

スピノザの「自然権」 — 『神学政治論』の一断面 —

‘ Right of Nature ’ in Spinoza ’s *Theologico-Political Treatise*

福 島 清 紀
FUKUSHIMA Kiyonori

1. はじめに

スピノザの『神学政治論』 *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) は序文と20章から成る。同書全体が主題的に論じているのは、聖書解釈のあり方、信仰と哲学との分離、国家の基礎、思考と言論の自由であるが、本稿は考察対象をさしあたり同書第16章 「国家の諸基礎について、各人の自然権及び国民権について、また最高権力の権利について」という見出しをもつ に限定し、そこで提示されている「自然権」の概念をスピノザの言説に即して素描する。

ところで、スピノザの「自然権」概念の特徴を明らかにするには、ホッブズのそれとの比較が一つの手がかりを与えてくれるように思われる。というのも、スピノザ自身が1674年6月2日付のイエレス宛書簡で次のように述べているからである。「国家論に関して私とホッブズとの間にどんな相違があるかとお尋ねでしたが、その相違は次の点にあります。即ち私は自然権を常にそっくりそのまま保持させています (*semper sartum tectum conservo*)。従って私は、どんな都市の政府も力において市民にまさっている度に相当するだけの権利しか市民に対して有しないものと考えています。自然状態においてはこれが常道なのですから。」⁽¹⁾これは先行思想に対するスピノザの単なる自己主張にすぎないのであろうか。決してそうではない。政治の問題をめぐってスピノザがホッブズとの相違を自ら強調するのには十分な理由があった。

スピノザの政治的宗教的問題への関心は、ラテン語教師にして政治活動家であったファン・デン・エンデンが彼にマキャヴェリ、ホッブズ、グロティウス、カルヴァン、トマス・モアらの著作を読むように勧めた時期に芽生える⁽²⁾。スピノザは16・17世紀の重要な政治思想に関する研究を続け、1660年代には、出版されて間もないホッブズの著作 『リヴァイアサン』 *Leviathan* (1651.ラテン語版は1668年、オランダ語版は1669年) と 『市民論』 *De Cive* (1642.英語版は1651年) にも親しみ、とりわけ 『リヴァイアサン』を綿密に研究した⁽³⁾。

それではまず、ホッブズの「自然権」概念を概観しておこう。

2. ホッブズの「自然権」

ホッブズもスピノザも新しい「自然権」の上に国家の基礎を確立しようとするが、少なくとも最初の段階で異なるのは、「自然権」の導出の仕方である。ホッブズは「自然権」を、自然状態にある諸個人の分析から引き出す⁽⁴⁾。言い換えれば、ホッブズは国家不在の、人間の自然状態から出発する⁽⁵⁾。

ホッブズによれば、「自然は、人間を身心の諸能力において平等に作った」。すなわち、「ときには他の人間

よりも明らかに肉体的に強く、あるいは機敏な精神の持主があるとしても、しかもなお、すべてをひとまとめにして考えると、人間同士のあいだには、ある人がそれにもとづいてかれのものとして要求しうる利益はどんなものでも、他人がかれと同様に主張してはならないというほどのなほはだしい差異はないのである」⁽⁶⁾。この身心の諸能力の平等から、「われわれの目標達成についての希望の平等性」が生じる。したがって、二人の人間が同じ事を意欲し、しかも双方がともにそれを享受することが不可能だとすると、かれらは互に敵となり、目標達成の途上で相手を滅ぼし、または屈服させようと努める。「この相互不信から自己を守るには、だれにとっても、先手を打つことほど適切な方法はない。すなわち、それは、かれが力や奸計によって、自分をおびやかすほどに大きな他の力がないようになるまで、できるかぎり多くの人身を支配することである。」⁽⁷⁾そして、「人間の本性」には「争いの三つの主要な原因」が見出される。「第一は競争であり、第二は不信であり、第三は誇りである。第一のものは、人びとをして獲物を求めて、第二のものは安全を求めて、第三のものは評判を求めて侵害させるのである。」⁽⁸⁾かくして、人々は「すべての人を威圧しておく共通の力」をもたずに生活している間は、「各人の各人に対する戦争」という状態にある。ここにいう「戦争」とは、「戦闘や闘争行為」だけを指すのではない。ホッブズによれば、「戦争の本質は実際の闘争に存するのではなくて、闘争への明らかな志向に存するのであり、その期間中は、反対の方向に向かうなんらの保証もないのである」。こうした状態においては「勤労の余地はない」。なぜなら、「その成果が不確かだから」である。そして、「もっとも悪いことは、継続的な恐怖と暴力による死の危険とが存在し、人間の生活は孤独で、貧しく、険悪で、残忍でしかも短いことである」⁽⁹⁾。また、各人の各人に対する戦争に関しては、「なにごととも不正ではない」。「正・邪、正義と不正義の観念は、そこには存在する余地がない。共通の力が存在しないところに法はなく、法のないところに不正義はない。」⁽¹⁰⁾。

ホッブズはこの自然状態の説明に基づいて「自然権」の概念を確立する。「自然権」とは、「各人が、かれ自身の自然すなわちかれ自身の生命を維持するために、かれの欲するままに自己の力を用いるという、各人のもつ自由」⁽¹¹⁾にほかならない。ホッブズの論理構成に従うならば、自然状態においては、各人の各人に対する戦争が各人の自己保存そのもの、「自然権」そのものを脅かす。つまり、「自然権」の追求が「自然権」の存立を不可能にするのである。このような事態から脱却する可能性を、ホッブズは人間の「諸情念」と「理性」に見出す。「人びとを平和に向かわせる諸情念は、死への恐怖であり、快適な生活に必要なものごとを求めめる意欲であり、かれらの勤労によってそれらを獲得しようとする希望である。そして理性は、人びとが同意する気になれるような都合のよい平和の諸条項を示唆する。」⁽¹²⁾この「諸条項」が「自然法」である。「自然法」は「理性によって発見された戒律または一般法則」⁽¹³⁾であり、そのようなものとして「自然権」を規制する。

ここで注意すべきは、「平和の諸条項」を示唆するのが「理性」であるからといって、自然状態にある人間が「理性」を欠いているわけではないということである。『リヴァイアサン』でホッブズが「自然権」の定義として立言している「自由」は、各人の「判断と理性」において自己保存のために「もっとも適当な手段だと思われるあらゆることを行なう自由」であり、自然状態 = 万人の戦争状態においては、「各人はかれ自身の理性によって統治され」ているのである⁽¹⁴⁾。

ホッブズは自然状態から出発し、自然状態に生きる人間の健全な理性によって「自然権」を正当化する。しかしながら、この「自然権」は全くの幻想である。なぜなら、それは万人の戦争状態に通じ、したがって生命と健康の保護が不可能であるような状況に通じるからである。それゆえ、平和の追求を健全な理性が命ずることとなる。そうした命令ないし戒律が、「自然権」と異なるものとしての基本的な「自然法」なのである⁽¹⁵⁾。

それならば、スピノザの「自然権」はどのようにして導き出されるのであろうか。ホッブズにおいて「自然権」についての立論は人間本性[人間的自然]の省察に基づくものであった。ホッブズは『リヴァイアサン』の「序説」で、「一人の人間の思考や情念」と他人のそれらとの類似性を前提に、読者に「自分が思考、判断、推理、希望、恐怖等々するとき、どういうことをするか、またなににもとづいてそうするか」を考察するよ

う説く⁽¹⁶⁾。これに対してスピノザは、ホッブズのように人間本性〔人間的自然〕の省察からではなく、全自然の力と分節から「自然権」を導き出す⁽¹⁷⁾。つまり、スピノザは次の二点でホッブズと異なる。第一に、スピノザは「自然権」から出発して「自然権」によって自然状態を定義するのであり、第二に、人間をもとにして「自然権」を決定するのではなく、別の所で作り出された「自然権」の概念をあとで人間に適用するのである⁽¹⁸⁾。

3. 「自然」の脱規範化

スピノザは、「自然の権利及び自然の法則」を「各個物の本性〔自然〕の諸規則そのもの」と解する⁽¹⁹⁾。ここに言う「各個物」とは、各々の人間ではなく、むしろ各々の自然的な種の如きものを意味する。自然の包括的秩序の中では、人間は決して特別に有利な地位を占めているわけではない⁽²⁰⁾。この「諸規則」によって各々の物は「一定の方法において存在し活動すべく自然から決定される」のである⁽²¹⁾。例えば、「魚は泳ぐように、また大なるものが小なるものを食うように自然から決定されている」⁽²²⁾。したがって、魚は「最高の自然権」によって水を我物顔に泳ぎ回り、また「大なるものが小なるものを食う」のである⁽²³⁾。人間のみならず犬や鼠といった種の各々が、自己保存を追求し自己を維持するのに必要ないかなることをも為すようにつき動かす力を持っている（『エティカ』第三部、定理六参照）。人間の「自然権」は、区別立てのしるしであるというよりはむしろ魚の「自然権」と同列に置かれているのである。

スピノザの理論体系においては、各個物がそれによって存在し活動する力は、個物に固有のものでなければ個物の本質から生じるものでもない。その力は神そのものの永遠の力である。いかなる力もいかなる権利もその根源は神にあり、神において力と権利は同じものである。すべての自然的物事は「様態」を構成すべく神によって決定されており、自然的物事の現実性においては活動するのは神の力であるから、権利と力は自然的物事においてはただ一つのものである⁽²⁴⁾。

スピノザは次のように言う。

「そもそもそれ自体で観られた自然はその為しうるあらゆることに対して最高の権利を有すること、換言すれば自然の権利は自然の力が及ぶところまで及ぶことは確実である。なぜなら、自然の力はあらゆるものに対して最高の権利を有するところの神の力そのものであるから。然るに全自然の総体的力はすべての個物の力を合したものにほかならぬのであるから、これからして、各々の個物はその為しうるあらゆることに対して最高の権利を有するという、即ち各々の物の権利はその物の特定の力が及ぶところまで及ぶということが帰結される。そして各々の物は出来る限り自己の状態に固執しようと努めること、しかもそれは他物を斟酌することなく単に自己のみを斟酌してそうなのであることが自然の最高の法則であるから、これからして、各々の個物は自己の状態に固執する最高の権利を、換言すれば（すでに言ったように）自然から決定されている通りに存在し活動する最高の権利を、もつということが帰結される。」⁽²⁵⁾

このようにすべての物が「自然」のヘゲモニーの下に存在するのであるから、「自然」が道德性の基礎として役立つと考える理由は何もない⁽²⁶⁾。すべてのことがそれに従って生起する力として「自然権」を捉えるスピノザの視座は、「自然からあらゆる規範的な目的を剥ぎ取ることを意図している」⁽²⁷⁾。S.B.スミスによれば、『神学政治論』において権利は事実上、完全に自然化されており、それ自体は道德と無関係ではあるが、しかしスピノザの言う権利は道德に関するいくつかの帰結をもたらしている⁽²⁸⁾。権利によって諸々の個物はそれぞれの本性〔自然〕にふさわしい法則に従い行動する。この権利は様々なタイプの人間にも適用される。スピノザによれば、各々の物は「自然から決定されている通りに行動」し、それ以外には行動しえないのであるから、人間と自然における他の個物との間に、また「理性を賦与された人間とまことの理性を知らない人間との間に」、さらには「魯鈍者」ないし「精神錯乱者」と「精神的健全者」との間には何ら相違は認められな

い⁽²⁹⁾。

スピノザは言う、「智者が理性の規定する一切を為す最高の権利を、あるいは理性の諸法則に従って生活する最高の権利を有するように、ちょうどそのように、無智者や精神的無力者もまた欲望がそそる一切を為す最高の権利を、あるいは欲望の諸法則に従って生活する最高の権利を有するのである」⁽³⁰⁾と。ゆえに、「各々の人間の自然権は、健全な理性によってでなく、却って欲望と力とによって決定される」⁽³¹⁾。

すべての人間が「健全な精神の諸法則に従って生活すべく義務づけられていないのは、猫が獅子の本性の諸法則に従って生きるべく義務づけられていないのと同様である」。かくて「自然の支配の下にのみ在ると観られる限りにおいての各人は、自分に有益であると判断する（健全な理性の導きによってもせよ又感情の衝動によってもせよ）ところの一切を最高の自然権に基づいて欲求しうる」⁽³²⁾。「自然の権利及び自然の法則は、（中略）争いをも、憎しみをも、怒りをも、欺瞞をも、約言すればおよそ衝動がそそるいかなることをも拒否しない」⁽³³⁾のである。

ところで、すでに述べたように、ホッブズにおいて「自然法」は、人間を戦争よりも平和へと導く分別ある諸規則であり、「自然権」の追求を規制し平和を獲得するために「理性」が示唆する「好都合な諸条項」・「戒律」として表現される。したがってホッブズの言う「自然権」は、「目的論的であることを免れない構成要素」をもっており、理性的存在が社会の必要性さらには社会の善性を知ることを前提としている⁽³⁴⁾。こうした前提は、アリストテレスからキケロやストア派を経て、キリスト教的アリストテレス主義者トマス・アクィナスにまで受け継がれてきた、《自然に従う生活は有徳の生活である》という命題に連なるものである。トマスは、自然法の戒律は実践的合理性に深く埋め込まれており、そのようなものとして、理性の損なわれていないすべての人々に普及し理解されうると主張した⁽³⁵⁾。ホッブズでさえ、その反アリストテレス主義的・反聖職者的な憤怒にもかかわらず、「自然」と「理性」を完全に区別しえたわけではなかった。

スピノザの「自然権」の導出は、これら先行の諸思想に比していっそう全般的な「自然」の作用からなされており、人間理性のための特別な配分が前提されているのではない。これは、スピノザが徳と悪徳、患者の生活と健全なる者の生活の差異に気づかなかったからではなく、むしろ、「自然」の観点から見ればこれらの差異はまったく意味をもたないからである⁽³⁶⁾。そうした区別は人間に好都合なように意図され作り出された判断であり、事物の自然的秩序と分節を反映してはいない。スピノザは、「不合理・戦争・悪徳に対する理性・平和・徳のあらゆる優位性を自然から剥奪する」⁽³⁷⁾。「神即ち自然」のパースペクティブから見れば、これらのすべてが等しく人間の在り方であり、また等しく正当な性質なのである。

4. 「自然権」の共同的所有

スピノザによれば、理性が悪と見ることは「全自然の秩序と法則とから」見れば悪ではなく、「ただ我々の本性の法則から見てのみ」悪である⁽³⁸⁾。しかし、「理性の諸法則、理性の一定命令に従って生活する方が人間にとって遥かに有益であることは何びとも疑い得ない」。「理性の命令」は「人間の真の利益」のみを旨とする⁽³⁹⁾。

その上、できる限り安全にかつ危惧の念なしに生活することを望まぬ者はいないが、このことは、「各人が勝手にどんなことでも為しうる限り、また憎しみや怒りに対してよりも理性に対して多くの権利が認められない限り、絶対に不可能なのである」⁽⁴⁰⁾。さらにスピノザによれば、「人間は相互的援助なしには極めて惨めな、理性の涵養もできないような生活をせねばならぬ」ことを勘案すると、我々は明らかに次のことを認めるであろう。即ち、「人間は安全にかつ立派に生活するためには必然的に一つに結合しなければならなかった」のであり、これによって人間は「各人が万物に対して自然から与えられた権利を共同的に所有する」ようにし、またその権利がもはや「各人の能力と欲望」によってではなく、「万人の力と意志」とによって決定されるよう

にした、ということである⁽⁴¹⁾。人間は「理性の命令」のみから一切を導き、「欲望は他人に何らかの損害を引き起す限りはこれを抑制し、自分がされたくないことは他人にもせず、最後に他人の権利を自己の権利同様に守るということを守り取決めによって契約せねばならなかった」⁽⁴²⁾。

それならば、この「契約」が有効で確固たるものであるためには、それがどのように結ばなければならないか。

スピノザは「人間の本性の普遍的法則」として、次のことを挙げる。即ち、「およそ何びとも、自分が善と判断することはより大なる善への希望あるいはより大なる損害への恐れからでなくてはこれを蔑ろにしないこと、また何らかの悪はより大なる悪を避けんがために、あるいはより大なる善への希望からでなくてはこれを忍ばないこと」である。換言すれば、「各人は二つの善のうち自分がより大であると判断するものを選び、また二つの悪のうちで自分により小であると思えるものを選ぶ」のである⁽⁴³⁾。この「法則」から必然的に導かれるのは、「絶対に何びともより大なる悪への恐れからあるいはより大なる善への希望からでなくてはそうした約束を守ることができない」ということである⁽⁴⁴⁾。いかなる「契約」も「利益」に関連してのみ「拘束力」をもちうるものであり、「利益が失われれば契約も同時に崩れて無効になる」⁽⁴⁵⁾。

スピノザによれば、「すべての人間が常に容易に理性の導きのみによって導かれうるということ」は事実から甚だしく隔たっている。各人は「欲望」に引きずられ、「理性を容れる余地が全然なくなっている」ほどである⁽⁴⁶⁾。したがって、「たとえ人間が信義を守ることが端正な心の確実な刻印を以って約束しても、約束に或る他のことが加わらない限り、何びとも他人の信義を充分当てにすることができない」。なぜなら、「各人は自然権に基づいて欺瞞的に行動しうるものであり、又より大なる善への希望あるいはより大なる悪への恐れからでなくては契約を守るべく拘束されない」からである⁽⁴⁷⁾。

しかし、「各人の自然権」はその人間の「力」によってのみ決定されるのであるから、「各人はその有する力の一部を自発的にもせよ強制的にもせよ他人に委譲すれば、その量だけ自己の権利をも他人に必然的に譲らねばならぬ」こと、また、「最高権力を有する者 彼はこの最高権力の故にすべての人を力づくで強制し、又すべての人を人が均しく恐れる重罰への恐怖によって制御しうる はずべての人に対して最高の権利を有する」ことが帰結される⁽⁴⁸⁾。

こうしてスピノザの論理に従うと「自然権」と何ら矛盾することなしに「社会」が形成されうるし、また「すべての契約が常に完全な信義を以って守られ」うる。つまり、「各人がその有するすべての力を社会に委譲すればよいのであり、かくて社会のみが万事に対する最高の自然権を、換言すれば最高の統治権を保持し、各人はこれに対して自由意志によってなりあるいは重罰への恐れによってなり従うべく拘束されることになる」のである。スピノザはこうした「社会の権利関係」を「民主制」と名づける。ゆえに、「民主制」とは「為しうる一切事に対しての最高権力を団体として有する人間の総体的結合」と定義される。そしてこのことから帰結されるのは、「最高権力は何らの法に拘束されないこと、却ってすべての者はすべての点において最高権力に従わねばならぬこと」である。なぜなら、すべての人間は、自分のすべての権利を最高権力に委譲したときに、そうしたことを「暗黙的になり明示的になり契約せねばならなかった」からである⁽⁴⁹⁾。

スピノザによれば、「民主政治の目的」は「不条理な欲望を排除」し、人々が「和合と平和」のうちに生活するために出来る限り人々を「理性の限界内に制御すること」以外になく、「この基礎が除去されれば全機構が容易に崩壊するであろう」。人間は、最高権力による拘束を引き受けるかぎり、「臣民」として位置づけられる。「臣民の義務」は、「最高権力の諸命令を果し、又最高権力が法と宣言する以外の何ものをも法と認めないこと」に存する⁽⁵⁰⁾。

こうしたやり方に従うと「臣民」を「奴隷」たらしめることになる、という考えを想定して、スピノザはそれに反論する。スピノザによれば、「自分の欲望に引きずられて自己に有益なことを見ることも行うこともできない者」こそ「奴隷」であり、「自己の完全な同意を以って理性の導きのみの下に生活する者」こそ「自由

な人間」である。「命令」に従ってなされる行動は、なるほど或る意味で「自由を排除する」が、そのことが直ちにひとを「奴隷」たらしめるのではない。もし「行動の目的」が「行動者自身の利益」にではなく「命令者の利益」にあるならば、その行動者は「自己に益なき奴隷」である。しかし、「命令者の福利」でなく「全民衆の福利」が最高の法則である国家ないし政治においては、「万事につけて最高権力に服従する者は、自己に益なき奴隷と呼ばれるべきではなく、臣民と呼ばれるべきである」⁽⁵¹⁾。「奴隷」とは、「命令者の利益をのみ目指す命令に従わねばならぬ者」であり、「臣民」とは、「公共の利益になること」したがってまた「自分の利益にもなることを最高権力の命令に基づいて行う者」である⁽⁵²⁾。

そして、「その諸法律が健全な理性の上に建てられている国家は最も自由な国家である」。なぜなら、そこでは各人は欲しささえすれば自由でありうるからである、言い換えれば「自己の完全な同意」を以って「理性の導きの下に」生活しうるからである⁽⁵³⁾。

スピノザは「民主政治の諸基礎」をこのように論じている。それでは、スピノザはなぜこの政治形態を優先して取り扱ったか。彼の見るところでは、「民主政治」が「最も自然的」であり、また「自然が各人に許容する自由に最も近接している」からである。しかも、スピノザが「民主政治」という政治形態についてのみ取り扱うことを欲したのは、この政治形態が、「国家」における「自由の有益性」について論じようとする彼の意図に最も適合するからである。「民主政治」においては、何びとも自己の「自然権」を他者に委譲しきりにして「以後自分は何らの相談に与らないという風になるのではなく」、むしろ「自分自身がその一部分であるところの全社会の多数者」に「自然権」を委譲するのである。かくしてすべての人間は、「自然状態」においてそうであったように、「皆同等の立場に止まる」のである⁽⁵⁴⁾。

以上、『神学政治論』第16章の記述に即してスピノザの政治理論の一端を粗略ながらみてきたが、スピノザの理論が我々に呼び起こす一つの疑問を提示して、この小論をひとまず締めくくりたい。

E.バリバルが指摘しているように、スピノザの政治理論に基づくならば、いかなる国家主権も絶対的でなければ一なるものではなくなる。諸個人は、危険を承知で公衆の敵の位置に自分を見出すことなしには、その活動を国家主権から守り通すことはできないであろう。しかしそれでも、国家がその安定性を揺るぎないものにしようとするれば、それら同じ諸個人に、思考し意見を表明する最大の自由を認めなければならない。この二つの命題をいかにして両立させるか。一方は、全体主義的とはいわないまでも絶対主義的な概念に着想を得ているようにさえ思われるのに、他方は、民主主義の基礎的な原理を表現しているように見える⁽⁵⁵⁾。スピノザは国家の主権と個人の自由との関係をどのように捉えているのであろうか。それをさらに明らかにするには、『神学政治論』の他の諸章も併せて検討しなければなるまい⁽⁵⁶⁾。

注

- (1) 書簡50、『スピノザ往復書簡集』、畠中尚志訳、岩波文庫、237-238頁。スピノザは『神学政治論』第16章の傍注()でもホッブズの名を挙げて、ホッブズの説との対比で自説の特色を述べている。この点については、本稿の注(53)参照。
- (2) Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, Cambridge 1999, p.111.
- (3) Nadler, op.cit., p.270, 277.
- (4) Cf. Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven & London 1997, p.122.
- (5) Leo Strauss, *La critique de la religion chez Spinoza*, Paris 1996, p.279.
- (6) 河出書房新社、「世界の大思想13」、『リヴァイアサン』、水田洋・田中浩訳、83頁。
- (7) 同上書、84頁。
- (8) 同上書、84-85頁。
- (9) 同上書、85頁。
- (10) 同上書、86頁。

- (11) 同上書、87頁。
- (12) 同上。
- (13) 同上。
- (14) 同上。
- (15) Cf. Strauss, op. cit., p.284.
- (16) 『リヴァイアサン』、12頁。
- (17) Cf. Smith, op. cit., p.123.
- (18) Cf. Strauss, op. cit., pp.280-281.
- (19) 『神学・政治論』下巻、畠中尚志訳、岩波文庫、163頁。『神学・政治論』下巻からの引用に際しては、原則として畠中訳に依拠した(文庫下と略記し、頁数を記す)が、ゲブハルト版(*Spinoza Opera* , Tractatus Theologico-Politicus, Tractatus Politicus . Im Auftrag Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. Von Carl Gephardt, Heidelberg 1987) と二種類の仏語訳(*SPINOZA : Œuvres complètes*, Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris 1954 [Bibliothèque de la Pléiade] . Spinoza Œuvres : *Traité Theologico-Politique*, Traduction et notes par Charles Appuhn, Paris 1965.) を参考にして若干訳しかえた箇所があることを、予めお断りしておく。
- (20) Cf. Smith, op. cit., p.123.
- (21) 文庫下、163頁。
- (22) 文庫下、163-164頁。
- (23) 文庫下、164頁。
- (24) Cf. Strauss, op. cit., p.281.
- (25) 文庫下、164頁。
- (26) Smith, op. cit., p.124.
- (27) *ibid.*
- (28) Smith, op. cit., pp.124-125.
- (29) 文庫下、164-165頁。
- (30) 文庫下、165頁。
- (31) 同上。
- (32) 文庫下、166頁。
- (33) 文庫下、167頁。
- (34) Smith, op.cit., p.125.
- (35) *ibid.*
- (36) *ibid.*
- (37) Smith, op.cit., p.126.
- (38) 文庫下、167頁。
- (39) 文庫下、168頁。
- (40) 同上。
- (41) 同上。
- (42) 文庫下、169頁。
- (43) 同上。
- (44) 文庫下、170頁。
- (45) 文庫下、171頁。
- (46) 文庫下、171-172頁。『エティカ』第四部、定理三七参照。
- (47) 文庫下、172頁。
- (48) 同上。
- (49) 文庫下、173頁。
- (50) 文庫下、175頁。
- (51) 文庫下、176頁。

(52) 文庫下、177頁。

(53) 文庫下、176頁。スピノザは今引用した、「各人は欲しささえすれば自由でありうる」という箇所、ホッブズの名を挙げて次のような注を付け加えている(傍注)、「人間はどんな国家に生きていても自由でありうる。なぜなら、人間は理性によって導かれるかぎりにおいて自由であることは確実だからである。しかし(ホッブズの説は異なる)理性はあくまで平和を勤める。この平和は、国家の共同の諸法が侵害されないかぎりにおいてしか保持されえない。ゆえに人間は、理性によって導かれれば導かれるほど、換言すれば、自由であればあるほど、ますます確固として国家の諸法を遵守し、彼がその臣民である最高権力の諸命令を果すであろう。」(文庫下、301-302参照。 *Spinoza Opera* , p.263 ; Appuhn, p.350 ; *Œuvres complètes*, pp.832-833) ホッブズにとって、自然状態にある人間は人間に対して「狼」であり、『市民論』の表現を借りるならば、社会状態においては人間は人間に対して一種の神である (*De Cive*, Epistola Dedicatoria)。アッピュンによれば、スピノザはこれら二つの状態の根本的対立を認めない。人間の自然〔本性〕の一部を成す理性 人間の大多数はそれに従わないが はやはり平和を勤めるのであり、理性に照らし合わせてみれば、人間は人間に対していわば神である。したがってスピノザの理性主義は、自然状態が戦争状態であることを認めるのを許さない。自然状態を特徴づけるのは、とりわけ安全の欠如と恐怖である (Appuhn, p.376)。

ところで、スピノザは上記の傍注で、「理性」があくまで「平和を勤める」という点にホッブズの説と自説との違いを見ているが、S.B.スミスはホッブズの考え方が時間の経過とともに変化したようにみえると指摘し、スピノザがここで念頭においているのはおそらく『市民論』の一節であろうと言う (Smith, op.cit., p.127)。つまりスミスによれば、『リヴァイアサン』では、人間が平和を獲得しようと望むかぎり平和を追求すべきだということが「第一のかつ基本的な自然法」であり、戦争ではなく平和を実現することが「理性」の最も重要な示唆である。これに対して『市民論』では、「理性」は市民の和合の原因であるよりはむしろ人間の無秩序の唯一の源泉である。「自己の感情を互に示すために」声を用いる動物とは異なり、人間は「名誉と昇格をねらいとする主張」を知らせるために「理性」を使用する。他の諸々の種は羨望や憎しみもなく平和に生きることができるのに、「人間の舌は戦争や煽動を布告する喇叭である」 (*De Cive*, Cap. ,)。ホッブズにおけるこうした「理性」概念の変化に注目するかぎり、スミスの推測は説得力をもつと言えよう。しかし、スミスも断言を控えていることが物語るように、ここには微妙な問題が潜んでいると思われる。なぜなら、『リヴァイアサン』の記述に照らして言えば、自然状態=戦争状態にある人間は「理性」を欠いているわけではなく、各人の「判断と理性」において自己保存を追求するのであり、したがって「理性」は「自然権」の行使に関与しているからである(本稿の2参照)。換言すれば、『市民論』と『リヴァイアサン』には「理性」概念の連続面も看取されるということである。

(54) 文庫下、177頁。

(55) Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris 1996, p.35.

(56) 『神学政治論』だけでなく、未完の著作『政治論』 *Tractatus Politicus* (『国家論』)をも併せて検討する必要がある。『政治論』では、民主政治の位置づけ方が『神学政治論』の場合と異なっているなど、政治に関するスピノザの理論構成に変化がみられる。

