

スピノザの不寛容——『神学・政治論』試論（1）

Spinoza's Intolerance, An Essay on *Theologico-Political Treatise*

福島 清 紀

FUKUSHIMA Kiyonori

1. はじめに——考察への視点

スピノザ(Baruch de Spinoza, 1632-77)の『神学・政治論』*Tractatus Theologico-Politicus*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「フォーブルブフの無神論者のユダヤ人」と見なされた⁽¹⁾。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「卑猥で瀆神の」書と断罪する。1672年に発行された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」書として扱う。同書は非難の的となり、非難が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⁽²⁾。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⁽³⁾。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⁽⁴⁾。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。

それならば、同書の執筆の動機は何であったか。スピノザのオルデンブルク宛書簡の一節を引用しよう。

「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せん。当地では説教僧たちの過度の勢力と厚かましきのために、この自由がいろいろな風に抑圧されているのです。」⁽⁵⁾

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」、「説教僧たちの過度の勢力と厚かましき」。これらの記述には、著者が現実社会の真只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。『神学・政治論』はスピノザが『エティカ』の執筆を中断してまで書き上げた著作であり、「緒言」から第20章に至るまでのそこかしこに歴史的情勢の刻印が見出され⁽⁶⁾、著者自身が現実の激しい神学論争に巻き込まれているさまが行間には見え隠れする。

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社会的に条件付けられている。だが、このことは、当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思想の地平を切り拓こうとする知のベクトルのありようこそが、時空の隔たりを超えた思想の伝達力を創り出す。すでに21世紀に足を踏み入れた現代日本のわれわれに、17世紀オランダのスピノザが伝えてくれているものがあるとすれば、それは何だろうか。

スピノザが直面していた問題についてさらに見ておこう。『神学・政治論』の副題は、「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」⁽⁷⁾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。スピノザが『神学・政治論』のなかで証明しようとした主題はこれであった⁽⁸⁾。

この証明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。」⁽⁹⁾当時《正統》と目されていたカルヴァン派の神学者や説教僧に対する痛烈な批判がここには看取される⁽¹⁰⁾。スピノザにとって喫緊の課題は、オラニ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防ぎうるような論理を構築することであった。

しかしその論理は少なからず入り組んでいる。スピノザにおいて、「思考の自由」は「国家の平和」に対する危険なしに是認されうるだけでなく、「国家の平和」にとって必須であり、しかも「国家の最高権力の権利」は侵害されてはならない。本稿でのちに見るように、スピノザは、「最高権力」の絶対性を強調しつつも、個々人が人間であることをやめない限りは放棄できない権利を明確に擁護する一方で、個々人の「思考の自由」・「判断の自由」を是認しながら、人間が「自己の意向」に従ってのみ「行動する」ことに歯止めをかけ、「臣民」としての人間は絶対的な「最高権力」ないし「統治権」に「服従」しなければならないと言う。

「自由」という概念は多義的な概念の一つだが、これまでの歴史を振り返ってみれば、大抵の

場合、解放の企てとして現れてきたように思われる。では、何からの解放か。「強制」あるいは「必然」からの解放がしばしば叫ばれた。近代西欧社会が生み出した一連の宗教的寛容の思想が物語るように、とりわけ「強制」の対立概念としての「自由」は、個人と超越者との関わり方の複数性を容認すべきであるとする立場から、特定勢力の党派的専横を相対化するためのモチーフを色濃く帯びていた。だが、理論的探求の営みは、《自由と強制》あるいは《自由と必然》という枠組みに二律背反を読み取って満足するとは限らない。スピノザはこのような対立図式を容赦なく破壊し、一定の歴史的文脈のなかで、「自由」と「国家の最高権力」との新たな関係性を打ち立てようとした。そうしたスピノザの企図は、「自由であるように強制される」というルソーの「一般意志」の理論にも似た危うさを宿しており、一方では民主主義の基礎的な原理を表現していると思われるのに、他方では絶対主義的な概念に着想を得ているようにさえ見える⁽¹¹⁾。

このような緊張を孕む企ての理路を明らかにすることが、本稿の課題である。題して「スピノザの不寛容」。

「不寛容」は一般に「寛容」と対を成す概念であると言えようが、しかし、スピノザは「寛容」—「不寛容」という枠組みを明示的に前提して著作を書いたのではなく、「寛容」に対立する術語としての「不寛容」に自己の思想の表現を託したわけでもない。それでも、筆者はあえてスピノザの「不寛容」に注目する。副題に試論と記すゆえんである⁽¹²⁾。

さて、ここに言う「不寛容」とは、端的に言えば、「国家の最高権力」（主権）を強化しようとする立場からの反教権主義を指す。管見によれば、この「不寛容」の対象としてスピノザが眼前に見据えていたのは、当代オランダで猖獗を極めたカルヴァン派の教会権力——聖職者たちの跳梁とそれによって煽られた民衆の可塑的な感情を発生源とする宗教的熱狂——であった。

スピノザはこれが国家の主権を脅かすものであるがゆえに許容できないと捉えたように思われるが、では、国家の主権を脅かすものは許容できないとスピノザが考えたのはなぜなのか。その考察に立ち入る前に、本稿の考察視点についていまい少し述べておきたい。

そもそも「不寛容」は「寛容」という概念を前提とした否定的概念であるが、日本語で「寛容」と訳される原語 (tolerance, toleration, tolérance, etc) そのものが多義的である⁽¹³⁾。それは、自分が許容できないと判断する他者の考え方や振舞いを大目に見るあるいは堪え忍ぶこと、言い換えれば、ある物事を否定したり妨害したりしようと思えばできるけれども、その実行を自制すること、を意味するだけでなく、自他の価値観の差異を相互に尊重し容認することも意味する。

それに、ラテン語を用いた作家たちにおいては、*tolerantia* は試練における粘り強さや、諸々の不都合、逆境あるいは自然的な諸要素に耐える力を意味した。「耐える・我慢する」という意味の語根 *tollo* は、人が自分に対してなす努力を指す。医学的な語彙はこの意味で用いられ、有機体のトレランスは、病的な兆候なしに薬や一定の化学的・物理的作用体の働きに耐える能力のことである。この用法から、個人もしくは集団が変容を被ることなく変化要因の作用に耐える能力を形容する、トレランスの閾値という社会学的概念が派生する。トレランスはまず第一に人が諸事物に対して維持する関係に関わっており⁽¹⁴⁾、それが《他者》との関係の形態を示すのは意味の転位によるが、やがてトレランスが固有の意味を獲得するのもこの方向においてである⁽¹⁵⁾。トレランスが、自他の間にみられる思考様式の差異の認識に立って《他者》の立場を容認する態勢を意味するようになるのは17世紀末のことであった⁽¹⁶⁾。

したがって、「寛容」をどう解するかによって「不寛容」の意味も変わってくるように見えるが、それでも、「不寛容」が何らかの物事を許容できないと見なす反応——「許せない」・「堪えられない」といった直截な反応——に発する態勢であることは明らかである。

しかし問題は、そうした否定的な態勢が上に述べた自他の価値観の差異を相互に尊重し承認するという意味の「寛容」と相容れないかどうかである。逆説的なことに、差異の相互承認の原理たりうる「寛容」への志向があるからこそ「不寛容」であらざるを得ない場合があるのではないか。個人に対してであれ集団に対してであれ、寛容に対応しようと思っても、当の対象そのものが、例えば個人の思考の自律を否定し一元的な価値観の共有を強制するといった不寛容な態勢を保持している限り、それに対しては寛容である必要はなく、むしろそうした不寛容には不寛容を以って対しなければ却って由々しき事態が生じうる。このような問題を考える上で、スピノザの思想的営為が今日のわれわれに一つの有力な手がかりを与えてくれるのではないか。スピノザは「寛容 (tolerantia)」という術語を用いていたわけではないけれども、宗教的権力による抑圧に抗して「思考する自由」・「哲学する自由」を擁護し、差異の相互承認に裏打ちされた新たな主権理論——これは新たな共同性の理論でもあるように思われる——を構築しようとした点で、その思索の根底には「寛容」への強い志向があると言えるのではないか。試みに「スピノザの不寛容」に注目する筆者の基本的な問題関心はそこにある。

なお、『神学・政治論』は、大まかに区分すれば、第1章から第15章までは神学論、第16章から最後の第20章までは政治論であるが、本稿は主として第16章からあとの部分を取り上げ、必要に応じて他の関連していると思われる部分の論旨にも言及する。その意味で本稿は同書に関する極めて限定的な考察である。

では、まず次節で独立後のオランダの状況を概略的に見ておきたい。

注

- (1) Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, 1996, p.9.
- (2) Cf. Myriell Pardo, *Traité théologico-politique (Préface et chapitre XX)*, Paris, 2000, p.47.
- (3) Cf. *ibid.*
- (4) ピエール・ベール著作集第5巻、『歴史批評辞典』Ⅲ、野沢協訳、法政大学出版局、1987年、639頁。
- (5) 書簡30、『スピノザ往復書簡集』、畠中尚志訳、岩波文庫、165-166頁。以下、『往復書簡集』と略記。
- (6) Cf. Balibar, *op.cit.*, p.11.
- (7) 『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。
- (8) 文庫上、45頁。
- (9) 同、45-46頁。

(10) 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。

(11) Cf. Balibar, *op.cit.*, p.35.

(12) 本稿の執筆に際しては特に次に挙げる諸文献が参考になった。いずれも西欧の寛容思想の形成史の文脈でスピノザの『神学・政治論』を取り上げた文献である。*La tolérance*: Textes choisis & présentés par Julie Saada-Gendron, Paris, 1999; John Christian Laursen, Spinoza on Toleration: Arming the State and Reining in the Magistrate, in *Difference and Dissent, Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, edited by Cary J. Nederman and John Christian Laursen, Lanham, Boulder, New York, London, 1996; *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought*, edited by John Christian Laursen and María José Villaverde, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth UK, 2012; Justin Steinberg, Spinoza's curious defense of toleration, in *Spinoza's Theological-Political Treatise, A Critical Guide*, edited by Yitzhak Y. Melamed and Michael A. Rosenthal, Cambridge, 2010.

(13) 日本語で「寛容」と訳されている原語の多義性も含めて、「寛容」概念の形成史については次の拙論を参照されたい。「宗教戦争と寛容」(直江清隆・越智貢編『正義とは』、岩波書店、2012年、175-178頁)、「寛容」概念に関する試論」(富山国際大学『国際教養学部紀要』第5巻、2009年、165-174頁)。

(14) この語は現代においても「耐性」・「(許容) 誤差」などの意味を保持している。

(15) Cf. *La tolérance*, p.15.

(16) Cf. *Dictionnaire du français classique*, par Jean Dubois, René Lagane et Alain Lerond, Paris, 1971, p.535.

2. 「頭を欠く身体」——独立後のオランダ

(1) 二大勢力の形成

『神学・政治論』が世に出たのは1670年だが、スピノザが同書を書き始めたのは1665年である。『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てまで『神学・政治論』に取りかかる⁽¹⁾。その動機は先に引用したオルデンプルク宛書簡に明らかだが、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發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った。これに対抗してオランダは 1572 年、オラニエ公ウ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⁽²⁾。

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「伯爵ライケ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企てたのである」。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ほとんど「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」⁽³⁾。

この連邦の初代総督に選ばれたのがオラニエ公ウィレムであった。やがてウ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⁽⁴⁾。

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⁽⁵⁾。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。」⁽⁶⁾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」⁽⁷⁾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」⁽⁸⁾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。すでに引用したように、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「異教徒の迷信」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⁽⁹⁾。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⁽¹⁰⁾。二大勢力とは、オラニェ家と「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⁽¹¹⁾。

かつての伯爵の家系であるオラニェ・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。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」⁽¹²⁾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ウィレム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、一般にオラニ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⁽¹³⁾。

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ニ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っ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」である。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り、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⁽¹⁴⁾。

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」⁽¹⁵⁾。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・ウィット (Jan de Witt) であり、彼ら法律顧問の主な支持層がレヘントであった。

ところで、レヘントとオラニ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。オラニ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。オラニ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・ウ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、オラニ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、オラニェ派は若きウィレム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・ウ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、オラニェ派に煽動された暴徒によって虐殺された。ウィット兄弟の死後、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⁽¹⁶⁾。

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『政治論』*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・ウ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〔オラニェ派——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畏をかけ、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、時をもち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。」⁽¹⁷⁾

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・ウィットの横死も、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。このように神の超越性・絶対性をひととき強調する教説は、人間の自由意志の容喙を許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闊いとるのである。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。」⁽¹⁸⁾

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、人間がひたすら「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しなければならないことを教えた。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ろう。

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⁽¹⁹⁾。

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となった。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ホマルス (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する。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」。これに対してホマルスは、「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」⁽²⁰⁾。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。しかしホマルスは「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」⁽²¹⁾。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」⁽²²⁾。こうした動きに対して、オラニエ公マウリッツは 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」⁽²³⁾。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の標的となり、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と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まさにそれであった。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。」⁽²⁴⁾

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」⁽²⁵⁾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、「思考する自由」や宗教的差異を認めない不寛容もその度を増したのである⁽²⁶⁾。

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・ウィット自身やホイヘンスなどがそうである。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。彼らのなかには、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具えていた。それは、グロティウスの『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る⁽²⁷⁾。

しかしこれらすべての点で、同国人の多数派でありホマルス派として知られる一派はレモンストラント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ホ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。そして、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⁽²⁸⁾。

しかも厄介なことに、ホマルス派の運動は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する。これら説教者たちは、レヘント派に神学的放縦だけでなく贅沢な生き方や公務に対する抑圧をも見て取り、それらを非難した。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⁽²⁹⁾。

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る。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が、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・ソツィーニの信奉者たち。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、倫理上の徳と精神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る。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⁽³⁰⁾。

このような「教会なきキリスト者」のコミュニティ、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」⁽³¹⁾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する。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促進に貢献し、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⁽³²⁾。

いち早く1610年には、オラニエ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る。その間、とりわけホルム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⁽³³⁾。

(3) 未踏の《自由派》

このように複雑で流動的な情勢のなかで、スピノザ個人とその思想的営為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。スピノザの思想を、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⁽³⁴⁾。

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る。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⁽³⁵⁾。スピノザが『神学・政治論』を匿名で出版せざるを得なかったのも、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⁽³⁶⁾。

コレギアント派やデカルト派のなか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・デ・

ウィットは、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。そのデ・ウ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する。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、スピノザはデ・ウィットの知遇を得た。ルカスの書いたスピノザの伝記は、デ・ウ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、デ・ウ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⁽³⁷⁾。スピノザは厳密にはデ・ウ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、オラニェ派に対抗して連邦共和国の利害を代表するデ・ウ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』を読んだデ・ウィットは、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⁽³⁸⁾。

エティエンヌ・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」⁽³⁹⁾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、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なかでは、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。真の《自由派》は構築されるべきものとして未踏の方向に望見されていた⁽⁴⁰⁾。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。

注

- (1) 『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、オラニェ派の支配など——は、スピノザが 1675 年にデン・ハーフでしたための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しました。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、三の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思惟しました。（中略）しかし事態は日に日に悪い方に向かっているらしく、私はどうすべきか全く見当が付きません。」（書簡 68、『往復書簡集』、314-315 頁）

(2) ルカス、コレルス『スピノーザの生涯と精神』、渡辺義男訳、理想社、1962 年、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。

(3) 文庫下、246 頁。

(4) 『生涯と精神』、66 頁参照。

(5) Cf. Myriell Pardo, *op.cit.*, p.53.

(6) 文庫下、285-286 頁。

(7) 文庫上、45 頁。

(8) 書簡 14、『往復書簡集』、78 頁。

(9) 文庫上、45-46 頁。

(10) Cf. Balibar, *op.cit.*, p.26.

(11) 『生涯と精神』、93 頁。

(12) 工藤喜作『スピノーザ』、清水書院、1980 年、19 頁。

(13) Cf. Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, Cambridge, 1999, p.74.

(14) Cf. *ibid.*, p.58.

(15) 工藤、前掲書、20 頁。

(16) Cf. Balibar, *op.cit.*, p.26-27.

(17) 『国家論』、畠中尚志訳、岩波文庫、172-173 頁。

(18) 『自由と形式』、中埜肇訳、ミネルヴァ書房、1972 年、9-10 頁。

(19) Cf. Balibar, *op.cit.*, p.28.

(20) 『生涯と精神』、94 頁。

(21) 同上。

(22) 同上。

(23) 同上。

(24) 文庫下、286-287 頁。

(25) 同、284 頁。

(26) Cf. W.N.A.Klever, Spinoza's Life and Works, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garrett, New York, 1996, p.38.

(27) Cf. Balibar, *op.cit.*, p.29.

- (28) Ibid., pp.29-30.
- (29) Cf. ibid., p.30.
- (30) Cf. ibid., pp.30-31.
- (31) Ibid., p.31.
- (32) Ibid.
- (33) Cf. ibid., pp.31-32.
- (34) Cf. ibid.,pp.32-33.
- (35) Cf. *The Cambridge Companion to Spinoza* , pp.38-39.
- (36) Cf. Balibar, op.cit., p.33.
- (37) 『生涯と精神』、44 頁参照。
- (38) Cf. Nadler, op.cit., p.256.
- (39) Balibar, op.cit., p.33.
- (40) Cf. ibid., pp.33-34.

3. 主権の存立機制

前節では、スピノザの営為を条件付けていたと考えられる歴史的・社会的諸事情を粗略ながら考察した。それを踏まえて本節では、世俗権力の教会権力に対する優位性を説くエラストゥス主義の系統に連なるとも言える『神学・政治論』の論旨に即して、「国家の最高権力」＝主権の存立機制を個体存在の自然権との関わりで明らかにし、スピノザにおいて反教権主義という意味での不寛容が正当化されうる論拠を考察するための布石としたい。

(1) 「自然」の脱規範化

スピノザは「国家の究極目的」について次のように述べている。「国家の究極目的は支配することではなく、また人間を恐怖によって制御して他者の権利のもとに立たしめることでもなく、むしろ反対に、各人を恐怖から解放し、かくて各人ができるだけ安全に生活するようにすること、換言すれば存在 (existencia) と活動 (operatio) に対する彼の自然権を自己並びに他者を侵害することなしに最もよく保持するようにすることである。敢えて言う、国家の目的は人間を理性的存在者から動物あるいは自動機械にすることではなく、むしろ反対に、人間の精神と身体が確実にその機能を果たし、彼ら自身が自由に理性を使用し、そして彼らが憎しみや怒りや詭計を以って争うことなく、また相互に悪意を抱き合うことのないようにすることである。故に国家の目的は畢竟自由 (libertas) に存するのである。」⁽¹⁾

スピノザの言う「存在と活動」に対する各人の「自然権」とは何か。スピノザは、例えばホッブズのように人間本性 (人間的自然) の省察からではなく⁽²⁾、全自然の力と分節から「自然権」を導き出し⁽³⁾、この「自然権」の概念をあとで人間に適用する⁽⁴⁾。

スピノザにおいて「自然の権利及び自然の法則」は「各個物の本性〔自然〕の諸規則そのもの」である⁽⁵⁾。「各個物」とは各々の人間ではなく、むしろ各々の自然的な種の如きものを意味する。自然の包括的秩序の中では、人間は決して特別な地位を占めているわけではない⁽⁶⁾。この「諸規

則」によって各個物は「一定の方法において存在し活動すべく自然から決定される」のである⁽⁷⁾。例えば、「魚」は「泳ぐように、また大なるものが小なるものを食うように自然から決定され」ていて、「最高の自然権」によって水を我物顔に泳ぎ回り、「大なるものが小なるものを食う」⁽⁸⁾。人間のみならず犬や鼠といった種の各々が、自己保存を追求し自己を維持するのに必要なかなることをも為すようにつき動かす力を具えており⁽⁹⁾、人間の「自然権」は、区別立てのしるしであるというよりはむしろ魚の「自然権」と同列に置かれている。しかも、各個物がそれによって存在し活動する力は、個物に固有のものでもなければ個物の本質から生じるものでもない。その力は神そのものの永遠の力である。いかなる「力 (potentia)」もいかなる「権利 (jus)」もその根源は神にあり、神において力と権利は同じものである。スピノザの理論体系においては、すべての自然的物事は「様態」を構成すべく神によって決定されており、自然的物事の現実性において活動するのは神の力であるから、権利と力は自然的物事においてはただ一つの同じものである⁽¹⁰⁾。スピノザは次のように言う。

「そもそもそれ自体で観られた自然はその為しうるあらゆることに対して最高の権利を有すること、換言すれば自然の権利は自然の力が及ぶところまで及ぶことは確実である。なぜなら、自然の力はあらゆるものに対して最高の権利を有するところの神の力そのものであるから。然るに全自然の総体的力はすべての個物の力を合したものにほかならぬのであるから、これからして、各々の個物はその為しうるあらゆることに対して最高の権利を有するということが、即ち各々の物の権利はその物の特定の力が及ぶところまで及ぶということが帰結される。そして各々の物は出来る限り自己の状態に固執しようと努めること、しかもそれは他物を斟酌することなく単に自己のみを斟酌してそうなのであることが自然の最高の法則であるから、これからして、各々の個物は自己の状態に固執する最高の権利を、換言すれば（すでに言ったように）自然から決定されている通りに存在し活動する最高の権利を、もつということが帰結される。」⁽¹¹⁾

このようにすべての物が「自然」のヘゲモニーの下に存在するのであるから、「自然」が道徳性の基礎として役立つと考える理由は何もない。要するに、スピノザは「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」の脱規範化を意図していたのである⁽¹²⁾。

『神学・政治論』において「権利」は事実上、完全に自然化されており、それ自体は道徳と無関係である。そして権利によって諸々の個物はそれぞれの本性〔自然〕にふさわしい法則に従い行動する。この権利は様々なタイプの人間にも適用される。スピノザによれば、各々の物は「自然から決定されている通りに行動」し、それ以外には行動しえないのであるから、人間と他の個物との間に、また「理性を賦与された人間とまことの理性を知らない人間との間に」、さらには「魯鈍者」ないし「精神錯乱者」と「精神的健全者」との間には何ら相違は認められない。「智者が理性の規定する一切を為す最高の権利を、あるいは理性の諸法則に従って生活する最高の権利を有するように、ちょうどそのように、無智者や精神的無力者もまた欲望がそそる一切を為す最高の権利を、あるいは欲望の諸法則に従って生活する最高の権利を有する」⁽¹³⁾。ゆえに、「各々の人間の自然権は、健全な理性によってでなく、却って欲望と力によって決定される」⁽¹⁴⁾。

すべての人間が「健全な理性の諸法則に従って生活すべく義務づけられていないのは、猫が獅子の本性の諸法則に従って生きるべく義務づけられていないのと同様である」。かくして「自然の支配の下にのみ在ると観られる限りにおいての各人は、自分に有益であると判断する（健全な理

性の導きによってもせよ又感情の衝動によってもせよ) ところの一切を最高の自然権に基づいて欲求しうる」⁽¹⁵⁾。「自然の権利及び自然の法則」は「争いをも、憎しみをも、怒りをも、欺瞞をも、約言すればおよそ衝動がそそるいかなることをも拒否しない」⁽¹⁶⁾のである。

このようにスピノザの「自然権」の導出は人間理性のための特別の配分を前提してはいない。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。反アリストテレス主義的・反聖職者的な憤怒を抱いていたホッブズでさえ、その圏内にあったと言える。なぜなら、ホッブズにおいて「自然法」は、人間を戦争よりも平和へと導く分別ある諸規則、言い換えれば、「自然権」の追求を規制し平和を獲得するために「理性」が示唆する「好都合な条項」・「戒律」として表現され、したがって「自然権」は「目的論的であることを免れない構成要素」をもち、理性的存在が社会の必要性さらには社会の善性を知ることを前提としているからである⁽¹⁷⁾。スピノザはこのような前提をあっさりとして斥けて、「自然」から規範性を剥ぎ取り、権利というものを、諸法則に従う道徳的理性的責務から生じる諸々の義務に関するいかなる考慮からも切り離す。徳と悪徳、愚者の生活と健全なる者の生活の差異は、人間にとって好都合なように意図され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⁽¹⁸⁾、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」⁽¹⁹⁾。「神即ち自然」の視点から見れば、これらのすべてが等しく人間の在り方であり、また等しく正当な性質なのである。

(2) 「契約」による絶対的主権の創出

スピノザにおいて「自然権」は、いかなる個体もそれによって現実的に存在し、行動し、存在に固執する自然の一般的諸法則の特殊化である。すでに述べたように各々の人間の「自然権」は「欲望と力」によって決定されるが、「権利」を個体的な「力」と同一化すると、自然状態では衝突に行き着く。それに決着をつけるのが「契約」である。「契約」は有益なもの²⁰の計算から生じ、これによって諸個人は平和を目指して自己の力を共同のものにすることを決意する。「契約」は、「自然権」あるいは個人の力を併せもつ絶対的な主権を造り出す行為であり、個人は絶対的主権に「服従」しなければならない。このような「契約」を介した「服従」の論理が主権の存立を可能にする。この主権の存立機制をスピノザの言説に即してさらに明らかにしておきたい。

スピノザによれば、理性が悪と見ることは「全自然の秩序と法則」から見れば悪ではなく、人間の本性の法則から見て悪であるにすぎない⁽²⁰⁾。けれども、「理性の諸法則、理性の一定命令に従って生活する方が人間にとって遥かに有益であることは何びとも疑い得ない」。「理性の命令」は「人間の真の利益」のみを目指すからである⁽²¹⁾。

しかも、できる限り安全にかつ危惧の念なしに生活することを望まぬ者はいないが、このことは、「各人が勝手にどんなことでも為しうる限り、また憎しみや怒りに対してよりも理性に対して多くの権利が認められない限り、絶対に不可能なのである」⁽²²⁾。さらにスピノザによれば、「人間は相互的援助なしには極めて惨めな、理性の涵養もできないような生活をせねばならぬ」ことを勘案すると、我々は明らかに次のことを認めるであろう。すなわち、「人間は安全かつ立派に生活するためには必然的に一つに結合しなければならなかった」のであり、これによって人間は「各

人が万物に対して自然から与えられた権利を共同的に所有する」ようにし、またその権利がもはや「各人の能力と欲望」によってではなく、「万人の力と意志」とによって決定されるようにした、ということである⁽²³⁾。人間は「理性の命令」のみから一切を導き、「欲望は他人に何らかの損害を引き起す限りはこれを抑制し、自分がされたくないことは他人にもせず、最後に他人の権利を自己の権利同様に守るということ」を固き取決めによって契約せねばならなかった⁽²⁴⁾。

それならば、この「契約」が有効で確固たるものであるためには、それがどのように結ばれなければならないか。

スピノザは人間本性の「普遍的法則」として次のことを挙げる。すなわち、「およそ何びとも、自分が善と判断することはより大なる善への希望あるいはより大なる損害への恐れからでなくてはこれを蔑ろにしないこと、また何らかの悪はより大なる悪を避けんがために、あるいはより大なる善への希望からでなくてはこれを忍ばないこと」である。別言すれば、「各人は二つの善のうち自分がより大であると判断するものを選び、また二つの悪のうちで自分により小であると思えるものを選ぶ」⁽²⁵⁾。この「法則」から必然的に導かれるのは、「絶対に何びともより大なる悪への恐れからあるいはより大なる善への希望からでなくてはそうした約束を守ることをしてしない」ということである⁽²⁶⁾。このようにいかなる「契約」も「利益」に関連してのみ「拘束力」をもちうるのであり、「利益が失われれば契約も同時に崩れて無効になる」⁽²⁷⁾。

スピノザの見るところでは、すべての人間が常に容易に「理性の導き」にのみ従うなどということは事実から甚だしく隔たっている。各人は「欲望」に引きずられ、「理性を容れる余地が全然なくなっている」ほどである⁽²⁸⁾。「各人は自然権に基づいて欺瞞的に行動しうる」し、また「より大なる善への希望あるいはより大なる悪への恐れからでなくては契約を守るべく拘束されない」⁽²⁹⁾のである。

しかし、各人の「自然権」はその人間の「力」によってのみ決定されるのであるから、各人はその「力」の一部を「自発的にもせよ強制的にもせよ他人に委譲すれば、その量だけ自己の権利をも他人に必然的に譲らねばならぬ」こと、また、「最高権力を有する者——彼はこの最高権力の故にすべての人を力づくで強制し、又すべての人を人が均しく恐れる重罰への恐怖によって制御しうる——はすべての人に対して最高の権利を有する」ことが帰結される⁽³⁰⁾。

こうしてスピノザによれば「自然権」と何ら矛盾することなしに「社会 (societas)」が形成されうるし、「すべての契約が常に完全な信義を以って守られ」うる。つまり、「各人がその有するすべての力を社会に委譲すればよいのであり、かくて社会のみが万事に対する最高の自然権を、言い換えれば最高の統治権を保持し、各人はこれに対して自由意志によってなりあるいは重罰への恐れによってなり従うべく拘束されることになる」のである。

スピノザはこのような「社会の権利関係」を「民主制 (democratia)」と名づける。したがって、「民主制」とは「為しうる一切事に対しての最高権利を団体として有する人間の総体的結合」であると定義される。そしてこのことから導き出されるのは、「最高権力は何らの法に拘束されないこと、却ってすべての者はすべての点において最高権力に従わねばならぬこと」である。なぜなら、すべての人間は、自分のすべての権利を最高権力に委譲したときに、そうしたことを「暗黙的になり明示的になり契約せねばならなかった」からである⁽³¹⁾。

ここに「臣民 (subditus)」という概念が登場する。人間は、最高権力による拘束を引き受ける

かぎり、「臣民」として位置づけられる。「臣民の義務」は、「最高権力の諸命令を果し、又最高権力が法と宣言する以外の何ものをも法と認めないこと」に存する⁽³²⁾。しかし、これでは「臣民」を「奴隷 (servus)」たらしめることにならないか。スピノザの考えによれば、「自分の欲望に引きずられて自己に有益なことを見ることも行うこともできない者」こそ「奴隷」であり、「自己の完全な同意を以って理性の導きのみの下に生活する者」こそ「自由な人間」である。「命令」に従って為される行動は、なるほどある意味で「自由を排除する」。しかしそのことが直ちに人を「奴隷」たらしめるのではない。もし行動の目的が「行動者自身の利益」にではなく「命令者の利益」にあるならば、その行動者は「自己に益なき奴隷」である。けれども、「命令者の福利」でなく「全民衆の福利」が最高の法則である国家ないし政治においては、「万事につけて最高権力に服従する者は、自己に益なき奴隷と呼ぶべきではなく、臣民と呼ぶべきである」⁽³³⁾。「臣民」は、「奴隷」とはまったく異なり、「公共の利益になること」、したがってまた「自分の利益にもなることを最高権力の命令に基づいて行う者」にはほかならない⁽³⁴⁾。

そして、「その諸法律が健全な理性の上に建てられている国家」は「最も自由な国家」である。なぜなら、そこでは各人は欲しささえすれば自由でありうるからである。言い換えれば、「自己の完全な同意」を以って「理性の導きの下に」生活しうるからである⁽³⁵⁾。

スピノザは「民主政治の諸基礎」をこのように描き出す。「民主政治」においては、何びとも自己の「自然権」を他者に委譲しきりにして「以後自分は何らの相談に与らないという風になるのではなく」、むしろ「自分自身がその一部分であるところの全社会の多数者」に「自然権」を委譲する。かくしてすべての人間は、「自然状態」においてそうであったように、「皆同等の立場に止まる」のである⁽³⁶⁾。

以上、スピノザの記述に即して「契約」による絶対的主権の創出の仕組みを見てきたが、われわれは、この絶対的主権を担う「国家」の「目的」が「自由」に存することを忘れてはならない。

(3) 主権者の自己制限

本稿ですでに呈示した事柄に立ち戻って、スピノザの理論の孕む問題を改めて考察してみよう。有益なもの計算から生じる「契約」によって、ひとたび絶対的な主権が創り出されたならば、個々人は「臣民」としてこの主権に「服従」しなければならない。そうでなければ主権は絶対的なものではなくなる。「主権者の権力は、それに先行するか優越するいかなる正義の規則によっても限界づけられないという意味で、絶対的である」⁽³⁷⁾。「統治権の力」は人間を「恐れ」によって「強制」しうる事柄にのみ存するのではなく、およそ人間を自己の「諸命令」へ「服従」せしめうるあらゆる手段に存する。なぜなら、「臣民を作るものは服従の理由ではなくて服従自体」だからである。人間が「刑罰を恐れる」ためであろうと、「何らかの利益を希望する」ためであろうと、「国家を愛する」ためであろうと、「その他の何らかの感情の故に」であろうと、やはり人間は「最高権力の命令に従って為す」のである。たとえ人間が「自分自身の意向から決意する」場合であっても、「決意」の「理由」は「服従」の存立には関わりをもたない⁽³⁸⁾。つまり、「臣民」が何らかの行為を為す時は、それが「最高権力の命令に合致するものである限り」、「統治権の権利に従って為しているのであって自己の権利に従って為しているのではない」のである⁽³⁹⁾。

だが、ここで次のような疑問が生じうる。このような絶対的主権への「服従」は、一方で、個

人〔個体〕の本性を構成する「力」と、他方で、「思考する自由」と、相容れないのではないか。

社会契約は個人の権利を、「全民衆の福利」・「公共の利益」を旨とする国家へと委譲することに基づいており、したがって合法・非合法に関しては、いかなる個人ももはや自己の気質ないし性状に従って判断するのではなく、主権者の命令に従って判断するのであるが⁽⁴⁰⁾、それでも、個人が委譲することのできない権利というものがある。スピノザは、個人が「自己の力」を、したがって「自己の権利」を、自分がもはや「人間としての立場」を失うほどに他者に委譲しきことはできないであろうし、また何事をも自己の思い通りに果しうるような「最高権力」というものは存在しないであろうと言う⁽⁴¹⁾。

それでは、「人間」であるとはどういうことか。何ものにも還元できない感情による決定に従うということである。スピノザによれば、「最高権力といえども、臣民に向って、恩恵を受けた者を憎むように命じたり、損害を与えた者を愛するように命じたり、侮辱を受けても憤慨しないように命じたり、恐れから解放されることを希望しないように命じたり、その他人間の本性の諸法則から必然的に生ずるこの種の多くの事どもに反するように命じたりすることはできないであろう⁽⁴²⁾。個人は自己の感情を放棄することはできない。なぜなら、感情は個人の固有の本性であり、しかも全自然の必然的秩序から生じるからである。権利と力は、自然的決定の必然的結果としての感情的な内容をもっているからである。ある種の感情は自然的必然的に主権者の権力に抵抗する。権利の委譲を以ってしてもそれらの感情を取り除くことはできないのである⁽⁴³⁾。

それでは、「思考する自由」についてはどうか。個人の「思考する自由」は、何らかの制度的装置からではなく、自然権の本質と主権者が人間の感情を支配することの不可能性から生まれる。権力の保持者は、舌と同様、臣民の心に命令することを自然的に熱望するが、言葉と同様、心を支配する力は主権者に帰属しないだけでなく、誰にも帰属しない。各人は必然的秩序に従うのである。ここで『エティカ』の一節を援用しよう。「もし沈黙することも話すことも等しく人間の力の中にあるとしたら、たしかに人事はもつとうまくいっていたことであろう」が、「人間にとって舌ほど抑えがたいものはなく、また自分の衝動を制御するほど困難なことはない⁽⁴⁴⁾。そうであるとすれば、われわれは自分固有の感情を取り除くことができないのと同様、自分の言葉を抑制することはできない。言葉は身体の力能に属していて、人間であることをやめずしてはいかなる個人も身体を捨て去ることはできないという意味で、言葉は自然的に自由である。それゆえ、「思考する自由」は二重の不能から生じる。すなわち、人間は自分の身体と言葉を支配することができず、したがってまた、主権者自身が人間の言葉と感情を支配することができないということである。思考する自由は侵すべからざる人格の権利から生じるのでもなければ抵抗権から生じるのでもなく、物理的な不可能性から生じるのである⁽⁴⁵⁾。

しかしそれでも、「思考する自由」が権力それ自体にとっての有益性に根拠をもっていることに変わりはない。それはどういうことか。なるほど主権者の権力は、それに先行するか優越するいかなる正義の規則によっても限界づけられないという意味で絶対的なものである。「最高権力」の「最高権力」たるゆえんはそこに存する。しかしながら、主権者は自己制限するという条件の下でしかその権力を保持しえない。裏返して言えば、主権者は、その権力を保持するためにこそ自己制限しなければならないのである。なぜなら、個人が自己の力を放棄できないとすれば、「臣民」の心と言葉を支配しようとして暴力的な統治を行なういかなる主権者も、必然的に「臣民」の反乱

の危険に曝されるであろうから。反乱は制度的に保障された抵抗権から生じるのではない。反乱は事実上の必然性であり、諸個人の心と意見を支配しようとする国家は、否応なく崩壊に至るのである。平和が保障されるのは、国家がその設立の目的——人々が自然状態において経験する恐怖を取り除き、法律の力で守ることによって自然的自由を効果的なものにする——を果たす限りにおいてでしかない。国家がそれとは別の目的を追求すれば、人々がいかなる法律によっても守られない状態の非合理性に再び陥ることになるのである。(続く)

注

- (1) 文庫下、275 頁。
- (2) ホッブズの「自然権」については、『リヴァイアサン』(水田洋・田中浩訳、河出書房新社)、83-87 頁参照。スピノザは『神学・政治論』第 16 章の傍注でホッブズの名を挙げて、ホッブズの説との対比で自説の特色を述べている。この点については、本節の注(35)参照。
- (3) Cf. Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven & London, 1997, p.123.
- (4) Cf. *ibid.*, pp.280-281.
- (5) 文庫下、163 頁。
- (6) Cf. Smith, *op.cit.*, p.123.
- (7) 文庫下、163 頁。
- (8) 文庫下、163-164 頁。
- (9) 『エティカ』第三部定理六参照。
- (10) Cf. Leo Strauss, *La critique de la religion chez Spinoza*, Paris, 1996, p.281.
- (11) 文庫下、164 頁。
- (12) Cf. Smith, *op.cit.*, p.124.
- (13) 文庫下、165 頁。
- (14) 同上。
- (15) 文庫下、166 頁。
- (16) 同、167 頁。
- (17) Cf. Smith, *op.cit.*, p.125.
- (18) *Ibid.*
- (19) Smith, *op.cit.*, p.126.
- (20) 文庫下、167 頁。
- (21) 同、168 頁。
- (22) 同上。
- (23) 同上。
- (24) 同、169 頁。
- (25) 同上。
- (26) 同、170 頁。

- (27) 同、171 頁。
- (28) 同、171-172 頁。『エティカ』第四部定理三七参照。
- (29) 文庫下、172 頁。
- (30) 同上。
- (31) 同、173 頁。
- (32) 同、175 頁。
- (33) 同、176 頁。
- (34) 同、177 頁。
- (35) 同、176 頁。スピノザは、「各人は欲しささえすれば自由でありうる」という箇所、ホッブズの名を挙げて次のような注を付け加えている（傍注XXXIII）。「人間はどんな国家に生きていても自由でありうる。なぜなら、人間は理性によって導かれるかぎりにおいて自由であることは確実だからである。しかし（ホッブズの説は異なる）理性はあくまで平和を勧める。この平和は、国家の共同の諸法が侵害されないかぎりにおいてしか保持されえない。故に人間は、理性によって導かれれば導かれるほど、換言すれば、自由であればあるほど、ますます確固として国家の諸法を遵守し、彼がその臣民である最高権力の諸命令を果たすであろう。」（文庫下、301-302 頁参照。 *Spinoza Opera* III, Tractatus Theologico-Politicus, Tractatus Politicus, ImAuftrag Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. Von Carl Gephardt, Heidelberg, 1987, p.263; *Spinoza Œuvres* II: Traité Theologico-Politique, Traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, 1965, p.350; *SPINOZA: Œuvres complètes*, Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, 1954[Bibliothèque de la Pléiade], pp.832-833.) ホッブズにとって、自然状態にある人間は人間に対して「狼」であり、『市民論』の表現を借りるならば、社会状態においては人間は人間に対して一種の神である（*De Cive*, Epistola Dedicatoria）。上記のアッピューンによれば、スピノザはこれら二つの状態の根本的対立を認めない。人間の自然〔本性〕の一部を成す理性——人間の大多数はそれに従わないが——はやはり平和を勧めるのであり、理性に照らし合わせてみれば、人間は人間に対していわば神である。したがってスピノザの理性主義は、自然状態が戦争状態であることを認めるのを許さない。自然状態を特徴づけるのは、とりわけ安全の欠如と恐怖である（Appuhn, p.376）。
- (36) 文庫下、177 頁。
- (37) *La tolérance*, p.151.
- (38) 文庫下、191 頁。
- (39) 同、192 頁。
- (40) Cf. *La tolérance*, p.150.
- (41) 文庫下、189-190 頁。
- (42) 同、190 頁。
- (43) Cf. *La tolérance*, p.150.
- (44) 第三部定理二備考、岩波文庫版『エティカ』（畠中尚志訳）下、173 頁。
- (45) Cf. *La tolérance*, p.150.