コジェーヴーシュトラウス論争において『ユリアヌス帝とその著述技法』が持つ意義
―― 著述技法及び無神論をめぐって ――

坂　井　礼　文

京都大学大学院　人間・環境学研究科　共生人間学専攻
〒606-8501　京都市左京区吉田二本松町

要旨　本稿では，アレクサンドル・コジェーヴとレオ・シュトラウスの論争の内容を理解するうえで重要な意義を持つと思われる，コジェーヴの『ユリアヌス帝とその著述技法』を中心に取り扱う．コジェーヴの読解法に影響を与えたシュトラウスによれば，従来は口頭による伝承の形で自らの思考を伝えていた古代の著述家たちは，迫害を逃れるべく，敢えて本心を包み隠しながら書こうとする傾向があった．したがって，現在の読者たちは古代の著作を読み解く際に，行間を読みながら，注意深く著者の真意を探る必要がある．コジェーヴは，このような古代の秘教的著述技法をユリアヌスも用いていたと仮定し，その著作を読み進めるうちに，異教徒とされてきたこのローマ皇帝が実は無神論者であったことを発見する．これまで指摘されてこなかったが，この発見は有神論者のシュトラウスに対する挑戦に他ならなかったと解釈され得る．以下で，コジェーヴの議論の背景にある，彼とシュトラウスとの間で行われた論争を，無神論的立場と有神論的見解の対立であると解釈しつつ，その発見の内容を分析する．その際に，二人の哲学者がそれぞれ無神論者及び有神論者であったという事実が，彼らの知を愛する仕方にも相違をもたらしたことを明らかにすることで，彼らの根源的な対立項を浮かび上がらせる．他方で，彼らは実証主義的及び解釈学的文献学に対抗するような秘教的著述技法を意識した読解法の有用性に関しては同調したが，それがもたらすのは，古典研究の新しい地平を切り開く可能性である．そもそも，コジェーヴはシュトラウスと知り合う前から，このような読解術を心得ており，その特異なヘーゲル読解においても，それを十全に意識していたように思われる．

はじめに

レオ・シュトラウスとアレクサンドル・コジェーヴの思想的影響関係に関して網羅的に明らかにした本は，少なくとも日本において未だに存在しない．それどころか，彼らがどのような哲学的あるいは宗教的あるいは社会的な背景に基づいて討議を重ねたのかですら判然とせず，議論が齟齬をきたしてしまっていると評されることが多い．二人の間での議論のやり取りは「20世紀の出版物のうちに現れた最も輝かしい論争の一つである」[1]『僭主政治について』（*On Tyranny*）でうかがい知ることが出来る．この本の初版の中では，まずクセノフォンの書いた「ヒエロンまたは僭主」という短い論稿が掲載され，それについてシュトラウスが書いた，不釣り合いな程長い注釈「僭主政治について」が続く[2]．シュトラウスのこの論文は，もはやクセノフォンの先の書物についての単なる解題とは言い難い．なぜならば，シュトラウスはクセノフォンの他の多数の著作を参照することで，この著作に秘められた真の意義ないし意図を見出そうとしているように我々には考えられるからである．

本稿では，シュトラウスがクセノフォンの著作

に対して行ったように，コジェーヴの『ユリアヌス帝とその著述技法』（未邦訳）に対して，注釈を付け加えていくという形式を取って論を展開し，それがコジェーヴーシュトラウス論争にとって有する意義を明らかにしたい．本稿の目的は，コジェーヴがシュトラウスといかなる点において意見を共にし，また，いかなる点で意見を異にしたか白日の下にさらすことである．端的に言えば，シュトラウスからコジェーヴへと連なる連続性は学術的方法論に関連しているが，両者の対立軸は，啓示と哲学の連関をめぐるものである．本稿では最終的に，有神論的前提に立脚する哲学と無視論的基盤を前提とするそれとの間の相違点を解明することになるであろう．

以下では，まず『ユリアヌス帝とその著述技法』が書かれた背景を追った後で，コジェーヴがシュトラウスから継承したと見られる秘教的著述技法について論じる．コジェーヴとシュトラウスが合意して用いた古典読解の手法は方法論的にどのような意味を持つのか読み取りたい．その際に，シュトラウスが秘教的著作物の秘儀を公教的文脈において解釈したように，注意深く読解すること（careful reading）で明らかにしながら，それが孕む解釈学的問題について考察したい．

次に，コジェーヴがユリアヌスの著作物から読み取った無神論的意図を根拠に，無神論的見解と有神論的立場をめぐる両者の対立について詳述する．この対立は，コジェーヴの側からシュトラウスに仕掛けた哲学的ー神学的論争である．両者の対立の根本にあるのは，知を愛する学としての哲学に対する見解の相違である．

1.『ユリアヌス帝とその著述技法』が書かれた背景

最初 1964 年に，英訳版論文 “The Emperor Julian and His Art of Writing” が，『古代と現代，政治哲学の伝統に関する試論，レオ・シュトラウスに敬意を表して』（*Ancients and Moderns ; Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*）というシュトラウスの還暦を祝して編纂された雑誌の中に所収された．雑誌のタイトルからも明らかであるように，この論文はシュトラウスに対するオマージュとして書かれた．その後 1990 年になってようやくフランス語版の本 *L'empereur Julien et son art d'écrire* が出版されたこともあり，ほとんど注目されてこなかったのだが，この本はシュトラウスとコジェーヴの関係性を知るうえで非常に重要な意義を持っている．

コジェーヴはこの本の中で，レオ・シュトラウスが発見した古代の著述技法を我が物として，その技法をユリアヌスに適用することを試みた．そのことは，以下のようなコジェーヴによるシュトラウスへの明示的言及からも伺える．

> まさしく注目されるべきであり，実際に注目された著述技法に関する一冊の本の中で，レオ・シュトラウスは十九世紀以来ともすれば忘れられがちであったことを我々に思い起こさせてくれた．すなわち，過去の偉大な著述家たちが書いたものを文字通りに受け取ってはならないし，彼らが著作の中で言いたいことをいつでも全て明言していたなどと考えてもならない．[3)]

ここで言う「著述技法に関する一冊の本」とは，シュトラウスの著作『迫害と著述技法』（*Persecution and the Art of Writing,* 1952）のことを指していると思われる．コジェーヴの目には，ユリアヌス本人がそのような著述技法を意識していたことが明白であったにも関わらず，このローマ皇帝の意図は達成されなかったように見えた．古代の著述技法では敢えて本心を秘匿しながら書くことに留意するが，その理由は哲学に向いているとされる限られた者たちのみを読者として想定していたからである．後に見るように，コジェーヴ自身も同様の技法に従ってこの本を書いた．そのため，コジェーヴはその本を出版することで，公教的には本来の意図を隠そうとするユリアヌスの目的を全く妨げないと考えた．

ところで，コジェーヴは 1950 年，シュトラウスによるクセノフォン解釈「僭主政治について」に関して以下のように記していた．

この著作はクセノフォンについて書かれてはいるが，ここで重要なのはクセノフォンだけではない．おそらく，著者がどのように考えているにせよ，このシュトラウスによる書物の本当の重要性は，プラトンの同時代人でありまた同国人でもあった人物について，これまで誤解されてきたかれの本来の思想を明らかにしようとしていることにあるのではなく，この書物が提起し，論じている問題にこそあるのである．[4)]

本稿では，同様の指摘が，コジェーヴによるユリアヌス読解に対しても適用することが出来るとする立場を取りながら，その読解法が孕む解釈学的問題とその背景にあるコジェーヴとシュトラウスの対立について論じていきたい．コジェーヴはこの著書において，ユリアヌスが古代の異教（paganisme）を信仰していたのではなく，実は無神論者であったことを証明しようとしている．自身も無神論者であるコジェーヴは，有神論者シュトラウスの解釈方法を用いながら，敢えてシュトラウスとは異なった結論を出すという一種の挑戦を行ったのである．『ユリアヌス帝とその著述技法』に関して，従来はコジェーヴがシュトラウスへの敬意を込めつつ彼の読解法を模倣しながら，ユリアヌス帝の著作物を分析したと考えられることはあっても，挑戦であると指摘されることはなかった．

ヘーゲル主義者であり哲学史家でもあったコジェーヴが，唐突な形でユリアヌス帝を選んだ理由は明らかにされていない．推測されるところでは，第一に，ユリアヌスが一神教であるキリスト教を信奉する者たちを迫害し，キリスト教にとっての異教である古代ギリシャの多神教を復興させたと一般的に解釈されていることがおそらく関係している．コジェーヴはヘーゲル哲学を無神論的であるとまで主張したことからも，彼は無神論者であると推測される[5)]．筆者の知る限りにおいて，コジェーヴは著作の中で敢えて自らが無神論者であると公言することはなかったが，コジェーヴの姪クーズネットゾフは，彼が当時のロシアでの慣習に従って幼少期にキリスト教の洗礼を受けたものの，後に無神論者となったことを証言している[6)]．彼と同様にキリスト教を信仰しないとされる人物が古代ローマにいたのだから，コジェーヴがその人に興味を持ったことは納得が行く．第二に，その理由よりもさらに重要な理由として，上述したように，シュトラウスの有神論に疑問符を突き付けることがあったものと推測される．啓示に寄らない哲学の存在様式を模索していたコジェーヴは，そのことでシュトラウスの反応を試したかったのであろう．その証拠として，コジェーヴはシュトラウスに宛てた1957年4月11日の手紙の中で，ユリアヌスが無神論者であることを発見したと述べたうえで，シュトラウスにその根拠が書かれているユリアヌスの著作を読むことを勧め，それについてどう思うか知りたいと書いている[7)]．

コジェーヴはユリアヌスを無神論者であると主張したが，ユリアヌスが異教を復興するべく，キリスト教徒を迫害したという歴史的事実は，E・ギボンの著作「ローマ帝国衰亡史」（1781）やG・W・バワーソックの著作「背教者ユリアヌス」（1978）などの記述から明らかであり，その事実は帝の行動に顕著に表れている．ギボンによれば，ユリアヌスは父なる神の前に犠牲をささげることを日課としており，一日に百頭を超える牡牛の生血が流されることも珍しくはなかったという[8)]．バワーソックによれば，キリスト教の一派であるアリウス派のカパドキアのゲオルギウスが殺された際に，ユリアヌスはその加害者を異教徒であると信じて，何らの処罰を下そうとはしなかった[9)]．ユリアヌスが異教徒であり，キリスト教徒を迫害したという史実は，他にも枚挙に暇がないと考えられている．コジェーヴは，ユリアヌスに関して書かれた歴史的書物を一切取り上げることなく，また，ユリアヌスの行動にほとんど全く触れることなく，ユリアヌスの著作から読み取れる言説分析に依拠しつつ，コジェーヴ自身の思想を随所に散りばめながら論文を書き上げている．

2. 秘教的著述技法

だが，コジェーヴのこのような暴力的解釈は全くもって無意味だとは思われない．コジェーヴの試みは，実証主義的及び文献学的解釈学に対する，真理の探究の学としての哲学の側からの反論であり，その点において彼はシュトラウスと意見を共にしたと言えよう．この結論を導き出すうえで参考となる資料は，アメリカの哲学者スタンレー・ローゼンによって書かれた『解釈学としての政治学』（1987）である．ローゼンは，シュトラウスの弟子であり，また，敢えて弟子を持とうとしなかったコジェーヴの謦咳に触れた哲学者の一人であり，コジェーヴはローゼンのことを高く評価していた[10]．ローゼンは，フーコーが言語偏重的であるとして批判する文脈で，以下のように述べている．

> 言語にとり憑かれている人たちは，ついには解釈より他には何もないと確信するに至る．このような確信の政治的含意を理解するためには，われわれは，文献学と正確な学識への前脱構築論者的な固執を脇に置かねばならない．実際，もし解釈より他に何もないとすれば，これらの固執は，彼ら自身の意見の一致，つまりわれわれは解放されたという意見の一致から乖離している．退屈な真理の亡霊より外には「現世」には何もなく，真理は迷信である．[11]

この見解に従えば，言語偏重的思考に陥っている者たちは，文献に書かれた内容を一字一句鵜呑みにしており，彼らは圧制から解放されたことで，自由な言論活動を行うことにより得られる利点を忘却してしまっていることになる．ローゼンがコジェーヴのことを「言語にとり憑かれている人」と見なしている節はない．コジェーヴは真理の存在を信じ，その探究こそが哲学の役割に他ならないと考えていた点で，シュトラウス同様に歴史主義的相対主義に対して否定的な立場を取った．コジェーヴにせよ，シュトラウスにせよ，過去の哲学書に明確に記述されている事柄はもちろんのこと，敢えて自明には書かれていない事柄も考慮に入れつつ，それに対する注釈を付けることで自己の哲学を展開するという独特の手法を採用した．このような手法が原因で，彼らはともすれば哲学者ではなく，単なる思想史の研究者として過小評価されがちである．実際には，「シュトラウスは，ハイデガー以上に，過去の哲学者の著作を解釈することをとおして開かれる地平に，哲学の新たな可能性を見出そうとした」[12] とされるが，この点においてはコジェーヴも同様であると言える．

コジェーヴは，「歴史の終焉」論及び「主と奴の弁証法」という独自の観点に基づいたヘーゲル読解により名を馳せたが，それは巷に流布しているヘーゲル哲学の解説書の類とは一線を画している．コジェーヴの手法の成果は，彼がシュトラウスと知り合う前から，そのヘーゲル読解において既に顕著に表れている．実際，コジェーヴが，シュトラウスの秘教的技法を取り上げたのは，その特異なヘーゲル読解において，この技法を用いたからであるとも考えられる．コジェーヴは，ヘーゲル哲学を，18 世紀に起きたフランス革命とその完成者としてのナポレオンの台頭という歴史的事件を具体的な例とすることで分析した．「一方においてナポレオンの時代に生き，他方では彼を把握できた唯一の人間であるがゆえに，ヘーゲルはあのヘーゲル，すなわち絶対知を賦与された思想家となったのではないだろうか」[13] と，コジェーヴは言明している．つまり，ヘーゲルの言う主と奴の弁証法の構図は，非現実的という意味での抽象的な概念の総合だけではなく，むしろ現実に存在していた歴史的事象を指示しているとコジェーヴは読んだ．フランス革命に際し，奴隷と貴族という中世においては当然であった社会階層が，少なくとも理念上は廃止され，市民という新たな身分が作り出されたのであった．しかし，ヘーゲルはこのことを，その著作において明白に記述しようとはしなかった．この点で，コジェーヴはヘーゲルのことを古代の著述技法を心得た哲学者であると解釈できる．

コジェーヴは『ユリアヌス帝とその著述技法』の冒頭で，シュトラウスの名前を挙げながら，次

のように述べる．「過去の偉大な著述家たちが書いたものを文字通りに受け取ってはならないし，彼らが著作の中で言いたいことをいつでも全て明言していたなどと考えてもならない」[14]．コジェーヴは，シュトラウスの著作『迫害と著述の技法』（*Persecution and the Art of Writing,* 1952）を読んだ後に，このような意見を持つに至った．

ユダヤ系の思想家であるシュトラウスは1930年代から40年代にかけて，ファーラービーやマイモニデスといった中世イスラム及びユダヤの哲学者たちの著作を通じて，彼らが迫害を逃れることを意識しながら著述活動を行っていたことが，かえって言論の自由な時代を生きる現代人よりも，プラトンをより良く理解していた可能性を見出した．ユダヤ教では聖書とは別に，モーセが神から伝えられた法を口頭で伝えるという口伝律法の伝統もあり，ユダヤのラビにして哲学者でもあったマイモニデスはその伝統を引き継いでおり，シュトラウスも彼から多くを学んでいる．以上のような背景から，シュトラウスは『迫害と著述の技法』に先駆けて，「ファーラービーの『プラトン』」（“Farabi’s Plato”, 1945）を執筆し，古代哲学の新たな解釈方法を示唆した．彼の主張に従えば，古代の著述技法の伝統においては，実際に考えていることと逆とは言わないまでも，敢えて本意を隠匿しながら書をしたためる傾向があった．現代における執筆作業の際にも，本音を書かないことは特段珍しくないが，古代の著述家たちの場合には，無意識的にというよりも，むしろ意識的に自己の信条や信念を隠匿した．シュトラウスの核心的見解を引用しよう．

> 一人の有能な著述家がいて，彼は明晰な精神とともに，正統的な見解についておよびその見解の細部に至るまで完全な知識を有しているとする．そのような有能な著述家が，もしこっそりと，そしていわば何気ないような仕方で，彼が他の所ででもはっきりと認め主張しているようなその見解の必然的な前提や帰結の一つと矛盾したことを述べているとすれば，我々はその人が正統的な体系それ自体に対して対立的であったのではないかと考えて然るべきである，というものである．[15]

コジェーヴは，ユリアヌスの著作の中から，時にさして本質的とは思えないような一節を引いて自己の論を構築しているが，その理由は，表面的に見える部分こそ著述家の本音が隠されているとするシュトラウスの見解に影響されているからであろう．シュトラウスが主張するところによれば，先に挙げたイスラムの哲学者ファーラービーは，「望ましい学問及び生き方を自ら発見することを強いられ，前者は哲学によってもたらされ，後者は王の，あるいは政治の術によりなされるのであるから，『哲学者』と『王』は一致する」[16]という結論をプラトンから引き出した．コジェーヴの考えでは，ユリアヌスは哲学者にして皇帝である．プラトンの哲人王に関する理想的教説はよく知られているが，その実現可能性についてあまり真剣に取り上げられることがない．コジェーヴは，哲学への寄与が少ないと一般的に考えられることの多いユリアヌスが哲人王であった可能性を示唆しているのである．そうであるとすれば，ユリアヌスの行動は「王あるいは政治の術」であり，その著作は哲学書であることになり，それは古代の著述技法によって特徴づけられていることになる．シュトラウスの提唱する秘教的著述法は，全ての古代の哲学者たちが意識していたとされる[17]ことから，コジェーヴの試みはシュトラウス的流儀に従ったものとして正当化され得よう．また，ユリアヌスが他者の視線を気にして，公的な場と私的な場とで，その行動を区別しようと努めていたことは，次の逸話からも伺うことが出来る．ユリアヌスは皇帝に即位してからキリスト教徒を無神論者であるとして公然と非難するようになるまで，10年にわたって表面的にはキリスト教徒であることを装いながらも，異教の神々へ礼拝を続けていたのであった[18]．

コジェーヴは，ユリアヌスの著作の中から，古代の著述技法に関連すると思われる以下の箇所を引用することで，ユリアヌスがシュトラウスと同様に，思考していることを書き記すのではないし，書き記すことを思考していないと予め断っていることを示そうとする．

（そして，私が直面せざるを得ない，第一にして最大の困難は，）私には今，いかなる企みもない関わりを持ったり，遠慮することのない会話をしたりすることが全くできないことである．というのも，今や同様の信頼性を持って話せるような相手が私にはいないからである．[19]

ここで言う「同様の信頼性を持って話せるような相手」とは誰のことを指しているのだろうか．それは，表面上はユリアヌスの崇拝していた過去の偉大な政治家ペリクレス（前495－前429）のことであるが，ローブ古典文庫の出版者によれば，実際には四世紀の作家であるサルスティウス（生没年不詳）のことであるとされる．この書は，サルスティウスがユリアヌスと親しかったことを嫉妬した何者かの密告により，コンスタンティウスの命令により追放された後で，サルスティウスに向けて書かれたのであるが，ユリアヌスは敢えて誰に宛てて書くか明示せず，独白の形式を取っている．なぜならば，追放されたサルスティウスの名を挙げることは，政治的な危険を伴っていたからと考えられる．この書のタイトルは，編纂者の手により，「優秀なサルスティウスの離別に際しての自己に対する慰め」とされている．

コジェーヴは，以上の背景を考慮に入れず，該当箇所の表面的な意味だけを考慮に入れ，自らが下した結論を裏付けようとして引用してしまっている．しかしながら，コジェーヴの推論する通り，いくらユリアヌスが時の権力者であったといえども，誰の前であろうと構わずに自由に自分の意見を語ることは出来なかったことが，引用箇所から伺えることもまた事実である．ユリアヌスが副帝になったのが355年で，皇帝として推戴されるのが360年，その後363年に死んでしまうことから，彼の在位は短かった．それゆえ，彼が絶対権力者であり権力をほしいままにしたとは言い難いため，コジェーヴの推論には一定の説得力がある．というのも，ユリアヌスが著述活動を行ううえで，政治的な配慮をしていたことは十分考えられ，この点で，ユリアヌスは秘教的技法を心得ていた人物であると推測されるからである．

だが，ユリアヌスが表面上は異教徒であり，本心では無神論者であったというコジェーヴの仮説を誰の目にも確実な形で裏付ける資料がないために，実証主義的観点からすれば，この意見は大いに疑わしいであろう．そうであるとはいえ，シュトラウスは近代に見られる実証主義的な学問の在り方に対し，そもそも批判的であり，コジェーヴも同様の見解を共有していたものと考えられる．シュトラウスが指摘するように，哲学は古代においては文献講読に基づいて行われるよりも，伝承によって師から弟子へと秘教的に教授されるものであったからである．したがって，シュトラウスの考えでは，「歴史家に求められるような厳密さの伝統」[20]ばかりが哲学研究において重視され，「過去の最も重要な事実を人間知からア・プリオリに排除するような独断的な厳密さの基準」[21]を捨象することは，少なくとも古代の哲学者たちの著作物を正しく読み解くうえでは適切な方法ではないということになるのであろう．コジェーヴとシュトラウスが共に志向したのは，実証主義的な緻密さにより解釈学を行うことではなく，多分に恣意を加えながらも過去に書かれた哲学書の新たな解釈の可能性を探ることであった．

実際，古代の著述家たちが公教的教説と秘教的教説とを区別することを念頭に置いて執筆していた可能性は，完全に拭い去ることができないように思われる．ここでいう公教的教説とは，著作の中に明晰な形で書かれる内容を指しており，全ての読者を対象としており，その中には著者が実際には意図しないことまでも書かれている．シュトラウスによると，プラトンの公教的教説の中には「高貴なる嘘」が含まれている．むろん，このような発想法は現代の思想史研究の動向に真っ向から対立しており，シュトラウス自身も，「公教的（exoteric or public）教説と秘教的（esoteric or secret）教説とを区別することが，過去の思想の理解のために何らかの意味をもつとは，現在では考えられていない」[22]ことを自覚している．過去の同一の思想家の著作において書かれている内容が文脈及び本によって異なっていたり，矛盾していたりする場合には，単に意見が変容したからであると従来的には考えられがちであり，確かにそ

の場合もあり得る．けれども，シュトラウスは敢えてそのように考えずに，著者の真意の意図的な隠蔽といった視点から，古典解釈を試みた．シュトラウスの影響を受けたコジェーヴがいみじくも指摘するように，秘教的著述技法は，その存在そのものを認めない者にとっては何も意味しないため有益でも無益でもなく，それを認める者にとっては，洋の東西を問わず，過去に書かれた哲学書の新たな読解方法を提供してくれる有益なものなのである．

> ユリアヌスのこの著述技法に対して信頼を抱き，私はこれまでのページを書くことで彼の秘密，ましてや誰の秘密をも裏切ることにならないと期待する．というのも，これまでのページは，皇帝が彼の哲学的書物に理解を示す少人数の読者から排除しようとした人々にとっては何も意味しないからである．それらは，彼らにとって全くもって何も意味しない．なぜならば，それらの書物の書き手の心の中では，これまでのページは，大洋を乗り越え世紀をまたぐ，哲学の善き理解者に対してのみ向けられた控えめな救済以外の何物をも含んでいないからである．[23]

公教的教説と異なり，秘教的教説とは，著作の中に明白に描かれてはいないものの，行間を読むことで明らかとなる著者の真意のことであり，シュトラウスの考えでは，それは一部の慧眼を持つ者のみに向けられている．彼によれば，18 世紀の批評家レッシングが，このような公教的教説と秘教的教説の峻別を理解していた最後の人物であり，それ以降はこの極めて重要な古典解読法が完全に失われてしまったため，そのような方法論の今日における復権に向けてシュトラウスは尽力したのである．

現代を生きる我々としては，シュトラウスとコジェーヴが既にそうであったように，過去の哲学者について論じようとする際，必然的にその著作を解読せねばならず，文献学的アプローチを回避することは出来ない．だが，正当な解釈は一つに定まらず，多様であると考えながら，過去の著述家たちが秘教的著述技法を意識しながら彼らの著作を読むことは，微に入り細を穿つような解釈学から一線を画することとなる．

3．無神論者としてのユリアヌス

ユリアヌスは皇帝になった後にも，自らの意見を公の場で隠すことなく（シュトラウス風に言えば，公教的に），語ろうとはしなかった．コジェーヴによれば，ユリアヌスは，その著作の中で神に関する自らの見解を明確な形で語ろうとせず，沈黙を保ち続けていた．なぜならば，コジェーヴの意見では，ユリアヌスは心の底では無神論者であったからである．そしてまた，ユリアヌスは古代ギリシャ・ローマの多神教の神々（divinités païennnes）をキリスト教の神に置き換えようとする不合理な操作など不可能であると確信していたからである．コジェーヴの主張通りに考えると，ユリアヌスが表面上は古代の多神教の神々ではなく，一者たる太陽神を信仰すると述べたことの深層心理が理解できる．この太陽神信仰はキリスト教及び異教の折衷主義であると考えられるが，そのような試みはそもそも不可能であるとユリアヌス自身が感じていたとしても不思議はない．

ユリアヌスがこのような態度を取り続けていることは，表層的には神々の存在そのものを否定していると考えられ，コジェーヴはこれを「沈黙的」無神論と名づける[24]．コジェーヴは背教者ユリアヌスのことを，無神論者であると解釈しており，かなり大胆な仮説を立論していると言える．コジェーヴによれば，ユリアヌスは，「私としては，神々に関して，敬虔な沈黙の中に閉じこもりたいものである」[25] と述べており，無神論者であるとも，キリスト教徒であるとも明言していないとされる．だが，ユリアヌスのこの発言は，「私としては，神々への尊敬及び彼らの役割を獲得した者たちに従って語ることを欲するため」[26] と読むのが通常の読み方であり，少なくともこの発言からユリアヌスが無神論者であったことを証明するのは困難であろう．

ところで，ユリアヌスはいくつかの著作の中で，神学のテーマを取り上げることに終始している．

例えば，「王なる太陽への賛歌」（“Hymn To King Helios”, 362）の中で，彼はキリスト教の神学ではなく，異教のそれを密かに嘲笑っている．異教徒と思われていたユリアヌスは，このように著作の中では古代の異教に対してなぜか批判的な態度を取った．その理由は，バワーソックの見解では，皇帝と同時代のキュニコス主義者たちが，かつての貧しかった真のキュニコス主義者と異なり，本当は豊かなのに貧しさを装いながら自分たちの権威を高めようとしたからである[27]．表面的に読めば，確かにそうかもしれない．だが，コジェーヴが主張するように，ユリアヌスは無神論者であったという仮説を立てることで，先のパラドックスをより深い次元で解くことも出来る．また，彼の「キュニコス主義者へーラクレイオスへ」（“To the Cynic Heracleios” 362）の中では，神話そのものが嘘に過ぎないと明言していたことから，コジェーヴはユリアヌスが唯物論者であり，神や神話といったものを信じないと推測した．このことは次の節で詳説する．コジェーヴからシュトラウスに宛てた 1957 年 4 月 11 日の手紙の中では，以下のように書かれている．「ユリアヌスは，倫理においては，ストア化したキュニコス主義者だ．理論哲学においては，おそらく「デモクリトス派」である．いずれにせよ無神論者だ」[28]．

先の疑問に戻ると，このローマ皇帝は何を恐れて，「沈黙的」無神論という秘教的思考を隠し通して，公教的にはキリスト教及び異教の折衷主義を表明したのであろうか．コジェーヴによれば，ユリアヌスが恐れていたのは，死に瀕している異教徒からの反発では明らかになく，実はキリスト教徒からの反撃であった．一方でユリアヌスはキリスト教徒と戦いながらも，他方では古代ギリシャ・ローマの多神教の神学に対して批判的な態度を取ったものと考えられる．こうして，彼はキュニコス主義を糾弾するに至ったのであり，この行動は，皇帝として国を一つに統合するという国家的理由（Raison d’Etat）からも要請される帰結であった．彼はもう既に力を失っている古代ギリシャ・ローマの多神教を信仰している人々からの迫害など恐れる必要はなかったが，やはり強大な勢力を持つキリスト教徒をないがしろにするわけにはいかなかった．

コジェーヴの友人でありユダヤ系ロシア人の哲学者であるアレクサンドル・コイレが，コジェーヴへの手紙の中で述べている通り，ユリアヌスは無神論者ではあったが，おそらく国家を統一するために人々に同一の宗教を信じさせる必要があり，キリスト教以外の宗教を国教として選んだのであろう[29]．さらに，コイレはコジェーヴの著作の中に「スターリン的な真理の非寛容的な調子」を感じ取ったと辛辣に述べている[30]．確かに，コイレの言う通り，自分の意見とは合わないキリスト教徒や古代ギリシャ・ローマの多神教の信仰者を迫害するユリアヌス帝は，自らの敵を次々と粛清していったスターリンと何ら変わるところがない．コイレはコジェーヴのことをスターリニストであるとする偏見に由来して，以上の批判を行ったものと考えられる[31]．

コイレの批判は全く無効というわけではないが，コジェーヴの真意はそこにはなく，やや的外れである．これまでも言及してきたように，コジェーヴが問うたのは次のことである．ユリアヌス帝は自らをキリスト教の敵と宣言していたならば，なぜわざわざキュニコス主義者たちを攻撃しようとしたのであろうか．この疑問はもっともではあるが，コジェーヴの考えでは，先に述べたように，政治家でもあるユリアヌス帝が国家を統一するために，やむを得ずこのような迫害を行ったのであろう．

しかし史実が示すように，ユリアヌス帝の目論見通りに事は運ばず，彼は背教者として同時代人たちから罵られ，結果として，かえって帝国内での混乱を招いてしまった．その点で，コジェーヴも述べているように，ユリアヌス帝の試みは必ずしも成功を収めているとは言えない．

ユリアヌスが自らの意図を敢えて常に明かそうとはしなかったことの理由は，単にキリスト教徒からの反発を危惧したからだけではない．そのもう一つの理由は，そのことによって慧眼を持つエリートの訓育を図ることにあったとコジェーヴは主張する．確かに，ユリアヌスは，全ての人に教育を施す必要性を感じながらも，教えるに値する者を特に啓蒙すると述べている[32]．一般人にとっ

て隠されていることをエリートは見抜いてくれるため，著述家たちは敢えて誰にでも分かるように明晰な形で本を書く必要はなかった．ではエリートには，いかにしてそのような所業が可能なのであろうか．

ユリアヌスによれば，哲学的素養を持っていた古代人たちは，「神々の導きの下で」あるいは自分たちで真理の探求を行い，発見するに至るが，どちらかと言えば神々の導きの下でそうした方が好ましい[33]．しかし，コジェーヴはこの箇所を引用する際に，古代人たちが「神々（すなわち，ここでは理性，さらには哲学）の導きの下で」（括弧内はコジェーヴによる補足）[34] 真理を見出したと書いた．この点に関して，シュトラウスの弟子でありコジェーヴともパリで何度か交流を持ったアメリカの哲学者アラン・ブルームは，コジェーヴに宛てた手紙の中で，次のように批判を加えている．ブルームが原典を確認したところ，ユリアヌスは神々の下で研究する哲学者と，理性に基づいて研究する哲学者とを明確に区別しているわけではないために，このような補足をするのは不適切であると考えられる[35]．この指摘に関しては，ユリアヌスの原文を読めば，確かにブルームの意見の方に説得力があることが分かる．ブルームは，コジェーヴがユリアヌスの書物に潜む秘教的含意は明らかであるとして解釈を急ぎすぎている，と結論付ける[36]．エリートを導くものは神々であるのか，理性であるのか，哲学という抽象的なものであるのかでは全く意味する内容が異なるのに，コジェーヴはこれらを一緒くたにしながら，並列してしまっていることになる．敢えて単純化して言えば，神々の導きと理性及び哲学とは同一ではないのである．

しかしながら，ローゼンによれば，「ソクラテスが述べているように，古典的哲学者は，知性が神であることを意志するのである」[37]．つまり，ローゼンの見解では，古代の哲学者たちは，知性を高めることにより神であろうと欲したのであり，またコジェーヴが自らをゼウスに見立てていたとローゼンは証言している．これは，後で見るように『ソピステス』の冒頭で，テオドロスがソクラテスに対して示した見解でもあった．コジェーヴが無神論者であったことの理由の一つは，哲学を学ぶことによって神の領域に到達できるものと想定していたからであると思われる．シュトラウスもまた，「神なき人間の生」は悲惨であるとしながらも，「哲学は自己神格化である」ことを認めてはいたが，彼は哲学と神の啓示とを両立させることは不可能であることを自認していたことから，哲学と神学の関連性について，両義的な結論を出さざるを得なかった[38]．コジェーヴが無神論的立場からユリアヌスの著作を解釈していたことから，その試みは，ユダヤ人にして有神論者であったシュトラウスの読解術を援用しつつも，シュトラウスへと挑戦することを意味していたと言えるであろう．

4. コジェーヴによるユリアヌスの神話論読解

コジェーヴは，『ユリアヌス帝とその著述技法』及び1957年4月11日にシュトラウスに宛てた手紙の中で，ユリアヌスの神話論についてもシュトラウス的手法すなわち秘教的著作物の開陳という方法を用いながら検討することで，全く新しいユリアヌス解釈を試みている．ユリアヌスが本当に無神論者であったとすれば，その神話論も神話など全く信じもせずに書いたことになる．シュトラウスは，啓示が歴史的真実に直接的に言及することで真理と関連性を持つのに対して，神話は，その本質において真実とは関係を持たないため，それが虚構であることを認めていると考えられる[39]．

> 哲学は原理の探究であり，それはまったく文字通りには，始原の，第一存在の探求を意味する．このことはもちろん哲学と神話に共通することであって，私はさしあたり，始原の探究が自然の観念の光の下で理解されるとき，神話から区別されたものとしての，哲学が生じてくるということを示唆しておきたい．

つまり，シュトラウスは哲学において啓示が存在する可能性は捨て去らないにしても，神話については，哲学的思考から除外することが出来ると

考えていた．したがって，コジェーヴが展開する，神話が作り話に過ぎないという発想法は，シュトラウスの理論からも導出され得るものである．それでは，ユリアヌスは神話について，どのように書いているのだろうか．「キュニコス主義者ヘーラクレイオスへ」から引用しよう．

> 神話が元々どこで捏造されたか，そして聞き手の利益あるいは娯楽のために，もっともらしいやり方で誰が初めて作り話を創作したのか知ることはもはやできない．その試みは，最初にくしゃみをした人間，あるいは最初にいなないた馬を見つけ出そうとするのと同じようなものである．[40]

つまり，ユリアヌスの定義では，神話とは「信じられるように語られた嘘の話」である．ストア派などの神学者による定義では，それは「『ありそうもない』あるいは少なくとも『理解しがたい』という意味で，信ずることが不可能な様相を呈してはいるが本当の話」[41] である．コジェーヴの主張するように，神話を作り話と言ってのけたユリアヌスは，確かに無神論的に映る．コジェーヴが明記しているわけではないが，無神論そのものは古代ギリシャにも既にあった．例えば，デモクリトスやエピクロスは唯物論的観点から無神論に傾倒していたが，それはキリスト教に対するアンチテーゼとしての現代的な無神論とは性質が異なるように思われる．後に見るように，コジェーヴ自身の無神論は反キリスト的な発想からではなく，むしろキリスト教の最も重要な教義の一つである三位一体論を基にして構想されたことから，それは，ユリアヌスの無神論のような，合理主義的観点から導出されたものとはやや趣向が異なる．

ところで，ユリアヌスは本心では無神論者であることを明かそうとはせずに，あくまでも自分が「ギリシャ・ローマの多神教の敬虔な信者」(païen dévôt) であると周囲に信じ込ませようとした．また，実際に歴史が現在にまでそのことを伝えている[42]．つまり，現代人にまで自分の意図を隠し続け，偽りの姿を想起させることに成功している．

確かに，コジェーヴの説に基づいてユリアヌスのテクストを追っていくと，この皇帝が「ガリラヤ人（キリスト教徒のこと）に抗して」の中で，聖書における創世の物語は，ヘブライ人たちが作ったギリシャ神話の世界観を模倣したに過ぎず，全くもって荒唐無稽であるとして手厳しく批判を加えている箇所が見つかる[43]．そのことが意味するのは，ギリシャ神話ですら，彼にとっては造り話に過ぎないのである．つまり，ユリアヌスはキリスト教的神話にもましてギリシャ・ローマの多神教の神話も信じようとはしなかったにも関わらず，異教徒としてそれを自分の家臣に伝えようとしたことになる．その理由は，国家的理由である，つまり帝国において平穏さを維持するために，そのような嘘が必要であることを彼は熟知していたのである．これは，シュトラウスの主張する「高貴な嘘」に他ならない．シュトラウスの意見では，悪意があり害をもたらすような嘘は許されないが，それが国家の役に立つのであれば，時に嘘は許容される．

既に触れたように，ユリアヌスと神学者とでは神話に対する態度が全く異なる．神学者であれば，神話ではなくて神的な（divine）現実そのものが神話の中で自らを開示すると考えるのだが，ユリアヌスに言わせれば，もし神話が作り話であるなら，それが語っている事柄も存在しない．それにしても，ユリアヌスの言うように，全ての神話が偽りであるとはいかにして論証できるのであろうか．ユリアヌスにすれば，それ自体がそもそも矛盾しているような神話が，外部の現実と整合性を持つはずがない．コジェーヴの表現では，「正確に言えば，あらゆる神話は矛盾した意味を持っている．なぜならば，それらは定義上矛盾しているからである．表現の中で矛盾がないものはいわゆる神話とは呼べない」[44]．

神話は表現と意味によって構成されている．というのも，神話は言説の一種であり，言説とは表現と意味の複合体だからである．神話の場合には，えてして言語表現ではなく意味が矛盾しているし，コジェーヴが指摘するように，矛盾していなければそもそも神話と言えなくなってしまう．矛盾していない神話とは事実そのものであり，文学や歴

史が取り扱う領域に属することになるであろう．コジェーヴの議論をさらに追っていこう．

神話の中にも明らかに矛盾しているものと，密かに矛盾しているものの二種類があるが，何もそれは神話に限った話ではない．真理を装いたいがために，矛盾している性格を隠そうとするのは，実は詩の本質でもある．詩というのも，確かに神話と同じくフィクションに他ならないけれども，詩の場合に矛盾しているのは，意味というよりもむしろ言語表現の方である．

神学者は現実の中に神性を見出そうとして神話を捏造するが，神学者と詩人との最大の違いは，前者が神的事柄を詩の形式において組み込もうとしている点である．

先に，ユリアヌスの考えでは，全ての神話は作り話であると述べた．それでは，神学者たちはなぜそのようなものを作ったのか．二つの答えが考えられる．

第一に，神話が聞き手にとって有用なものだからである．科学が発展していなかった時代には，人々の好奇心を満たすべく，神話によってさまざまな現象を説明する必要があった．第二に，神話は気晴らしの役割を果たすからである．神話から神秘的な部分を除外すると，残るのは音の連なりでしかなく，それは詩と同一物である．

したがって，作り話あるいは嘘の話の類はいつまでも存在し続けるであろう，とコジェーヴは見ている．確かに，テクノロジーが飛躍的に発展した現在でも，作り話がなくなっているとは言えない．作り話の目的は娯楽であるから，意味内容が矛盾していようがいまいが，さしたる問題とはならない．聞き手がいる限り，作り話はなくならならず，聞き手がいなくなることはまず考えられない．詩がかつてほどは作られなくなった現在でも，作り話としての神話は映画やドラマ，小説そして音楽といった形で現在も依然として存在し続けている．ところが，神学者たちはこのような娯楽目的の作り話を退けるばかりか軽蔑し，神話が真実を語っているし，それゆえに人々にとって有用なものであり続けることを望む．彼らは神話の中にある摩訶不思議な箇所を取り除き，改訂を加える．

コジェーヴは，それでは，なぜ人々は神話という信じがたい話を信じてしまうのであろうかと問う．一見すると，答えは単純である．つまり，それは彼らが素朴であったり，彼らの知性が欠けていたりするからである．しかし，何も愚かな者ばかりが信じやすいわけではない．例えば，アレクサンドロス大王は自分の現状に満足することはなかったがために，ホメロスのような偉大な詩人を必要とした．コジェーヴによれば，大王は自分が神のように不死身の存在になって，永遠の栄誉を得たいと考えた[45]．詩人は自分の栄光を褒め称えてくれるばかりか，それをより誇大に見せようとまでしてくれるし，しかもそれを後世にまで伝える役割を果たしてくれる[46]．

コジェーヴが「僭主政治と知恵」の中で示した意見に従えば，アレクサンドロス大王は強い承認願望をいだいていたが，たとえそうであるにしても大王の知性が欠如していたとは言いがたい．彼は軍人である以前に，アリストテレスの弟子であり，哲学者であったこともあり，ある程度の教養を持った人物であったと考えられる[47]．彼は，自分の栄誉欲を満たすために，人々に神話（ここでは詩と同義）を信じさせ，また自らにそれを信じ込ませようとしたと想定される．アレクサンドロス大王に限らず，そもそも哲学者は承認欲求の強い人であるとコジェーヴは考えている．

アレクサンドロス大王と同様に，ユリアヌスも神話を周囲に信じ込ませようとした．ただし後者の場合には，詩ではなく，古代ギリシャ・ローマの信者であるという神話，正確に言えば，作り話を用いたことは前述の通りである．

さらに，ユリアヌスは哲学においても神話の持つ詩的捏造（invention poétique）が必要であると考えた．その点で，先に見たように，哲学の中に神話の要素を認めないシュトラウスの考えとは対照をなすと言える．そのために，コジェーヴはおそらくユリアヌスの神話論を取り上げたのであろう．

それでは，なぜ哲学において詩的側面が意味を持つのであろうか．なぜならば，哲学が一般の人にも有用な形で理解されるには，それがなくては難しいからである．ユリアヌスは，哲学者による神話の利用は，個人の行動規範に関係する倫理学

あるいは実践哲学においてのみ正当化されると考える．そして，そのような倫理学は諸個人を教育する目的を持っているのである．

以上のことから，コジェーヴは，古代の著述家が神話という名の「高貴な嘘」を用いることによって，著作の中で本心を明示することに由来するリスクを回避できると考えた可能性を示唆しているのである．彼の意見を要約すれば，ユリアヌスの場合，自らがギリシャ・ローマの多神教の信者であるという神話を周囲に信じさせながらも，古代からの残党であるキュニコス主義者たちを敢えて糾弾することにより，キリスト教徒からの攻撃を避けようとした．

確かに，このように考えることでユリアヌスの著作と行動の不可解な矛盾を理解することが出来る．そしてまた，ユリアヌスがキリスト教徒の信仰する神話を不合理なものであると指弾しながら，ギリシャの神々に畏敬の念を示したという矛盾に陥った理由も納得いく形で説明することが可能である．

ここまで論じてきた神話論を，哲学者としてのコジェーヴの問題意識に関連付けて言えば，次に見るように，彼は啓示が哲学者に真理をもたらしたうえで，それが首尾一貫した形で他者にも伝えられる可能性は全く信じていなかったが，神話がたとえ作り話であったとしても，哲学者の書物において用いられることには十分意義があると考えていた．

5. 無神論的立場と有神論的見解の対立

ここまでは，主にコジェーヴのユリアヌス論そのものを仔細に見てきたが，ここで，それがコジェーヴーシュトラウス論争にとって持つ意義を論じたい．先に，コジェーヴがユリアヌスを隠れた無神論者であると叙述することは，コジェーヴによるシュトラウスの挑戦に他ならないと書いたが，この挑戦の背景を理解するために，コジェーヴの無神論を取り上げる必要がある．『無神論』(1931) を書いた頃の 29 歳のコジェーヴニコフ（フランスに帰化する前のコジェーヴのロシア名）は，「人間は自分が死ぬまで自分が何であるか，どこにいるのか知ることはない．実を言えば，彼は最期まで有神論及び無神論とは何であるか知ることはけっしてないのである」[48] と書いており，未だ有神論的立場と無神論的立場の狭間で揺れ動いていた．しかし，哲学的思索を続けた後のコジェーヴは啓示と哲学を完全に切り離すことが可能であると確信し，シュトラウス流の神秘主義とは異なった意味で，人と神とが同一のものとなることを信じていたように思われる．このような彼の人神論は，基を辿れば，彼が博士論文で取り扱ったロシアの思想家ソロヴィヨフの説に依拠するとも考えらえるが，それはヘーゲルの理論体系の中にも見出される．「ヘーゲルによれば，（彼が全面的に受け容れている）キリスト教の人間学的理想は，キリスト教神学を「廃棄」しなければ実現不可能である．すなわち，キリスト教的人間は神なき人間，もしくは ―― もし望むならば ―― 神ー人とならなければ，自己がなろうとするものに現実になることができない」[49]．キリスト教は，キリストと神と聖霊の間での三位一体説を正統な教義とするが，それが意味するところは，キリストという人間が神であるということであり，人神論に他ならない．したがって，「現実にキリスト教徒であるためには，人間自身がキリストにならなければならない」[50]．コジェーヴがヘーゲル哲学は無神論的であると主張したことの根底にあるのも人神論である．さらに言えば，彼はキリスト教そのものをある意味で無神論的であると捉えたとすら解釈することが出来る．

したがって，クセノフォンについての注釈という形式を取りながら交わした論稿を集約したものとして出版された『僭主政治について』の中でのシュトラウスとコジェーヴの対立は，有神論と無神論の立場の違いに一つの震源を持っていたと言える．例えば，コジェーヴはこの本の中に収められている論文「僭主政治と知恵」の中で，やや控えめな形で，無神論的立場から哲学と啓示の関係性に対して否定的な態度を表明している．

> かりに哲学者が，自分は存在についてのなんらかの直接的な個人的洞察によって，あるいは超越的な神に由来する個人的啓示によって

真理に到達したということを認める覚悟があるならば，それは自己矛盾した（「ばかげた」）態度ではない．しかし，もしこのことをかれが実際に認めたとして，その場合にかれは，その知識を（口頭であれ著作であれ）他者に伝える哲学的に確かな根拠をもたない（かれらの「承認」ないし賛美を獲得することを目的とするのでなければの話だが，ただしこのことは定義上排除されている）し，またそれゆえかれが真に哲学者なのであれば（哲学者は「理由なしには」行為しない），そんなことはしないだろう．[51]

つまり，コジェーヴは啓示が人にもたらされる可能性そのものは否定しないが，ロゴスを用いて自説を証明する哲学者が，啓示によって得られた知識について語ることは原理的にあり得ないと考えているのである．さらに，コジェーヴは，この論文の少し後の方で，「わたくしたちがもし，首尾一貫した無神論者として，（個々の人間的意識と意志を越えた意識と意志として理解された）神を社会（国家）や歴史と置き換えるとすれば，実際，社会的または歴史的に証明しうる範囲を越えたものはなんであれ，永遠に臆見 doxa の領域に格下げされる，と言わなければならないのである」[52] と，先ほどより強い口調で自身の無神論的見解を示している．コジェーヴにとって，臆見と対比される叡智（Sagesse）において，真理の判定者としての共同体や歴史が役割を果たすのであって，そこに神の居場所は全く無いのである．これに対し，ユダヤ教徒であることを公言していたシュトラウスは次のように述べている．

コジェーヴは，（中略），無神論や僭主政治等といった恐ろしい事柄について語り，それらを当然のこととみなすのである．（中略）しかしコジェーヴが，いかに考えるべきかを知っており，また考えるべきかを知っており，また考えることを愛している，ごくわずかの人たちのうちに含められる人物であるということを理解すれば，あるいは長年のあいだに定着した知識に照らすことによって，ここに生じてくる衝撃も和らぐ．かれは，今日の厚顔無恥な数多くの無神論者たちの一員ではないし，ましてや権謀術数に長けた独裁者擁護派の一員でもない．まさしく，かれら無神論者や独裁擁護者たちは，もっと早い時代に生きていたなら，宗教的，法的いずれにしても，とんでもない迷信に陥っていたことだろうが，コジェーヴはそういった人間ではないからである．一言で言えば，コジェーヴは哲学者であって知識人ではないのである．[53]

このようにシュトラウスは，コジェーヴが無神論者ではないと思い込もうとしている，あるいはコジェーヴが無神論者であったにしても，哲学に傾倒したことのないその他の無神論者とは異なることを強調していると言える．シュトラウスは，彼と同じくユダヤ人として生まれて哲学者となったものの，無神論者としてキリスト教徒から糾弾された『神学・政治論』の著者であるスピノザが，哲学と啓示という究極的な二者択一の間で揺れ動いてきながら思索にふけっていたと想定した．シュトラウスはと言えば，哲学と啓示が止揚することによって両立することなど不可能であることを自覚していたが，彼はその狭間にあって啓示を選択することも厭わないようにも見える．

合理主義の最終的な崩壊とともに，理性と啓示との，不信仰と信仰との多年におよぶ闘いは，原理上は，人間の思想の局面においてすら，啓示に有利な仕方で決せられてしまった．理性は諸々の主体と客体について知るだけであるが，生きて愛する神はたしかに一つの主体を無限に上回るものであり，一つの客体，つまり人が超然と無関心に眺めることのできる何かでは決してありえない．[54]

だが，考えることを愛する者としての哲学者であったシュトラウスは，コジェーヴやヘーゲルが高らかに掲げた人間的理性の不完全性を指摘しながらも，哲学が啓示の内容を説明する能力が欠如していることを認めるにせよ，二律背反的な煩悶の中でも哲学し続けることを決して諦念しようと

はせず，次のように明言する．「啓示が可能であることを認めることは，哲学的な説明と哲学的な生き方が必然的に，真の説明で正しい生き方であるわけではないということを認めることを意味する」[55]．というのも，哲学とは第一原理を探し求める学であり，したがって真理はただ一つに収斂するものであるため，「哲学と聖書」は互いにとって敵であり，二者択一されるべきものである[56]．まさにこのような「エルサレムとアテナイ」ないし「聖書とギリシャ哲学」を一致させることこそが西洋史における試みであると解釈するシュトラウスは，そのような試みの結果に関して，「哲学は本質的に探究であり，決して（哲学から区別されたものとしての）知恵にはなりえないがゆえに，哲学は，問題の方が常に解決よりも明白であるということに気づく」[57] として，解答を先送りすることを自己正当化した．ここに，解答を考え続けること自体に意義を見出す，哲学すること自体についての彼の態度が見て取れるであろう．シュトラウスの抱えていた心理的葛藤に関して，『シュトラウスと神学－政治問題』の著者であるハインリッヒ・マイアーは，いみじくも次のように述べる．「啓示の反駁に至る必然性をシュトラウスが執拗に指示しながら，そのような反駁の可能性を自ら遂行することは執拗なまでに控えている」[58]．

それに対して，コジェーヴは，上で見てきたように，合理的思考に基づいた無神論を古代のユリアヌスの著作にも適用することで，新たなユリアヌス像を示すと共に，神話が哲学研究において有する意味を明らかにしようと試みた．神から人間への啓示の可能性や，啓示の哲学が占める位置付けなど慮る必要性を感じていなかったコジェーヴは，シュトラウスのこのような控えめな態度に対し，なぜ啓示を唾棄して哲学の側に立たないのかと挑戦状をたたきつけたのである．ただし，その挑戦を含んだ論文である「ユリアヌス帝とその著述技法」が，シュトラウスへのオマージュへの寄稿という形式を取ったこともあり，コジェーヴの手法もまた控えめなものであり，その手法でもって，二人の間での神学－政治論に由来する対立項について直截に論じることはなかった．したがって，コジェーヴのユリアヌス論自体が秘教的発想法に基づいて書かれたものであることを念頭において，それを分析する必要がある．

シュトラウスはコジェーヴのこのような挑戦に気付き，「ユリアヌス等々に関する君の諸発見を知り，私は極めて興味を抱き，かつ満足したが，全くもって驚嘆したというわけではない．神秘主義は，哲学が立ち現れるひとつの形態なのだ（『ソピステス』冒頭を参照せよ．）君の発見は，ファーラービーの可能性をより理解可能なものにする」[59] と述べる．『ソピステス』の冒頭では，ソクラテスが「ホメロスの言うところによれば，正しい慎みの心を分けもった人間には神々が付き添ってくださる」と話している[60]．それに対し，テオドロスは，対話に招いた客人のことを「神であるとはけっして思いませんが，神のような人であると思います」，さらに，「私としては，哲学者なら誰をでも，そのように呼んでいるのですから」と彼は続ける．シュトラウスの述べる通り，自己と神の融合を果たすことを目的とする神秘主義の立場に立てば，哲学において神からの啓示が果たす役割を見過ごすことは出来ないと考えられる．彼はホッブズやヘーゲル及びコジェーヴと異なり，「人間としての人間は，聖なる拘束の自覚」[61] に導かれるものであるという前提条件の下で，その思想体系を築いているからである．しかしながら，シュトラウスは，コジェーヴの挑戦を著しく不快なものとして受け止めなかったのも，彼が次のように考えるからである．「哲学者と神学者の両方であることは誰にもできないし，実際にまた，哲学と神学の抗争を超える可能性も，両者を敢えて総合しようとする可能性も存在しえない．しかし，我々は誰もがどちらか一方にはなりうるし，またなるべきであり，哲学者は神学の挑戦を受けとめ，神学者は哲学の挑戦を受けとめるのである」[62]．シュトラウスが自己を神学者として規定していたかは定かではないが，先の引用でも見た通り[63]，彼はコジェーヴが哲学者であると明言していたことから，神を信ずる者としてその挑戦を受けて立つ覚悟は出来ていた．そして，その挑戦に対して決定的な答えを出すことはなかったものの，やや逆説的ではあるが，自らの内で反

芻することを快く感じたのであろう．この点，「ヘラクレイトス主義者の『相対主義』（マックス・ウェーバー流の歴史主義）に抗してヘーゲル主義者の『絶対主義』」[64] を掲げながら，問いに対する答えを出すことを哲学者の究極的な使命であると信じ，哲学者が賢知を探り当てることにより賢者になることを重視していたコジェーヴとは対照的である．シュトラウスにとって，聖書と哲学のどちらを取捨選択すべきか，哲学者として答えを出すことが信仰を捨てることを意味していたと考えれば，無神論の立場を取る哲学者は，コジェーヴ同様に哲学の側に立ち，単一の解答を追い求めることが可能であるように思われる．

その後，コジェーヴが『異教哲学の合理的歴史』というタイトルの本を執筆していることを知ったシュトラウスは，その「異教」という表現から，驚くべきことにコジェーヴが古代の信仰に回帰したものと考えて満足した[65]．その結果，シュトラウスはコジェーヴのユリアヌス論について，「それは迫害と著述の技法が何かの妄想ではないということを示しているがゆえに，私は非常に満足した」[66] と述べ，その評価を改善した．実際には，コジェーヴは古代異教を信奉するようになったわけではなく，むしろ近代合理性の立場から古代哲学の読み直しを行ったに他ならなかったが．例えば，コジェーヴが哲人王ユリアヌスのプラトン読解から受け取った秘教的意義は，プラトンは合理主義者であり，イデア界の存在を認めなかったということである．なぜならば，「ユリアヌスが理解した限りでのプラトンによれば，いかなる場合にも，『魂』は不死ではない」[67] からである．

おわりに

ブルームの言う通り，コジェーヴによるユリアヌス解釈は，自らが作り上げた形式にあまりにこだわりすぎていて細部を詰めていない箇所も見受けられる．それでも，ユリアヌスが実は無神論者であり，異教徒を装っていたに過ぎないという説は，一定の説得力がある．ユリアヌスに関して書かれた歴史的資料を辿ることではなく，彼によって書かれた著作を実際に読むことによって，彼が実は無神論者でありながら神話論を書いた可能性は拭い去ることが出来ないように思われる．本稿で示したように，そのことにより，異教徒であるはずのユリアヌスが同じく異教徒のキュニコス主義者を弾劾したことの理由も明らかとなる．コジェーヴのような無神論的哲学者にとって，ユリアヌスがその著述において明確に自己の無神論的心情を吐露するのを忌避しようと試みたことは，納得いくものであった．その意味で，無神論者にとって，シュトラウスが取り上げた秘教的著述技法は有用であると言える．

本稿では，コジェーヴーシュトラウス論争の内容を理解する手掛かりとして，コジェーヴのユリアヌス論を取り扱った．その際に，彼がシュトラウスを意識してこの論文を書き上げたことを解釈の糸口とした．秘教的著作を読み解く際には，誰に向けて書いたかを考慮に入れることも肝要であると我々には考えられるからである．ここまで，コジェーヴとシュトラウスという二人の哲学者たちがいかなる点で対立し，いかなる点で同調し，またコジェーヴがシュトラウスの理論を用いて何を導き出したか明らかにした．結局のところ，共に哲学者である無神論者のコジェーヴと有神論者のシュトラウスとでは，知を愛する仕方が異なるのである．すなわち，前者は哲学的問いについての決定的な答えを出すことを主眼に置いたのに対し，後者は答えを常に先送りにして問いについて思索にふけることで，呻吟するというよりも，考えることそのものを享受したのであった．

それに対し，彼らは方法論的には共通の手法を採用した．その文献読解法に関しては批判の対象となりやすいため，それを用いる際には相当に慎重になる必要がある．とはいえ，コジェーヴの無神論的ユリアヌス読解やヘーゲル解釈に見られるように，過去の哲学者たちの著作を読み解く際に，字面通りに読むのではなく，簡明直截に書かれていない事柄を注意深く読み解くことは，これまで発見されてこなかったような実り豊かな結果をもたらし得る，新たな文献研究の地平を切り開く可能性を秘めていると言えよう．

注

1） Thomas L. Pangle, “Editor’s Introduction”, in *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* University of Chicago Press, 1989, p. ix.（石崎嘉彦監訳『古典的政治的合理主義の再生』，ナカニシヤ出版，5頁.）

2） この本の最新版の中では，それに続いて，シュトラウスの論文に対してコジェーヴが記した批評「僭主政治と知恵」が加わり，またそれに関して今一度シュトラウスが付けた批評「クセノフォン『ヒエロン』についての再説」が掲載され，最後に二人の往復書簡が編纂者によって付け加えられている．そのことから，この本は「風変わりな書物」と呼ばれている．

3） Alexandre Kojève, *L’empereur Julien et son art d’écrire*, Fourbis, 1990, p. 9.

4） Kojève, “Tyrannie et sagesse”, in *De la Tyrannie*, Gallimard, 1997, p. 149.（石崎嘉彦・飯島昇蔵・金田耕一　他訳「僭主政治と知恵」『僭主政治について』現代思潮新社，2007年，下10頁.）コジェーヴのこの論文から引用する際には，英語版ではなく，原語であるフランス語で書かれた版の頁を併記する．

5） 「ヘーゲルの「弁証法的」或いは人間学的な哲学は，究極において，死の哲学（或いは同じことであるが，無神論の哲学）となるのである．」Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit professées de 1933 à 1939 à l’École des Hautes Études,* Gallimard, 1947, p. 539.（上妻精・今野雅方訳『ヘーゲル読解入門 —— 精神現象学を読む』，国文社，374頁.）

6） 2010年10月から2011年7月にかけて三回行われた，筆者とクーズネットゾフ氏との間での個人的なインタビューによる．

7） *On Tyranny*, edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth, University of Chicago Press, 2000, p. 270.（『僭主政治について』，232頁.）

8） ギボン，中野好夫訳『ローマ帝国衰亡史3』，ちくま学芸文庫，468頁.

9） バワーソック，新田一郎訳『背教者ユリアヌス』，思索社，131-132頁.

10） コジェーヴからシュトラウスに宛てた1961年4月6日の手紙の中では，以下のように書かれている．「ブルームは彼の翻訳の仕事で忙しく，私は彼にほとんど会っていない．他方，ローゼンとはしばしば会話をする．どちらかといえば私は彼の方を気に入っているよ．彼はブルームより真面目だと，私には思われる．」*On Tyranny*, p. 305.（『僭主政治について』，下290頁.）

11） Stanley Rosen, *Hermeneutics as politics*, Oxford University Press, 1987, p. 192.（石崎嘉彦監訳『政治学としての解釈学』，ナカニシヤ出版，253-254頁.）訳は原文に基づいて改変した．

12） 石崎嘉彦『倫理学としての政治哲学』，ナカニシヤ出版，2009年，51頁.

13） Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 164.（『ヘーゲル読解入門』，48頁.）

14） Kojève, *L’empereur Julien et son art d’écrire*, p. 9.

15） Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Social Research*, Nov 1941, Num. 4, p. 499.（石崎嘉彦訳「迫害と著述の技法」『現代思想』臨時増刊号　第24巻14号，1996年，192頁.）

16） Strauss, “Farabi’s Plato”, in *Louis Ginzberg : jubilee volume on the occasion of his seventieth birthday — American Academy for Jewish Research*, 1945, p. 361.

17） シュトラウスは，レッシングの公教的教説に関する意見を要約する際に，以下のように述べたうえで，その主張を基本的に受け入れている．「レッシングは，すべての古代哲学者たちならびにライプニッツが，真理の秘教的な掲示とは区別される真理の公教的掲示を使用した，と主張する．」Strauss, “Exoteric Teaching”, in *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* p. 66.（「公教的教説」『古典的政治的合理主義の再生』，116頁.）

18） バワーソック，前掲書，38頁.

19） Julian, “A consolation to himself upon the departure of the excellent Sallust”, in *The Works of the Emperor Julian,* with an English translation by Wilmar Cave Wright, Loeb, 1913, 248, d. 以下，本稿ではユリアヌスの著作を参照する際に，この版を用いることにする．コジェーヴも，ユリアヌスの著作物から引用する際にこの版を用いた．

20） Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Social Research*, Nov 1941, Num. 4, p. 496.（「迫害と著述の技法」『現代思想』臨時増刊号　第24巻14号，1996年，190頁.）

21） Strauss, *ibid,* p. 496.（同書，190頁.）

22） Strauss, “Exoteric Teaching”, in *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* p. 63.（「公教的教説」『古典的政治的合理主義の再生』，113頁.）

23） Kojève, *ibid,* p. 47.

24） Julian, *ibid*, p. 14.

25） Julian, “To the uneducated Cynics”, 187, c ; Kojève, *ibid*, p. 13.

26） Julian, *ibid,* 187, c. ブルームも批判する通り，コジェーヴがユリアヌスの著作物から引用する際に用いた訳に時折，問題が見受けられることは，認めなくてはならないように思われる．

27） バワーソック『背教者ユリアヌス』134頁.

28） Kojève, *On Tyranny*, p. 269.（『僭主政治について』，下230-231頁.）なお，邦訳では「キュニコス主義者」のことが「キニク派」と表現されているが，本稿では「キュニコス主義者」で統一した．

29） Alexandre Koyré, “Supplement to the Strauss-Kojève Correspondence, additional notes”, in *Interpretation,* 2008, vol. 36, p. 85.

30） Koyré, *ibid,*p. 85.

31） 実際には，戦後のコジェーヴが本心からスターリニストであったとは考え難い．

32） Julian, “Hymn to King Helios”, 157, d.

33） Julian, “Hymn to the mother of the gods”, 170, b.

34） Kojève, *ibid*, p. 20.

35) Allan Bloom, "Supplement to the Strauss-Kojève Correspondence, additional notes", p. 87.
36) Bloom, *ibid*, p. 87.
37) Rosen, *Hermeneutics as politics*, p. 180.（『政治学としての解釈学』，237 頁.）
38) このようなシュトラウスによる神学的論証に関しては，以下も参照．ハインリッヒ・マイアー，石崎嘉彦・飯島昇蔵・太田義器　他訳『レオ・シュトラウスと神学ー政治問題』，晃洋書房，2010 年，36 頁.
39) シュトラウスが，哲学的思索は啓示と神話を説明可能であるものかどうか説いた論稿である「理性と啓示」は未刊であるが，マイアーの研究書を参照することでその輪郭を伺うことが出来る．マイアー『レオ・シュトラウスと神学ー政治問題』，34-57 頁.
40) Julian, "To the cynic Heracleios", 205, c.
41) Kojève, *ibid*, p. 25.
42) Kojève, *ibid*, p. 47.
43) Julian, "Against the Galilaeans", 44a-94a. ユリアヌスのキリスト教批判については以下も参照．長友栄三郎「ユリアヌスとキリスト教」（『キリスト教ローマ帝国』所収，創文社，1970 年，107-139 頁）．とりわけ 123 頁以降で "Against the Galilaeans" の解説がなされている．
44) Kojève, *ibid*, pp. 29-30.
45) Kojève, *ibid*, p. 38.
46) ここで，コジェーヴが独自のヘーゲル哲学についての解釈をユリアヌスに適用としていることが伺える．コジェーヴのヘーゲル読解の特徴は，相互承認の理論をその解釈の中心に据えることにあるが，人が承認されたいのは，それによって快楽を得るからである．承認されるためには何らかの栄光を築かなくてはならないが，それを助ける役割を果たす者として，詩人の存在意義は見出されるのである．むろん，このようなヘーゲル観が正しいかどうかに関しては様々な議論がある．例えば，ヘーゲルは相互承認に重きを置いたのは一時のことであり，後に意見を変えたとする説もある．あくまでもコジェーヴ独自の一解釈であることは強調しておく必要があるであろう．
47) Kojève, "Tyrannie et sagesse", in *De la Tyrannie,* pp. 190-194.（「僭主政治と知恵」『僭主政治について』，下 68-73 頁.）
48) Kojève, *L'athéisme*, Gallimard, 1998, p. 279 この本は．死後出版であるため，その著者名がフランス名であるコジェーヴとなっている．
49) Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 192.（『ヘーゲル読解入門』，85 頁.）
50) Kojève, *ibid*, p. 192.（同上，85 頁.）
51) Kojève, "Tyrannie et sagesse", in *De la Tyrannie,* p. 177.（「僭主政治と知恵」『僭主政治について』，下 50 頁.）
52) Kojève, *ibid,* p. 180.（同上，下 55 頁.）
53) Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero", in *On Tyranny*, p. 186.（「クセノフォン『ヒエロン』についての再説」『僭主政治について』，下 100 頁.）
54) Strauss, *Liberalism, Ancient and Modern,* The University of Chicago Press, 1968, p. 233.（石崎嘉彦・飯島昇蔵　他訳『リベラリズム　古代と近代』，ナカニシヤ出版，2006 年，359 頁.）
55) Strauss, *ibid,* p. 235.（同上，394 頁.）
56) Strauss, "Progress or Return?", in *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* p. 260.（「進歩か回帰か」『古典的政治的合理主義の再生』，331 頁.）
57) Strauss, *ibid,* p. 260.（同上，330 頁.）
58) マイアー『レオ・シュトラウスと神学ー政治問題』，19 頁.
59) シュトラウスからコジェーヴに宛てた 1957 年 4 月 22 日の手紙．*On Tyranny*, p. 275.（『僭主政治について』，下 241 頁.）
60) プラトン著，藤沢令夫訳『プラトン全集 3　ソピステス』，4 頁.
61) Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero", in *On Tyranny*, p. 192.（「クセノフォン『ヒエロン』についての再説」『僭主政治について』，下 113 頁.）
62) Strauss, "Progress or Return?", in *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* p. 270.（「進歩か回帰か」『古典的政治的合理主義の再生』，342 頁.）
63) Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero", in *On Tyranny*, p. 186.（「クセノフォン『ヒエロン』についての再説」『僭主政治について』，下 100 頁.）
64) コジェーヴからシュトラウスに宛てた 1957 年 7 月 1 日の手紙．*Ibid,* p. 281（『僭主政治について』，下 249 頁.）
65) シュトラウスからコジェーヴに宛てた 1962 年 5 月 29 日の手紙．*Ibid,* p. 309.（同上，下 295 頁.）
66) シュトラウスからコジェーヴに宛てた 1965 年 6 月 3 日の手紙．*Ibid,* p. 314.（同上，下 300 頁.）
67) コジェーヴからシュトラウスに宛てた 1957 年 4 月 11 日の手紙．*Ibid,* p. 273.（同上，下 236 頁.）

Signification de la thèse de Kojève sur l'Empereur Julien et ses éclaircissements apportés au débat Kojève-Strauss autour de l'art d'écrire et de l'athéisme

Reimon SAKAÏ

Graduate School of Human and Environmental Studies,
Kyoto University, Kyoto 606-8501 Japan

Sommaire Dans cet article, nous traitons le livre de Kojève intitulé *L'empereur Julien et son art d'écrire*, lequel renferme une signification importante pour la compréhension du débat entre Alexandre Kojève et Leo Strauss. Selon Strauss, qui a influencé Kojève en ce qui concerne l'art de l'interprétation, les auteurs anciens, qui autrefois transmettaient oralement leurs idées, avaient tendance à écrire en dissimulant leurs véritables intentions afin d'éviter de se faire persécuter. Par conséquent, lorsque les lecteurs actuels analysent les ouvrages anciens, ils se doivent de découvrir les vraies intentions de leurs auteurs en lisant entre les lignes. Kojève a supposé que Julien a également utilisé cet art d'écrire à l'ancienne. Il a finalement découvert le fait que cet empereur était en réalité athée. Il nous semble que cette découverte ne pourrait être rien d'autre qu'un défi envers Strauss qui était théiste, bien que ce défi n'ait jamais été mentionné auparavant. Nous examinons cette découverte en détail dans cet article, en interprétant le débat Kojève-Strauss comme étant un antagonisme entre position athée et avis théiste. Nous démontrerons une divergence fondamentale de leurs idées en insistant sur le fait que leurs manières différentes d'aimer penser conviennent si l'on considère le fait que l'un est athée et l'autre est théiste. Par contre, ils s'entendent sur l'utilité de la méthode de comprendre qui s'oppose à la philologie positive et herméneutique, ce qui implique la possibilité d'une ouverture sur un nouvel horizon de recherche classique. A dire vrai, Kojève était déjà familier avec la manière de lire les ouvrages ésotériques avant même sa rencontre avec Strauss et en conséquence, l'analyse particulière de Hegel lui a permis d'en prendre pleinement conscience.