

レオ・シュトラウス『聖書学の基礎としてのスピノザの宗教批判』第9章「国家と宗教の社会的機能」の研究：スピノザ『政治論』のリアリズムの特殊性を中心に

その他のタイトル	A Study of "The State and the Social Function of Religion" (chap.9) in Leo Strauss's Spinoza's Critique of Religion
著者	河村 厚
雑誌名	ノモス = Nomos
巻	46
ページ	65-84
発行年	2020-06-30
URL	http://hdl.handle.net/10112/00020429

〔論 説〕

レオ・シュトラウス『聖書学の基礎としてのスピノザの宗教批判』第9章「国家と宗教の社会的機能」の研究

— スピノザ『政治論』のリアリズムの特殊性を中心に —

河 村 厚

I 『聖書学の基礎としてのスピノザの宗教批判』 第9章「国家と宗教の社会的機能」の内容

『(彼の) 聖書学の基礎としてのスピノザの宗教批判』はレオ・シュトラウスの処女作品である。ドイツ語版¹⁾が1930年に出版され、シンクレアによる英語訳版²⁾が1965年に出版された。そしてこの英語訳版の序文のみが『リベラリズム 古代と近代』(*Liberalism Ancient and Modern*, 1968)に再録された(本書では、邦訳が存在するのはこの英語版序文のみである)。

私はこの章を最初ドイツ語オリジナル版から翻訳し、それを下地にして次にシンクレアの英訳版から翻訳した。本稿は原則的に英訳版テキストを元に論じ、引用は英語版を訳したものから行っているが³⁾、英語版とドイツ語オリジナル版でニュアンスが異なる箇所などは、ドイツ語も併せて記している。

この作品は、スピノザの宗教論や政治論のみならず、ダ・コスタ、ホッブズ、マイモニスなど多くの思想家の宗教論・政治論をかなり高度の専門性をもって論じており⁴⁾、それぞれの思想家の

1) Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Berlin: Akademie-Verlag, 1930

2) Strauss (English trans. by Elsa M. Sinclair), *Spinoza's critique of religion*, University of Chicago Press (1965a).

3) ドイツ語版『ホッブズの政治学』の翻訳者の添谷育志はその「訳者あとがき」において、「たしかにシンクレアによる英訳はすぐれたものであり、スピノザ研究の英訳も彼女が担当していることからみても、その理解力・翻訳能力にたいするシュトラウスの信頼のほどがうかがい知られる。つまり、これらの英語版はシュトラウス自身によって(ホッブズ的な意味で)オーソライズされているとみなすことができ、事実、シュトラウスのホッブズ研究、スピノザ研究に言及する論者のほとんどは、英訳版を用いている」と述べている。

4) 英語訳版の目次は以下の通り。

Preface to the English Translation

Pt. 1: The Tradition of the Critique of Religion

I: The Tradition of the Critique of Religion

II: Uriel da Costa

III: Isaac de la Peyrere

IV: Thomas Hobbes

Pt. 2: Spinoza's Critique of Religion

V: The Critique of Orthodoxy

思想内容についての予備知識を当然の前提として書かれていることもあって、極めて難解な作品となっている。

この作品全体の中で、スピノザの「政治哲学」について最も集中的、内在的に論じた章は第9章「国家と宗教の社会的機能」であり、そこにおいてはシュトラウス独自のスピノザ解釈（とホッブズ解釈）が披瀝されているにもかかわらず、特に我が国では、スピノザ政治哲学研究において——特にその神学・政治問題を論じる際に——この章の内容が検討されることが皆無であったと言ってもいい。そこでこの章を注釈しつつ翻訳するという作業に私は着手したのである。

シュトラウスのドイツ語オリジナル版では、本章は節に分けられておらず、また内容ごとに区切った小見出しなども一切ない。英語版に見られる以下の五つの節の設定は英訳者のシンクレアによるものである。

- 「A. スピノザの政治学説の「リアリズム」
- 「B. 自然権についての理論と神権政治の批判」
- 「C. 自然権と理性的権利」
- 「D. 神権政治批判の具体的な前提」
- 「E. 俗衆と国家、迷信と宗教」

本稿では紙幅の都合もあり、このうちの最初の「A.スピノザの政治学説の「リアリズム」」の節を中心に、スピノザの政治哲学⁵⁾のリアリズム⁶⁾の特殊性をシュトラウスがどのように解釈したのかを考察する。

II - 1 スピノザの政治的リアリズムの二つの起源

シュトラウスはこの第9章を始めるにあたり、「国家についての〔スピノザの〕学説は、自然権

VI: The Critique of Maimonides

VII: The Critique of Calvin

VIII: The Analysis of Revealed Religion

IX: The State and the Social Function of Religion

X: Spinoza's Conception of the Bible and Bible Science

- 5) シュトラウスが本章で考察の対象にしているスピノザの著作は『神学政治論』（1670年）『エチカ』（1675年）『政治論（国家論）』（1677年未完）の三著作である。ただ——後で述べることになるが——シュトラウスは、スピノザ政治哲学の基礎となっている『エチカ』を厳密に分析・解釈することなく、主に『神学政治論』と『政治論』に依拠して論を進めるので、——特に本章後半では——解釈上の重要な問題呼び込むこととなる。
- 6) 私は「スピノザには極めて^{リアリスティック}現実主義的な人間観とそれに基づく政治学が存在し、そこから導出された^{リアリスティック}現実主義的な国際関係論も存在した」という立場から、「彼の^{リアリスティック}現実主義的な人間観とそれに基づく^{リアリスティック}国際関係論が、リアリズム国際政治学の代表的理論家たち（カー、モーゲンソー、キッシンジャー、ウォルツ）に大小様々な影響を与えていること」を示した河村：2013c。

についての学説のうちに基礎づけられており、この学説が更に神における知性 (intellect, verstand) と意志の同一性の命題 (定理) のうちに基礎づけられている……政治理論と政治的エートスの複雑な関係をより深く理解するためには、もちろん、〔スピノザの〕『政治論』の政治理論 (Staas-Lehre) についてのセクションからではなくて『政治論』の中に在るより厳密で明晰な〔哲学的〕基礎付けから出発しなければならないのだ」(Strauss: 1965a, 224) と述べている。

こう言いながらもシュトラウスは、この〔哲学的〕基礎付けを『エチカ』第1部の存在論や第2部の認識理論にまで遡って厳密に検証するというスピノザ政治哲学研究にとっては極めて当然な作業を省いてしまい⁷⁾、第3部の感情理論を辛うじて参照しているに過ぎない。シュトラウスはこう続けている。「『政治論』の(より)根本的な意図は、それが一つの重要な章でもって始められたということに示されている。そこにおいてスピノザは、彼の政治学説 (Staas-Lehre) のプログラムを展開させている。この(第1)章は、全く異なる起源を持つ二つのモデルを、つまり、『エチカ』第3部序言と、マキアヴェッリの『君主論』の第15章とを基礎にしている⁸⁾。『政治論』第1章をその二つのモデルと比較することで、スピノザの政治学説の独特のトーンを認識する可能性が与えられる」(Strauss: 1965a, 224)。

ここからシュトラウスは、まず『政治論』第1章と『エチカ』第3部序言との比較へと、次に『政治論』第1章とマキアヴェッリの『君主論』の第15章との比較に進んでいる。

II-2 スピノザの政治的リアリズムの第一の起源としての『エチカ』第3部序言

シュトラウスは第一の比較そのものを開始する前に、両者の共通点を以下の様にまとめている (Strauss: 1965a, 225)。

1. 人間の諸感情は、恣意的な咎や悪徳——それらは、全く存在しえないに等しいだろう——ではなく、普遍的な自然の諸法則に必然的に従っている。
2. それ故に、人間の諸感情は、忌み嫌ったり嘆いたりされるべきではなく、(単に) 理解されるべきである。

7) ただしシュトラウスは、本書第9章の「B. 自然権についての理論と神権政治の批判」において自然権の存在論的基礎についての考察を僅かであるが行っている (これについては別稿で詳しく論じる予定)。

またマトゥロンは、「ホップズとスピノザにおける政治と宗教の関係について話すためには、この二人の著者のそれぞれの哲学という別の文脈、つまり情念 (passions) に関する二人の理論を参照しなくてはなりません。この理論は人間学と関係し、人間学はさらに存在論と関係します」(Matheron: 1986, 123) と述べている。

8) ネグリは『スピノザの宗教批判』のこの箇所への参照を促しつつ、「『政治論』第1章は、政治という言葉が意味するもの、すなわち現実的なものの構成の、方法論的導入となっている。……政治は義務による支配ではない。人間の本性を実効的な形で理論的に実践することなのである。これはマキアヴェッリの『君主論』の第15章のほとんどパラフレーズである」(Negri: 1982, 287 [邦訳410]) と述べている。

しかし、このような共通項の部分的析出では『エチカ』第3部序言と『政治論』第1章の、問題となっている、そしてそれらの比較を遂行するのに認識しておくべき前提となる具体的な内容が分かりかねるし、少し先でシュトラウスがマキアヴェッリとの比較で論じることになるスピノザのユートピア批判の前提を予め提示する意味でも、以下に両者の重要箇所を引用する（ただし以下の両引用箇所ともにシュトラウスは本書注292において、不完全な形では引用している）。

「感情ならびに人間の生活法について記述した大抵の人々は、共通した自然の法則に従う自然物について論じているのではなくて、自然の外にある物について論じているように見える。実に彼らは自然の中の人間を国家の中の国家（imperium in imperio）のごとく考えているように思われる。なぜなら彼らは、人間が自然の秩序に従うよりもむしろこれを乱し、また人間が自己の行動に対して絶対の能力を有して自分自身以外の何ものからも決定されない、と信じているからである。それから彼らは、人間の無能力および無常の原因を、共通の自然力には帰さないで、人間本性の欠陥——どんな欠陥のことか私は知らない——に帰している。だから彼らは、こうした人間本性を泣き・笑い・侮蔑し・あるいは——これが最もしばしば起こることであるが——呪詛する。そして人間精神の無能力をより雄弁にあるいはより尖鋭に非難することを心得ている人は神のように思われている。

とはいえまた、正しい生活法について多くのすぐれたことを書いて、思慮に充ちた勧告を人間に与えた卓越せる人々もないではなかった（我々は彼らの労作と勤勉とに負うところが多いことを告白する）。しかし感情の本性と力について、また他面精神が感情の制御に関して何をなしうるかについては、私の知る限り、まだ何びとも規定するところがなかった。もちろん私は有名なデカルトのなしたことを知っている。デカルトはやはり精神がその活動に対して絶対の能力を有すると信じていたものの、それでも人間の感情をその第一原因から説明しようとし、同時に、精神が感情に対して絶対の支配権を有する⁹⁾道程を示そうとつとめたのであった。しかし彼は、少なくとも私の判断によれば、彼の偉大な才能の鋭利さを示したにとどまっている。……」

（『エチカ』第3部序言、下線は河村による）

「哲学者たちは、我々が悩まされる諸感情を、人間が自己の罪責のゆえに陥る過誤であると考え。だから彼らはこうしたものを笑い、泣き、あざけり、あるいは（もっと神聖ぶりたい者は）呪詛するのを常とする。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、現実に存在する人間性を種々の言葉で貶しめうる時に、何か崇高なことでも為し、英知の最絶頂に達したかのように信ずる。彼らは要するに、あるがままの人間ではなく、そうあってほしいと思うような人間を脳裡に浮かべているのである。この結果として、彼らの大部分は、論理学を書く代りに諷刺を書き、実際に通用されうる国家学を思念する代りに架空論としか見られぬような国家学を、すなわちユートピアとかまたは詩人たちの歌ったあの黄金時代とか（こうした所では国家学などは少しも必要でなかった）においてのみ実施されうるような国家学を思念したのであった。ゆえに、あ

9) 本稿注17)を参照。

らゆる応用科学のうちでも、ことに国家学は理論と実践と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不適任な者はないと評価されるのである。」

（『政治論』第1章第1節、下線は河村による）

「だから私が国家学に心を傾けた時に、私は何か新しい事柄、未聞の事柄を説こうとしたのではなく、ただ実践と最もよく調和する事柄を確かかつ疑いえない理論によって証明し、あるいはそれを人間的本性の状態そのものから導き出そうと意図したのであった。そしてこの学問に関することどもを、数学を取り扱うのと同様の捉われぬ精神をもって探究するために、私は人間の諸行動を笑わず、歎かず、呪詛もせず、ただ理解することにひたすら努めた。そこで私は、人間的諸感情、たとえば愛・憎・怒・嫉妬・名誉心・同情心およびその他の心のさまざまな激情を人間の本性の過誤としてではなく、かえって人間の本性に属する諸性質として観じた。あたかも熱・寒・嵐・雷その他こうした種類のものが大気の本性に属するように。これらのものは、たとえ不快なものであるとしても、やはり必然的存在であって、一定の諸原因を有しており、我々はこの諸原因を通してそれらのものの本性を理解しようとつとめる……」

（『政治論』第1章第4節、下線は河村による）

上に示した『エチカ』第3部序言と『政治論』第1章の共通点の確認の後、シュトラウスは、両者の比較をおこなっている。

シュトラウスによると、『エチカ』の第3部序言は、「まず、人間に普遍的な自然の法則から自由な、彼等の行為への力〔自由意思〕を与える（認める）ことによって、自然の中の人間を「国家のうちなる国家 imperium in imperio」として見なしているような人々を攻撃する。この序言は、それから、ストア派とデカルトを攻撃する。彼等の場合には（にもまた）、彼等のその他の功績にもかかわらず、感情についての十分な学説は、同様に、見出されないのだ。」（Strauss: 1965a, 225）。これらの理論的敵対者にスピノザが向けた批判のトーンは、「冷淡で鋭い」ものであるが、ストア派とデカルトに関しては、「哲学上の先駆者」として「尊敬の念」をスピノザはまだ『エチカ』では持っていたとシュトラウスは主張する。

シュトラウスによると、『エチカ』の第3部序言におけるこの「批判のトーン」は、その二年後にスピノザの死によって未完に終わった『政治論』第1章において「際立った仕方で先鋭化された」のである。

「ここでは、スピノザは、哲学者たちそのものを攻撃している。…しかし、今度は、スピノザは、認識（知）にかかわる（従事する）者の上品な軽蔑でもって彼らを見逃してやるのではなくて、現実主義者の心からの軽蔑でもって力一杯非難・告発するのだ。スピノザは、（実は）意志の自由を主張するが故にではなく、（むしろ）現実的であること（現実性）についての不完全な感覚・意識・考えを持っている故に彼らを、本来（本当は、実は）、非難するのである。スピノザは、（一人の）哲学者として、他の哲学者たちを攻撃しているのではなくて、あたかも、自分が哲学者であるという事実を恥じて、それを放棄しつつ、政治家（statesman）の名において（ドイツ語版：政治家たち（Politiker）

の味方をして) 哲学者たちをけなしているのだ¹⁰⁾。つまり、政治家とは、非常に明敏で狡猾で、あるいは、ずるい人々であり、人々の世話をやく(誓い、誠実さ、を守る)というより、むしろ欺くとみなされている。というのも、彼らは、人間の悪事を先回りする術に熟達しており、彼らは、確かに(勿論)賢くはないが、願ったりあるいは、夢見たりする代わりに何が現実で、何が有効かを認識するのだ。」(Strauss: 1965a, 225-226)

『エチカ』の第3部序言から『政治論』第1章への哲学者たちに対する「批判のトーン」の先鋭化は、スピノザ自身が自らの立場と視線を、実践に精通した「現実主義者」としての「政治家」に移したことの結果だとシュトラウスは考えている。しかしこのリアリズムの徹底化は、(上に引用した『政治論』第1章第1節中の) ユートピア批判と(『政治論』第1章第5節の) 宗教批判に通じることになる¹¹⁾。シュトラウスはこう言っている。

「ユートピアに対する反感(嫌悪)は、より厳重な知的規律、より深い知的誠実さのうちにその基礎を意識している。ユートピアに対する反対は、このようにして、根本において、宗教に対する反対以外の何ものでもない。というのは、宗教もまた、無論、希望(願うこと、望むこと)に根差したものとて却下されたからである。願う(望む)のではなくて、在るものを(何であるかを) {was ist, what is} 認識するということ、幸運を待つのではなくて、幸運に命令するということ、運命に要求を出すのではなくて、運命を愛するという、つまり、それ故に、他の人間に要求を出さないということなのである。」(Strauss: 1965a, 226)

-
- 10) スピノザがリアリズムの観点から、哲学者として自らの立場を「恥じて」、哲学者たちを「貶している」というシュトラウスの解釈は余りにも行き過ぎたものであろう。ただ、シュトラウスがスピノザに想定したそのような心理を、敢えて精神分析的に解釈するならば、フロイトの「反動形成 Reaktionsbildung」を用いた解釈が可能かもしれない。本稿注14)を参照。
- 11) 「思うに次のことは確実な事柄であり、かつ我々はわが『エチカ』においてその異なることを証明している。すなわち、人間は必然的に諸感情に従属する。また人間の性情は、不幸な者を憐れみ、幸福な者をねたむようにできており、同情よりは復讐に傾くようになっている。さらに各人は、他の人々が彼の意向に従って生活し、彼の是認するものを是認し、彼の排斥するものを排斥することを欲求する。この結果、すべての人々はひとしく上に立とうと欲するがゆえに、みな争いにまきこまれ、できる限り仲間を圧倒しようとして、こうして勝利者となる者は、自分を益したことよりは他人を害したことを誇るに至る。そして宗教がこれと反対に、各人はその隣人を自己自身のごとく愛さなければならぬこと、言いかえれば他人の権利を自己の権利と同様に守らなければならぬことを教えているのは誰しもよく知っているのであるけれども、この知識はしかし、我々のすでに示したように、感情に対してたいした効果を及ぼさない。もっとも病いが感情そのものを征服して人間が生氣なく横たわっている死の床においてとか、人間が何の対人関係も持たない教会堂の中においてとかなら、それは効果はあるが、それが最も必要であるべき職場とか宮廷とかにおいてはまるで役に立たぬのである。さらに我々の示したところによれば、理性はなるほど感情を制御し、調節することはできる。しかし我々は同時に、理性そのものの教える道が実に峻険なものであることを見た。だから、民衆なり、国務に忙殺される人々なりが、もっぱら理性の掟だけに従って生活するように導かれうると信ずる者は、詩人たちの歌った黄金時代もしくは空想物語を夢みているのである。」(『政治論』第1章第5節、下線は河村による)

本書におけるスピノザの宗教批判の分析は別稿に譲ることにして、ここでは彼のリアリズムとそこから生まれたユートピア批判とマキアヴェッリとの関係についてのシュトラウスの見解を見る。

II-3 スピノザの政治的リアリズムの第二の起源としての『君主論』第15章

「政治哲学者 (Staats-Theoretiker) は、政治家 (politician and statesman, Politiker) から学ぶ。政治理論 (Staats-Lhere) は、それに固有の諸法則に従い、理論からは独立した政治 (というもの) を正当化 (弁護) する。それと同時に (ここで) スピノザは、事実上 (実際)、政治家によって用いられる方法を (彼が従う手続きを) 描く。つまり、政治的諸事実への彼の分析は、一部には、様々な国家の現存する諸制度へ、そしてまた一部には (他方では)、“最高に明敏なマキアヴェッリ”¹²⁾ (と他の政治学者たち、政治評論家たち politici, publicists) の政治論議へと向けられる。スピノザのこのリアリズム的なプログラムでさえ、彼によって高く評価され、彼の国家思想 (理論) に決定的な衝撃を与えたフローレンス人の技法の影響の下に、それどころか『君主論』第15章において展開されたプログラムの直接の影響の下に生じたのだ¹³⁾。」 (Strauss: 1965a, 226)

では、シュトラウスの言う、『君主論』第15章においてマキアヴェッリが展開したプログラムとはどのようなものだったのか。シュトラウスは詳しい参照を省いているが、該当すると考えられるマキアヴェッリ自身のテキストを引用する。

12) スピノザのテキストでは「最高な」という形容詞はついておらず単に「明敏なマキアヴェッリ」となっている。スピノザいわく、「単に支配欲にのみ駆られている君主がその国家を強化し、維持しうるためにはどんな手段を用いなければならないかについて、明敏なマキアヴェッリが詳細に説いている。しかしマキアヴェッリがどんな目的でそれをやったのかは十分明らかではないように思われる。…中略…それにつけてもこのはなはだ賢明な人間についてこう信じる気持ちにされるのである」(『政治論』第5章第7節、下線は河村による)。スピノザのここでのマキアヴェッリ『君主論』の解釈はとてもアクロバティックなものである。スピノザは最初に『君主論』の俗流解釈を提示しつつも、それがあれほど「明敏なマキアヴェッリ」の本当の目的であったはずはなく、君主の権謀術数の擁護という表層の主張に隠れているマキアヴェッリ自身の本当の目的は、自由な民衆 (multitudo) に対して、一人の君主に全権委任することがいかに危険であるかを「自由を守るために」訴えることであつた、と解釈しているのである。スピノザがマキアヴェッリを「明敏な」とか「賢明な」と評価しているのは、逆説的だが、『君主論』がこのような君主の支配に対する警告のメッセージを巧みに伝えているからであろう。これはまさに『迫害と著述の技法』(1952年)においてシュトラウス自身が示した、行間に隠して書かれたメッセージを「注意深い読解」によって発見するという秘儀なのではなかろうか。しかし本稿注23)にも示したように、シュトラウスは、『君主論』は君主たちへの風刺であるというスピノザやルソーの解釈を却下している。なおシュトラウスの「著述の技法」の観点からの『神学政治論』解釈については河村：2017の第6章を参照。

13) 本書 (英語版) 序文においてシュトラウスはこう述べている「それらは間もなく、スピノザ——ユダヤ教の出自を持っていたが、ユダヤ教の真理を公然と否定し、ユダヤの民に属するのをやめ、キリスト教徒にもならなかった、最も偉大な人間——という姿をとって現れた。それは「神に酔える」哲学者ではなく、マキアヴェッリの冷酷とは言わないまでも冷静な弟子であり、聖書の文献学的・歴史学的批判者であつた」(Strauss: 1965a, 15 [邦訳] 369)。また『ホッブズの政治学』のドイツ語版序文においては、「私はスピノザによって『君主論』第15章の特別な意義を理解できるようになった」(Strauss: 1965b, [邦訳 xvii]) とも述べている。

「しかし、わたしのねらいは、読む人が役に立つものを書くことであって、物事について想像の世界のことより、生々しい真実を追うほうがふさわしいと、わたしは思う。これまで多くの人は、現実のさまを見もせず知りもせずに、共和国や君主国のことを想像で論じてきた。しかし、人が現実に生きているのと、人間がいかに生きるべきかというのは、はなはだかけ離れている。だから人間いかに生きるべきかを見て、現に人が生きている現実の姿を見逃す人間は、自立するどころか、破滅を思い知らされるのが落ちである。なぜなら、何ごとにつけても善い行いをすると広言する人間は、よからぬ多数の人々の中であって、破滅せざるをえない。」 (『君主論』第15章〔邦訳131])

シュトラウスは、この『君主論』第15章と先に見たスピノザの『政治論』第1章とにおいて各々展開されたプログラムを比較すれば、スピノザの(ユートピア批判の)トーンの方がマキアヴェッリのそれよりも「ずっと鋭いという奇妙な事実」に直面すると言う。その理由をシュトラウスは、両者自身の個人としてのユートピアへの関わり方にあるとしている。

「マキアヴェッリのテーマは、現実(性)から離れた想像の産物(虚構)へのいかなる没頭も許されぬほど深刻であるように彼には思われた。それ故に彼は、これら想像の産物を彼の道の外(脇)へ押し出すのだ。彼はそれらとは関係ないのである。彼の読者に、それら(想像の産物)について警告することによって…これらのユートピアはどれも彼の関心事ではないが、それらは、差し当り(当分)は、まだ、彼の読者、つまり政治的活動に携わる人々の関心事ではあるのだ。

他方、スピノザは始めから、ユートピアは政治的な人々にとっては(も)存在しておらず、ユートピアは、政治的な人である限りの彼の読者にとっては少しも重要ではないということを確認していたのである。にもかかわらずスピノザは自らユートピアに関心を持ち、深く関わっていたのである。彼はマキアヴェッリがやったよりもずっとより激しくユートピアと闘ったのである。その理由は、このユートピア(というもの)がスピノザに関係していたからである。

(Strauss: 1965a, 227、下線は河村による)

スピノザ自身が実はユートピアに深く関心があるがゆえに、むしろマキアヴェッリより激しくユートピアを批判したという極めて逆説的だが興味深い事態を想定するシュトラウスは、残念ながらこのような独自の解釈についての明確な説明を行っていないようにも見えるが¹⁴⁾、スピノザの

14) ここでシュトラウスが想定しているスピノザの心理的機制——おそらくそれはシュトラウスの「読み込みすぎ」からくる行き過ぎた想定であるが——は、シュトラウスが両義的態度を取り続けたフロイトの「反動形成 Reaktionsbildung」で説明できると考えられる。

「反動形成」とは、自我の「防衛機制 Abwehrmechanismen」の一つで (Freud: 1926, 144-145 [邦訳42])、それを意識してしまうと不安、不快、罪悪感、恥などに襲われてしまうような欲動を無意識に抑圧し、この抑圧された欲動に対する反動として形成される、それとは逆の心理的態度または習性のことである。例えば、愛する人物への憎悪を、当人に対する過度な情愛によって抑え込んだり、根本的には憎んでいる自分の子供たちを過度の情愛を表して扱う場合などである (Freud: 1926, 190 [邦訳85])。

フロイト自身はこう言っている。「[愛情と憎悪の] ^{アンビヴァレンツ}両価性葛藤は非常によくあることで、私たちはこうし

ユートピア批判が政治的関心からでなくむしろ「哲学的関心」からなされた「非政治的なリアリズム」だと言う解釈を取ることで解決を図ろうとしているようだ。

「スピノザはユートピアをただ、馬鹿げたものであるという見地から見て、そこに哲学の不名誉を見たのだ。だから、ユートピアへのスピノザの反対は、政治への関心においてというよりもむしろ哲学への関心においてである。(しかし)このような状況のもとで、スピノザの政治的リアリズムの意味とは何であろうか？

つまる所(結局は)、この(スピノザの政治的)リアリズムは、全く政治的(なもの)ではないのである。それは、せいぜい、スピノザの「哲学の」究極的前提のうちに基礎づけられた非政治的なリアリズムの一つの修正されたバージョンなのである。この非政治的なリアリズムは、——現実を無制限(無条件)に肯定することに(その本質が)あり、また、全く非政治的な動機から生まれるのであるが、——政治という目的の為に、第二次的に修正されるのである。」(Strauss: 1965a, 227)

シュトラウスに即して解釈すると、スピノザは、「自分が哲学者であるという事実を恥じて」(Strauss: 1965a, 225-226)、「哲学の不名誉」(Strauss: 1965a, 227)を見つても、「哲学への関心」から、現実的なものを理解しない哲学者のユートピア主義を批判せざるをえないので、哲学者たちのユートピア主義への批判は(マキアヴェッリ)より苛烈にならざるを得なかったのである。シュトラウスはスピノザのこの「非政治的な」哲学的関心とは、人間の「感情」の問題であると考えている。シュトラウスによると、スピノザの政治理論は、「両面性 *Zweiseitigkeit*」(デイルタイ)とも「両犠牲 *Zweideutigkeit*」(コーエン)とも言われる、人間感情についての「二重判断」(独語: 分裂した判断)という彼の哲学の根本性格を考慮するのではなければ理解することはできない。人間感情 (*Affekte, passion*) についての「二重判断」とは、感情の中に、「人間の無力」と、「自然 [= 神] の共通の力能」つまり「自然 [= 神] の必然性と力」¹⁵⁾を同時に見て取る(『エチ

た葛藤の、別の典型的な結末を知っている。その結末においては、相互に格闘する蠢きのうちの一方、つまり通常は情愛の蠢きの方が強大となり、他方は消滅する。ただ、情愛が過度で強迫であることから、この態勢が唯一存在するものではなく、その対立物を抑圧し続けるように見張っていることが私たちには露見し、その形成過程に眼を向ける私たちは、それを(自我における)反動形成 (*Reaktionsbildung*) による抑圧と記述することになる」(Freud: 1926, 130 [邦訳27])。「それ [対抗備給 *Gegenbesetzung*] は、自我の変容、また自我における反動形成の形をとって、抑圧されるべき欲動の方向とは反対方向へ向かう態度(同情、良心的であること、潔癖)の強化によって現れる」(Freud: 1926, 190 [邦訳85])。

この「反動形成」を用いると、スピノザは、自らの中に在る強い理想主義的傾向を無意識に自覚していて、その認めがたい欲動を抑圧した結果、過度に現実主義的な態度を表明し、理想主義者(ユートピア主義者)への過剰な攻撃に走ったという解釈が成り立ちうる。

- 15) スピノザ自身はこう言っている。「自然の中には自然の過誤のせいにされうるようないかなる事も起こらない。なぜなら自然は常に同じであり、自然の力と活動能力はいたるところ同一であるからである。……言いかえれば、万物が生起して一の形相から他の形相へ変化するもとなる自然の法則および規則はいたるところ常に同一であるからである。したがってすべての事物——それがどんなものであっても——の本性を認識する様式もやはり同一でなければならぬ。すなわちそれは自然の普遍的な法則および規則による認識でなけ

カ』の第3部序言)ということである (Strauss: 1965a, 227-228)。シュトラウスは詳述していないが、ここに言う「人間の無力」とは、スピノザの場合は、(デカルトとは異なり¹⁶⁾) (受動)感情の頑強さを前にして、それを「完全に」支配するような「自由意志」は存在しないということに象徴されるだろうし¹⁷⁾、「自然 [= 神] の共通の力能」、「自然 [= 神] の必然性と力」は、後の節でシュトラウスが解釈することになる、「受動感情の自然権」(悲しみ、怒り、妬みなどの受動感情すら、その起源は自然 [= 神]) の必然性と力から生まれるのだから批判されえない自己保存の自然権を有するという説、Strauss: 1965a, 232,242) の議論につながるであろう¹⁸⁾。シュトラウス

ればならぬ。このようなわけで憎しみ、怒り、ねたみなどの感情も、それ自体で考察すれば、その他の個物と同様に自然の必然性と力から生ずるのである。」(『エチカ』第3部序言、下線は河村による)

- 16) デカルトは『情念論』(1649年)において、「最も弱い精神の持ち主でも、精神を訓練し導くのに十分な工夫の積み重ねを用いるなら、あらゆる情念 (passions) に対してまさに絶対的な支配権を獲得できるのは明らかである」(第1部第50項)と述べている。デカルトによると、「自由意志 libre arbitre」によって我々は「自身の主人公」となり「或る意味で神と似た者」とまでなるのだが、この「自由意志」から生まれる「高邁 *générosité*」を身に着けた人は「自分の情念を完全に支配し」、「高邁」の徳は「情念の乱れ全てに対する全体的な治療法」となる(第2部第152, 153, 156, 161項)。
- 17) デカルトが『情念論』において「自由意志」による情念(感情)の完全支配を主張できたのは、彼が心身合一と心身の相互作用を認めたからであった(第1部第30, 34項)。スピノザは『エチカ』第5部序文においてデカルトのこのロジックを「あらゆる隠れた性質よりもいっそう隠微な仮説を立てることは実に不思議にたえない」と批判している。

「心身並行論」の立場に立つスピノザには「自由意志」の存在する余地はない(『エチカ』第2部定理7, 48, 第3部定理28証明)。しかし、スピノザは、人間は自己の(受動)感情の前にただ「無力」なだけだとも考えてはいない。スピノザが主張するのは「認識」による「感情の治療法 *affectuum remedium*」である。スピノザによると、「精神の無能力あるいは受動」はたんに認識の欠乏によって生じる(『エチカ』第5部定理20備考)から、十全に認識すること (*intelligere*) によって「受動(感情)から能動(感情)への移行」が可能となる。「認識すること」こそが、(受動)感情の支配に対する我々の唯一の抵抗手段であるのだ。「受動感情」はそれを明瞭判然に認識すれば、ただちに (*simulatque*)、「受動感情」ではなくなり、精神は万物を必然的なものとして認識する限り、感情に対してより大きな能力を持ち、感情から「働きを受けること」もより少なくなるのだ(第5部定理3, 6)。こうしてスピノザによると、認識のみが感情を——デカルトの主張するように絶対的ではないまでも——抑えることのできる「治療法」なのである(第5部序文)。なおスピノザの感情理論(とそれが彼の社会理論の基礎になっていることについては河村: 2013aの第8章に詳しい)。

シュトラウスはデカルトやスピノザのこのような感情理論や認識論を厳密に検討することなしに、単に政治哲学的な観点からのみスピノザの『政治論』を読解している。これは認識論と感情理論のみに限ったことでなく、『エチカ』——『政治論』は『エチカ』の厳密な基礎の上に書かれている——の厳密で深い読解が欠けていることでシュトラウスの『政治論』理解は独特だが論証希薄なものとなってしまっている感は否めない。例えばそれは、この「感情における人間の無力」に関係してシュトラウスが、スピノザにおいては、徳=理性への険しい道が閉ざされている大衆とその道を登りつめた少数の賢者との間の埋めがたい「深淵」こそが、政治理論の本質となっていると主張しつつ (Strauss: 1965a, 228-230)、最終的には、「人々の中に在る自由への自然な愛(意志)」によって人々が「迷信」から解放された自由な人間となった時には、この「深淵」がなくなってしまう、そのことがスピノザの国家をホップズに匹敵するものにする (Strauss: 1965a, 241-244)、と主張する時に露呈される。これだけの論理的飛躍を埋めるには、『エチカ』の存在論、認識論の厳密な解釈と適用が必要になるが、シュトラウスはそれを怠っている。本稿注18)を参照。

- 18) このように人間感情に「人間の無力」と、「自然 [= 神] の共通の力能」つまり「自然 [= 神] の必然性と力」の両面を見て取ることは、その無力ゆえに徳=理性への道から閉ざされた大衆と、理性に従って生きる

によれば、スピノザの、政治的関心ではなくて人間感情についてのこのような根本思想が、『政治論』のリアリズムを形作っている。

「〔感情を「自然の必然性と力」から生じるものとして捉える『エチカ』第3部序言の姿勢は〕『政治論』第1章において、より一層容赦なく現実化される。国家の問題への関心が、国家への関心からはそれ自体生じることのないこの可能性の容赦のない実現の理由であるということは明白である。国家の真剣で非ユートピア的な正当化あるいは演繹は、不愉快ではあるが語り捨てられたり、夢に溺れて捨てられる（忘れ去られる）べきではない根本事実としての感情（passions）の現実の支配から出発しなければならない。人々のあいだの信実・誠意を敢えて当てにする政治学者（politician, Politiker）は、実際、砂上の楼閣を建てているのであろう。彼は自身の破滅を準備するであろう。このことをスピノザはマキアヴェッリと完全に一致して肯定（主張、断言）し得るのであろう。」

(Strauss: 1965a, 228)

確かにシュトラウスの解釈を待つまでもなく、『政治論』第1章の流れを追うと、スピノザは、彼の非ユートピア的なリアリズムの政治学を根本事実としての「感情（passions）の支配」から出発させていることは明白だ。しかし事情はかなり複雑だとシュトラウスは主張し始める。

シュトラウスによると、「事実上の感情（passions）の支配を認めることは、諸感情（passions）を肯定すること（承認）からは遠く懸け離れているのである。人々の矯正しがたい愚かさ（愚行）と邪悪さを諦める（甘受する）ことは、一つ（のこと）である。この愚かさをその積極的な存在において、それを生み出す自然〔＝神〕の必然性ゆえに、肯定するのは、全く別の事（柄）なのである。」(Strauss: 1965a, 228)。スピノザの「非政治的なリアリズムは、——〔人間の受動感情を含めた〕現実を無制限（無条件）に肯定することにその本質がある」とシュトラウスは述べていた。しかしこの「現実を無制限（無条件）に肯定すること」の哲学的根拠をシュトラウスは『エチカ』の存在論にまで遡って論証するという当たり前の手続きを省いてしまっている¹⁹⁾。これは

賢者の間にシュトラウスが次節以降で設定した「架橋できない深淵」を、最終的には「人々の自由への自然な意志・愛」によって架橋できると彼自らが主張する時に、その哲学的根拠を与えてくれるはずのものであった。詳細は別稿に譲るが、スピノザは、感情も含めたあらゆるものの「自己保存のコナトゥス」（自然権）の起源をこの「自然〔＝神〕の必然性と力」に求め、この自然〔＝神〕の力が絶対的で永遠であることから、人間も含めた万物の「コナトゥスの自己発展性とその必然性」を認めたのである。そしてこの「コナトゥスの自己発展性とその必然性」という存在論的根拠と、「理性に従って生きる人間」は他者をも理性に従って生きるように教育することを欲する（『エチカ』第4部定理37と証明及び付録9）という必然的傾向性（これも「コナトゥスの自己発展性とその必然性」から生じる）によってこそ、無力な大衆でさえ認識論的に向上して、「迷信」を脱して理性的になる可能性が生じるのである（河村：2013a第2章，cf. Matheron: 1986, 137-138）。単に「人々の自由への自然な意志・愛」が、人々がその前で無力な「頑強な受動感情」を克服する原動力になると言うのは余りにも表層的な解釈に過ぎない。

19) シュトラウスは、本書英語版序文において以下の様に述べている。「スピノザはギリシアの理想主義とキリスト教的聖霊中心主義の両者を拒絶する。聖書の神は、光を形成して闇を創造し、平和を作って悪を創造する。つまりスピノザの神は端的に善悪の彼岸にある。神の力はright（正しさ、権利）であり、それゆえ、あらゆる

『エチカ』の有限様態論、特にコナトゥス論への参照がオミットされてしまったことを意味している。それは「個物 *res singularis*」とは、有限様態つまり、神＝自然 (*Deus seu Natura*) の永遠で無な力を、自らの「現実的本質 *essentia actualis*」としてのコナトゥスによって一定の仕方ですら「表現する *exprimere*」＝「説明・展開する *explicare*」ことによって存在し、活動しているものであるという理論である。ここで留意しないといけない点は、この「個物」には「物体＝身体 *corpus*」のみならず、「精神 *mens*」の領域のもの（観念や感情等）も含まれるということである。つまりコナトゥスの観点からみると、どんな人間でも、どんな動物でも、どんな無機物でさえ、さらにはどのような誤った観念であれ、どのような醜悪な受動感情であれ、その存在根拠を神＝自然の永遠で無限な力に持つ以上、「それ自体で見れば」、自己の内には否定的契機は存在する余地はないということである²⁰⁾。

そしてスピノザは『政治論』において、この自己保存のコナトゥス (*canatus sese conservandi*) によって「自然権 *jus naturae*」を規定・定義しているのだから、あらゆる「個物」が（その力能の大きさに応じてではあるが）自然権を有して²¹⁾、肯定されているということになる（ここから後の節でシュトラウスが主張する「受動感情の自然権」説も出てくる。

しかし結論はシュトラウスと同じである。スピノザは確かに、「事実上の感情の支配」を認め、

る存在の力がそれ自体としてあらゆる存在の *right*（正しさ、権利）なのである。つまり、スピノザはマキアヴェリズムを神学的高みにまで持ち上げる。善と悪が異なるのは単に人間の視点からに過ぎず、神学的にはその区別は無意味である。悪しき感情 (*passions*) が悪であるのは人間の効用に鑑みてのことに過ぎない。悪しき感情それ自体は……神の力と *right*（正しさ、権利）を呈示する」(Strauss: 1965a, 18 [邦訳374])。

20) 『エチカ』第3部定理6:「各々のものは、それ自身においてある限り、自己の存在に固執しようと努力する。」
証明:「なぜなら、個物はそれによって神の属性が或る一定の仕方ですら表現される (*exprimuntur*) 様態である (第1部定理25系により)。言い換えると (第1部定理34により)、それによって神が存在し、また活動するその神の力能を、或る一定の仕方ですら表現するものである。そのういかなるものも自らが破壊されうような或るものを、あるいは自分の存在を除去するような或るものを、自らの中に有していない (この部の定理4により)。むしろ各々のものは自分の存在を除去しようもの全てに対抗する (前定理により)。したがって各々のものは、できるだけ、またそれ自身においてある限り、自己の存在に固執しようと努力する」

• 第3部定理7:「各々のものが、それによって自己の存在に固執しようと努力する^{コナトゥス}努力はそのもの自身の現実的本質 (*actualis essentia*) にほかならない。」

21) 「このことから——すなわちもろもろの自然物を存在させかつ活動させる力は神のカそのものであるということから、自然権の何たるかが容易に理解される。何となれば、神は万物に対して権利を持っており、そして神の権利は、絶対に自由なるものとして考えられる限りにおいての神の力そのものにほかならないから、このことから、おのおのの自然物は、存在ならびに活動に対してカを持っているのに相当するだけの権利を自然のままに持っているということが結論されるからである。おのおのの自然物を存在させかつ活動させるカは、絶対に自由な神の力そのものにほかならないのであるから。」(『政治論』第1章第3節)

「私はこうして自然権〔自然法〕を、万物を生起させる自然の諸法則あるいは諸規則そのものと解する。言いかえれば、自然の力そのものと解する。この結果として、全自然の、したがってまた各個物の自然権は、その物の力が及ぶ所まで及ぶ。ゆえに各人が自己の本性の諸法別に従って行動することは、すべて最高の自然権に従って行動しているものであり、そして各人は、そのカをなすうるのに相当するだけの権利を自然に対して持っているのである。」(『政治論』第1章第4節)

同時に「諸感情を肯定」したのだ。けれどもシュトラウスは、スピノザのこの「感情の肯定」は不十分なものだと考えているようだ。

「もし諸感情の肯定が、政治的な意味を持っていると考えられるならば、国家は諸感情によって基礎づけられねばならないのだが、スピノザは、政治家 (statesmen) にこのような諸感情を押さえる (先廻りする) という仕事 (使命 task of counteracting) を割り当てた。」 (Strauss: 1965a, 228)

人間感情を肯定しつつも、人々の感情を制御するのが政治家の仕事だというわけである²²⁾から、それは完全な肯定とは言い難いという解釈である。そして「感情の肯定」という点ではマキアヴェッリの方がより徹底していたとシュトラウスは考えている。

「マキアヴェッリは立法家と国家創設者のヴィルトゥ (virtù) の中に、至高のヴィルトゥ (virtù) を認めると同時に他の全ての人々のヴィルトゥ (virtù) の起源をも認めている。つまり、マキアヴェッリは、このヴィルトゥ (virtù) を賞賛する一方で、それに伴う邪悪さを熱狂的に受け入れ、肯定しているのである」 (Strauss: 1965a, 228)

シュトラウスは『政治論』第1章とマキアヴェッリの『君主論』第15章との比較を行っていた。しかし、ここでシュトラウスが指摘しているような見解は『君主論』第15章には見当たらないし、彼は、この箇所がマキアヴェッリのどのテキストを念頭に置かれたものかを指示をしてもいない。テキストの特定は今後の課題として譲ることにして、ここでは、シュトラウスの論理展開を追おうことにする。

22) シュトラウスのこの解釈は、『政治論』第1章に焦点を絞った限定的な解釈である。『政治論』が目指した最終的な「感情の制御」の政治システムとは、被治者としての^{マルチチユード}大衆の感情だけではなく支配者たちの感情をも制御して「理性化」するというものであった。以下は拙著からの引用。

「しかし、臣民を導く「感情」が「恐怖」から「自由愛」と「希望」に代わったとしても (TP/X/8)、それで、最高度の「共同性」(安定性)が実現されるというわけではない。『政治論』の描く国家は、あらゆる理想主義とユートピアを排した後に残るあるがままの人間の現実としての「感情」から出発してはいるが、「理性」というものの役割を完全に却下した上に成り立ち存続されるようなものではなく、そこにおいて「理性」の役割はむしろ積極的に評価されているのである (TP/II /20, 21, III/6, 7, IV/4, V/1, VIII/7)。ただし、徹底したリアリズムをとる『政治論』は、(受動)感情に対する理性の優位あるいは支配というものによって、国家と政治の目的を達成しようとするのではない。国家の自然権を永続的に維持するためになされることは、国家の生命たる「法 jura」——それは「理性の指図 rationis praescriptum」によって立てられる——を安定的に維持することで、支配者と被支配者の全てが、感情に導かれていようが理性に導かれていようが、自発的であろうが強制的であろうが、結果的に(「理性の指図」に従って)「公共の福祉 communis salus」が要求することをなさざるをえないような国家のシステム、法に対する理性と共通感情の両方の支持を引き出せるような政治システムを構想することである (TP/I/6, II/21, VI/3, VII/2, X/9)。そういうシステムが確立された時初めて、統治者が名誉欲などの人間的「欲望」の本性に身を任せていても、そこから「結果として必然的に」、「恐怖による統治よりは恩恵=親切 (beneficium) による統治」がなされるようになるのである (TP/IX/14)。」(河村：2013a, 335-336)

シュトラウスは、上に引用した箇所を起点として、virtù (マキアヴェッリ) と virtus (スピノザ) という論点に絞っての比較に移行していく。

「しかしながら、スピノザにとっては、徳 (virtus, virtue) の険しい道は、普通の人間 (Menge, common run of men) にとって、そしてまた政治家 (statesmen) にとっても閉ざされているということは確定したことであった。彼は、『君主論』の言葉本来の意味 (字義通りの意味) から退くのである (『政治論』第5章第7節)」 (Strauss: 1965a, 228)

先の引用から明らかなように、シュトラウスの解釈によれば、マキアヴェッリにおいては、ヴィルトゥ (virtù) は支配者 (「立法家と国家創設者」) にも大衆 (「他の全ての人々」) にもあった。つまりヴィルトゥ (virtù) に関しては、支配者 (「立法家と国家創設者」) と大衆 (「他の全ての人々」) の間には「断絶」は存在しなかった。これに対してスピノザの場合は、virtus (徳) への道は、大衆にも政治家にも閉ざされているというのである。

しかしここでのシュトラウスのスピノザ解釈には三つの問題があるはずだ。

第一の問題点は、確かにスピノザが用いるラテン語の virtus には徳の意味だけでなく (マキアヴェッリの virtù 力量と同じく) 「力」の意味もあるが、シュトラウスがここで virtus を用いた文脈では、スピノザは明らかに「理性」と同じ意味で virtus (徳) を用いているということだ。詳しく見てみよう。

この文章の前半部を書いた時にシュトラウスが念頭に置いていたのは間違いなく『政治論』第1章第5節の「さらに我々が『エチカ』第5部定理42備考で示したところによれば、理性はなるほど感情を制御し、調節することはできる。しかし我々は同時に、理性そのものの教える道が実に峻険なものであることを見た。だから、民衆なり、国務に忙殺される人々なりが、もっぱら理性の掟だけに従って生活するように導かれうると信ずる者は、詩人たちの歌った黄金時代もしくは空想物語を夢みているのである。」という箇所であるが、これはスピノザ自身が参照を促しているように、『エチカ』第5部定理42備考の、直観知による「神への知的愛」を達成して、至福＝徳そのもの＝救済＝精神の自由に到達した「賢者」の「ほとんど心を動かされることのない」境地への道のりの険しさをスピノザがパラフレーズしたものだ。そして『エチカ』では「真に徳に従って働きを為すということ (ex virtute absolute agere) は、我々においては、理性の導きに従って働きを為し、生活し、自己の存在を保存すること (この三つは同じことを意味する)、しかもそれを自己の利益を求める原理に基づいてすること、にはかならない。」(第4部定理24)と言われていたことを忘れてはならない。このように関連するスピノザの各々のテキストを召還すると、virtù を力量の意味にとっても徳の意味にとっても、シュトラウスがここでやっているように、マキアヴェッリのヴィルトゥ (virtù) とスピノザの virtus の単純な比較は無理があることが分かる。

第二の問題点は、シュトラウスはスピノザの『君主論』の解釈の間違いを指摘しつつ²³⁾、なぜスピノザがそのような解釈をせざるを得なかったかを全く議論していないという点である。この文章の後半部を書いた時にシュトラウスが念頭に置いていたのは、彼自身が指示している『政治論』第5章第7節の「実際、君主を暴君たらしめる原因は、君主に恐怖の原因を多く与えれば与えるだけ多くなるのである。こうしたことは民衆が君主に例をとって、君主暗殺を何か善行でもあるかのように誇るときなどに起こる。マキアヴェッリはおそらく、自由な民衆 (multitudo) が自己の安寧 (salus) をただ一人の人間に絶対的に委ねることをいかに用心しなければならぬかを示そうと欲したのである。すべてを委ねられた人間は……絶えず畏を恐れなければならず、したがって民衆のために計るよりは自分のために用心し、自分の方から民衆へ畏をかけざるをえないからである。マキアヴェッリは確かに自由の見方であったし、また自由を守るために数々の有益な助言を与えているのであるから……」(『政治論』第5章第7節) という箇所であるが、先に見たように、民衆のみならず、政治家(スピノザの言では「国務に忙殺される人々」)でさえ、徳(virtus) = 理性に従って生きることは(ほとんど)不可能であるとスピノザは考えているから、当然、「君主」も——マキアヴェッリとは異なり——徳(virtus) = 理性に従って生きることはできないことになり、そのような君主に国家の命運を託すことは危険なので慎重になるべきという自分自身の理論的帰結をスピノザは『君主論』解釈にも反映させてしまい、その結果、『君主論』の言葉字義通りの意味から退いた、誤った解釈をしてしまっている、というのがシュトラウスの主張である。確かに『君主論』の解釈としては『政治論』第5章第7節の結論は天邪鬼な解釈と言えよう。スピノザは君主が民衆に抱く「恐怖 metus」をまず想定し、この民衆に対する「恐怖」故に、民衆を「恐怖」によって支配せざるを得なくなるという解釈をしているのだ。そこに我々は想像知に支えられた「感情の模倣 imitatio affectuum」のシステムを介して「恐怖」の循環が生じていることを見る。これにはバリバルがスピノザに見た「大衆の——大衆への恐怖 la crainte des masses」という恐怖の二重性が反映していると考えられる (Baribar: 1985, 60, 河村: 2013a, 331)。

シュトラウスは指摘してはいないが、この「恐怖」の問題は『政治論』第10章第1節でスピノ

23) ちなみに本書の28年後に出版された『マキアヴェッリ論考』(1958年、邦訳名『哲学者マキアヴェッリについて』)の中で、シュトラウスはこう述べている。「うえに挙げられたような諸特徴は、スピノザやルソーのような能力のある男たちによって抱かれている見解、すなわち、それによれば『君主論』は君主たちに関する風刺であるという見解に対するきわめて強力な支持を提供している。……中略……わたくしはこれの解釈の方向に従うことができるとは信じていない：より古い〔スピノザやルソーのような〕見解は不十分であり……」(Strauss: 1958, 26 [邦訳21])。この『マキアヴェッリ論考』では、スピノザの名はわずかに四回出てくるだけで、我々が考察している『君主論』第15章から『政治論』第1章への影響は何故か述べられてはいない。代わりにスピノザの誤った『君主論』解釈がルソーと共に告発されている。シュトラウスはルソーのテキストを指示していないが、『社会契約論』(1762)第3篇第6章の「マキアヴェッリは、国王たちに教えるようなふりをして、人民に重大な教訓を与えたのである。マキアヴェッリの『君主論』は共和派の宝典である」(この箇所に対するルソー自身の注として「マキアヴェッリは誠実なよき市民であった。しかしメデイチ家と結びついたために、祖国の圧政のうちにあって、自由への彼の愛を偽装しなければならなかった」)(Rousseau: 1762, 409 [邦訳103])が念頭にあったはずである。

ザが、貴族制国家はどのような内的原因で崩壊したり、他の国家形式（君主制）に変化してしまうかを探求しつつ、「あの俊敏なフローレンス人」（マキアヴェッリ）の『リヴィウス論』第3部第1章を批判的に吟味している箇所でも現れてくる。そこにおいてスピノザは、国家の体制維持のために定期的に必要なメンテナンスに関してマキアヴェッリが、それは「計画的に、すなわち法律の知恵あるいは卓越した有能者 = *virtus* を持つ者の知恵によって (*prudencia legume, aut viri eximiae virtutis*) なされることもできる」と述べていることについて、その重要性を認めつつも、独裁官の絶対的な権力に対する「善き人々」の「恐怖」が国家を大きな危険に晒し、独裁官の尊大に対する「善き人々」の不快が、共和国を君主国家にかえてしまう可能性がある指摘している。そして「この独裁官の権力が永続的で、安定して (*aeterna sit, & stabilis*) いなければ、そしてまた、それが国家形態を変えることなしには、一人の人間に委ねることのできない権力であるのなら、この権力自身、従ってまた国家の安全・安寧と保存 (*Reipublicae salus, & conservatio*) は、極めて不確かなものとなるであろう」（『政治論』第10章第1節）と述べている。

しかし本書の本来の理論的進行に戻ると、スピノザが、政治家も徳 (*virtus*) = 理性に従って生きることは不可能であると分析したうえで、それを踏まえてその先にどのような政治的仕組みを構想したかのほうが重要であり、この問題をシュトラウスは捉え損なっていると考えられる（この点は本稿注22）を参照）。

最後に第三の問題点は、シュトラウスが言うように、（マキアヴェッリとは逆に）スピノザでは、「徳 (*virtus, virtue*) の険しい道は、普通の人間 (*Menge, common run of men*) にとって、そしてまた政治家 (*statesmen*) にとっても閉ざされているということは確定したこと」であるのかということである。

実は厳密に見ると、スピノザは^{マルチチュード}大衆の場合も政治家の場合も「徳 = 理性に従って生きること」が絶対に不可能とは考えてはいないのである。先にも見た『政治論』第1章第5節でいえば、「理性そのものの教える道が実に峻険なものであることを見た。だから、民衆なり、国務に忙殺される人々なりが、もっぱら^{マルチチュード}理性の掬いだけに従って生活するように導かれうると信ずる者は、詩人たちの歌った黄金時代もしくは空想物語を夢みているのである。」（傍点は河村）というように、民衆や国務に忙殺される人々の「徳 = 理性に従って生きること」の絶対的な不可能性は主張されていない。また『政治論』第1章第6節では「国家が永続しうするためには、国事を司る者が、理性に導かれると感情に導かれるとを問わず、決して、背信的であったり邪悪な行動をしたりすることができないようなふうに国事が整えられていなくてはならない。」（下線は河村）とも言われ、ここでも政治家たちが「徳 = 理性に従って生きること」の絶対的な不可能性は主張されていない。

スピノザはむしろ、政治家も含めた「無知なる者 *ignarus*」としての「大衆」の知的・認識論的上昇の可能性を認めているというのが私の解釈であり²⁴⁾、この点、シュトラウスが次節以降で主張する^{マルチチュード}大衆と賢者との間の架橋できない「深い裂け目」をどう捉えるかが大きな問題となってくる。

24) この点は河村：2017, 356-357に詳しい。本稿の注17) と18) も参照。

III スピノザの政治的リアリズムの帰結としての大衆と賢者の間の「深い裂け目」

「このようにして、スピノザは、国家の実証的な基礎としての感情——そこには危険な感情も当然含まれる——の肯定からはマキアヴェッリよりも、もっと遠くにいる。それにもかかわらず、あるいは多分それ故に、スピノザの感情肯定はよりずっと極端（独語：原理的）なものである。この感情肯定は、政治についてのいかなる考察よりも先に現れる。そして、それは、根本的に政治についての考察とは無関係なのである。彼の究極的な前提のお陰でスピノザが持った可能性、すなわち、実際は、受動感情（passio）に左右され（支配され）、奴隷的で、逞しい人（vir fortis）には値しない大衆（multitude）の生においてさえ、自然の（神の）（独語：=神）*virtus*（力、徳）を見出して、その生を観照（contemplation, Betrachtung）して喜ぶという可能性は、彼の政治理論のリアリズムと一致する。彼の立場のこの内的な異例性（独語：内部分裂）は、明白である。つまり、スピノザは、自分自身に対しては拒絶することを、他人に対しては肯定するのである。」（Strauss: 1965a, 228-229）

先に確認したように、スピノザの「感情肯定」は『エチカ』の「自己保存のコナトゥス」論からの帰結であるからマキアヴェッリよりも「原理的」なものではあろう。そしてスピノザは「人間は賢愚を問わず自然の一部分である」から「各人を行動へ駆るすべてのものは、この、あるいはかの人間の本性の中に現われている限りにおいての自然力に帰せられなければならぬ。実に人間は、理性によって導かれると欲望のみによって導かれるとを問わず、常に自然の諸法則・諸規則に従ってのみ行動しているのである。言い換えれば（本章の4節により）、自然権によってのみ行動しているのである。」（『政治論』第2章第5節）と述べている。受動感情に支配された大衆も含めた万人、いや万物が神=自然にその起源をもつ「自己保存のコナトゥス」によって規定される自然力としての「自然権」を「程度の差こそあれ」有しているのは、スピノザの「汎神論」的体系からしたら当然のことだ。しかし、自らと他者（他の事物）の「(現実的)本質」としてのコナトゥス=活動力能=自然権をその存在論的起源にまで遡って観取し、それを観照して喜ぶことができるのは、受動感情（に支えられた「想像知」）を克服して更には「理性知」さえ超えて「直観知」に従って生きる者、つまりは最高の賢者としての哲学者のみである。ここに大衆と賢者、大衆とスピノザとの「距離」が生じ、この距離こそがスピノザ政治哲学を特徴づけているとシュトラウスは考えている。

「スピノザは、観照（contemplation, Betrachtend）の距離から、政治世界を構築するのであるが、それ（この政治世界）を形成する諸力を肯定し、運命愛（amor fati）にならって（after the manner of）それら（諸力を）を愛しつつも、彼自身の生の領域からはそれら（諸力を）を追放しているのである。スピノザが哲学者たちに要求する冷静な政治家的性格は、政治的生活、政治的関心（利害）政治的責任（からの）自然に起こる結果ではない。結局、それは、あの純粋な理解（する事）なのであるが、それによって、不滅の全体が意識的に分有されるのだ。スピノザの国家への関心は理論への関心によって媒介されている。彼の政治理論（国家教説）が前提しているのは、理論は——たと

えそれが、単に完全なる幸福を達成する為の唯一の手段としてのみあるとしても——必要な一つの事である (the one thing needful, das Eine ist, was not tut) という事である。というのも、この前提・仮定のもとに、少数の賢者と大衆 (Menge) の間の深い裂け目 (深淵) が与えられるからである。そして政治理論は、賢者とは係わらずに、大衆とのみ係わるのである。理論への関心によって賢者と大衆の間に作り出された深淵は、賢者を本質的に、大衆の生 (leben) の傍観者にする。賢者にとって、大衆は、理論の一対象となるのである。スピノザの政治理論、特に彼の自然権についての理論は、大衆から彼が遠く離れている事 (独語: 大衆への距離) の結果として理解されなければならない。」 (Strauss: 1965a, 229)

シュトラウスによると、このようにして、理論²⁵⁾ というものを媒介として大衆と賢者との間に生じる、決して架橋できない「深い裂け目」²⁶⁾こそが、スピノザ政治学の核となっている。そしてこの「深い裂け目」こそが、本書におけるシュトラウスのスピノザ理解の暗い通奏低音となってもいるのだ。だが、我々はそこにデカルト的主客二元論の認識論的枠組みの違法な持ち込みをも、ドゥルーズやネグリの「喜びと、生成変化と革命の哲学」としてのスピノザ解釈²⁷⁾への根源的

25) シュトラウスはこの引用に続く箇所で、ホッブズとスピノザは共に「自己保存 (self-preservation) を人間の本质として理解している」が、ホッブズのそれは「未来を保証することへ、つまり平和と国家へ」と通じるが (それ故、ホッブズの自然法理論は彼の道徳論と本質的に同一)、スピノザのそれは、「理論」へと通じ、その結果、スピノザの「道徳理論と彼の自然権理の間にはいかなる直接的な結びつきも存在しないということが帰結される。つまり、スピノザは、普通の人々の生活における「彼の」目標への険しい道 (独語: 大衆の生活目標への上昇道) を享受・鑑賞することを、あるいはそのような道が彼らに開かれていると考えることでさえも、差し控えざるをえない」とも「大衆と政治家にとっては、理性への道は永遠に閉ざされている」とも述べている (Strauss: 1965a, 229-230, 232)。

26) 本章に入って掲げた二つの引用でシュトラウスが示唆している、「大衆の生」の中にさえ「神=自然の力を見出して、その生を観照して喜ぶ」ような認識、「不滅の全体が意識的に分有される」ような認識とは何か。シュトラウスは全く触れてないが、それは第三種の認識たる「直観知 scientia intuitiva」に他ならないだろう。『エチカ』によると第三種の認識は「神のいくつかの属性の妥当な観念から物の本質の妥当な認識へ進む (第2部定理40の備考2におけるその定義を見よ)。そして我々はこの仕方でもより多く認識するに従ってそれだけ多く (前定理により) 神を認識する。」 (第5部定理25証明)。そしてこの「直観知」に達した賢者は快楽にのみ駆られる「無知なる者」 (大衆) よりもはるかに優れているとされる。「すなわち無知者は、外部の諸原因からさまざまに仕方でも揺り動かされて決して精神の真の満足を享有しないばかりでなく、その上自己・神および物をほとんど意識せずに生活し、そして彼は働きを受けることをやめるや否や同時にまた存在することをやめる。これに反して賢者は、賢者として見られる限り、ほとんど心を乱されることがなく、自己・神および物をある永遠の必然性によって意識し、決して存在することをやめず、常に精神の真の満足を享有している。」 (第5部定理42備考)

27) ドゥルーズもネグリもスピノザを徹底して「内在性の哲学」して読み、そこから多くの思想的果実を引き出している。この世界を「内在性の哲学」で見ると、それは——シュトラウスの解釈とは真逆——観察者と対象の「距離」も支配者と被支配者の「距離」もなくなるということの意味している。例えば、「スピノザの『政治論』によると、絶対統治とは『多数者=民衆全体 (integra multitudo) によって行われる統治』であるがゆえに『統治者と被統治者が完全に一致する』統治形態のことである。そしてスピノザは、完全な絶対統治は民主国家においてなされると考えた。ネグリ/ハート [2004] は、スピノザの『完全な絶対統治』を参照しつつ、『全員による全員の統治』を意味する地球規模な『絶対的民主主義』を、マルチチュードの政治的

否定をも見出すだろう。つまり本章でのシュトラウスによるスピノザ政治哲学のリアリズムについての解釈は極めて論争的なものと言える。

IV 結びに代えて

『野性のアノマリー』（1982）において、ネグリは、シュトラウスと一致して、スピノザ政治哲学を、マキアヴェッリの『君主論』の影響を受けた「脱ユートピア」の哲学として捉えていた（Negri: 1982, 287 [邦訳376, 477]）。しかし、後の『コモンウェルス』（2009年）においては、朋友のハートと共にスピノザをモデルに「愛の政治学」を掲げて、「^{リアリスティック}現実主義的（悲観主義的）な政治的人間学」を批判し、この系譜にシュトラウスを位置づけている。ネグリ & ハートによって「^{リアリスティック}現実主義的（悲観主義的）」な政治（的人間）学が批判されるのは、悪を人間本性の根本的で不変的な要素として考えてしまっているからである（Negri: 2009, [邦訳上巻：302-303]）。けれども、ありのままの人間本性の現実について観察したならば、それは不変的で固定的なものではなく「アンビバレント」なものであることが判明するとネグリ & ハートは主張する。そして問題なのは「人間本性は何になることができるのか」ということであり、人間本性は変容しうるものなのに、それを不変的で固定的なものとして理解してしまう「^{リアリスティック}現実主義的」な政治（的人間）学は、このような^{メタモルシス}変貌の可能性に目を塞いでしまうのだ（Negri: 2009, [邦訳上巻：305]）とも述べている。

シュトラウスは、徳＝理性への道が塞がれて「迷信」に絡めとられたままの大衆と賢者との架橋できない深淵がスピノザの政治的リアリズムの一つの特徴であると言っていた。しかし、本稿が論じることのできなかった次節以降の展開の中で、シュトラウスは、大衆が^{マルチチュード}迷信から解放されてこの深淵が解消される可能性を語っている（Strauss: 1965a, 241-246）。しかしこれはネグリら
の言う「人間本性の変容」と言えるだろうか。この課題は別の機会に譲りたい。

※本文中の下線（傍線）による強調、〔 〕による挿入は全て、著者河村による。

※外国語文献からの引用に際しては、翻訳が在るものはそれを用いさせて頂いたが、訳文を一部修正した箇所もある。

文献一覧

- Balibar, E., 1985, “Spinoza, l’anti-Orwell La crainte des masses”, in: *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, 1997, Galilée.
— 1998, *Spinoza and Politics*, translated by Peter Snowdon, Verso.
Deleuze, G., 1968, *Spinoza et le problème de l’expression*, Minuit.
— 1981, *Spinoza philosophie pratique*, Minuit.

プロジェクトとして掲げる。……このように、マルチチュードの生政治的生産が絶対的民主主義を可能にする。しかしそこには、スピノザ伝来の徹底した『内在』の思想が必要であった。ネグリらによると、自律的で自己組織的な社会主体としてのマルチチュードは……この内在的自己組織化の能力を有するからこそ、『全員による全員の統治』としての民主主義を実現できる唯一の社会的主体なのである。」（河村：2008, 96-98）

- Deleuze, G. & Parnet, C., 1977, *Dialogues*, Flammarion:『ディアローグ』江川隆男・増田靖彦訳、河出書房新社。
- Descartes, R., 1649, *Les passions de l'âme* (Oeuvres De Descartes, Vrin, 1996, Vol.11) : 『情念論』谷川多佳子訳、岩波文庫、2008。
- Freud, S., 1926, *Hemming, Symptom und Angst* (Gesammelte Werke, Fischer, 1999, Bd.14) : 『制止、症状、不安』大宮勘一郎・加藤敏訳、フロイト全集第19巻、岩波書店、2010。
- Matheron, A., 1986, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Paris, Vrin.
- Negri, A., 1982, *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza: traduit de l'italien par François Matheron*, Presses universitaires de France, 『野生のアノマリー スピノザにおける力能と権力』杉村昌昭・信友建志 訳、作品社、2008。
- Negri, A. & Hardt, M., 2000, *Empire*, Harvard University Press: 『〈帝国〉グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』、水嶋一憲・酒井隆史・浜邦彦・吉田俊実 訳 以文社、2003。
- 2004, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Books: 『マルチチュード——〈帝国〉時代の戦争と民主主義』(上・下)、幾島幸子訳、水嶋一憲・市田良彦 監修、NHK 出版、2005。
- 2009, *Commonwealth* Harvard University Press: 『コモンウェルス 〈帝国〉を超える革命論』(上・下)、水嶋一憲・幾島幸子・古賀祥子訳、NHK 出版、2012。
- Rousseau, J. J., 1762, *Du Contrat Social: Principes du droit politique* (Œuvres complètes, Gallimard, 1964, Tome 3) : 『社会契約論』桑原武夫、前川貞次郎訳、岩波文庫、1954, 1997。
- Spinoza, B., 1675, *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (*Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1925, Bd.2) : 『エチカ』畠中尚志訳、岩波文庫、上巻(2010)・下巻(2009)。
- 1677, *Tractatus Politicus* (*Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1925, Bd.3) : 『国家論』畠中尚志訳、岩波文庫、1995。
- Strauss, L., 1930, 1981, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (German original of *Spinoza's critique of religion*, 1965a.), Olms。
- 1965a *Spinoza's critique of religion* (English trans. by Elsa M. Sinclair), University of Chicago Press。
- 1936, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. (English trans. by Elsa M. Sinclair from German manuscript.) Oxford: Clarendon Press, 1936. Reissued with new preface, Chicago: U of Chicago P, 1952。
- 1965b, *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*. (German original of *The Political Philosophy of Hobbes*, 1936.) Neuwied am Rhein: Hermann Luchterhand (『ホッブズの政治学』添谷育志、谷喬夫、飯島昇藏 訳、みすず書房、1990)。
- 1952, *Persecution and the Art of Writing*, Univ of Chicago; Rep1988。
- 1958, *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press; Reissue, 1995 (『哲学者マキアヴェッリについて』飯島昇藏、厚見恵一郎、村田玲 訳、勁草書房、2011)。
- 1968, *Liberalism Ancient and Modern*. New York: Basic Books (『リベラリズム古代と近代』石崎嘉彦・飯島昇藏訳者代表、ナカニシヤ出版、2006)。
- 河村厚、2008「帝国とナショナリズム」、石崎嘉彦他『グローバル世界と倫理』(シリーズ「人間論の21世紀的課題」、第9巻)所収、ナカニシヤ出版。
- 2013a, 『存在・感情・政治 スピノザへの政治心理学的接近』、関西大学出版部。
- 2013b, 「貧と愛のリアリズム——ネグリ=ハートのスピノザ解釈についての一考察——」『現代思想』7月号、青土社。
- 2013c, 「国際政治学とスピノザ——リアリズム国際政治学へのスピノザの影響——」季報『唯物論研究』刊行会、季報『唯物論研究』第121号。
- 2017「スピノザにおける媒介の拒絶としての革命性と救済」、関西大学法学論集第66巻第5・6号、マキアヴェッリ、1532、『君主論』池田 廉訳、中央公論新社、新版、2018。