

政治と哲学或いはプラトーン『ポリテーア』(『国家』篇)

に於ける「正義」と「魂」不滅

——予備的諸考察(I)——

永井健晴

〔目次〕

序

I. 古典古代世界とポリス共同体

1. 古典古代世界のストイケイア(エレメンテ)——自然的・歴史的諸条件
2. 「共同体」とその「古典古代的形態」の概念規定
3. 「ポリス共同体」に於ける「エレウテリアー」(自由)概念
4. アテーナイオイの「デーモクラティアー」

中間的考察——古典古代・西欧近代・啓蒙の弁証法

II. 『ポリテーア』の構成と展開

1. 主題とライト・モティーフ
2. 構成と展開

(1) 『ポリテーア』の構成

(2) 正義論(I)

- へa) ケファロスとポレマルコス、へb) ソフィステース・トゥラシュマコス、不正の弁証(1) へc) シュノントーン・グラウコーン、不正の弁証(2) へd) シュノントーン・アデイマントス、不正の弁証(3)
- (3) ポリス論(I)

政治と哲学或いはプラトーン『ポリテーア』(『国家』篇)に於ける「正義」と「魂」不滅

- へaへ「豚どものポリス」、ポリス・モデル(1)へbへ「贅沢なポリス」、ポリス・モデル(2)へcへ「浄化されたポリス」、ポリス・モデル(3)、「1」「魂」の教育(陶冶)、「2」制度(以下次号)
- (4) 正義の根拠付け(哲人王論・イデア論)
- (5) ポリス論(II)
- へaへ優秀者支配 へbへその墮落形態(名誉制、寡頭制、民主制、僭主制)
- (6) 正義論(II)
- 「魂」不滅

結

“Die Demokratie ist die Verfassungsgattung. (...) (Hier) erscheint die Verfassung selbst nur eine Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volks. (...) Die Demokratie ist das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein eigenes Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen.”

- Karl Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts”^(一)

“Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, verißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie kommt daher mit Notwendig-

keit dahin, die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhoben ist.

Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefaßt und rationell verstanden werden.”-Karl Marx [Thesen über Feuerbach 3]⁽²⁾

序

「ミネルバの梟は迫り来る黄昏とともに飛翔を開始する⁽¹⁾。」前八世紀に端を発し前五世紀に極点に達する「古典古代」世界の形成過程に於て、ギリシヤ人は世界史の舞台に比類のない劇的空間を現出させる。万物の輪郭をくつきりと際立たせる静謐な乾いた大気。春風に身を軽やかに靡かせる群生のアネモーネ。繊細可憐な姿で凜乎として生命の輝きを漲らせる深紅の虞美人草。澄み切つて抜けるように晴れ渡つた蒼空に燦々と輝く太陽。氾濫する光の中で僅かに常緑の喬木と麦畑で縁取りされた灰白色の大地。無数の光を眩く点滅し続ける群青の海。海からの微風に銀緑色の葉を揺らす橄欖の林。仄かに芳香を放つ深緑色の月桂樹。収穫の秋に自在に伸びた蔓にずしりと垂れ下がる醇乎とした葡萄の房。夕照の中で多島海が葡萄色に染まるとき、逆光に山の端の稜線を画然と浮き上がらせる峨々たる山塊。在るべきものが在る様に設つらえられた、精彩に富む天与の舞台装置の上で、死すべきものども（プロトイ、トゥネートイ）によって繰り広げられた、一回限りの緊張に充ちた「情熱（受苦）の演劇」“Theater der Leidenschaft”。澄明な夜空に競つて綺羅を飾る星辰の如き数多の作品を残して、彼等は永劫に姿を消す。冥府（ハイイデース）から地鳴りのように響いて来るクオロスの終曲を合図に、大きな黄金色に輝く両眼を憑かれたように瞠いたミネルバの梟が、漆黒の闇へ向かつて勢いよく飛び去つて行く。

「古典古代」世界は、人類の記憶の中に、就中ヨーロッパ人のそのの中に、あたかも光眩い黄金時代であったかのような、鮮明なイメージを刻印する。ギリシャ人の残した数々の芸術・学問上の遺産は、実際、ローマとゲルマンの世界に於て「古典」となり、西欧文化の揺るぎない「隅の首石」の一つとなった。だが、それは尚、とりわけ「近代」世界に生きる人間にとって、如何なる意義を持ち得るであらうか。

ヘーゲルによれば、世界史という織物は、世界史の舞台の上で労苦しながら社会的に活動する諸個人の、「情熱(受苦)」「Leidenschaft」と「理性」「Vernunft」とを、緯と経として、織り成される。無数の偶然と必然の連鎖の果てに、活動する人間の膨大な(労苦)Arbeitと(悲惨)Elendとを手段として、所謂大文字の「理性」が歴史「過程(審判)」「Prozess」に於て自己を実現していく。⁽²⁾ 彼にとって、「Weltgeschichte」は「Welgericht」なのである。

青年ヘーゲルは、シラーやヘルダーリンと同様に、⁽³⁾「古典古代」世界を、同時代の墮落度を計る基準として、又墮落した現実世界がそこへ復帰してゆくべき範型として、理想化する。⁽⁴⁾ これに対して、老ヘーゲルは、それを「近代」世界(「ゲルマン世界」)に於て完成する件の(世界史過程)の一段階として位置付ける。⁽⁵⁾ 彼に従えば、確かに、「古典古代」の(市民社会)(ポリス)には、「近代」のそれに固有の、個と全体の(分裂)と(矛盾)が存在しない。即ち、そこには、(競技)(アゴーン)や(闘争)(エリス)の関係は存在しても、(少なくともポリス市民にとって)構造的「疎外」関係は存在しないのである。だが、西欧近代「市民社会」は、まさにそれ自体に内在するそうした否定的契機を通じて、一方では、かの「古典古代」社会には未だ存在しない、万人に普遍的に通用するような、「抽象的法権利」ないし形式法や「道徳態」ないし「主体性」の原理を、他方では、飛躍的に発展した自然支配力(科学技術)と膨大な社会的富の蓄積を、要するに、ヘーゲルの言う意味での人間の「自由」を実現させる条件を、成立させる。

初期マルクスの中にも、ギリシャ自然哲学への関心ばかりでなく、ある意味で、ルソーを介して、かの(民主制ポリ

ス〕への憧憬とその理想化が見られる。⁽⁶⁾ それに対して、後期マルクスは、「古典古代」の〔市民社会〕を、〔近代「市民社会」〕に対比される社会の在り方としての〔「共同体」〕の（歴史的に特殊な）一形態（古典古代的形態）として、と同時に「階級社会」の一形態（奴隷制社会）として、捉え直している。⁽⁷⁾ この「階級社会」を廃棄するための現実的な前提条件の一つは、彼にとって、「生産力」の飛躍的發展であるが、この發展は「共同体」一般の解体と近代「市民社会」の成立から帰結する。マルクスにとっての基本的課題は、私見によれば、端的に言って、この近代「市民社会」の成立を前提として、その存立構造をラディカルに「批判」ないし「揚棄」すること、即ち、一方でそこに内在する「疎外」や「搾取」の構造を解体・廃棄し、他方でそこで確立する「主体性」の原理に基付き、新たに「自由人の連合体」：“Assoziation der freien Menschen”を創建することであった。この意味では、マルクスは、社会構造の転換に関する歴史的認識の枠組を、必要な変更を加えて、基本的にヘーゲルから継承しているのである。

我々は現在、こうした一九世紀的な所謂西欧（人間・理性）中心主義的グラント・セオリーを、そのままドグマとして受け入れることはできない。勿論、人間社会の發展の可能性を闇雲に否定することもドグマに他ならないであろうし、ヘーゲルの「理性」概念やマルクスの「労働」概念は、世俗化したキリスト教的ヒューマニズムに基づく自然観・歴史観の枠組を離れても通用し得るような、普遍的性格を備えているとも言えるであろう。しかし、これらの概念も、ある意味で、基本的に極めて両義的もしくは未分化のままであり、従って容易に一面化（即ちホルクハイマーの言う意味で「主観化」ないし「道具化」）されてしまう可能性を残しており、又実際、この可能性は現実化したのである。⁽⁸⁾

とはいえ、ドイツ古典哲学就中ヘーゲルとマルクスとの思想の核心にあるものの共通項を、〔所与の自然的諸条件を前提にして歴史的に形態転換し得る、人間の「社会的労働」の「理性」に適ったあり方〕あるいは〔社会的存在としての人間の理性的自律〕という観点として設定し得るならば、ここでの「理性」や「労働」の概念が尚両義的且つ未分化の

ままであるとしても、これらをあつさり投げ捨てるならば、大事な赤ん坊を風呂桶の水と一緒に振り棄てる“das Kind aus dem Bade abschütten”ようなものであろう。

さて、「近代」世界に於ける社会哲学的意味で本質的な問題の核心を、ホルクハイマーの用語を使って端的に定式化するならば、それは「理性の自己破壊」とこれに対応する「自然の反乱」から帰結する、人間の「生存の危機」と「アイデンティティの危機」(生きることの意味の喪失)ということになる⁽⁹⁾。このことの因って来る所以は、ホルクハイマーの議論に従うならば、「社会的存在」(アリストテレスの「ゾーオン・ポリティコン」あるいは初期マルクスの“Gattungswesen”)としての人間が、まさに自らの「主体性」(理性的自律)を確立していく過程に於て、「理性の主観化・道具化」によって、その内的自然(欲求)と外的自然(環境)との盲目的な抑圧・支配を強いるような、敵対的・排他的な社会関係(構造的な「疎外」と「搾取」の関係)を形成してきた点にある。「近代」世界に内在する根本的問題は、人間の「理性」の在り方そのものに由来するのである⁽¹⁰⁾。

だが、「理性」に自己批判能力があるかぎり、社会的存在としての人間の「生きる」と「正義」への問かけが喚起され続ける。広義の「社会的労働」は、人間にとって、単に生存のためばかりでなく、「有意味に生きる」ためにも必要であるが、その負担と成果(社会的価値)の公平な(「理性」に適った)配分によってのみ、「正義」は実現し得るのである。その際、問題は、端的に言って、この公平の基準が何であるかではなく、まさにこの基準を、社会的存在としての人間の能力の一定の歴史的水準に於て、誰が如何にして、如何なる制度の下で、決定するのかという点に存する、と言えるであろう。

「古典古代」世界に於て成立した理論は、こうした近・現代世界に於ける本質的問題を考えようとする者に如何なる示唆を与えるであろうか。この小論では、プラトーンが、就中彼の名著と目される対話篇『ポリテイアー』に於て、

ヘーシオドス以来呈示されている「正義」への問に対して如何に答えようとしているか、彼は又「正義」が実現され得る社会（共同体）の在り方を如何に構想しているか、そしてこれは「へ生きる」との意味への問に如何に係わるか、——これらに就いての予備的考察を行う。尚、前半（I、1〜4）に於ては、プラトーンの議論の前提になっている、「古典古代」世界の自然的・歴史的・社会的諸条件、へポリス共同体の存立構造、ポリス的「自由」の概念、アテーナイ「民主制」などに就いて、簡単なスケッチを試みる。

I. 古典古代世界とポリス共同体

1 古典古代世界のストイケイア（エレメンテ）——自然的・歴史的諸条件

ここでは、さしあたり、「古典古代」世界の成立を可能にさせた諸々の偶然と必然の結合そのものの前提となる、自然的・歴史的諸条件の概略を押さえておきたい。

さて、まず一般論として、その生活環境（自然）への適応能力という点に於て、生物種としての人間が際立った特徴を備えている、という点に注目しておこう。人間は、生物学的適応能力の点で「未熟状態」で生まれ、「成年状態」“Mündigkeit”にまで成長するために相対的に著しく長期間を要するばかりでなく、種の再生産のために不可欠な社会的行動、とりわけ生殖行動や同種内の相互殺戮行動の衝動制御に関して、本能的衝動制御メカニズムを備えていない⁽¹⁾。この点で、人間は所謂「欠陥動物」“Mangelswesen”である⁽²⁾。だが他方で、まさにこの生物学的デメリット、即ちその生活活動の在り方が本能によって決定される度合いが相対的に低いということ自体が、つまり、逆にまさにそれ故に、その在り方の可塑性が高いということ自体が、その所与の生物学的メリットたる相対的に発達した大脳器官と発声器官の潜

在能力を通じて、ある意味で、より大きな適應能力を生物種としての人間 (*Homo sapiens*) に与えている。そして、この可能性は、人間諸個体が、それらがそこに生まれ落ちた、歴史的にすでに形成されている所与の社会の中で、欠落した本能メカニズムを代替する衝動抑制メカニズムとしての「道具的行為」規則と「倫理的行為」規範とを学習することによって、現実化する⁽³⁾。この意味で、生物種としての人間の諸個体は、第二の自然としての、この歴史的にすでに形成されている所与の社会に適應することを通じて、第一の自然環境への適應を果たす。人間という生物種は、まさにこの社会的に間接化(二重化)した適應の在り方次第で、他の生物種と異なり、極地から赤道直下に至るまでの、苛酷な自然条件下でさえ、場合によっては、生存し得るのである。

しかしながら、人類の文明を實際に成立せしめたのは、極地と赤道の間の、気温と湿度とが年間を通じて相対的に適度である地域である。一般に、自然環境があまりに苛酷で、それへの適應に、即ち生存のための必要(労働)に人間が精一杯であるかぎり、あるいは逆に、自然環境が生存のための緊張した労働を殆ど必要としない程恵まれたものであるかぎり、要するに、社会的生産(農業と牧畜)が成立するばかりでなく、さらに一定の生産力の発展による剰余生産が可能になる最低限の自然的条件と社会的条件とが揃わないかぎり、人類の社会が文明を産み出すのは困難だからである。

文字通り、アジア、アフリカそしてヨーロッパの三大陸に挟まれた「地中海世界」は、上述のような、文明の成立し得る自然的諸条件を備えた地球上の諸地域の一つである。「夏の乾燥、冬の湿潤」⁽⁴⁾(マルトンヌ「年乾燥指数二〇以上、夏乾燥指数五以下」⁽⁵⁾)。和辻哲郎は、この地域の気候を、このように端的に表現している。この地域は、その狭隘な大地も塩分の多い海も、湿潤地帯に於けるそれらの豊饒さを持たない。寧ろ、どちらかと言えば、土地は痩せ、海の幸には殆ど恵まれない。とは言え、この地域は、大地をを耕すのに(すでに家畜も部分的に使う「犁農耕」に)、苛酷な労働を強いることはない。冬の天水を利用する、冬蒔きの穀物を中心とした、所謂「乾地農業」が可能であるが故に、砂漠の

周辺地域に位置する「オリエント世界」に於けるような、大河を利用した大規模な灌漑設備のための大量の集約的労働も、植生の旺盛な湿潤地帯に於けるような、辛苦を強いる「除草」作業も、必要としないからである。(専門家による「世界における農業技術体系の区分」に従えば、地中海地域の農業は、湿潤地帯の「中耕除草農業」と対照をなす、乾燥地帯の「休閒保水農業」である。)⁽⁶⁾そして、なによりも、諸大陸に囲まれ、冬期を除けば常に比較的穏やかであり続ける地中海は、諸大陸や散在する島嶼を結び、地域特性をもつ農産物や鉱物資源などの物財ばかりでなく、総じて文化そのものを運搬する、天与の交通路となることにより、「古典古代」世界の成立に測り知れない寄与を果たすのである。

さて、古代史の専門家によれば、前一二世紀前後に、諸民族の連鎖的に引き起こされた大移動に伴い、オリエント的専制諸王国によって織り成される「文化複合体としての東地中海世界」に大地殻変動が生ずる。これと連動する印欧語系ギリシャ諸民族の第二次移動・征服により、先住ギリシャ人の築き上げたエーゲ文明(クレタ島、ギリシャ本島ミケーネなどに於ける、小規模ながら一応貢納制、奴隸制、官僚制などを備えたオリエント的諸王国)は、全面的且つ決定的に崩壊する。⁽⁷⁾

周知のように、ヤスパースの謂う「枢軸時代」(Axenzeit)は、人類文化の歴史に於て特筆に値する画期である。一方で、冶金(労働要具、即ち武器と農具に使われる青銅器、とりわけ鉄器の製造)の技術と文字の発明は、生産力の飛躍的発展と強力な階級支配を可能とし、これらを前提として、まさにこの時期に、諸大陸の一定の地域に巨大なオリエント的専制国家が群立する。他方、まさに、これらの国家群の内外で惹起される諸民族、諸共同体間の激烈な軋轢の只中から、まさしく普遍的性格を備えた、様々な所謂「世界宗教」、科学そして哲学が、時を同じくして諸大陸各地に成立する。⁽⁸⁾

この時期に、ギリシャ本島は、地理的に極めて有利な位置を占めていたと言えよう。強大なオリエント的専制諸国家

の迫間にあつて、その地理的接近故に、それ等に蹂躪され辛酸を舐め尽くすパレスチナ地域とは異なり、それ等から地中海によって、距離的に遠からず近からず、適度に隔てられていたが故に、ギリシャ本島は、一方で、それ等による征服を免れながら、他方で、それ等の優れた先進的知識や技術を受け取ることができたからである。エーゲ文明の徹底的破壊後、ギリシャは所謂「暗黒時代」となるが、この時期にギリシャ人は、 \langle 鉄器 \rangle を導入し、フェニキア文字を基に新たにギリシャ \langle 文字 \rangle を案出する。オリエント世界とは異なり、ギリシャでは、これらは、上述したような、この地域の相対的に有利な自然的並びに歴史的諸条件と相俟つて、専制的国家の形成とその支配のための道具とはならず、寧ろ、件の「古典古代」世界形成のためのそれとなる。要するに、人類史に於ける所謂「周辺革命」の中の最も重要な一つ（「古典古代」ギリシャ世界）の成立する前提条件は、上述のエレメントリーシユな諸条件と、古代オリエント文明世界に対する「古典古代」ギリシャ世界の適度の地理的距離関係並びにそれを通じて可能となる適切な歴史的継受関係との、アイン・フュア・アレマールな結合であつたと言えよう。

2 「共同体」とその「古典古代的形態」の概念規定

さて、ここでは次に、マルクスの「共同体」に就いての所論（所謂「経済学批判要綱」の中の「資本制生産に先行する諸形態」）あるいはウエーバーの「古代社会経済史」に就いてのそれを手がかりに、歴史的に形成された「古典古代」世界の基礎構造とその世界史的位置付けとに関する諸問題の前提となる理論的枠組の大略を擲んでおきたい。⁽¹⁾ マルクスは、周知のように、「原生的共同体」を基礎に、歴史的に（即ち、農業・牧畜そして諸「共同体」間の戦争という形の、社会的生産の開始とともに）成立する「第二次共同体」を、生産手段としての土地の占有ないし所有のあり方（土地の私的占有と公的それとの間の比重）を基準に、三類型に区別している。⁽²⁾ 結論から先に述べるならば、所謂「古典古代的

共同体」に於ては、土地の「私的占取」と「共同占取」とが対立・拮抗する程、確固として、生産手段としての土地の「私的所有」という事態が、「共同体」の只中に生じてくるのである。⁽³⁾ この事態が、世界史に於て初めて明確に登場するのは、この時期の、この地域に於てであった。

ところで、この「私的所有」という事態は、どういふ経緯で成立し、又それは、一般に人間の社会にとって如何なる意味を持つのであろうか。当然ことながら、総じて、自然環境に適應しながら生存している生物種の諸個体には、まさにそのこと自身を通じて、生活資料の「私的占取」という事態が、言わば即自的に、成立している。さらに、これも当然のことながら、「原生的共同体」（「本源的共同体」）による主要な生産手段としての土地の「共同占取」を基礎に何らかの形で「社会的労働」がすでに始まっている場合も、「共同体」に帰属する諸個人の再生産は、自己労働の成果としての生活資料の直接的もしくは間接的な「私的占取」によって可能となる。やがて、「私的占取」の対象は、条件次第で、自己労働の成果としての、単なる生活資料や宅地などの生活手段ばかりでなく、同じくそれとしての、様々な労働要具、さらには「庭畑」などの生産手段にまで及び得る。他方で、生産諸力とりわけ生産技術の発展が剰余生産を可能にすれば、このことは、諸「共同体」間の、さらには各「共同体」内部での、社会的分業成立の契機と成り得る。翻って、この「共同体」を基礎とした社会的分業の発展は、共同体の枠の中で、生産手段としての土地の単なる「占有」の「所有」への転化を条件付ける。かくして、こうした可能的趨勢が現実化するならば、「共同体」の「第二次形成」は必然化する。⁽⁴⁾

分業・生産力・私的占有の発展に伴い、「共同体」の成員達の自己労働を基礎とする経済的自立度が高まり、これを通じて、一面では、彼等の「自己意識」の言わば「対自化」の可能性が、他面では、生産諸手段ひいては財一般の不均衡な集中化の可能性が生ずる。一度このようにして、「原生的共同体」の言わば本源的統合が危機に晒されるならば、「共

「共同体」の存立にとって、その基礎にある「原生的共同性」の統合機能を代替する、と言うよりも、それを補完する何かの存否が、その死活問題となる。その何かとは、端的に言うならば、広義の「神話」と、それにより正統化される、同じく広義の「国家」（政治権力）に他ならない。一旦征服（あるいは、これに先行する「共同体」内の自然発生的な社会的機能分割）を契機にして成立する「国家」は、その後も、「共同体」の内外に於て生じ得る紛争に、常に本質的に係わる。それは、一方で、その至上の物理的暴力（政治権力）によって、「共同体」内部に生じる社会的価値の配分を巡っての紛争に、「神話」ないし「世界像」の水準に応じた基準に従って、決着を付ける。その際、「権力」は、それが「共同体」の成員達の共有する「本源的共同性」の「疎外」態であるかぎりで、彼等によって、少なくとも暗黙裡に事実上正統化されている。それは、他方で、「共同体」の社会的生産の一環としての（あるいは、その前提としての）対外戦争や大規模な集団労働に際して、その成員達の共同労働の遂行を合理的且つ効率的に統括する機能を担う。まさに、この両機能を充分に果たし得るかぎりで、「国家」は、「共同体」の自己解体を防遏すると同時に、「階級支配」機能をも果たし得るのである。⁽⁵⁾

逆に言えば、生産手段としての土地の「私的占有」とその「公的占有」との間の、少なくとも潜在的な、対立・緊張を孕んだ、マルクスの謂う「第二次共同体」の存立は、「国家」による上述した統合機能を前提にしてのみ、可能なのである。かくして、所謂「国家によって組織される社会」⁽⁶⁾は、言わば、その外枠ないし外被たる「国家」と、その内実たる「第二次共同体」（勿論、その基礎には依然として「原生的共同体」が残存し続ける）から構成される。「第二次共同体」内部の件の対立・緊張のバランスが「私的占有」の極に傾き切った時、要するに商品経済の全面化によって「共同体」が決定的に自己解体する時、近代「市民社会」が成立する。ここでは、「共同体的」桎梏から解放された原子論的諸個人の排他性そのものが、まさに彼等の盲目的な全面的依存関係の成立を必然化しているが、この事態は、かの「原生

的共同体」を、言わば逆立ちした姿で現象させている、とも言えよう。親族関係を基本とする「共同体」と、資本と労働という商品関係を基本とする「資本制社会」とは、確かにその基本構造を決定的に異にしているが、しかし「国家」が上述の機能を果たすことよってのみその存立（と統合と）が確保されるという一点に於ては、両者は、共通している。そして又、いずれの社会に於ても、社会的価値（欲求充足チャンス）の配分の決定根拠が何らかの「神話」に基付いているかぎり、⁽⁷⁾ 潜在的にせよ潜在的にせよ、ある意味で、「構造的暴力」ないし「階級支配」が存在しているとも言えよう。

さて、「共同体」の概念規定に関する以上のような極めて粗いスケッチを踏まえて、ここで、さしあたり「古典古代的共同体」という「第二次共同体」、就中ギリシャ人の「ポリス共同体」に就いて、その構造上の基本的特徴（概念的種差）を確認しておきたい。⁽⁸⁾ 謂迄もなく、それは、まず基本的に、農業社会なのであるが、その基盤である土地の占有に関して、その私的形態と共同的それとが、そこでは、世界史には類を見ない希有の均衡を維持している。ここでは、「共同体」の基礎である土地の「私的所有」が紛れも無く成立していながら、「共同体」そのものは微動だにしない。それどころか、まさにそれによって「共同体」は、一層堅固になるのである。即ち、ここで成立する「国家」は、「共同体」の外部には存在しないのである。つまり、「国家」は、ここでは言わば「共同体」そのものなのである。従って、所謂「共同的規制」は、その成員にとって、決して疎遠なものではない。要するに、ここでは、「自由」と「共同」とが、消極的自由と積極的自由とが、合致してしまふような構造を備えた「共同体国家」が成立するのである。⁽⁹⁾

これを可能にしたのは、上述したような様々な自然的・歴史的的前提諸条件を一応度外視するならば、一つは、自覚的な制度上の工夫であり、もう一つは、諸成員（ポリス市民）自身の充実した自己「労働」である。即ち、それは、制度上、比較的均等に配分された、あるいは少なくとも諸成員の間に「支配」関係を生じさせる程の格段の差がつけられな

いように配分された、「私的所有地」に於ける「個別労働」としての「生産活動」と、「共同労働」としての「戦闘活動」を現実遂行するかぎりでのみ獲得され得る、諸成員の「自律と連帯」である。⁽¹⁰⁾

確かに、この「ポリス共同体」の内外には「支配」構造が存在する。実際、「ポリス共同体」内部の（あるいはその外部の）「奴隸制」と他の「共同体」の従属（あるいは、少なくともそれからの自立）とは、「ポリス市民」の上述の意味での自己「労働」を基礎とした「ポリス的自由」の歴史的現実に於ける成立の前提条件であった。だが、それは単に歴史的に必要な条件であったに過ぎず、歴史的にも原理的にも、十分条件ではありえない。何故なら、「奴隸労働」による件の「自己労働」からの完璧な解放は、帝政末期のローマに於ける場合と同じく、「ポリス的自由」の実現というよりも、寧ろ、その喪失を意味するからである。

いずれにしても、特殊な自然的・歴史的諸条件下に、条件付ながら実現した「自由と共同との一致」の希有な瞬間は、僥倖と称すべき、様々な偶然と必然の組み合わせによって生まれた、一回限りの世界史的事件、と言うべきであろう。

3 「ポリス共同体」に於ける「エレウテリアー」（自由）概念

エーゲ文明（ミケーネ文明）崩壊後の古代ギリシャ史は、一般に、凡そ「暗黒時代」（前一二―八世紀）、「古拙期」（前八―六世紀）そして「古典期」（前五―四世紀）の三期に区分される。すでに触れたように、ギリシャ語諸種族の大規模な（第二次）南下から、それらのギリシャ本土への一応の定着（住み分け）に至るまで、「暗黒時代」を通じて、先住諸種族に対する、そして後続諸種族間の、苛烈な征服戦争が行われる。これが如何に苛烈であったかに就いては、これから帰結する自他の「原生的共同体」（「自然発生的ゲマインシャフト」）の余す所ない根こそぎの壊滅が、それを暗示している。こうした「共同体」の徹底的解体を前提としてのみ、所謂「ポリス共同体」の全く新たな形成が緒に就き得たの

である。前八世紀以降には、農業上の技術革新・急激な人口増加・耕地の相対的減少が、活発な農業植民市建設活動を促す。前七世紀の後半からは、小アジアで貨幣鑄造が始まり、漸次ギリシャ各地に普及する。小アジア、エーゲ海諸島嶼、黒海沿岸、北アフリカ、南イタリア、シチリア島、スペイン南岸などに於ける植民市並びにそれらの周辺の異民族地域は、海上交易、就中奴隷交易によって、ギリシャ本土と有機的に結合される。かくして、「古拙期」を通じて、「ポリス共同体」を存立せしめる内外の枠組、即ち「古典古代」ギリシャ世界の基礎構造が成立する。⁽¹⁾

さて、上述したように、「ポリス共同体」は、世界史上極めて特異且つ希有な、言わば「国家」を内在化させた「共同体」である。それは、勿論もはや「原生的共同体」では全くなく、さりとて「共同体」を解体しないまま、その外に巨大な専制「国家」を屹立させるオリエンタ的「共同体」でも、あるいは逆に「共同体」を解体して、自らの外に「近代国家」を疎外させる「近代市民社会」でもなく、「私的所有を基盤とするゲメインシャフト」という、奇妙に自己矛盾した「新国家」⁽²⁾なのである。竹内芳郎はこれを的確に定式化している。

「おもうに国家としてのポリスには、その本質において、奇妙な逆説が内包されていたように思われる。すなわち、ポリスとは、土地共有に根ざす原始共同体の延長上にある自然発生的なゲメインシャフトではけっしてなく、土地を私有している農民達の〈自由・平等な〉社会関係によって構成されたひとつの市民社会でありながら、しかもそれでいて、近代市民社会のつくり出した近代国家とはまるで異なっていて、決してゲゼルシャフトではなくてやはりひとつのゲメインシャフト、したがってきわめて目的意識的に創造されたゲメインシャフトだ、という点である。⁽³⁾」

一般に、マルクスの謂う「共同体」は、農業生産の手段たる土地の諸成員による即自的「共同占有」を基礎に形成されている社会関係が、客観化された事態である。そこには、様々な即自的「私的占有」は勿論、場合によっては対自的「私的所有」でさえ、現れ得るが、それらは所謂「共同体規制」によって押さえ込まれている。概念分析的に言えば、諸

成員の「本源的共同性」そのものは、彼等の「占有行為」に、これが共同的であれ私的であれ、コントラ・ファクティシユに、先在する⁽⁴⁾。「本源的共同性」そのものは、「行為」によって創成されるのではなく、寧ろ、(認識する「我々にとって für uns」)それを所与とする「行為」は、言わばそれを「共同体規制」の形で顕在化させるだけなのである。だが、「共同体」が所与の土地に根差して自然發生的に存立しているかぎり、そこでの即自的「占有行為」に対する「共同体規制」も、「行為」する諸成員にとって、即自的性格を帯びているのである。

ギリシャ諸民族の大規模な移動と激烈な征服戦争は、一方で、即自的に「共同占有」された土地に根差す自他の「自然發生的ゲマインシャフト」を根こそぎ解体し、まさにそれ故に他方で、征服のための戦闘「行為」の遂行自体が、諸成員自身にとって、その「行為」に対する「共同体規制」の形で顕在化する「本源的共同性」の言わば「対自化」を必然化する。このように諸成員に言わば「対自化」された「共同性」こそ、「あらたに人為的に創出された共同体としての戦闘集団への没我的な献身のモラル」⁽⁵⁾なのである。

「実際、ポリスは一定の領域に定着してゆくにつれて、また植民地争奪戦もやがて頭うちとなるにおよんで、スパルタのような例外を除いては、次第にその戦士集団的性格を希薄化してゆかざるを得なかったものの、にもかかわらず、その共同体への献身の心術だけはけっして手ばなそうとはしなかった。もし手ばなすようなことをすれば、若干の公有地と公奴とを除くと、土地の共有とか国家的規模での共同労働の必要とかの経済的基盤をなにひとつもたないポリスは、必然的に解体してゆくほかないことを、ポリス市民自身がよく知っていたからである」⁽⁶⁾。

スパルティアタイ(ドーリア人達)が征服・占取したペロポネネース地域に於てであれ、アテーナイオイが征服を退けたとされるアッティカ地域に於てであれ、「ポリス共同体」の出発点は、土地の自然發生的「共同占取」ではなく、「共同性」の徹底的対自化に基づくその自覚的「共同所有」であり、又この「共同性」へ自覚的に一身を捧げ尽くす覚悟

と気概を前提として分割された「私的所有」地（クレエロス）である。従って、ここでは確かに私有地と公有地が存在し、マルクスの言うように土地の「私的占有」とその「共同占有」とが対立するとも言えようが、しかし原理的には、言わばこの対自的「私的所有」自体がそのまま「共同所有」なのであって、「共同体規制」は諸成員によってそのようなものとして自覚されているのである。「ポリス共同体」の諸成員、つまり「ポリス市民」（ポリータイ）は、まず何よりも「戦士」であり、しかるのちに「独立自営農民」なのである。⁽⁷⁾ 分割地に於て自律的に農耕に従事し、「重装歩兵」（ホプリータイ）としての武装を自弁し、「密集隊」（ファランクス）を構成し、「ポリス共同体」存立のための戦闘に献身しうる能力と気概を持つ者達のみが、この「ポリス共同体」にその構成員として帰属し、そして原理的には、このかぎりでのみ、「平等」（ホモイオイ）且つ「自由」（エレウテロイ）なのである。「ポリス共同体」は、この意味で、自己「労働」に基づく「自由人の連合体」（Assoziation der freien Menschen）なのである。⁽⁸⁾

実際、ギリシャ語の「エレウテリアー」（自由）という言葉は、語源的には、共同体（民族）に帰属していること、といった意味合いを持っている。ラテン語の「リーベルタース」やドイツ語の「フライハイト」も、語源そのものはそれぞれ異なるにせよ、こうした語源的意味合いの点では、ギリシャ語の「エレウテリアー」と共通している。これらの言葉の語源的意味内容は、ある意味では、近代語の同じ言葉のそれとは逆である。近代世界に於ては、「共同体的」桎梏からの解放こそが、寧ろ、一般には、「自由」を意味するからである。しかし、「共同体」（部族、氏族そして家族）からの離脱あるいは追放、その保護の欠如は、とりわけ近代以前の世界に於ては、アイデンティティの形成・維持の困難どころか、生存そのものの危機をも意味している。こうした困難や危機の回避を「共同体」が可能にしうるかぎり、それへの帰属とその保護こそが、ここでは、さしあたり、「自由」の意味するところなのである。けれども、その諸成員の「自己意識」の言わば「対自化」が進むにつれ、「共同体」へ自己自身の全き従属ばかりでなく、自らが帰属する「共同体」

そのものが他の「共同体」に従属していたり、あるいは「共同体」の内部に階級構造が存在し、被支配の地位に置かれることを余儀なくされる場合には、「共同体」への単なる即自的帰属は、もはや「自由」を意味しなくなる。⁽⁹⁾

「ポリス共同体」の世界では、「エレウテリアー」は、さしあたり、一方の成員諸個人の在り方という点からは、「ポリス共同体」にその自立的構成員（戦士、クレーロスとオイコスを根拠とする独立自営農民）として帰属すること、つまり「ポリテース」であること、奴隷身分にないことを、そして他方の「ポリス共同体」の在り方という点からは、「ソーターリアー」（ポリスが、対外的に他国からの征服あるいは従属化を免れ、そのことによって対内的に安寧秩序が保全されていること）を意味している。あるいは、さらに次のように言った方がよいであろう。即ち、個と全体のそれぞれこうした在り方が相互に規定しあっている事態（ミクロの次元の「コスモス」とマクロの次元のそれとの間の「ハルモニア」という事態）、まさにこの事態そのものによって両者の（個人の他者に対する、そして自国の他国に対する）「アウトルケイア」（自立、自給自足）が実現していることこそ、ここでは、まさしく「エレウテリアー」なのである。

この意味での「エレウテリアー」は「ポリス共同体」一般の言わば共扼分母であるが、この基本的性格と構造は、次のような形姿で具体化される。即ち、同質且つ同格の戦士達が車座になって行方公開の集会、「ホプリータイ」の自発的規律により形成される「ファランクス」、ポリスの団結とその公共性のシンボルである「ヘステイアー」（竈）が置かれ公開討議（アゴレウエイン）が行われる「アゴラ」の周囲に（実際にはともかく、少なくとも理念的には、そこから等距離に）集住（シュンオイケイン）する、各々の「オイコス」の「ヘステイアー」の中心点への空間的位置関係などが、それである。イオニア（ミレートス）の自然哲学者、アナクシマン드로ス（610～547 B.C.）以来のギリシャ人の所謂「幾何学的宇宙像」には、寧ろ「ポリス共同体」のこうした基本的性格と構造が反映されていると言えよう。⁽¹⁰⁾

しかし、アテーナイのような「ポリス共同体」に於ては、その基礎構造ならびにその諸成員の「自己意識」の水準か

らして、「エレウテリアー」は、「アウトノモス」(習俗規範の「対自化」・法規範の自己定立)、さらには「イセーゴニア」(「エックレーシアー」に於ける発言権の自由と平等)などと同義にまでなる。即ち、ここでは、ギリシャの「ポリス共同体」一般が共有する「エレウテリアー」を、自覚的「制度化」を通じて、「デーモクラティアー」と結合させる試みがなされるのである。⁽¹¹⁾

4 アテーナイオイの「デーモクラティアー」

アテーナイに於ける「ポリーティアー」(国制)は、「バシレウス」(ここでは王制の意、後に「アルコーン」(政務官、最高官職)の役職名の一つとなる)から始まり、すでに前九世紀には、「アリストクラティアー」になっていた、と考えられている。⁽¹⁾ 前七世紀中葉には、「ポリス共同体」の核心を成す「重装歩兵制」が本格化する。⁽²⁾ アテーナイ史を叙述する歴史家は、便宜上、ポリス市民(ポリーテース)を、血統・家柄・農産物収入額などの優劣によって、そして又これに応じた戦士集団内部での役割のそれによって、「貴族」(アガトイ、エウパトリダイ)と「平民」(カコイ)とに区別するが、両者の間に「奴隷」(ドゥーロイ)に対する「階級支配」のような関係があった訳では必ずしもない。しかし、「アリストクラティアー」に於ては、氏族(ゲノス)組織に替わる「フラートリアー」と称される擬制的血縁組織を基礎に、「アレイオス・パゴス評議会」を中核として、「貴族」層が、長期にわたって、国政運営の主導権(就中裁判権)を掌握し、そのことで政治的支配権を独占し続ける。⁽³⁾ 上述したように、「古拙期」(前八〜六世紀)のギリシャ世界には、植民活動や海上交易の展開、貨幣経済の普及、手工業の発展、購買奴隷制の成立などの、相互に関連し合った一連の対内的且つ対外的「分業と生産力」の発展が見られるが、これらの経済構造の変動は、アテーナイにあって、ポリス体制の確立に寄与すると同時に、その「アリストクラティアー」を動揺させる誘因となる。即ち、この変動は、一方で、戦士と

して自弁すべき武器の低廉化などにより、多数の「平民」達の「重装歩兵密集隊」戦術に於ける役割の比重を増加させ、さらには、これが彼等の政治的発言力の増加にも繋がる。しかし、他方では、同じその変動が、もともとと言わば自然発生的に生じていた貧富の格差をさらに拡大させ、「貴族」内部での主導権争いなどと相俟って、「貴族」と「平民」の対立を激化させてもいくのである。⁽⁴⁾

アテーナイに於ては、まさにポリス体制のこうした変動状況の只中で、世紀を追って、順次、これに対処するための意識的制度改革が行われ、やがて「貴族」支配が実質的に打破されるにまで至る。前7世紀前半の所謂「ドラコーンの立法」(624 B.C.)は、「ノモイ」(習俗規範・慣習法)の成文化と公開化によって、法律知識の「貴族」による独占を突き崩す⁽⁵⁾。さらに、前六世紀初頭と同世紀末に敢行された史上名高い二つの改革、即ち「ソーロンの改革」(594 B.C.)と「クレイステネースの改革」(508 B.C.)は、「デーモクラティア」成立のための前提条件を作り出す。まず、前者に於て、債務の帳消し、身体を抵当にする借財の禁止などによって貧農の奴隷化が防止され、血統・家柄ではなく財産額を基準にして四等級の階層区分⁽⁶⁾。「ペンタコシメディムノイ」、「ヒッペイス」、「ゼウギタイ」、「テーティコイ」がなされ、それぞれの国政参加権限が規定される。次に、後者に於て、市民資格認定団体である地域的下部組織として、上述の「フラトリアー」に替えて一三九の「デーモス」を単位とする一〇〇の人為的行政組織「ヒュレー」(部族)、この「部族」から選出された各五〇名、計五〇〇名(任期一年、再任不可)によって構成される「ブルーレー」(五百人評議会)、同じくそこから各一名、計一〇名(重任可)から成る「ストラテギー」(將軍職)が設立される⁽⁷⁾。ギリシャ語の「デーモス」には、土地、人民、そしてここで提示した「ヒュレー」を構成する地域単位などの意味があるが、これらの制度改革を通じて、「平民」もしくは貧民が地域単位としての「デーモス」を基礎にして国政に参加しうる人為的政治制度という意味での「デーモクラティア」の基本的枠組が設定されるのである。⁽⁸⁾

周知のように、前五世紀前半、ギリシャ人の多くの「ポリス共同体」が大団結して、侵攻するオリエントの大帝国ペルシャの大軍を兩三度にわたり退けた、所謂「ペルシャ戦争」は、様々な意味で、古代史を画する大事件であった。ペルシャの来寇に対して、ギリシャ人は、自民族の興廃を賭けて乾坤一擲の戦いを挑むが、とりわけ中心的役割を演じたのはアテーナイオイである。ギリシャ人は、この戦争を勝ち抜くことによって、よかれあしかれ、オリエント的専制に対するギリシャ的・ポリス的自由の優位を、つまり「バルバロイ」に対する「ヘルレーニコイ」の優位を、確信するに至る。⁽⁹⁾

この戦争は又、「ポリス共同体」にとつてばかりでなく、成立後いまだなお日の浅いアテーナイオイの「デーモクラテイアー」にとつて、鼎の輕重を問うものであった。「サラミスの海戦」(480 B.C.)とその翌年の「プラタイアイの陸戦」の後の半世紀は、あらゆる意味でアテーナイの全盛期であり、彼等は、この時期に絢爛と開花した文化を謳歌するとともに、「デーモクラテイアー」を制度的に完成させる。ここでは、一方で、アテーナイ海軍の「トリエーレース」(三段權船)に「戦士」(エピバタイ)として乗り組んだ中小農民(「ゼウギタイ」農民級)ばかりでなく、とりわけ、その漕者(ヒュペーレシアイ)として活躍した下層民(「テーティコイ」勞務者級)までが、政治的發言力を強化し、他方で、これを入れるかたちで、エフィアルテースや、彼の衣鉢を継ぐペリクレーースが、国制改革を断行する。「貴族」の牙城「アレオス・パゴス評議會」の實質的権限は、全て「民会」(エックレーシアー)、「五百人評議會」(ブルーレー)、「民衆裁判所」(ディカステーリア)に移され、「民会」が国政上の最高機関となる。軍事的並びに政治的な最高指導者の性格を持った「ストラテegos」以外の公職、評議會委員、陪審員などに関して、任期一年再任不可の輪番制が採用される。「アルコーン」に就いては、その就任資格が「ゼウギタイ」(や、後には、「テーティコン」)にまで引き下げられ、従つて、この最高官職は、全ての等級より予選された者達の中から、平等に籤引き(キュアモス)で、選任されることにな

る。要するに、ここには基本的に、「職業としての行政」どころか、「職業としての政治」さえも存在しないような、即ち、少数の専門官僚（行政官、司法官）としてではなく、言わば素人として、全ての市民が政治権力に實質的に参与しうるような国制の制度化が、意図的に計られているのである。かくして、国政参加権限に関して、血統・家柄・財産などの一切の制限が撤廃されたという点で、全てのポリス市民の、政治的権利に於ける「平等」が、制度上完成する。ここに、「ポリス共同体」一般の「エレウテリアー」とアテーナイの「デーモクラティアー」との結合が実現することになる。⁽¹⁰⁾

トゥキュディデースの簡勁な筆致で表現された、絶頂期アテーナイを象徴する「ストラテゴス」、ペリクレースの、あまりにも名高い国葬演説には、「デーモクラティアー」に対するアテーナイオイの高揚した矜持が、的確に示されている。

「我等の政体は他国の制度を追従するものではない。人の理想を追うのではなく、人をして我が範に習わしめるものである。その名は、少数者の独占を排し多数者の公平を守ることを旨として、民主政治と呼ばれる。我が国においては、個人間に紛争が生ずれば、法律の定めによって全ての人に平等な発言が認められる。だが一個人が才能の秀でていることが世に分かれれば、輪番制に立つ平等を排し世人の認めるその人の能力に依じて、公の高い地位を授けられる。又たとえ貧窮に身を起こそうとも、国に益を為す力を持つならば、貧しさ故に道を閉ざされることはない。(……)私の生活に於て我等は互いに制肘を加えることはしない、だがこと公に関するときには、法を犯す振舞いを深く恥じ恐れる。時の政治を与かるものに従い、法を敬い、特に、侵されたものを救う掟と、万人に廉恥の心を呼び覚ます不文の掟とを、厚く尊ぶことを忘れない。」(「戦史」、二、三七)⁽¹¹⁾

「我等は質朴のうちに美を愛し、柔弱に墮することなく知を愛する。我等は富を行動の礎とするが、徒に富を誇らな

い。又身の貧しさを認めることを恥とはしないが、貧困を克服する努力を怠るのを深く恥じる。そして己れの家計同様に国の計にもよく心を用い、己れの生業に熟達を励むかたわら、国政の進むべき道に十分な判断を持つように心得る。」(同、二、四〇)⁽¹²⁾

「纏めて言えば、我等の国全体はギリシャが追うべき理想の顕現であり、我等一人一人の市民は、人生の広い諸活動に通曉し、自由人の品位を持し、己れの知性の円熟を期することができると思う。」(同、二、四一)⁽¹³⁾

よく知られているように、この演説は、アテナイオイとスパルティアタイをそれぞれ盟主としてギリシャ世界を二分する両陣営が以後三十年近くに渡って消耗戦を繰り返す「ペロポネネーソス戦争」(431~401 B.C.)の劈頭に、初戦に斃れた人々の国葬に際して行われたものである。この中で、ペリクレーは、アテナイオイとスパルティアタイの国制や気風などを対照させ、自国のそれらを賛美し、それらの優位点を列挙している。そこには、まさしく、上で言及した「ソーテリアー」、「アウトノモス」、「イセーゴリアー」、「アウタルケイア」などの全ての諸理念が、別言すれば、上述の「エレウテリアー」の意識(精神)⁽¹⁴⁾と「デーモクラティアー」という制度とが結合された「民主制ポリス」の理念が、表現されている。

さて、このような所謂「アテナイ民主制」が、如何なる諸条件の下で、何時から、如何にして、形成されてきたかに就いては、上で、甚だ粗略ながら、スケッチを試みた。ここでは、その衰退もしくは墮落に関して、同様の諸点に就いて、極簡単に観ておきたい。「ペロポネネーソス戦争」後、その敗戦にもかかわらず、少なくとも外面的には、その国制の点でも(戦争末期に挫折に終わった二度の寡頭制樹立の試みがあったが)⁽¹⁵⁾その経済的な意味での国力の点でも、アテナイに、一気に転換期(没落期)が訪れた訳ではない。寧ろ、その後約一世紀間、特に後者の点では、それなりの繁栄が享受される。だが、この間に、アテナイ「民主制ポリス」の内実の変質もしくは形骸化は、決定的に進む。

「民主制ポリス」そのものに孕まれる原理的諸問題に就いては、さしあたり別にしておくとしても、すでに件のペリクレスの時代から、ある意味で、その頽廢の兆しは現れている。即ち、国政参加に関する平等の権利が制度的に実現した当時から、まさにそのことのために、公職・軍役への参加に対して、それどころか、「民会」出席や「觀劇」にまでも、国庫から「手当」(給料)が支払われるようになる。これは、よかれあしかれ、端的に言つて、自弁を原則とする、つまり公への献身を前提として、それを通じて自立を獲得するという成員の在り方そのものを本質とする、「ポリス共同体」の自己否定である。しかも、ペルシャに備えて結成された所謂「デーロス同盟」の資金を、それを主宰するアテナイが、件の諸「手当」や自国の公共建築物の費用に流用していたことが事実であるとするならば、アテナイ「民主制ポリス」は、歴史家がそう表現するように、「帝国」化した、と言わざるを得ない。あるいは寧ろ、制度上諸成員の「平等」を原則とするアテナイ「民主制ポリス」は、他の同盟諸国に対する帝国主義的「支配」を基礎にしてのみ成立した、とも言えよう。この意味では、「ペロポネネッス戦争」そのものが、「全体主義」に対して「民主主義」を防衛するための戦いなどと言うよりも、ギリシャ世界の覇権を巡る「帝国主義」戦争であった、と言つた方が正確であろう。事実、戦争期間中に示された、彼我の、精神的退廢、道徳的無節操、民衆に迎合するデーマゴゴスの跳梁跋扈などは目を被うばかりのものなのである。⁽¹⁶⁾

いづれにしても、前四世紀に入つてからも、敗戦にもかかわらず、アテナイでは、市民権とそれに対応する土地所有権に関する排他的・閉鎖的の制度の枠組と、そして「デーモクラティア」の政治体制とが、基本的には維持される。だが、一方で、貨幣經濟、奴隸經濟の展開に伴い、市民権を持たないまま(持ちえないまま)領域内に居住する「メトイコイ」(居留外人)が、手工業、金融業、鉱山採掘業などを通じて大きな經濟力を持つようになり、他方で、中小土地所有を基盤とする「ポリータイ」の貧富への二極分解に齒止めがかからず、その結果、土地所有権・市民権の移動まで

生ずることになるとともに、こうした経済構造の変動を背景として、市民皆兵制が傭兵制に実質的に代替されるまでに至る。かくして、政治と軍事とが分離し、傭兵雇用のため国家財源が逼迫して、財源調達のための戦争が必然化する。要するに、自己「労働」を基礎にして、個の自立とその「共同体」への献身とが見事に調和するような「ポリス共同体」が、あるいは少なくともその内実が、この前4世紀を通じて、決定的に崩壊してゆくのである。⁽¹⁷⁾

ソークラテースとプラトンは、アテーナイ「民主的ポリス」の輝かしい黄金時代の記憶が尚鮮烈に残りながら、すでにその墮落と解体の兆しが明確に現れ始めた転換期の只中で生きたのである。かのミネルバの梟がまさに迫り来る「古典期」のギリシャ世界の黄昏に飛び立つように。

中間的考察——古典古代・西欧近代・啓蒙の弁証法

周知のように、前六世紀から前五世紀にかけてイオニアや南イタリアなどの植民市に端を発するギリシャ哲学（タレス、アナクシマン드로ス、ピュータゴラス、クセノファネース、ヘーラクレイトス、パルメニデース、エンペドクレース、アナクサゴラス）は、古典期（前五〜四世紀）に、所謂ソフィスタイヤソークラテースそしてデーモクリトスなどを経て、プラトーンとアリストテレスによって大成される。⁽¹⁾

世界観に関して言えば、ギリシャ哲学は西欧近代哲学とは基本的に異なっている、と言えるであろう。前者は、“Kosmologie”もしくは“Hylemorphismus”のパラダイム（思惟機能が前提する発想の枠組）から、後者は、所謂“Subjekt-Objekt-Relation-Paradigma”から、出発しているからである。後者に於ける、自然と人間、個人と共同体、事実と価値そして法と道徳の決定的断絶は、前者には見られない。しかし、このパラダイム転換にもかかわらず、両者の間には明

らかに連続性がある、とも言えるであろう。即ち、存在論と認識論、宇宙論と人間論、独断論と懐疑論、形而上学と経験科学、理論哲学と実践哲学、そしてポリス学（国家論・社会論）と倫理学など形で、（自然と人間との）存在構造に係わる、そして（人間の）認識機能に係わる、近代の哲学的・学問的立場に通底する普遍的諸課題が、あるいは少なくとも、それ等の萌芽が、この数世紀間のギリシャ世界には、すでに出揃ってきているからである。そこでは、こうした哲学・科学ばかりでなく、「近代」世界に生きる人間の魂にもその奥底に於て共鳴を惹き起こすような、様々な芸術も又、百花繚乱のごとく咲き乱れている。要するに、両者のあいだには決定的差異とともに共通性が存在するのである。

これらの古典的学問・芸術の本質や性格に就いて、そして又、それらが何故この時期にこの地域で簇生したかの理由に就いて考察しようとするならば、件の「ポリス共同体」の構造や、これに由来する「ポリス的自由」(エレウテリア)⁽²⁾との関連を、我々は考えない訳にはいかない。ちょうど、ルネサンス・宗教改革以降の近代的学問・芸術の開花が、「西欧近代市民社会」の成立過程を抜きには考えられないように。ここで、かの誤解を招き易い「土台が上部構造を規定する」とか「意識の存在被拘束性」といった言明をドグマとして主張する必要はない。へ思惟や感性の在り方と社会構造のそれとの間には何らかの相互的制約関係がある」という言明が、仮説として立てられれば足りる。この仮説が有意味であるとするれば、我々が上で考察したように、「古典古代的市民社会」（ポリス共同体）と「西欧近代市民社会」との間に、構造上の差異と同時に共通性も存在する以上、古典古代の学芸が、その本質や性格に於て、近代のそれとの間に、同様に、差異と同時に共通性をも持っているのは単なる偶然ではない、と言えるからである。

ところで、ホワイトヘッドが述べているように、あらゆる西欧哲学がプラトーン哲学のフット・ノートに過ぎないかどうかはさておき、次のような意味で、プラトーン、アリストテレスの古典古代哲学史に於ける位置は、ベイコン、デカルト以来の西欧近代哲学史に於けるカント、ヘーゲルの位置に類似している、と言えるであろう。即ち、それらは、

いずれも、それぞれの（古典古代と西欧近代という）時代や世界の決算期あるいは転換期に際して、先行する哲学が提示した諸課題を徹底的に吟味・検討し、それらを集約して厳密に定義すると同時に、そこに含まれた様々な深刻な矛盾や限界を、それぞれの独自の仕方、揚棄しようとする試みである、という意味で。実際、プラトーンのアカデーメイアに学んだアリストテレースは、ソクラテース以前の自然哲学や存在論とソクラテースやプラトーンに始まるような倫理学やポリス学とを体系化し、ギリシャ哲学を固有の仕方、完成させている。だが、就中プラトーンに限って言えば、その哲学の本質（あるいはその固有の特徴）は、アリストテレースのように先行する様々な哲学を鑄直して単に集大成したなどという点よりも、寧ろ「ポリス共同体」世界の件の危機状況の只中で、その危機の因って来る所以を鋭敏に感受するとともに、それを的確に概念把握しようとし、さらには、まさにそれを通じて、人間世界の根源的な存在構造そのものを「理性」（ロゴス）の光によって照らし出そうと激しく希求している点に在るのではなからうか。プラトーン哲学の思惟のはたらかせ方の異様な緊張と深みは、ここに由来するように思われる。

「すでに神話が啓蒙である」という『啓蒙の弁証法』に於けるホルクハイマー／アドルノーの第一テーゼに従うならば、⁽³⁾「ポリス共同体」の形成の始まる「暗黒時代」の末期のホメーロスの叙事詩以来、自然哲学に関しては、「古拙期」中頃のターレス以来、所謂広義の「啓蒙」ないし「脱神話化」過程が、すでに緒に就いている。とりわけ、所謂ソクラテース以前の自然哲学に於ける宇宙論や存在論は、⁽⁴⁾「理性」に適った根拠を持たない盲目的言説という意味での「自然発生的諸「神話」を、解体・再編するという、「啓蒙」の役割を果たしている。だが又、かの第二テーゼに従うならば、「啓蒙は神話に逆転する。」⁽⁴⁾「ポリス共同体」世界の危機状況の只中から登場してくるソクラテースやプラトーンと同時代の、様々な相対主義・懐疑主義者達にとって、あらゆる実体的な宇宙論や存在論は、それ自体が、すでに「神話」なのである。ここでは、所謂ソフィステースと呼ばれる人々自身がそれをどのように自覚していたどうかはさて

おき、ホルクハイマーの言う意味で、「理性」(ヌース、ロゴス)の「主観化＝道具化」が必然化する。⁽⁵⁾

だが、ここでの「主観的＝道具的理性」による、あらゆる存在論の徹底的「脱神話化」は、それ自身のテロスにそれ自身が盲目になってしまわざるを得ないという意味で、「理性」そのものの自己破壊へ帰着せざるを得ない。この所謂「啓蒙の弁証法」の過程は、不可逆である。しかし、よかれあしかれ、自然ばかりでなく人間をも支配するための道具として機能する「主観的＝道具的理性」は、古典古代ギリシャ世界に於ては、近代西欧世界に於けるようには、社会生活のなかで、必ずしも全面的に、展開されることはなかった。前者に於ては、商品・貨幣経済のかなりの発展が見られるとしても、上で見たように、それは、「共同体」的諸関係の構造を決定的に解体して、「資本制社会」に於けるように、構造上、総ての社会関係を、「商品関係」に置き替えてしまうまでに、至らないからである。けれども、かの「ポリス共同体」世界の危機状況から成立する「主観的＝道具的理性」は、翻って、「ポリス共同体」の土台である、その諸成員の件の「ポリス的自由」(エレウテリアー)の意識そのものを、決定的に破壊的する力を秘めている。生粋のアテーナイオスであるソークラテースとプラトーンは、彼等がまさにそこに生きているアテーナイという「ポリス共同体」そのものの「アイデンティティの危機」を、彼等自身の「アイデンティティの危機」として鋭敏に感受しているのである。⁽⁶⁾

II. 『ポリリータイアー』(国家篇)の構成と展開

1 主題とライト・モティーフ

プラトーンの作品は、ソークラテース以前の哲学者達のそれが断片の形でしか残っていないのに対して、その大部分がほぼ完全な形で我々に残されている。彼が約八〇年の生涯のうちに残したのは、初期の『アポロギアー』(ソークラテ

ースの弁明)から絶筆の大作『ノモイ』(法律)に至る(偽作の可能性も含めて)三五の対話篇と一三の書簡である。長期に渡る「ペロポネーソス戦争」の初期の段階、前四二九年に、かのアテーナイの指導者、ペリクレースは没しているが、プラトーンは、その翌々年、アテーナイの名門の家系に生まれている。戦争、飢餓、疫病、内乱そして道徳的退廃、彼が青少年期を過ごしたアテーナイは、文字通り危機状況の中にあつた。⁽¹⁾戦争がアテーナイの敗北で一応終結した時、彼は二〇才代の前半であり、かの「ソークラテース裁判」の行われたのは、その後半であつた。周知のように、『第七書簡』に従えば、名門のアテーナイオスとして、彼は若年の頃、「政治」に志を立てたが、やがてそれに絶望し、「哲学」へ転向する。この転向に関して、ソークラテースという人物の影響が如何に大きかつたかは、彼の作品の中に示唆されている。⁽²⁾だが、彼は、その後その生涯の最後まで、常識にとつては背理としか思えない「政治と哲学」との関係を、哲学的に考究することに、終始一貫、飽くことを知らなかつた。

『ポリータイアー』という対話篇は、その思想内容からして、中期の著作群に属すると考えられている。ここには、文体上の特徴に就いてはさておきとして、内容上、初期の作品に見られる所謂「ソークラテース・モティーフ」⁽³⁾に加えて、というよりも、それを基礎にして、ソークラテースにはないプラトーン哲学固有の思想的諸契機が、ほぼ出揃つてきているからである。この点を、思想的に、ソークラテースへの「裏切り」と見做すか、⁽⁴⁾あるいはその独自の展開と考へるかは、決定的に意見の分かれるところである。だが、いずれにしても、この作品が、古来彼の主著と目されてきたことには、充分な理由がある。まず何よりも、扱われている主題そのものが、プラトーンが生涯一貫して執拗に探究し続けた当の事柄であるからである。そればかりではない。この作品に於て、プラトーンは、一見その長大もしくは冗長な外観にもかかわらず、実は、彼が固執し続けた主題そのものの異様な思想的深さを、彼独自の考え抜かれた論究(ポリス論、陶冶論、イデア論、魂不滅論)を展開しながら、周到且つ緊密な構成の下に、精細な筆致で、描き尽くしてい

るからである。

この対話篇の主題が何であるかに就いては、一応、その主タイトルと、古来のテキストに付されてきた副タイトルとに示されている。即ち『ポリテアー、あるいは正義(ディカイオン)』に就いて、ポリス的対話篇⁽⁵⁾というものが、それである。

ギリシャ語の「ポリテアー」という言葉は、一般に、ポリスの市民権やポリスの体制(王制、寡頭制、民主制などのポリスの統治形態)などを意味している。このテキストでは、確かに後者が扱われてはいるが、しかし国制の単なる類型論自体が問題とされているのではない。問題とされているのは、無論、「正義」に適うポリスの在り方であり、そして、このようなポリスに於てのみ成立し得る「魂」の「正義」に適う在り方である。即ち、ここで言われている「ポリテアー」という言葉は、単なる国制ではなく、構造上類比され且つ相互に限定し合っている、一方の「ポリス共同体」の内的秩序と、他方のその諸成員のそれとの、両方を指示している。この意味での「ポリテアー」は、必要な変更を加えるならば、ヘーゲルの「客観的精神」とそれを構成する「主観的精神」という概念や、⁽⁶⁾現代社会理論で言われるような、へ人格的アイデンティティとその形成と維持とを可能にせしめる「意味」(行為規範)⁽⁷⁾秩序と、言い替えることができよう。

「正義」(ディカイオン、ディカイオシュネー)というギリシャ語は、語源的語義はともかく、⁽⁸⁾一般には、習俗規範(ノモス)に適っていること、公正な裁判、倫理的正しき、理拠に適う事態などを意味する。しかし、まさにこの時代に、かの危機状況の中で、「ノモス」そのものの自明性が問題化される。「ノモス」とは、時代や地域によって相対的・可変的なものに過ぎないのか、それともその相対的・可変的な見かけの背後に、それを普遍的・不変的に根拠付ける何かがあるのか。あるとすれば、それは何なのか。こうして、改めて「正義」とは、そもそも何なのか問われることになる。

プラトンの結論を先取りするならば、彼の言う「正義」とは、「理知」(ソフィア)もしくは「理性」(ロゴス)によって制御された「魂」の調和のとれた秩序を意味している。プラトンは、この対話篇の登場人物、就中ソクラテースをして、彼等の「ディアロゴス」の中で、「ロゴス」と「ミュートス」とを、「アナロギア」と「メタフォル」を、自覚的に使い分け、縦横無尽に展開せしめて、これを論証しようとしているのである。

プラトーンをして、このような意味での「正義」の探究へと赴かしたものは、かの「ソクラテース・モティーフ」と称ばれるところの当のものである。すでに上で言及したように、アテーナイ「民主制ポリス」が制度的に完成した時、まさにその時に、「ポリス共同体」の「エレウテリア」の内実の喪失・解体過程が開始したのである。⁽⁹⁾ プラトーンが、このテキストに於て、ソクラテースをして語らしめている、アテーナイ民主制に於ける人々の「魂」の頹廢情況は、トキュディデースが、上で掲げた、かの国葬演説の中で、ペリクレーズをして語らしめているところのものに対して、極めて鮮明な対照を示している。⁽¹⁰⁾ プラトーンが描き出しているのは、「偽りとまやかしの言説と思惑」が跋扈し、「真実の言説(ロゴス)」が姿を消すことを通じて、諸々の「アレテー」が追放され、それらに替わって、「不必要な欲望」によって占拠されてしまった「青年の魂の城砦(アクロポリス)」の有様である。⁽¹¹⁾

「このまやかしの言説たちは、それ等(のアレテー)を追放して空っぽにし、自分達が占拠して大いなるテロス(秘儀)を授けた青年の魂を浄化すると、次には直ちに、倨傲、無統制(アナルキア)、浪費、無恥に冠を戴かせ、クオロスを従わせて輝く光の下に、これを追放から連れ戻す。倨傲を育ちの善さ、無統制を自由、浪費を鷹揚、無恥を勇敢と呼んで、美名の下に賛歌する。」⁽¹²⁾ (560 E)

かくて、「青年の魂の城砦」に於ては、「必要な欲望」と「不必要な欲望」とが無差別となる。これによって、ここでは、あらゆる価値と権威とは崩壊する。

「こうして彼は、その時々を訪れる欲望に耽ってこれを満足させながら、その日その日を送って行くだろう。ある時は酒に酔い痴れて笛の音に聞き惚れるかと思えば、次には水しか飲まずに身体を痩せさせ、ある時は又体育に勤しみ、ある時は全てを放擲して只管怠け、ある時は又哲学に没頭して時を忘れるような様子を見せる、というふうに。屢々又彼は国政に参加し、壇に駆け上がった、偶々思いついたことを言ったり行ったりする。時によって軍人達を羨ましく思うと、そちらの方へ動かされるし、商人達が羨ましくなれば、今度はその方へ向かって行く。こうして彼の生活には、秩序もなければ必然性もない。しかし彼はこのような生活を、快く、自由で、幸福な生活と呼んで、一生涯この生き方を守り続けるのだ。」(561 CD)⁽¹³⁾

「父親は子供に似た人間になるように、又息子達を恐れるように習慣付けられ、他方、息子は父親に似た人間となり、両親の前に恥じる気持ちも怖れる気持ちも持たなくなる。(……)先生は生徒を恐れて御機嫌をとり、生徒は先生を軽蔑し、個人的な養育掛りの者に対しても同様の態度をとる。一般に、若者達は年長者と対等に振舞って、言葉に於ても行為に於ても年長者と張り合い、他方、年長者達は、若者達に自分を合わせて、面白くない人間だとか權威主義者だとか思われなために、若者達を真似て機知や冗談で一杯の人間となる。」(563 AB)⁽¹⁴⁾

あたかも「我々にとって」(für uns)はヘーゲルが『精神現象学』の中で引用しているデイドロの『ラモーの甥』の「引き裂かれた意識」(das zerrissene Bewußtsein)⁽¹⁵⁾であるかのように思われる、このような「魂」の在り方も「当事者にとって」(für es)は、そこに多少とも「自己意識」がはたらくかぎり、言わば「快活なニヒリズム」といったところであらう。⁽¹⁶⁾だが、それが何らかの契機によって、ここから一步踏み出せば、それは、かの「ストア主義」、「懷疑主義」そして「不幸な意識」(das unglückliche Bewußtsein)⁽¹⁷⁾などの「自己意識」の諸形態へと転化するであらう。さらに、これは、条件次第で(ドストエフスキイの小説『悪霊』の主人公スタブローギンに於けるような)「完璧なニヒリズム」

か、もしくは絶対的超越神への飛躍か、の二者択一へと行き着くであろう。一般的には、すでに形骸化された「ポリス共同体」を支える内外の二重の支配構造が崩壊するか、あるいは「共同体」そのものが最終的に解体するかの、いずれでもないかぎり、「自己意識」はそこまで進むことはないであろう。

だが、「ポリス共同体」の本質を成す「エレウテリアー」が「アナルキアー」に転化するとともに、上述の無差別は、自己目的化した「富」への欲望（あるいは、行き着くところ、生存そのもの）以外の、あらゆる価値や権威を破壊し、「理性の道具化」を不可避とする。成程、「理性」（ロゴス）は、もはや合理的根拠を持ち得ない単に伝統的な全ての価値や権威を、批判し揚棄する。しかし、「主観化・道具化」したそれは、それ自体の存在理由を自ら問う能力を喪う。「理性」の自己破壊によって、人間の「魂」は腐蝕する。⁽¹⁸⁾ソフィステースと呼ばれる人々の多くが「メトイコイ」（居留外人）であったのは異なり、よかれあしかれ、生粹のアテーナイオスであった、ソークラテースにとって、彼の「人格的アイデンティティ」を成り立たしめる、意味と価値の秩序としての、アテーナイという「ポリス共同体」の「アイデンティティの危機」は、彼自身の「アイデンティティの危機」に他ならない。

かくして、ソークラテースは、凡そ何の外連味もなく問うのである。そもそも、人間にとって、生きるに値する生き方とは何か、「人生に相渉るとは何の謂ぞ」と⁽¹⁹⁾。そして、彼は端的に言い切る。それは、只単に「生き延びること」^(überleben)ではなく、「善く生きる」こと（gut leben）である、と。「善く生きる」とは、彼にとって、「富」を求めることでも、「名誉」を求めることでもなく、只管人間の「魂」を優れたものにしようとすること（ヘー・テース・フシュケース・エピメレイアー「魂の世話」）である。⁽²⁰⁾人間の「魂」の「アレター」（固有の機能の適（合）性）、人間が人間である所以のもの、即ち「理知」（ソフィアー）によって自己制御されている生活こそ、ソークラテースに従えば、「シユンフェロン」あるいは「エウダイモニア」（仕合わせ）⁽²¹⁾だからである。

「理性」とは、ソクラテースにとって、「ロゴス」(言葉、論理、概念定義、比量・識別する理性、理拠)の自覚的(自己反省的)機能である。⁽²²⁾ 上で言及したように、原生的諸神話に対する、イオーニア派(ターレス、アナクシマンδροス等)の「根本物質」やピュータゴラス派の「根本数」、後二者に対する、エレアー派(パルメニデース、ゼノン等)の「存在」(ト・オン)の「論理」(ロゴス)は、言わば「理性」(ロゴス)の「脱神話化」の行程を示している。この過程で、「フシス」と「ノモス」、「ノモス」と「ロゴス」が分解する。ここでは、「存在」一般に就いて、「行為結果に於て」(エン・トイス・エルゴイス)ではなく、「命題に於て」(エン・トイス・ロゴイス)、「何であるか」(概念定義としてのロゴス、ティ・エスティン、ト・ティ・エーン・エイナイ)という問が立てられても、全ての命題は、「理性」(ロゴス)の主観化によって、「臆見」(ドクサ)以外になり得ない。⁽²³⁾

まさしくこのことを自覚することから、即ち所謂「無知の知」⁽²⁴⁾から出発して、ソクラテースは、「ディアレクティケー」(問答法、仮説弁証法)を通じて、「臆見」(特殊定義)の定義としての不完全性を発見しながら、「ホリスモス」(普遍定義)にまで至たろうとする。このアリストテレースの言う意味での「エパゴーケー」(概念帰納法)⁽²⁵⁾が所謂「マイエウティケー」(産婆術)⁽²⁶⁾と呼ばれるものであるが、ソクラテースの哲学史に於ける画期的意義は、この点よりも寧ろ、この方法のかの出発点にあると言えよう。ある意味では、ここから初めて、狭義の「哲学」は始まるのである。即ち、ソクラテースは、「無知」の自覚から、人間の自覚する機能そのものを自覚し、しかもこれを単に実体化することなく、「存在」一般に就いて「何であるか」という問(概念定義)を、問うている当のものに向けているのである。「理知」(ソフィアー)とは、彼にとって、人間の「魂」の「自己批判」あるいは「自己反照」能力なのである。⁽²⁷⁾

プラトーンは、上述したような、ソクラテースの問題意識と方法とを、批判的に継受して、自らの課題に立ち向かうのである。

2 構成と展開

(1) 『ポリリータイアー』の構成

プラトーンの『ポリリータイアー』全十巻は、彼の他の作品と同様に、「対話」形式を採っている。勿論これは、一つの表現（叙述）のスタイルである。だが、このテキストは、そもそも、あらゆる言説、あらゆる思惟が、「ロゴス」に係わる以上、他者との、そして自己自身との、「対話」であることを、改めて示唆している。叙述は、一見、無造作に始められ、一般の会話がそうであるように、話題は、その時々切掛から、思わぬ転換と展開とを繰り返して、あたかも当事者が予期していなかったかのような結末へと、向かって行く。けれども、プラトーンは、このテキストで、思い付いたことを思い付くままに書き記しているのでは勿論なく、寧ろ内容と形式とを熟考して練り上げているのである。作品全体を見渡し、じっくりと腰を据えて向き合ってみるならば、それが極めて自覚的な方法によって充分考え抜かれ周到に構成されていることが判明する。細部には様々な伏線が巡らされ、表現効果も充分計算されている。

ここでは、単なる「ロゴス」というよりも、言わばメタ「ロゴス」が、即ち「ロゴス」による「ロゴス」の根拠付けが、問題になっている。従って、問題となる当の事柄の検証は、単なる形式論理（ディアノイアー）によっては、論理の循環に陥るだけであるし、かといって、その際知覚経験の自明性を引き合いに出す訳にもいかない。そこで、単なる形式論理ばかりでなく、様々なイメージ（エイカシアー）、類比（アナログイアー）や比喻（メタフォラー）、神話（ミュートス）あるいは物語が、自覚的に展開されるのである。勿論、登場人物達の「対話」を操るプラトーン自身には、単なる「ロゴス」と「ミュートス」それぞれの限界が自覚されている。プラトーンは、彼等（と同時にテキストの読者）をして、彼等自身の「対話」を通じて、それら（「ロゴス」と「ミュートス」）それぞれの限界を自己発見せしめて、それらを成り立たせている当の根拠へと眼を向けさせてゆく。プラトーン自身をこのようにさせているのは、メタ「ロゴ

ス」としての「理性」(ヌース)への彼の言わば存在論的確信である。この確信は、さしあたり、ある種の倫理的センスから出発する。しかし、これは、「魂」の「アレター」としての「理性」(ソフィアー)の浄化、要するに哲学的陶冶によって、揺るぎないものとなるはずなのである。

さて、さしあたり、ここで、この対話篇全十巻全体の構図と「その構造がおのずから示している相貌の意味」⁽¹⁾とを、古典哲学の専門家に従って、先取りして見ておきたい。(言うまでもなく、それぞれの巻数は、文字通り巻物の物理的容量が尽きたことが示されているのであって、内容上の区分とは直接には対応しない。)

全編を俯瞰するとき、まず何よりも注目には値するのは、空間的にその中央部に位置する所謂「哲人統治論」のテーゼとそれを根拠付けるために展開されている「イデア論」(第五巻中頃―第七巻)である。ここは、構築物全体を構成する各部分の力がこの一点に集まっているような、立論全体を支える中心点である。この中心点の前後に、「ポリス論」(第二巻―第五巻、第八巻―第九巻)が、さらにこれらの前後に「正義論」(第一巻、第十巻後半)が配置されている。「正義論(I)―ポリス論(I)―哲人統治論の根拠としてのイデア論―ポリス論(II)―正義論(II)」という配置、これが、(……)全体としての見取り図が示す構図である。⁽²⁾この構図に見えてくる「空間的な姿」は、「プラトーン哲学の基本にあるソークラテース的な主題を裾野として、しだいにプラトーン独自の主題(ポリス論とイデア論)へと中腹を登りつつ、中心部においてその頂点に達したのち、ふたたび前と対応する等高線をもつ地形をへて裾野へと至るような、ひとつの大きな山」⁽³⁾である。

他方、対話篇は、その各部分の論題を、時間的系列に従って展開させている。個々の論題は「対話の時間のなかで順次その内包量を増して行かざるをえない」⁽⁴⁾しかし、ここでの「時間」は、発端から終末まで不可逆に流れ去る時間ではなく、円環を成した、言わば空間化された永劫の時間である。件の「哲人統治論」と「イデア論」は、「範型」(パラデ

イクマ)としての、「正義」と「ポリス」との「ポリリータイアー」に就いての立論であるが、確かに、これを前提にして展開される「ポリス論(II)」「不完全な「ポリリータイアー」の諸類型論」と「正義論(II)」「魂」不滅論」とは、前に呈示されたそれらに比して、内包量を増しているとも言えよう。あるいは、敢えて、前者(I)を特殊命題とし、「イデア論」を一般命題とするならば、後者(II)を総合命題することもできるかもしれない。しかし、不可逆な時間でも形式論理学上の無時間でもない、上述したような内実のある円環的時間構造を前提にするならば、「イデア論」を共通の軸として両者が相互に対照され合うことではじめて、それぞれの立論の意味の明度が増すと言えよう。

さて、以上のような「対話」篇全体の構図とその内容上の区分を念頭に置きながら、各論で取り上げられている問題の要点を検討してみたい。

(2) 正義論(I)

〈a〉 ケファロスとポレマルコス⁽¹⁾

第一巻では、この「対話」篇の一貫した主題である「正義とは何か」という問題が提起される。ソークラテースの「対話」の相手は、メトイコイ(居留外人)である三人、富裕な商工業者(盾製造業者)である老人ケファロス、その息子(相続人)ポレマルコス、ソフィステースのトゥラシュマコス、そしてアテーナイオイである三人、クレイトフォーン、プラトーンの兄のグラウコーンとアディマントスである。⁽²⁾ もっとも、「対話」と言えるようなものは、実は、第一巻と第二巻の前半に限られ、それ以降は、プラトーンの二人の兄弟が、ソークラテースの話に、専ら相づちを打つだけのような具合になっている。「対話」が設定されている年代は、研究者によって区々であるが、一応前四三〇年頃が妥当とされている。⁽³⁾ ここでは、三つの「正義」観が示されるが、いずれも当時のアテーナイに於て一般的であった社会規範に就

いての見方を集約したものと見えよう。

「対話」は、ソークラテースの「老年」に就いての問に対する、ケファロス老人の回答から始まる。「老年」は、彼によつて、「猛々しい主人」である（肉体の、そして金銭への）「欲望」（あるいは情欲）一般からの解放として、捉えられている。市民権を持たないメトイコスでありながら、富裕な彼によつて「富」そのものは自己目的ではないとされる。それは、彼によつて、既存の社会規範とそれを支える神々への信仰とを逸脱する行為をしなしたための保障なのである。一方で「欲望」が消滅し、他方で、こうした既存の（自然的・社会的）権威に対して従順且つ敬虔であることによつて、平穏な生活ができることが、この老人によつて人生の幸福なのである。従つて、彼によつては、「正義」は、「他人に対して真実を語る正直な態度のこと、誰かから何かを預かった場合にそれを返すこと」という、ある意味では極めてまづとうな、しかし又ある意味では極めて凡庸な社会規範に就いての通念（ドクサ）なのである。このケファロス老人の見解（や生活態度）を、後から登場するソフィステース、トゥラシユマコスのそれと対比させ、前者を「古代ギリシャの伝統的道德」観と見る解釈があるが、それは、それこそ、余りに凡庸な、あるいは、ある意味では、決定的に的外した、解釈と言えよう。

話しはそれ程単純ではない。まず、善し悪しはさておき、市民権を持たないメトイコスであり武器製造業者であるケファロスの生活倫理と、少なくとも典型的アテナイ市民のそれとが前提にする「労働」の質が基本的に異なるのである。前者は商工業の経営活動であり、後者は戦闘活動と自給自足的農業活動である。そして、上で論述したように、この後者の活動こそが、「ポリス共同体」の市民倫理の内実を成すものである。だが、すでに前五世紀後半のアテナイに於ては、市民倫理は空洞化し始めている。「ポリス共同体」の〈伝統〉そのものの内実が崩壊すること、まさにこのことによつて〈伝統主義〉が成立するのである。まさにこの時点で、この「伝統主義」に於て、市民の生活倫理と非市

民のそれとが、両者が無自覚であるかぎりで、一致する。ケファロスが挙げるような、〈真実を語る〉、〈虚偽を語らない〉、〈貸借弁済義務〉、〈給付と反対給付の等価〉、「節度」のある自足した生活、神への「敬虔」な態度等々、——こうした行為規範は、近代市民社会に於けるように、排他的・相互「疎外」的人間関係に於ても、あるいは、商業行為一般に於ても、充分成り立ち得るのである。この老人は、確かに、善良且つ敬虔な生活を送っているし、又送ってきたであろう。しかし、そうであるのは、彼自身が、自他の人間関係や自らが生きる世界の現実の相に無自覚であるかぎりなのである。現実には、彼は寧ろ、〈伝統主義〉によって、〈伝統〉の解体した世界に、うまく適応しているのである。又、逆に、そのかぎりで、この〈伝統主義〉は、それ自身の〈実用主義〉あるいは〈道具主義〉への転化に対して、無自覚なのである。

彼の見解を引き継ぐ、彼の文字通りの相続人、ポレマルコスに於ても、事情は変わらない。〈各人に、各人に「相応しいもの」〉(ト・プロセーコン)を与えるのが、正義である⁽⁶⁾という言明、あるいはそれを修正した、〈友には善を、敵には悪を〉⁽⁷⁾という言明も、さらには、後者の「友」を「善き人・正しき人」とした場合も、自同律に基づく形式論理による根拠付けの限界、即ち、「無限遡及」か「循環」か、に帰着するという限界を、免れることはできない。今や、ここでは、真実、善悪、正・不正、等価など、凡そ倫理規範に関する言明は全て主観化され得るのである。ポレマルコスが父親から相続するのは、所謂「伝統主義的」倫理であるが、彼は父親の神に対する「敬虔」を受け継いでいない、と言われる。だが、父親の信仰は、「ハイデーヌ」(冥界)に於ける現世での行為に対する応報への恐怖あるいは打算に基付いているのである。⁽⁸⁾息子が父親から受け継いでいるのは、〈伝統的〉倫理というよりも、寧ろ、〈伝統主義〉倫理への無自覚そのものであった。けれども、息子は、ソークラテースとの「対話」を通じ、〈誰であれ人に害悪であることが正義に合わない〉ことに同意し、単なる〈伝統主義〉倫理が剥ぎ出しの〈権力主義〉と裏腹の関係にあることを自覚して

行く。⁽⁹⁾

〈b〉 ソフィステース・トゥラシユマコス、「不正」の弁証⁽¹⁰⁾(1)

富裕な商人親子、ケファロス・ポレマルコスの「正義」観に対して、高名なソフィステースあるいは弁論家、トゥラシユマコスのそれは、何か著しく対照的で異質の見解であるかのような、印象が一見与えられる。だが、両者の立場には、すでに触れたように、それぞれのテーゼの内容の違いにもかかわらず、それらを制約する現実世界の構造の在り方の点から考察するならば、見えない所で通低するものがある。両者間の本質的差異は、端的に言って、見解や立場の相違などということよりも、寧ろ、〈理念と現実との間の乖離〉に関する自覚度の相違にあるのである。「正義とは強者の利益以外ではない。」〈正義とは、他人にとって善いこと(利益)であり、自分の損失である。〉⁽¹¹⁾——こうした彼の有名なテーゼは、現実に「支配」や「疎外」が構造上存在する社会に於ける、あらゆる倫理規範や理念の、「イデオロギー」機能を、言っているに過ぎない。要するに、〈強者あるいは抜け目ない排他的利己主義者が主張するあらゆる正義は、彼等の他者支配あるいは他者を出し抜く行為を正当化する〉⁽¹²⁾と言っているのである。トゥラシユマコスは、人々の垂直的・水平的「疎外」関係に於て、「言語」(ロゴス)一般が、「主観化Ⅱ道具化」していることを、冷徹に見極めているのである。

確かに、トゥラシユマコスは、ニーチェが信奉する、かの『ゴルギアス』⁽¹²⁾に登場する、カリクレースとは違って、ヘ力が正義だ⁽¹³⁾とは積極的に言明していない。従って、彼の立場が、倫理的な意味で、能動的ニヒリズムなのか、あるいは単なるシニカルな常識主義なのか、対話篇を読むかぎりでは、判明しない。しかし、いずれにしても、メトイコスである彼が、アテーナイの現状に於ける、倫理的退廃、理念と現実の齟齬、正義と幸福の乖離に対して、鋭敏な感覚をはたらかせているのは、確かである。彼が、「普遍的イデオロギー状況」を自覚しながら、「対話」の中で、何気無く、ぶっ

きらぼうに、半分皮肉に、半分本気で、正義を「世にも気高い人のよき」(パニユ・ゲンナイアー・エウエーティア)、不正を「計らい上手」(エウブリーアー)と呼ぶとき、屈折しながらも、何かキラリと光るような、彼の倫理的感覚の閃きが覗かれる。⁽¹³⁾彼のソークラテースへの応接の背後には、他者との関係に於ける、愚直な、馬鹿正直な生き方が、結果として、幸福に結び付かない(少なくとも彼には、そのようにしか思えない)現実世界の、倫理的不条理に対する激しく且つ氷り付くような憤りが感じられる。

トゥラシユマコスにとって、「正義」という述語が当てられる主語は、(他者との関係に於て、他者の利益となり、自分の不利益になる事態)、そして(両者の固有の能力差によって不利益を甘受せざるを得ない、この関係に於ける一方の者)である。この場合の能力とは、他者を凌ぐ打算能力、計算合理(あるいは、所謂「悟性」)能力のことであって、これによって自己目的のために他者を手段化し得る者が、彼にとって、優秀で且つ不正な支配者である。要するに、「正義」と「幸福」は、この関係に於て、「正義」の人の所になく、「不正」の人の所にある。ソークラテースは、(それぞれ固有の対象を持つ「テクネー」(この場合「支配」のそれ)は、そもそもそれ自身のためではなく、その対象のためにあるのだ)という尤もな議論によって、トゥラシユマコスに反論を試みるが、それはあるべき「支配」の「テクネー」に就いて妥当なことであって、現実の「支配」の在り方に就いて語っている後者に対して、必ずしも有効な反撃にはならない。さらに、(エゴイスト達がエゴイステイックな目的のために徒党を組もうとするとき、それが可能であるためには「内部倫理」に於て彼等はエゴイストに留まることはできない)という有名な「盗賊の倫理」に就いてのソークラテースの議論も、⁽¹⁵⁾それ自体は(尤もな話であるが、現実には、エゴイストどうしの妥協・打算によって、言わば強固な(排他的結合)が現出し得る以上、必ずしも説得力のある反論にはならない。さらには、(「正義」は魂の「アレテー」であり、「正しい魂」を持つ人は、「善く」生き、「善く生きる」人は、「幸福」である)といった議論も、⁽¹⁶⁾これだけを取り出すな

らば、〈御説御尤も〉といったところであろう。トゥラシユマコスも、もてあましきみに、苛立ちを押さえようとしながら、全てに同意する。だが、トゥラシユマコスは全く納得していない。現実世界の人間関係の有り様のみを冷徹に見据えている彼にとって、ソークラテースの言説は、気の抜けたトートロジーか、胡散臭い戯言のようには感じられないのである。

〈C〉 シュノン・トーン・グラウコーン、「不正」の弁証⁽¹⁷⁾(2)

トゥラシユマコスとソークラテースの「対話」は奇妙な行き違いとなって終わった。傍らでそれに静かに耳を傾けていた、生粋のアテーナイオイである二人の青年、グラウコーンとアデイマントスは、ソークラテースの〈「正義」の弁証〉が、トゥラシユマコスに対してばかりでなく、彼等に対しても、充分な説得力を持たないことを感じる。彼等二人が問題にしようとするのは、「正義」と呼ばれる事柄が齎らす「報酬」や世間の「評判」といった〈結果〉ではなく、「不正」の「それぞれが魂の内にあるときに、純粹に〈それ自体として〉どのような力をもつものなのか」ということである。ソークラテースは、これに対して、さしあたり、「(正義)をそれ自体のためにも、それから生じる結果のゆえにも、愛さなければならぬものに属すると思う」と答えている⁽¹⁹⁾。しかしながら、一般には、「正義」は、まさにその〈結果のゆえにやむをえないこと〉、〈それ自体としては厭うべきこと〉と思われており、このことは、「正義」が〈それ自体として〉何であるかが納得できない以上、「不正な人の生のほうが正しい人の生よりもはるかにまし」である現実世界を目の当たりするならば、当然のことなのである⁽²⁰⁾。かくして、ソークラテースの「シュノン・トーン・テス」である、二人の廉潔な青年は、寧ろ、かのトゥラシユマコスの〈「不正」の弁証〉を見事な形で再定式化して、これに対する再度の反論を、即ち、〈「正義」が「不正」にまさる〉ことに就いての、彼等にも納得できるような証明を、ソークラテースに求めるのである。

まず、グラウコーンは、〈「正義」とは何であり、それが如何なる起源を持つか〉に就いて、一般的な「臆見」(ドクサ)として、近代の「人間本性論」や「社会契約論」の顔色を失わしめるような、クリアな議論を展開する。

「自然本来のあり方からすれば、人に不正を加えることは善(利)、自分が不正を受けることは悪(害)であるが、唯どちらかといえば、自分が不正を受けることによって被る悪(害)のほうが、人に不正を加えることによって得る善(利)よりも大きい。そこで、人間達がお互いに不正を加えたり受けたりし合って、その両方を経験してみると、一方を避け他方を得るだけの力のない連中は、不正を加えることも受けることもないように互いに契約を結んでおくのが、得策であると考えられるようになる。このことからして、人々は法律を制定し、お互いの間の契約を結ぶということをはじめた。そして法の命ずる事柄を〈合法的〉であり〈正しいこと〉であると呼ぶようになった。」

「これがすなわち、〈正義〉なるものの起源であり、その本性である。つまり〈正義〉とは、不正をはたらきながら罰を受けないという最善のことと、不正な仕打ちを受けながら仕返しする能力がないという最悪のこととの、中間的な妥協なのである。これら両者の中間にある〈正しいこと〉が歓迎されるのは、決して積極的な善としてではなく、不正をはたらくだけの力がないから尊重されるというだけのことである。げんに、それをなしうる能力のある者、真の男子ならば、不正を加えることも受けることもしないという契約など、決して誰とも結ぼうとしないだろう。そんなことをするのは、気違い沙汰であろうから。」(358 E~359 B)⁽²¹⁾

グラウコーンが展開する議論に従えば、人間は、その自然本性(ヒュシス)からして、「プレオネクシア」(他者を凌いでより多く持とうとする貪欲さ)に駆られる存在であり、他者を凌ぎきる(一方的に不正をはたらく)能力がないかぎりでのみ、打算をはたらかせて、現行の「ノモイ」を〈正義〉として、不本意ながらも、それらの強制に従うのである。「何人も自発的に正しい人間である者はなく、強制されてやむをえずそうになっている」(360 C)である。このこと

は、次のような思考実験を試みるならば、明らかであろう。誰にであれ、他者に気付かれることなく「何でも欲する」とが自由にできる力」(エクスターシアー・ポイエイン・ホ・ティ・アン・ブレイター⁽²²⁾)、即ち、自分の姿が他者から見えなくなるという、かの「ギュゲスの黄金の指輪(クリュソス・ダクチュリオス)」を与えて、それを与えられた者が(他者に対し)何を為すかを、想像して見よ。これを掌中にして、何ら不正を為す気にならない者がいたら、人々は心中彼を「世にも哀れな大馬鹿者」と見做すであろうが、お互いの面前では彼を賞賛するであろう。だが、「それは、自分が不正をはたらかれるのがこわさに、お互いを欺き合っているだけ」なのだ。⁽²³⁾(360 D)要するに、全ての人間は、〈不正〉のほうが〈正義〉よりもずっと得である(リュウシテイイン)と内心考えているのだ。誰しも「わが胸に聞いてみよ」という訳である。

グラウコーンは、「不正な人間」の生と「正しい人間」のそれとを比較して、いずれが「仕合わせ」(幸福)かということに関して、一つの思考実験を行う。彼は、「不正な人間」と「正しい人間」の極限形態(言わば「理念型」)を、「まるで彫像を磨き浄めるように」、想定する。「不正な人間」の極とは「最大の悪事をはたらきながら、正義にかけては最大の評判を、自分のために確保できる人」(361 A)である。⁽²⁴⁾「正しい人間」の極とは、これとは正反対に、「何ひとつ不正をはたらかないのに、不正であるという最大の評判を受ける」人間であり、⁽²⁵⁾「単純で、気高くて、アイスキュロスの言い方を借りれば、善き人とへ思われる」ことではなく、善き人でへある⁽²⁶⁾ことを望む「人間である。両者が生涯一貫してそのような人間であるならば、前者はありとあらゆる賞賛と名誉と利益そして権力を享受し、神々からも人々からも愛され、これに対し、後者は「鞭打たれ、拷問にかけられ、縛り上げられ、両眼を焼かれてくり抜かれ、あげくの果てにはありとあらゆる責苦を受けたすえ、磔にされるだろう。そして、正しくへある⁽²⁷⁾ことをでなく、正しくへ思われる」ことをこそ望むべきだと、思い知らされることだろう。」(361 E~362 A)アイスキュロスの言い方は、寧ろ前者に

適用した方が適切である。即ち、「まさしく不正な人間こそは、真実に即して事を行い、人の評判のために生きるのではない以上、不正と〈思われる〉ことではなく、不正で〈ある〉ことを望んでいる」⁽²⁸⁾のである。どちらの生涯が「仕合わせ」(幸福)であるかは、何人の眼にも火を見るよりも明らかではないのか、という訳である。

〈d〉 シュノントーン・アデイマントス、「不正」の弁証⁽²⁹⁾

グラウコーンが、ソークラテースの〈「正義」の弁証〉を引き出すことを意図して展開した〈「不正」の弁証〉は、充分に効果を挙げている。しかし、彼の兄アデイマントス(プラトーンの長兄)は、弟の議論を尚不充分として、〈正義〉を賛え〈不正〉を咎める「評判」(ドクサ)が、就中青年達の、「魂」の教育に与える影響力に就いて語る。父親は息子に対して、一般に、〈正しい人であれ〉と勸説する。詩人達も、人々の行いの正・不正に対する神々の現世と冥界での報酬を、賞賛と非難の見事な言葉で唄いあげている。しかし、人々はおろか、神々さえも、「正義」というものをそれ自体として賛えているのではなく、それが齎らすよい「評判」(世間の思惑)を賛えているのだ。理由ははっきりしている。人々は異口同音に繰り返して語る。「節制や正義は確かに美しい、しかしそれは労苦を伴う。これに対して、放埒や不正は快く、容易に自分のものとなる、それが醜いとされるのは世間の思惑(ドクサ)と法律・習慣(ノモイ)のうえのことすぎないのだ。」⁽³⁰⁾そして、彼等は「邪な人間であっても金その他の力をもっていけば、そういう人間のことを、公の場でも個人的立場でも、何はばかることなく、祝福し尊敬しようとする。他方、正しくても無力で貧乏な人間に対しては、前者と比べてより善人であることは認めながらも、これを見下し、軽蔑しようとする」。しかも、彼等の言に従えば、「神々できえも、善き人々に不運と不幸な生活を、悪しき人々にその反対の運命を与えることがしばしばある」のである。

(364 AB)⁽³¹⁾

このような「ドクサ」(評判、世間の思惑)が大手を振って罷り通るところで、「人生を最も善く過ごすことができる

かに就いて、考えて結論を出すだけの能力のある青年」は「正義の道と邪なる欺瞞の道との、どちらを行けば、より高い城壁に登る」ことができるか、自らに問うであろう。「世に語られているところによれば、私が正しい人間であっても、人にもそう思われるのでなければ、一文の得にもならず、苦勞と明らかかな損害があるばかりだという。これに反して、不正な人間でありながら正義の評判を確保してしまえば、至福の生活が獲られるということだ。それならば、賢者達が教えてくれるようにへ見かけは真実にも打ち勝つ以上、そしてこのへ見かけこそは幸福の決め手となる以上、その方へ全力を振り向けなければならぬ。表向きの外見としては、徳に見せかけた影絵を身のまわりに纏い、背後にはしかし、世にも賢いアルキロコスが語った狡猾で抜け目のない狐を、引っ張って行かなければならぬ」と。(365 B)⁽³²⁾

だが、人間の内外の行為の正・不正が、それ自体として、明らかになる時と所はないであろうか。神(々)が一切を見逃さずにいるとすれば。当然ながら、こういう反論はありうる。しかしながら、「もし神々が存在しなければ、あるいは、存在しても人間のことには全く無関心であるならば」(365 DE)⁽³³⁾ どうであろうか。ここでは、あたかも、パレスティナの預言者やドストエフスキイが造形するイワン・カラマーゾフの、「倫理的不条理」に対する激しい憤怒を秘めた重く暗い貌付きの背後で、カリクレースあるいはニーチェが描出するツァラトストラの、乾いた哄笑が響き渡っているかのようである。「とにかく何らかの力を持つ人が正義を尊重する気になるなどということが、果たしてありうるだろうか？寧ろそのような人は、正義が賞賛されるのを聞けば、笑い出さずにはいられないのではないか？」という訳である。(367 B)⁽³⁴⁾

かくして、弟グラウコーンの「不正」の弁証に就いての議論に、彼の「ドクサ」の弁証に就いての議論を補完した上で、兄アデイマントスは、ソークラテースに対して改めて問うのである。「ただ正義は不正にまさることを言葉のうえで示すだけでなく、それぞれは、神々と人間に気付かれる気付かれなにかかわらず、それ自体としてそ

れ自身の力だけで、その所有者にどのようなはたらきを及ぼすがゆえに、一方は善であり、他方は悪であるのかを示すように」と。(367E)⁽³⁵⁾

さて、トゥラシュマコスと言説やグラウコーン、アデイマントス兄弟の展開している議論が呈示しているのは、「ポリス共同体」の、とりわけアテーナイの倫理的世界の崩壊、あるいはその鋭敏なる自覚である。この自覚は又、逆に、人間社会一般に於ける「倫理」というものの根源的状况の異様な深みを照らし出している。人間世界の「倫理的不条理」に関する鋭く激しい自覚に対して最も古典的な表現を与えたのは、古代ギリシャの哲学者達（就中プラトーン）と古代パルステイナの預言者達である。それらの表現は、余りに深く激しく的確であるので、彼等以後人間が「倫理」に関して呈示した全ての問題が、あたかも、それらの気の抜けたバリエーションに過ぎないかのように、思える程である。いずれにしても、彼等が表現を与えた倫理的問題は、本格的な、中世のキリスト教神学者、近代の哲学者そして現代の文学者などが、真正面から受け止めて取り組もうとした当の事柄であるが、現代世界に生きる人間にも、そっくりそのまま手渡されていると言えよう。

すでに幾度も言及したように、ケファロス、ポレマルコス親子、トゥラシュマコス、グラウコーン、アデイマントス兄弟の言説の背景には、それに就いてのそれぞれの自覚の程度はともかく、アテーナイ「ポリス共同体」のヘアイデンティティの危機ないしその解体状況がある。これは、所謂「ヒュシス」と「ノモス」の即自的統一の解体とそれらの分離・対立として現出する。所謂「ソフィステース」と呼ばれる人々の言説や、グラウコーン、アデイマントスが彼等に変わって展開して見せた言説には、それらの分離・対立という同一の事態が反映しているのである。但し、彼等の見解や立場には様々な共通性と差異が見られる。共通性は、まずさしあたり、言うまでもなく、「ヒュシス」と「ノモス」の分離・対立から帰結する「倫理（正義）」（ディカイオン）と「法」（ノモス）、「法」（Recht）と「法律」（Gesetz）と

の乖離に就いての認識である。だが、例えば、トゥラシユマコスは、「法律」を制定するのは強者（支配者）であるとするが、カリクレースやグラウコーンの議論に於ては、それは「弱者」である。後二者にあっては、人間が自然本性上エゴイストである」という点は共通であるが、カリクレースは「自然本性上人間は力に於て不平等である」とするが、グラウコーンの議論に於ては、ほぼ「平等」である。この点、トゥラシユマコスにとって、「自然本性上平等か不平等か」などは問題にならない。彼にとっては、「人間の本性は何か」などということとは、どうでもよいのであり、彼に於ける「強者」は、本性上そうなのではなく、事実上そうだというに過ぎない。カリクレースはある種の力の形而上学を信奉しているが、トゥラシユマコスに於ては、全ての形而上学が解体されている。いずれにしても、こうした彼等の見解や立場に就いては、近代哲学や現代科学の中に、様々なバリエーションが見い出されるであろう。

(3) ポリス論⁽¹⁾
(I)

「a」豚どものポリス、ポリス・モデル(1)

グラウコーンとアデイマントス兄弟による「不正」の弁証⁽²⁾の再定式化を通じて、ソークラテースは、「正義」とは、「ドクサ」に於てでなく、あるいは「結果」としてでもなく、それ自体に於て、何であるか」というラディカルな問題に対して、改めて回答を迫られる。ソークラテースは、「正義」の探究の手順として、いとも無造作に、個人（「魂」）の「正義」を「小さな文字」、ポリスのそれを「より大きな文字」に喩え、両者の「形姿（アイデア）」に於ける相似（ホモイオテース）を前提にして、見易い後者から調べることを提案する。そうして、彼は次のように述べる。「ポリスが成立する次第をロゴスに於て考察するならば、ポリスの「正義」と「不正」との成立する次第も見ることができないのか？」と。(369 A)

この個人（「魂」）とポリスの在り方の構造上の対応に就いては、様々な解釈がなされている。勿論、プラトーンには、究極のところ、存在秩序（コスモス）一般に関するある種の存在論的確信がある。しかし、ここでの、両者の〈形姿〉（イデア、Gestalt）に於ける〈相似・同一性〉に就いての言明は、単なる存在論的断定でも、ましてや、恣意的な方法上の仮説でもない。それは、あくまでも自覚的方法としての「類比」（アナロギア）なのであり、対話篇に登場するソークラテース（つまりプラトーン）がそのように方法を限定していることこそが重要であろう。一般に、〈個〉と〈全体〉、〈個人〉と〈共同体〉、「魂」とポリスの、構造ないし形姿（イデア）の上での、照応関係が言われるのは、「ロゴスに於て」であり、そしてそのかぎりでのみ、そうなのである。「アナロギア」はあくまで「アナロギア」あって、この点的確に押さえておかないかぎり、プラトーンに就いての安易な〈全体主義〉的あるいは〈神秘主義〉的解釈は避け難くなるであろう。

さて、第二巻以降の前半の〈ポリス論(I)〉に於て、凡そ三つのポリス・モデルが提示される。⁽³⁾これは、時間的に進展する〈三段階〉というよりも、寧ろ没時間的「理念型」である、と言ったほうが適切であろう。⁽⁴⁾しかし、三者の間に構造転換の推展による移行はありうるのである。この点で、敢えて（勿論、必要な変更を加えた上であるが）、ここでのプラトーンのポリス・モデルを、ヘーゲルに於ける図式（〈1〉個と全体（対自存在と即自存在、主体と客体）の即自的統一、〈2〉両者の分裂と対立（の対自化）、〈3〉両者の即且つ対自的統一）と比較してみることも全く無意味ではないであろう。⁽⁴⁾ヘーゲルの場合、区分の基準は、言わば〈両契機の媒介関係の自覚〉度であるが、プラトーンの場合のそれは、両者それぞれを構成する諸要因の〈均衡〉度である。プラトーンとヘーゲルとは、言うまでもなく、そもそも発想の基本的な所謂〈パラダイム〉が異なるのであるが、敢えてヘーゲルの用語を使えば、プラトーンの〈ポリス・モデル（1）〉は「即自的」〈均衡〉を、〈モデル（2）〉はその解体を、そして〈モデル（3）〉はその「即且つ対自的」〈均

衡を表現していると言えよう。

さて、まず第一に提示される、「最も必要なものだけの(アナンカイオタテ)ポリス」(369⁽⁵⁾)と称される(ヘポリス・モデル(1)は、社会的再生産に関する一種の(均衡モデル)である。人間個人の自足性の欠如(相互依存性)と人間一般の素質の差異ないし多様性、「自然本性」(フィシス)としての人間のこうした在り方、要するに「必要」(クレイア、アナンカイア)から、社会的分業システムとしてのポリスの発生とその再生産が説明される。これは、ポリス成立の歴史的記述では勿論ありえないが、その発生並びに構造に関する一つの理論的モデルとしても、我々には、さしあたり、矛盾に充ちているように思われる。ここでは、少なくとも最低限の物質的生産に関して、そして、これに関するのみ、すでに社会的分業(これは(家族)内の年齢や性の自然的区別による分業ではもはやない)が展開しているが、物質的生産と精神的それとの間の分業は成立していない。しかも、このポリスに於ては、ある種の自然発生的メカニズムによって、諸個人の(欲望)が「必要」の限度に自動的に制御され、従って、彼等の交換関係に於ても、完全な予定調和的均衡が即的に維持されているから、諸個人の行為を外的に規制する(法律)も、その効力を保障する政治(権力)も存在しないのである。この点で、あたかも完全な閉鎖システムの中で単純再生産を通じて交換経済が自動的に永久運動しているかのような印象が与えられる。

この(ヘポリス・モデル(1)は、衝動制御メカニズムが内在している(動物)一般の社会のそれではなく、(人間)の社会のそれであるが、にもかかわらず、社会的分業がすでに展開している以上、もはや単純な親族原理の基づく「本源的共同体」ではあり得ないし、かと言って、逆に、私的(欲望)の解放が前提とされていない以上、勿論、商品経済システムでもあり得ない。近代の(市場経済モデル)も一種の(均衡モデル)であるが、これは、言わば(多数の私的諸個人の「欲望」がそれら相互の排他的角逐を通じて相殺されて自動的に均衡が現出する)とされるモデルである。こ

れとは異なり、この「ヘポリス・モデル（1）」に於ては、諸個人の「欲望」は始めから抑制されていて、交換関係に排他性は見られないし、生産力も「必要」限度を突破して高まることがない。

この「ヘポリス・モデル（1）」の成立は、「必要」と「素質」という「ヒュシス」にそれらの根拠を持つとされるが、実は、その存立そのものも又、即ち、「欲望」の制御としての社会規範も又、ここでは、「ヒュシス」に由来しているのである。まさにそれ故に、ここでは、一方では、社会関係から生じる病気・貧困・戦争などが存在しないが、他方では、総じて「文化」一般も又、存在しないのである。この後者の意味では、これは、一面に於ては、グラウコーンの言うように「豚どものポリス」（ヒュオーン・ポリス）に他ならないが、他面に於ては、それは、やはり、「人間」の社会であって、しかも、「動物」一般の社会ではないにもかかわらず、そこに内在的衝動制御メカニズムが存在し完全な均衡が保持されているのであるから、この意味では、「健康な（ヒュギエース）ポリス」あるいは「真実の（アレーティネー）ポリス」なのである。⁽⁶⁾

この「ヘポリス・モデル（1）」は、（歴史学的あるいは経済史的に）厳密に言えば、歴史的にも理論的にも、人類史に於ける社会の発展段階のいずれに位置付けるのも困難であるが、敢えて言えば、「本源的共同体」と「第二次共同体」との間、即ち「ポリス共同体」の初期段階に位置付けることができよう。但し、上述したように、典型的「ポリス共同体」の祖型を「戦士共同体」とするならば、件のモデルはこれにも当てはまらない。それは、言わばポリス以前のポリスとも言うしか、言いようがないのである。このモデルで重要なのは、社会的分業が、というよりも素質に合った職業の専門「分化」そのものが、「ヒュシスに於て」、即ち「自然発生的且つ合理的に」成立するという点である。社会的労働総体の社会的適正配分とその統括という「社会規範的」ことが「が、人為あるいは政治的「権力」なしに成立する」ということ、この意味で、「ノモス」と「ヒュシス」が即的に統一されていること、——まさにこの点に原理的矛盾

あるいは背理が存するのであるが、しかし又、この点にこそ、このモデルの〈意義〉が存するとも言えよう。

いずれにしても、プラトーンがこの〈ポリス・モデル(1)〉でまず呈示しようしたのは、一方で、人間の社会生活に不変的且つ普遍的な天与の条件としての、「必要」、相互依存性、素質の差異あるいは多様性であり、他方で、「社会統合」の安定に不可欠である〈「欲望」が「必要」の限度を越えない〉という意味での(ここでは、「即自的」・内発的「欲望」制御機構あるいは閉鎖的均衡システムとしての)〈正義〉である。

〈b〉「贅沢なポリス」、ポリス・モデル(2)

さて、次に提示されるのは、「贅沢な、あるいは優雅な(トゥリュフェラ)ポリス」あるいは「熱で腫れあがってしまった(フレンマイヌーサ)ポリス」(372E)⁽⁷⁾と称される〈ポリス・モデル(2)〉である。ここで用いられる「トゥリュフェロス」という形容詞は二重の意味を持っている。それは、一方では、〈「欲望」が動物一般の「生存」のための「必要」の限度を越えてしまっている〉という、つまり「贅沢な」という、どちらかと言えば否定的意味を、他方では、〈「欲望」そのものとその充足手段が多様化・洗練化している〉という、つまり「優雅な・洗練された」という(皮肉でなければ)肯定的意味を持っている。又、「フレンマイヌーサ」は、「フレンマイノー」(燃える、熱くなる、腫れる、のぼせる)という中動相の動詞の現在分詞(女性形)であるが、ここでは、この語は「ヒュギエース」(健康な)という形容詞に意味内容からして対立し、〈生物一般の有機的身体のホメオスタシスの均衡が破れてしまったこと〉、と同時に〈「欲望」の追求が「必要」なだけの限度を越え無際限になること〉を指示している。

上述したように、グラウコーンは〈ポリス・モデル(1)〉を「豚どものポリス」と呼んだが、それは決して単なる〈動物のポリス〉ではあり得ない。何故なら、そこにはすでに、類の再生産を規制する内在的衝動抑制メカニズムを代替する(あるいは補完する)人間固有の〈社会規範〉が成立しているはずだからである。⁽⁸⁾この意味では、それは単なる「自

然状態」でも、「原始状態」でもなく、そこに人間固有の「文化」が存在しない訳ではない。しかも、「社会的生産」と素質の差異に基づく「社会的分業」とが成立している以上、自他の区別の、個人と全体の区別の「自己意識」が全く欠如して個人が全体に完全に埋没し切っているのでも必ずしもない。そこに、存在しないとされているのは、「疎外」や「支配」という敵対的人間関係と、「社会的分業」を統括すると同時に「階級支配」を裏付けるといふ人為的機能を果たす「政治権力」とである。「自然状態」か「社会状態」か、あるいは「自然」か「人為」か」といふ二者択一の図式（ホップズからヘーゲルまでの社会理論に於ける言わば西欧近代中心主義的立場）は、ある意味では、余りに単純過ぎる。（勿論、ヘーゲルやマルクスは、「社会状態」そのものの「自然」性を問題化した点で、他の近代主義と区別されなければならないが。）ヘポリス・モデル（1）は、そこに於ける「社会規範」や「文化」が自然発生的あるいは即自的性格を持っているという点でのみ、他から区別されるに過ぎないからである。

ヘポリス・モデル（2）「贅沢なポリス」に於ては、まさにこの、ヘポリス・モデル（1）「最も必要なものだけのポリス」に内在する、自然発生的・即自的な「社会規範」や「文化」の解体状況が現出するのである。ここでは、尚「社会統合」が維持されているかぎりで、自然発生的「習俗規範」は、ちょうどそれが即自的性格を喪失する分だけ、人為的「法律」へと転化する。これは、「ノモス」といふ言葉の語義の「習慣・習俗」から「人為・法律」への転化と対応する。まさにこれによって、「ノモス」は「ヒュシス」に概念上対立し、「社会統合」の内実は形式化し、「ノモス」は実定化する。人間関係の紐帯であった習俗規範の崩壊に伴って、排他的エゴイズムが跋扈し始める。ポリスそのものの全面的解体を防遏するためには、即自的「システム統合」機能に替わる人為的それを担う機関、即ち「政治権力」の成立が不可欠となる。諸個人が全く孤立して生きることができないかぎり、彼等は相互に「疎外」し合いながら、形式的「法律」と政治的「権力」を介して、「敵対的結合」の中で生きる以外にないのである。

へポリス・モデル(2)に於ては、一方で、諸個人の「欲望」が「必要」の限度の枠を奔流のように乗り越えて拡大・拡散して行く。「欲望」が増大するばかりでなく、それを充足する手段は無際限に細分化・多様化し、必需品の生産ばかりでなく、奢侈品のそれが始まる。肉体労働と精神労働が分化し、それぞれの分業が又さらに推展し、人口は増大して行く。やがて、貧富の差が拡大し、社会層が二極分解して行く。この点に関するかぎり、このへモデル(2)は、へーゲルが近代「市民社会」の存立構造を「欲求の体系」として叙述している内容を想起させる。⁽⁹⁾しかしながら、こうした趨勢には、画期的技術革新による生産力の飛躍的上昇の見込みでもないかぎり、やはり一定の限度がある。「ポリス共同体」世界に於て、一定の限度内でこうした趨勢を可能にしたのは、端的に言って、対外的「征服戦争」と対内的「奴隷支配」以外ではないであろう。⁽¹⁰⁾プラトーンが、このへポリス・モデル(2)即ち「贅沢なポリス」で、念頭に置いているのは、言うまでもなく、一面では、豊かな物財が氾濫し、洗練された「文化」が絢爛と開花しながら、他面では、まさにその「文化」が卑しい物欲に奉仕し、放埒・怠惰・迎合が跳梁する、要するにエゴイズムと倫理的退廃に落ち込んだ、件のアテーナイ「民主制ポリス」(あるいは「アテーナイ海上帝国」)の世界である。これは又、まさしく、上述したような、トゥラシユマコスやグラウコーン・アデイマントスが展開して見せた「不正の弁証」が描き出した、社会状況でもある。

この「贅沢なポリス」あるいは「熱で腫れ上がったポリス」には、ソークラテース(プラトーン)に従えば、放埒と病気がはびこり、「数多くの裁判所と医療所が開かれ、法廷技術と医療技術とが幅をきかすことになる」。⁽¹¹⁾この「病気をしながら不節制のために良からぬ生活法から抜け出そうとしない人達」が、「治療を受けながら何ひとつ効果をあげる訳でもなく、ただ増々病気を複雑にし大きくして行くだけで、それでいていつも、誰かある薬を勧めてくれる人があると、その薬で健康になれるだろうと期待し続けている」。⁽¹²⁾(425 E, 426 A)このような病人達に、誰かが本

当のことを告げて、へ放縦で怠惰な生活をきつぱりやめないかぎり、薬を飲んでも、切ったり焼いたりしてもらっても、お呪いしてもらっても、何ひとつ君の為にはならないのだ」と言う、彼等は誰よりもそう告げる人を憎むことになる。(426 B)⁽¹³⁾ こうした病人達とまさしく同じことを、かの「熱で腫れ上がったポリス」は、次のような場合、しているのである。「即ち、ポリスの在り方そのものが悪いのに、ポリータイ(市民達)にはそのポリータイ全体を動かすことを禁じて、これを犯す者は死刑に処する旨を告知する。そして他方、そのような悪しき体制の下にある在るがままの自分に最も快い仕方で奉仕してくれる者、自分に諛い自分の色々な望みを察知することによって機嫌をとってくれる者、そしてそれらの望みを充たしてくれることに有能な者があれば、その様な者こそは優れた人物であり、ポリスの重大事に関して知恵のはたらく人であって、ポリスから名誉を授けられるであろうと告知するような」場合である。(426 C)⁽¹⁴⁾

又、同様に、この「熱で腫れ上がったポリス」では、「欲望」を野放しにして習俗規範を自ら崩壊させている、当のエイスト達が、まさにそこから生じてくる彼等自身の間の軋轢に際して、極めて瑣末な事柄に関してさえも、形式的な「法律」をつくっては改正しながら、いつかは問題を最終的に解決できるだろうと思いつつ、まるで「ヒュドラの頭を切るようなこと」をし続けている。(426 E)⁽¹⁵⁾

身体の病気が、対症療法や薬によってではなく、身体の在り方よりも寧ろ「魂」の在り方(構造)自体の方を変えること(「節制」による「欲望」の制御)によってはじめて完治し得るよう、ポリスの病気も、(倫理的には盲目的な)形式的「法律」や政治的「権力」によってではなく、「魂」の在り方に類比されるポリスの在り方(構造)自体を変えること(「理知」による「気概」と「欲望」の支配)によってのみ、治癒し得るのである。身体の病気もポリスの病気も、「魂」が病んでいることがその根本原因であって、この点を放置しておいて、癒されることはないのである。だからこそ、何よりも「魂の世話(配慮)」が人間にとって大切なのである。この点で、ソークラテースとプラトーンの考えは完全に一

致する。

へc)「浄化されたポリス」、ポリス・モデル(3)

「1」「魂」の教育(陶冶)

こうした彼等(ソクラテース・プラトーン)の基本的考え方は、同時代のソフィステースと呼ばれる人々のそれに対してばかりでなく、西欧近代の社会理論に於けるそれに対して、著しい対照を示している。「共同体」の解体、アイデンティティと生存の危機、倫理的荒廃、エゴイズムの跋扈、こうした一連の根本的には同質の諸問題に対して、取り組み方が正反対なのである。後者に於ては、結局のところ、一方で、へ人格的アイデンティティの問題へやへ倫理的問題へは、へ常識へ、ニヒリズムないし懐疑主義、超越的絶対者への飛躍あるいはこれらの総てのうちのいずれかに帰着し、他方で、へ生存の危機へ)の問題は、形式法と国家権力とによる「システム統合」の技術的・効率的処理の問題に還元される。両者に関して、へエリート論へなどという同じ言葉が使われるとすれば、その意味内容は全く異なっている。前者にあつては、へエリートへ)は、「魂」に於て選び抜かれ最も優れた者を、後者にあつては、技術的処理能力あるいは計算能力に於てそのような者を意味するからである。こうした次第である以上、近現代のスマートな社会工学者達には、「魂の世話」などという古色蒼然たる言葉は、全く時代錯誤のもの言いに聞こえることにならざるを得ないであろう。

へだが、これでは、不節制な病人に於けるように、問題の根本的解決には何らならないであろうへ)とソクラテース(プラトーン)は言っているのである。「魂の世話」こそが何よりも大切であるというソクラテースの思想との一致点、ここから、プラトーンは、上述したように、彼固有の新たな道を歩み始める。即ち、彼は、「魂」が病んで物欲が渦巻くポリスを「浄化する」に作業に着手するのである。へ浄化されたポリスへ)をへロゴスに於てへ)建設するに際して、「魂」(の構造)論とポリス(の構造)とをへロゴスに於てへ)繋ぐ環は、一方では「正義」(「魂」とポリス各々の構造上の均衡)

であり、他方では、まさしくこれを形成する「教育」（陶冶）である。即ち、ここで課題となるのは、かのヘポリス・モデル（2）に於て喪われた「正義」を再建することであり、そのために、そこで（ヘモデル（2）で）成立した（文化）、形式的（法律）、政治的（権力）を担うべき人々の「魂」を「教育」（浄化）することである。従って、ヘポリス・モデル（3）としての（浄化されたポリス）に関しては、就中この「教育」とこれを可能にし得る諸制度に就いての議論が展開されることになる。

この（ヘポリス・モデル（3））に於て、政治的（権力）の実務、即ち対内的（行政）と対外的（軍事）を担うべき者を、プラトーンは、ここでは、「ヒュラクス」（守護者）と呼んでいる。ここでも、議論の前提として、「素質」（ヒュシス）と「能力」（アレテー）を基準とした、社会層（社会的労働）の機能（職能）分割が行われる。これは、単に伝統や慣習に基礎を持つ所謂（身分）ではなく、一定の合理的根拠を持つ基準に従った（職能分割）である。但し、これは、ここでは、ヘポリス・モデル（1）に於けるように、即自的に行われるのではなく、自覚的に行われるのである。とすれば、ここで、ヘ一体、誰が、何時、如何にして、「素質」と「能力」を見極めるのか？という問題は、考え様によっては、最も肝心要の議論の出発点となるであろうが、この点に就いては、テキストには明示されていない。それは、論理のしからしめるところ、以下に展開される厳格な教育カリキュラムと実務経験を充分こなし終えた、「素質」と「教育」とを合わせ備えている、「ヒュラクス」（守護者）、あるいは最終的には、「教育」の到達点である「フィロソフォス」（哲学者）によって、ということになろう。しかし、ここではまさにこれらの人達の「教育」の出発点が問題になっているのであるから、ここでこの到達点を持ち出せば、論理は循環してしまふ。とすれば、論理的に考えるかぎり、この議論の出発点に於ては、（人類の「自己意識」ないし「理性」能力の歴史的水準）を持ち出すか、あるいは、出発点の論理的矛盾を不問のままにしておくか、これらのいずれかから出発する以外にはないであろう。

さて、プラトーン自身がこの出発点の問題をどのように自覚していたのか、あるいはしていなかったのか、という点は、さしあたり、括弧に入れておくことにして、彼がソークラテースをして、「ヒュラクス」の「素質」と「教育」に就いて、語らしめているところを、見てゆくことにしよう。

〈行政〉と〈軍事〉を担う「ヒュラクス」に適った「素質」として挙げられるのは、まず〈知覚が俊敏で闘争能力があること〉(375A)⁽¹⁶⁾そして「穏やかであって、同時に気概の激しい」という相反する性格を兼ね備えていることである。(375CD)⁽¹⁷⁾次に必要なのは、さしあつたつて友敵を識別することのできる、ある種の潜在的な(本性的な)知的能力(フィロソフィアー)である。(376AB)⁽¹⁸⁾これは、やがて、適切な「教育」を通じて、善悪美醜・理非曲直を識別し得る能力(ディアノイアー)として顕在化する。

このような潜在的「素質」を持つ者達に対する、初等「教育」科目として、「ムーシケー」(音楽・文芸)と「ギュムナステイケー」(体育)が挙げられる。前者に於ては、感性・情緒(ピステイス、エイカシア)の陶冶によって、後者に於ては、身体の鍛練によって、「魂」の教育が計られる。この段階の「教育」に於て就中問題になるのは、「ミュートス」(物語、神話)の内容と形式に就いてである。とりわけ子供達に読まれるべき「ミュートス」に於ける、神(々)や英雄達の描かれ方が、激しい批判の対象とされる。プラトーンにとって、神は完璧な善である。神はあらゆるものの原因ではなく、善のみの原因である。「善に就いては、神以外の何物をも原因と見做すべきではないが、悪に就いては、その原因を他に求めるべきであつて、神を原因と見做してはならない」。(379C)⁽¹⁹⁾神は又、単一不変であり、あらゆる点で最も優れている。その神が自ら進んで自らより劣るものに姿を変えるなどということはあり得ない。「どの神も可能なかぎり最も美しく最も優れているからには、常に単一の在り方を保つて自分自身の姿に留まる」のである。(381C)⁽²⁰⁾プラトーンに従えば、人間世界のありとあらゆる劣悪・下劣な性格、放縦、驕慢、虚栄、虚偽、怯懦、奸計などを、「ミュ

トス」で描かれる神々や英雄達に反映させるべきではないのである。何故ならば、それは、そもそも真実ではないし、何よりも、それをモデルとして、感性と品性・習慣（エートス）に於て、模倣する（ミムメノイ）若者達の「魂」の陶冶に悪影響を与えるからである。

もっとも、「ミュートス」（物語、神話）は、もともと、ある意味では、真実・歴史的事実（ト・アレテス）ではなく、虚偽・虚構（フェウドス）なのである。しかし、これは、プラトーンにとって、「真実の虚偽」、「魂に於ける虚偽」ではなく、「ロゴス（言葉）に於ける虚構」であるべきなのである。前者は、「神々も人間も、これを憎む」「魂の内なる無知」（ヘー・エン・テー・フシケー・アグノイアー）なのである。（382 BC）⁽²¹⁾これに対して、後者は、狂気（マニア）や無分別（アノイア）を匡正するための便宜・薬（ファルマコン）として、あるいは「真実」へ至るための一つの方法として、役立ち得るのである。（382 CD）⁽²²⁾但し、これを成し得るのは、「真実」を知る能力を「素質」と「教育」によって持つ者のみであって、彼のみが、薬（教材）としての虚構を、ロゴス（言葉）によって、創作し得るのである。それ以外の者が虚偽を語ることは、「魂のうちなる無知」の証なのである。「偽りというものはほんとうに神々には無用であり、人間にとってだけ、言わば薬として役立つものであるならば、明らかに、そのようなものは医者達に任せるべきであって、素人が手を触れてはならないものなのだ。」（389 B）⁽²³⁾

子供達（パイデス）は、善悪美醜・理非曲直の判別能力（ディアノイアー）を未だ持たない段階で、総ての感覚器官（五感）を通じて、ものの見方、感じ方、振舞方、語り方などを、模倣（ミメシス）によって、学び取り、それによって品性（エートス）を形成して行く。初等教育（パイデアアー）の終局点（テロス）は、美的判断力の形成あるいは「美しきものへの憧憬」（タ・トゥ・カルー・エローティカ）である。ここでは、だからこそ、可能なかぎり優れた（善美な）内容と形式の教材が与えられなければならない。これは、「魂」の「アレテ」としての「勇氣」、「敬虔」、「節制」など

に於て最も優れた気品(エウエーテリア)を備えた模範となるようなものでなければならぬ。「子供達が言わば健康な土地に住むように、あらゆるものから身のためになるものを摂取して、至るところから、あたかもそよ風が健全な土地から健康を運んでくるように、美しい作品からの影響が彼等の視覚や聴覚にやってきて働きかけ、こうして彼等を早く子供の頃から、知らず知らずのうちに、美しい言葉に相似た人間、美しい言葉を愛好しそれと調和するような人間へと導いていくために。」(401 CD)⁽²⁴⁾

所謂〈徳育〉(ムーシケー、文芸・音楽による善き品性・習慣、エウエーテリアの形成)が、如何なるものよりも、〈体育〉よりも〈知育〉よりも、先行しなければならないということ、そしてその場合、「善美」(カロカガトス)を内容とする最も優秀な言葉、音楽が与えられなければならないこと、—これがプラトーン教育論の基軸である。「何故ならば、悪徳・品性の下劣(ポネーリアー)は決して徳(アレテー)と悪徳自身とを共に知る(ギグノスケイン)ことはあり得ないけれども、徳の方は、素質(ヒュシス)が教育されることによって、やがて時の経つうちに、徳自身と悪徳との知識(エピステーメー)を共に把握するに至るだろうから」(409 DE)⁽²⁵⁾である。〈体育〉は、身体の鍛練そのものが必ずしも自己目的ではなく、「魂」の「アレテー」としての「気概」(テュモエイデース)を養うためのものである。〈徳育〉を基礎として、そのかぎり、それを〈体育〉が補完することで、「節制」と「気概」とを兼ね備えた、「魂」の調和のとれた人間形成が期待できるのである。このような「教育」によって、可能なかぎり医者や裁判官による矯正・勧告・調停などを必要としない、自らの内に一定の自律的判断力を持つ「ヒュラクス」(守護者)が生まれ得ることになる。

注(1) Marx, Karl, M. E. W., Bd. 1, S. 230~S. 231.

(2) Marx, MEW., Bd. 3, S. 533~S. 534.

序

- (1) Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, S. 28.
- (2) Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, S. 33ff.
- (3) Vgl. Schiller, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1793/94); Hölderlin, F., "Hyperion" (1797/99)
- (4) Vgl. Hegel, Werke 1, S. 42ff.
- (5) Vgl. Hegel, Werke 12, S. 275ff.
- (6) Vgl. Marx, K., MEW., Bd. 1, S. 201 ff, S. 347ff.
- (7) Vgl. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, S. 375ff. etc.
- (8) Vgl. Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm., 1974 (1947), S. 15ff.; Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft*, Ffm., 1951; auch Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Ffm., 1977, S. 14~S. 87.
- (9) Vgl. Horkheimer (1947); (1951); M. Horkheimer und T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Ffm., 1986 (1944)
- (10) Vgl. Horkheimer (1944); (1947); (1951) etc.

1

- (1) Vgl. Rothacker, F., *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 1964, S. 35ff.; auch Portmann, A., *Um das Menschenbild*, Stuttgart, 1982.
- (2) Vgl. Rothacker (1964), S. 38ff.; auch Gehlen, A., *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Ffm./Bonn, 1966.
- (3) Vgl. Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Ffm., 1968, S. 9~S. 46, S. 120ff.; *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Ffm., 1976, S. 144ff.
- (4) 和辻哲郎『風土』(岩波文庫)、七七頁以下参照。
- (5) 飯沼二郎『風土と歴史』(岩波書店)、四一頁以下参照。
- (6) 前掲書、五二頁。
- (7) 弓削達『地中海世界』(講談社)、十七頁以下、『西洋古代史料集』(古山正人他編訳、東京大学出版会)、五頁以下参照。

照。

(8) Vgl. Jaspers, K., "Vom Sinn der Geschichte" in: *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, S. 401ff.

2

(1) Marx, K., "Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen." in: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953; Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen, 1924; ヲナス・ウエーバー『古代社会経済史』(渡辺金一・弓削達訳、東洋経済新報社)。

(2) Vgl. Marx (1953), ebenda, S. 375ff.

(3) Vgl. Marx, ebenda; Weber (1924), ebenda, S. 34ff. ウェーバー『古代社会経済史』、就中五五頁以下、大塚久雄『共同体の基礎理論』(岩波書店)、就中三九頁以下、五九頁以下、七八頁―八〇頁、真木悠介『現代社会の存立構造』(筑摩書房)、一一六頁以下参照。

(4) 大塚久雄、前掲書、就中二八頁―三九頁参照。

「富」の包括的な基盤である「土地」を「共同体」が占取し、それによって自己を現実的に「共同体」として再生産していくばあい、(……)「共同体」の内部にはいやおうなしに「固有の二元性」le dualisme inhérent がはらまれてくることになる。(それは)土地の共同占取と労働要具の私的占取の二元性であり、「共同体」の成員である諸個人のあいだに取り結ばれる生産関係に即していえば、「共同体」という原始的集団性と、そのまっ只中に、それに対抗して新たに形づくられてくる生産諸力の担い手であるところの私的諸個人相互の関係、そうした二元性である。」(三二頁)

「生産諸力の発達にともなう、とくに牧畜から定着農耕への移行の過程に、「共同体」をなして生産しつつある諸個人のもとに「生産された労働要具」の私的な蓄積がしだいに増大してくる。しかも、分業関係の自然発生的な性質の結果として、その蓄積は当然に各個人間に不均等に(……)集中しはじめる。そして、それとともに、「固有の二元性」ももはや「原始共同態」の内部に眠ったままであることができなくなり、しだいに古い部族組織の血縁関係の枠を内側から突き破りはじめる。そして、その結果として、もはや単なる原始的な「血縁共同態」ではなく、すべれて「共同体」(Gemeinde, commune とよばれるにあさわしいような生産様式が生まれてくることになるのである。)(三四頁―三五頁)「共同体」によって「共同」gemeinschaftlich 占取された「土地」のまっ只中に、しかもそれにまさしく対立して、「私的に」privat 占取されたもろもろの「土地」が形づくられ始める。(……)新たに成立しつつある「家長制的家族共同態」にとって基地ともいうべき「宅地」Hofとその周囲の「庭畑地」Wurt, Gartenlandが、垣根やその他の形で囲い込まれ、父系制的に相続され

て、その「家族」の永続的な私的占取にゆだねられるようになる（私的土地所有の端初的成立！）（三六頁―三七頁）

(5) 真木悠介、前掲書、百十一頁―百二十一頁参照。Vgl. Habermas, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Ffm., 1973, S. 33~S. 35.

(9) Vgl. Eder, Klaus, *Die Entstehung staatl. organisierter Gesellschaften*, Ffm., 1980.

(7) Vgl. Habermas, a. a. O., S. 132.

(8) 「共同体」の「アジア的形態」と比較して、その「古典古代的形態」の歴史的特質を、大塚久雄は次のように理論的に整理している。

(1) 「古典古代的形態」においては、（……）血縁制的関係の規制力はすでに弱化して従属的なものとなり、それにかわって「戦士共同体」*kriegerisch organisierte Gemeinde*（マルクス）あるいは「戦士ギルド」*Kriegerzunft*（ウェーバー）という集団形成が基本的関係として前面に現れる（……）。「古典古代的形態」では、私的諸個人がすでに共同体に対立していちおう確立されており、したがって「共同体は、一面において自由かつ平等な私的「土地」所有者たちのあいだの相互関係」として現れるようなものとなっている。」

(2) 「古典古代的形態」においては、私的占取の契機は明確かつ格段に前進をとげている。すなわち、「ヘレディウム」のもつ私的所有の性格がいつそう明確となったばかりでなく、そうした「土地」の私的所有はさらに強力に拡大され、いわゆる「先占権」によって「公有地」*ager publicus*の一部をもそのうちに収めて「私有地」としての「フンドゥス」*fundus*を形づくる。この「フンドゥス」は、しばしば「戦士持分」*Kriegerlose*とよばれているように、戦士としての市民（「公有地」の防衛と獲得のために「共同労働としての戦闘」に参加する共同体成員）の私的自立の物質的基礎であり、彼および彼の家族の生活はこの土台の上でおこなわれる。（……）「フンドゥス」を引き去った残余の「共同マルク」は、いまや「公有地」という姿をとって、戦士共同体としての「都市」（「キーウィタース」の共同占取と共同管理のもとにおかれるようになる。こうして「公有地」は、共同体全体の共同需要をみだし、さらに戦士持分としての「フンドゥス」の不足を補うという仕方、共同体存立の不可欠の土台を形づくる。全市民（「共同体成員」はそれぞれ戦士としてたえずこの「公有地」の防衛と新たな占取にあたらねばならないが、逆にまたこの「共同労働としての戦闘」への参加が各市民に対して「フンドゥス」の私的占取の正当性を保証するのである。）（大塚久雄、前掲書、七八頁―七九頁）

(6) *polis, civitas*などは、概念上、狭義の（或いは近代的意味での）“state”（権力機構）ではないが、広義でのそのカテゴリー（一定地域内に於て正統的至上暴力を独占する団体）には入る。但し、それらに於ては、“state”と“nation”との決定的分化は見られない。

(10) 伊藤貞夫『古典期アテネの政治と社会』(東京大学出版会)、百一八頁―一二五頁参照。「古典期のポリスでは、成員相互の間における経済的な力の差が、他の世界に比して小さい。そのうえ下層の市民といえども、他人の経済的支配に服さず、独立の生活を営むのを旨とした。意識の上でそれを建て前としたのみでなく、現実に困難ながらもその種の意志を貫く条件が具わっていたのである。」(前掲書、一二二頁) Cf. XENOPHON, MEMORABILIA (LOEB, C. L.), P. 156~P158.

3

(1) 弓削達『地中海世界』(講談社)、一八頁―三六頁、前沢伸行「ポリスとは何か」『地中海世界』(弓削達編、有斐閣)所収、二五頁―三三頁参照。

(2) 竹内芳郎『国家と文明』(岩波書店)、二〇二頁。

(3) 竹内芳郎、前掲書、二〇〇頁。

(4) 「部族共同態(Stammgemeinschaft)」、即ち自然のままの Gemeinwesen は、土地の共同態的占取および利用の結果ではなく、寧ろ前提として現れる。」(Marx, a. a. O., S. 376)。「自然的諸個人はいわば宝庫としての「大地」を占取し労働によってその扉をひらくに先だつてつねに前もつて一定の原始的な共同態に組織されており、したがって諸個人はそうした共同組織の一員として「大地」を占取し、自己の労働を介してそれに関係するのであつて、決してその逆ではない。そして、そのような共同組織が現実の労働過程のうちで、それぞれ生産諸力の発達段階に照応した一定の形態をとりつつ、「共同体」として自己を再生産していくのである。(……) 社会関係の基本が「共同体」の形態をとっている限り、その根底には、ともかくもつねに原始的な共同態が何らかの形の「共同組織」として生きのびており、その集団性のいわば基本的な外枠を形づくっているといわねばならない。」(大塚久雄、前掲書、二五頁―二六頁)

(5) 竹内芳郎、前掲書、二〇二頁。

(6) 竹内芳郎、前掲書、二〇二頁―二〇三頁。

(7) スパルターとアテーナイとは、しばしばそれらの「ポリス共同体」としての在り方の点で対比されるが、「ポリス共同体」の本質ないし基礎構造が「戦士共同体」であるとすれば、征服国家としてのスパルターの方が寧ろその典型であると言えよう。但し、対内的に二重の支配の上に生きるスパルティアタイの「自己労働」は基本的に「戦闘活動」に限定されている。それに対して、アテーナイオイのそれは、一方で私有地に於ける独立した直接的農業経営活動と他方での戦士としての活動とから成る。Vgl. Weber (1924), a. a. O., S. III~S. IV, ウェーバー、前掲書、二〇八頁―二三二頁、古山正人「スパルタ的生活とその崩壊」(弓削達編『地中海世界』所収)、六一頁以下、伊藤貞夫、前掲書、四四頁以下、太田

秀通『スパルタとアテネ』（岩波書店）、七九頁以下参照。

(8) 註 1.2, (8) 参照。

(9) 拙稿『自由と法権利』（大東文化大学紀要、第二十九号）、二六頁以下参照。仲手川良雄「アテナイ民主制と自由」（『ヨーロッパ的自由の歴史』仲手川良雄編著、南窓社）、十二頁以下参照。

(10) ヴェルナン『ギリシャ思想の起源』（吉田敦彦訳、みすず書房）、四六頁〜六八頁参照。前沢伸行、前掲書、二四頁〜二五頁参照。

(11) ギリシャ語の語義に就いては、LIDDELL AND SCOTT'S GREEK-ENGLISH LEXICON、『ギリシャ語辞典』（古川晴風編著、大学書林）参照。ヴェルナンは、「ポリス」の精神世界の特徴を以下の三つにまとめ、論述している。
1. 「他のすべての権力手段に対する言葉の徹底的優越」、2. 「生活上の最重要事項に対して与えられる、完全に公共的性格」、3. 「すべての市民の権力の行使への平等な参加」としての「イソノミア」。（前掲書、四六頁〜六八頁参照）尚、アテーナイの「民主制ポリス」に関しては、本稿次節、特に引用したペリクレースの演説内容を、参照のこと。

4

(1) ARISTOTLE, *ATHENIAN CONSTITUTION* (LOEB, C. L.), III (P. 14~P. 19) 『アリストテレス『アテナイ人の国制』、村川堅太郎訳（岩波文庫）、十八頁〜二〇頁、伊藤貞夫『古典期アテネの政治と社会』（東京大学出版会）、六三頁〜六六頁参照。

(2) ARISTOTLE, *POLITICS* (LOEB, C. L.), IV, 1297b (P. 342~P. 343), アリストテレス、『政治学』（山本光雄訳、岩波文庫）、二十一頁参照。Weber (1924), a. a. O., S. 40~S. 45, ウェーバー、前掲書、六五頁〜七二頁、『西洋古代史料集』前掲十八頁〜十九頁、弓削達、前掲書、四八頁〜五一頁参照。

(3) Weber (1924), a. a. O., S. 95~S. 98, ウェーバー、前掲書、一八〇頁〜一八五頁、伊藤貞夫、前掲書、百一二頁〜百一六頁、一七七頁〜一八〇頁、一九一頁〜一九五頁参照。

(4) Weber (1924), ebenda, S. 101~S. 111, ウェーバー、前掲書、一九〇頁〜二〇五頁、伊藤貞夫、前掲書、百一二頁〜百一六頁参照。

(5) ARISTOTLE, *ATHENAIAN CONSTITUTION*, op. cit., IV~V (P. 18~P. 21) 『アリストテレス『アテナイ人の国制』、前掲書、二〇頁〜二二頁、伊藤貞夫、前掲書、一八七頁〜一九〇頁参照。

(6) ARISTOTLE, op. cit., V~VIII (P. 20~P. 41) 『アリストテレス、前掲書、二二頁〜三二頁、Weber (1924), a. a. O.,

- S. 121~S. 122' ウェーバー、前掲書、二二三頁~二二五頁、伊藤貞夫、前掲書、六六頁~七二頁参照。
- (7) ARISTOTLE, op. cit., XX~XXI (P. 60~P. 67)' アリストテレス、前掲書、四三頁~四六頁、Weber (1924), a. a. O., S. 122~S. 124' ウェーバー、前掲書、二二五頁~二二七頁、伊藤貞夫、前掲書、七三頁~七八頁参照。
- (8) ARISTOTLE, op. cit., XLII (P. 118~P. 121)' アリストテレス、前掲書、七四頁~七六頁、Weber (1924), a. a. O., S. 134~S. 139' ウェーバー、前掲書、二二四頁~二五二頁、伊藤貞夫、前掲書、七四頁~七八頁、一六九頁~一七七頁参照。
- (9) 弓削達、前掲書、六三頁~六五頁参照。
- (10) ARISTOTLE, op. cit., XXV~XXVI (P. 74~P. 79)' アリストテレス、前掲書、五一頁~五二頁、伊藤貞夫、前掲書、七九頁~一〇八頁参照。
- (11) THUCYDIDES, *HISTORY OF THE PELOPONNESIAN WAR, BOOKS I AND II* (LOEB, C. L.), XXXVII, (P. 322~P. 325)' トゥキュディデス『戦史』(久保正彰訳、中央公論社)、三五六頁。
- (12) THUCYDIDES, op. cit., XL (P. 326~P. 328)' トゥキュディデス、前掲書、三五八頁。
- (13) THUCYDIDES, op. cit., XLI (P. 330~P. 331)' トゥキュディデス、前掲書、三三八頁~三三九頁。
- (14) 註 1. 3. (10) 参照。
- (15) ARISTOTLE, op. cit., XXIX (P. 86~P. 87), XXXIV~XL (P. 98~P. 115)' アリストテレス、前掲書、五七頁~五八頁、六三頁~六八頁参照。
- (16) ARISTOTLE, op. cit., XXIV (P. 72~P. 75)' アリストテレス、前掲書、五〇頁~五一頁、THUCYDIDES, op. cit., XCVI~XCVIII (P. 162~P. 167) 伊藤貞夫、前掲書、二二五頁~二三〇頁参照。
- (17) Weber (1924), a. a. O., S. 137~S. 146' ウェーバー、前掲書、二四九頁~二六四頁、『西洋古代史料』、前掲六一頁~六六頁、篠崎三男「ポリスの衰退」(弓削達編『地中海世界』所収)、五〇頁~五六頁参照。

中間的考察

- (1) 松本正夫『西洋哲学史—古代・中世』(慶応通信)、九頁~一五九頁、山川偉也『古代ギリシャの思想』(講談社)参照。
- (2) 本稿、1. 3. 参照。
- (3) Horkheimer, Max/Adorno, Theodor, *Dialektik der Aufklärung*, Ffm., 1986 (1944), S. 6.
- (4) Horkheimer/Adorno, ebenda.

- (15) Vgl. Horkheimer, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm., 1974 (1947); *Zum Begriff der Vernunft*, Ffm., 1952.
- (9) Habermas, Jürgen, "Moralentwicklung und Ich-Identität" in: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Ffm., 1976, S. 63~S. 91.

1

- (1) 村田数之助・衣笠茂『ギリシヤ』(河出書房新社) 二七〇頁以下参照。
- (2) Cf. PLATONIS OPERA V., "EPISTYLAE", (BURNET), P. 480 et seq., プラトン『プラトン書簡集』(山本光雄訳、角川文庫) 三三三頁以下、特に三六頁~三七頁参照。
- (3) 藤沢令夫、プラトン『国家』(岩波文庫(下)) 解説 四七〇頁~四七三頁参照。
- (4) See Popper, Karl, *THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES*, VOL. 1, LONDON, 1945.
- (5) "TOAITEIA [H PEPH AIKAIOT, POAITEKOS]" (THE REPUBLIC [OR ON JUSTICE: POLITICAL]) in: "PLATO V, *REPUBLIC I*" (LOEB C. L.), P. 2, P. 3.
- (6) Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10
- (7) Vgl. Habermas, "Moralentwicklung und Ich-Identität", a. a. O., S. 63 ff.
- (8) "AIKH" の語義を就つては "LIDDELL AND SCOTT'S GREEK-ENGLISH LEXICON" 参照。1. custom, usage, 2. right as dependent on custom, law, right, 3. a judgement, 4. a law-suit, the trial of the case, the penalty awarded by the judge (*δικην δίδουαι* = poenas dare), ホイミンガは "AIKEIN" の関連を示唆している。ホイミンガ『ホキ・ルーデンス』(高橋英夫訳、中公文庫) 一七五頁~一七六頁参照。
- (9) 本稿註 1. 4. (16) 参照。
- (10) 本稿註 1. 4. (11), (12), (13) 参照。
- (11) PLATONIS OPERA IV. *RES PVBLIKA*, (BURNET), 560b, プラトン『国家』(藤沢令夫訳、岩波文庫(下)) 二一二頁。
- (12) PLATONIS OPERA IV., *ibidem*, 560e, 前掲書(下) 二二三頁。
- (13) *ibidem*, 561cd, 前掲書(下) 二二五頁。
- (14) *ibidem*, 563ab, 前掲書(下) 二二九頁。

- (15) Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 386~S. 387.
- (16) Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, S. 227~S. 279.
- (17) Vgl. Hegel, Werke 3, a. a. O., S. 155ff.
- (18) Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer, *Kritik der instrumentellen Vernunft*.
- (19) 北村透谷『北村透谷選集』(岩波文庫) 二二一八頁以下。
- (20) Cf. PLATONIS OPERA I., *APOLOGIA*, 29de, 30abc et al.
- (21) Cf. PLATONIS OPERA IV. *RES PVBLIKA*, 354a et al.
- (22) キリシヤ語の“λογος”が、ラテン語の“ratio”と同様に、文脈によつて多様な意味を持つ得る。Cf. “LIDDEL AND SCOTT'S GREEK-ENGLISH LEXICON”, (A) the word or that by which the inward thought is expressed, Lat. oratio, vox; that which is said or spoken; and, (B) the inward thought itself, Lat. ratio; thought, reason.
- (23) 松本正夫、前掲書、七九頁〜八七頁参照。
- (24) Cf. PLATONIS OPERA I, op. cit., 21d.
- (25) Cf. ARISTOTELIS *METAPHYSICA* (W. JAEGER), 1078b, *メタステレネス『形而上学』*(出隆訳、岩波文庫) (下)、一八三頁。
- (26) Cf. PLATO, *Theaetetus* (PLATO, Vol. VII, LOEB), 149A~150B, et al.
- (27) 松本正夫、前掲書、七九頁〜八七頁、山川偉也、前掲書、二四六頁〜二六一頁参照。
- II
2
- (1) 藤沢令夫、プラトン『国家』(岩波文庫) (下)、解説、四八七頁。
- (2) 藤沢、同前。
- (3) 藤沢、同前。
- (4) 藤沢、前掲、四八八頁
- (2)
- (1) Cf. PLATONIS OPERA IV (BURNET), *RES PVBLIKA*, St. II, 327a~336a、佐々木毅『プラトンと政治』(東京

大学出版会)、一四七頁～一四九頁参照。

- (2) 登場人物のそれぞれに就いては、藤沢、前掲書(下)、四三五頁～四四七頁参照。
- (3) 藤沢、前掲、四四七頁～四五五頁参照。
- (4) 藤原保信『西洋政治理論史』(早稲田大学出版部)、三〇頁。佐々木毅、前掲書、一四七頁～一四九頁参照。
- (5) Cf. PLATONIS OPERA IV, RES PUBLIKA, 331b, 藤沢訳、前掲書(上)、二六頁。
- (6) ibidem, 332c, 藤沢訳、前掲書(上)、三〇頁。
- (7) ibidem, 332d, 藤沢訳、前掲、三〇頁～三二頁。
- (8) ibidem, 331b, 藤沢訳、前掲、二六頁。
- (9) ibidem, 335ab, 藤沢訳、前掲、三八頁～四〇頁。
- (10) ibidem, 336b～354c, 藤沢訳、前掲、四三頁～九九頁。佐々木毅、前掲書、一四九頁～一五四頁参照。
- (11) ibidem, 338c, 343c, 藤沢訳、前掲、四九頁、六五頁。
- (12) PLATONIS OPERA III (BURNET), GORGIAS, 483d.
- (13) PLATONIS OPERA IV, RES PUBLIKA, 348d, 藤沢訳、前掲書(上)、七九頁。
- (14) ibidem, 345c～346c, 藤沢訳、前掲、六九頁～七三頁。
- (15) ibidem, 351c～352a, 藤沢訳、前掲、八九頁～九二頁。
- (16) ibidem, 353de, 藤沢訳、前掲、九六頁～九七頁。
- (17) ibidem, 357a～362c, 藤沢訳、前掲、一〇二頁～百一五頁。佐々木毅、前掲書、一五四頁～一五六頁参照。
- (18) ibidem, 358b, 藤沢訳、前掲、一〇四頁。
- (19) ibidem, 358a, 藤沢訳、前掲、一〇三頁。
- (20) ibidem, 358c, 藤沢訳、前掲、一〇五頁。
- (21) ibidem, 358e～359b, 藤沢訳、前掲、一〇六頁～一〇九頁。
- (22) ibidem, 360c, 藤沢訳、前掲、一〇九～百一〇頁。
- (23) ibidem, 360d, 藤沢訳、前掲、百一〇頁。
- (24) ibidem, 361a, 藤沢訳、前掲、百一十一頁。
- (25) ibidem, 361c, 藤沢訳、前掲、百十二頁。
- (26) ibidem, 361b, 藤沢訳、前掲、百十二頁。

- (27) *ibidem*, 361e~362a, 藤沢訳、前掲、百十三頁~百十四頁。
 - (28) *ibidem*, 362a, 藤沢訳、前掲、同所。
 - (29) *ibidem*, 362d~367e, 藤沢訳、前掲、百十五頁~百二十八頁。佐々木毅、前掲書、一五六頁~一六〇頁参照。
 - (30) *ibidem*, 364a, 藤沢訳、前掲、百十八~百十九頁。
 - (31) *ibidem*, 364b, 藤沢訳、前掲、百十九頁。
 - (32) *ibidem*, 365bc, 藤沢訳、前掲、一二二頁。
 - (33) *ibidem*, 365de, 藤沢訳、前掲、一二二頁。
 - (34) *ibidem*, 367b, 藤沢訳、前掲、一二六頁。
 - (35) *ibidem*, 367e, 藤沢訳、前掲、一二七頁~一二八頁。
- (3)
- (1) *ibidem*, 368a~474d, 藤沢訳、前掲書(上)、一二八頁~四〇八頁。佐々木毅、前掲書、一六〇~一六八頁参照。
 - (2) *ibidem*, 369a, 藤沢訳、前掲、一三一頁~一三二頁。
 - (3) Cf. Voegelin, Eric, *PLATO and ARISTOTLE (ODER and HISTORY, Vol. 3)*, 1957, P. 97~P104.
 - (4) Vgl. Hegel, Werke 7, a. a. O., u. a. S. 292ff.
 - (5) *PLATONIS OPERA IV., RES PVBLIKA*, 369d, 藤沢訳、前掲書(上)、一三二頁~一三三頁。
 - (6) *ibidem*, 372d, 藤沢訳、前掲、一四〇頁。
 - (7) *ibidem*, 372e, 藤沢訳、前掲、一四一頁。
 - (8) 本稿、I, 1. 参照。
 - (9) Vgl. Hegel, Werke 7, a. a. O., S. 346ff.
 - (10) Vgl. Weber (1924), S. 139ff. 'ウヘー'、前掲書、二五一頁以下、伊藤貞夫、前掲書、二〇九頁以下参照。
 - (11) *PLATONIS OPERA IV., RES PVBLIKA*, 405a, 藤沢訳、前掲書(上)、一二七頁~一二八頁。
 - (12) *ibidem*, 426a, 藤沢訳、前掲、一二七頁。
 - (13) *ibidem*, 426b, 藤沢訳、前掲、同所。
 - (14) *ibidem*, 426c, 藤沢訳、前掲、二七八頁。
 - (15) *ibidem*, 426e, 藤沢訳、前掲、二七九頁。

- (16) ibidem, 375a, 藤沢訳、前掲、一四七頁。
- (17) ibidem, 375cd, 藤沢訳、前掲、一四八頁～一四九頁。
- (18) ibidem, 376ab, 藤沢訳、前掲、一五〇頁～一五一頁。
- (19) ibidem, 379c, 藤沢訳、前掲、一六一頁。
- (20) ibidem, 381c, 藤沢訳、前掲、一六七頁。
- (21) ibidem, 382bc, 藤沢訳、前掲、一六九頁～一七〇頁。
- (22) ibidem, 382cd, 藤沢訳、前掲、同所。
- (23) ibidem, 389b, 藤沢訳、前掲、一八四頁。
- (24) ibidem, 401cd, 藤沢訳、前掲、二一八頁。
- (25) ibidem, 409de, 藤沢訳、前掲、二三八頁。