

# 博士論文

レオ・シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係

— 教育哲学的示唆に着目して

志田絵里子

## 目次

序章—研究の視座.....	1
第1節 研究の目的と分析の視点.....	1
第2節 先行研究の状況と本研究の位置づけ.....	5
第3節 本研究の構成.....	8
第1章 シュトラウスにおける神学政治問題—「特殊性」と「普遍性」の関係との照応.....	10
第1節 シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」—シオニズムとの関わり.....	10
第2節 神学政治問題の内実.....	16
1-2-1 「啓示」の意義.....	18
1-2-2 「哲学」の意義.....	20
第3節 小括.....	22
第2章 シュトラウスにおける「哲学」—「特殊性」と「普遍性」の関係を読み解くために.....	24
第1節 シュトラウスのクルト・リーツラー論—存在論に着目して.....	24
2-1-1 リーツラーの存在論.....	28
2-1-1(1) 「共—現前」—「存在性」の本質.....	29
2-1-1(2) 「統一性」—「存在性」の本拠.....	33
2-1-2 シュトラウスの存在論—リーツラーが直面したアポリアの超克.....	35
2-1-3 シュトラウスの存在論—哲学的示唆.....	38
第2節 シュトラウスにおける「人間性」概念—シュトラウス・コジェーヴ論争を手掛かりに.....	40
2-2-1 シュトラウス・コジェーヴ論争の概要.....	43
2-2-2 シュトラウスとコジェーヴにおける「人間性」概念の比較.....	46
2-2-2(1) 「哲学者」と「政治家」の区別.....	46
2-2-2(2) 真理の明証性.....	51
2-2-3 シュトラウスにおける「人間性」概念の意義と限界.....	57
第3節 小括.....	59
第3章 シュトラウスにおける「自然」概念 —「特殊性」と「普遍性」の関係を捉え直す視座.....	62

第1節 「自然」概念の概説.....	62
3-1-1 「自然」概念を取り巻く哲学的状況 .....	62
3-1-2 「自然」概念の内実.....	63
3-1-3 「自然」概念の射程.....	66
3-1-4 「自然」概念の位置づけ .....	68
第2節 シュトラウスにおける「完全性」概念—教育的含意に着目して.....	68
3-2-1 「完全性」の内実—「自然」概念からの導出.....	70
3-2-2 「完全性」の条件—「最善の体制」.....	72
3-2-3 「完全性」の位相 .....	75
3-2-4 「神学政治問題」との整合性—「哲学」の教育的含意.....	76
3-2-5 「完全性」の捉え直し—「完全性」概念の未発の契機.....	78
第3節 シュトラウスにおける「自然」概念—「近代的自然権」批判に着目して.....	81
3-3-1 シュトラウスの「近代的自然権」批判—価値の転換 .....	84
3-3-1(1)シュトラウスによるホブズ解釈.....	84
3-3-1(2)シュトラウスによるロック解釈.....	87
3-3-2 シュトラウスの「近代的自然権」批判—価値の歪曲 .....	90
3-3-2(1)シュトラウスによるルソー解釈.....	90
3-3-2(2)シュトラウスによるバーク解釈.....	93
3-3-3 シュトラウスにおける「自然」概念の可能性 .....	95
第4節 シュトラウスのマックス・ウェーバー論—なぜ自然権が退けられたか.....	97
第5節 小括.....	102
第4章 シュトラウスにおけるリベラル・エデュケーション論	
—「特殊性」と「普遍性」の接合点 .....	105
第1節 リベラル・エデュケーション論と「啓示」の関連性	
—神学政治問題の解釈を通じて .....	105
4-1-1 シュトラウスのリベラル・エデュケーション論 .....	108
4-1-1(1) リベラル・エデュケーションの非専門性 .....	108
4-1-1(2) 「哲学」の準備としてのリベラル・エデュケーション .....	110
4-1-1(3) リベラル・エデュケーションの対象.....	111

4-1-2	リベラル・エデュケーション論と「啓示」の関連性—教育哲学的示唆 .....	113
第2節	エソテリズムの問題—「特殊性」と「普遍性」を架橋する可能性 .....	116
4-2-1	シュトラウスのエソテリズムに着目する意義 .....	117
4-2-2	シュトラウスのエソテリズム—見えない知識を探り出す .....	121
4-2-3	哲学者と市民の差異—知識の種類は誰もが乗り越えられる .....	123
4-2-4	エソテリズムの適用可能性と限界 .....	129
第3節	小括 .....	131
終章	本研究のまとめと今後の課題 .....	134
第1節	本研究のまとめ—シュトラウス思想における各議論の有機的関連性 .....	134
第2節	今後の課題 .....	138
文献一覧	.....	142
初出一覧	.....	152
註	.....	154
謝辞	.....	158

## 序章—研究の視座

### 第 1 節 研究の目的と分析の視点

本研究の目的は、レオ・シュトラウス(Leo Strauss 1899～1973)における「特殊性」と「普遍性」の関係について、彼の主要な議論である「神学政治問題」、「哲学」、「自然」、「リベラル・エデュケーション」、「エソテリシズム」の各視点から検討し、現代の教育哲学への示唆を得ることである<sup>1</sup>。「特殊性」と「普遍性」については本研究第 1 章で詳述するが、端的にいうと、シュトラウスの「特殊性」とはユダヤ人であることに基づく信仰を伴う個人の特質であり、「普遍性」とはシュトラウスによる批判の対象となっている、リベラルな社会における自由と平等が実現された状態のことである。

シュトラウスの人となり概観しておく。中世哲学研究者のピエール・ブーレッツによれば、シュトラウスは正統派ユダヤ教の家庭で育ち、マールブルク大学でエルンスト・カッシーラー(Ernst Cassirer 1874～1945)に師事して博士論文を仕上げ、その後、エドムント・フッサール(Edmund Husserl 1859～1938)、マルティン・ハイデガー(Martin Heidegger 1889～1976)、ハンナ・アレント(Hannah Arendt 1906～1975)、アレクサンドル・コジェーヴ(Alexandre Kojève 1902～1968)、ハンス＝ゲオルク・ガダマー(Hans-Georg Gadamer 1900～2002)らと出会い思想的な交流を持つ。パリやイギリスでの亡命生活を経て、1938 年からアメリカに移住し、ニューヨークのニュー・スクール・フォー・ソーシャル・リサーチ<sup>2</sup>、シカゴ大学などで教鞭をとり、メリーランド州で 1973 年に没した[ブーレッツ 2013:6]。シュトラウスは、幼少時にロシア・ユダヤ人が迫害されている状況を目撃して不安を感じたと述べており[WWRJ: 51-53]、またパリに滞在中、ナチスによる支配が進んだドイツに帰ることを断念したとされている[井上 2020:156]ことなどから、迫害を受ける立場となったユダヤ人であることが彼の人生に多大な影響を与えているといえる<sup>3</sup>。

そもそも、なぜシュトラウスを研究対象とするのか。従来、教育学においてシュトラウスは、アラン・ブルーム(Allan Bloom 1930-1992)の『アメリカン・マインドの終焉』に影響を与えた保守派<sup>4</sup>の知識人として位置づけられることが多かったが、後述するように、彼の政治哲学と教育学を総合的に捉えた上でその議論を位置づけることを検討した研究はなく、ここに本研究の意義がある。すなわち、政治的文脈で語られることの多かったシュトラウスについて、近年、倫理的な観点[石崎 2009]や、政治と教育の関係という観点[Fuller 2009]、大学における古典の位置づけに関わる観点[藤本 2012]、リベラル・エデュケーション論の観点[松尾 2019]などからシュトラウスの議論が捉え直され、政治的文脈における検討では見えにくい教育学的示唆が含意されていることが明らかになった。また、後述するようにシュトラウス自身も教育に関する論文を書いており、彼による教育についての議論を再検討することは、教育哲学的視点からも大変有意義であると思われる。

さらに、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係に特に着目する理由は次の二つである。一つ目は、これが教育哲学的に重要なテーマを含んでいることである。すなわち、グローバル化が推進され、多様な価値観が生み出される現代社会においては、柔軟性のある判断が可能になった反面、判断の必要性が生じる度に依拠する基準を再構成しなければならないという状況に陥る怖れがあり、価値判断基準と密接に関わる教育哲学の重要性を再認識せざるを得ない。価値判断基準が必要になるのは、個人の自由と社会的な共同の均衡をどのように図るか、換言すれば個人の特殊性の発露が、社会通念や道徳観念という普遍的な価値基準の観点からどこまで許容されるのかという状況においてである。現代においても、個人の特質の尊重と円滑な社会生活の実現が対立する局面が増加しており、これらをいかにして両立させるかという問題の解決が、理論的な側面と実践的な側面のいずれにおいても焦眉の急であるといえる。以上を踏まえて本研究では、シュトラウスの「特殊性」(ユダヤ性)に着目しつつ、彼の「普遍性」批

判の射程および、「特殊性」と「普遍性」の架橋の可能性を探ることが課題となる。

二つ目の理由はシュトラウスの議論の重層性から導出される。シュトラウスは既に述べた通り、保守派の政治哲学者として捉えられることが多く、古典的ギリシア哲学に依拠して「最善の政治秩序」や「善き生活」など、古代ギリシアの哲学的思考の復活を主張していると見られる側面が注目されやすい。しかしながら、シュトラウスの著作は一見すると古代ギリシア哲学の復興を第一目的としているように思われる一方で、「人間は光、導き、知識がなければ生きてゆけない」または「善の知識は「神の啓示」に依存すべきことなのか」というような「自然」についての論述の中に突如として見られる「啓示」への言及や[NRH:74=111]、教養教育についての議論における「宗教教育の衰退によって生み出された空隙」[LAM:19=29]という記述のされ方に見られる宗教への唐突な言及など、ユダヤ人としての立場からの議論も多い。つまり、古代ギリシア哲学的な側面のみからシュトラウスの著作を読むと、矛盾して見える議論もある。つまり、シュトラウスの著作には哲学こそが生きる上で最も重要なものとされつつ、宗教の優位性を認めるような主張も見られるということである。

このような矛盾の背景にあるシュトラウスの意図はいかなるものかが問題となるが、ローレンス・ランパートが指摘するように、シュトラウスの議論を特徴づける「エソテリズム(秘教主義)」が適用されているのではないかともしうる[Lampert 2009:63]。エソテリズムとは本研究第4章でも詳述するが、社会の混乱を招くおそれのある哲学的言説を隠すように書くという著述方法のことである。彼の著書が秘教的であることは、吉永和加がシュトラウスのルソー解釈について「シュトラウス自身のエソテリズムを炙り出そう」としていることや[吉永 2019:241]、飯島昇藏(1951~2017)が「市民たちを、わけても能力のある若者たちを哲学へと導入するため」に「著述の技法を編み出していった」[飯島 2014:343]と指摘するように、シュトラウスの議論の構成はある教育的な目的のもとに意味を持った列挙がなされていることから推測できる。また、『政治哲学とは何であるか』

の日本語版への序文を書いたラファエル・メイジャーも、同書所収の論文の順序について、「政治哲学とは何であるかという本質的な問いをわれわれ自身が回復させることを促進」するような構成となっていると述べている[WIPP 訳書:xvi]。よって、このエソテリシズムを踏まえれば、シュトラウスの議論から表面的に理解される主張の根底を単に検討するにとどまらず、そのような表現にしたのは何故なのかというところまで掘り下げる必要があるといえる。

シュトラウスの思想形成の変遷については、シュトラウスの弟子であり、政治哲学や教育論においても共通する面の多いブルームによる思想形成の過程についての分析<sup>5</sup>を参照するのが妥当であろう。ブルームによれば、次のような三つの時期に分類される。

まず、第1期はブルームによれば 1930 年から 1935 年頃までの「シュトラウスが近代の外部を追求した地点」であり、この時期の『スピノザの宗教批判』、『ホブズの政治哲学』などの著作はとても風変りで興味深いものという評判を得た。これに対して第2期は、1948 年から 1953 年頃までのシュトラウスがエソテリックな著述技法を発見した時期であり、シュトラウスの代表的な著書ともいえる『僭主政治について』『自然権と歴史』などの著作があるが、世間からは屈折したものとして受け取られていた。続く第3期は、1958 年から 1964 年頃までの「従来 of 学問の方法に縛られない方法」によって研究が行われた『都市と人間』、『哲学者マキャベリについて』などの著作がある。ブルームはこの時期の著作が最も重要と評しているが、世間から無視されるという扱われ方であった[以上 Bloom 1990:246-249 参照]。このようにシュトラウスの思想は、シュトラウスの人物像を的確な視点から整理している長尾龍一が「何度読んでも、歯が立たない印象がある」と述べる通り[長尾 1997:90]、哲学者として世に出始めた当時から非常に斬新で難解であったと推測される。

ブルームの分析を踏まえたスティーブン・B・スミスの指摘によれば、上述の 1930 年代後半からのニュースクールでの業績がシュトラウスの業績において最も特筆すべきものの

一つであり、シュトラウスの独特の著述のスタイルが確立したとされている[Smith 2009: 25]。そして、この時期の彼の代表的な著作『僭主政治について』によって、「最善の生き方」という彼の思想における中心的なテーマが明らかになった[Smith 2009:29]。

## 第2節 先行研究の状況と本研究の位置づけ

シュトラウスについての主要な研究としては、彼の議論の各側面ごとに述べると、まず政治哲学の観点からの研究には既にかんがりの蓄積がある([Drury 1997]、[Zuckert 2006]、[飯島 1995]、[石崎 2009]、[小玉 1999]、[添谷 1992b]、[寺島 1991]、[富沢 1987]、[藤原 2007]、[松尾 2018]、[井上 2020])。これらの研究において共有されている問題意識はおおまかにいうと、シュトラウスの目的は古代ギリシア政治哲学への回帰なのか、或いは近代の地平を越えるようなポストモダンのまたは新たな価値形成への布石なのかを探り出したいというものである。

例えば古代ギリシア哲学への回帰という解釈を行っている研究としては、石崎嘉彦や富沢克による、倫理や哲学の危機という観点からシュトラウスは失われた「自然」や秩序の復活を主張していると位置づけているものがあり([石崎 2009:66]、[富沢 1987:401])、新たな価値形成という解釈を行っている研究としては、添谷育志と藤原保信による、シュトラウスはむしろ近代の外部から古典的な「自然」を復活させようとしていると位置づけているものが挙げられる([添谷 1992b:88]、[藤原 2007:321])。

また、先述の政治哲学の観点からの研究のうち、シュトラウスの思想的な影響力に着目し、批判的な捉え方をとする研究や、客観的にシュトラウス思想の影響力の系譜を明確化している研究として分類できるものもある。例えば、ドゥルーリィは両者の主張を同様のものと捉え、盲目的な教条への固執であるとしてシュトラウスのアメリカへの影響を批判的に論じている [Drury1997:18]。マイケル・ツッカーはアメリカにおける「シュトラシアン」

といわれる学問的派閥の構図を詳細に分析し、シュトラウスをめぐる政治哲学上の問題を指摘している[Zuckert 2009]。

次に、神学政治問題の観点からの研究についてみると、これも政治哲学的観点からの研究同様に非常に多い([Batnitzky 2009]、[Tanguay 2011]、[柴田 2009]、[ブーレッツ 2013]、[マイアー2010])。神学政治問題についての研究では、シュトラウスがエルサレムとアテネのいずれを重視しているのかということに加えて、エルサレムとアテネの対立を浮き彫りにするシュトラウスの真意はいかなるものかという問いが根底にある。

例えばレオーラ・バトニツキは、「啓示」と「哲学」の関係についての問題点をシュトラウスが取り組もうとしたこと自体の有意性を強調しており[Batnitzky 2009]。ダニエル・タンガイも、理性と啓示の争いの存在をシュトラウスは示そうとしたとしている[Tanguay 2007:117, 190, 215]。柴田寿子は、シュトラウスは自己の属する共同体の起源の地平を解体しようとしたという点でスピノザと共通していると指摘している[柴田 2009:64-65]。冒頭で触れたブーレッツはエルサレムとアテネの対立を浮かび上がらせることがシュトラウス思想の核にあるとして、彼のユダヤ人としての思想変遷を詳細に検討している[ブーレッツ 2013]。ハインリッヒ・マイアーは、シュトラウスが神学政治問題を論じるのは、「政治」と「宗教」の対立の過程で「哲学」に導くためであると述べている[マイアー2010:13]。

他にもリベラル・エデュケーション論の観点からの研究([添谷 1992a]、[藤本 2012])、リベラル・エデュケーション論の「知的自立性」に着目した研究[松尾 2019]や、特にコジエーヴとの関係に焦点を当てているなどの研究(、[堅田 2009]、[坂井 2017]、[ビバー ル 2014])もある<sup>6</sup>。

このように、既に彼の議論の各側面について多くの研究の蓄積があるだけでなく、各研究においてシュトラウス思想の各議論の多面性や重層性も十分に確認されている。いずれの研究も、後のシュトラウス研究に対して新しい視点の探究を促してくれるものである<sup>7</sup>。

しかしながら、本研究で扱うシュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」については、次のように、類似のテーマを扱っている他の先行研究とは、問題関心の点で異なっている。例えば、森達也がアイザイア・バーリン (Isaiah Berlin 1909～1997) とシュトラウスのシオニズムに対する両者の捉え方の差異を示して、特殊性と普遍性に重なる問題として間接的に言及している他 [森 2018:217]、ブーレッツがシュトラウスは「特殊ユダヤ的な枠組みのなかで」意見を述べていたとの指摘を行っている [ブーレッツ 131]。他にも後藤正英が「ユダヤ」が特殊性の代名詞であるとして、「普遍性」を追求する「哲学」との対比について言及しているが [後藤 2008:205] が、あくまでユダヤ哲学の系譜を論じる文脈において触れているのみで、シュトラウスの議論における概念として言及しているわけではない。また、大竹弘二が「啓示の二義性」に着目して自然と神学政治問題の関係に言及し、シュトラウスは自然概念と啓示宗教の対立を指摘したとするが [大竹 2008:63,70]、これも特殊性と普遍性に言及しているわけではない。つまり、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の問題は、間接的あるいは傍論として取り上げられてはきたが、直接的に「特殊性」と「普遍性」の関係に焦点を当てられてはいない<sup>8</sup>。

確かに、「特殊性」と「普遍性」の関係をユダヤ教と社会との関係性の問題と同様のもものと見て、西洋思想の構造自体の問題として客観的に捉えるならば、啓示と理性の対立というシュトラウスの神学政治問題の問題に回収されうると見ることも可能である。そうだとすると、「特殊性」と「普遍性」の問題は先行研究によって既に分析され尽くされており、問題の存在自体を示唆してその内実を確認することで足りるともいえる。しかし、「特殊性」と「普遍性」の関係の問題を個人の内面性に関わる問題として認識した場合、対峙する要素をどのように一人の個人の内面で両立させるのか、生きていくうえでこの葛藤を超越しうるのかという問題との直面が不可避である。さらに、この対立を解決できないのであれば、解決の可能性に向けた検討はなされうのかを問い直す必要性が生じる。

このことと併せて、「特殊性」と「普遍性」の関係の問題が、シュトラウスの議論において

必然的に導出されるテーマであるといえるならば検討に値するということができ、このような必然性への着目に基づく横断的な考察を本研究の独自性として論を進めたい。

### 第 3 節 本研究の構成

本研究では上述の先行研究を踏まえ、「特殊性」と「普遍性」の関係について、その多様な位相を探るべく、シュトラウスの思想の支柱を形成する「神学政治問題」、「哲学」、「自然」、「リベラル・エデュケーション」、「エソテリシズム」の四つの議論を通じて横断的に検討する。具体的には、これらの四つの各議論について、様々な視点から考察し、新たな解釈の可能性を探り出すことを通じて、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係をつまみ直す契機の端緒を追求することを試みる。

結論を先取りするならば、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係は、彼の主要な議論の内実が表出しているものであり、彼の各議論を通じてこの関係性を検討することで、「特殊性」と「普遍性」をそれぞれ他の概念へ読み替えたり、これらの概念の間の架橋の可能性を見出したりすることが可能になるのではないかとということである。この検討により「特殊性」と「普遍性」の関係に通底するシュトラウスの真意を明らかにする手掛かりが得られ、さらにその真意が含意している現代の教育哲学への示唆が明らかになるのではないかとと思われる。

本研究の構成は以下の通りである。まずシュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の内実について、彼による「特殊性」と「普遍性」の定義を確認した上で(第 1 章第 1 節)、シュトラウスにおける神学政治問題を構成する彼の「哲学」と「啓示」それぞれの概念を検討を行い(第 1 章第 2 節)。いかにしてシュトラウスの「特殊性」と「普遍性」概念が彼の神学政治問題から導出されてくるのかを確認する(第 1 章第 3 節)。

次に「特殊性」と「普遍性」の関係を解明するための方途となるシュトラウスの「哲学」

について、彼の「存在論」をクルト・リーツラー (Kurt Riezler 1882～1955) 論の検討を通じて読み解いていく(第 2 章第 1 節)。さらに、シュトラウスの哲学の根幹を形成する、彼が目指している「人間性」概念について、シュトラウス・コジエーヴ論争の検討を通じて検討し(第 2 章第 2 節)、彼の哲学概念がはらむ限界点についても言及する(第 2 章第 3 節)。

これらを踏まえて第 3 章ではシュトラウスの「自然」概念の議論について検討する。まず「自然」概念の概要を確認し(第 3 章第 1 節)、「自然」概念の内実を構成する「完全性」概念について、シュトラウスの主張する「最善の体制」や「完全性」が内包する教育的含意という観点から検討する(第 3 章第 2 節)。さらにシュトラウスによる近代的自然権に対する批判を、彼によるホブズ、ロック、ルソー、バークについての解釈を通じて検討する(第 3 章第 3 節)。続いてシュトラウスのマックス・ウェーバー (Max Weber 1864～1920) 論にも言及することで、シュトラウスの「自然」概念の内実を再度確認し(第 3 章第 4 節)、彼の「自然」概念の内実から帰結する視座を「特殊性」と「普遍性」の関係の問題に適用することで、「特殊性」と「普遍性」の関係を読み替える余地があるのではないかを探り出す(第 3 章第 5 節)。

最後の章では、シュトラウスの教育論であるリベラル・エデュケーション論と彼の「啓示」概念の関連性を読み解き(第 4 章第 1 節)、シュトラウスのエソテリシズムの現代の哲学教育への適用可能性を検討する(第 4 章第 2 節)。そして、これらの検討から得られた視点をもとに、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係に対して、彼の「リベラル・エデュケーション」と「エソテリシズム」が果たしうる役割を明らかにし、「特殊性」と「普遍性」を架橋する可能性があるかについて検討する(第 4 章第 3 節)。

## 第1章 シュトラウスにおける神学政治問題—「特殊性」と「普遍性」の関係との照応

本章では、シュトラウスの著作において「特殊性」と「普遍性」がそれぞれどのように記述されているか、それらはいかなることを含意しているのかについて、主に『リベラリズム 古代と近代』と『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』に基づいて検討する。まず「特殊性」がユダヤ人であることに基づくのならば、「特殊性」はシオニズムや彼の神学政治問題とはどのように関わっているのかを検討した上で、「特殊性」と「普遍性」の関係がいかなるものであるかを考察する。

### 第1節 シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」—シオニズムとの関わり

既に述べたようにシュトラウスにおける「特殊性」とは、彼がユダヤ教徒であるということに基づく特質であり、1962年にシカゴ大学のヒレル財団で行われた講演においても「リベラルな社会」においては「特殊」な宗教が「私的な領域」に属するものとして扱われると述べられている[WWRJ:46]が、シュトラウスが「特殊性」について論じていると思われるのは『リベラリズム 古代と近代』における次のような記述である。

特殊な宗教としての宗教は私的領域に属するという理解が伴っている。自由主義的国家がそのユダヤ人の市民たちを「差別」しないだろうことはたしかであるのと同様に、それが憲法上諸個人や諸国家によるユダヤ人たちに対する「差別」を阻止する能力を持たず、また阻止する意志すら持たないこともたしかである。このような意味において私的領域を承認することは、私的「差別」を容認し、それを保護し、かくしてそれを事実上助長することを意味する。[LAM: 230=354-355]

これはすなわち、全ての人々が自由で平等であると法によって規定することで、表面化しない「私的」な信仰、つまり各個人を特徴づけ、各個人が依拠している思想的な基盤としてのユダヤ教のような信仰が相対化されてしまうということである。シュトラウスによる「同化は外面的な自由の代償として内面的な隷属を要求する」[RCPR:232=300]という言葉に端的に表現されている通り、法による表面的な自由平等の保証は「同化主義」に過ぎず、個人の内面に存在していた信仰の「特殊性」が、一般社会の価値観の一つとして回収されてしまうのである。さらに、宗教の相対化または私的領域への回収は、宗教に基づいて歴史上続いてきた内面的な差別について、差別自体も多様な価値観の一つとして認容することになる。

換言すると、法的な平等の理念が個人の信仰の根底にある「特殊性」にまで及ぶことで、信仰の「特殊性」が私的領域に追いやられ、平板化され、本来の在り方では尊重されなくなるのである。シュトラウスは「自由主義的国家はユダヤ人問題に解決策を与えることはできない」と述べ[LAM:230=355]、一般的な社会への受け入れとこれに伴う法的な権利の付与について、これらを同化主義に過ぎないとして批判している[RCPR:231-232=299-300]。

この同化主義批判が普遍性への批判と結びつく。「同化主義」的な政策が依拠している政治哲学的概念としての「普遍性」<sup>9</sup>については、シュトラウスが「西洋ユダヤ人の個人が抱える問題」[LAM:231=355]として次のように述べている。

その個人あるいは彼の両親は、彼のユダヤ教徒のつながりを断ち切ることで、彼が純粹に自由主義的な人間社会の、あるいは普遍的な人間社会の標準的な構成員になるだろうという期待を持ったにも関わらず、そのような社会がまったく見出されないとき、彼は当然さ迷ってしまう(perplexed)のである。[LAM:231=355-356]

これはすなわち、「普遍的な」社会が実現されればユダヤ人問題が解決するであろうと一般的には考えられており、ユダヤ人が自分の信仰に固執せずとも生き活きと、本来的な特質を発揮しながら社会の中で自由と平等を享受できるという状態のことであると解される。しかしながら、既述のようにシュトラウスは自由主義に基づく「普遍的」な社会ではユダヤ人問題解決には不足であるとしている。つまり「普遍性」には、個人の本来的な特質を発揮させる環境を形成する理念としてはある種の欠陥を孕んでいるといえる。「普遍性」がいかなる点で不十分なのか。

シュトラウスが批判している上述のような「普遍性」とは、本研究第 2 章第 2 節でも検討するが、シュトラウスとコジェーヴとの間における哲学上の議論、いわゆるシュトラウス・コジェーヴ論争[OT]でシュトラウスが「普遍同質国家」の実現というコジェーヴの主張を批判する際に念頭に置いている、コジェーヴの解釈による「普遍性」と同様のものである。コジェーヴによる「普遍性」は、全ての政治的な抗議行動が終了している「「普遍同質的国家」をもって端的に最善の社会秩序である」とする記述 [OT:192=430] からわかるように、全てが均一化された状態のことである。シュトラウスは、このような人間の積極的な政治的活動が停止している状態を政治体制の最終的な状態と規定することについて、人間の知的な政治的活動の可能性を消滅させてしまう危険性があるとしてコジェーヴを批判している [OT:208=459-460 参照]。

つまり、シュトラウスによれば、コジェーヴの主張する「普遍同質国家」または自由主義的社会におけるような「普遍的」社会においては、人間らしさの表れとしての「否定性」(本研究第 2 章第 2 節参照)に基づく行動、つまり政治的活動が発動しなくなる。よって、「普遍性」は「特殊性」に内包された知的活動、換言すれば、ユダヤ人の「特殊性」を守り、より発展させた状態で発揮させるという、政治哲学的に適切な活動を無効化してしまうのである。

このように、自由主義国家による「普遍性」重視の政策がユダヤ人問題解決に不十分であることをみてきたが、ここで、そもそもなぜ「特殊性」が尊重されるべきなのかが問題となる。これは「特殊」なものとして存在すること自体が必然的なことであるのかという問いに言い換えることができる。

シュトラウスは、「自分の起源」や「過去」からは逃れられず[WWRJ:49]、「過去を捨てることはできない」[WWRJ:52]として、「リベラルな社会」でユダヤ人が社会に溶け込むことを推進されることにより、結果的にユダヤ人であること自体が否定されるべきことのように見えてしまうことを懸念している[WWRJ:52-53]。このことはシュトラウスによる「私はそれら(フォークダンスやヘブライ語など)が我々の伝統における最も深遠なものに取って代わることは起こりえないと信じている」[WWRJ:79]という記述からも伺える。すなわち、ユダヤ人としての「特殊性」が他の文化同様に多様なものの一つとして扱われることは、個別性が捨象されてその存在価値を減殺させられたことになるのである。

つまり、「特殊性」の本来的なありようを支えているものは、ユダヤ教への信仰という核によって構成されており、外部の価値観によって平板化されえないものであり、「特殊性」それ自体の存在を基礎づけている起源までに遡らざるをえない絶対的な価値基準であることがわかる。このようにシュトラウスにおける「特殊性」の要諦は静的で固定的な「絶対性」にある。

このようにシュトラウスがユダヤ人としての「特殊性」を相対化できないものとして捉え、ユダヤ人に対する自由主義的な解決を同化主義として批判することの根底にはユダヤ人としての経験があり、これについては彼とシオニズムとの関わりを見る必要がある。既に触れたが、シュトラウスは幼少時に迫害されたロシア・ユダヤ人が自分の家に来たのを見て、ドイツでも同様のことが起きるのではないかという不安を抱いたと述べている[WWRJ:51-53]。その後、青年期にシュトラウスはシオニスト運動に傾倒していくが、「内面性を置き去りにして政治闘争にはやる政治的シオニズムに対し、懐疑的になっていった」ことが

指摘されている[長尾、1997:62-64]。

シオニズムには「政治的・文化的シオニズム」と「宗教的シオニズム」があり、シュトラウスは後者の方に近いとされている[長尾 1997:64]。政治的シオニズムについてみると、先行研究において既に指摘されている通り、ユダヤ人の国家形成を目指すシオニズムは、リベラルな社会による同化に対抗する筈のものであったが、結局は同様の同化主義を異なる場所で繰り返しているに過ぎないとシュトラウスは考えたとされている[長尾 1997:66、柴田 2009:45]。つまり、柴田が「普遍主義的でリベラルな個人主義と固有性をもつコミュニティとは矛盾」するものであると述べるように[柴田 2009:43]、シュトラウスが理解した自由主義社会によっては、ユダヤ人の「特殊性」を尊重することにはならないのである。また、文化的シオニズムについてもシュトラウスは、「本質的なことは文化ではなく神からの啓示である」と述べ[WWRJ:52]、文化的シオニズムによると、ユダヤ教はキリスト教の下に存在するあらゆる文化の中の一つとして扱われるに過ぎず、その特殊性はむしろ希釈されてしまうので、「特殊性」の救済策としては不十分であると述べている[WWRJ:51-53]。

シュトラウスが理想とするシオニズムに最も近いとされている筈の宗教的シオニズムについても、シュトラウスは「第一にはユダヤ教の信仰であり、第二義的にのみシオニズム」であるため、ユダヤ人問題を解決しようとする事自体が神への冒瀆ということにならざるを得ず、「有限の、相対的な問題は解決されるが、無限の、絶対的な問題は解決されない」と述べている[LAM:230=354]。宗教的シオニズムが究極まで推し進められることには、宗教的テーゼへの固執によってユダヤ人問題解決のための策を講じる事自体が宗教的な理想に反するものと見なされるという、手段と目的の逆転が生じてしまう恐れがあるということである。遂にシュトラウスはユダヤ人問題を解決することはできないという結論に辿り着く[WWRJ:49]。それでは、シュトラウスがユダヤ人として取っている立場はいかなるものか。

これについては、シュトラウスのシオニズム観に通底する哲学的理論を見ると、よりわかりやすい。シュトラウスのシオニズム理解に多大な影響を及ぼしたユダヤ人哲学者としてフランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig 1886～1929) とヘルマン・コーエン (Hermann Cohen 1842～1918) の二人が挙げられるが、シュトラウスのユダヤ人としての思想的位置づけについて詳細に分析している大竹弘二が、「ユダヤ人を絶対的に特異な民族とみなすローゼンツヴァイクは、ユダヤ教の普遍主義的性格を強調してカント的な啓蒙主義に同化しようとしたヘルマン・コーエンの対極にある」と指摘する通り[大竹 2008:60]、彼らは、シオニズムの捉え方について対立している。

まずローゼンツヴァイクについてシュトラウスは、ユダヤ人としての「経験」を「完全に個人的」なものとする「トーラーの意識的かつ根底的な歴史化」によって、ユダヤ人であることがむしろ自由主義社会に親和的な特質になってしまうと批判している[LAM:238=368]。一方でコーエンについては、「敵対的でさえある非ユダヤ的世界に参加しながら、この世界の中でユダヤ人はいかにしてユダヤ人として生きていけるのかを最も効果的にユダヤ人に示した」[シュトラウス 2008:174、WWRJ:78]という側面を評価しつつも、彼の道徳観が、「無限の進歩」への信頼に基づいているために、「不道徳」の永遠性をも含意しているとしてコーエンの議論の限界を指摘している[LAM:247=381]。

このような、ローゼンツヴァイクとコーエンのシオニズムに対するシュトラウスによる批判を見ると、シュトラウスが最も理想とするシオニズムは、自由主義的な要素が全くない宗教的シオニズム的なものであることがわかる。しかしながら、既に述べたように、純粋な宗教的シオニズムもユダヤ人問題を解決できないという限界を内包しているために、シュトラウスのユダヤ人としての立場としては、この隘路からいかに脱却するかという問題を常に提起することを余儀なくされるという、構造的な地点に立脚しているものであると解しうる。さらに繰り返しになるが、シュトラウスにおいて徹底している議論は、特殊性重視のシオニズムと普遍性重視の同化主義のいずれを適用してもユダヤ人が差別から根本的に

解放されるということはありませんということであった。

これらが含意するのは、まず、近代以降の一般的な平等の理念によっては「特殊性」を救い出すことができないという、人間理性に基づいた法規制の脆弱さと、そのような法規制が内包する誤謬という示唆である。さらに「特殊性」は、単に尊重すればよいというものではなく、社会と調和しなかった場合に調整すればよいというものでもなく、むしろ調和させられることによって「特殊性」が希釈され平板化するという危険性を孕んでいるためこれをいかにして回避するか、そもそも回避しうるような事柄であるのかという問題まで射程に入っているという示唆もある。よって「特殊性」と「普遍性」に関わる問題をさらに掘り下げてそれぞれの本質を明らかにする必要がある。

そこで、これまで述べてきたようなシュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係を、彼のシオニズムと深く関わる神学政治問題を通じて解釈するといかなるものとして表出してくるかを検討することが枢要と思われる。次節では、シュトラウスの神学政治問題の概要を述べ、「啓示」と「哲学」それぞれの内実を検討し、これらの対立がシュトラウスの「特殊性」と「普遍性」の関係にどのように関わっているのかについて見ていく。

## 第2節 神学政治問題の内実

そもそも神学政治問題とは、シュトラウスによれば「善き生活についての聖書の考え方や哲学の考え方との抗争」であり、「西洋知性の歴史、西洋精神の歴史の核であり中枢をなすもの」である[RCPR:270=342]。これを端的に言えば、「善き生活」の基準となるのは「聖書」と「哲学」のいずれなのかという問題のことであり、マイヤーが指摘するように「正しい生とは何であるか」という問いに通じている[マイヤー2010:10.]。

なぜ聖書と哲学の抗争という問題にシュトラウスが着目しているのかといえば、彼による近代性批判<sup>10</sup>が根底にあるからである。シュトラウスによる近代性批判の根幹は、人間

を超える秩序の忘却への批判であり、彼が俎上に上げるのは、古典的政治哲学で目指されていた「善き生」という基準が崩壊しているという事態である。シュトラウスは近代の特徴として「人間中心的性格」を挙げ、「すべての真理、すべての意味、すべての秩序、すべての美は、思考する主体、人間の思想、すなわち人間のうちに生じる」ことを批判している[RCPR:243=312]。このような「近代性の危機」に直面し、シュトラウスは西洋文明の根源を形成する「聖書」か「哲学」のいずれかへの「回帰」の必要性を主張するのである[RCPR: 245=314.]。

忘れてはならないことは、人間は、例えばコスモス全体の秩序といった自分自身よりも何か高次のものに服するものであるということ、人間はすべての意味の起源ではないということである。[RCPR : 244=312]

なぜ「聖書」と「哲学」が対立するのか。それは両者を根拠づける議論が次のような点で不一致だからである。シュトラウスによれば「ギリシア哲学が考える唯一の必要なことは自律的な知性の生活であるのに、聖書によって語られる唯一の必要なことは従順な愛の生活である」とされている[RCPR : 246=315]。さらに、両者は「道徳の重要性に関して、道徳の内容に関して、そして道徳が究極的には不十分であると見る点」では一致しているが、「道徳を補いあるいは完成させる何かあるものXに関して」異なっていると述べられている[RCPR : 246=315]。すなわち、「聖書」と「哲学」は、依拠すべき判断基準としての道徳または道徳を超えるものの存在を前提としていることにおいて一致しているが、道徳を補完し根拠づけるものの内容については差異がある。

それでは「聖書」と「哲学」のいずれに依拠すべきか。シュトラウスは次のように述べて、「聖書」つまり「啓示」と「哲学」の対立が解決不可能であるとしている。

啓示の論駁と称する者はすべて、啓示を信じないということを前提としており、哲学の論駁と称するものはすべて、啓示への信仰を前提としている、と言えるであろう。両者に共通の立場、それゆえ両者を超越する立場は存在しないように思われる。  
[RCPR : 269=341]

「啓示」と「哲学」の対立が解決不可能であるということの解釈については、そのような西洋思想の思想構造を明るみに出すことが目的であるという見解[Tanguay2011:190]や、むしろ哲学の方へ誘うという含意があるとする見解[マイアー2012:13]などがあるが、シュトラウスの議論において留意すべきことは、解決不可能でありながら「哲学」から始めるべきと主張されていることである。

シュトラウスは「啓示」と「哲学」の対立が解決不可能としながらも、「聖書とギリシア哲学に共通の層」へと回帰することに関する問いが「学問的ないし哲学的」とであるという理由によって、「哲学から出発」するのがよいと指摘している[RCPR:253=322]。これにはどのような意味があるのか。シュトラウスにおける「啓示」と「哲学」の意義についてそれぞれ確認する必要がある。

#### 1—2—1 「啓示」の意義

まず、「啓示」はシュトラウスの『『スピノザの宗教批判』への序言』[LAM :224-259=345-397]において次のように定義づけられている。

この経験は、一種の自己経験ではなく、人間の可能態の現実化といった類のものでもなく、人間精神がそれ自身のもの、つまりそれが欲求したり自然的にそれへの傾向を有しているところのものへと出来るといった類の

ことでもなく、人間の気質に反して、外部から来る、欲求されない何かの類である。それは、他のあらゆること—理性的なものであれ非理性的なものであれ—のようには決して相対化されえない絶対的な何かについての自覚にほかならない。[LAM:232=358]

「啓示」は人間による解釈が不可能な出来事であるため乗り越えられない経験とされているが、なぜ「啓示」がそのような絶対的な経験とまでいえるのか、「啓示」の絶対性は証明されうるのかが問題となる。シュトラウスはスピノザとホッブズによる「啓示」批判が失敗に終わっていることを指摘することで、「啓示」の存在の絶対性を主張している。

シュトラウスはスピノザについて「近代における最も極端な啓示の批判者」であるとして [RCPR:268=339]、「明晰かつ判明ではないもの」を「捨象」しており、「近代科学」の手法を用いたに過ぎないと述べて、スピノザによる「啓示」の論駁の方法は妥当でないと指摘している [RCPR:268=340]。すなわち、シュトラウスによれば、スピノザによる「啓示」批判においては「神の本性が理解可能である証明を前提として」いるので [RCPR:269=340]、近代科学に基づいた哲学的な証明によって神の「啓示」を論駁しようとしていることと何ら変わらないため、「啓示」についての的確な全貌の把握はなされていないのである。

さらにホッブズに対しては、「自然神学の基盤のうえに立って」おり [PPH :78=103]、古代の伝統的な神学に基づいて「啓示」の批判を行っているに過ぎず結局は「始源的」な「道徳的基本原理」[RCPQ:29=36]の問題に回収されると批判している。このように、シュトラウスによれば、スピノザもホッブズも「啓示」批判に失敗していることは明らかであり、「啓示」を対象化することは不可能であるという分析がなされている。

このように絶対的な経験としての「啓示」はその特質を守られるべきもので「絶対性」を核としており、前節で述べた、固定的な「絶対性」を本質とする、シュトラウスによるユダヤ人としての「特殊性」を導出するものであるといえる。

#### 1-2-2 「哲学」の意義

次に「哲学」について見ると、シュトラウスは「哲学」を「最も重要な事柄についての真理の探究、包括的な真理の探究、全体についての真理の探究、あるいは全体についての学の探究」と定義しており [LAM:13=20]、これは周知のように彼が古代ギリシアの政治哲学<sup>11</sup>に依拠していることに基づいている。これに対して近代以降の政治哲学は、シュトラウスが、「最善の政治秩序という問題とは、全く何の関わりをもっていない」と指摘しているとおおり [RCPR:50=95]、「最も重要な事柄」や「包括的な真理」が想定されていない。

また、シュトラウスは次のように述べて、哲学的な探究の端緒が政治的な事象に内在していることから、哲学が政治と関わらざるを得ないものであると指摘している。

哲学は意見から科学へと上昇しようとする試みであるから、必然的にその出発点として意見の領域に、またこのことから政治的領域に関係づけられている。そのゆえに、哲学がそれ自身のもろもろの行いについて反省し始めるやいなや、政治的領域は哲学的興味焦点域に入ることを余儀なくされる。哲学がそれ自身の目的と自然本性を完全に理解するにはその不可欠の出発点を、またこのことから政治的な事柄の自然を理解しなければなら

ない。[WIPP:61=90]

このように、シュトラウスの「哲学」が「政治哲学」を含意していることを踏まえると「政治哲学」は「善き生活」つまり「生き方」と関わり、シュトラウスが「最も緊要な事柄、つまり生と死の事柄に関して判断を留保することは不可能である」[RCPR:259=329]と述べていることから明らかなように留保できない問題を含んでいる。このことが意味しているのは「哲学」は「生き方」に関わるものであるから、「最も重要な事柄」の探究のためには政治的な事象についての理解が必然的に要求されるということである。さらに、そのような理解への試みは、シュトラウスが「学問的ないしは哲学的な問い」と述べるように[RCPR:253=322]、より普遍的な真理を追究しようとする学問的な営為であり、シュトラウスが次のように述べているとおり、「神の命令」つまり「啓示」へと向かわせる契機を内包しているといえる。

人間に知性が与えられているのは、神の命令を理解するためである。もし人間が知性をもたないとしたら、自由に服従するというようなことはできないであろう。しかし同時に、まさにこの事実によって、人間は知性を奉仕から、つまりあらかじめ知性に付与されていた補助的機能から解放することができるようになるのである。そしてこの解放が、聖書の観点からする哲学ないし学問の起源なのである。[RCPR:258=328]

以上のように、「哲学」は「政治哲学」を包含しており、必然的に日常的な事象から始まることを余儀なくされる知的営為であり、なおかつ「啓示」のような、日常や政治を超えた存在を目指すことを促す契機になりうるものである。

さらに、「生き方」に関わる「哲学」の営みは、社会においていかに生きるべきかということ視野に入れた、汎用性のある理論を求める行為に相当するため、社会において受容されている一般的な理念と親和性のある「普遍性」という概念が目指すべきものとして導出される。

よって、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係は、シュトラウスの神学政治問題における「啓示」と「哲学」の対立から帰結するものとして捉えられる。さらに神学政治問題によってこれらの概念の対立構造が顕現してくるのみならず、この対立自体が「生き方」に関わるため不可避の問題であることが再呈示される。

### 第3節 小括

本章では、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の内実をそれぞれ検討した。「特殊性」と「普遍性」がいかなるものであるかについて、まず「特殊性」はユダヤ人としての特質に関わり、固定的な絶対性を本質とするものであることが明らかになった。これに対して、「普遍性」はコジェーヴが述べたような、全ての政治的活動が終了した状態と同様のものであり、対立や混乱というものが含意されないものであるということが明らかになった。

また、「特殊性」がシオニズムと関わる問題であることから、シオニズムに密接に関連する彼の神学政治問題の内実を構成する「啓示」と「哲学」についてそれぞれ検討した。これにより「啓示」は対象化が不可能な絶対性を内包する概念であることと、シュトラウスの「哲学」は「政治哲学」を含意しており、人間の生き方に関わる知的な営みであるため、「啓示」のような人間を超える存在への認識の契機となるものであることが明らかになった。

このようなシュトラウスの神学政治問題の内実の検討により、「特殊性」は「啓示」から導出され、「普遍性」は「哲学」から導出されるものであることが確認された。さらに、シュトラウスの神学政治問題において「啓示」と「哲学」の対立が解決不可能であることから、「特殊性」と「普遍性」の関係も「啓示」と「哲学」の対立関係から帰結するものとして捉えられる側面があることが明らかになった。よって、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係は彼の神学政治問題における「啓示」と「哲学」に対応しており、「特殊性」と「普遍性」の関係と、神学政治問題は照応しているということが明らかになったといえる。

しかしながら、次のような問題も浮上してきた。すなわち、「特殊性」の問題は個人の内面的な信仰の問題に関わり、神学政治問題に回収されない側面があるのではないかという問題である。この側面についてはすでに述べたように個人の内面的な問題から派生し、人間の「生き方」に関わる問題を追求する手段としての「哲学」的な探究が不可欠であると考えられる。

そこで、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係を捉え直す方途として彼の「哲学」について、「啓示」との対比ではなく、「哲学」それ自体として今一度考察する必要がある。

次章ではシュトラウスにおける「哲学」がいかなるものであるかという検討を通じて、「特殊性」と「普遍性」の関係を捉え直すための方法論としての哲学の内実を検討する。

## 第 2 章 シュトラウスにおける「哲学」—「特殊性」と「普遍性」の関係を読み解くために

本章では、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係を捉え直す方途となりうる、彼の「哲学」の真髓がいかなるものであるのかを検討する<sup>12</sup>。まず、シュトラウスによるクルト・リーツラー論の解釈を通じて、シュトラウスの哲学の根本的な概念としての存在論の内実を明らかにする(第 1 節)。これを踏まえて、シュトラウスの哲学において目指されている「人間性」について、シュトラウス・コジューヴ論争を読み解くことにより検討する(第 2 節)。

### 第 1 節 シュトラウスのクルト・リーツラー論—存在論に着目して

本節では、シュトラウスのクルト・リーツラー論について、存在論を中心に検討する。以下の叙述ではリーツラーへのハイデガーの影響について言及される<sup>13</sup>。シュトラウス自身もハイデガーに師事し、大きな影響を受けている。但し、シュトラウスのリーツラー論においてハイデガーの影響は批判的に位置づけられている。それはあくまでもリーツラー論の文脈においての話であり、シュトラウス自身がハイデガーの存在論をどのように受け止めたかの問題については別途検討が必要であると思われる。

本節の目的は、シュトラウスの解釈によるリーツラーの存在論の検討を通じてシュトラウスの存在論を解明し、彼の哲学的示唆を抽出することである。ここで、なぜシュトラウスの存在論を直接取り上げないのかが問題となるが、次章でも触れるように彼の議論にはコメンタリー形式のものが多く指摘されており[石崎 2009:101]、『自然権と歴史』や『政治哲学は何であるか』という「自然」や「哲学」という概念それ自体を論じている著作においても、シュトラウスはホブズやルソー等について言及し、彼らの議論への言及を

通じて、自分の哲学についての見解を呈示しているため、コメントリーを読み解くことがシュトラウスの議論の真髄に迫る上で有効であるからである。

リーツラーはいかなる人物なのかについては、飯島昇藏や西永亮が紹介している。リーツラーはドイツ生まれの学者で、古代文献学を中心に研究を行い、*Physics & Reality*などの著作がある。後にドイツやアメリカの大学で哲学の教授として教鞭を取り[西永 2014: 337]、シュトラウスとの関係性は、ニューヨークのニュースクール・フォー・ソーシャル・リサーチ時代の同僚であったということであり、本節で取り上げるリーツラー論は、シュトラウスによるリーツラーへの追悼文である[飯島 2014:359]。

シュトラウスによるリーツラー論についての先行研究としては、次の三つが挙げられる。まず、先述した西永は、リーツラー論において「存在」、「上昇」、「高低」、「運命性」が重要な論点であるとした上で[西永 2014:340]、シュトラウスがハイデガーの「取り扱い」についてまとめたという側面が注目すべき点である論考であることを指摘し[西永 2014:342]、リーツラーの存在は、シュトラウスの議論において「中心へ向かうにあたっての、卓越した出発点および通過点の一つ」と位置づけている[西永 2014:346]。次に、スミスはシュトラウスとリーツラーの共通点に言及して、リーツラーのコスモポリタニズムへの反発が、シュトラウスにおける政治哲学的生活の重要性についての再認識に影響を与えたのではないかと指摘している[Smith 2009 :29-30]。他にもスーザン・M・シェルは、シュトラウスがリーツラーの著作を契機として、ドイツの自由主義がいかに伝統的な政治哲学についての理解を誤らせるかということがわかるということをも指摘したとして、リーツラーについての章が「政治哲学とは何か」に対する応答に該当する章としてふさわしいことを明らかにしている[Shell 2013:208]。

いずれの研究においても、シュトラウスにおけるリーツラーの重要性については十分に確認されているが、シュトラウスにおける存在論の分析が第一の目的とはされていない。

確かに、シュトラウスの哲学においては「自然」が「永遠不変」の「恒常的」な「存在」と

して位置づけられ、その絶対性が自明のものとしてされており[NRH:89=130]、すべての事物の「存在性」は「自然」に従って規定されるため、改めて「存在」とは何かを問うような存在論は、シュトラウスにおいては改めて取り上げられる問題ではないようにも見える。

しかしながら、シュトラウスによる「哲学は存在論以外の何ものでもない」[WIPP:247=262]との記述や、石崎が指摘するように、彼が存在論について言及している箇所[石崎 2019:298-299、305]に次のようなものがあることに着目すべきである。まず、シュトラウスは「各々の存在者が何であるか」と問いがいかに関し、哲学において根本的なものであるかについて述べている[NRH:122=172]。また、彼はハイデガーの存在論について、「存在とはプラトンのイデアと聖書の神の総合である、と。かくしてそれはプラトンのイデアと同じく非人格的であり、聖書の神と同じく捉えどころのないものなのである」と述べて[RCPR:46=91]、人間自体を存在の根拠としているハイデガーは、結局「存在」を捉えきれなかったのではないかという趣旨の指摘を行っている[RCPR:37、45-46=81、89-91]<sup>14</sup>。ブーレッツもシュトラウスによるハイデガー評を分析し、ハイデガーの哲学が哲学的な言説への批判に基づいて「大地への根差しが擁護される」のに対して、シュトラウスの哲学においては「形而上学とはつねに、世界において存在することの情熱を問いたすことのできる唯一の審級である」と述べており[ブーレッツ 2013:121-122]、シュトラウスにおいて存在論が重要な議論であることは明白である。

このようにシュトラウスにおいて存在論が重要な位置を占めることに加えて、既述のようにコメンタリー形式による議論にその真髄があるシュトラウスが、リーツラーについて詳細に論じ、彼の存在論を非常に重視して分析していることに鑑みると、リーツラー論を通じてシュトラウスの存在論を検討することの有意義性は看過すべきではないといえる。そこで、本節ではこれらの先行研究の成果を踏まえ、シュトラウスによるリーツラー論について特に存在論に焦点を当て、リーツラーを通じてシュトラウスの存在論の体系を解明することを試みる。

存在論をめぐる哲学的状況を素描しておく、そもそも存在論自体はハイデガー研究者の木田元がハイデガーの議論を引きながら指摘するように、古代ギリシア時代より西洋哲学の根本的な問いを含み、現代まで反復されてきた学問である[木田 1993:72]。存在論の哲学における位置づけの変遷をおおまかに見ていくと、古代ギリシアにおいては第一哲学とみなされ、中世では神学のうちに承継されながら、近代以降はカントによる認識論により体系化された。二十世紀にはフッサールらによる人間の意識を検討対象とする「新しい存在論」としての「現象学」が提唱され、同じ現象学から始めたハイデガーにより、人間の存在自体から存在の意味を探究するという「存在の生起的性格及び場所的視点」が呈示され、「西洋の伝統的な形而上学の解体」が目指されるようになる[溝口 1998:998-999]<sup>15</sup>。

このような存在論の哲学的変遷の中に、リーツラーの存在論を位置づけると次のようになる。シュトラウスによればリーツラーは、「存在性は、すべての存在物の一なる運命、一なる位階秩序、一なる法」[WIPP:249=265] であるとしている。これは「有る」ということについて、「不生不滅、全体、かけがえなく唯一」であり「思考目標と思考根拠の同一性」が主張されているパルメニデスの議論[山本 1998:1291]におけるような「一者」の観念に立脚しており、シュトラウスも「パルメニデスの詩の意味の問題は、リーツラーにとって、もっとも重要な「体系的」問題と一致していた」と指摘する通り[WIPP:247-248=263]、リーツラーが自身の存在論を確立するにあたり、パルメニデスの影響は大きい。

しかしながら、「体系的」問題は歴史的問題から分離しえない」という点において、「リーツラーはハイデガーのあとを追う」というような解釈がシュトラウスによってなされていることから[WIPP:248=263]、リーツラーの存在論はハイデガー的な「時間」による変化をも本質的な要素とする「生成」への帰結を主軸としたものともいえる<sup>16</sup>。

以上を踏まえて本節の結論を先取りするならば次のようにいえる。シュトラウスによればリーツラーの存在論は、存在の永遠不滅性を謳うパルメニデス的な議論に依拠しながら

も、「存在性」に「時間」の観念が盛り込まれたハイデガー的な解釈に到達しており、古代ギリシア哲学の永遠性への依拠と、近代以降の哲学に特徴的な歴史的制約への着目との間での整合性が取れているとは言い難い。シュトラウスはこの点を指摘することを通じて、このような齟齬に通底する、「人間性の徳」に通じているリーツラー [WIPP:234=248]までもが陥った近代性の誤謬を顕示させたのではないか。本節ではこの誤謬を超克する方途はあるのかということを探り出したいということである。

そこで本節ではまず、シュトラウスの解釈によるリーツラーの存在論の内実を明らかにした上(2-1-1)、リーツラーが直面したアポリアについてのシュトラウスによる指摘を検討することを通じて、シュトラウスの存在論を明らかにし(2-1-2)、これらの検討によって得られたシュトラウスの存在論から看取される哲学的示唆を明らかにする(2-1-3)。

#### 2-1-1 リーツラーの存在論

シュトラウスによれば、リーツラーは「存在性」<sup>17</sup>について次のように述べており、現出する事象はそれ自体によって現れるのではなく、内包する要素との連関のうちに現れるとしている。

存在性の統一性は、単純性ではなく、異なるものの統一性を意味する：存在性は複雑な分節化をもつ；それは多様な要素あるいは「力」によって構成される全体であり、それらの要素あるいは「力」のそれぞれは他のものを要求し、そして他のものの中で共—現前 **co-present** する；それはそれぞれの意図が他のすべての糸をとまなうような、あるいは全体がそれぞれの糸に内在しているような織物である。[WIPP: 249-250= 265]

つまり、シュトラウスによるリーツラーの存在論の要諦となる概念は、「共一現前」と「統一性」であるといえる。また、既に述べたように、リーツラーの存在論は、ギリシア的な理論に依拠しつつ、ハイデガー的な実質を併せ持つものであった。そこで、本項では存在論の内実を構成する概念としての「共一現前」と「統一性」について、各概念の Parmenides 的な要素とハイデガー的な要素を抽出することによって各概念の内実を明らかにする。

## 2-1-1(1)「共一現前」—「存在性」の本質

先述のリーツラーの存在論において問題となるのは、「共一現前」とはいかなるものかということと、なぜ「共一現前」することが存在論の内実を構成することになるのかということとである。

まず、「共一現前」とはいかなるものかについては、リーツラーによる芸術論において明確に述べられている。シュトラウスによればリーツラーは<sup>18</sup>芸術作品について、「善き芸術作品はわれわれに、孤独の内部にある一緒にいることを、あるいは、晴朗の、すなわち悩まされうる存在物の一状態としての晴朗の内部にある悩まされていることを、見させる」と述べている[WIPP:253=268]。

つまり、リーツラーのいう「善き芸術作品」とは我々人間の本質的な孤独のうちにある存在性を浮き彫りにしてくれるものであり、その芸術作品によって表されるのは、「事物」ではなく、「魂の諸状態のみ」つまり、「われわれ自身が何であるかあるいは何でありうるかということのみ」である[WIPP:252=268]。さらに、「共一現前」によって人間の深奥にある魂の状態が表出されるのみならず、「一緒にいることが表面上は単純に不在で」あるようなものまでもが、その魂の状態と不可分の存在として現れ出るとされている[WIPP:252-253=268]。よって、「共一現前」が実現されている「生き生き」した芸術作品は「魂の可

能な諸状態を、それらの不在の対立物と共一現前しているものとして連れ出す」のである[WIPP:253=269]。

このように、リーツラーの「共一現前」とは、魂の状態について目に見える形で表されるというものであるが、これに加えて未だ現れていない対立物のありようまでを我々に思い起こさせてくれるような状態も含意している。換言すれば、現前しているもの、つまり現れているものが内包する対立概念をも、現れているものとの関係性と共にわれわれに呈示してくれるような状況のことである。このことは事物の本質としての真理のありようを視覚化してくれるということであり、アプリアリな真実が必ず存在しているということを前提としている議論であるといえる。

このように真理の存在を前提とするような、リーツラーの「共一現前」の捉え方の根底には、古代ギリシア哲学に依拠するシュトラウスと共通する近代性批判がある。リーツラーは近代以降の状況について次のように述べている。

近代的理想は畏敬に、人間的な高貴さの母体に、余地を残さない。畏敬は第一次的には、すなわち、すべての時間においてはほとんどの人間たちにとっては、そしてほとんどの時間においてすべての人間たちにとっては、自分の遺産への、伝統への畏敬である。しかし、諸伝統は本質的に特殊主義的であり、そしてそれゆえにコスモポリタニズムよりはナショナリズムに類似している。[WIPP:236-237=251]

つまり、近代以降の科学などの発展がもたらした人間の思想への影響は、「偽りの普遍性」が蔓延し「精神の衰退」が促進され、「人間の全体性が完全に依拠している少数への事物への集中力をさらにいっそう困難にした」のであり[WIPP:236=250]、これは本来依拠すべき一つの理想としての「普遍的」な価値をもつ規範の存在を想定しており、これが瓦解されたことを嘆くものである。つまりあくまで存在の根拠が一つであるというパ

ルメニデス的な視点が消失している近代性というものへの批判が見て取れる。

次に、なぜ「共一現前」が存在論の内実として不可欠なのかといえ、リーツラーによれば「存在性を自覚することによってのみ、われわれは真に存在する」からである [WIPP:253=269]。すなわち、シュトラウスの解釈によれば、リーツラーが「存在性は、目に見えるか隠蔽されるということに無関心でない；それは視覚へと出来ることへの方向づけをもっている。」と述べる通り、「存在性」は必然的に視覚化されるという性質を内包しており、それゆえに存在性に対する認識も不可分のものとして浮上してくるのである。つまり、「存在性と存在性の自覚とは分離しえないものとして一緒に属する」のである [WIPP:253=269]。このように、「存在」に「存在性」を付与するものは「存在」についての自覚に他ならないのであり、自覚は「共一現前」によって生じるものであるため、「共一現前」が存在論の内実として不可欠なのである。

これは、「存在性」の有無を判断するにあたって人間の知覚が条件とされており、ハイデガーの「存在了解」とも共通し、シュトラウスが批判の対象にしている、人間が「絶対的な前提」を「創り出す」とする「実存主義」[RCPR:36=79]の思考様式である。

さらに、人間が「絶対的な前提」を創出するのであるとするならば、「存在性」のありようとこれに関わる哲学的な価値判断も、時間の流れとそこに居合わせる人間の意思ともに必然的に変化していくことを運命づけられている。このことはリーツラーによる次のような議論に表れている。

哲学は、人間的生を歴史的なものとして、動的文脈として、それ自体も動いている  
1つの空間の中で動いているものとして理解する以上のことを行うことはできず、そしてそれとともに、すべての可能な〈はい〉と〈いいえ〉も演繹することはできない。  
[WIPP:255=271]

すなわち、リーツラーの議論に含意されている「実存主義」的つまりハイデガー的な存在論から導出されるのは、人間存在に関わるものについての価値判断が不可能ということであり、「哲学」自体の方向性が、もともとリーツラーが批判していた筈の、近代以降の構成的な哲学に親和的であることを示唆している。これは、リーツラーが「存在性は不変で、永遠で、無時間的である」[WIPP:250=265]と述べていることや、シュトラウスが言及しているリーツラーの著書 *Physics & Reality* で、「実体は単に他の何かとの照合によるのではなく、それ自体として実在を有している」「実体はそれ自体である」と述べられているように[Riezler 1940:65-66 訳は筆者]、「存在性」は時間の制約を受けないとされていることと矛盾する。

なぜリーツラーの存在論がこのような矛盾を孕む帰結に行き着いたのかといえ、既に述べたようにリーツラーは、存在論を語るうえでパルメニデスの議論が不可欠であることを十分に認識していたが、その認識を更に深める方法としてハイデガーに従ってしまったのである。すなわち、シュトラウスが「リーツラーは、歴史主義の諸困難をあまりにつよく感じたので、プラトン主義によって引き寄せられまいわけではなかったが、しかし彼は芸術と歴史的变化の双方によってあまりに深く印象づけられたので、断固としてプラトンの後を追わなかったのだ」と指摘する通り[WIPP:255=272]、リーツラーは存在論についての諸問題を「隠蔽する伝統の束縛から自分自身を自由化する」[WIPP:248=263]必要に迫られたのである。つまり、リーツラーは存在論の伝統的な体系性を認めながらも、これを補強または発展させるための方法を見誤った結果、「〈歴史〉は完了しえない過程である」[WIPP: 255= 271]とみなさざるを得なくなったのである。

ここで、「存在性」の内実を構成するもう一つ概念としての「統一性」に、前述の相克を乗り越える視点は含意されているかが問題となる。リーツラーは「存在論者は匿名の観察者でありうるか？」と述べており[WIPP:252=267-268]、存在はそれを外部から俯瞰する存在を必要とするということが想定されている。「統一性」の問題は、「存在性」を規

定するために依拠すべき秩序や原理はあるのか、またそればどのようなものかという問題に読み替え可能であるといえるので、次の 2-1-1(2) で検討する。

#### 2-1-1(2)「統一性」—「存在性」の本拠

シュトラウスによればリーツラーが「統一性」について語る時、規範またはこれに類する不変のものと、現実において変化するものとの対立を前提として、それらの相互関係について以下のように捉えられているとされている。

リーツラーはある根本的な二元性を受け入れることから出発する。それを彼は始めに、〈法〉と〈形式〉、無機質なものと生きているもの、自然と精神、必然性と自由として表現する。彼は、その2つの対立物のうちの一方が他方へと還元されうる、あるいは他方から演繹されるという見解を拒否する：精神は自然の産物あるいは効果としては理解されえないし、また自然も精神からの派生物としては理解されえない。

[WIPP:242=257]

すなわち、対立するすべての概念または事物は、相互に影響しあって存在しているのではなく、対立していること自体を包含するような体系というものの存在が前提とされていることが読み取れる。さらに、シュトラウスによる解釈によると、リーツラーは前述のような対立物の位相については次のような見解を思想の基盤に置いている。

彼は同様に、その根本的な二元性は単なる視点の二元性として構想されうるという見解を拒否する：自然とその対立物の双方を分有する人間の統一性は単一の視点を要求するのであって、そこから彼は彼の統一性において把握されうる、根本的

にそれと同じ理由から、ひとはその困難を、2つの対立物のうちの一方を現象界に、他方を〈物自体〉に帰すことによって解決することはできない：対立物の双方は1つの同じ世界に属す。[WIPP:242=257]

つまり、対立物の位相としては、各概念または事物が異なる立脚点や体系から派生してきたのではなく、元来一つの体系の中で、相互の関連性によっては左右されない、あくまでも一つの体系それ自体と不可分という範囲における対立を内包したものと現出しているとされているということである。さらに、このような一つの体系性は、そもそも人間が「統一性」を基底とする一つの判断基準に依拠していることに起因している。

ここまで見てくると、リーツラーの「統一性」は「一つの同じ世界」を前提としており、これは「一者」や「唯一性」を主軸とするパルメニデス的な議論に基づいている。

しかしながら、一方でリーツラーは、「諸事物としての諸事物は人間の知に依存し、人間の知によって構成されるという、あるいは、言い換えれば、諸事物の1つの総体として構想される全体は現存しえない」[WIPP:242=257]として、統一される筈の対立物の現出の仕方が人間の意思によって決定され、これを俯瞰する視点としての世界が存在しないとす。そして、人間の意思を契機としてその様相を定位される現実の現れ方は、目的と手段が渾然一体となり、最終的な完成形はなく、次のような「無限性」に基づいている。

現実はある無限の過程であり、それは無限の数の過程を、すなわち諸形式の形成の過程を引き起こす。あるいはむしろそれによって構成される。そしてそれは無限に多くの両立しえないパースペクティブにおいてのみ自分自身を開示する。この無限性においてあらゆるものは手段であり、あらゆるものは終局目的である：現実<sup>エン</sup>は1つの位階的な秩序ではない。[WIPP:244=259]

すなわち、リーツラーの議論によれば「存在」の「統一性」というものは、現出した事象に共通する一定の秩序ではなく、各「現実」において現れ出る種々の状態が「無限性」を有しているという側面においてのみ認められるのである。このことは、シュトラウスによる「リーツラーが世界の統一性を見出していたのは、それ自体としては超然とした視野によって接近可能であろうような何らかの「特質」のうちにはなく、世界の各部分の運命のうちにあった」という指摘にあるとおりである[WIPP:246=262]。このような「現実」の把握の仕方と、これに基づく「統一性」の解釈は、「時間」や「歴史」による変化それ自体に「存在性」の本質を見出しているため、現実についての人間の認識によって「存在性」が形成される「実存主義」的つまりハイデガー的なものであるといえる。

ここまでリーツラーの存在論の内実について検討してきたが、その内実において「一つ」という観念を重視し、古代ギリシア哲学におけるパルメニデスの存在論の超越的な位階秩序の系譜上にあると見られる側面もあれば、「存在性」に「無限性」や「具体性」を見出しているハイデガー的な側面もあることが明らかになった。ここで前節と同様に、この間隙はいかにして乗り越えられうるのかという問題が浮上するため、次項(2-1-2)ではリーツラーが直面した困難についてのシュトラウスの分析を通じてこの問題について検討する。

## 2-1-2 シュトラウスの存在論—リーツラーが直面したアポリアの超克

シュトラウスはリーツラーが陥った二つの困難について次のように指摘している。

- 1) 存在性を無時間的な法および位階秩序として理解することと存在性を生起として理解することの間には、存在性を超—歴史的なものとして理解することと存在性

を歴史的なものとして理解することとの間には、緊張が存在する。2) 諸存在物あるいは具体的なものの理解はすべて、特定の動的文脈に属す、あるいはそれ自体が具体的である。〈中略〉存在論者は匿名の観察者でありうるだろうか？もしもこのことが不可能であるならば、存在論それ自体がその過程に巻き込まれ、それとともに相対化されてしまうのではないか？ [WIPP: 252=267-268]

まず一つ目のアポリアについてみると、これは「存在性」が時間を超越したものであると規定しつつ、現れ出る状態そのものに存在の真実を見出すという「生起」という捉え方を採用する場合に生じる間隙のことである。本節で既に述べた通り、リーツラーは「存在性」が時間や歴史を超えたものであるとのパルメニデス的な視点に立脚しつつ、「存在性」の現出としての「共一現前」の契機をハイデガー的な人間の視覚に求めていた。

なぜこのようなアポリアが生じたのか。シュトラウスによれば、リーツラーは「パルメニデスが多性と変化を否定するのは諸存在物にではなく存在性に対してである」として [WIPP:250=266]、パルメニデス的な「一者」の視点を各存在物の「存在性」のみに部分的に取り入れるに留めたために、諸存在物については「多性と変化」を認める余地を残してしまったのである。これにより諸存在物の「存在性」も諸個物の時間性に捕らわれ、超歴史的な位置に定位されなくなる。なぜこのような部分的なパルメニデスの取入れが起こったのか。これは既に述べたように、「歴史」についてハイデガー的な「生起」を「存在性」を構成する本質の主軸の一つとみなすという「歴史的」な手法に従ってしまったことによるものである。シュトラウスがハイデガーのリーツラーへの影響について、「リーツラーのもっとも深い傾向ではなく、彼がそれを表現するあるいはそれを表現しない仕方が、ハイデガーによって決定的に影響された」と指摘する通りである [WIPP:245=260]。

このようなハイデガーの影響下にあるということは、「実存主義」を称揚する「近代性」に基づいているといえるが、このことをシュトラウスは次のように分析している。

近代的自然学からアリストテレス的自然学へ、そして可變的な人間への歴史主義的な没頭から人間における不變的なものへ、というリーツラーの訴えにも関わらず、近代的自然学とその双子の妹である「歴史意識」とは、彼の存在論の根本的な諸前提である。[WIPP:259=275]

要するにリーツラーは「存在性」に「歴史」を盛り込んで解釈するというハイデガー的な方法論に従ってしまったために、元来批判していた筈の近代性の文脈に彼の存在論ごとに取り込まれてしまったのである。

次に二つ目のアポリアについて見ると、これは「存在性」の「生起」的な本質を重視し、「生起」を生ぜしめた具体的な文脈の中でのみ「存在性」を解釈すべきであるという議論に従った場合に、当該「存在性」を外部から観察してその虚実について判断する視点が喪失してしまうというジレンマのことである。前章第二節で述べた通り、リーツラーは「存在性」の本拠について、「存在性」を俯瞰する視点を含意する二元性から導出される「統一性」に求めながらも、この「統一性」のありようを個別具体的な「動的文脈」の中に見出していた。これは、シュトラウスがリーツラーの存在論について、「存在論それ自体」が各現象の個別具体的な動的文脈に回収され、「相対化されてしまう」ことを危惧している[WIPP:252=268]ことから看取される。

なぜリーツラーは「動的文脈」に捕らわれてしまったのか。シュトラウスによれば、リーツラーの哲学は、「諸情念」を「中心的な主題」としており[WIPP:257=274]、事象の捉え方の視座を「実存主義的」な人間の情念に求めているからである。すなわち、シュトラウスが指摘するように、リーツラーは事象の具体的な表れとしての「表面」に内包された原理の分析を行わず、つまり、「分析の真の始まり」としての「表面」[WIPP:257=274]から始めなかったために事象の本質への探究も叶わず、結果的に「具体的なもの」それ自体

の本質にも到達しなかったのである。すなわち、シュトラウスがリーツラーは「抽象物から出発」するが「具体的なものに到達しない」、さらに「諸第一原理へと上昇」しないと述べるように[WIPP:258=274]、リーツラーは、諸事象を分析する際の判断基準を文脈の外部に求めないままに、あたかも個別の動的な文脈それ自体に規範や秩序が内包されているかのような考察を「表面」を見ずに、先に「抽象的」な内部という個別的な文脈内で行い、一見抽象的だが普遍性や真理とは異なる帰結に辿り着かざるを得ない状況に陥ったのである。

以上のようなシュトラウスによるリーツラーの陥ったアポリアに対する分析から、シュトラウスの存在論の内実は次のようなものであるとみることができる。すなわち、「存在性」は、人間の認識や「歴史」を超越した視点を徹底して保持し、物事の本質の最初の表れとしての「表面」から分析を始め、情動ではなく「徳」や「正義」を判断基準として、絶対的な「第一原理」への到達を果たした場合にのみ現れ出るということをまずもって認識すべきである。そのような「存在性」を踏まえて、存在論においては決して安易に「近代性」を象徴する「相対化」へ流れないように、依拠する原理のみならず、分析手法についても古代ギリシア的な「徳」や「正義」に則ったものを採用すべきであるというものである。このようなシュトラウスの存在論からいかなる哲学的示唆が読み取れるであろうか。

### 2-1-3 シュトラウスの存在論—哲学的示唆

本節では、シュトラウスによるリーツラー論を存在論に焦点を絞って検討することにより、リーツラーの存在論が「共一現前」と「統一性」を内実としていることが明らかになった。まず、リーツラーの存在論の本質を構成する「共一現前」とは、真理の存在を前提としてこれについての認識とともに表出することを「存在性」の要件とするものであった。次に、「統一性」とは、一つの体系性を前提として具体的な存在物の中に歴史的な変容という

形で現れ出るものであった。

これらの概念はそれぞれ、パルメニデスのつまり古代ギリシア哲学におけるような「超越」的な視点と、ハイデガー的つまり近代以降の「実存主義」的な思考に基づく「生成」という視点を併せ持っていたために、論理上の不都合が生じていたことがシュトラウスによって指摘されていた。この不都合についてシュトラウスは、リーツラーが陥った二つのアポリアとして呈示しており、本節ではシュトラウスの指摘するこれらのアポリアを検討することを通じて、リーツラーがアポリアに直面した原因と、シュトラウスの存在論の内実が明らかになった。

シュトラウスの存在論は「第一原理」の存在をアприオリに捉え、これに到達したもののみに真の「存在性」を認めるというものであり、到達の方法についても「徳」や「正義」という絶対的な基準に依拠すべきものであった。「第一原理」とは既に述べた通り、シュトラウスのいう「永遠不変」の「自然」のことである。つまり、シュトラウスの存在論は「永遠性」へ向かうものであり、「永遠性」を探究し続けることに終わりを認めることはできないことから、哲学の支柱をなす議論としての存在論が「永遠」のものであるならば、「哲学」も「永遠性」を含意しているといえる。

シュトラウスはリーツラーの哲学には限界があるという趣旨の指摘[WIPP:245=260]をした上で、本来の哲学のあり方について次のように述べる。

哲学の任務(全体を、過程全体を把握すること)の幅と、その諸手段(諸概念)の狭さとの間には、不均衡が存在する。哲学は諸概念を必要とし、そして自分の諸概念を突破しなければならない。哲学の任務は完了されえない。〈中略〉哲学は自分の諸概念によって全体を把握することができないながらも、それは自分の運命によって全体を複製あるいは再現する:というのも、全体は、全体のあらゆる部分の運命であるような統一性だからである。[WIPP:245=260]

すなわち、シュトラウスによれば、哲学の営為は方法論としての概念自体を駆使することによってはその任務を遂行することはできないが、諸概念の中に哲学という知的な営為の全体構造を表出させることで実現されうるということである。諸概念が消滅するということはありえないので、シュトラウスによる「哲学」の営為には限界はない。さらに、哲学の営み全体が、不断に生じてくる諸概念と不可分であるという哲学の本質からも、哲学全体とこれを構成する部分的な諸概念は独立して存在するのではなく、一体のものとして、同じ統一体系の中で哲学的営為を繰り返していくのである。

このように見てくると、シュトラウスの存在論からは次のような示唆が見て取れる。哲学史上議論されつくされたかに見える、「存在性」を古代ギリシア哲学におけるような「超越」的なものとするか、近代以降の「実存主義」におけるような「生成」と捉えるかという対立軸を乗り越える視座探究の末に、「永遠に継続する」という哲学の本質から必然的にそのように解釈せざるを得ないという、哲学を取り巻く絶対的な状況が再呈示されている。つまり、存在論が内包する絶対的真理への探究を止めるべきではないという、規範を伴った哲学的営為の重要性が示されている。

次節では、哲学に関して対照的な研究を行ってきたシュトラウスとコジューヴの論争の検討を通じて、両者の「哲学」において目指されている「人間性」について考察する。

## 第2節 シュトラウスにおける「人間性」概念—シュトラウス・コジューヴ論争を手掛かりに

前節の検討により、シュトラウスの「哲学」において「存在論」の重要性が確認され、「統一原理」を永遠に探究することに哲学の真髓があるということが明らかになった。これを踏まえて本節では、シュトラウスにおける「哲学」が目指す「人間性」概念について、シュトラウス・コジューヴ論争<sup>19</sup>の検討を通じて明らかにする。

シュトラウスの著作には「完全性」や「最善の体制」についての記述が多いが、政治秩序を構成するのは人間であり、その政治秩序の質を決定づけるのは構成要素である人間の性質つまり「人間性」である。「人間性」とは坂部恵によれば、「人間をして人間たらしめる性格規定」であり「その性格規定が、人間はいかにあるべきかという志向を含意するかぎり、ただちに価値指標の意味を帯びる」とされており[坂部 1998:1233]、「人間性」概念においては、目指されるべき価値の存在が前提とされていると考えることが可能である。一般的に教育においてどのような人間形成が目指されるべきなのかということが常に問われていることに鑑みても、教育哲学的な観点からも、シュトラウスが「人間性」概念をどのように捉えていたのかを検討することの必要性は高い。

S.K 論争に着目する理由は次の二つである。一つ目は、対照的な立場にあるシュトラウスとコジェーヴの議論が「知恵」や「真理」など「哲学」の第一義的な問題に関わっているという点で哲学史上極めて重要な位置づけにあることである。

二つ目の理由は両者の関係性である。哲学的な立場について単に対立しているというだけではなく、お互いを哲学者として信頼した上での議論であるということである。すなわち、近代性批判を思想の根幹に置くシュトラウスが、近代性擁護の立場を取るコジェーヴを「皆の中で最も聡明」と評し[OT:229=491]、真正面から議論を試み近代性が孕む問題点を解明しようとしていることは看過すべきではない。コジェーヴも「シュトラウスの著作が重要であるのは、それが提起し論じている問題が重要だからである」と述べている[OT:135=326]。また、堅田賢一がロラン・ビバールの訳書における「訳者あとがき」で「シュトラウスの思想を理解するにはコジェーヴの議論の理解が不可欠」[ビバール 2014:555]と指摘するように、両者の議論を相補的に検討することがシュトラウスの思想をより明確化するために必要とされる。さらに、後述するようにシュトラウスは S.K 論争におけるコジェーヴへの批判として「人間性」の喪失への危惧について述べているため[OT:208=459]、彼が喪失してはならないと主張している「人間性」とはいかなるものかが

問題となるのである。

S.K 論争に関する先行研究についてみると、上述のビバルと堅田の他、坂井礼文による研究がある。まず、ビバルは「知恵」と「女性性」が S.K 論争のテーマであるとして、両者の論文についての詳細な解釈とともに、自身の著書の目的が「両性の関係に関する対話であることを示すこと」であると明言している[ビバル 2014:3]。彼は「人間における人間的なものを成就するためには、人間的なもののもろもろの可能性を汲み尽くすことのない生の否定的活動を考える」べきであるという点ではシュトラウスに賛同している[ビバル 2014:262]。しかし、現代のフランス哲学における一般的状況に鑑み、「異教主義」と「ユダヤ主義」の間の結合の可能性を含意する関係性を「キリスト教」が引き受けたという理由により、コジェーヴの議論にはシュトラウスにおけるような「教育的」な「エロティシズム」がなく「静止」というリスクがあると指摘しつつも「コジェーヴに従う」と述べる[ビバル 2014:266-267]。

堅田はビバルの考察を踏まえ、シュトラウスにおける「男性的」な「知恵」とコジェーヴにおける「男性的」な「承認欲望」にはそれぞれ「女性性」が含意されているというパラドクスがあるとしている[堅田 2009:103-105]<sup>20</sup>。そして、両者の近接性を指摘する反面、両者の根本的な相違点は「コジェーヴが『承認欲望』から人間性のすべてを導き出そうとするのに対して、それを批判するシュトラウスは、人間の本質として『聖なる拘束の自覚』を考えていた、という点である」と解釈している[堅田 2009:123]。つまり、堅田の指摘を敷衍すると、コジェーヴの議論では人間の欲望という実存的な存在から人間の本質が捉えられ、必然的に「女性性」が含まれるのに対して、シュトラウスの議論では人間を超えた拘束力を持つ「秩序」の自覚が人間の本質だと捉えられており、そこには「男性性」を超えて「女性性」をも含まれているといいうる。

坂井はビバルや堅田らの研究を踏まえた上で、コジェーヴのユリアヌス論の解釈を通じて S.K 論争を読み解き、シュトラウスとコジェーヴの哲学の方法論には共通点がある

ことを示している[坂井 2017:36-63]<sup>21</sup>。

先行研究における、「男性性」や「女性性」に着目したシュトラウスとコジューヴの差異と近接性、または両者それぞれにおけるパラドクスの潜在性の指摘に鑑み、本節では「男性性」と「女性性」を区別せずに統合された「人間性」について新たな視点から検討する。まず、改めて S.K 論争から主軸となるテーマを抽出した上で、先行研究で既に言及されている「知恵」と「否定性」という、「人間性」の内実を構成していると見られる概念に対応させ、コジューヴとの比較を通じて、シュトラウスにおける「人間性」概念を明確化する。

本節の結論を先取りすると、古典的政治哲学に依拠し、人間の外部に存在する「位階秩序」としての「自然」を哲学的に探究すること自体を人間の本質と捉えるシュトラウスの議論と、近代以降の哲学、特にヘーゲルに依拠して「歴史的事実」の弁証により「真理」が事後的に生成されるとしているコジューヴの議論とを比較することによって、シュトラウスにおける「人間性」概念が有する教育哲学的な意義と限界が明確に浮かび上がるのではないかということである。

本節での検討の手順は次のとおりである。まず S.K 論争の概要を述べ、論争の経緯や議論されている主要なテーマと、内包される哲学的な問題を概観する(2-2-1)。次にシュトラウスとコジューヴにおける「人間性」概念の内実について、S.K 論争で議論されている哲学的な問題の分析を通じて比較検討を行う(2-2-2)。最終項では両者における「人間性」概念の比較検討から得られた考察に基づいて、シュトラウスにおける「人間性」概念を明確化した後、その意義と限界を検討する(2-2-3)。

## 2-2-1 シュトラウス・コジューヴ論争の概要

S.K 論争の経緯については、両者の書簡とこれを踏まえた飯島昇藏の「訳者あとがき」[OT 訳書: 641-666]を参照して素描する。まず、シュトラウスがコジューヴに「僭主政治

について」[OT:22-131=100-292]の批評を「クリティーク」誌などの雑誌に掲載するように依頼した[OT:239=506]がコジェーヴの論文はなかなか発表されなかったため、シュトラウスがコジェーヴに執筆を催促すると[OT:240=507]、今度はコジェーヴの方から「僭主政治について」とこれについてのコジェーヴによる批評論文「僭主政治と知恵」[OT:135-176=325-399]を一緒に収録してはどうかと提案があり、シュトラウスは快く引き受けた[OT:241-242=509-510]。本来であればこの本は、クセノフォンの「ヒエロン」の後に両者の論文が一つずつ所収された「クセノフォン—シュトラウス—コジェーヴ本」[OT:247=516]と呼べるものになるはずであった。しかし、結果的にはコジェーヴ側の時間的な都合などにより、シュトラウスによるコジェーヴへの応答論文「クセノフォン『ヒエロン』についての再説」[OT:177-212=401-467]だけが再録されることになり「クセノフォン—シュトラウス—コジェーヴ—シュトラウス本」となった。このような経緯について飯島は、シュトラウスが「心の底から君に答えてほしいと思っている」[OT:254=510]と書き送っているように本来はコジェーヴにも反論の機会があったことや、シュトラウスが「後書き」とはせずに「再説」というタイトルを選択した[OT:254=526]事実から、当該著作が決してアンフェアなものではないことに注意が必要であることを指摘している[OT 訳書:648-649]。以上のような状況を経て、1954年にフランス語訳版の『僭主政治について』が刊行され、編者によって「シュトラウス・コジェーヴ論争」という表題が第二部につけられた[OT 訳書:649]。

S.K 論争の内容について見ていくと、僭主ヒエロンと詩人シモニデスの間で展開される「ユートピア」実現に関する対話について、哲学者による支配の正当性とその実現可能性が議論されている。議論の基幹となるテーマは、大まかにいうと①「哲学者」と「政治家」の区別、②「絶対知」(=「真理」)の明証性である。

①のテーマについてのシュトラウスとコジェーヴの対立点は、「哲学」と「政治」の関係をどう捉えるかということにある。すなわち、「哲学」と「政治」がそれぞれ目指す理想の政治体制に関わる到達点としての「知恵」の内容にはいかなる差異があるのかということ

ある。シュトラウスの議論は、「自然」に位階秩序を求める古代ギリシア哲学に依拠しており、「哲学」と「政治」の区別が根底にある。これに対してコジェーヴの議論は主に「歴史的弁証法」を主張するヘーゲルに依拠し、「承認」を求める「哲学」も「政治」もすべて「歴史」に包含され高次の段階に到達するとしている<sup>22</sup>。

②のテーマについての両者の対立点は、「絶対知」(=「真理」)はどこに存在しているのか、換言すれば、「真理」は所与のものか、創造的に組み替えられていくのかということにある。既述のように古代ギリシア哲学に依拠するシュトラウスは、「真理」は人間の外部に存在し「自然」がその判断基準であるとしている。これに対してコジェーヴはヘーゲルの「歴史的弁証法」に従い「真理」は「歴史」によって生成されると解釈している。

これらの対立点がどのように両者の「人間性」概念に関わってくるのであろうか。①のテーマにおける「哲学者」と「政治家」の区別についてみると、人間の「知恵」の内容をどう捉えるかという点で、どのような「人間性」が目指されているのかということに関わる。②のテーマにおける「真理」の明証性については、「真理」とは何か、その正しさは誰が判断するのかが問題となり、「真理」を目指して発動する人間の(否定的)行動の方向性という点で「人間性」に関わるといえる。さらに上述のような、ビバールと堅田の先行研究による「知恵」や「否定性」が「男性性」と「女性性」という「人間性」の内実を構成するものに関わっていることを踏まえても上述の①②のテーマが「人間性」に関わるものといえる。このように、「人間性」の内実を構成する「知恵」と「否定性」は、S.K 論争の二つの主要なテーマである①「哲学者」と「政治家」の区別が「知恵」に、②「絶対知」(=「真理」)の明証性が「否定性」に、それぞれ対応していると解釈することが可能である。そこで次項では「知恵」と「否定性」についてそれぞれ①②のテーマを通じて比較検討する。

## 2-2-2 シュトラウスとコジェーヴにおける「人間性」概念の比較

### 2-2-2(1)「哲学者」と「政治家」の区別

まず上述のテーマ①「哲学者」と「政治家」は区別すべきかについて「知恵」は何から生じるのかという観点から検討する。

シュトラウスは「知恵」について「もっとも価値のある、それゆえに手にすることのもっとも難しい所有物の獲得を企てる能力」と述べている。[OT:43=132]彼は「知恵」に目指されるべき価値の存在を前提とした能力の多寡による選別の可能性という位階的な秩序を見出す。なぜ彼は「知恵」をそのように捉えているのか。これは、一般に「知恵」を持っていると思われる地位にある「哲学者」と「政治家」について、両者の「知恵」の射程が異なるものであると彼が考えていることに起因している。つまり、「哲学者」は「自己充足的な知恵と同一である、真の徳」を目指すのに対し、「政治家」は「富と名誉を目的とする、人々に共通の徳もしくは政治的な徳」を目指す[OT:101=230]。このような「哲学者」と「政治家」の差異は、シュトラウスによれば次のような「哲学」と「政治(都市)」の緊張関係に基づいている。

都市の目指すところは、哲学の目指すところと同じではない。〈中略〉哲学者と非哲学者とが真に共通した考えを持つことはありえないのである。哲学と都市のあいだには根本的な不均衡が存しているのである。[LAM:14=22]

すなわち、シュトラウスが「哲学者とは、本性的に最善であるとともに教育によっても最善であると解される人たち」であり、「最も高度な種類の知識」を体得していると述べるように、[LAM:14=22]彼らが最善と考えるものは都市における政治家を含む一般的な市民

によるそれとは異なっている。このような両者の相容れない状況はシュトラウスによる「知恵が勇気や正義よりも捕らえどころのない」という指摘や「賢い人びとへの不信は、知恵の理解の欠如から生じるために、俗衆に、また僭主たちや僭主でない者たちにも特徴的」[OT:42=131]という指摘からも読み取れる。つまり、「政治家」を含む一般の市民は、賢人といわれる「哲学者」に対して、「哲学者」が何を考えているのかということについての理解の不足に基づいた不安を感じているのである。さらに、シュトラウスは「哲学的政治と、最善の政治体制の設立に貢献するために哲学者がなしたりなさなかつたりする努力とのあいだには、なんの必然的連関も存しない」と述べ[OT:205=454]、「哲学と政治との関係という問題」は「解決不可能」であるとする[OT:208=460]。つまり、「哲学」と「政治」は本質的に対立し、相互に影響し合うこともなく、一元的な理論体系の中に収束させることはできないということである。シュトラウスがこのような「哲学」と「政治」の間における緊張関係を主張しているのは、彼が古代ギリシア哲学に依拠しているからであり、根底には近代性批判があることは既に述べた。そもそもシュトラウスのいう「哲学」とはいかなるものか。これについては前節でも述べたが改めて確認しておく、まず彼は「哲学」を次のように定義づける。

厳密に理解される場合、哲学は、最も重要な事柄についての真理の探究、包括的な真理の探究、全体についての真理の探究、あるいは全体についての学の探究を意味する。[LAM:13=20]

「最も重要な事柄」とは何か、なぜそのような哲学的な探究が促されるのか。「最も重要な事柄」については、シュトラウスが「哲学」とは「普遍的知識の探究」、「全体についての知識の探究」であるとも述べている[WIPP:11=3]ことから、「普遍的」で「全体的」な、人間を超える包括的な存在についての知識であると思われる。なぜ探究が促されるのか

については次のように指摘されている。

そのような知識がもしすぐに手にはいるものなら、それを探究する必要はないであろう。しかし〈中略〉哲学は必然的に全体についての意見によって先行されるのである。したがって、それは、全体についての意見を全体についての知識によって置き換えようとする試みである。[WIPP:11=3]

すなわち、「哲学」は常に「真理」を追求しようとする活動つまり、人々の意見が全て正しいわけではないことの認識から始まり、それを限りなく真理に近づけるように努める試みである。よって、日常において断続的に生起する真理でないものの存在が探究の原動力となり、「真理」に接近しようとする営為は人間が存在する限り無限に繰り返される。「真理」を規定する存在はいかなるものか。これはシュトラウスによる「知恵」における目指すべき価値は何かということに関わる。これについては、シュトラウスによる「哲学」と「自然」の関係についての議論に着目すべきである。「自然」については本研究の次章でも詳述するが、シュトラウスは「自然の発見は哲学の仕事である」と述べ[NRH:81=120]、さらに、「哲学は権威を根絶することによって自然が基準そのものであることを認めた」としている[NRH:92=133]。すなわち、哲学的探究により人間社会における権威を超えた、「最も重要な事柄」つまり「真理」の「基準」としての「自然」の存在が明らかになるということである。発見された「自然」についてシュトラウスは、「永遠不変」で「恒常的」であり、そうでないものの究極的原因であり、高位の「秩序」として存在していると解釈している[NRH:89=130]。さらに、「自然はいかなる伝統よりも古く、したがっていかなる伝統よりも尊崇されるべきもの」[NRH:92=133]であると述べて、「自然」が発見されたことであらゆる人為的なものが「自然」より下位におかれたことを指摘している<sup>23</sup>。すなわちシュトラウスによる『『自然』は区別を表わす言葉』という記述[NRH:82=121]にもあるように、「自然」が

最も高い位置にあることが発見され、人為的なものと非人為的なものが区別される視点が生まれたのである。このような超越的な区別の視点は、シュトラウスによる「哲学者」と「政治家」の「知恵」の区別に重なっている。

つまり、「知恵」は「最も重要な事柄」についての価値判断基準としての「自然」の存在の認識により誘発された哲学的探究によって生じる。よってシュトラウスにおいて目指されている「人間性」には人為を超えた永遠性を持つ「自然」という価値基準に照らし合わせながら「真理」を追求しようとするという知的活動から生じ、より純化された「知恵」が含意されているといえる。

これに対してコジェーヴは<sup>24</sup>、シュトラウスにおける古代ギリシア哲学に依拠した「知恵」に含意されている「区別」の観念に対して、「「最高」の人びとを選び、隠された暗喩と含意を理解できない「限られた能力しか持たない」人びとを排除する」[OT:154=359]ことになると批判している。コジェーヴが「知恵」の本質に「区別」の観念を持ち込むべきではないとしているのは、次のような記述からもわかるように彼が「哲学者」と「政治家」の間に差異を認めていないからである。

原理的に言って、政治家と哲学者とのあいだにはいかなる区別もない。双方とも承認をもとめており、双方ともそれに値するものであろうとして行動するからである。

[OT:156=363]

すなわち、「哲学者」と「政治家」の両者ともに「承認」を求めて行動するという点では共通しており、区別する必要はないということである。コジェーヴは哲学者の仕事について「哲学者は《知恵》の探究に「生命を捧げる」ことになっている」[OT:148=347]が、「人生の時間のすべてを哲学と統治との両方に捧げることはできない」ので、「時代の支配者」に「助言を与えるにとどめた」[OT:164=374]と捉えている。つまり、コジェーヴは「哲

学者」が政治に関与しないのは単に「人間の本質的な時間性と有限性」に基づいて選択された状況の一つに過ぎず[OT:150-151=351-352]、「哲学」と「政治」の間に越えがたい溝があることによるのではないと述べている。これはコジェーヴによる次のような記述からも読み取れる。

地上において政治的に作動しており、わたくしたちの時代においても普遍的《国家》ないし《帝国》を現実化しようと奮闘する政治的行動と存在とを導きつづけているのは、このソクラテスにまで遡ることのできる哲学的理念だけである。

[OT:172=388]

「僭主的」王と、本来の意味での僭主が行ったことはすべて〈中略〉哲学者の教えを政治的実践へともたらすことであつた[OT:173=391]

すなわち、「哲学」と「政治」は非両立の関係にあるのではなく、相互に影響を及ぼし合い、「哲学的理念」としての「知恵」が政治的行動の方向性を規定している。しかし、ここで留意すべきことは、コジェーヴが「知恵」を「完全な自己意識、あるいは—実際には—全知」と定義づけて、「哲学者」でさえ「完全」な「知恵」は持っていないとしていることである[OT:148=347]。つまり、コジェーヴは一般的な「知恵」であれば誰もが目指すことの可能な普遍的なものと捉えている。彼はソクラテスでさえも他者に働きかけたのは「承認」を求めてのことであると指摘し[OT:161=370]、「知恵」の存在に行動の原動力としての必然性は認めておらず、次のように述べて、すべての人間において「承認」への欲望が原動力となって、様々な行動がなされるとしている。

卓越した人間的現実と尊厳において(自分自身が「承認」を与える人びとから)実

際に「承認されたい」という欲望は、人間のあいだのあらゆる競争の究極的な動機であり、それゆえ僭主政治へといたる闘争も含めたあらゆる政治的闘争の動機である、とわたくしは信じる。[OT:143=339]

「承認」の欲望を満足させた人間について、コジェーヴは「かれが幸福であるとか愛されているということとは無関係に、まさにこの事実によって十分に「満足している」と述べる[OT:143=339]。つまり、「承認」自体が目的となっており、「知恵」という「哲学的理念」は顧みられることはないのである。よって、コジェーヴにおける「人間性」には、目指されるべき価値としての「知恵」が存在しているのではなく、「承認」への欲望が根源的に内包されており、時にはそれ自体が目的となっているのである。「知恵」は「承認」への欲望から生じた様々な行動の先に、誰もが目指すことのできる普遍的な理念として存在しているに過ぎない。

## 2-2-2(2) 真理の明証性

次に上述の②のテーマ「絶対知」(=「真理」)の明証性について、「否定性」はどこに向かうのかという観点から検討する。

コジェーヴはシュトラウスの議論への批評としての上述の論文「僭主政治と知恵」において、「否定性」つまり「否定的行動」について次のように述べて、「否定的行動」は新しい「歴史的現実」を創造するために必然的になされるもので、なおかつ当該「否定的行動」により「真理」に到達できるとしている。

《知恵》(=《真理》)を見出すべく哲学的に進歩するためには、(否定することができる)政治的所与は、現実には、《行動》(《闘争》と《労働》)によって否定されねば

ならないのであり、その結果、新しい歴史的ないし政治的（つまり人間的）現実、最初に、すでに存在しており哲学的に理解された現実を行動によって否定することの中で、またそれによって創造されるのであり、そのうえで、新しい哲学の枠組みの内部で理解されるのである。[OT:175=393]

目指されている「歴史的」現実とは、コジェーヴによれば、「人類が追求」する「目標」としての「普遍同質的国家」<sup>25</sup>のことであり[OT:172=388]、これが実現すれば「闘争」などの「否定的行動」はいずれ完全に消失する[OT:168=381]。なぜなら、「普遍同質的国家」が「市民の「満足」を含んでおり、あらゆる否定的行動の可能性、それゆえあらゆる否定性一般の可能性を排除している」[OT:168=381]からである。「普遍同質的国家」とは「政治的に普遍的」で「社会的に同質的」な社会を体現しているような国家である[OT:172=388]。それでは、コジェーヴによる「真理」とはいかなるものか。コジェーヴは次のように述べて、「真理」や「知恵」を「絶対知」と同義であるとみなして、これが歴史の中で完成するとしている。

歴史はそれ自身のなかで、またそれ自身によって完成に到達することができるということ、「絶対知」（＝言説的《知恵》ないし《真理》）というものが存在しており、それが全体化された歴史（つまり、この《知》において、またこの《知》によって全体化される歴史）を「一貫した言説（《ロゴス》）によって「理解すること」ないし「説明すること」から生じる[OT:169=383]

なぜこのような捉え方をするのかといえば、コジェーヴはヘーゲルに依拠しており、シュトラウスとは異なり、古典的政治哲学的な「議論」という形式ではなく、実際の「行動的」な「対話」によって構成的に「真理」が生じると解釈しているからである[OT:167-

168=380-381]。コジューヴは現実になされた「行動的」な「否定性」の向かう先には、「歴史的弁証法」によって実現された「絶対知」(=「真理」)が存在していると考えている。

歴史の中で完成された「絶対知」の正しさつまり「明証性」は何に担保されているといえるのか。コジューヴは、「主観的確信」が「客観的真理」と一致するという古代から続く「合理主義」に異議を唱え、これが「哲学的生活の根本的問題」であるとして[OT:152-153=356-357]、「《哲学》は、定義からして《知恵》以外の何ものかである。それは必然的に《真理》そのものではない『主観的確信』、言いかえれば『偏見』を含んでいる」と述べている[OT:155=360]。また、「狂気もまた主観的には「明証的」な仮定から正しく演繹されたものであるかぎり、「体系的」ないし「論理的」でありうる」[OT:153=357]として、「主観的確信」という認識に基づいて成立する古典的な「哲学」の「明証性」に疑問を呈している。さらに、彼はヘーゲルを参照しながら、歴史の完成形としての「絶対知」を超えて人間個人では「真理」に到達するのは不可能であるとも述べる[OT:169=383]。これは、状況から「距離」をおいて「立場をとる」ことを通じて「絶対《知》ないし《知恵》」を獲得することができる[OT:174=392-393]ということである。すなわち、哲学的思考の歴史的な意義を俯瞰的に捉えたときに初めてその「明証性」が事後的に明らかになるということが示唆されている。コジューヴは哲学者の理念に基づいて政治家が遂行したことを「判定」するのは「歴史それ自体」であると述べ[OT:176=396]、「否定性」によって到達した「真理」が本当に正しいのかについては「歴史」つまり事実により判断されるとしている。よって、コジューヴの議論においては「真理」が「普遍同質的国家」の実現により実際に生成されることが前提とされ、さらにその「明証性」は「歴史それ自体」によって担保されると述べられている。つまり、コジューヴにおける「人間性」概念には「真理」の実現する「普遍同質的国家」の完成を目指し、これを可能にする「否定的行動」が含意されている。

これに対してシュトラウスは、コジューヴの批評論文に対する応答論文「クセノフォン「ヒエロン」についての再説」において、「古典的徳と聖書的徳との総合は、どちらもが

非常に厳格な自己規制を要求する二つの道徳から、驚くほどだらしない道徳を生み出す」[OT:192=428]と述べ、コジェーヴとヘーゲルによる「歴史的弁証法」が陥りやすい危険性を指摘している。これについてはシュトラウスによる近代性批判の議論を見ると、彼の意図がより明確になる。つまり、彼の近代性批判を構成する理論として「実証主義」と「歴史主義」への批判があるが<sup>26</sup>、これらの台頭により、「哲学」の定義が古代と異なり、利己的な人間を出発点とするものに変容し、「哲学」と「政治」の区別が消失して緊張関係が瓦解したとされている。すなわち、シュトラウスによれば、「実証主義」は「価値自由」的あるいは「倫理的に中立」なものである[WIPP:18=10]ため、「実証主義」に従う近代以降は善悪を判断する価値基準が引き下げられ、高みを目指す必然性がなくなったのである。さらに、彼は「実証主義」が押し進められる形で出現した「歴史主義」[WIPP:25=17]にも「近代科学一般」が相対化され「人間的思考の方向性がもつ数多くの形態の中の単なる一形態」になる危険性があるとして[WIPP:26=18]、あらゆる判断基準が相対化されることを危惧している。また、シュトラウスは、コジェーヴが「普遍同質的国家」をもって端的に最善の社会秩序であることに満足している」[OT:192=430]ことを批判し、歪曲されていない本来の「最善の政治秩序」としての「普遍同質的国家」の成立には、「真正の知識あるいは知恵」に基づいた「国家の根本」に関する「普遍的」な「意見の一致」が必要であるとして[OT:193=432]、「最善の政治体制」を次のように認識すべきとする。

古典的著述家たちは、人間的自然が脆弱あるいは依存的であるがゆえに、普遍的な幸福など不可能であると考えたのであり〈中略〉かれらは、みずからの精神の目をもって、人間的自然が手に入れることのできる幸福が、最高度に可能になるような社会を描いた。そのような社会こそが最善の政治体制なのである[OT:210=463]。

すなわち、シュトラウスによれば、人間の力は有限であり「最善の政治体制」は偶然である[OT:210=463]ということを知っている状態があるべき社会の姿なのである。ここで注目すべきことは、シュトラウスは「普遍同質的国家」が仮に実現すれば、「人間性」が喪失されると指摘していることである。コジェーヴによる「普遍同質的国家」においては、人間を「野獣を超えた存在」にしている「政治的闘争」を含む否定的行動が終了するため、「人間性を喪失」し、ニーチェによる「最後の人間」の国家のような状態になる[OT:208=459-460]。つまり、コジェーヴの議論に従うと「限りない労働と闘争と苦闘を通じて普遍的な国家へと向かって」きた結果、最終的に「人間性を破壊」して、「人間が登場する前の《歴史》の始まりにまで回帰」する状態になる[OT:208-209=459-460]。すなわち、「人間性」を構成していた根源的な抵抗などの「否定的行動」が剥奪され、人間の出現前の原始的な状態に回帰してしまうのである。よって、シュトラウスの目指す「最善の政治体制」は、立ち帰ることを余儀なくされるものの、実現不可能な概念として認識すべきである。なぜなら、上述のようなコジェーヴによる「普遍同質的国家」は本質的に実現不可能であり、仮にそれが実現したとしても国家の終局が「人間性の喪失」であるため存立不可能になるからである。さらにシュトラウスは、「真理」の「明証性」について、コジェーヴによる上述のような古典的な「哲学」に対する批判に応答し、「哲学」の本来の性質が「質疑探究的な」ものであるとして[OT:196=437]次のように述べる。

知恵というようなものは存在せず、存在するのはただ知恵の探究だけであるかぎり、あらゆる解決の明証性<sup>エヴィデンス</sup>は問題の明証性より必然的に小さい。[OT:196=438]

すなわち、シュトラウスによれば「哲学」の本質は「明証性」の高さではなく、「知恵」の探究にあるのであり、「知恵」は前節で述べたような「自然」という目指されるべき価値を内包した超越的概念であり、これについての認識と問題への探究それ自体が「哲学」を構

成している。哲学者の「主観的確信」が有する曖昧さについて彼は、「真正的确信は『間一主観的なもの』でなければならない」とした上で、「哲学者」は「有能な友を必要として」おり、有能な人物たちとの確信でさえ、「先入見」の「永続化」のおそれがあればそこから「哲学者」は離脱していくのであり、「市場」で「政治的人間たちと抗争」することになると述べ [OT:194-195=434-435]、「哲学者」の「主観的確信」が決して独善的なものではないと反論している。シュトラウスは「厳密で古典的な意味」において「哲学」は、「永遠の秩序の探究、永遠の原因の探究、あるいは万物の原因の探究」であるとした上で、「悟性の条件と悟性の源泉とのあいだ」では「根本的な区別」がなされるべきであり [OT:212=466]、コジェーヴが社会や「歴史」を最高の「存在」としていることは「悟性の条件と悟性の源泉」の区別の意義を崩すと指摘する [OT:212=466]。つまり、シュトラウスによれば、「哲学」の正しさは「歴史」によって規定されるのではなく、「永遠不変」の「秩序」の存在を前提として、この「秩序」への「探究」という活動の性質自体で根拠づけられる。

それでは、シュトラウスによる哲学的な「探究」にはいかなる作用があるのか。哲学的な「探究」をしていくことの意味は、常に外部に「真理」を追求するということであり、恒常的に価値基準の設定がなされることを含意している。シュトラウスによれば「絶対知」(=「真理」)は人間の外部に存在し、これを到達不可能な概念として探究すること自体が「人間性」に不可欠な知的活動であるといえるので、この知的活動を含む「否定的行動」つまり「否定性」が消失するような「普遍同質的国家」は目指されるべきではない。このように、シュトラウスにおける「否定性」には「哲学的探究」という人間の知的活動の動態化を促進し、不断に外部に「真理」を設定するという作用がある。よって、シュトラウスにおける「人間性」概念には、外部の「真理」への認識と追求という人間の不断の知的活動の促進が含意されている。

### 2-2-3 シュトラウスにおける「人間性」概念の意義と限界

以上のようなシュトラウスとコジェーヴ両者の比較によって、シュトラウスにおける「人間性」概念が次の点でコジェーヴと大きく異なっていることが明らかになった。まず、「人間性」概念の内実の一つとしての「知恵」についてシュトラウスは、「哲学」と「政治」の緊張関係に基づき、両者の目指す「知恵」が区別せざるを得ないものであるとして、人間の外部にある価値判断基準としての「自然」の存在の認識により促進されるものであると述べていた。よって、シュトラウスにおいて目指されている「人間性」には人為を超えた「位階秩序」としての「自然」という外部の価値基準に照らして「真理」を追求しようとするという知的活動の源泉となる、純化された「知恵」が含意されている。

次に「否定性」について彼は、「絶対知」(＝「真理」)は人間の外部に存在し、この到達不可能な「真理」に向かって「否定的活動」をすること、つまり探究すること自体が「人間性」に不可欠な知的活動であるとする。「否定性」が消失するようなコジェーヴにおける「普遍同質的国家」を目標とすべきではなく、「否定性」の不断の動態化を促進するため、外部に「真理」やこれを判断する価値基準を設定するという「否定性」に含意される作用を保持すべきとしている。

シュトラウスの議論における「人間性」概念の教育学的な意義はどのようなものであるといえるか。彼は「知恵」の本質に「哲学者」と「政治家」の間で区別を設けているが、これについて評価すべき点として、何らかの方向性を規定すべき「人間性」概念の中でも、内実が曖昧になりやすい「知恵」の概念を、古典的な「哲学」に依拠して本来のあり方という視点から明確に定義づけて提示していることが挙げられる。このように純化された「知恵」は、より強力に知的活動の活性化の可能性に開かれているので教育学に重要な示唆に富み、知的好奇心を促進する概念としての役割を担うことが可能であるからである。一方、コジェーヴは人間の目的が「承認」それ自体としながらも、「否定的行動」を不可

欠なものとして、事後的な生成ではあるが結果的に「真理」の存在を前提としているので、彼の議論では「人間性」の目的となる概念が曖昧になりやすい。つまり、「承認」の欲望と「知恵」（「真理」）という目的が混同され、目的と行動の整合性に疑問が生じるとの見方も可能である。

しかし、シュトラウスにおける「人間性」概念の捉え方には「否定性」の点で次のような限界があるといえる。シュトラウスは人間の外部に存在する到達不可能な「真理」を哲学的に探究すること自体が「人間性」に不可欠な知的活動であるとして、これを含む「否定性」が消失するような「普遍同質的国家」は存在しえないとしていた。さらに彼の議論からは、「否定性」は不断の動態化を促進されるべきであるとの主張が読み取れた。一方、コジューヴが主張する「歴史的弁証法」による「否定性」消失には、より高次の状態の実現とその「明証性」を求めるという方向性が含意されていた。コジューヴの議論に従えば、外部を取り込みながらも更なる外部を設定して価値基準を保持していくことも可能であり、むしろそのようにすることで、シュトラウスが危惧するような平準化をさせない形で価値基準自体を相対化して洗練させ、知的活動の動態化を保持していくことが可能になる。よって、新たな基準となりうる外部の取り込みという作用がある以上、「普遍同質的国家」の実現によって「否定性」が消失したからと言って、必ずしも「人間性」が喪失されるとまではいえない。

よって、シュトラウスの「人間性」概念には「知恵」の点では知的活動を活性化させるための「知恵」の意義の純化の必要性という重要な教育学的示唆が含意されていたが、「否定性」の点では、外部の価値基準に固執してしまっているという限界があると思われる。すなわち、価値基準を外部に求めるのみならず、外部を包摂しながら価値基準を設定していく作用が促進されることで、価値基準を吟味するという「人間性」の知的活動が保持され、より洗練された価値基準の定立が可能になるので、所与の価値基準に固執する必要はないといえる。

以上のようなシュトラウスとコジェーヴとの比較から、明確化されたシュトラウスにおける「人間性」概念には、知的活動を活性化させるための「知恵」の定義の明確化と純化という重要な教育学的示唆が含意されていることが明らかになった。その反面、シュトラウスが主張する「否定性」の消失が「人間性」の喪失に直結するという議論については、「否定性」が消失しても外部を包摂して価値基準を設定する作用が促進されていれば、知的活動は保持され、より洗練された価値基準が定立されうるため、所与の価値基準設定に固執する必然性はないという限界があることも明らかになったといえる。

### 第3節 小括

本章ではシュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係を読み解く際に不可欠である、彼の「哲学」の内実について、彼によるクルト・リーツラー論と、彼における「人間性」概念を通じて検討した。

まず、シュトラウスによるリーツラー論を特に「存在論」に着目して検討したことにより、リーツラーの「存在論」が「共一現前」と「統一性」を内実としており、これらの概念はそれぞれ、パルメニデス的つまり古代ギリシア哲学におけるような「超越」的な視点と、ハイデガー的つまり近代以降の「実存主義」的な思考に基づく「生成」という視点を併せ持っているため、論理上の不都合が生じていたことがシュトラウスによって指摘されていたことが明らかになった。本章ではシュトラウスが、リーツラーが陥ったアポリアとして指摘したこの不都合を検討することにより、シュトラウスの「存在論」の内実を明らかにした。すなわち、シュトラウスの「存在論」においては、「第一原理」としての「自然」の存在に到達したもののみに真の「存在性」が認められ、到達の方法も「徳」や「正義」という絶対的な基準に依拠すべきものであった。よって、「永遠不変」の「自然」を探究し続けるという「哲学的」探究に終わりが訪れることはなく、「哲学」は「永遠性」を含意している。シュトラウスは、古

代ギリシア的な哲学とハイデガー的な哲学の対立を超えて、両者を架橋し「哲学」を形成する絶対的な状況を再呈示し、存在論が内包する絶対的真理への探究を止めるべきではないという哲学的営為の重要性を示唆していることが明らかになった。

次に、シュトラウスにおける「人間性」概念について SK 論争の検討を通じ、「知恵」についてのシュトラウスとコジューヴの対立点は、「知恵」には「位階秩序」が含意されているのか、外部の価値基準によって鼓舞される哲学的な探究と関わっているのかということにあることが明らかになった。シュトラウスによれば「哲学者」の「知恵」は、「哲学」と「政治」の緊張関係に起因して、必然的に「政治家」のそれとは区別され、人為を超えた永遠性を有する「自然」という価値基準を踏まえて「真理」を追求する知的活動から生じ、より純化されたものとして把握されていた。これに対しコジューヴは、基本的に「哲学者」と「政治家」の「知恵」を区別せず、両者は「承認」を求める点で共通していると述べた。さらに、「否定性」についてのシュトラウスとコジューヴの対立点は、「真理」が所与のものか、事後的に生成されるものかということであり、シュトラウスは、現実を疑い所与の「真理」を探究する「否定性」が人間の本質であり、これが喪失されるような、コジューヴによる「普遍同質的国家」の完成は不可能であると指摘した。これに対しコジューヴはヘーゲルに依拠して、「歴史的事実」の弁証により「真理」が生成されることを前提として、さらにその「明証性」は「歴史それ自体」によって判断されると述べた。

このような両者の対比により、シュトラウスにおける「人間性」概念には、知的活動を活性化させる契機となる「知恵」の明確化という重要な教育学的示唆が含意されていることが明らかになった。しかしながら、シュトラウスが主張する「否定性」の消失と「人間性」の喪失の直結については、新たな価値基準定立の可能性があるのであれば、所与の価値基準設定に固執する必然性はな

いという限界があることも明らかにされた。

このように、シュトラウスの「哲学」においては価値基準設定の位相の認識について限界はあったが、「位階秩序」や「真理」という「哲学」が依拠すべき価値体系としての「自然」が想定されていることが明らかにされた。依拠すべき価値基準が想定されているということは、「特殊性」や「普遍性」という一定の価値判断を伴う概念の検討の際にも、この価値基準と照合することが不可欠とされるのみならず、当該価値基準の正当性について考察の余地があるということである。そこで、次章では「哲学」と密接な関係にある価値基準としての「自然」概念について検討し、「特殊性」と「普遍性」の関係を捉え直すことは可能かという観点から考察する。

### 第 3 章 シュトラウスにおける「自然」概念—「特殊性」と「普遍性」の関係を捉え直す視座

本章では彼の「自然」概念について、「完全性」、「近代性批判」、「マックス・ウェーバー論」という三つの観点から検討する。検討の前に、まずシュトラウスの「自然」概念を取り巻く哲学的状況(3-1-1)と、彼の「自然」概念の内実(3-1-2)、射程(3-1-3)、位置づけ(3-1-4)について確認しておく。

#### 第 1 節 「自然」概念の概説

##### 3-1-1 「自然」概念を取り巻く哲学的状況

哲学的な「自然」概念はおおまかに捉えると、目的論的自然観と機械論的自然観の間における対立軸を中心に議論されてきたといえる[鼓 2003、伊東 1968、河村 2006、コリングウッド 1974 参照]。河村厚によれば目的論的自然観とは、アリストテレスの思想に代表される「すべての自然存在は、自己自身の本来あるべき姿をおのれの形相として保有し、その形相＝現実態の実現をめざして絶え間のない生成変化と運動のうちにある」とする自然観のことである[河村 2006:45、51]。これに対して機械論的自然観とは、デカルトに端を発するような、「全宇宙」を「物質即延長」と見なして「数学的原理によって統一的に記述しうる」とする自然観のことである[河村 2006:52-53]<sup>27</sup>。これらを敷衍すると、目的論的自然観における「自然」には、倫理的な目的が含意され、人間をも「自然」の中に包含しているのに対して、機械論的自然観における「自然」は、物質のような客体として、経験論的な視点に立脚して論理的に分析される対象となっている<sup>28</sup>。

このような「自然」概念の哲学的探究に内在する「目的論的」、「機械論的」という二

元性に関して、「自然哲学」と「自然の哲学」の対立に表れているとの指摘もある。ミシェル・アンバシエによればこの対立は「自然」が「能産的自然」(Natura naturans)と「所産的自然」(Natura naturata)に区別されることに端を発しているとされている[アンバシエ 1975:133]。「所産的自然」とははガリレイやニュートンに見られる、世界における諸現象を機械的に抽象するいわゆる自然科学の思考法であるのに対し、「能産的自然」とははヘーゲル、シェリングに見られるような、「自然」を科学に先立つものとして「自然」自体の本質を捉えようとする思考法である[アンバシエ 1975:6-9]。

このように、「自然」概念は哲学的な観点から見た場合、人間を超えた目指されるべき規範を含意するものなのか、人間によって把握可能または操作可能な対象として存在するものなのかという対立軸の下に展開されてきた。そして、この対立構造は神の存在の絶対性と、人間の理性との関わりという問題を巡って社会状況の変化とともに、統合と分離を繰り返しながら変容し続けてきたといえる[鼓 2003、伊東 1968、坂本 1977 参照]<sup>29</sup>。

### 3-1-2 「自然」概念の内実

これを踏まえてシュトラウスの「自然」概念の内実を主に『自然権と歴史』に即して見ていく。シュトラウスは「自然」について次のように述べて、「自然」は従来の権威や伝統を超えた存在であると定義づけている。

自然はいかなる伝統よりも古く、したがっていかなる伝統よりも尊崇されるべきものである。自然的な事物は人間が生み出した事物よりも一層高い価値をもっているという見解は、神話からの秘かなあるいは無意識の借用ないし神話の残滓に基づくのではなく、自然の発見そのものに基づいている。[NRH:92=133]

ここで着目すべきことは、①「自然」が「発見」されるものであるということと、②最高位の価値を持つものとして位置づけられていることの二つである。まず①についてみると、シュトラウスによれば「自然の発見は哲学の仕事」であり、「哲学の存在しないところには、自然権そのものの知識も存在しない」とされ[NRH:81=120]、「自然」を「発見」する「哲学」とは、シュトラウスによれば「万物の「原理」の探究」であり[NRH:82=120]、「永遠の秩序への人間的探究」として「人間の靈感と希求との純粋な源泉であり続けた」とされている[NRH:34=59]。さらに「哲学は、意見から知識あるいは真理への上昇、それも意見に導かれてと言いうるような上昇において成り立つ」と述べられていることから[NRH:124=174-175]、「哲学」が意見から真理に向かう知的活動であることが示唆されているといえる。また、シュトラウスは「意見は自存する真理によって唆されたものであることが明らかとなり、真理への上昇は、万人が常に予感している自存する真理によって導かれるものである」と述べて[NRH:124=175]、真理の存在によって哲学的探究が賦活されるものであるとしている。「哲学」と「自然」の関係については、シュトラウスが「第一存在に対する哲学的探究の前提には、単に第一存在が存在する」[NRH:89=130]と述べるように「第一存在」たる「自然」の存在が「哲学」の前提となっている。また、彼が「自然が隠されたものでなかったら、発見される必要」もなく、「自然」は必然的に他の何かと対比して、すなわち、自然を覆いかくしている当のものとの対比において理解される」[NRH:90=131]と指摘するように、「自然」は「哲学」の存在がなければ現出せず、隠されているものであることがわかる。ここで、「隠されている」という「自然」の在り様によって、「自然」が容易に後景化する危険性が「自然」それ自体に内包されているとみることも可能である。

「自然」の発見によりもたらされたものは「コンヴェンショナリズム」との決別である。「コンヴェンショナリズム」とはシュトラウスによれば、「正の観念の多様性が自然権の非存在を、

あるいはすべての権利の人為的性格を証明しているという主張」とともに政治哲学が始まるとする見解である[NRH:10=26]。すなわち、人間を超える存在ではなく、人間の領域において「善いことと快いことを同一視」[NRH:126=178]して、人間が居心地良く感じられるものに基準を求めるということである。「コンヴェンショナリズム」と決別したということは、「自然」の発見により「哲学」が「権威を根絶することによって自然が基準そのものであることを認め」[NRH:92=133 傍点訳者]、「超歴史的、超社会的、超道徳的、そして超宗教的な人間の可能性」が「現実化」したということである[NRH:89=129]。つまり、「自然」の「発見」により、人間が規定した権威を超える基準の存在が明らかにされたのである。さらに、「自然」の発見によって「現象の総体」は「自然的現象」と「非自然的現象」に「分割」され、「区別」の視点が生まれることとなった[NRH:82=121]。

従来の権威を根絶して「区別」の視点が生まれたということの含意は、より高い位置にあるものとそうでないものを判断する基準を内包する秩序の存在が確認されたことになると思われるが、これは上述の②に関わる問題である。

上述の②について、「自然」がなぜ位階秩序の最高位に位置づけられるのか。シュトラウスは「自然」の本質について次のように述べる。

もし何か永遠不変のものが存在しなければ、明瞭な変化というものも不可能であろうし、明らかに偶然的な存在者は何か必然的で永遠的なものの存在を必要とする。  
(中略) 恒常的ならざるものは自らの場所を、恒常的なものによってしつらえられた秩序のうちに見いだすのだからである。[NRH:89=130]

すなわち、「自然」は「永遠不変」で「恒常的」な性質を有するものであり、そうでないものの究極的原因であり、高位の「秩序」として存在し、全てのものの変化は「自然」を前提にして引き起こされるものであり、疑う余地のない「基準」である<sup>30</sup>。また、シュトラウスに

よる「あらゆる知識は、それが限定的なものであれ「科学的なもの」であれ、知識が可能となる地平、一つの包括的な見地を前提している」との記述からも[NRH:125=176]、人間が依拠することを余儀なくされる秩序を形成する「自然」の存在が自明のものとされていることが読み取れる。

### 3-1-3 「自然」概念の射程

シュトラウスにおける「自然」の検討は必然的に「自然権」の検討へと導かれていく。なぜなら、シュトラウスは「人間は本性的に社会的存在である」としており[NRH:129=181]、次のように述べて、人間の本性に「自然的社会性」を認めているからである。

人間の社会性というものは、他者との関係をもつことから期待される快樂の計算から生じてくるのではない。むしろ人間は本性的に社会的であるところから、人間は他者との交わりから快樂を得るのである。〈中略〉この人間の自然的社会性こそ、狭義の厳密な意味における自然権の根拠である。[NRH:129=181-182]

「自然」が発見されることにより、単に位階秩序の存在が顕在化するのみならず、社会においていかに生きるかという社会的存在としての人間の課題が現出するのである。どのような生き方が目指されているのかについて、シュトラウスに次のように述べる。

善き生とは、人間存在の自然的秩序に合致した生、よく秩序づけられた健全な魂にもとづく生のことである。〈中略〉善き生とは人間的自然の完成態である。

[NRH:127=179]

人間が目指すべき「善き生」とは位階秩序たる「自然」に従う生き方である。このような生き方の実現はいかにして可能か。シュトラウスは「人間は、社会あるいはより正確には市民的社会においてでなければ、自己の完成態に達することはできない」として〔NRH:130=183〕、さらに「人間はその最高の高みに達するためには、最善の社会、人間的卓越性に最も役立つような社会に生きなければならない」と述べる〔NRH:135=190〕。つまり、人間が目指すべき完成された状態に到達するには社会の存在が前提とされているのみならず、その社会は「最善の」ものでなければならない。なぜなら「本性的に正しいものとは何か、正義とは何かについての問いが、完全な解答を見出すのは、ただ言論による最善の体制の構築」によるからである〔NRH:144=199-200〕。よって、人間の「善き生」を実現させるには「最善の体制」を目指すこと以外に方法はないのである。しかし、ここで留意すべきことは、「善き生」という人間の完成態は、シュトラウスが「目指すべき対象としてあり、達成されたものとしてあるのではない。それゆえ、徳は実際にでなく言論において存在する。」と述べるとおり〔NRH:145-146=202〕、「最善の体制」同様に実現不可能なものであるとしていることである。

「徳」や「完成態」を含意する「善き生」の実現はあくまで目指すべき理念上の観念的な存在とあるとすれば、「善き生」のためにどのような「生き方」をすべきか。シュトラウスが依拠する古代ギリシア哲学においては、プラトンはソクラテスに従い「哲学的探究の生」が唯一正しい生き方であると定義づけている〔NRH:156=214〕<sup>31</sup>。

「善き生」としての「哲学的探究の生」とはいかなるものか。シュトラウスは、ソクラテスについて「哲学を天上から呼び下ろし、哲学を人生や生活様式や善悪の事柄についての探究へと向かわせた最初の人物」であるとしている〔NRH:120=169〕。ソクラテスは「全体者あるいは存在するあらゆるものについての学を『各々の存在者』の理解と同一視」し〔NRH:122=172〕、「完成された全体者の明白な分節化の中に示された統一性を理解」しようとした〔NRH:123=173〕。つまり、「善き生」である「哲学的探究の生」とは「全体者を

理解すること」であり、すなわち、「分節化」することと「分節化」された事物それ自体の中に「全体者」が含意する「統一性」を見極めることである。ソクラテスが「自ら事物の本性を理解するのに、事物の本性についてのもろもろの意見から出発した」[NRH:124=174]ように、全体、換言すれば本質的な存在と個々の事物とを不可分のものとして包括的に捉えなければならないということである。

#### 3-1-4 「自然」概念の位置づけ

ここまでの検討によって明らかとなった、シュトラウスにおける「自然」概念の哲学的な位置づけについては端的にいえば、シュトラウスの「自然」概念は古代ギリシア哲学におけるものと同様のものと位置づけられる<sup>32</sup>。つまり、シュトラウス自身が指摘しているように、永遠性と不変性をその本質とするプラトンのイデア論やストア派に類似している<sup>33</sup>。さらに、既述したような「目的論的自然観」と「機械論的自然観」、「能産的自然」と「所産的自然」という対立軸を当てはめると、「永遠不変」の「第一存在」というすべてのものの根源という本質が示唆されている点で、上述のアンバシェによる「能産的自然」に近く<sup>34</sup>、また、「善き生」という倫理的概念を含意しているという点で、ギリシア哲学に見られた目的論的自然観が根底にあるといえる<sup>35</sup>。

#### 第2節 シュトラウスにおける「完全性」概念—教育的含意に着目して

本研究序章でも述べたとおり、シュトラウスが依拠する思想的基盤の検討に付随して必然的に彼の「哲学」の内在的価値についても検討されるようになってきている。本節では、シュトラウスにおける「哲学」の内在的価値の一つとしての「完全性」概念について、彼の議論の教育的含意に着目しながら検討することを通じ、未発の契機を明らかにす

る。

シュトラウスは古代ギリシア哲学に依拠して「自然」の秩序やロゴスの優位性などを称揚していることから、彼の主張する「哲学」には位階秩序の最高位にある観念の存在や目指すべき理想の範型の示唆、換言すれば「完全性」なるものが想定されており、彼の「完全性」を検討することは彼の「哲学」の要諦を解き明かすことにも通ずるといえる。

なぜ「完全性」の教育的含意に着目してこの検討を行うのか。これについては、「完全性」概念自体に一定の規範が含み込まれざるを得ないことと、シュトラウスが「哲学は必然的に、人間化あるいは教化する効果を持っている」[LAM:15=23]と述べるように「哲学」が教育的な営為であることに加えて、彼が教育に関わる講演や論文<sup>36</sup>を残していることから、「哲学」と教育が密接に関わっていることが明らかであるからである。

田中智志によれば、「完全性」概念にはヘレニズム的な「完全性」とキリスト教的な「完全性」があり、キリスト教的な「完全性」とは「無限の倫理性」を求め続けることであるため[田中 2009:56-57]、卓越性を称揚する傾向にあるヘレニズム的な「完全性」への批判的な視点を含意するとされている。本節で扱うのは、位階秩序に従ってより高い状態を求めるべきとされるヘレニズム的な「完全性」である<sup>37</sup>。

シュトラウスにおける「完全性」について言及している研究について見ると、「完全性」をメインテーマとして取り上げるというよりは、他の議論に付随する論点として言及しているものが多い。例えば、石崎嘉彦は「自然権理論」の文脈においてシュトラウスの「完全性」を参照し、近代以降の様々な社会問題を解決するために「異種混合的な知識」が必要であることを指摘している[石崎 2009:291]。小玉重夫はシュトラウスの「自然権」についての文脈において、シュトラウスの目的を「完璧な知」の復権であると指摘している[小玉 1999:174-175]。この他にタンガイがシュトラウスの神学政治問題についてのテーマ内でシュトラウスにおける「哲学」の特徴として「完全性」に言及している[Tanguay 2011:131]。

本節ではこれらの先行研究の成果を踏まえ、特に「完全性」の解明を主目的として、シュトラウスの他の議論との関連を見据えた上で、「完全性」を教育的観点から捉え直す。まずシュトラウスにおける「完全性」概念の内実を「自然」(3-2-1)や「最善の体制」(3-2-2)との関わりから明らかにした上で、「完全性」の位相を確認する(3-2-3)。「完全性」についてのここまでの検討で浮上した問題点について、シュトラウスの神学政治問題との関係を検討し、教育的含意という視点から「完全性」を捉え直す(3-2-4)。これらを踏まえてシュトラウスにおける「完全性」概念に潜在する未発の契機を明らかにする(3-2-5)。

### 3-2-1 「完全性」の内実—「自然」概念からの導出

シュトラウスは次のように述べて、人間は必然的に「完全性」に向かうものであり、「完全性」を規定しているものは「自然」であるとする。

あらゆる自然的存在者、少なくともあらゆる生きた存在者は、一つの目的へと、つまり彼らがそれを求めて止まない完全性へと向かうべく方向づけられている。そして個々の特殊な自然には、それに帰属する特殊なる完全性というものがあり、とりわけ、理性的社会的動物としての人間には、その人間の本性によって確定される人間の完全性というものがある。自然が基準を与える、つまり人間の意志からは完全に独立した一つの基準を与えるのである。このことは自然が善であることを意味する。

[IPP:85=7]

さらに、シュトラウスは人間が「完全性」を備えた状態とはいかなるものかについて、「善き生」や「人間的卓越性」が実現された状態であるとして次のように述べる。

善き生とは人間的自然の完成態である。それは自然に従った生である。善き生の一般的性格を画定する規則のことを「自然法」と呼ぶことができよう。自然に従った生は、人間的卓越性ないし徳の生であり、「一流の人」の生であって、快樂としての快樂の生ではないのである[NRH:127=179]

すなわち、シュトラウスにおける「完全性」の体現としての「善き生」は「自然」に従った「生」である。彼によれば「善き生」は「人間の自然的傾向性の要求が正しい秩序において最高度に満たされているような生、可能なかぎり最高度に目覚めている人の生、魂の中で陶冶されぬままに放置されているものが全くないような人の生」である[NRH:127=179]。これがいかなる状態であるのかについては、彼の「自然」概念を検討することが枢要となるが、既に述べたようにシュトラウスは「善き生」が従うべき「自然」が従来の権威や伝統を超越する存在であり、「自然」は「哲学」の存在がなければ現出せず、「哲学」と不可分の関係にある<sup>38</sup>ので「善き生」は必然的に「哲学」的な営みを含意していた。さらに、「唯一正しい生」としての「善き生」である「哲学的探究の生」とは「統一性」のある「全体者を理解する」という知的な営みが実現されている生のことであり、全体と個々の事物とを不可分のものとして包括的に捉えることが要求されていた。本章で既に述べたようにシュトラウスが「自然」の本質について「永遠不変」で「恒常的」であり、そうでないものの究極的原因であるとしていることから[NRH:89=130]、「自然」は「包括的」に捉えるべき「全体者」であるといえる。

従来の権威を相対化し「全体者」という外部の基準を追求するという姿勢は、人間がよりよく生きる上で常に求められるべきことである。シュトラウスが依拠するプラトンにおいても、「善」のアイデアは認識されるそれ自体より「はるか彼方」の超越的な位置にあるとされ[『国家』509b]、事象を超える視座の重要性が示唆されている。シュトラウスによる「あ

らゆる知識は、それが限定的なものであれ「科学的なもの」であれ、知識が可能となる地平、一つの包括的な見地を前提している」との指摘からも[NRH:125 =176]、人間が秩序を形成する際に依拠する基準としての「自然」の存在が自明のものとされていることが読み取れる。そうだとすると、「自然」概念に依拠する「完全性」概念も、絶対的な価値の存在を前提していることを本質としていることが読み取れる。

よって、シュトラウスの「完全性」概念の内実は、「善き生」に向けた「哲学的探究の生」にあるといえる。「哲学的探究の生」はソクラテスによる、一定の秩序を前提として事物の全体を包括的に捉えるという知的活動であり、「永遠不変」の秩序としての「自然」に依拠している。このような「全体」に向けた、より正しいものを求める知的活動としての「哲学的探究の生」こそが「善き生」の体現されている状態であり、シュトラウスにおける「完全性」であるということがシュトラウスの「自然」概念から導出される。

### 3-2-2 「完全性」の条件—「最善の体制」

「自然」に依拠する「完全性」、つまり「善き生」または「人間的卓越性」はいかにして形成されるのか。既に述べたようにシュトラウスは、「善き生」が体現された状態としての「完全性」実現の要件として「社会」の存在を挙げ、さらに「人間はその最高の高みに達するためには、最善の社会、人間的卓越性に最も役立つような社会に生きなければならない」と述べている[NRH:135=190]。つまり「本性的に正しいものとは何か、正義とは何かについての問いが、完全な解答を見出すのは、ただ言論による最善の体制の構築によって」[NRH:144=199-200]とされていることからわかるように、人間が「完全性」を実現するために社会の存在が不可欠であることに加えて、「最善の体制」の存在によって初めて人間の「完全性」実現が可能になるのである。また、シュトラウスが「人間は善き社会についての問いを放棄できない」と述べる通り[WIPP:27=19]、人間は単に個人で「完全性」

を備えれば足りるというものではなく、「最善の体制」を目指すことまでが必然的に求められるといえる。そこで、本項では「完全性」実現の条件としての社会はいかなるものかについて検討する。

「最善の体制」とは、シュトラウスによれば「最善の人々が常に統治する体制、すなわち優秀者支配制」であり、「善さは、知恵と同一のものではないにしても、知恵に依存するものである」と規定されている[NRH:140=196]。さらに、次のようにシュトラウスによって実現が困難なものとされている。

最善の体制は可能ではあるとはいえ、その現実化は決して必然的ではない。その実現はきわめて困難であり、したがって現実性に乏しく、それどころか極端に現実性に乏しい。それというも、人間はそのような最善の体制が実現しうる諸条件を支配してはいないからである。その実現は偶然に依存するからである。

[NRH:139=194]

このように「知恵」の存在に依拠し、実現がほぼ不可能な「最善の体制」がなぜ「完全性」の条件とされるのか。そもそも、人間の本質についてシュトラウスは次のように述べており、人間の「完全性」が現実化することの不可能性を指摘している。

「人間本性は、その完成態や徳とは異なる仕方で現に「ある。」徳は、すべての場合でなくても大抵の場合、目指すべき対象としてあり、達成されたものとしてあるのではない。それゆえ、徳は実際にではなく言論において存在する。」[NRH:145-146=202]

すなわち、現実の人間の本性は目指すべき徳としての「完全性」とは全く異なるもので

あって、「完全生」は追求すべき観念上の概念として存在しているに過ぎないといえる。このような人間存在の本質に加えて、前節で述べたようにそもそも「完全性」は「善き生」という方向性に向けた「哲学的探究」であったが、「善き生」という「生き方」の理念を現実化するために何をすべきかについて実践的な面から規定しているのは、人間を取り巻く社会としての「最善の体制」である。「善き生」のために何をすべきかという方向性を規定する存在としての「最善の体制」までもが実現不可能であることは何を示唆しているのか。これは、我々になぜ「最善の体制」が実現不可能であるのかを考えることを促し、またそれを克服する術はあるのかを模索することを余儀なくさせる。つまり前節で検討した「全体」を包括的に捉えるという知的活動を促進することにつながると考えられる。このような知的活動への誘いが「完全性」と不可分の関係にある「哲学的探究」の本質でもあるといえることから、この活動を促進する「最善の体制」の存在は、「哲学的探究」を本質とする「善き生」としての「完全性」実現の前提となりうる。

また、本研究第 1 章で既に述べたような神学政治問題における、「啓示」と「哲学」のいずれに「真理」があるのかという問題について、シュトラウスは「哲学的生き方」を「唯一正しい」としつつこれを疑うことの可能性に言及し、それでもやはり「真理は一つしかありえない」と述べる[RCPR:260 =331]。シュトラウスによれば、「最も重要な事柄に関しての無知こそ知識の探究を最も重要なこととなし、したがって知識の探究に捧げられた生活を正しい生き方となすもの」[RCPR:260=331]とされており、そのような実現されていないあり方でこそ「真理」とされるものの正しさが保持されているのであり、そのような在り方こそが「善き生」に対する「無知」という認識を生じさせ「哲学的探究を」鼓舞してくれるのである。つまり、現実の社会状況が「真理」とかけ離れていることを認識するからこそ、「最善」という理想の状態の存在へ接近しようとする欲求は高まるのである。

このように「最善の体制」は、到達が困難な「真理」の存在を認識させるのみならず、その困難性の呈示により「真理」へ近づこうとする「哲学的探究」を促進してくれるものであ

り、「哲学」の内在的価値としての「完全性」実現のための不可欠な条件であるといいうる。

### 3-2-3 「完全性」の位相

これまでの「完全性」の内実についての検討によって、「完全性」の位相に関わる次の二つのことが検討すべき問題として浮上する。一つ目は、シュトラウスの神学政治問題との整合性についての問題である。すなわち、「自然」に依拠する「哲学」の内実としての「完全性」が哲学的価値の高位にあり、なおかつ「永遠不変」の基準としての「自然」の文脈で語られることによって、「自然」と不可分の関係にある「哲学」が最終的な目標であるかのように読み取れるということが問題となるのである。しかし、一方でシュトラウスは著書『ホブズの政治学』の序文において、「神学・政治問題は、わたくしの研究の主題そのものでありつづけている」と明言しており[HP:7=xiii 傍点訳者]<sup>39</sup>、彼が依拠する重要な価値基準が他にも存在していることが明らかである。

つまり、本研究第 1 章でも検討したように、シュトラウスが「哲学」に従う生き方を最善の生き方としつつも、自身のユダヤ人としてのアイデンティティに基づき「啓示」の「絶対性」を重視しているため、「啓示」の「絶対性」と、「哲学」が含意する「完全性」のいずれが目指されるべきものであるのかということが問題となる。

二つ目は、「完全性」実現の条件としての「最善の体制」の存在態様に関わるものであるが、なぜ実現不可能ともいえる観念上の存在としての「最善の体制」を含意する「完全性」を目指さなければならないのかという問題である。換言すると、シュトラウスによれば、「完全性」が実現された「人間が本性的に目指す」べき「人間性の完成」[LAM:23=36]とは、「粗野であること」から解放され「教化された人間」または「最も高度な形の慎み深さ」が鍛え上げられた状態[LAM:8=12-13]であるとされていることから、「完全性」つまり「人間的卓越性」が実現された状態に達するには「教化」や「鍛え上げる」といった教育的な

働きかけが不可欠であることが読み取れる。このような働きかけは何を契機として生じるのかが問題となる。

そこで、次項では本研究第 1 章で既に述べた、シュトラウスの神学政治問題についての議論を通じて、「哲学」的に高位の価値を持つとされる「完全性」を内包する「哲学」と「啓示」の整合性、「完全性」を目指すように働きかける「哲学」の役割について、彼の教育論を参照しながら検討する。

#### 3-2-4 「神学政治問題」との整合性—「哲学」の教育的含意

本研究第 1 章で述べたように、そもそも神学政治問題とは「西洋知性の歴史、西洋精神の歴史の核であり中枢をなすもの」で、「善き生活についての聖書の考え方と哲学の考え方との抗争」[RCPR:270=342]のことであり、「啓示」と「哲学」の対立は解決不可能とされていた。しかし、留意すべき点は、シュトラウスが「啓示」と「哲学」の対立が解決不可能としながらも、「聖書とギリシア哲学に共通の層」へと回帰することに関する問いが「学問的ないし哲学的」であるという理由から、「哲学から出発」することを推奨している[RCPR:253=322]ことであった。このことの含意はいかなるものであろうか。

既に触れたが、シュトラウスは「哲学」を「最も重要な事柄についての真理の探究、包括的な真理の探究、全体についての真理の探究、あるいは全体についての学の探究」と定義づけ[LAM:13=20]、「最も緊要な事柄、つまり生と死の事柄に関して判断を留保することは不可能である」[RCPR:259=329]として「哲学」が不可避の営為であるとしている。さらに、既に確認したとおり「哲学」はシュトラウスによれば、人間の知的活動を促進し、「神の命令」つまり「啓示」へと向かわせる契機を内包しているものであった。

また、既述のようにシュトラウスは「哲学」について、「意見から知識あるいは真理への上昇、それも意見に導かれてと言いうるような上昇において成り立つ」と述べており

[NRH:124=174-175]、「哲学」が日常の言説から出発する真理に向けた知的活動であることを示唆した上で、「意見は自存する真理によって唆されたものであることが明らかとなり、真理への上昇は、万人が常に予感している自存する真理によって導かれるものである」と述べており[NRH:124=175]、真理の存在によって哲学的探究が賦活されるものであることがわかる。つまり、シュトラウスが「第一存在に対する哲学的探究の前提には、単に第一存在が存在する」[NRH:89=130]と述べる通り、「第一存在」たる「真理」の存在が「哲学」の前提となるのである。よって、哲学的探究により到達する「啓示」という「真理」により、さらなる哲学的探究が促進されるのみならず、「真理」の存在についての認識を通じて哲学的探究は永遠に反復されることとなる。

しかし、既述のようにこの知的活動は「学問的」であるため技術を要し、誰もが容易に行いうるものではないため、いかにしてこの知的活動に向かわせるのかが問題となる。これについては本研究第4章でも詳述するが、シュトラウスの教育論として知られる、「哲学の準備」としての「リベラル・エデュケーション」[LAM:13=21]についての議論が示唆に富む。

シュトラウスによれば、「リベラル・エデュケーション」とは「完全な貴紳的教養、人間的卓越性へ向けての教育」であり、「人間的卓越性、人間的な偉大さを人間に思い起こさせること」にその真髄がある[LAM:6=9]。具体的には目指すべき「人間的卓越性」の範型となる「最も偉大な精神が後世に残した偉大な書物」を「しかるべき注意を払って研究すること」[LAM:3=4]である。「偉大な書物」を読むことが「哲学」の準備となるのは、「精神の気高さ」や「人間の真の根拠」を知ることを促す[LAM:8=13]からである。

最も偉大な精神の持ち主たちと恒常的に交わることを旨とする<sup>リベラル・エデュケーション</sup>一般教養教育は、謙遜とは言わぬまでも、最も高度な慎み深さを鍛え上げるものである。それは同時に、大胆さを鍛え上げるものである。〈中略〉それは、一般に受け入れられている見

解をたんなる意見と見なすような決断のうちに暗示される大胆さ、あるいは、標準的な意見を、少なくとも最も奇妙で一般的でない意見と取り違えられそうな極端な意見と見なす決断のうちに暗示される大胆さを、われわれに要求するのである。

[LAM:8=12-13 ルビは訳者]

すなわち、「リベラル・エデュケーション」は、我々に対してより高次の精神の存在を認識させ、これに向かおうとする「慎み深く」も「大胆」な知的活動を活性化する性質を有している。つまり、シュトラウスの「リベラル・エデュケーション」では、目指すべき「完全性」としての卓越性を備えた人間が想定され、この「人間的卓越性」に到達しようと書物を読むという知的な試み自体が重要であると主張されている。

「リベラル・エデュケーション」が人間を「哲学」に向かわせる役割と、「哲学」が人間を「啓示」に向かわせる役割とは重なっており、シュトラウス議論の一つの傾向を読み取ることが可能である。つまり、シュトラウスによる「われわれは、哲学者であることはできないけれども、哲学を愛することはできる。われわれは哲学しようと試みることはできる」という言明のように[LAM:7=10]、現前している事象や価値観の外部へ向けた「試み」自体を鼓舞することの重要性の強調が彼の議論においては多く見られ、彼の議論の支柱をなしているといえる。

### 3-2-5 「完全性」の捉え直し—「完全性」概念の未発の契機

以上の検討を踏まえ、3-2-3で確認された「完全性」の位相に関する二つの問題について検討する。まず、一つ目の「啓示」と「哲学」のいずれが優先されるのかという問題<sup>40</sup>についてみると、これを決定することは両者の存在態様の傍系にある問題に過ぎないといえる。なぜなら、既に述べたシュトラウスの指摘にあったように、不断に「真理」を追求

し続けるという知的活動の営為自体が重要であり、「哲学的」営為の重要性と、これを活性化することの必要性をまずもって認識すべきであるからである。その上で「啓示」と「哲学」両者の有機的な知的活動上の関連性を認識することが要求されている。つまり、「完全性」の位相において「啓示」と「哲学」の対立という事実の認識の重要性が含意されている。

次に、二つ目のなぜ実現不可能な「完全性」が目指されなければならないのかという問題については、既述のシュトラウスによる教育論に着目すれば自ずと明らかになる。すなわち、3-2-4 で「卓越性」へ向けた「リベラル・エデュケーション」を通じた「哲学」それ自体に、人間にとって不可避の知的活動を促し、人間を取り巻く事象を超える存在としての「最善の体制」や「啓示」という出来事存在を認識させるという教育的含意があることが確認されたが、このような教育的含意のある「哲学」と不可分の関係にある「自然」をその内実とする「完全性」概念にも、「啓示」のような外部の存在の認識へと人間の知的活動を方向づける教育的含意があるといえる。このような「哲学」の役割が、本研究の「はじめに」で触れた「哲学」に必然的に備わる「教化」という効果である。また、既に述べたようにこの知的活動は人間の「生き方」に関わり、留保することができない営為であるため衰退させないことが求められる。さらに、シュトラウスは「理解を広げ深めるものなら何であれ、最善の場合でもそれ自体では狭隘で無節操な効率しかうみださないものより、推奨されるべき」[LAM:19=29-30]として、僅かでも「自然」、「啓示」などの「真理」の存在に触れることを勧める。これは既に述べたような彼による「哲学しようと試みること」[LAM:7=10]の推奨に表れているように、そのような試み自体を永続させていくことが肝要なのである。

このように、「哲学」を構成する「完全性」に内包される教育的含意の視点から「完全性」を捉え直してみると、「完全性」には絶対的な価値を目指しつつもこれを超える外部の存在までも認識すべきという示唆があるといえる。

ここまでの検討をまとめると、シュトラウスにおける「完全性」とは「自然」に依拠した「善き生」や「人間的卓越性」が実現された状態であり、「自然」という「永遠不変」の基準によって規定され、実現不可能な「最善の体制」の存在をその成立条件としていた。しかしながら、シュトラウスが「自然」に依拠する「完全性」に高位の価値を認め、「完全性」実現に関わる「哲学」の重要性を主張する一方で、彼が自分のユダヤ人としてのアイデンティティを基盤とした神学政治問題において「哲学」と「啓示」の対立を解決不可能なものとして指摘していることから、「哲学」と「啓示」のいずれが重視されるのかという問題が生じた。さらに、シュトラウスの議論において、「完全性」実現の条件としての「最善の体制」が、実現不可能な観念上の概念であるとされていることから、なぜ実現不可能なものを目指さなければならないのかという問題も浮上した。

これらの問題について、まず「哲学」と「啓示」のいずれが絶対性を有しているのかという問題についていえば、両者間の序列を決するよりも、シュトラウスの神学政治問題における「啓示」と「哲学」のそれぞれの本質を検討することを通じて、「哲学」の営み自体に「哲学」を超える外部の存在としての「啓示」を認識させる契機が潜在しているということを確認すべきであることが明らかになった。すなわち、シュトラウスの「哲学」は「生き方」に関わるため生きる上で不可避の知的活動であるのみならず、「哲学」と必然的に対立する「啓示」の存在という「哲学」の外部まで見据えることを可能にしてくれるのである。

次に、実現不可能な「完全性」をなぜ目指さなければならないのかという問題については、シュトラウスの教育論としての「リベラル・エデュケーション」論から導かれる「哲学」の教育的含意によって「完全性」を捉え直すことで明らかとなった。既に述べたように「哲学」は、「真理」の存在によって探究を促進されるのであり、同様に「哲学」の構成要素としての「完全性」概念自体に、その実現不可能性によって人間の知的活動を促すという作用があった。すなわち、「真理」としての「最善の体制」や、「啓示」という絶対的な出来事の存在を認識させるという教育的含意が、「完全性」という観念上の概念に本来的に備

わっているのである。

このように、シュトラウスの「完全性」概念には、「哲学」の外部としての「啓示」の存在を想起させるのみならず、そのような外部の存在についての認識を促進する作用、換言すると、外部設定の常態化を可能にする視座の構築と、無限の哲学的探究の促進という未発の契機がある。

### 第3節 シュトラウスにおける「自然」概念—「近代的自然権」批判に着目して

前節までに検討した、シュトラウスの「自然」概念の内実を踏まえて、本節ではシュトラウスによる「自然」概念についての彼の「近代的自然権」批判を解釈することを通じて、彼が「自然」概念におけるいかなる点が「近代性」によって変容させられたと考えているのかを明確化することを試みる。具体的には、「自然」概念の射程である「善き生」の内実がいかなる点で変容されやすいのかについて、「価値の転換」と「価値の歪曲」という観点からシュトラウスによる「近代的自然権」批判を捉え直すという方法によって検討を行う。

「自然」概念がシュトラウスにおいて非常に重要であることはいうまでもないが、なぜシュトラウスの「自然」概念を取り上げるのか改めて確認しておく。現代社会においては、グローバル化や情報化が進み価値観が多様化し、柔軟性のある判断が可能になった反面、依拠すべき価値観の構成が追いついていない状況に陥る危険性もあるように見える。このような価値観を巡る状況は、一定の目的を前提にして遂行せざるをえない側面を有する教育学にも必然的に関わる問題であり、教育内容の妥当性を判断する基準を何に求めるのか、またそもそも基準を求めること自体が妥当なのかどうかという問題を導出する。価値観の多様化を最大限に尊重するならば新たな価値観を創出する必要もあるが、そ

の際には新たに創出された価値基準についての判断の基準は何かということが問題となってくる。ここでシュトラウスの議論を見ると、彼の議論に常に底流しているのが「自然」概念である。既に述べたように、彼は「自然」を「基準そのもの」としており[NRH:92=133]、彼の「自然」の含意を検討することで、教育学において価値判断の基準をどのように捉えるべきかの示唆が得られると思われる。

さらに、なぜ彼の「近代的自然権」批判の解釈によってこの検討を行うのか。シュトラウスが「自然」について直接述べているのは著書『自然権と歴史』においてであるが、本書で特に批判対象として取り上げられているホッブズやルソーに代表される「近代的自然権」を検討することで、「古典的自然権」に対質される「近代性自然権」のいかなる点が不十分で批判の対象となっているのかが、浮き彫りになると思われるからである<sup>41</sup>。また、シュトラウスは石崎嘉彦が指摘する通り「コメンタリー」によって自分の主張を行うスタイルを採ることが多く[石崎 2009:101]、ホッブズらに対するコメンタリーの形で「近代的自然権」について書かれた本書[NRH]の5章・6章の検討がシュトラウス思想を明確化するにあたって適切であるといえるからである。

シュトラウスの「自然」概念に関わる先行研究の状況を見ると、「自然」概念の重要性に十分に言及しつつも、彼の「自然」に限界を見出している研究としてまず次の三つを挙げておく。一つ目は梅田百合香による考察で、梅田はシュトラウスのホッブズ研究において「自然科学的」な「自然」と、「道徳的」な「自然」の関連性について分析がなされていないことを指摘している[梅田 2008:296]。二つ目は國分功一郎による考察で、國分はシュトラウスとジル・ドゥルーズ(Gilles Deleuze 1925~1995)を比較して両者の類似点を認めつつ、シュトラウスの「自然」概念から導出される「哲学」には、これを守る「庇護

者」の存在が必要になるという限界があるとして、政治イデオロギーへの影響を指摘している〔國分 2008:360〕。三つ目は寺島俊穂による考察で、寺島はシャディア・ドゥルレーの議論を引きながら、シュトラウスの「自然」に潜在する、人間の優劣を決める基準になりやすいという危険性を指摘している〔寺島 1991:48〕。

これらに対して、シュトラウスの「自然」概念を肯定的に捉え哲学的な可能性を見出している研究として次の二つを挙げておく。まず、厚見恵一郎はシュトラウスがロック解釈において「ロック哲学の核心」を「自然法論」に見ていた点に着目した上で「哲学と神学の関係の改変」など、シュトラウスのロック解釈に検討の余地が大いに残されていることを指摘している〔厚見 2015:39、62〕。次に上述の石崎は、「自然権」の観念が元来「哲学とともに出現」し「ソフィスト的な知」と区別される「実地的な知」であり「古典的自然権理論の原型を浮かび上がらせる作業」は、「力のため」の「理論」や形而上学的な「歴史の哲学」に代わって「実践的理論の提示」になりうると述べ〔石崎 2009:104-105〕、「自然」における「実践知」という内在的価値の可能性を指摘している。

そこで本節ではこれらの先行研究を踏まえ、シュトラウスの「自然」概念における更なる哲学的な「可能性」を探る余地もあるのではないかという視点から検討してみたい。具体的には、近代以降に「自然」概念において「価値の転換」と「価値の歪曲」があったのではないかということ仮定した上で考察する。つまり、結論を先に述べるならば、シュトラウスの「自然」概念が含意する限界を踏まえたうえで、彼の「近代的自然権」批判の検討を通じて、彼の「自然」概念に内在する更なる可能性を浮き彫りにして、現代の教育学への示唆を得たいということである。検討の手順としてはまず、シュトラウスによるホブズ、ロック、ルソー、バーク解釈を検討し<sup>42</sup>、「近代的自然権」について価値

の転換と価値の歪曲という観点からいかなる部分の変容しやすいのかを説明する（3-3-1、3-3-2）。次にこれらを踏まえ、シュトラウスにおける「自然」概念に内在する教育哲学的な新たな可能性を明らかにして、現代の教育学への示唆を得る（3-3-3）。

### 3-3-1 シュトラウスの「近代的自然権」批判—価値の転換

#### 3-3-1 (1) シュトラウスによるホッブズ解釈

シュトラウスはホッブズについて「伝統的自然権の基盤の破壊」という「重大な転換」から近代的な結論を導出した最初の人物であると述べている [NRH:166=228]。これについては留意すべきことがある。それは、シュトラウスがホッブズについて「政治哲学あるいは政治学は可能であり必要である」という「重大な考えを伝統に負っている」 [NRH:167=230] と指摘し、「理想主義的伝統と基本的には一致しながら、その上でこれを斥ける」 [NRH:168=232] としていることである。すなわち、シュトラウスがホッブズの自然哲学について、「数学的であるとともに唯物論的＝機械論的であること」により「プラトンの自然学とエピクロスの自然学の結合したもの」になったと分析している [NRH:170=234] ように、ホッブズは伝統的哲学に依拠して「自然」が内包する位階秩序を前提としながらも、「自然」を機械論的に捉え、エピクロスの人間の快樂の視点から操作可能なものと考えているのである。

シュトラウスによる「伝統」とは、「高貴なこと正しいことは快いこととは根本的に区別され、快いことよりも本性的に望ましい」として「人間の取り結んだ契約や約定とは完全に独立した自然的正が存在する」とする考え方である

[NRH:167=230]。シュトラウスによる「自然に合致しているから最善であるような最善の政治的秩序が存在する」[NRH:167=230]という記述に見られるように、人間にとっての望ましさや正しさは、「最善」という状態の存在を自明視した上で、「自然」によって判断される。

ホッブズがプラトンの伝統的哲学から乖離し始めたのはなぜか。シュトラウスは「これまで支配的だった哲学的伝統が挫折した原因は、あらゆる目的論的自然学につきまとう難点にまで直接さかのぼることができる」として、ホッブズが伝統的哲学から逸脱し始める契機となったのは、「これまで様々な種類の社会的圧力のために、機械論的自然観はその力量を発揮する機会を公平に与えられていなかったのではないかという疑念」であると述べる [NRH:172=236]。すなわち、当時の科学的な発見が進められる状況において、数学的な思考の明晰性が高く評価され、機械論的な思考こそ哲学の真髄であり、抑圧から漸く解放されたとホッブズは見なしたのではないかということである。

このように、ホッブズが数学に傾倒し機械論的に「自然」を対象化し始めたことによっていかなる哲学上の変化が生じたか。シュトラウスによれば、ホッブズは「自然法の観念は維持しつつも、それを人間の完成という観念からは分離すること」[NRH:180=246]によって哲学における「自然」の価値を転換させた。すなわち、ホッブズ哲学における中心的概念は「自己保存欲」であるが、これは「すべての自然的欲望のうちで最も強力でかつ基本的な欲望」である「暴力死への恐怖」によって構成されている [NRH:181=247]。そして「自己保存欲」が「あらゆる正義と道徳の唯一の根源であるとすれば、基本的な道徳の事実は義務ではなく、権利ということになる」のである [NRH:181=247]。つまり、ホッブズは「自己保存の権利のみが無条件的あるいは絶対的である」として [NRH:181=248]、「自然的義務による方向づけから自然的権利に基づく方向づ

けへの基本的な転換」[NRH:182=249]を行ったのである。よって、ホッブズは「伝統的自然権」の「自然」における位階秩序という前提条件を受け入れつつもその内実となる価値観について、「自己保存」換言すれば「快いこと」を最高位に置くという転換を行ったのである。「自然」の射程たる「善き生」との関わりでいえば、「善き生」が「快い生」になったのである。「快いこと」を最高位に定位させるということは、シュトラウスが以下のように「伝統的自然権」と対比させて述べるとおり、人間が物事の判断する際に依拠すべき基準が、人間主体のもの、または現在の状況に対する一時的な対処方法を提示するに過ぎないもの変更されたということである。

古典的理論家たちは、実践的知恵の持ち主が判定者となるのが本来のあり方だと答えたであろう。この答えは最終的には、端的に最善の体制は賢者の絶対的支配であり、実現可能な最善の体制は貴紳の支配であるという見解に帰ってくるのである。しかしながら、ホッブズによれば、本来各人が各自の自己保存のために何が正しい手段であるかの判定者なのである。

[NRH:185=252]

このように、依拠すべき判断基準の存在自体を保持しつつ、「最善」や「善き生」を判断する基準を「快いかどうか」に移行させたことが、ホッブズによる「伝統的自然権」から「近代的自然権」への価値の転換であるといえる。価値の転換が起こった理由は既に述べたように、ホッブズが機械論的思考への着目という当時の哲学の状況に、自分が依拠していた自然法の原理を合致させるため、自然法を構成する「善き生」を「快い生」として再解釈を行ったためである。

### 3-3-1 (2) シュトラウスによるロック解釈

シュトラウスによれば、「ロックの所有論、それとともに彼の政治哲学全体は、聖書的伝統に関してのみならず、哲学的伝統に関しても同様に、革命的なものである」[NRH:248=322]とされている。「革命的」な内容とはロックが「所有論」をもとに「自己保存」を正当化したことであるが[NRH:234-235=306-307]、着目すべき点はロックの議論の根底にある矛盾である。すなわち、シュトラウスが以下のように指摘するとおり、「理性の法」[NRH:202=270]と「厳密な意味での自然法」[NRH:204=272]の間の整合性についてロックは矛盾を抱えている。

彼は一方では、自然法はそれが法であるためには、神によって与えられ、またそうであることが知られていなければならないだけでなく、それに加えて、その制裁として「無限の重みと持続力をもつ来世における神の賞罰」をもたなければならない、と言う。しかし、彼は他方では、来世の存在は理性によっては証明できない、とも言う。〈中略〉厳密な意味での自然法というものは存在しないことを、意味することになる。[NRH:203-204=272]

さらに留意すべきことは、この矛盾を乗り越えることが困難であることをロック自身が認識していたのではないかとシュトラウスが指摘していることである。シュトラウスは、ロックがイエスの「慎重さ」について、イエスは自分の仕事を遂行するために「自らを秘匿」したと解釈したことを挙げ、ロックも「正当な慎重さ」によって自分の「真意」を包み隠したのではないかと述べている

[NRH:208-209=277-278]。このことはロックが自分の政治理論を補強するための議論として「聖書の明白で平明な言明」を用いることを「試みることさえしていない」こと [NRH:214=284] にも表れている。さらにシュトラウスは、ロックが「啓示は不必要なものであり不可能なものであるとして、これを斥けていた」と仮定した上で [NRH:209=278]、ロックは「聖書一般の明晰かつ平明な教説と同じものではない」、「部分的な自然法」に辿り着いたと結論づけている [NRH:219=289]。シュトラウスによれば、ロックによる「部分的な自然法」とは「神への信仰を必要としない」、「国民が礼儀正しくなり文明化されるために満たさなければならぬ条件を画定するもの」である [NRH:219=290]。つまり、一定の秩序の下に人間の行動に規制はなされるが、当該規制が依拠している基準は、純粹な「自然法」ではなく、現実の社会に適合するように改変させられたものに過ぎない。

なぜロックは「自然法」に底流する矛盾に気づきながらこれを克服することを避けたのか。シュトラウスによれば、ロックは「理神論者」の存在を認識しており、「先行する非常に複雑な証明」がなされていないのであれば、「聖書に基づく政治的教説は無条件に真なるものとして一般的に受け入れられるものではないという事実」に気づいていたのではないかと指摘されている [NRH:211-212=281]。すなわち、「慎重な」ロックは、シュトラウスが「彼が確固たる証明とみなそうとしていたものが、彼のすべての読者たちにとっても同じように見えるものかどうかに関して、彼がいくらかの懸念を抱いていた」と述べるように [NRH:209=279]、聖書の「啓示」の明証性について疑念を抱いていたのである。つまり、ロックは聖書における「自然法」と「理性の法」が完全に一致させることが困難であるとみなして、このことが社会に知られる前に自分の「自然法」についての理論を「できる限り聖書から独立させる必要」[NRH:209=279]

に迫られたのである。

聖書から分離させられたロックの「自然法」は、シュトラウスによれば「平和の諸条件、さらに一般的に言えば、「公共的幸福」ないし「万人の繁栄」の諸条件を定式化したもの」であった [NRH:229=300]。この定式化は上述したようにロックの「自然」における「革命的な」議論である「所有論」に表れている。ロックの「所有論」においては「労働」が「所有論」を正当化する条件として規定され [NRH:236-237=309]、この概念の前提には「自然状態」においてはすべての人は「自然法の執行権力をもつ」という議論がある [NRH:222=292]。すなわち、シュトラウスによればロックの「所有権」が依拠する理論は「自然法は生得的ではないが、自然の権利は生得的であるゆえ、自然の権利が自然法より一層基本的であり、自然法の基礎である」[NRH:227=298]という主張であり、事物を「所有」する権利があたかも「自然」による、つまり所与であるかのように位置づけられているのである。これは、ロックによる「自然法」の前提となる「自然状態」においては上述のように「自己保存」に関わる「所有」の権利が優先されるからであり、「自然法」による規制が及ばないようにすることが可能になったのであり、これにより上述の聖書における「自然」との齟齬という問題を回避することができる。つまり、「自然」から派生した「自然法」の規範的な価値が転換させられたことで、必然的に「自然」自体の含意する判断基準も変容したのである。なぜ価値が転換したのかといえ、既に述べたようにロックは「啓示」の明証性と自然法との齟齬を認識していたため、定式化できる「所有論」という部分的な自然法を先に確立させようとしたためである。

ロックによって価値を転換させられた「自然」においては、「人間」が「源泉」となり、「自然に対する従順な感謝、自然に対する意識的服従や模倣ではなく、希望にみちた自信と創造性こそが、人間の高貴さを示す指標となる」

[NRH:248=322]。よりよく生きること、換言すれば「善き生」が人間主導のものになり、その判断基準は、シュトラウスが「自然状態においては各人が、何が自己保存にとって有益な手だてであるかの判定者である」[NRH:228=299]と述べるように、各個人の「自己保存」の欲求との関連性によって正当化される。このような「自然」はシュトラウスが「良心の判定は神の判定であるのとは程遠く、良心はただ「我々自身の行動の道徳的な正・不正についての我々自身の意見ないし判定であるにすぎない」[NRH:222=292]と述べるように、聖書におけるような神の「啓示」に基づく「自然法」とは完全に切り離されている。

### 3-3-2 シュトラウスの「近代的自然権」批判—価値の歪曲

#### 3-3-2 (1) シュトラウスによるルソー解釈

シュトラウスはルソーについて「彼の古代への回帰は同時に近代的なるものの推進」[NRH:252=327]と述べており、ルソーが「近代的なるもの」に抵抗しながらもこれを乗り越えることができず、むしろ「近代的なるもの」を促進したとしている。着目すべき点は、シュトラウスが「問題は、彼がいかにして個人と社会間の葛藤を解決したかということより、むしろそのような解決不可能な葛藤を彼がいかに考えたか」と述べるように [NRH:255=331]、ルソーが陥った困難にルソーがいかに対峙していったのかということである。

ルソーにおける葛藤の根源は、シュトラウスがルソーによる「都市への回帰と自然状態への回帰との間には明らかな緊張関係がある」と述べている [NRH:254=330] ことからわかるように、ルソーが「近代的なるもの」を批判する際に念頭に置いている古代ポリス（都市）における「徳」への回帰という主張と、

彼による「自然状態」に回帰すべきとの主張の間に整合性がないことである。すなわち、ルソーは「商業」や「金銭」、「奢侈」などに代表される「近代的なもの」を批判しており [NRH : 253=328-329]、一見すると、これらが「徳」の下に統制されていた古代の社会を理想として思い描いているかに見える。しかし、一方でシュトラウスが「ルソーは最後まで、正しい種類の社会でさえ束縛の一形態であることを信じていた」と指摘するように [NRH : 255=330]、ルソーは何らかの束縛を生じさせる社会という存在自体を否定している。つまり、ルソーは「近代国家」への批判を徹底させることで、結果的に古代のポリス的な社会をも同時に否定することになり、ポリス出現よりも前の未開の人間が存在していた状態としての「自然状態」を目指すべきと主張しているのである。これにより未開の人間には備わっていない筈の「徳」の位置づけが困難になる。ルソーはいかにしてこの困難に立ち向かったのか。シュトラウスによれば、ルソーは「人間は自然本性的に自己愛と同情によって動かされていて、虚栄心や自尊心からは免れているのだから、自然本性的に善である」と結論づけることで [NRH : 270=347]、本来の「徳」の内実を変容させている。すなわち、人間の自然本性的な社会性を否定して、人間の自然本性に「情念」 [NRH : 270=347] を見出し、これに正当性を付与して人間の「自然本性」を「善」とみなすことで、ルソー自身が否定してきた社会の規制を、上述の浮遊させられた「徳」に置き換えて「自然」概念に盛り込んでいる。これにより、もともと古代ギリシア哲学において「自然」の価値とされてきた、人間を規制する秩序としての性質が、人間の「情念」に端を発するものに歪曲させられたのである。

このように変容させられた「自然」概念の下では「善き生」はいかなるものとして捉えられるのか。シュトラウスによれば、ルソーは「善き生とは自然状態に向かって人間性のレヴェルにおいて可能な限り接近することにある」

[NRH: 282=362] と指摘し、ルソーが「善き生」の判断基準として「自然状態」を用いるに至ったと解釈して次のように述べる。

ルソーは、ホッブズやロックが考えたような市民的社会はもちろんのこと、市民社会そのものが根本的な自己矛盾を特徴とすること、そして自己矛盾から免れているのはほかならぬ自然状態であるということを考えていた。自然状態における人間は根源的に独立しているがゆえに幸福であり、他方、市民社会における人間は根源的に依存的であるがゆえに不幸である。それゆえ、国家社会は人間の最高目的の方向へではなく、その始原の方へ、人間の最も遠い過去への方向へと超えられなければならない。[NRH: 282=362]

このように、「近代的なるもの」への批判を端緒としたルソーによる「自然」への回帰という主張は、結果的に「社会」の存在の否定へと帰結した。つまり、「自然」概念が含意していた「社会」の前提となる「徳」を実現するための価値が人間の「情念」にすり替えられ、「善き生」の内実が、「自然」の秩序によって規制されるのではなく、人間の側からの願望、すなわち束縛からの解放を目指すことを基準として判断されるものに歪曲させられたといえる。このような価値の歪曲は、既に述べたように「近代国家」を否定するルソーが依拠する「自然状態」に正当性を持たせるために、本来人間が有している「徳」を「情念」にルソーが移行させたことに起因する。

### 3-3-2 (2) シュトラウスによるバーク解釈

バークは一般的にフランス革命を批判する保守派の政治哲学者として知られており、彼の思想はシュトラウスの議論と親和的であるかにみえる。しかし、シュトラウスの次のような記述によれば、バークの思想は古典的思想とは異質な保守主義である。

バークの「保守主義」は古典的思想と完全に一致しているのに、彼の「保守主義」に関する彼自身の解釈は、フランス革命の理論家たちの「ラディカリズム」が人間的事象に対して示したアプローチがそうであった以上に、古典的思想とは無縁なアプローチを準備するものであった。[NRH : 318-319=408]

バークによる「古典的思想とは無縁なアプローチ」とはいかなるものか。シュトラウスはバークの議論が「実践的な性格」を持つものであると指摘しているが [NRH : 296=379]、この「実践的な性格」が「古典的思想」から乖離することの契機の一つとなったと思われる。すなわち、シュトラウスによれば、バークは「フランス革命の理論家たちの極端な人道主義は、必然的に獣性へと転じる」[NRH : 300=385] として、フランス革命を支える人間の権利を重視する理論について「むしろ理論的精神による政治的領域への侵犯」[NRH : 304=389] であると解釈しており、純粋な理論が先行する政治的状况が内包する危険性を指摘しているとされている。つまり、バークにとっての政治的な正しさは、シュトラウスが次のように述べる通り、政治に先立って目指されるべき理想として存在するものではないのである。

バークは、絶対的瞬間の可能性は否定する。人間は決して自らの運命を見通す巨匠にはなりえない。最も賢明な個人が自ら考え抜いたことでも、「きわめて長い時間をかけて、きわめて多様な偶然によって」生み出されたものに比べれば、常に劣るのである。[NRH : 315-316=404]

すなわち、バークは理論的な正しさの絶対性を認めず、歴史の中で作り上げられた事実、換言すれば「実践的な」ものの中にこそ真実があると解釈しているのである。これは事象それ自体の在り様から事後的にその正しさを判断するという、近代以降の哲学に見られる特徴を有する思考法であり、古代ギリシア哲学におけるような、絶対的な「自然」や「徳」に照らして正しさを判断するという思考とは異なるものである。これはシュトラウスに従えば「歴史学派」を準備するものであり [NRH : 316=405]、既に述べたように「近代性」を批判するシュトラウスの議論とは対立するものである。

さらに問題となるのは、もともとバークはいかなる点で保守主義であるのかということと、いかなる点においてバークの議論は「近代的自然権」に転じたのかということである。シュトラウスによれば、バークは「権威」について「正当性の根拠は、同意あるいは契約にではなく、明らかになった有効性すなわち古くからの慣習にある」と捉えて [NRH : 299=383]、事実として存在している「古くから」の慣習などに内在する規範的なものの拘束力を尊重してはいるが、これが現実の社会において有効的に作用したことが事実上証明されてはじめて当該規範の正しさが認められるとしている。つまり、既に存在しているものを尊重するという、規範的なものへの対峙の仕方においては「保守主義」的な方法に従っているが、当該の規範の正しさについての認識については、構成的に

表れる事実によって判断するというように、正しさを判断する根拠を理論ではなく事実に求める点で、むしろラディカルな「近代的」な哲学の方に近いといえる。バークは正しさを判断するために依拠する基準を理論ではなく「実践的な」事象の方に変えたのである。換言すれば、正しさの内実を構成している理論的要素に、「実践的」な事象に裏付けられた正当性を盛り込むことで、より柔軟性のあるものに変容させ、本来の「正しさ」という価値を構成していた理論自体を歪曲させたのである。

バークが政治的理論の正しさを歪曲したことは、彼の「自然」概念の捉え方にも表れている。すなわち、シュトラウスが「バークによれば、最善の国制が自然と一致し、自然的であるのは〈中略〉それが計画によってではなく自然的過程の模倣によって成立したからである」と述べるように [NRH : 314=402]、バークは「自然」について、目指すべき範型とは捉えずに、結果的に生じる「最善」に向かうための手段に過ぎないと考えている。このように、バークによる価値の歪曲は、バークが政治理論の正しさがいかにして明らかになるかという問いについて、歴史主義に依拠し「自然」の正しさに近づくことによるのではなく、「自然的過程」のみを模倣して実際に当該政治理論が表出したことにより、その正当性が初めて認められるとするという解釈を行ったことに起因する。

### 3-3-3 シュトラウスにおける「自然」概念の可能性

これまでの検討により、シュトラウスにおける「自然」概念は「恒常的」で「永遠不変」の「基準そのもの」という倫理的含意を有し、「善き生」を射程に入れており、「目的論的自然観」を根幹とする「能産的自然」に近い位置づけにあることが明らかになった。

また、「自然」の射程は「包括的」に物事を捉える「哲学的」な「善き生」であり、「包括的」という広汎な概念を内包する「善さ」を判断する価値基準や内実に変容させられやすいものであった。そこで、ホッブズらが確立した「近代的自然権」に対するシュトラウスのコメントを検討してみると、「自然」における「善き生」という価値について、「善い」ことから「快い」こと、「束縛されない」ことに向けて転換と歪曲がなされていた。いずれの場合も「善さ」の内実において、生きることそれ自体を理想的な「善さ」に近づけるのではなく、「善さ」を「自己保存」の実現とみなすことにより「善さ」の内実が変化していた。

すなわち、ホッブズとロックによって「自然」は「古典的自然権」によるものとは異なり、「自己保存」のための「快さ」や「所有」があたかも所与の権利であるかのように捉えられ、「善さ」が盛り込まれることで「正しさ」という価値が転換させられた。このような価値の転換には、「正しさ」が「快さ」に置き換えられるために物事の正当性を判断することが阻止される危険性がある。さらに、ルソーとバークによって「自然」は「古典的自然権」におけるものとは異なり、社会や理論による束縛からの解放を意味するように捉えられ、「善さ」はありのままの人間の感情の発露と、結果的に現出した社会それ自体に求められるようになった。彼らにより「正しさ」が「自由」と同義とみなされ、現出した事象自体という「実践的」な正当性という裏付けを得て、「自由」は自明のものとなるという価値の歪曲が起こった。このような価値の歪曲には、「正しさ」自体を問い直す視点が隠蔽されるという危険性がある。

以上の検討から、「善き生」という変容しやすい内在的価値が含意される「自然」には、本質的であるが変容しやすい内在的価値を常に外部から問い直すための視点の設定の認識の促進と、このような働き自体の恒常的な賦活という新

たな可能性が含意されているのではないかと考えられる。これは、教育に対して当該教育理論や施策の妥当性についての判断基準を常に外部から相対化すべきであるという示唆になりうる。すなわち、個別的なものの理解から人間を超えた存在への理解を目指すべきというシュトラウスによる議論では、人間の領域を超える基準へ探究の姿勢を促すことが目指されており、このように人間を超えるものを見定めようとすることは、どう生きるべきなのかを考えることであり、常に人間の生をその目的の再認識へと収斂させていくことを可能にする。

#### 第4節 シュトラウスのマックス・ウェーバー論—なぜ自然権が退けられたか

前節でも言及した「自然」概念に関わる価値判断の問題について、本節ではシュトラウスによるマックス・ウェーバー論に着目して検討する<sup>43</sup>。本章で参照している『自然権と歴史』[NRH]においてウェーバーについて述べられている章は、ウェーバーに対する徹底した批判を通じてシュトラウスの「自然」概念の正当性をより強固なものにするための議論となっている。本節ではシュトラウスのウェーバー批判の内実を検討し、シュトラウスの「自然」概念を通じた「価値判断」がいかなるものであるかを検討する。繰り返し述べてきたように、シュトラウスにとって「自然」概念は、古代ギリシア哲学におけるように依拠すべき絶対的な基準であるが、このような「自然」の捉え方を根本的に否定しているのがウェーバーである。

シュトラウスによるウェーバー論についての先行研究を見ておくと、まず西永亮がシュトラウスのウェーバー論を神学政治問題と位置付けて分析し、政治哲学における対立の問題として捉え直している[西永 2014:41-65]。さらに西永は、シュトラウスの「歴史的研究」について、彼のウェーバー批判の検討を通じて、彼の古代や中世の捉え方を明らかにした[西永 2019:63-75]。他にも、松尾哲也はウェーバーの学問論を踏まえて、シュト

ラウスのウェーバー批判を分析し、価値判断を否定することの危険性の内実を明らかにしている[松尾 2019:77-112]。これらの研究と異なる視点からの考察として、ウェーバー研究者の野口雅弘は、シュトラウスのウェーバー論からシュトラウスの中心命題を抽出し、シュトラウス自身の歴史的状況に基づく限界を指摘した[野口 2019:43-61]。これらの先行研究によって、シュトラウスのウェーバー論が様々な角度から捉え直され、シュトラウス自身の主張がより明確になってきた。

本節ではこれを踏まえて、シュトラウスによるウェーバー解釈が、シュトラウスの「自然」概念において「価値判断」を考察する際にいかなる役割を担っているのかを検討する。

シュトラウスが端的に述べたところによれば、ウェーバーの「価値」についての主張の骨子は、「真の価値体系というものには存在しない。存在するのは同格の諸価値の多様性であって、諸価値の要求は相互に衝突し、その対立は人間の理性によっては解決できない」というものであり[NRH:42=70]、「必然的にニヒリズムに行きつく」と指摘されている[NRH:42=70]。すなわち、ウェーバーは、価値の間に序列を認めていないので、シュトラウスがウェーバーは「自然権を拒否する」[NRH:39=67]と述べるとおり、ウェーバーは価値を決定する基準の存在も認めていないということになる。

シュトラウスは、ウェーバーが「価値判断を拒否したことの真意」[NRH:63=97]について次のように述べている。

社会科学の対象は価値づけへの関係づけによって構成され、価値への関係づけは価値の評価を前提している。そのような評価は、社会学者が社会現象を価値づけることを、すなわち、本物と偽物、高級なものと低級なもの〈中略〉等々を区別することを可能にした強いるものでもある。価値への関係づけは、中立性と両立不可能であり、決して「純粋に理論的」ではありえない。しかし、非中立性は必ずしも是認を意味するとは限らず、拒否を意味することもありうる。

実際さまざまな価値は相互に両立不可能であって、いずれか一つの価値を是認することは、必然的に、他の価値ないし諸価値を拒否することを意味する。そのような価値、「究極的諸価値」の受容または拒否を根拠にしてのみ、社会科学の対象は視界に現れてくる。[NRH:97-98]

すなわち、ウェーバーのいう社会科学においては、社会現象への対し方として「中立性」が最も重要な要件とされており、「中立性」が僅かでも損なわれるような形、つまり、社会現象の間に何らかの「価値」による序列を設けるような方法に基づく考察方法を避けることが推奨され、諸価値が「両立不可能」であるということを前提とせずに行われる社会現象についての考察は、社会科学とはみなされないということである。

このようなウェーバーによる価値についての「両立不可能」という前提について、シュトラウスは「なぜそれほどまでに証明を必要としないものだったのか」、ウェーバーにとって「なぜ自明だったのか」とその問題点を指摘している[NRH:64=98]。すなわち、ウェーバーが「論証可能」としている「究極的価値間の対立は人間理性によっては解決不可能である」という前提自体が、「果たして論証されたものかどうか、あるいは特殊な道徳的選択に駆られて単に要請されたものではないのか」とシュトラウスが述べるとおり[NRH:64=98]、ウェーバーが論証を不要とする「諸価値」に関する前提についての検討が不十分であるということである。

なぜウェーバーは「諸価値」が「両立不可能」であることを自身の理論の前提としたのか。シュトラウスによれば、ウェーバーの議論に底流しているのは「力の政治」の精神であるとされている[NRH:64=99]。すなわち、ウェーバーの議論は「人間生活は本質的に不可避的な闘争だとする包括的な見解の一部あるいは帰結」によって構成されており、ウェーバーは「倫理と政治の対立」という「明白な事柄」としての「闘争」[NRH:64-65=98-99]においては、あくまでも政治的な権力が勝利するが、このような勝利が現実として存在し

ている以上、諸価値の間に正当な序列が存在しているとはいえないと考えたからである。つまり、最も証明を要する「諸価値」の判断基準の有無という理論上の前提条件自体が、ウェーバーによって、現実的な「闘争」による「諸価値」の対立という事実上の結果に過ぎない条件に置き換えられたといいうる。

なぜウェーバーはこのような誤謬に陥ったのか。シュトラウスは「ウェーバーが究極的価値は端的に対立しあっているという彼の主張をどのようにして立証しようとしたか」[NRH:67=102]についてのウェーバーの証明の例として「責任倫理」と「心情倫理」の対立を挙げている[NRH:69=104]。シュトラウスによれば、ウェーバーは「責任倫理」は「現世的な社会運動や政治運動」に伴う行為結果を射程に入れた「此岸的」な規範であるのに対して、「心情倫理」はキリスト教的な「道徳的態度」であり「彼岸的」なものであると規定し、これらの対立が人間によっては解決不可能であると結論付けたとされている[NRH:69-70=104-106]。

ここで問題となるのは、このような「此岸的」な倫理と「彼岸的」な倫理の対立は、本研究第1章で述べたシュトラウスの神学政治問題とは異なり、同様の位相にあるものではなく、明らかにその本質に差異のあるものである。これを「諸価値」の対立全般に敷衍してよいのかとい問題が生じる。つまり、対立項が次元の異なる概念間に移行していることが放置され、あたかもそのような対立が自明のものであるかのような帰結に到達する危険性があると思われるのである。

これについて、シュトラウスは「恐るべき深淵」[NRH:76=113]としての神学政治問題を認識する必要があるとして、「根本的問題は、人間たちが個人のレベルであれ集団のレベルであれ、その生活を導くのに必要不可欠な善の知識を、もっぱらその自然的能力の努力だけで獲得できるのか、それとも善の知識は「神の啓示」に依存すべきことなのか」[NRH:74=111]ということであると指摘する。

さらにシュトラウスは、ウェーバーが「諸価値」の対立を自明のものとするに至った思考

の経緯について、「真理」への対峙の姿勢という観点から、「なぜ彼は認識可能な真理に対してそれが当然備えているはずの力を否定したのだろうか」と疑問を呈したうえで [NRH:73=109]、次のように彼の信念の根拠を明示している。

彼は完全な精神的空虚か宗教の復活かという二者択一を、たえず心に描いていた。彼は近代の此岸的・無宗教的実験には絶望したが、それでもなお、彼の理解した限りでの科学を信じることは運命であるとして、それに執着しつづけた。彼がこのような葛藤を解決できなかった結果生じたのが、価値観の対立は人間理性によっては解決できないという彼の信念であった。[NRH:74=110]

すなわち、ウェーバーは社会現象の一部に真理を認め、社会科学の考察の方法としては哲学的な探究をすることの実効性を認識しながらも、さらに高次の絶対的な「真理」が存在することを認めるには至らず、むしろ、部分的な真理の存在という事実それ自体をもって、諸価値の対立という彼の議論にさらなる正当性を与えたのではないかと考えられる。

つまり、ウェーバーは結果的に到達すべきである地点としての「自然」と並ぶ「真理」としての「啓示」の存在を潜在的には認識しながらも「科学」の成功した側面 [NRH:79=117]としての「科学的」な手法の「中立性」に幻惑されたかあるいは「啓示」を矮小化し、「科学」を超える存在としての「価値基準」という前提条件を移行させてしまったのである。

このように、シュトラウスはウェーバーが「価値判断」を拒絶し、「自然権」を拒否するに至るまでの思考過程を精緻に分析することで、「真理」との関係で「諸価値」をどう捉えるかという問題に内包される、我々が陥りやすい誤謬を明示し、改めて「自然」の存在と必然的にこれに伴う哲学的考察のあるべき姿を再提示したのである。

## 第5節 小括

本章ではシュトラウスの「自然」概念についてその内実と哲学的な位置づけを確認したのち、「特殊性」と「普遍性」の関係を捉え直す視座を探るという目的の下、「完全性」、「近代性批判」、「マックス・ウェーバー論」という三つの観点から検討してきた。

シュトラウスの「自然」概念が、全体者を理解する「哲学的探究の生」としての人間の「善き生活」まで含意しており、「全体者」の「統一性」を分節化された個別的な事物の中に見出そうするような「哲学的探究の生」が最善とされていたことを踏まえて、まずシュトラウスの「完全性」概念の検討を行い、「完全性」概念には「哲学」の外部としての「啓示」という絶対的な出来事存在を想起させるという教育的含意が本来的に備わっていることが明らかにされた。さらに、シュトラウスの「完全性」には外部設定の常態化を可能にする視座の構築と、無限の哲学的探究の促進という未発の契機があることも明らかになった。

次にシュトラウスによる「近代性批判」をテーマとしたコメンタリーである、ホッブズ、ロック、ルソー、バーク解釈を検討することを通じて、「善き生」の内実が変容しやすいものであることが確認され、「近代的自然権」において起こった価値の転換と価値の歪曲が浮き彫りとなり、これらを外部から是正する視点が必要であることが明らかとなった。このことから、常に外部から教育目的と方法を相対化して精査する視座設定の必要性を意識すべきという教育学的な示唆が導き出された。

最後にウェーバー論の検討を通じて、シュトラウスが指摘するウェーバーが陥った誤謬について考察することによって、「真理」の存在を前提とした、価値基準としての「自然」に常に立ち戻らざるをえないという、必然的な哲学的思考の在り方について認識すべきであることが明らかになった。

このような「自然」概念の検討から、「特殊性」と「普遍性」の関係の検討についていかなる示唆が得られたであろうか。

繰り返し述べてきたように、シュトラウスの「自然」概念には「哲学的探究」を中心とする「善き生」までもが射程に入っていた。「善き生」としての哲学的探究とは、ソクラテスが行ったような、「完全性」を備えた「全体者」を理解しようとするとともに、分節化された個別具体的な事物の中にも全体者と同様の統一性、換言すれば位階秩序を見ようとする姿勢を目指すことである。つまり、本質的な存在としての「全体者」と、全体者が分節化されて表出している個々の事物とを包括的に捉えるということである。さらに、「善き生」か否かを判断するための価値判断基準の正当性を問い直すために、外部設定という認識の必要性が根底にあった。

シュトラウスは「人間の生活の諸々の終局目的に関する知識」について、「ある全体についての知識」であり、「人間の魂についての知識を含んでいる」と述べ、「人間の魂は、全体の一部にすぎず、それは、全体に開かれ、そしてそれゆえに、他の何よりも全体に近似している」としている[WIPP:39=32]。すなわち、人間の魂に関わる「全体」という秩序に含有されるものは、全体の一部でありながら、全体に限りなく近接した存在になりうるという、究極的な目的を含意した可変性を付与されるのである。

このような、全体と部分の相関性をもたらす「全体」の存在を踏まえると、「全体者」としての「自然」に立ち戻るといふ「哲学的探究」が推奨されていることには、「全体」としての「自然」という統一的な位階秩序を個別的な事物の中にも見出そうとすべきであるのみならず、個別具体物も「自然」に限りなく近づこうとしているという、全体と部分の不可分の関係性について追求せよということも含意されている。

よって、「特殊性」と「普遍性」の関係についても、「全体性」を「普遍性」に、「分節化」された個別的な事象を「特殊性」として読み替え、両者が有機的に関連付けられるような、包摂の関係にあると捉え直すことも可能なのではないかと思われる。

次章ではここまで確認された、「特殊性」と「普遍性」の関係を軸として読み解いてきたシュトラウスの神学政治問題や「自然」に内包された哲学的示唆を、いかにして人々に知らしめるのか、どう教えていくのかという教育哲学的見地に関わる、シュトラウスのリベラル・エデュケーション論について、改めて「特殊性」と「普遍性」の関係に着目しながら検討する。

## 第 4 章 シュトラウスにおけるリベラル・エデュケーション論—「特殊性」と「普遍性」の接合点

これまで検討してきたように、シュトラウスの議論においては「特殊性」と「普遍性」の関係というものが、対立しつつも包摂の関係にあることが明らかになり、この関係性に含意される哲学的示唆をどのように人々に伝えていくのかということが問題となった。そもそも両者の両義的な関係性にはいかなる含意があるのか。対立と包摂という両義性の整合性はいかにして説明されうるのか。これらはシュトラウスの議論における教育哲学的示唆の支柱を構成する問題である。

本章では、人々に伝えるということと関わる、シュトラウスの教育論としてのリベラル・エデュケーション論に着目し、特に彼の神学政治問題における「啓示」との関係について検討し、リベラル・エデュケーション論に底流する、シュトラウスにおける他の議論との関係を捉え直す視点を探り出した後(第 1 節)、改めてシュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係を彼のエソテリシズムの観点から考察する(第 2 節)。

### 第 1 節 リベラル・エデュケーション論と「啓示」の関連性—神学政治問題の解釈を通じて

シュトラウスのリベラル・エデュケーション論を検討するにあたって、彼の教育論の位置づけを確認するために現代の高等教育の状況について見ておく。2008 年の中央教育審議会答申「学士課程教育の構築に向けて」においては、「論理的思考力」等の「汎用的技能」を備えた「学士力」を培うことが提言されている[文部科学省中央教育審議会(以下中教審)2008:11-12]。これにはグローバル化社会において「教養を備えた専門的な人材」[中教審 2008:3]が求められているという背景がある。また、2012 年の同審議

会答申「新たな未来を築くための大学教育の質的転換に向けて」においては、「学士力」の内容を更に発展させ、「想定外の困難に処する判断力の源泉となるよう教養、知識、経験を積むとともに、協調性と創造性を合わせ持つことのできるような大学教育への質的転換」が提言されている[中教審 2012:7]。このように、現代ではグローバル化社会に対応できる実践的な力を高等教育によって育成することが要求されており、そのために教育課程の「体系化」が必要とされている[中教審 2012:15]。

ここで留意すべきことは、「教養」概念への言及がありながらその内容が曖昧にみえることである。そこで、目指されている「学士力」の射程を明らかにするためにも、「教養」概念を明確化する必要性が高い。そこで、「教養」概念の明確化のためには、リベラル・エデュケーションのあるべき姿について、その本質を追究したシュトラウスの議論が資する。なぜシュトラウスの議論の中でも「啓示」との関わりに着目するのか。本研究序章でも述べたように、彼のリベラル・エデュケーション論についての先行研究は多いが、それらは政治的な視点からの考察に回収されやすく、直接的に「啓示」との関わりという面からの検討はなされていないようである。例えば、確かにブーレッツはシュトラウスがユダヤ教を念頭において大学等で講義をしたという点は指摘しているが、むしろ、シュトラウスはそのような宗教的な議論と教養教育と区別していたと分析しており、「啓示」とリベラル・エデュケーション論の直接的な関連性について述べているわけではない[ブーレッツ 2011: 129-135]。

さらに、既に触れたとおりシュトラウスは「神学・政治問題は、わたくしの研究の主題そのものでありつづけている」と明言しており[HP:7= xiii] 神学政治問題はシュトラウスにおいて、最も重要な議論であった。また、石崎がシュトラウスの各著作について「それぞれに副題的テーマが設定されている」と指摘するように[石崎:2009:13]シュトラウスの思想には多面性がありつつも、それぞれの議論の間に有機的な関連性があり、彼のリベラル・エデュケーション論についても神学政治問題と切り離して考えるべきではないと思

われる。

リベラル・エデュケーション自体についての先行研究を見ておくと、ブルース・A・キンバルは歴史的なリベラル・エデュケーションの目的に沿って、その概念を伝統的な弁論者の育成 (*artes liberales*) の系譜に基づくものと、自由な哲学的研究 (*liberal-free*) の系譜に基づくものとがあると分類している [Kimball 1986:2-5,14, 141]。シュトラウスのリベラル・エデュケーション論は、これら二つの系譜の特徴を併せ持つものとして位置づけられるといえる。なぜなら、既に述べたように、シュトラウスによれば「哲学」は「最も重要な事柄」についての「探究」であり [LAM:13=20]、リベラル・エデュケーションは「哲学」の準備であるとされており、古代の伝統的哲学を通じた教育により哲学的研究を促すからである。

また、本研究でも既に触れた、シュトラウスの弟子のブルームの著作『アメリカン・マインドの終焉』では、シュトラウスと同様に古典を重視したリベラル・エデュケーション論が展開され、この著作を通じてシュトラウスについての研究もさらに進み、シュトラウスのリベラル・エデュケーション論への再注目の契機が生じた<sup>44</sup>。

本節の結論を先取りすると、シュトラウスによるリベラル・エデュケーションが高次の「哲学」に至る段階の一つであることを踏まえるならば、先述した現代の「学士力」をシュトラウスの議論が含意していた「哲学的探究力」<sup>45</sup>に読み替え可能なのではないかを確認したいということである。すなわち、教育目標を掲げるにあたって「教養」のような曖昧な概念を志向する傾向は普遍的なものであり、このような志向性は、シュトラウスにおけるリベラル・エデュケーション論とより高次の「啓示」概念との関係と重なっているのではないかと考えることが可能である。

そこで、本節では、まずシュトラウスのリベラル・エデュケーション論の内実を明らかにした上で、本研究第1章で述べたシュトラウスの神学政治問題を通じて「啓示」との関係を検討する。具体的には、シュトラウスの神学政治問題における「啓示」の位置づけと、な

ゼシュトラウスは「哲学」から始めるのかという見地からリベラル・エデュケーションと「啓示」の関係を検討する。これらを踏まえ、現代の「学士力」を、シュトラウスによるリベラル・エデュケーションが目指す「哲学的探究力」に読み替え可能かを検討する。

#### 4-1-1 シュトラウスのリベラル・エデュケーション論

シュトラウスのリベラル・エデュケーション論の位置づけが、既述のようにキンバルの分類によるアーツリベラルに近いものであることを踏まえ、シュトラウスによるリベラル・エデュケーションの概念規定を本研究第3章2節でも触れた、シュトラウスによるリベラル・エデュケーションについての講演「一般教養教育とは何か」と論考「一般教養教育と責任」において今一度確認すると、「リベラル・エデュケーション」とは「完全な貴紳的教養、人間的卓越性へ向けての教育」であり、「人間的卓越性、人間的な偉大さを人間に思い起こさせること」にその真髓があるとされていた[LAM:6=9]。さらに、彼のリベラル・エデュケーション論の骨子は次の三つに集約されると考えられる。まず、①専門的な学問ではないこと、次に②「哲学」への準備であること、そして③少数者を対象としていることである。

##### 4-1-1(1)リベラル・エデュケーションの非専門性

骨子①の専門的な学問ではないということについてみると、シュトラウスは「唯一必要な事柄を、専門にしようなどとすることはできない」と述べており[LAM:24=37]、17世紀以降の科学と哲学の分離を背景として、社会からの要請による専門的な科学技術の有用性が「唯一必要な事柄」よりも優先される状況を批判している[LAM:22=34]。「唯一必要な事柄」とは「偉大な精神」を備えた「教化された人間」として備えるべき「人間的卓

越性」のことであり[LAM:23=36]、リベラル・エデュケーションが専門性を超えた普遍的な教育であるということである。シュトラウスはなぜそのように捉えているのか。シュトラウスによれば、リベラル・エデュケーションは「文化のなかでの教育、あるいは文化に向けての教育」であり、リベラル・エデュケーションによって生み出されるものは「教化された人間」とされている[LAM:3=3]。このことが含意するのは、リベラル・エデュケーションが「文化」<sup>46</sup>を前提としていることと、「教化された人間」という目的とすべき完成形が想定されているということである。

しかしながら、シュトラウスはリベラル・エデュケーションが目指す「文化」を取り巻く社会における民主主義が、近代以降に「相対的なものになった」と指摘する[LAM:4=5]。すなわち、近代以降の民主主義は「道徳的努力」を必要としない大衆的なものであり、本来の民主主義が忘却されているのである[LAM:5=6-7]。つまり、目指すべき理想となる完成形に照らして現実の是非を問うという姿勢が失われてしまい、「文化」も不安定になったというのである。

そこで、シュトラウスはリベラル・エデュケーションの果たす役割について次のように述べている。

リベラル・エデュケーション  
一般教養教育とは、われわれがそれによって大衆的民主主義から本来の民主主義へと上昇する梯子である。一般教養教育は、民主主義的な大衆社会の中に優秀者支配制を基礎づけようとするために必要とされる努力なのである。リベラル・エデュケーション  
教育は、聞く耳を持った大衆的民主主義の成員たちに、人間の偉大さを想起させるのである。[LAM:5=7 ルビは訳者]

すなわち「偉大な精神」を想起させ、「文化」を支えていた本来の民主主義における基準を取り戻し、目指すべき理想としての「人間的卓越性」に向かわせるために、リベラ

ル・エデュケーションが重要になってくるのである。リベラル・エデュケーションは、このような人間の生き方に関わる本質的な学問であるので、他のすべての学問を超えた存在であり、それ自体を専門的な技術のように学ぶことにはなじまないということである。

#### 4-1-1(2)「哲学」の準備としてのリベラル・エデュケーション

骨子②についてみると、シュトラウスによればリベラル・エデュケーションは「哲学への準備」であり、「紳士」としての単なる嗜みを超えた哲学的探究を含意するものであるとされている[LAM:13=21]。既に述べたが、シュトラウスはリベラル・エデュケーションを超えた位置にある「哲学」を「最も重要な事柄について真理の研究、包括的な真理の探究、全体についての真理の探究、あるいは全体についての学の探究」と定義づけている[LAM:13=20]。すなわち「哲学」は単なる知識を超えており容易に体得できるものではなく、リベラル・エデュケーションによって学ぶことを促される必要がある、換言すれば、リベラル・エデュケーションには「哲学」へ向かわせる契機が内在しているのである。ではリベラル・エデュケーションの方法はどのようなものか。

これまでも触れたが、シュトラウスによれば、リベラル・エデュケーションとは「完全な貴紳的教養、人間的卓越性へ向けての教育」であり、「人間的卓越性、人間的な偉大さを人間に思い起こさせること」にその真髄があるとされている[LAM:6=9]。そして彼は、リベラル・エデュケーションの方法について、目指すべき「人間的卓越性」のモデルとなる「最も偉大な精神が後世に残した偉大な書物」を「しかるべき注意を払って研究すること」と述べている[LAM:3=4]。

なぜ「偉大な書物」を読むことが「哲学」の準備となるのか。シュトラウスはリベラル・エデュケーションが「精神の気高さ」や「人間の真の根拠」を知ることを通じて「粗野であること(vulgarity)からの解放」を促すとしている[LAM:8=13]。

すなわち、リベラル・エデュケーションには、我々に更なる高次の精神の存在を知らしめ、これに向かおうとする知的な活動を活性化する性質があるということである。このことは、シュトラウスが「われわれは、哲学者であることはできないけれども、哲学を愛することはできる。われわれは哲学しようと試みることはできる」と語る通りである[LAM:7=10]。

つまり、シュトラウスのリベラル・エデュケーション論では、目指すべき完成形としての卓越性を備えた人間が想定され、それに到達することは困難であるが、このことを認識しつつ到達しようとする「哲学」の試み自体が重要であることが主張されている。

#### 4-1-1(3) リベラル・エデュケーションの対象

骨子③については、教育の対象がなぜ少数者に限定されるかが問題となるが、これは「哲学」の存在態様の本質に関わる。既に述べたように、リベラル・エデュケーションは「哲学」の準備であったが、シュトラウスは「忘れられた種類の著述について」という論文[WIPP:221-232=235-246]において「哲学」の特性について次のように述べる。

哲学や科学は社会が息づくまさにそのエレメントを解体せんとする試みなのであって、かくしてそれは社会を危険にさらすものなのである、と。ここから、哲学あるいは科学はある小さな少数者集団の領分でありつづけなければならない、〈中略〉哲学者たちあるいは科学者たちは、ある特殊な著述の様式<sup>マナー</sup>を用いるよう駆り立てられているのである。[WIPP:222=235-236]

すなわち、「哲学者と非哲学者とが真に共通した考えを持つことはありえない」ので、「哲学と都市とのあいだには根本的な不均衡が存している」のである[LAM:14=22]。すなわち、古代から中世にかけて、政治や宗教の理念に反する内容を持つ「哲学」は、社

会を脅かすような真理を提唱しているおそれがあるために迫害されてきた。このような状況の下、哲学者や科学者は主張を隠すための著述の技法を編み出すことを余儀なくされたのである。これがシュトラウスの議論における「秘教主義(esotericism)」であり、先述の通り「哲学」と社会の間の緊張関係がその背景にある。そして、そのようにして「最も偉大な精神が後世に残した偉大な書物」に隠された哲学的な主張は、「しかるべき注意を払って研究する」者によって見つけ出されなければならない[LAM:3=4]。更に、そのような秘教性を本質とする「哲学」は、シュトラウスが「哲学者の目指すところは、哲学者でない人たちが実際に追及する目的や諸目的とは根本的に異なっている」と指摘する通り[LAM:19=30]、大衆化にはなじまない。よって、「哲学」への準備であるリベラル・エデュケーションについても「少数の者の義務であり特権であるにとどまる」ものにならざるを得ず[LAM:24=37]、「スポットライトを避ける」ものであるとされている[LAM:25=38]。

それでは、以上のようなシュトラウスのリベラル・エデュケーション論は彼の「啓示」概念とどのように関わっているのか。シュトラウスの論考では「われわれが直面している苦境」[LAM:18=29]<sup>47</sup>は、「宗教教育の衰退によって生み出された空隙のせいではないのか」という指摘や[LAM:19=29]、「宗教的教育と<sup>リベラル・エデュケーション</sup>一般教養教育とのあいだの实り多くかつ崇高な緊張」というような、宗教的なものと哲学的なものとの対立を思い起こさせる記述があり[LAM:22=34-35]、「啓示」を含む神学政治問題にも関わっていると思われる記述がみられる。一見唐突に宗教に関する議論が出てくるようであるが、シュトラウスの他の著作を見ても、このような宗教に関する記述が見られ、彼の他の議論においても神学政治問題が通底しているといえる。そこで、次項ではシュトラウスの神学政治問題の中でも特に「啓示」との関わりを検討する。

#### 4-1-2 リベラル・エデュケーション論と「啓示」の関連性—教育哲学的示唆

既に述べたとおり、シュトラウスの神学政治問題においては、「哲学」と「啓示」の対立が解決不可能でありとされながら、「哲学」から始めよとされていた。なぜなら「哲学」は「政治哲学」を包含しており、必然的に日常的な事象から始まることを余儀なくされる知的営為であり、なおかつ日常や政治を超えた存在を目指すことを促すものであるからである。

このようなシュトラウスの「哲学」を踏まえると、シュトラウスにおけるリベラル・エデュケーション論と「啓示」はいかなる関係にあるのか、またこの議論から現代の教育にいかなる示唆が得られるのか。既に述べたように、シュトラウスによれば、リベラル・エデュケーションは「哲学」の準備であり、「哲学」は生き方に関わるもので留保が許されないものであり、これに対して「啓示」は人間による解釈が不可能な絶対的経験であった。つまり、リベラル・エデュケーションには「哲学」を通じてより本質的な高次の問題、先述のシュトラウスの言葉を借りて換言すれば、「西洋知性」の「中枢」たる神学政治問題の内実たる「啓示」へと向かわせる契機としての存在意義がある。よって、リベラル・エデュケーションによって「哲学」を重視することで「啓示」の存在が前景化してくるのである。

さらに、シュトラウスは「哲学」を語る際にも「啓示」に言及している。例えば考察対象を政治哲学に特化して、そのあり方に焦点をあてたとされる彼の著書『都市と人間』においても、都市そのものに前哲学的なものがあるとして、「哲学者たちが頻繁にはそれを公言することはないけれども「哲学」の出現とともに古くからある、きわめて重要な問いの完全な衝撃に対してわれわれは開かれるであろう—神トハ何デアロウカ」と述べている[CM:241=365]。つまり、シュトラウスが「哲学」の重視により「啓示」の存在を浮かび上がらせようとしていることが読み取れる。

以上をまとめると、「哲学」の準備であるリベラル・エデュケーションによって、まず「哲学」

を学ぶ段階に達し、「哲学」の研究を進めることで、絶対的経験たる「啓示」の存在を必然的に認識するようになるということである。すなわち、リベラル・エデュケーションにより「哲学」を重視する必然性を認識し、哲学的探究を行うことでより高次の存在としての「啓示」の存在が浮き彫りになるということである。よって、リベラル・エデュケーションには「哲学」を媒介として、「啓示」へ向かう契機が潜在しているということである。

それでは、このような、リベラル・エデュケーションと「啓示」の関連性は、現代の教育に対してどのような意味を持つのか。ここでは、「啓示」の存在への認識を促すことにはどのような意味があるのかが問題となる。確かに現代の教育学においては、古典を読むという方法論自体が不穏当であると見られる場合もあることや、かつての教養主義への批判などから古代哲学に回帰するような教養教育は顧みられることも少なくなっている。まして、「啓示」またはこれに類するような曖昧かつ超越的な概念の存在を強調することは、明証性や有用性に欠けるなどの理由から、歴史学や宗教学以外の分野では敬遠されてしまうとも思える。

しかしながら、今ほどにグローバル化、情報化による合理化が推進される社会においてさえ、既に触れた中央教育審議会答申に見られるように、「教養」概念の扱われ方については、その内実を明確化しないままに教育理念を支える根拠として採用されていると取られかねない側面もある。よって、「教養」概念の明確化は焦眉の問題であり、「教養」自体のみならずこれに有機的な関連性があると判断される、より高次の「啓示」概念なども視野に入れて検討することが求められる。このように「教養」概念の外部からの考察をすることで、自ずと教育理念もより具体的なものになると思われる。

それでは、現代の教育に対し、シュトラウスの議論からいかなる示唆が得られたであろうか。既に述べた通り、中央教育審議会答申において目指されていた「学士力」は「教養」という曖昧な概念がその背景にあり、その内容を明確化する必要があった。そこで、シュトラウスのリベラル・エデュケーション論を見ると、その内実を構成するものは、①非専

門性、②「哲学」の準備、③少数者に限定される教育というものであり、「哲学」を媒介にして神学政治問題を構成する「啓示」に向かわせるという位置づけにあった。

これを現代の教育に適用してみると、乗り越えることが不可能なものの存在を認識する契機としてリベラル・エデュケーションを捉え直すことができるのではないか。すなわち、既述したシュトラウスのリベラル・エデュケーション論の骨子①非専門性について見ると、「学士力」を掲げている中央教育審議会答申においても、目指すべき能力として、「人間としての自らの責務を果たし、他者に配慮しながらチームワークやリーダーシップを発揮して社会的責任を担いうる、倫理的、社会的能力」が挙げられており[中教審 2012:5]、科目や技術の専門性では対応できない能力への言及があると見てよい。

次に、骨子②「哲学」の準備について見ると、同答申において「想定外の事態に遭遇したときに、そこに存在する問題を発見し、それを解決するための道筋を見定める能力」という記述が見られるが[中教審 2012:9]、これは個別的な事態に内在する問題点を分析し、普遍的な視点からの解決方法を提示できる能力ということを含意していると思われる。つまり、物事の本質を見極める力としての「哲学的な探究力」へ至る準備段階としての能力が目指されていると思われる。

最後に骨子③少数者に限定される教育については、字義通りに解釈するならば、エリート主義に陥りやすいという点で限界もあると思われる。しかし、同答申における「十分な準備をしてきた学生の力を伸ばすには、教員が当該分野及び関連諸分野の学術研究の動向に精通している必要があり、そのためには教員が自らの研究力を高める努力を怠らないことが大切」という記述[中教審 2012:10]について、次のような視点から解釈してはどうか。すなわち、研究力を高めた教員になるには一定の期間を要し、またそのような訓練を受けた教員による教育が受けられる環境に恵まれる学生数は必然的に限定されると解釈して、少数者の教育という内容を捉え直して限定的に適用することは可能なのではないか。

このように、シュトラウスの議論を通じて「教養」概念を捉え直してみると、現代の高等教育における「教養」を目指すべき根源的な存在として、彼の「啓示」概念と類似のものと解釈することができ、これを根拠とした「学士力」の射程をより明確化することができると思われる。つまり、現代の「学士力」はシュトラウスによる「啓示」へ向かう契機となる「哲学的な探究力」と読み替えることが可能になるのではないか。換言すると、シュトラウスにおける「哲学」を媒介とした「啓示」とリベラル・エデュケーションの関係は、現代の教育における「学士力」を媒介とした「教養」概念と現代の「教養教育」の関係と重なっていると思われる。

「哲学的探究力」として読み替えた「学士力」を引き出すものは「教養」教育であり、読み替えられた「学士力」の射程を考慮してその内実は常に考察されることが望ましい。このような、力の読み替えに基づく「教養」概念の検討作業には、教育の内容の硬直化を防止し、より枢要な「教養」の構成概念を浮かび上がらせることを可能にする作用があるといえるのではないか。つまり、「学士力」をシュトラウスの「哲学的な探究力」に読み替えることにより、「教養」が含意する必然的な普遍性を確信させ、「教養」にこれまで潜在していた知的な営為の契機の可能性を無限に引き出すという、柔軟性に富んだ無限の一元化が行われうると見てよいのではないかと思われる。

## 第2節 エソテリシズムの問題—「特殊性」と「普遍性」を架橋する可能性

前節でシュトラウスのリベラル・エデュケーションと「啓示」の関連性を彼の神学政治問題を通じて検討することにより、現代の「学士力」を、シュトラウスによる「啓示」へ向かう契機となる「哲学的な探究力」と読み替えることが可能であるという教育哲学的示唆が得られたが、この示唆はシュトラウス自身のエソテリシズムの表れではないかとも考えられる。そこで、本節では彼の教育論と深く関連するエソテリシズムについて、彼の「特殊性」と

「普遍性」の関係を接合しうる新たな視点として解釈することが可能ではないのかという観点から検討する。

本研究第 1 章で述べたとおり、自由主義社会においてはシュトラウスの述べるような「特殊性」と「普遍性」は、本来の在り方が阻害されているという状況にあり、結果的に個人の内面における両立がなされない事態に陥っていることが、シュトラウスによって明らかにされていた。本来の在り方が実現されていないということは、当該の概念が有している本質が、実際の社会の状況と共存できないものであるということができ、このような社会との共存ができない思想は必然的に後景化を余儀なくされる。この状況は以下で述べるシュトラウスによる「エソテリシズム」の議論に合致するため、彼の「エソテリシズム」を検討する必要がある。本節ではシュトラウスのエソテリシズムの教育的側面に着目し、現代の学校における哲学教育の実践例に触れながら検討する。

#### 4-2-1 シュトラウスのエソテリシズムに着目する意義

哲学のイメージは一般に、大学などの専門的な教育機関で学ばれる一般教養または、難解な学問というものであったが、近年は哲学をもっと身近に感じられるように工夫された書籍やテレビ番組が普及するなど、哲学に対する感覚が変わってきているようである。前節でも触れた文部科学省中央教育審議会による 2012 年の答申「新たな未来を築くための大学教育の質的転換に向けて」においては、「想定外の困難に処する判断力の源泉となるよう教養、知識、経験を積むとともに、協調性と創造性を合わせ持つことのできるような大学教育への質的転換」が提言されている[中教審 2012:7]。これも「哲学」を含む「教養」概念の社会への取り込みという趨勢の一環である。また、世界各地で哲学の授業が実施されていることを受け、山梨学院小学校で試みられた対話型の哲学の授業の研究報告[田中・山内・鈴木 2019]にもみられるように、実践的な哲学の授業への

関心も高まっている。

このように、学校において哲学教育が取り入れられている状況は、これまで社会と乖離していた哲学的な思考方法が、一般社会と融合し始めたことの現れと見る事が可能であり、哲学と社会の関係という問題を導出する。この問題に関して、小玉重夫も「専門性(秘儀性)と市民性(公共性)の間のジレンマ」と、「沈黙と対話のジレンマ」という「二つのジレンマ」があるとの確かな分析を行っている。小玉は、哲学教育には専門性の強い大学と公共性を有する学校の間で起こる軋轢というジレンマと、哲学的対話により沈黙したい子どもに発言を強制することは全体主義に通じるおそれがあるというジレンマがあると指摘する[小玉 2018]。

このような、社会との関わりにおいてジレンマをはらむ哲学教育については、哲学と社会の関係を検討することで、改めて哲学教育の意義を見出していくことが妥当ではないかと思われる。そこで、本節では哲学と政治(社会)の間の緊張関係を主張しているシュトラウスの議論を手掛かりにして、哲学教育について考察してみたい。さらにシュトラウスの議論の中でも特に「エソテリシズム」<sup>48</sup>に着目してこの検討を行う。

なぜシュトラウスによってこの検討を行うのか。哲学が一般的に普及したのは良い面があったからであり、哲学を子どもの教育にも取り入れるようになったのは、より早く教えることにメリットがあると考えられたからであろうと推測されるが、哲学の良さとはいかなるものか。これについては哲学を称揚する見解のみを拾い上げていくことで哲学の良さを強調することも可能であろう。しかしながら、上述のように哲学と社会の対立関係を主張し、哲学が普及し広く学ばれることに批判的な立場の急先鋒ともいえるシュトラウスの見解にあえて注目することで、彼によって相容れないと強調されている哲学と社会の関係性の位相を捉え直し、果たして現代社会ではこれが乗り越えられているのかを見極める契機を見出せるのではないかと考えられる。

ここで問題となるのは、そもそも大学などで専門的に学ばれる哲学と上述のような学校

教育における哲学教育は、教え方や対象年齢などに大きな差異があり同様に捉えるべきではないということである。確かに厳密な学問的な分類の視点からはそうであろうが、現代社会で膨大な情報にさらされる子どもたちはこれまでにないスピードで価値判断を求められており、教育の方法論の一環として哲学教育の必要性が生まれたともいえる。そこで、本来の哲学が有していた、社会との関係という側面が大きく影響していると考え、哲学と社会の関係性を説いているシュトラウスの議論を参照することにも妥当性があるといえる。

また、なぜシュトラウスの議論の中でも特にエソテリズムに着目するのかといえば、哲学を全ての人が学ぶことの意義を明らかにするためである。次項でも述べるが、エソテリズム(秘教主義)とは、表面的には一般的に受け入れられやすい書き方によって、意図的に真理を隠すような書き方の技法である[WIPP:230-231=245 参照]。

エソテリズムは現代の教育に対していかなる役割を果たしうるか。日常生活において学校や社会で折り合いのつかなかった意見や、生きる上で生じる哲学的な疑問などを我々はどこに向けていけばよいのかを考えた場合、社会に一般的には普及していない思考や価値観の存在を知ることは大いに我々を勇気づけてくれる。つまり、現代のような情報社会では何もかもを容易に知りうるかに見えるが、実は哲学的思考によってのみ知りうる秘教的な議論もあるのではないか、またはそのようなエソテリズムに支えられた議論の存在の認識を通じて、古代ギリシア哲学より連なる、本来の哲学的思考を学ぶことの意義を考えることは非常に有益なのではないかを検討する必要がある。

また、先述の小玉もシュトラウスを参照して教育学上の「政治的変革の構想」を戦後教育学の「秘儀」として抽出し、シュトラウスのエソテリズムを考察の端緒として「秘儀」をシュトラウスの「秘教」と同様のものと解しつつ、これを超越する視点を提唱している[小玉2008:150]。

このようにシュトラウスのエソテリズムには新たな知見を得る可能性があり、学校教育

における哲学教育の有意義性が注目されているまさに今こそ参照すべきである。先述の山梨学院小学校の実践においても「対話による世界観の刷新」などの効果が報告されており[田中ほか 2019:117]、これは大学におけるような専門的な哲学を学んだ際にも学生の実感としてよく聞かれるものであり、エソテリシズムを取り入れて当該教育を行っても同様の実効性を期待しうる。

シュトラウスのエソテリシズムについての先行研究の一部を見ておくと、既に触れたが、著名なシュトラウス研究者で、シュトラウスのテキスト解釈の重要性に言及している飯島昇藏は、シュトラウスのエソテリシズムの特質を精査したうえで、エソテリシズムには「自由な知的研究と教育」が担うべき「社会的責任」という問題が中核にあることを指摘している[飯島 1990:46,62]。ランパートは、エソテリックな哲学者はエソテリックに書こうとするのかという問題を取り上げ、シュトラウスのエソテリシズムを「啓蒙の終わりに対する啓示のオールタナティブ」と見ている[Lampert 2009:90]。

このように、シュトラウスのエソテリシズムは単に技法として存在しているのではなく、教育を通じて社会の思想的転換にまで至るような多大なる影響力や責任まで内包するものである。つまり、エソテリシズムを参照した哲学教育により、未来を担う子ども、特に迅速な価値判断にさらされている現代の子どもの考え方の選択肢を増やすことにも寄与する。

これらを踏まえて、本節ではシュトラウスのエソテリシズムを手掛かりに、哲学教育の意義を探ることを試みる。まずシュトラウスのエソテリシズムを概観したのち、シュトラウスが主張する哲学と社会の間の間隙について、哲学者と一般の市民との差異を中心として検討し、シュトラウスのエソテリシズムの現代の哲学教育への適用可能性と限界について述べる。

#### 4-2-2 シュトラウスのエソテリシズム—見えない知識を探り出す

シュトラウスによれば、エソテリシズムとは次のような著述の方法のことであり、これに則った書物においては意図的に、著者の真意が看過されるような書かれ方がなされている。

ある著者が、他のすべての場所ではその主題について反対のことを断言したり沈黙を保ったりするにもかかわらず、非常に重要な主題について1度だけ言明するならば、その著者の研究者たちは、その著者の教説を呈示するに際して、その特異な言明をつねに必ず無視するものだろうことに、わたくしは1度ならず注意を向けてきた:その特異な陳述は非知性的なものであるか、あるいは重要でないものとして等閑視されるのである。[WIPP:230-231= 245]

よって、端的にいえばエソテリシズムとは、ある言明において、意図的に真実を隠すために直接的には真実については述べないようにして他の言い方に変えたり、または全く述べないようにするという著述の方法論のことである。

なぜ真実を隠さなければならなかったのか。自由に発言することが当然のこととされる現代の我々には実感としてわかりかねる部分が多いが、古代から中世にかけては真実を述べることで迫害されるという社会状況があった。この迫害によって真実を隠して記述するための「独特の著述の技法」が生まれた[PAW:25=187]。隠された真実、換言すると秘教的な真理を知るべきであるのは「真の意味で自由に思考することのできる」、「信頼のおける知性ある読者」に限られ、「無思慮な人々は不注意な読者でありただ思慮深い人々だけが注意深い読者である、という公理」の存在がシュトラウスによって主張されている[PAW:23-25=186-187]。既述した通り、シュトラウス自身もナチスの台頭によりドイツに戻れないという体験をしており、真実を隠さなければならない状況に置かれていたと思

われる。

なぜ「真理」は少数者にのみ開示されなければならないのか。これは上述の飯島が指摘しているように、エソテリズムが含意する「教育的効果」[飯島 1990:58]に関わる。シュトラウスは「賢者たちに真理を隠すように仕向ける諸根拠を、隠しながら明らかにした最後の著述家」である哲学者レッシング[RCPR:64=114]の例を挙げ、「絶対的な真理へ至る道」[RCPR:71=121]がいかなるものであるかについて述べている。レッシングは、「初学者の道徳性と哲学者の道徳性」の根本的な差異について、実際上の政治に潜む「相対的な真理」との決別の必要性を痛感することで、「絶対に最善の市民的制度でさえ必ず不完全」であるとする見解に到達したとされている[RCPR:68-71=119-121]。

すなわち、シュトラウスのエソテリズムの立脚点は、政治や社会に蔓延する一般的な教説に隠された「真理」を認識するため、まず「哲学者」とそうではない者の差異に気づいた上で哲学的な考察を深めることが要求されるという点にあったのである。シュトラウスが「「賢者」と「民衆」との間に横たわる深淵は、民衆教育の進歩などによって影響されることのない、人間本性の根本的事実」であり、「哲学」が「少数者の特権」と述べる通り[PAW:34-193]、哲学的考察が可能な者は少数に留まる。哲学的考察の方法は、シュトラウスによれば「古典の詳細な研究こそ、勤勉で思考する人間が哲学者になりうる唯一の方法」[RCPR:71=122]であるとされており、エソテリズムを実践したプラトン<sup>49</sup>などによる古典の読解に限られる。それでは、古典を読むことをいかにして推奨するのか。

シュトラウスは、エソテリズムによって著された書物における「理解し難い計画、矛盾、偽名、以前の言説の不正確な繰り返し、奇妙な表現等々」などの「表徴」が、「注意深い」読み手を「目覚めさせる躓きの石としての役割を演じる」と述べる[PAW:36=194]。よって「エソテリズム」によって隠されているという「真理」の存在態様自体が、哲学的な素養を持つ人々の知的な営為を促進する。すなわちエソテリズムは、隠れているかもしれない「真理」を見つけよというのではなく、追求せざるを得ない「真理」が隠されざるを得

なかつたことを認識することの延長上に「真理」の追求という哲学的な営みがあるのであるということ、これを少数者に気づかせるという作用を含意しているのである。エソテリシズムによって著された書物の研究を通じて、「潜在的な哲学者たち」は「実践的で政治的なあらゆる目的にとって不可欠な通俗的見解から、まったく純粹に理論的な真理へと導かれて行く」のである[PAW:36=194]。

ここまで述べてきたことは、あくまでシュトラウスによる解釈を通じた、古代から連なる厳密な哲学的思考に関わるものであり、「古典を読む」といった現実的な学校教育と乖離した議論に行き着いたかにみえる。しかし、かつて迫害される危険性のある中で人々が難解な著述方法を用いてまで伝えなかつた真理の存在とこれを読み解くための厳しい学問的な鍛錬の重要性、これらがシュトラウスによって既述のような教育的営為に位置づけられているという事実を看過すべきではない。

さらに、かつては古典を読むということによって真理に近づくということが推奨されていたが、これを現代の学校教育において実践されている「対話」という形式に読み替えることも十分可能といえる。先述した山梨学院小学校の実践においても、対話を通じて「世界観が更新」されたり「問いの視座・精度」が変化しており[田中ほか 2019:117]、これまで古典を通じて行われてきたように、物事をより広く深く知るための契機として哲学的な「対話」がかつての「古典」のように機能しているからである。

#### 4-2-3 哲学者と市民の差異—知識の種類は誰もが乗り越えられる

前項で述べたような、真理を隠しつつ真理に気づかせるという教育的効果を含意するエソテリシズムの根拠となっているのは、公教的教説と秘教的教説の区別である。シュトラウスによれば、公教的教説とは「政治的社会にとっては有益であるが、しかし偽りである言明」のことであり、プラトンの「高貴なる嘘」と同義である[RCPR:69=119]。これに対し

て秘教的教説とは「真理の知と真理の教え」のことであり、「社会の要求」と緊張関係にあるとされる[WIPP:222=236]。

つまり、公教的教説と秘教的教説の区別は、「哲学と社会の間の不均衡」[LAM:14=22 参照]に起因する。シュトラウスは古代から近代まで実際に存在した、ソクラテスやルソーに対する思想内容に基づく社会的な迫害の例を挙げ[PAW:32-33=192]、「社会の現環境が必然的に意見である、すなわち、意見への同意であるとしたら、哲学と政治との間には必然的に対立が存在する」と述べる[WIPP:229=243]。要するに、社会に普及している「意見」はそれ自体では到底真理といえるものではなく、シュトラウスの主張する「最善の体制」の実現には寄与しないため、「意見」に留まる社会と、真理を探究する哲学とは根本的に相容れないのである。前節でも触れた通り、シュトラウスの述べるところによれば、真理を探究する哲学は「社会が息づくまさにそのエレメントを解体せんとする試み」であり、「社会を危険にさらす」[WIPP:221=235]からである。

さらにいえば、このような哲学と社会の対立は、次のようにシュトラウスが述べているように哲学者と市民の差異に基づく。

都市の目指すところは、哲学の目指すところと同じではない。〈中略〉哲学者と非哲学者とが真に共通した考えを持つことはありえないのである。哲学と都市のあいだには根本的な不均衡が存しているのである。[LAM:14=22]

シュトラウスは「哲学者とは、本性的に最善であるとともに教育によっても最善であると解される人たち」であり、「最も高度な種類の知識」を体得しているとも述べて[LAM:14=22]、哲学者が最善と考えるものは市民によるそれとは異なっていると主張している。このような哲学者と市民との差異は、シュトラウスによる「知恵が勇気や正義よりも捕らえどころのない」という指摘や、「賢い人びとへの不信は、知恵の理解の欠如から生

じるために、俗衆に、また僭主たちや僭主でない者たちにも特徴的」[OT:131=42]という記述にも表れている。市民は、賢人といわれる「哲学者」を恐れ、十分に理解できないでいる。シュトラウスによれば、哲学者と市民はそれぞれ目指している「知恵」の種類が異なるのである。「哲学者」は「自己充足的な知恵と同一である、真の徳」を目指すのに対し、「政治家」つまり市民は「富と名誉を目的とする、人々に共通の徳もしくは政治的な徳」を目指しているのである[OT:101=230]。

さらに、シュトラウスは「哲学的政治と、最善の政治体制の設立に貢献するために哲学者がなしたりなさなかつたりする努力とのあいだには、なんの必然的連関も存しない」と述べ[OT:205=454]、哲学と政治(社会)との関係についての問題は「解決不可能」であるとしている[OT:208=460]。つまり、哲学と政治(社会)は、哲学者と市民の根本的な差異に基づいて本質的に対立しており、一元的な理論体系の中に回収することはできないのである。

しかしここで疑問が生ずる。市民の側の目指すものについて、これをそのまま哲学と無関係であるとして放置しておいてよいのであろうか。一般的な社会での富や名誉のほかに哲学的な「真の徳」について市民が考えることは不可能なのであろうか。現在の状況に置き換えていえば、子どもはそのようなことについて考えないと断言できるのであろうか。ここで注目すべきは、デーナ・R・ヴィラがアレントとシュトラウスの哲学と政治の関係について、両者の議論の差異を踏まえつつ、交差する側面を次のように指摘していることである。

私の目的は、二人のいずれもが、「哲学者—市民」という人物像によって、「理論と実践」の統合を追求したと示唆することでもない。むしろ私が示したいのは、アレントとシュトラウスは、「政治」と「哲学」に対する二人の正反対の忠誠にもかかわらず、批判的で距離を置いた市民という際立った様相—私が他のところで「疎隔された

市民」と呼んだもの—を明示化するのに貢献しているということである。[ヴィラ  
2004:240]

このようにヴィラは、アレントとシュトラウスにおける、哲学と社会の緊張という議論が、哲学を学ぶ側の市民という存在を浮き彫りにし、彼らについて考える契機を生み出したということを指摘している。この指摘は、哲学者と異なった考え方をする市民が哲学を学ぶことで、より良い生き方に近づく可能性も高まるのではないかを考える必要性に通ずると思われる。ヴィラの述べるような「疎隔された市民」の中に、専門的な哲学の場をあまり提供されてこなかった子どもたちも含めて考えることが可能である。

ここで、アレントとシュトラウスの関係について確認しておく。彼らの哲学と政治に関する議論を見ておくことは、本研究が目的の一つとしているシュトラウスの哲学の解明にも資するからである。アレントはドイツのユダヤ人家庭で育ち、アメリカに亡命しているなど、シュトラウスと同時代に生き、よく似た境遇にあった哲学者である。シュトラウスとアレントはお互いをよく知っているが、思想上の対立があるといわれている[ブーレッツ 2013:6-7 参照)。

両者の思想上の差異を深く考察しているロナルド・ベイナーによれば、シュトラウスとアレントの最も顕著な差異は古代哲学に対する考え方である[Beiner 1990:239]。アレントは古代ギリシアから連なるプラトンの哲学優位の状況を批判し、哲学と政治の関係は組み替えられるべきだと主張しているのに対して、シュトラウスは古代ギリシア哲学における哲学と政治の間の不均衡を非常に重要視している[Beiner 1990:248]。この差異から読み取れるのはベイナーによれば、アレントが人間の尊厳を人間の平等においているのに対し、シュトラウスは人間の尊厳を精神の高潔さと同様に捉えていることであるとされている[Beiner 1990:249]。

確かにアレントは著書『人間の条件』において、「伝統的ヒエラルキーにおける観照の

圧倒的な重み」としてのプラトンの哲学的思考の優位性を批判しており[アレント 2013:31]、これは真理の探究を第一の目標とするプラトンの哲学的姿勢に賛同するシュトラウスの議論とは相反している。しかしアレントは、「近代」が「観照の優越性」に挑戦した結果、「観照」という哲学的な精神的な生活が失われた[アレント 2013:477]という「思考上の転倒」が起こったと指摘している[アレント 2013:466]。さらに「純粋な活動力の尺度だけが〈活動的生活〉内部のさまざまな活動力に用いられるものであるとするならば、思考は当然それらの活動力よりもすぐれている」と述べており[アレント 2013:504]、アレントは哲学的思考の重要性を看過できないとしていると解しうる。

よって、シュトラウスもアレントも人間が生きる上でもっとも重要なことが哲学に内在していると認識していることは共通しているが、これを異なる視点から捉えていると思われる。

このことと先述のヴィラの見解を踏まえると、シュトラウスによる哲学者と市民の差異については、哲学の重要性に配慮しつつも捉え直しの可能性が出てくる。すなわち、シュトラウスのように哲学者と市民の差異に依拠して市民の側の可能性に触れないことは学問上の厳密な研究においては必要であろうが、現在の学校における哲学教育では、哲学者と市民の区別の概念を貫くことよりも必要に応じて緩和することが枢要と思われる。

また前項で述べたように、エソテリシズムには、シュトラウスが「教育こそ、いかにして抑圧的ではない秩序を放恣的ではない自由と和解させるかという、常に我々に突きつけられている問い、この優れて政治的な問いに対する、唯一の答えなのである」と述べるように[PAW:37=195]、真理の存在の示唆のみならず、真理に向かう哲学的探究という知的営為を鼓舞するという教育的な作用がある。

そこで、エソテリシズムによって哲学への欲求を促進されはしたが、哲学への近づき方をまだ知らない人々—哲学者ではない市民—を、適切な哲学的思考の方法へと導くための教育が必要になる。具体的にいかなる教育が必要であるのかについては、シュトラウスの教育論である「哲学の準備」としての「リベラル・エデュケーション」[LAM:13 =21] に

についての議論を見る必要がある。

前節でも触れたが、シュトラウスによれば、「リベラル・エデュケーション」とは「完全な貴紳的教養、人間的卓越性へ向けての教育」である[LAM:6=9]。繰り返しになるが、具体的な内容は、目指すべき「人間的卓越性」の範型となる「最も偉大な精神が後世に残した偉大な書物」を「しかるべき注意を払って研究すること」[LAM:3=4]である。「偉大な書物」を読むことが「哲学」の準備とされているのは、これにより「哲学」が目指すべき「精神の気高さ」や「人間の真の根拠」を知るように促される[LAM:8=13]からである。

このようにリベラル・エデュケーションが、我々に対してより高次の「完全性」に近接する精神の存在を認識させ、これに向かおうとする「慎重深くも「大胆」な知的活動を活性化するものだとすると[LAM:8=12-13]、リベラル・エデュケーションが人間を哲学に向かわせる教育的役割と、エソテリシズムが人間を真理に向かわせる教育的役割とは類似している。「古典」を「対話」に読み替えて哲学教育に取り入れることが可能なことも既に述べた。

さらに、シュトラウスが「われわれは、哲学者であることはできないけれども、哲学を愛することはできる。われわれは哲学しようと試みることはできる」と述べるように[LAM:7=10]、彼の教育論においては、現前している事象や価値観の外部へ向けた「試み」自体を鼓舞することの重要性が強調されているといえる。

つまり、リベラル・エデュケーションに類似したエソテリシズムの理解を通じて、哲学者でなくても哲学的思考を試みようとしたり、哲学に近づいてみようと考えたりすることで、既に有意義な第一歩が踏み出されているのである。これを現在の学校における哲学教育に当てはめてみると、子どもが身の回りのことなどで思い悩んだ際に、知ってほしい真実が存在していること、知識にも種類があること、答えが一つでないことを知ってほしい、そのための方途として学校での哲学教育において教師たちがエソテリシズムの観点を取り入れて、新たな価値観への誘いの契機としての「対話」などの試みを行うことが可能である。

#### 4-2-4 エソテリシズムの適用可能性と限界

本節では、現代の哲学教育におけるエソテリシズムの適用可能性について、シュトラウスの議論を参照しながら検討したことにより、二つのことが明らかになった。一つ目はシュトラウスの「エソテリシズム」に備わる、哲学と社会の対立関係に基づく「秘教的」な「真理」の存在という示唆が現代にも有用であることであり、子どもを含め、誰もが哲学を学ぶことで新たな世界に触れる可能性が増大するということである。二つ目は新たな価値観の存在という「真理」に向かわせる哲学的探究の促進という教育的作用の点で、シュトラウスのリベラル・エデュケーションとエソテリシズムが共通していることである。

これを学校の哲学教育に適用してみると、まず、一つ目の哲学と社会の緊張関係から導出されるエソテリシズムによる真理の示唆については、現在多くの人々が社会における様々な苦悩を哲学的思考または対話や哲学教育によって解決しようとしているという実際の状況から部分的には既に現実化しており、学校の哲学教育によってさらなる充実が期待される。先述の山梨学院小学校の実践においても「対話」を通じて「対話による世界観の更新」や「答えの時代性・多様性」の効果が指摘されており[田中ほか2019:117]、本節で検討してきた、隠されている他の真実を探り出すというエソテリシズムが適用可能な事例であるといえる。

すなわち、社会において行われている合理的な政策のみでは、人間の心の充足が得られないことが多く、さらなる知的な営みを求めたりすることは我々の誰もが体験していることである。よって、シュトラウスのエソテリシズムによる真理の示唆は現代の哲学教育においても大いに参照すべきことであるといえる。つまり、現在自分が置かれている状況以外にも世界があり、そのような世界について思考することは我々の知的な営みに柔軟な広がりをもたらしてくれるのであり、エソテリシズムを取り入れた哲学教育によって、隠されている多様な世界観という真理に近づく可能性が開かれる。このような可能性の認識を

促すためにも、まずは真理の存在に気づくという姿勢がなぜ大切なのかを哲学教育において行うべきであり、シュトラウスのエソテリシズムは非常に有意義であるといえる。

次に、二つ目のエソテリシズムの教育的作用という点であるが、これを現代の哲学教育にそのまま適用することには次のような限界があると思われる。

そもそもシュトラウスは、哲学と社会の緊張関係に基づき、社会で一般的に広まる言説（公教的教説）と隠された真理（秘教的教説）を厳格に区別しており、哲学者と市民の差異を強調して哲学的素養のある者に限定して哲学的探究を推奨していた。このような哲学の対象者の限定は、哲学が内包するアプリオリな真理という概念をより先鋭化させ、知的活動を求める者たちを最も高度な探究活動へと誘うという点で確かに効果的な側面もある。

しかしながら、現代のようなグローバル化が進んだ情報社会では、誰もが自由に情報にアクセスできるということの利点にも着目すべきである。つまり、誰かが投げかけた疑問や意見に対して比較的迅速に外部からの応答が可能であり、このようなやり取りを通じて当該問題に隠されている他の問題に気づくこともできる。現代は隠された価値基準の発見が容易に行われうる環境にあるということである。

このことは、エソテリシズムの構造を認識した対話という基盤を学校の哲学教育に取り入れて実践することで、さらなる奥行きを持たせることができる。先述の山梨学院小学校の実践において「問いの視座・精度」や「答えの時代性・多様性」という実感を子どもたちが持つことができたとの効果が報告されている[田中ほか 2019:117-118]ことから、このような対話の実践の際に、シュトラウスのエソテリシズムをそのまま適用して知識の種類や性質の差異をあらかじめ限定し、その難解さによって子どもを遠ざけるのではなく、先入観のないすべての子どもに参加してもらい、「対話」のなかで気づいてもらうようにすべきということが明らかである。

よって、シュトラウスのエソテリシズムの教育的作用をそのまま適用して、エソテリシズム

を支える理論的根拠である哲学者と市民の差異を厳格に行い、哲学教育の対象者を哲学的思考にふさわしい能力と姿勢のある少数者に限定することには限界がある。

このように、学校の哲学教育に対するシュトラウスのエソテリシズムの適用可能性については、多様な価値観の存在を示唆するという側面は推奨されるべきであるが、より広く子どもたちに哲学的な対話の機会を保障するために、対象者の限定という点については適用に限界があることが明らかになった。

### 第3節 小括

本章ではまず、シュトラウスにおけるリベラル・エデュケーションと「啓示」の関連性について、彼の神学政治問題を参照しながら検討した。これにより明らかになったのは、リベラル・エデュケーションは、生き方に関わるため留保が許されない「哲学」の準備であり、「哲学」を媒介にして、人間による解釈が不可能な絶対的経験たる「啓示」に向かわせる可能性を内包しているものであるということであった。換言すると、リベラル・エデュケーションによって、より高次の「西洋知性」の「中枢」である神学政治問題の内実としての「啓示」への志向性を促進するということが可能になるということである。

このような、リベラル・エデュケーションには「哲学」を通じて「啓示」の存在を認識させる契機が内在しているという、リベラル・エデュケーションと「啓示」の関連性を踏まえると、現代の高等教育が目指す「学士力」をシュトラウスの志向する「哲学的探究力」として読み替えることが可能であることも明らかになった。

すなわち、乗り越えることが不可能な「啓示」概念と、現代において曖昧な定義づけに陥るおそれのある「教養」概念が、それぞれ目指すべき力の前提または根拠にされている状況にあるという点で、シュトラウスのリベラル・エデュケーション論と現代の高等教育における教養教育が重なっているため、より高次の概念に向かわせる契機として、現代の

教養教育を捉え直すことができるということである。

このような力の読み替えにより、現代の高等教育、特に教養教育が抱える、古代ギリシア哲学的な教育を時代遅れとしてこれを乗り越えようと検討されてきた近代以降の理念もまた曖昧な面を残しているという閉塞的な状況を打開できるのではないと考えられる。

次に、シュトラウスの教育論と関わる「エソテリシズム」について現代の哲学教育を例に挙げながら検討するにより、「エソテリシズム」には、「真理」の存在の示唆と、これを目指す哲学的探究を促すという教育的な作用が備わっていることが明らかになった。

また、シュトラウスのエソテリシズムを現代の哲学教育に適用可能かどうかを検討することで、学校の子ども達に知ってほしい多様な価値観へ誘うという点で有意義であることが明らかにされた。さらに、シュトラウスが主張する古典を読むということについても、現代の学校での哲学教育で行われている対話によって代替可能であることも明らかになった。しかしながら、シュトラウスによる哲学と政治の緊張関係から導出される哲学者と市民という区別の視点を厳密に適用することには、現代のように外部からの応答が可能な状況では限界があった。

ここまで述べてきたような、力の読み替えや教育的作用という解釈の方法を、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係を読み解くために適用してみると、そもそも本研究第1章で述べたように、「特殊性」と「普遍性」は神学政治問題から導出される問題であるため対立する概念であったが、本研究第3章で述べたように、シュトラウスの「哲学的探究」と密接な関係にある「自然」概念を通じて、対立の関係から包摂の関係へと捉え直すことも可能であることが明らかになった。

ここで問題になるのが、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係の両義性である。すなわち、本研究第1章で明らかになったように「特殊性」と「普遍性」の関係は、神学政治問題を通じて検討すると対立の関係にあった。しかし、本研究第3章では「特殊性」と「普遍性」の関係は包摂の関係にあることが読み取れた。このように両義的に捉

えられる「特殊性」と「普遍性」の関係についての整合性はいかにして取られうるのかということである。

ここで、本章で明らかになったシュトラウスの「エソテリシズム」における「真理」の存在の示唆と哲学的探究の鼓舞という教育的作用という視点から、「特殊性」と「普遍性」の関係を捉え直してみる。まず、両者の関係性の両義性それ自体が、隠された真理として探究すべきものに読み替え可能である。次にエソテリシズムによって促進される、「注意深い読み」が求められる哲学的探究力によって、「特殊性」と「普遍性」を架橋する視座を得る端緒を見出すことが可能になり、両者の関係性の両義性の接合点が生じうる。

よって、シュトラウスのエソテリシズムにはこのような両義性を内包する関係性を架橋する可能性が潜在しているのではないだろうか。このように、シュトラウスのエソテリシズムの研究を通じて、哲学的概念に潜在する枠組みに対する探究という視座の認識こそが最も重要なのではないかという示唆が得られた。以上の研究を踏まえ、本研究ではシュトラウスのいうエソテリシズムという視点に、「特殊性」と「普遍性」を架橋する一つの可能性を見出したい。

## 終章—本研究のまとめと今後の課題

本章では本研究で明らかになったことを各章ごとにまとめた後に考察を加え、残された課題について述べる。

### 第 1 節 本研究のまとめ—シュトラウス思想における各議論の有機的関連性

第 1 章では、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の内実をそれぞれ検討し、シオニズムと神学政治問題との関わりを確認した。第 1 節では「特殊性」はユダヤ人としての特質に関わっており、固定的な絶対性を有しているのに対して、「普遍性」は、対立や混乱、抵抗などの全ての政治的活動が終了した均一性を本質とする状態であるということが明らかになった。

さらに、第 2 節では、「特殊性」はシオニズムと関わるため、シュトラウスの神学政治問題を検討することにより「特殊性」は「啓示」から、「普遍性」は「哲学」から導出されるものであることと、「啓示」と「哲学」の対立が解決不可能であることから、「特殊性」と「普遍性」の関係も「啓示」と「哲学」の対立関係から帰結するものとして捉えられることが確認された。しかしながら、「特殊性」の問題は個人の内面的な信仰を含む、「生き方」に関わり、神学政治問題に回収されない側面について、改めてシュトラウスの「哲学」によって再検討する必要が生じた。

これを受け第 2 章では、シュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係を読み解くことに関わる彼の「哲学」の内実について、彼によるクルト・リーツラー論と、彼における「人間性」概念について検討し、次のことが明らかになった。

まず第 1 節ではシュトラウスによれば、「共—現前」と「統一性」を内実とするリーツラーの「存在論」が、パルメニデス的な「超越」的視点と、ハイデガー的な「生成」という視点を

併せ持つため、論理上の不都合が生じていたが、シュトラウスによる、これらのアポリアの指摘を検討することで、シュトラウスの「存在論」の内実が明らかになった。すなわち、シュトラウスの「存在論」は、真の「存在性」を「第一原理」としての「自然」の存在に到達したもののみに認めており、「永遠不変」の「自然」を探究し続けるという「哲学」的探究は「永遠性」を含意していた。つまり、シュトラウスは、古代ギリシア的な哲学とハイデガー的な近代哲学の対立を超え、両者を架橋しつつ絶対的真理への探究を止めるべきではないという存在論が内包する状況を再提示することを通じて、哲学的探究の重要性を示唆していた。

次に第2節では、シュトラウスにおける「人間性」概念について SK 論争（シュトラウス・コジェーヴ論争）を通じて検討したことにより、シュトラウスとコジェーヴが、「知恵」と「真理」について対立しており、シュトラウスによれば「哲学者」の「知恵」は、「哲学」と「政治」の緊張関係に基づき、「政治家」の「知恵」とは区別され、「自然」に依拠して「真理」を追求する知的活動から生じるものであることが明らかにされた。これに対してコジェーヴは「知恵」について「哲学者」と「政治家」は「承認」を求める点で共通していると述べ、「知恵」に区別を設けることには否定的であった。さらに、シュトラウスとコジェーヴの対立点は、「真理」が所与のものであるのか、事後的に生成されるものなのかということにもあった。シュトラウスは、「自然」に依拠して所与の「真理」を探究する「否定性」こそが人間の本质であるとして、これが喪失されるおそれのある、コジェーヴによる「普遍同質的国家」を批判した。これに対しコジェーヴはヘーゲルに依拠して、「歴史的事実」の弁証による「真理」の生成を主張した。

この両者の比較により、シュトラウスにおける「人間性」概念には、所与の価値基準設定に固執する必然性の点で限界がみられたものの、知的活動を促進する「知恵」の明確化という教育学的示唆が含意されていることが明らかになった。

このように、シュトラウスの「哲学」においては、「自然」に依拠した所与の「真理」という

価値基準が想定されていることから、「特殊性」や「普遍性」の関係を考察する際にも、この価値基準と照合することが要求される。しかも、その照合は永遠の哲学的探究でなければならない。

これを踏まえて第3章では「哲学」と密接な関係にある価値基準としての「自然」概念について検討し、「特殊性」と「普遍性」の関係を捉え直すことは可能かという観点から考察した。考察に当たっては、シュトラウスの「自然」概念の内実と哲学的な位置づけを確認した上で、「特殊性」と「普遍性」の関係を捉え直す視座を探るという目的の下に、「完全性」、「近代性批判」、「マックス・ウェーバー論」という三つの観点から検討し、次のようなことが明らかになった。

まず第1節では、シュトラウスの「自然」概念には、「哲学的探究の生」つまり「善き生活」まで含意され、「自然」という「全体者」の「統一性」を分節化された個別的な事物の中にも見出すべきとの示唆があることが明らかになった。これを踏まえて、第2節ではシュトラウスにおける「完全性」概念を検討し、彼の「完全性」概念には、外部設定の常態化を可能にする視座の構築と、無限の哲学的探究の促進という未発の契機が潜在していることが明らかになった。

第3節では、シュトラウスによるホブズ、ロック、ルソー、バークについてのコメントの検討を通じて、「近代的自然権」において起こった価値の転換と価値の歪曲が明らかにされ、これらを外部から相対化する視点が必要であることが確認された。このことから、常に外部から教育目的と方法を対象化する視点の模索を意識すべきという教育学的な示唆が導出された。

さらに第4節では、シュトラウスによるウェーバー論の検討を通じて、「真理」をアプリオリなものとする価値基準つまり「自然」に常に立ち戻ることを余儀なくされるという、本来の哲学的思考の在り方について認識すべきであることが明らかになった。

このような「自然」概念の内実に関わる問題の考察を通じて、「特殊性」と「普遍性」の

関係について得られた示唆は次のようなものであった。

シュトラウスが称揚する「哲学的探究」とは、「完全性」が実現されている「全体者」についての理解とともに、全体者と同様の統一性を、分節化された個別具体的な事物にも見出すという思考の姿勢である。この思考の姿勢が表出している「善き生」においては、人間の魂に近似している本質的な「全体者」と、一部に過ぎない人間の魂などの個々の事物が同一の秩序内で包括的に捉えられているのである。さらに、「善き生」についての判断基準の正当性は外部設定という認識の要請によって担保されていた。このような、全体と部分の相関関係に基づき、「特殊性」と「普遍性」の関係についても、「全体性」を「普遍性」に、「分節化」された個別的事象を「特殊性」として読み替えることで、「普遍性」と「特殊性」が包摂の関係にあると捉え直すことも可能であることが明らかとなった。

第4章ではシュトラウスの教育論について、リベラル・エデュケーションと「啓示」の関連性とエソテリシズムの観点から考察した。まず第1節では、彼の神学政治問題を参照しながら検討することにより、生き方に関わるため留保が許されない「哲学」の準備であるリベラル・エデュケーションには、「哲学」を通じて、絶対的経験たる「啓示」に向かわせる作用があることが明らかになった。このようなリベラル・エデュケーションと「啓示」の関連性を踏まえ、現代の高等教育が目指す「学士力」をシュトラウスの志向する「哲学的探究力」として読み替えることが可能であることが確認された。

次に第2節では、シュトラウスの教育論と関わる「エソテリシズム」についての検討により、「エソテリシズム」に備わる、「真理」の存在という示唆と、「真理」に向かう哲学的探究の促進という教育的作用が明らかになった。

この検討により、シュトラウスの「哲学」に潜在する力の読み替えや教育的作用という解釈の方法を、彼における「特殊性」と「普遍性」の関係の読み解きに適用し、本来は対立の関係にある「特殊性」と「普遍性」が、シュトラウスの「哲学的探究」と密接な関係にある「自然」概念を通じて、包摂の関係性にあると捉え直すことも可能になった。その

結果、両義的に捉えられる「特殊性」と「普遍性」の関係についての整合性が問題となったが、両者の関係性の両義性それ自体を隠された真理として探究すべきものに読み替え、エソテリシズムに従った「注意深い読み」に支えられた哲学的探究力によって、「特殊性」と「普遍性」を架橋する新たな視座を得ることが可能になることが明らかになり、このような視座を獲得する段階において両者の関係性の両義性の接合点が生じていた。

以上のように、シュトラウスの議論においては、永遠不変の「自然」に依拠した「善き生」が常に目指され、個人の特質と社会への適合の均衡という「特殊性」と「普遍性」の関係を考慮する際にも、「いかにして生きるべきか」という観点から哲学的探究をもって行うことが必然的に求められる。この哲学的探究を生ぜしめ促進し続けているのは、古代ギリシア哲学から連なる所与の真理の存在であり、「哲学」を通じて想起を促される「啓示」という人間を超越する絶対的な存在でもあった。真理への到達には非常に高度な読み手側の知的活動が求められた。この哲学的営為は到底容易に行いうるものではないが、「特殊性」と「普遍性」の関係性に見られた両義性に潜在する、「善き生」の再認識と永遠の哲学的探究の保持という示唆に常に立ち戻り、探究を継続していくという思考の姿勢こそが重要であり、これこそが本研究を通じて得られたシュトラウスの教育哲学的示唆であろう。

従来ブルームに代表されるような保守的古典教養主義の先駆けとして位置づけられることの多かったシュトラウスのエソテリシズムは、これまでの検討によって、ユダヤ的な「特殊性」と近代的な「普遍性」の両者を架橋する鍵となる方途として捉え直されることが可能となるのである。

## 第2節 今後の課題

本研究ではシュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係について、「神学政治問

題」、「哲学」、「自然」、「エソテリズム」の観点から考察したことにより、彼の議論内における各概念の整合性や、各議論の読み替え、架橋の可能性についての示唆が得られたが、さらに検討を余儀なくされた今後の課題を整理すると次の点に集約される。

それは現実の教育的施策へのシュトラウス思想の具体的な適用についてである。さらにそれは、次のような二つの項目①②に細分化しうる。

まず、①本研究第2章第2節で考察した、教育学的意義が明らかになったシュトラウスにおけるような「知恵」を含意する「人間性」の形成が、具体的にはいかなる教育によって可能になるのかということである。

同節で既に述べたように、シュトラウスが主張していた「否定性」の消失と「人間性」の喪失の直結については、新たな価値基準定立の可能性さえあれば、ギリシア哲学から連なる、所与の価値基準に固執する必然性はないという限界があった。

よって、シュトラウスにおける「人間性」を目指すべき理想として参照することには推奨すべき面もあるが、そこに含意される価値に固執しないとするならば、どのように解釈すべきであるのか、その際に依拠すべきものは何か、或いはそもそも依拠すべき範型の規定という方法論が適切といえるのかということ、実際の教育現場で検討する必要がある。

次に、②本研究第4章第2節で検討した、リベラル・エデュケーションやエソテリズムの技法の内容をどこまで明らかにできるか、また現代教育に対して適用が可能かという問題が生じる。

これについてはさらに、適用が可能であると解釈しうる場合でも、シュトラウスが哲学と社会の間の緊張関係は解決できないと判断していることをいかに考えるかという問題が生じていた。

本章第4章第2節で述べたように、現代のようなグローバル化が進んだ情報社会では、子どもたちも心身の成熟が十分でないままに常に迅速な価値判断を求められる状況におかれている。このような状況下では、教育制度の整備がい

くらきめ細やかに行われても、シュトラウスが述べるような、隠された真理に向かうべく思慮深い少数者に限定されている「哲学の準備」としてのリベラル・エデュケーションの教育方法をそのまま適用することには、限界が伴う。

他方で、シュトラウスのリベラル・エデュケーション論と、哲学と社会の対立を内包するエソテリズムには、多様性の認識と真理探究の促進という子どもたちにも推奨すべき側面があることから、今後は学校の哲学教育の場で、シュトラウスのエソテリズムの本質を保持しながら緩和して適用するような試みをさらに模索していく必要がある。

しかしながら、以上の問題群の背景にあるのは、繰り返しになるがシュトラウスが主張するエソテリズムによる真理の示唆の根底にある、哲学と社会が対立せざるを得ない必然的な哲学的状況、換言すれば公儀と秘儀との区別の必然性であり、これを看過すべきではない。

すなわち、本研究のテーマであるシュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」の関係という問題を導出する議論と、これを乗り越える議論がそれぞれ明らかにされたとしても、そのような乗り越え方は果たしてどこまで正当な議論といえるのか、正当といいうるために依拠する基準は存在しているのか、規定しうるのかという問題は常に浮かび上がってくる。これに加えてこれらの問題点の根底には常に、シュトラウスが解決できないと解釈している、哲学と社会の対立関係が存在しているのである。

しかしながら、このような新たな課題は「特殊性」と「普遍性」の問題を考察したからこそ湧出してきたものであるし、シュトラウスの哲学に対する姿勢に従えば、検討することが必然的でありながら解明することが到達点なのではなく、探究し続けよということを改めて認識する契機になるのではないかともいえる。

それではいかなる手段によってこの検討を行っていくべきか。適切な検討手段の一つと思われるのは、思想形成の背景において、シュトラウスと共通する境遇に生きていた他の知識人の議論との比較であると考えられる。

本研究でも第1章でリーツラーを通じて、限定的ではあったがハイデガーとの関連について検討を行い、シュトラウスとハイデガーの存在論の差異がより明確化され、シュトラウスの議論自体の限界を見出すことができた。

また第4章では、シュトラウスと同様にドイツのユダヤ人家庭に生まれ、アメリカに亡命したアレントについて、ベイナーやヴィラの考察を参照しながら検討したことにより、シュトラウスとアレントのように対立や差異が認められる議論の間からも、共通する含意を抽出することが可能であることが明らかになった。

つまり、ハイデガーやアレントなどシュトラウス以外の哲学者とのさらなる比較により、シュトラウスの哲学の根幹がより浮き彫りになるのである。この手法により、本研究で行ったシュトラウスにおける「特殊性」と「普遍性」という対立する概念の関係をいかに捉え直すかという検討についても、シュトラウスの内部の議論のみではなく、シュトラウスの思想に関わりのある論者の議論との比較によってより精密な対象化がなされうる。

今後は以上のような課題について、本研究から得られた知見を踏まえるとともに、新たな検討手段をさらに推し進めることを視野に入れながら検討を続けたい。

## 【文献一覧】

### \* Leo Strauss の著作

(シュトラウスからの引用は以下の略号に従う。OT 訳書の頁表記は上下巻を通したものを使用。また、OT にはコジェーヴの論稿も含まれる。引用部分の傍点やルビ、括弧等は訳者)

CM(1964): *The City and Man*, Chicago : Rand , McNally. (石崎嘉彦／飯島昇藏／小高康熙／近藤和貴／佐々木潤訳『都市と人間』法政大学出版局、2015.)

HP(1965) : *Hobbes' politische Wissenschaft*, Berlin: Luchterhand. (=添谷育志・谷喬夫・飯島昇藏共訳『ホッブズの政治学』、みすず書房、1990.)

IPP(1989) : “The Three Waves of Modernity”、 in *An Introduction to Political Philosophy : Ten Essays* , Giddin.H ed ,Detroit,MI:Wayne State University Press ,pp.81-98. (=石崎嘉彦訳「近代性の三つの波」『政治哲学』創刊号、政治哲学研究会、2002、pp. 3-21.)

LAM(1968) : *Liberalism, Ancient and Modern*, Chicago : The University of Chicago Press. (=石崎嘉彦・飯島昇藏訳者代表『リベラリズム 古代と近代』ナカニシヤ出版、2006.)

NRH(1953) : *Natural Right and History* , Chicago: University of Chicago Press. (=塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』、筑摩書房、2013.)

OT(2000) : *On Tyranny :Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Gourevitch.V ed,Chicago: University of Chicago Press. (= 石崎嘉彦・飯島昇藏・面一也訳『僭主政治について』(上・下) 現代思潮新社、2006-2007.)

PAW(1988): *Persecution and the Art of Writing* , Chicago : University of

Chicago Press. (=「迫害と著述の技法」(第2章のみ) 石崎嘉彦訳、『現代思想』Vol.21-14、青土社 1996、pp.185-197.)

PPH(1952) : *The Political Philosophy of Hobbes*, translated from the German manuscript by Sinclair, E. M., Chicago : The University of Chicago Press. (『ホッブズの政治学』英語版)

RCPR(1989) : *The Rebirth of Classical Political Rationalism : an Introduction to the Thought of Leo Strauss : Essays and Lectures*, selected and introduced by Pangle, T. L. Chicago : University of Chicago Press. (=石崎嘉彦監訳『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』、ナカニシヤ出版、1996.)

WIPP(1988) : *What is Political Philosophy? : and other studies*, Chicago: University of Chicago Press. (=飯島昇藏・石崎嘉彦他訳『政治哲学とは何であるか? とその他の諸研究』早稲田大学出版部、2014.)

WWRJ(1994) : “Why We Remain Jews : Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?” in *Leo Strauss : Political Philosopher and Jewish Thinker / Deutsch, K. L. and Nicgorski, W. ed* Lanham, Md. : Rowman & Littlefield.

\* 他の文献

Batnitzky, L. (2009) “Leo Strauss and the “Theologico-Political Predicament” in *The Cambridge companion to Leo Strauss* S. B. Smith ed, New York: Cambridge University Press, pp.41-62.

Beiner, R. (1990) “Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue” in *Political Theory* Vol. 18, No.2, pp.238-254.

Bloom, A. (1987) *The Closing of the American Mind: How Higher Education has*

- Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York : Simon&Schuster, . (= 『アメリカン・マインドの終焉—文化と教育の危機』菅野盾樹訳、みすず書房、1988.)
- (1990) "Leo Strauss: September 20, 1899–October 18, 1973" in *Giants and Dwarfs : Essays 1960–1990*, New York: Simon & Schuster , pp.235–255.
- Drury, S. B.(1997) *Leo Strauss and the American Right* ,London : Basingstoke.
- Fuller.T. (2009) "The Complementarity of Political Philosophy and Liberal Education in the Thought of Leo Strauss" in *The Cambridge companion to Leo Strauss* S. B. Smith ed ,New York: Cambridge University Press, pp.241–262.
- Kimball,B.A. (1986)*Orators & Philosophers : a History of the Idea of Liberal Education*, New York: Teachers College Press.
- Lampert,L.(2009) "Strauss's Recovery of Esotericism" in *The Cambridge companion to Leo Strauss* S. B. Smith ed ,New York: Cambridge University Press, pp.63–92.
- Riezler, K. (1940). *Physics and Reality: Lectures of Aristotle on Modern Physics at an International Congress of Science*, Cambridge: Yale University Press.
- Shell, S.M.(2013) "Kurt Riezler: 1882–1955" and the "Problem" of Political Philosophy" in *Leo Strauss's defense of the philosophic life : reading "What is political philosophy?"* Major,R ed Chicago : University of Chicago Press , pp.191–214.
- Smith, S.B. (2009) "Leo Strauss: The Outlines of a Life" in *The Cambridge companion to Leo Strauss* S.B. Smith ed ,New York: Cambridge University Press, pp.13–40.
- Tanguay, D. (2011) Nadon ,C.trans, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, New Haven and London: Yale University Press.
- Zuckert, C. & Zuckert, M.(2006)*The Truth about Leo Strauss : Political Philosophy*

*and American Democracy*, Chicago: The University of Chicago Press.

Zuckert, M. (2009) "Straussians" in *The Cambridge companion to Leo Strauss* S. B. Smith ed, New York: Cambridge University Press, pp.263-286.

厚見恵一郎(2015)「レオ・シュトラウスはジョン・ロックの自然法論をどう読んだか」『政治哲学』第18号、政治哲学研究会、pp.38-63.

綾井桜子「知る・学ぶ・教養をめぐる問題圏—教育思想研究における歴史的アプローチを再考する」(2010)『近代教育フォーラム別冊 教育思想史コメンタール』教育思想史学会、pp.127-137.

アリストテレス(2015)『ニコマコス倫理学』渡辺邦夫・立花幸司訳 上・下、光文社。

アレント,H(2010)『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房。

アンバシエ, M. (1975)『自然の哲学』桐山稔訳、白水社。

飯島昇藏 (1990)「レオ・シュトラウス—テキスト解釈の課題と方法」小笠原弘親・飯島昇藏編『政治思想史の方法』早稲田大学出版部、pp.45-83.

———— (1995)「シュトラウス—政治哲学の復権」藤原保信・飯島昇藏編『西洋政治思想史・II』新評論、pp.217-233.

———— (2007)「「クセノフォン—シュトラウス—コジェーヴ」本としての『僭主政治について』」(下巻訳者あとがき)石崎嘉彦・飯島昇藏・面一也訳『僭主政治について』(下)現代思潮新社、pp.641-666.

———— (2014)「『政治哲学とは何であるか？とその他の諸研究』の完全邦訳の意義」飯島昇藏・石崎嘉彦他訳『政治哲学とは何であるか？とその他の諸研究』早稲田大学出版部、pp.337-364.

———— (2015)「哲学と宗教—マキアヴェッリ、スピノザ、そしてシュトラウス」西永亮編「シュトラウス哲学に向かって」小樽商科大学出版会、pp.67-90.

- 石崎嘉彦(2007)『『精神現象学』の政治哲学的読解—ヘーゲル、コジューヴ、レオ・シュトラウスの弁証法をめぐって』『現代思想』第 35 卷第 9 号、青土社、pp.222-239.
- (2009)『倫理学としての政治哲学—ひとつのレオ・シュトラウス政治哲学論』ナカニシヤ出版。
- (2019)「自然権の存在論—在ろうとして在るもの」石崎嘉彦・厚見恵一郎編著『レオ・シュトラウスの政治哲学 : 『自然権と歴史』を読み解く』ミネルヴァ書房、pp.283-307.
- 伊東俊太郎(1968)「古代・中世の自然観」坂田昌一、近藤洋逸編『岩波講座 哲学 VI 自然の哲学』岩波書店、pp.55-100.
- 井上弘貴(2020)『アメリカ保守主義の思想史』青土社。
- 今井康雄「世界への導入としての教育 : 反自然主義の教育思想・序説(1)」『思想』(1136)、pp.26-45.
- (2019)「世界への導入としての教育: 反自然主義の教育思想・序説(2)」『思想』(1138)、pp.50-67.
- (2019)「世界への導入としての教育: 反自然主義の教育思想・序説(3)」『思想』(1144)、pp.105-135.
- (2020)「世界への導入としての教育: 反自然主義の教育思想・序説(4)」『思想』(1149)、166-183.
- (2020)「世界への導入としての教育 : 反自然主義の教育思想・序説(5)」『思想』(1158)、pp.125-146.
- ヴィラ, D.R.(2004)『政治・哲学・恐怖—ハンナ・アレントの思想』伊藤誓・磯山甚一訳、法政大学出版局。
- 梅田百合香(2008)「レオ・シュトラウスとホッブズ--近代、自然権、アメリカ」『思想』第 1014 号、岩波書店、 pp. 289-305.

- オークショット, M.(1988)『政治における合理主義』嶋津格・森村進他訳、勁草書房。
- (2005)「大学というものの観念」桜井直文訳『明治大学教養論集』通巻第 391 号、明治大学教養論集刊行会、pp.1-20.
- 大竹弘二(2008)「リベラリズム、ユダヤ人、古代人—レオ・シュトラウスにおける啓示の二義性」『思想』第 1014 号、岩波書店、pp.57-77.
- 堅田研一(2009)『法の脱構築と人間の社会性』御茶の水書房。
- (2014)「訳者あとがき」『知恵と女性性—コジェーヴとシュトラウスにおける科学・政治・宗教』堅田研一訳、法政大学出版局、pp.553-567.
- ガブリエル, M. (2018)『なぜ世界は存在しないのか』清水一浩訳、講談社。
- 河村厚 (2006)「人間と自然」柘植尚則編『西洋哲学史入門—6つの主題』pp. 43-79。
- 木田元(1993)『ハイデガーの思想』岩波書店。
- 國分功一郎(2008)「自然主義者の運命—シュトラウス、ドゥルーズ」『思想』第 1014 号、岩波書店、 pp.339-365.
- コジェーヴ,A.(2015)『無神論』今村真介訳、法政大学出版局。
- 小玉重夫(1999)『教育改革と公共性—ボウルズ=ギンタスからハンナ・アレントへ』東京大学出版会。
- (2008)「教育学における公儀と秘儀」『教育哲学研究』第 97 号、教育哲学会、pp.149-150.
- (2018)「学校で哲学プラクティスを行うことのジレンマと可能性」日本哲学プラクティス学会第 1 回大会発表資料(2018/8/26) 於:明治大学和泉キャンパス、[https://researchmap.jp/mu5q13nio-1779165/#\\_1779165](https://researchmap.jp/mu5q13nio-1779165/#_1779165)、2019/12/4 閲覧。
- 後藤正英(2008)「シュトラウスとローゼンツヴァイクと—二十世紀ユダヤ哲学の系譜」『思想』第 1014 号、岩波書店、pp.204-219.
- コリングウッド, R.G. (1974)『自然の観念』平林康之他訳、みすず書房。

- 坂井礼文(2017)『無神論と国家—コジエーヴの政治哲学に向けて』ナカニシヤ出版。
- 坂部恵(1998)「人間性」『岩波 哲学・思想辞典』廣松渉他編、岩波書店、p.1233.
- 坂本賢三 (1985)「コスモロジー再興」大森荘蔵他編『新・岩波講座哲学 5 自然とコスモス』岩波書店、pp.2-32.
- 佐々木毅(1984)『プラトンと政治』東京大学出版会。
- (1993)『アメリカの保守とリベラル』講談社。
- 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。
- 添谷育志(1992a)「L、シュトラウスとA、ブルームの「リベラル・エデュケーション」論」『法學』第 55 号(6)、pp.188-212.
- (1992b)「新旧論・ノート—レオ・シュトラウスの政治思想をめぐる断章」小野紀明執筆者代表『モダンとポスト・モダン』木鐸社、pp.79-115.
- 高宮正貴(2020)「レオ・シュトラウスの政治思想史から見る「自然」概念の変容と教育思想史」教育思想史学会第 30 回大会コロキウム I 発表資料(2020 年 9 月 12 日オンライン開催)。
- 田中智志(2009)『社会性概念の構築—アメリカ進歩主義教育の概念史』東信堂。
- 田中智志・山内紀幸・鈴木崇(2019)「子どもとの哲学対話—Philosophy for / with Children」『教育学哲学研究』119 号、教育哲学会、pp.112-118.
- タルコフ, N.(2006)「レオ・シュトラウスの『自然権と歴史』における正しい生き方としての哲学」『政治哲学』第 4 号、政治哲学研究会、pp.13-25.
- 鼓澄治(2003)「ヨーロッパにおける自然理解の歴史」池田善昭編『自然概念の哲学的変遷』世界思想社、pp. 301-315.
- 寺島俊穂(1991)「レオ・シュトラウスの政治哲学」『法學研究 : 法律・政治・社会』Vol.64、No.3 、慶應義塾大学法学研究会、pp.22- 51.

- (1998)『政治哲学の復権—アレントからロールズまで』ミネルヴァ書房。
- 富沢克(1987)「レオ・シュトラウスと近代性の危機—自由主義的理性批判序説(1)」『同志社法学』第200号記念論集I、同志社法学会、pp. 389-432.
- 長尾龍一(1997)「レオ・シュトラウス伝覚え書き」『社会科学紀要』東京大学大学院総合文化研究科国際社会科学専攻編、pp. 59-93.
- 中村夕衣(2008)「A,ブルームの大学論におけるポストモダン—『哲学』の場としての『大学』の可能性」『教育学研究』第75巻第1号、日本教育学会、pp.1-12.
- (2008)「アラン・ブルームのみる学生の『寛大』と『無関心』—『コミットメント』から『エロス』へ」『京都大学大学院 教育学研究科紀要』第54号 京都大学大学院教育学研究科、pp.331-344.
- (2008)「近代性の危機とグレート・ブックス論—レオ・シュトラウスからアラン・ブルームへ」『教育哲学研究』第98号、教育哲学会、pp.1-19.
- 西永亮(2014)「レオ・シュトラウスにとっての「 Kult・リーツラー」という問題」—哲学と人間的なもの」 飯島昇藏・中金聡・太田義器編『政治哲学のために』行路社、pp.335-347.
- (2019)「歴史的研究の方法をめぐるシュトラウスのウェーバー批判」石崎嘉彦・厚見恵一郎編著『レオ・シュトラウスの政治哲学：『自然権と歴史』を読み解く』ミネルヴァ書房、pp.63-75.
- 沼田裕之・安西和・増渕幸・加藤守通(1996)『教養の復権』東進堂。
- 野口雅弘(2019)「ウェーバーとシュトラウス—「人間の理性では価値の葛藤を解決できない」というテーゼをめぐる」石崎嘉彦・厚見恵一郎編著『レオ・シュトラウスの政治哲学：『自然権と歴史』を読み解く』ミネルヴァ書房、pp.43-61.
- ハイデッガー, M. (2011)『存在と時間 上下』細谷貞雄訳、筑摩書房。
- 橋本努(2006)「レオ・シュトラウスの『公儀』と『秘儀』—イラク戦争を正当化する政治思想

- の根源」『RATIO2』講談社、pp.182-208.
- パスモア, J. (1990)「(人間の)完成可能性」大澤明訳、ウィーナー, P.P.編『西洋思想大事典 1』平凡社、pp.495-508.
- ビバル, L.(2014)『知恵と女性性—コジェーヴとシュトラウスにおける科学・政治・宗教』堅田研一訳、法政大学出版局。
- ブルーッツ, P.(2013)「レオ・シュトラウスの遺言」『20 世紀ユダヤ思想家—来るべきものの証人たち 3 』合田正人他共訳、みすず書房、pp.5-187.
- プラトン(1966)『プラトンII 世界の名著』田中美知太郎責任編集、中央公論社。
- フェーヴル, A.(1995)『エズテリスム思想 : 西洋隠秘学の系譜』田中義廣訳、白水社。
- 藤原保信(2007)『藤原保信著作集 第 7 卷 政治哲学の復権』新評論。
- 藤本夕衣(2012)『古典を失った大学 : 近代性の危機と教養の行方』NTT 出版。
- ボアズ, G. (1990)「自然」垂水雄二訳、ウィーナー, P.P.編『西洋思想大辞典 2』平凡社、pp.266-271.
- マイアー, H.(1993)『シュミットとシュトラウス 政治神学と政治哲学との対話』栗原隆・滝口清栄訳、法政大学出版局。
- (2012)『レオ・シュトラウスと神学-政治問題』石崎嘉彦・飯島昇藏・太田義器訳、晃洋書房。
- 松浦良充(1989)「すべての人にとっての最良の教育」『現代思想』第 17 号(8)、青土社、pp.88-97.
- (1995)「教育における保守主義」杉浦宏編著『アメリカ教育哲学の動向』晃洋書房、pp.57-72.
- (1999)「リベラル・エデュケーションと『一般教育』—アメリカ大学・高等教育史の事例から」『教育学研究』第 66 卷第 4 号、日本教育学会、pp.39-48.
- (2003)「『教育』できるものとしての『教養』の語り方—教養論の歴史から」『教育哲学研究』第 87 号、教育哲学会、pp.35-39.
- (2006)「アメリカ高等『教育』の誕生—リベラル・アーツとその『教育』」田中克佳編『「教育」を問う教育学—教育への視角とアプローチ』慶應義塾大学出版、pp.123-142.
- (2013)「脱・機能主義の大学像の構築に向けて」森田尚人・森田伸子編著『教育思想史で読む現代教育』、勁草書房 pp.56-75.

松尾哲也(2018)『神々の闘争と政治哲学の再生 : レオ・シュトラウスの政治哲学』風行社。

溝口宏平(1998)「存在論」廣松渉他編『岩波 哲学・思想辞典』岩波書店、pp.998-999.

メイジャー,R.(2014)「日本語版への序文」飯島昇藏・石崎嘉彦他訳『政治哲学とは何であるか?とその他の諸研究』早稲田大学出版部、pp.i-xx.

森達也(2018)『思想の政治学 : アイザイア・バーリン研究』早稲田大学出版部。

文部科学省中央教育審議会(2008)「学士課程教育の構築に向けて(答申)」。

————(2012)「新たな未来を築くための大学教育の質的転換に向けて—生涯学び続け、主体的に考える力を育成する大学へ(答申)」。

山本 巍(1998)「パルメニデス」廣松渉他編『岩波 哲学・思想辞典』岩波書店、pp.1290-1291.

吉永和加(2019)「危機の理解とエソテリシズム」石崎嘉彦・厚見恵一郎編著『レオ・シュトラウスの政治哲学 : 『自然権と歴史』を読み解く』ミネルヴァ書房、pp.241-252.

リースマン, D. (1986)『リースマン 高等教育論—学生消費者主義時代の大学』喜多村和之他訳、玉川大学出版部。

ロスブラット, S.(1999)『教養教育の系譜—アメリカ高等教育にみる専門主義との葛藤』吉田文・杉谷祐美子訳、玉川大学出版部。

【初出一覧】

本研究は以下の論文・学会発表資料をもとにして執筆している。執筆に際しては、適宜修正や加筆を行った。以下では論文等を時系列で挙げるとともに該当の章を示させていただく。

◆「L.シュトラウスのリベラル・エデュケーション論―「自然」概念に着目して」(教育哲学会第56回大会発表資料、2013年10月12日(土)・13日(日) 神戸親和女子大学)

⇒第1章、第3章第1節

◆「L.シュトラウスにおける神学・政治問題の検討―リベラル・エデュケーションとの関係に着目して」(教育哲学会第57回大会発表資料 2014年9月13日(土)・14日(日)日本女子大学 西生田キャンパス)

⇒第1章、第4章第1節

◆「L.シュトラウスにおけるリベラル・エデュケーション論と「啓示」の関連性―神学・政治問題の解釈を通じて」『東京大学大学院教育学研究科紀要』(56)、2016年、pp.465-474。

⇒第4章第1節

◆「L.シュトラウスにおける「人間性」概念―シュトラウス・コジューヴ論争を手掛かりに」『研究室紀要』(43)、東京大学大学院教育学研究科基礎教育学研究室、2017年、pp.141-151。

⇒第2章第2節

◆「L.シュトラウスにおける「自然」概念—「近代的自然権」批判に着目して」『東京大学大学院教育学研究科紀要』(57)、2018年、pp.125-136。

⇒第3章第3節

◆「L.シュトラウスにおける「完全性」概念—教育的含意に着目して」『哲学会誌』(43)、学習院大学哲学会、2019年、pp.25-48。

⇒第3章第2節

◆「L.シュトラウスのクルト・リーツラー論—存在論に着目して」『哲学会誌』(44)、学習院大学哲学会、2020年、pp.43-65。

⇒第2章第1節

◆「哲学教育におけるエソテリシズム—L.シュトラウスを参照枠として」『思考と対話』第2号、日本哲学プラクティス学会、2020年、pp.66-76。

⇒第4章第2節

## 【註】

<sup>1</sup> 「特殊性」という語については、シュトラウスが著作等で用いている「特殊な宗教」[WWRJ:45][LAM:230=354]などの語句や文脈から解釈して用いている。また、留意すべきことは、シュトラウスの著作では「特殊性」「普遍性」という語を特に取り上げて説明している箇所は見受けられないが、本研究は彼の各議論の文脈を通じて、これらの概念への着目が非常に重要であると考えられるということを前提としている。

<sup>2</sup> 本研究第2章第1節で後述するが、シュトラウスがK.リーツラーと出会ったのはこのニュースクールにおいてである。

<sup>3</sup> ナチスが政権を握りユダヤ人の迫害を始めた1933年当時の社会状況から、ユダヤ人家系出身のシュトラウスが物理的にドイツに戻れなくなったことは容易に推察されるが、個人的な経緯についての具体的な説明がなされた資料は見当たらなかった。しかし、本研究でも後述するが、シュトラウスが崇敬していたハイデガーがナチスに入党したことも大きく影響していると十分考えられる。

<sup>4</sup> シュトラウスが亡命したアメリカにおける保守主義はリベラリズムと共通基盤を有し、[佐々木 1993:10-11]一概に「保守派」としない視点からの検討も必要である。しかし、本研究ではシュトラウスの議論について教育哲学的な観点から検討することを主眼に置いているため、政治的な文脈については踏まえるのみとする。「融合主義」の観点からアメリカの保守主義を捉え直す過程でシュトラウス学派の再検討を行っている近年の研究[井上 2020]にも注意が必要である。

<sup>5</sup> ブルームによるこの論文は、シュトラウスの研究者によって必ずと言っていいほど参照されており、シュトラウス研究に不可欠の論文である。

<sup>6</sup> これらのシュトラウスにおける各テーマ、また他のテーマについての先行研究は、本研究の各章でも適宜紹介する。

<sup>7</sup> 他にも本研究でも参照したが、シュトラウスの特集号である学術誌(『思想』2008)や、シュトラウスの研究書として重要な論文集(*The Cambridge companion to Leo Strauss* 2009)があり、所収の各論文においてシュトラウスの重要なテーマについて緻密な解釈が行われている。

<sup>8</sup> 先行研究については網羅しきれていないので今後も継続的に調査を行いたい。

<sup>9</sup> シュトラウスが時折言及している、目指すべき「普遍性」には「哲学的探究」が促進されるような「真理」の存在が含意されており、A.コジェーヴの議論において主張され、シュトラウスが批判している「普遍同質国家」[OT]における、平板化された「普遍性」とは異なることに注意が必要である。

<sup>10</sup> 「近代性」批判はシュトラウス思想において代表的な議論であり、彼の殆どの著書で触れられている。「近代性」の特色については「近代性の三つの波」[IPP:81-98=3-21]に詳述されている。

<sup>11</sup> シュトラウスによれば、政治哲学は「もともと政治の哲学的な取り扱いを意味するのではなく、哲学のポリス的、大衆的な取り扱いを意味する」[RCPR:62=109]というものであることに注意が必要である。

<sup>12</sup> 前章ではシュトラウスの「哲学」について、「啓示」との対比によって検討したが、本節では、「哲学」の内実それ自体についてより詳細な考察を行う。

<sup>13</sup> 1933年にハイデガーがナチスに入党し、フライブルク大学の学長として就任演説を行い、その内容がナチスを称揚するようなものであったことについて、シュトラウスは失望し、ハイデガー思想とナチスの考え方の類似性について指摘している[RCPR:30=74]。

<sup>14</sup> シュトラウスが言及しているハイデガーの存在についての記述箇所は明示されていないが、現存在のあり方を提示している次のような箇所が該当する議論であると思われる。

---

る。「現存在の世界は、そのつど出会う存在者を、世間がなじんでいる趣向全体性へ向かって、かつ世間の平均性によって確定されている限界の内部で、明け渡す」[ハイデガー 2011:282]「世界=内=存在としておのれの存在そのものに関わらせられている存在者は、存在論的な循環構造をそなえている」[ハイデガー2011:332]

<sup>15</sup> 現在ではM. ガブリエルによる「意味の場の存在論」なども提唱されている[ガブリエル 2018:97]。

<sup>16</sup> 周知の通り、後期ハイデガーは「存在論」を扱うこと自体が伝統的哲学の枠内に留まるとしているため、本研究では「ハイデガー的」をあくまでもハイデガーの思考過程の一つとしての代表的な概念に見られる性質のことを指す語として用いている。

<sup>17</sup> 木田が「存在論」について、「すべての存在者をそのように存在者たらしめている〈存在〉とは何かを問うこと」であると定義づけていることや[木田 2010:75-76]、シュトラウスによる、「織物」のような「存在性」によって「いかなる存在物も「存在」する」という記述[WIPP:250=265]から考慮し、本研究では「存在性」をハイデガー等の一般的な「存在論」において語られる「存在」と同様の意味で用いる。

<sup>18</sup> 本研究で「リーツラーによれば」や、または「リーツラーは」という場合はすべて、「シュトラウスの解釈によればリーツラーの議論において述べられていることは」という意味で用いている。

<sup>19</sup> 以下では S.K 論争と略記。

<sup>20</sup> 堅田によるこの論文で参照されているのはビバルの原著であり、その後、本研究で参照した堅田による訳書が出版された。

<sup>21</sup> さらに坂井は S.K 論争の争点として「国家における自由と平等」の問題を挙げ、シュトラウスとコジェーヴの差異を確認しながら「自由主義とニヒリズムの問題」についての両者の意見に「アメリカのリベラリズム」への批判にみられるような共通点があると指摘している[坂井 2017:175-186]。

<sup>22</sup> コジェーヴが「無神論」の立場を取っていることにも注意が必要である[コジェーヴ 2015]。

<sup>23</sup> 本研究 3-1-2 参照。

<sup>24</sup> 本節で引用している箇所のうち、[OT:135-176=325-399]に含まれるものはコジェーヴによる論文である。シュトラウスとコジェーヴの論文が同じ本に収録されることになった経緯は本研究 2-2-1 参照。

<sup>25</sup> コジェーヴによる「普遍同質的国家」はマルクスの「自由の国」やスターリンの社会主義に近い[石崎 2007:230]。

<sup>26</sup> 石崎は「近代性の三つの波」は「実証主義」、「歴史主義」、「ニヒリズム」にそれぞれ対応し、この過程により「哲学の否定」がもたらされると指摘する[石崎 2009:138]。

<sup>27</sup> 佐々木毅は F.ハイニマンを参照して、この頃に「あるべき状態」の「ピュシス」にパルメニデスの認識論等が接合し「ピュシス対ノモス」の図式が生じ、ソクラテスの師アルケラオスがそれを最初に用いたとする[佐々木 1984:63-71]。

<sup>28</sup> 一般的には科学の発達に伴う近代以降から「自然観」が大きく変化したと考えられることが多いが、伊東俊太郎が、中世の「自然」概念は古代ギリシア哲学における「汎自然主義」を覆したものとみて「古代と中世を連続させてこれを近代に対立させるよりも、むしろ中世と近代とを連続せしめてこれを古代の自然観に対立させる方が」妥当と指摘している[伊東 1968:98]ことにも注意が必要である。

<sup>29</sup> 近年、今井康雄により「反自然主義」と教育論の関わりという観点からの精緻な研究が行われ、「自然」が含意する教育的な意義に今後も注目すべきである[今井 2018.2019,2020]。

<sup>30</sup> なぜシュトラウスが「自然」に絶対性を認めているのかについて、小玉はシュトラウスによるカール・シュミット(Carl Schmitt 1888-1985)についての考察と、マイヤーによるシュトラウス思想の位置づけを踏まえ、シュトラウスは「完璧な知の力」の源としての自然の復権を目指して

---

いるので「自然＝ピュシス」の再評価を行ったと指摘している[小玉 1999:174-175]。

<sup>31</sup> 「哲学的探究の生」のみが善いと断定できるかについては、限界も指摘されている[タルコフ 2006:25]。

<sup>32</sup> シュトラウスの政治思想史の「自然」概念に着目しながら教育思想史を分析している研究もあり[高宮 2020]、今後も様々な視点からシュトラウスの「自然」が捉え直されていく可能性が高い。

<sup>33</sup> 「自然的正は政治的正の一部」として「可変的」に「自然」を捉えるアリストテレスの「ピュシス」とは異なる[NRH:156-157=215-216]。

<sup>34</sup> しかし、ここで留意すべきことは「能産的自然」という概念は、生み出す力が「自然」全体に均一に備わっているという汎神的なもので、後にスピノザに受け継がれるものであり[コリングウッド 1974:155-158]、不変の秩序を「自然」に見出し位階的に「自然」を捉えるシュトラウスとは相反するものであるかに見えることである。

<sup>35</sup> 既述のように、シュトラウスは目的論的自然観を完成させたアリストテレスに対しては批判的であることに注意すべきである。

<sup>36</sup> 講演「一般教養教育とは何か」[LAM:3-8=3-13] と論考「一般教養教育と責任」[LAM:9-25=14-38]がある。

<sup>37</sup> ヘレニズム的な「完全性」も一元的ではない[パスモア 1990]。

<sup>38</sup> これを敷衍すると、容易に後景化する危険性が「自然」それ自体に内包されており、「自然」に従った「善き生」の体現としての「完全性」の内実も不安定になりやすく、「完全性」概念の検討の必要性が改めて確認されるといえる。

<sup>39</sup> 本書の序文は独語版と英語版で異なり、「神学政治問題」について言及されているのは独語版[HP]であるのでこれを参照したが、他の引用部分については英語版[PPH]を参照した。

<sup>40</sup> シュトラウスが「啓示」を本当に高く評価しているのかについては「簡単には決められない」との指摘もある[飯島 2015:85]

<sup>41</sup> シュトラウスが古代ギリシア哲学の「古典的自然権」に依拠するのは、次節でも述べるがウェーバーによって主張された「歴史主義」がもたらした近代思想に抵抗しているからである。ウェーバーは事実と価値を区別することで社会科学の倫理的な中立性を実現しようとした[NRH:41=70]。価値を相対的に捉える「歴史主義」が推し進められると「ニヒリズム」に行きつく[NRH: 42=70]。

<sup>42</sup> 本研究ではシュトラウスの議論に焦点化し、彼の視点を通じた検討を行うので、ホブズ、ロック、ルソー、バークに関する研究については、シュトラウスによるものみに着目する。なぜなら紙幅の都合もあるが、ホブズらについてのシュトラウス以外による研究に着目してシュトラウスの議論と比較検討することは、本研究の考察の趣旨から乖離するおそれがあるからである。

<sup>43</sup> シュトラウスの「自然」概念という領野において、ウェーバー論を中心に検討するという視点設定の着想は、国内のシュトラウス研究を牽引する石崎嘉彦らによる著作『レオ・シュトラウスの政治哲学—『自然権と歴史』を読み解く』に負うところが大きい。

<sup>44</sup> [添谷 1992a]、[中村 2008]、[藤本 2012]がある。

<sup>45</sup> シュトラウスによれば、「哲学」は「最も重要な事柄についての真理の探究」であることから[LAM:13 =20]、本研究ではシュトラウスがリベラル・エデュケーションによって習得すべきとしている力を「哲学的探究力」と解釈した。

<sup>46</sup> シュトラウスによれば「文化」とは「西洋」の伝統という意味での文化[LAM:4=4]であり、繰り返し述べるようにシュトラウスがギリシア古代政治哲学に依拠していることに基づく。

<sup>47</sup> この論考も古代ギリシアの政治哲学に依拠して書かれており、ここでいう「苦境」とは、民主主義が古代ギリシアのポリスにおけるような、最善の体制を念頭に置くという本来のあり方

---

から、近代以降に大衆的なものに変容した状況を指す。

<sup>48</sup> A.フェーヴルによればエソテリシズムとは一般に「秘密」や「特定の者だけ許される知識」、「しかるべきテクニックによって到達すべき霊的な場」である[フェーヴル 1995:8-9]。エソテリシズム発達の背景には、古代から中世のヨーロッパにおいて、宗教的または政治的な規制により自由に真理を述べるできないという社会状況に加え、そもそも哲学上の真理を一般社会に向けて発信していくこと自体に問題があるという哲学史上で周知の思想的基盤がある。

<sup>49</sup> シュトラウスのエソテリシズムの萌芽つまりエソテリシズムについての思想形成については飯島によれば、エソテリシズムは「ファーラービ(を解釈したシュトラウス)によればプラトンの独創」であるとされている[飯島 1990:55]。

<謝辞>

本研究を仕上げることに際しましては、教育学研究科の小玉重夫教授から、大変温かく有益なご助言を賜りました。また、同研究科の先生方や院生の皆様、事務室の方々にも大変お世話になりました。厚く御礼を申し上げます。さらに、仕事を通じて知り合った方々、家族や友人など自分に関わっていただきました全ての皆様にも心より感謝申し上げます。