

「正しい」解釈と政治哲学

—レオ・シュトラウスの「理想化する」解釈と「十全な」解釈をめぐって—

西 永 亮

1 レオ・シュトラウスにとって「正しい」解釈とは何であるか？

——「理想化する」解釈あるいは「十全な」解釈

政治思想史の方法、あるいは過去のテキストの解釈方法をめぐる議論の中で、今日でも争点の1つであり続けているレオ・シュトラウスの方法について、近年、「質的な変容」を指摘する問題提起がなされた。他の議論のほとんどが、彼の方法を規範的なものとして当然視するか、あるいは歴史的なものとして捉えるとしてもエソテリシズムと同一視してきた中であって、当該の問題提起は、歴史主義批判から非-歴史的アプローチへの、あるいはエソテリシズムへの単一的・単線的な転回といったラフな理解¹を退け、シュトラウスには複数の解釈方法——「十全な」（場合によってはエソテリックな）解釈と「理想化する」解釈——が存在し、なおかつ彼がその中でも、彼自身が進歩主義と歴史主義の双方に共通する欠陥として摘出したはずの「理想化する」解釈のほうを「正しい」ものとして選択することがあった、つまりこの意味において「質的な変容」があった、と主張するのである²。その問題提起は、のちに『政治哲学とは何であるか？とその他の諸研究』（1959年）に収録されることになる「政治哲学と歴史」³から始める。

1-1 「理想化する」解釈から「十全な」解釈へ

そこでまず確認されるのは、歴史主義は進歩主義的歴史観を「正当に legitimately」批判したという、一見すると逆説的な、シュトラウスによる歴史主義の「正当性」の承認である。飯島昇藏が述べるように、シュトラウスによれば、歴史のプロセスを「進歩」と信じる18世紀の歴史家たちは、

過去に対する現在の進歩性・優越性を前提するがゆえに、「過去に真剣に関心を懐くことができない」。過去の「教説 doctrine」を研究する際に彼らが好んだのは次のような問いであった。「現在の見地から、その教説の創始者には知られていない意味は何であるのか？」ここからシュトラウスは、歴史主義の「正当な」批判に即して、過去の思想への進歩主義的歴史家たちのアプローチの仕方をこう纏める。「彼らはしたがって、過去の思想家たちを、彼らが彼ら自身を理解したよりも善く better than 理解することが可能であり必要でさえもあることを当然視したのである」⁴。この理解の仕方をシュトラウス自身は、ヘルマン・コーエンの語を用いて「理想化する idealizing」解釈と呼ぶ。

シュトラウスにとって歴史主義の「正当性」は、進歩への信念が過去の「十全な adequate」理解を妨げることを明らかにした点にある。歴史主義の「歴史的意識」は、「歴史的精確さ historical exactness」への関心から、進歩主義に「正しく rightly」抗議した。それに対して歴史主義が提唱した「十全な」理解とは、「過去の思想家たちを、彼らが彼ら自身を理解したように精確に exactly 理解すること」である⁵。

しかし、言うまでもなくシュトラウスは最終的に歴史主義をも批判する。歴史主義は人間の全思想を歴史的なものとして捉えるのに対して、過去の哲学者たちは自らの考えを非-歴史的な仕方理解していた。つまり、彼らは自分たちの時代の真理ではなく真理そのものを見出したと主張していた。にもかかわらず歴史主義は超歴史的真理の存在を否定する。ここにおいて歴史主義は、過去の哲学に対する現在の自らの立場の優越性を前提することになり、攻撃対象であった進歩主義と結果的に同一となる。したがって歴史主義もまた、過去の哲学者たちの意図や自己理解にかかわりなく、「過去の哲学をそれがそれ自身を理解したよりも善く理解しようと試みる」、すなわち「理想化する」解釈を試みることになり、結局は「歴史的精確さ」の基準から逸脱し、自らも非-歴史的にならざるを得なくなる⁶。

かくしてシュトラウスは、進歩主義に対する歴史主義の批判から「歴史的

精確さ」の基準を引き出し、なおかつそれを歴史主義自体の構成的制約から解放して自らのテキスト解釈の方法——「十全な」解釈——へと再活性化した、と考えられる⁷。

1-2 「十全な」解釈から「理想化する」解釈へ？——「質的な変容」について

次に当該の問題提起が検討するのは、『スピノザの宗教批判』英訳版への序言(1965年)である⁸。そしてここにシュトラウスの方法の「質的な変容」が指摘されるのである。

シュトラウス自身この自伝的序言において、いかにスピノザの『神学—政治論攷』*Theologico-political Treatise*を読むべきかを論じるのだが、その中で「正しい right」解釈とは何であるかを問う。その選択肢として、「十全な」解釈——ここでは「ある教えをその創始者によって意図されたように理解する、適正な意味での歴史的解釈 historical interpretation proper」と言われる——と並んで、スピノザを批判したコーエンの「理想化する」解釈——ここでは「ある教えを、その最も高い可能性がその創始者に知られていたかどうかにかかわらず、その最も高い可能性の光に照らして解釈すること」と言われる⁹——がとりあげられる。そして、ここにおいて飯島は「シュトラウス自身は『理想化する』解釈にきわめて好意的であるように思われる」と判断し、かくしてシュトラウスにおいて「十全な」解釈から「理想化する」解釈への「質的な変容」が存在すると主張するのである¹⁰。

続けて飯島は、シュトラウスが「正しい」解釈として「十全な」解釈ではなく「理想化する」そのほうに好意的になり、自らもそれを実行するようになる時期として、この自伝的序言から、カール・レーヴィットの『ヘーゲルからニーチェまで』に対する書評(1941年)¹¹にまで遡る。シュトラウスによれば、レーヴィットの同書は、ゲーテへの回帰は「時代の中 in der Zeit」では不可能である、つまりゲーテの「時代」ないし「世界」への回帰は不可能であるという歴史主義的な断言とともに終わる。しかしながら同時

に、ゲーテへのある回帰の示唆、つまりゲーテの「諸もろの洞察 insights」と「アプローチ」への回帰は必要なことであるかもしれないという示唆を、シュトラウスは同書に読みとる¹²。そして彼は、このような自らの解釈が著者レーヴィットの意図の「正確な correct」解釈であるかは確かでないことを認める。飯島はこの点に注目し、シュトラウスはレーヴィットのことを、彼自身の（歴史主義的な）意図とは別に、その最も高い可能性（ここでは「歴史主義からの自由化 liberation」の可能性）の光に照らして、言い換えれば著者の自己理解よりも善く理解しようとしているのではないかと示唆的に問題を提起するのである¹³。

本稿は、この問題提起に答えることを目的とする。しかしそのためにも、最初にその曖昧さを指摘しておく必要がある。後述するように、例の自伝的序言において「正しい」解釈は「十全な」解釈とコーエンの「理想化する」解釈のどちらであるかを問う際に、シュトラウス自身は「実践 practice」と「理論〔観想〕 theory」の区別を提示しているのだが、飯島はこの点に一切触れていないのである。しかしながら、コーエンの「理想化する」解釈はシュトラウスにとって、第1に、単にスピノザ（そしてマイモニデス）といった思想家個人のテキストだけではなく、ユダヤの伝統への「忠誠」にも深くかかわっており、そして第2に、この伝統への忠誠との関連において実践と理論の区別が挿入されていると考えられるのである。したがって、「理想化する」解釈にシュトラウスが好意的だとする判断につきまとう曖昧さは、次の2点に求められる。

- ① シュトラウスの好意は、スピノザという思想家個人に対するコーエンの理論的批判に向けられているのか、それとも同胞の伝統をその最も高い可能性において解釈する、つまり伝統をその最も高い可能性の中で保存しようとする実践的解釈に向けられているのか？¹⁴
- ② もしシュトラウス自身も民族的伝統ではなく例えばレーヴィットという思想家個人の教えに「理想化する」解釈を適用しているならば¹⁵、彼は自らの理論的解釈において「十全な」方法と「理想化する」方法の双方

を使用していることになるが、その使い分けはいかになされているのか？
ところで、比較的よく知られているように、シュトラウスのテキスト解釈はその対象の性格——「文芸的性格 the literary character」あるいは「著者の性格 the author's character」——に決定的に依存する。ということは、彼はそれらの性格に応じて複数の解釈方法を使い分けているかもしれない。例えば、エソテリックな著者のテキストには「十全な」解釈を施し、そうでない場合にはそれ以外の解釈方法を適用する、というように。そうであれば、どれか1つの解釈方法だけが「正しい」というよりは、むしろ解釈方法の適切な使い分けこそが「正しい」とされている可能性も出てくるように思われる¹⁶。もちろん、その場合でもその「正」の最終的な基準は何であるかという問いは残る。

本稿は、以上の可能性と問いについて検討するために、まず『『スピノザの宗教批判』英訳版への序言』においてシュトラウスが「正しい」解釈についてどのように問い、そしてどのように考えていたかを、理論と実践の区別にもとづいて検討する（2）。次に、レーヴィット本の書評における彼自身の「理想化する」解釈の特質を、「文芸的性格」あるいは「著者の性格」との対応関係の中で明らかにする（3）。この2つの作業の成果を確証するために、さらに、シュトラウスの1931年の講演テキスト「コーエンとマイモニデス」にまで遡り、コーエンのマイモニデス理解との関連においてシュトラウスが「十全な」解釈（ここでは「アレゴリー的解釈」と呼ばれる）と「理想化する」解釈の関係をどのように理解していたかを確認する（4）。そして最後に、シュトラウス自身がコーエンのマイモニデス理解それ自体に「理想化する」解釈を適用することによって、コーエンの教えの「最も高い可能性」として独自の「政治哲学」の構想を打ち出していたことを明らかにする（5）。

2 伝統への忠誠と政治哲学

——コーエンの「理想化する」解釈をめぐって

2-1 コーエンのスピノザ批判の「正」について

シュトラウスが例の自伝的序言において「正しい」解釈を問題にするのは、コーエンのスピノザ批判が「正しい right」かもしれないことについて、言い換えれば、その「(不)正義(in)justice」, 「正当化 justification」の可能性について検討する文脈においてである[LAM: 249-250]。

その際にシュトラウスは、ローゼンツヴァイクに依拠しながら、コーエンのスピノザ批判の基準をユダヤ民族への「信心」あるいは「忠誠」に見出す。「彼がスピノザを非難したのは、スピノザの単に人間的な意味での不信心のゆえにであり、彼の自分自身の民族への忠誠の完全な欠如のゆえにである」[LAM: 244]。そして、一方において自分自身の民族への「愛着 attachment」を「自然的」なものとし、他方において伝統からの哲学の「超然 detachment」ないし「自由」(あるいは「断絶」)を当然視しなかった点において、コーエンはスピノザよりも「深遠」であった可能性が指摘される。

コーエンがスピノザよりも深遠な思想家であったのは、スピノザと違って彼は、自分自身の民族の伝統からの哲学的な超然あるいは自由 freedom を当然視しなかったからである；その超然は「不自然」であり、第1次的なものではなく、第1次的な愛着からの自由化 liberation の所産であり、疎外、断絶、背信の所産である；第1次的なものは信心であり、そして信心に伴う共感と愛である。[LAM: 250; cf. PAW: 194]

これに対して、スピノザの眼には当時すでにユダヤ的伝統が「その最も偉大な高さから没落していた」ように映っていたのかもしれない。したがって、「愛なきスピノザ」は、哲学の自由を自然的なものとして、第1次的なものとして当然視したのかもしれない。しかしシュトラウスによれば、コーエンは、たとえそうであっても、いやだからこそスピノザにはユダヤ的伝統に「理想化する」解釈を適用する「義務」があったのだと批判する。「彼〔ス

ピノザ)には、同時代のユダヤ教を、ましてやマイモニデスを、そして言うまでもなく聖書そのものを、最も高いものの光の中で、あるいはもし必要であれば、それらがそれら自身を理解したよりも善く理解する義務があった」[LAM: 250]。このようにシュトラウスは、コーエンのスピノザ批判を、衰退していたかもしれないユダヤ思想を「最も偉大な高さ」にまで引き上げ、それを「最も高いものの光」の中で「理想化する」義務の不履行——および同胞への信心、忠誠、愛の欠如——に対する批判として位置づけ、その「正」を吟味するのである。

そしてここにおいて、スピノザとコーエンについて自ら最終判断を下すために、シュトラウスは、「正しい」解釈とは「理想化する」解釈と歴史的に精確な「十全な」解釈のどちらであるのかを次のように問うのである。

正しい解釈とは、「理想化する」解釈——ある教えを、その最も高い可能性がその創始者に知られていたかどうかにかかわらず、その最も高い可能性の光の中で解釈すること——なのであろうか、それともそれは、ある教えをその創始者によって意図されたように理解する、適正な意味での歴史的解釈なのであろうか？一般的に言えば、実践の賢明な wise 格率である保守主義は、理論〔観想〕の神聖不可侵の法則なのであろうか？

[LAM: 250——強調は引用者による]

ここで改めて確認されるべきは、この問いに関連してシュトラウスが実践と理論の区別を挿入している点である。つまり、コーエンの「理想化する」解釈によるスピノザ批判は、たとえ実践的には正しい、言い換えれば「保守主義」的に「賢明」であるとしても、理論的にも正しいと言えるのか、という問いが挿入されているのである。事実、この直後に彼はコーエンのスピノザ解釈の不十分さを指摘することになる。

2-2 理論的革命と実践的賢明さ

第1に、シュトラウスは、コーエンはスピノザの著述の技芸を十分には理解していないと主張する。

スピノザが求める種類の解釈は理想化する解釈ではない、というのも彼自身の教説は理想主義〔観念論〕的 idealistic ではないからである。〔……〕コーエンの政治哲学は、スピノザが非常に力強く陳述していた過酷な政治的諸真実に十分な注意を払わなかった。それに一致してコーエンは、スピノザが、彼が著述した仕方によって屈していた過酷な必要〔必然〕性 necessity に、十分な注意を払わない。コーエンはスピノザの文体 style を理解しなかったのであり、それは実際に彼自身のとは完全に異なっていた。〔……〕彼は、スピノザの時代には最も自由な精神の持ち主たちが真理を保留して否定するのを強いられたことを、否定することまでする。〔……〕一度ひとが迫害の諸帰結を考慮に入れれば、『神学-政治論攷』におけるスピノザの行為は、コーエンがそれの中に見た例の「心理学的な謎」であるのをやめる。〔……〕コーエンは『神学-政治論攷』に多くある矛盾のあいだに自分の道を見出すことはなかった。[LAM: 250-251]¹⁷

コーエンがスピノザの諸矛盾の中で迷子になったのは、シュトラウスによれば、それらの矛盾が神学-政治的な理由から意図的に作り出されたものであったことを理解し切れなかったからである。

それでは第2に、なぜコーエンはスピノザの著述の技芸を、言い換えれば迫害の意味を、十分には理解できなかったのか。その理由は、コーエンが逆説的ながらスピノザの正統派批判を当然視してしまった点にある、とシュトラウスは主張する。スピノザにとっては、正統派批判はまさにこれから自分自身で遂行すべきものであり、その中で彼は自らの文体に慎重であらざるを得なかった。この観点からすれば、スピノザのテキストに適用されるべき「正しい」解釈は「十全な」（より具体的にはエソテリックな）解釈だということになるであろう。しかしながらコーエンは、近代啓蒙と正統派のあいだ

の争点をすでに決着済みのものとして受け入れたために、スピノザの文体の性格に気づかず、そして彼の打ち立てた知的土台の上で、「理想化する」解釈によってユダヤの伝統の継続を求めた。スピノザは「文化哲学としてのコーエンの哲学が基礎づけられている近代的伝統の成分にすでになっている」[LAM: 250]¹⁸。その結果として、シュトラウスによれば、コーエンはスピノザにおける伝統との断絶を隠蔽したかもしれないのである。

要するに、コーエンは、スピノザとユダヤ正統派のあいだの争点を、すなわち、スピノザの時代にはいかなる近代的あるいは自由主義的ユダヤ教も存在しなかったがゆえに彼が関心をもちえたであろう唯一の争点を、まったく議論しない。ひとはこう言えるかもしれない、つまりコーエンは、彼のスピノザ批判において保守主義者の典型的な誤り mistake を犯すのであって、その誤りとは、彼が非常に大切にしている継続しかつ変化する伝統は保守主義を通じては決して生じなかったであろうという事実を、あるいは、その大切にされている伝統の始まりにおいてなされその発展経緯の中で少なくとも沈黙のうちに繰り返される諸々の非継続、革命、および神聖冒瀆なしには決して生じなかったであろうという事実を、隠蔽することにある、と。これだけは確かである：コーエンのスピノザ批判は次の事実と真正面から取り組んでいないのであって、つまりスピノザの批判は、スピノザの時代にユダヤ教として知られ、そしてコーエンの時代にユダヤ正統派によって依然として維持された、権威的な諸々の教えと規則の総体に向けられているのである。コーエンは、スピノザが正統派それ自体を反駁していたことを当然視したのである。

[LAM: 253]

ここで言われている、「保守主義者の典型的な誤り」によって隠蔽された伝統の「非継続」や「革命」は、以前に引用した言葉では「伝統からの哲学的な超然あるいは自由」に対応するであろう。シュトラウスからすれば、コーエンの「理性の宗教」、あるいは『『われわれの』観念 idea』としての「神」[cf. LAM: 246-247] は、スピノザの理論的革命、知的ラディカリズムがもたらし

た「断絶」の上に成り立っており、したがってコーエンに必要なのは、正統派への回帰が可能かどうかを検討するためにも、その哲学的・理論的断絶と「真正面から取り組む」ことだったのである。それに相応しいのは「理想化する」解釈ではなく「十全な」解釈であった¹⁹。

しかしながら、シュトラウスはスピノザによる伝統とのラディカルな断絶を無条件的に肯定しているわけでは決してない。彼は一人称複数の「われわれ」を用いて、「マキアヴェッリの弟子」[LAM: 239]の危険性に注意を促す。

スピノザへのわれわれの反対論は、いくつかの点において、コーエンが考えたよりもはるかに強い。[……] いかにも彼〔スピノザ〕が他のすべての点において悪いユダヤ人であったとしても、彼はユダヤ人たちの自由化について、彼が彼の哲学を前提にした場合にそれについて考えることのできた唯一のやり方で考えた。しかし、まさにこのことが実情であるならば、われわれはなおのこと、彼が彼の提案を提示する仕方——その提案そのものは言うまでもない——がマキアヴェッリ的であるという事実を強調しなければならない：人道主義的な終極目的 end はあらゆる手段を正当化するように見える；彼は最も危険な遊戯を楽しむ；彼の進み方〔手続き〕procedureは、彼の〈神〉と同程度に善悪の彼岸にある。[LAM: 244-246——強調は引用者による]

シュトラウスは別のテキストにおいて、マイモニデスが一人称単数とは区別される一人称複数を使用するとき、彼は「ユダヤ的共同体あるいはユダヤ的伝統の代弁者」として現れる、と主張する²⁰。もし、ここでシュトラウスはマイモニデスを多少なりとも模倣していると考えられるならば、彼もまた、共同体や民族的伝統の側から、コーエンの「理想化する」解釈に一定の「正」を、つまり実践的賢明さ wisdom を認めていると理解することができるように思われる²¹。ユダヤ的伝統への忠誠義務ではなく哲学的自由を第1次的な、自然的なものとして当然視するスピノザの文体は、「最も危険な遊戯」である[cf. LAM: 259, n. 48]²²。

コーエンの「理想化する」解釈およびスピノザ批判をめぐって、シュトラ

ウスは「正しい」解釈をどのように理解していたのか。これまでに明らかになったのは次の2点である。第1に、スピノザの理論的革命的な理解にとっては、「理想化する」解釈ではなく「十全な」そのほうが「正しい」と考えられていた。しかし第2に、その理論的革命的なラディカルさとそれが表現される仕方とが、破壊するとはまでは言わないまでもその没落を後押ししかねない伝統的理解にとっては、「理想化する」解釈は実践的に正しい（賢明である）と考えられていたかもしれない、ということである。

いずれにせよ、シュトラウスは、伝統への忠誠義務と哲学的自由のあいだに立って、後者を第1次的な、自然的なものとして当然視することの浅薄さと危険性を指摘する。

3 レーヴィットに対するシュトラウス

——「理想化する」解釈の理論的正について

それでは次に、共同体や民族的伝統とは区別される思想家個人のテキストをめぐるでも、シュトラウスは「理想化する」解釈に好意的な場合があるかどうか、つまり「理想化する」解釈の理論的正も認めているかどうかについて検討しよう。シュトラウスはレーヴィットの思想を、彼の自己理解よりも善く解釈しようとしているのか？

3-1 文芸的性格あるいは著者の性格

レーヴィット『ヘーゲルからニーチェまで』に対する書評は、最初に『ソーシャル・リサーチ』1941年11月号（第8巻第4号）に掲載された。ところで、まさに同一の誌上に、シュトラウスのもう1つのテキストが掲載される。「迫害と著述の技芸」である²³。また同年に、『『迷える者のための導き』の文芸的性格』が最初に公刊される²⁴。これだけでもすでに明らかなように、この時点でシュトラウスは、「理想化する」解釈と「歴史的精確さ」を基準とする「十全な」解釈との違いを十分に認識している。さらに、1948年に最初

に公刊されるが、これら2つのテキストと並んで『迫害と著述の技芸』に収録されることになる。「いかにスピノザの『神学-政治論攷』を研究するか」において、彼は、要求される理解の「精確さ exactness」の程度あるいは種類はその対象の「著者の性格」に応じて異なると論じる²⁵。以上から、「著者の性格」あるいはテキストの「文芸的性格」によっては、シュトラウスは必ずしも「十全な」解釈ではなく「理想化する」解釈のほうを「正しい」と考える可能性が確かに出てくる。

したがって、ここで問題となるのは、シュトラウスにとってレーヴィットはいかなる性格の著者であるのか、彼の本の「文芸的性格」はいかなるものであるのか、である。

3-2 レーヴィットと歴史主義

本稿 1-2 ですでに少し触れたように、例の書評においてシュトラウスは、レーヴィットは歴史主義の影響から脱し切れていないと論じる。

しかし、彼のゲーテ解釈は19世紀の諸々の先入見によって足枷をはめられていないのに対して、彼のルソー解釈はとくにヘーゲルによって確立された伝統の諸制限の内部にとどまっている。彼は、ルソーが依然として人間性 *humanité* と祖国愛 *patriotisme* のあいだの永遠かつ最終的な矛盾と考えたものを、キリスト教の理想 *ideal* と古典古代のそのあいだの歴史のかつ解決可能なアンチノミーと同一視する。彼は、ルソーの第1次的な関心が根本的差異にあることを、つまり哲学的伝統によって承認されたが19世紀の優勢な傾向によって抹消された「自然」と「コンヴェンション」のあいだの根本的差異にあることを、理解しない。

[WIP: 270]

ここからシュトラウスは、レーヴィットの本の中に、ゲーテの「時代」ないし「世界」への回帰は不可能であるという歴史主義的な断言と同時に、ゲーテの「諸もろの洞察」と「アプローチ」への回帰は必要なことであるかもしれないという示唆を読みとるのだが、彼は、このような自らの解釈が

レーヴィットのテキストそのものと「矛盾する」かもしれないことを認める。この矛盾は、シュトラウスからすれば、そもそもレーヴィットのテキストが歴史主義の内と外を跨いでいることに由来するわけだが、これをシュトラウスは——例えばスピノザやマイモニデスのテキストに彼が見出すような——故意の矛盾とは理解していないように思われる。というのも、自らの解釈がレーヴィットの意図の「正確な」解釈であるかどうかにかかわらず、シュトラウスはレーヴィットのテキストを「歴史主義からの自由化」に貢献するものと捉えるからである[cf. WIP: 270]²⁶。つまり、マキアヴェッリやスピノザらによって創始され、ヘーゲルによって確立された近代的伝統の上で発生した歴史主義に囚われたルソー解釈ではなく、歴史主義の足枷から自由なゲーテ解釈の部分こそが、レーヴィット本人の意図とは別に、彼の思想の最も高い可能性だとされるのである。かくして、シュトラウスはレーヴィットの思想を、本人の自己理解よりも善く理解しようとする、つまり「理想化する」。レーヴィット自身がなしたのは「歴史主義の危機の注目すべき表現」までである。それを越えてシュトラウスは、現代の新たな知的「伝統」になりつつある歴史主義から、「自然」と「コンヴェンション」のあいだの「根本的差異」へと回帰するよう、よく知られた比喩を用いれば第2の洞窟から自然的な洞窟へと上昇するよう、当のレーヴィットに迫っているように思われる[WIP: 270]²⁷。

ここまで、コーエンのスピノザ批判をめぐる1960年代の議論と1941年のレーヴィット論とから、シュトラウスにおいて解釈の「正」は、第1に、実践と理論〔観想〕の区別にもとづいて、第2に、解釈対象の著者あるいはテキストの性格に応じて、「十全な」解釈と「理想化する」解釈とを使い分けることにある、ということが示された。

いずれにせよ、シュトラウスにとって「理想化する」解釈とは、実践的にも理論的にも、その対象の「最も高い可能性」を基準とする。しかしながら、そもそも、最も高い可能性とは何であるか？この問いに向かうために、時代をさらに遡って、同様の議論と言いうるものが出現する1931年の講演テク

スト「コーエンとマイモニデス」をとりあげよう²⁸。これから見るように、このテキストにおいて、シュトラウスはレーヴィットに対する以上にコーエンの思想を「理想化する」。そして、ここでのコーエン批判において、シュトラウスにとって「理想化する解釈」の（実践的ではなく）理論的正の基準となる「最も高い可能性」の本質が現れる。つまり、彼に特有の「政治哲学」の概念が現れるのである。

4 コーエンに対する 1931 年のシュトラウス ——「アレゴリー的解釈」と「理想化する解釈」

4-1 いかにもイェンニデスのテキストを読むべきか——アレゴリー的解釈と、反省的なアレゴリー的解釈としての理想化する解釈

シュトラウスは、コーエンの「マイモニデスの倫理〔学〕の性格性」“Charakteristik der Ethik Maimunis” (1908年) を主に参照しながら、彼のマイモニデス理解を分析する。シュトラウスによれば、コーエンがマイモニデスに向かうのは、もちろん前者が後者と同一化しようとするからだが、そこで求められる同一性は「啓蒙されたユダヤ人」である。「啓蒙されたユダヤ人」とは、「理性」が「生の導き」をなし得ることを信じるユダヤ人であり、この意味においてコーエンはマイモニデスをユダヤ教における「合理主義の古典的作家」、「ユダヤ教の合理主義者」と呼ぶ [GS2: 395-396]。

なぜコーエンはそのようなマイモニデスを、言い換えれば生の導きのために信仰だけでなく理性の能力を必要とするのか。その理由は現代における「宗教の没落」という危機意識にある。ユダヤ教を「補充」し「完成」するには [GS2: 396]、「哲学」の助けが必要だと考えられるのである。それゆえマイモニデス的「啓蒙」は、17・8世紀の啓蒙とは異なるとされる。後者は、神話を「迷信」として科学 Wissenschaft によって随意に「置き換えること」や、啓蒙をユダヤ教に対して外的に「適用すること」を目指すのに対して、前者は「哲学とユダヤ教の相互浸透」あるいは「協定」を求めるのである

[GS2: 399]。

したがって、マイモニデスが神話に「闘争」を仕掛ける場合でも、それは「ユダヤ教の名において」なされるとされる。聖書の批判的解釈は、結果的には「聖書およびユダヤ的伝統全般からの神話の除去」に至るが、しかし、その科学的部分は深さあるいは内側に隠され、非科学的部分は大衆の視覚やイメージに訴えるものとして表面あるいは外側に残される。そのような聖書解釈は、そもそも「預言者たち」が教義を呈示した仕方に対応する²⁹。このようなマイモニデスの聖書解釈は「アレゴリー的解釈」と呼ばれる。

聖書の章句が科学的洞察と矛盾する場合には、科学的洞察と矛盾する章句の語意は外的な意味であり、その根底には、科学的洞察と調和する内的な意味が横たわっていることが想定される。外的な意味は、本来的に意図されたものの像的呈示である。[……] アレゴリー的解釈 *die allegorische Auslegung* は、著者を彼が自己自身を理解したように理解しようとする。[GS2: 399-400]

この「アレゴリー的解釈」は、のちのシュトラウスの用語で言えば「十全な」（具体的にはエソテリックな）解釈ということになるであろう。

続けてシュトラウスは、マイモニデスに対するコーエンの「理想化する解釈」について論じる。

17・8世紀の近代啓蒙は、以上のようなマイモニデスのアレゴリー的な聖書解釈を拒否するが、それをとくに力強く遂行したのがスピノザだとされる。というのも、スピノザは聖書を完全に非科学的なものとして理解することによって、「一方における科学および哲学と、他方における聖書は、一切相互に関係をもたず、完全に異なる世界に属する」と結論づけたからである。ここに、科学と聖書は截然と切り離され、アレゴリー的解釈は「テキストへの暴力行使」とみなされるようになる [GS2: 400]。ここから、シュトラウスはコーエンのマイモニデス理解について批判的に分析し始める。つまり、コーエンは、マイモニデスのアレゴリー的解釈に対するスピノザの批判を暗示的に自らのものにした、というのである。コーエンにとって「著者を彼が自己

自身を理解したように理解する」(=「十全に」理解する)方法は、アレゴリー的解釈ではなくスピノザの「歴史-批判的解釈 die historisch-kritische Auslegung」である。コーエンがアレゴリー的解釈に好意的な場合があるとしても、それはスピノザ的な「歴史的意識」の土台の上でのみである。その上でコーエンは、カントが『純粹理性批判』で示した「著者を彼が自己自身を理解したよりも善く *besser als* 理解する」可能性から出発し、この解釈方法を「理想化する解釈 *idealisierende Auslegung*」と呼ぶ。この理想化する解釈とアレゴリー的解釈の差異は、前者が著者に対する解釈者の「優越性」を想定している点にある [GS2: 400-401; cf. LSM: 93-97]。

しかしながら、この2つの解釈方法には次のような「深い共通性」があるとシュトラウスは主張する。

理想化する解釈もまた——アレゴリー的なそれと同様に——²重の意味を承認する：文字通りの、拘束力のない、非本来的な意味と、内的な、拘束力のある、本来的なそれ。そして、聖書の理想化する解釈は、マイモニデスのアレゴリー解読 *Allegorese* と同じ機能を果たす：聖書の本来的な意味との内的な一致における、聖書からの神話の除去。理想化する解釈は、より反省的な *reflektierter* 形式においてアレゴリー解読を繰り返す³⁰。かくして、コーエンはアレゴリー解読の救助を遂行する：彼はアレゴリー解読への批判に対して、アレゴリー解読がテキストの平易な理解ではなくその再解釈 *Umdeutung* である限りにおいてそれがテキストを把握し損なうことを認める。しかし、この再解釈は暴力行使ではなく「変形 *Verwandlung*」である：以前のもの、神話的なものを、以後のものへと変形させること。「そして、そのような変形が最も善い種類の無化 *Vernichtung* なのではないかが問われる」³¹。コーエンに馴染みのある者は、この問いがただレトリックにのみ意図されていることを知っている。[GS2: 401]

この問いはただレトリカルに発せられているに過ぎない、というのは次のことを意味する。すなわち、コーエンにとって、ユダヤ的伝統に「反省的な」

アレゴリー解説としての「理想化する解釈」を適用し、その方向において伝統を「再解釈」し「変形」させることこそが、伝統の「最も善い種類の無化」であること、すなわち、その伝統の「補充」と「完成」につながる、このことは問うまでもない、ということである。

このように、シュトラウスによればコーエンは、スピノザとカントの解釈方法を混合することによって、反省的なアレゴリーの解釈としての理想化する解釈を創出する（スピノザの批判からマイモニデスのアレゴリー解説を「救助」する）。スピノザの「歴史-批判的解釈」は、ユダヤ的伝統全体のラディカルな無化＝「断絶」につながる。これに対して、コーエンの理想化する解釈は、一方においてアレゴリーの解釈として、「古いものとの断絶なしに古いものへの批判を行う」ことを可能にする。そしてそれは他方において、近代的歴史意識における過去に対する現在の「優越性」を前提にして、「より反省的な」次元に立って、伝統の「2重の意味」を区別しその善悪を判断する。かくしてコーエンは、伝統の継続の中で善的部分（「文字通りの、拘束力のない、非本来的な意味」ではなく、「内的な、拘束力のある、本来的なそれ」のほう）の発展を、言い換えれば、歴史の進行〔過程〕processの中で伝統の「最も高い可能性」に向かう進歩 progressを図る。この意味において、スピノザ的啓蒙からコーエンが「救助」したマイモニデス的啓蒙は、伝統を「より善くすること〔改善〕*Verbesserung*」として再解釈される[GS2: 401-402]³²。

4-2 コーエンとマイモニデスの差異——解釈上の義務としての伝統への忠誠と科学

それでもなお、シュトラウスはコーエンとマイモニデスの決定的な差異を指摘する（それに伴ってマイモニデスとスピノザの共通性を示唆する）。この差異はテキストに対する解釈者の「義務」にかかわる。

マイモニデスもスピノザも、異なった方法によってではあれ——前者はアレゴリーの解釈、後者は歴史-批判的解釈によって——、ともに「著者を彼

が自己自身を理解したように理解する」。それに対してコーエンは、カントに倣って「著者を彼が自己自身を理解したよりも善く理解する」。そして、この理想化する解釈は、コーエンにおいては単に「科学」の問題ではなく、「善意志」に根拠をもつ「伝統」に対する「忠誠への義務」である、とシュトラウスは主張する [GS2: 431]。それと対照的に強調されるのは、マイモニデスの聖書解釈における「科学への義務」の直接性である。

この〔科学への〕義務をマイモニデスは、神の認識の命令の中に言い表されるものと見るが、神の認識を彼は科学的な認識として解釈する。これほど直接的には、コーエンはこの義務を聖書の中に見出すことはできなかつた；彼にとって、科学への義務は、まず科学の道徳的な *moralisch* 機能を根拠としてはじめて結果的に生じることができた。 [GS2: 399]

かくして、コーエンにおいて聖書解釈と科学の関係は「道徳」の媒介を必要としたとされるのである。つまり、「忠誠への義務」を基準とするコーエンにとって、聖書はユダヤ民族の道徳的伝統であるのに対して、「科学への義務」を基準とするマイモニデス（とスピノザ）にとっては、聖書は科学的・哲学的読解の対象となる。「科学への義務」から直接的に聖書の著者たちや伝統の創始者たちを「十全に」理解しようとするマイモニデス（とスピノザ）とは異なり、コーエンは「忠誠への義務」から、ユダヤの伝統をその創始者の意図にかかわらずに道徳的・実践的に理想化する。

4-3 コーエンのマイモニデス理解における「正しい」洞察——プラトンとアリストテレスの対立

以上のように、シュトラウスによれば、「啓蒙されたユダヤ人」としてマイモニデスの継承者であろうとするコーエンは、しかしながら第1に、近代的合理主義の土台の上でマイモニデスの中世的合理主義を理解してしまったがゆえに、第2に、科学的・哲学的義務ではなく道徳的義務を優先したがゆえに、マイモニデスを「十全に」理解することができなかつた。

それでは、なぜシュトラウスは、そのようなコーエンのマイモニデス理解から出発するのか。その理由はコーエンへの敬意の表れにとどまらない。シュトラウスは、コーエンのマイモニデス理解に「重要な諸洞察 Einsichten」を認めるのである。それを彼は「正しい richtig 足跡」と呼ぶ。シュトラウスの進み方は、コーエンの思想の中で「正しい」部分とそこから「逸脱」した部分とを分けること、つまりコーエンに「批判」を向けることにある [GS2: 394]。これによってシュトラウスは、コーエンの思想を（理論的に）理想化しようとするのである。コーエンが残した「正しい足跡」を辿るためにとりあげられるのは、彼のギリシア哲学（プラトンとアリストテレス）理解である。その中でシュトラウスが注目するのは、「善のアイデア」をめぐるプラトンとアリストテレスの「対立」である。

シュトラウスはこう主張する。コーエンはギリシア哲学を「根源的 ursprünglich, 古代的地平」, 「ギリシア的地平」においてではなく、「忠誠」と「裏切り」という道徳的基準から理解した, と [GS2: 396, 403-404, 405, 410]。それゆえに「コーエン的倫理 [学]」においては、「意図 Gesinnung」よりも「行為 Handlung」が優先され [GS2: 406, 428]³³, 「テオリア θεωρία」は行為へと現実化しない「神話」として批判される [GS2: 414-416]。ここからコーエンは、プラトンの「善のアイデア」を「道徳 Sittlichkeit」として解釈した。これに対して、コーエンはアリストテレスを、道徳的世界と相関的でない「宇宙」や「存在」の「純粋な観想」を幸福とする思弁的な「形而上学者」として批判した [GS2: 405-407, 413-416, 417-420]。コーエンの思想におけるプラトンとアリストテレスの対立は次の1文に示される。「アリストテレスはアイデアに対する、善のアイデアに対する敵意によって導かれる」 [GS2: 396, 404]。コーエンがギリシア哲学から引き出す「人間の最も高い可能性」は、テオリア・観想ではなく「道徳的行為」の指針としての善のアイデアである [cf. GS2: 421]。

こうしたギリシア哲学理解を前提にコーエンはマイモニデスを理解する。シュトラウスはコーエンの「中心的な」, 「本来的な」主張を次の1文に見

出す。「マイモニデスはアリストテレスよりもプラトンとの深い調和にある」。そして、マイモニデスをアリストテレス主義者ではなくプラトン主義者として捉えたことこそ、コーエンの「正しい足跡」であり、彼の歩いた「道」だとされる [GS2: 404, 421]。しかしシュトラウス自身は、プラトン主義者としてのマイモニデスというコーエンの残した道を、コーエンの意図を越えて、マイモニデスのイスラーム的先駆者たちのプラトン理解へと向かって歩いて行く [GS2: 424]。この観点から、シュトラウスはコーエンの思想に「理想化する解釈」を適用し、彼のマイモニデス理解を本人の自己理解よりも善く理解しようとするのである³⁴。

5 「人間の最も高い可能性」とは何であるか？

——哲学者の法的義務

中世イスラーム哲学（アヴィセンナやアルファーラービー）から影響を受けたシュトラウス自身のギリシア哲学理解においては、アリストテレスと同様にプラトンにとっても、「人間の最も高い可能性」は「純粋な観想と理解の中での生」、すなわち哲学者の生である。したがって、プラトンとアリストテレスの対立は、道徳的・実践的共生と単独の観想的生とのあいだにあるのではない。両者の決定的差異は、アリストテレスが哲学の「自然的自由」をそのまま許したのに対して、プラトンはそうしなかった点にある。プラトンは『ポリテイア』において、哲学者に他者たちの世話と守護を強制した。哲学者は「立法者」によってポリスへと引き戻される。それによって、哲学は「法の前で責任をとる〔応答する〕 sich verantworten」ことを余儀なくされるのである。そして、プラトンが哲学に要請した事柄は、アヴィセンナやマイモニデスなどの啓示宗教の時代に成就された、とシュトラウスは考える³⁵。その時代の哲学者たちは、「預言者」によって与えられた「法的位階秩序」の維持への「応答責任 Verantwortung」を絶えず意識する。彼らは、法の前で自らの生き方を「哲学することへの法的義務」として正当化する。

同時に彼らは、自らの哲学の「エソテリックな性格」を「秘密厳守への義務」として把握する。神法の前で哲学は、自然的に自由ではなく、政治的であらざるを得ない[GS2: 426-427; cf. 411-413]。

かくして、マイモニデスはアリストテレス主義者ではなくプラトン主義者だというコーエンの「正しい」洞察は、中世イスラーム哲学からマイモニデスに伝わったとシュトラウスが考えるプラトンの政治哲学へと接合され「理想化」される³⁶。シュトラウスにとって、コーエンの教えの「最も高い可能性」は、このような意味での「政治哲学」の回復へ向かう「道der Weg」に他ならない[GS2: 428]³⁷。

注

- 1 Cf. Allan Bloom, "Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973," in *Political Theory*, Vol. 2, No. 4, Nov., 1974, pp. 383ff. 近年の例としては, cf. Winfried Schröder ed., *Reading Between the Lines: Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*, de Gruyter, 2015。
- 2 飯島昇藏「訳者あとがき——『都市と人間』という邦訳書のタイトルの選択について」, レオ・シュトラウス『都市と人間』, 法政大学出版局, 2015年, 415頁。
- 3 この英文の初出は1949年であるが, そのヘブライ語訳は1946年に公刊されている。Cf. Leo Strauss, "Political Philosophy and History," in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 1, 1949, p. 30, n. 1; *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 1946, pp. 129-146.
- 4 飯島「訳者あとがき」, 413-414頁(原語挿入は引用者による)。
- 5 飯島「訳者あとがき」, 414頁(原語挿入は引用者による)。ところで, シュトラウス自身は, 進歩主義に対する「初期歴史主義」(その後のニーチェやハイデガーの「根源的歴史主義」から区別されるように思われるもの)の批判のうちで最も有名な事例は「中世」についての解釈をめぐるものである, と主張する。Cf. Strauss, "Political Philosophy and History," in WIP: 67. また, それに先立つ別のテキストでは, コーエンのマイモニデス解釈が批判的に検討される文脈において, 18世紀合理主義の進歩信仰に対する批判の優れた事例として「大陸ロマン主義」と「歴史学派」がとりあげられる。その中で, 進歩主義の不十分さを克服した歴史主義者として, レオポルト・フォン・ランケの名が挙げられる。Cf. Strauss, "How to Study Medieval Philosophy," 1944, in LSM: 93-97.
- 6 飯島「訳者あとがき」, 414-415頁。シュトラウスによれば, ここから歴史主義は, さらに自らの立場自体も歴史的なものとみなすことによって根源的になる。Cf. NRH: 25-26.
- 7 歴史主義に対抗する「十全な」解釈が, シュトラウスにとって単に思想史研究の方法にとどまらず, 正しい生き方としての哲学の可能性を開くことを目的にしていることについては, cf. NRH: 31-33; 西永亮「歴史主義と「哲学的倫理」とし

- での自然的正』, 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, 2019年, 第2章。シュトラウスの言う自然的正 natural right は, 正しい生き方〔生の道〕the right way of life とは何であるかという「根本的問い」を意味する。それをめぐって, 古代から近代(そして現代)に至るまでさまざまな「答え」ないし「解決」が提起されてきたが, 根本的問いそれ自体は歴史 history を貫いて同一であり続けている, とシュトラウスは考える。したがって, 仮に彼にとって natural right は多義的だと想定されうるとしても, それは歴史のなかで提起されたり否定されたりしてきた答えないし解決がそうであるに過ぎない。根本的問いは, 古代的でも近代的でもなく, あるいはトラシュマコス的でもニーチェ的でもなく, 文字通り「根本的」なのである。「正しい richtig 生への問い」という「根源的問いそのもの die Urfrage」は, 遅くとも 1930 年のテキストには現れる。Cf. Strauss, “>Religiöse Lage der Gegenwart«,” 1930, in GS2: 379-380. もっとも, より精密に言えば, シュトラウスは哲学を「方法〔道の後を行くこと〕method」として(も)理解している。Cf. Strauss, “The Law of Reason in the *Kuzari*,” 1943, in PAW: 105, n. 29 (飯島昇藏訳「『クザリ』における理性の法」, 『政治哲学』第24巻, 2018年, 85頁, 注29)。
- 8 Strauss, “Preface to Spinoza’s Critique of Religion,” 1965, in LAM: 224-259. 書かれた日付は 1962 年 8 月と記されている。
- 9 コーエンの「理想化」については, cf. 佐藤貴史『ドイツ・ユダヤ思想の光芒』, 岩波書店, 2015年, 第3章。また, シュライアーマッハー(のプラトン解釈)に対するアウグスト・ベークの批判と, シュトラウスの解釈学とのありうる関連については, cf. Hannes Kerber, “Leo Strauss on Exoteric Writing,” in *Interpretation*, Vol. 46, Issue 1, 2019, pp. 21-22, n. 68。
- 10 飯島「訳者あとがき」, 415-416頁。
- 11 Strauss, “LÖWITZ, KARL. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, New York: Europa. 1941.,” in *Social Research*, Vol. 8, No. 4, 1941, pp. 512-515. この書評もまた『政治哲学とは何であるか?とその他の諸研究』に収録されることになる [WIP: 268-270]。
- 12 シュトラウスにとってゲーテはエソテリシズムを十分に理解する著者であったかもしれないことについては cf. Strauss, “The Law of Reason in the *Kuzari*,” in PAW: 107, n. 35 (飯島訳, 87-88頁, 注35); Arthur M. Melzer, “Esotericism and the Critique of Historicism,” in *American Political Science Review*, Vol. 100, No. 2, 2006, p. 279。
- 13 飯島「訳者あとがき」, 417-418頁。
- 14 これは次のように言い換えられるであろう。コーエンによる民族的伝統の理想化およびスピノザ批判に対して, シュトラウスは理論的に(=哲学の立場から)好意的なのか, それとも実践的に(=伝統保持の立場から)そうなのか?
- 15 解釈対象としての, 個人の思想家と民族的伝統との区別については, cf. 飯島「訳者あとがき」, 425-426頁, 注25。
- 16 もしそうだとすれば, われわれが認識すべきは, シュトラウスの解釈方法の「質的な変容」というよりは, やはりその複数性ではないだろうか。シュトラウ

スにとって解釈方法が複数存在することは晩年のテキストにも確認される。Cf. Strauss, "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy," 1971, in SPP: 30. そもそも、飯島自身もかつて、シュトラウスにとって「十全な」解釈の適用範囲は著者の性格に応じて限定的であると主張していた。「シュトラウスの解釈の方法〔ここでは「十全な」解釈を指す——引用者〕が応用される過去の思想家の範囲が問題となる。それは注意深い書き手にものみ応用できるのであって、注意深い哲学者ではあっても注意深い書き手ではないひとには応用できない、とシュトラウスははっきり断っている。これは、どんな方法も誤解や誤用を免れないことに関連しての注意である。さらに注意すべきは、シュトラウスの示唆する解釈の方法〔＝「十全な」解釈〕は、かれ自身も認めるように「行間を読む」(reading between the lines)方法であるが、この方法を用いて木を見ない愚を犯すひともいれば、そのような愚を犯さないひともいる、とシュトラウスは警告している。シュトラウスの解釈の方法〔＝「十全な」解釈〕が確実に応用できるのは、書物はいかに書き、また、読むべきかについて、あるいは、いかに発言すべきかについて、あるいは、これらに類似する事柄について、直接的にせよ間接的にせよ言及することによって、自分自身の書物の読み方にヒントを与えているひとの書物だけである。」飯島「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、1990年、66-67頁。

17 ここでの「心理学的な謎」は、ニーチェの言う「復讐欲」と、「ヘーゲルの弁証法」へと関連づけられる。それに対して、スピノザ自身は「アリストテレス的矛盾律」によって揺り動かされた、とシュトラウスは言う。スピノザにおける「総合」と「分析」については、cf. Strauss, "How to Study Spinoza's *Theologico-political Treatise*," in PAW: 189.

18 したがってシュトラウスは、コーエンの「理想化する」解釈も、そしてカントを含めたドイツ理想主義〔観念論〕自体（さらには進歩主義）でさえも、スピノザが準備したと主張する。少し長いが引用しよう。「彼〔スピノザ〕はこうして、前近代（古代—中世）の哲学と近代のそれとの総合を試みた最初の偉大な思想家となった。彼の思弁は新プラトン主義に似ている；彼はすべての事物を、単一の存在あるいは起源によって作られるあるいは創造されるものではなく、それから進む proceed ものとして理解する；〈一〉が〈多〉の唯一の根拠なのである。けれども彼はもはやこの進行〔過程〕process を下降あるいは衰退としてではなく、上昇あるいは展開としてみなす：終極目的 end は起源よりも高いのである。その主題についての彼の最後の言葉に一致して、知の最も高い形式、彼が直観知と呼ぶ知の最も高い形式は、1つの実体あるいは〈神〉の知ではなく、個別の諸々の事物あるいは出来事の知である：神が完全に神であるのは、実体の資格においてではなく、あるいは〈神〉の永遠の諸属性においてですらなく、永遠の相のもとに *sub specie aeternitatis* 理解された〈神〉の永遠でない諸様相においてなのである。〔……〕スピノザはこうして、根本的な進行〔過程〕processus を進歩 progress として眺めるような種類の哲学体系を創始するように見える：〈神〉は〈神自身〉において最も完璧な存在者 *ens perfectissimum* ではないのである。この最も重要な点において、彼はドイツ理想主義〔観念論〕

idealismを準備する。〔……〕スピノザにとっては、いかなる自然的な終極目的も存在しない、そしてこのゆえにとくに人間にはいかなる自然的な終極目的も存在しない。彼はそれゆえ、人間の終極目的（観想 contemplation に捧げられた生）の新たな説明を与えるよう強制される：人間の終極目的は、自然的ではなく理性的なのである、つまり人間がそれを形象化することの結果なのであり、人間が「人間的自然のモデルとしての人間の観念 idea を形成する」ことの結果なのである。彼はこうして、自然によって人間に課せられた終極目的とは区別される、人間的精神の作品としての、あるいは人間的投企 project としての「理想 ideal」という近代的考えを、決定的に準備する」[LAM: 240-241]。「進歩」への信仰が、前近代の哲学と歴史主義の「歴史的進行〔過程〕」とのあいだに位置するという主張については、cf. WIP: 66。

- 19 したがって、コーエンが「保守主義者の典型的な誤りを犯している」とされるのは、あくまで理論的な意味においてであり、実践的な意味においてではない。Cf. Steven Frankel, “Spinoza’s Critique of Religion: Reading the Low in the Light of the High,” in Martin D. Yaffe and Richard S. Ruderman eds., *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, Palgrave Macmillan, 2014, p. 55, n. 27.
- 20 Cf. Strauss, “The Literary Character of *The Guide for the Perplexed*,” 1941, in PAW: 83-84. なお、この箇所において、マイモニデスの「正確な correct」意見は、共同体や伝統とは区別される「私」の意見であり、矛盾の中に隠された秘密の意味をもつとされる。ここを読む限り、「正確な」解釈は「十全な」（あるいはエソテリックな）解釈と同類であるように見える。
- 21 シュトラウスによる「理想化する」解釈の実践的賢明さの承認が、コーエン流の同胞愛あるいはユダヤ的伝統への忠誠から来ているのか、それとも哲学者の社会的責任あるいは節度（知的徳 intellectual virtue と区別される道徳的徳 moral virtue としての）から来ているのかは、別の問題である。後者について、1941年のものとしては、cf. GN: 372。次のものも参照。飯島「レオ・シュトラウス——テキスト解釈の課題と方法」, 55-58頁。1957年1月5日発行の『ナショナル・レビュー』における政治的シオニズムへのシュトラウスの言及については、cf. 井上弘貴『アメリカ保守主義の思想史』, 青土社, 2020年, 156-159頁; 村田玲「若きシュトラウス——神学・政治問題の起源について」, 『ノモス』第47号, 2020年, 181頁。これとの関連において注目すべきは、往復書簡の中でのゲルショム・ショーレムのシュトラウス批判である。1962年5月4日付の、シカゴからショーレムに宛てた英語の手紙の中でシュトラウスは、『スピノザの宗教批判』の英訳版の出版計画があり、それに序言をつけることと、その序言は「適正さ propriety と両立可能な程度に自伝に近くなるだろう」ということを伝えている。それに対してショーレムは、イェルサレムからシュトラウスに宛てたドイツ語の手紙の中で（同年11月28日付）、彼が受けとった英訳版の手稿に関して、その自伝はいくつかの段階を省略しているようだと言っている。Cf. GS3: 746-747.
- 22 シュトラウスは、スピノザの文体に「大胆」さと「社会的諸義務」の意識の双方を見る。Cf. Strauss, “How to Study Spinoza’s *Theologico-political Treatise*,” in PAW: 183ff.

- 23 Strauss, "Persecution and the Art of Writing," in *Social Research*, Vol. 8, No. 4, 1941, pp. 488-504. これはのちに『迫害と著述の技芸』（1952年）に収録されることになる。
- 24 Salo. W. Baron ed., *Essays on Maimonides*, Columbia University Press, 1941, pp. 37-91. これもまた『迫害と著述の技芸』に収録される。
- 25 Cf. Strauss, "How to Study Spinoza's *Theologico-political Treatise*," in PAW: 143-144.
- 26 「矛盾」についての同時期の説明としては、cf. Strauss, "The Literary Character of *The Guide for the Perplexed*," in PAW: 60-78. 遅くとも1935年以降、シュトラウスは往復書簡の中でレーヴィットの歴史主義（あるいは理想主義〔観念論〕 Idealism）的先入見を批判し続ける。Cf. GS3: 648-650, 652-654, 666-670. シュトラウスから見れば、レーヴィットの「世俗化」論は伝統の「継続」を主眼とするのに対して、シュトラウス自身は、そのような継続は19世紀にロマン主義あるいは歴史主義によって事後的に都合よくつくられた物語に過ぎないと主張して、伝統とのラディカルな「断絶」を強調する。Cf. 高田康成『クリティカル・モーメント——批評の根源と臨界の認識』、名古屋大学出版会、2010年、336-338, 342-343頁。Arthur M. Melzer, "Esotericism and the Critique of Historicism," p. 286 では、さらに「啓蒙」の「エソテリシズム」へのシュトラウスの注目がとりあげられ、「世俗化」論はむしろ啓蒙のエソテリシズムの成功の効果だとされる。
- 27 この点において、シュトラウスのレーヴィット本の書評は、かつてのシュミットへの「挑発」という形での「対話」（H. マイアー）としての「注解」と類似しているように思われる。シュトラウスはシュミットの「本来の意図」を自由主義批判に見出すが、しかしシュミット本人は依然として「自由主義の地平」にとどまっているがゆえに自らの本来の意図に十分には明確でない、と主張した。シュミットに必要なのは、「具体的政治的実存」や「時代の状況」にとらわれない「根源 der Ursprung」あるいは「自然」への回帰であり、またそれによって「適切な angemessen ホップズ理解」も可能になる、というのである。Cf. Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen," 1932, in GS3: 237-238; Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«: Zu einem Dialog unter Abwesenden*, J. B. Metzler, 1988; Nasser Behnegar, "Carl Schmitt and Strauss's Return to Premodern Philosophy," in *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, p. 117.
- 28 Strauss, "Cohen und Maimuni," 1931, in GS2: 393-436. 英訳版に次のものがある。Strauss, "Cohen and Maimonides," in LSM: 173-222. このテキストに関して本稿は、シュトラウスのテキスト解釈の方法という主題に限定して議論せざるを得ない。本テキストについてのより実質的で広範な議論としては、cf. Martin D. Yaffe, "Strauss on Hermann Cohen's 'Idealizing' Appropriation of Maimonides as a Platonist," in *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, Ch. 4. その他の参考文献としては、cf. Leora Batnitzky, "Hermann Cohen and Leo Strauss," in *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 13, 2004; Irene Abigail Piccinini, "Leo Strauss and Hermann Cohen's 'Archenemy': A Quasi-Cohenian

- Apology of Baruch Spinoza,” in *Journal of Textual Reasoning*, Vol. 3, No. 1, 2004; Corine Pelluchon, “Strauss and Cohen: The Question of Enlightened Judaism,” in *Interpretation*, Vol. 32, Issue 3, 2005; Chiara Adorisio, “Politische Philosophie als philosophia prima: Leo Strauss’ Transformation von Hermann Cohens philosophischem Projekt,” in *Links*, Vol. 7, 2007; 馬場智一「コーエンのマイモニデス読解とその余波——ゴルディーン、レヴィナス、シュトラウス」、『京都ユダヤ思想』11巻2号、2020年。この時期にシュトラウスのマイモニデス理解が大きく転回することについては、cf. Laurence Lampert, “Strauss’s Recovery of Esotericism,” in Steven B. Smith ed., *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, 2009, pp. 63-70。
- 29 シュトラウス自身の理解によれば、マイモニデスの教えにおいて、預言者は哲学者よりも高い位置に立つ。前者の後者に対する優越性は、①未来の出来事を予知する哲学的洞察力、②その哲学的洞察を像的に呈示する想像力、この2点にある。ここから、哲学者とは異なり預言者は、大衆を導く立法者となる [GS2: 422-424; cf. 400]。そして、このようなマイモニデスの預言者論は中世イスラームのプラトン主義に依拠する、とシュトラウスは考える。
- 30 のちの別のテキストでは、「より反省的な形式」は「近代的形式」と表現される。Cf. Strauss, “How to Study Medieval Philosophy,” in LSM: 93.
- 31 このシュトラウスによる引用は、コーエンの『ユダヤ教の源泉からの理性の宗教』からのものであるが、この引用が、例の自伝的序言において、「十全な」解釈と「理想化する」解釈のどちらが「正しい」解釈であるかという問いとの関連で繰り返されること [cf. LAM: 250]、およびその引用の仕方の問題点については、cf. Leora Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press, 2006, pp. 106-107。
- 32 のちにシュトラウスは、「進歩」への信仰もドイツ理想主義〔観念論〕もスピノザが準備したと述べることになる。Cf. 本稿、注 18。
- 33 Gesinnung は英訳版では intention と訳されている。Cf. LSM: 192; NRH: 69-70。もっとも、次のものは conviction と訳している。Cf. Dana Hollander, *Ethics Out of Law: Hermann Cohen and the “Neighbor,”* University of Toronto Press, 2021, Ch. 2.
- 34 すでに見たように、シュトラウスは、コーエンの「理想化する解釈」を「より反省的な形式」における「アレゴリー解説」としても理解した。これに一致してシュトラウスは、コーエンの思想の中に「2重の意味」——本来的なものと非本来的なもの——を認め、前者との「内的な一致」において後者を「除去」する。それによって、コーエンの思想との「断絶なしに」それに対する「批判」が可能となる。
- 35 Cf. Hollander, *Ethics Out of Law*, pp. 90-95.
- 36 シュトラウスはコーエンの思想をこのように理想化して解釈する以上、彼にとってコーエンの言うユダヤ的伝統への忠誠義務と、哲学者の法的義務（法を前にした哲学者の自己正当化と責任倫理）は決して同一のものではないと考えられる。Cf. 本稿、注 21。
- 37 1935年に公刊する本にシュトラウスは『哲学と法——マイモニデスと彼の先駆者たちの理解への諸寄稿』というタイトルをつけ、それを次のように始める。「へ

ルマン・コーエンのある語によれば、マイモニデスはユダヤ教における『合理主義の古典的作家』である。この語は、コーエンがおそらく意図していたよりも厳密な意味において、われわれには正しい richtig ように見える」[GS2: 9——強調は引用者による]。

のちにシュトラウスは、中世哲学に見出される、法を前にした哲学すなわち科学の自己正当化の契機を「最も根本的な問い」として指摘し、このような自らの解釈を中世哲学者たちの意図についての「本当の real」解釈と呼ぶ。それに対して近代哲学は、哲学すなわち科学の正当性を当然視した、言い換えれば自己の正当性を問わなかったがゆえに、中世哲学の「哲学的ラディカリズム」を欠くとされる。Cf. Strauss, “How to Study Medieval Philosophy,” in LSM: 101-105. この意味において、マイモニデスとスピノザのあいだにシュトラウスは知的ラディカリズムの質的差異を、したがってエソテリックな著述の必要〔必然〕性における質的差異を見ているように思われる。

略号一覧

シュトラウスのテキストからの引用・参照に際しては略号を用い、数字で該当頁数を付して出所を示す。

GN: “German Nihilism,” 1941, in *Interpretation*, Vol. 26, No. 3, 1999.

GS2: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, zweite Aufl., J. B. Metzler, 2013.

GS3: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, zweite Aufl., J. B. Metzler, 2008.

LAM: *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, 1968.

LSM: *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*, edited with an introduction by Kenneth Hart Green, The University of Chicago Press, 2013.

NRH: *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953.

PAW: *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, 1952.

SPP: *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1983.

WIP: *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, The Free Press, 1959.

