



部門研究1 2006年度第3回研究会 報告

「ユダヤ世俗主義の原型を探る:宗教と政治の関係」

日 時／2006年10月21日(土)
会 場／同志社大学 今出川キャンパス 寒梅館6階大会議室
発 表／河井 徳治 (大阪産業大学名誉教授)
飯島 昇蔵 (早稲田大学政治経済学術院教授)
コメント／臼杵 陽 (日本女子大学文学部教授)
富沢 克 (同志社大学法学部教授)

スケジュール

13:00～14:00 発表:河井徳治「スピノザ:西欧思想史に見る異性体 ―その神観と倫理・政治思想―」
14:00～15:00 発表:飯島昇蔵
「Machiavelli, Spinoza and Leo Strauss ―Philosophy and Religion―」
15:00～15:15 休憩
15:15～15:25 コメント:臼杵 陽
15:25～15:35 コメント:富沢 克
15:35～17:00 ディスカッション
17:30～19:30 懇談会

研究会概要

河井氏はまず、スピノザが西欧近代において思想的伝統に組み入れられなかった思想上の異性体であった述べる。異性体とは、分子式は同じであるのに化学構造が異なった性質を示す化合物である。河井氏はこの異体性という言葉スピノザの哲学に比喩的に転用する。つまり、スピノザもデカルトやホッブズと同様に、同時代の人間観や世界観を語る哲学の諸概念を用いて自らの哲学を語っているにもかかわらず、実は当時の西欧の哲学者たちとは根本的に異質の哲学を語ろうとした哲学者であったというのである。

それは神観において現れる。スピノザはデカルトと同様に、神が万物の起成因であり、これを実体という概念を用いて語る。しかし、その神という実体の属性の一つに、精神の属性である思惟と並んで、物体の空間的な広がりを意味する延長の本性を帰属させる。スピノザにとって神が万物の起成因であるならば、神は思惟の始源であるとともに延長の始源であった。

また西欧思想の伝統における生命活動観においても、スピノザの異性体的な特質は現れている。元来西欧思想の伝統として、神を形相の形相として示すことから、質料に対する形相の優位、肉体(身体)に対する魂(精神)の優位が説かれてきた。しかしスピノザは精神と身体の統一に生命活動を見ている。このような考え方は、神に延長の本性を帰属させることによって生まれるものであり、西欧のキリスト教的な神観とは一線を画している。

おわりに河井氏は、スピノザと宮沢賢治の親近性と異性体の問題点を指摘して発表を締めくくった。
(CISMORリサーチアシスタント・同志社大学大学院神学研究科博士後期課程 森山 徹)

- 3.教会は守勢に立たされたが、20世紀に入ってから、宗教は消滅しないということが明白になり、世俗社会と宗教の両立が可能だとされてきた。世俗化を歓迎する風習もあり、かつての宗教のあり方に対する反省もあり、世俗化は宗教の浄化につながると見られていた(たとえば、H.コックス著「世俗都市」参照)。世俗化に対する防護姿勢と受容姿勢が今も入り混じる傾向にある。
- 4.さらに、20世紀の最後の四半期における宗教の再台頭を受けて、世俗化に関する理論は誤りだったという意見も述べられるようになった。しかしその台頭は世俗化と矛盾するものではないという理論もある。コックスもこの問題を取り上げている。

B. 西洋(キリスト教)社会における世俗化の特徴

1. 政教分離

- ・近代から現代にかけての世俗化の第一歩
- ・人類史において珍しいものである
- ・初代キリスト教が社会体制から独立していたため、キリスト教が宗教と社会の区別を可能にしたという説がある。
- ・キリスト教がローマ帝国の国教になったことで一種の世俗化が起きた。つまり教会そのものが世俗的なものとなった(腐敗を意味する)。
- ・腐敗の産物として宗教改革と宗教戦争が生じた。いずれも宗教の影響力を相対的なものにする効果があった。宗教戦争の解決として、王の宗教が国民の宗教となるという方針は宗教の格下げであり、限られた意味であるとしても宗教を世俗権威の下に置くものであった。
- ・同時に、14世紀以降の経済発展および15世紀以降の植民地主義によって、宗教の束縛を取り払いたい世界が生まれていた。
- ・これらのことによって、啓蒙時代における世俗化の誕生の土壌ができていた。

2. 来世と現世の区別と世俗化の意味

- ・Secularization=世俗化といえるかどうか。「世俗化」の対比語は「聖」。Secularizationの語源は“Saeculum”で、“Saeculum”の対比語は「永遠」である。
- ・宗教が「永遠」(つまり来世)を強調するのに対して世俗化は現世に重みを置く。
- ・この背景には教会が来世における永遠の罰に対する恐怖感を利用して支配を継続させてきたということに対する反発がある。

3. 現世的な「救い」の可能性

- ・啓蒙時代の理念:「理性による救い」
- ・ルソーの「気高い未開人」のインプリケーション
- ・資本主義の台頭に伴う価値観の変化と世俗化

4. 「進歩」という概念と世俗化

結論

1. 進歩の概念は誤りである。
2. 新しく台頭している宗教は必ずしも世俗化のプロセスと矛盾するものではない。
3. 宗教には常に世俗化的な側面があった。
4. 価値観の喪失の問題、
5. 宗教の役目の再検討

ここのところネオコンの影響で、その思想的源泉の一つと言われるレオ・シュトラウスに注目が集まるようになった。では、シュトラウスとは何者かということ、実はその点から解釈が分かれている。一般的には、シュトラウスは哲学者であるとは見なされていない。シュトラウス自身、自分は政治哲学を研究する学者の一人にすぎないと言っている。しかし近年、シュトラウスは哲学者であるという解釈も出てきており、さらには、宗教者であるという解釈もある。はたしてシュトラウスは哲学者なのか、宗教者なのか。

シュトラウスは、近代の政治哲学がどこで始まったのかということを非常に問題視した。最初はホッブズからだと考えたが、のちにマキャベリからだだったと修正している。そして、そのことを教えてくれたのはスピノザだったと言う。

シュトラウスは、スピノザを批判しているところもあるが、両者には重なる部分もある。シュトラウスが何者であるかということは、俄かに答えの出る問題ではないが、その手がかりは、マキャベリやスピノザとの関係でシュトラウスを考察することにあるといえよう。

(CISMOR奨励研究員・京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程 藤本龍児)

スピノザ：西欧思想史に見る異性体 —その神観と倫理・政治思想—

大阪産業大学名誉教授
河井 徳治



はじめに

1) この表題の意図するところからはじめたい。化学の発展に大いに寄与した異性体という概念がある。分子式が同じでありながら、分子の結びつき、つまり構造の違いで異なる性質を持つ化学的物質のことを指すという。例えば炭素が正四面体の原子価をもつという立体構造を明らかにしたのは、この異性体の研究によると言われる。その意図するところを比喩的に転用するならば、スピノザは、たしかにデカルトやホッブズと同じように、近世17世紀の新たな実証科学の手法の登場に伴って西欧に生まれた人間観、世界観を語る哲学の諸概念を用いて自らの哲学を語ってはいる。しかし、じつは当時の西欧の哲学者たちとは根本的に異質の哲学を語ろうとした哲学者であったということである。つまり現代にまで及ぶ西欧近代の哲学的伝統の発端において、その伝統とは一線を画し、ついに西欧における思想的伝統に組み入れられなかった思想上の異性体であった、ということもできるのではないかという訳である。

〔但し異性体は構造の異なる双方に言えるから、伝統的な西欧思想が異性体だ、とも言える。また後で例を挙げて述べるように、異性体には相互に容易に移り変わる現象もあり、幾何異性、回転異性、光学異性など、さまざま在るから、比喩として使うにも限度があることも注意しておくことにしたい。〕

2) 彼が18世紀末のドイツの疾風怒濤時代に顧みられるまで、長く無神論者として「死んだ犬」のように扱われ所以も、元はと言えばそこにある。

「神即自然」という彼の言葉は、今日ではさほどの違和感がなくとも受け入れられるが、ことによるとそれは、ここ日本のような東洋でのことであって、今日でもスピノザの思想は、西欧の思想的伝統を引きずる議論の中では相変わらず異性体であり、例えばドイツでは今日でもスピノザに傾くよりもシェリングに向かう方を選ぶ者が多いと、言えるではあるまいか。

3) では彼を西欧思想史の中で異性体とする特質は何か、と言う点から具体的に考えてみることにしたい。

〔まず時代背景を念頭に置いておきたい。西欧の17世紀と言えば、ルネッサンス、宗教改革、新世界の発見などの激動冷めやらぬ大変転換した時代であった。その中で地道な研究を続ける実証科学の進展は、着実にその成果を挙げていくが、それはやがて古い世界観、人間観に抵触することになり、わけても宗教的な世界観、人間観と対立せざるを得なくなる。いわゆる「新科学」new scienceに没頭するものたちの基本的な態度を一言で言えば「人は欺き得ても、自然を欺く事は出来ない」という信念に支えられていたということができる。ガリレイは1590年には物体の落下における加速度一定の法則を発見し、1592年には寒暖計を発明、1609年に望遠鏡を作っているが、1600年にブルーノが焚刑に処されたので慎重であったにもかかわらず1616年に宗教裁判で地動説放棄を命ぜられ、最終的には1632年の裁判で監禁されるに至る。「それでも地球は動く」と呟いたとされているのも、

先に述べた「自然を欺く事は出来ない」という信念が在ったからであろう。従って彼の『新科学対話』（1637年刊。正しくは「機械学および地上運動に関する二つの新しい科学についての対話及び数学的証明」）には地動説についての言及はない。デカルトもやはりガリレイの宗教裁判のことを伝え聞いて地動説の正しさを認めながら『世界論』の出版を諦めたと『方法序説』（1637年刊）の第6部に述べている。物理学的な意味での「世界論」が明確なかたちで現れるのは、やっとニュートンによる『プリンピキア』（正しい表題：自然哲学の数学的諸原理、1686年）に至ってのことであった。

自然についての実証科学の進展は、当然人体という人間の自然にも及ぶ。スピノザの同時代人レンブラントが描いた「トゥルプ博士の解剖」（1640年）が見せる詳細な観察や、ベーコンの主治医でデカルトが賞賛したハーヴェイの血液循環説（1628年）が示す生理的構造の発見など、従来の人間観を一新する新たな機械論的な因果的説明が、実験や解剖を通して様々な現象を実証的に説明する原理として続々と登場してくる。もちろんこうした人間観察が社会理論を新たにする契機となるのも一目瞭然であろう。ホッブズが『リヴァイアサン』（1651、ラテン語版1668, *Elementa Philosophiae: De Cive*, 1642, *De Homine*, 1658, *De Corpore*, 1655）の序説で国家を歯車やバネでできた自動機械になぞらえて人工的人間と呼び、和合は健康、騒乱は病気、内乱は死であり、賢明な人工の理性と意志による、つまりは公平と法を有する国家の形成を訴えるのは、まさにこの新科学の路線を社会科学の分野で展開する糸口となったと言えるであろう。

こうした新科学の自然や社会のさまざまな現象についての機械論的な因果的説明に舐触せざるを得なかったのは、アリストテレスから受け継がれて来た自然学の原理であり、目的論的世界観であり、それに支えられた神学であった訳だ。

4) しかもその上、キリスト教的神観に触発されたanthropomorphism(擬人観)がある。だからスピノザの思想が西欧思想史の中での異性体であるというとき、極めて原理的な意味で言っているのであって、けっしてその異性体的特質は限られた枠の範囲で調整のつくような類のものではないということを念頭に置いている。]

1: 神観と形而上学についてのデカルトとスピノザとの考え方の相違

1) ギリシャ哲学の伝統からすると西欧思想の中心におかれる神という概念は、ピヒトによれば、「何事にせよ、そこからして存在するか、生起するか、さもなくば認識される、その第一のもの」である。ドイツ観念論ではこれをdas Unbedingte(無制約者)とした。いわゆる「哲学者の神」である。なぜなら始源arche(ラテン語ならprincipium)への問いが哲学を生み、また始源は根拠でもあるから、すべての他の存在者にとって、「第一の始源は、同時に存在、生成、並びに認識の根拠」であり(Picht, S.312)、だからこの無制約者は、第一主体であり、実体でなければならない。何ものもそれなくしては在り得ず、生まれ得ず、認識され得ないからである。じつは被造物に対するスコラの神概念もこの関係を踏襲していた。「自らによって在ることa se esse」と「他によって在ることab alio esse」の関係である。

2) さてデカルトは、この神の存在と被造物の存在の関係を、必然的存在と可能的存在、無限者と有限者の対立関係の図式で捉えて、完全性の概念を使って両者を媒介しようとする。完全性は実在性(realitas)と同義であり、より完全なものは実在性において優勢である、と考える。そうすると神は「最高に完全な実有」であり自己原因であり、被造物は、その本質についても存在についても有限かつ不完全ではあるにしても、実在性を失わず、神を起成因とする連続的創造によって可能になると

考える。デカルトにとっては個々の精神も物体(=身体)も、有限ではあるが、それぞれ思惟属性と延長属性によって識別できる実体となる。これによってデカルトは目的論的創造概念に拠らず、自然観についての機械論的説明に背馳しない形而上学的神観、人間観を打ち立てようとした訳である。

3) もちろん起成因という概念は時間的な生起に基づく概念であると考えられてきたから、これを永遠存在である神に用いることはできないとした神学者たちの反論を招くが、幾何学では無限に拡大した円が直線に(クザーヌス)、「スピノザの場合、後で述べる能産的自然が所産的自然を産出する起成因はもはや時間概念を離れることになる。原因と結果の関係は、知性の秩序に従えば前提と帰結という論理的関係に同じだとされる。』ともあれデカルトにとっては、無限な多角形が円に拡張されるように、自己原因は「類推によってper analogiam」思惟可能であるとする〔数学的には円と多角形は定義が別だから、いくら無限の多角形を考えても円にはならない。スピノザはこの見解に立つ〕。有限から無限への道は類推の他はなかった訳だ。デカルトは無際限を通して、類推によって無限者を垣間見たといえる(ア・ポステリオリな神の存在証明)。

いずれにせよ連続的創造説は、神の意志に拠って不断に世界を在らしめる訳で、キリスト教神学の無からの創造説(creatio ex nihilo)に背馳せず、神に「意志の自由」を肯定して、人間の意志力(vis volendi)は有限ではあるが「ある種の神の似像にして似姿」であると見た。ここにも神と人間との類推が働いている。

4) デカルトの神観に付き纏う擬人観はこれだけではない。神的一性に「同時に多くの属性の総体」(『省察』第二答弁)が含まれ、「無限、永遠、不変、全智にして全能、神におけるものとしてみとめられるあらゆる完全性」が神の属性ないし本性として枚挙される(『方法序説』第四節)。

5) これに対してスピノザは、神に無限数の属性をみとめるが、そこには擬人観のかけらも見られない神観が浮かび上がってくる。

〔彼の主著は没年まで筆を入れ続けた通称『エチカ』(1977年刊遺稿集所収)であるが、その表題を省略せずに挙げれば『幾何学的秩序に従って論証されたエチカ』とある。続いて同じ表紙に五部に分かれたそれぞれのテーマが紹介されている。つまり「第一部神について、第二部精神の本性及び起源について、第三部感情の起源及び本性について、第四部人間の隷属あるいは感情の力について、第五部知性の能力あるいは人間の自由について」。先に紹介したガリレイの『新科学対話』の表題と照らし合わせると、数学的、あるいは幾何学的と称される演繹的な論証方法によって眼前の経験的事実を起成因から説明する態度が、自然現象から人間の感情や行動形式にまで及んで広がり、究極の原因である神に遡っていることに気づく。

彼の国家論、宗教論など社会理論に関わるテーマについては、別に近代聖書学の嚆矢となったとされる『神学・政治論』(1670年匿名刊)、民主的国家論を打ち出した『国家(政治)論』(Tractatus Politicus, 1977年刊遺稿集所収)があるが、その基本的な観点は人間本性について語る『エチカ』第四部に見られると言える。スピノザの語り口は、幾何学的と称される方法論に拠ることでもあるが、まことに素っ気ないもので、エチカと題しながら、そこには「かくあるべき」とか「でなければならぬ」という建前論ないし命法的表現は見られない。冷静な人間観察に徹し、そこから人間の在り方を繙いていく。スピノザの言葉を引けば「人間の行動と衝動とを線・面および立体を研究する場合と同様にして考察するであろう」(第三部序言)。

6) さて、本題に戻ろう。デカルトにとってもそうであるが、神は、その原因をさらに遡ることのでき

ない自己原因である。スピノザはこの定義から『エチカ』第一部を説き起こす。神とは何か。スピノザはこれを『エチカ』の冒頭の定義群の中で定義するのである。〔まさにユークリッドの幾何学を思わせる。〕自己原因、有限性、実体、属性、様態と、デカルトにも通ずる当時の概念をスピノザ流に定義した後、スピノザは神を次のように定義した。

「神とは、絶対に無限なる実有(ens absolute infinitum)、言い換えればおのおのが永遠・無限の本質を表現する無限に多くの属性から成っている実体、と解する」(畠中訳)。

『エチカ』第一部はすべてこの定義の解題にあると言っても構わない。ここに彼の神観のエッセンスが盛られているのである。神はものの存在と本質の起成因となる(定理25)という点はデカルトの狙いでもあったが、神は意志の自由で作用しない(定理32の系1)となれば、デカルトの場合のように人間の〈意志の自由〉を、この定義から導き出すことはできなかったであろう。そればかりではない。

7)ここでスピノザは、西欧の思想史の伝統にはまったく見出せない独自の構造をその神観に与える。実体という概念は存在者の存在性を指し、その存在を認識させるものが、その存在者の本質的な特徴、つまり属性である。その神という実体の属性の一つに、精神の属性である思惟と並んで、デカルトでは物体の空間的な広がりの意味する延長、その本性を延長の源泉として帰属させた訳である。神が万物の起成因であるからには、神は思惟の始源であるとともに延長の始源でもあるとせざるをえない、とスピノザは考える。超越的で異質なものに因果の関係は成立せず、従って神は起成因たり得ないと、スピノザは考える。そうすると神と自然の区別がなくなる。創造者と被造物の関係は別の論理に拠らねばならないことになる。

しかし注意したいのは、スピノザが「神即自然」というとき、目の前の自然の森羅万象が神である、というのではなく、神は森羅万象の始源、つまり

自然を自然化する自然、つまり能産的自然なのであり、森羅万象は自然化した自然、所産的自然となる。そうすると神は超越的でなく内在的にならざるをえない。

8)このように所産的自然に属する人間をも含めた個物ないし個体に「内在する神」を、スピノザは「限りにおける神」という表現方法で示すのである。〔例えば、「無限である限りでなく、人間精神の本質を構成する限りにおける神Deus, non quatenus infinitus est, set quatenus humanae Mentis essentiam constituit」(Eth.2, Prop. 11, Corol.)というような表現がそれである。スピノザが、デカルトのように神を完全者としてではなく、無限者として捉えるのも、じつはこの内在論を可能にする理由がそこにあるからに他ならない。いわゆる有限に内在する無限という、無限のパラドックスがそれである。『エチカ』第一部の冒頭の有限性に関する定義は、無限性を排除しない巧みな表現になっている。〕

「限りにおける神」の意味するところは後で述べるとして、この内在化は思惟と延長という属性のみならず、無限に多くの他の属性にも及び、また自然には当然思惟活動も含まれるから、自然を思惟の主体ないし主観の対象化したもの、つまり客観として扱う訳にはいかないことになる。

9)こうして西欧思想に付き纏う主観と客観の分裂、換言すれば絶対的な主体としての神と自然や人間との分裂をスピノザは回避しようとする。スピノザにとって神は真に始源たりうるものでなければならなかった。それ以外のものを神とする訳にはいかないと考えた。これを徹底すれば、神が一切の統一を自らの内に確立する絶対に無限な実体である、ということになる。

2：新科学的手法の拡張

1)ガリレイに新科学と呼ばれた自然学の領域で、アリストテレスが批判され、目的因や形相因が

排斥されて質料因と起成因に原因概念が絞られた理由について少し触れてみたい。

アリストテレスがその『形而上学』で四原因説を唱えたのは、人工物を例にしてのことであった。アリストテレスに拠ると自然物であれ人工物であれ、存在する事物は形相と質料の結合体でなければならない。〔例として眼前にある銀皿を挙げると、その用途、つまり目的なしには銀皿を作ることではない。たしかに目的が原因として働いている。形相というのは皿という容器の本質を指す。これが原因として働かなくては皿を作らない。つまり皿とは何かを知っていなければならぬ。またその皿の材料つまり質料が伴わなければアイデアのままで現実の皿にはならぬ。銀という素材も銀皿の原因として働いている。両者を結び合わせるのは素材の加工である。この加工作業が起成因となる。これはあくまで人工物の例であるから、銀皿の用途(目的)を知り、皿の形を知った上で、材料を整えて加工するのは人間である。〕ところが自然物については、人間はその形相を与えることもできなければ、その存在の目的も知らない訳だ。

だから新科学の当事者たちは、自然の事物についてはその存在の目的や形相を知ることを断念し、現象を構成する要素つまりは質料因の分析を通して現象の変化の原因つまりは起成因の究明に終始することになった。自由落下する物体の運動には、落下させる目的が物体に原因として働いている訳ではなく、加速度一定という起成因が働いているにすぎない、ということになる。

2)ところがそれでも人工物による類推を自然界の被造物にあてはめて、造物主の意図ないし目的を想定する発想は、人間観や社会観の場面では抜きがたく付き纏う。ホップズのように人工技術を神的技術の模倣として捉える見方をも含めて、それが言える。スピノザは、こうした擬人観にももちろん批判の矛先を向け、『エチカ』第一部を締め括る「付録」の中で次のように述べている。

「ここに私が指摘しようとするすべての偏見は次の一偏見に由来している。その一偏見と言うのは、一般に人々はすべての自然物が自分たちと同じく目的のために働いていると想定していること、のみならず人々は神自身がすべてをある一定の目的に従って導いていると確信していること、これである」(畠中訳)。

3)もしこの偏見があるとすれば、それが「善と悪、功績と罪過、賞賛と非難、秩序と混乱、美と醜その他こうした種類の他のことどもに関する諸偏見」の原因ともなっている、と言う。誤った道徳的見解、誤った精神論は誤った形而上学に基づいており、それらは廃棄されるべきものというより、改鑄されるべきものとみなしたのである。主著が『エチカ』とされる所以である。

3：自由と必然

1)しかしスピノザの神である能産的自然から森羅万象を包括する所産的自然への産出展開は必然的であり、偶然性の入り込む余地はなく、ライプニッツのように可能的世界の中から最善を選んで実現するという予定調和的創造がある訳でもない。スピノザの神は「盲目的」で没意図的な必然性の下に所産的自然を服させているのではないか。そもそもスピノザにとって自由はどのように考えられるのか、またどのようにしてそうした必然性の下で人間の精神の働きや行動原理が導き出せると言うのか、という疑問が当然生ずる。

2)スピノザは自由を『エチカ』第一部冒頭の神の定義に続いて第7番目に定義している。

「自己の本性の必然性のみによって存在し・自己自身のみによって行動に決定されるものは自由であると言われる」。

3)このようなものは神以外には存在しないはずである。ところが先に挙げたように『エチカ』第五部は「人間の自由について」と題され、それは知性の能力を能動的に発揮することと同義とされる。

自由の反対概念は強制であり隷属であるが、それは人間が怒りや憎しみや名誉欲といった受動感情に支配された状態であるから、人間の自由は神の自由が部分的に実現することで成り立つとすることができる。スピノザはいく度も人間存在は「自然の一部pars Naturae」にすぎないと繰り返すが、このことは他の所産的自然とともに「自然の共通の秩序」に組み込まれた存在であることを意味すると同時に、形而上学的には「限りにおける神」というかたちで、所産的自然に内在する神的能力(知性)の担い手として人間存在を捉える視点にもなっている、と言うべきであろう。〔必然性について言えば、環境の中で生きる人間に環境が許さない生き方の自由は在り得ないことから分かるように、自然の一部でしかない人間に自然の共通の秩序に背く在り方は不可能である。その意味で自然の共通の秩序は必然である。〕

4)「永遠の相の下」での自己把握は、自然の共通の秩序とは別の「知性の秩序」〔＝永遠の相の下における始源からの認識〕において可能になる。〔そしてこの可能性を開く自由は人間にある。〕ではスピノザの哲学は主知主義に加えられるのかと言えば、必ずしもそうではない。スピノザは、じつは個々の人間存在の思想、感情、行動様式などを目的論的にではなく起成因から把握する形而上学的原理を、内在論的に確立している。それがなければ、感情と状況に支配されて右往左往する人間存在の実情の分析には至りえないからである。それがコナトゥス論である。

4: 個物に内在する神

1) 所産的自然に含められるすべての個物ないし個体は、人間もそうであるが、自然の一部にすぎないから、それぞれの環境の中で絶えず「自己の有に固執する」努力を重ねることで存在している。この努力、つまり力が個物の現実的本質である、とスピノザは考える。この「自己の有」というのは

「自分が自分であること」であって「自分の存在」を意味しない。〔「我執」とも言えるが、スピノザでは「この世に在り続ける」ことだけを意味しない。我執を捨てれば一切皆空という訳ではない。永遠の相の下でも個体の本質は在り続けるからである。〕

2) 個々の無機物は自らの運動量を保つ努力を続け、有機体は生態系の中で個体としての統一を保つ努力を続けるが、個々の人間は精神と肉体の統一体であるから、その統一体に固執するものと考えてよい。その努力の仕方にはそれぞれの生き方の違いが現れるから、その統一体としての人間の十全な在り方への固執が、倫理的な原理を導き出すことになる。

神が起成因として、一切の自然の活動を生み出す始源であるように、コナトゥスは、それぞれの人間の生き方、生命活動の始源となる概念なのである。

3) そうするとスピノザの場合神は生命そのもの、「神は生命である」と言っても間違いではない。そうでなければスピノザにおいて神の内在論を語ることはできないだろう。

では、西欧思想の伝統の中で生命活動はどのように捉えられてきたか。ここでもやはりスピノザ思想の異性体的特質が現れる。

4) アリストテレスが具体的な個物(第一実体)を形相と質料の結合体として捉えたことは既に述べた。神は形相の形相というかたちで示されるから、詳しい議論は省略したいが、すでにその段階で質料に対する形相の優位が見られる。質料は形相によって統一され、維持されるからである。人間存在について言えば、肉体に対する魂ないし精神の優位であるが、これは、機械論的な自然観に従って、起成因から自然を説明することを旨としたはずのデカルトにおいても、揺るがなかった。

5) デカルトは、人間に精神が存在しなければ、肉体は動物と同じ自動機械にすぎないと考えた。生命活動は精神の原理と区別された身体の原理、つまり機械的原理に属する。「ひとが死ぬとき精神

が去るのは熱がなくなり身体を動かす器官が壊れるため」であり、それはちょうど「時計やその他の機械が壊れて運動の原理が活動を停止した状態」(『情念論』第1部5、6節)である、と言う。デカルトの心身二元論は、心身の実体的合一をアポリアとして含みながら、アリストテレスの精神ないし魂による肉体の統一を切り離し、生命活動を身体の側に組み入れた。〔現代の医学的死生観もこれを継承していると言えるだろう。〕

6) ライプニッツは機械論を批判して目的因と起成因の両立を唱えて、有機体の統一としての生命活動を、再び形相の側に取り戻し、单子論(モノドロジー)を展開した。生命的統一は再び観念の側に移る。カントは『判断力批判』においてこの流れを継承し、あくまで統制的な原理としてではあるが、自然を目的論的に見る余地を与えて、ヘーゲル、フイヒテ、そしてシェリングへと展開するドイツ観念論の路線を敷いた訳である。

7) 精神と身体の統一に生命活動を見るスピノザの立場は、ひっきょう西欧思想の伝統から見れば、異性体に止まったことになる。スピノザの立場に立つためには、以上に述べた通り、神に、その属性として延長の本性を帰さねばならないであろう。神即自然とせねばなるまい。それは西欧が主流として培ってきたキリスト教的神観からすれば、不可能であったのではあるまいか。

5: 自然法則と法規

1) 社会哲学の場面では、先のコナトゥスは、『国家論』の冒頭の各章でスピノザが詳説するように、自然権ということになる。もし自然権を個々人の生命活動の努力と解することが許されるなら、社会契約に際して、ホッブズのように自然権を譲渡したり制限したりする発想といささか異なる視点に、スピノザの社会理論では立たざるを得ないことが明らかである。スピノザが提唱する社会契約論に立脚しない社会共同体形成への考察と、自

然権を基礎に自然法を定める独自の観点は、コナトゥスが社会理論においても社会形成の始源であることから生まれている。

2) しかし、コナトゥスは無機物にも通ずる概念であるから、ここから自然の保存法則一般(lex)は導くことができても、法規(jus)となる自然法を導くには一種の転義(per translationem)が必要だ、と考えるのが常識であろう。ホッブズはこの見解に従っている〔ホッブズでも自然法は自然法則とは異なり命法のかたちをとっている〕。自然法は、自然の法則とはく類を異にするく掟や訓戒として、自然権の根拠とは別に、「支配の構造から導かれる。

3) スピノザからすると、法は本来コナトゥスとなる自己保存原理(lex)を基礎にして、人間本性の必然性から導かれ、歴史や生活環境の違いに応じて、相互承認に基づくところの行動原理であり規則、つまりは諸法規(jures)となる。だから、このように自然権となるコナトゥスを、自然状態における法則と看做す考え方は、これまた異性的で特異な見方であり、スピノザの社会理論を正しく見極めることを妨げている一つの要因ではなかろうか。自然状態から社会状態へと移行し国家を形成する根拠も、精神と肉体の統一体としての人間の生命活動の十全な在り方を、人々が欲するからに他ならない。支配の原理は自由の原理なくして成り立たないのである。

おわりに

〔スピノザは西欧思想史の中での異性体ではないかということで、今回話題の提供をさせて頂いたが、おわりに二つのことを追加して申し上げたい。〕

スピノザ思想の現代的な意義を顧みるならば、平和学的、脳科学的、生態学的観点からのアプローチがある。それらはスピノザの思想の再評価となりうるか。アントニオ・R・ダマシオのLooking for Spinoza, 2003、邦訳『感じる脳』などの脳科学的アプローチや、個の多様性を前提にした生態学的



社会理論など多岐に亘る関心が見られる。それらの中から一つ。

1) 現在宮沢賢治イーハトーブ館の館長をしておられる詩人の原子朗さんがこの3月31付けの東京新聞夕刊に「インドの賢治」と題する文章を公にされ、その末尾でこんな言葉を述べておられる。

「自然をいきなり神格化しているかのように読まれかねない賢治、ないしアジアの思想はまだそのままでは恐らく欧米人のすべてには通じない。思想史で言えば17世紀の、さまざまに曲解されてきた汎神論のスピノザ(私は外国で賢治を学ぶひとたちにスピノザ必読を勧める)以降、いま、ようやく絶対人間中心主義から西欧は解放されつつある。真の賢治理解はこれからのだと、よく解ってくれるインドでも私は叫んでいる。」

2) もう一つは異性体がそもそもどんな問題を孕むのかという点についても触れておきたい。

〔インターネットにこんな報告が在った。

光学異性体、つまり鏡に映した本体と全く同じ左右反対(鏡面体)の分子が存在する。その光学的特性の違いで二つをD型とL型とに分類する。D型とL型とは構造式は全く同じだが、鏡で反射させた物のように左右が正反対になる。D型とL型の物理的特性は全く同じだが、化学的特性や生物活性は異なる。例を挙げると、自然界のアミノ酸は全てL型であり、ブドウ糖は全てD型である。当然私たち生物の必要なタンパク質は、筋肉・細胞膜などの構造タンパク質も含めて全てL型アミノ酸で合成される。生体がエネルギーとして利用するブドウ糖は全てD型になる。もしもD型アミノ酸とL型ブドウ糖を食事として摂取しても、私たちは利用できない。云々。

また、電子レンジ(マイクロ波加熱)では原子、分子、細胞が一秒間に何億回もその局性を反転したり回転したりする摩擦により加熱することにより、このような激しい破壊力に耐える有機細胞は存在せず、構造異性体ができてしまう、という。電

子レンジで母乳や血液を温めたりすれば危険だということになる、と。]

スピノザという西欧思想史の中の異性体を摂取して、果たしてわれわれの栄養になるのかどうか。いずれにせよ、神観の相違が極めて大きな意味を持つことは間違いなく、一神教研究センターのご活躍を期待してやまない。

参考資料：拙著『スピノザ哲学論攷—自然の生命的統一について—』(創文社、1994)他。

CISMOR研究会、Oct.21,2006

スピノザ：西欧思想史に見る異性体 —その神観と倫理・政治思想—

河井 徳治

はじめに

1) この表題の意図：化学の発展に大いに寄与した異性体という概念がある。分子式が同じでありながら、分子の結びつき、つまり構造の違いで異なる性質を持つ化学的物質のことを指すという。例えば炭素が正四面体の原子価をもつという立体構造を明らかにしたのは、この異性体の研究によると言われる。その意図するところを比喩的に転用するならば、スピノザは、たしかにデカルトやホッブズと同じように、近世17世紀の新たな実証科学の手法の登場に伴って西欧に生まれた人間観、世界観を語る哲学の諸概念を用いて自らの哲学を語ってはいる。しかし、じつは当時の西欧の哲学者たちとは根本的に異質の哲学を語ろうとした哲学者であったということである。つまり現代にまで及ぶ西欧近代の哲学的伝統の発端において、その伝統とは一線を画し、ついに西欧における思想的伝統に組み入れられなかった思想上の異性体であった、ということもできるのではないかという訳である。

2) 彼が18世紀末のドイツの疾風怒濤時代に顧みられるまで、長く無神論者として「死んだ犬」のように扱われ所以も、元はと言えばそこにある。「神即自然」という彼の言葉は、今日ではさほどの違和感がなくとも受け入れられるが、ことによるとそれは、ここ日本のような東洋でのことであって、今日でもスピノザの思想は、西欧の思想的伝統を引きずる議論の中では相変わらず異性体であり、例えばドイツでは今日でもスピノザに傾くよりもシェリングに向かう方を選ぶ者が多いと、言えるではあるまいか。

3) スピノザを異性体にする時代背景
ガリレイ：1590年には物体の落下における加速度一定の法則を発見／1592年には寒暖計の発明、1609年に望遠鏡の作成／1600年にブルーノの焚刑／『新科学対話』(1637年刊。正しくは「機械学および地上運動に関する二つの新しい科学についての対話及び数学的証明」)

「人は欺き得ても、自然を欺く事は出来ない」
デカルト『世界論』の出版を諦める『方法序説』(1637年刊)の第6部／ニュートンによる『プリンピキア』(自然哲学の数学的諸原理、1686年)。

レンブラント「トゥルプ博士の解剖」(1640年)／ハーヴェイの血液循環説(1628年)
ホッブズの『リヴァイアサン』(1651年、ラテン語版1668年刊)序説

4) anthropomorphism(擬人観)について

1: 神観と形而上学についてのスピノザとデカルトとの考え方の相違

1) 神という概念: 「何事にせよ、そこからして存在するか、生起するか、さもなければ認識される、その第一のもの」。ドイツ観念論ではdas Unbedingte(無制約者)。いわゆる「哲学者の神」。始源arche(ラテン語ならprincipium)への問いが哲学を生み、また始源は根拠、すべての他の存在者にとって「第一の始源は、同時に存在、生成、並びに認識の根拠」であり(Georg Picht, Hier und Jetzt, S.312)、この無制約者は、第一主体であり、実体でなければならない。何ものもそれなくしては在り得ず、生まれ得ず、認識され得ないからである。じつは被造物に対するスコラの神概念もこの関係を踏襲。つまり「自らによって在ることa se esse」と「他によって在ることab alio esse」の関係。

2) デカルトは、この神の存在と被造物の存在の関係を、必然的存在と可能的存在、無限者と有限者の対立関係の図式で捉えて、完全性の概念を使って両者を媒介しようとする。完全性は実在性(realitas)と同義。より完全なものは実在性において優勢である。神は「最高に完全な実有」であり自己原因であり、被造物は、その本質についても存在についても有限かつ不完全ではあるにしても、実在性を失わず、神を起成因とする連続的創造によって可能になると考える。デカルトにとっては個々の精神も物体(=身体)も、有限ではあるが、それぞれ思惟属性と延長属性によって見分けられる実体。これによって目的論的創造概念に拠らず、自然観についての機械論的説明に背馳しない形而上学的神観、人間観を打ち立てようとした。

3) 起成因という概念は時間的な生起に基づく概念。これを永遠存在である神に用いることはできないとした神学者の反論(アルノー)。幾何学では無限に拡大した円が直線に(クザーヌス)、無限な多角形が円に拡張されるように、自己原因は「類推によってper analogiam」思惟可能であるとする。有限から無限への道は類推による他はなかった。デカルトは無際限を通して無限者を垣間見た(ア・ポステリオリな神の存在証明)。いずれにせよ連続的創造説はキリスト教神学の無からの創造説(creatio ex nihilo)に背馳せず、神に「意志の自由」を肯定。人間の意志力(vis volendi)は有限ではあるが「ある種の神の似像にして似姿」であると見た。

4) デカルトの神観に付き纏うもう一つの擬人観: 神的一性に「同時に多くの属性の総体」(『省察』第二答弁)が含まれ、「無限、永遠、不変、全智にして全能、神におけるものとしてみとめられるあらゆる完全性」が神の属性ないし本性として枚挙される(『方法序説』第四節)。

5) これに対してスピノザは、神に無限数の属性をみとめるが、そこには擬人観のかけらも見られない神観が浮かび上がってくる。

主著『エチカ』(1977年刊遺稿集所収)『幾何学的秩序に従って論証されたエチカ』。「第一部神について／第二部精神の本性及び起源について／第三部感情の起源及び本性について／第四部人間の隷属あるいは感情の力について／第五部知性の能力あるいは人間の自由について」。

彼の国家論、宗教論など社会理論に関わるテーマについて: 近代聖書学の嚆矢となったとされる『神学・政治論』(1670年匿名刊)、民主的国家論を打ち出した『国家(政治)論』(1977年刊遺稿集所収)

スピノザの言葉: 「人間の行動と衝動とを線・面および立体を研究する場合と同様にして考察するであろう」(第三部序言)。

6) デカルトにとってもそうであるが、神は、その原因をさらに遡ることのできない自己原因である。スピノザはこの定義から『エチカ』第一部を説き起こす。神とは何か。スピノザはこれを『エチカ』の冒頭の定義群の中で定義する。自己原因、有限性、実体、属性、様態と、デカルトにも通ずる当時の概念をスピノザ流に定義した後、スピノザは、神を次のように定義した。

「神とは、絶対に無限なる実有(ens absolute infinitum)、言い換えればおのおのが永遠・無限の本質を表現する無限に多くの属性から成っている実体、と解する」(畠中訳)。

『エチカ』第一部はすべてこの定義の解題にあると言っても構わない。神はものの存在と本質の起成因となる(定理25)という点は、デカルトの狙いでもあったが、神は意志の自由で作用しない(定理32の系1)となれば、デカルトの場合のように、人間の〈意志の自由〉を導き出すことはできなかったであろう。そればかりではない。

7) ここでスピノザは、西欧の思想史の伝統にはまったく見出せない独自の構造をその神観に与える。実体という概念は存在者の存在性を指し、その存在を認識させるものが、その存在者の本質的な特徴、つまり属性である。その神という実体の属性の一つに、精神の属性である思惟と並んで、デカルトでは物体の空間的な広がりの意味する延長の本性を、延長の源泉として帰属させた。

神が万物の起成因であるからには、神は、思惟の始源であるとともに延長の始源でもあるとせざるをえない。超越的で異質なものには因果の関係は成立せず、従って神は起成因たり得ないと、スピノザは考える。そうすると神と自然の区別がなくなる。しかし注意したいのは、スピノザが「神即自然」というとき、目の前の自然の森羅万象が神である、というのではなく、神は森羅万象の始源、つまり自然を自然化する自然、つまり能産的自然なのであり、森羅万象は自然化した自然、所産的自然であり、神は超越的でなく内在的であるということになる。

8) このように所産的自然に属する個物に、もちろん人間一人一人にも、「内在する神」を、スピノザは「限りにおける神」という表現方法で示すのである。スピノザが神を、デカルトのように完全者としてではなく、無限者として捉えるのも、じつはこの内在論を可能にする理由がそこにあるから。いわゆる有限に内在する無限という無限のパラドックスがそれである。

その意味するところは後で述べるとして、この内在化は思惟と延長という属性のみならず、無限に多くの他の属性にも及び、またその自然には当然思惟活動も含まれるから、自然を思惟の主体ないし主観の対象化したもの、つまり客観として扱う訳にはいかないことになる。

9) こうして西欧思想に付き纏う主観と客観の分裂、換言すれば絶対的な主体としての神と自然や人間との分裂をスピノザは回避しようとする。スピノザにとって神は真に始源たりうるものでなければならなかった。それ以外のものを神とする訳にはいかないと考えた。これを徹底すれば、神が一切の統一を自らの内に確立する絶対に無限な実体である、ということになる。



2：新科学的手法の拡張

1) ガリレイに新科学と呼ばれた自然学の領域で、アリストテレスが批判され、目的因や形相因が排斥されて質料因と起成因に原因概念が絞られた理由について。

アリストテレスの四原因説：人間は自然物についてはその形相を与えることもできなければ、その存在の目的も知らない訳だ。だから新科学の当事者たちは、自然の事物についてはその存在の目的や形相を知断念し、現象を構成する要素つまりは質料因の分析を通して現象の変化の原因つまりは起成因の究明に終始することになった。自由落下する物体の運動には落下させる目的が物体に働いている訳ではなく、加速度一定という起成因が働いているにすぎない、ということになる。

2) ところがそれでも人工物による類推を自然界の被造物にあてはめて、造物主の意図ないし目的を想定する発想は、人間観や社会観の場面では抜きがたく付き纏う。ホッブズのように人工技術を神的技術の模倣として捉える見方をも含めて、それが言える。スピノザは、こうした擬人観にももちろん批判の矛先を向け、『エチカ』第一部を締め括る「付録」の中で次のように述べている。

「ここに私が指摘しようとするすべての偏見は次の一偏見に由来している。その一偏見と言うのは、一般に人々はすべての自然物が自分たちと同じく目的のために働いていると想定していること、のみならず人々は神自身がすべてをある一定の目的に従って導いていると確信していること、これである」(畠中訳)。

3) もしこの偏見があるとすれば、それが「善と悪、功績と罪過、賞賛と非難、秩序と混乱、美と醜その他こうした種類の他のことどもに関する諸偏見」の原因ともなっている、と言う。誤った道徳的見解、誤った精神論は誤った形而上学に基づいており、それらは廃棄されるべきものというより、改鑄されるべきものとみなしたのである。主著が『エチカ』とされる所以である。

3：自由と必然

1) しかしスピノザの神である能産的自然から森羅万象を包括する所産的自然への産出展開は必然的であり、偶然性の入り込む余地はなく、ライプニッツのように可能的世界の中から最善を選んで実現するという予定調和的創造がある訳でもない。スピノザの神は「盲目的」で没意図的な必然性の下に所産的自然を服させているのではないか。そもそもスピノザにとって自由はどのように考えられるのか、またどのようにしてそうした必然性の下で人間の精神の働きや行動原理が導き出せると言うのか。

2) スピノザは自由を『エチカ』第一部冒頭の神の定義に続いて第7番目に定義している。「自己の本性の必然性のみによって存在し・自己自身のみによって行動に決定されるものは自由であると言われる」。

3) このようなものは神以外には存在しない。ところが先に挙げたように『エチカ』第五部は「人間の自由について」と題され、それは知性の能力を能動的に発揮することと同義とされる。自由の反対概念は強制であり隷属であるが、それは人間が怒りや憎しみや名誉欲といった受動感情に支配された状態であるから、人間の自由は神の自由が部分的に実現することで成り立つと言うことができる。スピノザは幾度も人間存在は「自然の一部pars Naturae」にすぎないと繰り返すが、このことは他の所産的自然とともに「自然の共通の秩序」に組み込まれた存在であることを意味すると同時に、形而上学的には「限りにおける神」というかたちで、所産的自然に内在する神的能力(知性)の担い手として人間存在を捉える視点にもなっている。

4) 「永遠の相の下」での自己把握は、自然の共通の秩序とは別の「知性の秩序」において可能になる。ではスピノザの哲学は主知主義に加えられるのかと言えば、必ずしもそうではない。スピノザは、じつは個々の人間存在の思想、感情、行動様式などについて、目的論的ではなく起成因から把握する形而上学的原理を、内在論的に確立している。それがなければ、感情と状況に支配されて右往左往する人間存在の実情の分析には至りえないからである。それがコナトゥス論である。

4：個物に内在する神

1) 所産的自然に含まれるすべての個物ないし個体は、人間もそうであるが、自然の一部にすぎないから、それぞれの環境の中で絶えず「自己の有に固執する」努力を重ねることで存在している。この努力、つまり力が、個物の現実的本質。この「自己の有」というのは「自分が自分であること」であって「自分の存在」を意味しない。

2) 個々の無機物は自らの運動量を保つ努力を続け、有機体は生態系の中で個体としての統一を保つ努力を続けるが、個々の人間は精神と肉体の統一体であるから、その統一体に固執するものと考えてよい。その努力の仕方にはそれぞれの生き方の違いが現れるから、その統一体としての人間の十全な在り方への固執が、倫理的な原理を導き出すことになる。神が起成因として、一切の自然の活動を生み出す始源であるように、コナトゥスは、それぞれの人間の生き方、生命活動の始源となる概念なのである。

3) そうするとスピノザの場合神は生命そのもの、「神は生命である」と言っても間違いではない。そうでなければスピノザにおいて神の内在論を語ることはできない。

では、西欧思想の伝統の中で生命活動はどのように捉えられてきたか。ここでもやはりスピノザ思想の異性体的特質が現れる。

4) アリストテレスが具体的な個物(第一実体)を形相と質料の結合体として捉えた。神は形相の形相というかたちで示されるから、すでにその段階で質料に対する形相の優位が見られる。人間存在について言えば、肉体に対する精神の優位であるが、これは、機械論的な自然観に従って、起成因から自然を説明することを旨としたはずのデカルトにおいても、揺るがなかった。

5) デカルトは、人間に精神が存在しなければ、肉体は動物と同じ自動機械にすぎないと考えた。生命活動は精神の原理と区別された身体の原理、つまり機械的原理に属する。「ひとが死ぬとき精神が去るのは熱がなくなり身体を動かす器官が壊れるため」であり、それはちょうど「時計やその他の機械が壊れて運動の原理が活動を停止した状態」(『情念論』第1部5、6節)である、と言う。デカルトの心身二元論は、アリストテレスの精神ないし魂による肉体の統一を切り離した結果、生命活動を身体の側に組み入れた。

6) ライプニッツは機械論を批判して目的因と起成因の両立を唱えて、有機体の統一としての生命活動を、再び形相の側に取り戻し、単子論(モナドロジー)を展開した。カントは『判断力批判』においてこの流れを継承し、あくまで統制的な原理としてではあるが、自然を目的論的に見る余地を与えて、ヘーゲル、フヒテ、そしてシェリングへと展開するドイツ観念論の路線を敷いた訳である。

7) 精神と身体の統一に生命活動を見るスピノザの立場は、ひっきょう西欧思想の伝統から見れば、異性体に止まったことになる。スピノザの立場に立つためには、以上に述べた通り、神に、その属性として延長の本性を帰さねばならないであろう。神即自然とせねばなるまい。それは西欧が主流として培ってきたキリスト教的神観からすれば、不可能であったのではあるまいか。

5：自然法則と法規

1) 社会哲学の場面では、先のコナトゥスは、『国家論』の冒頭の各章でスピノザが詳説するように、自然権ということになる。もし自然権を個々人の生命活動の努力と解することが許されるなら、社会契約に際して、ホッブズのように自然権を譲渡したり制限したりする発想といささか異なる視点に、スピノザの社会理論では立たざるを得ないことが明らかである。スピノザが提唱する社会契約論に立脚しない社会共同体形成への考察と、自然権を基礎に自然法を定める独自の観点は、コナトゥスが社会理論においても社会形成の始源であることから生まれている。

2) しかし、コナトゥスは無機物にも通ずる概念であるから、ここから自然の保存法則一般(lex)は導くことができて、法規(jus)となる自然法を導くには一種の転義(per translationem)が必要だ、と考えるのが常識。ホッブズはこの見解に従っている。自然法は、自然の法則とは類を異にする掟や訓戒として、自然権の根拠とは別に支配の構造から導かれる。

3) スピノザからすると、法は本来コナトゥスとなる自己保存原理(lex)を基礎にして、人間本性の必然性から導かれ、歴史や生活環境の違いに応じて、相互承認に基づくところの行動原理であり規則、つまりは諸法規(jures)となる。だから、このように自然権となるコナトゥスを、自然状態における法則と看做す考え方は、これまた異性的で特異な見方であり、スピノザの社会理論を正しく見極めることを妨げている一つの要因ではなかろうか。自然状態から社会状態へと移行し国家を形成する根拠も、精神と肉体の統一体としての人間の生命活動の十全な在り方を、人々が欲するからに他ならない。支配の原理は自由の原理なくして成り立たないのである。

おわりに

- 1) 現在、宮沢賢治イーハトーブ館館長で詩人の原子朗氏の言葉
- 2) 異性体がそもそもどんな問題を孕むのかという点について

参考資料：拙著『スピノザ哲学論攷—自然の生命的統一について—』（創文社、1994）他。

Machiavelli, Spinoza and Leo Strauss —Philosophy and Religion—

早稲田大学政治経済学術院教授

飯島 昇藏



1.はじめに

早稲田大学の飯島です。今日はこのような席にお招きにありがとうございます、たいへん光栄に存じますと同時に、非常に困っているというか、びくびくしているというのが本音です。

5月ごろだったと思いますけれども、手島先生から電話がかかってきて「こういうCOEの、一神教の学際研究で話してください」というお招きがあったときに、「セキュラリズム、世俗主義に関連して話してもらえれば一番いいのですが、まあ、何でもいから話していただければ幸いです」と言われましたので、お引き受けしました。

なぜ私が呼ばれたかという、これは明らかにレオ・シュトラウス関係で呼ばれたのだろと思うます。手島先生がのちほど来られたときに詳しく説明して下さると思うのですが、レオ・シュトラウスが、日本ではこれまでそれほどたいした思想家とは思われていなかったかもしれないのに、なぜ、日本で急に注目され始めたかという、アメリカ合衆国におけるいわゆるネオコンがらみの関連が一つあることは確かなのです。私が静かにシュトラウスについて勉強したいなと思っていたら、ここ3年間ぐらいで4回ほど、シュトラウスに関して話をしてくれというお招きを受けました。

第1回目は広島大学平和科学研究センターの篠田英朗先生からお誘いを受けまして、現代アメリカの外交政策とレオ・シュトラウスの関係について話してくれと言われました。そのときも、あまり実質的なことは何も話せなくて大変申しわけなかった

のですが…。

次に、立命館大学で開催された「アメリカ研究」に呼ばれました。そのときはアメリカの現代哲学、政治理論の領域で非常に有名なウィリアム・E・コノリーという人が「プルーラリズムとリラティヴィズム(Pluralism and Relativism)」というテーマで報告されまして、そのコメンテーターを頼まれました。(ウィリアム・E・コノリーは、その後『プルーラリズム』という本を出版しましたが、その第2章でレオ・シュトラウスを目の敵にして批判をしています。)¹⁾ プルーラリズムはrelativismとは違うのだという議論から始めて、それら二つを混同しているシュトラウスの思想はよくないと、非常に怒った言い方で批判していました。私はそれに対してちょっとコメントをしました²⁾。

もう一つ呼ばれたのは、2年前[2004年12月]に、その当時はまだヘーゲル学会になっていませんでしたから、全国規模のヘーゲル研究会だったのですけれども、そこへ呼ばれました。お茶の水大学で「ヘーゲルとレオ・シュトラウス」というシンポジウムがあったのです。私は非常に驚きました。なぜかというと、みなさんにお配りしました私のそのときの報告書のなかでも少し指摘しましたが、ヘーゲルとレオ・シュトラウス」というシンポジウムの企画自体が、かなり驚きだったわけです。たとえば、「ヘーゲルとカント」とか、「ヘーゲルとスピノザ」とか、「ヘーゲルとプラトン」とか、そういう種類のシンポジウムならばわかるけれども、なぜ「ヘーゲルとレオ・シュトラウス」なのかと。要するに、人寄せパンダとしてシュト

ラウスが使われたのかどうかその辺の事情はよく知りませんが、そういうところで話をしろというお誘いがありました。

そのシンポジウムには、私以外に、札幌大学から高田純先生、摂南大学から石崎嘉彦先生が報告者として出席されまして、お二人ともまじめに「シュトラウスとヘーゲルの関係」について話されました。私はその「ヘーゲルとレオ・シュトラウス」というシンポジウムで、「マキアヴェリと近代」というテーマで話をしまして、ヘーゲルに関しては、ほとんど実質的には何も話していないわけです。ヘーゲルに関して言っていることといえば、ヘーゲルがジステム(System)としての学を強調したこと——体系的でないものは学ではない、学はすべからく体系でなければならない——ということをやっていると、その点をちょっと匂わしている程度だけなのです。この報告書³⁾は、そのときに話したものをもとにはしていますけれども、あとで書き直したものです。河井先生は今日きちんとしたペーパーを書いてきてくださったのですけれども、私は今回も、やはり文章を書いてこなかったのも、レジュメだけになってしまいました。何を言おうとしているかというところ、ここでの報告をあとで記録に残すときに、今日の報告とすごく変わってしまう可能性があるもので、そのことはあらかじめ断っておいたほうがいいだろうと思ったわけです。

それで、今日が4番目です。報告の題名を変更させていただきました。“Machiavelli, Spinoza and Leo Strauss —Philosophy and Religion—”ということで少し話してみたいと思います。

2. シュトラウスは哲学者か？ シュトラウスは宗教者か？

本日のレジュメの最初のところでは、「シュトラウスは哲学者か？それとも、シュトラウスは宗教者か？」という問題を標題として掲げました。なぜこんな標題を掲げたかというところ、先ほど少しお話ししました「ヘーゲルとレオ・シュトラウス」というシンポジウムの報

告書では、私は最初の節で「シュトラウスは哲学者か？」というクエスチョンマークを付けているわけです。ヘーゲルは哲学者だと言ったとしても、みんな納得するわけです。日本の高校生でも、ヘーゲルは哲学者であることはあたりまえと。しかし、シュトラウスは哲学者か否かとなると、そもそもシュトラウスって誰(Leo Strauss? Who?)ということになります。そうすると、さきのシンポジウムの企画はわれわれの常識に反することになります。しかしヘーゲルとレオ・シュトラウスとを並べたからには、少なくともこのようなシンポジウムを企画した人たちは二人のあいだに何か共通点があると想定したに相違ないのだろうという問題提起を私はしたわけです。

私はこのように「シュトラウスは哲学者か？」と問うたときに、シュトラウスという人はいろいろな評価のされ方はしていますが、一般的には哲学者としてはみなされてもいませんでしたし、自分自身からも哲学者とは言わずに、一人の政治思想の、あるいは政治哲学の歴史のa scholarだと自己限定し、単なる学者に過ぎないと言ってきた事実を念頭に置いていました。しかし近年では、事情は少し違ってきていて、たしかに哲学の歴史の研究をしているけれども、シュトラウス自身が一人の哲学者であるという解釈もかなり出てきているわけです。

シュトラウスが哲学者かどうかはひとまず置いて、他方においてマキアヴェリについてはどうでしょうか。シュトラウスがマキアヴェリをどういうふうに捉えているかというところ、マキアヴェリについては、これはみんながよく知っていると、とりあえず答えます。すなわち、マキアヴェリについては「悪の教師」という古くからの理解や、現実主義的な政論家とか、政治理論家、イタリアの愛国主義思想家、あるいは近代政治学の始祖と言われている人だと一般には言われている事実、シュトラウスは言及しています。さらにはMachiavellianismという英語の言葉さえ作られた事実にも特別に注目しています。

ところがシュトラウス自身の本心は、マキアヴェリ

を大まじめにphilosopher simply、哲学者それ自身というのか、哲学者そのもの、philosopher as suchとして捉えているわけです⁴⁾。このようなマキアヴェリ評価は、はっきり言って、世界中の学界の常識ではない。そういう常識とは違うことを言う人は嫌われます。

一応私は、シュトラウスは哲学者であろうという立場から[二年前の]報告をおこなったのですけれども、今回この報告をするにあたって、日本の研究者がシュトラウスについて書いたものを少し読んでみたら、たまたま面白いものがありました。東京大学の教授であった長尾龍一先生が信山社という出版社から著作集を出されていて、そのなかに『争う神々』というタイトルを付けた著作があります。その最後のほうに、三つぐらい纏めてレオ・シュトラウス関連の論文が載っていて、「シュトラウスフロイト論」というものは、その三本の論文のなかの一つであります。

それをちょっと読んでいましたら、長尾先生は非常に偉いなと思いました。シュトラウスのことを数カ月のあいだに集中的に勉強されていくつもの論文を書かれて、私はすごいなと思ったのです。ただし、おそらく長尾先生はやはりホッブズの優れた研究者であられて、シュトラウスについてはすでに昔から、特にシュトラウスホッブズ論については深く研究されていたと思うのですけれども。

長尾龍一先生は、シュトラウスを宗教者である、すなわちシュトラウスは哲学者ではないということをはっきりと言われておりまして、「シュトラウスフロイト論」という論文の最後の箇所での結論は、宗教者シュトラウスと非宗教者フロイトの対立を浮き彫りにした講演、つまりシュトラウスが1958年におこなった“Freud, Moses and Monotheism”という講演の内容を読むと、宗教者シュトラウスが、非宗教者フロイトをいろいろと批判しているけれども、それはまったくナンセンスだという結論なのです。最後の部分を少し読ませていただきます。

「シュトラウスは、フロイトのモーセ論が『否定する』という言葉から始まるという事実が、本書[*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*を指す＝引用者]の否定的・破壊的性格を象徴していると指摘している。しかし、筆者の観るところでは、これは純粹に知的関心から生じたフロイトの仮説が、このような副作用をもったことにつき、一言弁明したもので、本書の本来の動機が『否定的・破壊的』であると解すべきではない。フロイトは、自分の仮説に惚れ込んだのである。ここにもシュトラウスの態度、究心の独自性を否定する反科学主義が表われている」。

シュトラウスの態度は反科学主義的であるということです。引用を続けると、

「シュトラウスはフロイトに哲学的基礎がないという。しかしこれは、宗教と哲学を混同しているのではない。哲学は『知の愛』であり、認識にタブーを課し、宗教現象の歴史的・心理学的研究を宗教の権威によって圧殺しようとするシュトラウスが『哲学』を云々することは『片腹痛い』というべきである。シュトラウスは弱き一人のユダヤ系知識人に過ぎない。それは学問にとって幸せなことである。彼が中世の異端審問官のような権力をもったら、少なくとも彼の『目のかたき』であるユダヤ教を離れたユダヤ系知識人たちは、焚殺刑を免れないであろう」⁵⁾。

このように、長尾先生ははっきりと述べられているわけです。この長尾先生のスタンスは、私には、ある意味でうらやましい限りでありまして、シュトラウスという人が、もし宗教者であるというふうに割り切れるならば、それはまたそれで、シュトラウスを理解するうえで非常に便利であろうと思うのです。ところが私みたいに、優柔不断に、ここで言うところ「弱き」何とか、態度がなかなかはっきりと煮え切らない立場の人間にとっては、シュトラウスは宗教者であるというふうには読み切れないところがありまして、うらやましさというのは、そこにあるわけです。

これを今日の枕として、はたして「シュトラウスは哲学者か？それとも、シュトラウスは宗教者か？」という問題の答えになるかどうかはわかりませんが、お話を少しずつ進めていきたいと思います。

3. Spinoza as a disciple of Machiavelli

(1) ユートピア批判

次に、今日の報告のテーマに掲げた“Machiavelli, Spinoza and Leo Strauss”について一言述べたいと思います。その出発点として、スピノザがマキアヴェリのdiscipleであるというレオ・シュトラウスの解釈、なぜシュトラウスがそんなことを言うのかを簡単にご紹介することから始めたいと思います。

シュトラウスがスピノザをマキアヴェリの弟子とみなすときに、いくつか根拠はあるのですが、一番大きな根拠はいわゆるユートピア批判の共有です。政治思想、政治哲学の歴史における有名なユートピア思想といえば、もちろんプラトンから始まるわけですが、それに対して、マキアヴェリという哲学者は明らかに現実主義者でありまして、特に『君主論』の第15章が有名です。

スピノザの場合はどうでしょうか。『国家論』という表題でも日本では訳出されていますが、レジュメにはスピノザの『政治論』第1章のユートピア批判の日本語訳と、第10章から、ただラテン語の文章だけを引っ張ってきました。第10章においてははっきりとはマキアヴェリの名前は出ていませんけれども、フィレンツェ人(フローレンス人)という言葉が挙がって、『ティトゥス・リウィウスの最初の十巻についての論考(Discorsi Sopra La Prima Deca Di Tito Livio)』の第3巻の第1章が、スピノザによって言及されています。

レジュメに引用したのは、『政治論』の第1章であります。

「……かれら(=Philosophi)は、あるがままの人間ではなく、そうあってほしいと思うような人間を脳

裏に浮かべているのである。この結果として、かれらの大部分は、倫理学を書くかわりに風刺を書き、実際に適用される国家学を思念するかわりに、キマイラとしか見られぬような国家学を、あるいは、ユートピアとかまたは詩人たちの、あの黄金時代—そのような時代には、たしかに、国家学は少しも必要ではなかった—とかにおいてのみ構成されうるような国家学を思念したのであった。」

シュトラウスは、近代の政治哲学がどこで始まったのかということを非常に問題視しました。シュトラウスには有名な問題群があります。B・コンスタンが、古代人の自由と現代人の自由とを比較しているのは有名ですが、それに困んだかどうかはわかりませんが、「古代人と近代人の論争」という問題、それが一つです。あるいは、「JerusalemとAthenaの対立」とか、「哲学と詩の対立」とか、いくつかの問題群があるわけです。

さて、シュトラウスは古代と近代の対立に注目するわけですが、近代政治哲学はいったいどこから出発したかという問いを立てたときに、『ホッブズの政治学』という書物においては、シュトラウスはホッブズを近代政治哲学の嚆矢とみなしたわけですが、さきほどの河井先生の発表にもありましたけれども、ホッブズは「自然法」と「自然権」とを明確に区別した最初の思想家であって、シュトラウスはホッブズを伝統的自然法思想とは逆に「自然権」＝権利から「自然法」＝義務を導いていった近代的思想家として評価したわけです⁶⁾。

しかし本当は、近代哲学はマキアヴェリから始まったのだ、そのことを教えてくれたのはスピノザであった、と後年シュトラウスは自己修正をおこないました。スピノザが教えてくれたのが、まさにこのユートピア批判です。『君主論』の第15章の重要性をシュトラウスに教えたのは、スピノザであったということを書いておられます⁷⁾。それで、スピノザがマキアヴェリの弟子であるとみなすことのできる一つの根拠を、シュトラウスはここにみているのではないかとい

うことです。

(2) 政治的シオニズム

2番目の根拠は、マキアヴェリの弟子ということに直接関係するわけではないのですが、スピノザの政治思想との関連、あるいは、同志社大学のユダヤ教の研究に少しは関係するかもしれませんが、「政治的シオニズム」についてのシュトラウスの見解です。そのすべてではなく、スピノザがらみの関係です。

この政治的シオニズムを唱道した人たちには、何人かの有名な人たちがいますけれども、シュトラウスは、レオン・ピンズカーという人よりも、もっと早く政治的シオニズムの諸原理をスケッチした人間で、偉大な人間ではあったけれども、a good Jew(よきユダヤ人)ではなかった人間が存在した。それはスピノザであったということを書いておられます。

これは私が今回はじめて気がついたのですが、いままで公刊されたシュトラウスのものでは、少なくとも3カ所でスピノザの『神学・政治論』第3章の末尾に言及して、シュトラウスはスピノザが政治的シオニズムに関連があるということを書いておられます。それらはどこかという、レジュメの下の方に三つ引用符を付けてそれらの典拠を示しておきました。

第一に、“Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?”は1962年の2月にシュトラウスがシカゴでおこなった「講演」です。

第二に、“Preface to the English Translation,” in *Spinoza’s Critique of Religion*。これは、『スピノザの宗教批判』の英語版に対する「序言」です。これにも「講演」での発言と同じようなことが書かれています。両者が厳密に同じかどうかは、詳しく調べてみなければいけないのですが、ただし、スピノザこそが政治的シオニズムの原理的な最初の提唱者であったというシュトラウスの解釈はまったく同じであります。「講演」がなされた時期と「序言」が執筆された時期がほとんど同じころでして、

「講演」は1962年の2月であります、「序言」は同じ年の8月です。(宣伝になりますけれども、つい最近シュトラウスの『リベラリズム 古代と近代』[ナカニシヤ出版、2006年]という翻訳本を出版したのですが、その第9章に、このprefaceの邦訳がありますので是非読んでいただければと思います。)

それから第三に、1932年の“Das Testament Spinozas”というドイツ語の論文は、シュトラウスが、たしかロックフェラー財団から奨学金を得てフランスのパリへ移る前に、ドイツのベルリンのユダヤ教の研究所で研究した成果を纏めた論文であります。この“Das Testament Spinozas”という論文のなかでも、スピノザと政治的シオニズムの関連についてシュトラウスは述べています。いったいスピノザのどういう発言・思想が政治的シオニズムとの関連でシュトラウスによってこれら三つの箇所共通して言及されているかというと『神学・政治論』第3章末尾の、つぎのような思想です。引用します。

「否、かれらの宗教の基礎がかれらの精神を軟弱にしてしまわなければ、わたくしはつぎのことをまったく信じるであろう、すなわち、かれらはいつか機会さえ与えられれば——人間的事柄は極めて変化しやすいものであるから——かれらの国家を再び建てるであろうし、神はかれらを再度選ぶであろう。」

シュトラウスはこのような個所を引用しております。これについては、私は10年くらい前の論文で、「戦間期のレオ・シュトラウス」というものについて書いて、若干これにも触れたことはあるのですが⁸⁾、今日は、そのときとは少し違ったことを言いたいわけです。

政治的シオニズムとスピノザの関係はマキアヴェリとは直接関連がないとはさきほど申しあげたことですが、それをいま、すぐここで修正します。というのは何かというと、「かれらの宗教の基礎がかれらの精神を軟弱にしてしまわなければ」というスピノザの発言に何が読み取れるかということに関係する問題です。これはやはり、われわれにマキア

ヴェリを思い出させるわけです。

これはみなさんがご存じだと思いますけれども、マキアヴェリが15-16世紀イタリアにあって何を嘆いたかという、イタリアが蛮族の足下に蹂躪されていて、イスパニアとか、ドイツとか、フランスとからの外国勢力の侵入に悩まされていて、国内は不統一であり、教会勢力が強くてしかしイタリアを統一するほどには強くなくて、こういう分裂状態にあった。そして精神的には、キリスト教という一神教が古代イタリアがもっていた宗教に取って代わってしまっただけで、イタリアの人びとが世俗的な事柄に関心を示さずに、来世での幸せを願うようになってしまった。そういうことが、いまイタリアが不幸のどん底にある元凶であるということを言っているわけです。ここがスピノザとマキアヴェリの重要な共通点であります。すなわち、宗教が民族の精神を柔弱にすることに対する弾劾です。マキアヴェリにあってキリスト教がローマ人の美徳を腐敗させたことに責任があるように、スピノザにあってユダヤ教がユダヤ人国家の再生を不可能とさせることに責任があるのである。このような宗教批判においても、スピノザはマキアヴェリの弟子であると言いうるかもしれません。

(3) ユダヤ民族に対する中立性

しかしわれわれはつぎに直ちに、マキアヴェリのキリスト教批判とスピノザのユダヤ教批判とはその精神においてはたして本当に同一かどうかということを考えてみなければならないと思います。すなわち、二人の宗教批判はそれぞれの同胞に対する愛に発したのか、それとも憎しみに発したのか、それとも、それら以外の何か別のものに発したのか。

イタリアの統一と解放とに対するマキアヴェリの訴えはイタリア人への愛に発したことにはほとんど疑いを差し挟むことはできないでしょう。マキアヴェリは『君主論』の最後の第26章を、蛮族からイタリアを解放すべく君主に旗を立てて戦うように、旗幟を鮮明にしさえすれば、勇気あるイタリア人たちが馳せ参じるであろうという勧説で締めくくっていま

す。(もっとも、シュトラウスはマキアヴェリの政治哲学を愛国主義という言葉で単純に特徴づけることには反対しています。)⁹⁾

同じような質問をスピノザに向けてわれわれは問うことができます。すなわち、スピノザは、この『神学・政治論』第3章末尾の文章(シュトラウスが「スピノザの遺言書」と呼んでいる文章)を、マキアヴェリと同じような精神で、つまり同胞であるユダヤ民族に対する愛から語っているのかどうかという問題があります。その問題に対する解答を得るためには、しかしながら、われわれはどこにその手がかりを求めたらよいのでしょうか。

この問題に関しましては、レジュメの2ページ目を開いていただきたいわけです。話が飛んで申しわけないのですが、スピノザの破門の特異性に触れたいと思います。今年、スピノザがアムステルダムでユダヤ教世界から追放されて、ちょうど350年の記念の年にあたります。そこで、これは哲学つまり理性の立場に立つ人びとにとってはお祝いすべき年だということになります。

シュトラウスはスピノザの破門という事実にも特別の注意をはらいました。そして『スピノザの遺言書』“Das Testament Spinozas”という論文のなかでは、その特異性をつぎの事実に求めています。すなわちスピノザは、ユダヤ教徒に留まらなかっただけでなく、——このレジュメには引用しなかったのですが——そしてキリスト教徒にも転向しなかった。シュトラウスにとってはまさにここがポイントなのです。スピノザとは対蹠的に、デカルトも、ホッブズも、ライプニッツも、キリスト教徒であり続けた¹⁰⁾。

そこで、ついでにマキアヴェリについても調べてみました。マキアヴェリはどうだったかというと、マキアヴェリは、かれが生きていたときにかれの名前で発表したのは『戦術論』だけだったということもあってか、マキアヴェリは教会から破門されることはなかった。『君主論』という有名な作品は、ある一定のサークル内で読まれていたとしても、いわゆるpersecution、

迫害を恐れたわけでしょうけれども、公刊されなかった、かれは破門されることはなかった。

ちなみに、セバスティアン・デ・グラッツィアに『地獄のマキアヴェリ』という本があって、その伝記的記述を読みますと、マキアヴェリはミサにはほとんど出席しなかったようですが、臨終の床では修道僧を呼んでいます¹¹⁾。このことを、ちょっと覚えておいてもらいたいです。ミサには、ほとんど出席しなかったが臨終の間際には修道僧を呼んだという事実です。普段はミサに出席していなかったこの男が、臨終の床では修道僧をなぜ呼んだのか。自分のために呼んだのであろうか、何かほかの理由なのかはちょっとわかりません。しかし、ひとつだけはっきりしていることは、結局マキアヴェリも少なくとも形式的にはキリスト教徒として死んだということになります。正真正銘の本物のキリスト教徒として死んだのか否かは、とりあえず重要な問題ではなく、臨終のときにはキリスト教徒として死んだということ、形式的なことが重要なのです。

スピノザの場合はまったく違うのです。これがスピノザはニュートラルなのか、スピノザはユダヤ教に対してだけ敵対していたのかどうかという問題がありますが、少なくともいまここでは、ユダヤ教に対してだけではなく、キリスト教に対しても、その点では、すべての宗教に対してもニュートラルであったと、シュトラウスに従いながら、暫定的に結論しておきたいと思います。特にユダヤ教に対してニュートラルであるということは、ユダヤ教の人たちにとっては、スピノザを崇めてよいのか、スピノザをユダヤの伝統、ユダヤの民族のなかで優れたユダヤ人としてa good Jewとして崇めるべきかどうかということにとっては大問題になるようです。

それでもとの箇所に戻ってきますと、さきほど読んだこの文章「かれらの国家を再び建てるであろうし」という言葉は、マキアヴェリの精神とは異なった精神で述べられたのです。さきほども指摘しましたように、マキアヴェリはイタリアの統一とイタリアの蛮

族からの解放とを願い、それを叫び、少なくともイタリア人に対するイタリア人愛国者として叫んだのでした。しかしながら、シュトラウスによれば、スピノザは、こういう預言者的な発言——「選民」に関する——を、ユダヤ人としてユダヤ人のために、あるいはユダヤ民族としてのユダヤ民族のために表明しているのかというと、そうではない。すなわち、かれはユダヤ国家の再建を実際に願ったり、要求しているのではなく、みずからの哲学的中立的な立場の高みから、ただ議論しているにすぎない(nur diskutiert)のであると、シュトラウスは1932年の“Das Testament Spinozas”という論文で述べているのです¹²⁾。

ところですでに論及したように、スピノザはユダヤ教の基礎がユダヤ民族の精神を軟弱にした、すなわち柔弱にし、いわば女性化したと非難しているわけですが、シュトラウスはスピノザのこの非難あるいは判断そのものの妥当性ないしは一面性を問題視しています。スピノザを論駁すべくシュトラウスが挙げる証拠は、まさに長尾龍一氏が言及した「中世の異端審問官」の権力行使、弾圧、焚刹刑の犠牲者たちに、そのような極端な苦難を耐え忍ぶことのできる力を与えたものこそユダヤ教であったという事実です。そしてシュトラウスは問います。スピノザはこの事実を忘却してしまったのかと。答えは否です。それではなぜ、スピノザはユダヤ教こそユダヤ民族の国家の再建にとっての障害であるとして弾劾したのでしょうか。シュトラウスによれば、マキアヴェリを師と仰ぐスピノザは、国家を創設し維持するために必要とされる力、すなわち社会がそれなしには存続しえない命令する力は、そのような苦難を忍従するために必要とされる力とは同一ではないという見解を抱いていたというものである。シュトラウスにあって、この点でもスピノザはマキアヴェリの弟子であったのである。¹³⁾

(4) 政治その他への宗教の影響

次に進みたいのですが、宗教の「政治、その他へ

の影響」ということであります。ここからちょっと話が飛びます。いまま大学院の演習で、レオ・シュトラウスの『ソクラテスとアリストファネス』(*Socrates and Aristophanes*)という書物を読んでいます、あるところに次のような一節が書かれています。これはアリストファネスの喜劇的作品『騎士たち』(*The Knights*)についてのシュトラウスのコメントであります。

“Could suicide be the consequence of the belief in gods as beings necessarily inimical to man? For regardless of whether gods are the work of man’s fear or of his love of beauty—of his longing for never-aging and never-perishing thinking beings of indescribable splendor—they impair man’s self-esteem.”¹⁴⁾

「この研究会は一神教についての研究会であるから多神教の世界は関係ない。全然異質なことを、おまえはここでしゃべっている」と言われてしまえばそれまでなのですが、この自殺の問題と神がみの存在との関係をどう考えるかが問題なのです。日本ではこのごろ、たくさん自殺している人がいて、社会問題化しています。その原因は、経済的な理由だというふうに言われていることが多いという印象がありますが、私としては、シュトラウスには何でもかんでも重要な問題を神学問題に関連づけて、何らかの答えを求める癖があるのかもしれないと思えてなりません。自殺が、こういう神がみへの信仰に対する、gods necessarily inimical to manという、そういう神がみへの信仰に対する帰結であるのか否かという問題設定の是非がまず問われなければならないのかもしれません。しかし、上述の疑問文はギリシアの神がみに関してのみ発せられた疑問であると片付けてしまってよいのでしょうか。

神がみとなっていますけれども、なぜわれわれがそもそも神の存在を信ずるのかといったときに、いくつかの理由があるのだらうけれども、しかしそうしたものの存在が、人間のself-esteem、man’s

self-esteemをimpairすることがあるというシュトラウスの示唆は、おそらくスピノザの思想にも共通する点があるのではないかと。伝統的な神(がみ)の観念は、人間のself-esteemに対してネガティブな影響を及ぼしたのではないかと。

私はこういう類のシュトラウスの文章に何度もぶつかったことがあります、いつもよくわからない。シュトラウスは宗教者か、哲学者か、どちらかという答えがなかなか出ないことに関係するのですけれども、この文章はさきほども申し上げましたようにアリストファネスの『騎士たち』という作品を解釈して、その『騎士たち』にだけ関連したinterpretationなのか、それともシュトラウス自身の思想が何ぶんかは反映されているのかどうかというところが、いつもわからないところであります。

ところで『スピノザの宗教批判』という本を今回じっくりと読んでくる時間がなかったのですが、私の記憶が正しければ、スピノザによる宗教批判は科学的な装いのもとにおこなわれているが、シュトラウスによると、さまざまな宗教批判があるけれども、最終的にはスピノザの宗教批判は、伝統的な宗教批判の範囲では、ギリシアのエピクロスに始まるエピクロス主義の立場からの批判のなかに位置づけられる、と主張していたと思います。

それで、これはマキアヴェリのかどうかというのは一つの大きな問題になります。マキアヴェリの立場とエピクロスの立場がどうなのかというのは、少し吟味をしなければいけないのですけれども、シュトラウスは17世紀に流布していた伝統的な宗教批判の傾向を『スピノザの宗教批判』(*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*)という書物のなかでは基本的には三つの類型に分けています。

一つは政治的な批判です。典型的にはマキアヴェリにみられるわけです。さきほどから言っていますように、マキアヴェリによれば、宗教には健全な宗教と問題のある宗教の二種類がある。問題のある宗

教として、たとえばキリスト教があって、その宗教が人びとをこの世の栄光から来世の栄光へと目を向けさせたという、宗教に対する批判があるわけです。

こんにち、地球上のあらゆる場所であるとは思いますが、日本のあるところではイラク戦争がらみで、特にアメリカ合衆国のキリスト教ファンダメンタリズムの政治的活動の関係などで、宗教がやはり悪いのだという批判があります。宗教は人びとを結び付けるのではなくて、人びとをdissociateする、分断する一因であるという批判です。宗教のそういう政治的な悪い影響という立場から、その宗教批判をやる。マキアヴェリの場合は、人びとを非政治的にするというで批判しますし、他方において、宗教戦争の時代などにはこの宗教があまりにも政治(世俗)にコミットし過ぎると、too politicalである、あるいは非常に他者に対して不寛容であるとか、そういうかたちでの批判がなされるわけです。

2番目の宗教に対する批判は、アヴェロエスの伝統と言っていると思いますけれども、宗教は理性的な教えと対立することを教えているということで、その学問、科学、知性、そういうものの展開にとってネガティブなことをしてきたという批判です。

しかし、そのようなマキアヴェリ的な政治的批判やアヴェロエス立場からの知性主義的批判としてではなく、スピノザの宗教批判は基本的にはエピクロスの立場からの批判のひとつであるという解釈を、シュトラウス自身は『スピノザの宗教批判』という書物のなかで展開しています。¹⁵⁾ そのときに何が問題かというと、ここで宗教が批判されなければならない理由は、人びとの心の平安が神の存在によって掻き乱されるということです。神に対する恐怖——自分が本当に正しい人間かどうかということを絶えず吟味しなければならないので人びとは心の平安を確実に手に入れることはできない——処罰する神が問題なのであって、こういう処罰する神の存在が信じられており、われわれはなぜ神を恐れるかといったら、たとえば古代のギリシアのエピクロスと

か、それを踏襲したローマのルクレティウスなどは、地震とか、津波とか、火山の爆発とか、そういう天変地異をすべて、神が人間に対する罰として人びとは考える傾向があるが、そのような傾向は人間の無知に起因するのであり、本当は恐れる神など存在しないという思想を展開したが、そのような宗教批判の伝統のなかにシュトラウスはスピノザの宗教批判も位置づけていたわけです。

スピノザの宗教批判は合理的な根拠に基づいて、オーソドックスに対する、すなわち啓示信仰に対する“rationalist attack”あるいは“secularist attack”として成功したと一般には主張されているけれども¹⁶⁾、よく吟味すると、やはりそうではないのではないかと。そうではなくて、スピノザが宗教の批判に成功したと言われたときに、その多くは科学的な議論に基づくというよりも、むしろ聖書のなかにあらわれるさまざまな矛盾とか、いろいろな文言をあげつらって、その滑稽さをridiculeしたりすることによって、非常に真摯な宗教心に溢れる敬虔な人びとを聖書に対する関心から逸らすというところで、非常に大きな成功を収めたのではないかということをシュトラウスは『スピノザの宗教批判』のなかで言っているわけです。

(5) 合理的(理性的)道徳とその問題点

最後の一つ前の「rational moralityとその問題点」に話を移したいと思います。

河井先生の議論を、さらにもっとお話を、お聞きすることができるならば、rational moralityについて詳しくお話ししてもらえないかと思いました。rational moralityというもので多くの人びとがやっていけるのかどうか、生きていけるのかどうかという問題と、rational moralityではないmoralityはいったいどういうものがあるのかという問題があります。rational morality ではない道徳はたくさんあるのかもしれませんが、ここでのシンポジウムとの関連で考えるならば、divine morality、神(がみ)によって啓示された教えにもとづくmoral-

ityとの対立がある。対立というか区別は少なくともあるだろうと思います。

divine moralityの側にも重大な区別、あるいは対立さえあるといえるでしょう。一神教と多神教の区別もありますが、いわゆる一神教と呼ばれる諸宗教の道德の内部でも区別や異同についても議論しうでしょうし、極端なことをいえば、神がみの数だけ人間に対してさまざまな生き方が、道德的教えが、示されているといえるのかもしれませんが。

ところでこの関連でのスピノザのユニークな点は、スピノザが、キリスト教とユダヤ教という一神教の学際的研究あるいは少なくともその比較研究を実行し、近代の世俗社会の道德的礎を理論的に築いた点であるかもしれません。スピノザによれば、キリスト教とユダヤ教の教えのなかには共通部分がある。その共通部分は、rational moralityだと。少なくとも、それはシュトラウスの解釈したものです。そこからいったいどのような重大な帰結が生ずるかといえば、それはすでに触れたように世俗化の一つのあらわれであるrational moralityであると思うわけです。それはまた、本日の報告の最後の4番目のテーマの“Strauss as a modern philosopher king?”というところできりあがる問題にも関係していきます。

ここで私は、そのrational moralityというものと、シュトラウスがあるところでnatural moralityと言っているものが同じかどうか、ちょっとわからないわけですが、natureというものがよくわからないのですが、人間的自然、human natureといったときに、もちろん、人間の本質は理性であるという言い方はできるとは思うわけですが、人間のnatureは理性的な部分だけではないわけでありまして、プラトンの心理学によれば、そのreasonの部分、理性的な部分と、それからspritednessというかangerというか、気概的な部分と、それからdesire、欲望的な部分と、つまり少なくとも三つの部分があると。そういうわけで、naturalなものはrationalなものよりも、そういうふうにより広く複雑なものかもしれない。natural

moralityとrational moralityのあいだには少なくともそのような大きな違いが一つあるわけです。

シュトラウスの『迫害と著述の技法』(Persecution and the Art of Writing)のなかの第4章に、“The Law of Reason in the *Kuzari*”という論文が収められています。ハレヴィ(Yehuda Halevi)という人の*Kuzari*という書物のなかで使用されているThe Law of Reasonとはいったい何を意味しているかということをシュトラウスが分析した論文ですけれども、このようなことを述べている箇所があります。

“He [Halevi] accepts, at least within these limits, what may be called the philosophers' view of the Natural Law. But precisely by going so far with the philosophers, does he discover the fundamental weakness of the philosophic position and the deepest reason why philosophy is so enormously dangerous. For if the philosophers are right in their appraisal of natural morality, of morality not based on Divine revelation, natural morality is, strictly speaking, no morality at all: it is hardly distinguishable from the morality essential to the preservation of a gang of robbers.”¹⁷⁾

Divine revelationにもとづかない道德——それを哲学者たちは非常に評価したけれども、それは厳密に言えばmoralityではないのであり、そういうnatural moralityは、盗賊団のpreservationにとっても本質であるところのmoralityとほとんど区別がつかないものになってしまう。

同じところにこういう表現もあります。“Moral man as such is the potential believer.”道德的人間としての道德的人間は、potential believerというふうに、ハレヴィ解釈に仮託してシュトラウスは述べているのです。

ここも評価が分かれると思うのです。すなわちシュトラウスは、このDivine revelationにもとづくmoralityを非常に高く評価しているのか、それとも、額面(＝文言)どおりには高く評価していないのではないか、どちらなのかは簡単には決められない性質の問題だと思われます。そここのところが私には非常に気になっております点ですので、今日はその点について何かみなさんのほうからご指導がいただければ、少しでも何かを聞いて東京に帰りたいと思っております。

4. Strauss as a modern philosopher king?

最後のテーマは“Strauss as a modern philosopher king?”です。この最後のクエスチョンマークを付けてください。この疑問符をつけないと大問題になります。つまり、疑問符なしに言い切ってしまうとたいへんなことになりますので。

a philosopher king、あるいはphilosopher kingsとかphilosopher queensという考えは、もちろんプラトンの『国家』のなかで、いわゆる「哲人王」の思想が出ていることに関係します。つい最近、生まれはヨーロッパのどこだったかちょっと忘れましたが、あるオーストラリアの大学で教鞭をとる英語をしゃべる人から、何人かの人たちと一緒に本を書かないかと言われたことがあります。そのときmodern philosopher kingsというテーマで近代政治思想史が書けるのではないかという提案を受けました。なかなか面白い提案なのですけれども、結局、「英語圏の出版社があまり乗り気でないから、やめよう」みたいな話になってしまったのは残念です。

philosopher kingsといったら、私はそれまでプラトンの専売特許だと思っていたのですけれども、少し考えてみたら、政治哲学者たちのやってきたことは、もしかしたら、みんなこういう野望というか、欲望を多かれ少なかれもっていたのではないかというふうに考えるようになりました。マキアヴェリはアドバイザーである。(new) princesに対する、(新しい)

君主たちに対するアドバイザーであると言われますが、プラトンの営みと本質的にどこが違うのでしょうか。そして、スピノザがその時代のオランダの政治と深くかかわっていたことは周知の事実です。

突然、株の話をして申しわけないのですけれども、「この株は、絶対上がる」と株屋さんが言ってきたとします。断る方法は、おまえはそんなに知っているのだったら、どうしてその株を買わないんだ、自分で買えばいいじゃないかと、われわれは答えたいと思うわけです。そんなに絶対にその株が上がるというのだったら、インサイダー取引ではないのだけれども、わかっていれば、あなたがやればいいだろうと。

そこで、たとえばホッブズにせよ、いろいろな政治哲学者たちがいろいろな政治的処方箋を書いているわけですが、書くということは知っているのだから書くわけですが、知行合一、理論と実践を統一すべきであるという単純な、非常に荒っぽい議論からしても、哲学者が自分の理論や知識が実践に移されることを夢見ることは、ごく自然なことであると思われる。プラトン自身は、自分も若いころに政治家になろうとしたけれども、いろいろな理由からそれは断念して哲学の道に入って、政治哲学については、あのような政治的理想を書いたとされています。

それでは、マキアヴェリも、ホッブズも、スピノザもルソーもヘーゲルも・・・と考えていったときに、シュトラウス自身の場合はどうなのかが当然疑問になります。シュトラウスについての研究が1990年代にかなり出たわけです。最初に私が言及しました長尾龍一先生は、そういう研究が非常に出てきたということ自分の本のなかでも書いています。長尾先生はそれにのっとり研究を進めていまして、私は今日それらの研究書のうちのいくつかを持ってきました。ここにLeo Strauss and Judaismという本がありまして、その副題はJerusalem and Athens Critically Revisitedという本です。編者はDavid Novakという人が編集したものなのですけれども、

そこに“Athens and Jerusalem: The Legacy of Leo Strauss”という題で、ハドリー・アーケス (Hadley Arkes) という人が面白いエピソードを紹介しております。4頁のあたりに、このようなことが書かれています。

ある若い学生が、シカゴ大学のシュトラウスのクラスに初めて入った。このときにびっくりしたことは、カトリックのpriestたちがいた。なぜかれらがそこにいたのか。シュトラウスがカトリック的な教えに対する、変な悪いことを言っていることを咎めようとして、そこにいたのかというと、そうではないのです。少し長く引用させてください。

“Surely, one of the most striking attributes, evident at once to the young student who entered a class of Strauss's for the first time, was the presence of a contingent of Catholic priests. They were not there as detached observers trying to scout the opposition. They were sitting at his feet, along with the rest of us, and there was, in the room, the most intense concentration, and in the most pronounced reverence. Harry Jaffa has written that Strauss's distinct mission was to restore both reason and revelation against the tendency of modern science to deny them both. Both strands were unmistakably present in those classrooms: the interest in reason and in revelation. It was evident that the thing that connected everyone in that room---from the Catholic priests to the young Jewish students---was the interest in standing against the world---*contra mundum*---standing against the current culture, with its variants of moral relativism. What connected everyone was the interest in what might be called 'natural law': the conviction that there were indeed moral truths, grounded in human

nature, and those truths would endure as long as that nature would endure. That is to say, what connected the Christians and Jews in that room was the religion of reason, or 'rational morality'.”¹⁸⁾

このような長い引用をして何を言いたいのかといいますと、私はセキュラリズムということさをきほど口走ったのですけれども、それは手島先生から、「それに関連して話してくれ」と、ちょっと言われていたからですが、スピノザの聖書批判からの一つの帰結として、スピノザにおいてrational moralityというものが新約キリスト教と旧約ユダヤ教の共通項としてあるということを言ったわけです。しかしシカゴ大学におけるこの光景について、この論文の著者は、“That is to say, what connected the Christians and Jews in that room was the religion of reason, or “rational morality””とはっきり言っております。

シュトラウスという人が、ある教室のなかで非常に献身的なカトリックのpriestたちと、非常に有能な若いユダヤ人の学生たちの前で講義をしている姿です。私はふとそれをa modern philosopher kingというのかなと思ったので、そういうふうに[Strauss as a modern philosopher king?]言ったのですけれども……。そのような光景は、シュトラウスが“Das Testament Spinozas”という論文のなかでニーチェの響に倣って「よきヨーロッパ人」と呼んだスピノザが、17世紀にニュートラルな立場に立って、彼のところにやって来る人びと——キリスト教徒であるとユダヤ教徒であると無神論者あるとに関係なく——交流したというその姿と、私には、ときどき重なるわけです。

シュトラウスは、もちろんスピノザを厳しく批判しているところはあるのですけれども、私には、ときどきシュトラウスはスピノザと精神が似ているのではないかと思われるところがあるのです。

この最後のところの“Strauss as a modern

philosopher king?”というのは、あまりにも大胆な仮説でありますので、クエスチョンマークを三つぐらい書いておいたほうが良いということがあります。

今日の私の話はまとまりはまったくなかったので、すけれども、ただ、今回ここに招かれましたので、

まとまりのないままではありますが、たくさん問題があって、そのうちのいくつかを自分なりに考えてみようという契機を与えてくださいましたことに対して、非常に感謝しております。

どうもご清聴、ありがとうございました。

- 1) William E. Connolly, *Pluralism* (Duke University Press, 2005). 本書の第2章で展開されているコノリーによるシュトラウス批判は、シュトラウスの著作のなかでも『リベラリズム 古代と近代』しかとりあげておらず、しかもその第3章、すなわちEric A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (Yale University Press, 1957)に関するシュトラウスの哲学的書評論文にほとんどまっぴら集中している点は、注目に値する。
- 2) William E. Connolly, “Pluralism and Relativism,” *Proceedings of the Kyoto American Studies Summer Seminar July 29-July 31, 2004* (Center for American Studies, Ritsumeikan University, Kyoto, 2005), pp. 1-23. Iijima Shozo, “Pluralism, Monism, and Dualism---Comments on Uno Shigeki, ‘Republican Principle vs. Right to the Differences’ and William E. Connolly, ‘Pluralism and Relativism,’” *ibid.*, pp. 45-49.
- 3) 飯島昇藏「マキアヴェリと近代——レオ・シュトラウスのマキアヴェリ解釈」『ヘーゲル哲学研究』(日本ヘーゲル学会編)第11号、2005年、41-54頁。
- 4) Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (University of Chicago Press, 1958).
- 5) 長尾龍一「シュトラウスのフロイト論」『争う神々』(信山社叢書、1998年)、282-283頁。
- 6) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, trans. by Elsa M. Sinclair (University of Chicago Press, 1952). 添谷育志、谷喬夫、飯島昇藏訳『ホッブズの政治学』(みすず書房、1990年)。
- 7) *Ibid.*, p. xvi. 邦訳、XV-XVII頁。
- 8) 飯島昇藏「戦間期のレオ・シュトラウス——『政治的なものとの出会い』」飯島昇藏編『戦間期の政治思想』(新評論、1998年)、182-207頁。

- 9) Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*.
- 10) Leo Strauss, “Das Testament Spinozas,” *Gesammelte Schriften Band 1*, ed. by Heinrich Meier (Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metler), p. 416.
- 11) Sebastian de Grazia, *Machiavelli in Hell* (Princeton University Press, 1989). 田中治男訳『地獄のマキアヴェリ』(I)、(II) (法政大学出版局、1995年、1996年)。
- 12) Leo Strauss, “Das Testament Spinozas,” pp. 420-422.
- 13) Leo Strauss, “Das Testament Spinozas,” p. 420.
- 14) Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes* (The University of Chicago Press, 1966), pp. 82-83.
- 15) シュトラウスの分類は、おのおのの宗教批判の内容(教説)よりもその動機に焦点を当てている点に特徴がある。かれがスピノザも含む17世紀の宗教批判のひとつの大きな流れをHedonismusと定義せずに、むしろEpikureertumと定義するのは、その宗教批判の動機を「単なる快楽ではなく、確実な快楽」を確保しようとする傾向に見ているからである。Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas, in Gesammelte Schriften Band 1*, pp. 65-82.
- 16) Leo Strauss, “How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*,” in his *Persecution and the Art of Writing* (The Free Press, 1952; reprint, The University of Chicago Press, 1980), p. 142.
- 17) Leo Strauss, “The Law of Reason in the *Kuzari*,” in his *Persecution and the Art of Writing*, p. 140.
- 18) Hadley Arkes, “Athens and Jerusalem: The Legacy of Leo Strauss,” in David Novak (ed.), *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited* (Rowman and Littlefield, 1996), p. 4.

2006年10月21日 同志社大学

Machiavelli, Spinoza and Leo Strauss---Philosophy and Religion

飯島昇蔵(早稲田大学・政治経済学術院)

1. シュトラウスは哲学者か？ シュトラウスは宗教者か？

“Freud on Moses and Monotheism” (1958)

「宗教者シュトラウスと非宗教者フロイトの対立を浮き彫りにした講演」(長尾龍一)

2. Spinoza as a disciple of Machiavelli

(1) ユートピア批判

『政治論』第1章 ユートピア批判 vs. 『君主論』第15章

『政治論』第10章 acutissimus Florentinus Disc. I. lib. 3 in Tit. Livium

「・・・かれら(Philosophi)は、あるがままの人間ではなく、そうあってほしいと思うような人間を脳裏に浮かべているのである。この結果として、かれらの大部分は、倫理学を書くかわりに諷刺を書き、実際に適用されうる国家学を思念するかわりに、キマイラとしか見られぬような国家学を、あるいは、ユートピアとかまたは詩人たちのあの黄金時代——そのような時代には、たしかに、国家学は少しも必要ではなかった——とかにおいてのみ構成されうるような国家学を思念したのであった」。

(2) 政治的シオニズム

『神学政治論』第3章末尾 (3箇所)

「否、彼らの宗教の基礎が彼らの精神を軟弱にしてしまわなければ、わたくしはつぎのことをまったく信じるであろう、すなわち、かれらはいつか機会さえ与えられれば——人間的事柄はきわめて変化しやすいものであるから——かれらの国家を再び建てるであろうし、神はかれらを再度選ぶであろう」。

「政治的シオニズムの諸原理をスケッチした人間——偉大な人間ではあったが、善きユダヤ人ではなかった——が存在した。それはスピノザであった。」

選民

“Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?” (1962 Feb.)

“Preface to the English Translation,” in Spinoza’s Critique of Religion (1962 Aug.)

“Das Testament Spinozas” (1932)

スピノザに対する評価の変遷

Verdammung (Bannspruch der Amsterdamer Gemeinde)

Rettung (Mendelssohn)

Heiligsprechung (Heine, Hess)

Neutralitaet

● 政治、その他への宗教の影響

“Could suicide be the consequence of the belief in gods as beings necessarily inimical to man? For regardless of whether gods are the work of man’s fear or of his love of beauty—of his longing for never-aging and never-perishing thinking beings of indescribable splendor—they impair man’s self-esteem.” (*Socrates and Aristophanes*, The Knights, pp. 83-84.)

(3) hedonismの立場からの宗教批判

Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft (1930)

3. スピノザの破門の特異性

cf. Machiavelli, Hobbes, Descartes, Leibniz

“Spinoza ist nicht Jude geblieben, waehrend Descartes, Hoobbes und Leibniz Christen geblieben sind.”

キリスト教とMachiavelli vs. ユダヤ教とSpinoza (vs. ユダヤ教とStrauss)

rational morality とその問題点

cf. natural morality

“the necessity of the connection between morality and revelation”

4. Strauss as a modern philosopher king