

〈共同討議Ⅰ〉

多声的思考の系譜

——レッシング、ヘルダーからカントへ

笠原 賢介

はじめに

本稿では〈カントと非ヨーロッパ世界〉という主題をカントの非ヨーロッパについての個々の記述に限定して考えるのではなく、カントを18世紀ヨーロッパないしドイツの脈絡のなかに置くことによって考えてみたい。

18世紀ヨーロッパは啓蒙(Aufklärung, les lumières, Enlightenment)の世紀と言われる。啓蒙は、正当なき権威への批判、偏見からの自由を旨とするものであるが、残念ながら啓蒙の世紀の著作のなかにも、非ヨーロッパ世界に関しての偏見を示す記述を指摘することができる。カントについては『美と崇高の感情に関する考察』(1764)第4章における、ヒュームに依拠した「アフリカのニグロはその本性からして、子供っぽいものをこえる感情を持っていない」(II, 253)¹という記述がしばしば引き合いに出される。サイドが指摘するように、人間を類型に振り分けるこのような思考は、近代におけるヨーロッパ中心主義的〈オリエンタリズム〉の形成の萌芽を示すものともいえよう²。

しかし18世紀ヨーロッパは、非ヨーロッパとの人的・物的交流の拡大、非ヨーロッパについての知識の増大と革新を背景として、自らの伝統の自明性が揺さぶられる時代でもあった。そのようななかで、さまざまな制約を伴いながらもヨーロッパ文化の絶対性、優越性を疑い、視野を非ヨーロッパ世界に広げた省察を行なう試みが多彩な形で登場する。モンテスキュー『ペルシア人の手紙』(1721)、デイドロ『プーガンヴィル航海記補遺』(1796刊)、ドイツ語圏ではヴォルフ『中国人の実践哲学に関する講演』(1726刊)、レッシング『賢者ナータン』(1779)、ヘルダー『人類歴史哲学考』(1784～91)がその例である。

本稿では、対象を18世紀後半のドイツに限定してレッシングとヘルダーを取り上げ、カントとの関係を考えてみたい。

1 以下、カントからの引用にはアカデミー版の巻数・頁数を付す。[...]は笠原による省略、[]内は補いを表わす。傍点は原文での強調。対応する原文を示す場合はイタリックで表記する。

2 E. W. サイド(板垣雄三・杉田英明監修・今沢紀子訳)『オリエンタリズム』平凡社、1986年、123頁。

1. レッシングと非ヨーロッパ世界

『賢者ナータン』はユダヤ教・キリスト教・イスラームの間の対立と和解の問題を主題とするレッシング(1729～81)の戯曲である。『賢者ナータン』は、ルター派神学者ゲツェ(1717～86)との論争をきっかけに書かれたレッシング晩年の遺書とも言うべき作品であるが、ヨーロッパのなかの非ヨーロッパとも言うべきユダヤ教、ヨーロッパと対峙する非ヨーロッパであるイスラームをどのように考えるかという問題は、晩年になって浮上したものではなく、生涯を貫くテーマであった。まずこの点を見ておきたい。

彼が25才の時の論文に「カルダーヌス弁護」(1754)がある。この論文は、自然哲学者・数学者・医者・占星術師であったルネサンスの奇才カルダーノ(1501～76)が蒙った〈無神論者〉という汚名からの名誉回復を主題とするものである。汚名の原因は、彼が百科全書的な名著『精妙さについて』(1550)のなかで〈偶像崇拜者〉、ユダヤ教徒、キリスト教徒、イスラーム教徒を互いに論争させ、さらには、それらの正邪・優劣を明確に示さなかったことにある。このような宗教比較が登場する背景には、1453年のコンスタンティノープル陥落に象徴される状況、また、宗教改革と反宗教改革に示されるヨーロッパのキリスト教の分裂と抗争の事態があった。キリスト教を他の宗教と対等に比較すること自体がとがめられた時代であり、汚名はカルダーノの時代から18世紀まで引き継がれたのであった。

「カルダーヌス弁護」は『精妙さについて』の問題となった箇所を提示して、〈無神論者〉であるか否かを検討しながらカルダーノの名誉回復を行なってゆくのだが、その途中で架空のユダヤ教徒とイスラーム教徒が登場してそれぞれの宗教を擁護する弁論を展開し、論述を中断する特異な論文である。カルダーノのユダヤ教とイスラームの認識は誤っているとする弁論である。ユダヤ教徒の弁論は、『ヨブ記』の苦難の神義論によってユダヤ教の宗教性を擁護するものであり、イスラーム教徒の弁論は、ジョージ・セル(1697～1736)による『クルアーン』の原典からの翻訳(1734、独訳1746)など当時の新たなイスラーム認識に基づいて、イスラームを偽宗教とするヨーロッパの伝統的なイスラーム観を転換するものである。

ともあれ、これらの弁論の登場によって、キリスト教のみが〈真理〉である、ないし〈理性〉的であることを前提として、名誉ある〈真理〉や〈理性〉の側にカルダーノが救出可能であるかどうかという議論の出発点、当時の常識の土台が覆され、〈真理〉と〈理性〉をめぐる多声的な空間が読者に提示されることになる。

なおこの空間には、カルダーノが論争させた四つの宗教の一つである〈偶像崇拜者〉の弁論は登場しない。イスラーム教徒の弁論では、啓典の民(ユダヤ教徒、キリスト教徒)へのイスラームの寛容が強調されているが、啓典の民以外の者、〈偶像崇拜者〉への不寛容が語られてもいる。イスラーム教徒の弁論においてレッシングは、さまざまな暗示を用いて〈偶像崇拜者〉への不寛容の問題がユダヤ教とキリスト教にも孕まれていることを提起している。〈偶像崇拜者〉の弁論が登場しないことは、レッシングの無関心を示すものではなく、中近東からヨーロッパにかけてかつて存在した〈偶像崇拜者〉が不在となった問題、彼らの抹消の問題を提起するものである³。

3 以上「カルダーヌス弁護」についての論証の詳細は、拙著『ドイツ啓蒙と非ヨーロッパ世界—クニッゲ、レ

晩年の『賢者ナータン』では、「カルダヌス弁護」で提示されたこれらの主題が劇の空間に移し替えられ、異なった宗教や地域や文化を跨いで取り結ばれる錯綜した人間関係のなかで発せられる声と行為の交錯を通して考えられることになる。

劇の舞台は、12世紀末、第三回十字軍時代のエルサレムである。隆盛を誇ったイスラーム圏は衰退局面を迎え、エルサレムは11世紀末の第一回十字軍によって陥落する。1187年クルド系の軍人サラディン(サラーフッディーン、1138～93)がエルサレムを奪還、第三回十字軍との攻防を経て1192年に和平協定が結ばれ、同地には東の間の平和が訪れている。劇はこのとある一日の出来事として進行する。劇の筋は複雑であるが概略次のようなものである。

東方への商いの旅から帰ってきたユダヤ教徒のナータンは、娘のレヒャが自宅の火災から十字軍の若い騎士によって助けられたことを知る。サラディンは、長く続く戦いやキリスト教徒の巡礼者にもなされる寛大な施しによる財政難をしのぐために、富裕なナータンに融資を強制しようと企てる。ナータンを宮廷に呼び出したサラディンは、ユダヤ教、キリスト教、イスラームのいずれが真の宗教なのか、賢者とと言われる汝であればユダヤ教徒であるのは理由あつてのことであろうと問う。これに答えてナータンが語るのが、ボッカッチョ『デカメロン』(1353)の第一日・第三話に材を取った三つの指輪の話である。『デカメロン』では父親が三人の愛する息子に遺贈するために家宝の指輪に似せて作らせた二つの指輪はもとの指輪と「ほとんど見分けられない」とされていたのが、レッシングでは「ほとんど」が落とされている(LM III, 91f.)⁴。指輪=宗教の真偽は伝承や論証によるのではなく、指輪の力——それを信じて所持する者がもつはずの「神にも人間にも好もしい者にする不思議な力」(ebd., 90)の発揮、行為によるとされるのである。ナータンの応答に感銘を受けたサラディンは企てを取り下げ、ナータンは融資を申し出る。そうこうするうちに、騎士が恋心を抱くレヒャはナータンの実の娘ではなく、洗礼を受けたキリスト教徒であることが明らかとなる。騎士の相談を受けたエルサレムの総大司教は、レヒャを育てたユダヤ教徒のナータンは「火あぶりだ」と断ずる(ebd., 117)。ナータンが娘を取り上げられ、人々の「憎悪と偽善」(ebd., 138)の犠牲となる破局は、騎士とレヒャが兄妹であり、二人の父がサラディンの弟であったことが判明することで回避される。二人の父アサートはイスラーム教徒であったが、キリスト教徒の女性との恋愛によって改宗しヴォルフ・フォン・フィルネクと名を改めてドイツに移住し、二人の間に後に騎士となる男の子が生まれる。フィルネクは子供を残して妻を伴って十字軍の一員として出陣するが、パレスチナの地で妻は病死、フィルネクも戦死する。その間に同地で生まれたばかりの女の子は、戦乱の中でフィルネクに幾度か命を助けられた友人のナータンに託され、ナータンはこの子をキリスト教徒としてでもユダヤ教徒としてでもなく、ひたすら愛情をもって育てたのだった。最終場で、ナータンによって事態が明らかにされ、サラディン、レヒャ、騎士が感動につつまれるなか幕は降ろされる。

本稿の主題との関連で劇の要点を示すならば、次の二点になる。

一点目は、先にも述べたように、ユダヤ教、キリスト教、イスラームという三つの宗教の問題が、異なった宗教や地域や文化を跨いで形成された人間関係のなかでなされる行為の問題として提示されていることである。サラディンの弟アサート=フィルネクはキリスト教徒の女性との出

ッシング、ヘルダー』未來社、2017年、89頁以下を参照。

4 以下、レッシングからの引用、内容の要約はラッハマン・ムンカー版を用い、LMと表記した後に巻数と頁数を示す。

会いと結婚によってキリスト教に改宗しドイツに移住するが、キリスト教の祈禱書にアラビア語で書き込みをし、ペルシア語を話していたという。ナータンは、キリスト教徒によって妻と七人の息子を殺害された後、キリスト教徒フィルネクの新児を託されて育てる。指輪が真であることを証する行為はユダヤ教徒、キリスト教徒、イスラーム教徒がそれぞれの〈陣営〉に住み分けたくて行かう〈競争〉のようなものではなく、対立する宗教を跨ぐ錯綜した状況のなかでの一人一人の行為に関わるものとして提示されているのである。

二点目は、あまり注意されていないことであるが、エルサレムを中心とするユダヤ教、キリスト教、イスラームという一神教的な空間の外側に広がるこれら三つの宗教にとっての〈異教〉の存在が視野に収められている点である。サラディンの財務担当官として借金に奔走するイスラームの托鉢僧アル・ハーフィは、ナータンとの対話のなかで、サラディンの寛容の背後に潜む抑圧と搾取を告発し、もはや「人間」はガンジスの畔にしかいないと語り、劇から姿を消してしまう (ebd., 71ff.)。ガンジス川流域は当時のイスラーム圏の末端であり、その周囲に広がるゾロアスター教、仏教やヒンズー教をはじめとする〈異教徒〉たちの声が聞こえてくる場所である。興味深いのは「カルダーヌス弁護」におけるイスラーム教徒の弁論では、啓典の民以外の者への不寛容、彼らを「人間」と認めないという趣旨のことが語られていることである (LM V, 327)。ガンジスの畔に「人間」を見るアル・ハーフィのあり方はこれと対照的なあり方に変容している。この変容の問題が『賢者ナータン』の隠された主題である。

なお、ナータンはサラディンに指輪の話をするに先立って、〈真理〉は出来合いの貨幣ではないという趣旨の独白をしている (LM III, 88f.)。ヘーゲル『精神現象学』(1807)の序文にこれを踏まえた表現が登場することが知られているが、この言葉はレッシングでは上の意味での〈真理〉の変容、さまざまな苦難や経験を経るなかで自らの〈真理〉が他に開かれたあり方に変容してゆくことを意味する。

〈異教〉の問題に関してもう一つ指摘しておきたいのは、ナータンが語る三つの指輪の話である。この話は「遙かな昔、東の方に一人の男が住んでおりました (Vor grauen Jahren lebt' ein Mann in Osten)」ではじまるが (ebd., 90)、「遙かな」と「東の方」は原作の『デカメロン』にはない。「東の方」は、語り手ナータンのいるエルサレムから見てペルシアからシルクロード、インドにかけてとなる。「遙かな昔」は、紀元前後から紀元前、少なくともムハンマド (570頃～632) 出現以前のいわゆる無明時代 (アル・ジャーヒリーヤ) となる。『デカメロン』で説話を語るのはアレクサンドリアのユダヤ教徒であり、説話が含意するのは地中海世界での三つの宗教の対立の問題であった。だが『賢者ナータン』では説話とその外側への時間的・空間的な広がりが与えられている。三つの指輪の話が提起する問題が、ユダヤ教、キリスト教、イスラームに限定されない射程を持つことが含意されている⁵。

『賢者ナータン』は12世紀のエルサレムを舞台とし、カルダーノの宗教比較は16世紀であった。他方、三つの指輪の話に登場する裁判官は、指輪の真偽をめぐる訴訟の判決の代わりに「汝らのそれぞれが、指輪の石の持つ力が現れるように競うがよい」と助言し、「幾千年を経たのちに (über tausend tausend Jahre)」再び法廷を開こうと述べる (ebd., 95)。エルサレムでの一日の終

5 以上『賢者ナータン』の読解については拙論「レッシング『賢者ナータン』再読」『思想』1126号、2018年も参照。

わり、『賢者ナータン』最終場面での解決はあくまでも暫定的である。『賢者ナータン』と「カルダヌス弁護」は、このような過去から未来への時の広がりを見据えてレッシングが後の世に遺した作品である。

2. ヘルダーと非ヨーロッパ世界

レッシングではヨーロッパから地中海を経てオリエントからシルクロード、インドに至る地域での宗教の問題が主題化されているが、ヘルダーの『人類歴史哲学考』(以下『イデー』)では、歴史的・地理的に展開する人類の文化の多様性が地球規模で考察される。そこには、今日から見て批判を免れない類型的な叙述が含まれているものの、〈風土(Klima)〉への着目、言語の多様性、人の移動と交流による文化の変容など今日なお意義を失わない論点が提示されている。ヨーロッパへの批判的な省察、未来を含む人類の歴史への省察は、レッシングを引き継ぐ主題である。

全四巻からなる『イデー』の論点は多岐にわたるが、それを貫く思考として〈地球(Erde)〉、〈風土〉、〈形成(Bildung)〉、〈変容(Metamorphose)〉を挙げることができる。『イデー』は「われわれの地球は星々のなかの一つである」と題された章から始まる(SWS XIII, 13ff.)⁶。出発点に置かれるのはコペルニクス、ニュートンやカント『天界の一般自然史と理論』(1755)などによる自然認識の変革である。太陽系のなかに位置する〈地球〉。この〈地球〉は球体であることによって地表における特権的な中心をもたないが、地軸の傾きによって多様な〈風土〉が生み出される。人類はそのような〈風土〉のなかに生活し、文化を〈形成〉する。〈地球〉上に展開する多様な文化は、同一の人類が〈風土〉に応じて〈変容〉した結果とするのである。ヘルダーは「われわれは、人間にとって、寵愛を受けたいかなる形姿も、地域も求めようとは思わない」(ebd., 27)と述べ、これらの文化を人類に潜在する可能性の展開の過程として対等に考察しようとする。

なお、〈風土〉の発想はのちに和辻哲郎『風土』(1935)に引き継がれるが、和辻では各〈風土〉がモンスーン、砂漠、牧場といった閉じられた類型とされるのに対し、ヘルダーは〈風土〉をよりミクロに捉えると同時に、それらを地球上における相互関係のもとで捉え返す。海からの距離、土地の高低、風の性質、山のこちら側と向こう側…等々によって近隣の土地にもまったく異なった〈風土〉が出現する(ebd., 266)。そして「海は水分を発散し、山々はそれを引き寄せて、その両側に雨と水流を降り注ぐ。こうして風向きが交代し」、「異なった地域と時節が促し合い、支え合う」。ヘルダーは各〈風土〉間のこのような相互連関を地球規模で捉え、それを「一つの風土的な共同体(eine klimatische Gemeinschaft)」と名づけている(ebd., 270)⁷。

もう一点注意すべきなのは〈風土〉ごとに〈形成〉された文化が閉じられたものではなく、人の移動と文化間の影響によって〈変容〉してゆくこととされている点である。ヘルダーは、古典古代の諸民族にせよ、エジプト人、中国人にせよ「地球上のほとんどの民族は」「多くは飢餓や地震や戦争な

6 以下、ヘルダーからの引用、内容の要約はズプハン版を用い、SWSと表記した後に巻数と頁数を示す。

7 なお、和辻は著書『風土』に先立って1929年に「風土」という題の論文を『思想』に書いている。そこにおいては『風土』とは異なって、〈志向的体験〉と〈感受〉という概念を導きの糸として、各地域や時節に応じた〈風土〉のミクロな差異に目を向けた思考が展開されている。この点については、拙論「和辻哲郎『風土』とヘルダー」、『思想』1105号、2016年を参照されたい。

どの過酷な偶然」によって「遅かれ早かれ、長期間にせよ短期間にせよ、少なくとも一度は移動した」(SWS XIV, 84f.)と捉える。

ヨーロッパに関しても「いかなる大陸においても諸民族がかくも激しくしかも頻繁に居住地を変え、それとともに生活様式と習俗を変えたことはなかった」と述べ、「今や多くの国においてその住民が[...]ゴート人、ムーア人、ユダヤ人、カルタゴ人、ローマ人なのか、ゲール人、ウェールズ人、ブルグント人、フランク人、ノルマン人、ザクセン人、スラヴ人、フィン人、イリュリア人なのか、また、彼らの先祖の連なりのなかでどのように混血してきたかを言うのは困難であろう」(ebd., 287)と指摘する⁸。このような人の移動と交流の観点から『イデー』では、ヨーロッパの〈形成〉にあたってのイスラーム圏の影響が強調されることになる。その影響は、哲学、数学、化学、薬学、天文学など多岐にわたるが、文学についてヘルダーは次のように述べる。

リムーザン語ないしプロヴァンス語文学の悦ばしき智恵(gaya ciencia)は、彼ら[キリスト教諸侯]の敵、隣接のアラビア人によって、いわば彼らに押しつけられ(aufgedrungen)、歌いかけられた(aufgesungen)のであった。こうして徐々に、しかしきわめて粗野な仕方、ゆるやかに、ヨーロッパはふたたび、より洗練された生き活きとした文学への耳を獲得したのであった。(Ebd., 440)

述べられているのは、11世紀から13世紀末にかけて南仏に興ったトルバドゥールの文学である。「悦ばしき知恵」は彼らの詩の技法を指す。ヘルダーは、南仏の宮廷文学の共通語であったリムーザン語/プロヴァンス語がこの時代にラングドック、プロヴァンス、さらにはピレネー山脈を越えてバルセロナ、アラゴン、バレンシア、ムリシア、マリョルカ島、メノルカ島に広まっていたとする。ヨーロッパにおける文学は、古代以後絶えて久しかったが、隣接するムスリム支配圏のアンダルスから聞こえてくるアラビア詩に「歌いかけられ」、その響きに押されるようにして、敵対する関係にもかかわらず「文学への耳」が目覚め、トルバドゥールの文学が生まれたとするのである。ヘルダーはトルバドゥールの文学を「ヨーロッパ近代諸母語の最初の詩」(ebd., 460)、「すべての近代ヨーロッパ文学の母」(ebd., 461)と名づける。

『イデー』における非ヨーロッパ世界についての叙述の多くは二次文献に基づくものであり、中国を停滞的な社会とするなど、その内容にはさまざまな問題点を指摘することができる。だが〈地球〉上に展開する多様な文化へのヘルダーのまなざしは、『イデー』に先立つ『言語起源論』(1772)での言語への着目、『民謡集』(1778~79)に示される無名の民衆の歌の世界の発掘によって裏打ちされていることが指摘されなければならない。『民謡集』には、スコットランド、ドイツ、リトアニア、エストニア、ラトヴィアなどヨーロッパ各地の歌謡のほか、古代ギリシア、グリー

8 ヘルダーを反啓蒙のドイツ・ナショナリズムの始祖とするパターン化された解釈がしばしばなされるが、『イデー』の思考の基盤は、このように捉えられた18世紀のヨーロッパである。2002年に刊行されたW. プロースの『イデー』の注釈は、古典古代から啓蒙の世紀に至る同書の汎ヨーロッパ的な源泉を詳細に説明している(W. Proß (Hg.), *J. G. Herder Werke*, Bd. III/2, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Kommentar*, München/Wien: Hanser, 2002)。ヘルダーと啓蒙の内的関係については近年研究が進んでいる。邦訳文献に、F. C. バイザー(杉田孝夫訳)『啓蒙・革命・ロマン主義 近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800』法政大学出版局、2010年(同書374頁以下)がある。

ンランド、ペルーの歌謡が翻訳で収められている。また『民謡集』と同じ時期にヘルダーは、旧約の『雅歌』を『オリエントの最古で最美の愛の歌』(1778)と題して翻訳し、アラビアの文化と詩への高い評価のきっかけとなるスペイン語の学習を始めていた。多様であらざるを得ない言語への着目、ヘブライ、古代ギリシア、ヨーロッパ、非ヨーロッパにわたる広範な詩と歌謡の声の世界の発見が『イデーン』に流れ込み、その視点を支えている⁹。

このようにして『イデーン』は〈地球〉上の文化の多様性に目を開くのであるが、文化相対主義的な思考を展開しているわけではない。国境にせよ言語にせよ文化を何らかの境界線によって区画された実体として捉える発想は、文化を人の移動と交わり、文化間の交流による不断の〈形成〉の過程と捉える視点によって斥けられている。また、文化を横断する規範は「他者が汝にすべきでない汝が欲するものは、他者にも為すなかれ。他者が汝にすべきことは、他者にもせよ」と表現される「公正と平衡の大いなる掟(das große Gesetz der Billigkeit und des Gleichgewichts)」として提示され(SWS XIII, 160)、それは直立歩行する人間の身体に基礎を持つために「支配者の恣意」や文化や伝統によっては変更不可能なものとされる(SWS XIV, 230)¹⁰。

このような規範の視点から文化の二面性が指摘されることになる。『イデーン』におけるヘルダーが個々の文化を無条件に肯定・称賛したということは、しばしば述べられる解釈であるが誤解である。〈風土〉に応じて〈形成〉された文化は人類に潜在する多様な可能性の展開の場であると同時に、光と闇、人間性と非人間性が交錯する「不協和(dissonant[e])」な場でもある。ヘルダーは「相続された伝統は、ありとあらゆる愚かしい想念を、そこここで現実に神聖化したのではなかったか」と問いかける(SWS XIII, 351)。人類史は、生を破壊・抑圧する非人間性の克服に向かうであろう文化の〈変容〉の過程、廃墟のただなかにおいても生じ得るそのような〈変容〉を引き起こす無数の個人から個人への微かな「形成の黄金の連鎖(Goldene Kette der Bildung)」(ebd., 353)をアリアドネの糸とする「迷宮」(ebd., 351)に他ならないとされるのである。

文化と歴史の二面性を捉えるこのような見方は、ヨーロッパを例外とするものではない。ヘルダーは中世ヨーロッパ史を振り返り、寺院や修道院が困窮者や戦乱に圧迫された者の避難所となり、産業の庇護や古代文化の伝承の場となったとしながらも、〈異教徒〉の改宗が「火と剣」によって行なわれ、非改宗者の奴隷化と財産の略奪がなされたと述べ、同様のことが現在でも「世界のあらゆる地域」で続けられていると指摘する(SWS XIV, 410f.)。十字軍については、それがドイツ各地でのユダヤ教徒の虐殺とともに始まったとし(ebd., 467)、「技芸と学問もまた、十字軍に固有に従事した者によっては、いかなる仕方によっても促進されることはなかった」と断じる

9 ヘルダーは『民謡集』刊行に先立つ「中世英独詩芸術の類似性」(1777)において「文明に毒されていない諸民族」の「歌」について、「自然は彼らを圧迫する数多くの災厄に対する慰めを与え、我々が享受する数多くのいわゆる幸福の代替物を与えた。自由への愛、無為、陶酔と歌(Taumel und Gesang)がこれである」と述べ、災厄のただなかから、それを超えた状態への祈りや願いとして「歌」が生まれるとする(SWS IX, 532)。ヘルダーがタヒチ島の「安らかな怠惰」(VIII, 65)を礼賛しているという、カントの『イデーン』評に発する見方は訂正されるべきである。

10 プロースは、この議論を「憐れみの情」と「崇高な、合理的正義の格率」を分離して前者のみが人間の自然(本性)に内在するとするルソー『人間不平等起源論』(1755)への反論と捉える。プロースはヘルダーの言う「公正」概念の源泉をキケロからグロティウスへと継承された*aequitas*(公正)に求める。Vgl. Proß, a. a. O, S. 301ff. 身体に着目したヘルダーの議論は素朴なものであるが、文化の多様性と文化横断的な規範の関係、相対主義批判の問題は現代でもなお考究されるべき課題として残り続けている。

(ebd., 474)。

ヨーロッパに対するこのような省察が、ヨーロッパの内と外における多様な言語と歌謡の声の発見、人間の営みを太陽系のなかに位置する〈地球〉のなかの一齣と見る視点と複合しながら『イデーン』の叙述を支えているのである¹¹。

3. カントにおける〈交際〉の理念—まとめにかえて

非ヨーロッパ世界へ目を開いてゆくレッスンとヘルダーの以上のような思考は、カントとも接点があるのだろうか。本稿の冒頭では『美と崇高の感情に関する考察』第4章の箇所に言及したが、問題にしたいのはそのような個々の叙述ではなく、カントの思考の方向性である。このような問題関心からカントにおける〈社交性(sociabilitas, Geselligkeit)〉・〈交際(conversatio, Umgang, Verkehr)〉の概念に点描的な仕方注意を促すことでまとめにかえたい。

〈社交性〉・〈交際〉をめぐる思考は古典古代に遡るが、sociabilitasはグロティウス(1583～1645)における appetitus societatis(社会的欲求)を受け継いで、プーフENDORF(1632～94)の自然法思想において用いられるようになった概念である。ドイツ啓蒙の父クリスティアン・トマージウス(1655～1728)がこれを引き継ぐ。彼をはじめとするドイツの前期啓蒙においては、〈社交性〉・〈交際〉がフランスの宮廷文化を範として強調された。他方、レッスン、カント、ヘルダーなど後期啓蒙においては宮廷文化への批判が前面に出てくる。だがこの批判は〈社交性〉・〈交際〉そのものの否定ではなく、宮廷とは異なった自由で対等な〈社交性〉・〈交際〉への希求として彼らの思考に伏在し続ける¹²。

カントにおいて〈社交性〉・〈交際〉は、例えば『人間学』(1798)の第I部末尾の第88節「最高の道徳的・自然的善について」において次のような形で登場する。

快適な生活(Wohlleben)と徳とを交際のなかで結合する考え方が人間性(Humanität)である。
[...] 真の人間性に[...] 最もよく合致すると思われる快適な生活は、よき(しかもできうれば入れ替わる)交際仲間(Gesellschaft)の間でのよき食事である。(VII, 277f.)

カントの伝記作家ヤッハマンが伝える「きわめて快活で洗練された社交家」としてのカント¹³を髣髴とさせる言葉であるが、この〈交際〉は『人倫の形而上学』(1797)第II部の「交際の諸徳について」と題された節(第48節)で、次のように理念化されている。

自分の諸々の人倫的完全性を働かせて相互に交際を行うこと(交際の義務、社交性(officium commercii, sociabilitas))、孤立する(別々に暮らす)ことをしないことは、自分自身に対す

11 『イデーン』の読解の詳細は、前掲拙著199頁以下を参照。

12 〈社交性〉・〈交際〉の思想史、およびレッスン、カントにおける〈社交性〉・〈交際〉の主題については、前掲拙著29頁以下、ヘルダーについては216頁、264頁以下を参照。

13 R. B. Jachmann, *Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund*, in: F. Groß (Hg.), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt: WBG, 1993, S. 155ff.

る義務であるとともに、他者に対する義務でもある。たしかに自分自身を、自分の諸々の原則の不動の中心点とするのではあるが、自分のまわりにこのようにして引かれた円周を、世界市民的な志操を持つ人々すべてを包括する一つの円周の部分となすものとも見なすこと。世界の最善を目的として促進するためというのではなく、それへと間接的に導く相互的なもの、すなわち、相互的なものにおける快適さ、協調性、相互の愛と尊敬(尊大でないことと振舞いの適切さ、[すなわち] 尊大でない感覚と適正(*decorum*))をひたすら培い、このようにして徳に優美の女神たちを仲間として加えること。これを実行することはそれ自体徳の義務である。(VI, 473)

〈交際〉が自己と他者に対する「義務」とされている。この「義務」としての〈交際〉が向かうべき他者は、『人間学』第88節での食卓の「交際仲間」とどまらない。ケーニヒスベルクのカントの家の外側に存在する身分社会を織りなす人々、さらには「世界」の住人のすべてに向かう普遍的な〈交際〉の理念である。カントは、そのような理念に導かれた〈交際〉を行なうに際して、自分自身を「世界市民的な志操を持つ人々すべてを包括する一つの円周の部分となすもの」と見なすこと、一種の自己相対化を求めている。円周を織りなす点が無数にあるのと同様に「世界」に居住する人々の「世界市民的な志操」にはさまざまなあり方が可能であろう。それらは、一つの円を形成しながらも、同一のものではない。自分が立てた「諸々の原則」は円周を形成する一つの点でありながらも、円周上の存在のすべてを尽くすわけではないのである。

〈交際〉が「談話(Unterredung)」(VII, 280)、言葉を交わすことであることを踏まえるならば、普遍的な〈交際〉の空間は無数の対等な発話が交錯する場ということになる。この点を上に述べた自己相対化の要求と結び合わせるなら、〈交際〉の主題は『人間学』第2節「エゴイズムについて」で述べられた「複数主義」と結びつくことになる。

論理的エゴイストは、自分の判断を他人の知性によっても吟味することを不要とみなす。まるで、このような試金石(真理の外的な基準)などまったく必要でないかのように。[...]エゴイズムに対置することのできるものは複数主義(*Pluralism*)だけである。すなわち、自己を全世界として自分のなかに包含するのではなく、自己を単なる一世界市民と見なしかつ振舞うような考え方である。(Ebd., 128ff.)

ここに言う「自己を全世界として自分のなかに包含するのではなく、自己を単なる一世界市民と見なしかつ振舞うような考え方」は、『人倫の形而上学』での自己を「世界市民的な志操を持つ人々すべてを包括する一つの円周の部分となすものとも見なすこと」を前提とする〈交際〉の理念と重なり合う。先に見た『人間学』の第88節は「社会的な快適な生活を欠いたキニク学派的純粋主義(*Purism des Cynikers*)と世捨て人の禁欲」への批判でしめくくられている(ebd., 282)。グリムの『ドイツ語辞典』(1854~1960)によれば *Purismus* とは、言語を外来語から純化しようとする極端な熱狂的態度を意味する。これを踏まえて、「純粋主義」を斥けるカントの言葉のなかに「世界」大の〈交際〉の空間における多様な言語による対等な発話の交錯する「複数主義」への方向性を読み取るのは読みすぎであろうか¹⁴。

〈非社会的社交性〉の問題との関係、カントのヘルダー批判、哲学的な論理の詰めなど残された

課題は多い。だが、レッシングとヘルダーの多声的とも言うべき思考とカントとの接点を確認したことでまともに代えたい¹⁵。

レッシングは、ユダヤ教とイスラームを主題とした『賢者ナータン』の上演は当時のドイツでは困難と考えていた(LM XVI, 445 u. LM XIII, 314)。ヘルダーは『イデーン』の「序文」で、この作品は完結したものではなく、本来の歴史哲学は未来においてはじめて書くことができるだろうと述べている(SWS XIII, 10)。カントも普遍的な〈交際〉の理念が安易に実現可能とは考えていなかったであろう。カントは『人倫の形而上学』第II部で彼を取り巻く現実を次のように描き出す。

公民的体制における命令権者でない者に対してすらなされる、言葉と動作におけることさらの敬意の表明—敬礼やお辞儀(儀礼(Komplimente))、宮廷風の、周到な几帳面さで身分の違いを表わす常套句—それは礼儀(Höflichkeit)(礼儀は互いに尊重し合っている者の間でも必要である)とはまったく別のものである—呼びかけの際の、あの「君」、「その方」、「旦那様」、「そち」、あるいは「貴台」、「尊台」、「閣下」、「御前」(やめろ、もうたくさんだ! (ohe, iam satis est!))—こうした杓子定規においてドイツ人は地球上のあらゆる民族のなかで(おそらくはインドのカーストを除いて)もっとも極まっているわけだが—これは、人間の間に諂いの性癖が広まっていることを証明するものではあるまいか(こんな些細なことどもが重大事に至るのだ(Hae nugae in seria ducunt))。だが、自らを虫けらとする者は、踏みつけられても後から歎くことはできないのである。(VI, 437)

「諂いについて(Von der Kriecherei)」と題された一連の節のなかの一文である(第12節)。「儀礼」は、宮廷社会を頂点とする社会秩序のなかでの定型化された口頭、動作、文字による対人関係の表現の仕方を意味する。こうした煩瑣な「儀礼」に対して、「やめろ、もうたくさんだ!」という言葉がホラティウスの詩句のラテン語によって間接的に、しかし吐き捨てるように投げかけられている。そのようななか生きることを余儀なくされながらも、「虫けら」が這う(kriechen)のような「諂い」を斥けるのがカントの立場である。アーレントは「レッシング論」(1960)のなかで『賢者ナータン』を論じ、この作品が書かれたのは共通の「世界」が失われた「暗い時代」においてであったと指摘している¹⁶。異国趣味の流行とは裏腹にユダヤ教やイスラームへの理解を阻む当時の底流的な〈常識〉の厚さを捉えてのことである。カントの描き出すとは別の現実の一側面である。18世紀は楽天的な時代であったとする通念は、思考の営みと現実の間の緊張関係を捉え損ねているように思われる。レッシング、ヘルダー、カント三者の多声的とも言うべき思考は、幾重にも

14 『純粋理性批判』(1781)を〈理性の純粋主義〉として批判したのは、カントとも交流のあったハーマン(1730～88)であった(J. G. Hamann, *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, 1784)。だが、この問題とは相対的に区別される問題圏として〈交際〉・〈社交性〉、および『人間学』における〈純粋主義〉批判がある。〈社交性〉については『判断力批判』(1790)第41節、第60節も参照。超越論的な問題構成と〈交際〉・〈社交性〉の問題圏との関係は別途考究されるべき課題である。

15 カントにおける〈社交性〉については、H.アーレント(浜田義文監訳)『カント政治哲学の講義』法政大学出版局、1987年、111頁以下、および浜田義文『カント哲学の諸相』法政大学出版局、1994年、12頁以下も参照。

16 H. Arendt, Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in: H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, München/Zürich: Piper, 2012, S. 11ff.

閉塞した18世紀ドイツの社会のなかで、それを生きながらそれを超えるべくなされたものであったことを最後に指摘しておきたい。