

# スピノザにおける「媒介」の 拒絶としての革命性と救済<sup>1)</sup>

河 村 厚

## 目 次

序.

- I. 「媒介」の拒絶としての革命性
- II. “salus”, 安全性・安定性, コナトウス
- III. 「限りにおけるコナトウス」の諸位相, 媒介の否定としてのシュレーバー症例
- IV. コナトウスから「構成的権力」へ
- V. 「内外分離論」と無知なる者の救済
- VI. 「内外分離論」から「著述の技法」へ
- VII. 媒介の拒絶から「絶対統治」へ
- VIII. 無媒介＝繋がり<sup>が</sup>りと救済
- IX. 無媒介＝繋がり<sup>が</sup>りからエコロジーへ
- X. 「感情の模倣」批判から大衆批判へ

## 序.

スピノザ哲学の一つの本質を、「媒介の拒絶」としての直接性の絶対的肯定と捉えるならば、そこには様々な問題系が繋がってくる。それは例えば、ネグリの提起する「絶対的民主主義」であり、シュミットの批判する「内外分離論」であり、シュトラウスの見出した「著述の技法」であり、ネスの創始したディープエコロジーであり、フロイトの解釈する「シュレーバー症例」である。「媒介の拒絶」は、革命にも救済にも極限の狂気にも自然環境保護にも根源的根拠を与えることになる。

### I. 「媒介」の拒絶としての革命性

スピノザは、リベラルデモクラシーの先駆的作品といわれる『神学政治論』（1670年）を書いてはいるが、実はそれ程リベラルじゃないというのが私の解釈である<sup>2)</sup>。またネグリ等は「革命の光の中でしか『エチカ』は理解できない。」<sup>3)</sup>と言うが、スピノザは全く革命なんて考えてないというのも私の解釈で

---

1) 本稿は2015年3月14日、大阪哲学学校での講演「スピノザと現代」の一部に大幅に加筆、訂正を施したものである。

2) 例えばレオ・シュトラウスはこう述べている。「私はスピノザの並外れた大胆さについて語ったのだ。彼の全企図は、正統派の聖書神学のあらゆる形態に対するあからさまな攻撃であると人が呼ぶかもしれないものからなる。彼は敢えてこうした攻撃を行うことができたのだ。なぜなら彼は、或る一定の限界の内部において、自由主義的な信者たちの共感に……頼ることができたからだ。『神学政治論』の明示的なテーゼは、「自由主義的」見解の極端なヴァージョンを表現したものだと言われるかもしれない。しかし、スピノザ自身がそうした「自由主義的」見解の極端なヴァージョンに同意していたことを疑問に付す強力な諸理由が存在している。スピノザは、あらゆる正統派の聖書神学者たちの歓心を買おうと試みていないだけでなく、自由主義的なキリスト教へと多かれ少なかれ傾倒している人々の歓心を買おうと試みていかなかった。彼は、正統派の神学者ではなく様々な色合いの自由主義的信者への彼の党派的な、しかし決定的に重要な不同意を隠したのである」(Strauss: 1959, 225-226 邦訳: 240)。この引用に関しては本稿注38)を参照。

3) 「しかし、スピノザが理解されるようになるには、新たな現実の条件も必要であった。そしてその条件を指定できるのは革命のみである。『政治論』の成果、

ある。

ただスピノザには、政治体制の「転覆」としての革命ではなく、より根源的な意味での「革命性」があり、そこに関してはネグリの主張に同意する。スピノザ哲学の革命性とか、ネグリの言葉でいうと「転覆性」がどこにあるかという、「媒介 Vermittlung」を拒絶することにおいてである。これは弁証法を否定し、直接性を肯定するということになる。この直接性というものは、根源的な破壊性や革命性があると同時に非常に危険でもある。このことが現代にどのような意味を持つかということが重要になってくる。以下では、まずネグリの『野生のアノマリー スピノザにおける力能と権力』（1982年）において、近代哲学史の中に「媒介の拒絶」としてのスピノザ哲学を位置づける独特の解釈を考察する。

ネグリによると、ブルジョワジーの「搾取」的支配を覆い隠すための欺瞞的フィクションを支えてきたのが「媒介」の哲学であり、それを初めて破壊したのがスピノザの無「媒介」＝直接性の哲学であった。

「ブルジョワジーは搾取のために媒介する階級 (classe de la médiation, en vue de l'exploitation) なのである。生産力ではなく生産関係だ。スピノザの思想はこれら全てを事前に打破する。それは彼の思想が新たな人間の、人文主義革命の持つ生産力を形而上学的に最も高度に主張したからというだけではない。ブルジョワジーが自らの支配的組織を隠すためにでっち上げた大いなるフィクション全てをはっきりと否定しているからである。まさにこのケースで、スピノザにおいては生産力から独立して生産関係を確定することはできないことがわかるはずだ。スピノザの思想の基礎には、媒介という概念そのものの拒絶 (Le refus du concept même de médiation) がある」(Negri: 1982, 227 邦訳: 322)

---

↘さらには民主主義を、あるいは大衆による統治の絶対的な団体的〔身体＝物的〕・知的形態 (la forme absolue, corporelle et intellectuelle, du gouvernement des masses) を扱った章で展開された内容は、革命渦中と、革命の後でのみ、現実的な問題となりうるのである。このような革命のアクチュアリティの中で、スピノザ思想の力能は普遍的な輝きを得るのである」(Negri: 1982, 318 邦訳: 455)。

「スピノザは近代哲学の明るく輝かしい一面である。彼はブルジョワ的媒介 (la médiation bourgeoise) と、その媒介の拡張を組織化するあらゆる論理的・形而上学的・法的虚構を、あざやかに否定した。スピノザが試みたのは、人文主義の革命的企図の継続を規定することである。スピノザとともに、哲学は初めて媒介の学という自らの在り方を否定することになった」(Negri : 1982, 230 邦訳 : 326)

近代の哲学史の中においてスピノザが放つ<sup>アノマリー</sup>異形＝異例性と野性の光彩は、まさにこのブルジョワ的媒介の孤独な拒絶により、「搾取」されることなく、各人の力能（自己保存のコナトゥス）の発展的「構成的」拡大を促し、それが解放に通じるということであった。

「スピノザの場合には、それは解放 (libération) への予兆として絶対者の中で登場する力能 (puissance) の表現であった。スピノザの著作の節度と法外さ、領有化 (appropriation) という概念の保全、構成 (constitution) としての方法。ブルジョワ的媒介の発展の定義の論争にかまけていた彼の同時代人は、彼の中に異形と野性しか見て取ることはなかった」(Negri : 1982, 231 邦訳 : 327)

この観点からネグリは、近代哲学史を二つのラインに分けて考えている。それは「ブルジョワ的欺瞞」＝搾取を正当化する装置としてのホッブズールソー—ヘーゲルの系列と、それを破壊し、「解放」を用意するマキャヴェッリースピノザーマルクスという系列である。

「ホッブズールソー—ヘーゲル、既に指摘したように基本的にはブルジョワ的欺瞞はこの三人の頂点を結ぶことで完成に至る。」(Negri : 1982, 226 邦訳 : 321)

「それはマキャヴェッリースピノザーマルクスいう、ブルジョワ的媒介に対する、解放という人間的企図の構成体である。……マキャヴェッリ、スピノザそしてマルクスは、ブルジョワジーの媒介によって生産力を展開しそれを生産関係へ従属させるといような観念へは還元できない、西洋思想史上のオルタナ

タイプを代表するのである。この「別の」哲学思想史は、あらゆる未来の哲学の重要な背景として、常に念頭に置かねばならない。この「否定的思想」は、偶像破壊者として、ブルジョワジーの媒介の形而上学が勝利した時代を貫いている。」(Negri: 1982, 229 邦訳: 324-325)

以上で検討した箇所が、私がネグリの『野生のアノマリー』で最も肝要だと考えているところである。そこではスピノザ哲学の根本は媒介 (Vermittlung) の拒絶であり、これこそが破壊的で革命的だとされていた。ネグリによれば、結局ブルジョアイデオロギーというのは、媒介によって——中間搾取という経済的なカテゴリーだけでなく我々の力能や喜びも——搾取を行う。しかしスピノザの場合は、人間も含めた万物は「直接に」神と繋がっているという世界観（「神即自然」の汎神論）を取る。喜びも我々の（現実的）本質としての「自己保存のコナトゥス」（力能）との関係でのみ語られるという意味で「直接的」なものである。否定性や媒介性を介入させず、我々の力能や喜びをそのまま直接的、絶対的な肯定性の内に把え、それを「構成的に」展開させていく。これこそが、スピノザが革命的なゆえんであるとネグリは考えているようである。ネグリのこのようなスピノザ解釈には私は同意できる。

しかしながらネグリの解釈とは異なり、政治システムに関しては、スピノザからは革命は絶対出てこないというのが私の考えだ<sup>4)</sup>。スピノザがリベラルとか（政治的な位相<sup>アスペクト</sup>において）革命的であると持ち上げられることには慎重になり、政治的な思い込み、先入観を省いて、スピノザのテキストそのものを内在的に読み込む方がよいと私は考える。スピノザは、『神学政治論』の最終章では確かに「国家の目的は支配ではなく自由」と主張し<sup>5)</sup>、言論の自由や「哲

4) (河村: 2013a, 第4章, 第11章, 河村: 2013b, 184)

5) 「我々が先に説明した国家の諸基礎から次のことが極めて明瞭に帰結される。即ち、国家の究極目的は支配することではなく、また人間を恐怖によって束縛して他者の権利の下に置くことでもなく、反対に各人を恐怖から解放して、各人ができる限り安全に生活できるようにし、つまりは存在と活動に関する各人自身の自然権を自分自身と他者に損害を与えることなしに最高に保持するようにすることである。敢えて言う、国家の目的は人間を理性的存在者から動物あるいは自動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、彼らノ

学する自由」を懸命に守ろうとしていたが (TTP/XX/241-247), 絶筆となった『政治論』では、心の自由あるいは強さ (fortitudo) は私人の徳であり国家の徳は「安全 securitas」にこそあるとして国家の目的を「安全と平和」に集中させてより現実主義的な修正をしている (TP/I/6, V/2)。そしてこの場合の「安全 Secritas」は、次に見るように “salus” と深く結びついているのである。

## II. “salus”, 安全性・安定性, コナトゥス

『エチカ』(1675年完成), 『神学政治論』(1670年完成), 『政治論』(1677年未完)の主要三著作を通じて、スピノザにとって一番重要なのは “salus” であるというのが私の解釈である<sup>6)</sup>。この “salus” という言葉は、スピノザの著作の邦訳では、『神学政治論』にも『政治論』にも『エチカ』の一番最後でも「救い」, 「救済」, 「福祉」等と訳されている。しかしこれを宗教的な意味での救済という意味にだけ取ってしまうと、スピノザの真意を見失ってしまう。このラテン語の “salus” という言葉は多義的で、安全とか安寧とか、安定性のような意味もあるし、それから自己保存的なニュアンスも出てくる<sup>7)</sup>。例えば、「国家の salus」という表現が『政治論』に何回か出てくるが、国家が救われるわけではないので、国家の安全とか安定とか自己保存という意味に解釈するのが妥当である。国家が、国家のシステムが安定的に存続するにはどうすればいいかをスピノザは考えたということである。この目的を達成するために、感情に対する、社会心理学的、政治心理学的な考察——フロイトでいうと集団心理学的なもの<sup>8)</sup>——が駆使されている。

↘自身が自由に理性を使用し、そして彼らが憎しみや怒りや詭計を以て争うことなく、また相互に悪意を抱きあうことのないようにすることである。ゆえに、国家の目的は畢竟、自由に存するのである」(TTP/XX/240-241)

6) 河村：2013aの第七章を参照。

7) “salus” というラテン語の代表的な意味は以下のように大きく4つに分類できる。

1. soundness, health, 2. welfare, salvation, 3. safety, preservation, 4. greeting (cf. Lewis & Short)。

8) ノーマン・ブラウンは、「フロイトでさえそう捉えてしまっていたように指導者または長<sup>ヘッド</sup>に対する依存を、集団形成の起源あるいは本質として考えなかった点」✧

そもそも, “salus” ——安定・安全・自己保存——はフロイトの精神分析学の根底にある原理に非常に近い。フロイトの場合は, 人間の心も体も含めた万物の汎通的原理を, 安定的均衡への根源的傾向性として考えているが, スピノザも場合もそうだというのが私の解釈である<sup>9)</sup>。よって, salus というものを『エチカ』——そこではsalusは, 最高の幸福である「至福」や「自由」と同義に考えられている (E/V/36S) ——での意味に限定して解釈してしまうと, スピノザが全体系で目指したものが見えなくなってしまう。

スピノザの場合は, あらゆるものは, それが国家であれ人間の心であれ全て, その本質上, “salus” を, つまり安定と均衡を求めている。そしてそれがそのまま自己保存に繋がるというのであるから, コナトゥス (conatus)<sup>10)</sup> と “salus”

---

ゝが, スピノザが『エチカ』で展開した集団心理への独創的なアプローチであるとしている (Broun : 1991, 134 邦訳 : 247)。ブラウンによると, この考え方を『神学政治論』ではまだ持ってなかったスピノザは, 『エチカ』で初めて, それを獲得し, その結果として, 「自分の考えを政治に適用しよう」と決心して, 『政治論』を書くに至ったのである。

9) 「これについては, 『快感原則の彼岸』におけるフロイトの考え方が示唆に富む。彼の快感原則によると, 人間の心的プロセスは, 快を求めて不快を避けるのだが, この場合の快とは興奮量の減少 (緊張の減退) のことであり, 不快とはこの逆である。フロイトはこの快感原則をフェヒナーの「安定傾向原則」(恒常性原則) から導いている。それによると, 「識閥を越える全ての精神物理的な運動は, ある特定の限界を越えて完全な安定性に近づくにつれて快を運び, ある限界を越えて完全な安定性から離れるに依じて, 不快を帯びる」(Freud : 1920, 5 [邦訳117])。我々の心は自然必然的に快つまり興奮量の減少を追求するのだが, それは取りも直さず「安定性」の増大を目指すことを意味しているのである。これをスピノザに則して言うなら, 我々は, 喜びをもたらしてくれるもの, 我々をより大きな完全性へと移行させるもの, つまりは活動力能として現れた〈限りににおけるコナトゥス〉を増大させるものを飽くことなく追求するという必然的傾向性を持っているのだが (E/III/11S, 37D), それは精神が「安定性の増大」を追求しているということになるのである」(河村 : 2013a, 281)。

10) Conatus は, もともと「努力」とか「傾動」という意味を持つラテン語で, 近代の科学や哲学では, ホッブズ, デカルト, ライブニッツ, ニュートンなどによっても用いられた概念である。スピノザの場合は, 「自己保存のコナトゥス Conatus sese conservandi」という意味で用いられる場合が多い。なお近代以前を含めたコナトゥス概念の思想史については, 河村 : 2013aの第六章補論 I を参照。



とは、「安全性、安定性」を媒介にして繋がっているということになろう。

そして、この「(自己保存の) コナトゥス」がスピノザの政治学や倫理学や心理学の基礎となっている。あらゆるものはその本質上自らの存在を少しでも永らえようと努力する傾向にあり、そこからしか、存在論も倫理学も始まらないというのがスピノザの根本発想である。まず自分が存在して、この存在することを当然のこととして、その存在を永らえることを当然のこととして受け入れる。そこから初めて他者の問題が出てくるという考え方である<sup>11)</sup> しかしこのような「自己保存の努力」としてのコナトゥスと安定とか安寧としての *salus* を、従来考えられていたのよりも広く読んで、スピノザ哲学の全体系を包括的に解釈しようというのが私の立場である。

コナトゥスは、まずは存在論的に見たら、自分の存在を維持するだけ、人間も含めた各々のものは「それ自体で見られる限り」自分の存在を保存しようと努力する<sup>12)</sup>、とスピノザは言っている。このようにコナトゥスは、単に存在論的次元で見れば自己保存であるが、それが様々な<sup>アスペクト</sup>位相に適応されて、スピノザの全体系の汎通的原理になっているというのが私の解釈である。

### III. 「限りににおけるコナトゥス」の諸位相、 媒介の否定してのシュレーバー症例

『エチカ』において、人間も含めた万物（有限様態）は、神と直接的につながっている。それは各々のものにコナトゥスがあるからである。人間も含めた各々のものは、その「現実的本質 *essentia actualis*」としてのコナトゥスによって、神の無限なる力能を「表現する *exprimere*」。この表現することにより、自らは有限でありながら、一部無限なものを借り受けて存在している。こ

---

11) これとは逆の倫理的立場をとるのがレヴィナスである。スピノザのコナトゥスに基礎づけられた倫理学に対するレヴィナスの批判の妥当性については、河村：2013aの第六章を参照。

12) 「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 (*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*)」(E/III/6)

ここでコナトゥスは無限と有限が直接つながっている根拠となっている（他に無限と有限を繋ぐの物して、『エチカ』では、「限りにおける神」<sup>13)</sup>、「直接無限様態」がある）。ただし、ここで「つなぐ」というのは媒介するという意味でなく「説明的原理」として繋ぐということである<sup>14)</sup>。

有限な物事や個物の中に現れた限りにおけるコナトゥスという意味での、「限りにおけるコナトゥス *conatus quatenus*」論を私はこれまでに展開してきた（河村：2013a）。コナトゥスそのものは無限と有限をつなぐもので、その両方に関わるものである。有限なもの、有限様態としての世界に顕現する、現れるときに存在、認識、社会、感情、倫理、それぞれの<sup>アスペクト</sup>位相で、コナトゥスはどのようなものとして現れるか（本稿巻末の図1および図2を参照）。たとえば「限りにおけるコナトゥス」は、社会、政治的な位相では、自然権（*jus naturae*）<sup>15)</sup>として現れ、感情という<sup>アスペクト</sup>位相の場合は欲望（*cupiditas*）として現れる。このような「限りにおけるコナトゥス」という解釈をしたのは私の知る

13) 「限りにおける神 *Deus quatenus*」論は、田辺元とその大きな影響を受けた石沢要の独特のスピノザ論で重要な役割を果たしている。彼らは「限りにおける神」を弁証法的に解釈する一方、スピノザ哲学を仏教に近づけて、救済（*salus*）を「解脱」と読み替える。「『エチカ』全体が解脱論の展開である」（石沢：1977, 265）とする石沢は、『エチカ』の主題を「神に対する知的愛」としたうえでこう述べている。

「神に対する知的愛は、精神が原因としての神の観念を伴いながら自己自身を観想するところの働きである。こうして個物はその個物性に徹する。様態の本来の意味が明らかになる。様態が実体の変状であるというのは、様態が *Deus quatenus* であるということである。様態は単に有限者というのではなく、有限にして無限であるという矛盾の統一として *Deus quatenus* なのである。知的愛の定理は個物の個物性の具体化、最高度に具体化したものとして、人間の最高の福祉たる意味をもつ。人間はこの究極地に解脱することによって、初めて真人間となり、真の自己に徹したことになるのである。『エチカ』においてスピノザのめざしたものもこれである」（石沢：1977, 95）。

14) ネグリは、コナトゥスを「存在論的な無媒介性＝直接性」とも「現実存在の無媒介性＝直接性」とも言い換えている（Negri：1982, 238 邦訳：338）。

15) スピノザにおいてはあらゆるものに自然権がある。それは人間や国家だけでなく、動植物から無機物までを含む。これは、自然権をコナトゥスによって定義することの帰結である。

限りドゥルーズだけである<sup>16)</sup>。私が考案した図1では、この有限な世界の5つ<sup>アスペクト</sup>の位相にコナトゥス論を汎通的原理として適用しているが、それぞれの位相<sup>アスペクト</sup>において現れた「限りにおけるコナトゥス」は、外界の事物や人間との関係の中で、大きくなったり、小さくなったりする<sup>17)</sup>。

ただし、神＝自然の絶対無限な力能（potentia）を直接的に表現するのがコナトゥスであるから、外側からの影響を、有限な他者とか、他の有限様態との関係を全く捨象して、「それ自体で」見れば、どのような有限様態（としての個物）にもどんどん神＝自然の力が入ってきて<sup>18)</sup> パワーアップしていくといふことになる（河村：2013a 第2章）。それは我々人間も含めた有限様態が自らのコナトゥスを通して神と直接につながっているからである。しかし、これは非常に危険な状態であるとも言える。例えば、いわゆるシュレーバー症例を考えてみる<sup>19)</sup>。ダニエル・パウエル・シュレーバー（1842-1911）はザクセン王

16) ドゥルーズも「あれこれの感情によって規定されている限りにおけるコナトゥス（conatus en tant que）の諸変化は我々の活動力能の力学的変化なのである」という表現をしている（Deleuze：1968, 211）。

17) 河村：2013aの第一章を参照。

18) 以下に見るシュレーバー症例の妄想体系において、外界からのリビドー撤回により、世界が「仮初めに急ごしらえされた」ものとしてしか認識できない（「世界没落 Weltuntergang」）という反面、神との直接的な神経結合による神のメッセージの流入が継続されたことを参照（Freud：1911, 305-307 邦訳：123-125）。

19) フロイトは直接に面接せずにシュレーバーの自叙伝だけを材料として精神分析を実施し、『シュレーバー症例』（「自伝的に記述されたパラノイアの一症例に関する精神分析的考察」）（1911）を発表した。フロイトは、自分が女性になって神（＝フレヒジヒ）と結ばれることで人類を救済するという妄想は、シュレーバー自身の隠された同性愛傾向とそれに対する防衛機制の現れであると解釈した（Freud：1911, 280-284, 286-296 邦訳：76-81, 86-106）。そして、シュレーバーの妄想の根底にある「女性になって愛されたい」という欲望は「エディプス・コンプレックス」の基盤の上に成り立っていると考えた。シュレーバーはフレヒジヒに（陽性）転移を起こしているというのがフロイトの前提である。シュレーバーは極めて抑圧的であった今は亡き父親に対する「去勢不安」を引きずっているが、父親に対する気持ちは「尊崇の念のこもった従属」と「激しい反抗」が入り混じったアンビパレンツなものであり、母同一化して「女性化」を達成することで、「父親＝神＝フレヒジヒ」に女性として愛されるという妄想が、父による去勢不安を緩和してくれることができたというのがフロイトの解釈であった。

国のドレスデン王立控訴院で裁判官（民事部部長）を務めていた。個人的な悩み——子供が生まれない、選挙に落ちた——が引き金となり精神に変調をきたして、パラノイア（偏執症）と診断された。それについて自ら『ある神経病患者の回想録』（1903年）という壮大な神学書のようなものを書いた。この本の中で、法律家だけあり厳密な観察と著述によって、壮大な妄想体系を主張する。シュレーバーはまず、自分の体が女性化しているという妄想を主張する。そして自分の主治医フレヒジヒが自分を迫害する組織のリーダーだという迫害妄想が生じ、フレヒジヒは自分を性的に凌辱しようとしていることへの強い恐怖心を持つようになるが、それは神の神聖な計画で、神がシュレーバーの神経に直接メッセージを送ってくる（「神の光線」）とされる。それによると、自分の身体が女性化して、フレヒジヒ（＝神）に性的に愛されることが神の悦楽になって（「直接的な神による授精」）、それによりシュレーバーが新たな人類を生む（「神の光線による受胎」）という彼の自己犠牲的使命を果たすことによってしか、世界の破滅を救えない（シュレーバー＝救世主）、しかもこれら全てが「世界秩序に基づく必然」であるというのが、シュレーバーの妄想内容である（Freud：1911, 248-252 邦訳：18-24,）。これが、我々有限者が直接に神とつながるという危険の一例である<sup>20)</sup>。ここには媒介（Vermittlung）がないがゆえの危険が潜んでいる。

これに対して、ヘーゲルのように「媒介」を安定項として重要視する思想家にとっては、教会が重要になってくるであろう<sup>21)</sup>。教会が「媒介<sup>メディア</sup>」となり、そ

20) 確かにシュレーバーは、(彼の妄想の中で) 直接に神と接続されてはいるが、それは、スピノザのように、始原的・直接的な（神と自己とのそして他の有限者と自己との）存在論的な繋がりを直観知（scientia intuitiva）によって自覚するというのではなく、想像知（imaginatio）によって媒介された妄想としての繋がりを意味した。

21) ヘーゲルは初期においてはキリスト教会の抑圧性などを批判していたが、『精神現象学』（1807年）の、宗教の章においては、イエスの受肉からその死と復活、そしてイエスの弟子たちが形成した「教団」によるその普遍化の過程を以下のように述べて、「教団Gemeinde」の役割を一定評価している。つまり、「だからこの直接態以外に表象の媒介（die Vermittlung der Vorstellung）が必要なのである……」

の權威において——間接的にであれ——神や預言者のメッセージを整理したり、聖書を編纂したりしてくれる。仮に、個々人が、直接、神とつながってメッセージを受けるとなるならば、シュレーバー症例のように——もちろんシュレーバーは精神病であったが——いろんな意味不明なメッセージが入ってきて混乱してしまうことになる。聖書の言葉を、直接に、各人が解釈する場合も、そこでは神の言葉の解釈が無数に広がり、聖書の教えに統一性を見出せなくなってしまう<sup>22)</sup>。その意味では、「媒介」としての教会の役割は、信仰の「安

---

ゝ神の実在が自ら外化するという出来事を通じて神が突然生起して人間〔イエス〕となり、神の実在が死んでその定在と和解することを通して、例の表象を掴むことが、概念把握なのである。そこでこの表象の把握は、もっとはっきり表現するならば、かつては表象に霊的復活と呼ばれたものである、つまり、個々の自己意識が一般者にすなわち教団 (Gemeinde) に成ることである。神人が死ぬことは、死としてみれば、抽象的な否定態である、運動の直接的な結果である、つまり自然的な一般態の中で終わってしまう結果であるに過ぎない。この死がそういう自然な意味を失うのは、自己意識においてである。言い換えれば、その時、死は、たった今示されたその概念となるのである。死はその直接的な意味から、この個別人の非存在から、精神の一般態となって光を当てられる。その時、精神は自らの教団の中に生き、そこで日々死んで日々蘇るのである」(Hegel: 1807, 570-571 邦訳: 437)。

ヘーゲル研究者の中岡成文は、『宗教哲学』(1832年)において、「教会 Kirche」とは、存立し、維持されている現実的な「教団 Gemeinde」のことであるとしたりうえで、ヘーゲルのこの著作における教会の役割について、「かくして「存立する」ものとなった教会においては、真理はすでに現前するものとして前提されている。個人はそれを内面化するだけでよい。教会は、個人がそこで洗礼を受け、教説を伝えられ、真理に到達する教育機関として位置づけられる。」と述べている(中岡: 1992, 105)。

- 22) スピノザによると、聖書は、教会や神学者の權威という媒介(による解釈)なしに、聖書じしんから直接に神の言葉を汲み取れる書物である(TTP/VII/236-237)。スピノザは『神学政治論』第十二章においてこう述べている。

「聖書そのものから、我々は、なんらの困難、なんらの曖昧さ無しに、その主要教義を把握しうからである。すなわち、神を何にもまして愛し、隣人を自己自身のごとく愛するという、これである。そしてこれは〔媒介的解釈が入った結果の〕改竄の結果でもありえないし、また性急な誤りがちな筆の所産でもありえない。実際もし聖書がひとたびこれと違ったことを教えたとしたら、その教えは他の全ての点においても、必ず違ったものとなっていたはずである。なぜならこれこそ全宗教の基礎であり、これを取り去れば、全機構が一瞬にして崩壊するからである。だからこれを教えない聖書があるとすれば、それは我々がここで語っている聖書とノ

定性」にとって極めて重要である。

ただ、スピノザは教会を批判する<sup>23)</sup>とドゥルーズなら言うであろう。

「どのようなかたちで生きようと、また思惟しようと、常にスピノザは、積極的・肯定的な生のイメージを掲げ、人々がただ甘んじて生きている見せかけだけの生に反対し続けた。彼らは単にそれに甘んじているというに留まらない。生を憎悪する人間、生を恥じている人間、死の礼讃をはびこらせる自己破壊的な人間がそこにはいて、压制者・奴隷・聖職者・裁判官・軍人の神聖同盟を形作り、たえずこの生を追いつめては苛み、じわじわとなぶり殺しにかけり、法

---

ゝは同一のものでなくて全く別な書なのである。これをもって見るに、聖書が常にこのことを教えたということ、したがってまた、ここには意味を変え得るようないかなる誤謬も潜み得なかったこと——そうした誤謬が入り込めばすぐに気付かれたであろうから——、さらに何人もこの教えを改ざんし得なかったこと——そうした悪意図はたちどころに人々の目に明らかになったであろうから——、そうしたことが動かすべからざる真理として残る」(TTP/XII/111)。

スピノザは引用文中の下線部分を聖書の教え——というより全宗教の「普遍的基礎」として捉え、この絶対確実な基礎から、聖書の他の基礎的な教え(7箇条の「普遍的信仰の教義」)や他の道徳説(正義を重んじる、貧者を助ける、何人も殺さない、他人の物を欲しがらない等)が異論なく確実に演繹されるとしている(TTP/XII/112, XIV/138-139)。

上野修は、『スピノザ『神学政治論』を読む』(2014年)において、スピノザはこの「普遍的信仰の教義」によって「真理を語っていなければ聖書ではないという同時代人の大前提」を解除してしまっていると主張している。「『普遍的信仰の教義』は、言ってみれば、それ自身の無知によって真偽の詮索から守られている。それは……聖書の神について何か思ったり言ったりするときに万人が知ってか知らずか一致して従っている文法規則、いわば『敬虔の文法』のようなものだ。だから真偽とかかわりなく『普遍的』であって、誠実な人なら異論の立てようがないのである」(上野：2014, 57)。

- 23) 「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。」(TP/I/5)

や掟、所有権、義務、威権をもってそれを塗り込めよう、窒息させようとしている。まさしく世界におけるそうした徴候をこそ、そうした全自然や人間そのものに対する裏切りをこそ、スピノザは診断したのだった」(Deleuze : 1981, 21 [邦訳22])

「我々はむしろ不快な世界に生きているのであり、この世界では人々だけでなく、既成の権力もまた我々に悲しみの感情を伝達することばかり考えている。悲しみ、悲しみの感情は、我々の活動力能〔コナトゥス〕を減少させる全てのものである。既成の権力は、我々を奴隷にするために我々の悲しみを必要にしている。暴君、司祭、精神の買い手は、生がつかなくて重いものであることを我々に納得させる必要があるのだ。権力は我々を抑制するよりも我々を不安にする必要がある。あるいはヴィリリオが言うように、他人の目に触れない我々の小さな恐怖を管理し、組織する必要があるのだ。」(Deleuze et Parnet : 1977, 76 [邦訳106-107])

圧制者や聖職者などの伝統的道徳の担い手たちは、我々を悲しみの感情に引き留め、そのことによって我々の活動力能〔コナトゥス〕を搾取して減少させて、弱体化させようと「支配」を揺るがぬものにする。聖職者が巢食う教会も、本来——「本来」などという言葉はスピノザになじまない言葉だが——我々が持っているような喜びや力能を搾取するための装置なのだ<sup>24)</sup>。そのような「媒介」の欺瞞的システムを全部破壊しようというのがネグリ（の解釈するスピのノザ）である。ネグリによると、「ブルジョア的欺瞞」としての媒介の破壊こそが革命的であった。このように「媒介の破壊」を強調して解釈すると、それは政治的な革命につながるし、様々な改革につながってくるであろう。

---

24) これは、「媒介」によるいわば中間搾取である。だからネグリの解釈するスピノザのように、「媒介」のシステムを全部潰してしまおうという試みは、例えば、間に中間業者を入れずに、生産者と消費者が直接つながるという産地直送の生産——消費システムを支持することになる。



#### IV. コナトゥスから「構成的権力」へ

先にも述べたように、スピノザのリベラルデモクラシーの先駆であるという側面を強調しすぎる解釈からは距離をとりたい。スピノザの全体系にとって最も重要なのは、あらゆるものがその現実的本質として有する（自己保存の）コナトゥスであった。レヴィナスのようにスピノザを批判する人も<sup>25)</sup>、スピノザを肯定し影響を受けている思想家も、皆このコナトゥスをめぐって議論していると言って過言でない。

例えばこれまでほとんど指摘されてこなかったのだが<sup>26)</sup>、カール・シュミットの *Verfassung* 憲法＝体制の根底には、スピノザのコナトゥスがある。シュミットは、『憲法論』（初版1928年）において、「憲法法律 *verfassungsgesetz*」を基礎づける、絶対的概念としての「憲法＝体制 *Verfassung*」とはスピノザの「自己保存のコナトゥス」のことであると主張している。

「憲法法律は憲法に基づいて初めて妥当し、憲法を前提している。規範的規律としてのあらゆる法律は、憲法法律も含め、それが妥当するためには、究極において、それに先行し、政治的に実存する力または権威によって下される政治的決定〔構成的権力＝憲法制定の権力〕を必要とする。実存するあらゆる政治的統一体の価値およびその『存在根拠』は、規範の正当性または有用性にあるのではなく、その実存にあるのである。政治的な威力・勢力として実存するもの（als politische Größe existieret）は、法学的に見れば実存する価値があるのである。それゆえにその『自己保存の権利』は、他のあらゆる議論の前提である。すなわち、実存するあらゆる政治的統一体はまずその存在を維持せんとするのであり、in suo esse perseverare（スピノザ）、その『存在、完全性、安全および憲法』——あらゆる実存上の諸価値——を守るのである」（Schmitt：1928, 22 邦訳：40）。

まず、スピノザ研究者であれば、引用文中の“in suo esse perseverare”が

25) 例えばレヴィナスのスピノザ批判の検討については河村：2013aの第6章を参照。

26) 例外として柴田：2009, 165。より詳しくは河村：2013a, 328-329。



明らかに、『エチカ』第三部のコナトゥス定理「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（*Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*）」（E/III/6）から取られたものであることに気づくはずだ。

そして、厳密に言えば、シュミットは、憲法法律も含めたあらゆる法律が、その妥当性を得るために、前提とし、必要とする「憲法＝体制 *Verfassung*」とは、「政治的に実存する力または権威によって下される政治的決定」であると規定しつつ、そのような政治的な力として実存するあらゆる政治的統一体の存在根拠として、スピノザの「自己保存のコナトゥス」を挙げているのである。これは諸法律の根拠としての「憲法＝体制 *Verfassung*」のさらなる存在根拠として、スピノザの「自己保存のコナトゥス」が考えられている<sup>27)</sup> ことを意味している。そして上記引用箇所につけてシュミットが、この「政治的決定」＝「憲法＝体制 *Verfassung*」を生み出す主体を、「憲法制定的権力（構成的権力）*Verfassungsgebende Gewalt*」の担い手たる「民主制における人民、真正の君主制における君主」と考え（Schmitt：1928, 23 邦訳：41）、さらにこの人民（*Das Volk*）＝国民（*die Nation*）は「あらゆる政治的事象の根源として存続し、絶えず新たな形で表現され、絶えず新たな形式と組織を生み出すが、それ自身は決して自己の政治的実存を究極的な組織化に従属させることのないあらゆる力の源泉である」（Schmitt：1928, 79 邦訳：103）として、「憲法制定的権力（構成的権力）」とその担い手たる人民を、スピノザの能産的自然（*natura naturans*）との類比で考えていることが重要である。

シュミットにおいて、「憲法＝体制 *Verfassung*」の存在根拠としての「自己保存のコナトゥス」とは、具体的には、「憲法制定的権力（構成的権力）」の担い

---

27) 『神学政治論』においても『政治論』においても、スピノザは「自然権」をコナトゥスによって定義している。そして『政治論』では、自然物である国家にも自然権を認め（TP/IV/4）、この国家＝最高権力の自然権を「あたかも一つの精神によって導かれるところの多数者＝民衆<sup>マルチチュード</sup>の力能（*multitudinis potentia, quae una veluti mente ducitur*）」によって規定している（TP/III/2）ことをここでは想起すべきであろう。

手たる、人民の自由で無制限な力の源泉（能産的自然）をも意味したのである。

この「構成的権力（憲法制定権力）pouvoir constituant」と「構成された権力（憲法によって授与された権力）pouvoir constitué」というシュミットの二対の権力概念も、スピノザ『エチカ』の能産的自然（natura naturans）と所産的自然（natura naturata）をシェイエス経由で継承したものである。シュミットは、実体＝神＝自然の二側面である能産的自然と所産的自然という非常に形而上学的な概念<sup>28)</sup>から、政治的な権力概念を導き出している。

シュミットは『独裁論』（初版1921年）の中で、シェイエスが言う、自らは「組織化されえずして組織するものを見い出す」政治理論について論じつつこう述べている。

「構成的権力（憲法制定権力）pouvoir constituant」と「構成された権力（憲法によって授与された権力）pouvoir constitué」との「関係の表象は、〔スピノザの〕能産的自然（natura naturans）と所産的自然（natura naturata）との関係の表象において、完全な体系上の類縁を持つ。——中略——まさにそこにおいてこの表象はスピノザの体系が単なる合理主義的体系ではないことを証明しているのである。『構成的権力』論も単なる機械的合理主義としては理解しえない。あらゆる国家的なものの根源力である民衆・国民（Volk, Nation）

28) 「我々は能産的自然（natura naturans）を、それ自身のうちに在りかつそれ自身によって考えられるもの、あるいは永遠・無限の本質を表現する実体の属性、言いかえれば（定理14の系1および定理17の系2により）自由なる原因として見られる限りにおいての神、と解さなければならぬ。これに対して所産的自然（natura naturata）を私は、神の本性あるいは神の各属性の必然性から生起する一切のもの、言いかえれば神のうちに在りかつ神なしには在ることも考えられることもできない物と見られる限りにおいての神の属性の全ての様態、と解する。」(E/I/29S)。『エチカ』のこの箇所をおそらく念頭に置いてシュミットは『憲法論』（初版1928年）の中で、「シェイエスの多くの表現から察するに、「構成的権力（憲法制定権力）はあらゆる構成された権力（憲法によって授与された権力）との関係において、スピノザの理論による能産的自然と所産的自然に対する形而上学的類推と思われる。すなわちあらゆる形態の尽きざる根源であり、それ自体は、いかなる形体にも捉えられることもなく、永久に新しい形体を生み出し、形体なくしてあらゆる形体を形成するのである」(Schmitt: 1928, 79-80 邦訳: 103)と述べている。

は、絶えず新たな諸機関を制定する。その権力の、限りなく捉え難い深淵から  
は、国民がいつであれ打ち破ることができ、かつ国民の権力がその中で決して  
確定的に限定されてしまうことのない諸形態が、絶えず新たに生まれるのであ  
る。国民がどんな好き勝手なことをしようともその意欲の内容は常に憲法の規定の内容と同一の法的価値を持つ。したがって、国民は好き勝手に、立法・司法ないしは単に事実的な行為によって、介入することができる。国民は『強制法』の無制限の、かつ制限されない保有者となり、しかもこれは緊急事例だけに限定される必要さえないのである。国民は決して自己自身を制定せず (konstituiert niemals)、常にただ他者を制定する。——中略——国民は諸権利を持ち、なんらの義務も持たない。構成的権力はなにものにも拘束されない」(Schmitt: 1921, 142-143 邦訳: 162-163)

シュミットはこのように法に拘束されない絶対的に自由な民衆の権力として「構成的権力（憲法制定権力）」を捉えている。

ネグリ（&ハート）のマルチチュード（多数者＝民衆）の政治学（後述するように彼らもまたスピノザから大きな影響を受けているのだが）も、この「閉ざされることのない全体 un Tout sans clôture」としての制限のない「構成的権力」の考えをスピノザから引き継いでいる (Negri: 1997, 36 邦訳: 54)。ネグリは『構成的権力』（1997年）において、「構成的権力」の「始原的ラディカル性」という問題を、シュミットは「異例の強度」をもって提起しつつ、スピノザに回帰していくが、そこから、「非合理的な動きの中に捉えられて、構成的権力に絶対的統治権の概念——力 (puissance) ではなく純然たる権力 (pouvoir) 概念——を重ね合わせる」というとんでもない結論を引き出したとして批判している (Negri: 1997, 12 邦訳: 30)。

これに対して、ネグリはマイケル・ハートとともに記した『〈帝国〉』（2000年）において、「構成的権力」を「マルチチュードの尺度を超える活動の基になる潜在的な諸力」として考えている。

「〈帝国〉」の存在論的織物を構成するのは、マルチチュードの尺度を超える活動とその潜在的な諸力である。この潜在的で構成的な（権）力は、〈帝国〉の

構成された権力と果てしなく抗争し続ける。その諸力は、「対抗—存在」が「対他—存在」である、つまり愛と共同体へと生成する抵抗であるがゆえに、完全に能動的である」(Negri: 2000, 361 邦訳: 452)

能産的自然としての「構成する(権)力」を、ネグリらは、〈帝国〉の政治的な主人公であるマルチチュードの尽きざる無制限の力として捉えていくのである。

カール・シュミットはもちろん右翼的な政治思想家である。これに対してネグリは極左の思想家といってもよいだろう。スピノザは右にも左にも影響を与えており、同じスピノザの概念を右も左も自由に自らの思想の正当化の武器して使う、そこが興味深いし、スピノザの魅力の一つであろう。ただ、シュミットは一方でスピノザを時期にもよるが批判している。その一例が次に見る『神学政治論』の内外分離論批判である。

## V. 「内外分離論」と無知なる者の救済

スピノザには常に理想主義的なところと現実主義的なところとがある。例えば『エチカ』では、究極の賢者、認識論的に直観知の段階にまで至った賢者——ヘーゲルでいうと絶対知にまでのほりつめた賢者——の「救済 *salus*」(哲学的救済)を描きつつも、『神学政治論』では、多くの俗衆 *vulgus*——認識論的にレベルの低い人間、つまり「無知なる者 *ignarus*」の「救済 *salus*」(宗教的救済)を考えている。

ここでは後者の「無知なる者の救済」の問題を、いわゆる「内外分離論」を例に考えてみる。まず『神学政治論』の中で、「内外分離論」の内容に該当する箇所を以下に挙げてみる(以下 a-e なお下線による強調は全て河村のもの)。

- a: 「宗教は外的諸行為の中 (*in actionibus externis*) によりも魂の純朴と誠実との中 (*in animi simplicitate & veracitate*) に存するのであるから、公的法規 (*jus publicum*)・公的權威 (*authoritas publicae*) には決して従属しない。何となれば、魂の純朴と誠実とは諸法律の支配 (*imperio legum*) や公的權威によって育まることができないし、また何人も権力

(vis) や諸法律 (leges) に強制されて幸福に (beatus) なることは絶対にできないからである。むしろこのためには、敬虔と友愛とに基づく訓戒、正しき教育、そして何よりもまず独立かつ自由なる判断を必要とする。こうして、ものを自由に考える——宗教に関しても——最高の権利 (summum jus) は各人の下にあるのであり、また何人もこの権利を放棄しうるとは考えられないのであるから、これからして宗教に関して自由に判断し、従ってまた宗教を自己に対して説明し解釈する最高の権利、最高の権能も各人の下に在ることになる。」(TTP/VII/116-117)。

b : 「宗教への崇敬と敬虔の実行とは国家の平和と利益を顧慮してなされねばならず、したがってそれは最高権力によって決定されねばならないということ、こうして最高権力はまたそれに関する解釈者でもなければならぬことを私は示そうとする。私は特に敬虔の実行と宗教への外的崇敬について語っているのであって、敬虔そのもの、または神に対する内的崇敬、すなわち神を全心をもって崇敬するように精神を内的に駆る諸手段について語っているのではない。事実、神に対する内的崇敬と敬虔そのものとは各人の権利に属し（第七章の終わりに示したように）、それは他者に譲渡されないものである」(TTP/XIX/228-229)。

c : 「今は、我々が神に正しく服従しようと欲すれば、宗教への外的崇敬ならびに経験の全ての実行は国家の平和と維持 (reipublicae pax, & conservatio) を顧慮してなされねばならないということを示すべき時である」(TTP/XIX/232)

d : 「仮に一步譲ってこうした自由は抑圧されうるもの、また人間は最高権力の規定に従わずには一語も発しないように制御されうるものとしても、そのため人間を最高権力の欲することをしか考えないようなふうにすることまではできない」(TTP/XX/243)。

e : 「敬虔と宗教 (pietas, & Religio) をただ隣人愛と公正の実行の中にのみ (in solo Charitatis, & Aequitatis exercitio) 存せしめ、宗教的ならびに世俗的事柄に関する最高権力の権利をただ行為の上のみ及ぼさせしめ、その外は各人に対してその欲することを考えかつその考えることを言う権利

を認めること、これほど国家の安全のために必要なことはないのである」  
(TTP/XX/247)

以上の引用で、『神学政治論』におけるいわゆる「内外分離論」の内容がわかるはずである。要するに、権力に従う時に、口だけ合わせればよい、とスピノザは言っている。口では、「はいわかりました」と服従しさえすれば、内面＝心に自由が保障されるというのが「内外分離論」であると言える。一応形だけは権力には従わなければならない。しかし、どんな権力でも個人の内面＝心まで縛ることはできないというものである。

カール・シュミットは『トマス・ホッブズの国家理論におけるリヴァイアサン』（1938年）の中で、スピノザのこの「内外分離論」を、「巨大なリヴァイアサンの魂を内面から抜いてしまい、それを内側から崩壊させることになる」（Schmitt：1938, 86 邦訳：91）危険な思想として批判した<sup>29)</sup>。

「スピノザは1670年刊『神学政治論』の有名な第19章で、この〔ホッブズの樹立した内外・公私の〕関係逆転を成功させた。同書の副題自体が既に『哲学する自由』（*libertas philosophandi*）である。もっともまず国家主権は外的平和・外的秩序のために外的礼拝（*der äußere Religionskult*）を規制しうることを、全国民はこの規制に服すべきことから説き起こされ、宗教に関する万事は国家権力の命令によって法的力（*vis juris*）をもつが、国家権力の規制しうるのは外的礼拝のみである（*Die Staatsgewalt bestimmt aber nur über den äußeren Kult.*）とされる。ホッブズにおいても上述の奇蹟信仰論・礼拝論において内外分離論（*Die Trennung von Innerlich und Äußerlich*）の萌芽がみられるが、このユダヤ人哲学者はこの萌芽を極端化し、反対物に転化せしめて、リヴァイアサンの魂を内面から抜いてしまった。スピノザは『我が論ずるは専ら外的礼

29) シュミットは、この「内外・公私の分離は法思想を支配したのみならず、全教養人の普遍的信念にも適応した。国家の支配は外的礼拝に限定さるべしというスピノザの主張こそ、教会と国家の関係を論じたゲーテの学位論文『シュトラスブルク人』の主題であり、その内容は『詩と真実』の中のシュトラスブルク時代の叙述から知られる」（Schmitt：1938, 91 邦訳：95）と述べている。スピノザの「内外分離論」からゲーテへの影響については、河村：2016, 93-97を参照。

拝にして、敬虔の情・内的神崇拜に非ず』となし、『内的確信・敬虔の情自体は各個人の権利の領域に属する』という。

次の第20章でこの思想は公的平和、主権の留保を常に伴いつつも、思想・感情・言論の自由という一般原則に拡大される。スピノザの『神学政治論』が強くホッブズに依存していることは周知のことであるが、イギリス人ホッブズは、その留保をもって自国民の信仰の埒外に出ようとしたのではなく、むしろそれによって信仰に留まろうとしたのに対し、ユダヤ人哲学者スピノザは国教の外から論じ、外から留保を持ち込んだのである。ホッブズの正面には公的平和と主権があり、個人的思想の自由は背後の最終的留保にすぎないが、スピノザは逆に個人の思想の自由が枠組の構成原理をなし、公的平和と主権を単なる留保に転化させた。ユダヤの実存に発した思考過程の小転換が、単純極まりない一貫性をもって、暫時のうちにリヴァイアサンの運命に決定的転換をもたらしたのである。」(Schmitt : 1938, 86-89 邦訳 : 91-92下線は河村による)。

ここでシュミットは、スピノザの「内外分離論」が潜在的に有する破壊性・革命性を過剰評価して、恐れすぎている。というのは、特に上に掲げた「内外分離論」の言及箇所引用eの下線箇所からも明白のように、スピノザにとって、各人のこの「内面の留保」と表現の自由はとりまなおさず「国家の安全」のためのものであったからだ。そして引用eの直前の箇所でスピノザは「(考えることを言う) この自由は国家の平和、敬虔、最高権力の権利を損なうことなしに許容されうるのみならず、かえってそれら全てを維持するために必ず許容されなければならない。」とさえ言っていたのだ。

だが、表現の自由の保証が「国家の平和、敬虔、最高権力の権利」の維持に不可欠であるとスピノザが考えているその理由がここでは重要である。それは、表現の自由を人々から奪ったり、異なる考えをする人々の意見を裁判の対象とするような所では、「正しき人々が槍玉に上がるが、これはむしろ殉教の観を呈し、他の人々を恐れさせるよりは激高させ、人々を同情へ、いやさらには復讐へさえ駆ることになる。そのうえ善良なる風俗や信義が破壊され、阿諛者や背信の徒が育まれ、反対者たちが凱歌を奏することになる。……この結果とし



て彼らは統治権の保持者の権威と権利を奪い取ろうと敢えてし、……これら全てが国家の安寧 (Reipublicae salus)<sup>30)</sup> に全然矛盾することは、何人も見誤りえないことである」(TTP/XX/247) からである。

つまり、表現の自由を認めないことによって生じる臣民の憤激と反発は、のちに『エチカ』で「感情の模倣」(E/III/27) と呼ばれるメカニズムを通して増幅され、それが国家の安全、安寧、保存を脅かし、革命へと通じる可能性があるから、なんとしてもそういう事態を回避するために、「内面の留保」と表現の自由を人々に認めてあげることが不可欠ということなのである<sup>31)</sup>。やはりスピノザはネグリの言うような「革命」の哲学ではありえないのだ。ただ、シュミットも、「内面の留保」と表現の自由の「革命性」を過剰評価している——というよりもこの箇所のもスリーディングを犯してしまっている。かと言ってこの箇所を、反革命のための「自由」として読むのも間違いである。本稿が既に「Salus, 安全性・安定性, コナトゥス」の章で見たように、スピノザにとっては、どの場合でも、何にもまして“Salus”と“conatus”が重要であった。つまり、国家の安全、安寧、保存としての“salus”が重要なように、個人にとってもその内面の安寧としての“salus”を保証する「内面の留保」が必要であったのだ。『神学政治論』のこの箇所は、表面的には相互に対立的関係にあるように見える、国家の「安全」と各人の「言論と思想、表現の自由」とが「均衡」する地点を模索しており、実はこの二つが、「自由の実現の基盤としての国家の安全」と「国家の安全実現の基盤としての自由」して循環的に相互に保証し合っていることを発見しているのである(河村：2013a, 201-203)。

ただ『神学政治論』の「内外分離論」で留意しなければならないのは、権力から守られるべき、神に対する内的崇敬や「敬虔そのもの」は、『神学政治論』

30) ここで言われている Reipublicae salus は、先述の salus の意味に注意して、「国家の安全」とか「国家の保存」と訳しても構わない。

31) この点、ネグリが同じ「感情の模倣」メカニズムを「世界の構成の鍵」や〈共〉<sup>コモン</sup>をもたらしものとして、そしてその先にマルチチュードの革命をもたらしものとして考えていることはスピノザの真意を捉え損なっていると言える(河村：2013b180, 184)



では、聖書の教えの中核とされた隣人愛と正義の実践を通した「神への服従」をその具体的実践内容としているということである（上野：2014, 119, 123-124）。そしてこの「神への服従」の中においてこそ「無知なる者」の救済への唯一の道が見出されていたのである。『神学政治論』第14章と第15章を中心に多く見られる「ただ服従のみが救済への道である simplex obedientia via ad salutem est」（TTP/XIV/177-178, XV/184-185, 188）というスピノザの言葉は、「無知なる者」の救済を示している。なぜなら、ここで言われる「服従を通しての救済」は、『エチカ』の最終到達地点における賢者が直観知によって至ることになる（哲学的）救済とは異質なもので、認識論的に言えば、想像知の段階にある者のための——というよりは想像知の段階にある者でさえも与ることができる救済であるからだ（河村：2013a, 200）。

スピノザの全体系では、「無知なる者の救済」のための補助線としてこの内外分離論が機能している<sup>32)</sup>というのが私の解釈である。スピノザの全体系には、幾層にも救済がある<sup>33)</sup>。救済は『エチカ』第五部だけに限定すると、直観知まで達した賢者だけが達することが出来るのが *salus* だと思えるが（哲学的救済）、この同じ *salus* は政治の場での均衡や安定の意味で用いられたり（政治的救済）、俗衆（*vulgus*）がただ神への服従によってのみ到達できる「心の真の平安」として用いられたりしてもいる（宗教的救済）。このように、スピノザの全体系を読んでいくと、例えば、独裁国家や政情不安定な国家や地域に

32) 「機能している」と言うのは、スピノザ自身は『神学政治論』を「無知なる者」としての大衆へ向けて書いていない——つまり「無知なる者」の救済を目指しては、書いていないからである。いやむしろスピノザは、迷信から抜け出すことが不可能な、理性よりも衝動によって動かされる民衆にはこの本を読んで欲しくはないとさえ述べている（TTP/Prae/12）。それは、「彼らが本書を見間違いに読んで自らに何の益がないばかりか、他の人々に——理性は神学の婢でなければならないという思想に妨げられさえしなかったら、もっと自由に哲学し得たであろうそうした人々に、邪魔立てするであろう。実にそうした人々にこそ本書は最も有益であると私は確信するのに」（TTP/Prae/56）という理由からである。

33) 『エチカ』、『神学政治論』、『政治論』というスピノザの主要三著作における哲学的救済、宗教的救済、政治的救済の三つの救済を、「安定性と均衡の実現」として統一的、包括的に捉える解釈を私はしてきた。河村：2013aの第七章を参照。

生きる、「無知なる者」にも、救済が用意されているということになる。内外分離論は——シュミットが見抜いたように——権力にとっては極めて危険でもあると同時に、個人の内面の自由を確保して、それによって最終的な砦としての「救済 *salus*」を用意するものでもある<sup>34)</sup>。

『神学政治論』第五章においてスピノザは、キリスト教の洗礼、聖餐、〔外的〕祈祷などの祭式は、仮にそれらがキリストあるいは使徒たちによって制定されたのだとするなら、それらは教会一般の外的記号として制定されたのであ

---

34) ここではスピノザが、『神学政治論』第16章の重要な注（附註第33）で、「人間はどのような国家においても、自由でありうる。なぜなら、人間は理性によって導かれる限りにおいて自由であること確実である。しかるに（ホッブズは別説）理性はあくまで平和を勧誘する、だがこの平和は国家の共同の諸法が侵害されずに守られるのでなくては保持されえないのである。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、益々確固と国家の諸法を守り、最高権力——その臣民で彼があるところの——の諸命令を果たすであろう」（下線は河村による）と述べていることの意味を考えたい。引用文中の下線部分のみに注目すれば、この注も「内外分離論」による個人の内面の救済と自由の保証を意味しているかのように読める。しかし、後続箇所を注意深く読むと、そこにおける「どのような国家」が、理性と合致するような諸法律を整備した国家に限定され、例えば独裁国家のような非理性的国家を含まないのは明白であろう。そもそもこの注がつけられている本文の該当箇所は、「これに反して命令者の福利がでなく全民衆の福利=救済 (*salus totius populi*) が最高の法則であるところの国家ないし政治にあっては、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て臣民と呼ばれるべきである。されば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である。なぜならそこでは、各人は、欲しさえすれば、自由でありうるから（附註第33）、換言すれば、自己の完全な同意をもって理性の導きの下に生活しうるからである」（TTP/XVI/176、下線は河村による）であった。つまり、「全民衆の福利=救済 (*salus totius populi*)」が至上命題と考えられており、「諸法律が健全な理性の上に建てられている国家」であれば、「どのような国家においても」、人間は自由でありうるという意味に過ぎないのである。更に注意しなければならないのは、この注が「理性によって導かれる限りにおいて」という厳しい前提の中での自由を意味していたということである。そして多くの人間は——スピノザも『エチカ』で指摘したように——理性のレベルまで到達できずに受動感情に隷属して「揺り動かされて」生きている（E/III/59S）。であるから、この注は、どんなに身体的自由、表現の自由も奪われても、哲学する自由、信仰する「内面の」自由を権力は絶対に奪えない、各人は心の持ち方次第で、どこに居ようが救済に至るというようなことを決して意味してはいないのである。

り、「幸福 beatitudo」に寄与をなす事柄として、或いは聖なるものを秘めている事柄として制定されたのではないとしつつ、江戸時代の鎖国下の日本を例に出してこう述べている（この章の初めに、『神学政治論』における「内外分離論」の例として挙げた a, b, c を参照に見て欲しい）。

「キリスト教が禁止されている国に住んでいる者は、そうした祭式を差し控えなければならないのであるが、それにもかかわらずその人間は幸福に生活しうるのであろう (poterit beate vivere)。こうした例は日本という王国に見出せる。日本ではキリスト教が禁止されており、同国に住むオランダ人たちは、東インド会社の命令によって、あらゆる外的礼拝を差し控えなければならないことになっている」(TTP/V/187-188)

## VI. 「内外分離論」から「著述の技法」へ

外部（権力）から内面（の自由）を守るための技法が、「内外分離」の技法だとしたら、以下に見るような、伝統的なユダヤの「著述の技法」も外部権力（検閲）から内面（真理）を守るための技法であると言えよう。

政治哲学者レオ・シュトラウスはスピノザの研究者としても知られている。シュトラウスの『迫害との著述の技法』（1952年）によると、ユダヤ人たちは長い迫害の歴史の中で、検閲を掻い潜って真理を伝えるために、直接的な書き方でそれを伝えないで、行間に忍ばせて書くという「著述の技法 the art of writing」を発達させた<sup>35)</sup>。

---

35) ユダヤの伝統的な著述の技法は、行間に忍ばせて書くという方法以外にも（あるいはその展開として）、例えば、著作の真ん中の章に敢えて最も重要なことを書くというものがある。最初とか最後の章や結論の中に、著者の一番伝えたいメッセージが含まれると思って検閲官は真ん中を「注意深く」は読まないからである。シュトラウスは、このような「真ん中に真理を隠して書く」という著述の技法は、スピノザの『神学政治論』でも採られていると言う。シュトラウスによると、『神学政治論』の最初の箇所で主張された、預言、啓示、イエスの存在についての「正統派的な言明」は、それと矛盾する第二の言明（スピノザの真意）を、この著作の真ん中に潜ませることで、打ち消されている。『神学政治論』の神学的部分〔全二十章中の第一章から第十五章まで〕の結論は、この著作の冒頭箇所よりも、極めてわ

「迫害は公然たる異端的真理の表明をさえ妨げることはできない。それというのも、独自の思想を持った人間も、用意周到に行動したなら、自らの見解を公然と表明しておきながら、危害を加えられないままであることができるからである。もし彼が行間を書くこと（writing between the lines）ができたなら、彼は如何なる危険に身を晒すこともなく、出版物の中で自らの見解を表明することさえできるのである」（Strauss：1952, 24 邦訳：186）

よってそのような方法で「注意深く」書かれたテキストにおいては、「あらゆる決定的な事柄についての真理は、もっぱら行間に表されている」（Strauss：1952, 25）ので、読者は「注意深く」その「行間を読む read between the lines」ことをしなければならない、とシュトラウスは主張する。

「著者が明確に述べていることを厳密に考量することから始まるような行間を読む仕方だけが正当である。或る言説についての解釈が適切で正しくさえあると合理的に主張するには、まずその前に、そのような言説が述べられている文脈、作品全体の計画、それとともに作品全体の文章表現の特性などが、完全に理解されていなければならない。一つの節をそのままで理解することのあらゆる合理的な可能性—その一節が皮肉であるかもしれないということもこれらの可能性の一つである—を十分に考量する前に、その節を削除したり、そのテキストを修正したりすることは許されない。もし著述技法の達人が、一人の聡明な男子高校生ですら恥じ入るような間違いを犯しているとすれば、それが意図的なものであると想定することは理にかなったことである」（Strauss：1952, 30）

そしてシュトラウスによると、スピノザもこのようなユダヤの「著述の技法」を伝承した一人である。彼はこの『迫害と著述の技法』の第五章「いかにしてスピノザの『神学政治論』を研究するか」の中で、スピノザの『神学政治

論』「ずかしか正統的でない」。シュトラウスによると、これはスピノザが「法廷レトリック（forensic rhetoric）のルール—それは表層的にしか読まない読者の興味に曝されることが最も少ない場所、つまり〔本の〕真ん中のどこか〔に真理を隠して書く〕」という著述の技法によって『神学政治論』を書いたためである（Strauss：1952, 185）。

論』は、直接的に読者にメッセージを伝えるような書き方をしておらず、上述のようなユダヤの伝統的な「著述の技法」によって書かれていると主張した。そもそもスピノザは迫害を恐れて『神学政治論』を偽名で出している<sup>36)</sup>。当時は神学的な問題を哲学の問題として論じるだけで勇気があることだったのだ。よって『神学政治論』を読む者は、そこに書かれた文章の意味や矛盾をそのままに受け取ってはならない、とシュトラウスは主張する<sup>37)</sup>。

スピノザ研究者の上野修によると、『迫害との著述の技法』の第五章におけるシュトラウスの『神学政治論』解釈は、「偽装（された無神論）説」をとる解釈の代表である。それを上野は以下のように纏めている。

「スピノザは、救済には神への服従で十分であるとする聖書の教えを受け入れ、

---

36) その聖書批判や自然宗教ゆえにスピノザの先駆者とも言われるウリエル・ダ・コスタが、彼の異端的聖書解釈に対する罰として、ユダヤ教会（シナゴグ）によって39の鞭打ちと、床に伏せさせられ会衆全員に踏みにじられるという屈辱がもとで銃弾で頭を撃ち抜き自殺した時にスピノザは八歳であった。「この事件は八歳の少年の記憶に深く刻み込まれ、成人したスピノザに省察の材料を与えたとに違いない。いったんダ・コスタの行為が理解できれば、スピノザは、ダ・コスタの個人的運命のみならず、その理論にも思索の十分な糧を見出すことができただろう」（Yovel：1988, 50 邦訳：77）。

レオ・バレットはその『レンブラントとスピノザ』（1962年）において、『エチカ』は当初、神という言葉を全く使用しないで書かれていたが、出版後の反感を心配した友人たちの、自然を神と称するようにとの忠告を受け、今のような形になったと主張している。こうして、『知性改善論』の中で「精神と自然の合一」として語られていた「至福」〔救済〕が『エチカ』では「神への知的愛」と変化したのだと（Balet：1962, 119-120 邦訳：179-180）。バレットは更にスピノザの書簡を分析してこう言っている。「オルデンプルクに宛てた書簡の中では、スピノザは自然という語を用いているが、それはロンドンの王立協会のあまり信仰の篤くない書記官はその語を用いても衝撃を受けることはないだろうと考えたからである。以前アムステルダムの市長をしたことのある信仰篤きヤン・ヒュッデとの文通においては、スピノザは神についてのみ語り、自然という語を省いている（Balet：1962, 120 邦訳：180）。

37) 「スピノザは彼が真剣に抱いている見解を俗衆（vulgar）から隠すためにある特定の文章的な仕掛けを用いていた」（Strauss：1959, 225 邦訳：239-240）。この場合の「俗衆」には例えばカルヴァン派の正統派の聖書神学者や自由主義的なキリスト教信者までが含まれる。

超理性的な真理を認めるようなことを言う。にもかかわらず一方で、預言者の無知やたんなるイマジネーションでしかものを知らないと言って、そうした超理性的な認識の可能性を否定する〔Strauss：1952, 170〕。これは明らかに矛盾だ。そういう矛盾は意図的に仕組まれたものとしか思われたい。つまりスピノザは一般のキリスト教徒たち<sup>38)</sup>に対して偽装しながら、本当はこの矛盾そのものによって少数の〔潜在的な〕哲学的読者におのれの無神論を「秘教的」な仕方では伝えようとしているのだ。」（上野：2014, 146-147, 下線は河村による）

ここで上野は、シュトラウスの『神学政治論』偽装（された無神論）説を非常にうまくまとめている。しかし下線を施した箇所に見られるスピノザの「著述の技法」はシュトラウス自身の言葉で更に具体的に捉えておいた方がよからう。シュトラウスはこう述べている。

「『神学政治論』において、スピノザは、俗衆（vulgar）が聴いているのに、或る種の潜在的哲学者たち（potential philosophers）に語り掛けているのだ。それゆえスピノザは、自らの意味するところを俗衆が理解しないであろうような仕方では語る。こういうわけで、スピノザは矛盾しているように見えるのだ。つまり、彼の異端的言明に衝撃を受けた人々は、多かれ少なかれ正統派的な諸定式により癒されるであろう」（Strauss：1952, 184）

「このようにして、自らの真剣な見解を、一組の明示的な言明で反駁しつつ（contradicting）、もう一組の明示的な言明によってそれを提示することによってさえ、スピノザは、俗衆（vulgar）にはそのような〔異端的、無神論的〕な

---

38) 上野は別の箇所でもより詳しく説明している。「この〔偽装説というシュトラウスの〕解釈からすれば、〔『神学政治論』第14章の〕「普遍的信仰の教義」は危険思想から目をそらせるためのおとりでしかない。スピノザは当時オランニエ公を君主に担ぎ上げようとしていたカルヴァン主義正統派の聖書神学を攻撃しようとしており、そのためにはこれと対立する共和派シンパのリベラルなキリスト教徒を味方につけておかねばならなかった。「普遍的信仰の教義」は、こうしたリベラルな信者の目を欺くための妥協的な偽装工作にほかならぬ、ということになる」（上野：2014, 109）。本稿注2）も参照。

見解を隠しつつ、より注意深い読者たちに (more attentive readers) 対してはそれを暴露することができるであろう」(Strauss : 1952, 185)

シュトラウスによると、スピノザは、一般のキリスト教徒＝俗衆には自らの無神論的真意を「隠しつつ」、注意深い読者としての「潜在的哲学者たち」だけが気づき、理解するような仕方ですれを書いたということである。ただ「潜在的哲学者たち」だけにメッセージを無事届けたとしても、俗衆や検閲官<sup>39)</sup>に自らの危険な思想を感じかれてしまったら「迫害」が待っている。そこで彼らを欺き、安心させるために、敢えて、自らの真意とは矛盾するもう一つのメッセージをいわばダミーとして送っているというのだ。このように解釈すると、シュトラウスのスピノザ読解からもネグリとまた違った意味での根源的「革命性」が見て取れる。

## VII. 媒介の拒絶から「絶対統治」へ

媒介というものが政治システムに適用された時、それは間接制となる。「イギリス人民は、自分たちは自由だと思っているが、それは大間違いである。彼らが自由なのは、議員を選挙するあいだだけのことで、議員が選ばれてしまうと、彼らは奴隷となり、何ものでもなくなる。」というルソーの『社会契約論』(1762年)の中の有名な言葉(第3篇第15章)があるが、あらゆる媒介を否定する思考をとるネグリでは、選挙とか間接民主制というもののさえ、最終的にブルジョワ的あるいは〈帝国〉的欺瞞の装置として批判されよう。

そこでネグリはハートと共に、〈帝国〉(Empire)<sup>40)</sup>と呼ばれる、中心なき

---

39) 「普通の知性をもった注意深い著述家は、最も知性的な検閲官その人より知性的である」(Strauss : 1952, 26 邦訳 : 187)。

40) ネグリ＝ハートの言う〈帝国〉とは、冷戦直後以降の抗しがたく不可逆なグローバル化の動きの中で出現した、この世界を統治している新たなグローバルな主権形態のことであり、いかなる国民国家もその中心を形成することはできないとされる(Negri & Hardt : 2000, xi, xiii-xiv 邦訳 : 3, 6)）。そして彼らによると「帝国主義とは対照的に、〈帝国〉は権力の領土上の中心を打ち立てることもなければ、固定した境界や障壁にも依拠しない。〈帝国〉とは、脱中心的で脱領土的な支配装置



グローバルな政治空間の主人公である「<sup>マルチチュード</sup>多数者=民衆全体 *integra multitudo*」が全員で統治する「絶対的民主主義 *absolute democracy*」を標榜するが、この「絶対的民主主義」という概念はスピノザの「完全な絶対統治」に由来するものである。

以下ではネグリ=ハートの『〈帝国〉』（2000年）を中心に<sup>41)</sup>、彼らの主要概念を概観しながら、この「絶対的民主主義」について考察する。

まず〈帝国〉と「<sup>マルチチュード</sup>多数者=民衆 *multitude*」の関係についてのネグリ=ハートの考えを見てみよう。彼らによると、〈帝国〉の現代的形態は、その2つの頭が内側に向き、互いに攻撃しあっている双頭の鷹のイメージで適切に捉えられる。この〈帝国〉の鷹の最初の頭は、「生政治的指令の機械によって構築された法的構造と構成された権力」であり、もう一つの頭は、「〔〈帝国〉という〕この広大な海を航海する術を学んできた、生産的で創造的なグローバリゼーションの諸主体からなる多元的な<sup>マルチチュード</sup>多数者=民衆である」が、この<sup>マルチチュード</sup>多数者=民衆は、「息もつかずに動き続け、システムに対してグローバルな再配置を絶え間なく課し続けるような、諸々の特異=固有性 (*singularity*) と出来事からなる配置<sup>42)</sup>」を形成している」(Negri & Hardt: 2000, 60 邦訳: 87-88)。こうして、〈帝国〉内部で、その「構成された権力」と<sup>マルチチュード</sup>多数者=民衆の「構成的権力」

ゝ置なのであり、これは、その絶えず拡大し続ける開かれた境界の内部に、グローバルな領域全体を漸進的に組み込んでいくのである。」(Negri & Hardt: 2000, xii 邦訳: 5)。

41) ネグリ=ハートの『マルチチュード』（2004年）や『コモンウェルス』（2009年）などの著作がスピノザから受けた影響および、そこにおける誤ったスピノザ解釈については、河村: 2008及び河村: 2013bを参照。

42) このような「多元的」で「特異=固有性」を有した<sup>マルチチュード</sup>マルチチュード概念は、『マルチチュード』においてより詳しく定義されることになる（河村: 2008参照）。まずネグリ=ハートは、スピノザが、国家の自然権を「あたかも一つの問題によって導かれるところの<sup>マルチチュード</sup>多数者=民衆の力能 (*multitudinis potentia, quae una veluti mente ducitur*)」によって規定している（TP/III/2）ことから大きな影響を受けているのは明白であろう。ただし、<sup>マルチチュード</sup>マルチチュードは〈<sup>コモン</sup>共〉であることと各人の<sup>レンギュラリタイ</sup>特異=固有性を両立させ、〈<sup>コモン</sup>共〉であることによって初めて個人の<sup>レンギュラリタイ</sup>特異=固有性が輝き、実効性を持つような集団であり、スピノザも<sup>マルチチュード</sup>マルチチュードをそのような意味で用いていたという彼らの主張は誤解か最真実に言っても「拡大解釈」である。



は果てしない抗争状態にある<sup>43)</sup>。〈帝国〉内部で〈帝国〉に抗するというのが  
マルチチュード  
多数者=民衆の存在の仕方のもう一つの根本特徴なのである (Negri & Hardt : 2000, 61, 62-63, 361 邦訳 : 89, 91, 452)。

そして、マルチチュード  
多数者=民衆のこのような対〈帝国〉の闘争が目指すものこそ、彼らの言う「絶対的民主主義」なのである。

「私たちの政治的課題は、たんにそれらのグローバリゼーションのプロセスに抵抗するだけでなく、グローバリゼーションの諸々のプロセスを再組織化して、新しい目的へとそれらを向け直すことである。〈帝国〉を支えているマルチチュード  
多数者=民衆の創造的な諸力〔構成的権力〕は、同時に対抗——〈帝国〉や、グローバルな流れと交換のオルタナティブな政治的組織化を自律的に構築することのできる力でもあるのだ。こういうわけだから〈帝国〉に対抗し、その転覆を試みる闘いは、〈帝国〉に取って代わる現実的な解決策を構築すべく試みられている様々の闘いと同じく、〈帝国〉の地勢そのものの上で起こることになるだろう。また実際そうした新たな闘争の数々は、もうすでに現れ始めているのだ。それらの闘争と、それらと似通った幾多の闘争を通じてマルチチュード  
多数者=民衆は、新たな民主主義〔絶対的民主主義〕の諸形態と新たな構成的権力とを創出しなければならないだろう。そしてまた、それら新たな民主主義の諸形態と構成的権力によって、私たちはいつの日か〈帝国〉を突き抜け、その彼方にまで運ばれることだろう」 (Negri & Hardt : 2000, XV 邦訳 : 8-9)。

ここで言われている「新たな民主主義」とは「絶対的民主主義 absolute democracy」のことである (Negri & Hardt : 2000, 410 邦訳 : 508)。

「しかしその脱領土化された自律性という点で、マルチチュード  
多数者=民衆のこの生政治的存在は知的生産性をもった自律的大衆へと、絶対的民主主義の権力 (an absolute democratic power) へと—スピノザの言う意味で—変容を遂げ得る潜在力を持っている。しかしこの変容が生じたならば、生産、交換、コミュニケーションに対する資本主義の支配は転覆されてしまうだろう」 (Negri &

43) 「構成的権力」と「構成された権力」が共にスピノザに由来することについては、本稿 IV. を参照。

Hardt : 2000, 344 邦訳 : 433)。

ここでは、この「絶対的民主主義」という概念がスピノザに由来することがほのめかされているが、これはいかなる意味であろうか。スピノザの『政治論』によると、「絶対統治 imperium absolutum」とは「多数者<sup>マルチチュード</sup>=民衆全体 (integra multitudo) によって行われる統治」(TP/VIII/3) 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 (TP/XI/1)。

ネグリ=ハートは明らかに、スピノザのこの多数者<sup>マルチチュード</sup>=民衆全体による「完全な絶対統治」を——スピノザの多数者<sup>マルチチュード</sup>=民衆概念を大胆に換骨奪胎しながら——グローバルな規模で捉えなおして、「絶対的民主主義」の概念を創り上げている。

ここで重要なのは、スピノザの「絶対統治」では、主権に対するいかなる反対勢力も、その定義上、考えられないということである。一方ネグリ=ハートは、〈帝国〉内部で、その「構成された権力」と多数者<sup>マルチチュード</sup>=民衆の「構成的権力」は果てしない抗争状態にあり、〈帝国〉に抗することこそが多数者<sup>マルチチュード</sup>=民衆の根本特徴であるとまで言っていた。つまり、「構成された権力」と多数者<sup>マルチチュード</sup>=民衆の「構成的権力」の間にはまだ「距離」が存在していた。スピノザの「絶対統治」に導かれたネグリ=ハートの「絶対的民主主義」とは、多数者<sup>マルチチュード</sup>=民衆の対抗——〈帝国〉の闘争の果てに、〈帝国〉の秩序が転覆された時、この「距離」が消失してしまうという出来事（革命）においてこそ出現するものであるとネグリ=ハートは考えているようだ。

このように、マルチチュードによる「絶対的民主主義」というものは、革命によって世界を「絶対的民主主義」にするという目標のための無媒介的概念である。「絶対的民主主義」の世界とは、多数者<sup>マルチチュード</sup>=民衆としてのマルチチュードが、統治者と非統治者の間に存在していた政治的媒介を一切破壊し、直接的にその絶対統治を達成するという思想であると言える。

そしてマルチチュードという概念に注意すると、ネグリらのスピノザ解釈と

真逆なのが、レオ・シュトラウスである。シュトラウスは『スピノザの宗教批判』（1930年）の中で「スピノザの国家論（政治学）特にその自然権論は、<sup>マルチチュード</sup>多数者＝民衆（Menge, multitude）<sup>44)</sup>への距離から理解されねばならない」（Srraus : 1930, 222）と言ってる。

シュトラウスによると、スピノザにおいては真に理解された「自己保存」〔<sup>コナトゥス</sup>の努力〕は理論へと（ホッブズの場合は未来の保全や平和へと）我々を強いる。スピノザの国家への関心は、この理論によって媒介されており、ここに賢者と<sup>マルチチュード</sup>多数者＝民衆の間の深淵が生まれる。スピノザは<sup>マルチチュード</sup>多数者＝民衆に対しては、全ての永遠性に対する理性の道は閉ざされており、その生活目標への上昇道を期待し、信頼することは断念しなければならなかったからだ。こうして理論への関心によって引き裂かれた賢者と<sup>マルチチュード</sup>多数者＝民衆の間の深淵が、賢者を本質的に、<sup>マルチチュード</sup>多数者＝民衆の生活の傍観者とし、<sup>マルチチュード</sup>多数者＝民衆は賢者にとっての理論的対象となってしまう。距離というよりは、賢者と<sup>マルチチュード</sup>多数者＝民衆の間には絶対に埋められない深い溝があり、そこを見失ってしまったらスピノザの国家論は理解できなくて、そこが要だとシュトラウスは言うのである（Srraus : 1930, 222-223, 226）。

## VIII. 無媒介＝繋がりと救済

マルシャル・ゲルー（Martial Guerout）というフランスの構造主義的なスピノザ研究者は、その厳密な『エチカ』の<sup>コンメンタール</sup>注釈書の中で、スピノザにおける自由と必然性の問題を論じながら、スピノザにおいては、自由と必然性は両立しており、全ては、必然的であることによって自由であり、神の中にありつつ、神の必然性において必然的であり、神の自由において自由であるから、有限様態としての人間の「救済 *salus*」は、自己の位置づけ方次第である、と言っている。ゲルーによると、『エチカ』では、有限様態としての人間は、神のうちに、神によってしか存在しえないのであり、自己が、神から独立しており、ま

44) シュトラウスのドイツ語原文では“Menge”が、シンクレアーの英訳では“Multitude”が用いられている。

さに自己によって自由に行動していると信じている時、それこそが隷属と狂気の極限なのである（Gueroult：1968, 346）。

ゲルーのように考えると、必然を必然として受け止めるまさにその中に自由を見る（必然即自由）という境地に至る（それには直観知まで認識論的に達していなければならないだろう）というのが『エチカ』の賢者である。だとすれば、賢者の「救済」は、存在論的な決定性と、それと並行関係にある<sup>45)</sup>「認識論的、感情論的」決定性に、「気づく」ということに存することになる。

そのような決定性＝必然性は、有限様態としての人間が、「神即自然」（E/IV/Prae）のまさにその只中で存在しており、人間がそれを超越することも、逆に神がこの世界を超越して存在することもありえないという「内在神論」において成立している（E/I/18）。人間も含めた有限様態としての（所産的）自然は、能産的自然としての神との間に「距離」を介せず「必然的に」繋がっており（E/I/29・S）、かつ有限様態同志も必然性をもって繋がっている（連結している）（E/I/23, 26, 27, 28）。であるからこそ、この「繋がり」の必然性を観取することにしか自由も救済もないということである。つまり、スピノザ哲学において、救済や自由はどこか遠く彼方にあるのではなく、実は最初から常に「ここに」にあるのだから、「救済」は気づき方次第であるということである<sup>46)</sup>。

この場合の、「気づくこと」を、例えば次章で論じることになるディープエコロジーの創始者でスピノザ研究者でもあるアルネ・ネスは、スピノザのコナトゥス概念から独自のやり方で導き出した「自己実現（Self-realization）」として解釈した<sup>47)</sup>。ネスの言う「自己実現」とは、結局、自己の本質が成熟して

45) 「観念の秩序および連結は物の秩序および連結と同一である」（E/II/7）。

46) フロムによると、スピノザ、マルクス、フロイトの3人は「人間は因果律により決定づけられるが、覚醒（awareness）と正しい行為によって」自由でありうると考えた（Fromm：1964, 126 邦訳：170）。

47) ネスがディープエコロジーの根幹にある自己実現と一体化の概念をコナトゥスから導き出す詳細な過程については、河村：2013a, 351-353を参照。

いく中で、全ての有限様態が始原的に繋がっていて（「相互連結性 inter-connectedness」）、その繋がりの中で生き生かされていることを「悟る realize」ということである<sup>48)</sup>。それゆえに、「自己実現」には、他のものとの「一体化 identification」が伴うとされる<sup>49)</sup>（河村：2013a, 350-361, 河村：2003, 66-67）。

スピノザ的に言えば、我々が孤独や疎外感を感じるのは、自己がその内に在る世界のその存在論的な繋がりを「想像知 imaginatio」のレベルで切断してし

48) ネスは注意深く、「自我 ego」, 「自己 self」, 「自己 Self」<sup>ディープ</sup>（深遠にして包括的なエコロジカルな自己）の3つを区別し（Naess：1989, 84-85, 175 邦訳：137, 279）、自らのディープエコロジーが究極の目標とする「自己実現 Self-realization」に3番目の自己（Self）を用いる。この「自己 Self」をネスは、哲学史上の「絶対者」や「アートマン」として知られた概念であると言うが、そこにスピノザの「実体＝神＝自然」を連想することは難くない。この大きな「自己 Self」の中で自分の「自己 self」を他の「自己」と共に成熟させていくことがネスの言う「自己実現」である。「自己実現 Self-realization」の「大文字 S が示唆しているのは、自己（self）の拡大と深化が無限に続くならば、諸々の自己は、同じもの——これがいかなるものであれ——を実現することによって自分自身を実現するであろうということである」（Naess：1989, 195 邦訳：312）。

49) ネスは、人間の本質が深まりを見せることとしての「成熟 maturity」を「一体化（同一視）」を伴った「自己実現」によって、自己が拡大し深化することであると考えている。ネスは、「自我」<sup>エゴ</sup>, 「社会的自己」<sup>セルフ</sup>, 「形而上学的自己」<sup>セルフ</sup>という三段階を経て完成されるような従来からあった「自己の成熟」論では不十分であるとして、自然や他の生命との「一体化（同一視）identification」を含んだ「エコロジカルな自己」<sup>セルフ</sup>を、更に深い「成熟」の段階として付け加える。ネスによると、「自己実現が進むとは、自己<sup>セルフ</sup>が広がり、また深みを増すこと」である。そして「成熟すると共に、他のものとの一体化（同一視）が不可避のプロセスとして生じるから、自己は拡大し深化する。我々は『他のものの中に自分を見る』』ようになるのだ（Naess：1987, 14）。

しかし、この「一体化（同一視）」は、主体としての自己<sup>セルフ</sup>が、客観の対象としての自然（生命）に、一方的に自らを「同一化する identify」というような行為ではない。自己<sup>セルフ</sup>によって対象化され、認識される前から、そもそも自己<sup>セルフ</sup>と自然（全生命）は密接不可分に繋がっており（「相互連結性 inter-connectedness」）、それぞれの自己<sup>セルフ</sup>は全ての生命を包含している。この「始源的な繋がりを」を「悟る realize」という行為こそが「自己実現 self-realization」であるがゆえに、それは「一体化（同一視）」を不可避に伴うのだ（スピノザの有機論的自然観と「神への知的愛」の影響）（Naess：1987, 25）。

まっているにすぎない。「自己実現」が進み、この繋がりとその自然のシステムの必然性を悟った時に、それがコナトゥスの最高度の展開・開花となり、そこにしか自由や救済はないということである。

このような悟りや気づきに至るには、各人は認識論的に向上しなければならぬのだが、「無知なる者」は一生「無知なる者」のままで、個人の認識論的な向上の存在する余地がないという決定論をスピノザはとってはいないというのが著者の立場である<sup>50)</sup>。ではなぜ<sup>マルチチュード</sup>多数者＝民衆も含めた万人が、——シュトラ

50) 例えば『神学政治論』における「実際、全ての人間が理性の諸規則と諸法則に従って作用するように自然本性上決定されているわけではない。むしろ反対に、全ての人間は全く無知の状態で生まれるのであり、彼らが真の生活方法を知ることができるようになり、有徳の状態を勝ち得るまでには、たとえ彼らがうまく教育された場合でも生涯の大部分が経過するのである。だがそれにもかかわらず彼らはそれまでの間、生活をしかつ自己をできる限り維持しなければならないのであり、そしてそれを欲望の衝動のみに従ってせねばならないのである。自然は彼らに対して他の何物をも与えなかったし、また健全な理性に従って生活する力を拒んだのである。そしてこの故に彼らは、健全な精神の諸法則に従って生活すべく義務付けられていないことは、あたかも猫が獅子の本性の諸法則に従って生きるべく義務付けられていないのと同様である」(TTP/XVI/190、下線は河村による強調)という箇所をどう解釈するかが、ここでは問題となる。これは極めて難しい問題ではあるが、この引用箇所は、下線部に注意して解釈すると、人が「無知なる者」として、理性でなく受動感情(としての欲望)によって生活するように、自然=本性上、決定されるのは人生のある時点でのことに過ぎず、その時点で「無知なる者」であっても、教育などの環境が整えば、理性に従って生活できるようになるという可能性を排除するものではないと私は解釈する(cf. TTP/XV/188)。

そもそも『エチカ』の序文とも言われる『知性改善論』は各人の知性を改善する方法を示したわけだから、『エチカ』だけを切り離して理解して、個人の認識能力の向上可能性を否定する解釈は間違いである。スピノザは第21書簡の中で、自らに関しては認識能力の段階的な発展(向上)の存在を語っている。私のスピノザ解釈は、『精神現象学』的あるいは『モノド論』的なものかもしれないが、個人の認識論的な向上可能性、外側の条件が整えばどのような人でも直観知に到達して「哲学的救済」に至る可能性はあると考える(本稿巻末図2参照)。

ただしスピノザ哲学では、「無知なる者」であっても輪廻転生によって来世で「哲学的救済」に至る可能性があるとするマトゥロン<sup>51)</sup>の解釈(上野:2014, 148-149)や、ソクラテスの最期やキリスト教の殉教者のように、魂の不死性と死後のより良い世界で魂が継続的に存在すること(救済)を信じる者は、「自らの命を犠牲にすること」が、「自らを(自らの魂を)保存しようとする、己れ自身のノ

ウスの解釈に反して（前章の最後を参照）——認識論的に向上する可能性があるかという点、『エチカ』では、「コナトゥスの自己発展性」というものが保障されており、外的な条件が整えば——人間は外的な影響に晒されていて、そこからは「ほとんど」逃れられないが——自分の内的な必然性＝「コナトゥスの自己発展性」により、「限りにおける」コナトゥスが向上して認識論的に上昇していき（河村：2013の第二章および80-81を参照）。外部の事物や他者も巻き込んで（ドゥルーズの「喜びの組織化」）、ネグリの新しい〈共〉<sup>コモン</sup>を作ることにも可能だし、そういう中で更に、多くの知性が豊かになったり深化してより高い生の様式に到達することは可能であるからだ。

個人の場合と同様に、政治体制の場合も、「コナトゥスの自己発展性と必然性」によって、進化と発展の可能性が保証されている。『国家論』では、戦争状態に等しいような共同性が低いレベルの国家から、共同性の高いレベルの国家まで様々な国家があると言われているが（TP/III/2）、スピノザは国家の自然権をコナトゥスによって定義しているから（TP/IV/4）、やはり国家にも、その「コナトゥスの自己発展性と必然性」によって、状況次第で国家の中の人々の賢者の割合が増えていき、国家全体の能動性が高くなるという事態が生じうるといえる（河村：2013, 82）。

## IX. 無媒介＝繋がりからエコロジーへ

先述のように、スピノザは、極めて理想主義的と言えるような、ひとつの道を描きつつ、常に他の極めて現実主義的な補助線を引いている。スピノザのこのもう一つの補助線が、ネグリだと、唯物論的な方向、つまり「構成的 constitutional」な方向として提示された。この方向性は実は『エチカ』の序文に位置するとも言われる『知性改善論』の中でもスピノザが準備しているものである。『知性改善論』によると、人間の知性の、究極的な目的は「全自然と

---

↘「真の存在に固執しようとする努力」に繋がると考えるが、スピノザ自身もこのような教義の一つのバージョンを持っていたとするハリスの解釈（Harris：1973, 175）には賛同できない。



の合一の認識」であるが、それは全自然＝神と、無限なものとしての世界と自分が（もともと）「一体化」しているということの認識なのである。

『知性改善論』では、「真の善」とは「人間としての最高完全性」＝「精神と全自然との合一の認識」に到達する手段となりうるものすべてであるとされている。しかしスピノザは、「最高の善」とは、できる限り、他の人々とともに、この「人間としての最高完全性」を享受するようになることであると言う。「精神と全自然との合一の認識」は、自分だけが単独で実現すれば事足りるものではなく、それが「最高の善」になるためには、多くの他者にその素晴らしさを「伝達」<sup>コミュニケート</sup>し、その結果としてこの認識が多くの他者と「共に分かち合われ」なければならないのである。

こうして、『知性改善論』の「目的」は、この「人間としての最高完全性」を獲得すること、並びに私と共々多くの人々にこれを獲得させるよう努めることであり、それが「私の幸福」にもなる、とスピノザは言う。他者との善の認識の共有というこの思想は、『エチカ』においては政治社会の成立の議論と不可分の定理（第4部定理37）で論じられることを考慮すれば、『知性改善論』全体の計画が目指すのは、単なる、少数の知的エリートの孤独な知的修業などではないということがわかる。実際、スピノザは、できるだけ多くの人々ができるだけ容易にかつ確実にこの「目的」を達成するのに都合のよい社会を形成し、道徳哲学、児童教育学、医学、機械学などの具体的現実的な学問を整備する必要があると主張しているのである。このようにスピノザにおいては理想主義的な主張の提示と同時に現実主義的な補助線が引かれてもいるのである。

「真の善」とは「人間としての最高完全性」＝「精神と全自然との合一の認識」に到達する手段となりうるものすべてであるとスピノザは述べていた。

「全自然との合一の認識」とは、結局自然や他者と切断されているという疎外感から、我々の苦しみは生まれる。しかし実は自然＝世界の中の全てのものは、始原的に繋がっており、この繋がりを見えなくしているのは人間の側の認識論的な曇り（媒介）である。あるいは意識的・無意識的に「切断」してしまっているから辛いのだとも言える。もともと万物は繋がっているっていうことを



悟った瞬間に楽になれるというのがスピノザの考え方だとも言えよう。「全自然との合一」を現代風に読み替えたならそうなるのだ。

この方向を徹底的に推し進めたのが、先述の（本稿 VIII）、アルネ・ネスというノルウェーの哲学者である。ネスの提唱したディープ・エコロジーによると、自然環境の問題に対しては、結局は、文明の根本から世界観や自然観を変えないと意味がない。単に温室効果ガスの削減などの数値目標を設定し技術的な問題として対処しようとしても根本的な解決にはならない。それは「浅い<sup>シャロウ</sup>エコロジー」に過ぎないからだ。我々のライフスタイルだとか価値観・人生観・自然観、世界とあるいは動物とのつながりだとかそういうものを根源的に見直さない限り、やがてそういう「浅い<sup>シャロウ</sup>エコロジー」は行き詰まるということをネスは主張した。「浅い<sup>シャロウ</sup>エコロジー」は結局人間たち自身の自己保存と繁栄のための自然保護であるからエゴイスティックなものである。それは自分たちがより長くこの地球で、おいしい物を食べて豊かな生活を送るためにどうするかという知恵に過ぎず、結局、根本的な問題を先送りに行っているだけに過ぎないとネスは批判する。こうしてネスは、1973年に「ディープエコロジー」宣言を行うことになった。

ネスをはじめディープエコロジー派の人たちはスピノザの、神即自然の汎神論的な自然観を受け継いでいる。ネスの場合は厳密に『エチカ』を読解する中でスピノザ独特の存在論とそれに基づいたこの神即自然の汎神論とを吸収して、全自然・全生命は根源的に繋がっているということの認識が重要だと気付くようになった<sup>51)</sup>。認識の仕方、心の持ち方次第で「切れて」いるように見えるし、初めから「切れて」いるように思えて余計にそれを分断・切断してしまうからますます「疎外」が進み、「苦しみ」が増すということである。なぜ繋がっているもの、直接的な繋がりの中に人は敢えて「切断」を読み込むのか。それは認識論的には「想像知 *imaginatio*」によって、自己も含めた全自然＝全生命

51) このような哲学的要素が強いネスのディープエコロジーからは社会改革は出てこないと解釈されているがそれは誤解である。注意深く読むとネスも現実主義と理想主義の両方をもっている。河村：2003参照。

に被せられる偽の地図—そこには無数のフィクショナルな境界線、切断線が書き込まれており、常にその追加・修正が行われている—のせいであり、これこそが「媒介」の仕業である。

## X. 「感情の模倣」批判から大衆批判へ

『エチカ』の「感情の模倣 *imitatio affectuum*」論に注目して考察すれば、スピノザの環境思想は或る意味でデカルトよりも残虐と言える。デカルトの場合意識や知性や感覚は動物にはないという「動物機械論」をとる。そもそもデカルトの場合、存在するあらゆるものの中で機械ではないのは人間の理性だけである。よってデカルトの場合、そのような機械としての動物を食用のために殺すことは道徳的に問題とならないはずだ。しかしスピノザの場合は、心身平行論 (E/II/7) とコナトゥス論 (E/III/6, 7) が事情を複雑にしている。人間も含めた万物にコナトゥスが（その本質として）在ることをスピノザは「全ての個体は程度の差こそあれ、精神を有している（霊化されている）*animata sunt*」(E/II/13S) と表現しているが、この「全ての個体」には無機物から有機体としてのあらゆる生命体までが含まれることになる。そして心身平行論から、個体としての「有機的組織化 *organization*」のレベルが、その精神のレベルと対応・平行関係にあると捉えると、石などの無機物から植物、動物を経て人間に至るまで、「程度の差こそあれ」（自己保存の努力としての）コナトゥスを有していることになる（河村：2002, 51, 66）。

こうして動物には感覚や感情があるとスピノザは明言することになる (E/III/57S, IV/37S1)。ただそのように感覚や感情を有する動物を人間の利益のために屠殺などして利用することは全く正当なことであり、「動物の屠殺を禁じるあの掟が健全な理性よりはむしろ虚妄な迷信と女性的同情とに基づいていることが明らかである。」(E/IV/37S1) とまでスピノザは言っている。ここでスピノザは、「迷信 *superstitio*」を無知なる民衆の「想像知 *imaginatio*」に起因するものとして (E/III/50S, TTP/Prae/5)、「同情」を「感情の模倣」<sup>52)</sup>

52) 『エチカ』における「感情の模倣」とそれに基づく倫理的行為についての詳細は

(これも想像知に起因する) から生まれるものとして (E/III/27, 32S, Ad/18Ex, 24) 考えているから、動物への憐憫や同情が批判されるのは、それらが「必然的に真である」「理性知 ratio」ではなく「虚偽の唯一の原因」である「想像知」に基づくからである (E/II/41, III/27S, IV/50, 68S)。そもそもスピノザは、人間同士においてさえ、「感情の模倣」から生じる憐憫・同情とそこからなされる他者援助を批判し (E/ III/27S, IV/50, 68S), 「我々は偽りの涙に容易に欺かれる」から「後に至って自ら悔いるような行いをしばしばする」(E/IV/50S) とまで言っているから、動物が人間によって傷つけられ搾取されていることに対する「憐憫」や「同情」(とそこからなされる行為) は、人間以外の存在物にまで拡大適応されてしまった「感情の模倣」の結果生まれた行為であり、克服されるべき受動感情からなされる行為に過ぎないと考えるであろう (E/68S)。先に引用した「動物の屠殺を禁じる掟」に対する批判に続けてスピノザはこう述べている。

「我々の利益を求める理性は、人間たちと結合するようにこそ教えはするが、動物あるいは人間本性とその本性を異にするものと結合するようには教えはしない。……しかし私は、動物が感覚を有する (sentire) ことを否定するのではない。ただ、そのため、我々の利益を計ったり、動物を意のままに利用したり、我々に最も都合がいいように動物を取り扱ったりすることは許されない、ということを否定するのである。実に動物は、自然＝本性上、我々と一致しないし、また動物の感情は人間の感情と自然＝本性上、異なるからである。」(E/IV/37S1)

スピノザの「倫理」は我々と本性を同じくするものにのみ通用するものである。同じ人間の間でさえ、「賢者」と「無知なる者」との間には対等な倫理的関係は成立しないのであるから (E/III/57S, IV/70・D・S, 71), 本性を異にする人間と動物の間には倫理的関係など成立するはずがないのである。

こうして、「感情の模倣」から生まれる「憐憫」と他者援助を批判するスピ

ノザ分析は、河村：2013a (特に第6章) を参照。

ノザは、とても「冷徹」に見える。この「冷徹」さは、『エチカ』において賢者の「無知なる者」に対してとるべき態度について述べられている箇所に最も顕著に現れている（E/IV/70・D）。そこにおいてスピノザは、「無知の人々の間に生活する自由の人にはできるだけ彼らの親切を避けようと努める」としている。スピノザによるとその理由は、「想像知」とそれに基づく「感情の模倣」を克服していない「無知なる者」は、「自己の意向に従って何が善であるかを判断する」から、「誰かに親切をなした無知の人はそれを自己の意向に従って評価」し、「それを受けた人からそれがより小さく評価されるのを見るとしたら悲しみを感ずる」。その悲しみから生じる、「無知なる者」の「憎しみ」（＝「外部の原因の観念を伴った悲しみ」（E/III/13S））を受けぬために、自由人（理性の導きに従う人）は彼らの親切をできるだけ避けようと努めるのである（E/IV/70・D）。しかしこの定理の備考でスピノザは更に驚くべき「冷徹さ」を表明している。

「私は「できるだけ」という。なぜなら彼らは無知な人間であってもやはり人間であって危急な場合には、何より貴重な人間的援助をなしうる。このゆえに彼らから親切を受け、したがってまた彼らに対し彼らの意向に従って感謝を示すことの必要な場合がしばしば起こるのである。これに加えて、親切を避けるにあたっても、我々が彼らを軽蔑するかに見えぬように、あるいは我々が貧欲のゆえに報酬を恐れるかに見えぬように、慎重にしなくてはならぬ。すなわち彼らの憎しみを逃れようとしてかえって彼らを憤らせるようなことがあってはならぬ。ゆえに親切を避けるにあたっては、何が利益であるか何が端正であるかを考慮しなければならぬ。」（E/IV/70S）

繰り返すが、『エチカ』においては、「賢者」と「無知なる者」との間には対等な倫理的関係は決して成立しえない。では、スピノザがこのような他者への「冷徹」な思想<sup>53)</sup>を主張するに至った最も大きな原因とは何であったか。それは、「無知なる者」としての大衆への恐怖、「無知なる者」としての大衆

53) スピノザのこのような倫理と、その真逆にあるレヴィナスの「他者のための」倫理の比較検討については河村：2013aの第6章を参照。

との間の「感情の模倣」に取り込まれることによって、心の平安としての“salus”<sup>54)</sup>が失われることへの恐怖であったろう<sup>55)</sup>。これに関して、スピノザの人生における二つの逸話を挙げる。

最初の逸話は、1673年、スピノザがハイデルベルク大学の正教授就任の招聘を受け、これを辞退したということである（Freudenthal：1904 邦訳：316-321）。教授就任要請に際して、「あなたの哲学と講義の完全な自由を保障します」と言われても、スピノザはそれを信じなかった。スピノザ自身がこの招聘を辞退するために書いた書簡（第48書簡）によると、辞退の理由は、学生の教育に身を捧げるとなると、自身の哲学の完成が中断されるということと、約束された「哲学の自由」が、「公認された宗教を混乱させない限り」という、スピノザにとっては極めて難しい条件の下でのものであったことである（EP/48/236）。この辞退理由は、実際は、雑務に追われたり、批判や論争に巻き込まれて、自分の内面の自由や平安が妨げられ、思想の自由が制約されることを恐れてのものに違いないと言えよう<sup>56)</sup>。それは言い換えるならば、大衆との間の「感情の模倣」に巻き込まれ、心の平安としての“salus”が失われることを回避するという選択であったのだ。スピノザ自身が、辞退の理由を綴ったこの書簡の最後で、招聘者（ファブリチウス）に対して、「以上を以て貴官は私がよりよき幸福への希望のために<sup>57)</sup>躊躇するのではなく、ただ心の平安

---

54) スピノザにおいてはあらゆるものがその本質上、安定、安全、自己保存としての“salus”を求めているということについては本稿Ⅱを参照。

55) 「しかしこれ〔友情の強化〕をなすには技倆と注意が必要である。なぜなら、人間というもの種々多様であり（理性の指図に従って生活する者は稀であるから）、しかも一般にねたみ深く、同情によりも復讐に傾いている。ゆえに彼らすべての意向に順応し、それでいて彼ら〔無知なる者〕の感情の模倣に陥らないように自制するには、特別な精神の能力を要する」（E/IV/Ap13）。

56) 『政治論』の中でスピノザは、国立大学は精神の自由を奪うとして、国立大学を批判している。いわく、「国費によって建てられる諸大学は精神を涵養するためによりはこれを抑制するために設立される」（TP/VIII/49）。

57) スピノザは実は、レンズ磨きで生計を立てていなかった。レンズ磨きをして慎ましく質素に暮らしていたという間違った解釈が流布しているが、近年の研究により、レンズ磨きは研究のためにやっていたに過ぎず、スピノザはハイデルベルグ

(tranquillitas) への愛のゆえにそうなのでありますことをご了承下さると思います。この心の平安は私が公的講義に携わりさえしなければ、或る程度に保持されうるものと信じております」(EP/48/236)と書いている。

もう一つの逸話は、このハイデルベルク大学の正教授就任の招聘の前年の出来事である。スピノザの庇護者の一人であったヤン・デ・ウィット（ホラント州の法律顧問にして、オランダ連邦共和国の政治的指導者）という共和派のリーダーが、フランス軍のオランダ侵入という国難を招いたとして、政敵オラニエ派とそれに結託したカルヴァン派によって煽動され、暴徒と化した大衆に兄とともに残虐な仕方では殺された。その時にスピノザは「汝ら野蛮極まるものども (ultimi barbarorum)」という檄文を作成し、殺害現場に貼りつけようとしたが、下宿の家主にそれを制止されたという逸話である (Freudenthal: 1904 邦訳: 306-309)。ここでもやはり、大衆が「感情の模倣」によって右にも左にもブレて、凶暴化するという、その怖さをスピノザは十分思い知った。ダコスタを殺し (本稿注36)、ヤンデ・ウィットを殺した「無知なる者」としての大衆。

『神学政治論』の序文でスピノザは、迷信からの脱却が不可能であり、かつ「ものを称賛したり非難したりするのに理性によって導かれずに、衝動によって動かされる」、「民衆 (Vulgus) ならびに民衆と共にこうした感情に捕らわれている全ての人々には私は本書を読んで欲しくない」(TTP/Prae/12, 本稿注32)と述べる一方で、「我々は、判断の自由と神を自らの意向に従って礼拝する自由とが何人にも完全に許されている国家に、——自由が何ものにもまして高貴であり、甘美であると思われる国家に生を受けるといふ稀なる幸福に恵まれている」(TTP/Prae/7)として祖国オランダへの称賛を述べている。だがスピノザはこれに続けて、この2つの自由は、「敬虔と国家の平和 (pax)」を損なうことなしに許されうるのみならず、むしろこの自由が侵害されれば、「国家の平和と敬虔」も同時に侵害されざるをえない、という主張こ

---

ㄨク大学の教授就任要請を辞退した時も、支援者らからの寄付などで、当時のハイデルベルク大学教授並みの収入はあったということがわかっている。

そが『神学政治論』の主題であるとしつつ (TTP/Prae/7), 「私は本書に書いている一切を祖国の最高権力の吟味と判断に喜んで服せしめる用意があるということである。もし私の言っている事柄のどれかが祖国の法律と矛盾しあるいは公共の安寧 (communis salus) を害すると最高権力が判断した場合は、それを言わなかったと同様に見なして欲しい」 (TTP/Prae/12, XX/247) という弁解をしている。

この弁解は『神学政治論』の最終章の最後にもほぼ同じ文章で繰り返されている (TTP/XX/247)。この弁明の繰り返しが意味するのは何であろうか。先に見た (本稿 VI) シュトラウスの考えるユダヤの著述技法を考慮すれば、重要なことは序論や結論に書かれていて著作の真ん中には書かれてはいないという検閲官の思い込みを利用しつつ、真理を隠しかつ自らの心の平安 (tranquillitas) と救済 (salus) を守ろうとしたということであろうか (本稿注35と39も参照)。

スピノザは、大衆からだけでなく、最高権力とその検閲官そして哲学者・神学者や宗教家からも、真理と自らの心の<sup>クール</sup>安らぎを守るための「著述の技法」と倫理学を、極めて冷静に確信犯的に構築したのである。

#### 〈文 献 表〉

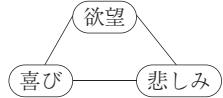
- Balet, L., 1962, *Rembrandt And Spinoza*, Philosophical Libeary : 『レンブラントとスピノザ』, 奥山秀美訳, 法政大学出版局, 1978.
- Brown, N., "the turn to spinoza", in: *Apocalypse And/or Metamorphosis*, Univ of California Pr on Demand, 1991, 田代真訳, 「スピノザへの展開」, 所収『現代思想』臨時増刊号 (総特集スピノザ) 第24巻第14号, 青土社, 1996.
- Deleuze, G., 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit.
- 1981, *Spinoza philosophie pratique*, Minuit.
- 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.
- Freudenthal, J., 1904, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre*, Frommanns Verlag : 『スピノザの生涯』, 工藤喜作訳, 哲書房, 1982.
- Freud, S., 1911, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*, Gesammelte Werke (Bd. 8), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999 : 『シュレーバー症例論』 (中公クラシックス), 金関猛訳, 中央公論新社,



- 2010.
- Fromm, E., 1964, *The Heart of Man : Its Genius for Good and Evil*, Harper & Row : 『悪について』, 鈴木重吉訳, 紀伊國屋書店, 1965.
- Gueroult, M, 1968, *Spinoza I*, Olms.
- 1974, *Spinoza II*, Olms.
- Harris, E. E., 1973, *Salvation from Despair*, Nijhoff.
- Hegel, G.W.F., 1807, 1970, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag : 『精神現象学』(世界の大思想 第12巻), 榎山欽四郎訳, 河出書房新社, 1969年.
- 1971, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp Verlag.
- Naess, A., 1973, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology movement: A Summary”, in: *The Deep Ecology Movement : An Introductory Anthology*, ed. by Alan Drengson & Yuichi Inoue, North Atlantic Books, 1995.
- 1985, “Intrinsic Value: Will the Defenders of Nature Please Rise”, in: *Wisdom in the Open Air : the Norwegian Roots of Deep Ecology*, ed. by Peter Reed and David Rothenberg, University of Minnesota Press, 1993.
- , 1987, “Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World”, in: *The Deep Ecology Movement*, ed. by A. Drengson & Y. Inoue, 1995.
- , 1989, 1992, *Ecology, Community and Lifestyle : Outline of an Ecosophy*, translated and revised by David Rothenberg, Cambridge University Press Press, 『ディープ・エコロジーとは何か——エコロジー・共同体・ライフスタイル——』, 斎藤直輔・開龍美訳, 文化書房博文社, 1997.
- , 2002, *Life's Philosophy : Reason and Feeling in a Deeper World*, translated by Roland Huntford, the University of Georgia Press.
- 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.
- 1994, “Démocratie et éternité”, in: *Spinoza : Puissance et ontology*. Sous la direction de M. R. D'Allonnes et De H.Rizk, Éditions Kimé.
- 1997, *Le pouvoir constituant : Essaisurlesalternativesdelamodernité*, PUF : 『構成的権力——近代のオルタナティブ』, 杉村昌昭・斎藤悦則訳, 松籟社, 1999.
- 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.
- Negri, A. & Hardt, M., 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.
- Schmitt, C., 1921, 2006, *Die Diktatur I*, siebente Auflage, Duncker & Humblot.
- 1928, 2010, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot GmbH : 『憲法論』, 阿部照哉・村上義弘, みすず書房, 1974.

- 1938, *Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt : 『リヴァイアサン——近代国家の生成と挫折』, 長尾龍一訳, 福村出版, 1972.
- Strauss, L., 1930, 1981, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Olms.
- 1952, *Persecution and the Art of Writing*, Univ of Chicago; Rep 1988.
- 1959, *What is Political Philosophy: And Other Studies*, Univ of Chicago; Rep 1988 : 『政治哲学とは何であるか? とその他の諸研究』, 飯島昇蔵他訳, 早稲田大学出版部, 2014.
- Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics* (vol. 1), Princeton University Press : 『スピノザ 異端の系譜』, 小岸昭・E. ヨリッセン・細見和之訳, 人文書院, 1998.
- 石沢要, 1977, 『スピノザ研究』, 創文社.
- 上野修, 2014, 『スピノザ『神学政治論』を読む』(ちくま学芸文庫), 筑摩書房.
- 河村厚, 2002, 「F. マッシュューズの環境哲学——コナトゥス解釈を中心に——」『Humanitas』第27号, 奈良県立医科大学.
- 2003, 「ディープエコロジーにおける感情の深化と保存について」大阪大学大学院文学研究科臨床哲学(倫理学)研究室『臨床哲学』第5号.
- 2004, 「ディープエコロジーにおける自然の内在的価値」近畿大学豊岡短期大学論集第1号.
- 2006, 「人間と自然」, 植植尚則編『西洋哲学史入門——6つの主題』所収, 梓出版社.
- 2008a, 「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」, 『現代思想』2013年7月号, 青土社.
- 2016, 「「フロイトとスピノザⅢ-3」の補論——「ゲーテのスピノザ観——『詩と真実』第14章と第16章を中心に」——」, 『関西大学法学論集』第66巻3号.
- ダーニエル・パウル シュレーバー『シュレーバー回想録——ある神経病患者の手記』尾川・金関・石澤訳, 平凡社, 1991.
- 柴田寿子, 2009, 『リベラル・デモクラシーと神権政治——スピノザからレオ・シュトラウスまで』, 東京大学出版会.
- 田辺元, 1932, 「個体的本質の弁証論」, 三木清編『スピノザとヘーゲル』所収, 岩波書店.
- 田辺元, 1964, 『田辺元全集』第13巻, 筑摩書房.
- 中岡成文: 1992, 「教会・教団」, 所収 加藤尚武他編『ヘーゲル事典』, 弘文堂, 1992.

【図1】 ※各位相において現れた〈限りにおけるコナトゥス conatus quatenus〉

|             |   |
|-------------|---|
| アスペクト<br>位相 | 〈限りにおけるコナトゥス〉   |
| 存在          | 自己保存の <sup>コナトゥス</sup> 努力（傾動）   |
| 認識          | 認識能力⇒「コナトゥスの自己発展性とその必然性」によって<br>〈想像知〉→〈理性知〉→〈直観知〉へと向上する内的可能性  |
| 社会<br>(政治)  | 自然権 ⇒国家理論の出発点でありテロス。<br>⇒「コナトゥスの自己発展性とその必然性」こそが我々を共同体形成へと促す。  |
| 感情          | 欲望⇒欲望≡コナトゥスは全感情の基準<br><div style="text-align: right;">  </div>   |
| 倫理          | <p>倫理の中心的基軸としてのコナトゥス（<u>内在的な</u>善悪の定義）</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <u>善</u>とは〈人間本性の典型的への接近〉＝〈より大きな完全性への<u>移行</u>〉を可能にするもの。言い換えると、我々に<u>有益であるもの</u>、つまり〈喜び〉の原因となり、自己保存に役立ち、<u>活動力能≡コナトゥスを増大させるものである</u>（E/IV/prae, D1・2, 8D, 29D）（E/Ⅲ/39S）。</li> <li>• 「自己保存のコナトゥス」こそが「徳」（virtus）の第一かつ唯一の基礎（E/IV/22・C）。</li> </ul> |

スピノザにおける「媒介」の拒絶としての革命性と救済

【図2】 ※『エチカ』(1675) 全体が passio から actio への移行（転換）を示したプログラム（方法論）を提示

