

Title	レオ・シュトラウスの政治哲学
Sub Title	The Political Philosophy of Leo Strauss
Author	寺島, 俊穂(Terajima, Toshio)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1991
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.64, No.3 (1991. 3) ,p.22- 51
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19910328-0022">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19910328-0022</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

## レオ・シュトラウスの政治哲学

寺 島 俊 穂

- 一 はじめに
- 二 政治哲学の方法
- 三 自由主義をめぐるディスクール
- 四 自然概念の哲学的含意
- 五 おわりに

### 一 はじめに

レオ・シュトラウス(Leo Strauss 一八九九—一九七三)は、現代における政治哲学復権の主唱者である。彼は、ドイツ生まれ、アメリカに渡るといふ、アレントやフェーゲリンと同じコースを辿っている。また彼は、アレントと同じく、ユダヤ出自であるとともに、ユダヤ人の精神文化への造詣も深い。しかし、アレントがバーリアとしてのユダヤ人の隠された伝統を掘り起こしたのに対し、彼は中世のユダヤ系哲学者、マイモニデスや一九世紀のドイツのユダヤ系哲学者、ヘルマン・コーエンら哲学的・神学的ユダヤ知識人に関心をもっていた。シュトラウスとアレントは、個

人的にも反目し合っていた<sup>(1)</sup>、彼らが共通の思想的基盤に立っていたとはいえない。とはいえ、彼らに共通しているのは、古代ギリシア、ローマの古典に回帰して、古典的な様式で政治哲学の復権、あるいは政治理論の再興をなそうとしていることである。

ということとは、現代の政治哲学は何か新しい実践的地平を切り拓いているということではなく、過去の政治哲学の解釈を主たる役割として自己認識していることである。とくにシュトラウスの場合、「第一級の政治哲学史家」<sup>(2)</sup>（ユージン・F・ミラー）とか、「マキアヴェリ以降の最も偉大な政治の教育者」<sup>(3)</sup>（H・V・ジャフア）と評価されているように、過去の政治哲学の再解釈という色彩が強い。たしかに彼は政治哲学史家として第一級の著作を数多く残しており、彼の研究対象はプラトン、クセノフォンらギリシアの古典から、マイモニデス、ファラービー、マキアヴェリ、スピノザ、ホッブズ、ロック、ルソー、バーク、ニーチェにまで及んでいる。彼の本領は、アリストパネス、ルクティアス、トゥキュデデス、プラトン、アリストテレスら古代ギリシアの哲学者、詩人、歴史家の文献学的研究にあるが、彼が弟子のジョゼフ・クロプシイと編集した『政治哲学史』<sup>(4)</sup>のなかでプラトン、パドゥアのマルシリウス、マキアヴェリを担当しているように、彼は、実際古代から中世、現代にまでわたる政治哲学者の著作の意義を明らかにしており、広い意味での古典の教師というにふさわしい。

しかし、政治哲学が正しい政治社会、正しい政体を探究する学問だとしたら、シュトラウスの研究はどのような貢献をなしているのだろうか。彼自身、政治哲学を「政治的事象の本質とともに、正しい、もしくは善き政治秩序を真に知ろうとする試み」<sup>(5)</sup>と規定しているのだが、彼自身の政治哲学が直接的な形で提示されているわけではない。このことは、現代のほかの政治理論家にもいえるかもしれないが、シュトラウスは正しい秩序の探究が必要だということ力を説することによって、政治哲学の復権を唱えているかのように見える。

もちろん政治哲学史上の古典の研究にはそれ自体意味があることを否定するわけではない。われわれはテキストを

読むことによって、道徳感や正義に対する感受性を育むことができる。そうだとしたら、古典の教師たるシュトラウスにとって古典を教えるべき相手をもつことは本質的なこととなる。実際彼は、学派とも呼びうるような門下生をもち、少数の専門家とはいえ、アメリカで政治理論を研究する人たちに少なからぬ影響を与えた。それは、彼が一九三八年から四九年まではニュー・スクール・フォー・ソーシャル・リサーチ、四九年から六八年まではシカゴ大学という東部の大学や大学院で教鞭をとったことにもよる。このような恵まれた研究教育環境は、アレントが一九六七年にニュー・スクールの哲学教授に任命されるまで常勤の大学教員にならなかつたことや、フェーゲリンがルイジアナ州立大学という南部の大学で過重な教育負担のもとで研究を続けねばならなかつたのとは対照的である。

シュトラウスは門下生の一人、アラン・ブルームは、プラトンの読解こそが現代の精神的退落に抗する手立てだと信じているようである。<sup>(7)</sup>しかし、たんにそれだけのことだったら、シュトラウスの政治哲学復権の叫びは、懐古的で伝統主義的な内容しかもたないことになってしまふであろう。シュトラウスの議論が近代自由主義に批判的なのは確かであり、彼がそれに代わる途として指し示しているのが古代の自由主義であり、彼の理論的範型が古代政治哲学にあることもまた確かである。彼は、ファシズムに現れた現代政治の危機、近代政治原理のジレンマとして捉えるが、彼はそれを超える原理として古代の公共的徳、自然の秩序を打ち出しているように思われる。その際彼が依拠しているのは、自然権Ⅱ自然的正義の理法である。つまり、「自然」概念には彼自身の政治哲学の含意が込められているといえよう。したがって、本稿では彼の自然概念を中心に、彼自身の認識基盤を解明し、古典古代を理論範型にするこの現代的意義を明らかにしていきたい。だが、まずはその前に彼が政治哲学とはどのような学問だと認識していたのかを検討しておきたい。

(1) シュトラウスとアレントの個人的反目については、Elisabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven: Yale University Press, 1982, p. 98 参照。それによれば、アレントのシュトラウスに対する反目は一九三〇年

- 代に遡り、彼のとっていた政治的態度による。つまり、アレントがナチズムの抬頭を契機にシオニストに接近したのに対し、シュトラウスはごとの重大性に気づかず保守的な態度をとっていたからである。また、アレントは私信のなかで「カール・シムン・ヤファ(4)ハイネンガー(5)とゆめはシムン・ヤファの生みの親だ」と書く(6) (Hannah Arendt to Margaret Canovan, August 12, 1973, in *The Papers of Hannah Arendt*, the Manuscript Division of the Library of Congress, Washington, D. C., Box 7, p. 005487.)。
- (2) ユーシン・F・シラー著、藤原保信訳「レオ・シュトラウス——政治哲学の復権」、クレスピニイ／マイノウグ編『現代政治哲学者』(南窓社、一九七七年)所収、九五頁。
- (3) H. V. Jaffa, *The Conditions of Freedom: Essays in Political Philosophy*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1975, p. 3 (Willmore Kendall が依拠した表現)。
- (4) Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Second Edition, Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- (5) Leo Strauss, "What Is Political Philosophy?" in *What Is Political Philosophy? and Other Essays*, Chicago: The University of Chicago Press, 1959, p. 12. 以下本書は *What Is Political Philosophy?* と略記する。
- (6) Ellis Sandoz, *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, pp. 73-74 参照。
- (7) フラン・ブルーム著、菅野盾樹訳『アメリカン・マインドの終焉』(みすず書房、一九八八年)、四二二頁。

## 二 政治哲学の方法

シュトラウスが現代における政治哲学復権の旗手とされるのは、彼の論文「政治哲学とは何か」によるところが大きい。彼はそのなかで実証主義と歴史主義に攻撃を加えつつ、普遍的な規範を求める学としての政治哲学を擁護している。彼自身がどのような政治哲学を構築しようかどうかは別にして、政治哲学という学の在り方が肯定されている

のである。

シュトラウスは、政治哲学は哲学の一部門だと認識し、哲学は「本質的に真理の所有ではなく、真理の探究<sup>(1)</sup>」だと理解している。これは、ソクラテスの知の探究としての哲学の在り方に拠って立っているが、彼はソクラテスを超えて「知の探究としての哲学は、普遍的知識、すなわち全体についての知識の探究である<sup>(2)</sup>」と規定している。つまり、シュトラウスの場合全体についての知の探究に力点が置かれている。彼が哲学の方法として認識しているのは、末梢的、表面的な問題に答えるのではなく、基本的、根本的な問題に答えることである。彼は「最高の事物についてわれわれの持ちうる最小の認識といえども、われわれが最小の事物について持つところの最も確実な認識以上に望ましいもの<sup>(3)</sup>」(Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilis est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus)と、こうアクイナスのことは『神学大全』第一巻、第一問題、第五項)を引用して実証主義の狭隘さを暗に批判し、哲学の方法的優位を主張している。政治哲学は哲学の一部門なのだから、政治社会全体の認識、政治についての本質的な事柄の認識を意味することになる。したがって、先に引用したように、「政治哲学とは、政治的事象の本質とともに、正しい、もしくは善なる政治秩序を真に知ろうとする試みである<sup>(4)</sup>」と定義されるわけである。

シュトラウスによれば、政治哲学と政治思想との関係は、「すべての政治哲学は政治思想だが、すべての政治思想が政治哲学だというわけではない<sup>(5)</sup>」というように、前者は後者に包含される概念である。政治思想は政治的基本条件に関するどのような観念、幻想をも含み、その意味で意見と認識の区別に無関心なのに対し、「政治哲学は政治的基本条件に関する意見をそれらに関する認識に置き換えようとする自覚的で、一貫した、情け容赦のない努力である<sup>(6)</sup>」と規定される。この意見と認識の区別は、古代ギリシアのドクサ(Doxa)とエピステーメ(episteme)の区別に対応したが、その時々々の政治的問題についての意見の表明としての政治思想は、政治に関する普遍的認識の探究であ

る政治哲学とは明確に区別される。

シュトラウスは、政治哲学を政治理論とも区別している。彼は、政治理論を「広範な政策の提案につながっていくような、政治状況に関する包括的な省察<sup>(7)</sup>」と規定している。つまり、一般の人びとに受け入れられるような原則を打ち建てるのが政治理論だということである。彼は、政治理論の例としてピンスケルの『自己解放』やヘルツルの『ユダヤ人国家』をあげ、政治哲学の例としてスピノザの『神学政治論』の第三章、第一六章をあげている<sup>(8)</sup>。というのは『神学政治論』の第三章ではユダヤ民族の選民性が否定され、第一六章では自然権と最高権力といった政治社会の原理的問題が論じられているように、その書が普遍的認識を志向しているからである。しかし、彼の政治理論についての理解はやや狭きに失するように思われる。善い政治社会の在り方の探究も政治理論の課題に含まれるのが通例であり、政治理論と政治哲学との関係は、前者が後者を包みこむような形で重なり合っていると理解しておきたい。ただし、政治理論の場合、科学的政治理論の意味で使われることも多く、両義的な概念だといえるが、少なくとも欧米で政治理論という場合、規範的・価値的政治理論をも含んだ概念だからである。

しかし、シュトラウスにおいて政治哲学との区別が最も問題になるのは、政治学 (political science) である。ただ、政治学ということばは幅広く、政治理論や政治哲学をも含む概念だが、ここでは政治科学、すなわち科学的政治学の意味で理解されている。科学的政治学といった場合、方法的には自然科学的方法を援用して、政治的事象の法則性を明らかにしようとするものであり、彼によれば政治哲学とは両立しえない。科学的政治学は、意図せず政治哲学に資料を提供することはあっても、本来的に哲学的ではなく、科学が神学的・哲学的の思弁を駆逐して始まったように、政治哲学に敵対的ですからあるということである。シュトラウスが政治哲学と政治理論や科学的政治学との分歧線として認識しているのは、前者が「ことと今」、現在この世界を突き抜けた認識を求めている点においてである。シュトラウスは、「政治への哲学的、もしくは学問的アプローチが起こりうるのは、ことと今が印照の中心であることをやめる

ときである」<sup>(9)</sup>と述べている。

シュトラウスが実証主義社会科学の在り方を批判するのは、このような普遍性志向の欠如とともに価値判断排除に對してである。彼によれば、「実証主義社会科学は〈価値自由〉であるか、〈倫理的に中立〉である。つまり、善と悪とがいかに関係されようとも、それは善と悪との闘いにおいて中立である」<sup>(10)</sup>。シュトラウスは価値自由を、ウェーバーが自覚していたように自分の信奉する価値と現実認識との内的緊張と捉えるのではなく、価値意識の希薄化として理解する。つまり彼は、「道徳的鈍さが科学的分析の必要条件である」<sup>(11)</sup>、「われわれが社会学者として真剣になればなるほど、われわれは自らのうちにいかなる目標へも無関心な態度、無目的性、無方向性の状態、われわれがニヒリズムと呼んでも構わないような状態をますます完璧なまでに創り上げていくことになる」<sup>(12)</sup>と実証主義を痛烈に批判している。社会学者が価値意識を希薄化することの帰結は、研究者自身が現状肯定的な価値に与するようになるということである。真理の探究を安全の確保や収入の追求と同じ価値のレベルに置くことによって、社会学者自身、「自分の安全、収入、威信を向上させること以外のなんの目的にも仕えていない」<sup>(13)</sup>ということである。

たしかに、社会学者が現象の分析にとらわれてしまつて、価値に對して鈍感になっているということ、彼らの価値自由が現状肯定的な価値に暗に荷担する場合が多いことは、事実であろう。社会学者が価値に對して鈍感になっているとしても、逆に政治思想研究者もテクストの文献学的解釈に没頭し、現実に對する対応は鈍くなつていえるのではなからうか。シュトラウス自身が一九三三年の危機にどのように対応したかといえ、対応の遅れは否定すべくもない。当時彼は、『政治的なものの概念』の著者、カール・シュミットと交流し、自由主義を批判する思想的基盤を構築しようとしていた。彼は、知識人は善き社会の探究を欠いていたために、ナチズムを受け入れ、歓迎すらしたと考へていようだが、これはあくまであと知恵であり、当時から彼がナチスに迎合している知識人を批判していたわけではないし、彼自身がナチスに抵抗したわけでもなかった。



シュトラウス自身が実際にどうであったかは別に、彼が歴史主義を批判するのは、それが普遍的で永続的なもの認識を軽蔑しているからである。彼によれば、「歴史主義は、社会や人間の思想の本質的に歴史的性情のゆえに、善き社会の問い、すなわち善き社会一般についての問いを斥ける。善き社会の問いを立てる本質的<sup>(15)</sup>必要はない」。歴史主義とは、思想や意識とはその時々<sup>(16)</sup>の歴史的状况によって規定されているとする立場であり、歴史主義者はその意味で価値相対主義的である。歴史主義はもちろん、実証主義とは違って、事実と価値との区別を放棄し、近代科学に権威的な地位を与えず、歴史過程を基本的に進歩するものとは見なかったとしてもである。シュトラウスは、「最も急進的な歴史主義者〔ハイデガー——引用者〕に、一九三三年に運命の仕業として、国民が最も賢明さと節度とを欠いた時期に、国民のうちの最も賢明でもない、最も穩健でもない人びとの判定に屈し、あるいはむしろ歓迎することを許したのは、このような永続的なものへの軽蔑であった。一九三三年の大事業は、もしそのような証明が必要だとしたら、人間は善き社会の問いを棄てられぬこと、人間は歴史やほかの自分自身の理性以外のなんらかの力に身を委ねることによって、その問いに答える責任を免れることはできないことをむしろ証明したように思われるであろう」と述べている。

このように、シュトラウスが政治哲学の優位を主張するのは、それが普遍的で永遠の問題に答えようとしているからである。また、逆にそのような問題関心が必要だと考えるからこそ、実証主義、歴史主義を政治哲学の敵対者と認識するのである。しかし、政治哲学を学ぶ者が現実への実践的価値を研ぎすませているかどうかはまた別問題である。哲学者がナチズムの抬頭を前にして、自己の内面の世界に沈潜していったり、ナシヨナリスティックな高揚に容易に身を委ねてしまうということも起こりえたのである。もちろんフランクフルト学派のように、ナチズムに組織的に抵抗したケースもある。したがって、哲学者一般が実践的関心に満ちているというとはいえないまでも、ここでは哲学と政治哲学を分けて考え、社会哲学や政治哲学においては時代への批判的対応が内在律として要請されてい

るということを確認しておきたい。

また、政治哲学が普遍的で永遠の問いに関わっているからといって、シュトラウスの場合、フーゲリンとは違って神を人間存在の基盤として措定しているわけではない。むしろ、彼は宗教と哲学を対立するものとして捉えている。彼は、政治哲学を「神の啓示に基づく政治的教義」<sup>(18)</sup>を意味する政治神学と区別し、「政治哲学は「神の」助けなしで人間精神が到達しうるものに限定される」と述べている。シュトラウスによれば、宗教と哲学の間には一線が引かれなければならない。彼は、「イェルサレムとアテナイ」という論文のなかで「われわれは聖書の知恵とギリシアの知恵との違いを理解しようとしなければならない」と述べている。彼はそのなかで、神が光と昼と夜を太陽よりも以前に創ったという創世記の矛盾を指摘する<sup>(21)</sup>など、聖書に対して批判的な立場に立つ。彼は、神の介入による政治秩序の形成と哲学者の最善政体の探究とを、「主の忠実な僕」<sup>(19)</sup>として生きるのが人間の正しい在り方だとする預言者の立場と知恵の探求に生涯を捧げたソクラテスの立場とを対比し<sup>(22)</sup>、彼自身は、知恵の探究者として、アテナイの側についている<sup>(23)</sup>。

シュトラウスが、政治哲学の在り方を肯定し、政治哲学の伝統そのものを擁護しているのは、政治哲学は実証主義や歴史主義とは違って、認識と価値とを分断せず、正と不正、善と悪についての判断を内包してきたからである。例えば、古典的政治哲学では、どの政体が最善の政体かという問いが立てられていた。アリストテレスによれば、善い市民というのは善い政体に依存しているのに対し、善い人間はどこでも同じく善い人間である。つまり、「ヒトラー・ドイツにおける善い市民はほかのどこでも悪い市民となるだろう。しかし、善い市民が体制のいかによるのに対し、善い人間にはそのような相対性はない。善い人間が善い市民と同じなのはひとつのケースにおいてだけである。つまり、最善政体においてのみである」<sup>(24)</sup>。このように古典的政治哲学において、善き政体の探究が重要視されたのは人間は共同体のなかで生きると認識されていたからであり、人間の在り方の探究と政治社会の在り方の探究とは分か

ちがたく結びついていた。近代の政治哲学でも、ルソーが人間は政治制度のなかで作られていくと認識し、善き政治社会の構想に向かったように、伝統的に政治哲学において正や善についての存在判断があり、そのような判断を下すことをシュトラウスは求めているのである。

ところで、シュトラウスは『迫害と叙述の技法』のなかで政治哲学の著作を読む際、それらが多かれ少なかれ迫害という状況のもとで書かれたことに留意せねばならず、思想が秘伝的な叙述によって伝えていることを捉えねばならないと指摘している。ここで迫害というのは「スペインの異端審問に例示されるような、最も残酷なタイプから、社会的追放のような最も穏健なタイプまでにわたる多種多様な現象」<sup>(25)</sup>をいい、紀元前五、四世紀のアテナイ、中世の回教国、一七世紀のオランダ、イギリス、一八世紀のフランス、ドイツといった比較的自由な時期においても見られた現象である。<sup>(26)</sup>そして、「迫害は独特な著述の技術を生み出し、それとともに独特なタイプの文献を生み出している。そこでは決定的な事柄についての真理がもっぱら行間に示される。そのような文献は、すべての読者にはなく、信頼のおける知的な読者にだけ向けられている」<sup>(27)</sup>ということである。

皮肉なことに、この指摘の後半の部分は、シュトラウス自身にも当てはまる。ルイス・A・コーザーは、シュトラウスの議論は複雑であり、「したがって、彼が広い範囲の読者を得なかつたのも驚くにはあたらない。しかし、彼はそれをほとんど全く気になかなかつたようである。彼はほとんどもっぱらエリートに向けて訴えた。秘伝の手ほどきを受けたもののサークルで彼の思想が受け入れられることが、彼が本当に重視したことであつた」<sup>(28)</sup>と述べている。先に引用したアキナスの文章が、このような場合の通例である英訳も付けられず、ラテン語だけで記されていることも、彼の議論が知的エリートに向けられていることの証左であろう。また、シャディア・B・ドゥルリーが、「シュトラウスは政治哲学者はつねに自分の真の思想を隠してきたと主張した」<sup>(29)</sup>が、彼自身も自分の思想を隠していると示唆しているように、この指摘の前半の部分も彼自身にも当てはまるのかもしれない。彼の思想は、古典の解釈をとお

して間接的に語られており、古典を読んでいない者にとって難解であるばかりか、必要以上に遠回しに表現されたものであることは否めない。したがって、ドゥルリーが指摘するように、「シュトラウス自身の思想は彼の解釈の構築物のなかに「圧縮されている」<sup>(31)</sup>」のだとしたら、彼の古典解釈のなかから彼の思想的真意を捉えていくことが求められよう。その際とくに重要なのは、古代と近代の対比である。彼は「政治哲学とは何か」のなかでも古代と近代の政治哲学を対比して、古代の解決を優位にしているように、古代ギリシアの政治哲学が彼の思想的基盤になっている。それは、彼が現代のニヒリズムを克服するために古典古代への回路を取ったためである。<sup>(32)</sup>もしシュトラウスの著作がたんに古典の解釈と政治哲学の唱導以上のものを意味するのだとしたら、古代—近代の対比という枠組のなかで彼自身の政治哲学の態様を明らかにしていく必要があるだろう。

- (1) *What Is Political Philosophy?* p. 11.
- (2) *Ibid.*
- (3) *Ibid.* (トマス・アクィナス著、高田三郎訳『神学大全』(1)創文社、一九六〇年、一五頁)。
- (4) *Ibid.*, p. 12.
- (5) *Ibid.*
- (6) *Ibid.*
- (7) *Ibid.*, p. 13.
- (8) *Ibid.*, p. 13 参照。
- (9) *Ibid.*, p. 16.
- (10) *Ibid.*, p. 18.
- (11) *Ibid.*
- (12) *Ibid.*, pp. 18-19.
- (13) *Ibid.*, p. 20.
- (14) *Ibid.*, p. 27 参照。

- (15) *Ibid.*, p. 26.
- (16) *Ibid.*, p. 26 参照\*
- (17) *Ibid.*, p. 27.
- (18) *Ibid.*, p. 13.
- (19) *Ibid.*
- (20) Leo Strauss, "Jerusalem and Athens. Some Introductory Reflections," *Commentary*, vol. 43 (June 1967), p. 46.
- (21) *Ibid.*, p. 47 参照\*
- (22) *Ibid.*, p. 57 参照\*
- (23) *Ibid.*, p. 46 参照\*
- (24) *What Is Political Philosophy?* p. 35.
- (25) Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 32.
- (26) *Ibid.*, p. 33 参照\*
- (27) *Ibid.*, p. 25.
- (28) ルイス・A・コーザー著、荒川幾男訳『亡命知識人とアメリカ』（岩波書店、一九八八年）、二二九頁。
- (29) Shadia B. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Houndmills: Macmillan Press, 1988, p. 5.
- (30) *Ibid.*, p. 6 参照\*
- (31) *Ibid.*, p. 8.
- (32) Kenneth L. Deutsch and Walter Soffer, Introduction in *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, New York: State University of New York Press, 1987, p. 5 参照\*

### 三 自由主義をめぐるディスクルス

シュトラウスは、政治哲学とはひとつには正しい政治秩序の在り方を問う学問だと認識しているが、彼自身の場合

自由主義をめぐって政治秩序の議論が展開されている。これはもちろん、現代の自由主義的民主主義の政治体制をそのまま肯定しているということではなく、むしろ近代の自由主義の問題性の認識から古代への回路を見いだしたということを意味している。つまり、彼はカール・シュミットの『政治的なもの概念』についての書評論文から『自由主義——古代と近代』にいたるまで自由主義を問題にしているが、彼の問題関心は、近代の自由主義を批判し、自由主義を古代的な様式で再生させようというところにある。

シュトラウスは、一九三二年に発表した「カール・シュミットの『政治的なもの概念』への注釈」のなかで、シュミットの議論を自由主義との関わりの中で理解している。これは、もちろん当時のワイマール民主主義の崩壊という時代状況があつたのことであり、彼はシュミットの議論のなかから自由主義の問題性をつかんでいく。彼は、「シュミットの課題は自由主義の失敗という事実によって規定されている。この失敗には次のような事情がある。自由主義は政治的なものを否定した。しかし、自由主義はそのことによって政治的なものを抹消してしまうのではなく、隠蔽しただけのことである。その結果、反政治的なことばを用いて——政治が行なわれることになつた」と述べている<sup>(1)</sup>。したがって、自由主義によって隠蔽された政治的なものに正当な光を当てるのがシュミットの課題になるわけである。

では、自由主義が政治的なものを否定したというのはどのような意味においてなのか。シュトラウスは、「中立化と脱政治化」が現代の特徴であり、「脱政治化は近代の発展の偶然的、もしくは必然的な結果であるだけではなく、その根源的で固有の目標でもある。そして、近代精神が最大の力を得た運動である自由主義はまさしく政治的なものの否定によって特徴づけられる」と認識している<sup>(2)</sup>。自由主義が政治的なものを否定したというのは私的なものの重視によるのだが、自由主義は政治的なものを排除したのではなく、それを国家に限定しようとしたのである。その結果、社会、すなわち人間の実存領域から政治が追い払われてしまうのである。

ところで、政治的なものとは何かといえ、周知のように、シュミットの場合、友敵概念に集約される。つまり、政治的なものが明瞭な形で現れるのは、敵を敵として認識するときである。シュトラウスは、シュミットの政治観をホッブズの自然状態論と対比している。ホッブズの「万人の万人に対する闘争」という自然状態は、個人間の闘争であるが、シュミットの友敵概念は集団間、とりわけ民族間の闘争を想定していることにその違いが見いだされる。シュトラウスは、その違いを自然状態観の違いから導き出し、「ホッブズにとって自然状態において各人は互いにほかの誰に対しても敵であるが、——シュミットにとってあらゆる政治的行為は味方と敵との識別に向けられている。この違いは次のような理由による。ホッブズの自然状態の規定は、批判的に考えられたものであり、自然状態が万人の万人に対する戦争状態であるという事実が自然状態の放棄を動機づけている。このような自然状態、すなわち政治的なものの否定に対してシュミットは政治的なものの肯定を対置している」と指摘している<sup>(3)</sup>。

シュトラウスによれば、ホッブズは「自由主義の創始者<sup>(4)</sup>」であり、彼は剥き出しの生の確保にすべての自然権を基礎づけている。ホッブズは、生命維持という自然状態における人間の権利を擁護するために、強大な国家を想定した。その結果、自然状態に見られた政治的な人間の実存性は否定されてしまうのである。一方、シュミットは自由主義によって否定された政治的なものの復権を目指そうとする。「それゆえ、もし政治的なものが人間生活の根本的性格といわれるならば、言い換えれば、人間が政治的であることをやめることによって人間であることをやめるといわれるならば、まさしく人間は政治的であることをやめる場合、人間的 (human) であることをやめるともいえる<sup>(5)</sup>」。つまり、政治的であるということは人間の本質的表徴であり、政治的なものの廃絶はこれまでいかなる方法でもなしえなかったし、未来においても不可能だということである。

シュトラウスのシュミット批判は、シュミットが自由主義批判を徹底しえなかった点に向けられている。彼は「政治的なものの肯定は自然状態の肯定である。シュミットは、ホッブズの自然状態の否定に自然状態の肯定を対置させ

る。自然状態は戦争状態(status belli)そのものである<sup>(6)</sup>。という点は評価するが、シュミットの政治的なもの肯定は自由主義批判の第一歩であり、「それは自由主義への根底的批判を用意しうるにすぎない<sup>(7)</sup>」と述べている。「シュミットの自由主義批判は自由主義の地平でなされ、彼の非自由主義的傾向は、これまでまだ克服されていない(自由主義的な思考体系)によって押しとどめられている。シュミットによって始められた自由主義批判は、自由主義を超える地平を獲得することに成功した場合のみ達成される。そのような地平のなかでホッブズは自由主義の土台を築いた。それゆえ自由主義への徹底した批判は、適切なホッブズ理解のもとでのみ可能である<sup>(8)</sup>」ということである。

シュトラウスは、その四年後の一九三六年に『ホッブズの政治哲学』を著している。しかし、このなかではホッブズ批判が展開されているというよりはむしろ、ホッブズの政治哲学の形成が文献学的に跡づけられている。このなかで注目されるのは、シュトラウスがホッブズの道徳哲学の基礎を「暴力による死の恐怖(fear of violent death)」に求めている点である。というのは、ここにはシュミットやハイデガーの思想的投影が見られるからである。シュトラウスは、「苦悶に満ちた死それ自体ではなく、ほかの人びとの手によって人間を脅かす暴力による死が、ホッブズが言及するに値すると考える唯一のものである<sup>(9)</sup>」と述べ、たんなる死ではなく暴力による死がホッブズを政治哲学へと向かわしめたものだと認識している。

ところで、ホッブズの政治哲学の特徴の一つは「国家に対する個人の絶対的優位<sup>(10)</sup>」にあり、その根底には個人の生命維持を優先させる彼の道徳哲学がある。ホッブズは、生命維持を肯定し、死を免れることを最優先するという価値的基盤の上で自然状態から脱却の必要性を説いたのであり、彼の道徳的基礎はきわめて世俗的である。しかも彼は、個人の生存を強大な主権によって確保しようとすることによって、人間の本質的契機である政治的なものを国家に吸収しようとしている。

シュトラウスがこの著においてホッブズを自由主義の創始者のみならず、「近代政治哲学の創設者」と捉えている<sup>(11)</sup>



のは、彼が道徳と政治の基礎を自然法ではなく、自然権に求めたからである。そして彼は、この作品の終章でホッブズの政治哲学と古代の政治哲学とを対比している。彼によれば、ギリシア思想は法から出発したのに対し、ホッブズの政治哲学は「自然の権利」から出発したのである。<sup>(12)</sup> 彼は、たんに自然権から自然法を導き出したのみならず、主権の観念が国家の理論の根源にあると認識した点で画期をなしている。<sup>(13)</sup> というのは、古代政治哲学には主権の概念がなく、誰が支配すべきかという問いにはまずもって法が支配すべきだと考えられていたからである。したがって、主権の設定と主権の観念は関連しており、ホッブズの場合「暴力による死」を免れるという情念が根底にあった。しかしシュトラウスにとって問題なのは、ホッブズにおいて自然権が「個人の」正当化された要求<sup>(14)</sup> であるように、正義についての客観的、共通の基準を求めることを否定していることである。

ところで、シュトラウスが近代の自由主義に批判的なのは、それが反ユダヤ主義を解決できないからである。ユダヤ人である彼が若い時代を過ごした、ワイマール体制は自由民主主義体制であった。自由主義が反ユダヤ主義を解決できないというのは、自由主義政治体制は人がどのような思想をもとうと、個人の内面には踏み込めないからである。もちろん、ナチズムの勝利を自由主義体制がもたらしたというわけではないが、ワイマール体制の弱さは自由主義がドイツに根づいていないことにあった。つまり、この自由主義の弱点を克服するには市民的道徳、公共的徳が必要だが、ドイツはそのような条件を欠いていたということである。

シュトラウスは、「自由主義的民主主義によれば、社会の絆は普遍的な人間の道徳であり、一方宗教(実定宗教)は私的な事柄である。中世においては宗教、すなわちカトリック・キリスト教が社会の絆だった。中世の最も特徴的な行為は十字軍であり、それが最終的にユダヤ人共同体全住民の殺害に至ったのは偶然ではなかった。ドイツのユダヤ人は自らの解放をフランス革命やその影響に負っていた。彼らは、ワイマール共和国によって初めて政治的権利を与えられた。ワイマール共和国は、ユダヤ人に対する殺人的な憎悪以外のなんら明確な原則をもたない唯一のドイツの

体制、かつてどこにもなかった体制によって引き継がれた。なぜなら〈ヘーリア人〉は〈非ユダヤ人〉以外には何ら明確な意味をもっていなかったからである<sup>(15)</sup>と述べている。自由主義は、ユダヤ人に対してせいぜい法的平等を保障することができるぐらいで、社会的平等を保障することはできない<sup>(16)</sup>。それは、原理的にユダヤ人に対する差別を喰い止めることはできないのである。

これに対し、一九世紀末に起こった政治的シオニズムは自由主義の失敗から生じた運動だが、それもユダヤ人問題を解決できないのだという。つまりそれは、ピンスケルの『自力解放』とヘルツルの『ユダヤ人国家』によって提唱された立場だが、「ピンスケルとヘルツルは自由主義的解決の失敗から出発したが、ユダヤ人問題を自由主義によってみなされ始めたのと同じように、たんに人間の問題として解決しようとみなし続けた<sup>(17)</sup>」。それは、ユダヤ人に国家を与えることによって「威厳、名譽、誇り<sup>(18)</sup>」を回復させようという運動だが、それが実効力をもつには文化的シオニズムと結びつかざるをえず、文化的シオニズムは宗教的シオニズムにつながるをええない。それは、世界に離散したユダヤ人の状態の終焉を意味するものではなく、「世界離散の一部<sup>(19)</sup>」を形成するだけであろう。「有限な、相対的な問題は解決されうるが、際限のない、絶対的な問題は解決されえない。言い換えれば、人間は矛盾のない社会をつくることできない<sup>(20)</sup>」ということである。

では、どのようにしてユダヤ人問題を根底的に解決しうるかという点、シュトラウスはスピノザに立ち戻り、その方途を明らかにしている。彼は、スピノザを「民主主義者でも自由主義者でもあった最初の哲学者<sup>(21)</sup>」と形容しているが、それは彼がキリスト教とユダヤ教を、それらが自らの神を人類の神としている点で批判して、新しい宗教意識に基づく社会を構想したからである。「スピノザが神学政治論を書いたとき思い抱いていた自由主義社会は、ユダヤ教徒とキリスト教徒が等しくその一員となりうる、すなわちユダヤ教徒とキリスト教徒が平等な一員となりうる社会である<sup>(22)</sup>」。若い時代の彼がスピノザを評価したのは、近代の思想家として彼がすべての人間の平等なる自然権を主張し

たからであり、のちに「この研究は、強力な偏見を後ろ盾に、近代以前の哲学への回帰は不可能だという前提に基づいていた」<sup>(23)</sup>と自己批判しているように、むしろ古典古代の合理主義やユダヤ中世の合理主義の観点から自由主義を再検討していくことにその後の関心が移っていった。

シュトラウスは、こうして近代から古代へと回帰して、古典的自由主義の性格を明らかにしている。彼によれば、古典的政治哲学はことばの原義においてリベラルである。<sup>(24)</sup>「リベラルというのは、奴隷とは区別される自由人になるように振る舞った人のことであつた」<sup>(25)</sup>それは、富を惜しみなく使う徳と結びついており、アリストテレスが明示したように、ほとんどの人は富を誇りにし、それゆえ富の奴隷になっているのに対し、一般教養にはそれ自体で選択の価値があることを知っているのが自由人である。「彼は肉体の財より精神の財を好む。したがって、物惜しみしないこと(Liberality)は、人間的卓越とか名誉とか品位とかの名称といわないまでも、唯一無二の側面である」<sup>(26)</sup>といわれる。「自由人は、気品のある魂を尊重する人びとのことであり、専制君主や主人にはなりえず、ほとんど実理的な理由から共和主義者になるだろう」<sup>(28)</sup>とされる。

そしてシュトラウスは、リベラルということばが一九世紀初頭からこのような原義とは正反対の意味で用いられるようになったことを問題にしている。原義は常識のなかからも消え失せてしまっている。<sup>(29)</sup>近代の自由主義は、自由を強制の制限と見、権威よりも自由に強調を置いている。このような見方からすれば、プラトンもリベラルな思想家ではないことになってしまう。シュトラウスがこのような近代の自由主義に對置させているのが、古典的自由主義であり、そこでは自由は精神の卓越性と結びついていた。つまり、彼は古典的自由主義を、近代の自由主義、すなわち「たんに生きること、つまり安全に幸福に生きること、そして保護されているが、それ以外では統制されないことは、人間の単純だが、最高の目標である」と主張し、質や卓越や徳を忘れている倒錯した自由主義<sup>(30)</sup>に對置させるのである。

- (1) Leo Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 67, Nr. 6 (August-September 1932), S. 733.
- (2) *Ibid.* (巻五七三ノハトホカク)°
- (3) *Ibid.*, S. 737 (巻五七三ノハトホカク)°
- (4) *Ibid.*, S. 738.
- (5) *Ibid.*, S. 741.
- (6) *Ibid.*, S. 747.
- (7) *Ibid.*, S. 748 (巻五七三ノハトホカク)°
- (8) *Ibid.*, S. 749.
- (9) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952, p. 17. First published in 1936 by The Clarendon Press, Oxford, England.
- (10) *Ibid.*, p. 2.
- (11) *Ibid.*, p. viii.
- (12) *Ibid.*, pp. 15-16 巻五七三°
- (13) *Ibid.*, pp. 157-158 巻五七三°
- (14) *Ibid.*, p. 156.
- (15) Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, translated by E. M. Sinclair, New York: Schocken Books, 1965, p. 3. Originally published in German: *Die Religionkritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, Unter Suchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Berlin: Akademie-Verlag, 1930.
- (16) *Ibid.*, p. 5 巻五七三°
- (17) *Ibid.*, p. 4.
- (18) *Ibid.*, p. 5.
- (19) *Ibid.*, p. 6.
- (20) *Ibid.*
- (21) *Ibid.*, p. 16.

- (22) *Ibid.*, p. 20.
- (23) *Ibid.*, p. 31.
- (24) Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York: Basic Books, 1968, p. 29 参照。
- (25) *Ibid.*, p. 28.
- (26) *Ibid.*
- (27) *Ibid.*
- (28) *Ibid.*, pp. 28-29.
- (29) *Ibid.*, p. 29 参照。
- (30) *Ibid.*, p. 64.

#### 四 自然概念の哲学的含意

シュトラウスの政治哲学の中心にあるのは、「自然」概念である。彼は、主著『自然権と歴史』のなかで自然権Ⅱ 自然的正義(natural right)が政治哲学の歴史のなかでどのように扱われているかを解釈している。ここでも、古代と近代の政治哲学が対置され、古代的な意味での自然権への回帰が示されている。それゆえ、シュトラウスの自然権理解をとおして彼の政治哲学の眼目を明らかにしておきたい。

シュトラウスは、この著書のなかでも社会科学における実証主義と歴史主義によって、伝統的政治哲学において不可分であった事実認識と価値判断とが分断され、普遍的判断基準への問いが沈黙させられてしまっていると認識している。このような認識は「政治哲学とは何か」と同一線上にあるが、ウェーバー批判はここではより詳細に展開されている。シュトラウスが看破しているのは、ウェーバーが社会科学の価値中立性を主張したのは、「存在と当為の根本的対立を信じていたことにその本当の理由があるのではなく、当為についての真正な知識などありえないと彼が信

じていたからなのである<sup>(1)</sup>。彼は、ウェーバーの主張は、たとえ「高貴なニヒリズム」<sup>(2)</sup>だとしても、ニヒリズムにつながる」と批判し、自らは価値の問題に普遍的な基準を出そうとしている。

その際シュトラウスが依拠しているのが「自然」概念である。彼が注目しているのは、自然権Ⅱ自然的正義の観念だが、彼は「自然権の観念は、自然の観念を知らない限り知ることができないはずである<sup>(3)</sup>」として、その淵源を自然の観念に求めている。彼によれば、「自然の発見は哲学の仕事である<sup>(4)</sup>」。というのは、ヘブライ語の聖書には自然に当たる語は見いだせず、第一存在についての哲学的探究にはそれが<sup>(5)</sup>あり、自然は「すべての先祖の先祖、すべての母の母<sup>(6)</sup>」と捉えられていたからである。

自然が普遍性をもつのは、変化せずに存在するものだからである。「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ありえないだろうし、明らかに偶然的な存在者は、何か必然的であったがって永遠的なもの存在を必要とする<sup>(7)</sup>」。すべての事物の変化は、自然という不変の存在によって支えられており、自然が最初の原因となっている。シュトラウスは、「恒常的ならざる存在者は、恒常的な存在者に比べて一段と真実ならざる存在者である<sup>(8)</sup>」と述べ、自然を事象の不変的で必然的な基盤と理解している。しかし、不変的で必然的なものの象徴として自然を理解し、政治哲学が求めるべき普遍的判断基準だとするならば、それはトートロジーになってしまいうだろう。たしかに、シュトラウスの場合、現在この世界を超えた普遍的な認識を求めており、そのような意図を自然概念に託しているのである。

ところで、古代ギリシアにおいてピュシス(自然)とノモス(慣習)の区別が生じたのは、自然の観念が発見されたときである。ソクラテス以前の哲学に見られたのは、コンヴェンションナリズム(法や慣習を重視する考え方)であり、たとえばヘラクレイトスにおいては、「正、不正の区別そのものは、単なる人間の想定、人間の約束事にすぎない<sup>(9)</sup>」。「自然の発見、あるいは自然と約束事の基本的区別の発見は、自然的正義の出現のための必要条件である。しか

し、十分条件ではない。つまり、すべての正は約束事であるかもしれない<sup>(10)</sup>。彼はソクラテスを自然的正義の創始者だと考えているが、それはソクラテスが正義に共通の基準を求めたからである。「自然的正義が存在するために必要なのは、正常な人間なら誰でも正義の原則に同意するはずだということだけである」<sup>(11)</sup>。

この場合、自然的正義は必ずしも法と結びつくわけではない。というのは、法は自然よりもむしろ慣習と結びつき、時と所によって違う。「法はそれ自体、何か自己矛盾的なものとして現れてくる。一方において、法は自らを何か本質的に善きもの、高貴なものであると主張する。すなわち、国家やその他すべてのものを救うのは法であると主張する。他方において、法は共通の意見や国家すなわち多数の市民の決定として現れる。そのようなものとしての法は、決して本質的に善きもの、高貴なものではない」<sup>(12)</sup>。したがって、法には自然的、すなわち普遍的な部分と、慣習的な部分があるということである。「法は、それが共通善に貢献する限りにおいて正しい」<sup>(13)</sup>。しかし、共通善とは「一つの集合体の利己的利害」<sup>(14)</sup>なのだから、共通善は必ずしも正義を保証するものではない。

プラトンが自然的正義の存在を確立しようとしたとき、彼はコンヴェンションナリストの教説を善と快との同一論として斥けた。というのは、快樂主義はコンヴェンションナリズムの一形態であり、感覚に善の基盤を求めている。「第一の快は肉体の快であり、このことはもちろん自分自身の肉体の快のことである。すべての人は本性上ただ自分自身の善を求める。他人の善に対する配慮はすべて派生的なことである」<sup>(15)</sup>。

シュトラウスがソクラテス以前の自然的正義の内容として理解しているのは、平等主義的な自然的正義である。これは、すべての人間は生まれながらに自由で平等であるというテーゼである。その内実は、「もしすべての人間が本質的に自由かつ平等であれば、いかなる人間をも不自由あるいは不平等なものとして扱うことは自然に反することである。自然的な自由あるいは平等の保護ないし回復は自然権によって要求される」<sup>(16)</sup>というところにある。これは、ソクラテス以降の古典によって拒否された考え方だという。

では、シュトラウスが古典的自然権というのはどのようなもので、その非平等主義的な含意とは何かということが問題になる。彼が古典的自然法と呼んでいるのは、ソクラテスによって創始され、プラトン、アリストテレス、ストア派、キリスト教思想家(とくにはトマス・アクィナス)によって発展させられたものである。シュトラウスによれば、ソクラテス、および古典的自然権においてピュシスとノモスの区別は温存されており、「彼らはそのような区別を、真正の徳と政治的なし通俗的な徳とを区別することによっても、保存するのである。プラトンの最善政体の特徴的諸制度は、へ自然と一致したものであり、へ習慣や慣習に反するものである」<sup>(17)</sup>。ソクラテスは、自然研究から人間事象の研究に転換したのであり、彼の人間事象の研究は、勇氣とは何かとか敬虔さとは何かというように、「<sup>(18)</sup>とは何か」という問いを立てることによって成り立っていた。ソクラテスが追究したのは善き生活であり、善き生活とは自然に従った生活である。「善き生活は人間の自然の完成態である。それは自然に即した生活である。それゆえ、善き生活の一般的性格を画定する規則のことをへ自然法」と呼ぶことができる」<sup>(19)</sup>。ここでいう人間の自然とは快樂のことではなく、人間として当然なすべき道のことである。つまり、快樂を追い求める生活ではなく、徳を目指した生活、卓越性の生活が肯定されているのである。「古典的理論家は道徳的・政治的問題を人間的完成という観点から見たので、彼らは平等主義者ではなかった」<sup>(20)</sup>。「人びとは、人間の完成という決定的な点で平等でないので、万人にとつての平等な権利というのは、古典的理論家には最も不当なことと思われた」<sup>(21)</sup>ということである。

古典的政治哲学において最善政体が探究の対象となるのは、このこと、すなわち徳を目指した生活という個人レベルでの完成と対になっている。最善政体とは善き人間の願望の対象であり、「最も望ましいものというだけでなく、それは実現可能なもの、地上において実現可能であることを意味していた。それは、自然に即しているがゆえに望ましいだけでなく実現可能なものもある」<sup>(22)</sup>。シュトラウスによれば、それは可能だが、実現困難であり、一つの「ユートピア」<sup>(23)</sup>である。古典的政治哲学において、最善政体は具体的には、最善の人びとが支配する政体、すなわち貴族



政として構想されていた。「古典的自然権理論は元来、もし十分に展開されたら、最善政体論と同一である。」<sup>(24)</sup> これにもプラトン、アリストテレスの場合だけをいっているのではなく、キリスト教政治哲学でも当てはまる。というのは、キリスト教政治哲学では神の国が最善政体なのだから。しかし、最善政体は神の超人的行為によってもたらされるとされ、「最善政体への問いはその決定的な意義を失う」と指摘されている。<sup>(25)</sup>

シュトラウスによれば、最善政体の観念は徳や人間的完成と深く結びついたのであり、どのような政治体制の下で生きれば、人間は道徳的に向上できるかという問いを意味していた。この場合、人間的完成という動態に力点が置かれている。シュトラウスは、人間性と徳とを明確に区別し、人間が内的に向上していく点を強調している。人間が道徳的に向上していくことが望ましく、最善政体論はそのような人間的完成と不可分であった。古典的自然法にはテロス（目的）があって、その目的が人間や社会の在り方を規定していた。

近代の自然権理論において目的論的発想は消え失せた。マキアヴェリは究極的目標の代わりに愛国心を措定し、ホッブズはテロスを死に置き代えた。ホッブズにおいて自然法は自己保存の欲求から導き出され、自己保存はあらゆる正義と道徳の唯一の源である。<sup>(26)</sup>「基本的道徳の事実<sup>(27)</sup>は、義務ではなく権利ということになる。すべての義務は自己保存という基本的で不可譲の権利から派生するものである。」<sup>(27)</sup> ロックの場合、所有権 (property) が自然権とされたが、自然法は中世的で、永遠の規則としての神の意志である。しかし、ロックが自然権として措定した所有権は、自然に働きかけ、自然の一部を専有する活動力であった。また、ホッブズやロックの場合、市民社会は自然権から規定され、自然の義務から規定されているわけではない。社会契約論において「国家の役割は、徳のある生活を作り出したり、促進したりすることではなく、各人の自然権を保護することにある」<sup>(28)</sup>。つまり、近代の自然権において、人間的完成や徳との緊張関係が失われてしまったのである。

シュトラウスは、ルソーにおいて近代自然権の危機が最初に現れたと認識している。彼の構想した政治社会は、自

然状態において人間がもっていた自由を確保しようというものであり、それは一般意志への従属によって達成される。しかし、それは各人が自分の権利をも含むすべてを共同体に譲渡することによってなされる。シュトラウスは、「以前そうであったように社会においても自由であり続けるために、人間は完全に「集産化される」か、あるいは「脱自然化され」てしまわねばならない。」つまり、一般意志が自然権に取って代わり、人民の意志が普遍的な判断基準になってしまふのである。

シュトラウスはさらにエドマンド・バークを取り上げ、彼の思想における前近代の自然法への回帰を問題にしている。バークはフランス革命の批判者であったし、思想的にはルソーの敵対者だった。シュトラウスは、バークにおける理論と実践の相違について検討し、彼が理論を軽視していた事実を強調している。「少なくともバークの理論と実践との区別は、アリストテレスのそれとは根底的に違っている。なぜなら、バークの区別は理論とか理論的生活の究極的優越性についての明確な信念に基づいていないからである。」<sup>(30)</sup>最善政体に関するバークの見方はキケロに似ていて、彼は最善政体を本質的に可能だとしていた。もっとも、「バークが理想とする体制は彼の時代において実現されていたと考えたのに対し、キケロは最善政体は過去においては実現されたがもはや現実のものではないと考えた」<sup>(31)</sup>という違いはあるが、バークはイギリスの政体を理想とし、歴史の「自然的過程」のなかで受け継がれてきたもの、すなわち慣行を肯定した。<sup>(32)</sup>また、彼は「国家は「個性」に関心をもちねばならず、「個人の感情や個人の利害」にできる限り最大限の配慮を払わねばならない」と考えた。<sup>(33)</sup>このように、バークにおいても個性や利害への関心が徳への関心を凌駕し、普遍的なものへの関心は欠落しているのである。

ところで、シュトラウスが古典的自然権に与していること、徳の追求、人間的完成に価値を置いていることは明らかである。彼は、古代―近代の図式的対比のなかで自然権の觀念を跡づけ、古代の自然権の意味を再現しようとしている。シュトラウスが古代に戻るのには、普遍的、永遠なるものの認識を求めてである。では、古典的自然権の内容は

というと、必ずしも明確ではない。彼はただ自然権を主観的、個人主義的な内容から解放しようとしているにすぎないといえるかもしれない。彼は自然権を近代の呪縛から解き放ち、客観的、普遍的な基準として定立しようとしている。

シュトラウスが古代の自然権理論に戻って言わんとしているのは、徳に向かつての人間の精神的向上というところにあるのだと思われる。近代の政治哲学が人間の本性の規定から出発したのとは反対に、人間の自然は陶冶(cultivate)しうるものとして認識されている。それが文化(culture)の意味であり、一般教養が重視される所以である。したがって、自然は内的自然、すなわち人間本性の場合でも、何か固定的なものとして捉えられているわけではない。また、自然権の場合は、自然は外的に存在する、不変的な実在のイメージで理解され、普遍的、永続的な判断基準を意味している。

シュトラウスの思想が彼の古典解釈のなかに潜んでいるとしたら、それはこのように自然概念のなかに隠されているといえよう。彼は古代ギリシアのプラトン以降の人間の自然理解における反平等主義を肯定している。このプラトン以降というのも、彼によればソクラテス以降であり、彼はソクラテスとプラトンの思想を原理的に区別していない。シュトラウスによれば、「すべての人間が完成に向かって進歩する自然本性を平等に具えているわけではなく、すべての〈自然本性〉が〈善い自然本性〉であるわけでもない。すべての人びと、すなわちすべての普通の人びとは徳への資質を具えているが、そのなかには他者による導きを必要とする人もいれば、それを少しも必要としない人、あるいはごく僅かな程度にしか必要としない人もいる。それに加えて自然的資質の相違はともかくとして、すべての人が同等の熱意をもって徳を目指すわけでもない<sup>(34)</sup>」。この引用文に彼自身の思想が現れており、彼が人間の自然的平等を二重の観点から否定していることは明らかである。つまり、人間は自然的資質において不平等であるとともに、徳を目指す内的努力においても不平等だということである。古代ギリシアの場合、たしかに平等は約束事と捉えられており、

ポリスという政治的空間において対等者としての権利を市民に同じく保障することを意味したにすぎない。また、人間的完成の点で人間は平等でないとしても、そのような内的状態は確定しえないがゆえに、道徳的に向上しうる可能性が人間に平等に与えられていると認識することが重要なのではないか。

おそらく、シュトラウスの自然概念は徳のある人間による支配、知者の支配につながっていくであろう。問題は、徳のある人間が権力についてから墮落しない保証はないということである。また、ドゥルリーが批判するように、「哲学者の知を導く原理は必ずしもほめられるものではない」ということも事実であろう。彼は「シュトラウスの哲学者はニーチェの超人をモデルにしている」と、シュトラウスの思想とニーチェの思想の親近性を指摘している。彼によれば、「シュトラウスが依拠する古代人はニーチェによって変形されたものである<sup>37)</sup>」。シュトラウスにニーチェの思想的投影を見ることはあながち不当とはいえないが、シュトラウスの場合思想表現がはるかに間接的であるために、そのような断定に与したくはない。むしろ、シュトラウスの場合、人間の道徳的向上という点に力点が置かれている。ただし、徳の内容は卓越や人間的完成という古代ギリシアの概念である。したがって、彼のいう哲学者、すなわち知的エリートは、われわれが通常理解する意味で道徳的に優れることを必ずしも要請されているわけではない。もちろん、民主体制においてもエリートの指導ということはあるのだから、シュトラウスを反民主的と決めつけるわけにはいかないが、彼の思想が人間を優れた者とそうでない者に固定化する志向性をもつことを否定することはできない。

- (1) Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1950, p. 41. レオ・シュトラウス著、塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』(昭和堂、一九八八年)、五〇頁。なお以下、本書からの引用は、原則的には邦訳書に頼ったが、訳語など一部変更した箇所もある。
- (2) *Ibid.*, p. 48. 邦訳、五七頁参照。
- (3) *Ibid.*, p. 81. 邦訳、九二頁。
- (4) *Ibid.* 邦訳、同頁。

- (5) *Ibid.*, p. 89. 邦訳 一〇〇頁参照。
- (6) *Ibid.*, p. 92. 邦訳 一〇二—一〇三頁。
- (7) *Ibid.*, p. 89. 邦訳 一〇〇頁。
- (8) *Ibid.*, pp. 89-90. 邦訳 同頁。
- (9) *Ibid.*, p. 93. 邦訳 一〇五頁。
- (10) *Ibid.* 邦訳 一〇四頁。
- (11) *Ibid.*, p. 98. 邦訳 一〇九頁。
- (12) *Ibid.*, p. 101. 邦訳 一二二頁。
- (13) *Ibid.*, p. 102. 邦訳 一二三頁。
- (14) *Ibid.*, p. 106. 邦訳 一一八頁。
- (15) *Ibid.*, p. 109. 邦訳 一一一—一二二頁。
- (16) *Ibid.*, p. 118. 邦訳 一三〇頁。
- (17) *Ibid.*, p. 121. 訳邦 一三四頁。
- (18) *Ibid.* 邦訳 一三五頁参照。
- (19) *Ibid.*, p. 127. 邦訳 一四二頁。
- (20) *Ibid.*, p. 134. 邦訳 一四九頁。
- (21) *Ibid.*, pp. 134-135. 邦訳 同頁。
- (22) *Ibid.*, p. 139. 邦訳 一五三頁。
- (23) *Ibid.*, p. 139. 邦訳 一五四頁参照。
- (24) *Ibid.*, p. 144. 邦訳 一五八頁。
- (25) *Ibid.* 邦訳 一五九頁。
- (26) *Ibid.*, p. 181. 邦訳 一九八頁参照。
- (27) *Ibid.* 邦訳 同頁。
- (28) *Ibid.* 邦訳 同頁。
- (29) *Ibid.*, p. 285. 邦訳 二九五—二九六頁。

- (30) *Ibid.*, p. 312. 邦訳、三三三頁。
- (31) *Ibid.*, p. 321. 邦訳、三三三頁。
- (32) *Ibid.*, p. 319. 邦訳、三三〇頁。
- (33) *Ibid.*, p. 322. 邦訳、三三四頁。
- (34) *Ibid.*, p. 134. 邦訳、一四九頁。
- (35) *The Political Ideas of Leo Strauss*, p. 192.
- (36) *Ibid.*, p. 180.
- (37) *Ibid.*, p. 181 参照。

## 五 おわりに

シュトラウスが古典古代に立ち戻ることを目指そうとしたのは、自由主義の価値相対主義、実証主義のニヒリズムに代わる普遍的基準の再定式化であった。彼は、それを自然権概念を政治哲学の上で再検討することによってなそうとした。彼が自然の概念に注目するのは、自然は人間より以前から存在し、変わらずにあるものの象徴だからである。ただ、古代ギリシアに遡ることによって、自然権とは自然に即して正しいことだといっても、プロタゴラスのように、不正、不正の判断を個人個人の自然に帰せしめるなら、それは再び価値相対主義、ニヒリズムに陥ってしまうであろう。したがって、ここでいう自然とは決して主観的なものではなく、相互主観的＝客観的なものである。

現代において、そのような普遍的な基準を唱えることの意義は、実定法が必ずしも正義を保証するものではないことが全体主義の出現によって明らかになったからである。では、古典的な意味での自然権の内容はというと、先にも述べたように、明確ではないが、シュトラウスは古代的徳と人間的完成に参照基準を求めているようである。また、自然権の内容というよりはむしろ、自然に即して判断する姿勢が重要であり、そのような判断を指し示す存在として

政治哲学者を要請しているようである。

したがって、政治哲学復権のシュトラウスの叫びは、徳のある、優れた人間の存在と結びついている。この点で、彼の主張がエリート主義的であることは否めない。人間が生まれながらにどうであるかということより、どうなっていくかということの方が重要であり、人間の精神的向上には内的努力が必要であり、その意味ですべての人間が平等であるはずはないということである。彼が古典古代へ回帰して見いだしているのは、精神的卓越性であり、その営みとしての政治哲学そのものの意味である。

このようなシュトラウスの主張を実践的な要請に置き代えようと、徳を目指した教育の喚起ということになる。彼が一般教養教育の必要性を説き、<sup>(1)</sup> 古典を読む意義を教えているのも、そのような脈絡の上に位置づけられる。彼の作品自体がそのような思想の表明であったともいえよう。彼の著作は古典の解釈から成り、彼は古典を媒介にして政治哲学の意義を唱えているからである。もちろん、彼の立場が保守的であり、<sup>(2)</sup> かつ貴族主義的であることは、明らかである。しかし、それは精神の貴族主義ともいうべきものであり、古典的政治哲学における人間理解に即している。彼が古典古代を媒介にして、古典的政治哲学の解釈とおおして、すなわち現代に訴えかけているのは、精神的卓越への人格の陶冶ということである。

(1) Leo Strauss, "Liberal Education and Responsibility" in *Liberalism Ancient and Modern*, p. 25 参照。

(2) シュトラウスは、現代アメリカの知的エリートに影響を与えており、彼は「アメリカ保守主義の精神的教祖」といいうふうに<sup>30</sup> われわれ存在である (*The Political Ideas of Leo Strauss*, pp. 15-17 参照)。