

メンデルスゾーンとマイモニデス

藤井良彦

はじめに

本論は、一二世紀のマイモニデスと、一八世紀のメンデルスゾーンとの比較を通じて、いわば通時的な観点から、啓蒙思想の隠された一面を明らかにすることを目指す。一般に、メンデルスゾーンは、「ライプニッツ・ヴォルフ派」とされながら、「通俗哲学者」とも呼ばれる。⁽¹⁾しかし、ここで「通俗性 (popularity)」と言われる性格を、メンデルスゾーンが意識的に取ろうとしたのであれば、どうであろうか。

例えば、メンデルスゾーンは「フェードン、魂の不死性について」(一七六七年)において、ライプニッツの哲学を平明に、いわば *exoteric* な仕方で説いているが、識者からの反論には専門的に、いわば *esoteric* な仕方で答えている。⁽²⁾以下において明らかにされるように、このような思想的態度には、マイモ

ニデスの「迷える者達の導き」(一一八五九〇年)(以下「導き」)の影響が見られる。メンデルスゾーンは、青年期よりマイモニデスを読み、強い影響を受けていた。従って、メンデルスゾーンを、「ライプニッツ・ヴォルフ派」と、いわば共時的に性格づける場合には、通時的な視点が、つまり中世ユダヤ哲学者であるマイモニデスの影響が看過されていると言えよう。

一 「導き」の目的

マイモニデスの「導き」は、彼が五二歳の時の著作であり、ヘブライ文字とアラビア語により書かれている。マイモニデスは、カラーム (イスラム思弁神学) の影響を受けて、「旧約聖書」は比喩的に書かれていると考え、文字通りの意味に解するのではなく、寓意的に解する必要があるとした。しかし、同書の最大の特徴は、同じくカラームのムアタズィラ派やアシユアリー

派、その影響を受けたカライ派（ユダヤ思弁神学）などによる、アリストテレス解釈を斥けた上で、改めてアリストテレスの哲学とユダヤ教との調停を図つたことにある。いわば、ユダヤ神学という esoteric な教説を、アリストテレスの哲学を用いて exoteric に説くことで、迷える者を導くのが同書の意図であつた。

ニーヴェーナールは、この「導き」を、同じくマイモニデスの「ミシュネー・トーラー」と比較して、「導き」は中世において、esoteric な作品として理解され、そのようなものとして読まれた。しかし、一八世紀においては、まさにこの作品が exoteric なものとして扱われ、啓蒙の著作として祭られたのである。これに対して、「ミシュネー・トーラー」は中世や近代の初期（一七五〇年位まで）においては啓蒙の著作であつたが、一八世紀のユダヤ啓蒙においては、律法の書として軽んじられた」と述べている。この指摘は、一八世紀後半のハスカラーの特徴を浮き彫りにしたものであり興味深い。これに従えば、「導き」は啓蒙主義の時代において、esoteric な書物から exoteric な書物へと反転した、ということになる。

ところで、「導き」は esoteric な性格の書物である、という解釈学的な見方は、サムエル・イブン・ティボン（マイモニデスの存命中に「導き」をヘブライ語に訳出した）に始まる。興味深いことに、この見方は二〇世紀に復権した。つまり、シュトラウスが、「導き」が哲学書ではなく、ユダヤ人の書である

ということが真実であるにしても、それは「ミシュネー・トーラー」がユダヤ人の書であるのと同じ仕方ではない。マイモニデスは、この二種類の書の違いを、前者が真の意味で律法の学に捧げられているのに対して、後者は「ミシュネー註解」と同じく、一般的な意味で律法の学に属している、と述べて明らかにしている⁽⁵⁾と指摘したのである。そして、「ひとたび「導き」を理解し始めた者は、それが哲学者のために哲学者が書いた哲学書ではなく、ユダヤ人がユダヤ人のために書いたユダヤ人の本であることに気づく⁽⁶⁾」と述べた上で、「導き」が哲学と神学との調停をしているように読めるのは表面的なことであり、同書には隠された意図があると指摘した。つまり、あくまでも同書は、選ばれた一部の読者に向けられた esoteric な書物であると言⁽⁷⁾う。

ただし、このような見方が、マイモニデス自身の立場を代表したものであるかは別に問われるべきである。そもそも、マイモニデスは「導き」を、「ヨセフのために、そして少ないだろうがヨセフに似た者達のため⁽⁸⁾」に書いた、と述べている。ヨセフはマイモニデスの教え子であつたが、世上の学問を学ぶにつれて、ユダヤ教の教義に迷い始めた。ヨセフを正しく導くこと、これがそもそもの執筆動機である。しかし、一方で「導き」は「ヨセフに似た者達」の為に書かれている。シュトラウスの言うように、「導き」が「ユダヤ人の本」であるにせよ、あくまでもそれはヨセフのようなユダヤ人のために書かれている。

従つて、「ヨセフのようなユダヤ人」とは、学識を得た「迷えるユダヤ人達」のことである。⁽¹¹⁾

しかし「導き」は、例えばペレスが、「マイモニデスと同じようにユダヤ教徒である人々だけに限つてではなく、開かれた心で哲学的に問題を検討しようとするいかなる人のためにも意味のあるもの」と指摘している通り、宗教と哲学の關係に関心を持つ者（ヨセフに似た者達）には、広く意味を持つ書物である。つまり、仮に「導き」の扱っている宗教が、ユダヤ人しか近づけない esoteric なユダヤ教の教義であるにせよ、それと exoteric な學問との關係を問うマイモニデスの試みは、普遍的な意味を持ち得るのである。

こう考えれば、同書は目的からすると、決して esoteric な書物ではない。そのために、「導き」は啓蒙主義の時代においても広く読まれたのである。

以下においては、同書が内容からしても、esoteric な書物ではないことを示す。

二 「導き」の内容

さて、同書の最大の特徴は、アリストテレスの自然学と形而上学を援用して、神の存在と、唯一性、そして非物体性を論証している点である。⁽¹²⁾ マイモニデスは、「神の存在、唯一性、非物体性を、宇宙の永遠性という教説に基づく哲學者の方法により証明するのが、疑問のない論証方法であり正しい方法である。

これは、私が宇宙の永遠性の理論を信じているから、この点において哲學者に与するというのではない。この方法によつて、神の存在と唯一性、非物体性が、正当で完全な確実性を得られるようになる。この場合、宇宙は永遠なのか創造されたのか、という判断は必要ない⁽¹³⁾と述べている。こうして、一端は宇宙の永遠性が仮設される。

しかし、この故に「導き」は難解なのである。つまり、宇宙の永遠性（無始性）というアリストテレスの見解に対するマイモニデスの立場が、ある種の両義性を持つているために、読者を混乱させるのだ。これは、まさにシュトラウスが、「導き」において、マイモニデスは可能な限り、律法の信奉者と哲學者たちにおける議題、つまり世界は永遠であるか、時間的な始まりをもつか、という根本的な問題を議論したのに対して、「ミシュナ・トラー」や「ミシュナ註解」においては、神の存在を、世界の永遠性という見解（これは「導き」では斥けられた）に基づいて論証した⁽¹⁴⁾と述べて、同書を esoteric な書物と看做す根拠でもあつた。あくまでもシュトラウスは、創造説に関して、マイモニデスとアリストテレスの立場が相容れないものである以上、内容からしても「導き」は「哲学書」ではない、と言うのである。しかし、創造説をめぐるマイモニデスの立場は、シュトラウスの言うほど簡単なものではない。

まずは、そもそも creatio ex nihilo という教説が、「創世紀」には記されていないという点を想起すべきであろう。⁽¹⁵⁾ 実際には、

マイモニデスは「ミシュナ註解」及び「ミシュネ・トーラー」において、一三に及ぶ信仰箇条を挙げているが、*creatio ex nihilo*の教説には触れていない。例えば、「ミシュナ註解」における、その第四箇条には、「我々は神が全き永遠であると信じる。聖書の多くの文言にあるように、神より以前には何も存在しない⁽¹⁹⁾」とあるが、ここに同説を読み込むのは難しい。むしろ、この教説は、「導き」において、この第四箇条に追加される形で初めて言及されたものである。つまり、マイモニデスが同説に言及せざるを得なかったのは、「導き」において哲学と宗教の関係を論じる必要が生じたからである。実際に「導き」では、*creatio ex nihilo*が律法を中心であるとまで言われる。

また、マイモニデスはアリストテレスの哲学を二六の命題に凝縮する。しかし、マイモニデスは、最初に、全部で二五の命題があるとして、それを順に論じ終わってから、おもむろに二六番目の命題を付け加えている。この二六番目の命題は、時間と運動の永遠性を述べたものである。なぜマイモニデスは最初から二六の命題があると述べなかつたのか？ マイモニデスは、時間と運動の永遠性を、便宜的に認めるに過ぎない。マイモニデスによれば、そもそもアリストテレスは世界の永遠性を論証できるとは考えていなかった。このために、この命題は付随的に言及されていると考えられる。少なくとも、こうした論述の仕方には、やはり隠された意図があると読める。この意味では、間違いなく「導き」は *esoteric* な書物である。

ところで、マイモニデスは、宇宙の永遠性を論証不可能とする一方で、創造説も等しく論証不可能と看做している。なぜなら、宇宙の永遠性という説は、論証 (*proof*) ではなく、思弁的な推理 (*logic*) に基づいている。アリストテレスがそれを論証しているというのは、カラーム以来の誤ったアリストテレス解釈に過ぎない。「天体論」と「自然学」においては、アリストテレスは決して永遠性を論証していない。こうマイモニデスは言う。

そもそも、マイモニデスによれば、宇宙の始原に関する論証は人知の限界を超えている。世界の創成期に起こったことを、現在の自然法則から推し量ることはできない。なぜなら、世界における生成消滅と、世界の創造とは存在論的に異なる事象である。また、自然学の知識は月下界に当てはまるものでしかなく、月世界について、人間は認識論的に確固とした認識を持つことはできない。これは、神と人間の違いでもある。従って、「宇宙が創造されたのか永遠なのか」という問題には、数学的な確実性でもって答えることはできない。ここで人間の知性は留まらなければならぬ⁽²⁰⁾。なぜなら、「疑いなく、人知には超えられない限界がある」からである。こうした考え方は、マイモニデスも含めたアンダルシア派の特徴でもあり、啓蒙主義との親近性という観点からも重要である。

また、マイモニデスは自然学の進歩を認めて、それが創造説を論証できるようになる可能性を示唆している。しかし、宇宙

の永遠性が論証される可能性も否定しない。ここでは、いわゆる理論の等価性を認められている。⁽³³⁾ その上で、少なくとも無からの創造は「可能」として創造説が選ばれる。⁽³⁴⁾ つまり、マイモニデスは、この問題に関しては律法の教説と整合性のある創造説に従った方が、より、良いと主張するのである。彼によれば、アリストテレスも、問題の圏域が人知を超えている以上、より良いという理由から永遠性を提唱したに過ぎない。⁽³⁵⁾ ただし、この場合も、創造説を受け入れるという結論に達するためにも、自然学や形而上学の知識は不可欠である。

すると、シュトラウスは「導き」を esoteric な書物とすることで、却って同書は哲学書ではないという単純な結論を引き出しているように思われる。⁽³⁷⁾

シュトラウスは、「導き」の読解に方法論の議論を組み込んだ点で評価される。それは、esoteric と exoteric という視野を持ち込むことで、「矛盾」だらけの同書を読解する試みであった。しかし、「導き」は esoteric な書物にも思えようと、根本的には exoteric な意図で書かれている。シュトラウスは「真なる律法の解釈」⁽³⁸⁾ が「導き」の esoteric な内容であると言った。しかし、むしろマイモニデスの真価は、そうした esoteric な要素を、哲学を援用することにより exoteric に展開した点にある。

畢竟して、マイモニデスの合理主義とは、宗教と哲学とが最大限に兼ね合う点に認められるものであり、いわば比較思想の完遂にある。⁽³⁹⁾ 従って、アリストテレスが「偉大な哲学者」とし

て認められる一方で、奇跡や啓示の正当性も認められるのである。マイモニデスは、哲学と宗教について、いずれの議論が真であるか、という問いを出すことはないし、⁽⁴⁰⁾ 二重真理説に逃げることもない。彼は人知の限界を意識した上で、世上の学問と宗教の教義を可能な限り折衷させる。ここに、彼が啓蒙主義の先駆者と看做される根拠がある。⁽⁴¹⁾

三 「フェードン」

メンデルスゾーンは、一七六三年に、ベルリン・アカデミーの懸賞に「形而上学の明証性について」という論文で優勝したことにより広く世に知られた。そして、一七六七年の「フェードン」によって、その評価を確かなものとした。同書はプラトンの「パイドン」を翻訳し、部分的に内容を書き換えた作品である。メンデルスゾーンは、おおよそプラトンの議論を踏襲しながらも、その内容を主としてライプニッツの哲学に適うように書き換えている。

当然のことながら、「フェードン」には学者からの反応も多々あった。また、リッペ伯爵やヘルダー、プラーテンなど、いわば在野の知識人たちからの反応もあり、書簡を通じて議論が交わされた。その結果が、同書の第二版、及び第三版に付された「補遺」である。

ところで、「フェードン」は誰でも読めるように書かれた書物である。これが、「パイドン」を下敷きにした効果であり、

同書は哲学書というよりも読み物となっている。これと対照的に、書簡や「補遺」においては、メンデルスゾーンは参考にした哲学者の名を具体的に挙げ、その哲学を専門用語を用いて形而上学を詳述している。これらは「フェードン」本文に比べて、内容的にも高度であり難解である。

メンデルスゾーンは「フェードン」の「第二対話」において、「思考能力」なしには「全体」は存在しない、と述べている。これは、部分と全体との関係、さらには合成された事物と非合成的な精神との対比を通じて、魂の不死性を論証するものである。生成消滅するのは合成された事物であり、非合成的な精神は滅びない。

ここで、こうした主張を吟味する余裕はないが、これは全面的にライプニッツを援用した議論である。しかし、このことに関して、メンデルスゾーンは、「この『ライプニッツの』哲学は、私が『フェードン』で抱いていた意図を際立たせるものであったが、ほとんどその外縁に触れることだけで満足しなければならなかった⁽⁴⁾」と述べている。

なぜメンデルスゾーンは、ライプニッツの哲学の「外縁に触れることだけ」で満足する必要があったのか？ また、なぜライプニッツの哲学を用いながら、「フェードン」において、それに言及できなかったのか？ もちろん、「フェードン」は、あくまでも「パイドン」をアレンジしたものであるから、ライプニッツの名前を出すことはできない（主人公はソクラテスで

ある）。すると、なぜそもそも、メンデルスゾーンは「パイドン」を部分的に書き換えるという仕方で一書を著そうとしたのか？ メンデルスゾーンは、哲学的な主題を論じる書物を、意識的に平明に書く工夫をしたのではないか？ 書簡における議論や「補遺」の内容からは、「フェードン」には難解な形而上学が、いわば *esoteric* な要素として隠されていることがわかる。では、なぜメンデルスゾーンは難解な形而上学を隠す必要があったのだろうか？ それは、彼が「通俗性」を目指したからである。

四 通俗哲学者とは？

そもそも「フェードン」の主題である魂の不死性は、サアデアを始め、イブン・ダウドやイブン・シーナー、さらにはイブン・ルシュドなどにより議論された、中世以来の宗教的かつ哲学的な論題であった⁽⁴⁾。メンデルスゾーンは、中世以来の問題であった魂の不死性を、主として近代哲学を用いて解明した。また、ここには宗教的な問いかけが、世上の学問である哲学と折衷されて解き明かされるという、マイモニデスと同様の事態が見られる。しかも、メンデルスゾーンの「フェードン」は、不死性という *esoteric* な内容を、プラトンの「パイドン」を部分的に書き換えるという方法により、*esoteric* に書き表す試みであった。

ところで、これは「通俗哲学者」の特徴でもある。一八世紀、「ライプニッツ・ヴォルフ派」と言われた学者たちは、大学人

であり「体系家」であつた。⁽⁴⁶⁾従つて、必ずしも「通俗的」ではなかつた。これに対抗したのが、平明な文体でわかりやすく執筆することを旨とする、「通俗哲学者」と呼ばれた教養人たちがあつた。例えば、この代表格として目されるガルヴェは、小論「通俗性について」⁽⁴⁹⁾において、通俗哲学者を「通俗的な著作家」と同一視した上で、「非通俗的な体系家」に對置させている。⁽⁵⁰⁾

メンデルスゾーンの哲学は、必ずしも独自性を持つものではないが、それは決して文字通りに「通俗的」な哲学ではない。「通俗哲学者」は、「非通俗的な体系家」に対抗したのである。実際に、彼は晩年の「朝の時間」(一七八五年)において、「私の哲学が、もはや当代の哲学ではないことは分かっている。あまりにも私の哲学は、私が教化された、今世紀の前半を専制的に支配しようとした、あの学派(ヴォルフ派)の香りを漂わせている。どのような専制であれ、反発を惹き起こすものだ。爾來、この学派の名声は凋落する一方であり、これと共に思弁哲学一般の名声も没落へと向かっている」⁽⁵¹⁾と述べている。少なくとも、メンデルスゾーンが自覚的に「ヴォルフ派」に与したのではないことは明らかである。むしろ、彼は「通俗哲学者」であることを望んだのである。

こうした事情を鑑みれば、メンデルスゾーンは「ライプニッツ・ヴォルフ派」に属している「通俗哲学者」である、という一般的な評価は、少なくとも同時代的には矛盾した形容であるばかりか、彼の立場を見誤るものであることは明らかであろう。

結 び

シュトラウスは、マイモニデスの「導き」を *esoteric* な書物として読むことで、同書の読解に方法的な見地を導入した。この試みは、必ずしも成功したとは言えないが、同書の解説に一境地を開いたことに間違いはない。本論では、この方法を「フエードン」に応用することを試みた。同書を *esoteric* な書物として読めば、メンデルスゾーンは文字通りに「通俗哲学者」であるかもしれない。しかし、同書に隠された *esoteric* な哲学を発見すれば、彼は決して「通俗的」とは言えない形而上学で、*esoteric* に著すことを試みた、真の意味での「通俗哲学者」であつたように思われる。

マイモニデスの思想的な態度は、啓蒙主義に通じるものである。これは、人知の限界を意識した上で、哲学や神学を折衷させながらも、平明に説くという方法であつた。そして、この方法はメンデルスゾーンへと受け継がれた。彼にとつて、マイモニデスの方法は、「通俗哲学」の元型であつたに違いない。ここに、啓蒙主義を通時的な観点から評価する軸がある。単に共時的な観点に基づいて、啓蒙主義を評価するならば、彼が「通俗哲学者」で、あつたことの真の意味を見失うであろう。

(1) cf. R. Verhaas, *Moses Mendelssohn und die Popularphilosophie*, in:

Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, M. Albrecht u.

E. J. Engel, N. Hinske (Hgg.), Max Niemeyer Verlag, 1994.

- (2) この区分は昨今の啓蒙主義研究において用いられてゐる。cf. *Aufklärung und Esoterik*, M. Neugebauer-Wolk (Hg.) unter Mitarbeit von H. Zürnstock, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.
- (3) 原題からすると「迷える者」ではなく「迷える者達」である。この単複の相違は、マイモニチスの執筆意図(後述)を理解する上で重要である。
- (4) F. Niewöhner, *Judisches Denken im 18. Jahrhundert*, p.355. in: *Aufklärung und Esoterik*, M. Neugebauer-Wolk (Hg.) unter Mitarbeit von H. Zürnstock, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.
- (5) L. Strauss, *Notes on Maimonides, Book of Knowledge*, p.192. in: *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago UP, 1983.
- (6) M. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, S. Pines (trans., intro. and notes), L. Strauss (intro. Essay), Chicago UP, 1963, vol. 1, p.xiv. なお、「遊き」からの引用は全ページの訳書による。
- (7) 「遊き」が「ヒヤキエル書」における「マヤセ・メルカバ(車の神秘)」と「創世記」における「アブラセ・ブレシート(創造説)」の説明を主題とした書物であり、哲学の問題を論じる書物ではないことは事実である。「ヒシユネー・トラー」に於いては、伝統に倣つたこれ等は一般には教えられぬものとされる(第一巻二章一二節、第四章一〇―一二節を参照)。しかし「遊き」に於いては、前者は形而上学の問題、後者は自然学の問題として説明される。cf. *Guide*, intro.
- (8) cf. *Guide*, 1:30.
- (9) cf. J. A. Bujs, *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*, 1998, p.59. in: *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, J. A. Bujs (ed.), Notre Dame UP, 2001.; M. Fox, *Interpreting Maimonides*, Chicago UP, 1990, p.335.
- (10) *Guide*, intro.
- (11) この場合、読者は却って哲学の知識のある者に限定されていると言えよう。しかし、これは回書を esoteric な書物だと看做す根拠にはならない。cf. K. Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge UP, 2005, p.181, pp.194-96.
- (12) F. スレン「マイモニチスとその「迷える者」の手引き」上智大学中世思想研究所編「中世研究」第九号、創文社、一九九五年、二三〇頁。
- (13) cf. A. Ravitzky, *Maimonides Esotericism and Educational Philosophy*, in: *The Cambridge Companion to Maimonides*, Seeskin (ed.), Cambridge UP, 2005.; Seeskin, *Maimonides: a Guide for Today's Perplexed*, Behman House, 1991.
- (14) cf. *Guide*, 2:1-2. マイモニチスは神の属性を認めないが、神の存在と唯一性、非物体性は属性ではないために認識できると言う。ただし、神の本質として意志と知性を等しく認めるために、それ等の位置だけは定かではない。
- (15) *Guide*, 1:71.
- (16) Strauss, *Notes on Maimonides, Book of Knowledge*, p.192. in: *op. cit.*
- (17) Strauss, *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*, p.42. In: *op. cit.*
- (18) うつ頃から、*creatio ex nihilo* が問題となつたのかには諸説あるが、少なくともユダヤ教においては本来的な問いかけではなかった。cf. Seeskin, *op. cit.*, 2005, pp.16-22.; 川田熊太郎「Creatio ex nihilo」の起源「西洋中世哲学」公論社、一九八五年。
- (19) I. Twersky (ed. and intro. notes), *A Maimonides Reader*, Behman House, 1972, p.418.
- (20) 第四箇条には「無からの創造」を命ぜられたという見解がある。cf. Fox, *op. cit.*, p.253.
- (21) M. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, the Littman Library

- (22) *Guide*, 2: 30.
 (23) *ibid* 2: 15.
 (24) *ibid* 2: 24.
 (25) *cf. ibid* 2: 15.
 (26) *cf. ibid* 2: 13.
 (27) *cf. ibid* 2: 17.
 (28) *cf. ibid* 2: 22, 24.
 (29) *cf. ibid* 2: 14.
 (30) *ibid* 1: 71.
 (31) *ibid* 1: 31.
 (32) ハイムンヤコーンによる指摘が有名である。
 (33) *cf. Guide*, 2: 25.
 (34) この場合の「可能」はムアタスィラ派の用法とは異なる。cf. A. L. Ivry, *The Guide and Maimonides' Philosophical Sources*, in: *The Cambridge Companion to Maimonides*, op. cit. 論理的に不可能なことをハイムニコリスは認めなく。cf. *Guide*, 3: 15.
 (35) *cf. Guide*, 2: 16.
 (36) *cf. ibid* 3: 15.
 (37) シュトラウスの見解は、ある意味ではカバラ的な解釈学に基づいている。確かに、トラーを文字通りに読むべきではないという主張は、ハイモニチスが強調している点である。この限りで、カバラとの関係性も指摘される。しかし、さらに進んで、esotericな教説を「導き」に読み取るべきだと主張するのは過剰である。仮に、この主張が当たっているにしても、「導き」は「哲学書」ではない、という結論は単純である。
 (38) こうした言い方は「導き」にも類出するが、シュトラウスはそれを強く解釈する。

- (39) この点で、マイモニチスはサアディアの合理主義と袂を分かつ。
 (40) ただし、マイモニチスは、アリストテレス哲学の解釈において、ムアタスィラ派の説を斥けるなど、哲学領域の内部における解釈の正当性をめぐる議論を拒むわけではない。
 (41) これは、マイモニチスと同時代人であり、同じくコルドバ出身のイブン・ルシードの立場とされるものであるが、正確にはラチン・アヴェロエス主義者たちの見解である。
 (42) 「ユダヤ的なカラムに特有の敬虔さは、我々が判断できる限りにおいて、啓蒙の一形式である。つまり、それは完全に合理的で非神秘的な立場から、長所とともに短所を得ている。その根本的な姿勢は、「一八世紀の啓蒙主義と著しく類似している」。A. Altmann, *Free Will and Predestination in Saadia, Bayan, and Maimonides*, p.36. in: *Essays in Jewish Intellectual History*, Brandeis UP, 1981, pp.35-64.
 (43) M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe* [henceforth: *JubA*], Friedrich Frommann Verlag, A. Altmann et al. (eds.), 1971-, Bd. 12, 1, p.172.
 (44) *cf. Guide*, 26-27, 46.; Maimonides, *Helek* (*Sanhedrin*, ch. 10.); Maimonides, *the Essay on Resurrection*, in: *Epistles of Maimonides*, A. Halkin (trans. and notes), D. Hartmann (discussions), *The Jewish Publication Society*, 1985, p.209 ff.; Z. Diesendruck, *Der Selenbergrieg in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, in: *Medieval Jewish Philosophy*, S. T. Katz (ed.), Arno Press, 1980, pp.320-26.
 (45) 次のような指摘がある。「現実には、メンデルスゾーンは「自然宗教の永遠的な真理を探究する知識人たちの一員として生きていた。そして、その真理をユダヤ教の根本教説の内に見出したのである」。M. Avertbuch, *Moses Mendelssohns Judentum*, p.39, in: *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik*, M. Avertbuch, S. Jersch-Wenzel (Hg.), Colloquium Verlag, 1992.

(46) 同時代的には、ヴォルフ派として、チュンシヒ、パウマイスター、コトシエット、フォルメ、パウムガルテンなどが挙げられているが、メンデルスゾーンの名はな⁵。cf. G. Meiners, *Grundriß der Geschichte der Weltweisheit*, 2te, verbesserte Auf., Meyerschen Buchhandlung, 1789, p.297. また、「ライプニッツ＝ヴォルフ派」と「通俗哲学」は

区別され、前者は経験主義に傾いたと言われぬ(この結果として、後者が合理主義に留まり、「ヴォルフ派」の特徴を残したのかもしれない⁵)。cf. M. L. G. F. v. Eberstein, *Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bey den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit*, Bd. 2, Halle, 1799, p.50-53.

ただし、彼が広義に及ぶ「新ヴォルフ派」であるとは言えぬ。cf. F. Wunderlich, *Kant und die Berufsetheorien des 18. Jahrhunderts*, Walter de Gruyter, 2005, p.49 ff.

(47) cf. M. Wundt, *die deutsche Schulpilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Georg Olms Verlag, 1964, p.iv.

(48) これは、ライプニッツに始まり、トマス・ウサからフリードリヒ・大王子へと引き継がれた啓蒙主義の一般のな要請であった。cf. H. Möller, *Vernunft und Kritik*, Suhrkamp, 1986, ch. 1, sec. 2.

(49) C. Garve, *Von der Popularität des Vortrages*, in: *Gesammelte Werke*, K. Wölfel (Hg.), Bd. 4, Georg Olms Verlag, 1985, pp.331-58.; cf. G. Leibniz, *Ernahnung an die Teutschen, ihren Verstand und Sprache besser zu üben, samt beigefügten Vorschlag einer Teutsch-gesimmten gesellschaft*, 1679/80. メンデルスゾーンがドイツ語で著した最初のユダヤ人であったことを想起すべきである。イディッシュ語を母語としたメンデルスゾーンが、こうした啓蒙主義の理念に共鳴したのは当然である。

(50) cf. Garve, *op. cit.*, p.351.

(51) *JubA*, Bd. 3, 2, p.4.

(52) そもそも、メンデルスゾーンは一七六三年の懸賞論文において、矛盾律一辺倒のヴォルフを批判している。拙論を参照。「哲学者メンデルスゾーン」『大学院年報』二十七号、立正大学大学院、二〇〇九年。

(ふじい・よしひこ) 哲学、立正大学大学院