

スピノザと民主主義

工藤喜作

スピノザはその晩年『政治論』の著述を企てたが、「民主制」について論ずる途中で、宿痼による死のため、ついにそれは未完に終わってしまった。このため、彼の民主主義論は僅か四節七九行で終わり、その本格的な展開がなされず、擱筆されたのは惜しい。この民主主義論は、彼が主著『エチカ』の執筆を中断してまで書き上げた、『神学・政治論』の民主主義論とは大分異なる。彼がこの『神学・政治論』を執筆していた当時は、ヤン・デ・ウィット治政の全盛時代であり、下り坂にさしかかっていたとはいえず、オランダの黄金時代が続いていたときである。このため、民主主義を論ずるにあたっても、その理想の形を直截に語ることができた。だが、『政治論』は、ヤン・デ・ウィットが虐殺され、「共和国の突然の倒壊」後のオランダにおいて書かれたものである。理想を語るよりも、「自由」の破滅がもたらされた原因への追考、現実の政治的状況の分析が大きな比重を占め、彼がヤン・デ・ウィットの事件から受けた大きな衝撃が示されている。『神学・政治論』も政治論に関

するかぎり、『政治論』と同じように、否、それ以上に、国家における「自由」を大きなテーマとしているが、その意味する内容は以上のことから少なからぬ差異を示しているのである。つまり、一方において自由が無条件に謳歌されているとすれば、他方の場合現実の冷静な分析による自由を守るための処方箋が問題となっている。（もちろん、『神学・政治論』でも自由を守るための処方箋が問題となっているが、しかしそこでは実践より理論に重点がおかれているのに、『政治論』ではむしろ実践に重点がおかれているのである。²⁾この小論は、以上のことをふまえた上で、彼の民主主義論がいかなるものであったかを彼の哲学との関連から考察してゆきたい。

一

スピノザの『エチカ』は、彼の神即自然の汎神論的世界観を明らかにしたばかりでなく、理性よりも感性、つまり非合理的な感情や欲望に隷属しがちな人間がいかにして理性的存在者となり、またいかにして神の認識と神への知的愛において人間の最高の幸福を見出しうるかを問題としている。この後者のことについて『エチカ』は個人としての人間を一種の解脱の境地へと高める。このことは彼の哲学が救済をテーマとした宗教でもあることを示唆するものであろう。だが彼がこのような倫理・宗教的な教説を説く場合、その個人とは自然状態における個人ではなく、社会生活を営む個人であることは論を俟たない。

なるほどスピノザは、「自然状態においては理性によって導かれる人間がもっとも能力があり、もっとも自己の権利のもとにある」³⁾という。これは人間が自然状態の中にあっても理性的に生きることが原理的に可能であることを意味する。しかし誰もが自分の欲望のままに恣意的に行動することが許され、もっぱら物理的な力の強弱

のみがすべてを決定する自然状態の中にあつては、理性的に行動することは理論において可能であつても、事実においては不可能である。そこでは人間は絶えず暴力の恐怖にさらされ、人間の自然権は無に等しいものと見なされる。⁴⁾ もちろん社会状態においても人間は、自然状態におけると同様に希望や恐怖の感情や欲望にひきまづられる。⁵⁾ しかしそこでは自然状態において人々を不安や生命の危険にさらしていた非合理的な暴力は法によって規制され、平穏な生活を営むことができる。「理性はわれわれに道義を行なうこと、ならびに平穏でしかも善良な心状においてあることを教える。このことは国家においてのみ可能である。」⁶⁾ このように人間の倫理的、宗教的な生活は国家においてのみ可能なのである。

ホッブズにおけると同様に、スピノザにおいても社会状態の形成は、人間を自然状態における悲惨な生活から解放し、人間に人間らしい、平和な生活を営ましめるためのものであった。このことから、右の引用に関連してスピノザの場合にも理性が社会状態の形成に大きな役割を果たしているといえるかも知れない。ホッブズの場合たしかにそうであろう。自然法への尊重が何よりもこれを物語っている。だがスピノザの場合普遍的な自然法則を論じて、いわゆる自然法については特に語っていない。なるほど「理性の掟」⁷⁾と称するものがある。しかし彼はこれを「自然法」と称することはなかった。むしろ彼は自然権と自然法とを同一視し、前者を後者から区別しない。⁸⁾ これだけはホッブズから影響されなかったと見える。彼にとって自然(本性)は理性と同一視されない。むしろ非合理的なものを含めて自然と称する。そして非合理的なものに対する理性の無力を強調する。あれほど合理主義的な体系を誰よりも強く貫徹しながら、彼ほど理性の無力を強調した哲学者はいないであろう。彼の倫理学が理性の無力についての反省から出発したように、彼の政治論も暴力に対して無力な理性についての反省から出発する。暴力あるいは力に対抗するものは理性ではなく、やはり力でなければならない。このことから、暴

力に對して、それを圧倒しうるにたる力の結集が、自然状態から社会状態形成の端緒となった。「共同の恐怖を除去し、共同の不幸を排除するため」⁹⁾、「共同の希望によるか、共同の恐怖によるか、あるいは共同の損害に復讐せんとする願望」¹⁰⁾によって、人々はその力を結集するのである。これには人間が本来的に非合理的存在であるという彼の人間観が根底にある。かくて「民衆が本性上一致して、あたかも一つの精神によって導かれようと欲するのは、理性の導きによるのではなく、ある何らかの共同の感情によるのである」¹¹⁾と主張されるのである。つまり社会状態の原始的形成は理性によってではなく、感情によってなされるのである。

このような社会状態の原始的な形成は『エチカ』における感情抑制の法則と合致している。¹²⁾つまり、感情は無力な理性によるのではなく、その感情と対立し、しかもそれよりも強力な感情によってはじめて抑制されるという法則である。しかし共同の感情の形成がいかに法則になつたものであるとはいへ、共同の感情そのものほもと感情であり、それゆえ一時的であり、不安定なものですらある。共同の感情だけで人々がその力を結集しえたとしても、それだけでは社会状態は確固としたものにはならない。ここに社会契約がスピノザにおいても問題となるゆえんである。このことは、彼の理性に對する無力感の表白が理性への不信につながるものでなく、むしろかえって無力な理性を契約によって強化し、もつて社会状態の安定強化に役立たしめることを意味する。社会契約に関してスピノザはホッブズから大きな影響をうけた。とりわけ『神学・政治論』にその影響が強く残っている。すなわち、『神学・政治論』は、彼が『政治論』において説いた、前述の共同の感情の形成を素通りして、いきなり契約による社会状態の形成を問題にしているからである。だがこれも仔細に検討すれば、必ずしも彼がホッブズにすべてを依存しているとはいえない。

二

前述のように『神学・政治論』と『政治論』との間には微妙な相違があったにもかかわらず、両著とも国家そのものの目的を「自由」にしている。そのみでなく『神学・政治論』が契約に基づく自然権の全面的譲渡によって成立した国家の典型として民主国家を考えているならば、『政治論』でも自由なる民衆による国家を考える。¹³⁾この自由なる民衆の国家とは最善の国家のことであるが、この国家は「理性によって、そして真の精神の徳と真の精神の生活とによって規定される人間生活」¹⁴⁾を可能にさせる国家であるとすれば、それは彼が『神学・政治論』において「その諸法律が健全な理性によって基礎づけられている国家はもとも自由な国家」¹⁵⁾というところの国家であろう。このことから彼の国家そのものについての考え方は、両著を通じて大筋において変わらなかったといえる。事実『政治論』の第一章から第五章にいたる、彼の国家についての基本的な考え方は、『神学・政治論』の民主国家論をより学問的に整った形で敷衍したものと見られるのである。¹⁶⁾

スピノザは契約の必然性について次のように言う。「人間は安全にかつもつともよく生活するためには必然的に一つに結合しなければならなかったものであり、そしてこのことによって各人がその本性上万物に対してもっている権利を集合的に所有するようにし、またその権利がもはや各人の力と欲望によってではなく、すべての人の能力と意志によって決定されるようにしたということを認めるであろう。しかしこれも、もし彼らが欲望の勧誘のままにのみ試みるならば、うまくいかなかったであろう（というのは、各人は欲望の諸法則によって種々の方向へひきずられるから）。従って彼らは理性の命令（誰も無分別と思われたくないために、あえてそれに反対し

ようとはしない)のみからいっさいを導き、欲望は他人に何らかの損害をひきおこすかぎりはおさえ、自分がされたくないことは何びとにもせず、最後に他人の権利を自分の権利と同じように守るということをきわめて固く決心し、契約しなければならなかった。¹⁷⁾」

すでに述べたことから明らかなように、スピノザの場合契約は社会状態を形成するための本質的な条件でなく、社会状態の安全と平和の維持のためのものであった。¹⁸⁾この契約が守られなければ、社会状態はたちまち混乱し、やがて瓦解するであろう。ではいかにしたら契約は守られるであろうか。この点、スピノザはホッブズとまったく異なる見地に立つ。ホッブズの立場は、契約はいったん結ばれたなら、取り消し難く、たとえそれが自分に不利益をもたらし、また不可能であることがわかって、それを履行しなければならないという義務を伴うものであった。¹⁹⁾契約が確固であるためには、それをどう結ばねばならぬかということよりも、先ず契約を履行する人の信義を問題とする。契約者の倫理性が契約の履行を保証する。ところがスピノザの場合契約が効力を有し拘束力をもつのは、それから利益がえられる間だけであり、それから利益が失われるばかりか、不利益がもたらされるような契約は無効であるということであった。このため、スピノザは契約が確固としてあるためには、いかにすれば契約から利益が失われないようになるかを考える。つまり、彼は契約者の相互信頼あるいは信義をあてにしていないのである。否、彼にとって信義とか信頼関係というものは利益を離れては考えられないのである。²⁰⁾

ホッブズとスピノザのこのような相違は、両者が「理性」をまったく異なる意味において考えていることに起因するであろう。というのは、不利益であることを知りながら、あえてそれを履行しなければならないところに、ホッブズの理性はすぐれて道徳的であり、この意味で反自然ですらあるのに、スピノザの理性は利益にかかわり、それを離れての理性の使用は無意味なものと見なされているからである。つまり、スピノザの理性は、人間の

自然の普遍的な法則、「何びとも自分が善と判断することは、より大なる善への希望あるいはより大なる損害への恐れからでなくては、これをなおざりにしないこと、また何らかの悪を耐えしのぶのは、ただより大なる悪を避けるためであるか、それともただより大なる善を希望しているからである」という法則に一致するものであった。換言すれば、ものを比較し、より善あるいは利益のあるもの、より悪あるいは害の少ないものを選ぶのは自然の理にかなったことであるが、理性はこの自然の理と一致したものでなければならぬのである。²¹⁾ スピノザの理性はこの意味ですぐれて自然的であり、自然と対立するものではない。

このような理性によって契約が結ばれ履行されるのである。このため、契約から善への希望、悪への恐怖が失われるならば、それを破棄することができるし、また自分の生命の安全を一時的にせよ維持するためには、無法者との欺瞞的な約束すら可能である。契約そのものには拘束力は何もない。契約によって与えられる利益のみが契約者に義務感を与えるだけである。だが、このような契約に安住するかぎり、社会状態は市民の信義にのみ依存する社会状態と同じように、市民の恣意のゆえに安定したものとはならないであろう。このため、スピノザは市民の一方的な契約の破棄に対して「社会自身が共通の生活原理を制定し、法律を裁可する力をもち、そしてその法律を、感情をおさえるのに無力な理性によってでなく、刑罰の威嚇によって強固にしなければならない」と主張した。²³⁾ 社会がこのような法と力とをもったとき、その社会は国家となる。しかし力をもって市民に契約の履行を迫る国家がスピノザの意図する国家であつたらうか。

市民の非合理的な恣意ゆえに、契約への忠実さを期待できないとすれば、それを力によって強制するか、それとも別の手段を考えねばならない。スピノザの契約の意味からすれば、前者は不可能でないにしても、それからきわめて圧制的な国家が生じてくる。彼はもちろん後者をとった。つまり、「結ばれた契約の破棄から利益よりも損

害の方がより多く破棄した者に及ぶようにする努力が同時になされなければ、他人の約束を永久に守るように人に要求するのは愚かなことである。このことは国家を設立する時もっともよく妥当するに違いない。²⁴⁾かくて国家は国民が破棄するより履行する方が有益となるような契約、それを強制的、義務的なものとして感じるより、自発的に、本性の必然性によって履行するような契約を結ばねばならない。このような契約こそ自然的理性によって結ばれる契約であり、このような契約に基づく国家こそ万人の利益をめざした国家であり、万人がそれにおいて自然的、必然的に一致するもっとも強力な国家であった。彼において強力な国家とは警察力や軍事力によって強力な国家でなく、自然的な理性に基づいて人々の共同の利益をめざす国家のことであり、理性こそ力であることを実現する国家のことであった。

すでに述べたように、スピノザの場合理性は人間に関するかぎり、その本性の普遍的法則と一致したものでなければならぬ。それは人間にとって有益なものを求めることである。しかし有益なもの、有利なものとはいえずそれは私的なものでなく、すべての人にとって共通な利益であった。いわば公的な共同の利益を求める理性に従って行動するかぎり、人は「自由人」²⁵⁾といわれた。そして国家もこのような理性によって基礎づけられるかぎり、自由な国家と見なされる。つまりそれは自然²⁶⁾、理性²⁷⁾の産物であるため、たとえ理性的な国家といわれても、人工的なものとは見なされない。むしろ人間がつくった自然、第二の自然物と見なされる。このような国家が「自然が各人に認める自由にもっとも接近している」²⁶⁾国家であり、「自然状態にもっとも近接した」²⁷⁾国家といわれるのである。そして自然状態における自然的自由は単に観念的なものであり、実際には無に等しかったとすれば、この理性的な国家の自由こそ、人間がこの地上において初めて味わうことのできる自由だったといわねばならない。このような国家のモデルがスピノザにおいて民主国家であった。

民主国家に関してスピノザは次のように言う。「このようにして自然権と何ら矛盾することなく、社会を形成することができる。そしてもし疑いもなく各人が自分のもっているあらゆる能力を社会に譲渡し、そして社会のみがあらゆることに對する最高の自然権を、すなわち最高の統治権を保持し、各人はこれに對して自由な精神によってか、あるいは重罰への恐怖によって服従すべく義務づけられるならば、あらゆる契約を最高の信義をもって常に守ることができる。実際、このような権利をもつ社会は民主国家と呼ばれる。従って民主国家とは、なしうるあらゆることに對して最高の権利を団体として持っている人間の普遍的な集合体と定義される。このことから帰結されることは、最高権力はいかなる法によっても拘束されず、むしろあらゆる人はあらゆることについて最高権力に服従しなければならないということである。なぜなら、あらゆる人は自分を守るあらゆる能力を、すなわち、あらゆる権利を最高権力に譲渡したときに、このことを暗黙のうちにあるいは明示的に契約しなければならなかったからである。」²⁸⁾「この民主国家においては何びとも自分の自然権を他の人に譲渡して、何の相談にもあずからないようになるのではなく、むしろ彼がその一員をなす全社会の多数者に自然権を譲渡するのである。このようにしてあらゆる人は、かつて自然状態の中にあつたと同じように、平等にとどまるのである。」²⁹⁾このスピノザの民主国家に関する意見は社会契約によって設立された国家の在り方にかかわっている。そしてこれに關してはヴォーソンの指摘するようにスピノザとルソーとは酷似した意見をもっている。³⁰⁾以下、スピノザの民主主義の性格を明らかにするため、この点に留意して議論をすすめてゆきたい。

右のスピノザの見解において明らかなことは、(一)民主国家においてはあらゆる人はそのすべての自然権を社会に全面的に譲渡すること、(二)その結果、社会のみが最高の自然権、つまり主権をもつこと、(三)各人はその主権に服従の義務があること、(四)各人は自然状態におけると同様に平等であるということである。

先ず自然権の全面的譲渡について問題としよう。社会状態を形成するにあたって自然権の全面的譲渡がなされなければならないことについてはルソーも同意見であった。ルソーは次のように言っている。「社会契約の諸条項は、よく理解するならば、すべて次のただ一つの条項、すなわち各構成員をそのすべての権利とともに共同体全体に譲渡することである。」³¹⁾スピノザの場合契約は契約者の利益のために結ばれ、契約から利益が失われるならば、それを破棄することができるとについてはすでに述べた。だが右の社会契約において各人はその自然権をすべて譲渡するばかりでなく、服従を余儀なくされている。すべてを譲渡する代りに、何が得られるのか。すべてを譲渡するならば、個人の力は無となり、最高権力の意のままとなるばかりでなく、全体の中に平等に埋没することによって、個性を喪失し抽象的な人間となるのではないかという疑問もでてこよう。あるいは社会契約は自然状態において無と見なされた各人の自然権を回復し、それを確固なものとすることにあるとしたら、以上のことはむしろその逆を意味するのではないかという疑問もでてこよう。

右の疑問に対してスピノザは、国家がもし各人に「自分の思うままに生活する権利、従って能力」を認めた場合、国家の主権は分割され、国家はもはや国家としてありえず、再び自然状態に逆戻りすると主張する。³²⁾そして

国家が国家としてあるためには、「各市民に自分の思うままに生活することを国家の規定によって許すことは、いかなる理由によっても考えられない。従ってこの自然権、すなわち、各人が自分自身の裁判官であるという自然権は社会状態においては休止している。」³³⁾この点ルソーもまた「もし数人に何らかの権利が保留されるならば、……各人はある点において自分自身の裁判官であるから、やがてあらゆる点において裁判官であることを要求するようになる。」³⁴⁾と言ひ、自然状態が継続されることになる主張した。このように各人に何らかの自然権を保留することが社会状態の破滅を招く点で、両者は一致した。

しかし社会契約が人間の自然権の回復をめざすならば、その全面的譲渡はその代償あるいはそれに伴う利益なしには無用のものとなる。この譲渡によって何が得られるのか。この点についてスピノザは、「各人は万物に対して自然から与えられた権利を全体的に所有するようにし、またその権利がもはや各人の力や欲望によってではなく、すべての人の能力と意志によって決定される」³⁵⁾ようになるという、また「共同の権利が彼に認める以外の権利を自然に対してもたない」³⁶⁾と主張する。自分の自然権の全面的譲渡によって得られるものは共同の権利であり、各人はそれを自分のものとして行使することができる。³⁷⁾これは各人が自然状態においては想像もつかないほど大きな権利を、あるいは自分の譲渡した権利とは比較にならないほど大きな自然権を得たことになる。つまり、それは自分が譲渡したものと同じ権利、あるいは「自分の失うすべてのものと同じ価値のもの」³⁸⁾を手に入れるというより、いっそう大きなものを手に入れているのである。この点でスピノザとルソーが相違しているように見える。つまり、スピノザの場合全面的譲渡によって個人は共同の権利を手にし、ルソーにおいては自分が譲渡したものと同じ価値のもの、そして自分が所有しているものを維持する力をうるというように、ものの所有に關する権利が問題となっているからである。しかし所有の権利が各人に認められるのは国家の権利あるいは共同

の權利によつてであるとすれば、³⁹⁾ ルソーはスピノザより一步先んじていたといえる。なぜなら、この段階ではまだスピノザの場合には所有權についての言及はなく、もっぱら國家の權利が共同の權利であること、そしてそれが命ずる以外のことは何びともなしえないと主張することに忙しかつたからである。社會狀態は人々を自然狀態の悲惨な生活から解放しても、彼らが共同の權利のもとにのみとどまるかぎり、個人の自由は依然として喪失されたままであろう。共同の權利はスピノザにおいて果して各人の私益を認めているかどうかが問題となる。これを論ずる前に全面的讓渡がもたらした市民間の結合關係がいかん彼において理解されているかを吟味しよう。

スピノザは『エチカ』において「まったく同じ本性をもつ二つの個体が相互に結びつくならば、それらは結合して個々の個体より二倍の力をもつた一つの個体を形成する」と主張した。⁴⁰⁾ これが彼の個体結合の論理であり、それが物體論に由来していることは明白である。⁴¹⁾ この個体結合の論理が『政治論』においては諸個人を結合して一つの共同体を構成する論理となる。二二人の人が同時に一致して協力しあうならば、彼らは同時に単独である場合よりもいっそう多くのことができ、従つて自然に対して多くの權利をもつ。そして多くの人たちがこのような仕方ですの親近關係を結ぶにつれて、すべての人々は同時により多くの權利をもつことになる。⁴²⁾ 「……一致して協力しあう……」という表現の中に、各人の自然權の全面的讓渡がなされているのは當然である。しかしここで問題となることは、全体としての共同体、つまり國家とその構成員としての各人の關係が先ず全体と部分との關係として考察されることであらう。

スピノザはその哲學において全体と部分の關係について次のように言う。「全体と部分の關係に関して私は諸物の本性ができるかぎり一致するように、相互に適合するかぎり、私はそれらの諸物を全体の部分と考える。しかしそれらの諸物が相互に調和しないかぎりにおいて、そのおのおのは他と異なる觀念をわれわれの本性のうち

に形成し、従ってそれらはおのの部分としてでなく、全体として見なされる。⁴³⁾つまり諸部分が結合して全体を構成し、諸部分は相互に適合し、一致すること、そしてこの際諸部分は全体の「一般的本性」(universalis natura)によって「相互に適合するように強制されて、一定の仕方で相互に一致するようになる」⁴⁴⁾のである。このようなとき諸部分の結合体としての全体は、部分の単なる機械的な和としての集合体でなく、むしろ有機的結合体と見なされる。ここでは全体の部分としてあるかぎり、諸物は全体の一般的本性と合致し、一般的法則によってしか作用することができない。全体と異なって作用するならば、それ自体が一つの全体と見なされる。だがあくまで全体の部分として作用するかぎり、同時に他の部分、否、全体も同時に作用するものと見なされる。つまり部分の力はそれが全体の一般的本性によって規定されているかぎり、それは全体の力として作用するのである。このような全体と部分の關係が国家とその構成員との關係において見られるのである。つまり構成員は共同の權利としての国家の一般的本性に規定され、共同の權利が認めること以外には何もなしえないからである。

ルソーも社会關係によって生じた共同体とその構成員との關係を右のようにとらえているように見える。彼は民衆が専制君主に隷属するとき、それは主人と奴隷の關係でしかなく、一つの社会をつくっても、それは集合体であり、結合体ではないといっている。⁴⁵⁾また国家の中に党派的な部分がつくられ、それが一つの意志として作用するかぎり、国家とその党派的部分との關係は、「二つの分離された存在を形成するが、その一方はその部分であり、他方はその部分を差し引いた全体である。しかし全体から部分を差し引いたものは全体でない」と主張する。⁴⁶⁾つまり、相互に不一致で、調和しない部分から構成された全体は有機的な結合体ではない。その部分はスピノザの主張するように、もはや全体の部分ではなく、むしろそれ自体が一つの全体として、いわば国家の中の国家

を形成していることになる。だが、社会契約によって設立された国家が、「各構成員を全体の不可分の部分として受け入れる」(傍点—引用者)という場合、その「不可分の部分」とは全体の「一般的本性」としての「一般意志」によって規制された部分を意味している。つまり国家において各構成員は相互に有機的に結合しているのである。繰り返していうならば、各構成員を全体から分離しうる部分としてとらえることは、各人を自分自身の裁判官と見なすことであり、国家はこのときもはや結合体でなくなってしまう。このことはさらに、国家を一つに結合せしめる共同の利益あるいは一般意志が、決して各構成員の特殊利益あるいは特殊意志の単なる総和でないことから明らかにあらう。⁴⁸⁾

ルソーは政治体を人間の身体に類似したものと見なしたが、⁴⁹⁾彼はその当時の一般的な傾向としてすべての動物の中に精巧な機械だけしか見なかったため、⁵⁰⁾結局人間の身体になぞらえられる政治体は一つの機械であり、有機体ではないという結論がでてこよう。しかし彼が「政治体と人間身体との生命は、全体にとって共通な自我であり、すべての部分の相互感覚と内的な一致である。その交通がとまり、明白な統一が消え失せ、隣接する部分が並置されているにすぎなくなるとき、人間は死に、また国家は解体する。」⁵¹⁾というとき、国家はもはや部分としての人民の機械的集合体ではないであらう。つまりそれが「隣接する諸部分が並置されているにすぎない」(傍点—引用者)というとき、それはたしかに機械と見なされよう。しかしそれは内的な相互の一致、調和に基づく統一体である。換言すれば、「政治体は一つの意志をもつ精神的存在であり、そしてこの一般意志は全体と各部分の維持と安泰を常にめざし、法律の源泉である」⁵²⁾というとき、また「その結合行為は、各契約者の特殊な人格に代って、一つの精神的、集合的団体を成立させる」⁵³⁾というとき、ますます国家がルソーにとって機械ではなく、有機的、精神的な結合体であったことが判明するのである。

この点スピノザもまったく同意見であった。「それゆえ、われわれは人間が和合して生活を送るとき、その国家は最善であるという。そのときその人間の生活を血液の循環やまたあらゆる動物に共通な他のものによってではなく、むしろ理性と精神の真の徳と真の生活によって規定される生活と私は理解する⁵⁴⁾」とか、また「人間が共同の権利をもち、そしてすべての人々が一つの精神によってこのように導かれる⁵⁵⁾」というとき、スピノザにおいて国家は単なる有機体というより、それを超えた精神的共同体でもあることを意味した。

四

スピノザにおいて個体としての諸部分が結合して全体を構成するとき、その全体こそ一つの「個体」となり、その構成部分としての個体は単なる部分となり、もはや個体ではなくなる。一般にスピノザ哲学には個体概念が確立されていないといわれる。個体は実体の様態であつても、個体的実体ではないとすれば、これと同じことが国家とその構成員との関係においても見られる。つまり、国家は実体であり、その構成員はその様態と見なされる。しかし個体といえども、そのものの特殊の本質を構成するものがないわけではない。特殊の本質があるから個体は個体でありうるのである。この個物の特殊の本質は自己の存在を維持する力、「努力」(コナトゥス)であり、この努力が感情論においては欲望や衝動と見なされ⁵⁶⁾、また『政治論』では自然権そのものを構成する。このコナトゥスはいわゆる人間的理性に対立したとしても、自然の普遍的法則に対立するものではない。むしろそれと一致し、自然の本性そのものと見なされる。事実、個体は実体の様態として実体から、つまり自分を包括する全体から生じてくる。このため全体に逆うことは本性上不可能である。

しかし実体と様態との関係になぞらえられた国家とその構成員との関係は単に右のようにしか見られるのではない。なぜなら、国家の構成員となった人民はもともと国民として生まれてくるのではなく、むしろ逆に人民が国家をつくり、そののちに国民となるのである。ア・プリオリに自由な存在と見なされる人間は、生まれてのち国民となるのである。⁵⁷⁾ということは、社会的存在としての人間は、ア・プリオリには国家に逆うことが可能なものとして生まれてくるのである。この点が国家とその構成員の関係を必ずしも実体とその様態との関係と同一のものとさせない点である。また実体の様態としての人間がいかにその特殊の個性を発揮しても、実体を否定するものでなく、むしろそれは逆に実体の無限の豊かさを示すものとすれば、国家において人民がその特殊の意志を発揮し、自己の権利のもとにとどまるとすれば、国家の共同の利益は損われ、国家はやがて瓦解することになる。

ところが国家においても人間は自分の自然権を失うことがない。⁵⁸⁾ 国家の中において国民は共同の権利の命ずることしかなし得ないにしても、なお人間としてその本性に従って行動し、欲望や感情に動かされ、自分の利益をはかっているからである。ここに国家において個人の自然権はいかなる程度において許されるかが問題となる。社会契約における自然権の全面的譲渡はルソーにおいてもそうであったように、スピノザにおいてもすべての人間の合意なしには不可能である。しかもその合意は理性の命令 (*rationis dictamen*) によってなされていたとすれば、⁶⁰⁾それは人々のもつ理性的な一致を意味する。この理性的な一致とは本来認識論において問題となるものであるとしても、認識論と形而上学との関連から、それはすぐれて諸様態の本性上の一致あるいは全体における諸部分の一致と調和に対応するものと理解される。この一致なくして諸物は実体の様態として存在しえないと同様に、理性的な一致としての合意なくしていかなる人も国家において生活を営むことができない。しかもこの理性的な一致は共同の利益を志向し、それに基づく共同の権利あるいは共同の意志は国家の一般的本性を形成している。自然

の諸物も一般的な自然法則に従って存在しながら、なおそれぞれ自分の存在を維持するための力を持ち、その特殊、現実の本質を発揮しているとすれば、国家における国民も国家の一般的本性に規制されながら、なおその特殊利益の追及を可能にしているのではないか。ここに問題は共同の利益と特殊利益の関係の問題となろう。

ルソーにおいて共同の利益と特殊利益とは矛盾、対立の関係においてとらえられている。前者は平等をめざし、後者は不平等をめざしているからである。⁶¹⁾しかし両者をこのように対立的なものととらえるかぎり、その共同の利益は共同のものとはならないであろう。なぜなら、共同の利益はそのとき特殊利益に相対的なものとして、それ自体一つの特種的なものと見なされるからである。もしスピノザにおいて国家とその構成員との関係を彼の哲学との類比において考えるならば、このようにはならないであろう。むしろ共同の利益を前提した上で、各人の特殊利益が成就されねばならないであろう。特殊利益を共同の利益に対立するものとしてとらえることは、特殊利益を実体的なものと見なして、同じく実体的なものとしての共同の利益と対立させることでもある。しかしスピノザにおいて（その哲学との関連から見て）実体と見なされるのは共同の利益のみであり、特殊利益はその状態と見なされるものであった。実体は状態の原因であるが、だからといってただちに状態の本質を構成するものではなかった。⁶²⁾もし構成するとしたら、実体は実体でありえなくなる。実体はいわば普遍的存在であって、普遍は諸物の特殊を構成しないからである。このことは認識論における理性と直観知との関係から明らかである。すでに述べたようにものの共通性の認識としての理性は普遍的であるため、ものの特殊、個別の本質の認識をなしえない。⁶³⁾だが直観知は理性から生じて、ものの特種、個別の本質の認識となる。⁶⁴⁾

このような実体と状態、そして理性と直観知の関係から国家とその構成員との関係を類比的に考察すれば、国家において国民が共同の権利を自分の権利としてのみ行使することも不条理であるし、また全然共同の権利を無

視して自己の権利のもとにあることも不条理である。むしろ国家の各構成員は国家の規定によって共同の権利の許す範囲内で自己の権利、自己の利益を求めることができる。かくて、自然状態において無に帰せられた自然権は国家によって回復される。だがそれは無条件的な回復ではなかった。

共同の権利の形成によって各人の特殊な権利は回復されるが、前者はそのものとしての後者を構成しない。このかぎり個人の特殊意志は共同の権利から自由である。ホッブズは、市民の自由が「法の沈黙に依存する」⁶⁵⁾といった。それは法が何も規定していないところで、市民がその分別に従って行動する自由をもつことを意味した。スピノザの場合にもこれと同じことがいえるかも知れない。すべての人がそのすべての権利を譲渡する以上、国家の主権者は原理的にはその欲するあらゆることをなしうるであろう。このようなとき国民の自由とはホッブズの主張するようなものとなろう。しかしもし国家が理性によって基礎づけられねばならないなら、国家はその絶対的な権利をもってしてもあらゆることをなしうるとは考えられない。この場合国家の法は一般的なものであるがゆえの限界を自ずからもっているからである。だがスピノザはその『神学・政治論』においても、また『国家論』においても、国家の権利の限界をこのような国家そのものの本性から導きださないで、むしろ経験からの推量から、つまり人間であることをやめてしまうまで国家は国民を圧制的に支配しえないということから導きだす⁶⁶⁾。この点、ルソーはむしろ国家の主権と個人の権利とを明確に区別し、市民が臣民として果たす義務とまた人間として享受する自然権とを区別する。彼によれば「私人は公的人格を構成するが、その生活と自由は本来的に公的な人格から独立している」⁶⁷⁾からである。このような考え方が「主権がいかに絶対的であり、いかに神聖であり、いかに不可侵であつても、一般的合意の限界を越えることもなく、また越えることができないということ、そしてあらゆる人間はこの合意によって彼に残されている自分の財産と自分の自由とを十分に処分できる」⁶⁸⁾

ということを彼に主張させたのであろう。このルソーに対してスピノザが国家の主権の限界について明確さを欠いたことは否定できない。

だがルソーはすでに述べたように一般意志と特殊意志とを対立するものとしてとらえた。両者がこのようなものとしてあるかぎり、両者が一致するのは彼の主張するように偶然でしかないであろう。しかしもし一致するとすれば、特殊意志は特殊的でなくなり、一般的なものとなる。一般意志においてすべての人が一致するのは、それがすべての人にとって普遍的であるからである。ということは一一致するものは特殊に内在する普遍であるということになる。そしてこの一致において全体と部分の有機的結合関係が可能になるとすれば、一般意志と特殊意志とは対立的、外在的な関係にあつてはならない。この点でルソーは両者の外在的な対立関係を説くことによって、その論旨に首尾一貫さを欠いたことは否めない。しかし彼が両者を単にそのようなものとしてとらえたのでないことは次のこと、つまり、特殊意志の総和が全体意志であるとして、それを一般意志から区別していること、そして「それらの意志から相殺しあう過不足を除去すれば、一般意志がその差の総和として残る」ということ⁶⁹⁾から明らかである。このことは、彼が一般意志を特殊意志に内在的なものと見なした点で注目すべきである。つまり彼はなるほど両意志を対立的なものとしてとらえたが、これは彼にとって決して真意でなかったことは、すでに述べたこと、すなわち、臣民と人間の区別を明確にし、市民として存在するかぎりには、臣民の範囲内で人間としての自由を味わうべきだと主張したことから明らかである。

五

ルソーによれば主権の行為とは「政治体とその各構成員との合意である。それは合法的な合意である。それが社会契約を基礎としているからである。またそれはあらゆるものにとって共通であるため公平であり、一般的な幸福のみを目的としているため有益であり、公共の力と最高の権力を保証としているため堅固である。」⁷¹⁾このルソーのどの言葉をとつても、それらがスピノザの理性によって基礎づけられた国家にそのままてはまることは注目してよいことであろう。ルソーが示した「合意」とはスピノザ的に見れば理性的な一致であり、またそれゆえにその国家とは理性的な国家である。しかし国家がいかに共同の利益をめざす理性によって基礎づけられているとはいえ、その構成員を理性的存在とすることは、前述のように国家の権利のうちにない。最善の国家とは彼によれば「……不条理な欲望を排し、人間が和合しそして平和に生活するために、人間をで、きるだけ、理性の限界のうちにとどめる以外にない」⁷²⁾(傍点―引用者)である。国家は各構成員が理性的存在となるための条件づくりをなしうるが、理性的存在そのものは各構成員の努力にゆだねられている。

スピノザは人間の道徳的欲求の対象となりうるものとして次の三つをあげた。(一)、ものを第一原因によって理解すること、(二)、感情を抑制し、徳の習性を獲得すること、(三)、安全にそして健全な生活をする⁷³⁾ことをあげた。このうち(一)と(二)は「主としてわれわれの力、あるいは人間の本性の諸法則にのみ依存する」ということであり、つまりこれは国家の権利のうちにあるものではない。ただ(三)のみが人間の個人的な努力によってなしうるというより、むしろこれは外的な幸福に関することであるから、国民の福祉、共同の利益を何よりもめざす国家のなすべきことである。理性によって基礎づけられた国家とは国民の福祉をもっともよく実現する国家であり、その法にさえ従うならば国民が安全にそして健全に生活しうる国家のことである。もちろんスピノザは「人間はどんな国家においても自由であり、自由でありうる。なぜなら、たしかに人間は理性によって導かれるかぎり、自由で

あるからである。⁷⁴⁾ だが理性によって導かれているといっても、ただちにその人が安全で健全であるとはかぎらない。国家において理性に導かれた人とは何よりも国家の法律を遵守する人であれば、⁷⁵⁾ 人が法律を守って幸福であるためには、国家は先ず国民の福祉を考えねばならない。理性によって基礎づけられた国家とはこの福祉を何よりも優先する国家でなければならない。同じことだが、国家は国民の真の福祉のために理性的である国家でなければならない。というのは、国民の福祉は君主国家においてもまた貴族国家においても多かれ少なかれ考えられているからであり、理性によって基礎づけられた国家が最善であるといわれるためには何よりもそうでなければならないからである。

スピノザは国家を維持することが人間にとって最高の善であると見なしている。⁷⁶⁾ また「祖国に対する敬虔は人間の果たしうる最高の敬虔である。なぜなら、国家が消滅すれば、いかなる善も存立し得ず、いっさいは危険におち入り、人々のもっとも恐れる激情と不敬虔が支配しだすからである。」⁷⁷⁾ 祖国愛なしに人間の道徳的、社会的生活が不可能なのである。ルソーも祖国愛を強調した。⁷⁸⁾ しかしルソーの場合その祖国愛がすぐれて他国との戦争において問題になっているとすれば、その意味するものはスピノザと異なる。また、スピノザのように国家への敬虔が最高善と見なされるならば、国家は人間にとっていわば神となる。しかし彼の場合国家とはそれ自体においてある神あるいは実体というより、人間によってその平和、自由、幸福のためにつくられたとすれば、むしろ人間こそ国家にとって神となる。国家は人間の自己実現、幸福のための手段であって、決して目的自体ではない。しかしすべての人間が理性的存在となり、自己実現を果たすことは不可能である。このため、自然状態から社会状態が形成されても、社会状態が止揚されることはありえない。そしてこの社会状態の中で人間がなしうることは、よりよき、より自由な生活をなしうるよう、国家体制を変革することである。

だが前述のようにスピノザは人間にとって最高の敬虔が祖国への敬虔であると主張した。これを文字通りに理解すれば、国家の変革などまったく思いもよらないことであろう。しかし彼が祖国愛を強調したのは、現行の国家体制の変革を恐れるためではなかった。彼が恐れたのは社会契約の履行が不可能になって社会状態が再び自然状態にもどってしまうことであった。つまり、彼のいう祖国愛は現状の国家体制の維持ではなく、社会状態そのものの維持であり、もし国民の大多数が望むなら、国家体制の変革は許されねばならないとするのが彼の基本的な考え方であった。⁷⁹⁾ なぜなら、「国民の幸福は最高の法則であり、すべての人間的ならびに神的な法則はこれに適させられねばならない」⁸⁰⁾ からである。

六

スピノザは社会契約から帰結される第一のことが最高権力への服従の義務であると主張した。だがルソーは同ような内容の社会契約からすべての人間が平等であることを帰結している。そして「服従」については次章の「主権者について」とその次の「社会状態について」の章において論じている。もちろんスピノザも平等について論じなかったわけではない。⁸¹⁾ だが服従について論じているほど平等について論じていない。このように両者はともに社会契約について各人のすべての権利の全面的譲渡を主張しながら、一方が服従に力点をおけば、他方は平等に力点をおく。この相違はどこからきたのであろうか。スピノザに関していえば、彼の契約概念はすでに述べたように契約者の利益を中心にしたものであり、その利益以外に契約者を拘束するものはなかった。もちろん利益の前には相互信頼は二次的であり、信頼関係が続くのはそこに利益があるかぎりであった。しかし社会契約

において私益が優先されるならば、それによって社会状態を形成した意味は喪失し、社会状態は崩壊する。ここに社会契約と私益中心の単なる契約との間の大きな相違が言外のうちに語られ、後者において義務や強制なき契約が、社会契約において服従を「暗黙的にあるいは明示的に契約しなければならない」というものに変わった。これは社会契約が人々の共同の利益のための社会的結合をめざしているからであらう。ところが同じように社会契約において服従が必然であることを主張しながら、ルソーの場合「社会契約を空しい公式としないために、この契約は誰にせよ一般意志への服従を拒むものは、団体全体によって服従を強制されるという約束を暗黙のうち、に含んでいる。」（傍点―引用者）というように、スピノザのそれとは微妙な相違のあることを見逃しえないのである。これは「われわれを社会体に結びつけている約束は、それが相互的であるがゆえにのみ拘束的である」⁸³⁾というルソーと、約束における相互性の無視から出発したスピノザとの相違であらう。ともあれ、社会契約によって社会的な結合体が設立され、いわば一つの個体が生まれたとすれば、その結合体あるいは個体の一員である以上、その結合体への服従は必然である。この「必然」を自由としての必然と見なすか、強制としての必然と見なすかが問題とならう。

ルソーの場合一般意志への服従は「自由であることを強制される」⁸⁴⁾という意味をもつものであった。もちろん強制といっても、契約そのものがすべての人々の合意に基づく以上、他からの強制という意味のそれではなく、「自分が制定した法への服従」⁸⁵⁾であり、これが彼において「自由」でもあった。このような自由は必然としての自由を意味するものであらう。社会契約によって人間はたしかに生来の自然的な自由を失ったが、それに代って別の意味の自由、「合意による自由」⁸⁶⁾、「社会的自由」⁸⁷⁾を獲得できたのである。そしてこの社会状態において人間の倫理的、文化的生活が初めて考えられるとすれば、人間各自の精神的自由はこの社会的自由を前提しているといわねばならない。

スピノザにおいて自由とは哲学的にはその本性の必然性に従った行動を意味する。このかぎりそれは必然としての自由であろう。また道徳の領域では理性の命令に従った行動が自由と見なされた。前者の哲学的自由は人間の本质に由来するものであるから、当然後者の理性的自由を前提とする。なぜなら、認識論との関連から見れば前者は直観知に対応し、後者は理性の認識に対応しているからである。右の道徳的なそして哲学的な自由に対して、政治哲学において先ず問題となった自由とは、「自己の権利のもとにある」ということである。これは他者への隷属あるいは「他者の権利のもとにある」⁸⁸⁾ことに對置され、社会契約によってすべての人が自然権を社会に譲渡することによって他の誰にも隷属することなく、平等になったことを意味する。そしてこのことは同時にまたすべての人が共同の権利のもとにあることを意味し、自分たちのつくった共同の意志への服従を意味するならば、このような服従は前述のルソーにおける必然としての社会的自由と同じものであろう。だが服従にはいろいろな意味があり、右のように端的に自由とは見なしえない事情がある。

スピノザは服従を定義して、「法において善であること、そして共同の決定からしなければならないことを実行しようとする恒常的意志である」⁸⁹⁾という。彼はこの定義によって最高の権力によって決められたものが、たとえ不当であり非合理的なものであっても、それに服従することが理性的であると主張する。「理性によって導かれる人間が、理性に反することを知っていることをいつか国家の命令によってなさなければならぬとしても、その損害は社会状態からくみとられる利益によって十分につぐなわれる」⁹⁰⁾からである。いかに不合理な命令でも、絶えず生命の危険にさらされる自然状態よりはましであり、また二つの悪のうち小なる悪を選ぶことは理性の法則にかなったことだからである。もしそうだとすれば、奴隷の主人に対する服従も理性的であるといわねばならぬであろう。

この点に関してスピノザは『神学・政治論』において主人に対する奴隷の服従、子の親に対する服従、国家に対する国民の服従に分けて考察し、それらがそれぞれ異なる意味をもつことを明らかにしている。その区別の基準となるのは、服従の理由、つまり服従がいったい誰の利益をめざしているかということである。奴隷の服従が奴隷的といわれるのは、それが命令者としての主人の利益のみをめざしているからである。また子に対する親の命令は何よりも子の利益をめざしているため、子の親への服従は奴隷のそれとはまったく異なる。また国家の命令は公共の利益をめざし、それへの服従は自分の利益にも通じていることである。⁹¹⁾このような主人と奴隷、親子、国家と国民の間の服従関係はルソーにおいてもほとんど同じことが説かれている。⁹²⁾かくて服従という行為それ自体は変わりなくとも、奴隷と国民との間には橋渡しできない断絶があり、奴隷はその権利を与えたというより、売ったのであり、このため「譲渡」から何ものも自分のためにうるものがないというルソーの説がスピノザにも妥当しているのである。

しかしスピノザは前述のように『政治論』において社会状態が自然状態よりもましであるから、いかに国家の命令が不当なものであっても、それに服従するのが理性的であると主張した。ところが『神学・政治論』では、「命令者の福祉ではなく、全民衆の福祉が最高の法である国家において、すべての事柄において最高権力に服従する者は、自分に無益な奴隷と呼ぶるべきでなく、臣民と呼ぶるべきである。」⁹³⁾という。『神学・政治論』は国家の理想的形態について語り、『政治論』は種々な国家について語っているため、以上のような相違がでてきたのである。だが『神学・政治論』の論法をもってすれば、国民に、特に理性に導かれた人に非合理なことを命ずる国家は公共の利益、つまり「全民衆の福祉」をめざしているとはいえないため、むしろ主人と奴隷の關係に近いものがその服従関係において見られるのではないか。同意なき、単なる強制としての服従、あるいは他者の権

利のもとにしかない服従しか見られないのではないか。この点で圧制的な国家は自然状態ではないにしても、それに近い状態の国家といわねばならない。⁹⁴⁾そしてこのような国家における服従は理性的であるとしても、決して自由とはいえないであろう。服従における理性と自由の乖離が問題となるゆえンである。服従における理性と自由との一致がスピノザの政治論の最大の眼目の一つであったことは疑いえない。彼はこの一致がえられる国家を求め、これが次のような国家に、つまりすべての人がその自然権を社会に全面的に譲渡することによって他の人々とともに主権者の一員となり、平等に最高権力の権利にあずかり、そのすべての命令に対して一人の市民あるいは臣民として服従しうる国家において得られると確信するにいたったのである。このような国家が理性によって基礎づけられた国家であり、それゆえに最善の国家であり、具体的には民主国家であった。この民主国家は、そこですべての人が「完全な同意をもって理性の指導によって生活する」⁹⁵⁾ことのできる自由な国であった。

七

スピノザは『神学・政治論』の中で国家の典型として民主国家をとらえ、それ以外の国家形態については語らなかった。「それは(民主国家が)国家における自由の有益性について語ろうとする私の意図にもっともよく適合しているからである」⁹⁶⁾(括弧内は引用者がおぎなった)であった。『神学・政治論』の四半分を占める彼の政治論は国家における自由、特に言論・思想の自由がいかなる絶対的権力にも譲渡されぬ不可侵の自然権であることを確立することにあつた。彼はこの自由がもっともよく確立される国家を民主国家と見なし、その基本的性格について論述した。そして他の国家形態について特に語らなかつた理由についていえば、「……他の残りの国家権力

の基礎については差し控える。それらの国家権力の権利をわれわれが知るためには、それらが何から生じたか、またしばしば生じているかを知ることが今やわれわれにとって必要ではない。なぜなら、このことは今まで述べてきたことから明らかであるから⁹⁷⁾という。このように民主国家自体に国家一般の基本的な構造が示されているため、他の国家形態について繰り返して論ずる必要はないのである。つまり、社会契約によって設立された国家において人民各自から自然権を譲渡された者が、最高の権力者、主権者であり、人民はそれ以後主権者の命令に絶対服従すべく拘束されることはどの国家形態においても同じだからである。このような意味で自然状態から社会契約によって無理なく設立される民主国家があらゆる国家の中でもっとも基本的なものと見なされ、他の国家形態はむしろこの民主国家の変種と見なされるのである。

ここで想起されることは、「どのような行政形態であろうと、法によって支配されるすべての国を共和国と呼ぶ。なぜなら、このときにのみ公共の利益が支配し、公共の事柄がなんらかの重要な事柄となっているからである⁹⁸⁾」というルソーの言葉である。そして彼はこの共和制という言葉のうちに貴族政や君主政ばかりでなく、「法であるところの一般意志によって導かれて政府」をすべて数え入れている。このルソーの考え方にスピノザの考え方が酷似しているように見える。というのは、スピノザにおいて君主国家とは王が絶対権力を握る国家ではなく、国民の共同の利益が「至高の法則あるいは王の最高の権利⁹⁹⁾」となっている国家、あるいは「王の剣あるいは権利はじつさい民衆自身のあるいは民衆の大多数の意志である¹⁰⁰⁾」という国家であり、たとえ王の意志が国法そのものの、国家そのものと見なされても、それは王個人の法、国家であることを意味せず、むしろ民衆の法、民衆の国家であることを意味し、王自身は民衆によって選ばれる国家である¹⁰¹⁾。とすればこの国家において真の主権者は民衆であり、王はルソーのいうように民衆の委任あるいは雇用をうけたものにすぎなくなる¹⁰²⁾。このようなこと

からスピノザの君主国家もルソーと同じく共和的と呼ばれる性格をもっていることが判明しよう。

以上のように君主国家においても国民の共同の利益が最優先され、それが至高の法則となっておりとき、王がこれを忘れ、無視するようなことを命ずる場合、これに不服従であつてこそ王に真に服従しているとさえ主張されてくる。¹⁰³⁾ ルソーにおいて「一般意志によって導かれてゐる政府」はスピノザにおいて「自由なる民衆によって設立された君主国家」¹⁰⁵⁾のことである。彼が君主国家においても民衆の自由を何よりも重んじたことは、次の言葉からも明らかであろう。「王の力が民衆自身の力によってのみ決定され、民衆自身の保護によって維持されるようにするならば、民衆は王のもので十分な自由を維持しうる」と。¹⁰⁶⁾（君主国家においてさえ、以上のように国民の福祉ならびに自由が確保されねばならないと主張するスピノザにとって、貴族国家はなおそれ以上に民衆の福祉、自由を考慮しなければ、存続しえないことは明瞭であつた。だがこれについては省略する。）

『神学・政治論』のスピノザにとって民主国家は、以上のようにあらゆる国家の形態の中でもっとも基本的な国家であつた。しかしそのためにそこの彼の民主国家論の展開は理論的なものに走りがちのきらいがあつた。かくて彼は、それが実践と一致しなければならぬとしながら、なお多くの点で純粹に理論的なものとどまつてしまつたと告白する。¹⁰⁷⁾ つまり現実の民主国家と理論上の民主国家の間にずれがあるのである。スピノザによれば民主国家はその原理からすればすべての人民あるいは民衆が主権者となるべき国家である。ところが『政治論』ではすべて人々が生得的にこのような権利をもっていると主張しながら、じつさいには「すべての人々」という場合そのすべてに力点をおかず、むしろ人間に力点を置く。つまり民主国家において国家の主権が「一般民衆から構成される会議体に属する」と¹⁰⁸⁾いいながら、この「民衆」をどの範囲内まで認めるかが問題となり、これは法律によって決まると主張する。しかし、この法律が誰によってつくられるかは明らかでない。民衆の会議体によつ

てつくられるとすれば、結局循環論におち入るのは必定である。このことは別としても、なお疑問がある。それは会議体の構成員、主権者たちが、法律によって「一定の年令に達した長老にのみ、あるいは長男でしかも法定年令に達した者、あるいは一定の金額を国家に納める者」¹⁰⁹⁾としてのみ規定されたとしても、その国家は民主国家といわれるのである。つまり主権者が貴族国家の貴族よりも数が少くても、法律によって、つまり共同の意志である法律によって規定されている以上、それは民主国家といわれるのである。¹¹⁰⁾スピノザにとって民主国家が貴族国家から大きく区別される点は、「国政に参与することに指定される」国民が貴族国家のように貴族どうしの仲間うちで決められるのではなく、法によって決められるということである。この法をいかに決めるかによって民主国家にも種々な形態が生じてくることになるが、法をつくる人の意志いかんによってはおよそ民主国家にふさわしくない国が生まれてくる。法という合法性の外観をよそおいながら貴族国家よりも劣る形態が生まれてくる可能性があることは否めない。この点、スピノザはたとえそうであっても、貴族の選任のように、若干の人の「絶対に自由な意志、すなわちいかなる法にも束縛されない意志」¹¹¹⁾に依存するものでないから、安心であると主張する。だが、問題はこのような法律をつくる人が誰であるかということに逆戻りし、解決できないのである。¹¹²⁾

右のような場合は極端な場合であろう。むしろスピノザの真意は、たとえ長老、長男、金持でなくても、「祖国の法律によってのみ義務づけられ、そのうえ自己の権利のもとにあり、正しく生活している」¹¹³⁾人でさえあれば、参政権をうるとしている。これによって祖国の法律によって拘束されない外国人は除外され、また彼によって自己の権利のもとにないといわれる、婦人や召使い、また未成年者も、また犯罪をおかした人も参政権を得られない。ここで注目すべきことは、婦人や召使いを自己の権利のもとにないといふことであろう。彼の婦人への蔑視は『政治論』の第十一章第四節からも明らかのように、彼の人間本性一般からの考察というよりも、むしろ彼自身

の経験的な観察と歴史的な考察に由来したものである。¹¹⁴⁾何ごとも具体的な事実、経験的な観察を重んずるスピノザであるが、これにはマキアヴェリにその例もあるように、¹¹⁵⁾当時一般の女性観が反映したと見ることもできる。また召使いについても、これは当時小作農民や貧民をさすものでなかったとはいえず、¹¹⁶⁾この時代のオランダの下層階級に対する彼の意識からすれば、多分に貧しく、しかも主人の意のままになりすぎ、自分自身の判断力をもちえない人を意味することになる。¹¹⁷⁾

民主国家においてすべての人は建前の上で平等であった。だがスピノザは「自己の権利のもとにある人」を具体的に定義づけるにあたつて、主として自然的、精神的能力における不平等と（大つびらには明示していないが）暗に経済的な不平等をもち込んだ。このためあらゆる人が平等であるべき国家において不平等が当然であるかのような見解に到達した。このことは彼の力＝権利についての考え方と無縁ではないだろう。つまり力や能力のある者のみが国家においてそれだけ多くの権利をもちうるということである。彼にはもともと不平等であるところに平等を求めることが不条理だったのである。¹¹⁸⁾このことから帰結されることは、有能で強力な者のみが国家において重んじられ、権利を行使しうることになる。民主国家はこのため「最善者」の支配する国となり、民主国家は一種の貴族国家となろう。もし「貴族があらゆる感情にもとらわれず、ただ公共の福祉への欲求によつてのみ導かれて、同僚としての貴族を選ぶようにできているとしたら、貴族国家と比較されるいかなる国家も存在しないであろう」¹¹⁹⁾ということからも明らかなように、彼は一般の国民から「最善者」を選び、それによる国家の統治を考えていたといえる。つまり、右の意味において最善の国家と見なされる貴族的な国家を一般民衆の中からつくろうとしたのである。換言すれば、民衆の、民衆による最善者の国家が彼の現実の民主国家だったのである。このような考え方に当時のネーデルラント共和国の政情が反映したことを見逃すことはできない。経済的な能力

を重んじたことは当時のこの国家の商業国家的性格を反映しているし、また「自己の権利のもとにない」下層の民衆についての彼の一定の態度は、下層民に対するウィレム派の煽動によってこの共和国の民主的体制（ウィット派）が倒壊したと無縁ではないのである。つまり、理論的に仕上げられた彼の民主国家論も彼を取りまく環境によって修正を余儀なくされたのである。しかし²⁰⁾そうはいうものの、彼があらゆる国家形態を含めて国家の統治権を本来的に「多数者の力によって規定される権利」と見なしたことは特筆すべきであろう。

- (1) Tract. Politicus, IX, § 14.
- (2) 同、同 Tract. Theologico-Politicus, Cap. XVII. において顕著である。
- (3) Tract. Politicus, III, § 6, p. 287.
- (4) Ibid. II, § 15.
- (5) Ibid. III, § 3.
- (6) Ibid. II, § 21, p. 283.
- (7) Ibid. II, § 20 et 21.
- (8) Tract. Theologico-Politicus, Cap. XVI, この件については和田小次郎著『近代自然法学の発展』におけるスピノザの項参照。
- (9) Tract. Politicus, III, § 6.
- (10) Ibid. VI, § 1, p. 297.
- (11) Ibid.
- (12) Ethica, IV, prop. 37, Schol. 2.
- (13) Tract. Politicus, V, § 6.
- (14) Ibid. V, § 5, p. 296.
- (15) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 195.

(16) すでに述べたように『政治論』においてスピノザが共同の感情によって社会状態の成立を説いた点が、『神学・政治論』との大きな相違となっている。このことはものごとをすべて発生的見地から明らかにしようとした彼の哲学の立場をよく表わしている。この意味でたしかに『政治論』は『神学・政治論』よりも彼の哲学の立場に忠実であったといえる。共同の感情の形式は自然状態において失われた自由の回復をめざし、契約はこの回復された自由を確固なものとするものであった。

- (17) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 191. このスピノザの見解に対して Pollet は契約がこのように結ばれるなら、その決定は必ずしも倫理的であり、権力も主権も問題となっていないため何ら政治的なものは見られないと主張してゐる (L. Mugnier Pollet : La Philosophie de Spinoza, p. 118.)。これには異論があるが、今は差し控えたい。
- (18) A. G. Wernham : B. d. Spinoza, The political Works, p. 26.
- (19) T. Hobbes : Leviathan, Cap. 14.
- (20) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 192.
- (21) Tract. Politicus, III, § 12 et 17.
- (22) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 191 f.
- (23) Ethica, IV, prop. 65.
- (24) Ibid. prop. 37. Schol. 2.
- (25) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 192.
- (26) Ethica, IV, Prop. 47 ff.
- (27) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 195.
- (28) Ibid. XX, p. 245.
- (29) Ibid. XVI, p. 193.
- (30) Ibid. p. 195.
- (31) Vaughan : Studies in the history of political Philosophy before and after Rousseau, I, p. 126 ff.
- (32) Du Contract Social, I, Chap. 6, p. 361 (Pléiade, III) 以後マンローの引用は Pléiade 版による。
- (33) Tract. Politicus, III, § 3, p. 285.

- (33) Ibid.
- (34) Du Contract Social, I, Chap. 6, p. 361.
- (35) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 191.
- (36) Tract. Politicus, II, § 16, p. 281~282.
- (37) Tract. Politicus, II, § 13.
- (38) Du Contract Social, I, Chap. 6, p. 361.
- (39) Ibid. II, Chap. 4. このハーンは「社会契約は市民の間に平等を確立するので、市民はすべて同じ条件のもとで約束し、すべて同じ権利を享受すべきであるというところである」という。この「同じ権利」は共同の権利をさしているのではない。
- (40) Ethica, IV, Prop. 18, Schol.
- (41) Ethica, II, Prop. 13 の&の「個体」の定義参照。
- (42) Tract. Politicus, II, § 13, p. 281.
- (43) Ep. XXX II, p. 170 f.
- (44) Ibid. p. 171.
- (45) Du Contract Social, I, Chap. 5, p. 359.
- (46) Ibid. II, Chap. 6, p. 379.
- (47) Ibid. I, Chap. 6, p. 361.
- (48) Ibid. II, Chap. 3, p. 371.
- (49) Sur l'Économie politique, p. 244.
- (50) Sur l' Origine de l' Inégalité, I, p. 141.
- (51) Sur l' Économie politique, p. 245.
- (52) Ibid.
- (53) Du Contract Social, I, Chap. 6, p. 361.
- (54) Tract. Politicus, V, § 5, p. 296.

- (53) Ibid. II, § 16, p. 281. cf. II, § 21, III, § 2 et § 7 etc.
 (53) Ethica, III, Prop. 6, 7, 9 Schol.
 (57) Tract. Politicus, V, § 2.
 (58) Ibid. III, § 3.
 (59) Du Contract Social, I, Chap. 5, p. 359.
 (60) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 191.
 (61) Du Contract Social, II, Chap. 1, p. 368.
 (62) Ethica, II, Prop. 10.
 (63) Ethica, II, Prop. 37.
 (64) Ibid. Prop. 40. Schol. 2 et V. Prop. 28.
 (59) Hobbes : Leviathan, (Oxford, 1909), p. 113.
 (59) { Tract. Theologico-Politicus, XVII.
 Tract. Politicus, III, § 8 et 9.
 (67) Du Contract Social, II, Chap. 4, p. 373.
 (68) Ibid. p. 375.
 (69) Ibid. II, Chap. 1, p. 368.
 (70) Ibid. II, Chap. 3, p. 371.
 (71) Ibid. II, Chap. 4, p. 374 f.
 (72) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 194.
 (73) Ibid. III, p. 46.
 (74) Ibid. Adnot. XXXIII. p. 263.
 (75) Ibid.
 (76) Ibid. XVI, p. 192.
 (77) Ibid. XIX, p. 232.

- (78) Du Contract Social, II, Chap. 4, p. 375.
- (79) この点『神学・政治論』と『政治論』とは考え方が異なる。というのは前者では何が国民の幸福と安全にとって必要であるかを決める権利は最高権力者に帰属すると主張し、暗に最高権力者の意志によらなければ、国家の変革はありえないと主張しているのに、『政治論』ではむしろ国民の大多数を憤激させるようなことは国家の権利のうちにないと主張しこのような国家は変革されねばならないといっている。つまり両者においてはその力点をおく箇所が異なるのである。このような相違はすでに述べたような両者の成立年代の相違から明らかである。(Tract. Politicus, III, § 9 et VI, § 2.)
- (80) Tract. Theologico-Politicus, XIX, p. 232.
- (81) Ibid. XVI, p. 195.
- (82) Du Contract Social, I, Chap. 7, p. 364.
- (83) Ibid. II, Chap. 4, p. 373.
- (84) Ibid. I, Chap. 7, p. 364.
- (85) Ibid. I, Chap. 8, p. 365.
- (86) Ibid. Chap. 6, p. 360.
- (87) Ibid. Chap. 9, p. 366.
- (88) Tract. Politicus, II, § 9.
- (89) Ibid. § 19, p. 282 f.
- (90) Ibid. III, § 6, p. 286.
- (91) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 194 f.
- (92) Du Contract Social, I, Chap. 4.
- (93) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 190 f.
- (94) Cf. Tract. Politicus, V, § 2.
- (95) Tract. Theologico-Politicus, XVI, p. 195.
- (96) Ibid.
- (97) Ibid.

- (98) Du Contract Social, II, Chap. 6, p. 379 f.
 (99) Tract. Politicus, VII, § 5, p. 310. cf. VI, § 8, VII, § 3 et 11.
 (100) Ibid. VII, § 25, p. 319.
 (101) Ibid.
 (102) Du Contract Social, III, Chap. 1, p. 396.
 (103) Tract. Politicus, VII, § 1.
 (104) Ibid. II, Chap. 6, p. 379.
 (105) Tract. Politicus, VII, § 26, p. 319.
 (106) Ibid. § 31, p. 323.
 (107) Tract. Theologico-Politicus, XVII.
 (108) Tract. Politicus, II, § 17, p. 282.
 (109) Ibid. XI, § 2, p. 358.
 (110) Ibid.
 (111) Ibid. p. 359.
 (112) この点マンローの主張をめぐって (Du Contract Social, I, Chap. 6) ‘全員一致の集会があり、そのとき以上のことを決定するものはなかなかにない’。だがこれについてマンローは明言しなかった。
 (113) Tract. Politicus, XI, § 3, p. 359.
 (114) Journal of the History of Ideas, Oct-Dec. 1977, Democracy in unfinished Tract. Politicus, by G. S. Battisti, p. 629.
 (115) Machiavelli : The Prince, chap. 25.
 (116) R. I. McShea : The political Phil. of Spinoza, p. 128.
 (117) 「田口は権利のまじりなら」人として‘党派的な意見しかもち得ない人もあげられるであらう’。
 Tract. Theologico-Politicus, XX.
 (118) Tract. Politicus, IX, § 4, p. 349.
 (119) Ibid. XI, § 2, p. 359.
 (120) Ibid. II, § 17, p. 282.