

デモクラシー国家再論

小林 信 行*

現代政治学は、もはや古代ギリシアにおいて提出された「正義にかなった体制」を理想視して、その回復を構想するのではなく、所与の状況下の困難を解決するための「自己変容」を目指している、と言われることがある^{*1}。しかし、このような政治学の推移はデモクラシー理念の発展と相即的である。すなわちその理念は、多数の人々が自由や平等や人権といったことばを正義に代わるキーワードとしながら自己の正当性を主張する近現代社会の中で発展してきたからである。そしてこのような今日の政治学や政治哲学において基本的に重視されているのはアリストテレス倫理学であり、かれの政治学であろう。さまざまな歴史的条件にもかかわらず、かれによって構想された人間とその行為の学は、自立した個人（市民）の共同体を基盤としており、現代政治学に重要な枠組みを提供していると思われるからであり、デモクラシーを忌み嫌うプラトンの国家観が、歴史的には理想国家という観念を提供するだけの役割に終わっていることとは対照的である。

ところで「社会正義に関する理論は徹底的に抽象的でなければならない、・・・他方でまた、世界とその喫緊の問題とに対して応答的でなければならない」とする立場からすれば^{*2}、プラトンの議論はかれも自認するように現

* 福岡大学人文学部教授

実応答性をほとんど欠くものと見られよう。それ故に政治哲学においては前述のような位置づけがなされうる。とは言え、現実応答性とは、ともすればそれぞれの時代が暗々裡に肯定したいことを肯定的に語ってくれているにすぎない危険性もはらんでいる。プラトンが自らの哲人王論の現実応答性について大胆かつ慎重な語り方をするのも、真なる意味での応答性をもつ理論がいかなるものであるかを知っているからではないか。実際、アリストテレスの理論も、喫緊の課題に必ずしも応答的とは思えないところがある。かれの理論が現代の政治哲学者や政治家たちにとって魅力的であるとすれば、現実的な正義論が提供されていると言うよりも、むしろプラトンとは異なった形で幸福な国家を思い描き、それがデモクラシーにとってなんらかの完成型でありうることを暗示した点ではなかろうか。そしてそれが可能な到達点と思われるとき、ひとはそれへの努力を開始することになるわけである。しかし、いかなる意味で幸福な完成型であるかという問いにかんしては、徹底して抽象的な議論を重ねなければならない。

1.

アリストテレスが現代政治哲学者たちにとって注目の的となる理由が、上述のように、デモクラシーに対するかれの肯定的評価にあるとすれば、そのデモクラシーとは<正しい多数者統治>という意味での「ポリテイア（国制、共和制）」と呼ばれる体制に相当すると見なければならぬだろう。だが、これがどのような意味で肯定的評価を受けるのかは検討すべき課題である。まず以下では、デモクラシーに関してさまざまな論点を提起していたプラトンと、それを知悉していたアリストテレスの議論の立て方を対照させ、主要な点に関して二人の異同を確認する形で議論を進めよう。

最初にデモクラティアの位置づけについて確認しておこう。そもそもプラトンの言う多数者統治について見てみると、『国家』の場合は、支配者の倫理的

資質の墮落過程において下から二番目に位置づけられるものであったが、『政治家』（291d-）においては、その対話篇の性格上、さらに分類的で複雑な位置づけがなされている。すなわち、「単独者支配、少数者支配、多数者支配」という基本的な分類をもとに、単独者支配については僭主制と王制、また少数者支配については寡頭制と貴族制が区別される。そのような区別は、統治に関して支配者が強制的か被支配者が自発的か、統治者に富があるか貧困か、統治者に遵法精神があるかどうかといった要因にもとづいて名付けられものである。ところが多数者支配たるデモクラティアについては、当初はその支配の内実にかかわらず（上のような相反要因があるにもかかわらず）名前を変更したりしないのが習慣だとしてそのままの呼び名にしておき、合わせて五つの国制が提示されていた。そして議論がすすんで国制の評価という観点（当の国制における生の過酷さの程度評価）が導入されてはじめて、上記の単独者支配、少数者支配、多数者支配のそれぞれに遵法精神があるかどうかによって二分割が認められ、最終的には六つの国制区分がなされることになる（302e）。

他方アリストテレスは、プラトンと同じく国制六区分を提案するが、かれの区分は当初から支配形態が正しいものであるか否かに依拠したものであり、多数者支配について語られるポリテイアとデモクラティアという二つの呼び名の導入も支配の正当性に対応している点でプラトンとは異なっている。そしてまた、プラトンが哲人王国家を「第七の国制」（303b）と呼んで別置したように、アリストテレスも「最善の国制」について『政治学』の二巻を当てており、かれの国制区分もさほど単純なものでないことは確かである。

さて、外見上の類似点は多々あるものの、デモクラシーをめぐる二人の相違点は大きい。まずプラトンは、上の五つの国制を示した後、そのうちのいずれが正当な支配であるかを検討するが、その際かれは支配にかんする前述の諸要因とは別に、「政治家は知者である」という『政治家』の大前提を再確認することから始めている。すなわち支配はひとつの専門知識のように語られるうる

ものであるが、そのような知識は多数者支配の中には実現しないとされ、デモクラティアの支配形態としての正当性は否定されることになる。したがって、少なくとも支配が知識であるという点について、そしてデモクラティアという支配が何によって実現しているものであるかという点は、プラトンが提起する支配論の重要な論点であり、多数者支配に一定の理解を示すアリストテレスにはプラトンへのなんらかの応答ないし対応があると期待してもよいのではなかろうか。

まず、支配知識という点について、プラトンは議論をおよそ次のような形で提示している。すなわち、「政治家も王も主人も家長も、それらを一つの名で呼ぶものとする。というのも、その統治支配 (arche) という点でかれらに異なりはなく、かれらの持つべき知識が<単一の知識>であることは明らかであるからだ」(258e-259c)。これに対して『政治学』冒頭の「政治家も王も家長も主人も同じだと考える人たちは立派に論じているとは言えない。かれらは支配者数の多寡や支配規模に注目するだけで、その支配の形態を無視している。」という一文は上記プラトンへの言及であると一般に見なされている^{*3}。アリストテレスはここで対象の探究法・分析法に注意を喚起し、国家(共同体)がひとつの合成体である以上、その構成要素にまで分割されてはじめて、政治家や王や家長などの<支配者>としての異なりや、かれらのもつべき専門知識、を見ることができると考えている。つまり国家という合成体についてプラトンのな三部分説を採用せず、自然に依拠した論として、家の構成要素から始めて国家の構成までを見るという立場をとり、そこから奴隷をふくめて家の支配の場合(家政術)と、自由で平等な人間(ポリテース)からなる国家共同体を支配する場合(政治術)とでは別の支配がある、またそもそも国家の支配は家政における単独者支配とも区別されるとし、当初からポリテアという多数者支配へのかれ自身の傾きも示している。

ところで、上のように主人や家長のもつ知識と国家支配の知識を区別しよう

とする議論は、主従関係、夫婦・親子関係、国家、という三種の支配（1278b30）の区別に対応している。そして実践知識という類概念には政治術や家政術などの種概念があるという主張をなそうとするものと思われる。端的に言って、いかなる知識であれ、それは学ばれるものとの関係において成立する。特定の知識は特定の対象との関係で成立する。しかるに政治術と家政術は対象が異なる。したがって、大工術と建築術とが区別されるように、政治術と家政術とは区別される、というのがアリストテレスの議論の要約となろう。

ところが、当該箇所でのかれの議論には案外な論点も示されている。すなわち「主人は知識をもっているという点で主人と言われるのではなく、そのような立場にいるべき人間だから主人と言われる」のであって、かりに奴隷を使用する主人の知識というものがあるにしても、それは重要なものでも尊いものでもなく、せいぜい奴隷に仕事の指示を出す程度にすぎず、誰かにその監督をさせておいて自分は政治や哲学をしていても構わないようなものだ、というのである（1255b35-）。それは、家政術が技術知識以前の、経験や習熟に近いものだからであろう。とすれば、自由市民からなる国家を統治支配する知識が、何らかの財を獲得・所有したり、またそれを使用するような家政の知識と同一であるなどとは到底言えない、とするアリストテレスの主張は納得がゆく。しかし、知識と準知識を区別するという今の議論を、そのまま政治家や王に言及することなく済ませてよいのかという点については疑問が残る。むしろ重要な論点として浮かび上がるのは、「政治家（ポリティコス）」^{*4} という語によって暗示されている〈多数者支配〉と、「王」や「家長」という語によって暗示される〈単独者支配〉が同じ知識によるものではないという点が触れられていないところにあり、それを示しえてこそプラトンへの正確な反論となりうるのではないか。

さらにまた同議論には、〈倫理学〉と〈政治学〉についても認められるような、政治術と家政術などとの階層性あるいは序列性も容認されている点も留意

すべきであろう。すなわち政治術に比べると家政術は「重要でも尊いものでもない」と言われていたが、やはりそこには政治術のもつ棟梁的性格（EN1.1）が暗示されていると見ることができる。したがって、アリストテレスは単に類種概念にもとづく分類をなしているのだとは言い難く、実践的知識には倫理学や家政学や政治学があるという単純な学問分類を想定するよりも、むしろそこに階層性や序列性を想定し、政治学こそ実践的知識の棟梁なのだから家長や主人の術と一緒にして語るべきではない、という意味でプラトンに反対しているとも思われる。人間の行為領域の全体を俯瞰してその最善をはかるような知について、プラトンが「真正の<王たるべき者の>もつ知識（259b）」に類する表現を多用するのに対して、アリストテレスは上のように「棟梁の」という術語を好む傾向にあるが、そこには支配をひとつの知識としながらも両者の知識観の違いが反映しており、デモクラティアにかんする二人の評価の違いも見ることができる。すなわちプラトンが念頭においているのは『国家』における哲人王教育カリキュラムにもとづき、幼少の頃から連続し一貫して善の知へと収斂するものとして一個の魂に実現するものであるが、アリストテレスの場合は、それが指示・命令型の知識である点では同じ性格はもっていても、その下にさまざまな専門知識が統括される総合知識的な性格をうかがわせる面があり、それを一個の魂が全面的に担うことは不可能であるし、またかりに可能であるにしても、一個人に実現する程度の知識では、国制持続という国家にとっての重要事には期待はもてないと考えている*5。

2.

プラトンは、人間の統治支配（arche anthropoon）は、種々の支配知識の中でも最重要でありながらその獲得がもっとも困難なものであり、<王たるべき者のもつ知識>と呼んでいた（Polit. 292d-）。かれにとっては、前述の五つの国制の支配者がその知識をもっているかどうか、国制の正当性を判定する規

準となる。だがそれほどの知識を、国民の中のたとえ一割程度の政治的エリートが獲得し熟達できるとしても、それは技術の中でも安易な部類だということになってしまいかねない。むしろ、正当な支配知識があるとすれば、それは一人か二人のきわめて少数にしか生じないと考えるべきである。そしてそのひとたちが「知識と正義によって国家をできるだけ改善維持するかぎり、その国制は唯一正当なもの」だと言われる。正当な国制は正当な支配者に依存するのであり、それ以外の国制は模倣物（293e）と見なされ、基本的にプラトンは『国家』で提示された国制論をここでも堅持していると言えよう。

したがってもちろん、上の議論は哲人王に帰属する支配知識を再確認するものに外ならない。その立場は、「プロタゴラスの神話」風に言えば、万人に政治知識を配分したゼウスの計らいに反することを主張するものになる。実際、『プロタゴラス』におけるプラトンはソピスト流のデモクラシー論を説得的に紹介しているが*6、ここ（292d）では『エウテュデモス』以来の「王たるべき者の知識」を全面的に復活させ、多数者支配の正当性を徹底して排除しようとしている。というのも、当該箇所も含めて『政治家』全体は、偽政治家の見極めとその排除を重要な実践的課題としたものであるからだ。真正の政治知識をもつ者を発見して支配者とせよという主張は、他方で、難破船状態にある諸国家において船長や水夫を僭称する無知者をその座から退去せしめよという企図をもつ。その座は誰もが容易に近づくことのできる場所ではなく、せいぜい一人か二人しか近づけないにもかかわらず、実に多くの偽政治家が出没する事情が人間にはついてまわる、というのがプラトンの真意であろう。

かくして「多数者というものはいかなる技術知識も獲得することはできない」がゆえに「王たるべき者のもつ知識（basilike technē, politike epistēmē）を[それが技術知識であるかぎり]多数の富裕者であれ全大衆であれ、かれらが獲得することはできない」（300e）と言われ、多数者は政治知識どころかそもそも技術知識さえもちえないとされる。この、数論も医術も政治術も、とにか

くどのような技術知識あれ、それらは原理的に大衆化しないという主張については、対話篇では十分な説明が与えられないまま議論は進んでいる。そのため、一方ではほとんど極論ではないかという印象を与えるが、他方ではむしろきわめて単純な主張にすぎないからだとも考えられる。というのも、技術知識は特定の能力であって、すべての人に等しく与えられるものではないがゆえに大衆的ではないと考えることの方が自然であるからだ。大衆的ということばに不透明さはあるものの、ここでは『国家』における国制の変遷過程を想起しておきたい。すなわち、支配する者たちの間に私有が容認される段階で、自分らの仕事[生きてゆくための技術]を失った貧困者たちが国家の中に生じて、かれらが誰でもない不特定多数の国民となっていった点である。これに対して、農夫や大工たちの技術は、かれらを何らかの技術者という意味で一つのまとまりとするだろうし、主人や家長や政治家や王のもつ支配知識は、原則的に一人に帰するものという意味で一つのまとまりとして取り扱われるのである。支配知識が一人に帰するという点もさほど不思議なことではない。支配が、支配者と被支配者との関係に一つの秩序なり全体なりを実現するからである。それとも、多数者支配の場合にも、それぞれの社会的必要を充足すべく、人々の間に「合意、同意」が形成され、ゆるやかな秩序をもった全体がたとえば<共同体>という形で実現するのであろうか。プラトンはそれを否定するだろう。なぜならそこに支配者が欠けているからであり、それなしに国家という全体は完成するものではなく、なんらかの同意が支配者に代わって秩序をもたらしめているような<共同体>があるとしても、それは国家共同体に期待される同一性を保たないものと見なされるだろう。

したがって、プラトンに倣って、支配・統治が知識として実現するとはどのようなことなのか、あるいはデモクラティアにはいかなる支配があるのか、という問題をあたためて検討しなければならない。もちろんアリストテレスもまた、支配者は被支配者よりも優れているものでなければならぬ点は認める。

しかしかれは、一人の善き人が＜優れている＞という理由で支配の正当性をもつならば、二人の善き人が支配すればもっと優れていることになるではないか、もしそうであればその＜優れている＞ということは多少の難点はあれ多数者が支配する場合にも妥当しうる、ということまでも認めている（1287b13, 1281a 39-）。

そのような多数者の優秀性については『ニコマコス倫理学』における「社会的ピリア」を想起することが適切ではないかと思われる（EN. 1167a21-）。というのも、共同体がピリア的なものでり、ピリアから遠ざかることは国家共同体からの離脱に等しいが（1295b24）、とくに多数者支配の国家共同体においては、ピリアの中核をなす社会的な同意や合意（*homonoia*）が基本的には支配権力と同じはたらきをするほど重要となってくるからである。もちろん、ここで問題になる合意や同意は、たとえば人工的にブラック・ホールを生成させることができるかといった問題について＜同じ考え＞をもつ（*homogonoi*）ということではない。それはむしろ、誰を首相として統治させるか、外交問題をどう決着させるかといった行為領域における社会的利益にかかわり、そこにおいて同じ行為を選択するようなく＜同じ考え＞でなければならない。それによって形成される共通見解が実行にうつされたとき、社会は＜合意＞していると言われ、ポリスのピリアがあると呼ばれる。ところでアリストテレスの比喩に従えば、この種のピリアによって結合された全体[共同体]は、単に数的に多くの人間の集合ではなく、まるで多手多足で多くの感覚からなる一人の人間のようなものである。だからこそ劇作コンクールの場合にも、多数の人がそれぞれ自分の判断をしていても、全員ですべてを見るのだから最終的には優秀作品が選ばれることになるのだと言われうる（1281b8）。多数者の優秀性にかんするこの比喩は、多数者が性格と思考を同くし、そのそれぞれが徳や思慮を部分的にもつ、という前提に立っているように思われる。しかし、徳はともあれ、思慮の一部（1281b4）とはどのようなことであろうか。一方においてそれは

単に「二人して行くならば」というホメロスの詩句を思い浮かべることで足りるだけかもしれないが、他方ではそこに先にも触れたかれの知識工学が顔をのぞかせており、外交問題について眼のはたらきをする思慮、内政問題について耳のはたらきをする思慮といったものが考えられているのではないだろうか。だがその場合、それぞれの思慮のはたらきを部分とするような大文字の実践理性を政治的権威として想定する必要はないのだろうか。（それはまた政治術が国家において求められる専門知の棟梁として君臨する場合に似ているのだが。）あるいは、部分とされる思慮のはたらきの間での同意や合意（または統合）はどのようにしてなされるのだろうか。アリストテレス自身でさえ、多数者支配を「主人のいない家」に喩えている以上（EN, 1161a7）、このような問いは避けえない*7。

3.

「主人のいない」状態のなかで得られる多数者の同意や合意には、プラトンならば「ある種の狂気」と呼んで警告するような危険性がいつも付きまといている。それにもかかわらず、とにかく全員が集まれば、そこに専門知識の有無や判断力などに多少の優劣はあっても、最終的に全体として見ると優れた判定は可能であり、そのような合意や同意の可能性を否定することはできないという点に、単に数に頼るわけではない多数者支配の依りどころがある。最善の国制を論じるときのアリストテレスもまたそのように思われる。

最善の国制は「最も望ましい生」の規定に依存しており、誰もが最善のことをなし、浄福に生きることができるような秩序であるとアリストテレスは言う。その国制の名は明言されないものの、支配者と被支配者の差が顕著でない場合（実際、顕著な差があることを考えることは現実的ではない）、似たもの同士の間での支配の交替は正しくて立派なことなのだから「すべての市民が平等に支配と被支配を担当すべきである」とされる議論（1325b, 1332b）からして、似た

ものたちによる平等な多数者支配（ポリテイア）が支持されていることは明らかである。そこから、「顕著な差がない似たもの同士」とは倫理的自律性を持ちうる「理性的動物」のことであり、という人間観に立てば、「国家の主権者（支配者）は国家を構成する市民大衆全員であり、かれらのつくる国家は、したがって、すべての人が支配者であり、同時に被支配者である、という権力の交代を機軸とするデモクラシーとなる必然性をもっていった」ということがアリストテレス政治哲学の到達点と見られることになるだろう*8。

今日の多くのデモクラシー教科書に記述されているような上の議論は、当然のことながら市民たちに徳や思慮を期待するものでなければならない。そして徳や思慮は市民教育に依存していると考えられるが、その教育の有効性はまたよき習慣づけ（*kaloos chairein kai misein*）に依存している（EN.1179b25）。さらに、そのような習慣づけは、最終的には当の社会の法律にそくした形でなされるとアリストテレスは考える。すなわち、最善の国制は正しく制定された法律による法治国家でなければならない、たとえ優秀な政治的エリートが存在していても、その一人や二人に全体の支配が託されるべきではないのである。しかも、このような法律は、立法術が政治術の一部である以上は、政治家たちによって制定される。したがって、多数者支配の場合、市民たちが自らを支配し自ら従う法律を、合意や同意の体系（政治術の作品）として自分たちで制定するわけである。ここには市民たちによる自己支配があり、その共同体には自治能力があると言われることになる。こうして多数者支配の場合も、人間が理性的存在と見なされ、そして法律が理性的存在の合意にもとづく産物である限り、支配の合理性は確保される見通しが得られそうである。

しかし、そのような合理性に対してプラトンは疑義を呈していた（*Polit.* 294b-）。すなわち、行為領域においては一般的なことがら（たとえば平和外交）に劣らず、個別的なことがら（たとえば外国からの思わぬ急襲への対処）が重要である。法律は、多数者に蓋然的なこと（*hos epi to poly*）を指示するだけ

であるから、人間と行動の多様性に対して単純なことを定立しているにすぎず、まるで自分の出す命令に反することも質問することも許さない頑固者のようだというのである。つまり、プラトンは法律を一種の行動指南書と見なしており、指南書の起草者が不在のときはある程度の有効性をもつが、起草者がその場において現況に応じた適切な判断を下そうとすると、指南書に固執することは笑止であって、いかに知的遺産といえども、法律に善さや正しさについての個人的で適切な厳密性を期待することはできないと主張するのである。もちろんアリストテレスも、法律が自発的に遵守されるものではなく、多数の一般市民たちはむしろ徳や思慮を気にかけることが少ないことを十分承知している以上 (EN. 1179b-), 法律の強制力に期するところがあり、人間について単なる樂觀主義に立つわけではない。しかしそれでも、かれは「法律は次善の策」とは考えていないようである。

明らかに問題は蓋然性の評価にある。実践的なことがらについては必然性を求めるべきではなく、十分な蓋然性をこそ求めるべきではないか、とアリストテレスは主張している。プラトンが「多様なものについて疑似普遍的な一般性を主張することは、いかなる知識にも許されない」と厳密論を展開しているのに対して、アリストテレスは「他の仕方でありうる倫理的領域については蓋然性が成立し、そのことに対応して実践知識がある」と応じるわけである。このような対置は用語上の曖昧さをふくんでいて必ずしも正確なものとは言えないにしても、少なくとも法律として提示される蓋然性を積極的に評価するアリストテレスは、法律によって示される蓋然性のもつ教育的効果に注目しているのではないかという論点を得ることはできそうである。すなわち、法律は、それによってわれわれの思慮がはたらくように教育する力をもっている、とかれは期待している。その教育の成果が、行為において大前提となるような一般命題の認識となるものであろう。周知のように、思慮が実践にかかわる以上、それは「一般的なことのみならず、個別的なことも認識する」と言われる

(EN. 1141b14)。アリストテレスの場合、法律が思慮のはたらきの重要な部分を担っていることは間違いない。そしてそのことが先に触れた「思慮の部分」という考え方を示唆するかもしれない。

しかしそれでは、個別的なことまで見通す思慮のはたらきは多数者支配の社会の中にどのように位置づけられるのだろうか。国家の内政外交にわたる諸問題についてもその蓋然的な部分については教育の対象となりうるだろうし、教育を受けることによって個別的なことへも思慮がはたらくようになると考えて、アリストテレスは『政治学』や『倫理学』という教科を構想したのであるか。それを学んだ多数の意見が合理的に結集して、しかるべき首相が選出されたり、適切な外交処理がなされることに期待がもてるのだろうか。もちろん、そのような社会はどこにも存在しないかもしれないが、原理的には可能な多数者支配であり、それを最善の国制とすることができそうである。

4.

ところで、プラトンにとっての教育論とは国家の守護者たちを対象としたものであり、当然のことながら一般国民の教育問題とは区別されうる。多数者支配の場合との基本的な違いは、この教育問題にある。今日のデモクラシー社会でもそうであるように、多数者支配の国家ではいわゆる社会教育と呼ばれるものが重視されることになるが、アリストテレスの場合は『倫理学』や『政治学』による有徳な市民教育という方向性が示唆されているのではないかというのが、前述の議論であった。だが、もしそうであるとすれば、それがソピストたちが導入したと思われる社会人教育法と異なる点はどこにあるのだろうか（cf. EN. 1181b28-）。単なる弁論術（あるいは軍事、司法知識）教育以上のものがそこになければならない。先に『政治家』でも見たように、プラトンはソピストたちによる教育に伏在する知的欺瞞を徹底的に暴露することが哲学の政治的使命であるかのように語っている。それはまた政治家や軍人や詩人たちの中に

認められる有徳で健全な市民像への挑戦であった。その意味ではかれの市民教育論は生産的であるよりも批判的であって、現代のような楽観的の市民教育論は当初から視野に入っていない。もしプラトンに国民一般（守護者以外の多くのひとたち）の教育に関する論点があるとすれば、それは節度についてだけであろう。かれらは国家支配の知から隔たった人たちであると考えられるが、少なくとも社会の中で自分の仕事に従事するためには節度が重要であるからだ。当然アリストテレスの有徳な市民たちにとってもそれは求められることはあるだろうが、多数者支配の社会において基本的で重要な価値である自由（たとえば自分の仕事の選択）と抵触することは否定できない。哲人王には納得できる節度が、多数者支配の自由社会に生きる市民たちにとって納得のゆくものとなるのだろうか。

ここであらためて節度（sophrosyne）について確認しておくことが必要だろう。一般に節度は魂の非理性的な欲望的部分に期待される徳であり、快樂にかかわるものであるとされる。アリストテレスはそれがとくに味覚・触覚的な快樂にかかわること、そしてまた〈人それぞれ〉の快樂（idiai hedonai）にかかわる徳であることに注目している（EN. 1118a-）。というのも、分別に欠ける者（anoeton）はとくにそのような快樂に大きな陥穽をもつからだ。したがって、アリストテレス教育論は、人それぞれの多様な欲望に対してまずは法律もふくめて理性的なものの支配による抑制を強い、長じては節度を持った市民となることを期待するものであろう。さもなくば、プラトンが洞察していたように、その時々の人それぞれの快苦がその国家を引き回し、その都度の対応に国家は追われて自壊してしまうからである。とは言え、教育が抑制を節度へと変える道を拓き、快樂に関して欲望的部分がロゴスの支配を受け入れてそれと協和状態にするとしても、いったいそれはどのようにして可能となるのだろうか。かれの節度論がプラトン『国家』に基づいていることは否定できないだろう。だがその適用に慎重を欠けば、守護者教育論と市民教育論の混同という過誤に

陥る。守護者教育の全体は支配者たるに相応しい知をもつことに収斂するが、しかしその知は快樂に対して適切な状態にある節度を前提としてふくむものでなければならなかった。節度にかんするプラトンの教育論は、やがて正義の定義として語られることになる「自分のことをなす（すなわち、余計なことをせず自らの分を守る）」という概念に早くから注目し、それが自己認識にもとづくのではないかという特異な観点からの解明に取り組んでいたことに淵源がある（『カルミデス』）。もしアリストテレス教育論の目指すところも、そのような自己認識をうながすものであるすれば^{*9}、その内実は、理性的なものを自己の支配的位置に就けること、自己を思いのまま[自由]に任せて主人がいない状態にしておかない、あるいは間違った主人の支配を退ける習慣をもたせる、ということになる。その習慣のなさをプラトンも無教育と呼ぶ。

ところが、そのようにして教育された思慮ある市民は、他の市民と共有できないような快樂はもたない状態となるか、あるいはかれらにとっての快樂や苦痛は公共的なものであることになる。プラトンによって欲望の扇動者と見られた音楽文芸に対してアリストテレスが寛容な態度をとるのも、それがわれわれの自己認識をうながす公共的な芸術的価値をもつものと見なしていたからかもしれない。だがそのような形で快苦の共同体をなすことは、一般市民にもとめられる特質というよりも、プラトンの守護者たちのそれであるか、あるいは少なくともアリストテレスの考える最善の国家における市民はプラトンの守護者たちと区別し難い人たちであることにはなるのではないか。また、そもそもそのような人たちからなる最善の多数者支配は奇妙に思われる。それは哲人王の教育論——最高の知者による単独支配を目指したもの——に基づくものであるからだ。

したがって、市民としての思慮をはたらかせることのできる教養ある人々が（政治的エリート集団としてではなく）支配しているような国家を想定すること、哲人王が支配する国家を想定することとの違いをどのように考えるかと

いう問題も生じる。その違いが不鮮明となるのは、もちろん両者ともに徳をめざした体制あるいは有徳な人間の存在を前提にしているからであり、プラトンもアリストテレスも〈正義にかなった〉国家や人間に幸福があるという主張を共有しているからである。それ故アリストテレスもまた基本的には多数者支配よりも少数者支配（いわゆる貴族制）の方を容認していると言われうる。しかし同時に、かれが多数者支配を支持していることも明かであった。かれは国家が本性的に多の原理をもつと認めるからであり、国家を一個人や家族のような単一原理的存在に擬すことは自然に反する、プラトンにはほとんど国家の体をなさないと思われる多数者支配制こそ自然な国家のあり方だと考えている。

5.

さて、多数者支配の社会において支配知識（政治知識）が思慮ある市民たちの合意や同意という形をとるものであるにしても、かれらの思慮という条件に注目すればその社会はプラトンの国家に近づき、無条件的な合意（いわゆる単純な多数決）という形をとれば、デモクラティアという悪しき民主制に等しいものになってしまう。アリストテレスにとって最善の国家に近似的なポリテイアが多数者支配と少数者支配の混合形態をとる所以であろう。かれは、大多数の人間にとっての「善」は、超絶的な徳や教育や国制によってというよりも、〈中間的なもの〉によって最大限実現されるという（1295a25-）。というのも、過度の財政状態、過度の美や醜、過度の体力などはひとを傲慢や悪行に陥らせるからであり、それらが中間にあればひとは理知（logos）に従うことが容易となるからである。つまり、「徳にそくして生きる」ことの妨げがないからだと言うのである。したがって、そのように何事につけ中間的な条件が中間的な人間を作り出し、相互近似的な多数の中間者が平等に国家共同体を運営すれば、過度への傾きは解消されるのだから自然と善政が期待できそうである。倫理や政治が「大多数の人々」にとっての問題である以上、かれのこのような主張は

避けえないものに思われる。

しかし、はたしてそのような国家はいかなる意味で最善の国家に近似的であるのだろうか。国家全体の利益と市民の共益のために平等が求められるときに、その構成員の中に少数であるにせよ超絶的に有徳で高度の政治能力を有する人間が存在するとしても、そのような人は特異な存在であり、ウサギ集団を律する法の埒外にいる獅子、あるいは合唱団にいる美声だが大声の隊員のように、法律の適用対象とはならない以上、むしろ国家から追放されがちとなる（1284a3-）。すなわち、法律は最大多数の人たちに適用されるべきものであり、その適用範囲が最大のものとなるためには、上に見たように市民が中間的で類似的であることが望ましいと考えられる。実際、徳や政治能力に卓抜した人があらわれたとしても、本来ならばすべての市民が喜んで従うべき（1285a33）であるにもかかわらず、かれには破綻した政治の治療や立て直しという次善の策としての効用しか言及されていない。とすれば、このように中間者が多数を占める国家において徳にそくして生きることが妨げられていないとはいえ、その徳はプラトンの言う大衆的なものに外ならないのではないか。

アリストテレスもわれわれも、多数者という語を二義的に語っている恐れがある。一つは「類似的な多数者」であり、一つは「多様な多数者」である。いま上で述べられた多数者は明らかに「類似的」であるが、先に触れた合意や同意にかかわる多数者は、その思慮がさまざまな役割分担をして有機的に結合した全体をなす「多様な」性格もっている。プラトンならばその矛盾こそ多数者集合体の性格であると言うかもしれない。つまり、それぞれの状況に応じて、多様な意見を述べ合ったり、あるいは同意見が強大な世論を作って社会的な合意を達成したり、あるいはまったくそれらが不首尾に終わったりすることが多数者支配の本性であって、その都度どう対応するかということについての合理的一貫性（原理）は欠けている、と。とは言えもちろん、現代政治学の教科書に記されることもあるように、どのような社会体制にも長所や欠点はつきもの

であり、デモクラシーにも当然さまざまな矛盾や欠点といった悪はつきまとうが、しかしそれ以外の体制と比べるとその悪の程度ははるかに少ないという反論も可能であろう*10。事実プラトンもまた、遵法精神に欠ける逸脱国制の中ではデモクラティアがもっともましなものと同類している。アリストテレスもまたポリテイアという望ましい多数者支配をそのように見ているのだろうか。

最善の国制の実現可能性についていくつかのトピックをとりあげてかなり長い議論を展開しているアリストテレスの態度は、かれが政治学をどのようにとらえているかを示すものであろう。政治学の課題は、最善の国制とその理想的な実現形態、国制と国民の適合性、所与の国制の改善とその維持、あらゆる国家に最大限適合する国制、といったものであるとされるが、とくに最善の国制、およびどんな国家にとっても比較的容易に実現可能な一般的国制の検討が重視されている(4.1)。かれにとって政治学は、現存の国家の改善をつよく念頭においた実践学であり、当然のことながらその事情はかれの倫理学と同様である。かれは、国家守護者たちに婦女子を共有させたり、哲学者を王とするよりも、既存の諸国制の分析から実現可能な運用の道を見出し、少しずつの積み重ねによって最善の国制をめざす、という立場をとる。ところが他方、最善の多数者支配国家とは言え、そこには観照的で神の如き生のように、われわれの生と密接なあるいは連続的な関係をもつとは思えない部分も残されていた。むしろその点ではプラトンの哲人王国家の方が、『政治家』で示されたように、徹底して現実批判的という意味での実践性をもっているように思われる。

ここで注意しておくべきは、アリストテレスの多数者支配論が有意義となるとすれば、それはかれの最善の国制論がプラトンの哲人王論に取って代わりうる場合である、という点である。しかし、先に見たように、アリストテレスにとって国家の善にかかわる知も徳も、哲人王論に取って代わるというよりも、哲人王論に示された議論を出発点としたものである。およそ多数者支配も含めてすべての国制論は、哲人王制への注視なしにはその善さを語る根拠を失うの

ではないか。プラトンは多数者支配への誘因として、単独支配に対して一般の人々が感じる嫌悪（*dyscherainein*）、有徳有能な支配者の出現可能性あるいはかれに対する不信といったものをあげているが（*Polit.* 301c）、たしかに人間は自分以外の命令者に簡単には服従しない。ましてや支配者がわれわれに似た者である場合はそうである。しかし、哲人王支配によって実現する善の追求こそが、多数者支配を健全に批判する可能性を提供する。その批判に応えること以外に多数者支配の意義は稀薄なものとなり、人権も平等も自由も多数派の思惑の中に安住するだけではないだろうか。あらためてプラトンの『国家』が、個人と国家に類比関係に着目し、哲人王制とその墮落国制を論ずるものであったことを再認識する必要がある。

（注）

- * 1 小野紀明 「市民概念にかんする一考察」（立命館法学、2000年6号）
- * 2 M.C.ヌスバウム『正義のフロンティア』（神島裕子訳）。
- * 3 Newman は、これを政治知識の通俗化発言と見て、プラトンよりもクセノポン（*Oecon.* 13., 21.）への言及と見ている。しかしいづれにせよ、ここでの論点に影響するわけではない。（*The Politics of Aristotle*, 1887）
- * 4 当然のことであるが、ポリテイアの支配・統治者がポリティコスと呼ばれている。つまり、政権にかかわる支配・統治者が多数である場合、ポリティコスという語が用いられる。多数の市民が統治すればかれらも「ポリティコイ」である。これは『政治家』という対話篇名にもかかわらず、実際は真なる政治家として「王たるべき者」を問題にしているプラトンの前提でもあったと思われる。
- * 5 拙稿参照（福岡大学『人文論叢』43-2）。政治術について＜棟梁的＞性格が語られるとき、それは例えばプラトン『政治家』（259e）での用例と同じであろうが、しかしそれはまた『形而上学』A巻一章末の「棟梁」の

用例（「原理」の把握という観点で語られている）と同じであるかは微妙な点があると思われる。

- * 6 「ゼウスはヘルメスに命じて、政治術を等しく人間たちに配分させた」とするプロタゴラス神話は現代ではかなり説得的である。しかしこれは、徳の教師を表明するソピストたちのデモクラティックな政治的立場をよく描き出したものである点も否定できない。すなわち、そのような神話は、相互不正を回避して安全な社会生活をいとなむ術をこころえた合理的人間像（というのも、人間にはことばが与えられているので）を想定させるものであり、若者をそのような人間へと教育すると主張するかれらの活動根拠となりうるからである。ところが『国家』におけるプラトンは、徳の教授可能という路線ではソピストたちと軌を一にしながらも、政治的立場としてはかれらとはまったく対極的であることを鮮明にし、デモクラシーに対して理論的には懐疑的・否定的であり、感情的には嫌悪的ですからあることを隠すことはない。
- * 7 厳密に見れば、共同体という考え方についても、アリストテレスは『政治学』の冒頭で、相互依存的共同と所有支配関係の共同を語っている。具体的には、前者は男女関係もふくめた友愛関係、後者は主人と奴隷の関係と言えよう。アリストテレスが「主人のいない」と言うとき、多数者支配は所有物の支配とは異なるのだから、前者の相互依存的共同関係のことを指していると考えられるとしても、しかしそれは統治がない（アナキー）という意味ではない。
- * 8 岩田靖夫『アリストテレスの政治思想』（2010）。しかしながら、＜市民大衆＞とはいっても、男と女、ギリシャ人と外国人、主人と奴隷などについて自然上の不平等を当然視するアリストテレスに近代的人権意識はなかったのであれば、「すべての市民が平等に」と言われる場合の＜平等＞は絶対的な平等ではないし、また「似たもの同士」と言われるものも、せ

いぜい今日的な市民権を有する「市民（ポリテース）」たちに限られる。アリストテレスも現代政治学も、「平等」の概念はつねに特定の観点から語られる、さもなくば平等概念は無意味になる、と云うだろう（1282b21－， cf. 1280a22－）。

- * 9 アリストテレスが『ニコマコス倫理学』（VI. 8）で紹介する思慮の一般的用法にも、節度との重層性がつよく現れている。
- * 10 R. A. Dahl 「デモクラシーとは何か」（中村好文訳）