

令和 6 年度

宇都宮大学共同教育学部卒業論文

歴史主義の賛否と 目的論的態度への回帰についての一考察

—L・シュトラウスと F・マイネッケをめぐって—

宇都宮大学共同教育学部
学校教育教員養成課程 社会分野
211137H
藤平響輝

目次

緒言	1
序章 保守主義とはなにか	4
第1章 シュトラウスとマイネッケ	8
第1節 レオ・シュトラウス	8
第2節 フリードリヒ・マイネッケ	9
第2章 シュトラウスの自然権思想史観とマイネッケの歴史主義成立史観	11
第1節 シュトラウスの『自然権と歴史』における目的論的自然観の擁護	12
第1節―第1項 古典的自然権理論	12
第1節―第2項 目的論と機械論	15
第2節 マイネッケの『歴史主義の成立』における個別的思考の擁護	16
第3章 シュトラウスとマイネッケの啓蒙主義批判	23
第1節 シュトラウスによる批判	24
第2節 マイネッケによる批判	25
第3節 シュトラウスとマイネッケの共通性	26
第4章 シュトラウスの歴史主義批判	28

第1節 シュトラウスの歴史主義概念の射程	28
第2節 実証主義的社会科学の批判	29
第3節 歴史主義の自己矛盾性	30
第4節 マイネッケの歴史主義論との差異とシュトラウスの歴史主義論の課題	31
第5章 神学的議論	33
第1節 20世紀ドイツにおける神学的議論	34
第1節—第1項 歴史主義の危機と啓示	34
第1節—第2項 シュトラウスにおける哲学と啓示の問題	36
第2節 新プラトン主義の可能性	39
結言	41
課題と展望	43
謝辞	45
文献目録	45

緒言

近年、各国で政治情勢の不安定化が加速している。少し前までフェミニズムや性的少数者の権利の擁護等、所謂「多様性」を掲げた運動が加速し、TPPをはじめとする自由貿易、グローバリズムの推進が活発化していたかと思えば、ヨーロッパではブレグジットによって汎欧州主義に楔が打たれ、オーストリア、イタリアではナチス、ムッソリーニ的精神を汲む極右政党が台頭、アメリカでもトランプ主義的イデオロギーが多様性の推進に対する反動となり¹、その主張は日に日に攻撃的になっているようにも見える。それに呼応するかのようアメリカ企業は次々と多様性の実現に向けた取組を撤廃し始めている。このような状況は不安定化というよりはむしろ「回帰」であるという見方もできるが、彼らの回帰はいささか乱暴で、節度を欠いてはいないか。

トランプの代表する共和党や、欧州における右派政党は一般的に政治的保守であるとされる。政治的立場を意味する「保守」や「革新」というとき、保守は革新的な政治的傾向に対する反動的傾向として語られる。しかし、保守といっても一概に反動的な人々を指すわけではなく、その内実は多様である。単に伝統の保守を標榜する一派があれば、俗に「王党派」と称される王政復古を主張する一派もあり、それぞれ回帰すべきと考える点もさまざまである。

アメリカ政治において、このような「保守」に分類される政権の中でもとりわけ異質であるのが、2001～2009年のジョージ・W・ブッシュ政権である。というのも、モンロー教書で宣言されて以来アメリカの伝統的な外交政策の方針であった孤立主義に反し、ユニラテラリズム的ないわゆる「ブッシュ＝ドクトリン」と掲げ、イラク戦争やアフガン戦争など、「世界の警察」としての役割を自認したかのように行動した。こうした政策はブッシュ政権の後ろ盾となっていた「ネオコン（新保守主義）」と呼ばれる集団によって後押しされたものである。

本稿でとりあげるレオ・シュトラウスは「ネオコン（新保守主義）のゴッドファーザー」と称されるなど、保守の立場にあるという認識が一般的であるが、石崎嘉彦は『政治哲学と何か』[レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦, 1992]の訳者あとがきにおいて、シュトラウスを今日の政治イデオロギーとしての自由主義には反対するが、語の完全な意味でのリベラリティを追求する、保守的かつ革新的な思想家として見る。また、フリードリヒ・マイネ

¹「対外的な保護主義や理想なき現実主義、自国優先主義、国内での「小さな政府」を追求する自由放任主義や州権の重視は、南北戦争（1861-65年）終結後の産業革命期には、共和党が主導しながらほぼ一貫して取られていた政策であった。トランプ主義という言葉が彼の政策的立場に新規性があることを含意しているのだとすれば、それは不正確である。」[待鳥聡史, 2025]

ツケも、プロシア主義の形骸化やナチズムによって崩壊したドイツ人のアイデンティティを復興すべく、ゲーテやキリスト教的精神への回帰を標榜したが、固定的な価値体系に対する個別的思考の重要性を説く自由主義者でもあった。

しかし、両者のこうした「自由」と「回帰」の標榜は両立しえないはずである。なぜなら、回帰は過去のある地点・時点における価値を理想として掲げることによってのみその正当性を獲得する一方で、自由を求める人々の大半は特定の価値の絶対化を好まないからである。しかし、シュトラウスは没価値的な現代社会から脱するために古代ギリシアの絶対的な善を見出そうとする思想に回帰することを求め、マイネッケもあらゆる個性性を併存させるためには絶対的存在が不可欠であることを導き、18世紀ドイツへの回帰を求めた。では両者が絶対性に重心を置いた意図は何だったのか。

両者の議論は結局、何に正しさを見出すかという問いへの答えに収束する。この問いに答えるに際してまず、次の二つの立場のいずれかに立たなければならない。すなわち、(1) 絶対的な正しさの存在を認めるか、それとも (2) 正しさは相対的であり、唯一の正しさの存在を拒否するかである。また、絶対的正の存在を認める者は、(1-1) 自らの正しさを常に疑い、他者の正しさと矛盾を解消することを通じて客観的な正しさを追求する者と (1-2) 自らの、もしくは自らの属する共同体における正しさこそ絶対であるとする者へと分けられ、後者 (1-2) が自己中心的な態度であるのに対し、前者 (1-1) はある種の超人間的な存在（あるいはそれ以上の者）を予感しながら節度ある態度を持つ。他方相対的正を容認する者も大きく二つに分けることができ、一つは (2-1) 証明さえできればどのような意見であれ正しいとする者、もう一つは (2-2) 正しさが相対的である状態を容認しつつも独善的な態度を否定し、超人間的な存在の摂理にもとづいて相対主義的状况が許されるのだと語る者である。前者 (2-1) が (1-2) の者と同様に自己中心的な態度であるのに対し、後者 (2-2) は人間中心であることを拒否し、むしろ (1-1) の者に近い立場である（表1）。(1-1) の者や (2-2) の者のように、客観的事物の存在や生成を説明する立場を基礎に²、自己中心的、独善的になることを拒否し、節度を保とうとする態度を「目的論的な」態度であると規定する。また、(1-2) の者や (2-1) の者は、いかに絶対化を志向していたとしても、結局は相対主義的帰結を導くような態度であると評価せざるを得ない。

² このような立場を目的論といい、「世界のすべての事物の生成変化が大いなる目的を目指して運行している」という考え方であると説明される。「目的」がいかに設定されるかは特別定まっておらず、さまざまである。〔武村泰男/小学館『日本大百科全書（ニッポニカ）』〕

表 1

(1) 絶対的正を認める	(2) 絶対的正を認めない
(1-1) 客観的正を追求 (1-2) 自己の正を絶対化	(2-1) いかなる意見も正しい (2-2) 超人間的存在の摂理が相対主義を許容している

この分類に基づく、シュトラウスの議論は (1-1) に、マイネッケの議論は (2-2) に帰結する。そこで、本稿が試みるのは、同じくドイツの破局を経験し、アプローチこそ異なるものの、人間中心的、自己中心的な態度を排除することによって人間社会の再建を試みた両者の議論を、哲学的側面と宗教的側面の両方から比較することで、多様なあり方を認める相対主義と一なるものを追求する絶対主義の関係を、あるいは (1-1) と (1-2)、(2-1) と (2-2) の対比における目的論的な態度の重要性を模索することである。

序章では、シュトラウスとマイネッケに共通する、相対主義的帰結を回避するために過去への回帰を目指した傾向を保守主義の潮流の中に位置付けることで、両者の主張が安易な進歩史観に待ったをかけたことを確認する。その際、正のあり方の議論について、近年の脳科学的、心理学的知見からのアプローチを付け加える。というのも、やはり科学的な知見に依ったとしても、絶対主義的帰結と相対主義的帰結の根本的対立が存続することを強調するためである。1 章では、シュトラウスとマイネッケのそれぞれの思想を概観し、両者の目的論的な態度が 20 世紀ドイツの破局に由来することと、人間の内的、倫理的な視点を重視していたことを確認する。2 章では (1-1) の態度を称賛し、(1-2) の態度を批判するシュトラウスの自然権思想史観と、(2-2) の態度を称賛し、(1-2) や (2-1) の態度を批判するマイネッケの歴史主義成立史観を概観する。3 章では、両史観における共通点である、啓蒙主義に対する批判を比較し、両者が啓蒙主義者を (1-2) のような態度であったと評価し、その独断論的思考を批判したことを確認する。4 章では、両者の主張が食い違う部分である、歴史主義に対する評価について、シュトラウスの歴史主義批判が誤ったヘーゲル理解に基づくものである可能性を検討する。5 章では、両者の目的論的思考に欠かすことのできない神学的議論について、20 世紀前半のドイツで神学的議論が活発化したこととシュトラウス、マイネッケとの関係について、また、両者が宗教を重要視しながらも結局はその実践的精神を忌避し、観想の域に留まったことについて確認する。さらに、両者と深いかわりのあった新プラトン主義が、宗教と哲学の溝を解消する可能性について検討する。

序章 保守主義とはなにか

人間は自らの正しさをどのような基準の下に証明するのか。時には科学によって、時には神の意志によって、また、人間の感情や欲求を基礎に説明することもある。これらに共通するのはみな合理性にもとづいてその正しさを証明しようと試みるという点である。一方で人間は常に正しさの基準を合理的に思考し、行為しているのかといえば、そうではない。非合理的な衝動や直感にもとづいて行為する場合もある。ではその差異はいかに生じるのか。

[ジョシュア・グリーン 訳：竹田円, 2015]は脳の二重過程論からその差異を分析する。グリーンが「道徳マシン」と呼ぶ人間の認知プロセスは直感や情動と関わる、素早く無意識的で自動的なプロセス（「オートモード」）と熟慮的理性と関わる、遅く意識的で制御されたプロセス（「マニュアルモード」）の二重のプロセスを通して道徳的判断を下す。これは脳科学的な実験結果に基づく考察であり、それぞれのプロセスが働くとき、活性化する脳の部位には明らかな差があるのだという。オートモードはおもに「私」対「私たち」という、「常識的道徳」を共有する共同体内部におけるコンフリクトを解決する際にはたらく、マニュアルモードは「私たち」対「彼ら」の、常識的道徳を共有しない者同士のコンフリクトを解決する際にはたらく。つまり、理性は異なる道徳観を架橋する「メタ道徳」を実現する可能性を秘めるのである。よって、現代社会に依然として存在する道徳観の間に存在する矛盾や対立を無視し、あらゆる価値を正当と見なす相対主義者は許容されず、理性的なマニュアルモードを用いて道徳的真理を追求すべきであると主張する。

また、[ジョナサン・ハイト 訳：高橋洋, 2014]は二重過程論を応用し、保守と革新の政治的傾向の対立を分析する。理性を直感の優位におくべきと主張するグリーンに対して、ハイトは直感が理性に優先されると主張する。人間は原則として直感に基づいた意思決定を行い、理性は後付けでその意思決定を擁護するにすぎない。したがって理性による闘争の抑制は不可能だというのである。ハイトは典型的な対立の例として政治における右派と左派、すなわち保守勢力と革新勢力の対立をあげて説明する。それによると、人間は生来的に社会的な善についての直感である「道徳基盤」を有している。道徳基盤は「ケア」「公正」「忠誠」「権威」「神聖」「自由」の6つの軸に類型化され、これらの軸をどのように重視しているかの差異が対立の根本的な原因となる。右派は6つの軸をバランスよく重視するのに対し、左派は「ケア」「公正」「自由」の3つの軸を重視する。すると右派はすべての道徳基盤の受け皿になりうるのに対し、左派は3つの道徳基盤の受け皿にしかなりえない。この差異が政治的な左右の対立の原因であり、道徳基盤が理性的な思考よりも根本的な直感に依存しているがゆえにこの対立もまた根本的である。ただし、ハイトは『しあわせ仮説』[ジョナサン・ハイト 訳：藤澤隆史, 藤澤玲子, 2011]の中で西洋思想、特に近代的思想が、東洋思想や古代的思想と比較して過度に道徳の合理性を追求していることを指摘し、陰陽論における二面性と調和、アメリカのモットーである「多くからつくられた一つ (pluribus unum)」における多様性と統一性とのバランス、古代人の暗黙知を実践しようとする衝動といった

調和的思想の中に、価値多元化社会における対立を解決する希望を見出している³。

社会学者カール・マンハイムもまた、『保守主義的思考』[カール・マンハイム 訳：森博, 1997]の中で自由主義への対立項、反動としての保守主義を描いている。マンハイムはその直前に著した『歴史主義』の中で、文化あるいは人間の内に超時間的で普遍的な妥当性を有する領域を設定する「静的思考」と、動的で生成してやまない生の総体性を究極的所与とみなす「動的思考」との対立を問題としている⁴。また、同時期に書かれた『文化とその認識可能性についての社会学理論』においては特定の接続的な経験空間に拘束され、それとともに変化する、同じ経験空間に参加している者にのみ伝達可能な「接続的思考」と、接続的な経験空間を相互に関係づける、より抽象的で普遍的な妥当性を有する「伝達的思考」の対立を描いており⁵、これはグリーンの常識的道德とメタ道德の対置にも類似している。[澤井敦, 1987]はこのような2つの思考の対立はすなわち自然科学的思考と精神科学・歴史科学的思考の対立であるとし、その発端をフランス革命の影響下にある19世紀前半のドイツにおける政治的・イデオロギー的闘争に見出している。そして、自由主義的思考と保守主義的思考の対立の背景には、より一般的な問題である、「近代の合理化とそれに対する社会的抵抗」という問題があると述べ、自然法的思考による自然状態、社会契約、主権在民、基本的人権といった主張に対する攻撃と以下6つの特徴をあげている。

- (1) 思考(理性)に対する「存在(歴史、生、民族)」の対置
- (2) ある原理からの演繹に対する「現実の非合理性」の対置
- (3) 普遍的妥当性に対する「個性」の重視
- (4) 政治的革新の一般的应用可能性に対する「有機体の思想」、また、「質的なもの」の重視
- (5) 個人から出発する原子論的・機械論的な法・国家・民族間に対する「総体性(Totalitat)から出発する思想」、また、分析に対する「総合」の対置
- (6) 静的思考に対する「理性に関する動的な考え方」

ここまでの議論は以下の表2のように整理される。ここでは、グリーンのように個別的な道德を超えたメタ道德のような、普遍的・無時間的に妥当する真理を主張する思考を絶対的思考、ハイトのように対立を根源的なものとしたり、マンハイムのように動的で、特定の(時間的・空間的に固定された)経験空間に拘束されたりする思考を相対的思考として区別している。

³ [高橋史朗, 2020]

⁴ [澤井敦, 1987]

⁵ [澤井敦, 1987]

表 2

絶対的思考	相対的思考
メタ道德の追求（グリーン）	対立の根源性（ハイト）
静的思考	動的思考（マンハイム）
伝達的思考	接続的思考
自然科学的思考	歴史科学的思考
自由主義	保守主義
近代の合理化	合理化への社会的抵抗

このように分類してみると相対的思考に親近感を覚える保守主義であるが、その中では「何を保守するのか」という点で多様な差異が生じる。例えば保守主義の祖ともいわれるイギリスの政治家エドモンド・バークの『フランス革命の省察』〔エドモンド・バーク 訳：半澤孝磨, 1997〕は合理主義的な革命勢力の放埒を痛烈に批判している。しかし、彼自身はホイッグの議員であり、アメリカをはじめとする植民地政策に対しても自由主義者として積極的に和解を提唱している。彼を保守主義者たらしめるのは過去の実践知に対する並みならぬ尊敬心である。バークが自由主義者であるにもかかわらず一貫してイギリス国制の擁護を貫いたのには、それが数百年間にわたって積み上げられてきた、今日の人間にとっては知覚不可能な、ア・プリオリな成功知であったからにほかならない。そして、紡がれてきたイギリス国制の根幹には自由の保守という最たる目的があった。それゆえ過去への尊敬心を欠いたフランス革命の精神はバークにとって受け入れがたいものだったのである。このようなバークの立場は、絶対主義的な立場からは前経験的な絶対知への接近という古代への回帰が賞賛される一方で、彼の個別的な歴史への尊敬は批判の対象となった。また、相対主義的な立場からは個別的な歴史への尊敬が賞賛される一方で、フランスの個別性を無視した点や神秘的な原初的な社会契約を重視した点で批判の対象となるなど、双方から二面的な評価を受けている。

また、固有の歴史に依存することが難しい共同体においても保守主義は主張されうる。アメリカにおける新保守主義、通称ネオコンと呼ばれる集団がその一つである。ネオコンの源流は 1930 年代のニューヨーク知識人層における、反スターリン主義を掲げる普遍主義的左派の一派であるとされる。その後 1960 年代半ばから 1970 年代にかけてその第一世代が右派へ転向し政界へ進出⁶、2000 年代には第二世代がブッシュ政権において先制攻撃論を主張しイラク戦争を主導したとされる。日本ではその影響から「好戦的超タカ派」の印象が強い

⁶ ニューヨーク知識人は米ソの対立が深まるにつれて、アメリカを擁護する一派とアメリカもソ連も否定する一派とに分裂、さらに前者は、当時活発化していたニューレフト運動への反発を強め保守化した。〔早瀬善彦, 2011〕

7. アメリカにおいてバーク以来の保守主義はラッセル・カークらが雑誌『ナショナル・レビュー』にて近代性そのものへの懐疑を主眼に展開していた。しかしながら、近代的精神の下に国家を樹立したアメリカにおいてそのような保守主義の主張には限界があった。早川はネオコンの第一世代に属するアーヴィング・クリストルが師であるレオ・シュトラウスについて言及した以下の文章を引用している⁸。

彼（レオ・シュトラウス）は近代保守主義の偶像、エドモンド・バークをあまり賞賛しなかった。なぜなら、シュトラウスは次のように感じていたからである。バークの社会秩序の基礎としての『時効』の強調は、あまりにイギリス国内に限られたものであり、またトマス・ペインの言葉にある（ジェファソンも共鳴した）、われわれは『死人を墓に葬る』べきだという近代的な主張にたいし、あまりに脆弱だからである。

このような固有の時間や場所の中に現在において保守すべき価値を見出そうとする、近代的思考を基礎とした「歴史主義的な」保守主義に対して、ネオコンやシュトラウスはより普遍的な価値に保守すべきものを見出そうとした。特にシュトラウスは、古代ギリシアを規範とする目的論的自然権論を基礎とする政治哲学へと回帰し、没価値的な現代政治に一石を投じたのである。

バークの保守主義と同じく近代啓蒙主義に対する反動思想として発展した歴史主義は、特に近代的思考における自然法的思考をはじめとした抽象的原則の主張に鋭く反対する。それは他方で相対的思考を半ば承認することによって非道義的な政治的傾向を容認することにもつながった。歴史主義は主にドイツにおいて成立した思想であり⁹、20世紀前半にはフリードリヒ・マイネッケによってその成立に至る全容が、西ヨーロッパとドイツとを区別するナショナリズム的思考として描かれた。マイネッケ自身ものちに反省している点ではあるが¹⁰、歴史主義に特徴的な個別的思考、相対主義的思考は国家にとって精神的な面では特定の時代（ドイツにおいてはプロシアの軍国主義等）の理想化を、政治的な面では国家的な利己主義（国家理性）的な思考を促した。このような「歴史主義の危機」、さらには第二帝国・第三帝国の崩壊というドイツの「破局」に際してマイネッケらは、ゲーテにおいて完成した非相対主義的歴史主義に回帰し、その克服の道を見出そうとする。なぜなら、その根本には普遍主義にも通ずる真理への敬意があったからである。

このように、保守主義的態度には過去へ回帰することによって現在の政治的状況を改善

⁷ [早瀬善彦, ネオコン第一世代の思想と政策, 2011]

⁸ [早瀬善彦, ネオコン第一世代の思想と政策, 2011]

⁹ マイネッケはこのように述べるが、一般的には西欧文化圏の広い範囲に同様の思想がみられるとされる。

¹⁰ [多田真鋤, 1973]

しようと試みる傾向がみられる。シュトラウスは古代ギリシアへ、マイネッケは18世紀ドイツへの回帰によって、近代性を克服するヒントを見出そうとした。そこには歴史主義が近代性を排除するか否かという相違点と、目的論的態度の要求という共通点がある。そこで、両者の教説を比較することによって、近代的思考の持つ相対主義の問題点と、それを克服するにあたっての目的論的態度の可能性を検討する。

第1章 シュトラウスとマイネッケ

第1節 レオ・シュトラウス

シュトラウスはその教説において、一貫して政治哲学の復権を唱えた。では彼の擁護する政治哲学とは何か。シュトラウスにとって政治哲学は哲学の一分枝であり、それゆえ政治哲学とは何かについての説明は、哲学とはなにかについての説明なしに済ますことはできない¹¹。哲学（フィロソフィア）とは、ギリシア語における友愛（フィリア）と知恵（ソフィア）を典型とする、知恵に対する精神的な愛に由来する語型である¹²。この語は知者（ソフィテース）を名乗る者らに対してソクラテスが自らを「知恵を愛し求める者」に過ぎないと述べたものである。これについて [今道友信, 1987] はさらに以下のように述べている。

それは、人間の問題に多くの人びとの関心を転じたソフィテースが、認識論的に相対主義に陥り、真偽の検証を討論のその場の勝ち負けであるかのようにしたのに対して、そうではなくて、本当のものを求める精神が、どこまでも結論を急がずに、その場の討論の勝ち負けなどということでは結論を決めずに、つねにくり返しくり返し、少しずつ真なる知恵に近づかなければならない、そのために、論証の重要性とあくなき自己反省、それから真なるものへの謙虚さ、そういうことを主張したのがソクラテースの仕事だと言ってよろしいと思います。

（ [今道友信, 1987] 『西洋哲学史』 p.40）

今道はこのように古代ギリシアにおける哲学の端緒を、相対主義からの離脱、知恵への接近、

¹¹ [レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦, 1992]

¹² [今道友信, 1987]

結論を急がない謙虚さに見出している。シュトラウスもおおよそこの見解と一致しており、哲学とは、自然についての知識の探究であるとした上で、誤謬、推量、信念、偏見、予断等々を指す「意見」から「知識」へと置き換えんとする試みであると規定している¹³。さらに、哲学は「本質的に真理を所有することではなく、真理への探究である」とし、やはり議論や論争の段階を超えることなく、決着することのない知識への目的論的態度、すなわち根源たる知識に関する無知の自覚と探究への全力の傾注こそ哲学を哲学たらしめるものだと説明している。

そして、政治哲学とは、哲学の意味規定に則り、政治的な事柄についての意見を知識へと上昇させる試みである¹⁴。政治哲学は本来の哲学と異なり、決断することが本質であるとされる。なぜなら、政治的な事柄は中立性を要求しないからである。しかしながら、その決断にはつねに善や正義の何らかの基準が必要とされる。それゆえ政治哲学においてもやはりその基準についての知識を得る努力が要求される。

それゆえシュトラウスは、一般的な政治思想と政治哲学は区別されるべきだと主張する。例えば世論に受け入れられるような諸原理を独断的に仮定して問題を提起する政治理論、人間精神の力によって到達可能な域を超越した政治神学、絶対的知識を目指さない科学としての政治学（political science）などは明確に政治哲学から区別される。特に3つ目のような社会科学は「価値自由」すなわち倫理的中立性を訴えるとして、シュトラウスはその態度に対する徹底した批判を試みる。倫理的中立な思考は、あらゆる価値が同等に弁護されうることを容認するというニヒリスティックな帰結を導き、やがて「ヒトラーの影によって情景が暗転させられる一点」に到達するというのである¹⁵。ナチスによってドイツを追われたユダヤ人でもあったシュトラウスにとって、この相対主義的態度が導いたドイツの「破局（katastrophe）」こそが、政治哲学の復権を訴え続けた彼の原点である。

第2節 フリードリヒ・マイネッケ

マイネッケは、20世紀前半のドイツにおける「破局」から、ドイツ民族が再興するための道を探り、政治における倫理性の復活を唱えた。[多田真鋤, 1958]は、マイネッケの思想の変遷を、＜歴史・政治的考察＞と＜理念史的考察＞の併用をもって、ドイツ国民国家の発生を研究した第一期（～1930 ころ）と、理念史的考察を深め、歴史主義を研究した第二期とに分けた上で、第一期における議論を中心に分析し、マイネッケの思想の中心が「＜政治の世界＞における＜Ethos＞の強調」にあることを考察している。これによると、ドイツに

¹³ [レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦, 1992]

¹⁴ [レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦, 1992]

¹⁵ [レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]

において歴史と政治とは非常に親和性が高い。というのも、中世西ヨーロッパ世界において普遍的な存在であった神聖ローマ帝国（第一帝国）の崩壊後、普遍性の軸には近代性が付加され、フランス革命を中心に展開する一方で、旧帝国領土内においては領邦の一つであったプロシアが個別的な歴史を中心に統一ドイツ（第二帝国）を形成していったからである。

[多田真鋤, 1958]によると、具体個別的なドイツ史学における国家把握は、抽象一般的な西欧型国家学に対され、ドイツ統一の推進力となった一方で、第二、第三帝国の崩壊を運命づけた。マイネッケはその原因をドイツ史学の形骸化に求める。彼は当時のドイツ史学を無味乾燥で手工業的かつ内的鼓動が欠如していると指摘し、政治史とともに精神史を取り扱うことの重要性を説いたのである。マイネッケにとって権力への努力は前人間的な動物的衝動である。しかし人間には精神的・道徳的理念が備わっているため、国家はこれらの相互作用によって把握されうる。このような関係は力（クラートス *kratos*）と倫理（エートス *ethos*）の関係ととらえられ、エートスをクラートスの優位に置き展開される（表3）。

表 3

	因果論	価値論	史学	実際生活
エートス	精神的・道徳的 因果律	文化価値 精神的な生の価値	文化史	文化生活
クラートス	機械的・生理的 因果律	動物的な生の価値	政治史	国家

結局エートスは文化生活、クラートスは国家と結びつけられ、国家は文化生活に対して因果的作用を及ぼすことから、歴史研究の中心点が国家把握であると分析される。しかしながら国家が最高の文化価値であることは、マイネッケをはじめとするドイツ民族が、宗教が国家に勝る価値であるという感情を抱いていたことにより矛盾が生じる。実際にマイネッケは宗教・芸術を最高の価値とし、次に哲学と科学というように、エートスの側に重点を置いた。国家は彼にとって二次的存在でしかなかったのである。

このように、ドイツの破局の原因をエートスの欠如に見出すマイネッケにとって、賞賛すべきは「内的な力」「魂の力」などと表現される精神的な生の価値であり、その欠如は一貫して批判的の対象となった。例えばマキャヴェリの国家功利主義を応用した国家理性についての議論において、非道義的な権謀術数を容認しうるのは、外的な運命（フォルトゥナ *fortuna*）に抗う主体的な人間力（ヴィルトゥ *virtu*）の必要性に支持されるからである。またマイネッケは、第二帝国の軍国主義についてはプロシア以来固有の人間力の産物であるとして賞賛する一方で、画一的行動や盲目的服従、粗雑な実践といった、本来のプロシアの軍国主義の形骸化に対しては批判を行い、第一次大戦末期にはその破壊の必要性さえ主張している。さらに、ヒトラーの罪悪として、人間の良心的・自発的行動意欲を圧迫した点を

あげており、『ドイツの悲劇』[フリードリヒ・マイネッケ 訳：矢田俊隆, 1974]では、ドイツ民族の「再興の道」として、精神的純化の努力を主張している。次章以降詳しく扱う『歴史主義の成立』[フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健, 1967][フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健, 1968]においては、精神的純化に際して依るべきとしてあげられているキリスト教精神とゲーテ時代の精神文化について詳細に描かれている。

第2章 シュトラウスの自然権思想史観とマイネッケの歴史主義成立史観

20世紀初頭のドイツの状況を批判的にとらえた両者であるが、「歴史主義」という概念に対しては対照的に捉える。歴史主義とは、自然の不変の原理よりも、歴史の変化の原理を根本的と見る立場である¹⁶。すなわち、無時間的に妥当する普遍的真理の存在を否定し、時と場所の差異に応じて真理もまた動的であると主張する、一種の相対主義的な立場である。目的論的態度を称揚するシュトラウスは、歴史主義について「独断論に対する我々の戦いの同盟者」であるとする一方で¹⁷、「独断論が我々の時代に現れるときに、好んで身にまとう偽装」ではないかと疑わなければならないと述べる。他方マイネッケは歴史主義を単なる相対主義とは明確に区別し、啓蒙主義の享樂家的態度に由来する¹⁸、歴史を実用主義的に扱うことを拒否する¹⁹、神秘的で目的論的な思考としてとらえている。

そこでまずは、シュトラウスの擁護する目的論的な自然権理論が独断論的なものに墮落していく思想史を描いた『自然権と歴史』と、マイネッケが近代ヨーロッパの自然法的思考の反動として、またドイツ固有の精神として歴史主義が成立するまでの思想史を描いた『歴史主義の成立』とを概観していく。

¹⁶ [原口幸男, 2003]

¹⁷ シュトラウスは独断論について、レッシングを引用して「我々の思考の目的地を我々が思考に倦むに至った地点と同一視する」傾向であると述べている。

¹⁸ ルイ 14 世の対外拡大政策に伴って多くの富が實際生活に投入されたことによって、華やかな社交文化が花開いた。その結果として多くの知識人が当時のフランス文化を理想であり、最も理性的な完成された社会であるとみなした。マイネッケは知識人たちの自らをもてはやすさを享樂家的であると評する。

¹⁹ 実用主義については、註 34 を参照。

第1節 シュトラウスの『自然権と歴史』における目的論的自然観の擁護

本書は1953年にシュトラウスが『Natural Right and History』としてシカゴ大学出版から刊行したものである。本稿では1988年に昭和堂から刊行された塚崎智・石崎嘉彦による訳の版を用いる。この版の題において「Natural Right」は「自然権」という訳語をあてられているが、訳者の塚崎智は訳者あとがきにて以下のようにこの訳語についての懸念を表明している。

翻訳中もっとも気がかりだったのは、そして今でも懸念しているのは、本書のキー・ワード Natural Right の訳語のことである。近代のホッブズ以後の Natural Right を「自然権」と訳すことにためらいはなかったが、古代・中世の Natural Right に「自然権」の訳語を当てることには問題が感じられ、むしろ「自然法」と訳した方が適切ではないかと思われることが多かったからである。

([レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]p.404)

また、これに続いて第三の訳語として「自然的正」の語を採用する旨が述べられており、これについて [飯島昇藏, 2014] は、「藤原保信は『自然法と歴史』と『自然権と歴史』の2つのタイトルの間で動揺していたが、塚崎智と石崎嘉彦は『自然権と歴史』を採用しつづけた。しかるに、それから4半世紀近くも経過して、西永亮はこれら2つの邦訳のタイトルに対抗して、『自然的正と歴史』という第3のタイトルを正しいとするのである。」と、Natural Right の訳語にはいまだに見解の不一致があることを確認している。この見解の不一致は、シュトラウスが古典的自然権理論と近代的自然権理論との間の原理的断絶を強調していることに由来する。シュトラウスは古代ギリシア以来の古典的自然権理論において自然「法」という客観的規範であったものが、近代的自然権理論において自然「権」という主観的欲求へと変容する様を描き出す。したがって、Natural Right の訳語をいずれにすべきであるかという議論は、その内実が古代と近代において区別されるべきであるという認識に留意することを促しているともいえる。

第1節—第1項 古典的自然権理論

『自然権と歴史』において「自然」とは、区別を表す言葉である。シュトラウスは、哲学以前の人々が神々について語ったのに対し、初期の哲学者が自然について語ったとソクラテスが述べたところから、哲学の仕事は神話と区別された自然の発見であるということを説明する。

哲学以前において正しさとはすなわち権威であり、それは多くの場合法律に由来している。また、法律とは共同体の生活様式（*Vetustas pro lege semper habetur*）を成文化したものであり、慣習や法律の権威は元をたどれば神によるものである。しかしながら、このようなある共同体における神の掟は、他の共同体においては適用されない。なぜなら他の共同体には異なる神の掟が存在するからである。自らの共同体におけるのとは異なる神の存在が発見されることによって、神の掟の人為性が暴かれ、その権威は崩壊する。ここにおいて人為的なものとそうでないものの区別、すなわち自然的正と人為的正との区別が要求されるのである。

ソクラテスやプラトンの議論においてもその区別は温存された。シュトラウスは以下のように述べる。

差し当たって、ただ一点だけ述べるとすると、自然と法（人為）の区別は、ソクラテスにとっても古典的自然権一般にとっても、その完全な意義を保持していたということである。…（中略）… 彼らは、自然的正と自然的道德性を否定する立場に対しては、自然的正と法的正の区別ならびに自然的道德性と単なる人為的道德性の区別をもって対抗する。

（〔レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988〕p.134）

ソクラテスの議論は自然を離脱し、人間的な事柄に関して「何であるか」という問いを発することから成り立っていたが、人間的な事柄を把握することは人間的ならざる事柄、すなわち神的な事柄や自然的事柄の理解を必要とする。したがって、ソクラテスは「知恵あるいは哲学の目標をあらゆる存在者の学においた」のである。また方法論的には、弁証法によって事物の本性についてのあらゆる意見を、友好的論争である問答法によって無矛盾的な知識・真理へと上昇させることを主張する。したがって事物の本性に関するあらゆる意見は「真理のよごされた断片」とみなされる。換言すれば、人々の持つ無限の意見から唯一の真理への上昇は万人が常に予感している自存する真理にむかって導かれるということである。

シュトラウスはソクラテスによるこのような方法論的転回を「常識の世界」への回帰、節度への復帰であると述べ、人間の本性が社会的であるゆえに、自然は節度を要求するのだということを論じる。この命題は、言葉＝コミュニケーション手段が人間に固有のはたらきであることから、人間は社会的、すなわち非利己的であることが善とされるといった具合に論証されるのだが、その中でシュトラウスは「人間の自然的良心」に言及する。これは人間がその合理性ゆえに持つ、他の地上的存在者にはない許容範囲のことである。人間はこれを持つがゆえに自由の無制限の行使が正ではないという感覚を持つ。これがソクラテスの回帰した節度であり、自由に対する抑制が自然的であることの証明でもある。また、この感覚は自然的、すなわち前経験的なものであり、シュトラウスはこれを「神聖な畏怖」と称している。

このような自然に依拠する善の思想はプラトンによって「最善の体制」として国家論にも適用される。体制とは「ポリティア」の訳語であり、ポリティアとは自然現象を除いた（すなわち人為的な範囲における）最も根本的な社会現象である。シュトラウスによると、体制とは権威の構築であり、それは次のように説明される。すなわち、社会の性格や基調は、その社会が最も賞賛・尊敬すべきと見なす習慣や態度によって規定される。また、社会は完全に、もしくは優越的にその習慣や態度を身に付けた人間を権威と見なす。そして、権威的人間は万事を自らの下に価値づける。このような説明を前提に、シュトラウスはプラトンに準じて、最善の体制とは端的に賢者（個人における自然的善を体現した人物）による絶対的支配であると説き、そこに愚者の介入があってはならないとする。なぜなら、賢者による愚者の説得は本性的に不可能であり、むしろ低級な欲望の実現を訴える僭主政治に陥る可能性が大きいからである。しかし、このような体制の実現は現実的ではないため、実現可能な最善の体制として、法の支配のもとに現実主義的な賢者である貴紳による支配が行われるか、元老院を重視した貴紳政との混合政体をあげている。ただし、このような体制の場合、貴紳による自然的正と愚者による意見に基づく正との妥協、すなわち自然的正の「希釈」が必要となる。

一方でアリストテレスは、政治社会において自然的正の希釈は必要ないと主張する。なぜなら、彼の自然的正は可変的だからである。アリストテレスは平常時の考察と極限状態の考察とを通して²⁰、自然的正は一般的規則よりも具体的決定のうちに宿ると主張した。そして、このような動的な真理への譲歩がのちにシュトラウスの言う歴史主義的な思考を生み出すのであるが、シュトラウスは以下のように、具体的状況においてもそれが具体的であると意識される以上、一般的原理が含意されていることは否定できないと論じる。

ある一定の時期のある国に特有の問題を正しく解決する法の方が、それが一般的であるために当面する場合の正しい決定を妨げるような自然法の一般的規則よりも、格段に正しいとすることができるかもしれない。あらゆる人間的計装には、あらゆる事情を十分見極めた上でなされる正しい決定、つまりその状況の要求する決定というものが存在する。自然的正はそのような決定から成り立つ。このように理解される自然的正は明らかに変易する。しかし、すべての具体的状況において、一般的原理が含意され、前提されていることは、殆ど否定できないことである。アリストテレスはそのような原理、例えば彼が「矯正的」正義や「配分的」正義について語るときに明言している原理の存在を認めている。同様に、彼の奴隷制に関する議論は勿論のこと、国家の自然的性格に関する議論（無政府主義や平和主義によって提起される原理の問題に関する議論）は、正の原理を確立するための試みである。これらの原理は普遍的に妥当し、不変性をもつ

²⁰ 極限状態とは「一つの社会の存在や独立そのものが危機に瀕している状況」を指す。

[レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]p.174

ように思われる。

([レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]p.174)

シュトラウスは正義が社会の維持に必要な条件と、より厳格な規則という異なる 2 つの原理を持っていることを認めるものの、どのような状態においてどちらの原理が優先するかを明白に規定することは不可能だと主張する。そして、それを客観的に正しかったかどうかを検証することが後世の歴史家に求められる高尚な義務であると述べている。また、具体的状況における正義を極限状態から考察したマキャヴェリを、普遍的正義を軸に極限状態を考察したアリストテレスと対比させることによって、極限状態における正があくまで通常の正からの不本意な逸脱であることを強調している。

第 1 節—第 2 項 目的論と機械論

このように自然的正の議論によってシュトラウスが擁護する古典的自然権理論は、目的論的自然観に基づく。目的論的自然観とは、「すべての自然的存在は、自己自身の本来あるべき姿をおのれの形相として保有し、その形相＝現実態の実現をめざして絶え間ない生成変化と運動のうちにあるとする自然観」である²¹。シュトラウスの議論において自然的正として表現される自然的存在の本来あるべき姿は、普遍的であり、到達可能であるが、非常に困難であるという性格を有する。これはプラトンやアリストテレスにおける議論で触れられた通り、政治という集団の位相に落とし込んでみてもなお非現実的であり、体制は社会の要求との妥協や具体的状況における可変性を考慮することが要求される。それでいてもなお、自然的正の実現を目指す運動は絶え間ないものであり、古典哲学においてそれを探究する姿勢や態度を欠くことはなく、ましてやすでに所有しているものから演繹的に導き出すことはあり得なかった。シュトラウスは目的論について以下のように述べる。

自然権はその古典的形態においては目的論的宇宙観と結ばれていた。すべての自然的存在は自然的目的、自然的運命を持っていて、それが、自然的存在にとってはいかなる種類のはたらきが善いものであるかを決定するのである。人間の場合には、こうしたはたらきを見分けるには理性が必要とされる。人間の自然的目的という究極の点に照らして、何が本性的に正しいかは、理性がこれを決定する。目的論的人間観は目的論的宇宙観の一部をなすが、これらは近代自然科学によって破壊されてしまったかにみえる。

([レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]p.10)

²¹ [河村厚 編：柘植尚則, 2006]

シュトラウスが徹底して近代性を批判する理由がここにある。近代自然科学は機械論的自然観に基づく。機械論的自然観とは、宇宙を物質即延長と見なし、数学的原理によって統一的に記述しうる自然観である²²。このような自然観はデカルトに端を発し、古典哲学に対する懐疑論を克服するための独断論的な哲学モデルとして、数学を導入したことにはじまる。先に説明したように非実現性を大いにはらむ目的論を基盤とする古典哲学が懐疑論を呼び起こすのは必然であった。その懐疑論を克服するためには、絶対確実な知識を持ちうる対象による構築が要求される。それはすなわち完全に人間の支配下にあるものでなければならない。数学は、人間において絶対的な始まりをもち、厳密な意味での創造物であるため、その要件を満たしうる。シュトラウスはこれを「希望の島」の発見と呼び、それが機械論的哲学を保証するとともに、唯物論と唯心論の争いに中立あるいは無関心な態度を許すものであると述べる。なぜなら、機械論は目的のない物理的な因果としてのみ世界を捉えようと試み、一切の形而上学的議論を無視するからである。

機械論的自然観において人間は、絶対性を保証するために、自らの創造したものだけを理解しようとする。しかしながら人間は自然的存在者を作り出すことは不可能であるため²³、機械論において自然的存在者を理解することは不可能である。したがって、数学的モデルによって自然を構築する自然科学は、常に仮説的であると言わざるを得ない。つまり、人間は仮説的な自然の主人となり、所有者となった反面、いかにその自然を探究しようとも、本来の自然を理解することは決してできないのである。ここにおいて、真理の探究である目的論的自然権理論と、真理の所有である機械論的自然権理論という対比が浮き彫りとなる。このように、シュトラウスの自然権思想史観は、節度を伴った真理の予感に導かれる目的論の世界から、完全に人間の支配下に置かれた仮説的な機械論の世界へという墮落史観である。したがって、目的論的自然観を脱したとき、「自然」が意味するのは対象としての外的自然であり、それは人間本性にかかわる内的自然から区別されなければならない。

第2節 マイネッケの『歴史主義の成立』における個別的思考の擁護

マイネッケによれば、歴史主義とは「ライプニッツからゲーテの死にいたる、大規模なドイツの運動の中で得られた新しい生の原理を、歴史的生の上に適用すること」であり、その台頭こそは、「西欧の思考が経験した最大の精神革命の一つ」である。マイネッケがこのよ

²² [河村厚 編：柘植尚則, 2006]

²³ ここでいう自然的存在者は、第一存在のことを指す。

「哲学は万物の「原理」の探究であって、このことはまず第一に万物の「始原」の探究あるいは「第一存在」の探究を意味している。」（[レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]p.92）

うに述べるのは、歴史主義的思考こそがマイネッケの目指すエートスの強調にほかならないからである。第1章第2節で述べた通り、マイネッケはその教説において、一貫して内的な魂の力の喪失、形骸化からの救出を主張している。また、この主張の原点は20世紀前半のドイツにおける破局にある。これらを踏まえると、上記の歴史主義についての記述は次のように分析することができる。すなわち、ドイツ民族再興の道である精神的純化の努力に際して彼が拠りどころとしたゲーテ時代の精神とはまさしくそこにおいて成立した歴史主義的思考である。また、その非道義性・動物的生の価値が批判されたクラートスの性格は、歴史主義によって克服されうる。

マイネッケにとって西欧の精神革命はドイツにおいて二度の結実をみる。第一に宗教革命、第二に歴史主義の成立である。両者は精神史においてともに自然法的思考の革命をなした。マイネッケのいう自然法的思考とは古代ギリシア哲学に成立して以来西欧の精神史を支配してきた、人間的な力の一般化的考察を指す。この思考は人間の魂と精神はあらゆる場所・時間において根本的に同一であることが前提となり、無時間的・絶対的に妥当する真理を見出しようと主張する。この思考はやがてキリスト教的世界観と結合し、長い間自然法と宗教が融合しあいながら人間に作用してきたとされる。第一の革命では自然法的思考が啓示信仰の領域を脱し、世俗的・機械論的な思考への道が開かれた一方で、多様なイデオロギーを正当化するための手段として自然法が用いられるようになった。この段階ではエートスが優位であった絶対的なキリスト教的世界観が崩壊し、クラートスの重視される機械的・相対主義的な世界観が支配的になっていく。それに伴って人間の根本的同一性に対する懐疑が生起し、同時に個別化的思考が普及した。このような混交の状態において、一者への敬意という普遍的信念と、内的形成力による個別的発展を承認する個別的信念という2つのエートスの信念が融合し、歴史主義が成立するのである。ただし、ある時点で歴史主義は単なるイデオロギーと化し、内的生命力を失い「浅薄さ」を増していくのであるが。

ゲーテにおいて「最も強靱な結び目」を作った歴史主義的思考の主要な4つの糸、すなわち①人類の原始時代を理想化するロマン的欲求、②主観的な神秘主義の精神を醸成したドイツ・プロテスタントにおける敬虔主義、③ヴィンケルマンが美術史を創始するにあたって行った内的な古代美術の聖化、④新プラトン主義は²⁴、中世以来の個別化の過程を経て18世紀ドイツへと至る。ここではマイネッケが紹介するそれぞれの糸を整理する。

歴史主義の成立史において、問題の中心となるのは「人間の最高の理想の永遠性と人間本性の恒久的同一性を信ずる頑強な自然法的思考を軟化させ流動させること」である。それゆえマイネッケは常に個別化的思考の展開を第一に記述するのであるが、同時に発展概念についても注意を払っている。発展概念は個別化的思考と密接に関係する。というのも、個別性は専ら自己発動性と可塑的な変化能力、予測不可能性を伴う発展においてのみ発現するからである。このような思想は、西ヨーロッパを啓蒙主義の波が広がり始めた17～18世紀

²⁴ 本稿第5章第2節を参照。

に、各地で同時に現れる²⁵。しかしながら、マイネッケが行うのはあくまで個別化的思考の「強調」に過ぎない。なぜなら、完全なる個別化的思考は相対主義的帰結を導くからである。それゆえマイネッケの説明する歴史的思考は、内的な力を失った自然法的思考とそれを流動化させる個別化的思考との対立軸において、両者を調和する手段として意義付けられるべきである。

②敬虔主義と④新プラトン主義については、マイネッケが「先駆者たち」に位置付ける 17～18 世紀における西ヨーロッパ各地の思想家によって議論が展開される。17 世紀のイギリスに生まれたシャフツベリ（3 代目シャフツベリ伯爵アントニー・アシュリー＝クーパー）は世界の美的調和について説いた。シャフツベリは人間が本能的に持つ「共通の感覚(sensus communis)」によって、あらゆる闘争や無規範的な思想の乱立が抑えられ、調和をもたらすのだと説く²⁶。マイネッケはシャフツベリの主張を美的感覚であると述べ、その由来を新プラトン主義に求めている。

マイネッケの歴史主義成立史においてシャフツベリのなした特筆すべき功績は「内的形相」の概念に関する議論である。内的形相とは「内なる形成的な精神力」のことであり、個別的発展を導く自己発動的な内的形成力であるとともに、統一性、全体性を示唆するものである。マイネッケは内的形相について以下のように述べる。

もともと精神が肉体を支配しているのであって、肉体が精神を支配しているのではない。精神のみが形相を賦与するのである。美は決して素材の中に存在するのではなく、形成力、理念のうちに存在するのである。…（中略）… 彼が創造者を被造物より無条件に高位におき、人間や自然によってただ形成されるだけで自己活動的ではない形成物の世界を死んだ形相として「形づくる形相 (formende formen)」から区別し、これが今度は再びあらゆる美や善の起源と源泉、つまり根源的な魂に遡及するものとしたのは、純粹にプロティノス的な考え方によるものであった。完全な調和を保つ宇宙の段階構造、単一性と多様性が彼のこのような魅惑的な世界像を形成したのである。

（[フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健, 1967]p.19）

マイネッケは 17 世紀ドイツのゴットフリート・ライプニッツについても、後世への影響という点においてシャフツベリと同様のことが起こったと述べ、特に多様性の中に単一性を見出す精神が歴史主義の形成に大きな役割を果たしたのだと主張する²⁷。ライプニッツは

²⁵ マイネッケはこの同時性を根拠に、西欧文化の内的統一性を主張している。

²⁶ [菅谷基, 2019]はその内実を「自己と他人の共通善を考え、公平な仕方他人に配慮しようとする社会的態度」であるとしている。

²⁷ さらに、ライプニッツは自由思想家たちの扇動する革命のクラートス的性格を見抜いて

機械論的な世界観を構築しながらも、その世界観において個性は決して固定的ではなかった。彼の数学的構想において特筆すべきは、「自らの法則に従って自己発動的に働き発展する、独特な個別性の概念」である。マイネッケはこの概念について、自然法的思考を超え、のちに歴史主義として開花するものであるとしている。

ライプニッツの展開した单子（モナド）論において、单子とは、物質の背後に存在し、物質と不可分に結びついて生きた力として働き、物質的なものを形作る、単一で非延長の個別的性質を持つ実体である。さらにライプニッツは人間の魂も单子の一つであるとしており、そこには機械論的ながらもシャフツベリの内的形相論と同様の、新プラトン主義的構造を見ることができる²⁸²⁹。したがって、「神に対する魂のこの絶対無害快適関係」はライプニッツにおいてもまた、個別性の調和、すなわち個別性と統一性の併存の可能性を導きうるというのである。

17 世紀イタリアのジャンバティスタ・ヴィコは正統派カトリックの立場から、新プラトン主義の影響を受けた神の摂理に関する独創的な思想を生み出した。彼の唱えた周流論（corso e ricorso）は、カトリックの教義にある進歩史観的な人間の道徳的発展と、古来の循環史観、すなわち道徳的発展と衰退の不断の生起との調停を試みた。つまり、神の存在が人間の道徳的衰退を許容しうるか³⁰という問題の解決を試みたのである。ヴィコは「高次の理性」として神の意志を存続させつつ、それが人間の非理性的な部分をも支配しているがゆえに、人間が激情を自由に働かせることを許すが、最終的には人間性が生ずるように、野蛮の漸次的克服を仕向けているのだと説明した。この神との関係によって矛盾する傾向を調和させる思想はシャフツベリやライプニッツを思わせるものがある。また、マイネッケはヴィコが非理性の歴史を許容したことによって「歴史の世俗化」の開始に決定的な一打を与えたと評している³¹。

革命の到来を予言し、自由思想家の「空虚な倫理思想」を非難している点からもマイネッケとの親和性を窺うことができる。[米田治, 1958]

²⁸ ここでいう新プラトン主義的構造とは、超越的な一者から流出した知性が精神を形成する流出論を指す。詳しくは第 5 章第 2 節を参照。

²⁹ 「しかし単純な実体においては、一つのモナドが他のモナドに観念的な作用を及ぼすだけであり、その作用も神の仲介によってしか実現されえない。」（『单子論』51 節）、「というのも、神は単純な実体を比較する際に、それぞれのなかに、一方を他方に調整せざるをえない理由を見出すのである。」（『单子論』52 節）[ライプニッツ 訳：谷川多佳子、岡部英男, 2019]

³⁰ このように、神の存在と悪性の実在に関する議論を「弁神論」という。

³¹ マイネッケは教会史のように、歴史を自らの都合の良いように解釈し利用すること（この場合は歴史的事象における人間の非道徳的行為を無視し、道徳的な進歩のみを切り取っ

また、このような新プラトン主義の影響を受けた魂を中心に据えようとする動きは、第一の革命、すなわち宗教革命の余波において既にみることができる。17世紀ドイツのゴットフリート・アルノルトはルター派の神学者であり、新プラトン主義の教父哲学者偽ディオニシウス・アレオパギタ以来の心霊論や、プロテスタント内のよりラディカルな思想である敬虔主義を基盤に、悪性を帯びた教会とわずかな敬虔な人々の併存と反復こそが歴史であるとした。また、マイネッケはアルノルトの敬虔主義精神、すなわち禁欲精神が神との神秘的結合と魂の深化を促した点を評価し、「歴史主義を準備するに足る肥沃な土壌を準備した」と述べている。

①ロマン的欲求については、モンテスキューがその先駆けとして描かれる。モンテスキューは法服貴族という出自の影響から、貴族の家産的裁判権の維持、絶対王政への反対を唱え、古ゲルマンへの回帰を試みた³²。というのも、古ゲルマン民族、モンテスキューが言うところのフランク族に特有であった領主の家産的・世襲的裁判権が仲介権力として王の専制から一定の自由を確保することに役立っていたからである。

啓蒙主義の先駆けとなったイギリスにおいては、その全盛期にあってもある種の伝統主義的精神が生き続けていた。その傾向は後にイギリス前期ロマン派としてロマン的・審美的欲求を大々的に発信していく³³。彼らは主に詩歌に対する人間の原始的な悦びについて論じたが、アダム・ファークソンはロマン主義的文脈を支持するとともに、今日における学問、習俗、国家統治が古代の先例、模範の影響を受けていることを論じ、発展史的に古代の要素の意義を強調した。また、保守主義の基礎を築いたバークもこの潮流を語るにあたって欠かすことはできない。というのも、ロマン派によって培われた古来の非理性的要素を重視する感性は、バークによって国家の領域へと拡大するからである。それがすなわち保守主義の根幹を支えるのであるが、一貫して重視されたのは人間の干渉不可能な領域に対する尊敬心を抱くことであった。

マイネッケにとって啓蒙主義は、機械的因果律の台頭によってエートス的価値が急激に失われ、形骸化・浅薄化の進行した忌むべき時代の産物である一方で、中世、ルネサンス、宗教改革と並ぶ、個別化過程の一段階であった。第一の革命＝宗教改革ののち、デカルト哲学の成立によって、客体としての世界の把握は認識する主体の問題へと転換された。これもまた個別化の道ではあったが、デカルト哲学を継承した啓蒙主義者たちが問題とした主体

てそれを神の恩寵として扱うこと）を「実用主義」的であると評し、『歴史主義の成立』ではこのような歴史の扱いを一貫して批判する。

³² [押村高, 2018]はモンテスキューが立法者による急激な改革に伴う危険性を予感し、伝統や習慣の穏和を目指したとして保守主義の一角に位置付けている。

³³ マイネッケはこの様を歴史的発展の本質の一例として説明し、対立する精神運動の不断の緊張と止揚によって相対主義を克服しながら弁証法的に発展するのだと説明する。[フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健, 歴史主義の成立（上）, 1967]p.238

は個別的主体ではなく、普遍的・抽象的主体に過ぎなかった。しかしながら、ヴォルテールによる歴史哲学の導入やモンテスキューの自然主義・現実主義的議論、ロックやヒュームによる生得の理性への懐疑は、確かに自然法的精神を軟化させ、歴史主義成立史の一段階となりえたのである。それゆえマイネッケにとってヴォルテールやヒュームらの思想は、個別化的思考と一般化的思考の対立において、後者に偏った思考から前者へ向かう動きとして捉えられる。

マイネッケによると「歴史哲学」という語を最初に用いたのはヴォルテールであり、その語を題に冠した書籍はフランス社交文化の絶頂の最中に著された。特筆すべきは彼が歴史的事象の価値判断を行ったことである。これによってそれまで現実主義的な素材の蒐集に限られていた歴史家はその限界から解放され、万国史は恣意性、宗教性からの脱却を果たした。ただし、啓蒙主義者に特徴的な「享樂家的精神」によって過去の歴史的事象は今日の繁栄のための契機として諧謔、諦観され、理性/非理性の機械論的、独断論的二元論のもと実用主義的に扱われたに過ぎなかった³⁴。

また、理性に基づく一般化的思考に対する個別化的思考として非理性を強調したのがイギリスの啓蒙主義者であるデイヴィッド・ヒュームである。マイネッケが彼の歴史主義に対する功績として挙げるのは、非合理的な「魂の力の積極的意義」と、「理性能力の限界」を発見したことである。ヒュームは理性の固定的で無発展的な性格を承認する一方でその創造的性格を否定し、理性に対する懐疑を抱くに至った。また、宗教の意義を道徳としての役割よりもむしろ社会の紐帯としての役割に見出したヒュームは、社会が宗教のような道徳的価値観に依ってのみならず、自然主義的動機によっても成立することを主張した³⁵。例として遊牧民が集团的利益を優先して君主政を義務的に受容し、君主の権力抑制のために民主政が成立する説を唱え、それゆえ人間によって行われる合理的な国家契約には否定的であったという。

マイネッケがここまでの歴史主義成立史において、個別化的思考の強調と自然法的思考の批判を行ってきたことを踏まえると、その成立史にヨハン・ヨアヒム・ヴィンケルマンの名が並ぶ様は奇異であるように思われる。というのもヴィンケルマンが『ギリシア芸術模倣論』、『古代美術史』等を著したことによって創始された美術史学は古代ギリシア芸術を規範とする「哲学的」議論であり、個別的な美の完成から離脱し、美の本質を追求する、きわめ

³⁴ 実用主義とは自然法的思考と直接関連を持ち、人間本性の不変性を仮定することによって歴史を教育上有益な実例集として利用し、人間的なものであれ、物質的なものであれ、歴史的変動をすべて先行する諸原因によって説明しようとするものである。[フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健, 1967]p.8

³⁵ マイネッケは絶対的な完成概念を主張する思考を合理主義、あるがままの相対性・個性を受け入れ、実際問題の解決を主張する思考を自然主義であると規定している。[フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健, 歴史主義の成立(上), 1967]p.125-126

て自然法的思考に近いものだったからである。その内実においても、ギリシア芸術が規範的な美でありうる理由が風土や政治制度から因果的に考察されており、[今橋大輝, 2014]はヴィンケルマンの美学の本質が静的なイデア的理念であり、それはプラトンの影響を受けた態度に由来すると述べている。しかしマイネッケは、ヴィンケルマンがこのような普遍的アプローチに加え、各時代の芸術における内的様式の連鎖を考察したことをとりあげ、感官的考察と超感官的考察の弁証法的克服によって、神秘性を見出すに至ったのだと述べる。ヴィンケルマンにおいては美的感覚に関する議論に止まるが、普遍の波と固有の波の押し寄せる 18 世紀のドイツにおいて、その精神史は両者の融合史にほかならなかった。それゆえマイネッケは③古代美術の聖化を歴史主義の最も重要なピースの一つに数えるのである。

ドイツにおける普遍と固有の融合への動きは、ヨハン・ゴットフリート・ヘルダーにおいて顕著にみられる。マイネッケによると、ヘルダーはロマン主義的感情を受容して詩歌の模倣不可能性を説き、さらに人間の持つ詩歌に対する原始的な親近や感動を「人生の朝焼け」と喩えて称揚した。ヘルダーはこのような人間の始原的感動を基礎に、あらゆる芸術的發展が単一の始原から導かれるという植物学的な發展思想を構築する。さらにこの無限的發展が導く相対主義的状况に対して彫塑的な視点を導入する。すなわち、始原からの無限的發展とその帰結である相対主義的状况は、神の摂理の下に行われるがゆえに許容されるが、我々がそれを感知することはできないというのである。

すべて自由人の妄想の中で行為し、しかもその理由と目的を知らない盲目的な道具は、このような全体のためのものである。それゆえ、私自身ほとんど神の大きな書物の中の一つの文字にもあたらない。

([フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健, 1968]p.113, ヘルダー『全集』5 巻 p.585-586 からマイネッケが引用)

ゲーテにおいて、歴史的思考は「超時間的＝無時間的」なものへと上昇する。マイネッケはゲーテから次のような「本書の課題にとって最も内容豊かな言葉」を引用するのであるが、それが表すのはすなわち「現在と過去の神秘的な一体感」であり、「瞬間を永遠へと高める力」である。

しかし、私の心の中の、非常に強烈でありながらあまり顕著には外に出しえなかった感情は、過去と現在を一つに融合させる感じ、つまり亡霊のようなものを現在によみがえらせる直感であった。それは大小さまざまな作品の中にあらわれていて、また詩にはいつも有益な効果をおよぼしている。しかし、それが直接生活に関してあらわれたり、生活そのもののなかであらわれたりする瞬間には、たちまち誰にも奇異で不可解なものと思われ、またおそらくは不快なことと思われずにはいなかったのである。

([フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健, 1968]p.183, ゲーテ『詩と真

実』からマイネッケが引用)

このような感覚はゲーテの、ケルンの寺院廃墟から「過去の亡霊のようなものに対する戦慄」を、ある貴族家庭から「高揚した生の感情」を喚起させられた経験に由来し、マイネッケは現在と過去の一体感が多様な感情を生起させる可能性を示唆する。また、そこには自然法的思考と歴史的思考との間に相触れるものがあることを暗示しているのだという。このような歴史的思考の超時間的性格への上昇は「個別性の秩序付け」であり、歴史主義が相对主義へと陥ることを防ぐための鍵となる。

さらにマイネッケは、ゲーテにおける現在と過去の一体化において現在性が強調されていることを付け加える。マイネッケはこれについてヘルダーと対比させながら説明する。ヘルダーは過去の伝承を無批判的に受容しており、そこから得た歴史哲学を発展させた。一方ゲーテは以下のように述べる。

文書や口頭による伝承に対していかに有利な弁護がなされようとも、そういう伝承が完全な場合は極めて少ない。何かあるものの真の本質を伝達しようということ自体ができない相談であり、精神的な事柄においてさえそうなのである。ところで、最初しっかり実物を見ておき、生き生きとした印象を得ておけば、読書や人の話もその補足になる。そこで初めて思考したり判断したりすることもできるのである。

([フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健, 1968]p.203, ゲーテ『I・R』よりマイネッケが引用)

要するに、ジャック・デリダの指摘した、西欧における典型的なエクリチュールに対するパロールの優位を説いているわけであるが、この背景には歴史的な事象を実用主義的に扱うこと、それによって主観的・独断的な真理が主張されることへの嫌悪があった。ゲーテにとって客観的真理は直観的に把握されうる、豊かで精神的なものであるが、伝承にはそれが無かった。マイネッケがゲーテにおいて起こったとする「新プラトン主義的な啓蒙主義」への回帰は決して機械論的なものではなくむしろ規範的で神秘的なものである。啓蒙主義者たちの主観的な真理の導出はゲーテの伝承批判によってその独善性が排され、客観的な真理へと導かれうる。ここにおいて一般化的思考と個別化的思考の融合は頂点に達するのである。

第3章 シュトラウスとマイネッケの啓蒙主義批判

シュトラウスによる古典的自然権理論の擁護とマイネッケによる個別的思考の擁護にお

いて、啓蒙主義に関する議論を欠かすことはできない。さらに、両者とも啓蒙主義への批判として主意主義、実用主義といった独断論的思考をあげている。この章では、両者の啓蒙主義批判の詳細を比較することによって、両者の思想におけるアプローチの相違と根本的な共通性を検討する。

第1節 シュトラウスによる批判

目的論的発想の消失した近代の自然権理論は啓蒙主義者たちによって構築されていった。シュトラウスはマキャヴェリー・ホッブズ・ロックという思想的系譜を提示する。

マイネッケの指摘したように、人間力を根拠に国家の非道徳性を許容したマキャヴェリーは、シュトラウスに言わせれば、古典的自然権理論の究極目標であった人間性の完成、善き生の実現の、より実現可能性の高い「愛国心」への格下げにほかならない。

このような非道徳性を下地とした自然権論を展開したのがホッブズである。ホッブズは人間が無条件に自然的権利を持ち、自然的義務は権利にもとづくものであるとした。ここにおいて「natural right」の語義は「自然的正」あるいは「自然法」から「自然的権利」へと転換される。機械論の第一目標は懷疑を生じさせない独断的な理論体系の構築にある。ホッブズは自然権理論を機械論的に、死の恐怖を回避しようとする「欲求」から導かれる「自己保存の権利」というただ一つの権利からの完璧な演繹によって構築しようと試みた。また、徳ではなく欲求を最も基礎に置くために、ホッブズは社会が個人に先立つことを否定し、人間が社会性を持つ以前の「自然状態」を仮定する。そして、自然状態における不便や欠陥と救済としての国家社会、すなわちリヴァイアサンの国家論が展開されるのである。

欲求を最も根源的なものとして仮定したホッブズは、自己保存のための平和を希求するものとして演繹的に徳性を規定する。これによって、非理性から導かれる自然権と理性から導かれる自然法という二元的構造が完成し³⁶、理性は欲求の劣位におかれるのである。

ロックにおいて自然法とはすなわち神の法（啓示）という前人間的な概念であったが、理性によってそれを確証することが不可能であると悟ったとき、彼にとっての自然法もまた、ホッブズと同様に「保全と防衛にとって何が役立つかについての結論ないし定理」でしかなかった。さらにロックは自然的権利を所有権にまで拡大し、労働が自然状態における人間の唯一の権原であることを根拠に、国家社会における「獲得欲の開放」つまり、無制限の財産獲得可能性を主張した。これに対してシュトラウスは、自然を基礎にしていながら、人為的な労働のうちに幸福を見出そうとする、「悦びへの悦びなき探究」とであると批判的に評している。

³⁶ ちなみに、マイネッケはこのような区別を用いておらず、総じて「自然法的思考」と称している。

結局のところシュトラウスは、啓蒙主義者をはじめとする機械論的自然観を抱く人々ともはや自然を目的として認識していないことを批判しているのである。非目的論的な自然観、すなわち真理を所有する態度によって、唯一であるはずの自然概念が様々に解釈されるとともに、本来目的論的態度が持ち合わせていた「節度」が軽視される。それによって非道徳的な権謀術数や無制限の自由が許容され、ついには暴力革命へとその放埒さは加速していくのである。シュトラウスはこうした学問の通俗化を嘆いたルソーや、近代的なものの放埒さを見抜き、フランス革命を予言したバークらの一側面を好意的に評する。つまり、シュトラウスの言う「目的論的」の対義は「道具的」、「手段的」であり、主意主義・主観主義を含意する人間中心主義なのである。

第2節 マイネッケによる批判

マイネッケはシュトラウスによる徹底的な批判とは異なり、啓蒙主義に二面的な評価を加えている。肯定的な評価としては、古代以来の自然法的思考のもつ固定的な主知主義的性格から離脱する傾向、すなわち個別的思考の現れとしての評価である。ヴォルテールをはじめ、現在を文化理想とする者は、その根拠として現在の人間が理性的であること、そしてそれ以外の時点及び場所においては非理性的なものが少なからず存在していることをあげた。このことは固定的思考において決して前面に出てくることの無かった非理性的なものの考察への道を開いたのである。さらに、モンテスキューらが行った歴史的事象の現実主義的な取り扱いが歴史の個別性に焦点を当てることを促した³⁷。というのも、モンテスキューやマキャヴェリは、歴史のある時点における国家が面した個別的状況における功利主義的な態度を考察したからである。

一方で、啓蒙主義者の歴史解釈のうちにみられる実用主義的態度に対しては徹底的に嫌悪する。マイネッケは、世界が流動的である様を「発展」という概念を用いて説明するが、それは自然法的思考が考慮しきれなかった可変性や多様性を包含した歴史である。そのため世界はつねに善へと向かっているわけではなく、反対に悪へと向かっているわけでもない。むしろ、あらゆる歴史的事象は善と悪の両性を持つとさえいう。このことからわかるように、発展概念における可変性・多様性は内面的な魂の流動性を表す。裏を返せば、たとえ個別的思考にもとづいていたとしても、その個別的なものが絶対化されることは否定され、外的なものの発展にとらわれることもまた否定される。しかしながら、啓蒙主義者たちはそれらを否定しなかった。というよりむしろ積極的にその手法を取り入れていった。個別

³⁷ モンテスキューの影響を受け、ジュネーヴ人マレーが著した『デンマーク史序説』は、イギリスやドイツで好意的に受容され、北欧が詩歌のテーマとして多く用いられるきっかけになったという。〔フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健, 1967〕

性の絶対化はマイネッケが発展概念と厳格に区別する「完成」概念であるとして批判される。この概念は進歩主義とも称され、歴史は現在の文化理想に向かって「卑俗崇高を問わずともかく進歩」し続け、現在において完成するのである。また、機械論を取り入れた近代の啓蒙主義者にとって、外的な考察に固執することは不可避であった。マイネッケが歴史的事象の個別的考察をあれほど賞賛していたモンテスキューや、同じく理性の限界を示したことを好意的に評していたヒュームにおいてでさえ、外的な考察にとらわれていたがために、内面的な考察が前面に出てくることはなかった。このような理由から彼らの思想は自然法的思考の柵を超えることはなく、その先に待つ実用主義的態度がマイネッケの批判の対象となったのである。マイネッケは実用主義について、人間本性の不変性を仮定し、歴史を単なる実例集として扱う態度であると述べるが、この解釈に基づくそれは、歴史的事象を機械論的考察によって自らの存する時間・空間が完成であることを主張するための道具として扱うことであるといえることができる。

第3節 シュトラウスとマイネッケの共通性

ここまで、両者の啓蒙主義批判の内実として、シュトラウスが人間中心主義を批判し、マイネッケが実用主義的態度を批判していることを確認した。ここではシュトラウスの人間中心主義批判と、マイネッケの実用主義批判の共通性について検討する。

シュトラウスの批判した人間中心主義とは、哲学において本来探究するものであるはずの真理を所有しようとする態度に端を発する。古典的自然権理論と近代的自然権理論の間に共通項はもはや自然と人為の区別しかなく、近代に特有の真理を所有しようとする態度は多様性・個別性を考慮するがゆえに真理の相対化を引き起こす。

シュトラウスはしばしばプラトンの「洞窟の比喩」を用いて近代の精神的状況説明する。洞窟内にいる人間は入口を背にして頭を固定され、洞窟の外側にある実体の、壁面に映った影しか見ることができない。これは事物の本性を人間の可視的世界では捉えることができないということの比喩であるが、シュトラウスは、さらに「第二の洞窟」を付け加える。第二の洞窟において人間は、もはや影から実態を考察しようとするこすらしめない。それどころか、第二の洞窟では独断論的に仮定された世界についての考察しか行われぬ。この第二の洞窟から出ようとしぬ態度こそが、シュトラウスにとっての近代的精神である。つまり、シュトラウスの近代性批判は、自然権理論そのものよりもむしろ、自然を考察するにあたっての独断論的な態度を問題視しているのである。

マイネッケの啓蒙主義批判は、機械論的思考をもって実用主義的に歴史を解釈することによって、現在こそが文化理想であるとする主張を根拠づけようとするこに対する批判である。マイネッケはその批判のために、『歴史主義の成立』においては徹底的にして内的個別性を承認する。しかし、可變的な内的生の承認は必然的に価値の相対化をもたらす。歴

史主義が主張する、時間と場所によって異なる真理の承認もまた、無時間的な絶対的真理のもとに事物を捉えようとする態度からの離脱であるとともに相対化の容認でもあった。そこでマイネッケは歴史主義を「深遠な」相対主義であるとして単なる相対主義と区別することを試みる。なぜなら、相対主義はそもそも啓蒙主義の実用主義的態度に起因するものだからである。目的論的自然観を脱した機械論者は、あくまで自然主義的に振舞った。弁証法的に規定される客観的な絶対的正を否定した啓蒙主義において絶対的尺度である自然は、仮定的、演繹的にいかようにも規定されえた。その無秩序な絶対性の根拠として利用される歴史的事象もまた無秩序に、個別的に扱われる。つまり、皮肉にも啓蒙主義において初めて歴史の相対的な価値は承認されたのであった。

実用主義的な歴史解釈を是としないマイネッケにとって、内的生の把握による相対化は、外的側面によってのみ行われる機械論的な啓蒙主義の相対化とは明確に区別されなければならない。マイネッケは以下のように述べる。

しばしば述べたように、相対主義はすでに歴史主義以前に存在していた。政治家たちやその国家統治説にはすでに政治的相対主義の傾向がめばえていた。啓蒙主義運動の発端に結びついてきた懐疑的精神の寛容の理念も、無時間的理性の真理に対する信仰にもかかわらず、新しい歴史的領域と錯綜した因果関係と全く同様に、いち早く相対主義的気分に浸りはじめていた。そして、ほかでもない個別的なものやその無限の多様性に対して新しくめざめつつあった感覚が相対主義に初めてその一層深遠な論拠をあたえたのである。つまり、実は歴史主義と相対主義は対をなしていると言えるであろう。

（[フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健，歴史主義の成立（下），1968]p.297）

マイネッケの教説において、相対主義は二つに大別される。一つは「皮相な地平に甘んずる」もの、もう一つは「深遠なものに達する」ものである。そして歴史主義こそ後者であるというのである。単なる相対主義が深遠なものに達するためには、「力強く想像力に富んだ究極の信念」が不可欠であり、その結果が「探究しえないものへの恭順と畏敬の念」であることが必要だという。ゲーテがたどり着いた相対主義の唯一の解決策は、絶対的な神がその状態を欲した結果なのだと結論付けることである。そして、この絶対的存在は「その本質からして常に未知のものとしてとどまる」のであり、ゲーテはそれに対して恭順の念を抱くことができたのである。この未知のものへの恭順というのは、洞窟の比喻において第二の洞窟において未知ならざるものを人為的に仮定した何かによって置き換えるのではなく、あくまで第一の洞窟にとどまり、未知なるものの影を見続けるという「態度」を堅持すべきであることを指す。

このように、シュトラウスとマイネッケの近代啓蒙主義批判には、独断的思考を排除する態度を要求するという点において、共通性を見出すことができる。そしてこの態度とは、自

らの身を第一の洞窟にとどめるか、あるいはその身を第二の洞窟へ閉じ込めるかの選択である。

第4章 シュトラウスの歴史主義批判

これまで両者の間に根本的な相で一定の共通性を見出すことができたが、歴史主義に対する両者の論調に妥協点を見出すことは難しい。その原因は、シュトラウスが歴史主義を近代性の産物という否定的側面からとらえるのに対して、マイネッケは近代性によって失われた内的生を回復するものであるという肯定的側面からとらえることにある。この章では、シュトラウスの歴史主義批判の内実を分析し、マイネッケの歴史主義論との差異と、その課題について検討する。

第1節 シュトラウスの歴史主義概念の射程

シュトラウスにとっての歴史主義は、フランス革命に対する反動として、ドイツで歴史(法)学派が形成されたことによって登場する。歴史学派は、一定の国の諸制度をその国の歴史的所与であると理解する。また、彼らにとって自然とは、歴史的、すなわち時間・場所によって異なる動的なものであり、真理もまた歴史的なものに過ぎない。シュトラウスは歴史主義者が自然を、「不自然」と「超自然」二者に対させる概念として用いることを指摘する。不自然とは人為的で斉一性をもち、個性に対して配慮しない無機的かつ機械的、数学的な概念であり、もう一方の超自然は彼岸的な概念で、啓示宗教や最善の体制などの超越的契機とともに語られる概念であるという。つまり、歴史主義者は啓蒙思想の持つ無味乾燥で機械論的な自然観だけでなく、古代ギリシア以来の自然概念の持つ超越的性格をも疎外しているというのである。

シュトラウスの歴史主義把握において最も特徴的であるのは、歴史主義を進歩主義の一種であるとみなす点である。歴史主義はマイネッケの述べるように啓蒙諸思想の実用主義性、独善性を排除するように振る舞うが、その一方で「ひそかに」ヘーゲルの進歩を信念としているというのである。歴史主義者はたいてい、進歩の果てにある歴史の終焉の存在を否定する。しかしシュトラウスが問題視するのは、このような歴史主義者の主張が歴史主義自身を絶対的瞬間であると仮定しているという根本前提を潜在的に信奉しているからこそ可能であるという点である。ここで問題の中心となる「絶対的瞬間」とは、ヘーゲルによって「そこにおいて哲学が、または知恵への問いが、知恵に転換されてしまっている瞬間、すなわち、そこにおいて基礎的な諸々の謎が、十全に解かれてしまっている瞬間」と規定されるものである。つまりシュトラウスが指摘した歴史主義者の抱える絶対的瞬間への潜在的信奉とは、言い換えれば、真理が歴史的所与に過ぎないとする歴史主義者の主張が、かえって

歴史主義が無時間的な真理であることを根本的な前提とすることによってのみ可能であるという自己矛盾を暴露することである。

第2節 実証主義的社会科学の批判

シュトラウスは政治哲学を非科学的であるとして退ける今日の実証主義に歴史性を見出し批判する。実証主義とは、経験的事実のみを知識の対象として超越的実在を認めない立場であるが、シュトラウスは特に社会科学における実証主義が価値判断の可能性を排して「価値自由」、すなわち倫理的に中立であろうとすることを批判する。

実証主義は、事実と価値の間には根本的な差異があるという信念に基づき価値自由を主張する。科学者は自らの権内には事実判断のみがあり、あらゆる価値判断は選好に過ぎないと信じることによって、善と悪の道徳的判断から解放される。このような主張に基づくと、社会学者は選好を行わないことになる。しかし、シュトラウスは社会学者たちの多くが、社会科学が必要であることを証明したがっているという自己矛盾を指摘する。社会学者は、ある事柄が善であるとも悪であるとも「信じる」ことは可能であると主張することで、人々の疑念に対して自らの正当性を確保しているが、傍から見れば彼らは自らが価値であると主張していることを誤魔化しているに過ぎないのだという。このことから結局、倫理的中立性とは「未思慮であることとか野卑であることに対するアリバイ」でしかないことが導かれる。下は、シュトラウスが『自然権と歴史』の冒頭で述べた民主主義の価値、ひいては政治哲学における善の価値を相対化しようとする人々を批判した一節である。そして彼らと同様の態度が、社会学者たちの態度にも表れていることを、シュトラウスは示しているのである。

つまり、彼は民主主義と真理が別個の価値であるということによって、実際には、これらのものがなに故善であるのかということの理由については考えなくてもよいということ、そしてまた、彼も、他の誰もと同様に、その社会に取り入れられ尊敬されている諸価値に服することができるということを言っているのである。

([レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦, 1992]p.22)

シュトラウスはさらに続ける。科学は、近代西欧社会の特異性と人間社会一般の本質的性格とを取り違えることを避けるため、必然的に歴史的理解が要求される。というのも、実証主義は近代西欧社会という特殊性に起源をもつため、特殊な社会にのみ適合可能な概念機構によって異文化を捉え、その文化の本来の意味を損なう危険性を抱えているからである。この危険を回避するためには、歴史的理解、すなわち異文化が己を理解する、あるいは理解したようにそれを理解することが求められるのであるとシュトラウスは述べる。

シュトラウスにとっての「社会科学における実証主義のもっとも偉大な代表者」であるマックス・ウェーバーは、価値自由の概念を提唱した張本人である。『自然権と歴史』においてシュトラウスは、ウェーバーへの批判にかなりの紙幅を割いている。その理由は、ウェーバーが価値自由を主張するのは、価値についてのいかなる真正な知識も存立しえないという人間理性への確信に基づき、哲学による自然的正を拒否し、啓示による神的正のみを承認しようとするからである。政治哲学の復権を目指し、哲学と啓示は対立状態にあることが根本であるとするシュトラウスにとっては、ウェーバーによって論駁されようとしている哲学の地位を回復させることが急務であった。シュトラウスは、ウェーバーが啓示を哲学の優位に結論付けた原因を歴史主義の影響のうちに求める³⁸。ウェーバーは現代の科学が、「以前のすべての人間の目をくらませた幻想」からの解放を可能にするという信念と、歴史主義の影響による、解放された状況さえも「我々の歴史的状況という不可避的所与」に過ぎないという疑いとの間に葛藤を抱えていた。この葛藤こそが、ウェーバーが自明的に確信していた、価値観の対立は人間理性にとって解決できないという信念を生じさせたのだという。

第3節 歴史主義の自己矛盾性

先述のとおりシュトラウスは、歴史主義が自らの時代を歴史における絶対的瞬間であると仮定していることを指摘する。また、たとえヘーゲルの言うように歴史の終極において真理が広くいきわたっているであろうと認めることができたとしても、その終極がすでに到来していると確信することは不可能である。確かに、歴史主義者の、そしてウェーバーの主張するように、多くの和解し得ない政治哲学が互いに論駁しあっている光景（「神々の闘争」）を、歴史の中にみることはできる。しかし、その事実は我々が無知であることを教えることはあっても、和解し得ない多くの政治哲学が論駁しあうことが真理であるのだと証明することにはならないとシュトラウスはいう。つまり、歴史的証拠は想定よりも限定的な意味しか持たないというのである。シュトラウスの挙げた例によれば、多くの政治哲学者の教説は同時代人の偏見に順応させるべく、その場所・時代における市民的なものに改変されている³⁹。にもかかわらず、歴史主義者が根拠もなしにそれらの教説と時代との間に関係性があると想定している点を、シュトラウスは批判する。

³⁸ シュトラウスは、ウェーバーがかつて「歴史学派の弟子」を自認していた旨を述べている。[レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]p.45

³⁹ シュトラウスはエソテリシズム（秘教主義）的な著述技法の重要性を説き、中世イスラム＝ユダヤ哲学の研究において、秘教的に真理を探究する哲学者でもあった預言者が、同時に大衆への公教的啓示を説く政治家であったことを指摘している。[馬場智一, 2008]
[大竹弘二, 2008]

さらにシュトラウスは、歴史は常にパラダイムのであり、いつかは歴史主義もとってかわられる運命にあるのだとし、歴史主義のさらなる自己矛盾性を主張する。シュトラウスの説明によれば、歴史主義者は自らの歴史的アプローチが、過去のあらゆる非歴史的アプローチよりも優れていることを信念としているが、歴史主義よりも過去の思想はすべて非歴史的である。つまり、過去の思想家は、自らの思想を非歴史的に理解しているということが出来る。それゆえ歴史主義者は本来、過去の思想を非歴史的に理解しなければならない。しかしながら歴史主義者は、自らの歴史的アプローチが優位であることを信念としている以上、非歴史的に過去の思想を理解することを拒むのである。このように過去の思想の解釈を自らの信念に基づき、自らを優位に置いて捉えようとする進歩主義的歴史解釈は、歴史主義者によって非難されていたはずである。にもかかわらず、歴史主義者も同様に自らを絶対化している。シュトラウスはこれについて、「歴史主義者は、それ自身の原理によって、それが最初に意図したこととは裏腹に、過去の哲学の正当な理解を窮地に陥れるのである」と述べており、また、歴史主義的哲学者がこのような視座に立って、それ以前に提示されたあらゆる答えを、吟味することなく退ける様を、「過去の標準的な哲学者ほどにも独断的ではないし、それ以上にずっと独断的でもある」と評している。

このように、シュトラウスは歴史主義や実証主義的社会科学を積極的に批判するのではなく、彼らの自己矛盾性を指摘することによって彼らの態度が妥当性を欠いているのだと主張する。後に述べるように、シュトラウスがその教説において哲学に対立する啓示に一定の余地を与えるのは、決して積極的な「覚醒」の期待への信奉からくるものではなく、超越的契機を欠いてはこの世界が存立しえないという消極的理由によるものである。この消極的証明による主張の数々は、神を語ることを禁じるユダヤの戒律に由来するものか、それとも「神々の闘争」あるいは「啓蒙の弁証法」という積極的対立への静かなる抵抗なのであるうか。

第4節 マイネッケの歴史主義論との差異とシュトラウスの歴史主義論の課題

このように展開されるシュトラウスの歴史主義論は、マイネッケの把握する歴史主義との間にかかなりの相違がみられる。まず、シュトラウスが歴史主義の登場を歴史学派の形成に見出しているのに対して、マイネッケの主張する歴史主義が成立するのはゲーテにおいてである。ともにドイツにおいて成立するという点に違いはないが、注目すべきはマイネッケが、歴史学派が非歴史主義的で、むしろ自然法的思考のうちに含まれるとする点である。シュトラウスの言うように、歴史学派は時代性や地域性を強調し、民族精神に即した法体系を整備すべきであると主張した。この点において彼らは確かに「歴史」主義である。しかし、マイネッケは歴史学派の学説が過度に民族主義的であり、固定的な普遍の人間の本性への信仰のかわりに、固定的な民族本性という普遍的信条を信仰したに過ぎないと述べる。換言

すれば、歴史法学派の主張はあまりにロマン的精神に浸っていたがために、尊重すべき個性が失われていたのだということである。

マイネッケの歴史主義論は内的生の個別性を強調することによって、固定的思考、特に啓蒙主義的歴史解釈において顕著であった進歩主義的な完成概念と歴史主義的な発展概念を区別することに十分な注意を払っている。前者は自らの時代こそが完成であるとし、この概念を基礎に置く者は今日に至る只管に進歩を歴史の本質とみる。これはシュトラウスの言うヘーゲルの絶対的瞬間とほとんど相違ない概念であるといえる。一方後者はマイネッケが歴史主義の個別性と並ぶ二大要素と位置付けている概念である。この発展概念は一見進歩的な歴史観を持ち、完成概念との間にはただ将来に対して開かれているだけの違いしかないと思われがちであるが、マイネッケはそうにはとらえていない。マイネッケにおける発展概念は非直線的かつ漸次的な発展であり、(ある視座から見た)進歩と衰退を繰り返すことを歴史の本質とみる。『歴史主義の成立』の中でヴィコのコルソ・リコルソ(周流論)をはじめとする循環説を好意的に評するのも、循環説における発展には道徳的衰退などの逆行的发展が含まれるからである。また、歴史的发展の本質は、対立する傾向の不断の緊張による弁証法的发展であるとも述べ、神の名の下に善悪両性を許容する弁証論的主張をもって歴史における「悪しき」傾向の意義を認めている。

シュトラウスが歴史主義の持つ自らを歴史の終極であるとする潜在的認識を暴き、マイネッケが歴史主義における発展概念を不断の弁証法的過程であると主張するのは、両者が歴史主義論を展開するにあたって少なからずヘーゲルを意識しているということを示唆している。にもかかわらずなぜ歴史主義に対する評価がこれほどまでに異なるのか。

[面一也, 2015]はシュトラウスのヘーゲル理解が本来のヘーゲルの主張から変質していると指摘する。シュトラウスはヘーゲルの唱える歴史の進歩に関する議論が非理性的な情念に依拠する利己的なものである点を批判する。しかし面は、ヘーゲルの用いる「情念」がソクラテスの「知的欲求」に同定されうる概念であり、私利私欲の追求以上のものであるという。また、シュトラウスはヘーゲルの法哲学が政治哲学を分析的な政治(科学)へと置き換える試み、すなわち価値自由の領域への墮落であるとして批判するが、本来のヘーゲルの法哲学は理性にもとづいて善の本性を取りあげ、理念としての国家把握を試みるものであるとして、シュトラウスの主張を退ける。

このようなヘーゲルに関するシュトラウスの誤解は、アレクサンドル・コジェーヴによるヘーゲル解釈への依存に起因するという。シュトラウスとコジェーヴは近代性の評価をめぐって論争を繰り返した。この論争について[志田絵里子, 2017]は、近代性を批判するシュトラウスと近代性を擁護するコジェーヴが互いを信頼し、真正面から議論することで近代性の孕む問題点を明らかにしようとしていると評価し、[ロラン・ビバール 訳: 堅田研一, 2014]の訳者あとがきにおいて堅田は「シュトラウスの思想を理解するにはコジェーヴの議論の理解が不可欠」であると述べていることから、シュトラウスの近代性批判にはコジェーヴとの関係が影響している。またコジェーヴは、『ヘーゲル読解入門』の公刊したことなど

によりヘーゲル研究に大きな影響を与えたとされる。

彼はヘーゲルの歴史観を主人と奴隷の弁証法的過程であるにとらえ、ホッブズの自然状態の教説がその基礎にあるのだと主張する。つまり、社会において人間は承認欲求に導かれて主人と奴隷の関係における闘争を繰り返し、最後にはすべての人間が相互承認を実現することによって普遍等質国家、すなわち「歴史の終わり」が到来する⁴⁰。シュトラウスはこのような歴史の終わりという固定性へと帰結する思考を打破すべく、平和的かつ不断の哲学討論の必要性を訴えるのである。これに対して面はヘーゲルにおける絶対知とは、「概念が（人間の行為により）主観的意識から客観的世界へ、また（人間の認識により）客観的世界から主観的意識へ、相互に移行を遂げている動態的な状態を指す」と述べ、コジェーヴの（そしてシュトラウスの）想定する無時間的固定性とは相容れないと主張する。さらに、ヘーゲルは「歴史の中に理性が刻印されてきたこと」に目を向けており、理性は歴史とは位相を異にする超歴史的概念として捉えられる。彼のスタンスは機械的發展というより彫塑的、つまり平面的な因果の連続ではなくむしろ立体的なものとして把握しようとするものであると述べられている。

このことから、ヘーゲル本来の歴史観はやはり歴史における動性と垂直的断面を重要視する点においてマイネッケの歴史主義論と重なる点を見出すことができる一方で、動的であるとはいえある種の完成概念である「歴史の終極」の概念や、歴史を普遍的に捉えようとする態度など、マイネッケの主張と相容れない点も見られる。また、シュトラウスの歴史主義論はヘーゲルへの批判を基盤的要素としているにもかかわらず、ヘーゲル理解をコジェーヴによる解釈に依存したことによって、欲求を基礎とし、歴史の終極を固定的に眺める近代性の産物としての理解が、シュトラウスが歴史主義を評価するにあたって支配的な地位を占めていた可能性が考えられる。しかし、マイネッケとシュトラウスは固定的、進歩的な完成概念の打破を目指す点では確実に通底している。彼らの間にある差異は、思慮を欠いた人間中心主義的な態度を克服するためのアプローチをマイネッケは内的生の充実に、シュトラウスは平和的な哲学的討論に見出したという方法論的な差異にすぎないのである。

第5章 神学的議論

ここまで、シュトラウスとマイネッケの間には人間中心主義的な独断論的思考を排除しようとする根本的な共通性があることを確認した。しかし、両者の試みにおいてはこれま

⁴⁰ フランシス・フクヤマの著書『歴史の終わり』〔フランシス・フクヤマ 訳・解説：渡部昇一、2020〕もまさにコジェーヴのヘーゲル解釈に依っている。

でに見てきたような哲学的アプローチだけではなく、神学的アプローチも同等に、あるいはそれ以上に重視されていることは無視できない。この章ではまず、20 世紀前半のドイツにおいて、相対主義をめぐって神学的議論が活発化したことを確認する。また、シュトラウスとマイネッケの議論が、神学的側面においても独断論的態度の排除を目指すものであること、そして新プラトン主義的思想がシュトラウスとマイネッケの、あるいは哲学的議論と神学的議論を架橋する可能性について検討する。

第 1 節 20 世紀ドイツにおける神学的議論

19 世紀に盛んであった自由主義神学をはじめとする新プロテスタント主義は、啓蒙主義由来のヒューマニズムを継承して人間理性が神の啓示よりも優位であるという立場をとり、結果的に人間の罪意識が弱められることとなった。さらにこのような立場は、他の宗教においても唯一神の啓示の要素を見出すことができると主張した。この主張においてキリスト教の真理は他の信仰における真理よりも相対的に優越するに過ぎない。こうした自由主義的傾向に対してカール・バルトらはキリスト教の相対化を批判し、キリスト教における啓示が他の宗教及び哲学的真理にも絶対的に優越するものであると主張した。人間の理性による歪んだ認識は神の超越的認識と一致することなく常に矛盾するとし、隔たれた神と人間との弁証法を介して現象される聖性への絶対的信仰を訴える。この主張は結局、聖書の絶対性に懐疑を示しつつ空虚な、そして人間的恣意の付け入る余地を残した絶対性の信仰を訴えたに過ぎなかった⁴¹。こうしたある種の自己矛盾を孕んだ弁証法神学に対抗し、不断の「相対的なものから絶対的な目標への方向づけ」を主張したのが自由主義神学者のエルンスト・トレルチである。トレルチは弁証法神学について、(シュトラウスが実証主義を批判するがごとく、)「真の、究極的な、普遍妥当的な価値の単なる近似」に過ぎず、むしろ一時的にそれを回避しただけであると評する。[安酸敏真, 佐藤貴史, 2004]はトレルチの神学的議論に歴史主義の影響を見出し、その裏に超越性の契機が潜んでいることを確認する。

第 1 節—第 1 項 歴史主義の危機と啓示

神学者であるトレルチが歴史哲学へと重心を移したのは、啓蒙主義とその後の諸科学、特に歴史学の発展によって動揺せしめられた、キリスト教の規範的真理を回復するためであった。近代以降崩壊した従来の価値体系は、やがて「価値の多神教」「価値の無政府状態」へと移行し、相対主義的混乱を回避することができず、「歴史主義の危機」に陥った。また、世界大戦が歴史的思惟を混乱に陥れた、歴史主義の危機は深刻な内的危機であるといった

⁴¹ 実際バルトは聖書について、不完全な人間によって書き換えられた不完全な神の言葉であるとしてその正当性を疑う、むしろリベラルな立場をとっていた。

認識をマイネッケと共有し、両者は共同戦線を張るに至る。両者の間には、トレルチが歴史主義を西欧全体問題として捉えるのに対し、マイネッケはドイツに特有の問題として捉えるなど、細かな差異はあるものの、変転の中に恒常を見出そうとする精神は確実に一致していた。

しかし両者の間には決して無視することのできない相違もある。それは、マイネッケが観照の地平に止まるのに対して、トレルチが実践を重んじる点である。これは神学者トレルチのキリスト教的規範を回復せんとする精神に由来すると考えられるが、マイネッケはこれに対して、実践が「真理のための純粋な努力」を曇らせる危険性を指摘する。

学問は、直接的にではなく、むしろ間接的に生に奉仕しなければならない。 …(中略)
… 自明のことながら、純粋な研究者、思想家もまた、彼らが自己自身のなかに衝動を感じ、また時代が彼らに向かってそうすることを要請するならば、生に関与し、かつそれがために自分の学問に生ずべき諸々の危険を敢えて恐れはしない。それどころか、このことは、文化活動の利害関係において、むしろ望ましいことでさえあろう。そしてこのような場合には、必ずや学問の要求と全生活の要求との間のアンチノミーが発展せざるを得ないのであるが、しかしこのアンチノミーは論理的に解決されることのできないものである。

([安酸敏眞, 佐藤貴史, 2004]マイネッケによるトレルチの『歴史主義とその諸問題』への書評からの引用)

これに関連して、シュトラウスは、アリストテレスが極限状態を考慮した可変的・現実主義的な自然的正を主張したことについて言及する際、「唯一の普遍的に妥当する基準は、諸目的の位階的秩序である。この基準は、個人や集団の品位、それに行為や制度の品位の程度を判断するには十分である。しかし、我々の行動の指針とするには不十分である。」と述べ、目的の位階的秩序が行為の判断基準にはなりうるが、行為の指針にはなりえないことを強調する。シュトラウスは思惟と実践との間には決して埋まることの無い深い溝の存在を念頭に置いていた。さらに [坂井礼文, 2017]はスタンレー・ローゼンの指摘を取りあげ、シュトラウスとコジェーヴを対比的に論じる。両者の神観について、コジェーヴは神を観想 (theoria) と制作 (poiesis) の双方にかかわるものとしてみるのに対し、シュトラウスはそれらを明確に区別し、神は観想にのみかかわるものとして見ていたという。このことから、マイネッケの思想の根底には、歴史主義の共同戦線を張るトレルチよりもむしろ、シュトラウスに親和的な信念があるようにさえ見える。

マイネッケの周囲で起こった神学的議論は、キリスト教にのみ関連するものではなかった。マイネッケの指導下で『ヘーゲルと国家』を著したフランツ・ローゼンツヴァイクもまた、ドイツの破局の中で哲学—啓示問題あるいは歴史—啓示問題を提起した。実存哲学の嚆矢とも評されるローゼンツヴァイクにとって啓示とは、「自己完結した体系が他者の到来に

とって破られること」であった。[安酸敏眞, 佐藤貴史, 2004]によると、このローゼンツヴァイクの啓示論にも歴史主義の影響がみられるという。人間は啓示を通して時間を歴史として認識し、現在における人間の意味やすべきことを認識する。つまり、啓示は他者との対話を通じて個々の人間に生の枠組みを提供することをいうのである。また、啓示によってのみ認識可能で、個々の人間にとっては経験不可能なものこそが歴史であるとした。しかし、このような個人の経験不可能性に啓示を見出す態度はシュトラウスの批判の対象となった。西欧哲学に順応したキリスト教とユダヤ教の間を彷徨ったローゼンツヴァイクと異なり、ユダヤ教と真摯に向き合ってきたシュトラウスにとって啓示はすべての人間にとって前経験的でなければならなかったからである。それはすなわち律法＝トーラーであり、決して歴史的感覚のうちに見出されるものではない。啓示は自然的正と同様に人間の感知できる領域を超え出たものであるがゆえに、啓示として神化されうるものであり、畏敬の念を以て絶えず探究され続けるべきなのである。

第1節第2項 シュトラウスにおける哲学と啓示の問題

第一次世界大戦後のドイツではワイマール憲法の下、リベラル・デモクラシーが発達した。その大きな特徴の一つは、国家と宗教の分離という理念である。この理念を実現させるためには、特定の宗派にのみ特別な地位・権利を付与する、もしくは反対に抑圧することは許されず、その結果すべての宗派の法的平等を確保するとされた。しかし、根強く残っていた個人の宗教的差別心は公共に表明することを抑制されたにすぎず、隠蔽されつつも影では特定の宗派が少なからず不利益を被っていた。特にユダヤ教徒に対する差別は、のちのナチ体制において重要な支持基盤となりうる程に大きかった。この状況はユダヤ人であるシュトラウスにリベラル・デモクラシーの矛盾を気づかせた。それゆえシュトラウスは近代性批判に重点を置くのであるが、この政治的状況はさらに一部のユダヤ知識人によるシオニズム運動の活性化を促した。

[早瀬善彦, 2012]は3つのシオニズムを説明する。第一に、テオドール・ヘルツルらによって推し進められた政治的シオニズムである。この運動は、ヘルツルの主著『ユダヤ人国家』に代表されるように、ユダヤ人による近代国家の建設を目指した。しかし、シュトラウスは2つの理由からこの運動を拒否する。それは、ユダヤ教にとって最重要であった神的感覚の欠如とヘルツルらが近代的な同質国家を目指していたことである。ヘルツルは、ユダヤ民族はヨーロッパで寛容の精神を学んだと述べ、積極的にその近代性を肯定したのである。第二に、ユダヤに固有の文化を尊重すべく、ヘルツルらを批判して始まった文化シオニズムである。しかしこの運動も、ユダヤにおける文化という人為性の尊重にほかならず、むしろ神の啓示を伝統文化として捉えることで、その前人間的な神性を軽視するものであった。シュトラウスにとって2つのシオニズムは結局人間的手段にすぎず、彼がこの運動に完全に同調することはなかった。そして、ユダヤ教の核心は信仰にあるという信念の下、第三の宗教的

シオニズムへ向かったのだという。

シュトラウスにおいて啓示が証明されるのは、個人的な神との遭遇の経験と、啓示を信じないいかなる立場も不十分であるという消極的理由からであるという。にもかかわらず彼にとって啓示が大きなウェイトを占めていたのは、哲学—啓示問題が結局、「何を以って正しい生き方の羅針盤とすべきかという問題」における、二者択一の答えだからである。つまり、人間的生は、神から与えられた使命に導かれるか、哲学的問答によって「何が正しい生き方であるか」を追求するかのいずれかを選ばなければならないのだという。シュトラウスはこれを「エルサレム—アテネ」問題として定式化させている⁴²。

早瀬は、この対立はシュトラウスが進歩観の限界を提示し、近代性の危機に陥った西洋文明を克服するために過去への回帰を図った結果であるという⁴³。さらに以下のように述べる。

シュトラウスによれば、古代への回帰は、不信仰と信仰との敵対関係の核であった道徳的なもの、しかもその完成の条件をめぐる対立へと突き当たるといふ。これは果たして、何を意味しているのか。すなわち、ユダヤ・キリスト教的な伝統と古代ギリシア哲学の間には、根本的な矛盾が存在するという事実である。

（[早瀬善彦, 2012]）

この問題に対してシュトラウスは、両者の構想を調停する必要はないと結論付ける。先の章では、『自然権と歴史』におけるウェーバー批判の目的が、哲学—啓示問題において論駁されそうになった哲学を救済するためであること、また、シュトラウスはウェーバーが歴史主義の影響によって葛藤を抱えていたのだと分析したことを確認した。これに加えてシュトラウスは、この葛藤がまさに、哲学—啓示問題そのものであると述べる。

人は光、導き、知識がなければ生きてゆけない。善についての知識を介してのみ、人は自分の必要とする善を見出すことができる。したがって根本的問題は、人間が個人のレベルであれ集団のレベルであれ、その生活を導くのに必要不可欠な善の知識を、専らその自然的能力の努力だけで獲得できるのか、それとも善の知識は神の啓示に依存すべきことなのか、ということである。人間の導きか神の導きかというこの二者択一ほど根本的なものはない。 …（中略）… いかなる調停の試み、いかなる目覚ましい総

⁴² この種の議論はラテン教父のテルトゥリアヌス（160~240）までさかのぼることができる。[稲垣良典, 1984]

⁴³ 早瀬は近代性の危機に突き当たったときの選択肢として他に、ハーバーマスのように近代努力によって近代性の生み出した弊害を乗り越えることと、「大きな物語の終焉」「形而上学の解体」といった、ポストモダンの思考によって近代性の向こう側へ飛び立つことをあげる。

合においても、二つの対立する要素のうち一方が他方の、巧妙さの程度に差はあるにしても、しかしいずれにせよ確実に犠牲にされる。女王であろうとする哲学が啓示の侍女にされてしまうか、その逆になるかである。

([レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]p.84)

しかしこの直後、シュトラウスはこの根本的対立を「恐るべき深淵」と表現し、突如この深淵からの脱出を宣する。[西永亮, 2014]は、この奇妙な議論の放置について、リチャード・ケニントンの“Strauss's Natural Right and History”における説明に注目する⁴⁴。ケニントンはこの奇妙さを「鳥瞰 (a bird's-eye view)」という語句に焦点を当てる。『自然権と歴史』の中でこの言葉は以下の2か所でしか使われていないという。

①独断論—すなわち、「我々の思考の目的地を我々が思考に倦むに至った地点と同一視する」傾向—は、人間にとって極めて自然であるゆえ、過去にのみ固有の事柄とは思えない。歴史主義は独断論が我々の時代に現れるときに、好んで身にまとう偽装ではないかと、疑ってみよう強えられる。我々には、いわゆる「歴史の経験」なるものも、その歴史が、必然的進歩(すなわち、過去思想へ回帰することの不可能性)への信念と、多様性ないし独自性(すなわち、あらゆる時代や文明の同等の権利)の思考の価値に対する信念との、複合的影響のもとにみられるにいたった場合には、思想史の鳥瞰図となるように思われる。徹底した歴史主義は、そのような信念をいささかも必要とはしないようである。しかしそれは、自らが引き合いに出した「経験」なるものが、そのような問題の多い信念の結果でないのかどうかを、いまだかつて吟味したことはないのである。

([レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]p.27、傍点は引用者による)

②哲学と神学の間の世俗的闘争を鳥瞰してみた場合、敵対する両陣営のいずれの側も完全に他方を論破することにこれまで成功してはいないという印象を、我々は免れることができない。啓示を擁護するすべての議論は、啓示への信仰を前提にしてのみ、妥当するように思われるが、他方、啓示に反対するすべての議論も、啓示への不信仰を前提としてのみ、妥当性を持つように見える。

([レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]p.85、傍点は引用者による)

西永は結局、「鳥瞰」の語が歴史主義的先入観の存在を示唆し、哲学が啓示に論駁されてしまったという信念のもとに安らぐことが独断主義的であることを暗示している可能性を述

⁴⁴ Kennington, Richard (1981). Strauss's Natural Right and History. Review of Metaphysics 35 (1):57 - 86.

べ、「哲学と啓示の、自然的正と神法の対決は継続されるべきものとして、より正確に言えば反復されるべきものとして放置されている。いや、シュトラウスはそれを彼が理解するものとしての真の審級に差し戻す。」と結論付ける。つまり、シュトラウスは哲学と啓示の対立が和解することのないものとした上で、独断論的に鳥瞰する位相に居座ることなく、あくまで（啓示の道ではなく）哲学の道を選んだのである。

このように、シュトラウスにとって哲学と啓示は目的論的態度を要求するという点で一致していた⁴⁵。しかし両者の間には根本的な対立があるゆえにすべての人間は二者択一を迫られる。というよりむしろ、独断論的態度を回避するためにはいずれかを選ばなければならないのである。

第2節 新プラトン主義の可能性

前節では、マイネッケの周囲における神学的議論の活発化と、シュトラウスの出自と密接に関係した哲学—啓示問題をとりあげた。では、当のマイネッケはというと、『歴史主義の成立』の中で、神秘主義的な「新プラトン主義」やプロテスタント由来の「敬虔主義」といった思想的傾向を歴史主義の重要な要素、あるいは影響と捉えていた。マイネッケが歴史主義を描くにあたって新プラトン主義に重きを置いた理由は、相対主義への陥落を防ぐための垂直的視点を導入するためである。正を追求する哲学よりもキリスト教信仰への回帰を目論むマイネッケが、いかにもギリシア哲学に由来しそうな新「プラトン」主義に大きな意義を与えるのは、それが哲学と啓示のどちらに対しても親和性が高いからであると考えられる。

[水地宗明, 1998]は、狭義の新プラトン主義者であるための必要条件として、以下の4つをあげる。

- (1) 「一」「善」と呼称される、超実有的、超知性的な最高始源を設定する
- (2) プラトンの説く感覚界と直知界のうち、直知界を「一」、知性、魂の三層から成り立つものであるとする
- (3) 「発出論」「流出論」と呼称される、「一」から知性が、知性から魂が、魂から物理的世界が産出される様式を受け入れる
- (4) われわれが最高始源と合一する可能性を理論上で承認する

これらは3世紀ローマの哲学者プロティノスの教説にもとづくもので、古代ギリシア哲学

⁴⁵ 「哲学は万物の「原理」の探究であって、このことはまず第一に万物の「始源」の探究あるいは「第一存在」の探究を意味している。この点で哲学は神話と同じである。」（[レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智, 1988]p.92）

以来のプラトンの目的論的教説を継承しつつ、オリエント、エジプトの神秘主義思想を取り入れた独創的な思想である。また、その神秘性ゆえにアウグスティヌスや偽ディオニシウス・アレオパギタらによるキリスト教の教義形成に多大な影響を与えたとされる。

アウグスティヌスは、西ゴートのアラリックによるローマ陥落の原因としての汚名を着せられた異教＝キリスト教を擁護するため『神の国』を執筆する。[堺正憲, 1998]はキリスト教における神と、哲学的な理性の探究によって捉えられる神とを区別する。その上でアウグスティヌスが『神の国』第8巻～第10巻で行われた議論において、プラトン派を「キリスト教にきわめて近い神観に達した哲学者たち」として取り上げている点に注目する⁴⁶。さらに、そこにおいて哲学的な知恵はキリスト教的な神と同一視され、真の哲学者は神を愛するものであり、すなわちキリスト者であるという具合に議論が展開される。このことから堺は、「それゆえ、アウグスティヌスにおいて、信仰と理性とは、信仰かそれとも理性かという二者択一を迫る関係にあるのではなく、両者は互いに深く結び合っているのである。」と述べ、アウグスティヌスがこのように信仰と理性の親和性を説いた背景を、プラトン派が神の精神を光とし、人間の幸福は神の享受にあるとする点を高く評価していることにあると分析している。また、アウグスティヌスがプラトン派を評価する視点は、神を顧みず人間中心的に振舞う人々を批判するパウロの以下の言葉と同様であるという。

従って、彼らには弁解の余地がない。なぜなら、彼らは神を知っていながら、神に栄光を帰さず、感謝もせず、かえって自分の思いにおいてむなしくなり、彼らの無知な心は暗くなったからである。すなわち、彼らは自ら知者と称しながら、愚かになり、不朽の神の栄光を変えて、朽ちる人間や鳥や物や蛇の像に似せたのである

([堺正憲, 1998]、パウロ『ローマ人への手紙』から堺が引用)

このように、神秘的思想を取り入れ、かつプラトンの目的論的な世界観を継承した新プラトン主義は、哲学的なエッセンスと信仰的なエッセンスを融合させ、シュトラウスの主張するような脱人間中心主義を強調するとともに、両者の和解への可能性を内包するのである。

マイネッケがその歴史主義論において幾度となく関連を示唆する新プラトン主義はシャフツベリが継承したとされるケンブリッジ・プラトニズムをはじめ、ルネサンス期に復興したプラトニズムの一種である。これについて [今道友信, 1987]は、マルリシオ・フィチーノやピコ・デラ・ミランドラらの著作を取りあげ、先に取り上げた中世初期に行われたプラトニズムの評価と同様に哲学と宗教の一致を目指すものであることを指摘している。

一方のシュトラウスにおいても、リベラル・デモクラシーへの失望から古典哲学への回帰

⁴⁶ ここでいう「プラトン派(Platonici)」とは、新プラトン主義を形成した一派のことを指していると推定される。堺が注釈で示す通り、アウグスティヌスはプラトン派の著名な者としてプロティノスやその弟子ポルピュリオスらをあげている。

を目指すこととなったターニングポイントには、新プラトン主義の影がある。[大竹弘二, 2015]は、シュトラウスが 1920 年代にとらわれていた「近代以前の哲学への回帰は不可能であるという強力な偏見」から逃れたのは 1930 年代に中世ユダヤ＝イスラム哲学を再発見したことによってであるという。大竹は、中世ユダヤ＝イスラム哲学の中にみられるプラトン主義には、「近代合理主義が解決できなかった、信仰と知の対立を調停するような、前近代特有の合理主義があると彼は考えた」のだと続ける。中世ユダヤ＝イスラム哲学において啓示は政治共同体における実定的な法律としてみなされる。それゆえアル・ファラービーやマイモニデスに代表される預言者学 (prophetologie) では、預言者とは「完成された知を目指す哲学者であるとともに、それを啓示された律法のかたちで大衆に伝える政治家」として語られる。シュトラウスはここに実践と理論との、あるいは啓示と哲学との乖離をある意味で解決する糸口を見つけたのである。これが後にシュトラウスのエソテリシズム (秘教主義) への信奉へとつながっていくのであるが⁴⁷、[沼田敦, 1998]は、アル・ファラービーの議論に新プラトン主義の強い影響を見る⁴⁸。また、ファラービーが試みたプラトン哲学とアリストテレス哲学の調和は、当時すでに現れていた宗教と哲学の対立の調停をも視野に入れたものであった。沼田は、一見対立するプラトンとアリストテレスを調和させようと試みる彼の議論が、当時の保守的宗教層から真理性に懐疑を持たれていた哲学を弁護するとともに、宗教に合理性を根付かせようとファラービーが格闘した痕跡であると述べる。

このように、シュトラウスにおいても新プラトン主義は啓示と哲学とを架橋する可能性として浮かび上がる。大竹は、1940 年代以降、啓示を哲学の劣位に置くかのようにさえ見える一種のエリート主義的思想を展開したことで評価の分かれるシュトラウスについて、「30 年代の「過渡期」のシュトラウスには、後年には失われてしまうさまざまな理論的な可能性を見出すことができるだろう」と述べている。

結言

振り返ってみると、本稿における課題は、歴史主義をめぐって絶対主義的な立場から批判するシュトラウスと個別主義的な立場から擁護するマイネッケの思想に通底する独断論的

⁴⁷ 1940 年代以降の後期シュトラウスは形而上学的な思弁の妨げになるとして、真理的内容を含まない公教的著述を秘教的著述から厳格に区別し、また、啓示宗教を単なる公教的方便と見なすようになったことで懐疑に晒される。[大竹弘二, 2015]

⁴⁸ プラトン哲学とアリストテレス哲学の調和を試みたこと、また、その際問題として提起された内容及び解決方法が後期新プラトン主義者とファラービーとの間である程度共通したことを確認している。

思考の排除の要求とその回帰的アプローチの差異を、哲学・宗教の両側面から検討することで、目的論的な態度の重要性を探ることであった。

シュトラウスは絶対主義的な本来の自然権理論を模範とし、没価値化の進む現代社会においてその相対主義的精神を徹底的に批判した。一方マイネッケは絶対主義的精神によって蔓延した機械論的思考の浅薄さを指摘し、特に歴史における個別性の尊重を要求した。両者の議論は、歴史主義に関連して衝突する。シュトラウスは歴史主義について、過去のあらゆる教説を、その創造者あるいは当時の人々が理解したように理解しようとする態度を好意的に受け止めるが、その相対主義的精神や歴史主義自身が過去のあらゆる思想よりも優れているという独断論的前提に基づくことを指摘し批判する。一方でマイネッケは歴史主義が善悪の別にかかわらずあらゆる個別性を受容するある種の相対主義である一方で、内的な価値の尊重と超越的存在への敬意を内包した「深遠な」相対主義であると主張する。両者の差異は結局、シュトラウスが歴史理解をコジェーヴの歪んだヘーゲル理解に依存していたことに由来していた。

しかし、啓蒙主義批判にみられるように、両者の議論は「独断論的思考の排除」を要求するという点で一致が見られる。さらに両者の神学的議論にも注目すると、シュトラウスは前経験的なものに、マイネッケは超人間的なものに対する敬意を抱くべきであるという。なぜなら、人為性を基盤とする思考は人間中心主義や理性への過信によって、「普遍的なもの」は次第に「独善的なもの」へと変化していくからである。それゆえ啓蒙主義者の語る普遍主義に対してシュトラウスは相対主義性を見出して批判し、マイネッケは彼らの相対主義性は許容しながらも、実用主義的態度を批判したのである。このことから、絶対主義の立場をとるにしても、相対主義の立場をとるにしても、人間中心、自己中心的であることを止めること、即ち目的論的な態度を堅持することが要求される。この際、啓示をはじめとするより高次の存在に対する敬意を持つことが有効であるとマイネッケは言うのである。

さらに、両者の神学的議論は、宗教と哲学がともに目的論的でありながら常に緊張状態にあったという問題を浮き彫りにする。第5章第2節では、シュトラウスとマイネッケの議論の背景に新プラトン主義の影響があることを確認し、また新プラトン主義が哲学と宗教とを架橋する可能性について論じたが、結局シュトラウスは哲学と神学がともに第一存在を探究する目的論的態度を有し、かつ最も根源的であることを確認するとともに、両者が決して相容れることが無いとしたうえで、哲学の道を選ぶ。一方のマイネッケも敬虔主義をはじめとする純粋な神秘主義的精神が歴史主義における垂直的視点そのものであるとし、神学者トレルチとともに相対主義の克服を試みたが、実践を強調する宗教とは対照的に観想の領域にとどまり続けることを主張した。両者が宗教を重視しながらも学問の領域を離脱しなかった理由は、理論と実践の乖離を深く認識していたからである。20世紀前半のドイツを経験したシュトラウスとマイネッケに、プロシア主義の理想が形骸化し軍国主義と化した第二帝国、リベラル・デモクラシーを掲げながら、宗教的差別を隠蔽したワイマール、そしてヒトラーによる「ドイツの悲劇」が見せたのは、一見正なる理論が決して直接的に将

来の正なる行為に貢献するとは限らないという現実であった。国家や政治という決断と実践の求められる枠組みの中で、考え続けることを強調してきた二人の思想を比較し、その根底に流れる共通性を確認した今、思い出されるのはソクラテスの主張を説明した今道の言葉である。「論証の重要性とあくなき自己反省、それから真なるものへの謙虚さ」というのはまさにこのことを端的に表していると言えよう。

課題と展望

しかしながら、シュトラウスとマイネッケの議論が今日の社会に受容されることは難しい。というのも、両者の議論は現代社会に生きる大半の人々にとっては時代錯誤的に感じるからである。シュトラウスは機械論的な思考に基づく仮説的な世界を理解しようとする「科学」の倫理的中立性を真っ向から批判し、マイネッケもまた、思考の浅薄化を導く機械的な議論を軽視し、科学を宗教や芸術の下位に置く。さらに両者は超人間的な存在や前経験的な概念を想定することで人間中心的な態度を排除しようとする試みなのであるが、「科学」的に、すなわち実証的に正しいことが一般的な正しさの基準として実際生活と密接に関係している現在社会においては、真正面から両者の教説を受容することは極めて困難である。

しかし、シュトラウスやマイネッケの教説を以て現在の混沌を打破する可能性が完全に潰えるわけではない。本稿では冒頭にグリーンとハイト、シュトラウスとマイネッケを対比させたが、この四者の教説に共通して登場する構造がある。それは、グリーンが端的に「メタ道徳」と表現した、すべての人間を通約する価値を基準とした公平な道徳である。この概念はあくまで理念的なものに過ぎないが、グリーンにおいては幸福という全人類の「共通通貨」を基準とするがゆえに誰もが唯一の基準を予感しうる。さらにグリーンはメタ道徳を導くために誠実な態度と熟慮を要求する。こうした主張はシュトラウスとの親近感を覚えさせるが、この概念は言葉を変えてシュトラウスにおいては「神聖な畏怖」、マイネッケにおいてはシャフツベリから引用した「センス・コムニス（共通の感覚）」、ハイトにおいては「暗黙知」などと表現され、グリーンのみメタ道徳とほとんど同様に説明される概念として登場するのである。

この人間が本性的に持つ唯一の真理への予感、近代化が進行し科学的知見が支配的な地位を占める今日の世界においても比較的受け入れやすい考えだろう。ただし、このメタ道徳を探っていく際にも、本稿において目的論的態度であると規定した節度ある態度や熟慮を欠いてはならない。というのも、メタ道徳が予感されるとき、そこには必ず論争が付きまとうからである。ここにシュトラウスとマイネッケの議論が確かに意味を持ってくるのである。

ところで、本稿において絶対主義と相対主義の関係を明確に規定することはしなかった。というのも、緒言で示した通り、絶対主義者であっても独善的に自己を絶対化しようとすれば必然的に社会は相対主義的になり、相対主義者が真に相対主義者であるためには、あらゆる意見に対して、またそのあらゆる個別的な意見を許容する客観的真理に対して敬意を抱くことが必要だからである。

そして現代社会における政治的状况もまた、この曖昧な区別に当てはめることができる。例えば、性的少数者の権利を擁護するよう求める運動は、本来すべての性（生物学的な男女の性でも自認や志向を含めた多様な性でも同様に）に平等に権利が与えられるよう訴えるものであるはずだが、それがエスカレートすると、自らの性の権利を拡大することを声高に叫び、異性の権利を貶めようとする事さえある。そこに客観的な議論が介入する余地はなく、客観的な倫理観は彼らの持つ倫理観に劣るのである。宗教や人種の差異に関しても似たような話があるが、これらは本来相対主義を容認すべきであると訴えていたものが、自らを絶対化してしまうケースである。

また、このような行き過ぎた価値の多元化に対して反動的に絶対主義を唱えるケースも多くみられる。しかしながらその多くが自己の利益の最大化や自己中心的な価値の浸透を目論んでおり、トランプイズムもその例に漏れず「アメリカ・ファースト」を謳う。ハイトが述べたように、相対主義を許容しやすい自由の軸を軽視する保守派の人々に対しては絶対主義的な価値を主張した方が受け止められやすい可能性も考えられる。さらに、他の 5 つの軸が「ケア」「公正」「忠誠」「権威」「神聖」と多様であり、かつ自己の利害に直接結びつきやすい、直感に訴える価値であることを考えると、保守派が相対主義的帰結を導く絶対主義、すなわち自己中心主義的な思考を抱きやすいのかもしれない。これについては改めて検討する必要がある。

何にせよ、かつての保守的な立場も、それを批判した革新的な立場も、今となってはもはや後進的となってゆく。このような、政治的な枠組みや価値の転換していく時代においては、新たな理論、新たな態度が求められる。そして、価値の多元化する現在において求められるのは、混沌＝機械論的宇宙観が支配的な地位を占める今日においても、激情に支配されることなく、強かに節度を保つことである。我々は時代の波に逆らい過去への回帰によってその可能性を模索し続けたシュトラウスとマイネッケに多く学ぶことができるのではないか。最後に、石崎嘉彦が『政治哲学とは何か』の訳者あとがきに付した言葉を以て本稿を締めたい。

確かにシュトラウスの試みは反時代的で時代錯誤的であるように見えるかもしれない。しかし時代錯誤的であったものが時代を先取りしたというようなことは大いにありうることであって、哲学の領域ではそのようなことも何ら驚くべきことではないのである。哲学とは根源へと立ち帰る試みである。かかる意味からすれば、シュトラウスがなそうとしていることは、まさにこの根源に向けての回帰にほかならないのである。 …

(中略) … このルソーの試みが反動的であったなどとだれも言えないのと同様、シュトラウスの試みも反動的であるなどとは言えない。むしろシュトラウスの試みは「啓蒙の弁証法」の彼方を照らし出す長い射程をもった試みであると言われなければならない。

([レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦, 1992]p.286 訳者あとがき)

謝辞

本研究の作成にあたっては、宇都宮大学共同教育学部准教授小原一馬先生をはじめとし、同学部准教授小井沼広嗣先生に適切な助言を賜り、ご指導いただきましたこと、深謝いたします。また、社会学ゼミ、社会分野のメンバーには議論や助言をいただいただけでなく、精神的に大きな支えとなりました。本当にありがとうございました。

文献目録

- エドモンド・バーク 訳：半澤孝麿. (1997). フランス革命の省察. みすず書房.
- カール・マンハイム 訳：森博. (1997). 保守主義的思考. 筑摩書房.
- ジョシュア・グリーン 訳：竹田円. (2015). モラル・トライブズ ―共存の道德哲学へ―. 岩波書店.
- ジョナサン・ハイト 訳：高橋洋. (2014). 社会はなぜ左と右にわかれるのか ―対立を超えるための道德心理学―. 紀伊国屋書店.
- ジョナサン・ハイト 訳：藤澤隆史, 藤澤玲子. (2011). しあわせ仮説. 新曜社.
- フランシス・フクヤマ 訳・解説：渡部昇一. (2020). 歴史の終わり. 三笠書房.
- フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健. (1967). 歴史主義の成立（上）. 筑摩書房.
- フリードリヒ・マイネッケ 訳：菊盛英夫・麻生健. (1968). 歴史主義の成立（下）. 筑摩書房.
- フリードリヒ・マイネッケ 訳：矢田俊隆. (1974). ドイツの悲劇. 中央公論社.
- マックス・ホルクハイマー/テオドール・アドルノ 訳：徳永恂. (2007). 啓蒙の弁証法. 岩波書店.
- ライプニッツ 訳：谷川多佳子、岡部英男. (2019). モナドロジー 他二篇. 岩波書店.

- レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦.(1992). 政治哲学とは何か ―レオ・シュトラウスの政治哲学論集―. 昭和堂.
- レオ・シュトラウス 訳：石崎嘉彦・塚崎智.(1988). 自然権と歴史. 昭和堂.
- ロラン・ビバール 訳：堅田研一.(2014). 知恵と女性性：コジェーヴとシュトラウスにおける科学・政治・宗教. 法政大学出版局.
- 安酸敏眞, 佐藤貴史.(2004). トレルチ,マイネッケ,ローゼンツヴァイク：歴史主義の問題をめぐって. 北海学園大学人文論集 28/北海学園大学人文学会 p.67-131 .
- 稲垣良典.(1984). 合理性とは何か――合理性,理性,習慣. 科学哲学 17 卷/日本科学哲学会 p.17-28.
- 宇野重規.(2016). 保守主義とは何か. 中央公論新社.
- 押村高.(2018). 伝統の発見、社会の保全、統治の持続：モンテスキューにおける保守主義的モーメント. 政治思想研究(18)/政治思想学会 p.21-40.
- 河村厚 編：柘植尚則.(2006). 西洋哲学史入門―6つの主題. 梓出版社.
- 関口佐紀.(2018). シュトラウス－クリューガー往復書簡（1928－1968）. 政治哲学 24 卷/政治哲学研究会 p.57-73.
- 丸山空大.(2022). フランツ・ローゼンツヴァイクの思想と「実存哲学」. 東京外国語大学論集 104/東京外国語大学 p.53-72.
- 堅田研一.(2008). シュトラウスとコジェーヴ--「知恵」と「女性性」をめぐる論争. 思想 1014 号/岩波書店 p.227-246.
- 原口幸男.(2003). 歴史主義と歴史的事実. 紀要（38）/東京女子体育大学東京女子体育短期大学 p.21-32.
- 高橋史朗.(2020). 脳科学から道德教育を問い直す：新たな道德教育学の樹立を目指して (1). モラロジー研究：倫理道德研究フォーラム = Studies in moralogy : the forum for ethical and moral studies / モラロジー道德教育財団, 道德科学研究所 編.
- 今橋大輝.(2014). 古典主義美学の誕生：ヴィンケルマンの美学に対する批判的検討. 大学院紀要(73)/法政大学大学院 p.1-34.
- 今道友信.(1987). 西洋哲学史. 講談社.
- 坂井礼文.(2017). コジェーヴにおける「無神論と国家」あるいは「哲学と政治」について シュトラウスとの対比から. 政治哲学 22 卷, p.54-77.
- 堺正憲.(1998). キリスト教と哲学―アウグスティヌス『神国論』第八巻から十巻までについての一考察―. ネオプラトニカー―新プラトン主義の影響史/昭和堂 p.196-220.
- 志田絵里子.(2017). L.シュトラウスにおける「人間性」概念：シュトラウス・コジェーヴ論争を手掛かりに. 研究室紀要 43 号/東京大学大学院教育学研究科基礎教育学研究室 p.141-151.
- 志田絵里子.(2018). L.シュトラウスにおける「自然」概念：「近代的自然権」批判に着目して. 東京大学大学院教育学研究科紀要（57）/東京大学大学院教育学研究科 p.125-

- 鹿島徹、川口茂雄、佐藤慶太、渡辺和典. (2024). ドイツ哲学入門. ミネルヴァ書房.
- 沼田敦. (1998). イスラム哲学における後期新プラトン主義の足跡—ファラービーによるプラトンとアリストテレスの調和論—. ネオプラトニカ—新プラトン主義の影響史/昭和堂 p.221-252.
- 水地宗明. (1998). 新プラトン主義とは何か. ネオプラトニカ —新プラトン主義の影響史/昭和堂 p.20-33.
- 菅谷基. (2019). 第三代シャフツベリ伯爵 『センスス・コムニス—機智とユーモアの自由についての随筆—』(上). ICU 比較文化 51 号/国際基督教大学比較文化研究会 p.119-154.
- 西永亮. (2014). レオ・シュトラウスの M・ウェーバー論における「神学—政治問題」：『自然的正と歴史』Natural Right and History 第Ⅱ章の再検討. 寝屋川：レオ・シュトラウス政治哲学研究会, 政治哲学 = A journal of political philosophy (16)p.18-36.
- 千葉雅也. (2022). 現代思想入門. 講談社.
- 川出良枝. (2000). 内戦の記憶 「国家理性」論再考. 年報政治学(51)/日本政治学会 p.3-14.
- 早瀬善彦. (2011). ネオコン第一世代の思想と政策. 公共政策研究 = Journal of public policy studies : official journal of the Public Policy Studies Association, Japan / 日本公共政策学会年報委員会 p.124-135.
- 早瀬善彦. (2012). レオ・シュトラウスとユダヤ思想：啓示と哲学の抗争. 京都ユダヤ思想 第3号/京都ユダヤ思想学会 p.31-54.
- 多田真鋤. (1958). ドイツ史學と國家の問題：F・マイネッケ、G・リッター等をめぐる試論. 法學研究：法律・政治・社会, Vol.31, No.8, p1-30/慶応義塾大学法学研究会.
- 多田真鋤. (1973). 歴史主義と自由主義：F・マイネッケをめぐる試論. 法學研究：法律・政治・社会 Vol.46 No.8/慶応義塾大学法学研究会 p.1-15.
- 待鳥聡史. (2025 年 1 月 16 日). 日本が相対すべき「トランプ主義」とは何か. 参照先: 地経学研究所 (IOG) by 国際文化会館・アジア・パシフィック・イニシアティブ: <https://instituteofgeoeconomics.org/research/2025011601/>
- 大竹弘二. (2008). リベラリズム, ユダヤ人, 古代人--レオ・シュトラウスにおける啓示の二義性. 思想 1014 号/岩波書店 p.57-77.
- 大竹弘二. (2015). 「過渡期」レオ・シュトラウスの可能性——Martin D. Yaffe / Rivhard S. Ruderman, Leo Strauss in the 1930s, Palgrave Macmillan 2014 への書評. 政治哲学 19 卷/政治哲学研究会 p.112-120.
- 土肥有理. (2020). ファシズム論の展開 -マルクス主義的理解を中心に-. 政治経済学研究論集 6/明治大学大学院 p.1-21.
- 日本経済新聞. (2025 年 1 月 8 日). マクドナルドも多様性目標廃止 世界 15 万人社員に影響も. 参照先: 日本経済新聞:

- <https://www.nikkei.com/article/DGXZQOGN07DMM0X00C25A1000000/>
日本経済新聞. (2025 年 1 月 8 日). メタ、SNS ファクトチェック廃止の影響は 識者に聞く.
参 照 先 : 日 本 経 済 新 聞 :
<https://www.nikkei.com/article/DGXZQOGN0848Y0Y5A100C2000000/>
- 馬場智一. (2008). 哲学と法--初期レオ・シュトラウスによるマイモニデス解釈の基礎とその関心. 思想 1014 号/岩波書店 p.141-155.
- 飯島昇藏. (2014). レオ・シュトラウスの Natural Right and History の邦訳のタイトルについての覚え書き. 武蔵野大学政治経済研究所年報 / 武蔵野大学政治経済研究所 編 (9)p.131-165.
- 武村泰男/小学館『日本大百科全書 (ニッポニカ)』. (日付不明). 目的論 モクテキロン teleology. 参照先: コトバンク: <https://kotobank.jp/word/目的論-142248>
- 武藤一雄. (1987). 序 ―神学主義と宗教主義―. 日本の神学 1987 巻 26 号/日本基督教学会 p.1-3.
- 米田治. (1958). ライプニッツと歴史主義の問題. 史学 Vol.31, No.1-4/三田史学会 p.522-541.
- 編: 須藤訓任. (2007). 哲学の歴史 9 反哲学と世紀末. 中央公論新社.
- 面一也. (2015). 書評論文: Sara MacDonald and Barry Craig, Recovering Hegel from the Critique of Leo Strauss, The Virtues of Modernity. 政治哲学 18 巻/政治哲学研究会 p.98-104.
- 澤井敦. (1987). 知識社会学と自己反省 ―K・マンハイムの保守主義論をめぐって―. 哲学 (85) /三田哲學會 p.49-77.