

## 近代批判の一つの形

——レオ・シュトラウスの『政治哲学とは何か』を読みながら——

土 橋 貴

(1) ネオコンの思想的源流としてのレオ・シュトラウス

(2) 『政治哲学とは何か』を読む

① 政治哲学の危機

② 政治哲学の危機の克服方法

(i) 古典的解決

(ii) 近代的解決

(3) レオ・シュトラウスからカール・シュミットへ

(1) ネオコンの思想的源流としてのレオ・シュトラウス

通称ネオコンと呼ばれる「新保守主義者」neo conservativeの一人ロバート・ケーガンは、二〇〇三年『ネオコンの論理』の「第四章 ポストモダンの楽園」で、西ヨーロッパは「ポストモダン体制」のなかで行動している」といい、ポストモダン体制を「万人に対する万人の戦いというホップズの世界から抜け出し、カントのいう永遠平

和の世界に入っている<sup>(1)</sup>」それだといった。ケーガンは西ヨーロッパは第二次世界大戦から今日までにカントの共和主義的世界を実現したという。西欧は議会制民主主義の下で自由を実現した。おめでとう西ヨーロッパよ。だがとケーガンはいう。誰のおかげでそれを実現できたのか。ケーガンはどのようにしたら人間の自由を破壊することなく永久平和を実現することができるかというカントが解決できなかったアポリアをヨーロッパに代わって解いたのはアメリカであるといったかったのだ。西ヨーロッパの人間よ。いったん西ヨーロッパの外に出てみよ。そこは西ヨーロッパの〈敵〉ばかりがいる空間ではないか。〈友〉ばかりが集まったお前達の城内の平和を今まで守ってきたのはいったい誰なのか。我々アメリカではないか。友ばかりがいる国家ならばそのような国家は自己を〈実体化〉する必要などなく自己を〈中立化〉し社会的諸集団の利害の対立と衝突を調整し媒介する役割に自己を限定することができよう。このように述べるケーガンのネオコンの教えはアラン・ブルームを媒介者としてユダヤ人政治哲学者レオ・シュトラウス(Strauss, L.)から出てくるといわれる。はたしてそのようなことがいえるのであろうか。シュトラウスは一九三二年に『カール・シュミットの『政治的なもの』の概念』への注解』というブックレビューでカール・シュミット(Schmitt, C.)に賛同するようなことを述べた。「自由主義は、文化の世界のなかで安全に守られ、またそれに囲まれて、文化の基礎である自然状態を、すなわち人を危険に晒したり自分が晒されたりする人間本性を忘却している<sup>(2)</sup>」。自由主義は政治の本質としてのホッブズ的な〈自然状態〉からの脱却を待って始めて実現されるのだが、そのような意味での政治の本質とはカール・シュミットのいえば〈友―敵〉である。だから政治の否定とは〈敵〉の否定となる。現代西ヨーロッパの議会制民主主義のもとでの自由の実現とはじつはワイマール共和国下のワイマール憲法体制での自由主義のリステージである。自由な〈討論的理性〉による「真理の発見と実現」とはとりもなおさず政治の否定であり「最終的に平和になった地球」つまり「政治なき世界」

をさす。反ユダヤ主義者のシュミットとシュトラウスは自由主義のとらえかたにおいて同じであったといえよう。

だが問題は二人がリベラリズムを批判的にみたという点では同じだが、行き着く先はまったく異なることにある。そのことを奇しくもシュトラウスが次のように述べていることで分かる。「シュミットは自由主義的世界のなかで自由主義の批判に取り組んでいる」と。シュミットはワイマル共和国という自由主義体制の下でホッブズの自然状態の存在を当然視するという意味で自由主義を否定する政治を肯定したのである。ではシュトラウスはどうか。彼もまた自由主義を批判したが反シュミット的世界を探しにいきそこから近代的リベラリズムとは異なる古典的自由主義の復活再生を試みようとしている。ではシュトラウスが考える古典的自由主義とは何か。それは「美德」の実現をめざす主人の「奴隷の身分からの解放 (libertas)」を意味し、libertasは美德をめざすために欠かせない条件なのである。シュトラウスはそのような自由を古典的世界としての古代ギリシアの古典的政治哲学のなかでとらえようとしている。だが本稿はそのような自由論を扱うのではなくそれを包摂する古典的政治哲学の存在意義を検討していくことに課題を限定する。そこで我々は彼のいう古代ギリシアの古典的政治哲学を検討するまえに次の「(2)『政治哲学とは何か』を読む」の「①『政治哲学の危機』」で、彼が現代ヨーロッパの思想をどのように批判しているかを検討していくことにしよう。

## (2) 『政治哲学とは何か』を読む

### ① 政治哲学の危機

これからシュトラウスの『政治哲学とは何か』と題する論文から彼の政治哲学の概要を明らかにし彼が政治哲学なるものをどのようにとらえているかを検討することにする。我々はまず最初にシュトラウスの見解をできるだけ

忠実に追いつきに原意をそこねない範囲で私見を展開していくことにしよう。シュトラウスの『政治哲学とは何か』の「1、政治哲学の問題」を要約すれば次のようになる。

- (i) 政治哲学の出現—および政治哲学の意義と目的
- (ii) 政治哲学と政治神学
- (iii) 政治哲学と政治科学
- (iv) 政治的知識の取得方法
- (v) 政治科学と実証主義
- (a) 実証主義から見た政治哲学
- (b) 価値自由の政治科学とその不可能性
- (c) 社会科学的実証主義への反論
- (vi) 歴史主義の出現—政治哲学の敵対者
- (vii) 歴史主義への反問

それでは(i)「政治哲学の出現—および政治哲学の意義と目的」から説明していこう。シュトラウスによれば人間はみな「善き生き方」や「善き社会」といった幸福への知識を求めて生きるものである。人々がこれらの善き生き方や善き社会の知識を自分たちの明確な目的とするならばそのとき政治哲学が出現するとシュトラウスはいう。ここで政治哲学というときに「哲学」とは「根源に向かうとともに包括的でもあるような一つの論究の仕方(4)」をさし「政治的」とはその「主題(subject matter)」と主題の「機能(function)」をさしている<sup>4</sup>。シュトラウスによれば政治哲学とは善き政治生活のために重要であると思われる形態において「政治的事柄」を取り扱う学

問である。それゆえにその主題は政治的行動の究極のゴールと同じでなければならなくなる。そこからシュトラウスは政治哲学の命題は貧しい人々を極力なくしすべての人々を向上させるといふ目的をもった人類の自由支配あるいは統治であるとも高らかに唱える。

ところでシュトラウスによれば哲学は必然的に「真理」としての「全体」についての自己中心的でその意味で主観的な「意見 (opinion)」とは異なる。このことから政治哲学は真理としての全体と規定される善についての客観的な「知識」を探究する学ととらえられる。そのことを彼は「政治的事柄の本性についての意見は政治的な事柄の本性についての「知識 (knowledge)」に置き換えんとする試みである」といっている。彼はこれをもっと具体的に次のように述べている。「政治哲学とは、政治的な事柄とともに正しいあるいは善き政治的秩序を真に知ろうとする試みである」と。<sup>(6)</sup>さらに彼は政治哲学と「政治思想 (political thought)」とを区別している。哲学者ではない政治家はまず特殊な秩序あるいは特殊な政策に関心をもちそれに執着する。だが政治哲学者は本来真実に関心を抱きそれに愛着をもつという点で政治思想家とは異なる。

次に (ii) 「政治哲学と政治神学」を説明しよう。私たちは政治哲学を論ずるまえに政治哲学と「政治神学 (political theology)」を区別しておかなければならないとシュトラウスはいう。シュトラウスはこの区別を次のようにいう。「政治神学ということによって我々が理解しているのは、神的な啓示に基づいた政治理論のことである」。<sup>(7)</sup>だが政治哲学は「もっぱら人間精神の力によって到達されうるもの」に限定される。政治哲学に神の力が入り込む余地はまったくないのである。

さらに (iii) 「政治哲学と政治科学」を説明しよう。近代の開始とともに出現した「政治学 (political science)」は「自然科学 (natural science)」のモデルによって導かれる政治的事柄の考察をさしている。そのように述べなが

らシュトラウスは自然科学と政治学の双方は「方法論あるいは論理学を必要とはする」という意味で哲学性をもっているがそのような哲学性は政治哲学とクロスする部分をもたないという。「科学的」政治学は、実際政治哲学とは相容れない<sup>(8)</sup>といわれる。率直に言えば自然科学であれ政治学であれ双方とも非哲学的なものであると。

このように述べながらシュトラウスは次に (iv) 「政治的知識の取得方法」に論を進めていく。先に触れたように政治哲学は政治的事柄の本質を理解するための試みであった。かつて我々は年老いた善き賢人が述べることを聞いたり良い歴史家の書を読むことをとおし必要とする政治的知識や政治的理解を享受することができたが、現在我々は「動的な大衆社会」、すなわち、限りなく複雑化するとともに急激に変化することをもってその特徴となす社会に生きている<sup>(9)</sup>ので、今触れたこれらの方法は政治的知識を得るためにはもはや十分なものとはいえない。だから今とここから政治的知識を見ることが必要となってくる。しかし「《い》 Here と《今》 Now」が論議の中心であるのを止めるときのみ」政治への哲学的接近は可能となるとシュトラウスはいう。ところで政治的目的の曖昧さが生まれるのは政治そのものの包括的な性格によると考えられるとシュトラウスはいう。それゆえにシュトラウスは人々が「政治学の包括的な性格を否定したり、それを回避したり、それにまた、政治学を多くの分野の中の一部として取り扱おうとする誘惑が生じてくる<sup>(10)</sup>」<sup>(11)</sup>といった「状況の全体を直視することが必要であるならば、このような誘惑に対して逆らわなければならない」とも述べる。

さらにシュトラウスは (v) 「政治科学と実証主義」で「政治(科)学」と「実証主義」を批判しているがそれを以下のように便宜上三つに分け検討していくことにしよう。(a) 「実証主義から見た政治哲学」で実証主義からその非科学性を批判される政治哲学を弁護していること。(b) 「価値自由の政治科学とその不可能性」で政治哲学の立場から価値自由の政治学は成立しないことを説いていること。(c) 「社会科学の実証主義への反論」を丁寧

展開していること。まず (a) からみていこう。一般的にいつて政治哲学者は非科学的であるか非歴史的であるかあるいはその両方であるかのいずれかであるといわれる。シュトラウスによれば現代世界の二大勢力であるところの「科学」と「歴史」は結局政治哲学の可能性そのものを破壊してしまった。政治哲学を非科学的なものだといひそれを拒否することは今日の実証主義の特徴である。周知のように実証主義の創始者コントは人間精神は「神学」から「形而上学（哲学）」を経て「実証主義」にたどりつくことで進歩の頂点に達したといった。しかしそのような実証主義とはどのような学か。少なくとも神学や形而上学が「なぜ (the Why)」という問いを發し「絶対的知識 (absolute knowledge)」を追い求めたのに対し実証主義は事実が「どのように (the How)」在るのかを探ることで「相対的知識 (relative knowledge)」しか手に入れることができなかった。<sup>(12)</sup>次に (b) をみていくことにしよう。シュトラウスは、明らかにマックス、ヴェーバーを念頭に置きながら「社会科学の実証主義 (social science positivism)」が一つは事実と価値の間には根本的な差異がある以上社会科学者は事実の判断のみを考察範囲に入れるべきであるという考えをもちさらにもう一つはそれは価値判断は役に立たないものであるから価値判断を避けなければならないものであると主張していると断言する。シュトラウスは社会科学の実証主義は今触れた二つのことを認識しそれを高唱することによりその究極の形態に達したのだといった。ここで述べられた「価値 (value)」<sup>(13)</sup>についてシュトラウスは次のような見解を述べた。我々は「価値」という語は、「選好されたものと選好の原理」 (things preferred and principles of preference) の両者を意味している<sup>(14)</sup>としかいえない。はたして実証主義的社会科学は価値から自由でありあるいは倫理的に中立であることはできるのであろうか。社会科学者が聞いたら怒り心頭に達するであろうような次のようなことをシュトラウスはいう。「社会科学自身が善なるものであるかどうかという問いに対して、社会科学は決定を下すことができない<sup>(15)</sup>」と。ある人は事実がどのように存在しているかを探求する果て

には価値相対主義が待っているだけだとして社会科学を非難したある人は事実のみを探求するそれを賞賛する。それにしても社会学者は社会科学が商品価値があることを証明したがっているとシュトラウスはいう。そして彼は「社会科学の実証主義は、ニヒリズムというよりもむしろ順応主義や俗物主義を育むものでしかない」<sup>(16)</sup>という。さらに彼の「(c) 社会科学の実証主義への反論」について見ていくことにしよう。彼は価値から自由な政治学などありえないことを述べた後に社会科学の実証主義に対して次の四点に絞り反論していく。一つめは価値判断をせずして社会現象を研究することなどできないのではないかという点である。価値は「政治学、社会学、経済学などの正門からその中に入ることを禁じられた以上、裏門からこれらの学問分野に入っていく」ようになる。彼によれば価値自由の政治学の不可能性は次のように簡潔に示されている。「政治学は、政治的な事柄と政治的でない事柄との区別を前提する」。それゆえに政治学は「何が政治的であるか」という問いに対する何らかの答えを前提とする。政治学は、真に科学的であるためには、このような問いを発し、それに対するはつきりかつ適切に答えねばならないであろう。政治学はこの問いを掲げ、それに対して明確にまた的確に解答しなければならないだろう。そして彼はこうも続ける。「国家をあるいはむしろ市民社会を、その目的との関連で定義することによって、人は、それに照らして政治的な行為や制度を判定しなければならない一つの基準を認めるのである。つまり市民社会の目的は、必然的に市民社会を判定する基準として機能するのである」<sup>(17)</sup>。つまり社会と国家はその目的への言及なしには定義することはできないといったとき、彼は「目的論的な (teleological)」社会・国家観を提示しているのである。社会科学の実証主義へのシュトラウスの二つめの反論は次のとおりである。「価値判断の否定は、異なった価値および価値体系間の対立は人間の精神にとっては本質的に解決不可能であるとする仮定に基づいている」<sup>(18)</sup>と。三つめの反問は次のとおりである。近代の科学的知識を人間の知の最高の形態と見る信念は「前科学的知識の軽視を



含意する」と。つまりここでシュトラウスは実証主義が「反デカルト的な前科学的知識」への懐疑とそれとの断絶とを保存していると主張するのである。ところでシュトラウスによれば「政治とは何か」という問題は科学的には処理しえないものでありただ弁証法的にのみ処理され得るものである。前科学的知識や常識はコペルニクスやこれに続く自然科学者により疑われていると見なされる。彼はこう続ける。「科学的な観察者のパースペクティブとは区別された市民のパースペクティブの中で見られる場合だけ、その本質が見られうるようなものが存在する<sup>(19)</sup>」と。彼はここで社会科学の実証主義が政治的事象を、科学的観察の見地からのみ見て、科学的に処理しようとすることを批判しているのである。最後の批判は次のようになっていく。実証主義は自らの胎内に歴史主義を宿している。「社会についての真に経験的な科学」つまり実証主義を基礎づけるのが歴史主義となる。それゆえに歴史主義が社会科学にとって代わった時から社会科学はそれ自身を歴史的であると証明してしまう。そのことにより社会科学の「相対化」を招くことになる。

(vi) 歴史主義の出現—政治哲学の敵対者

政治哲学の手ごわい敵対者は歴史主義である。シュトラウスはいう。十分な発達を遂げた後歴史主義は次の四点において実証主義とは区別されると。一つめは歴史主義はどんなに理論的であれあらゆる理解は「特殊な価値評価を含む」ということを認める点で事実と価値の間の区別を捨象するということ二つめは近代科学もまた「歴史的に」理解されるという点でその絶対性が否定されてしまう点三つめは歴史主義は歴史的過程を根本的に進歩的なものと合理的なものとして把握することを否定するということ四つめは歴史主義は人間が非人間的なものから「人間的なもの(humanity)」へ進化してきたと主張する進化論の重要性を否定するということ。

(vii) 歴史主義への反問

シュトラウスは今触れた四点には政治哲学の主張と似通っている部分があるのを認めながらも、このような歴史主義の主張に対し次のような二つの反論を試みている。一つめはこうである。歴史主義は社会と人間の思想が歴史的なものではないという理由から「善き社会について問うことを拒否する」。彼によればこの点が政治哲学と比べて不十分なのであろう。シュトラウスはいう。善き社会という問題の可能性はまさに運命の奇妙な分配の結果であると。善き社会の問題は「人間性の永遠的性質」の存在に係るものである。しかし歴史主義者はこの種の永遠性を無視しまた軽蔑してしまったとシュトラウスは嘆く。今にして思えば一九三三年にドイツ国民は最も賢明でもなくまた最も穩健でもなかった評決をむぎむぎ受け入れてしまったのはまさにこれらの永遠性を軽蔑してしまったからであるとシュトラウスはいう。結局一九三三年の史実は我々に次のことを物語るのである。それはまず人間は決して善き社会の問題を捨て切れるものではないということである。もう一つの批判は次のとおりである。自分を越える歴史に超出していくことで「人間は善き社会への問いに答える責任を、免れることはできない」と。

先に述べたことをくりかえせば政治哲学は「政治的な事柄」と「正しいあるいは善き政治的秩序」を知るための営為であるし、さらに政治哲学はそのような知識を我々に与えてくれる。ところで実証主義は政治哲学を非科学的だとして否定する。これに対してシュトラウスは実証主義者の価値自由の主張、相対性、科学性を批判する。批判点については本稿の（v）の（b）で触れたので概略的にくりかえすと大体次の二つに絞られるであらう。一つめはシュトラウスは実証主義者が価値自由ないしは倫理的的中立性を主張するが、価値判断なしに重要な社会現象を研究することは不可能であると唱えること。二つめは実証主義者はしばしば「政治とは何か」という問題を掲げこれに科学的に解答しようとするがシュトラウスによればこの種の解答は国家や社会の目的を言及した後にはじめて引き出すことができること。実証主義はこの目的に言及することを怠っているということになる。

このように政治的事柄を考察するときに実証主義や歴史主義を排した後シュトラウスは、次に人間性の永遠性について論じる。近代の実証主義と歴史主義はこの種の「永遠性」を否定してしまつた。政治哲学の危機をもたらしたのは先に述べた二つのものであつたとシュトラウスは考へた。そこで彼は政治哲学の危機を克服する方法を見つめるために、政治哲学が否定される以前の時代、つまり古典古代にもどつていく。古典古代は近代における政治哲学の危機を克服する手がかりを我々に提供することができるのであろうか。その問題を我々は次に「② 政治哲学の危機の克服方法 (i) 古典的解決」というタイトルをつけながら考へていくことにしよう。

## ② 政治哲学の危機の克服方法

### (i) 古典的解決

シュトラウスは「政治哲学とは何か」で政治哲学の危機は実証主義と歴史主義によりもたらされたと述べた。そこから彼は政治哲学の危機をどのようにして克服するかを考へはじめる。政治哲学の危機を克服するやり方には次の二つがある。それが (i) 「古典的解決」と (ii) 「近代的解決」である。我々はこれから最初に (i) の古典的解決をみていくことにしよう。そこで我々は彼のいう古典的解決を次のように分け説明しよう。(a) 「序論—根本的な特徴」(b) 「古典的政治哲学者の態度」(c) 「人間の伝統」(d) 「ソクラテスの悲劇と哲学の発端」(e) 「古典的政治哲学と体制」(f) 「古典的政治哲学への反論」そして (g) 「人間と全体」。

#### (a) 「序論—根本的な特徴」

シュトラウスの古典的解決の主たる特徴として以下の三つが上げられると思われる。第一は人間を自然的なものとしてとりあげていること。第二は人間の伝統に注目していること。第三は全体の神秘的な性格に照らし合わせて

人間を見ることである。今触れた三点に共通していえるのは人間には「魂」に基づき人為的なものには左右されないいわば固有の本質的な人間的伝統が存在すると解しているということである。すなわち一人一人の人間は「部分」にしかすぎないが「全体」は「部分の総和」である。それゆえに人間の魂の総和が全体につながっており、全体と人間の関係こそ政治哲学の古典的解決だといえるのである。以下前に掲げた三点を機軸に据えてシュトラウスの見解を概観していくことにしよう。

(b) 「古典的政治哲学者の態度」

プラトンやアリストテレスの政治哲学を古典的政治哲学とみなすとき、そこに古典的態度を見ることができるといわれている。古典的思想は概して自然的性格をもつ。ここで「自然的」というのは、たんに人間的にすぎないものとか、あまりに人間的なものとは正反対のものをさしている。もし人間が習慣や臆見や伝統などの「人為 (convention)」よりも自然によって導かれるならば人間は自然的だといえよう。その点で古典的政治哲学は「非伝統的」だといえよう。というのはそれは政治哲学の伝統がまだ存在しなかった時代に属するからである。古典的政治哲学者は、後の政治 (科) 学者の視点からではなく、啓発された市民とか政治家という視点から政治的事柄を見ていたのである。それゆえ彼らの政治哲学は包括的でありまた政治理論でもありまた技量でもあったといえよう。そしてそれは「政治的 (ポリス的) 生活の法的、制度的見地を超えたところに心を開いている」と同様にその内部にも心を開いていた。

ところでシュトラウスによれば現在ある集団において政治科学や社会科学の基本的な課題は最も具体的な人間関係つまり「我」―「汝」―「我々」の<sup>(20)</sup>関係」と呼ばれる関係を理解することにあるといわれる。へあなたと私たち」というのはデカルトのエゴにとってはたんなる付け足であるのは明らかである。問題はデカルトの《私》の

根本的な不完全さを何らかの付け足しによって処理しうるかどうかまたより根本的な起源にあるいは自然的な起源にもどることが必要かどうかということである。現在《私》——《あなた》——《私たち》と呼ばれている事柄は古典主義者には「友情 (friendship)」という言葉で知られていた。親密な関係のなかにある時のみ人間は互いに了解しうる事柄を他人に対して「語りかけている (speaking about)」といってよい。シュトラウスは、人間は《それ (It)》のように対象化しては他者の何も了解できない、人間は他者を《共に (with)》に在る者として了解できたとし、真の人間性を理解できるかといっているといえよう。

ところで古典的政治哲学の性格はプラトンの『法』編から導かれた最大の明証性をともなうて現れるといわれる。この法は古きアテネ人や古きクレタ人や古きスパルタ人の間の法や一般的な政治的事柄についての会話から始まる。これがいかなるものであろうともその起源のすぐ後にはその会話はクレタ島の法やスパルタの《法の起源》という問題から《法の本質的な価値》という問題に移行する。シュトラウスはこの本質的な価値に基づく法について検討を加えていく。神や超人間的な存在によって与えられたとされる法は無条件的に善き法なのであるのか。

### (c) 人間的伝統

祖先の神聖さを疑うことは祖先から自然的なものへ訴えることを意味する。またそれは人間的な伝統そのもののみならずほとんど人間的なるもののすべての範囲を越えていくことを意味する。そしてそれはまた人間を何か劣ったものとして見下すことをやめ洞穴を捨てることを学ぶことを意味する。ここでは「洞穴」case というのはすべての人間的伝統をさしていることに注意すべきである。しかし人間は洞穴を捨てることによって国家や政治的空間を見失うことになる。もし哲学者が政治的手ほどきを与えることができるならば人間は洞穴にもどるに違いない。以

上のことからみるとシュトラウスは人間の本質と魂に基づく人間の永續性に注目しているといえよう。そしてこれを人間的伝統と呼ぶのである。

(d) ソクラテスの悲劇と哲学の発端

これまで超人間的なものや神は所与のものとされてきたが、そのヴェールをソクラテスははがしてしまった。ソクラテスはアテネの市民により信じられている神の存在を信じないという問責に対し自らを守ることになる。へ哲学と市民の神の信仰との間には何らかの相克がある。『法』編においてソクラテスは哲学と市民との相克をなくして認められていた神の存在を証明しなければならぬものといってしまったのである。だからこそソクラテスはアテネ市民により死を宣告されたのである。だが七〇才の彼には監獄から脱出する機会が与えられていたはずである。にもかかわらず彼はそれを拒んだ。ではなぜソクラテスはその機会を拒否したのであるうか。ソクラテスはクレタに哲学を紹介するために自らの命を守るよりもアテネで哲学を守るために自分の生命を犠牲にする方を選んだのである。もしアテネにおける哲学の発展の可能性が少なかったならば、彼はクレタに逃げ出す道を選んだであろうとシュトラウスはいう。彼の選択は最高度の政治的選択であった。

ところでもしクレタの法や他の法の起草者が神でないとするならば法の起源は人間つまり人間の「立法者」すなわち「支配者」ということになる。『支配体 (the governing body)』の性格は「体制 (regime)」に依存する。そこから体制と古典的政治哲学の関係を吟味していくことが課題となってくる。

(e) 古典的政治哲学と体制

古典的政治哲学は最善の体制により導かれる。では体制とは何か。シュトラウスは体制を「社会の生の形態」

（それを彼は「全体」とも呼ぶ）といいしかもそれを「社会によつてのみ追求され得るような目的に向けられた一つの活動」<sup>(21)</sup>とも規定する。ここには目的論的社會觀が存在する。「祖国」を善き方向に導くのは体制のみである。シュトラウスにより祖国あるいは国家と体制は異なるものととらえられる。シュトラウスは「最善の体制が存在する独特の仕方……は、その究極の理由を、人間の二重性のうちに……すなわち人間が獣と神々の間に存しているという事実のうちに持っている」<sup>(22)</sup>という。人間は善惡どちらにもなれる存在であるからこそ最善の体制という目的を目指すこともできるのである。惡が存在しないならば善もまた存在しないのである。人が「善き市民」という言葉がもつ曖昧さを考え始めたとき最善の体制の考えの実践的な意味が最も明らかに現れてくる。

ひとこととていうと「善き市民」とは愛国心の強い市民つまりその忠誠心を総じて自己の祖国に向ける人のことである。シュトラウスによれば「『政治学』<sup>(23)</sup>の中では、彼（アリストテレス）筆者）は無条件に善き市民などというものは存在しないといっている」。というのは善き市民であらうとすることはまったく体制に依存するからである。ヒトラー政権下でのドイツの善き市民はどこに行っても悪しき市民となるだらう。しかし善き市民が体制に関係あるのに対して「善き人間」は体制との係り合いのもとに出てくるものではない。善き人間の意味するものはいつでもどこでも同じであるとシュトラウスはいう。全体としての体制は「形相」といわれ部分としての国家は「質料」ともいわれる。これを大工仕事を例にとり説明してみよう。大工が机を作るとしよう。大工は机の「設計図（blue print）」をあらかじめもっている。そして設計図にしたがい作る机の材料を求めていく。この設計図に相当するのが形相としての体制全体であり机の材料に相当するのが質料としての国家になるといえよう。質料としての国家は形相つまり目的としての「最善の体制」をめざさなければならない。部分としての国家は全体としての体制の下に構成される必要がある。最善の体制においてのみ善き人間は善き市民と同一になる。そして最善の体制とは

「美德」が支配するそれとならう。

(f) 古典的政治哲学への反論

シュトラウスによれば古典的政治哲学は今日二つの反論にさらされている。その反論とは政治哲学は創造力も知性も学識も要求していないのではないかという非難である。古典的政治哲学に対する反論を示せば次のように分類できる。(a) 古典的政治哲学は反民主主義的でありそれゆえに悪いものである。(b) 古典的政治哲学は古典的自然哲学や古典的宇宙論に基づいている。しかしこの論拠は現代自然科学の成功により事実と反するものと証明されている。シュトラウスはまず(a)に対し反批判を行う。概して古典主義者は人間生活や社会生活の目的は民主主義者がいような自由ではなく美德であると考えているので民主主義を拒むようになっていく。ゴールとしての自由は善のためと同様悪のためにもなるので曖昧なものである。美德は教育をおしつまり性格形成や習慣をおし正しく出現する。そしてさらに教育には余暇が必要となる。しかし余暇をもつためには「ある程度の富」を必要とするであらう。かくして一巡し富は教育の基盤をつくる。

富に関していえばアリストテレスが述べたように「少数の裕福な者」と「多数の貧しい人々」がいつも存在するということは起こりうる。そしてこの奇妙な「釣り合い」はある種の本質的な欠点であるがゆえに永遠に続くであらうとシュトラウスいう。<sup>(24)</sup>「多数者の支配」としての民主主義が無知の人々による支配であるといわれる所以はここにある。

シュトラウスはいう。「欠乏の経済」が「豊富の経済」に席を譲らない限りは民主主義によるすべての人々の教育が成功する望みはない。そして豊富の経済は政治的・道徳的統制から「生産技術」が解放されなければ生まれえない。しかしただちにシュトラウスは「だが」というであらう。我々は総じてテクノロジーにもろ手をあげて賛成す



るかも知れないが古典主義者はそれに反対する。ならば民主主義者の我々と古典主義者の相違はどこからくるのであろうか。シュトラウスはそれは「生産技術の評価に対する異なった評価」<sup>(25)</sup>からくるという。我々現代人はテクノロジーの進歩を礼讃する傾向があるが古代の古典的政治哲学者は「生産技術や技法の道德的政治的規制からの解放は、人間に不幸をもたらす」<sup>(26)</sup>と考える進歩を不安げに見ていた。その不安はたんなる杞憂に終わったかどうかを一度我々は反省してみる必要があるだろう。テクノロジーとは人生に必要なものを供給する科学的方法をさすが、我々現代人はテクノロジーを道德的政治的統制から解放しテクノロジーたちに一国の産業的資源の統制を委ね彼らによる技術主義的政治を認めようとする傾向がある。これに対してシュトラウスはルソー的に人間の自然的性格や人間の本質や人間の永遠性に注目し、人間のそれらに基づくモラルに立脚しテクノロジーの進歩を押え込もうとしているのである。かつてルソーはデモクラシーのエートスは徳にあるといった。だがぐりかえせば徳は教育により教育は富により施されるのでありその意味で貧しい者たちが徳を実践するのは極めて困難なことである。だからこそルソーは『社会契約論』の第三編の「第四章 民主政について」で次のような悲観的なことをいったといえよう。「もし神々からなる人民があれば、その人民は民主政をとるであろう。これほどに完全な政府は人間には適しない」<sup>(27)</sup>。シュトラウスはルソーの思想を継承し民主主義に対しネガティブになったといえよう。シュトラウスは(a)に對しさらに次のような反批判を加える。彼によれば民主主義は教育の問題への解決の糸口を見出したということもできない。なぜならば今日の民主主義教育と呼ばれているものは「性格の形成」を意味せずむしろ「知識の教授と訓練」でしかないしまった仮にそのような性格の形成の教育が試みられたとしてもそれは「善き人間」を「平均的な奴」と同一視しがちだからである。そのような教育は「逞しい個人主義者」よりも体制「順応主義者」だけをつくっているとシュトラウスはいふ。シュトラウスのこのような民主主義観と教育観は明らかに民主主義を

ネガティブに見た一九世紀のトクヴィルに似ているといえよう。

(g) 人間と全体

(f) で提起した古典的政治哲学に対する反論 (b) へのシュトラウスの逆批判をこれからみていくことにしよう。彼は自然科学に反批判を行い次に「宇宙論 (cosmology)」の必要性を高唱する。シュトラウスは近代自然科学がどんなに重要であろうともそれは「人間のうちにある人間的なものを理解するのに、何らの影響も及ぼすことはできない」という。ソクラテスの古典的政治哲学は異なった視点から人間を見た。シュトラウスによればソクラテスは「全体の神秘的性格の光」つまり「不変的なアイデアの光」あるいは「根本的で永遠なる問題」に照らし合わせて「人間の置かれた状況」を見たのであった。人間の置かれた状況を明らかにすることは人間の「全体へのつながり」を明らかにすることである。だから古典哲学は「人間の置かれた状況」を宇宙論的なものに包み込んだ上で理解しようとしたといえよう。それが根本的な政治哲学であるといえる。

ところでシュトラウスによれば哲学者と間違われやすい二種類の人々として「詭弁家」と「政治家」があげられる。シュトラウスはその低い意味でと同じように最も高い意味での詭弁術と政治的手腕を理解することによって人は「哲学とは何か」を理解できるといふ。哲学は「全体の知識」を求めて努力する。全体とは部分の総和である。シュトラウスによれば全体は我々の眼を避けるが我々は部分を知ることができる。我々は部分の部分的知識を持っている。我々がもっている知識はかつて克服することができなかった次のような「根本的な二元論」に特徴づけられているといえよう。それは次のようなものである。シュトラウスによれば一つの極として我々は例えば「代数学」のなかに「均質的な知識」を見出すことができる。Y || AX。Y は AX に代わることができる数であり AX は Y に代わることができる数であるという意味でその知は均質なのである。しかしもう一つの極として我々は知識の

最高の形態として政治家や教育者の手腕を見出す。それが「異質的な知識」と呼ばれる。この意味で後者の知識の方が前者のそれよりも優れているとシュトラウスはいうのである。<sup>(29)</sup>

人生の目的としての知識に関していえばそれは「人生を完璧にそして完全にすることにある。それゆえにそのような知識は全体の知識となる。人間の目的としての知識は人間の魂という知識を包含する。そして人間の魂は全体につながっている、全体の一部でありそれゆえに他のなによりも全体に類似している。けれどもこの種の知識は最高の意味での政治的技術であるがそれにもかかわらず全体の知識ではないとシュトラウスはいう。全体の知識の獲得はいうのはかたんだが実現はほとんど無理であるとシュトラウスはいいたいのであろう。

シュトラウスの考えを要約すれば以上のようなものだが、結局彼はこの根本的二元論を弁証法的に統一（シュトラウスは「結合」という言葉を使用しているが）することは我々にはできないとして詳しく述べることを避けている。彼は我々が二元論のうちいずれか一方を取り他方を捨てるといふことを選択するのではないかと危惧しているように見られる。くりかえすと人間は「均質的な知識」と「異質的な知識」の間に挟まれそのどちらの魅力にもひきつけられ右往左往している存在ともいえる。哲学は我々がどちらの魅力に負けてしまうのも避けることを要請しているとシュトラウスはいう。

シュトラウスは前に触れた「均質的な知識」と「異質的な知識」（最高度の意味での「政治的知識」）の結合という問題を我々が解くことができないのではないかと懸念している。だが彼は諦めない。彼は人間の自然的な性格に注目し、この二つの結合は「自然の恵み」によってなされるというのである。つまりシュトラウスによれば自然の恵みの下に二つの知識が結合させられたときそれは全体の知識となる。ここに政治哲学の危機に対する古典的解決の重要な糸口があるとするのである。これは「自然に帰れ」といったルソーの思想の流れを汲むものなのだろうか。

よく分からない言葉である。「(i) 古典的解決」を次のように要約することができようか。シュトラウスの研究態度の特徴として第一に普遍的な知識と現実の知識との間を結合させていこうとする姿勢が窺われることさらに第二の特徴として法則を追いついてしまうことを危険視していることである。アリストテレス主義に与するシュトラウスは天と地から導かれる何らかの法則があるとするのである。しかし何よりも強調しておきたいのは彼の考え方が「静寂主義」や「悲観主義」に属するという類いのものとはいえないだろうかということである。戦間期に青年時代を送った彼が戦争という人間の最も醜い部分を眼の前に見たとき、人間は本質的に善いものであるとし一人一人の人間がその人間的伝統とその魂そのものの本質に基づいて美德に包まれた最良の政体が導かれると唱えるのもこうした彼の生い立ちを考えれば理解できることなのであろうか。それにしてもよく分からない政治哲学である。

## (ii) 近代的解決

シュトラウスは『政治哲学とは何か』の「三 近代的解決」の冒頭で古典的政治哲学者は次のことに合意したと述べた。「政治的生活の目指すところは徳であり、最も徳のためになる秩序は、優秀者支配の共和国であるか、あるいはそうでなければ混合政体である」と。古典的政治哲学者は何よりも〈徳〉を最大の価値とした。古代ギリシアの重装歩兵型市民社会の市民のエートスと古代ローマ市民社会のそれは軍人の徳つまり〈勇氣〉であつたろう。だが近代政治哲学は徳を否定してしまった。そこで近代政治哲学者たちはこの危機からどのように脱出しようとしたのかとシュトラウスは問う。シュトラウスによれば近代の思想家たちは、政治哲学の危機に対する近代的解決の原理を、古典的政治哲学の原理を「否定的に (negatively)」表現することによってしか提起できなかった。では近代政治哲学者はそれをどのように否定したのであろうか。それは人間を〈高貴な者から卑しい者〉に貶めることに

よってであった。シュトラウスは近代的解決の範型を①「近代の第一波」次に②「近代の第二波」最後に③「近代の第三波」の年代順にあげて説明しているので以下述べることにしよう。彼はまず①「近代の第一波 (the first wave of modernity)」の代表者としてマキアヴェリ (Machiavelli, N.) をあげる。マキアヴェリは、コロンブスが新しい大陸の発見者であるならば自分は「新しい道徳の大陸を発見した」<sup>(30)</sup>と豪語した。しかしマキアヴェリは既成の道徳と宗教を批判したのでありその意味で「偉大なる冒瀆の大家」であったのだ。シュトラウスによればマキアヴェリは「あらゆる社会によって実際に追求されている目的によって、我々の方向を見定めることにしよう」<sup>(31)</sup>と決意したのであった。彼は後のモンテスキューを媒介者としてルソーに継承されていくことになる「存在するもの」と「存在すべきもの」を分け、大事なものは前者だといった。マキアヴェリはユートピアンたることをやめてしまったといえよう。マキアヴェリによれば人間の本性は悪そのものだ。その悪を善に強制するのはいったい何か。それは「利己的な野心」としての「栄達を求める欲求」<sup>(32)</sup>だ。シュトラウスによればマキアヴェリは「道徳は非道徳に基づき、正義は不正義に基づく」とみたのである。人間を正義と道徳を行えるようにするのは非道徳的にして不正な人間つまり君主の「強制」によってのみだ。なんというパラドックス。次にホッブズが出現する。シュトラウスによれば「マキアヴェリ本来の意図が成功裡に達成されることをほとんど十分に保証するような仕方、マキアヴェリの目論見を穏やかなものとした人物」<sup>(33)</sup>それがホッブズ (Hobbes, T.) であった。しかし彼の政治理論の要諦はマキアヴェリのそれが「栄光」であるのに対して「力」あるいは「権力政治」であった。シュトラウスによれば「力および力への関りは、栄光や栄達への関りがもっているような、直接的な人間的魅力というものが欠けている」<sup>(34)</sup>。シュトラウスによればホッブズの力への度し難いほどの信奉は理想によって衝き動かれやすい青年と比べれば「老境の雰囲気漂わせている」。この後に現れたロック (Locke, J.) はさらにホッブズに修正を加え「銃よ

りも食料」つまり「財産」を重視した。一八世紀になるとフランスでのロックの弟子モンテスキューが現れ共和主義国家に必要とされる高貴な徳よりも近代の体系としての商人の欲望としての「交易」commerceを打ち出すことになる。

次に②「近代の第二波 (the second wave of modernity)」としてルソー (Rousseau, J.-J.) が登場する。シュトラウスによればルソーは交易を否定し古典古代の徳を再現するという意味で一見すると「近代性の世界から前近代的な思考様式」へ回帰したかのように見えるがじつは結局「古典的思想とは無縁であるような、そういった近代性の形態へと至る運動の第一歩」<sup>(35)</sup>を踏み出したのであった。古典への回帰が近代を推進した。これはどういう意味か。シュトラウスはいう。ルソーは国家社会の存在根拠を自然権としての「自由」に求めたという点でホッブズの「目論見の光」の下にあった。シュトラウスによればこの種の自由は「人が気に入ることを行う」ということを意味する「放恣」でありけつして「正しい仕方でただ善のみを行うこと」をさす自由ではない。「自由な社会の意志」としての一般意志なるものが正義の基準となるならば「カニバリズム」carnivalismもまた正しいものとなるとシュトラウスは極端な意見を開陳した。ルソーは自由を一種の自然権ととらえたことではホッブズやロックと同じだがそれを自己の生命保存という目的の手段ととらえたことでも彼らと同じである。だがヘルソーよ、お前の考える自由は他者の生命を奪うための手段さらには他者を殺害し食べてしまう意味を持つ自由だ」といわれたらルソーは驚きのあまり卒倒してしまったであろう。古代の高貴な人は近代人になると人食い人種に落ちてしまったことになる。シュトラウスが述べることをさらに聞こう。ルソーの場合は道徳が社会や国家を基礎づけるのではなくむしろ逆に自由な社会や国家が道徳を基礎づけるのである。「社会の目的は法的な用語によって定義されなければならないのであって、道徳的な用語によってではない」<sup>(36)</sup>。ところで自由な行為とはどこで現れるというのであろうか。

それは「歴史」であろう。しかも自由と道徳とは対立するがその対立を解くのは何かといえは「歴史」となる。ヘーゲル (Hegel, G. W.) のドイツ観念論哲学に見られるようにそれは哲学の衣をかぶり「歴史の哲学」となる。ドイツ観念論哲学において「正しい秩序」とはいつたいどのようなようにして実現されるというのか。それはヘーゲルのにいえば「プラトンの仕方」ではなく「マキアヴェリ的な仕方」という「見さかいのない利己的な情念によって達成される」ことになる。<sup>(37)</sup> これはヘーゲルの言葉を使えば「理性の狡智」と呼ばれるものであろう。その意味でヘーゲルはマキアヴェリの直系の弟子ということになろう。

シュトラウスによればドイツ観念論哲学者 (のヘーゲル) がぶつかった理性的なものと現実的なものの対立は最後に③「近代の第三波 (the third wave of modernity)」をもたらしした。そのウェーブをもたらしした張本人はニーチェ (Nietzsche, F. W.) であった。シュトラウスはニーチェが①近代政治哲学者が考案した「個人と近代的な国家との調和が可能であるという前提」と②「歴史的過程は合理的である」というヘーゲルの和解を捨ててしまい個人と歴史の絶対的対立という「ルソーの二律背反」に帰っていったとい<sup>(38)</sup>った。そうなると「偉大な個人」が新しい「地平を形成して行くような (horizon forming)」創造者とならなければならない。しかもこの創造者は「ルソーの孤独な夢想者」のように「合法的で慈悲深いもの」ととらえられた自然に没入して安心立命をはかることなどできない。ここでニーチェは「真の意味での自己へと生成させ、この惑星を統治することのできる新たな高潔さを形成させる」ことのできる知的エリート<sup>(40)</sup>の「世界的な規模での貴族社会」をつくろうとした。一九世紀はどういう時代であったか。それは平等をめざす大衆の時代であった。それゆえに平等に刃向かい自由の実現をめざす知的エリートの反逆は「反時代的」だとのそしりを受けた。「永遠性という観念」と対立をきたす一九世紀の「力への意志」という。ニーチェの思想はその意味で高速道路を逆走するような危険極まりない試みであったといえよう。シ

ユトラウスはニーチェの歴史主義は二〇世紀のヒットラーやハイデッガーやさらにはサルトルのような自由自体を自己目的化してしまふ「最も過激な歴史主義 (the most radical historicism)」を産み出したという。

### (3) レオ・シュトラウスからカール・シュミットへ

ハンナ・アレント (Arendt, H.) はマーガレット・カノバン宛のプライベート、レターでカール・シュミットは、ハイデッガーばかりでなくシュトラウスの生みの親だといった<sup>(4)</sup>。それはどういう意味なのかは「(1) ネオコンの思想的源流としてのレオ・シュトラウス」での二人のリベリズムのとらえかたである程度分かったであろう。じつはシュトラウスのアメリカにおける弟子ともいわれるケーガンの『ネオコンの論理』における政治のとらえ方は、政治的なものを否定するヨーロッパの自由主義を嘲笑し逆に「友敵」を機軸として構成される政治的なものを肯定したという点でシュミット主義的だということもできるであろう。第一次世界大戦と第二次世界大戦の「戦間期」ドイツのワイマル共和国はリベラルデモクラシーの典型となる「ワイマル憲法」をもっていた。この憲法の枠のなかで市民は自由な公共の討議を討論的理性をとおしていかなければならないはずであった。ではそのなかで国家はどのように位置づけられるか。そこでこの問題をラファエル・グロスの『カール・シュミットとユダヤ人』を参考にみていくことにしよう。「民族の墓場」とも呼ばれたオーストリア・ハンガリー帝国からユダヤ人で純粹法学を創設したといわれるケルゼン (Kelsen, H. V.) が現れた。ケルゼンは民族のつばであった帝国をまとめあげるには国家を実体化するのは得策ではないことに気づいた。そこでケルゼンは衝突しやすい多民族の異なった利害を調整する媒体として自己を「非実体化あるいは中性化する」いわゆる「実体」から「機能」へそれを変換する国家論を展開した。ケルゼンと同時代イギリスでもまたユダヤ人のハラルド・ラスキ (Laski, H.)



が現れ国家を唯一実体化するのをやめ「多元的国家論」という「国家なき国家論」を展開した。<sup>(42)</sup>

先に触れたようにアレントによりシュトラウスの生みの親といわれたシュミットは、ケルゼンとラスキとは逆に異常なほど国家を実体化した。問題はシュミットがこのような国家の実体化をどのようにして実践したかであろう。我々は彼が「神学の政治化」という形で神学を「世俗化 (secularization)」していったことに注目しよう。彼は「国法理論の基礎づけ」のために「政治神学」を援用した。グロスによればシュミットの神学がルサンチマンにより包まれたカトリシズムとプロテスタンティズムであったのはそのような神学からもっぱら「敵」なるものが取り出されたことで分かう。グロスによればシュミットの思想を解く鍵は「反ユダヤ主義」であった。その敵とはけっしてユダヤ人一般あるいは外国のユダヤ人などではなく「眼に見えない」ドイツに同化した敵<sup>(43)</sup>としてのユダヤ人であった。シュミットは自分がそうと思い込んだ「ユダヤ人特有の思考様式」に攻撃をかける。そのユダヤ人の精神とは「世界市民的立場に立つ思考様式」でありその思考様式の特質は「普遍性と抽象性」(それが法の本質であろう)にありそれはケルゼンの「純粹法理論」に現れる。ケルゼンは神学からさらには主権者から独立した「法の万能性」を主張する。グロスによればシュミットはケルゼンが頼みの綱とした「憲法裁判所」が最終審となる「法治国家」の淵源を、長い間ディアスポラの民となったユダヤ人がより所とした「ユダヤ的立法国家」の「律法 (Torah)」に求めた。そこでドイツに同化した律法の民のユダヤ人は「すべてのドイツ人は法の前に平等である」<sup>(44)</sup>と規定した「ワイマール憲法第一〇九条」を利用する。一〇九条によりユダヤ人は自らの生命と身体と自由を守ることができると考えた。グロスによればシュミットはユダヤ人が定住地ドイツの法を「利用価値の側面」からまるで「列車時刻表」のように見ていると考えた。<sup>(45)</sup>これは戦間期ドイツに限った問題ではないだろう。例えば現在日本にオーバーステイしている外国人が日本の法に頼ることで国外追放を免れようとするときシュミット的なラ

シストとケルゼンの世界市民主義の立場から法を解釈する者の戦いが頻発することになる。〈脱神学化〉のプロセスのなかで出てくるこのようなケルゼンの純粹法学に対してシュミットは神学を政治化するいわゆる「政治神学」なるものを展開する。それはグロスによれば次のようになる。神学における神の絶対化は法学における主権としての国家の絶対化に変換されていく。グロスによれば最初ローマ・カトリック教会の法王の絶対権に対抗するためにつくられた国家の主権概念とは「神と世界」あるいは「国家と法」の「体制二元論」である。<sup>45</sup>つまり「自然に對する神の超越」は「法に對する国家の超越」に対応してくる。脱神学化のプロセス下で神の「奇跡」は主権者の「決断」に変換されしかも決断は主権者の「自由」となる。神学を「政治化 (politicalization)」(神学的言説の政治的言説への変換) した一八世紀のルソーを見るがよい。彼の一般意志の主権とは「自治||自由」そのものを示していたはずである。我々はアントニオ・ネグリ (Negri, A.) 的にいえば国家の合法性と正当性を検討する前に「憲法制定権力 (le pouvoir constituant)」とは何かという問題を解かなければならない。いずれにせよキエルケゴールの影響の下につくられた「例外」はグロスによれば「法の問題ではなく哲学特に歴史哲学ないし形而上学的確信に基づいている」。<sup>47</sup>危機の時代にあつて我々は次の選択肢のうちいずれか一つを選ばざるをえなくなるのではないか。一つめはデモクラシーによってどのようにしてリベリズムを守る(「真理とは何か」の判定権を各自の自由委ねる) かあるいは二つめはデモクラシーによってリベリズムを廃棄する(法制定権を主権の独裁者に与える) かである。我々はいまだにシュミットとケルゼンの戦いに決着をつけていないのではないか。現在法手続きによって相争う利害を調整していくこうとするケルゼンの嫡子ハーバーマスがケルゼンの依託を受け継ぎシュミットと戦っている最中といえないであろうか。

- (1) ロバート・ケーガン（山岡洋一訳）、『ネオコンの論理』（「アメリカ新保守主義の世界戦略」）、光文社、七八頁。
- (2) ハインリヒ・マイヤー（栗原隆／滝口清栄訳）、『シュミットとシュトラウス』、法政大学出版局、一三八頁。
- (3) ハインリヒ・マイヤー、同書、一五八頁。
- (4) レオ・シュトラウス（石崎嘉彦訳）、『政治哲学とは何か』、昭和堂、五頁。Leo Strauss (1899-1973), *What is Political Philosophy*, New York Free Press, 1959.
- (5) レオ・シュトラウス、同書、七頁。
- (6) レオ・シュトラウス、同書、八頁。
- (7) レオ・シュトラウス、同書、一〇頁。
- (8) レオ・シュトラウス、同書、一一頁。
- (9) レオ・シュトラウス、同書、一三頁。
- (10) (11) レオシュトラウス、同書、一五頁。
- (12) レオ・シュトラウス、同書、一七頁。
- (13) シュトラウスは『自然権と歴史』（石崎智、石崎嘉彦訳）、昭和堂、一九九八、四八頁。）でヴェーバーが「価値」が何かを明確に規定していないと述べている。
- (14) レオ・シュトラウス、『政治哲学とは何か』、一八頁。
- (15) レオ・シュトラウス、同書、一九頁。
- (16) レオ・シュトラウス、同書、二二頁。
- (17) (18) レオ・シュトラウス、同書、二五頁。
- (19) レオ・シュトラウス、同書、二九頁。
- (20) レオ・シュトラウス、同書、三六頁。

- (21) レオ・シュトラウス、同書、四五頁。
- (22) レオ・シュトラウス、同書、四六一—四七頁。
- (23) レオ・シュトラウス、同書、四七頁。
- (24) レオ・シュトラウス、同書、五〇頁。
- (25)(26) レオ・シュトラウス、同書、五一頁。
- (27) ルソー（桑原武夫、前川貞次郎訳）、『社会契約論』、岩波書店、九七—九八頁
- (28) レオ・シュトラウス、同書、五三頁。
- (29) レオ・シュトラウス、同書、五四—五五頁。
- (30) レオ・シュトラウス、同書、五七頁。
- (31) レオ・シュトラウス、同書、五八頁。
- (32) レオ・シュトラウス、同書、五九頁。
- (33) レオ・シュトラウス、同書、六九頁。
- (34) レオ・シュトラウス、同書、七二頁。
- (35) レオ・シュトラウス、同書、七四頁。
- (36) レオ・シュトラウス、同書、七八頁。
- (37)(38)(39) レオ・シュトラウス、同書、八〇頁。
- (40) レオ・シュトラウス、同書、八一頁。
- (41) 寺島俊穂、『政治哲学の復権』、シネルヴァ書房、九三頁。（Cf., Hannah Arendt to Margaret Canovan, 12 August 1973, In *Arendt Papers*, p. 005487.）
- (42) ラファエル・グロス（山本允訳）、『カール・シュミットとユダヤ人』、法政大学出版部、二三三—二三六頁。

(43) ラファエル・グロス、同書、四〇―四一頁。過激なラシストのカール・シュミットはワイマル憲法一〇九条の平等規定がドイツに同化しドイツ国民となったユダヤ人を救う規定であるとして毛嫌いした。シュミットは平等に反対するために「同質性 (Gleichartigkeit)」なるものを前面に押し出した。彼は「同質性―異質性」の二項対立のパラダイムを設定し異質性のシンボルとしての同化ユダヤ人をひっぱりだし彼らを敵扱いしていくことになる。(ラファエル・グロス、同書、三七―四三頁参照せよ)。

(44) (高木八尺、未延三次、宮沢俊義編訳)、『世界人権宣言集』、岩波書店、二〇一頁。

(45) ラファエル・グロス、同書、四四―四五頁。

(46) ラファエル・グロス、同書、一八二頁。神学の「政治化」という形での「世俗化」の視点から近代政治思想史を見ていくことは重要である。①「法王の絶対性」は世俗の「君主の主権の絶対性」に変換されていったのは見やすい事実であろう。しかし神学の世俗化だけから主権の属性としての「絶対性」や「抽象性」をとらえていくことはできるのである。ジャン・ボダンを創始者とする主権論が登場したのは一六世紀である。一六世紀は「世界 (資本主義経済) システム」が出現した時代でもあった。資本主義の本質は私的所有者の所有権の絶対性と抽象性 (具体的に物をもたなくてもよい) が確立されていくことにある。そのような私的所有権が確立されていく時代とともに近代主権論が展開されていったのではないだろうか。今後は①と②の両側面から主権論を見ていくことが必要となるだろう。

(47) ラファエル・グロス、同書、一八八頁。