

Title	「残り者」：あるいはホッブズ契約説のパラドックスとスピノザ
Author(s)	上野, 修
Citation	カルテシアーナ. 1988, 8, p. 27-62
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66920">https://doi.org/10.18910/66920</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## 「残りの者」

——あるいはホッブズ契約説のパラドックスとスピノザ——

上野 修

ホッブズとスピノザ——はじめに

なぜホッブズとスピノザなのか。二人が同じ時代に属し、<sup>(1)</sup>いずれも神的権威へのあらゆるレフェランスを断ってただ哲学のみによって問題を問い直そうとしたことだけではない。とりわけて彼らを他の、例えばデカルトのような同時代の哲学者たちから際立たせるものがあるとすれば、それは二人に共通する問い——「人はなぜ人に服従するのか」という問いであろう。

ホッブズは国家契約説をもってそれに答えようとした。これに異論はあるまい。ではスピノザはどうなのか。これが少々微妙な問題なのである。それというのも、『神学政治論』ではホッブズの影響が見られ契約説のスタイルを認めることができるのに、<sup>(2)</sup>晩年の『国家論』はそれを完全に放棄しているように見えるからである。しかしスピノザを契約論者か反契約論者かという二分法に従わせること自体にすでに問題があるのかもしれない。人はいともたやすく契約に自然を対立させてしまうが、人為的拘束か自然的調和かという二者択一がスピノザの問題であったことは一度もないと言

っておかねばならぬだろう。むしろ「人はなぜ人に服従するのか」という問いは、この二人の哲学者を同じ問題性の中に引き合わせていたはずなのである。それは、「最高権力」はいかなる相互性によって構成されるのか、という問題にほかならない。ホッブズは服従を義務論的に規定された相互性のうえに根拠づけようとするが、スピノザはそれとは異なった一種独特な相互性をむしろ服従の産出メカニズムとして考えるだろう。しかしいづれにせよ、権力が相互性の問題として露わとなるには、いったんは神的あるいは自然的秩序の後だて一切を社会秩序から剥ぎ取ってこれを一から構成しなおそうとする思惟、すなわち契約説というモメントが彼らにとつて必要だったし、今なおわれわれにとつても必要である。そしてホッブズとスピノザの差異を語ることができるとすれば、それはまさに契約説の逆説が出現するその場所においてでなければならぬ。したがって、ホッブズの不可能性としてスピノザを読むこと、これがわれわれの企てとなる。ちなみに「残りの者」という言葉はこの二人のテクストに出てくるものである。それは彼らの理論的タームというわけでも頻度的に注意をひくわけでもなく、その意味では取るに足らぬ言葉と思われるかもしれない。しかしその重要さはいずれ明らかになるだろう。

1 ホッブズは一六四二年に『市民論 (De Cive)』を、一六五一年には『リヴァイアサン (Leviathan)』を出版している。スピノザは一六六五年から『神学政治論 (Theolologico-Politicus)』の執筆を始め、一六七〇年これを匿名で出版する。その執筆中、『リヴァイアサン』のオランダ語訳、ラテン語訳がそれぞれ一六六七年、一六六八年に出版されていた。スピノザのもうひとつの政治論的著作『国家論 (Tractatus Politicus)』は一六七五年から執筆が始められたが、最後の民主制論に入って間もなく著者の死によって未完となる。一六七七年のことであった。そしてその二年後ホッブズが他界する。

ついでに本稿での典拠指示の凡例を示しておく。

DC/I/13/97:『市民論』第一章・第十三節・九十七頁 (Howard WARENDER 校注によるラテン語版 Oxford at the Cla-

rendon Press, 1983 の頁付)

L/XVI/82: 『スピノアサン』第十六章・八十二頁 (英語版オリジナル・ヴァージョンの頁付)

TP/XVI/193: 『神学政治論』第十六章・百九十三頁 (Carl GEHARDT 校注のスピノザ全集第三巻の頁付)

TP/II/16/281: 『国家論』第二章・第十六節・二百八十二頁 (同スピノザ全集第三巻の頁付)

EP/50/239: 第五十書簡・二百三十九頁 (同スピノザ全集第四巻の頁付)

E3/P9/S: 『エッセイ』第三部・定理九・備考

同D7: 定義七

AD12: 情動の定義十二

- 2 スピノザのほうは恐らくホッブズを読んでいただろう。当時ホッブズの国家契約説はスピノザの地オランダでかなりポピュラーになつてた (cf. M. J. PERRY, 《Hobbes and the early Dutch Spinozists》, in *Spinoza's Political and Theological Thought*, ed. by C. de DEUGD, Amsterdam, 1984, passim; Etienne BALIBAR, *Spinoza et la politique*, P. U. F., 1985, pp. 63f.) 『市民論』その第三部におけるホッブズの『哲学体系 (Elementa Philosophica)』がスピノザの蔵書の中にあったの事実は (cf. Jean PROSSET, 《Inventaire de la bibliothèque de Spinoza》 in *Bibliographie spinoziste*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, 1973, p. 342.)

### ホッブズの破綻

ホッブズから始めよう。ホッブズの契約説はよく知られているとおりのものである。まず自然状態が仮定される。そこには対称的で双対的な二者間の相互性が個々に散在しているばかりで、それらの対称的相互性の外に立つ第三者というものは存在しない。各人は知力と体力を総合すれば互いに同等であり、そのゆえに決定的に他者を圧倒することができないでいる。生きのびるためにもどんなことでもする権利をみなが保持しているので、もっとも恐るべきは互い同士な

のである。そこから必然的に各人相互の不信と恐れが生じ、これは止むことがない。「万人の万人に対する戦争」である。「このような事態に立ち至ると、相互の恐れからわれわれは、そのような状態から脱出し社会を求めようと考えるようになる」(DC/L13/97)。そこで各人は相互に契約を、より厳密には「信約」を結ぶ。ある第三者、すなわち「主権者」を立て、これに各自の自然権を放棄・譲渡し、彼の決定しなすことはすべて各自の意志と行為とみなすように互いに約束しあうのである。「主権者」はひとりの人間でも会議体でもよいのだが、論理的にいつて契約当事者たちの相互性を超越するものでなければならぬ。それはまず記号論的に超越する。契約当事者は代表されるものであり主権者はそれを代表するものである。主権者は各人の行為の「行為者 (Actor)」、各人はその行為の「本人 (Author)」というふうな全員で約束してしまつた以上 (L/XVI/82)、あとは主権者が何を命令しようが、それは自動的に一般意志になるわけだ。主権者はまた義務論的にも超越する。まず主権者は臣民たちの相互的な義務関係の外部に契約そのものによつて排除され、臣民各人にたいする義務関係をもたない。それにまた臣民全体との契約に拘束されるということもない。じつさい主権者は群集全体に統一を与える人工的な人格そのものである以上、主権者に先立って統一の群集は無く、群集に先立って主権者も無い、つまり両者は同時に存在しはじめるほかないわけで、両者の間に契約が結ばれるということは論理的に不可能なのだ (L/XVIII/89)。それゆえいづれにせよ主権者と臣民の間に義務関係はなく、臣民から契約違反を問われることも論理的にありえないことになる (L/XVIII/90)。かくて対称的な相互的二者関係を超越しそれに君臨する絶対的第三者が出現する。これがホッブズの言う国家にはかならない。「それは一つの人格であつて、大人数の群集が、自分たち全員の力と手段をその人格が自分たちの平和と共同防衛のために適当と考えるとおりに用いることができるようにするため、各人の間の相互信約によつて各自がその人格の行為の本人だということにしてしまつ

たものである」(L/XVII/88)。

ここに認められるのは、まず各人の対称的で双対的な二者の相互性があって、そこからそれを超越する第三者として主権者ないし国家が出て来、はじめの二者の相互性は第三者の決定に服する義務の相務的關係になる、というロジックである。われわれはこのような二項的關係から第三項が排出されてくるというロジック、ホッブズが「リヴァイアサンの発生 (Generation)」(L/XVII/87) と呼ぶロジックを、仮に〈第三項排除〉とでも名付けておこう。そんな原初契約が國家の歴史的起源としてあったのかという疑義はさしあたり問題にならない。ホッブズは自分の國家哲学を「事實の知識」からはっきり區別し、もしこう仮定すればこうなるという仮言的推論として考えている (L/IX/40)。彼が明らかにしようとしたのは國家の歴史的起源ではなく、むしろ何ゆえに人は自分たちの相互性を超越する絶対的第三者を必要とし、何ゆえにこれに服従せねばならぬかという根拠そのものなのだ。だがしかし問題はホッブズがその根拠を、契約の相互性による自然状態の克服として構成しているという点なのである。

何ゆえに絶対的第三者としての主権者が存在しないと「万人の万人に対する戦争」が不可避となるのか。それは各人が力のうえで互いに同等であり、彼らが対称的で双対的な相互性の外に出られないからにほかならない。「能力のこの同等性からわれわれの目的を達成する希望の同等性が生じる。それゆえもし二人の人間が一緒には享受できないのに同じものを欲望すると、彼らは敵同士になる。そして自分たちの目的へといたる途上で「…」互いを殲滅したり屈服させたりしようと努める。「…」そしてこの相互不信からして、おのが身の安全をはかるには先回りして先手を打つ以上に合理的なことはないことになる」(L/XIII/61)。つまり戦争状態が終結しえないのは、だれも決定的勝利をみることでできない対称的相互性に全員が囚われているからなのだ。だからこそ彼らのうちのだれでもない強力な第三者が要請さ

れるわけだが、問題はこの〈第三項排除〉が「契約」ないし「信約」というこれまた相互的な形式によらねばならぬということなのである。じっさい対称的で双対的な二者の相互性そのものが戦争状態の原因だとすれば、どうやってそれが信用と義務の相互性へと転換できるのだろうか。相互に主権者への服従を約束しあったからといって、ただちにその履行へと相互に義務づけられると言えるだろうか。ひとこと言うなら、二者の相互性から第三項を排出するというロジックがそもそも可能なもののだろうか。これがさしあたってわれわれの問う問題にはかならない。

神権説に反対する契約説にとつては当事者の同意だけが服従を正当化しうる根拠である。だが動物の自然的同意と違つて、それは「もっぱら信約による」ものでしかない(L/XVII/87)。そこでひとつホップズのいう「信約」にこだわつてみよう。以下は信約一般に関するホップズの執拗とも言つべき議論である(L/XIV/66f; DC/II/9-11/102f)。ホップズはまず「権利の相互譲渡」として「契約(Contract)」を定義し、これを履行が始まっているかどうかによつて區別する。①たとえば現金売買のように、契約当事者双方が契約成立と同時に履行を済ませてしまう場合。②一方だけが履行しておらず、相手から信用されている場合。③いずれの側もまだ履行しておらず、互いに信用しあつていゝ場合。論理的にもこの三つの場合しかないわけだが、ホップズはこのうち②と③の場合を特に「信約(Covenant)」と呼ぶのである。つまり一般的に「信約」とは締結とその履行とのあいだに時間的ズレが入り込んでくるような契約、いかえれば常に相手方の裏切りの可能性に曝されているような契約を意味するのである。

「信約」は信用を頼りにしているのだから、相互不信にみちた自然状態でそれが有効たりえないことはおよそ見当がつくだろう。ホップズによると、②の場合履行に義務づけられるのはただ相手方が先に履行しているときだけである。なぜなら、契約は権利の相互譲渡であり、すでに相手は履行してしまつていゝのだから、口先だけの約束のつもりでい

た者も「あなたも権利を移動させるつもりがあったごとく解されねばならない」。そう解されてもかまわないと彼自身  
 が思っていないかったら「相手が履行するはずはなかっただろ」といふわけだ(L/XIV/67)。しかし相手はどうして  
 そのように先に履行したのであろう。なぜなら自然状態では「最初に履行する者はつづいて相手方が履行するという保  
 証を全然もたない」のであって、それにもかかわらず馬鹿正直に先に履行する者はまるで「敵に自分を売り渡すような  
 ものだ」からである(L/XIV/68)。ここから一種の「囚人のジレンマ」が生じる。<sup>(1)</sup> 契約当事者はいずれも相互の円満  
 な履行が理にかなっていると考えているし、もし相手方が最初に履行したらこちら側も履行すべき義務があると考  
 えている。しかし悲しいかな、双方がともに相手の裏切りの可能性を否定しきれず、自分からすすんで最初の履行を買  
 てることは出来ないのである。したがって②の信約の想定はただちに③の想定にとつて代わられることになる。すな  
 わち「たとえ信約が結ばれても、当事者のいずれからもまだ履行がなされておらずただ互いに信用しあっているだけな  
 ら、それは自然状態においては「…」理由ある不審が少しでも存するだけで無効である」(loc. cit.)。無効であるとは  
 つまり義務づけがないというに等しい。各人が二者の相互性のなかにとどまっているかぎり、たがいを義務づけること  
 は出来ないのである。<sup>(2)</sup> それゆえ信約を有効にするには、当事者双方に相手方の履行の保証を与え、へ最初の履行を洗る  
 口実を双方から奪ってしまわねばならない。これがホップズの第三者要請のロジックである。「ひとつの権力が設けら  
 れていて、さもなければ背信に走るであろう者どもを強制するような国家状態においては、そういう「相手方の不履行と  
 いう」恐れは理由を失う。それゆえに、信約によって最初に履行すべき者はそうするよう義務づけられる」(loc. cit.)  
 のである。そこでホップズは言う。「…」相互の信用による信約は、いずれかの側に不履行にたいする恐れが存するな  
 らば「…」無効であるから、正義の根源が信約を結ぶことにあるとはいえず、かかる恐れの原因が除去されぬうちは実際



上不正というものは存在しえない。この原因はしかし、人々が戦争という自然状態にあるかぎり除去されえないのである。したがって正・不正の名が存在しうるためには、それに先立って何らかの強制的権力が存在して、人々が信約の破棄から期待する利益よりもより大きな処罰の恐怖によって、彼らに等しく信約の履行を強制するものでなければならぬ」(L/XV/71f)。

こうしてホッブズのパラドクスが現れてくる。なぜなら信約一般を有効化するはずのそのような権力、つまり「コモン・ウェルス」と呼ばれる国家そのものが、またもやひとつの信約によって立てられねばならないからである。ホッブズの理論的な企ては次のように定式化しうるだろう。すなわち、履行を保証する強制的な権力を、まさにそのように履行が保証されることの当の信約そのものによって設立すること、これである。だがホッブズの言うように信約の有効性が国家権力の設立とともにしか始まらぬとすれば (*loc. cit.*)、この国家設立の信約そのものの有効性はいったいどうなるのだろうか。

ホッブズの要請からすると「履行へと駆り立てるに十分な権利と実力 (right and force) を備えた共通の権力」(L/XIV/68) が戦争状態のただなかで設立されねばならないわけだが、皮肉なことに、たとえ信約が結ばれたとしてもそのような「権利」と「実力」を備えた国家は開始しえないであろう。まずそれは「実力」をそなえたものとして開始することはできない。ホッブズは「信約は言葉であり息にすぎないから、それは公の剣から得てくる実力以外にはなぐびとをも義務づけ抑制し強制しあるいは保護する実力も持たない」とし、「この公の剣とは、主権を有するひとりの人間、あるいは複数の人々からなる会議体の拘束されざる手である」と言う。しかし問題はそれに続くくだりである。「このような主権者の行為は、主権者において統一された全員によって承認され、彼ら全員の力によって履行される

(Performad) ものである」(L/XVIII/89f)。すなわち権力は信約において宣言されているだけでは言葉にすぎず、それが現実の実力として行為となるには「全員の力によって履行され」ねばならないと言うのである。これはしかし、だれもまだ〈最初の履行〉を開始しないうちは、論理的にいつて「実力」をそなえた権力が開始しているかどうかだれにも決定不可能だということにはかならない。いいかえると、自分が履行すれば他人たちも履行せざるをえなくなるだろうという保証は、ただ国家契約を結んだだけではだれにとっても依然存在してはいないのだ。さてホッブズの義務論に従うなら〈最初の履行〉に義務づけられるのはまさにそのような保証が存在する場合のみであった。ゆえにだれもこの段階で信約を履行するよう義務づけられはしない。つまりは信約は無効のままなのだ。ここで保証なき履行を考えても無駄である。なぜなら自然権とは「自分自身の自然すなわち生命を維持するために、自分の力を自分がしたいとおりに用いるよう各人がもっている自由」(L/XIV/64)であって、これを放棄することは命懸けの決断である。そのような約束を何の保証もまた義務づけもなしに履行することは、ホッブズの想定する人間本性に真つ向から反するのである。それゆえだれも履行に踏み切ることはないだろう。したがって国家も開始しないだろう。

国家はまた「権利」をそなえたものとしても開始しえない。じっさいいくら信約が結ばれても、それぞれの相手方が〈最初の履行〉をやってみせてくれないかぎり、権利が信約締結とともに放棄され主権者に移動したという「明白な印」(DC/II/10/102)はだれにとっても存在しない。いいかえれば権利の移動はもっぱら事後的に、ちょうど相手方の〈最初の履行〉がなされたその時点で確認されるほかになく、それまでは権利放棄が欺瞞でないかどうかだれにも決定できないはずなのだ。それゆえたとえ信約がめでたく結ばれても、「権利」をそなえた国家がすでに開始しているどうかはだれにもまだ決定不可能なままである。しかしいうまでもなく保証が存在しない間は信約は無効であって…以下同様。

いずれにせよ国家契約はホッブズの計算的理性と義務論そのものによって無効となる。信約は同意の表現でありえても相互不信の終焉ではありえない。そうであるかぎり、国家は権利においても実力においても「最初の履行」までは開始しえないし、同時に「最初の履行」は国家が存在しはじめるまでは開始しえないと言わざるをえない。つまり「最初の履行」を義務づける根拠となるはずの権力は、逆に、その「最初の履行」が当の根拠なくして始まらずには存在し始めることができないのである。それゆえこう結論しなければならぬ。すなわち、「信約」は対称的かつ双対的な二者の相互性をその形式とする以上、それを有効化するはずの第三者を排出することは不可能なのだ。ホッブズの「第三項排除」の義務論的構成は彼の義務論そのものによって破綻していたはずなのである。

1 ゲーム理論でいうこの種のジレンマでは、両者ともに協調し合うのがいいと客観的には分かっているのに、相手の裏切りの可能性を互いに否定できないため結局協調できない結果となる。じつはこのモデルを適用して信約を分析する論者もある。Cf. David P. GAUTHIER, *The Logic of Leavaham*, Oxford, 1969, pp. 76ff.

2 このさう「自分たちの結んだ信約は守るべし」というホッブズの自然法 (L/XV/71) を持ち出してきても無駄である。じつはいホッブズ自身が断っているように「正義の本性は有効な信約を守ることにある」(L/XV/72) のであって、無効な信約を守るべき義務はまったく存在しないからである。ホッブズにおいては「契約を義務創設的な行為として認めていること」と「実際に契約を履行すべきだということ」とを混同しないようつねに注意しなければならない。「内面の法廷」と「外面の法廷」の区別 (L/XV/79) である。だからたとえ契約行為がサールの分析するような「発語内行為」の「構成的規則」すべてをみだして成立したとしても、ただちにそれが首尾よく相互の義務づけを伴うとは限らなうのわけ (Cf. John R. SEARLE, *Speech Acts, an Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge Univ. Press, 1969, §. 3. 「言語行為」坂本百大・土屋俊訳 勁草書房 一九八六年 第三章)。

## 主権設立集会という奇妙なタブロー

ではどうやってホップズは信約による国家の「発生」をまがりなりにも語ることができたのだろうか。実はその秘密は説明抜きに、いわばタブローとしてそれを呈示するという手口にある。『リヴァイアサン』はいかにも唐突にひとつのタブローを描きはじめる。それは主権を設立しようと人々が集会に集まってきて多数決投票がおこなわれ、全員の代表者として主権者が選ばれるという光景である。「多数派 (the major part) が同意票によって一個の主権者を宣言してしまっただから、同意しなかった者も今となっては自分以外の残りの者 (the rest) に同意しなければならぬ。すなわちその主権者のなすであろう一切の行為を承認するのに甘んじなければならぬのである。さもなければ自分以外の残りの者によって正当にも殲滅されねばならない。なぜならもし集まってきた人々の集会 (Congregation) の中に彼が意志的に入ってきた (entered into) のなら、彼はそのことによって、多数派の定めることは支持するという自分の意志を十分に宣言し (したがってそうするよう暗黙のうちに信約をむすんだ) ことになるからである」(L/XVIII/90)。——— いったいここでは何が起きているのだろうか。とりわけ注意を要するのは、選ばれた主権者を認めない信約違反者に襲いかかり殲滅しに来るのは、「多数派」ではなく彼以外の「残りの者」だとされていることである。たんなる多人数が相手ならそれは自然状態と同じであって、こちらも別なだけかとのその場かぎりの「共謀 (confederacy)」(L/XIII/60) によって対抗すれば済む。しかしいまや事態は一変している。履行せよ、さもなければ自分以外の「残りの者」全員をひとまとめに敵に回すほかないという脅威に何ゆえか全員が曝されているのだ。

ここで契約行為がひとつの〈内部〉に入る行為そのものとして語られているのに注目しよう。「集会の内部へと入り

込んだのなら (entered into the Congregation)」とホッブズは言う。〈内部〉に入ると、各人はめいめいにその内部における自分以外の者全体、すなわちホッブズが「残りの者 (the rest)」という言い方で表している群集に自分ひとりで対峙することになる。以後各人はあたかも「残りの者」の圧倒的なプレゼンスのもとでしか行動できないかのようすべてが生起するのだ。つまりここでは契約を結ぶということが、じつは各自がそれぞれに内部において「残りの者」をもつようになることと同一視されているのである。ここにホッブズの国家契約の秘密がある。国家契約の場合、各人は同一の信約をほとんど無数といつてよい相手と相互にとり結ぶわけだが、無数に反復されるその同一の信約はしかし、いかに反復されようと対称的で双対的な二者の相互性であることに変わりはない。各人にとつての契約相手はあくまで個々の他人たちであつて、決して全体としての「残りの者」ではないはずだからである。ところがしかしこの契約行為が集会内部への参入と同一視されるとき、それは相互的な信約だといいながら、実のところすでに対称的な二者の相互性以上の何かにすりかわつてゐるのだ。設立集会内部に参入するやいなや、各人はそれぞれに「残りの者」という全体に直面してしまふ。そこではめいめいがめいめいとつて圧倒的な「残りの者」に対峙し、その前にひとり立つ自分をそれぞれに見出すのである。集会というタブローがいきなり呈示するのは、まさにそのような光景にはかならない。すなわち、相手方との関係が双対的で対称的な相互関係にならず、それがめいめいにとつて自分以外の「残りの者」との非対称的な関係になつてしまふといった場面なのである。だれもが等しくそれぞれの「残りの者」と非対称的な関係に入り、この「残りの者」との関係が成員の数だけ重ね合わされる——われわれはそのような関係構造を仮に〈非対称性の相互性〉とも呼んでおこう。相互性が非対称的だと言つてゐるのではない。非対称な関係のもとにたがいを置き合う仕方の相互性を言つてゐるのである。後に見るようにそれは対称的で双対的な相互性とはもはや異なる一

種独特な相互性の構造であつて、各人は等しく相手にとつての「残りの者」の一員として相互に現れあい、そのことによって非対称な関係のもとに等しく互いを置き合うのである。

だがタブローは契約説の語りうる以上のものを呈示してしまつていふと言わざるをえない。そのような相互性はまず信約の義務論によつては構成不可能なものである。集会の内部に入り込んで「残りの者」といふ群集の潜在的な力に曝されるということと、相互契約を結んで各人同士対等な契約当事者になるということとはただちに同じであるはずはない。先にみた信約の義務論的ロジックからすれば、契約を相互に結んだだけでは、自分の直面しているその群集がすでに自然権を放棄し結束した「残りの者」なのか、それともあわよくばこちらを出し抜こうとしてゐる欺瞞者の鳥合の衆にすぎぬのか、本当のところはそこにいるだれにも決定不能なはずである。約束はいつでも欺瞞的でありうるのだから。にもかかわらずそうしたことが決定的であるかのように見えるのは、集会の内部ではすでに、各人の契約の相手方が、結束した「残りの者」といふ圧倒的な力のプレザンスであるかのように呈示されているからなのだ。義務論的には決定不能なはずの「残りの者」の存在を、集会のタブローはあたかもすでに現前するものであるかのごとく呈示してしまつてゐる、と言つてもよい。あるいは、集会の場に歩み入るやいなや、信約の相手方の（最初の履行）があたかもすでに開始してしまつてゐるかのごとき状況に各人が等しく置かれてしまふ、まるでそんなふうにかのタブローは呈示しているのだと言つてもいいかもしれない。なんらかの仕方で各人が自分以外の「残りの者」を、いまだ見ぬ主権者のすでにして履行されつつある強制的な力としてめいめいに先取りする——そういう保証なき先取りがなければこの集会において生じるであろうすべてのことがら、つまり多数派決定への服従、不服従者の全員による殲滅、といったことがらを理解することは困難であろう。しかるにホップズの信約のロジックからすれば、それはなんら根拠のない先取りなの

である。対称的で双対的な二項的相互性であるはずの義務論的信約関係が、いつのまにか「残りの者」との非対称な関係にすりかわっているという、ホッブズ自身おそらく気付いていないそうしたすりかえ——タブローの効果はここにあるのだ。

それだけではない。集会内部のこうした〈非対称性の相互性〉という構造は、排除された第三項の代表作用によっても構成しえないものである。興味深いことに『リヴァイアサン』に先立つ『市民論』のホッブズは、このような集會をまさに「民主政体」そのものとして描いていた。まず民主政体が相互契約によって出来上がり、そこで「投票」が行われて貴族が選ばれたり君主が選ばれたりするというわけである(DC/VII/7-12/153-155)。しかしそうすると、いったん出来上がった群集の統一、それをホッブズは「人民(populus)」と呼ぶのだが、そのせっかく出来上がった統一が貴族あるいは君主の選出とともに「解消されてしまう(dissoluitur)」(DC/VII/9/154) ことになってしまふ。なぜなら集會が民主制だと言いかぎり貴族制や君主制と両立するわけにはゆかず、それは当然解消するほかないからである。だがそれでは代表によって統一されるべき人民が、代表者の出現とともに消失するという実に困ったことになってしまふ。後の『リヴァイアサン』のホッブズが原初集會の「人民」をたんに「集會(Congregation)」とのみ呼んで、民主政体と決して呼ばないのにはそのような十分な理由があったわけだ。しかしこのことは逆に、代表する第三項によって「集會」の内的統一性を説明することは不可能だということの動かぬ証拠にほかならない。じっさい、群集に統一性をもたらし一者となすのは「代表するもの〈単一性〉であって、代表されるもの〈統一性〉ではなら」(L/XVI/82) というホッブズの立場からすれば、論理的にいつて〈第三項排除〉に先立つほかないこの「集會」の統一性を第三項の代表によって説明することはもとより出来るはずがない。「残りの者」の遍在する集會の内部性を〈第三項排除〉によ

図1

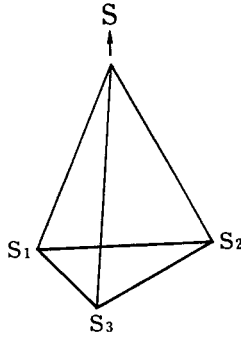
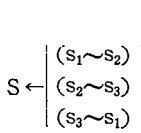
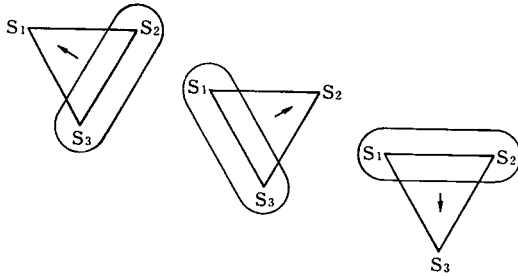


図2



というふうに見せるだろう。これは二項間の対称的・双対的な相互性としての契約関係である。しかしまさに問題は、このような相互性

は  
 1 契約説の「第三項排除」と「非対称性の相互性」とをそれぞれ図示してみよう。簡略化のために成員数は三人にしてある。図1はホップズの信約による「第三項排除」を示している。主権者Sは契約当事者s<sub>1</sub>、s<sub>2</sub>、s<sub>3</sub>の間の相互信約によってその相互性の外に排除される。したがってここでの排除

って理解することはついに不可能なのである。というわけで、「残りの者」に曝されているとめいめいが互いに信じ込むことから成り立つこの集会の群集は、契約の義務論によっても代表のロジックによっても理解しえない存在と言うよりほかない。ホップズは二項的相互性としての契約によって第三項を「発生」させようとしたのだが、それはおよそ契約説では説明のつかぬ群集の「内部」を暗に前提しないではすまされない企てであった。契約説の「第三項排除」はそれが理解しえない「非対称性の相互性」を前提しかつ隠蔽していたわけである。<sup>(1)</sup>



が第三項を排除しうるかという点にあった。そこで集会のタブローが呈示する〈非対称性の相互性〉を図2で示そう。この場合各人は逆にそれぞれにとつての「残りの者」から内部的に排除されると同時に、他人に対しては「残りの者」の一員として現れ合う。したがってここでの排除は成員の数だけあるわけで、

$$\begin{array}{l} S_1 \leftarrow (S_2 \sim S_3) \\ S_2 \leftarrow (S_3 \sim S_1) \\ S_3 \leftarrow (S_1 \sim S_2) \end{array}$$

というふうに現せるだろう。ここでの $\sim$ はまだ問題であるが、こうした排除の相互性が第三項の超越性を作りだすのをやがてわれわれは見るであろう。

### スピノザ『神学政治論』のアノマリ

ホッブズのこのような困難にスピノザは無縁ではなかったはずである。それというのもスピノザの『神学政治論』は、その意図はどうかであれ明らかにホッブズ契約説を下敷きにした議論を見せているからである。も<sup>(1)</sup>っともそれは単なる模倣ではないし、かといって契約説の困難をあらかじめ知悉しながら単に方便として利用したというわけでもあるまい。むしろスピノザは彼の独特な文脈に契約説を引き込みそれを変奏しつつ、おそらくは意図せず逆説を語り出してしま<sup>(2)</sup>うのである。それはホッブズの不可能性の隠しようもない露呈となるであろう。その独特な文脈は当初から決定的である。ホッブズが結局は権利によって力を規定しようとしたのに対し、スピノザの場合常に力が権利を規定するのだ。そのような権利関係にたいする力関係の優位とでもいった文脈に契約説が引き込まれるとき、契約説は自らをもちこたえることが出来なくなるだろう。

まず例の契約の履行の問題。スピノザは言う。「だれも欺瞞的にでなしには自分が万物にたいして有する権利を放棄するなどと約束しない」。だから「たとえ人間が誠実を守ることを正直な心の確実な刻印をもって約束しても、約束にある別なものが加わらないかぎり、だれも他人の誠実を十分当てにすることはできない」。ではどうすればよいか……こまではホッブズとほとんど同じと言ってよい。ところが次から違ってくる。ではどうすればよいか。それには「各人がその有するすべての力を社会に譲渡すればいい」(TTP/XVI/193 強調は私による)。これがスピノザの答えなのである。契約がたんなる言葉以上のものになるには、当事者がじっさいに彼の力を——彼の権利をではなく彼の力を譲渡してしまわねばならない。「そうすれば社会のみが万事にたいする最高の自然の権利を、いいかえれば最高の統治権を保持することになるだろうし、各人はこれにたいして自由な考えによってなりあるいは重罰への恐れによってなり従うよう拘束されるだろう」。そうやって「全契約がつねに完全な誠実をもって守られることができる」ことになるとうのである (*loc. cit.*)。

何よりも目をひくのは、各人がまずもって譲渡するのは「権利」ならぬ「力」だとされている点である。次のテクストを比べてみよう。「自然的な仕方では自分の実力を他者に譲渡することなどだれも出来ないのだから、そのように「各人がそのすべての実力 (*vis*) と力 (*potentia*) をこの人間あるいは会議体に譲渡」したとしても、それは抵抗する権利を放棄したという意味にはかならぬ」(DC/V/11/134)——これはホッブズである。「なんびとといえどもこの権利〔「自然権」を實際に放棄することは、その人が同時に自己を守る権力 (*potestas*) をも他者に譲渡するのではなくてはできない〕」(TTP/PRAEF/11)——これはスピノザである。ホッブズなら「力を譲渡するには権利を放棄せねばならぬ」という義務論的なロジックになるところが、スピノザでは逆に「権利を放棄するには力を譲渡せねばなら

ぬ」ということになっているのだ。『神学政治論』のアノマリ―異例性はこのような「権利の譲渡」にたいする「力の譲渡」のあからさまな逆転という形でまず露呈してくるのである。

逆転はそれだけではない。今度は契約と「力の譲渡」との関係が逆転する。スピノザは冒頭の引用に続けてこんなふうに言っているのである。「ここからして、最高権力は何等の法にも拘束されず、かえって全員がすべての点において最高権力に従わねばならぬことが帰結される。なぜなら、全員は、自分を守るすべての力つまりおのれの全権力を最高権力へ譲渡したらそのときに、そうしたことを暗黙的になり明示的になり契約せねばならなかった (*pacisci debuerunt*) からである」(TTP/XVI/193)<sup>(3)</sup>。なるほど別な箇所では最高権力の権利は「契約によって絶対的に最高権力にのみ帰属する」(TTP/XVI/197)と言われているのだから、最高権力は一応契約にもとづくはずなのである。ところがその肝心の契約はというと、それは全員が自分の力を「最高権力へ譲渡したらそのときに」、それも「全員が契約せねばならなかった」ような仕方では結ばれたというのである。このような「力の譲渡」はホッブズの場合のように契約にもとづく権利譲渡ではもはやない。それどころかそれは、逆に最高権力への服従を「契約せねばならぬ」ようにし、自然権を「必然的に放棄」させるような、なにか決定的な他者への譲渡でなければならぬ。じっさいスピノザはこう言うのである。「各人の自然権はその人間の力によってのみ決定されるのだから、ここからして次のことが帰結する。すなわち、各人はその有する力 (*potentia*) を自発的にせよ強制的にせよ他者に譲渡すれば、そのぶん自己の権利をも他者に対し必然的に (*necessario*) 放棄することになるといふこと、かつまた、全員を力づくで強制したり、あまねく恐れられる重罰の恐怖によって掌握したりできるような最高権力を有する者は、全員に対して最高の権利を有することになるといふこと、これである」(TTP/XVI/193 強調は私による)。つまり自然権は力によって決定される以上、力を譲渡すれば

ば必然的に権利譲渡になるし、その結果最高権力が契約にもとづく権利を現実の力として有することにものなる。要するにまずは力の譲渡があって、契約の権利関係はその譲渡の事後として構成される、というふうになっているのだ。

こうして契約説のなかですべてが転倒する。「力を譲渡したらそのとき契約せねばならなかった」とすれば、ホップズの想定したような集会内部への参入としての契約行為もまずへ力の譲渡がなければ不可能なはずである。しかしこのことは、力を譲渡された〈集会の内部〉がすでに存在していなければ誰もそこに「入れ」ないし、契約を結ぶこともできないということの意味するものでなければ何であろう。相互契約によって設立されるはずの群集の〈内部〉が契約そのものの成立条件として論理的に先行してしまう——『神学政治論』のスピノザが露呈させてしまうのは、まさにこの奇妙な逆説にほかならない。言うまでもなくそれはホップズのある集会のタブローにつきまといいた逆説であって、それをスピノザは〈へ力〉を第一に置くことからほならずも露呈してしまったのである。そしてこのような逆説にみちた〈集会の内部〉が、先にスピノザによって「社会 (societas)」と名指されていたものにはかならない。「このような社会の権利は民主制と呼ばれる。それゆえ民主制とは、なしうる一切にたいする最高の権利を集団的に有するような人間たちの総体的結合と定義される」(TTP/XVI/193)。これはホップズが〈第三項排除〉で構成しえなかったあの「人民」と同じものであり、契約説からすればこのうえなく逆説的な存在なのだ。

ところで興味深いことに、そのような「社会」に自然権を譲渡する契約と、神に自然権を譲渡するヘブライ国家の原初契約とをスピノザは同一視している。エジプトから逃れて「自然状態」にあったヘブライ人たちはモーゼの意見に従って、自己の権利を人間ではなく神にのみ譲渡すべく決意するのだが、「この約束あるいは神への権利譲渡は、われわれが先に共同社会において人間が自己の自然権を放棄すべく決意するときに行なわれると想定したのと同じ仕方ではな

された」(TTP/XVII/205)。そして「ヘブライ人たちは自己の権利を他のなんびとに譲渡したのでもなく、むしろ民主政体におけるように、全員がひとしく自己の権利を放棄し、あたかも異口同音に「神の告げ給う(仲介者のことはこのさい何も言われていない)ことは我らこれをなすべし」と叫んだのであるから、この結果として「…」全員が国家のすべての施政に等しく与った」(TTP/XVII/206)と言っているのである。しかし考えてみると、このヘブライ人たちの契約は旧約聖書からも明らかなように神との契約であり、他方「社会」の契約は各人のあいだの相互契約である。当然これらが同じはずはない。にもかかわらずスピノザがそれをあえて同型とみなすとすれば、それはいずれの場合も「力」の譲渡先が「社会」とか「神」といった契約する人間たちの誰でもない第三者であり、いずれの契約もそのような彼らうちの誰でもないものへの力の譲渡に先立たれてはじめて「契約せねばならなかった」、そういう契約であるという理由において他にはあるまい。事実、契約は「共同社会の内部で(Di)」なされるのだとスピノザは書きつけているわけだし、また神との契約であるかぎり全能の神はすでにそういうものとしてヘブライ人たちの上にいたはずなのだ。こういうわけで、スピノザはホップズが秘めていた逆説、すなわち契約による自然権の譲渡は、その契約に先立ってすでに力を譲渡されている存在に対してなされるほかないという逆説に行き当たっていると見ていい。その存在こそがいわば本源的な主権者なのであって、それをスピノザは「社会」とか「神」とか呼んでいるのである。やや先回りするなら、「社会」や「神」とは、全員がその中であってそれぞれに「残りの者」とイメージされるから各人を超える力が実際に作り出されてしまう、そうした「内部」にあてられた呼び名であり、そのような力の所在の表象なのである。譲渡先との契約か(神の場合)、それとも各人相互の契約か(社会の場合)。この曖昧さは、契約の相手がすですべて内部における「残りの者」の力の一翼として現れなくては、そもそもいかなる契約も有効たりえないということ、

すなわちそのような〈内部〉がすでに成立していなければならぬということと決して無関係ではない。ヘブライ人たちが誓いの言葉を「異口同音に叫んだ」とき、彼らはその声を神に聞かせるとともに、それぞれにとっての「残りの者」にも聞かせたのである。

このような逆説をスピノザは意図したわけではなかっただろう。むしろそれは〈力の譲渡〉という問題を契約説が孕むかぎり避けられない論理の仕業なのである。それゆえ〈力の譲渡〉をめぐる循環がスピノザの意図と関わりなく顔を出してくるとしても何ら不思議ではない。例をあげよう。ヘブライ人たちは「自分たちが神の力のみによって維持される」と信じたからこそ、以前には恐らく自分自身で有していると思いついていたおのれの自己維持の自然的な力を、したがってまた自己の権利を全部神に譲渡した」のだとスピノザは言うのだが、その直前でスピノザは、そのようにヘブライ人たちが信じた神の力はすでに「それによってのみ彼らがそれまでずっと維持されてきた」神の力だと記しているのである（TTP/XVII/205f）。つまり「自分自身で有していると思いついていた」各人の力は、契約によって譲渡される以前からすでにずっと神のものであったわけだ。もう一箇所あげておこう。「自己の自然権を他者に譲渡した者は」王なり貴族たちなり人民なりがその得た最高権力——すなわち権利譲渡の基礎（fundamentum）であったところのその最高権力を維持している間は、そのように服従しようとして決心したことを守るよう拘束される」（TTP/XVI/195）。つまり契約説からすれば権利譲渡が最高権力の基礎であるはずなのに、スピノザはここでは逆に最高権力が「権利譲渡の基礎」であったと言っているのである。いずれにしても権力を設立しようとして権利譲渡をするには、すでに力が譲渡されてその権力が在らねばならないというおかしなことになっているのだ。これはホッブスの義務論を密かに破綻させていたパラドックスのあからさまな露呈にはかならない。信約が有効となり欺瞞なき権利譲渡が実現するには、すでに

その履行がなされて権力が成立していなければならぬのである。こうして『神学政治論』はホッブズの不可能性に關わってしまうわけだが、スピノザがそのことに気付かずにすんだとは思われぬ。

1 それにはひとし、国家政治を論じるならの思想界の一般的準拠枠として、当時自然法の問題構成とらうものがあり、スピノザもホッブズと同様その枠組みに沿って書いている。だがこのことなる (cf. Alexandre MATHERON : « Spinoza et la problématique juridique de Grotius » in *Philosophie*, 1984, No. 4, pp. 69-89) 。やがてこの「エッセイ」の執筆を中断して書かれねばならなかったことからも察せられるように、この『神学政治論』は当時のオランダの政局にたがするスピノザのロケットメントという性格を帯びてくることなる (当時のオランダ共和国の政治状況については Lucien MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, 1976, pp. 50ff 42-43) Etienne BALIBAR, *Spinoza et la politique*, P. U. F., 1985, pp. 26ff を参照)。やの序文 (TTP/PRAEF/7) から読みとれるように、スピノザは次のような両面作戦を企てる。すなわち、一方では国家は人間の契約によると、宗教権力の介入から都市の世俗権力を守る。同時に他方で、すべの自然権を譲渡したわけではないとして世俗権力に対し思想と言論の自由を擁護すること。つまり神権説に対しては世俗権力の擁護、そして世俗権力に対しては思想の自由の擁護、という両面作戦である。このような説得の論議を当時の読者に対して展開するにはやはり契約説をとらねばならなかったであろう。しかしわれわれにとりてスピノザの意図はむしろあたり問題ではなく。問題は契約説的言説がスピノザに強いる論理なのだ。

2 「道德的基礎を欠いた政治哲学はたしかにスピノザの政治哲学ではあってもホッブズの政治哲学ではない。力を権利に等しいものとしたのはたしかにスピノザの『ホッブズとスピノザの政治哲学』 (Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes*, trans. by E. M. SINCLAIR, Schocken Books, New York, 1982, p. 28) 。

3 APPUHN の訳 (Spinoza *oeuvres* 2 : *Traité théologico-politique*, Garnier Flammarion, 1965, p. 266) にて « car tous ont dû, par un pacte facile ou exprès, lui transférer toute la puissance qu'ils avaient de se maintenir, c'est-à-dire tout leur droit naturel » ことの「契約によつて力を譲渡せねばならなかった」ということなるが、これは著しくラテン語原文の趣意を損なうものと言われねばならぬ。原文は以下のとおりである。« hoc enim facile vel expressè pacisci debuerunt omnes,

cum omnem suam potentiam se defendendi, hoc est, omne suum jus in eam transtulerunt」。<sup>14</sup> WERNHAM ①訳は  
 他案をあげて、次のように訳している。「Since they must all have contracted to do so, either tacitly or expressly, when  
 they transferred to it all their power to defend themselves, i. e. all their right」(*Benedict de Spinoza: The Political  
 Works*, ed. and trans. by A. G. WERNHAM, Oxford at the Clarendon Press, 1958, p. 133)。

スピノザ『国家論』へ

ある決定的な書簡をとりあげよう。これは『神学政治論』出版のおよそ四年後、ときあたかも『国家論』執筆開始前  
 年のものである。スピノザは珍しく名指しでこう書くのだ。「国家理論に関して私とホッブズとの間にどんな相違があ  
 るかとお尋ねでしたが、その相違は次の点にあります。すなわち私のほうは、自然権を常にそっくりそのまま保持させ  
 ています。したがって私は、いかなる都市国家 (Urbs) の政府 (Supremus Magistratus) も力において臣民ひとり  
 (subditus) にまさっている度合いに相当するだけの権利しか臣民たち (subditos) にたいして有することはないと考  
 えているのです。自然状態においてはこれがふつうなのですから」(EP/50/239)。ホッブズならきっと当惑するに違  
 ない。各人が国家の力のもとにあるのは自然権を放棄したからではなくて、まったく逆に、自然権を——それも『神学  
 政治論』のように部分的留保ではなく——<sup>(1)</sup>「そっくりそのまま」保持しているからだ。それゆえ国家はつねに「自然状  
 態」なのだ、そうスピノザは主張しているからである。自然権の放棄、自然状態からの移行というおなじみの契約説の  
 全面的な否定は明白である。もっとも『神学政治論』以降スピノザが大きな哲学的転向をみせたと主張するつもりはな  
 い。むしろ「力」によって「権利」を規定するというスピノザの当初の立場は変わらない。いや変わらないからこそ契  
 約説をとることはもはや許されぬのである。なぜならスピノザが当初意図したわけでないにしても、それは先にみたよ



うにホッブズの不可能性を露呈せずにおかぬような性質のものであったからである。以後スピノザの思考はその刻印のもとでしかなされえないであろう。彼の死によってついに未完となる『国家論』は、まさにそのような思考がつづるテクストなのである。『国家論』プロローグを論じるには『エティカ』の人間論の詳細な検討を要するが、ここではそこまですり入れない。本稿ではホッブズの不可能性にかかわるかぎり『国家論』を先取りの援用し、これによって目下の書簡を注釈するという形で満足したい。

相変わらず問題は、対称的・双対的な二項的相互性としての信約では第三項を創出しえないということ、すなわちホッブズ的な〈第三項排除〉の不可能性である。それゆえ『国家論』が国家を定義するにあたり契約による第三項の排除には目もくれず、いきなり、全員がめいめいに「残りの者」から内部的に排除されるという構造、われわれが先に〈非対称性の相互性〉と名付けたまさにあの独特な相互性の構造から始めるとしても、それは不思議ではない。「人間が共同の諸権利をもち、全員があたかも一つの精神によってであるかのごとくに導かれる場合〔…〕彼らのおのおのは、自分以外の残りの者 (reliqui) が一緒になって (simul) 自分より強力であるその程度に応じて少ない権利を有する。いかえれば、各人は共同の権利が容認してくれる以外のいかなる権利も自然に対して**実際上**もたない。のみならず各人は、共同の同意に基づいて自分に命令されることなら何であれ、実行するように拘束される。あるいは(本章の四節に**より**) **権利によってそれへと強いられる**」(TP/II/16/281f. 強調は私による)。ホッブズのタブローに見え隠れしていた「残りの者」がここで決定的な概念として登場してくる。服従に拘束する「**実際上**」の根拠は契約から生じる義務関係の相互性にはない。その根拠はここに言われているとおり、各自がめいめいにその「残りの者」と対峙するという仕方**で相互に関係しあう**〈非対称性の相互性〉にあるのだ。そしてまさに「群集の力 (multitudinis potentia) によって定

義されるこの権利が、ふつう統治権Ⅱ国家 (Imperium) と呼ばれるもの」 (TP/II/17/282) だということである。<sup>(3)</sup> それにしてもそのような独特な相互性はどのようにして構成されるのだろうか。また「残りの者」はいいいいかなる存在様態をとるのだろうか。そして国家を定義する「群集の力」とは何であろうか。

まず、各人は命令を履行するよう「権利によって (iure) 強いられる」とスピノザが言っている箇所に注目しよう。「権利によって」と言われるかぎりそのように強いるのはある権利関係なのだが、それはもはや義務論的なものではない。テキストの指示どおり第二章の第四節を参照すると、ここで問題になっているのは「万物を生起させる自然の諸法則ないし諸規則そのもの」すなわち「自然の力そのもの」としての「自然権Ⅱ自然の権利 (ius naturae)」であることが分かる (TP/II/4/277)。「人間は理性によって導かれようと欲望のみによって導かれようと、自然の諸法則と諸規則に従ってでなくては、いいかえれば「…」自然権Ⅱ自然の権利からでなくては決して行動しない」 (TP/II/5/277) と言われるとき、その「自然権」とはしかし『エティカ』のいう「欲動 (appetitus)」でなければ何であろう。じっさい欲動とは「人間の本质そのもの、すなわち自己の維持に役立つすべてのことがそれから必然的に帰結して、結局人間にそれを行わせるようにさせる人間の本质そのもの」 (E3/P9/S) なのである。いうまでもなくそのような「欲動」と解された「自然権」は、かりに比喩的にでさえ他者に譲渡されるようなものではない。むしろそれは諸々の力に取り巻かれたその主体の振る舞い一切をそれら諸力との関係において逐次産出する力、その意味ですでに主体の意のままにはならぬ集団的な産出力の一部分なのである。「人間は賢愚を問わず自然の一部分であって…」 (TP/II/5/277)。主体は欲動から構成されるそのような部分として諸力の組合せに入り込み、そのような諸関係のなかで履行へと欲動的に「強いられる」。「私はこれら一切を人間本性「…」の必然性から、すなわち万人に普遍的な自己保存の努力から証明した」

(TP/III/18/291)とスピノザは言うだろう。これが書簡にある「自然権を常にそっくりそのまま保持させている」ということの意味にはかならない。

そのような力の諸関係から成る群集の結合が、契約にもとづく義務の相互性と無縁であることは言をまたない。むしろ「群集は理性の導きによってでなく、何らかの共同の情動 (affectus) から自然的に一つとなり、あたかも一つの精神によってであるかのごとくに導かれたがる」のであって、鍵をにぎるのは「共同の希望あるいは恐れ」という集団的情動なのである (TP/VI/1/297)。やう『エチカ』の定義 (E3/AD12, 13) によると、希望や恐れとは「われわれがその結末に幾分疑念を抱いているような、そういう未来あるいは過去の事柄の観念から生ずる」ところの「不安定な情動」である。つまり人は現前にいたるかどうか何の保証もないはずの不在のものにイマジネールな仕方でかわってしまっただけで、そこからそうした情動が生じ、人はある行為に欲動から駆り立てられるのである。そこで「残りの者」の存在状態がどんなものが見えてくる。ホッブズ義務論の破綻が如実に示したように、「残りの者」の力がめいめいにとって現に出現するかどうか本当は保証は無い。にもかかわらず、あるいはむしろそれゆえに、めいめいがイマジネールな仕方等で等しくそれを恐れあるいは期待するのであり、こうして各人は欲動に駆られてそれぞれ自分以外の「残りの者」に従属する (TP/III/3/285)。しかし、当然にもこのことは、まさにそのようにして、各人が相互に現実の「残りの者」の力の一翼として現れ合うということをも意味するのである。そうやって各人は互いにとっての「残りの者」の力を、何等の保証もないまま相互に実現しあってしまうわけだ。あるいはこう言ってもいい。各人は対自存在としては常に「不安定な情動」に取り憑かれた孤独な主観性でしかないが、いやそうであるがゆえに、対他存在としては常に他人にとっての「残りの者」の現実的で集団的な力の一部を形成してしまうのだ。皆がそれぞれに、自分以外の「残りの

「者」から排除されることで他人にとっての「残りの者」の一員となる。〈非対称性の相互性〉である。そこには、出現するとはかぎらぬ「残りの者」の力を各人が期待し恐れ、それが互いにとって現実の「残りの者」の力の実現となり、今度はこの実現が各人の期待と恐れをまた備給し……というふうには、いわば保証なき履行があたかも保証があるかのごとき現実を産出しつつけるといった逆説的な循環がある。こうしてわれわれは「履行のためには保証としての共通の力が要り、この力のためには全員揃っての履行が要る」というあの契約説の循環を、むしろ解消不可能な産出的循環としてパラドクシカルなままに理解できるようになる。じっさい「残りの者」は「表象像 (image)」（E2/P17/S）から現実の群集の「協働」<sup>(4)</sup>に反転するかと思えば、またそうした現実の實力となることで新たに「表象像」に反転してゆくわけだが、その反転が〈非対称性の相互性〉という当事者には見とおしのきかぬ相互性に従って生じる以上、そして未来と現在とのあいだに線引き不可能な持続のなかにわれわれがいる以上、だれもその「表象存在」と「現実存在」の反転が何処で起こっているのか知覚することはできない。ちょうどメビウスの帯の面のように、どこまでが「表象」でどこまでが「現実」なのかだれにも画定することなど出来ないのである。そしてまさにこの不可能性のゆえに産出的循環は作動し続けるのだ。<sup>(5)</sup>いまや各人の前には原型ともコピーとも決定しえぬ「シミュラクル（模像）」としての「残りの者」があるのみで、その外には何も無い。「残りの者」すなわち集团的他者とは、そのように本質的に決定不能な「シミュラクル」<sup>(6)</sup>なのである。

こうして「群集の力」はいかなる対称的・双対的な二者的相互性にも還元しえない超越性を各人に対してもつことになる。それはもはやホッブズのような契約による第三項排除ゆえの主権の超越性でもなければ、代表するものの記号論的超越性でもない。人間の集団的存在から直接的に帰結してくる、〈非対称性の相互性〉に固有な超越性なのである。じ

小さい書簡の言う「自然状態」とはこの直接性を意味するのでなければ何であろう。<sup>(7)</sup> シミュラクルとしての「残りの者」が成員の数だけ掛け合わされると、それだけでその全体は必然的にどの成員をも——たとえそれが君主であろうと——超越する力となってしまうのだ。実に彼らのおのおのは「自分以外の残りの者が一緒になって自分より強力であるその程度に應じて少ない権利を有する」わけである。

しかし国家が「自然状態」であり、その権利が「自然の権利」(TP/III/2/284)であるとしても、それは自然的調和の夢想などとは無縁である。「統治権 || 国家の体軀はあたかも一つの精神によってであるかのごとくに導かれねばならず、したがって国家の意志は全員の意志のごとくにみなされねばならぬ」(TP/III/5/286)とされているように、国家はいかなる制体をとろうとも「あたかも (veluti)」という擬制としての強制的な命令なしで済みますことは出来ない。人が命令に服従するとすればそれは「残りの者」の力を恐れあるいは期待するからだだが、そうなるには「残りの者」を、彼の聴くその同じ命令の声に従うであろう群集として表象するのだけなければならない。そして皆がそれぞれにそのような表象するなら、その表象は「非対称性の相互性」に従ってただちに現実に反転し、以下同様が続いてゆく。<sup>(8)</sup>ここに命令あるいは法の声の超越性という問題が出てくる。すなわち各人は結局「非対称性の相互性」に従って相互に従属しあうのだが、それはまさにこの独特な相互性ゆえだれにも帰属しえないような、そうした唯一至高のイメージナルな声への服従として錯視的に表象されてこそ可能となる従属なのである。しかるに命令は聴取しうるエノンセでなければならず、結局だれかがそれに仮の肉声を貸し与えてやらねばなるまい。それゆえ「非対称性の相互性」という群集の自然的構成は、唯一至高の「掟の布告者」 $\vee$ という虚構と不可分なわけである。群集を「残りの者」の遍在するひとつの「内部」 $\vee$ とするのは、そのようなだれにも帰属しえないがゆえに虚構でしかありえないようなエノンセであり、ひとつの「内部」 $\vee$

を他の同様な〈内部〉に対立させるのもそうした「声」の至高性なのである。<sup>(9)</sup>

ここで『神学政治論』が取り上げていた聖書の物語（TTP/XVII/206f）を再録してみるのもよからう。ヘブライ人たちは全員がその自然権を放棄すべく神と契約した。「このゆえに最初は全員が一緒に神の前にまかり出て、神が命令しようとすることを聞こうとした。ところがこの最初の臣事の礼に臨んで彼らは恐慌をきたし、神の語るのを聞いてひどく狼狽して、もう自分たちはおしまいだと思ったのである。そして彼らは恐れで一杯になりながら改めてモーゼに進み寄ってこう言った。∧∶∨ “請う、汝進みゆきて我らの神の語り給うことのすべてを聞け、而して汝（神がでなく）我らにこれを告ぐべし。神が汝に告げ給うことにはすべて我ら従いかつこれを行なわん”と」。こうして「ひとりモーゼのみが神の律法の伝達者かつ解釈者、したがってまた最高の審判者としてとどまったのであり、彼を裁くことはだれにも出来ず、また彼のみがヘブライ人の間にあって神の代理、つまりは最高の主権を独占したのである」。ここに神話的痕跡として語られているのは、だれにも帰属しえぬ恐るべき至高の声の代理人、∧掟の布告者∨の出現でなければ何であろうか。モーゼはそのような「神の代理」として他の成員に対し超越的な位置を占める。とはいえそれはホップズの主権者の超越性と同じものではない。なぜならホップズの場合、主権者の超越性は各人の相互契約という対称的で双対的な相互性によってこの相互性そのものから排除されること、つまりは〈第三項排除〉に依拠するわけだが、それに対しモーゼの超越性は、イメージナールな声によって全員を恐慌に陥れた〈非対称性の相互性〉に直接依拠するのであって、群集内部のそうした独特な相互性をモーゼはいささかも超出しえないからである。その証拠にあえてモーゼの声の「本人」を名指すならそれは「神」以外の何者でもなく、モーゼもまた他の成員と同様「神」の声に聞き従い、その力を期待しかつ恐れねばならない。そしてその恐るべき声ならびに力とは、スピノザが同一視していたように「神」でも

あり「社会」でもあるような第三項のもの、つまりは（非対称性の相互性）から成るところのだれにも帰属しえない「群集の力」なのである。

それゆえモーゼは二重化された存在であることを止めない。なぜなら彼は「代理」という擬制のうえでは「あなたも一つの精神のように」他の成員を超越し異なったレベルに位置するが、同時に一方では他の成員と同様「群集の力」の内在平面上にも位置し、そこで「残りの者」の脅威に等しく曝されているからである。モーゼはその逆説的位置のゆえに、擬制としての絶対性と彼以外の「残りの者」への現実上の従属とのあいだで引き裂かれるほかない。これはモーゼに限ったことではなく、スピノザが「統治権を掌握する者」と呼ぶ者は、それが君主であれ会議体の構成員であれすべて同様なのだ。そこからスピノザに固有な問い、すなわち「最高権力はいかにして自己の権利のもとにあることができるか」という問いが出てくる（TP/III/7-9/287-288; IV/4-6/292-294; etc.）。統治権掌握者は唯一至高の（人）掟の布告者であるとはいえ、好きなように命令できるわけではない。あくまで彼は各人に対し、あたかも各人にとっての「残りの者」がそれに聞き従うかのごとくに語るほかないのであって、さもなければ自国の国民のゆえに危機に曝されるは必至である。われわれは「戦争権（Jus belli）」という概念がスピノザとホッブズとでまったく逆転していることを指摘しておく必要があるだろう。ホッブズの場合それはまっろわぬ臣民に対する主権者の絶対的な暴力行使権であるのに、スピノザの場合それはむしろ統治権掌握者自身がそれによって規制される群集の潜在的暴力を意味するのである。<sup>(10)</sup>じっさい国家が最も恐れてきたのは自国民の結託にほかならない。「人間は本性上共同の恐れによって、あるいは何らかの共同の損害に復讐しようとする希望によってひとつに結託しがちなものであることは確か」（TP/III/9/288）だからである。それゆえ「自己の権利のもとにあらうとすれば、国家は「国家に対する人々の」恐れと畏敬の諸原因を保持するよう拘

束されるわけであり、さもなくば国家として存在することを止めてしまおう」(TP/IV/4/293)。つまり国家を拘束する諸規則は「(国権＝国法 (Jus civile) > なく(戦争権 (Jus belli) > によって正当化される」のであって、国家はそれを「自身を滅ぼしてしまわないよう用心に拘束される」という意味で守らねばならぬのである (TP/IV/5/293f)。理性が「万人にとって有益なもの」と教えるものを国家が最大限追求しなければならぬとすれば、それはこの意味においてなのだ (TP/III/7/287)。

そしてこれが書簡で「いかなる都市国家の政府も力において臣民ひとり (subditus) にまわっている度合いに相当するだけの権利しか臣民たち (subditos) にたいして有することはない」と言われていたことの意味である。「臣民」という名詞の数に注意しよう。<sup>(11)</sup> 「臣民ひとり」にまさる力とはその臣民にとつての「残りの者」の力であり、その度合いに相当するぶんしか「臣民たち」全体にたいする最高権力の権利は生じない、そうスピノザは言っているのである。ホッブズは代表される者と代表する者との間、あるいは相互義務を負う者とそこから排除される第三者との間に周到に境界線を引いたのだが、こうしてスピノザの「群集の力」の内平面はそれを横断してしまふ。それというのもしかなる政体においてであれ、統治権は「非対称性の相互性」の効果としてしか実現しえず、徹頭徹尾「群集の力」によって規定されるほかないからである。その意味で国家はまさに「群集の力によって定義される権利」なのだ。<sup>(12)</sup> それゆえ「旋の布告者」の政治的瓦壊はホッブズのような自然状態、すなわち対称的な二者的相互性への退行をいささかも意味しない。むしろそれは統治権＝国家の「形態」変化でしかなく、「国家状態を人間たちが完全に解消することなど決して起こりえない」とスピノザは言う (TP/VI/1/297)。まことに国家状態は終わることなき自然状態であって、それ自身は解消不可能な「非対称性の相互性」そのものが、統治の新たな形態、新たな「旋の布告者」の台頭を自らに許すまでのこと



なのである (TP/VI/2/297)<sup>(13)</sup>

- 1 スピノザは『神学政治論』第十七章に来て契約説に一定の制限を設ける。契約説的考察は「やはり多くの点において純粹な理論に与りまらざるをえなかった」(TP/XVII/201)。しかしその批判は契約説そのものの不可能性に届くというよりは、むしろ「各人は自己の権利のうち多くのものを保留する」(*loc. cit.*)と云う自然権の譲渡制限として述べられるにとどまっている。
- 2 たとえば「人々が自己の権利を放棄し自己の力を他者に譲渡しても、彼らの権利と力を受け取った者は依然彼らを恐れざるをえなかったたのであり、統治権は依然として外敵からと同様、たとえ自己の権利を奪われているとはいえその国民たちから危うくされずにはすまなかった」(TP/XII/201)と云う『神学政治論』の指摘。これはすでに契約論的正当化によっては規定しえないある力の関係を含蓄している。
- 3 ちなみに「群衆 (*multitudo*)」とは支配される者のみならず統治にあたる者をも包括しうる概念であって、『神学政治論』にはほとんど出てこなかったこの言葉が「残りの者」とともに登場するのは故なきことではあるまい。『神学政治論』ではスピノザ自身言葉としては「箇所のみ。それも「統治者も被統治者もひとしく人間であり…云々」という文脈において出てくる (TP/XVII/203)。それに対し『国家論』では六十九回も出てくる。
- 4 スピノザにとって群衆あるいは国家もまた「自然物」(TP/IV/4/292)である。「神は自然」の有限様態である個体はすべてその構成諸部分——それもまたそれぞれ個体なのだが——のあいだの一定の協働によって定義される (E2/D7)。もっとも後で触れるように、これをただちに「社会有機体説」とみるのは正しくない。
- 5 スピノザがいわゆる「知覚」と「想像」の間には本質的な差異を認めず、いずれをも同じ「身体の変状」に帰していることを指摘しておこう (E2/P17/S)。人間精神は「その外部の物体の存在あるいは現存を排除する刺激を受けるまでは、その物体を現実存在するものとして、あるいは自己に現前するものとして観想するであろう」(E2/P17)。つまりある現前を否定する別な現前に襲われぬ限り、人はいわば「目を開けたまま」同じ現前を夢見つづけ再認しつづけるのである。
- 6 ジル・ドゥルーズの次のような意味で、「シミュラクルは品位を下げたコピーなどではない。それは原型とコピー、モデルと複製というものをともどもに否定し去るポジティブな力を秘めている。シミュラクルの中にはたがいに相違したセリーが少なくとも二つは取り込まれており、そのいずれが原型とみずればコピーか指定は出来ないふうになってくるのだ」(Gilles DELEUZE,

*Logique du sens*, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 302f. 「意味の論理学」岡田弘・宇波彰訳 法政大学出版局 一九八七年三三三頁)。あえてこのような言葉を用いるのは、スピノザの「非対称性の相互性」をモナドロジーふうの解釈から守るためである。なるほど「それぞれの単純実体は自分以外のすべての単純実体を表現するような諸関係を有し、それゆえ宇宙の永遠の生ける鏡である」(*La monadologie*, §. 56)と「ライプニッツの定式は〈非対称性の相互性〉と似ていなくもない。しかしそれぞれのモナドが相互関係にあるのは、それが「ただひとつの宇宙」を、それも神の保証のおかげでそれぞれに映し出すからなのである」(*ibid.*, §. 57)。これに対し、スピノザの群衆の相互性にはそのような唯一のモデルと多数の複製といった写像関係、およびその保証人が欠けている。各人の表象する「残りの者」が現実には存在する「ただひとつの群衆」の写しだという保証は何もないし、次に述べるように統治権の掌握者でさえその保証人ではありえないのである。

7 もっとも、『神学政治論』のスピノザがつねにこの意味で「自然状態」という語を用いているわけではない。「人類に固有な自然権」が「共同の権利」の外ではほとんど考えられなことを示すためにそうした外の仮定として言われることもあれば (TP/II/15/281)、統治者の空位期を指す場合もある (TP/VII/25/318)。しかしいずれにせよ相互契約によるその克服という議論はまったく出てこない。

8 ここはマテロンによる見事な定式を参照するにしくはない。「われわれのうち服従するものが多勢でなければ長期的な服従はあるまい。服従する者が多勢ならわれわれの支配者はわれわれ各人に恐れと希望を吹き込むことができるだろう。それは残りの他人たちがその指図を支配者に任せるところの諸力のおかげなのである。そしてこの恐れあるいは希望がその同じ支配者の指図に自分の力を委ねるようわれわれ各人を再決定し、そこで支配者はまた新たに恐れや希望を吹き込むことができ：等々。しかしこの場合でも支配者が、配下にある者たちの同意を絶えずそのつど引き出し続けねばならないことに変わりはない。それも将来に對する何の法的保証なしにである。と、いうのも支配者が配下に対して有する権利とは、彼らを用いてもいいと同意してくれた力以外のなものでもないのだから」(MATHERON, *op. cit.*, p. 87)。

9 「自然は民族を創らずただ個々の個体を創るだけであり、個体が民族に区別されるのは言語、法ならびに風習の相違によるほかなら」(TTP/XVII/217)。これら言語・法・風習はすべてイマジネールな至高の声の共有に関わるものである。われわれは常に遅れてそこに来た者としてそれを内化するのだが、これは「エティカ」がわざわざ感覚的知覚から形成されるものと区別して言う「もろもろの記号から」形成されるイマジネールなものにほかならない (B2/P40/S2)。それゆえ「記号」が宗教的な意味と不可分な

のは不思議ではない。「法の宗教的な意味は必然的であって、それというのもおおよそ法というものはエノンの形をとり、したがって内的ならし外的な〈声〉が神の名に参照されることを含意しているからである」(Etienne BALBAR, «JUS, PACTUM, LEX: Sur la constitution du sujet dans le TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE», in *STUDIA SPINOZANA*, vol. 1, 1985, p. 142)。<sup>9</sup> なおスピノザに於ける「トレンネール」の言葉の緊密な関係については Michèle BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, P. U. F., 1983, pp. 129ff.を参照。

10 「国家はまづらわぬ者に対して、敵に対すると同様、その根源的な最高の権利すなわち〈戦争権 (ius belli)〉を保持する」(DC/VI/2/137)——これはホッブズ。「王が支配の力を奮われようすれば、それは国権＝国法 (ius civile) ではなく戦争権 (ius belli) によることあり、臣民が王の實力を撃退できるのは實力によるほかならず」(TP/VII/30/322)——これはスピノザである。

11 ただしこの書簡のオランダ語異文は両方を単数の《een onderzaat》で書いている (EP/50/239)。これは全集のゲブホルトの校注によればこの書簡のオリジナルは無く、ラテン語のものはスピノザがこの異文の原本たる元のオランダ語のものを翻訳した現物と推定される (cf. Geb/IV/417)。それゆえラテン語のテキストを正文として差支えあるべき。

12 異様なほどの大人数から成る民主的統制の重視はこの帰結である。cf. TP/VI/15/300f; VII/5/310; VIII/2/324; IX/14/351f. スピノザにとって「理想的な貴族制とは従属下にある住民と共生せねばならぬ民主制であり、理想的な君主制とは市民の王と共生せねばならぬ民主制であり、理想的な神権制とは市民の死せる者の意志と共生せねばならぬ民主制なのだ。」(Alexandre MATHERON, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 503)。

13 ここから群集がその権利を一定の契約にもとづいて統治者に譲渡するところから、いわゆる統治契約 (社会契約ではない) の擬制となせ「国家論」のスピノザがとどまっているのかが分かる。群集の力そのものは解消不可能なものとして、しかもすでにそこに在り、時々の統治者はその「戦争権」への恐れから一定の公約に拘束されるのである。cf. TP/IV/6/294; VII/25/318f; VIII/4/325f.

## 結 論

スピノザの立場が意味をもつとすれば、それはすなわち「諸々の社会の構成は〈群集〉内部の諸々の能動と受動の連

鎖以外の何ものでもなく、この群集はそれを構成する諸個体の力の全体にこそ還元しうるものであって、それら個々人の間の双対||対称的相互関係 (relations bilatérales) (すなわち諸々の交換) の総計に還元することはできないということ、このことの肯定としてである」——このようにバリバールはコメントしている。<sup>(1)</sup> われわれが一貫して問題にしてきたのも、まさにそうした対称的相互関係の総計に還元不可能な全体であった。それを『国家論』のスピノザは「群集」という用語で指し示していたのである。そしてこの「群集」を構成しているある種の特異な相互性、われわれが仮に「非対称性の相互性」と名付けることになった相互性を理解するためには「残りの者」という概念が不可欠だったのである。「残りの者」は、それがイマジネールな表象存在なのか現実的存在なのか各人には決定不能であるという仕方で持続のなかで反転しつづける。その意味でそれはシミュラクルなのであって、いわば模像の掛け合わせそのものが群集を、あたかも同一者であるかのように絶えず出現させるのである。全員がそうしたシミュラクルとしての「残りの者」の面前から逃れられず、互いに第三項的で集団的な力を出現させあって止まないという相互性——これが「非対称性の相互性」にはかなならない。このような相互性はもはや双対的で対称的な二項的相互性には還元不可能である。いやむしろ、およそ契約のような相互性が可能であるには、いつもすでに群集の力を構成する「非対称性の相互性」がそこになければならない。これがホッブズ契約説の不可能性としてわれわれの確認したことであった。それゆえ「非対称性の相互性」自体はそれを超越する何者もないまま、そのつどの至高の声の代理人をともなって直接的に与えられるほかないであろう。個体は常にそこに遅れてやってくるのだ。国家状態はすでに自然状態であるというスピノザの命題をわれわれはそのような意味として理解したのである。

結局のところスピノザは「契約論者」だったのだろうか。いうまでもなく答えは否である。しかしそのことはスピノ

ザの思惟が契約説のパラドックスに深く関わっていたことをいささかも否定するものではない。デュルケムに倣って言うなら、<sup>(2)</sup>問題は契約説の「人為的約束」に社交性のような「基本的本能」を対立させることではない。われわれが考えねばならぬのはそのような人為と自然の対立の彼方、個人の意志とか社交本能には還元されえないある種のへおのずからの拘束とでもいふべきものである。いかなる相互性がそのような拘束を生みだしうるのか。スピノザがホッブズの不可能性のもとで考えねばならなかったのもまさにそうした相互性であった。じっさい社会的事実が個人を超えたものとして生みだされるのは、それを生みだす諸個人の相互行為の総合が「われわれ各人の外で起こる」からだとする<sup>(3)</sup>ば、所詮各人の内なる意志から出発しそこへと帰還するほかない契約説によってそのような総合を考えることは出来ない。スピノザはこの「われわれ各人の外で起こる総合」を考えようとしたのである。「残りの者」を導きの糸にわれわれが見いだしたへ非対称性の相互性とは、まさにそのような、「意識の複数性が入りこんでくるために」<sup>(4)</sup>そのいずれをも超出してしまうところの外における総合、つまりはホッブズ契約説の不可能性としての逆説にみちた「群集」の総合であった——ひとまずはこう結論してよいかと思う。

(1) BALIBAR, *op. cit.*, pp. 129f.

(2) Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* Librairie Félix Alcan, 1927, pp. 148ff.

(3) *Ibid.*, p. xxii.

(4) *Loc. cit.*

(追記——引用文献のうち邦訳のあるものは参照させていただいたが、必ずしも訳文に従ったわけではない。なお本稿は第一一一回フランス哲学研究会での発表をもとにしたものである。数々の御批判や御示唆を頂いたことに感謝したい。)