

啓蒙と愛国―カント啓蒙論をめぐる政治と宗教との関係について―

千葉 建

「啓蒙とは人間が自己責任による未熟さから脱け出すことである。未熟さとは、他人に指導してもらわなければ自分の知性を使用できないという無力さのことである。自己責任によるのは、その未熟さの原因が、知性の欠如ではなく、他人の指導なしに自分の知性を使用しようという決意と勇気の欠如にある場合である」(VIII 35)¹

「啓蒙とは何か」。この問いにたいしてカントは『啓蒙とは何か―その問いの答え』(Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)という論文を執筆し、これを冒頭に引用した印象的な表現で始めている。カントの答えは啓蒙という一つの時代あるいは一個の出来事についての自己理解をみごとに定式化したものであるにとどまらず、「知る勇気をもつ」(Sapere aude!) (VIII 35) という啓蒙の標語は、他者の権威と庇護に依存した状態から抜けだし、「自分で考えること」(Selbstdenken)、「自立的思考」(selbständiges Denken) へと呼びかける言葉として、今日でもなお新鮮なものでありつつづけている。

しかし、カントの啓蒙論を道徳的な文脈でいわば「自立的思考のススメ」としてのみ理解することは、この小さなテクストのもつ意味を不当に狭める(場合によっては歪める)ことになるように思われる。とくに、自分で考えることのできない「未熟さ」(「未成年状態」(Unmündigkeit))の原因が「決意と勇気の欠如」すなわち「怠慢と臆病」(VIII 35)にあり、それは個人の「自己責任」(selbstverschuldet)

だという発言だけを取りあげるとすれば、ハーマンの非難するように、カントは、自立的に考えることができな社会的弱者を切り捨て、しかもそうした社会的弱者をつくりだした原因である「政治」を批判することなく、むしろそうした政府の未熟な「後見人たちの後見人」たろうとしているように見えてしまうだろう。はたしてカントの啓蒙論には政治にたいする批判的視座が欠落しているのだろうか。³⁾

こうした問題を考察するにあたって、まずカントの啓蒙論が「啓蒙とは何か」という「問い」にたいする一つの「答え」であるという、当たり前ではあるが、かえって目立たなくなってしまう事実¹⁾に立ちかえってみたい。この問いは、ビースターとゲーデイケが編集する『ベルリン月報』(Berlinsche Monatsschrift)に掲載されたツェルナーの論文の注のなかではじめて提起されたものである。そしてこの論文自体、F. V. K. という匿名の著者(編者のビースター自身だと推測されるため以下では便宜的にビースターと表記)によって書かれた論文に反論するため執筆されたという経緯をもつ。この両者の論争は「婚姻の成立に聖職者(牧師)が関与すべきかどうか」という今日ではあまり興味を引きそうにない問題をめぐって展開された。しかし両者の議論を仔細に検討してみるならば、その問いは、かつて過去の遺物にすぎないのではなく、今日のわれわれにも継承されるべき遺産であることがわかるだろう。

本論文では、まず(一)ビースターの議論と(二)ツェルナーの反論を検討することによって、「なぜ啓蒙が問題なのか」を確認する。それにもとづいて(三)カントの論文がこの問いにたいするどのような回答になっているのかを考察し、カントの啓蒙論のもつ意味を再考してみた。

一

一七八三年九月の『ベルリン月報』第九号に掲載された「婚姻の成立にさいして聖職者をもはや煩わせないことの提案」という論文は、当時さまざまな領邦で進展していた近代的な制度改革の流れに組し、「人間愛をもつ世界市民」(ein menschenliebender Weltbürger) (BM 95)²⁾の立場から、婚姻の制度改革を提案したものである。『ベルリン月報』の編者のビースターと目される論文の著者は、「この提案が有力者や立法者の耳に直接には届かないだろう」(BM 95)ことを予想しつつも、雑誌を通じて公衆へと問いかけることによって、間接的に政治に影響を与えることを意図していたといえる。

まずピースターは婚姻を「契約」(ein Kontakt)として捉える。「婚姻の絆とは一つの契約であり、それ以上のなにもでもない。このことは、おそらく理性的なひとなら誰も否定しないであろう」(BM 95)。そして婚姻契約が必要とされる理由を次のように説明する。人間にはたしかに「抱いた女性を愛し、生んだ子供を愛するようにさせる自然衝動」(BM 95)があるが、こうした自然衝動は永遠に続くとはかぎらず、「抑圧されたり、誤った方向に向けられたり、克服されたりする可能性がある」(BM 95)。ところがこうした事態が生じた場合、「個人のみならず国家にとつてもその苦しみはあまりに多大であった」(BM 95)。それゆえ、夫婦関係や親子関係は自然のままの「内面的な黙約」(BM 95)に留まっていたはず、「公的で外的な周知の(一般に知られた)もの」(BM 96)になることによって、離婚のリスクを縮減する必要があったのである、と。このように婚姻の契約それ自体の必要性は、理性的な啓蒙された人にも理解できるものである。

それに対して、婚姻にはある種の「儀礼」(Feierlichkeiten)がつきものであるが、彼はその理由について、もし儀礼がなければ、「かなり多くの人が、自分が何にかかりあっているのかを考えない」(BM 96)ことになり、契約の効力が弱くなってしまふからであると説明する。彼は別の箇所では「啓蒙された人々にはあらゆる儀式(Seremonien)は必要ないだろう」(BM 98)と述べており、儀式はあくまでも「啓蒙されていない人々」のためのものにすぎず、本来は必要のないものだと考えている。

以上のように、ピースターは個人の幸福と国家の福祉という観点から婚姻契約の必要性を認めるのだが、そこに聖職者が関わることは必要ではないし、また有害でさえありうると主張する。それでは、どうして婚姻の契約に聖職者がかかわることになったのだろうか。ピースターは二つの理由をあげている。すなわち、一つは「この契約を神聖で強固なかなり名誉あるものにしよ」という善意に発するが十分考え抜かれたものとはいえない意図から」(BM 96)であり、もう一つは「どこでもでしゃばろうとする支配欲の強い聖職者が、最高に重要ではないにしても重要なこの人種の仕事(＝婚姻)をわがものにしよとしたからだろう」(BM 96)というものである。後者の点については、現在では「聖職者の干渉は大部分の人びとには笑うべきものであり、かなりの人にはむしろまったく結婚しないほうがよいほど不快なものである」(BM 97c)と主張し、このように聖職者が婚姻に関与することの不適格性については「きわめて啓蒙されていると同時にきわめて啓蒙的でもある、かの卓越したドイツが巧みに論じてくれた」(BM 98)と述べる。それゆえピースターの論考は前者の論点を、すなわち聖職者の介入は婚姻の契約を神聖で強固な名誉あるものにはしないことを説明する(aufführen)ことに向けられているといつてよいだろう。

ではなぜ「啓蒙されていない市民」(BM 98)は、婚姻契約が宗教によって聖化される必要があると誤認し、国家の法律によって保証されることで満足しないのか。啓蒙されていない市民の「自然な推理」は次のようになるからだという。「『神御自身は、私が前者の〔宗教による〕契約や法律を破ることを欲しない。他方の〔国家による〕契約や法律はおそらく人間たちによって作られたものであり、したがってそれらにたいした意味はない』」(BM 98)。しかも、前者では「身の毛もよだつ神聖な印象と言いやうのない暗澹たる感情の力が総動員される」のに対して、後者には「心を縛りつけるようなものは何もない」(BM 98)。こうしたなかで人々は国家の法律を軽視することになり、「国民精神」(Geist der Nation) (BM 98)、「国家愛」(Liebe zum Staat) (BM 99)、「愛国心」(Patriotismus) (BM 99) が失われてしまうのである。婚姻というささやかな問題を扱ったピースターの論文の真の目的は、宗教と政治、信仰心と愛国心との関係を問いただすことであつたのである。

ピースターは自分の望んでいることを簡潔に次のように述べる。「信仰と市民的義務が今よりもっと結合され、あらゆる法律が宗教的指示の神聖さをもつとしたら、どんなにすばらしいことだろう。そうなればふたたび愛国者たちが出現し、彼らは、殉教者たちが宗教のために血を流したように、自分の血を国家のために流すであろう。そうなれば少年たちは早くから教理問答とならんで、あるいはむしろ教理問答のなかで、国家の制度について学ぶだろう。それから後に老人になったとき、早くに学んだことを神聖だとみなすだろう」(BM 99)。しかしピースターによれば、当時の社会では宗教の教義が領邦の法律と衝突することによって、「誠実な信者は心のうちでいくつもの実にっらく厳しい戦いを経験している」(BM 99)という。それではこうした教会と国家との「不幸な分裂」(die unseelige Spaltung) (BM 101)を取り除き、両者を調和させるためにはどうしたらよいだろうか。ピースターはそのための手段として、「国家の宗教を配慮することが、国家をときに混乱へと陥れる若干の少数者たち〔＝聖職者たち〕の私的な独占ではもはやなくなり、またふたたび国家行事〔国事〕となる」(BM 100)ことを主張する。当時「一般人〔の心〕をつかむことのできるほとんど唯一のもの」(BM 101E)であつた「宗教」という「手綱」(BM 102)を聖職者の手に任せず、領主が「父親らしく(väterlich)みずから導く(führen)」(BM 102)ことによって、教会から権威を取り除き、国家へと権威を集中させることを彼は求めるのである。

ピースターのこうした主張の根底にあるのは彼の「幸福」(Glück)観である。「人間に可能なかぎり幸福を享受すること、これだけが人間

の行なうあらゆる偉大なことの究極目的 (Endzweck) でありうる」(BM 100)、「人間には二種類の幸福があるのでなく、ただ一つの幸福しかありえない」(BM 102)。幸福が人間の究極目的であり、それゆえそれはただ一つしかなく、そしてその唯一の幸福へと人々を導くとは、宗教ではなく政治の役割だ、というのが彼の確信である。ビースターは「政治と宗教、法律と教理問答を一つにしよう」(BM 102)と述べてはいるが、その意味するところは明らかである。それは政治と宗教が協力しあうということではなく、政治や法律こそが「宗教的力」(BM 102)、「神聖さ」(BM 103)を獲得することを目指すものなのである。

こうしてビースターは「あらゆる法律が等しく神聖でありますように」と願望する。しかし先ほど見たように、「啓蒙されていない人々の「自然な推理」は、婚姻にかんして宗教的聖化のほうが法律的認可よりもずっと価値があると誤認してしまう。そこでビースターが提案するのが、「まず手始めに婚姻からその「宗教による」外面的神聖さを取り去る」(BM 103)ことである。そうすれば人々は「婚姻法は他の法律と同じで、他の法律は婚姻法と同じだと考えることに慣れていき、重要な法律が神聖さを伴わないことを不満に思わなくなり、このように「神聖さを」伴わなくても何かが重要で神聖であることは考えられると思うようになるだろう」(BM 103)。こうして「外見上一つのもの」「婚姻法の外面的神聖さ」が減少することによって、事実上あらゆる残りのものが増大し、しかも前者も一緒に増大するのである」(BM 103)。このようにして宗教と政治とに分裂していた「全権威」(ganze Auktorität) (BM 103)を国家がみずから引き寄せることによって、国家の諸原則を「民族宗教」(Volksreligion) (BM 103)の確固たる支えのうえに築きあげることができる。ビースターの論文はここにいたっていわば「政治の宗教化」を指すものであることが判明したといえよう。

ビースターの「婚姻の成立にさいして聖職者をもはや煩わせないことの提案」は、最終的には「聖職者によらずに内縁婚 (Konkubinatsehe) が正当な法的効力をもつように」(BM 106)という具体的提案で閉じられる。聖職者が反対する内縁関係を法的に認めることで、身分違いの男女でも結婚(いわゆる「左手結婚」)が許されることになる。身分はあるが裕福でない人は、正規の妻や子供のために身分相応の出費をしてあげることができない。そこでもし内縁関係が認められないとすれば、二人の愛は引き裂かれざるをえない。しかしもし内縁関係が認められるならば、身分は違ってても、妻や子供と「家族の幸福」(Familienglück) (BM 105)を築くことができる。それゆえ聖職者の反対にもかかわらず内縁婚を認めることになったとすれば、それは一歩前進したことになる。そうビースターは主張する。個人の幸福や家族の

幸福を国家の制度が保証することによって、国民の愛国心を高揚させること、そこにピースターの小論の大きな意図があったといえよう。

二

この匿名の論文にたいして、ツェルナーは一七八三年十二月の『ベルリン月報』第十二号に実名で「婚姻の絆をさらに宗教によって神聖なものにしないのは得策であるか」という論文を発表し、反論を試みる。

婚姻の絆から「外面的神聖さ」つまり「宗教的聖化」を取り去るべきだというピースターの提案にたいして、ツェルナーはその提案の主要な理由である「啓蒙されていない側の国民がしかねないという推理」(BM 107)、すなわち「人生のその他の〔婚姻以外の〕関係は婚姻の絆ほどには信用できない。なぜなら、これだけが宗教によって聖化されるからである」(BM 107)という推理に焦点をあてる。つまり彼は「啓蒙された人々」が主張するように婚姻が特別に宗教によって聖化される必要がないのかどうかをあらためて検討するのである。

ツェルナーは第一の応答として次のように述べる。「市民的契約のあいだには重要性の程度〔差〕があるのは明らかであり、その程度に応じて契約の履行に多少の差がある。各国家はまさにそれゆえに、それらの契約の違反についても異なつた刑罰を科さざるをえないと思うのである。しかるに国家にとつてある種の関係が神聖であることが格別に重要であるとすれば、その関係とはおそらく夫婦関係であり、またそれに基づく親子関係であろう。……したがって各国家は、父親の配慮をもって市民の幸福を気づかうにあたって、なんと細心の注意をそれ〔家族関係〕に向けたことだろうか」(BM 107f)。夫婦や親子という家族関係の重要性にかんがみれば、婚姻の絆を民事的に認可するだけではなく、宗教的にも聖化することは得策であろう。「なんとといっても、もう一つの絆はやはりつねにもう一つの絆なのであり、困った場合にはそれだけでも持ちこたえてくれるかもしれないからである」(BM 108)。しかも当時〔われわれの時代〕(BM 108)のように伝統的規範が崩壊しつつある時代にあつては、婚姻の外面的神聖さを取り除いてしまったら、「内面的神聖さが習慣や伝統などをつうじて残っていくことに希望をもてるだろうか」(BM 109)。そうツェルナーは問いかける。

さらにツェルナーは「婚姻」のもつ「独自の本性」(BM 109)に着目する。他の契約の場合には、「他者からこうむつた自分の諸権利の侵害を立証することはたいへい容易であり、当局が被害者の助けにきて、秩序を乱した者に補償を強制する」(BM 109)。つまりこの場合、被

害者と加害者の同定が容易であり、「したがって約束を守るよう自分の良心によって駆り立てられない者も、少なくとも裁判官の手を恐れなければならぬ」(BM 109)。これにたいして婚姻の場合には、「夫婦双方の安寧は一つに溶け合っているのだから、被害者側にとつても同時につらい結果とならずに、加害者側を処罰すること」(BM 110)はできない。それゆえ「夫婦の一方が他方からこうむる侵害については、大きいものも小さいものもすべてを裁判に訴えること」(BM 109f.)はできないのである。ではこうした「立法の対象とはなりえないがきわめて重要でありうること」(BM 110)についてはどうすればよいのか。ツェルナーによれば、それはすべて「夫婦の良心」(Gewissen)(BM 110)に委ねられているのである。そしてこうした良心にかかわるのは政治ではなく宗教である。「もし婚姻を宗教的に聖化することで、神は婚姻の不可侵性を要求しているというイメージが維持されるとすれば、実に国民の幸福の総量にとつて得るところは少なくない」(BM 110)。「とりわけ宗教がその強力で慈悲深いはたらきをみせるのは、不幸な偶然が婚姻の幸福をつらいものにする場合であり、宗教はそのさい打ちひしがれた夫婦を慰め、不平を言う人を辛抱させ、弱気になった人を勇気づけるのである」(BM 110)。

ツェルナーは第一の応答をさらに次の論点で補強する。それは、「まさに婚姻やそれに由来する家族の結びつきこそが、最終的には国家全体を團結させる結びつきである」(BM 111)という論点である。大部分の人にとつて祖国が大切なのは「血と心の絆」によつてであり、つまり彼らにとつて祖国とは、「彼らが生まれた土地や彼らに最初の法律を与えた当局ではなく、父母・妻子・兄弟・親戚なのである」(BM 111)。婚姻関係も他の契約と同列に見るなど、身近な関係性を軽視し、国家の法律や制度によつて愛国心を基礎づけようとするビースターの立場は、家族関係を「直接ではないにしても、より遠回しな仕方解体しようとする」(BM 111f.)ものである。ツェルナーは「政府は最も身近な間柄に誠実でない者の誠実さから何を期待することができようか」(BM 111)と問い、「どうして現代は愛国心を欠如するようになったのか」という問題「に答えるさい」には、まさにこの点が考慮されねばならない」(BM 112)という。かつて愛国者たちは国家という制度のために死んだのではなく、「祖国のために——すなわち、愛する両親・夫婦・子供・友人たちのために、そして彼らすべてに親切で彼らすべてと密接に結びついた社会のために——死んだのである」(BM 112)。愛国心の基礎には家族愛があり、そしてこうした「自然的な第一の絆」(BM 111)を強力なものにするのが宗教の役割である。宗教心をもとに家族愛を育めば、それが自然と愛国心につながる。それがツェルナーの主張であるといえよう。

またツェルナーは第二の応答として、婚姻の絆からいったん「外面的神聖さ」を取り去れば、婚姻法も他の法律も同じ「外面的神聖さ」を獲得するという論理自体のおかしさを指摘する。婚姻から宗教的聖化を取り去ってしまえば、たしかに婚姻も他の法律と同じだと考えることはできるが、「啓蒙されていない市民」は「しかしまさにそれゆえにその重要な法律を犯すことも躊躇しないであろう」(BM 113)。つまり、それらの法律を神聖だと思ふかわりに、「むしろすべてのものはたんに当局の指令にすぎないとみなし、そうした指令は違反した場合に民事罰を受けるのを恐れなければならない間だけ遵守されればよいとみなす」(BM 113) ことになると思ふ。ツェルナーはここであらためて法律と宗教との違いに注意をうながす。法律は「目に見える不正行為だけを罰することができる」(BM 113) のにたいし、「宗教は―それが作用するところでは―すべてのものに、あらゆるところで作用するのである」(BM 113)。ところでピースター自身も、国家の法律がたんに外面的行為にかかわることでは十分だと考えていたわけではなく、それが「宗教的力をもつこと」すなわち「宗教によって聖化されること」を願っていた。そうだとすれば、彼は「結婚の絆ほどの人生のきわめて重要な関係が宗教によって聖化されることを喜ぶべきであり、どうすれば他の諸関係もより緊密でより直接的な聖化を得られるであろうかについて提案すべきだ」(BM 114) とツェルナーは反論する。

以上のようにツェルナーは〈政治の宗教化〉を指すピースターの議論を逆手にとって、いわば〈宗教の政治化〉を指す。つまり、宗教婚のうちに残されている宗教のポテンシャルを解放し、それを政治全体へ及ぼそうとするのである。こうして彼は「もし民衆が国家のすべての法律は宗教によって聖化されるという確信に達するべきだとすれば」、「民衆をその確信へと導く者は宗教の教師である」(BM 114) と主張する。こうした宗教的教師の指導のもとで、民衆は信仰心を培い、愛国心を育むことができ、そしてピースターの心配する「有害な推理」(BM 114) を予防することもできるのである。

このようにツェルナーは「人間の幸福に役立つ実践的な宗教を説教する宗教の教師たち」(BM 115) に期待を寄せるが、他方で「説教や教授がいまではあまり実を結ばないのは残念ながら真実である」(BM 114) と認め、「将来ますます成果をあげなくなることが憂慮される」(BM 115) という。それは「もし人々がさらにきわめて強力な措置をとり、道徳性の第一諸原則を動揺させ、宗教の価値を引き下げ、啓蒙(注) という名のもとに人間の頭と心を混乱させるとしたら、そうなってしまっただろう」(BM 115) と憂慮するのである。ここで「啓蒙」の

箇所には有名な次のような注が付されている。

「(注) 啓蒙とは何か。この問いは、真理とは何か、というのとほとんど同じくらい重要な問いであり、啓蒙を開始する以前に、この問いに答えておくべきではなからうか。ところが私はいまだどこでもこの問いが答えられたのを見たことがないのである」(BM 115)。

ツェルナーは「啓蒙とは何か」とあらためて問うことによって、人々が「啓蒙」の名のもとに伝統的な慣習や宗教を、それが伝統的だから、それが権威だからという理由だけで非難し、「自分を他人から際立たせることで何かを得ようとする」時代の風潮を批判している。そして彼は人々に批判のために批判をするような子供じみた未熟な態度を脱し、人間社会の「真剣な仕事」(BM 116)を共同して行うことのできる大人になるよう求めることによって、時代の成熟に期待しているといっているであろう。

三

カントの論文「啓蒙とは何か―その問いの答え」は、ツェルナーの問いかけからちょうど一年後の一七八四年十二月の『ベルリン月報』第十二号に掲載された。カントはすでに『純粹理性批判』(一七八一年)第一版の「序言」で当時の「成熟した判断力」について述べた箇所の注のなかで次のように語っていた。「現代はすべてのものが従わねばならない批判の本来的な時代である。宗教はその神聖さ(Heiligkeit)によって、立法はその威厳(Majestät)によって、批判から免れようとするのがふつうである。しかしそのさい両者は自らにたいするしかるべき嫌疑を引き起こし、偽りなき尊敬を要求することはできない。尊敬とは、理性がその自由で公共的な吟味(freie und öffentliche Prüfung)に持ちこたえることができたもののみを認めるものである」(AXI)。このように「宗教」と「立法」をともに理性批判の法廷の吟味にかけようとしたカントにとって、啓蒙の問題はけっして周辺の事柄柄なのではなく、むしろフーコーとともに「啓蒙」と「批判」との緊密な結びつきを強調すべきだろう。

「私はこの短い論文とカントの三大『批判』との間にある結びつきを強調すべきだと考えている。じじつ、この論文は、啓蒙を、人類が、いかなる権威にも服従することなく、自分自身の理性を使用しようとする時であると描いている。ところが、まさしくこの時こそ、『批判』が必要な時なのである。なぜなら、『批判』とは、ひとが認識しうるもの、なすべきこと、希望しうることを決定するために、理性の使用が正当でありうる諸条件を定義することを役割とするものだからだ」⁶⁾。

さてカントの啓蒙論を考察するにあたって、ビースターとツエルナーとの論争の焦点になっていた「宗教と政治との関係」と「愛国心の問題」をめぐる検討してみたい。

まず「宗教と政治との関係」について、結論からいえば、ビースターが「政治の宗教化」を目指し、ツエルナーが「宗教の政治化」を目指したとすれば、カントは原則的に「政教分離」を計ったといえる。「君主が配慮すべきことは、すべての真の改革、または真のものであると考えられた改革が、市民的な秩序と共存できるようにすることだけである。臣民がみずからの魂の救済のために必要と考えていることは、君主にはまったくかわりがないことであり、これは臣民に委ねておけばよい。ただし君主は、ある臣民が自分の魂の救済という使命に全力で専念し、魂の救済を進めようとしているのに、他の臣民が暴力をもってこれを妨げることがないように配慮しておくべきだろう」(VIII 40)。宗教は個人の魂の救済の問題であり、政治はそれに干渉すべきではない。政治の役割は、宗教の内容にはかわらず、信教の自由を形式的・制度的に保障することであり、信教の自由にたいする侵害にこそ、政府は干渉すべきなのである。それゆえ「啓蒙された君主」といっても、宗教の問題にたいしてむやみに介入すべきではない。カントは次のように述べる。「啓蒙された君主とは、宗教的な問題については、あらかじめにも定めておかず、国民の完全な自由を義務と考えると語っても、みずからの威厳が損ねられたとは感じない君主である。寛容、という語は高慢なものだと感じて、みずからは使わないことにしているような君主である。そして少なくとも統治者として、人類を未熟さから解放し、良心にかかわる問題については、みずからの理性を行使する自由を各人にあたえ、そのことによって当世の人々からも後世の人々からも感謝される価値のある君主とみなされるような君主である」(VIII 40)。国民の信教の自由や良心の自由は、我慢の限界を超えれば不寛容に反転しかねない「宗教的寛容」の問題ではなく、それらの自由を権利として保障することは、ど

んな場合にも守られなければならない「統治者の義務」なのである。こうしたカントの見方からすれば、ピースターが「啓蒙」の名のもとに「宗教婚」の一切を認めようとせず、「民事婚」に統一しようとすることは、批判されるべきであろう。

しかしカントは政教分離を原則としつつも、宗教をたんに内面的問題だけに、政治をたんに外面的問題だけに限定するのではなく、宗教と政治をともに「理性の公的使用」の対象、つまり公共的議論の対象とする道も示した。カント自身が告白するように、「啓蒙とは何か」ではおもに「宗教の事柄」(VIII 41)について語られているが、それは「宗教においては未熟さがもつとも有害であり、もつとも恥ずべきものだから」(VIII 41)であった。しかし、「国家の元首は宗教における啓蒙をまず優先しながらも、さらに先まで考え抜くならば、立法の分野においても、臣民にみずからの理性を公的に使用させ、より優れた法律について意見を世界に公表させても、さらにすでに定められた法律を率直に批判することを許しても、なんら危険はないことを洞察できるはずである」とカントが述べていることからわかるように、宗教と政治の双方とも理性による批判へと開かれたものである。

しかし宗教も政治もともに啓蒙によって批判にさらされるとすれば、「信仰心」だけでなく「愛国心」もなくなってしまうのだろうか。それとも〈宗教的愛国心〉でも〈政治的愛国心〉でもなく、いわば〈批判的愛国心〉といったものがあるのだろうか。カントは『啓蒙とは何か』では、愛国心という語もその派生語もともに用いてはいない。そこで、カントのちに一七九三年九月に『ベルリン月報』に掲載された『理論と実践』のなかで論じた「愛国」にかなする叙述を手がかりにして、カントの愛国心論を検討することにした。カントはまず「家長的な統治」と「愛国的な統治」とを対比させて次のように述べる。

「父親が自分の子供に対しておこなうのと同じように恩恵の原理に基づいて国民に対しておこなわれる統治は、家長的な統治(imperium paternale)と呼ばれる。それゆえそういう統治のもとでは、臣民は何が自分にとって本当に有益であり何が本当に有害であるかを見きわめられない未熟な子供のように、ただただ受動的な態度をとるように強いられる。このとき臣民は、自分たちがどのようなあり方で幸福であるべきかは国家元首の判断を待つしかなく、自分たちの幸福をも国家元首が欲してくれることは彼の善良さに期待するしかない。このような統治は、考えられるかぎりもつとも強力な専制政治(臣民のすべての自由を破棄し、その結果臣民はいつさ

いの権利をもたないことになる体制)である。権利をもつことのできる存在である人間にとって、同時に支配者からの恩恵が関与する統治として考えられるのは、家長的な統治ではなく、愛国的な統治(imperium non paternale, sed patrioticum)だけである」(VIII 290f.)。

カントによれば、たとえ国民の幸福を恵み深く配慮する福祉国家でも、自己の幸福を自分で決定する自由な権利を認めない「家長的な統治」であるとすれば、それは「考えられるかぎりもっとも強力な専制政治」である。こうした「家長的な統治」(パターナリズム)と「愛国的な統治」とは区別される。愛国的な統治とは、人間として自分の幸福を自分で決める「自由の権利」を保障してくれるような政治体制のことである。われわれはこうした「愛国的な統治」をする国にして、はじめてそこに「愛国心」を抱くことができるのはなからうか。カントは愛国的な考え方について、次のように述べる。

「国家元首も含めて」国家におけるすべての人が、公共体は母なる懐、国土は父なる大地であって、自分はそこから生まれ出、またそこに生まれ落ちており、さらにそれをかけがえない担保のようなものとして後世に残さなければならぬのだとみなしているとき、しかもそのようにみなすのは、ただただ各人の権利を共同意志の法によって保護するためだけなのであって、公共体や国土を何の制限もなしに自分の好きなように利用できるように支配する権限が自分に与えられているなどはみなさないとき、そうした考え方を愛国的というのである」(VIII 291)。

このような愛国的な考え方の中に認められる「各人の権利の保護」と「後世の配慮」という視点から『啓蒙とは何か』に立ち戻ってみるならば、先に引用した箇所で、「啓蒙された君主」とは「良心にかかわる問題については、みずからの理性を行使する自由を各人にあたえ、そのことによって当世の人々からも後世の人々からも感謝される価値のある君主とみなされるような君主である」(VIII 40)と述べられていることが注目される。君主は各人が理性を公的に使用する自由を権利として保障することによって、現在世代からも未来世代からも賞賛されることになり、それがひいては国民の愛国心へとつながってゆくといえるのではなからうか。もしそうだとすれば、理性の公的使用をつ

うじた啓蒙のプロセスは、愛国心にとっても不可欠な条件となるだろう。「啓蒙をまったく放棄することは、その人にとってもその子孫にとっても、人間の神聖な権利を侵害し、踏みこじる行為なのである」(VIII 39)。このように論じるカントの『啓蒙とは何か』というテクストは、いわば「愛国心の可能性の条件」を解明したものであるといえるのではなからうか。

カント的「愛国心」の条件として少なくとも次の三点を指摘できるように思われる。

- 1、単一の幸福を押しつけてはならず、幸福の複数性を権利として承認すること。
- 2、現在世代の幸福だけでなく、未来世代の福祉も配慮すること。

- 3、祖国愛の根底に「世界市民主義」があること。

1と2についてはすでに見てきたとおりが、3に関しては、カントにおいて愛国心と世界市民主義はけっして矛盾するものではなく、むしろ世界市民主義にもとづいてはじめて愛国心が成り立つというべきだろう。「全公共体の一員として、いやむしろ世界市民社会の一員として」(VIII 39)、公衆に向けて自分の祖国についての意見を表明することが、愛国心にとっても重要なのである。

カントにとって愛国心とは、ピースターのように、啓蒙された者によって上から押しつけられるものではないし、ツェルナーのように、生まれながらに自然に植えつけられるものでもない。彼らは二人とも「どうして現代は愛国心を欠如するようになったのか」(BM 112)‘その原因を究明しようとし、それぞれ別のものに(ピースターは〈政治と宗教の分離〉に、ツェルナーは〈家族的共同体の崩壊〉に)訴える。それにたいしてカントは、そもそも人間は「いかにして愛国心をもつことができるのか」を批判的に吟味し、こうした愛国心の可能性の条件として、自己の責任で理性を使用する「啓蒙」の意義を展開したといえるのではなからうか。

「自己責任」と「愛国心」とを緊密な関係において把握することを可能にするカントの啓蒙論は、両者の関係について今日のわれわれとは別の見方を提示することによって、われわれの政治的状況を批判的にとらえ、「理性を公共的に使用する」ための土台を提供してくれるように思われる。

注

- (1) カントからの引用はアカデミー版の巻数をローマ数字で記し、頁数をアラビア数字で付す。ただし『純粹理性批判』からの引用については、慣例により第一版をA、第二版をBで記し、頁数をアラビア数字で付す。
- (2) ヨーハン・ゲオルク・ハーマン（川中子義勝訳）『クラウス宛書簡（「カント」啓蒙とは何か）への批判』『北方の博士・ハーマン著作選 上』沖積舎、二〇〇二年、二二七頁。
- (3) カントの啓蒙論を独自に展開させたものとしては、ミシェル・フーコーの議論が注目される。フーコーはカントの啓蒙論のうちに「現在性 (actualité) に ついての問い」の端緒を認め、そこに私たちの偶然的で歴史的な存在を絶えず批判しつづける〈哲学的エートス〉を見いだす。そしてつづいた試みを「われわれ自身の歴史的存在論」あるいは「われわれ自身の批判的存在論」と呼ぶ。Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», *Dis et Écrits 1954-1988*, IV 1980-1988, Gallimard, Paris, 1994. [ミシェル・フーコー（石田英敏訳）「啓蒙とは何か」『ミシェル・フーコー思考集成X』筑摩書房、二〇〇二年。] また、考古学的方法によって現在の基層を発掘し、現在性のなりたさを系譜学的に解明する「*パヤ*」を目的とするフーコーは、別の機会にみずからの議論を「政治的理性批判」(critique de la raison politique) に向けたものとして提示している。Michel Foucault, «Omnes et singulatum»: vers une critique de la raison politique», *Dis et Écrits 1954-1988*, IV 1980-1988, Gallimard, Paris, 1994. [ミシェル・フーコー（北山晴一訳）「全体的なもの個的なもの—政治的理性批判に向けて」『ミシェル・フーコー思考集成Ⅳ』筑摩書房、二〇〇一年。]
- (4) 当時の「啓蒙」をめぐる一連の議論については、西村稔『文士と官僚—ドイツ教養官僚の淵源』木鐸社、一九九八年、とくに「第八章 啓蒙とエリート」を参照。
- (5) 『スルリン月報』からの引用は次の著作により、BMと記し、通しの頁数を付す。Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. In Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hiske, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.
- (6) Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», *Dis et Écrits 1954-1988*, IV 1980-1988, Gallimard, Paris, 1994, p. 567. [ミシェル・フーコー（石田英敏訳）「啓蒙とは何か」『ミシェル・フーコー思考集成X』筑摩書房、二〇〇二年、一〇頁。]

Aufklärung und Patriotismus. Zur Beziehung zwischen Religion und Politik im Kontext der Aufklärungsdiskussion in der „Berlinischen Monatsschrift“.

Ken CHIBA

Im kleinen Beitrag *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* bestimmt Kant die Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“. Diese berühmteste Definition der Aufklärung wird häufig nur individualistisch-moralisch als Anmutung zum selbständigen Denken ausgelegt. Sie hat aber auch eine kommunitarianistisch-sittliche Dimension, in der die Glieder eines gemeinen Wesens ihre Recht zum öffentlichen Gebrauch der Vernunft ausüben. Sie bedienen sich ihres eigenen Verstandes frei und öffentlich nicht um seiner selbst willen, sondern um ihres eigenen Landes willen. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Aufgabe, diese „patriotische“ Seite der Aufklärungsschrift Kants herauszuarbeiten und die „Bedingungen der Möglichkeit“ vom Patriotismus zu bestimmen.

Dabei wird die Debatte über das Wesen der Aufklärung in der „Berlinischen Monatsschrift“ in Betracht gezogen. Das Problem des Patriotismus ist mit dieser Streit eng verbunden. Die Frage: Was ist Aufklärung war im Zöllnerschen Aufsatz *Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?* gestellt, der auch eine Antwort auf den Beitrag *Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen* von Biester (unter dem Pseudonym „E. v. K.“) war. In beiden Schriften wird die Beziehung zwischen Religion und Politik behandelt, die nicht nur mit dem Problem des Ehebunds, sondern auch mit dem des Staatsbürgerbunds zusammenhängt.

Biester kritisiert die Geistlichkeit, dass sie sich in den Ehekontrakt einmischt und dadurch den Wert der andern Kontrakte herabsetzt. Ihre Autorität gründet ihm zufolge auf dem „natürliche[n] Schluß des unaufgeklärten Bürgers“: „Gott selbst will nicht, daß ich jenen Kontrakt oder jenes Gesetz [der Religion] breche! ; die andern sind wohl nur von Menschen gemacht, und mit denen hats daher so viel nicht zu bedeuten“. Indem ein religiöses Gesetz seine äußerliche Heiligkeit besitzt, verlieren alle andere staatliche Gesetze ihre Majestät. So schlägt Biester vor, zuerst dem Ehebündnis seine äussere Heiligkeit zu entziehen und das religiöse Monopol für die Heiligkeit zu überwinden. Dann kann man erwarten, dass alle (folglich auch religiöse) Gesetze gleich wichtig und heilig werden. Er wünscht damit, Politik und Religion in eins zu bringen. „Läßt Politik und Religion, Gesetze und Katechismus Eins sein!“. Diese Vereinigung der beiden soll aber nicht durch ihre Gleichsetzung, sondern unter dem Vorrang der Politik vor der Religion vollgezogen werden. „Dann gäb es wieder Patrioten, die ihr Blut für den Staat vergössen, wie Märtyrer es für die Religion thaten.“ Biester beanspricht also sozusagen „Religionisierung der Politik“.

Zöllner antwortet dagegen auf den Biesterschen Vorschlag, indem er die Bedeutung der Religion für den Ehebund und die Wichtigkeit der Familienbande für den Staat hervorhebt. Er sagt: „Liegt aber dem Staate an der Heiligkeit irgend eines Verhältnisses außerordentlich viel,

so ist es gewiß das Verhältniß der Gatten gegen einander, und das darauf gegründete zwischen Eltern und Kindern“. In diesem Betracht soll der Staat ein religiöses Band benutzen, „weil ein Band **mehr** doch immer ein **Band** mehr ist, und im Falle der Noth villeicht noch allein hält“. Unter den verfallenen Zuständen der Zeit ist die religiöse Sanktion nicht überflüssig, sondern sehr nützlich. Er behauptet ferner, dass „gerade die eheliche und die daraus entspringende Familienverbindung diejenige ist, die am Ende den ganzen Staat zusammenhält“. Den allermeisten bestimmen „Vater und Mutter, Gattin und Kind, Brüder und Verwandte“ ihr Vaterland. „Je schlaffer und dünner diese Bande werden, desto mehr verschwindet der Enthusiasmus der Bürger für das Vaterland“. Für den Patriotismus ist es höchst wichtig, die Familienverbindung zu heiligen, und das kann die Religion am kräftigsten. Zöllner versucht dieses Potenzial der Religion für den Staat zu entfalten und zielt auf die „Politisierung der Religion“.

Kant beantwortet die zöllnersche Frage über die Begriffsbestimmung der Aufklärung im obengenannten Beitrag. Er unternimmt dabei „die Trennung von Politik und Religion“. Er meint: „Wenn er [Monarch] nur darauf sieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe: so kann er seine Unterthanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu thun nöthig finden“. Hier scheint es, dass er die Politik auf das Äußere, die Religion hingegen auf das Innere beschränkt. „Der öffentliche Gebrauch der Vernunft“ kann aber sowohl in Ansehung der Politik, als auch der Religion gemacht werden. Beide sollen die freie und öffentliche Prüfung der Vernunftkritik durchstehen. Was den Patriotismus betrifft, erklärt Kant ihn nicht in diesem Beitrag, sondern in dem Aufsatz: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Er bestimmt das Wort „patriotisch“ folgendermaßen: „Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat ... das gemeine Wesen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchen er auch so als ein theures Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen“. Daher kann man den folgenden Satz in patriotischer Hinsicht interpretieren: „auf sie [die Aufklärung] Verzicht zu thun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten“. Als die Bedingungen der Möglichkeit von diesem „kritischen Patriotismus“ können wenigstens folgende drei Punkte aufgezählt werden.

1. Der Patriotismus darf nicht den Menschen zur einzigartigen Glückseligkeit zwingen. Er muss die Pluralität der Glückseligkeit als Menschenrecht anerkennen.
2. Er muss nicht nur die gegenwärtige, sondern auch nachkommende Generation beachten.
3. Er muss den „Weltbürgergeist“ zum Grunde haben.

Der Patriotismus ist für Kant weder wie der Biestersche, ein von der aufgeklärten Seite, von oben nach unten Durchgedrücktes, noch wie der Zöllnersche, ein durch die Bande des Bluts und des Bodens Eingepflanztes. Er stellt für ihn ein durch den öffentlichen Gebrauch der Vernunft Aufgeklärtes dar.