

L.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

志田 絵里子

研究室紀要 第43号 別刷

東京大学大学院教育学研究科 基礎教育学研究室

2017年7月

L.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

志 田 絵 里 子

はじめに—本稿の目的と先行研究の状況

本稿の目的は、L.シュトラウス (Leo Strauss, 1899-1973) における「人間性」概念について、シュトラウス・コジェーヴ論争¹⁾の検討を通じて明らかにすることである。

なぜシュトラウスを取り上げるのか。シュトラウスは周知のとおり、保守派の政治哲学者²⁾として、政治的文脈において検討されることが多い。しかし近年、倫理学的な観点 [石崎2009] や、大学における古典の位置づけ [藤本2012] の観点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。また彼の著作には「最善の政治秩序」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た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」とされている [坂部1998: 1233]。すなわち「人間性」概念においては目指されるべき価値が前提されていると考えることも可能である。これを踏まえて、教育学の観点からも注目されているシュトラウスが「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は、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その必要性は高い。

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A.コジェーヴの議論は次章以降でも述べるが、「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にある。単に対立する立場にあるというだけでなく、お互

いを哲学者として信頼した上での議論だということである。すなわち、近代性批判³⁾をその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のである。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L.ビバルの訳書における「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枢要である。さらに、本稿第2章でも詳述するがシュトラウスは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おり [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。

シュトラウスに関する先行研究は既に多くの蓄積がある⁴⁾が、特に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、堅田の他に坂井礼文によるものがある。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を重視し、「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」と述べている〔ビバル2014：266-267〕。

堅田はビバルの考察を踏まえながらも、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見ている〔堅田2009：103-105〕⁵⁾。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れば、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える。

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た〔坂井2017：36-63〕⁶⁾。

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ェ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、本稿では「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してみたい。その際には改めてS.K論争から主軸となるテーマを抽出して、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思われる概念に対応させながら、コジェーヴとの比較により、シュトラウスにおける「人間性」概念を明確化していきたい。

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」を哲学的に探求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を、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するコジェーヴの議論と比較することで、シュトラウスにおける「人間性」概念が有する教育的な意義と限界がより明確に浮かび

上がるのではないかということである。

本稿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(第1章)。次にシュトラウスとコジェーヴにおける「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する(第2章)。最後に両者における「人間性」概念の比較対照から得られた考察に基づき、シュトラウスにおける「人間性」概念を明確化し、その意義と限界を検討する(第3章)。

1 S.K論争の概要

1-1 論争の経緯

S.K論争の経緯について、両者の書簡とこれを踏まえた飯島昇蔵の「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ェーヴに「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。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〕と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る〔OT：241-242=509-510〕。この本は本来であれば、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「クセノフォン―シュトラウス―コジェーヴ―シュトラウス本」となる。これについて飯島は、シュトラウスが「心の底から君に応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〕。こ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〕。

1-2 S.K論争におけるテーマ

S.K論争においては、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、大まかにいって①「哲学者」と「政治家」の区別、②「絶対知」（＝「真理」）の明証性である。

次章でも詳述するが、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である。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」の内容は同様のものなのかということである。シュトラウスの思想は、「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思想は主に「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⁷⁾。

②のテーマについての両者の対立点は、「絶対知」（＝「真理」）はどこに存在するのか、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である。上述のようにシュトラウスは、古代ギリシア哲学に依拠して「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。

ではこれらの対立点がどのように両者にそれぞれにおける「人間性」概念に関わってくるのか。まず①のテーマにおける「哲学者」と「政治家」の区別については、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。次に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。さらに、「はじ

めに」で言及したビバ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と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、②「絶対知」（＝「真理」）の明証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。そこで次章では「知恵」と「否定性」についてそれぞれ①②のテーマを通じて検討する。

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

「はじめに」で述べたように、先行研究ではS.K論争における「知恵」と「否定性」が「男性性」と「女性性」の差異を踏まえながら主要な論点として指摘されていた。そしてこの論点は前章で述べたように両者の「人間性」概念の内実を構成しており、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、②「絶対知」の明証性にそれぞれ対応していると解釈することが可能であった。これを踏まえて本章では、シュトラウスとコジェーヴにおける「人間性」概念の内実としての「知恵」と「否定性」について、上述のテーマ①②の視点から比較検討する。

2-1 「知恵」は何から生じるのか―「哲学者」と「政治家」は区別すべきか

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」とであると述べる。〔OT：132＝43〕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する。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]。「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。

都市を目指すところは、哲学を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とおり、[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: 131=42]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」が考えていることについての理解の不足に基づく不安を感じているのである。さらに、彼は「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っ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。彼は「哲学」を次のように定義づけている。

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求、包括的な真理の探求、全体についての真理の探求、あるいは全体についての学の探求を意味する。[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求が促されるのか。「最も重要な事柄」については、シュトラウスが「哲学」について「普遍的知識の探求」、「全体についての知識の探求」であるとも述べている [WPP: 11=6] 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。なぜ探求が促されるのかについては彼が次のような指摘をしている。

そのような知識がもしすぐに手にはいるものなら、それを探求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。[WPP: 11=6]

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求の原動力となり、「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。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=92]、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=103]。すなわち、哲学的探求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」がどのようなものかについてシュトラウスは次のように述べる。

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）恒常的なものとは自らの場所を、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=100]

つまり、シュトラウスは「自然」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の原因であり、高位の「秩序」として存在していると解釈している。さらに、シュトラウスは「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=103]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⁸⁾。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=93] 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鼓舞された哲学的探求によって生じる。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。

これに対してコジェーヴは、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、次の記述からわかるように彼が「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ら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》の探求に「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实践へともたらすことであった [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のである。しかし、ここで留意すべきは、コジェーヴが「知恵」を「完全な自己意識、あるいは一実際には一全知」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、彼は一般的な「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、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。「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 「否定性」はどこに向かうのか—「絶対知」(=「真理」)の明証性をどのように捉えるか

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おり、「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]

ここで目指されている「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」⁹⁾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国家である [OT: 172=388]。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。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]。彼は現実になされた「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のか。コジェーヴは、「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』、言い換えれば『偏見』を含んでいる」と述べる [OT: 155=360]。さらに「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。

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」を置いて「立場をとる」ことで「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を示唆している。例えばコジェ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、コジェ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、コジェーヴにおける「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、コジェ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、「古典的道德と聖書的道德との総合は、どちらもが非常に厳格な自己規制を要求する二つの道德から、驚くほどだらしない道德を生み出す」〔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する。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¹⁰⁾、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〔WPP：18＝18〕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」〔WPP：25＝30〕にも「近代科学一般」が相対化され「人間的な思惟の仕方の単なる一形態」になる危険性があるとして〔WPP：

26＝31〕、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적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〕ということ認識し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「限ら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」が剝奪され、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」の本来的性質が「質疑探求的な」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求だけであるかぎり、あらゆる解決の明証性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」の探求にあるのであり、「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求それ自体が「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－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間の確信でさえ、「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、「永遠の秩序の探求、永遠の原因の探求、あるいは万物の原因の探求」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「探求」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「探求」にはいかなる作用があるのか。哲学的な「探求」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求すること自体が「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。むしろ、「否定性」の不断の動態化を促進するべく、概念上の実現不可能な「真理」としての「普遍同質的国家」を外部に恒常的に設定していくことが求められる。このように、シュトラウスにおける「否定性」には「哲学的探求」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。

3 シュトラウスにおける「人間性」概念の意義と限界

前章における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、つまり探求すること自体が「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、これについては、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点で評価できる。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。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」を哲学的に探求すること自体が「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り、概念上の実現不可能な「真理」としての「普遍同質的国家」を外に恒常的に設定していくことが求められるとの主張が読み取れた。一方、コジェーヴが主張する「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。この議論に従えば、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、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すべきではないという限界があると思われる。すなわち、価値基準を外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、「否定性」の消失を目指すコジェーヴ的な「普遍同質的国家」が目指されることには必ずしも誤謬はないということである。

おわりに

本稿では、シュトラウスにおける「人間性」概念についてS.K論争を手掛かりに検討したことで次のようなことが明らかになった。まず、S.K論争のテーマは①哲学者と政治家の区別、②「絶対知」（＝「真理」）の明証性であり、「人間性」の内実を構成している「知恵」と「否定性」は、それぞれのテーマに対応していることが確認された。

「知恵」についてのシュトラウスとコジェーヴの対立点は、「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求と関わっているのかということであった。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るべきであり、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。これに対してコジェーヴは、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。

「否定性」についてのシュトラウスとコジェーヴの対立点は、「真理」が所与のものか、事後的に生成されるものかということであった。シュトラウスは、現実を疑い所与の「真理」を探求する「否定性」が人間の本質であり、これが喪失されるコジェーヴによる「普遍同質的国家」の完成を不可能としている。これに対して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ていた。

以上のような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になった。

それでは、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」の形成は、具体的にはいかなる教育によって可能になるのか。これについては理論と実践を架橋する新たな視点からの検討が必要になるので、今後の課題として別稿で検討したい。

参考文献

*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。引用部分の傍点やルビ、括弧等は訳者)

IPP: "The Three Waves of Modernity", in Giddin.H ed, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Wayne State University Press, 1989, 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: *Liberalism, Ancient and Modern*, Chicago: The University of Chicago Press, 1968. (=石崎嘉彦・飯島昇蔵訳者代表『リベラリズム 古代と近代』ナカニシヤ出版、2006.)

NRH: *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953. (=塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』、昭和堂、1988.)

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

WPP: *What is Political Philosophy?: and other studies*, Chicago: University of Chicago Press, 1988. (=石崎嘉彦訳『政治哲学とは何か』、昭和堂、1992.)

*他の文献

Tanguay, D. (2011), Nadon, C.trans, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, New Haven and London: Yale University Press.

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

石崎嘉彦 (2007)『「精神現象学」の政治哲学的読解—ヘーゲル、コジェーヴ、レオ・シュトラウスの弁証法をめぐる』『現代思想』第35巻第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。

堅田研一 (2009)『法の脱構築と人間の社会性』御茶の水書房。

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。

坂井礼文 (2017)『無神論と国家—コジェ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.

佐々木毅 (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 (1992)「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」『モダンとポスト・モダン』木鐸社、pp.79-115.

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.

ビバルル, 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。

藤原保信 (2007)『藤原保信著作集 第7巻 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。

マイアー, H. (2012)『レオ・シュトラウスと神学—政治問題』石崎嘉彦・飯島昇蔵、太田義器訳、晃洋書房。

注

- 1) 以下ではS.K論争と略記。
- 2) 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。本稿では「人間性」を中心に検討するので政治的な文脈については踏まえるのみとする。
- 3) 「近代性」批判はシュトラウス思想において根幹をなす議論であり、彼の殆どの著書で言及されている。「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。
- 4) 政治哲学の観点([飯島1995]、[石崎2007]、[小玉1999]、[添谷1992]、[富沢1987]、[藤原2007])、神学・政治問題の観点([Tanguay 2011]、[柴田2009]、[マイアー2012])、古典を中心としたリベラル・エデュケーション論の観点[藤本2012]からの研究がある。
- 5) 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、本稿で参照した堅田による訳書が出版された。
- 6) 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]。
- 7) 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]。
- 8) この状況についてシュトラウスは「コンヴェンショナリズム」との決別であると表現している。彼によれば、「コンヴェンショナリズム」とは「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=14]。
- 9) 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]。
- 10) 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]。