

Title	バロックの知識階層
Sub Title	Intelligentsia in Barock
Author	横山, 寧夫(Yokoyama, Yasuo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1956
Jtitle	哲學 No.32 (1956. 3) ,p.A95- A129
JaLC DOI	
Abstract	This is a sociological study of imputing two thinkers, Jacob Bohme and Spinoza, in the social system of the 17th century. The Barock social system is outlined here with to analyse the problem in the subsystems of the guild town system of East Germany and the rising civil society system of Holland. In East Germany, the religious intelligentsia class in the 17th century, which had not ripened into modern citizenship, required their emancipation not in the political sphere, but in the inner life - in mysticism. By examining the view of life of the hand-worker guild in the closed social systems innately connected with that of the mystical group, we find the basis of thinking of a guild master Bohme. Furthermore it is found that strong individuality is likely to be awakened in an absolute authoritative society, as against the general proposition that, in an absolute state, man's originality is repressed or man is likely to support an authoritative power (court intelligentsia). The Netherlands, on the other hand, was the most advanced country at that time, but two groups, great citizens and small citizen, stood against each other, the former being connected with nobility and latter with royalty. It was not always necessary for the great citizens to represent the ideology of the royalty. In concert with the nobility, however, they assumed an ambiguous attitude, both radical and conservative, practical and speculative. Spinoza who lived in the time of reconstruction reflects this dual attitude in his political and religious views. When a basic premise of civil life is being realised, human life is always deeply ruled by the actual situation.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000032-0119

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

バロックの知識階層

横山 寧 夫

茫漠たるバロックの曠野に社会学的な探求の鋏を入れようとする者が直ちに逢会する困難は基礎資料の蒐集と共に此の世紀の社会を如何に客観的に把握するかという方法上の問題であろう。後者に就いて私は私の社会体制の基礎概念⁽¹⁾を適用するが、特に社会学に於いて現在発達している調査方法は過去の歴史的社会に対しては無力なるものが多く、従ってかかる歴史的研究には他の精神科学的方法を採入れた独自の装置を必要とするのである。然し自然科学的方法の過信から徒らにそれを帰納科学の域外にある解釈の問題として難ずるのは社会学研究に於ける歴史性の意義を没却した議論であって、それによっては現在の問題性すら正常に理解する事は不可能であろう。勿論限られた文献の或は複製原色版的な知識は現実の認識に不可避的な限界を与えるが、種々の視界の整合による総合的巨視的な時代解釈もそれが絶えず新らしい素材によって再構成を行う途を開くならば決して無益な企図ではないと思はれる。

本稿の目的はインテリゲンツ問題の一環としてバロック時代に於ける知識階層の位置と態度をその社会体制の中に帰属せしめる知識社会学的考察であるが、特にその中より代表的な二人の思想家ヤコブ・ベーム (1575—1624) とスピノザ (1632—1677) を当面の中心対象としてそのイデオロギイ的側面を剔出しようとするにある。此の両者の対比は拙稿「独逸啓蒙主義の社会学」に於いて述べたハーマンとライプニッツの対比の如く神秘主義と合理主義的形而上学との対比として理想型的に把えられる。共にバロックとして総括される世代に生き乍ら其の特殊的背景に於て両者⁽²⁾

の問題提起は如何なる時代的拘束を有していたか——これを精神史の流れを斟酌しながら社会学的に説明するならば基本的には先づバロックの社会体制を総括的に見極め、更にそれを一定の下位体制に移して思惟形成の中核となるべき類型を構成する必要がある。此の際各種の視点の中一定の生活原理に抽象し集中する事は不可避な手續きであつて、私はベーメに於いて東独のツンフトの生活原理を、亦スピノザに於いて和蘭の商業都市の生活原理を下位体制の基礎に置く。研究の対象はかかる人間関係の中に入り込む心理過程の一面的考察であつて決定論的思惟發生の証明ではない。かくて此の問題は次の如き観点から解明の鍵を捉えねばならない。即ちバロックの社会体制は如何なる意味に於いて斯かる思惟の心理的要因を準備したか、或は各々の下位体制が之に如何なる変容を加えたか、就中社会学的に帰属すべき対象の階層変化の社会的意義、亦此の社会体制に於けるインテリゲンツの問題及び反機能的な側面⁽³⁾などが各々の特殊な事実⁽¹⁾に則して剔出されねばならないのである。

1

一般に絶対主義国家と呼ばれる十七世紀の政治体制は中世的領主制度より近代国家的市民形態への過渡期的性格をもつものであつて、封建的及び市民的勢力間には一種の均衡状態が存在していた。此の世紀は一般に中世的封建体制を崩壊せしめつつ下から新興の中産的生産層即ち自由な自営農民及び小市民が世界史の担い手として登場しつつある時代であつた。絶対君主はヒエラルキイの上に立つ事によって一応は中世的体制を保持していたが中央集権化という側面では新興市民と結つく事によって其の近代性格を示し始めていた。此の際専制政治に付添う特権階級の専横の⁽²⁾みが指摘される可きではなく、その政策の基準に各階級の福祉が置かれていた事も亦事実であつて、市民も経済的困窮

から逃れる為に新らしい秩序即ち絶対君主による強力な組織を望んでいた。これは一面君主権の擁護でもあったが、他面宗教改革による個人的確信の保護や都市の偏見無き學術の奨励が個人主義的理想を復活すべき条件を具えていたのである。

吾々がバロック藝術の華麗巨大陶酔を想起する時、それは主として重商主義的段階に進んだ国々の宮廷藝術を考へてゐるのである。然しバロックは單に宮廷的のみではなく市民的表現も知つていたのである。重商主義はその前提として封建的中央集権をもつが、それは市民的貨幣經濟の發展なしには眞の民主國家には發展しない。純粹に民主的に進んだのは和蘭であつて其他では市民階級に妥協した封建主義がその様式を規定した。絶対主義の莊嚴と他方では市民の流動的合理的要素の様式的な二つの側面はこの特殊な歴史的統一の活動様式である。「バロックは複雑な社会文化であり、パラドックス的藝術である。これは市民的イデオロギイ即ち經濟的知的美的力が封建的僧侶的國家組織の中に融け込んだ事を示しているし、又他方封建的諸權力が市民的文化様式に適合した事をも示している」或る意味でバロック文化は重商主義のイデオロギイ的表現である。

然し乍ら独逸国内の事情は英仏其他の諸國に比し可成り異つてゐる。無数に分裂した独逸の諸君主は其の領土に編入された都市に対しツンフト政策をとり保守的に其の監視權を行使した。於是十六七世紀の如き重大時期に於いても尚ツンフトが存続し、ツンフトの對外的封鎖は尚続行され、独逸は次第に他國の後方に残された。それ故十六世紀の資本主義は急速に独逸國民經濟の發達に寄与したが、それは独逸經濟の基本構造や生産方法を変革する事なく徒らにそれを多様化せしめたに過ぎなかつたのである。⁽⁵⁾而も諸都市間の有機的結合を欠いてゐた為に大規模な企業や技術的進歩は益々困難になった。独逸の經濟力が本来他國に對抗しうる程強力であつたに拘らず常に遅れをとつたのは実に

此の国家権力、その統制と団結の欠除に由来するのである。然し都市自体はその中世的商業組織の内に少くとも卅年戦争迄は依然として或程度の勢力を有していた。当時英仏ではツンフト的社会緊張は次第に稀になって来たが、独逸では問屋の存在しなかったことやツンフトの対外的封鎖が親方と職人をして敵対的に対立せしめる結果になった。⁽⁶⁾而も独逸の東部と西部とでは亦かなりの差異がある。即ち東部では身分的権力の比重が尚大きく保持され、それは十七世紀に到っても続行されていた。それ故自己の生産手段をもつ独立職人或は農村の自作農業に代表される中産階級の一部には新時代の息吹を担う者もあったが、農奴の身分を甘受する農民やツンフト的統制の中に保守的生活を楽しんでいる小市民には反って其の保守的性格を強める楔機も存在していたという事が出来る。この様な状況の下にあっては独逸国内に文学や芸術の温床を築く高い文化的公衆の形成は不可能であった。高い文化を開花する広汎な上層の欠除や騎士的貴族の没落等の階層変化は一層精神文化を凋落せしめた。此の意味の文化は孤立的に小宮廷の内部に芽生えたにすぎない。

宗教体制に就いて云えば独乙には二つの宗派、即ち西南独逸カトリック圏と北東独逸プロテスタント圏（更にカルヴィン派とルッター派）が抗争していた。それ等は対立する宗教圏文化圏としての色彩を帯びていたが實際は教會的形態をとった経済的政治的組織であった。尤もこれ等は大小無数の諸国の中に雜然と境を接していたので北東と西南に明確に区別されるのではなく、この両者を黒白を以て彩るならば「全体の様相は錯雜した巨大な黒白の斑を現出したであろう。⁽⁷⁾」かかる信仰の分裂は無数の大衆を二つの陣営に分ち、それは統合される事なく分裂を強化するのみであった。これ等は教義的には対立していたが同じ温床即ち新興市民の資本主義的基礎の上に築かれていたものである。ただ東北のルッター派の優勢な処では貴族が重きをなし資本主義的發展は徐々に封建的渾沌から抜け出て来たば

かりであつて革命的市民階級を生み出さなかつた。⁽⁸⁾ 元來、プロテスタント主義就中ルッターの解放事業は亦その成功を神祕主義に負う処が多い。それはエックハルトの如き形式としてではなく実践的神祕主義としてライン地方に発し「共同生活の兄弟団」として普及した虔信運動としてである。自己自身の宗教生活の自由——ルッターの根柢には神祕主義の楔機がある。然しプロテスタントが国教として採用され、それが再び理論的に構成される事によって形式的に固定化した時、民衆の間に隠然と胎動していた神祕主義の反抗運動は今や彼等自身の創造に向けられる事になったのである。⁽⁹⁾ 教會的ドグマに飽足らぬ人々の魂は孤独な内的形式を求め宗教的根源体験によって高められた自我感情の中に沈潜しようとする。彼等にとって教會は墮落でありドグマ的真理は不必要であつた。かかる種々の生活感情の渦巻くバロックの社会体制の中にある人々の心意を次に更に類型化して考察してみたいと思う。

W・フLEMINGは十七世紀の一般的人間の生活感情に就いて次の如き分析を与えた。⁽¹⁰⁾ 先づ類型比較の為に彼はゲエテのイフゲニエとローエンシュタインのゾフォニスベを対照せしめる。十八世紀古典派の生活感情が創造的生活形姿の中に敬虔的な落付きを保っているのに対し、バロック文学の主人公の性格は一か八かの熱情的な行動主義であり、断片的な気紛れがある。これは亦自己形成のゼーレンドラマに対するジムプリチシムスの対比でもある。魂の継続的發展、象徴的意味の精神化ではなく、後者はそれ等に客觀的に対立し火花の様に燃上る。人間の凡ゆる行為は個人的幸福に方向付けられ、其の榮譽は大衆の認知に依存している故に自我は常に大衆と共に動いていた。⁽¹¹⁾ それは古典派に見られぬ共同体共属の意識であり、個人は単独者としてではなく他者との同質性に基礎付けられていた。ルネサンス以後の自我は個的な喜びを知っていたが、独逸市民に固有な敬神性は個人の中に閉籠る事の破滅の意識から客觀的価値のみを正当に所有せんとする市民生活の秩序に還って行つたのである。然しそれは単なる受動的な宿命論で

はなく、自由意志は恩寵によって始めて現象的たりうる事を意味している。それは意志感情とも云はる可きもので、啓蒙主義の感情的合理主義とは異って合理的思惟自体それを理解する為に感情的なものの中に移されねばならなかった。而もその感情性も裝飾や陶醉によってかなり仰々しく飾り立てられたものであった。つまりバロック的人間は *Empfindungsmensch* であつて *Gefühlsmensch* ではない。

バロックの人間に対するフレミングのかかる観方は余りにその情緒的な側面を強調する事によって合理的な側面を弱めている様に思はれる。⁽¹²⁾ 人間存在の合理的秩序についての人文主義の主張は、それが上層階級の関心事ではあったが、確乎たる信念として時代を貫流していた。一方中世以来の生活態度及び種々の宗教感情が一般大衆の中に浸透して、バロックの人間は彼岸への憧憬と現世への本能的欲求との間の不可避な矛盾を体験していた。自然と精神、彼岸と現世換言すれば宗教的・道徳的理性の要求と感覚的快樂や逼迫する人間の熱情との間の不調和や不安、上昇と下降の中を彼等は動揺していた。かかる矛盾を当時の知識階層は如何に受取り、如何に克服したのであるか。概括的に見て、宗教改革後の時代の人間は宗教改革時代の人間よりも一層閉鎖的人格性の中にあつたという事が出来る。人々は宗教改革によって瓦解した權威と内面的疑惑を強く体験し、特に此岸と彼岸の越えられぬ二元性にはそれを克服しようにも彼等は力を持たず、それは彼等の心の中に緊張として現はれる。而して此の緊張からの解放は彼等の決断の二者択一以外にはなかった。即ち世俗的な社会国家への奉仕、合理主義的人文主義的な文化領域の努力、情緒的な内的領域への沈潜、魂の内面性の直接的な高揚がこれである。これは現世への満足か彼岸への虔信かの問題に大別されうるものであるが、其の基礎にはやはり宗教形式が考えられねばならないであろう。生活倫理としての新教の教義はその展開の途上或は反宗教改革の激浪に直面して専ら禁欲的理念が強調されるに到り、それが市民階級の生

活様式を規定した。独逸市民階級を流れる清教徒的精神はこれに由来するのであって牧会は風俗の牧縦を戒め道德的純潔を説き、時にはこれは政治的イデオロギイと合致した。此の質樸な生活態度はカトリック宮廷に於ける華美や一部の道德的頹廢と対照的である。然しプロテスタント市民社会の内部に於いてもバロックはより複雑な様相をもっている。現世否定と現世肯定の二つの潮流の混在乃至対立が次第に表面化して来た。禁欲的生活態度の強調という事が既にその対極えの意識的反抗であって此の時代が二つの間断なき緊張と斗争の中に動揺していた事も亦注意されねばならない。その現世的人間とは時代の大きな課題の克服を現世的に進める知的教養の所有者である。彼等は生活形式や心意からは新教徒であったが、そのストイック的世界知によって少くとも合理精神及び寛容に満たされていた。

(例えばオーピッツ、ハルスデルフ、ホフマン・スヴァルダウ等を挙げる事が出来る) 彼等は芸術のパトロンたる君主の側近に集められ、茲には現世的な社交詩が迎えられる⁽¹³⁾。その読者層は此の小さな宮廷でアカデミックな教育を受けた官吏や教養ある貴族、教授学生牧師、及び都市住民の一部で構成され、貴族的な色彩が強く世俗的な文学は輕蔑された。此の芸術詩は新らしく出現した上層階級的生活様式や生活感情に就いての詩となり、その社会感情の表現である。此の中の人間は唯彼の性格の強さに従って生きていた。宗教は一般に道德的支柱のみの意味を持ち、その内面的深みに還帰するよりも知的芸術的器用さと装飾を以て感動せてめたにすぎない。此の現世的生活態度と硬化した教義の形式からの解放は神秘主義に於いて一つの表現を得た。これは中世神秘主義の内面的継続乃至新発見ではあるが、然しその再生に当って十七世紀の神秘主義は宗教改革に於ける変化を通して前者に対し独自の性格を示して始めていた。即ち中世神秘主義はカトリックを超えて発生したのであるがバロックのそれは諸宗派の統一として発生しつつ基督教信仰の原体験えの復帰という事が決定的に重要なのである。而もその背後にあるのは流動生成の世界観であって

ルネサンスの人間中心に対し宇宙が中心であった。大自然の中の小さな存在者たる人間は自らの理性に頼るか神に頼るかの何れかであった。この様な処に神と自然の神秘的な統一への途が準備されていたのである。

一般に神秘主義派と教団^{セクト}の相違は次の如くに要約する事が出来よう。即ち神秘主義の精神的改革者は可視的な教会を認めず聖書のみを究極の源泉とする。人格的な基督よりもむしろ魂の根源的な自覚が問題であり、それは直接的宗教体験と同意義である。従ってそれは魂と神との関係のみが重要であり權威的儀式的なもの即ち僧侶聖礼典ドグマを必要とせず無形式的純個人的な性格を強調する処から基督による信仰告白や個人の相互影響による信仰形成に重点を置かず信仰共同体に欠けている。これに対し教団は人間を比岸の世界から分離せしめるが、彼等を自発的な信徒仲間によって結び付け仲間相互の激励と懺悔の生活の上に立ち基督の權威に服従する事を要求する事によって或種の宗教形式と可視的教会が不可避となるのである。此の様にみると神秘主義は全然社会学的（集团的）性格を持たぬ様に見えるが然し實際はそうではない。トレルチの指摘する様に⁽¹⁴⁾少くともそれは凡ゆる個人的宗教の源泉たる神的基礎の統一と凡ゆる魂を一つに結合する目的の統一を前提しているものであって、此の点から神秘主義に特殊な団体的觀念が生ずる。即ち外的象徴や人間的意味なしに各信者を不可視的に支配する純粹に精神的な団体の觀念にある。此処では教會的組織の努力から解放され、基督は歴史的形式ではなく遍在するものとして理解される故に凡ゆる宗教形式が基督教と同視される結果となり、茲からこの団体にとって寛容の實踐が活動的な力となるのである。制度や共同体の形成ではなく實際生活の中に基督者の愛を實行しつつ而も個人の強調は彼等に絶えず精神の自由や知識の増加を要求する。勿論彼等が人間である限り彼等仲間の親密な相互扶助の必要を感じるのである。然しそれは人間的弱さからではなく原始教會の純粹な愛としての義務であり教化の為の親密な共同生活であって、此の友情と神との合一に於いて真

実な礼拝も可能となるのである。更にバロック神秘主義の社会学的問題として重要な事はそれを構成する人間の特殊な階層構成である。前述の如く斯派は可視的教會的結合を重要視せず、人間と神との直接体験を中心とした為に信仰者としての大衆に欠けていた。主として聖職者医者学者貴族等がこの共同体を形成し、彼等の間に精神的指導者が居るにしてもそれは「大衆なき指導者」たるに止まったのである。⁽¹⁵⁾従つてその限りに於いて神秘派は革命的な力を以て時代を推進する事は出来なかつた。理想型的に考察すれば神秘主義は社会的發展に従つて「個人」が既に生れた時に成立する。其処に於いて始めて個人的に思惟し感ずる事が出来るからである。而も此の個人的な思惟や感情は、一般的にはその前提である社会的發展を今度は彼の側から強化する作用を持っている筈である。然しそれがバロックの社会体制の中で如何なる形態の下で如何なる運命を辿つたかを次に獨創的な神秘家ヤコブ・ベームに於いて考察してみよう。

ベームは東独のゲリッツに近いアルトザイデンベルクに生れ、幼少にして山に牧する時より神秘的な素質を有していたと伝えられるから彼の思惟傾向の半ばは性格学的なものに帰せられる。後に靴工の徒弟よりゲリッツの靴工長となり其の職責を果しつつ「独学で」パラケルス、シエンクフェルド、ヴァイゲル等の文書に親んだ。正規な高等教育を受けた確証は無い。ハンス・ザックスの様に生涯が靴工のツンフト的雰囲気の中にあつた。彼の住んだゲリッツには東独の温い独自の生活様式があつて、十六世紀終り頃毎月君主牧師音楽家等が集まり、宗教的色彩は強かつたが、音楽愛好者の歌の食卓や集会には厳格な牧師の眉をせそませた自由な基督教徒の集りがあり、ルツターの信仰契約の破棄、基督との神秘的合一をもつ個人的信仰生活がその底を流れていたという。東方では二つのスラヴ系独逸系民族が融合し、就中前者の秘儀が執拗に残存して居り、靈場巡礼の神秘的熱情がルツターの神学と融合する可能性

をもっていた。「テューリンゲンとオストフランケン」は神秘主義の故郷であり、ラウジッツ、シエレシアの移民の故郷である。⁽¹⁶⁾然し同時に東独都市生活の新らしい息吹が注意さる可きである。遺憾乍ら十七世紀初頭のゲーリッツに就いて詳細な記録を持たないが十六七世紀の都市ツンフトの生活に左程の変化が存在したとは思はれない故に此の世紀のツンフト史の一般的特長を略述しよう。手工業者ツンフトの独占性と排他性が中世末期に新らしい型の企業者と矛盾して来た事は一般の傾向である。ただ南欧では封建貴族と都市貴族の合流が都市国家の独裁を強めたのに対し、北欧では市民は反封建的規約団体であり、封建体制の中に近代の原理に立つ特殊自治体を構成した。其の市民意識は基督教的倫理とツンフト的精神の結合に政治的反抗を楔機として新たな団体意識として成立する。法的自由と平等を享受する市民は種々の権利を獲得し、領主の圧迫の中にも特殊な近代的位置を保有していた。此の市民感情は政治的強制によるツンフトの崩壊迄残存していた。従ってかかる都市市民の意識は中世ツンフトの生活感情を基本的には維持し乍らその中に新らしい動きのあった事が注意されねばならない。然し市民階級の文化は宮廷的フマニスムとは縁遠いものであり、ただそれを最後に独自のエトスとして表現したにすぎなかった。その思惟様式は如可なるものであるか。吾々は以下ツンフト的意識を類型化し、東独ツンフトのもつ特殊性がその内的意識を如何に表現するかを考察してみよう。些か大胆な推論であるが斯かるツンフトの近代性は古い体制の中にその文化を外的政治的に表現する途を閉された場合には、その生活感情の基礎である宗教に対しより内面的な克服即ち神秘性を強化する傾向があると思はれる。

「ツンフトの機能は内部に対しては労働の規制を、外部に対しては独占化を要求する点にある。」(M・ウェーバー) ツンフトの支柱はその家長制度的関係にある。それは規約の如き団体感情を基礎としつつその中には自ら非合理的紐

帶の独自の感情が発生するが、旧来の徒弟と新来の徒弟の間には不可欠の身分的階位があり、又他のツンフトに對して己れを閉鎖する不可避の態度がある。此の縦と横の制限が先づツンフト的偏狭とよばれる封鎖性を発生せしめる。

第二に手工業に於いては何よりも職人的熟練が要求される。量の生産よりも質が問題であり、その芸術趣味や技巧は親方から受継がれ、大体新奇なものには関心を示さぬ伝統主義が重んぜられる。而も縦の關係に於ける居心地よい從屬關係は社会的急進的傾向を圧迫する結果になる。第三、勤勉正直儉約中庸はツンフトの徳であり、亦処世の道である。それは宗教改革以後はカルヴィニズムの説く職業倫理に一致し小市民的生活態度の規準となった。第四、職人は仕事を通じて親方になるか或は実直に稼いで老後を安樂に過す事がその理想であり、茲にツンフト特有の樂天主義が生れる。酒場^{シエンガ}での集会と歌の雰囲気には己れの身分を超えた野心はない。然し元來が法的団体であるツンフトは中央集權に反抗する場合もあり、これが抑圧される時には諦念の生ずる事もありうる。第五、全体を貫く精神は基督教というよりも異教的ゲルマン的であり（基督教は後に附加された二次的なもの）従つて聖者でなくとも国王や民族的英雄の如きものさえ自らの精神的支柱となす可能性のあること。⁽¹⁷⁾都市市民の宗教心は本來思弁的であり抽象的である。それはツンフト的伝統主義の中では自由思想に進む事は少ないが、他面その前提さえあれば宗教の自由な解釈に進む楔機があるという事が出来よう。一般に農民の信仰には無智から来る魔術的要素及び狂信的な側面があるが、都市は正統宗教と神学を有っている処にその理由がある。何れにせよかかる性格は抽象的にツンフト一般として考えらるべきでなく、常にその歴史性地域性に於いて理解されなければならない。

吾々はさきに神秘主義に於ける神と人との人格的繋がり、信徒仲間の小さな結合、排他性と横の団体結合の欠除、寛容の実践などを其の特長として挙げたが、これをツンフト的性格たる閉鎖的団体内の緊密な結合、急進性の拒否、

勤勉の徳、生活態度の樂觀性、宗教の抽象的思弁的性格と比較すると其の著しい親近性を見出す事が出来る。但しその階層構成の面からは前者が主に教養ある知識階層によって構成されている事に著しい差異がある。然し吾々がヤコブ・ベームに於いて彼が周囲の者から理解されず異端として迫害され、後にドレスデンの宮廷に共鳴者を見出した事を知れば、彼の思想の温床をツンフト的なものの中に見出す事は一つの解釈として役立つ様に思われる。勿論彼を知識階層の中に定位する事は彼の本意でもないであろうが、時代を超えて進む者は常に時代の創造者であり、吾々の知識人の概念規定の中に包摂されうるものである。以下彼の思想の中心を略述しよう。

ベームの神秘主義の中心点にはパラケルススに類比した三原理説⁽¹⁹⁾があり、ここからベームの他の概念が理解される。彼の宗教觀の基底には善惡の不可分的対立の体験、危機存在に於ける人間の自覺があり、ただ揺がぬ信仰によってその不安を鎮め得たのであった。彼の関心はたえず生成發展にあり成れるもの⁽²⁰⁾の規画化された要請ではなかった。彼の深い宗教的直觀によって彼は自然を心的力の中に内面化する事を可能ならしめた。ベームの問題は神から自然への、統一から多様への、永遠から時間への移行である。存在に対する生成の優位の中に彼が第一原理として神的意志を置いた事が理解されるであろう。以下特に彼の代表作「オーロラ」⁽²¹⁾に解釈を加えつつ彼の思想の根柢を尋ねよう。黎明——即ち真理は智者にではなく反って單純な敬虔な心で聖靈を待望むものには啓示された智慧として顯はれて来るのである。本書の中に述べられている彼の意図は次の如くに概括しうるであろう。凡ゆる被造物の性質の中には善と惡とが恰も一のものの如くに存在する。物の性質とは可動性即ち *Quallen* と *Treiben* であり、例えば熱の中心には喜ばしき源泉たる光と共に物を焼き尽す暴性⁽²²⁾があつて光を可動的ならしめ、冷も亦同様である⁽³⁶⁾。かくて凡べての被造物は善惡二つの源意志の二重の衝動の中に活動し生息する⁽⁴³⁾。此の場合若し神が凡べてのものの本源である

ならば神は亦惡の本源でなければならぬ事になる。従来神學者を悩ました此の問題に対してベームは驚嘆すべき解決、即ち惡の可能性と事実性を區別して神は惡の形而上学的本源ではあるが然し罪存在の事實を惹き起したのは神ではなく、被造物であり乍ら自ら神たらんとした天使ルチファの傲慢（自由意志）によるものとして道德的責任を被造物の側に帰因せしめたのであった。惡は善に対して必然的な反動力であつて其処に生の根本的緊張がある。神から發生した生活が固定化し個性化し自己欲として凝固する処に惡が発生する。人間は神に対し自由意志を放棄し神の愛に沈潜する事によって神の智慧に参与する事が出来る。自己の感覺による智慧を断念する事によって眞の救済が到来するのである。

元來啓示以前の神は靜であり無根源（Ungrund）であり、亦無であり対象のない意志であつて善でも惡でもない。

神の本質を無としてみる時ベームはプロチノス・エックハルトの系統にあるが、無から出る第一の始源を意志にみる処に彼の獨自性がある。神は自己以外の何物でもないが當に自己を視、自覺する事によって觀照する世界力と觀照された世界内容とが區別されて来る。即ち本源意志に自らを啓示し自らを創造するのであるが、（但し形而上学的時間系列）無なる神と意志との關係は如何なるものであるか。⁽²²⁾神の中には顯示への意志と無へ收縮せんとする反意志（欲動）がある。両者は共に生み合うものであり永遠の二者の二つの契機であり、意志はかかる欲動によって動かされる。「意志は欲動の悟性である。」欲動としての神的自然は顯示への意志に於いて自覺的となるが、意志は意志をして意志たらしめる決意と、決意した意志の外発性として（或は内発性でもよい）の意志に分たれるであらう。これ即ち神性の自己分裂であり、換言すれば「啓示する意志としての父なる神」と「神の意志の決意性としての子なる神」と「この力に於いて自ら啓示する活動としての聖靈」であり、これ等は形態ではなく力から成立っている故に三位一体

である。而してこれは人間の中にある三つの源泉、即ち人間の全心意の中にある力（父）、人間の全心意にある光（子）、力及び光から出る人間精神（聖霊）に相応する（70）。神的意志は此の三つの働きの關聯に於いて始めて全き意志となり自らを顯示する。而して此の三者は恒に相互直観する事によって、無及び意志と共に神性の第三の契機たる智慧を生み出す。自覚性としての神の意志は智慧によって完成される。何故ならば神は「一」の面からは無であるが同時に「全」の面から観れば内包的に充実した、智慧を根抵とした全であるから。かくて神的意志が聖霊となって外発する時一者は分裂性感受性存在性を獲得する。分裂的とは一切が可能的に含まれている故であり、感受的とは三一者の自己直観性により、存在的とはそれが三者の基体なるが故である。

以上の神の自己顯示と生産は純粹に神の内部に於いてであるが、この顯示が實在的たる為には被造界の創造、即ち諸力が外発して存在者となる事でなければならぬ。それは分裂する智慧の中に「言葉を發する」事であるが神は神性の三つの様式に従い三種の天使を創造した。即ち神的本質としてのミカエル、神的力としてのルチファ、神的力の活動としてのウリエル。それは神自身の湧出の結果であり（48）、神の似姿として人間の神聖な精神と同一の実体であるが、天使は被造物であつて本質でない故に本質に服従すべきものである（99）。次に神の湧出として七つの性質即ち鹹、甘、苦、火、愛、音、形が生み出され凡べての性質が内的に結合して自然を形成する。何れも時間的規定のない永遠の現象の中に画かれているのであるが、現実世界は時間的であるからにはその時間的起源は如何にして生起したのであるか。ペーメによれば天使ルチファの墮落によって突然神的事実の統一に間隙が生じたからである。これはヴィンデルバンドの言う様に哲學的問題解決の完全な拋棄ではあるに拘らず、然し此の事は神に於いて可能的であつた悪が、神からの必然の結果でなく逆にルチファの墮落によって事實性となつたという事を示すものである。ルチファ

は神の似姿或は心として恰も一の如く創られ(253)乍ら彼自らが大きいなる力を感じ勝ち榮え神の心以上に昇ろうとした時、又彼自身が神の一片なる事を知る事によって全き神の王国を支配しようと企てた時、これ嫉妬傲慢の起源であり玆に罪が始まるのである(283)。神的生命をみず実存の根柢を自らの中に求める主我主義は自ら自己の内に収縮する事によって固化し精神的死を招く。ルチファの地獄への墜落によって生じた間隙に神は物質と人間を創ったが、神の意志に逆う人間の自由意志にはルチファの根本的罪惡が起因としている。人間の罪は此岸に恋々たる事であり、利己的欲望に満たされている時彼は神を見ず、自己を放棄する時彼は天国の人である。此の世は罪惡に満ちているが善き精神の中に閃く啓示によって惡しき世界は次第に消滅するであろうと云う予言者的な眺望を以てベームは時代の人間に魂の行方を示したのであった。

ベームの思想の難解さと深長な奥行にも拘らず彼は所謂学者流の学識に対しては憎惡と輕蔑を示し素朴な虔信に靈魂の救いを与えた。それは内奥の宗教生活の實踐から生れたものである故にエックハルトに於ける如き生成と消滅の主知主義的性格は影を潜め、その過程は善惡に於ける意志の斗争として力動的に把握された。それは當時の宮廷文化に対する民衆的思惟の、就中ツンフト的市民的思惟の(而も彼等の及び得ぬ)最高の表現であつた。それにも拘らずベームの宗教的思惟の中にはそれがやがて学的な知識として受取らるべき萌芽、即ちそれが啓蒙思潮の最も意味深い部分を既に暗示する契機が存在していたのである。彼の思惟は急速に世代を風靡するようなものではなく靜かにベーム・クライゼの中に作用したにすぎない。(例えばグリフィウスやシレジウス)それは東独下層市民の間に沸然たる時代(23)の苦惱の表現であつたが、時代を支配する社会的条件は之を政治的に發展せしめなかつた。當にオーピッツとベームに代表される力の兩極は独逸バロックの内的な緊張の基礎を形成していたものであつた。

2

バロック社会体制の中で最も後進性を示していた東独都市の一思惟形態に対し、吾々は次に最も繁栄し且最も民主的体制を整えていた和蘭の市民的思惟形態をスピノザに拠りつつ解明して行こうと思う。⁽²⁴⁾これはベーメの哲学にツンフトの思惟が如何に入込んだかに対し、スピノザの哲学に商業市民的思惟が如何に拘着したかという一側面からの考察である。吾々は十七世紀和蘭の社会体制を概観する為に先づ其の経済体制の基礎から始めよう。十六世紀には未だ自然経済を出なかつた此の国は十七世紀の初頭には一応資本主義国家になり、其の中葉には巨大な国家公債や貸付資本を所有する様になった。此の原因に就いて夙にW・ペティが「政治算術に関する五論文」の中で九項目を挙げて説明している。就中それは航海貿易の発達によるものであって、当時の和蘭人の生産部門別の人口数からみるとこれに従事するものが三割以上を占めている。一方労働の生産力を高める為に協業形態及び分業を採用し機械生産の下地が作られていた。而も封建的生産様式の資本制生産様式への転化過程を助長する為に組織的な国家権力が利用される。即ち封建制度解体期の所産たるツンフトに所属しない労働者は浮浪を禁止され、労働力の低廉の故を以てマニファクチュアに送り込まれた。彼等は工場資本の基礎である上に苛酷な消費税が課せられた。ペティがアムステルダムの繁栄を讚美する時彼は主として中流以上の資本家のみを目睹していたのである。小市民の生活はそれだけ苦境におかれた。「過重課税は偶然事でなくむしろ原則である。だがこの制度が真先に開始された和蘭では大愛国者ヤン・デ・ヴィットが彼の箴言の中で此の制度を讚美して、賃労働者を従順節儉勤勉ならしめ且過度の労働に服さしめる為の最良の制度だとしたのである。」⁽²⁵⁾この様な状態の下にあった当時和蘭の主要階級は次の如く構成されていた。(一)大商業

ブルジョワジー。寡頭政治家階級、工場主。(二) ツンフトに組織された都市工業者。これは昔のツンフトよりも近代の労働組合に近いものである。(三) 都市プロレタリアト。工場労働者、商船乗組員。(四) 自由農民、世襲小作農。就中支配階級は商業資本上層部の金利生活者の内に形成され教養も高くジェントリイに近いものであるが、和蘭のそれはより多く市民的性格を有していた。而しかる商人的企業家の階層が支配階級となるに及び彼等は小市民階級を圧迫し始め、次第にカスト的となり閉鎖的となり商人貴族主義に発展し、貴族と小市民との間の中間層を形成した。だが社会的緊張は小市民対大商人としての斗争としてよりも、外見上一層激烈なものは総督の周りに集められた軍隊的王政主義者と市民的反王政的共和党との間の斗争であった。

政治体制。当時和蘭の支配的政党はオラニエン候家の民主的君主政党と資本家的門閥を中心にする貴族的共和党であり、前者は旧貴族僧侶農民勤労大衆を、後者は大商業ブルジョワジー及び中産階級を代表していた。一六五三年より二〇年間ヤン・デ・ヴィットが統治者となるや内争は益々激化した。それは王党と共和党との対立であると共に外見上は地方主権と中央集権、教権と自由精神との抗争であった。然し国民の大部分即ち前述の軍隊僧侶小市民は旧王家に忠誠であり、和英戦争により都市資本家が没落するやオラニエン党は蜂起してデ・ヴィット兄弟を虐殺したが、国内の真の権力者は依然として少数商業貴族であった。小市民が何故王党に加担したかは共和党時代大商人に富が集出し小市民が窮状に迫られた為で王党は此の不満を利用した故である。封建制から資本制への過渡期に当って王党は国家下層者の犠牲に於ける強力政治を遂行しなければならなかった。ツンフトの解体も国家統制の権威の前に屈服し、その政治的権威は殆ど認められなかった。都市の政治構成は三十六人の参事会より成り、その会員は最富の市民より選出された。参事会は州会の代議員を任命し、州会は貴族及び都市の代議員により構成される。共和国議会では

各州は實際に議決権を有せず、かくの如くみると此の共和国の中心は都市であり、而も少数者によって運営される貴族的性格をもつものであった事が理解される。

宗教体制。宗教（教会）が常に政治的經濟的領域の現象の系列に内的な關聯を保ちつつ存続している事は先づ都市とアルミニウス派の結合に於いても確証される。和蘭の都市商業貴族は形式上一つの封建身分であつて、その既得諸特権の擁護の為に、その侵害に対する拒否が正当とされるヒエラルキイ的社会秩序なるカトリック的理念こそこれに相應しく、この要望に応えたのがアルミニウス派である。この派は和蘭改革教会から起つた自由神学派であるがカルヴィンの正統派からはカトリック化しつつある傾向として迎えられた。然しこの派は古い自然法に固執し乍ら、次第に基督と救済の必要性を離れ理神論の方向を辿つた。元來熱心な信奉者でない都市貴族がアルミニウス派と結付いたのは以上の理由からであつたが、然し他面彼等は亦近代的資本家階級であるという理由でカトリック的傾向とは和解し難い葛藤の中に置かれていた。此矛盾の中に宗教的寛容という事が重要な意義を有つて来る。何故和蘭に信教の自由が存在したか。これは種々の理由を挙げる事が出来るであらう。既にペティは之を詳論した様に吾々が特に經濟的政治的關係に於いて注意すべきは宗教的寛容が他国の労働力誘引の為に必要であつたという事である。商業的發達の為に和蘭は各地の商業資本と共に熟練工や労働者を招じ入れねばならず、従つて信教の自由は彼等の經濟的網領の第一前提であつたのである。斯かる大商業ブルジョワジイを代表するアルミニウス派に対し、オラニエン家の下に農民都市小市民がシュターテン党を結成しプレッティーゼ派（狂信的カルビン派）を擁した。これ等の宗教的神學的闘争は例えば思寵に関する解釈などにも見られるが、然しこれに決定的な結論を与えたのは教義ではなく世俗的な政府である。宗教は政治の手段となつた。前者は宗教的寛容を示し乍ら教派の自治組織は許可しなかつたに対し、後者は民主

的傾向を自れの政治目的の為に利用したのである。かくてこの宗教体制に於けるカトリックとプロテスタントの対立は両者の文化的乃至民族的対立というよりも政治的経済的基礎に由来するものであって、この二つの傾向が同時代に亦地理的にも併存し社会的にも同じ条件の下に成立した事は単に宗教的思維様式に止まらず芸術史の上からも（フランドルのバロックとオランダのバロック）興味ある事であり芸術社会学の方面にも其の典型を与えるものである。

以上の如き初期商業資本主義の過渡期的性格や国内の政争は都市商業貴族に対しても小市民に対してもそのイデオロギイに保守性と進歩性の二面を刻印づける。即ち商業ブルジョワジイに対しては彼等が新らしい生産関係を推進せしめる為に封建的桎梏と戦った事について、亦宗教的不寛容と民族的偏見を除去した点に於いて進歩的であった一方商業的独占に国家権力を用い、宗教的寛容に拘らず教派的自治組織を圧迫した事は彼等が尚自らの立場に於いて保守的であったことを示すものである。之に対し小市民は組合自治を主張する事に於いて進歩的な反抗を示したが、彼等の立場が旧王党と結付いていた為に封建的特権の反動的保持の中に彼等の自由を求めようとしたのである。而して一般に両者共悪評高い奴隷貿易と植民地政策に就いては目を蔽っていた。一国の資本主義的發展の為には常に何物かが其の犠牲の代償を支払はねばならぬ事は何処に於いても不可避な鉄則である。

かかる状況の中にスピノザは如何なる地位を有していたか。彼のヤン・デ・ヴィットととの交友はハーグ滞在の初期に始まって居り、彼はヴィットを自由の為に戦う政治家として高く認めていた。ヴィットも亦彼に年金を送りその友好関係は一般からは彼が政治的同志であるかの如く考えられていた。此の事はスピノザが彼等の思想に同調したわけではないが、屢々アルミニウス派の会合に出席し、その該博な知識の故に重きを為していた事などから彼がより多く新興商業階級に好意を寄せていた事が推察される。孤高の哲学者と云はれる彼の交友範囲は意外に広い。現存する

彼との文通者十八人の社会的地位には商人(五) 医師(五) 学者(五) 政治家(五) を挙げる事が出来る。これ等を取巻くカトリック的雰囲気はプロテスタントの様に革命的ではない。和蘭の商業的興隆は保守主義者の革命であった。而してそのイデオロギイは宮廷的なものに対して自然主義に近いものであった。新らしい市民的**自然主義**は凡ゆる心的なものを認識しうべきものと為すのみならず、認識しうべきものを心的なものに内面化しようとする処にある。⁽²⁶⁾此の時代の知識階層(即ち古典文学に教育されフマニスムスの伝統を有つ処の)は大衆の趣味とは異質的な方向に進んだ。それは小市民的性格を否定しているのではないが次第に上流階級の趣味に近づきつつあった。彼等の精神的性格は常に危険に露されていて、その内面的な自由とこれを保障する社会的秩序との一致はこの時代には常に遠く距てられていた。従って以上から推論されるスピノザの社会的地位及びその態度としては、彼が反封建的である限り市民的立場にあるが、然しそれは大商人ブルジョワジイの圈内にあったこと(現実的合理主義的世界観、信教の寛容)、そして此の階級の持つ独自の貴族主義的性格(観照的態度、賢者の宗教と大衆の宗教)を一応理想型的に構成する事が出来る。然し更に詳細に検討すればかかる性格の中に入込む相反した別の重要な要素を見出し得るのである。

以下スピノザ哲学に於ける合理主義と神秘主義の性格を検討するに際して、エチカに先行する「神、人間及び人間の幸福に関する小論文」⁽²⁷⁾はスピノザの理解に極めて重要な意義をもつ。即ちこの著作では合理主義が絶対的に支配していたわけではなく、むしろ超理性的概念によって蔽はれていた。即ち「小論文」に於いて認識の種類は(一)伝聞、(二)経験、(三)信念、(四)明瞭な認識(直観)に区別される。スピノザは感覺的認識には殆んど価値を与えない。然らば第四種の最高の認識たる直観は如何なるものであるか。デカルトの根本概念は直観であり、その標識は明晰判明性にあつた。然しデカルトの直観は論理的原理であり、論理的理念の本源が悟性の中にあつたに対し、スピノ

ザは理念の真理標準を全く客体自身の中に置いた。彼の直観は客体と悟性との結合を為すものであり彼は此の合一を「事物それ自身の感覚及び享受」(116)と呼んだ。それ故スピノザの直観は対象に就いて考える認識の種類ではなく、対象に制約されたものである。此の認識は対象が善い程認識も善くなり、最上の対象は神なる故に最も完全な直観は神に関係する。吾々が認識によって神認識に到達するのではなく、神の理念は直接に把握され、それが明瞭な認識を基礎付けるのである。此の主観客観の結合が直観を意味し、その限りでスピノザは神秘主義者であるが、その結合の仕方を最高の認識それ自身として把握した限りに於いて彼は合理主義者である。(何故なら一般の神秘主義は凡ゆる思惟や認識の断念によって其の途を見出すという意味で非合理的と呼ばれているからである)然し「小論文」に於いてスピノザが神秘的行為を認識として理解するとき、それは知的ではあるが、これも亦従来の合理主義概念とは明らかに対立しているのである。

右の如き「小論文」に於ける思想を「知性改善論」或は「エチカ」⁽²⁸⁾の思想と比較してみると吾々は此更にスピノザの第二段階を見る事が出来る。即ち「小論文」でスピノザは認識を純粋な情熱として把握するが、エチカに於いては人間の真の認識の形式を作り出すものは思惟自体悟性自体の性格から導き出される。今や *intellectio* と *imaginatio* とは対立として現はれ、「小論文」に於ける神秘主義的言辭は後退して来る。亦前者の愛に関する神秘的概念はエチカに於いて新しい定義を得て来る(■・4)。茲で愛は合理的行為でありイデーであって、これによってスピノザはルネサンスの新プラトン主義からも離れるのである(V・32)。人間の最高の淨福を呼起す神の知的愛は前述の意味での神秘的な解明を含んでいない。最高の認識はテオリアに対する亦淨福に対する途ではなく此の認識自体が神の愛である。後期のスピノザはそれが純粋な認識性格を有つ事を望む神の知的愛に於いて合理主義の真の完成者であると言う

事が出来ると共に吾々は彼の神秘主義と合理主義に関する一応の結論を得た。

以上の意味に於いてスピノザはバロック時代の一般の確信即ち激情と合理主義の奇しき混淆を担っていた。彼を特長づけるものは *cognitio dei* ではなく *amor dei* である。彼は人間の最高の合理性を最も激情的に神の愛と呼んだのである。彼に於いて実体は直ちに実存するものであり、その中に延長と思惟が包含された。教会的ドグマ的なものの拒否にも拘らず彼は認識する限り彼は神に関与し、それは思惟の永遠の存在形式である事を確信していた。確かに「凡べて貴いものは稀であると共に困難である」。神の知的愛に達したものは最高善を同胞に仲介しようと努力する隣人愛に働きかける。然し更に時代の激烈な政治闘争就中自由政治の没落を眼前にしてスピノザは突然エチカの著述を中断し「神学政治論」の執筆にとりかかった。これは政治的去就の態度決定を迫られた哲人の政治観国家観を批撃するものとしてイデオロギイ考察に好箇の資料となるものである。概略に過ぎる憾みがあるがスピノザの「神学政治論」は次の如き内容を有している。⁽²⁹⁾

人間は本性上迷信に陥り易く(上48)それ故屢々迷信は大衆支配の政治的手段に用いられる。若しこれを宗教の美名の下に利用し思惟の自由が侵害されるならば、国家の平和も敬虔も共に害はれるであろう。其の爲にも聖書を自由な精神から解釈し(上46)迷信に把はれている民衆の偏見を指摘しなければならぬ。かくて本書の大半は聖書の批判に当てられ、啓示的認識と自然的認識の分離と宗教に対する国家の任務が説かれた。即ち先ず預言者の批判に始まり、神への服従と隣人愛の伴はぬ信仰に痛烈な非難が向けられる。(上46)それは激しい憎悪と敵意を以て対立している当時の基督教界への批判であり、人間中心的な既成宗教の墮落への論難である(上233)。人間の妄想を神の教えと輕信せぬ為に聖書の解釈は聖書自体からのみ得られねばならぬ。彼によれば聖書は神への敬虔と隣人愛以外の何物

をも要求しない(下128)。然しそれは宗教の中にスピノザが理論的に重要な意義を認めなかったのではなく、彼の意図はそれを哲学の中に求めようとしたのである。元来スピノザの哲学的衝動の動機は宗教的要求に基づいて居るのであって、言はば啓示宗教の奥に更に高次の哲学的宗教を想定していたものと思はれる。たとえ神の認識であっても隣人愛と服従を意図しない思弁は啓示宗教から分離されなければならない。それ故神への知的認識は凡ゆる一般の信仰者に共通なものではない。信仰と哲学の分離は本書十四章に到り明確に要求されて来る。吾々が神を如何に解釈するかは最早信仰の問題ではない(下140)。スピノザはマイモニデスを反駁しつつ理性は真理と叡智の領域を、宗教は敬虔の領域を保持すべき事を強調した(下151)。決して聖書や啓示を軽視するのではないが、絶対的服従は凡べての人間に出来るに対し理性の導きによって有徳の状態をかちうる人間は極めて少数である(下162)。即ち茲にスピノザは人間の救いの問題に就いてエチカに於いて述べられた極く少数の賢者の理性信仰と、理性的に余り高くない一般大衆の啓示信仰の両者を認め、ただこれを秩序の異なるものとして区別したのである。此の考えはエチカより見れば妥協的であると言えよう。或時彼の家主の妻が私の信仰で幸福になれるかと彼に問うた時「あなたの信仰は立派です。あなたは唯静かな淨福な生活に熱心に従って居りさえすればよい。他の信仰を求める必要はありません」と答えたという挿話は単なる儀礼以上のものと解すべきであると思はれる。

次に(十六章以下)彼は哲学的思考の自由の問題に関し其の基礎たる国家の性質を論ずる。ここに欲望の諸法則に従って生活している人間は自然状態から脱して契約による国家へ、欲望より理性に発展しなければならぬという自然法的思惟が登場する(下167—189)。この場合自然的立場と理性的立場とは矛盾する事はない(下173)。国家が人民の利益を目的として形成された以上国民が之に服従する事は単なる隷属ではない(下176)。それでは最高権力と宗教

との関係は如何であらうか。スピノザによれば統治権から独立して独自の社会的効力をもつ宗教は許されない(下249)。国家が無ければ如何なる善も存在せず、国民の幸福を決定し命令する権能は最高権力に帰属する故に隣人愛や神への服従を如何に決定するかは権能も亦最高権力に帰属する(下257)。かくて宗教上の事柄は専ら最高権威に従属するのであるが、然し最高権力は人間が自己の判断を如何に形成するか、換言すれば国民の言論自由の権利迄も妨げてはならないのである(下275)。何人も最高権力の決定に反して行動する事は出来ないが思考し判断する自由はこれと撰を異にする。即ち各人は各人個有の決定によって行動する権利を捨てただけである(下276)。それ故スピノザの主張は言論の自由は許すがそれが革命的行動となつてはならぬ事になる。彼は最後に六つのテーゼを掲げ(下288)吾々が神に正しく服従せむと欲すれば宗教の外的崇敬は国家の平和を顧慮しつつ為されねばならぬこと、然しそれ以外について各人の思惟と言論の自由を国家が認める事は国家の安全の爲にも必要なる事を結論したのであった。

スピノザの国家理論は「国家論」⁽³⁰⁾に於いて更に詳細な叙述を見る事が出来る。ただ神学政治論に於いて国家の目的を自由に求めているのに対し、国家論では平和と安全が前面に押出されて来る(56)。然し両者の対比の検討は暫く止めて彼の民主政体の性格を参政権や投票権から考察してみよう。彼によれば長老、一定の法定年令の長男、一定の金額納付者のみにかかる権利が与えられたにしてもやはり民主国家とよばるべきである(179)。これは一見不公平に思はれるが若し吾々が人間の一般的性情を眼中におくなら事態は結局同一なのである。就中彼は異邦人、婦人、下僕にかかる権利から除外した。何故なら彼等は後見人の権力の下にあり、亦女性は本性上男性と同等の権利を有せず必然的に男性の下に立つからである(181)。彼が貴族政治よりも民主政治の方に一応優位を置き乍ら、少数の富所有者や長老にのみ投票権を認め婦人や下僕を特に除外している事、亦前述の如き賢者の理性信仰と一般大衆の啓示信仰の区

別の如き貴族的な国家観の論拠は何に基づくのであろうか。勿論吾々は現在の視点から十七世紀和蘭の世界を見てはならない。彼は自らの経験を通して狭量な宗教的圧迫や政治的な特殊な制度の重圧を心奥に感じていた。それ故ダニングの言う様に「彼の政治哲学が宗教的自由に対する弁解と政治組織の形態としての貴族的共和国の科学的實際的長所の論証となっている事は驚くには当らない事である」⁽³¹⁾。

スピノザが神学政治論で説く処は神学と哲学を峻別し各々にその場所を与える事であった。吾々は此の宗教的側面をもう少し深く考察してみよう。彼は宗教を大衆の為にも認めた。然し神学政治論を読むものはその信仰が隣人愛や正義を中心とした実践道德である事に気付くであらう。屢々論者が純粹に個人的内面的に把握するスピノザの宗教性は決して社会生活から遊離したものではないのである。スピノザの関心は内面世界を社会的現実から独立させる事ではなく、たとえ内面的なものがあるにせよ、それは凡てを国家に譲り渡す事の出来ない人間の自然権の重要性を指摘するに止まるのである。此の場合かの「永遠の相の下に」於ける神秘的超越が想起されるかも知れぬ。然し此の立場に於ける理性人の「自己保存の努力」(エチカⅣ・67、亦22、24)の完成という思想が忘れられてはならない。それは生物学的概念ではなく、自然法的概念であってスピノザの国家理論の根柢を為すもの、即ち「権利(法)」は力である」という思想である。勿論自己保存の努力は人間の経験や意識から独立したものである限り形而上学的要素を有つものであるが、問題は、その本質を重視するか、或は人間存在のあり方を重視するかに従って意見の分れた解釈が成立つのであろう。然し如何にも諦観的にみえる自己超起は孤独の中にはなく共同社会の中に於いて真の自由を得るのである(エチカⅣ・73)。理性に導かれるもののみが自由であり、彼が自由に生活しようと努める限り彼は共同の生活及び利益を顧慮し、国家の共通な法律によって生活する様に努める(同、Ⅳ・37備考2、及びⅣ補遺12、14参照)。

かくてスピノザの理性人の立場は現実世界と密接な関係をもつものであって、単に社会は自由なきもの、真の自由は宗教的神秘的境地に求む可きものとする考え方は此の意味ではスピノザの本意ではないのであり、亦其の歴史的背景を余りに無視したものと謂わねばならないのである。

然しそれにも拘らずスピノザの思惟の中には実践的民主的態度と共に観想的貴族的態度の両側面が混在している。それはさきに考察したスピノザ哲学に於ける合理主義と神秘主義の混在にも相應するものと言う事が出来るであろう。吾々は此の何れかの側面に於いてのみスピノザを解釈する事を止めて、むしろ何故かかる混在が可能であり、何故其の二者択一を迫らなかつたかという事実をこそ彼の社会的地位に於いて検証しなければならぬ。此の場合問題は彼の国家或は社会に対する觀念である。此の点前述の如く自然法的思惟が彼の国家論を機械的非現実的な色彩の強いものにしてゐる事は否めない。従つてスピノザの実践的理性人も此の限りで観想的たる事を免れないのである。思考の自由は認めるが行動の自由は認めない彼の国家論（吾々は勿論かかる態度に対しては没価値的に考察する）も以上の如き制約の下にある。タールハイマアは「人間の力の拡大に向つて努力する此の賢者」を「生産力を絶間なく発展せしめんとする楽天的ブルジョワジイの哲学的に純化された姿」として把えようとした。唯物史観的考察の一面であらう。然しその前に吾々は近代自然法の基礎に注意する必要がある。スピノザはホッブスと異つて民主制を人間の自然に合したものと見たが両者共その社会理論は個人の原理を以て貫かれていた。凡そ社会が階級的分化を経験せず、社会と個人の利害が一致する時には個人は社会の法以外の他の法原理を求める必要はないが、一度び階級分立に置かれた社会では其の法は常に支配者の法であり、その対極として自然法が求められるのである。近代自然法は封建社会に対抗する新社会秩序の積極的原理として個人そのものの中に求められた。自然という言葉は中世では神を意味した

が、茲では人間的欲望を意味した。かくて自然法は自然権となり個人権となって近代政治理論の中核を為すに到ったが、当にその故に国家社会に於ける一切の権利にも拘らず、それは個人の福祉の為の手段に他ならなかったのである。スピノザに於いて各人はその権利をすべて国家に委ねなければならぬのであって自由に考え判断する自己の自然的権利は自己の自由の中に置かれたのは以上の如き理由は基づいている。私はさきに理性人の自己保存の努力からスピノザの社会に対する実践的態度を重視し単なる観想的性格を否定したのであるが、同時に亦近代自然法の形而上学的傾向の故に再びスピノザに於ける観想的態度を承認しなければならない。此処に彼の政治的イデオロギイの側面が見出される。即ちスピノザは反封建的である限り民主的思想を有していたが、他方これと矛盾する貴族的性格がどこ迄も附随している。吾々はこれを神学政治論の中に検討して来たがその代表的なものとして大衆の為の宗教と少数者の為の宗教の分離を挙げる事が出来る。彼自身大衆の宗教を認め許す立場をとりつつ大衆と軌を一にする事を好まなかった。宗教が攻撃されるのはそれが絶対主義と結つく事によって民衆と対立する場合である。然し十七世紀和蘭では教会は封建勢力と結つく前提を有たなかった。それは支配的ブルジョワに従属し、宗教的寛容は彼等の政策に利用された。彼等は大衆の宗教的信念は其儘に放置しておかねばならない。かかる社会関係に於いては二者択一の入り込む余地はない。然し大衆の迷信から解放される事が精神的知識人、スピノザの賢者の要請である。此処に少数者の倫理が生れたのである。彼は一面身分的差別の無い平等の社会を説き乍ら（知性改善論）他面民衆の中の野蛮と無知を慨嘆していた。吾々はスピノザの民主政治を余り現代的視点から読んではならない。論者の指摘する如く其の国家論はデ・ヴィットによって代表される貴族的商業資本家の圈内を動いていた。而してその市民社会はスピノザの思惟に於いてバロック時代の最高の表現を獲たという事が出来るのである。

3

「合理主義と政治的存在形式としての国家が近代を担う形態であるならば、その太陽はルネサンスと共に昇るのではなくしてバロックと共に昇るのである。」「インテリゲンツという名称それ自身が近代文化に於ける合理的精神の優位性を強調するものであり、それは亦バロック時代に基礎をもっている。⁽³²⁾」一般に近代の特長を合理的世界観乃至生活諸關係の合理的秩序への努力と規定する時、此の常套語はやはり重要な意義を有している。近代精神文化の本質は詩的なものではなく理性の中に其の實質的な領域を求めねばならない。合理主義の代名詞に用いられる啓蒙時代はバロックの延長に過ぎないのである。その源泉をルネサンスに求める事は誤りではないにせよルネサンスは彼岸的なものに対して故意に無関心に現世的な精神世界を構成した。一言にして言えばルネサンスは新らしい人生観を発見し、バロックはそれを現世化したと言えよう。

バロックの文化を考察する場合一般に宮廷的文化と市民的文化を類型的に區別するのが適當である。此の両者は或る時は融合し或る時は対立的に表現された。それは前述の如く絶対主義宮廷と新興市民を夫々の担い手とするものであつて両者が均衡状態にあるか否かはバロック体制内の社会性地域性によるものである。然し何れにせよその一方は他の関連なしには理解する事は出来ない。それ故吾々は十七世紀宮廷文化の性格を一応明らかにしよう。その歴史現象は一般に社会学的には次の如く規定される。即ちそこでは千二百年代宮廷の如き前市民的時代ではなく宮廷的要素と共にルネサンスの中に開始した世界観人生観をもった市民的要素が入り込んでいるのである。又逆に市民的文化もたえず宮廷的文化から滋養を得且制約されていた。一般に宮廷文化は手工業者農民に対し排他性を示し、其の理想は

騎士的な礼儀優雅であってこれにフマニスムスの人間尊厳が結び付いた。然し此の人間尊厳の概念は貴族的宮廷的尊厳を強調する事によって再び世界的市民的理念から閉鎖的階級性の色合を持つ様になって来た。即ち此の宮廷圈内では合理的道德的なものが主意的政治的なものに変化したのである。かかる宮廷文化には修辭学が重要な役割をもつ。何故ならば教養の形成手段は言語であって、それは形式の美的要素と不可分に結合するからである。形式なる要素はそれ自体貴族的である。既にルネサンスの市民文化の中にも貴族的要素（精神的貴族！）があるが、それが純粹に個人形式から出発したのに対しバロックの宮廷フマニスムスの関心は最初から生活形式にあった。それはフマニスムスの形式手段を政治的に適用する事を重要な課題にした。個人の形成が既に政治的に意図されていたのである。宮廷的撰択原理に宮廷的華麗優美な言語形式が相応する。絶対権力を誇示する君主の意志は高貴豪奢の表現即ち裝飾的表現を要求し、それは修辭学の中に適合的手段を見出した。かくて詩歌は政治的な奉仕、絶対君主の顯示的目的として把握される。絶対主義文化が創造よりも形式である如く、この圈の詩人芸術家は創造者としてよりも形式賦与者である。一度び世界的になったフマニスムスは再び絶対主義の中に合理性規則性を宮廷的因襲的なものの中に表現しなければならなかった。それは再び反個人主義に導かれ終に非創造的文化に陥る危険を包含している。⁽³³⁾問題は市民性を如何に受取るかという事にある。

宮廷文化のかかる一般的考察を次に吾々はこれを再び東独及び和蘭に於いて瞥見してみよう。東独に於ける後期フマニスムスの変化については其の大部分が社会的条件より解明される。当時南西独逸以外にはアカデミックな人文主義的教養人を見出しうる精神的社會は余り存在しなかった。そうでなくともアカデミカは独逸の社会的發展によつて、即ち領域支配の鞏固化と官僚的絶対主義形式の國家形成と共に團結からの分化が起った。⁽³⁴⁾政治的生活様式が妥当

規範となり茲に著しい変化の起った事は前述の如くである。東独に於いてオーピッツはこれを認め国家への奉仕に於いて活動を開始した。然し彼が改革しようとした社会は一般社会ではなく貴族的支配圏と結合したアカデミックな市民社会の教養層である。彼に於いて合理的詩学が発生したがベーメ時代の生命的熱情的な力は完全に消滅してしまつた。教養人のフマニスムスは宮廷を超えて国民的教養の中には入り込まず、彼等は市民社会の伝統も失い、無根底性を暴露した。所謂独逸的国民的なものは単に言葉として存在したに過ぎない。かかる宮廷的形式は下層社会には理解されなかつたし、亦理解される事を欲せず、専門的な封鎖性が望まれていた。好事家がここに妥当する教養人の類型である。かくて独逸バロック時代の重要な詩歌はその内的形式から言えば、宮廷的なものではなく、非宮廷的宗教的な市民生活の中に由来したのも肯はる可き事である。この宮廷に於いて伊太利や和蘭の如き絵画が發展しなかつたのは独逸の市民的伝統や宗教改革の影響から形式的美よりも哲学的科学的思考の合理的精神領域により深い發展の可能性が存在した為であつて、一般に芸術家よりも学者に対して尊敬と優位が与えられたからである。更に十七世紀への転換期に於いて自然科学や自然哲学の興隆が始まつた。ベーメの時代即ち「千六百年から千六百十八年の独逸出版界は前代未聞の躍進を遂げた時期であつて、卅年戦争が起つてもその勢力が衰えようとはしなかつた程である。」⁽³⁵⁾この宮廷圏の教養人が常に大衆からの認知を期待していた事も亦事実であつた。この名声への尊敬と身分的誇りから彼等が君主に隷属しつつも、伊太利ルネサンスに於ける如き徹底的な服従をいさぎよしとしなかつた点も亦注意されねばならない。

一方カトリック圏内の諸国では君主がその権力を顯示する為の華麗と宗教芸術の威容が一致した。絶対主義国家は形式主義的規律化に向い、これは宗教形式の反自然的アラベスクと結合した。社会学的には政治的封建主義と僧侶的

封建主義の結合である。然し同時に此の時代は市民階級が未曾有の興隆を示した時期であった。此の場合宗教形式が退潮しなかったのは反宗教改革という半ば政治的な条件が加はっていた為であって、それ故前二者に更に市民的要素が加はり、かくて此のバロック文化は益々複雑な要素を包含するに到ったのである。宮廷的騎士的、カトリック的、市民的——この結合からルーベンスの様式も生れる。レムブラントも同種の問題である。⁽³⁶⁾ただ和蘭はスペインと異つて一層市民的要素が前景に現はれた。市民社会の論理は幸福への関心であり、自由世界の表現であり、スピノザ的事物の自然を信じている社会の表現である（絵画に於いてそれは風景画と静物画になって現はれる）。かくて西欧的宮廷文化は東独のそれに対して開放的であり、より多く市民的楔機と結合していたという事が出来るのである。

上述との関連に於いて最後にインテリゲンツ問題にふれてみよう。此の一般問題に就いては他処で述べたので、茲では以上の帰結から其の時に一般化したインテリゲンツの創造性、保守と急進、団結の問題の若干の拡充を論及するに止める。一般に絶対権力の強化されている処では個人の創造性は抑圧されるか或は権力を擁護する形式を生み出す様に思はれる。而してこれはバロック宮廷文化に就いて或程度妥当する。然し一方強い人格性は絶対支配的社会に於いて生起するという命題が存在しないであろうか。吾々がベームに於いて考察した処ではそれが封建君主制の中にある手工業都市に於いて宮廷的フマニスムとは全く異質的な宗教的伝統から生れた事である。そのツンフトは近代的性格を次第に獲得し、文化的前提たる経済的基礎も或程度安定していた。然し宮廷文化への参与を拒まれているこの階層は、その自覚を宗教的固定化への反抗として表現したのである。然し神秘主義が一般大衆の旗幟となるには余りに難解であり且その本質から生活倫理への固定化は不可能である。従つてベームは倫理の規準ではなく其の心意を、即ち素朴な敬虔心を教えたのであった。時代の要求に応へ乍ら余りに時代を超えた指導者の苦悩が此処にある。それ

は同じく市民の中より出て而も市民的俗物性に対立した十九世紀の浪漫主義者とは対蹠的である。勿論一方では伝統的宗教形式が此の新らしい予言者に対立し異端視した。然し政治的に全く無色な神秘派は相寄る魂を求めつつ小さなクライゼに於いて静かに確実に周囲に作用して行ったのである。それは全き孤高の中に生涯を閉じる哲学者とは亦趣きを異にしている。真の福音を伝えねばならぬ義務と熱情が、来本個人的であり乍ら個人のみに終始しえぬ神秘派の特長である。私は嘗てインテリゲンツの團結性を真理への政治的圧迫に抗する理性人の在り方に求めたが、今や宗教的知識人の独自の團結の在り方を右の如く示唆しうると思う。

之に対しスピノザの生きた社会は当時欧州の中で最も民主的な勢力が隆盛を極め、大市民と小市民は政治的な理由で両陣営に分れ、小市民は王侯と結合し大市民は貴族と合流していた。大市民階層は王侯の勢威のイデオログとなる必要はなく、その創造性を新興市民の個人性から得ていた。茲にバロック宮廷文化とは異った生々しい創造の源泉がある。然し当に民主政治の尖端を行く市民性と、その市民性が大市民のみを意味するという事によって、ここに急進主義と保守主義との奇しき混合が示されるのである。前掲論文に於いて私はインテリゲンツの急進性と保守性を夫々社会体制の変動の中に一般化したが、今や此の両面性をもったインテリゲンツが新しい問題として登場した。これは実践的態度と観想的態度、及び少数者の為の倫理と大衆の為の倫理という区分をもつインテリゲンツの一つの類型である。然しスピノザの場合は後の十九世紀の観念論即ち後進性の中に置かれたが精神の自由のみを求めた閉鎖的市民性とは政治的に異った性格を有している。精神的貴族という面では両者は同じであるが、スピノザは政治的無関心という態度は採り得なかった。彼の自由都市には東独に見られぬ世界感情たるパトスが充満していた。社会生活の基礎的諸前提が勝ちとれたばかりの時代には事実性が人間の生活をより深く支配する。当に市民社会の黎明期に付添

うこのパラドックスがバロック最高の知識人の中に反映していたのである。

註及び文献

- (1) 社会体制構成の方法に就いて拙稿「知識と社会体制」(二)(哲学卅一輯)を参照。歴史社会学一般の方法に就いては別の機会に譲る。
- (2) Barockなる言葉を茲では特に芸術様式の時期としてではなく大体欧州十七世紀の時代的空間的概念として使用する。従ってバロックの社会体制という時は前時代より引継がれつつ而も此の時代に一応制度的に類型化された政治的経済的宗教的体制を指す。此の体制の性格を規定する為に凡ゆる経済史社会史の詳細な考証が顧みらる可きである。但しそれ等は本稿での如き極度に縮小された形に於いては記し得ない。
- (3) dysfunction の概念は方法の問題として便宜的に使用するが、原理的には未だ検討の余地があろう。
- (4) W. Hausenstein, Bild und Gemeinschaft.
- (5) 例として T. Meyer, Deutsche Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit. 其の他の独逸経済史の文献は省略。
- (6) M. Weber, Wirtschaftsgeschichte.
- (7) F. Stieve, Geschichte des deutschen Volks.
- (8) F. Mehring, Deutsche Geschithe.
- (9) W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.
- (10) W. Flemming, Die Auffassung der Menschen im 17 Jahrhundert. (D. V. f. L. G. 6Bd. Heft 3.)
- (11) P. Tillich, Masse und Geist.
- (12) Vgl. E. Ermatinger, Barock und Rokoko in der deutschen Dichtung.
- (13) Gesellschaftspoesie とは市民的歌謡の起源をめぐり Volkslied とは呼ばれない。亦此の辺の一般的叙述については K. Viotor, Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte. を拠る。
- (14) E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.
- (15) H. Heckel, Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien.

- (16) J. Nadler, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*.
- (17) 増田四郎「西欧市民意識の形成」亦市民の Geist について W. Sombart, *Der Bourgeois*. が参考となる。
- (18) 一応 T. Geiger の規定に基づきインテリゲンツを文化の創造者として単なる受容者と区別する。拙稿前掲書参照。
- (19) J. Böhme, *Sex Puncta Theologica*. この要旨について F. Wentzloff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit* を参照。
- (20) 此の自然は現実の自然ではない。万物のつくられる本源 ewige natura naturans を意味する。
- (21) J. Böhme, *Aurora*. 征矢野晃雄訳「黎明」以下の数字は訳書の頁数を示す。
- (22) これは *Aurora* ではなく *Mysterium Pansophicum* に説かれている。西谷啓治「神秘思想史」による。
- (23) ヘーメに関する生活資料は比較的少ない。W. Peuckert, *Das Leben Jacob Böhmes*. 特に社会学的観点からの研究は断片的には各精神史の中に散見するが、まとまったものは無い。学説としては未だにヘーゲルの哲学史が役立つ。
- (24) スピノザのイデオロギー性を剔出したものとしてはマルクス主義の文献に多い。例えば A. Thalheimer, *Die Klassenverhältnisse und die Klassenkämpfe in den Niederlanden zur Zeit Spinozas* 邦語としては渡辺義晴「資本主義黎明の哲学」。鈴木謙彰訳「スピノザ批判」など。其他スピノザの学説に関する無数の文献は省略。たゞ H. Pfau, *Religionismus und Mystik in der Philosophie Spinozas*. が本稿に対して意義がある。
- (25) K. Marx, *Das Kapital* § 7. 24.
- (26) A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*.
- (27) B. Spinoza, *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand*. 島中尙志訳。小論文と略す。
- (28) *Ethica*. 小尾範治訳「哲学体系」。数字は章節を示す。
- (29) *Tractatus Theologico-Politicus* 島中尙志訳「神学政治論」上下。数字は訳書の頁数を示す。
- (30) *Tractatus Politicus*. 島中尙志訳「国学論」。数字は訳書の頁数を示す。
- (31) W. Dunning, *A History of Political Theories*.
- (32) T. Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*.
- (33) A. v. Martin, *Zur Soziologie der höfischen Kultur* (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Bd.

64) 上の論文は H. Naumann, Höfische Kultur. の紹介。

(64) P. Hankamer, Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock. Die deutsche Literatur im Zeitraum des 17. Jahrhundert. 上の本稿の一般的叙述を対しても役立った。

(65) W. Scherer, Geschichte der deutschen Literatur.

(66) W. Hausenstein, Die Kunst und Gesellschaft.

(67) 拙稿「知識と社会体制」(二)。社会学の如何なる一般理論も社会文化史の前提なしには不可能であり亦その拡充も為し得ないであろう。