

寛容について——スピノザとロックの場合——

工藤喜作

17世紀のイギリスの哲学者ジョン・ロックは、1683年9月から89年2月までオランダで亡命者としての生活を送った。その間の約5年間は、彼の学問生活にとってかなり実り豊かなものであった。それまで彼は『統治二論』を完成していたが（しかし書いただけでまだ公刊されていなかった）、他に見るべき著作はなかった。しかし彼はオランダに亡命して今までのような公務や雑用から解放されたため、暇ができ、それを著述活動に向けることができた。彼が当地において先ず手掛けたものは、彼の哲学的著作の主著ともいえるべき『人間知性論』であった。しかし彼はこれの第2巻を書き上げたとき、その第3巻の執筆を差しおいて『寛容についての書簡』（以後『書簡』と略称する）を書き上げた。なぜ彼が主著の完成をまたずに、この『書簡』を書かなければならなかったかが問題となろう。それは彼がオランダ亡命後、いち早く友人となった、アムステルダムのレモンストラント派の神学教授フィリップ・リンボルクの慫慂による。⁽¹⁾「寛容」についてロックは、1660年代から関心を示し、すでにいくつかの論文を書いていたのであるが、オランダに来てから右のリンボルクと交友を深めることによって、とりわけ1685年の末には数週間にわたってこの問題について討論を交わし、相互理解を深めることができた。この『書簡』は、討論相手との問答形式になっているが、しかしこれはリンボルクとの討論を再現するものではない。というのは、ロックは、神学的な問題を含めて、リンボルクとの間に意見の相違がほとんどなかったからである。このため『書簡』において示された討論の相手は、ロックが反対者として想定する人であって、リンボルクではない。

ロックはこの『書簡』をまとめるために、寛容に関する入手可能な書物を蒐集したことはつとに知られている。⁽²⁾ 当然彼は、当時のオランダの宗教界に大きな波紋を投じていた、スピノザの『神学・政治論』を読んでいる。ロックとスピノザは同年の1632年生まれであるが、ロックがオランダにやって来たときには、すでにスピノザは死亡していた。ロックのスピノザへの関心は、1674-5年に始まっている。このとき彼は、スピノザの『デカルトの哲学原理』を読み、これ以外にスピノザの著書はないものかとさえ人に尋ねているのである。1677年にスピノザは亡くなったが、早くもその2年後の1679年には、フランス語に翻訳された『神学・政治論』とスピノザの友人ローデウエイク・マイエルの書いた『聖書解釈者としての哲学』を入手し、また1686年にはスピノザの遺稿集を手にしていて、そしてイギリスに帰還後の1693年の蔵書目録には、スピノザの単行本も加えられ、その中にラテン語の『神学・政治論』も含まれていた。⁽³⁾

ところでロックが、スピノザの『神学・政治論』を読み、それを自分の『書簡』の中に反映させ

たかということであるが、残念ながらその痕跡は見当たらない。「寛容」を両者はまったく異なる立場から取り扱っている。たとえば後述のようにロックの場合、宗教における「外的崇敬」(cultus externus)は大きな役割を果たしているが、スピノザも同じようにこのことばを用いながらも、その意味するものはロックの場合と異なっている。国家と宗教あるいは教会に対する考え方において両者は異なっているからである。また「寛容」(Tolerantia)ということばであるが、『神学・政治論』の中ではたったの1回だけ、しかもそれはふつうの意味において理解されるものでなく、むしろ「忍耐」の意味において用いられている。⁽⁴⁾では寛容を意味するものが『神学・政治論』の中になかったかといえば、そうではない。『神学・政治論』の第20章において取り扱われている言論・思想の自由はまさに寛容の問題を扱っているのである。スピノザの場合、ロックのいう国家対教会、教会相互の対立と同一教会内における異端者に対する寛容の問題等は、スピノザの重要関心事ではなかった。彼の関心は、現実の宗教あるいは教会の不寛容に向けられたものでなく、むしろこのような不寛容を宗教と国家の本来あるべき姿の原点にさかのぼって究明し、そこから問題の所在とその解決策を見出すことであった。この意味で彼は、この問題に対してルネサンス的手法をとっていたといえる。⁽⁵⁾このように両者は寛容の問題について明らかに異なる立場に立っていたのである。しかし共通点が全然ないわけではない。かくて本論は、同時代の両者の寛容の問題についての考え方を明らかにし、その背後にある歴史的、文化的背景について考察をめぐらしていきたい。先ずスピノザから論じていこう。

1-A

スピノザによれば、宗教は、人間が欲望のままに生活し、法も道徳もそこでは考えられない自然状態のもとでは成立せず、人間がこの自然状態から契約を通じて社会状態あるいは国家状態を形成してはじめて成立するのである。なぜ宗教が、個人相互間の戦争状態としての自然状態においては成立せず、国家あるいは社会が形成されてはじめて成立するのか。このことを明らかにするため、宗教とは何であるかを問題とする。しかし彼はその思弁によって独自の宗教概念を形成したわけではなかった。彼はユダヤ教から破門されたのち、どの教会にも帰属しなかった。しかし宗教といえば、彼がそのもとに生まれ育ったユダヤ教のほかになかった。このため、彼は宗教とは何かを問題にする際、ユダヤ教の成立の状態から宗教の起源を問題とした。つまり、この種の考察をなすにあたって、彼が典拠としたものは、聖書、それも旧約聖書のほかになかった。その結果、宗教とは彼の解釈によれば神への服従につきるとした。⁽⁶⁾しかも新・旧両聖書を通じてのもっとも重要な教義は隣人愛の教義であるとして、宗教はこの隣人愛の実践にその本質があるとした。この隣人愛はもちろん理性の教えでもある。しかしそれが宗教の教えとなるためには、その教えを掟とみなして、これに服従することなしには成立しないのである。しかしこの教えは自然状態のもとでは決して掟とはなりえない。これが掟となるためには、自然状態にある人間がその「自然的自由を放棄し、自分の権利を神に委譲し」⁽⁷⁾、神と契約して、はじめて神の教えが掟あるいは法としての効力を発揮するのである。このように宗教は、神の教えを信奉する人びとと神との契約なしには成立しない。

かくて自然状態にあった人間が宗教をもつためには、神と契約して自分の自然的自由、つまり自然権を放棄しなければならない。このことは言葉を変えれば、社会あるいは国家を設立することでもある。そしてこのようにして設立された国家は、神を主権者とする神政国家となる。

このように国家があって、はじめて宗教の法がその効力を発し、主権者としての神への服従がことばの真の意味において宗教の実践となる。そしてその服従が実践されるためには、掟が掟として認められるように、国家が平和でなければならない。このことから、「祖国に対する敬虔は人間の果たしうる最高の敬虔である」⁽⁸⁾ ということになる。かくて宗教は、国家の平和と公の利益を顧慮することなしに、その敬虔な行為を実践できなくなる。つまり、宗教の最高の教義としての隣人愛も、もしその実践が国家の平和を損なうことになれば、それは敬虔な行為とはみなされなくなる。隣人愛が国家において真に敬虔な教義として認められるためには、統治権の保持者によって何が正義であり、また不正義であるか、また何が公平であるか否かが決められていなければならないと同様、どのような隣人愛が真の隣人愛であるかが統治権の保持者によって決定されていなければならないのである。かくて「何びともその義務づけられている敬虔の実行を公の利益に適合させなければ、神に正しく服従することができないこと、したがってまた最高権力のすべての決定に従わなければ、神に服従できない」⁽⁹⁾ ことになる。以上のことから導き出されてくることは、次のことである。すなわち、隣人愛は単にそれだけでは宗教の教えとはならず、統治権の保持者あるいは最高権力が、その意義を国家の平和との関連において解釈してこそ、宗教の掟となるということである。つまり、最高権力は宗教の解釈者となるのである。このことはさらに統治権の保持者に大きな権利あるいは権力を与えることになる。つまり、「何びとも最高権力の権威あるいは承認がなければ、宗教のことを司どり、神事の掌握者を選任し、教会の諸基礎と教義を決定ないし確立することができない」⁽¹⁰⁾ こととなり、宗教あるいは教会を全面的に国家が支配することになる。

以上のように宗教の成立の起源をその原点にさかのぼるならば、国家からの教会の独立、あるいは国家の支配をうけない教会の存在、換言すれば政教分離の考え方は認められなくなる。これがスピノザの国家と宗教あるいは教会の関係についての基本的な考え方であった。そしてこれによって明らかなのは、宗教が国家のためにあること、そして統治権の保持者の許可がなければ、宗教はいかなる実践もなしえないということである。つまり、宗教が国家の安寧、平和の手段とみなされていることである。このような考え方が宗教の独立性あるいは独自性を損なうという批判は、スピノザも知らなかったわけではない。だが、彼はそのような意見をとるに足らないものとして拒ける。⁽¹¹⁾ しかし彼の恐れたことは、政教分離を国家内において行うことによって、国家の中に国家(imperium in imperio)をつくり、統治権の分割によって国家の平和を乱し、ひいては国家を破滅させることであった。つまり、平和を旨とする教会が、その国家からの独立によって、かえって平和を乱すことは、自己矛盾であり、許されないことであった。

スピノザのように、自然権の委譲という国家設立と同じプロセスで宗教の成立が問題とされることは、前者において各人の(恣意的な)行動が自然権の委譲によって規制されたと同じように、宗教の成立においても同じものが規制されたことを意味する。つまり、宗教の崇敬の外的な面、すな

わち「外的崇敬」は国家によって規定されるが、⁽¹²⁾ これは国家の干渉しうるものが、各人の行為を国家から見て、あるいは統治権の保持者から見て、敬虔であるか否か、国家の平和と安寧に寄与しうるか否かであることを意味する。だが、崇敬の内的な面、精神的な面は国家の規制をうけない。否、国家による規制は各人の信仰の内面にまで及ばないのである。「内的崇敬」は個人の自由に委ねられるのであり、これが『神学・政治論』の第20章において問題とされているのである。

スピノザの以上のような国家と宗教の一般的な考え方は、すでに述べたように、聖書、とりわけ旧約聖書の中のヘブライ人の国家の在り方から汲みとられたものである。彼がヘブライ人の国家をいかに考えていたかを以下において考察してみよう。

1-B

ヘブライ人の国家については主として『神学・政治論』の第17、18章において述べられている。以下に述べることは、ヘブライ人の国家、神政国家がいかにして成立し、そして滅んでいったか、そしてこのヘブライ人の国家の盛衰から汲み取れる教訓を、スピノザが国家と宗教の関係を論述する際に、いかに取り上げたかを示すものである。ヘブライ人はエジプト脱出後、自らの自由、自然権を回復したので自然状態の生活にもどったのであるが、無法状態の自然状態の中で彼らが考えたことは、このまま自然権を自分の手元に保持するか、それとも他者に委譲して、その他者の命に服する生活を送るかの二者択一であった。彼らのほとんどすべては粗野な精神の持主であったため、結局彼らをもっとも信頼していたモーセの言を容れて、彼らは自らの自然権を人間にではなく、神に委譲した。この結果、ヘブライ人の国家は、神を統治権の保持者とする神の国、神政国家となった。ここに神の命令、あるいは法が、国家の法となり、国家の法と宗教の法との区別がなくなった。しかしこの国家においてすべての人は、神の前では同等の立場に立っていたため、神に伺いをたて、神の律法を解釈する権利は、すべてのヘブライ人に等しく保持されていた。しかしじっさいに神の前に出て、神に伺いをたて、神の命じることを聞こうとしたとき、彼らは「ひどく恐れをなし、また神の語るのを聞いてひどく狼狽し、自分達の最後のときが近いと思った」⁽¹³⁾。この結果、彼らは自分たちの代わりにモーセが直接に神に伺いをたて、神のことばを伝えてくれるように願い出た。このことは、彼らもっていた権利、つまり、神に伺いをたて、その応答を解釈する権利をモーセに委譲したことを意味する。権利を委譲されたモーセは、ヘブライ人の王たるの地位を占め、統治権の保持者となった。かくてこの国家は、モーセを最高権力とする、いわば君主国家の形をなすものとなった。モーセは神に伺いをたて、神の応答、あるいは律法を伝えることができるばかりでなく、その解釈者でもあり、また命令する権利を有するものとなった。つまり、モーセは神事の掌握者であるばかりでなく、行政の掌握者でもあった。

ところがモーセ以後のヘブライ人の国家は、モーセが自分の後継者を選ばなかったため、国家の政治はモーセの場合と異なってきた。モーセは自分の後継者を選ばなかった代わりに、自分もっていた権利、つまり、神事と行政の2つの至上の権利を別々に人に与えた。つまり、一方に神に伺いをたて、応答を伝え、解釈しうる者をおき、他方に伝達された神の応答あるいは命令、また解釈

された律法を人びとに命令として伝える者をおいた。簡単にいえば、神事についての権利を有する大司祭と大司祭によって伝えられた律法を命令として伝える軍事上ならびに政治上の権利を有する者とに分けたのである。神政国家の形態をとりながら、ある一人の人にすべての権利が集中する君主国家の形をとらなかった。モーセ以後において国家は、その内実において神政国家であることを維持しつつ、それがいかにして保持されるかに重点がおかれたのである。

モーセ以後の神政国家において、法の解釈者と統治権の保持者とが別々になったことで、宗教と政治が二分されたため、政教分離がなされたと考えられるが、ヘブライの国家において宗教の法と国家の法とは同一であったため、それは単に法の解釈者と法の実行者との別を示すものであって、近代的な政教分離とはまったく次元を異にするものであった。法の解釈者は大司祭はレビ族の出身であるが、レビ族は他の支族のように土地の分け前をもたなかった。レビ族以外の他の支族の長は統治権の保持者となったが、その専横あるいは行き過ぎを防ぐための措置が講じられていた。支族の長たちは、大司祭によって解釈された律法に従ってのみ政治を行ったことはもちろんであるが、そのほかに各氏族の軍隊は各首長たちの傭兵隊ではなく、各支族から徴募された者たちであったため、首長の恣意によって戦争のために戦争を起こすというより、自由と平和のための戦争を行うことができた。また首長たちも宗教の紐帯によって結ばれていたこと、そして首長たちがまずい政治を行ったときは、預言者が現れて、それを弾劾したこと、また首長は家柄、血統によって選ばれたのではなく、能力と年齢によって選ばれた等によって、首長の行き過ぎを防ぐことができた。⁽⁴⁴⁾

しかしこのような制度も時代の経過と変化によって、当初厳格に守られたものも次第に弛緩し、遂に神の法に違反して、首長は自分たちの権力を法の解釈にまで拡げてしまった。つまり、法の解釈とその実行との分離に不満をいだいた首長たちが、支配者、王となってしまった。ヘブライの各氏族はかつてのように神殿に関連して国民同士ではなくなり、王に関連して国民同士となってしまった。⁽⁴⁵⁾ このようなことが民族の騒擾の原因となってヘブライ人の第1の国家はやがて滅亡するにいたるのである。第2の国家は、ペルシャの支配から脱したのちの国家であって、その特徴点は、第1の国家において各支族の長たちが大司祭の保持していた法の解釈権を篡奪したのに、第2の国家においては逆に大司祭が統治権を篡奪したことである。どちらもヘブライ人の国家にとっては危険なことであったが、スピノザによれば第2の国家の方が第1の国家よりも危険であった。統治権を掌握した大司祭たちは、大衆を自分たちの方へ引きつけるために、不敬虔なことを敬虔とみなす放縦さによって律法を歪曲し、結果として宗教上の分派が生じてきたというのである。⁽⁴⁶⁾

このように見てくるならば、1—Aにおいて論じてきたような、国家と宗教についての、つまり、統治権の保持者が宗教上の法の解釈者でなければならないという考えは、モーセが絶対的な主権者となっていた国家をモデルにしていたことは明らかである。このモーセの国家においては何よりも国家が平和であることが顧慮されていた。隣人愛も国家の平和のための掟となっていた。だが、モーセ以後の神聖国家において国家と宗教の別がなかったとはいえ、宗教の解釈者と統治権の保持者の区別がなされ、両者がそれぞれ自分の与えられた分担をしっかりと守ってさえいれば、両者の争いは起こらず、平和でありえた。しかし両者のいずれかが他の分担を自分の手中にしようとしたとき、

国の平和が乱れたというのである。ここで問題となるのが、モーセ一人が法の解釈と統治権を手中にしていたとき、つまり、絶対的権力を保持していたとき、どうして争いが起こらなかったかということであろう。これはすべての人びとがその自然権をモーセに委譲し、このためモーセは神の代理としての支配者となりえたからである。ところがモーセ以後の神聖国家においては、法の解釈者もまた統治権の保持者も、ともに国家の支配者ではなく、管理者にすぎなかったからである。ということは、モーセ以後の神聖国家において単に国家の管理者にすぎない者がモーセ並みに国家の主権者となろうとしたことであり、これが騒擾の原因になったというのである。因みに各支族の長たちは統治権を保持したというより、それは支族の人びとが彼に自然権を委譲したわけではなかったために、ことばの真の意味で統治権を保持したとはいえないのである。

1-C

今まで宗教が国家とともに始まったヘブライ人の国家について述べてきたが、宗教の中にはそうでない宗教もある。たとえばキリスト教である。キリスト教はユダヤ教の後身であるとはいえ、国家とともにあったというより、その成立の時期はローマ帝国の時代であり、もともと国家とは無縁に成長してきた宗教である。「キリスト教はもともと王たちによって教えられたものではなく、私的な立場にある人びとによって教えられたのであり、これらの私的な立場にある人びとは、自分たちの君主である統治権の保持者たちの意に反して長い間私的な教会に集まり、もろもろの聖職を設定し、掌握し、まったく国家とは関係なしに自分たちだけでいっさいを整備し、決定してきたのであった」。⁽¹⁷⁾ ユダヤ教を母胎とするキリスト教はイエスの宗教的人格によって広められた。多神教国家であるローマ帝国においては、その宗教が国家の政策に反しないかぎり、その宗教活動は公認されていた。しかしキリスト教は、ローマ帝国の国策に反しているばかりか、当時のローマ人には理解し難いことを行っていたこと、さらにユダヤ教徒たちの妨害等があって、国家の敵とみなされ、度重なる弾圧をうけた。このため公然たる活動はまったく不可能であり、いわば隠れて秘密のうちに宗教活動を行っていた。しかし残酷な弾圧にもかかわらず、その教えのゆえに着実に信者をふやし、見過ごすわけにはいかないほどにまでなった。ちょうどその頃蛮族がローマ帝国の周辺を荒らしまわっていたばかりではなく、帝国内にも政治的な内紛が生じ、キリスト教徒を味方につけなければならなくなったときに、ようやくキリスト教はローマ帝国の公認の宗教となり、やがて国家宗教となったのである。

キリスト教はローマ帝国に導入された。ここに問題となるのは統治権の保持者と宗教との関係である。当然統治権の保持者はこの宗教の法の解釈者となりえない。むしろ帰依者に過ぎないものとなる。ということは、この宗教の教師たちを神の法の解釈者と認めて、それに従わざるを得ないようになる。つまり、教師たちは教会の司牧者となり、その頂点に立つ法王は神の代理と認められるようになる。ここで重要なことは、国家において何が正、不正、あるいは敬虔、不敬虔であるかを決定する権利を統治権の保持者がもたなければならないのに、キリスト教と国家との関係を考えるとき、この権利が統治権の保持者の手中になく、むしろ聖職者の方に移ってしまったことである。

一般的に言えることとして、「宗教上の事柄に関する権利と権威が人びとの間にいかに重きをなすか、また各人はいかにそのような権威をもつ者のことばのままになるかは何びとも知るところである。このような権威をもつ者が人びとの心をもっとも支配すると主張しても差支えないくらいである」⁽¹⁸⁾ とあるように、神の代理者とみなされる法王の権威が人びとに与える影響はきわめて大である。世俗の統治権の保持者は法王の権威に比して当然低く評価されてくる。このような状況になったとき、国家において何が正であり不正であるかの判断は、これに関する聖職者の意見をまっぴら決められるしかない。

このようなことがキリスト教中世の時代に起こったのである。法王は統治権の保持者に代わって、何が正、不正、敬虔、不敬虔の判断をくだす権利を無制限にもつことになった。このため世俗の君主たちは次第に法王の支配下にたつことになる。このことをスピノザは、「どの君主も剣をもってしても火をもってしてもなしえなかったことを、聖職者は筆のみをもってなしえた」⁽¹⁹⁾ と主張するのである。法王が武器を取らずに、世俗的権力を支配し、いわば「王の王」となり、ヨーロッパに君臨したことを奇蹟に近いこととみなしているのである。いったんこのような権威あるいは権力が聖職者の手に渡ると、それを取り戻すことはほとんど不可能であった。教会の側でもこれに対抗するため、「教会の高位聖職者や宗教の最高解釈者に対して結婚を禁止するという巧妙な対策を考え出した」⁽²⁰⁾。その上教会は、世俗の権力者の理解が及ばぬほど、宗教の諸教義に学問的外観を与えて、権力者を教会から閉め出し、単なる帰依者にとどめてしまった。かくて事実上国家は教会に支配されることになった。教会は統治権を分割したというより、むしろそれを手中にしたのである。

1-D

今まで歴史的に実在した宗教において、教会が国家に対していかなる関係にたっていたかを見てきたが、スピノザとしては宗教の成立の状況から見て、国家が、あるいは統治権の保持者が宗教の解釈者になり、教会の上位に立つ考え方の方が健全であるという立場にたっていた。つまり、中世のキリスト教が示す立場は国家にとっては決して望ましいものではなかったのである。宗教が世俗的な国事にまで介入し、国政を左右することは宗教の純粋性を自ら放棄することに等しいばかりでなく、隣人愛の実践を宗教の本質とするならば、いたずら超自然的あるいは超世俗的な神事に拘泥して、世俗を見下すことも宗教の本質にそぐわないと考えた。このことから彼が問題としたことは、宗教に対する国家の優位を主張しつつ、しかも誰からも異論の生じない宗教的信仰とはいかなるものか、またそのような信仰の教義とはいかなるものであるかということであった。

スピノザによれば、「信仰は物語と言語とを基礎とし、もっぱら聖書と啓示のみから導きだされなければならない」⁽²¹⁾ ので、誰からも異論の生じない教義は聖書の中に求めなければならない。ところが彼にとって聖書とは、ユダヤ教徒のように旧約聖書のみでなく、新約聖書を含めたものである。この点彼は新旧両聖書を聖書とみなすことによって、キリスト教徒の立場に立って、あるいはキリスト教を念頭におきながら、誰からも異論の生じない信仰の教義を考えたいえる。⁽²²⁾ この異論のない教義をもつ信仰を「普遍的信仰」(fides catholica)、あるいは「一般的信仰」(fides

universalis) と名付ける。⁽²³⁾ 「カトリクス」ということばを使って、彼がカトリック教に親近感をいだいていたのではないかという疑問が生じてくるが、『神学・政治論』における彼の所説から見て、このようなことは決してない。むしろ現実のカトリック教は彼にとって非寛容な宗教とみなされるものであった。彼はこの「普遍的」ということばを使って、聖書を買ぬき、しかもキリスト教に関わるあらゆる宗派を問わず、これを欠いたならば、啓示宗教が本質的に瓦解する基本的な教義を見つけ出すのである。このもっとも基本的な教義が隣人愛の教えであった。この隣人愛の教えを基にして、すべての人が承認する信仰の諸教義が導きだされなければならないのであるが、多くの教会において異論が生じ、それをめぐって争いが生じてきたのはなぜであるかを問題とする。隣人愛はもともと単純な教えであるから、この教えのみから導きだされるものであれば、異論の生じる余地はないはずである。ところが神学者あるいは教会関係者たちは、隣人愛の実践に本質的に関わりのないものを信仰にとって必要なものであるとして、信仰の中核におき、それをもって他の宗派との区別を明確にしているばかりでなく、自分たちの説の正統性を他の宗派と競うことから、争いが生じてくる。ところで信仰に関わりのないものとはどのようなものであるか。

たとえば、神の本質的属性に関して、それを火とするか、それとも光、あるいは霊、思惟とするか、またいかなる意味において神が人間の真の生活の典型であるかに関して、神が正義と慈悲の精神をもっているためであるとか、それとも万物が神を通して存在し、活動しているとか、また万物は神を通して認識されうるかということをおげる。神が遍在的であることについても、それが本質によってであるか、それとも力によってであるか、等々神について神学者などが思弁的に考えたこと、これらはすべて信仰そのものには関わらないものとみなされているのである。⁽²⁴⁾ あるいは神学者たちの思い付きや妄想を神のことばとみなしたことがそれにあたるのである。⁽²⁵⁾

スピノザにとって信仰にとって不可欠な教義は、右のようなものでなく、「それを知らなければ、服従（としての信仰）が絶対に不可能となる」⁽²⁶⁾ ような教義である。これは次のことに帰着する。「正義と愛（charitas）とを愛する最高の実在が存在していて、すべての人は救われるために、この最高の実在に服従しなければならず、またこの実在を正義と隣人愛によって崇敬しなければならない」ということであった。このことから導きだされるものとして、彼は7つの教義をかかげる。1. 神が存在すること、2. 神は唯一であること、3. 偏在的であること、4. 神は万物に対する最高の権利、権力を持ち、いっさいを自分の絶対的裁量で行なうこと、5. 神への服従は、「正義と愛、すなわち、隣人愛のうち」にあること、6. 神に服従する者は救われ、欲望の支配下において生活する者は棄てられること、7. 後悔する者にはその罪が赦されることを確信することである。⁽²⁷⁾ スピノザは、これら7つの教義のうち、1つでも欠くならば、神への服従の意義は失われると主張する。この7つの教義のうちには、神の存在、唯一性、偏在性等は哲学において問題にされるものであるが、信仰にとってはそのようなものについての思弁は不必要である。ただ神が唯一で、あらゆるものの中に偏在して存在するということを信じてさえいれば、それで十分だというのである。聖書はあらゆる人のために書かれたものであるから、各人の理解力に応じて、神をいかように考えようとも差支えないとしている。要は服従の実践が信仰であり、それを促進し助ける教義

のみが普遍的信仰にとって必要不可欠のものとして考えられているのである。ということは、神についての思弁によって、神学者の意見の相違、宗派の相違が生じて、構わない。聖書を各人の理解力によって読むことを容認すれば、神についての種々な思弁が生じてくるのは当然である。ここにスピノザは、宗教あるいは宗派の多元主義を認めたことになる。⁽²⁸⁾

今述べたように、聖書を自分の理解力に合わせて読み、その教えを心の抵抗なく受け入れ、それを実践することが、信仰にとってきわめて重要なことであり、その服従の度合いによって彼が信仰者か否かが論じられてくる。かくて自分とは意見を異にし、同じ信条をいだいていないからといって、その人を迫害する者は非キリスト教徒であることになる。たとえ無学であっても、服従の実践さえ行っていれば、それだけで信仰者であり、その人を無知であるとして迫害することはできないし、またそのようなことをする人こそ非キリスト教徒とみなしているのである。このように考えれば、ヨーロッパのキリスト教において異端者として断罪された多くの人が免責されることが可能となる。信仰を以上のように隣人愛の掟への服従に限定し、神や宗教についての思弁を信仰に関わりないものとみなすかぎりにおいて、信仰そのものについての異論が生じる余地はないとスピノザは考えているのである。そして信仰について異なる意見が生じるのは、各人が自分なりに聖書を読むかぎりにおいて必然的である。教会あるいは国家が、この必然を好機として意見の相違を規制し、それを主張する人を弾圧するならば、それは言論・思想の自由をおかすことになり、不寛容の最たることをもたらすことになる。ここで想起されるのは、宗教の成立に関して、スピノザがただ行為に関する自然権を契約によって委譲することから始まるとしたのは、信仰が行為において現れる面、つまり、服従の行為のみを問題にしようとしたからであったということになる。もし内面を問題にすれば、当然意見の相違が問題となり、各人のもつ不可譲の自然権をおかすことになる。かくて彼が7つの教義をかかげたのも、この7つに基づけば意見の相違が生じない、と彼が判断したからだといえる。この7つは、いわばスピノザが聖書から抽出した信仰の最大公約数的なものであった。

1-E

以上はスピノザが聖書に則して国家と宗教あるいは教会について論じたものであるが、彼のこの考え方が彼自身の政治観の中でいかに現実化されるかを彼は『政治論』の中で論じている。彼はそれを3箇所において論じている。そのうちの第2のもの、つまり、貴族国家における宗教あるいは教会について論じている箇所が、現実に対処した場合のスピノザの考えをもっともよく表しているのではないか。それというのも、スピノザの生きた時代のオランダは大むね都市貴族（レヘント層）の支配する国家であったからである。ここで彼が言っていることは、この国家の支配者層の貴族は同一の宗教を奉じていなければならないということである。この同一の宗教とは、1-Dにおいて述べた普遍的信仰のことである。どうして同一の宗教でなければならないかという、支配者が諸宗派に分かれ、互いに対立することのないようにという配慮からである。つまり、信仰に関して異論が生じてはならないため、「もっとも簡単でもっとも普遍的な」⁽²⁹⁾、誰もが教義に関して一致し納得できるような教義をもつ信仰でなければならないのである。そして各貴族が個人的、内面的に

いかなる信条をもとうとも自由であるが、国家における外的崇敬が問題となる場合、支配者である貴族が宗教の解釈者となり、国家の平和を考えなければならないということから、この貴族国家においてはこの普遍的宗教が国教となる。そして宗教的行事には、多少の例外があっても、貴族や元老院議員のみが司祭となって、洗礼や婚姻の聖別、按手をなすことになる。このかぎり従来のキリスト教的な教会組織は一変することになる。また、普遍的宗教は国教であるため、教会堂はそれなりに大きくそして立派なものでなければならない。しかし貴族は普遍的宗教の信者であっても、他の人たち、つまり庶民たちはこれに拘束されない。彼らは他の諸宗教を信仰することは許されるが、その教会堂は国教のそれに比して、一定程度の大きさをもつ小さなもので、相互に離れた場所に建てられなければならないとしている。

『政治論』の中で宗教について触れている他の2箇所ではどのようなことが問題になっているのであろうか。1つは第2章の第22節にある。そこでスピノザは、神を純なる精神によって愛し、崇敬することが多ければ多いほど、人は自由であり、自分にそれだけ忠実であるとしている。これは外的崇敬に関することでなく、むしろ内的崇敬に関わることであり、しかもこのことはスピノザ自身の哲学、つまり『エティカ』第5部において述べられていることがきわめて簡潔な形で要約されているのである。スピノザは右のことに続けて、「ただ宗教に関する理性の諸誡命だけを念頭におき、同時に神がそれをわれわれに対して、いわばわれわれ自身において啓示したことを、あるいは神がそれを預言者に対して律法として啓示したことを考えるならば…」⁽³⁰⁾ といっている。ここでいう「宗教に関する理性の諸誡命」であるが、これは主として隣人愛の掟をさしている。隣人愛の教えは彼によれば本来的に理性の教えであって、これを命令する権利を有する者が発するとき、それは掟あるいは誡命となるが、⁽³¹⁾ この隣人愛の教えは「自然的光明によって啓示されようが、また預言的光明によって啓示されようが」⁽³²⁾、変わらないことを言っているのである。つまり、宗教のもっとも基本的な教えとしての隣人愛は、理性を通して実践されようが、また掟を通して実践されようが、変わらないこと、目標は1つであって、これをどのような方法によって達成しても同じであるということである。これは1つの目標を理性と信仰が補足しあって目指すというより、むしろスピノザのいう理性と信仰の分離に基づいて⁽³³⁾、両者が無関係に1つの目標を目指すということである。ということは、何か超自然的なことに2つの異なる道が相補いながら到達するというのではなく、隣人愛という、すぐれて自然的、現実的なものに理性の自発性によって達するか、それとも掟への服従によって達するかの違いがあるが、その効果においては変わらないということである。つまり、スピノザの考えの根底には、隣人愛という倫理的、現実的な課題をいかに果たすかについて2つの道があることを端なくも暗示され、これがスピノザの『エティカ』と通底していることを示しているのである。⁽³⁴⁾

他のもう1つの箇所は、第6章の第40節に述べられている。この第6章は君主国家について論じた箇所である。前述のように貴族国家では支配者の貴族が普遍的宗教を奉じなければならないと主張されたが、君主国家ではどうなるのであろうか。ここでは君主一人が主権者である。そして『神学・政治論』によれば、統治権の保持者である王が宗教の解釈者であるとすれば、君主の信仰する

宗教が国教とならなければならないであろう。この点『政治論』では、君主は自分の信仰する宗教の礼拝堂を自分の宮廷内に設置すべきであると主張する。ということは、国民がいかなる宗教を信じようとそれは自由であることを意味し、このため教会堂は国や都市の費用によって建てられるべきではなく、信仰する人の費用によって建てられるべきであるとしている。国家はいかなる宗教にも肩入れしないという立場にたっているのである。そして国家の平和を乱さないという条件のもとで、信仰については「法をもってのぞむべきではない」⁽⁶⁵⁾と主張する。ここでスピノザいう宗教とは、同じ『政治論』第7章第26節において、「宗教あるいは神の礼拝に対する権利は、何びともこれを他人に委ねることができない」といわれるときの宗教であり、それは内的崇敬が問題される場合の宗教である。かくてスピノザの場合、君主国家の宗教は、国家の平和がそれによって損なわれないかぎり、自由であるべきだということであり、これは『神学・政治論』の外的崇敬をきわめて緩やかにとらえたものであり、またきわめて広範囲に信教の自由をとらえていることを意味している。このかぎり貴族国家の宗教が、君主国家の宗教にくらべて、自由の度に欠けるものがあったといえるのではないだろうか。

2-A

ロックに眼を転じよう。ロックがスピノザと異なるのは、国家と宗教の関係を論ずるにあたって、後者が聖書を典拠として宗教の起源を先ず問題にしていたのに、前者はあとから国家に導入された宗教と国家の在り方の違いについて論じていることである。すでに述べたように、スピノザにとって宗教は国家とともにあった。しかしロックにとって宗教はすでにあった国家のあとに導入されたものである。しかもスピノザがヘブライ人の国家における宗教の在り方を問題にしているのに、ロックはキリスト教世界における国家と宗教の関係を問題とし、ユダヤ教についてはほとんど触れていない。さらに両者の間のもう1つの相違は、スピノザが教会についてほとんど言及していないのに、ロックは教会について論じることが寛容の主たる問題の1つであると考えている点である。スピノザの場合、国家あるいは統治権の保持者が、宗教の解釈者として教会のなすべき役割を果たしているからであろう。あるいは従来のように国家に対立的な教会の在り方は、スピノザにとって原理的に不可能であったからである。

またロックは、愛 (charitas) によって働く信仰をもたない人はキリスト教徒ではないと言っている。⁽⁶⁶⁾ この点では隣人愛を宗教のもっとも重要な教えとするスピノザとほとんど変わらない。そして宗教を「生活を正しく敬虔に営むために生れた」⁽⁶⁷⁾と解する点でも、スピノザの宗教観と通底するものがある。しかし粗野な民衆が国家を新たに設立するために、隣人愛のモラルを掟として強力に推進する立場とすでに出来た国家において隣人愛を平和な生活を営むためのモラルとする立場では異なるものがあるが、両者において宗教が倫理的なものを根底としている点において共通なものがある。

しかし両者の違いをいっそう大きなものとしていることは、国家と教会とは区別されなければならないというロックの考え方である。キリスト教世界において国家の統治権の保持者は宗教の解釈

者とはなりえず、むしろ導入された宗教の教師を文字通り師とした点において、教会の国家からの独立、あるいは両者の区別を不可避なものとしてしまった。この区別によって両者の国家において果たすべき役割の相違がもたらされ、それぞれが自分の果たすべき分さえ守っていれば、両者の争いは生じないというのがロックの立場となった。

ロックによれば、国家とは「市民の財産を保持し促進するためにのみつくられた人間の社会」⁽³⁸⁾である。そしてこの「市民の財産」に注をして、それは「生命、自由、身体健康、苦痛からの解放、土地、貨幣、そして家具等の外的事物の所有」⁽³⁹⁾のことである。それは「財産」(bona)ということばから連想されるように、単に物質的なものの所有をさすものでないにしても、人間がこの世で生活するために必要とする物心両面に関わるものである。そしてこの定義を見るかぎり、物質的生活に不可欠な必需品の方に大きな比重がかかっていることは否めない。つまり、国家は市民の現世的なものに関わることを配慮することが、先ずその使命であるといえる。このことから導き出されてくることは、国家は彼岸的なことあるいは魂の救いについては何ら関わりないということである。ロックによれば、魂についての配慮は為政者に委ねられないばかりか、もともとそのような配慮は為政者の職務に属さないのである。国家あるいは為政者のなすことは、命令し強制することである。宗教は、法令によって強制されえない領域、「いかなる外的な力によっても強制されえないようなものこそ人間知性の本質である」⁽⁴⁰⁾といわれる領域である。人びとがいただく宗教は、心の内的な確信であって、これは世俗の法によって規制されるものではない。スピノザのいう「内的崇敬」の領域が宗教の領域である。このように国家権力の及ばない領域が宗教の領域であるとするれば、宗教自身には、国家とは別にその自立を達成しうる基盤があるのか。

右のように国家権力の及ばない領域が魂の領域であり、その魂の救いについて配慮するのが教会である。教会とは、ロックによれば「自分たちの魂を救いたいために、神に受け入れられるであろうと信じるやり方で、神を公に礼拝するために自発的に結びついている人びとから成る社会」⁽⁴¹⁾である。この定義において明らかなことは、教会が「自由で自発的な社会」であるということである。そしてこの「自由」とは、教会への入退会が何らの拘束力を伴うものでなく、入会も自由であれば退会も自由であるということである。その教会が魂の救いを与えてくれると考えるならば、自由に入会できるし、またいったん入会した教会が自分の考えるものとは異なっていると判明したならば、自由に退会できるのである。つまり入退会に何の条件も必要としない教会である。ロックの基本的な考えは、「誰もある教会の一員として生れてきたのではない」⁽⁴²⁾ということであり、このロックのことばは、人間が国民として生れてきたのではなく、生まれてのち国民となるというスピノザのことばを想起させて面白い。このような教会の自由、否、入退会の自由についての考え方は、後述のようにロックの寛容について考える際に基本的なことを提示してくれる。

ロックが考える、神を真に崇敬し、そこに魂の救いを見出そうとする人びとの自由な教会は、従来の教会に対する考え方を一変させる。このような教会の在り方が、伝統的な教会の考え方とまったく相容れないことを彼は十分に承知していた。「使徒自身以来連綿として続いてきた、絶えることのない継承によって導きだされた支配的権威をもつ司教や長老をもたない教会は真の教会ではあ

りえない。」⁽⁴³⁾ このような反論に対して、ロックはこの論が何ら聖書に基づいていないこと、また伝統的な教会には当初から意見を異にしていた人びとがおり、互いに争っていた、そしてこのことが選択の自由を許していること、そしてこれによって人びとは魂の救いのために必要なものを見出すことのできる教会に参加することができるかと主張している。⁽⁴⁴⁾ (ここで予定していた紙数が尽きたので、以下は次号に譲る。)

注

- (1) John Locke: *Epistola de Tolerantia*, Edited by R.Klibansky, Oxford, 1968. Preface, pp. XVIII ff.
- (2) *Ibid.* pp. XXX ff.
- (3) *Ibid.*
- (4) Spinoza: T.T.P. Cap. 20. IV. p.245
- (5) Leo Strauss: *Die Religionskritik Spinozas u. zugehörige Schriften* (Gesammelte Schriften, Bad.1) J. B. Metzler, 1996. s.86.
- (6) Spinoza: T.T.P. Cap.14. IV. p.174.
- (7) *Ibid.* Cap. 17. IV. p.205.
- (8) *Ibid.* Cap. 19. IV. p.232.
- (9) *Ibid.* IV. p.235.
- (10) *Ibid.*
- (11) *Ibid.* IV. p.234.
- (12) *Ibid.* IV. pp.228 f.
- (13) *Ibid.* Cap. 17. IV. p.206.
- (14) *Ibid.* IV. pp.212 f.
- (15) *Ibid.* IV. p.219.
- (16) *Ibid.* Cap. 18. IV. p.222.
- (17) *Ibid.* Cap. 19. IV. p.237.
- (18) *Ibid.* IV. p.235.
- (19) *Ibid.*
- (20) *Ibid.* IV. p.237.
- (21) *Ibid.* Cap.14. IV. p.179.
- (22) Graeme Hunter: *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Ashgate, 2005. p.120.
- (23) Spinoza; T.T.P. Cap. 14. IV. p.177
- (24) *Ibid.* IV. p.178.
- (25) *Ibid.* Cap. 7. IV. p.97.
- (26) *Ibid.* Cap. 14. IV. p.161.
- (27) *Ibid.* IV. pp.177 f.
- (28) Graeme Hunter: *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, pp.132 f.
- (29) Spinoza; T.P. Cap. 8, § 46.
- (30) *Ibid.* Cap. 2. § 22.
- (31) Spinoza; T.T.P. Cap. 19. IV. p.230.
- (32) *Ibid.*
- (33) *Ibid.* Cap. 14. IV. p.179.
- (34) Spinoza: *Ethica*, V. Prop. 36, schol.

- (35) Spinoza; T.P. Cap. 6, § 40.
- (36) J. Locke: Epistola de Tolerantia, p.58.
- (37) Ibid.
- (38) Ibid. p.64.
- (39) Ibid. p.66.
- (40) Ibid. p.68.
- (41) Ibid. p.70.
- (42) Ibid.
- (43) Ibid. p.72.
- (44) Ibid. pp. 72~74.

以上の注において用いた略号、T.T.P. は Tractatus Theologico-Politicusの略であり、またT.P. は Tractatus Politicusの略である。