

Spinoza and the Grammar of Piety
— the "dogmas of the universal faith"
in the *Tractatus Theologico-Politicus*

Osamu UENO

Spinoza's notorious *Tractatus Theologico-Politicus* (*TTP*) has raised long controversy concerning the sincerity of the author. Some see a disguised atheism in it, and some a good will of adjusting to common Christians of the time. Are the "dogmas of the universal faith" Spinoza pretends to draw from the Bible a genuine proposal to liberate faith from superstition, or a cunning pretext for ruining the spiritual authority?

The present paper shows this question to be a false problem, by putting the issue into actual context of the time. The freedom of speech in the Republic of Holland was suffering crisis due to the lack of definition of "impiety". The whole argument of the *TTP* can be read as an attempt to determine the grammar of "piety and impiety" regulating the language game of the community: i.e. by whom, by what right and on what authority can a citizen rightly be condemned as "impious".

The dogmas in question are meant to be the objective demarcation of pious and impious faith; they are objective, since they follow logically from the grammar of what the Bible can or cannot say. Our interpretation shows why Spinoza had no scruple in proposing the dogmas which he certainly knew to have nothing to do with truth, and why this proposal was so irritating to his contemporaries who believed the Bible to be the word of truth.

スピノザと敬虔の文法

——『神学政治論』の「普遍的信仰の教義」をめぐる

上野 修

【はじめに】

本稿はスピノザの『神学政治論』に出てくる「普遍的信仰の教義」について論じる。『神学政治論』と言えば、1670年に匿名で出版されるや、たちまち偽装された無神論と目されスキャンダルの的となった、あの「悪名高き」書である。超越的な人格神を否定し、自然を神とするスピノザが、この書ではあろうことか聖書の信仰を称揚し、わざわざその教義をコンパクトな信仰箇条の形にまとめることまでしている。とすれば、これは問題にならないはずがない。いったいこの「普遍的信仰の教義」の正体は何なのか。

【『神学政治論』のスキャンダル】

スピノザの著作のうちでも、『神学政治論』を読みこなすのはかなり難しい。それは『知性改善論』や『短論文』のような初期草稿に特有の困難でもなければ、主著『エチカ』の、あの幾何学的な論証が強い困難でもない。その難しさはこの書の、一種得体の知れない曖昧さにある。

その出版とともに、『神学政治論』はスキャンダルの渦中に投げ込まれる。そこには奇妙なすれちがいがあった。じっさいそこに盛られた、神学と哲学の分離、迷信から自由な聖書の批判的解釈、寛容な共和制の支持といった主張を見る限り、当時のオランダ共和国のリベラルな共和派イデオロギーからそう大きく逸脱するものではない¹。スピノザが当時の開明的な知識層の共感を当てにしていたことは、「哲学的読者諸君よ」というその呼びかけからも分かる。ところが事實は、『神学政治論』はそうした層の支持をまったく失う結果となったのである。とすればスキャンダルの理由は、そうした表に現れた主張とは別になければなるまい。当時の人々の目には、『神学政治論』はある種うさん臭い書物として映った。この著者はもっともらしい説でうわべを装いながら、実はなにか秘密の得体の知れない思想、おそらくは無神論を隠し持っているにち

がない。これは巧妙に偽装された無神論なのだ、と人々は感じたのである²。

このようなスキャンダラスな反応を、われわれは17世紀という時代のせいにしてしまうとは思わない。というのも、『神学政治論』のこの疑惑をめぐる問題は、それから三世紀を隔てた今日においてもなお解消されているわけではないからである。策略か、それともリベラルな信仰への呼びかけか？『神学政治論』をどう読むべきか決定的な解釈はまだない。

先取りして言うなら、私としては、スピノザの誠実さを救うことができると考えている。ただそれは、まさに『神学政治論』が著者スピノザの意図を裏切り、失敗とスキャンダルへと運命づけられるその地点においてでなければならぬだろう。その意味で、17世紀の読者たちの反応は、結果的にみてそれなりに根拠があったことになるだろう。

【クレド・ミニマム？】

さて、考察に入る前に、まずくだんの「普遍的信仰の教義」をお目にかけねばならない。

これは論者のあいだで「クレド・ミニマム（最小限の信仰箇条）」と呼びならわされているもので、『神学政治論』第14章に出てくる³。「聖書が全体として意図している基礎的諸教義」は何か。先立つ章で聖書の批判的解釈を行ってきたスピノザは、これを次の七箇条に書出す。

- 1) 「神、いいかえるとこのうえなく正しく慈悲深いもの、すなわち真の生活の模範が存在すること」。
- 2) 「神は唯一であること」。
- 3) 「神は遍在的であること」。
- 4) 「神は万物に対して最高の権利と支配を有し、権利上強制されてでなく、絶対的な恩恵と特殊な恩寵によって一切をなすこと」。
- 5) 「神への崇敬ならびに神への服従は、もっぱら正義と愛徳すなわち隣人愛の中にもみ存すること」。
- 6) 「この生活様式によって神に服従する者はすべて救われ、これに反して欲望の支配下に生活する者は捨てられること」。
- 7) 「神は悔い改める者に対してその罪を許すこと」。

これが「普遍的信仰の教義(fidei universalis dogmata)」とスピノザの名

付けるものである。教義の告げる愛と正義と慈悲の神が、「エチカ」の語る「神すなわち自然」と整合しないのは誰の目にも明らかであろう。「エチカ」の神はそもそも人間に対するまなごしを持たない（ライブニッツがこのことをどんなに恐れたことか）。それは人間からの愛に答えることはない。慈悲どころか、いかなる感情も持たない神である⁴。にもかかわらず、神に服従するためには「何人の例外もなく」この普遍的教義を知っておかねばならぬとするスピノザの、その真意はどこにあるのか？

【偽装か教育的配慮か】

これまでのところ、大別して二系列の解釈が提案されている。互いにまったく対極をなす解決だが、『神学政治論』が高度にレトリカルな著作であるという基本的な認識で一致する。『神学政治論』は当時の読者の「把握力にあわせて」語っている⁵、というのである。

「把握力にあわせて」という表現には、二つのニュアンスがある。ひとつは、本音を隠すためにうわべで話をあわす、という偽瞞的な意味。もうひとつは、相手にショックを与えないよう気遣いながら本音を伝える、という教育的配慮の意味。このどちらで考えるかで、大きく『神学政治論』全体の解釈が分れる。

まず、偽瞞的な意味で考えるとどうなるか。これは、たとえばレオ・シュトラウスに代表される解釈である。彼によれば、『神学政治論』は無神論的戦略に従って書かれている。スピノザは神に関する事柄について、一方では聖書の権威を認めるふりをし、一方ではこれを否定する。このあからさまな矛盾は、この書をそのまま素直に取ってはならぬという警告を与えるために故意に仕組まれている矛盾である。そうやってスピノザは無神論の奥義を、一般人にはカモフラージュしつつ少数の潜在的哲学者たちに向けて伝えようとしているのだ、というわけである。

この解釈からすれば、「普遍的信仰の教義」は危険思想から目をそらせるおとりでしかない。スピノザは当時オランニエ公を君主に担ぎ上げようとしていたカルヴァン主義正統派の聖書神学を攻撃しようとしており、そのためにはこれと対立する共和派シンパのリベラルなキリスト教徒を味方に付けておかねばならなかった。「普遍的信仰の教義」は、こうしたリベラルな信者の目を欺くための妥協的な偽装工作にほかならぬ、ということになる⁶。

さて、解釈のもう一方の系譜は、哲学者らしい教育的配慮によってスピノザは語っているのだとする。偽瞞などとんでもない。『神学政治論』がスピノザ

の哲学にそぐわない言葉遣いをするのは、トピックごとに当時一般の語り口に
応じたレジスターを用いているからであって、それは当時の読者（もちろんそ
のほとんどはキリスト教徒であった）を彼の思想世界へと無理なく橋渡ししよう
という教育的配慮である。とすれば、「普遍的信仰の教義」は偽装でも韜晦で
もない。むしろそれは、迷信から浄化され、理知的に洗練された信仰教義の見
本である。スピノザはそこに、自らの知的愛の神と聖書の啓示の神とをつなぐ
ある種の共通基盤を提供しようとしているのだ、ということになる。

この反シュトラウスの解釈は間口が広い。アンリ・ローのように、この教義
でもってスピノザは本気で「解放された宗教」へと読者を誘おうとしている、
とまで主張する人もいる⁷。そこまでいかなくともたいていは、スピノザは読
者とのコミュニケーションをとるため、彼らのキリスト教的なイマジネーショ
ンの地平までおりてくる必要があったのだ、と考えられているようである⁸。

私は以上に見た二つの解釈系譜、〈偽装説〉と〈教育的配慮説〉は、ともに
ミスリーディングだと思う。なぜか。

まず第一に、いずれも「普遍的信仰の教義」が『神学政治論』において占め
る文脈、ひいては『神学政治論』のめぐっている問題そのものを見誤らせる恐
れがある。第二に、いずれも『神学政治論』の失敗という重大な問題を見逃す
恐れがあるからである。順に見てゆこう。

【これは説得だろうか？】

第一の点は、「普遍的信仰の教義」の〈非真理〉という身分にかかわる。そ
もそもこの教義をスピノザは「真理」と考えているのだろうか？それは非常に
疑わしい。じっさいスピノザは、「たとえそれら教義のうちに真理の影すらも
たない教義がたくさんあっても、その教義を受け入れる者がその虚偽なること
に無知でさえあればかまわない」と言っているからである^{9a}。そこで先の解釈
の二つの系譜は、なぜそうした非真理を、それと知りながら臆面もなく説得で
きるのか、という問題（私はこれを偽問題と見ているのだが）に専念する。

〈偽装説〉は当然、それは本音をくらすための偽装であると答える。シュ
トラウスによれば『神学政治論』は表向きもっともらしいが実は〈非真理〉で
しかない言説の合間に、それとは矛盾するスピノザの、キリスト教徒にとって
はおぞましいかぎりの〈真理〉の言説がこっそり忍ばされている。じっさい
〈非真理〉を読者に説得するというのは策略でなければ何であろう。〈非真理〉
によって〈真理〉を暗示的に説得すること。これが『神学政治論』の策略だと

いうわけである。

これと反対に、〈教育的配慮説〉は少々アクロバットめいたことを強いられる。たしかにスピノザは、聖書は真理を教えることが目的でないと言っている。しかし真理でないからといって、ただちにそれがまったくの虚偽であるわけではない。信仰の言説はスピノザの言う表象知の秩序に属するが、それは漠然とであれある程度の真理を表現している。実際、いたるところでスピノザはそれを「理性に合致する」ものと評価しているではないか。だから「普遍的信仰の教義」は、いわば哲学的で理性的な真理と、迷信的な虚偽との中間にある〈準真理〉、真理の「置き換え」である。「普遍的信仰の教義」の内容は、比喩的に解釈すればスピノザ哲学に翻訳できる、というのである⁹。この翻訳可能性がスピノザの知的誠実を救うだろう。問題の教義がたとえ〈真理〉でないにしても、それに寄与する〈準真理〉であるなら、それは誠実な説得なのだから、というわけである。

しかし私は、「誠実」であれ「策略」であれ、はたして読者の説得感化が「普遍的信仰の教義」の目的であったのか、かなり疑問だと思う。そもそもスピノザは、哲学の「真理の領域」と、信仰ないし神学の「敬虔の領域」との間に矛盾も翻訳関係も認めない。両者のあいだには「なんらの交通関係も類似もない」。まさにそのゆえに、両者は相互に「矛盾しない」とスピノザは言う¹⁰。〈無関係の関係〉とでも言うべきこの【神学政治論】のテーゼについては別途に考究しなければならないが、とにかくこれに従うかぎり、そもそも矛盾とか翻訳可能性とかの余地はない。それならはじめから、偽装された真理を「矛盾」によって暗示することも、はたまた一方を他方に翻訳する「交通性」も、スピノザにとっては問題になりえなかったはずではないか。

実際【神学政治論】を読む者は、スピノザは自分が提出する教義が〈非真理〉であると知っていて何の忌憚も感じていない、という印象をもつ。そのことは彼にとって問題にはならない。そして、この問題にならないということが、この書の得体の知れなさであり、またわれわれが解かねばならない問題なのである。

誠実か策略かという議論は、〈非真理〉の説得（あるいは説得のふり）という偽問題をめぐっている。私はといえば、【神学政治論】の課題は読者の感化や啓蒙などではなく、別なところにあったと見ている。【神学政治論】のスピノザは、もっと外在的で現実的な対象に取り組もうとしていた。その現実的な対象は、まさに〈非真理〉でしかないような言説によって規制され、政治的な

力の諸関係を实的に構成するものとしてそこにあった。『神学政治論』は、そして「普遍的信仰の教義」は、読者の「把握力にあわせて」語っているのではない。むしろ、そうした読者たちを、そしてスピノザ自身を捲き込んでいる、ある〈神学 - 政治論的複合体〉とでもいうべき現実的な対象にあわせて語っているのである。

さて、その「現実的な対象」とは何か。それは「不敬虔(*impietas*)」と人の呼びならわしていたものをめぐる問題にはかならない。

【不敬虔という問題】

ここで少々歴史的な状況を視野に収めておこう¹¹。

異端審問のスペインと闘って独立を果たしたオランダ共和国は、当時未曾有の寛容を呈していた。多くの宗教的異端や哲学者がこの地に流れ込んでいたのである。もっともそれは意図されたものというより、独立戦争のなりゆき上そうなってしまったわけで、寛容政策をめぐっては激しい議論が絶えなかった。図式的に言うと、当時、レハントと呼ばれる都市の有力な商人たちに牛耳られた共和国政府はリベラルな寛容政策を旨としていたが、独立戦争の精神的支柱をになってきたカルヴァン主義正統派教会の聖職者たちはこれを快く思わなかった。彼らは数かぎりない分離派に国家存亡の危惧を抱き、何かとってはこれを異端として禁圧するよう政府に圧力をかけた。だが両者は、政治共同体の統一のためには共同の「真の宗教」が必要であり、政府はこの宗教の維持を主要な義務とする、という認識では一致していた。一致していたからこそ、「真の宗教」を自任するカルヴァン主義正統派教会は政府に宗教純化のための異端禁圧を迫り、また政府は政府で、こうした圧力を不当干渉と言下にはねつけることもできなかつた、というわけである。

正統派の聖職者は「危険思想」につねに目を光らせてはしつこく公権力に処断を迫り、民衆への反政府扇動も辞さなかつた。この時代、正統信仰と祖国への忠誠心の混同が常であったことを思えば、「不敬虔のやからたち」という説教壇からの告発がどれほど威力を発揮したかは想像できる。だが公権力は、処断をことあるごとに渋った。高邁なエラスムス的寛容理想からではない。正統派教会（政府のリーダーたち自身、この教会のメンバーだった）が諸派の乱立する国内で多数派を占めていなかつたこともあって、公権力の肩入れは容易に決着しがたい国内騒擾を引き起こすリスクが大きかつたのである。

これが17世紀のオランダの寛容の実態である。それでも、こと出版に関する

限り、政府は圧力に屈してしばしば禁書令を出した。必ずしもこれが実効力をもったわけではない。が、ひろくスキャンダルを引き起こした著作に関してはそうもゆかず、公権力も動かざるを得ない。そしてそのたびに、騒擾に転化しかねない同じ問題が蒸し返されることになる。それは、「どんな見解が許容不可能なのかという明確な定義」の問題である¹²。「どこまでが敬虔でどこからが不敬虔なのか」、「どの域を越えたなら公権力は実力介入すべきなのか」という客観的な定義の不在。これが共和国の平和を内から脅かしていたわけだ。

こうしてわれわれは【神学政治論】が目の前にしている、まさしく神学-政治論的な問題対象を定式化することできる。すなわち、「だれが、いかなる権利に基づき、またいかなる権威をより所に、いかなる者を不敬虔と断罪しうるのか」という問題である。この問いにかんして客観的な基準と定義を与えること。これこそ【神学政治論】の課題でなかったかと思われるのである。

【『神学政治論』の主題としての敬虔】

じっさい、【神学政治論】の全体はこの問題をめぐって組織され、分節されていると見ることができる。すなわち、

「だれが」＝最高権力が（19章）

「いかなる権利に基づき」＝社会契約による自然権譲渡に基づき（16章）

「いかなる権威をより所に」＝聖書のみをより所に（13～15章）

「いかなる者を」＝社会契約を事実上破棄する者を（20章）

不敬虔なる者と断罪する。そしてこの断罪は国家の義務であり「敬虔＝道義心」である、というふうな…。目次を見れば分かるように、【神学政治論】の内容は予言者論、奇跡論、聖書解釈論、ヘブライ神聖国家論、社会契約説ないし最高権力論と多岐にわたっているが、実はそれらすべてが「不敬虔」というキーワードで結ばれているのである。（ついでに言うなら、普通スピノザの国家論と見なされている社会契約説も、こうした文脈の中に置き直して考えるべきであろう。私自身は、【神学政治論】には本来の意味での理論としての国家論はないと考えている。）

社会問題としての「不敬虔」が問題の中心にあることは、スピノザ自身が打ち明けている次のような執筆動機からも裏付けることができる。

〈私は目下聖書に関する私の解釈についてひと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なら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ふうに抑圧されているのです。》¹³

ここにあげられた三つの動機を結ぶのも、やはり「不敬虔」の問題にほかならない。①まず、神学者が「より賢明な人々」に吹き込んでいる偏見としての「不敬虔」。「理性は神学の召し使いでなければならぬ」という偏見は「敬虔の名のもとに」人の心に染み付いている。当時の物書きたちは自分の思想が「不敬虔」になりはしまいかとどれほど恐れ、どれほど自主規制しなければならなかったことか。②つぎに、スピノザ自身に貼られた「無神論者」のレッテル。それは「不敬虔者」とほとんど同義であった。③そして、先に見たように、思想言論の自由を抑圧する口実としてつねに持出される「不敬虔」。このように「不敬虔」という問題を解除することが、『エチカ』の執筆をあえて中断して『神学政治論』の書かれた動機だったのである。

念のために『神学政治論』の序文を見てみると、やはりそこから、神学—政治論的複合体としての「不敬虔」の問題がこの書のメインテーマであったことが見て取れる。判断の自由と信教の自由は「敬虔と国家の平和を損うことなしに容認されうる」のみならず「この自由が侵害されれば、国家の平和もろとも敬虔も侵害されざるをえない」ということ、これこそが「私がこの論文で論証しようと考えた主題」であって、まさにこの論証のために「宗教に関する偏見」と「最高権力の権利に関する偏見」とを指摘する必要があったのだ。こう序文は告げているのである¹⁴。

【敬虔の文法】

『神学政治論』の全体が何の回りをめぐっているか、これでお分かりになったと思う。既成宗教の権威を失墜させるのが目的でもなければ、人々を迷信から解放することが目的なのでもない。いや、スピノザは民衆が迷信からさめる

ことはあるまいと踏んでいた。だからこそ宗教は騒擾の危険を避けるために公的な権威として制度化されねばならず、公権力はこれをよりどころに公共の「敬虔」が維持されるよう義務を果たし、「不敬虔」は断固として処罰せねばならぬ¹⁵。そしてそのためには、何よりもまず、聖書に基づく「敬虔な教義」とは何であるかを確定する必要がある。…これが、いまわれわれが問題にしている「普遍的信仰の教義」なのである。それは無神論の偽装でも、解放された信仰への教導でもない。ことは先の、「いかなる権威をより所に不敬虔と断罪しうるのか」という問いの部分にかかわっている。スピノザはいかなる信仰が「敬虔」と呼ばれ、また「不敬虔」と呼ばれるのか、その客観的な基準を、聖書の権威そのものから導出しようとしているのである。

「敬虔(pietas)」や「不敬虔(impietas)」という語の哲学的な概念的定義が『神学政治論』のどこにもないことをアッケルマンが指摘しているのは興味深い¹⁶。じっさいスピノザは、自分が確定しようとしている基準が、哲学的な根拠づけと無縁であることを知っている。それはむしろ、人々の生活の形式が依存しているある種の言語ゲームとその規則にかかわる。つまり、敬虔と不敬虔をめぐって何が語られえ、また何が語られえないかを神学-政治論的な文脈において規制している、いわば「敬虔の文法」にそれはかかわっているのである。

教皇の権威を認めないプロテスタントのオランダにおいて、こうした敬虔の言語ゲームはもっぱら聖書のみを権威として参照することで成り立っていた。そういう意味で、「聖書を聖書自身によって解釈する」という『神学政治論』のモットーは、それだけを見ればことさら斬新なわけではない。当時のプロテスタント神学者も同じモットーを掲げていたのである¹⁷。ただ彼ら神学者と違って、スピノザは聖書を真理の源泉としてではなく、もっぱら敬虔のゲームが依拠するルールブックと見なしていた。そこに『神学政治論』の孤独がある。本稿ではスピノザの聖書解釈について立ち入ることはできないが、それは実のところ、「社会契約の文法」とならんで敬虔の言語ゲームの運用を規制する「聖書の文法」の研究であったと私は見ている。

スピノザは自分の聖書解釈の方法が自然研究のそれと同じだと言う。なぜなら、自然現象と同様、聖書もまた自らが提示することがらの「定義」を含んでいないからである。だから聖書は「博物学(自然史)」のように、ひとつの資料体、「ヒストリア」として研究されねばならない¹⁸。聖書は、自らが何を教えとして語りえ、また何を言うことができないのか、これを規制する自らの文法を知らないのである。そこでスピノザは聖書の語りの「真の意味」を、真理条

件に基づいてでなく、もっぱら言表可能性の条件に基づいて規定する道を選ぶ。スピノザの聖書解釈の方法が真に革命的なのは、この点なのである。敬虔の言語ゲームが依拠する聖書は、それ自身また、ヘブライの民の敬虔をめぐる言語ゲームの歴史的記録にほかならない。だから問わねばならないのは、いかにしてモーゼの律法は愛国心と宗教心を同じ「敬虔」として語りえたのか、いかにして予言者は自らの異言を神の言葉として民の前に正当化しえたのか、また、そうした教えのいかなる部分が恣意的改竄を免れ、削除不可能なまま傳承され得たのか¹⁹、といった聖書の文法なのである。『神学政治論』が独自の意味で「神学」²⁰と命名しているものは、こうした聖書そのものを形成してきた敬虔の言語ゲームの研究のことであり、聖書解釈はそのために、聖書の固有な文法の解明にあたるのである。

「普遍的信仰の教義」は、こうした「聖書の文法」から演繹される一定の規範以外の何ものでもない。問題は神についてわれわれは何を知りうるか、ではなく、われわれは聖書の文法に従うなら神についていかなることを語りうるのか、という規範ないし限界設定である。そしてこれを定式化したものが、くだんの「教義」にほかならない。あの「普遍的信仰の教義」の7つの項目は神の概念についての真なる命題ではなく、聖書の文法が許すかぎりでの、いいかえれば聖書にしたがって正当に言表が可能である限りでの、限界としての神の陳述なのである。

ふつう神学者たちは「神とは何か、神はいかなるふうに万物を見、万物のために配慮するのか」といった「思弁的なことがら」を云々する。だが聖書をつぶさに検討する限り、そういうことがらについては、予言者や聖書の著者たちのあいだで意見の一致は見られないとスピノザは指摘する。その一方で、気質も境涯も時代も異なる予言者や聖書の著者が、にもかかわらずまるで示し合せたように一致して神の教えとしていることがらがある、とスピノザは指摘する。それは“何にもまして神を愛し隣人を自分自身のように愛せ”という倫理的な教えである。とすれば、これこそ「もしそれを除去すれば全組織が一瞬に崩壊するような宗教全体の基礎」ではないか。じっさい「もし聖書がひとたびこれと違ったことを教えたとしたら、必然的に聖書の他の部分もすべて違った風に教えていなければならなかったはず」だし、またそのような聖書は「ここで語っている聖書とは別の書」になってしまっただろう²¹。いいかえれば、実にこの教えこそ聖書を聖書たらしめているもの、ひいては聖書にもとづくあらゆる言表の正当化可能性を支えている当のものであって、これに反するようなこ

とはかつてなんぴとも聖書の教えとして言明することはできなかつたし、また聖書の教えとして伝承に紛れ込むこともなかつた。だから、もし聖書の文法に従って正当に語りうる神の思弁的命題があるとすれば、それはこの、神への服従を隣人愛の実践によって示すべしという「正義と愛徳」の実践が必要とする、そのかぎりでの命題でしかありえない²²。こうスピノザは考えるのである。

こうして「敬虔な信仰」と「敬虔な教義」の定義が一举に与えられることになる。すなわち、「各人の信仰は、真理あるいは虚偽に関連してではなく、もっぱら服従あるいは従順に関連してのみ敬虔な信仰あるいは不敬虔な信仰と見なされる」。そして「信仰は真なる教義というよりはむしろ敬虔な教義、いいかえれば精神を服従へ動かすような教義を要求する」。これである。要するに「信仰は真なる教義を必ずしも要求せず、ただ服従に必要な教義、すなわち精神を隣人愛において強化するような教義を要求する」のであって、全教義はここから演繹されねばならない²³。

「普遍的信仰の教義」の根拠はそこにしかなかったわけである。振り返ってみよう。

- 1) の「神が存在する」。なぜなら、こうした実有が存在することを知らなかつたり、信じなかつたりすれば、この実有に「服従できない」し、またこれを「審判者として知ることもできない」からである。
- 2) の「神は唯一である」。帰依、賛嘆、愛は「一者が他のすべてのものに勝っているということからのみ生じる」。だからこのことが「絶対に必要である」ことは誰も疑えない。
- 3) の「神は遍在する」。もし「神が一切を見ていると人が知らない」なら、「一切を導く神の正義の公正さを疑う」ことになり、「正義そのものを否定することに」なるだろう。
- 4) の「神は一切を絶対的に支配する」。それは「万人が神に服従せねばなら」ず、この神は他の何びともにも服従しないのでなければならぬからである。
- 5) の「神への服従は、もっぱら正義と愛徳すなわち隣人愛の中のみ存する」。(この項だけスピノザは理由づけをしていない。)
- 6) の「神は服従者を救済し不服従者を捨てる」。じっさい「もしこのことを固く信じなかつたら、欲望よりも神に従うことの理由が無くなる」ことになる。

7)の「神は悔悟者を許す」。なぜなら、世に罪を犯さない者はない以上、「もしこのことが認められなければ万人は自分の救いに絶望し、神の慈悲を信じる理由がなくなる」からである。

ごらんのように、第5項目を除くすべての教義はもっぱら神への服従を可能とする条件として導出されているのが分かる。第5項目だけが何の理由づけも与えられていないのは偶然ではない。というのも、「神への服従は隣人愛の中にのみ存する」というこの命題こそ聖書の語りうる一切を限る限界であって、それ自身の根拠づけは聖書の語りうることからの中には存在しないからである。

【「普遍的信仰の教義」とは何か】

こうしてスピノザの「普遍的信仰の教義」の正体が見えてくる。正統教義をめぐる不毛な神学論争を、神学自身がよって立つほかない聖書そのものの文法の顕在化によって自滅的に無効化させること、そして「不敬虔」のあらゆる可能な告発をもっぱらこの文法規則にのみ従わせること。これがねらいであった。敬虔の言語ゲームの中では、告発を正当化するためには教義からの逸脱を、聖書の権威に基づいて指摘しなければならない。そうした逸脱の客観的基準として「普遍的信仰の教義」は提出される。それはだから、教義の内容にかんして読者に説得する（あるいはそのふりをする）ものではなく、当該の敬虔の言語ゲームの中で敬虔であるとみなされるためには信じていなければならぬとされる、その義務付けの最低線を提示するのが目的なのである。スピノザはこの教義を「公教的(catholica)」ないし「普遍的(universalis)」と名付ける²⁴のだが、それは、共同体がすでに行っている共通のゲーム規範をそれが再帰的に規定する、という意味なのである。

問題が公の義務付けの範囲限定であるからこそ、この教義は個人の内面でどんなふう解釈されようと勝手だとスピノザは言うのである。スピノザは聖書の神の属性について、人々が意見の一致を見ることなど望めないと知っている。ある人には敬虔と見えるものが、他の人には笑うべきものに見える。民衆は神を君主のように思い描き、インテリは哲学的に洗練された思弁で神を考えたがる。それは人間がそれぞれに固有の「性向」をもっているかぎりしかたがない。だからこそ、各人はこうした普遍的教義を、自分にもっとも納得がいくふう解釈し順応させてかまわないし、またそうする義務がある（スピノザが聖書解釈の権利を各人のために主張するのはこうした意味においてである）²⁵。だから、他方でスピノザが、行為レベルで何が敬虔であり何が不敬虔であるかを判

定する権利は最高権力にのみ存すると主張しても、そこに矛盾はない。「普遍的信仰の教義」は本人がどんなふうに信じていようが、もしその行為が敬虔であると公に見なされるなら事実上信じていることになるような、そうした教義であって、だからこそ公権力の介入の判定基準を与えることができるのである。

【「神学政治論」の失敗】

以上が私の第一の論点であった。第二の点に移ろう。私はいま『神学政治論』の失敗について語らねばならない。

スピノザは、自分はこの社会の敬虔の文法を顕在化したまでであって、なんらそれに反することは述べていないと確信していた。自分は「自分の書くすべてのことが祖国の法律、敬虔ならびに善良なる風俗と完全に適合するように」ひたすら努力してきた。「われわれは何か新奇なことを導入しようという意図をもってこれを書いたのではなく、ただ歪められたものを正そうという意図で書いたのであることを読者は信じてほしい」²⁶。だが事實は、この訴えはだれにも信用してもらえなかった。冒頭で述べたスキャンダルである。

私は、その理由はこれまで見てきたような『神学政治論』の議論そのものにあると思う。「把握力にあわせて」語るレトリックが通じなかったのでもないし、また「偽装」がばれたということでもない。また、当時の読者たちが悪意でスピノザの誠実をねじまげたわけでもない。著者の意図、あるいは読者の偏見とは別に、議論に内在するロジックそのものが、疑惑を招かずにはいないある構造を作り出してしまっている、ということなのである。

じっさい、スピノザの議論にしたがうかぎり、もし読者が「普遍的信仰の教義」の妥当性を理解することができたなら、その瞬間に、彼はその信仰が「ものごとの真理」と無縁であることをもまた知らねばならない。そうした教義の命題は、真理条件を解除された聖書の文法規則によってはじめて決定可能となるわけで、そうである以上「真理の影さえ宿さぬ」ものであってかまわないのだから。つまり読者は、もはや真理とは言えぬと分かっていたいならぬことがらを、敬虔のゲームの規則にしたがって信じるよう義務付けられるのである。これは形として、「信じるな」と言いつつ「信じよ」と命じる、一種の〈ダブル・バインド〉にならざるをえない。そして、あらゆるダブル・バインドがそうであるように、「普遍的信仰」をめぐるスピノザの言説は、その真意の決定が不可能になってしまうのである。人がこの教義を「信仰へのすすめ」

として読む限り、スキャンダルは起こるべくして起こり、また起こり続けるであろう…。

これが私の第二の論点であった。

【別な理由から信じること】

当時、聖書に依拠する信仰ないし敬虔の言語ゲームは「真理」について語るゲームであった。正統派であれ、異端であれ、哲学を聖書解釈の原理とするメイエルのようなデカルト左派であれ、あるいはまた聖書の権威に反逆するリベルタンですらも、このことに変わりはない。すべては真理条件に基づいて回っていたのである。そこにスピノザが、ただひとり、真理条件を解除してしまった。その意図は敬虔の言語ゲームを聖書の文法にまで連れ戻そうとする誠実なものであったが、このことは結果的に、ゲームそのものの機能不全をもたらしかねない出来事だったのである²⁷。

しかし実際には、スピノザは〈非真理〉を否定するどころか、むしろそれに、ほとんど全幅のといってよいほどの信頼をおいていた。聖書の倫理的な教えは「ものごとの真理」に無縁であるとしながら、同時にその「有用性と必要性」を極めて高く評価する。そして自らそうした〈非真理〉を、『エチカ』のような数学的論証ぬきで、理性にかなうものとして「受入れる」²⁸。それは偽装でも「準真理」へのががみ込みでもない。〈非真理〉がまさに非真理であるという仕方では万人にとって有益に働いている、そういう次元をスピノザは「受入れる」と言っているのである。それはスピノザの信仰であると言ってもよい。無知がまるで知のごとくに働いている主体なき過程を、そして、およそ異なる動機にもとづく行為が図らずも「敬虔」という点で一致するような行為連関の可能性を、つまりは『エチカ』の神ないし自然の力能を、スピノザは信じるのである。

とはいえ、『神学政治論』のスピノザがこの〈非真理〉への自らの信頼＝信仰について、必ずしもうまく語りえていないのは認めざるを得ない。それは韜晦というより、むしろ「敬虔の文法」にそれ自身の言説的規範を語らせねばならなかった、という問題の側からの制約、およびそれにとまなう「真の政治学」の保留²⁹という事情によるところが大きい。というのも、そうした〈非真理〉の働いている次元の法則は、〈非真理〉そのものが表象し、語っている事柄の内部にはなく、後に『政治論』のスピノザが「群集の力能」と名付けることになる、まさに表象の外部に求めねばならないからである³⁰。

これについては別途に考究しよう。ともあれ、聖書を、おそらく聖書自身が語っているのとは別な理由から信じるなどという前代未聞の信仰が、当時の読者に理解されることはまず無理であった。『神学政治論』は、ヴェルニエールの言葉を借りるなら「不気味な塊」³¹として姿を現わすほかなかった。その意味で、同時代の人々がそこに得体の知れぬ哲学の隠蔽を嗅ぎつけたのは正しかったのである。

【注】

凡例

- TTP 【神学政治論 *Tractatus Theologico-Politicus*】（章と Gebhardt 版全集第 3 巻のページづけ）
- E 【エチカ *Ethica*】
- Ep 書簡（Gebhardt 版全集第 4 巻の書簡番号）

- 1 共和国の政権を支持する人々は、一般にこうしたリベラルな思想を支持していた。Cf. Catherine SECRETAN, "La victoire des régents: argent et liberté" in: Amsterdam XVIIe siècle: Marchands et philosophes: les bénéfiques de la tolérance. dirigé par Henry MÉCHOULAN, Éditions Autrement, 1993, pp. 32-41. Henry MÉCHOULAN, "Une vision laïque du religieux" .. in: *op. cit.*, pp.42-58. たとえばグロチウス。彼は相互寛容のためには宗教への政府の介入が必要であると考え、内的行為としての個人の判断の自由と、外的行為の主権政府による統制を主張した。Cf. Jacqueline LAGRÉE, *La raison ardente: religion naturelle et raison au XVIIe siècle*. Vrin, 1991, pp.231-232. これは政策議論としてはほとんど『神学政治論』のそれと重なる。だから『神学政治論』のスキャンダルの原因を、こうしたリベラルな主張に見るのは早計である。じっさい、政策論に関しては、スピノザは当時のデ・ヴィット政権のブレインとも目されるドウ・ラ・クール兄弟(Johan and Pieter de la COURT)の著作に多くを負っており、路線としてひどく異なるわけではない。Cf. Haitsma MULIER, *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in The Seventeenth Century*. Assen, Van Gorcum, 1980, p.172. 神学と哲学の分離も、ことさら新奇な主張ではない。それはすでにオランダの大学に浸透しつつあったデカルト主義者たちの基本線であった。Cf. Theo VERBEEK, *Descartes and the Dutch*. Southern Illinois Univ. Press,

1992, pp.82, 89-90.

- 2 【神学政治論】は各州の教会会議や法廷で、「前代未聞の卑劣さと冒瀆を含む」・「魂を害する」・「特にも不敬虔」・「きわめて瀆神的」・「不敬虔と無神論を説く」ものと非難された。当時の読者を苛立たせたのは、彼ら言うところの「スピノザの偽善」である。Wiep van BUNGE, "L'Athéisme de Spinoza". *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, No.29,1933, pp.1, 11. オランダではじめに起こった『神学政治論』批判は例外なく、この書を「偽装された無神論」と見なしていた。聖書に対する忠誠は策略であり、敬虔な服従による救いだとか学問としての神学だとかを説くように見せかけて本当は読者を馬鹿にしているのだ、というのが一般的な反応だったのである。Wiep van BUNGE, "The Early Dutch Reception of the TTP" in: *Studia Spinozana* 5, 1980, p.243. 「偽装された無神論」というこの共通の反応は、「その書はみかけは黄金の壺のよに見えるが中には毒液が入っている」というユダヤ教のラビからの批判 (Daniel Levi e Barrios, *Eternidad de la Ley de Mosseh*. cited in: Henry Méchoulan, *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*. Albin Michel, Paris, 1991, p.156)にも認められる。デカルト主義者のフェルトホイゼン (Lambert van Velthuysen) やリンボルク (Philippus van Limborch)のような比較的リベラルな人々でさえ、同じ意見であった。Cf. Gregory S. BRAD, "Introduction". in: *Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus*. Translated by S.Shirley, Brill, 1991, pp.27-29. 要するに、ピエール・パールの言葉を借りれば、「『神学政治論』を論駁した人々は、みなそこに無神論の種子を見つけ出した」のである。Pierre Bayle, *Écrits sur Spinoza*. Paris: Berg international, 1983, p.23.
- 3 TTP XIV, p.177-178.
- 4 E5P17C. スピノザに対するライプニッツの忌避については、拙稿「スピノザの今日、声の彼方へ」現代思想、vol.17-4, 1989, pp.37-42 を参照いただきたい。
- 5 「把握力にあわせて語る」という表現は【神学政治論】のものである。もっともそれは、一般民衆を相手にした聖書の説得スタイルについて言われている。スピノザが【神学政治論】の想定された読者から排除しなかったのは、まさにそういう相手であった(TTP Praef., p.12; V, p.76-77)。
- 6 Cf. Leo STRAUSS, "Comment lire le Traité Théologico-Politique" in: *Leo STRAUSS, Le Testament de Spinoza*. CERF, 1991, pp.241-253; Leo STRAUSS, "Sur un art d'écrire oublié. in: *Qu'est-ce que la philosophie politique?* [What is Political Philosophy?, New York: Free Press, 1959],

PUF, 1992, p.217. こうしたシュトラウスの路線にあるものとして、Franis KAPLAN, "Le salut par l'obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78, 1973, pp.1-17; Jan den TEX, *Spinoza over de Tolerantie*. Mededelingen vanwege het Spinozahuis 23, 1967, p.11; Madeleine FRANCÈS, "Notice aux Autorités Théologique et politique, Spinoza", in: *Spinoza: Oeuvres Complètes* (Bibliothèque de la Pleiade), Gallimard, 1954, pp.1456-1458. とくに、André TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essais sur le Traité Théologico-Politique*. Aubier, 1984. pp.50-69, 106-118. ただ「普遍的信仰教義」の位置付けは不安定である。TOSEL や FRANCÈS は基本的にはシュトラウスを踏襲するが、「普遍的信仰教義」についてはむしろ次に見る〈教育的配慮〉に近いところで捉らえている。Cf. TOSEL, *op. cit.*, pp.250-252, 290-296; FRANCÈS, *op. cit.*, pp.1471-1472. 思うに、われわれが検討している解釈の二系列は、大きく見ればけっきょく「迷信からの解放」という啓蒙の系譜にスピノザを置こうとしている点で変わらない。だから、根本的に対立するというよりも、解釈が不安定に揺れ動く二極とみるほうが適当だろう。解釈は偽装←妥協→教育的配慮という振幅を「スピノザの意図」の想定しだいでどちらにも揺れ動くわけで、いずれの場合もスピノザがどこまで本気で言っているのか決定する基準を持ち合せてはいないのである。この決定不能の例は次の論文に付された、「二重底」が不誠実か、よき意図からか、といういささか不毛な討論に見ることができる。Cf. TEX, *op. cit.*, pp.21-24.

7 Henri LAUX, *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire*. Vrin, 1993, pp.206-209, 233-234.

8 たとえば、Pierre-François MOREAU, *Spinoza: l'Expérience et l'Éternité*. PUF, 1994, pp.364, 367-368; LAGRÉE, *op. cit.*, pp.181, 278-279; BRAD, *op. cit.*, p.44.

8 bis TTP XIV, p.176.

9 Cf. FRANCÈS, *op. cit.*, pp.1471-1472; FRANCÈS, "Les Reminiscences Spinozistes dans le 'Contrat social' de Rousseau". *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1951, pp.81-82; LAGRÉE, *op. cit.*, pp.181, 280-281; MOREAU, *op. cit.*, pp.367-368.

10 TTP XIV, p.179.

11 J.L., PRICE, *Holland and the Dutch Republic in the Seventeenth Century*. Clarendon Press, Oxford, 1994, pp.184-201

- 12 PRICE, *op. cit.*, p.198.
- 13 Ep 30.
- 14 TTP Praef., p.7.
- 15 TTP Praef., pp.6-7; XIX, p.232; XX, p.242.
- 16 Fokke AKKERMAN, "Le caractère rhétorique du Traité Théologico-Politique". *Spinoza: entre lumière et romantisme*. e.n.s. Fontenay-aux-Roses, 1985, pp.383
- 17 オランダのプロテスタントの合理主義路線はユマニストの文献学的手法を尊重し、聖書のみによってテキストの意味を決定することの困難を、すでに知りはじめていた。解釈の葛藤はカトリック陣営（聖書外の権威をより所とする）に付け入られる隙を与えかねないほどであったのである。Cf. Louis MEYER, *La philosophie interprète de l'Écriture sainte*. Traduction du Latin, notes et présentation par Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU. Intertextes éditeur, 1988: Introduction: Louis Meyrer et Spinoza. (par J. LAGRÉE/P.-F. MOREAU), pp.6-7.
- 18 TTP VII, pp.98-99.
- 19 TTP XVII, pp.214-215; II, pp.30-32, 36-37; IX, p.135; XII, p.166.
- 20 「神学を私は端的に啓示と解する」。ただしこの啓示とは、聖書の目的、すなわち「服従の手段方法、あるいは真の敬虔と信仰の教義」のことである（TTP XV, pp. 184-185）。
- 21 TTP XII, p.165.
- 22 TTP XIV, p.174.
- 23 TTP XIV, p.176.
- 24 TTP XIV, p.177.
- 25 TTP Praef. p.11; XIV, pp.178-179.
- 26 TTP XIV, p.180.
- 27 たとえばフェルトホイゼンの『神学政治論』批判を見れば、真理ならざるものを服従すべき権威と説くことがいかに異様に映ったかがよく分かる。Cf. Ep 42. 同時代に急進的な聖書解釈を試みたベッケル(Balthasar Bekker)やメイエル(Lodevijk Meyer)のような合理主義者でさえ、聖書が真理を語っているという前提を疑うことはない。Cf. Andrew FIX, "Bekker and Spinoza. Paper Read in: Colloquium: Disguised and Overt Spinozism around 1700, Rotterdam, Oct. 1994; LAGRÉE, *op. cit.*, pp.145-149. だから、こうしたスピノザの思想がほとん

- ど人々の間に浸透しえなかったのは、当然といえば当然であった。寛容思想として当時の社会にじっさいに啓蒙的な効果をもたらしたのは『神学政治論』ではなく、むしろピエール・ベールやロックの思想だったのである。Cf. TEX, *op. cit.*, pp.19-20.
- 28 TTP XV, p.187
- 29 TTP IV, p.67; XVIII, pp.221-222
- 30 『政治論』における「群衆の力能」については、拙稿「二つのあたかも」(工藤喜作・桜井直文編『スピノザと政治的なもの』平凡社, 1995, pp.171-203)を参照されたい。
- 31 「スピノザは一個の不気味な塊 un bloc inquiétant として現れた」。Paul Vernière, *Spinoza et la Pensée Française avant la Révolution*. Paris, 1982(1954), p.33。

(教養部 助教授)