慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	スピノザの寛容論における神学と哲学
Sub Title	Theology and philosophy in Spinoza's theory of toleration
Author	川添, 美央子(Kawazoe, Mioko)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2017
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 社会科学 (The Hiyoshi review of the social sciences). No.28 (2017.) ,p.19- 40
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10425830-20180331-0019

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

スピノザの寛容論における神学と哲学

川　添　美央子

本論文はタイトルに「スピノザの寛容論」と掲げているが、スピノザはまとまった寛容論を著したわけではなく、またその思想が寛容なものか否かも議論のあるところだろう。Tolerantia の語は『神学・政治論』においては、ごく一般的な「忍耐・忍従」の意味でただ一度登場するのみであり（TTP20/13,245)、何度か登場する tolerare もまた「我慢する」という意味で[1]、それらの語のうちに異なる者への寛容という意味を読み取ることはできない。

とはいえ、スピノザと寛容とが関連づけて論じられることが稀ではなかったことも事実である。そこで本論文では、研究史において寛容の文脈で取り上げられたり、また昨今の寛容の問題と関わるトピックについての議論をさしあたりまとめて「寛容論」として括る。そしてその寛容論の内容、言い換えればそれはどこまでの射程を持つのか、1節と2節で概観し、それぞれの議論の根拠を確認する。その後3節において、スピノザの寛容論全体の根幹をなす「神学と哲学の分離」という議論に考察を加えたい。神学と哲学はそれぞれ別のタイプの認識に対応しているため、寛容の問題を、社会における二種の認識の関係というふうに捉えなおすことで、現在の状況にも示唆を与えるようなスピノザのメッセージを引き出しうるのでは、と考えるためである。

1節　言論の自由

1．射程

まず、寛容の擁護者としてのスピノザのイメージに、最も寄与しているのが言論の自由の主張である。スピノザの言葉を使うなら、『神学・政治論』の中の「自由な国家

においては誰でも欲することを考え、考えることを言うことが許されることが示される」と題された20章において展開されている議論である。

言論の自由の射程、すなわちスピノザが求めているものは、この章題に尽くされている。すなわち二つ、考えたいことを考えること、そして考えていることを話すことである。

第一の「考える」自由は別の表現では「哲学する自由（libertas philosophandi）」と呼ばれている。この哲学する（philosophari）とは、特に対象を限定しない、一般的な判断する（sentire）自由という意味も排除はされないだろうが（TTP16/1,189）、むしろ現代でいう「学問の自由」という意味で理解しておくほうが、スピノザの実際の狙いに近い。たとえばロバート・ボイルがなした硝石の実験について取り上げたオルデンブルグ宛書簡の中で「彼（ボイル）がデカルトを非難していると私は思いましたが、彼はそれを、誰にでも認められている哲学する自由に則ってなしている」（Ep13）と述べているし、『神学・政治論』では「より正しく哲学することを学んだ別の人たちは、地球が動いていて太陽は静止していることを知っている」（TTP2/13,36）というふうに、自然科学的探求を意味する場面で「哲学する」という語を用いている[2]。従って彼が「哲学する自由」を訴えるとき、特に学問的科学的探求の自由といった意味が強かったと理解するべきであろう。

第二の「考えることを言う」自由は、文字通り「話す」ことに重点が置かれており、自由に書き、出版することへの欲求は、全く語られないわけではないが（TTP20/12,244）少ない[3]。実際に何を具体的には語りたかったのか（何を語ることを妨げられていると感じていたのか）については、歴史的状況と伝記的事実から推察するしかないのだが、おおむね以下のような事柄だろうと考えられる。

一つめは、キリスト教やユダヤ教の正統的教義に対する批判である。1656年７月にスピノザは24歳の若さで、まだ何も出版していないのに激烈な呪詛の言葉とともにユダヤ人共同体から破門されている。友人などの証言によれば、『神学・政治論』の軸をなすモーセ五書の真実性への疑義や魂の不死の否定は、1650年代半ばには既にスピノザの頭にあったと言われるため、これらのことについてスピノザが周囲に話していた可能性はきわめて高い。とはいえ、「破門」というのはユダヤ人共同体の問題であって、政治原理としての自由や寛容とは関係ないのではという疑問が起こりうるだろう。しかしそれは、アムステルダム市議会の意向を忖度しながらなされた破門だったため、

当時のアムステルダムの政治原理と必ずしも無関係ともいえなかった。すなわち、正統カルヴァン主義が実権を握ると必ずしも寛容ではなくなるアムステルダム市議会の動向を十分に知り尽くしていたユダヤ人共同体が、当局への身振りとしてスピノザを破門した可能性は高く、よってこの破門は市議会が前提としていた政治原理と無縁だったとは言い切れないのである[4]。

実際に『神学・政治論』を書くきっかけとなったのは友人アドリアン＝クールバハの獄死と言われるが、そのクールバハの作品の内容も、宗教の非合理性の攻撃と、真の宗教は神の認識と服従、隣人愛にあることであった[5]。ゆえに、ユダヤ・キリスト教の正統教義への批判や異なる解釈を口にしようものなら、獄死しかねない状況への憤りが、言論の自由への主張の強い動機となっていたことは確かである。

「話す自由」の主張のうちに含意されていたことの２つめは、デカルト哲学およびデカルト哲学にのっとった各自の学問的探求の内容である。背後には、1646年のライデン大学における禁止令を皮切りに、ネーデルランド各地の高等教育機関においてデカルトへの言及が禁止され、アリストテレスのみが教えられるべきという告示が広がったという事情があった。特にスピノザが破門された1656年頃は、デカルトへの攻撃が頂点に達していた[6]。その後も伝統的神学とデカルト学派との対立は大学を中心に続き、1672年にはまたデカルト派哲学教授の粛清があるなど、デカルト哲学にのっとって学問をする自由は、盤石な基盤を与えられていたとは言い難かった。スピノザは破門の頃から既にデカルト思想の解説者と見なされていたこともあり、デカルト哲学に依拠した探求と、それをめぐる自由な議論の保障を切望する十分な理由があった。

およそこれらの内容を念頭に置きながら言論の自由が主張されたわけだが、そこに限界は設けられていなかったのだろうか。唯一、「反逆的意見（opiniones seditiosae）」すなわち「それを立てるとあの（社会）契約を撤廃することになってしまう意見」（TTP20/9）が、言論の自由の限界として、それだけは容認されてはならない言説として扱われる。しかしこの反逆的意見については、それが自然状態に戻ることを促す意見であって、スピノザの思想においては実際には存在しえず、実用上空洞化しているという指摘がある[7]。従って自由への限界設定は、言論の次元では実質的にはほぼ存在しないといってよく、むしろ行為において表れる。これについては後ほどあらためてとりあげたい。

２．根拠

続いて、どのような論拠によって言論の自由への訴えを正当化したのか、見てゆきたい。

①自然権

スピノザにとって、自然権が言論の自由を基礎づける重要な概念だったことは、確かに間違いではない[8]。考えたいことを考えたり判断したりする自由が自然権であることは複数の箇所で述べられており[9]、それらは国家設立契約の後も放棄はされないと言われる。国家設立契約において放棄されるのは行動の権利（jus agendi）であり、判断と思考はその契約に含まれず、手元に残るように扱われる（TTP20/7,241）。

しかし注意しなければならないのは、スピノザの自然権や契約説はホッブズやロックのそれとは異なり、主権者に一定の内容の実現を促すべく、規範としてせまる力がきわめて弱いことである。スピノザの自然権は、通常権利概念に期待されるところの、事実における不均衡を規範によって修正するという機能をほとんど果たしていない。むしろ事実の次元における力のあり方に吸収されてしまっているのが特徴である。たとえば、「自然の権利とは（中略）個物それぞれに備わった自然の規則」であり、「自然の権利は、自然の力の及ぶ所まで及ぶ」ゆえに、「大きな魚が小さな魚を食べるのも、この至高の自然な権利による」（以上全て TTP16/2,189-190）などの記述からうかがえるように、イギリスの自然権や契約説が前提としている、事実としての力と規範たる権利との緊張関係は、そこにはほとんど見られない。また、『神学・政治論』は勿論『政治論』においても、ホッブズやロックのような明確な自然権の定義がおよそ登場しない。このように、現実にある力の働きを説明するのがスピノザの自然権であって、現実の力の配置を変えるための正当性の根拠として登場するわけではない。言論の自由を扱った『神学・政治論』20章でも「自由に考えをめぐらすことへの自然権」を奪ってはならない、という言い方ではなく、「それを譲り渡すことは誰にもできず（TTP20/1,239)」、「禁じるのが不可能なことは認めるしかない（concedenda sunt TTP20/10,243)」と、事実を淡々と述べるかのような記述がなされる。このように、説明の道具として登場するが、自然権が政策への批判的機能を果たす場面までは描かれないため、言論の自由の根拠としては二義的なものとみるほうがよいだろう[10]。

②認識としての善と幸福（第一種認識から第二種認識へ）

自然権以上に、言論の自由の根拠として根本的と思われるのが、善（ひいては最高善）を認識のうちにあると捉え、第一種認識である想像知（imaginatio）を脱却して、第二種認識の理性（ratio）、最終的には第三種認識である直観知（scientia intuitiva）へ至ることを促し、そこにこそ人間の目指すべき最高の善と幸福があるとする、『エチカ』で展開されるスピノザ倫理学の方向性そのものである[11]。ただし本論文では必要がないため第三種認識には踏み込まない。3節で述べることになるが、本論文のタイトルにある「神学と哲学」は、そのまま想像知と理性と言い換えうる、と筆者は考えているため、主に第一種認識（imaginatio）と第二種認識（ratio）について簡単に説明しておきたい[12]。

まず、第一種認識について、スピノザの言葉に即して確認しておく。通常、これについての簡潔でまとまった定義が述べられているのはE2P40である[13]。しかし想像知のメカニズムがより生き生きと描かれているのはE2P17とP18であるため、本論文ではそちらを取り上げる。この二つの定理の要点をかいつまんで紹介するなら、P17では、人間身体がある外部の物体を含む仕方で刺激されると、私達がその物体を思い浮かべる（contemplari）話にはじまり、備考においてそのような身体の変様による認識が「像（imago）」や「想像する（imaginari）」と名付けられる。続くP18では、二つの物体から身体が同時に刺激されると、その後一方の刺激が与えられれば他方を想起する、と述べられる。すなわち想像知とは、身体への刺激を介した認識のあり方であり、それによって自動的な想起を伴うことがポイントである。ここでは想像知のメカニズムの特質を3点、挙げておきたい。

第一に、想像知は共通性ではなく個別性によって特徴づけられる。その個別性とは、眼球の構造がこのようだから物がそのように見える、といった個々人の身体の組成というよりは（それも排除されないだろうが）、各自の経験が私達に刻み込んだ反応や連想のパターン、という意味がより強い。たとえばスピノザはE2P18Sの終わりで、砂の中の馬の足跡を見たとき、軍人は騎士や戦争を、農民は鋤や農地を思い浮かべる話をしている。このように私達の身体には、その人の生活史に由来する認知的パターンが書き込まれており、それが職業、文化、習俗、宗教など環境の影響を受けたものであることも想像に難くないだろう。

第二に、先程から「メカニズム」という表現を繰り返しているように、それは自動

的に起こってしまうプロセスである[14]。ほとんどの場合、連想とは意識的反省のもとで起こるものではないように、想像知とは、反省的意識の介入しないまま反射的、自動的に起きてしまうタイプの認識を指している[15]。

第三に（E2P40ではこの点が言及されていないが）、想像知は感情の発生を説明し、感情と強くむすびついたものでもある。E3P16「あるものが、精神を喜びや悲しみに動かしがちな対象に部分的に似ていると想像するだけで……我々はそのものを愛し、あるいは憎む」といった記述をはじめとして、『エチカ』第３部では愛や憎しみなどの感情、欲求の発生が、imago や imaginari の語とともに説明されている。そして、連想だけでなく感情はなおさら、個別的な経験の影響を受けつつ、反省的統御を経ずして自動的に発生するものであることは、容易に理解できよう。

以上の三点をみるならば、想像知とは、私達が意識を持つ以前から私達に刻みつけられ始め、物事への認知、連想、反応、記憶、感情などの精神活動の大部分を司り、終生私達につきまとい続ける個別的バイアスとそれを生むシステムであることが理解できよう。P．マシュレは、先程の E2P17が『エチカ』全体で35回も参照されていることを以て、「スピノザの哲学は想像知の哲学といっても過言ではない[16]」と述べている。確かに imaginatio の語にのみ着目するのではなく、同じ語幹を持つ imago、imaginari などは全てこの imaginatio のシステムに発することを理解した上で、これらの語の頻出ぶりと働きを見るならば、このマシュレの言葉があながち誇張ではないことも実感できる。『エチカ』が課題としたのは、この想像知によって植え込まれた認知的歪みをどのように振り払い、精神活動を浄化してゆくか、という問題であった。

そしてこの浄化の鍵を握るのが第二種認識たる理性（ratio）である。スピノザによれば国家の目的とは、単に人々の安全を守るだけではなく、人々が理性を使用しながら生きるようにすることである。「国とは、人間を理性的存在から野獣や自動人形におとしめるためにあるのではない。反対に、人々がその心と体の機能を十分に発揮して、彼らが自由な理性を行使できるようにするためにある。（中略）国というものの目的は、まさしく自由なのである」（TTP20/6,240-241）。このように理性を自由に使用することが国家の目的だからこそ、判断の自由や哲学する自由、言論の自由を認めるべきだ、という内容が20章の主張の軸をなす。では国家の目的とまで言われる理性をスピノザはどのようなものと考えているのか、エチカに立ち戻って見てみよう。

先述の E2P40S2の続きによれば理性とは、「私達が事物の特性についての共通概念や

十全な観念を持つこと（に由来する認識）」である。この理性の定義の核をなす共通概念とは「すべてのものに共通で、部分の中でも全体の中でも同じように存在するもの」（E2P38）についての概念であり、「すべての人間に共通ないくつかの観念あるいは概念」（E2P38C）でもある。具体的に共通概念と考えられるのは、たとえば自然哲学については運動と静止、関係や比率についての認識、いくつかの公理[17]が想定され、「純粋に数学的な原理に基礎づけられた一般的な科学の土台を据える」ものと位置づけられている[18]。朝倉友海によれば、単なる一般概念（事物、あるもの、人、犬などでスピノザはこれに批判的）の形成における相似点の抽出が、あくまで認識者の主観に基づくのに対し、共通概念は諸事物自体が持つ「共通なもの」に依拠している[19]。よってたとえば共通概念に基づいて人間を定義するときは、理性的や社会的などの言葉を用いず（E2P40S1）、他の動物と共有する特性に着目して、外部の物体から多くの仕方で刺激されたり刺激したりすることのできる「他の動物より、身体的により複雑な動物」と規定することになる[20]。

この共通概念と、それによって思考する理性は、「想像知の持つ魅力の悪魔祓いをする[21]」役割を期待されている。たとえばよく使われる例だが、想像知は太陽と私達の距離が200フィート程度だと示すとすれば、理性はその距離は地球の直径の600倍以上（E2P35S）だと教える、という具合に、理性は想像知に基づく世界像の解毒剤の役割を果たす。また、ついでに指摘しておきたいのは、哲学、理性、共通概念、自然（の光）はまとまった一つのグループをなしており、啓示や神学に対比されていることが以下の記述からわかる。「哲学は様々な共通概念を基礎として、もっぱら自然に基づいて導かれる必要があるのに対し、信仰は7章で示したようにもっぱら聖書と啓示に基づいて導かれる必要がある」（TTP14/13,179）。従って1節の1で述べた「哲学する自由」とは、理性、共通概念、自然の光によって思考する自由とも言い換えられる。

この共通概念および第二種認識である理性は、人間が幸福へ向かう、すなわち第三種認識に向かう道のりを支えているものでもある[22]。スピノザはあまり倫理的・社会的次元における共通概念が具体的にどのようなものを指すのか、ほとんど説明していない。「イエス・キリストは人類共通の真の概念に合った精神を持っていなければならなかった」（TTP4/10,64）というように倫理的な次元でもこの概念を用いるが、内実は明らかにされない。従って寛容の問題を念頭に置きながら、社会的次元における共通概念を現段階での筆者の理解に基づいて説明するならば、そこに生まれ物心ついてか

ら受けた印象のままに、自分の属する共同体について思い描く認識が想像知だとすれば、他の様々な共同体にも共通する指標や原理――たとえば言論の自由、法の支配、権力の分散の度合いなど――をあてはめながら自らの共同体を捉え返そうとする態度が、共通概念に基づく理性による認識といえるのではないか。そして人間のめざすべき歩みは、想像知の靄を振り払い、物事を他の人々、宗教、民族にも共通する概念のもとで捉えうるようになることであり、国家の目的も、人間がそのような認識をなしうる条件を整えることである。だからこそ、より多くの文化、社会、考え方を知り、そこから「共通なもの」を抽出できるようになるためにも、言論の自由の必要性が導き出されているといえるだろう。

③聖書の学問の確立

言論の自由の訴えの根拠、言い換えれば密接な背景をなすもう一つの事柄は、スピノザが聖書の学問を確立した立役者の一人と目されていることである[23]。手島によればスピノザは「聖書の意味に対して非常に敬虔であろうとした面もある」からこそ、聖書を生み出した歴史的・人間的文脈において聖書の言葉の意味を捉えるための方法論を確立した[24]。

その方法論とはもっぱら『神学・政治論』7章で展開されているものであり、その原則は「聖書の教えは聖書そのものから明らかにするしかない」(TTP7/4,99)とまとめることができ、たとえばデカルト哲学が描く自然の像に合うように聖書を解釈するべきではない、といったことが含意されている[25]。では、聖書そのものから聖書を解釈する手法とはどのようなものか。スピノザは解釈の実例なども交えながら詳細に説明しているが、ここでは要点を3点だけ紹介する。第一は、ヘブライ語の歴史的研究自体が欠かせないこと、第二は、意味されている事柄(たとえば「神は火である」)が本当かどうかを問わずに、言語の意味や聖書の文脈のみから、聖書本文の意味を探らなくてはならないこと、第三は聖書各巻の著者の生涯、性格、関心、人間性などを、その文書の背景として詳しくつきとめなければならないこと、である(いずれもTTP7/5,99-101)。

スピノザの友人であるメイエルが、デカルト自然哲学に合わせて聖書を解釈した結果、かなり貧弱な成果しか得られなかったの対し、文法、語彙、歴史などを調べあげて聖書の声を聴こうとするスピノザの方法論が結果的に解釈の多様性と豊饒さを生む

ことは、スピノザの寛容について論じた箇所でラグレが指摘している[26]。ラグレの指摘以外でも、この聖書解釈の方法論と、言論の自由の訴えが密接不可分だといえる理由を、さしあたり２点ほど挙げておきたい。

第一は、上述の手法にのっとった聖書解釈の営み自体が、スピノザの言葉でいう「哲学すること」であり、言論の自由の章で主張されている「哲学する自由」の重要な要素と考えられることである。ボイルの硝石の実験、すなわち自然科学的な探求に対し、スピノザが「哲学する自由」という言葉を用いたことは既述の通りである。その自然に対する探求手法と、文献に対するそれとがほぼ同一であることは、『神学・政治論』７章で明確に述べられている。「与えられた自然の物語（historia naturae）において、一定のデータから可能なように、自然の事物の定義を導き出すのが自然を解釈する手法のあらましである。同様に、聖書を解釈するためにも、その純正な歴史をとりまとめて、そこから、つまり一定のデータと原則から正しい帰結に基づいて、聖書の作者の精神を導きださなければならない」(TTP7/2,98)。このように、自然科学であれ聖書の研究であり、対象は違えど探求手法は同一であることが強調されている。また聖書全体において、最も共通なこと（神の実在と配慮など）を特定してから、より一般性の低い記述の意味を特定する方法を、一般的な運動や静止、自然法則を突き止めてから、一般性の低い自然現象へ降りてゆく手法になぞらえている箇所は(TTP7/6,102)、聖書の研究もまた、自然科学同様共通概念による探求なのだと確信させる[27]。従ってスピノザの聖書解釈方法論もまた「哲学すること」の一環をなしており、「哲学する自由」の要求へとつながっていると理解できる[28]。

第二の理由は、実際にスピノザがこの７章を、「自由に考える権利」への言及でしめくくっているからである。「かくして宗教についてであっても、自由に考える至高の権利は各人に属しているのであり、この権利を放棄できる人がいるとは考えられない。したがって、宗教について自由に判断したり、その結果それを説明したり解釈したりする至高の権利や至高の権威も各人に属しているのである」(TTP7/22,116-117)。この議論はそのまま、自由に考え判断する権利を自然権だとする議論と通底する。聖書が各文書で何を語ったのか、歴史的な成り立ちがどうだったのかを明らかにするためには、可能な限り多様な意見や解釈が表明される必要があるからこそ、言論の自由は保障されなければならなかった。ゆえに、スピノザ独自の聖書解釈方法論の確立は、言論の自由の訴えの直接的な背景の一つだと言いうるのである。

2節　普遍的信仰箇条[29]

1．内容

ここまでは、寛容をめぐるトピックの中でも特に自由を要求する視点に立った議論を紹介してきた。続いて取り上げるのは、どのような根拠で何を強制するのを許したかという問題、すなわち自由あるいは寛容の限界設定に関する議論である。スピノザは『神学・政治論』19章において、宗教上の事柄の解釈権や決定権を世俗権力（スピノザの言葉でいう最高権力）に掌握させており、これらの事柄についての宗教権力の介入を防ごうとする主張をしている（TTP19/9,232）[30]。ただしこれは、最高権力が好む宗教色の強い法や行動様式を人々に強制するというものではない。なぜなら19章で繰り返されるのは「宗教上の礼拝活動も、敬虔（pietas）に基づくあらゆる活動も、国の平和や維持と両立するものにしなければならない」（TTP19/9,232）ことや、「宗教は公共の利益に適合させられる必要がある」（TTP19/12,233）というように、国法の目的は、平和や公共の利益に収斂すべきという主張だからである。すなわち、最高権力が発するユス・キルカ・サクラは特定の宗派の色彩がかなり薄いものになることが予想される。

この19章の主張およびユス・キルカ・サクラの薄さを準備しているのが、14章で展開される、普遍的信仰箇条の議論であり、スピノザの寛容論のもう一つの柱としても位置づけうるものである[31]。普遍的信仰箇条とは、人々が仲良く平和に暮らすために必要（TTP14/11,179）ゆえに、これだけは周知徹底されなければならないとされる７箇条である。その直前までの章（特に７-13章）において、聖書の様々な記述が、いかに民衆の気質やユダヤ人の幼稚な理解力に合わせて書かれているか暴露した後、14章においては、聖書からそうした様々な不純物を取り払って根幹をなす教えを精錬し、「それを知らないと神に従うことが不可能となる信仰箇条（TTP14/9,177）」「聖書全体の基礎」（TTP14/10,177）として、普遍的信仰箇条を提示している。それは以下の７箇条である。

１．神の存在　２．神の単一性　３．神の遍在と正義　４．神は至高の権利を以て万物を支配すること。　５．神への敬虔や服従とは、正義と隣人愛を指す。　６．こうした生き方によって神に従う人は救われる。　７．人がもし悔い改め

るなら、神はその人の罪を赦す。(TTP14/10,177-178)

第7条にキリストへの言及があるものの、基本的にはユダヤ教徒にもキリスト教徒にも受け入れられうる、公約数のような最低限の教義であり、逆にいえば創造も三位一体も魂の不死もなく、ヘブライズムの根幹をなすともいえる神の人格性と超越性が、限りなく希薄になった教義でもある。7箇条あるが、中心となっていてその後の議論でもずっと効力を及ぼしているのは、第5条つまり敬虔(pietas)[32]、服従、正義、隣人愛である。そして『神学・政治論』の次の言葉が重要だろう。「このような災いを避けるためには、敬虔や宗教上の礼拝の内容に、行為以外のものを盛り込まないことが重要である。その行為というのも、突き詰めれば隣人愛と正義を実践することに限られる。」(TTP18/6)この記述においても明らかなように、第5条はすべて(内面でなく)行為について規定していることが明らかであり、上記の記述と合わせ読むなら、宗教、信仰、神学の要諦を全て行為の次元における愛と正義へと還元しようとするスピノザの努力が見てとれよう。

まとめると、この普遍的信仰箇条のポイントは、「真理にかなうことではなく、敬虔にかなうこと」であって、「人々の心を服従に向かわせさえすれば、真理を反映していない項目が混ざってもよい」(TTP14/8,176)。ここでは神への服従が問題だが、19章ではこれを受けて「神の教えは必ず、支配権を手にしている人たちから、法令としての力を獲得するのであるから」(TTP19/8,231)、「最高権力に服さなければ、正しい形で神に奉仕することもできない」(TTP19/11,233)とする形で、普遍的信仰箇条が促す神への服従を、支配者への服従へと結びつけている。そのためにもこれらの7箇条こそ、人々に周知徹底されなければならない。逆にそれ以外のこと(神は火なのか霊的実在なのか、など)は、各自の解釈に委ねればよいとされる。

従って、最高権力者が宗教のことについて法を制定するといっても、たとえばエリザベス朝イングランドのように、統一の礼拝や祈祷書を押しつけるということではなく、平和や公共の利益に添う内容を立法することにすぎない。では、スピノザが構想するそのような国家において、各宗派の宗教的実践はどのようなものとなるのだろうか。手がかりとなるテクストは少なく、しかもそれは『政治論』の貴族政についての箇所であり、最終章の民主政は未完のため、これがスピノザの最終的意見だと断定もできないが、以下の記述を見てみよう。

「宗教に関しては、私は十分詳細に『神学・政治論』において示した。しかしそこで扱うべきでなかったいくつかの事柄については、その時は省略した。つまり、全ての貴族が一つの同じ、最も単純で最大限に普遍的な（maxime catholicae）宗教……それについて私は上述の論考で描いたが……に属していなければならない。というのも、貴族達自身が諸宗派に分かれて、ある者はこの宗派、他の者は別の宗派を選り好みしたり、さらに、迷信にとらわれて、臣民達から考えることを述べる自由（libertas dicendi ea quae sentiunt）を奪おうとすることは、何としても避けなければならないからだ。続いて、各人にはその考えることを言う自由が与えられるべきではあるが、大きな集会（magni conventus）は禁じられなくてはならない。従って他の宗教の信者達は、その欲する数だけの教会堂を建てることを認められるべきだが、それは一定の限度内の小さな会堂で、かつ相互に少し離れた場所に配置されなければならない。これに対し国教（patriae religio）のために設置される教会堂は大きくかつ豪華であることが肝要であり、また主要な典礼の執行は貴族または元老院議員の手によってのみ行われることが許される。」(TP8/46)

ここで言われる「全ての貴族が属さなければいけない宗教」「国教」とは、『神学・政治論』14章の普遍的信仰箇条にほかならず、支配層がそれを奉じつつ、他宗教他宗派は小さな礼拝堂ではあるが自らの宗教を実践できている、という光景が浮かび上がる。この光景は、ある程度当時のネーデルランドの状況を反映していると考えられる[33]。いずれにせよ、これまでの行論から明らかなことは、世俗の最高権力が強制するものとは、平和や公共の利益、正義を主旨とする立法であり、それを超える事柄の押しつけは考えられていないということである。これを市民の側から見れば、支配者によって禁止された、平和や正義にもとるふるまいが、自由の限界ということになる。スピノザの思想が寛容なものか否かについて議論がありうるのは、「言論」は果てしなく自由でも、「行為」については世俗権力の法に従わなければならないこと、その世俗権力に（平和や正義に収斂してゆくと考えられているとはいえ）ユス・キルカ・サクラについてフリーハンドを与えているからであろう[34]。

2．根拠

この、世俗権力の立法内容の（平和や正義への）限定と、それを支える最小限の普遍的信仰箇条の議論を根拠づけているのが、神学と哲学の分離というテーゼである。

そのテーゼは、普遍的信仰箇条が扱われた14章に続く15章において、普遍的信仰箇条を根拠づけるような形で論じられている。

15章におけるスピノザの主張は、神学と哲学は一方が他方に優越したり従属したりするのではなく、それぞれが独立の支配領域を持ちつつ並存する関係だということである。すなわち、哲学は知恵と真理を扱い、神学は敬虔と服従を扱うのであり（TTP15/6,184)、両者には何の交流も類似性もないとする（TTP14/13,179)。この議論は、前述の普遍的信仰箇条と対応していることが分かるだろう。普遍的信仰箇条が、第５条の敬虔と服従に収斂しているように、神学の内容もその二つに収斂しているからである。そして従来神学の守備範囲であったところの、神の存在や働き、あるいは世界や事物についての知識は全てそこから持ち去られている[35]。ただし、「それぞれ別の支配領域（regnum）を持つ」とあるように、次のような言葉で神学への配慮を示していることに注意すべきだろう。「聖書つまり啓示の有用性や必要性を、私はとても高く評価している。素朴な服従が救いに至る道であるということは、自然の光によって理解できることではない（中略)。聖書が教えてくれるこうした確証がなかったら、すべての人達の救いは疑わしくなってしまうだろう（TTP15/10,174-175)。」このような敬意の言葉によって、哲学は神学に指一本触れないのであり、神学の領域は安全なまま残されることを示しているのが印象的である。

３節　神学と哲学

ここまで、スピノザの寛容論の要素について、その射程と根拠を並列してきたが、ここでは列挙してきた論拠どうしの関係にもう少し踏み込んでみたい。すなわち１節２項で検討した、言論の自由の根拠となる要素と、２節２項で取り上げた神学と哲学の分離テーゼの関係を考える。それによって、自由を要求する前者の議論と、統治の視点を含んだ後者の議論とがスピノザにおいてどのように調和しているのか、もし調和していないのなら、そのことは寛容の問題のどのような難点を示しているのか、明らかにしたいと思う。

1．宗教・神学と想像知

1節2項において、想像知（imaginatio）と理性（ratio）という二つの認識原理を取り上げた。最初に指摘しておくべきは、スピノザは徹頭徹尾、宗教や神学を想像知に属するものと位置づけていることである[36]。『神学・政治論』の1章から6章においてたびたび強調されるのは、預言、啓示、奇跡物語といった、神の超越的働きかけによると従来思われていた現象は、すべて想像知のシステムで説明できること、また奇跡のように書かれていても、実際は自然法則に反することは起きていないこと――「天の窓が開いた、というのは雨がたくさん降っただけである」（TTP6/20,94）など――である。具体的な箇所は多々あるが、まず宗教と想像知の結びつきについては以下の記述を挙げておく。「なぜ預言者たちは目に見えないことを即物的に表現したのか……その方が想像知の本性により適合していたからである」（TTP1/29,28）、「ただの想像は、明晰判明な考え方と違って、本来何の確実性も認められない。……預言というものはそれ自体としては何の確実性も含まない。預言はもっぱら想像知に依拠していたからである」（TTP2/3,30）、「（民衆は）神の力と自然の物事は互いに区別される二つの力だと見なしている（imaginantur）」（TTP6/1,81）、「聖書は理性を納得させるのではなく、人々の妄想や想像力を刺激し、これをとりこにしようと努めている」（TTP6/15,91）。続いて、神学についての同趣旨の記述としては、imaginatioの語は直接登場しないのだが「理性や哲学を神学の下働きにしようとすれば、その人は昔の民衆の偏見にすぎないことを神聖な事柄として認めるよう求められる」（TTP15/1,180）などが挙げられよう。

このように、スピノザは宗教を想像知の産物としていることをふまえたうえで、あらためて前節で取り上げた普遍的信仰箇条に立ち返ってみたい。普遍的信仰箇条は先程も述べたように、神の創造もモーセ五書の真正性もなく、申し訳程度のキリストへの言及はあっても十字架や贖罪や復活、聖霊もなく、正統派のユダヤ教徒やキリスト教徒から見れば、限りなく骨抜きにされ薄められた内容であった。しかし、『エチカ』の読者がこの教義を見れば、逆に随分と宗教（想像知）に譲歩した内容だという印象を受ける[37]。たとえば第一条にある「神を裁き手と認める」という表現は、人に相対する者としての超越的な神を認めないエチカの前提からすると違和感があるし、第七条で推奨されている「悔い改め（poenitentia）」は、E3AD27では悲しみと定義され、悲しみは精神が小さな完全性へと移行する受動（E3P11S）なので、スピノザの体系にお

いては望ましいものという位置づけではない。『エチカ』の読者からみた普遍的信仰箇条は、超越的人格神への服従を絶対とするユダヤ教とキリスト教に相当妥協したうえで、社会で共有可能なクレドとして編み出した、スピノザの現実的な路線選択の産物のように見うけられる。

2．「神学と哲学の分離」テーゼの妥当性

この点を念頭に置きながら、神学は服従と敬虔、哲学は知恵と真理を扱うのであって、両者には何ら交流はなく、つまり両者は平和共存可能だとするスピノザの主張自体を検討したい。

結論から述べるならば、15章において「神学と哲学には何の関係もない」と述べるときのスピノザは、「哲学」の射程を狭め、「哲学」からいわば牙を抜いて提示している。それは「哲学」を、神学の領分を侵食したりしないおとなしいものと見せかけることで、社会の中での哲学の居場所を確保するためである。しかしそれは主に14章から15章において前面に出る作戦であり、『神学・政治論』の他の箇所や、まして『エチカ』を見ればなおさら、哲学がそのような無害なものでないことはすぐに読み取れる。スピノザが他の場所で登場させている「哲学」とその仲間（理性、自然の光）も、スピノザ自身の「哲学する」営みも、15章に登場する神学とつつましく共存する哲学より、はるかに射程も広く威力もあるものである。そこで最後に、『エチカ』も視野に入れながら、『神学・政治論』における哲学の振舞を簡単に確認しておこう。

まず、『神学・政治論』４章が、ほとんど『エチカ』の要点が語られているような章である。「至福に最も多くあずかっている人間とは、神を知的に理解することを愛し喜ぶ人」（TTP4/4,60）であり、またその神の知は「共通概念から汲み出す必要がある」（TTP4/6,61）というのは『エチカ』の描く道のりであるし、知性と意志の区別が否定された結果「必然的に働き、すべてを必然性によって仕切る」（TTP4/10,65）ことになった神も、『エチカ』の神そのものである。普遍的信仰箇条のところでは「憐れみ深い」「罪を赦す」など人格を思わせる形容を付してはいるが、４章で描かれるのは、必然性に従って動く能面のような神である。

また、『神学・政治論』では、（神学ではなく）哲学の陣営の選手として登場するソロモン王の言葉を使いながら、スピノザはその４章の後半部で自身の考えを述べている。つまり啓示ではなく知性によって見いだされる神に目を向けたソロモン王は、そ

のような神の知に「本当の倫理や政治の基準が含まれる」（TTP4/12,67）と考えていたが、それは自然の知と一致するゆえに、スピノザは「自然の知（scientia naturalis）が私達に倫理や本当の徳を教える」と結論づける。哲学をなさしめるところの自然の光とは、私達の行動にも指針を与えるものである。ここから、哲学とは神学の縄張りである行為の領域にも手を伸ばそうとする様子が示唆されている。

といっても、神学と同様、哲学が与える指針も「愛と正義」に帰着するのだから、神学と哲学はそこを接点として共存するという解釈もある[38]。哲学と神学の「教え」だけに着目するなら、筆者もそのような解釈に異存はない。しかしここで問題としたいのは、哲学の教えの内容ではなく哲学の振る舞い、すなわちスピノザは「哲学する」ことによって実際のところ何をなしているのか、ということである。

スピノザが確立した聖書解釈の方法論もまた、「哲学する」ことにあたることは１節２項③で述べたとおりである。そして『神学・政治論』７章で確立したその方法論を使って、８章以降でスピノザがしていることといえば、モーセが五書の作者であることを否定し（TTP8/3-6,118-124）、創世記の首尾一貫性の欠如を指摘し（TTP9/4,130）、『歴代誌』の正典としての地位にも疑問を呈し（TTP10/1,141）、「神聖（sacer）」「神の（divinus）」という語から実体性を剥奪すること（TTP12/5,160）など、聖書を徹底的に「誤ることがつきもの」の人間の手になるものへとおとしめる（TTP10/13,148）ことばかりである。いうなれば、柔和な仮面をかぶった名詞 philisophia の背後で、動詞 philosophari は神学に刃をつきつけ、切り刻み、解体している。

これに加え、『エチカ』の促しが想像知を振り払って、理性による認識を得ること、つまり人間の幸福や善は澄明な認識のうちにあること、また神学や宗教が振り払われるべき想像知の範疇に属することを想起すれば、理性に基づく哲学が、もはや神学にとって無害な隣人どころではないことは明白である。ユダヤ教にせよキリスト教にせよ、信徒の心中に生じる服従の思いは、神が正義と憐れみ深さを備えた人格神であることに由来する。しかしスピノザが『エチカ』で堂々と展開し、『神学・政治論』にもひそませた「哲学」は、神を冷淡な必然性へとすりかえ、聖書から神聖な性格を奪い、服従の思いの土台を掘り崩す威力を持つ。そのことは、この書物への感想を書いた牧師フェルトホイゼンの次の言葉が何よりもよく表していよう。「（この書物は）すべての礼拝と宗教を廃棄し、ひそかに無神論への道を開く。そのような神の摂理に、人々は畏敬の思いによって心を動かされることはない」（Ep42）[39]。

したがって、『神学・政治論』とは、「神学と哲学の分離」に依拠するように見えながら、実態は「哲学の攻撃による神学の滅亡」が予告されている書物とみるほうが適切である。それが即刻見抜かれたからこそ、刊行の半年後から各地の教会でこの書に非難決議が出され、4年後には発禁処分となる運命を迎えたのである[40]。

結論

以上の点をまとめ、スピノザの寛容論の特質と現代的意義を考えてみる。

『神学・政治論』が、今日の寛容をめぐる状況に対し何がしかの示唆を与える書物だとすれば、それは次の点にあるだろう。すなわちこの著作においては寛容の問題が、社会の土台における理性と想像知の割合、塩梅をどうするかという問題として立ち現れているという点である[41]。「神学と哲学」と言ってしまうと、全ての社会にかかわりのある問題ではないように見えるだろう。しかし理性（より多くの人々や社会に共有可能な概念や指標）と想像知（個別的な経験、伝統、環境などによって身体に染みついた世界の見方）の望ましい関係を探る試みだと考えれば、現代の様々な社会にも適用可能な問題設定となる。スピノザとしては理性に全面的に依拠して社会を構想したいのは山々だが、社会の大多数が想像知のうちに安住している以上、そちらに相当妥協せざるをえず、その結果言論の自由によって理想を目指す道を確保し、普遍的信仰箇条によって落としどころを探ろうとした。つまり彼の取り組みは、寛容な社会への道のりとは、理性と想像知の均衡点を探りつつ、社会を少しずつ理性の方向に引っ張ってゆくプロセスであったことを物語っている。すなわちここにおいて寛容は、原理原則の適用というより、幸福のためのより開かれた認識への歩みと社会の安定とのバランスをはかる、思慮の問題という様相を呈するのである。

しかし前節で見たように、結局『神学・政治論』は哲学の破壊力を隠しきれず、呪詛の言葉とともに発禁処分となった。それは、二種の認識の均衡点を探る試みがそう簡単ではないという、寛容の企ての難しさをも示しているのではないだろうか。

＊本稿は、日本イギリス哲学会第41回研究大会のシンポジウムⅠ「近代寛容思想の射程とその意義」（2016年度・南山大学）における報告に加筆修正を施したものである。司会の関口正司氏と

梅田百合香氏、および当日質問やコメントを下さった多くの方々にこの場を借りて御礼申し上げたい。

スピノザの著作からの引用はゲプハルト版に依るが、『神学・政治論』『政治論』については PUF より刊行されている羅仏対訳全集のⅢ巻とⅤ巻を用いた。テクストへの参照方法は原則として、慣例である *Studia Spinozana* の方式に従い、『エチカ』第四部定理37備考2であれば E4P37S2とし、書簡は Ep のあとに書簡番号を付す。ただし慣例とは異なるが『神学・政治論』についてのみ、TTP の後、章番号に続いて PUF 全集における段落番号（吉田量彦訳では節番号）を付し、その後ゲプハルト版の頁数を記す。翻訳についてはおおむね『神学・政治論』は光文社の吉田量彦訳、それ以外については岩波文庫の畠中尚志訳、『エチカ』については中公クラシックスの工藤喜作・斎藤博訳も参考にしているが、変更した箇所もある。

注

1 「不正を甘受せよという考え方（documentum de toleranda injuria）」（TTP7/7,104）あるいは（TTP16/22,200）など。なおイタリア語圏ではこれらの言葉が tolleranza と訳されている版が複数あるようだが、その訳がミスリーディングであることはミニーニが指摘している。Mignini(1991), pp.165-166.

2 そのほか、知性改善論ではスピノザは哲学を「ものをその最近原因から理解すること（proxima causa）」（TIE51）と述べている。また同じ手紙で硝石再生の実験に言及するに際し「哲学の機械的諸原理（principia Philosophiae Mechanica）」という言葉を持ち出してもいる。

3 「自由」と結び付けられて登場するのは「話し、説く自由（libertas dicendi et docendi）」（TTP20/4,240また TP8:46）や「語る自由（libertas loquendi）」（TTP20/11,243）である。

4 背景として以下のような事情がある。1619年にユダヤ教徒がアムステルダムにおける定住を許可されたとき、その市議会は、キリスト教への攻撃をしないこと、常に品行を正しくしてユダヤ教の正統性を強化することを求めた。1639年における市議会の規定では、ユダヤ教に対し、キリスト教徒と宗教的な議論を行うことを禁止する規定もあった。ラディカルな意見を口走るスピノザを野放しにしておくことは、これらの規定に抵触する可能性があった。またスピノザの考えはユダヤ教のみならず正統カルヴァン主義にとっても異端であったため、ユダヤ人共同体はアムステルダム市議会に対し、自分たちは異端者の避難所ではないことを示す必要もあった。Nadler(1999), pp.147-151, 邦訳223-227頁。

5 Nadler(1999), p.309, 邦訳469頁。クールバハは刑を宣告された一年後の1669年10月15日に息を引き取った。また、もともとアドリアンは生前から、弟のヨハネス・クールバハとともにアムステルダム当局の監視下にあった。Bunge（2011）、67頁。

6 Nadler(1999), pp.151-153, 邦訳227-231頁。

7 吉田（2010）、75-76頁。

8 自然権を寛容（言論の自由）の根拠とみなす解釈はたとえば以下がある。Smith(1984), pp.133-136, Pitt(1986), pp. 25-27. スミスが単に根拠を列挙しているだけであるのに対し、「自然

権が手元に残る」ことを重視するピットのほうが、丁寧に議論している。

9 「自由に考えをめぐらせ、あらゆる物事に判断を下すのは自然な権利であって、この自分の自然権あるいは能力を人に譲り渡すことは、強制されても誰にもできない」（TTP20/1,239）。また（TTP20/4,240）の冒頭にも同趣旨の記述あり。

10 本稿とは別の角度からスピノザのユス・キルカ・サクラについて扱ったモローは、『神学・政治論』20章においては19章までと議論の位相が変化していることを指摘し、装置としての国家観から、知的社会的な産出力としての国家観への変化が見られ、それと同時に契約説（および自然権）ではなく「力の哲学」を前面に出したと述べている。20章の議論とは、国家を権利の観点からではなく別のもの（モローの場合は産出力）の観点から捉えているという点では、本稿もこのモローの考え方に近い。Moreau(2005), pp.67-68.

11 「精神の最高の徳はものを第三種認識によって認識すること」（E5P25）。

12 ミニーニは宗教と哲学の違いを、immaginazione と intelletto の違いだと言い換えている。Mignini(1991), p.181. とはいえミニーニのこの論文では、ratio と intellectus の違いについてはさほど論じられていない。

13 「1．個物から（もたらされる認識。つまり）我々に対し感覚を通して、毀損され、混乱した形で、知性のための秩序なしに現われるものから。よって私はこのような知覚を漠然たる経験による認識と呼び慣れている。

2．記号から（の認識）。例えば我々がある言葉を聞いたり読んだりして物を想い起こし、その物に似たそれについての観念を形成する——その観念によって我々は物を想像するわけだが——ことからくる認識。

ものを観想するこの双方の様式を、私はこれ以降第一種認識、あるいは意見、あるいは imaginatio と呼ぶだろう」（E2P40S2）。

14 たとえばマシュレも「連想や転移のメカニズム」といった表現で、E2P16-18と関連づけながら、E3P14-16などを説明している。Macherey(1995), pp.143-150.

15 したがって、（工藤・斎藤訳の）「想像する」という訳語は自動的なプロセスというニュアンスを減じるし、（畠中訳の）「表象」とするとダイナミックなメカニズムであるという、この語の持つ奥行が捨象されてしまうように思えるため、訳語をあてるのが難しい概念である。本稿では文脈や品詞に応じて「想像知」「想像する」「想像」などを使いわけた。

16 Macherey(1997), p.184.

17 たとえばマシュレは E1Ax1（存在するものは全て、それ自身のうちにおいてあるか、他のもののうちにおいてある）は共通概念だろうと指摘している。Macherey(1997), p.283

18 Macherey(1997), pp.278-283.

19 朝倉（2012）、60頁

20 朝倉（2012）、86頁。

21 Macherey(1997), p.276

22 「ものを第三種の認識によって認識しようとする欲望は、第一種の認識からでなく、第二種の

認識から生じてくる」(E5P28)

23　Lagrée(2004), p.196. Akkerman(1985), p.382.

24　手島（2009)、191-192頁。

25　『神学・政治論』がメイエル批判の面もあったことは Lagrée(2004), pp.197-200.

26　Lagrée(2004), p199.

27　そのほか、「私達の聖書解釈の基準は、誰にでも共通の自然の光によるしかない」（TTP7/22,117）という言葉も、哲学することが自然の光によるものである以上、聖書解釈もまた「哲学すること」であることを示している。

28　実はスピノザ自身は7章における自らの方法論を「哲学すること」だと明言してはいない。筆者はこれは意図的だろうと考えている。この方法論を「哲学」と明言してしまうと、「哲学」の潜在力の危険性を暴露してしまうことになるため、あえて沈黙したのではないか。なおザックも、スピノザの聖書解釈の方法と自然科学の方法の類似性に着目し、それが「実験的手法(la méthode expérimentale)」であることを強調している。Zac(1979), p.42

29　fidei universales dogmata または fidei catholicae norma、あるいは catholicam sive universalem（TTP14/19,177）という表現もあり、スピノザにおいては catholica は「普遍的な」という意味であって「カトリック」という意味ではない。

30　同時代のオランダにおけるユス・キルカ・サクラをめぐる多様な意見については、以下を参照のこと。福岡（2007)、42-44頁。

31　普遍的信仰箇条をスピノザの寛容論の重要な柱の一つとみなす本稿の解釈は、ミニーニと、ミニーニを継承し展開させたラグレの論考から示唆を受けたものである。ただし正確にいうと、両者は普遍的信仰箇条そのものに焦点を当てているのではなく、『神・人間・および人間の幸福に関する短論文』に端を発し『神学・政治論』にも通底する「真の宗教」の議論こそ、スピノザの思想の核とみなしている。ミニーニによれば、カステリヨンやソッツィーニにはまだ宗教と真理の結びつきがあったが、スピノザはそれを切断した。ゆえに「寛容」とは所詮、真理との結びつきに拘泥する諸宗教の次元のものであるため、認識を改善して真の宗教に参与するスピノザ的人間は、(その論文のタイトルが示すとおり）寛容の要請を超えたところに位置している。そのミニーニを受けたラグレは、スピノザにおいて社会の建設の鍵となるのは、寛容以上に正義だと考えている。Mignini(1991), pp.171-186, Lagrée(2004), pp.194-204.

32　Pietas の語は注意が必要であり、通常この語にこめられる、心情における慎み深さという意味を、スピノザにおいては読み込むべきではない。この語は畠中訳で「敬虔」、吉田訳で「道徳」であり、この吉田訳は間違いというわけでもない。『エチカ』は Pietas を「理性によって生きることから湧く、善をなす欲望」E4P37S2としているため、宗教的な「神の前にへりくだること」という意味を読みこまない方がよい。

33　諸宗派が共存していたとはいえ必ずしもおおっぴらな礼拝が許されていたわけではない点については、福岡（2004)、85-86頁。当時のオランダにおけるカルヴァン派の優位と宗教的多元性の状況については、桜田（1992）が参考になる。

34　本稿は必ずしもその見解を支持するわけではないが、フォベークは『神学・政治論』も『政治論』と同様に強力な政府の必要性を主張したものと考えており、宗教に限らず、人々が価値を見出すものをうまくとらえつつ人々の精神を統御することの重要性を主張している。Verbeek(2002), pp.54-55.

35「宗教の教義が膨大になって、学問と混同される」（TTP19/22）ことを懸念している記述からも明らか。

36　スピノザにおける宗教と想像知の結びつきを、イスラム教、ユダヤ教、キリスト教にわたって丁寧に説明している研究は以下。Laux(1993), pp.235-286.

37　普遍的信仰箇条が『エチカ』の骨組みそのものだとするマトゥロンの解釈に対し、フォベークは「哲学者の神は服従されるものではない」ことを理由に疑問を呈しているが、この点では本稿は完全にフォベークの立場である。Verbeek(2002), pp.29-30. これ以外での普遍的信仰箇条の位置づけの研究史については、以下を参照。また、上野自身は普遍的信仰箇条の普遍性を共同体の共通のゲーム規範のうちに見いだしており、これもまた納得できる解釈だと思う。上野（2014）、108-110頁。

38　本稿と同じような問題意識（哲学もまた道徳の領域に手を伸ばすこと）で話を始めつつ、結局愛と正義で合流するために神学と哲学の関係に問題はないとする論考としては、以下がある。Matheron（1992）. ザックも結局のところ愛と正義が着地点だと指摘している。Zac(1979), p.43.

39　フェルトホイゼンとスピノザのすれ違いの構造については、以下がわかりやすく説明している。上野（2014）、86-88頁。

40　吉田量彦「解説」『神学・政治論』下巻、光文社古典新訳文庫、2014年、370-377頁。

41　ミニーニは寛容を「真理であることを主張する宗教どうしの調停」と考えているように見受けられ、だからこそ宗教と真理を切断したスピノザは「寛容が問題となる地平線を超えた」と主張する。これに対し本稿はもう少し柔軟に、まだ寛容という概念が精錬されていないオランダだからこそ「真理を要求する枠組間の調停」とは別の寛容へのアプローチをスピノザから読み取りうるのでは、と主張したい。Mignini(1991), pp.183-185.

参考文献

〈一次文献〉

Spinoza Opera, 4 vols., Carl Gebhardt, Heidelberg : Carl Winters, 1925.

Spinoza, *Œuvres* Ⅲ *: Tractatus Theologico-Politicus*, texte par Fokke Akkerman, traduction par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de France, 1999.

――, *Œuvres V : Tractatus Politicus*, texte par Omero Proietti, traduction par Charles Ramond, Presses Universitaires de France, 2005.

〈二次文献〉

Akkerman F., Le caractère rhétorique du Traité théologico-politique, *Spinoza entre Lumière et Romantisme*, 1985, p.23-29

Bunge, Wiep van,「スピノザとコレギアント」（上野修・高木久夫訳）『スピノザーナ』12号、2011年。

朝倉友海『概念と個別性――スピノザ哲学研究』東信堂、2012年

福岡安都子『国家・教会・自由――スピノザとホッブズの旧約テクスト解釈をめぐる対抗』東京大学出版会、2007年

Lagrée Jacqueline, *Spinoza et le débat religieux*, Presses universitaires de Rennes, 2004.

Laux Henri, *Imagination et Religion chez Spinoza. La potentia dans l'Histoire*, Vrin, 1993

Macherey, Pierre, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La seconde partie : La realité mentale*, PUF, 1997

――*Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie : La vie affective*, Paris：PUF, 1995

Matheron, Alexandre, Philosophie et religion chez Spinoza, *Revues des Sciences philosophiques et théologiques*, 76, Paris, 56-72, 1992

Mignini Filippo, Spinoza : oltre l'idea di Tolleranza ? *La Tolleranza religiosa*, a cura di Mario Sina, Vita e Pensiero, Milan, 1991, pp.163-197

Moreau, Pierre-François, *Spinoza. État et religion*, Dijon : ENS éditions, 2005.

Nadler, Steven, *Spinoza : a Life*, New York : Cambridge, 1999.（有木宏二訳『スピノザ：ある哲学者の人生』人文書館、2012年）

Pitts Edward I. Spinoza on Freedom of Expression, *Journal of the History of Ideas*, 47 (1986), pp.21-35

桜田美津夫「オランダ共和国における宗教的自由について」仲手川良雄編『ヨーロッパ的自由の歴史』所収、南窓社、1992年

Smith, Steven. P., Toleration and the skepticism of religion in Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus, *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, A.Levine ed, Lexington Books, 1984

手島勲矢『ユダヤの聖書解釈――スピノザと歴史批判の転回』岩波書店、2009年

上野修『スピノザ『神学政治論』を読む』ちくま学芸文庫、2014年

吉田量彦「「反逆的意見」とはどういうものか――スピノザにおける言論の自由とその射程」『慶應義塾大学日吉紀要　人文科学』25号、2010年

Verbeek Theo, *Spinoza's Theologico-Political Treatises*, Burlington, Ashgate, 2002

Zac, Sylvain, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979.