

## 翻訳

ローベルト・シュペーマン

### 『哲人王』

永井健晴

「テキストについて」

プラトンの『国家』は、綺羅星の如き彼の作品群の中でも一際強い光で輝いている。彼の著作活動の中期に成立したと言われるこの作品は、初期作品に見られるソークラテース・モテーフと後期作品に現われるより深い哲学的思索との結節環を成している。『国家』が彼の主著とされる所以はここにある。だが、そればかりではない。この作品の中には、後に西欧の形而上学や哲学が繰り返し問い続けることになる諸問題が、ほぼ出揃っている。それ故、この作品は、ヨーロッパ哲学の原点とも見做せるであろう。

『国家』の主題は何か。それは、端的に言えば、副題が示しているように、「正義」(ト・ディカイオン)である、と見えよう。では、プラトンの謂う「正義」とは何か。それは、

『哲人王』

彼自身の言葉で言えば、自分自身のことを行なうこと(ヘアウトン・プラッティン)である。すなわち、*sum cuique. Jedem das Seine.* これを、オトフリート・ヘーフェは、〈Idioprageformel〉と呼んでいる。初期作品『クリトーン』に出てくる人口に膾炙した言説、「大事なことは、生きることはではなく、善く生きることである。善く(エウ)は、美しく(カロス)、正しく(ディカイオス)である。」は、主著の原理と直に繋がっている。〈善く生きる〉は、〈正しく生きる〉であり、これは〈我が事を為す〉である。さらに言えば、これは、プラトンの謂う意味での「徳」(アレテー)を、つまりそれぞれがもつ固有の潜在的能力を、実現することである。

だが、これを可能にするのは何か。それは人間諸個人の

「魂」(フシケケ)と、それらが構成すると同時に、それらの在り方を限定する「国家」(ポリス)との、あるべき秩序である。だが、あるべきことをあるべきことたらしめる基準は何なのか。そして、それをそれと判断するのは誰なのか。ここから、プラトンの所謂「哲人王」論、哲学者が支配する「最善国家」のモデル(パラダイクマ)が展開される。

この議論は、従来、ややもすれば、哲学者が描く現実離れたユートピア、あるいはそれどころか、危険な全体主義的国家論もしくは復古的・反動的なエリート理論と解釈された。しかし、いずれも、テキストに充分内在した解釈とは言い難いであろう。これらに比較すれば、ローベルト・シュペーマンは、所謂「哲人王」論の理論的な位置を、きわめて的確に解き明かしている、と言えよう。彼の文章は、実に簡潔かつ平明であるから、多少ともプラトンのテキストに通じている読者には、特別な解説は不用であろう。

ここで訳出したのは、現在ドイツで刊行されている *Klassiker Auslegen* という叢書の中の、オトフリート・ヒッフェが編んだ Platon, "Politeia" という書物に収められた論文の一つ、「ローベルト・シュペーマン、「哲人王」である。日

本の古典研究においては、とりわけ戦後は、アングロサクソン系の古典解釈の影響が強いようであるが、ここでは現在のドイツの古典学者や哲学者たちの、『国家』に関する研究論文が、(大家のそれも比較的若い研究者のそれも、合わせて)多く集められている。以下に、それらのタイトルだけを挙げておきたい。

Platon, "Politeia", Herausgegeben von Otfried Höffe, Berlin, 1997

1. Einführung in Platons Politeia/Otfried Höffe
2. Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Thrasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung (Buch I)/Echart Schütrumpf
3. Plato against the Immoralist (Book II 357a-367e)/Bernard Williams
4. Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367e-374d)/Otfried Höffe
5. Zur sozialen Gliederung der Polis (Buch 372d-427c)/

- Monique Canto-Sperber/Luc Brisson
6. The Parts of the Soul and the Cardinal Virtues (Book IV 427d-448e)/Terence H. Irwin
  7. Politics and Ethics in Plato's Republic (Book V 449a-471c)/Julia Annas
  8. Die Philosophenkönige (Buch V 473b-VI 504a)/Robert Spaemann
  9. Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch 504a-511e)/Hans Krämer
  10. Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b)/Thomas A Szlezák
  11. Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen (Buch VI 510b-511e und Buch VII 521c-539d)/Jürgen Mittelstraß
  12. Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b)/Dorothea Frede
  13. Plato's Comparison of Just and Unjust Lives (Book IX 576b-592b)/Richard Kraut
  14. Platos epistémè-doxa-Unterscheidung und die Ideen-theorie (Buch V 474b-480a und Buch X 595c-597e)/Christoph Horn
  15. The Republic's Two Critiques of Poetry (Book II 376c-398b, Book X 595c-608b)/Stephen Halliwell
  16. Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der Politeia/Otfried Höffe

哲人王（プラトーン『国家』第五卷473d—第六卷504d）

ローベルト・シュペーマン（訳・永井健晴）

「哲学者たちが国々において王となって統治するのではないかぎり、——私は言った——あるいは、現在王と呼ばれ、権力者と呼ばれている人たちが、真実にかつ十分に哲学するのでないかぎり、政治的権力と哲学とが一体化されて、多くの人々の素質が現在のようにこの二つのどちらかの方向へ別々に進むことが、強制的に禁止されるのでないかぎり、親愛なるグラウコンよ、国々において不幸のやむときはないし、また人類にとっても同様だと私は思う。さらに、我々が議論の上で述べてきたような国制のありかたにしても、このことが果たされないうちは、可能なかぎり実現されて日の光を見ることが、決してないだろう」（474d ff.）。「藤沢令夫訳、若干変更」

この有名な命題は、『国家』篇のほぼ真ん中あたりで呈示されている。ソークラテースは、これによって自分が嘲笑の泡だつ〈波〉を浴びることになるであろうことを予期している。まさしくこの命題をもって、第二部は始まる。第一部では、

〈ポリス〉を例証にして、つまり「大文字のかたちで」（第二卷、368d）、〈正義〉「ディカイオシュネー」の本質についての議論が展開された。第二部で議論されるのは、第一に「最善国家を」実現する諸条件、第二に〈国家〉「ポリス」ならびに（これに類比された）〈魂〉「フシケー」を墮落せしめる諸々の理由である。

ソークラテースは、諸々の〈技術〉「テクネー」の合理的なヒエラルヒーに基づいた〈国家〉を描きだした。この〈国家〉は、〈最善国家〉、つまりもつとも正しい〈国家〉であり、もつとも征服しがたい〈国家〉である。この点についてグラウコンは同意する。だが、この〈国家〉は、実現可能でもあるのか？ソークラテースは、この問いを「第三の波」（471c）と呼び、これを最大かつもつとも危険なものに見做している。彼が第一と第二の〈波〉、と呼んだのは、〈守護者〉「フュラクス」層においては、男女に平等の任務が課され、妻子は共有されるべきである、という議論である。（457b）

危険はどこにあるのか？危険は、自分ではそれに関して何ら〈知識〉「エピステーメー」をもたず、暫定的な〈憶見〉「ドクサー」しかもたない(450d ff.)事柄において、教師として登場する、という点にある。ソクラテースは、『国家』篇における件の〈国家〉の実現可能性という問題を、以前に(475e)、当然ありうべき問題として認めていたが、これに答えるのを先延ばしにしていた。その時は、このやっかいな問題を回避するなら、議論の羽が楽に伸ばせるし、可能性の問題といっても、そこではそれは議論の内的首尾一貫性と非任意性を吟味することと思われるだけである。

「改行」ソクラテースは、今やまさにこの実現可能性の問題に―手探りのかたちで、そうでなければ、それは「危険」だということにはならないだろう―答えることになる。だが、これは彼の本意ではない。この問題そのものは、もともと主題とは関係がないからである。この主題とは何か？『国家』の主題は、〈国家〉か、それとも〈魂〉か？ソクラテースは、この問いにはっきり答えてから叙述を始めている。それは〈国家〉でも〈魂〉でもなく、「正義と不正の本質」(472b)、すなわち「パラダイクマ」〔類型〕ないし「正義

そのもの」(472c)である。〈正義〉は、「エイドス」〔形相〕である。「諸々のアイデアの場(宿る所)」「コーラー」としての〈魂〉は、それ自身〈アイデア〉ではなく、〈国家〉もまたそうではない。従って、本来の〈知識〉「エピステーメー」は、〈魂〉に関しても〈ポリス〉に関してもありえず、「パラダイクマ・アガテース・ポレオース」〔善きポリスの類型〕に關してのみありえる。ところで、〈ポリス〉が善きものになるのは、それが〈ポリス〉の〈アイデア〉に似ているからではなく、〈ポリス〉が〈正義〉という「アレテー」〔徳、器量〕を分有しているからである。〈魂〉が善き〈魂〉になるのも、同様である。〈正義〉と〈魂〉ならびに〈国家〉との関係は、数もしくは幾何学的均衡とそれらを例証するさまざまな物的対象との関係に似ている。後に挙げる理由からして、〈正義〉は、〈国家〉においてよりも、正しい〈魂〉において、より完全なかたちで実現されている。とはいえ、〈正義〉は、〈国家〉を例にすることで、より見易くなる。

「改行」ところで、純粋数学ということもありえるわけで、これこそ数学者に最大の満足を与えている。これに対応するような「純粋なアキシオロギー」は、プラトーンには存在し

ない。存在するのは、「諸々の存在者の彼岸」にある「善  
「アガトン」そのもの」(509b)である。けれども、この  
「善そのもの」と諸事物との間の関係は、原像と似像との関  
係では決してない。なぜなら、この関係は、諸々の似像とそ  
れらの原像との関係の根拠だからである。その関係は、本質  
的に言って、「実現化」という動的な原理である。だから、  
〈善〉を実際に「知る」人は、もはや善行に無関心ではいら  
れないのである。彼は、もはや特殊な〈徳〉を必要としない。  
例えば、「恐れなければならないことや恐れる必要のないこ  
とについての、法に適った臆見を手放さないこと」(429c)  
を、つまり〈勇氣〉「アンドレイアー」を、必要としない。  
複数で言われる諸〈徳〉の「エイデー」諸形相」は、「ドク  
サー」[臆見]の領域においてのみ存在するに過ぎない。そ  
れらは、〈善のアイデア〉の分光であり、〈ポリス〉と〈魂〉を  
通じて「徳を分有する」(432b)。叙述できるのは、「パラデ  
イクマータ」[諸範型]、つまりモデルのかたちでの〈徳〉だ  
けである。従って、〈正義〉は、「正しい人」もしくは「正し  
い国家」のかたちでのみ、叙述することができるわけである。  
しかし、これらのモデルはまた、単に「描かれたもの」(427

ρ)であり、ここではまだ実現可能性については何ら決定さ  
れていない。しかも、「真実に近づくのは、行為「ヘルゴン」  
よりも言論「ロゴス」である」(473a)ということも、はじ  
めから想定しておかなければならない。けだし、「地上でも  
っとも高貴なものは、おそらくこれと呼び覚ます言葉の中に  
ある」からである(N. G. Davila, *Escritos a un texto im-  
plicito, deutsch: Einsamkeiten*, Wien 1987, 98)。

〈正義〉は、「自分に固有のものをもつこと、そしてそれを  
為すこと」(433e)と定義された。この定義は、きわめて形  
式的であるから、その適用領域には無関心である。『国家』  
は、〈正義〉の二つのモデル、善き〈魂〉と善き〈国家〉に  
ついての書物である。善き〈魂〉の実現可能性が問われるこ  
とはない。問われるのは、〈正義〉の「政治的」モデル「ポ  
リス・モデル」が実現可能かどうかである。この問題は、哲  
学者の関心を第一義的には惹かない。第六巻では、哲学者に  
ついて次のように述べられている。彼は「永遠の秩序と不易  
性の支配する世界に眼差しを向ける。そこでは、存在するも  
のが不正を為すことも蒙ることもないし、あらゆることが天  
上の秩序に従い、理性的に営まれているからである。」彼は

「こうして、この世界を模倣し、そこから能うかぎり多くのことを、生涯にわたって似像として描きだす。」(500b)彼に「自分の人格形成にのみ係わるのではなく、どんな世界においても観照されたアイデアを市民生活や国家生活の中に植え付ける」ことを期待できるのは、「彼に何らかの強制が課されるとき」(500c)だけである。こういうことは、プラトーンが度々強調しているように、ありそうもない。〈魂〉における〈正義〉の実現については、事情は逆である。〈正義〉の〈アイデア〉に向かえば、〈魂〉は自ずから正しいものとなる。誰かが天上の秩序に係わることをよろこびとするなら、彼はそれを「模倣しないではいられない」(500c)。プラトーンに従えば、正しい〈国家〉は従来どこにも存在しない。それはユートピアである。だが、正しい〈魂〉は存在する。ソークラテースの〈魂〉がそれである。Ab esse ad posse valet conclusio. 論より証拠というわけである。

ところで、〈魂〉と〈国家〉との非対称性を根拠付け、〈魂〉を〈正義〉の完全なモデルとすべき理由がさらににある。〈完全国家〉は、それがそもそも可能であるとするならば、大部分の〈魂〉が決して完全には正しくない、というこ

とを前提にしている。すなわち、もし大部分の〈魂〉が〈正義〉のモデルに適うならば、〈最善国家〉は必要ないであろうし、まったくありえもしないであろう。この国家は諸々の〈技術〉を完成させることを基礎にしているが、このことは、実際、分業という差異化とこの差異化を完成させることを前提にしている。だが、これは、各人を能うかぎり全面的に展させる、という考えとは対立する。〈完全国家〉においては、各人は実際、為されることすべてが最高に為されるために、「一つの」事柄だけを為す、とされている。さらに、〈最善国家〉の大部分の人々は、〈魂〉の「一つの」部分だけをとまって現われる。彼らは〈エピテュメーティコン〉「欲望部分」か〈テュモス〉「気概部分」を代表するから、自己統治能力をもたない。彼らの理性のはたらきは、本質的には、一人のより理性的な人にすすんで統治してもらう、という点にある。それ故に、キリスト教徒のプラトーン主義者、アウグスティヌスは、ほとんど一千年後に、次のように述べることになる。すなわち、国家は本来的に、キリスト教徒のためにつくられているわけではない。なぜなら、キリスト教徒は、善行を為すために国家の賞与と裁可を必要としない(『神の

国』第十五卷、十四)からである。キリスト教徒の魂は、正しいものであるから、彼らが国家に期待するのは、第一義的には正義ではなく、地上の平和である。これを愛するのは、「神の国」の市民も、「地の国」の市民と同様である。「平和は、善き者にも悪しき者にも共通である。pax bonis malisque communis」(第十九卷、二十九)しかし、「地の国」は、もはや彼らにとって、善き生活の場所ではない。彼らはそこでは「異邦人」として生活するわけである。ヘーゲルは、両者の立場が近代のキリスト教国家において宥和されている、と考えた。キリスト教によって「実体的なもの」となった主体性は、ヘーゲルによれば、近代の国家形式の土台である。ここでは、真実は、万人に周知のものとして臨在し、従って哲学者の思想の中のみあるわけではない。ヘーゲルは、プラトーンの哲人王について次のように書いている。「真実の宗教が現世に登場し、国家を支配するようにならないかぎり、国家の真実の原理は実現しなかった。プラトーンは、このように述べるまでには至らなかった。」(ヘーゲル、『哲学の体系』、グロクナール編集、著作集、第十卷、四四四)

〈正義〉のモデルとしてのプラトーンの〈最善国家〉は、

次の点から出発する。すなわち、実際には大部分の人々は、自分自身にとっても万人にとっても善きことへの固有の洞察をもたないから、自分自身を統治することはできないが、しかしおそらく洞察をもつ人によって自発的な服従へと説得されうる、という点から。けれども、彼らは誘惑者によってもまた説得されかねない。というのも、〈真実の臆見〉と偽りの臆見とを区別する基準を彼らがもっているとするなら、彼ら自身が智者ということになるであろうからである。このような基準をもっているのは哲学者だけであり、哲学者が権力をもつことよってのみ、〈最善国家〉は実現しうるであろう。論理的には、真実の智者を権力の地位に付けるような如何なる方法もありえない。だから、権力と哲学との合致は、幸運ないし神的な摂理、ヘタイア・モイラ(『第七書簡』326b)、ヘタイア・エピプノイア(499b)もしくはヘタイア・テューケー(592a)である。経験的に見れば、権力保持者が哲学に真剣に取り組むなどということは、およそありそうにない。そして哲学者は逆に、権力に関心をもたない。なるほど、最高の幸福というものがあるとすれば、それは「自分の魂の救済とならんで、国家の救済をも果たすこと」(497a)



にあるであろう。こうした活動を通じて哲学者は自分自身をも完成させることになるであろう。しかし、こうしたチャンスはきわめて小さく、自らを墮落させる危険はきわめて大きい。ソークラテースをこの危険から守ったダイモニオン（これは良心のようなもと取り違えられてはならない）は、ソークラテースが人格的に（個人的に）所有していたものであって、これを一般化するわけにはいかない（496c）。だから、哲学者は、たいていは、通り雨に際してそうするように、身を隠し、自分の生活を不正から自由に保ち、「善き希望をもって、快活に良い気分で別れを告げること」（496e）を選ぶであろう。彼は、敵意をまねくような犠牲を払ってまでも自分の忠告を押しつけようとはせず、むしろ「沈黙して、自分のためにも彼の国家のためにもより善きことを、より高き権力に委ねる」（『第七書簡』331）ことであろう。彼が実際に特殊な説得技術を操るようなこともまた、ありそうもない偶然である。医者そのものは香具師よりもうまく説得することはできない。トゥラシユマコス的主張とは反対に、〈技術〉「テクネー」に相応しく統治することは、被治者の幸福を配慮することである以上、事柄が正しく果たされるべきである

## 『哲人王』

なら、民衆は哲学者に統治することを頼まなければならないであろう（489c）。そして、彼がこの依頼を受け入れるとすれば、それは、とりわけ、自分自身よりも劣る者によって統治される、という罰を嫌うからである（347c）。

プラトーンにおける哲学者支配についての教説の理論的身分は何であるか？この問いを手がかりにして、『国家』篇全体における中心的な議論が何であるかが決められる。この教説が導入されるのは、第一義的には内容的、構造的な理由からではない。〈最善国家〉の記述は、実際、〈守護者〉の機能、身分、教育の記述を以て本来閉じられていた。事実、プラトーンはまた、哲人支配者の記述をほとんど放棄している。彼がその代わりに詳述しているのは、哲人支配者の人格的プロフィールである（481a-487a）。『国家』篇全体が問題にしているのは、まさに「完全に正しい人」（472c）の、つまり〈正義〉の原型の人格的プロフィールである。はじめに問われたのは、正しい〈魂〉である。正しい〈国家〉の方は、類比的なマクロ・モデルとして役立てられるはずであった。そして、我々が見たように、このマクロ・モデルは、個々の〈魂〉は〈国家〉においてそれ自身すでに「完全に正しい」

わけではない、ということ的前提にしている。けれども、  
〈最善国家〉の支配者において、〈正義〉の両モデルは収斂することになる。完全に正しい〈魂〉は、完全に正しい〈国家〉に等しい。しかし、完全に正しい〈国家〉は、その頂点に完全に正しい〈魂〉をもつ一人の人間がいる場合にのみ可能である。完全に正しい〈魂〉を通じて、〈善そのもの〉の光が、太陽のそのように、〈ポリス〉の中に差し込むからである。この条件の下でのみ、〈最善のポリス〉は可能である。この〈国家〉の王が一度その地位に就けられてから為すことは、『ポリティコス』の中で述べられているように、「国家の中で生きている人たちに、理性と技術に従って、常に正しいことを分け与え、そのことによって、彼らを保持し、いつもより悪しきことからより善きことへと導くこと」（『ポリティコス』297b）である。正しいことは、各人を「自身自身の事柄の中に」留め置くことによって、保持されることになる。諸々の〈技術〉のヒエラルヒー、あらゆる活動の技術的適性、各人が自分に適した機能に正しく配置されること、正しい賞罰、こうしたことを王は上から見守っている。彼は最上位の審判者である。

〈最善国家〉は、その〈正義〉に基づいて、その市民たちの絶対的忠誠を要求することができる。現存する諸国家も服従を要求することができるが、この要求は別なたちで根拠付けられている。ソークラテースは、彼が脱獄によって処刑を免れることを拒むとき、暗黙の契約に訴えている。よい関係にあったときには亡命権を行使しなかった市民は、国法が彼に敵対し、その不正な適用がなされても、俄に服従を拒むわけにはいかない（『クリトーン』51e）。「通常の」国家に妥当する正当性の根拠は、契約である。〈最善国家〉の正当性の根拠は、それが〈最善国家〉である、ということであり、従ってその〈正義〉である。

これまで、こうした〈最善国家〉は存在しない。これがいつか存在するようになるとすれば、これはプラトーンにとつて端的に世界的な出来事であり、いわば政治的領域における神の受肉という出来事だ、ということになろう（『ポリティコス』303b 参照）。もしこの〈最善国家〉、すなわち哲人王を伴う〈国家〉が、それほどまでにありえないものであるなら、何故プラトーンはこの〈国家〉を入念に「描きだし」たのであろうか？この「パライクマ」が、現実の国家、

「通常の」国家に対しても、一つの意義をもっていることは明らかである。すなわち、それは一つの基準を与えるようなミュートスという意義である。これは「我々においては、神託のような機能を果たすことになるう」（『法律』712a）。こうしてプラトンは、『ポリテイコス』において、国制についての一つの類型論を与えている。彼は、三つの善き国制と悪しき国制、三つの法治国家と非法治国家、すなわち、一方の君主制、貴族制、民主制的法治国家、他方の僭主制、寡頭制、法律を欠く民主制を区別している。注目すべきことに、ここでは善き国制の中に、哲学者による無制限な支配は、すぐ前ではそれが唯一の正しい支配として叙述されていたにもかかわらず、まったく現われていない。具体的な個別の正義を果たすこと、すなわち「理性と技術に従って、国民にいつももっとも正しいことを分け与える」こと、こうしたことを、抽象的に一般化する法律なしに、いきなりできる者があるとするれば、彼は一般的な法律によってただ不当に妨げられることになるだけであろう。それに、一般的な法律の適用は、個々人にとって、形式的な優先順位なしに個別的な賢明な決定が下される場合ほど、正しいものではありえない。だから、

## 『哲人王』

『法律』の第六巻では、混合体制を根拠付けるために、次のように述べられている。国家の福祉は、正義と平等についての真実の原理に懸かっているが、この原理は、等しいものに等しいものを、すなわち誰にも彼の本性からして相応しいものを分け与える、という点にある。しかし、人々にとって真実に相応しいものが得られるのは限られた場合に過ぎないから、大きな不正を避けるためには、この均衡原理は、算術的な等価原理によって補完され、修正されなければならない（『法律』757a-e）。神のみが、どの個人に対しても、彼の本性において公正でありうる。哲人王の知恵は、実際、神的なものである。哲学者は、〈善そのもの〉を直に観た。〈善そのもの〉は、諸々の〈ヘイデア〉と比較して、さらに抽象的なものであるわけではなく、その逆である。それは、あらゆる個別的なものを、それぞれを構成する〈ヘイデア〉へと向かわしめる力である。「存在するものの彼方に」ということは、「一般的なものと特殊なものとの区別の彼方に」ということである。特定の存在領域に関して知識をもつ者が、個別的なもの、つまり経験するものに関して要領をえない、ということはある。〈善〉を知る者は、それを個別ケースにお

いても知り、個々人の〈魂〉をより善きものにすることができ  
きる。

『国家』とは異なり、『ポリティコス』は、『法律』と同様に、  
実際、政治に関する書物である。ここでもプラトンは、『洞  
察力をもつ王のごとき人間によって』（『ポリティコス』  
(294a) 統治された国家が法治国家よりもすぐれている、と  
いうことに固執している。しかし、ここでは実現化の問題は、  
理論的可能性の問題よりも重要である。かくしてまた、「誰  
が判断することになるのか？ Quis iudicabit？」という問題  
が提起される。もし誰かが、哲学者である、と不正に要求し、  
そこから法律なしに統治する権利を導きだすことになったら  
どうであろうか？このことは、一般的な法律が無条件に通用  
すること、つまり盲目のユスティティアよりも、はるかに悪  
しきことであろう。僭主制は、哲学者支配にもっとも近い統  
治形式ではなく、それとは正反対の統治形式である。しかし、  
誰かが智者であるのか、それとも、そうである、と主張して  
いるに過ぎないのか、これを誰も判断することができない。  
この問いについて中立的な第三の立場から決定する手続きは  
考えられない。ここでは、「聖者はあらゆることについて判

断を下す。しかし、彼自身については、誰からも判断を下さ  
れない。」という言葉が妥当する。だから、哲学者が法律の  
上に立つ支配は、『ポリティコス』においては、正当な国家  
形式の中にはまったく受け入れられていない。だが、それ  
「哲学者支配」は、これらの国家形式に対して、言わば一つ  
の規制的な機能をもっている。それは、これらに対して、  
〈正義〉の〈アイデア〉そのものが〈最善国家〉に対してもっ  
ている身分をもっている。それは原像であり、あらゆる国制  
は、この一つの真実の国制の「ミメーター」、模倣である。  
この際、あらゆる国制というのは、善き国制ばかりではない。  
悪しき国制は、哲学者支配を形式的に模倣する。つまり、無  
制限で、法律を欠く支配という点で。善き国制は、実質的に  
模倣する。つまり、法律に基づいて行なわれることが、哲学  
者の絶対的支配の下で法律なしに行なわれることに、能うか  
ぎり近づく、という点で。従って、哲学者の絶対的支配にも  
っとも似ているのは、非哲学者の絶対的支配ではなく、『法  
律』の ΝΟΜΗ に従えば、「混合体制」、君主制、貴族制、民主  
制の要素を伴う一つの体制、すなわち、勝者も敗者もなく、  
共通善がある一つの秩序である。

ところで、この国制「混合体制」に比較すれば、〈正義〉の理想的モデルそのものは、〈アイデア〉にずっと近いものである。この理想的モデルにおいては、人々が完全な現実性を伴ってはまったく現われず、〈ポリス〉全体が、〈魂〉全体と同じ構造をもちうる、とされているに過ぎないが、そうであるかぎりでは、このモデルは、非政治的で抽象的なモデルである。それ故、プラトーンが著した本来的に政治的なこれらの書物は、〈次善国家〉（『法律』875d）に関して、すなわち〈デウテロス・プルス〉、「第二の航海」（『ポリティコス』300e）に関して、ソークラテースが『バイドン』において語っているそれに類比できる。そこでは、ソークラテースは、〈アイデア〉論を、一つの普遍的な〈ヌース〉の理論（観照）——この理論（観照）だけでは取りつく島もないのだが——からさまざまな経験的な色彩をへ分光するプリズム〉として特徴付けるために、その「第二の航海」について語っている。これらの政治的な書物で扱われている国制においては、エウメネースがアテーナイというポリスにおいてそうであったように、〈最善国家〉のイメージが、「神託のかたちで口承される神聖な古い説話のように」まざまざと記憶に留めおかれる。

## 『哲人王』

何故に、こうしたイメージや記憶が現前していることが、重要であり続けるのであろうか？何故に、多くの根拠があるプラトーンの見解に従うなら、民主制もまた、その市民たちの〈魂〉そのものが「民主制」ではないとき、すなわち、民主制そのものが「民主化」を生活内容にしないで、その神話の中に不在の王が現前し続けているとき、このときのみ安定し、人々にとって善きものになりうるのであろうか？（アテーナイ民主制の起源神話は、コドロス王の物語であった。彼は国家のために一身を捧げたが、彼の後継者になるに値する人はいなかった。）

哲人王論が提起しているのは、政治的支配の正当性という基本的な問題である。この問題は、まさしく〈国家〉と〈魂〉が非対称的であるが故に提起される。〈魂〉における理性の支配は、何ら正当化を必要としない。なぜなら、それは「フュシス」「自然・本性」に適合しているからである。理性は、自然本性からして、「ヘーゲモニコン」「導くもの」である。理性が支配するとき、ひとは、自由で、自分自身と親しくある、という意識をもつ。「自己自身」を統治するものこそ、人間そのものである。人間は、自分が意志するものを知るが

故に、自分が意志するものを為す。これとは異なり、〈国家〉における支配は一つの問題である。なぜなら、ここでは、理性が欲望を支配するのではなく、人間が他の人間を支配し、この支配される人間はまた、少ない程度ではあれ、やはり理性的な存在であるからである。問題は、『ポリティコス』において言われているように、ポリスの牧人は、まさしく羊群を保護しているのではなく、その畜群と同じ種族に属している（『ポリティコス』275b）、という点にある。

さて、プラトーンの家哲学にとって、そしていくつかの制限を付けるなら、アリストテレスの家哲学にとっても、また同様に後のすべての伝統的自然法論にとっても、特徴的なことは、支配の正当化は、結局のところ、形式的、手続き的なことではなく、内容的なことである、ということである。形式的な手続きは正当化することなく、それ自身正当化を必要とする。そして、形式的な手続きの唯一の正当化は、それが、全体的に観て、相対的にもっとも公正な諸帰結を内容的に保障する、という点にある。形式的な手続きが明らかに悪しき帰結を生み出すとすれば、これは修正されなければならぬ。だから、中世の選挙手続きには、聖ベネディクトゥス

の規則の中にある選挙による解任手続きと関連して、「より賢明な立場（党派）*sanior pars*」という概念が見られる。それがおそらく眼目としているのは、墮落した、もしくはまるで賢からざる多数者の決定を修正することである。こうしたことは、我々には縁遠いように思われる。これに類したことは、最近では、共産党が行なったことのみ見られるに過ぎない。共産党は、実際、その支配要求そのものを、まったく形式的ではなく、実質的な真理要求を通じてのみ、根拠付けたからである。しかし、プラトーンの見点からしてすでに、こうした類比は許されない。なぜならば、こうした類比は、それはそれで形式的であり、内容的な差異を度外視しているからである。プラトーンが、三つではなく、六つの国家形式を区別しているとすれば、三つの善き国家形式と三つの悪しきそれとの区別は、第一義的には一つの内容的な区別である。善き国家形式にあっては、支配者たちは共通善を志向し、悪しき国家形式にあっては、彼らは自分自身の（誤って思い込まれた）利益のために統治する。いずれにしても、この内容的な区別は、形式的な区別の中にも現われる。善き諸国家には、理想的な〈最善国家〉には存在しないもの、つまり不変

の法は存在する。悪しき諸国家は、〈最善国家〉と同じく法律を欠いている。

人間を牧する者は、牧される者と同じ種族に属するから、本来は支配する資格をまったくもたず、それをもつのは神のみである。「なぜなら、神のみが、牧人の在り方に従って人間の生存に配慮するからである」(『ポリティコス』275b)。「他者の同意なしに、他者を支配できるほど善良な人間はない」というリンカーンの命題は、「神の下の国民」という彼の前提と同じく、プラトンの伝統の中にある。人間による如何なる支配も、他者による決定を意味する。トゥラシユマコスが、『国家』第一巻の中で、如何なる牧人も自分の利益のために統治をおこなう、ということを強調しているとすれば、彼はこの点を見ていたわけである。というのも、「誰もが」自分の利益のために行為し、このことについては、古典古代には合意があるからである。だから、〈混合体制〉において、『法律』が予見しているように、万人の利害関心が代表されねばならず、有益なものについての蓄積された経験知が、法律の中に表現される。いずれにしても、このような法律は、長期にわたっては、ポリスの福祉を確保できない。

## 『哲人王』

この点では、それは文字で固定された技術規則と同じである。こうした規則の背後には、制作されるべき対象の機能についての〈知識〉はもはやない。(『ポリティコス』297d-300c 参照) 情報喪失は不可避である。

誰かが有益なことについての現実的な〈知識〉をもっているなら、事情は異なるであろう。こうした〈知識〉に、法律についての単なる経験知は、席を譲らざるをえないであろう。彼が被治者を犠牲にして自分の利益を追求する恐れは不要であろう。というのは、〈善そのもの〉が現実を示された者は、〈善〉が本質的に共同のものであること(『ゴルギアス』505<sup>e</sup>)を「知っている」からである。彼は被治者の幸福に配慮することによって、自分自身にとって最善のことを為す。なぜなら、あらゆる〈技術〉は、それをもつ者にとって有益だからである。というのも、〈技術〉は彼を完成させる(『国家』342c)からである。

〈善〉は「コイノイン」、共通のものである。だが、〈善〉は、それは共通のものである、ということによって定義されない。このような定義は空虚である。というのは、もし我々が、万人にとっての〈善〉だけが現実に善きものであること

を知っていても、我々はまだ、何が万人にとって〈善〉であり、万人にとって有益なものであるのか、を知らないからである。こうした〈知識〉を集団主義的イデオロギーと取り替えてしまうわけにはいかない。だから、〈守護者たち〉、彼らの属性、共同福祉への彼らの献身、これらは〈最善国家〉にとっては充分条件ではない。なるほど、守護者がポリスの利害関心とは一致しない個人的利害関心をもたないということは、事前の配慮にあたる。これが彼らに所有と婚姻が許されない理由である。しかし、こうした予防措置は、守護者が哲学者として、一般的なもの「そのもの」が同時に彼ら自身の「善」である、という個人的な洞察をもっていないかぎり、完璧ではありえない。あらゆる集団主義的イデオロギーは、利己主義的な利益追求の道具にきわめて容易に転化しかねない。しかも、共同福祉を犠牲にして。プラトンは、彼が名誉制の起源を〈国家〉の最初の墮落形式として呈示しているところ（『国家』545c-548d）で、こうした可能性を叙述している。守護者は、〈右手の為すことを、左手は知らない〉といった類の人間ではない。彼らが実業を営む民衆よりも高貴であるとすれば、それは彼らが金銭や享受ではなく、名誉

を求めているからである。そして、名誉は共同体が彼らのために用意する賞与である。それは非物質的補償であり、これは人がそのためにこそ名誉を得るもの、つまり共同福祉への奉仕によって、直接的に定義される。けれども、名誉そのものは共通善ではなく、個人的な獲得物であって、これへの関心は一つの利己主義的な関心である。ところで、名誉を獲得するためには、とりわけ公正であるように「見え」なければならない。実際そうであるかどうか、はどうでもいいわけである。名誉は、就中、ポリスへの並はずれた奉仕によって獲得される。こうした機会は、とくに戦争においてある。だから、〈守護者〉には、国家の真実の利害関心に反して、平和よりも戦争を優先する誘惑があるわけである。

〈善〉を自分の洞察から知る者だけが、「わたしのもの」や「あなたのもの」と〈善そのもの〉との間の区別がもう一度を現われてくる微妙な誘惑から免れている。哲学者は、こうした区別をもちや行なわない。それ故、彼の支配だけが、もはや人間の人間に対する支配ではなく、神的な支配と同じ意味をもつ。哲学者は支配者には、〈正義〉の〈ヘイデア〉がまさしく現前している。



いずれにしても、哲学者は、彼がポリスの頂点に招聘されるまでに、すでに五十才になっていなければならない（540b）。知的直観にまで至る道をいまだ最後まで歩みとおしていない駆出しの哲学者もまた、認識の利己主義的な転倒そのものから免れていない。〈善〉の〈知識〉以外のあらゆる〈知識〉は、実際、プラトーンに従えば、両価的（曖昧）である。それは善にも悪にも利用できる（『小ヒippias』参照）。489d-492e, 494b-495b

そして537e-540dで、プラトーンは、駆出しの哲学者がとりわけ誘惑されやすいことについて語っている。これには主観的ならびに客観的な理由がある。主観的理由とは、智者が自分が智者であると自分で思うこと、つまり自惚れである。『カルミデス』の中で、プラトーンは、〈知識〉についての現実的な知識は存在しえない。なぜなら、それは無限の繰り返しに至らざるをえないからである」というテーゼを展開している。この対話の「アルカーヌム」[要諦、秘密] arcanum は、最終的に根拠付けられた〈知識〉は、もはや自己反省的ではなく、〈善〉のもはやそれ以上問うことのできない直接的直観であり、如何なる自己反省も、この〈善〉を基準とし

て測定されることになる、ということである。けれども、こうした洞察が得られていかぎりでは、認識する者の自己の主観性への反省が不可避免的に見られることになる。こうした反省が〈善〉への知的愛に至らなければ、この愛に代わって、自分の優越性への関心が現われかねない。才能のあるすぐれた者が追従する者に取り巻かれている場合には、とくに危険である（494ff.）。大きな悪を為す者は、真正な哲学者と同じ素材からつくられているからである。

本質的には哲学のカリキュラムのためにある弁証法によって、この主観的な危険に、客観的な危険が応ずることになる。弁証法家は、伝統的な習俗規範の伝承された諸原則を概念的に解体することを学ぶ。彼が「真実（態）」においてあるところのもの」（ヘーゲル）を認識するまでに至っていないかぎり、弁証法は、自惚れがはしゃぎ回る遊び場となり、習俗規範（倫理）の欠如状態を正当化する手段になりかねない。それ故に、弁証法の学習は、あらかじめ実定的な教科、つまりとりわけ数学が扱われた後で（〈守護者〉）としての奉仕についてはいわゆるまでもない）、ようやく三十才からはじめられるべきなのである。哲学的瞑想とこれと並行する活動としての

国家指導という目標が達成されるまでに、五年間の弁証法の学習を経て、さらに十五年間の国家奉仕が為されなければならない。

完成された哲学者は、もはやより善き洞察に反して行為することはありえない。なぜなら、彼はそのためには動機を必要とするであろうからである。だが、まさにこれを彼はなくしてしまったのである。彼に何かは〈善そのもの〉よりも望ましいと思えるとしたら、彼はまったく智者などではないわけである。なぜなら、彼には〈善そのもの〉がそれ以外のものに見えているからである。『法律』の中には、ヘエスカータ・アマティア、*「無知の極み」*という、ひとを驚かせるような定義がある。これは、快や不快がヘドクサー・カタ・ロゴン、つまり理性に適った臆見と調和しないこと、ヘディアフォニア（『法律』689a）のことである。快と不快は〈善〉の主観的な現象形式である。事物があるがままに現われる人のみが、本来の意味で智者なのである。だから、善ならざるものを善として体験するような人は智者ではないのである。こうしたことはすべて常識に反している。常識は哲学者に対して不審を抱く。ソークラテースの反駁は、哲学者支配に

対する反論を実際には克服していない。アディマントスはこの点を明らかにしている（489d）。カントは、数千年後に、古典的な反論を次のように定式化している。「王が哲学したり、あるいは哲学者が王になったりすることは、期待すべくもないことであるが、しかしまた望むべきことでもない。何故ならば、暴力の所有は理性の自由な判断を不可避的に墮落させるからである。しかし、王もしくは王のごとき（平等原則に従って自己自身を支配する）国民が、哲学者の階級の姿を抹消させたり、その声を封じたりするのではなく、オープンに語らせることは、両者の仕事を明らかにするために、両者にとって不可欠である」（カント『永遠の平和のために』、著作集、アカデミー版、第三間、三六九）。こうした反論はカントから予期されうることである。なぜなら、カント的哲学者とプラトンの哲学者とは意味が異なるからである。カント的哲学者は、彼の習俗規範的（倫理的）な信頼性という点では、〈知識〉をもたない者と区別されない。実践理性の声は、彼においても、他のすべての者と同じく、本質的に利己主義的な情動（傾動）と対立している。そして、道徳と幸福の結合は、あくまで外面的な結合であって、これを希望す

ることは宗教の問題である。プラトーンにとっては、「善そのもの」の洞察はある内面的な変容を意味しており、この変容において、「立派なこと」、「つまり「習俗規範的（倫理的）なこと」と、「善きこと」、つまり「有益なこと」との同一性が直接的に体験される。哲学は一定の理論的な仕事であるばかりでなく、一つのビオス、一つの生活様式である。そして、この生活様式が、すなわちはじめから瞑想と政治的活動とを相互に結び付けるということが、ポリスを統治すべき哲学者にとって、とりわけ本質的なことである。哲学的な理論にのみ献身している者は、単なる政治屋と同じく、権力から締め出されるのである（473e）。

ソークラテースにぶつけられる反論はj、とりわけ二つの偏見を支えにしている。第一に、統治はそもそも「知識」に基づく「技術」ではなく、単なる経験である。第二に、生活を方向付けることは、洞察の問題ではまったくありえない。従って、哲学が与えるのは信頼しうる生活の方向付けではなく、何らかの道具化されうる、媒介された教育知識、あるいは一定の有用な思惟訓練である。これは次のような考えが前提とされている。哲学などは若いときに程々にやっておき、

哲学によって惑わされ、「有用」と呼ばれうるものの慣習的な尺度の根拠をさらに問うたり、あるいはそれどころか新に規定し直したりしてはならない。アデイマントスがここで報告していることは、ほとんど文字通り、我々が『ゴルギアス』の中でカッリクレースの口から聞かされていることである（486c 参照）。ここに現われている問題は、人間のあらゆる現実的問題と同じく解きたい。なぜなら、この問題は循環へと導かれてしまうからである。「あなたが私を見つけていなかったのなら、あなたは私を探したりしないでしよう」と、パスカルはキリストをして言わしめている。議論に対する不信は、議論を以て克服することはできない。政治的領域の真理能力に原理的に疑いをもっている者は、彼が論理の強制の下に為したあらゆる譲歩を、いつでも再び撤回し、「なるほど理論的には正しいが、しかし実践には役立たない」という共通認識に立ち戻ることができる。

問題の核心は次の点にある。大衆は哲学者と似而非哲学者とを、哲学者とソフィストとを区別できない。なぜなら、区別の基準をもつためには、大衆自身が哲学者から構成されなければならぬからである。民衆は哲学者を、若者を

墮落させ、遵守され妥当しているものに疑いを抱かせ、無法状態に陥らせかねないインテリと見做している。ということとは、哲学者が経験的に弁証法家と見られていることを意味している。そして、こうした疑念を抱く民衆は、哲学者よりもソフィストを選ぶ。こうした態度についてのプラトーンの判断は両価的（曖昧）である。なぜなら、彼はこうした態度を両価的なものと考えているからである。一面では、法律に従順であることは、事実、〈次善国家〉においては最善である。というのも、民衆は法律に関する善き批判者と悪しきそれとを区別する基準をもっていないからである。いずれにしても、法律は沈殿した経験である。他面では、プラトーンはソフィストを言わば同僚として擁護している（492b）。ソフィストたちが影響力をもつのは、彼らが民衆を楽しませ、上機嫌にし、民衆の支配欲に表現を与えるかぎりにおいてに過ぎない。だから、民衆を墮落させるのは、本来的には彼らではない。民衆が自らを墮落させる者たちを自ら放さないのである。その際、民衆は幾分かはお人好しであって、ソフィストが哲学者に対して反感を抱かなければ、哲学者をも信頼するであろう。（499d f.）

しかし、大衆は〈善そのもの〉によってのみ動機付けられた態度をイメージすることができない。だから、成立した哲人王もまた、大衆がいつでも抱きかねない、如何なる法律によっても制限されない哲人王の権力に対する反感を、免れていない。『ポリテイコス』の中で〈最善国家〉から〈次善国家〉つまり法治国家への移行の理由として描かれているのは、まさにこの不信である（『ポリテイコス』297d ff.）。この移行は創世記の原罪神話を想起させる。そこには、実際、墮罪の端緒において、私心のない神の禁止に対する、蛇によって示唆された不信がある。同様に、『ポリテイコス』において、プラトーンは、医者や船頭に対する大衆の不信について語っている。彼らは自分の〈技術〉を依頼人に不利になるように誤用しているのではないか、という嫌疑が抱かれる。だから、民衆は実務家を育成し、任命するための規則を定め、彼らの活動を制御できるように、*lex artis* を文書によって書き記しておくことを主張するわけである。「信頼はよい。制御はよりよい」（レーニン）。哲学的な〈知識〉は誤用されえないことを、大衆は知らない。なぜなら、哲学的な〈知識〉がいまだその最高点に達していないときには、それはおそらく誤

用されかねないことを、大衆は身を以て知っているからである。

不信が制度化されれば、最善のものは、だから「最善国家」もまた、決定的に失われる。とはいえ、最悪のものも予防されることになる。とりわけ、「次善国家」が自らを「最善国家」の模倣と理解している場合、そして「最善国家」についての「神聖なる伝承」が現前し続けている場合がそうである。あるいは、規則を嘲笑しながら、いつも正しい処置を講じるすぐれた医者や、記憶の中に生き続け、規則を定め、規則を応用する際に、「ソークラテースなら、どう言っただろうか？」と問う場合がそうである。