

〔論 説〕

スピノザ政治哲学における大衆と賢者の間の深淵について

マルチチュード

— 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

「受動的な生が人間の生の根本層であり、その結果、わずかな人々においてのみ、理性がそのような根本層に対して立ち上がり反抗するということが前提される限りは、スピノザの宗教概念は彼の〔哲学の〕原理と一致・調和しえない。……〔しかしながら〕神の愛と隣人愛の一にして唯一の起源である神の永遠なる言葉は、根源的な事実である。さて、人々は、彼らを取り囲む世界の印象に継続的に晒されているから、神についての自らの概念が曇ってしまうのをほとんど避けることができない。それで人間は、物質的事物の方法に従って、神を自らに表象するのだ (E/II/47S)。しかし、必然的に非常に変わりやすいこの曇った神の表象でさえ、愛と正義の精神において生きられる生を支えるには十分であり得る。神の永遠の言葉は、このような曇った神の概念においてもなお働いており、神についての非十全な概念へと導くが、この概念は、敬虔な生を可能にする性質を有しているのである。」 (Strauss : 1965a, 249-250)

序

レオ・シュトラウス (Leo Strauss, 1899年-1973年) の最初の著作である『(彼の) 聖書学の基礎としてのスピノザの宗教批判』はドイツ語版¹⁾が1930年に出版され、シンクレアによる英語訳版²⁾が1965年に出版された (英語訳版序文のみが『リベラリズム 古代と近代』 (*Liberalism Ancient and Modern*, 1968) に再録された。本書で邦訳が存在するのはこの英語版序文のみである)。

私はシュトラウスのこの本の第9章を最初ドイツ語オリジナル版から翻訳し、それを下地にして次にシンクレアの英訳版から翻訳した。本稿では、原則的に英訳版テキストを元に論じ、引用は英語版を訳したものから行っているが、英語版とドイツ語オリジナル版でニュアンスが異なる箇所などは、ドイツ語も併せて記した。

本書のドイツ語オリジナル版では、本章は節に分けられておらず、また内容ごとに区切った小見出しなども一切ない。英語版に見られる以下の5つの節の設定は英訳者のシンクレアによるものである。

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

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

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

私はこれまでに、この『スピノザの宗教批判』第9章「国家と宗教の社会的機能」の、「A. スピノザの政治学説の「リアリズム」」を河村：2020で、「B. 自然権についての理論と神権政治の批判」を河村：2021で注釈的に解釈しつつ論じた。

本稿では、C.「自然権と理性的権利」、D.「神権政治批判の具体的な前提」、E.「俗衆と国家、迷信と宗教」の各節を順に注釈的に厳密に検討する。そのことにより、特に、シュトラウスがスピノザ政治哲学に見ている「大衆を賢者から隔てている架橋できない隔絶」(Strauss: 1965a, 245)について、「宗教の社会的機能」という観点から考察し、シュトラウスのスピノザ論の独自性と限界を明らかにしたい。

I 自然権と理性的権利

I-1 愚者＝無知なる者の「想像的—情動的な生」の批判不可能性について

前節(B.「自然権についての理論と神権政治の批判」)の最後でシュトラウスは、スピノザの政治哲学においては、「神権政治は、[受動感情に隷属している^{マルチチュード}大衆の]想像的—情動的な生に最も合致した国家形態」であり、大衆の「万人に対する万人の闘争の中へと滅びてしまうような生」は、「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」としつつも、誰も自分自身の判断能力を捨て去ることができないから、神権政治を成立させている根拠としての^{マルチチュード}大衆の「迷信」を、「自由思想」から守って継続させることは困難であると言っていた(Strauss: 1965a, 237)。

「迷信」と(それによって支配する)支配者に(完全には)騙されない市民たちは、支配者に抵抗するようになるから、それを抑えるために、「神権政治は必然的に力による支配となる」が「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³⁾。」(Strauss: 1965a, 237)

以上が、シュトラウスの解釈する、スピノザが神権政治は永続し得ないと考えた理由であったが、シュトラウスによると、そもそも神権政治がその「救命策の典型的な可能性」となっている「受動感情に支配された生 (the passion-dominated life, Die affective leben)」じたいが、永続可能性がないので、「[受動感情の]自然権」から「理性的権利」の移行が生じるのである。

3) シュトラウスはこのことをあくまで歴史的・経験的事実として捉えて、その哲学的理由をスピノザが考えていたことを説明していない。本書第10章でも指摘したが、「力による支配を永遠に維持すること」が困難なのは、支配者が人々対して、自己の「力」に「恐怖」を感じさせることにより支配する場合、人々のこの「恐怖」が「憤慨」へと変化して、最高権力の自然権＝コナトゥスを減少させてしまうからである。

「受動感情に支配された生は、首尾一貫性を、つまり永続的な存在を有しない。受動感情に支配された生は、理性的な生に〔完全性において〕劣っている程度において、より少ない実在性 (reality, Sein) を持つと言う意味において、より少ない権利を持つ。人間の自然権は理性の権利となる (becomes the right of reason, wird zum Recht der Vernunft)。というのもただ理性のみが首尾一貫した人間の生 (life, Sein) を築き継続させるのである (TP/IV/4f., V/1, VIII/7)。」 (Strauss: 1965a, 238)

シュトラウスがこの引用の根拠として指示している『政治論』第4章第4節以下、同第5章第4節、同第8章第7節 (TP/IV/4f., V/1, VIII/7) を参照しても、そこには、「人間は最も多く理性に導かれる時に最も多く自己の権利の下にあり、したがって (『政治論』第3章第7節を見よ) 国家は、理性に基づき、理性に指導されるものが最も力があり、最も多く自己の権利の下にあるのである」(TP/V/1) というように、個人と国家における、理性の役割の重要さが権利と力 (能) との関係で述べられているだけであって、「受動感情に支配された生」の永続性のなさについての哲学的説明にも、自然権が理性的権利に「なる become, werden」ことの理論的説明⁴⁾にもなっていない。この引用の前半の議論は、本来なら (『エチカ』の) 存在論と認識理論を補って説明する必要があるだろう。

まず認識論的に見ると、シュトラウスは、「受動感情に支配された生」を「想像的・情動的な生 imaginative-emotive life」と言い換えていたが (Strauss: 1965a, 237)、『エチカ』によると、人間は受動感情に隷属している限り、認識論的には「想像知 imaginatio」の段階に留まる。神権政治の基盤となる「迷信」が認識論的にはこの「想像知」に支えられていることは既に前稿で確認した。そしてスピノザによると、この「想像知」は「誤謬の唯一の原因」であり、それには「非妥当で混乱した全ての観念」が属する (E/II/41・D)。「想像知」自体が不確実で不完全で不安定であり、それは「動揺」の可能性に曝された認識能力なのである。スピノザは「想像力の動揺 imaginatio fluctuatio」(E/II/44C1S, 49S) にいて語っている⁵⁾。よって「想像知」に支えられた「受動感情に支配された生」は、不安定であり、永続性に欠ける。このようにして、神権政治は認識論的観点から見ても永続性に欠けるのである⁶⁾。

これに対して認識論的により上位になる「理性知」は、「必然的に真」である認識であり (E/II/41・D)、「想像知」のように対象を「偶然」として認識するのではなく、「必然」として、つまり「或る永遠の相の下に」認識する (「想像知」より) 安定した認識能力であり (E/II/44・D・C1・C2)、「理性知 ratio」に支えられた「理性的生」は、「受動感情に支配された生」よりも安定

4) この点に関しては、シュトラウスのように自然権が理性的権利に「なる become, werden」と考えるよりも、自然権が理性的権利へと「移行する」と捉える方がよりスピノザ的であろう (ただしスピノザは、シュトラウスが言うような「理性的権利」とか「理性の権利」という言葉を用いてはいない)。そしてこの「移行」の原因をシュトラウスは次節 (D節) で「人々の自由への自然な愛・欲望」に求めている (Strauss: 1965a, 241, 242)。

5) 河村：2013a, 215を参照。

6) 「感情理論」的な観点からみた「迷信」の不安定さと、それに起因する神権政治の永続性のなさについては河村：2021の48-49頁、特に注49)、注50)、注51) と河村：2013a, 199を参照。

的で永続性がある⁷⁾、と言える。

次に存在論的に見ると、シュトラウスは説明を怠っているが、『エチカ』においては、「実在性 *realitas*」は「完全性 *perfectio*」とも「有」とも等置されており (E/I/9, II/D6, IV/4/Prae)、ここでは後者の等置が重要である。後者の等置を前提としてスピノザは、「存在しうることが力能である以上は、或るものの本性により多くの実在性⁸⁾が帰するにしたがってそのものはそれだけ多くの存在する力を自分自身に有することになり……」(E/IV/Prae)と述べている。ここでスピノザは権利を力能によって定義しているから (E/IV/37S1, TP/II/3, 4)、理性的な人間「より少ない実在性」を持つ「受動感情に支配された」人間は、理性的な人間「より少ない権利」を持つことになる⁹⁾。

最後に、この引用の後半の議論も存在論的な補足が必要だということを指摘したい。この箇所のシュトラウスの文章からは、なぜ「人間の自然権は理性の権利となる」(becomes the right of reason, wird zum Recht der Vernunft)のかの哲学的な原理的説明がなされていない。ここでは、「[受動感情の]自然権」から「理性的権利」へのある種の必然性移行が描かれているわけだが、その存在論的動力因として、「コナトゥスの自己発展性とその必然性」があると私は考える。この「コナトゥスの自己発展性とその必然性」は河村：2013a 第2章＝河村：2004で創出した概念で——河村：2021(注23、注25、注32、注40)でも指摘したように——人間も含めた有限様態の現実的本質として「コナトゥス」には、単に自己の存在を最低限保存するという傾向性だけでなく、自己の力能・権利・完全性——そして安定性と均衡——が増大するように努力するという必然的傾向性があるということである(河村：2013a, 第2章, 第7章)。つまり、理性的な生より少ない実在性(存在)、より少ない権利、より少ない完全性しか有していない「受動感情に支配された生」を生きている人間は、それらを可能な限り増大させるべく、「コナトゥスの自己発展性とその必然性」によって「理性的な生」へと向かうべく駆り立てられるのだが、それが権利という様相においては、「[受動感情の]自然権」から「理性的権利」への移行として現れるのである。

以上のように、『エチカ』の存在論と認識理論を補って説明しないと、「受動感情に支配された生は、首尾一貫性を、つまり永続的な存在を有しない」ので「人間の自然権は理性の権利となる」というシュトラウスの主張(解釈)は説得力を持たないのだが、シュトラウスはそういう哲学的

7) 想像知から理性知へそして最高の認識段階としての「直観知による神への知的愛」への認識論的向上は、「精神が安定性(恒常性)の増大を目指す傾向性」として把握されうる(河村：2013a, p.280-281, 注19)。『エチカ』のプログラムはまた、想像知の段階にある「無知なる者」がその心の「不安定さ」を克服し、「理性知」を経て最後に「直観知による神への知的愛」に達した「賢者」の「安定的な」精神的境地に到達するという「救済」のプログラムであった(河村：2013a, 208)。

8) 後で見ることになるが、シュトラウスは、存在することと権利における「度合い」を説明するために、この「実在性」に加えて「表現の度合い」を導入する。

9) これはあくまで『エチカ』に則して解釈すると必然的に出てくる結論である。しかし、シュトラウスのこれ以降の独特の解釈では、リアリズムの立場をとるスピノザ政治哲学においては、「質的」な力能でなく「量的」な力能(とそれによって規定される自然権)こそが問題となるので、受動感情に支配された大衆の方が理性的に生きる賢者よりも、より大きな力能とそれに対応した、より多くの権利を有しているとされている。

手続きはしないで、以下のように、「神権政治に対するこのような批判の問題含みの性格と同時に現実的前提を理解するには、我々は、まず、眼差しを、もう一度、スピノザの自然権論へと投げ返さなければならない」と言う (Strauss: 1965a, 238)。

「スピノザの自然権論が述べるのは、存在するものは何も批判されえない¹⁰⁾。存在するものに対する絶対的規範は存在せず、各々のそして全ての存在するものから必然的に生じる努力のみ (only efforts, *conatus*) が在るのだ。このように、存在するものそのものが批判されえないのと同様に、存在するものの努力〔コナトゥス〕と行為は、批判されえない。彼の存在が、彼を情動的一想像的生活を超越するよう強いる (impels him to transcend emotive-imaginative life) ような人間のみが、自己に關しては想像的感情的生活を裁断し得るし、裁断しなければならない、そしてそれを拒絶しなければならないのだ。もし、その存在によって、理性のより高次の生活へと召喚〔独：規定〕されてない (are not call to, nicht……bestimmt sind) 他の人々に、このような批判を適応〔独語：期待？〕するならば、それは愚かに行動していることになるだろう。獅子の本性を支配する法則に従って生きるべきだと、猫に求めるのと同じくらい、愚かに行動していることになるだろう。それ故に、その限りにおいて、全ての存在は、同一の権利 (the same right) を有する〔独：権利に等しい〕。」

(Strauss: 1965a, 238)

ここに引用したシュトラウスの文章は、彼のスピノザ論における「^{マルチチュード}大衆」と「賢者」の間の深淵の架橋可能性という問題を考えるうえでとても重要なものである。

既に河村：2021のI-2で確認したように、スピノザは「自然権」を「自己保存のコナトゥス」(力能)によって定義している (TP/II/5)。このコナトゥスはそれぞれの(人間も含めた)個物の「現実的本質」であり、このコナトゥスによって神の永遠なる力能を「表現する *exprimere*」(「説明＝展開する *explicare*」) ことによって、各個物は、存在し活動することが可能となっている (E/III/6・7)。であるから、この存在論的事実としての「自己保存のコナトゥス」＝自然権を誰も「倫理的に」批判することなどできないのだ。そして我々の存在そのものや活動の存在論的根拠(動因)にはこの「自己保存のコナトゥス」＝自然権があるので、我々の存在そのものや活動(行為)を批判することなど誰もできないと言うわけである。シュトラウスがスピノザ政治哲学の出発点と見た「受動感情の自然権」もこの文脈で考えないといけないただろう。スピノザは『政治論』においてこう述べている。

「しかしここでは、自然の力すなわち自然権一般について論じているのであるから、我々はこの際、理性から我々の中に生ずる〔能動的な〕諸欲望 (*cupiditas*) と、その他の原因から生ずる〔受動的な〕諸欲望との間に、何の区別も認めることができないのである。前者も後者もひとしく自然の働きであり、また人間がそれによって自己の存在を維持しようと努力する (in suo esse perseverare

10) 河村：2021の注14を参照。

conatur) 自然的な力〔神の力〕を説明=展開する (explicant) ものなのであるから。思うに人間は賢者であろうが無知なる者=愚者であろうが (sive sapiens, sive ignarus) 自然の一部分 (naturae pars) である。そして、各人を行動へ駆るすべてのものは、この、あるいはかの人間の本性の中に現われている限りにおいての自然力に帰せられなければならぬ。実に人間は、理性によって導かれると〔受動的な〕欲望 (cupiditas) 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4節により)、自然権によってのみ行動しているのである。」 (TP/II/5)

ここでスピノザは、理性に従う賢者であろうが、受動感情としての欲望に従う愚者であろうが、人間は、神の永遠なる力としての「自然力」をコナトゥス=自然権=欲望¹¹⁾によって「展開=表現」することによって行動していると主張している。であるから、賢者であろうが愚者^{マルチチュード} (大衆) であろうが、その存在と活動に対して批判することは不可能ということである。

しかしシュトラウスは、この「コナトゥス=自然権=欲望に対する批判不可能性」を、受動感情に隷属して生きる「大衆」と理性的な生を生きる「賢者」の間の深淵を固定化するために援用しているようにも見える。上の引用の後半でシュトラウスが語っているのは結局、人間には、「彼の存在が、彼を情動的—想像的生活を超越するよう強いる (impels him to transcend emotive-imaginative life) ような人間」(最終的に賢者に成れる者) と「理性のより高次の生活」へと「規定されていない者」(愚者、シュトラウスの言う大衆から抜け出すことはできない者) ^{マルチチュード} がいるが、それぞれ各々のコナトゥス=自然権によって「規定されて」、そのような状態に在り、かつそのように行動しているのだから、後者に対しても批判することはできないということである。更に深くシュトラウスの真意を探れば、「情動的—想像的生活」=「受動感情に隷属する生活」を克服して理性的に生きることができるようになる可能性 (認識論的には想像知から理性知への向上の可能性) を、最初から奪われた人々が存在するという彼の考えが見えてくる¹²⁾。

そのような人々を批判するのは、「獅子の本性を支配する法則に従って生きるべきだと、猫に求めるのと同じくらい、愚か」であるとシュトラウスが言う時、そこには、どんな境遇や状態にある人間でも、そのあるがままでいいというような、愚者 (無知なる者) としての大衆^{マルチチュード} に対する優

11) 『エチカ』において「欲望」は「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 (E/IV/18D, 21D, 59D)。

12) しかしそれと同時に、シュトラウスは確かに、その時点で「情動的—想像的生活」=「受動感情に隷属する生活」を送っている人間の中にも、そのような生活を克服して理性的に生きることができるようになる可能性 (認識論的には想像知から理性知への向上の可能性) を有した人間もいると考えていることも重要だ。シュトラウスは、大衆や政治家には徳や理性への道が「永遠に閉ざされている」ということは確定したことでありと主張していたが (Strauss: 1965a, 228, 230, 232)、次節 (D「神権政治批判の具体的な前提」) では、「自由への意志・愛」によって人々が (世俗的にはあるが) 理性的になり、自由人になるその時、スピノザの大衆観は変化して、彼の自然権論は政治的に意義あるものとなるとも主張している (Strauss: 1965a, 242, 243-244)。この矛盾はこれから見るように、愚者=無知なる者は賢者に「変成」することができるのかという、「本質の変容」という難しい問題にかかわってくるだろう。この問題に対するドゥルーズの解答については河村: 2013a, 299-300で紹介した。

しい肯定的態度ではなく、冷徹な「距離」感があるように思える。しかし、この文章は——シュトラウスは参照指示を出してはいないが——スピノザの『神学政治論』の以下の文章を解釈して書かれたものであることは間違いない（3つ目の下線の猫と獅子の本性の相違の指摘もシュトラウスはそのまま用いている）。

「各人の自然権は健全な理性によってではなく、かえって欲望と力によって決定される。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 (naturaliter) 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、有徳の状態をかち得るまでには、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保存しなければならないのであり、そして衝動のみから駆り立てられることによって (ex solo appetitus impulsu) それをせねばならないのである。自然は彼らに対して〔衝動による駆動の〕他の何物をも与えなかったし、また健全な理性に従って (ex sana ratione) 生活する現実的機能を拒んだのである (denegavit)。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自然＝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)

ここでのスピノザの主張は、「情動的—想像的生活」＝「受動感情に隷属する生活」を克服して理性的に生きる可能性を最初から奪われた人々が存在するというシュトラウスの解釈と相容れるであろうか。この問題については、本書でも既に論じているが（第8章 VII, VIII）、まずこの箇所ですピノザはシュトラウスのように、賢者と愚者（無知なる者）としての大衆の2元論を考えていないというのが私の解釈だ。この引用文の中での主語は一貫して「全ての人間 omnes」である。そして、自然が衝動による駆動のみを与え、健全な理性に従って (ex sana ratione) 生活する現実的機能を「拒んだ denegavit」のは、「愚者（無知なる者）としての大衆」ではなくて「真の生活方法を知ることができるようになり、有徳の状態をかち得る」にまで未だ至っていない時点での「全ての人間」であると解釈するのが妥当である。この引用に続く箇所でも、スピノザは「全ての人間 (omnes) は自然の下に生まれて、多くの場合（人生の大部分を maxima ex parte）自然の下で生きるのだが、その自然の権利と法則 (Jus & Institutum naturae) は……衝動 (appetitus) が促すいかなることも拒否しないのである。だがそれも不思議ではない。なぜなら自然は……人間的理性の諸法則によっては制約されずに、かえって全自然——人間はその1小部分に過ぎない——の永遠なる秩序に関わる他の無数の諸法則によって、制約されるからである。そして全ての個物が一定の仕方存在し、活動するように決定されるのはこの秩序の必然性のみ依るのである」(TTP/XVI/190-191) と述べている。ここでもスピノザは、「全ての人間 (omnes) を主語として、理性でなくて衝動に促されて行動することの存在論的正当性を語っており、賢者と愚者（無知なる者）としての大衆の2元論を考えてはいない。

しかし、『政治論』の以下の箇所では、『神学政治論』の上の引用箇所と同じく、人間は理性に

従って生きるように自然によって規定されてはいない、と主張しつつもスピノザは、「愚者（無知なる者）としての大衆」^{マルチチュード}の認識論的向上の可能性を自然は拒んでいると考えているように見える。

「もし人間が、自然の法則によって、理性に導かれるように義務づけられているとしたら、人間は皆必然的に理性に導かれたことであろう。なぜなら、自然の法則は神の法則であり（本章の2および3節による）、この法則を神は自分が存在するのと同じ自由性をもって定め、こうしてそれは神の本性的必然性から生じ（本章の7節を見よ）、したがって永遠的であり、また決して侵犯されえないからである。ところが人間は概して（maxime）理性にではなく衝動（appetttus）に導かれており……それ故に（proinde）、無知なる者（愚者 ignarus）または精神的無力者が自然法によって（ex naturae Jure）賢明な生活を打ち建てるように義務づけられていないことは、あたかも病者が健全な身体にあるように義務づけられていないのと同様である。」（TP/II/18）

けれども、この箇所でのスピノザの真意は、「愚者（無知なる者）としての大衆」^{マルチチュード}を「理性に従って生きる賢者」から峻別して、その認識能力を批判することではない。この『政治論』第2章第18節は、自然状態においては「罪」が存在しないことの理由を、自然の法則によれば、「人間は概して（maxime）理性にではなく衝動（appetttus）に導かれて」いることに求めるというものであった。その結果として（それ故に proinde）、無知なる者（愚者 ignarus）が賢明で理性的な生活をしないのも、自然＝必然的なことであると言われているに過ぎない。ここだけを見て、スピノザが「愚者（無知なる者）としての大衆」^{マルチチュード}の認識論的向上の可能性を拒絶してすると考えるのは安直であろう。

ただ、このようなスピノザの或る意味冷めた人間観（大衆観ではない）——それは彼の政治的リアリズムの出発点である「（受動）感情の支配」として、本書が既に第10章で確認したものである——と、その表現の仕方は、上述のようなシュトラウスの解釈を呼び込む隙があったのも事実であろう。シュトラウス独特のスピノザ解釈では、「愚者（無知なる者）としての大衆」と「賢者」の2者を峻別してそこに埋められない「深淵」を作ると同時に、前者の無知で愚かな在り方が、自然から規定されたものであることを強調することで、その認識能力向上の可能生を永遠に奪おうとしているのである¹³⁾。

13) シュトラウスは、賢者と愚者のそれぞれを、自然によってその立場に「規定された」存在として捉えただけに留まっている。しかしスピノザは、賢者には、愚者を教育して理性化するという必然的傾向性があると考えていた。シュトラウスは『エチカ』の以下の箇所をどう考えるだろうか。「徳に従う各々の人は自己のために求める善を他の人々のためにも欲するであろう。そして彼の有する神の認識がより大なるに従ってそれだけ多くこれを欲するであろう。証明：人間は理性の導きに従って生活する限り、人間にとって最も有益である（この部の定理35の系1により）。それゆえ（この部の定理19により）、我々は理性の導きに従う場合、必然的に、人間をして理性の導きに従って生活させるように努めるであろう」（E/IV/37・D）。これに関してマトゥロンは、「理性的な人間は、自分の基本的な目論見を実現するため、そこで必然的に、同類者・同胞（Semblables）の悟性を改善するために必要な全てのものを彼らに得させようとし（E/IV/37S1, 46, 70,

I-2 「実在性」と「表現」の導入による、存在の「度合い」の比較可能性

シュトラウスは次に、^{マルチチュード}「大衆」と「賢者」の「力」関係の問題を考察すべく、その準備作業として、スピノザ『エチカ』における存在の「度合い」の問題を考察している。

「しかし、各々の存在は、それ自身の特殊な自然＝本性において、1つの存在 (the One Being) の1結果あるいは1要素である。それ故に、様々な存在は比較可能になる。すなわちそれらが、1つの存在 (the One Being) を¹⁴⁾異なる度合いにおいて表現している (express, ausdrücken) という事実、つまり、それらすべてが異なる度合いにおいて、存在しているという事実に関して、比較可能になる。」 (Strauss: 1965a, 238)

シュトラウスは、典拠を示していないが、ここでは、まず『エチカ』における存在論的問題が論じられている。

ここでシュトラウスによって「1つの存在 (the One Being)」と言われているものは、「実体＝神＝全自然」のことである。確かに、各々の存在 (有限様態) は、「所産的自然 natura naturata」¹⁵⁾であるという意味で、「1つの存在 the One Being」＝「実体＝神＝全自然」の「1結果」であるとも言える。また、それらが「1つの存在の1要素」であることは、『エチカ』第2部の物体論と第32書簡に見られるスピノザの有機論的自然観¹⁶⁾から導かれるだろう。

人間も含めたどのような存在 (有限様態) も、その存在と活動の原因を同じ「1つの存在 the One Being」＝「実体＝神＝全自然」の力能に持ち、それを「異なる度合いにおいて表現している」ということは、各々の存在 (有限様態) の「度合い gradus」が比較可能となる基準が存在するということである。これについて詳しく説明する。

先に確認したように、『エチカ』によると、人間も含めた各々の個物 (有限様態) は自己の「現実的本質」してのコナトゥスによって、神の永遠・無限の力を「或る一定の仕方」で、「表現する exprimere」ことによって、存在し、活動している (E/III/6・D, 7)。

この「表現する」ことにシュトラウスは——スピノザは直接には言っていない——「異なる度合いにおいて to different degrees」という条件を導入する。その結果、各個物・各人が「どの度合いで」神の力能を「表現」しているかが、それら自身の存在 (「実在性」) の度合いとして反映し、この存在 (「実在性」) の度合いが、各々の個物 (有限様態) の権利の度合いとして現れるこ

72) (Matheron: 1986, 138邦訳: 143) と述べている。

14) ここは『エチカ』に忠実に、「1つの存在の力能を」というように「力能」を補って説明しないと、有限様態としての各存在者の存在の根拠を説明したことにはならない。

15) 「所産的自然を私は、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)

16) 「全ての物体は全自然 (全宇宙) という1つの「個体 Individuum」を有機的に構成する「部分」であり、その全自然という「全体と調和し、残余の諸物体と連結する」という有機論的自然観が説明されることになる。」 (河村: 2013a, 342)

とになる¹⁷⁾。

しかし以上のような『エチカ』の解釈は——これもシュトラウスは典拠も示さず具体的な論証もしていないが——『政治論』における、自然権の存在論的定義にも適用することは可能だろう。『政治論』においてスピノザは、自然権を衝動＝欲望¹⁸⁾によって定義しつつ、この衝動＝欲望は「自然（＝神）の力——それによって人間は、自己の存在を維持しようと努力する（*in suo esse perseverare conatur*）——を説明＝展開する（*explicans*）」ものであるとしている（TP/II/5）。ここで、スピノザは、「表現する *exprimere*」と「展開・説明する *explicare*」を同じ意味で用いているから（E/III/6D, IV/4D）、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つつ、そこに「表現する *exprimere*」＝「展開・説明する *explicare*」という要素を入れていることになる。そこに先ほどの『エチカ』の場合と同じく、「異なる度合いにおいて」という条件を加えたら、各人の自然権は、「どの度合いで」神の力能を「表現」しているかによって、その大小が決まってくる、ということになる。

スピノザ自身は、先に見たように、「実在性」の大小と存在（する力）の大小が（比例関係的に）対応していると考えることによって、「存在することの度合い」を考えてはいたが、シュトラウスは、そこに「表現することの度合い」を導入することによって「存在することの度合い」が生まれる存在論的原因を示して見せたということである。

だがスピノザ自身は、この「存在することの度合い」が、各個体・各人間の具体的な「差異」として現れる場面を『エチカ』で示していただろうか。私は第2部の以下の文章にそれを見ることが可能だと考える。

「すべての個体は度合いの差はあってもやはり精神を有しているのである（*omnia, quambis diversis gradibus, animate sunt*）。なぜならあらゆる物について必然的に神の中に観念があって、その観念は、人間身体の観念と同様に神を原因とするのであり、したがって我々が人間身体の観念について述べたことはあらゆる物の観念についても必然的に言われうるからである。……もろもろの観念はその対象自身と同様に相互に異なっているということ、そしてある観念の対象が他の観念の対象よりもより優秀でより多くの実在性を含むにつれてその観念も他の観念よりもより優秀でより多くの実在性を含む（*praestantiorum esse, plusque realitatis continere*）ということである。このゆえにいかなる点で人間精神が他の精神と異なるか、またいかなる点で人間精神が他の精神より優秀であるかを決定するためには、すでに述べたように、その対象の本性を、言いかえれば人間身体の本性を認識することが必要である。」（E/II/13S）

17) 本章I-1で既に、実在性と権利が比例関係にあること、つまり前者の大小が後者の大小として反映するということを説明した。

18) 厳密には衝動（*appetitus*）が意識されたものが欲望（*cupiditas*）だがスピノザはこの2つを同義に用いている（E/III/Ad1Ex）。

シュトラウスのように、「存在の度合い」を強調する解釈は珍しいわけではなく¹⁹⁾、例えばドゥルーズも、『エチカ』第4部の「人間の力能はそれが彼の現実の本質〔コナトゥス²⁰⁾〕によって展開＝説明される (explicatur) 限り、神あるいは自然の無限なる力能の一部分である (pars est infinitae Dei, seu Naturae pitentiae) (E/IV/4D) という箇所を引き合いに出しながら、「様態もまた、その本質は1個の力能の度であり、神的力能の一部分、1個の内包的・強度的な部分である。」というように、「展開・説明する explicare」＝「表現する exprimere」を梯子にして、様態の本質を「力能の度」として捉えている (Deleuze: 1981, 135邦訳: 186)。

シュトラウスの場合、上に見たように、「存在の度合い」について説明するには不可欠となる力能とかコナトゥスという概念を全く用いてないことがその論証上の大きな欠陥とはなるものの、この比較可能な「存在の度合い」を「自然権の度合い」へと繋げて、以下に見るようなスピノザ政治哲学の独特の解釈を展開しているところにその独自性がある。

1-3 マルチチュード 大衆の力能と賢者の力能、あるいは量的な力と質的な力

本章I-1で確認したように、シュトラウスのスピノザ解釈によると、全ての存在者が、その存在も活動も批判されえない、という意味で存在自体が「権利」であった (同じ「権利」を有した)。また本章I-2では、全ての存在者がその存在の淵源を神 (の無限な力能) にまで遡って持ち、その神 (の力能) を「異なる度合いにおいて表現」することによって、存在しているのであるから、その「表現」の度合いの違いによって、各存在者の「存在の度合い」も変わってくるし、この各存在者の「存在の度合い」は比較可能であるというシュトラウスのスピノザ解釈を見た。

シュトラウスは、この2つの存在論的解釈を合わせて以下のような政治哲学的解釈へと展開させている。

「全ての存在の等しい権利 (the equal right of all beings) は——このような権利は、各々の存在が、1つの存在 (the One Being) によって条件づけられていること (conditioning) [独: 制限されていること Bedingtheit]²¹⁾に基づいているから——より高い度合いにおいて存在している存在のより高次の権利と成る (becomes the higher right, wird… zum höheren Recht)。

このような権利を、より強い者の権利 (the right of the stronger) として呼ぶことは、スピノザの意図を、厄介な誤解にさらすことになるだろう。たとえ、スピノザが、賢者とは真に強い人間であると言ったとしても、「国家建設にとって、このようなタイプの強さや力能は、わずかな意味しか

19) 河村2013a 第1章では、「各人・各個体間に活動力能として現れた〈限りにおけるコナトゥス〉の度合いの相違」について論じている。

20) 「各々のものが、それによって (quo) 自己の存在に固執しようと努力するコナトゥスはそのもの自身の現実的本質 (actualis essentia) にほかならない。」(E/III/7)

21) スピノザにおいては、有限様態が「限定される」のは他の有限様態との「水平の因果性」の中のみであり、神から「限定」されたり、「制限」されることはない。神と有限様態との「垂直の因果性」においては「肯定性」と「無制約性」しか存在しない (河村: 2013a, 32-33, 146-15131)。

持たないということ²²⁾を彼は認めざるをえない。これはまさに以下のような理由からである。つまり受動感情に隷属した人々である多数一大衆は、力能においては、賢者に遥かに勝っているから、賢者は、多数一大衆に屈服しなければならない、という理由からである。もし力能 (potentia) というものを、異なったより洗練された意味²²⁾において理解するしかないとするならば人はこの問題を隠すことになるであろう。」 (Strauss: 1965a, 238)

この引用の前半の「より高度合いにおいて存在している存在のより高次の権利と成る becomes the higher right, wird… zum höheren Recht」とはどのような意味であろうか。この「成る (becomes, werden)」というシュトラウス独特の表現は、この箇所²³⁾の文意を大変分かりづらくしているが、この表現に関しては2つの解釈が可能であろう。その第1は、全ての存在が等しく有する存在することの権利は、その源泉を「1つの存在 (the One Being)」= 神の無限の力能にまで遡れることができ、各存在は、〔自己の現実的本質としてのコナトゥスによって〕この神の無限の力能を「表現する」ことで存在しているのだから、各存在の存在する権利は、その実は、この神の無限の力能〔が有限化・現実化されたもの〕であるという解釈である。

その第2は、本書第10章が先に見たB節の最後での「人間の自然権は理性の権利となる (becomes the right of reason, wird zum Recht der Vernunft)」という表現を参考に、それへのパラフレーズとして考えるという解釈である。本章ではそれを、存在論的動力因としての「コナトゥスの自己発展性とその必然性」によって、「〔受動感情の〕自然権」から「理性的権利」へのある種の必然性移行が起こること、と解釈していたので、ここでもそれを参考にして、各々の存在のその存在の淵源は神（の無限な力能）にあるので、外的条件さえ整えられて、「表現」が高い「度合い」においてなされるならば、各人の権利は、「〔コナトゥスの自己発展性とその必然性〕という存在論的動力因によって」「より高度合いにおいて存在している存在のより高次の権利と成る」はずだ、というように解釈できるだろう。

そして続く箇所²⁴⁾でシュトラウスが（否定的にはあれ）「より強い者の権利」について語っていることを考慮すれば、ここでは第2の解釈を取るの方が文脈上、正しいと考えられる。

では、各人の権利が「より高度合いにおいて存在している存在のより高次の権利と成る」とは具体的にはどういうことであろうか。シュトラウスは、スピノザの自然権を力能と等置する観点からは、この「より高次の権利」を、賢者のように「質的」（倫理的）により高い位置にいるという意味での「より強い者の権利」と考えるのではなく、単に「量的」な力がより大きいがゆえに、それに対応する権利もその分大きいものを有している者の権利として考えるべきだと主張しているようだ²³⁾。このことは、上記引用の続く箇所²⁴⁾でシュトラウスが、「賢者」の「強さや力」²⁴⁾

22) シュトラウスはこの箇所²³⁾に注を付して（原注305）、「持続とは独立した完全性の意味において (E/IV/Ppae)」と記している。これは、力能を「質的」なものとして見ることを意味している。

23) シュトラウスはここでも論旨と言葉の対比を明確にして書いてないので、河村が言葉を補いつつ解釈して説明する。

24) シュトラウスは権利の問題を論じながら、それを何の断りもなく力能の問題にすり替えている。しかし既に

は、「国家創設にとっては、わずかな意味しか持たない」とスピノザは考えていたと主張し、その理由を賢者は「量的な」力においては、^{マルチテュード}多数一大衆に到底及ばないからであるとしていることからも明らかだ。

既に第9章で詳しく見たような現実主義^{リアリズム}の立場に立つスピノザの政治哲学においては、「量的な」力こそが、現実の政治を動かすのであり、賢者の「質的な」強さや力²⁵⁾などというものは、何の役にも立たない理想主義的なものに過ぎない、ということである。政治というものが、この「量的な」力の苛烈なぶつかり合いの場であることから目を逸らさないためには、政治哲学においては、人間の力能というものは「量的」に見られなければならない。

次にシュトラウスは、スピノザの自然権論では、自然権は力能によって定義され（「力能と権利の等置」、自然権と力能は比例関係にあったから、^{マルチテュード}「大衆が賢者よりもより多くの力能（power）を所有する限りにおいて——そしてまたその言葉〔power〕の国家の構成に関連した意味において、より大きな力能＝権力（power）を持つ限りにおいて——より多くの権利をも所有する」ことになる、と述べている（Strauss: 1965a, 238-239）。

しかし、この「力能と権利の等置」から生じる、「より大きな力能とより大きな権利との等置」は、いわゆる「より強い者の権利（the right of the stronger）」という教説からは区別されるべきである。それはスピノザの自然権論においてこの等置が意味するのは、「自然権は、その活力（vitality）ゆえに、熟視され、恐れられ、称賛されるべき名士としてのより強い者（the stronger as a personage）には与せず、力能のより大きな量に与する」（Strauss: 1965a, 239）からである。

そして、スピノザの自然権論においては、力能はあくまで「量」として問題になり、それは「このような力能＝権力（power）が、1人の中に存在するかかなりの数の個人において存在するかには関係ない（cf.TP/II/13）。」のである（Strauss: 1965a, 239）。

ここまで来て、シュトラウスの議論の進め方に疑問が生じる。本章I-1で確認したシュトラウスの主張は、「受動感情に支配された生は、首尾一貫性を、つまり永続的な存在を有しない。受動感情に支配された生は、理性的な生に〔完全性において〕劣っている程度において、より少ない実在性（reality, Sein）を持つと言う意味において、より少ない権利を持つ。人間の自然権は理性の権利となる（becomes the right of reason, wird zum Recht der Vernunft）。というのもただ理性のみが首尾一貫した人間の生（life, Sein）を築き継続させるのである（TP/IV/4f, V/1, VIII/7）。」（Strauss: 1965a, 238）というものであったし、この主張の根拠としてシュトラウスが指示している『政治論』の諸説には、人間も国家も、最も多く理性に導かれる時に最も多く自己の権利の下にあり、最も力があるということが述べられたものであった。

シュトラウスは一方で、理性的な人間や国家の方が、受動感情に支配されている人間や国家よりも、より多くの力能と（それに対応した）より多くの権利を有すると主張し、力能を「質的」

本章でも説明したように、スピノザは力能によって権利を規定・定義しているので（E/IV/37Sl, TP/II/3, 4, 5）、論理的祖語は回避されている。

25) それは例えば、理性知という認識能力や徳などを挙げることができるだろう。

に捉えているように見える。しかし他方では今見たように、力能をあくまで「量的」に捉えて、受動感情に支配されている大衆の方が^{マルチチュード}理性に従って生きる賢者よりもより多くの力能 (power) と (それに対応した) より多くの権利を所有すると主張しているのである。2つの主張には矛盾があるように見えてしまう。

この「矛盾」の原因は、シュトラウスの自身の議論進行についての説明不足である。大きな議論の流れとしては、先に見たように、外的条件さえ整えば、「人々の自然権は理性の権利へと移行・発展する」。しかし、それはなかなか容易なことではなく、大抵の人々は現実にはやはり相変わらず受動感情に隷属して生きている。そして、スピノザのようにリアリズムの立場で政治を見る時は、現実の方を重視しなければならない。その現実の政治の現場では、少数の賢者の徳や高い認識などは全く意味を持たない。そこでは「量的」な力能こそが幅を利かせているということであろう。

次にシュトラウスは、力能=権力 (power) とそれに対応した権利をただ「量的」に見る立場のスピノザの自然権論には、道徳などというものが入り込む隙間が微塵もないと、考えている。

「暴力と狡猾さ (cunning) によって支配者となった僭主は、——スピノザに従ってばかりではなくカリクレスにも従って——最高の自然の権利 (the highest right of nature) に完全に一致して行動する。共謀して、卓越性のある優れた人間 (the man of excellence) を奴隷にしてしまうような奴隷の暴徒 (the mob of slaves) は、カリクレスによると、自然の権利に背いているが、スピノザによれば、勝利を得るといふまさにその事実によって正しく (justly) 行動しているのである。スピノザの自然権学説には、特殊人間的なものに対する配慮・尊重がない²⁶⁾。それはただ宇宙の観点のみから考えられているのである。宇宙的な関連を人間に帰することによってのみ、スピノザの自然権学説は、人間的権利の理解へと通じうるのである。人間はただ自然の一片に過ぎない。しかし、人間であるところのこの自然の一片は、傑出した意味において自然であり、力能であるに違いない。」

(Strauss: 1965a, 239)

河村：2021のII-1で確認したように、シュトラウスは、スピノザの自然権論を、自然権を力能と等置するがゆえに、ホッブズと異なり、「道徳的基本原理」が欠如したものであると考えている²⁷⁾。ここではその根拠を更に詳しく説明しているのだ。

26) 河村：2021の注15を参照。

27) ルソーは『社会契約論』第1編第3章「最も強い者の権利について Du droit du plus fort」において、力が権利を生み出すという考え方を批判している。ルソーによると、「最も強い者でも、自分の力を権利に、他人の服従を義務に変えない限り、いつまでも主人でありうるほど強いものでは決してない。ここから最も強い者の権利 (le droit du plus fort) などというものが出てくる。見たところ皮肉にも取れる権利だが、実際には原理として確立されているのだ」(Rousseau: 1762, 354邦訳: 19)。ルソーはこのような「最も強い者の権利」という考えは「訳が分からぬ戯言」として批判し、その理由をこう述べている。「権利 (droit) を生み出すものは力 (force) だということになれば、すぐさま結果は原因と共に変わってしまうからだ。つまり、

シュトラウスは、スピノザによって自然権と力能が等置された時、その力能とは「量的」な力能に過ぎないので、そこに道徳的な要素が入る余地はなくなってしまうと考えている。次に、スピノザの自然権論は、まず宇宙論的な観点から自然権を設定することによって、人間以外の全ての存在にも自然権を認め、そこから人間にも自然権を適用するというかたちをとったため、特殊人間的なもの（自然権の「質」）への配慮や尊重を欠いてしまった、と考えている²⁸⁾。

引用文中の「共謀して、卓越性のある優れた人間 (the man of excellence) を奴隷にしてしまうような奴隷の暴徒 (the mob of slaves) は……スピノザによれば……正しく (justly) 行動している」いう箇所は、シュトラウス本人が最も嫌った、現代人の在り方を彷彿とさせる。シュトラウスは——彼が解釈するスピノザのように——「質」や「卓越性」を蔑ろにする人間や思想に強く抗議していた。シュトラウスは後の『リベラリズム 古代と近代』(1968年)の中でこう述べている。「今日、真の自由主義者にとっては、「安全で幸福に、そして保護されてはいるが、その他の点では規制されずにただ生きることが、人間の単純ではあるが最高の目標である」と主張し、質 (quality)、卓越性 (excellence)、徳 (virtue) を忘れた変質した自由主義に対抗すること以上に、差し迫った義務はないのである」(Strauss: 1968, 64邦訳: 103)。

1-4 国家の「理性」

シュトラウスの考えでは、スピノザは自然権を人間以外の全ての存在にも認め、自然権と等置する力能に単に「量的」な意味しか持たせていないから、賢者と多数一大衆の間に見られたのと同様の、関係性が、人間と動物の間にも見られることになる。

最初の力に打ち勝った力は全て、前者の権利を受け継ぐのである。服従しなくても罰せられないということになれば、人は服従しなくても合法的でありうる。そして最も強い者がいつでも正しい以上、問題は自分が最も強い者になるようにするだけのことである。ところで、力が無くなれば減んでしまうような権利とは一体どんなものだろう。もし力のために服従せねばならぬのなら、義務のために服従する必要はない。またもし、人がもはや服従を強制され無くなれば、もはや服従の義務はなくなる。そこで、この権利という言葉が力に附加するものは何1つないということがわかる……そこで、力は権利を生み出さないこと、また人は正当な権力にしか従う義務がないこと、を認めよう」(Rousseau: 1762, 354-355邦訳: 19-20)。

マトゥロンによると、ここでルソーが非難しているのは、まずもってホップズであり、そこにスピノザも加えられると解釈されることもある (Matheron: 1985, 131)。ルソーの「最も強い者の権利」批判は、「権利というものは、その本性が、物理的な力 (pouvoir) の本性とは共通項がないような道徳的な力 (pouvoir) である」というテーゼによって明示的に示される。しかしスピノザの出発点は、実際は「道徳的な力 pouvoir moral」あるいは「機能 faculté」として、主観的な観点から定義された権利概念であった (TTP/XX/1)。あらゆる超越性を除外するスピノザの存在論が、この「道徳的な力」を「純粋で単純な物理的な力 (pouvoir) と同一視させてしまったのである。であるから「スピノザはルソーの直接的な論駁からは保護されている」(Matheron: 1985, 132)。そして、力と権利を等置したことで、スピノザは、専制君主に対して大衆が共同して立ちあがる可能性を残した。不従順 (insoumission) を非難しようと思うなら、スピノザでなくホップズの道に従わなければならないのである (Matheron: 1985, 154)。

28) 既に河村: 2021で確認したように、シュトラウスは、スピノザの自然権論では「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) とも述べていた。

「人間しての人間は、策略と狡猾さにおいて (in wiles and in cunning)、それゆえ力能において他の全ての動物より優れている (superior) (『政治論』第2章第14節)。それゆえ人間は、獣よりもより多くの権利を持っている。今やまさに、人間は、非常に狡猾で非常に悪賢い so wily and so cunning というまさにその理由で、互いにとって最高度に危険である。万人の万人に対する戦い、とそれに 관련된国家の必要性が与えられるのは、量的な比較可能性の段階でいえば、獣が存在しているよりも高い度合いにおいて、存在しているという、人間についての特有な特徴づけのお陰である。国家つまり政府に対する人間の必要は、このように既にそれ自身において、人間がより大きな固有の力能=権力を有していることを示す1つのサインなのである。

自然状態における各人の力能は、他の全ての人間たちの悪賢さ cunning と欺瞞に直面して、ゼロに等しい²⁹⁾。」 (Strauss: 1965a, 239)

シュトラウスは、スピノザの自然権は「力能のより大きな量に与する」と言っていたが、引用文中にあるような、「人間は、策略と狡猾さにおいて、それゆえ力能において他の全ての動物より優れている (『政治論』第2章第14節)。」という表現に見られる、「策略」と「狡猾」、「優れている」が量的な測定・評価に馴染むとは思えない。

シュトラウスのように、「策略」と「狡猾」を量化可能な「力能」として捉えて、「力能と権利の等置」から、それに相応する権利の「量的な」大きさを測定・評価して、その結果、スピノザの自然権論では、「人間は、獣よりもより多くの権利を持っている」ことになると、結論するような見方は、スピノザの豊かな広がりをもったコナトゥス論=力能論の真価を捉え損なってしまうのではないか。

しかも、スピノザは、この量化可能な力能の大きさが、動物より大きいことを、人間が国家をつくること一作らざるをえないことの根拠として考えていたという解釈には問題はないだろうか。

他の動物と違って人間だけが、国家を形成して生きるその根拠は、策略と狡猾さという力能が、人間は他の動物に比べて圧倒的に大きい (=優れている) ので、相互にとって「最高度に危険」な存在となり、「万人の万人に対する戦い」としての自然状態においては、各自の力能はゼロに等しくなってしまうから、逆に国家を作って生きないと、各自の権利を実効的に保持できないからという、引用後半の論理展開——「人間はポリスの動物である」というアリストテレス『政治学』の有名な言葉についてのスピノザ的解釈——は、シュトラウスは参照指示していないが、『政治論』第2章第15節「前半」のスピノザの主張をまとめたものである。しかしその「後半」部においてスピノザは、「これらの事情に加えて、人間というものは、相互の援助なしには、生活を支え、精神を涵養することがほとんどできない」ということを、人間が「社会的動物 animal sociale」

29) 『政治論』でスピノザはこのような「自然状態 status naturalis」においては、人間の自然権はむしろ「無きに等しい nullum esse」ものとなっており、人間は「ほとんど自己の権利の下にはありえない vix sui juris esse posse」と言う (TP/II/15)。そしてスコラ学者立がこれを理由として「人間を社会的動物 (animal sociale) と名付けようとしたのであれば、私は彼らに反対すべきものは何も持たない」 (TP/II/15) と言っている。

であることの2番目の根拠として挙げている。シュトラウスが無視してしまっているこの後半部は『エチカ』においても、人間が「社会的動物 animal sociale」であるという定義の説明として強調されている。

「しかし人間が理性の導きに従って生活するということは稀である。むしろ彼らはおおむねねたみ深く、相互に不快の種になっているというのがその実情である。しかしそれにもかかわらず彼らは孤独の生活にほとんど耐えきることができない。こうして「人間は社会的動物である」というあの定義が多くのの人々から多大の賛成を勝ち得たのである。そしてまた実際、人間の共同社会からは損害よりもはるかに多くの利益が生ずるような事情になっている。……しかも彼らは、人間がその必需品を相互扶助によってはるかに容易に調達しうること、また諸方から迫ってくる危険を避けるには結合した力によるほかないことを経験するであろう。」 (E/IV/35S)

シュトラウスは、人間が「社会的動物」であることのスピノザの意味を、人間の狡猾さと悪賢さから生まれる相互の危険と恐怖（それによる力能＝自然権の無効化）の回避というネガティブな面からしか見ていないが、共同生活がもたらす利益への「希望」というポジティブな面をスピノザが強調していたのを見落としている。

存在論的な次元まで遡っても、スピノザのコナトゥス定理には「他者との共同」が仄めかされている。

「各々のものが単独であるいは他のものと共にあることをなし、あるいはなそうと努力する力能なしコナトゥス、言い換えれば、各々のものが自己の存在に固執しようと努力する力能なしコナトゥス」 (E/ III /7D)

そしてスピノザは『エチカ』において、人間は「共同」しないと自己保存できないことを、身体や精神の性質を考慮して説明していたのである（河村：2013a, 147-148）。

次にシュトラウスは、スピノザ政治哲学における力能の合成論について語っている。

「結合した2人の力能は、彼らのそれぞれが単独の時の力能よりもより大きいし、同様に、多数の結合した者たちの力能は、結合しないままの多数の者の力能よりも大きい。個人に直面した社会の権利は、孤立したままの多数の者に直面した多数の結合した者たちの力能に等しい（TP/II/13, 15, 16）。それゆえに人間の力能＝権力は、社会の、つまり国家の力能＝権力のようなものでのみ存在している。人間の力能＝権力は、国家によって個人の手に残された力能＝権力として、残りの残余の力能＝権力として、むしろ国家によって創られた力能＝権力として存在している。狭義の、つまり人間的な意味での権利は、人間本性によって輪郭を描かれた力能＝権力－関係（power-relation）である。しかしながら、この力能＝権力－関係性は、国家の理性（reason, vernunft）である、つまりそ

れは理性的国家である。というのも、理性によって導かれない国家は、永続性を持たないからである。」
(Strauss: 1965a, 239-240)

この引用の前半では、『政治論』に忠実に、力能の合成論について述べられている。先に見た「力能と権利の等置」を量的に見る観点からしたら、1人よりも2人、2人よりも多数の力能が大きいことは明白である。しかし『政治論』の箇所ではスピノザが言っているのは、人々が共同した場合の力能の値(B)は、個々ばらばらに存在していた時の個人の力能の合計値(A)よりも大きなものになるということである。

ここから、社会を構成する個人に対して、社会が持つ権利の実質値は、仮にシュトラウスが言うような力能の量的計算をすれば、 $(B)-(A)$ ということになる。 $(B)-(A)$ だけが、社会が個人(社会を構成する個人の全体)に対して有している実効的な力能であり、権利である。これを個人の側からみると、自然状態では「無きに等しかった自然権」は、国家の中でのみ、国家が各個人の手に残した(=国家によって創られた)ぶんの力能=権利としてのみ存在することになる。

このようにして、人間の「権利」は、他者や社会(国家)の力能との関係性の中でのみ保証されて実効的に存在するものである³⁰⁾。しかしこの権力-関係性は現実には、国家でしかありえない。そして唯一永続性を持つことになる「理性的国家」にあつてのみ、人間の権利は、安定的に保証されて存在するのである。

シュトラウスは、国家は常に「理性的」な存在だと考えているようだ。しかし、本当にそうだろうか。「永続化する国家は理性的である」、というのが正しい表現ではないか?

スピノザ自身は「およそ人間というものは、野蛮人たると文明人たるとを問わず、いたるところで相互に結合し、何らかの国家状態を形成する。ゆえに国家の諸原因とその自然的な諸基礎とは、理性の教説の中に求められるべきではなくて、かえって人間共通の本性あるいは状態から導き出されるべきである。」(TP/I/7)と述べていることから分かるように、受動性の低いレベルから能動性(理性)の高いレベルまで、様々な度合いの「完全性」を実現している国家があると考えていた³¹⁾。例えば内戦状態に近い、それでもまだ一応の国家の体をなしているものもあろう。シュトラウスは、せっかくスピノザ政治哲学の解釈「度合い」を導入したのに、それが活きてない。

引用前半では、「量」的な力能の合成論とそれに基づく国家と個人の力能=権力-関係(power-relation)を考えていたのに、引用の最後では、「この力能=権力-関係性は、国家の理性(reason, vernunft)である、つまりそれは理性的国家である。」というように、唐突に「量から質への転換」がなされたような印象を受ける。最も、政治の場における「理性」をシュトラウスが、スピノザが『エチカ』で捉えた認識能力とは別の、ものとして考えていれば話は別だが……そして、この引用の文章の続きにおいてシュトラウスは、やはり、国家は常に「理性的」な存在だと考え

30) シュトラウスは、力能の合成論から国家形成の存在論的必然性を説明するまでに至っていない。シュトラウスは単にスピノザの力能の合成論が示す力能の「事実」を説明したに過ぎない。

31) 河村：2013a 第4章「IV-2 自然権=コナトゥスの「度合い」に応じた「共同性」の多様な実現」を参照。

ているようだ。

「その本性によって、感情的生 (affective life) は、理性からの指図 (guidance from reason) を必要とする。感情的生は、それが理性的である限りにおいてのみ、存在するのである。それ故に国家は、要求されるものではなく、度合いの差はあっても (even though in differing degrees) 常に満たされている1つの前提条件なのである³²⁾。国家の理性の位置・地位 (locus) とは何であるのか？ 受動感情の奴隷となっている大衆は、彼ら自身の利害関心 (interest) によって、他者との共同的生へと導かれる。しかしそれは、あくまで適切に理解された彼ら自身の利害関心によってのみそうなるのである。彼ら自身は、自らの利害関心のためにやるべきことが何であるかを what is to their own interest 理解することはできない。すなわち彼らは、強制を、つまり国家を必要とする状態にあるのである。」 (Strauss: 1965a, 240)

「感情的生は、それが理性的である限りにおいてのみ、存在するのである」という矛盾に満ちた表現は、おそらく人間は、お互いを危険に貶めるような「より大きな固有の力能＝権力」を有しているから、自然状態における各人の力能は、「ゼロに等しい」という先の指摘を受けてのものである。感情的生は、それが (受動) 感情的であるというまさにその本性によって、理性の助けを借りなければ、存在しえないということである。シュトラウス自身があやふやな表現しかしていないので解釈が難しいが、それは各自の感情的生が「受動感情」に支配されたままで、「理性からの指図」 (guidance from reason) に結果だけ、行為の外側だけ従うということであろう。それは、感情的生 (受動感情に支配された生) が、理性的国家の中でのみ、存在し生き延びることができるということであろう。そう考えると、「国家は、要求されるものではなく、度合いの差はあっても (even though in differing degrees) 常に満たされている1つの前提条件なのである」という表現も納得できる。しかし、この「度合いの差はあっても (even though in differing degrees)、常に満たされている前提条件」としての国家とはどういう意味であろうか。シュトラウスはこれについて明言していない。しかし彼は、スピノザ政治哲学に「度合い」を導入した時に、それを「質的」なものではなく「量的」なものに限定して捉えていた。であるならば、ここでシュトラウスはこの理性のレベルに量的な「度合い」を導入して、理性的な国家にも比較可能な量的「度合い」があると考えていると解釈できる。

シュトラウスは問う。「国家の理性」はどこに、誰に在るのか、誰が担うのか？と。受動感情に隷属している大衆はそれには該当しない。受動感情に隷属している大衆は、仮に自らの利害関心を適切に理解する認識能力があれば、他者との共同的生へと導かれることになるが、実際は彼

32) スピノザ自身も、国家は既に常に存在すると考えていた。しかし、シュトラウスのスピノザ解釈とは異なり、スピノザ自身は以下の様に理性的でない国家も存在すると考えていた。「およそ人間というものは、野蛮人たると文明人たるとを問わず、いたるところで相互に結合し、何らかの国家状態を形成する。ゆえに国家の諸原因とその自然的な諸基礎とは、理性の教説の中に求められるべきではなくて、かえって人間共通の本性あるいは状態から導き出されるべきである。」 (TP/I/7)

らは、「自らの利害関心のためにやるべきことが何であるかを what is to their own interest」理解できない³³⁾ので、国家への？「強制」を待つのみだからである。

では「国家の理性」を担うのは支配者、「偶然にか、それとも天賦の才・自然本性的な資質のためにか、双肩に統治の任を負う者」であり、自らの利害関心を理解したうえで「自身の利害関心によって導かれる」ような「支配者」なのか (Strauss: 1965a, 240)。しかし、シュトラウスによると、それは厳密に言うと支配者そのものでもない。

「国家の理性 (reason, vernunft) は、統治することのうちにも、統治されることのうちにもなく、支配者の支配する能力 (capacity) のうちに、そしてまた支配される者の支配される能力のうちに在る。国家の理性は、主に統治 (government) にあるのだとしても、それは人間としての統治者のうちにでなく、たんに彼らの統治する機能・職能 (function of governing) のうちにのみ在るのである。国家の理性は、人間それ自体にも、賢者のうちさえない。賢者は、特に彼らは、自らの真の利益・優越 (advantage) を国家の中に求め——そして見出しもする——ということは、確かに真である。しかし、公共の仕事の要求によって翻弄される時に、誰も賢い人間として生きることは、言い換えれば、理性の命令と純粋に一致して生きることはできない (TP/I/5)。このようにして、極めて深遠な関心を国家に対して抱き、そして極めて明確に国家の利益を認識している賢い人間は、賢い人間としてのまさにその能力において、国家の指揮 (direction) から、つまり国家の特殊な理性から離れている³⁴⁾。」 (Strauss: 1965a, 240)

33) ここは『エチカ』に基づいた認識論的説明が必要である。この問題については、河村：2013a, 37 (注19) 及び291-292でも説明している。受動感情に隷属している大衆の認識能力は「想像知」であることは、既に本章で確認したが、「想像知」のレベルにある人間は、「自己自身」についても「自己の利益」についても、真に理解してはいない。彼らは「欲しようとする」と「欲しまいとする」と自己の為すところを全く無知でやっている。過ぎないのである (E/IV/56D, 66S), 河村：2013a, 37 (注19) 及び291-292を参照。

34) シュトラウスはこの箇所注に注を付けて (原注306) こう述べている。「スピノザの『政治論』の政治理論は、契約は拘束力を持たない (not binding) という定理にその命運がかかっている。国家は契約に基づいて設立されるのではなく、その市民達の力能に基づいて設立される。他方、『エチカ』第4部 定理72: 自由の人は決して詐りの行動をせず常に信義をもって行動する。備考 [シュトラウスは「証明」としているが内容から「備考」の間違ひと思われる]: ここに次のような問いがなされるかもしれぬ。もし人間が背信によって現在の死の危難から救われうるとしたらどうであろう。その場合、自己の有の維持をたてまえとする理性は無条件で人間に背信的であるように教えるのではないかと。これに対しては上にならって次のような答えがなされるであろう。もし理性がそうしたことを教えるとしたら理性はそれをすべての人々に教えることになる。したがって理性は一般に人々に、相互の協力および共通の法律の遵守への約束を、常に詐つて結ぶように教えることになる。言いかえれば結局共通の法律を有しないように教えることになる。しかしこれは不条理である」 (E/IV/72・S)。

ここでシュトラウスは、スピノザ政治哲学においては、国家形成は第1義的には、社会契約では説明されていないが、自由な人間＝理性的人間に関しては「社会契約」を思わせるような記述が『エチカ』にはあると指摘しているのだ。このような解釈上の錯誤は、『政治論』と『エチカ』の約束 (契約) 観の相違と、『エチカ』における「国家形成の2つの道」を理解していないためにシュトラウスが陥っている矛盾である (河村：2013a, 69-74)。「市民達の力能に基づいて設立される」を例えば、ネグリが主張するような、マルチチュードのポジティブな「構成的権力」と解釈してはいけぬ。この「市民達の力能に基づいて設立される」

シュトラウスの解釈によると、スピノザはこのように、「国家の理性 reason, vernunft」を、主に「支配者の支配する能力 (capacity)」、「統治者の統治する機能・職能 (function of governing)」のうちに認めている。これはスピノザが、個人の人格や徳というものに国家の運営や政治を託すことのユートピア性と危険を、^{リアリズム}現実主義の立場から十分認識していた結果である。スピノザは『政治論』第1章でこう述べていた。

「その存続・安全 (salus) が、或る人間の信義のいか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 (res publica) 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が整備されるべきである。そのうえ国家の安全 (secritas) にとっては、いかなる精神によって人間が正しい政治へ導かれるかということはたいして問題ではない。——中略——なぜなら、精神の自由あるいは強さとは個人としての徳であるが、国家の徳は、これに反して安全の中にもみ存するからである。」 (TP/I/6)

シュトラウスの解釈が、スピノザ自身の主張とずれているのは、スピノザ自身は『政治論』では、国家が永続しうするため（シュトラウスはそれには「国家の理性」が必要であると考えていた）には、「国事 (res publica)」の整備こそが重要であると考えていたのに、シュトラウスは、支配者 (統治者) の支配 (統治) する能力 (capacity) や機能・職能 (function) にこそが必要だと考えていることである。私は、あくまでスピノザのテキストに即して、国家の存続と安全を政治の目的として考えて、それを実現するための国事＝政治システムを考察したということが重要であると考えている³⁵⁾。

上の引用の後半に見られる。賢者は賢者である限りにおいて、政治には関わらない／関わることはできないと言う主張や、政治＝公共の仕事に関わる時、賢者は賢者ではなくなる（裏を返せ

という言葉でシュトラウスは、先に見た「力能の合成論」を念頭に置いていると思われるが、実際は河村2021で見たように、指導者＝支配者の「支配するための力能」(Strauss: 1965a, 236) も含めた「力能の合成論」なのである。

35) 「徹底した^{リアリズム}現実主義をとる『政治論』は、(受動)感情に対する理性の優位あるいは支配というものによって、国家と政治の目的を達成しようとするのではない。国家の自然権を永続的に維持するためになされることは、国家の生命たる「法 jura」——それは「理性の指図 rationis praescriptum」によって立てられる——を安定的に維持することで、支配者と被支配者の全てが、感情に導かれていようが理性に導かれていようが、自発的であろうが強制的であろうが、結果的に（「理性の指図」に従って）「公共の福祉 communis salus」が要求することをなさざるをえないような国家のシステム、法に対する理性と共通感情の両方の支持を引き出せるような政治システムを構想することである (TP/I/6, II/21, VI/3, VII/2, X/9)。そういうシステムが確立された時初めて、統治者が名誉欲などの人間的「欲望」の本性に身を任せていても、そこから「結果として必然的に」、「恐怖による統治よりは恩恵＝親切 (beneficium) による統治」がなされるようになるのである (TP/IX/14)。」(河村：2013a, 335-336)

ば政治にかかわる者に賢者はいない」という主張は、スピノザの^{リアリズム}現実主義の或る側面をよく捉えているだろう。それは例えばプラトン（の理想主義的な時期）の『国家』における「哲人王政治」への強力なアンチテーゼとなっていよう。

続いてシュトラウスは、「国家の理性」の発生について語っている。

「国家が理性をもつことに対して、どのような保証があるだろうか？誰があるいは何が、求心力のある受動感情の統制されない活動の中に、必要とされる調和をもたらすのだろうか？事実の必然性それ自身がそれをなすのである。というのも、理性的な国家のみが、とにかく永続的に（with any permanence）その実在性を持ち堪え、維持するからである。国家の理性は受動感情的生の調和と一致するが、そのような調和は、感情的生を全うする結果である。というのも、^{マルチチュード}大衆がそれによって導かれる手段は、哲学者たちによってではなく、政治家（politician, Politiker）によって考え出されてきたのであるが、それは、人間たちの悪さに対して適切な策を講じるといふ彼らの努力の結果として考え出されてきたのである。そして、政治家自身は、彼らの受動感情に支配されているのである³⁶⁾。」

(Strauss: 1965a, 240-241)

受動感情に支配された^{マルチチュード}大衆が作る国家は永続しない。国家が永続するためには「理性」を持つ必要がある。しかし賢者は政治に関わることが出来なかった。シュトラウスは、スピノザの場合、国家は外から、誰かによって、強制的に「理性化」されるのではないと考えている。人々の「受動感情の統制されない活動」の只中から「事実の必然性 logic of events, Notwendigkeit des Geschehens」自体によって自然発生的に生まれる「受動感情的生の調和」³⁷⁾のことを、シュトラウスは「国家の理性」と呼んでいるのだ。よって理性的国家に住む人間自身が「理性化」されている必要はないわけである。^{マルチチュード}大衆は受動感情に隷属したままでも、「国家の理性」と一致する「受動感情的生の調和」を生み出しうが、それは^{マルチチュード}大衆自身の能動的働きかけによるものではなく^{マルチチュード}（^{マルチチュード}大衆は自身の利害関心によって他者との共同的生へと導かれる。しかし彼ら自身は、自らの利害関心のためにやるべきことが何であるかを理解することはできなかった）、彼らと同じく受動感情に隷属している「政治家」の導きによって³⁸⁾達成されるのである。この意味で、人々の受動感情

36) 河村：2021のII-1で既に見たように、シュトラウスは「^{マルチチュード}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。」(Strauss: 1965a, 232)と解釈していた。

37) これは、人間（感情）も含めた万物は全て安定と均衡を目指しているというフロイト＝スピノザ的な考え方と一致する（河村：2013a, 第7章、第10章注19）。

38) 河村：2021のIV-2で既に見たように、シュトラウスはこう述べていた。「優れた理性というものが受動感情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。^{マルチチュード}大衆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^{マルチチュード}大衆よりも決して賢くはないとしても……」(Strauss: 1965a, 236)

情の只中から「国家の理性」（と一致する「受動感情的生の調和」）が生まれると、シュトラウスは言っているのである。

II 神権政治批判の具体的な前提

II-1 神権政治に対する批判と「自由への意志」

シュトラウスは、「受動感情の支配のもとに生きられた生は、自らの存続を守ることができない」と繰り返し主張して、神権政治は永続不可能であることを指摘・暴露し、「批判」してきた。しかし、この神権政治に対する批判には、実は「特定の前提条件」があるとシュトラウスは言う。トルコ帝国崩壊の歴史的例を挙げながらシュトラウスはこの「特定の前提条件」について以下のように述べている。

「この〔神権政治批判の〕前提条件は、人々の側での自由への欲動である。1つの好例・適例は、トルコ帝国である。他のどの帝国も、トルコ帝国のように長く安全には持続しなかった。しかし他方、そこでは、デモクラシー——スピノザによると、それは最も自然で最も理性的な統治形態である——においてよりも、騒動や不穏が多く存在したということは決してなかった。しかしながら、トルコ帝国は迷信に基づいて、それゆえに非理性に基づいて設立されているのだ（TP/VI/4, TTP/Prae, p.3）。そのようなレジームを我慢するのを拒絶する人々、神権政治あるいは神権政治に基礎を持った君主制を、公然と力によって支配するように強いて（支配せざるを得なくして）、そのようにして、この非理性的なレジームの没落を引き起こそうと強いる人々については、以下のことが前提条件とされている。それはつまり、そのような人々は、完全に野蛮というわけではないということ、狡猾に抱かされた幻想によって自らのリアルな利益に関して騙され得ないということ、奴隷化されることを進んで我慢することはないということが前提条件となっているのである。それゆえに以下のことが前提条件とされている。それはつまり、そのような人々は、彼らが恐怖を持たなくなるや否や〔支配者にとって〕怖ろしい存在となり、祭司や王の狡猾な策略に容易に犠牲となるような俗衆（自然権によって他の全ての存在がそうされているように神聖化された）以上の存在であると。

いったん人々の眼が開かれると、人々はもはや、人を惑わす架空の善悪によってだまされて、人々のリアルな関心であるリアルな善悪——それは第2ランクにもかかわらず——を奪われるに甘んじない。ただその時になって初めて、人々は神権政治を振り捨てるだろう。」（Strauss: 1965a, 241）

たとえトルコ帝国には、民主制国家よりも「騒動や不穏が」多くなかったとしても³⁹⁾、それは被支配者としての大衆を「迷信」と「恐怖」という「受動感情」によって縛り付けていた、いわば

39) マトゥロンはこれを「死の均衡 l'équilibre de la mort」と言っている。「トルコ国の専制……のもとでは、もはや誰1人考える力がないために、騒ぎを起こす人もありません（『神学政治論』序論）。これは死の均衡です」（Matheron: 1986, 148邦訳: 156）

「より低次の安定性と均衡」⁴⁰⁾に過ぎなかった⁴¹⁾。

しかし、そのような人々の「受動感情」によって実現される「(より低次の) 安定性」としての政治状態をスピノザは批判していた。この引用文中でシュトラウスも指示している『政治論』第6章第4節で、スピノザはトルコの例に関してこう言っている。

「経験は、これに反して、全ての権力を独り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。事実、国家でトルコほど長く、何の著しい変化もなしに続いたものではなく、反対にまた国民国家すなわち民主国家ほど長続きのしなかったものもない。まだ民主国家においてほど反乱の多かったところもない。しかしもし、隷属・野蛮・曠野を平和と名付けうるならば、人間にとって平和ほど惨めなものはない。……ゆえにあらゆる権力を1人の人間に委託することは、隷属生活には必要ではあっても、平和には必要ないのである。平和とは、すでに述べたように、戦争の欠如 (privatio belli) には存在せず、精神の一致、すなわち和合に存するからである。」

(TP/VI/4)

シュトラウスは、国家が永続するためには、理性的国家である必要があると主張してきたが、スピノザにおいては、人間の場合であれ、国家の場合であれ、「自己保存」(とそれを実現するための安定性・均衡という状態) というものが最重要課題となつてはいるものの、それに加えて、「完全性」(の度合い) というものが問題とされる。そしてそれは社会という位相においては「共同性」の度合いとして現れるのである⁴²⁾。

この引用文中最後の方の「そのような〔神権政治に抵抗する〕人々は……祭司や王の狡猾な策略に容易に犠牲となるような俗衆(自然権によって他の全ての存在がそうされているように神聖化された) 以上の存在である」という箇所は説明を要するだろう。

まず、本章の前の箇所でシュトラウスは、人間には、「情動的—想像的生活を超越するよう強いる (impels him to transcend emotive-imaginative life) ような人間」と「理性のより高次の生活へと召喚〔独：規定〕されてない (are not call to, nicht……bestimmt sind) 他の人々」の2

40) 私は『エチカ』『神学政治論』『政治論』においてスピノザは、各人や各国家が「より大きな安定性と均衡」へと向かう方法論を提示したと解釈してきた。この安定性と均衡が完全になった時に、「救済 salus」が実現される(河村：2013a, 第7章)。

41) しかしそう考えるとそこには、シュトラウスがスピノザ政治哲学から放逐した、存在することの「質」の問題が、つまり「実在性」=完全性の「度合い」が問題とされてはいないだろうか。

42) スピノザは、臣民がただ「恐怖」によって抑圧的に支配されて戦争が欠如しているだけの——臣民が無気力に隷従しているだけの——国家は「平和状態」にあるとは言えず、むしろ「荒野 solitudo」に過ぎないと言う (TP/V/4)。スピノザにとって、「平和」とは「戦争の欠如 (privatio belli) には存せず、精神の一致、すなわち和合に存する」(TP/VI/4) ものであった。支配の析出を「恐怖」だけに頼る国家は最低限度の「共同性」しか実現していない国家であると彼は考えている。スピノザが、政治における最重要課題は国家の存在の「安定」であると考えていたことには間違いないが、「恐怖」のみによって支配する国家がたまたま安全と安定そして永続を達成していたとしても、それで国家の目的を完全に達成しているとは到底言えないであろう (TP/VI/4) (河村：2013a, 334)。

種類があると述べていたが、この「神権政治に抵抗する人々」は、前者に相当するだろう⁴³⁾。しかし、この「神権政治に抵抗する人々」は、それぞれがその「自然権」によって、そのようにして存在し、行動しているのであるから、それを批判することはできない（その現状が自然権によって神聖化されている）と述べられていた（Strauss: 1965a, 238）。

では、〔神権政治に抵抗する〕人々は「神権政治に隷属している」時も、その在り方を「自然権によって神聖化」されているのに、なぜわざわざそれを克服していこうとするのか。この問題について、シュトラウスは以下のように述べている。

「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、自由への意志（will to freedom）、当然、人々の受動感情に支配された自身の生のための、つまりは世俗的な財（temporal goods）を求めて努力するための自由への意志である。最初スピノザは、ホッブズとの根深く対立して、賢者^{マルチチュード}と大衆の間に彼が設けた厳格な区別によって、普通の社会的生活の中でアクティブであるような種類の理性を理解する可能性を自ら失したが、人々の中に在る自由への自然な愛をまさに理解し、そのような愛への共感によって、国家と法の理論的な基礎を供給する可能生を得た。このような人間的事実との結合・関係においてのみ、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。しかしこの〔自然権と自由への意志の〕結合は必然的であるようには思えない。自由な大衆^{マルチチュード}の国家と暴力と征服のうちに設立された国家の間には、本質的な相違は存在しないのである（TP/V/6）。しかし、最重要な度合いの差というもの存在しないのだろうか？人々が自らの自由を守り、家庭のために戦っている時、支配者の栄光のために戦うことを求められ、戦利品の希望によってのみ駆り立てられる傭兵の軍隊よりもより強力でないだろうか？そして実際そうなのである（TTP/198ff, TP/VII/22, VIII/9）。このようにして、「自由な大衆」の内にある力能の具体的な要素を考慮に入れた場合のみ、理性的国家は、力——そのような力の装飾がどのようなものであれ——によって支配される国家よりも、より力強いものとして自らを表すことになる⁴⁴⁾。……しかしながらスピノザにとっては、神権政治は、それが諸受動感情の共同作用つまり自然的諸力の共同作用に基づいているから、民主制と同じように、本質的には、自然＝本性的であるのだ⁴⁵⁾。始まりつまり国家設立以前〔自然状態〕にはなく、終局つまり理性的国家において、自由と平等は現実的になる。つまり、理性的国家が最も自然＝本性的で、最も強力な国家である⁴⁶⁾と判明するという事実によって。」

43) シュトラウスのこの分類思考では、後者に相当する者、つまり神権政治下での隷属に甘んじ続ける人々も存在するはずであるが、シュトラウスは以降の議論ではそれを曖昧にしている。

44) シュトラウスはこの箇所注に注を付して（原注308）「このような判断の基礎をなす歴史的状況とは、ネーデルランドの反乱である。」と言っている。

45) 『神学政治論』でスピノザはこう言っている。「この民主制国家が、私の見る所、最も自然的であり、また自然が各人に許容する自由にも最も近接しているからである。」（TTP/VI/195）

46) シュトラウスのこの著より6年前にマイネッケは、同様の解釈をしている。ただしそれは、以下に見られるように批判的なものであった。

「スピノザは、「感情」という万人に共通の自然本性を『政治論』の国家理論の基礎として定めて、そこか

シュトラウスは、人々が、受動感情に隷属した状態＝神権政治に甘んじないで、それを克服していくのは、彼らの「自由への意志」という原動力によると述べている。シュトラウスはこの「自由への意志」という原動力を、「受動感情一般」とは区別されるが「理性的なもの」ではないと考えている⁴⁷⁾。この「自由への意志」の原動力は、あくまで「世俗的な」動機であり、これをシュトラウスは、先に見たように「受動感情の統制されない活動の中に、必要とされる調和をもたらす……事実の必然性それ自身」と同じように考えているようである。

続いてシュトラウスは、(本章「国家と宗教の社会的機能」で最初に自ら提示した)スピノザ政治哲学における、「受動感情に隷属して理性への道を永遠に閉ざされている大衆」と「理性に従って生きる賢者」の厳格な区別、「架橋不可能な深淵」が、スピノザ自身が「普通の社会的生活の中でアクティブであるような種類の理性」を理解する可能性を奪っていたと主張しているが、ここはシュトラウスの説明不足であろう。ここで言われている「理性」は、明らかに『エチカ』第2部の認識論で厳密に定義されている「理性知ratio」とは異なっている。最初スピノザは、「理性」を賢者にしか到達可能でない、抽象的で高尚なものとして捉えていたが、人々(大衆)が受動感情に支配されたままの状態においても有する「自由への意志」、「自由への自然な愛」(それは「理性知」そのものではないにしても社会の中で「理性」に準じるアクティブ(能動的)な「役割」、「機能」を有する)の存在を理解した時に、この「自由への意志・愛」こそが、「国家と法の理論的基礎」になりうることに気づき⁴⁸⁾、そのことによって、第1義的に宇宙論的で非人間中心主

ら現実主義的な国家理論を開始したのに、次第に「国家は理性に基づき『理性の命令 rationis dictamen』に従う時、最も強力となり最も多く自己の権利の下にある」(TP/III/7, IV/4, V/1)として、理性の支配する国家を最善の国家の「典型」として探求し始めるという(TP/II/21, III/6, V/5, VIII/7)、古い自然法的な伝統の中に落ち込んでしまっていると(Meinecke: 1924, 262)。(河村: 2013a, 83)。私はマイネッケのこのような解釈の誤りを詳細に提示した(河村: 2013a, 83-84)。

47) そうであるならば、この「自由への意志」の認識論的地位についての哲学的説明をきちんとすべきであろう。しかしシュトラウスはそれについての哲学的考察をしてはいない。『エチカ』では「意志 voluntas」とは、「精神」に関係する限りの「自己保存のコナトゥス」のことである(E/III/9S)。そしてなぜ人々がこの「自由への意志」を持つかについては、「コナトゥスの自己発展性とその必然性」という存在論的根拠があって初めて説明されるものである。

48) シュトラウスは、「自由への意志」によって、神権政治の迷信による支配を批判し、乗り越えていく人間の認識論的レベルを曖昧にしている。彼らが迷信の虚偽性を見破る限りは、想像知を脱して理性知の段階に達していなければならないが、シュトラウスは明らかに彼らをまだ受動感情に捉えられた状態にあると考えているので、理性知に達しているとは言えない。シュトラウスが「普通の社会的生活の中でアクティブであるような種類の理性」と言う時、「理性」という言葉を『エチカ』の認識理論の本来の定義から逸脱して用いている。

これに対して、シュトラウスと同じく「神権政治」的な支配を批判したドゥルーズは、共同性や社会性の認識論的根拠になる「共通概念」の重要性を指摘していたが、彼は、(神権政治を支える)想像知から理性知への認識論的な発展において、「喜び」という感情と「共通概念」が果たす役割を重視していた。しかしそれは「コナトゥスの自己発展性と必然性」によって理論的に補われなければならないというのが私の立場であ

義的であった「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」とシュトラウスは解釈しているが、そのような「自由への意志・愛」によって、^{マルチチュード}「大衆」と「賢者」の間の「深淵」は埋まったであろうか。シュトラウスは意図的に述べることを避けているが、「自由への意志・愛」はあくまで、機能として、理性に準じる役割を果たすだけで、その実、受動感情レベルのものである限り、^{マルチチュード}「大衆」と「賢者」の深淵は相変わらず、埋まりはしないのである。

しかしシュトラウスによると、スピノザにおいては、自然権と「自由への意志」とのこの結合（宇宙論的、形而上学的自然権を前提としながらも、受動感情に隷属する人々にも「自由への意志」を見出したこと）は必然的であるように思えない。「自由な大衆^{マルチチュード}の国家」と「暴力と征服のうちに設立された国家（力によって支配される国家）」の間には、「本質的な相違は存在しない」、^{マルチチュード}「自由な大衆の国家であること」ということの意味は、結局は、両者ともその実は「受動感情」に隷属する大衆の国家であることには違いない⁴⁹⁾からである。であるならば、「自由への意志」に必然的な役割などないとも言える。けれどもこの両国家には、「最重要な度合いの差」は存在するとして、「自由な大衆^{マルチチュード}の内にある「自由への意志」に基づいた力能の具体的な要素を考慮に入れた場合、自由な大衆の「理性的⁵⁰⁾国家」は「暴力と征服のうちに設立された国家（力によって支配される国家）」より力強いものであるとしている。そして、理性的国家においてこそ、自由と平等は現実的になるのだから、理性的国家が「最も自然＝本性的で、最も強力な国家」なのである。

II-2 スピノザの自然権論から生じる「自由国家の優遇」について

次にシュトラウスは、本章（「国家と宗教の社会的機能」）の最初から提示された、本章の最重要課題ともいべき^{マルチチュード}「大衆と賢者の間の深淵」について、再度論じている。

「自由国家の優遇は、なるほど自然権についての学説と結合し得るが、この自由国家の優遇が、自然権についての学説から生じるのは、ただまさに、^{マルチチュード}大衆と賢者との抽象的な対置（opposition, Entgegensetzung）が捨て去られる時にのみ、より正確には、国民（people, Volk）が迷信から解放され得ることが可能であると示される時にのみである。さもなくば、神権政治は不条理に引き落と

る。この点については河村：2013dを参照。

- 49) シュトラウスはこの「本質的な相違は存在しない」という箇所『政治論』第5章第6節を指示しているが、それは以下の内容である。「ここで注意すべきことは、そうした目的のために建てられると我々が言ったその国家というのは、自由な民衆の建てた国家のことであって、戦争の権利によって民衆の上に獲得される国家のことではないということである。なぜなら自由な民衆（大衆）は恐怖よりも希望によって多く導かれるのに対し、征服された民衆（大衆）は希望よりも恐怖によって多く導かれるからである。実に前者は生活を育むことに努めるのに反し、後者はただ死を避けることにのみ努力する。前者は——敢えて言うが——自己のために生きようと励み、後者は勝利者に隷属するように強いられる。だからこそ前者を自由であり、後者を隷属的であると我々は言うのである。……そして〔両国家の〕間には、両国家の権利一般を顧みる限り、何ら本質的な相違は認められないけれども、上述のように、その目的に関して、並びに各々の国家が自己を維持するのに要する手段に関しては、非常に相違があるのである」（『政治論』第5章第6節）。
- 50) この場合の「理性」の意味についても、『エチカ』の認識論の「理性知」とは異なっている。『政治論』における「理性的国家」の独特の在り方についての私の解釈については、本章注37を参照。

されえない〔然らずんば、神政（主義的）的に、基礎付けられた統治（政体）は、不条理に（*ad absurdum*）行われぬ〕。スピノザの究極の前提・想定（assumption, Voraussetzung）によって取り消された（無効化された）反律法主義的⁵¹⁾—自然主義的な（antinomic-naturalistic〔独：反律法主義的—自然主義的 antinomistisch-naturalistischen〕自由概念を、もし我々が無視・軽視するならば、既に示されたように民主主義的な自由概念も、これから示され得るように、自由主義的な自由概念も自然権の直接の帰結ではなくなる。人間は—この点に関して提示された論証をこのように読み取れば〔独：ここにふさわしい論証がこのように言うには〕—自らの人間性を除けば全てを放棄・譲渡し得る。つまり自ら判断する自由と望むことを考える自由は、奪われ得ない（TTP/187, 225ff, TP/IV/4）。人間の諸権利は譲渡し得ない。しかし、スピノザが承認せざるを得ないのは、彼の考えと感情が、最高権力の巧妙な方策によって完全に統制されているような人間たちが、存在し得るということである。歴史的な経験が教える所によれば、永続的で強大な帝国〔耐久的で強力な国家〕は、マルチチュード大衆の精神を迷信の中で奴隷化することによって設立され維持されるであろう。ある一定程度（度合い）の内的自由は、人間の諸権利〔独：人間の諸権利全般〕がいやしくも主張（要求）され、それが1つの力能・権限（power, Macht）となりうるよりも前に、既に存在しているに違いない。〕

(Strauss: 1965a, 243)

引用冒頭の「自由国家の優遇と自然権論の結合」とか「自由国家の優遇が自然権についての学説から生じる」とはどういう意味であろうか。

スピノザの自然権論では（前提として「受動感情の自然権」があるので）、批判されるものは何もなかった。すると、そのままでは「神権政治」も肯定される（＝「不条理」ではない）ことになってしまい（神権政治も、諸受動感情の共同作用つまり自然的諸力の共同作用に基づくので民主制と同じく自然＝本性的であった）、神権政治批判も、それと対応した「自由国家の優遇」も不可能になってしまう。

しかし大衆が「自由への意志」によって神権政治の認識論的基盤である「迷信」から解放される時⁵²⁾、スピノザが前提としてきた（とシュトラウスが解釈する）「マルチチュード大衆と賢者との抽象的な対置」が解消され、その時にのみ、神権政治批判とそれと対応した「自由国家の優遇」が可能とな

51) 英訳者のシンクレアは、シュトラウスの元のドイツ語“antinomistisch”（反律法主義の、道徳律不要論の、法則否定論的）を“antinomic”（二律背反の）と訳しているが、おそらく元のドイツ語を“antinomisch”（二律背反の）と間違えているのだろう。

52) シュトラウスが、マルチチュード大衆が迷信から解放されることについて語る時、マルチチュード大衆が受動感情とそれに対応した認識能力としての「想像知」を克服して「理性知」の段階に至ったとは明言していない。むしろ、受動的生の只中で、マルチチュード大衆は「自由への意志」によって、「迷信」とそれに基づく神権政治を批判、克服するというように描写されている。だが、ここでは、敢えて、マルチチュード大衆が受動感情とそれに対応した認識能力としての「想像知」を克服して「理性知」の段階にまで至ることが可能かということを問題にしたい。『神学政治論』の序文からはそれが不可能に見えるが（河村：2017, 343, 364）、『エチカ』解釈から得られた「コナトゥスの自己発展性とその必然性」を原動力とした認識論的向上の可能性は存在するというのが、私の解釈である（河村：2017, 356-357）。

る。だがそれが「自然権についての学説から生じる」というのはどういうことか？この前提・理論的背景にあるのが、スピノザ政治哲学においては、(受動感情の)自然権が理性的権利となり、理性的国家が実現するというシュトラウスの解釈であった。こう考えて初めて、スピノザの自然権論から「自由国家の優遇」が生じるというシュトラウスの主張が納得いくものとなる。

シュトラウスの言う「スピノザの究極の前提・想定 (assumption, Voraussetzung)」が何を意味しているかは解釈が難しいが、それはおそらく人々が「自由への意志」を有するということであろう。スピノザ自然権論が元々持っていた、「反律法主義的—自然主義的な (antinomic-naturalistic) 自由概念」は、人間に特有の道徳や自由を排除していた。しかし、人々の間に「自由への意志」が芽生えた時に、この「反律法主義的—自然主義的な自由概念」は捨て去られ、自然権から民主主義的および自由主義的な自由概念が直接に帰結されることとなる、というのだ。

上の引用の後半部は、前半部との理論的繋がりが分かりづらいが、自由国家が成立する以前の自由の問題についてはどうかと、シュトラウスは問うていると思われる。スピノザによると、自由国家が成立しようがしまいが、そもそも、人々から「自ら判断する自由と望むことを考える自由」までを奪うことはできない。しかし、人々の思想と感情を完全に統制しているような(神権政治的)国家が、かつて存在したし、今後も存在しうる。ではそのような国家の中に、人々の自由は存在しうるのだろうか？「ある一定程度の内的自由⁵³⁾」はそれでもそこに既に存在しているに違いないとシュトラウスが言う時、シュトラウスは指示していないが、『神学政治論』の「仮に一歩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」⁵⁴⁾(TTP/XX/243)が思い浮かべられる。

II-3 スピノザ政治哲学における^{マルチチュード}大衆観の変容と平和について

次にシュトラウスは本章の(A.「国家と宗教の社会的機能」)の冒頭から幾度となく自ら提示してきた、スピノザ政治哲学における^{マルチチュード}大衆観——受動感情に隷属し、理性への道が永遠に閉ざされている——を、スピノザ自らが修正していると指摘している。

「スピノザの自然権論 (doctrine of natural right, Natur-Rechts-Lehre) が政治的な意味合いを帯びるのは、ただ彼が^{マルチチュード}大衆の中に、受動感情に支配された俗衆 (vulgar, Pöbel) を、つまりはこのよう^{マルチチュード}な大衆の精神を満たす迷信の幻想を彼ら自身の利益の為に抜け目なく利用する忌まわしい誘惑者の避けられない餌食を見ることをやめてしまった後でのみである。

その代わりにスピノザが、^{マルチチュード}〔大衆の中に〕自由とその真の利益・優越 (advantage) を^{コンセンサス}常識によっ

53) シュトラウスが問題にするのは、あくまで政治的自由であって、『エチカ』が問題にしている哲学的自由ではない。後者については河村：2017, 354を参照。

54) この文章は、河村：2017で、スピノザにおけるいわゆる「内外分離論」を論じた際に、『神学政治論』においてそれに該当する箇所1つとして紹介した。「内外分離論」における内面の自由の留保の問題については、河村：2017, 338-345を参照。

て⁵⁵⁾(独：健全な理性によって mit gesunder Vernunft) 求める自由な人々 (people, Volk) を見始めた時のみ、彼の自然権論⁵⁶⁾(theory of natural law, Natur-Rechts-Lehre) が政治理論として意味豊かなものになり、このような理論(独：自然権論)によって要求された自然権と理性的権利との同一性が立証可能なものとなる。

このようにしてスピノザは、国家というものの理解に関して——ホッブズの自然権論が終始、実証的あるいは人間に限定されたものであるのに対して、スピノザのそれは、第1義的に・最初は、形而上学的あるいは宇宙論的なものであるから——ホッブズより劣った者であった後に、ホッブズに匹敵する者となる。それに加えて、スピノザはホッブズには到達しがたい洞察があった。それは、ホッブズの場合は、裸の生命の保存に没頭するあまり、他の全ての考察が背景へと押し込まれたからである。スピノザが心得ていたのは以下のことである。それはつまり、人々の利益・優越 (advantage) は、適切に理解されるならば、平和の追求を求めることを無条件に命じるのではなく——神権政治や絶対君主制でさえそれを保障するような平和は、にもかかわらず、そのように理解すれば、それは砂漠の荒れ果てた平和にすぎないであろう——人々がそこにおいて誰か他の者のためにではなく自分自身の生を生きるような平和を求めることを命じているということ⁵⁷⁾。

力 (might, Macht) と区別された権利は存在しない〔「力能と権利の等置」論〕。しかし、力能の度合い (degrees of power) は存在するし、それゆえ〔力能に対応した〕権利の度合い (degrees of right) も存在する。人間の力能、つまり人間の実存は、国家においてのみ可能である。「最強の mightiest」人、つまり賢者でさえ国家においてのみ実存しうる。人間の自然権、言い換えると、人間の实存の前提条件は国家である。国家はより強力なほど、その権利もより大きくなる。自由な大衆^{マルチチュード}の国家は、力によって支配される国家より、より強力 (mightier than) である。理性的な国家は、

55) 英訳者のシンクレアは、シュトラウスの元々のドイツ語の「健全な理性によって mit gesunder Vernunft」を「常識^{コンセンス}によって by means of common sence」と読み替えて訳している。先ほども指摘したように、シュトラウスの解釈するスピノザにおいては、^{マルチチュード}大衆が迷信とそれに支えられた神権政治を超える原動力は「自由への意志」であったが、それは「受動感情に支配された自身の生のための、つまりは世俗的な財を求めて努力する」(Strauss: 1965a, 242)。ためのものであった。つまり『エチカ』の認識論で定義されるような「理性(知)」のレベルのものではなかったのだ。であるからこの文脈でシュトラウスが、^{マルチチュード}大衆の「普通の社会的な生活の中でアクティブであるような種類の理性」(Strauss: 1965a, 242)。について語る時、それを「理性(知)」ではなく「常識」として捉えた方が適切だとシンクレアは考えたのかもしれない。

56) この箇所⁵⁵⁾の元のドイツ語は Natur-Rechts-Lehre となっており、シンクレアの theory of natural law という訳は誤訳であり、正しくは, doctrine of natural right であると考えられる。直前で同じこの Natur-Rechts-Lehre をシンクレアは doctrine of natural right と訳している。

57) シュトラウスは、この箇所⁵⁵⁾に注を付して(原注310)、『政治論』から以下を引用している。「[ここで注意すべきことは、そうした目的のために建てられると我々が言ったその国家というのは、自由な民衆の建てる国家のことであって、戦争の権利によって民衆の上に獲得される国家の事ではないということである。]なぜなら自由な民衆(大衆)は恐怖よりも希望によって多く導かれるのに対し、征服された民衆(大衆)は希望よりも恐怖によって多く導かれるからである。実に前者は生活を育むことに努めるのに反し、後者はただ死を避けることにのみ努力する。前者は——敢えて言うが——自己のために生きようと励み、後者は勝利者に従属するように強いられる。だからこそ前者を自由であり、後者を隷属的であると我々は言うのである」(『政治論』第5章第6節)

より高い度合いにおいて、実在的な (real, wirklich) 国家である。」 (Strauss: 1965a, 243-244)

シュトラウスによると、スピノザの^{マルチチュード}大衆観が変化した時、つまり、スピノザが、^{マルチチュード}大衆を受動感情と迷信に——そしてそれを利用する誘惑者 (神権政治の指導者) に——支配された「俗衆」としてではなく、自由とその真の利益・優越 (advantage) を^{コモンセンス}常識によって (独：健全な理性によって mit gesunder Vernunft) 求める「自由な人々」として捉えるようになった時、彼の自然権論は政治理論として意味豊かなものになり、このような理論 (独：自然権論) によって要求された「自然権と理性的権利との同一性」が立証可能になる。

しかし、ここでシュトラウスが指摘しているのは、^{マルチチュード}大衆の側の (認識能力の) 「変化」や「発展」ではなく、あくまでスピノザの側の「観点の変化」に過ぎない。シュトラウスの解釈するスピノザは、あくまで「傍観者」として^{マルチチュード}大衆を観察している⁵⁸⁾。大衆観の変化といったところで、そのスタンスの方の話を過ぎない。

先に、^{マルチチュード}大衆が自らの「自由への意志」によって「迷信」とそれに支えられた神権政治を批判し、乗り越えていこうとする「可能性」について言及した場合も、シュトラウスは、^{マルチチュード}大衆の側の (認識能力の) 「変化」、「発展」そのものへの関心というよりも、むしろその「可能性」がスピノザの自然権論に及ぼす影響 (「スピノザの自然権が人間的で政治的に実り豊かな意味合いを帯びること」 (Strauss: 1965a, 242-243)、「自然権についての学説から自由国家の優遇が生じるようになること」 (Strauss: 1965a, 243) の方) に関心があつた。

ドゥルーズは、人々を騙し、抑圧し、力を奪い去っていく神権政治のようなシステム (それは政治的位相における「神権政治」だけではない) に対する告発と批判がスピノザにとって重要な問題であつたと考えているが、シュトラウスの解釈のように、スピノザと^{マルチチュード}大衆の間に「距離」を置いてない。この距離は、ドゥルーズ自身あるいはシュトラウス自身の^{マルチチュード}大衆との距離を意味するだろう。シュトラウスと同じ問題を論じながらドゥルーズはこう言っている。

^{マルチチュード}「多数者をもって、奴隷的大衆ではなしに自由な人々の集団とすることが、果たしてできるだろうか。そうした全ての問いに突き動かされてスピノザは『政治論』を執筆したが、この著作は未完に終わった……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、死の礼讃をば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

58) シュトラウスは本章の第1節でこう言っていた。「この前提・仮定のもとに、少数の賢者と^{マルチチュード}大衆 (Menge) の間の深い裂け目 (深淵) が与えられるからである。そして政治理論は、賢者とは係わらずに、^{マルチチュード}大衆とのみ係わるのである。理論への関心によって賢者と^{マルチチュード}大衆の間に作り出された深淵は、^{マルチチュード}賢者を本質的に、^{マルチチュード}大衆の生 (leben) の傍観者にする。賢者にとって、^{マルチチュード}大衆は、理論の一対象となるのである。スピノザの政治理論、特に彼の自然権についての理論は、^{マルチチュード}大衆から彼が遠く離れている事 (独語：大衆への距離) の結果として理解されなければならない。」 (Strauss: 1965a, 229)

を形作り、たえずこの生を追い詰めては苛み、じわじわとなぶり殺しにかけ、法や掟、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: 21-22)

しかしシュトラウスによると、このような「^{マルチチュード}大衆観の変容」によって、当初ホッブズに劣っていたスピノザの国家理解は、ホッブズに匹敵するものとなる。それは、形而上学的・宇宙論的で「人間非中心主義的」であったスピノザの自然権論が、^{マルチチュード}大衆の「自由への自然な愛をまさに理解し、そのような愛への共感によって……人間的で政治的に実り豊かな意味合いを帯びる」(Strauss: 1965a, 242) ということを意味している。

しかも、ホッブズの政治哲学が「自己保存」というものを究極目的として追求するあまり深く洞察することが出来なかった「平和」というものの内実については、スピノザの方が高い洞察をしていると、シュトラウスは主張している。それは、「神権政治や絶対君主制でさえそれを保障する」ような「砂漠の荒れ果てた平和」——そこにおいてもホッブズ的な自己保存は可能であろう——は、スピノザの政治哲学では、(本当の)「平和」とは考えられてはいないということである。ではスピノザは「平和」というものをどう考えたのか。シュトラウスは、直接指示をしていないが、念頭にあったのは間違いなく『政治論』第5章第4節の以下の文章であろう。

「その臣民が恐怖に制されてのみ武器を執らない国家は、戦乱 (bellum) がないとは言えるが、平和であるとは言われない。実に平和とは戦争の欠如ではなくて、精神の力から生じる徳である (Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur) からだ。……その平和が臣民の無気力の結果に過ぎない国家、そしてその臣民があたかも獣のように導かれてただ隷属することしか知らない国家は、国家 (civitas) というよりは荒野 (solitudo) と呼ばれてしかるべきである」
(TP/V/4)

このように、スピノザは、まず平和を単に「戦争の欠如 privatio belli」⁵⁹⁾を満たすもの以上でなければならぬと考えている。これは、平和を「戦争をしていない時期 tempus bello vacuum」と定義した (Leviathan, XIII?) ホッブズへの批判でもある。

そして、先の引用の最後にシュトラウスは注 (原注310) を付して (本章注57に掲載) 『政治論』第5章第6節からの引用を行っているが、そこでは、「自由な民衆の建てる国家」に生きる「自由な民衆」と「戦争の権利によって民衆の上に獲得される国家」に生きる「征服された民衆 (大衆)」の違いが述べられている。その違いとは、前者は生活を育むことに努め、自己のために生きようと励み、後者はただ死を避けることにのみ努力し、勝利者に従属するように強いられるということも

59) スピノザは『政治論』の別所でもやはり「平和」を単に「戦争の欠如」と捉えてはいけぬことを主張している。「平和とは、すでに述べたように、戦争の欠如 (privatio belli) には存せず、精神の一致、すなわち和合に存する」(TP/VI/4)

のだ。そしてシュトラウスは、前者をスピノザが考える真の平和の住人として、後者をホッブズが考えた、ただ死を回避でき「自己保存」ができれば、つまり「戦争の欠如 *privatio velli*」が達成されていればそれでいいような平和の住人として考えていたのである。

ただシュトラウスの、スピノザの平和概念についての考察は、ここで終わっていただ、単なる事実確認にとどまり、解釈にまで達していないことになろう。シュトラウスは、本章のB.「自然権についての理論と神政治の批判」の終わりの所とC.「自然権と理性的権利」の最初で、それぞれ『エチカ』における「実在性」と「表現」を考察することで、スピノザ政治哲学に「力能」の「度合い」と、それに対応した自然権の「度合い」を導入した。それを神権政治批判（トルコの例）や平和について述べたうへの箇所にも適用することもできるはずだ。

実際、シュトラウスが上の引用の最後で述べているのは、そのようなことなのだが、シュトラウスは、スピノザ政治哲学における「度合い」を——先に見たように——「量」的なものとしてしか見てないので、国家というものを、その力の大きさと、それに対応した権利の大きさとしか捉えてない。「自由な大衆マルチチュードの国家は、力によって支配される国家より、より強力である」という箇所は、それによっても説明できるかもしれないが⁶⁰⁾、「理性的な国家は、より高い度合いにおいて、実在的な (*real, wirklich*) 国家である」という箇所に関しては、単に「量」的な観点だけでは説明できないはずだ。それでは「共同性」というものを安定性と均衡の観点から捉えつつも、より低いレベル（度合い）の安定性と均衡を批判したスピノザ政治哲学の核心を説明できないのである。

スピノザは国家 = 最高権力に自然権を認めたのであるから⁶¹⁾、国家の力能 = 自然権の「度合い」を「共同性」の「度合い」として捉えたら、その力能 = 自然権の大きさに応じた、様々な度合いの「共同性」を実現した諸国家が存在するというように解釈でき（河村：2013a, 81-83）、先に見たスピノザの平和に対する考えについても包括的な解釈が可能になろう。そこでは、政治という位相において、低いレベル（度合い）の「共同性」しか示さない安定や平和（荒野の平和）に対して、スピノザは評価を与えなかったということが分かる（河村：2013a, 214）⁶²⁾。

60) 「自由な大衆マルチチュードの国家は、力によって支配される国家より、より強力である」という主張に関して、シュトラウスは、この引用より先の箇所で「自由な大衆マルチチュードの内にある力能の具体的な要素を考慮に入れた場合のみ、理性的国家は、力——そのような力の装飾がどのようなものであれ——によって支配される国家よりも、より力強いものとして自らを表すことになる」(Strauss: 1965a, 242-243) と述べていたが、「自由な大衆マルチチュードの国家」及び「理性的国家」の力能が、「大衆が力によって支配される国家」の力能より「より大きい」ことについては、コナトゥス論に基づいた厳密な存在論的、認識論的説明が必要であろう（河村：2013a, 81-83）。

61) スピノザは、「自然物 *res naturalis*」は「それによって存在し作用する力能」すなわち「自然権」を有しているとしつつ (TP/II/3)、国家 (*Civitas*) も「自然物」と考えている (TP/IV/4)。よって、国家も他の自然物と同じく「力能」(コナトゥス) と「自然権」を有していることになり、「国家 (*imperium*)」すなわち最高権力に属する権利は、あたかも 1つの精神によって導かれるところの多数者 = 大衆の力能 (*multitudinis potentia, quae una veluti mente ducitur*) によって決定される自然権そのものにほかならない (TP/III/2) とされている。

62) 「臣民がただ「恐怖」によって抑圧的に支配されて戦争が欠如しているだけの——臣民が無気力に隷従しているだけの——国家は「平和状態」にあるとは言えず、むしろ「荒野 *solitudo*」に過ぎないとするスピノザは

II-4 理性でなく宗教へ

「力能＝権力の観点での政治的議論に関して、ここで唯一関連する水準においては、勝利を得る力能＝権力は、自らの力で専制君主（tyrants）の雇人達に対抗する自由な大衆マルチチュードのより大きな力能＝権力である。自由な国家の市民たちに生命を吹き込むような精神の態度とはいかなるものであるのか？ 彼らは自らの私的な利益・優越（advantage）に関心を持っている。もしこのことが実際に彼らの関心であるならば、少なくとも、彼らは自分たち自身にとって無益な奴隷になることに甘んじないだろう。しかし、自分自身の利益・優越（advantage）に排他的に夢になることは、ただ憎しみと争いに通じるのみであり、そこからは平和を好む態度が発展していく余地はない。人々は、戦争と反乱から予想されるよりも、平和と秩序からの方がより多くの利益を自分自身に得られることが予想されるような立場にいるに違いない。しかしこれは十分ではない。というのも、このことは、帰するところ、戦争がないという条件に過ぎず、真の平和の条件とはならないであろうからである。人々の間に、より強くより親密な絆を案出するような力能＝権力とはいかなるものであろうか？ それは理性である。しかし理性は、人々の大多数にほんのわずかな影響しか及ぼさない。理性ではなく、宗教がマルチチュード大衆に隣人を愛することを教えるのである。」（Strauss: 1965a, 244-245）

シュトラウスによると、「自由な大衆」マルチチュード⁶³⁾は、受動感情に隷属し「迷信」に囚われて神権政治に支配されている人々より「より大きな」力能＝権力を有している。「自由な大衆」マルチチュードは、その力能＝権力によって、専制君主（tyrants）を打ち負かし「自由な国家」マルチチュードを設立する。しかし、彼らの精神的原動力とは何か？ それは先にも見たように、「自由な大衆」自身の世俗的な「私的な利益・優越（advantage）」である。自らの「私的な利益・優越（advantage）」に確固たる関心を持ってそれを追求している人々は、専制君主という他者の奴隷になることのデメリットをよく理解している。

しかし、人々のこの「私的な利益・優越（advantage）」の追求が「排他的」なものになる場合——〔シュトラウスは述べてないが〕それは「想像知」から「理性知」への発展を成し遂げてない場合の必然的結果であるのだが——憎しみと争い戦争と反乱が生まれるだろう⁶⁴⁾。

（TP/V/4）、支配の析出を「恐怖」だけに頼る国家は最低限度の「共同性」しか実現していない国家であると考えている。スピノザが、政治における最重要課題は国家の存在の「安定」であると考えていたことには間違いないが、「恐怖」のみによって支配する国家がたまたま安全と安定そして永続を達成していたとしても、それで国家の目的を完全に達成しているとは到底言えないであろう（TP/VI/4）。なぜなら、これまでに何度も確認してきたように国家の目的とは、支配することそのものにあるのではなく、政治的「安全」や「安定」を実現することによって、臣民の自然権（コナトゥス）の維持と増大をよりよくより安定的に達成させてあげるといふことにあるからである（TTP/XX/240-241）。よって最低限度の安全と安定の達成は、そこから国家の本来の目的の達成が目指される極めて重要ではあるが1つの「条件」に過ぎないのである（TP/X/8）。」（河村：2013a, 334）。

63) シュトラウスは、何の断りなしに簡単に言っているが、「自由な大衆」マルチチュードの力能マルチチュードが受動感情に隷属した大衆の力能より「より大きい」ことについては、コナトゥス論に基づいた、存在論的、認識論的説明が必要であろう。本章注60を参照。

64) シュトラウスはこの根拠を示していない。シュトラウスの論理展開は、『エチカ』の内容をほぼ無視して、『政

そこで人々は、自己利益追求の立場から、「平和」を——単に「戦争の欠如」を意味しているだけのホッブズの平和でなく——「真の平和」を求めようとする。では、「精神の一致、すなわち和合」とも「精神の力から生じる徳」とも定義される (TP/V/4, VI/4) スピノザの言う「真の平和」を「人々の間に、より強くより親密な絆を案出」するものは何か？

シュトラウスは、それは「理性」という力能であると答えて、すぐに、理性のその力能の影響力の小ささ（「人々の大多数にほんのわずかな影響しか及ぼさない」）を問題とし、「宗教」こそが、その役割を担う（「^{マルチチュード}大衆に隣人を愛することを教える」）と主張する。確かに、本章（「国家と宗教の社会的機能」）のA.「スピノザの政治学説のリアリズム」で確認したように、スピノザは『政治論』第1章第5節で、『エチカ』を踏まえながら、リアリズムの立場から、理性の道の険しさと民衆や政治家が理性にだけ従って生きることの非現実性を指摘してはいた。ただし同節でスピノザは、「宗教」の無力さも厳しく指摘していたことを忘れてはならない。

「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/L/5)

政治という、「量的」な力能同士の激烈なぶつかり合いの場で、宗教にいったい何ができるというのだろうか。

III 俗衆と国家、迷信と宗教

III-1 哲学、宗教、迷信の関係

「賢者 (the wise, Weise) の生において哲学が演じる役割と俗衆 (the vulgar, pöbel)⁶⁵⁾ の生において迷信が演じる役割は、国民 (the nation, Volk) の生に対するその相関物を宗教の中に持つ。スピ

治論』の平和の定義を手掛かりに自分勝手にストーリーを作ったものに過ぎない。

『エチカ』によると、受動感情に隷属する限りにおいて有することになる「想像知」の段階にある者（^{マルチチュード}大衆）にとっての「利益」追及の対象は万人には共有できない世俗的、有限な物（金銭、名誉、富、快樂）であるので (EP/44, TIE/3, E/IV/AP28-29)、その対象の独占を巡って人々の間に、「感情の模倣 *imitatio affectuum*」を介して、憎しみ合いと争いが生じることになる (E/III/32・D, IV/34・D)。これに対して、「理性知」の段階にある者にとっての「利益」追及の対象（真の利益、最高の善）は、万人が共有・享受できるもの、つまり、「神の認識」であるから (E/IV/Defl, 8D, 28D, 29D, 36・D, 37D, V/20・D)、そこからは、争いではなく、他者の利益の促進と相互一致が生まれる (E/IV/35・D・C1, 37・D, V/20・D)。以上の議論は、河村：2013a 特に291-294頁を参照。

65) シュトラウスは、俗衆 (the vulgar, pöbel) と大衆 (^{マルチチュード}multitude, Menge) を同じ意味で用いている。

ノザは、架橋できない隔絶（unbridgeable gulf）が賢者から大衆^{マルチチュード}を分け隔てていると主張している
ので、迷信とは区別されたものとしての宗教に1つの機能（function, Funktion）と意義を帰せざるを
えないのである。スピノザは問題を回避できない。その問題とはつまり、実際に受動感情と想像知
の生に閉じ込められている大衆^{マルチチュード}を、いかにしたら、実際に理性によって導かれた行動ではなく、或
る程度、理性に適合した、社会的に有益な支持、ただ国家であればどれをも支持するというのでは
なく——というのも迷信はそれで十分だろうから——自由な国家への支持をするという態度をとる
ように誘導することができるのか。いかにしたら受動感情と想像知に囚われた生を、迷信に陥るこ
とから守ることができるのか？

ホッブズは——彼の時代に優勢であった権力に対してなさざるをえなかった譲歩を無視すれば——
全く異なる性格の出発点から自らの哲学的探究を始めたから、そのような考察の必要性に直面する
理由はなかった。しかし、「哲学的」伝統と一致して、人間自身に内在する諸力でもって達成し得る
完全な状態を承認するスピノザは、完全な状態を達成し得ない人々によって構成される大衆^{マルチチュード}に相応
した特別の規範を承認するように、このような伝統によって強いられるのである⁶⁶⁾

(Strauss: 1965a, 245)

シュトラウスの解釈するスピノザによると、その生において哲学が中心的役割を演じる賢者と、
その生において迷信が中心的役割を演じる俗衆^{マルチチュード}（大衆）には、架橋できない「深淵」が横たわっ
ている。

先に見たように、国家に生きる時に初めて自然権は実効的なものになるので、俗衆^{マルチチュード}（大衆）は
国民として生きるしかない。この国民としての俗衆^{マルチチュード}（大衆）の生で中心的役割を演じるのは、理
性の営み＝哲学ではありえない。俗衆^{マルチチュード}（大衆）はあくまで、「深淵」を超えることなどできない
（とシュトラウスは考えている）からだ。

そうすると、宗教が、国民としての俗衆^{マルチチュード}（大衆）の生の中で、中心的役割を演じ、「1つの機
能と意義」を担わざるを得ないとシュトラウスは考えている。その「機能」とは、俗衆^{マルチチュード}（大衆）
が受動感情とそれに対応した認識能力としての「想像知」に留まりつつも、「迷信」に陥ることを
防ぎ、結果として「或る程度、理性に適合した」行動——神権政治でなく自由な国家を指示する
行動——を採るように、誘導するということを意味している（「宗教の社会的機能」）。

シュトラウスが、スピノザはホッブズとは異なり、「哲学的」伝統に従って、人間自身に内在す
る諸力でもって達成し得る完全な状態を承認するから、この「完全な状態を達成し得ない」大衆^{マルチチュード}
にもそれに「相応した特別の規範」⁶⁷⁾を承認せざるをえない、と言う時、それは、哲学者としての

66) シュトラウスは、この箇所に注を付して（原注311）、Gattmanの以下のような主張を紹介している。「宗教
についてのスピノザの思弁的解釈は、その貴族主義的排他性のために、一般大衆（common people）にも接
近できる宗教の一形態（a form of religion）を補完物として要求している。これは我々が既にアラビアのアリ
ストテレス主義者達の思想において遭遇したのと同じ問題である。最も一般的な意味において取られる解決
策でさえ、同じなのである（Gattman, p.56）」

67) いわゆる「普遍的信仰の教義」（TTP/XII/165, XIV/177-178, 河村：2017, 332, 343）を指していると思われる。

賢者だけが到達できる「哲学的救済」(直観知による「神への知的愛」で「完全性そのもの」を所有し、「心の真の平安 *vera animi ac*」を享受している「至福 *beatitudo*」の境地)⁶⁸⁾に到達することが不可能な、「無知なる者」としての大衆には、正義と隣人愛をその内容とする神への「服従」のみで到達できる「宗教的救済」⁶⁹⁾をスピノザが『神学政治論』において用意していたことを意味していよう⁷⁰⁾。

次にシュトラウスは、『エチカ』の理論を用いて、哲学と迷信の関係についての哲学的(存在論的、認識論的)分析に移っているが、それは成功しているとは言えないものである。

III-2 「生得観念」説を根拠にした万人の宗教の可能性

「今や、哲学と迷信のアンチテーゼは、スピノザの人間学全体から引き出された原理的な区別に対応している——それは究極的には、自己の元マルチュードに (*in se*) あるところの全体的で不滅なものとの他の元マルチュードに (*in alio*) あるところの部分的で儂いものとの間の存在的 (ontic) 対立に基づいた1つの対比である。これらの間には中間項は存在しないのだ。この研究のより前の箇所です示されたのは、想像知と知覚 (perception) の間の差異——この差異の前提に基づいて、マイモニデスが彼の預言理論とそれとともに宗教についての全体的概念を基礎づけた——がいかにしてその力を、スピノザが採用したデカルト的な知の概念 (conception of knowledge) によって失ったかということである。

スピノザにとっては、理性と想像知との険しいアンチテーゼのみが残ったままである。それにもかかわらず、デカルト的な知の概念は、知性 (understanding) についての、そして宗教を正当化することについての1つの新たな可能性を与えた。神の観念は、世界についての知識よりも、より原理的によりよく知られている (“better known”)。それゆえに、神についての万人に共通のオリジナルな知識が在る。このことは哲学にとって、そして宗教にとってのひとりの基礎である」

(Strauss: 1965a, 245-246)

シュトラウスは『エチカ』の存在論を用いて説明しようとしている。この引用中の「自己の元マルチュードに (*in se*) あるところの全体的で不滅なもの」は実体=神を示しており、「他の元マルチュードに (*in alio*) あるところの部分的で儂いもの」とは、(有限) 様態を示している。シュトラウスは、哲学と迷信の認識論的対立を実体=神と(有限) 様態の存在論的対立と対応させて捉えていることになる。ここには、2つの問題(過失)が在る。まず存在論と認識論の混同であり、次に、スピノザの内在神論的汎神論に矛盾する、実体と様態の「対立」的把握である。

しかし、シュトラウスは、哲学と迷信の認識論的対立とそれに対応した実体=神と(有限) 様

68) (E/V/33S, 36S, 42S)

69) (TTP/XIV/174-175, 177-178, XV/188)

70) スピノザ哲学が究極を目指すのは「救済 *salus*」であり、その「救済」には、『エチカ』における「哲学的救済」、『神学政治論』における「宗教的救済」、『政治論』における「政治的救済」が在り、「宗教的救済」と「政治的救済」は、想像知の段階にある「無知なる者」でさえも与りうるということについては(河村: 2013a, 3頁及び第7章)、(河村: 2017, 342-344)を参照。

態の存在論的対立を、スピノザ採用した「デカルト的な知の概念 (conception of knowledge)」⁷¹⁾が繋いでくれると考えているようだ。

シュトラウスは、スピノザが「デカルト的な知の概念 (conception of knowledge)」を採用したことによって、理性 (賢者) と想像知 (大衆) との「険しいアンチテーゼ」を残したままでも——つまり大衆が想像知に留まり続けたままでも——宗教が (大衆に対して) 哲学的に正当化される新たな可能性が与えられたと主張している。これは、「生得観念 idea innata」としての「神の観念」を万人が持っているというデカルトの考え方をスピノザが受け入れた⁷²⁾という、シュトラウスの解釈を示唆している。

だが、「生得観念」説を根拠に、(大衆も含めた) 万人に宗教の可能性が準備されるというシュトラウスの主張は、デカルトとスピノザに則して、哲学的に正しいものなのだろうか。

確かにデカルトはその『省察』(1641年)の第3省察において以下のように述べて、「神の観念」を「生得観念」として考えてはいる。

「それとは反対に、無限な実体〔神〕のうちには有限な実体のうちによりも多くの実在性があること、したがって、無限者の認識は有限者の認識よりも、すなわち、神の認識は私自身の認識よりも、ある意味で先なるものとして私のうちにあることを、私は明白に理解するからである。なぜなら、私が疑うこと、私が欲することを私が理解するのは、すなわち、何ものかが私に欠けており、私は全く完全であるわけではないことを私が理解するのは、より完全な存在者〔神〕の観念が私のうちにある、それと比較して私の欠陥を認めるのでなければ、不可能であるから。」

(Descartes: 1641, AT. VII, 45-46, 邦訳: 265)

「かえって、どうしても次のように結論しなくてはならない。私が存在し、最も完全な存在者の、すなわち神の、ある観念が私の内にあるというただこのことだけから、神もまた存在するということがこのうえなく明証的に論証される、と。あとに残るのは、どういう仕方で私とその観念を神から受けとったかを吟味することだけである。私はその〔神の〕観念を感覚から汲んできたのではない。また、その観念は、感覚的な事物が感覚の外部器官に現れるとき、あるいは現れると思われるとき、これら感覚的事物の観念が常にそうするように、思いがけなく私にやってくるのでもない。さらに、私が作り上げたものでもない。なぜなら、明らかに、それから何ものを引き去ることもできず、それに何ものをつけ加えることもできないからである。したがって残るところは、ちょうど私自身の観念が私に生得であると同じように、この〔神の〕観念は私に生得的である (innata) ということなのである。

71) スピノザは、デカルトと同じく「生得観念説」を採るといえることは言えようが、スピノザの神は内在神でデカルトの神は超越神であり、それぞれの神を前提とした、「生得観念説」には大きな違いがある。

72) 本章注93参照。またスピノザは例えば「神の観念を有する限りにおける我々、すなわち神を認識する限りにおける我々から起こる全ての欲望及び行動を私は宗教心 (religio) に帰する」(E/IV/37S) とも言っている。

実際、神が私を創造するにあたって、あたかも工匠が彼の作品に自分の印を刻印するように、みずからの観念を私の中に植えつけたということは、なんら怪しむべきことではない。……そして、神の観念が含まれているこの〔私の〕似姿は、私が私自身をとらえるに用いると同じ能力をもって、私によってとらえられるのだということは、きわめて信じることなのである」

(Descartes: 1641, AT. VII, 51, 邦訳: 270-271)

以上のようにデカルトは、「私」の不完全性から、完全な存在としての神の存在と、その神の観念が「私」に生得的に存在することを証明している（「神の人性論的証明」⁷³⁾）。しかし、このことは、（大衆も含めた）万人に宗教の可能性が準備されることを意味するだろうか。もちろん、ここでいわれる「私」はデカルト個人ではなく、普遍的な人間全般を指している。そして、確かにデカルトは、『方法序説』（1637年）の冒頭でこう述べていた。

「良識 (bon sens) は、この世のもので一番公平に分配されているものです。……このことは正しく判断し、本当のものを間違っているものから区別する可能性・力能 (puissance)、これこそまさしく良識あるいは理性 (le bon sens ou la raison) と名付けられるものなのですが、そうした可能性・力能 (puissance) が生まれつきどんな人にも平等に備わっている証拠なのです」

(Descartes: 1637, AT. VI, 1-2, 邦訳: 12)

しかし、「良識あるいは理性」(le bon sens ou la raison) が万人に生まれつき備わっていることは、（大衆も含めた）万人が、「神の観念」を認識すること（宗教の基礎）を意味しているだろうか。デカルトは同じ『方法序説』（1637年）の第4部において以下のように述べている。

「しかし神を認識するには、そればかりでなく自分の魂とは何であるかを認識するのにも困難があると思ひこむ人は大勢いますが、どうしてそういうことが起こるかといえば、それはそういう人たちが感覚で捉えることのできるもの (choses sensibles) 以上に自分の精神 (esprit) を決して高めなからですし、彼らは物を想像することによってしか——これは物質的な物に対する（対してのみ当てはまる）特殊な考え方なのですが——何も考えないという習慣がすっかりついてしまって、想像可能 (imaginable) でない物は全て理解可能 (intelligible) でないように、そういう人達には思われるからなのです。」〔スコラ〕〈哲学者たち〉でさえも、理解力・悟性 (entendement) のなかにあつてまずはじめに感覚 (sens) のなかになかったものは何もないというのを、〈学校〉で、格率とみなしていることから——しかも感覚のなかに神の観念と魂の観念が決してなかったことは確かですし——以上のことは十分に明らかです。そしてそうした観念を捉えるために、自分の想像力 (imagination) を使いたいと思う人たちは、音を聞いたり匂いをかいだりするために、目を使いたいと思った場合と全く同じようなことをしているように私には思われます。ただしそれでもなお次の

73) スピノザの場合は、神の存在証明は「存在論的証明」のみに限られる。

ような相違はあるのです。つまり視覚は、嗅覚や聴覚に劣らずその対象の真実を私達に保証してくれるのですが、一方私達の想像力 (imagination) も感覚 (sens) も、理解力・悟性 (entendement) がそこにはいってこなければ、私達にどんな物も決して保証する術はないだろうということです。……私達は決して私達の理性 (nostre raison) の明白さだけにしか自分を説得させてはならないからです。しかも注意すべきことは、私達の理性 (nostre raison) の、と私は言っているのであって、私達の想像力 (nostre imagination) の、とも感覚 (nos sens) の、とも言っているのではないことです。……というのも理性は、そんなふう私達が見たり想像したりするものが本物だとは告げていないからです。」 (Descartes: 1637, AT. VI, 37-39, 邦訳: 42-45)

本章の趣旨からすれば、この引用では、多くの人々が「感覚で捉えることのできるもの (choses sensibles) 以上に自分の精神 (esprit) を決して高めない」という言葉が、重要であろう。「良識あるいは理性 (le bon sens ou la raison)」が万人に生まれつき平等に備わっていることが事実だとしても、それを適切に使用できず (自分の精神を高めず) — それは (スコラ) 哲学者にさえ言える — 神を認識することができない人のほうが多いとデカルトは考えているのだ。

デカルトによると、多くの人々は、理解力・悟性 (entendement) でなく、感覚 (sens) や想像力 (imagination) によって、ものを認識する習慣がついてしまっているため、神を認識するのは困難であると思いついでいるが、理解力・悟性 (entendement) や理性 (raison) を用いなければ、真の認識は成り立たない。つまり多くの人々は神を認識することができない状態に在ることだ。そういう多くの人々は、たとえ「神の観念」と良識=理性を生得的に有していても、デカルト自らが考えた「方法」によって、自分の理性を適切に使用することができるようになるまでは、神を認識することはできないということになるだろう。デカルトは『省察』の第3反論 (の反論10) に対する「答弁」においては以下のように述べている。

「最後に、我々が或る観念は我々に生得的である (innatam, née) とする場合、我々はその観念が我々に常に顕在しているとは知解してはおりません。——というのは、もしそういうことであるとすると、観念はどれもこれも何1つ生得的ではないということになってしまうでしょうから。——そうではなくて、我々が我々自身のうちに観念を喚起する能力を (facultatem, faculté) 持っているということのみ、知解しているにすぎないのです。」 (AT. VII, 189, IX, 147邦訳: 229)

(神の観念も含めた)「生得観念」を万人が平等に持っていると言っても、それを常に思い浮かべることができるのではなく、「観念を喚起する能力」を持っているに過ぎないとデカルトは主張しているのだ。

このようにデカルトのテキストに沿って見てくると、デカルトの「神の観念」の導入によって、スピノザは、^{マルチチュード}「大衆が想像知に留まり続けたままでも — 宗教が ^{マルチチュード}(大衆に対して) 哲学的に正当化される新たな可能性」を得たというシュトラウスの主張は大きな意味を持たないことが判明す

る⁷⁴⁾。デカルトは^{マルチチュード}大衆については語っていないものの、多くの人は、感覚や想像力で物を認識して、自らが生得的に持つ「神の観念」を「喚起する能力」を発揮できていないと指摘しているのだから、スピノザの場合と事情は全く変わらないのである⁷⁵⁾。

また、スピノザにも「神の観念」という考えはあるが、デカルトの神は外部から、真理を保証する超越神である（永遠真理創造説）のに対して、スピノザの神は内在神であり、事物そのもの、各人、私も神が様態に「変状」したものに過ぎないから、デカルトのように外部から神の観念が私に刻印されるのではなく、私が神の観念を抱くことは、神の中に、自己についての観念が私を通して生じるということに過ぎない。よってシュトラウスのように、スピノザがデカルトの「神の観念」を採用したとすること自体も単純化になってしまうだろう。

III-3 ^{マルチチュード}大衆の生と宗教

次にシュトラウスは、想像知と受動感情に囚われた^{マルチチュード}大衆の生は、迷信だけではなく宗教の「ひとつの」基礎でもあり得ると主張する。

「等しい正当化でもって以下のことを言うことができるだろう。それつまり、想像知と受動感情に囚われた生つまり^{マルチチュード}大衆の生は、宗教の、そして迷信の「ひとつの」基礎であると。宗教は哲学と迷信の中間に立つ⁷⁶⁾。この中間的な位置は、いかにしたら理解できるであろうか。スピノザは哲学と宗教の境界を以下の仕方 で定義する。つまり、哲学の目的は真理であり、信仰と神学の目的は服従と敬虔である。哲学の基礎は共通概念であり、信仰の基礎は聖書である（TTP/165）。「神学の根本的・原理的な教義」は、洞察なしに、ただ服従によってのみ人は救済に至る⁷⁷⁾だろうという教説である。この教義は、理性にとっては近づきたいものである。それは啓示によってのみ知られるのである。

74) マトゥロンはこの点に関しては、かなり悲観的である。「しかし、大方の人の場合、この認識したいという欲望は、必ずと言っていいほど失敗に終わります。それだけが導きの意図になれる神についての真の観念を万人が持つとしても、彼らの大部分はそれに気が付かないからです（E/II/47）。十全な観念も、想像知の中に没してしまい、はっきり透けて見えるほど精神の中で大きな場所を占めません」（Matheron: 1986, 139 邦訳: 144）。この第9章「国家と宗教の社会的機能」の最後でシュトラウスは、このような「想像知の中に没してしまい、はっきり透けて見えるほど精神の中で大きな場所を占めない」ような「神の観念」であっても、^{マルチチュード}大衆が愛と正義の敬虔の生活を送らせることを可能にするとして、マトゥロンと真逆な結論に至っている。

75) スピノザも『エチカ』第2部において、「人間精神は神の永遠・無限なる本質の妥当な認識を有する」（E/II/47）として、「神の無限なる本質ならびにその永遠性は、全ての人に認識される」としながらも、現実には「人間が神については共通概念によってほど明瞭な認識を有しないのはなぜかといえば、それは人間が神を物体のように表象することができないということ、また人間が神という名前を自分らの通常見慣れている諸物の表象像に結合してきたということによる。これは人間が絶えず外部の物体から刺激されている関係上ほとんど避けがたい事柄である。」（E/II/47S）としている。

76) この主張は、先程引用した「自己の元（*in se*）あるところの全体的で不滅なもの」と他の元（*in alio*）あるところの部分的で儂いものとの間の存在的（ontic）対立に基づいた1つの対比である。これらの間には中間項は存在しない」というシュトラウス自身の主張と矛盾する。

77) 「ただ服従のみが救済への道である。Simplex obedientia via ad salute est」（TTP/XV/188）。同様の言葉は『神学政治論』の至る所で繰り返されている（TTP/XIV/174, 177-178）。

にもかかわらず、道徳的確實性 (moral ceryainty; certitudo moralis)⁷⁸⁾をもっていったん啓示されたならば、我々にとって、この教義を理解することは可能である。とりわけ大衆^{マルチテュード}のためのどれだけ多くの慰めと国家のためのどれだけ多くの支持が、このドグマを信じることから生まれているということが観察されうる (TTP/170-173)。スピノザは宗教——彼が理解し認識したものとしての？、そしてそれを聖書の中に見出したと信じたものとしての？——と彼の原理——それは啓示のあらゆる可能性を単純に排除する——を和解させようとするあらゆる試みをこのように明確に差し控えたのだ。いかにして彼の原理から彼の宗教理論が理解されうるかを示すために、スピノザが省略したものを補おうと試みる解釈がなされなければならない。」 (Strauss: 1965a, 246)

シュトラウスによると、宗教は、哲学（理性）と迷信（想像知）の中間に位置して、この両者を調停する。シュトラウスは、スピノザは哲学と宗教をそれぞれの目的と基礎に関して以下のよう⁷⁹⁾に定義したとしている。

	【目的】	【基礎】
• 哲学	真理	共通概念
• 宗教（信仰と神学）	服従と経験	聖書

シュトラウスはこのうち、宗教（信仰と神学）の目的すなわち「服従と経験」について、「ただ服従によってのみ人は救済に至る」という教説（注75参照）こそが、「神学の根本的なドグマ」であるが、このドグマは「啓示」によってのみ知られるものであり「理性」（哲学）にとっては、近付き難い・理解し難い (not accessible) としている。では『神学政治論』にとって最も大切なこのドグマは、全く理論的根拠がない物なのか？ここでシュトラウスは、「道徳的確實性 (moral ceryainty; certitudo moralis) という、『神学政治論』におけるスピノザ特有の概念を用いてくる。シュトラウスによると、この「道徳的確實性」を持って啓示されるならば、このドグマは我々に理解可能となる、というのだ。

しかしシュトラウスは、このドグマから、大衆^{マルチテュード}にとっての多くの慰め（救済）と国家にとって多くの支持が生まれてきたとして、結局スピノザは、彼が考える宗教と哲学原理を和解させる試

78) 「道徳的確實性 moral ceryainty; certitudo moralis」については以下を参照。(TTP/Adnotatio VIII/253, 河井：1994, 229-233, 柴田：2009, 76, 河村：2013a, 201注7)

79) 以下のシュトラウスによるまとめは、『神学政治論』第14章 (TTP/XIV/179-180) のスピノザの言を少し変形させている。スピノザの元の文章は、「今や残るのは、信仰 (fides) ないし神学と哲学との間に何らの相互関係あるいは何らの親近関係が存しないことを示すことである。……この両部門の目的は全く異なったものである。哲学の目的はひとえにただ真理のみであり、これに反して信仰 (fides) の目的は……服従 (obedientia) と敬虔 (pietas) 以外の何物でもない。次に、哲学は共通概念 (notiones communes) を基礎とし専ら自然からのみ導き出されねばならないが、これと反対に信仰は、物語 (historia) と言語 (lingua) を基礎とし、専ら聖書と啓示とからのみ (ex sola Scriptura, & revelatione) 導き出されねばならないこと……故に、信仰は各人に哲学する十分な自由を許容し……」

みを差し控えてしまっていると批判している⁸⁰⁾。であるなら、スピノザの哲学原理から、いかにして彼の宗教理論が導かれるかという、スピノザ自身が省略してしまった説明を補って試みる必要があるとシュトラウスは言う。

「宗教は、まずは、理性の要請である。全ての人間は、自然本性上、迷信に陥る、ただ、理性の険しくそびえる道への努力を引き受ける少数者のみが、迷信から解放される。迷信は苦しむ生の産物であるから、その（迷信の）内容は、はかない部分的諸個物のはかない部分的諸経験に依存するのであって、永遠で、普遍的で、全体的な理性の真理に依存するのではない。このように、必然的に、迷信の非常に多くの形式が相並んで存在し、それらについて、各々の1つ1つが、排他的真理を要求する。このように、迷信は、継続的不和の発生地である、もし、人がこのような害悪を避ける為に、特定の迷信の形態を国家宗教として宣言し、他の全ての意見を暴力的に抑圧したとすると、害悪はただ大きくなるであろう。迷信は、あらゆる時代、あらゆる所で、憎しみと意見の相違を促進する1つの力である。これに対して、宗教は、平和と愛を生み出す力として要求される。」

(Strauss: 1965a, 246-247)

最初の「宗教は理性の要請である」というシュトラウスのスピノザ解釈は、その論拠を探すのが困難である。人々が迷信から解放されるようにと、理性が宗教を要請するとでもいうのだろうか？『神学政治論』では、哲学（理性）と信仰（宗教）はそれぞれ独立して相互に干渉させないことこそがこの「著作全体の主要目的」であると主張されているし（TTP/XIV/174, XV/180）、『エチカ』においては、「宗教心 religio」は、「神の観念を有する限りにおける我々、すなわち神を認識する限りにおける我々から起こる全ての欲望及び行動」と定義されている⁸¹⁾（E/IV/37S1）。確かに『エチカ』における「宗教心 religio」は、「理性（徳）に従って生きる人々」（E/IV/24, 37, 73・S, Ap15, V/41）の「欲望及び行動」ではあるが、それは理性に要請されて起こるようなものではなく、神についての理性的な認識の結果、生じるものである。宗教が求める行為が「結果的に」、理性が求める行為と一致するにしても、それを「理性の要請」とするのは間違いであろう。後でも述べるが、シュトラウスは『エチカ』の理性的宗教（宗教心）と『神学政治論』における、想像知に囚われた大衆に用意された宗教を混同している。

これに対してドゥルーズは、『スピノザと表現の問題』（1968年）において、「想像知の宗教」と「知性（理性）の宗教」を区別してこう述べている。

80) 注70および注77に見られるように、スピノザは信仰（宗教）と哲学がそれぞれ独立のものとして、相互に干渉しないような思想を主張している。

81) これはドゥルーズの言う「第2種の真の宗教」のことである。ドゥルーズは、「第2種の真の宗教は、『エチカ』第5部の定理14から20においてのみ体系的に提示されたのである」（Deleuze: 1968, 270, 邦訳: 422-423）と言っているが、第5部の定理20証明の内容から、それは、既に第4部で示された「宗教心 religio」を指していることは明白だ。

「この第1種の認識〔想像知〕に更に宗教状態を、すなわち、人間に啓示を与える神との関係における人間の状態を結び付ける必要がある。……啓示自身は我々の認識の非十全な性格によって説明され、神のいくつかの特質にのみ基づいている。啓示のしるしは第3の記号を構成し、預言者の宗教、第1種のあるいは想像知の宗教を明確にする。

『エチカ』における第2種の認識は、理性の状態に対応する。つまり、それは共通概念の、そして共通概念による認識である。……この（共通）概念は我々の最初の十全な観念であり、それは我々を非十全な記号の世界から引き離す。そしてあらゆる共通概念がその本質を表現する神の観念へと我々を導くのであるから、第2種の認識（理性知）もまた宗教を内に含んでいる。この宗教はもはや想像知（imagination）の宗教ではなく、知性（entendement）の宗教である。自然の表現が記号に代わり、愛が服従に代わる。」（Deleuze: 1968, 269-270, 邦訳: 306-307）

ドゥルーズは、この箇所に対する注（第18章の原注6）において、この「第2種の認識（理性知）による宗教」を、『神学政治論』における「万人に共通の」「普遍的信仰」とは異なるものであると主張している。「『神学政治論』第14章において叙述されているような普遍的信仰〔の教義〕はまだ服従に関わり、罪、後悔、許し等の道徳的概念をたくさん用いている。実際、それは、第1種の観念と第2種の概念を混合している。ただ共通概念にのみ基礎を置いた第2種の真の宗教は、『エチカ』第5部の定理14から20においてのみ体系的に提示されたのである」（Deleuze: 1968, 270, 邦訳: 422-423）

シュトラウスは、ドゥルーズがスピノザの認識論に基づいて厳密に分類した2つの宗教のうちの、『エチカ』における「理性知による宗教」を捉え損なっている、あるいはそれを「宗教」とは認めずに排除して、理性と宗教の関係をスピノザのテキストに忠実でない形で模索している。

上の引用の次の箇所、つまり、「ただ、理性の険しくそびえる道への努力を引き受ける少数者のみが、迷信から解放される。」というシュトラウスの表現は、『政治論』第1章の、「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」（TP/I/5）という表現を受けていると考えられるが、『政治論』のこの箇所は、『エチカ』第5部の最後の「さてこれに到達するものとして私の示した道は極めて峻険であるように見えるけれども、なお発見されることはできる。また実際、このように稀にしか見つからないものは困難なものであるに違いない。なぜなら、もし救済（salus）がすぐ手近にあって大した苦勞なしに見つかるとしたら、それがほとんど全ての人から（ab omnibus fere）閑却されているということがどうしてありえよう。確かに、全て高貴なるものは稀にして困難である」（E/V/42・S）を受けて書かれたものである。ここに言われる「私の示した道」の終局にあるこの「救済salus」とは、「賢者として見られる限りの賢者」の「ほとんど心を動かされない」境地のことであり、それは、常に外部の物事に心を揺さぶられて心安らうことのない「無知なる者」のそれと対比させて語られている（E/V/42・S）。

ただし、『エチカ』の最後のこの賢者の「救済salus」の境地とは、認識論的には——シュトラウスが言う、そして『政治論』第1章で言われた——理性知のレベルではなく更に上の直観知の

段階に達して初めて達成されるものである (E/V/42・D)。ここでは、『エチカ』の最終到達地点である直観知による「神への知的愛」によって至福＝(哲学的)救済に達することの困難さと、「ほとんどの人」が、そこまで到達できないことが語られているのである。

しかし、これまで見てきたように、人間はこの直観知にまで達しなくても、理性知の段階まで認識論的に達していれば、迷信を克服できる。論理的矛盾を避けようとするれば、シュトラウスが、「理性の険しくそびえる道への努力を引き受ける少数者」という表現で表そうとしたのは、『エチカ』第5部の最高の賢者ではなくて、第4部になって既に登場していた「理性の導きに従って生きる者」のことであると解釈せざるを得なくなるが、それはかなり無理がある解釈である。結局シュトラウスが『エチカ』の該当箇所を示さず、主観的な解釈を進めることが混乱の原因である。

次に、この引用中の「迷信は苦しむ生の産物であるから、その(迷信の)内容は、はかない部分的諸個物のはかない部分的諸経験に依存するのであって、永遠で、普遍的で、全体的な理性の真理に依存するのではない。」という箇所であるが、これは先に見た、「他の元に(*in alio*)あるところの部分的で儂いもの」＝(有限)様態と「自己の元に(*in se*)あるところの全体的で不滅なもの」＝実体＝神の2元論 (Strauss: 1965a, 245)を受けて言われている。しかし先にも指摘したが、シュトラウスのように、実体と様態を「対立」的に把握するのはスピノザの内神論的汎神論に矛盾するし、ここには存在論と認識論の混同も再見される。スピノザの場合、有限様態としての我々人間自身が、神＝実体の「変状」であり、それぞれの「現実的本質」としてのコナトゥスによって、神の永遠で無限な力を表現することで、存在し活動しており、そこにこそ神との「繋がり」と「救済」の根拠が在るわけであるから、そして「迷信」を脱するための認識論的向上の原動力もこの「コナトゥスの自己発展性とその必然性」に在るのだから (河村: 2013a 第1章、第2章)、シュトラウスのような2分法的思考をスピノザ解釈に持ち込むのは問題であろう。

シュトラウスは、「迷信」は「部分的諸個物の部分的諸経験に依存する」から、必然的に、その各々が排他的真理を主張する多数の「迷信」が存在することになり、ここから「継続的不和」が生まれることになる⁸²⁾と主張している。しかし、この不和の害悪は「迷信」によっては克服できない、たとえ特定の迷信が国家宗教を偽装して掲げられても、迷信からは、やはり、憎しみと意見の相違しか生じないからだ。

82) これに関してマトゥロンは、『エチカ』の感情理論を踏まえたより厳密な分析をしている。つまり、「人間の相互関係という見地からすると、これは破滅的なことです。迷信は必然的に不寛容を生むからです。すでに見たように、どんな人でも生来、他人の喜びで自分も喜ぶために、他人と一致することを望みます。しかし、そのためには、こういういろいろな喜びが互いに両立できなくてはなりません。つまり、他人も私たちと同じものを愛し、憎まなくてはなりません。そうでないと、私たちは是が非でも自分の愛憎に他人をも引き入れ、自身の価値体系を他人にも採用させようと努めるようになります (『エチカ』、第3部定理31系備考)。迷信的な信仰についてもそれは言えるのです。しかし、迷信的な信仰は合理的手段によっては伝達不可能ですから、それを広めるには暴力以外に手はありません。よくいって約束、さもなければ脅迫です。一致への欲望は、こうして支配欲に変わります。支配という中にはイデオロギー的な支配も含まれます。……皆が同じ欲望で動かされますから、政治的な規制がなければ戦争になります。そこから、人間の間でいちばん仮借のない憎悪、「神学的な憎悪」(『神学・政治論』、17章)が生じます。その強さは迷信そのものの強さと正比例します。」(Matheron: 1986, 142邦訳: 148)

シュトラウスは、この「迷信」のもたらす害悪を克服するものとして宗教が「平和と愛を生み出す力として要求される」と言う。

III-4 慈愛の業、敬虔、普遍的信仰 (fies catholica sive universalis)

シュトラウスは、大衆が受動感情に隷属したままでも信じることができる「宗教」の存在によって、「自由な人間」(賢者)と大衆の「合意」が可能になると言っている。

「宗教によって要求される行為は、理性によって要求される行為と同一であり、それはつまり慈愛 (loving-kindness) の業なのだ。業の水準、つまり愛と平和の水準で、自由な人間と大衆は出会って合意し得るし、しなければならない。このような性質の業は敬虔 (piety) の唯一の印である。敬虔は、敬虔から独立した何か神聖なものへと向けられるのではない。反対に、敬虔に資するものが神聖であると呼ばれるのである。敬虔のための手段は、人が異なれば異なってくる。それゆえに優勢な状況に応じて、極めて変化に富んだ行為と対象が神聖であることになろう (TTP/146f.)。しかしながら大衆の場合は、神に対する服従を捧げよという命令が敬虔を達成する最良の手段であることが判明するから、一組のより特殊な規範、つまり、あらゆる場合に観察され認識されるような原理的な教義の枠組みが存在するのである。というのも、それらなしには、神に対するいかなる服従も不可能であるからである。

しかしながら、このような基礎は、理性には全く近づきたいものとして、スピノザに言わせたら、反理性的なものであると言うに等しい言明として解釈されうる。しかしながら、服従の要求が、実際はただポジティブなもの、あらゆる点でポジティブに等しい過ぎないものならば、この服従がいかにして普遍的信仰 (fies catholica sive universalis) の基礎たりうるか、いかにしてそれが「万人は服従しうる」ということになるのか、を理解する可能性は存在しないであろう。

(Strauss: 1965a, 247)

シュトラウスによると、宗教によって要求される行為と理性によって要求される行為は同じ「慈愛 (loving-kindness) の業」というものであり、ここにおいて「自由な人間」(賢者)と大衆の「合意」が可能になる⁸³⁾、それは当為である。シュトラウスは、この「慈愛の業」こそが「敬虔 (piety, pietas) の唯一の印」であり、大衆にとっては、この「敬虔」⁸⁴⁾を達成する最良の手段は

83) ただこのことは、シュトラウスが、この『スピノザの宗教批判』第9章「国家と宗教の社会的機能」の最初から繰り返し述べてきた「賢者と大衆の架橋できない深淵」を解消したことにはならない。それは、「大衆には理性への道は永遠に閉ざされたままである」という主張はそのまま、宗教によって両者を「合意」させるものに過ぎないからである。この深淵が本当の意味で架橋されるには、大衆にも理性への道が開かれなければならないはずだ。そして既に述べてきたように、スピノザは実際そう考えていた。

84) 『神学政治論』においては「我々の示したところによれば、聖書は哲学的な事柄を教えているのではなくて、単に敬虔 (pietas) をのみ教えているのであり……」(TTP/XV/180)と言われるように、「敬虔 Pietas」は非常に重要な概念であった。しかし“pietas”は『エチカ』の倫理学説でも極めて重要な位置を占めている(河村: 2013a 第10章)。ただ同じ“pietas”が『エチカ』と『神学政治論』では意味が異なっている。

「神に対する服従」であると主張している。

しかしこの「神に対する服従」はむやみやたらにすればいいというものでなく、それを可能にする「一組のより特殊な規範」、「原理的な教義の枠組み」が存在している。これは前述の「完全な状態を達成し得ない人々によって構成される大衆に相応した特別な規範」(Strauss: 1965a, 245)と同じものを、つまり、「普遍的信仰の教義」(TTP/XII/165, XIV/177-178, 河村: 2017の注22と注38を参照)を指しているだろう。

シュトラウスによると、「普遍的信仰の教義」による(神への)服従の要求⁸⁵⁾は、スピノザ的には、「反理性的」なものとして解釈されるように見えるが、ポジティブ(実証的)な観点からのみ見たら、神に服従することがなぜ普遍的信仰(fides catholica sive universalis)の基礎たりうるか、そして、それが「万人は服従しうる」ということであることの意味⁸⁶⁾を理解し損ねる。

では、「普遍的信仰の教義による服従の要求」をどのような仕方で理解したらよいか⁸⁷⁾。

マトゥロンは、「普遍的信仰の教義」の「7箇条から成るこの最小限の信条」(TTP/XIV/177-178)は、それを採用しなければ、社会生活が一切成り立たないもので、したがって政治的に承認し得るあらゆる宗教の共通の分母を成します」(Matheron: 1986, 143-144邦訳: 150)と述べている(これと似た解釈として上野: 2014の「敬虔の文法」論があり、既に河村: 2017の注22で紹介した)。

一方シュトラウスは、それは「道徳的確實性 moral certainty; certitudo moralis」によるしかない、スピノザは考えていたと解釈している。

「道徳的確實性 certitudo moralis」とは『神学政治論』においてスピノザが、「数学的確實性」と対比させて提出した考え方である(TTP/II/91)。例えば或る注でスピノザはこう言っている。

「解し得る事柄(res perceptibiles)と私が言うのは、正規に証明される事柄ばかりを言うのではなく、たとえ証明され得なくても、我々が通常「道徳的確實性 certitudo moralis」をもって受け取り、

『神学政治論』の「敬虔 pietas」は、神を愛し神に服従して隣人愛を実践しようとする気持ちを意味していたが、『エチカ』の「道義心 Pietas」は、「理性の導きに従って生活することから生じる、善行を為そうとする欲望」(E/IV/3751)であった。

85) 「今や私は、普遍的信仰の諸教義を、或いは聖書全体の精神となっている基礎的諸教理を列挙することを逡巡しないであろう。それは……全て次の1点に帰着せねばならない。即ち、愛と正義を愛する最高実有が存在していて、全ての人は、救われるためには、これに服従しなければならず、またこれを正義(Justitia)の実践と隣人への愛(Charitas erga Proximum)とによって尊崇しなければならないということである……」(TTP/XIV/177)。

86) 「ただ服従のみが救済への道であるということを我々は自然的光明をもってしては把握し得ず、ただ啓示のみが、我々の理性では捕捉し得ない神の特殊の恩寵によって、そうしたことが起こることを教えてくれるのであるから……絶対的に服従することは全ての人間に出来ることだが、理性の導きのみによって有徳の状態を かち得る人間は、全人類から言って、極めて少数しかいない。だからもし、我々が聖書のこの証言を持たな かったとしたら、我々はほとんど全ての人間の救済を疑わねばならなかったであろう」(TTP/XV/188)。

87) シュトラウスはこうも述べている。「たとえ、宗教が、迷信よりも理性に適しているとしても、宗教は、迷信 に対する己の優越を、理性的手段によって証明できない。というのも、宗教は「単なる経験」に基礎をもつからだ。もし宗教が迷信に対して自らを守ろうと願うならば、宗教は真理に訴えることはできない。」(Strauss: 1965a, 248)。

かつ奇異の念を抱かずに聞く、そうした事柄をも含めて言っているのである。ユークリッドの諸定理は、証明される前に何人によっても解される。同様にまた、未来並びに過去の事柄に関する物語も、それが人間としてとても信じられないようなものでない限り、私はこれを——諸々の法規、制度、風習などと同様に——解し得る事柄、明瞭な事柄と呼ぶ。たとえこれらのものが、数学的には証明され得ないとしても」
(TTP/ AdnotatioVIII/253)

スピノザの言う「道徳的確實性 certitudo moralis」とは、理性のレベルでは論証されなくても、我々の歴史的経験や日常的常識から、それが確實性を持って正しいとしか考えられないという事態を意味していると考えられる。そして、「人間は神への服従のみによって救済される」という「普遍的信仰の教義」こそが、まさにそれに該当するということである（河村：2013a, 201注7, 本章注85）。

これに関して柴田寿子は、人々に「市民生活や幸福な生活を送るうえでの正しい生活法 (Vera vivendi ratio) や共同的生活様式 (communis vivendi modus) を教える」(TTP/V/77f) とスピノザが述べた「道徳的確實性 certitudo moralis」を「間主観的で、社会的な確實性」と表現している。柴田によると、「この道徳的確實性の驚くべき点は、異なる時代、異なる場所での2000年余の長きにわたる人々の聖書の読解にもとづくものでありながら、「愛 (caritas)、喜び、平安、忍耐、慈悲、善意、誠実、温和、節制」などの徳を教え、理性から行動するのと同様の正しい行為を導くという、公共的一致を現出させることである (TTP/V/80)」(柴田：2009, 76)

ここで、シュトラウスは理性（哲学）、宗教、迷信の3者の関係を改めて論じている。

「このようにして宗教は、理性から生じる要素と迷信から生じる要素との結合として現れる。宗教の目的は理性から生じるが、その手段は迷信から生じる。これらの間の結びつきは、曖昧なままである⁸⁸⁾。この結合を明確にするために、我々はまず、基礎知識 (grounding) の欠如、迷信に基づいて可能になる隣人愛に対する基礎知識の欠如について考察する。「人間は皆、自然 = 本性上、迷信に隷属する」(TTP/Prae, 2) という言明から、我々は、宗教の普遍的可能性を、言い換えれば、いかにしたら「万人が服従しうる」ということになるのかを理解することを試みる。」

(Strauss: 1965a, 248)

先に見たようにシュトラウスは、宗教を理性（哲学）と迷信の中間に位置づけていた (Strauss: 1965a, 246)。ここでその議論をまとめてみる。

シュトラウスによると、「神の観念」は哲学と宗教にとっての「1つの基礎」である一方、「想

88) 以下英語版では文意が取りにくいですが、ドイツ語オリジナル版ではこのようになっている。「この結合を理解するために、我々はまず、迷信の土台の上に隣人愛が基礎をもつことが未だ、考察されずに欠乏していることを考慮する。我々は、人間は皆、本性上、迷信に隷属するということから、つまり、宗教の普遍的な可能性——すなわち、なぜ万人は服従しうるかを理解することから、試みる。」(Strauss: 1930, 243)

像知」は宗教と迷信の「1つの基礎」である。すると宗教は、哲学とも迷信とも、その「基礎」を共有していることになり、この両者を繋げる可能性を秘めた中間的存在と見なすことができる (Strauss: 1965a, 246)。ここまでのシュトラウスの議論は納得できる。

ただ、上の引用に在るような「宗教は、理性から生じる要素と迷信から生じる要素との結合として現れる。宗教の目的は理性から生じるが、その手段は迷信から生じる。」というシュトラウスの解釈については、承服できかねる。確かにスピノザの言う「宗教」(普遍的信仰の教義)は、隣人愛と正義とをその核とするものである限り、「理性」が我々に求める行動と結果的に同じものが要求されてはいる。そして宗教が「想像知」に基礎を持つ限りにおいて、そこから迷信(的要素)を完全には払拭しきれないのも事実であろう。しかし、シュトラウス自身が哲学の目的と宗教(信仰と神学)の目的を対比させてそれぞれを「真理」と「服従と敬虔」であると述べていた以上 (Strauss: 1965a, 246)、「宗教の目的は理性から生じる」というのは、論理的に考えられない。

けれどもシュトラウスは、以上の前提の下で、宗教における理性的要素と迷信的要素の「結合」を明確にしようと企図し、まず、隣人愛の基礎が実は(理性ではなく)「迷信」であるということ、そして「迷信的な思想の連鎖が万人の生に対応している」という「人間本性そのもの」についての事実 ((Strauss: 1965a, 247) から、「全ての人間は皆、自然=本性上、迷信に隷属する」(TTP/Prae/6) という『神学政治論』のテーゼから、「宗教の普遍的可能性」を理解しようと企図している。

III-5 「人間中心主義的、目的論的思考様式」からの「王としての神の概念」の発生

「出会うもの全てを手段として考える傾向によって支配されている人々は、自然を導き、その至高の配慮は人類のために向けられるような神が存在すると結論するに違いない。つまり、摂理に反する事実(地震や病気など)を理解するために、人々は、人間の罪に対する神の憤りという概念へと更に進むに違いない。世界についての原始的な考察から生じるこのような自然思想は、敬虔の基礎とは一致しないのだろうか? このような問いには、スピノザの考えでは、否と答えられるに違いない。敬虔は、例えば、唯一の神への信仰を要求するが、これに対し、事物を手段として考えることは、一神論の見解も、多神論の見解も共に可能にする。敬虔が要求するのは、正義と慈愛の業 (works of justice and mercy) であり、手段としての事物の考察は、礼拝、犠牲、儀式 (cult, sacrifices, rites) を要求する (独: 本質的に礼拝の行為 (kultische Handlungen) を求める)。

しかし、スピノザの原理によると、預言者たち自身は、自らは哲学者ではなく、専ら非哲学的な マルチニョード 大衆に対して説教した人間として、必然的に目的論の見解によって支配され、また、目的論の見解が預言者たちの論証の基礎であった (TTP/74) ということを中心に留めておく必要があるにしても、預言者たちの説教は目的論的解釈のみからは理解されえないということも心に留めておかなければならないのだ。というのも、預言者たちは、敬虔にとって必要で都合な (独: 促進的な) 思想と敬虔にとって不都合な思想を区別する仕方、しかもそれを的確な確実性で行う仕方を、彼らに教える判断基準をどこから引き出すのだろうか? 神の永遠の言葉が、人々の心に書き込まれているということについては、理性 (reason) も聖書も一致する (TTP/144)。(Strauss: 1965a, 248)

この引用の前半は、『エチカ』第1部付録の、「多くの人」がそれに甘んじ、「全ての人が、生来、抱く傾向がある」、目的論的「偏見」(E/I/Ap)に対する批判の議論を元になされている。

シュトラウスの解釈によると、「想像知」のレベルにあり「迷信的な思想」に浸かっている人々の、「人間中心主義的、目的論的思考様式」から、「目的に従って行為し、特に人類のことを心配し、罰と報酬を与えつつ、世界を支配する王としての神の概念」が生まれる⁸⁹⁾。「隣人愛」も、このような「王としての神」が要求する「服従」の内容をなすものであった。この意味で「隣人愛」は「迷信」に基礎を持つと言えるのだ (Strauss: 1965a, 247, 248)。

ここで言う「人間中心主義的、目的論的思考様式」とは、出会うもの全てを、自己の有益さにとっての「手段」として捉えるような思考様式のことである。

シュトラウスによると、スピノザにとって、このような原始的な世界観は「敬虔 pietas」の基礎とはならないはず⁹⁰⁾。その理由は、「敬虔」は唯一の神への信仰を要求するが、「事物を手段として考える」このような原始的な世界観からは、一神教的見解も多神教的見解も生じうるし (本章注89の下線部参照)、「敬虔」が要求するのは、正義と慈愛^{フーク}の業なのに対して、原始的な世界観は、礼拝を要求するという本質的な違いがあるからだ (Strauss: 1965a, 248)。

では、このような「偏見」=「人間中心主義的、目的論的思考様式」に浸った多くの人々に、「敬虔」はいかにして可能なのか？

ここでシュトラウスは「預言者」を登場させて解決を託しているが、これには議論の進め方、テキスト解釈の仕方として大きな問題が在る。というのも引用前半の『エチカ』第1部付録の議論では、スピノザは——そこでの中心課題である——人々の偏見の克服や——シュトラウス自身が問題にした——敬虔の醸造に、「預言者」を用いてはおらず、むしろ「神の代弁者と崇められる人々」は批判されているからである⁹¹⁾。シュトラウスは、『エチカ』の議論の流れを途中から断ち

89) シュトラウスが解釈している『エチカ』第1部付録の元の文章は以下の通りである。

「このことから彼らは、すべての自然物を自分の利益のための手段と見るようになった。そして、それらの手段は彼らの発見したものではあるが彼らの供給したものではないことを知っているから、これが誘因になって彼らは、そうした手段を彼らの使用のために供給した他のある者が存在することを信ずるようになった。すなわち、一度物を手段と見てからは、彼らはそれがひとりでにできたと思ふわけにはいかなくて……人間的な自由を賦与された1人あるいは2、3の自然の支配者が存在していて、これが彼らのためにすべてを熟慮し、彼らの使用のためにすべてを造ったと結論せざるをえなかった。彼らはまたこうした支配者の性情については少しも聞き知ることがなかったので、これを自分の性情に基づいて判断せざるをえなかった。そしてこのことから彼らは、神々は人間に感謝の義務を負わせ、人間から最高の尊敬を受けるためにすべてのものを人間の使用に向けるのだと信じた。この結果として各人は、神が自分を他の人々以上に寵愛し・全自然を自分の盲目的欲望と飽くことなき食欲の用に向けてくれるように、敬神のいろいろの様式を自分の性情に基づいて案出した。こうしてこの偏見は迷信に墮し、人々の心に深い根をおろした。そしてこれが原因となって各人は、すべてのものについて目的原因を認識し・説明することに最大の努力を払うようになった。」(E/I/Ap)

90) シュトラウスは「隣人愛」の要求は、このような原始的な世界観 (の結果としての「王としての神」概念) と繋がっているとしている (Strauss: 1965a, 247)、ここに矛盾があるように思われる。

91) 「このゆえに諸奇蹟の真因を探究する者、また自然物を愚者として驚歎する代りに学者として理解しようと努める者は、一般から異端者、不敬虔者と見なされ、民衆が自然ならびに神々の代弁者として崇める人々から

切り、実際には『エチカ』のその議論の続きの箇所では批判されている「預言者」を、『神学政治論』における「預言者」として登場させて⁹²⁾、この預言者に問題の解決を託してしまっているのである。

しかし、ともかくもシュトラウスは『神学政治論』の「預言者」に解決を託しているようだ。その論理はこうである。まず、「預言者」達は哲学者ではなく、^{マルチチユード}大衆に説教をした人間であり、自身が目的論的見解によって支配され、彼らの論証の基礎も目的論的見解であった。しかも、預言者達は、本質的には、^{マルチチユード}大衆が有した神の知識を凌ぐような神の知識を意のままに使えたわけではなく、「神についての非常に通俗的な意見を持っていた」に過ぎない (Strauss: 1965a, 249)。

しかしその一方、「預言者」達の説教は目的論的解釈だけでは理解不可能であるということが重要だとシュトラウスは主張する。「預言者」達が、「敬虔」にとって、好都合な思想と不都合な思想を「的確な確実性で」区別する仕方を彼らに教えてくれる基準は、人々の心に書き込まれた「神の永遠の言葉」に求められているが、「神の永遠の言葉」が人々の心に書き込まれていることについては、聖書も理性も一致するのである⁹³⁾。

III-6 「神の永遠の言葉」が人々の心に書き込まれていることと預言者

「預言者達がこのことを教える時、彼らもまたそのことを経験してなくてはならないのではないか? (must they not also have experienced it?) 預言者たちの心の中の神の永遠の言葉の声は、たとえそれが明確な概念によってではないにしても、彼らに、生のための真の基準を示した。この基準に対する理由 (reason) を提示しようと欲するなら、預言者たちは感覚的経験のデータから出発しなければならなかったが (TTP/62ff)、それは、人々が、万物を目的論的に見るという自然 = 本性的な傾向性の結果として、立法者であり裁判官である神への信仰を持つに至るであろうと、常にすでに解釈されるデータである (TTP/62ff)。

このような可能性の現実化にとって決定的であるものは、人間の心の中の神の永遠の言葉である。つまり、それは偏見の中から、敬虔にとって好都合なことを選び出すのである。当然それに服従すべき立法者と裁判官としての神についての教義は、このようにして、ただ聖書のみからは決して知れない。この教説が要求するのは、ただ聖書によって保証されるということにすぎない。という

はこのような者として罵倒されることになる。なぜなら、神の代弁者と崇められる人々、無知 (あるいはむしろ愚鈍) がなくなれば、驚き、すなわち自己の権威を証明し・維持するための唯一の手がかりもまたなくなることを知っているからである。」 (E/I/AP)

- 92) シュトラウスは、『エチカ』の当該箇所では批判されている「神の代弁者と崇められる人々」と、自身が問題解決を託した『神学政治論』における「預言者」は別物である (後者は本物) と言うかもしれないが、そもそも『エチカ』の純粹に哲学的な論証過程に、『神学政治論』の議論を接ぎ木すること自体が誤謬である。
- 93) 「というのも、理性そのもの及び預言者と使徒達との見解 (ipsa ratio, quam Prophetarum & Apostolorum sententiae) は次のことを、すなわち神の永遠なる言葉、永遠の契約並びに真の宗教は、人々の心に、すなわち人間の精神に、神によって書き込まれたのであり、そしてこれこそは神の真の契約書——神が自分の印章をもって、換言すれば、自分の神性の映像としての神の観念をもって封印した真の契約書なのである、ということ明らかに告げるからである」 (TTP/XII/158)

のも聖書は、全ての非十全な観念 (all inadequate ideas)⁹⁴⁾がそうであるように、それ自身の中に、首尾一貫性を持たないからだ⁹⁵⁾。

この視点から、宗教の一般的・普遍的可能性 (general possibility) が理解可能になる。本質的には、預言者達は、大衆自身^{マルチチュード}が有した神の知識を凌ぐような神の知識を意のままに使えたわけではなかった。預言者達は、「神についての非常に通俗的な意見 (very vulgar opinions) を持っていたのだ」(TTP/23)。預言者たちは、信仰深く教育を受けた人々に向けてではなく、本質的には、大衆^{マルチチュード}へと向けて語った。預言者達は、大衆^{マルチチュード}に対して、人々の心に書き込まれた神の言葉について語った。預言者達は、彼らの説教において、聴衆の心の中の神の言葉に訴えなかったであろうか？」

(Strauss: 1965a, 248-249)

預言者達が、「偏見」=「人間中心主義的、目的論的思考様式」に浸った多くの人々（「想像知」^{マルチチュード}に囚われた大衆）に、「敬虔」というものを教える際に、依拠する「基準」である、人々の心に書き込まれた「神の永遠の言葉」は、預言者自身の心にも書き込まれている。

それは彼らにとっての「生のための真の基準」ではあるが、それは理性によって捉えられる「明確な概念」ではなく、「感覚的経験のデータ」が根拠となっている。この「感覚的経験のデータ」は、人々が目的論的思考によって「立法者であり裁判官である神」への信仰を抱くようになったデータと同じものなのである。

結局、預言者達も、「偏見」=「人間中心主義的、目的論的思考様式」に浸った多くの人々も、共に、その心に「神の永遠の言葉」を書き込まれているということが、預言者達が人々に敬虔というものを教え、人々が偏見から敬虔を聖別することを可能にしているのである。

そしてシュトラウスによると、このようにしてスピノザは、(矛盾に溢れた聖書ではなく)「人々の心に書き込まれた神の永遠の言葉」を、「宗教の普遍的可能性」つまり「万人が服従しようということ」の根拠としている。敬虔の中核となる「服従すべき神」——この神は人々の「偏見」=「人間中心主義的、目的論的思考様式」から生まれる「立法者と裁判官としての神」であるのだが——についての教義も、専ら聖書のみが教えてくれるのではなく、聖書はそれを保証することを求められているに過ぎない。

94) ドイツ語オリジナル版では“alle sach-unangemessen Vorstellungen”となっており、その意味は、「全ての事象の非十全な観念・表象」つまり、「事象全てを非十全にしか表象できないこと」である。

95) スピノザは『神学政治論』における自分の批判的聖書解釈が誤解による糾弾を受けることを自覚していた。「現にあるがままの聖書を目して、神が天から人間に贈った書簡であると考える者は、疑いもなく、私が聖霊に対して罪を犯していると声高に叫ぶであろう。私は、神の言葉を欠陥のある、損なわれた、改竄された、矛盾だらけのものと主張し、また我々はその断片をしか保有せず、神がユダヤ人達と結んだ契約の証書は失われた、と説いているからである」(TTP/XII/158)。ただしスピノザは、信仰の対象としての聖書自体の価値を認めてはいる。聖書は、数々の改竄や誤謬があったとしても、「聖書が教えている神の普遍的な法は、全体として損なわれることなしに、我々に伝わったことを絶対的に結論する」(TTP/XII/166)。例えば、民衆 (populus) を一層、敬神に駆り立てるのに役立つと考えられた物語ないしは予言の箇所や奇蹟についての箇所等は、改竄や誤謬を受けているが、「こうした箇所は、改竄されていても改ざんされていなくても救済にはほとんど関係ないのである」(TTP/XII/166)

預言者達は、大衆^{マルチテュード}に対して、彼らの心に書き込まれた神の言葉について語り、聴衆の心の中の神の言葉に訴えたのである。シュトラウスはここに「宗教の普遍的可能性」を見ている。

III-7 真の普遍的な自然的宗教としての「神の永遠の言葉」

「受動的な（受動感情的——想像知的 *passionate-imaginative*）⁹⁶⁾生が人間の生の根本層であり、その結果、わずかな人々においてのみ、理性がそのような根本層に対して立ち上がり反抗する⁹⁷⁾ということが前提される限りは、スピノザの宗教概念は彼の〔哲学の〕原理と一致・調和しえない。

しかしながら、働きを受けるもの（*what is acted upon*）⁹⁸⁾は存在するに違いないし、それ自身において存在し、働きを為すに違いない。働きを受けること（*Being acted upon*）は、外からもたらされた影響に対して、根源的行為主体（*original agent*）が行う反作用（*counter-effect*）に過ぎない⁹⁹⁾。

人間の存在は、永遠にして一なる〔神の〕精神の中に在る。全ての人間は、己の精神の永遠性を自分自身の中に意識している（E/V/34S）。それゆえに、微量ではあっても〔神の〕精神の閃き（*the scintilla of spirit*）は、各人の中に活きているから、たとえ、ほとんどの人においては、彼らの偶然な環境からの影響と、そのような影響への反応によって抑えられたとしても、全ての心の中に、スピリチュアな生の概念¹⁰⁰⁾は——それがどんなに曇らされていても——このように生きて在るのだ¹⁰¹⁾。神は、彼の永遠なる言葉を全ての人間の心に刻み込んだ。この言葉は、我々に愛と正義を求め、それ以上のものは何も求めない。これが真の普遍的な自然的宗教¹⁰²⁾なのである（TTP/144ff。）

96) ドイツ語オリジナル版では、“*das leidende (imaginativ-affektive) Leben*”となっている。「受動的で、苦しむ（想像知——受動感情に囚われた）生」といった意味に取れる。

97) ただ本書のこの第3部で繰り返し指摘してきたように、「わずかな人々においてのみ、理性がそのような根本層に対して立ち上がり反抗する」ということの哲学的説明こそが重要であり、なぜ、「わずかな人々は」、受動感情とそれに対応した想像知を克服して認識論的に、理性知の段階へと向上できるのか？そしてこの向上を永遠に拒まれた存在が本当にいるのか？いたとしたらその理由は何か？についての存在論的、認識論的説明がシュトラウスにはほぼできていない。

98) 『エチカ』では受動感情（*passio*）を、理性と矛盾しない能動感情（*actio*）に転化させることが主要課題の1つであったが、それらはスピノザのラテン語では、「働きを受けること *pati*」と「働きを為すこと *agere*」にそれぞれ対応している。シュトラウスのここでの表現はこの“*pati*”と“*agere*”を受けている。

99) この箇所は、ドイツ語オリジナル版では、*Leidet* や *Leiden* をどう解釈するかにもよるが、少し異なった文意にも取れる。「それでも、苦しむこと・働きを被るもの（*was leidet*）は存在するに違いないし、自己のうちに自ら存在し、作用するに違いない。苦しむこと・受難（*Das Leiden*）は、まずもって、外からの影響への根本的作用という反応である」（Strauss: 1930, 246）。

100) ドイツ語オリジナル版では、「精神的、宗教的生についての表象 *Vorstellung vom geistigen, geistlichen Leben*）」となっている。

101) 「すべての個体は度合いの差はあってもやはり精神を有しているのである（*omnia, quambis diversis gradibus, animate sunt*）。なぜならあらゆる物について必然的に神の中に観念があって、その観念は、人間身体の観念と同様に神を原因とするのであり、したがって我々が人間身体の観念について述べたことはあらゆる物の観念についても必然的に言われうるからである」（E/II/13S）。

102) この「真の普遍的な自然的宗教」ということでシュトラウスが具体的にどのような宗教をそうていしていたのかは、本章（「国家と宗教の社会的機能」）では明らかにされていないが、1950年代前半に行った講義「進歩か回帰か」の中で、シュトラウスはこう述べている〔『神学政治論』の中で〕スピノザはなお、リベラル・

もともとシュトラウスは、「スピノザが差し控えた」、聖書の宗教と——啓示のあらゆる可能性を排除する——彼の『エチカ』の哲学原理を和解させようとする試み、いかにしてスピノザの哲学原理から彼の宗教理論が理解されうるかを示す試みを行おうとしていた (Strauss: 1965a, 246)。引用の最初の箇所はそれを受けて述べられている。

スピノザの (『エチカ』の) 哲学原理は、受動感情的—想像知的 (passionate-imaginative) 生を「人間の生の根本層」として捉え、ほとんどの人間がそこに留まると考えている (E/I/ Ap, V/42S)¹⁰³⁾。しかし、その限りでは、ほとんどの人々 = 大衆^{マルチチュード}には「救済」への道は閉ざされてしまい、大衆^{マルチチュード}も含めた万人が (「神への服従」によって) 救済されるという『神学政治論』での彼の宗教理解との間に齟齬が生じてしまう、とシュトラウスは考えている¹⁰⁴⁾。

ここでシュトラウスは、人間の生の根本層である受動的生を、それ自体ポジティブに捉え直し、救い上げようとする。受動状態にあるもの、つまり「働きを受けている pati」ものも、それ自身の力によって、その受動のレベルにおいて、確かに、存在し、他の存在に対しては「働きを為す agere」ことを行っている、とシュトラウスは解釈する。「働きを受けること being acted upon, pati」自体も、見方を変えれば、外部からの影響に対する反作用 (counter-effect) としてのポジティブな面がある。

それは人間精神についても言えることであると、シュトラウスは解釈する。つまり、全ての人間の精神の中に、〔神の〕精神の閃き^{スパーク} (the scintilla of spirit) は宿っており、それが各人の存在と活動 (働きを為すこと) の存在論的根拠¹⁰⁵⁾になっている。このことは受動的生を生きる大衆^{マルチチュード}

デモクラシーは公的な宗教ないし国家の宗教によって保障される必要があると見なしていた。ここで非常に注目すべきことは、その宗教すなわち国家の宗教は——それは理性的の宗教ではないことが強調されているのだが——キリスト教でもユダヤ教でもなかったという点である。その宗教はユダヤ教とキリスト教の間の相違点に関しては中立の立場を採るのであった。……スピノザのリベラル・デモクラシーにおいては、ユダヤ人は完全な市民権を得るために洗礼を受ける必要はない。極めて寛容な国家の宗教を受け入れさえすれば十分であり……」 (Strauss: 1989, 231邦訳: 299)

103)『神学政治論』でも、迷信を脱して理性的 (有徳的) に生きようになる人間は全人類の中では極僅かであるという表現は繰り返しなされている (TTP/XV/188, cf. XVI/190, TTP/L/5)。

104)これはシュトラウスが危惧するような矛盾や齟齬ではない。『神学政治論』(1670年)、『エチカ』(1675年)、『政治論』(1677年)というスピノザの3大著作は、それぞれ「宗教的救済」、「哲学的救済」、「政治的救済」を目指して書かれている。このうち『政治論』は『エチカ』の哲学的「原理」を厳密に踏まえて書かれているので、この両著作、両救済に矛盾や齟齬はない。ただし『神学政治論』と『エチカ』は、それぞれ扱う対象が異質であり、また『神学政治論』は哲学と宗教の棲み分け、相互不干渉を主張しているので、一方の著作に立場を置いて、他方を見れば存在しているかに見える矛盾や齟齬は仮象に過ぎない。3著作を「救済」の観点から俯瞰的に見る必要が在るのだ。このような見方については河村: 2013a、特に第1章と第7章を参照。

105)「存在論的」というのは河村の補足である。シュトラウスはこの箇所を存在論的に突き詰めて考えてはいない。後述するように、「全ての人間の精神の中に〔神の〕精神の閃き^{スパーク}が宿っている」という事態は、存在論的には、各人がその「現実的本質」としてのコナトゥスによって「神の永遠の力」を「表現」することで、その力を部分的に享受して、存在し、活動することが可能になっている、ということの意味している。

においても変わらない。彼らの心、精神の中には、「偶然な環境からの影響」に受動的に曝されて、曇ってしまっている、「微量ではあっても〔神の〕精神の閃き^{スパーク}」が活きていることには変わらない。そしてそれは、愛と正義を求める「神の永遠なる言葉」が受動的生を生きる大衆^{マルチチュード}も含めた「全ての人間の心に刻み込まれている」ことを意味している。シュトラウスによると、この事実のうちにこそ、「真の普遍的な自然的宗教」の可能性がある。

しかしシュトラウスが「微量ではあっても〔神の〕精神の閃き^{スパーク}は、各人の中に活きている」ことの根拠として、『エチカ』第5部定理34の備考を指示しながら「人間の存在は、永遠にして一なる〔神の〕精神の中に在る。全ての人間は、己の精神の永遠性を自分自身の中に意識している」ことを挙げているのには、違和感を感じざるを得ない。その第5部定理34の備考はこう述べている。

「もし我々が人々の共通の意見 (opinio) に注意するなら、彼らは自己の精神の永遠性を意識してはいるが永遠性 (aeternitas) を持続 (duratio) と混同し、表象 (imaginatio) ないし記憶 (memoria) に永遠性を賦与し、表象ないし記憶が死後も存続すると信じているのを我々は見いだすであろう。」

(E/V/34S)

この備考に見られる「意見 opinio」は「想像知 imaginatio」の別名である (E/II/40S2)。つまり、認識論的にいうと、「想像知 imaginatio」のレベルにある (= 受動感情に隷属している) 人間が意識している「自己の精神の永遠性」は、真の「永遠性 aeternitas」ではなく、その実、「持続 duratio」のことでありスピノザ自身は言っているのである。

おそらくシュトラウスが一見不適切に思われるこの第5部定理34備考への参照を促しているのは、「〔神の〕精神の閃き^{スパーク}」が、たとえ「どんなに曇らされても」全ての人の心の中に活きていることを『エチカ』(の認識論)を用いて論証したかったのだろう。

しかし、非十全で誤謬の原因になる「想像知 imaginatio」から、持続を永遠と錯覚することで、自己の精神が「永遠」であると思い込んでいる状態を説明したこの第5部定理34備考を、「微量ではあっても」、「どんなに曇らされていても」という、「神の言葉の永遠性」のデグラデーションの説明に用いるのには哲学的、理論的には無理がある。シュトラウスの真意^{マルチチュード}が大衆のこの(持続を永遠と思ひ込む)錯覚^{マルチチュード}を敢えて利用して宗教の芽を育てることであったとしても。あるいは、「偽物の永遠性」ですら愚かな大衆^{マルチチュード}にとっては、「迷信」よりはまだましで、政治的利用価値もあると考えることだとしても(「宗教の社会的機能」)。

では、神との関係において、「己の精神の真の永遠性を」意識する、認識するとはどういうことであろうか。それは認識論的な段階が『エチカ』第5部に入って初めて登場する「第3種認識」(直観知)に達していることが条件になるとスピノザは考えている。以下に掲げる『エチカ』第5部定理41の定理と証明を参照。

「たとえ我々が我々の精神の永遠であることを知らないとしても、我々はやはり道義心および宗教心を、一般的に言えば我々が第4部において勇氣および寛仁に属するものとして示したすべての事

柄を、何より重要なものと見なすであろう。」

(E/V/41)

「証明：徳の、あるいは正しい生活法の、第1にして唯一の基礎は自己の利益を求めることである（第4部定理22の系および定理24により）。しかし理性が何を有益として命ずるかを決定するのに我々は精神の永遠性ということには何の考慮も払わなかった。精神の永遠性ということを、我々はこの第5部においてはじめて識ったのである。このようにして、あの当時はまだ精神の永遠であることを知らなかったけれども、我々はそれでも、勇気と寛仁に属するものとして示した事柄を何よりも重要なものと見なした。だからたとえ我々が今なおそのことを知らないとしても、我々はやはり、理性のそうした命令を重要なものと見なすであろう。Q・E・D・」 (E/V/41D、下線は河村による)

スピノザは、第4部で、道義心や宗教心が各人の自己保存に基づく倫理と共同体においては大切であると言っていた。それは理性レベルの話であった。想像知を脱して自由に生きる人間の倫理的態度として語られたのが道義心、宗教心、勇気、寛仁などであった。しかし、第5部定理41証明は、今や「精神の永遠性を知った」直観知のレベルに入っていることを示唆している。

つまり、第5部の直観知のレベルから、かつての第4部の一段低位の理性知のレベルを振り返り、そこでの倫理的態度の重要性を主張しているのである。

確かにスピノザは、「我々は自らの精神の永遠であることを知らなくても」、理性の命令としての倫理的態度の重要性は認識できると主張している。であるならば、シュトラウスが先に第5部定理34備考を出したことが裏目に出て、彼の主張に反して、たとえ「全ての人が自己の精神の永遠性を意識するわけではなくても」、彼らに、愛と正義を实践する「真の普遍的な自然宗教」の可能性は残るであろうか。それは否であろう。『エチカ』はあくまで倫理（的態度）を問題としており、宗教的態度を問題とする『神学政治論』とは位相が異なる（両者にとって共に重要な“pietas”がそれぞれの位相の中で異なる意味で用いられていたことを思い出して欲しい。本章注84）。それを同じ平面で論じお互いの基準を相手の位相に持ち込むことは、領海侵犯に他ならない。

シュトラウスは、^{マルチチュード}大衆が意識している自己の精神の永遠性が、^{スパーク}偽の永遠性でも構わない。本人が、それが永遠であり、それが〔神の〕精神の閃き（the scintilla of spirit）であり、それが神の言葉であると信じることができるのなら、その時、認識能力に関係なく敬虔に基づいた行動を採る可能性が開けていると考えている。

「このようにして、神の愛と隣人愛の1にして唯一の起源である神の永遠なる言葉は、根源的な事実である。さて、人々は、彼らを取り囲む世界の印象に継続的に晒されているから、神についての自らの概念（独：表象 Vorstellung）が曇ってしまうのをほとんど避けることができない。それで人間は、物質的事物の方法に従って、神を自らに表象する（represent）のだ（E/II/47S）¹⁰⁶（注316）。し

106)シュトラウスはこの箇所¹⁰⁶に注を施して（原注316）以下のように述べている。

「これは、『神学政治論』の序文（p.2）〔TTP/Prae/6〕の文章によって論駁されるように思われる。つまり「上に述べた迷信の原因（superstitionis causa）から次のことが明白に帰結される。それは、全ての人間は、自然=本性上、迷信に従属するということである（生きとし生ける者が神に関して混乱した観念しか持

かし、必然的に非常に変わりやすいこの曇った神の表象でさえ (even this dimmed representation)、愛と正義の精神において生きられる生を支えるには十分であり得る。神の永遠の言葉は、このような曇った神の概念 (独: 表象 Vorstellung) においてもなお働いており、神についての非十全な概念¹⁰⁷⁾ (inadequate conception) へと導くが、この概念は、敬虔な生を可能にする性質を有しているのである。」 (Strauss: 1965a, 250)

こうして、スピノザが差し控えた、『神学政治論』の聖書の宗教と『エチカ』の哲学原理を和解させようとする試みを、シュトラウスは、「神の観念」「神の精神」が受動感情に囚われている人間達 (大衆) ^{マルチチュード} の心 (精神) の中にも活きているという『エチカ』の理論と、「神の永遠の言葉は万人の心に書かれている」という『神学政治論』の理論とを繋げることによって、補おうとしているのである。しかしそれは、スピノザからしたら、自分の真意を理解していない余計な所作に思えるだろう。スピノザはあくまで3つの救済の棲み分けを企図したのであり (本章注104参照)、このことが理解できていたら、結果的に、信仰に理性の基準をこっそり持ち込んでしまい、スピノザが設定した「宗教的救済」を無効化し、そこからむしろ、救われざる人々を生み出してしまふ契機になる可能性があるようなことはしないであろう。

シュトラウスは受動感情に隷属する人間 = 大衆、つまり理性への道が閉ざされた人間でも、不和に通じる「迷信」に陥らないようにするためには、宗教が必要であり、その宗教の内容は、最低でも「敬虔」を可能にする程度に曇った「神の表象」や「神の閃光」、そして「非十全な神の概念」だけでいいと考えているが、認識論的には「宗教」から「迷信」にいつでも逆戻りしてしまう可能性を有する「不安定」な大衆が、教会という制度にも頼らず、いったいその宗教による「社会的機能」をどれだけ発揮させることができるだろうか。シュトラウスのオプティミスティックな解釈はスピノザの現実主義とは相いれないと考える。

※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。

たないということからこの事実が生じると考えている一部の人々の議論はどうであろうとも)」。当然、万人に共通の、神についての最初の観念が、[迷信発生の] 理由 (reason, Grund) ではない。つまり、迷信 [発生] に特有の理由 (reason, Grund) ではない。けれども、そのような神の観念は、本質的に、迷信に先んじるのである。」 (Strauss: 1965a, 303)

107) ドイツ語オリジナル版では「神についての非十全な表象 sach-unangemessene Gottes-Vorstellung」となっている。

参考文献

- 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.
- Descartes, R., 1637, *Discours de la méthode* (Oeuvres De Descartes, Publiées Par Charles Adam Et Paul Tannery. Tome. 6, Vrin, 1996) : 『方法序説』小池健男・三宅徳嘉訳, 所収『増補版 デカルト著作集』第1巻, 白水社, 2001.
— 1641, *Meditationes de prima philosophia* (Oeuvres De Descartes, Publiées Par Charles Adam Et Paul Tannery. Tome. 7, Vrin, 1996) : 『省察』井上章七・森啓訳, 所収『デカルト』, 中央公論社(世界の名著第27巻), 1978.
— 1641, *Meditationes Objections & Réponses* (Oeuvres De Descartes, Publiées Par Charles Adam Et Paul Tannery. Tome. 9, Vrin, 1996) : 『省察および反論と答弁』所雄章他訳, 所収『増補版 デカルト著作集』第2巻, 白水社, 2001.
— 1649, *Les passions de l'âme* (Oeuvres De Descartes, Publiées Par Charles Adam Et Paul Tannery. Tome11, Vrin, 1996) : 『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., 1985, *Le «Droit du plus fort» : Hobbes contre Spinoza*, in Matheron (2011).
— 1986, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Paris, Vrin.
— 2011, *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique*, ENS éditions.
- 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.
- Oakeshott, M. 1937, 1975, *Hobbes on Civil Association*, Liberty Fund Inc.
- Rey, J.-F., 1993, “Lévinas et Spinoza”, in: *Spinoza au XX^e 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; Rep1988.
- 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, 2010, 『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.
- 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, 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.
- 2013d, 「ドゥルーズのスピノザ解釈における『出会いの倫理』について」, 平成22-23年度関西大学重点領域研究助成報告書『近代フランス知識人の社会への関与と責任』.
- 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.
- 2021, 「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——」, 関西大学法学研究所, 『ノモス』, No. 48.
- 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.

※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。

