



を取り上げながら、議論を進めてみたいと思う。

## II. マイモニデス流の合理主義的聖書解釈批判

畠中氏は、訳書の副題に「言論の自由」と並んで「聖書の批判」も付加しているが、その訳書解説の中で、『神学・政治論』について、「時代を越えた「永遠の書」の風格を帯び」<sup>4</sup>と語り、さらに、次のように述べている<sup>5</sup>。

現在から見れば極めて自明的な、しかし当時から言えば頗る画期的なこの歴史的批判的方法に依り、スピノザは聖書各巻の成立・関連・著者・目的・本文等について、又聖書の教義の内容について、数多くの新しい解釈をなした。これらの成果の一部は近代の学問の進歩に依って超克乃至訂正されたにしても、その精神に至っては永遠に不滅であり、今日旧約聖書概論と呼ばれている学問の基石は実に他ならぬスピノザに依って置かれたものであった。

おそらく、多くの方はこの見解について異義を唱えることはないであろう。しかし、世俗的・非宗教的な人にとっては自明かもしれないが、宗教的な人にとって、特にイスラエルの宗教者にとっては、今日においてもまだ自明ではない。正統派のユダヤ教徒にとって、スピノザは、1656年、23歳の若さで、アムステルダムのスファラド系ユダヤ共同体から依然として破門されたままである<sup>6</sup>。正統派のユダヤ教徒の中には一握りの

た。スピノザは、まさに古典的合理主義者の一人でもある。できれば、この問題とも関連させて述べることができると思う。

<sup>4</sup> スピノザ、『神学・政治論』、畠中尚志訳、岩波文庫、14ページ。

<sup>5</sup> 同上、18ページ。

<sup>6</sup> ほんの一例だが、ユダヤ人哲学者として有名なレヴィナスは、スピノザの破門を解くことに公然と反対している。Emanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, translated by Sean Hand, The Johns Hopkins University Press, 1997, p. 108. レヴィナスは、「背信の罪 (guilty of betrayal)」と呼んでいる。また私にはどうしても不可解なのだが、スピノザが先鞭をつけたと思われる、改革ユダヤ教の提唱者で、新カント学派のヘルマン・コーヘンは、スピノザを弾劾し、マイモニデスの方を擁護している。Herman Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier Verlag, 1978, S. 385-386. 因みに、コーヘンは、同書で、まさに題名通り、理性の宗教の起源がユダヤ教にあるという主張を行っているが、カントの理性の宗教が、スピノザの

合理主義者、近代主義者も存在するが、圧倒的多数は今でも、合理主義者スピノザが存在しないかのように振る舞っている。破門宣告文は、「何人も、書き物も含みスピノザと接触すること、かれに好意を示すこと、同じ屋根の下に留まること、4 キュービット以内までかれに近づくこと、かれによって執筆された書物ないし編纂された書物を読むこと、をしてはならない」と警告している<sup>7</sup>が、かれらはそれを忠実に遵守しているからである。

誤った聖書解釈の方法だとして、スピノザから批判の標的にされたマイモニデス (1135-1204年) もまた合理主義者として知られている。スピノザとマイモニデスは、同じ「合理主義」を標榜しているのに、どこが違うのだろうか。

マイモニデスにとって、哲学者、合理主義者といえ、アリストテレスのことである。マイモニデスは、ユダヤ教のトマス・アキナスと称されるが、カトリックのトマス・アキナス (1225?-1274年) もまたアリストテレスの哲学をキリスト教神学、護教論に利用した。合理主義者マイモニデスに対する伝統主義者の側からの反発が起こり、「マイモニデス論争」にまで発展したが<sup>8</sup>、その原因の一つが、キリスト教の教義にならって、マイモニデスがユダヤ教に13条からなる信仰箇条を導入しようとしたことにあった<sup>9</sup>。他方、マイモ

唱える理性の宗教と類似している、あるいはスピノザがカントに影響を与えたことは疑いの余地がないにもかかわらずである。ユダヤ人、特にイスラエルのユダヤ人の間では、スピノザの受容／拒否の問題は依然として、論争的である。Ze'ev Levy, *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*, Peter Lang, 1989, p. 125.

スピノザが、近代における最初の世俗的ユダヤ人とされるが、実は、ヘレニズム化された古代においても、ギリシャ哲学に触れ、多大な影響を受け、ユダヤ教を棄てたユダヤ人、例えば、エリシャ・ベン・アヴヤ (2世紀) のように、このようなタイプの人間をユダヤ人社会は輩出していた。

<sup>7</sup> 引用は、Steven Nadler, *Spinoza's Heresy*, Clarendon Press, 2001, p. 2による。ナドラーによれば、当時、読み上げられたヘブライ語原文はもはや存在せず、ポルトガル語版が残っているだけで、かれの引用はそれに依拠したものであるという。同書、p. 185の注1参照。

<sup>8</sup> Haim Hillel Ben-Sasson, *Maimonidean Controversy, Encyclopaedia Judaica*, Ketel Publishing, 1972, 745-754.

<sup>9</sup> 拙稿、「ポパーの反証主義の背景としてのマイモニデスの否定神学」、『批判的合理主義』、第一巻、ポパー哲学研究会編、未来社、2001年、254ページ。

ニデスは、マイモニデスを支持する側からは最大級の尊敬を受けたラビでもあり、律法の注解書、『ミシュネー・トーラー』を著し、またユダヤ教に疑問をもつユダヤ人に対して、ユダヤ教を擁護する『迷える者への手引』も著わしている。因みに、スピノザが最初に読んだ哲学的著作が、この『迷える者への手引』だった。今日でも、イスラエルのユダヤ哲学科では、『迷える者への手引』は必読書とみなされている。

まさにこの『迷える者への手引』の中で、マイモニデスは、アリストテレスの哲学を最高の合理性をもつものとみなし、その哲学と抵触しないように聖書を解釈しようと試み、抵触する文章を比喩的に解釈する。スピノザが批判するのは、この種の「比喩的解釈」に対してである。スピノザは、「解釈を行うことによって、その箇所と理性と合致しないものや理性と矛盾するものがまったく含まれていないことを知る時に始めて、その箇所の真の意味について確信をもちうるのである。もしその箇所が文字通りの意味において理性に矛盾することが判明したら、たとえそれがどんなに明瞭に思われる箇所であっても別の仕方ですら〔比喩的に〕解釈されなければならない」という解釈の方法をマイモニデスに帰している<sup>10</sup>。

こうして、マイモニデスは、例えば、『聖書』の神人同形説的表現 (anthropomorphism) を徹頭徹尾、比喩的に解釈し、神の属性として物質性や有形性を帰す考えを偶像崇拜として退け、さらに、神に何らかの肯定的属性を帰す肯定神学を完全に拒否し、理性に合致する唯一の正しい解釈として否定神学を提唱する。神に肯定的属性を帰すと、神が神以外のものとその属性を共有することになり、神人同形説となるからである。

スピノザは、このマイモニデス流の合理主義的解釈が新たな独断主義、権威主義を生み出すとして批判する<sup>11</sup>。

<sup>10</sup> Spinoza, *Theological-Political Treatise*, Second Edition, translated by Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, 2001, Chap. 7, p. 100. 以下、TPTと略記。『政治・神学論』の引用は、この英訳を参照しながら、邦訳を改めさせていただいた。以下、英訳書だけに言及する。原著は、残念ながら、筆者には読むことのできないラテン語で書かれているが、スピノザは、同書の中で、ユークリッドは何語で読んでも明確に理解できるので、彼の用いた言語を知っている必要はないという趣旨のことを述べている。ユークリッドを模範にしたスピノザであるからして、ヘブライ語の知識が不可欠な聖書とは対照的に、彼の著作は、ラテン語以外の何語でも明確に理解できるように執筆してくれたことであろう。

<sup>11</sup> TPT, Chap. 7, p. 101. 理性に合致しない箇所を超自

民衆 (common people) は、... 聖書の理解について哲学者たちの権威と証言にのみ頼らざるをえなくなり、したがって民衆は哲学者が聖書の解釈において無謬なのだとは仮定しなければならなくなるであろう。これはまさに新たな形態の教会的権威となるであろう。

このような誤った解釈法が生まれた原因として、スピノザは、マイモニデスが抱いている2つの誤った仮定を指摘している。その二つは、預言者たちがすべての点において相互に一致していたという仮定と、預言者たちが偉大な哲学者・偉大な神学者であったという仮定である。この二つの仮定が維持できないことは、私には明白に思われるのだが。

### III.スピノザの解釈法

では、スピノザの解釈法はどのようなものであろうか。スピノザにとって、先ず行うべきことは、聖書の内容が理性に合致するかという真偽問題ではなく、聖書内在的に聖書の文章の意味を的確に把握することである。その解釈の仕方の特徴として、スピノザは3点を挙げていますが、その第一は、聖書の言語であるヘブライ語の本性、特性を理解するために、ヘブライ語の研究が不可欠だということである。因みに、スピノザは、ヘブライ語の文法書も書いている。第二、第三点については、平易でしかも、マイモニデスの解釈とは対照的な興味深い結果をもたらす例をみながら、スピノザの解釈法の特徴を考察することにしよう。

モーゼの言葉の中に、「神は火である」(出エジプト記 24:17、申命記 4:24) や「神は嫉妬深い」(出エジプト記 34:14、申命記 5:9) がある。真偽や神学的議論を別にすれば、この二つは、誰にでもその意味がわかる明瞭な文である。

これについて、スピノザは次のように主張する<sup>12</sup>。

たとえそうした言明の文字通りの意味が理性の自然的光に矛盾しても、もしそれが聖書研究から得られる基本的原理に明白に背反しない限り、その文字通りの意味は維持しなければならない。他方、これらの言明がその文字通りの解釈では聖書から得られる基本的原理に矛盾することがわかるならば、た

然的に解釈しようとする非合理主義については割愛するが、これに対しても、スピノザは、独断主義、権威主義を生み出すとして批判している。

<sup>12</sup> TPT, Chap. 7, p. 89.

とえそれが理性にまったく合致している場合でも、別の仕方（すなわち、比喩的に）解釈されなければならない。したがって、神が火であることをモーゼが本当に信じたかどうかという問題は、その信念の合理性、非合理性によって決定されるべきではなく、ただモーゼ自身による他の諸言明からのみ結論されるべきである。

これが第二点である。この解釈の方法は、聖書外の合理的知識（理性的知識）<sup>13</sup>に合致させるように聖書の言明を比喩的に解釈するマイモニデスの外在的解釈とは対照的に、内在的解釈となっている。

モーゼが、神について世界の可視的事物と類似性をもたないことを多くの箇所ですべてに言及して、スピノザは、「神が火である」という言明は、文字通りではなく、比喩的に解釈すべきであると主張する。しかし、「できるだけ文字通りの意味から遠ざかるべきではない」として、文字通りの意味以外の特別な意味をもち得ないかどうかを検討する。そして、「火」という言葉が、怒りや嫉妬の意味にも用いられている（ヨブ記 31:12）という事実に依拠し、「神は火である」と「神は嫉妬深い」という二つの言明が同一の言明であると結論している<sup>14</sup>。

理性に合致しないとして、神人同形説も神人同感情説（anthropopathy）も拒否するマイモニデスなら、二つの言明のどちらも比喩的に解釈するところであるが、スピノザは、モーゼが、他の箇所で、神に情熱や感情がないという主張をしているわけではないという事実を訴えて、「われわれがいかにも理性に反していると強く確信しようとも」、モーゼが「神は嫉妬深い」と信じていた、あるいは少なくともそれを教えようとしたと、

<sup>13</sup> 日本語では、「理性」と「合理性」には相違があるように受け取られるかもしれない。英語でも、'reason'と'rationality'という言葉がある。しかし、アリストテレスの人間の定義、「人間は理性的動物である」は、'rational animal'と訳される。本稿では、「理性」と「合理性」を相互に翻訳可能な用語として用い、文脈で使い分けをする。

<sup>14</sup> TPT, Chap. 7, p. 89. いずれにせよ、比喩的に解釈されるのだから、マイモニデスとスピノザは、結局、同じではないかという疑問が生じるかもしれない。しかし、前者は、聖書を理性的知識に合致させるために比喩的解釈を行うのに対して、後者は、聖書の言明同士の関係を整合的にし、聖書の意味内容を正確に把握するために、最小限の比喩的解釈を導入するのである。したがって、目的が明確に異なるのである。

結論できると主張している。それは、「われわれの理性の命令やわれわれの既得の見解に合致するように聖書の意味を操作することは許されず、聖書の全知識は聖書からのみ得られなければならない」からであるという<sup>15</sup>。

さらに、個々の預言者を現時点の最高水準の哲学者、神学者としてではなく、過去の歴史的・社会的状況において理解するように提案し、聖書全体についても、その編纂の経緯を歴史的、文献学的、言語学的に考察することを提案している<sup>16</sup>。これが第三点である。

ではなぜスピノザはこのような解釈法を提案したのだろうか。それにはいろいろ理由が挙げられるであろうが、われわれは、マイモニデスの解釈法が独断主義、権威主義を生み出すとしてスピノザが批判したことに着目して、かれの解釈法は、マイモニデスとは対照的に、反権威主義、民主主義を提唱するものとして捉えることにしよう。

#### IV. スピノザの反権威主義、民主主義

スピノザにとって、『聖書』は哲学書ではなく、民衆（普通のひとびと）<sup>17</sup>のための書である。『知性改善論』の中で、スピノザは、若干の生活規則の一つとして、民衆の知能に適合して語り、且つわれわれの目標〔スピノザの見解では、人間としての最高完全性である、精神と全自然との合一性の認識——真理でありかつ最高善でもある——〕達成の妨げとならないことなら、

<sup>15</sup> TPT, Chap. 7, pp. 89–90.

<sup>16</sup> TPT, Chap. 7, pp. 90–91.

<sup>17</sup> スピノザ研究者の間で、『神学・政治論』の想定読者は誰だったのかという問題が論じられている。ラテン語で書かれているのだから、ラテン語の読めない人は当然、排除されるであろうが、他方、『神学・政治論』では、民衆ひとりひとりが自ら聖書の解釈を行う自由も強調されている。邦訳では、「民衆」と訳され、英訳では、common peopleと訳されているが、この問題を考える際には、当時のこの言葉の内包、外延を正確に把握する必要があるだろう。ラテン語を読むことのできる人間は限られていたであろうし、聖書を読むことのできる人間も限られていたであろうが、話を聞き、考え、判断することのできる人間はさらにずっと多くなるだろう。この「民衆」概念は、民主主義的思想にとって、キーワードであることは確かである。想定読者について論ずる際、少なくとも、ほとんどの人間が読み書きできる現在の視点で、スピノザの「民衆」概念を捉えることだけは避ける必要があるだろう。

すべてこれを避けないことを掲げている<sup>18</sup>。聖書解釈は、一部の聖職者の特権ではなく、民衆ひとりひとりが自ら聖書の解釈を行うことを奨励する『神学・政治論』はこの規則に沿ったものであると解釈できる<sup>19</sup>。

スピノザの結論はこうである<sup>20</sup>。

宗教に関しても自由な見解をもつという最高の権利は各人に属しており、何人もこの権利を放棄し得るとは考えられないのだから、宗教に関して自由に判断し、したがって自分自身で宗教を説明し解釈する最高の権利および至高の権威も各人に属することになる。… 聖書を解釈する至高の権威が個々人のもとにあるからには、聖書解釈を支配する規則は、万人に共通な自然的光明以外のものでもあってはならず、けっして超自然的光明であったり、何らかの永遠的権威であったりしてはならない。またこの規則は、有能な哲学者たちにしか扱えないような困難なものであってはならない。むしろそれは人間のもつ自然的で普遍的な能力に適ったものでなければならぬのである。

まさに、反権威主義的で民主的な方法をスピノザは提唱しているといえるであろう<sup>21</sup>。ところが、スピノザは、別の章において、論争の余地があるとみなされるような教義をまったく含まない「正統的信仰、普遍的信仰」が存在すると主張し、その「普遍的信仰の教義」を「神への愛と隣人愛」に集約し、さらに、その内容を7点にわたって明確に規定している<sup>22</sup>。

<sup>18</sup> スピノザ、『知性改善論』、岩波文庫、20ページ。彼にとって最大の目的である「精神と全自然との合一性の認識」への言及は、18ページ。

<sup>19</sup> 難解な言葉を操って自己満足する哲学者もいるが、哲学にせよ、宗教にせよ、普通のひとびとを念頭において語ることの重要性を指摘する哲学者もいる。ポパーが学生に対して、本を書く際には、「(当時8歳だった) アガシの娘、ティルツァーにもわかるように書きなさい」とアドバイスしたようだが、ポパーはもちろん、スピノザも後者に属すると考えられる。

<sup>20</sup> TPT, Chap. 7, pp. 103-104.

<sup>21</sup> スピノザは、ここで「権威」という語を用いているが、各人に権威があると主張しているので、権威主義ではない。権威主義は、権威をもつ側と権威を受ける側の二項関係によって成立するが、各人が権威であれば、その二項関係がそもそも成り立たないからである。注23も参照。

<sup>22</sup> TPT, Chap. 14, pp. 161-162.

1. われわれが服従すべき、正義で慈悲深い神が存在すること。
2. 神が唯一であること。
3. 神は遍在し、全知であること。
4. 神は全能で、絶対的に自由な存在者であること。
5. 神への崇拜、服従が、もつばら正義と愛、すなわち隣人愛に存すること。
6. 神に服従する者はすべて救済されること。
7. 神は後悔者の罪を赦すこと。

もしこの「普遍的信仰の教義」ないし「普遍宗教」を万人が受容しなければならぬとすれば、マイモニデスの信仰箇条と同様、権威主義<sup>23</sup>に逆戻りする恐れが生じる。これを次に見ることにしよう。

## V. 普遍宗教、合理主義、権威主義

『スピノザ、リベラリズム、ユダヤ人のアイデンティティ問題』<sup>24</sup>と題するスピノザ研究書の著者、スティーヴン・B・スミスがまさにこの問題を提起しているので、先ず、その主張に耳を傾けることにしたい。

スミスは、先に言及した、神への愛と隣人愛に基づく普遍的信仰が、スピノザの『神学政治論』における最も明確で最も確定的な表現であるとし、「預言者たちは、理性と完全に一致しないような道德説は教えなかった」というスピノザの言葉を引用しながら、その普遍的信仰の根拠をスピノザが預言者に求め<sup>25</sup>、同時に理性によっても根拠づけようとしたとみなす<sup>26</sup>。またスピノザは同じページで、「預言者たちが愛と正義とを何ものにもまして勧め、それ以外のものを眼中に置い

<sup>23</sup> 権威主義とは、事実に権威の主張ではなく、何らかの権威を、その権威者あるいはその権威を認める者が、その他のひとびとに対して、受容しなければならないという規範的権威の主張である。各人が自ら判断して自発的に権威を受容することは、私の意味での、権威主義ではない。拙稿、「科学と権威主義」、『科学見直し叢書』、4巻、木鐸社、1991年、141-178ページ、および、「啓示宗教の権威主義的構造」、『比較思想研究』、第22号、1995年、150-153ページ、参照。

<sup>24</sup> Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press, 1997.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>26</sup> この引用よりも、「聖書の権威は預言者たちの権威に依存し」というスピノザの言葉の方がまさにその根拠を預言者に求めたことの証拠となるであろう。TPT, Chap. 15, p. 170.

ていない」と述べているので、ここでいう道德説は、まさに、普遍的信仰の教義を指すことは明白である。すると、神学と理性との関係の問題が再浮上することになる。

そして、スミスは、スピノザに対して、次のような疑義を呈する<sup>27</sup>。

この箇所スピノザは、かれがマイモニデスに対して非難したこと、すなわち、聖書を自分の理性に合わせようとする、理性と神学を調和させようとするをまさに行っているのではないだろうか。スピノザは、別の箇所で名辞矛盾とみなした合理的神学 (rational theology) を提唱しているのではないか。

この箇所というのは、『神学・政治論』、第15章のことで、その章題は、「神学が理性に隷属することも、理性が神学に隷属することもないことが論証される。われわれが聖書の権威を確信する理由」となっており、スピノザの立場をどう理解したらよいかの困難な箇所である。理性と神学が相互に独立しているならば、「合理的神学」は成立しないように思われるからである。さらに、スピノザは「聖書の権威を確信する理由」とまで述べている。それは、理性によってなのか、それ以外のものなのか、が問われるところであるが、この点が実に不明瞭なのだ<sup>28</sup>。

そこで、スミスは、「合理的倫理をもつばら聖書の言葉から引き出そうとするスピノザの試みは、かれと同時代のひとびとの理解に対してもっともらしく見せかけたもの、あるいは、せいぜい、当時の理解に『合わせようとした』戦略であると結論しなければならない」として、「より『分別のある』読者にとっては、スピノザの目的が、権威の基礎としての聖書を個々人の批判的理性と置き換えることにあった」と述べている<sup>29</sup>。

スピノザに即して考えると、どうしてここで、スミスが「批判的理性」という言葉を用いることができたのか不明である。スピノザの「理性」は、個々人の「批判的理性」というより、「普遍的理性」に合致するよう

<sup>27</sup> Smith, p. 82.

<sup>28</sup> スピノザは、神学の根本原理を「人間はただ〔神への〕服従によってのみ救われること」であるとし、しかも、その原理の真偽が理性によっては証明されないことを認め、その根拠を預言者に求めるが、他方、先に引用したように、「預言者たちは、理性と完全に一致しないような道德説は教えなかった」とも主張しているからある。

<sup>29</sup> Smith, p. 83.

に思われるからであるが、この疑問については、スミスはまったく考慮も議論もせず、唐突に、「批判的理性」という言葉を用いているだけである。

同様の問題を扱ったスピノザ研究者に、セイモール・フェルドマンがいる。かれは、スピノザの普遍的信仰の「普遍性」に注目し、この普遍宗教は、ユダヤ教、イスラム教、あらゆる宗派のキリスト教によっても共有される信仰の共通項をなしており、国家や国家内のさまざまな宗教グループに対してほぼ中立的で、害のない、ある種の「市民宗教 (civic religion)」ないしは「世俗化された神学 (secularized theology)」として機能すると述べ、「このような宗教が存在しないと、ひとびとはその偏狭な信仰や行為によって独断的になり、互いに分裂し、内戦や宗教的帝国主義が生じうるし、現実にも生じてきた」が、スピノザはこの問題を鋭く認識していたので、それに代わる、「普遍宗教」を提唱したというのである<sup>30</sup>。これは、レッシング、カント、ヘルマン・コーヘンに連なる「理性宗教」の立場であって、スピノザがその先駆者だと見なされるかもしれない。ところが、フェルドマンは、スピノザの「普遍宗教」が理性に基づくのみならずは誤解であり、したがって、「理性宗教」ではないと指摘する。この主張を裏付ける理由は単純明快で、スピノザの『エチカ』から見れば、先に言及した項目7の「神は後悔者の罪を赦す」という命題が偽だからというものである<sup>31</sup>。フェルドマンの解釈によれば、スピノザは、哲学 (理性) と普遍宗教を分離することによって、哲学と神学が互いに独立していることを示すことができたと考えたというのである<sup>32</sup>。もしこの解釈を受け入れるとすれば、スピノザの「普遍的信仰」は、そもそも「理性的」ではないことになる<sup>33</sup>。もしそうだとすれば、スピノザの普遍宗教は、少なくとも、われわれが危惧したような、

<sup>30</sup> Seimour Feldman, Introduction by Seymour Feldman, in TPT, xxxiii-xxxiv.

<sup>31</sup> フェルドマンは、『エチカ』、第三部、定理51の備考と定義27、第四部、定理54をその証拠として挙げている。Ibid., p. xxxiv.

<sup>32</sup> Ibid., xxxv.

<sup>33</sup> スピノザが、偽であることを知ったうえで「普遍的信仰」を提唱したとすれば、この箇所では、スピノザは哲学者としての振る舞いをしていなかったことにならないのではないか、また、民衆を欺き、愚弄することになっているのではないかという疑問が生じる。しかし、現在のわれわれから見れば、スピノザの哲学、例えば、注32で言及した、『エチカ』の定理等の方が偽の可能性もある。しかし、この問題については、ここでは立ち入る余裕がない。

マイモニデス流の合理主義的権威主義ではないのかもしれない。

古典的合理主義は、われわれ人間が絶対に確実な理性的知識を獲得しているという事実立脚していた。そのような知識の例として、少なくともユークリッド幾何学が存在し、それは唯一の幾何学であり、この真理性に異義を唱えることは、当時の理性的人間には不可能だったからである。スピノザは、「三角形の内角の和が二直角である」という定理が真であることにしばしば訴え、これが、スピノザにとっては、幾何学的方法を模範とするかれの合理的哲学の可能性の論拠となっている<sup>34</sup>。人間はしばしば誤りを犯すとしても、無謬な知識をもちうるし、実際にもっているのだとみなされた。すなわち、古典的合理主義は、無謬論を採用していたのである。この古典的合理主義の基準にしたがえば、偽なる命題の主張は、非理性的、非合理的だということになるだろう。スピノザの「普遍宗教」は偽であるから、「理性宗教」ではないと結論するフェルドマンの議論は、古典的合理主義の立場に身を置いた発言だったのである。

今日では、ユークリッド幾何学といえども、絶対に確実な知識とはみなされていない。いろいろな非ユークリッド幾何学が存在するし、幾何学や論理学の前提や定義はそもそも真だと仮定されているにすぎないのだ。ポパーによれば、自然科学の理論もまた真理を確立することは不可能である。哲学の理論もまたその例外ではない。したがって、ポパーの批判的合理主義は、可謬論に立脚している。ポパーの批判的合理主義では、ご承知の通り、合理性イコール真理、証明ではなく、合理性イコール批判である。論理も証明の道具ではなく、批判の道具である。この批判的合理主義を採用する者が、スミスのいう「より『分別』のある読者」だと仮定とすれば、聖書の権威を「個々人の批判的理性と置き換える」ことは可能だろうし、スピノザの「普遍的信仰」といえども、単なるスピノザの個人的見解、(傾聴すべき)一つの提案とみなすことが可能である<sup>35</sup>。

<sup>34</sup> TTP, Chap.4, pp. 52–53, Chap. 6, 原注, p.232. 『エチカ』、『知性改善論』でも、この例が用いられている。

<sup>35</sup> スピノザは、『神学政治論』の最後を次の言葉で締めくくっている。「私は、自分が人間であって誤っているかもしれないことを、知っている...」と。まったく同じ言葉が、序文の最後でも語られている。もし、今日、スピノザが生きていて、非ユークリッド幾何学の存在を知ったら、聡明なスピノザなら、無謬論の古典的合理主義を放棄し、可謬論の批判的合理主義者になつたであろうことは、ほぼ間違いないであろう。逆に言え

しかも、当然、スピノザの「普遍的信仰」も批判的理性の対象となりうるのである。

かつて私は、西欧社会においてすら、キリスト教、イスラム教、ユダヤ教が普遍性を主張することはできず、レッシングの『賢者ナタン』で描かれたような「理性の宗教」以外に、普遍性を主張できる宗教は存在しないと考えていた。しかし、スピノザ、レッシング、カント、コーヘンらの「理性の宗教」もまた、普遍性を標榜する、個人的な見解、提案に過ぎないのだ。逆に言うと、各人は各人の信仰、見解にしたがい、キリスト教でも、イスラム教でも、ユダヤ教でも、理性の宗教<sup>36</sup>でも、仏教でも、神道でも、無宗教でも、無神論でも奉じることができるし、今日では、それが許されている<sup>37</sup>。スピノザの理想として描いた社会は、まさに、思想の自由、信教の自由が保障された社会であった。

スピノザは次のように言う<sup>38</sup>。

各人に対して判断の自由を認めかつ信仰の基礎的教義を自分が適切だと思う仕方解釈する権利を認めるべきであること、...である。

スピノザは、このような自由が認められなかった社会、さらにはこのような自由が脅かされる恐れが生じた国家において、先ずは、破門覚悟でこの「権利」を実践し、さらに、そのような自由が保障される社会、国家の実現化のために『神学・政治論』を執筆したのではないだろうか<sup>39</sup>。今日、われわれはその恩恵に浴しているのだ。

ば、当時は、古典的合理主義を支持する理由があったのである。

<sup>36</sup> 理性の宗教も、多数ある宗教のひとつである。宗教には、知的、認知的側面以外にも重要な、情緒的、共同体的側面がある。その点で、理性の宗教は一面的であり、知識人のためだけの宗教といえるかもしれない。

<sup>37</sup> ルソーは、適切にも、「不寛容でないこと」という唯一の条件を提示している。ルソーは言う。「他の宗教に対して寛容であるところのすべての宗教に対して寛容であるべきだ」と。ルソー、『社会契約論』、岩波文庫、194ページ。スピノザの見解は、このルソーの見解とも合致している。スピノザは、ただ不寛容な宗教のみを退けようとしたからである。

<sup>38</sup> TPT, Preface, p.6.

<sup>39</sup> このような自由が保障される、スピノザの民主主義的政体論についての考察は、別の機会に論ずることにしたい。