洞窟の座標 : プラトン「国家」における善と正義と 快

小林, 信行

https://doi.org/10.15017/2328635

出版情報:哲學年報. 38, pp.167-187, 1979-03-31. 九州大学文学部

バージョン: 権利関係: ことを課題とするものである。

洞窟の座標

――プラトン『国家』における善と正義と快-

プラトンの中期対話篇『国家』には「正義について」という副題が与えられることになっている。確かに正義は国 ところがこの遵守すべき副題は、 正義とはそれぞれのポリスのあり方 小 林 信 行

義が一なるものであることは、それの実現されるポリスが一なる仕方でしか存在しないことと等価である。従ってそ 家の問題から切り離せないように思われる。 配するとき正義のポリスが実現され、人々は幸福に生きるのである、と。この解答は示唆に富み、容易な理解を許さ ように答えていると思われる。すなわち、快に対する欲望が支配するときポリスと人間の不幸が始まり、善の知が支 民の不幸にほかならない。しかし正義の欠如は何故にそのような不幸を生むのか。この疑問に対してプラトンは次の ラシー)から堕落しつつ最も隔ってしまった僣主制国家の悲惨として鮮烈に描き出している。ポリスの悲惨はその国 のようなポリス以外の国制に正義は見い出せないことになる。プラトンはこのことをいわゆる理想国家(アリストク の問題も依拠するであろうという予断のもとに、その周辺的な事情の整理、及び善と正義の関わりについて言及する (国制)によってさまざまに規定されるものである、 ということを意味しているわけではない。 プラトンにとって正 小論は、その解答のもつ射程が善と快の対立関係において定まるものと考え、そこにポリスと人間の幸・不幸

であるのか、という問題がこの対話篇の全体を貫ぬく主要なテーマとなっている。 るというものであった。つまり、正義と不正がそれぞれ何であり、両者のもつ利益(幸福)についてその真実はどう だという悪評を死ぬまで蒙りながら、確固として正しくありつづける人)とを対比させ、いずれが幸せであるかを見 なわちそれは、極端に不正な者(完全に不正でありながら正義の人と思われている者)と極端に正しい人(不正な奴 『国家』を考察するにあたっては、 まず何よりも第二巻に提出された問題を前もって了解しておく必要がある。す

にか不透明な語り方をしているようにも思われる。そこでまずこの点から考察を始めたい。 は、まさに『国家』というタイトルの由来となり、以下の議論でも重要な役割を果すのであるが、プラトン自身はな とりひとりの人間についての小さな正義を、ポリスの正義という大文字の中で見てみることが提案される。この提案 しかし、ソクラテスたち対話者にしても、正義そのものを見透すほどに眼が利くわけではない。ここにおいて、ひ

る場は、一体どのようにして保証されるのか。第三に、ポリスの構造や性格はその住民に規定されると明言するプラ クラテスの言い方には明らかに無理がある。それらが「同じもの」であるという何らかの了解が前もって成立してい その同じ文字が近くて大きなものに書かれておれば、人は先にそちらを読んでから小さな方を読むであろうというソ は別にポリスを取り挙げる方法的意義があるのではないか。第二に、遠くの小さく書かれた文字が読みづらいときに、 るのだろうか。それらの大小といった付帯的な事柄に関わりなく、両者が正義の名のもとに類似性をもつ点に、人間と が正義を探究する方法とされる。しかしながらこの場合、ポリスと人間の大小関係ということにはいかなる意味があ い。従って、より大きくて見やすいポリスから始めて、それとの類似点を小さな人間(の魂)の中に注視してみること ポリスであれ人間であれ、もし「正しい」と呼ばれるならば、正義の形相という点から見るかぎり両者に差異はな 張しているのである。

う点である。というのもまさに「正義」という問題が、考察をポリスへと拡大させていると思われるからである。プ はなかろうか。この点に関していくつかのことが指摘できよう。第一に、ポリスは無造作に引かれた例ではないとい 不幸を見ることにあるとすれば、何よりも人間の正義について探究すべきであったのに、何故前述のような逆の操作が トンにとって、ポリスの正義とは言わば第二義的なものであり、『国家』のテーマはむしろ正しい人と不正な者の幸・ とられなかったのではなかろうか。 るものとしてあると考えるべきではないか。もし正義以外の徳が探究されているのであれば、このような拡大操作は の力をもちえないのである。従って正義の問題は、つねにこのようにポリス或るいは魂といった何らかの全体に関わ は、ポリスや魂がそれぞれポリスとして、また魂としての同一性を正義という点で保たないかぎり、およそ徳として ラトンの主張によれば、正義は、知恵・勇気・節制という他の徳にその効力を発揮させる立場にある。つまり他の徳(4) に方法上の問題であるばかりでなく、『国家』の執筆企図、つまり探究されるべき正義そのものの問題でもあったので とられたのであろうか。——とは言え、ポリスと人間の関係には実質的内容があるように思われる。しかもそれは、単

らのことを為す」という正義が見い出されるかぎりにおいて、社会的に正しい行為も可能となることをプラトンは主 しそれらの社会的な徳に与る行為が、実は人間の内なる徳性に依拠していること、すなわち人間の魂の中に真に「自 は自らの徳性として知恵・勇気・節制を発揮することになる。――これがいわゆる大文字の正義であるのだが、しか とであり、ポリスがポリスとして存立する原則となるものである。そしてそこに正義があるかぎり、ポリスの各階層 かろうか。ポリス的正義とは、ポリスを構成する各階層が自らのことに専心し、他人事にまで手を出さないというこ (ͼζδωλον)であるとプラトンは言うが、 これこそがポリスと人間について語られる大小関係の 実質的内容ではな(ξ) 第二に、ポリス的正義(外的な行為における正義)は、ひとりの人間としての正義(内的な行為における正義)の

くことになるのである。 かれるように、人間が自らにおいて争ったり堕落したりすれば、ポリスもまた戦争したり、堕落国家形態をとってゆ 人間自身についてもその関係が適用されるという点であろう。すなわちポリスは人間の影であり、第八―九巻にも描 ここで注意すべきは、ポリス的正義と人間の正義だけが影とその実体の関係にあるのではなく、ポリスそのものと

段階では、発見された正義が何故善しとされるのかという根源的な問いには何ら答えが与えられないからである。 うのも魂論としての正義論は、実は、第六巻に語られる最大の学び──善の学習──をまたねばならず、それ以前の 発見されるわけであるが、しかしそれはなにか限定付きの正義でなければならない。つまりそこに発見されるもの 見い出された構成要素(ポリスの諸階層)にならって魂の中の三部分が語られ、前者の場合と類比的に人間の正義も は、「正義とは何か」に答えたものではなく、 むしろ「正義とはどのようなものか」に答えたものなのである。とい 理由は、正義の問題を魂論において展開することの困難さにあったと思われる。なるほど第四巻では、ポリスの中に 充分承知していることである。にもかかわらず、影のようなポリスの正義を先に見るという迂回的な方法が採られた 第三に、ポリスと人間をつき合わせて見ることが正義を探究するための厳密な方法たりえないことは、プラトンも

の教育論なのであり、そこでは人間の魂における厳密な意味でのパイデイアが語られている。つまり『国家』で採ら 事実、この対話篇の頂点をなし、従って正義論にとっても結論的な、善のイデアとその学習を論じる部分は、 の探究のためにポリスという人間の巨大な投影図が利用されていることとを考え合わせるとき、正義という全体領域 物をより容易に判別できるためには似像において正しい教育を受ける必要があったのである。だがこのことと、正義 到るという方法は、プラトンの教育論では中心的役割を果すものであり、かのポリス守護者たるべき若者たちも、実 への関与は、プラトンにとっては何よりもパイデイア(教育)のうちにこそ準備されるものであったことを思わせる。 しかし不正確とは言え、この方法は『国家』における教育論にも適用されている。すなわち似像(影)から実物へ

れた探究方法には、正義がまさに教育されるものであり、教育されねばならないことが暗示されているのではなかろ

_

を基底的に支えるものであることを見定めねばならない。 であるとは思われない。にもかかわらず、それらが正義と不正の関係同様に、対極的であり、かつ『国家』のテーマ も思われよう。しかも善と快は、それ自身として見られるとき、正義と不正の場合とは異なって、明らかな対立概念 ように『国家』の問題は正義と不正に関わるものであり、善と快は、むしろその問題の一つの含意としてあるように さて、方法に関する以上の瞥見を念頭において、善と快の問題を見てみなければならない。しかしながら、既述の

とする<u>îi</u> ポリスとは、その形態はさまざまであるが、正義のポリスと原理的に対立しているところの僣主制をもってその代表 まり、善が原理となっている正義のポリス・正しい人と、快が原理となっている不正なポリス・不正な者とが対立す スとは、彼らの言論上で建設された、優れた人々による支配形態をもつアリストクラシーのことであり、 るのである。ここで、先のソクラテスたちの方法に従って、とりあえずポリスについて議論を進めると、 (ἀρχή)」に関するものであり、ポリスや人間がいかなる原理によって支配されるかという点で善と快は対立する。つ 善と快が対立関係に立ちうることは、或る場面の設定によって明らかとなる。『国家』において、 それは「支配権 正義のポリ 他方不正な

ているわけではない。確かに彼らは、ポリスの守護知をもちつつ、ポリス全体のために最善のことを考慮し、他のポリ ス構成員たちがポリス存立の大原則――自らのことを為す――を破る場合に、それを裁判する身分をもつのだが、し アリストクラシーという名は、勿論その支配者たる「優れた人々」に由来するが、彼らは単独でその体制を決定し

態がとられているだけなのである。つまりこの場合、支配権は優れた人々のもとにしかないという意味で自然本来性 なのである。 というものが考えられており、その体制にしても、支配すべきものが支配しているという意味でのアリストクラシー からである。従ってこのポリスは、プラトンの言い方によれば、ポリスの本来あるべき仕方で (κατὰ φύσιν) 支配形 る。というのも、この体制に正義があるとされるのは、支配者が知恵を、兵士が勇気を、生産者が節制をもっている

かし兵士の階層やポリス住民の必需品を供給する階層の人々にしても、その体制維持のために与かることは対等であ

者が、最早、ポリス(国家)そのものとして描かれるのである。というのも、他のいかなる住民との協調もなしにポ リスを支配しようとする不正は、支配権を握る者だけにポリスがあることを意味し、快へのエーロスを自らのうちに 配・支配者に関して語られているという点である。そしてここに取り挙げる僣主制に到っては、独裁僣主という支配 れらについては次の点を指摘しておこう。すなわち、第八―九巻におけるプラトンの記述の仕方からも明らかなよう に、正義のポリスについて見られた階層性はこれらの体制では極めて不明瞭になってしまっており、問題はすべて支 他方、僭主制に代表される堕落国家諸形態においてはさまざまの欲望に駆られた非本来的支配者が登場するが、そ

更には自然と非自然、そして表面上は明白ではないが、知と無知、および善と快――これらの重層性が問題を複雑に うのも支配権に関していくつかの対立項がそこには現われているからである。勿論その一つは正義と不正であるが、 以上のようなアリストクラシーと僣主制との対立において、明確に善と快を対比させることには困難がある。とい

暴君として養う僣主にとっては、自らの快の範囲がそのまま国家となるからである。

おいても、第四巻までに語られるアリストクラシー・ポリス論は、明らかに自然論の立場に依拠するものであり、自 自然と非自然の問題は、 多くの場合、ピュシスとノモス(自然と人為)という形をとるわけであるが、『国家』に

り、それに対してプラトンは、正義が法としてあるその事態の立脚する場を人為ではなくて「自然」であると考えて 然性の目指すところに善や正義が認められ、他方僣主制などの非自然性に不正や悪が帰せられていると言えよう。と は、それが正義と呼ばれようと不正と呼ばれようと、強者が定める以上は人為的なものであるという見解をとってお を主張する立場に真向から対立するものであると思われる。しかしプラトンは、正義がノモスであることを否定して (他人の善) である、というトラシュマコスの正義論が展開されるが、 プラトンの立場は、 このような正義の人為性・*** ころが、プラトンの自然論的立場と言りとき、注意すべきことがある。第一巻では、正義とは支配者たる強者の利益 いるわけではなく、彼にとっても正義は「法」としてのノモスでなければならないのである。つまりトラシュマコス

がそれを善として追求しているところのものはプレオクシアであるのだから。」とグラウコンに語らせている。プレ てはいない。そうではなくて、自然は何かを善として追求するものである、と言っているだけではないか。従って、 う見解である。プラトンはその論拠を「正しい人も不正な者も、その欲望の到達点は同じだ。何故なら、自然の全体 る箇処に求められる。そこでの論点は正義と善の乖離にある。言い換えれば、不正こそが自らの利益(善)となるとい 欲望それ自身の関知するところではなく、別問題として残されているのである。にもかかわらず欲望へと身を委ね、 欲望が不正へ走ることを自然的であると言うことはできても、しかしその自然的不正によって益が得られるか否かは れたトラシュマコス説への反論として読むこともできる。プラトンは自然が不正を目指すものであるとは一言も語っ とを、この見解は主張していると思われる。ところがこの箇処でプラトンが意味していることは、そのまま、再興さ あるが、そのような不正が「自然」に立脚したものであること、そしてむしろ正義の方が非自然的・人為的であるこ オネクシア(πλεονεξία)とは、自らの分を侵して他人事にまで手を出すことであり、不正の定義とも言えるもので 更にまた、自然に関するプラトンの立場は、第二巻の始め、トラシュマコスの議論がグラウコンによって再興され

リスや人間は、反自然的と呼ぶことが相応しいであろう。 そこには善への反省があることになろうが、もし前者の無反省を自然的と呼ぶことに固執するならば、この正義のポ ことになる。そして他方、そのような欲望に節制を保たせているのが正義のポリスであり正しい人であるとすれば、 不正の限りを尽して益を得ている(幸福である)と思っているのが僣主であるとすれば、彼は善への反省を欠いている

然はそのような体制にのみ表現されることになるのであろう。 る。従って、もしアリストクラシーが哲学的なポリス守護者をもつならば、その体制の自然性は得られたことになる。 ことができる。プラトンは、犬のもつこの素質を哲学的と称する。というのも、自らに関わりのあるものとそうでな われる。しかしこの点に関してソクラテスは犬の例を挙げている。犬は本性的に敵味方の識別能力をもち、家を守る(3) べきものが支配する」と言われたが、それは単なる同語反復であり、理念的ではあるが何の含意ももたないように思 つまり本来支配すべきものとは、ポリスの利害に関わる事柄について哲学的であるもののことでなければならず、自 いものを、認知と不知によって区別することは、およそ知を愛する(学び知ることを愛する)者の態度だからであ ここで自然本来性と支配権について言及しなければならない。前述のアリストクラシーにおいては「本来支配す

はヘシオドス流のミュートスだけである。たとえ高貴な物語ではあれ、そのような作り話に説得されて育った者たちはヘシオドス流のミュートスだけである。たとえ高貴な物語ではあれ、そのような作り話に説得されて育っ のではないか。もし第五巻以降で哲人王と善の学習についての議論が語られなかったならば、この疑問は正当なもの がアリストクラシーを支配・守護しているとすれば、この体制の知は僣主制の無知・無反省と明確な対比をなさない 知れない。ところがプラトンは、少なくとも第四巻までの部分ではその知の身分を明らかにしていない。彼が語るの めに最善のことを考慮するものである。それは、既述のことからすれば、善への反省という形をとるものであるかも そしてここに、知と無知の対立項も登場する。アリストクラシーにおけるポリス守護者は知を求めつつポリスのた

である。第五―七巻は理想国家の実現可能性を論じるという体裁をとるが、その内容は「知」の確立にあると言って

のである。プラトンはこの快へのエロース(欲望)を、根本的に知と対立するものとして、狂気(μανία)と呼ぶ。 (Ε) よい。そして知の成立に善がいかなる役割を果すかという点に、これまでの対立項は或る仕方で集約されると思われ(5) る。逆に言えば、善の光がとどかぬ闇の世界に僣主制の無知があり、そのような無知の支配を許容しているのが快な

_

部分へと眼を向けることが有益である。というのも、それらの部分がいかなる態度をとるかという点にポリスや人間 の正・不正が生じてくる原因があると思われるからである。従ってこの問題の焦点は、まず節制という徳に合わせら ポリスの第三階層である生産者或るいは金銭などのものに関わる人々、また人間の場合ならば、魂の内にある欲望的 れねばならない。 さて次に、支配権に関する善と快との対立がどのような仕方で生じるかを見る必要があるが、この考察のためには、

のである。この限りにおいて節制は正義にも匹敵すると思われる。(ユタ) 促しているように、節制はポリスと魂の全体を通じてあるものであり、それらを構成するものすべてがもつべき徳な 両者の徳であるという答えを与え、そこから節制という徳の調和的性格を引き出してくる。つまりこの徳の主体は、 統御に関して「合意(ὁμόνοια, ὁμοδοξία)」が成立しているとき、節制があると言われることになる。ところがしか(ξί) れたものが劣ったものを制御していることを意味している。従ってまた、優れたものと劣ったものとの間に、支配 あたかも欲望的部分や生産者たちであるかのよりに思われるが、それは正確な理解ではない。プラトン自身も注意を し、この徳は支配するものの徳であるのか、それとも支配されるものの徳であるのか。プラトンはこの疑問に対して、 節制とは何よりも欲望の制御であり、自己統御(κρείττω ἐαυτοῦ)と言われているものである。しかしそれは、優

七五

では何故すべてのものに節制は要求されるのか。明らかに、すべての部分にはそれぞれ固有の快があるからである。(望)

の塊りに喩えられる。この多様な欲望はそれぞれ別々に限度をもたぬ不正(プレオネクシア)を目指すだけであり、 たるべきものがすでにその諸部分において分裂してしまっているからである。それ故に僣主は人間の姿を借りた欲望 原理とする僣主制に不正が生じるのは、 単に僣主が悪業を為すからではなく、 そのような行為の一なる主体(全体) み存在するであろうこと、そしてそのことは快の性格――共同性の欠如――に起因している、という点である。快を なく、それらの集合体と考えられるポリスは単なる虚構なのである。 そこには合意や同意が成立するいかなる根拠もない。従って、各部分は僣主的にそれぞれのポリスを形成する以外に たとえそれらの各部分が快を感じるにせよ、それはそれぞれにとって自らの欲望を充足させた固有な快なのであり、 同体を作りえない。というのも、快は全体構造をもたず、ポリスや魂の全体に関わるような快は存しないからである。 ションである。そのような正義の快楽国家は原理的に成立しない。既述の僣主制においても示唆したように、快は共 ることもなければ伴うこともない、純粋無垢な真なる快と言うべきものなのである。――だがこれは明らかにフィク プラトンの言葉を借りれば、その最も優れた快は他の「苦からの解放」としての不純な快とは異なり、苦を前提とす て、自らの優れた快(学び知る悦び)が劣った快(飲食や金儲けなどの喜び)に比べて最も快いものであることを説 ない場合があるのではなかろうか。これは或る意味で可能な議論である。たとえば、優れた部分が劣った部分に対し ころがそうすると、なにか次のような疑問が生じてくる。支配に関する優れたものと劣ったものとの合意による正義 いか。つまり、いくつかの快の間での優劣によって支配権は確立されうるのであって、善や徳はどこにも介在してこ は、今の場合節制という徳の導入によって語られたが、むしろそのような事態は快の原理に従っても生じるのではな だがここに、僣主制に関するプラトンの論点が明らかになってこよう。すなわち快の王国はいつも不正な仕方での

る。

全体として何かを為そうという共同性への開けを欠如しているのである。(②)

別されねばならない。合意は、諸部分が支配に関して同じ考え――優れた部分は自らが支配すべきだとし、劣った部 るもののことである。この可能性をプラトンは「自らのことを為す」のうちに見い出し、正義と呼んだのである。 分は支配されるべきだと考える――をもつことである。ところがここに言う共同性とは、そのような合意を可能にす は節制であって、正義という徳ではないように思われる。しかし共同性は、既述のような欲望の間での合意からは区 ところで他方、諸部分の共同性によって主体(全体)が確立されるとすれば、そのことに貢献しているのは厳密に

ものは他人事にまで手を出す不正をはたらいているとされる。だがしかし、欲望的な部分にとってそのような阻害は 生じていたのであろうか。およそ欲望を駆り立てるものと言えば、デマゴーグ(煽動家)であり快である。だが快は 本質的なことであろうか。言い換えれば、劣った部分の欲望は本来的に支配を目指すが故にこれまでのような対立を 無限定にあるのではないか。 従って優れた部分が自らを特徴づける知恵に専心しながら守護・支配に携わるとき、そのことを阻害しようとする

ここで問題となるのは、人間やポリスにとって必然も必要もない後者の欲望であろう。就中、誰にでも生まれついて 欲望がある。それは人間の心身に害悪をもたらす場合もあり、無用な遊戯に対する欲望と言える。これら両者のうち、 -αι ἐπιθυμίαι) であって、人間にとってそれは避けることができないものである。他方もら一つには必然的ではない そこでプラトンが欲望に関して設けている区分を見てみよう。その一つは飲食などへの必然的な欲望 (at àvayrat 夢の中に跳梁する獣的な欲望が問題となる。プラトンがこの欲望を特徴づける言葉は、欲情・酩酊・狂気であ(5)

欲望にとって「支配を欲する」ということは何の意味をもちえようか。 獣的欲望が支配を目指すか否かについてプラトンは何も明言していない。しかしながらそのように性格づけられる プラトンがこの欲望を「夢の中に跳梁する」

うことであり、また一つには、行為を規定するものが働く場がそこにはないことを意味することになる。 法が適用できず、正義が有効性をもたないということは、一つには、何かが為されたときにその主体を問えないとい 出す点にある。もし法とは正義のことであるならば、この不正な体制の実情は無法(ἀνομα)以外の何ものでもない。 帯的、偶然的出来事であるとしなければならない。問題はむしろその支配結果が正義の体制とは対極的な悲惨を生み(%) の差異もないからであろう。欲望の多様性とは無差別性である。従って獣的欲望が支配に就くということは、全く付 と喩えたのも、Aを欲していることとBを欲していることとの間に、それらを快としているという点を除けば、何

る、とプラトンは言う。哲学者は政治的生とは別に善き生をもっているのであり、彼にとってポリスを支配すること 的人間はポリスが何によって最善に治められるかを知っておりながら、支配することには軽蔑を抱いているからであ 実際、アリストクラシーにおける支配者(哲学的な人間)は支配することに対して本性的な欲望を抱いているからそ は、その中で完璧な教育を受けた恩恵に報いることにすぎないのである。 の身分を与えられたのではなく、本性上その仕事に相応しいから支配者として選抜されたのである。というのも哲学 は自らすすんで支配に就こうとはせず、そこには何らかの法的な強制(dvdrxn)が働かなければならないのである。 しかしまた他方、優れた部分が本来的に支配を望むものでないことは留意すべきかも知れない。哲人王たるべき者

な生は最早この世のものではないけれども、しかしそれ故にこそ人間の生の全体を浮び上がらせているのである。 る人間の生の走駆してゆくところには決してその生の全体は現われてこない。プラトンが哲人王のために語る本来的 知には権力への意志はない。このパラドクスは、実は人間の生の意味を根底から揺がすものである。死をもって終

四

すれば、たとえ正義があっても、そのことによるポリスや人間の幸・不幸は決定されないままである。逆に言えば、 果して正義は善を支えているのであろうか。それとも善が正義を支えているのか。ともあれ、もし善を語りえないと ンが言うならば、正義には善が何らかの仕方で関わりつつ伏在していると考えるべきであろう。 人間やポリスの幸福が語られるときそこには善が語られているのである。従って、正義によって幸福があるとプラト いうのも不正を欲望において煽動するものが快であったからである。しかし最初の問題提起は善と快の対立であった。

ラウコンがソクラテスに尋ねるとき、プラトンは「果してそのような知は可能なのか」或るいは「知そのものは可能 導すべき身分もそれには与えられていた。――しかし果してそのような理想国家は可能なのか、と第五巻の始めでグ ば、その知は主体が確立するところの「共同性」の何たるかを知っており、それ故にこそ全体の益のために支配・指 議論に対比させてみると、その知は行為が主体性をもって為されるように働くものでなければならない。言い換えれ か」と自らに問うていたのである。 正義のポリスと正しい人間を指導するものは哲学的部分の「知」という仕方で現在する。前述の快と欲望に関する

思われるのである。 をもつように思われるからである。つまり善を前提とすることのない正義が快の知においてなおも可能ではないかと ではないか。というのもその知は、自らが知であるという特権において、逆に共同性の地平を切り拓いてゆく可能性 を根拠にその王国は否定されたのだが、もし快についての知が成立すれば、その知を求める人は支配者となりうるの だが、ここで再び快の王国における知の可能性も検討しておく必要があろう。先ほどは単に快の非全体性という点

前者はたとえば嗅覚的な快さであり、その不在が苦とならないものである。後者はたとえば健康など普通に身体的快 という純粋で真なる快を知っているからである。先にも触れたように、快の中には純粋清浄な快と不純な快とがある。 この知に関してプラトンは極めて肯定的であるように見える。というのも、人間やポリスの哲学的部分は学び知る

すべてのものが自分の快は最も快いと主張するだけだからである。だが、もし以上のように、或る快によって別の快(名) もう一つの正しきポリスの場合と同様に、哲学者を強制して王としなければならない。ところが彼以外ものものが、 快について最も豊かな経験と知をもっていることになる。——では何故プラトンはそのような 知の 支配下に あるポ を支配できないとすれば、快について成立している知の意味として残されるものは何であろうか。 たとえ自分たちのためになることであれ、彼に支配を許すという可能性は全くない。というのも、こと快に関しては、 点についても既に触れたが、快についての知をもつ哲学的部分は、他の部分とは異なって、正義のためであれ快のた もがもっているとしても、前者を自らに固有な快としてもつものは哲学的部分だけであるとすれば、その部分こそが めであれ、およそ支配ということには何の執着もないのである。それ故もし正しき快楽国家を建設しようとすれば、 リスを快の王国として建設しなかったのか。明らかにそれが共同性を拓いてゆく事態は生じえないからである。この と呼ばれているものであるが、その不在は苦を伴い、混苦的快とも称されるべきものである。ところでこの後者は誰

で述べたように、そこでは「〈快〉を善として」追求し欲求するという構造が働いているのである。すなわち真なる快 れ自身として問題にしているわけではない。快はいつもすでに自然の枠組の中で生じている。だが自然に関する議論 真なる快とプラトンが言うとき、そしてそのような快の知を哲学的部分がもっていると言うとき、彼は端的に快をそ できるのか。プラトンは恐らく、真なる快(なスワッタウタ ゥ∂ovウ)の知によって、と繰り返すだけではなかろうか。純粋な とは「真に善なる快」のことである。従ってもし欲望が偽なる快――悪しき不正な快(プレオネクシア)――を欲す 確かにその知は欲望を説得する力に欠けるであろう。では一体はによって欲望を説き伏せ、指導者に従わせることが あったわけであるが、今やその可能性が指導者のもつ「快についての知」に依存するものと見なすことはできない。 能となっている。そしてこれを正義における知の意味と考えるべきである。既述のところでは合意の可能性は正義に ともあれ、なべて正義のあるところでは、自らの快に最も固執する欲望的部分との間にさえ支配に関する合意が可

るならば快の真理(善)を提供し説得することが指導者の仕事となる。しかもこの説得には可能性がある。というの およそ善なることについては誰でもが「思われ・評判」ではなくて「真実」を得ようとするからである。(※)

があらわれるであろうということが知の意味である。 止めが知の役割である。というのもそれには真理を提供することが期待されるからである。つまり、真理のうちに善 係もあるわけではなく、むしろ快が独り歩きするとき、善とは相反した事態が引き起こされる。そのような不幸の歯 人間にとって快はつねに善と重層的に立ち現われ、人間に幸福の夢を見させる。ところが両者には何の必然的な関

たことも確かである。 の行為における知の問題を、正義論の構図の中で支配・指導の問題へと集中させたことに起因する一つの帰結であっ り、それが明らかに対話編の頂点をなしているからである。その部分は全体からの脱線ではあるのだが、半面、人間 が今の場合は先行しよう。何故なら善と真理と知の関係についてプラトンは『国家』の約三分の一を費して語ってお しかし、その知をいかにして獲得するかと問りよりも、その知がどのような仕方で成立するかを見てみることの方

ば次のようになる-(30) は言っていない。なるほど実在を知るものは思いなしではなくて知であろう。ところがプラトンがその知を愛する人 々を定義する箇処で論じていることは注目に値する。そこでの論点を当面の議論に関するかぎりで整理して列挙すれ に見える。しかし知の成立について彼は極度に敏感である。彼は知が単に実在に関わることにおいて成立していると ところで多くの場合、プラトンは真理(実在)や知を、思いなしや現われの世界との対比において語っているよう

①何かを愛する人は、愛しているものの一部ではなくその全体を愛する。

②たとえば見聞好きの連中は、学ぶことを喜びつつあらゆる見聞を愛するという点で愛知者に似ている。 ③愛知者は真理のうちに観ることを愛する人々である。

- ④一としてあるもの(美・醜・正・不正などの形相)は、多として現われるもの(美しい物・正しい行為など)から
- ⑥見聞好きの連中の愛は多を好み、一を愛せない。従って一と多の認識に混同が生じる。

性はないということが、 知るという働きがあるときに見られる「誤り・混同の無さ(真)」 との対比において語られ 別する論拠として提出されるのは、それぞれの働き(δύναμις)の異なりであるが、そこでもプラトンは対象からの論 を立てているようには思われない。むしろ先に引用した議論からすれば、思いなす働きには一なる存在に関わる可能 愛されている真理においてある(③)、 とプラトンは言うのではないか。 この引用箇処に続いて知を思いなしから区 かりでなく多にも関わっており、 それ故に両者を区別するという知が成立するのだが(⑥)、 そのことは知によって に成立することを語っているのではないか。つまり①を基本的に維持するかぎり、哲学(愛知)は単に一に関わるば るものが知であるという二世界説的見解を導くことになる。勿論この見解は或る意味では間違っていない。しかしも もしこれらの点から⑤と⑥を悪しき仕方で取り出すとき、多の世界に関わるものが思いなしであり、一の世界に関わ ⑥愛知者の愛は一にまで到る。従って一と多を混同することがない。 しそれが知の成立を問うことなく、知の対象を論じているのであれば明らかに誤りである。①③⑥は、知が真理の中

これは比喩の一部にすぎないのだが、真理が光に喩えられる点は注意すべきであろう。プラトンはこの比喩におい るところに知は成立する。そして太陽が光の原因者であったように、善は真理と存在の原因なのである。 知の場合にも光に相当するものがある。すなわちそれは真理と存在(なみかやにな τε καὶ τὸ δυ)であり、それが照出す ンの解答は、太陽の比喩に託された善のイデアに尽される。視覚の場合、太陽の光がその成立に介在しているように、(37) では真理とは何か。この問いは先ほどの「知は可能か」と同じ問いを問うものである。そしてこれに対するプラト ているように思われる。実際、真理は対象において規定されないではないか。

する知は、根拠において、善のイデアからの規定を受けているのであれば、何かを知るということがあるとき、善の の価値を媒介するということであろう。さもなくば善のイデアという言葉は無意味となる。従って真理のうちに成立 いる。真理はあくまでも善のイデアの媒体である。この媒体ということによって了解されるべきは、真理が何らか はむしろ真理の光の中に成立する一つの事態として考えられるべきではないか。しかも真理は自らの原因者をもって ても、知が(真に存在するものという意味での)実在を知るという仕方で成立する、とは語っていないのである。知 イデアは単にそれを可能にしているばかりでなく、そこに価値的様相をも与えていると思われる。

あると思われる。知が価値的様相のうちに成立するのも、自らを可能にする善そのものへの再帰性がそこにあるから 善のイデア自身もまた知られるものなのである。これは単なる付加ではなく、知そのものの可能性の根源的な比喩で そして更にこの比喩には重要な点が付加されている。すなわち光の原因者である太陽が眼によって見られるように、

思いなしは実在に関わらないという言い方が正しいのも、それが全き光(真理)のもとにあるものを見ていないから うであるような、自己完結性に安住する人間のこころ (διάνοια) のあり方であり、プラトン流の言葉で言えば、人間 に他方では、思いなし(δδξα)のもつ非真理性をも露呈させてゆく。思いなしとは、非再帰的な、ちょうど視覚がそ の魂に宿る神的な器官が善の方を向いておらず、従って光の欠如である闇との融合物に固定されている状態である。 知が自らの根拠へと再帰する事態は、太陽の比喩に続く線分及び洞窟の比喩に受け継がれ展開されてゆくが、同時

五

かくして正義があるとき、そこでの支配者の知には根拠において善の様相が入っていることになり、それ故恐らく

するものでなければならないのである。さもなくば、少なくとも前述の議論からして、それが知であることの身分は(ミメ) るが、それはポリスが一なるものとなること、或るいは人間に魂という行為の主体を語りうるような最大の善を提供 ときに、正義の有益さとして彼らにもたらされるものである。つまり哲学的部分の知が担うものは共同性の開示であ 彼によって支配される者たちには幸福が約束されることになる。だがその幸福は、正義の何であるかが知られるその

剣奪されることになろう。

れ自身独持の問題領域をこの対話篇の中にもっているよりに思われるのである。(33) ンに帰せられるべき性質のものではないが、そこには『国家』がもつ意味の一端が窺われるのではないか。 はできないのではないか。すなわち知と思いなしの対立は、正義と不正の対立を正確には反映しておらず、なにかそ なしは確かに人間の不透明なこころの所産であろう。しかしそこに不正が生じるという積極的な理由を見い出すこと 対立ではなくて、むしろ思いなしと対立させることにあったのではないか、というのがもう一つの疑問である。思い 無知との対立を予想させたのであるが、結局のところプラトンの論点は、正義における知を、不正における無知との 向かわずに正義という形において問題化しているのか。そしてまた、最初に提起された正・不正の対立はなにか知と 点。つまり、ポリスや人間の幸・不幸が何よりも関心事であるにもかかわらず、何故プラトンは端的に善の考察へと しかし最後に二つの疑問がある。一つは、何故に『国家』の課題は正義であって直ちに善ではなかったのかという ---もとよりこれらの問題はプラト

狂気の獣(欲望)をくるんだ裘にすぎない。そのような人間がよく為すことを求めること自体が矛盾ではないか。一 でもなく、まさに幸福を求めつつ生きる人間の行為なのである。ところが人間とは自らのうちに神的な働き(知)と て行為と知は背反するものであったかも知れない。行為とは神の行為でもなければ或るいは僣主のような狂人の行為 は、知にとって幸福を導くための支配・指導は本質的なことではない、と考える。逆説的に言えば、プラトンにとっ 人間が幸福である(よく為す)ためには知が必要である、というのがソクラテスのテーゼであった。だがプラトン

方が欲望に駆られて何かを為そうとしても他方がその無益を主張するならば、人間は徒らに苦しむだけである。知は よって人間はよく行為できるのである。 ているとき、他のいかなる部分もその働きを阻害することはなく、知的部分が自らのささやかな不幸を耐えることに 正義のうちにのみ実現可能である、とプラトンは公式に表明しているのではないか。知的部分の支配に合意が成立し るばかりである。——だがそれ故にこそ正義が必要なのである。人間の善や幸福は他のいかなる徳でもなく、まさに 決して人間を律し、自らが行為の原理たろうとはしない。そのようなことをすれば自らの清らかないとなみが乱され

視に当たるべく育成するということである。すなわちこれは欲望に対処するための教育であり、習慣づけである。他 それは人間についても、またポリスについても。 自らのこととして遂行できないが故に、それは知ではないのである。——この両義性は不可分であり、循環的である。 のであり、必ずしも不正を含意するものとして語られるわけではない。ただ、何であるかの問いを真理の光のもとに 方もう一つは、哲学的部分の教育(パイデイア)――善の学習――という意味である。ここに先ほどの知と思いなし ことは二義的である。一つの意味は、ポリス守護者たちを音楽術と体育術によって、教育さえも受けつけぬ欲望の監 との対立も明らかになろう。思いなしの問題は、正義が第一の意味での教育によって実現されるときにも生じてくる れより。そのときプラトンに答えりる正義の可能性は何か。それは「教育」に求められる。すなわち正義は、教育によ って行為のうちに諸部分の調和として得られねばならないと思われる。ところがこの対話篇にあっては、教育という 勿論これは言論上の問題である。しかしながら正義は人間が行為するときの問題ではないか、という反論も予想さ

Ì

(1) 三六〇E-三六一D

- 2 三六八C一三六九A
- 3 したポリスの諸体制(πολιτείαι)である。 四三五D、五四四D、ここに言う構造とは、魂の三部分(理性的・気慨的・欲望的)に対応したポリスの三階層 兵士・商人や生産者など)のことであり、また性格とは、三部分の配置(マスチミタ)とも呼ぶべき心のあり方(スチタタ)に対応
- 4 5 四三三BIE 四四三C一D
- 6 五七六C参照
- 8

7

四三五D

- 9 四〇 | B — 四〇 | | A
- 殊に五一八B以下参照
- せることには問題があろう。これは魂の気慨的部分の位置づけに関わることであるが、その詳論は拙稿「ミメーシスと行為」 プラトンによれば最大の災いを引き受けるのは寡頭制以下であって(五五二A)、 名誉支配制までも含めて僣主制に代表さ (九大哲学会編哲学論文集第十三輯)に譲る。 厳密に言えば、アリストクラシー以外の国制として挙げられているのは、名誉支配制、寡頭制、民衆制、僣主制である。
- 12 三五九C、尚ここでは全く自由な訳を試みている。
- 三七五A
- <u>15</u> この点については本論の四で触れられる。 四一四D—四一五D、このミュートスでは、神は支配者たる人々に黄金を混ぜ与えている、とされる。
- 五七三A
- 17 四三〇至一四三二人
- これらの点はJ・アダムの『国家』注釈書(I・二三六頁)に整理されている。
- 19 五八〇D
- 五八三B以下

- 23 22 因みに『カルミデス』一六一B―一六二Bでは正義とは呼ばれずに「思慮・節制」と言われている。 共同性 (karvawla)——或るいは公共性とも訳すべきか——については四六一日—四六四Aを参照。
- 五五八D—五五九D
- <u>25</u> 五七八C、五七九C、「もしその僣主的な人間が私人としての生涯を送らず、何らかの遭り遇わせによって独裁僣主とな 五七一Bー五七三C、尚この問題化に関する別の展開については前掲拙稿参照。
- 27 って支配せざるをえなくなったとき……」 四九九A、五一七C、五一九E—五二一C
- 28 五〇五D

五八一C—E

- 30 四七四C―四七六C、ただし③については通例の訳をほどこしていない。
- 33 31 導くものとして扱われ、他方では『テアイテトス』などに見られるように「思いなし・現われ」のレヴェルで扱われる。勿 プラトンの場合、快の問題の処理については二通りのやり方があると思われる。一つは本論に述べたように狂気的無知を 五〇六B以下
- 34 五二二A、この教育論については第二―三巻(三七六E―四一二A)で詳細に語られる。

う点がここで疑問視されているのである。

論これは身体的快と精神的快との区別を意味するものではない。むしろ、善が人間の行為と知に関して果す原理性に対応し

たものであろう。ただしこの『国家』において、快が思いなしの原理としてどれほどの積極性をもって語られているかとい