

理神論とその周辺の神観念

玉 井 実*

Deism and Its Surrounding Ideas of Deities

Minoru TAMAI

Deism, a philosophical, theological, and, religious idea of deity in modern age, is much included and connected in the traditional old ones. In this paper, I treat of deism itself and other ideas of gods surrounding it.

The content of this report is divided into three parts; firstly, the essence of deism and the connection with theism, secondly, in relation to atheism, naturalism, and free-thinking, thirdly, from some aspects of pantheism.

Through these reasonings, I intend to clarify a fine resemblance and difference, and to make a comparison and contrast with deism and the others. As a result of these investigations, I seek to connect many-sided objects of deism-study with important points of other deities.

I hope, afterwards, to improve a further study for real meanings of the broad deism.

はじめに

「理神論」(deism)は近世における「宗教哲学」(the philosophy of religion)であるが、更には啓蒙期における「自然神学」(the natural theology)を基調とするものであって、その特性には幾つかの類似の神観念を有している。本論では「理神論」自体とその周辺の「有神論」(theism)、「無神論」(atheism)、それに、「汎神論」(pantheism)、更には、「自然主義」(naturalism)、および、「自由思想」(free-thinking)などを理神論との関係、比較、対照において、それらの神観念の本質や意義について、個々のケースを問題意識的に究明してゆく意図である。

かような見地から、理神論の周辺の神性を探求することは、複数の神性の基本理念を会得すると共に、それらに関連する理神論の基盤的知識を更

に拡大して、近世における「宗教哲学」ないし「自然神学」の理解と研究に一層の充実を図るものである。

なお、本論で使用する主要な基本的文献はおおよそ次のものである。

1. *Geschichte des Englischen Deismus*, 1841, G, Lechler, Georg Olms Hildesheim.
2. *English Deism, Its Roots and its Fruits*, 1934, J. Orr. W.M. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan.
3. *Mersenne ou la naissance du mecanisme*, par R, Lenoble, 1934, Vrin Paris.
4. *Philosophie. Zur altesten Begriffsgeschichte von Deismus und Pantheismus*, 1910, H. Scholz, Preussische Jahrbücher, CXLII, Ein Nachtrag.
5. *Spinozas Briefwechsel*, Verdeutsch und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von J. Stern, Druck Von Philipp Reclam, Leipzig.
6. F.H.Jacobi's Werke, Vierter Band, Leipzig,

* 東京工芸大学工学部基礎・教養助教授
1999年9月10日受理

1819.

7. 『理性と信仰，自然的宗教』，1974，楠 正弘，未来社，その他，である。

1 理神論の本質と有神論との結び付き

「理神論」が近世の「宗教哲学」上，あるいは「自然神学」上の一概念であることは，今日一般に認められている。それはルネサンス以後の「人間観」，「宗教改革」，「宇宙観の変遷」，そして，キリスト教以外の「他宗教の価値観」について，中世以来の「閉じた世界」から，普遍的，合理的認識による「神観念」として登場してきたからである。

E・トレルチは「理神論」を啓蒙期の「宗教哲学」として，理神論の基本的性格を明示しており，その性格をキリスト教の教義に対して理論的，自然科学的，形而上学的な批判をなしたものとして論じている¹⁾。更に，彼は理神論が自然主義を促進して，超自然的な啓示の対象には批判的であったことを指摘した。かような「自然主義」を大別すると，先ずは，客観的な自然法則や力学の対象を考えて，自然以外の存在物をすべて否定する立場を考え，今一つは，主観的な認識方法を以てして，自然理性の内在のうちに限定し，超自然の宗教的对象を解釈する立場を考えている。いわゆる「理性内の宗教」として，既成のキリスト教の「秘儀的部分」も可能な限り合理化するのである。

それ故に，理神論は「自然宗教」(the natural religion)に対立するが，それはキリスト教以外の宗教一般にまで，認識の対象を拡大している。それを主張する人々は「自由思想家」(libertins)と言われ，宗教一般に対する柔軟な方法や態度を執って，幅広い「自然宗教」への取り組みを考えている。彼らの思想上の立場では「理神論者」(deist)，「汎神論者」(pantheist)，「無神論者」(atheist)などの立場の相違が生じている。しかし，彼ら自身が宗教そのものを否定したとは限らず，正統キリスト教の「啓示信仰」とは別に，哲学者の「哲学的信仰」や「道徳的信仰」を宗教の真実の対象としていたのであった。それ故に理神論の本質は「宗教哲学」か「自然神学」として，常にキリスト教神学やその思想と密接に関連

し，両者の間で論争が繰り返されてきたのである。

ここで改めて，理神論の発端とその用語の由来について，その本質を明示しておく必要がある。その端緒は十六世紀中頃の1563年にカルヴァン派の一牧師，P.ヴィレ(1511-1571)が正統キリスト教に無関心な一グループの発見に存していた。その一派は「神」の存在を認めていたので，「無神論者」ではなかったにしても，キリストと福音を無視していたので，彼らは「理神論者」と自ら称していた。

元来「理神論者」(d \acute{e} iste)という言葉は「無神論者」(ah \acute{e} iste)と区別するために，その一派はギリシャ語の「神」(Θεός)，ラテン語訳のdeusをフランス語風にして，それに「主義者」(-iste)を付けて，「理神論者」(d \acute{e} iste)という新語を用いていたことになる。ヴィレはかような事実の主眼を『律法と福音の教理におけるキリスト教の教化』(*Instruction chrestienne en de la Loy de l'Evangile*, 1563)の「モンペリエ教会への献辞」のうちに語っており，それは「理神論」についての最初の記録とされている²⁾。

先ずは，「理神論」をめぐる類似の観念として「有神論」がその直近の神観念として持ち上がってくる。有神論は超自然の「信仰」を共通観念として，一つの至高神，創造者を想定したが，そこから理神論とは大なる相違が生じてくると思われる。そもそも「有神論」は神を人格的にみて，神の創造した世界に積極的に関心を抱き，その創造の原因を神に帰している。ここに「有神論」は第一の原因として，神の「啓示」(revelation)と，第二の原因として，神の「作用」をもって，「奇跡」(miracle)の形態のうちに神の干渉を受けるものと考えており，その本質を人間の立場から具体化すると，厳粛な宗教上の儀式のうちに，神の予言，摂理，奇跡の実現を祈願するものであった。これらの信仰の頂点は三つの偉大な「有神論の宗教」たるユダヤ教，キリスト教，そして，イスラム教に共通していたことは言うまでもない³⁾。

それに反して，「理神論」は神の第一の原因とし

て、世界を自己維持と自己活動のパワーをもって、「創造」に賦与したのであるが、第二の原因は有神論の本来的な超自然の神の活動するパワーの作用に対しては、創造を放棄しているのである。かくして、理神論は世界の創造後は、有神論の超自然の方法や作用とは異なって、神そのものが「自然の法則」(natural laws)を通してのみで、人格的、意志的な神の干渉は受けないことになる。従って、ここに理神論は有神論的な啓示、奇跡や、超自然の予言、摂理、受肉、とりわけキリスト教の神性をも否定するものと言わねばならない。

かくして、理神論の最も基本的な学説からみて、それは「不在の神」(absentée God)であることが明示されるが、その内容はA・H・ストロング(Strong)によると、「宇宙を創造したや否や、神が差し控えた自己維持の機械として、宇宙を提示する見解」(the view that represents the universe as a self-sustained mechanism from which God withdrew as soon as he had created it)と定義づけられている⁴⁾。このような見解からすると、宇宙創造後は「不在の神」とか、「差し控えた自己維持の機械」とは、まさに「自然の法則」としての神に他ならず、ここに「理神論」の本質が存するのである。このような理神論の「宇宙創造」の原因に関して一つの実例をここに提示して、本課題の真意を論じてみよう。

それは、デカルトの著作、『宇宙論』(le Monde, 1629)から世界創造の自然像が理神論的認識の優位を占めている。彼はその具体的表現として、「創造以来、神は物質の保存と同じ法則である」が「物質の変化には神の働きが関与しない」という矛盾からすれば、創造後の神は「自然法則そのもの」と考えている⁵⁾。神の創造したカオス状態の物質から世界形成を描く時点では「自然の神」は出現せず、その後の経過をみると、創造前のカオスが創造後になると、「……神が最初この世界にカオス以外の形は与えなかったにしても、自然の諸法則が樹立されれば、……すべての物質的事物はやがてわれわれが現在それらを目にしているのと同じものになりうる」(… encore qu'il Dieu ne lui aurait point donne, au commencement, d'autre

forme que celle du chaos, pourvu qu'ayant etabli les lois de la nature, … toutes les choses qui sont purement materielles auraient pu, avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons a present.)⁶⁾とある。上の引用文の下線部分(筆者による)のように、デカルトにとって「自然の諸法則」は「神の法則」で、ひとたびそれらが樹立されると、ここに「理神論」の物質的事物の法則が持続することになる。有神論ないし汎神論的神の問題は世界創造における物質のカオス的な変化の以前との関係が更に問題となるべきであろう。デカルトの創造前の神と物質に関する問題は今後の課題としておきたい。

ここで両概念の更なる古典的な例証としてG・V・レヒラー(Lechler, 1811-1888)の『イギリス理神論史』(Geschichte des Englischen Deismus, 1841)の「終わりの所見、理神論の名称とその根源的性格」(Schlußbemerkung, Namen und Grundcharakter des Deismus)より、その一端を加えたいと思う⁷⁾。その実例は比較的地味な人物と題材からみて、本論の性格がよく表出されているとも言えよう。

理神論と有神論との相違はその名称そのものと同様には古いものではなく、十七世紀には両概念が混入して用いられていたが、その例はイギリス人の護教家ニコルズ(Nichols)の『一有神論者との会談』(Conference with a Theist) (1696)のうちに、二つの概念が相互に交流していたと言われる⁸⁾。その二つの概念は、神と世界とに関係するが、先ずは、「理神論」と名付けられた概念はただ単に神が世界から区別されずに、単に分離されたものとして、世界に対して、一つの「外的な」(äußerlich)関係とされていた。それに対して「有神論」は神が世界から区別されてはいたが、一つの「内的で、偏在の」(innerlich, immanent)関係として考えられる場合である。

この二つの対照は、理神論の現れた時代には、一般に想像されていたほどの相違として考えられてはいなかった。かつて有神論者にとって神の世界に対する形而上学の問題に対する理神論者との

論争は、その前景に現れては来なかったが、神の世界に対する内的あるいは外的関係、即ち、有神論と理神論との関係を明確にすると、両者の対照が現れてきたのであるが、理神論者たちと彼らの神学上の論敵たちとは直接の論争は乏しかった。両者の対照点はむしろ交叉し、組み合わせられており、ある理神論者は神の偏在、即ち有神論的な立場にも同調していたと言われる。それ故に、神の世界に対する関係は理神論者と有神論との間では発展した議論に欠けていた、と言われる⁹⁾。

理神論と有神論との更なる区別を、S・パーカー(Parker)は敢えてなしているが、それは神の世界に対する関係としてよりも、両者の自然宗教の概念を基礎としている。有神論は自然宗教の純粋性、合法性を考慮し、理神論は自然宗教の奇形化と、その濫用のうちに啓示宗教との論争に自らの存在を示そうとしていた。このことに彼らは意欲的ではあったが、殆ど成果が得られなかった、とパーカーは述べている¹⁰⁾。

自然宗教という名称は理神論の論敵たちにとっては、彼らとその名称をキリスト教に対立するものとして考えていた。そこで護教家の人々は自然宗教を奉ずる理神論者の自由、自立の思想を正統信仰の領域から除外し、更には彼らをキリスト教界から締め出そうとしたのであった。それがために彼らはそのような非難を避ける意味でキリスト教的な理神論者だと自ら称していた。護教家たちがキリスト教徒という名称を正当化するのと同様に、理神論者たちは理神論が無神論に対して、また他方では、迷信に対して、理性的で純粋な神であることと表示した。従って彼らは人間の理性と自然宗教とを自ら保有し、同時にそれらによって純粋と不純、本物と偽物とを識別できる能力を有しているとも表明していた¹¹⁾。

理神論はまた自由に試行される自然宗教の哲学的特性を有し、既成宗教の形式や法則に対する一種の「隆起物」(Erhebung)とも考えられる。理神論者が志向したものは、人間精神を実証する自由な概念ではあるが、この試みは彼らにとって首尾よくはゆかず、また、逡巡した傾向になっていた部分もあったのである。その理由は、彼らの精神

が彼らの志向した概念に対立する客体の素材を純粹に取り込むことができず、また、所与の客体を自らに同化しようとして、自己自身の「内省」(Reflexion)により、彼ら自身の立脚点を求めているために他ならない。その主体的精神は歴史上の現実と、思索上の真理の二つの主体のうちに存するが、その主体の選択意志こそが人間精神の発する出発点であると考えていた¹²⁾。

この主体の選択意志から、宗教の領域に関しても、二つの立場が考慮される。一つには、歴史上の「生成」を媒体とする最終の諸根拠を、神の「隠された意図」(versteckte Absicht)と「個人の策動」(Umtrieben von Individuen)のうちに有神論的思考の宗教に適應されたが、ここに「啓示宗教」としてのキリスト教が歴史の主役に登場してくる。今一つは、理性に厳しく管理された「自然宗教」としての理神論が該当している。それは形式化された同一性と必然性を有する自然法則から成っており、十全なる理性の光のうちに、歴史を超えた永遠性に満ちたものである¹³⁾。

このように「有神論」と「理神論」を種々なる見地から比較し、究明してみると、両方の神観の本質の相違は、おのずから現れてくるが、機械論的な自然法則からなる理神論はやはり近世の時代的所産として、その特質が秘めているものと思われる。

2. 理神論 と 無神論, 自然主義, 自由思想

本論では更に「理神論」の類似概念の古典的な解明について、引き続きレヒラーの同書の「終わりの所見」より、その概念の本質と意義を更に論じてゆこう。それらの概念には「理神論」(Deismus)を懸け橋にして、「無神論」(Atheismus)、「自然主義」(Naturalismus)、「自由思想」(Freidenken)、「合理主義」(Rationalismus)などが挙げられる。

まずは「無神論」との関連から、その名称と特性について論じてゆく。ここで述べる無神論は一般の「理神論者」(Deist)のうちには無神論的要素を心に抱く人、即ち「無神論者」(Atheist)の実例を示しつつ、その概念の特質を明示している。例

えば、ホップズやスピノーザの著作から、更には、ハーバートさえも彼の「普遍的宗教」(religio universalis)の理念より、無神論者として見なされていたことが挙げられる。彼らの著作は、特に、当時ドイツの神学者、C・コルトホルト(Kortholt 1632-1698)の『三人の詐欺師たち』(*De tribus impostoribus*, 1680)によるものである¹⁴⁾。然るに「無神論」は広義の領域をもつが、ここでは自然神の存在は否定しないが、啓示神を正当化して、それを無批判には許容しない立場である。また、啓示神の本質や名誉について考慮しようとはせず、かような神観念を、既成のキリスト教の権威に対して、各人が自分の判断で神そのものと、神的な事物を考える態度を有している。

更には「無神論者」という用語は古代では「バルバロス」(*βαρβαρος*)に該当し、それが現存していると述べている。この「野蛮人」(Barbaren)は信念、習慣、倫理などの社会規範からの一つでも逸脱している者を無神論者と規定されていた。そのことは十七世紀当時のキリスト教社会の常識的な慣例や因襲に敢えて挑戦する人々がやはり無神論者としてのレッテルを貼られたに他ならず、更にはこのような個々の人々や団体が無神論者と呼ばれた理由を挙げれば、彼らの自由主義的な言動が正統のキリスト教当局および信者からみれば、その行動、特にその神観が相対的、任意的、無規定であったので、かような無神論の概念が誤解を招く結果となっていたからである¹⁵⁾。

然るに、以上の見解から無神論と道徳論について考えてみると、キリスト教徒と異教徒の無神論者の人間性をめぐるとなってくるであろう。シャフツベリーによればそれはキリスト教徒が同時に人間として、必ずしも有徳であるか否かは疑問であり、無神論者からの厳しい批判が生ずるのである。十七、八世紀には非キリスト教徒は「無神論者」の烙印を押されることになり、また、体制側の権力により小規模で弱小の思想団体は強い拘束を受けることになっていた¹⁶⁾。

ここにシャフツベリーはこのような既成の権力の思想や信条の支配に反論して、彼の個人主体の人間観と道徳性を有する無神論的思考に傾倒して

いた。それゆえ、人間性を真に究明するには既成の宗教の権威とその客観的な慣習に追従するものではなくて、その個人が無宗教であっても、主体的な道徳を有して、それを社会的に実践することに大なる意義が存したのである。

かような意味で、無神論は学理的には概ね相対的で、任意的で、無規定であるように思われる。もしそうであるならば、その概念はそれ自体で混乱し、その本質が損なわれてしまう。それ故に、無神論者という概念は理神論者の思考態度や実践行動に関連して、その対立する既成の神学者との相違から生じて、かような名称が与えられ、誤解を招いたものである¹⁷⁾。無神論と理神論との関係は、やはり近世啓蒙期の不可避的な思想上の現象の一側面であったと言うことになろう。

理神論の類似概念として、宗教上の対立における一つの名称は「自然主義」(Naturalismus)である。この名称は二重化された意味を十分に区別されたが、それには客観的意味と主観的意味とが存していた。

先ずは、客観的意味での「自然主義」とは次のような見解であった。その見解とは自然の力や法則を現実的なものと見なす。いわゆる「自然的なもの」(das Naturliche)よりも、他のいかなるものも自然から区別され、自然を超えた存在の、ある種の神性を肯定している。その意味では、スピノーザ主義の自然主義者を指示するものとされるが、その理由は彼らが自然を「神そのもの」(Gott selbst)と考えていたからである。然るに、その名称はここで話題の人々や書物に「自然主義」を適応するならば、かような意味には解釈されない。その唯一の著作としてJ・トーランドの『パンスィースティコン』(*Pantheisticon*, 1720)のみが、自然的汎神論の特性から、理神論との連鎖のうちにはなく、自然主義的な本質を備えた一つの典型として解釈されるものと言われる¹⁸⁾。

一方、主観的意味での「自然主義」はその内容に関する見解ではなくて、その認識上の根拠を求めることに意義がある。その認識の原理は「質料的」(material)ではなくて、「形相的」(formal)

な特徴であるが、それは自然認識を以って、宗教上の事柄にも、専ら、主要な決定的根拠にされており、また、自然宗教が宗教の基準にされてきた。その意味では、自然主義者という名称は、すでに十六世紀のフランスに出現していたのである。その実例は、J・ボードン (Bodin, 1530-1596) の『七賢人の対話』(*Colloquium heptaplomeres*, 1588) があり、それは自然宗教は最も古く、最良のものであるとされ、神は健全な理性を以って、人間に移入したのだと、述べている¹⁹⁾。十七世紀にはドイツとイギリスで同じく自然主義の表現が見出されていた。ドイツのコルトホルトの『三人の詐欺師たち』(*De tribus impostoribus*) (1680) ではハーバート卿、ホップズ、スピノーザを無神論者のペテン師だと激しく非難し、イギリスのクエーカー教徒、R・バークレー (Berkeley, 1648-1690) は、彼らが「アリストテレス主義者、デカルト主義者、他の自然主義者たち」の理性への使命についてどのように語っているかを比較、対照している。またイギリスの護教家、ニコルスは理神論者たちに対して極めて特徴的で一義的な名称を用いているが、彼の著作、『一有神論者との会談』(*Conference witha*) (1720) では理神論者たちを「自然宗教を奉ずる人々」(Natural Religion Men) と名付けていた。その用語の使用は、十八世紀の中頃にヴォルフ哲学の開花期に、特別に支配的になったと言われる²⁰⁾。

「自然主義」は更に一段と学理的な傾向を強めていった。それは二つのジャンルとして、哲学的自然主義と神学的自然主義が存するが、その両者は次の主題で区分される。後者の神学的自然主義者は「自然宗教」(die naturalische Religion) として、その目的が十分に「至福」(Seligkeit) に至ると考えた結果、ある種の「啓示」(Offenbarung) を現実的に認めてはいるが、啓示の必然性を否定している。一方、哲学的自然主義者はただ単に「啓示」の必然性を否定するに止まらず、その現実性までも否定している²¹⁾。

更に「自然主義者」(Naturalist) は多彩な意義を有するが、イギリスでは先述したニコルスの「自然宗教を奉ずる人々」(Natural Religion Men)

が最もよくその特徴を与えている。然るに、十八世紀のドイツではC・ヴォルフの時代に広義の哲学用語が定義づけられ、「自然主義者」とは、「哲学的自然主義者」を意味し、それは後に至り「合理主義者」(Rationlist) と同義の内容に等しかった。更にヴォルフ主義者によれば、神学的自然主義者はカントの立場からは純粋な合理主義者と同一の意味を表すと言われている²²⁾。

また「合理主義者」という名称は十九世紀に入ると、理神論の衰退とは逆に旺盛になったようである。しかもその概念は正統派キリスト教の論敵たちにより案出され、軽視されて用いられたが、一方理神論者たちからはその敬称の意味で、正統派に対立するものとして採用されたのである。それ故に合理主義者たちは彼らの信仰を、理性を基盤として創設しようと試みる限りでは、元の名称にそのまま返ることが必条であった。シャフツベリーは『モラリスト』(*Moralists*, 1709) のなかで、雄弁さで人を導く熱狂者は、理性だけには従うが、ただその知識のみで、このような信仰を得ようとしないう雄弁な人々について、「合理主義者」という名称を用いていた²³⁾。

同じ傾向の学派が自ら名付けた一つの表現は「自由思想家」(Freidenker, free thinker) という名称である。トールシュミート (Thorschmid) によれば、A・コリンズ (Collins, 1675-1729) が最初の典型的な実例として、その名称を軌道に乗せていると述べている。彼の著作『自由思想の対話』(*Discourse of Freethinking*, 1713) からはこれらの理神論とその類似概念の名称を想定するには至らなかった。しかし、その著作の出現の故に、トールシュミートはコリンズを最初の「自由思想家」と見なし、「自由思想の文士たち」(freie Schriftsteller) の創設を始めたのである。然るに、その研究報告の他に、1709年にはシャフツベリーが他の「自由主義の著作者たち」(freie Schriftsteller, our modern Free-Writers) について、その見解を明示している²⁴⁾。

「自由思想家」の出現に関する、次の実例は「理神論者」トールランドの呼び名として表われ、コリンズよりも以前に出現していた。モリヌークス

(Molyneux)は1697年にダブリンでロック宛の書簡のうちに、トーランドを指して「一人の率直な自由思想家」(a candid Free-thinker)だと見なしていた²⁵⁾。先ず最初にコリンズが本来の名称に相応しい「自由思想家と呼ばれる一宗派」(a Sect called Free-Thinkers)として、一時代を風靡していた。その名称は現実的には、幾つかの存在理由を有しており、それらは単なる権威から自らを疎外する原則、自己を規定する原則、神の試練に対する理性の原則を明確に表現している²⁶⁾。その論敵たちは、自由思想家という名称がこの種の方法で何か必然的なもの、何か理性的なものを意味していたので、その名称が独占的に取り込まれることを許さなかった。論敵たちは彼らの固有の権威や先入観によって、その理神論的な思想を盲目的に導びかれた思考方法だとして非難し、彼らの伝統的立場を固執していた。従って、権威者たちは彼らこそが正当と認め、彼らにとって普遍的信条とする宗教上の原則があるのに対して、理神論者の場合には自然的思考こそが普遍的な原則として自由で開放的であった。彼らは思考の自由が拘束のない選択に、あらゆる理性の必然性から開放されていたので、文字通り、「自由思想家」という名称に相応しかつたのである。それ故に、その名称が直接的にイギリスの自由思想家にとっては大なる魅力を与えたが、その影響は十七世紀末の「理神論」の開花とともに²⁷⁾、イギリス国民の革新的な人々にとっては近代的意味での宗教上の寛容、および、市民的自由の理念を享受するようになったのである。ここに近世的な意味での世俗化により、国家の統治にまで、このような「自由の書簡」(Freiheitbrief)によって、彼らは自らの力を発揮し、それを当然の権利と見なしたが、それと同時に、正当な権利の維持に非常な意欲を示した。その理由は、その権利に対する暴君的な専横や恣意の弊害を常にチェックする必要を、彼らは大いに警戒していたからである²⁸⁾。

C・ギルドン(Gildon, 1665~1724)はこの問題については、極めて特徴的な見解として述べている。人々の行為のなかで、思想、信条の自由を侵害されることは人間の普遍的自由の特権、および、所

有権を侵害されるものとして、あまりに心の痛手を負うことになるかと彼は考えていた。その実例として、キリスト教徒の教えでは、他人を裁く自由を制限しているが、それにイギリス人が耐えるには、あまりにその教えが独断的すぎて不可能であることを示し、この自由に逆行することは罪悪でさえある、と述べている²⁹⁾。以上の内容から考察してみると、このような十八世紀前後の世俗的な考え方が時代の趨勢となって、「自由思想」が現実化していった。

更には、「自由思想」の発信者たる「自由思想家」(Free-thinker)という名称は、フランス語の「エスプリ・フォル」(Esprit fort)に類似している。その概念は宗教理念については「理神論者」ないし世間一般に容認された学説を凌駕しようとする人々の、知性や意志の強い性格を有しているが、明らかに英語の名称は高貴でデモクラシー的な意味合いがあるのに対して、フランス語の名称は貴族的なニュアンスがあるとされる。その洗練された「エスプリ」にはフランス人の軽快で知性の鋭利なウィットのある精神が表われており、一方、イギリス人の「思考」(thinking)は単純明解で健全な性格を有している。「フォル」(fort)には自負心が強くて、自ら意識した勝ち誇った力などを意味するのに対して、「フリー」(free)には、ある種の正義(正当さ)を意味し、その自由思想は各人に「デモクラテッシュ」(demokratisch)な精神の平等観を分かち合うものと解されてよい、と述べている³⁰⁾。

「自由思想家」(Freidenker, Libertin)という名称は、イギリス人の国民感情の標識となっていたと言われる。また、その名称は当課題の成行く方向そのものへの最深の意味付けをなしているが、その代行者たるA・コリンズによって拡大化され、受け入れられてきた。十八世紀の初期にはキリスト教界の神学論争において理神論の辛辣な批判が熾烈を極めた時期でもあった。その影響からか「自由思想家」という名称は、長くは維持せずにその別名としての「理神論者」が流行し、その思想たる「理神論」が通例化し、更には、先述

した「自然主義」とも呼ばれたのである³¹⁾。

ここで理神論の発祥については、すでに拙稿にて、三種の実例から明示して来たので、本稿では省略したいと思う³²⁾。ただここでイギリス「理神論」の出現はトーランドやコリンズの登場をもって開花期を迎えることとなった。

3 理神論と汎神論の諸問題—スピノーザをめぐる—

本論では H・ショルツの『理神論と汎神論に関する最古の概念史に至る哲学』(*Philosophie zur ältesten Begriffesgeschichte von Deismus und Pantheismus*) (プロイセン年報, *Ein Nachtrag*, CXLII, 1910 年)³³⁾ という小論文を中心に論述してゆく。その内容の題材はドイツ主体の大陸系でスピノーザを主軸に、彼の「理神論」ないし「汎神論」を巡る『スピノーザ往復書簡集』(*Spinozas Briefwechsel*)、十七世紀のフランス理神論との関連や、十八世紀のドイツでの「汎神論論争」など、極めて変化に富むテーマについて、広義の理神論研究の多角的な側面を究明してみたいと思う。

上述の課題を論ずる前に「汎神論」と「理神論」との概略的な相違について、汎神論を主体に述べておきたい。その理由として、汎神論の多面性から、まずはスピノーザ理解の前提が必要であると思われるからである。

汎神論には大きく三種の概念、即ち、「無宇宙論的」、「汎宇宙論的」、更に、「両側の相における」概念が一般的に分類される。然るに、スピノーザの場合では、彼の端的な表現のうちに「神即自然」(*Deus sive natura*) をモットーとした、ここでは第三のケースで、全存在と出来事が神の本質であり、現象であって、万有の自然の相が神そのものである。

理神論との関係を考えても、汎神論は有神論、無神論、いずれに対しても、対応できる面と異なる面が、変幻自在で、実にその実体は捉えにくいと言える。理神論はそれが本質とする世界創造をめぐる、有神論から無神論への変質が生ずるのに、汎神論は世界創造を考慮に入れる必要が特にある訳ではなく、また有神論の神の意志や啓示に

も反応しない。また、それは理神論の自然法則に一致して、無神論の主張を受け入れてもいる。また異教的な自然宗教、生命体の神秘性や靈魂の活動には符合するが、理神論ないしは無神論の合理的な道徳や、有神論の啓示宗教には概して無関心である。

以上は汎神論の一般的性格と理神論との主眼点について、その最も基本的な本質である。かような両概念を念頭において、まずは、『スピノーザの往復書簡集』より、該当の二、三人の人物の素描と書簡の内容から、本論の課題を考えよう。

ショルツは差し当たって『書簡, 42, 43, 69』を採り上げている。まずは、42 の書簡では、ユトレヒトの医学博士、L・V・フェルトホーゼン(Velthuisen) から、ロッテルダムの外科医、J・オーステンス(0stens)宛で、それはスピノーザの正統主義の信仰に反する言動を非難するものであった。その主旨は、スピノーザの『神学政治論』(*Der theologisch-politische Traktat*, 1667) が不穏当な記述内容であるとして、従来の『聖書』(就中、『旧約』)の世界観や国家観への批判的見解からして、その無神論的な過激性を非難している³⁴⁾。更には『書簡 43』では、スピノーザがオーステンスに『書簡 42』のフェルトホーゼンの非難に対する自己弁護をなしている。スピノーザはそのなかで、聖書の規範の絶対性を超えて、普遍的で「倫理的な宗教」の存在を希求していたと思われる³⁵⁾。また、『書簡 69』では、スピノーザから彼に厳しいフェルトホーゼンに、やはり『神学政治論』の多くの反論に対する理解と取り成しを求めていた³⁶⁾。

これらの書簡から判断すると、スピノーザの「自然神」は、一般哲学史における「汎神論」(*Pantheismus*) の名称はなく、フェルトホーゼンの書簡 42 では「彼(スピノーザ)はとにかく理神論者の宗教の枠内に入る人間である」(*Mindestens erhebt er sich nicht über die Religion der Deisten,...*) と述べている³⁷⁾。十七世紀のドイツでは理神論と合理主義的な意味での汎神論とはほぼ同じ意味であると思われる。

また、P・ポアレ(Poiret)は『神、靈魂、および、悪の理性的思考』(*De Deo, anima et malo*.)

1685) では、スピノーザの人物と哲学について、四つの根本的な特質の異端性を表現している。スピノーザは、第一に、実体の統一を目指すユニタリアン主義者であり、第二には、実体の永遠の数々の属性数と同じく、その両者についての学理のために、汎神論主義者である。第三には、他の高慢極まる合理主義のために理神論者である。第四には、彼の非人格主義とそれの結果のために、無神論者である³⁸⁾、というのである。

以上のように、既成の神学的立場からすると、理神論者や無神論者は、伝統の超自然神からみると、彼らの貧弱な理性、知力、想像の能力が、啓示や信仰の人格神を崩壊させ、価値を減じていると、ポアレは考えていた。かくしてスピノーザの場合には、理神論と無神論の概念の相違は容易に区分されず、両概念の使用には、任意に用いられている。

ここで、十七世紀の『理神論』の出所を見渡すと『書簡、42』で、例のフェルトボーゼンがいみじくも M・メルセンヌ神父 (Mersennus) の著作、『理神論者の不敬虔』(*L'impie des Déistes*, 1624)「自由思想家」(libertins, その中に理神論者も存在した)の蔓延の危険について語っており、そのなかでフランスの理神論の動向が記されていた。同神父は「理神論者」を無神論者や合理主義者とほぼ同義に解して、彼らは中世以来の「自由思想家たち」に追従し、伝統の啓示宗教(ユダヤ教、キリスト教、イスラム教)の権威には、いずれも虚偽の宗教とみなし、無関心で否定的であった、と語っている。更にその著作は匿名の理神論者たちが傲慢な態度に満ち溢れ、常に人の信頼を得ようとし、また、彼らはフランス人に遊び心を蘇らせ、不幸な死者の記憶のうちに、少なからず影響を与えたので、彼らは危険で陰湿な集団であるという風評が立っていた、と述べている。しかも彼らが「理神論者」(déiste, deist)という名称を負うことになった理由は、一般の人々に有害な神の観念を再認識させる虞があったので、より単純で軽信な人々は、彼らの信仰を危うくし、更には、彼ら理神論者の目論見がカトリックの真理の支柱と土台をひそかに根底から覆すという危機の

念があったとも言われている³⁹⁾。

然るに、このようなメルセンヌ神父の理神論者に対する宗教的、政治的な懸念となる直接的な事件は、当時のフランスには殆んど生じなかったのである。彼らの関心は現実の政治への直接行動ではなくて、近代市民や知識人たちの、カトリックの権威や信仰に対する、ネガティブな宗教批判や、科学思想の啓発などが主体であった。従って、その当時の影響は十八世紀フランス革命の知的源流となりうるフィロゾフたちの尖鋭なる理念にまでには至らなかった。

ショルツは更に十八世紀のドイツにおける「理神論」と「汎神論」の表現を散発的ながらも幾つかの出典より挙げている。本論では次の三者、F・ブッデウス、C・A・クルージュウス、それに、ヤコービとメンデルスゾーンの「汎神論論争」(Pantheismusstreit) に関して論究してゆく。

先ずは J・F・ブッデウス (Buddeus, 1667-1729) のスピノーザ主義の擁護についてである。それは彼の先駆者たちが、同哲学者の無神論的疑惑を恐るべき化け物だと誹謗したことの見返りに、彼自ら『無神論と迷信に関する神学の諸題目』(*Theses theologiae de Atheismo et Superstitione*, 1717) を著述した⁴⁰⁾。その著書の主旨は普遍性および自然の神性を崇拜するスピノーザ以前のスピノーザ主義者たちについて、また何故に彼が今日に至っても汎神論者だと呼ばれるのかについて述べたものだが、かような意味で、彼はドイツでは最初の思想家として見なされている。

ブッデウスは理神論と汎神論を比較して超越と偏在、人格主義と非人格主義、合理主義神学と秘儀的な神学の失墜などを対比することによって提示している。しかしこれらの二つの立場が競合する時に、キリスト教の啓示概念や三位一体の教理に抗して、時代の知的エネルギーを輩出した。それは活力ある靈感を得た汎神論のロマン性を予見していた⁴¹⁾と言えよう。

更には、C・A・クルージュウス (Crusius, 1715-1775) は『必然的理性真理の考案』(*Enftwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, 1766) よ

り、ヴォルフ主義の影響を脱却して、彼の理性論は神の存在に関しては「本体論的証明」を批判した。彼はこの学説の帰結を理性論の一切の本質性を変更し、充足理由律を一定の制限を以ってしか通用しないと考えた。そしてそれを無条件に適用することによって、人々を機械論的、唯物論、および、決定論などの無神論に陥ることを懸念した。彼は無神論の三つの主要形態を探求している。先ずは、デモクリトスやエピクロスの様式ではあらゆる靈魂の実体を否定する絶対的な無神論者たち、次には、アナクシマンドロスやストラトローのように、世界の内部でのみ靈的能力を認める半無神論者、最後には、スピノーザの汎神論的無神論者たちがいた。彼らは物質的な世界をもつ実体と靈的な世界の根源とを総括させていた。そのことについてショルツは最初の純粋な無神論者に比べて、二、三番目のものは純粋の無神論者ではなく、特殊な理神論者か「普遍主義者」(Universalist)だと考えていた。

十八世紀中頃には無神論は理神論と、理神論は汎神論と同じ概念を共通していたと言われる。クルージュスは、当時、それらの神観に関する概念の原形に至るまでよく研究していた。彼は当時の「理神論者」を「潜在する無神論まがいの者」(Virtuale Atheisterey)と解釈し直したが、今日なら「実践的無神論者」(Praktischer Atheist)と名付けることであろう。彼のこのように、無神論者や理神論者の言動には厳しい見方をしていたと思われる⁴²⁾。

最後に、ショルツのスピノーザ観を補足して、十八世紀後半のドイツにおける「汎神論論争」(Pantheismusstreit) (1785年)を中心に考察を進めてゆきたい。そこには、無神論者として没後百年のスピノーザに対するドイツ思想界の再評価がなされたことであった。

周知の如く、十八世紀の80年代に生じた、H・F・ヤコービ (Jacobi) と M・メンデルスゾーン (Menderssohn) の間で、レッシングのスピノーザ観をめぐる論争として、ドイツ思想界に大いなる波紋を生じさせた⁴³⁾。その発端は1785年にヤコー

ビのメンデルスゾーン宛の書簡、『スピノーザの学説について』(Über die Lehre des Spinoza)がその嚆矢となったと言われる。そのなかでヤコービは「レッシングとの対話」(1780)のうちにスピノーザが汎神論を容認したことから、一方のメンデルスゾーンはそれを否定したので、両者の間でのレッシングの当課題についての是非を巡る論争となった。

その「汎神論論争」はレッシングの宗教的世界観をめぐる問題から生じた。ヤコービにとってレッシングは完全なスピノーザ主義者であり、内在思想の持主であった。それに彼は世界事物の原因、人格神、世界の創造主、神の摂理などの有神論的な諸理念に不信を抱いていたと言われる。ヤコービは更にスピノーザ主義は無神論であると規定していたので、当のレッシングも間接的には神を否定するものと見なされた。かようなレッシングのスピノーザ観について、ヤコービとメンデルスゾーンの見解の相違が生じていた⁴⁴⁾。

メンデルスゾーンのヤコービ批判は次の点に向けられた。その批判はライブニッツ・ヴォルフ主義の思弁的立場から、レッシングの立場を自然神学の影響の下においては「有神論者」として見なしていた。その理由は、スピノーザの汎神論に対してはその体系と内容が哲学的、宗教的であるので、更に純粋なものとして可能性を追求して、レッシングも同様に純粋な汎神論者であると、メンデルスゾーンは推測していたからである。更に彼はレッシングがかような汎神論に立脚して、人間の思惟を超えた更に高度な力と存在のうちに、彼自らの「有神論」を想定していたと、確信していたのである⁴⁵⁾。

それに反して、ヤコービはメンデルスゾーンの見解と全く異なっている。それはスピノーザ主義が絶対的な自己原因としての統一された実体の世界を、一貫して合理的な形式として理解され、その内容は「宇宙神」であって、非人間的な無神論である、と考えたからである。かくして、この「汎神論論争」の推移とその本質を考えると、それらは十八世紀後半のドイツ思想界の動向に影響されていた。この論争の結末は、上述のようなヤコー

ビによるレッシング解釈を基調とするスピノーザ観に、時代の潮流を強く感じたのに反して、メンデルスゾーンの見解はヴォルフ流の当時、使い古された思弁哲学に依存したのでヤコービの後塵を拝する結果となったのである。

ここにヤコービの理性や合理性を排した感情や信仰の哲学は、現実の「生」(Leben)の躍動感を強力に得ていた。それ故に、従来の「無神論的な」スピノーザ観は、その合理的、一面的な解釈に取って代り、「知的直感」を基調とする超自然の「汎神論」へと大いに飛躍していった。この時代の潮流はヴォルフはおろかカントの批判哲学にも反論の余地を残し、スピノーザ汎神論の再評価は更に大なる論争へと発展していった。ここに「疾風怒涛」(Sturm und Drang)の思想運動は、ヤコービを初め、ハーマン、ヘルダー、ゲーテなどが主体となって、ドイツ古典主義、ロマン主義の先駆けとなった。

以上がショルツの「理神論と汎神論」に関する遺稿の短論文を主体に、それらを補足した細やかな論述である。

なお、終わりに臨んで反省すべきことは、本論の研究対象が多彩であったために、個々の対象には十分な探求が欠けているものがあり、今後の厳密な検討が必要である。然るに、広義な理神論の研究領域は極めて裾野が広く、その多角的見地から、多種の神観念との関連や比較のうちに、当然なされるべきであろう。

注 解 と 参 考 文 献

- 1) E. Troeltsch, *Deismus*, 1898, Gesammelte Schriften, Bd. IV, Tubingen, 1925, S. 429 ff.
- 2) P. Viret, *Instruction chrestienne en de la Loy et de l'Evangile...*A Geneve, MDLXXIII, Teil II, Widmungsepistel an die Kirche von Montpellier, 1563. G. V. Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus*, Vorwort X, bei G. Gawlick. J. Orr, *English Deism*, 1934. Michigan. Introduction P 13.
- 3) J. Orr, *English Deism*, Introduction, P.14 .
- 4) Ibid., P.14. cf. A.H. Strong. *Systematic Theology*. Philadelphia, The Judson Press, 1912. P.414.
- 5) R. Descartes, *Le Monde*, Oeuvres de Descartes, par C Adam et P. Tannery, XI, P.37.
- 6) R. Descartes, *Discours de la Methode*, 1637. Text et Commentaire par E. Gilson, Paris, 1967. P.45.
- 7) G.V. Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus*, *Schlußbemerkung, Namen und Grundcharakter des Deismus*, S.453-460.
- 8) Ibid., S.459.
- 9) Ibid., S.459.
- 10) Ibid., S.459
- 11) Ibid.,S.460.
- 12) Ibid.,S.460.
- 13) Ibid.,S.460.
- 14) Ibid.,S. 453-454.
- 15) Ibid.,S. 454. 『理性と信仰, 自然的宗教』, 楠 正弘, 未来社, P. 48.
- 16) Ibid.,S. 454. 楠 正弘, 未来社, P. 48.
- 17) Ibid.,S. 454.
- 18) Ibid.,S. 454-455.
- 19) Ibid.,S. 455.
- 20) Ibid.,S. 456.
- 21) Ibid.,S. 456.
- 22) Ibid.,S. 457. この記述は, シュターファー(Stapfer)の *Institutiones theol. Polem.*(『神学論争の手引き』, 1743)では Philosophischer Naturalist im Wolfischen Sprachgebrauch ist identisch mit Naturalist im Kant'schen Sprachgebrauch; theoleitischer Naturalist nach den Wolfianen ist identisch mit reiner Rationalist nach Kant.
- 23) Ibid.,S.456. Shaftesbury, *Moralist*, Vol.2. P.207.
- 24) Ibid.,S.457.
- 25) Ibid.,S.457. J.Locke's Works, Vol.8, P.495.
- 26) Ibid.,S.457.
- 27) Ibid.,S.457. イギリス理神論の開花の定説は, トーランドがロックの *The Reasonableness of Christianity* (1695)に対して *Christianity not Mysterious* (1696)を公表したことから, 本格的な理神論を巡る論争が生じた。
- 28) Ibid.,S.457.
- 29) Ibid.,S.457.
- 30) Ibid.,S.458.
- 31) Ibid.,S.458.
- 32) 拙稿, 『東京工芸大学紀要』, Vol.12, (1989), Vol.16, (1993), 早稲田大学『フィロソフィア』82, (1994)など。
- 33) H.Scholz, *Philosophie. Zur ältesten Begriffsgeschichte von Deismus und Pantheismus, Ein Nachtrag*,

- Preusen, Jahrbücher 1910.『プロイセン年報』(十一月分冊)のこの小論文は「キリスト教の神信仰に関連する汎神論の論文」の「一補遺」である。
- 34) H.Scholz, Ibid., S. 319. *Spinozas Briefwechsel*, (42) verdeutscht von J.Stern S.172-173. 『スピノーザの往復書簡 (42)』 梶中尚志訳. 岩波文庫, P. 204-205
- 35) 『書簡 43』, *Spinoza Briefwechsel*, S.187-188. 『梶中訳』 S 220-221.
- 36) 『書簡 69』, *Spinoza Briefwechsel*, S.256-257 『梶中訳』 S.316-317.
- 37) Ibid., 42. S 172, Ibid., P.204.
- 38) Ibid., S.320.
- 39) Ibid, S.321-322. R.Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mecanisme*, (1971), P.171-172, 182-183.
- 40) H Scholz, Ibid., 324.
- 41) Ibid, S.325.
- 42) Ibid., S 322-323.
- 43) Ibid., S.323. F. H Jacobi's Werke, 4 Bd, 2. Abt, *Wider Freunde Lessings*. S.169 ff
- 44) Ibid., Jacobi's Werke 4. Bd 2. Abt, S.224.
- 45) Ibid, 4. Bd, 2 Abt. P. 61 ff