

ヤコービ「第七付録」についての考察

工藤喜作

F・H・ヤコービの『モーゼス・メンデルスゾーン氏への書簡におけるスピノザの教説』(以後『スピノザ書簡』と略称する)の第二版(一七八九年)には八つの「付録」(Beilage)が付けられている。この八つのうちもつとも重要なものは「第七付録」であり、これは彼によって最善にして最重要なものとなされ、彼の隠れた主著とさえいわれている。^[1]この付録を別として、彼の『スピノザ書簡』だけを取りあげるならば、彼はここでメンデルスゾーンとの論争を通じてスピノザ主義をいかに理解したかを明らかにしているが、この付録では彼が西洋の悟性の哲学、とりわけスピノザ主義に対決しながら、自己の哲学を展開している。つまり、彼の反スピノザ主義あるいは悟性の哲学一般に対するアンティテーゼが凝縮した形で示されている点貴重である。以下このヤコービの立場をスピノザ主義の立場から検証し、彼がスピノザ主義と相容れない面をもちながら、他面においてスピノザ主義の根本思想と相通するものを核として自分の思想を構築していたのではないかを明らかにしていきたい。

(一)

ヤコービの第七付録は、『スピノザ書簡』八七ページにある次のことばから始まる。「スピノザの神は、あらゆる現実的なものにおける現実的なもの、つまり、あらゆる現存在における存在の、しかもまったく個性性を欠き、そして絶対に無限な存在の純粹な原理です。この神の唯一性は区別されないものの同一性に基づき、一種の多を排除しません。」(VI, 18)。このことばの中で重要なものは後半の「神の唯一性云々」ということばである。このことはレッシングの『人類の教育』第七三節に関係している。レッシングはここで「神が、有限な事物が一でありうるという意味で一であることは不可能であること、つまり、神の唯一性はまた一種の多を排除しない先験的唯^①一性でなければならない」と言っているのである。この神の先験的唯^①一性はヤコービによればスピノザ的に考えるとその解釈は容易となるのである(Bd.). それはなぜかと問う前に、なぜ先験的唯^①一性の問題がここで取りあげられたかを問題としよう。

事の発端は、ヤコービの論争相手メンデルスゾーンが右のヤコービのことばを取りあげ論評したことにある。メンデルスゾーンは、スピノザの神あるいは実体を有限的な事物あるいは個物の総体、つまり集合体としてしか理解していない。このため、全体としての神の実体性は、部分の実体性に依存することになる。しかし彼はスピノザの神が個物の総体あるいは全体にすぎないと解することに彼自身も抵抗を感じたためか、この全体を貫く原理に「思想」があると主張した。そしてこの思想は「多様なものを包括する」ものとみなした。とすれば、全体としての神は、「一種の多のみでなく、真に数えきれない多をもつことになるう。」しかし神が神としてあるためには、神のうちに有限な事物の多があることはできない。つまり、神は神としてあるために「あらゆる多を排除する、現実的な先験的唯一性」でなければならぬと主張したのである。ということとは、先験的唯一性をめぐってヤコービとメンデルスゾーンはまったく対立していることを意味する。このことの決着はメンデルスゾーン⁽⁸⁾の生存中にはなしえなかった。先験的唯一性をメンデルスゾーンのように理解したならば、伝統的な二位一体論の解釈が不可能になることを案じたかどうかは別として、レッシングの主張するような「一種の多を排除しない」ものが、すでにスピノザの教説のうちにあり、これがこの唯一性を理解する上で、もつとも適切であると彼は判断したのである。

ヤコービは、レッシングのとなえる先験的唯一性がスピノザ的にしか解釈されない論拠として「区別されないものの同一性」をあげ、これがスピノザの「エティカ」第一部定理五の証明のうちに示され

ていると主張する⁽⁹⁾。もともとこの定理は、同じ本性をもつ実体はただ一つしか存在しないことを示す定理である。このことを証明するために、スピノザは「区別されないものの同一性」を論拠としたというのである。その証明は次の通りである。もし多くの実体があるとすれば、それらは属性の相違か、それともその変様の相違によって区別される。前者に関していえば、同じ属性をもつ実体は一つしか存在しないのであるから、実体は属性によって区別されることはない。また後者に関していえば、実体は変様に先立って存在しているため、変様によって実体⁽¹⁰⁾が他の実体から区別されることはない。つまり、実体に関して区別されるものがないかぎり、実体は唯一でなければならぬ、と結論されてくるのである。

神の唯一性を規定する「区別されないものの同一性」は、ヤコービによればスピノザ以前にスコラ学者によって用いられ、すでに触れたように二位一体論に適用された。スピノザもこの道をたどり、神の唯一性を基礎づけることになったと主張するのである。このことばかりでなく、ヘン・カイ・パーソンも、また無限に多くの属性を含む実体も、また心身の同一性も結局は右のような一種の多を排除しない先験的唯一性に基づいているとさえ主張されてくるのである。ここでは心身の同一性について論じていこう。心身の同一性についてはヤコービも主張し、彼の哲学の要となっており、精神を身体⁽¹¹⁾の *mode* と理解している点 (III, S. 430)、それを身体⁽¹²⁾の概念とみなしたスピノザとまったく同じであると主張できるからである。

周知のようにデカルトは、心身を実在的に区別されるものとして扱った。このため彼は、両者が相互に対立し無関係にあると主張し

たが、この原則は結局維持されず、松果腺を介しての相互関係を認めなければならなかった。スピノザはデカルトとは別の観点から心身関係を見直そうとした。心身はそれぞれ神の属性としての思惟と延長の様態である。そして思惟と延長の間には、デカルトの心身関係と同じように、相互関係がない。にもかかわらず両者は実在的に区別されているのではない。もしそうであれば、両者はそれぞれ一

が他なしにありうるように、独立して存在していながら、ともに属性として神の本質を構成すると考えられる。しかし両者は神の本質を構成するといつても、それぞれが部分となって全体を構成するのではない。彼によれば神はその属性のゆえに分割されないものである (E11B)。かくて「思惟する実体と延長する実体とは同一であつて、これがあるときはこの属性のもので、また他のときにはあの属性のもので理解されるのである。」(E11S)。同一の実体をそのときどきによつて別のものとして考察するのは、属性の定義にも見られるように、知性によつてである。つまり、思惟と延長の区別は実在的な区別ではなくて、知性による区別なのである。一見スピノザはデカルトの心身間の実在的区別を受け継いだように見えながら、じつさいには受け継いでいない。このため、思惟と延長の間に相互関係がないといつても、それは両者が実在的に区別されるからではなく、むしろ両者の間には実在的区別がなされないから、相互関係もないのである。かくて属性間の対立関係あるいは相互関係は、スピノザの場合本来あつてはならないものとなる。以上のことから思惟と延長の区別が実在的なものでなく、知性による区別であるとき、実体はそれが有する属性の多にもかかわらず、唯一でありうる。ス

ピノザの実体と属性の関係という難問は、ヤコービのいう先験的唯心性によつて解決されるのである。

右のような思惟と延長の関係から、そのそれぞれの様態である心身の関係が問題となる。この心身関係も今まで述べてきたこととまったく同じ論理が貫かれる。「かくて延長の様態（身体をさす―引用者）とその様態の觀念（精神をさす―引用者）とは同じものであつて、それが、一つの仕方で表現されているのである。」(Ibid.)。同一物を知性が延長の観点から見れば身体となり、思惟の観点から見れば精神となるのである。ということは、身体内に起こったことは同時に精神のうちに現れているのである。かくて有名な「觀念の秩序と連結はものの秩序と連結と同一である」(E117) という心身平行論が導きだされてくる。平行論といえは、心身が実在的に区別されて両立し、それが秩序と連結において同時平行的であると解釈されがちである。しかし実在的に区別された心身が、つまり相互外在的な心身がどうして秩序と連結において同一であるかの論拠は、「エティカ」のうちには見られない。もしあるとすれば、レッシングの主張するように、「予定調和」のうちにしか見られないであろう。たしかに「エティカ」において心身平行論の定理のあとの注解において心身同一説が主張されているため、後者は前者から導きだされたかの印象を与えがちであるが、それは逆である。心身の同一説があつて平行論が導きだされてくるのである。

この点、ヤコービはスピノザを絶対的同性の先駆者であるばかりでなく、その創始者であると主張する (III, 420)。この彼の主張を裏付けるものに次のものがある。メンデルスゾーンへの書簡に付け

られた付録、『メンデルスゾーン氏へ。メンデルスゾーン氏が私に送った異議について』(IV-1.169ff)以後『メンデルスゾーン氏へ』と略称する)である。ここで彼はスピノザの認識論を要領よくまとめている。それによれば精神は身体の直接的概念となっており、この「直接的概念は、それ自体で見れば、表象をもたない。―それは感情である。」(Ibid.193, XXIII.) このヤコービのことは、人間精神が身体の概念である(E-II.13.)というスピノザの定理の解釈であろう。それ自体で見られた、単なる精神、あるいはヤコービのいう直接的概念は、その同一説からすれば、見方を変えれば身体そのものとみなされるため、未だそこには認識作用は起こっていない。つまり、表象をもたない。ただ同一物が、一方では身体として、他方では感情として現れていることを示しているのである。この「感情」は、ヤコービの場合後述のように彼の哲学の最重要概念としての「信仰」と同義語であるため、右のヤコービの解釈は、スピノザ自身の説というより、むしろヤコービ自身の説を端的に示しているといえる。

もちろん身体はただそれだけで単独には存在しえない。スピノザの場合身体は延長の様態であるため、常に他の物体との連関なしには存在しえない。この連関において身体は他の物体と接触することによって、身体のうちに変化、つまり、変様が生じる。この変化は同一説からすれば精神の変化でもある。この精神の変化は身体の変様の概念といわれる。スピノザがふつう認識という場合、この身体の変様の概念を意味し、単独に見られた身体の概念、ヤコービのいう直接的概念は考えられていない。すべての現実的、具体的な認識

は身体の変様の概念という形で示される。スピノザが単に身体の概念といっても、それが認識の意味で用いられる場合、その内実は身体の変様の概念なのである。

ヤコービは表象を伴わない直接的概念に対して、表象を伴うものを間接的概念という。ヤコービは前出の『メンデルスゾーン氏へ』の第二九節において「表象は間接的概念から生じる。そして間接的対象を要求する。」(IV-1.194.) これはスピノザのイマギナチオについてのヤコービの解釈である。しかしこの認識はスピノザの場合ものを実在的に区別する認識であって(Ep2.E1.15S.)、彼の本来的な認識、つまり、十全な認識ではない。ということは、スピノザの身体の変様の概念には二種類あつて、一は同一説に基づき、他は心身二元論に基づくものである。イマギナチオは後者である。ヤコービはこのことに気付いていなかったため、間接的概念は直接的概念から導きだされるとした。しかしこれは不可能である。同一説に基づく対象との一致、あるいは心身の合一を示す真の概念から十全な概念を導き出すことは不可能だからである。―ヤコービの右のような誤解にもかかわらず、ヤコービの認識論がスピノザの認識論と酷似していることをその「信仰」の概念に見出すことは興味深い。

(二)

ヤコービは信仰の哲学者といわれる。彼が『スピノザ書簡』において「あらゆる人間的認識と活動の基本要素は信仰である」(IV-1.223.) とか、「デューウィット・ヒューム、信仰について、あるいは観念論と実在論」(以後『D・ヒューム』と略称する)において、

「あらゆる人間的認識は啓示と信仰から生じる」(III 36)と云うとき、彼はまさに信仰の哲学者として単にスピノザ主義ばかりでなく、古代以来の西欧の伝統的な哲学、あるいはカントその他の悟性の哲学者と目された人びと対決していたときでもあった。それにしても彼が次のように言うとき、つまり「われわれすべてが社会の中で生まれ、また社会の中にとどまらなければならないように、われわれすべては信仰において生まれ、信仰の中にとどまらなければならない」(IV-1 210)とか、「われわれは信仰なしに戸の前に行けないし、机やベッドのところにも行けない」(III 64)と云うとき、彼のいう信仰ということばが、とらえようのないものであることは否めない。

このことは宗教的なものでないことはたしかである。むしろ経験的な現実の世界を含めた人間生活全般に対する自然的信仰ともいえるかもしれない。^⑩しかし既述のように、精神の直接的概念が感情であり、しかもこの感情があらゆる哲学の最初にして直接的な根拠とみなされるとき(cfr. IV-1 XX), それは前出の「あらゆる人間的認識は……信仰から生じる」とことばから徴して、明らかに信仰の内実を示している。つまり、彼のいう感情ということばで示される信仰とは、精神の直接的概念が意味する心身の合一あるいは意識と存在の同一性を示すものである。このことはすでに述べたように、スピノザのいう身体の觀念のうちに含蓄されており、このことを目して彼がスピノザを同一説の祖としたことは彼の炯眼というべきものである。

さらにヤコービがスピノザに近い点は次のことである。すなわち、「信仰によって私たちが身体をもっていること、そして私たちの外

には他の物体や他の思惟する存在者が存在することを知る。……私たちは身体がしかじかの状態にあることを感ずることによって、身体の諸変化のみでなく、なお身体とはまったく異なるもの、つまり、単に感覚でも思想でもないもの、他の現実的な事物を知覚する。しかも私たちが自分自身を知覚するのとまさに同じ確実性によって知る。なぜなら、汝なしにわれは不可能だからである。」(IV-1 211)。このヤコービのことばが意味するものはスピノザの思想でもある。つまり、身体と合一している精神が、身体を通じて他の諸物体と連関するとき、自分自身ならびに自分の身体そして他の諸物体を知るとするのは、まさにスピノザの思想でもあるからである。^⑪スピノザの場合このことは前述の身体の変換の觀念によってなされ、それは認識を意味した。ヤコービの場合右のことが信仰によってなされるならば、それは未だ認識ではないであろう。それは感情の領域にとどまっている。むしろ認識以前の白他の、あるいは心身の根源的同一性についての直観であって、これからあらゆる認識が始まるのである。つまり、身体と他の諸物体の連関に伴う、心身の諸変化を認識によってとらえるのか、それとも信仰によってとらえるかの相違が両者の間に示されるのである。

右に示したような精神の直接的、根源的な概念としての信仰は、ヤコービによれば「それ自身に根拠がある」確実性をもっている(IV-1 210)。すなわち、「いかなる証明も必要としないばかりか、まったくあらゆる証明を排除する」直接的確実性である。これに対していわゆる学問的認識による証明、悟性による媒介された証明は間接的確定性である。これはそれ自体には確実性をもたず、それが確実性

としての力をうるのは信仰においてであるとすれば、ここに信仰と悟性の認識との上下関係が示され、前者の立場は後者を排除するどころか、むしろ両者の一貫性を確立して、フィヒテの一元論に近い立場にたつたといえる。

だがここにおいてスピノザとの違いは明白である。スピノザにおいて信仰とは結局イマギナチオの認識であり、それを不確実な認識とみなして、十全な認識の領域から排除した。彼にとって信仰とはもの実在的区別に基づく「認識」であって、これはすべてを一が他なしにありえないとする彼の体系においてはそのあるべき場所がない。ここでスピノザは、今まで信仰の果たしてきたこと、たとえば、神の認識を彼のいう認識の領域において果たすために、前述したような同一説の立場にたつたのである。彼はいわば知において信にとつて代わろうとしたのである。これに対してヤコビは、そのままでは無神論におちいることが不可避な悟性の認識を救おうとして、信と知の一貫性を説いているのである。

ヤコビのいう直接的確実性が証明を必要としない確実性といわれる場合、この確実性が感性的認識の明証性とどういう点で異なるかが問題となる。というのは、後者の場合にも「事物がわれわれの外に現れることはもちろん何の証明も必要としない」(III, 43)からである。しかしヤコビにとつて直接的確実性における事物とは、「われわれのうちの単なる現象でもないし、またわれわれ自身のものである規定でもない。したがってそれはわれわれの外部にあるもの表象としてあるのでは決していない」(Ibid.)。むしろ事物そのものである。このことをさらにヤコビは敷衍して、直接的確実性は、「外

部の諸対象の表象とは独立した事物の確実性」(III, 165)であると言っている。感性的認識は表象を通してものを知るだけにすぎない。たとえばそれが証明を必要としなくても、その確実性は彼によれば直接的ではない。ところが感性的認識も外部の事物に直接に接しているのではないか。この点、ヤコビは、「決定的な実在論者は彼の感覚の証言に基づいて外部の事物を疑うことなく受け入れ、この確実性を根源的な確信とみなし、外界の認識のためのあらゆる悟性の使用がこの根本経験に基づかなければならないということしか考えない」(傍点・引用者、III, 83)と言う。ここで「確信」ということは使用しているが、この確信が何に基づいているかについて、それは「われわれが真に驚くべきときか呼びえない啓示に基づいている」(III, 165)と言う。外部の事物の存在はただわれわれに与えられているのであって、これをわれわれは「啓示」として受け取るしかない。このように外部の事物の自立性を認め、それを所与として受け取るために、ヤコビにとつて「啓示」ということはほど適切なものはなかったのである。この点ヤコビによれば経験的実在論者は外部の存在について懐疑的であり、それを事実として受け取らなかったのである。

(iii)

ヤコビの「第七付録」は「思弁哲学の自然史」と銘うたれ、哲学史をここではスピノザ主義の前身として取り扱っているが、肝心の哲学に対する言及は少なく(ほとんどないといってよい)、むしろ人間がその思弁によって自然にどのような対処したかを問題とし

たものであり、「自然史」とはその対処の歴史的考察というべき性格をもっている。しかしその細部を検討するには、その叙述はあまりに概略的にすぎ、このためここでは彼がいかなる理由でスピノザ主義を思弁哲学の頂点としてとらえるにいたったかの一端について批判的な考察をしていきたい。

彼によれば太古の人たちは自然に手を加えることなく、自然を感官によって受け取るだけで満足していたが、人間の悟性による抽象化はやがて諸現象を考察するにあたり、現象の内奥にひそむ隠れた質を探索するために、存在、運動、作用、反作用、空間等の諸概念を案出形成した。これらの概念を用いるにあたって、「人間の思惟がどれだけ健全でなければならぬか」(IV-2.130)については注意を怠つたため、あらゆる認識の原理である「生きた現存在」(Ibid.)をゆがめてしまい、生きたものをむしろ死せるものにしてしまった。生命あるものを対象とするにあたり、生命維持の手段を考えなければならぬが、人間は外部の自然の生命の維持というより、自分自身の生命維持に関心を向け、言語がそれにもっとも強力であることに気付いた。そしてこの言語と理性が結びついて、しるしとことばが「諸実体と諸力」の代わりをする理性の世界が生じてきた。かくて現実の自然の世界はわれわれ人間によって、似ても似つかぬ像の世界、観念の世界、ことばの世界となり、自然の世界をこのような仕方であつたものとするようになった。このことをヤコービは人間の思弁活動の墮落の結果としてとらえているのである。

ところでヤコービによれば古代の原子論者以来自然哲学者を悩ませた問題が二つある。一つは物体の諸性質から思惟する存在者の諸

性質を導きだせないということであり、他は運動そのものと運動の諸変様に自然的な存在を与えることができないということであつた(IV-2.133)。この問題をデカルトは解決することができなかった。つまり、デカルトは心身二元論をと見え、既述のように両者の実在的区別を主張しながら、「精神に身体に運動に対するいくつかの関与を留保しよう」とつとめ(IV-2.102, Baylage VI)として「両者の協力の体系」(Ibid. 108)を築きえたが、ほどなく彼以後の人たちはこれを拒け、機会原因論者やスピノザ主義が登場することになった。とりわけ、スピノザは、ヤコービによれば自然科学において解決しなければならぬ二つのもの、つまり物質と力とを唯一の原理に還元した。その原理とは、「形相なき質料、そして質料なき形相は二つの同じように不可解なものである。したがって両者の結びつきはいたとこ、本質的にして必然的な結びつきでなければならぬ。」(IV-2.134)というものである。右のことはスピノザのことばではない。ヤコービのものである。ここにおける形相と質料とはスピノザの場合といった何をさすかが問題であるが、これについてカールフェルトは「形相」を思惟と延長の二つの属性と解釈しているが、右のことは物質と力とを唯一の原理に還元することに関連しているため、カールフェルトの主張するようなものでなく、むしろ形相とは力、質料とは物質をさし、デカルトのように物質あるいは空間が力とは別のもので解せられるものでなく、両者は一つのものでなければならぬことをさしているのである。この点を明らかにするのが、「第六付録」におけるヤコービのことばであらう。

「スピノザは、空間とは区別されない、まったく非活動的で、単

に幾何学的なものにすぎないデカルトの延長の概念を早くから否定していた。そして彼は延長が神的属性の一つとしてあるような、常に活動的な力と現実的な本質を延長の根底においた。そして力、一般は彼によれば神自身、生きた本質である(IV.2.114)。延長がスピノザの場合単なる幾何学的空間ではなく、むしろ力であること、そしてこのことによって延長は神の力の一つの表現であると考えたのである。この点においてヤコービのスピノザ解釈はまったく正しい。

さらにヤコービは、右のような延長概念から「個物がその概念とともに直接的に、自然的な仕方、すなわち、必然的且つ機械論的な仕方で生じてくる」(IV.2.138)という考え方が、この種の説明をなすにあたり、古来用いられてきたカオスの概念を用いなかったという点ですぐれたものであると主張している(IIbid.)。結局ヤコービは、スピノザの自然理解が、機械論的なものであったとはいえず、自然物を導きだすにあたり、それを自然的な仕方になした点を高く評価し、思惟の歴史がスピノザにおいて頂点に達したと考えたのである。だが、もう一つの難関があった。つまり、「有限の継起的事物の存在についての自然的説明である」(IV.2.135)。これはわれわれを「第七付録」の第二命題、「論証のあらゆる道は宿命論にいたる」(IV.2.127)に導く。

右の第二命題は、ヤコービの悟性の哲学に対する批判のことばである。悟性の哲学とは彼によれば論証の哲学であり、哲学史上これにおいてもっとも整合的な哲学はスピノザ哲学であった(IV.1.155ff.)。この論証の哲学の欠陥は、生成の原理を構成の原理から導きだそうとするため、時間における現実的な事物の生成を理解で

きないということである。たとえば、一つの空間を囲む三つの線は三角形の三つの角の根拠である。しかし三角形は三つの角以前にあるのではなく、三つの角と同時に、しかもそれと不可分の関係にある(II.123)。つまり、ここでは根拠と帰結が同時的なものと把握されている。このことは、悟性が理由律に基づいて論証の道をたどるかぎり、時間的継起において生ずるものさへ、換言すれば、原因と結果において生ずるものさへ、この同時的あるいは無時間的な根拠と帰結の関係においてとらえてしまう。このことは「原因から特有なものを奪い、そしてそれを思弁における単に論理的な存在者とする」(IV.1.144)ことになる。原因と結果の関係を根拠と帰結の関係と混同した顕著な例がスピノザに見られるというのである。

たしかにヤコービの主張することに一理ある。しかし彼はスピノザの一面しか見ていなかったのではなからうか。スピノザは『知性改善論』において半円の回転による球の概念の生成を論じた(III.222)。これは前述の三角形と同じであるかもしれない。しかし彼はそこにももの発生的原因を見たのである。彼が半円の回転を問題にしたのは、それが単に思惟のうちに単独に、無時間的、同時的にあるだけでは偽であり、それが時間を前提する回転という運動の概念に結びつくとき、真となるのである。ところでこの「時間」がスピノザにおいては問題であった。それはものを実在的に区別するイマギナチオの認識の様態である。つまり、イマギナチオはものを分割的に思考し、それを全体の連関においてとらえない。ものを全体の連関においてとらえるためには、既述のように精神が身体の観念であるように、いわば主観と客観の合一性あるいは同一性の観

点のもとなされるのである。というのは、ヤコービの批判するスピノザの悟性、つまり intellectus は、ものを固定化し、静止したもので、単に無時間的にとらえるものでないということである。ということは、ヤコービのいうように、ものの「現実的な継起が主観の根底になれば、そしてこのことによって存在するものが流れるものに変化しなければ、……」(IV-2:136)という精神の働きがスピノザのうちにも見られるということである。このことをヤコービは見損なったのである。かくてヤコービが因果性の欠如についてスピノザを批判した箇所 (IV-2:135ff.) は彼の誤解に基づくものであり、スピノザ自身には妥当しないのである。

(四)

「第七付録」の第三の命題は、「レッシングは自分がすべてのものを自然的に求めようとしたという考えを変えませんでした。そして私は超自然的なものについての自然哲学はありえないこと、しかも両者（自然的なものを超自然的なもの）が明らかに存在するであろう、という考えを変えなかったのです。」(IV-2:128) これはヤコービとレッシングの争点を、ヤコービがメンデルスゾーンに知らせた部分の一節である。レッシングはヤコービによれば、悟性の立場にたつて超自然的なものを探求し、それを自然化してしまったことや、またヘン・カイ・パーンにレッシングが賛意を表したことは、彼自身が汎神論者、無神論者であることの何よりの証左であるということであった。ところでヤコービ自身は信仰の立場にたつて超自然そのものを問題とする。ここで問題となるのは、彼がいかに超自然を理

解したか、またこの超自然と自然とがいかなる関係にあるかということである。

ヤコービによれば悟性はものを被制約的なものとしてとらえる。したがってその論証は被制約的なものから被制約的なものに進み、被制約者の連関の外に出ることはない。この連関の中で悟性が明らかにしうるものは、被制約者相互のメカニズムや諸性質である。だがものの因果連関をつきつめていけば「継起する世界の存在の可能性の条件」(IV-2:146)あるいは「自然の絶対的な始まり」(IV-2:154)を求めるようになる。しかしこれらは自然のうちにはないため、勢い自然の外にそれを求めようとする。このことは悟性の本来の仕事を超えることである。悟性はこの限界をあえて超え、結局自然外的なもの、あるいは無制約者を自然的なものあるいは被制約的なものにしてしまう (IV-1:148)。ここにヤコービはレッシングのうちに無神論を見たのである。

啓蒙の悟性哲学者たちが自分の限界を知らずに無制約者の存在の条件を求めようとして失敗したとすれば、ヤコービ自身は人間の意識の内実を考へることからこのことを問題とする。彼によれば人間を全体的にとらえようとすれば、「人間の意識は二つの根源的表象、つまり、被制約者と無制約者の表象から構成されていることが分かる。両者は相互に分離されことなく結びついている。だが、その結果、被制約者の表象は無制約者の表象を前提とし、そして無制約者においてしか与えられないのである。」(IV-2:152f.) このことはいったい何を意味するのか。今まで述べてきたことから考へるならば、悟性の哲学者のように無制約者を自然の外にあるものとして考

えるならば、「両者は相互に分離されることなく結び」つくことは不可能である。「汝なくしてわれは不可能」というほど、両者は密接に結びついているのである。したがって、悟性の哲学者のように、被制約者を知るために、無制約者を知る必要はない。被制約者を知ることが同時に無制約者を知ることとなり、しかも前者が後者のうちにおいてしか与えられないのであるから、当然「われわれは無制約者についての確実性を、否、われわれがわれわれ自身についてもっているよりもはるかに大きい確実性をもっている」(IV-2133)ことになる。ここにヤコービにおける無制約者と被制約者の形而上学的関係が問題となってくる。

ヤコービは次のように言う。「上述のすべてのことから、無制約者は自然の外にあり、そして自然とのあらゆる自然的な連関の外にあるが、自然は、つまり、被制約者の総体はそれにもかかわらず無制約者の中で基礎づけられ、したがってそれと結びついているから、この無制約者は超自然的なものと名付けられる」(IV-2135)。この引用文の前半にある自然の外にある無制約者とは、悟性の立場から無制約者を求めるときに現れる無制約者であり、これはヤコービ本来のものではない。彼の本来の立場は、自然とは無制約者のうちで基礎づけられ、これに結びついたものを示すとすれば、超自然と自然とは実在的には区別されない。超自然が「超」でありうるのは、それが自己のうちに被制約者を基礎づけるからであろう。このことをさらにはっきりさせるために、彼は「超自然的なものの根底に自然的なものがおかれ、そしてこの自然的なものは超自然的なもののもとに包括されなければならない」(IV-216)と言う。ヤコービは

この超自然的なものを神と名付けているが、この神の根底に自然があり、後者がまた神に包括されるという形式だけを見れば、彼の実在観は有神論というより、汎神論であろう。つまり、それはスピノザの実在観と酷似している。スピノザの神はたしかに自然の「外」にないし、またヤコービが「超」と認めるものを備えているからである。

だが、スピノザとの、致点はこれまでである。ヤコービは神を人格神としてとらえる点、スピノザとはまったく異なる。人格神はここでは神の自然的理解と対照的である。悟性は自然について何ごとも合理的に考えようとする。その結果、「神は人間でありえないから、あるいは身体をもちえないから」(IV-2157)、神には人格が帰属しないという結論となる。スピノザのように人間あるいは人格を実体の様態とみなす立場では、それを神に帰属させることは神を否定することでもあった。しかしヤコービは、スピノザの同一説を支持して、彼を他の悟性の哲学者とは区別しながら、しかも実在観において前述のような汎神論的なものをもちながら、神を人格神とみなしたことは彼が信仰の立場にたっていたことにつきる。信仰は悟性のもつ合理的な思考あるいは自然的理解を絶しているということである。つまり、悟性の自然的理解においては是とされたものが、信仰においては非とされ、それを根本から新たに問い直し、基礎づけ、「人間に超感性的なものに対する感覚があることを気付かせる」(IV-1XXI)のである。だがそれでも神が人格神でなければならぬ理由は依然として不明である。

彼によれば、根源的に真、善、美なるものを思惟する精神におい

て見る人には、このようなものが現れるという (IV.1.XXII)。このようなことならスピノザにおいても可能である。ところが「強力な人格が現れるところには、その人格のうちにそしてその人格を通して超感性的なものへの方向と神についての確信がきわめて明確なことばとして表わされる。」(IV.1.XXIII)。この強力な人格がヤコービにとって人格神なのである。かくて「聖書の神は、単に絶対的ではない神よりも崇高である」(IV.1.XXIV)と主張されてくる。つまり、人格神は、単に自然の法則の創始者であり、能産的自然にすぎない神、つまりスピノザの神より崇高なものとなる。

右のことはヤコービにおいてすべての認識の基礎としての信仰(これを哲学的信仰と名付けよう)が、宗教的信仰につながっていることを意味しよう。なるほどヤコービは、哲学的信仰と宗教的(キリスト教的)信仰とを区別している。それにもかかわらず、哲学的信仰の立場にたつことによって、超感性的なものに対する感情が生まれ、これが必然的に、「最初にして、最高の知性、自然の思慮ある創始者にして立法者への信仰、精神としての神への信仰」(IV.1.321 Satz 2)となっていくというのである。哲学的信仰から宗教的信仰へ、そして逆に後者が前者を規定することによって、神への信仰が同時に外部の事物の实在に対する信仰となつて、自然の事物を生きたものとしてとらえることが彼にとって可能となつた。かくて前出の「われわれすべては信仰において生まれ、信仰の中にとどまる」ということは、単に外部の事物の認識におけるばかりでなく、この神への信仰においていっそう生き生きとしたものになるのである。

以上ヤコービの「第七付録」を彼の二つの命題を中心に考察した。「スピノザ書簡」ならびにこの付録における彼のスピノザ批判において、彼がスピノザをいわばターゲットとして、自分の哲学を堅固なものとして構築しようとした意図が看取されるばかりでなく、彼のスピノザ解釈が当代に卓越したものであることを如実に知ることができた。超自然の存在といえ、自然と實在的に区別された超感性的なものと考えるのが普通であるが、筆者がこの「第七付録」において見るかぎり、そのような片鱗は見られず、むしろ汎神論的なことさとなえていられるように見えた。これが彼の「信仰」の概念に見られたのである。彼のいう信仰とは、原初的には存在を直接的な事実としてとらえるものであり、これには悟性の操作を何ら必要とせず、ただ存在の事実を与えられた啓示とみなし、信仰においてそれをそのまま受け取ることを意味した。「存在を開示し、啓示すること」(IV.1.2)を哲学者の最大の任務と考える彼の立場は、この信仰の概念において基礎づけられた。そして悟性の認識を一方で批判しながら、同時にそれによって成り立つ学問を根なし草のように放置するのでなく、それを救い上げ、それをそのあるべき所に位置づけ、古代以来人間がおかしてきた、いわば自然の征服に歯止めをかけようとする。この意味において彼の「第七付録」は彼の自然理解(この自然理解においてルソーと相通するものがあるが)をきわめて短いページ数において凝縮した傑作であることは論を俟たない。

注

本文中の()の中のローマ数字、たとえば IV.1.とか IV.2.

あることは II, III はヤコービの著作集 (Werke, Leipzig, bey Gerhard Fleischer, Tübing. Wissenschaft Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968) の巻数を表わし、また算用数字はページ数を表わす。たゞ「IV-1.73」は著作集第四巻第一部七十三ページを示している。

また同じく本文中の () の中に E. あるのは T.I.E. であるが、E. は Ethica (「エティカ」) を表わし、また T.I.E. は Tractatus de Intellectus Emendatione (「知性改善論」) を表わしている。かくて (E.II.7.S.) は「エティカ」第二部定理七注解 (scholium) を示し、(T.I.E.875) は「知性改善論」第七五節を示している。

- (1) Birgit Sandkaulen: Grund und Ursache, Die Vernunftkritik Jacobis, s. 68 (Wilhelm Fink Verlag, 2000)
- (2) Lessing: Werke (Herausgegeben v. P. Rilla), III, s. 142f.
- (3) M. Mendelssohn: Erinnerungen an den Herrn Jacobi, Werke Jacobis, IV-1.116.
- (4) Ibid. 117.
- (5) Ibid. 118. Cf. Mendelssohn: Morgenstunden, in Jacobis Spinoza Büchlein Mauthners, s. 17. (傍点—引用者)
- (6) メンデルスゾーンは一七八四年八月一日ヤコービに「異議」を送り、ヤコービはその返書として同年九月五日に「ヘムスターホイス氏への書簡」を送り、さらにその「異議」に対して自分自身の意見とその付録として「メンデルスゾーン氏へ」を八五年四月二十一日に送った。その後同年七月二十一日メンデルスゾーンからヤコービの意見はよく分からないという返事が

ヤコービにあったが、間もなくメンデルスゾーンは病のため死した。

- (7) Jacobis Werke, IV-2.127, Anmerkung.

「エティカ」第二部定理五の証明が、ヤコービの主張するようには先験的唯一性に基づく証明であるが、スピノザ注釈者は誰も主張していない。

- (8) スピノザの属性の定義は以下のようである。「属性とは、知性が実体についてその本質を構成するものとして知覚するものと理解する。」(傍点—引用者)。知性が実体の本質を構成するものとして認めるものでなければ「属性であることはできない」といふことは、その属性が延長であるが、それとも思惟であるかをきめることも知性に属するものと考えられる。

- (9) Lessing: Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen. Gesammelte Werke, Band 7, s. 308.
- (10) K. Homann: F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit, s. 161.
- (11) Cf. Spinoza: Ethica, II, Prop. 19, 23, 26.
- (12) Susanna Kahlefeld: Dialektik u. Sprung in Jacobis Philosophie, s. 62. (Königshausen & Neumann, 2000).
- (13) Ibid. s. 68.
- (14) Bollnow: Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis, s. 147.
- (15) だが、一八一九年の第三版の「まえがき」(三三ページ以下)の中でヤコービはスピノザ主義、汎神論を激烈に批判している。