

スピノザ『神学政治論』の歴史的背景

The Historical Background of *Tractatus Theologico-Politicus*

福島 清紀

FUKUSHIMA Kiyonori

はじめに

スピノザ (Baruch de Spinoza, 1632-77) が『神学政治論』 *Tractatus Theologico-Politicus* を書き始めたのは 1665 年であった。デン・ハーフ近郊のフォールブルフで暮っていた時期である。すでに『エティカ』 *Ethica* を執筆しているさなかであったが、スピノザはあえてそれを中断した。同年 9 月 (または 10 月) のオルデンブルク (Heinrich Oldenburg) 宛書簡で、スピノザは『神学政治論』執筆の動機を次のように語っている。

「私は目下聖書に関する私の解釈について一つの論文を草しています。私にこれを草させるに至った動機は、第一には、神学者たちの諸偏見です。この偏見は私の見るところによれば、人々の心を哲学へ向かわせるのに最大の障害となっています。ですから私はそれらの偏見を摘発して、それをより賢明な人々の精神から取り除くように努力しているのです。第二には、民衆が私について抱いている意見です。民衆は私に絶えず無神論者という非難を浴びせているのです。私はこの意見をも出来るだけ排撃せねばなりません。第三には、哲学することの自由並びに思考することを言う自由です。この自由を私はあらゆる手段で擁護したいと思います。当地では説教僧たちの過度の勢力と厚かましさのために、この自由がいろいろな風に抑圧されているのです。」⁽¹⁾

神学者たちの「偏見」、民衆から浴びせられる「無神論者」という非難、「哲学することの自由並びに思考することを言う自由」の「抑圧」。スピノザはなぜこのような言葉を書き留めなければならなかったのか。『神学政治論』はどのような歴史的文脈のなかで書かれ、出版されたのか。本稿はその点を考察する。

『神学政治論』は 1670 年、著者名を伏せて、かつ発行者と発行所を偽って世に出た。だが、著者は直ちに「フォールブルフの無神論者のユダヤ人」と見なされた⁽²⁾。1670 年 6 月 30 日、アムステルダムのカルヴァン派長老法院は臨時の会議を開き、同書を「卑猥で？ 神の」書とした。1672 年のあるパンフレットは、『神学政治論』を「異端のユダヤ人と悪魔が地獄で作り出した」書として扱っている。同書は非難的となり、非難は容易に消え去ることはなかった。やがて 1674 年、ホラント州の裁判所は発禁処分と押収という措置を講じる⁽³⁾。スピノザはライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz) に『神学政治論』を一部送ったのだが、当初はスピノザの著作に熱狂していたことを認めながらも、ライプニッツは「恐るべき書」と決めつけ、後にはスピノザについて否定的判断を下すに至った⁽⁴⁾。また、『歴史批評辞典』 *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697) の著者ピエール・ベール (Pierre Bayle) は、「スピノザ」の項で「有害で唾棄すべき本」と表現した⁽⁵⁾。かくして『神学政治論』は 1 世紀にわたり、告発と反駁の跡を長くとどめることとなったのである。

スピノザはこれらの激しい反応に不意をつかれたのであろうか。おそらくそうではあるまい。『神学政治論』の「緒言」から第 20 章に至る叙述には、著者が現実社会の中で感じとっていたであろう極度の緊張がにじみ出ている。歴史的情勢の刻印は『神学政治論』のいたるところに見出されるのである⁽⁶⁾。

それでは、スピノザが生きていた時代のオランダの歴史的情勢はどのようなものであったか。まず、スペインからの独立の過程とそこに潜んでいた問題を明かにしておきたい。

1 オランダの独立・繁栄と二大勢力間の対立

『神学政治論』が書かれた時期は、ヨーロッパ全体が反乱、革命、戦争、疫病など、危機的状況に置かれていた。とりわけオランダにとってはそうであった。オランダは、折から姿を整えつつあったヨーロッパのバランス・オブ・パワーに対して極めて重要な意味をもっており、同国の統治者たちは、このシステムに対する主導権を発揮する日が到来することを願ってさえいた。この時代を歴史家たちは後に「オランダの黄金時代」と呼ぶようになる⁽⁷⁾。

オランダは15世紀後半から16世紀にかけてとくに漁業、海運業、毛織物業などの分野で目覚ましい発展を遂げた。しかし、1555年、スペイン王位を継承したフェリペ2世はオランダに対する支配を強化するため、大勢の軍隊と官吏を派遣する。それに加えて、狂信的なカトリック信者であった王は、オランダのカルヴィニズムを撲滅すべく、宗教裁判を復活して苛酷な弾圧を行なった。これに対抗してオランダは、1572年、オランジェ公ヴィレムを指導者として反スペイン戦争に立ち上がったのである⁽⁸⁾。

1579年、北部7州（ホラント、ゼーラント、フリースラント、ユトレヒト、ヘルデルラント、フローニンゲン、オーフェルアイセルの7州）はユトレヒト同盟を結び、81年には、デン・ハーフで開催された連邦議会がフェリペ2世の廃位を宣言し、もはや外国の君主には主権を渡さぬことを決議した。ネーデルラント連邦共和国（オランダ）の誕生である。その初代総督に選ばれたのがオランジェ公ヴィレムであった。やがてヴィレムがスペインにそそのかされたカトリック教徒に暗殺されると、息子マウリッツが遺志を継ぐ。当時スペインと対立していた英国が独立運動を援助したという事情もあって、オランダはスペインに対してしだいに優勢となり、1609年の休戦条約によって事実上の独立を達成した。その後、1648年のウェストファリア条約により、対スペイン戦争に終止符が打たれるとともに、オランダはスペインの支配から完全に独立を果たす。その間、オランダは世界第一の繁栄を誇る貿易国となり、アムステルダムは世界貿易の中心となった⁽⁹⁾。

1585年、アントウェルペン（アントワープ）がカトリック教徒のスペイン人たちの手に落ちると、多数のプロテスタントの商人たちは、鯨漁とバルト海貿易の拠点となっていた港町アムステルダムに向うようになった。小さな町であったアムステルダムも、この商人たちの流入により活動範囲を拡大し、半世紀の間にオランダで最も新興の機運に満ちた町となった。貿易の近代化を図るべく、1602年には東インド会社が、1609年には割引銀行が設立された。大きな利潤を約束してくれるこの町には、多くの外国人が移り住み、1600年には50000人であった人口が1620年には105000人にまで増加する。都市圏の拡張が進み、新参者たちは実業で活気づく新しい地区に定住した。やって来たのはフランス人、ドイツ人、ポルトガル人、スペイン人だけではない。とりわけスペイン、ポルトガルの異端審問の勅令によって追放されたユダヤ人が、1602年以降、ユダヤ人共同体を形成した⁽¹⁰⁾。因みに、スピノザの父祖もこのようにして移住してきたユダヤ人である。

1609年の休戦条約は12年間の休戦を取り決めたものであり、オランダの経済にとっては恵みであった。というのも、これによりポルトガル、スペインへの直結の貿易ルートが開かれ、西半球のスペイン、ポルトガルの植民地やヨーロッパ沿岸から北アフリカ、イタリアへの通商貿易が促進されたからである。アムステルダムにとっては最も急速で活発な発展を遂げた時期であり、「オランダの黄金時代」に起動力を与えたほどの急発展であった⁽¹¹⁾。

対スペイン戦争でのオランダの勝利は、権力と富の勝利のように見えるだけでなく、それらに自由と寛容が結びつくことによってもたらされた勝利の観があった⁽¹²⁾。スピノザは『神学政治論』第20章で、「人間に判断する自由をより少く許容すればするだけ自然状態から一層多く遠ざかる」ことになり、したがって「一層多く

圧制的な支配になる」と述べた後、手近にある例の一つとしてアムステルダム市を挙げている。「この都市はその見事な繁栄とあらゆる民族の驚嘆との中にこの自由の果実を享受している。この栄ゆる国家、この卓越した都市においてはあらゆる種類の民族・あらゆる種類の宗派に属する人間が皆極めて和合的に生活しており、又彼らが人に信用貸をするに当ってはその人間が富者か貧者か、又その人間の平素の行動が信義的か欺瞞的かを知れば足るのである。宗教のことや宗派のことは彼らは少しも顧慮していない。宗教や宗派の如何は裁判官のもとで訴訟の勝ち負けを決めるに当り何ら影響するところがないからである。どんなに憎まれている宗派でも、その信奉者たちは、何びとをも損わず各人に対して各人の持分を認め且つ端正に暮しさえするなら、政府の公的権威と助力とによって護られるのである。」⁽¹³⁾ 同書の「緒言」にも、「我々は、判断の自由と神を自らの意向に従って礼拝する自由とが何人にも完全に許されている国家に、自由が何ものにもまして高貴であり、甘美であると思われている国家に生を享くるといふ稀なる幸福に恵まれている」⁽¹⁴⁾ という叙述が見出される。当時のオランダは、外国人の眼にも自由の国と映っていた。オルデンプルクは1663年7月31日付のスピノザ宛書簡で、「わけても貴国は、人々がその欲することを考えその考えることを言うことの出来る極めて自由な国ではございませんか。」⁽¹⁵⁾ と書いているほどである。しかしながら、このことはオランダ国内に何ら問題がなかったことを意味するわけではない。宗教に携わる多くの人々が、「厚かましさと専横さを以って」国家主権の権利の大部分を自己の手に奪取しようと努め、まだ「異教徒的迷信」に囚われている「大衆の心」を、「宗教の口実の下に、国家の最高権力から離れさせようと努力している」という状況があった⁽¹⁶⁾。オランダの独立と繁栄は、実はその裏側に極めて深刻な問題を抱えていたのである。

1566年に「乞食党(Geuzen)」がスペインに反旗を翻して以来、オランダはほぼ常に戦争状態にあった。市場と植民地の独占の確立を基礎に商業が拡大し、そうした発展のダイナミックスが恒常的な戦争状態を招来したのである。海軍は強力であったにも拘らず、連邦は数度にわたり侵略を受けた。各州はかなりの自律性を獲得していたが、侵略を受けるたびに、真の国民国家の確立が議題に上った。連邦全体として見れば、外交においても内政においても、支配階層内部で対抗関係にある二大勢力に支持された政策間の争いがあった⁽¹⁷⁾。二大勢力とは、オランイエ家と「レヘント(regent)」（執政）である。オランダの歴史はこの二大勢力の対立・抗争の歴史であり、「それに拍車をかけたのがカルヴィニズムの介在」であった⁽¹⁸⁾。

かつての伯爵の家系であるオランイエ・ナッサウ家は、代々、軍隊および「州総督(staathouder)」という行政上の機能を支配していた。「州総督」という地位は、ネーデルラントがブルゴーニュ公の領地の一部であった時代の名残りである。ブルゴーニュ公は常に北部の臣民を監視するための統治者を任命した。ハプスブルク家が領地を継承すると、スペイン王は、貴族の一人を指名して主権者の代理人として振舞わせるのが通例であった。すでに述べたように、ネーデルラントの住民は1581年に主権者の廃位を宣言したが、その時点で「主権者の代理人としての総督の制度」⁽¹⁹⁾を廃止したのではなく、この制度を温存し、皮肉にもスペインに対してそれを利用したのである。最もよく知られている州総督がヴィレム1世であり、彼は1570年代と80年代に、スペインに対する反乱において指導的役割を果たした。対スペイン戦争が開始されて以降、17世紀を通じて、一般にオランイエ家出身の誰かが同時に多くの州で総督の地位に就き、二人が7州の州総督を独占したこともあったとはいえ、州総督は各州議会が個別に任命する官吏であって、共和国全体の統治権はもたなかった。しかしながら、1650年から72年までの州総督なき期間を除けば、優勢な州総督が常にいた。ホラント州の総督もその一人である。それは、実際には君主制にも似た国家的な職として機能し、とりわけオランダ統一のシンボルの機能を果たした。州総督は職務上、ホラント州裁判所の長官であり、州の公共の秩序と正義を維持すべき立場にあった。真の宗教たる改革派教会を擁護する責任をも負っていたのであり、さらには共和国の陸海軍の司令官であった⁽²⁰⁾。

このように軍隊および州総督という行政上の機能を支配するオランイエ家と並んで存在した「レヘント」とは、どのような集団であったか。レヘントは、基本的に、都市の最も富裕な幾つかの家系の出身者であり、都

市の寡頭制的階層を構成していた。知的職業人、商工業者などがそれであったが、必ずしも最も富裕な家系の出身であったわけではない。富はこの階層の一員となるには確かに必要な条件であったが、財力だけでは十分ではなかった。この派に属することのできなかつた富裕な一族も多い。それは社会的地位、政治的なつながりに関わる問題でもあり、また歴史的偶然も作用した。レヘントは、截然と区別された階層ではなく、「上層ブルジョアジーの政治的特権階層」であった。彼らは貴族ではなく、単に政治的権力を独占する、財政的に成功を収めた一族であった。その構成員が、ある時期、現に町の参与の地位に就いているか、あるいは、過去においてその地位にあり、将来もその地位にとどまることが確実視されている場合もあった。政治的激変期にはレヘントの階層の構成に著しい変化はあったけれども、通常は閉鎖的なシステムであった⁽²¹⁾。

彼らレヘントは都市の管理と財政の運営を担当した。州レヴェルでは、これらの任務は「州会議長」として知られる官吏に委ねられていたが、連邦全体の財政は「法律顧問」(raadpensionaris)に委託されていた。法律顧問も総督と同様、本来、州の官吏であり、「議員を補佐し、法令を起草し、議会の運営を円滑にする助言者」であった。ところが「任期が長かったため、政府の重要な決定に加わることになり、やがて政府の指導者となり、州議会議長の役割を果たすことになった」⁽²²⁾。なかでも早くから都市化が進んでいたホラント州が他の6州に比べて圧倒的に強い勢力をもっていたため、同州の法律顧問は共和国全体の政治を動かすことができた。そういう法律顧問として代表的な人物がオルデンバルネフェルト(Jan van Olden-Barneveld)とヤン・ドゥ・ヴィット(Jan de Witt)である。彼ら法律顧問の主な支持層がレヘントであった。

さて、レヘントとオランジェ家との間で繰り返される衝突は、17世紀に出来した三つの大きな危機によって特徴づけられる。1619年、法律顧問オルデンバルネフェルトは反逆罪とアルミニウス派牧師たちとの共謀の罪で告発され、州総督マウリッツ・ドゥ・ナッサウの煽動で死刑を宣告された。オランジェ家は国家を支配しようとする野心を抱いていたのである。しかし、それと同時に、東西インド会社やアムステルダム銀行などの新興市民階層の企業が影響力を急速に増していた。1650年から54年にかけて、ちょうど連邦が決定的な独立を勝ち取った後、新たな危機が生じ、勢力の均衡が覆される。オランジェ家が初めて国家を君主制へと押し動かそうとしたが、その企ては失敗し、レヘント派の指導者ヤン・ドゥ・ヴィットがホラント州の法律顧問になり、次のことを定めた。第一に、オランジェ家は軍事上の職務から永久に排除されるべきこと、第二に、州総督という職は廃止されるべきこと、である。しかし、1660年以降、オランジェ派は若きヴィレム3世のもとでレヘントの勢力を徐々に弱体化させようとした。その動きは、1672年、フランス軍の侵入と同時に起こった大衆の暴動で頂点に達する。ヤン・ドゥ・ヴィットの軍備縮小政策が外国の侵入を許し、共和国を危機に陥れたとの理由で大衆の激しい怒りを買って、彼は兄のコルネリス・ドゥ・ヴィット(Cornelis de Witt)と共に、オランジェ派に煽動された暴徒によって虐殺された。ヴィット兄弟の死後、州総督のポストが復活し、以前にもまして強い権力をもつようになる。結局、「州総督なき共和国」が存続したのはわずか20年であった⁽²³⁾。

スピノザはオランダの国家形態の実相を看破して、未完の著作『国家論』(Tractatus Politicus)第9章14節で次のように言う。「オランダ人たちは自由を確保するためには、伯爵〔スペイン王フェリペ2世 引用者注〕を退かせ国家の身体から頭を切りとるだけで十分であると、新しく国家をつくり変えることは考えなかったのである。むしろ彼らは国家の一切の肢体を、それが前に組織されていたままに放置したので、オランダの伯爵領は、あたかも頭を欠く身体のごとくに伯爵を欠き、統治様式そのものが何とも名づけようのないものとなっていたのである。だから臣民の多くが、誰のもとに統治の最高権力があるのかを知らなかったのも怪しむに足りない。またたとえそれほどではなかったとしても、実際に統治権を握っていた人々〔ヤン・ドゥ・ヴィットを指導者とする議会派 引用者注〕の数があまりに少なく、民衆を治めることも強力な反対者たち〔オランジェ派 引用者注〕を威圧することもできない事情にあった。この結果反対者たちはしばしばはばかりもなく彼らに罨をかけ、ついには彼らを倒しえたのである。ゆえにこの共和国の突然の倒壊〔1672年の暴動 引用者注〕は、時をもろもろの協議に空しく費やしたことに由来したのではなく、かえって同国家の不備な

組織と為政者の数の僅少とに由来したのである。」⁽²⁴⁾

独立後のオランダは、まさしく「頭を欠く身体」であり、数度にわたる危機はその国家組織の「不備」を露呈したものであったと言えよう。この政治上の問題には、カルヴィニズムと反カルヴィニズムとの宗教的対立が深く関わっている。オルデンバルネフェルトやヤン・ドゥ・ヴィットの横死も、政治的な利害対立と宗教的対立が複雑に絡んだ事態であった。

2 オランダ・カルヴィニズムの分裂

カルヴィニズムの最大の特色は「救霊予定説」である。神は己が栄光を顕わさんとして、世界の礎の据えられぬ前に、自らの決意によってある人々を永遠の生命に予定し、他の人々を永遠の死滅に予定し給うた。「神への服従こそ真の自由」(*Servire Deo, vera libertas*)であり、あらゆる存在はただ神の栄光という究極目的の実現のためにのみあると説く。このように神の絶対性を強調する教説は、人間の自由意志の容喙をゆるさぬものではあったが、神の絶対的支配を確信することこそが、当時の民衆にとっては自己の生活の精神的原動力となった。

E・カッシーラーは、「封建制度という国家的・社会的な秩序、階層制という教会的な秩序が個人を包み込み、彼に対して一回限りの決定的な位置を指定する」中世的なシステムとの対比で、宗教改革の根本理念を次のように叙述している。「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。こうして今や個人そのものの中で、物という形で固定され得る助けが何も無くても、無限者との繋がりが達成されることになる。(中略)世俗とその秩序に対して、また国家的・社会的な生活に対して個人がもつ関係は、彼が宗教的確信という原理の中から自分自身に与えるものだけである。もとよりこういう確信を与えるものは、自己決定という根源的で自律的な行為でなくて、超越的な恩寵の作用である。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なのである。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。」⁽²⁵⁾このカッシーラーの的確な分析をふまえて言えば、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、世俗的現実に立ち向かう個人意志の無制約性へと転換される、その動的転換の地平の創出にあった。カルヴィニズムは、こうした宗教改革の根本理念を継承しつつ、神の超越性・絶対性を一段と徹底する方向で形成された教説である。

カルヴィニズムは、ひたすら「神の栄光」の実現のために奉仕すべく選ばれた神の道具として、自分が召されている職業労働に精励することを教えた。かくして職業労働は人間が自分の救いへの予定を確証する場面となる。カルヴィニズムが商業国オランダで広く受け入れられたのは、それが民衆の社会的向上の倫理的エネルギーたりえたからである。こうした教義を精神的支柱として、オランダ国民はカトリックの国スペインの圧制に抗して粘り強く戦うこともできたのである。

オランダでは、カルヴァン主義的な改革により、ローマ崇拜の拒否は反スペインの愛国的感情と結びつき、カルヴィニズムはいつしか国教と見なされるようになる。カルヴィニズムは国の公認宗教となったが、唯一の宗教というわけではなかった。カトリックは少数派ではあったが、かなりの数の人々が団体を組織する権利を主張した。類似の保護は、アムステルダムで繁栄の時代を迎えていた、主としてスペイン・ポルトガル系のユダヤ人共同体にも認められた。しかし、この時代を通じて、社会的紛争の性質と政治的党派のアイデンティティを過剰に決定づける役割を果たしたのは、オランダ・カルヴィニズムの二分派への分裂であった⁽²⁶⁾。

第一の分派は、レモンストラント派である。その名称は、アルミニウス主義の支持者たちが 1610 年の国会に「抗議文」(Remonstrantia)を提出し、政治的・宗教的立場の輪郭を明らかにしたことに由来する。オランダの神学者アルミニウス(Jacobus Arminius)は、ライデン大学で神学を学んだ後、スイスのジュネーブとバーゼルでも学問を続け、1588年、アムステルダムの改革派教会の牧師になった。やがてカルヴァン派に共通の信仰である予定説に疑問をいだくようになり、彼の信仰は正統的でないと疑いが濃厚になったが、ライデン大学は彼を教授として迎えた(1603年)。正統カルヴァン派の有力な指導者ゴマルス(Franciscus Gomarus)は、最初は彼の就職を承認したが、予定説をめぐる両者の間で論争が起こり、その論争はまたたくまに尖鋭化した。アルミニウスは、「神の恵みは万人に及ぶばかりでなく、人間はその恵みに積極的に協力する自由意志をもっている」と説き、また、「国家と教会の関係についても、両者を切り離し国家を教会の上におく考えをもっていた」。これに対してゴマルスは、「神の恵みは神の意志によって選ばれた者だけに与えられ、人間には自由意志はないという正統派カルヴィニズムの立場を堅持して譲らなかった」⁽²⁷⁾。アルミニウスは論争中に世を去ったが、彼の死後、その教説を支持する牧師 40 名が抗議文を提出し、国家にアルミニウス主義の認許を求めた。ゴマルスは「反抗議文」を提出してこれに反駁し、全国聖職者会議を開催してこの論争に決着をつけることを要求したのである。

論争が激烈を極めるなか、ホラント州会議長オルデンバルネフェルトは、「もし全国の聖職者会議が召集されて、その決定によって抗議派が敗れるならば、カルヴィニズムが名実共に国教の地位を占めることは確実となるので、極力これに反対した」⁽²⁸⁾。教義上の対立に端を発した両派の争いは政治的抗争にまで発展し、「数年に亘ってオランダ共和国を根底からゆさぶり、内乱の危険すら生じてきた」⁽²⁹⁾。こうした動きに対して、オランジェ公マウリッツ(Jan Mauritz)は 1618 年、ついに非常手段を講じ、「バルネフェルト以下四人の指導者を逮捕し、グロティウスもその一人であった、バルネフェルトを死刑に、他の二人を終身刑に処した」⁽³⁰⁾。この問題を解決するため、1618 年から 19 年にかけてドルト会議が開かれ、アルミニウス主義は排斥され、レモンストラント派の牧師の多くが国外に追放されたのである。

政治権力が神学上の問題に介入すれば、党派の怒りを刺激し、信仰心を憤激へとかえてしまう。そういう悲劇的な実例をオランダの歴史は示していた。レモンストラント派と反レモンストラント派との争いがそれである。スピノザは『神学政治論』でこのことに言及している。「レモンストラント派と反レモンストラント派の宗教論争に対して政治家たち及び州会が干渉し出すや、論争はついに分派となり終った。そして当時の数々の出来事からして、論争を裁こうとして宗教に関して設ける法律は人々を矯正するよりは挑発すること、又他の人々はそうした法律を利用して目にあまる勝手な行いをあえてすること、尚又分派は真理への熱意(それはむしろ友愛と寛厚の源泉である)からよりも支配への熱望から生ずることが明かになる。」⁽³¹⁾この争いは、自由な思想の持主であった当代屈指の政治家、オルデンバルネフェルト(レモンストラント派)を死に至らしめ、ホラント州を奈落の淵へと追いやった。「敢えて言う、人々が何らかの犯罪或は悪行の故にではなく単に自由な精神の持主であるという理由で敵と見なされて処刑され、又悪人たちの恐怖の対象たる断頭台が忍耐と勇気の見事な例と主権者の著しい恥辱とを示す美しい劇場となることほど有害なことがあるか。」⁽³²⁾という『神学政治論』の一節は、この政治家の死にまつわる問題を仄めかしている。スピノザはアムステルダムのポルトガル系ユダヤ人の共同体の一員として、特に州当局のひどいやり方を経験してきたわけではなかった。スピノザは同市を、「あらゆる種類の民族・あらゆる宗派に属する人間が皆極めて和合的に生活」している都市とさえ見ていたのである。しかし、1660 年代後半、アムステルダムは依然として寛容な都市であったのだろうか。スピノザが『神学政治論』を書いているとき、深刻な経済的停滞と共和国の政治的孤立のゆえに、状況は悪化し、不寛容もその度を増したのである⁽³³⁾。

ところで、レハント派のエリートたちは伝統により、また信念により、アルミニウス主義に近づいた。オランダを近代科学の中心にしつつあった数学者、医者、発明家はこの階層の出身であった。ドウ・ヴィット自身

やホイヘンス (Christian Huygens) などがそうである。これら科学者たちは、しばしば熱烈なデカルト主義への改宗者であり、自由意志の神学は自由な知的探究の要求、「明晰かつ判明な観念」の形而上学、合理的な神の概念と両立すると考えた。彼らの中には、さらに進んで、一種の宗教的懐疑主義の傾向さえ示し、古代の自然主義を、英国の同時代人ホッブズ (Thomas Hobbes) によって広まっていた科学的政治学と結合させる者もいた。彼らの没頭ぶりの中心にあったのは、「自然権」の概念である。この概念は道徳性と法の、そして通商と所有の普遍的な根拠であった。彼らが厳密には何を考えていたにしても、レヘント派はレモンストラント派と二つの点で一致していた。すなわち、世俗社会と宗教界の平和の条件、したがって国家的統一の条件としての寛容、そして、教会のヒエラルキーに対する市民の権威の優越性の二点である。後者の原理は、民衆の運動が国家に対立するのを防ぐ意図をもそなえていた。それは、グロティウス (Huig de Groot) の『宗教的事柄における主権者の権力について』*De imperio summarum potestatum circa sacra* (1647)をはじめとする一連の理論的著作の主題を提供することになった⁽³⁴⁾。

これらすべての点で、レモンストラント派は、同国人の多数派でありゴマルス派として知られる一派と執拗に反目していた。正統カルヴァン派をもって任じるゴマルス派の主張によれば、すべてのキリスト者は二重の意味で忠誠を尽す義務がある。現世の事柄においては為政者ないし君主に、霊的な事柄においては教会に、ということである。教会は国家から全く独立しており、聖職者を選び、信徒を集め、宗教を説き教える絶対的な権利をもつ。しかし、もし市民が二重の忠誠を尽す義務があるとすれば、法そのものはあらゆる権威の一なる源泉、すなわち神自身から発するのである。このことは教会と国家との関係がなぜ対称的でないかを説明している。というのも、現世の支配者が自らの臣民に服従を課する絶対的権利をもつのは、彼が真にキリスト教的君主であり、真の信仰が国民全体に流布するように保証することに熱心な場合だけだからである。実際、牧師たちは、地方自治体や国家の当局は神の民である彼らの教会員を待ち伏せする異端者を監視すべきだと主張した。かくして、「別の文脈であれば絶対主義に対する抵抗の砦たりえた宗派が、オランダでは抑圧的な機能を果たすことになった」のである⁽³⁵⁾。

しかしそれでも、ゴマルス派の運動は依然として、一般民衆の願望の表現に焦点を提供した。地方の貧民と都会の賃金労働者はいずれも大半がカルヴァン派であった。下層ブルジョアジーもまたそうであり、反レモンストラント派は彼らの中から牧師を補充した。これら説教者たちはレヘント派の神学的放縦を非難しただけでなく、彼らの贅沢な生き方や公務に対する抑圧をも非難した。そうして彼らの説教は民主的要素さえも含むようになったのである⁽³⁶⁾。

しかし、正統派の敵はアルミニウス派だけではなかった。正統派の眼前にあったのは、他の多くの「異端者」、「第二の宗教改革」に期待を寄せる人々であった。これらの諸々の動きは、大雑把に括れば、「教会なきキリスト者」と呼ぶことができる。この単純なフレーズの背後には、多数の異なったグループが潜んでおり、多くの信仰箇条については互いに不一致であった。彼らを結び付けていたのは、信仰の内面化、したがってまた信仰の個性化の主張であった。彼らの大部分は、アルミニウス主義者の自由意志に対する信念と予定説の拒否を共有していた。神秘的傾向をもつ者もいれば、反対に「自然宗教」の形態に近い者もいた。ソツィーニ派 (ポーランドに暮すイタリア人改革者ファウストゥス・ソツィヌスの信奉者たち。彼の名は、当代ヨーロッパで正統派の神学者たちに恐怖の念を注ぎ込むのに十分であった) は、三位一体説と原罪の教義を、教会が神的存在の一性に押し付けた迷信だと考えていた。この観点に立てば、キリストはもはや神的人格ではなく、精神的徳と内的完全性のアレゴリーであり、人類の救い主としてのキリストの役割はその意義を剥奪された。偉大な信仰の神秘が殺ぎ落とされたこの種の新しい神学は、デカルト的なインスピレーションを吹き込まれた合理主義的哲学と容易に結合しえた⁽³⁷⁾。

このような「教会なきキリスト者」のコミュニティー、例えばメンノー派やコレギアント派は、教会的なヒエラルキーをもたぬ、信者の自由な集合体として組織された。これは「民主主義のもう一つの形態」であり、

カルヴァン主義に対抗して発展しただけでなく、幾つかの社会集団に影響を与えることにもなった。再洗礼派、とりわけコレギアント派は、同じ組織モデルが市民社会に適用されるべきだと主張し、国家がその臣民に「汝殺すなかれ」という戒律を破るよう命じる権利をもつことを否定して、「労働と隣人愛に基づく共産制、平等主義的な社会」⁽³⁸⁾を待ち望んだ。

1619年、ドルト教会会議はアルミニウス主義のテーゼを非難し、信者の世話をするためにそのテーゼを告白した牧師を締め出したが、アルミニウス派は国の知的生活において指導的役割を演じ続け、他の宗派の学者や神学者と論争した。正統派の牧師たちは、教会会議の指令の執行が市当局に委ねられるにつれて、いっそう警戒を怠らぬようになったが、多くの町で事実上の寛容が優勢であった。1650年までには、アルミニウス主義はオランダという国の生活においてそれ自身の居場所を作り上げていた。アムステルダムで優勢な出版の自由は、当時、他のどこにも類を見ないものであり、自由な思考と寛容の雰囲気をも促進するのに貢献した。再洗礼派、英国からのクエーカー教徒、至福千年を信奉する人々はこの自由を大いに享受した。そして彼らの生き生きとした活動は、神学者を苛立たせ、しかも政治的権威を動揺させたのである⁽³⁹⁾。

いち早く1610年には、オランジェ家の諸侯は宗教的確信よりはむしろ打算から自分たちをカルヴァン教会の庇護者であると宣言していた。それ以来、彼らは継続的に教会の影響を利用してレヘントの側に圧力をかけた。その間、とりわけゴマルス派はそれ自身の教義上の目的を成就することに専念していたけれども、それにも拘らず「州総督なき共和国」に対して君主制的傾向を支持することを選び取っていた。どちらの側でも、この同盟関係は真の思想的共同体よりはむしろ戦術上の決定に相当するものであった。しかし、一般の人々の大多数が厳格なカルヴァン主義に傾き、少なくとも危機の時にはたいていレヘントよりはむしろ君主に信頼をおくにつれて、同盟はなおさら必要であった。人々はレヘントが国家の利害よりも自分たち自身の個人的利害を優先しているのではないかと疑っていたのである。結果はいささか入り組んだ忠誠の配置になった⁽⁴⁰⁾。

結び

このように複雑で流動的な情勢の中で、スピノザ個人およびその思想はどのように位置づけられうるのだろうか。

スピノザはアムステルダムのポルトガル系ユダヤ人の共同体で生を享けた。この共同体は、オランダの指導的階層の権力基盤を構成する商業的植民的活動と緊密に結びついており、彼の父はその有力者の一人であった。スピノザは1656年にユダヤ教から「破門」されてのち、開明的な小市民の階層、とりわけコレギアント派やデカルト派のグループに迎え入れられ、死に至るまで、彼らの中に友人や弟子を見出すことになる。スピノザの哲学を、単純な無神論としてではないにせよ、超デカルト的な合理主義として解釈し、その影響の下で急進的な立場をとる者たちもいた⁽⁴¹⁾。

とくにアドリアーン・クールバッハ(Adriaan Koerbagh)という人物は、ユトレヒトとライデンで医学・法律学を学び、やがてスピノザの思想に傾倒して、1665年以降、スピノザの理論体系の要点を公言し始めた。1668年にはそれを平易なオランダ語で書いて出版し、スピノザの秘教的で難解な思想を『神学政治論』以上に公然と語った。スピノザの名は著書のどこにも見られなかったけれども、その思想は随所で苦心して仕上げられていた。しかしながら、当の著者はスピノザほど用心深くはなかった。説教者や神学者を激しく攻撃したため不敬虔の罪で逮捕されたとき、彼はスピノザとの関わりも告白してしまう。自由の町アムステルダムではあったが、当局は改革派の圧力のもとで有罪判決を下す。彼は獄中生活を余儀なくされ、1669年に獄死した⁽⁴²⁾。スピノザが『神学政治論』を匿名で出版せざるをえなかったのも、おそらくこのクールバッハの獄死が心に深く刻み込まれていたからであろう⁽⁴³⁾。

こうしたコレギアント派やデカルト派の中にスピノザの思想の理解者がいたことは確かだが、同時に、それ

とは別の関係　まずはじめに学問的活動から生まれたものである　が、レヘント派に直に関わる活動範囲にスピノザを招き入れることになった。レヘント派の指導者となるヤン・ドゥ・ヴィットは、ライデン大学で数学を学び、円錐曲線論や確率論の領域で優れた業績を残しており、スピノザも早くから注目していた。すでに22歳で「オランダの驚異(het wonder van Holland)」と言われたほどの人物である。そのドゥ・ヴィットはやがて共和派の大政治家となり、オランダの黄金時代を築くことに大きく貢献した。1664年には、アムステルダムのコレギアント派の仲間を通じて、スピノザはドゥ・ヴィットの知遇を得た。ルカスの書いたスピノザの伝記は、ドゥ・ヴィットがスピノザから数学を学ぼうとしただけでなく、重要な問題についてもしばしばスピノザの意見を求めたこと、ドゥ・ヴィットがスピノザに年金を贈っていたことなどを伝えている⁽⁴⁴⁾。スピノザは厳密にはヤン・ドゥ・ヴィットの助言者であったとは言えないにしても、レヘント派との間に接点は存在したのである。そして、スピノザや他の急進的な民主主義擁護者が、オランジェ派に対抗して連邦共和国の利害を代表するドゥ・ヴィットのグループと政治的な同盟関係にあったのも不自然なことではなかった。しかしながら、両者の間には根本的な政治上・イデオロギー上の境界線があったことは否めない。『神学政治論』を読んだドゥ・ヴィットは、その民主主義的見解を認めず、スピノザに会うことを拒否したという⁽⁴⁵⁾。

E・バリバルの指摘によれば、あとから振り返って分るのは、スピノザが「異種の要素から成る三重の哲学的要求」　たとえその要求が時には同じ人たちから向けられたにしても　の対象となったことである。つまり、「科学に由来する要求、非宗派的宗教に由来する要求、そして共和政治に由来する要求」⁽⁴⁶⁾である。スピノザはこれらのすべての要求に気づいていたであろうが、彼はそれらを脇道にそらして、背後の期待のどれかに応じるようなことはしなかった。

『神学政治論』が書かれ出版された情勢の中では、反対者の名を挙げるだけで十分であるならば、スピノザがどの「陣営」に属していたかは明白である。スピノザの「神学的・政治的」介入は、少なくともグロティウスにまで遡る系譜に含まれており、共和派の宣言であるように見える。しかしだからといって、スピノザはレヘント派のイデオロギーと利害に自己を同一化したわけではなく、科学者や「教会なきキリスト者」のイデオロギーと利害に進んで結びついたわけでもない。実際、これらの異なった立場が首尾一貫したやり方で結集してはいないときに、スピノザはどうしてそのようなことができたであろうか。ある意味で、真の「自由派」は構築されるべきものであった⁽⁴⁷⁾。その信条を構成するであろう諸要素は様々な場所に散見するが、それらを結合するための明確な合意の道筋はなかったのである。スピノザは自分自身の精神生活の孤塁を守るほかなかったように思われる。

注

(1) 書簡 30、『スピノザ往復書簡集』、畠中尚志訳、岩波文庫、165-166頁。

(2) Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris 1996, p.9.

(3) Myriell Pardo, *Traite theologico-politique*(Preface et chapitre), Paris 2000, p.47.

(4) ibid.

(5) ピエール・ペール著作集第5巻、『歴史批評辞典』、野沢協訳、法政大学出版局、639頁。

(6) Balibar, p.11.

(7) ibid., p.26.

(8) ルカス、コレルス『スピノザの生涯と精神』、渡辺義雄訳、理想社、65-66頁参照。以下、同訳書は『生涯と精神』と略記。同訳書の訳註から多くの示唆を得たことを付言しておく。

(9) 同上書、66頁参照。

(10) Pardo, p.53.

- (11) Steven Nadler, *Spinoza: A Life* , Cambridge 1999, p.35.
- (12) Pardo, p.53.
- (13) 『神学政治論』、畠中尚志訳、岩波文庫下、285-286 頁。尚、『神学政治論』からの引用に際しては、畠中訳の岩波文庫版に依拠したが、かなと漢字を現代のものに改めた箇所があることをお断りしておく。
- (14) 岩波文庫上、45 頁。
- (15) 書簡 14、岩波文庫、78 頁。
- (16) 岩波文庫上、45-46 頁。
- (17) Balibar, p.26.
- (18) 『生涯と精神』、93 頁。
- (19) 工藤喜作 『スピノザ』、清水書院、19 頁。
- (20) Nadler, p.74.
- (21) *ibid.*, p.58.
- (22) 工藤、前掲書、20 頁。
- (23) Balibar, pp.26-27.
- (24) 『国家論』、畠中尚志訳、岩波文庫、172-173 頁。
- (25) 『自由と形式』、中埜肇訳、ミネルヴァ書房、9 -10 頁。
- (26) Balibar, p.28.
- (27) 『生涯と精神』、94 頁。
- (28) 同上。
- (29) 同上。
- (30) 同上。
- (31) 岩波文庫下、286-287 頁。
- (32) 同、284 頁。
- (33) W.N.A.Klever, *Spinoza's Life and Works*, in *The Cambridge Companion to Spinoza* , edited by Don Garrett, New York 1996, p.38.
- (34) Balibar, p.29.
- (35) *ibid.*, pp.29-30.
- (36) *ibid.*, p.30.
- (37) *ibid.*, pp.30-31.
- (38) *ibid.*, p.31.
- (39) *ibid.*
- (40) *ibid.*, pp.31-32.
- (41) *ibid.*,pp.32-33.
- (42) *The Cambridge Companion to Spinoza* , pp.38-39.
- (43) Balibar, p.33.
- (44) 『生涯と精神』、44 頁。
- (45) Nadler, p.256.
- (46) Balibar, p.33.
- (47) *ibid.*, pp.33-34.