

## 〔論 説〕

# スピノザとホッブズの政治哲学における 国家成立の問題とその哲学的基礎について

— 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」読解を通して —

河 村 厚

## 序

レオ・シュトラウスはその『スピノザの宗教批判』（ドイツ語版1930年、英訳版1965年）の第9章「国家と宗教の社会的機能」の「B. 自然権についての理論と神権政治の批判」（前稿＝河村：2020で指摘したように、このような節（A－E）の設定は英訳者シンクレアによるもので、ドイツ語オリジナル版には存在しない）において、スピノザ政治哲学の本質に到達するため、スピノザの政治哲学とホッブズのそれとの比較を、その哲学的基礎まで遡って行っている。本稿ではこのB節を注釈的に厳密に検討することで、シュトラウスのスピノザ論とホッブズ論の独自性と限界を明らかにしたい。

## I ホッブズとスピノザの政治哲学の出発点

### I-1 ホッブズの政治哲学の出発点としての自然状態<sup>1)</sup>

まずシュトラウスは、「表面的にしか見ない観察者」には見落とされてしまう以下の事態に注意を喚起している。

「スピノザの政治理論、特に彼の自然権についての理論は、<sup>マルチチュード</sup>大衆（独：Menge）から彼が隔たっていることの結果として（独語：<sup>マルチチュード</sup>大衆との距離から）理解されなければならない。このようにして、スピノザの理論は、彼の名前が、しばしば（それと）結び付けられるホッブズの理論とは、全く（天地の隔たりで *toto coelo*）異なっているのである。」（Strauss: 1965a, 229）

シュトラウスは、スピノザの政治理論とホッブズのそれとの相違（対立）を注視することによ

---

1) 以下に本稿で見ると、シュトラウスは、ホッブズ政治哲学の出発点を、本書においては「自然状態」（における人間）と考え、後の『ホッブズの政治学』（1936年）では「自然権」と考えた。しかし、ホッブズにおける「自然法」を「神の法」として捉え、自然状態においてすでに「自然法」は存在し、自然権は、最初からこの「自然法」の拘束を受け、「自然法」に規定されているとする、テイラー、ウォレンダー、フッドなどの解釈もある（藤原：1974=2008, 208）。

ってこそ、スピノザの政治理論の本質が明らかになると考えているようだ<sup>2)</sup>。では両者の相違（対立）とは何であるのか。

「スピノザの国家理論（theory of the state）が、正統な生の目標としての「魂の平安」（tranquillitas animi）の承認に基づいているのに対して、ホッブズの人間論、故にまた彼の国家理論は、（この）（独語：現在の）生の本性と矛盾する「古代の道德哲学者達」（独：道德哲学）のあの最高善（summum bonum）を原理的に（原則として）拒絶することを含んでいるのだ（Lev. XI。）」（Strauss: 1965a, 229）

シュトラウスは本章の前節（A.「スピノザの政治学説の現実主義<sup>リアリズム</sup>」）で、スピノザの政治理論を現実主義<sup>リアリズム</sup>として評価していたが、そのスピノザの政治理論でさえ、ホッブズの現世主義・世俗主義と比べたら、まだ古代の道德哲学者たちの（理想主義的）伝統＝「理論」を残している、ということであろう。

シュトラウスはスピノザ政治理論とホッブズ政治理論のこの相違を、「理論」と「平和」の相違として捉え、更にそれを両者の「自己保存」の捉え方の相違まで遡って考えている。

「なるほど、スピノザとホッブズは、自己保存（self-preservation）を人間の本質として理解しているが、彼等は、同じ言葉で、全く異なるものを意味していたのである。真に理解された自己保存とは、スピノザによると、理論へと、ホッブズによると、未来を保証することへ、つまり平和と国家へと強い。それ故、ホッブズの道德哲学の本質的内容は、平和の態度である。」（Strauss: 1965a, 229）

ここからシュトラウスは、先に見た「古代の道德哲学者達」とは違う意味での独自の「道德」というもの<sup>3)</sup>を持ち出して、ホッブズの自然法論とスピノザの自然権論の相違を以下の様に説明している。

「それ故、ホッブズの自然法（natural law, 独語：Natur-Recht）理論<sup>4)</sup>は彼の道德論と本質的に同一のものである<sup>5)</sup>【注295】。同様に、スピノザの究極の前提からは、彼の道德理論と彼の自然権（独語：

---

2) シュトラウスは『ホッブズの政治学』のドイツ語版序文（1965年）の中で、本書『スピノザの宗教批判』執筆時を振り返りつつ以下の様に言っている。「私のホッブズ研究は、17世紀における聖書—批判の端初に関する研究、特にスピノザの『神学政治論』研究との関連において開始された。—中略—それ以来、神学—政治問題は、私の研究の主題そのものであり続けている。特に政治的なものに関して言えば、当時の私にとってはホッブズとスピノザとの対立の方が両者の一致よりも重要であり、啓発的であるように思われた」（Strauss: 1965b, [邦訳 xiii]、下線による強調は河村）

3) 本稿注(5)を参照。

4) これに対して後の『ホッブズの政治学』ではシュトラウスは、道德と政治の基礎をホッブズは自然法ではなく、自然権に求めていると主張している。『ホッブズの政治学』によると、ホッブズの自然法は、自然的義務に過ぎず、「その尊厳全体をそれが「自然権」の自然的結果であるという状況に専ら負っているのである」（Strauss: 1936, 155 [邦訳189]）

5) この箇所シュトラウスは注をつけて（原注295）、『市民論』から以下の引用をしている。「したがって、〔自

Natur-Recht) 理論の間には、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 (common run of men)<sup>6)</sup>の生活における「彼の」目標への険しい道<sup>7)</sup>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(独:断念せ)ざるをえない(TTP/176, TP/1/5)。スピノザの政治理論は、彼によって採用された定式化に影響を与えたホッブズの政治理論と混同されたら、理解なんかとてもできない。だから、今や両政治論の基礎を対比しなければならない。」(Strauss: 1965a, 230)

こうしてシュトラウスは、スピノザの政治理論(政治哲学)の本質に到達するために、スピノザの政治理論とホッブズの政治理論(政治哲学)の基礎(出発点)の比較作業へと進む。しかしこの作業は、後にシュトラウスが『ホッブズの政治学』(英語版1936年、独語版1965年)において今度はホッブズ政治哲学の本質を観取し、いわゆる(ホッブズ研究における)「シュトラウステーゼ」<sup>8)</sup>を提出する際にも大きな根拠となったというのが私の解釈である。

シュトラウスはこの比較作業をまずホッブズ政治理論(政治哲学)の基礎(出発点)の分析か

---

然の:シンクレアの挿入)法 (lex) は平和のための手段を教えるというまことにこのことによって、良い習俗すなわち徳を教え、それゆえ道德的〔法:挿入河村〕と呼ばれる」(『市民論』第3部の31)。

6) ドイツ語オリジナル版では「大衆 (Menge)」となっている。

7) 『政治論』第1章第5節においてスピノザはこう言っている。「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。」

8) ホッブズ研究における「シュトラウステーゼ」とは、ホッブズの政治哲学を彼の自然哲学的研究(自然主義)から切り離して独立したものとして考えなければならないとする主張である。このテーゼは本書『スピノザの宗教批判』の6年後の『ホッブズの政治学』(1936年)で明確に主張されている。本稿注15にこのシュトラウステーゼを引用しているが、そこで明白なように、この『スピノザの宗教批判』でのホッブズとスピノザの比較研究こそが、シュトラウステーゼを生み出すきっかけになったというのが私の解釈である。

このシュトラウステーゼには我が国では、早くは、藤原保信や岸畑豊が批判の矢を向けたが、ホッブズの『物体論』の徹底的に厳密な研究から彼の政治哲学を論じた岸畑豊の批判は厳しいものであった。「確かに、シュトラウスとレアドの解釈は西欧の社会では常識的であり、ある意味で当たっているとも言える。しかし自然哲学と人間哲学とを原理的に峻別し、両者を全く異質のものと解釈することは、ホッブズの哲学の本質と方法とを理解してないことを暴露するものであって、我々の承認できないところである。繰り返し主張してきたように、我々の解釈によれば、ホッブズには、様々に現象する存在を対象とし、その現象から存在を探究しようとする一つの哲学の立場があるだけである。自然の物体はその現象から自然哲学の対象として認識されたように、人間はその現象から、その原因を含む存在として人間哲学の対象となり、探究される。その意味で彼の哲学になんの矛盾も対立もなく、一つの哲学的立場をもつ首尾一貫した体系があるばかりである」(岸畑:1974, 209-210)。

ただ後年のホッブズ研究において(『自然権と歴史』(1954)『政治哲学とは何か』(1959年))、シュトラウス自身が実はこのシュトラウステーゼを密かに撤回しているのである。例えば『政治哲学とは何か』(1959年)の第7章ではこう言われている。「ボランの諸々の躊躇は容易に理解されうる。ホッブズの政治科学は彼の自然科学の光の中では理解されえないが、それはまた彼の自然科学から無条件に独立したものとしてもあるいはそれに無条件に先立つものとしても理解されえないのである」(Strauss: 1959, [邦訳189])。

ら始めている。

「ホッブズの出発点は、いかなる政府も設立される前の状態、すなわち自然状態における人間である（独：国家なき状態における人間の状況である）。ホッブズは、この状態に積極的な関心を持ってはいない。ホッブズが自然状態の明確な像を描くのは、その名に値する国家、つまり絶対的主権国家が人々に何を為し、人々の利益にいかに関与するかを同時代人に、示すためである。」(Strauss: 1965a, 230)

シュトラウスは、ホッブズ政治理論（政治哲学）の出発点を「自然状態 the state of nature」<sup>9)</sup>と考えている<sup>10)</sup>。ホッブズはこの「自然状態」を「内乱を生きることによって得られるような純粋な経験」から根源的に分析すると、それは「万人の万人に対する戦い the war of all against all」であるので、そこから国家（the state）が正当なものとして示されることになる、と考えているのである。そしてシュトラウスによると、「自己保存への配慮・懸念とともに与えられる平和への関心」こそが、「自然状態 the state of nature」についてのホッブズの叙述を「情熱的で巧みなもの」にしている（Strauss: 1965a, 230）。

シュトラウスによると、ホッブズは——通常解釈されるように——自然権から出発しているのではなく、逆に「人間の前政治的な経験〔自然状態〕についての自らの考え方から、自然権を……自然状態における理性的・合理的な人間の行動（rational human behavior）である<sup>11)</sup>」と定義している（Strauss: 1965a, 230）。しかしながら、これも通常のホッブズ解釈とは異なるのだが、シュトラウスは「人々の反理性的な行動からのみならず、彼らの理性的な行動からも生じる」という両義的性質こそが「万人の万人に対する戦い」としての「自然状態」の性質であると主張しているのである。

だが相互的闘争状態としての自然状態が人々の理性的行動からも生じるとはどのような意味であろうか？ まずシュトラウスは、「各人にとって、自らの自己保存が第一の善であり、第一の悪は死、特に暴力による死であるから（『人間論』第11章第6節、『市民論』ep. ded.）、……人々の各々

---

9) より厳密に言えばホッブズの出発点は「自然状態における人間」である。オークショットはそのホッブズ研究の中でこう言っている「スピノザが形而上学的個体からできた宇宙（人間は一つの宇宙的状态の一特殊例にすぎない）を提示するのは違って、ホッブズのモラリストとしての出発点は固有な人間的個体（unique human individuality）にあった」（Oakeshott: 1937, 1975, 84 [邦訳106]）

10) シュトラウスは『ホッブズの政治学』の英語版序言（1936年）においては、ホッブズはその政治学を「自然権」から出発させているとしてこう述べている。「明らかにホッブズは偉大な伝統がそうしたようには、自然「法」から、すなわち客観的な秩序から出発せずに自然「権」から、すなわちいかなる先行する法秩序あるいは義務に依存していないどころか、それ自身がすべての法、秩序あるいは義務の起源である絶対的に正当化される主観的要求から出発している。」(Strauss: 1936, viii [邦訳 iii-vii])

11) シュトラウスはこの箇所注に注を施して（原注296）こう述べている。「『法の原理』（1640）の第1部第14章第11・13節、『市民論』（1642）の第1章の第4・12節。もし、自然状態を受動感情（passions）に支配されたものとして、市民状態を理性に支配されたものとして、定義するならば——確かにそれはホッブズの言明の多くと一致はするが——ホッブズの理論の核心に到達することはないだろう。」

を脅す全ての危険を疑わし気に警戒したとしても、彼らは非難されえないであろう」(Strauss: 1965a, 230) と述べてホッブズの『市民論』から以下の箇所を引用している。

「それゆえ、誰かが自分の身体及び四肢を、死や苦痛から防衛し、かつ保存するために、あらゆる労力を払ったとしても、それは理性に反したことで異議を唱えられ得ることでもなく、また正しい理(right reason)に反してもいない。しかるに正しい理に反していないことは、正当に、また「権利に基づいて」行われたと皆が言う。なぜなら、「権利」という名辞が意味するのは、各人が有する、正しい理に従って自然的能力を行使する自由到他ならないからである。それゆえ自然「権」の第一の基礎は「各人が自己の生命と肢体をその力能の及ぶ限り〔可能な限り〕守る」ということである。」(『市民論』第1章第7節)。

ホッブズによると、自然権とは、「生命と肢体を保護するということ」(自己保存)であり、それは、「自然状態における合理的=理に適った行動(reasonable behavior)」なのである。ここでシュトラウスによると、ホッブズは「自然権に基づく自己保存」を、単に守備的な行為としては捉えてはいない。「自然状態とそれに基づいた自然権の概念は、攻撃的行為と守備的行為の間の相違によっては影響を受けない。それは、自らの敵や競合相手のことを予期しない者は、自滅するからである」<sup>12)</sup>(Strauss: 1965a, 231)。こうして、自然状態において、各人が自らの自然権によって、「その力能の及ぶ限り」(可能な限り)、「理性的・合理的な人間の行動(rational human behavior)」としての自己保存——そこには攻撃的行為も含まれる——を図ることが、結果として、自然状態を「万人の万人に対する戦い」とするのである。こうして、シュトラウスが先に主張した「自然状態が理性的行動からも生じる」ということ<sup>13)</sup>には十分な論拠がある(Strauss: 1965a, 231)。

## I-2 スピノザの政治哲学の出発点としての自然権

シュトラウスは、前節で確認したように、ホッブズはその政治哲学を「自然状態」から開始したのに対して、スピノザはその政治哲学を「自然権」から開始していると、解釈している。そしてスピノザのこの「自然権」はホッブズにはなかった独特の形而上学的・宇宙論的含意を有したものであった。しかしシュトラウスが、「[ホッブズとは異なり]スピノザは自然権を、人間の観点から定義するのではなく、他の方法で得られた自然権概念を人間に適用したにすぎない」

---

12) シュトラウスはこの箇所に注を施して(原注297)ホッブズを引用している。「この相互不信から自己を安全にしておくには、誰にとっても、先手を打つことほど妥当な方法はない。それは、自分を脅かすほどの大きな力を、他にみないように、強力または奸計(わるだくみ)によって、できる限りの全ての人の人格を、できるだけ長く支配することである。そしてこのことは、彼自身の保全が必要とするところを超えるものではなく、一般に許されている」(『リヴァイアサン』第13章〔邦訳209〕)。

13) シュトラウスは本書の原注300で、スピノザは「理性は総じて平和を求める(ホッブズはそう考えていない)」(『神学政治論』第33注)と考えているのに対して、ホッブズは「自然状態における人間の具体的な状況に関して、戦争を理性的・合理的な(rational)ものとして正当化している」と述べている。

(Strauss: 1965a, 231) と言う時、ここに言うスピノザの「他の方法」とはどのようなものであろうか。

この「他の方法」についてシュトラウスは、『神学政治論』(1670年)の第16章冒頭と『政治論』(1677年未完)の第2章第2節と第3節でスピノザが自然権について論じている箇所をまとめながら以下のように述べている。

「[スピノザによると] 全ての個体——全ての人間的な個体だけでなく、単なる個体の全て——は、力能 (power) を持っているのとちょうど同じだけ自然権 (natural right) を有している。というのも、それによって、諸個体が存在し活動する力能は、それら自身の力能ではなく、またそれら自身の本質から生じるのでもなく、神自身の永遠なる力能なのである。神においては、つまり全ての力能と全ての力能の根源的な源においては、力能と権利は同一である。そして全ての自然的物事は、[現に] それらが存在し活動している特定の仕方存在し活動するように神によって決定されているから、また、神の永遠なる力能はすべての自然物の力能に効力を有しているから、すべての自然的物事においても力能と権利は同一なのである。つまり、「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力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」(『国家論』第2章3節、『神学政治論』p.175以下) (Strauss: 1965a, 231-232)。

スピノザによると、全ての個体の自然権の淵源は神の永遠な力能であり、[シュトラウスは触れていないが、スピノザにおいては「神即自然」であるから] 自然権は「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、言い換えれば、自然の力能そのもの」(TP/II/4) である。ここで神=自然においては力能と権利は同一であるから、全ての個体においても、その自然権はその力能と同一となり、「各個物の自然権は、その力能が及ぶ所まで及ぶ」(TP/II/4) ののである。

[これもまたシュトラウスは触れていないが、スピノザにおいては「人間は自然の一部 *pars naturae*」(E/IV/Prae, TP/II/5) であり、自然の他の物事と全く同じように自然の秩序と法則に従う (E/III/Prae, TP/II/6) から]、自然の各個物に認められた自然権は、その性質をそのまま受け継いで、人間にも認められることになる。

シュトラウスは次に、スピノザにおける自然権と「自己保存」の関係について述べている (シュトラウスは明示していないが、ここで主に参照されているスピノザのテキストは『神学政治論』第16章冒頭である)。

「各々の物が、それ自身においてある限り、自己以外の他のいかなる物のことも顧慮することなく (without regard for anything other than itself)<sup>14)</sup> 自らの状態を継続しようと努力することこそが自

---

14) スピノザは自然権を「自己保存のコナトゥス」によって定義したが、コナトゥスを批判したことで有名なレヴィナスは、その『聖句の彼方』(1982年)で、「コナトゥスはどんな正当化にも、どんな糾弾 (= 告発 *accusation*) にも無関心」で、「問いを欠いている *sans question*」と批判している (『聖句の彼方』77 [邦訳 103])。レイは、『聖句の彼方』のこのコナトゥス批判を『神学政治論』第16章の自然権としての「自己保存

然の最高法則であるから〔TTP/XVI/175〕、それゆえに、全ての個体、特に全ての人間的個体は、力能を持つことによって、他のものを顧慮することなく自らの自己保存のための手段を用いる権利をも持つ。このようにして、スピノザが人間の自然権を引き出すのは、人間的状況から直接ではなく、つまり人間としての人間の必然性・必要からではなく、神からなのである〕(Strauss: 1965a, 231-232)。

ここでシュトラウスが「明示することなしに」参照している『神学政治論』第16章冒頭では、「自己保存」としての自然権の、「他の者を顧慮する」必要性のなさという性格が強調されているが、自然権と「自己保存」との厳密な関係性については述べられていない。これについては、『政治論』第2章第5節を参照する必要がある。

『政治論』第2章第5節においてスピノザは、人間の「自然権 *jus naturae*」を「それによって人間が活動へと決定され、それによって自己を保存するよう努力しているあらゆる衝動によって定義」(TP/II/5, cf. TTP/XVI/176) している。ここで「衝動 *appetitus*」とは意識化される前の「欲望 *cupiditas*」に他ならず (E/III/9S, Ad1Ex)、「欲望」とは人間の本質にして「自己を保存し活動しようとするコナトゥス」のことであるから (E/IV/18D, 21D, 59D)、スピノザは、自然権を「(自己保存の) コナトゥス」によって定義しているのである。このようにして自然権を定義する「欲望」(コナトゥス) は、それが理性的な「欲望」かそれ以外の「欲望」であるかわ問わず、どれも「同様に自然の働きであり、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説明=展開する (*explicant*)」(TP/II/5) とスピノザは主張している。

以上のようにスピノザは、自然の各個物 = 「有限様態」に認めた自然権から、「有限様態」の一つとしての人間の自然権を導出している。これがシュトラウスの言う「人間的観点」とは別の「他の方法」の意味である<sup>15)</sup>。

---

のコナトゥス」について述べられている「各々のものは、それ自身においてある限り、自己の状態に固執しようと努力する (*conetur*) こと」、しかも、それは他のものを顧慮することなくただ自己をのみ顧慮してそうであるということが自然の最高の法則である〕(TTP/XVI/175) という個所を引きあいに出すことによってスピノザ政治哲学への批判として読み、その根本にあるコナトゥスの「問いを欠いた」性格、他者に対し無関心で、他者からの糾弾 = 告発を受け付けられない傲慢な性格を問題にしている (Rey: 1993, 232)。各人の自己の状態に固執しようとするコナトゥス (努力) は、自然権として、自然の最高の法則として与えられているわけであるから、他者にはそれを「問題化」したり、裁いたりする資格などないというのである (『聖句の彼方』83 [邦訳112])。

- 15) シュトラウスは『ホッブズの政治学』においてこう述べている「スピノザの政治哲学に対するホッブズのそのの本質的利点は、スピノザがあらゆる存在者が持つ自然権から出発し、まさしくそれゆえに権利という特殊人間的な問題を扱い損ねているのに対し、ホッブズが自然権と言う時、主として人間の権利のことでと理解している、という点に基づいている。ホッブズ政治論は現実には、その主唱者が要請しているように、各自の自己認識と自己吟味によって確認され深化される人間理解に基づいているのであって、何らか普遍的な自然科学的ないしは形而上学的な理論といったものに基づいているのではない。そしてそれが人間的な生の経験に基づいているがゆえに、自然科学に由来する激しい誘惑にもかかわらず、それは道徳的な差異の捨象という危険には全く陥らないのである。ホッブズの政治学は、それが自然科学から導出されるのではなく人間的な生の始源的経験に基づくと言う、そのゆえに1つの道徳的基本原理を有しているのである。」(Strauss:

## Ⅱ スピノザとホッブズの「自然権」の比較

### Ⅱ-1 スピノザにおける「受動感情の自然権」と大衆と賢者の間の「深淵」<sup>マルチチュード</sup>

シュトラウスの論述に沿って——スピノザ自身のテキストの該当箇所を補いながら——見てきたように、両者の相違としては、ホッブズが自然権を前政治的な「経験」から導きだして人間にのみ認めただのに対して（本稿の注9を参照）、スピノザは自然権を「存在論的」な観点から、全ての有限様態としての個物に認め、そこから有限様態の一つである人間にも自然権を認めるというプロセスをたどっているという、いわば人間中心主義的な自然権と人間非中心主義的な自然権の違いがあった。

また、ホッブズが自然権を、自然状態における「合理的＝理に適った行動 (reasonable behavior)」、  
「理性的・合理的な人間の行動 (rational human behavior)」として捉えていたのに対して、スピノザの自然権を定義する「欲望」(コナトゥス)は、理性的な場合もそうでない場合もあった。シュトラウスは触れていないが、『政治論』第2章第5節でスピノザはこうも述べている。

「思うに人間は賢愚を問わず自然の一部分である。そして、各人を行動へ駆る全てのものは、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ない。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。言いかえれば（本章の第4節により）、自然権によってのみ行動しているのである。」

スピノザのこのような自然権概念は、前稿（河村：2000）で確認したスピノザ政治哲学の「リアリズム」の表れであると言えよう。

このような両者の自然権概念の相違にも関わらず、ホッブズとスピノザには、自然権を「自己保存」の権利として考えているという共通性はあった。しかしシュトラウスは、このような共通性によっては、「スピノザの形而上学的 (metaphysical) な自然権とホッブズの実証主義的 (positivistic) な自然権の間の断絶 (gulf) ——中略——対立させしているアプローチのあいだに和解をもたらすのはそんなに簡単にできることではない」と主張している (Strauss: 1965a, 232)。

そしてシュトラウスは、先に見た「神の権利は神の力能そのものに他ならない *Jus Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia*」というスピノザの形而上的定理から、以下のことが帰結されると言っている。

「正しい理 (right reason) を知らず、自らの受動感情 (passions) に隷属しているような人々は、自らの受動感情が促すことなら何に対してでも権利を持っている、ということである。入手可能なあらゆる手段を用いて、他者を顧慮することなく自己保存を実行することは人間の自然権であるとい

---

1936, 28-29 [邦訳35-36])。



う一般的な定義によっては、スピノザの政治理論がそれに基づいているところの原理的な想定（根本仮説）にはまだ到達できてはいない。

自己保存を求める人間の努力〔コナトゥス〕には2つの道＝方法がある。つまり、自らの受動感情のみによって導かれる大衆の道と理性によって導かれる賢者の道である。両方の道は同じ自然権を持つ。しかしながら、政治学は、ユートピア的な仮定から出発する準備がされていない限りは、最初の方法しか考慮に入れられないだろう。大衆と政治家（politicians, 独：Politiker）にとって、理性の道は永遠に閉ざされている。この事実は、諦めを持って受け入れられるというよりもむしろ、自然権（*jus naturae*）に根拠を持つものとして、正当化され、肯定され、愛されている。しかしながら、それは理解されてはいないのだ。

ホッブズは自らの自然権を、人間的状況を考えるならば、つまり、人間の基本的な必要というものを考えるならば、議論の余地がないものであると理解した。スピノザにとってこの可能性が直ちに受け入れられることはない。というのもスピノザは、神から、つまり自然そのものの秩序と諸法則から出発することによって自然権を定義するからである。受動感情の自然権と、それによって自然権に根拠を持つ、言い争い、憎しみ、怒り等の支配というものは、我々の本性に関して言えば、理に反している（against reason）が、全体としての自然の諸法則に関して言えば理に反してはいない<sup>16)</sup>。人間の領域の全ての不調和——嘲笑されるようなもの、反理性的なあるいは邪悪なもの——は、宇宙の調和の中で溶解されてしまう」（Strauss: 1965a, 232, 傍点による強調はシュトラウス自身のもの）。

スピノザにおいては、人間も含めた各個物（有限様態）の自然権の淵源は神の永遠なる力能にあった。この淵源ということの意味を存在論的に補って説明すると、それらの自然権＝「（自己保存の）コナトゥス」＝欲望は、「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〔＝神〕の力を説明＝展開する（explicant）」（TP/II/5）ものである、ということである。ここで上の引用でシュトラウスも言っているように、「神の権利は神の力能そのものに他ならない」から、人間も含めた各個物（有限様態）の自然権はその力能に等しくなる。つまり人間に関しては、理性に従ってしようが（悲しみ、憎しみ、嫉妬等の）受動感情に従ってしようが、自己の力能によって活動し、自己保存することは全て、自然権に基づいているのである。ホッブズの自然権が「理性的」な性質のものであったから、それとの対比で言えば、スピノザの自然権の大きな特徴は「受動感情」（とそれに基づくあらゆる行為）にも自然権を認めたということであり、シュトラウスは

---

16) シュトラウスはこの箇所注に施して（原注299）こう述べている。「このようにして、愚か者や狂人でさえ、「最高の自然権によって *sumo naturali iure*」行動する（『神学政治論』第16章〔邦訳165〕）。ホッブズが神の〔支配する〕自然権について、そしてまた動物の〔人間を殺す〕自然権について語っていたとしても（『法の原理』第2部第3章第9節、『市民論』第8章第10節、第15章第5節）、そうしながらホッブズは、比喩的に、人間的状況から引き出された主張を拡大解釈・拡張しているのだ。一方、スピノザにとっては、人間の自然権は、神から引き出され、まず万物に与えられた・認められた自然権の特殊形態なのである。」

それを「受動感情の自然権 the natural rights of passions」<sup>17)</sup>と表現している。ホッブズとスピノザの自然権のこのような相違は、両者の自然権導出のプロセス（人間から考えるか神から考えるか<sup>18)</sup>）が逆であったことに起因しているとシュトラウスは考えている。

そしてシュトラウスによると、そしてスピノザのこの「受動感情の自然権」の立場と形而上学的・存在論的自然権観とからは、「言い争い、憎しみ、怒り」等のネガティブな受動感情が「理に反している (against reason)」と言えるのは、あくまで人間的観点からのみ見た場合であり、自然権の淵源としての、「全体しての自然の諸法則」の観点から見たら、それらは理に反してはいないのである<sup>19)</sup>。

この「受動感情の自然権」という考え方を取れば、受動感情に導かれる<sup>マルテュード</sup>大衆と理性に導かれる賢者の自己保存の道 = 方法は共に同じ自然権を持つことになる。だがここからシュトラウスは、

- 
- 17) シュトラウスはのちに『ホッブズの政治学』でこう述べている「首尾一貫した自然主義は、彼の政治哲学の破滅である。そのことは、ホッブズよりも首尾一貫した自然主義者であり、権利と力の区別を犠牲にして全ての受動感情の自然権を説いているスピノザの場合に示されている。しかるにホッブズは、その政治哲学を自然主義的ではなくむしろ道徳的に基礎づけたために単に死の恐怖の自然権のみを主張したに過ぎない。」(Strauss: 1936, 169 [邦訳204])。

シュトラウスのこのような主張に関して、オークショットは、「シュトラウステーゼ」から導かれる政治哲学的結論は「第一に、ホッブズにとって人間の情動や情念 (emotion and passion) は全て正しく善いわけではなく（[スピノザのような] 自然主義哲学の場合はそうなるが）、「暴力死への恐怖」だけが正しく善い情念である。この特殊な恐怖から生じる行動は正しい行動であるから、最終的にホッブズは、この特殊な恐怖に政治社会 (civil society) の真の基盤とそれが道徳的であるゆえんを見る」というホッブズ解釈である、としている (Oakeshott: 1937, 1975, 147 [邦訳186])

- 18) ホッブズの自然権の導出は「世俗的経験」(における人間) からなされ、スピノザのように (たとえ「神即自然」とはいえ) 神を前提とはしない。シュトラウスはホッブズを無神論と考えていたのだ。この点、本書で最終的に宗教に社会的機能を認めるスピノザよりも、ホッブズの宗教批判の方がラディカルであるとシュトラウスは考えていた。「直接的に先行する (前述の) 伝統に対するスピノザの断絶・絶交はホッブズのそれよりずっと少なくしかラディカルではなかった。……この点においては、アヴェロエス主義の伝統に完全に一致し、事実、この伝統の傾向をその極端な結論まで持って至ったスピノザは、宗教を国家の維持のための本質的な手段としてしか認識できなかったのだが、ホッブズの家理論においては、宗教に対する同様の擁護に役立つような結合点が存在しないのである。」(Strauss: 1965a, 101)。

- 19) シュトラウスは『ホッブズの政治学』においてスピノザ政治哲学に対してホッブズのそれが優れている点についてこう述べている。「[原則的に不正な虚栄心と原則的に正しい暴力による死への恐怖との道徳的な人間中心の] 対立こそがホッブズ政治学の本質的な、なくてはならない構成要素、より正確に言えばその本質的な基本原理なのである。もし仮にホッブズがその対立を放棄してしまったならば、したがってもし仮に彼が自然主義的政治論といったものを展開したとすれば、彼は「人間の自然の攻撃性」と「万人の万人に対する権利」とを区別する可能性を奪われてしまったであろう。そうだとすると彼は、理性が自然によって権利づけられるのと同じく、人間の自然的欲望が、あらゆる情動が皆等しく、とりわけ虚栄心もまた自然によって権利づけられているとみなさなければならなかったであろう。

言い換えれば、その道徳的基本原理 (moral foundation) を剥奪された政治哲学はスピノザの政治哲学ではあるがしかしもはやホッブズの政治哲学ではないのである。つまりもうホッブズがではなくスピノザが初めて権利と力とを等置するのである。自然主義的政治哲学は、必然的に権利概念そのものの廃棄へと導く。ホッブズは自らの政治哲学の道徳的基礎のおかげで、そしてひとえにそののおかげでのみ、権利について語り権利と力とを区別する可能性を維持したのだった」(Strauss: 1936, 28 [邦訳35])。

スピノザ自身のテキストを参照することもなく、論理を飛躍させて、大衆<sup>マルチチュード</sup>と政治家はたとえ「受動感情の自然権」を持つとしても、彼らには「理性の道は永遠に閉ざされて」おり、この事実は「自然権に根拠を持つ」と主張している。シュトラウスに敢えて好意的に補足してこの箇所を説明するならば以下の様になるだろう。

先に見たように、各人の自然権は、その力能が及ぶ所まで及ぶから、受動感情に導かれる大衆<sup>マルチチュード</sup>と理性に導かれる賢者とは、その力能の大きい賢者のほうが大衆よりも大きな自然権を有することになる（シュトラウスはこのような「質的」力能観を否定することになるのだが、Strauss: 1965a, 1238）。しかし、そこには単に自然権の大小という問題だけでなく、「認識能力としての力能」の問題が<sup>20</sup>関係してくる。つまり『エチカ』によると、賢者の「認識能力としての力能」は必然的に真なる認識能力としての「理性」（最高の賢者では「直観知」）であり、大衆は——受動感情に隷属する限り——唯一の虚偽（誤謬）の原因である「想像知」という一番低い認識能力しか持ちえない<sup>21</sup>（E/II/41）。

しかし、たとえシュトラウスが、いま本稿が『エチカ』の認識論的内容を補って説明したことを念頭に置いていたとしても、シュトラウスの結論は『エチカ』の定理をなぞっただけのものである。そしてそのような見方によって大衆<sup>マルチチュード</sup>と賢者の間の差異を、永遠に埋められない溝として固定化するシュトラウスの解釈には主観的なものが入り込んでしまっている。それは大衆<sup>マルチチュード</sup>への絶望的なまでの軽蔑というものだろう。本稿 I-1 冒頭において、シュトラウスが「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<sup>マルチチュード</sup>から彼が隔たっていることの結果として（独語：大衆<sup>マルチチュード</sup>との距離から）理解されなければならない。」（Strauss: 1965a, 229）と述べていることを確認したが、ここにシュトラウスの本心が現れており、この「結果として」という言葉に注意する必要がある。シュトラウスは、論証することなく無条件に前提した「大衆とスピノザとの隔たり」（ここでシュトラウスはスピノザに自身を重ねていると言ってよい）からスピノザの政治哲学（自然権論）を理解する、と言ってしまうのだ。もちろんシュトラウスは、彼がスピノザの政治哲学の本質と捉えたこの「架橋できない大衆と賢者の隔たり（深淵）」を、本章の後の箇所では、人々が「自由への自然な愛（意志）」によって「迷信」を脱して自由な人間になることで消失させることができると解釈できる主張をしているが（Strauss: 1965a, 241-244）、この主張も厳密に考察すると、理性への上昇道の前で拒絶された人々を敢えて残していることがわかる（これについては次稿で詳述する）。

## II-2 自然状態における正・不正

シュトラウスは次に、ホッブズとスピノザ各々の「自然状態における正・不正」の問題について論じ、それらを比較している。

20) 詳しくは河村：2013第1章を参照。

21) スピノザ自身は『エチカ』では、このような認識能力の差異を有する2つのタイプの間を「自由な人間」と「奴隷」、あるいは「賢者」と「無知なる者」として対照させて考えていた（E/II/35・S, 40S2, 41・D, III/1, 3, IV/45S, 66S, 70・D, V/42S, cf.TTP/XVI/180）。

シュトラウスによると、ホッブズが、自然状態においては、正義・不正義 (justice and injustice) そして正・邪 (right and wrong) は場所を持たないと教えている時でも (『リヴァイアサン』13章; 『市民論』第1章の10節の注、第3章の4節の注)、ホッブズの真意は「合理的で理解可能な要求を有したのものとしての自然権 (natural rights as of a reasonable and intelligible claim) に基づいて、各人は自らの生命を保存 (preserving) するために、自らが適していると思うような全ての手段を用いるだろう、つまり各人はいかなる行為をもいかなる他者にも正当に適用するだろうということ」(Strauss: 1965a, 233) 以上でも以下でもなく、この場合も「正しい理 (right reason) に一致して」、すなわち自己防衛で他者に与えられた損害と「虚栄心と〔自分の〕力を誤って見積もるためになされる」他者への損害の間の価値における相違は——正義の根源と不正の根源の間の価値における相違は——自然権において設立された、誰に対してでも何でもおこなう権限によっては解消されない。それは解消されるのではなく、むしろ主張されるのである」(Strauss: 1965a, 233)。

一方スピノザの自然権理論は、「正しいこととしての権利 right as right を設立するための直接的な手がかりを与えてくれない」とシュトラウスは主張する。その理由をシュトラウスは、「スピノザの意味で理解された自然権は、原理上、理性と受動感情 (passions) の両方を同じ方法で正当化することを決して忘れてはいけない。……国家の設立においては、受動感情としての情熱 (passions) は愚かさや雷雨 (thunderstorms) よりもより高い重要性を持っていることは疑いの余地はない。しかし、このことは受動感情としての情熱 (passions) の性格に内在するものであって、それらを神聖にする (hallows) 「権利 right」に内在するものではない。」(Strauss: 1965a, 233) からだと言っている。

シュトラウスによると、スピノザの自然権がホッブズのそれとは異なり、このように道徳的機能も国家形成の機能も持ちえないのは、世俗的で即物的ではあるが、合理的 = 理に適った (reasonable) 行動としての自然権を唱えるホッブズに対して、「自然権の淵源を神に求めたスピノザ独特の形而上学的で高尚な自然権観によるものである。つまり、「理性的行為」の概念を賢者が「理性によって導かれること *ratione duci*」に限定した結果として、スピノザは、平均的な社会領域において普及しているような「理性」の特殊形態を把握し損なった。このような領域の中に、スピノザはただ受動感情の制限なき支配 [「受動感情の自然権」] のみを見るにすぎない。」(Strauss: 1965a, 233) ののである。

シュトラウスの解釈をまとめると以下のようなだろう。ホッブズでは、自然状態においても、その自然権観のお陰で、正義・不正義、正・邪といった道徳的区別が存在し、自然権は「国家を設立することに真に適合する」のに対して、スピノザでは、自然状態においては、彼の(力能と自然権を等置し、「受動感情の自然権」を認めた)自然権観が道徳的区別の確立を困難にしている<sup>22)</sup>、国家設立に向かう動力は自然権そのものには内在していない<sup>23)</sup>。

22) シュトラウスは、スピノザのような自然権を力能と等置するような「首尾一貫した自然主義」をとるならば、その政治理論からは「道徳的基本原理」は剥奪され、「権利概念そのものの廃棄」と政治理論そのものの破壊が生じてしまう、と考えている。本稿注(15)と(17)を参照。

23) シュトラウスのこのような解釈と異なり、私はスピノザが自然権をコナトゥスによって定義したことから、

### Ⅲ ホッブズとスピノザの国家形成の比較

#### Ⅲ-1 ホッブズにおける自然権と自然法の相違と「信約」としての社会契約

シュトラウスは、ホッブズ政治哲学における自然状態から国家への移行について以下の様に説明している。

「ホッブズは——我々が見てきたように——スピノザとは対照的に自然状態から出発し、このような自然状態に生きる人々の正しい理 (right reason) によって自然権を正当化する。しかしながら、このような自然権は全く幻想だ。というのは、それは万人の万人に対する戦いへと、言い換えれば、ここでは生命と健康の保存 (preservation) が不可能になるような状態へ通じているからである。この場合、平和を求めることは、正しき理性=正しい理 (right reason) の命令である。そしてこれは、自然の権利とは異なったものとしての、根本的・原理的な「自然の法 (則)」である。このような〔自然の権利と自然の法 (則) の〕区別の意味は、つまり、自然権とは、自然状態における、理性と一致した人間的行動の表現であり、一方、自然の諸法 (則) とは、(理性によって要求された) 自然状態の市民状態への変換〔独：止揚〕の基礎になっている条件の表現であるのだ。」(Strauss: 1965a, 234)。

自然状態は「万人の万人に対する戦い」であるので、各自の自然権は相殺しあい、その実質的な保障はなされない。これをシュトラウスは自然状態においては「自然権は全く幻想<sup>24)</sup>である」と表現している。だが自然状態の自己保存もままならない悲惨な状況に人々は甘んじることはできない。そこで、自然状態から国家状態への移行根拠として出てくるのが、平和を求める正しき理性の命令〔戒律〕としての「自然法」である。

ただしシュトラウスは、これは自然権が、その上位の自然法に従属するということを意味してはいないと言う。自然権から自然法への「変換」をシュトラウスはこう説明する。

「〔自然権が万人の万人に対する戦いに通じているというのは、この自然権そのものの<sup>ロジック</sup>論理である。というのも、人は自らの力能を拡大しなければ自己保存できない<sup>25)</sup>、そうすることによって他者との

---

自然権のうちに内在する「コナトゥスの自己発展性とその必然性」から国家の形成が自然=必然的に求められることを論証した(河村: 2013, 67)。

- 24) スピノザも自然状態において自然権は「無きに等しい nullum esse」(『政治論』第2章第15節)と考えている。ただホッブズと異なるのはスピノザは自然権は国家において初めて実効化されると考えていることである。スピノザの場合、自然権は各自の力能に等しいからそれを全て放棄してしまうことなど不可能なのである (TP/II/15, III/3)。
- 25) シュトラウスは挙げていないが、『リヴァイアサン』第1部第11章の、人間が力を求めることを止めないのは「彼(人間)が現在持っているよく生きるための力と手段を確保しうするためには、それ以上〔の力〕を獲得することが不可欠だからである」という主張を参照。なおスピノザにおいても、自然権をはじめとした「活動力能として現れた限りにおけるコナトゥス」は、単に最低限の自己保存に終始するのではなく、「コナトゥス

衝突が必然的となるからだ。権利が——自身を否定し止揚しつつ——平和を維持する責務へと変換されるのは、まさしくこのような理由によってでなのである。それゆえ、全ての「自然の諸法（則）」が含むのは、平和への意志という因子（独：平和の心情（情念）の契機）以外の何ものでもない。」（Strauss: 1965a, 234）

ホッブズにおいては、確かに理性の命令〔戒律〕としての「自然法」が人々を平和へと、国家へと向かわせた。しかし、自然法だけでは人々は国家を形成しそれを維持することはできない。シュトラウスは、人々の国家形成の依り代としての「社会契約」についてこう説明している。

「このような自然の諸法のうちで最も重要なものが述べているのは、「信約 Covenants は果たさなければならない」ということである。社会契約はこのような自然法のルールの有効性にその命運がかかっている（独：このような自然的—正当な規範（ホッブズの用語では自然的合法的）の価値を国家契約は基礎とする。）」（Strauss: 1965a, 234）

シュトラウスはこの出典箇所を明記していないが、『リヴァイアサン』第1部第15章冒頭の第3の自然法が説明された、「保留されていると人類の平和を妨げるような諸権利を、第3者に譲渡すべきことを、我々に義務付けるあの〔第2の〕自然法から、第3のものが出てくる。それは「人々は結ばれた信約<sup>26)</sup>は履行すべきだ」というのであって……」という箇所であろう。ただホッブズの社会契約における「信約 Covenants」の内容は自然権の譲渡だけに留まらず「人々を結合して市民生活に入らせ、かつ法を制定させる」（『市民論』第2章第16節）ことまでも含まれる。

シュトラウスは、この「信約」について、ホッブズの『市民論』第2章第16節と『法の原理』第1部第15章第13節においてホッブズが用いた教訓的な例を挙げて考察している。

もし「私」が恐怖から生命と引き替えに盗人に翌日（独：近日中）に1000金貨を与え、彼が司法に引き渡されるようなことは何もしないと約束したとすると、その約束に「私」は拘束されるか否か？という例である。ホッブズの答えは、「私」はその約束に拘束されるというものであった。そしてその理由とは、「もし私が約束を守らなかったならば、この盗人は、捕虜〔=私〕から彼が身代金を受け取るという約束を信じて愚かに行動してしまったということになるというものだ。言い換えると、少なくとも、この盗人が決して再び騙されることに甘んじずに、いずれにせよ殺人者になるだろう限りにおいては、〔この捕虜=私〕が自らの生命を救うチャンスはこの契約破棄の結果として将来より少なくなり、危険は全体的に増大し、生命はより危うくなるであろう。」

---

の自己発展性とその必然性」に基づいて、より大きな力能＝権力の獲得へと向かう本質的傾向性を有するという私の解釈については、河村：2013の第2章を参照。

26) シュトラウス自身は説明していないが、ホッブズにおける権利の相互的な譲渡が契約（contract, contractus）と呼ばれるののに対して、この「信約 Covenants, pactum」とは「契約者の一方が、彼の側では契約されたものを引き渡して、相手を、ある決定された時間の後に彼の為すべきことを履行するまで放任し、その期間は信頼しておくということ」（『リヴァイアサン』第1部第14章）と定義されている。

からである (Strauss: 1965a, 234)。

ホップズのこの盗人との「信約」の例のアナロジーとして社会契約 (独: 国家契約) は理解される、とシュトラウスは言う (Strauss: 1965a, 234)。「社会契約 (独: 国家契約) でさえも、それが恐怖から生じた限りにおいて恐喝事案 (a matter of blackmail) なのである。しかし、それにもかかわらず社会契約は決して無効ではない」(『市民論』第2章第16節、『法の原理』第1部 XV-13、『リヴァイアサン』15章)。

ここでは『市民論』第2章第16節でのホップズ自身の言葉を補って説明したほうがよからう。ホップズの説明によると、先の例の「盗人と私の信約」は私の殺されたくないという「恐怖」から生じたものであった。しかし「恐怖」から生じたという理由でこの「盗人と私の信約」を無効化することはできない。その理由は、もしそうするならば、「人々を結合して市民生活に入らせ、かつ法を制定させる信約 [= 社会契約]」も「互いに殺しあうことの恐怖から」生まれたものである限りにおいて無効となってしまうし、捕虜 [= 私] との信約を信じた盗人は分別ある行動をしていないこと [馬鹿を見ること] になるからである。よって恐怖から生じたとしても「信約」は正当であり、我々はその「信約」に拘束されるのである。このように、「信約」を無効化してしまうと社会 (国家) 自体が成り立たなくなる、とホップズは考えている。であるから、「理性の命令 (戒律)」としての (第3の) 自然法は、社会契約論としての「信約」を遵守するよう我々を義務付けるのである。

ただ、この場合の「信約」遵守の「義務」の在り方について、シュトラウスは、「ホップズは、「我々は自然状態において、平和を維持することに資する態度のみを誓約するが、このような精神的態度を実践に移すこと誓約しない」(独: 「我々は自然状態において、平和の情念には義務を負うが、平和の情念の実行には義務を負わないということ」) ということ<sup>27)</sup>に疑いの余地を残していない」と述べている (Strauss: 1965a, 235)。シュトラウスによると、ホップズがそう考えるのは、「もし、万人の万人に対する戦いにおいて、平和的に行動しなければならないとしたら、全く理性に逆らって行動することになるであろう。平和ではなくて、確実に早すぎた死がその結果となるであろう。」からである。そこで要請されるのが国家の強制権力である。しかしそれは平和的「態度」(心情) と対立するものではないとシュトラウスは考えている。

「それゆえに、平和は、平和的態度 (独: 平和の情念) に加えて、安全を保証する国家の強制権力を要求 (独: 前提) する (『市民論』第3章第27節、第5章第1節以下、『リヴァイアサン』第15章)。しかし、平和的態度 (独: 平和の情念)、つまり、信頼・信用 (trust) と信仰 (faith) の態度 (独: 情念) は自ずと、それが完全に有効となりうる状況へと自ら向かう傾向がある (独: 自ら実行せられ得ることを期待する)。契約の履行を保護する国家の権力は、平和的態度 (独: 平和の情念) を補

---

27) 「自然法は、良心において常に義務付けるが、結果については、安全保証がある時にのみ義務付ける。自然法は、内面の法廷において (in foro interno) 義務付ける。言い換えれば、それらは、それが行われるべきだという意欲を持つように拘束する。しかし、外面の法廷において (in foro externo) すなわちそれらを行為に移すことには、常に拘束するのではない」(『リヴァイアサン』第15章)

うものとして外部から到来するのみならず、そのような態度（独：情念）自身の実現でもある。平和の態度（独：平和の情念）と国家権力は、互いを相互に支持し合っているのだ」（Strauss: 1965a, 235）

### Ⅲ-2 スピノザにおける「契約破棄の自然権」

シュトラウスによると、スピノザは平和の態度（独：平和の情念）つまり「誠実さ honesty」は、自らの生命を保存することについての人々の関心・心配から発生するという—— ホッブズのようには—— 全く理解しなかったし、社会契約（独：国家契約の意味）を理解する可能性も持たなかった（Strauss: 1965a, 235）。

先に見たホッブズの「盗人により引き出された約束」の事例を、スピノザも議論し、ホッブズとは全く異なる結論を出していること<sup>28)</sup>をシュトラウスはまず指摘している。

すでに確認したように、スピノザにおいては、「人間の権利（right）はその力能（power）と同一であるから、人間は、約束を破ることが自らの利益になると思われる場合には、あらゆる約束を破るための完全な権利を有している（独：最高の正当性をもってどの約束も破る）。約束を破るための権利（独：契約破棄に対する権利）は、それを破棄する力能と共に与えられるのである（TTP/177以下， TP/II/12）」（Strauss: 1965a, 235）。

シュトラウスは、このように各人がその力能が及ぶ範囲で約束を破棄することができる権利を有することを「契約破棄の自然権 natural right to break contract」と呼んでいる。

より厳密に見るために、スピノザ自身のテキストの該当箇所を引用する（『政治論』第2章第12節）。

「ある人が他人に対してこれ、あるいはそれをなし、あるいはなさざることを言葉だけで約束した場合、そしてその約束したのと反対のことも自己の権利によってなしうる場合、その約束（fides）は約束を与えた人の意志が変わらない間だけ有効に存する。なぜなら、約束を破る力能（potentia）を持つ人は、実際において自己の権利を放棄したのではなく、ただ言葉だけを与えたのだからである。ゆえにもし、自然権に基づいて自己の裁判官である彼自身が、その与えた約束から利益よりも損害が多く生ずることを判断した場合—— 人間は誤りやすいものであるからその判断が正しい時もあるうし間違う時もあるうがそのいずれであるかは問わない—— 彼は自己の裁量に従って約束を破棄するよう決意し、こうして自然権に従って（本章の9節による）これを破棄する。（TP/II/12）

シュトラウスは、スピノザのこのような契約観（約束観）を、ホッブズのそれと比較しつつ、批判している。先に見たように、ホッブズでは、「信約」（としての社会契約）の拘束性こそが自

---

28) この典拠として、シュトラウスはスピノザの『神学政治論』第16章と『政治論』第2章第12節を挙げているが、「盗賊との約束」の破棄可能性について論じられているのは前者のみであり、後者では一般的な約束の破棄可能性が語られているに過ぎない。



然状態から平和状態（国家）への移行を可能にする不可欠な契機になっていたが、スピノザは「契約破棄の自然権」という思想によって、この重要な契機を破壊してしまうからである。

「スピノザは彼の契約の自然権についての論述の中で、原理的な契約尊重の効用（value, Nutzen）には全く踏み込んでいない（独：全く同意してない）。スピノザは、契約を尊重することの効用（utility, Nützlichkeit）から乖離した契約尊重の責務を否定したに過ぎない。ホッブズももちろん、効用から乖離したいかなる契約の忠誠も唱導してはいない。しかし彼は、全ての結果を十分考慮して、原則として、契約破棄が契約遵守よりもより多くの効用をもたらすだろうということを、まさに否定する。〔ホッブズにとって〕原理的な契約忠誠のより大きな効用は、自己保存の自然権と市民状態との間の内的な絆である。スピノザはこの絆を切断する。こうしてスピノザは、実際にはより具体的な考え方を有し、冷静で、健全な常識に敬意を持ったイギリス人〔ホッブズ〕よりも、ただ見かけでのみより現実主義的であるに過ぎない。」（Strauss: 1965a, 235-236）

スピノザもホッブズも「契約」（約束）を「効用」の観点から考えているが、スピノザは「原理的な契約忠誠の効用」について理解し損なっていたというのがシュトラウスの批判である。この「原理的な契約忠誠の効用」とは、「契約」（約束）を土台（根拠）として作られる「平和」（国家状態）の中での各自のより安定的な「自己保存」のことであろう。人間というものは、現実には、国家の中でしか安定的な「自己保存」（スピノザの場合は安定的な自然権の維持による自己保存）ができないのだから、この「原理的な契約忠誠の効用」を認めなかったスピノザがとる「現実主義」（本稿の前半＝河村：2020参照）は、それを認め重視したホッブズよりも、表面的な「現実主義」であるにすぎないという告発である<sup>29)</sup>。

#### IV スピノザにおける受動感情に隷属する<sup>マルチチュード</sup>大衆の国家形成

##### IV-1 — 国家形成における「政治家」の強制力と刑罰の威嚇の必要性 —

シュトラウスは、スピノザにおいては、この「契約破棄の自然権」と（本稿がすでに確認した）<sup>マルチチュード</sup>「受動感情の自然権」の両方を持つことで、大衆の国家形成は困難になっていると考えている。

29) しかしスピノザは、「契約」（約束）の破棄可能性を、単に個人間での問題として考えたのではなかった。シュトラウスは指摘していないが、『政治論』においては、<sup>マルチチュード</sup>大衆と統治者との「統治契約」について「多数者＝大衆（multitudo）が自己の権利を一会議体あるいは一人の人間に譲渡する〔統治〕契約（contractus）または法律は、公共の利害がそれを破ることを要求する場合は、疑いもなく破られなくてはならない」（第4章第6節）と述べられているし、国家間の「盟約」や「約束」についても、国家間の盟約（foedus）は「損害への恐怖あるいは利得への希望」が存続する間のみ有効であるから、「各国家は任意の時に盟約を解消する全き権利を有する」（第3章第14節）とか、最高権力（国家）は他の最高権力（国家）に対する「約束 fides」が、自国の「臣民の共同の福利・救済 communis subditorum salus」に反するようになった場合は、その約束を解消する義務があり、これは理性にも聖書にも聖書にも矛盾しない（第3章第17節）と述べられている。なお、スピノザと現代の国際政治学との関係及びスピノザ自身の国際政治学については河村：2013bを参照。

ではそのような大衆<sup>マルチチュード</sup>が国家を形成する道筋をスピノザはどう考えていたのか。前提として、「契約破棄の自然権」を認めていることで、スピノザ政治哲学における大衆<sup>マルチチュード</sup>の国家形成は、ホップズのように「信約」としての「社会契約」を用いることができない<sup>30)</sup>。この難問を解決するためにシュトラウスが出してくるのが「政治家の力と威嚇」による国家への強制である。

「受動感情の自然権と契約破棄の自然権が確立されると（独：いったん安定化されると）、大衆<sup>マルチチュード</sup>と国家の内的絆は疑わしいもの（独：不確か）になる。当然、賢明でない人でさえ、継続的な恐怖においてよりも安全のうちに生きることを望むであろう。しかし、生命の安全が要求するのは、人々が暴力と狡猾さを放棄して共に和合して生きるということである。これはほとんどの人の力能を超えたことである<sup>31)</sup>。それはまさしく、彼らは賢くなく自らの受動感情に支配されているからだ。安全でなく野蛮な生活の害悪は、彼らを十分には脅かさないのは明らかだ。彼らが、さらに一層大きな強制を、つまり刑罰による威嚇を必要とするのは明らかである。大衆<sup>マルチチュード</sup>を平和的な行動（独：状態）へと向かわしめるには、お互いに対する恐怖では十分でない。つまり大衆<sup>マルチチュード</sup>は、羊の群れが、羊飼いでいて自分たちの小屋へと駆られるように、抜け目なくて狡猾な政治家（politician, Politiker）による力と威嚇によって国家へと駆り立てられなければならない。そうは言っても、国家なき生活の悲惨さへの恐怖は、あらゆる人々の国家への関心をいきいきと保つには十分大きい（TTP/XVI/177, E/VI/37S2, TP/VI/1ff）。しかし、その恐怖は市民的態度（独：国家の情念）を生産する程大きくはないのである」（Strauss: 1965a, 236）

シュトラウスによると、スピノザの場合、大衆<sup>マルチチュード</sup>——受動感情に隷属している人々——にとっては、自然状態での「国家なき生活の悲惨さへの恐怖」や「互いに対する恐怖」だけでは、平和と国家へと向かう動機には不十分である。そこで必要とされるのが、迷える羊の群れとしての大衆<sup>マルチチュード</sup>を国家という羊小屋に駆り立てる羊飼いとしての「政治家」である。この「抜け目なくて狡猾な政治家」たちによる強制力と刑罰の威嚇〔への恐怖〕<sup>マルチチュード</sup>によって、大衆<sup>マルチチュード</sup>は国家へと駆り立てられるしかないのである。シュトラウスは、大衆<sup>マルチチュード</sup>を終始あくまで受動的で愚かな存在として捉えている<sup>32)</sup>。

30) スピノザが、受動感情に隷属する大衆<sup>マルチチュード</sup>の国家（強制による国家）形成プロセスを、ホップズのような社会契約を用いずに、「存在論的－感情理論的」な方法で、どのように説明しているかについてはすでに河村：2013a 第4章と第11章で詳しく論じた。

31) ここには「ほとんどの人」に属しない少数の賢者の存在が仄めかされている。賢者は「理性の命令としてのコナトゥス」（E/IV/18S-37S1）に従い、外的強制によらず、自発的で自由な共同体としての国家を形成し「共に和合して」生きると『エチカ』は考えている（E/IV/73・D, 河村：2013a18, 69-70）。

32) この点、ネグリとハートが彼らの政治哲学の中心概念である「マルチチュード」（多数者＝民衆）をスピノザから受け継ぎ、ポジティブで主体的かつ創造的なものへと醸成したのとは対照的であろう。ネグリ＝ハートの「マルチチュード」概念の特質と、それがスピノザの“multitudo”から受けた影響、両者の相違については河村：2008, 2013b, 2017第7章を参照。

なお私はネグリ＝ハートの「マルチチュード」概念がスピノザの“multitudo”からは逸脱したものであると批判しているが、『エチカ』においては、受動感情に隷属して生きる「マルチチュード」（多数者＝民衆）

シュトラウスのこのような解釈で問題なのは、スピノザのテキストの恣意的な解釈である。

まず、上に引用された内容の根拠としてシュトラウス自身が挙げている『神学政治論』の該当箇所（TTP/XVI/177）では、受動感情に隷属する大衆マルチチュードの国家形成というよりは、（単に外面的にはあるにせよ）「理性の命令」に従って（に己を合わせて）各人が国家を形成するプロセスが述べられており、それ続く箇所でも「各人はその有する力能〔自然権〕の一部を自発的にせよ、強制的にせよ他人に移譲すれば……」（TTP/XVI/179）とか「各人がその有する全ての力能〔自然権〕を社会に移譲すればいいのであり、かくして社会のみが万事に対する最高の自然権を、換言すれば最高の統治権を保持し、各人はこの社会に対して自由意志によってなり、あるいは重罰への恐れに依ってなり従うべく拘束されるのである」（TTP/XVI/179）というように、大衆マルチチュードの国家形成には、「政治家」の強制力と刑罰の威嚇〔への恐怖〕こそが必要とは述べられてはいない。「自発的に」力能〔自然権〕の一部を移譲する人間や、「自由意志によって」社会に従う人間もいるとスピノザは言っているのである。

同じく、上に引用された内容の根拠としてシュトラウス自身が挙げている『政治論』の該当箇所（TP/VI/1ff）には、大衆マルチチュードが国家形成を欲求するのは、理性の導きによるものではなく、「共通の恐怖」や「共通の希望」<sup>33)</sup>といった「共通の感情」によるものであるということが述べられており、これに続く箇所でも「国家は全ての人々が自発的にせよ強制されてにせよ……とにかく〔結果的に、外面上は〕理性の命令に従って（ex rationis praescripto）生活せざるをえないように組織されなければならない。このことは公共の福利・救済（communis salus）に関することを一人の人間の信義に全部任せきらないように国事を配慮する時に達成される」（TP/VI/3）というように、「政治家」<sup>34)</sup>の強制力と刑罰の威嚇による大衆マルチチュードの国家形成は述べられてはいない。しかもス

---

であっても、その「コナトゥスの自己発展性と必然性」によって認識論的に向上して理性的な賢者になって、「自発的で自由な共同体としての国家」の成員になる可能性が保証されていることを論証した（河村：2013a, 80-81）。

33) ホプズの場合も、人々を国家形成に向かわせるのは、自然状態における「死への恐怖」だけではないと言っている。「人々を平和に向かわせる情念（passions）は、死への恐怖であり、快適な生活に必要な物事に対する意欲（desire）であり、それらを彼の勤労によって獲得する希望である。そして理性は、都合の良い平和の諸条項を示唆し、人々はそれによって、協定へと導かれる。これらの条項は、別に自然の諸法とも呼ばれる」（『リヴァイヤサン』第1部第13章）。

34) スピノザ自身は『政治論』第1章で、先の引用でシュトラウスが述べていたような「抜け目なくて狡猾な政治家」について語っていた。シュトラウスが解釈するように、そこでスピノザは、理想主義者としての哲学者を批判し、現実主義者として政治家を評価していたのも事実である（TP/I/1・2, 河村：2020, 68-70）。

しかしスピノザは、「その存続・安全（salus）が、或る人間の信義のいかんにかかるような国家、またその政務の正しい処理がこれを処理する人々の信義ある行動を待ってのみ可能であるような国家は、決して安定的（stabilis）でないであろう。むしろ国家が永続しうするためには、国事を司る者が、理性に導かれようが感情に導かれようが、決して背信的であつたり悪事を行なつたりする気になることができないように国事（res publicae）が整備されるべきである。」（TP/I/6）とも述べている。スピノザは『政治論』においては、「政治家」の資質に依存するような国家運営を批判している。そこでは、安定的、永続的な国家運営のためには、国事に携わる人間の資質に頼るのではなくて、彼らの反倫理的行為への欲望を制御する政治システムの整備こそが課題となっているのである（河村：2013a, 83-88）。

スピノザは、確かに「経験は、全ての権力を一人の人間に委託するのが平和と和合のために益あることを教えているかに見える」が「あらゆる権力を一人の人間に委託するということは隷属生活には必要であるが平和には必要ではない」(TP/VI/4) というように、一人の支配者〔政治家、指導者〕に全権委任する君主制の問題点を指摘して批判さえしている。

最後に、上に引用された内容の根拠としてシュトラウスが挙げている『エチカ』の該当箇所(E/VI/37S2)には、確かに受動感情に隷属する大衆マルチチュードの国家形成<sup>35)</sup>には「刑罰の威嚇〔の恐怖〕」が必要であるとして、「この〔感情はそれより強力な反対感情によってしか抑制されえないという〕法則に従って社会は確立されうるのであるが、それには社会自身が各人の有する復讐する権利および善悪を判断する権利を自らに要求し、これによって社会自身が共通の生活様式の規定や法律の制定に対する実権を握るようにし、しかもその法律を、感情を抑制しえない理性(この部の定理17備考により)によってではなく、刑罰の威嚇〔の恐怖〕によって確保するようにしなければならぬ。」と述べられてはいる。しかしここでもシュトラウスが言うような国家形成における政治家(指導者)の役割については、スピノザは語っていない。大衆マルチチュードは優れた指導者によって「強制」されて国家を作って生きるしかない<sup>36)</sup>というのはスピノザの思想ではなくシュトラウス自身の個人的思想に過ぎない<sup>37)</sup>。

以上のように、シュトラウスはスピノザのテキストの文言を無視して、大衆マルチチュードの国家形成プロセ

---

35) 『エチカ』にはこのような「受動感情から国家へ至る道」と「理性から国家に至る道」の2つの国家形成プロセスが描かれており、そこにおいて形成されるのがそれぞれ「無知なる者たちの強制による国家」と「賢者たちの自由で自発的な共同体としての国家」であるというのが私の解釈である(河村：2013a, 69-72)。シュトラウスは、『エチカ』に「受動感情から国家へ至る道」と「理性から国家に至る道」の2つの国家形成プロセスが描かれているということを理解していないし(河村：2013a, 70-74)、『エチカ』より現実主義が徹底化された——前稿(河村：2020)で確認したように、この点はシュトラウスもよく理解していた——『政治論』では、国家成立プロセスの出発点に限れば、この「受動感情から国家へ至る道」の方を引き継ぎつつも、安定的な国家運営のためには、人々の感情が、そこを通過したら結果的には理性的なものとなるような感情制御の機能を有した「政治システム」の整備こそが重要であると主張されていること(河村：2013a, 70-76)にも全く気づいてない。

この点オークショットは「スピノザは、競争を好む人間本性の傾向から出発して平和に至る逃げ道に二つの選択肢を提示した。一つは恐怖と憤慮ある予見から生じる脱出法であり……もう一つは、人間生活の諸事万端を支配する精神の力が与える脱出法である」(Oakeshott: 1937, 1975, 131 [邦訳157]) というような正当な解釈を行いつつも、「ホップズの答えはスピノザほど洗練度は高くないが原則的には同じである。……恥辱にまみれた死への恐怖は、理性を呼び覚まして平和の好都合な条項〔自然法〕とそれを人間生活の雛型にする方法を提案させるのであるから……」(Oakeshott: 1937, 1975, 132 [邦訳157]) と述べている。

36) 本書『スピノザの宗教批判』の英語版序文において、シュトラウスはこうも言っていた。「スピノザの政治思想は、人間が存在する限り悪徳は存在するだろうという経験によって証明されたと申し立てられている真理に基づいており、それゆえスピノザは、国家は必然的に抑圧的ないし強制的であるということを当然のことと思っている」(Strauss: 1965a, 236 [邦訳381])。

37) シュトラウスは、スピノザのテキストの解釈の進行の中に、自己の政治思想を故意に忍ばせるという「著述の技法 art of writing」を行使したという可能性も考えられるが、デビュー作のこの『スピノザの宗教批判』(1930年)で、「著述の技法」をシュトラウス自身が用いている可能性は低いかもしれない。なおシュトラウス政治哲学における「著述の技法」については河村：2017の第6章を参照。

スの中に、勝手に「政治家」（すぐ後には「指導者」と言い換えて議論をずらしている）の役割を設けている。このような誤読——それが故意のものであれ、意図せぬものであれ——の原因は、シュトラウスがスピノザの主著にして、その体系には彼の哲学的思惟の全てが注ぎ込まれている『エチカ』を軽視している<sup>38)</sup>ことにあると考えられる。

スピノザはすでに『神学政治論』（1670）において自らの政治哲学を世に披歴していた（特に第16章－第20章）にもかかわらず、病と闘いながらも死の直前まで『政治論』（1667年未完）を書き続けたことの意味を考えるべきである。これに関してはノーマン・ブラウンの以下の言葉が大変示唆的である。

「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である。私はこの洞察は、『神学政治論』のなかでは考えられてなかったが、『エチカ』の含意が徹底的に汲み尽くされた段階でスピノザに訪れたのだと信じている。つまりその結果、彼は認識論に関する論文を約束していたにもかかわらず、「私の精神を政治に向けること」を決意し、『政治論』を書いたのである」（Broun: 1991, 134〔邦訳 247〕）。

『エチカ』と『政治論』で展開されるスピノザ政治哲学には、国家形成に「指導者」は必要とされていない。『エチカ』を完成させることでスピノザは、「指導者」なしでも国家形成が説明可能な「存在論的－感情理論的」説明枠組み（河村：2013a, 67, 74-75, 319-325）を構築しえたと考えるのが妥当である。スピノザ自身も、国家の全権を一人の人間に委ねることの危険性を指摘していた（TP/VI/4, 5）。

シュトラウスは『神学政治論』の神学－政治論的、歴史的な側面を重視するあまり、スピノザの主著である『エチカ』を軽視し、また『エチカ』で到達した自らの哲学的基礎を厳密に踏まえて、書かれた『政治論』も軽視している<sup>39)</sup>。そのことによりシュトラウスは、この「政治家」（指

---

38) シュトラウスの『エチカ』軽視の背景にある、『エチカ』への彼の批判や不信感については、例えば

論文「進歩か回帰か」において、『エチカ』の体系においては定義の恣意性が結論の恣意性を生み出しており、「スピノザの全体についての説明」——特に〔第3部の〕感情分析——は明晰判明とは言えないとシュトラウスは言っている（Strauss: 1989, 268〔邦訳339-340〕）。また本書『スピノザの宗教批判』の英語版序文においては、『エチカ』の神概念と神の知（直観知）が批判され、以下のように言われている。「スピノザの『エチカ』はそうした〔正統派の真正な反対に必要となる、「世界と人間の生は神秘的な神を想定しなくても、完璧に理解可能であるという証明」としての〕体系になろうと試みているが成功していない。それが提示するあらゆるものの明晰かつ判明な説明は、根本的に仮説的なものに留まっている。結果として、その認識上の地位は正統派の説明のそれと違わない。スピノザが啓示の可能性を正当に否定することができないのは明らかである。しかし啓示が可能であることを認めることは、哲学的な説明と哲学的な生き方が必然的に、明証的に、真の説明で、正しい生き方であるわけではないということ認めることを意味する」（Strauss: 1965a, 29〔邦訳393-394〕）。

39) シュトラウスは、このような『エチカ』から『政治論』への影響関係を厳密に踏まえることをせず、『神学政治論』、『エチカ』、『政治論』の3著作の政治哲学的部分を整理したり、分類することもなく、同じ平面で混

導者)の問題だけではなくスピノザの哲学と政治理論の神髄や最終目標を見失っている。

シュトラウスの議論を整理すると、スピノザにおける大衆<sup>マルチチュード</sup>は、「契約破棄の自然権」と「受動感情の自然権」の両方を持つから、国家形成に際して「社会契約」に頼ることができず、「自己保存の自然権と市民状態との間の内的な絆」が切断されて、国家との内的絆も不確かなものになっていた。そしてこの切断された内的絆を繋ぎとめ、回復させるものこそが「政治家の力と威嚇〔による恐怖〕」ということであった。シュトラウスは、スピノザの政治哲学の出発点を自然権として考え、その形而上学的・存在論的性格をも理解していたのに、大衆<sup>マルチチュード</sup>の国家形成に限って言えば、この自然権論は「政治家の力と威嚇〔による恐怖〕」という強制力を生み出すためのネガティブな契機に貶められてしまっている。

しかし、スピノザ自身は国家形成において大衆<sup>マルチチュード</sup>の自然権が果たす役割をポジティブに捉えていたし<sup>40)</sup>、国家成立後も自然権はそっくりそのまま臣民としての各人のもとに留まると考えていた<sup>41)</sup>。これは自然権が各人のコナトゥスによって定義されているので当然のことである(コナトゥスは各人の現実的本質であり、有限様態としての人間は、このコナトゥスによって神の永遠の力を表現することで初めて、存在し活動している)。そしてスピノザは『政治論』においては、国家=最高権力の自然権は「多数者=大衆の力能 multitudinis potentia」によって決定されるとされとし(TP/II/17, III/2, 7)、この国家=最高権力の自然権と臣民としての各人のもとに留まった自然権の間の相克に安定性をもたらすことこそが政治(システム)の課題だと考えたのである(河村:2013, 85-87, 325-334)このように、受動感情に隷属する大衆<sup>マルチチュード</sup>の国家形成には、感情理論的な説明だけでなく、存在論的な説明も併せた「存在論的-感情理論的」説明が必要になろう。ただしその感情理論にしても、シュトラウスは国家形成における、刑罰の威嚇への「恐怖」の役割は理解していたが、国家形成の感情的原動力となる「共通の感情」(そこには「恐怖」だけでなく「希望」も含まれる)や「感情の模倣」については触れもしていないのである(河村:2013a, 67, 74-75, 319-325)。

## IV-2 神権政治の発生

シュトラウスは、スピノザ政治哲学では、「受動感情の自然権」を持って受動感情に隷属する大衆<sup>マルチチュード</sup>は、「政治家の力と威嚇〔による恐怖〕」という「強制力」によってしか、国家を形成するには至らないと言っていた(「抜け目なくて狡猾な政治家(politician, Politiker)による力と威嚇によって国家へと駆り立てられなければならない」)。

---

せて考え、説明してしまっている。

- 40) 自然権がコナトゥスによって定義されることで、「コナトゥスの自己発展性とその必然性」が各自の自然権にも反映され、各自は自己の自然権の安定的維持・増大を求める必然的傾向を持つ。この傾向性によって各人は、自然権が相殺されて「無きに等しい」自然状態を脱して国家を形成することに向かうのである(河村:2013a, 21-38, 67-68, 315-320 etc.)。
- 41) スピノザはイエレス宛て書簡において、自分とホップズの政治上の相違を、国家成立後も各臣民のもとの自然権が留まることであるとしている(EP/50)。

だが次にシュトラウスは、「政治家 politician, Politiker」という言葉を「指導者 leader」と「支配者 the ruler」に置き換えて次のような議論を進めている（以下のシュトラウスの議論は『神学政治論』と『政治論』の内容を彼独自にまとめたものとなっている）。

「優れた理性（a superior reason）というものが受動感情（passions）の役割に秩序をもたらすに違いない。この力能＝権力（power）に支配機能を引き継ぐように誘発するものは何か？ 通常それは、支配への情熱＝受動感情（passions）である。大衆マルチチュードのより愚鈍でより少なくしか輝いていない受動感情と彼らの指導者（leader, Führer）の支配への意思との間の相互作用が平和をもたらす。支配への切望ゆえに支配するものは大衆マルチチュードよりも決して賢くはないとしても、それにもかかわらず彼は支配するための力能＝権力（power）を処理するが故に大衆マルチチュードよりもずっと優れている（far superior）のだ。彼は大衆マルチチュードが持っているよりもより多くの力能＝権力（power）を持ち、それゆえにより大きな権利を持っている。狡猾さと策略によって彼は彼の臣民の魂を支配し、それゆえに彼らの身体をも支配する。支配者（the ruler）の特殊な知性（the specific intelligence）は狡猾である（cunning）」（Strauss: 1965a, 236）

シュトラウスは、指導者＝支配者に、政治家の「抜け目なくて狡猾な」性質を受け継がせたうえで、その狡猾さを「特殊な知性」と表現している<sup>42)</sup>。指導者＝支配者も他者を支配したいという「受動感情」（切望）を持つわけだから、その意味では、決して賢者であるとは言えないが、支配能力を処理して臣民の心身を現実に支配することができるという意味においては、「大衆マルチチュードよりもずっと優れている」のだ<sup>43)</sup>。そしてこのような指導者＝支配者の「支配への情熱＝受動感情（passions）」こそが、「受動感情の自然権」を行使して対立状態に陥っている大衆マルチチュードの受動感情と「相互作用」をもたらして、それが人々を平和に、つまり国家形成に至らせることになるのである。

この「相互作用」の内容についてシュトラウスはこう述べている。

「有能な政治家（the able politician）は、大衆マルチチュードを最もよく服従へと誘うような彼らの受動感情にいかにかきかけたら良いかを知っている。それゆえに彼は単に恐れられることは望まないだろう。というのも大衆マルチチュードは彼らの支配者を恐れるあるいは主に恐れる時に自らのその支配者の不運を喜ぶであろうし、支配者にすべての害悪が訪れることを願うであろうから。そしてまた彼らの力の限りすべての害悪を彼に与えるだろう。それゆえに思慮深い（prudent）支配者は脅しによって臣民を警告することによってよりも約束によって自らの臣民たちを彼に結びつけることをより好むであろう。」（Strauss: 1965a, 236）

42) 指導者（leader, Führer）と支配者（the ruler）が単数で語られていることにも注意したい。

43) スピノザの『政治論』第1章第2節に「政治家たちは、人間のために計るよりはこれを欺くものと思われ、聡明であるよりは狡猾であると評価されている」とある。

スピノザ政治哲学においては、政治家＝指導者＝支配者マルチチュードと大衆マルチチュードの間に「支配－服従関係」が成立しない限りは、平和と国家は成立しないという前提のもとで、シュトラウスは「有能な政治家」「思慮深い支配者」の大衆マルチチュードの受動感情に対するコントロールを問題にしている。大衆マルチチュードの「服従意志」（服従への情熱＝受動感情）をよりよく、より安定的に引き出すためには、ただ「恐怖」（という受動感情）を大衆マルチチュード（臣民）に植え付けるだけではだめで、大衆マルチチュード（臣民）の「希望」（という受動感情）に訴えかける必要がある、とスピノザは考えているのだ、とシュトラウスは言う。

スピノザのテキストにより忠実に厳密に寄り添うならば、うえの「思慮深い支配者は脅しによって臣民を警告することによってよりも約束によって自らの臣民たちを彼に結びつけることをより好む」という箇所には、「脅しに〔よる「恐怖」に〕よって」よりも「約束〔によってもたらされることへの「希望」〕によって」というように「恐怖」と「希望」という2つの受動感情を補って表現すべきであろう。スピノザの『政治論』特にその「支配－服従関係」論においては、この「恐怖」と「希望」の2感情こそが基軸となる感情である<sup>44)</sup>からなおさらだ。

シュトラウスは、政治家＝指導者＝支配者に「有能な」、「思慮深い」という性質を追加することで、大衆マルチチュードとの支配－服従関係の成立（国家の成立）に不可欠（とされた「政治家の力と威嚇の恐怖」）の感情に、政治家が大衆マルチチュードに約束する「希望」という感情をつけ加えたのである。この追加理由をシュトラウス自身は、自らの支配者に「恐怖」を抱く大衆マルチチュードは、支配者の不運を喜び、支配者の害悪を願い、可能な限りの害悪を支配者に与えるからであるとのみ説明しているに過ぎないが、これには、政治家＝指導者＝支配者の側も大衆マルチチュードに「恐怖」を抱いているとスピノザは考えていた<sup>45)</sup>という事実（バリバルの言う「群衆の恐怖 la crainte des masses」の二重の意味<sup>46)</sup>）が考慮されなければならないし、この「恐怖」は、政治家＝指導者＝支配者の側と大衆マルチチュードのそれぞれが相手の「力」に対して抱くものであるという力能論的＝存在論的事実が理解されなければならない（TP/III/8, 9）。そしてスピノザによると、政治家＝指導者＝支配者が最も恐れるのは、大衆マルチチュードのこの「恐怖」が「憤激 indignatio」へと変わり、その「憤激」による抵抗が最高権力＝国家の自然権（＝力能）を激減させ、最悪の場合、最高権力＝国家が解体してしまうという事態なのである（TP/III/9, IV/4・5・6）。こうした力能論的＝存在論的理由から、スピノザは「恐怖」のみによる大衆マルチチュード支配では、その支配－服従関係（国家）の安定も永続も困難であると考え、その安定的維持のためには大衆マルチチュードの「希望」も必要だと考えたのであった（TP/X/8;

44) スピノザは、我々が「他者を自己の権利（権力）の下に置く」（力能によって支配する）のは以下の4つの場合であると言っている（TP/II/10）。

- (1) 相手の身体を縛っておく場合。
- (2) 相手から武器や自衛・逃走の手段を奪い取った場合。
- (3) 相手を「恐怖 metus」の感情によって自己の意に服従させた場合。
- (4) 相手を「希望 spes」の感情（恩恵）によって自己の意に服従させた場合。

45) 「国家の全権を任された人間は常に外敵よりも国民（cives）を恐れる」（TP/VI/6, cf.TTP/XVII/189-190）。

46) 大衆マルチチュードが国家の力に抱く「恐怖」（TP/III/8）であると同時に国家が大衆マルチチュードの力に抱く「恐怖」（TP/III/9）であるということ（Balibar 1985, p.60）。



2013a, 331-335)。

以上のシュトラウスのスピノザ解釈においても、本章でその形而上学的、存在論的淵源を自ら検討してきたスピノザ独自の自然権論（特に自然権＝力能テーゼ）は棚に上げて、感情理論のみに基づいて支配－服従関係の成立（国家の成立）を説明してしまっている。しかしスピノザの『政治論』にとってはそもそも支配－服従関係とは、力（potestas）によって他者を自己の権利の下に置くことである（TP/II/9）という、力能論的、存在論的性質を持ったものであったし、「希望」と「恐怖」の感情も『エチカ』の感情理論においては、「自己保存のコナトゥス」に関係づけて定義される力能論的、存在論的性質を持ったものであった。『政治論』の、このような「支配－服従関係」論と『エチカ』の感情理論の基礎のうえに慎重にかつ厳密に展開されるスピノザの政治哲学の真骨頂をシュトラウスは捉え損なっている<sup>47)</sup>。

シュトラウスによると、政治家＝指導者＝支配者が「恐怖」を抱いているのは、大衆<sup>マルチチュード</sup>（臣民）の「恐怖」が「憤激」に変わるだけではない。政治家＝指導者＝支配者は、大衆<sup>マルチチュード</sup>（臣民）の「虚栄心（vanity）」のことも心配している。

「その上、支配者は彼の臣民たちの虚栄心（vanity）を心配しなければならない。人々は自らと同等のものに仕えることには、仕えなければいけないことには首尾よく我慢することはできない。支配者たちは彼の臣民たちに以下のことを確信・納得させるように十分忠告を受ける。つまり彼は神の子孫であるということをも主張することによって、あるいは神が彼に直接に語りかけて助言を与えたのだと主張することによって、彼は普通の人々よりも優れているのだと言うことを臣民たちに確信させるように十分に忠告を受けるのである。その結果として想像できるのが以下のような人間たちである。それは彼らの支配者たちの意思に従って信じ愛し憎むそして軽蔑するような人たちであり、それが彼らの支配者の目的にただ仕えているだけであるにもかかわらず自らの利益に配慮していると信じているような人たちである。彼らは、まるでそれが自らの救済であるかのように自らの隷属を求めて戦いながらそしてまたそのことを不名誉としてではなくむしろ最高の名誉として考えながら、自らの血とさらには自らの生命を1人の男の確信・厚かましさのために犠牲にするに至るのである。」（Strauss: 1965a, 237）

ここでシュトラウスは、大衆<sup>マルチチュード</sup>（臣民）の「虚栄心（vanity）」（という「受動感情」）から「神権政治」が生まれるプロセスを『神学政治論』と『政治論』のスピノザの議論を用いてうまく説明してはいるが、ここでも肝心の『エチカ』の感情理論は参照されていない。

上の引用の最後の箇所は、スピノザ自身は『神学政治論』序文で語った以下の言葉<sup>48)</sup>を変奏させたものである。

47) 私自身は、以上の問題について「存在論的－感情理論的」解釈を施している（河村：2013, 105-108, 330 etc.）

48) スピノザのこの言葉は、ドゥルーズ＝ガタリの政治哲学にとってもネグリ＝ハートの政治哲学にとっても重要なテーマであった（河村：2013b, 182）。

「もし人間を誤謬の中に留め置き、恐怖心を宗教の美名で彩って人間を抑制するのに利用し、かくして人々をして隷属 (servitus) のために戦うことあたかも福祉・救済 (salus) のために戦うごとくならしめ、かつ一人の人間の名誉心のために血と生命とを捨てることを恥としてではなくかえって最大の誉と思わしめるといったような、そうした事どもがもし君主政治の最高の秘訣であり、君主政治の最大の関心事であるとしたら、反対に、自由なる国家においては、これ以上に不幸なことが考えられることもできないし、試みられることもできない」(TTP/Prae/7)。

ここでスピノザ自身は、宗教の名のもとに、諸々の先入見によって、各自の「自由な判断(力)」を籠絡・制限し、健全な理性が働かなくするという「君主政治の最高の秘訣」を暴露し批判しているのである(『神学政治論』序文のこの引用の前後を参照)。シュトラウスは、このような「君主政治の最高の秘訣」を可能にするのは「神権政治」のみであるとしてこう述べている。

「そのような支配が可能になるのはただ神権政治としてのみである。というのも人間たちを完全に隷属化することができるのは、迷信 (superstitio) によって彼らを縛って彼らの精神が拘束に売り渡された時のみであるから。しかし迷信は、人間本性に根深く定着しており、それゆえに、どの時代にも、どの国においても生きているから、神権政治は十分に永遠に存続するだろう。このようにして神権政治は、想像的-情動的な生 (imaginative-emotive life) に最も合致した国家形態である。その慎み深さの欠如ゆえ、他の仕方では、万人に対する万人の戦いの中へと滅びてしまうような生が、神権政治においてはある程度は一定と安全の様相を帯びる。」(Strauss: 1965a, 237)

迷信 (superstitio) はシュトラウスの言う「受動感情の自然権」を有するから、遍く、根強く存在し<sup>49)</sup>、神の権威を偽装することで「隷属を救済と思込ませ<sup>マルチチュード</sup>て大衆(臣民)を支配する」神権政治の最高の糧となる<sup>50)</sup>。大衆(臣民)は受動感情に隷属する限りにおいて、「想像知」(誤謬

49) 『神学政治論』序文においてスピノザは迷信の発生原因を「恐怖」と「希望」に求めてこう述べている。「一般に人間は、不確かな (incerta) 運命を持った財 (幸福) を際限なく追求して、希望と恐怖の間を哀れに揺れ動く (fluctuant) ものであるから、人間の心は多くの場合、手当たり次第のものを信じるように傾きがちである。人間の心というものは、普段は自信過剰で、誇らしげで傲慢であるのに、ひとたび疑惑を持ち始めると、わずかの衝撃によってもあちらこちらへ揺り動かされ (pellitur)、それは恐怖と希望によって突き動かされることから逃れられない場合に益々はなはだしくなるのである。」(TTP/Prae/5)。シュトラウスは先ほどまで、大衆(臣民)を服従させる際の「恐怖」と「希望」の役割について論じていたのに、なぜかこの重要な事実を省略して議論の連続性を自らたち切っている。

50) シュトラウスではここでも重要な『エチカ』の感情理論を参照していない。長くなってしまいが河村：2013で補足する。「スピノザは「希望」を「不安定な喜び *inconstans Laetitia*」として、「恐怖」を「不安定な悲しみ *inconstans Tristitia*」として定義している (E/III/18S2, Ad12・13)。『エチカ』においては、「喜び」、「悲しみ」、「欲望(コナトゥス)」という基礎的3感情の関係は、「喜び」が人間の「欲望(=コナトゥス=活動力能)」を増大させる感情として、「悲しみ」が「欲望(=コナトゥス=活動力能)」を減少させる感情として描かれていたから (E/III/37D, 57D)、「不安定な喜び」である「希望」は、コナトゥス(=活動力能=力能)を増大させる積極的な感情ではないかと考えそうになる。しかしスピノザによると、「希望」には人間の

の唯一の原因となる認識能力)に限定された認識しかできないから、この「迷信」の虚偽性を見破ることはできない。神権政治のこのような巧妙な支配のシステムは、大衆<sup>マルチチュード</sup>(臣民)が受動感情に隷属して「想像知」に限定される限りは「十分に永遠に存続」し、「万人に対する万人の戦い」としての自然状態の中では滅びてしまう各自の自然権(自己保存のコナトゥス)を「ある程度は一定と安全の様相」の下に保証するのである。

しかし現実には、神権政治による大衆<sup>マルチチュード</sup>(臣民)支配は困難で長続きしないとシュトラウスは言う。

「神権政治のこのような効力のための前提条件とは、実際、神権政治的なレジームの基礎であるところのはびこっている迷信を、自由思想を防止することによりあらゆる形態の疑いから守ることである。この前提は決して満たされ得ない。と言うのも誰も自らが持つ判断のためのどのような能力をも捨て去ることができないからである。彼らの支配者によって騙されることに甘んじない市民たちは、支配者の力に制限を設ける。1人の単独の個人の圧倒性に対する根絶できない抵抗が存在し、そしてまた、支配者は自分自身の利益と家族の利益を他の万人の損害であると認めているという根絶できない疑いが存在する。完全な野蛮人ではないような人たちは、それほど明らかには騙されなかった自ら臣民から奴隷へと、つまり自らにとって無益なものへと身を落とされることを認めえない。神権政治は必然的に力による支配となる。そして誰も力による支配を永遠に維持することはこれまでなかった。神権政治は、受動感情に支配された生が入手できる救命策の典型的な可能性なのである。これまでに述べてきたことから、受動感情に支配された生は自分自身の力では、自らを守ることができないということ、が導かれる。」(Strauss: 1965a, 238)

神権政治が生き延びるためには、その欺瞞のシステムの中核にある大衆<sup>マルチチュード</sup>(臣民)の「迷信」を、自由な判断力を主張する自由思想から守る必要がある。しかし、「迷信」によって大衆<sup>マルチチュード</sup>(臣民)を完全にだまし続けることは困難であり<sup>51)</sup>、その困難は人々の中に在る「自由への自然な愛・

---

認識能力のうちで最も低いレベルのものである「想像知 *imaginatio*」が介在しており、「希望」を抱く者は、希望の対象を排除するようなものを〈想像〉して、その限りにおいて「悲しみ」を抱き、「恐怖」を抱く者もこれとは逆の道を辿るから、実は「恐怖なき希望も希望なき恐怖もない」(E/III/50S, Ad13Ex)なのである。こうして結局、「恐怖」も「希望」も「悲しみ」を伴うことなしには在りえないから、それ自体では「善」(=喜びの原因となり、コナトゥス(活動力能)を増大させるもの)ではありえない(E/IV/D1・2, 8D, 29D, 47D)。このように「恐怖」と「希望」は倫理的に批判されるばかりでなく、本質的に「想像知」が介在してくるこれら2感情からは「迷信」が生じるとして(E/III/50S, TTP/Prae)、認識論的な批判も向けられている。「恐怖」と「希望」は認識の欠乏、精神の無能力を示すものであり、そこからの脱却が求められるのだ(E/IV/47S)。(河村: 2013, 107)。

51) 『神学政治論』序文においてスピノザはこう述べている。「人々を迷信に陥らせることは極めて容易ではあるが、その代わり、人々を同一の迷信にいつまでも留まらせるようにすることは極めて困難である。……民衆(vulgus)はどんな迷信にも決して長く安住してはいない。むしろ新しい迷信、まだ駄目なことの分からない迷信のみが彼らに最も気に入るのである。迷信のこうした浮動性は幾多の驕憂、幾多の恐ろしい戦争の原因となってきた」(TTP/Prae/6)。

欲望」(Strauss: 1965a, 241, 242)によってもたらされる。

こうして神権政治は人々の抵抗に出会い、「力による支配」へと必然的に移行するが、この「力による支配」も永遠には続かないのである。

ここまできてシュトラウスは本書本節「B. 自然権についての理論と神権政治の批判」の議論を総括し、結局、大衆マルチチュードの「受動感情に支配された生」は首尾一貫性(永続的な存在)を有しない、と言う。「受動感情に支配された生は、理性的な生に劣っている程度において、より少ない実在性を持つと言う意味においてより少ない権利をも持つ。人間の自然権は理性の権利となる。というのも理性こそがただ首尾一貫した人間の生を築き継続させるのである」(Strauss: 1965a, 238)。

ここでシュトラウスは自ら設定した大衆マルチチュードにおける「受動感情の自然権」の頑強さを放棄して、理性の領域へと移行する。そしてこの移行の動因を人々の中に在る「自由への自然な愛・欲望」(Strauss: 1965a, 241, 242)に求めている。2つ後の節(D. 神権政治批判の具体的な前提)に入りシュトラウスは、「人々を動かすのは——いかに容易に多くの受動感情が神権政治の利害関心の元に操作されうるとしても——受動感情一般ではなく、一中略—自由への意志である」としている(Strauss: 1965a, 242)。そして、この「自由への自然な愛」による迷信からの解放こそが、スピノザ政治哲学の本質とまでシュトラウスが言っていた「賢者と大衆マルチチュードの間にスピノザが設けた厳格な区別」を架橋し、その時、「スピノザの自然権は実際、人間的で政治的に実り豊かな意味合いを帯びるのである」とまで言っている(Strauss: 1965a, 243)。

だがシュトラウス自身が「理性への道を永遠に閉ざされている」とまで言った大衆マルチチュードが「賢者と大衆マルチチュードの間の深淵」を、「自由への自然な愛」で飛び越えることは本当に可能だろうか。可能だとしてもそれを説明するには、『エチカ』の存在論、認識論、感情理論にまで遡る必要があるのではなかろうか。しかしこれらは次稿の課題として引き継ぐことにしたい。

### 【付記】

※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。

※本文中に(独: )という形で示している場合は、本書のドイツ語オリジナル版(Strauss: 1930)における、原語を意味する。

※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.
- Brown, N., "the turn to spinoza", in: *Apocalypse And/or Metamorphosis*, Univ of California Pr on Demand, 1991, 田代真訳, 「スピノザへの転回」, 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.
- 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.
- Hobbes, T., 1640, 1889, *Elements of Law Natural and Politic*, edited by Ferdinand Tönnies (Simpkin, Marshall, and Co.): 高野清弘訳 『法の原理 — 自然法と政治的な法の原理』, 行路社, 2016.
- 1642, 1983, *De Cive: The Latin Version*, ed. H. Warrender, Oxford: Clarendon Press, 『市民論』, 本田裕志訳, 京都大学学術出版会, 2008.
- 1651, 1997, *Leviathan*, English Works Vol.3 (Parts I-II), ed. by W. Molesworth, Routledge/Thoemmes Press: 『リヴァイアサン』 (第1巻, 第2巻), 水田洋訳, 岩波文庫, 1992
- Lévinas, E., 1982, *L'au-delà du verset*, Minuit, 『聖句の彼方』, 合田正人訳, 法政大学出版局, 1996.
- Matheron, A., 1986, *Anthropologie et politique au XVII<sup>e</sup> 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.
- Oakeshott, M. 1937, 1975, *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund Inc. 『リヴァイアサン序説』, 中金聡訳, NHK 法政大学出版局, 2007.
- Rey, J.-F., 1993, “Lévinas et Spinoza”, in: *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Olivier Bloch, Presses Universitaires de France.
- Spinoza, B., 1670, *Tractatus Theologico-Politicus*=TTP (*Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1925, Bd.3): 『神学政治論』 畠中尚志訳, 岩波文庫, 上巻 (1995)・下巻 (1995).
- 1675, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*=E (*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*=TP (*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; Rep 1988.
- 1953, *Natural Right and History*, (塚崎智・石崎嘉彦訳, 『自然権と歴史』 昭和堂, 1988).
- 1958, *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press; Reissue, 1995 (『哲学者マキアヴェ

- エッリについて』飯島昇藏, 厚見恵一郎, 村田玲訳, 勁草書房, 2011)
- 1959, *What is Political Philosophy?* (石崎嘉彦訳, 『政治哲学とは何か』, 昭和堂, 1992).
- 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).
- 1989, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, University of Chicago Press (『古典的政治的合理主義の再生 — レオ・シュトラウス思想入門 —』, 石崎嘉彦監訳, ナカニシヤ出版, 1996).
- ハインリッヒ・マイアー『レオ・シュトラウスと神学 — 政治問題』飯島昇藏, 太田義器共監訳, 晃洋書房, 2010.
- 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.
- 加藤節, 1979, 『近代政治哲学と宗教 — 17世紀社会契約説における「宗教批判」の展開』, 東京大学出版会.
- 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.
- 2020, 「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 —」, 関西大学法学研究所『ノモス』No.46.
- 岸畑豊, 1974, 『ホブズ哲学の諸問題』, 創文社.
- 柴田寿子, 2000, 『スピノザの政治思想 — デモクラシーのもうひとつの可能性』, 未来社.
- 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.
- 藤原保信, 1974, 『近代政治哲学の形成 — ホブズの政治哲学』, 所収『藤原保信著作集(第1巻)ホブズの政治哲学』, 2008, 新評論.

\*本研究は、2021年度 関西大学学術研究員研究費によって行った。