

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 :

洞窟の座標

——プラトンの『国家』における善と正義と快——

小林 信 行

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。確かに正義は國家の問題から切り離せないように思われる。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（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義が一なるものであることは、その実現されるポリスが一なる仕方しか存在しないことと等価である。従ってそ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國家（アリストクラシー）から墮落しつつ最も隔ってしまった僭主制國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國民の不幸にはかならない。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、容易な理解を許さない。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、その周辺の事情の整理、及び善と正義の関わりについて言及することを課題とするものである。

『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。⁽¹⁾すなわちそれは、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。

しかし、ソクラテスたち對話者にしても、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⁽²⁾ことが提案される。この提案は、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、プラトン自身はなにか不透明な語り方をしていようにも思われる。そこでまずこの点から考察を始めた。

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い。従つて、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⁽³⁾こ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、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る場合は、一体どのような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

トンにとって⁽³⁾、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・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はなからうか。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。プラトンの主張によれば、正義は、知恵・勇氣・節制という他の徳にその効力を発揮させる立場にある⁽⁴⁾。つまり他の徳は、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とられなかったのではなからうか。

第二に、ポリスの正義（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）の影（*eidolon*）である⁽⁵⁾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からうか。ポリスの正義とは、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、ポリスの各階層は自らの徳性として知恵・勇氣・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張しているのである。

ここで注意すべきは、ポリスの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。⁽⁶⁾ すなわちポリスは人間の影であり、第八—九巻にも描かれるように、人間が自らにおいて争ったり墮落したりすれば、ポリスもまた戦争したり、墮落国家形態をとってゆくことになるのである。

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、プラトンも充分承知していることである。⁽⁷⁾ 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ふ迂回的方法が採られた理由は、正義の問題を魂論において展開することの困難さにあつたと思われる。なるほど第四巻では、ポリスの中に見出された構成要素（ポリスの諸階層）にならつ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ぬ。つまりそこに発見されるものは、「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」に答えたものである。⁽⁸⁾ とい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。

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）から実物へ到るといふ方法は、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つたのである。⁽⁹⁾ だがこのことと、正義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を考え合わせるとき、正義という全体領域への関与は、プラトンにとつては何よりもパイデア（教育）のうちにごそ準備されるものであつたことを思わせる。事実、この対話篇の頂点をなし、従つて正義論にとつても結論的な、善のイデアとその学習を論じる部分は、哲人王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アが語られている。⁽¹⁰⁾ つまり『国家』で採ら

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らうか。

二

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ぬ。しかしながら、既述のように『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。

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 (herrschaft)」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、正義のポリスとは、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、他方正なポリスとは、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僭主制をもってその代表とする。⁽¹¹⁾

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

かし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ある (*kata phusin*) 支配形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なのである。

他方、僭主制に代表される墮落国家諸形態においてはさまざまな欲望に駆られた非本来的支配者が登場するが、そ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のように、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僭主制に到っては、独裁僭主という支配者が、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暴君として養う僭主にとっては、自らの快の範囲がそのまま国家となるからである。

以上のようなアリストクラシーと僭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、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しているのである。

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

然性の目指すところに善や正義が認められ、他方僭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。ところが、プラトンの自然論的立場と言うとき、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（他人の善）である、というトラシユ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（*ノモス*）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。つまりトラシユマコスは、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」であると考えているのである。

更にまた、自然に関するプラトンの立場は、第二巻の始め、トラシユマコスの議論がグラウコンによって再興され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。¹² プレオクシア（*pleonexia*）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、再興されたトラシユ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ていない。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、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、

不正の限りを尽して益を得ている(幸福である)と思つてゐるのが僭主であるとすれば、彼は善への反省を欠いてゐることになる。そして他方、そのような欲望に節制を保持してゐるのが正義のポリスであり正しい人であるとすれば、そこには善への反省があることになるが、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、この正義のポリスや人間は、反自然的と呼ぶことが相応しいであらう。

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ぬ。前述のアリストクラシーにおいては「本来支配す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と思われる。しかしこの点に関してソクラテスは犬の例を挙げてゐる。犬は本性的に敵味方の識別能力をもち、家を守ることができる。プラトンは、犬のもつこの素質を哲學的⁽¹³⁾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いものを、認知と不知によつて区別することは、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る。従つて、もしアリストクラシーが哲學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。つまり本来支配すべきものは、ポリスの利害に関わる事柄について哲學的であるものことではなければならず、自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らう。

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知れない。ところがプラトンは、少なくとも第四卷までの部分ではその知の身分を明らかにしていない。彼が語るのはヘシオドス流のミュートス⁽¹⁴⁾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つた者たちがアリストクラシーを支配・守護しているとすれば、この体制の知は僭主制の無知・無反省と明確な対比をなさないのではないか。もし第五卷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、この疑問は正當なものである。第五―七卷は理想国家の実現可能性を論じるといふ体裁をとるが、その内容は「知」の確立にあると言つて

よい⁽¹⁵⁾。そして知の成立に善がいかなる役割を果たすかという点に、これまでの対立項は或る仕方では集約されると思われる。逆に言えば、善の光がとどかぬ闇の世界に僭主制の無知があり、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（*mania*）と呼ぶ⁽¹⁶⁾。

三

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見生じるかを見る必要があるが、この考察のためには、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れねばならない。

節制とは何よりも欲望の制御であり、自己統御（*episteme autoson*）と言われているものである。しかしそれは、優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・統御に関して「合意（*harmoneia, diabolēta*）」が成立しているとき、節制があると言われることになる⁽¹⁷⁾。ところがしかし、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、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、あたかも欲望的部分や生産者たちであるかのように思われるが、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⁽¹⁸⁾。

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⁽¹⁹⁾。

快に対する欲望がないところに節制という徳はあるはずもない。快はポリスと魂の全体に浸透しているのである。ところがそうすると、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るのであって、善や徳はどこにも介在してこない場合があるのではなからうか。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得しえたならば、そこには僭主国家に勝るとも劣らぬ快樂国家が正しきポリスとして出現することになる。しかも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、苦を前提とすることもなければ伴うこともない、純粹無垢な真なる快と言ふべきものなのである。⁽²⁰⁾——だがこれは明らかにフィクションである。そのような正義の快樂国家は原理的に成立しない。既述の僭主制においても示唆したように、快は共同体を作りえない。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。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、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、各部分は僭主的にそれぞれのポリスを形成する以外になく、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。

だがここに、僭主制に関するプラトンの論点が明らかに becoming である。すなわち快の王国はいつも不正な仕方でのみ存在するのであること、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。快を原理とする僭主制に不正が生じるのは、単に僭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）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。それ故に僭主は人間の姿を借りた欲望の塊りに喩えられる。⁽²¹⁾この多様な欲望はそれぞれ別々に限度をもたぬ不正（ブレオネクシア）を指すだけであり、

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。⁽²²⁾

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區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るものことである。この可能性をプラトンは「自らのことを為す」のうちに見出し、正義と呼んだのである。⁽²³⁾

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ものは他人事にまで手を出す不正をはたらいっているとされる。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故にこれまでのような対立を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、デマゴグ（煽動家）であり快である。だが快は無限定にあるのではないか。

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。⁽²⁴⁾ その一つは飲食などへの必然的な欲望 (*ai diarkhai* *ai epiboulai*) 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。他方もう一つには必然的ではない欲望がある。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おり、夢の中に跳梁する獣的な欲望が問題となる。⁽²⁵⁾ プラトンがこの欲望を特徴づける言葉は、欲情・酩酊・狂気である。

獸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。プラトンがこの欲望を「夢の中に跳梁する」

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う点を除けば、何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。従って歎的欲望が支配に就くということは、全く付帯的、偶然的出来事であるとしなければならぬ⁽²⁶⁾。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(*anomia*)以外の何ものでもない。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。

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(*coercion*)が働かなければならないのである。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⁽²⁷⁾のであり、彼にとってポリスを支配することは、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⁽²⁸⁾。

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。

四

さて以上のことは正義と不正に関して述べられたが、正確にはむしろ正義と快との対立が語られたと言えよう。と

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。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・不幸は決定されなままである。逆に言えば、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ンが言うならば、正義には善が何らかの仕方に関わりつつ伏在していると考えるべきであらう。

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」という仕方で見える。前述の快と欲望に関する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ぬ。言い換えれば、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「知そのものは可能か」と自らに問うていたのである。

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る。先ほどは単に快の非全体性という点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思われるのである。

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という純粹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、快の中には純粹清浄な快と不純な快とがある。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樂國家を建設しようとすれば、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ぬ。ところが彼以外のものが、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、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。⁽²⁸⁾だが、もし以上のように、或る快によって別の快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。

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。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できるのか。プラトンは恐らく、真なる快 (*genuine good*) の知によって、と繰り返すだけではなからうか。純粹な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もっていると言うとき、彼は端的に快をそ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。すなわち真なる快とは「真に善なる快」のことである。従つ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

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。というのも、およそ善なることについては誰でも「思われ・評判」ではなくて「真実」を得ようとするからである。⁽²⁹⁾

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、真理のうちに善があらわれるであろうということが知の意味である。

しかし、その知をいかにして獲得するかと問うよりも、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たことも確かである。

ところで多くの場合、プラトンは真理（実在）や知を、思いいいなしや現いわれの世界との対比において語っているように見える。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於いて成立しているとは言っていない。なるほど実在を知るものは思いいいなしではなくて知ちであろう。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し値する。そこでの論点を当面の議論に関するかぎり整理して列挙すれば次のようになる——⁽³⁰⁾

- 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)から区別される。

⑤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。

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。

もしこれらの点から⑤と⑥を悪しき仕方を取り出すとき、多の世界に関わるものが思ひなしであり、一の世界に関わるものが知であるという二世界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ひなしから区別する論拠として提出されるのは、それぞれの働き(*energeia*)の異なりであるが、ここでもプラトンは対象からの論を立てているように思われぬ。むしろ先に引用した議論からすれば、思ひなし働きには一なる存在に関わる可能性はないということが、知るといふ働きがあるときに見られる「誤り・混同の無き(真)」との対比において語られ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。

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ンの解答は、太陽の比喻に託された善のアイデアに尽される⁽³¹⁾。視覚の場合、太陽の光がその成立に介在しているように、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(*anagkasta ta onta*)であり、それが照出す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。——勿論これは比喻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。プラトンはこの比喻におい

ても、知が（真に存在するものという意味での）実在を知るといふ仕方でも成立する、とは語っていないのである。知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ゐる。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つて了解されるべきは、真理が何らかの価値を媒介するということであろう。さもなければ善のイデアという言葉は無意味となる。従つて真理のうちにある知は、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、何かを知るといふことがあるとき、善の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。

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つて見られるように、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あると思われる。知が価値的様相のうちにあるものも、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、同時に他方では、思いなし（*opsis*）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うであるような、自己完結性に安住する人間のこころ（*noûs*）のあり方であり、プラトン流の言葉で言えば、人間の魂に宿る神的な器官が善の方を向いておらず、従つ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。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である。

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

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するものでなければならぬのである。⁽³²⁾さもなければ、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剝奪されることになる。

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。思いなしは確かに人間の不透明なと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出すこと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、なにかそれ自身独特の問題領域をこの対話篇の中にもっているように思われるのである。⁽³³⁾——もとよりこれらの問題はプラトん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。

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僭主のような狂人の行為でもなく、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

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。知は決して人間を律し、自らが行為の原理たるうとはしない。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、まさに正義のうち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ではなく、知的部分が自らのささやかな不幸を耐えることによつて人間はよく行為できるのである。

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れよう。そのときプラトンに答え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、教育によつ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於ては、教育ということとは二義的である。一つの意味は、ポリス守護者たちを音楽術と体育術によつて、教育さえも受けつけぬ欲望の監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。³⁴他方もう一つは、哲学的部分の教育（パイデア）——善の学習——という意味である。ここに先ほどの知と思ひなしとの対立も明らかになる。思ひなしの問題は、正義が第一の意味での教育によつて実現されるときにも生じてくるのであり、必ずしも不正を含蓄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。それは人間についても、またポリスについても。

註

(1) 三六〇E—三六一D

- (2) 三六八C—三六九A
- (3) 四三三D、五四四D、ここに言う構造とは、魂の三部分（理性的・気概的・欲望的）に対応したポリスの三階層（支配者・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（*πολις*）とも呼ぶべき心のあり方（*ψυχή*）に対応したポリスの諸体制（*πολιτεία*）である。
- (4) 四三三B—E
- (5) 四四三C—D
- (6) 五七六C参照
- (7) 四三三D
- (8) 三六九A
- (9) 四〇一B—四〇二A
- (10) 殊に五一八B以下参照
- (11) 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、名督支配制、寡頭制、民衆制、僭主制である。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）、名督支配制までも含めて僭主制に代表させることには問題があらう。これは魂の気概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」（九大哲学会編哲学論文集第十三輯）に譲る。
- (12) 三五九C、尚ここでは全く自由な訳を試みている。
- (13) 三七五A
- (14) 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。
- (15) この点については本論の四で触れられる。
- (16) 五七三A
- (17) 四三〇E—四三二A
- (18) 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
- (20) 五八三B以下

- (21) 五八八 B
- (22) 共同性 (*community*)——或るいは公共性とも訳すべきか——については四六一 E—四六四 A を参照。
- (23) 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。
- (24) 五五八 D—五五九 D
- (25) 五七一 B—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。
- (26) 五七八 C、五七九 C、「もしその僭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僭主となつて支配せざるをえなくなつたとき……」
- (27) 四九九 A、五一七 C、五一九 E—五二一 C
- (28) 五八一 C—E
- (29) 五〇五 D
- (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。
- (31) 五〇六 B 以下
- (32) 註①参照
- (33) 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氣的無知を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う点がここで疑問視されているのである。
- (34) 五二二 A、この教育論については第二—三卷(三七六 E—四二二 A) で詳細に語られる。