

スピノザ政治思想における聖書解釈の意義

——主権者と宗教論との関連をめぐって——

柴 田 寿 子

はじめに

同時代人から、恐るべき「無神論者」というレッテルを貼られたスピノザは、その後十八世紀に入っても、無神論の代表的思想家として、イギリス神論者やフランス唯物論者たちの議論的となり、十九世紀にいたっても、フォイエルバッハがスピノザを、「現代の自由思想家（「反宗教論者」や唯物論者たちのモーゼ⁽¹⁾）に見立てたように、その宗教批判論は、後世に絶大な影響を与え続けた。現代においても、スピノザによる聖書批判の方法と内容は、「聖書批判を哲学的に根拠づけ正当化した最初の試み⁽²⁾」として高い評価をうけている。それゆえ、

哲学史、宗教史の分野においては、スピノザの宗教批判論についてはしばしば言及がなされ、多くの論究がある。では、政治思想および国家論の分野において、スピノザの聖書解釈と宗教批判論の意義は、どのように把握されてきたであろうか。

従来から注目されてきたのは、スピノザが、ホッブズと同様に、エラストゥス主義の代表的理論家であり、「政治と宗教」あるいは「国家権力と宗教権力」をめぐる問題にかんして、後者に対する前者の優位を首尾一貫して主張してきたという点である。こうした論点が強調されてきたのは、一般に近代国家論者は、宗教批判を一つのバネにして、中世的宗教的概念を捨象したのちに、世俗

的で新しい自然権論と社会契約論とを樹立した、とみなされてきたからである。たしかにそれは、一面では正しい把握である。しかし近代国家論の理論構成は、単純に宗教論を切り捨てたところに成立したのではなく、当時の宗教論争のなかから、聖書を逐一解釈し批判するという論理作業を経て成立したものであり、それゆえに、宗教論争の内容が近代国家論の理論構成を大きく左右していた側面を、見逃すことはできないのである。

たとえば、スピノザの『神学・政治論』をみればわかるように、近代的自然権論と社会契約論について論じた章は、全体二十章のうち、第十六章を中心としたごくわずかな箇所に限られ、それ以外の章の大部分は、旧約・新約聖書の解釈と批判にあてられている。このことは一方では、「庶民の理解力に合わせて語る」べき(T.II, 20)をモットーとしたスピノザが、自らの国家論を弁証するために聖書解釈に向かわざるをえなかったような、「政治と宗教」が密接に結びついた状況が当時あったことを示すとともに、他方では、かれの国家論の構想自体が、聖書解釈をめぐる当時の宗教論争と不可分の関係にあったことを示している。ところが従来のスピノザ研究

においては、いま述べたような近代国家論と聖書解釈の理論的關係について、ほとんど十分な説明がなされてきたとは言い難い。

そこで、本稿では、スピノザの聖書解釈のなかでも、統治権(imperium)の様式(ratio)を探究するうえで必要である(T.IP. C. 17, 203, 下一九三)とされた、ヘブライ国家の成立と盛衰の歴史に関する部分を中心に分析することによって、それがスピノザの近代国家論形成にどのような意味をもっていたのかを明らかにしたい。この問題を説明するためには、当時スピノザの主要な論敵とみなされていたカルヴァニズムとの争点を手がかりに、十七世紀オランダに重大な影響を与えた、正統派カルヴァニストの代表的政治思想家、アルトゥッジュスによる聖書解釈と、スピノザによる聖書解釈との理論的相違から考えていくことが、一つの有効な接近方法となるであろう。

一 スピノザとオランダ・カルヴァニストとの論戦

スピノザの『神学・政治論』が出版されるや、カトリ

ック教徒はもちろんのこと、カルテジアンヤリベルタンといわれていた人々までをも含めて、さまざまな陣営の人々が激しい非難の声をあげた。なかでも『神学・政治論』を公けの告訴の対象としたのは、まずアムステルダム市の長老会と同管区教会会議であり、同会議は、当該書が瀆神の危険書であることを布告し、北ホラント州教会会議に禁書処分を上告した。同様の動きは、南ホラント州教会会議をはじめ、各地の長老会と地方教会会議にもおこり、スピノザは身の危険にさらされる。こうした会議体の中心メンバーは、おおむね正統的キリスト教徒、つまり改革派の説教師たちであった。

オランダでは、宗教的寛容の土壌が比較的早くから形成され、諸宗派の共存が許容されていた。しかし、スペインからの独立戦争（一五六八～一六四八）の勝利が確定していく過程で、改革派教会の「国教会化」も進み、一六五一年には正式に国教会となった。それ以前の一六一八～一九年のドルトレヒト宗教会議においては、正統的カルヴァン主義の公式教義の内容が詳細に決定されており、正統的カルヴァン主義と諸異端との闘争は、オランダ政治を動かす主要な要因となっていた。⁽⁴⁾

ところでスピノザ自身は、『神学・政治論』において、特定の宗派名や人物名をあげて論戦することはしていない。しかし、そこでスピノザが激しい口調で非難した、非寛容な神学者たちや、「大衆の信心を…有害な権威によって」(ITP, C. 2, 244, 下二八三) 政治的に利用している説教師たちが、当時のオランダ・カルヴァニストをさしていることは、従来から指摘されてきたとおりである。『神学・政治論』は、正統派カルヴァン教会とそれと結んだオラニエ公派に対抗していた共和派の政治指導者、ヤン・デ・ウィットの要請により執筆された、というエピソードも伝えられている。⁽⁵⁾

ちなみに、『神学・政治論』公刊後、それに対する反駁の書が多数出版されたが、スピノザは反論の書を一切書いていない。ただ、カルヴァン主義者であったレイニエ・ファン・マンスフェルト (Regner van Mansvelt) による反駁書、『匿名の「神学政治論」に反対して』(Aduersus Anonymum Theologico-Politicum, Liber Singularis, Amsterdam, 1674.) についてのスピノザの感想が、書簡に残されている。「私の書物を反駁している……：ユトレヒトの教授の著作を、ある書店の陳列棚に見つけ

ました。しかしそのとき私は、その書物をほんのわずかに読んだだけで、それが読むに値いしないこと、ましてや答弁にも値いしないことを知りました」(E.P. 50, 240-241, 二二九九)。

それゆえ正確に言えば、スピノザとカルヴァニストとの間に実際に論議があったわけではない。しかしなぜスピノザとカルヴァニストが、このように激しく対立することになったのかという問題は、スピノザの国家論を考察するうえで、きわめて重要なものであることは間違いないであろう。では、両者の主要な対立点となった国家論の問題とは、何であったのか。

フロイデンタールが伝えるところによれば、マンズフェルトが、国家や政治にかんする問題について、スピノザを批判した点は次の二点、つまり第一点は、教会の正義や聖書における神の啓示を、国家権力に従属させていること、第二点は、市民に思想・言論の自由を認めていること、に要約できる。

第一の点にかんしては、スピノザが一貫してエラストゥス主義を主張していたことは、前にふれたとおりである。しかしスピノザは、次のようにも述べている。「私

の説に」反対する者たちは：国法のみは最高権力の手中にあるが、宗教上の法は教会一般の手中にあると主張している。しかし、私はこうした論拠については、ここでは立ち入らない。それらの論拠はまったくとるに足りないもので、わざわざ反駁に値いしないからである」(T.P. C. 19, 234, 下二六〇)。つまりスピノザにとって、エラストゥス主義の主張は、『神学・政治論』における理論的大前提ではあったものの、次に述べるように、論戦における焦眉の課題ではなかったと言えよう。

すなわち、スピノザがカルヴァニストと最も対立した点は、畠中氏が邦訳の『神学・政治論』に附した副題、「聖書の批判と言論の自由」が示すとおり、第二点の、市民的な思想・言論の自由をめぐる問題であった。マンズフェルトは、国家の安全と平和を守るためには、支配者は、善良な市民を誘惑者から守り、神から支配者に与えられた権力によって市民をおさえなければならぬ、と主張する。このように当時、市民的な思想・言論の自由の問題に回答を与えるためには、国家権力ははたして神に由来するの否か、また何のために、どこからきて、だれによって運用されるかという、権力の起源と目的そ

れ自体までもが問われる必要があったのであり、それは結局、聖書解釈にまでいきつかざるをえなかったのである。では、当時のカルヴァニストはどのような権力論を展開していたのであろうか。

二 オランダ・カルヴァニズムによる国家権力論 ——アルトゥージウスにおける聖書解釈

そもそもカルヴァンによれば、国家とは、人間の靈魂を救済するための外的手段の一つとして、神が教会と並列して建てた制度であり、教会が「キリストの靈的王国」の芽生えであるのに対し、国家は、キリストが再来するまでの間、一時的に、神の命をうけた為政者を介して「市民的秩序」が維持される制度である。⁽⁷⁾ それゆえ、国家権力は人民によって下から形成されたものではなく、神から下降してくるものであり、支配者も神によって立てられたものであるから、パウロの有名な言葉どおり、「すべてのたましいは、上にある権力に従うべき(ローマ13:1)」⁽⁸⁾なのである。

なおカルヴァンは、服従の例外規定として、「支配者が…神に反逆して何かを命令する時」をあげている。し

かし、それについて「検討する」権利は人民の側にはなく、私人は「ただ服従し、忍耐する」べきであり、既存の支配が変更されるのは、神の権能と摂理による啓示を通して暴君を批判する資格をもち、その支配を覆すことのできる他の支配者が出現した場合に限られて⁽⁹⁾いる。そして、旧約聖書に記されたヘブライ国家こそ、このようにして樹立された国家の典型であり、証明であるとされるのである。

カルヴァニズムは、国により時代により多種多様な思想的形態をとっているが、このようなカルヴァンの教説は、カルヴァニズム一般に共通する基本的考え方であったと言える。

ここでは、当時のオランダ・カルヴァニズムの権力論の内容をさらに詳しく知るために、十七世紀前半のオランダ政治思想に最も大きな影響を与えたカルヴァニストの国家論者、ヨハネス・アルトゥージウスによる聖書解釈を、考察してみよう。

なおアルトゥージウスは、モナルコマキの理論的集大成者であり、同時にルソー国家論の先駆者とも評価されるように、契約論と抵抗権論とによって、カルヴァンの教

説を理論的に発展させており、当時のカルヴァニズムの国家論者のなかでは、最も急進的で世俗的な理論家であった⁽¹³⁾、と考えられる。

さてカルヴァンにおいては、国家成立が契約に基づくものであるか否か、必ずしも明確ではなかった。これに対し、アルトゥジウスにおいては、ヘブライ国家が神と人々との契約によって成立した点が明確化され、その契約の内容は、神と人民との契約、および人民内部での支配者と臣民との契約という、いわば二重構造としてとらえられている。

つまりアルトゥジウスによれば、人々は、モーゼの十戒に示された「神聖な自然法 (*lex divina et naturalis, jus divinum et naturale*)」(P.M. C. 10, 190, 74) を遵守することを神に約束し、その代わりに、神はヘブライ人を選ばれた民として恩恵を施すことを約束した。しかし原罪を背負っている弱い人間が、その約束を真に守るためには、国家という市民的秩序の樹立が不可欠となる。それゆえ国家は、神を証人として、支配者と人民が契約を結ぶことによって成立する (P.M. C. 28, 582, 160)。

こうして、支配者は神の自然法にそって統治を行ない、

人民はそうした支配者に服従する、という支配服従契約が、神と人間との契約の重要な一部を成すことになる。

そして国家権力とは、神が支配者に与えたものではなく、「共同体」そのもの、つまり相互に契約関係にある支配者と人民全体に与えられたものである (P.M. C. 9, 176-178, 66-67)、と解釈されている。

このように、カルヴァンが、神↓支配者↓臣民と、一方的に下降する国家権力論を展開していたのに対し、アルトゥジウスにおいては、支配者と人民との契約理論が挿入されたことによって、権力の一方的下降は不可能になり、国家主権の正当性は、支配者と臣民の相互から問われることになった。

つまり、支配者の側は、臣民が神の法を守っているかを否かを問う政治的・宗教的権利をもっている。アルトゥジウスによれば、国家における最高権力者 (*summus magistratus*) は、ヘブライ国家におけるモーゼのように、世俗の支配を司る最高権力であると同時に、宗教的事柄の監視、擁護、保護、指導を行なう教会的支配 (*ecclesiastica administratio*) をいかにする最高権力をも掌握している (P.M. C. 28, 575-576, 156-157)。他方臣

民は、支配者が神の法を守って善き統治を行なっているか否かを問うことができ、臣民や共同体全体の利益を侵害するような支配者は、神との契約を踏みにじった専制的支配者であることになり、より下位の為政者がそうした暴君 (tyrants) に反抗し、それを実力で廃位することは、正当であるばかりか、神にたいする義務でもある (P.M. C. 28, 579, 158-159)。

このようなアルトウジウスの理論は、君主神権説に基づく絶対王政の正当化論を反駁する、強力な理論的武器を提供することになった。それゆえ、かれの政治論は、オランダにおいては、カトリック化政策と中央集権化を強硬に押し進めようとしたスペイン王に反対する、独立戦争遂行の理論的支柱となった。また同時に、アルトウジウスの聖書解釈は、オランダにおいて、国家権力を下から構成していく論理の萌芽となったものともいえる。少し時代を下るとフランスでも、カトリック側の代表的政治家宗教論者、ボッシュエ (一六二七—一七〇四) とユグノーの理論家ジュリュエ (一六三七—一七一三) (ちなみにかれは、オランダ・ロッテルダムに在住していた) とが、「政治的権威」は上から来るか、下から形成

されるのかについて激論を展開することになる。それと同様の思想史的状况が、すでにオランダにおいて展開されていたのである。

三 民主的な国家権力論の成立

——スピノザにおける聖書解釈 (一)

では、このようなカルヴァニズムの聖書解釈と国家権力論に対し、スピノザはどのような聖書解釈を対置したのであるうか。

スピノザは、ヘブライ国家の構成を、歴史の流れのなかで大きく二段階の時期に区分して考えている。その第一が神聖国家の時代であり、第二が君主政の時代であり、第一の神聖国家成立の初期段階が、民主政としてとらえられている。

ちなみにスピノザは、ヘブライ国家の場合に限らず、人類の共同体は一般に、その歴史の最初の段階においては民主政であり、権力の集中が起こることによって、それがしだいに貴族政、君主政へと移行する、という一般の傾向をもつと考えていた (T.P. C. VIII-12, 329, 111—112)。スピノザにとって、民主政とは原初的で自

然的な政体であったと言える。

スピノザによれば、ヘブライ国家は、神と自然状態にあったヘブライ人との契約 (pactum) によって成立したものであり、その契約とは、ヘブライ人の各々が、「自分がなしうるすべての事柄に対する自己の自然権」を、人間ではなく神に全面的に委譲することを内容としている (TTP. C. 17, 205-206, 下一九九―二〇〇) と解釈される。そしてスピノザは、契約成立の経緯を次のように説明している。

「かれら〔ヘブライ人〕は、神の力によってのみ維持されうると信じたからこそ、自己の権利を全部神に委譲した……、あるいは「かれら一同が最も信頼するモーゼの意見にしたがって……自己の権利を……神にのみ委譲すべきことを決意した」「かれらは自己の自然権を自発的に——権力に強いられて、あるいは威嚇に恐れてではなく——放棄し、これを神に委譲した」(ibid.)

まずここで、アルトゥジウスによる聖書解釈との第一の相違点が明らかになる。アルトゥジウスにおいては、国家権力という力は、最初は神の手中にあり、神がそれを共同体全体に与えたとされた。ところがスピノザにお

いては「自然状態は本性上および時間上宗教に先立つ」(TTP. C. 16, 198, 下一八三)と述べられているように、まず自然状態と各人の自然権の概念が明確に確立され、最初に存在する各人の自然権という力が、国家権力の源泉であるとされる。

そしてスピノザは、契約が成立した原因を、神の側からの命令や勧告、威嚇などに求めているのではなく、各人が、他の人間の誰よりも神が圧倒的に強力であるとの利害判断を下し、自然権の全面譲渡を意志し実行した、という点に求めているのである。

アルトゥジウスによる聖書解釈との第二の相違点は、支配の排除という点である。かつてカルヴァンにおいて国家権力は、神から支配者をへて臣民へと、一方的に下降してきた。アルトゥジウスは、そこに支配者と人民との支配服従契約を導入することによって、実際には支配者と人民との相互関係によってこそ、国家権力は成立、維持されるものであることを主張した。

ところがスピノザは、「仲介者のことは何もいわれない」(TTP. C. 17, 206, 下一〇一)と聖書を解釈し、仲介者である支配者を取り去り、神と人民とが直接に契

約を結ぶ点を強調する。このことによってスピノザは、権力が神から下降してくることを否定するばかりか、支配者と人民との契約によって国家権力が成立するという説をも排斥するのである。たしかに神は人間より圧倒的に強いものではあるが、国家権力にかんするかぎり、それは共同体成員の力のみから、自発的意志によって下から形成されるものだからである。このように、各人から神へと上昇する力の作用しか存在していないということ、何を意味するのだろうか。

スピノザは、神に自然権を委譲するということは、「実際においては、ヘブライ人たちが、統治の権利を無制限に自己に保留していた」ことになり、「何人にも自己の権利を委譲したのではない」(ibid.) ことになる。解釈し、そうした契約関係によって民主政が成立したと述べる。スピノザによれば、「…民主政体におけるように、すべての人々が、平等に自己の権利を放棄し…その結果、すべての人はこの契約によって完全に平等の立場にとどまり、また神にうかがいをたてる権利や律法を受諾しかつ解釈する権利は、すべての人々に平等に属したのである。一般的にいえばすべての人々が、国家のすべ

ての施政 (administration) に等しく参与した」(TTP, C. 17, 206, 下二〇一) と述べられている。

たしかに、自然権を人間にはなく神に委譲すれば、そこには、人間の人間に対する支配服従関係は生じない。しかしなぜ、神に自然権を全面譲渡することが、逆に統治の権利を無制限に自己に保留していることになるのか、ここでの論述に限ってみれば、これ以上説得的な論拠がスピノザによって展開されているとは思われない。しかし、スピノザがここで述べている神とは、どのようなものであるかについて考えてみれば、問題の論点はより明らかになる。

スピノザによれば、ヘブライ人が神と契約を結んださいに生じた宗教は、「統治権の権利によってのみ法的効力をえた」(TTP, C. 19, 230, 下二五三) のであり、「統治権の保持者」こそ、「宗教上の法についても解釈者であり……擁護者でなければならぬ」(TTP, C. 19, 228, 下二四八)、と述べられている。ここでスピノザは、宗教権力は国家権力の下位になければならないことを主張しているわけであるが、さらにスピノザは論をすすめて、「同じ理由からして、ヘブライ国家が滅亡すると同時に

啓示宗教 (Religio revelata) は法的効力を失った」(TTP. C. 19, 230, 下二五三)と主張している。つまり聖書に記されているような、神の声や予言者を介して伝えられた神の啓示は、統治者によってはじめて国家の命令とされたのであって、もし統治者の権力作用が消滅すれば、啓示宗教自体も消滅するのであり、そこに残るものは、「理性の普遍的教説 (catholicum rationis documentum)」であり、「普遍的宗教 (Catholica Religio)」とよばれるのである、とスピノザは解釈してゐる (TTP. C. 19, 231, 下二五四)。

とすれば、神に自然権を譲渡することによって形成されるものとは、政治的な統治権と「理性の普遍的教説」のみであることになる。そして「理性の普遍的教説」、つまり「普遍的宗教」⁽¹⁴⁾ないし「普遍的信仰 (fides catholica, fides universalis)」が何であるかについては、スピノザは七箇条にまとめて論じているが (TTP. C. 14, 177, 下二三八)、それはひとことではいふならば、隣人を愛し、正義を愛することであり、共同体が善き方向で維持されるための市民の心得えのようなものであった。スピノザによれば、神の認識とは、「最高の正義者・最高

の慈善者であり、あるいは真の生活の唯一の典型である」という内容に限られるべきなのである (TTP. C. 13, 171, 下二二四)。つまりスピノザの解釈に従えば、聖書におけるヘブライの神は、神として宗教的権力や実力を行使するものではなく、神は、いわば有名無実化され、「有徳 (vera virtus)」(TTP. C. 14, 173, 下二二九)とか「真の生活の典型 (verae vitae exemplar)」といった言葉で示されるような市民道徳の象徴へと、意味転換されようとしている。それゆえ、神に各人が自然権を全面譲渡するということは、全成員が平等で水平的な関係にとどまったままで、一つの統治権と共同体的な普遍的精神を形成することを意味すると、解釈されることが可能となるのである。

元来、スピノザは、「普遍的宗教」とは「全人類に共通する宗教」である (TTP. C. 12, 162, 下二〇四)と述べているように、スピノザの解釈によるヘブライの神は、キリスト教でいわれるような、人格神や世界の創造主としての神ではない。ちなみに、スピノザが哲学的概念として把握していた神とは、永遠の必然的法則としての自然であり (E. P. I 参照)、喜怒哀楽を示したり賞罰

を与えたりといった、人間的形態で神を考えるべきではないことを、スピノザは繰り返し注意している。それゆえ、スピノザは、神がキリストのような人間に具現することを否定し(EP. 73, 309, 三二六)、キリストは、卓越した精神によって神の精神とコミュニケーションをもった唯一の人間とみなされるもの(FTP. C. 1, 21, 上七〇〜七一)、「救世主とはみなされず、その復活も否定されている(EP. 75, 314, 三三一、EP. 78, 328, 三四四)。

このようにスピノザは、アルトゥジウスの契約論から、支配者を排除して、下からの契約を理論化したばかりか、神の概念自体を転換させていってしまう。

なおアルトゥジウスの場合は、神とはもちろんキリスト教の神であるが、かれにおいても、キリスト教の神を偏狭なカルヴァニズムの神としてとらえるのではなく、きわめて寛容な公共道徳に近い内容をもつものに理論転換していこうという意図が、萌芽的に存在していた。

アルトゥジウスによれば、個々の都市および州の宗教法(jus ecclesiasticum)は、神の意志によって、共通の信仰が確立され、市民によって実践される場合に成立し、

それが、「正統の宗教(orthodoxa religio)」(PM. C. 28, 582, 160)、「神に対する真実で純粋な宗教(vera & pura Dei religio)」となる(PM. C. 9, 183-184, 70-71)。⁹その成員は、個人としても集団としても、その宗教と信仰告白を義務づけられるが、その目的が、個々人の精神を豊かなものとし、市民生活を円滑にせしめるものである以上、「寛大(moderatio)」が尊重されるべきであり、「すべての意見のほとんど細部にわたっての決定が要求されるべきではなく」、「すべての学識者が同意する」ことはありえない(PM. C. 9, 188, 72)とされる。しかし

この宗教の成立は、あくまで「市民の多数によって、あるいは人々の投票によって確立されるのではなく、神の言葉によってのみ確立される」(PM. C. 9, 184, 71)であり、したがってこの宗教は、聖書における神の啓示に基づきキリスト教に限られていた(PM. C. 9, 188, 72)。

これに対しスピノザは、民主政においては、「人々は「最多票を得た意見」、つまり「共同の決定に従って行動するよう義務づけられているが」(FTP. C. 20, 245, 下二八五)、内的な信仰の自由を含めて、各人の判断、思考、発表の自由は完全に認められるべきである」と主

張する。そしてスピノザは、個人における思想信条の自由を完全に保証することと、最高権力の権能とは何ら矛盾することなく両立する、と再三再四強調している。このように、個人の最大限の自由と統一的な最高権力の成立とが両立可能であるのは、最高権力そのものが、各人の判断と意志および力の結集としてのみ生じたものであるからにはかならない。こうした権力論を、スピノザは聖書解釈を通して提示し、それによって、統治者および人民は最高権力の付与者である神の決定に服従すべきだという、カルヴァニズムの主張を完全に排除したのである。

さて、以上に述べてきたように、スピノザは、聖書におけるヘブライ国家成立を、神に対する各人の自然権の全面的譲渡とによるものと解釈し、同時にその神を、国家構成員全員の自然権の統合による統治権の成立と、共通の普遍的精神の形成の象徴であると解釈しなおした。とすれば、神を、国家構成員全員の平等で統一的な社会関係、あるいは社会的権利関係そのものといいかえることは可能であり、実際そうすることによって、かれの近代的社会契約論と民主政論は成立した。

すなわちスピノザは、民主政治とは、「各人がその有するすべての力を社会に委譲し……社会のみが万事にたいする最高の自然権、つまり最高の統治権を保持し、各人はこれに対して……従うべく拘束される」(TTP, C. 16, 193, 下173)が、各人は、「自分自身がその一部であるところの全社会の多数者に、これ〔自然権〕を委譲するのであるから、……すべての人間は……みな同等の立場にとどまり」(TTP, C. 16, 195, 下177)、かつ自然状態と同様、自己の自然権を完全に保持しているような、人間の「総体的結合」である、と定義している。そしてこの契約論の定式化は、のちのルソーの社会契約論の原型そのものとなるのである。

四 民主的な国家制度論の探究

——スピノザにおける聖書解釈(二)

では、民主国家の統治形態とは、具体的にいかなるものであろうか。スピノザの聖書解釈によれば、上述したようなヘブライ国家の民主政は、実際は実現せず、モーゼを最高権力者とする神聖国家へと変転し、さらに歴史の歩みとともに君主政へと移行する運命をたどった。ス

ピノザは、この歴史的経緯とその原因をさぐることによって、本来民主国家の組織はどうあるべきであるのかという問題を、逆説的に明らかにしようと思われ

る。スピノザによれば、ヘブライ人たちは、民主政において政治に等しく参与するはずであったから、「すべての人々が一緒に神の前に進みでて、神の命令を聞こうとした。しかしながら、この臣事の礼にさいし、人々はひどく恐れ」をなし、「最初の契約を廃棄し、神にうかがいをたてる権利、ならびに神の命令を解釈する権利をすべてモーゼに委譲し」、神ではなく、モーゼが最高主権者となった (TTP. C. 17, 206-207, ト二〇一～二〇二)、と述べられている。スピノザは、エジプトを脱出したのちのヘブライ人たちが、全く新しい土地で新しい国家と法を創設しうる外的条件があったにもかかわらず、このように民主政を放棄してしまった主要な原因を、人々の「大部分が未熟な精神の持ち主」であり、「惨めな隷属状態によって疲弊させられて」いて、「統治権を共同的に保持するのにきわめて不適当であった」(TTP. C. 575, 上二八四) ことに求めている。つまり民主政が現実

に能うるか否かは、政治機構の問題であるとともに、それを担う市民の精神的資質の問題でもあったのである。

ところで、スピノザは、モーゼが最高権力者となった国家形態を、ただちに「君主政」とは規定していない。

スピノザは、もしモーゼが自分の「後継者を選ぶ権利」を有していたとすれば、それは「純然たる君主国家 (imperium mere monarchicum)」になっていたであろうが、モーゼはそうした権利をもっていなかった、と説明している。たしかにモーゼは王的存在ではあったが、モーゼの有する最高権力は、民衆により委譲されたものである以上、君主国家という規定は不適当であり、スピノザによれば、「モーゼは、民主国家、貴族国家、君主国家ではなく、神聖国家 (imperium Theocraticum) とよぶべき組織の国家を後継者たちにした」(TTP. C. 17, 207-208, 下二〇三～二〇四) と述べられている。しかし、ヘブライ人はその後、「神の法を破り、人間の王をもとめ」、神聖国家は君主国家へと移行していく。そして「選挙された最初の王」以降、相統権にもとづく王政が行なわれるようになると、それは王政へ転化し、人民は隷属的となり、やがてヘブライ国家は滅亡してい

へ (TTP. C. 17, 219-220, 下二二九～二三〇)。

さて、スピノザがこのようなヘブライ国家の歴史から導きだした教訓を、先取りしてひとことというならば、ヘブライ国家の滅亡の主要な原因は、当初のヘブライ神聖国家において行なわれていた、「模倣してしかるべき」(TTP. C. 18, 221, 下二三四) 善き制度が変更され、しだいに国家権力の集中がおこなわれ、その最終的な結果として、世襲的な君主政治が成立したことにあった (TTP. C. 18, 222-226, 下二三四～二四一)。

そもそも、権力の統一と権力の集中とは意味が異なる。国家における最高権力とは、当然、統一的権力ではあるが、スピノザが理想とする民主的な統一権力とは、「全社会ができるかぎり共同で支配権を握る」(TTP. C. 5, 74, 上一八三) ような統治形態のことなのである。スピノザによれば、民主政は廃棄され、モーゼが最高主権者となったが、そのときモーゼがうちたてた神聖国家の統治組織は、当時のヘブライ人の統治能力に適した形で、権力をできるだけ共同で担い、運用するための基本的な工夫を兼ね備えていた。それはある意味で、国家が君主政や圧政に陥らずに、むしろ民主政の方向へ向かってい

くための重要な制度的保証と考えられたのである。

では、どのような制度的保証が考えられたのだろうか。

スピノザは、国民軍の組織形態や国民の経済的利害の保証の問題や愛国心の問題や、実にさまざまな問題を聖書解釈から引きだしているが、ここでは、権力形態のあり方にかぎって簡単にみておこう。

その第一点は、立法権力と行政・司法権力の分離という問題である。

一般的な用法によれば、神聖国家とは、神が支配者であり、それゆえ国法と神の法、つまり宗教とが一致している国家形態をさし、スピノザもそうした意味で「神聖国家 (Theocrata)」という言葉を使用している箇所もある (TTP. C. 17, 206, 下二〇〇)。しかしまたスピノザは、「神聖国家とよぶべき組織の国家」とは、まず第一に、「律法を解釈し・神の応答を伝達する権利」と「その律法と応答にしたがって国家を運用する権利と力」とが別々の人間の手中に置かれているような国家形態である (TTP. C. 17, 208, 下二〇四)、と規定している。神聖国家において、神の律法とは国家の法のことであるから、つまりスピノザは、立法権力と行政・司法権力の分離を

主張していたとみることができよう。

第二点は、法の支配である。

スピノザは、氏族の首長 (principes) による統治が成功した理由として、いま述べたように、律法を解釈する権利が首長以外にあった点をあげるとともに、首長が、「一切の政治を万人に十分明白な成文律法に従って行なうた」(TTP. C. 17, 212, 下二一三～二一四) 点をあげている。そしてさらにスピノザは、その律法の内容が、全民衆のあいだで明瞭に了解され、くりかえし確認されていたことを指摘している。

第三点は、連邦制の維持である。

スピノザによれば、神聖国家は、十二の氏族による連合制をとっていて、国務は「各民族同等の権利のもとに」つかさどられていた (TTP. C. 17, 211, 下二二二)。しかしのちに、聖職がレビ族のみ与えられ、各民族がもつ「神にかんする仕事をつかさどる、同等の権利」が侵害されるようになる、それがヘブライ国家滅亡につながったのである (TTP. C. 17, 218-219, 下二二五～二二七)。この氏族による連合国家は、「あたかもオランダ連邦の場合と同様」(TTP. C. 17, 210, 下二〇九) であ

る、とスピノザが述べているように、ここでスピノザは、連邦国家制度を擁護したかと思われる。

第四点は、個人の思想信条と発表の自由を完全に認めることである。これは前節において論じたとおりであり、スピノザは「ヘブライ人たちの国家組織と歴史」を分析するなかで、そうした権利を認めない国家が、いかに圧政に陥り、国家自体の安全と存立を危うくしていったかを、歴史的に検証しようとしている (TTP. C. 18, 225-226, 下二四一～二四二)。

さて、政治思想史の流れからみれば、このようなスピノザによる民主主義的諸制度にかんする議論は、のちのロックによる権力分立論や寛容論、さらにモンテスキューによる法の支配論や連邦制度論へと連なっていくものである。そして、スピノザが先駆的にそうした課題に取り組まざるをえなかった背景には、いままで述べてきたように、当時のオランダにおけるカルヴァニズムと、それと結んだオラニエ公派との対決という、歴史的事情が存在していた。⁽¹⁵⁾ スピノザは、オランダにおける君主的統治の復活を危惧し、警戒していたのであった。

スピノザは、オランダ連邦の歴史においては、最高権

力が王に属したことはなく、それはつねに連邦にあったが、「最後の伯爵」、つまりスペイン王のみがこれを篡奪しようとした、と指摘する。そして、スピノザは、連邦に最高権力が属するような「国家形式は、必然的に保持されなければならない」、この国家形式の変更は、「国家的滅亡の危機を伴う」(TTP. C. 18, 228, 下二四六)と警告している。またスピノザは、イングランドのピューリタン革命が、君主を処刑したにもかかわらず、再び「新しい君主」「クロムウェルを指す」を立てたという「不幸な例」をもあげている(TTP. C. 18, 227, 下二四五)。

当時のオランダにおいて、君主的な政治的権力を形成しつつあった者とは、独立運動の指導者であり、総督として軍事・外交・行政の方面で中央主権的権力の強化を図っていたオラニエ公であった。かれは、ピューリタン王・クロムウェルと暗に並列されて風刺されるように、正統派カルヴァニズムの守護者でもあった。

オラニエ公の政治権力と正統派カルヴァニズム教会との癒着は、独立戦争遂行の過程で進展してきたものである。そして、独立戦争が終結に向かうとともに激しさを

増していった神学論争に、オラニエ公は巧みに介入し自己の権力伸長に利用する一方、正統派カルヴァニズム教会は、諸異端の審問と撲滅のためにオラニエ公の政治権力を利用した。かつて独立以前のオランダにおいて、強硬なカトリック化政策と中央集権的な絶対王政を施行しようとしていたスペイン王フェリペ二世によってもたらされたのと同様な政治的宗教的状况が、それに抵抗したカルヴァニズムそのものによって再現される可能性が、十分存在していたのである。

にもかかわらずスピノザは、「民主国家」の例は、「手に近い数々の例があり、……それを遠くに求める必要はない」と述べて、その例としてアムステルダム市をあげている(TTP. C. 20, 245, 下二八六)。実際には、当時のアムステルダム市やオランダ連邦の政治体制は、民主政と規定されうるほど民主的なものではなかったし、スピノザも現状に対し楽観的な見方をしてはいたわけではない。民主政は、いまだ十分に「実践(Praxis)」に移されていないとは言い難く、「たんなる理論(more theoretica)」

(TTP. C. 17, 201, 下二八九)に留まっていたのである。しかし、敢えてスピノザがオランダを例にあげたことは、

オランダにおける民主的國家制度の育成によって、民主政は現実的に志向しえるものであり、それによってこそ、君主政の復活を避けることができるという、具体的な政治的提言によって、かれの民主政論が強く裏打ちされていたことを示しているのである。

おわりに

以上に論じてきたように、スピノザは、聖書の体系的な解釈を展開することによって、一つには、カルヴァニズムの國家論を根本的に論駁するという理論的課題をはたした。それは同時に、当時のオランダの民主主義的制度を擁護して、君主政治の復活を防止し、思想と言論の自由を守るといふ、きわめてアクチュアルな政治的課題と密接に関連した問題でもあった。聖書解釈をめぐる宗教論争こそ、こうした國家論をめぐる理論的課題と緊急の政治的課題との両方を、統一的に論じうる最も有効なアプローチであったわけである。

そしてさらに注目すべきことは、スピノザが、ヘブライ國家成立に関する聖書解釈を通じて、近代的自然権論と社會契約説によるルソー的民主政論の先驅者となり、

またヘブライ國家の興亡の歴史を解釈することによって、ロックやモンテスキューに連なる民主主義的な制度論に理論的寄与をなしたことである。偉大な政治思想家のすべてがそうであるように、スピノザは、当時のオランダにおける特殊な政治的課題に取り組むことによって、近代國家論の一つの典型を確立するとともに、十八世紀にまで連なる民主主義論のテーマを先取りし、さらに歴史をこえて、民主主義の原理を絶えず現代に問い続けているといえよう。

本稿で使用した、スピノザとアルトゥジウスの著作と翻訳は以下の通りであり、本文中に略記法を用いて註記した。略記号以下、章(あるいは部)、原書のページ、翻訳のページの順に記されている。邦訳は参照したが、改めた箇所もある。

Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1925.

Bd. II, *Tractatus De Intellectus Emendatione* (TII) (畠中尚志訳『知性改善論』岩波文庫、一九六八年)

Ethica Ordine Geometrico demonstrata (E) (畠中尚志訳『エチカ——倫理學——』上・下、岩波文庫、一九七五年)

Bd. III, *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP) (畠中尚

志訳『神学・政治論—聖書の批判と言論の自由—』上・下、岩波文庫、一九四四年)

Tractatus Politicus (TF.) (島中尚志訳『国家論』岩波文庫、一九四〇年)

Bd. IV. *Epistulae* (EP.) (島中尚志訳『スピノザ往復書簡集』岩波文庫、一九五八年)

Johannes Althusius, *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata*, 3. Auflage, Herbornae Nassoviorum, 1614, Scientia Aalen, 1961 (PM.) (Translated, with an Introduction by Frederick S. Carney, *The Politics of Johannes Althusius*, An abridged translation of the Third Edition of *Politica Methodice digesta* (1603), Eyre & Spottiswoode, London, 1965)

(1) フォイエルバッハ『将来の哲学の根本命題』(一八四三年)松村一人・和田楽訳、岩波文庫、一九六七年、三二ページ。

(2) カンソーラー『啓蒙主義の哲学』中野好之訳、紀伊國屋書店、一九六二年、二二六ページ。

(3) J・フロイデントール『スピノザの生涯』工藤喜作訳、哲書房、一九八二年、二九三〜二九四ページ。

(4) John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, Oxford University Press, New York, 1967, pp. 255-267 参照。

(5) K. O. Meisner, *Spinoza und sein Kreis*, Karl

Schnabel Verlag, Berlin, 1909, S. 397-399

(6) J・フロイデントール『前掲書』二八二〜二八三ページ。

(7) カルヴァン『キリスト教綱要IV』渡辺信夫訳、新教出版社、一九六五年、第二十章二二二〜二二三ページ。

(8) 同右、第二十章二三八、二五七ページ。

(9) 同右、第二十章二六三〜二六六ページ。

(10) Johannes Althusius (1557-1638) : 生または、神聖ローマ帝国のネーデルンヴェンデであるが、一五八六年以来、オランダのヘルバートン・スウィーゲン大学教授を務め、一六〇三年、主著『政治学』(*Politica Methodice digesta*) を出版した。本著は、出版当初、そのあまりに革命的、民主的な内容のために、オランダのカルヴァニストには受け入れられなかったが、十七世紀中葉、ホップズ国家論が流入されると、その世俗的で急進的な内容に対抗するため、オランダ・カルヴァニストはフルトウジウスに依拠し、とくにその保守的側面を利用したと言われる。(E. H. Kossmann, *The Development of Dutch Political Theory in the Seventeenth Century* : in *Britain and the Netherlands*, edited by J. S. Bromley & E. H. Kossmann, Chatto & Windus, London 1960, pp. 92-94, p. 97) 。なお、かれが、一六〇四年以来終生市長 (Syndicus) を務めたエドムントンは、帝国内で唯一改革派信仰を公式宗教とする自由都市であり、オランダ国境に位置した同市は、オランダ独立戦争

を熱心に支援し、イングランドとも繋がりを保ち、北欧カルヴァニズム教会を統一する指導的都市であった。

- (11) R・トロイマン『モナルコマキー人民主権論の源流——』小林孝輔・佐々木高雄共訳、学陽書房、一九七六年、一五ページ。Otto von Guericke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen, Staatstheorien*, Vierte Ausgabe, Breslau. Verlag von M. & H. Marcus. 1929, S. 3.

(12) *ibid.*, S. 9.

(13) アルトゥジウス国家論の世俗性とカルヴァン主義との関係について、たとえばホルケナウは次のように指摘している。「形式的にいうと、アルトジウスではたしかに、いわゆる道徳、宗教はまったく存在しない。だが実質的には、カルヴァンの教説がまったくかれの国家思想の前提となっ

ている。それを展開しえなかったということが、アルトジウス理論のもっとも矛盾した点なのだ。』『封建的世界像から市民的世界像へ』水田洋他訳、みすず書房、一九六五年、一七九ページ。

- (14) スピノザにおける「普遍的宗教」の意義については、加藤節『近代政治哲学と宗教』東京大学出版会、一九七九年、拙稿「スピノザ—多数者による「自由な国家」構築の模索—」田中浩編『現代世界と国民国家の将来』御茶の水書房、所収、一九九〇年、参照。

(15) Lewis Samuel Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Beacon Press, Boston, 1964. 渡辺義晴「スピノザにおける政治と宗教」『哲学と宗教』江川義忠編、理想社、所収、一九八三年、参照。

(一橋大学大学院博士課程)