

1999年、410頁を参照。

- 11) Krockow, C. G. von, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart, 1958, S. 159. 「キルケゴールに至って初めて、有意味性の解消は極限にまで進行する。ここでは、個性的なものとは、唯一、孤立した (vereinzelt) 一個の実存の主観性としてあるのだ。もちろん、このような歴史化においては、人間を包み込む包括的な諸連関の総体という意味での歴史それ自体は排除される。歴史的な時間は零の点にまで、単なる『瞬間』にまで収縮する」(S.18)。訳文は柏書房の邦訳(198/33頁)に従う。またハイデッガーの1934年フライブルク大学夏学期講義『言葉の本質への問いとしての論理学』では、孤立した具体的実在たる「この民族」へと決断する実存と瞬間が明瞭に主張される。vgl., *Gesamtausgabe*, Bd. 38 (邦訳は創文社), bes. S. 58-70.
- 12) ジルソンは引用箇所を第6章としているがマリエッティ版では第8章にあり、実体についてのアヴィケブロン説に対する検討の結論部分で展開される思考である。
- 13) 山田晶『トマス・アキナスの《エッセ》研究』創文社、1978年、100-01頁。

提 題 西欧近世にみる開放的共存の思考様式

——スピノザにおける神権政治と民主政——

柴 田 寿 子

1 はじめに——17世紀は「急進的啓蒙」の世紀か？

話の端緒として、英米圏とくにオランダで近年話題になった、『急進的啓蒙——哲学と近代の形成 1650-1750』(2001)という大著に触れてみたい。著者のJ.イスラエルは、1650年代のオランダの思想状況から筆を起し、スピノザ、P. ベイル、ライプニッツ、ニュートン、ロック、ブーランヴィリエ、ディドロ、ルソーと辿りながら、この百年の知的伝統こそが後にフランスやイギリスの啓蒙思想の基礎となり、ヨーロッパを超えて全世界に広がるモダニティの模範となった様相を描きだしている。一般には、1970年代以降の啓蒙思想研究の興隆により、「啓蒙」はスコットランドや18世紀フランスの専売特許ではなく、様々な時代や周辺諸国・諸地域における異なる諸形態として差異化されたと言われる。こうした啓蒙の多様性に対してイスラエルは、啓

蒙とは「一つのかなり統合された知的文化的運動」であり、その中心が「スピノザとスピノザ主義」に他ならないと主張する¹⁾。この場合の「啓蒙」とは、一口で言うならば、世俗化と合理化（無神論・理神論・自然主義・ネオ・エピキュリアニズム）、近代化と民主化（教権主義や王政・貴族政の廃止）を指している。

このようにヨーロッパの特定の地域と時代に発した統一的な思想形態に、世俗化・近代化・民主化の模範を見出そうとする主張は、「ナショナル・ヒストリー」の偏狭さを越えたいというイスラエル自身の意図とは裏腹に、ユーロセントリックな政治的発想と結びつく可能性を秘めている。そしてそれは、スピノザを中心とした西欧近世の政治思想を、「世俗化と近代化」の視点から強力にライトアップする方法と無関係ではないように思われる。

そもそも 17 世紀のヨーロッパでは、中世的コルプス・クリスティアヌムが解体されたとはいえ、ウェストファリア体制は政教分離体制ではなく、ピューリタン革命・名誉革命後も国教会体制は残り、いまだコンフェショナリズムが支配していた。当時西洋一寛容な国といわれたネーデルラントにおいても、改革派教会は、ハイデルベルク・カテキズムと、反レモンストラント派であることを示す 5 か条の信仰告白を公的に求めるなど、国教会化していた²⁾。スピノザをはじめ西欧近世の政治思想家たちは、コンフェショナリズムにたいする解決策を考えるうえで、民衆の道徳的政治的関係を設定する啓示宗教の社会的歴史的意義の重要性を、現代人以上にかなり深く認識していた。今日、世俗化・近代化された欧米諸国と啓示の民との政治が大きく対立する状況は、かつて近世の政治思想家たちが苦闘した思想的営為を、現代的な視点から再検討すべきことを迫っているようでもある。ここでは、改宗ユダヤ教徒の子孫であり、アムステルダムのユダヤ教団体から破門された後もキリスト教に改宗しないまま生涯を終えた、特異な来歴をもつスピノザの思考様式のなかに、啓示と理性、神権政治と民主政の関係性を探り、そうした課題の一端を考えてみたい。

2 理性と啓示の分離性と共約性

スピノザは、理性と啓示の関係をどのように考えていただろうか。スピノザにとって理性によって把握される神とは、必然的な自己運動により無限に様態（所産的自然 *natura naturata*）を産出する能産的自然（*natura naturans*）に他ならない。その永遠無限の属性として延長と思惟を等しく認める彼の哲学体系は、スピノザ主義と呼ば

れる無神論・唯物論の様々なヴァリエーションを生み、ヨーロッパ各国の啓蒙思想に大きなインスピレーションを与えた。その点では、イスラエルが述べる「急進的啓蒙」の伝統は確かに存在した。

しかしそうした神即自然を直截に提示する『エチカ』（遺稿、1677）での展開と、スピノザが生前匿名で出版した『神学政治論』（1670）とでは、議論の主題と提示の仕方がかなり異なっている。もちろん後者においてもスピノザは、人格神（創造し・意志し・欲し・支配し・法を与える神）を否定し、奇蹟の超自然性や来世での賞罰を認めず、自然を考察するのと同様の方法で聖書を読むという近代的な聖書批判の方法を提唱する（TTP VII pp. 97-102, 上 234~242）⁹⁾。しかし彼は、哲学・理性と神学・信仰とを分離し、哲学や思弁の対象たる真理の確実性を主張する一方で、啓示や預言の確実性をも主張するのである。

ただし啓示の確実性とは、超自然的・神秘的な確実性ではなく、一般人より活発な想像力をもつ公正で善良な預言者が、神の啓示として伝えた言葉や形象（figura）を民衆が信じたときに成立する（TTP I p. 17, 上 62; II pp. 29-31, 上 88~93）、ある種の間主観的で社会的な確実性である。スピノザはそれを、「数学的確実性（*mathematica certitudo*）とは異なる、「道徳的確実性（*moralis certitudo*）」ないしは「価値（*dignitas*）」と呼び（TTP II p. 30, 上 91）、それが人々に、市民生活や幸福な生活を送るうえでの正しい生活法（*vera vivendi ratio*）や共同的生活様式（*communis vivendi modus*）を教える、と述べている（TTP V pp. 77f., 上 191~193）。

スピノザによれば、この道徳的確実性の驚くべき点は、異なる時代、異なる場所での二千年余の長きにわたる人々の聖書の読解にもとづくものでありながら、「愛（*caritas*）、喜び、平安、忍耐、慈悲、善意、誠実、温和、節制」などの徳を教え、理性から行動するのと同様の正しい行為を導くという、公共的一致を現出させることである（TTP V p. 80, 上 196~197）。啓示されたユダヤの法は、永続的な「全イスラエル」の法ではなく、一時代に有効だったナショナルな法にすぎないが（TTP VII p. 116, 上 273）、そこに含まれる道徳的確実性は、新約といわれる時代にも同様に存在し続けたことになる。スピノザはそれを広い意味での「真の信仰」あるいは「普遍的信仰（*fides catholica*）」と呼び、神は唯一絶対無限である等々、その最小限の信仰箇条を提示している（TTP XIV pp. 174, 177f., 下 130, 137）。

イスラエルの法を、消滅した国家の政治的法に解消するスピノザの見解は、キリス

ト教におもねった印象を与え、数々のユダヤ学者（たとえば後の H. Cohen など）から最大級の怒りを買うことになる⁴⁾。しかしスピノザは、キリスト教の祭式 (caerimonia) をおこなえない国、たとえば日本においても人々は幸福に暮らしており、礼拝や儀式と人々の至福 (beatitudo) とは関係がない (TTP V p. 76, 上 187), とも語っている。つまり、ユダヤ教やキリスト教はもちろんのこと、それ以外の伝統宗教や教説にも道徳的确实性を成立・反復させる機能と力があり、神への服従の義務としての正義や隣人愛を実践させ、統合や平和など公共上有益な政治的帰結が導出される、との主張が彼の真意である。

結局スピノザによれば、聖書や信仰は民衆に「敬虔と服従」を教え、哲学や理性は「真理と自由」を教え、その両者は領域も目的も機能もまったく異なるにもかかわらず、社会的政治的側面からみる限り、同一の結果を帰結させる可能性がある。しかも友好的で法に従った共同生活を送ることは、人々の理性を涵養する社会的条件でもあるから (E IV prop. 35, 40, 下 43, 53), 両者は法的政治的制度を介した場合にのみ、ある種の共約関係に立つことになるのである。

3 政教分離および同化主義との相違：反セミティズムにいたる問題

信仰や宗教の問題を「服従」という社会的政治的機能に還元し、各人の外的行動を国家の平和と最高権力の権利を損なわない（法の）範囲内に限定する考え方は、すでにホブズにもみられる。ただしホブズの目的は、それによって宗教や教会に対する主権の優位性を確立することにあるが、スピノザの目的は、「判断し思考する自由」を制限されない自然権として各人に帰属させ、信仰を含めた個人の思想・信条・表現の自由と寛容を確保することにあつた⁵⁾。ただしスピノザの議論は、その後近代啓蒙思想において主流を占めていくことになる政教分離や良心の自由の概念と、やや異なつた射程をもっている。ここでは簡単に次の2点を確認しておきたい。

『神学政治論』の出版からおよそ15年後、J. ロックが、政治と宗教、国家と教会の問題を区別し、前者は人々の市民的利益や権利の確保と促進を、つまり生命・自由・健康・身体・所有の安全と確保を、後者は魂への配慮と救済および公の崇拝に関係する事柄を扱おうとした、いわゆる政教分離の方向を打ち出す⁶⁾。ロックが死の直前まで自著であることを認めなかつた『寛容への書簡』は、『神学政治論』との近似性を疑われたように、類似した論点も目に付く。

しかしロックとスピノザの議論が最も異なる点は、ロックが信仰について、それがたんに他人の信仰の外面的な模倣にすぎないのか、それとも自己の内面の信仰なのかを重視し、「信仰のみが、そして内面の誠実さだけが、確実に神に受け入れられるものである⁷⁾」とする点である。信仰における自己の良心や魂の配慮がいかなるものであるかにこだわるロックに対し、キリスト教的な良心の構造を前提としないスピノザは、「信仰が救いをもたらすのは信仰それ自体においてではなく、ただ服従に関係してのみである」(TTP XIV pp. 174f., 下 133~135) と言い切る。たとえば教義内容のなかになんら真理がなくとも、それが敬虔な神への服従(隣人愛)の気持ちをもたらせば、それでいいのであり、逆に「正義と愛を重んじる」行いからはずれて行為する者は、言葉においてある信仰に一致していたとしても、不信仰者であることになる。

こうしたスピノザの主張は、キリスト教の側からみれば、外面と内面の分離と偽装を厚顔無恥に主張した非道徳と映り、それこそがユダヤの精神だとの見方も可能だった。法や生活態度と一体であるユダヤ教信仰にとって、外面と内面、霊と肉、精神と物体(自然)の分裂はなく、また「魂を救う」という理由が陰惨な異端審問を可能にするキリスト教に比して、ユダヤ教は異端的「見解」にたいしては、比較的寛容だとも言われる。当時改宗したユダヤ人が偽装かどうかを問われることは、ユダヤ人自身には理解しがたく、逆に偽装した改宗によってユダヤ教を守ろうとすることは、ユダヤ教自体が変質していくことでもあった。ちなみにこの問題は、反セミティズムの脈絡で後のナチの時代にまで尾をひくことになる。その端的な物言いは、C. シュミットの『トマス・ホッブズの国家論におけるリヴァイアサン』(1938)に見られる⁸⁾。

ただし後にユダヤ教の側からも、スピノザは、内面と外面を分離させた同化ユダヤ思想の祖として非難の矢面に立たされるのは⁹⁾、彼の議論が、たんにユダヤ教に包摂可能なものではないことを示している。スピノザの哲学的思考によれば、精神と身体とは同一物の二側面であり、どちらかがどちらかを支配するという関係にはないのだから、内面と外面の分離という設定そのものが成り立ちえない。スピノザにとってみれば、外面の偽装か誠実な信仰かを問う人こそ、そもそも両者を分離させているのである。

第2点目として留意すべき点は、スピノザの「普遍的宗教」が、既存の宗教を普遍化・理性化するという啓蒙のプロジェクトとは異なる点である。たとえば後に、メンデルスゾーン(1729-1786)以降のドイツのユダヤ啓蒙思想家たちは、スピノザから

インスピレーションを受けて、一方でユダヤ教信仰における合理的な宗教的真理（理性）、普遍的な道德律、神の善性への信仰などを「普遍的信仰」として重視し、他方で奇蹟や啓示の非合理的側面、また固陋なユダヤ法や礼拝を障害とみなし、ユダヤ教の近代化に努力する。国家主権や政治が、教会権力や宗教から圧迫や干渉を受けるという危険性が、17世紀よりも薄らいだ状況のなかで、信仰・思想・表現の自由だけではなく、特定の（たとえばユダヤ教の）宗教的实践をも個人の自由として国家干渉から擁護する必要が生じた場合、実定宗教の理性化という戦略は必然的に浮上する。しかしこうした啓蒙以降の同化ユダヤ人の戦略は、スピノザの戦略とは異なっている。

スピノザは、社会や政治体制を支える確実性を哲学や理性のみに求めたわけではなく、神学や啓示にも求め、しかも「真理と知恵」と「敬虔と服従」の両領域の分離と相互不干渉を要求している¹⁰。つまり社会的政治的場面における啓示（普遍的宗教）と哲学（自然的認識）とは、後に主流となる政教分離の様式とは異なる分離・並存の様式で、関連づけられる。スピノザは、民衆が帰依するそれぞれの宗教を、理性が真理の名の下に判定したり強制したりすることに断固反対する（TTP IX p. 114, 上 268）。ましてルソーのように、既成のキリスト教などを廃棄して、一般意志に適合する市民による新しい宗教（市民宗教）を創出することは考えられない。新しい市民宗教は、近代的な愛国心やナショナリズムとも微妙に連動する可能性を秘めていたが、スピノザはそうした発想をもたなかった。

4 神権政治と民主政

啓示と理性の分離性と共約性という議論は、スピノザにおける社会契約論とヘブライの神聖国家論との間にもみてとることができる。スピノザは、ネーデルラントにおいて個人主義的近代社会契約論を最初に確立した思想家だが、同時に彼は、社会契約論による民主政（*democratia*）は全くの理論にすぎないとし（TTP XVII p. 201, 下 189）、実際にはそれに近い形態としてヘブライの神権政治を分析する。一見世俗主義的近代理論のようにみえる17世紀の社会契約論が、実は詳細な聖書解釈を背景にしていたことは、アルトウジウス、グロティウス、ロックなどにおいても同様であり、なかでもホブズやジョン・セルデンなど、当時イングランドのエラストゥス主義者は、政治権力から教会権力の独立を主張するカトリック、長老派、アングリカンを論駁するため、古代ユダヤの法・制度や旧約研究を盛んに研究したと言われる。

そのホップズと比較しても、スピノザの旧約解釈はきわめて独特である。たとえばホップズによれば、モーセの神聖国家における神と民との信約 (covenant) は、アブラハムと神との契約を更新したものであり、神とアブラハムが契約を結ぶ以前にアブラハムはすでに主権的権利 (sovereign right) を確立していたという点に、信約の特徴がある。神が契約を結ぶ相手は主権者のみであり、各人が勝手気ままに神と契約したり、神の言葉を判定・解釈すべきではない (Lev ch. 40 pp. 461ff.) というホップズの主張は、彼が、アブラハムやモーセを世俗的主権者であると同時に「主権的預言者」、つまり国教会の首長として正当化する意図をもっていたことを明白に物語っている。

他方スピノザの聖書解釈によれば、神の奇蹟に驚嘆したヘブライの民は、各人の自然権を全面的に神に委譲するとの契約を神と結び実行したが、「すべての人々はこの契約によって完全に平等の立場にとどまり、統治権におけるすべての行政に等しく参加した」(TTP XVII p. 206, 下 201)。そのときモーセは主権者ではなく、賢い忠告者・指導者にすぎず、この段階でヘブライ国家は民主制に近い政体だった、と解釈されている。

しかし民がそれぞれ神の前に進みでて、モーセを介することなく神の言葉を聴き解釈しようとしたとき、民は死の恐怖を感じ、「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セに委譲した」(TTP VII p. 207, 下 202)。結局モーセは主権者となるが、彼は後継者を指名する権利はなかったから、君主政ではなく神権統治 (imperium theocraticum) という政治体制が遺された。それは、律法の解釈権と執行権が相互補完しつつも別々の組織によって担われ (TTP VII pp. 208f., 下 204~208)、人民全体が十二支族の分権体制をくみ、行政が「万人に十分明白な成分律法」にしたがっておこなわれるような (TTP VII pp. 211ff., 下 211~214)、ある種の共和主義的体制である。

スピノザによれば、ヘブライ国家の衰亡は、この神権統治の政治システムを維持できなかったことに起因する。しだいに各支族間の同等の権利が崩れ、宗教的権威が王に移り権力集中がなされるにつれ、似非預言者が現れ、扇動された人々による騒乱と各宗派相互の内乱が絶えなくなる (TTP VII pp. 218f., 下 225~227; VIII 225ff., 下 235~240)。これはホップズがヘブライ国家の滅亡の原因を、主権者 (祭司長や王) が統治と宗教における至上権 (supremacy) を維持できなかったことに求めた点

(Lev ch. 40, pp. 469f., 473) とは対照的である。

こうしたスピノザの神聖国家解釈は、改革派教会を国教会とした神権政治をもくろむオラニエ派を批判し、連邦主義的共和政を擁護するためだった、と一般的には解釈される。しかしスピノザの民主政論は、たんに神権政治の批判を展開したものではなく、むしろ神権政治体制をとる共同体が、民主政に接近しうる可能性を具体的な政治社会論として指示しているとも読むことができる。

しかもスピノザの分析は、ユダヤ教的な解釈にもかなりコミットしている。たとえば、キリスト者が重視するアブラハムの契約から始めることをしない。原罪の発想がないため、モーセの時代になされる契約においても、人は贖罪の動機から行動せず、神と人の間には、利益計算から自然権を委託するという世俗の関係しか存在しない。神は民の前に目に見える形象や声で現れることはなく、モーセも神の代理人ではなく、神は律法としてしか存在しない。またイスラエルの民による王制の要求（サムエル記(上) 8.6-20) が、反ユダヤ的であるとする解釈は、今日のリベラルなユダヤ教的解釈と相通じていると言われる¹¹⁾。つまり改革派の人々にとっても、あるいは当時アムステルダムにあったユダヤ人共同体からも、ともに歩み寄り可能な政治構想を示すことが、スピノザの眼目だったのではないだろうか。

5 非ヨーロッパ思想からの木霊

スピノザ自身は哲学的理性（神への愛）の立場にたっており、普遍的宗教や神権政治という概念そのものは、彼自身の哲学的宗教的確信とは無縁である。しかしたとえば、「すべての物に共通であり、そして等しく部分のなかにも全体のなかにも在る」（E II prop. 38, 上 137）「事物の特質についての共通概念 (notio communis)」（E II prop. 40 sch. 2, 上 143）といった、あまりに無規定なスピノザの理性の定義からは、それがいわゆるギリシア以来の理性概念に限定されえないものであることが強く感じられる。彼にとって「理性」という概念自体が、すでにヨーロッパの限定を越えた次元に拡大編成されていた可能もある。

スピノザの社会契約論についてみても、自然権は「自己保存力 (conatus)」と定義されるが、そこには彼独特の形而上学的で存在論的な支えと多義性が内包されている。たとえば『エチカ』においてスピノザは、「おのおのの物は自己自身のうちにある限り、自己の存在に固執するようにつとめる」（E III prop. 6, 上 177）と定理を掲げた後

の証明で、「なぜなら個々物は神の属性を、一定のしかたで表現する様態である。……それは神が存在し活動する能力のある一定の仕方では表現するものである」と記し、続く定理でも「おのおのの物が、それによってそれ自身の存在に固執しようとする自己保存力は、その物の現実的本質 (actualis essentia) にほかならない」と記している (E III prop. 7, 上 177)。スピノザが、自然権と自然法と自然 (= 神) の法則は同一であると述べるのは、こうした意味であり、自然とはたんなる物質的な客体ではない。

そもそもスピノザのように「jus」のもとに法と権利の一体性を考えることは、中世以来の伝統であり、またイスラームとキリスト教との狭間で思索した、マイモニデスのような近世ユダヤ政治思想の伝統のなかにも、権利と法の一体性という考えは存在していた。権利 (= 正義) とは、私たちの存在に先だって、すでに神によって共同体のうちに要求・発布されている自然法 = 神法であり、私たちがその声を認め答えて、他人にたいする義務をはたすとき共同的な権利が実現されるという考え方は、今日のレヴィナスの思想にまで連なっている、と主張する論者もいる¹²⁾。

しかしスピノザの「宇宙論的」といわれる権利の概念の意義は、近現代のヨーロッパ政治思想史のなかではほとんど認められていない。スピノザの権利論は、事実と規範の混同であり非道徳的である、とのプーフエンドルフによる非難は、ヨーロッパ近代主義の脈絡のみから判断した場合には、オーソドックスで一定の説得力をもつ。しかしスピノザが議論の射程においたのは、ネーデルラントの独立によって革命勢力から多数派権力に変転した正統カルヴァン派や、公認されたキリスト教諸派ばかりではなく、アムステルダムに雑居した多くの異端や異教徒であり、そこで繰り広げられる種々のコンフェショナリズムや神権政治だった。そうした状況のなかで、各派が平和的に分離・共存しつつも民主政という点で共約的な関係を結んでいくには、どのような権利論が必要なのか、後の啓蒙思想において主流となっていく近代的権利論とは異なる権利論が、スピノザによって案出されたとしても不思議ではない。

おわりに

共同体的な宗教意識に支えられた社会や、啓示にもとづく神権政治のシステムと、理性や民主政とがどのようにして共約点をもちうるかを探ったスピノザの思想は、今日でもなお有効性を失っていない。イスラーム民主主義者が「神権民主主義」を語り、「ムスリムの経験は、ギリシアやキリスト教の伝統のうえに築かれた政治体制の発展

と多くの重要な類似点を有している¹³⁾と語るとき、そこにスピノザの神権政治論や権利論の本質を聞く論者¹⁴⁾がいても、不自然なことではないだろう。しかし歴史のなかで、こうしたスピノザのヴィジョンが充分理解されたり生かされたりしてきたわけでもない。私たちはその後の思想史の流れや、そこに積み重ねられた結果としての現代をどのように理解すべきなのだろうか、まだ問題は開かれたばかりである。

注

本稿は、2005年10月30日のノートルダム清心女子大学における中世哲学会シンポジウム「中世から近世へ——法・政治をめぐる思想の変遷」における提題を、大幅に縮小して書き直したものである。貴重なシンポジウムに参加する機会を与え、当日有益な討論を展開して下さった中世哲学会の皆さん、お世話いただいた代表の宮本久雄先生、司会の水田英実先生に深く感謝する。

- 1) Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the making of modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, 2001, pp. v f..
- 2) Theo Verbeek, "Spinoza on Theocracy and Democracy", in J. E. Force and D. S. Katz, *Everything Connects: in Conference with Richard H. Popkin*, Brill, 1999, p. 336.
- 3) 以下、スピノザの著作については、Gebhardt 版 *Spinoza Opera* (Carl Winters, 1925) の当該箇所と岩波文庫の邦訳ページ数を、下記の略記号を使い本文中に略記する。TTP: *Tractatus Theologico-Politicus*. (Bd. III) (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、1944年)
E: *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*. (Bd. II) (畠中尚志訳『エチカ——倫理学』上・下、岩波文庫、1951年、改訂版1975年)
- 4) Ze' ev Levy, *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, Peter Lang, 1989, p. 69.
- 5) ホブズも宗教が、「人びとを、服従、法、平和、慈善、市民社会によりふさわしくするため」の政治であることを強調し (T. Hobbes, *Leviathan*, ed. Molesworth, vol. 3, ch. 12, p. 99. 以下 Lev と略記する。水田洋・田中浩訳『リヴァイアサン』河出書房新社、1966年、を参照した)、「信心や内面の思考は命令に服従するものではない」から強制不可能だが、「公的崇拜」という外面的行為は、「道徳法つまり自然法に反しない限り」主権者の定めた法規に従うべきとする (Lev ch. 26, pp. 273ff., ch. 31, p. 355)。ただしホブズの場合、信条の表明自体が外面的行為であるため、実質的には多様な諸見解を見聞する機会が各人から奪われ、結果的に主権のコントロールが内面に及ぶ。スピノザの場合も公的祭儀は国家の定めたものに限られるが、信条の表明は自然権として許容されざるをえないため、市民の宗教をコントロールできない支配者はもはや最高権力をもた

- ない。つまり国家が市民の宗教を定めるのではなく、市民が公的祭儀に従っている限りでしか国家は成立しえない、という逆転が結果する (Ze'ev Levy, *op. cit.*, pp. 128f.).
- 6) J. Locke, *A Letter concerning Toleration*, Works, vol. VI, Scientia Verlag Aalen, 1963, p. 9f. (浜林正夫訳「宗教的寛容に関する書簡」『ホッブズ・ロック・ハリントン』河出書房新社, 1962年, 189~190頁)。実際ロックは、オランダ亡命当時、アルミニウス派の Philip van Limborch (1633-1712) から『神学政治論』を入手し参考にした。
- 7) *Ibid.*, p. 28 (203頁)。
- 8) シュミットによれば、リヴァイアサンというヨーロッパ国家は、宗教にかかわる主権者の神としての要素, 社会契約論によって機械的に構成された代表主権という人格の要素, 法治国家における合法性の体系という機械の要素などを無理に統合した, 巨獣のような構築物だったが, それを思想内在的に破壊せしめた自由主義的個人主義的ユダヤ思想の先鋒こそ, ホッブズにおける内面の信仰の自由に目をつけて, 崇拝の外面性と内面性を逆転させたスピノザだった (C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938, S. 84-88. 長尾龍一訳『リヴァイアサン 近代国家の生成と挫折』福村出版, 1972年, 89~92頁)。
- 9) 市川裕『ユダヤ教の精神構造』東京大学出版会, 2004年, 120, 127頁参照。
- 10) スピノザは, 聖書を理性に順応させ合理的に解釈する立場として, ギリシア哲学 (アリストテレス) とトーラを調和させようとした Maimonides (1135-1204) を, 他方, 理性を聖書に隷属させる懐疑主義者として, マイモニデスを批判したユダヤ教団の有力者 (フェルナンド三世侍医), Jehuda Alpakhar (1235没) を挙げ, 両方の立場を排している (TTP V p. 180, 下145)。近年の研究によれば, スピノザが暗に批判したのは, 一方は理性が聖書に従うことを主張していたカルヴィニスト正統派であり, 他方は理性を基準に聖書を読むことを主張していた, リベラルなカルテジアン (『聖書の解釈者としての哲学』(1666) を著した Ludwig Meyer など) や Menassah ben Israel であったと言われる。Nancy K. Levene, *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge University Press, 2004, pp. 31, 79; 手島勲矢「スピノザのマイモニデス批判——中世ユダヤのメタファー解釈との関わりで」スピノザ協会年報『スピノザーナ』第7号, 学樹書院, 2006年 (近刊) 参照。
- 11) D. J. Elazer, *Covenant and Polity in Biblical Israel*, New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1995, pp. 298f..
- 12) David Novak, *Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory*, Princeton University Press, 2000, pp. 7, 10, 24.
- 13) ジョン・エスポズイト&ジョン・ボル『イスラームと民主主義』(1996) 宮原辰夫・大和隆介訳, 成文堂, 2000年, 8頁。
- 14) 黒田氏は, スピノザの自然権論は, 「万物は同じ神の手になっているため同根であり,

それゆえすべて等位にある。そしてそれらは同時にすべて差異的であり、さらに互いに密接に関連しあっている」というタウヒードの論理にきわめて近いと指摘する（黒田壽朗『イスラームの構造——タウヒード・シャーリア・ウンマ』書肆心水、2004年、23頁）。

意見

宮本 久雄

今回御三人の提題者はいずれも「中世から近世へ」というパラダイム変換の時代にあって、多様多元的な共同体・国家の共存という共通の問いを、さらに現代に及ぶ射程をもって問い提題されたことが印象的であった。

藤田氏は、政治思想的視点から、中世の存在論における *esse* が *existere* と理解されて以来「存在忘却」が始まり、*existere* が単独者たる主体の *Existenz* 化したと語る。その典型がキルケゴールの実存の主体性（「主体性が真理である」）に結晶化し、こうして歴史的諸連関が排された「瞬間」の実存的主体性は「神の手に高められた自由」を獲得し、他者一切を無視するナチスの全体主義の誕生の要因となったと言う。それゆえ中世的存在論に立返り、存在論的次元の根源的共通性と活動的な政治的生および倫理的共存との関係を考察し続けなければならない。大略以上のような氏の立論に対し評者は中世的 *ontologia* よりさらにヘブライ的存在 (*hāyāh*) のもつ可能性について問うた。その問いに対し氏は *hāyāh* 的な *dābār*（ヘブライ的言即事）に言及された。

それは全体主義（奴隷・捕囚）から共存（解放・救済）への中間時に生きるわれわれが、カント的自律性に拠るよりもむしろ自己の悪を自覚しつつ言葉（ダーバール）・テキスト（例えば「出エジプト記」）を解釈し弱き者として協働しつつ倫理的の共同体および政治をその都度形成してゆく継続的応答を意味する。その政治的共同体が、再びイスラエル民族がカナーン占有で陥ったような全体主義に陥らないためには、常に脱自的存在 (*hāyāh*) に拠らなければなるまい。その意味で中世哲学会も解釈共同体として発提・議論し続けるのであろう。

柴田氏は、スピノザが特に「出エジプト記」に関する聖書の比喩的解釈を通し「改