

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

良 知 力

以下の小文は、わたくしが一九五五年秋、暫定的にまとめた論文の要約である。ここでは、一部の章は省略され、各論の分析および史料の掘り下げも不十分な形で提示されている。だが、この小文は、何よりもわたくしの日常意識の観念的偏向によって、科學的な社會思想史研究に高まることをさまたげられている。

序

この小論は、ゴットホルト・エフライム・レッシング(Gothold Ephraim Lessing)のスピノーザ主義という問題を直接の手がかりとしながら、十八世紀ドイツの一詩人の内面に横たわっていた市民意識の性格をさぐる

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

ことを主題とする。

だが、ここでのわたくしの本來的意圖は、單にレッシングという一詩人の精神を發展史的にあとづけることでもなければ、また彼の上に投げかけられたスピノーザ主義の體系的論理構造をとまほぐそうとつとめることでもなかった。ここでは、レッシングがスピノーザの思想に到達したという事實それ自體ではなく、何故に彼がこの異端思想に到達しなければならなかったのか、あるいは、彼をして『無神論者』スピノーザの方向に決定的に驅り立てた内的衝動あるいは社會的倫理はどのようなものであったか、それこそが眼目とならねばならなかった。たしかに、レッシングは何よりも詩人であり、文藝批

評家に外ならなかった。だが他面、彼の終生の努力は、自立的な探究をおして自分自身の宗教的確信に到達することに向けられていた。そして、そのような過程において彼自身の眼目となったものは、でき上った真理そのものではなく、真理にいたる過程そのものであった。言いかえるならば、思想や主義そのものではなく、そのようなものを生み出す内的衝動こそが、彼のもともめるものであった。そしてまた、そのような内的衝動力のために、いかなる權威にもとらわれない個性的な場が確保されねばならなかった。もしわれわれが彼の精神をたえざる生命の流れとして、自己變革の過程そのものとして考察することが可能ならば、何よりもそこに見いだされる特質は精神の自由ということである。そして、そのような精神の自由がそれとりまく宗教社會に對決するとき、彼が受けとらねばならなかったものは『異端』という呼稱であった。

だが、すべての宗教的因習から獨立して、自立的な精神をもって神を眺める者の姿が世人の目に異端と目されたのであるとすれば、そのような異端の目は、同時にま

た、あらゆる身分的・人種的・宗教的偏見をこえて、人間を人間として眺める市民の目であつたはずである。レッシングの一生は、晩年のやむにやまれぬ境遇をのぞけば、まったく市民的な生活基盤に立っていた。その意味では、彼は自由の人であつた。彼の著作活動の本來的意圖は、とらわれない視點の上で問題そのものを公正に眺めること以外になかつた。その意味では彼は異端の人とならざるを得なかつた。そして、一つの思想をその頭腦に描いたが故に迫害され追放された人々を、自己のペンをおして人間の公正な歴史のなかに救いあげることこそ、彼が常に意圖していたものであり、彼の一貫した氣質にまで高まっていたものに外ならなかつた。

概して、彼の精神のなかには、特定の主義や體系が存在したことはなかつた。そのように、彼のスピノーザ主義もまた、一つの典型的學說である前に、また體系的論理構造の連關のなかでとらえられる前に、十八世紀ドイツの全體格的な精神的ふんい氣に密着しつつ、一人のドイツ市民の生活にかかわる問題として生み出されてきた。晩年の彼の目に映じた『無神論者』スピノーザの姿は、

若き日の彼の心をとらえたトマソ・カンパネラ (Tommaso Campanella) やジョルダノ・ブルノー (Giordano Bruno) の姿と本質的に似かよっていたと、われわれは考えねばならない。言うまでもなく、そこで彼の意識の前面に押し出されていたものは、思想の自由という問題を nachdenken することであった。

後に述べるように、十八世紀のドイツ社會は無神論者という、きびしい評價をスピノーザの上にくだしていた。レッシングがスピノーザに関心をいだき、その晩年においてスピノーザの世界觀に極度に接近したのも、そのようなふんい氣においてであった。だが、彼がスピノーザに對していだいた關心は、結果的には、この『無神論者』に對する社會的評價を逆轉せしめる契機となるのである。彼のあとに續いた精神史のなかでは、スピノーザはもはや神をけがすものではなく、詩的に純化され、宗教的に救済された汎神論の世界に高められたのだし、その一元論的自然解釋——ある面では唯物論的色彩さえ持った——は、十九世紀においてもっとも前進的な哲學潮流につながったのである。

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

では、このような精神史上の急轉を内部的にささえ、かつ促進した社會的モメントは一體どのようなものであったのだろうか。當然に、そのような問題は、レッシングのスピノーザ主義そのものの底を流れていた社會的倫理と本質的に表裏のものであった。

一 レッシングのスピノーザ主義の成立およびその性格

レッシングは詩人であった。だが同時に、彼は哲學者であった。しかも、體系を持たない哲學者であった。彼にとって何より問題であったのは、自己の思想を體系的に秩序づけることではなく、むしろ、そのような思想の背後にある生そのものを形成し、かつ押し進めていくことであった。他面、それは思想の本源の自發性に對する信賴でもあった。彼の哲學の内容そのものには、新しく獨創的なものはなかったかも知れない。だが、彼は自身を生とおして、それにまったく獨自な形式を與えたのである。主義や教義に對する、彼のこのような一般的态度は、當然スピノーザに對してもあらわれねばならな

かった。彼の晩年における世界観は、他のいかなる者にもましてスピノーザに近づきはした。だが、はたして彼が『スピノーザ主義者』と言えるかどうかについては、なお多くの疑問が残されねばならないからである。

體系や主義に對するこのような態度は、生そのものに對する彼の考え方から派生している。彼にとって何より重要な意味を持ち得たものは、眞理そのものよりも眞理に對する人間の態度であり、問題そのものの正誤よりも、むしろ問題の扱い方の公正さにあった。その意味でも、彼の精神は自己の生命そのものの内部から不斷に燃焼してくる眞理への衝動に身をゆだねていたかのようであった。したがって、彼の一生は一時として定着することを知らない流れのなかの人生であり、不斷にあたらしい生活を創造してやまない行爲の人生であった。そして、そのような生活意識が文字の上での典型としてあらわれたものが、かの神學論争であった。同様に彼のスピノーザ主義もまた、彼の行動的な生活倫理とのつながりのもとでのみ理解されるべきものであった。事實、彼はその一生をとおして一人の市民以外のもではなかった。詩人と

しても思想家としても、彼の精神の内部を支配した倫理は市民的理念に外ならなかった。だが、彼が生活した社會は、彼が詩人あるいは哲學的・宗教的思想家以上のものとなることを許さなかった。

そのようなドイツ的運命の例證を、われわれは彼の翻譯の一つに見いだす。すなわち、彼が一七五六年、フランシス・ハチソン (Francis Hutcheson) の主著『道德哲學の一體系』(A System of Moral Philosophy, 1755) を翻譯出版した事實がそれである。周知のように、ハチソンは一七三〇年グラスゴー大學教授に就任以來、當時混亂期にあった大學の近代的改革に力を注ぎ、さらにまたシャフツベリーの使徒として、寛容の精神から市民的義をとおしてだけでなく、そのすべての實踐をとおして、文字どおりスコットランド啓蒙運動の指導者であった。しかも、彼の影響は遠く大陸にも及んでいる。W・R・スコットは、そのハチソン研究において、レッスングの翻譯については一言もふれていないが、しかし次のように指摘している。『ハチソンは、前世紀〔十八世紀〕中頃

開始されたドイツの「啓蒙」運動において一つの力強い勢力となった。この時期からカントの體系の導入が認められる時期まで、ドイツにおける彼の影響はきわめて著しいものであった。⁽²⁾ たしかに、一七五〇年から八〇年頃までのドイツ哲學のなかには、なお強固に残存していたヴォルフ哲學の流れとならんで、イギリスの哲學思想が深く浸透した。とりわけ五十年代中頃以後、シャフツペリー⁽³⁾とハチソンの美學および道徳哲學がドイツに導入された。レッシングもまた、シャフツペリーに對する若き日の關心を、その作品の隨所において示しているのであるが、彼のハチソンに對する關心もおそらくはこの時代的風潮に導かれたものであろう。

ハチソンは、その哲學思想において獨創的であるとは言われていないけれども、その後期においては功利主義者であったとされており、またヒュームに對しても、その交友をとおして——ある種の誤解にさまたげられはしたが——少なからぬ影響を與えたのである。だが、彼が後世に残した最大の業績は、主著『體系』における經濟論であらう。とりわけ、分業論において、アダム・スミス

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

のグラスゴー講義に先行していたことは、經濟學史上著名の事實である。

たしかにハチソンは、その主著をとおしてイギリス市民經濟學の母胎の一つであった。だが、ドイツにおけるその譯者レッシングの一生をわれわれが展望するとき、そこに一度はまかれたはずの市民經濟學の種子は、一體どこに芽を持ち得たであらうか。實際、このドイツ詩人の廣汎な關心は、ハチソンのみならずスミスにさえ及んでいた。だが、しよせん、それも經濟學の關心にまで高まり得なかつたのであらうか。

だが、われわれがそのような詩人の關心の制約を彼の弱點に歸することは許されない。むしろ、それはドイツ的な反逆の必然の結果であった。そこでは、市民の經濟學はあり得なかつた。モーゼル父子 (Johann Jakob Moser u. Friedrich Karl Freiherr von Moser) やンネンフェルス (Joseph Freiherr von Sonnenfels) の多分に啓蒙的なカメラール・ヴィッセンシャフトさえも、究極において、ハップスブルク家に對する變らざる忠誠として特徴づけられるであらう。たとえ、そこに市

民意議の流れがあったとしても、それは一面においてはビエティスムスに、また他面においては啓蒙思想の形をとった合理主義にささえられながら、常に宗教問題を軸としてうず巻いていた。そして、そこに生じた政治的分割と國民的經濟利害の分裂とは、當然に宗教的世界にも一つの救いがたい弊害として浸透したのである。そこには、國民的統一に基づいた『ドイツ教會』は存在せず、政治的な小國制度を反映して數多くの領邦的な教會組織が分立した。ザクセン侯ヨハンの先例（一五二七年）以來、教會行政は原理的には保有されたが、實際的機能は國家に委讓され、監督は世俗的専制諸侯によって任命されることとなった。ルターの死後、ドイツ貴族はあらそって地域別教會制度を採用し、みづから司教をも兼ねようとする。いわゆる *Sünnejskapat* の確立過程がそれである。われわれは、このような制度の範例を何よりもプロイセンに求めることができる。そこでは、何よりも宗教が軍事訓練の手段として利用され、一般の僧侶は名實ともに下級官吏として扱われる。たとえば、プロイセンにおけるフルストとユンカーとのカースト的結び

つきのなかで、ユンカーに與えられていた諸特權すなわち *Personalitätsrechte* のなかに、牧師の推薦・任命權 (*Patronatsrechte*) がふくまれていたことを、われわれは想起するのである。このような政治に對する宗教の屈從から生じた弊害は、一七八八年以來の聖書批判の禁止、書物の檢閲強化、教師および牧師の任命の際の査閲の強化、合理主義的諸宗派の集會禁止などにおいて頂點に達する。

したがって、ここでは政治的自由と宗教的自由はまったく表裏のものであった。とりわけ三十年戰爭後に復活され、強化され、促進されたカースト的精神の重壓下において、その事實は特徴的であった。たしかに、ドイツにおける小國政治のなかでは、啓蒙的専制君主フリードリヒ二世による政治は、政策上の必要から、多くの自由を、とりわけ宗教的寛容をとり入れはしたかも知れない。そしてまた、ベルリンにおける啓蒙グループはそのような自由を讚美した。だが、レッシングは何よりも市民であった。彼は、『ヨーロッパ中で、もっとも奴隸的な國』の自由を用いることを、自分たちの恥として公言

しなければならなかった。このような社會のなかでは、前進的な市民層による自己意識確立の努力は、何よりも宗教領域における自由の確立をめざしながら、ピエティスムスをとって主觀主義的潮流にいたる長い廻り途をたどった。レッシングもまたハチソンの著書から市民經濟學の芽をくみとる前に、まず、ドイツ社會の精神的中心であった宗教問題に目を注ぐことによって、市民的自由の確立をはからねばならなかったのである。

他面、劇詩人としての彼の市民性は、何よりもディドロを道標として導き出される。ディドロの演劇理論は、封建的特權や軍事生活に對する愛國的獻身を廢して、家庭的あるいはブルジョアの悲劇を創造すること、人間の社會的諸條件すなわち職業、境遇、階級類型などを單なる個人的性格に代置することなどを主張したものであった。(6) この第二の主張は、主體性を重んじた新しい風潮とは相容れないものであったし、レッシングもまたハンブルグ演劇論第八十六章以下で、アリストテレスの詩學との對比の下に批判したところのものであった。だが、演劇において市民的正義を創造しようというディドロの願

レッシングのスピノーザ主義的社會的性格

いは、誰よりも、レッシングの市民的諸演劇において實を結んだのである。

レッシングによれば、ディドロはまさに『思索する頭腦』であった。だが、當時のレッシングがディドロの哲學的頭腦について、はたしてどれだけの認識をいだいていたか、われわれはそれについては推測以上のものを持ち得ない。周知のように、ディドロは、一七四六年から四九年にかけて、自然神教主義者から懷疑主義者をへて無神論者へと發展した際に、何よりもスピノーザ主義を媒介とした。だが、そこでつくりあげられた彼の發展的唯物論が、スピノーザ主義とのつながりを媒介として、レッシングに、またレッシングのスピノーザ主義に積極的な意味で働きかけた、われわれが推論することは困難である。

おそらくは、レッシングにとつて、ディドロは市民演劇のための範例であるにとどまったのであろう。だが、彼等が対象としたスピノーザ哲學自身、何よりも、高度な市民社會の諸理念を代表するものであった以上、スピノーザに對するレッシングの關心も、ディドロと同じ市

民的理念の流れのなかで生じたと考えることは許されねばならない。スピノーザの思想は、かつてカール・ゲーバルト (Carl Gebhardt) が強調したように、そしてまた同時代の傳記的諸史料が示しているように、政治的には、かのヤン・ド・ウィット (Jan de Witt) の共和主義的綱領と直接的かつ個人的なつながりを持ちつつ生まれたものであり、したがってまた宗教思想の上では、ド・ウィット派と直結した異端的少数派すなわちアルミニウス派⁽⁶⁾と深いかわりを持つものであった。したがって、彼が『神學・政治論文』(Tractatus Theologico-Politicus, 1670)において思考および言論の自由を主張した際も、疑いもなくその主張は、正統カルヴィン派の異端に對する熱狂的迫害のなか⁽⁷⁾に具體的目標を見いだしていたのである。そして、そのような市民思想を『封建的・軍國主義的世襲階級國家』のなかで受け入れた思想家が、檢閲と原稿沒收による彈壓の末、孤獨な死をとげたのも歴史の必然であった。

レッスングのスピノーザに對する關心は、彼のブレスラウ時代(一七六〇—六五年)に始まる。その時期に、

彼は、信仰の歴史的發展をよりよく理解するために、キリスト教の原始時代の研究に従事し、さらに友人モーゼス・メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn) に刺激されて、スピノーザの本格的研究に身をゆだねたのである。そのことによって、神、世界および人間についての彼の哲學思想は明白に推移した。この時期の彼の内面的變化は、多くの傳記作家によっても指摘されているところである。他面また、この事實の確證は、レッスングの遺稿集のなか⁽⁸⁾にふくまれた哲學的・神學的諸斷片の内容を年代順に吟味することによっても可能である。概括的に言つて、彼の哲學思想の發展はライブニッツからスピノーザへの途であった。そして、それは『理性のキリスト教』(Das Christentum der Vernunft, 1753)に始まる、これらの諸斷片の系列のなかにも具象する。だが、ここでは、わたくしは、彼のスピノーザ研究の結果を明確に示している斷片のみを考察し、それらが執筆されたのは六十年代であるという事實を指摘するにとどめなければならぬ。彼がスピノーザの一元論的世界觀に接近したことをある程度明確に示すものは、『神の外部にある事

物の現實性について』(Über die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott. 1763)である。この彼は、神の外部に存在する事物の現實性や神の必然的現實とは別種な現實性を否定し、神から區別された現實性を偶然性として規定する。あきらかに、このような内在思想はスピノーザの汎神論的思考を反映したものと考えられる。さらに、この斷片と同年に書かれたと推定される覚え書『ライブニッツはスピノーザをおして豫定調和を發見したにすぎない』(Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen)は、レッシングが當時すでにスピノーザのエチカをかなり理解していたことを示している。ここでは、レッシングはエチカ第二部定理七の著名な命題を中心として、ライブニッツとスピノーザの存在論の様式を比較しつつ、ライブニッツを豫定調和説に導いたものはスピノーザであるという見解に賛同する。

レッシング自身の宗教的確信は、正統ルター派のドグマ的態度の批判に集約的表現を持った。だが、晩年の意識の高まりのなかで彼が強調した宗教の『内面的眞理』

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

とか『必然的な理性的眞理』とかいう概念は、當時の啓蒙的合理主義者たちの合理的聖書批判の立場とは、およそ次元をことにする内容を持った。彼によれば、それらは『偶然的な歴史的眞理』を超えた場に存在するものであった。いわば、彼は宗教の精神そのものを宗教の歴史から分離することによって、宗教の本質的部分を内面的形式において純化しようとした。そして、このように内面化された宗教的眞理は、當然心情による信仰をおしてこそ獲得されるものでなければならぬ。たとえ宗教が、その歴史的諸事實が包含する諸矛盾について、合理的批判を甘受しなければならぬとしても、それがただちに宗教そのものの弱點にはなり得ない。何よりも、宗教は世俗の傳統や外的束縛から解放されねばならない。そして、そのように解放された自立的な途の上で、各人の内面に横たわる理性的眞理が獲得されねばならない。それが彼の確信であった。そして、それは本質的に市民の宗教であった。

彼のこのような宗教的確信こそ、彼の神學論争の基底となっていたものであり、晩年の運命を耐えがたい孤獨

に決定づけた思想であった。それは、信仰の擔い手を素朴な民衆のなかに求め、民衆の祈りをささぐる非合理的な感性を強調しているという點において、スピノーザ主義をめぐる當時の精神潮流と深いかわりを持つていた。實際、神學論争をふくむ一七七〇年代は、彼のスピノーザ主義が徐々に、そしてひそかに成熟しつつあった期間であったと推測し得る理由を、われわれは持つ。だが、この神學論争に表明されている彼の主張のなかでは、スピノーザ主義との直接的關連は、たとえあったとしても、それは秘められた存在にすぎない。結局、われわれもまた、彼の同時代人たちと同様、彼の死後に遺されたもののなかで始めて明確に、彼のスピノーザ主義を見いだすことができるのである。いわば、それは、一人の孤獨な市民的思想家が死を前にしてひそかに表明した見解であり、また遺稿集のなかで始めて人の目にふれ得た思想に外ならなかった。

(1) 彼自身次のように述べている。『わたくしがある何等かの體系に歸依しなければならなかったことはない。自分の言葉以外の言葉を語るべき義務は、わたくしにはないの

『Lessing, Axiomata. Werke hrsg. v. G. Wilkowski. 7. Bd. S. 194.

(2) W. R. Scott, Francis Hutcheson. His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy. Cambridge 1900, p. 267.

(3) M. Wundt, Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung. Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Bd. 2. S. 247.

(4) 『この政權（フリードリッヒ・ヴィルヘルム一世）は、教會と軍隊との密接な關係をセメントづけする。それは、一九一八年のホーエンツォルン家の崩壊まで、破壊されることなく繼續する。』A. L. Drummond, German Protestantism since Luther. 1951, p. 189.

(5) Vgl. J. Morley, Diderot and The Encyclopaedists. Lond. 1914. Vol. 1, p. 345 ff.

(6) サー・ウィリアム・テンプルは指摘している。『アルミニウス派という名は、教會における一宗派としての區別というより、むしろ國家における一黨派としての區別であることによつて、彼等のあいだで著名になつていたのである。しかし、他の派とくらへると、その派は數においてこそ少いが、所屬する人々によつて顯著な存在となつてゐる。つまり、それらの人々は、他の派の人々よりも、よりすぐれた品性の持主であり、より多くの常識を持った知的な人

人であり、しかもその多くは政府に職を奉じた人々なのである。』W. Temple, Observations upon the United Provinces of the Netherlands. Works. Lond. 1770. Vol. 1. p. 179.

(7) オランダにおける信仰の自由について、テンブルは『ここでは、人が誰と一緒に祈ろうと、教會へ行こうと、また神への勤行や禮拜において誰に仲間入りしようとして、各人が自分でえらぶことができる』と賞讃している。Temple, *ibid.* p. 181. だが、正統派とリベルタニスムスとの闘争が、それぞれ宿命的に對立した政治權力を背景としつつ、そこに存在した以上、宗教的な弾壓や迫害もかなりきびしく行われていたと考えるのが正當であろう。實際、この闘争の渦中にあつたド・ラ・クールは、勞働力誘致の源泉である宗教の自由の原理が次第に崩壊しつつあることを指摘しつつ、當時のレモンストラント派に對する迫害を難じなければならなかつた。John de Witt, Political Maxims of the State of Holland, etc. Lond. 1743. p. 68 ff. なお、本書はビーター・ド・ラ・クールの古典的著作の英譯である。メンガー文庫には、オランダ語原本(一六六二年版と一六六九年の増補版)以外に、フランス譯書(一七〇九年)および一七四六年版の英譯書が所蔵されている。それらは、著者名およびタイトルを原本とはまったく異にしている。

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

(8) この断片に書かれているものとまさに同一内容のものさ、われわれは一七六三年四月十七日付の、レッシングからメンデルスゾーンにあてた書簡のなかに見いだすことが出来る。M. Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Lpz. 1844. 5. Bd. S. 169 ff.

二 ヤコービとメンデルスゾーンとの汎神論争

われわれはレッシングのスピノーザ主義をさらに吟味するために、次にかのヤコービ (Heinrich Friedrich Jacobi) との對話を考察しなければならない。それは、レッシングのスピノーザ主義の唯一の明確な證言なのであるから。

ヤコービは、彼自身の言によれば、眞理を求めて内面的にさまよいつつあつた途次、レッシングの神學論争中の一文『寓言』(Eine Parabel) にめぐりあい、その後彼に對する關心をあこがれにまで高めた。そして、二人のあいだに書簡が往復された結果、一七八〇年夏、二回にわたつて二人の會見が實現した。そのうち問題の形而上學的對話が行われたのは、七月六日朝、ヴォルフエン

ビュッテルにおいてであった。そして、レッシングの死後、この對話の内容をめぐって、すなわち『レッシングはその最後の時期において決定的なスピノーザ主義者だった』⁽⁹⁾かどうかについて、ヤコービとメンデルスゾーンとのあいだに交渉が持たれた。ヤコービは、友人たち——たとえばヘルダーやエリーゼ・ライマルス(Elise Reimarus)——の反対を押し切って、いわゆる『スピノーザ小冊子』(Spinoza-Büchlein、正確には Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau 1785)を刊行した。⁽¹⁰⁾一方、メンデルスゾーンは、まったく同時期に、彼の宗教的確信についての随想録『朝の時間』(Morgensstunden, 1785)を發刊していたが、『スピノーザ小冊子』におけるヤコービの痛烈な暴露に對する答辯として、同年十二月、『レッシングの友人にあてて』(Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings, etc. Berlin 1786)を完成し、その直後病死する。だが、ヤコービは故人に對してもいささかも容赦することなく、『メンデルスゾーンの非難に答えて』(Wie der Mendelssohns Beschuldigungen, etc. Lpz. 1786)

をさらに公表したのである。

このように、論争はレッシングの宗教的世界觀をめぐる問題から出發した。かつて若き日、レッシングを導きの糸として哲學への途を踏み出し、ライブニッツ・ヴォルフ主義の枠内を歩み續けたメンデルスゾーンの頭腦には、なきレッシングの姿は自然神教の影響下に立った有神論者としてしか映らなかった。⁽¹¹⁾そして、彼のこのような見解は、フリードリッヒ・ニコライ(Friedrich Nicolai)を始めとするベルリン啓蒙家たちの一般の見解でもあった。⁽¹²⁾

たしかに、メンデルスゾーンの晩年の宗教的著作『イェルザレム』(Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum, 1783)は、カントによって限らない賞讃の言葉を送られもした。だが、メンデルスゾーン自身は、『朝の時間』の序文において、自己の哲學は古い學派の香りをあまりにも多く持ちすぎていることを、したがって、もはや現代的な哲學ではないことをさびしく認容しなければならなかった。彼自身の時代はすでに終っていた。そこでは、人間の主體性を激情的に押し出した時

代が始まっていた。そして、ヤコービはそのような新しい時代の子であった。ヤコービの頭脳には、合理の背後にひそむ非合理的な生が描き出されていた。彼の確信の基礎は一つの信仰とも言うべきものであった。そこには、ヴォルフ主義者の理性的思辨と和解を行う餘地はあり得なかつた。メンデルスゾーンの眼には、ヤコービの書物は『頭がゲートルであり、體はスピノーザであり、足はラファーターであるような、奇妙な混合物で、まるで怪物のように生れついたもの』と映じたのである。⁽¹³⁾

ヤコービにとって、レッシングは、心の奥底では完全なスピノーザ主義者であり、無神論的論理によってその立場を一貫させた人間に外ならなかつたのである。世人の眼に映じたレッシングの合理的有神論は、彼にとって、危険な主義をおおいかくすためのベールにすぎなかつた。たしかに、レッシングは、メンデルスゾーンが指摘したよりも、よりスピノーザ主義的であつたし、あきらかに内在思想を心にいだいていた。その限りでは、『レッシングは、世界から區別された事物の原因とか、人格的な神とか、世界の自由な創造主とか、意圖をとる

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

なつた事物の發展とか、神の攝理とかいうようなことは、何等信じていなかった』と指摘したヤコービの言葉は正しなかつた。レッシングのこのような思想は遺稿集中の断片のなかにも見られるのだし、また、かの『人類の教育』(Die Erziehung des Menschensechlechts)における人間の倫理的自己意識の發展理念のなかにも、神と人との融合の思想がかくし持たれていたと考えられるものであつた。そして、おそらくは確實に、彼は必然的な因果律を肯定し、超自然的な自由意志を否定してもいた。少くとも、ヤコービに對して彼は『わたくしはどんな自由意志をも欲してはいない』と斷言したのである。スピノーザにとって、自由の觀念とは行爲の理由についての無知以外のものではないと考えられたように、レッシングもまた、同一の狀況のなかであれこれと行爲の選擇を求めめる空虚な能力よりも、最善なものゝ表象の行動基準である關連性と必然性こそ、はるかに好ましいものと考えられたのである。

たしかに、レッシングは『*Ev kai Pan*、それ以外にはいかなるものもわたくしは知らない』と語つたかも知

れない。だが、ヤコービはさらに『スピノーザ主義は無神論である』と規定し、他面レッシングを一貫したスピノーザ主義者と規定することによって、間接的にレッシングその人までも神を否定するものとして考察した。ここでは、レッシング特有の否定精神が見のがされ、ドグマ的な解釋をおして一人のスピノーザ主義者が意識的につくり出されている。メンデルスゾーンのヤコービ批判もこの点に向けられていた。だが、當然にこのような解釋の相違は、スピノーザ主義そのものの本質に對する態度の相違から派生した。メンデルスゾーンは、ライプニッツ・ヴォルフ主義の思辨的立場から、スピノーザの汎神論は體系的になお完成されるべき餘地を持つことを、したがって、哲學的かつ宗教的により、純化され得る可能性を持つことを、そしていわゆる『純化されたスピノーザ主義』(geäutertem Spinozismus)が存在し得ることを信じた。それは、單なる内在原理を認めはするが、延長によって一貫された世界構造のなかに神が没入することを明確に否定するものであった。そして、彼は、レッシングの汎神論もまたそのような『純化された汎神

論』であると考えたのである。たしかに、レッシングは、『人間の思考からすべてのものを導き出そうとすることは人間の偏見とも言うべきもの』と考へ、延長・運動・思考の根底にある『より、高い力』を想定した⁽¹⁸⁾。そして、そこで彼は人間の知性の能力に疑いを放つことによつて、觀念論一般への疑問を暗示した。だが、われわれがそれをただちに唯物論的見解の表明であると速断することとは許されない。彼の疑問はあくまでも疑問にとどま⁽¹⁹⁾た。それは、彼が少くともスピノーザの平行論的見解を彼自身のものとしていたということを示すのみである。他方、ヤコービの見解はメンデルスゾーンのそれと對稱的であつた。彼は、『スピノーザ小冊子』の附録ⅣおよびⅤにおいて、ヘルダーの新スピノーザ主義的な神の概念を批判しながら、スピノーザ主義は方法的にまた論理的にもっとも一貫した汎神論體系であることを、したがつて『純化されたスピノーザ主義』などはあり得ないことを指摘する。ヤコービは、絶對的な解釋原理のもとに自己原因として統一された實體の世界を、一貫した合理主義的形式のものと理解し、さらにその内容については、

Cosmo-Theismus として、すなわち彼自身の人格主義的立場からは無神論として把握するのである。

だが、ヤコービ自身の哲學は、彼が描いたスピノーザ哲學とは對極をなしていた。それは非合理なものの認容の上に基づいていたからである。ヤコービは、知性によつては把握し得ない精神の深みからのみ、スピノーザ批判は可能であると考えた。そして、そのような把握し得ない事象——他面では、自由とも攝理への信仰とも呼び得るもの——は、ある根源的現象のなかに、すなわち人格主義の現象のなかに存在すると考えたのである。彼は、合理主義すなわち知性の立場の限界を指摘し、直觀的にのみ把握され得る價值が存在することを認め、そのような價值を直觀的に説明することこそが研究者の最大の業績であることを主張する。そこでは、このような價值は生の事實に外ならない。それは、あらゆる思考に先行し、知性をとおしてはいかなる意味においても描き出され得ないものであった。いわば、彼の精神世界には、認識の外に存在するものが、すなわち非限定的なものが實在の場を持った。彼によれば、それは、『ただ存在した

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

という以外には、いわば事實であるという以外には、いかなる方法によつてもわれわれによつて認容されることはできないものである。』『このような超自然的なものを、このようなあらゆる本質の本質を、すべての人は神と呼ぶのである。』⁽²¹⁾したがって、彼の最終的確信は證明の上にはなく、直接的洞察の上に基づいていた。いわば、それは一種の Fürwahrhalten であり、その限りでは Glaube と呼ばれるものであった。

かくて、ヤコービの結論は、一貫した合理主義は、生の先在性を根底とした非合理主義によつてのみ克服されるということであった。それがまた彼の『スピノーザ小冊子』の究極的意圖でもあった。だが、當時の主要な精神潮流は、超自然的なテイスマスのなかに生じた、あやまった人間意識に、汎神論をとおして新しい宗教内容をもり込もうとつとめていた。他方、ヤコービ自身は、そのようなところみとは對立的な視點に立ち、スピノーザを限りなく讚美しながらも、なお、合理の發展の上で最高度の線に達した汎神論を無神論と同視した。だが他面では、合理主義の内部的發展としてではなく、知的直

觀の深みから、主體的な生命によってささえられつつ生じた汎神論もまた存在した。そして、そこでの汎神論はむしろスピノーザの宗教性の復活であり、無神論の克服を意味した。その限りでは、ヤコービの精神活動は、一應はゲーテらの哲學的かつ宗教的潮流に對立しながら、しかも、彼自身ロマンティックな場に立つことによつて、それらの思潮を内部に促進し得たのであった。その意味でこそ、彼の活動は特徴的であつた。

だが、ヤコービによつて新しく評價されたスピノーザ主義は、彼以前のドイツにおいては、はたして『死んだ犬』のごとく語られてきたのであろうか。

(9) F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Werke. Lpz. 1819. 4. Bd. I. Abl. S. 40.

(10) この書が事實はかなりの大著であるにもかかわらず、ここでわたくしが外冊子と呼ぶのは、それがクラウディウス (Marthias Claudius) の命名以來、慣習的呼稱となつてゐるからである。

なお、このヤコービの報告の客観的信頼性については、同時代人の見解も、また近年この論争文を別々に再刊した二人の編集者の見解もほぼ肯定的である。編集者の一人フ

リッツ・マウツナーによれば、『實際、事情に通じていた人は、ヤコービの敘述の正しさを、ただの一度も疑ひはしなかつた』のであるし、また他の編集者ハインリッヒ・シホルツも、『レッシングが、實際ヤコービが彼をして語らしめたとおりに表現したところには疑ひ得なう』ことであるといふ。Vgl. Fritz Mauthner (Hrsg. v.), *Jacobis's Spinoza-Büchlein*. Nebst Replik und Duplik. München 1912. S. IX; Heinrich Scholz (Hrsg. v.), *Die Handschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berl. 1916. S. LXIII.

(11) 『彼(レッシング)の自然宗教への愛着心は、それを擁護しようとする熱情のため、いかなる啓示宗教も自然宗教と並存することを許さうとしなかつたほどのものであつた。』M. Mendelssohn, *Morgenstunden*. Gesammelte Schriften. Lpz. 1843. 2. Bd. S. 362.

(12) ニコライは、當時の啓蒙的書評誌『一般ドイツ文庫』のなかで、メンデルスゾーンに對する追悼の言葉を述べつつ、次のように指摘している。『デューセルドルフ在のヤコービ氏は、レッシングとたまたま行つた對話のなかで、神についてのスピノーザの概念についてレッシングと語つたのであるが、たしかに彼はレッシングを理解してはいなかつた。わたくしはレッシングやモーゼスとこの題材についてしばしば議論したことがあるのだから、はっきりとそ

のようによいことができるのである。彼はレッシングの見解をきわめてくしたと信じていたのであるが、わたくしとしては、レッシングの見解のなかには危険なものは何一つ見いだすことができないのである。』Allgemeine Deutsche Bibliothek. 65. Bd. 2. Stück. S. 624 ff. 404 ff. 同誌のなかで一筆者は「この一連の論争文の紹介にあたって『この氣高い人を、この死せる氣高い人を、ヤコービは一體どのように扱ったであらうか。どのように公正な人でも、以下の文書を不快の念なくしては読み得ないであろう』と書かねばならなかつた。Allgemeine Deutsche Bibliothek. 68. Bd. 2. Stück. S. 342. また『ベルリン月刊誌』の一筆者も、ニコライと同一の視點に立ちつゝ「メンテンズン」を辯護しようとする。Vgl. Berlinische Monatschrift. Hrsg. v. F. Gedike u. J. E. Biester. Berl. 1786. 7. Bd. S. 209 ff.

(13) 一七八五年十月六日「カントまで書簡。Mendelssohn, Gesammelte Schriften. 5. Bd. S. 638. 一方「ヤコービは、『ベルリン人たち』の批判を皮肉まじりに反論している。『それは最大のほめ言葉とらうことになるだろう。なぜなら、スピノーザのような頭で考えて、ヘルダーのよくな胸から呼吸して、ゲーテのような足で體を動かすということ以上の追従を、人は一體どんな文筆家に對して述べることもできるだらうか。』」G. Hamman's Briefwechsel.

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

sel mit F. H. Jacobi Jacobi's Werke. 4. Bd. 3. Abt. S. 107.

- (14) F. H. Jacobi, Wider Mendelssohns Beschuldigungen. Werke. 4. Bd. 2. Abt. S. 224.
 (15) F. H. Jacobi, Werke. 4. Bd. 1. Abt. S. 61.
 (16) Ethices. Pars II. Propos. XXXV. Schol.
 (17) F. H. Jacobi, Werke. 4. Bd. 1. Abt. S. 54.
 (18) F. H. Jacobi, Werke. 4. Bd. 1. Abt. S. 61 ff.
 (19) Vgl. A. Thalheimer, Spinozas Einwirkung auf die klassische deutsche Literatur. Marxistische Bibliothek. Bd. 13. S. 84.
 (20) 『把握し得ないものをあえて解明しようとはせず、ただ、その始源となつてゐる限界を知り、それが存在するところを認識しようとのみする人は、眞の人間の眞理自體にとつて、最大の場を獲得する人だとわたくしは信じてゐる。』F. H. Jacobi, Werke. 4. Bd. 1. Abt. S. 71.
 (21) F. H. Jacobi, Werke. 4. Bd. 1. Abt. S. 152~6.

三 十八世紀ドイツにおけるスピノーザ主義の社會的位置

ド・ウィット兄弟の虐殺後、その盟友であつたスピノーザの書は當然禁斷となつた。とりわけ、一六七四年以

後、彼の宗教思想は無神論として迫害されるべき運命を持ち、トーマシウス (Christian Thomastius) を始めとして、數多くの神學者の批判を受けることとなる。だが、その反面、オランダにおけるスピノーザの影響もかなり廣汎におよんだのであり、たとえば、『神學・政治論文』は、一六七四年の發禁後も、なお四つ折本で三回、八つ折本で一回再版され、さまざまな、いつわりのタイトルの下で人々のあいだを回讀されたのである。あるいは、すでに一六六三年に、アムステルダムにスピノーザを中心とした友人および門弟の會が存在し、當時執筆されつつあったエチカの手稿が回讀され、そして討議されたのだし、さらにスピノーザの死後には、一部のオランダ神學者および哲學者や、さらにかご作り職人、靴匠、女中などの卑しい人々までもが、迫害に耐えて彼の教義の傳布につとめしたのである。

他方、十八世紀七十年代までのドイツにおいては、スピノーザの教義は忘却のふちに沈んだか、あるいは、ごく一部の沈黙した人々のあいだでひそかに受けつがれていったものにすぎないと一般に考えられている。だが、

神を失える者として歪曲された彼の姿は、たしかに誤解されはしていたが、他面誤解されていたからこそ、かえって彼の教義は青年層や反逆的な僧侶のあいだで強い關心を呼び起したのである。當時の神學者たちが彼に對して示した熱狂的反對は、當時の精神史における彼の位置の重要さを證するものにはかならない。

當時の風潮にしたがえば、スピノーザ主義という名稱はあらゆる種類の汎神論あるいは一元論の一般的呼稱にまで高まり、自然主義的無神論の原型と考えられていた。そして、このような一般的評價は、ピエール・ベール (Pierre Bayle) およびコルトホルト父子 (Christian Korthold; Sebastian Korthold) の評價に基準を持っていた。すなわち、『まったくの新しい體系とまったくの新しい方法とを持った無神論者』と定義したベールの『歴史のおよび批判的辭典』(Dictionnaire historique et critique, 1697) さらにはスピノーザの教義をホップスやシェルプフェリー (Herbert de Cherbury) と對比しつつ、『言葉のもっとも嚴密な意味における無神論の總括あるいは綱要』と批判したクリスティアン・コルトホル

トの書がそれである。

したがって、十八世紀前半のドイツにおける著名な思想家は、自己の社會的地位を確保するために、しばしば自己の教義をスピノーザ的『無神論』から區別する必要がある持ったのである。十八世紀の二十年代および三十年代のハレ大學におけるランゲ (Johann Joachim Lange) 一派のヴォルフ (Christian Wolf) 批判は、そのような事情の典型であった。かつて、フランツ・メーリングがプロイセン軍隊に關連して、なかば諷刺的に述べたこのヴォルフ追放事件は、實は、その背後にスピノーザ主義すなわち無神論という問題をいだいていたのである。ランゲのヴォルフ批判の中心は、ヴォルフの『機械的な』モテール、あるいは『機械的唯物論』(der mechanische Materialismus) に對する攻撃におかれた。ランゲによれば、ヴォルフの形而上學の中心を流れているものは、時計の針のように不可抗的に進展する運命であり、したがって、そこには眞の自由は存在せず、道徳も宗教も否定されなければならなかった。ランゲは、主として豫定調和や充足理由の原理を批判しつつ、『ライブニツ

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

ツ氏やその後繼者が、いかにして彼等の調和の體系を、明白な無神論者であるスピノーザから受けとったか』を示そうとする。つまり、ヴォルフが示した、すべての出來事の絶對的な必然性は、『首尾一貫したスピノーザ主義哲學』に外ならないと考へられたのである。ヴォルフ主義者ヨハン・ローレンツ・シュミット (Johann Lorenz Schmidt) が、ヴォルフのスピノーザに對する反論に附して、スピノーザのエチカの最初のドイツ譯を刊行したのも、右のようなきびしい社會事情を反映してのことであった。彼は、一七三五年、聖書を故意にルター譯から外して自由譯したかどで、いわゆる『ヴェルトハイム聖書』を沒收され、五ヶ月間入獄する。だが、主としてランゲ派から生じた社會的批判は、單にシュミット個人に向けられただけではなく、彼の思想的源泉であったヴォルフ主義そのものを對象とした。批判者たちは、ヴェルトハイム聖書がヴォルフ哲學の産物であることを強調しただけではなく、さらに、ヴォルフ哲學の思想的源泉をスピノーザの體系のなかに求めることによって、ライブニツヨヴォルフ主義の機械的な世界觀とスピノー

ザの無神論とを同一の環のなかでとらえようとつとめたのである。⁽²⁷⁾そのことから、シュミットのエチカのドイツ譯の本來的意圖は、ヴォルフ主義を擁護しつつ、『不慣れな人々が、もはや彼「スピノーザ」を幽霊だなどと思わなくなつて、そのおそろしくやかましい雑音を嘲笑するほど慣れてしまふように、』スピノーザに對する世人のいわれない恐怖心を啓蒙することにあつたのである。⁽²⁸⁾

右の問題は、必然的にライプニッツその人のスピノーザ主義に對する態度のなかに、本來的源泉を持つた。ライプニッツの體系がスピノーザに依據し、そこに本質的源泉を持つていたという見解は、すでにライプニッツの生存中に同時代哲學者によって指摘されたことであり、やがては社會一般の意識にまで高まりつつ、十九世紀にまで及ぶのである。とりわけ、豫定調和説がスピノーザのなかに源泉を持つという見解は、かのフランス百科全書におけるライプニッツ論や、レッシング、ヤコービ、メンデルスゾーンのなかに一貫した見解としてあらわれていたし、またモナード説とスピノーザの實體論との、あるいは豫定調和説とスピノーザの決定論との關係につ

いては、シェリングを中心とする古典哲學者のあいだでも本質的問題の一つとなり得たし、さらに、エールトマン (Johann Eduard Erdmann)、グーラウアー (Gottschalk Eduard Guhrner)、トレンデレンブルク (Ad. Trendelenburg) などのあいだで著名な論争の對象ともなり得た。だが、スピノーザ主義がライプニッツ自身の精神の發展史のなかで、どのような位置をしめていたかということは、きわめて複雑な問題である。彼がメカニクな世界觀に對して示した態度はふたしかであり、しかも固定したものではなかつたからである。周知のように彼は、一六七六年十一月中頃スピノーザと會見し、政治問題についての雑談と同時に、哲學問題について、とりわけ運動の原理について語りあつたといわれる。そして、その時期から一六八〇年にかけては、彼はスピノーザの教義を直接自己のものとすると共に、何等矛盾をさしはさむことなくそれを認容したのである。⁽²⁹⁾彼がスピノーザに對して公然とした敵對の念を示し始めたのは、かのアルノー (Antoine Arnauld) との論争以後である。言いかえるならば、それは、彼が自己の哲學的改革に到

達し得た直後である。彼は、モナード説公表以来、スピノーザを自己の哲學的對極として規定し、公然とその體系を非難し、その哲學的能力を過小評價する、彼がかつて熱中したエチカの證明も、いまや『あわれな、もしくは知的ならざる』ものと化したのである。實際、彼のこのような態度は、彼とスピノーザとの體系構造の本質的相違から必然に歸結されることでもあったし、既成の體系に對する彼特有の態度から派生したものであつたろう。だが同時に、そのことは、ライブニッツが、當時の社會のスピノーザに對するきびしい評價を配慮した結果であつたとも考えられる。

他面、このような社會においても、なかば公然とスピノーザの影響下にあることを肯定し、破門や檢閲による受難への途を決然とたどつた自由思想家も幾人かは存在した。だが、そこでのスピノーザ觀が八十年代において急激に轉換するまでいかなるものであつたかを、何よりも即物的に語るものは、スピノーザの書物の歴史である。ここでは、それらの諸事情の吟味は省略されなければならぬが、一言をよめて指摘するならば、『遺稿集』

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

(Opera Posthuma. 1677) の刊行以後、少くともドイツにおいては、前述のシュミットのドイツ譯をのぞけば、スピノーザの書物は禁斷となり稀觀本と化していたのであり、かのヤコービの論争と同時期にいたつて始めて、エーヴァルト (Schack Hermann Ewald) の諸譯が⁽³⁹⁾出たのである。いわば、十八世紀ドイツにおけるスピノーザの著作史こそ、ドイツの宗教制度の反動性とそれをささえた政治的後進性の典型的反映であつた。そして、そのような史的交渉のなかから生れながら、しかもその流れに新しい生命を與えたのが、かのヤコービの書物であつた。

(22) スピノーザに對する反論は、A・タールハイマーによれば、一七五九年までに九十二におよんだとされており、またM・クラカウアーは別な史料に基づいて、それら反論の数を百二十一と述べている。Vgl. A. Thalheimer, *ibid.* S. 76; M. Krakauer, *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Breslau 1881. S. 26.

(23) J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellschriften, Urkunden und nichtamtlichen*

Nachrichten. Lpz. 1899. S. 29.

(24) L. Bäck, Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland. Berl. 1895. S. 11 ff.

(25) J. Lange, Hundert und dreyßig Fragen aus der neuen Mechanischen Philosophie, etc. Halle 1734. S. 50.

(26) J. Lange, *ibid.* S. 82.

(27) Vgl. Harmonia per influxum stabilita: Das ist, die durch einen erwiesenen Einfluß gewirkte Uebereinstimmung der Wolffschen Philosophie mit dem Wertheimischen Bibelwerck. etc. Frankfurt u. Lpz. 1737. S. 38 ff.

一 批判者は明らかに次のように指摘してゐる。『したがって、上述の書物〔ヴェルトハイム聖書〕の著者が、聖書の神聖さを啓示宗教の眞理を否認してゐることは、まったくあきらかた否認できないことである。……ヴォルフ哲學の主要命題、とりわけ充足理由についての命題や最善の世界についての命題を洞察し、かつ認容している者は、道德的な宗教を、すなわち現實的な宗教を許容してゐないものがあり、したがって、聖書を眞實なまた神聖なものとは考へてゐないものである。かくて、この點において、ヴォルフの命題とヴェルトハイム聖書とは、たがいに完全に一致している。上述の證明からあきらかなように、ヴォルフ哲學

は自然主義者といへり出す力である。そして、前述の書物の著者は自然主義者である。そのことからの結果はあの源泉から生じてゐるといふ巨能性な、かたきあふたうたのてびる。』A. F. Hoffmann, Beweisstümer derjenigen Grundwahrheiten aller Religion und Moralität, welche durch die in der Wolffschen Philosophie befindlichen Gegensätze haben gezeugnet, und über den Haufen geworfen werden wollen etc. S. 101 ff.

(28) Vgl. J. L. Schmidt, B. v. S. Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf. etc. Frankfurt u. Leipzig. 1744. Vorrede.

(29) Vgl. L. Stein, Leibniz und Spinoza. Berl. 1890. S. 109.

(30) エーヴァルトの翻譯(左右田文庫藏)は、そのエチカに附した註釋からも讀みとれるように、カント哲學の立場からスピノーザ哲學を批判的に扱つたものである。だが、社會的にはそれは新しいスピノーザ觀の反映であつた。

だが、スピノーザの翻譯のうち、政治的および社會的な意味でとりわけ重要なのは、『神學・政治論文』の翻譯である。とりわけ、ここでは、バイエルンの自由思想的なプロテスタント教徒 J. A. カルプの翻譯を擧げなければな

らない。この譯は、本文が平易な言葉で、しかもかなり自由で譯されているという以外に、そこにつけられた譯者の脚註に強烈な自由思想がもりこまれているという點で特徴的である。たとえば、その註釋の一つにおいては、言論および出版の無制限な自由は必要かつ有益であるという原理に基づいて、暗に『非理性的な法律』が批判されている。

そして、おそらくはその故に、この書は刊行後まもなく官憲によって没收された。Vgl. Theologisch-politische Abhandlungen von Spinoza. Freye Uebersetzung und mit Anmerkungen begleitet von Dr. J. A. Kalb. München 1826. S. 419 ff. Anm. わたくしの氣づいた範囲内でさらに注目すべきものとして、一七三七年版の英譯がある。この書は、ファン・デル・リンデのビブリオグラフィのなかに挙げられている一七三七年版とはタイトルを異にしており、事實上、一六八九年版の再版ではないかと考えられる。ここで匿名譯者はスピノーザの見解に賛同してはいないが、序文において、公正な態度で本文を繰り返し読むことを、つまり『ばか者どもの判断に基づいた彼の評判』にまどわされないことを、讀者に對して強く要望している。A treatise partly theological & partly political, containing some few discourses, etc. Lond. 1737. なお、無視できない事實として、ドイツ古典文學の影響を汲むイギリスの汎神論的一詩人が、ほとんど終生にわたって

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

スピノーザ哲學への關心を持ち続け、神學・政治論文を英譯しようとした事實が挙げられなければならない。詩人とは無論 P・B・シェリーである。この翻譯は現在小部分しか残っていないが、また彼が翻譯に従事した時期も明確ではないが、おそらくは一八一五年から二〇年のあいだに始められて、數年間続けられたものと考えられている。そして、それに、バイロンによって書かれるはずであったスピノーザ傳が附加されて刊行される計畫であったといわれる。Vgl. S. Bernthsen, Der Spinozismus in Shelley's Weltanschauung. Heidelb. 1900. S. 41 ff.

むすび

以上、わたくしは十七世紀オランダの一市民哲學が十八世紀ドイツ社會でめぐりあわなければならなかった運命と、ヤコービの書を契機としたその運命の急轉について述べた。だが、思想の歴史的發展のなかで一つの質的變化が急激に生じたとすれば、そのような激變を生ぜしめたモメントは一體何であったのだろうか。われわれが十八世紀ドイツにおけるスピノーザ主義の歴史というもののみをとりあげて考える場合、そこに生じたものは、一見たしかに段階的飛躍である。だが、思想はたえず人

間と社會との多面的な交渉のなかで流れている。その限り、思想自體も一つの生命を持つてであろう。とすれば、そのような生命の飛躍を內的にささえ得た衝動そのものは何であつたのだらうか。

わたくしが(二)において扱つた汎神論論争においては、ヤコービもメンデルスゾーンも、その視點こそ本質的に相違してはいたが、對象であるスピノーザ主義を合理的體系としてとらえた點においては一致していた。そしてまた、それ以上のものとしてはとらえ得なかつたという點においても同様であつた。だが、スピノーザに對する新しい評價は、合理主義的視點を追求することによつてではなく、一面において非合理を意識したところの主觀的傾向の強化のなから生れた。そこでは、死んだ合理が問題となるのではなく、合理の體系の背後を流れる生命の息づきこそが問題であつた。

他面、スピノーザの實體が、目的論的な意志や知性を排除しつつ、因果的必然の無限の鎖のなかで、自己原因として、すなわち本質と存在との絶對的統一としてとらえられている限り、それは合理の究極であり、一つのド

グマでもあつた。そこでは、モードスの世界が單純な否定として定置され、人間精神をふくめた、すべての個物は自立的・個性的かつ發展的な立場を失ひ、實體の停滞した場に没入する。實體の場において、人格性や主體性や個性が廢棄されている限り、あるいは實體が精神——ヘーゲルの言葉にしたがうならば——としてとらえられていない限り、スピノーザ主義は無神論としてとらえられもした。そして、そのような合理の視點をそのままに押し進めていくならば、われわれもまた、神を『餘分な存在』としたフォイエルバッハのスピノーザ批判に同意せざるを得ないであらう。だが、スピノーザの自然は經驗的な自然ではなく、形而上的に變裝し、さか立ちした自然であつた。そのことから、そこでの實體の認識は感覺的表象の對象ではあり得ず、知性の形而上的對象であり、したがって、それは實在的對象を知る精神の哲學的行爲であるとともに、倫理的かつ宗教的行爲を意味した。そこでの汎神論は、『神學的無神論』であり、神學的唯物論であり、また神學の否定ではあるが、しかもなお神學的立脚點を表明している否定⁽³¹⁾であつた。そのことから、

われわれもまたルナンの正當な表現を借りて次のように言わねばならない——『ここにあるものは、自由思想を信仰の一部として生み出す宗教なのであります』と。

かくて、スピノーザ主義を合理の體系の背後にひそむ社會的倫理のなかでとらえるためには、『無味乾燥なヴォルフ哲學』ではなく、精神の個性と主體性を強調した、新しい精神潮流の出現がまたねばならなかった。そのような視點のもとにわれわれがレッシングを考察するとき、そこにはすでに新しい天才の時代に屬すべき傾向が見いだされる。たしかに彼は、アリストテレスの詩論を『オイクリデスの要項書のようにあやまりのない著作』とみなさざるを得なかった限り、合理主義的時代の子でもあった。そして彼自身、新しい時代の天才ではないことをあきらめを以って自認していた。だが、それにもかかわらず、法則に準據しない精神の内的活動を重視する傾向は、悲劇の情緒的目的の達成という問題に關連して、彼の演劇理論をつらぬいていた一筋の糸でもあった。そして、それと同じ色彩の糸が彼の宗教思想のなかをもつらぬいていた。何よりもそれは素朴な民衆の心に對する

レッシングのスピノーザ主義の社會的性格

期待によってささえられていた。その意味で、彼の宗教理念は何よりもピエティスムスのなかに先驅的萌芽を持つものであった。しばしば述べられるように、ピエティスムスの精神潮流は、一面において神祕思想の傳統にささえられつつ、後の主觀主義的な精神要素を多分に持つものであった。だが、ここで重要なことは、そこでの非合理性が個人主義的理念とのつながりのなかで市民的啓蒙思想に結びついていったということである。それは、一般信者と僧侶との區別や、信者間の世俗的差別を解消しつつ、階級分化の橋渡しを意圖した。したがって、それは本質的に市民の宗教であった。いま、われわれはそのような精神構造をレッシング自身の中に見いだす。彼が、その神學論争において、神學者の頭腦ではなくて民衆の心のなかにこそ眞のキリスト教精神を見いだそうとしたことも、また遺稿集の一部において兵士と僧侶の存在を鋭く諷刺したことも、すべてそれは一人の市民の心の表と裏に外ならなかった。前者は、かのベルリンの合理主義に對する反動として彼自身の精神内部に生じたものであろうし、後者はそのような感性にささえられた

市民のふん、まんのあらわれであった。彼にとつて、そのような宗教批判は必然に政治批判に——『ヨーロッパでもっとも奴隸的な』社會に對する政治批判へつながらねばならなかつた。當時の軍國的なデスポティスムのなかでは、彼の宗教的主觀主義は、必然に個人主義的な政治理念へつながらねばならなかつた。彼にとつて、個人の幸福を犠牲にした上での國家の福祉などあり得ず、そのようなものは『すべて暴政のぼろかくし』⁽⁸⁵⁾に外ならなかつた。

わたくしは、さきにスピノーザ主義に對する社會的評價の急轉を、合理の體系としての解釋から非合理を意識した精神による把握への變遷として、一應とらえてみた。そして、レッシングのスピノーザ主義こそ、そのような時代轉換のかなめに外ならなかつた。だが、レッシングの宗教思想はドグマの固執に對する異端的蔑視であり、

同時にまた專制的愛國心を嫌惡した一市民の政治的個性の強調であつた。その限りでのみ、それは民衆の非合理への信頼を意味し得た。

- (15) L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Sämtliche Werke. Lpz. 1846. 2. Bd. S. 289.
 (16) E. Renan, Spinoza. Discours prononcé à la Haye le 21 février 1877, à l'occasion du 200^e anniversaire de sa mort. La Haye 1877. p. 25.
 (17) G. W. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke. Berl. 1836. 15. Bd. S. 537.
 (18) G. E. Lessing, Gespräch über die Soldaten und Mönche. Werke. 7. Bd. S. 417.
 (19) G. E. Lessing, Ernst und Falk. Werke. 7. Bd. S. 374.

なお、ここで使用された文献は、主として一橋大學圖書館所蔵のものである。

(五六・七・二五)
 (法政大學助手)