

石崎嘉彦『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、二〇〇九年

来るべき「第三期政治哲学」のための頑ななる「思考革命」

河村 厚

序

我が国へのレオ・シュトラウス政治哲学の導入と研究を牽引してきた第一人者石崎嘉彦氏の初めての著作『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』が出版された。この著作は本格的なレオ・シュトラウス論の単著としては我が国で初めてのものである。海外でのシュトラウスの影響力や研究熱に比べて「異様である」とさえ思われる「ほどの、我が国でのシュトラウス研究の「ほとんど手付かずの状態」に対して風穴を開け、一つの高い研究水準を世界に示すことになるであろうこの著作の登場をまずは心より歓迎したいと思う。

かし、本書はシュトラウス政治哲学のたんなる紹介と研究に留まるものではない。そこで得られた成果を武器にして、現代の学問の衰退とポストモダンと言われる現代社会への根底的な批判と提言までを一冊で為しえたことの意義は大きく、他に類例を探すことができないことを考えると、本書が四〇〇頁を超える大著になったことの必然性も頷けるものであろう。難解をもつて知られ、近寄り難ささえ醸し出すシュトラウスの著作を体系的に読んだことも研究したこともない評者のような者が、二十年以上にもわたりシュトラウス研究に沈潜してこられた著者の以上のような研究成果に対してこのような書評を書く資格があるかどうかは疑わしい限りだが、本書の内容の中で評者に重要に思われた所をできるだけ忠実にまとめて伝えることを中心

にその任を果たしたい。

一 構成と射程

まず本書の構成であるが、序章「自然権をめぐる争点」において、近代性の危機を克服すべく要請される「第三期の政治哲学」について論じられ、第一部「レオ・シュトラウス政治哲学素描」において、近代（合理）性批判と古典的政治的合理主義への回帰を指示したシュトラウス政治哲学の輪郭が描き出される。続く第二部「倫理学としての政治哲学の可能性」においては、シュトラウス政治哲学が有する「近代的な科学と哲学の思想に対する批判的論点の有効性」が確認され、この近代性批判の視点から「科学的思考からの倫理的価値概念の脱落の事実と伝統的倫理学の衰退の原因」を確認し、そこから「改めて倫理的な視座と倫理的概念からする知の再構築の可能性」が探られる。そして最後の第三部「現代の政治哲学的諸問題」で、「第三期政治哲学」それ自体の中心的論点とその理論の射程（グローバル化した現代世界における環境世界の崩壊、共同体の崩壊、テロリズムと暴力という問題）についての考察が加えられる。

本書の扱っている対象領域は古代ギリシア哲学から現代哲学まで、ソクラテスから近代のデカルト、ホッブズ、スピノザを経てハイデガーあるいはコジューヴまでと広範囲に及ぶのだが、そこに科学史や環境倫理学の問題、通例の哲学史ではほとんど

省みられない古代ギリシアのクセノフォンやアリストファネスそして中世のユダヤやイスラームの哲学者マイモニデスやアル・ファラービーに関する議論までが入り込み、極めて高密度な内容を有した著作となっている。しかしこのような広範囲に及ぶ学識を用いてなされる難解な議論であるにもかかわらず、著者の学的姿勢と主張は一貫していてブレがない。その主張を一言で言えば、シュトラウスに寄り添いながらの近代（合理）性批判と古典的合理主義（古典的自然権）の再生という「思考の革命」（精神の転回）の必要性の訴えということになる。そして本書において、この「思考の革命」に基づいて提示される新たな知的パラダイムとは、哲学本来の知である「全体の知」の取り戻しであり、それは「科学」を超える「常識的な」市民の視点の回復、対話による友愛としての倫理を回復させるいっそう高次の知としての「コンスキエンティア」の知の回復の企て」ということである。

二 『倫理学としての政治哲学』という標題の意味（「まえがき」より）

著者によると、本書のタイトル「倫理学としての政治哲学」は、倫理学研究を踏まえたくて政治哲学へと向かった著者自身の思考遍歴と思考スタイルを意味しているばかりではなく、「今日われわれに最も必要とされている思考をも同時に言い表

わ」しているという。つまり本書は「今日必要とされている倫理的な視点は、科学的な概念装置によって可能になるものではなく、語の本来の意味での「政治哲学」的思考によってその根拠を与えられるものでなければならぬ」という考えのもとに、「倫理学的諸概念をそれ自体として思考するよりも、それらが人と人とのかわりのなかで生起してくる、つまり政治的世界あるいは日常的言語活動によって成り立つ生活世界で生起する問題として捉え思考する道」を辿っているのである。しかしこのような政治哲学への道は、「近代的思想枠組みの成立とともに科学の方向へと舵を切った政治哲学の思考とは区別される元々の〔古典的〕政治哲学の枠組み、つまり——中略——学の根底に倫理と価値を位置づけることによって切り開かれる知の枠組み」を提示する道でもある。そしてこのような知の枠組みは、「プラトンやアリストテレスにその範型が見られた古典的合理性」によって導かれるものである。

三 近代性の危機と「第三期政治哲学」

著者は、政治哲学の歴史を、プラトンやアリストテレスなどの古代ギリシアの古典的政治哲学（第一期）、マキアヴェッリ、ホッブズ、ロック、スピノザ、ルソーなどの近代的政治哲学（第二期）に分けたうえで、二〇世紀から二一世紀にかけてのこの我々の時代を「政治哲学が再々度脚光を浴びる」べき「第

三期政治哲学」の時代であると主張する。この「第三期政治哲学」の時代は「近代性の危機の時代」に照応し、そこには近代的リベラル・デモクラシーとその危機を超えようとする新しい政治哲学の波が見られるとされる（三一四頁、三四八頁）。この「第三期政治哲学」が向い合っている「近代性の危機」とは、「神の死」から帰結されるニヒリズムのことであり、それは「われわれの眼前に広がるポストモダンの荒涼たる世界」（まえがきⅴ頁）を表している。

「——近代性は、ついには無制限の相対主義という形で神の観念それ自体の否定へと行き着いた。それによって意味されていることは、近代性が、永遠なるもの、完全性、正義、倫理的善を否定するにいたった、それどころか何よりも哲学それ自体を否定するにいたったということである。われわれは、神なき時代、つまりニヒリズムの真只中に陥ってしまっているのである」（五頁）。

だが、この事態をシュトラウス政治哲学に即して言い換えると、近代性の危機としてのこのニヒリズムとは「学問的レヴェル」では、（実証主義と歴史主義による）「自然権の否定」から必然的に帰結された⁽²⁾ということになる（六、八八、一〇七—一〇八、一一七頁）。

「シュトラウスは、このようなニヒリズムが、戦後アメリカ

カのリベラル・デモクラシーのなかに蔓延し、第二次大戦前後のドイツに見られたのと同じ傾向が見られることを指摘し、警告を発した。現代の政治・社会思想に見られる自然権否定は、実証主義的で価値自由な社会科学と歴史相対主義からの帰結であり、それは、人間や社会の目指すところを低め、目的や善意、正や不正といった倫理的なカテゴリーの位置づくエレメント自体を否定し去ることになる。そこから人間の実践に関わる理論から価値の問題が排除されていく。それゆえ、下部構造、エートス、無意識、構造といったカテゴリーによって導かれた人間実践の理論によつては、現代における人間精神と社会の危機は、克服されるところか、いっそう強められることになるのである」(一〇八頁)。

シュトラウスは、近代性に対するこのような学問的危機意識を以下で見るようにフッサールと共有していたと著者は主張している。

四 フッサールからの影響とウェーバー批判

——生活世界からボリスの世界へ

著者によると、シュトラウスが言う「西洋近代の危機」あるいは「近代性の危機」は、ショーペンハウアーやニーチェから

発する近代合理主義(とその根底に存する進歩への信念)に対する懐疑的な時代的精神を基礎に持ちつつも、より直接的には、フッサールの「ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学」(一九三六年)あるいはしむしろその基になった「ウィーン講義」(一九三五年)のなかで表明された危機意識と通低するものがある。この講義はシュトラウスの「近代の進歩の信念に背を向け古典的合理主義へと向かう」「思想転回にも深甚な影響を与えずにはおかなかった」(五九一六〇、七三、一〇〇頁)。

著者によると、シュトラウスをこの「思想転回」(古典的合理主義への回帰)に向かわせしめた決定的な動機の一つが「近代合理性が見失っていて古典的理論には備わっていた、独特の「合理性」を甦らせることであった。この近代合理性の破綻の要因の一つとして、近代科学の数学的合理主義にあった「常識的知識」の否定ないし軽視が挙げられるが、シュトラウスは、この「常識的知識」の否定を、「一つはフッサールの『生活世界』の概念から、また一つにはスピノザ以来の『同化主義』の破綻とその帰結から、明確に意識し始め」、それを克服するための視点を、「古典古代の政治学、とりわけアリストテレスの政治学に備わっていた『常識的知識』に見ることができると考えた」のである(八三頁)。

次に、シュトラウスがフッサールと共有したこのような「近代性の危機」の意識の内実を、シュトラウス(『自然権と歴史』第二章)のマックス・ウェーバー批判との関連で見てみよう。

前述のように、シュトラウスによると「近代性の危機としてのニヒリズム」をもたらした学問的要因の一つが「実証主義的で価値自由な社会科学」による「自然権の否定」であった。そして、この「実証主義的で価値自由な社会科学」こそがウェーバーの社会理論であったのだ。シュトラウスによると、「諸価値の対立は人間理性によっては解決しえない」ものとし、それゆえに社会科学が倫理的に中立であることを要求したウェーバーの「価値自由 Wertfreiheit」の立場は、必然的にニヒリズムに行き着く（九四—九五頁）。

「ウェーバーが社会哲学および社会科学の倫理的中立性を主張したのは、彼が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、当為についての真性の知識などありえないと彼が信じていたからなのである。彼は人間が、真の価値体系について、経験的であれ合理的であれ、いかなる科学をもつことも否定したし、また科学的であれ哲学的であれ、いかなる知識をもつことも認めなかった。真の価値体系というものは存在しない。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、その衝突は人間理性によっては解決できない。社会科学や社会哲学のなしうることは、そのような対立およびその対立の持つ意味のすべてを明確にすることに尽きるのであって、その解決は各個人の自由で非理性的

な決断に委ねられねばならないのである」（『自然権と歴史』塚崎智・石崎嘉彦訳、昭和堂、一九八八年、五〇頁）。

著者によると、ここから言えるのは、ウェーバーに限ったことではなく、「西洋に起源をもつ合理主義一般が、それ自身のロゴスによって非合理的なものに転じて行かざるをえない」ということである。ウェーバーのニヒリズムは「近代西洋の危機」とりわけ近代合理主義の危機を象徴するもの」にはかならないのである。そして、このようなウェーバー批判が展開される『自然権と歴史』第二章の最後の所で、シュトラウスが言及している（フッサールの立場を彷彿とさせる）「生活世界」概念は、このニヒリズムを克服するための方向性を暗示している（九五頁）。だがこの方向性を確認するには、シュトラウスによるウェーバー批判のもう一つの極である、「理念型 Idealtypus」批判を見しておく必要がある。

著者によると、この『自然権と歴史』第二章でのシュトラウスのウェーバー批判の射程は、単に社会科学の範囲に留まらず、近代「科学」全体にまで及んでいる（九二頁）。ウェーバーの社会科学が「常識」的に知られている社会的「実在」の分析（「常識」的な見解）を軽視したその根底には、（科学以前の「常識」的な世界に自然観を否定するという）近代自然科学によって理解されている「自然」の見方が影響しているということをシュトラウスは見届けていた。そしてウェーバーを離れても、

「科学が「自然」を變形することの上に成り立っているのと同様、社会科学もまた社会の自然的理解としての「常識的理解」を變形して社会を理解している」のである（八六―八七頁）。シュトラウスによると、ウェーバーは、社会科学は社会生活の中で経験され「常識」的に知られている社会的實在の分析に基づかなければならないという考えを拒否し、この社会的實在を「變形」して得られる「人為的構成物」にすぎない「理念型」の定義によって代用させたのだ（九二頁）。

著者によると、シュトラウスがウェーバーの「理念型」に見たのと同様の事柄をフッサールは「ガリレオ的な自然の数学化」の中に見ていた（九六頁）。フッサールにとって、この「ガリレオ的な自然の数学化」とは「理念化」にはかならない。フッサールは、このような「自然の数学化」による「生活世界」の侵食・抑圧から、生きられるがままの「生活世界」を取り戻すことが学問の課題であるとしたが（『危機』書）、シュトラウスも「人為的構成物」にすぎない「理念型」に「生活世界」を対置させたのである（『自然権と歴史』第二章の最後）。このことはシュトラウスがわれわれに、新たな学知のとるべき方向性を指示しているということである。つまり、「常識」の世界を取り戻すことによって再構築される新しい学は、近代科学が捨て去ってしまった古代・中世の思考が有していた「自然」概念の上に再興されなければならないのである（九八頁）。著者によると、シュトラウスがアリストテレスの中にその原型

を見て取った「常識」的な知は、政治哲学がそれによって立つ「自然」の概念を含意している。それは「永遠的「ビュシス」としての「自然」、超時間的な「ビュシス」としての「自然」である（九八頁）。

「シュトラウスによる「生活世界」あるいは前科学的世界への言及は、われわれをそのようなビュシス概念の現われとしてのポリスの世界、つまり語の本来の意味での政治的世界へと連れ戻すことになるのである。かくしてシュトラウスの古典回帰は、まさに西洋近代の危機を克服するためには不可避の選択肢であった。彼は、後期フッサールによって提出された「生活世界」の概念の具現化を、古代ギリシアの政治的（ポリス的）世界のなかに見出しうると考えたのである」（九八頁）。

こうして、フッサールの「危機意識」に触発されたシュトラウスの思考の結論は、「古典的合理主義の再生による政治哲学再興の必要性」であった。つまり古典的政治哲学によって生命を吹き込まれた新たな政治哲学としての「第三期政治哲学」によってこそ、近代性の危機を克服する処方箋が与えられるというものである（一〇〇頁）。

五 「異種混合的な知識」と「自然権」

前述のように、著者によると、「自然権の否定」が近代性の危機をもたらした。そこで、われわれの「第三期政治哲学」はシュトラウスと共に、古典的「自然権の復権」を試みる。自然権は「共に生きる」ための原理であるから、政治哲学とは、「共に生きること」としてある政治的生活の根幹を再度打ち固める作業となる。だがそれは、政治的なものを本来還元することができない非政治的なものに還元することによって破壊してしまった近代的な思考枠組みを、根底から脱構築する作業ともなるのである（七頁）。この作業は、「常識 common sense」的な知の地平への回帰、あるいは「同質性の知識 knowledge of homogeneity」としてある近代科学的な知性の陥穽を克服するための拠点としての「異種混合的な知識 knowledge of heterogeneity」の回復とも言い表すことができる。この「異種混合的な知識」こそが、古典回帰と自然権復権を唱えるシュトラウス政治哲学の核心に位置づくものである。⁽¹⁾シュトラウスによると、この知識を代表するのは政治家と教育者の術であるが、それらは人間の生の「目的」や人間の完全性について知であるがゆえに一つの全体についての知識である（本書iv、八、二九三、三三七頁、「政治哲学とは何か」、石崎嘉彦訳、昭和堂、一九八八年、五四―五五頁）。

著者によると、こうして、自然権（自然的正）の観念が立脚していた目的論的な知的パラダイムが近代の機械論的な知的パラダイムに取って代わられることによって失われた「常識的な市民の目で社会や人間といった政治的なものを見る目」を回復すること、それは、「異種混合的な知識」の回復、「全体的なもの」の知の取り戻しの作業を意味している。本書において、「自然的正」（自然権）のエートスとかその理論の知的枠組みとして示されるものも、この「異種混合的な知識」にはかならないのである。⁽²⁾さらにこのような作業は、サイエンスを超える一層高次の知としての「コンスキエンティア conscientia」の知の取戻しであるとも言える。そしてこのような知こそ、「われわれ（政治哲学者）が『第二の洞窟』に降り立つ際に必要とする知」なのである（八一―〇頁）。

六 古典的合理主義の再生のための通路

本書の通奏低音ともいうべきものは、シュトラウスに寄り添った「近代（合理）性批判と古典的合理主義（古典的自然権）の再生という『思考の革命』（精神の転回）の必要性の訴え」であった。ではシュトラウスの言う「古典的合理主義」とはどのようなものであろうか。しかし評者の理解力のなさ故か、本書には「古典的合理主義」についての明確な定義や説明は示されていないように思えた。ただ、この古典的合理主義に至る「通

路」(方法)は明示されている。それは、「対話」、「注意深い読解 careful reading」の技法の修得、「公共的著述」とは区別される「秘教的著述 esoteric writing」技法の発見の三つである。

このうちまず「対話」という通路(方法)について見てみる。著者によると、シュトラウス政治哲学は、「近代合理主義批判」と古典的合理主義の再生をとおして近代以降の知的枠組みを提示する試み」を、「三つの抗争」と呼ばれる三組の弁証法的概念の「対話」による言説として提示した。その「三つの抗争」とは、「古代と近代」、「イェルサレムとアテナイ」(啓示と理性)、「詩と哲学」(製作と自然)である。シュトラウスの『僭主政治について』、『迫害と著述の技法』、『自然権と歴史』という三部作での議論はいずれも、この「三つの抗争」のそれぞれが組み合わされて展開される「対話」のような形に議論が組み立てられている(一二頁)。そして本書で著者が行う考察も、「古代と近代」という相互に対立し合う二原理、つまり近代合理主義の合理性と古典的合理主義の合理性を対質させる仕方」で進められている。つまりそれは、「古代と近代」の論争的対話のなから、古典古代の対話論争によって浮かび上がってきたその合理的部分、つまり哲学的思考の核心的部分を再生させることをとおして行われる、ポスト近代を導く合理性概念再生のための議論」ということになる(一三頁)。こうして論争的「対話」を通じて古典的合理主義へと到達することが可能と

される。

次に、「注意深い読解」の技法の修得と「秘教的著述」技法の発見という通路(方法)について見てみてみよう(引用文中の傍点は評者による)。

「シュトラウスが、近代的自然権とは区別される本来的な自然権の概念的枠組みをわれわれに提示することができたのは、「注意深い読解」をとおした古典的著作の独特の解釈によってえられた古典的合理性の地平に到達したからであったが、彼をして、そのような古典的読解へと向かわせることになったのは、彼がユダヤとイスラームの過去の思想家たちの作品を読むなかから、迫害のなかで書くことを余儀なくされた著作家たちが「秘教的著述技法」をもって書物を書いた可能性があることを掴み出してきたからであった。この視点こそ、近代科学が描象し過ぎたものを回復させ、合理主義をその本来の形へと帰させるための道筋を照らし出すものであった。」(一三〇、cf. 一四二頁)

このように、「注意深い読解」の技法の修得と「秘教的著述」技法の発見という通路(方法)からも古典的合理主義へと到達することが可能とされる。だが、これら三つを総合したような古典的合理主義への通路(方法)を著者は示してもいる。

「シュトラウスは、古典的著作、特にプラトンの対話篇

やアリストファネスの喜劇を解釈する際にも、本書で試みられているように、対話の場面設定、登場人物、筋書きに注意を向けている。シュトラウスは、「劇的読解」とも呼ばれるこのような読解を実践することによって、あたかも彼が読んでいる著作の会話に立ち会っているかのように自らもその会話に参加していくのである。このような読解によって、シュトラウスの「秘教主義」は、語の本来の意味を越えて、いっそう高次の意味を持つに至る」(一五四頁)。

著者によると、このようなシュトラウス独特の古典読解は、ヘーゲルの近代的弁証法の対案として出されているが、ヘーゲルの近代的弁証法とシュトラウスの古典的弁証法の違いは、啓蒙の近代的合理性と古典的合理性の違いに対応している。「過去の思想を現代の思想によって解釈しようとする近代の歴史弁証法」に対してシュトラウスが対置したのは、「過去の著作家たちをちょうどその人が自分自身を理解していたように理解する」という、古典的弁証法の立場であり「哲学は永遠真理を捉えるとは言わないまでもそういった真理を探究する営みである」という主張であった(一五五—一五六頁)。

以上のような道を通って、われわれは古典的合理主義に到達できるのであるが、ではこの古典的合理主義とは具体的にどのようなものであるのか。おそらくその一例が、前章でみた

「異種混合的な知識」であらう(三七頁・注(二一))。さらにシュトラウスの近代合理性批判が前提とする「常識に基づいて把握される『自然的世界』の合理性の理解」について、著者は、「そのような世界の自然的理解が可能になるのは、科学的な自然理解とは異なるものでありながら、しかしそれによって前科学的な自然理解とも一線を画する自然理解によってでなければならない」が、その上で「それが合理的であるという用件を満たしていなければならない」としつつ、そのような自然理解を可能にする合理性概念は「かつて古典的哲学によって提示されたものを描いてほかにはない」と述べている(八七—八八頁)。そして、科学的合理主義としての近代合理主義に対して、この古典的合理主義のことを著者自身は「哲学的合理主義」とも呼ぶことになるのである(二七三頁)。

以上、本稿はここまで主に序章と第一部を中心に論じてきた。

七 「ポストモダンの荒涼たる世界」の中で

本書は第三部「現代の政治哲学的諸問題」で、「第三期政治哲学」が直面している課題である、グローバル化した現代世界における環境世界の崩壊、共同体の崩壊、テロリズムと暴力という問題についての考察が行われている。

まず第一〇章で、現代の環境問題に向かうときの著者の立場は「第三期政治哲学」を基礎付けるものとしての「ポストモダ

ンの自然権理論」(本来的自然権・自然的正の理論)(二六四頁)とその自然権(自然的正)理論が提示する「新たなコスモスの宇宙観」である。「ポストモダンの自然権理論」とは、シュトラウスの言う古典的自然権(自然的正)を受け継ぎつつ、(近代の危機の根底にある「目的概念の否定」を乗り越えた)目的論的宇宙観を有し古典的合理主義の諸原理を継承した、「善き生」を保証する自然的正の理論(自然権理論)である(二七二―二七三頁)。そして「新たなコスモスの宇宙観」とは、「異種混合的な知識」に支えられている(目的論的人間観を含んだ)目的論的宇宙観であり、「同質性の知識」に立脚する近代科学の機械論的宇宙観(自然観)と対照をなす(八、二九三頁)。

著者によると、目的論的宇宙観の中での「人間の自然の位階秩序」こそが、人間の自然的正を決し、善と快の区別、「善き生」の基準になる(八、二六九―二七一、三六六―三六七頁)。これに対して、目的概念を喪失した「近代科学の機械論的宇宙観(自然観)」は、「解放が無秩序を生み、自由が放恣に転じ、平等が画一主義を助長し、平和が気概なさや精神の弛緩を生み、豊かさが無気力と浪費を生み」出すことにもつながり、「善き生」や「幸福」とは何かを示せない。よって、「環境問題という形で問題が露わになっている近代性の危機」の解決のためには、古典的自然権の理論と古典的自然的正の理論の宇宙観(そのポストモダンバージョンとしての「ポストモダンの自然権理論」と「新たなコスモスの宇宙観」)が必要なのである(二九二―二九三

頁)。以上のような前提のもとに著者は、いわゆる「環境倫理学の基本三主張」(加藤尚武氏)の各々について、①自然の生存権は「ポストモダンの自然権理論」によって乗り越えられるべきで、②世代間倫理と③地球全体主義は、共に「ポストモダンの自然権理論」を必要としていると主張している。

次に第一章で著者は、近代性の危機を示す指標としての「共同体の崩壊」を取り上げる。社会哲学側からの共同体論の最終答案であるコジェーヴの「普遍同質的国家」(世界国家であると同時に無階級社会であるような人類の共同性)は、それがよって立つ合理性が、アリストテレスの目的論的自然観の否定によって得られた、自然科学からの(マキアヴェリ以来の)「借り物の合理性」に過ぎず、この近代合理性自身が社会問題や共同体破壊を帰結したのであるから、「来るべき時代の共同体論」としては却下される。それにこの「普遍同質的国家」はその本質上、「普遍的で恒久的な僭主政治」となってしまうとされる。著者によると、目的因を否定する近代的合理性と機械論的宇宙観に基づいている近代の社会哲学というものは、「哲学的な共同性」の理解を伴わず、人間の理想的な生を指し示すことができない(iv、三〇二―三〇七、三三八、三四二頁)。

これに対して政治哲学は、古典的自然権理論とそれを支える目的論的宇宙観および古典的合理性に基づいており、本来共同性の理論に不可欠な「人間とは何か」についての問いを根底に据えた思考パラダイムである。そこで、「人がともに善く生き

るための理論」としての共同体論を求めるのであれば政治哲学に向かわざるをえない。著者は、シュトラウス政治哲学に基づいて、「近代の共同体崩壊後の廃墟の上に打ち立てられるべき時代の共同体」のための提案を八項目に分けて行っている。そこでは「善き生」（人間的卓越性の生）、社会性、公共的徳、幾何学（比例）的平等、下位欲求の抑制などが求められているが、（たとえ言論によって築き上げられるものとされるにせよ）「最善の体制」とは「優秀者が支配する体制」であるというシンプルな表現には少し違和感を覚えた。また、人間が完成態に達する社会は成員相互の信頼関係が維持されるような「閉じた社会」でなければならぬという（シュトラウスに基づく）主張は大変示唆的であるが、それは、「人間の直接知の能力に応じた」共同体、「間接的な情報」あるいは「マスメディアのような媒体によらずに自分自身の所見に基づいて自らの方向性を見定めうるような」共同体でなければならないと言われるとき、その現実的実現可能性はもちろんのこと、そもそも人間にとってあらゆる「媒介」を排除した「直接知」が可能なのかという疑問を持った（本稿注3参照）。そしてこの「閉じた共同体」がそこへ向かって歩を進めることになるという「コスモスとしての世界国家」についてもより詳しい説明を聞きたくなった（三八―三二五頁）。

最終の第二章において、今日の「戦争が平和であり」、「平和が戦争である」ような「戦争Ⅱ平和」の共犯関係が成り立つ

ている状況を、著者は「ポストモダンの「自然状態」の到来」と名づけている。そして著者は、「現代の戦争と暴力の根底にある僭主政治には近代科学とテクノロジーが関与」しており、哲学はまずこの〈僭主政治的なもの〉の解明に向かわなければならぬと言う。そこで出される提案が、僭主政治に転落する可能性を秘めている民主制を「哲人統治」によって補強するということである。しかし、この「来るべき時代の哲人統治」とは、「民主制のなかに「政治」哲学の居場所を確保」し、科学技術に制限を加える「節度」と野蠻からの揺さぶりに超然たる態度で立ち向かう「気概」という「今日ほとんど見かけられなくなった」二つの「徳」をわれわれに想起させるという使命を持ったものであるのだ（三三三―三三四頁）。

注

(1) 著者によると、この波は（ニーチェの予言とともに始まり）「シュミットとハイデガー、シュトラウスとコジェーヴによって切り開かれたポストモダンの思想の展開と重なり合う（四頁）」。

(2) シュトラウスによると、近代啓蒙以後の思想は、「近代性の三つの波」と彼が呼ぶ、科学（実証主義）、歴史（歴史「相対」主義）、実存主義（ニヒリズム）の三つの段階を辿ってニヒリズムへと頹落していき、この第三の波において西洋近代の危機は頂点に達する（四八、一三八、一七九―一八〇頁）。この三つの波のうち実証主義に対するシュトラウスの

批判は、例えば本稿第四章で見るようにウェーバーの社会科学方法論に対する批判としてなされる。一方歴史主義と実存主義への批判は、例えばハイデガーの実存主義に対する批判としてなされている。著者によると、シュトラウスはハイデガー思想の中に「近代性の第三の波」としての「ラディカルな歴史主義」すなわち「実存主義」を見た。そしてすべての歴史主義とその一形態としての実存主義には、「歴史と人間の自然に対する優位」の主張という基本的な一致点がある。このような「ラディカルな歴史主義」としての実存の思想からすれば、「すべては歴史的事実であって「永遠なるもの」など存在しないのである。そこから歴史主義は、善き社会について問うこととそれ自体を放棄する。シュトラウスは、永遠的なものへの問いを否定するような（歴史主義と実存主義の）思想のなかに、「近代性の危機」の根源を見るのである」（五二頁）。

(3) しかし、このように考えられた「自然」や「常識」は「人為的構成物」ではないという確実な保証はあるのだろうか。つまりわれわれは「第三の洞窟」が存在しないと断言できるであろうか（注6参照）。

(4) 著者によると、プラトンの平等についての議論において、平等には、すべての人に均等に与える平等としての「算術的平等」と、すべての人にその人にとって本性的に善いものを与える「比例的（幾何学的）平等」の二つがあり、「後者の平等に合理性を与えるものは、「それぞれの魂にとって何が有益か」ということについての知であるが、それは賢者にし

て初めて達しうる知識」であり、この知識こそが「異種混合的な知識」である（二九四頁）。

(5) しかし、この「異種混合的な知識」が目的論的・階層的宇宙観（とそれに基づく人間観）を前提とし、「形相・質料モデル」を保存している以上、それは「同一性」の呪縛から逃れることはできないのではないか。例えば、ドゥルーズ・ガタリの「ミルプラトー」における「遊牧的科学」と「王道科学」（帝國的科学）の対比においては、この「異種混合的な知識」は、著者（とシュトラウス）がその対極にあると主張する「同質性の知識」共々「王道科学」に回収されてしまうであろう。ドゥルーズ・ガタリの観点からすれば、「異種混合的な知識」の本質とされる「常識的な知（市民の目）」も、支配者・被支配者（さらに知的労働者・肉体労働者）に分割された社会に由来する「形相・質料モデル」と結びついている限りにおいて、決して生活と馴染み深いものではなくなる究極的にはこのような両者（石崎・シュトラウスとドゥルーズ・ガタリ）の相違を辿れば、（欲望あるいはその）「抑制」に対する態度の相違に行き着くはずである（Cf. 二六九—二七二、二七五、三一—頁）。

(6) シュトラウスの言う「第二の洞窟」は、プラトンの『国家』の「洞窟の比喩」をもとに、この洞窟の外の世界（哲学や科学）が「第二の洞窟」であると主張するものである（六一七、三三七頁）。

(7) 本稿はここまで、第一部の内容をまとめたに過ぎない。しかしその第一部の中でさえ、ネオコンとシュトラウスの思想

的つながりに関しての、通俗的論争とは一線を画す、誠にシュトラウス研究者らしい著者の含蓄に富む見解を紹介することができなかった（アメリカの対イラク戦争（二〇〇三年）にネオコンを通してシュトラウスが及ぼした影響については、石崎氏は懐疑的な立場を表明されている。一方、この影響関係の可能性を支持する立場の例としては、橋本勉「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」〔RATIO〕第二号、講談社、二〇〇六年）。また、近年の多くの解釈とは異なるシュトラウス独特のネガティブなスピノザ解釈やポップズのなかに近代合理主義とは区別される独特の合理主義を見届けようとするポップズ論など、著者の長年のシュトラウス研究によって浮かび上がってくるシュトラウス独特の「哲学（史）研究」についても残念ながら触れることはできなかった。そして、著者は本書第二部において、「明晰判明」や「嘘」を再吟味する中で、哲学史の読み直しと、西洋近代の合理主義に代わりうる合理主義を模索しているが、この極めて独創的な哲学的挑戦についても割愛せざるをえなかった。さらには著者のヘーゲル研究者としての本領が発揮されている第九章（ヘーゲル市民社会論における「実直さ」の役割などが指摘される）や他の箇所についても触れることができず、誠に遺憾である。

(8) ここではもちろん「優秀者」とは何かが吟味されねばならないであろう（本書二二頁）。確かに著者自身の「幾何学的平等」の提案では、能力や功績といったものへの称賛は「性別や美醜」とは無関係だから、それによる差別はむしろ自然

に反するとしているが（三一―三二頁）、シュトラウス政治哲学はもともと、男性中心主義的でエリート主義的な要素が色濃くように思える（例えば「リベラリズム 古代と近代」の一般教養教育論を参照）。また本書が目指す政治哲学にとって根幹にある「対話」の相手は他者は、本書が言う「常識」の世界での他者なのかどうか疑問に思った。私には、この「対話」は決して聞かれたものではなく「エリート主義的」なものに思われた。そして「近代性の危機」に対する大事な処方箋の一つである「異種混合的な知識」も賢者のみが到達できるとされているのだ（二九四頁）。本稿のタイトルの中に敢えて「頑ななる」という言葉を用いたのは、「ポストモダンの荒涼たる世界」を前にして断固・毅然たる学的態度で「思考の革命」を促える著者の真摯な姿勢こそ現代では貴重であると思えたからであると同時に、シュトラウス政治哲学自身が排他的な真理観を有しているという「誤解」を招きやすい印象を受けたからである（C. 長尾龍一「争う紳々」信山社叢書、一九九八年、二八三頁）。

（かわむら こう・関西大学）