

| | |
|------------------|---|
| Title | レッシングの「スピノザ主義」(2) |
| Author(s) | 安酸, 敏眞 |
| Citation | 聖学院大学論叢, 9(2): 157-170 |
| URL | http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=637 |
| Rights | |

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

レッシングの「スピノザ主義」(2)

安 酸 敏 眞

Lessing's "Spinozism" (2)

Toshimasa YASUKATA

The controversy between Moses Mendelssohn and Friedrich Heinrich Jacobi, which initially began in the summer of 1783 as a private quarrel over the deceased Lessing's "Spinozism," eventually engaged almost all the best minds of late eighteenth-century Germany. Wizenmann, Herder, Goethe, Hamman, Kant, Reinhold, and other eminent thinkers took part in the dispute. It led to the *Pantheismusstreit*, a significant controversy that was to shape the main contours of nineteenth-century philosophy. This controversy is all the more important because it raised "the dilemma of a rational nihilism or an irrational fideism," a central problem that preoccupied Fichte, Schelling, Hegel, Kierkegaard, and Nietzsche.

The origin of this controversy is the "Spinozistic confession" that Lessing, according to Jacobi, made in a private philosophical conversation with him in the summer of 1780. As Jacobi put it, Lessing confided his great secret of Spinozism by saying, "The orthodox concepts of the divinity are no longer for me. I cannot stand them. *Hen kai Pan* [One and All]! I know naught else." "There is no other philosophy but the philosophy of Spinoza." Mendelssohn, Lessing's most intimate friend for over thirty years, was shocked by the news that "Lessing in his final days was a firm Spinozist."

Hence the heated dispute over Lessing's "Spinozism." Mendelssohn sought to rescue his deceased friend from the infamy of being a Spinozist by tailoring him into a champion of "rational theism" (*der rationale Theismus*) in the form of "a refined pantheism" (*der geläuterte Pantheismus*; *der verfeinerte Pantheismus*). Jacobi, on the other hand, maintaining that Lessing was a secret Spinozist, regarded Lessing's rational theism as a mere "exoteric cover" (*eine exoterische Hülle*) under which his esoteric Spinozism was hidden.

The purpose of this essay is to examine Lessing's alleged "Spinozism" on the basis of our

Key words; Lessing, Panentheism, Pantheism, Spinozism, Spiritualism

previous study of the “Spinoza controversy” between Mendelssohn and Jacobi. The present study shows that Lessing’s *hen kai pan* implies not Spinozistic pantheism as Jacobi claimed it to be, but a panentheistic world-view common to the spiritualistic tradition. With regard to Lessing’s *hen kai pan*, our study also indicates that a significant variant exists, a variant which maintains that a more authentic form of Lessing’s panentheism is *hen ego kai panta* [I am one and all]! As a result, Lessing is regarded as a harbinger of nineteenth-century German *Subjektivitätsphilosophie* which seeks to synthesize unity and plurality through the medium of subjectivity.

第5節 レッシングの「ヘン・カイ・パーン」

以上われわれは、「汎神論論争」の発端となったレッシングとヤコービの会話、そしてレッシングの死後その内容をめぐって繰り上げられた、メンデルスゾーンとヤコービの論争について、その経緯と要点を概観してきた。われわれのこれまでの考察から明らかになったことは、レッシングの^{ながら}亡骸を狭みながら彼の精神的遺産をめぐって争われたメンデルスゾーンとヤコービの論争は、詰まるところ、レッシングのなかに自分自身の立場と類似の「合理的有神論」(der rationale Theismus)の代弁者を見ようとしたメンデルスゾーンと、そのような「合理的有神論」を単にレッシングの「公教的な覆い」(eine exoterische Hülle)と見なし、その覆いの下にはスピノザ主義が隠されていると主張するヤコービとの間の論争であり、その対立の図式は《合理的有神論者としてのレッシング》vs.《スピノザ主義者としてのレッシング》と言い表わすことができるであろう⁽¹⁾。このような対蹠的な解釈のいずれが正しいのか、あるいはそのいずれも正しくないのか、これまでの考察だけではまだ判断できない。しかしわれわれには、メンデルスゾーンもヤコービもいささか自分勝手にレッシングを解釈しすぎているように思われる。レッシングの「スピノザ主義」について語るためには、そうした自己に偏した解釈に一気に飛躍するのではなく、自分の主張をひとまず括弧にくくって、まずレッシングの言うところを細大漏らさず、その文脈に即して注意深く検討する作業が必要である。

まず第一に注意しなければならないのは、スピノザの名を最初に口にしたのはレッシングではなく、ヤコービの方だということである。ヤコービは作者に無断でゲーテの未出版の詩「プロメーテイス」⁽²⁾をレッシングに見せ、その詩の感想を彼に求めると、ドイツ文壇のこの大御所はこの詩への共感を表明し、その詩の観点は自分自身の観点でもあると言い、それに続けて「正統的な神概念はもはやわたしにとっては存在しません。わたしにはそれが享受できません。ヘン・カイ・パーン(一にして全)！わたしはそれ以外のものは知りません」と語る。レッシングのこの思いがけない告白(?!)に、ヤコービは表面的には驚愕の色を隠しきれない振りを装っているが、われわれがすでに指摘したように、実際にはこれは彼の予想通りのレッシングの反応であった。そこで我が意を

得たりとばかりにヤコービは、「それじゃあなたはスピノザにかなり賛成しておられることでしょう」と、ここではじめてスピノザの名前を持ち出したのであった。

そこで問われなければならないのは、(1) なぜヤコービはゲーテの「プロメーテイス」をレッシングに見せたのか？、(2) ゲーテの詩は果たしてスピノザ主義を表明したものであるのかどうか？、(3) レッシングの「ヘン・カイ・パーン」は、ヤコービが自明のものとして関係づけているように、スピノザ主義を意味するものであるのかどうか？、ということである。

第一の問いに関しては、すでに示唆しておいたように、ヤコービが最初からレッシングにスピノザ主義の嫌疑をかけて接近したという見方が成り立つとすれば、彼がレッシング宅を訪問する際にゲーテの詩をわざわざ持参したことには、彼なりの思惑があったと言わざるを得ない。われわれの推測では、おそらくヤコービは、彼が批判する「スピノザ主義」をゲーテのこの詩のなかに嗅ぎ取って、自分の臭覚の正しさをレッシングを通して証明すると同時に、あわよくばレッシングのスピノザ主義への傾倒を、本人の口から聞き出そうとしたに違いない。それゆえ、ゲーテの未公開の詩を作者に無断でレッシングに見せたというヤコービの道義に悖る行為は、彼にとって二重の仕方でリトマス試験紙的な意味をもっていたと思われる。さて、それではヤコービが行なった試験の結果は吉とでたであろうか、凶とでたであろうか。果たせるかなレッシングは、ヤコービの巧みな誘導に乗せられて(?!), 遂にスピノザ主義を告白するにいたるかのように見える。つまり、リトマス試験の結果は、二重の意味でヤコービの職人的臭覚の正しさを証明するかのように見える。しかし、そう断言するのはいささか早計であろう。なぜなら、レッシングとヤコービの会話は、少なくとも後者が報告するところだけからでも、明らかに二人の間の微妙な論点のズレを含んでいるからである。

レッシングはヤコービから見せられた詩を読んだ後、「わたしはちっとも不愉快に思いません。わたしはとっくにそれを直接知っていますので」との感想を述べるが、それに対してヤコービは、「その詩をご存知だったのですか？」と訝しんでいる。ヤコービのこの質問に対するレッシングの答えは、「その詩を読んだことはありません。でもいいと思います」というもので、ここに両者のズレがはっきり読みとれる。そのズレを解く鍵は、「わたしはとっくにそれを直接知っています」(ich habe das schon lange aus der ersten Hand) というレッシングの言葉のなかに暗示されている。彼が言うこの「直接」(aus der ersten Hand) とはどういうことであろうか。その詩を読んだことがないにもかかわらず、直接知っているとはどういうことであろうか。われわれの推測では、この詩がゲーテのものであることを明かされていなかったにもかかわらず、レッシングはその詩の作者の精神を鋭敏に察知して共鳴し、そればかりかこの詩の背景となっているアイスキュロスの作品にもよく通じていることを、この「直接」という言葉で言い表わそうとしているのではないかと思われる⁽³⁾。

もしそうであるとすれば、レッシングはこの詩を読んで所謂「スピノザ主義」に共鳴したのでは

なく、プロメテウス神話に題材を取ったこの詩の作者の観点に共感を覚えたのであるという見方が可能となる。そこで俄に問題となるのが第二の問いである。果たしてゲーテの「プロメーテイス」はスピノザ主義を表明したものであろうか。レッシングが「わたし自身の観点」でもあると言った詩の作者の観点は、ヤコービが邪推したようなスピノザ主義のそれなのであろうか。これについては、まず作者のゲーテ自身に語らせるのが一番であろう。ゲーテは『詩と真実』第三部第十五章において以下のように述べている。

「プロメーテイスの寓話は私の胸のうちに生動してきた。私は昔の巨人の衣裳を、自分の身丈けに合せて裁って、別段ふかく考えることもなく、一篇の作を書き始めた。それは、プロメーテイスが、独力で人間を造り、ミネルヴァの好意で生命を吹き込み、第三王朝を建設することによって、ツォイスや新しい神々とのあいだに生じた軋轢を描くものであった。実際、現在の支配者たる神々は、巨人と人間とのあいだに不当に割り込んだ存在と見られないでもなかったのだから、不平を鳴らすだけの理由は十分もっていたのであった。この珍しい構成の一部をなす独白として、例の詩が入っている。この詩は、それがきっかけで、レッシングが、思惟と感覚の重要な点に関して、ヤコービに反対意見を表明したために、ドイツ文学史上著名なものになった。これが導火線の役をつとめて、立派な人々の極秘の諸関係が暴露され、話題に上らされるという爆発が起こったのであった。その諸関係というのは、その他の点では非常に知性の発達した彼らの社会にあって、彼ら自身にも意識されずに睡っていたものである。この爆発による炸裂は猛烈をきわめ、それがためわれわれは、併発した偶然の事件から、メンデルスゾーンのような立派な人物の一人を失うことにもなった。

さてこの題材の場合も、すでに行なわれていたように、おそらく哲学的な、いな、宗教的な観察がなされ得るであろうが、しかし本来は全然詩の領分なのである。巨人族というのは多神教を裏づける銀箔である。ちょうど悪魔を一神教の銀箔と見なし得るのと同然である。だが、この悪魔及びそれと対立する唯一神は詩的人物ではない。ミルトンの悪魔は天晴な姿に描かれてはいるが、目上の存在者のすばらしい創造物を破壊しようとすることで、いつまでも隷属の関係という弱味を免れない。プロメーテイスはこれに反して、より高い存在者を物ともせず、創造し、形成することができるという強みをもっているのである。さらにまた、人間を、最高の世界支配者による被造物とせず、一の中間的人物、しかも、最古王朝の末裔として、それを為すだけの十分な品位と貫目をもつ人物によって創造されたものとするとは、より美しい、詩にふさわしい思想である。一たいに、ギリシアの神話は掬みつくせぬほど豊かに、神及び人間に関する象徴を提供してくれるものである。」⁽⁴⁾

以上のゲーテの言葉に明らかなように、この詩は本来スピノザ主義とは無縁のものである。エーリヒ・トルンツが注解しているように、プロメーテイスは一方ではギリシア神話に出てくる「半神」(Halbgott)であるが、他方では神話の域にまで高められた《天才》の象徴的な形姿であり、したがってこの詩は、ゲーテの「天才の思想」(Geniegedanke)の詩的表明と見るのが妥当であ

る⁽⁵⁾。すなわち、ゲーテが自らのうちに感じ取った「自分の創作的才能」(mein produktives Talent) ないし「この天賦の能力」(diese Naturgabe) の上に、「自分自身の全存在を思想において基礎づけたい」と考え、プロメーテイスの古い神話的衣裳を借りて、このような全人的な思想を詩的に表現したものが、「プロメーテイス」であったと見るべきである⁽⁶⁾。それゆえ、それはゲーテ自身が認めているように、「巨人的・反抗的な、天へも迫ろうとする精神」(der titanisch-gigantische, himmelstürmende Sinn)⁽⁷⁾の表白を意図していた。ゲーテ研究の碩学コルフは、この詩のなかに「形而上学的な自由を求める人間の闘い」⁽⁸⁾を見ているが、彼の解釈によれば、この詩は自己のうちに臨在する神的なものに目覚めた天才詩人ゲーテの、「自分自身の内的神聖さの感情に基づく神への反抗」⁽⁹⁾を表現したものであり、したがって『詩と真実』第四部の有名な箴言「神ヲ措イテ何者モ神ニ抗ウヲ得ズ」(Nemo contra deum nisi deus ipse) に直結する精神の産物であるという⁽¹⁰⁾。コルフは、神への親近と反抗が同居したこの新しい神感情が「汎神論的な世界感情」(ein pantheistisches Weltgefühl) と通底するものであることを、説得力をもって説明しているの⁽¹¹⁾、このような迂回作業を通じてなら、そしてそのような迂回によってのみ、ゲーテの詩のスピノザ主義的観点について語ることができるかもしれない(しかしこの場合でも、《スピノザ主義的》観点というよりはむしろ《汎神論的》観点と言うほうが正しいであろう)。いずれにしても、この詩が第一義的にはスピノザ主義を表明したものでないことは、以上の考察から明らかになったと思う。

さて、そこでいよいよ問題となるのが、レッシングの「ヘン・カイ・パーン」とスピノザ主義の関係である。レッシングはゲーテの詩を読んで(といっても、もちろんレッシングには作者が誰であるか明かされていないが)、それに全面的に共感する趣旨の発言をした後、「正統的な神概念はもはやわたしにとっては存在しません。わたしにはそれが享受できません。ヘン・カイ・パーン(一にして全)! わたしはそれ以外のものは知りません」と語る。ヤコービがすかさず、「それじゃあなたはスピノザにかなり賛成しておられることでしょう」と追い打ちをかけると、レッシングは「もしわたしが誰かの名前を名乗るべきだとすれば、わたしは彼以外の人を知りません」と答える。このやりとりだけから判断するかぎり、大抵の人がレッシングのいう「ヘン・カイ・パーン」はスピノザ主義を告白したものである、との結論に導かれるのは必至であろう。しかし、レッシングの性格並びに彼の思惟の特徴にかなり精通したわれわれとしては、ここでも細心の注意を払う必要があることに気づく。というのは、レッシングはここで無条件にスピノザを自分の思想的伴侶として推奨しているのではなく、ヤコービがスピノザ——レッシングからすれば、スピノザはこれまで「死せる犬」(ein toter Hund)⁽¹²⁾ 同然に扱われてきており、したがって^{レッシング}名誉回復されるべき哲学者であった! ——の名を口にしたのを受けて、もしわたしが誰かの名前を名乗るべきだとすれば」という仮定条件のもとに、はじめてスピノザへの傾倒を表明しているからである。だが、果たしてレッシングは、誰か他の偉大な思想家の傘のもとで語るしかない種類の思想家だったであろうか。われわれのこれまでの考察が明確に示しているように、彼は完全に独立独歩、自分の足で一人立ちした

思想家であって、ヴィンデルバントの言葉を引用すれば、「ドイツの哲学においてライプニッツとカントの間の唯一の創造的頭脳」¹³と言われる人である。実際、自分が最も親近感を懐いていたドイツの偉大な先哲ライプニッツに対してさえ、レッシングは完全には自己を重ね合わせることを潔しとしなかった。その彼がスピノザの哲学を無条件で受け入れて、自分の哲学をそこに重ね合わせたということはいかにも考えがたい。第三者が部屋に入ってきたために一旦中断されたヤコービとの会話を、翌朝再開するときに、レッシングが「スピノザ主義について」とは言わずに、「わたしのヘン・カイ・パーンについて」話すために来たと言っていることも、われわれのこの推論の正しさを裏づけるものであるように思われる。

だが、それなら「スピノザの哲学以外には他の哲学は存在しません」というレッシングの発言は、どのように理解したらよいであろうか。これもスピノザ哲学への精通ぶりを自負したヤコービに対するレッシング一流のアイロニカルな対応と見ることはできなくはない。というのは、それに続く二人の会話において、スピノザ主義について延々と自説を披露するのはレッシングではなく、専らヤコービの方であるのと、レッシングはスピノザ哲学の体系ではなくむしろ「スピノザ主義の精神」(den Geist des Spinozismus)¹⁴を問題としているからである。しかもヤコービが、延々とスピノザ主義についての自説を展開した後に、「スピノザのうちにわたしの信条は存していません」と宣言すると、いかにも《文字》と《霊(精神)》を区別して後者を重んじる彼らしく、レッシングは「わたしは信条がいかなる書物のうちにも存していないことを希望するものです」¹⁵と切り返している。

以上のような考察から、われわれはレッシングの「ヘン・カイ・パーン」を、ヤコービのようにスピノザ主義にすぐ結びつけるのではなく¹⁶、ひとまずそれからは切り離して解釈する必要があることがわかる。だが、それではレッシングの言う「わたしのヘン・カイ・パーン」とは一体どのようなものなのであろうか。

第6節 レッシングの万有在神論

われわれがまず注目しなければならないのは、レッシングの「ヘン・カイ・パーン」が「正統的な神概念」(die orthodoxen Begriffe von der Gottheit)の対立概念として持ち出されていることである。最も単純に考えれば、これはレッシングがもはや「キリスト教的人格神論」(der christliche Theismus)を信奉することができず、「一而一切」(hen kai pan)ないし「一即一切」(hen panta)というモットーで言い表わされる世界観、すなわち「汎神論」(Pantheismus)への傾倒を表明したものであると解することができる。しかし、ここでもわれわれが慎重でなければならないのは、レッシングが決して「人格神」(eine persönliche Gottheit)を否定していないことを、ヤコービ自身も他の箇所では認めているからである¹⁷。それにそもそもレッシングが否定する「正統的な

神概念」が、「キリスト教的人格神論」そのものを意味しているものなのか、それとも彼の時代の正統主義的な神概念を指しているのか、ここからだけでは判然としない。ラインハルト・シュヴァルツは、レッシングが否定したのは、特に S. J. バウムガルテン (Siegfried Jakob Baumgarten, 1706–1757) がその『信仰論』全三巻 (1759/60) のなかで説いているような「世界の外にいます神」(der außerweltliche Gott) ではないか、との推測を提示している¹⁸⁾。シュヴァルツのこの仮説の真偽のほどは確めようもないが、いずれにしてもはっきりしていることは、レッシングはヤコービの信奉するような「世界の外にいます人格的な神」(Ihre persönliche extramundane Gottheit) には、或る哲学的な困難さを覚えているということである¹⁹⁾。このことと、すぐ上で述べたように、レッシングが「人格神」を否定していないという事実を考え合わせると、彼が否定するのは「人格神論」そのものではなく、世界の外に超然として君臨し、人間をその支配下に置く他律的な神ではないか、との推測が成り立つ。実際、このように考えると、ゲーテの「プロメーテイス」を読んだ後に、レッシングが「正統的な神概念はもはやわたしにとっては存在しません。わたしにはそれが享受できません」と言ったことも、よく説明がつくのではなかろうか。

結局、「ヘン・カイ・パーン！わたしはそれ以外のものは知りません」というレッシングの言葉は、神と人間と世界についての伝統的なキリスト教的理解とは異なる、彼に固有な内在的な神観・世界観を表明したもので、言うことができるであろう。だが、内在的な神観・世界観といっても、レッシングの神概念がスピノザのそれとはっきり異なるものであることは、レッシングの神は思惟と延長という二つの属性をもった実体ではなく、思惟と延長とがそのうちに「基礎づけられている」ところの、「より高次の力」(eine höhere Kraft)²⁰⁾として捉えられているところから明白である。しかし他方でレッシングは、「意図にしたがって行為するというわれわれの下劣なやりかた」(unsere elende Art, nach Absichten zu handeln) に基づいて神を捉えるヤコービの神観は、スピノザが正当に批判しているように、「神人同形論」(Anthropomorphismus) に陥らざるを得ないとして、この点ではむしろスピノザに賛意を表明している²¹⁾。それでは一体レッシングは神をどのように理解しているのであろうか。これを解く一つの手掛かりは、「レッシングは人格的な神を表象しようとしたとき、彼はそれを万有の靈魂 (die Seele des Alls) として考え、そして全体を有機的な身体の類比によって考えた」²²⁾というヤコービの言葉であろう。ヤコービはこれをスピノザ主義的な意味に理解し、「レッシングは世界から区別されたいかなる事物の原因も信じない。別言すれば、レッシングはスピノザ主義者である」²³⁾との結論を導き出しているが、何度も繰り返すように、これはいささか牽強附会な解釈である。

われわれは、レッシングの「ヘン・カイ・パーン」を、ヤコービが行なったように、徹底したスピノザの汎神論の意味に解すべきではなく、「最終的にはスピノザへと導かれる一つの方向」²⁴⁾も宿しているが、スピノザ主義とははっきり区別されるべき思想の系譜において、捉えるべきであろうと考える。われわれが考えているのは「スピリチュアリズム」(Spiritualismus) と呼ばれる思

想の系譜である。これは「十六世紀以降自立してプロテスタント教会と並走し、そして分派主義的集団の組織によるよりも、むしろ個々の思想家によって刻印されている伝統の流れ」²⁶⁾に他ならない。この系譜に属する思想家としては、なによりもまずセバスチャン・フランクが挙げられなければならないが、そこからパラケルスス、ヴァレンティン・ヴァイゲル、ヤーコブ・ベームへと続き、十八世紀においては特に J. K. ディッペルや J. C. エーデルマンなどを挙げるができる。

このスピリチュアリズムの伝統とレッシングとの関係は、まずハラルト・シュルツェによって一つの研究仮説として提示され²⁶⁾、次いでヴォルフガング・ゲーリケによって大幅に補強されて、一つの学説にまで高められつつあるものである²⁷⁾。ニコラウス・クザーヌスから、イタリア・ルネサンスの哲学者、ドイツ自然哲学、ライプニッツを経てレッシングへと至る精神史的な流れ——すなわち「スピリチュアリズムの伝統」(die spiritualistische Tradition)——を想定し、それとの連関においてレッシングの思想を解釈しようというゲーリケの試みは²⁸⁾、なるほど魅力的で一考の価値はあると思うが、われわれはレッシングの思想全体を「スピリチュアリズムの伝統」から最もよく説明できるとは必ずしも考えない。レッシングの思想は、一つの源泉ないし観点から説明するには、あまりに多面的・複合的だからである。しかし、少なくとも彼の「ヘン・カイ・パーン」の問題に関するかぎり、それがスピノザ的な「神即自然」(deus sive natura) の汎神論を意味するものでないとするれば、それを解く鍵はやはりスピリチュアリズムの伝統に求めざるを得ないのであろう。ゲーリケによれば、「レッシングの《ヘン・カイ・パーン》はスピリチュアリズムから、例えばベームが繰り返し表明する、神は《一切における一切》であるという確信から、解釈されなければならない。その場合、スピノザと違って神と万有との同一性が考えられているのではなく、世界のうちにおける神の遍在と全能が考えられているのである」²⁹⁾と言われるが、われわれもレッシングの「ヘン・カイ・パーン」をこの方向で解釈しなければならないと考える。

ところで、レッシングの「ヘン・カイ・パーン」をスピリチュアリズムの伝統を背景に解釈するということは、それを「万有在神論」(Pantheismus) として解釈するということに他ならない。ディルタイは、「十五、十六世紀における人間の把握と分析」と題する論文の末尾において、セバスチャン・フランクとレッシングの思想と運命の類似性を示唆しているが³⁰⁾、彼がフランクに関連して述べている「宗教的＝普遍主義的有神論」(der religiös universalistische Theismus) ないし「純化された万有在神論」(der geläuterte Pantheismus)³¹⁾こそは、また同時にレッシングの立場であったと見る事が可能である。現にディルタイは、『体験と創作』において、レッシングのブレスラウ時代の断片「神の外なる事物の現実性について」を引証しながら、神の外には何もものもない、神と異なっている実在は存在しない、「すべての事物は神において現実的である」³²⁾、というレッシングの立場を「万有在神論」として特徴づけた上で、「レッシングのこの万有在神論は、ヤコービがスピノザに帰した学説とは全く異なっている。レッシングはヤコービの意味でスピノザ主義者だったのではなく、およそ彼がスピノザ主義者だったとすれば、レッシング自身の意味で

——より正しくかつより深い意味でスピノザ主義者だった」⁶³⁾と述べている。同様に、ヨハンネス・シュナイダーもデイルタイが引証した論文を分析して、次のような結論を導き出している。「彼 [=レッシング] は万有在神論的に考えている。つまり、事物はたしかに神のうちにありますが、しかしそれにもかかわらず神から区別されている。・・・神はレッシングにとって表象する人格性 (eine vorstellende Persönlichkeit) である。神においては事物の概念と事物の現実性は一つのものである。神は現実性を含むが、しかしスピノザの場合と違って、現実性のうちに完全に吸収されることはない。神のうちに於ける事物の内在ということは、キリスト教的世界観にとって馴染みのないものではない。なぜなら、それは神の遍在という教義によって直接的に与えられているからである。問題はただその内在がどのように理解されるべきかということである」⁶⁴⁾。

第7節 結論的考察

われわれのこれまでの考察から、レッシングの「ヘン・カイ・パーン」がスピノザ的汎神論ではなく、スピリチュアリズム的な万有在神論の方向を示すものであることには、もはや疑問の余地がないと言ってよいと思うが、問題はその万有在神論の中身である。つまり、「世界の神内在」 (die Immanenz der Welt in Gott)⁶⁵⁾ということがレッシングにおいて具体的にどのように理解されているかということである。シュナイダーも述べているように、万有在神論という考えはキリスト教にとって馴染みのないものではなく、例えば「使徒行伝」十七・二十八の「われわれは神のうちに生き、動き、存在している」というパウロの言葉は、万有在神論を支持する聖書的根拠として歴史的に引証されてきている。レッシングの「ヘン・カイ・パーン」が、果たしてこうしたキリスト教的教説の限界内にとどまる万有在神論であるかといえ、おそらくそれを踏み越えていく性格をもっていることは否定できないであろう。われわれは最後に、それについて少しだけ考察することをもって、本論の結びとしたい。

エーリヒ・シュミットは、大著『レッシング』において、ハルバーシュタットのグライム邸でのレッシングとヤコービの二度目の会見の様子を描いているが、その叙述の終わりのところで、「記念帳の役割を果たしていたその四阿の隠し戸に、レッシングは《日々これ闘い》 (dies in lite) と書いただけでなく、また《ヘン・カイ・パーン》 (hen kai pan) と書いた」⁶⁶⁾と述べている。レッシングがグライム邸の四阿の扉にこのように書き記したことは、その暫く後にそこを訪れたヘルダーによって確認されている。その際、同じようにして自分の記念のサインを「グライム邸の四阿のヤコービとレッシングの書き込みの間に書き込んだ」ヘルダーは⁶⁷⁾、ヤコービに書き送った書簡 (一七八四年二月六日付) のなかで、「わたしはすでにグライム邸の四阿にレッシングの手で《ヘン・カイ・パーン》と書かれているのを自分で読んでいたのですが、しかしそれをどう解釈してよいものかまだわかりませんでした。つまりレッシングの魂においてどう解釈するかということです。

というのは、あなたがたがあの老アナクレオン詩人 [=グライム] のところで、こんなにも恐ろしい形而上学的な議論を行なったとは、思いも寄らないことだったからです。・・・このように思いがけずも、わたしの哲学的信条を信奉する仲間をレッシングに見いだした今なら、[レッシングが書いた] その下にわたしの《ヘン・カイ・パーン》を七回でも書いたことでしょう」⁸⁸と述べて、レッシングの「ヘン・カイ・パーン」の真実性を証言すると同時に、自分がレッシングと同様の信条を有していることを表明している。

いずれにせよ、ヤコービによって暴露されたレッシングの「ヘン・カイ・パーン」は、ベルリンのメンデルスゾーン、ワイマールのヘルダーとゲーテ、ケーニヒスベルクのハーマンとカント、などに次々に伝播されてやがて全員を「汎神論論争」の渦の中に巻き込んでいくのであるが、ここで見逃すことができないのは、一般的にはあまり知られていないが、レッシングのこの「ヘン・カイ・パーン」には「ヘン・エゴ・カイ・パンタ」(hen ego kai panta) という異形^{ヴァリアンテ}があることである。レッシングに由来するもう一つのモットーの存在を最初に公けにしたのも、やはりエーリヒ・シュミットであった。彼は一八九二年、前掲の『レッシング』の註釈において、「『ヘン・エゴ [不明確エコー?] ・カイ・パンタ! ゴットホルト・エフライム・レッシング、ハンブルク、一七八〇年十月十四日』と記された一枚の記念帳を、わたしの友人のケスターが所有しており、彼はわたしにそれを複製印刷物にして伝えてくれた」⁸⁹と記していたが、ラッハマン・ムンカー版の『レッシング全集』の編者は、「横八つ折判のざらざらした黄白色の紙にはっきりした字で書かれた、アルベルト・ケスター所有の」原物をついに入手したのであった。フランツ・ムンカーによれば、その紙には「ヘン・エゴ・カイ・パンタ! ゴットホルト・エフライム・レッシング、ハンブルク、一七八〇年十月十四日」(Hen ego kai panta! / Gotthold Ephraim Lessing / Hamburg / den 14 Octbr. 1780) と書かれているという⁹⁰。

さて、別のところでもこの問題に少し触れたのであるが⁹¹、エルヴィーン・クワップはそこから、「わたし」(ego) という言葉が入った異形の方がレッシングに本来的なものであると見なし、それを『人類の教育』を解釈するための解釈原理として用いている。ところが、ここに大きな混乱が見られる。クワップはレッシング本来の定式(彼はそれを「四阿の定式」[“Gartenhausformel”] と名づけている)を、シュミットとムンカーによってその存在が確認された「ヘン・エゴ・カイ・パンタ」ではなく、「ヘン・エゴ・カイ・パーン」としている。これは明らかに「レッシングとヤコービ——スピノザ主義に関する会話——」と題されたアレクサンダー・アルトマンの論文⁹²に原因がある。というのは、アルトマンはグライムの四阿でのレッシングとヤコービの会話を論じただけで、レッシングがグライムの四阿の壁に記した箴言は、「ヘン・エゴ・カイ・パーン」という内容であったと述べているからである⁹³。われわれとしては、レッシングの友人のモーゼス・メンデルスゾーンについて、他の研究者の追従をゆるさない精密を極めた伝記を書いたアルトマンが⁹⁴、スピノザ主義をめぐるレッシングとヤコービの会話の解釈にとって決定的に重要なレッシングの箴

言を、迂闊にも書き間違えたとはいかにも信じがたい。しかし、もしアルトマンが言う通りに、レッシングが四阿に書き記した箴言が、「わたし」という意味の「エゴ」がつけ加わった「ヘン・エゴ・カイ・パーン」であったとすれば、それを目撃したはずのヘルダーがなぜヤコービの報告に含まれる不正確な情報に異議を唱えなかったのか、という新たな疑問が生じる。

このような錯綜した事態の問題点を整理すれば、果たしてレッシング本来の定式は、ヤコービが報告するような「ヘン・カイ・パーン」であるのか、それともレッシング直筆の原本の所在が確認されている「ヘン・エゴ・カイ・パンタ」であるのか、それともアルトマンが新たに持ち出した「ヘン・エゴ・カイ・パーン」であるのかということである。第二の形と第三の形の違いは、「全」を表わす語が単数の「パーン」か複数の「パンタ」かという違いだけで、大勢に影響がないといえはそうかもしれないが、第一の形と第二、第三の形の違いは相当大きいと言わざるを得ないであろう。しかし、そもそもこのような三種類の異形の存在にすら気づかれていない現段階においては⁴⁵⁾、この三つの異形のうちのどれが最もレッシング本来のものであるかは、そう簡単に決定できない。したがって、クワップのようにアルトマンの記事を鵜呑みにして、「ヘン・エゴ・カイ・パーン」をレッシング本来のものと断言し、しかもそれをレッシングの神学思想を解く鍵として使用するのには、いささか勇み足との誹りを免れ得ないと思われる。もし一般に受け入れられている「ヘン・カイ・パーン」に代えて、どうしても「わたし」という言葉の入った異形の方を採用したいとか、あるいは明確な理由に基づいて、そうすべきであるというならば、むしろヘルマン・ティムのように、レッシングに直接由来することがすでに確認されている「ヘン・エゴ・カイ・パンタ」を用いるべきであろう。

われわれとしては、ヤコービの報告書のなかでレッシングの口から「ヘン・カイ・パーン」が語られる文脈から判断して、「わたし」という語の入った「ヘン・エゴ・カイ・パンタ」に大きな意義を認めたいと思う。というのは、レッシングが最初に「ヘン・カイ・パーン」を口にする場面では、「わたしはそれ以外のものは知りません」(傍点筆者)という決然とした一人称の言葉がそれに続いているし、その次に彼がそれを口にする場面でも、やはり「わたしのヘン・カイ・パーンについて・・・」(傍点筆者)という一人称の所有代名詞が冠されているからである。

それだけでなく、第二節におけるわれわれの要約からは落ちているが、レッシングとヤコービとの間で交わされた、以下に紹介するような実に興味深い、一種のカバラ主義的思弁に属するような会話からも、レッシング的自我、つまり「エゴ」にはある特別な重要性が感じられるからである。ヤコービの報告にしたがえば、「あるときレッシングは半ば微笑みながらこう言った。彼自身はひょっとしたら最高の存在であって、たまたま現在は極度に収縮した状態にあるのかもしれない」⁴⁶⁾。また、彼らがハルバーシュタットのグライム邸にいた別の機会に、突然雨が降ってきた。するとヤコービの隣に坐っていたレッシングは言った、「ヤコービさん、いいですか、ひょっとして雨を降らしているのはわたしかもしれません」⁴⁷⁾と。もちろんレッシングがどこまで本気でこう

いうことを語ったのか、あるいは単なる冗談半分の座興であったのかわからないが、『人類の教育』の末尾に出てくる彼の「再受肉」の思想——特に「永遠全体はわたしのものではないのだろうか？」 (§ 100) ——をも考え合わせると、まんざら冗談として捨て置けない部分があるように思われる。

いずれにせよ、「わたしは一にして全である」というこの言葉は、実に意味深長である。それはレッシングの立場を、「汎神論」(Pantheismus) からだけでなく、通常の「万有在神論」(Panentheismus) から区別するものである。われわれはレッシングに特有なこの「万有在神論」を、Panentheismus とは区別してあえて *Panta-en-theismus* と名づけたと思う。ティムによれば、レッシングの「ヘン・エゴ・カイ・パンタ」は、「ヨーロッパ的思惟の最も要求するところの多い綱領的式文の一つ」であり、「単一性と多様性の総合」を「自我」を媒介にして成し遂げることを目指したものであるという⁴⁸。それゆえ彼の解釈にしたがえば、それはやがて成立する「主観性の哲学」(Subjektivitätsphilosophie) の^{ききがけ} 魁 的意味をもった言葉ということになる。ティムのこのような「高度に思弁的」、「極度に内省的」⁴⁹な解釈は、「ヘン・エゴ・カイ・パンタ」というレッシングの言葉の中に、あまりにも多くのものを読み込みすぎかもしれないが、しかしレッシングの「ヘン・カイ・パーン」の告白に端を発して起こったその後の「汎神論論争」と、それを通過して成立する偉大なドイツ観念論哲学のことを考えると、彼の解釈には大いに傾聴すべきものがあると思われる。それゆえ、この観点からレッシングの哲学をもう一度根本的に再検討することは、現代のわれわれに課せられた重要な課題の一つといえるであろう。

注

- (1) Scholz, *Hauptschriften*, S. LIX; see also S. 293, 97 etc.
- (2) ゲーテ研究者によれば、この詩は当時ゲーテが構想していた劇『プロメーテイス』に関連して、おそらく一七七三年の秋に作られたものであるという。ゲーテは当初この詩の公表を差し控えていたが、未発表の詩の草稿をたまたま個人的に借りていたヤコービは、ゲーテに断りもなくレッシングに見せただけでなく、その結果生じたメンデルスゾーンとのスピノザ主義論争において、またもやゲーテに無断でそれを印刷に付し、『スピノザの学説に関するモーゼス・メンデルスゾーン氏宛の書簡』(1785)の付録として添付した。このような経緯を経て後、ゲーテ自身がはじめてこの詩を自分の著作のなかに取り入れたのは、ようやく一七八九年のことである。
- (3) ヴァレもわれわれと同意見で、「レッシングはゲーテの詩を読んだときスピノザではなく、むしろアイスキュロスの古代悲劇の観点のことを考えていたのである」と述べている (Vallée, "Introduction" to *The Spinoza Conversations*, p. 23)。
- (4) Johann Wolfgang von Goethe, *Werke* (Hamburger Ausgabe in 14 Bänden), hrsg. u. komment. v. Erich Trunz, Bd. 10: *Autobiographische Schriften II* (München: Verlag C.H. Beck, 1993), S. 48–49. なお、訳文はゲーテ、小牧健夫訳『詩と真実』第三部 (岩波文庫, 1975年), 267–268頁から借用したが、旧漢字と旧仮名遣いはすべて新漢字と新仮名遣いに変更してある。
- (5) Cf. Erich Trunz, "Anmerkungen," in Johann Wolfgang von Goethe, *Werke*, Bd. 1: *Gedichte und Epen I*, S. 484–485.

- (6) Goethe, *Werke*, Bd. 10: *Autobiographische Schriften II*, S. 47–48.
- (7) Goethe, *Werke*, Bd. 10: *Autobiographische Schriften II*, S. 49.
- (8) H. A. Korff, *Geist der Goethezeit: Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch—romantischen Literaturgeschichte*, 2. Aufl. (Leipzig: Koehler & Amelang, 1955), 1. Teil, S. 273.
- (9) *Ibid.*, S. 275.
- (10) *Ibid.*; cf. Goethe, *Werke*, Bd. 10: *Autobiographische Schriften II*, S. 177.
- (11) Cf. *Ibid.*, S. 274–278.
- (12) *Hauptschriften*, S. 88.
- (13) Wilhelm Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, 2 Bde. (Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1878; Nachdruck, Karben: Verlag Petra Wald, 1996), Bd. 1, S. 525.
- (14) *Hauptschriften*, S. 78. このように事象の本質を問う場合に、「精神」(Geist)という語を用いるのはレッシングの特徴の一つである。例えば、「聖書の精神」(Geist der Bibel) (LM 13, 115; G8, 136), 「キリスト教の精神」(Geist des Christentums) (LM 13, 164; G8, 227), 「ルターの精神」(Luthers Geist) (LM 13, 143; G8, 162), さらにはライマールスの「精神」(LM 12, 255; G7, 314) など。
- (15) *Hauptschriften*, S. 80. 但し, このレッシングの言葉は第一版 (1785) と第二版 (1789) にのみ見られるもので, 最終版 (1819) では削られてしまっている。
- (16) レッシングの「スピノザ主義」をめぐる問題が錯綜してしまっている大きな原因は, ヤコービのこのような厳密を欠く概念規定にあると言える。実際, レッシングが「わたしのヘン・カイ・パーンについてあなたとお話するために来ました。昨日は肝をおつぶしのご様子でしたが」と言ったのを受けて, ヤコービは「あなたがスピノザ主義者ないし汎神論者だとは, わたしの予想に反していました・・・」と語っているが, ここに明白のように, ヤコービは「ヘン・カイ・パーン」とスピノザ主義と汎神論をほぼ同義のものと考えている。しかしこの三つのものは, 相互に密接な関係があるとはいえ, 本来区別されるべきものである。
- (17) *Hauptschriften*, S. 92–93: “Wenn sich Lessing eine *persönliche* Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des Alls; und das Ganze, nach der Analogie einer organischen Körpers.”
- (18) Reinhard Schwarz, “Lessings ‘Spinozismus’”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65 (1968): 271–290; esp. 274ff.
- (19) Cf. *Hauptschriften*, S. 83–84.
- (20) *Hauptschriften*, S. 82.
- (21) *Hauptschriften*, S. 83.
- (22) 注17を参照のこと。
- (23) *Hauptschriften*, S. 102.
- (24) Siegfried Wollgast, *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert: Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland* (Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1972), S. 158.
- (25) Harald Schultze, *Lessings Toleranzbegriff: Eine theologische Studie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), S. 111. シュルツェのこのような定義は, スピリチュアリズムスの概念の定義としてはかなり順当なものであるが (cf. “Spiritualisten, religiöse,” *RGG*³, Bd. 6, Sp. 255–257), しかし G : H・ウィリアムズが指摘しているように, スピリチュアリズムスとして一般化されているものも, 「革命的スピリチュアリスト」(いわゆるルター的な意味での「熱狂主義者」やトマス・ミュンツァー), 「福音的スピリチュアリスト」(カスパー・シュヴェンクフェルトやガブリエル・アシェルハム), 「理性的スピリチュアリスト」(パラケルスス, ヴァレンティン・ヴァイゲル, セバスチャン・フランクなど), といった三つの顕著な類型にさらに細分化され得るということも見逃してはならない (George H. Williams, “Introduction” to *Spiritual and Anabaptist Writers*, edited by G.H. Williams & A.M. Mergal [Philadelphia: The Westminster Press, 1957], esp. pp. 31–35)。
- (26) シュルツェによれば, 「レッシングはスピリチュアリズムスの遺産からよく理解されうる」という

- 「実り多い研究仮説」を最初に彼に示唆したのは、イエナ大学での彼の恩師ゲルハルト・グレーゲであったという。Schultze, *Lessings Toleranzbegriff*, S. 7.
- (27) Wolfgang Gericke, "Lessings theologische Gesamtauffassung," in *Sechs theologische Schriften Gott-hold Ephraim Lessings*, eingeleitet und kommentiert von W. Gericke (Berlin: Evangelische Verlags-anstalt, 1985), S. 14–35.
- (28) Cf. Gericke, "Lessings theologische Gesamtauffassung," S. 14–15.
- (29) Gericke, "Lessings theologische Gesamtauffassung," S. 34. ゲーリケは別の新しい本のなかでは、世界のうちにおける神の遍在と全能についての確信を、もはやペーメのものとしてではなく、明確にレッシングのものとして叙述している。Cf. Wolfgang Gericke, *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/2) (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989), S. 126.
- (30) Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renais-sance und Reformation*, 5. Aufl. (Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1957), S. 89.
- (31) Ibid., S. 81–82.
- (32) LM 14, 292; G8, 515 (Über die Wirklichkeit der Dinge).
- (33) Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 116.
- (34) Johannes Schneider, *Lessings Stellung zur Theologie vor der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente* (s=Gravenhage: Uitgeverij Excelsior, 1953), S. 147.
- (35) U. Diese & W. Schröder, "Pantheismus," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, S. 48. なお、「万有在神論」(Pantheismus) という語は、一八二五年に K・Ch・F・クラウゼが、汎神論 (Pantheismus) の根本的な誤りを正すために新たに造語したものとされているが、いずれにせよその眼目は、《世界の神内在》と《神の世界超越》の両方の契機を保持することである。
- (36) Erich Schmidt, *Lessing: Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*, 4. Aufl. (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923; Nachdruck, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1983), Bd. 2, S. 560.
- (37) Johann Gottfried Herder, *Briefe*, bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold, Bd. 4: *Okto-ber 1776–August 1783* (Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1986), S. 274–275.
- (38) Johann Gottfried Herder, *Briefe*, bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold, Bd. 5: *September 1783–August 1788* (Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1986), S. 27.
- (39) Schmidt, *Lessing*, Bd. 2, S. 596.
- (40) LM 22, IX.
- (41) 1996年10月に京都大学に提出した筆者の文学博士論文『レッシング宗教哲学の研究』の第六章を参照されたい。
- (42) Alexander Altmann, "Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus," *Lessing Yearbook*, Bd. 3, S. 25–70.
- (43) Ibid., S. 41.
- (44) Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973).
- (45) われわれは、このような三種類の異形が巷間に流布していることに注意を払った研究があることを、寡聞にして知らない。
- (46) *Hauptschriften*, S. 92.
- (47) *Hauptschriften*, S. 95.
- (48) Timm, *Gott und die Freiheit*, S. 15.
- (49) Arno Schilson, "Lessing und die Aufklärung," *Theologie und Philosophie* 54 (1979): 400, 401.