

スピノザ研究——『神学政治論』における「自由」の概念（3）

A Study on Spinoza : Concept of Freedom in *Theologico-Political Treatise*

福 島 清 紀
FUKUSHIMA Kiyonori

本稿は、本誌前号掲載の拙稿「スピノザ研究——『神学政治論』における「自由」の概念（2）」の続編である。前々号には次に記す2までを、前号には3を掲載した。今回は4と5を掲載する。

はじめに

1. 「自然権」の導出——「自然」の脱規範化
2. 「主権」の存立原理——「契約」を介した「服従」の論理
 - (1) 「民主政治」の基礎
 - (2) 主権者の自己制限
3. 「思考」と「行動」との区別
 - (1) 《私》と《公》
 - (2) 「国家の中の国家」としての「教会」
 - (3) 『神学政治論』に潜む難問
4. 「頭を欠く身体」——独立後のオランダ
 - (1) 『神学政治論』の副題
 - (2) 二大勢力の形成
 - (3) オランダ・カルヴィニズムの分裂
5. 「迷信」の存立機制

4. 「頭を欠く身体」——独立後のオランダ

(1) 『神学政治論』の副題

前節では、『神学政治論』に潜む難問——国家主権の絶対性と個人の自由の双方を確保しようとするところから出来る難問——を指摘した。スピノザがこの隘路から抜け出す手立てを示しているのか、もし示しているとすれば、それはどのようなものか。あるいは、国家という枠組みを前提するかぎり、新たな歴史的条件下であるにせよ今日のわれわれもまたこの難問の所在を自覚し続けるほかないのであろうか。これらの問いに答えるためには、さらにいくつかの点を考察しなければならないように思われる。

拙論の冒頭ですでに述べたように、スピノザは二重のリスクを背負っていた。すなわち、彼がその知的支配の道具を打ち砕こうとしている敵に理解されすぎるというリスクと、身近であってほしい読者にひどく誤解さ

れるというリスクである。上述の難問はそうした緊張関係の中に胚胎している。

スピノザはなぜこの緊張関係を引き受けなければならなかったか。それは、人々が自明視している事柄の中にスピノザが問題を見出したからである。問題というものは、決してそれ自体で存在しているのではなく、問おうとする者の前にその姿を現わす。かくかくの事柄は果たして自明なのか、疑いを容れる余地はないのか。このような問いへの意欲こそが、問題の発生する場面にほかならない。そしてどんな思想的営為も不可避免的に特定の歴史的現実において、その歴史的現実に対してなされるのであり、したがってその営為の当事者が対峙している問題は否応なしに歴史的刻印を帯びている。言い換えれば、営為の進行はどこまでも時間軸の不可逆性に則っており、またそうであらざるをえない。だが、このことは、その営為を通じて形成される思想の単なる受動性・被拘束性を意味するわけではない。むしろ、そうした被拘束性を的確に認識し、その認識を踏まえて新たな現実そのものを創出しようとするベクトルが思想の性格を決定づけるのである。

それならば、スピノザが見出した問題とは何であったか。本稿の行論は少し迂路を辿ることになるかもしれないが、ここで同書の副題に立ち戻り、その記述を手がかりにスピノザの思想的営為を条件付けていた歴史的背景を改めて概観しておきたい。歴史的情勢の刻印が『神学政治論』の文章や行間に幾度となく読み取れるからである。

副題は、「思考の自由を許容することは敬虔の念と国家の平和を損うことにならないばかりでなく、反ってこの自由を奪うことは国家の平和と敬虔の念を危うくする所以であることを示す若干の論文が含まれる」⁽¹⁾と記されている。これを受けて「緒言」でもスピノザは、「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（中略）生を享くるといふ稀なる幸福に恵まれているのであるから、この自由は敬虔と国家の平和とを損うことなしに許され得るといふこと、のみならずこの自由が侵害されれば国家の平和と敬虔も同時に侵害されざるを得ないといふことを」示すとしても、それは忘恩的ないし無益な企てではないと信じたと言う。これこそスピノザが『神学政治論』の中で証明しようとした主題であった⁽²⁾。

このために何よりも必要であったのは、スピノザによれば「宗教に関する主要な諸偏見」を、換言すれば「昔の隷属状態の諸痕跡」を指摘することであり、次にまた「国家の最高権力〔主権〕の権利に関する諸偏見」を指摘することであった。「宗教に携わる多くの人々は、厚かましき専横さを以て、この権利の大部分を自己の手に奪取しようと努め、まだ異教的迷信に捉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。これは一切を再び隷属状態に陥らしめるものである。」⁽³⁾これはカルヴァン派の神学者や説教僧に対する非難にはかならない⁽⁴⁾。スピノザにとって喫緊の課題は、オランイエ派という君主制主義者の一派とカルヴァン主義の牧師達との共謀、そしてそれによる専制的支配を未然に防ぎうるような方策を探ることであった。

（２）二大勢力の形成

スピノザが『神学政治論』を書き始めたのは 1665 年であり、同書が著者名を伏せて架空の発行者の奥付の下に世に出たのは 1670 年であった。『エティカ』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てまで『神学政治論』に取りかかる⁽⁵⁾。その動機が、「神学者たちの諸偏見」、民衆から浴びせられる「無神論者」という非難、「説教僧たちの過度の勢力と厚かましき」のために抑圧されている「哲学することの自由並びに思考することを言う自由」であったことはすでに述べたが、当代ヨーロッパの動きに眼を向けるならば、同書が書かれたのは、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時期に当たる。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。

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が、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⁽⁶⁾。

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。スピノザは『神学政治論』の一節で次のように述べている。「オランダ連邦」は「王を戴かず、伯爵を戴いたが、この伯爵には決して統治権が委譲されなかった」。この連邦が「伯爵ライクステルの時代に自ら発表した声明に知られる如く、連邦は常に伯爵に対しその職務に関して注意を促す権能を留保し」、連邦は「この権能と国民の自由とを擁護する実権」を、また「伯爵が圧制君主に墮した場合はその責任を問う実権」を、さらにまた「伯爵を連邦の承認と同意となしには何事をも行い得ないように制御する実権」を維持した。以上のことからして、「最高主権の権利は常に連邦の手にあったのであり、ただ最後の伯爵〔スペイン王フェリペ2世—引用者注〕のみがこれを篡奪しようとしてたのである」。したがって、連邦が伯爵に背いたのではなく、むしろ連邦はすでに殆ど「失われかけた自己の昔からの統治権を回復したまでなのである」⁽⁷⁾。

この連邦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⁽⁸⁾。

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⁽⁹⁾。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。」⁽¹⁰⁾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る国家に生を享くるといふ稀なる幸福に恵まれている」⁽¹¹⁾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」⁽¹²⁾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。スピノザ自身が述べているように、宗教に携わる多くの人々が、「厚かま

しさと専横さを以て」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⁽¹³⁾。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⁽¹⁴⁾。二大勢力とは、オランジェ家と「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⁽¹⁵⁾。

かつての伯爵の家系であるオランジェ・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」⁽¹⁶⁾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、一般にオランジェ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。また、真の宗教と目され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⁽¹⁷⁾。

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ジェ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⁽¹⁸⁾。

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」⁽¹⁹⁾。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・デ・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・デ・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・デ・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・デ・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Cornelis de Witt (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⁽²⁰⁾。

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・デ・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ばかりもなく彼らに罨をかけ、ついには彼らを倒したのである。ゆえにこの共和国の突然の倒壊〔1672年の暴動——引用者注〕は、時をもら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。」⁽²¹⁾

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・デ・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。

(3) 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徴は「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。」⁽²²⁾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、それでも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ー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⁽²³⁾。

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、スイスのジュネーヴ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つた」⁽²⁴⁾。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」⁽²⁵⁾。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」⁽²⁶⁾。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」⁽²⁷⁾。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。このようなレモンストラント派と反レモンストラント派との争いは、解消されることはなく、1660 年代後半、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と相俟って、一段と不寛容な社会的諸関係を生み出していた⁽²⁸⁾。

ところで、レヘ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。デ・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 (Hug 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⁽²⁹⁾。

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正統カルヴァン派を自任するゴマルス派と執拗に反目していた。ゴマルス派は、教会は国家からまったく独立した絶対的権利をもつとの前提に立って、すべてのキリスト者が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忠誠を尽くす義務があること、公権力が異端者を監視すべきことを主張した。カルヴァン派は、例えばフランスでは絶対主義に対する抵抗の砦たりえたが、これとは対照的にオランダでは抑圧的な威力を発揮することになった。

しかしそれでも、ゴマルス派の運動は依然として、一般民衆の願望を代弁する役割を果たした。地方の貧民と都会の賃金労働者の大半のみならず、下層ブルジョアジーもまたゴマルス派の支持基盤であった。そうした支持基盤を後ろ盾とする反レモンストラント派の説教者たちは、レヘント派の神学的放縦、彼らの贅沢な生き方や公務に対する抑圧に非難の矛先を向ける。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。

ある宗教的勢力の主張がこのように多くの民衆の支持を獲得して、民主的要素を含んでいるとき、それを根本的に批判しようと思えば、単にその表面的な態様をあげつらい蒙昧を嗤うだけでは威力の帳の奥にまで達することはできない。救い主を出現させるのは民衆なのである。だが、民衆というカテゴリーが成立する以前に、一人一人の人間のありようを見つめ直すならば、何が見えてくるか。人間は、抑圧されていると感じながら、その被抑圧感情が他者に対する恐るべき抑圧装置へと転化しうることにはしばしば気づかない。そして人間は、人類愛を口にしながら隣人を憎悪する可塑的な存在である。その可塑性は、党派的思考との親和力を発揮するとき、正義はわれらにありとする臆断的な共同幻想を生み出す。それは観念の世界の出来事ではあるが、だか

らといって威力をもたないわけではない。それどころか、むしろ物のような力をそなえて人々の行動様式を条件づける。

それならば、「頭を欠く身体」を前にした当事者はどうすればよいか。そもそも君主のいない国家で君主という名の支配者を「頭」の位置に据えることを回避しようとする限り、まずは宗教や国家にまつわる諸々の「偏見」の皮膜を一枚一枚引き剥がしていくことを自らに課するほかない。一つの宗教的勢力が俗権と結びついて民衆の救済者を僭称するからには、それを可能ならしめる十分な理由があるのだということを認識した上で、その理由の解明に踏み込まなければならないであろう。人々が自明視している諸々の事柄をまさに「偏見」として捉え、その「偏見」からの解放を企図するならば、ある主張がもつ一定の威力ないし説得力のよってきたるゆえんを明らかにする作業は必須である。『神学政治論』の「緒言」でなされている「迷信」の分析にも、そうした志向が示されている。スピノザは人間存在の本性そのものを見つめなおし、「迷信」の存立機制を抉り出す。

5. 「迷信」の存立機制

スピノザによれば、もし「人間が自己の一切事を一定の計画通りに処理する」ことができるのであったら、あるいは、もし「運命が常に人間にとって有利に展開する」のであったら、人間は決して「迷信」に囚われることがないであろう。ところが人間は、「全く途方にくれるような諸種の困難」にしばしば陥るものであり、また多くの場合、「世間的幸福への追求のゆえに、希望と恐怖の間に痛ましくもたゆたうものであるから、人間の心はやゝもすれば手当り次第のものを信ずるように傾きがちである」。「人間の心」というものは、「平素は実に自信たっぷり、誇らしげで、尊大である」のに、ひとたび疑惑の虜となるや、僅かの衝撃によってもあちこちに動かされる。そして「この動揺性は、心が希望と恐怖の間にたゆたう場合に益々甚しくなるのである」⁽³⁰⁾。

「不確実な世俗的幸福を飽くなく追求する人々はあらゆる種類の迷信に陥る」のであり、「実に迷信を生み、保ち、且つ育む原因は恐怖なのである」⁽³¹⁾。人間は「恐怖」の続く限り「迷信」の虜となる⁽³²⁾。スピノザはこのことから次のような帰結を引き出す。第一に、「すべての人間は本性上迷信に従属するということ」、次に「迷信は精神のあらゆる幻影、妄想のあらゆる衝動と同様に、多種多様なものであり、また極めて浮動的なものであるということ」、そして最後に、「迷信は希望、憎しみ、怒り、欺瞞など」によってのみ保持されうることである。「迷信は理性の中にはなく感情の中のみ、しかも最も強力な感情の中のみ根ざすのであるから。」⁽³³⁾

スピノザは迷信の源について自問し、二つの根源を引き出した。すなわち、「恐怖」と、「不確かな善への希望」である。不幸は心を落ち着かせるようなフィクションを助長する。その主なものは摂理への信仰である。スピノザはアレキサンダー大王の例に基づいて、迷信じみた信仰は不確実な出来事への恐れによって生み出される空想でしかないことを証明する。大王は、「スサの隘路」で運命の恐るべきことを学ぶに至って初めて「迷信」に囚われ、「卜者を用い出した」が、「ダリウスを打ち破ってからは易者や卜者に相談することを止めた」。しかるに後でまた「バクトリヤ人が背いたり、スキチヤ人が戦を挑んだり、彼自身が傷ついて倒れたりするなど、時運の非なるに恐れをなして」、再び「人間精神の幻想たる迷信」に立ち帰った⁽³⁴⁾。要するに、数多くの騒乱や戦争を惹き起こしてきたのは不安な情念なのである⁽³⁵⁾。

このように「迷信」は専ら「感情」に根ざすがゆえに、「人々をあらゆる種類の迷信に陥らせることは極めて容易であるが、その代わり、人々を同一種類の迷信にいつまでも止まらせるようにすることは極めて困難である」。「民衆は何時も変わらず不幸なものであるから、(中略)どんな迷信にも決して長く安住してはいない。むしろ新しい迷信、まだ駄目なことの分らない迷信のみが彼等に最も気に入るのである。」⁽³⁶⁾そしてスピノザによれば、「迷信のこうした浮動性」は「幾多の騒擾、幾多の恐ろしい戦争の原因」となってきた。なぜなら、「大

衆を強く支配すること迷信に如くはない」(クルティウス)からである⁽³⁷⁾。かくして「民衆は、宗教の口実のもとに忽ちにして彼らの王たちを神々の如く尊崇」し、また「忽ちにしてこれを呪詛」し、あるいは「これを人類教共同の敵として嫌悪する」ように駆られがちである⁽³⁸⁾。

スピノザは好んでクルティウスを呼び戻すが、スピノザの独創性は、「神学者達の俗衆に対する支配を告発することよりもむしろこの支配の根を感情の仕組みに求めるところにある」⁽³⁹⁾。神学者達の権力に役立つ装置は、その起源を人間の本性そのものにもっているということだ。人間は本性上、迷信深いのである。というのも、すべての人間は「生まれつき物の原因を知らない」のであり、「自己の利益を求めようとする衝動を有しかつこれを意識している」⁽⁴⁰⁾からである。迷信は何に存するのか。「迷信が錨を下ろす地点は、自然的事物の原因に対する無知、欲望の意識と有用なものの探求にある。」⁽⁴¹⁾人間のこうした無知は、結果的に原因の認識を目的の追求で置き換える。「有用なものが目的と捉えられ、原因についての無知は原因の非存在と解釈される」⁽⁴²⁾。迷信のメカニズムは目的論という偏見を惹き起こし、目的論が人間に適用されて、人間は自由意志をもっていると思ひ込むだけでなく、自然にも適用される。つまり、自然は目的に従って規制されており、創造主としてのある神ないし幾つもの自然の案内人の意思に従う、というわけだ。

ジル・ドゥルーズは『スピノザ 実践の哲学』で、『エチカ』の全努力は、自由と意志との伝統的な結びつきを断ち切ることにあった。意志のままに選択や創造さえなしうる能力としてとらえられるにせよ(無差別的自由)、規範に従っておのれを律しみずからそれを体現しうる能力としてとらえられるにせよ(啓蒙的自由)、自由といえば意志と結びつけて解されてきた⁽⁴³⁾と述べている。一例を挙げるならば、スピノザが精力的に研究したと思われるデカルトの哲学体系において、自由に行為することは意志によって行為することであり、意志の自由は自明であった。デカルトによれば、「人間が意志によって、すなわち自由に行為すること、またそのことによって、ある独特の仕方で自分自身の行為の作者であり、この行為のゆえに称賛に値するということは、人間におけるいわば最高の完全性を示すものである」⁽⁴⁴⁾。そして「われわれの意志のうちに自由があつて、われわれが多くのごとくに、自由に、あるいは同意し、あるいは同意しなかつたりすることができることは、あまりに明白であるから、このことはわれわれに生まれつき備わっている第一の最も共通な概念のうちに列挙されるべきである」⁽⁴⁵⁾。ライプニッツにおいてもまた、自由と意志との結びつきを根本前提として神と被造物それぞれの「自由意志」が論じられる⁽⁴⁶⁾が、これに対して、スピノザはそうした意志の自由の自明性を容赦なく否定する。神の自由であれ人間の自由であれ、自由は決して意志の特質ではなく、「意志(voluntas)は自由なる原因(causa libera)とは呼ばれえずして、ただ必然的な原因とのみ呼ばれうる」⁽⁴⁷⁾。

このようにスピノザは自由と意志との結びつきを切断しただけではない。拙論の1で考察したように、「自然からあらゆる規範的な目的を剥ぎ取ること」、すなわち「自然」の脱規範化をも意図していた。例えば、アリストテレスからキケロやストア派を経てトマス・アクイナスまで、「自然に従う生活は有徳の生活である」という目的論的な発想が受け継がれてきたが、スピノザはこのような発想をあっさりと斥ける。徳と悪徳、愚者の生活と健全なる者の生活の差異は、人間にとって都合なように作り出された判断であり、「自然」の観点から見ればまったく意味をもたず、事物の自然的秩序と分節を反映してはいない。スピノザは「不合理・戦争・悪徳に対する理性・平和・徳のあらゆる優位性を自然から剥奪する」⁽⁴⁸⁾のである。また、スピノザにとって、目的をもつ神という考え方も意味をなさない。「もし神が目的のために働くとすれば、神は必然的に何か欠けるものがあつてそれを欲求していることになる」がゆえに、それは「神の完全性を没却する」⁽⁴⁹⁾。そして、「一般に人々はすべての自然物が自分たちと同じく目的のために働いていると想定している」のみならず、「神自身がすべてをある一定の目的に従って導いていると確信している」が、これは偏見以外の何ものでもない。すべての偏見はこの「一偏見」に由来する⁽⁵⁰⁾。

スピノザによれば、人々は、「人間的な自由を賦与された一人あるいは二、三の自然の支配者」が存在していて、人間のために「すべてを熟慮し、彼らの使用のためにすべてを造った」と考えるに至り、しかも「こう

した支配者の性情については少しも聞き知ることがなかったので、これを自分の性情に基づいて判断せざるをえなかった」⁽⁵¹⁾。こうして各人は、神が「全自然を自分の盲目的欲望と飽くことなき食欲の用にむけてくれるように、敬神のいろいろの様式を自分の性情に基づいて案出し、「この偏見は迷信に墮し」て「人々の心に深い根をおろした」のである⁽⁵²⁾。「有用なものは人間の理解を超えているかもしれず、人間の力よりも運命に依存する、という考えは、人間を恐怖と魂の動揺に、言い換えれば無節操に陥れ、そのことによって判断力の自由な使用を押さえつけてしまう。」⁽⁵³⁾したがって、「迷信」は「自由意志の幻想によって惹き起こされる感情的な装置」であり、人間は「恐怖と希望との間で揺れ動き、より力があるように見える権威にすがる」のである⁽⁵⁴⁾。

(続く)

注

- (1) 『神学政治論』上巻、畠中尚志訳、岩波文庫、37頁。同書からの引用に際しては、原則として畠中訳に依拠した(文庫上または文庫下と略記し、頁数を記す)が、引用者が仮名遣い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。
- (2) 文庫上、45頁。
- (3) 同、45・46頁。
- (4) 同、275頁の訳注参照。同訳注によれば、元々カルヴァン派の聖典ともいべき『キリスト教綱要』は、政治権力が神の教えに忠実でない場合、政治権力に対する信徒の反抗を是認するような主張を含んでいるが、当時のネーデルラントの神学者達はこの主張を濫用する傾向が特に著しかった。
- (5) 『エティカ』の草稿は1665年には出来ており、この段階では3部構成であったが、のちに第3部が拡充されて、最終的には5部構成となった。スピノザは1665年の後半、同書の執筆を中断し、『神学政治論』に集中する。1670年以降、『エティカ』に戻り、1675年7月には完成する。しかしスピノザは出版を遅らせた方がよいと考えた。同書は彼の死後、1677年12月、『遺稿集』*Opera Posthuma*に収められてようやく世に出たのである。その間の事情——『神学政治論』の出版禁止、オランジェ派の支配など——は、スピノザが1675年にデン・ハーフでしたためたオルデンプルク宛書簡に窺われる。「私があること『エティカ』の出版——引用者注に携わっている間に、私が神に関する一書を印刷に付していてその中で神の存在しないことを証明しようとしているといううわさがいたるところにひろまりました。そしてこのうわさは多くの人々の心に入りこみました。この機を捉えて若干の神学者(おそらくこのうわさの張本人たちでしょう)が私をオレンジ公と当局に告発しようとしてきました。その上、私に好意を持っていると疑われている愚かなデカルト主義者たちが、この疑いを取り去ろうとして、私の意見や著作を絶えず罵倒し、今も罵倒することを止めません。私はこのことを信ずべき二、三人から聞いたのですが、この人々はまた、神学者たちが至るところで私に対し何かたくらんでいることも併せて言明してくれました。それで私は、事件の成行を見きわめるまで、この用意した出版を延期しようとして決心しました。(中略)しかし事態は日に日に悪い方に向かっていくらしく、私はどうすべきか全く見当が付きません。」(書簡68、『スピノザ往復書簡集』、畠中尚志訳、岩波文庫、314-315頁。以下、『往復書簡集』と略記)
- (6) ルカス、コレルス『スピノザの生涯と精神』、渡辺義男訳、理想社、65-66頁参照。以下、同訳書は『生涯と精神』と略記。同訳書の訳注から多くの示唆を得たことを付言しておく。
- (7) 文庫下、246頁。

- (8) 『生涯と精神』、66 頁参照。
- (9) Myriell Pardo, *Traité théologico-politique(Préface et chapitre XX)*, Paris 2000, p.53.
- (10) 文庫下、285-286 頁。
- (11) 文庫上、45 頁。
- (12) 書簡 14、『往復書簡集』、78 頁。
- (13) 文庫上、45-46 頁。
- (14) Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris 1996, p.26.
- (15) 『生涯と精神』、93 頁。
- (16) 工藤喜作『スピノザ』、清水書院、19 頁。
- (17) Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, Cambridge 1999, p.74.
- (18) *Ibid.*, p.58.
- (19) 工藤、前掲書、20 頁。
- (20) Balibar, op.cit., pp.26-27.
- (21) 『国家論』、畠中尚志訳、岩波文庫、172-173 頁。
- (22) 『自由と形式』、中埜肇訳、ミネルヴァ書房、9-10 頁。
- (23) Balibar, op.cit., p.28.
- (24) 『生涯と精神』、94 頁。
- (25) 同上。
- (26) 同上。
- (27) 同上。
- (28) W.N..A.Klever, Spinoza's Life and Works, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garrett, New York 1996, p.38.
- (29) Balibar, op.cit., p.29.
- (30) 文庫上、39 頁。
- (31) 同、40-41 頁。
- (32) 同、42 頁。
- (33) 同、42-43 頁。
- (34) 同、41-42 頁。
- (35) Myriell Pardo, op.cit., p.37.
- (36) 文庫上、43 頁。
- (37) 同上。
- (38) 同上。
- (39) *La Tolérance*, Textes choisis & présentés par Julie Saada-Gendron, Paris 1999, p.25.
- (40) 『エティカ』I、「付録」、岩波文庫上（畠中尚志訳）、84 頁。
- (41) *La Tolérance*, p.80.
- (42) *Ibid.*
- (43) 鈴木雅大訳、平凡社、116 頁。
- (44) 『哲学原理』第 1 部 37 節。白水社、デカルト著作集 3、52 頁（三輪正・本多英太郎共訳）。
- (45) 同第 1 部 39 節。同上書、53 頁。
- (46) 『形而上学叙説』13 節。工作舎、ライプニッツ著作集 8 巻、160-164 頁。ライプニッツは「自由意志」について、『人間知性新論』第 2 部第 21 章 8 節、21 節、47 節（工作舎、ライプニッツ著作集 4 巻、

200 頁、202 頁、208 頁、228-9 頁) でも論じている。

- (47) 『エティカ』 I、定理 32、岩波文庫上、75 頁。
- (48) Steven B.Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven & London 1997, p.126.この点については、本誌 Vol.1 (2005 年 3 月) 掲載の拙論「スピノザ研究——『神学政治論』における「自由」の概念(1)——」を参照されたい。
- (49) 『エティカ』 I、「付録」、岩波文庫上、87 頁。
- (50) 同、83 頁。
- (51) 同、85 頁。
- (52) 同上。
- (53) *La Tolérance*, pp.80-81.
- (54) *Ibid.*, p.25.