

宗教としてのスピノザ哲学

Spinoza's Philosophy as Religion

工藤 喜作
Kisaku KUDO

Abstract

Spinoza's view of religion has two Premises. ①God is the only. ②God is not transcendental, but immanent. So he considers this God monistically from the standpoint of cognition. According to him, the differences of God's cognition bring forth various religions. The prophets of Judaism perceived God with imagination. But in the case of Christ, it was perceived by the superrational cognition of the superhuman reason. And God's laws became natural and reasonable. So his philosophy that begins from God's cognition and ends in the intellectual love of God, is precisely the religion itself.

キーワード：イマギナチオ、ユダヤ教、キリスト、法あるいは律法

Key Words : imaginatio, Judaism, Christ, laws

スピノザにおいて宗教とは、「神の観念をもつかぎりの、あるいは神を認識するかぎりのわれわれが、その原因となって欲求し、行動するすべてのこと」(E.4-37, s)をさしている。とすれば主著『エティカ』の第1部が神としての「自己原因」の定義に始まり、第5部の神の認識に依拠する「神への知的愛」で終わるスピノザ哲学は、まさしく宗教そのものであるといえる。そしてこの宗教の定義が第4部の倫理学を扱ったところに見られることから、ここでいう神の観念あるいは神の認識における神とは、彼自身の哲学の神、つまり「神即自然」⁽¹⁾(Deus sive Natura, E.4-4 Dem)のことであり、啓示宗教のユダヤ教、キリスト教の神ではないとみなされがちである。このため、彼のこの宗教の定義は彼の哲学にのみ限定され、ユダヤ教、キリスト教には適用されないと考えられてしまう。だが、以下の本文において示すように、スピノザはこれら啓示宗教の神が自分の哲学の神と異なるからといって、それらを彼の宗教の概念の埒外におくことはなかった。

その執筆年代が主著『エティカ』と直近の『神学・政治論』⁽²⁾においてその議論の前提となつたものは、神は唯一であって、いわゆる宗教の神も哲学者の神も神である以上、同一でな

ればならないということであった。ということは、神は彼によれば神即自然でなければならなかったのである。この彼の考え方に対して、イギリスの王立協会の秘書オルデンブルクは、神と自然との混同を指摘して、これについての返書を求めたとき (Ep.71)、スピノザは神があらゆるものの内在的原因であって超越的原因でないことは、「あらゆるものが神のうちにあり、神のうちに動いている」と主張するパウロのことばのうちに見られ、また古代の哲学者、とりわけ古代のあらゆるヘブライ人も異なる仕方、歪曲された仕方ではあるが、同様のことを主張している」と答えている (Ep.73)。彼によれば神があらゆるものの内在的原因であることが、神即自然を導きだしているのである。ではなぜ彼は神の超越性を認めなかったのかについてであるが、それは超越性が後述のように誤った認識、つまり人間の想像力 (imaginatio) の産物にほかならなかったからである。

そしてこのことと関連していえることは、啓示宗教の神もスピノザの神も本来同一でなければならぬのに、なぜ両者が異なっているかということである。このことは、彼の上述の宗教の定義からも明らかのように、神の認識がいかになされたかにかかっている、と彼は考えた。このためか、彼の啓示宗教批判は、ユダヤ教の預言者ならびにキリストが神をいかに認識したかに焦点をしぼる。このことが『神学・政治論』の第1章「預言について」、第2章「預言者について」に示されているのである。ということとはとりもなおさず、彼が宗教を「認識」の観点から一元的に考察したことを意味する。かくて本論文は、スピノザにおける認識ならびにその種類を明らかにすることから始め、次いでユダヤ教、キリスト教そして彼の哲学の宗教性について論ずることを主眼とする。

(1)

スピノザの場合精神の認識の対象は身体である (E.2-13)。このため、精神は「身体の観念」として規定される。しかし精神は身体を認識の対象とするとはいえ、身体そのものを対象とするのではない。身体は自然の世界にあるとき、単独でそれ自体で存在することはできない。身体は存在する以上、必然的に他の身体あるいは外部の諸物体との相互関係あるいは相互作用のうちにある。この自他の諸物体 (= 身体) との相互作用によって自己の身体の上に生じた変様、つまり像 (imago) を精神が認識するのである。かくて身体の観念としての精神はこの意味で「身体の変様の観念」となる。そして彼の場合認識の種類としてはイマギナチオ (imaginatio、想像知、表象知と訳される)、理性そして直観知の3種類があるが、彼の認識論は、この3種類の認識を身体の変様の観念という精神の規定から一元的に説明することにその特徴がある。

第一種の認識イマギナチオは基本的には俗にいう感性的認識のことであるが、それは一般的には主観的認識とみなされるが、スピノザの場合それはこの認識の成立過程から見て受動的認識とみなされる。つまり、イマギナチオは自分の身体の上に生じた変様をそのまま受け取るだけにすぎないからである。認識の対象となる身体の変様は、前述のように自分の身体と他の諸物体との相互関係によって生じたものであるため、両物体の本性を含む (involvere) ものであ

る。この含んだものを展開 (explicare) せず、そのまま受け取るために、その認識は受動的となり、しかもこのことによって外部の諸物体を見ながら、実は自分の身体の状態をその認識に反映させるという主観的認識となっているのである。

このイマギナチオの認識は、他面スピノザによればものの実在的区別 (distinctio realis, E.1-15, s.) に基づく認識である。この実在的区別によって、ものは、一が他のものなしにありうるように、相互に独立しているとみなされる。この実在的区別に対立するものが様態的区別 (distinctio modalis) である。これは、一が他のものなしにありえないように、ものが相互に関連していること、そしてこの相互関連は、もの相互に共通なものがあり、それによってものが相互に因果関係にあることを示している。ところがイマギナチオはものの実在的区別に基づいているため、ものの相互関係、相互の因果関係を明らかになしえない。かくてこのことが「含む」だけで「展開」しないイマギナチオの認識の自己閉鎖性、主観性の根拠となっていることはいままでもない。⁽³⁾ 以上のことから明らかなことは、「含む」ものを「展開」すること、つまりものの因果関係を明らかにすること（このことが彼において思惟することを意味する）であれば、イマギナチオはそのような思惟の働きを示さない。したがってそれは非十全な認識といわれる。

第2種の認識は理性 (ratio) である。この認識はイマギナチオと同じように身体の変様をその対象とする。しかしこれは身体の変様をそのまま受け取るのではなく、変様のうちに自他両物体にとって共通なものをとらえる。このためこの認識は共通概念といわれる。前述のように認識が「展開」であるといわれるとき、その最初の展開は両物体にとって共通なものを明らかにすることであり、それが理性によってなされるのである。次いで第3種の認識において両物体のそれぞれの本性あるいは本質が明らかにされたとすれば、理性はそれにいたる中間的段階あるいは過渡的段階の認識であるといえる。そしてもの相互間に共通性があることによって因果認識が成立するとすれば、この理性の認識は科学における因果認識と同じではないかという問題が生じてくる。しかし彼の理性の認識は因果性の認識であるとしても、それは現象界内にとどまって諸物体の因果関係を外在的に把握するのではなく、むしろその枠を超えて、あらゆるものが自然のうちにあるという形而上学的認識に到達する。すなわち諸物の因果性の外在的な探究から諸物の全体、つまり自然の内在的原因の探究に移る。しかもこの自然は宇宙とみなされる物質的自然ではなく、むしろ宇宙を所産的自然として産出する能産的自然である。理性の因果認識の究極はこの内在的原因を明らかにすることである。そしてこのことによってものが自然のうちに空間的、外在的に存在するというより、それがものの存在の根源（内在的原因）としての「力」に結びついていることを認識する。この力がスピノザにおいて神である。そしてこの神によってあらゆるものが神の様態あるいは変様であることを理性は認識する。

理性によって得られた神の認識から、理性によっては得られない個物の本質の認識に進むものが、第3種の認識としての直観知 (scientia intuitiva) である。この直観知によって身体の変様の展開としての認識が完成する。この認識はスピノザの場合個物の本質の認識にとどまら

ず、同時に神の認識でもある。ここに理性による神の認識と直観知による神の認識の異同が問題となる。結論を先取すれば、前者は共通概念としての理性によってとらえられたために、それは一般的であり概念的である (E.5-36, s)。ところが直観知の場合、個物の本質の認識は同時にその内在的原因である神を認識することである。換言するならば、神がその個物の内在的原因であることを個物の本質の認識に即して認識するのである。この間の事情についてスピノザは次のように言う。「私は第1部においていっさいが(したがって人間精神も)本質と存在に関して神に依存することを一般的な仕方で示したけれども、……われわれが神に依存するといったあらゆる個物の本質そのものからそのことを結論する場合ほど、われわれの精神を感動させる (afficere) ものではない」(Ibid.)。個物の本質の認識もスピノザの場合結局は因果的認識である。個物の本質の原因を探究するとき、個物それ自身が神の本性の必然性によって生じることを、理性によって概念的に知るよりは、直観知は直接的に身近に生き生きと知るのである。

以上3種類の認識を具体的に説明するために、スピノザは次のような例をあげた。⁽⁴⁾それは1、2、3の数が与えられていて、第1数と第2数の関係と同じものが、第3数と第4数の関係にもあるとして、第4数のxを求めるというのである (E.2-40, s)。つまり $1 : 2 = 3 : x$ の場合である。このxが認識の種類によって異なる仕方で求められるというのである。つまり、商人たちは、第2数と第3数を乗じ、その積を第1数で除することを「先生から何の証明もなしに聞いたことを忘れなかったためか、それともしばしばきわめて簡単な数によって経験する」。これがイマギナチオの認識による第4数の求め方である。これに対して理性の認識の場合、エウクレイデスの『原論』第7巻定理19において示された比例数の共通的な性質を知った上で第4数を求める。この比例数の例から明らかなのは、非十全な認識あるいは虚偽の認識といわれるイマギナチオの認識も第4数を6とする正解をなしうることである。ここで生じてくる疑問は、スピノザがなぜこのような例を用いて認識の種類について説明したかということである。虚偽の認識としてのイマギナチオの認識がこの計算において誤った結果を出すのであれば、イマギナチオの非十全性を証する好例となる。しかしそういうことにはならなかった。とすれば、彼が比例数を例に出した意義はどこにあるのかということである。

イマギナチオの認識は、この比例数の例において「聞きとり」(ex auditu)の認識になっている。そしてここで示されたことは、「先生」という権威の言を素直に聞かざれば、6という正解を得られることである。以上のことは、真理は異なる認識の仕方あるいはいかなる手段によっても伝えられることを意味しよう。たしかにイマギナチオは思惟の非十全な働きによって真理をそれ自体では認識することはできないが、それを受け取り伝えることができるということを示している。このことはのちに預言者の認識に触れる際に論じることにしてしよう。

さらに比例数の例において問題となることがある。それは理性と直観知の相違についてである。これを神の認識を例にとれば、理性の認識は一般的、概念的であったのに、直観知の場合それは個物の本質の認識に即したものであった。しかし上記の比例数の場合、理性はエウクレ

イデスに従えば正解をなしうるが、直観知の場合エウクレイデスにも比例数解法の公式にも関係なく、独自の仕方では正解を得た。つまり直観知は上記の比例数において第1数と第2数の関係を一目で見取り、それと同じものを第3数と第4数の関係に求めて、 x が6であることを導き出すのである。この解き方は明らかに上記の理性の解き方とは異なる。しかしこの場合直観知は、理性によって示された比例数の共通の性質をまったく知らないままに、今あげたような解き方をなしうるかということである。なしえないとすれば、直観知は理性なしには不可能となろう。つまり、比例数がどのようなものであるかを知っているからこそ、直観知はその独自の働きによって理性とは異なる仕方では正解をなしえたといえる。

このような直観知による比例数の解き方は、哲学における直観知の認識のあり方を示唆しているのではなかろうか。普遍的、客観的な理性の認識を踏まえた個物の本質の認識が、普遍的、客観的であることを志向するならば、それは個物の本質の認識とはなりえないであろう。個物の本質の特殊性は理性によっては把握されない。たしかにスピノザは、理性の認識から直観知の認識をなそうとする欲望が生じるが (E.5-28)、直観知そのものが理性から生じてくるとはっていない。神についての十全な認識から「ものの本質の十全な認識へと進む」(E.2-40, s. 傍点筆者) とあるように、スピノザは決して「生じる」(sequi) とはっていないのである。かくて直観知は理性の認識そのものから生じなくても、理性の認識を踏まえた認識者が、前出の比例数の例における直観知の場合のように、その独自の仕方では個物の本質の認識をなしうることになる。この独自の仕方において認識者の個性、教養、経験等が反映される。このことは、直観知の認識がたんに普遍的、客観的でないことを意味するばかりでなく、個物の本質の認識によって逆に認識者の人間性を知ることができることを意味しよう。かくてイマジナチオの認識において真理が伝えられるためにはいくつもの手段が考えられたことに対して、直観知の場合も真理に達するためには、理性の認識を踏まえていさえすれば、いくつもの道、手段が考えられるということである。このことをスピノザのこぼれを借りて表現するならば、「われわれは個物をより多く認識するにつれて、神をそれだけ多く認識する」(E.5-24) ことになるのである。

(2)

前章の比例数の計算の例から明らかなように、イマジナチオの認識には真理認識の能力はないが、権威の適切な言あるいは指導さえあるならば、それ自身は非十全な認識であっても、真理を伝えることができるということであった。比例数という理性の有においては思想的な問題が絡んでいないため、事柄が単純であり、権威の言に従いさえすれば、問題は解決した。ところが同じ認識であっても、神を問題にすると、事柄は複雑となる。先ず神そのものが問題となる。スピノザはこの点を顧慮したものか、すでに述べたように、神をあらゆるものの内在的原因とする神即自然に一元化した。このため諸宗教の相違はこの神をいかに認識するかにかかってきた。ところで彼の場合認識には上述の3種類しかなく、しかもそれは自然的認識に限られ、

超自然的といわれる認識はまったく考えられていなかった。このため神の認識にはこの3種類の認識が適用されることになる。先ず問題になるのはイマギナチオの宗教である。これは預言者の宗教といわれるユダヤ教のことである。スピノザはユダヤ教を論じるにあたって、先ず預言者たちが神の預言あるいは啓示をどのようにとらえ、認識したかを問題とした。聖書の批判的研究をなすにあたって、すべてを聖書の中から求めようとしたスピノザにとって、神とは何かという形而上学的問題よりも、具体的に神の預言あるいは啓示を預言者たちがどのように受け取ったか、あるいは認識したかを最初に問題としたのである。

預言あるいは啓示とは、スピノザによれば「あることについて神が人間に示した確実な認識」(T.T.P. I-15)である。この「確実な認識」が真理を意味するならば、この真理を受け取った人は一般の民衆ではなく、イマギナチオにおいて特殊な、異常な才能をもったnabiと称される預言者たちであった。この預言者が神の啓示を神に代わって一般の民衆に伝えるのである。このため預言者は神の啓示の解釈者、代弁者と称される。預言者はこの神の啓示を「ことば」(verba)、「形象」(figura)、あるいはその両者によって受け取ったのである(T.T.P. I-17)。このことばなり、形象なりが実在のものであったか、それとも預言者のイマギナチオの産物であったかどうか問題となるが、スピノザはモーセを他の預言者たちから区別するため、モーセの聞いた神の声は「真実な声」(vera vox)であったが、他の預言者たちはそうでなかったという(Ibid.)その声に真実か否かの別があるとしても、モーセを含めてあらゆる預言者たちは神の啓示を感覚器官を通して、つまりイマギナチオの認識によって受け取ったのである。したがって預言者たちはその形成からすれば、先の比例数の計算におけるイマギナチオの認識と同じような仕方、神の啓示を受け取り、それを民衆に伝えたのだといえる。

預言者の認識がイマギナチオの認識であることは、それがすでに述べたようにもの実在的な区別に基づく認識であることを意味する。もの実在的な区別は自他を相互に独立、対立したものととらえるため、自他の峻別が厳しく、神と自然、超自然と自然を別とするばかりではなく、認識者は他のものをとらえるにあたって相手の中に自分を投影させてしまう。このためか、モーセは神が「ありてある者」であることを知りながら、それが「神としての神、何ら人間的属性の帰せられない絶対的な神」(Ep.21)であることを知らず、神に人間的属性を帰せしめてしまった。つまり、彼は「神の本性については慈悲深い、恵み深いなど、そしてきわめて嫉妬深いということのほか何も教えなかった」(T.T.P. II-38)のである。このようなことは、イマギナチオの認識の欠陥のために起こることであり、このことはあらゆる預言者にとって共通なことであった。

こればかりではない。預言者たちは神の啓示を一般の民衆に伝えるとき、律法あるいは命令の形をとった。モーセの十戒ですらその例外ではなかった。すなわち、「認識の欠陥のために、十戒はヘブライ人にとってのみ律法であった。つまり、彼らは神の存在を永遠の真理として認識しなかったために、十戒の中に啓示されたこと、すなわち神が存在すること、そして神のみを礼拝すべきことを律法として把握しなければならなかった。」(T.T.P. IV-63)。あらゆる人た

ちがもの実在的区別に基づいてものを認識し行動しているとき、その極端な場合人びとが自然状態にあるとき（事実ヘブライ人たちはエジプトを脱出したとき、そのような状態におちいていた。T.T.P. II-41）、神の教えを永遠の真理として教えることは困難であるばかりではなく、不可能であった。隣人愛の思想も、様態的区別に基づいてものが考えられるところでは、当然のこととして受け取られ、律法や命令の形で伝えられる必要はない。ところが事態がその逆の状態にあるとき、力ずくの強制が必要となる。

また命令によって人を導いていくためには、命令する人はそれなりに人を畏怖させるに足るものをもっていなければならないであろう。「聖書の権威は預言者の権威に依存する」（T.T.P. X V-185）。どこに預言者の権威があったのか。「預言者たちが賞賛され高く推賞されるのは、知能の卓越さと優秀さのためではなく、敬虔と心情の剛直さのためであった。」ということから明らかのように、それは預言者の倫理・宗教的性格あるいは道徳的な気質においてであった。そして、スピノザはこのことが預言者のもつもっとも重要なものとみなしていた（T.T.P. II-31）。預言者たちは知的な人であるより、むしろ情意の人であった。そして認識においては最低の段階のイマギナチオの認識を駆使していたにもかかわらず、その説く道徳説は神の教えと一致していたのである。そして「神の諸決定が預言者のイマギナチオを通して啓示されたかぎりにおいて、……そのイマギナチオは神の精神と呼ばれ得たのであり、また預言者たちは神の精神をもっていたといわれ得た」（T.T.P. I-27）といわれるように、預言者の道徳性は並みの人間のそれを超越し、その意味では超人間的ですらあった。つまり、それは人間の本性からは理解しえないものをもっていたのである（cf. T.T.P. 252, Adnotatio III）。だがそれにもかかわらず、預言者たちは自分の枠を超出することができなかった。

預言者の場合、真理はそのイマギナチオを通じて民衆に伝えられたのであるが、この真理の伝達がイマギナチオによる比例数の計算と異なる点は、真理を受け取る側の預言者に問題があるということである。後者の場合比例数は理性の有であるため、計算の誤りをおかさなにかぎり、結果は普遍的なものとなった。ところが預言者の場合、預言者自身の教養、職業、出身、気質等がそれぞれ異なっていたため、啓示の受け入れ、その表現の仕方も異なっていた。あるいは預言は預言者のあり方、能力等に応じて与えられ、表現されたのである。ただ一致していたことは、預言者の認識がイマギナチオであったばかりでなく、彼ら自身がヘブライ人であったことである。このため、啓示あるいは真理は神のものであるがゆえに、全人類に啓示されなければならないならなかったのに、認識の欠陥あるいは狭隘性のゆえに、世界の一定地域にしか適用されない律法あるいは命令になってしまったことである。このため、神の啓示が永遠の真理として全人類に啓示されるためには、キリストの出現をまたなければならなかった。ではキリストは真理をどのようにとらえたのか。

(3)

スピノザはユダヤ教から破門される以前、すでにキリスト教徒たちと交わっていたが、破門

後は積極的に彼らと交わりながらキリスト教そのものの研究を始めた。しかし彼はオランダの宗教界を牛耳っていたカルヴァン派の人たちとは交わらず、聖書を自由な立場で講読するコレギアント派と称される小グループの人たちと交わっていた。彼は聖書について確実な知識をもっていないと主張しながら (Ep.21)、その研究の成果は『神学・政治論』の中に盛り込まれ、そのユニークな解釈は注目に値するものになっている。ところがスピノザのキリスト解釈、たとえばキリストはユダヤ人だけを教えるためではなく、全人類に教えるためにつかわされたとか、キリストは人びとを法への隷属から解放し、かえてそのために法を強化し、人びとの心に深く法を書き込んだということは (T.T.P. III-64)、メイスンによれば当時のキリスト教徒たちのユダヤ教に対する一般の批判であったという。⁽⁵⁾ しかしスピノザのとなえたことが、一般のキリスト教徒たちの批判とそれほど大きな違いがなかったとしても、スピノザ自身は彼独自の立場から、つまり本論のはじめに述べたように「認識」の立場から論を進めているのである。ということは、彼の哲学の立場から論を進めたことを意味し、このことが後述のように、キリストを彼の哲学体系内に位置づけるという珍奇ともいべき解釈をなしたことに示され、当時のキリスト教徒の解釈との一致点は全体から見れば瑣末なことであったともいえるのである。

スピノザによればユダヤ教とキリスト教との大きな相違は、神に対してモーセとキリストがどのように接したか、あるいはどのように神を認識したかに示される。つまり、モーセは「顔対顔」(de facie ad faciem) で神に接して、神の真実の声を聞いたとすれば、キリストは「精神対精神」(de mente ad mentem) で神に直接的に接したというのである (T. T. P. I-21)。その直接性を比喩的にいえば、キリストはモーセが聞いた声を発する「神の口」(T. T. P. III-64) そのものであった。ところがじっさいには「神がキリストに現れたり語ったしたことをどこにも読んでいない」(T. T. P. I-21) といわれるように、キリストはいかなる感覚器官も通さずに、神に直接的に接したというのである。だがものを認識する際、感覚器官を通さずに認識することは可能であろうか。既述のようにスピノザにおいて認識とは対象としての身体の変様を認識することである。とすれば、感覚器官を用いることなしに、キリストが神を知ったということはスピノザの認識論においては考えられないことであった。彼の場合神の認識さえまったく感覚器官とは無縁ではなかった。なぜなら神は共通概念として把握されるばかりではなく、その共通なものとはたんに観念的、普遍的、抽象的なものではなく、むしろそれは現実の中に見出されなければならないからである。ということは、彼の認識論の枠の中では神的なことがらさえも、全然感覚器官と無縁に純粹に精神的に把握することは不可能であることを意味する。ところがキリストにおいてはそれが可能であった、とスピノザは主張するのである。

このことについて彼は次のように言う。「ある人間がわれわれの認識の根本的基礎のうちに含まれないもの、またそれから導き出され得ないことをたんに精神のみによって把握するためには、その人の精神は必然的にふつうの人間の精神よりも卓越し、またはるかにすぐれたものでなければならなかった。それゆえ、私はキリストを除いていかなる人間も他の人間を超えてこのような完全性に達したとは思わない。」(T.T.P. I-21)。彼はキリストを人間とみなしながら

ら、並みの人間ではなく、いわば超人間的であると主張しているのである。しかし前章において述べたように、彼によれば預言者もイマギナチオの能力において超人間的であった。しかし預言者の超人間性とキリストの超人間性とは、その超人間性の意味においてまったく異なっている。預言者の場合、それはいかに超人間的イマギナチオであったとしても、所詮預言者は肉体をもった人間であった。なぜなら、イマギナチオは身体感覚器官なしには成立しないからである。だがキリストの場合、何ら感覚器官を介さずに神を認識するのである。このことは神の認識には身体は不要であることを意味しよう。このことが『書簡集』第73における「キリストを肉にしたがって認識することはまったく必要ではありません」ということばに結びつくのである。かくてスピノザにとってキリストは身体をもたない人間、そしてこのためにキリストをあえて「神の子」(K.V.I-cap.9)とみなしているのである。換言すれば、預言者は肉体をもった人間でありながら、イマギナチオの能力において超人間的であったのに、キリストは神の認識において人間ならぬ「神の子」とみなされる意味において超人間的であったのである。

このようなキリストの超人間的な「精神」は、精神を身体観念とするスピノザの認識論の中に占める位置をもたないにもかかわらず、彼は『エティカ』の中で「キリストの精神、すなわち神の観念」(E.4-68, s)といている。この神の観念は、前述の「神の口」に比肩される位置づけをもち、彼の哲学の体系においては「神のある属性の絶対的本性から生じる」(E.1-21)といわれる思惟の属性の直接無限様態のことである。このことは、スピノザがキリストを自分の哲学の中に引き寄せて考えようとするならば、肉体をもたない純粋に精神的存在としてのキリストはこの神の観念としての位置づけしかもちえないことを意味しよう。このようにスピノザがキリストを『エティカ』の体系の中に位置づけたことは、スピノザからすればキリストも自分と同じ神、つまり神即自然としての神をいただいていたということを前提することなしに不可能であろう。

しかしスピノザの体系における直接無限様態としての神の観念は、あらゆる有限な思惟の様態、つまり人間精神が神のうちに存在するとみなされる以上、どんな精神のうちにも含まなければならないものと考えられる。逆にいえば、いかなる思惟の様態も観念として存在する以上、神の観念を含まなければならないのである。しかしここでいう神の観念とは形而上学的に理解される神の観念であって、これをただちにキリストに適用することはできないであろう。なぜなら、スピノザがキリストを神の観念としてとらえたのは、形而上学におけるよりも、「救済」においてであったからである。このためか、スピノザは前出の「キリストの精神、すなわち神の観念」ということばのあとに、「この観念に依拠するものは、人間がそれによって自由であること、そして上に説明したように(第4部定理37)自分の欲する善を他の人たちにも欲することである」ということばを続けている。ここでキリストを神の観念として説明することは、形而上学的な意味においてではなく、人間の救済において神の観念としてのキリストの精神が不可欠であるといっているのである。

さらに上記のスピノザの説明の中で注目すべきことは、「自分の欲する善を他の人たちのた

めにも欲する」ということばである。この考え方は同じ『エティカ』第4部定理37の中で証明したとっている。この定理37は「徳を求める者は、各自自分の欲する善を他の人たちのためにも欲し、その欲求は彼の神の認識がより大であるならば、それだけ大になるであろう」というのである。この定理を貫いている考え方は、ものの実在的区別ではなく、様態的区別に基づく考え方である。そしてこの考え方がキリストのうちにもあったことを言外に認めなければ、スピノザはキリストの精神を神の観念とみなすことができなかつたであろう。この基調となる考えは、キリストが神の内在本とそれに基づく様態的区別の考え方をいだいていたということである。以上のことに敷衍されることは、スピノザは『神学・政治論』において使徒パウロのことばを引用して「いかなる人もキリストの精神をもたなければ救われない（ロマ書8-9）」としているが、この精神によって人は神の法を永遠の真理として把握する」（T.T.P.Ⅲ-65）とっている。つまりこのようにキリストの精神がスピノザにおいて神の観念となるのは、上述のように人間の救済に関してであって、形而上学的、あるいは認識論的な意味においてはではない。彼によればキリストは神を永遠の真理として理解し、そしてこの真理によって人間が救われるためには、キリスト自身が神の子としての神の観念にならなければならなかつたのである。

以上のようにスピノザがキリストを神の子として理解した根底には、父なる神に対する子なるイエスを考えるキリスト教に対する共感があつたのではないか。彼は自分の哲学の立場から建前上はキリストを神とは認めなかつたけれども、心情の上ではキリスト教徒が考える神の子イエスを考えていたと思われる。これが前述のように、人間であつたとしても、肉体をもたない、純粋な精神的存在としての人間として示されたのである。だが一方では形而上学的な意味において問題となる「神の観念」、「神の子」が他方ではキリストに適用されたため、スピノザ哲学における神の観念とキリストにおける神の観念との区別がまぎらわしくなつたことも事実である。

メイスンやウェットレーゼンは、⁽⁶⁾スピノザのキリスト解釈から、キリストが哲学者として典型的なスピノザ主義者あるいは隠れスピノザ主義者であるとみなしている。またメイスンの如きは、キリストがスピノザの時代のオランダに現れたとき、何をしたであろうかとさえいつているが、⁽⁷⁾このようなきキリストとスピノザとの出会いが問題となろう。この場合スピノザはキリストと手を携えることができるであろうか。恐らくできないであろう。すなわち、一方は神の子であり、他方は神のただの有限様態としての人間である。スピノザはキリストの弟子となりえても、キリストとは同格ではありえない。この意味でキリストをスピノザ主義者とすることは大変な僭越沙汰といえる。むしろスピノザの方がキリストの弟子となつたと思われる。また現実のスピノザはこの意味で隠れキリスト教徒であつたのではないか。それほどスピノザはキリストを崇敬していたことが『神学・政治論』の中に見られるし、また生前のスピノザに会つたチルンハウスの、スピノザがキリストを「最高の哲学者」と評したという報告⁽⁸⁾からも十分に察せられるのである。このスピノザが『神学・政治論』の出版以来、無神論者として非難さされ、主著『エティカ』は出版できなかつたのである。

(4)

今までモーセやキリストについてのスピノザの考え方を主として神の認識を通じて考察してきた。それはモーセもキリストも唯一の神をどのような立場でとらえたかを、その考察の土台とするものであった。スピノザ自身の宗教についての考え方はその延長線上にある。スピノザはモーセのように預言者でもないし、またキリストのように神の子でもない。ただの人間が唯一の神に接するために、どのような立場に立たなければならないかを主著『エティカ』において示したのである。結論を先取していうならば、彼は哲学者としていかに神を認識するかをその哲学の一つの主題としたのである。神の認識が問題となる場合、スピノザはモーセや他の預言者たちのようにイマギナチオの認識を駆使するのでもないし、またキリストのように超理性的な認識を問題とするのでもない。⁽⁹⁾あくまでも人間理性の立場から神の認識を問題としたのである。つまり彼は哲学者として脱宗教的な立場（信仰と理性の分離に伴う、その理性の立場に立って）からそれを行ったのである。

だが、彼は脱宗教的であったとはいえ、彼はその考え方において信仰と非常に似通った考え方をしていたことは否めない。たとえば、ヨハネは、神は愛であるとなえ、神を知るには誰も神を見た者はいないのであるから、隣人愛の実践を通して神を知るしかないと主張したとすれば（T.T.P.X III-139）、スピノザの神の認識も直接神を知ろうとするのではなく（このことは不可能なことであった）、共通概念としての理性によってあらゆるものが神のうちに内在し、そのためにあらゆるものが神の様態であることを知ることによって、神を知るということであった。しかも神といっても、われわれがそのうちに内在しなければならないのであるから、その神とは自然であり、神即自然であった。この神即自然は、すでに述べたことから明らかなように、神の自然化ではなく、逆に自然の神化である。彼によれば人間が自然内存在であることは宗教に先立つことであり、この自然内存在から出発していかに人間が人間らしく、人間として存在しうるかを考える場合、自然はたんなる自然にとどまるべきでなく、それが神化されてはじめて人間が人間として生活しうると考えたのである。つまり、人間がたんなる自然内存在にとどまるならば、ホッブズのいう「万人の万人に対する戦い」という自然状態が現出しかねない。この自然状態の人間を秩序づけて平和な生活をさせるために律法が必要であったように、スピノザの場合には共同の利益を何よりも重んじる理性によって、ものの実在的区別を止揚して様態的区別のもとでものを見る立場を確立した。これがスピノザの理性の立場である。この場合キリストが神の観念としての神の子となり、宗教を上から「変革」したとすれば、スピノザは下から、人間理性の立場から新たな宗教あるいは宗教としての哲学を打ち立てようとしたのである。

キリストは永遠の真理を把握し、それを直接使徒たちに伝えたが、一般の民衆に対しては民衆の頑迷さと無知のゆえに真理を法として説かねばならなかったのに、スピノザは真理を学問的な立場から求めようとした。そして一般の民衆のために「敬虔な教義」が問題になったとすれば、真理を真理としてとらえるために、「真なる教義」（T.T.P.X III-176）が必要であった。

このため宗教と哲学、信仰と理性の分離が何よりも重要視され、彼自身は哲学あるいは理性の立場に立って真理をいかにとらえるか、そしてその真理の探究において人間がいかにより幸福な生活を送ることができるかを問題とした。彼はこの意味で信仰のめざしたものを哲学において成就しようとしたのである。このことが同じように宗教といっても、一方が民衆の宗教であったのに、スピノザの場合それは学問となってしまった。その結果としてスピノザの「宗教」はその学問を理解しようする人のためのものとなった。スピノザの時代彼の説くような神即自然の体系を理解しようする人は極めて少なく、またそのゆえに影響力はほとんどなかった。このため彼の考え方は波紋を投ずるだけにすぎなかった。死後1世紀を経てようやく再評価され、ゲーテのような人はスピノザを「もっともキリスト教的である」と評するまでにいたった。⁽¹⁰⁾

ところでスピノザにおいて宗教とは神の認識を基調とするものであり、しかもそれはたんにスピノザにおける神の認識にとどまらず、既成の宗教における神の認識を考慮に入れたものであった。この神の認識の仕方については今まで述べてきたので、神の認識に基づいた宗教的行為を彼がどのようにとらえていたかをこれから問題としよう。彼はそれをもっぱら道徳的な意味においてとらえた。宗教につきものの祭儀は制度のためにのみあるのであって、宗教とは本来無縁のものと考えた。この点で彼は当時のオランダの宗教界を牛耳っていたカルヴァン派と一脈通ずるものがあるかもしれない。むしろ宗教にとって本質的なことは道徳を教えることにあるとした。つまり宗教とは倫理宗教にはかならなかったのである。彼はこのような観点のもとでモーセやキリストについて論じた。それによれば、モーセは「あらゆる人びとに普遍的な道徳」(T.T.P. 69-70)を教えたのではなく、ヘブライ人とその国家の利益のための道徳説を教えたにすぎなかった。このため律法は人間の法としての国法となってしまった。ところがキリストは普遍的な道徳説を説き、それを人間の法としての国法から区別して神の法とした。この点スピノザはキリストと同じく宗教の名において説いたものは道徳説であり、また神の法を説いたが、それはキリストの啓示に基づく神の法と異なり、「自然的な神の法」(Lex divina naturalis, T.T.P. III-59ff)といわれるものであった。

この法は、「最高善、つまり神の真の認識と愛のみを対象とする生活規則」(T.T.P. III-59)であるが、道徳はこの場合最高善に達するためのものであり、それは人間の本性に基づくものとして普遍的なものであった。前章において述べたように、キリストもスピノザと同じように永遠の真理を把握した「精神」と解されるならば、キリストもスピノザにおける同じように自然的な神の法を説かねばならなかったであろう。しかしキリストは前述のことから明らかなように、民衆に対して真理を真理として教えるのではなく、当為としての法として教えた。つまり、宗教としてのキリスト教は、民衆の把握力に応じて説かれた宗教であり、そのため神には人間的な属性が帰せられるようになった。要するにキリスト教も結局はイマギナチオの宗教になってしまったのである。

スピノザの場合、最高善に達するための道徳とは、人間が理性的な生活を営むことによって可能となるものであった。そして理性はものの様態的区別に基づく思惟能力である。この理性

の認識に基づいて各人は自己の本質としてのコナトゥス（conatus, 自分の存在 = esse を維持する努力, E.3-7）を発揮する。このかぎり理性に基づく活動自体道徳的なものとなりえた。なぜなら、ものが様態的に区別される場所では、自他は相互に関連し、相互の共同の利益のために活動しながら、自分自身の存在を維持するからである。あえて道徳的といわなくても、その行動は自ずから道徳的となるのである。ところが同じコナトゥスがものの実在的区別のなされるところでは、人間が相互に対立し、争いあう自然状態が現出する。この自然状態あるいは無法状態を解消させるために、モーセにとって律法が必要となったが、キリストの場合も道徳を説くにあたり、同じようなことが考えられた。たとえば、キリスト教にとって傲慢は排斥されたが、謙遜や後悔は推奨される徳となっている。世の中が自然状態の無秩序の状態にあるとき、謙遜や後悔を説くことによって秩序をある程度回復することができる。ところがスピノザの場合その説く道徳はあくまで自己肯定的であり、自己否定的な要素を含む謙遜や後悔をいささかも徳とはみなさなかった。この違いは結局イマギナチオと理性の違いに帰するであろう。

「全律法は次のことにのみ、すなわち隣人愛のうちのみある」（T.T.P.X III-174）といわれる場合、この律法としての隣人愛とスピノザのいう理性の指導のもとでなされる隣人愛は同じものであろうか。ヨハネはこの隣人愛において神を知ったというならば、スピノザの場合はどうであろうか。またこの神は両者において同じ神なのであろうか。宗教において「隣人を自分自身のように愛せ」とは、実在的な区別のもとにあって、自他をそれぞれ対立しあう人間と考える人びとに対して、様態的区別の立場に立って隣人を見よということが含意されているならば、たとえそれが律法の形であっても、これを実践することによって様態的区別の立場に立つことになろう。つまりスピノザと同じ立場に立ったといえる。ということは、両者において現れた神は同じ神であったといえる。換言すれば、隣人愛を律法にしたがって実践しようと、理性によって実践しようとその結果は同じであるということになる。このことは隣人愛の教えそのものがもの様の区別に基づくことを意味し、これを民衆に伝える場合律法の形をとらざるを得なかったということであろう。つまり同じことが律法の形で伝えられ、それを実践に移す場合とそれを理性のみによって自発的に行う場合とでは、行為者の側の精神的態度に大きな違いが生じてくる。前者の場合、命令だからやむなく実践するというのではなく、教えに対して精神の完全な同意をもって実践するならば、理性と比肩しうほどの価値をもつことも事実であろう。

ともかくスピノザはキリスト教の教えることをその聖書研究によって彼なりに理解しつつ、しかも自分は信仰の立場を離れて理性の立場に立ち、宗教のめざすことを学問の上で問題とし、それを一つの哲学、つまり『エティカ』の、とくに第4部、第5部に凝縮させたのである。彼はすでに『神学・政治論』において信仰と理性の分離を強調したが、この書物の中では彼は理性の立場に立った宗教については断片的に述べたにすぎなかった。これについて積極的に論じ、それを体系化し成就したものが『エティカ』であったといえるのである。

【注】

本文の（ ）内とこの注におけるスピノザの著作の略記号は下記の通りである。

E.はEthica（『エティカ』）の略、T.T.P.はTractatus Theologico-Politicus（『神学・政治論』）の略、またEp.はEpistulae（『書簡集』）の略である。たとえば、E.2-40, s.2とあるならば、『エティカ』第2部定理40の注解2のことである。s.はscholium（注解）の略。またT.T.P.IV-63とあるならば、『神学・政治論』第4章63ページ（このページ数はゲプハルト版スピノザ全集のページ数を表している）のことである。そしてEp.73とあれば、『書簡集』第73を表している。K.V.はKorte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand（『神・人間ならびに人間についての短論文』（『短論文』）の略。

- (1) スピノザは神の認識をその哲学の主題としたが、それは神そのものを直接の認識対象とするものでなかった。彼は神秘主義者ではなかった。彼は世界内諸物の認識を通して神を認識しようとした。したがって神が超越的存在であることは彼にとって論外であり、また神を人間的に表象することも人間の認識能力の不足のゆえにそうなると考えていた。彼はこの自然の世界において諸物を産出し、秩序づける内在的原因としての力を神とみなした。したがって神即自然は神の自然化ではなく、逆に自然の神化である。かくて神即自然の「自然」は物質的自然の宇宙を意味するものではない。宇宙は神としての自然の結果にすぎないのである。
- (2) 『神学・政治論』が刊行されたのは1670年である。しかし彼の主著『エティカ』はそれ以前から執筆され、今日でいえばその第4部の途中で執筆を中断し、『神学・政治論』を書き始めたのである。それは1665年のことであると推定される。
- (3) 拙著「スピノザにおける認識とコナトゥス」（目白大学人文学部紀要 地域文化篇第4号 平成10年1月）参照。
- (4) 比例数の計算については『神・人間ならびに人間の幸福についての短論文』第2部第1章においても、また『知性改善論』の第23節にも出ている。
- (5) R. Mason : The God of Spinoza, A philosophical Study, Cambridge Univ. Press, 1997, p.213.
- (6) Mason : Ibid. p.222.
Jan Wetlesen : The Sage and the way, Van Gorcam, 1979, p.238.
- (7) Mason : op. cit.
- (8) Wetlesen : Ibid. p.238.
Georges Friedmann : Leibniz et Spinoza, Gallimard, 1962, p.73.
Alexandre Matheron : Le Christ et salut des Ignorants chez Spinoza, 1971, Aubier Montaine, p.234.
- (9) キリストの神の認識が超理性的であるといっても、それは神秘主義的に解せられるものでなく、スピノザによって「神の観念」とみなされた意味において超理性的であるというのである。
- (10) Goethes Briefe, Hamburger Ausgabe, I. Nr. 377. s.475.