



Title	自由意志の主体と統治：スピノザ政治思想の位置づけをめぐって
Author(s)	柏葉, 武秀
Citation	社会思想史研究, 23, 97-108
Issue Date	1999-09
Doc URL	<a href="http://hdl.handle.net/2115/14408">http://hdl.handle.net/2115/14408</a>
Rights(URL)	<a href="http://shst.jp/">http://shst.jp/</a>
Type	article (author version)
File Information	shakai_23_97-108.pdf



[Instructions for use](#)

# 自由意志の主体と統治—スピノザ政治思想の位置づけをめぐって—

柏葉武秀

## はじめに

スピノザの政治思想史における位置づけは、もっぱら自由主義の先駆というものであった(1)。確かにスピノザは『神学政治論』では言論・思想の自由を擁護しているし、絶筆となった『政治論』においても君主制や貴族制という国家体制を論じながら、自由な民衆を依然として重視する。

たとえば、国家の統治権がいかに絶対的なものであろうとも、各人の「すべてを自由に推論し判断する能力を他者に委譲することも、そのように強制されることもできない」(TTP20/239, cf. TP3/8/287)とスピノザはいう。各人の言論の自由は国家の最高権力や平和と相反するどころか、国家維持の必須条件でもある(TTP20/246-7)。国家は人間の精神と身体の働きを増大させて、各人が自由に理性を行使しながら和合して生活できるようしなければならない。「じつに国家の目的は自由(libertas)である」(TTP20/241)。理性と真の精神生活から規定される人間生活を目的とする国家は「自由な民衆・多数者(mulitudo libera)」のたてる国家である(TP5/6/296)。

このようなテキスト上の文言を素直に読むならば、スピノザの政治思想を自由主義と呼ぶことはもっともであろう。実際多くのスピノザ研究者も、スピノザの政治思想を、それぞれになんらかの留保をつけながらも、自由主義に分類してきた(2)。

だが、その一方でスピノザは、人間の自由意志を否定してやまない哲学者でもあった。哲学史上有名な比喩であるが、人間が自由であると思うのは、運動中の石

が意識をもって「自分は自由に運動している」と考えているのと同じくらい滑稽だとスピノザはいうのである (Ep58/266)。自由意志を持たない人間像と自由主義的な政治思想とは、簡単には調和しないように思われる。スピノザの真意はいったい奈辺にあったのか。

本稿の課題は、以上のスピノザの政治学的思考とその哲学との不調和を解きほぐし、一貫した解釈を試みることにある。具体的には『エチカ』と『政治論』をあわせ読むことで、この自由意志の主体と統治の間にある関連を解明したい<sup>(3)</sup>。論じられる事柄は、国家統治者がいかにして公民から服従を調達できるかにかかわっている。そこで第一に、『政治論』での国家の形成原理を、公民の統治者への服従という観点から整理する。第二に、『エチカ』における自由意志批判を展開する部分の読解を通じて、「自由意志を有する」と思い込んでいる主体こそが、統治者への服従を調達する条件となっていることを論証する。第三に、国家秩序の維持という観点から「自由に国家に服従している」との信念を捉え返す。

(1) see J. Gray, *Liberalism* (Milton Keynes: Open University Press) 1986, pp.9-11. (藤原・輪島共訳『自由主義』昭和堂、一九九一年、二一～二三頁)。グレイによれば、スピノザはホッブズよりは自由主義に近いが、自由主義の改革主義的立場に与みしない以上はホッブズ同様「自由主義者であるよりむしろ自由主義の先駆者であった」 p.11. (邦訳二三頁)。

(2)古典的な仕事としてはフォイアーのものがある。L. S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism* (New Brunswick: Transaction Books)1987(original ed. 1958), esp. ch.4. 最近ではミスがユダヤ教の伝統との関連からスピノザ政治思想を新たに考察している。「スピノザにとっては、キリスト教ではなく、ユダヤ教が自由主義のパラダイムである」 S. T. Smith, *Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity* (New Haven: Yale University Press)1997, p.23. もっとも、スピノザを自由主義者とみなす通説に懐疑的な論者もいる。see D. J. Den Uyl & S. D. Warner, Liberalism and Hobbes and Spinoza, in *Studia Spinozana*, 3, 1987, pp.307-11.

(3)本稿では『神学政治論』を副次的にしか扱わない。というのも、『神学政治論』と『政治論』では国家状態を形成するにあたって、無視できない相違があるからである。前者では各人の理性的判断と社会契約が、後者では人々に共通の感情が、それぞれ国家形成の原理となる。相違点が生じる理由は、感情論の違いにあると思われるが、ここで詳述する余裕はない。スピノザ政治理論の発展史としては、さしあたり次のマトゥロンの論考を参照。A. Matheron, *Le probleme de l'evolution de Spinoza du Traite Theologico-Poltique au Traite Poltique*, in E. Curley & P.-F. Moreau (eds.) *Spinoza: issues and directions* (Leiden: E. J. Brill) 1990, pp.258-70., esp.pp.267-8.

—

スピノザはみずからの政治論とホッブズのそれとの差異を「私は自然権を常にそっくりそのまま保持する」点にあると述べている (Ep50/238-9)。スピノザにとって、自然権 (法) (*jus naturae*) とは「すべての事物が生起する自然の諸法則・諸規則、すなわち自然の力そのもの」 (TP2/4/277) である。これは人間の現実的本質たるコナトゥス起源の法則であって、理性から生じる欲望も他の原因から生じる欲望も「それによって人間が自己の存在に固執しようと努力する自然の力を表現している」以上は区別されない。人間は「理性によって導かれようと欲望によってのみ導かれようと、自然の諸法則・諸規則にしたがってのみ、すなわち自然権によってのみ行動している」 (ibid.) のである。スピノザによれば、われわれの行為はその動因がいかなるものであれ、力の及ぶ範囲でなし得る限りのことをなしているのであり、それが自然権の行使そのものなのである。本来「権利の行使」や「権利の委譲」といった法学的用語法は適切ではない (1)。『政治論』におけるスピノザの主要な関心は、国家設立の物語を自然法学の用語で記述することではなく、むしろ国家存立の現実的条件を解明することであった。自然状態と截然と区別された国家の状態というものは存在しない、との『政治論』におけるスピノザの主張がその一つ

の証左である。およそ人間は「野蛮人であろうと文明人であろうと、いたるところで互いに結合し、なんらかの国家状態を形成する」(TP1/7/275-6)のである。

それゆえ本節では、国家状態の成立を、被治者の統治者への服従という観点から分析する。ごく普通に考えても、国政が滞りなく運営され、国家体制が維持されるためにはそれに帰属している人々の(少なくとも大多数は)国家の定める法体系に従わなくてはならないだろう。統治者の側から一般的にいえば、被治者の服従を十分に調達できなくてはならない(2)。私のみるところでは、『政治論』のユニークさは、まさに国家公民の国法への服従という問題に典型的に現れている。

スピノザは服従(obsequium)を「法的に見てよいこと、また共同の決定に従ってなすべきことを遂行しようとする恒常的意志」と定義している(TP2/19/282-3)。スピノザによれば、公民の服従を確保するのは国家の力以外ではあり得ない。人間が他のものの意向にそって生きるということは「他人の力のもとにある」あいだのことであり、その間だけ人は「他人の権利のもとにある」ことになる(TP2/9/274)。人を従わせるためには、たとえば縛っておくとか、武器のたぐいを奪った上で逃亡もできないように拘束するといった手段も考えられる。だがこういった方策を使うものは相手の身体を束縛できても「精神を支配することはできない」(TP2/10/280)。望ましいのは、精神も身体も併せて自らの権利のもとにおくことであろう。相手に恩恵を与えたり、恐怖を感じさせて意のままにするならば、恐怖と(恩恵を被りたいという)希望という感情が続く限りは心身共に自己の権利のもとにおくことができる(ibid.)。実に国家状態と自然状態との差異は、前者においては「すべての人々が同じものを恐れ、同一の安全な原因と生活様式をもつ」という点にしかない(TP3/3/285)。国家状態とは恐怖と希望という共通の感情によって結びついた一つの共同体に他ならない。

ところで、国家の最高権力とは「あたかも一つの精神によってのように導かれる多数者の力」によって定義される(TP3/2/284-5)。スピノザは国家の権利(個々人

の権利と同じく) に、この力とは別の根拠や正統性を認めないので、国家状態の維持はひとえにこの多数者の共同の力にかかっている。服従の調達も同様である。というのも、人々が「あたかも一つの精神によってのように導かれる」という事態は、一人一人の観点からみると「自分以外の他の人々 (reliqui)」の総体的な力が自分より強力である場合を意味する。その場合に各人はより少ない権利を持つ、つまり共同の意志に従うとされるからである (TP2/16/281-2)。共同の意志つまりは国法に従う理由が、国家の力を恐れたためであろうが平穏な生活を望んだからであろうが、それが各人の判断に基づき、利害得失を考量した上で自らの意向によって (ex suo ingenio) のことであることにはかわりはない。この事情は自然状態でも国家状態でも同じである (TP3/3/285)。「精神を支配する」とは、このように各人が自らの意向でもって国家に服従していることの謂と解することができる。本稿冒頭で紹介したように、スピノザは各人の思想の自由をほぼ無条件に擁護する。というのも、各人の判断力を放棄させて、真を偽と信じこませるとき所業は、国家権力をもってしても不可能だからである (TP3/8/287 cf. TTP20/239)。国家がなし得ることは、あくまでも各人の意向にしたがった服従を調達することだけである。

結局のところ、国家への公民の服従を確保するという課題は、国家の最高権力たる統治権 (imperium) を国家自身が独占することで解決する。「統治権の独占」とは同語反復のようだが、スピノザは『政治論』で統治権の分割について語っている。もし国家が一人の、あるいは二人以上複数の人々に対して、国家の意に反してでも各々の意向のままに生きることを許すならば、国家の権利はそういう人々の人数分だけ少なくなる。国家はそれだけ自分の力、権利を委譲してしまうことになるのであり、それは統治権の分割とよびうるのである (TP3/3/285)。もし人々を憤慨させて、国家に対する恐怖や復讐への希望によって一つに結託させてしまうと、国家はその力を大幅に減じてしまう (TP3/9/288)。あげくに国家が公民全員に同様の力を与えるときは、国家状態は解体し、いっさいの自然状態への復帰を惹起する (TP3/3/

285)。

それでは、国家状態の維持と公民の服従の調達を確保するためにはどうすればよいのか。次のような説得を公民一人一人が受容すればよいだろう。「君以外の他のものたちの力は完全にわれわれの手中にある」(3)。換言すると、自分自身をのぞいたほかのすべての人々が国家に服従していると信じるように、公民一人一人を促せばよいのである。統治権が制限されてしまうのは、公民のある部分が国家を意に介せず生活するときであった。一人や二人ならばあまり実害はないかもしれない。だが、相当数の人間が恐怖や希望という感情によって結びついて、国家の内部にもう一つの共同体のごときものが出現すると、統治権は有名無実と化す。統治者にとってもっとも恐ろしいのは、公民を構成する人々がなんらかの理由で、国家とは別様に「あたかも一つの精神によってのように」結合することなのである。統治者としては、人々の結合の仕方がいくつもあっては困るのであって、結合の機縁をただ一つに限定しなくてはならない。そこで「君以外の他の人々はみな私に従っているのだ」と各人に想像してもらおうとするだろう。この説得が成功すれば、一人一人は自分を除外したすべての人々がもつ総体的な力を前にして、自らの力と権利を減じることになる。この場合、各人が恐れる原因はただ一つとなっている。すなわち、それは私以外のすべての人々の力＝権利である。「私を除外したすべての人々」の数とは、公民総数を所与のものとする、ただ一通りにしか決まらないのだから。

(1) ここでスピノザ政治思想における「契約」について少しだけ触れておく。スピノザは『神学政治論』第十六章で、社会契約と各人の自然権の国家への委譲に基づく国家設立について述べている。ところが『政治論』に至ると、社会契約論を想起させる議論は消滅してしまう。この変化をスピノザ政治思想の断絶と解するのか、それとも発展と解するのかは議論の分かれるところである。指摘さるべきは『神学政治論』の段階においてさえ「いかなる

契約も、利益に関してのみ力もちうるのであり、利益が失われると契約も失われ無効となる」（TTP16/192）と述べられていたことである。かかる契約観をもっていたがゆえに、スピノザが後に『神学政治論』での社会契約論的議論が余計であったことに気づいたのだというワーナムの見解が妥当であろう。see A .G. Wernham (ed. and tr.), *Benedict Spinoza: The Political Works* (Oxford: Clarendon Press), 1958, p.131. footnote 3. cf. TP4/6/294

(2) 次の『神学政治論』での表現も参照。「臣民を作るのは服従の理由ではなく、服従そのものである」（TTP17/202）。

(3) A. Matheron, "Spinoza et pouvoir", in Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siecle* (Paris: Vrin ) , 1986, p.115. (真田・桜井共訳「スピノザと権力」工藤・桜井編『スピノザと政治的なもの』平凡社、一九九五年、一二四頁)。

## 二

前節で確認されたのは、公民の服従を調達するには各人が「自分自身を除外した他の人すべて」が「統治権のもとにある」あるいは「国家の意志に従っている」と想像することが必要だということであった。かかる想像には「他の人々」と彼

(女)らからは区別される「私」という二項からなる表象が含まれている。本節で私が論証したいのは、この表象を抱くものこそまさに「自由意志の主体」だということである。ところが、よく知られているように、スピノザは人間に自由意志を認めない。自分が自由だと思う、つまり自由意志によってあることをなすこともなさぬこともできると思っている人は、自分の意欲や衝動、あるいは行動を意識はするが、自分をそういったものへと決定している原因を知らない (E1A, E2P35S, Ep58)。スピノザによれば無知としかいいようのない人々が、みずからを自由であると信じこむのである。だが私は、この意味での「自由意志の主体」が国家に服従するはずだと考える。鍵はスピノザの感情論にある。

自分が自由であると信じている人は、認識においては想像知 (imaginatio) にとら



われており、常に受動感情に翻弄されている人でもある。国家状態を形成する感情は希望と恐怖であったが、この二つの感情は元来が受動感情であり、「われわれがその結果について幾分疑っている未来あるいは過去のものの観念から生じる」喜びや悲しみである（E3AD12-13）。定義上恐怖なき希望も希望なき恐怖もないのであって、とりわけ未来に関する疑念という点では両者は同じ感情の二側面である（E3AD13Ex）。この喜びや悲しみにとらわれた人間に関するスピノザの分析を追うことで、「他の人々」と「私」からなる二項図式を説明してみよう。

スピノザが「人々 (homines)」という言葉で、わざわざ「われわれがどのような感情にもとらわれていない」人々のことだと但し書きを付しながら、導入するのは『エチカ』で「感情の模倣」という感情伝播の原理を扱う第三部定理二九以降の諸定理においてである。われわれは複数の人間とともにある感情を共有することができるとスピノザはいう。

「もしあるものがあることをなしたために、自分以外の人々に喜びを与えると想像するときには、彼は喜びに動かされ、その際には原因としての自己の観念が伴っているだろう」（E3P30）

この定理にはすでに「他の人々」と「私」が二つそろって登場している。以下定理の証明を検討してみる。他の人々に喜びを与えていると想像するものは、まさにその行為のゆえに喜びに包まれる。というのは、われわれはわれわれに似ているものが「ある感情に動かされるのを想像すると、そのことだけでそれと似た感情に動かされる」からである（E3P27）。そして人間は自分の行為を決定する（身体の）変様を通じて自己を意識するのだから、この場合には彼は他の人々を喜ばせる「原因として自己」を意識し、喜びに動かされる。事態は悲しみを共有する場合でも、議論の方向は正反対ではあれ、論理としては全く同様である。

みずからをなんらかの事象の原因であるとみなすこと、ここに自分が自由意志を持つと思いきふ発端の一つがある。シュラーアて書簡で紹介された同時代の論者の

スピノザへの批判の例を引いてみよう。それによると、われわれがたとえば「書くことを欲しまた欲しないようになんらかの絶対的思惟能力をもつ」と意識することが、人間が自由意志を有している証拠だとされる。スピノザは、この意識が先の「運動している石」のそれに等しいのではないかと揶揄しつつ次のように述べる。すなわち、別の場合には彼を強制しなかったであろう諸原因が、この場合には彼を必然的に書こうとする欲望をもつべく強制した（外部の諸原因が彼の意志に反して書くよう強制したという意味ではなく）のだと（Ep58/267）。この反論がどこまで妥当かは、当面棚上げしてよい。それよりも、スピノザの批判を逆に取ってみたい。すると、自由意志を持つと思いきむものは、自分を強制している外部の諸原因を知らないからこそ、自分を原因だとみなすことになるのではないか。つまり、ある欲望をもつことそれ自体に対して、みずからがその原因であるのだから、当の欲望からも自由であると思うのである。自分のある欲望に加えて、さらにその欲望を「欲する」ことも「欲しない」こともできると考えること、これがみずからを原因とみなす信念の内容であって、ひいては自由意志をもつとの思いきみを生み出すのである（1）。

私は他の誰かを喜ばせる原因であり、そのかぎりで実際に喜ばせようと行為する（cf. E3P29S）。私にはそういった行為を可能とする能力と、それを行使する自由意志があると思いきんでしまう。だがこの思いきみは次の二点から誤りであることがわかる。第一に、そのような喜びはたんに想像上のもの（*imaginaria*）にすぎないことがあり得る（E3P30S）。第二に、感情の模倣によって共有される感情、あるいはそこから導かれる行為をなそうとする欲望は、それを感じている人の排他的所有物というわけではない。われわれはなんらかの基準をもって「われわれに似ているもの」の類似点を数え上げ、しかる後に感情を共有するのではない。まず最初に、誰のものかはわからないがある感情におそわれて、それを事後的に誤って自己に帰属させてしまうのが実相である（E3P27D）。

以上の議論はややわかりづらいかもしれないので、ここでスピノザのいう「感情の模倣」の機制を明らかにしておきたい。それにはヒュームの「共感 (sympathy)」論との比較が好適である。

ヒュームはおおよそ次のように共感を説明する。ある人がなんらかの情念 (passion) を抱くとき、その結果としての「顔つきや会話などにおける外的記号」を通じて当の情念の観念がわれわれの心に伝達される。この観念は直ちに印象に転換してもとの情念に等しい情動 (emotion) を生み出す。このように他者の情念を伝達する原理が共感である(2)。ところでヒュームによれば、われわれは他者の情念を直接認知することはできず、その原因や結果に気づくだけである。これら原因と結果からわれわれは他者の情念を「推し量り (infer)」、その原因と結果がわれわれの共感を引き起こす (3)。ヒュームの共感とは情念伝達の原理であるが、推量の過程を経るところからいって、それ自体が情念であるかどうかは疑わしい (4)。さらに、後にスミスが「公平な観察者」という概念に仕上げた、個々人の特殊事情を越えた「一般的で不変の基準」をも、ヒューム共感論は補正手段として準備している (5)。

ヒュームの共感と比較すると、スピノザの感情の模倣には他者の「感情の推量」などが介在する余地はない。むしろ他者の感情の認知と、われわれが同様の感情に包まれることはまったく同じことである。スピノザは感情の模倣の実例を人の幼少時代に求めている。子供は、他の子供が泣いたり笑ったりすると、一緒になって泣きあるいは笑い出す。子供にとって、他者の感情を認知することがすなわちその感情を模倣してしまうことである。これは子供のみならず、多かれ少なかれ人間すべてに当てはまるはずである。というのも、ものの像とは人間身体の変様そのものであり、このために人間身体はあることをなすべく方向づけられているからである (E3P32S)。かくして、ヒュームとは違って、スピノザの感情の模倣は、直接的に他者の感情を我がものとしてしまうという意味で、同情に近い (6)。細かな用語上

の差異にこだわる必要はない。スピノザにとっては、他者の感情認知と感情の模倣とのあいだには何の懸隔もないことだけを確認しておけば十分である。

また、感情の模倣もまた特定の状況を離れて、自己運動する。だがそれは、感情の模倣が、一般的な視点を各人の内に植え付けるといったものではない。感情の模倣にかぎらず、スピノザ感情論に特徴的なのは、感情を引き起こす外的な原因がとめどもなくずれていくことにある。われわれがある事物と出会うとき、それを原因としてわれわれの身体は動かされ、変様を被る。ところが、ある事物がかつてわれわれをある感情をもつように動かした別の事物となんらかの類似点をもつと想像されるだけで、それが実際の感情の動因でなくとも、それどころか通常は反対の感情をもたらす場合でさえも、われわれはかつて抱いたのと同じ感情をもつようになる（E3P16-P17）（7）。

このような事態が生じるのは、人間の感情が想像知という非十全な観念を媒介にしているからである。われわれが感情を抱くときに、精神が形成する想像（*imaginatio*）は、外的原因の本性よりも、身体の変様状態を示している（E3P14D）。それゆえ、われわれが諸事物に見いだす類似点は、諸事物の実在的性質をあるがままに表示するわけではない。そこから、われわれが偶然にであろうとひとたび抱いた感情は、類似点という事物間の共通性の想像をわれわれがもつことで、別の事物へとずれていく。この「ずれ」は、共通性の想像が部分的な類似にすぎず、実際の事物のあり方とは必ずしも合致しないので、無限に拡大していく。そしてついに感情は、それが当初結びついていた想像とは全く無関係の想像に結びついてしまう。したがって、われわれの感情は外的な事物と、その想像のずれを通じて、無限に拓かれた結合関係の網の目に組み込まれていくことになる。スピノザは、感情論において、人間が感情のネットワークに否応なく巻き込まれていることを論証したのである。

かかる事情に感情の模倣が加わると、われわれは意図せざる争いのある種不可避

的に起こしてしまう。たとえば、感情の模倣を扱う定理からはまずは憐憫が演繹されていたのだが、憐憫からは妬みが生じる。というのは、われわれは誰かが独占的にあるものを享受しているのを想像すると、感情の模倣によって、彼が享受している当のものを欲するようになり、われわれの同情心（8）同じ本性上の特質から、われわれの妬み深さが導き出されるからである（E3P32S）（9）。

以上の迂回路を通ることで、感情の模倣にとらわれているものは、その感情から導かれる行為の支配者とはいえないことがより明晰に理解されるだろう。だが、受動感情にとらわれている限り、かかる転倒は解消されるどころか強化されてしまう。というのも、われわれが自己を意識するのは感情を抱いた状態を経る以外には道はないからである。感情とは身体の活動力の増減を伴う身体の変様とその観念であるが（E3Def3）、「精神は身体の変様を知覚する限りにおいてのみ、自分自身を認識する」（E2P23）のである。この自己認識は、身体の変様を引き起こす外部の諸原因についての認識を含まないので、それだけで考えられると必然的に非十全である（E2P28, P28S）。とはいえ「私がみずからの存在を肯定できるのは、他者との関係において以外にはあり得ない」（10）。なぜなら、私に固有の活動力は外的原因との相互作用のなかではじめて、増大したり減少したりするのだから。相互作用の過程のなかで「精神は自分自身とその活動力を観想するときに喜ぶ。そして自分自身とその活動力をより判明に想像すればそれだけ大きな喜びを感じる」（E3P53）。しかも、自分の活動が他から区別されて独自のものであると観想することができればそれだけ喜びは増し、逆に自分自身について肯定している事柄が人間の一般概念に関係づけられるときにはそれほど喜ばない（E3P55S）。つまり、自分自身を他の人から画然と区別し、「私だけは」特別な存在者であると考えたがるのが受動感情にとらわれた人間の常なのである。

他方「他の人々」という表象は、同じく感情の模倣に媒介されて「階級（classis）」「民族（natio）」といった一般概念ではあるものの、一定の内実をもつ

ことになる (E3P46) 。もちろんこれらは一般概念である以上は毀損した認識である。スピノザは一般概念を混乱した認識だと批判している。一般概念の代表として「人間」が例示されていたことは重要である。「人間」なる記号は、ある身体が一定数の個人によって、偶然一致して触発され、刺激を受けた点を指しているにすぎない。きわめて多様な対他関係を、そのような像に代表させることはできないし、現に「人間」の指示する像はまちまちであり役には立たない (E2P40S1) 。とはいえ、想像知をもっぱらとし、受動感情にとらわれたままの人々、みずからが自由であると信じている人々の眼には、「他の人々」は国家においては「人間」ならぬ「民族」や「階級」としての同胞に映ることは容易に推察される。

こうして先述の「私」と「他の人々」からなる二項図式は、自由意志の主体が常に持ち続ける表象であることが明らかになった。かかる二項図式が頭から離れないからこそ、人は自分を自由であると信じることができる。不特定の人々と共通の感情という絆でつながりあいながら、「原因としての自己」を自分以外の人々から抜き出して思い描き、しかもそうすることでしか自己を意識できない。こういう人間が、スピノザが批判的に分析した「自由意志の主体」である。

(1) スピノザは「原因としての自己」を意識する人について、詳しい説明を残していないので、このように解釈してみた。この解釈にあたって、私はフランクファートのいう「第二階の秩序の欲求 (second-order desires) 」を念頭に置いている。スピノザの自由意志批判論が、フランクファートの立論を脅かすかどうかは全くの別問題であることはいうまでもない。H. G. Frankfurt, "Freedom of the will and the concept of a person" in his *The importance of what we care about* (Cambridge: Cambridge University Press), 1988, p.12.

(2) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press), 1978, p.317.

(3) D. Hume, *Treatise*, p.576.

(4) 杖下隆英『ヒューム』頸草書房 (新装版) 一九九四年、一五六～七頁参照。

(5) D. Hume, *Treatise*, p.603.

(6) ヒュームのいう「sympathyは共感 (Mitgefuhl) ではあっても同情 (Mitleid) ではない」 J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London: Routledge & Kegan Paul), p.120. ちなみに、スピノザが感情の模倣を語るときに最初に出す例は「憐憫 (Commiseratio)」 (E3P27S) である。

(7) この結果、二つの対立する感情におそわれた精神の状態である「心の迷い」が生じる (E3P17S)。

(8) これは憐憫とほぼ同質。cf. E3AD18, AD24

(9) もう一つ興味深いのは、須藤がスピノザの感情の模倣を分析する際に紹介している「みにくいアヒルの子」定理である。この定理を簡単にまとめると「すべての二つの物件は、同じ度合いの類似性をもっている」となる。すると感情の模倣における「われわれ」と「われわれに似たもの」との間の類似性は、身体の現実的本性に基礎づけることはできなくなる。なんとなれば「一切は一切に似ている」からである。須藤訓任「感情伝染」現象学・解釈学研究会編『プラクシスの現象学』世界思想社、一九九三年、二一二～二一四頁参照。

(10) M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire* (Paris: PUF), 1983, p.120.

### 三

もはや国家によく服従するものが、自由意志の主体であることは明らかであろう。公民総体から自分だけを差し引きながら、各人はみずからを意識し、ひいては自由であると想像する。しかも、一人一人が同様に「私だけは」と想像するならば、そのことは同時に表象にすぎなかった「他の人々」の力を自動的に現実化してしまう。一人一人がみな「自分以外の他の人々はみな国家に服従している」と想像すると、「他の人々」の総体的な力の前に圧倒されて、その結果として彼（女）らは実際に国家の意志に従うだろう。そうすることによって彼（女）らの想像に過ぎなかった信念が現実的に真となってしまう。そこからふたたび同じように各人が国

家への服従に動機づけられていき...以下無限に続く (1)。一般的にあって想像知は、非十全で混乱した認識様式であって、虚偽の唯一の原因である (E2P40S2, P41)。にもかかわらず、あるいはそうであるがゆえに、自由意志の主体がもつ想像は現実を構成していくのである (2)。国家への服従と自由意志の主体との共犯関係が、国家形成と維持の根幹にあることを、スピノザは見抜いていたのだと私は思う。少なくとも、『政治論』において語られる「自由な意向」とか「自由な民衆・公民」といった言葉には本稿で分析したような意味を読みとることができるし、そうすべきなのである (3)。

ところで本稿の以上の分析は、国家統治の必要条件を述べたにすぎない。それでは、その十分条件はなんであろうか。それは「理性の指導」にそった国家体制の整備と賢明な諸施策である。各人が「自由な意志の決定によって国家に服従している」と想像することは、確かに国家への公民全体の服従を保証はする。だが、この条件がひとたび成立したからといって、統治者は最高権力をほしいままにして、専制政治を敷くことは許されないのである。統治者の乱行や圧制は国家状態の解体をもたらしてしまうからである。スピノザの言葉によれば「それがなくては国家が国家として存在しない諸法則あるいは諸規則に国家が少しも拘束されないとすれば、その場合国家は自然物としてではなく、キマイラとしてみなされねばならない」 (TP4/4/292)。そして、人間の場合は理性に導かれるものをもっとも力があり、もっとも自己の権利のもとにあるのと同様に「理性に基づき、理性に従う国家はもっとも力があり、もっとも自己の権利のもとにある」のである (TP3/7/287)。

ここでは「理性の指導」の具体的内容を詳述する余裕はないが、雑ぱくにまとめるならば、それは各人が「喜びをもち、自らの意向に従って国法を遵守している」と想像できるような国家を、君主制と貴族制の別に関わらず構築するということであり、総じて自由主義的 (その限りでは民主的) な内容をもつ (4)。最後に一つだけ『神学政治論』における思想の自由擁護論を再検討しておきたい。



われわれが自己の権利のもとにあるものを好きなようにできるという場合、そのことはたとえば「机に草を食べさせる」ことができるという意味ではない。それと全く同様に、国家が自己の権利のもとにある人々に、嘲笑され軽蔑さるべきことがらを尊敬させることは不可能である。それゆえ、公民を虐殺したり、略奪するような統治者は「恐怖を憤激に変え、したがって国家状態を敵対状態に転化させる」ことになる（TP4/4/293）。国家はついには崩壊することになるだろう。こうした「それがなくなれば国家も消滅してしまうような一定の諸事情」（ibid.）に、『神学政治論』は思想と言論の自由を含めていたと解釈できると思う。

スピノザによれば、思想・言論の自由は国家の平和、安寧、さらには最高権力を損なうどころか、それらを維持するための必須条件である。というのは「この自由を人々から奪おうとしたり異なる考えをもつ人々の意見を裁判の対象とする」ところでは、正しい人がやり玉に挙がって、殉教の観を呈し、それをみた他の人々を憤慨させて復讐へと向かわせるからである。さらに宗教上の対立が加わると「国家の安寧に矛盾する」事態が招来される（TTP20/247）。スピノザが思想・言論の自由を擁護したのは、それらの保証が国家秩序の安寧につながるからであって、それ以上の理由（たとえば宗教上の寛容主義）があるわけではない。かかる発想は、『神学政治論』と『政治論』とに共通の現実主義と呼べるだろう。

本稿が以上のように明らかにしてきた意味では、スピノザ政治思想を自由主義の陣営に列することは、通説を踏襲して、妥当だといえる。だが、そこでスピノザが擁護した自由とは、彼の自由意志批判に裏打ちされたものだと認めることが付帯条件となる。

もとよりスピノザが人間に認める真の自由、つまり「自己の本性から必然的に導かれることをなす自由」と、政治学的思考において要請されてきた、本稿が解明した限りでの、自由とはまったく別物である。この二つの自由の関係を、スピノザ政治学において、またその哲学全体の見取り図において明るみに出す作業は本稿の問

題設定の範囲を超えている。後日の課題としておきたい。

(1) cf. A. Matheron, "Spinoza et pouvoir" p.115. (邦訳一二四頁)

(2) 「そうやって各人は互いにとっての〈残りの者〉の力を、実のところはなんの保証もないまま、相互に対して実現しあってしまうわけである」上野修「二つのあたかも—スピノザ『政治論』のために」前掲『スピノザと政治的なもの』一八九頁。本稿はこの上野論文の多大な影響下に書かれている。上野が周到に分析してみせた「残りの者」（本稿では「自分をのぞいた他の人々」。原語は同じ。）の論理につけ加えるべきものを、私は知らない。私は「残りの者」の論理に否応なく巻き込まれてしまう人々の主観的側面を強調したいと考える。

(3) 柴田はスピノザの欲望論を論じながら、自律的主体としての自己の成立構造に「他者への服従を再生産するメカニズム」を読みとっている。結論には大いに同意するが、スピノザ感情論の具体的検討にはやや粗雑な点が見受けられる。柴田寿子「スピノザ主義者は『自由主義』の何を批判するか—『自由な自己』のアイデンティティと社会権力」鬼塚ほか共編『自由な社会の条件』ライブラリ相関社会科学3、新生社、一九九六年、一七七～一八二頁参照。

(4) 実は統治者と被治者の間にも先述の感情の模倣が働いている。各人が国家に服従するときに抱く感情が、希望であるのか、恐怖であるのかで、国家秩序の安定性に大きな違いが生まれる。国家秩序をより安定したかたちで維持するためには自ずと「理性の指導」に従わざるを得なくなる事情がある。詳しくは、拙論「スピノザにおける理性と感情」北海道大学哲学会『哲学』第三〇号、一九九四年、九五～九七頁参照。

## 凡例

テキストは次のゲープハルト版を使用した。

Gebhardt (ed.), *Spinoza opera*, 1925 (Heidelberg: Carl Winter)

引用に際して、『エチカ』では以下のように省略している。

E1,2 etc. = 『エチカ』第一部、第二部等、Praef = 序文、Def = 定義、P = 定理、D = 証明、C = 系、S = 注解、Ax = 公理、Post = 公準、L = 補助定理、Ex = 説明、AD = 感情の一般的定義

『神学政治論』はTTP、『政治論』はTPと略記する。

例 TP2/4/288 = 『政治論』第二章四節、ゲープハルト版第三巻の二八八頁。（『神学政治論』は章立てとゲープハルト版第三巻の頁数のみ）

書簡はEpと略記し、ゲープハルト版の続き番号を付し、必要に応じてゲープハルト版第四巻の頁数をスラッシュの後に記す。