

レオ・シュトラウスによる  
 古典的政治哲学の発見  
 ——クセノフォン『ヒエロン』と『家政管理論』の  
 解釈をめぐって（2）

堅 田 研 一

はじめに

- I クセノフォン『ヒエロン』の解釈——『僭主政治について』
    - 1. 『ヒエロン』のあらすじ
    - 2. シュトラウスによる『ヒエロン』の解釈
      - (1) 登場人物の意図
      - (2) 筋書き（以上、第64巻第1・2号）
      - (3) 僭主政治に関する教え
      - (4) 僭主の生き方と賢者の生き方
      - (5) 快樂と徳
      - (6) 敬虔と法律——紳士性の問題（以上、本号）
  - II クセノフォン『家政管理論』の解釈——『クセノフォンのソクラテ斯的言説』
  - III 二つの解釈からわかること
  - IV 男性性と女性性の問題
- 結びに代えて

## I クセノフォン『ヒエロン』の解釈 ——『僭主政治について』

### 2. シュトラウスによる『ヒエロン』の解釈（承前）

#### （3）僭主政治に関する教え

シュトラウスによれば、クセノフォンによるこのような恩恵的な、つまり最善の僭主政治への称賛 (praise) の態度は、単なる称賛ではなく、称賛する彼の賢者シモニデスが「僭主政治の本質的な欠点を十分に明確にする」という事実によって、十分に限定されている。つまり、この称賛は、僭主政治に関する批判を含意する。この批判は、最悪の種類 of 僭主政治に当てはまるだけの、かつ利己的な目的のためになされる、僭主政治に対するヒエロンの熱のこもった告発よりもはるかに説得的であるとシュトラウスは述べ、このシモニデスによる最善の場合における僭主政治への批判の概略を見るためには、彼が示唆する僭主政治の矯正の結果を、クセノフォンまたはソクラテスによる僭主政治の定義と照らし合わせて考察するのがよいという (cf. OT 68/(上) 175-176)。

シュトラウスの考察は以下の通りである。この場合、僭主政治は王政 (kingship) との対比において定義される。「王政とは、従う意志をもった臣民たち (willing subjects) に対して行使され、かつ都市の法律 (laws of the cities) と合致するような支配であり、僭主政治とは、従う意志をもたない臣民たち (unwilling subjects) に対して行使され、かつ法律ではなく支配者の意志と合致するような支配である」(cf. OT 68/(上) 176)。けれどもこの定義は、通常 of 形態 of 僭主政治をカバーするものの、最善 of 形態 of 僭主政治には当てはまらない。「最善 of 形態 of 僭主政治 (tyranny at its best)、すなわちシモニデスの示唆に従って矯正される僭主政治は、もはや従う意志をもたない臣民たちへの支配ではない。それは、ほぼ確実に、従う意志をもつ臣民たちに対する支配である。しかし、それは依然として

「法律によることのない」支配である。すなわち、それは絶対的な統治である。シモニデスは、最善の形態の僭主政治を絶賛するのであるが、まさしく「法律」という用語を使わないようにする。僭主政治とは本質的に法律なき支配、より正確にいうと、法律なき君主政的支配である」(cf. OT 68-69/(上) 176)。

恩恵的な僭主政治の称賛において、シモニデスは「法律」という言葉を避けるし、「自由 (freedom)」という言葉も避ける。シュトラウスによれば、これによってシモニデスがわれわれに理解させたいのは、「法律の不在の実践的な帰結は自由の不在である。法律なしには自由 (liberty) はない」ということである (cf. OT 69/(上) 177)。(この箇所においてシュトラウスは、liberty と freedom とを特に区別することなく用いているようである。)

シュトラウスは、「シモニデスによってなされるすべての特定の示唆は、この暗黙の公理から出てくる、またはこの公理の光の下でその政治的意味を開示する」と述べ、次のように続ける。「例えば、僭主に、市民たちを仲間または同志と見なすように勧めるとき [H 33/21/98]、彼 [シモニデス] は、僭主が市民たちを自らの平等者として、または自由人としてさえ扱うべきだと言っているのではない。なぜなら、奴隷も、自由人と同じく、彼の仲間でありうるからである」。さらに、シモニデスは、市民たちを仲間として、友人を自分自身の子供として見なすようにヒエロンにアドバイスするが (H 33/21/98)、友人があらゆる点で彼の従属者 (subordinates) であるならば、「市民たちはもっと深刻な意味で、彼の従属者であるだろう」。また、「なるほど、恩恵的な僭主の臣民たちは武装解除されないが、少なくとも平時には、奴隷や悪事を働く者に対して、自由な共和国の市民たちがなすように自分たちを防衛するわけではない。彼らは僭主の護衛によって防衛されるのである。臣民たちは文字通り僭主と彼の傭兵たちのなすがままであり、彼らは、僭主が恩恵的になることを、また恩恵的であり続けることを願うか祈ることができるだけである」(cf. OT 69-70/(上) 177-178)。こうして、僭主政治の本質が明らかになる。

その最善の形態にあってさえ僭主政治の真の性格は、シモニデスの「マキアヴェリ的」示唆、つまり僭主は人を喜ばせるような事柄（例えば賞の授与）は自分自身で行い、処罰する行為は他者に委ねるべきであるという示唆によって明確に指摘されている。ほとんど言うまでもないことだが、処罰する行為の責任を僭主が公然と負うことはないということが、この支配のある種の温和さを示すものではない。すなわち、非僭主的な支配者たちは何の隠し立てもなくこの責任を負うが、それは、彼らの権威が、法律に由来するために安定しているからである。同様に、とりわけ農業の促進のために賞を異常なまでに数多く用いることは、臣民たちを、公共的な事柄よりもむしろ私的な関心事で忙しくさせ続けるという「僭主的」な目的に奉仕するように思われる。同時にそれは、自分の富を増加させることへの自然なインセンティブの欠如、すなわち僭主の下で所有の諸権利が不安定な性格をもつことに由来する欠如に対する補いとなる。最善の僭主は自分の父祖の地（fatherland）を自分の資産と見なすことだろう。これは、彼が自分の私的な資産を増加させるために自分の父祖の地を貧しくすることよりも好ましいかもしれない。けれども、これは、最善の僭主は自分の父祖の地を、自分が自分自身の裁量によって当然に管理する自らの私的財産と見なすであろうということを含意する。したがって、僭主の臣民が、僭主と対立するいかなる所有の諸権利をもつことはありえないだろう。臣民たちは、贈り物や自発的な貢献という形で、僭主が必要と見なすだけのものを支払うだろう。また僭主が、市民たちの何人かに賞や栄誉を授けるからといって、彼が市民たちに名誉を与えると言うこともできない。僭主が彼の臣民たちを富ませることはできるかもしれないし、進んでそうするかもしれない。すなわち、僭主が彼の臣民たちに「名誉の平等」を認めることはできないのだ。「名誉の平等」は僭主的な支配と両立不可能であり、かつ臣民たちはそれが無いが故に常に苦しむと考えてよいかもしれない。（OT 70/(上) 178-178）

長々と引用したが、ここでシュトラウスによって述べられている、最善の僭主政治であってさえ有する欠陥は、『ヒエロン』の注意深い読者なら

指摘することができるだろう。それは、次のように要約できるだろう。僭主が自らの臣民たちを競争させることによって自らの都市を富ませようとしても、僭主の支配の下では、臣民たちは僭主に反する所有権、すなわち自分自身の所有権をもたないため（なぜなら、最善の僭主は自分の「父祖の地」を自分の資産と見なすから）、競争への動機を欠く。そのため、臣民に賞や栄誉を与えることによって（これを与える役割は僭主自身が担う）競争させることになる。けれども、そうすることによって僭主が臣民たちに名誉を与えるわけではないし、彼と臣民たちとの間の「名誉の平等」を認めるわけでもない（『ヒエロン』第8章10（H 26/17/91）、同第11章13（H 33/20-21/98））。そして臣民たちは「名誉の平等」の不在に苦しむことになる。

シュトラウスの解釈の本領はここから始まる。シュトラウスは、最善の形態における僭主政治の欠陥も、「必ずしも決定的なものではない」という。そして、「シモニデス、そしてクセノフォンが最善の形態の僭主政治をどのように判断していたかは、彼らが自由の重要性をどのように考えていたかにかかっている」という（cf. OT 70/(上) 179）。

まずシモニデスについては、「名誉あるいは称賛ほどに彼が高く評価するものは何もないように思われる。そして、称賛について彼がいうには、それを授ける人々が自由であるほど、それはより快いだろう」。したがって、「名誉あるいは称賛の要求は、どんなに完全な僭主によっても満たされることはない。自分の臣民たちが自由を欠いているために、僭主が最高の種類の名誉を享受することはないだろうし、また他方において、先に言及された理由によって、僭主の臣民たちが完全な名誉を享受することはないだろう」という結論が導かれる（cf. OT 70-71/(上) 179-180）。

それでは、クセノフォン自身は、最善の形態の僭主政治についてどう考えるのか。

クセノフォン自身はどうかというと、われわれは、自由が民主政の目的と見なされていた、とりわけ、徳がその目的であるといわれていた貴族政

と区別されたものとしての民主政の目的と見なされていたという事実、そしてクセノフォンは民主政論者ではなかったという事実から出発しなければならない。クセノフォンの見解は、賢い人々は自由に関心をもたないというヒエロンの暗黙の主張のなかに反映されている。シモニデスによって特徴づけられているような最善の形態における僭主政治に対するクセノフォンの態度を確定するためには、われわれは、自由ではなく徳と最善の形態における僭主政治との関係を考察する必要がある。徳が自由なしには不可能である場合にのみ、自由への要求は、クセノフォンの観点から絶対的に正当化されることだろう。(OT 71/(上) 180)

つまり、シュトラウスによれば、自由を目的とする民主政の支持者ではなかったクセノフォンは何よりも徳を重視しており、徳が自由なしには実現できないならば、彼は自由と法律の支配を擁護し、僭主政治を(最善の形態のものであっても)支持しないだろうが、最善の形態における僭主政治においても徳が実現できるとすると、おそらくクセノフォンは僭主政治を否定しないだろうというのである。

クセノフォンは、徳は自由なしには不可能であるとは考えなかったとシュトラウスはいう。まず、『ヒエロン』のなかでシモニデスは、「節制(moderation)」を僭主の臣民たちは当然にもっていると言明するが(『ヒエロン』第9章8(H 28/18/93))、「共和政的な徳のなかで勇気が占める地位は、卓越した僭主の臣民たちにふさわしい徳のなかでは、恐怖によって生み出される節制によって占められる……。けれども、善き僭主の臣民たちにふさわしい徳が、共和政的な徳よりも尊厳において劣っていることが意味されていると想定する権利はわれわれにはない」。さらに、クセノフォンが、彼が賞賛(admiration)する小キュロスに躊躇なく「奴隷(slave)」と記述していることが、自由なしには徳が不可能であるとは彼が考えていなかったことをはっきりと示している(cf. OT 72/(上) 182)。

また、クセノフォンまたはソクラテスによる「善い支配者」の定義に示された「最高の政治的基準」、つまり「善い支配者の徳は、彼が支配する

人々を幸福にすることにあり」に従って、シモニデスの助言によって改善された僭主政治を考えてみると(『ヒエロン』第11章5, 8 (H 31-32/20/96-97)、<sup>(6)</sup>『メモラビリア』第3巻第2章(邦訳130-131頁))、このような僭主政治は、法律を手段とする場合、つまり法律の支配に劣らず、この基準を満たすことができるとシュトラウスはいう。もっとも彼は、クセノフォンによると、この基準は、法律の支配による方が、絶対的支配によるよりもはるかに達成されやすく、このことは非常に重要だという。けれども、このことは、「原理の問題として、法律の支配が善き統治にとって本質的なものではないと認めることの妨げになるわけではない」(cf. OT 72-73/(上) 182-183)。

もっとも、シモニデスが最善の形態の僭主政治において僭主は自分の都市を幸福にできると言うからといって、この発言は困惑した僭主を慰めるという目的から行われたのであり、クセノフォン自身の見解を直接に表現したものと見なすべきではないという反論も可能である。したがって、「僭主政治は最高の政治的基準を満たすことができるというテーゼが、クセノフォンの、またはソクラテスの政治哲学を基礎にして擁護可能かどうか」を考えてみる必要があるとシュトラウスはいう(cf. OT 73/(上) 183-184)。

最善の形態における僭主政治はやはり法律なき支配であり、ソクラテスは、正義を合法性または法律への服従と同一視する。したがって、いかなる形態の僭主政治であっても、正義の要求とは相容れないように思われる。けれどもシュトラウスは、この同一視を疑問視する。そして次のようにいう。「正しい」と「合法的」との同一視が絶対的に正しいとはいえないならば、または法律にかなっているものはすべて、いくらか正義にかなっているだけだとすると、僭主政治は道徳的に可能でありうるだろう。ところで、法律は、したがって何が合法的かは、法律が与えられる共同体の政治的秩序にかかっている。そして、その共同体の立法者(多数者、少数者、君主)によって与えられる法律がすべて正義にかなったものであると

はいえないだろう。したがって、「正しい」と「合法的」との同一視が絶対的に正しいとはいえないだろう。『メモラピリア』によれば、ソクラテスもこのことを認めているようだ（『メモラピリア』第 1 巻第 2 章 31 以下（邦訳 22 頁以下）、同第 4 巻第 4 章 3（邦訳 234-235 頁）。「正しい」と「合法的」の同一視が、正しい法律と不正な法律との間の明らかに必要な区別を不可能にする」（cf. OT 73-74/(上) 184-185）。

さらに、この考察を別にしても、さらに「合法的なものの次元を必然的に超越する正義の諸要素がある」とシュトラウスはいう。例えば、「忘恩 (ingratitude) は非合法ではないものの、不正である。商取引における正義——アリストテレスの交換的正義そのもの——は僭主の下でも可能であり、まさしくこの理由のために、本質的に法律に依存するものではない。これらを踏まえてクセノフォンは、正義に関する別の定義、より適切な定義を提示するように導かれるとシュトラウスはいう。それによれば、「正しい男とは、誰かを傷つけるのではなく、彼と取引するあらゆる者を助ける男である。別の言葉でいえば、正義にかなうということは、恩恵的であることを端的に意味する。正義がこうして本質的に超法律的 (translegal) であるとする、法律なき支配が正義にかなうことも当然ありうる。すなわち、恩恵的な絶対的支配は正義にかなっている」（cf. OT 74/(上) 185）。つまり、超法律的な正義がある以上、法律がなくても、つまり僭主政治であっても正義にかなうものでありうるとシュトラウスはいうのだ。さらにシュトラウスは続ける。「善い支配者が「一つの見ている法律 (a seeing law)」<sup>(7)</sup>『キュロスの教育』第 8 編第 1 章 22（邦訳 345 頁）であり、そして法律が「見て (see)」いない、または合法的な正義が盲目である限りで、いかに支配すべきかを知っている、生まれながらの支配者である男の絶対的支配は、法律の支配よりも現実に優れている。善い支配者が必然的に恩恵的である一方で、法律は必ずしも恩恵的であるわけではない。現実に悪く有害な法律についてはいうまでもなく、善い法律でさえも、「見る」ことができないという事実<sup>(7)</sup>に苦しむ。今や、僭主政治は絶対的な君主政的



支配である。したがって、卓越した僭主の支配は法律の支配よりも優れている、またはより正義にかなっている」。ここからシュトラウスは次のように結論づける。「法律の問題に関するクセノフォンの認識、法律の本質に関する彼の理解、「法律とは何か」というソクラテス的問いを彼が提起し、それに回答したということ、これらによって彼は、僭主政治が最高の政治的基準を満たすかもしれないと認めることができるし、そう認めるように強えられる」(cf. OT 74/(上) 185-186)。

シュトラウスによれば、シモニデスはさらに進み、過去に相当数の犯罪を犯してきた僭主の恩恵的な支配を強力に称賛する。そしてこれは、彼が権力を獲得した不正な仕方によっては、「最善の形態における僭主政治の称賛に値する性質は損なわれない」ことをシモニデスが認めていることを含意する。もしクセノフォンが正統主義者 (legitivist) または立憲主義者 (constitutionalist) であったなら、これに全面的に同意することはないだろう (cf. OT 74/(上) 186)。けれども、おそらくクセノフォンはこれに同意するだろうとシュトラウスは考えている。それは次の理由による。クセノフォンのソクラテスによれば、「支配するのに十分な権原 (title) はただ一つしかない」。それは「知識」である。「知識だけが、一人の男を王や支配者にする」。これが正しいとすると、「立憲的」支配、つまりとりわけ選挙に由来する支配が、僭主的支配、つまり力や詐欺に由来する支配よりも本質的により正統だとはいえない。つまり、「力や詐欺という手段によって権力を得るに至った後に、あるいは多数の犯罪を犯した後に、理性的な男たちの示唆に耳を傾ける僭主の支配は、そのような示唆に耳を傾けることを拒否する選挙された執政官たち (magistrates) の支配よりも、すなわち選挙された執政官たちの支配そのものよりも、本質的に正統である」。さらにクセノフォンのソクラテスは、「立憲主義」の大義にコミットするにはほど遠く、僭主に助言する賢明な男たちを僭主の「同盟者たち (allies)」とさえいっている<sup>(8)</sup>。これは、クセノフォンが、賢者の僭主との関係をシモニデスと同じように考えていることにほかならない (cf. OT 74-

75/(上) 186-187)。

以上のようなシュトラウスの解釈によれば、クセノフォンは僭主政治が最高の政治的基準に応えることを認める。ところが、シュトラウスは次のようにいう。「恩恵的な僭主政治、または賢い人々の忠告に耳を傾ける僭主の支配は、原理問題として、法律の支配または選挙された執政官たちの支配そのものよりも好ましいとクセノフォンが信じていたように思われるその一方で、最善の形態における僭主政治が実現されることは、たとえあるとしてもほとんどありえないと彼は考えていたように思われる」(OT 75/(上) 187)。それは、僭主政治が、根本的に欠陥をもった体制だからである。

『メモラピリア』においても『ヒエロン』においても、僭主は、善い支配者であるために他の男による導きを必要とする支配者として提示されている。すなわち、最善の僭主でさえ、それ自体としては、不完全な、効力のない支配者である。僭主であること、王ではなく僭主と呼ばれることは、僭主政治を王政に転換できずにいること、もしくは、欠陥があると一般に見なされている称号 (title) を、確かなもの (valid) と一般に見なされている称号に転換できずにいることを意味する。その結果、疑う余地なき権威が欠如することとなり、それによって、僭主的な統治が非僭主的な統治よりも本質的に抑圧的であり、したがって安定的でないという結果が生じる。したがって、いかなる僭主も、都市に対してよりも彼に対して忠実で、都市の希望に反して彼が権力を維持するのを可能にする護衛なしで済ますことはできない。(OT 75/(上) 188)

シュトラウスによれば、まさしくこのような理由によって、「なぜクセノフォンや彼のソクラテスが、すべての実践的な目的について、少なくともギリシア人に関する限り、僭主政治よりも法律の支配を好んだのか、またなぜ彼らが、すべての実践的な目的について、正義にかなうことを合法的なことと同一視したのか」が説明される (cf. OT 75-76/(上) 188)。

したがって、シュトラウスによれば、クセノフォンの僭主政治に関する

教えは、「純粹に理論的な意味」をもつ (cf. OT 76/(上) 188-189)。シュトラウスは次のようにいう。

「僭主的な」教え [……] は、純粹に理論的な意味をもつ。それは、法律と正統性の問題のきわめて強力な表現以上のものではない。ソクラテスが自分の弟子たちに「僭主的」であれと教えた廉で告発されたとき、この疑惑は、理論的なテーゼを実践的な提案と取り違えるという世に広まっている誤解に由来した。けれども、この理論的テーゼは、それ自体において、このテーゼの保持者たちが例えばアテナイの民主政に無条件的に忠実であることを必然的に妨げた。というのもこのテーゼは、民主政は端的に最善の政治的秩序であると彼らが信じることを妨げたからである。それは、彼らが民主政の下で「善き市民」(この言葉の正確な意味における) であることを妨げた。(OT 76/(上) 188-189)

ソクラテスもクセノフォンも、理論的な観点からではあれ、「僭主的」な教えを受け入れた。このことが、彼らが同胞の市民たちから不信を抱かれ、またソクラテスが死刑になり、クセノフォンが追放に処せられたことにつながったのではないかとシュトラウスはいう (cf. OT 76/(上) 189)。

シュトラウスは、クセノフォンの著作における『ヒエロン』の地位について説明する。僭主政治に関する理論的な教えを受け入れることと、その教えを公に説明することとは別物である。あらゆる書かれた説明は、多かれ少なかれ公的な説明である。『ヒエロン』は僭主的な教えを説明しない。けれども読者は、『ヒエロン』によって、クセノフォンが自らの名前で語る著作やソクラテスの見解を提示する著作から僭主的な教えを解きほぐすことができるし、そうするように迫られるとシュトラウスはいう。つまり、『ヒエロン』は、僭主的であれというソクラテスの理論的な、公にすると嫌疑を抱かれる教えを「説明」してはいないが、他の著作との関係でいわば暗に説明している著作だというわけである。したがってシュトラウスによれば、『ヒエロン』の提示する問題に照らして読まれる場合にのみ、他のクセノフォンの著作の関連する文章はその完全な意味を明らかにする

(cf. OT 76/(上) 189-190)。

けれども、『ヒエロン』は、間接的にでしかないにせよ、僭主的な教えを説明しうる条件を明らかにしているとシュトラウスはいう。「もし都市が本質的に法律によって維持され支配される共同体であるならば、「僭主的な」教えは、市民としての市民のためには存在しえない。まさしく僭主であるヒエロンが強力に僭主政治を告発する究極的な理由はまさしく、彼が心の底では市民であるからだ」(cf. OT 76/(上) 190)。そうになると、僭主政治を明示的に称賛する——これは、すでに述べたように、法律による支配の体制、とりわけアテナイの民主政を根本から問い直すためである——役割は、市民（哲学者であろうとなかろうと）でも僭主でもなく、「異邦人 (stranger)」に委ねられる。これが、クセノフォンが、彼の書いた唯一の明示的な僭主政治の称賛をシモニデスという「異邦人」に委ねた理由であるとシュトラウスはいう。しかもこの「異邦人」は、市民としての責任を負わず、僭主政治の称賛を公的ではなく、僭主との完全に私的な会話において、僭主にほぼ完全な弁明を与えるという目的のために、語るのである (cf. OT 76/(上) 190)。そしてこの点では、クセノフォンもプラトンも変わらないとシュトラウスはいう。

ソクラテスは、賢者が端的に一人の「異邦人」であることを善いこととは見なさなかった。ソクラテスは市民 = 哲学者であったのだ。したがってソクラテスを、いかなる状況においてであれ、僭主政治を称賛する者として提示するのは適切でないだろう。この点では、クセノフォンとプラトンとの間に根本的な違いはない。プラトンは、「法律の支配」の問題を孕む性質に関する議論を一人の異邦人に委ねた。すなわち、プラトンのソクラテスは、この畏怖を掻き立てるとはいわないまでも、重大な主題については、クセノフォンのソクラテス同様に沈黙するのだ。シモニデスは、『プラトン著作集 (*Corpus Platonicum*)』においてエレアからの異邦人が果たした機能に匹敵する機能を『クセノフォン著作集 (*Corpus Xenophonticum*)』において果たしているのである。(OT 77/(上) 190)。

「法律の支配」の問題を孕む性質」について議論する「エレアからの異邦人(客人)」を描くプラトンの著作は、『ポリティコス』である。

#### (4) 僭主の生き方と賢者の生き方

この対話篇において描かれる会話の第一次的な主題は、人間の喜びと苦痛に関する僭主の生活と私人の生活との違いであり、この二つの生活のあり方が対比されているように思われるが、実は、対比されているのは、僭主あるいは支配者の生活と賢者の生活であるとシュトラウスは指摘する。シュトラウスによれば、二人の登場人物のどちらも、この主題に関するクセノフォン自身の見解を正確に語っているとは推測できないし、登場人物の二人がこの主題に関する自分自身の見解を正確に語っているとも推測できない。なぜならヒエロンはシモニデスを恐れており、シモニデスは教育的意図に導かれているから。クセノフォンが「自らの見解をより直接的に、ただし明白性には欠ける仕方提示するのは、対話篇の筋書きによってであり、登場人物が暗黙裡に行い、意図せずにはたまたま明かすことによってであり、あるいは彼によって思い描かれた、僭主ヒエロンと私人シモニデスとの間の現実の対比によってである。[……]シモニデスは端的に「私人」ではないし、私人の生活の普通の代表者ではない。彼が自分自身の生活様式についてどれだけ沈黙しようと、彼は自らの存在や行為によって自らを賢者として明かす。もし人が会話の設定を考察するならば、この対話篇は、僭主の生活、または支配者の生活を、単に私人の生活とではなく、賢者の生活と対比する試みとして自らを明かす」(cf. OT 78-79/(上) 191-192)。より特定すると、この対話篇で試みられているのは、賢い人々を賞賛しようとする一人の教育ある僭主と、へりくだって僭主たちと会話する一人の賢者との対比である。「究極的には、この対話篇は、二つの生活様式なるもの、つまり政治的生活と知恵に捧げられた生活とを対比するという目的に奉仕する」(cf. OT 79/(上) 192) (強調は原文。以下も同様とする)。したがって私たち読者は、対話篇の内容だけではなく、そ

の設定や筋書きにも目を配る必要がある。

対話篇の第一部（第 1 章—第 7 章）における僭主の生活と私人の生活との対比においては、快樂という基準が用いられていた。シモニデスは名誉を最も称賛に値するものと考えており、彼は、「いかなる人間的快樂も、名誉に由来する快樂に勝るものはないように思われると明言しており、したがって彼は、他の人間的快樂がそれと同等であるかもしれないことを認めているように思われる」。他方において、シモニデスが、「快樂が唯一の、または究極的な基準でない可能性を明示的に排除している個所はない。われわれがすでに見たように、対話篇の第二部〔第 8 章—第 11 章〕では、快いものから善きものや高貴なものへと強調が暗黙のうちに変わっている」。この変化が頂点に達するのは、シモニデスの最後の言明においてである。この言明の最初においてシモニデスは、「人間たちの間の最も高貴で壮大な競争〔自分の都市を幸福にしようとする支配者どうしの競争〕、したがってそこでの勝利は支配者たちのために取っておかれている」と明言する。したがってシモニデスは、一人の支配者以外のいかなる人間も、幸福の頂点に達することができないと人々に思わせようとしている。最も高貴で最も壮大な競争における勝利に匹敵するものがありうるだろうか（cf. OT 81/(上) 196-197）。

シュトラウスによれば、この問いは、最後の締めくくりの文章において答えを与えられている。それによると、「ヒエロンは、彼の都市に恩恵を与える者になることによって、人間たちの間で経験されうる最も高貴で最も祝福された所有物を所有することになる。つまり、彼は、嫉妬されることなく幸福であるだろう」。シュトラウスは、ここで、「シモニデスは、人間たちに接近可能な最も高貴で最も祝福された所有物は、彼らの間の最も高貴で最も偉大な競争における勝利であるは言わない」ことを問題にする（cf. OT 81/(上) 197）。そして次のようにいう。「『自分の都市を最も幸福にすること』と『最も高貴で最も祝福された所有物』とを明示的に同一視しないことによって、彼〔シモニデス〕は、政治的生活の外に、またはそれ

を超えたところに、至福 (bliss) の可能性があることを示唆しているように思われる」(OT 82/(上) 197)。すると、次のような解釈が成り立つ。つまり、「自らの仕事を善く行い農夫たちや職人たちは自らの運命に満足し、生活の単純な快楽を享受しており、どれほど恩恵的であろうと富と力をもつ支配者と同じく、少なくとも、嫉妬されることなく幸福でありそうである」ということにもなりそうである。つまり、「最も偉大な支配者が最も非凡な尽力をなしてはじめて到達することができるであろう最高の目標は、あらゆる私人が簡単に到達できる範囲のものであるように思われる」(cf. OT 82/(上) 197-198)。けれども、シュトラウスはこの解釈を否定する。そして、「嫉妬されることなく幸福である」という言明の意味は、「幸福である」という表現が本質的に両義的であるが故に、「嫉妬されることがない」という表現によって決まると述べ、次のように続ける。

この表現が決定的な問題の決定にとって何を意味するかが明らかになるのは、われわれが次の事実を思い出す場合である。すなわち、『ヒエロン』の目的は、支配者を単に私人一般とではなく、賢い人々と対比することであるという事実、知恵の代表者そのものがソクラテスであるという事実、ソクラテスが同胞の市民たちの嫉妬にさらされ、その犠牲になったという事実である。もしも恩恵的な支配者が嫉妬されることなく「幸福」であることができ、その一方でソクラテスの「幸福」でさえ嫉妬が伴っていたとすると、支配者または僭主の生活は、賢者の生活よりも誤解の余地なく勝っているように思われるだろう。この場合、僭主政治に対するシモニデスの称賛は、彼の皮肉を込めた誇張的発言や教育的意図にもかかわらず、根底では真剣なものであるように思われるだろう。真の幸福が——これがクセノフォンの考えであるように思われる——可能であるのは卓越性または優越性に基づいてのみであり、究極的には二つの種類の卓越性のみが存在する。支配者の卓越性と賢者の卓越性である。すべての優越した男たちが、彼らの卓越性の故に嫉妬にさらされる。けれども支配者は、賢者とは区別される限りで、彼のすべての臣民の従者になることによって、自分の優越性の贖罪をなすことができる。すなわち、隠遁した賢者ではなく、勤勉で

恩恵的な支配者が、嫉妬を眠らせることができるのだ。(OT 82-83/(上) 198-199)

もつとも、これは割り引いて受け取らねばならないとシュトラウスはいう。そもそもシモニデスがヒエロンを教育しようとする試みが成就する見込みはないし、たとえその所有者を嫉妬にさらさない優越性の形式があったとしても、政治的権力は、たとえ恩恵的なものであっても、そこには入らないことをクセノフォンはよく知っている。これをシュトラウスは、親切にして欲しい者がまず始めに親切を示さなければならないことが真であるとしても、その親切が忘恩をもって返されることがないとはいえないという例で説明する。つまり、自分の優越性を隠してそれでよしとはしない優越した男は嫉妬にさらされないだろうという考えは思い違いである。この思い違いが行き着く先が、有徳であるが故に幸福である僭主という錯覚的なイメージである。けれどもこの思い違いの故に、この錯覚的なイメージが、賢くない生徒のために発明された高貴な嘘以上のもの、つまり賢者の瞬間的な錯覚として受け取られてしまう。賢者は、賢いことにより、とても幸福であり嫉妬にさらされる。したがって、嫉妬から逃れることができるならば、賢者の至福は完全なものとなる。経験のみが僭主的な生活の特徴を完全に明かすとする——これが、『ヒエロン』の明示的な議論の大部分が依拠する前提であったわけだが——、僭主としての経験のない賢者は、恩恵的な僭主が嫉妬を逃れるかどうか確信がない。したがって賢者は、「恩恵的な僭主になることによって、つまり知恵から流れ出る僭主的または王侯的な技法（これが知恵と同一でないとしても）を実際に行使することによって、自分の優越性を保持したままで嫉妬を逃れるという希望にふけることができるだろう」。つまり、自分の助言に従うならばヒエロンは嫉妬されることなく幸福になるだろうというシモニデスのクライマックスの主張は、賢者が支配者になりたいと一瞬は願う、または善く支配する男を一瞬は嫉妬すると想像させる唯一の理由を暗に示しているのである。



このことが、賢者に対するヒエロンの恐怖の根底にある真理を明らかにするとシュトラウスはいう。「この恐怖は、賢い人々の一瞬の願望の誤解に基づくことがわかる。同時にそれは、ヒエロン自身の恒常的な偏見を明らかにする。つまり、このヒエロンの誤解は、彼自身が、彼の幸福に対する他の人々の嫉妬によって大いに悩まされているという事実の当然の帰結である」。けれども、これが、シモニデスがおそらくヒエロンに嫉妬しない理由を明らかにするとシュトラウスはいう。なぜなら、「事実上不可能な手段によってもし完全な支配者が嫉妬から逃れるとすると、この嫉妬から逃れるということ自体が彼を嫉妬にさらすだろう」からだ。つまり、「完全な支配者が大衆によって嫉妬されないことによって、彼は賢い人々によって嫉妬されるだろう」。彼は、嫉妬されないが故に嫉妬される。したがって、「シモニデスは、彼の助言にヒエロンが従う場合にのみ、危険な存在になりうるだろう」。なぜならシモニデスが彼に嫉妬するであろうから。したがって、「ヒエロンの沈黙は、シモニデスの最後の言明のすべての含意に対する適切な回答である」(cf. OT 83-84/(上) 199-201)。

いずれにしろ、賢い人々は嫉妬深くないし、嫉妬されることが彼らの幸福を損なうことはないと言っているシュトラウスはいう。もし、賢者の生活よりも僭主の生活の方が勝っている点があると彼らが認めるとしても、この優越性を求めて代償を支払うには値しないと彼らは考える。支配者は、自分の仕事に絶えず気を遣う生活を送ることなしには嫉妬から逃れることができず、また「行うこと」、「善く行うこと」が役割である支配者は、彼のすべての臣民に奉仕しなければならない。これに対してソクラテスは、「話すこと」または議論することを役割とし、自分が会話したいと思う相手とでないと議論しない。したがって、「賢者ただ一人が自由である」(cf. OT 84/(上) 201)。

このことから、「シモニデスの最後の言明は、政治的生活が私人の生活よりも好ましいという見解を含んでいない」とシュトラウスはいう (OT 84/(上) 201)。彼によれば、この結論は、嫉妬によって損なわれることの

ない幸福の性格をシモニデスが描く際に彼が用いる注意深く選ばれた表現によって確認される。シモニデスは、嫉妬により損なわれることのない幸福を、「人間たちの間で経験されうる最も高貴で最も祝福された所有物 (possession)」と呼び、「最も偉大な善」とは呼ばない。「人間たちにとって最も高貴で最も祝福された所有物は選択に値するが、同じ程度に、あるいはそれ以上に選択に値する他の事柄が存在する」(cf. OT 84/(上) 201-202)。例えば、『メモラビリア』や『家政管理論』の描くソクラテスは、「善き友人が最善の、または最も全生産的な (all-productive) 所有物であるといい、また自由な人間にとって農業ほどに快い所有物はないという」。つまり、「嫉妬によって損なわれることのない幸福」は、他の事柄と並ぶ選択に値する所有物ではあるが、「最善の所有物」ではないのである。「クセノフォンのシモニデスは、「嫉妬によって損なわれることのない幸福」を人間たちにとって最も快い所有物として、または本当の男たちにとって最も高貴な所有物として、あるいは端的に「最善の所有物」として描かないことによって、クセノフォンのソクラテスと、また実際にはクセノフォン自身と一致しているのである」(cf. OT 84/(上) 202)。

この場合、「所有物」と善との関係をクセノフォンがどのように考えていたかが問題となるが、シュトラウスは、この問題はここで議論する必要がないといい、次のように続ける。「彼 [クセノフォン] は「所有物」を、たいていはあまり厳密ではない意味において、つまり所有物とは条件的にのみ、つまり所有者がその使い方またはその善い使い方を知っている場合にのみ善であるという意味において用いたと想定しておけばそれでよい」。このシュトラウスの考え方からすると、「最善の所有物」とは、その使い方を知る者が使うことによって最大の善をもたらすような所有物ということになるだろうか。そして、もしこの想定が事実だとすると、「端的に最善である所有物でさえも、最大の善と同一ではないことになるだろう」(cf. OT 84-85/(上) 202-203)。

人々が一般に最善の所有物を最も偉大な善と同一視しがちであるのに対

して、ソクラテスはまさしくこの両者を明確に区別しているとシュトラウスは指摘する。

人々が一般に最善の所有物を最も偉大な善と同一視しがちであるのに対して、ソクラテスは両者を明確に区別する。彼によれば、最も偉大な善は知恵であり、これに対して教育は人間たちにとっての最も偉大な善であり、最善の所有物は一人の善き友人である。教育が端的に最も偉大な善であることはありえない。なぜなら神々は教育を必要としないからである。教育、すなわち最も卓越した教育、すなわち知恵への教育は、人間たちにとって、すなわち人間たちそれ自体にとって、つまり神性に接近することによって人間性を超越することのない限りでの男たちにとって、最も偉大な善である。神だけが無条件に賢明なのである。最高の善に与る賢者または哲学者は、「人間たちの間で経験されうる最も高貴で最も祝福された所有物」を所望しなくても祝福されるだろう。(OT 85/(上) 203)

したがって、嫉妬によって損なわれることのない幸福を「人間たちの間で経験されうる最も高貴で最も祝福された所有物」と呼び、「最善の所有物」とも「最も偉大な善」とも呼ばない最後のシモニデスの見解は、シュトラウスによれば、ソクラテス的見解と完全に調和する(cf. OT 85/(上) 204)。

シュトラウスによれば、『ヒエロン』においてクセノフォンは、知恵に関する自らの見解を、シモニデスに託された付随的な発言によって、そして対話篇の筋書きによって示している。シモニデスは、人々を感謝へと導く事柄について「配慮する」二つの仕方に言及する(『ヒエロン』第9章 1-2 (H 27/17/91))。一つは、最善のことを教えること(いかなる事柄が最善か教えること)であり、もう一つは、最善のことを最も素晴らしく実行する者を称賛し、名誉を与えることである。ところがシモニデスは、支配者に関しては、教えることに全く言及しない。彼は黙って、人々を感謝へと導くような支配者による配慮の仕方を、称賛し名誉を与えること、賞を与えることに限定する。賞を与えるためには、最善のことを実行する者を知

らなければならず、何が最善かを知っているのは賢者であるから、支配者は賢者に従属し、賢者の指示に従うことになる。「支配者の特有の機能は、賢者の特有の機能に厳密に従属するように思われる。想像しうる最善の場合において、支配者は、処罰することについては何も言わず、名誉を与えることによって、賢者の教えまたは指示を実行に移す者であるだろう。賢者は支配者たちの支配者である」(cf. OT 85-86/(上) 204)。

さらに、対話篇の筋書きを考えるならば、最初はシモニデスがヒエロンのリーダーシップに屈する。彼はヒエロンに自分を打ち負かさせさえる。けれどもそれは、ヒエロンの敗北を準備しているにすぎない。「自らの勝利の瞬間に、ヒエロンは、シモニデスを実際に打ち負かさどころか、単に自分自身の破滅の準備をしていただけだという事実気づくようになる。賢者は、支配者が盲目的にかつ激しくそれに向かって我が道を進み、かつ決して到達しないであろうようなまさしくそのゴールの上に悠々と座っている。最後には、賢者のリーダーシップは確固たるものになっている。つまり、賢者が支配者を打ち負かす」(cf. OT 86/(上) 205-206)。さらに、『ヒエロン』の最も明白な実践的目標(僭主政治の改善)は、ほとんど達成することができない。これは、作品の明白な実践的目標がその最終目的と一致する可能性を排除する。つまり、『ヒエロン』はそもそも僭主政治の改善を主題とした作品ではなく、まさしくその筋書きによって「支配と知恵との真の関係を明らかにする」作品なのである(cf. OT 87/(上) 206)。

それでは、支配者と賢者との違いはどこにあるのだろうか。シュトラウスは『ヒエロン』を次のように解釈しながら明らかにしていく。僭主は愛を最も称賛し、シモニデスは名誉を最も称賛する(ヒエロンは愛を最も称賛し、ヒエロンを教育しようとするシモニデスはこの愛への欲望に訴えかけることによってこの教育を行おうとする以上、名誉への称賛はシモニデスの個人的見解であるとする)と見ることができるとシュトラウスはいう(cf. OT 87/(上) 207)。「名誉への欲望がシモニデスに特徴的なことであるのとちょうど同

じように、愛への欲望はヒエロンに特徴的なことである。ヒエロンが支配者を代表し、シモニデスが賢者を代表する限りにおいて、『ヒエロン』のなかで解釈されているような愛と名誉との違いは、支配者と賢者との間の違いに関するクセノフォンの見解になんらかの光を投じることだろう」(OT 88/(上) 208)。ヒエロンは、人間たちによって、つまり本当の男たちによってばかりでなく、あらゆる者によって、彼の資質にかかわりなく愛されることを欲望し、彼らによって賞賛されることには関心がない。これに対してシモニデスは、あらゆる人々ではなく、「最高度に自由な人々」、つまり「小規模のマイノリティ」または「資格あるマイノリティ」による称賛や賞讃に関心があり、彼らによって愛されることには関心がない。したがって、シュトラウスによれば、支配者と賢者との特徴的な違いは、愛と賞賛との違いにおいていくらかは明らかになると考えることができる(cf. OT 88/(上) 208-209)。

この違いの意味は、恩恵的な支配者を称賛する際にシモニデスによって指摘されているとシュトラウスはいう。恩恵的な支配者は、自らの臣民たちによって愛され、人間たちによって情熱的に欲望され、また多くの都市の愛情に満ちた視線を獲得するだろうし、他方では、彼はすべての人間たちによって称賛され、万人の目に賞賛に値するものと映るだろう。けれども彼は、自らの都市を幸福にすることによって、彼を愛するとも彼の勝利を絶賛するとも思われない彼の都市の敵たちと敵対し、彼らを傷つけるだろう。けれども、「敵たちでさえも、彼が偉大な男だと認めなければならないだろう。つまり、敵たちは彼を賞賛し、彼の徳を称賛するだろう」。したがって、「恩恵的な支配者は、すべての男たちによって称賛され賞賛されるのに対し、すべての男たちによって愛されるわけではないだろう。つまり、愛の範囲は、賞賛や称賛の範囲よりも限定されているのである」(cf. OT 88-89/(上) 208-210)。「愛の限界は通常、政治的共同体の境界と一致するが、人間的卓越性への賞賛には限度がない。恩恵的な支配者は、彼が恩恵を与えるまたは奉仕する人々によって、彼の恩恵または奉仕を理由

にして愛されるが、これに対して彼は、彼が最大の害悪を与えた人々によってさえ、またおそらくは彼が全く奉仕しなかった、または全く恩恵を与えなかった多くの人々によって賞賛される。すなわち、賞賛は愛よりも報酬目当て (mercenary) でないように思われる」(OT 89/(上) 210)。賞賛は、賞賛される者が賞賛する者に対して行う奉仕を前提するものではないにしても、何らかの奉仕、またはその見通しを前提にするのだろうか？この疑問に対して、ヒエロンは明示的に肯定的な答えを、シモニデスは暗黙裡に否定的な答えを与える。支配者については、ヒエロンは正しい。支配者は、自らの臣民たちに奉仕しない限り、すべての男たちによる賞賛を得ることはない。これに対して、賢者については、シモニデスは正しい。「賢者は、彼が他者に与える奉仕によってではなく、彼が今ある姿であるというただその理由で賞賛される。賢者が卓越した男として賞賛されるためには、恩恵を与える者である必要は全くない」(cf. OT 89-90/(上) 210-211)。「より正確に説明すれば」と前置きして、シュトラウスは次のように続ける。

支配者の特有の機能は恩恵を与えるということである。彼は本質的に恩恵を与える者である。賢者の特有の機能は理解することである。彼はたまたま恩恵を与える者であるにすぎない。賢者は人間的に可能である限りで自足的である。彼が獲得する賞賛は、本質的には、彼の完成への当然の報いであり、いかなる奉仕への報酬でもない。愛への欲望とは区別され無縁なものとしての称賛や賞賛への欲望は、自分自身の完成への欲望が優位するための自然な基礎である。(OT 90/(上) 211)。

したがって、「賢者の特有の機能は、個々の政治的共同体には縛られない。つまり、賢者は異邦人 (stranger) として生きるかもしれない。これに対して支配者の特有の機能は、彼が長である個々の政治的共同体を幸福にすることにあり」(OT 90/(上) 212)。

さらにシュトラウスはいう。「都市は本質的に他の諸都市の潜在的な敵

である。したがって、戦争、敵、同盟者について考えることなしに、支配者の機能を定義することはできない。都市とその支配者は同盟者を必要とするが、賢者は必要としない。賢者になるべく生まれついた者と区別される者としての生まれつきの支配者は、強い好戦的な性向をもたねばならない。敵を殺すことに快楽を感じるのではなければならない。シュトラウスによれば、クセノフォンは、残忍さを、偉大な支配者の一つの本質的要素と見なしているようだ。さらにシュトラウスはいう。「僭主と非僭主的支配者との間の違いは[……] 僭主の場合には、支配者の性格のいくつかの要素が非僭主的な支配者の場合よりもより強力に発達している、または隠されずにいるということである」。この「支配者の要素」のなかにはもちろん残忍さが含まれるだろう。これに対して、「彼[ヒエロン]は、シモニデスが友人たちを助けることを容易に見ることはできるが、敵を害するところをも見ることはできない」。「賢者は、支配者と同じように、同じ程度で、人間たちを必要とするわけではないから、賢者の人間たちに対する態度は自由であり、情熱的ではなく、したがって悪意や憎しみに転じる余地がない」。ここからシュトラウスは、「賢者だけが、最も高い意味での正義の能力がある」と述べる。ヒエロンが、賢い人々と正義にかなう男とを区別する<sup>(9)</sup>とき、彼は正義にかなう男は善き支配者であるとのめかしている。したがって、彼のいう正義とは、友人を助け敵を害するという政治的正義であったと考えなければならない。けれども、「ソクラテスが、賢者は正義にかなうと想定するとき、彼が正義によって理解しているのは超政治的な正義、つまり誰かを害することとは相容れない正義である。正義の最高の形態は、人間的に可能な最も偉大な自足性をもつ人々の領分である」(cf. OT 90-91/(上) 212-214)。

## (5) 快樂と徳

『ヒエロン』は、僭主政治は完全に正義にかなうかもしれないという示唆へとほとんど話をもっていこうとしているとシュトラウスはいう。「そ

れ [『ヒエロン』] は、僭主政治が根本的に不正であるという意見から出発する。僭主は、快いもののために、正義にかなう高貴なもの、つまり徳を拒絶するものと想定されている。または、徳は人間的な善性であるから、彼は快いもののために善きものを拒絶するものと想定されている。この意見は、善きものと快いものとは、正しい選択が快いものの考慮によってではなく、善きものの考慮によって導かれねばならないというような仕方です。互いに根本的に異なるという一般的な前提に基礎を置く」(OT 92/(上) 215)。この前提からすると、快樂に基礎を置く僭主政治が完全に正義にかなったものになることはありえない。けれども、善きものと快いものとは明確に区別され、正しい選択は善きものへの考慮によってなされるべきだというこの前提は疑わしいことをシュトラウスは論証する。

ヒエロンは快樂、とりわけ愛されることによって得られる快樂を求め、徳には著しく無関心である。したがって、この種の人間を教育するために、シモニデスには、快樂への彼の欲望に訴える以外には手がない。「ヒエロンに有徳な僭主として支配するように助言するために、シモニデスはヒエロンに対し、可能な限り有徳であることなしには、快樂、とりわけヒエロンが主に関心をもっている類の快樂、つまり愛されることに由来する快樂を得ることはできないことを示さねばならない。[……] シモニデスがヒエロンに対し、有徳な人間を単なる恩恵を与える者から区別する事柄の何かを實踐するように助言することはない」(cf. OT 92-93/(上) 215-216)。

シモニデスが徳を勧めているとあってよいとしても、それは、徳を目的としてではなく、手段として勧めているのである。「彼 [シモニデス] が正義にかなない高貴なもろもろの行為を僭主に勧めるのは、快樂への手段としてである。これをなすのに、シモニデス、またはクセノフォンは、徳に関する快樂主義的 (hedonistic) 正当化を意のままに使いこなさなければならなかった」(cf. OT 93/(上) 217)。そしてシュトラウスによれば、この快樂主義は、現実のシモニデスの姿と一致する。「『ヒエロン』の第二部で具体化されている僭主的な教えの驚くほどに無道徳的な性質や、第一部で



与えられた人間的事象の快樂主義的考察は、シモニデスの性格と完全に合致する」(cf. OT 93-94/(上) 217-219)。

シュトラウスは、クセノフォンのシモニデスが、明確に快樂主義へと傾いているだけでなく、「快樂の重要性に関する自らの見解の哲学的正当化」さえも使いこなしていると述べ、それを詳しく分析する (cf. OT 94-95/(上) 219-220)。そして、快いものは善いものと同一であるというテーゼとして快樂主義を理解するならば、クセノフォンのシモニデスは快樂主義者ではないという。クセノフォンのシモニデスは、善いものや悪いものとはときには快く、ときには苦痛であると述べることによって (H 5/4/64)、善いものと快いものとが根本的に異なると考えていることを明示する。もっとも、彼が快いものと善いものとの正確な関係についてどう考えるかを明示的には述べていないので、これを知るためには、「彼が強調して「(普通の) 人間たち」と「(本当の) 男たち」について語るときに彼が承認している非快樂主義的な選好原理 (principle of preference)」に注意を払わなければならない。まず、「人間たち」について、クセノフォンのシモニデスは、人間本性に合致する快樂と人間本性に反する快樂とを区別しているようだ。つまり、「好ましいまたは善い快樂は、人間本性に合致する快樂である」。したがって、シモニデスの非快樂主義的な選好原理は、「人間本性に合致するもの」であるだろう。次に、普通の人間たちは本当の男たちと同じだけの快樂を享受するかもしれないが、「本当の男たちは普通の人間たちよりも高く評価されるべきである」。したがって、「われわれは、シモニデスの非快樂主義的選好原理について、それを「本当の男たちの本性に合致するもの」と同一視することによってより正確に定義しうる」(cf. OT 95/(上) 220-221)。そしてシュトラウスは次のように続ける。

彼 [シモニデス] が、何にもまして名誉を高く称賛し、名誉は普通の人間たちとは区別された本当の男たちにとって最も快いということを考えると、シモニデスが『ヒエロン』において言及する究極的で完全な選好原理は、本当の男たちの本性に合致する快樂であるといつてよい。(OT 95/(上)

221)

したがって、シモニデスが最も高く称賛するものは、確かに快いものではあるが、一定のレベルで快いものであり、このレベルは、「快樂によってではなく、諸存在のヒエラルキーによって規定される」。したがって、「彼が快樂主義者であるのは、快樂の考慮が正しい選択にとって無関係であるという見解を彼が否定する限りにおいてでしかない。つまり、人がめざさなければならない正しい目標、人が判断基準にしなければならない正しい目標は、内在的に快いものでなければならない」。そして、この見解は、歴史的なシモニデスによって実際にもたれていたように思われるし、クセノフォンのヒエロンも同じ見解をもつものと考えてよいとシュトラウスはいう。なぜならクセノフォンのヒエロンは、善いものと快いものとの区別を認め、彼が最も高く称賛する友愛を、とても善く、かつとても快いものと特徴づけるからである (cf. OT 95-96/(上) 221)。

多くの価値ある事柄の検討においてシモニデスとヒエロンを導いているのは、この限定された快樂主義であるとシュトラウスはいう。この検討は、友愛は都市や父祖の地や愛国主義よりも高い価値をもつという、ヒエロンによって示唆された結論に至る。この結論に至る過程をシュトラウスは次のように分析する。「友愛、すなわち自分が親密に知っている少数の人間たち（自分の最も近い親族や仲間たち）によって愛され配慮されることは、「非常に偉大な善」であるだけでなく、「非常に快い」。それは、内在的に快いものであるが故に、とても偉大な善である」。これに対して信頼、他者を信頼することは、内在的に快いというよりもむしろ、内在的に快い諸関係の必要不可欠な条件であるから、偉大な善ではあるが、とても偉大な善ではない。人が信頼する者は、まだ友人ではない。それでも信頼は、快樂とかなり近い関係にある。ところが、父祖の地は、内在的に快いものでないだけでなく、快樂と近い関係にさえない。父祖の地は、市民たちが無償で暴力的な死から相互に保護を与え合い、各市民が安全に

生きることを可能にするが故に、とても大きな価値がある。父祖の地は、安全な生活、すべての快樂を損なう恐怖からの自由をもたらし、あらゆる快樂の必要不可欠な条件である。けれども、安全に生きることと快く生きることとは別物である。信頼とは違って、父祖の地は、友愛に由来する偉大な快樂の特定の条件ではない。異邦人、つまりシモニデスのような男たちであっても友愛は享受できる。つまり、友愛と信頼は人間たちそれ自体にとって善いものであるのに対し、都市はまず第一に、市民たちや支配者たちにとって善いものあり、異邦人にとって、ましてや奴隷にとって善いものとはいえない。「父祖の地、つまり都市が市民たちにとって善であるのは、それが彼らを恐怖から解放するからである。これは、父祖の地が恐怖を廃するという意味ではない。むしろそれは、ある種の恐怖(敵、犯罪者、奴隷への恐怖)を、別の種類の恐怖(法律への恐怖、または法律を執行する当局への恐怖)によって置き換える。友愛や信頼と区別される限りでの都市は、強制がなければ可能ではない。そして、強制、拘束、または必然性は本質的に不快なものである」。ヒエロンの称賛する友愛は、快いばかりか善いものでもあるが、その善さは道徳的な善さや高貴さではない。ヒエロンは、友人をもつ人を、その友人が道徳的に善いと否とにかかわらず、称賛するからだ(cf. OT 96-97/(上) 221-223)。以上のことから、シュトラウスは次のような結論を導き出す。

友愛が愛されることである限りで、父祖の地よりも友愛を好むということは、要するに、自分自身を他者たちよりも好むということである。つまり、友愛について語るとき、ヒエロンは、信頼や父祖の地について議論するときに明示的に言及する相互性について沈黙する。それは要するに、他者たちへの自分の義務よりも自分の快樂を好むということである。(OT 97/(上) 223)

さらにシュトラウスによれば、友愛が父祖の地よりも偉大な善であるというテーゼは、シモニデスによっても暗黙裡に採用されているという。そ

れは、シモニデスがヒエロンに対し、自分の父祖の地を自分の資産として、自分の仲間の市民たちを自分の同志として、自分の友人たちを自分の子供として、自分の息子たちを自分の命や魂と同じものとして見なすように助言しているところに表れている。さらにシモニデスは、「言論によって」だけでなく、「行動によって」も、ヒエロンのテーゼを採用する。シモニデスは異邦人として生きる。つまり異邦人として生きることを選択する。ヒエロンとは違って、彼は父祖の地や都市を決して称賛しない。さらに、彼がヒエロンに、共通善や都市の幸福について考えるように勧めるとき、彼は「この助言が僭主または支配者に宛てられたものだという事実を強調する」。したがって、シモニデスではなく、大勢の人間たちによって愛されることを望むヒエロンこそが、この目的を達成するために、都市を愛する者でなければならないのである。さらに、「シモニデスが、少数の能力ある判断者たちによる称賛ほど欲望するものはない。つまり、彼は小グループの友人たちによって満足しうるのである。ほとんど繰り返すまでもないことだが、彼による名誉の自発的な称賛は、名誉を与えられ称賛される彼の恩恵にもっぱら関わるのであって、他人に与えられるべき恩恵や他人への義務については沈黙するのである」(cf. OT 97/(上) 223-224)。

友愛のような非政治的な善が都市よりも価値があるという見解は市民としての市民の見解ではなかったが、それは市民たる哲学者たちが受け入れることのできるものであったのかどうか考えてみなければならないとシュトラウスはいう。彼の考察は次の通りである。ソクラテスは、市民たちに安全を提供するが故に父祖の地はとても価値があるという事実についてヒエロンと一致する。クセノフォンは『メモラビア』全体の構図によって、ソクラテスが都市よりも自己をより重視したと指摘しているようだ。これは、卓越した男と仲間の市民に恩恵を与える者というクセノフォンのなした区別と一致する。それではクセノフォン自身はどうか。クセノフォンは、彼の古くからの客人にして友人のプロクセノスの、もし来ればキュロスの友人にしようという約束によって、アテナイの古くからの敵である

キュロスによる兄に対する遠征においてキュロスに従う気になった。ソクラテスはクセノフォンがキュロスの友人になることを懸念して、アポロンにお伺いを立てるように助言した(『アナバシス』第3巻第1章4-7(邦訳111-112頁)参照)。けれども、「クセノフォンは、ぜひともキュロスに加わりたかった、または自分の父祖の地を去りたかったので、すぐにプロクセノスの誘いを受け入れる決心をした。キュロスの遠征において万事がうまくいかなかった後でさえ、クセノフォンは、まだ追放されていなかったにもかかわらず、自分の父祖の地に戻りたがらなかった。[……]その後、彼[クセノフォン]は、アテナイとその同盟諸都市に対するアゲシラオスの戦闘——その頂点はコロネアの戦いである——において躊躇なくアゲシラオスに従った」(cf. OT 97-98/(上) 224-226)。

それはなぜか。シュトラウスは次のように説明する。

もし知恵または徳が最高の善であるとすると、父祖の地または都市は最高の善ではありえない。もし徳が最高の善であるとすると、父祖の地それ自体ではなく、有徳な共同体または最善の政治的秩序だけが、善い男の不分割の忠誠を命じることができる。もし彼が腐敗した父祖の地と善く秩序づけられた外国の都市との間で選択しなければならないとすると、父祖の地よりもこの外国の都市の方を選ぶことについて彼は正当化されうる。まさしく彼は善き男であるが故に、悪しき政体においては善き市民ではないであろう。(OT 98/(上) 226)

なぜ都市そのものは男の究極の愛着の対象にはなりえないのか。その理由は、クセノフォンの「僭主的」な教えにおいて示唆されているとシュトラウスはいう。このクセノフォンの教えによれば、恩恵的な僭主政治は、理論的には法律の支配または正統な統治よりも優れているが、実践的には劣っているとシュトラウスは述べていた。この意味をシュトラウスは明らかにする。ソクラテスの弟子であるクセノフォンは、実践的に偽であるものが理論的に真であるはずがないと考えていたはずである。そうすると、

なぜ彼は、恩恵的な僭主政治が法律の支配や正統な統治よりも優れていると示唆したのか。シュトラウスによれば、その答えはこうである。「『僭主的』な教えは、最善の政治秩序の問題を解決するという目的ではなく、政治的な事柄の性質を明るみに出すという目的に奉仕するのである。恩恵的な僭主政治をよしとする「理論的」テーゼは、法律の支配や正統な統治をよしとする実践的に、したがって理論的に真であるテーゼの決定的な含意を明らかにするために不可欠である」(cf. OT 99/(上) 226-227)。つまり、僭主的な教えは、法律や正統性の問題性をきわめて衝撃的な仕方で表現するのだ。その問題性とは、「合法的な正義は、不完全で、多かれ少なかれ盲目的な正義であり、正統な統治は必ずしも「善き統治」ではなく、ほぼ確実に、賢い人々による統治ではないだろう」ということである。法律や正統性は、最高の観点、つまり知恵の観点からは問題を孕んでおり、都市が法律によって構成された共同体である限りで、一定の諸個人によって達成可能な最高の道徳的・知的レベルを望むべくもない。したがって、「最善の都市は最善の個人よりも道徳的かつ知的に低い次元にある。都市そのものは、個人そのものよりも低い次元において現実存在する。このように理解された「個人主義」が、クセノフォンの「コスモポリタニズム」の根底にある」(cf. OT 99/(上) 227)。

『ヒエロン』の議論を特徴づけている快樂の強調は、徳を一定の程度貶めるに至っているとシュトラウスはいう。この対話篇のなかで、徳は内在的に快い(これが、シモニデスによる選択の原理であった)とシモニデスが考えていることを示唆する箇所はない。また善き僭主の恩恵または徳が、最も高貴で最も祝福された所有物を彼にもたらすとされているが、徳そのものが最も高貴で最も祝福された所有物だとはされていない。シモニデスは、徳への称賛を名誉への称賛に置き換えようとするが、これは、徳だけが名誉へと至りうることを意味しない。仮にそのような意味だとしても、彼の名誉に対する称賛は、徳ではなく、徳の報酬または結果が内在的に快いという含意をもつ (cf. OT 99-100/(上) 227-228)。

シュトラウスによれば、これは、クセノフォン自身にも当てはまる。それは、彼のソクラテス的著作において記された彼とソクラテスとの唯一の会話において、クセノフォンは「一定の官能的快樂を愛する者」として、またソクラテスによってアリスティッポスよりもはるかに激しい言葉で叱責された者として自分自身を提示しているから、さらに官能的快樂の追求の称賛において、アリスティッポス以上に明示的であるからである (cf. OT 100/(上) 228-229)<sup>(10)</sup>。「クセノフォンは、彼のシモニデス同様に、徳が最も祝福された所有物であるとは主張しない。彼は、徳がもろもろの外在的善に依存しており、それ自体における目的であるどころか、快樂や富や名誉の獲得に奉仕すべきであると指摘する」(OT 100/(上) 229)。

一見すると、ソクラテスにはこの見解を帰することはできないように思われる。けれども、シュトラウスは、歴史家 V. プロシャール (V. Brochard) の見解を引用しながら、これはクセノフォンのソクラテス、さらにはプラトンのソクラテスにも共通するものだという (cf. OT 100-101/(上) 229-230)。そして次のようにいう。

快樂主義 (hedonism) に対するソクラテスの態度への問いは、知恵、つまり最高の善が、内面的に快いものであるかどうかという問いへと帰着する。クセノフォンを信用してよいとすると、ソクラテスは彼の最後の会話において [『メモラピリア』第4巻第8章 6-8 (邦訳270-271頁)、『ソクラテスの弁明』5-6, 32 (邦訳210, 222頁)]<sup>(11)</sup> 自分の答えを開示している。すなわち、知恵、つまり真の徳そのものではなく、知恵または徳における自分の進歩の意識こそが、最高の快樂をもたらすのだ、と。したがってソクラテスは、結局のところ、善いことと快いこととの間の根本的な相違について何の疑問も残さない。端的に賢い男などありえない。したがって、知恵ではなく、知恵への進歩が、男にとって最高の善である。知恵は、自己認識と切り離すことができない。したがって、知恵への進歩は、この進歩の自覚を伴うだろう。そしてこの自覚は必然的に快い。この全体——進歩とその自覚——は、男にとって最も善く、かつ最も快いものである。最高の

善が内在的に快いというのは、まさしくこの意味においてである。最も選択に値するものとは内在的に快くなければならないというテーゼに関しては、そうなると、歴史的なシモニデス、クセノフォンのシモニデスとクセノフォンのソクラテスとの間に、そして実のところプラトンのソクラテスとの間に違いはない。これですべてではない。クセノフォンのシモニデスと彼のソクラテスとの間には、最高の快樂の対象についてさえ、重要な一致がある。というのも、知恵または徳における自分の進歩の快い意識であるのは、自分自身への自分の合理的で相応しい満足、そして自分自身の賞賛でさえなくして、何だというのだろうか。(OT 101-102/(上) 230-231)

つまり、「ソクラテスとシモニデスとの間の違いは、ソクラテスが他人によって賞賛または称賛されることに全く関心をもたないのに対して、シモニデスはそれだけに関心があるという点にあるように思われる」(OT 102/(上) 231)。哲学者ソクラテスは、知恵または徳(「最高の善」)への進歩の意識によって快樂(「最高の快樂」)を得る、つまり自分自身への賞賛によって満足する。シモニデスは、名誉と他人による賞賛によって快樂を得る。確かに違うけれども、これについては、「称賛や名誉に関するシモニデスの言明は教育的機能を果たすためのものである」という点を思い出す必要があるとシュトラウスはいう。そして次のように続ける。『『ヒエロン』は、快樂と徳との関係に関するクセノフォンの見解の最も十全な定式をわれわれに与えるものではない。けれどもそれは、この関係の問題を次のような最も根源的なかたちで提起するという長所やさらには機能さえもつクセノフォンの唯一の著作である。すなわち、徳のさまざまな要求を、快樂への欲望によって完全に置き換える、またはそれへと還元することができるのではないだろうか、それが最高の快樂への欲望によってであれば、という問いのかたちで」(cf. OT 101-102/(上) 231-232)。そうすると、次のようにもいえるのではないかと私は考える。つまり、知恵または徳への進歩の意識こそが最高の快樂をもたらすのだとすると、快樂を求める支配者が知恵または徳への進歩を求める(この進歩の自覚がもたらす自己



への賞賛によって満足する)ようにさせることもできるのではないだろうか。つまり、支配者が賢者または哲学者であることが可能になるのではないだろうか。

## (6) 敬虔と法律——紳士性の問題

『ヒエロン』解釈の最後においてシュトラウスは、敬虔の問題を扱う。その意味がどこにあるのかについての私の解釈は後で述べたい。

『方法と手段 (Ways and Means)<sup>(12)</sup>』の終わりにおいてクセノフォンは、神々の是認と助力が健全な政治的行為に不可欠であるという旨の言及を行う。このことは、『ヒエロン』の解釈者にとって特別の関心事となるとシュトラウスはいう (cf. OT 103/(上) 233)。『方法と手段』は、代替的な表題をもつ、『ヒエロン』以外の唯一のクセノフォンの作品であり(『方法と手段』は、ギリシア語をそのまま訳せば『方法または財源について』となり、『ヒエロンまたは僭主的な人』と同様に代替的な表題をもっている)、さらに、『方法と手段』と『ヒエロン』は、欠陥のある所与の政治的秩序が善き政治的秩序へと変形されることなしにどのようにして矯正されるかという問いを扱ったクセノフォンの唯一の作品である」。さらに、『ヒエロン』は、著者が自分自身の名前で語るときに決して一人称を用いないクセノフォンの唯一の作品であり、これに対して『方法と手段』は、まさしく開始の言葉が、強調された「私は」であるクセノフォンの唯一の作品である」(cf. OT 31-32/(上) 115-116)。クセノフォンの著作のなかの、彼が自分自身の名前でまたはソクラテスの名前で語るすべての著作においては、もろもろの敬虔な感情が多かれ少なかれ強力に表現されている。ところが、クセノフォンが一人称において一度も語らない彼の唯一の作品である『ヒエロン』においては、敬虔について完全に沈黙する (cf. OT 103/(上) 233-234)。

この沈黙は、シュトラウスによれば、『ヒエロン』の主題的な問題、つまり僭主政治の改善という問題によって説明がつくようにも思われる。つまり、クセノフォンによれば、僭主政治とは法律なき支配であり、またク

セノフォンのソクラテスによれば、敬虔とは「神々にかかわる法律を知っていること (knowledge of the laws concerning the gods)」である (『メモラビリア』第 4 卷第 6 章 2-4 (邦訳 252-254 頁))。つまり法律がないところには敬虔もありえないということである。ところが、シュトラウスによれば、敬虔と、神々にかかわる法律を知っていることとの同一視は、この問題についてのクセノフォンの最後の言葉ではない。それは、クセノフォンが、法律とは関係をもたない敬虔、つまり「神々にかかわる法律を知っていること」ではない敬虔を認めているからである。この問題についてのシュトラウスの説明は次の通りである。「彼 [クセノフォン] は、ソクラテスに関する最後の特徴づけ [『メモラビリア』第 4 卷第 8 章 11 (邦訳 271-272 頁)] において、ソクラテスはとても敬虔で、神々の同意なしには何も行わないほどであったという。ソクラテスが彼の仲間たちをどのように敬虔にしたかを描くときに、クセノフォンは、ソクラテスが、宇宙とそのもろもろの部分の目的論的な性質を彼らに考えさせることによって神的な摂理の承認へと彼らを導くさまを示す [『メモラビリア』第 1 卷第 4 章 (邦訳 42-50 頁)、同第 4 卷第 3 章 (邦訳 226-234 頁)]。このときクセノフォンは、彼のソクラテスが正義と合法性とを同一視するにもかかわらず彼自身は超法律的な正義を認めるのとちょうど同じように、自然の観想から生じる、法律とは何の必然的關係もない敬虔を認めているように思われる。すなわち、彼のソクラテスによって示唆された定義によってはその可能性が実質的に否定されるような敬虔である」(cf. OT 104/(上) 235)。したがって、「われわれは、敬虔に関する『ヒエロン』の沈黙が、この作品の主題的な問題によっては完全に説明できないと結論づけるだろう。一つの完全な説明として、会話の状況、つまり『ヒエロン』は教育を受けた僭主と市民＝哲学者ではない賢者との間の対話であるという事実を考慮しなければならないと思われる」(OT 104/(上) 235)。

ヒエロンが、友愛に関する自らの言明を結論づける文章において、『家政管理論』においてイスコマコスによって同様の文脈において用いられる

表現を想起させる表現を用いることにシュトラウスは注目する。『ヒエロン』における文章は次の通りである(『ヒエロン』第3章9)。「彼ら〔僭主たち〕が、自然によって彼らを愛する傾向をもち、そして法律によって彼らを愛するように強制されている人々によってこれほどまでに憎まれているにもかかわらず、ほかの誰かによって愛されるなどとなぜ信じることができようか」(H 16/10/78)。シュトラウスがこれに対応する『家政管理論』の文章だと指摘しているのは、『家政管理論』の第7章の16、29～30であり、さらに同第7章の22～28を参照とある(cf. OT 130 note 7/(上) 291)。その第7章16の文章は次の通りである。イスコマコスの妻の、家産を殖やす助けを自分ができるのかという問いかけに対するイスコマコスの答えである。「神々が生まれつきあなたにできるようにしてくれたこと、そして法律が称賛することを、できるだけ善くやってみようようにすることです」(OE 48/31)<sup>(13)</sup>。ヒエロンが自然と法律との共働について語っているのに対し、イスコマコスは神(または神々)と法律との共働について語っている。ヒエロンは、「神」または「神々」を「自然」によって置き換えているのである。「なるほど、ヒエロンもシモニデスも「神々」に言及するが、彼らが「自然」について語っていることと「神々」について語っていることとの間にははっきりした関係はない。彼らが「神々」によって意味しているのは、「自然」または自然的秩序の起源よりもむしろ、運(chance)のことだということはある」(cf. OT 104-105/(上) 235-236)。

シュトラウスの注釈はこうである。

イスコマコスの言明とヒエロンの言明との間の相違の実践的な意味は、彼らが、今引用された並行関係にある文章において、神々と法律(law)または自然と法律との共働を描く異なった仕方において現われる。イスコマコスがいうには、神々によって打ち立てられたある一定の秩序は、同時に法律によって称賛される。ヒエロンがいうには、男たちは自然によってある一定の行為または感情へと駆り立てられ、そして同時に彼らは、この行為または感情へと法律によって強制される。イスコマコスは、自然的秩序

を神々へとさかのぼらせ、法律の特有の仕事に称賛することとして描く。この手順を踏まないヒエロンは、法律の特有の仕事に強制することとして描く。人間〔男〕の作る (man-made) 法律を理解し評価する仕方は、この場合、人間〔男〕によって作られたのでない、法律によって認証されるだけの秩序を理解する仕方にかかっている。もし自然的秩序が神々へとさかのぼらせられるならば、法律の強制的性格は背景に退く。逆に、自然的秩序そのもの以上には進まないならば、法律そのものが快樂の直接的源泉として現われる見込みはより低くなる。宇宙が神的起源のものであるならば、法律にはより高い尊厳が備わる。「称賛」と「神々」とをつなぐ概念は、紳士性 (gentlemanliness) である。紳士を導くためには、強制と区別されたものとしての称賛で十分である。そして神々は、紳士性に喜ぶ。われわれが見たように、ヒエロンとシモニデスの紳士性は、全く疑問の余地なしというわけではない。これに対して、自然的秩序を神々へとさかのぼらせ、引用した一節において法律の仕事に称賛することとして描くイスマコスイスマコスは、すぐれて (*par excellence*) 紳士である。市民 = 哲学者ソクラテスの態度がいかなるものであったかは、クセノフォンのソクラテス的著作の包括的で詳細な分析によってのみ、確認されうる。(OT 105/(上) 236-237) (なお、この引用文中の「法律」とは、人為的という点で自然と対比された、慣習的な法、慣習 = 法、およびそれを基にして制定される法律の両者を含んでいると考えられる。後の『家政管理論』の一節の日本語訳 (内山訳) で用いられている「法律習慣」という訳語はきわめて適切だと考える。)

つまり、「人間〔男〕によって作られたのでない、法律によって認証されるだけの秩序」、つまり「自然的秩序」が神々へとさかのぼらせられるならば、法律の仕事は「称賛」となり、「法律そのものが快樂の直接的源泉として現われる」ことになる。この「自然的秩序」以上には進まないならば、法律は強制的な性格を帯びる。そして、「称賛」と「神々」とをつなぐ概念は、紳士性 (gentlemanliness) である。紳士を導くためには、強制と区別されたものとしての称賛で十分である」。

この問題をシュトラウスは、『家政管理論』に関する注釈で次のように論じている。『家政管理論』において、「完全な紳士」であるイスマコスイスマコスは、神が男性を家の外の仕事に適するように、また女性を家の内の仕事に適するように仕立てたのだという。例えば、『家政管理論』の次のような記述である。これは、ソクラテスがクリトブロスクリトブロスに聞かせている、イスマコスの言葉である（イスマコスは彼の妻に語っている）。

これら双方共に、すなわち屋内での物事も屋外での物事も労働と監督が必要であるところから、それに応じた生まれつきの特性を（と彼は言った）神はたちどころに準備して、と私は思うのだが、屋内での仕事と監督を女性の特性、（屋外での仕事と監督を男性の特性）として配したのだよ〔この〈 〉の部分については、OEの32頁の注33、および邦訳51頁の注1を参照せよ〕。〔中略〕さて（と私は言った）、妻よ、神によってわれわれ二人のそれぞれにどんなことが割り当てられたのかが分かったところで、われわれはそれぞれになすべきことを最もよく成し遂げるように努めなければならない。そして、法律習慣〔英訳ではlaw〕もまた（と彼は言った）、男性と女性を一对とすることによって、今述べてきたようなことを是認している。そして、神が男女を子作りの共働者としたのと同様に、法律習慣は男女を家産管理の共働者と定めているのだよ。さらにまた、法律習慣は、神が両性のそれぞれによりすぐれた能力を生まれつき与えた領域での仕事に携わるのを立派なこととしている。つまり、女性には戸外での生活よりも屋内にとどまっていることのほうをより立派だとし、しかし男性には屋内にとどまっていることのほうを外で仕事に当たるよりも恥ずべきことだとしているのです。もし誰かが神によって生まれつき与えられた務めに反したふるまいをすれば、おそらく秩序を乱すその行為は神々の目を逃れることはできず、自分のなすべき仕事を怠ったり女性の仕事に手出しした廉で罰を受けることになる。（OE 49-51/32-34）。

これについてのシュトラウスの注釈はこうである。

イスマコスによれば、自然と法律（law）との間には完全な一致があ

る。すなわち、法律は、神が二つの性に用意した特有の行為に対して高貴なものというスタンプを押すのである。屋内に留まることは妻にとっては高貴なことであり、夫にとっては下劣なことである。イスコマコスが考えている法律は、強制することまたは処罰することを通じてよりもむしろ、称賛すること（と非難すること）を通じて効果あるものとなる。もしある男が自分の仕事を無視することによって、または妻の仕事をなすことによって神的なまたは自然の秩序＝命令（order）に背いて行為するならば、彼の秩序＝命令に反する（disorderly）振舞いはたぶん神々の目に留まり、その廉で彼は罰せられる。（XSD 137）。

『ヒエロン』解釈における敬虔、法律、紳士性に関するシュトラウスの記述をどのように理解したらよいだろうか。シュトラウスによれば、『ヒエロン』における敬虔に関する沈黙は、「会話の状況、つまり『ヒエロン』は教育を受けた僭主と市民＝哲学者ではない賢者との間の対話であるという事実」を考慮することによって説明可能である。これは次のような意味ではないかと考える。僭主は政治的な快樂主義（シュトラウスが定義した意味での）、したがって自己中心主義を原動力とする。それを批判するように見える「市民＝哲学者ではない」哲学者も、実は快樂主義と自己中心主義である点で共通する。これに対して、他者たちへの奉仕を善とし、彼らへの奉仕の義務を負う市民としての支配者および哲学者を対置することができる。『ヒエロン』には、敬虔への考察と同様に、市民性への考察が欠けている。クセノフォンのソクラテスは、敬虔を「神々にかかわる法律を知っていること」と見なす。法律は市民の生き方を規律する。そうすると、法律と神々とを称賛をもってつなぐ、言い換えると、「法律の特有の仕事」を称賛することとして描く「紳士イスコマコスの「紳士性」の考察こそ、『ヒエロン』に欠けている市民性の考察にほかならないだろう。それを行うのがクセノフォンのソクラテ斯的言説である『家政管理論』である。そこで描かれている、紳士イスコマコスから学ぶソクラテスは、まさしく哲学者として、それも市民＝哲学者として誕生しようとするソクラテ

スである。

『僭主政治について』で予告された「クセノフォンのソクラテ斯的著作の包括的で詳細な分析」(cf. OT 105/(上) 237)の仕事は、この著作の出版後(最初の出版は1948年)、20年以上経って行われる(XSDの最初の出版は1970年である。XSDにおけるアラン・ブルームによる序文(Foreword)を参照せよ)。

次章では、『家政管理論』の検討に入るが、今述べた問題との関係で一言しておきたい。この『家政管理論』は、シュトラウスによれば、喜劇詩人アリストファネスがソクラテスをコミカルに描いた(むしろ攻撃した)『雲』に対するクセノフォンのこれまたコミカルなりプライである(cf. XSD 112, 164)。『雲』の最初の場面は、ストレプシアデスという農夫が、馬道楽に現を抜かし、借金を重ねて自分を破滅へと向かわせる息子フェイディッピデスを嘆き、ソクラテスの下で学問させて借金を返さずに済む論法を学ばせるべく、二人でソクラテスの下を訪れる(フェイディッピデスはいったん家に帰り、父親によって無理やり連れ戻される)というものである。シュトラウスによれば、このフェイディッピデスは、『家政管理論』においてソクラテスと議論する、資産家ではあるが家政管理を顧みず、このままでは墮落しかねないクリトブウロス(ソクラテスの友人であるクリトンの息子)と対応関係にある。おそらく、父親であるクリトンが、息子を家政の管理に励ませるために、その説得をソクラテスに頼んだのではないかとシュトラウスは推測する(cf. XSD 101)。

『雲』においてソクラテスは、「大気を測る」、「怠け者のおしゃべり」として、つまり現世を顧みないかなりの変人として描かれている。これが、当時のソクラテスに対する一般的な見方であったのだろう。クセノフォンは『家政管理論』において、ソクラテスと「完全な紳士」イスマコスとの会話(この会話の模様をソクラテスは、クリトブウロスに語って聞かせる)を描いているが、この会話こそがソクラテスの転機になったのではないか、クセノフォンはまさしくその転機を描いているのではないかとシュト

ラウスは考える。

アリストファネスのソクラテスは、一人の農夫の息子であり馬道楽 (horsemanship) によってすでに半ば墮落していた一人の若者を完全に墮落させた。クセノフォンのソクラテスは、一人の紳士＝農夫の息子でありくだらないことに現を抜かしかねない一人の若者を農業へと連れ戻し、なかでも農業の基礎を教えることによって彼を墮落から救い出す。教師にほかならないアリストファネスのソクラテスとは対照的に、クセノフォンのソクラテスは何よりもまず生徒である。それも、怠け者のおしゃべりたち (idle talkers)、すなわち異国のソフィストたちまたは自然の学び手たちの生徒ではなく、アテナイにおける最も完全な紳士の生徒である。この完全な紳士は、そうと知ることなく、哲学することの正しいあり方の基礎を彼に教える。(XSD 163-164)

さらにシュトラウスは続ける。

アリストファネスのソクラテスの生徒は自分の農業を営む父親を見下すが、クセノフォンのソクラテスの教師は自分の農業を営む父親を賞賛する。そうすると、『家政管理論』は、適度に抑制された仕方では、ソクラテスに対するアリストファネスのコミカルな攻撃に対するコミカルなリプライである。より正確にいうと、『家政管理論』は、ソクラテスの、以前の営みからの有名な転換——この営みによってソクラテスには、怠け者のおしゃべり、大気を測る男という評判が立てられ、完全な紳士性が何であるか全く知らないままであった——、つまり人間の事柄や人間存在にとって有益な事柄のみの研究への転換を描いている。ソクラテスに対するコミカルなもろもろの攻撃の後に生じたこの深遠な変化は、プラトンの『ソクラテスの弁明』においてはデルフォイの神に、あるいは『雲』におけるソクラテスのこの上ない仲間であるカイレフォンにその原因が求められているように思われる。クセノフォンはその原因を、この喜劇詩人その人——自らの喜劇を通じて、クリトブウロスを農耕することからから、つまり彼の子としての義務を果たすことから遠ざけた男 [『家政管理論』において、クリトブウロス



は喜劇見物に熱心であり、ときにはソクラテスも誘っていたことが述べられている（OE 22/14）。シュトラウスはここに、アリストファネスへの暗黙の言及を見て取っているのである]——に求めているように思われる。（XSD 164）

『雲』において描かれていたソクラテス、あるいは「異国のソフィストたちまたは自然の学び手たちの生徒」としてのソクラテスに対して、イソコマコス の教えを受け、「人間的事柄や人間存在にとって有益な事柄のみ」を探求するようになったソクラテスこそが、市民＝哲学者としてのソクラテスに対応するように思われる。この場合、市民＝哲学者としてのソクラテスと、「知恵への進歩」の自覚に快楽を感じるソクラテスとはどのような関係にあるのだろうか。

- (5) 『アナバシス』第1巻第9章29。邦訳として、クセノポン『アナバシス——敵中横断6000キロ』松平千秋訳、岩波文庫、1993年、60頁。シュトラウスは slave という言葉を用いているが、邦訳は「王の家臣」となっている。
- (6) 『メモラピリア』とは、『ソクラテスの思い出』という邦題で長年知られてきた作品である。邦訳として、クセノポン『ソクラテス言行録 1』内山勝利訳、京都大学学術出版会、2011年。
- (7) 『キュロスの教育』の邦訳は次の通りである。クセノポン『キュロスの教育』松本仁助訳、京都大学学術出版会、2004年。
- (8) 参照、『ヒエロン』第11章10-11（H 32/20/97-98）、『メモラピリア』第3巻第9章10-13（邦訳173-174頁）。
- (9) 参照、『ヒエロン』第5章1（H 18/12/81）。
- (10) 参照、『メモラピリア』第1巻第3章8-13（邦訳39-42頁）。ソクラテスとアリストテッポスとの会話については、『メモラピリア』第2巻第1章（邦訳62-78頁）を参照せよ。
- (11) 邦訳として、「ソクラテスの弁明」、クセノポン『ソクラテス言行録 2』内山勝利訳、京都大学学術出版会、2022年（注2参照）、所収。
- (12) 邦訳として、「政府の財源」、クセノポン『小品集』松本仁助訳、京都大学学術出版会、2000年、所収。
- (13) 本稿におけるクセノフォン『オイコノミコス』の訳は、クセノポン『ソクラテス言行録 2』（注2、注11参照）に収録された「家政管理論」の訳を基本にし、*Xenophon's Socratic Discourse*（注2参照）に収録されている英語訳（Translated

by Carnes Lord) に合わせて適宜修正を加えることにする。参照・引用にあたっては、OE と略記し、最初に『ソクラテス言行録 2』の頁数、次に *Xenophon's Socratic Discourse* の頁数を示す。また、挿入される原語は、*Xenophon's Socratic Discourse* 収録の英訳からのものである。