

レッシング研究——『賢人ナータン』を読む——

A Study on Lessing's " *Nathan der Weise* "

福島 清紀

FUKUSHIMA Kiyonori

1. 『賢人ナータン』の成立事情

レッシング (Gotthold Ephraim Lessing, 1729-81) は 1774 年から 78 年にかけて、理神論者ライマールス (Hermann Samuel Reimarus, 1694-1768) の遺稿『神の理性的崇拜者のための弁明あるいは弁護』(*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*) の一部を、執筆者名を伏せたまま『無名氏の断片』(*Fragmente eines Unbekannten*) としてヴォルフエンビュッテル図書館誌「歴史・文学論集」に発表した⁽¹⁾。それを機に、「ハンブルクの教皇 (Papst Hammonias)」⁽²⁾ の異名をとるプロテスタントの牧師ゲーツェ (Johann Melchior Goeze, 1717-86) との間で論争が起ったことは有名である。レッシングがその論争の過程で書いた文章のなかに、次のような一節が見出される。

「人間の価値は、だれかある人間が所有しているか、あるいは所有していると思込む真理ではなく、真理を追求するためにその人間が払った誠実な労苦にある。なぜなら、彼の諸力は、真理の所有ではなく真理の探究によってこそ増大するのであり、彼の常に成長する完全性はそこにのみ存するからである。所有はひとを安楽にし怠惰にし、傲慢にする。もし神が、右手にいつさいの真理を、左手に真理への常に活発な唯一の衝動を——私がいつまでも道に迷うという付言とともに——隠しもち、どちらかを選べと私に語るなら、私はしもべの心をもって神の左手にひれ伏し、言うであろう。『父よ、与え給え！ 純粹の真理はまことにあなただけのものですから！』と。」⁽³⁾

ここで率直に語られているのは、レッシングが、神の超越性と対比される人間の有限性の自覚に立って自己に課した、真理探究の方向づけであり、探究的労苦を引き受ける方向での、人間の形成可能性への信頼である。レッシングがこのように、自らは「神」の「右手」ではなく、どこまでも「左手」にひざまずく旨を言明しなければならなかったのは、なぜか。その理由は当代ドイツの歴史的現実にあった。『賢人ナータン』の思想内容の考察に入る前に、まず、18 世紀後半の西欧社会の動向を視野に入れて、レッシングの思想的活動の背景を概観しておきたい。

例えば、すでに 17 世紀に二度の革命を遂行したイギリスでは、国教徒でなければ公職に就くことはできないという制約がなお現存していたとはいえ、宗教的超越への通路の選択は個人の自由な判断に委ねられるべきだという考え方が、社会の共有観念になりつつあった⁽⁴⁾。またフランスでは、前世紀以来、カトリック教会が宗教的超越への通路を占有し、司法制度の不備と相俟つ

てプロテスタントを迫害し続けていた。フランスのこの不寛容な歴史的現実との格闘を通じて、新たな「世論」の形成に寄与した代表的人物がヴォルテールであった。ジャン・カラスというプロテスタントの冤罪事件に深い関心を抱いたヴォルテールは、カラスの名誉回復の運動の先頭に立ち、真理を担いうる存在として「読者」・「公衆」を想定し、彼らによって「世論」の《物質的な力》が形成されることを信じてやまなかった。そしてこの信頼を、「公衆」——彼の言う「下層民 (la populace)」が除外されていたという問題はあるが——は裏切らなかつた。この名誉回復の運動を通じて、人間精神の内部の何かが、フランス社会の何かが、着実に変わり始めたのである⁶⁾。それならば、レッシングが生きていたドイツの現実はどうであったか。

カント (Immanuel Kant, 1724-1804) は「啓蒙とは何か、という問いに対する回答」(*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, 1784) のなかで、当時の「現代」を次のように叙述している。『我々が生活している現代は、すでに啓蒙された時代であるか』、という問いが提起されるとしたら、その答えはこうである、——『否、しかし——恐らくは啓蒙の時代であろう』。現在あるがままの世情にかんがみると、国民を全体として見た場合、彼等は宗教上の事柄について、もはや他人の指導がなくても自分自身の悟性を確実、適切に使用できるか、或いはせめてそうする見込みがあり得るかと言えば、まだなかなかその域には達していないのである。』⁶⁾

ドイツは「啓蒙」のまさに途上にあるというカントの現実認識には、ある意味でレッシングのそれと相通ずるものがあつた。レッシングが「神」の「右手」にではなく「左手」にひざまずくと言明し、真理探究への労苦を自己に課す意欲を示したことは、カントが「啓蒙」を、「人間が自分の未成年状態から抜け出ること」と定義し、「悟性」の自主的「使用」への「決意と勇氣」を人間がもつべき旨を強調したことと同様、地上的人間精神の使命が奈辺に見定められていたかを端的に物語っているのである⁷⁾。レッシングの発言もカントのそれも、歴史的現実の対象化の所産であると言えようが、人間の自主的思考に基づく真理探究の営みは、当代ドイツの歴史的現実を規定する極めて根深い問題とさらに対峙しつづけなければならなかつた。1788年の検閲令と宗教勅令の公布を機に、国家権力と正統派信仰が一体となって価値支配が強化されたため、「国王の個人的信頼を享受し、ケーニヒスベルクで戴冠式の際に国王によって特別に顕彰されていた」⁸⁾ 文筆家カントもまた、プロイセンの支配層と衝突することになる。

レッシングの表現活動に話を戻そう。劇詩『賢人ナータン』(*Nathan der Weise, Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen*, 1779) の主要登場人物の一人 (神殿騎士) は、人々の発想を規定する「迷信」の「威力」を次のように述べている。「わたくし達をはぐくんできた迷信は、わたくし達がそれを迷信と知ったところで、わたくし達に加える威力を失うものではございません。自分達を束縛している鎖を蔑みする者が、すべて自由だというわけにはまいりません。(中略) 迷信の中でいちばん悪いのは、自分の迷信はほかのに較べれば、まだしも良いほうだと思ふ迷信でございます。(中略) 蒙昧な人類が、もっと明るい真理の白日に慣れるまでは、すべての人々を自分免許の迷信だけに引き入れようとするのです。自分免許の迷信だけに……」⁹⁾。一種の共同的観念ないし社会的形象としての「迷信」の呪縛力を洞察していた人物でなければ、このような台詞を書くことはできなかつたであろう。「迷信」は、確かに、それを軽蔑すればどうにかできるような脆弱な観念体系ではない。その呪縛の構造ないし拘束性の存立機制を解き明かすことなしには、「自由」への入口にたどり着くことすらおぼつかないであろう。

しかも、君主 - 臣民という場面での臣民の「自由」の内実とはいえば、当代ドイツにおいては、裁判権や警察権を握った領主たちがプロテスタント教会の物質的援助者であったという事情を考えると、推して知るべしである。レッシング自身に語らせよう。

「ベルリンにおけるあなた方の思索と述作の自由については、私に何も言わないでほしい。ベルリンにおける自由は、宗教に対して言いたい放題馬鹿をぶちまける自由だけに限られている。ゾンネンフェルス〔拷問の廃止を提唱したオーストリアの啓蒙的著述家——引用者注〕がウィーンで書いたように自由に、別な事についてベルリンで誰かに書かせてみてくれたまえ。いまやフランスとデンマークにおいてさえ行われて通りに、臣民の権利を擁護し搾取と専制に反対して声をあげようとする者を誰か、ベルリンに出現させてみたまえ。そうすれば、あなたはすぐに、今日に至るまでどの国がヨーロッパでもっとも奴隷的な国であるかを経験するでしょう。」⁽¹⁰⁾

これは、1769年、ベルリンにいる友人ニコライ (Friedrich Nicolai) 宛に書かれた書簡の一節である。ここには、フリードリヒ二世 (大王) 治下のプロイセンの首都において、臣民の「自由」がどの程度のものであったかが、きわめて簡潔に表現されている。1749年には「一般検閲条例」が布告され、この条例によって神学的著作が検閲の対象に加えられるに至った。ライマールスの遺稿をベルリンで公刊する企てを妨げたのも、この条例である⁽¹¹⁾。レッシングは、真理の所有者の名において宗教的超越への通路を占有する不寛容な《党派性》との対峙を余儀なくされていた。だからこそ、自らは「神」の「右手」にではなく「左手」にひざまずくのだと、言明しなければならなかったのである。

すでに述べたように、レッシングがライマールスの遺稿のいくつかをヴォルフエンビュッテル図書館の雑誌に発表したのを機に、ハンブルクの主任牧師ゲーツェとの間で激しい宗教論争が起こり、レッシングは筆鋒鋭く応戦した。しかし、論争の拡大を恐れたブラウンシュヴァイク当局は、レッシングに論争中止を命じ、さらに無検閲出版の特権をレッシングから剥奪する。それは1778年8月のことであった。ゲーツェに対する反駁文のうち、11篇は一括して『反ゲーツェ』 (*Anti-Goeze*) と呼ばれているが、実情を言えば、上述のような理由でレッシングは、『反ゲーツェ』第11篇をもって論争を打ち切らざるをえなかったのである。そうした事態に直面したレッシングは、かねてより構想をあたためていた五幕劇詩『賢人ナータン』の執筆に着手する。完成は1779年であった。

このように、『賢人ナータン』はゲーツェとの論争がきっかけとなって生まれた作品である。レッシングは、当局から目くばせを受けたために論壇での表現活動が制約されたけれども、それでもなお、演劇という場で民衆に自分の意見を述べる努力を続けた。ハインリッヒ・ハイネが指摘したように、「レッシングには芸術もまた自分の意見を発表する道具であった。説教壇や学校の教壇から追放されると、こんどは芝居小屋の舞台にとびあがって、まえよりももっとはっきりと意見を述べ、まえよりももっと多くの聞き手を得たのである」⁽¹²⁾。レッシングの表現活動は、「独立した作家の社会的・国民的使命のための現実的闘争」⁽¹³⁾にほかならなかった。『賢人ナータン』はそうした「闘争」の現場のありようを示す作品である。以下、本稿では、主としてこの作品のプロットに即して、レッシングによる《党派性》——特定観念の物神化によって基礎づけられた自己聖別的共同性——批判の試みを考察する⁽¹⁴⁾。

2. 党派性の一形態

劇詩『賢人ナータン』が提起している問題を分析するに先立って、まず、この作品のあらすじを辿っておくことにする。

舞台は12世紀末のエルサレム。賢人として名高い、エルサレムの富裕なユダヤ人ナータンは、かつて自分の妻と七人の息子をキリスト教徒たちに虐殺されたが、その後まもなく、不思議なめぐりあわせで、親がキリスト教徒であった生後1、2週間の孤児を一人預り、レーハと名づけて、自分の娘として育ててきた。レーハはナータンを実の父親と信じているが、キリスト教徒である乳母ダーヤは、レーハにまつわる秘密を守ることに「良心」の呵責をつねづね感じている。レーハは、ナータンが商用で旅に出かけている間に、自宅の火事で危うく一命を落とすところを、キリスト教徒の神殿騎士——イスラームを信奉するスルタン、サラディンの捕虜となったが、サラディンの弟に似ているため特別に恩赦された人物——に助け出される。レーハはこの神殿騎士を「天使」と思い、彼に恋心を抱く。神殿騎士は初め、ユダヤ人に対する偏見からレーハを疎んじていた。旅から帰ったナータンが神殿騎士に会い、娘を救出してくれた礼を述べようとした際にも、とりあわなかったほどである。けれども神殿騎士は、ナータンと言葉を交わすうちにナータンの考え方に感銘を受け、自分のそれまでの偏見を反省するとともに、レーハを愛するようになる。

一方、サラディンは貧しい者に惜しみなく施しをするので、財政的に困窮し、ナータンに援助を求めようとする。その際、妹シターに知恵を授けられたサラディンは、ナータンに難問をふっかけて窮地に追い込み、金を出さざるをえなくしようという魂胆で、ナータンを招く。そしてナータンはといえば、騎士を通じてサラディンによる恩赦の件を知り、自分の娘が命をとりとめたのもその恩赦のおかげだと感じ、どんな用向きにも応えるつもりでサラディンのもとに赴く。ナータンはサラディンから、ユダヤ教とイスラームとキリスト教のうちどれが「真の宗教」であるかと尋ねられ、答えに窮するが、三つの指輪の話⁽¹⁵⁾——これについては後述する——をして、サラディンの罠を巧みに切り抜ける。ナータンの話にすっかり感激したサラディンは、ナータンに友人になってくるよう頼み、ナータンはサラディンへの金銭的援助を快く引き受ける。

ところで、レーハを愛する神殿騎士は、結婚の許しをナータンに求めるが、ナータンは神殿騎士の名前を本人から聞いて以来、神殿騎士の父親がレーハの実の父と同一人物ではないかと疑い始めていたため、二人の結婚をすぐには許さない。業を煮やした神殿騎士は、ダーヤからレーハの秘密を打ち明けられたこともあって、ナータンの真意を曲解し、奸悪で熱狂的なキリスト教徒である総大司教に、名前を伏せてではあるが、ナータン家の事情を密告してしまう。総大司教は、キリスト教徒としてすでに洗礼を受けた子をユダヤ教徒として育ててきたユダヤ人は焚刑に処せられねばならぬと、神殿騎士の前でいきまく。事の経緯をあとでサラディンに話した神殿騎士は、サラディンに厳しく諭されて、自分の内部に巣食う根深い偏見に改めて眼を向け、ナータンとレーハをいっそう深く愛する。

ナータンと神殿騎士とレーハは、総大司教の探索の手を逃れて、サラディンとシターのいる所に集まる。そこでの会話を通じて、神殿騎士とレーハが実の兄妹であり、しかも二人がサラディンの弟アサートの子供であったことが判明し、深い感動のうちに各々抱擁を交わす。

以上が『賢人ナータン』のあらすじである。

さて、いま紹介したあらすじに出てくる主要な登場人物のなかで、《党派性》を体現しているのが、レーハの乳母ダーヤとエルサレムの総大司教である。まずはこの二人の人物像に照らして、問題の所在を具体的に明らかにしてみよう。

旅の土産を差し出したナータンに、ダーヤは、「いえ、そのようなものはもう沢山でございます。とにかくわたくしは自分の良心 (mein Gewissen) をもうこれ以上ごまかしておけないということ、ここではっきり申し上げねばなりません」⁽¹⁶⁾ (傍点、引用者) と言う。そして、レーハの秘密を黙っていてほしいと懇願するナータンに答える、「はい、黙っております。けれどもこれがもとで旦那様に神罰が当るようなことが起こりましても、わたくしとしてはそれをどうすることもできませんから」⁽¹⁷⁾と。ダーヤは、ある意味でナータンの身を案じてはいるのだが、留意しなければならないのは、その配慮の根本に、他宗教の信奉者への対抗において、キリスト教徒としての自己規定に基づく党派的な「良心」がうごめいている点である⁽¹⁸⁾。

もちろん、キリスト教徒という自己規定に基づく「良心」は、それ自体としては中性的なものであって、必ずしも排外的な党派性を属性とするわけではない。マックス・ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(Die protestantische Ethik und » Geist « des Kapitalismus) のなかで、「経済の『資本主義的』形態とその経営上の精神」は一般に『『適合的』関連 (» adäquate « Beziehung)」という関係に立ってはいいるが、決して互いに『『法則的』な依存 (» gesetzliche « Abhängigkeit) の関係』にあるわけではないゆえんを指摘している⁽¹⁹⁾。これを援用して言えば、キリスト教徒の「良心」と排外的な党派性とは、原理上、決して法則的な依存関係にあるのではない。両者は適合的な関連をもつとは言えるかもしれないが、そのように言えるにとどまる。「良心」が必ず党派性に結びつくという意味での必然的な因果連関が存在するならば、法則的依存関係というカテゴリーが妥当するであろう。しかしながら、事はそれほど単純ではない。

例えばヘーゲルが、「良心」は「最もふかい内面的な、自分だけの孤独性であって、すべての外面的なもの、したがってすべての被制限性が消失している。(中略) 人間は良心としてはもはや特殊性の諸目的にしばられてはいないのであって、このことはしたがって一つの高い立場、近代世界の立場であり、近代世界がはじめてこういう意識、このような自己投入に達したのである」⁽²⁰⁾と評価したようなあり方も、「良心」には可能であった。「良心」がそうした可能性を宿しているかぎり、「良心」と党派性とは適合的連関をもつにすぎない。けれども、このことを裏返して言えば、両者の間に少なくとも適合的連関は存在するということである。ダーヤが体現している、キリスト教徒という自己規定に基づく「良心」は党派性となんら本質的な関わりをもたないと主張すれば、それはまた別の意味での強弁になってしまうであろう。ダーヤの言う「自分の良心」が《自分たちの良心》へと転成して、国家的共同性ないし民族的共同性を補完する強力なイデオロギー装置の機能を果たしてきたことは、これまでの歴史が如実に示している。

もとより、ダーヤという存在がそうしたイデオロギー装置の形成に根こそぎ加担しているわけではない。ダーヤはダーヤなりの善意からレーハの幸福を慮っているのである。しかし、善意はしばしば、善意の主体自身を裏切るような作用を他者に及ぼす。レーハは、「わたくしのところの善くって悪いダーヤ」⁽²¹⁾という一見、形容矛盾と思われるような評言を、シターとの会話のなか

で口にせざるをえなかった。その意味で、少なくともレーハにとってダーヤは両義的な存在であると言ってよい。レーハから見るとダーヤの言動は、他者の内面に土足で踏み込むような傾向をも含んでいた。レーハはその点をダーヤに率直に語っている。「お父様があなたに何をなされたからといって、あなたはお父様が折角わたしの心のなかへ蒔いて下さった浄らかな理性の種苗の間へあなたの国の雑草や花などを持込みたがるのかしら！ ねえ、ダーヤ！ あなたは本当にいい人なんだけど、お父様はわたしという土地にあなたの持込む雑多な花の咲くのをご覧になりたくないのよ。あなたの花がこの土地をいくら美しく飾っても、その為に土地が疲れ、養分が吸い取られてしまうような気がするの。」⁽²²⁾

レーハはダーヤをさらに次のようにも批評する。「ダーヤはキリスト教徒で、わたくしを愛する余りに、わたくしを苦しめずにいられないのでございます。神様の御許にまいる唯一の真実な大道を心得ていると妄想する狂信者の一人なのでございます。(中略) あの人達は、正道を踏み外していると思う人を、誰彼となく自分の方へ導きたくてたまらないのでございます。——そうせずにはいられない人達なのでございます。何分にも自分達の行く道だけが正しいと真実思い込んでいるのでございますから、別の道を歩むお友達がやがて墮落し、——それも永遠の墮落に陥るのを平気で見ていられる筈はございません。」⁽²³⁾ここで俎上に載せられているのがもはやダーヤひとりではないことは明白であろう。神慮の代弁者を僭称し、宗教的超越への通路を党派的に占有しようとする自己聖別的な権力支配のありようが、レーハの言葉に託して的確に描写されているのである。ヴォルテールが『哲学書簡』(*Lettres philosophiques*, 1734) のなかに、「イギリス人は自由人として、自分の気に入った道を通して天国へ行く」という一節を織り込むことによって告発した対象も、やはり一定の党派性の絶対化に基づく権力支配が招来する宗教上の不寛容にほかならなかった。

ところで、そうした権力支配への志向をダーヤ以上に体現しているのが、エルサレムの総大司教である。

神殿騎士が、ナータン家の秘密を架空の話としてそれとなく総大司教に洩らすと、総大司教は、「そのユダヤ人には、教会法とローマ法とがかかる瀆神行為、かかる罪業に対して定めたところの刑罰が、即座に加えられねばならぬ」と言い、「キリスト教徒を誘惑して背教に到らしめたユダヤ人」を焚刑に処すべき旨を断言する⁽²⁴⁾。そしてさらに総大司教は、「生れたばかりの不憫なキリスト教徒を、洗礼の絆から無理やり引き離す如きユダヤ人に対しては尚更だ。子供に加えられるところのものは、すべてみな暴力ではないか」といきまく。しかしながら、総大司教は「教会が子供達に加える力は例外である」と捉えており、キリスト教会の言動を神の名においてあくまでも免責している⁽²⁵⁾。総大司教は神殿騎士に向かって言う、「わしはひとえに神に対する熱情に駆られているのでな。わしに行過ぎがあったにしても、それはまったく神のおん為にすること故、そこのところを宜敷く含んでおいて貰いたい」⁽²⁶⁾と。このようにして免責されるころの、「教会が子供達に加える力」とは、すでに形成されてきた「教会」の無謬性という共同的観念を、新たに作為的に自然化し自明化するための不可欠な「力」なのである。

レッシングが総大司教の言説を中心にして一つの場面を設定したとき、この作品の舞台が 12 世紀末のエルサレムであることを考慮すれば、カトリック教会を念頭に置いていたことは確かであるが、それと同時に、18 世紀当時のドイツで《正統》と称されていたルター教会のあり方をも

射程に入れていたであろうことは、想像に難くない。ハイネは、「マルチン・ルターはわれわれドイツ人をカトリック教の伝統から解放して、聖書をキリスト教の唯一の根源とした。ところがルター以後に、(中略)しつこい字句の解釈がはじまった。ルター以前にはカトリック教の伝統が専制君主であったが、こんどは『聖書の字句』が専制君主になってしまった。さて、われわれドイツ人をこの『字句』という専制君主から解放しよう、もっとも努めたのがレッシングであった」(27)と述べている。

ルターが切り開いた新たな思想的地平については、E・カッシーラーの犀利な分析がある。『自由と形式』の「緒論」の一節を引用しておこう。

「中世の政治的・教会的秩序」は、「生活の精神的な意義と精神的な実質をなすものが上から与えられ、隙間なく連続する一連の中間段階を経て、存在の下層へと伝えられるという基本的な信念にもとづいていた。封建制度という国家的・社会的な秩序、階層制ヒエラルヒーという教会的な秩序が個人を包みこみ、彼に対して一回限りの決定的な位置を指定する。こういう制限の中に彼の生存の確実性と、全体との連関の可能性とがひそんでいる。(中略)個人はこの範囲内で目的を追求しながら、同時に宇宙の統一テロス的な目標を実現し、完成しているのである。同様に人格は、与えられた教会の教理と与えられた社会的な拘束の力によって外部から受ける制限を通して、その堅固な形式を得る。この力を廃棄することは、自分自身を再び混沌の中へ投げ返すことを意味する。しかし今やこういう混沌が、実際に、宗教改革の根本理念とともに近代世界の上に侵入してくるようになる。ルターは中世的な信仰論の全体系、確然と規定され、客観的に伝達し得る救済利福による宗教的媒介の体系を廃棄することによって、個人を新しい巨大な課題の前に立たしめたのである」(28)。個人が世俗的生活に対してもつ諸関係を支えるのは、もっぱら「宗教的な確信という原理」であり、こうした「確信」は、「自己決定という根源的で自立的な行為」ではなく「超越的な恩寵の作用」がもたらす。しかし、「それがいったん得られたからには、まさにこの点から、精神的な存在の内容と組織全体を独立のものとして建立することが大切」(29)である。「絶対者との関係においては、意志は自分が拘束されていると感ずるが、まさにそのことによって、それはあらゆる経験的な現実に対する自由、外物と外的権威の強制に対する自由を闘いとるのである。神によって制約されることは、有限な事物とこれから現われる不安定な衝動とに対する無制約性であることが明らかになる。」(30)

このように、出立点におけるプロテスタンティズムの特質は、絶対者による制約が、世俗的現実に向かう個人意志の無制約性へと転換せしめられる、その動的な転換の地平の創出にあった。ルターの立場を特徴づける、「ただ信仰によりてのみ (sola fide)」という原則は、それが地上の個々人の内面的自立性に定位するものであったがゆえに、従来教会制度の物神性に揺さぶりをかける運動への端緒たりえたのである。

しかし、その運動の展開とともに、ルター主義はやがてスコラ神学的体系化による《教義》の専制を生み出し、《制度》としての呪縛力を具えるに至った。16世紀の「農民戦争」(1525年)がドイツ諸侯の勝利に終わり、諸侯・司教・貴族地主(ユンカー)がルター教会の有力なパトロンとなって以来、すでにルター教会の社会的制度化の物質的基盤は形成されつつあったとも言えよう(31)。いずれにしても、レッシングの眼前にあったルター教会は、「真理」を「所有」する精神界の「専制君主」として新たな桎梏と化していたのである。だからこそレッシングは、ゲーツ

エとの論争の過程で、「真理の所有」が人間を傲慢にするゆえんを言明し、また、こう叫ばざるをえなかった。

「ああ、あなたなら判断できましょう。あなたがぜひ私の裁判官になってください。世間からは誤解されている偉人、マルチン・ルター先生よ。私はあなたにおねがいたい。あなたのスリッパをにぎって、あなたの切りひらいてくださった道をわめきたてながら平気でのらくら進んでいくあのいしあたまの連中が、いちばんひどくあなたを誤解しています。——ルター先生。あなたはカトリック教の伝統というくびきから、われわれドイツ人を解放してくださった。さて聖書の字句というこのいっそうやっかいなくびきから、われわれを解放してくれるのは誰でしょうか？ あなたがもし今生きておられたら教えてくださるような、イエス・キリスト自身がおしえるようなほんとうのキリスト教を、ついにわれわれに与えてくれるのは誰でしょうか？」⁽³²⁾

この「聖書の字句」という「いっそうやっかいなくびき」から宗教信仰を解放しようと試みるレッシングの知のベクトルは、「ヨハネのテストメント」と題する小篇でも貫かれている。「彼と私とのある対話」という副題をもつこの小篇に照らして、レッシングの思想の一端を瞥見しておきたい。

レッシングは、「ヨハネのテストメント」の直前に書いた論文「霊と力との証明について」を、次のように結んでいる。「私はこれでしめくくり、希望を述べる。ヨハネの福音書が引き離しているすべての人々を、ヨハネのテストメントが再び結合してくれるように！ このテストメントは確かに外典ではあるが、そうであるからといって神聖さに欠けるわけではない。」⁽³³⁾周知のように、「初めに、言葉があった」という書き出しで始まるヨハネの福音書は、正典として聖書に取り入れられて、教義の形成に寄与した書である。それに対して、レッシングが問題にしている「ヨハネのテストメント」とは、老齢を迎えたヨハネが弟子や信徒達に、「主がそれをお命じになったからだ。それが実行されれば、これだけでもう十分だからだ」と言って繰り返した、「子らよ、互いに愛し合え」という短い「遺言」のことである。

「私」によれば、「ヨハネの説教は、学のある、のまさに正反対だった。それは、心の底から出たものだったからね。だからいつも短くて素朴だったし、日に日に短く素朴になっていった。そして最後には、わずか数語になってしまった」⁽³⁴⁾。この「数語」が件の「テストメント」である。これは「正典」ではないけれども、「私」にとっては「その神々しさに変わりはない」⁽³⁵⁾。「彼」は、「キリスト教の教義に根ざしたものだけが真のキリストの愛といえる」と主張し、徹頭徹尾、《教義》の側の代弁者として振舞うのであるが、《教義》よりも《愛》を根源的なものとみる「私」は、「彼」を「聖書を知ること悪魔のごとしだ」と痛烈に皮肉り、《教義》優位の立場を次のように批評する。「ある『地の塩』たちは、以前はこのヨハネのテストメントを根本の拠りどころとしていたのだが、今ではヨハネの福音書のほうを拠りどころにするようになった。そして、人々の言うところでは、そのために塩の味が多少甘くなった。」⁽³⁶⁾

レッシングが『賢人ナータン』で、ダーヤ及び総大司教を主要登場人物として設定したときに念頭に置いていたと思われる問題状況については、もはや縷言を要しないであろう。《正統》の名において「真理」を占有し、制度的な《教義》の実定性を自明視する党派的専制は、一表現者レッシングになんらかの態度決定を迫る、18世紀後半のドイツの生々しい現実であった。レッシングはその現実を自明視することはできなかった。ある考察主体が自分の組み込まれた現実に対し

て疑問を突きつけることと、問題の発生とは相即する。問題が発生したならば、《現在》という時間的集積の一局面をなす一定の歴史的過去が、ある問題連関のなかで表現者の想像力によって活写されるのである。

議論の場面を 12 世紀末のエルサレムに戻そう。神殿騎士は、レーハとの結婚をナータンが許してくれぬことに業を煮やし、次のようにナータンを非難する。「宗教も所詮は党派 (Partei) だということが、今となってはっきり判りました。だからたとえ自分ではいくら一党一派に偏しない (unparteiisch) 積りでいても、知らず識らず自分の信奉する宗教の味方をするものです。」⁽³⁷⁾ 神殿騎士は、《ユダヤ教徒》であるナータンが《キリスト教徒》に対する党派的な反撥から、二人の結婚を許そうとしないのだと思い込んだのである。しかし、神殿騎士がナータンに見た党派性は、真実には、神殿騎士自身の内部に潜む党派性志向の無意識的な投影にほかならなかった。神殿騎士がナータンに向けた批難は、ナータンにではなく神殿騎士自身に向けられるべきものであったことが、筋の展開とともに明らかとなっていくのであるが、それならば、『賢人ナータン』では、この党派性の問題への対応がどのような視座からなされているのであろうか。次節ではその点を検討してみよう。

3. 民族的個別と類的普遍

前節で言及したように、レーハはダーヤを、「あなたの花がこの土地をいくら美しく飾っても、その為に土地が疲れ、養分が吸い取られてしまうような気がするの」と突っぱねたが、この条りには続きがある。レーハは言う、「花の甘酸っぱい香りのなかで、眼まいがし気が遠くなりそうよ。あなたのお頭はそんな香りにわたしよりもずっと慣れてるんだわ。それだからといって、その香りに堪えられるほど強い神経がいけないと言うんじゃないのよ。ただそういう香りは、わたしの性に合わないの」⁽³⁸⁾と。

もしレーハがダーヤに、「その香りに堪えられるほど強い神経がいけないと言う」ことによって、ダーヤの考え方を裁断するならば、レーハはダーヤと同じ場面で発語することになりかねない。なぜなら、他者に対するそのような裁断は、それが有限者相互の出来事ではないという自覚を欠いたものであれば、単なる臆断の悪循環を招来するだけだからである。そうなれば、事態は構造的には少しも変わるまい。ただでさえダーヤは、《キリスト教徒》としての党派的良心に基づいて発語する根強い性向をもっていて、他者に対して自己の発想の枠組みを投影しがちなのである。そのダーヤに対してただ反撥するだけならば、いくらレーハが個別の有限者の局面にとどまろうとしても、結局は、相互の共同的観念の真理性を保証する根拠を問う局面へと関係づけられて、その根拠として「神」を持ち出す仕儀となろう。そこに現出するのは、おそらく「神」と「神」との果てしない闘いの場である。しかしながら、「わたしの性に合わない」というレーハの発言は、それが上述のような臆断の悪循環を断ち切る地平への通路を幾分かは暗示しているという意味で、留目に値する。

この点に関して補足しておく、『人類の教育』(*Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780) に付せられた「編集者の序」[実はレッシング自身の執筆によるもの——引用者注]にも、党派的な《正統》意識に対する対応の仕方をめぐって共通の構図が看取される。

レッシングは『人類の教育』の冒頭で、「すべてこれらの事からは、それがあつた程度誤りであるのと同じ理由で、ある程度真実でもある」というアウグスティヌスの作品の一節を引いたのち、編集者を装つて次のように述べている。「著者はこの論文の中で、今日正統とされる道よりはいささか多くを望見できるような高みに身を置いている。しかし彼は、早く宿に着いて寝ることを願っているような旅人に声をかけて引き止めることはしない。彼は、自分の気に入つた展望なら他の人にも気に入るはずだ、とは要求しない。だから我々も、彼が展望を楽しむのに任せておけば良いと思う。」⁽³⁹⁾ (傍点、引用者) ここに言う、「自分の気に入つた展望」を他者に強制する不寛容な観念体系を体現しているのが、総大司教でありダーヤなのである。自分達の言動を、「神に対する熱情」・「神のおん為に」という大義名分で免責し、そうすることの裏返しとして、「自分の気に入つた展望」を強制的に共有させようとするこの党派性志向は、宗教のみに固有の事態なのではない。「神」を国家、公共の福祉、党、革命等々と置き換えることはいくらでも可能である。党派性志向の発生・再生産は、有限者の世界において不可避の事態なのであろうか。党派性を克服するための諸契機がもしあるならば、ひとはそれをどのようにして掴み取ることができるのか。

ナータンを通じて語られる指輪の比喩も含めて、ナータンと他の登場人物達との対話は、この問題の考察に一つの手がかりを与えてくれるように思われる。彼らの対話に託して、民族ないしその民族の信奉する宗教という一種の共同性のレベルにおける自己聖別の克服の方途が、「歴史」・「自然」・「人間」という観念との連関で問われているのである。

ナータンがサラディンから、ユダヤ教とイスラームとキリスト教のうちどれが「真の宗教」であるかと尋ねられたことは、この劇詩のあらすじを紹介した際に述べておいた。サラディンは、賢人と称されているナータンをなんとかしてやりこめて、金をせびり取ろうという策略をもっていたのは確かだが、サラディンが本心からではなく、意図的にそうした難問をふっかけたとも言えるかもしれない。結婚問題が思うように進展しないことに苛立つ神殿騎士が、「[レーハを——引用者注] くれようとくれまいと、それはナータンの勝手でございます。とにかくあの男の化けの皮が剥がされたのです。信仰の問題について寛容を喋々する男の化けの皮が剥がされたのです」と言ったとき、サラディンは、「落ち着きなさい、キリスト教徒！」と押しとどめた。しかし、神殿騎士はこれを聞いてさらに突っかかった。「え！ 落ち着け、キリスト教徒！ とおっしゃるのでございますか。ユダヤ教徒やイスラム教徒は、めいめい自分の宗教に執着していながら、キリスト教徒だけは、キリスト教徒らしく振舞つてはいけませんのでございますか。」⁽⁴⁰⁾そこでサラディンは再び、「お前のところの聖職者達がナータンに復讐することをわしに迫るような事件〔神殿騎士がそれとなく総大司教に洩らしたナータン家の秘密を指す——引用者注〕については沈黙を守るがよい！ ユダヤ教徒やイスラム教徒に反抗するだけのキリスト教徒であつてはならぬ」⁽⁴¹⁾とたしなめた。サラディンはこのように、宗教上の寛容をめぐる狭隘な党派的思考を相対化するだけの見識は具えていたのである。

しかしながら、ナータンに向かつて質問が寄せられる場面に限定して言えば、その質問を支えているのは、前出の三種の宗教のうち「真の宗教」は一つしかありえないとする前提であり、また、ナータンがユダヤ教に帰依しているのも、「自分が良いと信ずるものを比較選択した上のことだろう」という予断である。ともかく、そうした前提・予断に基づくサラディンの質問が契機となつて、民族という共同性の枠組みの捉え方に関わる本質的な問題相が、まず、ナータンの独白

のかたちで浮き彫りにされている。これはすでに、サラディンの当初の思惑から切り離して扱ってよい事柄であろう。

さて、その独白の中心部分是这样である。「生粋のユダヤ教徒でありたいなどということは、もはや成り立たないし、全然ユダヤ教徒でないということは、なおさらよくない。ユダヤ教徒でないなら、彼は私に、なぜイスラム教徒にならないのかと尋ねるにちがいないからな。」⁽⁴²⁾これは、自己の発想あるいは思考様式を否定なしに規定する歴史的・社会的諸条件と正面から向き合おうとするならば、何人といえども避けることのできない問題であろう。ユダヤ人ないしユダヤ教徒であるというのは、一体どういうことなのか。人が、自己聖別的な共同性の再生産の存立根拠になりうる民族・宗教という枠組みを相対化し、その枠組みを超えた地平を切り拓こうとすれば、彼あるいは彼女は、自己の思考様式の被拘束性・被規定性に無関心であることはできないはずである。無関心であれば、当の人間は何らかのきっかけで足もとをすくわれ、自覚的にせよ無自覚的にせよ、自己聖別的な共同性の再生産に加担してしまうだけであろう⁽⁴³⁾。けれども、自己の思考様式の被拘束性・被規定性に関心をもつということは、何々人、何々教徒という既存の枠組みをそのまま自明視することではなく、また、自己の発想を拘束し規定する歴史的・社会的諸条件に対して単に軽蔑的に振舞うことでもない。それならば、個々の当事者を制約している事態を内部からその自己超出の運動へとつき動かすには、どのような知のベクトルが要請されるのであろうか。

ナータンは、次のような「三つの指輪の話」をしてサラディンの問いに答える。

遠い昔、東方の国に一人の男が住んでいた。彼はある「秘密の力」を具えた美しい指輪を授かった。この指輪は、その力を篤く信じて嵌めている者を、「神と人ともに愛されるものにする」という指輪で、その男から代々、最愛の息子に遺贈され、父子相伝によってやがて三人の息子をもつ父親に伝えられた。息子達を分け隔てなく愛していたこの父親は、どの息子にも指輪を譲る約束をせねばならなくなり、臨終に至って困却したあげく、細工人に件の指輪と寸分違わぬものを二つ作らせ、自分でさえ現物を識別できないこれら三つの指輪を、三人の息子にそれぞれ与えた。父親の死後、三人の息子はめいめい自分の指輪こそ本物であると、裁判官に訴えた。裁判官は、「本物の指輪なら、その所有者を何人にも好ましい者にする、——つまり神と人ともに愛されるものにする神秘力を具えているということであったな。するとこのことが判決を下さねばなるまい。贋物の指輪はそのような力を具えていないからだ」と言って、三人のうち誰がそういう所有者であるかと問う。「お前達のうちで、ほかの二人から一番愛されているのは誰かね。さあ、言ってご覧。黙っているね。お前達の指輪は、いずれも自分にだけははたらきかけるが、外に向かつてははたらかないのかね。めいめいが自分だけを愛しているのかね。そうだとしたらお前達三人はいずれもいかさま物を掴まされたいかさま師だということになるね。つまりお前達のもっている指輪はどれも本物でないのだ」。裁判官はこのように、閉じられた自己愛の限界を厳しく指摘したうえで、「判決」を下すかわりに次のような「忠告」を与える。「お前達はこの事態を在るがままに取るがよい、めいめいが父親から指輪を授かったのなら、自分の指輪こそ本物だと信ずるがよい。父親は、一個の指輪が自分の家を専制的に支配するのに我慢し切れなくなったのかも知れぬ。(中略) さあ！ いずれも精出して、身びいきのない無我の愛を欣求するのがよい、めいめいが自分の指輪に嵌めてある宝石の力を顕示するよう励み合いなさい。——そして柔和な心ばえ、和らぎ

の気持、善行、神への心からなる帰依をもってその力を助成しなさい。そして宝石に具わる諸々の力がお前達の子孫の代に発揮されたら、数千年後のその時にこそ、わしはお前達をまたこの裁判官席の前に召喚しよう。その時には、わしよりも賢明な人が、この席に坐って判決を下すだろう、——退廷してよい！」⁽⁴⁴⁾

この指輪の比喩に照らしてまず言えるのは、三種の宗教のうちどれか一つが「真の宗教」であるとする前提そのものが破壊され、問題設定それ自体が無意味化されているということである。ナータン、ひいてはレッシングがこの指輪に比喩に託して望見しているのは、三種の宗教相互の対他的な相対性の地平であろう。三人の息子がそれぞれ自分の指輪は本物であると信じてよいとしても、その信がいずれも同等の権利で成立しうることを、彼らがそうした相対性の地平で相互承認するかぎりにおいてなのである。この相互承認の契機が欠落していれば、自分の指輪の力に対する信は、単に閉じられた自己愛のレヴェルにとどまるであろうし、また、自己愛と自己愛との無際限の不毛な確執が生起するだけであろう。

しかし、このことを裏返して言えば、「無我の愛を欣求する」ことは、自分の指輪の力に対する信を放擲するということではない。営為の遂行に際して、その当事者は、一定の歴史的所与との関わりで何らかの自己限定をせざるをえず、そのかぎり、ナータンが語っているように、「全然ユダヤ教徒でない」という事態は当事者にとっては成り立たないのである。指輪の持主はあくまで各自の自己限定をふまえてその営みに精励すべきだというのが、「裁判官」の「忠告」なのである。しかも、そうした個々の営みが相互に全く等価であって、そこにはどんな序列も存在しないということ、言い換えれば、各当事者は信の等価性への自覚を常に保持しつつ、自己の営みに精励すべきだということをも、この「忠告」は暗に語っている。「生粋のユダヤ教徒でありたい」などという意欲は、いま述べたような宗教的信相互の等価性への自覚を欠いた、無規定な自己主張の空転を招くのみではなかろうか。

このように各宗教を相互の対他性のレヴェルで相対化する視座は、それぞれの宗教を信奉する「民族」の「歴史」の等価性についての認識によっても裏打ちされている。

ナータンが指輪の話をしているときに、サラディンが、「指輪だなんて！ わしを馬鹿にしまいぞ。わしがあんたに挙げた三種の宗教には、とにかく差別があると思うのだ。衣服や飲食物にいたるまで違っているではないか」と半畳を入れると、ナータンはすかさず、それら三種の宗教がそれぞれ固有の「歴史 (Geschichte)」⁽⁴⁵⁾に基礎づけられているゆえんを次のように説く。「さように申しますものの根本的には異なっておりませぬ。これらの宗教はいずれも歴史を、——つまり書かれたものにせよ伝承されたものにせよ、歴史を本にしているかと存じます。そして歴史は、とにかくそのまま受けいれられねばなりませぬ。さようではございませんか。そこでわたくし達が、聊かの疑もなくそのまま受けとっているものは、どのような信仰でございましょう、——言うまでもなく自分の属している民族の信仰でございませぬ。わたくし達と血の繋がりがあり、子供の時からわたくし達に愛を証拠だててくれた民族の信仰でございませぬ。この愛は、欺かれるほうがわたくし達の為になるような場合のほかは、かつてわたくし達を欺いたことがございませぬ。貴方さまがご先祖のことをお信じ遊ばすよりも、わたくしが自分の先祖を信じることのほうが薄い筈はございませぬ。またその逆も同様でございませぬ。わたくしといたしましても、自分の先祖の言分を否定したく無いばかりに、貴方さまに向かってご先祖さまを嘔吐き呼ばわりなさい

ませと申上げることができるものでございましょうか。またその逆とても同様でございましょう。これと同じことはキリスト教徒についても言えるのでございます。」⁽⁴⁶⁾

ナータンが「自分の属している民族の信仰」を、歴史的に積み重ねられてきた観念体系として信用ずくで受け入れているにしても、それは、それぞれの民族の信仰の対他的な相対性ないし等価性への認識に基づいてのことであり、また逆に、このような相対性ないし等価性の地平が生成する契機、それも不可欠な契機として、個別的な民族の信仰の固有性が立言される文脈においてのことである。その点を見落してはなるまい。ナータンは決して、特定の民族が自分達の「先祖」との「血の繋がり」を自己聖別することを容認してはいないのである。

ただ、民族の信仰の存立根拠をその「歴史」に求める場合、一つ問題なのは、「歴史」は様々な人為的束縛を共同的な表象として不断に再生産してきたということである。作品『賢人ナータン』は、民族の信仰に対して論理的な超越性をもつ、「自然」及び「自然」が配慮した「人間」の相互交渉の場を想定することによって、この問題を問うている。さしあたり、特に神殿騎士とナータンとのやりとりに留目しておきたい。

この作品に登場する神殿騎士は、本来、「自然」が配慮した「人間」の相互交渉の世界への信頼に基づいて思考し行動する人物である。このことは、ナータンがすでに作品の初めの部分で、「もともと知りもしなければ会ったこともない娘のために火の中へ飛び込んだのだ、——人間だったからね」(傍点、引用者) というように洞察していた。神殿騎士はナータンにレーハとの結婚の許しを乞う、「やはり——息子とは呼んで下さらないのですか。お願いします。ナータンさん！ 自然が最初にわたし達を人間として結びつけた繋がりにかけてお願いします。あとからわたし達をいましめたいろんな束縛の方を尊重しないで下さい。どうか人間であればそれでよいとして下さい」⁽⁴⁷⁾ (傍点、引用者) と。

神殿騎士が「ユダヤ教徒」の「選民」意識を衝く際にも、これと同じ信頼が立言の支えとなっている。「我こそ選民であると最初に名乗ったのはどの民族だったでしょう。わたしがそういう民族を憎悪しないまでも、その高慢を軽蔑しないわけにいかないとしたらどうでしょう。この高慢は、キリスト教徒にもイスラム教徒にもうけつがれて、自分の信じる神こそ唯一の正しい神であると主張するのです！ (中略) ほかの宗教の神よりもすぐれた神をもっている、そしてこのすぐれた神を人類最高の神として世界全体に押しつけようとする敬虔な狂熱は、現在当地でその黒い邪な姿をいとも鮮かに現わしているのです。」⁽⁴⁸⁾

神殿騎士がこう指摘すると、ナータンは次のように応える。「ふむ！ 貴方さまがそのようにおっしゃるのを伺った上からは、ますます貴方さまにお近づきを願わねばなりません。さあ、わたくし達は友達にならなければいけません！ わたくしの民族を軽蔑なさるのは、貴方さまのお心まかせでございませぬ。わたくし達は——貴方さまにしろわたくしにしろ、勝手に自分の民族を選んだわけではございませぬ。しかしわたくし達は、わたくし達がめいめい属している民族と同じものでしょうか。いったい民族とはなんでございませぬ。キリスト教徒だのユダヤ教徒だのと申しますが、わたくし達は人間である前に、もうキリスト教徒であったりユダヤ教徒であったりするのでしょうか。」このように応答した後、ナータンは、神殿騎士が「人間が人間でありさえすればそれで十分であるような人間の一人」であることを再確認し、そのことの嬉しさを神殿騎士に表明するのである⁽⁴⁹⁾。

いま引用した、神殿騎士とナータンとの対話が言表しているのは、約言すれば、「歴史」が形成してきた「民族」という枠組みを相対化する地平としての「自然」・「人間」の意義であり、かつそれとの対比における、自己聖別的な「選民」意識を生み出す党派性の高慢さである。指輪の比喩が、さらには『賢人ナータン』という作品全体が表現しているのも、そのことであると言えよう。作品の末尾では、ナータン、神殿騎士、レーハ、サラディン、シターが各々抱擁を交わす。この場面は、民族相互間の偏見、「選民」意識の党派性を超えた類的共同性の地平、言い換えれば、民族的個別を超えた類的普遍の地平を象徴的に描いているように思われる。

4. 『賢人ナータン』の思想的遺産

以上、本稿では主として『賢人ナータン』に手がかりを求めて、レッシングにおける宗教的党派性克服の試みを粗略ながら考察してみた。レッシングの作品中の表現を用いて言えば、宗教的党派性とは、自分達こそ「神様の御許にまいる唯一の真実な大道を心得ている」という「妄想」に基づいて、その「大道」とやらを共同的価値として他者に強制する事態である。それは、特定の観念の物神化に媒介された、ある共同性の自己聖別であり、その意味で、基本的には他者の実在性を容認しない独在論的な事態であると言えよう。

ヘーゲルが『キリスト教の精神とその運命』(*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*)で描き出した「ユダヤ教の精神」は、そうした事態の典型的な具体例の一つである。ヘーゲルによれば、「自分の家族神を敬う家族や、自分の国民神を敬う国民も、なるほど、自己を孤立させ、全一なるものを分かち、その部分から残余の諸部分を排除したには違いないが、しかし、彼らはその際同時に、他の諸部分をも許容するのであって、測ることのできない大きなものを自分の方に留保して置いて、すべてのものをそこから追い出すということをしたわけではなく、他のものにも自分と同等の権利を容認し、他のものの家族神は家族神として承認する」。これに反して、「アブラハムとその子孫の嫉み深い神〔出二〇・5、三四・14、申五・9〕には、アブラハムだけが、そうしてこの国民だけが、一つの神を有する唯一のものであるという驚倒すべき要求が潜んでいた」。アブラハムの子孫は、「彼らの統一の理念を実現するだけのじゅうぶんの力をもって、(中略)すべての生命を殲滅する・最も手に負えない・冷酷きわまる・暴虐さをもって、容赦なく支配した」のである。なぜなら、「統一はただ死の上のみ漂うのであるから」⁽⁵⁰⁾。

レッシングにおいてこの党派性は、二つの側面、すなわち民族的個別相互の固有性の側面及び類的普遍の側面から相対化されている。この点については少し補足が必要であろう。つまり、一方では、特定民族の信仰を自己聖別的に普遍化する傾動に対しては、各民族の個別的な「歴史」及びその「歴史」に基礎をもつ信仰の対他的な等価性が強調され、他方、各民族が個別の枠に閉じこもって相互に抱く諸々の偏見ないし差別意識に対しては、「自然」が配慮した「人間」の類的普遍の地平が望見されている、ということなのである。思うに、『賢人ナータン』の思想的特質は、宗教的党派性に対してそういう二重の相対化の視座を打ち出した点にある。

なるほど、このレッシングの視座が今日ではたしてそのまま、自己聖別的共同性を超えた地平を切り拓く契機たりうるかどうかについては、疑問を提示することが可能であるし、また、現代の我々はその疑問を提示せざるをえない。その理由は、問題考察のあり方を規定する歴史的諸条件

の相違にある。現代の我々は、18世紀西欧の人々とは異なり、イデオロギーの別を超えて自己増殖しつつある生産・流通・消費の物質的機構の巨大な世界連関に組み込まれており、しかも、レッシングが真理探究への「衝動」の保証者として根本的に前提していた「神」の存在を自明視することなく、この世界連関の認識と自己の生き方への探究的労苦を自己に課さざるをえないのである。

しかしながら、レッシングがナータンという人物像を造形したとき、ナータンが一人の子を養女として引き取る経緯を次のように叙述したことは、銘記されて然るべきであろう。ナータンの述懐によれば、キリスト教徒がある地でユダヤ人達を妻子もろとも皆殺しにした際、そのなかに彼の妻と七人の息子が含まれていた。それからの三日間というもの、ナータンは「夜となく昼となく灰燼の中に跪き、神の御前にひれ伏して泣き通した」ばかりでなく、「神と対決もし、怒りもし狂いもして、我が身と世間とを呪い、キリスト教徒に対して永遠に宥さぬ憎悪を誓」ったのである。しかし、ナータンは次第に「理性」を取り戻す。「理性」は穏やかな声でこう言った。「それでも神はいますのだ、こういう次第になったのも神の御意なのだ！ さあ、お前が疾うに会得していることをすぐに実行しなさい。お前がしようとさえ思うなら、実行が会得よりむづかしいということは決してない。さあ、立ちなさい！」。ナータンは立ち上がり、「神」に向かって、「わたくしはそういたします。——わたくしがそういたしますことをあなた様がお望みでございましたら！」と叫ぶ。ちょうどその時、一人の男〔ナータンが記憶の糸をたぐりながらこの経緯を語っている相手であるキリスト教の修士〕が馬から降りて、マントにくるんだ幼な子をナータンに渡した。ナータンはその子を寝台に運んで接吻し、「神よ、あなたは七人の子供に対して確かに一人をお返し下さいました！」と「神」に感謝した⁽⁶¹⁾。ナータンがレーハを引き取るに至った経緯は、おおよそ以上の通りである。

ナータンが、「自然」及び「自然」が配慮した「人間」という類的普遍の地平を望見しなければならなかったのは、かつてそのような苦難に遭遇したがゆえになのか、それとも、遭遇したにもかかわらずなのか。あるいは、その二つの事情が表裏一体をなしているのだろうか。

いずれにせよ、ナータンの来歴を考慮せずに彼の望みの限界をあげつらうことは、議論の拙速を招きかねない。有限者である人間が、自己を襲った苦難に対して自己の内部でいかにして決着をつけていくかということは、「ヨブ記」以来の重い課題であり、M. ウェーバーの言う「苦難の神義論 (Theodizee des Leidens)」の問題に通ずる事柄なのである。その意味で、ひとたび神を呪い党派的な憎悪の化身となったナータンが、やがて「神」に対する感謝の念を抱くようになるという内面的な転換の描写は、問題のありかへと読者の想像力を駆り立てる力を十分に具えている。一方で《人類》愛を口にしながら、他方で《隣人》を憎悪するといった事態が、現代の社会的諸関係の様々な局面でしばしば生起することに鑑みても、『賢人ナータン』の問題提起は依然として再考に値するのである。

また、作品の末尾で、主要人物達がそれぞれの信奉する宗教の相違を超えて抱擁しあう点、あるいは、「裁判官」によって三人の息子に与えられた「忠告」が、宝石の具わる力の発揮される時点として「数千年後」という遙かな未来を想定している点に観念性を見て、その観念性の限界を指摘するだけであれば、一面的との謗りを免れまい。仮にそれを限界と言うのなら、「フランス革命の準備的段階の精神的・芸術的發展」への参画を、「いわば雲の中で、政治的・社会的実践から

切り離された、純粹思想と文学の領域で」⁽⁵²⁾果たさざるをえなかった、ドイツ啓蒙思潮そのものの限界であると言うべきであろう。特に「裁判官」の「忠告」に看取される、歴史のテロス（目的）への信頼に立つ発展段階説的発想——18世紀啓蒙思潮以来の発想——は、今日、確かに批判的検討を要する事柄ではあるが、しかし、少なくともこの「忠告」は、各民族がそれぞれの内部に自己超出の可能性を宿していることの暗示とも読めるのである。

ともあれ、レッシングの『賢人ナータン』は、単なる民族的個別の顕揚を企てているのでもなければ、また、単なる類的普遍の唱道によって問題解決の可能性が拓けてくると説いているわけでもない。レッシングがこの作品の一登場人物に託して語った次のような冷徹な現実認識に、ここでいま一度留目しよう。

「わたくし達をはぐくんできた迷信は、わたくし達がそれを迷信と知ったところで、わたくし達に加える威力を失うものではございません。自分達を束縛する鎖を蔑みする者が、すべて自由だというわけにはまいりません。」ここに言う「迷信」を捉え直すならば、それは、あたかも個々の意思から独立した物的対象性を具えているかのように制度化され規範化された、歴史的集積としての共同的表象であり、したがって、ある意味で「もののように (*comme des choses*) 考察すること」⁽⁵¹⁾を強いるとも言える社会的表象である。宗教的党派性もまた、その一局面を構成する。歴史の展開過程を経て形成されてきたこの社会的・共同的表象の「威力」を、レッシングはおそらく知悉していた。スピノザが好んで呼び戻したクルティウスによれば、「大衆を強く支配すること迷信に如くはない」⁽⁵⁴⁾のである。

「迷信」というものは、歴史を超えた不変の浮遊物ではなく、ある時間的・空間的な被限定性を孕みつつ形成され変形をこうむってきた観念体系である。そうであるとすれば、民族的個別が『賢人ナータン』の論理構成の不可欠な契機をなすのも頷けよう。その場合、レッシングにおいて民族的個別が、他民族を排斥する閉じられた自存性を意味するのではなく、あくまで問題考察のための方法的枠組みとして設定されていることを、我々は見落としてはなるまい。約言すれば、個々の当事者が、民族的個別から類的普遍への超越と、類的普遍から民族的個別への内在的自己定位という往還二相あるいは相互反転のあやうい緊張関係の中に不断に身を置いてこそ、事態を内部から突き動かす当事者たりうることを示唆している点に、この作品の要諦が潜んでいるのである。

注

(1)レッシングがライマールスの遺稿を公表したといっても、彼はライマールスの思想的立場を無条件に肯定していたわけではない。確かにレッシングは、ライマールスによる「徹底的な聖書批判と啓示宗教の研究」に、ニコライ一派の中途半端な啓蒙主義よりもはるかに説得力ある啓蒙主義を読み取った。当代において《正統派》と目されていたのはルター教会であるが、そのドグマに抗して真実を探究しようとするライマールスの努力を、レッシングは高く評価したのである。けれども、レッシングには聖書批判が問題を解決しようとは思えなかった。なぜなら、彼は「聖書の物語の批判をキリスト教の破棄とは全然考えていなかったからであり、彼にとっては文字は精神ではなく、聖書が宗教ではなかったからである」(フランツ・メーリング『レッシング伝説』、

小森潔・他訳、風媒社、1971年、第Ⅱ部第十章参照)。

(2)小栗浩『ドイツ古典主義の成立』、東洋出版、1983年、139頁参照。

(3)「第二抗弁」(Eine Duplik, *Gotthold Ephraim Lessing sämtliche Werke*: Unveränderter photomechanischer Abdruck der von Karl Lachmann und Franz Muncker, 1886-1924, herausgegebenen Ausgabe von *Gotthold Ephraim Lessings sämtlichen Schriften*, Walter de Gruyter, Berlin・New York, 1979, 13.Bd., S.23-24)。以下、この著作集は *Werke* と略記。

(4)この点については、法政大学言語・文化センター『言語と文化』第3号(2006年1月)掲載の拙論「ジョン・ロックの寛容思想——『寛容についての書簡』を中心に——」参照。

(5)ヴォルテールが新たな世論形成に寄与した点については、法政大学言語・文化センター『言語と文化』第4号(2007年1月)掲載の拙論「ヴォルテールの寛容思想——『寛容論』再考——(1)」参照。

(6)『啓蒙とは何か』、篠田英雄訳、岩波文庫、16頁。

(7)同上書、7頁。

(8)エルンスト・カッシーラー『カントの生涯と学説』、門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文監修、みすず書房、1986年、402頁。

(9)『賢人ナータン』、篠田英雄訳、岩波文庫、150-151頁。以下、同作品からの引用は、原則としてこの篠田訳に依拠し、文庫と略記する。なお、原文に忠実に訳した方がよいのではないかと考えて拙訳を用いた箇所があることを、予め断っておきたい(底本は前出 *Werke* の3.Bd 所収の *Nathan der Weise*)。

(10)Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 191S, Göttingen, 1965, S.26.

(11)務台理作・山崎正一編『近代社会思想史論』、青木書店、1959年、129頁。

(12)ハインリッヒ・ハイネ『ドイツ古典哲学の本質』、伊東勉訳、岩波文庫、155頁。

(13)ジョルジュ・ルカーチ『ドイツ文学小史』、道家忠道・小場瀬卓三訳、岩波現代叢書、1951年、18頁。

(14)本稿が主として取り上げるのは『賢人ナータン』であるが、この作品の思想をやゝ別の角度から照らし出していると思われる、ほぼ同時期の論文・小篇からも、適宜、引用を試みた。レッシング自身が『賢人ナータン』の序文の草稿で、「すべての既成宗教に反対するナータンの思想は、以前から私の思想であった」と書いていることに鑑みて(メーリング、前掲邦訳、568頁)、そうした考察方法も一つの妥当性をもちうるであろうと考えたからである。

(15)レッシングの『賢人ナータン』において重要な位置を占める「三つの指輪」の物語の大筋は、ボッカチオの『デカメロン』中の初日第三話に負うところがある。「バビロニアの帝王」サラディノは、度重なる戦争や浪費のため国庫を使い果たしてしましたが、新たに多額の金が必要となった。そこで、アレクサンドリアで高利貸を営む金持のユダヤ人メルキセデックに難問をふっかけて窮地に追い込み、金を用立てざるをえないようにと一計を案じ、メルキセデックを呼び寄せて、ユダヤ教・イスラーム・キリスト教、この「三つの律法のうちで、どれが真実だと考えるか」と問いかけた。サラディノの料簡を見て取ったメルキセデックは、次のような話をして畏を巧みに逸らす。

昔一人の金持が「特別に美しい高価な指輪」をもっていた。彼は、その指輪を代々の相続人に伝えようと思い、譲り受けた息子は家長として尊敬と奉仕を受けるべきだと命じた。指輪は幾代も経て、三人の息子をもつ男の手に渡った。指輪の由来を知っていた息子たちはそれぞれ、老いた父親に、指輪は自分に譲ってほしいと懇願したが、どの息子も等しく愛していた父親は、思案の末、巧みな細工師に指輪を別に二つ作らせた。三つの指輪はどれが本物か父親でさえ見分けがつかないほどで、死に臨んで彼は密かに息子一人一人に指輪を与えた。父親の死後、息子たちは相続権と家長権を得たいと思い、互いに他の二人を否定して、自分こそ正当な権利を主張しうる証拠として指輪を示した。だが、どれが本物であるかはまったく分らず、誰が真の相続人であるかの問題は今も解決をみていない。「父なる神によって三つの民族に与えられた三つの律法」についても、これらの指輪と同様である（岩波文庫版、『デカメロン（一）』、野上素一訳、113-115頁参照）。

『デカメロン』では、指輪の持ち主が自己の権利主張を正当化するに際して、指輪という物そのものの真贋が問題であったが、レッシングは、指輪が具えている「秘密の力」を篤く信じて嵌めている者を、「神と人ともに愛されるものにする」というように、持ち主の心のありようへと問題を内面化している。

(16)文庫、9頁。 *Werke*, 3.Bd., S.5.

(17)文庫、10頁。

(18)この点に関しては、高尾利数『神学の苦悶——キリスト教批判の根底——』、伝統と現代社、1976年、229頁参照。本稿を執筆するに当たって、同書所収の諸論文、とりわけ「正統思考の禍いとその止揚——『賢人ナータン』考」から多くの示唆を得た。

(19)『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、大塚久雄訳、岩波文庫、71-72頁。Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, J.C.B.Mohr Tübingen, 1986, S.49.

ウェーバー自身はこの箇所では、内容的には、「正統な利潤を」Beruf《「天職」として組織的かつ合理的に追求するという心情」と経済の「資本主義的」形態を析出しつつ、両者の関わり方を問題にしているのであるが、いまは試みに、両者の連関づけの形式面を抽出して援用した。因みに、ウェーバーによれば、そうした「心情」と「資本主義的企業」とは「それ自体としては、しばしば別々に存在することもありうる」にもかかわらず、この「心情」を「近代資本主義の精神」と名づけるのは、「近代資本主義的企業がこの心情のもっとも適合的な形態として現われ、また逆にこの心情が資本主義的企業のもっとも適合的な精神的推進力となった」からである。

(20)中央公論社、世界の名著 35 『ヘーゲル』、岩崎武雄責任編集・解説、1967年、340頁。

(21)文庫、193頁。

(22)文庫、92頁。

(23)文庫、194頁。

(24)文庫、139頁。

(25)文庫、140頁。

(26)文庫、142頁。

(27)前出『ドイツ古典哲学の本質』、156頁。

(28)『自由と形式』、中埜肇訳、ミネルヴァ書房、1972年、9-10頁。

- (29)同上邦訳、10 頁。
- (30)同上。
- (31)山崎正一『カントの哲学』、東京大学出版会、1957 年、28 頁参照。
- (32)「ある寓話」、前出『ドイツ古典哲学の本質』の 157 頁より再引用。
- (33)「霊と力との証明」(Beweis des Geistes und der Kraft, *Werke*, 13.Bd., S.8)。
- (34)講談社、世界文学全集『レッシング／シラー／クライスト』、浜川祥枝・有川貫太郎・宮下啓三・岩淵達治・近藤公一訳、1976 年、154 頁。
- (35)同上書、155 頁。
- (36)同上書、156 頁。
- (37)文庫、135 頁。 *Werke*, 3.Bd., S.112-113.
- (38)文庫、92 頁。
- (39)前出、世界文学全集、129 頁。
- (40)文庫、152 頁。
- (41)文庫、153 頁。
- (42)ここは篠田訳 (108 頁) には従わず、できるかぎり原文に忠実に訳してみた (*Werke*, 3.Bd., S.89)。
- (43)このような事態は、洋の東西や時代の如何を問わず起こりうる。例えば、1930 年代の日本で生じた「転向」にも同じ問題が潜んでいると言ってよい。この点については、宮川透編『1930 年代問題の諸相』(農山漁村文化協会、人間選書 28、1979 年) 所収の拙論「中野重治——革命と文学」を参照されたい。

1933 (昭和 8) 年 6 月、日本共産党幹部佐野学と鍋山貞親は獄中から、コミンテルンおよびその支配下にあった日本共産党からの離脱を表明した。「共同被告同志に告ぐる書」と題するこの「転向」声明は、日本における共産主義者の大量転向の口火となる。それはなぜか。この声明が、革命理論の放棄ではなく、日本固有の土着の革命理論への積極的な転身を志向した点で、革命運動からの脱落意識、ないしは革命運動に対する裏切りの意識から共産主義者たちを解放するという役割を演じ、そのことをとおして、空虚であることを免れなかった当時の「プロレタリア国際主義」の呪縛から彼らを解放するという効果をもちえたからであった (同上書、100-101 頁参照)。

佐野・鍋山は、コミンテルンが「日本の特殊性を根底的に研究せず、ヨウロッパの階級闘争の経験殊にロシア革命の経験にあてはめて日本の現実を引きずって行く傾向」を指摘し、コミンテルンが標榜していた国際主義を批判した。このような批判自体は一面の真理を含んでいたと言えようが、問題は、その批判が、「大衆が本能的に示す民族意識に忠実であるを要する」という主張へと短絡した点にある。この「転向」声明の筆者たちは、近代日本のインテリゲンツィアの多くがそうであったように、外来の理論を無批判的に受容する一方で、「大衆」を自らの外なる存在であると私念し、その存在様式は前近代的で対決するに値しないものだと思断することによって、知識の架空の階梯を昇っていった。そうしてひとたび、民衆の存在様式が国家権力と野合することによって、やがて彼らの内部で、ある確かな実体を形づくるにいたったとき、彼らにおける当初からの「大衆」への侮蔑は、そのまま裏返しに、「大衆」への拝跪という無残な主張となって現れた。コミンテルンの理論を無条件に信奉することと、「大衆」の「実感」の前に拝跪することと

は、錯誤という点ではまったく等価であり、佐野・鍋山の「転向」は、前者から後者への単なる揺り戻しにすぎなかったのである（同上書、101-104 頁参照）。

(44)文庫、110-115 頁。

(45)レッシングの「歴史」思想を明らかにするには、さらに『人類の教育』の論旨を分析する必要があると思われるが、その作業は他日を期したい。

(46)文庫、112-113 頁。

(47)文庫、122 頁。

(48)文庫、76-77 頁。

(49)文庫、77 頁。

(50)『キリスト教の精神とその運命』、木村毅訳、現代思潮社、1974 年、10-11 頁。

(51)文庫、165-166 頁。

(52)ルカーチ、前掲訳書、20 頁。

(53)エミール・デュルケム『社会学的方法の規準』、宮島喬訳、岩波文庫、71 頁。

(54)『神学・政治論』、畠中尚志訳、岩波文庫（上）、43 頁。