

スピノザの国家論における倫理と政治

浅野 俊 哉

序

政治というものを、諸々の権力間の紛争や対立を調整しつつ何らかの秩序を構築しようとする人間の活動であると定義するならば、政治と倫理が不可分のものと考えられるのはある意味で当然であろう。例えばアリストテレスは、『政治学』の第一巻冒頭で次のように述べ、国家 *polis* に関わる学としての政治学 *politikē* の性格が、倫理学と不即不離の関係にあることを主張している。「国家は現に我々が見るとおり、いずれもある種の共同体である。そしてあらゆる共同体は何らかの善を目指して構成されている。なぜなら常に人は善と考えるもののために行動するからである。……すべての共同体の中で最高で、すべてのものを包含する共同体が国家である^①」。アリストテレスにとっては、現実（すなわち国家）の中に理念（すなわち善）が存在しているのであり、その理念を追求するのが政治学の課題となる。ヘーゲルも『法権利の哲学』（1821）で「国家とは人倫的理念の現実態である^②」として、自由な精神が客観的・組織として具体化されたものとしての、人倫 *Sittlichkeit* の最終段階たる国家に倫理的な意味合いを強く求める。「国家は客観的精神であるから、個人自身が客観性・真理性・人倫性を持つのは、彼が国家の一員であるときだけである。合一そのものが諸個人の真実の内容であり目的であって、彼らの使命は普遍的生活を営むことにある^③」。

中世のキリスト教的な世界観やルソーらの社会契約説も含め、西洋の伝統的な政治思想史においてはこのように政治と倫理とは不可分であり、価値の問題を対象とする倫理学の延長上に政治学を構想し、同時に具体的な統治の現場に倫理的な契機を要請することはごく自然な

こととされてきた。今日の我々の日常世界でも、「理念なき政治」の状況を慨嘆する声はしばしば聞かれるところである。

しかしながら、政治と倫理の一体化を求めるこのような論法には、次のような暗黙の了解が前提されている。それは、あらかじめ何らかの目的を設定した上で、その目的追求の手段としての政治の正当性を導き出し、今度はその政治社会の成員に先の目的に沿った義務を課すという、目的論的な人間論に特有の了解である。こうした人間論は、たとえば理性によって導き出された人間の本性が具有する理念的なモデルというものをまず指定する。ついで人間は当然のごとくその理念を追求しなければならぬものとされ、その上で、そのような目的の実現のために政治社会が不可欠であることが論証されていく。そして最後にこのような人間論は、人間には政治社会で生きる義務があり、支配する者もされる者も、当初の理念ないし目的に沿うような形で行動する義務があることを訴えるという論の運びをとるのである。以上のような議論に立脚すると、政治社会は、たとえそれがホッブズの主張するように人為的に契約によって設立されたものであつたとしても、最初に立てられた何らかの目的にできるだけ合致するように機能しなければならないことを期待され、場合によってはそれを強制しもある一つの有機的組織としてとらえられることになる。これはいわば「べき論」、すなわち何らかの理念的な「あるべき姿」を巡る議論に政治が組み込まれるということであろう。ところがいつの時代も多くの場合人は必ずしもそのような理念に沿つて行動するとは限らない。そのためそういった大衆の営みを、為政者や理論家はひたすら慨嘆するしかなくなるのである。

このような政治と倫理の同一化の伝統を徹底して破壊したのは、周知のようにマキアヴェリである。彼は「これまで多くの人は、見たことも聞いたこともない共和国や君主国を想像の中で描いてきた。しかし、人の実際の生き方と人間いかに生きるべきかということとははなはだかけ離れている」と主張し、倫理の領域と政治の領域とを明確に分離させた。むろんマキアヴェリ以前にも、プラトンの『ゴルギアス』で強者の正義を自然に適つたものと主張してソクラテスを追及するカリクレスや、東洋では性悪説の荀子、法家思想の韓非子などもある意味で、政治と倫理の分離を説いたと言える。けれどもマキアヴェリは、政治においては「権力」が決定的な要因となることを確認する事によって、道徳や倫理の介在しない、純粋な政治の力学を描き出すことに初めて体系的に成功したのである。

ところが、「神に酔える哲学者」（ノヴァーリス）とされ、「汎神論」の一つの究極的な形態を完成させたとされるスピノザが、一方で、まさしくこの倫理と政治の分離という問題と「権力」について比類のない思考を巡らせ、マキアヴェリよりも包括的かつ徹底的な分析を行つ

ていたことはあまり知られていない⁽⁶⁾。スピノザは主著『エチカ』のみならず、晩年の『神学・政治論』や『国家論（政治論）』においても、政治に対して倫理が根拠を与えることを断固として拒否し続けた。つまり彼は、何らかの善なる意志や共同体への献身によって我々が自分の本来性を取り戻し、その結果、共同社会で生きなければ人間の本来的なあり方が実現されない、などと主張するようないかなる義務論的・倫理論的あるいは疎外論的モデルからも自立した一つの政治学を構想したのである。スピノザの伝統的な哲学・政治の論者への批判は痛烈である。

哲学者たちは、われわれが悩まされる諸感情を、人間が自分の罪のゆえに陥る過ちであると考える。だから彼らはたいいていの場合こうしたものを笑い、泣き、嘲り、（もつと神聖ぶりたい場合には）呪詛する。このようにして彼らは、どこにも実在しないような人間性をいろいろと賞揚し、実際に存在する人間性を様々な言葉で貶めることができる時に、何か崇高なことでも行い、最高の叡知に達したかのように信じる。彼らは要するに、あるがままの人間ではなく、そうあって欲しいと思うような人間を頭に浮かべているのである。その結果、彼らの大部分は倫理学を書く代わりに風刺を書き、実際に適用されうる政治学を考え出す代わりに架空論キヤイロンとしか見られないような政治学を――すなわちユートピアや詩人たちの歌ったあの黄金時代（こうしたところでは政治学など少しも必要ではなかった）にしか行われぬような政治学を――考えたのである。したがって、あらゆる応用科学の中で、特に政治学は理論と実践がかけ離れていると見られ、国家を治めるには理論家あるいは哲学者ほど相応しくない者はいないと評価されるのである。（TP1/I）

しかしスピノザの政治学と倫理学をめぐる議論については次のような誤解を抱く人も現れるだろう。すなわち、なるほどスピノザは政治と倫理とを分離させる主張を展開したのかもしれない、だがそれは、いかなる政治からも共同社会からも撤退して、ひたすら神を観想する生活に意義を見い出すためだからではないか、と。生活の資を稼ぎ光学の研究をするためにレンズ磨きに精を出していた孤高の哲学者という印象が広く行き渡っている状況では、このような疑念が生じるのも無理はないし、そもそもスピノザが『知性改善論』の頃から一貫

して政治的なものに関心を抱いていたこと、『エチカ』の執筆を中断してまで当時のカルヴィン派やオランイエ家の不寛容と横暴とに抗する形で『神学・政治論』を匿名で発表し、「無神論者」という周囲からの轟々たる非難を浴びながら、政治と宗教の分離、そして思考する自由を訴えたこと、死の直前まで政治的著作『国家論（政治論）』を仕上げることに勤しんでいたことなどは案外に知られていないのかもしれない。また、書簡集などからもうかがえるように、スピノザが身近な友人たちや、意見を異にする遠方の知人たちと実に真摯で友好的な関係を保ちつつ、まさしく社会的・社会的な生活を送っていたという史実も、孤独な思索者という一般的なイメージからは想像しにくいかもしれない。

しかしスピノザの全哲学、これはある意味でその一切が政治的書物である。それは政治学を彼の著作が扱っているからという意味ではなく、存在そのものが政治であること、言い換えれば、我々の存在そのものが一定の〈権力関係〉の産物でしかないことを彼が明らかにしたという意味において政治的なのである。スピノザがマキアヴェリを超える点があるとしたら、マキアヴェリがあくまでも統治や支配の原理の一環として倫理の政治からの分離を唱えたのに対し、スピノザは逆説的なようだが、人間の自由のために政治と倫理との分離を行ったという点にある。極端に言えば、スピノザはその全思想体系の中で、とりわけ『エチカ』の中では、一度も〈倫理〉を語ることはなかった、むしろ常に彼は〈政治〉を語っていた、とすら言えるのである。

例えばA・マトゥロンは、「スピノザにおける倫理と政治」という講演(1981)の中で、スピノザにおいては「〈倫理〉が〈政治〉に根拠を与えることはできないし、一方〈政治〉はそうした根拠を〈倫理〉から受け取ることはできない」と述べ、スピノザの問題にする政治が、何らかの倫理から導き出され、それによって支えられる性格のものではないということを指摘した。今までのほとんどの政治論が陥ってきた、政治に倫理的価値の問題を持ち込むという伝統的な思考法からきっぱりと手を切ること——マトゥロンによって定式化されたスピノザの政治論の革新性を正しく理解するためにも、我々は、『スピノザにおける個人と共同体』(1968)等にも見られるこうしたマトゥロンの主張を、A・ネグリの言う通り「引き返すことのできない出発点」としなくてはならない。しかしながら、私は彼の主張するように、「〈倫理〉は〈政治〉の終わるところから始まる」とは考えない。むしろ、スピノザは政治を倫理から分離したばかりか、倫理の問題をミクロ・ポリテイクスの問題に移行させ、我々の一切の行動を価値の側面からではなく、実際に働いている諸力の拮抗関係の問題としてとらえ直すこと

によつて、あらゆる現象を政治的プロセスの問題に置き換えたのであるという点を強調したい。ニーチェ流に言えば、「何が正しいか」ではなく、「いかなる力がそれを正しいとさせているか」という問題系への転換がスピノザの中には確かに存在している。¹²⁾スピノザの倫理学および政治学は人が「どう生きるべきか」を扱つたものではなく、理性的であれ非理性的であれ、受動的な感情にとらわれていようと能動的な感情にとらわれていようと、人が力の本性のままに生きた場合「どうなるか」を問題にした詳細な分析であるという私の指摘は、「正義と不正義、罪と功績は外面的概念であつて精神の本性を説明する概念ではない」(E4P37S2)と主張し、自然の中には善も悪も存在しないことを訴えているスピノザの見解に即しても、むしろ自然な解釈と言えるはずである。¹³⁾

本稿では特に、この「存在の汎政治化」論の前提となる、政治と倫理の分離という論点に焦点を絞り、スピノザの理論の現代的意義を探つていきたい。

1 目的なき国家

『エチカ』の第四部定理三七備考二は、スピノザが国家と社会の生成について論じた『エチカ』の中で唯一の箇所である。スピノザはまず、「人はみな最高の自然権によつて存在し、それゆえまた各人は自己の本性の必然性から生ずることを最高の自然権によつてなす」と述べた後で、次のような論を展開している。やや長くなるが、論の前提となる記述なので引用する。

もし人間が理性の導きによつて生活するのだとしたら、各々の人は他人を少しも害することなしに自己のこの権利を享受し得たであろう。ところが人間は、人間の能力ないし徳を遙かに凌駕する諸感情に隷属しているから、彼らはしばしば異なった方向に引きずられ、互いに多くの援助を必要とするにもかかわらず、相互に対立的になる。だから人間が和合して生活し、互いに援助をなし得るためには、彼らが自己の自然権を譲歩し、他人に損害を与えるような事は何もなさないといい保証を互いに与えることが不可欠である。

しかし、諸々の感情に必然的に隷属し、不安定で変わりやすい人間たちが相互に心配のないものであるという保証を与え、

信頼を互いに保つということがどのような方法で可能かということは、この部の定理七および第三部の定理三九から明らかである。すなわち、どんな感情も、より強力で、それと反対の感情によってでなくては抑制されることができないということ、また各人は、自分に大きな危害の加わる恐れがなければ、他人に危害を加えようとするのを思いとどまれないということである。

それゆえこの法則に従つて社会は確立され得るのであるが、それには社会自身が各人の復讐する権利および善悪を判断する権利を自らに要求し、これによって社会自身が共同の生活様式を規定し、法律を裁可する力を持つようにし、しかもその法律を、感情を抑制するのに無力な理性によってではなく、刑罰の威嚇によって強固にしなければならぬ。

ところで、法律および自己保存の力によって基礎を固められたこの社会を国家 *civitas* と呼び、國家の権能によって守られている人々を国民 *civis* と呼ぶ。

スピノザはこの備考でまさしく國家の規定をしているが、注意すべきは、國家が人間の理性的な企ての実現に必要な環境を創造するために不可欠のものとして作られたとは一言も言っていないことである。⁽¹⁾むしろ彼は、至高の善や理性的な欲望などは全く関係のない、受動感情の理論をその規定に援用しているにすぎない。この備考でスピノザは次のように主張しているのである。すなわち、人間がもし理性に導かれて生きるのだとすれば、人々は國家などなくても自発的に和合して生きることだろう、しかしながら受動感情に支配される人間たちの間での和合は、これとは逆に、國家による何らかの制度的枠組みが形作られなければ不可能であろう、と。

能動的人間ないし自由な人間についてあれほど多くのことを語ったスピノザは、同じ『エチカ』の中で人間の受動性について、一見悲觀主義とも思えるほど多くの記述をしている。『我々は他のものなしに自分自身だけで考えられることの出来ないような自然の一部である限りにおいて働きを受ける』(E4P2)「人間が存在に固執する力は制限されており、外部の原因の力によって無限に凌駕される」(E4P3)「人間が自然の一部でないと言うことは不可能であり、また人間が単に自己の本性のみによって理解され得るような変化、自分がその十全な原因であるような変化だけしか受けないということも不可能である」(E4P4)「この帰結として人間は必然的に受動に隷屬し、また自然の共通の秩

え相互に信頼しようということが可能か」というくだり——まさしく国家的なものの生成が記述される箇所——でスピノザが参照することを促している『エチカ』第四部定理七および第三部定理三十九は、「感情はそれと反対で、かつそれよりも強力な感情によってでなければ抑制されることも除去されることもできない」という定理と、「ある人を憎むものはその人に対して害悪を加えようと努めるであろう。ただしそのために、自分自身により大きな悪の生ずることを恐れる場合はこの限りではない。また反対に、ある人を愛するものは同じ条件のもとに、その人に対して善をなそうと努めるであろう」という定理である。これは『エチカ』の重要な基調をなす、へ感情の感情による抑制をめぐる議論にほかならない。

国家の発生の理由を人間の感情のメカニズムに置こうとするスピノザの立場は、スピノザの権力論の要をなす問題であるが、それを詳しく検討するためにはまず、権利の問題、すなわちスピノザにおける自然権 *jus naturale* ないし自然状態 *status naturalis* の議論を辿っておく必要がある。

周知のように、自然状態とは、ホッブズやロックらの社会契約説において国家の成立を説明する前提となる、政治的社会すなわち国家が成立する以前の状態を指している。ホッブズは『リヴァイヤサン』(1651)の第二部で、「まったくの自然状態、すなわち、主権者でも臣民でもない人々が持つような絶対的に自由な状態は、無秩序であり、戦争の状態である」と述べ、自然状態にあつては各個人が一切の人為的制約から自由である反面、各人は自己の自由や生命、財産を守るために恣意的な自己保存の権利を行使する結果、絶えず戦争状態にあるか、もしくは相互に孤立した状態のもたらす不安に無制限にさらされる、と論じた¹⁶。彼によれば、かかる不安で不完全な状態を脱するために、相互の社会契約に基づく国家の形成が不可欠とされる。「人々が外的の侵入から、あるいは相互の権利侵害から身を守り、そして自らの労働と大地から得る収穫によって自己自身を養い、快適な生活を送ってゆくことを可能にするのは、この共通の権力 *common power* である。この権力を確立するための唯一の道は、すべての人の意志を多数決によって一つの意志に結集できるよう、一個人ないし合議体に彼らの持つあらゆる力と強さを譲り渡してしまうことである」¹⁷。

ホッブズはこのように、自然状態は「絶対的に自由な状態 *absolute Liberty*」であり、コモンウェルスとしての公共的な権力に、全員一致して、人々の持つ「あらゆる力と強さ」を「譲り渡してしまう *conferre*」ことが必要であると考えていた。

スピノザの想定する自然状態は、こうした考え方は全く異なるものである。スピノザの自然状態において各人が自己の権利のもとにある *suū juris esse* のは、つまり自分一人で生活し得るのは、「あらゆる暴力を跳ね返し、自己にもたらされた被害に対して思うがままに復讐し、端的に言って自己の意向に従って生活しうる限りにおいて」という条件が満たされたときである (TP2/9)。この点は、ホッブズの言う「絶対的な自由」と一見変わらないように見える。しかし、スピノザはこのような状態が、全くの想像上のものでしかないと断言する。

ところで、自然状態においては、各人は自己を他の圧迫から防ぎうる間だけ自己の権利のもとにあるのであり、また各人単独ではすべての人々の圧迫から身を防ぐことが困難なのであるから、この帰結として、人間の自然権は、それが単に各人きりのものであり、そして各人の力によって決定される間は無に等しく、現実においてよりもむしろ空想において存するにすぎないことになる。なぜなら、人はそれを保持できる何らの保障ももたないからである。(TP2/15)

よく知られているようにスピノザは、権利と力とを同一視した (TP2/1)。すなわち、ある者が権利を持っているということは、彼がどれほどの力を行使できるかということと同一である。したがってこの箇所ではスピノザは、自然状態においては、実質的な人間の自然権というものもを想定する事は不可能だと主張しているのである。絶えず他者の力によって脅かされ、他の個人を恐れなければならない状態。このような自然状態は、ホッブズの言うような人が「絶対的な自由」を得る場であるところか、むしろ「専制君主なき専制、無政府的な、絶えず形を変える専制」(マトウロン) にほかならない⁽¹⁸⁾。

では、このような悲惨な状態から抜け出すために、自然状態にある人々は何らかの合意なり意志なりをもって、ある種の社会制度ないし国家を作り上げなければならないのだろうか。少なくともスピノザにとってはそうではない。社会はあくまでも、感情という何の規範性も前提とされない所与を素材に、このような一見混沌とした状況より、自ずから生起する。

それにはまず、個体の自己保存の法則を最小限の仮定として導入するだけで十分である⁽¹⁹⁾。すなわち、人々は自分が好むと好まざるとに関わらず、自分の存在を維持させてくれるものに執着し、自分の存在を維持させないものに執着しない (E3P13Sc, TTP P1)。また「自然状

態は、ロールズの仮定するような「原初状態 original position」とは異なるばかりか、力において等しい個人が単に対立している場でもないので、ここでは動物界と同様、自然の生み出す無限な多様性の産物として、力においても能力においても異なった様々な人間たちが併存している。したがって自然状態にある人々は、たとえ自分が隷属的な状況におかれるとしても、自分の生存を保障してくれる強者に従い、一方、強者は自分が利用できる限りに対して弱者を自分の手元で保護することになる (E3P29Sc, E3P30Sc)⁽²¹⁾。このようにして強者を中心とした階層が形成されていくが、人々は、自らの力すなわち自然権を保持し、より強力なものにしていくためには、どうしても国家状態としての共同性を構築しなければならない。

人間というものは相互の援助なしには生活を支え、精神を涵養することがほとんど出来ない。以上から我々はこう結論する。人類に固有のものとしての自然権は、人間が共同の権利 *jus commune* を持ち、住みかつ耕しうる土地を共に確保し、自分を守り、あらゆる暴力を排除し、そしてすべての人々の共同の意志に従って生活しうる場合でなければ、ほとんど考えられない (TP2/15)。

このような共同性が確立されるには、何の規範性も必要ではない。ただ単に各個人ないし集団が、ある個人ないし集団から自らの権利を守るために、その他のより多くの個人あるいは集団と結託して、一つの「多数者 (＝群衆) の力 *multitudinis potentia*」 (TP2/17) を形成すればよい。

人々が共同の権利を持ち、そしてすべての人々が、あたかも一つの精神によってのごとくに導かれる場合においては、彼らの各人は、残りの人々が全体として彼より強力であればただそれだけ少なく権利を有する。換言すれば、各人には実際には共同の権利が彼に認める以外のいかなる権利をも自然に対して持たない。のみならず、共通の合意 *communis consensus* が彼に命ずるすべてのことを遂行すべく義務づけられる。あるいは共同の権利を持ってそのように強制される (TP2/16)。

このような多数者の力は、それが実体的なものでなく、想像上のものであってもかまわない。たとえ幻想であっても、単にそれが存在しているという表象自体が、その事実によって共同の権利を形づくる原因となる。スピノザが述べているように、「相手に対して恐怖の念を起させたとき、あるいは相手方を恩恵によって自分に結びつけて相手方が自己の意によりはその人の意に服し、自己の考えによりはその人の考えによって生きようと欲したときに」、すなわち恐怖と希望という感情によって相手を支配するときに、人は最も効率的に「相手の身体ならびに精神を自己の権利に従属させる」からである (TP1/10)。希望と恐怖は、それを引き起こすものが仮に現前しなくても生ずる感情であり (EP1SC2)。「各人は恐れるべき原因を持つことがいつそう多ければ、なし得ることがいつそう少なくなり、従ってまた権利を持つことがいつそう少なくなる」 (TP2/15) からである。

どの集団も個人も、自己保存の本性に従っているので、何らかの権力をふるおうとする際、自分がいったいどの方向にどの点まで権力をふるえば、逆に他の権力が彼に向けられて、彼自身を押しつぶすことがないのかを絶えず知りたいたいと思っている。そうである以上、自分以外の残りの者たちの権力をどの個人も集団も恐れていることになる。このような感情に基づく均衡が、意識的に社会的に振る舞おうとする意志や意図なくして人間に社会の中で生きることを事実上強いる力となるのである。

3 政治と倫理の分離の帰結

さて、このようにスピノザの国家の生成には、国家を自分たちの意志やよりよき理念によって形作ろうとする倫理的意志の介在する余地は全く存しない。それは「自ずから *ex natura*」生成するものであり、「およそ人間というものは、野蛮人であろうと文明人であろうと、至る所で相互に結合し、何らかの国家状態を形成する」 (TP1/7)、「我々の諸々の感情に、そしてそのみに依存する。もしそうでなかったら、我々は絶えざる意志の力で、絶えざる決意と覚悟をしながら社会秩序を維持する必要に迫られるだろう。しかし、実際には我々の社会は、それを構成する成員たちが、「感情的コミュニケーション」^(註)とも呼ぶべき相互的な諸関係を形作ることによって維持されている。ある国家が維持される理由は、契約によるものではなく、まさに感情的なレベルで一定の信任を成員相互が与えあっているからであり、成員

の「恐れ」と「自己利益」という支えがなければ国家は維持できない。

したがってスピノザの政治論には、自然状態の仮説は存在しても、いわゆる「社会契約」は存在しない。仮に何らかの契約が存在したとしても、「いかなる契約も利益ということに関連してのみ拘束力を持ちうるのであって、利益が失われれば契約も同時に崩れて無効になる」(TP16)という彼の主張によれば、「契約は守られなければならない」という規範性がそこにはすでに存在しないため、国家の基礎を契約に求めることはできないのである。国家は成員の感情にのみ依存しているので、国家の力と権利は、成員が一致した感情を持つ度合いによって減少もし、増大もする(TP3/9)。国家が曲がりなりにも維持されているのは、成員の全員が一致して、国家に一切の力を認めないという感情に支配されることが、確率的にも極めてまれなためである(TP3/9, 4a)。しかし、現体制を倒すことで多くの感情が一致した場合には、感情のみにその基盤を持つ国家は、容易に倒されてしまう。もともと国家の武力は、外敵に対してばかりではなく、そのような成員の感情の高まりに対して威嚇し、圧力を加えるためにもしばしば効果的に使われ、武力行使の恐怖は成員にとって非常に大きなものであるため、現実には国家が簡単に転覆されることは少ないのだが。いずれにせよロックに先立つスピノザの「革命権」を語ることができるのは、こうした文脈においてである。

では、このようにスピノザが政治と倫理を分離したことには、どのような意味があるのだろうか。

まず第一にスピノザは、社会主義やスターリニズム、そしてナチズム、全体主義の悲劇から今世紀になってわれわれがようやく高い代償を払って学ぶことになった、国家運営に倫理を持ち込むことの無意味と無効性をいち早く警告していたということが挙げられる。

スピノザは、『国家論』の第四章で国家の最高権力 *summa potestas* が何に拘束されるかという議論で、国家は「それがなければ国家が国家として存在しない諸法則あるいは諸規則に」拘束されると主張する(TP4/a)。その際に彼が引き合いに出している例を注意深く読む必要がある。

このことは次のことを考えるときに一層明瞭に理解され得るだろう。われわれが、各人は自己の権利のもとにあるものをもどくにでも好きなように処理することができるという場合、この力は、働きかけるものによってだけでなく、働きかけら

れるもの自身の適応性によって決定されなければならない。たとえば、私がこの机をどうにでも好きなようにする権利を持つという場合、それは私がこの机に草を食べるようにさせる権利を持つという意味では決してない。これと同様に、われわれは人間が自己の権利のもとではなく国家の権利のもとにあると言う場合、それは人間が人間の本性を失って他の本性になるという意味ではなく、したがってまた国家が人間に飛ぶようにさせる権利を、あるいは——これもそれと同様に不可能なことであるが——人間に嘲笑や嘔吐を引き起こさせるようなものを、尊敬をもって見るようにさせる権利を持つという意味ではない。われわれの意味はむしろ、それが存する限り国家に対する臣民の尊敬と恐れが存在し、それがなくなれば恐れと尊敬、そしてそれとともに国家が消滅するような一定の諸事情が存在するということなのである (*ibid.*)。

スピノザは、国家が、とりわけ感情の諸法則としてとらえ直された人間の本性——自己保存の努力——に反して行動すれば、それが「消滅する」ことがあり得ると主張し、いかなる力をもってしても変えることのできない人間の適応力の限界が存在することに言及している。つまり国家が従わなければならないのは、人間の立てた何らかの倫理や理念や規範（「最善の国家」「理想の国家」という目的）ではなく、人間の自己保存の努力という「最高の法 *lex summa*」なのである (TP17, TP4/4)。もし国家が、長期間成員の必要と利益に反した施策をしたり法律を作ったりすれば、成員の自発的な服従はもはや全くあてにできない (TP3/9)。そして先に述べたように、どのような統治であれ、暴力だけに頼って支配を続けることは不可能である。なぜなら、成員が一つにまとまりさえすれば、常に、最も強力な「最高権力」よりももっと強力になるからである（「大多数の人々を憤らせる事柄に関しては、国家の権利はほとんど及ばない。……国家の力と権利とは、国家自体が多くの人々を一つに結託させるような機縁を与える限りにおいて減少する」 (TP3/9 Cf. Ep.50)。

一方国家の最高権力のほうも、まさしく同一の自然の法およびその自然権によって己の権力の維持を最も切実に求めているので、狂気に駆られでもない限り、自分からこうした事態を予想し、そうした状況に合うような法律の制定に努めることになる。かくして国家の最高権力は、権利上は制限されないにも関わらず (TP4/4)、実質上は制限されることになるのである。国家の基盤を倫理に置くのではなく自己保存の欲求に従う個々の成員の感情に置くこと。もちろんこれは要請ではなく、事実、国家がそのようにして存立していることをただ追認

しているだけなのだが、これによって国家は逆に、個々の人間の欲求に対応し、それを実現するシステムを作ることと専念せざるを得なくなる。国家の目的を何らかの理念に置いたことによってこうした欲望の流通する回路を絶ってしまった近年の社会主義国の失敗は、少なくとも理論上はスピノザの政治論の射程の中にすでに予見されている。つまり結果としてスピノザは、国家を倫理的に——すなわち、何らかの価値規範から導き出された一定の意図に成員を従属させるかたちで——運営することは、逆に悲劇しか生み出さないだろうということ、『国家論（政治論）』で暗に主張しているのである。⁽²⁵⁾

このことから、スピノザ倫理と政治を分離した第二の意味が導き出される。それは、国家の最も重要な関心は、成員に国家に奉仕するような「倫理的」あるいは「道徳的」な行為を求めることではなく（なぜならここまでのところで明らかにしたように、成員は意志の法則によってではなく、感情の法則によって国家を形成し、あるいは消滅させるのだから）、「統治者も被統治者も皆、欲すると欲せざるとにかかわらず、公共の福利の要求するところをなすように組織すること」に、すなわち、「すべての人が、自発的にせよ強制されてにせよ、あるいは内的衝動によってにせよ、とにかく理性の命令にしたがって生活せざるを得ないように組織する」(TP6/c)ことに向けられなければならないという点にある。つまりスピノザは、伝統的に成員の「倫理意識」に送り返されてきた問題を、結果が倫理の要請に基づくものと同様に導出される「システムの構築」の問題へと移行させたのである。

スピノザは次のように言う。「その安寧がある人間の信義の如何にかかわるような国家、またその政務の正しい処理がこれを処理する人々の信義ある行動を待つてはじめて可能になるような国家は、決して安定性を持たないだろう。むしろ国家が永続し得るためには、国政に携わる者が、理性によって導かれると感情に導かれるとを問わず、決して背信的であつたりよこしまな行動をしたりすることができないように国事が整えられなければならない」(TP1/d)。つまりスピノザは、「感情を抑制し得ない理性」に基礎を置く国家は不安定なのであり、成員がいかなる感情に駆られようと、理性に従うのと同じ結果を得るように制度を整えることが、国家自体の存続のために不可欠であるということを指摘しているのである。

わかりやすい例を挙げれば、仮に役人や政治家の汚職が問題になったとする。政治に倫理を持ち込む伝統的な論法で言えば、汚職を行った人物個人の倫理観や態度が問題とされるだろう。しかし、スピノザの国家論では、できる限り汚職ができないような、あるいはした場合

のペナルティーへの恐れが強大であるようなシステムないし法が確立されていないことのほうが問題なのである。統治に関わる人だけが、われわれと違った高邁な性格を有しているわけではなく、あくまでも統治者も被治者も同じ大衆の一員に過ぎない。われわれが不合理な感情にとらわれたり、非理性的な振る舞いをしてしまうことがあることを、システム自体があらかじめ予期し、その結果を読み込んでいなければならぬのである。「民衆や国務に忙殺される人々が、ただひたすら理性の掟だけに従って生活するように導かれ得ると信じている者は、詩人たちの歌った黄金時代もしくは夢物語を夢想しているに過ぎない」(TP1/5)。一言で言えば、「国家の安全にとつては、いかなる精神によつて人間が正しい政治に導かれるかということは、大した問題ではない。要はただ正しい政治が行われさえすればよいのである。なぜなら、精神の自由ないし強さは個人としての徳であるが、国家の徳はこれに反し、安全の中にのみ存在するからである」(TP1/6)。

このような国家が、何らかの支配を目的としているものではないことは明らかであろう。国家の目的は、強いて明言すれば、人々が不合理な行動も含め何らかの行動や発言を自己の裁量に従つて行いながらも、結果として社会全体として人間の活動力が増大し、自由が確保されるような空間を組織化することである⁽²⁷⁾。

われわれがこれまで説明した国家の諸基礎から次のことが明瞭に帰結する。すなわち、国家の究極の目的は支配することではなく、また人間を恐怖によつて制御して他者の権利のもとに立たしめることもなく、むしろ反対に、各人を恐怖から解放し、各人ができるだけ安全に生活するようにすること、換言すれば存在と活動に対する彼の自然権を自己ならびに他者を侵害することなく、最もよく保持するようにすることである。あえて言うが、国家の目的は人間を理性的存在者から動物ないし自働機械にすることではなく、むしろ反対に、人間の精神と身体が確実にその機能を果たし、彼ら自身が自由に理性を行使し、そして彼らが憎しみや怒りや詭計をもつて争うことなく、また相互に悪意をいだき合うことがないようにすることである。ゆえに国家の目的は、つまるところ、自由に存在するのである(TTP20)。

先にわれわれはスピノザの国家が、倫理的意図とは切り離された人間の諸感情から発生し、恐れや希望といったそれらの諸感情によつて

絶えず維持されていることを確認した。しかしスピノザにとってそのように倫理と政治とを分離する事は、政治的な場面から倫理的な側面を取り除くことによつて、かえつて倫理的に生活しようとする人々の自由と安全の基盤を整備するためであった。どのような政治体制のもとも、倫理的に生き、生活していこうとする人々はほとんどの場合少数派であり、残りの人々は必ずしも倫理的・道徳的に生活することを常に心がけているわけではない。しかし、そのような状況の下でも、少なくとも倫理的に生活しようとする人々の身体の安全が守られ、あるいは言論の自由が容認されなければならないとしたら、そのためには政治に倫理的契機を持ち込んで「すべての人々が同じ倫理を共有する」ことを思想的にも身体的にも強制したり促したりするのではなく、また、自発的にそのような自覚を成員が持つようになるよう啓蒙するのでもなく、たとえ成員が「理性によつて導かれていようと感情によつて導かれていようと」、結果的に成員の自由と安全が保たれるような機構を構築することが最も優先的に考えられなければならないことであるとスピノザは考えていた。

「国家の目的が自由である」というスピノザの言明は、国家とその統治に関わる議論を、あらゆる目的論的・義務論的図式から解放すると同時に、非ケインズ的な経済学者らの主張するような、国家の統制をできるだけ少なくした自由放任的な状態に任せることもまた意味していない。統治の根拠は、人が自由に、あるいは倫理的に生きようとする欲望を最大限に表現できるように環境を整備することにある。かくしてスピノザにおいて政治の課題は、倫理的是非の問題ではなく、成員の能動性と喜びを増大するような仕組みを成員自らが構成するという、純粹に力学的・自己組織的な折衝の問題に移されるのである。

【注】

スピノザのテキストは、*Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Carl Gebhardt, 1925に拠り、『知性改善論』、『エチカ』、『神学・政治論』、『国家論』などの引用箇所は慣例に従って略号で示した。Ci = *Ethica* TI = *Tractatus de Intellectus Emendatione* TTP = *Tractatus Theologico-Politicus* TP = *Tractatus Politicus* KV = *Korte Verhandlung...* Ep = *Epistola* Ax = 公理 Po = 公準 P = 定理 Lem = 補助定理 C = 系 Dem = 証明 Sc = 備考 Pr = 序文 App = 付録 Ad = 感情の規定 Adg = 感情の一般の規定
ex.) E4P37Sc2に『エチカ』の第四部定理三十七備考11' TTP2/4に『国家論』第二章四節を示す。

(1) Aristotelis, *Politica*, I-1 (Opera vol.2, edit Academia Regia Borussica, p.1252)

- (2) G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 257 (S.T.W. Vol.7, Suhrkamp, S.398)
- (3) *Ibid.*, § 258 (S.T.W. Vol.7, S.399)
- (4) N. Machiavelli, *Il Principe*, § 15 (Opere vol.1, Edizioni Valdonega, pp.47-48)
- (5) マキアヴェリの思想の政治的意義について Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1958; *Political Philosophy: Six Essays*, ed. H. Giddin, Pegasus/Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975 を参照。また後述のスピノザの思想との関連を扱った著作として C. Gallinet Calvatti, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano, 1973 が最も詳しい。同じく論文として A. Matheron, 'Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie' in *Archivio di Filosofia*, Rome, 1978, pp.29-59 が有益である。マキアヴェリの思考がより豊かなものになるとすれば、それはスピノザがマキアヴェリズムの神髓を的確に要約し継承したからにはかならない (*ibid.*, p.52)。⁹ スピノザの書庫には二巻のマキアヴェリの著作集があり、それを愛読していたことが伝記的に知られている。
- (6) この点に関する比較的详细な研究として、桜井直文「スピノザにおける力と権力——『政治論』の用語法をめぐって」(平凡社『スピノザと政治的なもの』所収、一九九五年)、一三六—一四〇頁を参照。
- (7) 知的思索の条件を純粹に追究した著作と見なされている『知性改善論』においても、社会societasへの視点ははっきり現れている。「……このために、必然的にこうした本性を獲得するのに十分なほど自然について理解しなければならぬ。こうしてであるだけ多くの人が、であるだけ容易で確実にこの目的に到達し得るような、しかるべき社会を形成しなければならぬ」(B.Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione* 14)
- (8) Cf. J. Freudental, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften: Urkunden und nichtantiquarischen Nachrichten*, Leipzig, Veit & Co., 1899, S.121-130. 存在そのものが政治であるというこのテーマに関しては、拙論「現代のスピノザ・ルネッサンスが意味するもの——フランスにおけるスピノザ解釈を中心として」(筑波大学哲学・思想学会『哲学・思想論叢』第八号、六九—八〇頁)で概説したことがある。
- (9) A. Matheron, 'Ethique et politique chez Spinoza', résumé pré-pressé, dans *Spinoza Symposium au Japon*, le 9 Nov. 1991.
- (10) A. Negri, 'Democratie et éternité', in *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris, KIMÉ, 1994, p.140.
- (11) ニーチェにおける「何か」が「うかなる」の問題の転換について G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 86-90. を参照。また、ある言説を真ならしめる力を巡ってなされたフーコーの権力論に対するニールスの分析には、ニールス自身言及しているように、深くスピノザの力の理論の影響が認められる。Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986, pp.77-99. また M. Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota Univ. Press, 1993, pp.31-37. を参照。
- (12) 「もし人間が自由なものとして生まれついていたら、自由である間、善や悪についていかなる概念も形成しなかったであろう」(E4p68)。スピノザが政治を倫理から分離しただけでなく、我々の一切の行動を実際に働いている諸力の拮抗関係の問題としてとらえ直し、あらゆる現象を政治的プロセスの問題に置き換えたという論点については、稿を新たにして論じつもりである。なお、スピノザの反道徳性をめぐった論考としては、拙論「道徳批判と構成主義的倫理学——スピノザにおける〈善悪の彼岸〉の問題」(日本倫理学会『倫理学年報』第四十三集、一九—三十三頁)を参照。
- (13) Cf. Matheron, *ibid.*, p.5.
- (14) F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, MEGA Bd.29, S.263.

- (16) T. Hobbes, *Leviathan*, Chap.31, (edited by R. Tuck) Cambridge Univ. Press, 1991, p.245.
- (17) *ibid.*, Chap.17, p.120.
- (18) A. Matheron, 'Spinoza et le pouvoir' in *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Etudes sur Spinoza)*, Vrin, 1986, p.116.
- (19) 自己保存の法則が、個体の本質であることに關してはE3Pを参照。またスピノザに於て社会構築の基盤となる原則は「この自己保存の法則の帰結としての「我々は喜びをもたらすと我々の表象するすべてのものを表現しようとする。反対にそれに矛盾しあるいは悲しみをたらすと我々の表象するすべてのものを遠ざけあるいは破壊しようとする。」(E3I28)」という定理に示されている。この論点に關しては、拙論「スピノザと成熟の主題——十全性と理性の意味をめぐって——」(青土社「現代思想」、一九九六年十一月臨時増刊「総特集・スピノザ」所収)を参照。
- (20) ロールズは『正義論』の中で、原初状態という、当事者達が自分の能力や地位についての情報を「無知のヴェール(veil of ignorance)」によって遮断され、自分の状況の改善という合理的な欲求以外の動機を持たない仮説的な条件を設定した上で、「そこから普遍的な社会契約を導き出す」としているが(Cf.) Rawls, *A Theory of Justice*, The Berknap Press of Harvard Univ., Cambridge, 1971, pp.17-22, 118-192.) 彼の国家に關する学説は「前提に理念的・抽象的な個人を設定する点ばかりでなく、あるべき国家の成立を意志的契約によって導き出すという伝統的な社会契約説の論法に従っている点で、スピノザの国家論とは大きく異なる。
- スピノザが社会契約説を完全に破棄している点については、A. Negriが *L'Anomale sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, Presses Universitaires de France, 1981, pp.185-200で詳細に論じている。スピノザ自身「本稿一〇五—一〇六頁に引用した第四部定理三七備考二」⁽²⁾、社会の成立を「感情の抑制」の法則に従って確立され得る」と述べているのであり、決して意志的な契約に国家の成立根拠を求めていないことは明白である。同様に、『国家論』第三章第三節の次の記述を参照。「実際人間は、自然状態においても国家状態においても、自己の本性の法則に従って行動し、自己の利益をはかろうとする。人間は、そのどちらの状態にあっても、希望あるいは恐れによってこれあるいはあれをなすまたはなさないように導かれるのである。この二つの状態の主な違いは、国家状態においては、すべての人々が同じことを恐れ、すべての人々がともに同じことを安全の原因として生活の様式をとめているところにあるが、だからといってそれによって各人の判断能力が完全に消えてしまうわけではない。」
- (21) 「……人々はしばしば、算段の全くたないような窮地に追い込まれ、また多くの場合、運次第の不確かな幸福を際限なく追い求めるために、希望と恐れのあることを悔むにも揺れ動いているから、人々の心は、とにかく信じられるものなら何でも信じることに傾いてしまいがちなのである」(Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Praefatio.) また「前出Matheron, 'Spinoza et le pouvoir」には「スピノザにおける権力の発生に至る経過が包括的な形で論じられている」(pp.103-122)。
- しかしながら、私はマトウロンの議論には若干の異を唱えたい。というのも彼はここで、スピノザにおける権力の発生メカニズムを、名譽欲や嫉妬、憐憫や復讐欲などの受動感情だけを素材に説明しようとしているが、スピノザの権力論の基盤におかれるべきは自己保存の欲求であり、権力の発生は、この欲求の発現形態であると同時に、能動感情と受動感情の双方に源を持つものでもある「喜び*laetitia*」と「悲しみ*tristitia*」という基本感情(「希望」や「恐れ」、「嫉妬」や「名譽心」などはその派生形にすぎない。Cf. E3P18Sc2, E3P35Sc, E3P29Sc etc.) だけから十分に説明できるからである。拙論「スピノザにおける集団的協同の理論——活動力(potentia agendi)概念を中心として」(社会思想史学季「社会思想史研究」第一九号、一一九—一二三頁)を参照。

(22) Cf. E. Balibar, 'Spinoza: La crainte des masses' in *Spinoza nel 350^o anniversario della nascita*, ed. E. Giancotti, Bibliopolis, 1985, pp.301. また Balibar,

- Spinoza et la politique, Presses Universitaires de France, 1990, pp.114-118.も参照。「いかなる個人も厳密に言って他人と似ている」わけではなく、各々は自らの〈本来的な〉特性を有している以上、「群衆＝多数性(multitude)とは、還元できない特異性相互の交換(広義の交換。財の交換はその一側面に過ぎない)および自由なコミュニケーションと同義のものとなる」(p.115)。
- (23) 「国家は、自然状態における人間が自己の権利のもとにあり得るために、あるいは自己の敵とならないために自分自身を滅ぼすようなことを用心しなければならぬのと全く同じ理由において、国家が自らのために守るよう拘束される諸規則ならびに恐れと尊敬の諸原因に拘束される」(TP4/4)。
- (24) Cf. M. Walther, 'Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas', in *Studia Spinozana* vol.1, Walther & Walther, 1985, pp.88-91. 「最高権力は、確かに規範に縛られてはいないが、事実上は行動を縛られており、その絶対性は実質的には制限されている。しかもそのような制限を課する超実定的な規範〔伝統的な意味での自然法〕といったものは、そこに必要とされぬ」(p.91)。
- (25) この視点はある意味で、アドルノやホルクハイマーが鋭く告発した、啓蒙的な意図で始められた社会計画や自然の手段化がかえって人間疎外と抑圧を深める道具となるという「啓蒙の弁証法」(M.Horkheimer & T.W.Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, 1947)の悲劇を回避する⁹²道の一つをスピノザがすでに用意していた証拠とせざる⁹³。 Cf. P. Macherey, 'L'actualité philosophique de Spinoza (Heidegger, Adorno, Foucault)' in *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Presses Universitaires de France, 1992, pp.229-236./G.Mensching, 'Spinoza dans l'école de Frankfurt' in *Spinoza au XX^e siècle* (ed. O.Bloch), Presses Universitaires de France, 1993, pp.345-359.
- (26) ここで「理性(ratio)」という用語が現れるが、それがカント的な何らかの義務を命じる性質のものではなく、スピノザにとって理性の導きに沿って行動するとは、むしろ人間の能動的な欲望と喜びの感情に従うものである点を指摘した拙論「合理主義のメタモルフォーズ——スピノザの理性的認識の特殊性を巡って」(日本哲学会「哲学」第四五号)二〇三頁～二二二頁を参照。
- (27) 「諸々のよい出会いを組織化する」とはドウルーズによる社会状態の定式化でもあるが(G.Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Presses Universitaires de France, p.239)「この点をスピノザの社会理論の要として詳細に論じたもの」(p.24) M. Hardt, *op.cit.*, pp.108-111. 44. Hardt, 'Spinoza's Democracy: the passions of social assemblages' in *Marxism in the postmodern age* (A.Callari, S.Cullenburg, C.Biewener, ed.), The Guilford Press, 1995, pp.24-32. 44. 参照⁹⁴。

Politics and Ethics in Spinoza's theory of the State

Toshiya ASANO

This paper attempts to clarify two theses in Spinoza's political thought. First, from Spinoza's point of view, the ethical is not a part of the political. This is the proposition that ethics cannot provide a basis for politics, nor can politics derive a basis from ethics. The second thesis is that, as a result, the exclusive objective of political science is ultimately to channel the activities of people in such a way as to increase their energies (power to act) and joyful emotions, regardless of whether they are rational or not.

Traditionally, political science and ethics are considered practically inseparable. However, Spinoza explains the generation of the state not as the product of the intentions, will or covenants of its constituents, but solely in terms of emotions (*affectus*), specifically, those emotions of the constituents based on their conatus, or their own strivings. The stability and justness of the state, as well as its prosperity or ruin, depend entirely on the emotions of its members. Spinoza appears to have foreseen the consistently tragic consequences of the efforts of modern states to indoctrinate their citizens along one or another ethical line.

Spinoza sees the state not as a dialectic unity of freedom and responsibility, but the product of the purely voluntary actions of its constituents. He is nevertheless dedicated to the task of conceiving of a national system that would liberate our active energies and insure us the freedom that derives from socialization within such a system. It is up to us to reexamine the significance of Spinoza's somewhat paradoxical declaration that "the objective of the state is freedom" (*Tractatus Theologico-Politicus*).