

Title	レッシングとスピリチュアリズムの伝統
Author(s)	安酸, 敏眞
Citation	聖学院大学論叢, 7(2): 159-176
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=677
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

レッシングとスピリチュアリズムの伝統

安 酸 敏 眞

Lessing and the Spiritualistic Tradition

Toshimasa YASUKATA

As suggested by Wilhelm Dilthey in his now-classic monograph, there is convincing reason to conjecture that Lessing concealed from his contemporaries the final and supreme results of his lifelong inquiry into questions of theology and philosophy of religion. As a result, Lessing as theologian and philosopher of religion has been veiled in mystery.

It is true that a number of in-depth studies have been made to disclose what Dilthey called Lessing's "secret." As Guthke reports with regret, however, no consensus has been attained to date regarding the real core of Lessing's theological and religious-philosophical thought.

Gericke, inspired by Schultze's challenging assertion that Lessing was influenced by the "spiritualistic" tradition, has sought to solve the "aporia of Lessing's study" by interpreting him as having stood in relationship with the deepest streams of Spiritualism, said to run from Nikolaus von Cusa through Thomas Muntzer, Sebastian Franck, Paracelsus, Giordano Bruno, Valentin Weigel, Jacob Boehme and Leibniz down to Dippel and Edelmann in the eighteenth century.

Has Gericke succeeded in breaking the ice by introducing this new frame of reference into the interpretation of Lessing's theological and religious-philosophical thought? If so, to what extent has he succeeded? What problems remain unresolved?

The purpose of this essay is, first, to discuss the interpretive problems of Lessing's theological and religious-philosophical writings in general, and second, to examine the relevance of the Schultze-Gericke thesis concerning Lessing's alleged affiliation with the spritualistic tradition.

Key words; 18th Century Protestantism, Gericke, Lessing, Schultze, Spiritualism

序

一世紀近くたったいまでもその価値を失わない卓越したレッシング論の冒頭において、W. デイルタイはレッシングを次のように論評している。

「レッシングは同時代の人々に自分の生涯の最後にして最高なる成果の、あるものは全然しめさず、あるものはなかば包みかくして示したと信ずべき有力な根拠が存する。神学によって拘束され抑圧された同時代の人々に向かうと、レッシングは自分を教育者と感じた。……レッシングは、あらゆる伝統から、また伝統に対するあらゆる傾愛や嫌厭から、完全に解放されて生に直面し、何物にも制約されない事物に則した人生観を作り上げた最初のドイツ人であった。……レッシングが晩年それに向かって進むときに、人はこの人の身边に本当にだんだん孤独になって行くのを感じる。この発見の旅にはレッシングは、かつて美学の論争に乗り出したときと同じく、一人の道づれをももたなかった。いな、もつことができなかった。そのようにまったく孤立して、神学の味方であろうと敵であろうとレッシングの眼にはどれも同じ神学の伝統から起こったあらゆる方向の意見を相手に、いざ戦いを始めてみると、どうしてもこの孤立した立場をおおいかくし、行きずりに同盟者を作り、同時代の人々を徐々に自分のところまで引き上げるより手がなかった。これがレッシングの立場であった。……」

レッシングの学問的な研究には、われわれから言えばそんなに多くの身ぢかな熱烈な関心が、本人から言えばそんなに多くの謎がつきまとっている。近代のドイツ文学史上、厳密な組織立った吟味を要求する材料がおよそあるとすれば、レッシングこそそれである。……⁽¹⁾

デイルタイが言うところの、レッシングのこの「謎」(Rätselhaftigkeit) ないし「秘密」(Geheimnis)⁽²⁾を解くべく、レッシングの神学的・宗教哲学的思想について、その後さまざまな角度から数多くの優れた研究がなされてきたことは事実であるが、それにもかかわらず神学的・宗教哲学的思想家としてのレッシングは、現代にとっても依然として「謎」であり続けている。いまから約三十年前、レッシング研究の碩学 K. S. グートケは、「レッシング解釈の最たる分裂的矛盾は、神学的著作の解釈のなかに看取されうる」⁽³⁾と論評したが、それから十五年経た一九七九年の時点でもやはり、「最もいろいろ議論されているのは相変わらず神学者レッシングである。争点になっている問題は、十八世紀以来彼のキリスト教に向けられている」⁽⁴⁾と述べて、神学者としてのレッシングについての評価が定まっていないことを認めている。そしてこの状況は今日まで少しも変わっていないといつてよい。すなわち、レッシングは理性に全幅の信頼を置く啓蒙主義者であったのか、それともルター主義的キリスト者であったのか。彼は合理主義者であったのか、それとも非合理主義者であったのか。彼にとっての啓示とは、とどのつまり「理性の内発的発展」の別名にすぎなかったのか、それとも「神的超越の行為」であったのか。こうした一連の問いに対して、専門の

レッシング研究者たちの間でも、いまだに意見は二分されたままである⁽⁵⁾。

—

神学的・宗教哲学的思想家としてのレッシングが、研究者の執拗な追求の手を逃れ続けている原因としては、何よりもまず、彼の神学的思惟の「実験的」(experimentell)⁽⁶⁾な性格が挙げられなければならない。しかし、かかる根本特質に由来する彼の神学的・宗教哲学的思想の断片性、非体系性、両義性、さらには矛盾性といった諸特徴は、単に思想家レッシングの個人的特異性として片づけられるべきではなく、より大局的には、彼がそこに身を置いて思惟したところの、十八世紀のドイツの精神的・思想的状況、並びにそれと不可分に結びついているその時代の社会的・政治的状況という文脈のなかで考察されなければならない⁽⁷⁾。

すなわち、レッシングが生きた時代のドイツでは、いまだ十全な意味での信教の自由は存在せず、したがって神学や宗教の事柄に関して、政治権力と表裏一体の関係にあるルター派正統主義を面と向かって批判するようなことは、市民生活上の大きな危険をともなっていた。もちろん他方では、十八世紀ともなると近代的合理主義の考えが聖職者や神学者の間にも徐々に浸透してきており、いわゆるネオロギー (Neologie) という進歩的な立場も台頭してきていた。しかしレッシングは、この時代に表面化してきた正統主義と啓蒙主義の対立を、ネオロギーのような仕方であ直に調停することにも与できなかった⁽⁸⁾。かくしてレッシングは、正統主義ともネオロギーとも異なる「第三の道」を模索することになるのであるが⁽⁹⁾、そのことは必然的に正統主義とネオロギーの両方に対する「神学的な二正面闘争」(der theologische Zweifrontenkampf)⁽¹⁰⁾を意味した。

正統主義並びにネオロギーに対するレッシングの逆説的な態度は、一七七四年二月二日付けの弟カール宛の手紙によく表われている。

「わたしが同胞の考えにどの程度満足しているかいないか、その理由について立ち入ることはやめるが、ただこれだけはお前に言っておかねばならぬ。お前はその点でたしかにわたしを全然誤解しており、正統主義に関するわたしの態度をひどく間違っ理解しているのだ。ひとがこの世をより以上に啓蒙しようと努めるとき、わたしがそれを妨げるはずがあろうか。ひとりひとりが宗教について理性的に考えようとするのを、わたしが心から望まないはずがあろうか。わたし自身が、自分のぞんざいな仕事に際して、こういう偉大なもくろみを促進する以外の、何か別の目的をいっているのなら、わたしは自分自身を嫌悪するだろう。だがしかし、わたしには自分できると思うやり方でそれをやらしてくれ。そして、そのやり方ほど単純なものがあるだろうか。とっくの昔にもう使いものにならなくなっている汚水を保存しておくつもりなど毛頭ない。わたしはただ、きれいな水をどこから引いてくるかがわかるまでは、それを捨ててしまいたくないのだ。前後の見境もなくそれを捨て、あとになって子供まで水肥の中でゆあみさせるようなことは、全然わたしの望む

ところではない。ところでわれわれの^{ニュー・モード}新流行の神学が正統主義に対してもつ関係は、汚水に対する水肥の関係以外の何ものだろうか。

正統主義に関しては、ありがたいことに、ひとはそれをかなりうまく処理した。ひとはそれと哲学とのあいだに隔壁を設け、両者はそれぞれその両側で他方を妨害することなしに、おのが道を進むことができた。しかしいまひとは何をしているだろうか。ひとはこの隔壁をふたたび取り壊そうとし、そしてわれわれを理性的なキリスト教徒にするという口実のもとに、はなはだ非理性的な哲学者にする。親愛なる弟よ、どうかこの点だけはより正確に調べてみてくれ。そしてわれわれの新しい神学者たちが投げ捨てるものではなく、むしろ彼らとその代わりに据えようと欲しているものに注意を払ってくれ。われわれの古い宗教体系が間違いであるという点では、われわれは意見が一致している。しかしわたしは、それがへまな職人が半人前の哲学者のつぎはぎ細工であるなど、お前といっしょに言うつもりはない。人間の英知がこれほどよく発揮され駆使されているようなものをわたしはこの世で知らない。へまな職人が半人前の哲学者のつぎはぎ細工なのは、目下ひとが古い宗教体系の代わりに、しかも古い宗教体系が専横しているよりも遙かに大きな影響を理性と哲学とに及ぼしつつ、据えようと欲している宗教体系のほうである。ところでお前はわたしがこの古い宗教体系を擁護することを悪く思っているのか。わたしの隣家は崩壊に瀕している。隣人がそれを取り払うつもりなら、わたしは精を出してそれを手伝おうと思う。しかし隣人はそれを取り払おうとはせず、わたしの家をすっかり廃屋にしてしまっても、自分の家の支柱や土台を固めようとする。そんなことはやめてもらうか、さもなくばわたしは倒れかかっている隣家を自分の家同様に引き受けるだろう。』⁽¹¹⁾。

しかし、政治的にも教会的にも後ろ盾をもたず、自分のペンだけを頼りに生きるレッシングにとって、このような戦いが容易であったはずはない。ときには敵の眼を欺くために、同盟者であるとの装いも必要になったであろう。あるいは自己に萌した真理の認識^{きん}をストレートに表現することができず、謎めいた言い回しを用いてほかしたり、ときにはそれを完全に秘匿せざるを得ないこともあったであろう⁽¹²⁾。なるほどレッシングはあるところで、「しかし、わたしも承知しているが、もしひとが真理を説こうとする場合、真理を完全に説くか、さもなくば全然説かないこと、つまり明瞭にきっぱりと、謎めいた言い方を用いず、遠慮がちな態度をせず、その力と効用に不信感を抱かず、真理を説くことが義務である。』⁽¹³⁾、と述べている。しかし他方では、彼はフリーメーソンの態度を弁護して、「黙っていたほうがよい真理」もあると言い、「賢者は黙っていたほうがよいことについては語るができない」とも述べている⁽¹⁴⁾。

いずれにせよ、このような政治力学的状況から、真理 (Wahrheit) のための闘争においてはときに人間的誠実さ (Wahrhaftigkeit) を欠くこともやむなしとの、戦術家 (Taktiker) としてのレッシングの現実主義的な判断も理解可能となる⁽¹⁵⁾。よく引用される彼の言葉で言えば、「わたしは自分の武器を自分の敵に向けなければならない」のであり、それゆえ「わたしは自分が演習風に

(γυμναστικῶς) 書くすべてのことをまた教理的なものとして (δογματικῶς) も書くとは限らない¹⁷⁾のである。

それに加えて、友人のニコライが証言しているように、レッシングには生来天邪鬼なところがあり、討論の際に弱い立場に味方するか、あるいはもし誰かが賛成論を展開すれば、直ちにたぐい稀な鋭敏さをもって反対論を提出する習性があった¹⁸⁾。例えば、ニコライが伝えるところによれば、プロイセンとザクセンとの間で戦われた七年戦争の期間中、レッシングはライプチヒにいるときは社交の席でプロイセンを弁護し、ベルリンにいるときにはザクセンを擁護したという¹⁹⁾。実際、このような反骨的な性格はレッシング自身がよく認めるところで、彼はキリスト教の弁証に關しても、「一方がキリスト教〔の正しさ〕を的確に証明しようとすればするほど、わたしは疑いを深め、他方がいよいよ図に乗り、いよいよ勝ち誇ってキリスト教を踏みにじろうとすると、これを少なくとも自分の心のなかで保持しようという気持ちが強まるのであった」²⁰⁾。

したがって、神学や宗教に關してレッシングが書いていること、あるいは語ったとされることを、その言述の直接・間接的な文脈から切り離して、抽象的・一般化的に受けとめることは許されないであろう。「レッシングが吐露した大半の神学的見解は対話 (Dialog) から成立したものであり、それゆえそれらはかなりの程度まで、対話的、暫時的な性格を有している」²¹⁾からである。第一級の劇作家であったレッシングは、神学的・宗教哲学的著作においても第一流の劇的^{ドラマチック}な手法を用いており、通常の神学的議論とは異なった芝居の要素がそこに含まれている²²⁾。かくしてわれわれがそれを解釈する場合、「反定立的なもの、仮説的なもの、ユーモラスなもの」(das Antithetische, das Hypothetische, das Humoristische) は「レッシングにとってかぎりなく重要な三つの要因」²³⁾であるという H. ショルツの指摘を、つねに肝に銘じることが肝要である。H. ティムは、「神学においてもそしてまさに神学においてこそ、レッシングは自分の闘技者としての本性を、つまりはスポーツマンとしての本性を存分に発揮したのであった」²⁴⁾と述べているが、正鵠を射た評言であるといえるであろう。したがってわれわれは、レッシングの神学的言述を真摯に受けとめるとしても、決してそれを教条主義的に理解してはならない。むしろわれわれは、あらゆる教条主義^{ドグマティスム}から自由になるための「精神の鍛錬のための解釈の遊技」(eine Interpretationsspiel zur gymnastischen Ertüchtigung des Geistes)²⁵⁾を試行してレッシングの姿を、彼の神学的・宗教哲学的著作のなかにつねに見なければならない。

二

以上のことから、かつて F. ローフスによって鋭くかつ否定的に提起されたレッシング解釈上の問題性、つまりレッシングの神学思想における「顕教」(Exoterik) と「密教」(Esoterik)、ないし「公教的教説」と「秘教的確信」という問題性、が生じてくる。すなわちローフスによれば、

「レッシングの〈神学〉を提示しようとするのは、ナンセンスであろう。なぜなら、レッシングが公教的 (exoterisch) に言い表わした神学的思想は、ただ部分的にのみ一つのレベルにあるのであって、彼の秘教的 (esoterisch) な見解をわれわれはあまりにも知らなさすぎるからである。」⁶⁹⁾しかしこれについては、必ずしもローフスのように否定的にのみ捉える必要はないであろう。われわれとしては、「永遠の刑罰」に関するライプニッツの教説を激しく非難する J. A. エバーハルトに対して、レッシングがライプニッツを擁護するかたちで述べていることを、むしろ積極的に受けとめたいと思う。というのは、ここでレッシングがライプニッツについて語っていることは、ほぼそのまま彼自身に当てはまると思われるからである。

レッシングはまず次のように主張する。

「ライプニッツは、真理を探究する際に、〔一般に〕受け入れられている見解を決して意に介さなかった。しかし一定の側面から、一定の意味で、真でないような見解が受け入れられていることなどあり得ないとの堅い信念をもって、彼はこの一定の側面を目に見えるようにし、この一定の意味を理解できるようにすることに成功するまで、非常に長い間この見解をひねくり回すのをたぶんしばしば好んだ。彼は小石から火を打ち出したが、しかしその火を小石のなかに隠しはしなかった。……もちろん彼は永遠の刑罰に関する教理に賛同した。つまり、彼がそれらに付与したというよりはむしろそれらのうちに発見した、我慢できる意味 (dem erträglichen Sinne) にしたがってである。この我慢できる意味は真理であった。そして彼が真理に賛同しないはずがどうしてであろうか。彼にとってこのことはまた、虚偽と見なされるべきでも、虚栄と見なされるべきでもなかった。彼はそのことによって、昔の哲学者たちがみな公教的 (exoterisch) な講義においてそうするのをつねとしていたこととちょうど同じことをしたのである。もちろん現代の哲学者たちがあまりにも賢くなりすぎて分からなくなった、ある賢明さを彼は見て取った。彼は進んで自分の体系を脇に置き、そして各人をその出会った道において真理に導こうと努めた。」⁷⁰⁾

そして、ライプニッツ哲学に内包される公教性と秘教性の二重性を虚偽として非難するエバーハルトに対して、レッシングはさらに次のような意味深長なライプニッツ擁護論を展開する。

「わたしは、ライプニッツが永遠の罰に関する教えを非常に公教的 (exoterisch) な仕方で論じているということ、そして彼が秘教的 (esoterisch) にはそれについて全く異なった見解を述べたであろうということ、それを認めるものである。しかしわたしは、そこに教え方の相違以上のものを見て取れると思うことだけはやめて貰いたい。……むしろわたしは、次のように確信しており、そしてそれを証明できると信じている。すなわち、ライプニッツが罰に関する普通の教説を、そのあらゆる公教的な根拠にしたがって、甘んじて受け入れたのは、いやそれどころか、むしろそれを新しい根拠でもってさらに強固なものにしようとしたのは、それが相反する教説よりも自分の秘教的な哲学の大いなる真理により合致することを認識したからに他ならない。もちろん彼は、それを非常に多くの神学者たちが受け入れるような、粗雑な概念において受け入れたのではなかった。し

かし彼は、このような粗雑な概念の中にすら、更新を狂信的に擁護する者たちの同じくらい粗雑な概念に比して、より多くの真なるものが存していることを見て取ったのである。そしてただこのことが、彼をして正統主義者たちとむしろ事柄の上で少々過度に関わらせ、後者とは過小に関わらせたのであった。²⁸⁾

キリスト教に対する、少なくとも当時のルター派正統主義に対する、レッシングの関わり方は、まさにこのようなものであったと思われる。彼はいわゆるルター派正統主義の信者ではなかった。彼にとって、ルター派正統主義（「われわれの古い宗教体系」）が間違いであることは明白であった。それは「とっくの昔に使いものにならなくなっている汚水」（das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen）のようなものであり、早晚捨て去られるべき運命にあった。しかし、だからといってレッシングは、「理性的なキリスト者」にするという口実のもとに「はなはだ非理性的な哲学者」をつくりだすだけの、「新流行の神学」には与できなかった。なぜならレッシングによれば、後者は本来あるべき啓示と理性の間の境界線（「隔壁」）を取り除いて、両者を不当な仕方
で折衷し、「へまな職人が半人前の哲学者のつぎはぎ細工」（ein Flickwerk von Stümpfern und Halbphilosophen）へと作り上げるのが関の山だったからである。したがってそれは、人々を啓蒙（aufklären）して「ひとりひとりが宗教について理性的に考えることができる」（ein jeder über die Religion vernünftig denken möge）ようにすることを、自分の仕事の崇高な目的としていたレッシングにとって、正統主義よりもいっそう妨げとなるものであった。かくして彼の目から見れば、正統主義が「汚水」であるとすれば、ネオロギーはそれよりもはるかに不潔な「水肥」（Mistjauche）のようなものであった。両者とも不潔ないし不純である——つまり非真理である——という点では同じであるが、「汚水」（正統主義）のほうが「水肥」（ネオロギー）よりはまだしも耐えうるものであった。²⁹⁾

もちろんレッシングとしては、そのような汚水をいつまでも保存しておくつもりなど毛頭なかった。しかし彼としても、「きれいな水（reines Wasser）をどこから引いてくるかがわかるまでは、それを捨ててしまいたくなかった」。そこから正統主義に対するレッシングの逆説的な関わり方が出てくる。本音ではそれを取り壊すことに基本的に賛成していながらも、レッシングは「倒れかかっている隣家」、つまり正統主義を、「自分の家同様に引き受ける」³⁰⁾。すなわちライプニッツの掣みに倣って、正統主義的キリスト教の教理のなかに「我慢できる意味」（ein erträglicher Sinn）を見出し、それをより十全な理性的な教説へと純化する（「きれいな水を……引いてくる」）ことに鋭意努力する。『人類の教育』の表現を用いるなら、「啓示された真理を理性真理へと完成すること」（die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten）³¹⁾に専心するのである。

このように考えると、「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理の証明とはなりえない」³²⁾というレッシングの有名な命題は、それだけますます重みを増してくる。歴史的真理と理性的真理との間には、「これまでどれほど何度も真剣に跳躍を試みても越えることのできない醜悪な広い溝」³³⁾が

横たわっているとの彼の嘆き、そして自分がこの溝を飛び越えることができるように誰かに助力して欲しいという彼の懇願は、決して単なるレトリックであるとは言えないであろう⁶⁴。いずれにせよ、正統主義的キリスト教に対してレッシングが繰り返し送る秋波は、単なる戦術的なポーズというよりも（もちろん、そういう面も多分にあることは否定できないが）、むしろ「自分のできると思うやり方」（meine eigne Art, wie ich dieses thun zu können glaube）で神学並びに真理そのものの発展のために寄与しようとする、彼の弁証法的かつリアリスティックな態度の表われと言えるであろう。

三

さて、われわれはこれまでかなりの紙面を割いて、レッシングの神学的・宗教哲学的著作を解釈する際の問題点を考察してきたのであるが、次に、以上に論じたレッシング解釈の方法論的問題性を踏まえながらも、これまでとはまったく異なった視点からレッシングの神学的・宗教哲学的思想を捉えようとする試みに注目してみたい。それはレッシングの神学的・宗教哲学的思惟をスピリチュアリズムの伝統のなかに位置づけて、そこから彼の思想の「秘教的」な真髄に迫ろうとするものである。このような研究は、H. シュルツェが『レッシングの寛容概念』⁶⁵において先鞭をつけ、ついでW. ゲーリケが、彼の編集した『ゴットホルト・エフライム・レッシングの六つの神学的著作』の第一部として執筆した論文⁶⁶において、大幅に敷衍・補強して展開したものである。

シュルツェの研究は、レッシングの「寛容概念」（Toleranzbegriff）の神学的分析を主眼としたもので、「スピリチュアリズムに対するレッシングの関係」は、ただその補説（Exkurs）として論じられているにすぎないが⁶⁷、しかし「レッシングは本質的にスピリチュアリスティッシュな思考に影響されている」⁶⁸という大胆な仮説を提起したことにより、レッシング研究に新局面を切り開くこととなった。

シュルツェによれば、レッシングとスピリチュアリズムとの密接な関係は、本質的な点では、すでにH. ライゼガング⁶⁹によって洞察されていたが、しかしライゼガングは〈キリスト教神学〉対〈一元論〉という「対立の図式」に囚われすぎていたために、この問題を正しく処理できず、レッシングの立場を歪めてしまったという。そこでシュルツェは、ライゼガングにおける「神秘主義」（Mystik）の概念とは異なった意味で、そしてそれよりもより包括的なものとして、「スピリチュアリズム」（Spiritualismus）の概念を用いる。ちなみに彼がその概念によって意味しているのは、次のようなものである。

「ここで意味されているのは、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である。セバスチャン・フランク、パラケルスス、ヴェレンティン・ヴァイゲル、ヤーコプ・ベームが――

十八世紀においてはとりわけディッペルとエーデルマンが——これに属する。これを特徴づけているのは、まったく真摯にキリスト教的伝統のうちに立ちながらも、いかなる教會的結びつきも放棄した信仰概念である。特徴的なのは、再生ないし救済されるために、仲保者を本来的には必要としないという、自我と神との本質における親近性 (die wesenhafte Gottesnähe des Ich) である。⁴⁰⁾

彼がプレスラウ時代 (1760-1765) に熱心に取り組んだといわれる、教父学研究並びにライプニッツとスピノザ研究からの影響を除けば、特定の思想家がレッシングに与えた影響を文献的に証明することは、一般に難しいといわれているが、シュルツェによれば、レッシングとスピリチュアリズムの関係ということもその例外ではない。すなわち、中世後期の神秘主義者については、あるところでタウラー (ca. 1300-1361) の名前が一度言及されている以外は、一般に言及されていない。『人類の教育』の87-89節において、レッシングが十三世紀のフランシスコ派のスピリチュアリステンについて言及していることはよく知られているが、彼がフィオレのヨアキム (ca. 1130-1202) を読んだかどうかは定かではない。セバスチャン・フランク (1499-1542) は専ら彼の『格言集』のゆえに引用されている。パラケルスス (1493/94-1541) は磁気学療法の最初の考案者として言及されているだけである。ヴァレンティン・ヴァイゲル (1533-1588) の名前は完全に欠落している。ヤーコプ・ベーム (1575-1624) は何度か言及されているものの、つねに批判的に取り扱われている。ディッペル (1673-1734) の名前もレッシングの著作には登場しない⁴¹⁾。エーデルマン (1698-1767) の名前は四度言及されているが、いずれも実質的重要性をもたない文脈においてであり、そこから両者の間の影響関係を云々することはできない。シュペーナー (1635-1705) やツィンツェンドルフ (1700-1760) といった敬虔主義の思想家たちについても、事情は似たり寄ったりである。いずれにせよ、レッシングがスピリチュアリズムの思想家を集中的に研究した形跡は、少なくともわれわれが手にしている資料から判断するかぎり、ほとんどないといってよい。

にもかかわらず、シュルツェは、「ライプニッツについての彼の強烈な知識を通して、スピリチュアリズムの思想的遺産を二次的に受容したことは、まさにレッシングにおいて過小評価されてはならない。」⁴²⁾と述べて、レッシングがライプニッツを介してスピリチュアリズムの伝統にかなり精通していたとの推測を立てる。そして最後に、スピリチュアリズムの伝統に対するレッシングの自覚的な表白として、彼の著作のなかの下記の四箇所を指摘している。すなわち、(1)『エルンストとファルク』の第四の対話のなかで「錬金術」(Goldmacherey) が話題となっている箇所⁴³⁾、(2)『人類の教育』の第87-89節⁴⁴⁾、(3)「神秘的解釈」(mystische Auslegung) について言及されている『再答弁』のなかのある箇所⁴⁵⁾、(4)「現今の課題について」(“Über eine zeitige Aufgabe”) と題された文書⁴⁶⁾、がそれである。ただ残念ながら、これらの箇所についての立ち入った分析は、補論のなかの議論ということもあってか、シュルツェでは与えられていない。

四

W. ゲーリケの研究は、基本的に、三で概観したシュルツェのテーゼを真剣に受けとめ、それをより広範な精神的連関のなかに位置づけて、十六・十七世紀の精神史に関する第一次資料から実証的に裏づけようとしたものである。レッシングの人間性と従来のレッシング研究のアポリアとについて概説した後、ゲーリケはシュルツェを引証しながら、次のような大胆な問題提起を行なう。

「スピリチュアリズムからすれば、レッシングが啓示に対してどのような立場を取ったかという問いも、完全に一定の解決へと導かれうる。いずれにせよわたしには、レッシングの神学的思考を本質的にスピリチュアリズムから解釈するようにとの〔シュルツェの〕提案は、このような重要性を有していると思われるので、わたしは以下の頁でそれを詳細に跡づけたいと思う。もちろんこのためには、かかる方向全体をより大きな精神的連関のうちに、つまりケースのニコラウス〔＝ニコラウス・クザーヌス〕から始まる連関のうちに、置くことが必要である。」⁽⁴⁷⁾

ゲーリケはまず、『理性のキリスト教』と題されたレッシング最初期の神学論文のなかに見い出される、「神は自らの完全性を分割して思惟した。すなわち、神は存在者を創造した」(Gott dachte seine Vollkommenheiten zerteilt, das ist, er schaffte Wesen)⁽⁴⁸⁾、というレッシングの言葉に注目し、そして次に、有名な哲学史家の H. ハイムゼートがこの言葉に関して、「〔精神的な〕道はまたニコラウスからライプニッツを越えて直接彼〔＝レッシング〕にまで通じている」⁽⁴⁹⁾、と述べていることに読者の喚起を促す。そしてさらに、ハイムゼートがニコラウスとライプニッツの間を結ぶ架け橋として、ルネサンスの哲学者たち(特にフィチーノとブルーノ)とドイツ自然哲学(特にヴァレンティン・ヴァイゲル)を挙げていることに励まされて⁽⁵⁰⁾、このような思想的系譜こそまさしくシュルツェが「スピリチュアリズムの伝統」(die "spiritualistische Tradition")と名づけているものであると主張する⁽⁵¹⁾。

さて、このように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的な流れを想定しながら、ゲーリケは次にレッシングの著作に立ち返り、そこからこのように想定された「スピリチュアリズムの伝統」を実証的に裏づけようとする。彼の論証の大筋を要約して述べれば、ルネサンスの哲学者に関しては、なるほどレッシングはフィチーノ(1433-1499)には一度も言及していないが、しかし彼の初期の著作『カルダーヌス弁護』が示しているように、ジェロラモ・カルダーノ(1501-1576)の全著作には精通していた。そこから推し量って、レッシングがルネサンスの哲学者に関してかなり広範な知識をもっていたことは想定できるし、また特に重要なことは、このカルダーノとジョルダノ・ブルーノ(1548-1600)⁽⁵²⁾を介して、レッシングがクザーヌスの思想にもかなり通じていたと考えることができることである、と主張される⁽⁵³⁾。

ハイムゼートが「ドイツ自然哲学」と呼んでいるものに関しては、ゲーリケはシュルツェとともに、むしろ「スピリチュアリズム」というより包括的な表現を好むのであるが、それはともあれ、彼はここでシュルツェによってはいまだ通り一遍の考察しか与えられていなかったセバスチャン・フランクに注目し、彼がレッシングに対して果たした重要な役割を強調する。レッシングはフランクの『格言集』から独自の抜粋を作り上げていたが、ゲーリケによれば、レッシングがフランクの著作について、その『格言集』しか知らなかったということは考えにくいと主張する。その根拠については、ここでは紙幅の制約上その詳細を紹介することは差し控えるが、重要なことは、レッシングがフランクの主著『パラドクサ』を読んだ可能性もあることと、彼がトマス・ミュンツァーの神学思想に関するフランクの論説を既知のものとしていたことは間違いない、ということである⁵⁴。かくしてトマス・ミュンツァーとレッシングを結ぶ線も浮かび上がってくることになる。レッシングがゴットフリート・アーノルトの『非党派的な教会史並びに異端史』(*Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* [1699/1700]) からしばしば引用していることを合わせ考えると、彼がミュンツァーについて一定の知識をもっていたことは疑い得ないし⁵⁵、またそれだけでなく、彼の著作には完全に欠落しているヴァレンティン・ヴァイゲルについても、レッシングが少なくとも間接的知識をもっていたことは想像するに難くない、とゲーリケは主張する。

「照明を受けたゲルリッツの靴屋」(der erleuchtete Schuster von Görlitz)⁵⁶ ヤーコブ・ペーメについては、著作のなかで何度か言及されている。大抵は批判的に論評されているが、しかしゲーリケによれば、レッシングの批判はペーメの思想内容にではなく、彼の不明瞭な比喩的叙述形式並びに思考形式に向けられている。このことは、最晩年の『エルンストとファルク』において、ペーメが「幾多のすぐれた思想」⁵⁷を懐いていた人物として引証されていることからわかる。この連関で一考に値するのは、レッシングが「描写の熱狂」(Enthusiasmus der *Darstellung*) と「思弁の熱狂」(Enthusiasmus der *Spekulation*) を区別していることである⁵⁸、とゲーリケは言う。レッシングによれば、前者に対しては、哲学は手の出しようがなくそれを詩人や芸術家に委ねるしかないが、(例えばペーメがそれを代表しているような) 後者に対しては、哲学はそれを「明瞭な理念」に置き換えようと努める。すなわち、哲学はそのような思弁の根底にある「概念」を「解明」しようと努める⁵⁹。そのかぎりでは、「思弁の熱狂も……新しい理念の豊かな鉱床である」ことができる⁶⁰。そして興味深いことに、レッシングはここでもライブニッツを引き合いに出しながら、次のように主張する。

「ライブニッツほど冷静沈着な哲学者がいたであろうか。そしてライブニッツほど熱狂者 (Enthusiasten) に固執しようとした者があるだろうか。なぜなら、まさに彼ほど多くの熱狂者を活用した者がかつてあったであろうか。——しかも彼は、たとえドイツの熱狂者から他の何物も学ぶことができないうとしても、それにもかかわらずひとは言葉づかいのために彼を学ばなければならない、ということさえ知っていた。何て公正なんだろうライブニッツは！——それにもかかわらず、まさ

にこのライブニッツほど熱狂者たちに嫌われている者がいるだろうか！彼の名前に出会うだけで、彼らはピクピク痙攣を起す。それにヴォルフが二三のライブニッツ的理念を、時々少々曲解しながら、間違ってもライブニッツ的体系とは言えないような体系へと織り込んだので、師匠は永遠にその弟子のために罰を受けなければならないのだ。——彼らのうちの何人かは、師匠と弟子がお互いにかに隔たっているかを、とてもよく知ってはいるものの、しかし彼らはそれを知ろうとしない。しかしながら、熱狂者のどんな未消化のままの表象でも、それが真理を含んでいるのかいないのか、そしてどれくらい真理を含んでいるのかいないのかを、つねにまったく正確に言うことができた師匠の鋭い眼識を、弟子の窮屈さと風流のなさに耐えながら誹謗することは、快適でありさえする。⁶¹⁾

熱狂者に対するライブニッツの態度を論じたこの論評からしても、レッシングがライブニッツ同様、スピリチュアリズムの思想家たちの書物をそれなりの関心をもって読んだはずである、とゲーリケは推論する。そして「狂信者 (Schwärmer) には、未来を非常に正しく見通すことが度々ある。ただ狂信者には、この未来がやって来るのを待っていることができないだけのことだ。……自然が何千年もかかってやることを、彼らの生きているほんの一瞬のうちに熟させようというわけだ……」⁶²⁾という、『人類の教育』のレッシングの言葉を引証しながら、「それゆえレッシングにとっては、スピリチュアリズムを合理化すること (Rationalisierung des Spiritualismus) が問題であった」⁶³⁾と主張する。

そして、かかる主張をより実証的に裏づけるために、次にゲーリケは論を改めて、(1)寛容思想、(2)神と世界の関係、(3)霊としての神、(4)霊と文字、(5)世界靈魂としての神、(6)「^{ヘン・カイ・バン}一にして全」なるものとしての神、という六項目に関して、「レッシングとスピリチュアリズムの伝統との内容上の接点」を、広範な精神史的知識に基づいて証明しようとする⁶⁴⁾。そのひとつひとつの立論は、いまだ精密さを欠く部分も少なくないが、全体としてはなかなか興味津々たるものを含んでいる。

五

さて、もはや与えられた紙数を超過しているので、ゲーリケの議論の詳細について逐一論ずることとはできないが、われわれの研究からしても、ゲーリケの問題提起はきわめて示唆に富むものである。なぜなら、シュルツェやゲーリケが主張するように、もしレッシングがスピリチュアリズムの伝統に深く棹さしていることが事実であるとすれば、レッシングの次のような大胆な神学的命題も、そこから特別な解明を与えられると思われるからである。

「要するに、文字は霊ではない。そして聖書は宗教ではない。したがって文字に対する、あるいは聖書に対する異論は、霊に対する、あるいは宗教に対する異論と同じではない。というのも、聖書は明らかに宗教に属していないものをも含んでいるからである。そして、聖書がこういったもの

においても同じように誤っているはずがないとするのは、単なる仮説にすぎない。また、聖書が存在する以前に宗教は存在したのである。キリスト教は、福音書記者や使徒が筆を執るより前に存在したのである。彼らのうちの最初の者が筆を執るまでに、かなりの時間が経過していた。そして正典全体が成立するまでには、非常に長い時間が経過していた。それゆえ、たといなお多くのものがこれらの書物に依存しているにせよ、宗教の真理全体がそれらに依存しているということは不可能である。……宗教は、福音書記者や使徒が説いたがゆえに真なのではない。そうではなく、宗教が真であるがゆえに彼らはそれを説いたのである。書かれた伝統〔聖書の伝承〕は、宗教の内的真理から説明されなければならない。そして書かれた伝統〔聖書の伝承〕はすべて、宗教が内的真理をもたないならば、宗教に内的真理を与えることはできない。』⁶⁵

これは、『無名氏の断片』の刊行者としてのレッシングが、「無名氏」ことライマールスのラディカルな合理主義的聖書批判に自ら反駁して、それへの「反対命題」として提示したものの一節であるが、ここにはライマールスが先鋭的な仕方でも例証して見せた理神論的合理主義の聖書批判とも、当時の頑迷固陋なルター派正統主義の聖書主義的信仰とも一線を画した、レッシング独自の神学思想の中核が含まれている、と言っても過言ではない。事実、レッシングの不倶戴天の論敵、ハンブルクのカタリーナ教会の主席牧師ヨーハン・メルヒオル・ゲッツェは、この部分を一番問題として取り上げ、ここにその毒々しい批判の矛先を集中させたのであった⁶⁶。いずれにせよ、文字(Buchstabe)と霊(Geist)の峻別ということにしても、「外からのいかなる認証も必要としない真理」⁶⁷としての「内的真理」(die innere Wahrheit)の主張にしても、その背後にスピリチュアリズムの伝統が色濃く漂っていることは否定できないであろう⁶⁸。

その意味で、シュルツェとゲーリケの問題提起は、混迷を続けるレッシングの神学的解釈に新しい光を投げ、レッシング解釈のアポリアを打開する一つの新しい可能性を秘めていることはたしかである⁶⁹。レッシングの神学的・宗教哲学的思想を、ヨーロッパ精神史の一つの巨大な底流をなすスピリチュアリズムの伝統との関連において研究することは、今後のわれわれの課題であるが、いずれにせよ、シュルツェとゲーリケによってその第一歩が踏み出されたことは、大いに評価されて然るべきであろう。

注

※本研究においては、二種類のレッシング全集を使用している。引用に際しては以下のような略号を用い、そのあとに巻数と頁数を併記することにする。

LM: *Gotthold Ephraim Lessings Sämtliche Schriften*. Hrsg. v. K. Lachmann. 3. Aufl. besorgt durch F. Muncker. 23 Bde. Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1886-1924; Nachdruck, Berlin: Gruyter & Co., 1968.

H: *Gotthold Ephraim Lessings Werke*. Hrsg. v. H. G. Göpfert. 8 Bde. München: Hanser, 1970-1979.

(1) Wilhelm Dilthey. *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin*, (Leipzig: 1906;

16. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985), S. 19. 訳文はデイルタイ『体験と創作 (上)』(柴田治三郎訳, 岩波文庫, 1983), 30-31頁を借用。
- (2) Ibid.
- (3) Karl S. Guthke, *Der Stand der Lessing-Forschung: Ein Bericht über die Literatur von 1932-1962* (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1965), S. 88.
- (4) Karl S. Guthke, *Gotthold Ephraim Lessing* (3. Aufl., Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1979), S. 87.
- (5) これについては、上に紹介したグートケの二書が簡にして要を得た全体的見取り図を提供してくれるので、それを参照されたい。Cf. Guthke, *Der Stand der Lessing-Forschung*, S. 88-95; *Gotthold Ephraim Lessing*, S. 87-91.
- (6) Guthke, *Der Stand der Lessing-Forschung*, S. 89.
- (7) レッシングが生きた時代状況を知る上で参考になるのが、彼がその遺稿の一部を『無名氏の断片』として出版し、いわゆる「断片論争」に火をつけたところの、ハンブルクのギムナジウムのヘブライ語および諸東洋語教授ライマールス (Hermann Samuel Reimarus, 1694-1768) の例である。正式には『弁明または神の理性的な尊崇者を擁護する書』という表題をもつこの理神論擁護の書物の批評版が出たのはようやく一九七二年になってからのことであるが (Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, herausgegeben von Gerhard Alexander [Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1972]), 総頁数にして千六百頁になんなんとするこの大著の著者は、半生をかけて書き上げた原稿を死の直前まで秘匿し——ごく親しい数人の友人と二人の子どもにしか見せなかった! ——、あえて公表しようとしなかったが、それは彼が「霊的暴政」(eine geistliche Tyranney) によって告発され、一種の異端審問にかけられるのを恐れたからである。なぜなら、この時代のドイツ、特にルター主義的正統主義の牙城たるハンブルクでは、「不信仰者」(Unglaubige), 「自由思想家」(Freydenker), 「自然主義者」(Naturalisten), 「宗教軽蔑者」(Religions-Spötter) などという世評がたつてしまうと、単に公人としての地位と名誉が危うくなるだけでなく、場合によっては官憲によって摘発・逮捕・処罰されることもあり得たからである。このことから分かるように、十八世紀中葉のドイツにおいても、中世以来の異端審問的雰囲気のようなものが、いまだにあちこちに名残をとどめていた。ドイツにおいて宗教的寛容ということが確かな地歩を占めるのは、レッシングが「ハンブルクの異端審問官」の異名をもつゲツツェを相手に孤軍奮闘し、いわゆる「反ゲツツェ論争」を戦い抜くことによってである、と言っても過言ではないであろう。
- (8) レッシングは、当時台頭してきた合理主義的神学 (いわゆるネオロギー) を「われわれの新流行の神学」(unsere neumodische Theologie) と呼んでいるが、彼によれば「われわれの新流行の聖職者」(unsere neumodischen Geistlichen) は「神学者というにはあまりに欠けが多く、哲学者としてはとても十分といえない」代物であった (Brief an Karl Lessing vom 8. Apr. 1773; LM 18, 83)。
- なお、K. アーネルの有名な定式に従えば、十八世紀における正統主義から合理主義的神学への移行の第一段階としての「理性的正統主義ないし合理的正統主義」(vernünftige oder rationale Orthodoxie) ——いわゆるヴォルフ主義 (Wolffianismus) の立場がこれに該当する——が V (Vernunft) + O (Offenbarung) であるとすれば、第二段階のネオロギーの立場は $V+O^{\text{begriff}}-O^{\text{inhalt}}$ であり、第三段階の合理主義 (Rationalismus), すなわちネオロギーのもつ中途半端さを突破して、超自然主義的要素を清算しきったより急進な合理主義の立場は、 $V=O^{\text{inhalt}}-O^{\text{begriff}}$ として表示されるという。Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964), S. 4.
- (9) Cf. Otto Mann, *Lessing: Sein und Leistung* (2. Aufl., Berlin: Walter de Gruyter, 1965), S. 307.
- (10) Guthke, *Der Stand der Lessing-Forschung*, S. 89.
- (11) Brief an Karl Lessing vom 2. Feb. 1774; LM 18, 101.
- (12) レッシングは『人類の教育』の序言において、「今日の定められた道よりも多少なりとも勝るものを見渡せると信ずるような高み」に自分が立っていることを大胆に告白している。Die Erziehung des

Menschengeschlechts; H8, 489; LM 13, 415.

- (13) Cf. Die Erziehung des Menschengeschlechts § 69; H8, 504; LM 13, 430. 「そして、次のことはまだ今日でも極めて重要なことである。——汝、この初級教科書の最後ページまで来て地団太踏んで興奮している優秀な個人よ、注意せよ、汝より劣等な同級生に、汝が感じているものを、あるいは既に認識し始めているものを悟られることがないように注意せよ。」(訳文は G. E. レッシング『理性とキリスト教——レッシング哲学・神学論文集——』〔谷口郁夫訳、新地書房、1987〕から借用)。
- (14) Berengarius Turonensis; H7, 79-80.
- (15) Ernst und Falk; H8, 459.
- (16) レッシングは、「身に迫った危険のために真理に不誠実となる人であっても、真理を非常に愛することはできる。そして真理は彼の愛ゆえに彼の不誠実を赦す。」と述べている (Berengarius Turonensis; H7, 80)。しかし、例えばフィットボーゲンは、レッシングが多用する「戦術」(Taktik) には不当なものもあるとして、彼を厳しく非難している。それにもかかわらず、レッシングが置かれていた当時の状況を考えて、必ずしもフィットボーゲンの非難は正当とは言えない。Cf. Gottfried Fittbogen, *Die Religion Lessings* (Leipzig: Mayer & Müller, 1923; reprint ed., New York: Johnson Reprint Copr., 1967), S. 79-83.
- (17) Brief an Karl Lessing vom 16. März 1778; LM 18, 266.
- (18) Richard Daunicht, hrsg., *Lessing im Gespräch* (München: Fink, 1971), S. 72.
- (19) Ibid., S. 150; S. 151, 216-217 をも参照のこと。
- (20) Bibliolatrie; H7, 672; LM 16, 473.
- (21) Wolfgang Gericke, "Lessings theologische Gesamtauffassung," in *Sechs theologische Schriften Gotthold Ephraim Lessings*, eingeleitet und kommentiert von W. Gericke (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985), S. 11.
- (22) ハンブルクの首席牧師ヨーハン・メルヒオル・ゲッツェは、神学的議論において使用されるべき論理と、演劇の論法とは別物であると主張し、そしてレッシングの神学的論法は「劇場論法」(Theaterlogik) であると揶揄するが (*Goezes Streitschriften gegen Lessing*, hrsg. v. Erich Schmidt [Stuttgart: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1893], S. 7), これに対してレッシングは次のような意味深長な主張をもって反論する。
- 「われわれがいかにか書くかはさほど重大でないが、いかにか考えるかは大いに重大である。なのに貴方はやはり次のことを主張しようとなさらない。すなわち、婉曲的な比喩に富んだ言葉には必然的に不確かな誤った意味が存せざるを得ないということ、最も本来的で、最も普通で、最も平板な表現を用いる人以外の誰も正確にはっきりともの考えることができないうこと、冷静な象徴的な思想に何らかの仕方でも自然的表号の温かさや生命をもった何かを賦与しようとするれば、必ず真理に害になるということ。
- 傷の深さを鋭利な刀のせいにして、ピカピカ光る刀のせいにするのは、どんなにか滑稽な業であろう！したがってまた、真理が敵に対してわれわれに与えてくれる優越を、この敵の素晴らしい様式のせいにするのは、何と笑止千万なことだろう。わたしは、その光輝を多かれ少なかれ真理から借用していないような、いかなる素晴らしい様式も知らない。真理のみが真の光輝を与え、揶揄や冗談にあっても、少なくとも金属の薄片としてその基礎になっているに相違ないのである。
- ……思想はひとつの落ち着いた、いつも変わらぬ歩みを要求するが、対話は往々にして飛躍を要求する。そして高く跳躍する高跳びの選手がなめらかに踊る良い舞踏家であることはめったにない。
- だが牧師長よ、これがわたしの様式なのであって、わたしの様式はわたしの論法ではない。——ところがそうなのだ！むろん、わたしの論法も本来わたしの様式であるところのものでなくてはならぬ。つまり劇場論法 (Theaterlogik) だ。そう貴方はおっしゃる。けれど好きなことをおっしゃるがよい。すぐれた論法というものは、何に適用しようかつねに同じものなのだ。これを用いる方法すら、いたるところで同一である。」(Anti-Goeze II; H8, 194-195)。
- (23) Heinrich Scholz, "Einleitung," in *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und*

- Mendelssohn, hrsg. v. H. Scholz (Berlin: Reuther & Reichard, 1916), S. LXIX. 「汎神論論争」のきっかけとなるレッシングの「スピノザ主義の告白」について、「ヤコービはレッシングをあまりにもドグマティックに理解しすぎた。彼はレッシングの言述に含まれている、反定立的なもの、仮説的なもの、ユーモラスなもの——レッシングにとってかぎりなく重要な三つの要因——を見落とし、そしてそのことによってある意味で自ら惑わされてしまった」(ibid.), との見解をシュルツェは披瀝しているが、しかしこれについては今後より本格的な研究が必要であろう。
- (24) Hermann Timm, "Ein theologische Tragikomödie: Lessings Neuinszenierung der Geistesgeschichte," *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 34 (1982): 5.
- (25) Ibid.
- (26) Friedrich Loofs, *Lessings Stellung zum Christentum* (Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1910), S. 24.
- (27) Leibniz von den ewigen Strafen; H7, 180-181.
- (28) Leibniz von den ewigen Strafen; H7, 183-184.
- (29) Brief an Karl Lessing vom 2. Feb. 1774; LM18, 101.
- (30) Brief an Karl Lessing vom 2. Feb. 1774; LM18, 102.
- (31) Die Erziehung des Menschengeschlechts § 76; H8, 506.
- (32) Über den Beweis des Geistes und der Kraft; H8, 12.
- (33) Über den Beweis des Geistes und der Kraft; H8, 13.
- (34) したがって、われわれは以下のようなカール・バルトの解釈には同意できない。「歴史学的証明から啓示信仰への移行の不可能性を嘆くあの悲嘆の声は、まさに本物ではない。レッシングは、あの命題のなかで自分に接近しがたいものとして述べているものを、完全になしで済ますことができるのである。そして彼は神学者たちに次のことを明らかにしようとしている。すなわち、それは彼らにとっても接近しがたいものであるだけでなく、実際なくても済むものであるということ、そして彼らは自分たちの固有の事柄のためにそれを放棄しなければならないということである。」(Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* [Zürich: Theologischer Verlag, 1981], S. 224)
- (35) Harald Schultze, *Lessings Toleranzbegriff: Eine theologische Studie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969).
- (36) Wolfgang Gericke, "Lessings theologische Gesamtauffassung," in *Sechs theologische Schriften Gotthold Ephraim Lessings*, eingeleitet und kommentiert von W. Gericke (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985), S. 11.
- (37) Schultze, *Lessings Toleranzbegriff*, S. 110-116.
- (38) Ibid., S. 111. シュルツェによれば、「レッシングはスピリチュアリズムの遺産からよく理解される」という「実り多い研究仮説」を最初に彼に提示したのは、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 (Ibid., S. 7)。
- (39) Hans Leisegang, *Lessings Weltanschauung* (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1931) 参照。
- (40) Schultze, *Lessings Toleranzbegriff*, 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," RGG³, 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」^{シュヴェルマー}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.)。いずれにせよ、スピリチュアリズムの伝統そのものについては、今後より本格的な研究がなされなければ

ならない。

- (41) それにもかかわらず、ゲーリケも指摘しているように (“Lessings theologische Gesamtauffassung,” S. 54 Anm. 32), ディッベルはレッシングにとって見逃すことのできない重要な存在である。慧眼にもすでにディルタイがこの点に着目して、次のように述べている。
- 「まだ順序立てて利用しつくされていない報告が一つあって、それがさしあたりこの会話 [=レッシングとヤコービとの会話] の全連関を、したがって主要問題を、意外な方法で裏書きしているから、私はその報告から出発する。すなわち弟の書いたレッシングの伝記にある、前にふれたクローゼのプレスラウ滞在に関するすぐれた報告である。それにはこう書いてある。『同様に、スピノーザの哲学は、かれの研究の対象となった。かれはスピノーザを反駁しようとした人々のものを読んだ。中でもベール (Pierre Bayle. 1647-1706) は、かれの判断によれば、スピノーザを理解することよりも少ない者であった。ディッベル (Joh. Kon. Dippel. 1673-1734) はレッシングから見て、スピノーザの真髓をもっとも深く究めている人であった。しかしこの点についてレッシングは、ヤコービーにもその他のごく親しい人々にも、少しも打ち明けたことがなかった。』」 (Dilthey. *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 114; ディルタイ『体験と創作 (上)』188-189頁)。
- (42) Ibid., S. 115.
- (43) LM13, 393; H8, 475.
- (44) LM13, 433-434; H8, 508-509.
- (45) LM13, 70, 80-81; H8, 82, 91.
- (46) LM16, 293-301; H8, 548-556.
- (47) Gericke, “Lessings theologische Gesamtauffassung,” S. 14.
- (48) Das Christentum der Vernunft; H7, 279.
- (49) Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* (8. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987), S. 40.
- (50) Ibid., S. 41.
- (51) Gericke, “Lessings theologische Gesamtauffassung,” S. 15.
- (52) ジョルダノ・ブルーノは、世界の時間的・空間的無限性に関するクザーヌスの教えを受容し、それを宇宙の無限性と無数の諸世界という独自の汎神論的世界観へと作り上げたが、レッシングはブルーノに関して著作のなかで一度言及している (LM5, 429)。それにまた彼の弟カールの報告によれば、レッシングは一七五四-五五年当時、ブルーノ、カルダーノ、カンパネラの著作の抜粋を作成しようとしていたという。Cf. LM14, 167, Anm. 1.
- (53) 但し、レッシングは彼の著作のなかでは、直接的にはクザーヌスにそれほど多く言及してはいない。Cf. LM14, 451; LM15, 102, 156.
- (54) ゲーリケの議論の詳細については、Gericke, “Lessings theologische Gesamtauffassung,” S. 16-17 を参照されたい。
- (55) ゲーリケはミュンツァーを論じた別の論文で、この急進的な宗教改革者と「レッシングとの一定の類似性」 (eine gewisse Verwandtschaft mit Lessing) について、興味深い議論を展開している。Wolfgang Gericke, “Thomas Muntzer als Theologe des Geistes und seine Sicht von der Erziehung der Menschheit,” *Herbergen der Christenheit* 1977/78: 47-63; esp. 57-58.
- (56) Rettung des INEPTI RELIGIOSI; LM5, 348.
- (57) Ernst und Falk IV; LM13, 397.
- (58) Über eine zeitige Aufgabe; H8, 552.
- (59) Ibid.
- (60) Über eine zeitige Aufgabe; H8, 555.
- (61) Ibid.
- (62) Die Erziehung des Menschengeschlechts § 90; H8, 509.
- (63) Gericke, “Lessings theologische Gesamtauffassung,” S. 18.

- (64) Ibid., S. 18-35.
- (65) Gegensätze des Herausgebers; H7, 458-459; LM13, 428-429.
- (66) Johann Melchior Goeze, *Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofraths Lessings mittelbare und unmittelbare feindselige Angriffe auf unsre allerheiligste Religion* (Hamburg: D. A. Harmsen, 1778); also reprinted in Erich Schmidt (Hrsg.), *Goezes Streitschriften gegen Lessing* (Stuttgart: G. J. Göschen'schen Verlagshandlung, 1893), S. 1-72. なお、ゲッツェとレッシングとの論争については、拙論「レッシングとゲッツェの論争——その最初の鏝ぜり合い——」, 『聖学院大学論叢』第6巻(1994年1月), 179-192頁所収を参照されたい。
- (67) Axiomata; H8, 150; LM13, 128-129.
- (68) 但し、レッシングにおける文字と霊の峻別や「内的真理」の主張が、ゲーリケが力説するように、トマス・ミュンツァーを頭目とする宗教改革急進派に直接結びつくものであるかどうかは、今後なお十分な検討を要する。なお、レッシングにおける「内的真理」の概念については、拙論「レッシングの神学思想——序説——」, 『基督教学研究』第12号(1991年3月), 75-105頁所収の、特に92頁以下を参照されたい。
- (69) ゲーリケのレッシング解釈については、別の機会により本格的な論評を試みてみたいと考えているが、彼の研究に残る一つの大きな疑問は、果たして彼のレッシング解釈がマルクス主義のイデオロギーによって制約されていないかどうかということである。レッシング解釈に関する彼の基本的な立場は、レッシングを「宗教改革の左翼」(“der linke Flügel der Reformation”; Ibid., S. 10), なかなくトマス・ミュンツァーと関連づけて解釈することによって、彼の神学的・宗教哲学的思想の中核が従来よりもはるかによく解明されるというものであるが、しかしこのような解釈の試みの背後には、マルクス主義的な歴史解釈の視点から、「ドイツ人のほこりでありよろこびである」レッシングを通して、これまで不当に貶められてきた宗教改革急進派の名誉回復を図ろうとの意図がありはしないだろうか。筆者がそのような懸念を抱くのは、ゲーリケがその研究において大きく依拠している。S. ヴォルガストの『十六世紀におけるドイツの汎神論』(Siegfried Wollgast. *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert: Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*. [Berlin, 1972]) を読むと、その該博な歴史的知識と鋭敏な哲学的分析にもかかわらず、マルクス・エンゲルス主義のイデオロギー的偏向が歴然としているからである。しかしこの点についても、もう少し突っ込んだ研究が必要である。

※本稿は平成六年度、文部省科学研究費補助金(一般研究C)による研究成果の一部である。