

# 自由の創設

高橋 雅 人

Summary

### The Foundation of Freedom

TAKAHASHI Masahito

The political thought of Plato's *Republic* has been long and widely regarded as totalitarianism. On the contrary, I will argue in this paper that the Kallipolis is a state of freedom and all members of the Kallipolis are free, though the freedom of the guardians is different from that of the supporters.

To show this, I offer as a textual evidence the lines 395 b 8–c 1 in Book III, which say that “our guardians must give up all other crafts and very precisely be craftsmen of the city's freedom.” My interpretation of this “freedom” is that it means “the freedom from fear”. While the Kallipolis is free from fear and filled with love between the rulers and the ruled, all the other states—the timocratic, the oligarchic, the democratic, the tyranny—are full of fear and both the rulers and the ruled in these cities hate each other.

The freedom of the supporters in the Kallipolis includes, though restricted in some respects, some rights that people in the contemporary liberal and democratic countries are guaranteed to have. The freedom of guardians, which must be adequately clarified through the interpretation of “the cave” simile, is the freedom that only philosophers can enjoy.

—

本論文<sup>(1)</sup>は、プラトンが『国家』において言葉のうちに言葉によって造り上げる理想国<sup>(2)</sup>は「自由な国」であり、その成員である養育者も守護者<sup>(3)</sup>もそれぞれの自由を享受していることを明らかにすること、そしてそれによって人の真正の自由がどのようなものであり得るかの解明の手がかりを得ること、を目的とする。それゆえいわゆる「政治的・社会的自由」が主に論じられ、個人の「内面の自由」については取りあげられない。

プラトンの『国家』における自由について論ずることは、一見、無理な、あるいはパラドクシカルな企てと多くの人には思われるかもしれないが、『国家』の議論に少しでも親しんだ者にとっては、全くのナンセンスと断定し葬ってしまうことはできないと感ぜられるであろう。対話篇の舞台を提供し正義という主題を導入するが、しかし実質の議論の場からは立ち去ってしまうケパロスの口から、老年による性的欲求からの解放としての、ないし解放の後の自由が、語られる (I, 329c 5 – 7)。不正を讃え僭主を讃美するトラシュマコスもまた、不正は正義よりも「より自由」だと語る (I, 344c 4 – 6)。そして正しい人と不正な人とのどちらが幸福であるかという第一の判定において、僭主独裁制的な人間は自分の望み通りのことをなしえないなどの理由によって、最も正しい、王者的な人間こそ幸福であり、最も不正な、僭主独裁制的な人間が不幸なのだ、と判定される (IX, 576c – 580c)。この判定がトラシュマコスの発言に応えたものだとするならば、『国家』における自由について論じることは充分成立するばかりか、自由は『国家』の主題の一つであるとさえ主張することもできるかもしれない<sup>(4)</sup>。

ただしこの場合の自由は個人のいわゆる「内面の自由」であって、現代の自由な民主的な国家においてわれわれが獲得している諸権利としての自由は、プラトンの『国家』においては問題となっていないし、プラトンの描く理想国はとても自由な国とは言いがたい。これが通常の解釈であろう。プラトンの政治哲学は全体主義であって、自由の敵だとする K・ポパー<sup>(5)</sup>の議論はとるに足りないものであったとしても<sup>(6)</sup>、そのポパーを批判しながら三つの全体主義を区分し、プラトンの『国家』をパターンリスティックな全体主義だと評価する C・W・C・テイラーの議論<sup>(7)</sup>は、いくつかの論文集に収められているということから、少なくとも英語文化圏においては標準的なものとして受け入れられていると判断できる<sup>(8)</sup>。そもそも自分のしたいことをする自由が認められている民主制を下から二番目に悪しき国制だとするプラトンの民主制批判が、われわれには受け入れがたいものとして感ぜられるのではないか<sup>(9)</sup>。

もちろん何事にも例外というものはあるのであろう、『国家』における自由を論じた C・D・C・リーヴのような人もいる。リーヴは自由の概念を、「道具的自由」、つまり、したいことをするという意味の自由、「熟慮的自由」、つまり、熟慮の上で望ましいと判断された欲求を持ちかつ満たすという意味の自由、「批判的自由」、つまり、合理性の批判的理論によって是認された欲求のみを持ちかつ満たすという自由、の三つに区分し、その上で理想国では真の自由である

「批判的自由」がその国民にできる限り与えられているのだと言う<sup>(10)</sup>。リーヴの議論に説得力があるかどうかは不問に付すとしても、やはりこれは例外的な解釈である。

理想国は自由な国とは見なしえないという解釈の累積は重い。他方でプラトンのいわゆる正しい人は「真の意味での」自由な人であるという主張は成り立ちうる。このような人と国とのギャップは『国家』の議論の推進力となっているのが国と人との類似であるがゆえに大きく感じられる<sup>(11)</sup>。そして国と人とのギャップは自由のみならず、『国家』の主題である正義と幸福に関してもまた認められるように思われる。プラトンの正しい人が幸福でありうるとしても、理想国は幸福だとは考えられない、少なくとも理想国の国民は幸福ではない、そしてこのことは、プラトン自身が国の「一部ではなく全体を幸福にすべきだ」という方針を表明している<sup>(12)</sup>のだから、明らかにプラトンは知っていたのだ、とこのように考えられるからである。

以上のような国と人とのギャップは、両者の類似という『国家』の方法そのものへの懐疑を生み出してきたが<sup>(13)</sup>、J・アンナスが近年のいくつかの論考で『国家』を政治哲学の書として読むべきではないとする見解を論文しているのもそのギャップのゆえかもしれない。すなわちアンナスによれば、『国家』は古来プラトン主義者たちによって主に「倫理」の書として読まれてきたのであって、「政治」の書として見られたことはなかったという。「古代のプラトン主義者たちが気づいていたように、それ [[『国家』のこと。引用者註] はプラトンが徳は幸福の十分条件であると論じている多くの対話篇の一つ]<sup>(14)</sup>なのであって、理想国の議論と道德の議論とを「分けて」<sup>(15)</sup>扱うべきなのである。

アンナスの議論に見るべきものがないわけではない。だが理想国の議論を道德の議論から「分けて」扱うべきであるという主張にはしたがうことができない。なぜならば『国家』の議論は全部とは言わないまでもその大部分が、まさに国と人との類似によって構成されているからである。確かに、人における正しさと幸福との関係を解明するためにこそ、国家を言論によって造っていくという方法がとられた。国家について論じることは人について論じるためであって、その逆ではなかった。したがって、政治や国家について論じることは倫理や人について論じることに對して『国家』においては二次的な、補助的な位置づけしか与えられていない。しかし国家の正しさは人の正しさを解明する唯一のとは言わないまでも極めて有力な方法であって、この方法が採用されなければ『国家』という対話篇は成立しなかった。既に触れたように、正しい人と不正な人とどちらが幸福であるかという第一の判定は、国と人との類似によってなされているのである。それゆえ理想国の議論も人のあるべき姿の解明のゆえに活用しなければならない。

以上のことから、『国家』における自由を論じようとするわれわれがこの論文においてとるべき議論の道筋は次のようになる。まず二節において理想国は自由な国であることが論じられ、続けて三節において理想国の守護者と養育者それぞれが享受する自由についての検討がなされる。四節では自由についてではなくて、法の確実性の問題が論じられる。これは二節で明らかにされる理想国の自由を法の観点から照らす作業である。そして最後の五節においてエルの神話について触れられる。それは、自由をめぐる新たな問いへの橋渡しをするためである。

## 二

一節で触れたように、正しい人と不正な人とどちらが幸福であるかという第一の判定は、国と人との類似によってなされている。最も不正な人、つまり僭主は僭主独裁制国家に類似しており、その国家は最も不自由であるから、僭主は最も不自由な人である。それゆえ、僭主は不幸な人であると結論される。この議論によれば、最も正しい人は最も自由な人であり、その人が似ている理想国もまた自由な国家である、ということになる。

ではこの推論を支える典拠はあるだろうか。ある。次のテキストを見られたい。その直前で守護者たちが真似をする人であるべきかどうか問われ、続けてすぐ後に、彼ら守護者たちにふさわしい人々を真似るべきであると答えられる、という文脈のうちにおかれているテキストである。

われわれの守護者たちは他のすべての職人仕事を離れて、国家の自由の厳格な職人ではなければならない (III, 395b 8 - c 1)

ここでプラトンは守護者たちの関わるのが国家の自由であることをはっきりと述べている。ではいったい守護者たちが作り出す「国家の自由」とは何を意味するのであろうか。

古代ギリシアにおいて自由、それも国家の自由がどのようなものとして受け取られていたかと言えば、それは国家の独立のことであった<sup>(16)</sup>。したがってここでも同じようにそう考えることがまずは妥当な解釈であると考えられる。議論が進むにつれてあるべき守護者の正確な規定がなされるが、この三巻の段階では守護者が戦争において敵国から国と国民を守ることのみがその「仕事」であることも国家の自由が国家の独立を意味するという解釈を支持する<sup>(17)</sup>。

とはいえこの解釈は『国家』の重要なテーマの一つが自由であるというわれわれのテーゼを示すにはいまだ充分ではない。独立した国家は他国からの干渉から自由であったとしても、その国それ自体は独裁的な国家でありうるからである。『国家』の批判者たちは自由な国家とは自由な人々が暮らしている国家であるのにプラトンの理想国の人々は自由ではないという理由によって、守護者たちは国家の自由の職人なのだとしても自由な国家の職人ではないと主張するだろう。もちろん国家の独立が保証されているとき、国民もまた奴隷ではなく、自由人としてその国において生きることが保証される。だからこそ国家の独立が国民にとって重要であった。それゆえ国家の独立としての自由を守る守護者は国民の自由人としてのありようを守るものでもある。しかし、独立国でありながら国内における自由人がきわめて少数であったスパルタのような国もあった。はたしてスパルタは自由な国と認めることができるだろうか。ほとんどできないだろう。スパルタにあって自由であった人々は、支配権に与る少数の人々のみであった。国家の独立としての自由が保証するのは、支配権に与る人々の自由なのである。そしてプラトンの語る理想国はまさにこのような国なのではないだろうかと疑われる。守護者と呼ばれる支配者たちだけが自由であって、養育者と呼ばれる被支配者たちは彼らの奴隷であって自

由な民ではないのではないか。守護者たちは優れた職人として国家の自由を守るが、それはとどのつまり自分たち選ばれた少数者の自由の確保のためであり、その自由は多くの人々を隷属化することによって成立している、これがプラトンの理想国に向けられた疑惑、いや非難なのである。

それでは守護者が職人として作り上げるべき自由の意味をある注釈家が言うように、プラトンが独自の意味を付与していると解釈すべきなのであろうか。すなわち、アダムによれば「真の自由は、私的な行動においても公的生活においても、より低き者のより高き者への服従のうちに存する<sup>(18)</sup>」のであって、この箇所以降で用いられる自由はこの意味である。このように解釈することができるならば、確かに、守護者たちが「国家の自由の厳格な職人」と言われる意味を十全に把握することができるのかもしれない。

ところがこのような考え方がアイザイア・バーリンによる批判にさらされるのは言うまでもないことであろう。バーリンは自由の概念には「消極的自由」と「積極的自由」の二つのものが区別されることを指摘する。前者は「からの自由」とも呼ばれ、他者からの干渉を受けないことを意味する。後者は「への自由」であり、自己を理性的に支配しようとする試みから生まれてくる概念であるが、これが結局は本当の自己を知らない劣った者と見なされる人々を支配し、統制することとなり、結果、「への自由」が「からの自由」を滅ぼしてしまう、という<sup>(19)</sup>。このバーリンの指摘に先に挙げたアダムの自由についての解釈はまさに当てはまると思われる。アダムもまた真の自由を措定し、それを服従と同一視するからである。

ではやはり守護者がその職人であるといわれる「国家の自由」とは、国家の独立を意味するだけであり、自由な国家や国民の自由は問題にされていないと考えるべきなのであろうか。しかし、ここで引用部分の置かれている文脈が「国家の自由」の解明のための手がかりとなるのではないかと考えられる。そこにおいては守護者は真似を事とする人であるべきではないが、もし真似をするのであれば自らにふさわしい人々を真似すべきであると言われ、その真似すべき性格の一つに「自由な人々」というのが含まれている (III, 395c)。周知のようにプラトンが真似について厳しい制限を設けるのは、しかじかの性格の人やものを真似することによって真似する人がそのような人に自らを形作ることになるからである (III, 395c-d)。それゆえ守護者が真似すべき人として自由な人が挙げられていることは守護者が自由な人であるべきことを意味している。事実、守護者となるべき人が自由な人でなければならないことは、何度となく確認されている<sup>(20)</sup>。

以上のことから、守護者が自由な人々であるとするならばその人々が支配する国もまた自由な国家であると考えられるのではないだろうか。というのも、一般的に言って結果はある仕方で原因に似ているからであり、また国家と国民の性格に関して言えば、国民がある性格を持つからこそそのような人々からなる国家もまた同じ性格を分け持つからである<sup>(21)</sup>。国と人との類似が語りえ、また現に語られているのはそのゆえである。したがって、守護者が自由な人々であるのだから理想国もまた自由な国であると思わなければならない、そしてまた守護者がその職人である理想国が自由なものであるならば、守護者以外の人々も何らかの仕方で自由に与

るのではないだろうか。自由な人々である守護者が造る国は自由であり、国民もまた何らかの意味で自由な人々だと考えられるのである。

それでは理想国はいったいどのような意味で自由な国なのであろうか。守護者たちに金銀の所有など私有財産を持つことを禁じた後に、次のように言われている箇所において答が与えられている。

彼ら自身が私有の土地や、家屋や、貨幣を所有するようになり、国の守護者ではなくて家財の管理者や農夫となり、他の国民たちのために戦う味方ではなくて他の国民たちの敵たる主人となるときには、憎み憎まれ、謀り謀られながら、全生涯を送ることになるであろう——外の敵よりもずっと多くいる国内の敵を、より恐れながら (III, 417a6 – b5)。

財産を所有する支配者たちの恐怖が語られているこのテキストから明らかなのは、私有財産を持つことを禁じられている守護者たちの治める理想国は、恐怖から自由であるということである。守護者たちは養育者たちを恐れることがない。また養育者たちも守護者たちを恐れることはないだろう。なぜならば、互いに憎み憎まれることなく、また謀り謀られることがなければ、恐れることもまたないからである。こうして守護者が財産を持たないということによって理想国においては憎しみが除去され、守護者と養育者の間での友愛が成立すると考えられる。理想国は恐怖から自由であり、友愛としての自由に満ちた国なのである。

理想国を恐怖からの自由な、友愛としての自由に満ちた国であるとする解釈に対しては次のような反論が考えられる。まず第一に、恐怖からの自由というのはいささか消極的な自由ではないか。このような意味での自由ならば理想国でなくとも享受しているのではないかと思われる。また第二に、友愛としての自由が成り立つためには対等の関係があらかじめ成立していなければならないが、守護者と養育者とは対等とは言えないのではないか。守護者は選りすぐりの人々であり、体力や知力において養育者よりも遥かに優れた人々だからである。

第二の反論から答えていくことにしよう。守護者と養育者との間の素質の優劣は否定すべくもなく、守護者がより優れた人々であることは論をまたない。さらに友愛が対等の人同士の間で成り立つものであることもまた言うまでもない。しかしながら、優れた者が劣った者を支配すべきであるという点に関する「同意」は双方から得られなければならない。そして双方が「同意」するというまさにこの点に関しては、両者は対等ではないだろうか。守護者と養育者との間で守護者が国を治めるべきであるという「同意」こそが節制であり、理想国はまさにこの節制ある国家である (IV, 432a)。したがって、守護者と養育者とはより優れた者が支配すべきであることに「同意」するという対等な仕方では国家を節制あるものとし、まさにこの「同意」するという点において対等なのである。

支配に関する同意を重要なこととわれわれが考えるのは、プラトンが悪しき国制と考える他の四つの国制においてはそれがまさに欠如しているからである。名誉支配制国家は理想国にお

いて認められていなかった支配者たちの財産の所有が妥協によって認められたとき成立するが、このとき「それまで自由人として彼らにより守護されていた友や養い手たちをいまや隷属化 (VIII, 547c 1 – 2)」する。隷属化されることに同意する人はおそらくはいないだろう。寡頭制国家は名誉支配制国家の支配者たちのうち、一定財産を有しない者に支配権を認めないことによって成立する (VIII, 551b)。支配権を奪われる人々がそのことに同意することはないだろう。民主制の成立とは革命による大衆の少数富裕階級の支配の成立のことである (VIII, 557 a)。このときも支配の座にあった人々がその地位を追われる。僭主が国を支配すべきだと同意する人々がいないこともまた明らかだろう (VIII, 568e 9 – 569a 7)。このように理想国を除く現実に生起している国家においては、支配に関する同意が国の内にないと言わざるを得ないのである。

同意においてこそ守護者と養育者との間に友愛が成り立つとするならば、理想国以外のその他の四つの国においては支配に関する同意が得られるべくもないのだから、友愛としての自由もまた存在し得ないということも予想されるであろう。こうして引用した箇所に言われていたように、支配者が財産を持つことを許されている国においては、友愛はなく、支配者と被支配者とは互いに憎み憎まれ、双方とも恐怖を持ちながら暮らしを続けていくことになる。すなわち、支配に関する同意がないその他の国々は恐怖から自由ではないのである。

そしてこのことは第一の反論に応えることへとわれわれを導くであろう。

第一の反論とは、理想国において実現されている自由が恐怖からの自由だとするならば、それは理想国以外の国々にも見られる消極的な自由ではないかというものであった。確かに恐怖からの自由とは恐怖からの解放という消極的な自由である。しかしながら消極的な自由であるからといって、価値がないということにはならないだろう。現代の自由な民主主義国家において認められている諸権利も、国家を含む他者からの干渉や侵害を免れているという意味での消極的な自由である。消極的な自由は価値がないどころかむしろ消極的であるがゆえに価値があるのである。

また恐怖からの自由は理想国以外の国々においては享受されることができののだろうか。もしされないのであれば、恐怖からの自由という理想国の持つ自由の価値は高まろう。順に四つの国制を見ていくことにしよう。名誉支配制国家では支配者は知者が支配権を持つことを恐れる (VIII, 547e 1)。寡頭制国家ではその成立の時に武器による強制や脅迫がなされ (VIII, 551 b 2 – 5)、支配者は大衆を恐れる (VIII, 551d 10 – e 1)。僭主独裁制国家では、支配者である僭主は「多くのありとあらゆる恐怖に」満ちている (IX, 579b 4 – 5 ; e 4)。では残された民主制国家ではどうだろうか。民主制国家における恐怖とはどのようなものなのだろうか。

多数が支配し、その多数の中での権力の交替によって特徴づけられる民主制<sup>(22)</sup>においては支配者といえども被支配者を恐れる必要はなく、民主制国家は恐怖から自由な国であるとあるいは思われるかもしれない。支配者と被支配者とを分かち権力が交替するがゆえに支配者と被支配者は同一の人々であり、それゆえもし支配者が被支配者を恐れるならば、それは自らが自らを恐れるということになってしまう。だがもちろんそのような必要はないだろう。このよう



に民主制国家においては支配者と被支配者との間には、彼らは同一の人々なのであるから、恐怖は存在しないのであり、したがって理想国と同じように恐怖から自由な国だと考えられる。

しかしそうではない。民主制国家には恐怖が顕在化しない「からくり」——とあえて言おう——があるため、一見したところ民主制国家も理想国と同じように恐怖から自由な国に見えてしまうのである。恐怖が顕在化しないとはつまり国民によって恐怖が意識されていないということであり、言い換えれば恐怖することを恐怖しているということである。プラトンの民主制国家批判の一つの論点はこの点にあると思われる。

その「からくり」とは次のようなものである。理想国において支配者は「守護者」と呼ばれ、被支配者は「養育者」と呼ばれると語られる箇所（V, 463a-b）において、他の国々における支配者、被支配者のそれぞれの呼び名が確認される。それによれば、民主制国家以外の国においては被支配者は支配者を「主人」と呼ぶが民主制においては「支配者（執政官）」と呼ぶ。この呼び名の違いは民主制国家が他の国とは異なり、支配者が「主人」の名にそぐわないと考えられていることの証拠であろう。他の国々の支配者は絶対的な権力を持つ存在として意識されているのだが、民主制国家においてはそうではない。支配者が絶対的な存在ではないと見なされているのは、支配者が交替するという民主制国家の仕組みそのものから由来すると考えられる。ところが支配者は被支配者を何と呼ぶかということになると、民主制国家においても他の国々と同じく「奴隷」と呼ぶことが確認されている。支配権力を有する人間から見れば、被支配者とは自分たちの「生きた道具」に過ぎないのである。このように支配者は他の国とは違って絶対的な権力を持たないと思われているが、しかし被支配者は他の国と同じく隷属状態にあること、これが「からくり」の第一段階である。

以上のような議論に対して、支配者の交替によって憎しみと恐怖は弱められるのであり、だからこそそれらは顕在化せず目立たなくなっているのではないかとそのように考えてはならない。なぜならば、支配者の交替という民主制国家を特徴づけているこの制度のあり方は、理念的なものに過ぎないと断ずるのは行き過ぎだとしても、実質上はそれほど機能しているわけではないからである。むしろ民主制国家の支配者は固定している。プラトンの分析によれば、民主制国家は「現にそうであるように（VIII, 564d 1）」雄蜂族、持てる階層、大衆の三つの構成集団に分けられる。そして実際に政治を牛耳るのは雄蜂族である。彼らは他の意見が述べられることを許さず、「わずかばかりのことを除いてすべての事柄がこういった者たちによって管理される（VIII, 564e 1-2）」のである。支配者の交替があると思われているが、実はそうではないということ、これが「からくり」の第二段階である。

以上の考察が正しいとするならば、民主制国家は支配・被支配という点に関して、そして恐怖に関して次のように特徴づけられるだろう。民主制国家においては支配者の持つ権力の大きさは他の国々と変わらないのに、支配者の交替という制度は権力の大きさをそれほど感じさせないという誤った認識をもたらす原因となる。さらに、この支配者の交替があるのは政治のわずかな部分に過ぎず、実際は支配者は民主制国家においても固定している。したがって、支配者の持つ権力の大きさは民主制国家においては二重に隠蔽される。まず被支配者が自分も支配

者の一員であると思うことによって支配者と被支配者とのいわば距離が近いと思われる。次に、民主制が誇る「支配者の交替」は実質上、機能していないのにもかかわらず、事実あるかのように思われている。そして民主制国家における「からくり」によって権力の大きさが二重に隠蔽されているのに応じて、支配者と被支配者との相互の恐怖もまた二重に隠されている。民主制の支配者は実際には固定しており、支配者は被支配者への恐怖を他の国制においてと同じく持つ。が、制度上は支配は交替するがゆえに、恐怖を持つことはありえないとされる。これこそ民主制国家における恐怖を恐怖するという事態に他ならない。

こうしてようやくにして理想国を除く他の国々が恐怖から自由ではないことが明らかになった。理想国の享受する恐怖からの自由とは、それゆえ、極めて貴いものなのである。

この節を閉じるにあたって、恐怖から自由な国を造るということはアデイマントスの要請に応えたものであることを指摘しておきたい。詩人たちが現にそうしているように正義の報酬を褒め称えるのではなくて正義それ自体を賞賛していたならば、われわれは「お互いに不正を行うことを警戒し合わなくとも (II, 367a2)」すんでいたであろうとアデイマントスは語る。この要請に対してソクラテスは守護者たちの財産所有の禁止によって恐怖から自由な理想国を造ったのである。守護者たちが財産を持たなければ、その国においては「憎み憎まれ、謀り謀られる」ことがなく、恐怖から自由であるというのがソクラテスのアデイマントスに対する回答であった<sup>(23)</sup>。

### 三

前節において理想国が恐怖から自由な、また友愛としての自由に満ちた国であることが明らかになった。では、そのような国の国民はどのような意味で自由な人々なのだろうか。

国家の節制について論じる文脈で次のように語られている。

たくさんの様々な種類の欲望と快樂と苦痛が、子どもたち、女たちや召使いたち、そして自由な人々と呼ばれている多くのつまらない人々のうちに、見いだされるだろう (IV, 431b9 – c2)。

このソクラテスの言葉は、彼らが言論によって造り上げてきた国のうちには多数のつまらぬ人々つまり養育者の持つ欲望を、少数の優れた人々つまり守護者の持つ欲望が統御しているので、この国は節制のある国だと論ずる中で語られている。養育者が「自由な人々と呼ばれている」という言い方には、一方で彼らが奴隷ではなく自由な人々であると認められることが、しかし他方で彼らの獲得している自由は守護者の持つ「本当の自由」ではないことが含まれている。したがって、理想国においては養育者の持つ自由と守護者の享受する自由という二種類の自由があることになる。

前者の自由は、われわれが権利の名で理解している自由、つまり国家をも含む他者からの侵害・干渉から解放されているという意味での自由のことであると思われる。確かに『国家』に

は養育者の有する権利がリストアップされているわけではない。だが守護者が財産を持つことを禁止されていることは、逆に養育者には許されていることを示している。すなわち養育者には財産権がある<sup>(24)</sup>。生存権もあるだろうし<sup>(25)</sup>、正しい国なのだから権利が侵害されたときには回復の措置がとられるだろう。移動の自由もあると思われる<sup>(26)</sup>。職業の選択は素質に基づくものであり、必ずしも自由の制限とは言えない<sup>(27)</sup>。

とはいいながら、国のありようや具体的な個々の政策などの決定に参加する政治参加の権利については、制限されていると認めざるを得ないかもしれない。しかしながら、既に指摘したように、優れたものが支配すべきであるという同意を与えるという点では、具体的な政策決定に参加しないとしても、養育者たちもまた国のありようの決定に関わっていると言えるのではないだろうか。もし支配に関する同意が何らかの制度に反映されているとするならば、養育者もまた政治参加の権利を持っていることはより鮮明になると思われる。そのような制度についてはプラトンは何一つ語らないが、支配に関する同意が他の国々においては見られないことを考慮に入れるならば、養育者たちが支配に関して同意を与えるということは、国のありようを決めるという政治的権利——あるいは最高の政治的権利かもしれない——を有していると思ないうと思われる。

自らのあり方や具体的な行為の選択を自分で決める自己決定権についてはどうであろうか。おそらくこれこそ自由という語によってわれわれの多くが——プラトンが批判している民主制国家に生きている人々とともに——了解しているものであろう。そしてこの点に関しては、魂の最善の部分が生まれつき弱く、他の部分を支配することができない人は、最善の人でありかつ自己自身のうちに神的な支配者を持つ人の「奴隷とならなければならない (IX, 590c 9)」と言われている箇所が、プラトンの反自由主義的態度の証拠として引用されるのは確実である。そしてこの箇所に基づいて、プラトンは自らのあり方や具体的な行為の選択を自分で決めることをある人々に認めていないと批判されることになる。

この点に関しては次の二つのことを指摘しておきたい。第一に、この箇所は正しい国と正しい人との類似という方法による正義探究がすでに終わった後のものであるから、「奴隷とならなければならない」という語は理想国の養育者たちに直ちに適用されるわけではない。それゆえすべての養育者が守護者たちの「奴隷とならなければならない」と言われているのではない。養育者たちを奴隷化するのはいむしろ名誉支配制国家成立の時である<sup>(28)</sup>。次に、「最善の部分の弱さ」を理性的能力の欠如と読み替えてよいのであれば、プラトンの議論は差別的なニュアンスにもかかわらず現代の自由理解とほとんど変わらない。自由であるためには一定の理性的能力が求められる。もちろんその能力なるものがどのようなものであるかの決定は別の問題ではある<sup>(29)</sup>。

以上の議論が示すように、養育者たちにはいくつかの制限があるとしても権利としての自由がさまざまに認められているのである<sup>(30)</sup>。

次に守護者たちについて考察してみよう。彼らには養育者に認められているような財産権はなく、その他の権利としての自由は認められていないと思われる。政治に携わるのはむしろ義

務である。では守護者は自由ではないのだろうか。

この間に正確に答えることは本論文の範囲を超える。守護者の自由はプラトンが『国家』において展開し（ようと）した「真正の自由」の重要な一部をなすと考えられるが、その「真正の自由」こそ本論文の扱わないことだからである。とはいえ守護者たちの自由について大枠だけは描くことができる。彼らは「死よりも隷属を深く恐れる自由な人々（III, 387b 5 – 6）」であり、「国家の自由の守護者（III, 395c 1）」である。彼らの精神は狭量ではなく（VI, 486a 4 ; b 3 – 4）、隷属とともに学ぶことなく（VII, 536e 1 – 2）、哲学という自由な営み（cf. *Theaet.* 172c 8 – d 2）のもたらず一般の人々が味わうことのできない自由な言論を知っている（VI, 499a 4 – 9）。こうして彼らは「洞窟」から解放されて、地上の世界、真実の世界を観照するという自由を享受することができるのである。

最後に指摘した「洞窟」に関連して、守護者たちに「洞窟」への帰還を求めることが彼らの自由の侵害なのではないかというよく論じられてきた疑義が提出されるかもしれない<sup>(31)</sup>。だがこの疑いを払拭するには、法の目指すべきことは国の全体の幸福であること、また理想国に養育されることによって哲学者となった人々に対して一定期間、政治に従事するように求めることは正当な要求であること、というソクラテスが与えている答で、さしあたっては十分だと思われる<sup>(32)</sup>。洞窟への帰還は決して守護者の自由の侵害ではない。むしろそれは彼らにふさわしい義務なのである。

そしていまここで指摘すべきことは、ソクラテスの答えが答える相手を替えて二段階になっていることである。ソクラテスはまずグラウコンに対して法の目指すべきことが何かを注意し、次に守護者たちに対して一定期間、順番に政治に関わるよう要求することは正当である、と語っている。守護者たちは理想国の内にいる人々であるが、グラウコンは理想国の外にいる立法者なのである。

ではこのことはいったい何を意味しているのか。次節で検討していくこととしよう。

#### 四

前節の最後で、グラウコンやアデイマントスは立法者であって理想国の守護者ではないことを指摘した。では守護者は立法者ではないのだろうか。まずこのことをテキストにおいて確認しておこう。

国の内には国制に関して、立法者である君がそれを持つことで諸々の法を制定したその同じ根拠を持つ何らかのものが常に存在しなければならない（VI, 497c 8 – d 2）。

グラウコンやアデイマントスが立法者であることはこの箇所以外にも指摘されるが<sup>(33)</sup>、その立法者が持っているのと同じ根拠を守護者は持たなければならないという。これは守護者が法の根拠を知っているということだが、このことは守護者が立法者でなければならないということではない。むしろ立法者とは区別されているのである。

立法者と守護者との区別は、単に『国家』という対話篇の構成上に由来する当然の、そしてそれほど意味のないことだと思われるかもしれない。しかし言葉の内に国を造るという方法を採用したのはプラトンその人なのだから、立法者と守護者との区別はプラトンの意図によるのであって、それゆえその区別について考察することは十分有意義なはずである。ではその区別はどのような意味を持っているのだろうか。そのことを理解するためにわれわれは、最も不正な人である僭主が最も不幸であるという第一の判定のある部分（IX, 578c9 – 579c3）を検討しなければならない。

第一の判定においては国とそれに対応する人との類似という方法が採用され、まず僭主独裁制国家が最も不幸な国家であることが確認される。次に人について最も不幸な人は誰かと尋ねられたグラウコンは、僭主独裁制国家に対応する僭主独裁制的人間がそうだと答えるのだが、ソクラテスはその答えは正しくないと拒絶し、最も不幸な人間は現に僭主となった者であることを指摘する。グラウコンはこの指摘を正当なものを受け入れるが、ソクラテスはさらに考察が必要だとして次のような思考実験をする。国の中に富裕な私人としてたくさんの奴隷を所有している人が、もしある神によって、誰も助けに来ないような寂しい場所へ置き去りにされたとしたらどうなるか（以下、この富裕な私人を「荒野の金持ち」と呼ぶことにする）。「荒野の金持ち」がまだ荒野に置き去りにされる前、つまり国家の内に暮らしていたときは奴隷たちを恐れることはなかった。国家が法によってそのような国民を保護しているからである。だが誰も助けてはくれない場所では「荒野の金持ち」は奴隷たちを非常に恐れる。そこで彼は死の恐怖から自分の所有する奴隷たちの何人かを自由な身分に解放し、媚びへつらうことになる。また「荒野の金持ち」が現にそうしているように人を隷属化することを許さない人々が彼の周囲を囲んでいたとするならば、よりいっそう「荒野の金持ち」の恐怖は増すことになる。

以下の対話が示すように、この「荒野の金持ち」は僭主のことである。僭主は「荒野の金持ち」と同じように誰からも助けを得ることができない場所で生きていかなければならない。僭主が誰からも助けを得られないのはなぜか。それは次のような理由によるのではないだろうか。国家の内に暮らす富裕な私人は法による国の保護を受けているために安全である。この場合、私人と国家及び法とは別の存在である。これに対して僭主は自らと別のものとして国家や法があるのではない。僭主は僭主独裁国家に似ているのみならず、それと同一の存在なのである。だからこそ僭主は自らを自らで守らなければならない、つまり誰からも助けを得られないのである。僭主は自らが国家であり、法であることによって、自らを危険に曝しているのである。

このことは逆説的に響くであろう。僭主が法や国家そのものであるとは、トラシュマコス流に語れば、僭主は自分の利益になるように法を作り、その法を執行することにより国家を恣にすることができることだと考えられるからである。いや、僭主ばかりではない。理想国を除くあらゆる国々において、支配者たちは立法しそれを執行するが、彼らもやはり自分の利益になるように法を作っているのではないかと疑われている。被支配者が持つ支配者に対するこのような疑念は、何らかの正しい現状認識を含んでいよう。

しかしながら、僭主が自らを危険に曝しているというプラトンの指摘もまた正しい。とするならば、あらゆる国々の支配者たちもまた僭主ほどではないにしても自らを危険に曝しているのではないだろうか。理想国以外の国々は恐怖から自由ではないという二節のわれわれの論述にいくらかの真実が含まれているとするならば、これらの問いに対して肯定をもって答えざるを得ない。

いずれにしろ他のすべての国々においては立法者と法の執行者が同一であるが、恐怖から自由な理想国においてのみ、立法者と法の執行者とは、法を成立させる同一の根拠をどちらも持っていないなければならないが、一方は国の外に他方は国の内にいることから明らかなごとく、別々の人々である。

理想国とその他のすべての国とのこの違いは、法の安定性を問題とするときに重要であると思われる。つまりもし法が支配者の同意によって制定されるならば——このことは民主制国家においてより顕著な事態であると思われるが——、そのような法は同意が覆されることによっていつでも廃棄しうる<sup>(34)</sup>。そのように法とは不安定で不確実なものなのである。それゆえそのような法に支えられている国家もまた不安定で不確実なものとなる。これに対して、理想国においては立法者によって制定された法は、執行者でもある守護者によって守られている。言い換えれば、理想国における法はその成立を外に負うという意味で超越的であり、法制定と同じ根拠を内に持つという意味で内在的である。このような法であるからこそ、そしてこのような法によって支えられているからこそ、理想国とその法は安定した確実なものなのである。

超越について軽々しく口にすることが許されない現代において、超越的性格を持つ法によって治められている理想国のみが自由な国であるとするならば、はたしてわれわれはどのようにして自由な国を造っていくことができるのだろうか。

## 五

エルの神話が語る、必然によって正義が成立している死後の世界において、ただ一度だけ選択の自由が許されるのは次の人生を魂が選ぶときである。ところがこの時においてさえ、必然の轍から多くの魂たちは自由ではない。過去を歌うラケシスの神官が生を選択に立ち会うということがその徴である。なぜこれからの生を、未来の生を選ぼうとする魂たちの前に現れるのは過去を歌うラケシスの神官なのであろうか。それはこれから魂たちがなそうとする生を選択はほとんどの場合、既になされてしまっているからに他ならない。そう、ほとんどの魂たちにとっては選択は既になされているのである。天上でよい思いをした魂は次の選択では悪い生を選び、逆に地下で辛い目にあうと良い生を選ぶからである。この必然、つまり自分の過去が未来の自分を規定しているというこの必然から逃れているのは、考える魂、つまり哲学者の魂だけである。哲学者の魂だけが正しい、よい選択をすることができる。それゆえわれわれは自由であるために、哲学者であることをソクラテスによって勧められている。

しかしながらここには初めに関するアポリアがある。自由であるためには哲学者でなければならない。その哲学者の生を選択するのはいつかといえば、まさに生を選択をするあの瞬間で

ある。それではその瞬間以前に哲学者でなかった魂は、いったいどのようにして哲学者の生涯を選択することができるのだろうか。哲学者になるためには既に哲学者である必要がある、これが初めに關するアポリアである。

このアポリアは理想国の実現可能性<sup>(35)</sup>をめぐるアポリアと類比的である。理想国が建設されるためには哲学者が王とならなければならない。しかしある哲学者に権力を握りうる機会がめぐってきたとしても、その哲学者は守護者として理想国に育てられたのではないので、政治に携わることを義務として求められることはない。理想国の内に生まれその国制によって養育された哲学者たちであれば、彼らは国家の守護者として政治や軍事に携わるべく「洞窟」への帰還を求められる。それが彼らの義務だからである。政治に携わる哲学者は理想国の内部では理想国の教育によって誕生する。だが理想国を造るためには理想国に生まれ育てられたのではない哲学者が必要なのである。

初めにまつわるこのアポリアを解決するのは、「欲する」ということ以外にはない。哲学者が理想国を造ることを「欲する」ことがなければ理想国の建設は始らず、人が哲学者になろうと「欲する」ことがなければ哲学者が誕生することはない。国を哲学者が王として支配すること、そして人が「自己の王となること (IX, 580c 1 – 2)」は、それまでなかったものをあらしめようと「欲する」という、根源的な自由にかかっているのである。

この自由がどのようなものであるかの論究はまた新たに始められなければならない。そしてそのことを確認したこの地点で、本論文は終わる。

## 註

- (1) 本論文は第6回ギリシャ哲学セミナー（2002年9月14日、於東京都立大学）における発表原稿に若干の修正と加筆を施したものである。一時間にわたる質疑応答の際にも、またその後個人的にも、多くの方々から有益な批判、示唆、コメントをいただいた。ここでいちいちお名前を挙げることはしないが、その方々に深く感謝する。
- (2) プラトンが造り上げる国家は三つの段階に区分される。第一の段階は第二巻の371eで完成したと言われる、グラウコンによって「豚の国」と酷評される国家である。第二の段階は第四巻において完成する国家であり、第三の段階は哲学者が王となる国家である。このそれぞれの段階の国家はどのように関係し合うのか、特に第二段階の国家と第三段階の国家の連続と非連続について解明することは意義のあることだと思われるが、ここでは扱わない。以下、本論文では一貫して「理想国」の名称を用いるが、これは第二段階と第三段階との国の両方をひとまとめにして名指すこととする。第一段階の国は契約に関する同意はあるが支配に関する同意がないので、本来の意味での国家ではなく「経済共同体」とも言うべきものだと思われる。それゆえ本論文での考察の対象からは外す。
- (3) 本論文では特に断らない限り守護者は補助者を含むものとする。
- (4) ゴスリングがこのような解釈を提示している。Gosling [1973].
- (5) Popper [1966].
- (6) 田中 [1984], pp. 320–322.
- (7) Taylor [1997].
- (8) Santas [2001], p. 163, n. 34.
- (9) Santas [2001], p. 140.

- (10) Reeve [1988], pp.231–234.
- (11) ただし理想国に類似している人がどのような人であるかは明らかだとして、具体的にはプラトンは語らなかった (VII, 541b 2 – 5)。なおその人は守護者だと考えるのは誤りである。なぜなら国と人との類似を真剣に受けとめるならば、守護者は魂におけるいわゆる「理知的部分」に相当するのであって、人全体にあたるのではないからである。
- (12) IV, 420b–421c; V, 466a; VI, 519e–520a.
- (13) Williams [1997].
- (14) Annas [1997], p.160.
- (15) Annas [2000], p.313.
- (16) 田中 [1987], pp.444–470.
- (17) さらに守護者たちは、国家の保全を勝ち取る勝利者である。cf. V, 465d 7 – 8.
- (18) Adam [1963], p.149.
- (19) Berlin [2002].
- (20) III, 387b 5 – 6 ; 395c 5 ; VI, 486a 3 ; 486b 6 – 9 .
- (21) IV, 435e 1 – 3 ; VIII, 544d 6 – e 3 .
- (22) cf. Aristoteles, *Politica*, VI, 1317b 2 – 3 .
- (23) このソクラテスの回答に対して財産の所有を禁じられるならば、守護者は幸福にはなれないと抗議するのはアデイマントスである (IV, 419a)。
- (24) 財産を持つことの意義については VIII, 552a 7 – 10を参照のこと。すべてを売り払った貧民は国の部分とはなり得ないのである。
- (25) 補助者たちは他の国民に対して狼にならないようにすることが求められている (III, 416b 1 – 3)。
- (26) cf. IX, 579b 6 – 8 .
- (27) ジョン・ロールズはある講演において「リベラルな社会」と国教を究極的な権威とする「階層社会」とを対比させ、「階層社会」が次の三つの条件を満たすならば正義の理念が「リベラルな社会」と共有しうることを述べている。その条件とは (1) 階層社会が他の社会と共存可能なこと、(2) 階層社会の法体系が共通善的構想によって導かれていること、(3) 階層社会の成員は、生存権や財産権など諸権利の侵害を受けることはないこと、である。ロールズの言う「階層社会」はもちろんプラトンの理想国を念頭に置いたものではないが、上の三つの条件はすべて理想国においても認められるだろう。とするならば、プラトンの理想国は現代の自由主義的理論から見ても十分に「折り合いのつく」ものではないだろうか。cf. ロールズ [1998].
- (28) VIII, 547c 1 – 2 .
- (29) ある時期まで生命倫理学において有力な考えであったパーソン論は一定の理性的能力を持たない人は人格とは認められないと主張していた。
- (30) サントスはこれと全く逆の解釈をしている。彼によればプラトンは個人の自由や私有財産といった善について忘却しているのである。Santas [2001], p.103.
- (31) Kraut [1992] ; Kraut [1999] ; White [1979] , pp.188–196 ; Annas [1981] , pp.260–271 ; Reeve [1988], pp.197–204 ; Irwin [1995], pp.313–316. ただし彼らが問題にするのは自由ではなくて正義や幸福という観点からである。
- (32) Schofield は守護者たちの「洞窟」への帰還をそれほど大きな問題とは見ていない。Schofield [2002], p.227.
- (33) IV, 420b 4 – 8 ; VII, 519e 1 – 520a 4 .
- (34) このことが『クリトン』の問題であったと思われる。擬人化された国法が自らにソクラテスが同意していたことを確認することを考えよ。
- (35) 実現可能性については、Burnyeat [1999] を参照のこと。

#### 引用文献

Adam [1963]: *The Republic of Plato I*, edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James



- Adam, 2nd edition with a New Introduction by D. A. Rees, Introduction & Books I–V, Cambridge University Press, Cambridge.
- Annas [1981]: Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford.
- Annas [1997]: Annas, Julia, 'Politics and Ethics in Plato's *Republic*', in Höffe, Otfried, hrsg., *Platon: Politeia*, Akademie Verlag, Berlin, SS. 141–160.
- Annas, [2000]: Annas, Julia, 'Politics in Plato's *Republic*: His and Ours', in *Apeiron*, Vol. XXXIII, No. 4, pp. 303–326.
- Berlin [2002]: Berlin, Isaiah, 'Two Concepts of Liberty', in Hardy, Henry, ed., *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, pp. 166–217.
- Burnyeat [1999]: Burnyeat, M. F., 'Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City', in Fine [1999], pp. 297–308.
- Fine [1999]: Fine, Gail, ed., *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press, Oxford.
- Gosling [1973]: Gosling, J. C. B., *Plato*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Irwin [1995]: Irwin, Terence, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- Kraut [1992]: Kraut, Richard, 'The Defense of Justice in the *Republic*', in Kraut, Richard, ed., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 311–337.
- Kraut [1997]: Kraut, Richard, ed., *Plato's Republic: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Kraut [1999]: Kraut, Richard, 'Return to the Cave: *Republic* 519–521', in Fine [1999], pp. 235–254.
- Popper [1966]: Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies, vol. 1: The Spell of Plato*, Princeton University Press, Princeton.
- ロールズ [1998] : ジョン・ロールズ「万民の法」、ジョン・ロールズ他 (中島吉弘、松田まゆみ訳)『人権について』みすず書房、pp.51–101.
- Reeve [1988]: Reeve, C. D. C., *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, Princeton.
- Santas [2001]: Santas, Gerasimos, *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Schofield [2000], Schofield, Malcolm, 'Approaching the *Republic*', in Rowe, Christopher, and Schofield, Malcolm, edd., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 190–232.
- 田中 [1984] : 田中美知太郎『プラトン IV——政治理論』岩波書店。
- 田中 [1987] : 田中美知太郎「自由のギリシア的理解」『田中美知太郎全集第五巻』筑摩書房、pp.444–470.
- Taylor [1997]: Taylor, C. C. W., 'Plato's Totalitarianism', in Kraut [1997], pp. 31–48.
- White [1979]: White, Nicholas P., *A Companion to Plato's Republic*, Basil Blackwell, Oxford.
- Williams [1997]: Williams, Bernard, 'The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*', in Kraut [1997], pp. 49–59.

(原稿受理 2002年12月3日)