

翻訳

M・B・フォスター

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

永井健晴

内容

序文

第一章 政治哲学の対象としてのポリス（古典古代国家 the Polis）とステイト（西欧近代国家 the State）

補説A プラトンのポリスの三分割と労働分割（分業）の

混同

補説B 立法者あるいは守護者であることは、「第二の教育」の成果なのか？

（以上、第一六卷第一号）

第二章 プラトンにおける正義（ディカイオシュネー）と自

由「エレウテリアー」

補説C プラトンにおける教育と統治

（以上、第一六卷、第二号）

第三章 ヘーゲルのプラトン批判：「主体的エレメント」

補説D プラトンにおけるソーフロシユネーという徳

補説E 「主体的自由」に関する他の諸々の言及を伴うヘ

ーゲルのプラトン批判：それらの両義性

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

（以上、本号）

第四章 「国家」における自由の条件としての法（法律・法

則）

第五章 ヘーゲルにおける「市民社会」と「国家」

第六章 統治者と主権者

用語解説

索引

第三章 ヘーゲルのプラトン批判：「主体的エレメント」

近代の政治理論は、主として自由を国家の根拠、目的、限界としている点で、古代の政治理論とは異なっている。自由は多様な意味を担いうるが、これに応じて、近代の諸理論も

互いに大いに異なっている。しかし、そうだとすると、それらが異なるものと見られるのは、全てが共有する一原理の解釈においてに過ぎない以上、それらの差異は相対的には意味のないものとなる。そして、まさにこの一原理によって、近代の諸理論は全て、古代の諸理論（ここでは、国家は自然本性的なものである）と対比されることになろう。

ヘーゲルは、自分自身の理論をプラトン批判によって展開しようとするときはいつも、この差異に執着しているが、しかし、彼はそれを多様なフレーズで表現している。ポリスにおいて見極めうる欠陥、しかもポリスの政治理論の中に反映されている欠陥は、「個人の諸権利」、「個人の自由」、「主体 the subject の特殊性を満足させる権利」——これらをそのポリスが尊重していないこと、これである。⁽¹⁾ところで、この関連でヘーゲルが述べている全ての事柄について、おそらくもつとも共通している用語は、「主体性」subjectivity である。ポリスとは対照的に、近代国家 the State は「主体的エレメント」the subjective element⁽²⁾に、大いに活躍する場 play を与えるが、これこそ近代国家の特徴であり、「主体的自由」subjective freedom は「近代世界の原理」である。それ

ゆえに、この「主体性」という用語の厳密な意味を理解することが重要である。

「サブジェクト」subject、「主辞、先言指定、基体、主体」という語の元来の意味について考えるならば、われわれはこれをきわめて容易に理解するであろう。この語の元来の意味に従えば、それはアリストテレスの「ヒュポケイメノン」[下に置かれたもの] [subjectum] のラテン語訳であり、諸々の賓辞の主辞 subject of predicates を単純に意味している。アリストテレスの教説に従えば、どんな事物の本質 the essence も、その諸賓辞において、すなわち、事物の定義とともに構成し、事物の形相あるいはエイドース the Form or Eidos を明示する、種・類 genus 及び種差 differentia の二つの賓辞において究明し尽くされる。この形相あるいはエイドースは、賓述(述定)可能な全てのものと同じく、必然的に一般的 general なものである。所与のどんな事例においても適用されるそれ自身以外の諸主辞について賓述可能であることが、形相あるいはエイドースの自然本性である。もちろん、いかなる特殊な主辞 subject においても、何らかの賓辞ないし多くの賓辞において究明し尽くされない残余のエレメ

ントは、いつも存在する。このエレメントは、アリストテレスの教説においては、形相的 formal なものに対置されるものとしての質料的 material なもの、本質的 essential なものに対置されるものとしての偶有的 accidental なもの、能動的 active なものに対置される受動的 passive なもの、一般的 general なものに対置されるものとしての個体的 individual なものである。それは、厳密な固有性を伴って、「基体 (主体) 的なエレメント」"subjective element" と呼ばれよう。

プラトンに従えば、市民としての *qua citizen* 一人の人間の徳 *virtue* を構成する徳は、ディカイオシュネー (正義) である。そして、それは、形相的なものである以上、必然的に一般的なものである。それはどれほど多くの特殊な主辞 (基体・主体) においても同一的なものでありうる。そして、そこにおいてそれが実現されるところの主辞 (基体・主体) の特殊性は、それにとって偶有的である。すなわち、言わば、基体 (主体) 的エレメント *the subjective element* はその本質から排除されている。正しいものであること *to be just* は、一つの特殊な魂の本質と見なされるかぎり、その本質は、

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

自然的諸対象のそれと同じく、それに対して特殊な基体 (主体) の個性性 *the individuality of the particular subject* は無関係であるところの何かの中に位置づけられている。

基体 (主体) 的エレメント *the subjective element* は、ソフィアー (知恵) という徳からは、同じような仕方では排除されていない (われわれが見出したところでは、このソフィアーという徳はその言葉の近代的な意味の一つにおける自由の先取りである⁽³⁾)。またその基体 (主体) 的エレメントは、「欲求的部分」(プラトンはこの部分をエレウテリアーという名の下に非難しているが、この部分は自由の第二の近代的意味に対応している⁽⁴⁾) から排除されていない。以下の省察はこのことを明らかにするであろう。ディカイオシュネーとは、*Logos* が魂の中に現前していること *the presence of Logos in the soul* である。それは一定の形相による所与の質料への形相付与 *the information of a given matter by a certain form* である。形相は魂の諸部分の三階層的關係 *the three-fold relation* であり、質料はこの関係とは別に考慮されるこれらの部分、ヘト・ロギスティコン (理性的なもの) <ヘト・テュモエイデス (気概的なもの) <ヘト・エピテュメーティ

コン(欲望的なもの)である。ここまでは、通常のギリシア的教説が適用されえないものは何もない。形相は一般的かつ本質的であるが、これに対して、基体(主体)、すなわち中性的な基体的なもの the neuter substantives によって明示された質料的エレメントは、個体的かつ偶然的である。とりわけ、それに形相付与 the information が負っているところの活動 the activity は、われわれがこの観点に固執する限り、質料にはなく形相に帰されなければならないし、ヘト・ロギステイコンである、ヘト・テュモエイデスである、ヘト・エピテュメーティコンである、その基体(主体)的エレメントにはなく、ロゴスに帰されなければならない。しかし、ソフィアーについては事情が異なる。この活動もまたロゴスによる基体(主体)への一つの形相付与であるが、しかしこの形相付与においては、活動の発条は、形相を付与するロゴスにはなく、形相を付与されるべき基体(主体)に、つまりヘト・ロギステイコンとして明示されるまさしく「基体(主体)的エレメント」にある。すなわち、この基体(主体)的エレメントは、個体的エレメントであるが、偶有的なものではない。それは単に形相を付与されうる質料、

ないし受動的潜在力 a passive potency ではなく、それ自身において形相を実現(認識)する能動的な能力 an active power to realize form in itself である。かくして、それは実現(認識)することに対して、偶有的ではなく、本質的である。ディカイオシュネーとソフィアーとの間の差異は、形相が現前すること presence of form である形相付与 information と形相の知識 knowledge of form である形相付与との間の差異である。前者「ディカイオシュネー」においては、形相こそが能動的であり、これに対して基体(主体) the subject は、その上でこの活動が実行されるところの受動的質料以上のものではない。しかし、後者「ソフィアー」においては、基体(主体)それ自身が能動的であり、基体(主体)は知識活動 an activity of knowing によって自己自身に形相を付与し、informs itself。形相はその受動的客体以上のものではない。この差異はざらに、(1)「実現する to make real」と(2)「認知する to become conscious」としての「実現(認知)すること to realize」という英語の用語の異なる意味によって、例解されるであろう。ディカイオシュネーとソフィアーは両方とも、「形相の実現(認知) realization

of form」と定義されようが、しかし、それはそれぞれ異なる意味においてである。前者においては、形相は基体(主体) the subject において実現され realized (made real)、そして、実現という活動の発条は、(形相そのものにおいてか否かはともかく) いずれにしても基体(主体) の外部にある。後者においては、基体(主体) が形相を認知する become conscious ことになるとき、形相は、基体(主体) においてのみならず、基体(主体) によって、認知され realized、そして、この活動の発条は、基体(主体) 自身にある。これによって、基体(主体) the subject は、さらなる意味での主体になる。それはもはや単に、そこにおいて諸賓辞が備わる主辞(諸賓辞に対置されるものとしての主辞)ではなく、活動の主体(客体に対置されるものとしての主体)である。かくして、ソフィアーについては、本質は形相(一般的なもの)ではなく、主体、へ個体的なものによる形相の領有 the appropriation of the form by the subject, the individual である。

かくして、ソフィアーというプラトンの徳の中には、ヘーゲルが「主体性のエレメント」the “element of subjectiv-

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

ity」と呼んでいるものが含まれている。

しかし、この徳は、プラトンに従えば、一ポリスのメンバーないし市民としての一人間にとってもものではなく、その統治者ないし守護者としての、それにとつてのものに過ぎない。そして、それが保証する「主体的自由」the “subjective freedom” が同じ広がりを持つのは、都市国家の全てのメンバーが等しく正義に適っているからといって、正義ではなく、少数者のために確保されている、正義を定立ないし維持する、という活動である。守護者ではない都市国家のメンバーに開かれて⁽⁵⁾いる唯一の徳は、ディカイオシュネーであるように思われる。そして市民たちの魂における基体(主体) 的エレメントは、この徳の実現(認知) に何ら関与しない。従属階層 the subject class のメンバーたちは、統治者たちに対して、職人 craftsman に対する材料(質料) material の関係にある。これはまさしく、統治は一つのテクネーである、という教説の言い換え(换位命題) converse 以外ではない一つの結論である。彼らの魂は、一つの能動的形相 an active form を受容するための受動的質料 passive material であるが、責任を担いうるいかなる活動 activity の源泉でもない。

三四五

かくして、もしわれわれがソフィアーという徳の主体的エレメントに注意を向けるならば、プラトンのポリスの図式は「主体的自由」の完全な排除に基づいている、とわれわれが言えないことは明らかである。というのは、それは本質的に統治者たちにおけるこのような自由を要求するからである。

ヘーゲルの批判が真実であるのは、プラトンのポリスの国制 constitution はこの自由への参加から統治者ではない全ての人たちの排除を含意している、という限定された、しかしなお著しく重要な、意味においてのみである。

以上、われわれは次のように想定した。すなわち、ヘーゲルがポリスには欠けていると断言した「主体的自由」the "subjective freedom" は、ソフィアーにおけるその顕現と同等されうる、と。しかし、これはその唯一の顕現ではない。

魂の第三部分は、「主体的エレメント」というタイトルに対して第一部分が持つのと等しい権利を持っている。金銭獲得術 money-making ないしくレマティステイケーという経済的活動における欲望充足 satisfaction of appetite もまた、一種の主体的自由である。われわれが、この意味で諸用語を

理解し、彼の「主体的エレメント」をプラトンの第三部分と彼の「主体的自由」を欲求充足のための自由 freedom to satisfy desire と、同一視するならば、ヘーゲルのプラトン批判は一つの異なる局面を呈する。

この主体的活動 subjective activity に対するプラトンの態度は、理性の主体的活動に対する彼の態度とは全く異なっている。そして実際、後者の活動は、一つの重要な観点において、それ自身前者とは異なる。ソフィアーにおける主体の活動 the activity of the subject は、一つの形相ないし普遍的なものに向けられ、それによって全体的に決定されている。これに対して、欲望は一つの特殊な対象に向けられている。それゆえに、それはプラトンにとって、正しい統治の本質である（普遍的なものによる方向づけ（指令）への献身 self-surrender to direction by the universal とは全く相容れない。明らかに、プラトンはこのようなエレメントを彼の統治者たちの魂から排除しなければならない。ちょうど彼が全ての経済的差異化「分業」economic differentiation を、それがクレマティステイケーの機械装置 machinery であるがゆえに、統治者階層の組織から排除するように。

このエレメントは、従属階層 the subjective class の魂からもまた、プラトンによって排除されるのであろうか？ そして、それゆえに、この自由はプラトンの国家には全く不在である、ということは真実であらうか？

従属者（主体）the subject 自身は「自然本性からして金錢獲得志向 chrematistical」であること⁽⁶⁾、そして従属階層の組織化は分業 division of labour に基づいていること、この両方をわれわれが推論することをプラトンは許している。このことをわれわれが省察するとき、われわれは否と答えざるをえないように思われよう。しかし、あつさり否と答えるならば、プラトンはわれわれがこれらのことを推論することを許す以上のことはしていない、という事実の意味合いを無視することにならう。従属者 the subject は、善く秩序づけられたポリスにおいてさえ、統治者には知られていない充足を成就すること、そして、従属階層は、それ自身において、しかもいかなるソフィアーにもよらず、統治者の仕事⁽⁷⁾が彼のソフィアーによってそれを定立することであるところの政治的秩序とは異なる一つの秩序を展開すること、これらのことをプラトン自身が認識していたのであれば、そのとき、プラト

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

ンはヘーゲルの批判の先手を取ること、そしてヘーゲル自身の教説の何某かを先取りすること、この両方を実際にやっていたであろう。但し、彼の倫理哲学及び政治哲学の両方によって前提にされているディカイオシュネーの理論の明確な放棄によってのみ、彼はそのことを果していたであろう。

『国家』篇の主要な倫理的テーゼは、正義は報われる（割に合う）justice pays、あるいは、その魂が完璧に理性 reason によって秩序づけられている人間は必然的にもっとも幸福な人間である、ということである。このテーゼの証明は、理性による善の実現に全く吸収されてしまわない欲求充足 the satisfaction of desire には、いかなる積極的なエレメントも存在しない、という立場にかかっている⁽⁷⁾。前者の「欲求」充足は、もっぱら欠陥と混乱によって後者のそれ「理性による善の実現」とは異なることにならう。一つの特異なもの（例えば、三角形）の感覚的知覚 sensuous perception が〈普遍的なもの〉の知的把握 the intellectual comprehension に関係づけられているように⁽⁸⁾、両者は互いに関係づけられるであろう。前者は、後者によって十全に実現された真実を垣間見るだけで、後者の中に含まれる知識のいかなるエレメン

三四七

トも含んでいないから、欲求充足は理性的善のつかの間の予知 *fleeing foretaste* であるが、しかし、理性による善の享受の中に含まれるいかなる幸福のエレメントも含んでいない。この倫理的理論は、従属者は統治者に開かれていない一つの充足を成就する、という示唆の否定を極めてはっきりと含んでいる。理性の充足が魂の他のあらゆる部分の充足を含んでいるのであれば、そのときは、統治者は自分自身において、人間の魂に可能なあらゆる幸福を実現する。そして、従属者は、彼の顕著な特徴である欲望的エレメントの充足によってではなく、統治者自身の魂において場所を占めているそれと正確に同じ理性 *reason* に欲望 *appetition* を従属させることによって、彼自身が果たしうるような幸福を成就するのである。但し、従属者は、自分自身の魂の中にいかなる理性原理も持たないから、統治者の魂におけるその理性原理によって統治されるべく、服従せざるをえない。

『国家』篇の主要な政治的テーゼは、統治されること *to be governed* は従属階層の善のためである、ということである。統治階層の活動が形相を定立すること *the imposition of form* であるとするれば、形相を全く欠いていること、だから、

その存在 *Being* のために（なぜならば、質料と形相の両方から構成されない存在 *Being* は存在しないから）統治者階層が供給しなければならぬ形相に依存すること、このことが従属階層の自然本性である、という想定から、このテーゼは迫り出してこざるをえない。この想定から、都市国家の統一 *the unity* はあらゆる統一体のうちでもっとも緊密なそれである、というプラトンの結論が帰結するであろう。というのは、都市国家の諸々のエレメントは、次のような紐帯によって、すなわち、個々の諸事物の物理的相互関係ではなく、一つの個体的な事物の内部における質料と形相との形而上学的関係に類似しうる紐帯によって、互いに結合されているからである。単純にその経済的諸活動によって生み出され、そして統治者たちによって定立された政治的秩序からは独立している、それ自身の一つの秩序を有する第三階層、この階層についての記述とは、この政治的教説は明らかに相容れない⁽⁹⁾。

それゆえに、魂の一つの主体的エレメントが、クレマティステイケーの中に、統治することにも統治されることにも見出されえない一つの充足を見出すこと、そして国家内部の従属階層は、守護者階層の秩序とも、階層と階層を統一する政

治的秩序とも同一ならざる一つの秩序を開示すること、この両方の推論がプラトンから引き出されるであろう（あるいはむしろ、引き出されるに違いない）。ところが、そうだとし、ても、プラトン自身は、われわれがいままさに要約したディカイオシユネーについての政治的かつ倫理的な教説から、これらの推論を引き出すことを禁じられている。⁽¹⁰⁾ ディカイオシユネーについてのこの教説は、次のようなヘーゲル批判を、すなわち、プラトンはこの主体的自由を市民たちの魂から、そして、その実行のためのいかなる領域も彼の国家の国制から、排除している、というヘーゲルの批判を、正当化している。そして、ヘーゲルはここで、プラトン自身の中に潜在していることが発見されるかもしれない一つの教説を、プラトンに反対して、展開しているに過ぎない、ということが真実であるならば、同じことは、一方の哲学者が他の哲学者になしうるどの真実の批判についても言えよう。

プラトンのポリスは「主体的自由」のためにいかなる余地も許さず、「主体的エレメント」の抑圧によってのみ維持されうるに過ぎない、とあっさり述べることによって、ヘーゲ

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

ルは自分のプラトン批判を表現しているが、⁽¹¹⁾しかし、どれほどそれが真実からかけ離れているかを探究するには、この言明の中にいくつかの限定・修正（留保条件）qualificationsを導入することが必要であった。

第一に、いかなる主体的活動もプラトンによって認められていない、ということは真実ではない。反対に、プラトンのポリスの特徴づけるソフィアーという徳は、必然的に、主体的エレメントの一つの活動を前提にしている。真実であるのは、この徳と、それが含む主体的自由とは、都市国家内部の統治者階層に制限されていること、そして、その従属者subjectsとしてのみ都市国家のメンバーである人たちに許された、対応するいかなる自由も存在しないことである。主体的自由は、形相の定立the imposition of formという点においては存在するが、しかし、それに従属するthe submission to itという点においては存在しない。他方、もしわれわれが「主体的エレメント」が、魂の最初の二つの部分のいずれでもなく、第三の部分あるいは欲望的部分を意味すると限定するならば、そのときに真実であるのは、このエレメントはプラトンのポリスからは排除されていること、そして、この

ような自由は統治者においても従属者においても存在しないことである。

二つの主体的活動、プラトンが統治者たちに限定しているそれと、彼がポリスから排除しているそれ、この二つの間の差異にあまりに強く固執することは不可能である。前者は形相ないし〈普遍的なもの〉の実現（認知）であり、後者は魂を一つの特異なものに向けることである。実際、それらは異なるだけでなく、相容れない。そして前者を成就する可能性は、後者を否認することにかかっている。一個の人間は、感覚で受容したものの幻想に背を向けることによってのみ、〈普遍的なもの〉をを視ることを教えられうる。そして彼は、感覚的欲望の充足を放棄することによってのみ、それを意思することを教えられうる。だから、統治者たちは、家族生活の私的情動、私有財産の占有、そして、とりわけ、金銭獲得 money-making ないしクレマティステイケーへの関与を否認しなければならないわけである。守護者たちの教育全体は、この否認を訓練することである。その目的は、一つの「主体的自由」の行使であるが、しかし、その意味はもう一つの「主体的自由」の放棄である。

この区別は初期から晩年までのヘーゲルを混乱させている。ヘーゲルは「主体的なもの」の排除についてプラトンを非難するに際して、プラトンの理論に反対して、一つの批判ではなく、二つの異なる批判をもたらしているのであるが、このことをヘーゲルは理解していない。ヘーゲルがプラトンの理論を批判しているのは、第一に、統治者がソフィアーにおいて成就する自由を従属者（主体）the subject が共有していない、という理由に、そして、第二に、統治者自身が否認しなければならぬ自由の行使のために、ポリスにはいかなる余地も存在しない、という理由に基づいている。結局、彼自身の国家 the State はポリスの諸欠陥を「主体的自由」に基づいていることによって回避する、と主張して、ヘーゲルは、その国家の主体 the subject of State のために、二つの異なる一そして見たところ互いに殆ど相容れない—自由を要求している。(1) 行為 the action が単に法律 law によってではなく、法律の概念 the concept of law によって決定されるように〈普遍的なもの〉を意思する点に本質がある自由、(2) 〈特殊なもの〉を意思する点にその本質があり、そして、行為がいかなる法律の概念の決定をも越えてしまうことがその条件

である自由。しかし、彼は、これらの自由が同じ自由ではないことも、一方の自由の導入に与する議論は他方の自由の導入を正当化するには適さないことも、決して認識していない。

(1) ノモス the Nomos がプラトンのポリスの職人たち the artisans of Plato's Polis の上に、統治者の活動によって、しかも彼らの能動的同意なしに、定立(課) impose されるようには、法律 the law は国家の主体 the subjects of the State の上に定立されな^い。国家 the State の主体は自由でなければならぬし、そして、自分が服従しなくてはならぬいことは何か、これを彼が理解 understand するときのみ、そして、彼の理解力 understanding が彼の服従の根拠であるかぎり、自由でありうる。「わたしがあることを慣習と習慣から為すのか、あるいはその真実についての全霊をかけた確信から為すのか」⁽¹²⁾、これらは異なる、とヘーゲルは述べている。事実、わたし自身の理性の主体的活動に基づく行為とそうでない行為、すなわち、自由な行為とそうでない行為、これらは全く異なるのである。かくして、主体の自由への権利は、彼の「洞察の権利」⁽¹³⁾と同じものである。「主体的意思の権利は、それが妥当するものとして認識すべき当のもので

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

あり、それ自身をその洞察のために善として是認することになるはずである」⁽¹⁴⁾。「近代世界の原理は、一人の人間が認識すべきことは何であれ、彼に対して認識の資格を開示しなければならぬ」⁽¹⁵⁾。

これは「啓蒙思想」の大原則についてのヘーゲルの宣言である。啓蒙思想によって、個人の判断は、聖職者のそれである。もしわれわれが正確にかの原則が含んでいるものを表現すること、そして、自由についての議論が慣習的に纏う空虚な雄弁から免れることを願うのであれば、われわれは、その意味が『国家』篇の教説によって決定されていた諸概念を引証⁽¹⁶⁾することで、それを果たせるであろう。一国家 State の市民が自由であるのは、法律への彼の服従が、彼における理性的なエレメント the reasoning element の活動にかかっているときである。この活動は、プラトンがそれを管理する統治者において必要であると気付いていたそれと同じものである。これは服従における自由 a freedom in obeying であり、服従しない自由 freedom to disobey ではない(それは必然的に不服従の可能性を含んでいるとしても)。ヘーゲルの主体

は、プラトンの職人 *artisan* と同じく、自分の活動において一つの普遍的なものによって決定される。そして、彼は、プラトンの補助者 *auxiliary* と同じく、自分の感情 *passions* をこの秩序のために抑制 *subdue* し（服従させ）なければならぬ。この秩序だけが、彼がそれを知っているかぎりで自分の諸活動を決定しうる秩序であり、そして、このために、彼が自分の感情を、それを理解するかぎりで、抑制しうる秩序である。かくして、ヘーゲルの国家のあらゆる主体 *subject* はソフィアーという徳を持っていなければならない。この徳を、プラトンは、それを持っている者が従属者であることをやめ、統治者になる瞬間にのみ実行されるものとして概念把握 *conceive* することができた。

近代国家 *the State* における主体は、ポリスにおいては統治者だけが為す必要があることを為さねばならないから、すなわち、へ普遍的なものへの概念まで上昇し、自分の知識によってそれを意思しなければならないから、彼は、プラトンが一人の人間を統治者に相応しいものにするために必要と考えたことと寸分違わず、一定の訓練 *training* に刻苦して耐えなければならない。へ普遍的なものへの求める意思は、あ

らゆる特殊な欲求を否認する規律 *discipline* によってのみ達成されうる。この規律は、ヘーゲルにとっては、道德教育 *moral education* の形式をとり、そして、彼が道德性 *moral-ity*⁽¹⁷⁾ について語るとき、ヘーゲルはいつもカントについて考えている。道德性の大きいなる仕事は、カントがそれを概念把握したように、一個の人間はあらゆる欲求から自分自身を解放し、自分自身を義務というへ普遍的なものへの意思しうるところ *the capacity of willing the universal of duty* にまで段階的に高めていくべきである、ということであった。そして、カントが概念把握したような純粹に普遍的な道德法則は空虚であり、そしてそれゆえに、いかなる行為の基準としても役立つことに適さないということ、そして、唯一真實の道德的行為は現實的國家の法律の實現に献身するそれであること、こうしたことをヘーゲルは決して倦むことを知らず主張しているにもかかわらず、彼は、主体は最初に道德的立場に達していなければならない、そして、主体はその場合にのみかの實現を意思しうる、と決して揺らぐことなく確信している。なぜならば、現實の國家の法律はそれ自身普遍的であり、そしてその完成はいかなる特殊の欲求の充足とも異なる

ことであるからである。

カントの道徳理論とヘーゲルのそれとの関係に適切な説明を与えることは、この仕事の限界を越えて彷徨うことになる。しかし、カントを引証することは、私がここで主張しようとしていること、すなわち、ヘーゲルの主体のこの自由において活動的である主体的エレメントは、欲望の源泉である主体的エレメントとは異なる—それどころか基本的に対立する—一つのエレメントであるということ、このことを強調することに役立つであろう。それは、カントが「尊敬」*respect* について述べているように、自己愛を放棄する、一つの価値の概念である⁽¹⁸⁾。

(2) ポリスには「主体的自由」が入る余地がない、と彼が断言するとき、ヘーゲルが言わんとしているのは、しばしば全く異なることである。彼が言わんとしているのは、ポリスには、クレマティステイケーにおいてその自然的充足を見出す魂の欲望的エレメントが活動する空間がない、ということである。この自由は、われわれがこれまで考察してきたそれとは全く異なるものである。それは、理性によって未決定のままにされ、かつまさしく欲望によってのみ決定される、選

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

択肢から選択する自由 *freedom of choice among alternatives* である。ある行為 *act* は、それが法律の概念 *the conception of a law* によって決定されるとき、前者の意味で自由である。ある行為は、その概念によってそれが決定されるところのいかなる法律もないとき、この後者の意味で自由である。前者の自由の条件は、法律は理性的なものであるべきであり、そして主体 *the subject* によって理性的なものであると理解されるべきである、ということである。後者の自由の条件は、法律はその諸規定において極めて一般的であるべきであるから、その法律は、その内部で個人が自分の任意の選択を制御しうる一領域を、その決定によって浸透されなままにしておく、ということである。

法律の侵犯に対する個人的自由 *individual liberty* のこの領域の大きな防禦壁は私的所有制度であり、そしてその価値をプラトンが認識しそこねたことの帰結は彼が私的所有を廃棄したことである。「プラトンの国家理念には、一つの普遍的原理として、私的所有を認めないという、人格の権利の侵害を含んでいる⁽¹⁹⁾。」ヘーゲルは、この観点において、ポリスにおける統治者の身分と従属者のそれとの間で区別をしてい

ない。もしわれわれがこの区別をするならば、われわれは次のように言わなければならない。すなわち、ヘーゲルがここでイメージしているように思える所有（財産）の共産主義（財産の共有）は、守護者階層を越えて拡大しえなかつたが、しかし、それにもかかわらず、かなり異なる根拠に基づいてではあるが、ヘーゲルの批判は職人階層 the artisan class についてもまた真実である、と。⁽²⁰⁾ ポリスの従属者は、統治的制御に対して彼の自由の防禦壁を構成するようないかなる所有（財産）も持ちえない。そこにおいては従属者の活動が統治者によって管理された理性的ノモスによって極めて細かな点に至るまで決定されていないようないかなる領域も存在しない。従属者の生活におけるいかなることも理性の仮借のない支配から自由ではないので、ヘーゲルの批判は、総じて、従属者における自由のこうした欠如に適用可能である。だから、赤ん坊をその乳母たちが運ぶ仕方のような家庭生活の特殊な細部に至るまで決定を下すことが理性の職権内にあると想定している点で、ヘーゲルはプラトンを批判しているわけである。⁽²¹⁾ かくして、個々の従属者が、自分自身の選択によってではなく、統治者の判断によって、あれこれの仕事あるいは

職業 trade or profession に割り当てられること、⁽²²⁾ そして、統治者たちが、（徴税に際しての）必要な貢献の金銭的価値の査定をする代わりに、そしてそれを産み出す仕事の選択 the choice of the work を未決定のままにしておく代わりに、従属者たちに対して、共通の企てへの貢献として互いから要求される一つの特種な奉仕（隷属）service を規定 prescribe すること——こうしたことによって、プラトンの国家における自由の欠如はまぎれもなく示されている。⁽²³⁾

近代国家 the State においては、これらの選択は法律によって未決定のままにされているし、そして、自分の必要に従って選択するのは、個人の権利である。自分の欲求充足や自己の必要の供給における個人の自由は、クレマティステイケーという領域においてのみ、あるいは近代国家内部の経済的領域においてのみ行使されうる。この領域は、所有（財産）に基づき、かつ自由労働に依存しており、市民法によって制限され、かつ支えられているが、しかし、その内部組織をいかなる制定法 legal enactment でもなく、それ自身において自発的に産み出された経済諸法則 economic laws の意識されない作用に負っている。欲求が自由人 the free man

においては理性の支配、dominium から解放されざるをえないように、この経済領域は、自由な国家 the free State においては、政治的制御の支配から解放されざるをえない。

ヘーゲルは、二つの自由を、彼のプラトン批判に際して、「主体的自由」 subjective freedom という共通のタイトルの下で混同している。この二つの自由を、わたしは今後、それぞれ「道徳的自由」 moral freedom と「欲求の自由」 freedom of desire という名前によって区別することにする。ヘーゲルの著作の中には、これらの二つの自由が混同されているのみならず、明らかに互いに同一視されている章句がある。これらの章句は、明示的にせよ暗示的にせよ、カントの道徳理論の批判に奉げられているが、⁽²⁴⁾これらにおいて以下の議論が繰り返し現れる。カントが道徳的意思の純粹性にとって本質的なことと考えているのは、道徳的意思は純粹に普遍的な法則 a sheerly universal law によって決定されるべきであり、この普遍的法則は、現象領域 the phenomenal realm とは全く切り離された無時間の存在 a timeless being を持ち、各々一つの特異な時間と場所で存在することになる、法則の

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

あらゆる歴史的具體化とは区別されて、概念把握されうるものである、ということである。このような法則が、その抽象性ゆえに、単一の行為 a single action を決定しうる、ということをヘーゲルは否定する。そして彼は、特殊な義務を法則の普遍的格律から演繹しようとするカントの企てを、まやかしかし a sham として暴露する。一個の人間は正しいことを為そうと意思するかもしれない。事実、彼は何らかの行為を遂行しようと思ふ。しかし、彼が遂行する行為は、実際には、彼がそれに服従することを決意した道徳法則によって決定されないであろう。なぜならば、法則は全く限定されないもの indeterminate であるから、他の行為ではなく、ある特定の行為を遂行するための一つの根拠としては役立ちえないからである。決して意識的にこの「道徳的」立場を採用しなかった無反省の人間 the unreflective man は、このディレンマに晒されることはない。彼の行為は、彼が帰属する社会の法規 statutes や慣習 customs の中に具体化されている一つの法律 law によって決定される。これらの法規や慣習は、ヘーゲルの言葉で言えば「具体的」であるから、彼が遂行する行為をまさに決定しうるからである。ところが、「道徳的」

人間は、そこで彼が何であれ歴史的慣習ないし実定法の權威を受け入れうる立場を超えている。そして、彼の自由は、それらの場所で義務の普遍的法則を定立することにある。しかし、その「道徳的」人間は、具体的な法律への忠誠を投げ捨てることにおいて、彼の行為を決定しうる唯一の法律から自身を解放したように思えるが、それにもかかわらず、彼の行為は何かによって決定されざるをえないから、まさしく彼の行為は、あるいは、実際にはとりわけ、道徳法則への服従の見せかけにおいて遂行された彼の行為は、現実においては必然的に、何であれそもそも法律の方向づけ（指令）をも免れる、欲求、衝動、感情といった、彼の魂において純粹に特殊なエレメントによって決定されざるをえない。道徳的立場を採用したと要求する善良な人々の意思がこのような行き過ぎを逃れるのは、その意思はやはりなお無意識に伝統的な倫理的諸原則——彼らは、彼らが首尾一貫しているのであれば、これらの諸原則にいかなる權威も結び付けるべきではないであらう——によって支配されている、という事実によってのみである。かくして、彼らは義務の法則を根っからの倫理的確信の光 *the light of ingrained convictions* に照らして解釈し

ていながら、この確信を法則から演繹した、と自分自身を欺いて信じ込んでいる。カントが、自分は所有を尊重する義務を定言命法の格律から演繹した、とイメージしているように、首尾一貫して道徳的な人間ならば、このように欺かれはしないであろう。彼の諸行為は、それゆえに、欲求によってのみ決定されるであろうが、まさしく、義務の法則によって決定されている、と見せかける偽善に陥らない、という点を除けば、不道徳な人間行為とは何ら異ならないであろう。かくして、純粹に道徳的意思は感情の衝動 *the impulse of passion* と同一であり、道徳的自由は随伴する欲求という「經驗的」自由と区別しえない、とヘーゲルは結論づけている。

思うに、これらの対立するものの同一化についての議論が一つの力技 *tour de force* である、と心の中で感じなかったヘーゲル読者はいないであろう。それを検証すること、あるいはその妥当性について決定することは、わたしの目的にとっては必要ではない。わたしが指摘したいことは、単純に、次のことである。すなわち、この議論において同一化されるために区別された二つの事柄は、ヘーゲルのプラトン批判においては、彼によって全く区別されていない、ということ

ある。近代国家がポリスと異なるのは、それが「主体的エレメント」にその諸権利を許している点、あるいは、それが「主体的自由」に基づいている点である、とヘーゲルが述べるとき、彼は、その用語によって、われわれがそれらを含んでいることを見出した二つの事柄のどちらを言わんとするか、これを押さえておかれなければならない。例えば、近代国家がポリスと異なると考えられるのは、それが彼の欲求の決定されない実行のための余地を主体に許すことにおいてなのか、あるいは、彼が従うべき法律の理性への一つの洞察を彼に確保することにおいてなのか、このことはこのケースにおいてはまさしく言われている重大な差異を成す。しかし、どちらが言わんとされているのか、これはヘーゲルによって決して決定されていない。彼は「主体的自由」というフレーズやこれと同様なことを、『法権の哲学』 *Philosophy of Right* を通じて、それらは両義的である、といういかなる自覚も示すことなく用いている。そして、どの意味でそれらのフレーズは受け取られるべきか、これはそれらが現れる殆どあらゆる機会に決定されうるが、決定はコンテクストからの推論にかかっている。⁽²⁵⁾

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

欲望の衝動 *the impulse of appetite* と単に「道徳的な」意思とは、いずれも、ヘーゲルに従えば、彼が習俗規範性（人倫） *Sittlichkeit* と呼んでいる真正な道徳性 *genuine moral-* *ity* か、あるいはそれを目指すことが各人の本質である自由か、このいずれかを成就することに失敗するであろう。なぜならば、どちらも法律の実現においては現出しないからである。しかし、習俗規範性あるいは自由、このいずれも、主体的意思 *the subjective will* の中にあるこれらの源泉から発現しない法律の実現によっては成就されない。「習俗規範（人倫）的 *sittlich*」であるところのものは、主体的意思活動 *subjective willing* であるが、但し、それは一つの客観的法律に係わる主体的意思活動である。だから、習俗規範性 *Sittlichkeit* の実現は、その主体の意思の一定の条件以上の何かを要求する。そこにはまた、彼の意思を支配 *govern* する、かくして彼の自発的行為 *voluntary acts* におけるその自己実現 *its own fulfillment* を受け入れうるような法律がなければならない。単なる理想であるいかなる法律もこの能力 *capacity* を持たない。それを持つのは、現実に定立され、かつ実定的に *positively* 強化された法律だけである。それゆ

えに、もし習俗規範性が可能であるべきであるとするならば、現実的 actual な国家の諸法律は、それらは、それらに服従する主体 the subject における、良心の自由 freedom of conscience と欲求の自発性 spontaneity of desire²⁷ のいづれをも相容れる、という自然本性を持つていなければならない。それらの法律はそれら自身、啓蒙された判断の吟味 the scrutiny of the enlightened judgement が開示 reveal しようが、しかし究明し尽くしえない固有の理性的性格 an inherent reasonableness を持つていなければならない。そして、それらの法律が規定 prescribe する秩序は、その秩序が規則づける諸々の欲望を抑圧しないで充足させるようなものななければならない。現実的 actual な諸法律がこうした自然本性を有している、ということを保証すること、これはヘーゲルの形而上学に属する。そして、われわれは次章まで、習俗規範性の実現の客観的な条件について考察することを延期することにしよう。ここでは、次のことにだけ注意を喚起しておく。すなわち、「主体的意思」"subjective will" という用語の中に含まれている二つの意味をヘーゲルが区別することに失敗していることは、両義性を伴う習俗規範性 Sittlichkeit

keit という彼の概念にまさに影響を及ぼしている、と。それ自身において正しい一つの法律を主体的意思が実現すること——⁽²⁷⁾ こういうこととしての習俗規範性の定義には、「主体的意思」が一方で道徳的意思 the moral will と、他方で欲望的意思 the appetitive will と同一視されるのに従って、二者択一的な解釈の余地がある。前者のケースにおいては、道徳的行為者が国家の法律の中に彼の良心を拘束する權威を認めるとき、後者のケースにおいては、必要を充たす諸欲求が、(制限されるのではなく、しかし) まさにそれら諸欲求の充足が(行為者が意図しなかった) 秩序の実現の媒体 vehicle であるように、統御 harness されるとき、習俗規範性は実現されるであろう。かくして、良心と欲望はいずれも、それらが法律の一つの適切な枠組みを供給されるとき、倫理的意思 ethical will (「習俗規範的意思」sittlicher Wille) になりうる。しかし、それらはなお、その倫理的意思の実現の同一的ではなく二者択一的な手段に留まっている。国家の法律が、彼が予め理性の法則にのみ帰した彼の良心に対する全ての要求を持っていること、このことが道徳的行為者 the moral agent に保証されるならば、そのとき、国家への彼の服従は、

彼の欲求ではなく、彼の理性ないし彼の良心を満足させる。経済的行為者が、彼の必要の供給に際して、法律によって束縛されないままであるならば、彼の欲求は充たされるが、彼の理性は充たされない。かくして、これら二つの意思の間には、それらが国家の内部で行使され、かくして倫理的 ethical なものになったときでさえ、あくまでも次のような差異（この差異を、われわれは別の文脈で極めて重要であると考えた）がある。すなわち、前者は、実現されるべき目的 end についての先行する知識によって、まさに法律を意思するが、これに対して、後者はそうしない、という差異が。もし、われわれが法律の実現を目的 the end と、そして主体（主観）的充足をその完成のための手段 the means と見なすならば、そのとき、道徳的人間だけがその目的を意図する、ということとは明らかである。経済的活動もまた、事実、法律の実現において現出する。しかし、経済的行為者の意図は、その実現の手段である主体（主観）的充足に制限されている。

ヘーゲルは「倫理的」意思 “ethical” will のこれら二つの意味を区別しなかったから、どちらをこの用語でヘーゲルが言わんとしているのか？ という問いに決定的な答えを与え

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

ることは不可能である。基本的にはヘーゲルはそれを前者の意味で使っている。「習俗規範的意思」 “sittlicher Wille” は道徳的人間の意思であり、この道徳的人間は国家の中に、彼が超感覚的領域に空しく求めた法則（法律）を見出した。そして、習俗規範性 Sittlichkeit は、彼が実現する法律を意図する一主体の意思による法律の実現である。⁽²⁹⁾しかし、ヘーゲルは、しばしば、そして警告なしに、これら両方の用語のうち一つの使い方の中に滑り込んでいる。⁽³⁰⁾

以上、われわれは、自由のこうした問題に鑑みて、ヘーゲルの国家 State とプラトンのポリス Polis の間のコントラストのみを考察してきた。自由は主体的エレメントの充足であり、この充足は習俗規範性において成就される。もしわれわれが主体的エレメントをプラトンのなへ魂の第三部分と同一視することになれば、ポリスはこのエレメントのいかなる自由も認めず、それゆえに、そのかぎりではいかなる習俗規範性も成就しないように思われた。もしわれわれがそれをプラトンのなへ魂の第一部分と同一視することになれば、法律の実現（認識） the realization of law は、従属者 the sub-

jectの魂におけるこの部分のいかなる活動も要求しないが、統治者の魂における活動だけを要求し、その結果、ここではまた、習俗規範性は、市民たちによるその法律の実現 the fulfillment of the law から排除され、法律を定立する統治者の活動においてのみ成就されるように思われた。

そのかぎりでは、そのとき、ポリスは、ヘーゲルにとって近代国家 State の本質を構成するものを、殆ど全く欠いているように思われる。ところが、ヘーゲルが近代国家についての彼の概念をカントあるいは近代的経験主義の政治理論と対比して説明するとき、彼は次のように述べている。彼は、プラトンの『国家』篇がギリシア的ポリスを理想的に表現するものであると受け取っている⁽³¹⁾が、このギリシア的ポリスこそ、近代国家の自然本性をもっとも精確に先取している全ての社会形式を理想的に表現するものである、と。ギリシア的ポリスが近代的国家に對置されるのは、それが習俗規範性を実現できないからではない。反対に、前者は、後者と共に習俗規範性の一形式として位置づけられ、前者が成就した習俗規範性は、近代的国家の「媒介された(ないし)絶対的な習俗規範性」とは対照的に、「直接無媒介的 immediate

(unmittelbar)」であった、という理由に基づいてのみ、後者から区別される。

習俗規範性は、主体的活動 a subjective activity の産物である⁽³²⁾。それゆえに、ヘーゲルがこうしたコントラストを用いている以上、われわれが考察してきたばかりの諸批判はプラトンに関するヘーゲルの判断を完全に表現している、と想定するわけにはいかない。ポリスに習俗規範性が存在していたのであれば、主体的エレメントの何らかの活動と、そしてそれゆえに、何らかの自由が存在していたに違いない。かくして、如何にしてこの判断は、プラトンのポリスは「主体的自由」のための余地を許さなかった、という批判と調停されるか、これを考察することが必要となる。この調停が可能になるのは、われわれが次のことを想起するときである。すなわち、プラトンにおける魂の〈第一部分〉と〈第三部分〉はポリスにおける充足を否定された主体的エレメントであったが、しかし、〈第二部分〉もまた一つの主体的エレメントというタイトルの権利を持ち、そしてその充足もまた一種の自由である、ということ。ヘーゲルは、ポリスが魂の〈第二部分〉の徳に基づいているかぎりでは、ポリスは習俗規範性を

—そしてそれゆえに自由を—実現するが、しかし、ポリスは、〈第一部分〉あるいは〈第三部分〉のためにいかなる充足も用意していない点で、近代的国家には及ばない、ということ言わんとしているのだと理解されるならば、ヘーゲルのプラトンに関する判断は首尾一貫することになる。このことをより明確にするためには、われわれがこれまでこの章で排除してきたことに、すなわち、ポリスにおける〈第二階層〉の位置に、そして魂の〈第二部分〉の徳に、注目する必要がある。

プラトンのポリスの〈第二階層〉は両義的な地位を占めている。一方では、〈守護者階層〉という下位区分として、それはそれ自身、〈第三階層〉との関係において、統治者階層である。それが服している教育は、統治術 *the art of ruling* にとって予備教育的 *propaedeutic* なものであり、そしてこの教育によって展開されたアンドレイアー（勇氣）という徳は、真正な統治者によって所有されるソフィアー（知恵）という徳にとって、同時に準備的 *preparatory* かつ補助的 *auxiliary* なものである。準備的であるというのは、それが後に啓蒙された理性として開示されるべきとき、それが〈善のイ

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

デア〉を認識しうることになるとすれば、有徳な習慣 *virtuous habits* による魂の形相付与 *information* が必要であるからである。補助的であるというのは、思弁 *speculation* から統治という実践に戻ってくる哲学者は、彼が理論的に理解 *apprehend* した諸々のアイデアを立法 *legislation* に際して実効あるものと *give effect* するために、「気概的部分」*the "spirited part"* の実践的活動を要求するであろうからで。

⁽³³⁾ある〈第二階層〉がもつばらその〈第三階層〉との関係において考察されるかぎり、第四巻の倫理的教育が単純に統治術にとつての予備教育的なものであり、そしてアンドレイアーという徳が単純にソフィアーという徳にとつて補助的なものであるかぎり、都市国家における〈第二階層〉と魂の〈第二部分〉の考察は、われわれがすでにポリスについて定式化した判断について、いかなる修正も必要としない。ヘト・テュモイデス（気概的部分）は一つの主体的エレメントであるから、その徳であるアンドレイアーの実行においては自由が存在することになる。—しかし、補助者たちは、彼らが統治者であるかぎりでのみ、この徳を実行し、そしてこの自由を享受するに過ぎないであろう。自分たちの規則が定立

(課) される人たちにおいては、いかなる主体的活動もないであろうし、そしてそれゆえに、彼らの間の関係においては、ヘーゲルが習俗規範性と呼んでいるものは何もないであろう。

他方では、補助者たち the Auxiliaries は彼ら自身、彼らの上位の階層との関係においては従属者 subjects であり、そして彼らがこの関係において考察されるとき、アンドレイアーという彼らの特殊な徳は、ソフィアーの実行にとってそれが準備的であるかあるいは補助的であるかのいずれかに単純に由来するのではないそれ自身の一つの価値を獲得する。それはその用語の厳密な意味で「倫理的徳」“ethical virtue”と呼ばれうる何かとなる。

この徳の成就におけるヘト・テュモエイデス⁽³⁵⁾(気概的なもの)の機能は、立法者によって概念把握されたヘロゴス⁽³⁵⁾ないし〈形相〉を、ポリスの諸制度においてそれを具体化するという政治的な活動においてではなく、そこにおいてそれが個人的魂の諸感情に定立(課)される厳密に倫理的な活動において、実現 carry out することである。〈第二階層〉のメンバーたちは、それを知的に理解する apprehend intellectually という意味でヘロゴス⁽³⁵⁾を実現(認知)するわけでは

ない。彼らが持っているのは、生の正しい規則 the right rule of life への合理的な洞察力 a rational insight ではなく、彼らが信頼に基づいて彼らの統治者たちから受け取らなければならない「正しい信念」“right belief”だけである。しかし、この正しい信念は、魂が受動的な基体—質料 subject-matter のようにして統治者からの働きかけ operation に単に服属することによって、獲得されうるわけではない。補助者の魂が、無抵抗な蠟に一つの痕跡が刻印されるように、一つの形相を受け取るのでは不十分である。形相を受け取り、それをしっかり保持し⁽³⁶⁾、それをそれ自身の内部で脱統合的な諸々の影響力 disintegrating influences に対して維持する、形相付与の主体 the subject of information である、魂の内部には、一つの能動的な努力がなければならぬ。この努力の源泉は、ヘト・テュモエイデス⁽³⁶⁾(気概的なもの)であり、そして、それを作り出す力は、プラトンによってアンドレイアー(勇氣)と呼ばれている⁽³⁷⁾。

アンドレイアーという徳の実行可能性は次のことにかかっている。すなわち、その主体は行為 conducts の諸原理の明晰かつ判明な理解 apprehension を持っているのではなく、

その「正しい信念」を持っているに過ぎない、という条件にかかっている。このことが認められるならば、この意味（ここではそれは「道徳的勇氣」“moral courage”という意味にきわめて近似するのであるが）でのアンドレイヤーという徳は、ソフィヤーの獲得にとっての予備教育的なものである、ということから派生しない一つの価値を持つことになろう。彼が、不名誉は死以上に恐れられるべきものである、ということを感じるのみならず、如何にして、そして何故にそれはそうなのか、を理解するならば、彼は物理的テロルの教唆に抵抗する道徳的勇氣を示しえないであろう。知識は彼の諸々の誘惑を一掃し、そうしてそれらを克服する徳を使わずにすませるであろう。

いずれにしても、ここで主張しておくべき重要なポイントは以下の二つのことである。すなわち、「第一に」アンドレイヤーというこの徳は、彼が主体 subject であるかぎりで、（政治的）主体によって行使される一つの主体的活動を含意していること、そして「第二に」、被治者 the ruled においてこの徳が現前していることによって、それが不在であれば不可能であるところの彼と統治者との間の一つの関係が制度

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

化 institute されること、この二つである。統治者 the ruler は、〈第三階層〉のメンバーたちに対しては、職人 craftsman が素材（質料）material に対するように関係づけられているのであるが、補助者たち the auxiliary に対しては、教育者が生徒に対するように関係づけられている。生徒のアンドレイヤーは、彼を形相付与 information の単なる基体・質料 subject-matter 以上の何かにするから、この関係を可能にするところの当のものである。

習俗規範性 Sitlichkeit は、プラトンのポリスの〈第一階層〉と〈第二階層〉の関係において実現される。なぜならば、この関係は後者の主体的活動に基づいているからであり、後者はそれゆえに彼らが服属することにおいて自由であるからである。ポリスの従属者・主体 the subject は自由を持たない、という論旨 contention は、〈第三階層〉のメンバーたちが単なる従属者 the only subjects と考えられているかぎりで、文句（留保条件）なしに主張されうる。そして、それは、ポリスは習俗規範性の一形相を実現する、という認識とは相容れない。〈補助者たち〉 the Auxiliaries がポリスにおける従属者・主体 subjects と見なされるとき、ヘーゲルの批判

は修正して理解されなければならない。補助者たちは全ての主体的自由を欠いているのではない。彼らに欠けているのは、魂の〈第一エレメント〉と〈第三エレメント〉の諸徳を構成する諸自由である。近代的国家の主体 the subject of the State は、プラトンの〈補助者〉とは、次の点で異なるであろう。すなわち、彼は、後者の倫理的徳 the ethical virtue に、彼が服従する規則 the rule への洞察の自由 the freedom of insight か、あるいは欲求を充足する自由 the freedom of satisfying desire か、このいずれかを追加する、という点において。近代国家の「絶対的」習俗規範性は、ポリスの「直接・無媒介的」習俗規範性とは、次の点で異なるであろう。すなわち、後者においては正しい規則 the right rule は行為 conduct において実現 carry out されるが、前者においてはその実施・遂行 execution は、その正しさ rightness への主体の洞察力によってか、あるいは選択肢の間における彼の自由な選択 free choice between alternatives によってか、このいずれかによって媒介されている、という点において。なぜ「いずれか either...or」ということになるのかといえば、ヘーゲルの思想はここでは古い混同に汚染されているからで

ある。彼はこれら二種類の主体性ないし媒介の二つの様式を区別していないのである。

他方では、われわれは次のような結論に注意しておかなければならない。すなわち、ヘーゲルの教説のあらゆる部分を形づくっているのは、これらの新しい「主体的自由」のいずれかあるいは両方をプラトンの補助者の倫理的徳と代替することであり、あるいは後者を排除するために前者を実現することが近代的国家の機能であった、ということを示唆することとでさえあった、という結論に。前者なしの後者は、習俗規範性の「直接・無媒介的」一形式に過ぎない。しかし、後者なしの前者は、およそ習俗規範性の諸形式ではない。プラトンは前者を無視している、というヘーゲルの批判は、後期の彼の倫理理論 ethical theory に導入される。しかもむしろ対立する両極端を矯正するものとして。その倫理理論が生まれたのは、次のことからである。すなわち、ヘーゲルの直接的な先行者、合理主義者と経験主義者、いずれの教説も、正反対のものをオミットし、いずれの自由も深く根付いた（染み込んだ）ingrained「エートス」「Ethos」ないし「習俗規範」「Site」を基礎にすることなく実現されうる、という誤った

想定をしていること、このことの批判からである。

プラトンの「補助者」の徳であるこの「エートス」は、習俗規範性の実現の主体的条件である。それは理性的な法律の確立がその客観的条件であるのと同様である。これら二つの条件が相互依存的であると主張することで、ヘーゲルは、法律はその強化を確保するエートスに依存する、というアリストテレスの原理の真実性を蘇らせている。⁽³⁸⁾

プラトンの〈補助者たち〉によって享受された自由を、われわれは「異教徒的」自由“pagan” freedomというタイトルによって区別した。そして、この命名は、プラトンの市民たちのこの階層は一つの歴史的なギリシア的政治体 polity の市民たちの身分を表現している、ということ示唆しているであろう。「自由」はギリシア的ポリスにおいて市民であること(市民権) citizenship の一条件であった。そして、その自由の行使は、プラトンの〈第二階層〉の身分がそうであるように、統治者あるいは被治者のいずれとしても決定されなかった身分の両義性にかかっていた。この自由を維持するために、歴史的なポリスの市民たちは自己充足的 self-suffi-

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

cientではなかった。というのは、それは彼ら自身の活動が供給しえなかった二つの条件に、すなわち、第一に、奴隷階層による彼らの経済的必要物の充足に、第二に、一人の立法者 lawgiver によって彼らの国制 constitution が予め確立されていることに、依存していたからである。奴隷が市民以下の存在であったように、立法者は市民以上の存在であった。奴隷は人間性 humanity 以下の存在であり、立法者は半分神のような half-divine 存在であった。これら二つの依存によって、ポリスの自由な市民は、近代的国家のメンバーに特徴的な二つの自由を行使する可能性を欠いていた。彼は経済的な活動から排除されることによって彼の諸々の必要を充足させることにおける自由を、そして自分の判断から自分の行為を決定する秩序を引き出したことによる道徳的自由を欠いていた。⁽³⁹⁾

しかし、ヘーゲルがしているように、(プラトンの〈第二階層〉のみならず)プラトンのポリスは総じて、歴史のなかに殆ど消えつつあり、それを破壊してしまった(プラトンはこれに気付いていた)原理の侵入に抗して新たに強化されたに過ぎない、社会の一形式の、回顧的表現 retrospective

三六五

representation に過ぎない、と理解することは、『国家』篇の誤解である。⁽⁴⁰⁾このように理解することは、『国家』篇のすぐれた達成としてプラトン自身が主張していること、すなわち、統治者と被治者の諸機能の区別、これを無視することである。そして、それはプラトンが理想的ポリスの内部に「第一階層」と「第三階層」を含めていることの意義を捉えそこなうことである。諸階層に関するプラトンの教説の本質は、次のことである。すなわち、プラトンの教説は、国家自身の内部における諸機能の諸機能として、二つの活動を、神的な活動と奴隸的それを——歴史的なギリシアのポリスはこれを理解しそこなったのであるが——含めている点で、ギリシアの実践を超えていること、ということである。「階層国家」は『国家』篇においてはじめて概念把握されたが、しかしそれが実現されたのは、はるかに後のことである。⁽⁴²⁾かくして、この「階層国家」は、ギリシア史における階層のないポリスを越えて、自由に向かう大いなる前進を呈示している。さらなるステップ、しかもヘーゲルが印象づけているステップは、次のことを要求することである。すなわち、判断 judgement と経済的充足 economic satisfaction との機能は、

同じ国家の他の諸階層によってのみならず、プラトンのポリスにおける補助者のように一つの純朴に倫理的な活動の主体 subject of a naively ethical activity である同じ個人によって実行されるべきである、ということ。正しいことへのこうした純朴な服属を理性ないし欲求の充足と結合することこそが、はじめて近代的国家のメンバーの「絶対的習俗規範性」と完璧な自由とを構成する。

このさらなるステップは、諸階層の廃棄と、階層のない国家 a classless state というギリシア的理想の再生とを含んでいる。第一階層と第三階層とが廃棄されることになるのは、いまや国家からこれらを排除することを通じてではなく、第二階層によってこれらの機能を吸収することを通じてである。この吸収の結果は次のことである。すなわち、近代的国家がポリスと異なるのは、その諸制限の内部における全ての個人の等しい自由においてのみならず、彼らが行使する自由の平等 the equality of freedom においてである、ということである。奴隸が市民権 the franchise を認められたということだけではない。市民たちの自由 the liberty は、哲学者の判断と奴隸の経済的活動との両方を含むことによって豊かなも

のにされたのである。

〔補説〕 D プラトンにおけるソーフロシユネーという徳

σαφροσύνη (節制) という徳は、主体的エレメントの活動である。すなわち、それは主体による形相の能動的受け入れ *active acceptance* を表現しようとする意図されており、質料的基体 *a material subject* だけが果しうる受動的な受容 *the passive reception* とは異なるものである。このように示唆しても許されよう。この示唆はよく根拠づけられる、とわたしは考えようとしている。少なくとも、もし上のように言えないのであれば、わたしは *σαφροσύνη* と *δικαιοσύνη* そのものを全く区別することができない。しかし、もし上のように言えるのであれば、わたしが第三章で与えた「直接・無媒介的な習俗規範性(人倫)」という表示については修正が要求されるように思われるであろう。というのは、*σαφροσύνη* は、少なくとも *ἀνσφειά* が等しくそうであるように、反省されない倫理的行為 *unreflective ethical conduct* の徳と見なされることを要求されるであろうからである。そして、*σαφροσύνη* は等しくあらゆる階層の徳であるから、

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

このような行為 *conduct* の可能性を、単純に統治者たちからも従属者たちからも構成されず、両者の間の両義的な身分を占めるような階層に制限することは、誤りであったように思われよう。

σαφροσύνη をポリスのあらゆるメンバーに共通の普遍的な徳として表現することがプラトンにとって可能であったのは、彼が彼らを統治者と被治者の階層へと明示的には区別しなかったかぎりにおいてのみである。この点は繰り返しおこななければならぬ。われわれがこれまで説明することを怠ってきた *νοστήτης* による教育 (iii. 389d-403c) は、この徳の産出に向けられている(プラトンはこのことを主張している。389d)。そして、この教育についてのプラトンの説明全体は、それが統治者の教育なのか従属者のそれなのか、決めかねている、ということによって特徴づけられる(だから、iii. 389dでは、「支配者に従順であること (*ἀρχούτων ὑπηκόους εἶναι*)」が *σαφροσύνη* の「主要な部分」と見なされている。 Cf. 390a しか、*νοστήτης* におけるこの訓練は「守護者たち」の教育である、ということとは他の章句 (394e, 395b, 396a, b) において全く明確に含意されている。)

従属者 *subjects* ではない統治者 *rulers* と統治者ではない従属者との別々の諸階層に都市国家を区分することが明確で明示的なものになるやいなや、*εαφοδύνη* という徳とこの徳を産出する *νοῦν* という規律 *discipline* とは姿を消すことを余儀なくされた。*εαφοδύνη* は統治者の魂の中にいかなる場所も見出せない。なぜならば、それは魂の感覺的エレメントの教育によって生み出されるが、統治という機能は、そのエレメントの教育よりもむしろ、そのエレメントの従属 *subjection*、あるいはそれどころか根絶 *eradication* さえ要求するからである。それは被治者の魂の中にかなる場所も見出せない。なぜならば、*κονυατιστήν* における彼の諸々の欲望の充足は直接的かつ自然的であって、教育を必要としたり認めたりすることはなく、せいぜい技術的な訓練を利用するだけだからである。*εαφοδύνη* は、一言でいえば、魂の感覺的エレメントは教育可能である、ということを含意しているが、これに対して、諸階層の区別は、それがそうでない、ということを含意している。諸階層の間の区別が次第に明示的なものとなるにつれ、プラトンが彼の教説を修正することを余儀なくされた範囲は、第三巻と第十巻においてそれ

ぞれ表現された、詩（「音楽」教育の主要な手段）に対する態度の差異によって、よく例解される。国家における諸階層の区別は魂における諸部分の区別と密接に関連づけられる。そして、プラトンは第十巻において、模倣技術 *mimetic art* の機能についての彼の洞察を、魂の三部分のその間の発見に明示的に帰しているが、このことは意味深長である（595a; *myths* が魂の非合理的な部分に訴えることが示されている 602c において始まる議論の全体を参照）。

それゆえに、反省されない道徳性 *the unreflective moral-*ity は、統治者と被治者の諸階層へのはっきりした区別がなされていないかぎりでのみ、都市国家の全メンバーの一般的徳として表現されうるのであるが、この区別の後には、単純に支配者 *regent* でも従属者 *subject* でもない単一の階層に特殊化されなければならない。そして、この範囲で、ポリスの「直接的・無媒介的な習俗規範性（人倫）」が *ἀρετή* あるいは *εαφοδύνη* という二つの徳のいずれかにおいて例解されることが、同じく正当化される。近代国家の「絶対的習俗規範性」についてのヘーゲルの教説は、われわれが *ἀρετή* よりもむしろ *εαφοδύνη* をポリスの対照された

「直接的習俗規範性」の例解として受け取るならば、さらによく説明される。なぜならば、*σαφροσύνη* は魂の単一部分の徳ではなく、全部分の統一性の絆 a bond of unity であるからである。*σαφροσύνη* が一人の人間にとって可能であるのは、彼の立場が統治者か被治者のいずれかに決定されないかぎりでのみである。一度この区別がなされたならば（区別をしたことは『国家』篇そのものの大きな達成であったから）、この素朴な徳を取り戻すことは不可能である。

σαφροσύνη が失われたとき、失われた魂の原初的統一性を、意識的達成のより高次のレヴェルで復原することが、ヘーゲルの「習俗規範性」の理念であった。近代国家の市民は統治者でも被治者でもないという両義的な身分を取り戻すことはない（籤運 the fortunes of the lot によって二つの状況のどちらかを選択することもない）が、彼は同時に統治者と被治者の両方になることになる。統治者と被治者の分離が起これてしまう前に可能な魂の素朴な統一性と、それが起こったときに復原された統一性ととの間の差異は、ポリスの市民たちの「直接的習俗規範性」と近代国家の市民たちの「媒介された習俗規範性」との間の差異である。

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

「補説」 E 「主体的自由」等々とそれらの両義性についての他の言及を伴うヘーゲルのプラトン批判

Vorrede, pp.13-14 [邦訳『法権利の哲学』、序論、P.111-112]

「わたしがこの小論の以下の叙述において指摘したことだが、空虚な理想の典型と見なされているあのプラトンの「国家」ですら、本質的には、ギリシアの習俗規範の本性を把握したもの以外ではなかったのである。この習俗規範には、より深遠な原理が忍び込みはじめていたが、しかしこの原理はそこでは直接的には、いまだ充たされない憧憬としてしか、又それゆえに腐敗としてしか現れることはできなかった。この原理を意識していたプラトンは、そこでまさしくこの憧憬の念にかられて、腐敗への対抗策を求めざるをえなかった。この対抗策は高みから降りてきてくれねばならぬはずだったが、彼に思い付くことができたのは、当面これをかのギリシアの習俗規範の特殊な外的形式のうち求め、これによってかの腐敗を強引に制御しようということだけであった。だがこの結果、彼は「自由で無限な人格態」という、この習俗規範をより深いところで突き動かしてくるものを、まさにもつ

とも深く傷つけたのであった。にもかかわらず彼は、みずから偉大な精神であることを実証した。というのは、彼の理念を区別する基軸となる原理こそは、とりもおさず、当時さし迫っていた世界の変革を回転させた基軸であったからである。」

第四六節 A. (補注)

「プラトンの国家理念には、私的所有を不可能にするような反人格的不法越権が、一般原理として含まれている。」

「ここで充たされないと言明されている人格の権利とは何であるか？ 明らかに、判断の権利 the right of judgment (“das Recht der Einsicht”)ではない。というのは、少なくとも守護者たちはこれを持っており、そして実際に物質的所有 material possessions を放棄することで達成していたからである。だとすると、どうやら、欲求を充足する権利らしい。」

第二二二節

「行為者の特殊態 die Besonderheit des Handelnden というこの契機が行為のうちに含まれかつ完遂されているという事実が、行為のより具体的な限定においてある主体的自由を、

つまり、行為において自らの満足を見出す主体の法権利を形づくるのである。」

第二二四節 A. (補注)

「自分で満足するという主体の特殊態の法権利 das Recht der Besonderheit des Subjekts, sich befriedigt zu finden あるいは同じことだが、主体的自由の法権利は古代と近代との区別に際して転換点及び仲介点をなしている。その無限態におけるこの法権利はキリスト教において表明され、世界の新しい形式の一般的な現実的原理とされたのであった。愛、ロマン的なもの、個人の永遠の至福なる目的などがまずはこの原理の身近な形象化であった。ついで道徳態と良心とが、そしてさらにその他の形式が…」

「行為者あるいは主体の特殊態」“die Besonderheit des Handelnden” or “des Subjekts” は行為において充足される、という要求は、「特殊態」“die Besonderheit” に付される意味に従って、明らかに二通りの解釈が可能である。「特殊態」とは、単純に、われわれが魂の主体的エレメントと呼んだものである。だから、それはプラトンが *λογιστικόν* と呼んだものと *το ἐπιθυμητικόν* と呼んだ

ものを等しく含んでいるであろう。そして、それは行為において充足されることになる、という要求は、前者の意味あるいは後者の意味において限定されるのに応じて、二つの全く異なる事柄の一方あるいは他方を意味するであろう。もし前者の意味においてならば、「主体の特殊態」“particularity of the subject”は、それが彼の理性 reason によつて是認されるがゆえに為されるどんな行為においても充足されるであろう。もし後者の意味においてならば、それはそれを為すことが欲求されるがゆえに為されるどんな行為においても充足されるであろう。最後に引用された二つのパラグラフにおけるヘーゲルの一般的言明は、どちらの解釈も等しく容認する。主体の特殊態を充足させる行為の諸類型としての「道徳態と良心」“die Moralität und das Gewissen”についての第一二四節における詳説は、彼がここでは前者の意味で「特殊態」を受け取っていることを示唆している。」

第一三二節

「主体的意思の法権利は、次のことである。すなわち、主体的意思が通用するものとして承認すべき事態は、自分で善

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

として見極められなければならない als gut eingesehen werde、ということである。」

「ここから見れば、「主体の特殊性」が το λογικόνと同定されうることに疑いの余地はない。」

第一三六節 Z、(補足)

「人間は良心 Gewissen として、もはや特殊態の諸目的に縛られていないのであり、このことはだから、一つの高次の立場、すなわち、この意識 Bewusstsein、この自己没入 Untergange in sich に、ようやく達した、近代世界の立場である。」

「良心 conscience は道徳的主体の σοφία である。充足を受け取る「主体的エレメント」は、なおもっぱら το λογικόν と同定される。同じ意味で、第三一七節を参照：「近代的世界の原理は、各人が承認することは、各人に正当化されたものとして示される。」

第一四〇節 A、(補注)

「自己意識は行為を、その行為が即かつ対自的に善ないし悪である、というような限定の下で知る。このことは自己意識の法権利である。…」

「いま一度述べれば、主体の権利は、彼の理性が充足され
 his reason shall be satisfied」といふ権利である。」

第一八二節

「具体的人格は、諸欲求の塊であり、かつ自然必然性と恣意との混合である以上、自分が自分にとって特殊目的として存在する。こうした具体的人格こそブルジョア社会の原理である。——ところが、この特殊的人格は本質的に他のこのような特殊態と関係している……」

第一八二節 Z. (補足)

「ところで、ブルジョア社会の創造は近代社会に属する。

近代社会は、理念のあらゆる諸限定に、はじめてそれらの法権利を付与するからである。」

第一八五節 A. (補注)

「特殊態が自立的な発展を遂げたこと(第一二四節、補註参照)は、古代国家に闖入して習俗を荒廃させ、それを没落に導いた究極の根拠となった契機である。∴プラトンはその『国家』の中で、実体的習俗規範 die substantielle Sittlichkeitをその理想的な見事さと真実さで描いて見せた。しかしながら彼は、彼の時代にギリシア的習俗規範の中に闖入し

てきた自立的特殊態の原理 das Prinzip der selbstständigen Besonderheit に対処するにあたって、それに単に実体的でしかない「国家」を対置し、そして、この原理を、それが私的所有(第四六節補註)や家族におけるその萌芽に至るまで、さらには、それがさらに陶冶されると、固有の恣意や身分の選択として、完全に締め出してしまった。まさしくこの欠陥によって、彼の「国家」の偉大な実体的真実もまた誤認され、かつこの国家は通常、抽象的思惟の夢想として、つまりしばしば理想とすら呼ばれるのを常とするものとして見なされるわけである。個々人の自立的で自己において無限の人格態の原理 das Prinzip der selbstständigen in sich endlichen Persönlichkeit des Einzelnen は、つまり主体的自由 die subjective Freiheit の原理は、内面的にはキリスト教において、外面的には、したがって抽象的一般性と結び付けられては、ローマ世界において、登場したが、現実的精神のかの単に実体的な形式においては、その法権利に至っていない。」

第一八五節 Z. (補足)

「プラトンの国家は特殊態を締め出そうとしていたとしても、何の助けにもならない。というのは、このような助けは

特殊態を自由に放置する理念の法権利と矛盾するであろうからである。キリスト教においては、とりわけ主体性の法権利が、〈対自存在〉の無限性 *die Unendlichkeit des Für-Sich-Sein* と同じく登場した。ここでは、全体性 *Ganzheit* は同時に、特殊態を習俗規範の一体性 *die sittliche Einheit* と調和させる強さを保持しなければならない。」

第二〇六節

「身分は、それ自身で客観的になった特殊態であるから、一面ではその概念に従って、一般的な諸區別に区分される。しかし他面では、個人がどの特殊な身分に帰属するか、このことに影響を与えるのは、性分、生まれ、環境である。とはいえ、その究極の本質的な決定は主体（主観）的意思や特殊な恣意（選択意思）によってなされる。というのは、これらはこの領域においては権利、功績、名誉を与えられ、その結果、そこで内的必然性を通じて生起することは、同時に恣意を通じて媒介されており、主観的意識にとっては、自分の意思の成果であるとの形をとるからである。」

A. (補注)

「この点を顧慮するなら、特殊態と主観的恣意（選択意思）

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

との原理に関して、東洋と西洋との、そして古代世界と近代世界との政治的・生活的における違いが明らかになる。たしかに、諸身分への全体の区分は、東洋や古代世界においても、この区分が即的に理性的であるから、客観的におのずから産みだされる。しかし、ここでは、主体（主観）的特殊態の原理 *das Prinzip der subjektiven Besonderheit* は、その法権利を得ていない。というのは、諸身分への諸個人の振り分けは、例えば、プラトンの「国家」におけるように、統治者たちに (*de Rep. III, p. 320, ed. Bip. T. VI*)、あるいはインドのカースト制におけるように、単なる生まれに委ねられているからである。主体（主観）的特殊態は、このように全体の組織化の中に受け入れられず、全体において宥和されていなくても、それは本質的契機として登場してくるから、社会秩序に敵意あるものとして、社会的秩序の荒廃として、示される（第一八語節、補注参照）。すなわち、それは、ギリシアの諸国家やローマの共和制におけるように、社会秩序を覆すものとして示されるか、あるいは、この社会秩序が権力を持つか、あるいは宗教的権威を保持するならば、スパルタ人においてはある程度そうであり、いまではインド人において完璧にそう

であるように、内的荒廃と完璧な墮落として示される。しかしながら、主体的特殊態は、客観的秩序によって、客観的秩序に適合し、同時にその法権利において保持されるならば、ブルジョア社会にありとあらゆる活力をもたらし、思惟活動、功績、名誉をもたらす原理となる。ブルジョア社会や国家において理性 *die Vernunft* を通じて必然的であるもの、これは同時に恣意（選択意思）によって媒介されて生起する。このことが承認され、法権利となれば、とりわけ一般的イメージにおいて自由と呼ばれているものが、より詳しく限定されることになる（第一二一節）。」

密接に近似した意味で、第二六二節と第二六二節 Z. を参照。

第二九九節 A. (補注)

「プラトンは彼の「国家」において、上位の者たちを通じて諸個人を特殊な諸身分に振り分けさせ、彼らに彼らの特殊な職務を課している（第一八五節、補注参照）。封建的君主制においては、家臣たちは同じく無限定の奉仕を、しかし彼らの特殊態においてもまた、例えば裁判官の職務等々を果たさねばならなかった。…これらの諸関係においては、主体的

自由の原理が欠けている。すなわち、このような諸職務においては、いずれにしてもその内容からして一つの特殊なものである個人の実体的活動は、その特殊な意思によって媒介されているべきである、という主体的自由の原理が欠けている。この主体的自由の原理は、一般的価値の形式における諸職務の要求を通じてのみ可能である法権利であり、そしてこの法権利は、この転換を招来した根拠である。」

「さきにこの補説で引用された諸章句のグループ（第一二一節、第一二四節、第一三六節 Z.、第一四〇節 A.）が、最後に引用された諸章句（第一八二節、第一八二節 Z.、第一八五節 A. 及び Z.、第二〇六節、第二〇六節 A.、第二九九節⁽⁴⁵⁾）と対照されるならば、二つの事柄が明らかになる。

(1) ヘーゲルは次のことを意識していない。すなわち、彼は後者のグループの諸章句で、前者のグループの諸章句においてすでに表現された教説とはまるで異なる教説を定式化している、ということ。 (だから、第二〇六節の行程において、彼は第一二二節と第一二〇節 A.、での確認を求めている。) 両グループは次の教説を共有している。すなわち、近代国家の法律（普遍的なもの）は、それが課される主体（特

殊なもの)に起源を持つ活動によって実現されなければならない、という教説を。われわれは、以下のような二つの含意を指摘することによって、この教説をわれわれの以前の議論で使われた用語に関係づけることができよう。含意されているのは、近代国家における法律のこうした実現は、(a) (アリストテレスの教説において) 自然的対象の生成を構成する普遍的実在 a universal の実現とは異なり、(b) 技術 (人為) art の対象の産出である形相 form の実現とも異なっている、ということである。前者においては、活動 activity の発条は総じて形相にあり、後者においては、技術者 the artist が形相の概念によって支配されているかぎりで、それは技術者にある。しかし、いずれのケースにおいても、形相が定立 (課) impose される基体・質料 the subject-matter にはない。

主体のこの活動は、その場合、法律の実現においては、ヘーゲルが「主体的自由」と呼んでいるもの、そして、彼が近代国家を区別する特徴として認識しているものである。(両グループの諸章句を通じて) 彼が使っている他のフレーズは、同じ意味を表現するのによく適合している。だから、この主

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

体的活動は「行為における行為者の特殊、態のこの契機」
“dies Moment der Besonderheit des Handelnden in der Handlung” (第一二一節・第一八五節意 A、Z、第二〇六節参照) と適切に呼ばれよう。「主体的エレメント」は「特殊なエレメント」であるからである (see Ch. III, P73 sup.)。そして、こうした活動は「個人の充足」を構成し、そしてその侵害は「個人の権利」の否定である、と言っても意味を了解しうる。しかしながら、

(2) これらの用語——「主体的エレメント」、「個人」、「主体の特殊性」——は両義的である。われわれがしばらくプラトンの心理学の用語に立ち返るならば、明らかに、「基体 (主体) のエレメント」はその形相から区別しうる魂におけるエレメントの全体を指していよう。すなわち、それは、それらの三層組織の形相とは対照的に、「魂の (三つの) 部分」、*νοηστικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν* の全^てを、あるいはい^{ずれ}れをも意味していよう。われわれが *θυμοειδές* の説明を控えるならば、明らかに、*νοηστικόν* と *ἐπιθυμητικόν* はそれぞれ、それらの近代的な (少なくともヘーゲル的な) 対応物を良心 con-

scienceと欲望desireにおいて持っている。「主体的エレメント」は、これらをいずれかを呼ぶのに適切に使われるであろう用語である。そこにおいて「わたし」が法律を実現する行為the actionがなされるのは、「わたし」がその行為を「わたし」の義務によって要求されていると判断するからなのか、それとも、「わたし」が「わたし」の利益追求においてその活動することを強いられるからなのか、一方のケースにおいては、活動の発条は「わたし」つまり主体の中にある。他方のケースでは、一個人としての「主体的自由」の「わたし」の権利は活動において充たされた。いずれにしても、もっとも重要なのは、あらゆる所与の活動において、これら二つの「主体的エレメント」のどちらが充足されたのか、これを区別することである。良心によって命じられた活動も欲望によって唆された活動も同じく自由意志の行為である。しかし、それらは同一ではなく、自由の二者択一的な実現であり、そして少なくとも見たところ、相互に排他的な二者択一である、というのがあくまでも真実である。

これはヘーゲルが行っていない区別である。彼は、「主体的特殊態」"subjective Besonderheit"やその他の限定されて

いないフレーズを、あたかも完全に限定されているかのように使っている。彼がきわめて一般的な言葉遣いを越えて議論を進めているあらゆる章句において、これらの用語に対して二つの可能な二者択一的意味のうちの一つを割り当てる必要がある。しかし、それは決していつも同じ意味ではなく、コンテキストだけが、あらゆる所与の事例においてどちらが充たされるべきかを決定しうる。

かくして、わたしが上で区別した二グループの諸章句の前者においては、「主体的なもの」は良心、あるいは道徳的意思、あるいは普遍的なものを志向する意思を意味している。「習俗規範性（人倫）」は、意思の一行為における実定法の実現the realization of positive law in an act of willである。われわれがこの全体的現実性の二つのエレメントとして、意思された法律と法律を意思する意思the will which wills the lawとを区別するならば、「主体的エレメント」は後者である。カント的道德性において自我the selfは、二つのエレメント、道徳的意思と自然的情動とに分割されるが、ヘーゲルのこれらの章句における「主体的エレメント」は、もっぱらこれら二つのうちの前者と同定される。

しかし、後者のグループの諸章句においては、「主体的エ
レメント」は、〈普遍的なもの〉を求める意思を全く意味し
ていない。それが意味しているのは、自然的意思、あるいは
〈特殊なもの〉を志向する意思である。この意思が体现さ
れている「人格」“Person”は、「諸々の必要の全体、自然的
必要性と気まぐれの混合」(第一八二節)であると明瞭され
ている。彼の自由は彼の「特殊な恣意」(第二〇六節)に起
源を持つ活動においてのみ確保される。そして、われわれが
自由の定義として実際に与えられるのは、「ブルジョア社会
と国家において理性を通じて必然的なことは、同時に恣意に
よって媒介されて生起すべきである」(第二〇六節A.)、と
いうことである。しかし、「恣意」、単に特殊なものを求め
る意思と、前者のグループの諸章句において「主体的エレメ
ント」によって暗示されていた道德的意思とは、きわめて異
なるものであり、それらは互いに排他的である。前者は、そ
れが特殊な主体の意思である、という意味で、「特殊的意思」
(第二八八節A、参照)と呼ばれよう。しかし、後者だけが、
それが特殊な対象を求める意思である、というもう一つの意
味でもまた「特殊的意思」である。

『プラトンとヘーゲルの政治哲学』(3)

これらの諸用語が使われている諸章句は、『法権利の哲学』
の配列においては、わたしの選択したものが示唆しているよ
うに思われるであろうように、はっきりと二つのグループ
に属していない。前者の意味は「道德性」のセクション内の
諸章句(第一〇五節—第一四一節)において、後者の意味は
「ブルジョア社会」のセクション内の諸章句(第一八二節—
第二五六節)で支配的である、ということは当然ではあるが。
単一のコンテクストの諸限界内で二つの意味が混同されて現
れている諸章句については、第一四八節—九節、そしておそ
らく第二六〇節とZ.そして第二六一節とZ.を参照)。

注

- (1) “Des Subjekts”: この言葉は政治的主体を意味しない。
あるいは、統治者とは対照的なものを含意する。
- (2) “Das Subjektive”.
- (3) Ch. II, pp. 57 ff. *sub.*
- (4) Ch. II, p. 61 *sub.* わたしは後でそれを扱うために、ア
ンドレイアー(勇氣)における「主体的エレメント」によ
って演じられる部分を留保しておく。; cf. pp. 99. *inf.*
- (5) On Sophrosune see Appendix D, p. 99 *inf.*
- (6) *Κρηαισιότης φύσει*
- (7) ix. 586d-587a.

(8) もちろん、わたしが言わんとしているのは、プラトンの知識についての理論である。

(9) われわれは、それらはイギリス経験論の倫理的かつ政治的な理論においては反駁されていた、ということを描するならば、これら二つのプラトンのテーゼはより明確になる。経験論的倫理学においては、まず次のように主張された。すなわち、諸々の感覚を満足させることは、理性に近づく難く、理性による善のあらゆる実現の中に含まれていない、積極的な満足を与えるから、感覚的経験の直接的享受は、「これは善い」という判断のための十分な証拠であるばかりでなく、唯一可能な証拠である、と。

魂の内部での感覚の自律性についてのこの経験論的教説は、社会内部での経済的領域の自律性についての経験論的教説の中にそれと対応するものを持っている。経験論者たちは次のことを発見した。すなわち、社会における人間の諸々の経済的な働き *the economic operations* は政治的制御を受け入れない、ということ。そしてさらに、これらの制御を欠いてはいても、それらの働きは組織されない混沌としたものにとどまらず、一形相を待っている単なる質料ではなく、自然のままに、かつ方向付けなしに、それら自身の一つの法則と秩序を生み出す、ということ。かくして、この経済的領域の諸法則を、彼らは、政治的哲学とは異なる一科学の対象、すなわち政治的経済学に仕立て上げ、そうして、プラトンが混同した、あるいは同定した、経済的秩序と政治的秩序との区別を、はじめて可能にした。

(Ch. I, p. 29 *sub*)

初期の経験論者たちは、倫理学及び社会の両方についての彼らの理論において、魂あるいは国家、このいずれかの「第三エレメント」の権利を要求する自律性 *autonomy* と専制 *autocracy* との区別を見逃しがちであったこと、これを付け加えることは殆ど必要ない。

(10) そして、われわれは自ら想起してもよからう。彼は両義的な立場を占めることができるし、この両義的な立場において、それらは、分業と三層形式との、クレーマティスケーと *τετακτα* との、彼の是認されない同一化によって、引き出されることも否認されることもない、ということ。

(11) ヘーゲルは次のように付け加えている。すなわち、プラトンの理論の中に反映されているこの欠陥はまた、古代の歴史的諸国家についても特徴的である、と。そして、古代世界の崩壊は、それがもはや抑圧されえないとき、(彼が、キリスト教の偉大な原理になった、と言っている)「主体的原理」の抵抗し難い噴出のせいであった、とヘーゲルは考えている(『法権利の哲学』、序論、p. 13、第一八五節、第二〇六節)。彼は好んでポリスのこの欠陥と近代国家の驚くべき強さを対照させている。近代国家は、それ自身の内部で主体的自由の行使の余地を与えることによって、この原理の侵入から免れるだけでなく、その活動からそれ自身のために活力を引き出している。

われわれはおそらく、さらに古代ポリスにおけるスタシス(党派抗争、内乱)の作用を近代国家における政党の作用と比較することによるヘーゲルの対照を、指摘してもよからう。スタシスは「主体的エレメント」の典型的侵入で

ある（それはプラトンの『ディオカトオシメネー』と法的に対立するものでもある； cf. iv. 444b, v. 464d ff.）。そして、それがポリスにおいて普及したところでは、法律は停止する。しかし、政党は近代国家における法律の維持とは相容れないわけではない。実際、政党政治 Party Politics は、まさにそれによって法律が存在するところなるプロセスである。

- (12) “Von der Wahrheit desselben durchdrungen”, § 140 Z.
- (13) “Das Recht der Einsicht”, § 132 A.
- (14) § 132; § 228 A..
- (15) “Sich ihm als ein Berechtigtes zeige”, § 317 Z.; § 140 A.
- (16) わたしは白状するが、如何にしてこの引証をした、あるいは少なくとも同じく歴史的な引証をした、そもそものがなされるのか、わたしは分からなかつた
- (17) “Moralitaet”
- (18) “Foundation of the Metaphysic of Morals, p. 21, note; Abbot’s Tr., p. 18(may italics).”
- (19) § 46 A.
- (20) 統治者が所有資格を持たないのは、修道僧がそれであるのと同じ理由によるが、従属者が所有資格を持たないのは奴隷がそうであるのと同じ理由による。
- (21) Vorrede, p. 14 (27) § 206 A. (28) § 299 A.
- (24) “Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturechts”, in Lasson’s *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, 2nd ed., pp. 349-54. Cf.

『プラトンの『コーデルの政治哲学』③

Phaenomenologie, vi. c.: ‘Der seiner selbst gewisse Geist ; die Moralitaet.’ Lasson’s 2nd ed., pp388-434, and *Phil.d. Rechts*, § §136-40

- (25) For evidence and illustration see Appendix E, p. 101 *inf.*
- (26) ‘Moralisch’
- (27) ‘Das Sittliche ist subjective Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts’, §§141A.
- (28) Ch. I, p. 16
- (29) Cf. especially § §145-57
- (30) See further Appendix E, p. 101 *inf.*
- (31) Vorrede, p. 13, quoted, Appendix E, p. 101 *inf.*
- (32) Cf. §§141 A., quoted p. 89, n. 1, *sup*
- (33) ..:τὸ μὲν [sc. τὸ λογιστικόν] βουλευόμενον, τὸ δὲ [sc. τὸ θυμοειδές] προπορευόμενον, ἐπόμενον τῷ ἀρχοντι καὶ τῇ ἀποδεία ἐντελεῶν τὰ βουλευθέντα. iv. 442b.
[…一方（理智的部分）は計画審議、他方（気概の部分）は進み出し戦う支配者に従って、計画審議された事柄を勇気をもって遂行する] iv. 442b
- (34) Cf. especially 429 ff.
- (35) For what follows see iv. 429a-430c, 439e-441d.
- (36) διασῶν ἑαυτοῦ
- (37) 第四卷429-30’ じのむら田象深さんレーク (429c) 参照。Σωτηρίαν ἑγώγε, εἶπον, λέγω τὰν εἶναι τῆν ἀποδείαν. 「勇気よす」を述べた言ひた「一種の保持と

あるとぼくは言うのだ」*ποίας ὅτι σωτηρίαν* [このよう
な保持を]という質問に答えて、ソクラテスは次のように
続けている。Τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς
παιδείας γερωνίας περὶ τῶν δειῶν ἃ τέ ἐστι καὶ οἷα
διὰ παυτὸς δὲ ἔλεγον αὐτῆς ααρτηρίαν τὸ ἐν τῇ
λύπαις ὄντα διασῶζεσθαι αὐτὴν καὶ ἐν ἡδοναῖς
καὶ ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἐν φόβοις καὶ μὴ ἐκβάλλειν.

「恐ろしいものとは何であり、どのようなものであるかに
ついて、法律により教育を通して形成された考えのことだ。
また、その考えをあらゆる場合を通じて保持しつづけると
言ったのは、苦痛のうちにあっても、快楽のうちにあつて
も、欲望のうちにあつても、恐怖のうちにあつても、それ
を守り抜いて、投げ出さないということだ。」 Cf. 430b

(38) *Politics*, ii. 8 ὁ γὰρ νόμος ἰσχύει οὐδεμίαν ἐχει πρὸς
τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος. [このうのは、法律はそれに
従うようにするための力を習慣以外には何も持っていない
からである]

(39) だから、どんなギリシア民主制においても、いかなる主
権的立法府 sovereign legislative も存在しなかった。ギ
リシア人たちは、国家のあらゆる重要案件の決定に際して
も、ノモスの決定の範囲を超えているような私的な諸問題
の決定に際しても、神託 oracles に依存していたが、とり
わけこの依存は、まさしく道徳的自由を放棄することであ
った。ヘーゲルはこの関連における神託の意義を絶えず強
調している (cf., e.g., § 279 A and Z)。ソクラテスははじ
めて自分の神託を彼の内面に持ち「神のしるし」the

“divine sign”²⁾ かくしてキリスト教的自由を先取りした。

(40) Vorrede, p. 13, quoted Appendix E, p. 101 *inf.*, § 185
A, quoted *ibid.*, p. 104. (ソクラテスによって発見された個
人的自己決定の原理が破壊的原理 the principle of indi-
vidual self-determination であるとすれば、プラトンは
それを拒むことなく、彼の国家の中にソクラテスの原理か
らなる一つの完全な階層を含めている。

(41) *Timaeus* 17 c

(42) その実現が中世の偉大な成果であった、とわたしが推測
することが許されるならば、わたしはそう想定する。ギリ
シアのポリスは哲学者も奴隷も保持できなかったが、中世
は聖職者と俗人をより大きな共同体の内部に含んでいた。

(43) 近代国家を生み出した歴史的運動が封建制に対する反動
によって挑発され、またギリシア民主制によって鼓舞され
たとき。

(44) かくして、例えば、第十巻では、「模倣術であるかぎり
で」ὅση μίμητικῆν 詩作は完全に追放されている (595
b)。第三巻 (395b-398b) では次のように議論されている。
模倣者は彼が模倣するものと似たものとなるから、生徒は
善の模倣に制限されなければならない、と。すなわち、模
倣のための諸モデルが適切に選択されている、ということ
を条件としてのみ、μίμησις は教育の手段として認められ
る。

(45) 以前に引用された第四六節 A もまたこのグループに属す
る。序論 (Vorrede, p. 13) がいずれに割り振られるか決
定し難い。