

カリクレス対ソクラテス

— ^{ヘドニズム} 快楽主義 (現実) 対 ^{アリストニズム} 最善主義 (真実) —

Callicles versus Socrates

— Hedonism (Reality) vs Aristonism (Truth) —

川 田 親 之
Kawata Chikayuki

まえがき

本論考は、プラトン著『ゴルギアス』の第三部「カリクレスとソクラテスの対話」(481b-527e)の部分を扱うものである。第一部と第二部については、すでに本紀要第42巻(1994.2)⁽¹⁾で扱い、その際に、わたしの意図を第一章で述べておいたが、それと第一部第二部のことについて、始めに少し述べておこうと思う。わたしの論考は併せて『ゴルギアス』全体を扱うものであるが、全体を扱うのには理由があった。それは『ゴルギアス』全体のテーマについての考え方が古来浮動していて、必ずしも一致しているわけではないことにあった。そこでわたしは、作品全体の中で実際に扱われている種々の問題を通じて一貫している問題がないかどうかを探ることにした。その結果として、この作品はきわめて時代思潮に対する批判色が濃いこと、そしてその時代思潮はとりわけ弁論術に関わりながらも、実はそれをも支える根本的な快楽を求める傾向という事実にあること、それをわたしは「作品全体に通底している問題は、ごく普通の意味での、すなわち日常的な人間のものの考え方の中にある〈快楽主義的思考〉である」と想定し、それを作品全体を扱うことを通じて表示したいと思ったのである。

第一部は、「弁論術とは何か」を問うことから開始されたが、結論は「知らない人たちの前でのみ力を持つ弁論術」という弁論術の実態暴露であった。この段階でわれわれが不思議に思わせられたのは、ではその場合なぜ弁論術が「力」を持ち得るのかということであったが、その答は「知らない人たちの前で」という条件にあった。それはすなわち、「知らない人たちは問題を判断する際に、何にその基準を求めるかに関わるのであり、それが第二部への導きの糸になっており、それこそが自然的・本能的欲望としての快楽であると想定したのである。

第二部は、弁論術を政治術の一部門の影として位置づけることを通じて、それが技術であることが否定され、快楽だけを狙うもの、そういう意味で迎合でしかないことが明らかにされた。また、行為における「正・不正」および「不正な行為を行なうこと、行なわれること」において、また「裁かれて罰を受けるべきか否か」において、争点は〈益か害か〉また〈快か苦か〉をめぐって議論された。そしてポロスにとって大切な「利」と「力」(第二部のカリクレスの「自然の正義論」は、まっすぐにこの二点を受け継ぐ主張であると言える。)を保証していると考えられるのは、「魂のための善さ」への視点を欠いた(その点はゴルギアスにとっても共通であったが)、快に仕える弁論術だったのである。

こうしてソクラテスの弁論術批判の過程で何が浮かび上がってきたかと言うと、〈ソクラテスの主張〉がいれば現実離れしているように見える、すなわち〈実人生において人びとが思っていること〉と対立するように見えるという事態であった。そういう背景の中で第三部に入り、カリクレスが登場するのである。

第一章 カリクレスの「自然の正義論」と「政治」(481b~491d)

— (481b-483e) : カリクレスの印象批評とソクラテスの応答

第三部はカリクレスの次のようなことばから始まる。

どうか言ってくれたまえ、ソクラテス。あなたはいま本気なのか (spoudazonta), それとも冗談なのか

(paizonta), われわれはいったい、どちらだと考えたらいいだろうね?というの、もしあなたが本気であつて、あなたの言っていることがまさに真実 (alēthē) だとすれば、われわれ人間の生活は、まったく転倒してしまっていて (anetetrammenos), どうやらわれわれはなすべきことと反対のことばかりしている (panta ta enantia prattomen) らしいということになりはしないかね。(481bc)

このことばの意味するところについては、前掲紀要の論考第一章第二節冒頭 (p.214-5) で若干触れておいたが、もう一度注意しておきたい。このカリクレスのいわば驚きの中には、すでに対立している二項の存在が示されている。その一方は、<ソクラテスの主張する生き方 (生活)>と、他方は<われわれ人間の生き方 (生活)>であり、この箇所が続くソクラテスのことばから補うならば、前者にはソクラテスの愛人 (paidika) でありくいつでも同じことを語る>哲学が、そして後者には<その時々望むものが変わる>カリクレスの愛人である「民衆 demos」と彼らを相手にする政治が属する。そして、現実の政治には快樂が、真実の哲学には善がそれぞれ目標として対立し、「二つの生き方」(現実の生活と真実の生活)を形成するメインの要素となっていて、以後の対話の焦点を形成している。そういうことを暗示している二項が、しかも「転倒している」という在り方、対立の形で冒頭に出ていることに注意したいと思う。そしてこれから議論の過程でソクラテス自身が注意を払わなければならないと自戒しているのは、カリクレスもそしておそらくわれわれも容易には信じられないソクラテスのテーゼ、すなわち「不正を行なうのが、そして不正を行ないながら裁きを受けないのが、ありとあらゆる害悪の中でも一番ひどいものである。」(482b) という主張を、「自分は一人であるのに、自分が自分自身と不調和であったり (asumphōnon), 自分に矛盾したことを言う (enatia legei)」(482c) ことによって、論理的首尾一貫性を破ることがないようにして、それを証明することである。⁽²⁾

さて、カリクレスは続けて自説を展開する前に、ポロスが登場した第二部の最初と同様に、先行者批判から始める。まず、ゴルギアスに対してであるが、彼に関してはポロスの批判をその通りであると認める。すなわち、ポロスはゴルギアスが“正しいことの知識を教える”と同意したことに敗北の原因を見た。それならばなぜゴルギアスは同意したのかと言えば、ポロスの解釈するところ、「ゴルギアスは〔正しいことの知識を〕もし教えなと言え、まずいと思ひ (aischunthēnai), 人びとは感情を損ねるかもしれない (aganaktoien) からという、世の人一般の人情に負けて (dia to ethos tōn anthrōpōn), 教えてやると答えられたのだ。」(482d) というのである。(この引用文はカリクレスが語ったことばであるが、第二部のポロス自身のことばにも、ēischunthē (<aischunō) が使われていた。)しかし、そのポロスに対するカリクレスの批判は、彼が今度は「不正を行なう方が、不正を受けることよりも醜い」と認めた点にあるという。ではなぜポロスはそれを認めたのか。カリクレスの解釈するところ、「彼がここに思っていた通りのことを、そのまま口に出して言うのはまずいと思った (aischuntheis) からだ。」(482e) というのである。⁽³⁾しかし、「そのようなことは⁽⁴⁾、自然本性的に (phusei) 美しいものではなく、ただノモスの上で (nomōi) だけ、そうであるに過ぎないものなのだ。」(482e) というのが、カリクレスの考えであつて、ここからいよいよ彼自身の主張であるノモスの正義を拒否した自然の正義論を主張することになる。なぜなら、「自然とノモス (法) は、たいていの場合互いに相反する」(ta polla de tauta enantia allēlois estin, hē te phusis kai ho nomos, 482e) というのが彼の基本的見解だからである。従つて、ポロスが認めたのはノモスの上でのことであり、それに対してソクラテスは自然とノモス (法) を使い分けして議論している、とカリクレスは批判する。プュシス (phusis 自然, 本性, 本質) とノモス (nomos 法, 掟, 慣習, 習慣, 規範) の対概念が当時の思想的懐疑主義の、道徳的相対化の問題に対していかなる役割を担っていたかについては、どこよりも次に語られるカリクレスの主張にこそ明瞭に現れている。⁽⁵⁾

二 (483e-484c) : カリクレスの主張 — 自然の正義論 —

さてカリクレスは自分の見解を述べるに際して、ポロスが不正行為の能動・受動、美醜、害悪の関係で認めたこと、反論されたことに関して、上記のように自然と法を対立するものとして分けた上で、次のように語る。

自然本来においては (phusei), より醜い (aischion) のはすべてまたより害悪 (kakion) となるもののほう、つまり不正を受けることのほうであるが、しかし反対に法律習慣の上では (nomōi), 不正を行なうほうがより醜いのである。(483a)

では、なぜこのように自然と法とが異なっているのかということ、それは「力の弱い人びと」である「世の大多数 hoi polloi」が「法律の制定者」となって、そういう法を決めているからであると言う。すなわち、

彼らは、自分たちのこと、自分たちの利益 (sumpheron) を念頭において法律を制定し、それに基づいて賞賛、批難をする。つまり彼らは人間たちの中でもより力の強い者たち、そしてより多く持つ能力のある者たち (dunatous ontas pleon echein) をおどして、自分たちよりも多く持つこと (pleon echōsin) がないようにするために、余計に取ること (to pleonektein) は醜いこと、不正なことであると言ひ、また不正を行なうとは、そのこと、つまり他の人よりも多く持とうと努めることだ (to adikein, to pleon tōn allōn zētein echein) と言っているのだ。(483bc)⁽⁶⁾

そして彼ら弱者大衆は、自分たちが劣っていて「他の人よりも多く持つこと」ができないものだから、平等所有 (to ison echein)⁽⁷⁾ で満足しているのだと言う。だが、自然本来の正義とはそういうものではなくて、こういうものなのだと、有名な彼の「自然の正義論」が以下開陳されるが、それはおよそ7箇所語られる。即ち①(483c8-d2)と②(483d5-6)はカリクレス自身が自説として語るもの、③(484c)はピンダロスの詩に仮託してカリクレスが語るもの、④(488b)はソクラテスの再定式化において語られるもの、⑤(490ab)はソクラテスの提案として語られるもの、⑥(491a)はソクラテスの問として語られるもの、⑦(491a)はソクラテスの問に対するカリクレスの答として語られるものである。

では、カリクレス自身が語る「自然の正義」(to dikaion to kata phusin) から見てみる。

- ①自然そのものが直接に明らかにしているのは、優秀な者は劣悪な者よりも、また有能な者は無能な者よりも多く持つ (pleon echein) のが正しいということだ。
- ②(自然はいたる所で明示しているのだが)正義とは、強者が弱者を支配し (archein)、そして弱者よりも多く持つこと (pleon echein) であるというふうに、すでに結論は出てしまっているのだ。
- ③およそ劣者、弱者のものは、すべて優者、強者の所有に帰する (ktēmata einai) ということ、これこそが自然本来における正義だ。⁽⁸⁾

彼は強い調子で以上の主張を述べ、これでもう議論には決着が着いてしまったのだといわんばかりになって次に進むのだが、ここでわたしが確認しておきたい第一点は、彼の「自然の正義論」の内実は、「より多く持つ」という<所有>にかかわることと、<支配>ということの二つが主張されていること、そして上の三つの引用から考えてみても、<所有>のほうに彼の重点があるのではないかという疑いである。これら二つの問題は、以下の議論で明瞭になってくるはずである。第二点は、<所有>の点で、彼の主張は「世の大多数」である弱者たちの利益への願望と通底しているのだという点であって、これは重要な点である。なぜなら、それはカリクレスの主張のほとんどは、決して彼一人の考えではないことを意味しているからである。すなわちソクラテスの相手カリクレスの背後には「多くの人びと」が控えているということである。(そこにわれわれ自身を含めるか否かは『ゴルギアス』を読むに当たって、読み方の重要な要素となるだろう。)冒頭の「あなた」と「われわれ」はそういう関係にあるのである。

三 (484c-486d) : カリクレスの哲学批判 (哲学無用論) と政治的生のすすめ

『ゴルギアス』における最大のテーマとも言える「二つの生き方」、すなわち政治的生 (現実) と哲学的生 (真実) との対立がカリクレスの口から率直に語られるのがこの部分である。

彼はソクラテスへの個人的忠告を含めて、哲学批判を展開する。すなわち、哲学をいつまでもやっつけてはいけない。なぜなら、哲学は人間を破滅させてしまうからであり⁽⁹⁾、

立派な優れた人間となって、名声をうたわれる者 (kalos kagathos kai eudokimos)⁽¹⁰⁾ となるのにぜひ心得ておかなければならないものを心得られないことになるからだ。

心得ておかなければならないこととは、法律、規則、交渉事等を含むいわゆる「現実」や人びとの欲望や快樂に、つまり「人さまがまの在り方 (tōn ethōn)」について、いつまでも哲学に関わっているなら心得ない者になるというのである。だから、哲学に触れることは「教養の範囲内」(hoson paideias charin, 485a4, cf. Prot. 312b)⁽¹¹⁾ ならば若いうちには不可欠であるとしても、いい年になったら、一国の中央のアゴラに出て政治に関与すべきな

のだ。さもないと、もし自分に「最大の危険」(訴えられたり、財産・公民権剥奪等)が襲ってきた時、我が身を守ることはできないだろう。⁽¹²⁾だからソクラテスよ、「実務に関するよいセンスを養え。」(pragmatōn d'eumousia askei, 486c)そして、思慮ある者、すなわち“生活の資、名声、数々のよきもの”を有する者となれ、と語る。同一の語、同一の概念の意味するものが、人によってまったく異なっているということがしばしばあり得る。「立派な優れた人間」「最大の危険」「思慮」そして「自然」と「正義」や「政治」と「哲学」についても、カリクレスの場合にはいつも対他的関係の中でのみ考えられているのであって、ソクラテスとは異なったことをそれらにおいて考えているのだということが、徐々に明らかになるだろう。

四 (486d-491d) : カリクレスの主張の再定式化と吟味

ここからソクラテスの応答が始まるが、それに先立って彼は二つの注意をする。われわれにとって何よりも望ましき考察は、「一番重大なことがらに関して」(tauta peri tōn megistōn. 487b5)であるべきだが、それは「魂が正しい生活を送っているか否か」(497a)を吟味し、年齢のいかんにかかわらず、「どんな人間であるべきか、どんな仕事に、どの程度まで従事すべきか」(488a)についてである。そしてそれらのことを考察するために必要なのは、知識(epistēmē)と好意(eunoia)と率直さ(parrēsia)の三つであり、カリクレスはそれらを持っている。特に、「自然の正義論」の主張で示されたように、前の二人には欠けていた「率直さ」がカリクレスにはあるのだから、その態度を続けるようにという注意である。⁽¹³⁾

ソクラテスはカリクレスの主張を吟味するに当たって、その吟味対象をもう一度きちっと定式化する。(488b)すなわち「自然の正義」とは

- ④強者が弱者のものを力づくで持ち去り(agein biāi), 優者が劣者を支配し(archein), そして立派な者が下らない者よりも多く持つ(pleon echein)ということである。

吟味の手始めに確認することは、次の等式にカリクレスが同意するのかどうかである。「より優れている beltion」=「より強い kreitton」=「より体力がある ischuroteron」? (488cd)ここに「より体力がある」をソクラテスが加えたのは、「より強い」を物理的な強さに限定するためであったように思われるが、いずれにしろカリクレスはこの等式に同意する。そこでソクラテスの反駁が開始する。

1. 「優者」と「強者」は同一である。
2. 「多数者」は自然本性において、或る個人よりも〔物理的に〕強い。
3. [民主制における] 多数者 (=立法者)の法はより強い者たちの法である。(2. から)
4. その法は、より優れた人たちの法である。(1. から)
5. 多数者の法は自然本性において「美しい・立派だ・優れている」(kalon)。(1. 2. から)

これらの前提(488de)にカリクレスは同意する。そうすると、多数者(弱者大衆)が認めている(hoi polloi nomizousin)法は、

- ・「平等に持つこと」が正しい(dikaion)。
- ・「不正を行なう」ほうが「不正を受けること」よりも醜い(aischron)。

と規定しているが、これらのことは単に法の上でだけではなく、自然においても正しい(妥当する), ということになる。また、自然と法とは相反するという主張も間違いだということになる。(489ab)そこでカリクレスは上の等式を修正するつもりで、自分が「より強い者」というのは「より優れた者」のことであって、単に体力的〔物理的〕なことではないのだと語るが、ソクラテスによって意味不鮮明であるとして退けられ、彼が自ら次のように提案する。「強い」は物理的意味においてではないことを了解しつつ「優者・強者」とは「より思慮のある人たち」(phronimōteroi)のことであり、

- ⑤(イ)この思慮のある者が支配し(archein), 他の思慮のない者たちは支配されるべきであり,(ロ)支配する者は支配される者たちよりも多く持つ(pleon echein)べきである。(490a)

このようなソクラテスによるいわば修正版の「自然の正義」にカリクレスは同意する。(カリクレス自身の同意後の主張はすぐそれに続いて、それが「自然の正義 to dikaion phusei」であると断言される。)上の規定の中の(イ)の「思慮ある者の支配」についてはここでは両者の同意が内含されていて、ここでは問題にされず、ソクラテス

は続けて、〈人の異なりと物の配分・所有の関係〉の例を挙げて説明してから、(ロ)の所有に関わる次の問をする。

⑥何を (peri tinōn), より強くて、より思慮のある人がより多く持つ (pleon echōn) なら、正しく余計に持っていることになるのか (dikaiōs pleonektei;)? (491a)

すなわち所有対象と所有の仕方が問われるわけである。そこでカリクレスは、

⑦強者とは、国家公共の事柄に関して (ta tēs poleōs pragmata)⁽¹⁴⁾、支配 (よく治める (eu oikoito)) の点で思慮ある者のこと。しかもそれを実行できる「勇気と力のある者」(新しい付加項目)であり、「精神の柔軟さ」(malakia tēs psuchēs)⁽¹⁵⁾のゆえに途中でへこたれることのない者のことだ。(491ab) そういう者こそ、国家の支配 (tōn poleōn archein) がふさわしいし、より多く持つ (pleon echein) べきだ (491cd)、と答える。こうして、カリクレスの「自然の正義論」は、吟味の過程で、「誰が」の点で浮動しながら進んできたが、「思慮ある者」が提案された際には、それで落ち着くかと思われたにもかかわらず、再度「強者」が言及されることになる。しかも勇気というような新たな条件が加わったりして、前進していないと思える。それゆえ、「いつも同じことを言わない」(491b) というソクラテスの非難を招くことになるのである。しかしわれわれは、「国家公共の事柄」という、すでにゴルギアスにおいて出ていた事柄に、政治との関連で注意を払いながらも、カリクレスの主張の根幹をなしているのは、「支配」と「(より)多く持つ・取る」という「所有」の問題であることに注意せざるを得ない。⁽¹⁶⁾そこで、ソクラテスは「支配」という事態の位相を転換させることによって、次の段階へと問題を転回させて行く。すなわち、ここまでで使われてきた「支配」は対他的位相においてのそれであったが、それを「自己」という位相へ転回させることによって、カリクレスのいう「より多く持つ・取る」という対他連関での「所有」の事態をも当の本人・自己において何を意味するかという自己連関の問題へと問題を位相転換してしまうのである。

第二章 反快楽主義論証と二つの「生」(491d~508c)

— (491d-495a) : カリクレスの「理想的人間」——欲望の解放と充足——

「支配」ということばに懸けて、対他支配から自己支配へと支配の位相を転回するに当たって、ソクラテスはどうの問題を問うたかという点、

ソクラテス：ではどうだろうね。自分自身のことは (hautōn), 君, どうなっているのかしら (ti;)? はたして、その支配する人たちは、自分自身をなんらかの意味で支配しているのだろうか、それとも逆に、自分自身については、支配されたままになっているのだろうか⁽¹⁾。

カリクレス：どういう意味のことを言っているの? (pōs legeis;)

ソクラテス：その人たちのひとりひとりが、自分で自分を支配している (auton heautou archonta) のか、と聞いているのだ。(491d4-7)⁽²⁾

「支配」において対他支配しか思わないカリクレスにとっては、これでもなお意味が判然としならしい。そこでソクラテスはさらに、

自分で自分自身にうち克ち、節制する人のことで、つまり自分のなかにあるもろもろの欲望や、それに伴う快楽を支配する者のことだ。(sōphrona ontā kai egkratē auton heautou, tōn hēdonōn kai epithumiōn archonta tōn en heautōi, 491d10-e1)

と説明する⁽³⁾。やっと判ったカリクレスは、そういう節制家を「隷属者 douleuōn」とみなし、待っていたかのように、彼がこころに描く「理想的人間像」を披瀝する。すなわち、

ただしく生きようとする者は、自分自身の欲望 (tās epithumiās) を抑えるようなことはしないで、欲望はできるだけ大きくなるがままに放置しておくべきだ。そして、できるだけ大きくなっているそれらの欲望に、勇気と思慮とをもって、十分に奉仕 (hupēretein) できる者とならなければならない。そして、欲望の求めるものがあれば、いつでも、何をもってでも、これの充足 (apopimplanai) をはかるべきである。

(491e-492a)

こういう者こそ、「自然未来における美しいこと、正しいこと」をわきまえた者なのだ。しかし大衆は、それらの欲望を恥ずかしさ (aischunē) と無能力 (adunamia) のゆえに充足できないがゆえに、放埒を醜いとし、節制や正義の徳を誉め讃えているにすぎないのだ。だが上に言ったように、その欲望に、勇気と思慮で、奉仕し、充足することこそ幸福であり徳なのだ。節制や正義の徳を守っていたら、不幸になる。(492a-c) この世の真実を知りたいというのなら、それは贅沢、放埒、自由⁽⁴⁾ (truphē kai akolasia kai eleutheria) とが、背後の力 (epikouria) さえしっかりしていれば、それこそが人間の徳であり、幸福であるということなのだ。(492c) ソクラテスの言う正義などは、うわべの綺麗事 (kallōpismata) であり、自然に反した人間の約束事 (sunthēmata) に過ぎない。そのように一気に語り終えたカリクレスに向かってソクラテスは、「他の人たちなら、ころころには思っている、口に出しては言おうとしないことを、君はいま、はっきりと述べてくれた」と語って彼の率直さ (parrēsiazomenos, 429d2) に礼を言っているが、ここでわれわれは次のことを確認しておくべきである。それは、カリクレスの主張した「自然の正義」における主内容の「(より)多く取る、持つ」という「所有」の実態は、実は一語で言うなら、《欲望の解放と充足》(=放埒の生) のことであったということである。ソクラテスもカリクレスの主張の本質をそこに見定めて (492dでソクラテスは上記のカリクレスの主張の全体を「欲望」の一語に要約しているように思われる)、その欲望追求という事実の事態が真実のところいかなる事態を意味しているのかを露呈させようとする。なぜなら、その問題こそ「人びとはいかに生きるべきか」(pōs biōteon; 492d) という本来の問題にとって重要な意味を持つと理解しているからである。

そこで、「何ひとつ必要としない人たちが幸福なのだ。」(hoi mēdenos deomenoi eudaimones einai. 492e) などという考え方は、石か屍の生だと語るカリクレスに、<欲望充足の果てしなさ<と空しさ>についての賢者の「話し」を語り聞かせる。(493a sqq.) それによると、「われわれは現在死んでいるのであり、肉体 (sōma) がわれわれの墓場 (sēma) である。」そして「魂の中の欲望が宿っている部分」(tēs psuchēs touto, en hōi epithumiai eisi) は、説得に負けて、あれこれと考えを変えるような性質のものであり、たやすく説得されて信じやすい (pithanos) もの (比喩として「甕 pithos」) であり、その放埒でしまりのない部分は、貪欲で満ち足りることのないようなものである。そしてそのような人たち (孔のあいた抜け作たち) の魂がハデスの国へ赴いた (死んだ) 時には、一番不幸であり、彼らは「孔のあいた甕 (tetrēmenos pithos)」(魂) へ、これまたいっそう孔のあいた篩 (koskinon) (魂) でもって繰り返し水を運び続けているような苦難を味わい続けるのだ⁽⁵⁾。なぜなら、「信念がないのと忘れっぽいのとで、何事にもしっかりと持ちこたえる力をもたないから、それで孔だらけの状態にある。」からである (: 篩としての魂の説明)。このような賢者の話を信じているソクラテスは⁽⁶⁾、カリクレスに次のような生を勧め、説得しようとする。すなわち、「節度ある生」と「放埒の生」との二つの生の対比において、「満ち足りることのない放埒な生の代わりに、節度があって、いつでもその時々のあるあわせのもので満足し、それで充分とするような生のほうを、君が選ぶように (説得したい)。(493cd) またカリクレスが言っていたのとは反対に、節度のある人たちのほうが、放埒な連中よりも幸福なのだ、と説得したいのだと語る。しかしカリクレスは放埒の生を採る。

そこでソクラテスは<節度ある人と放埒な人について>のもう一つの譬話 (eikōn) を聞かせることになる。(493d sqq.) 一方には、「思慮節制のある人」がいて、この人の魂はどれも傷のない健全な甕で、中は充滿している⁽⁷⁾。他方には、「放埒な人」がいて、この人の魂はどれも孔があいていたり、ひび割れしている沢山の甕であり、絶えず充足しなければ極度の苦痛を伴う。この両者のどちらが、幸福であり、優れていると思われるか。この譬話に対してカリクレスは、「そんなのは石の生活だ。充足された魂にはもはや苦痛も悦びも快樂もないのだ。・・・快適な生活とは、できるだけ沢山流し込むこと (epirrein) にある」(494a) のだからと語って、前者のような節度のある生き方を拒否する。それならばと、ソクラテスはさらに問う。快適な生活と幸福とは同じものなのだろうか、すなわち幸福な生とは、悦びの内容を問わずに、ひたすら欲望を充足して、悦びを感じている者の生なのか？ 本当に快樂に相違はないのか？ もし「悦んでいること to chairein」が善いことだとすると、数々の恥ずべき生 (疥癬にかかっているとか、放埒者の生とか、男娼の生とか) が出てくるだろう。しかしそれでもカリクレスは自説を守ろうとする。ここにわれわれはカリクレスの自然の正義論の本質を見たと言ふべきである。すなわち彼の

見解の本質は、《欲望—充足—快感—幸福》という一連の図式からなる《快樂主義》である。従って、当初の彼の主張の中に含まれていた「支配」は、欲望充足のために不可欠のもの、すなわち欲望を充足するための手段として必要であるものに過ぎず、彼の主張の本質は快樂を「所有」することにあつた、と考えられるべきであるように思われる⁽⁸⁾。従って、次にソクラテスのやるべきことは、「節度ある生に対する生」の本質であるこの快樂主義を論駁することである。

二 (495a-500a) : 反快樂主義論証とその結論

さてカリクレスの主張の本質を快樂主義と認定したソクラテスは、初期作品の問答法の形式をとって、カリクレスを二つの証明方法 ((I) (495e-497d), (II) (497d-499b)) で論駁しようとする。まず二点をカリクレスに確認することから始まる。

- ・快と善とは同じもの (einai to auto hēdu kai agathon) ; カリクレスの主張⁽⁹⁾
- ・勇気と知識と快樂の三者は、相互に別のもの (heteron) ; カリクレスの同意 (495a sqq.)

(I) 反快樂主義論証 I ~ 直接証明 ~ (495e2-497d8)

1. a) 「よくやっている (仕合せな) 人たち」 (hoi eu prattein) とその状態—— (例; 健康, 強さ, 速さ)
 - b) 「悪くやっている (不仕合せな) 人たち」 (hoi kakōs prattein) とその状態—— (例; 病気, 弱さ, 遅さ)
- これら両者 (a,b) は相互に反対の状態にあるものであるが、[同一のものが、その同一の側面において、しかも同一のものとの関係において: Resp. 436b]⁽¹⁰⁾ 同時に (hama)⁽¹¹⁾ 所有されたり、同時にそれから離れたりすることはないものであり、もろもろの「善いこと」「幸福」とその反対の「悪いこと」「不幸」についても同じであつて、ひとは交互にそれら反対のもの的一方を受け取ったり失ったりするのである。⁽¹²⁾ [a, b は同時存在が不可能なもの]
2. (そうすると)「もし、ひとが同時にそれから離れ、また同時にそれを持つような何かそういうものがあるとしたら、それは明らかに善と悪ではない。」(496c)
 3. 飢えている、渴いている、一般に欠乏・欲望は苦しいことであり、渴いているときに (= 苦痛を感じているときに) 飲む、すなわち一般に欠乏を充足するのは快いこと。(496cd)
 4. そして「渴いているときに飲む」という事態の意味は、「苦痛を感じているながら、同時に快い思いをしている」のだ、ということである。⁽¹³⁾

以上の同意された諸前提から次のような結論になる。(496e)

快苦は「同じ場所と時間とにおいて、両方とも一緒に (同時に) 生ずる」という事態を示しているのであり、魂においてであろうと、肉体においてであろうと、それは共通に言えることである〔: 快苦は同時存在が可能なもの〕。そうすると、前提1.から“よくやっていること”と“悪くやっていること”とは同時には存在し得ない事態であつたから、従って、「悦ぶことキよくやっていること」、「苦痛を感じていることキ悪くやっていること」、すなわち「快キ善」、ということになる。

この結論を判ろうとしないカリクレスに、ソクラテスは要約して重ねて説明する。(497b-d)

- ・飲むことによって、渴き (苦痛) と快は一緒 (同時) に感じられなくなる。
- ・欲望 (苦痛) と快樂とは両方とも一緒になくなる。
- ・善いものと悪いものとの両方が一緒になくなることはない。

従って、「善いことは快こと (快樂) と同じではなく、また、悪いことも苦しいこと (苦痛) とは同じではない。」これでもまだ納得したと見えないカリクレスに、ソクラテスは証明法を変えてもう一度論証する。

(II) 反快樂主義論証 II ~ 帰謬法による間接証明 ~ (497d8-499b3)

- ① 善い (悪い) 者が善い (悪い) のは、善い (悪い) ことが具わっていることによる。⁽¹⁴⁾
- ② 善いこととは快樂のこと、悪いこととは苦痛のことである。(カリクレスの主張)
- ③ 思慮があり勇気がある者は善い (優れた) 者 (agathoi) である。
- ④ 臆病で無思慮な者は悪い (劣った) 者 (kakoi) である。
- ⑤ 事実: 無思慮な者も臆病な者も、思慮あり勇気ある者も、ほとんど同じ程度に、いや場合によって臆病な者

のほうが勇氣ある者よりも、苦痛を感じたり、悦んだりする。

⑥善い者も悪い者も、同じ程度に悦び、苦痛を感じる。(③④⑤から)

以上の同意された諸前提から、

善い者と悪い者とは、同じ程度に善い者であり悪い者である、また場合によっては悪い者のほうがずっと善い者であることになる。このようなおかしな結論が出るのは、前提②の誤りのゆえであって、従って、「善キ快」, 「悪キ苦」なのだ。(この論証においては、①は直接に使用されない。しかし②を見ても判るように、カリクレスにとっては快樂は善いことであるから、カリクレスにとっての①は善い者に快樂が具っている、という意味になり得る。)

何を言っているのか分からない、ととほけるカリクレスに対して、カリクレスの主張は一問一答による「再吟味」に掛けられるが、同工異曲とも言うべき論証であるので、新に言われていることだけを項目的に拾っておくに留める。(498d-499a)

- ・悦んでいる者 (hoi an chairōsi) は悦んでいる限り、善いことすなわち快樂が具わっている。
- ・善いことが具わっているのだから、悦んでいる者は善い者である。
- ・苦痛を感じている者 (hoi an aniōntai) には悪いことすなわち苦痛が具わっていて、悪いことが具わっているから、苦痛を感じている者は悪い者。
- ・快苦 (chairein kai lupeisthai) の大きさに即して、その者は善い者であったり悪い者であったりする。
- ・事実：思慮のある者も無思慮な者も、臆病な者も勇氣のある者も、善き者も劣悪な者も同じ程度に悦んだり苦痛を感じたりする。場合によっては、無思慮な者、臆病な者、劣悪な者のほうがいっそうそうである。

かくして、悪しき者は善い者と同じ程度に悪い、かつ同じ程度に善い。あるいはむしろ、悪い者の方がずっと善い、ということになる。(499a) そして、善い者・悪い者の度合いは、快苦の大きさの度合いに比例するということになる。このような同意できないような結論が出てきたのは、やはり「快いことと善いこととは同じだ」(tauta hēdea te kai agatha einai) と主張することから帰結したのだ。ゆえに、快は善と、苦は悪とは同じなのではない。

以上二度にわたる論証によって逃げられないと思ったカリクレスは、そこで一転して快樂はすなわち善であるという自説を急遽修正し、<快苦に善悪の区別>を立てることにする。(499b sqq.)

- ・善い快樂(苦痛)とは、有益な快樂(苦痛)のことであり、何か善いことをもたらす快樂(苦痛)である。そしてそれは卓越性(徳)を作り出す快樂(苦痛)である。
- ・悪い快樂(苦痛)とは、有害な快樂(苦痛)のことであり、何か悪いことをもたらす快樂(苦痛)である。そしてそれは卓越性とは反対のものを作り出す快樂(苦痛)である。

このように区別した上で、快も苦も、益になる方を選ぶべきである。そしてポロスとの同意事項(468d)である、“善があらゆる行為の目的であり、他のすべてのことは善のためになされるべきであり、その他のことのために善がなされるべきではない(逆であってはならない)”ということを確認すると、

- ・快(ta hēdea)は善いことのためになさるべきであり、快いことのために善いことがなされるべきではない、ということになる。(善について contextは単数・複数両方使用されている。また快が否定されているわけではない。)

では、諸快の中から善い快を選び分ける(eklexasthai)のは、誰であろうか。それは“技術の心得のある人(知識のある人technikos)”ではなかろうか？(500a)⁽¹⁵⁾ カリクレスは同意する。

以上のように、<快樂と善とは同じである>という主張を否定されたカリクレスが一転して安易に快樂に善悪の区別を認める時に、われわれが彼において見るものは何であろうか。それは、自分だけは一般大衆とは異なる特別の位置に最初は置いていても、行き詰まると世間の中に身を移す(cf. 499b)ということの中に見られるごく普通の人間の在り方であり、また、彼は特殊な真正の快樂主義者ではないということではないのか。もし徹底した快樂主義者なら、自分では快樂は善であると定めておきながら、その後で、“その或るものは善いが、それと別の或るものは悪いのだ”などとは言わないからである。従ってカリクレスにおいて見られるのは、むしろ“思想的無定見さ”であり⁽¹⁶⁾、かえってそれがまた彼の快樂主義がごく一般の、“日常の人間”のそれであることを思わせるのである。むしろ徹底した快樂主義は、決して大衆のものではないのであって、少数者(hoi oligoi)のもの

だと言わねばならないだろう。彼が理論に基づく快樂主義者ではなくて、本能的なものとしての本性（自然）に基づく快樂主義者であるところに彼の一般性があり、またその一般性が『ゴルギアス』における快樂論の特性と意味があると考えられる。大衆においては、理論よりも本能的なもの、本性的なものの方が強いというのが事実であろうからである。

三 (500a-508c) : 二つの「生」の比較と選択 — 「政治」か「哲学」か

あらゆる快が善なのではないことが確立された前節を受けて、ここから「哲学的生」と「政治的生」のどちらを選択すべきかが本格的に問われることになる。すなわちこれは、すでに第一部において内含され、第二部において表面に現われ、第三部においてすでに幾度か言及されたことを通じて全面的に問われることになった「人生いかに生くべきか」(hontina chrē tropon zēn. 500c / pōs biōteon; 492d) という『ゴルギアス』における中心の問題である。カリクレスを相手にした時、今われわれの真の課題になっているのは、現在目にしているような「弁論術や政治」と「哲学」という二つのどちらの生を生きるべきかについて考察しているのだから、真剣に考えて答えるべし、というソクラテスの要請となって問われ始める。(500c) そしてそれは、第一章で見たような哲学批判を通して哲学無用論を展開したカリクレスへの正式な解答であると考えられる。それはまた、或いは『ゴルギアス』の著作年代から考えても、実際には「哲学の生」を選択したプラトン自身の政治活動への正式な解答であったとも考えられる。いずれにせよ、以後の展開のために、もう一度確認しておくべきことは、「弁論術と政治」と言われる時、すでにわたしも指摘してきたことであるが『ゴルギアス』における弁論術は政治術としてのそれであるから、この第三部において政治のほうに遙かに重点があるのであって、対立する一方を「政治的生」として考えてはば間違いないと思われる。ただし、手段的な意味で弁論術がカリクレスにとって不可欠なものになっていることは否定できない。

さて、両者の生き方のうちどちらを選択すべきかについての結論を出すに当たって、ソクラテスは両者をまず区別すること、次に両者の優劣を比較し、それを見て最後に選択すべきであろうと提案し (500d)、それに従って議論が進められる。そこで最初に区別のために、ゴルギアスとポロスとの対話が部分的に取り出されることから始められる。それは「目的・目標」に即して二つの仕事 (paraskeuai) を区別することであった。(500a sqq.) すなわち、

- 1) 「快樂」だけをもたらし、「善悪」について何も知らない仕事としての弁論術、政治と
- 2) 「善・悪」を知っている仕事としての哲学 (知の追求)

の二種であり、これらはまた次のような性質のものであった。

- 1) 「快」を目標とするものは、快の狩猟と言われ、例えば料理であり、技術とは言えず、快の本性について、理論的にその原因をよく知らず、経験と熟練に頼って記憶に依存しているだけの仕事であった。
- 2) 「善」を目標とするものは、善の狩猟と言われ、例えば医術であり、技術と言えるものであって、対象の本性と自らの処置の根拠について「理論的説明」ができる仕事であった。

このような区別は、上の医術と料理の例からも判るように、「肉体」を例として考えた区別であるが、その区別が魂に関しても言えるのか。すなわち

- ・最善を無視して、ただ魂の快だけに関心のあるもので、快の善悪を考えないもの、すなわち迎合の術と
- ・魂にとって最善が何かを考察する技術的なもの

との区別は可能かどうかであって、「区別」だけならおそらくカリクレスにとって問題がないからであろうが（彼にとって議論の先が見えていないからとも言えるが）、彼は同意する。おそらく最初に提案された「区別」は、不明瞭だがこの辺りで一応終わると考えるべきであるように思われる。なぜなら、ここから以後の対話は、以上のような「目的」の区別のそれぞれに二つの生き方・活動を当てはめながらその性質を述べて行くことを通じて、両者の「優劣の比較」をしているからである。

次に政治的弁論の特質を明らかにするために、一人以上の集団を相手にして (hathroais)⁽¹⁷⁾、聴衆がいつそう優れた人間になるようにするのではなく、「快樂」、「悦ばすこと charizesthai」だけを目標にしている仕事の諸例が参考にされる。すなわち、「笛吹き術」「競演の場での堅琴の術」「デイテュランボスの詩の創作」「悲劇の創作」

である⁽⁴⁸⁾。これらはいずれも「快を見つめること」(pros to hēdiston blepōn)がその仕事・活動の特質であって、決して「最善を見つめること」(pros to beltiston blepōn)が目指されてはいないとされる。そして、これらの仕事から、「曲調・節 melos」「リズム rhuthmos」「韻律 metron」を取り去ると、残るのは「ことば」だけであり、それこそは民衆に語りかける迎合術としての「弁論術」ということになるという。こうして明らかになるのは、アテナイの市民たちに語りかける政治的弁論術というものの実態であって、弁論家たちはいつも最善の事柄に目を向けて、自分の言論によって国民ができるだけ優れた人間になるようにとの一事を目標に努力しながら語っているというようなものではないということ、そしてまた、民衆を悦ばせること(御機嫌を取ることに to charizesthai)ばかりに努め、他方、そうすることが彼らを優れた人間にするか劣った人間にするかというようなことは、少しも意に介さない、という特質であり、まさしく迎合術(kolakikē)としての弁論術であり、それは恥すべき大衆演説(aischra dēmēgoria)であると言われる。これに対して、

国民が精神的にできるだけ向上するようにはかかって、自分のことばが聴衆に快く響こうが、不快に聞こえようが、それに関わりなく終始一貫、ただ最善の事柄を語ろうと努めることのほうは立派なものだということになるだろうが、君はそのような弁論術についてこれまで一度もお目にかかったことがないのではないか？
(503ab)

そして、当世にいなければ、過去の中からもよい、その人が弁論活動を始めてから、アテナイの市民たちが、以前はつまらぬ人間だったのに、そのひとのおかげですっかり優れた人間になったと評判されるような、そんな例が誰かいるか？とたまたみかけるように問う。(503b)きわめて否定的でかつ断定的なソクラテスの問である。それに対してカリクレスは、現代にはいないが、かつてはいたとして、テミストクレス、キモン、ミルティアデス、ペリクレスを挙げる。しかし昔の彼らに対しても、ソクラテスはそういう政治家ではなかったと判断する。すなわち繰り返せば、

さまざまな欲望の中で、満足させれば人間が向上するようなものはこれを充たし、人間を墮落させるような欲望を充たせないということが、人間の徳である。(503cd)

のならば、自分の欲望も他人の欲望も充足させる彼らはそういう有徳な政治家ではなかったのだ。またそういう徳性には「何らかの技術(専門知)(tis technē)」が必要なのであって、彼らにそれがあつたことが疑われる。こうしてソクラテスの批判は一貫して快樂・(欲望)と善という二つの目標・目的を基準としたものであり、善の立場から快樂を批判するという内容になっており、しかもそれに関して相当断定的な調子の判断であると言える。ソクラテスのこのような断定的な調子には、何か確固たる「理念」とも言えるものがなければならぬだろう。それを開示しているのが、次の段になると言えるのではなからうか。すなわち「そもそも優れた人物・最善を目指す語り手(ho agathos anēr kai epi to beltiston legōn)とは誰のことか」を集中的に披瀝する部分である。(503d sqq.)

最善のこと[もの]を目指して語る人[作る人]とは、・・・何か一つの目標に目を据えながら語る[作る](apoblepōn pros ti (erei))。・・・そして自分の作りつつある作品に目を向けながら、自分の作り上げようとしているものに、ある一定の形(eidos ti)が実現されるようにと意図して。・・・彼らは一人一人自分が作ろうとしている作品の一つ一つを規律(taxis)のもとに置き、しかも相互に適合し調和したものである(prepon te einai kai harmottein)ようにし、かくして最終的に作品全体を一つの規律と秩序にかなったもの(tetagmenon te kai kekosmēmenon pragma)に組み立てるのである。(503d-504a) (cf. 506d; orthotēs/technē)⁽⁴⁹⁾そして規律と秩序(taxis kai kosmos (kosmēsis 秩序正しさ))にかなっているものは役に立つ善いもの(chrēstē)であり、無規律(ataxia)なものは悪いもの(mochthēra)であり、それは技術的作品の場合だけでなく、魂の場合も同様である。「身体の規律(taxis)には「すこやかな(健 hugieinon)」という名前がついていて、それに基づいて身体に健康をはじめ、その他の身体上の徳が生まれてくる。」(504c) 他方、

魂における規律と秩序には(tais de ge tēs psuchēs taxesi kai kosmēsesin)「法にかなった nomimon」とか「法 nomos」とかいった名があり、人びとはこれによって法に従う人(nomimos anthrōpos)ともなり秩序ある人(端正な人 kosmios anth.)ともなる。そして、こうした性格こそ、正義と節制の徳(dikaisunē kai sōphrosunē)にはかならない。(504d)

と語られる。しかも後で語られる箇所を見れば、上で語られたことは、カリクレスの「自然の正義」が動物界・人間界に普遍的に見られた事実だと語られていたのに対して (483d), ソクラテスはそれが単なる人間界をも超えたものとも共通する真実である、と“賢者たち”に事寄せて言うのである。すなわち、

天も地も、神々も人間たちも、そのすべてを統括して一つに結びつけているものは、交友 (koinōnia) と友愛 (philia), さらには、秩序正しさ (kosmotēs.), 節度 (sōphrosunē), 正義 (dikaiosunē) なのである。彼ら (賢者) がこの宇宙の総体をコスモス (kosmos 秩序) と呼んで、決して無秩序 (akosmia) とも放埒 (akolasia) とも呼ばない理由は、ここにあるのだ。(507e-508a)

というわけである。このようなことの次第を心得ている者こそが、真に「かの技術の心得のある立派な弁論家」(ho rhētōr ekeinos, ho technikos te kai agathos. 504d5)⁽²⁰⁾ であると言うべきであり、またそうあろうとする者の使命は、

国民の魂の中に正義が生まれて、不正が取り除かれるように、節制が生じて放埒が除かれるように、一般に徳が植え付けられて悪徳が去るようにすること。(504de, cf. 508c)

でなければならない。だから、肉体の場合と同様に、魂において、欲望を充足することが、許される場合、許されない場合があるのであり、

魂の場合、それが劣悪な状態にある限り、つまり、愚かで、放埒で、不正で、不敬虔な魂である (ponēra, anōtos te ousa kai akolastos kai adikos kai anosios) 限り、そのような魂にはいろいろな欲望の満足を禁じるべきである。(505b)

ということになる。そして欲しいものを禁じることは抑制によって懲らしめること (kolazein) であり、節制によって懲らしめることは魂のために善いことなのだ。(505b) 決してカリクレスの主張するような無抑制の放埒は、魂にとって善いことではないのだ。たまたまなくなったカリクレスは議論をここで捨てようとする。ゴルギアスの執り成しにもかかわらず、後は「自分で話して、片をつけてくれたまえ」(506c) と言って話すことを拒否する。

そこでソクラテスはいわゆる自問自答 (モノローグ) の形で、これまでの議論を要約することになる。(506c-507c) まさに要約であるから、これまでと重複することになるが、「よいことは二度でも、三度でも話すのがよい」(498e) に倣って、長くなるが繰り返しておくのがよいと思う。⑧以下は必ずしもこれまでには、言われていなかったことにも思われるからである。

- ①快と善とは同じものではない。： そうだ
- ②善のために快がなされるべきか。： そうだ
- ③快と善とは、それぞれが具わる場合 (paragenomenou, parontos), その者を快くするもの、善い (優れた) 者にするものだ。： そうだ
- ④善い (優れた) 者になるのは、徳 (aretē) が具わる (paragignontai) ことによってであるか。： そうだ。
- ⑤徳は、それぞれのものに本来与えられているところの、規律 (taxis) と、正確さ (orthotēs) と、技術 (technē) とによって最もみごとに具わる。： そうだ
- ⑥徳とは、一つの規律によって規制され秩序づけられたものだ。： そうだ
- ⑦ものが善い (優れた) ものとなるのは、それに固有なある秩序 (kosmos) が具わるからにはほかならない。： そうだ
- ⑧魂にしても、それが本来具えるべき秩序を有するとき、その魂は無秩序なそれよりも優れている。： そうだ
- ⑨秩序 (kosmos) を持った魂は、秩序ある (端正な) 魂 (kosmiā psuchē) だ。： そうだ
- ⑩秩序ある (端正な) 魂は、思慮節制ある (sōphrōn) 魂だ。： そうだ
- ⑪思慮節制ある魂は、優れた善い (agathē) 魂だ。： そうだ
- ⑩無思慮で放埒な (aphrōn te kai akolastos) 魂は、悪しき (kakē) 魂だ。： そうだ
- ⑫思慮節制のある者 (ho sōphrōn) は、神々に対しても人間に対しても、「なしてしかるべきこと」(ta prosēkonta) をなす。： そうだ
- ⑬当然「なしてしかるべきこと」をなすとは、
- 人間に対しては、「正しい行為」をなすことであり、それは正しい人間である。神々に対しては、「敬虔な行

為」をなすことであり、それは敬虔な人間である。： そうだ

⑬そういう者は勇気のある者、なぜなら思慮ある者だから。思慮ある者とは、「事物でも人間でも、また快樂でも苦痛でも、避けるべきは避け、追求すべきは追求し、また踏みとどまるべきところには、踏みとどまって忍耐する」者のことだ。

⑭思慮節制のある者 (sōphronos andros) は、正しくて、勇気があって、そして敬虔な者であるから〔基本的徳を全部具えているという意味で〕、完全に善い人 (agathon andra einai teleōs, 507d2-3) である。⁽²¹⁾

⑮善い人は (ho agathos(sc. anēr))、よく・立派に行なう (eu te kai kalōs prattein) から、仕合せであり幸福である (makarion te kai eudaimona einai, ibid. 3-4)。⁽²²⁾

－⑯放埒な者、すなわち劣悪で、やり方の悪い者 (ho akolastos, ponēros kai kakōs Prattōn) は、不幸 (athlios) である。

このように自問自答の過程で要約し終わったソクラテスは、「以上はあくまでも真実であると主張しておくことにする」(507c) と語り、以上の「優劣の比較」においてすでに行なわれていたとも言える「選択」を最後に述べることになる。

幸福になりたいと願う者は、思慮節制の徳 (sōphrosunē) を追求して、それを修めるべきであり、放埒 (akolasia) のほうは、われわれ一人一人の脚の力の許す限り、これから逃れ避けなければならない。(507cd) そして、もし懲罰を受けることが必要になった時には、決してそれを逃れてはならないのであり、

それらのことこそ、ひとが人生を生きる上において、目を向けていなければならない目標であると、ぼくには思われるのだ。そして、自分自身に関することも、国家に関することも、仕合せになろうとする者には正義と思慮節制の徳 (dikaiosunē kai sōphrosunē) が備わるようにという目標に傾注しながら、その目的に添って行動しなければならないのだ。(507de)

と語られ、カリクレスの「自然の正義」の実態であった「(より)多く持つ・取る」という「放埒の生」、それは「もろもろの欲望を抑制されないままに放置しておいて、それらを充足させようとする」(507e) 生であるが、そういう生(「盗人の生 leistou bios」)を選択してはならないという結論に到達したのである。なぜならまた、そういう生は誰とも共同することはできないし、共同のできない生には友愛もあり得ないからである。そのように結論して、先に挙げた“賢者たち”の話が語られる。それは一言で言えば、放埒を否定するものであり、万有における秩序 (kosmos) の支配(ここでは、この一字を説明するのが、共同、友愛、秩序正しさ、思慮節制、正義であるように言われている。)を主張するものであった。そしてカリクレスに対して、「他人よりも多くを所有することを求める」(pleonexian askein, 508a7) 君、無秩序や放埒を主張する君は「幾何学的平等 isotēs geometrikē」⁽²³⁾ (←→無秩序、放埒) が万有を支配していることに無知だからだと忠告する。(508a, cf. Leg. VI, 757a-e) そして最後に、前に(第一部第二部に)言われたことのすべて、すなわち、

1. 不正を行なっている者は、告発され、懲らしめられるべきである。
2. 弁論術はそのことのために用いられるべきである。
3. 不正を行なうのは、不正を受けれることよりも醜く、悪い。
4. 真の弁論家たらんとする者は、正しい人でなければならず、また正しいことについての知識を持っていないなければならない。(以上508bc)

ということどもは、じつは以上に言われたことの帰結なのだという。

こうして、以上のように語られることによって、カリクレスの「自然の正義」の主張の実態をなしていた<快樂主義>(=放埒)が選択されるべきものではないことが明らかにされたことになる。そしてその否定の根拠は「正義と思慮節制の徳」こそが、「自己」の本質である魂の本来の在り方(真実)に添うものであり、その意味でソクラテスにとっては、その徳こそが「自然」であったからである。元々、何を「美醜」とするかに即して意見が分かれていた「正義」については、「正義とは何か」という問によって問われていたが、「自然とは何か」という問は立てられてはいなかった。しかし、カリクレスが「自然の正義」を主張して以来、放埒であることと節度があることとのどちらが「自然」なのかで、実は対立していたのである。カリクレスは放埒であること、すなわち欲望を解放してそれを充足することの中に快樂を見つけ、それが彼にとって人間の現実・事実としての「自然」

であり、理想であったのである。しかしソクラテスはその現実に人間の「自然」を見なかった。彼はそういう現実を拒否し、「適合」「調和」「規律」「秩序」ある魂の状態・在り方、これが「正義と節制の徳」とされるが、そこに魂の徳を想定し、そういう徳の具った魂を善い魂、従って善い人と考え、そこにまた魂という自己の真実を見、それを本来の「自然」と考えたのである。しかしそのようなことは、先に言ったように、問題をカリクレスの「支配」や「より多く持つこと・取ること」等が語られる「対他的領域」から「自己連関の領域（魂）」へと転回すること、すなわち現実から真実へ、現実的「自然」から本来の「自然」へと検討対象を転回させることを通して、可能になったのである。プラトンの「究極的根拠」への問は、相対的思考領域（対他連関、社会的連関の領域）で問うことを止め、魂という「自己」の中でしか、真実のところ意味を持ち得ないからである。⁽²⁴⁾

第三章 政治活動における現実と真実——最終的結論——（508c～527e）

一（508c-513c）：「現実」対「真実」

上記第二章第三節において展開されたソクラテスの最も基本的かつ本質的な見解に基づいて、第三部の始め（第一章第三節）のカリクレスによる実際政治という「現実の世界」への勧誘に対していかに応えるかが、ソクラテスの最後の課題である。先にカリクレスは哲学批判をした後で、現実すなわち人さまさまの在り方に通じていなければ、公民権剥奪、財産没収、国家からの追放、死刑といういわば最大の危険に出会った際に、我が身を守ることができずに、一番の恥辱を受けることになり、とても名声をうたわれる者になどなれないだろう。だから「実務に関するよいセンス（嗜み）」を身につけるようにせよ、とソクラテスに忠告したのであった。

しかし真の意味で笑いものとなるのは誰か、そして「身を守る」(boēthein, 509b4, boētheia, 509b7) とは本当のところどういうことなのか。ソクラテスにとって、「不正を行なうのは不正を受けるよりも、“行なうその当人にとって” もっと害があり、(kakion), 恥ずかしい (aischion) ことだ。そして、それ以上の害悪は、不正を行なっていないが裁きを受けないこと」(508e-509b) であるという容易には信じ難い主張は、彼が展開してみせた魂論という「自己の生」の根本的「真実」を確認した今となっては、「鉄と鋼の論理」(509a1) によって確定されたことなのである。だから彼にとって真の意味で笑いものになることとは、そのような自己自身の魂における最大の害悪から自分も友も守ってやれないことがあるとすれば、これこそがソクラテスにとって最大の害悪（危険）であって、魂そのものの真実に間接的にしか関わらない事態に、最大の危険、最大の害悪を見ることはできないわけである。再度言うなら、害悪 (kakon) のより大きいのは、カリクレスが挙げたような事例によって「不正を受けること」ではなくて、「不正を行なうこと」こそがそうなのであって、その害の根拠は魂論にあるのである。しかし視点を変え、逆から考えてみるなら、何を身につけた時に、

①「不正を行なわないこと」から生ずる益と、

②「不正を受けないこと」から生ずる益

との両方を得られるのか、ということも考えてみなければならない。そうすると、②の場合には

i) 不正を受けまいとする「意志 boulesis」があれば十分なのか？（望みさえしなければよいのか？）、それとも

ii) 不正を受けないような「力・能力 dunamis」を身につけることによってその益は得られるのだろうか？

と問うことでなければならないが、明らかに、受けまいとする「意志」だけでは不足であるから、どうしても「力・能力」が必要になる。

それならば、①についてはどうなのだろうか。この場合にも行なうまいとする意志だけでは不足で、「何らかの能力と技術」も要るのだろうか？ ポロス相手の第二部で同意されていたところでは (468b sq.), 「誰一人、不正を行なうことを望む者はなく、不正を行なう者はすべて心ならずも (akontas) それを行なう」(509e) ののであるから、不正を行なわないためにも「何らかの力と技術 (dunamis tis kai technē)」(510a) が必要になる。⁽¹⁾

また、②に関連して、受ける害を<最少限にいくとめる>ためには、

a) 自分自身が一国の支配者、あるいは独裁者となることによって可能であるが、それが不可能なら、

b) 現存政体（時の支配政権）に味方する者・親しい者となることによって可能になるであろう。

後者b)の場合、人が他人と最も親しい間柄（友）になるのは「似た者が似た者に」なることによってであるとすると、独裁者より優れてもいず、劣ってもいないような者になって、独裁者の非難・賞賛が自分のそれでもある、というように調子を合わせることができるようになること（＝支配に隷属すること）によって、すなわち独裁者に似た性格の者となることによって、たしかに独裁者に親しい者となることはできるのである。(510cd)

しかしそういう意味で「似た者になる」ことによって②は実現されるとしても、①が達成されないのであって、それどころか「似た者が似た者に」の原理に従えば、それは自分が数多くの不正を働きながらも罰を受けない者になることを意味し、主人の真似をして得た権力のために、「自分自身の魂は邪悪なものとなり、すっかり損なわれてしまう」(510e-511a) ことになる。従って、b)の途を採る者は、ソクラテスにとっては魂を悪しきものにするという最大の危険を選択することを意味する。従って、b)の選択を否定されたカリクレスによって、そんなことを言っていると「もし支配者が望むなら、死刑にされたり、財産を取り上げられたりすることになるぞ」という、ポロスもまた再三再四言っていたことをここでまた言われても、直接的に「自己の魂」に関わるものではない脅迫に、ソクラテスは動ずることがない。

そもそも、人間が自分のために用意工夫すべきこと（心構えとして持つこと *paraskeuazesthai*）とは、できるだけ長い間生きながらえることであるとか、またそのための技術（*technē* この場合法廷弁論）を修得するというようなことなのだろうか？いや、人は長い間生き続ければよいというものではないのだ。なぜなら、邪悪な〔魂において病んでいる〕人間は、必ず悪い生き方をするから、生きていることがよりよいことであるとは言えないのだ。(512b) 従ってわれわれが配慮すべきこと、すなわち「高貴であるとか優れているとか」いうのは、「これから生きるはずの時間をどうしたら最もよく生きることができるか」(512e, cf. Crit. 48b) ということを考えることであり、カリクレスの言うように「ただ自分と自分の持物とを救って安全に保つ」ことではない。単なる救命、長命を願ってはならないのであって、それよりも魂の健全さ（*sōphrosunē*）という「一番大切なもの」の利益をこそ考えるべきである。カリクレスが望むような権力を選択すること（a）、bを含む）はその最も大切な魂を賭けることになるのだ（513a）、とソクラテスは語って、「自分の住んでいる国の国家体制〔現実〕に、自己をすっかり同化させること」を安易に肯定しようとはしない。(512e-513a) そのようなソクラテスの態度に、カリクレスは「私の気持ちでは未だ納得はしていない」と語ると、それは「民衆への愛着」(*ho dēmou erōs*, cf. 481d)⁽²⁾ がわたしに納得することに抵抗しているからだ、と彼のこのころの内を見抜いてしまう。ソクラテスは、大衆というものは自分たちの気質にかなったことを語る「民衆の友」である者を悦び迎えるのだ（513a-c）という現実を熟知し、それに引かれるカリクレスのこのころを知っていたのである。

二（513c-522e）：政治家批判の指標と政治家批判、そしてソクラテスの自己弁護

もう一度カリクレスに問う（513d sqq. cf. 500b sqq., 464b sqq.）。肉体にも魂にも世話する二種の仕事があった。一つは、快樂が目標で、卑しい仕事、迎合。もう一つは、最善が目標で、対象を善いものにする仕事。一体、国家とその市民に対して、政治家の仕事とは何を行なうことなのか。(513e-514a, cf. 515c) それは「市民たち自身をできるだけ優れた人間にするようにして世話すること（*therapeuein*）」であって、そのためには財産や支配力や権力よりも、魂をこそ大切にすることであり、そういうことこそが真に役立つものなのだ。なぜなら財産等を「使用するものとしての魂」⁽³⁾ が優れたものでない限り、それらは何の役にも立たないからだ。だから、君が公共の仕事に携わることをどうしても望むのなら、その前に「自己」を吟味をせよ（514a-515b）。われわれは自分が携わろうとしていることについて、自分がふさわしく学んでいるか（心得があるか）、また自分の先生を示せるか？（*epistameta/para tou emathomen*; 514b）、そしてまた、誰かを立派な優れた人にしたという実績・業績があるか？（514b）等を自己に問うべきである。⁽⁴⁾ 政治に携わり始めたばかりのカリクレスは（515a）、このような吟味項目を尋ねられて答に窮する。

そもそも、「市民の一員として政治活動するには、どういう仕方でこれをなすべきであるのか。」(515b) そして、政治（家）の目標とすべきこと、優れた政治家批判の指標とは何なのか。それは、幾度も言われたように、「市民たちを、より劣悪なる人間から、より優れた人間にすること」(515d) でなければならない。そのような指

標に照らして、カリクレスが評価した昔の政治家たち (503c) を観てみると、決して合格できるような政治家たちではなかったのだ。そうソクラテスは彼らを断罪する。

まず、ペリクレスについて。かれは<噂>に拠ると「アテナイ人を怠け者にし、臆病者にし、噂好きのおしゃべりにし、金銭欲の強い人間にしてしまった。」(515e) また<事実>に拠ると、公金費消の廉で有罪の宣告を受けた。これらから判断すると、以前には性質温和 (hēmeros) な正しい人であった者たちを、彼はこともあろうに自分に対して粗暴な (agriōteros) 者にしてしまったことになる。すなわち国民をより不正で、劣悪にしてしまったのだ。とすれば、彼は政治家として有能ではなかったのだ。(516d) また、キモン、テミストクレスは陶片追放に遭ったし、ミルティアデスは堅穴に投込まれるという判決に遭った。彼らは皆、世話してやったはずの市民からいわば憂き目に遭わせられたことになる。彼らが弁論家であったとすれば、いわゆる有用であるはずの弁論を用いていなかったことになるし、迎合としての弁論術も用いていなかったことになる。(517a) 従って、「僕たちの知る限り、このアテナイには政治家としてすぐれた人間はいなかったのだ。(現在もまたそうである。)」(517a) とソクラテスは結論する。

しかし、上に挙げた政治家たちを市民の欲望を充足させる「召し使い (diakonos) としてみる限り」、現代の政治家たちよりも有能であったとは言える。(517b) しかし、<政治家のなすべき唯一の仕事>は「欲望の言うとおりにならず、その方向を向け変えて、説得なり強制なりによって、市民たちがより優れた者になるはずのところへ、その欲望を導いていくこと」(517b) にあるのであって、この点では昔の政治家たちも現代の政治家たちと同じで、やはり優れていたわけではなかったのだ。

繰り返し繰り返し同じところへ話しは戻る。真の世話の技術(「体育術」「医術」とは、他の技術(「化粧術」「料理術」；奴隷的召し使いの術)を支配し、使用すべき技術なのだ。⁽⁵⁾ なぜなら、前者の技術は対象のための益・害を知っているからであり、それに対して、欲望の求めに応じようとする連中(518c)は召し使いと言うべきであって、そこで扱われている事柄については、何一つ善いことも美しいことも知らないでいる者たちであり、そういう政治家たちをカリクレスは賞賛していたのだ。以上のように語って、ソクラテスは彼らを批判したのだが、その批判・批評の視点・指標は、「節制や正義の徳」(sōphrosunē kai dikaiosunē, 519a)にあったのであって、これを「見つめながら」、国民の欲望・快楽に奉仕するのではなくて、それらに向け変えることを通じて、彼らを「より優れた者」にするかどうかにあったのである。だとすれば、「真の意味で優れた国家の指導者たる者が、自分の指導しているまさにその国家によって、不当に滅ぼされるというようなことは、どんな人びとの場合にも決してあり得るはずはない」(519bc)のであり、それはソフィストの場合も同様であって、<真の徳の教師>なら弟子によって(不当に)そういうことをされるはずがなく、あるとすればそれは公言との矛盾であり(519cd)、理屈に合わない(alogon)ことである。現実にはソフィストの術と弁論術は同じなのであって、そうでもないとしても近い関係にある。(520a)しかし本当は、カリクレスが軽蔑している(520b)ソフィストの術のほうが弁論術よりも立派である。それは、本来立法術のほうが司法術よりも、体育術のほうが医術よりも立派であるのと同様な理由によってである。[「病を未然に防ぐもの」のほうが「病を癒すもの」よりも本来立派だからである。]弁論家とソフィストが生徒を批判することは、すなわち自分の教育能力と内容を否定することである。(520b)(ここでまた、第一部のゴルギアスを批判していると思われる。)

このような批判を終えたソクラテスは、最終的にカリクレスの勧めに応えることになる。それは結局既述の「二つの生き方」を指標にして応えることである。しかし言い方は少し変更されている。すなわち、カリクレスよ、君はどちらの世話の仕方を自分ソクラテスに勧めるのか？

①医者のように、「人をできるだけ優れた」人間にするように頑張り抜く生き方か？

②召し使いがするように、「彼らを悦ばせることを目的につきあう」生き方(迎合家の生き方)か？

カリクレスは②を主張する。だが、それはどうしてソクラテスには話うことのできない選択である。なぜなら、カリクレスが望むような仕方で支配者となって、他人のものを不正な仕方で奪い取った者は、それらを不正な(醜い)仕方で使うことにならざるを得ないからである。そして、醜い使い方をすれば、自分に害になるように使うことになるのは必然だからである。(521bc)だから、民衆を支配する者たちに「親しい者」となることを拒否することによって、たとえカリクレスが言うような危険な現実の中で法廷に引き出されるということが予想されよ

うとも、カリクレスの選択を自分の選択とすることはできないということになる。いやそれどころか、「少なくとも、現代においては、アテナイ人の中で、真の意味での政治の術に手をつけているのは、自分一人なのだ。」(521c) というのが、ソクラテスの自負である。なぜ唯一彼だけが、真の政治術の実践者なのか？ それは彼の言動の目的が「悦ばせることや最大の快樂にではなく、最善に」(521d) あるからだ、という理由によってである。だから、もしカリクレスが危惧するように、法廷に引き出されて、その結果敗訴するとすれば、それは、迎合としての弁論術を使って人びとが親切や利益と考えている「快樂」「悦ぶこと」を自分が提供してやるわけにはいかなからであり(521e-522b)、ちょうど体によいものよりも美味しいものをねだる者に対して、医者の方が料理人よりも説得力が劣ることがあるようなものだ、というわけである。「現実」は「快樂」を望み、自分はその対立する「節度による善」という「真実」を望むのであるから、自分は有罪になるだろう。しかし、それは自分にとって、恥すべきことではないのだ。なぜなら、

人びとに対しても、神々に対しても、不正なことは何一つ言わなかったし、また行ないもしなかったという
ことで、自分自身を助けてきた。(522cd)

ということこそが、結局は自分を守る最善の方法であると考え、知らなければならないのは、

魂が数々の悪行で満たされたまま、ハデスの国へ赴くのは、ありとあらゆる不幸のうちでも、一番ひどい不幸
(522e)

であると主張する。この世の幸・不幸、正・不正の問題は、それらが魂の徳性であり、魂が不死である限り、ただこの世の生だけで尽かされてしまうのではないとソクラテスは考えていた節があり、最後にカリクレスに語って聞かせる「死後の物語」はそのことと関連する。

三 (523a-527e) : 死後の物語・神話(muthos)

「魂が数々の悪行で満たされたまま、ハデスの国へ赴くのは、ありとあらゆる不幸のうちでも、一番ひどい不幸」(522e) であるなどという信じ難い話しをするにあたって、ソクラテスはあらかじめカリクレスにこう前置している。

君はそれを、作り話し(物語・神話 muthos)と考えるかもしれない、と僕は思うのだが、しかし僕としては、
本当の話し(logos)⁽⁶⁾ のつもりでいるのだ。というのは、これから君に話そうとしていることは、真実の事
(alēthē)として話すつもりだからね。(523a)

だから少なくともソクラテスには、これからの「話し」は単なるお話しではない。ではその真実とは何か。内容の骨子は、死後の裁判の仕方の変更後(523b sqq.)、魂そのものが裁かれることになったという話である。すなわち、ある時まで、奈落の底(タルタロス)の裁判官たちは「まだ生きている間に、生きている者を裁いていたのであり、そしてその裁判は、人びとが息絶えんとするまさにその日に行なわれていた。」(523b) するために、その裁きにしばしば間違いがあるものだから、その間違いの原因であるまだ生きている間の衣服をまとったままでの裁きを止めることにした。生きている間の裁きは、「邪悪な魂をもちながら、美しい肉体や、家柄や、富で〔さらに権力や、地位や、名声を加えるならカリクレスの求めていたものになるであろう。〕自分をおおってしまっている」肉体とそれに附属するものによって裁くことになるから、その点を変更して、裁く者も裁かれる者も裸になって、

飾りとなるものは全部地上に残してきたところの、その魂だけを、魂だけでもって観察するようにして(523e)、裁かなければならなくなった、というのである。いわば、人はこの世の現実・事実をすべて振り捨て、己れの魂だけで死後の裁きに対処しなければならないというわけである。そうしてその裁きの結果、或る者は幸福者の島へ、或る者は底なしの奈落であるタルタロスへ行くことになるのであり、そのことを「ほくは真実であると信じている」とソクラテスは言う。

死とは、肉体と魂の分離であるが、肉体も魂もいわゆる生前身につけたものを死に際して(肉体は〔すぐに腐敗することなく〕一定期間)そのまま持ち続ける。(524b-d) そして死んだ者の魂は、その痕跡すなわち、その人の生前における行為の一つ一つが、彼の魂の上に刻印したものによって裁かれる(524c-525a) というのであるから、この話は単なる死後の話ではないのであって、あくまで「この世の生の在り方」に関わるものであることを

意味している。

ところで、タルタロスへ行く魂には二種類あるのであるが、そこでの処罰の意味とその対象となる魂というのは、一つは「癒されうる過ちを犯した魂」であって、処罰を受けることによって、当人が今後いっそうよい人間となつて、利益を受けるためである。もう一つは「不治の魂」であり、それは不治であるがゆえに、他人への見せしめのための処罰をされる。そして、このような運命に遭遇するのは〔ポロスやカリクレスの賞賛する〕独裁者、王、権力者の魂であると言われる。なぜなら、自由があるがゆえの独裁者、王、権力者たちが犯す過ちは、最大の過ちであるからであり、それゆえ不治の刑罰を負わねばならないという。(525de) しかし、「神を敬い真理を友として一生を送った魂」は幸福者の島へ行くのであり、それが生涯、自己の分を守って、余計な仕事に手を出さなかつた魂⁽⁷⁾であり、哲学者の魂であるという。(526c, cf. 526d) そしてソクラテスは再び語る、「わたしは、死後の魂のみによる審判を信じている」、カリクレスの言う生を送った者は審判に際して決して有利ではないだろうと。かくして結論として言える「不動の説」とは

ひとは不正を受けることよりも、むしろ不正を行なうことのほうを警戒しなければならない。また、ひとは何よりもまず、公私いずれにおいても、善い人と思われなくてはならず、実際に善い人であるように心がけなければならない。しかし、もし誰かが、何らかの点で悪い人間となっているのなら、その人は懲らしめを受けるべきである。そしてこれが、つまり裁きを受けて懲らしめられ、正しい人になるということが、正しい人であるということについて、第二に善いことなのである。さらにまた、迎合は、自分に関係のあるものでも、あるいは、少数の人を相手とするものでも、大勢の人を相手とするものでも、どれもすべて遠ざけるべきである。なお、弁論術もそういうふうには、つねに正しいことのために用いるのでなければならない。そしてそれは、他のどんな行為の場合でも同じである、というそういう説だけは揺るがずにいるのだ。(527bc) 生きるのも、死ぬのも、正義やその他の徳を修めてにすること、この生活態度こそ、最上のものであることを示してくれているのだ。(527e)

このように『ゴルギアス』の第一部以来論じられてきた正・不正と行為、快を求めるのではなく善い人であること、また善い人になることこそが大切であること、弁論術もそのためでなければならないことを述べ、最後に徳で諦めくるる上記のことばは、本篇の末尾として、また「一生を通じて徳に留意すべきことを説いてきた」(Crit. 45d) ソクラテスにとって、相応しい末尾のことばと言うべきであろう。以上多少のコメントを加えながら、第三部全体を覗てきたが、全体としては、わたしの想定した〈快樂主義〉が常に議論の底流に、時には表面にあったことを改めて説明する必要がない程明白であったと思われる。善と快という目標に即しての区別が、幾度も繰り返されてきたこと、最終的には「正義と節制の徳」を修めよとの勧めも、強烈で抜き難い「多頭の怪物」的な「快樂への志向」が『ゴルギアス』の世界という現実の中に働いていたからこそである。

— 註 —

第一章

- (1) 「千葉大学教育学部研究紀要」第42巻第一部, 1994. pp. 214-5.
- (2) ここでの *asumphōnon* は、議論の論理的首尾一貫性の欠如を指すと考えられるが、それが *sumphōnia* としてやがて魂の調和に基づくものであることが明らかにされることになるのだと思われる。cf. Resp. IX 591d2, Leg. III 689d4. 周辺。
- (3) いずれの批判に対しても、用いられていることがいわばパトスのことばであることに、ポロスとカリクレスに共通のものを認めることができる。
- (4) 文法的には、*ha* (「そのようなこと」) は *ha* 以下の関係節が *toiauta* に係る関係代名詞 *ha* であり、Lodge の言うように「補足説明的に *toiauta* に結びつく」のであろうが、*ha* 自体が、従って *toiauta* が何を意味するかは必ずしも明瞭ではない。しかし内容からは、関係節のカリクレスのことばから判断すると、前のほうにある「不正を行なうほうが、不正を受けることよりも醜い」(482d) を受けるとしてよいであろう。

Lodge, G., *Plato Gorgias*, 1891, Boston. 同箇所註参照。

- (5) nomos-physis の対概念の自然学領域での議論, また道徳領域への導入の次第については田中美知太郎・加来俊俊『プラトン著作集 ゴルギアス』(1960 岩波書店)の註 482e (pp. 118-9)を参照。(以後同書の参照すべき註箇所の指摘は, 加来XXと記すことにする。)なお, Leg. X 889e-890a において, カリクレスの主張がすっかりそのまま繰り返されるのを観ても, そういう考え方はきわめて根深い時代思想になっていたことを了解しておくべきである。ノモスとピュシス問題の全体的背景については, Felix Heinemann, *Nomos und Physis*, 1978, Darmstadt. (広川他訳『ノモスとピュシス』1983 みすず書房)参照。
- (6) この内容は, カリクレスが後で使うことばで言えば, sunthēkē (協定, 契約)説である。同じ考え方が, 『国家』(II 358e-359a)でグラウコンによって人びとの考えの代弁という形式で, 「すべて自然状態にあるものは, この余計に取ること (pleonexia)こそ善きもの (agathon)として追求するのが本来の在り方なのであって, それがただ法の力で (nomōi)むりやり平等の尊重 (he tou isou timē)へと振り向けられているに過ぎない。」(Resp. II 359c)と語られているのもよく知られているが, <lusitelein (得策である) — sunthesthai (契約を結んでおく)>ということば・考え方の連関に注意したい。
- (7) 一義的な「平等所有」にはソクラテスも賛成しない。だから後で (508a), 「幾何的平等」を言うのである。アリストテレス (EN. V) においても「平等所有」は狭義の「正」であるのは周知の通り。
- (8) Dodds (*Plato Gorgias*, 1959, Oxford, 以下 Dodds は本書を指す)は483e3, comm. において, Callicles' "law of Nature" is not a generalization about Nature but a rule of conduct based on the analogy of "natural" behavior. と語っている。わたしは, この natural を instinctive と言うほうがいっそう適切であると思う。なおトゥキュディデス (V 105) の中で, アテナイ側がメロス島民に語る vivid な自然の正義観を参照。また『国家』(I 338c)のトラシマコス説: 「正しいこととは強者の利益 (kreittonos sumpheron) にほかならない。」はよく知られている。cf. Leg. IV 714c, X 890a.
- (9) 例の哲学があるいはソクラテスが若者をだめにする (腐敗させる, 破滅させる diaphtheirō) というこの語については, Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. の 24b9 の註を見よ。しかしソクラテスは, むしろ民衆が「才能ある者」をだめにするのだと考えていることについては, 註第三章(2)を見よ。
- (10) eudokimos について, 『エウチュデモス』(305cd)に philosophos と politikos との境にいる人は, 「すべての人びとの間で名声をうたわれること (eudokimein) の障害になるのは philosophia にたずさわる人びと以外にない」と思っている。」という記述が見られる。
- (11) カリクレス自身もその範囲内でやっただしことは, 458d を見よ。また『プロタゴラス』に登場するヒポクラテスが読み書きの先生 (grammatistēs) や堅事の先生 (kitharistēs) や体育の先生 (paidotribēs) から学んだものも, やはり, 専門家としての技術を身につけるためではなく, 「教養のために epi paideiāi」学んだのだと言われている。
- (12) いわゆる「哲学無用論」はプラトン自身の作品の中でも幾度か述べられているし (Euthud. 304e sqq., Resp. VI 487b sqq., 516e-517a, 518a etc., Theaet. 172c sqq. etc.), またわれわれはペリクレスが「われわれは柔弱に墮することなき知を愛する philosophoumen aneu malakias」(Thouku. II 40.1)と云うのを聞くのであって, 哲学批判は単にカリクレスだけが行なっていただけのものではない。その意味で, 「プラトンにとってむしろ, それは自己自身の問題として, 彼の心の内部において行なわれた苦しい戦いの記録であったとみななければならないだろう」(加来 484c4 p.127)という指摘は当たっていると思う。
- (13) Shorey: The impression left upon the mind of the reader by the brilliant speech which Plato's open-mindedness puts in the mouth of Callicles is that though it may be in a sense answerable, it is in its eloquence and energy unsurpassable. (Paul Shorey, *What Plato Said*. 1993, Chicago. pp. 140-141.)
- (14) 486c の pragmatōn eumousia (実務に関するよきセンス)と言われたものと同じであろう。これは第一部でゴルギアスが rhētorikē が効力を持つ「場」として語ったものと同じことを意味していると言えるだろう。例えば, メノンが男の徳は「国事を処理するのに十分能力があることである。」(hikanon einai ta tēs poleōs prattein) (Meno. 71e1)と答えたり, アルキビアデスが優れた善い人とは「国家社会の中で支配する能力のあ

る人」(Alch. I, 125b)と答えていることから判るように、「国家公共の事柄」に与るということは、カリクレスのみならず当時男子一般が求めていたことである。

- (15) malakia tēs psuchēs. カリクレスの哲学批判のことばの一つと言える。想起されるのは、ペリクレスのことば(前註12)参照。
- (16) 『国家』(III 415d~IV 521c, 特に416d)の記述においては、周知の「私有財産の禁止」を通して、支配する者(守護者)の「支配」と「所有」とは本来切り離されるべきものであることになる。

第二章

- (1) Burnet のテキストに従った加来彰俊訳(岩波版全集第九巻)を使用させてもらった。なお、加来 491d4 (pp. 143-4)に分類されているように、テキストについていろいろ問題があるが、わたしに一番大きな相違点と思われるのは、このソクラテスのことばの中の「どうなっているのかしら?」に当たる一語 (ti) をカリクレスのことばとするかどうかにある。カリクレスのことばとすると、ti dē; (Stallbaum)あるいは tie ti; (Willamowitz. Dodds)と読むかである。後者を採れば、「いったい、どういう意味だ?」となるだろう。そしてそれは、次のカリクレスの pōs legeis; (どういうことを言っているの?)ということばと同じ意味になるだろう。しかしいずれに読むにしても、ソクラテスが「自己支配」(すなわちソープロシュネー)のことを言い出し、そのことをカリクレスは理解できない、という全体の流れは判るように思う。わたしは、カリクレスの pōs legeis; (どういうことを言っているの? 491d6) (上記の改定テキストによるカリクレスの間を含めてもよいが)という反応に注意する必要があると思う。なぜなら、そのことにおいてカリクレスの pleonechein の主張は、対他連関における「所有」のことしか考えられていず、まさしく「自己」に無反省なく本性的(本能的)欲望>であることを示していると思われるからである。
- (2) ここに言われているのは、「二人の闘争する自己の存在」(cf, Dodds, p. 293)のことである。後に『国家』において、「節制 (sōphrosunē)とは何か秩序 (kosmos) といったものであり、さまざまな快樂と欲望にうち克つこと(制御 enkrateia)であり、人びとが自分自身に克つと言っているようなものだ。」(430e6, なおこの説明がその後少し続けて行なわれている)と語られ、「節制」ということばにおいて上のような説明が加えられる場合にも、やはりわれわれは、快樂と欲望に耽ける自己、言い換えれば、克己の対象としての自己(「他方の自己」)の存在を、同様に認めていると言ってよい。そもそも「節制」という事態は、「二人の自己」を承認せずには考え得ないものだと言ってよいだろう。従って、「節制」を受け付けられないカリクレスには、「他方の自己」は自覚されていないと言える。その意味で、その「他方の自己」の現われである快樂・欲望は、彼にとって自然で本能的なものである、ということなのである。ここでもう一つ重要なのは、「他方の自己」が「自分の中にあるものろもろの欲望や、それに伴う快樂」(Gorg. 491d1)とか、「或る快樂と欲望」(Resp. 430d6)として理解されていること、そしてそれらが制御されるべきものとしてのそれらであることである。
- (3) sōphrosunē, sōphrōn をどう訳すかは、コンテキストでどういう意味で使われているかに関係している。この語が本篇におけるソクラテスの立場を表示する語であるだけに重要であるが、固定した一語で訳出するのはきわめて困難である。可能な訳語としては、前者の名詞だけを言うと、「思慮」「分別」「正気」「節制」「節度」また(それらの動詞形態で)「・・(で)あること」また「思慮節制」「思慮の健全であること」とも訳した場所もある。いずれにしても、ここでの sōphrosunē は、あることについて思慮・分別がある上での行為的節制・節度を意味しているように思われる。その意味で、後で問題になるように「自己について知っていること」を抜きに論じられない語である。
- (4) 第一章(1)の拙論の註第三章19の「自由」を参照。
- (5) 容器としての甕とそれを充足するための道具としての篩が、共に魂と考えられていることの問題については、加来 493b7 (p. 152)を見よ。
- (6) 523a からの「死後のミュートス」を語るソクラテスのことを考慮するなら、「信じている」と言えるであろう。

- (7) <快=充足過程>の構造で考えるなら、ここには快はないとも言えるのではない。
- (8) 加来 492a1 (p.146) は「勇氣」「思慮」にこの手段性を見ているが、「支配」についても言えるのではない。いわゆる「権力意志」はカリクレスにあっては、手段的目的であるように思われる。
- (9) このような主張を、『ゴルギアス』に近い作品に見ようとするなら、Prot. 351b-e, 353d-355c, 358a-bに見られるだろう。
- (10) [] は、『ゴルギアス』の apobalōn (495e11) (「それだけを取り出して」「切り離して」「個々に」) が意味するものを、『国家』(436b) で「矛盾律」を述べた dēlon hoti tauton tanantia poiein ē paschein kata tauton ge kai pros tauton ouk ethelēsei hama... から補足してみたもの。『ゴルギアス』496e4-5 においていくらか apobalōn の意味は補われてはいる。
- (11) なお「同時」と「一緒に」とは日本語は正確には同じことを意味しないと思われるが、今は同じに解しておく。
- (12) 本作品の第二部467e-468a において、存在の三種として「善いもの」「悪いもの」「善くも悪くもないもの」が挙げられ、最後の中間的なものは善のためになされる、という記述があるが、ここでなぜ中間的な「善くも悪くもないもの」が排除されているのであろうか？ここでは、pratteinとしての善悪に関しては、どちらでもないというようなことはない、必ず善悪のどちらかでしかないという考えなのであろうか？しかし、上に挙げた箇所を見ると、例として挙げられている「石」「木材」の他に、「坐わる」「歩く」「走る」「航海する」の例も挙げられていて、これらは prattein ではないのか？
- (13) 快苦が「同時的存在」だとすれば、それは Phileb. 46a sqq. の「混合的快」ということになる。(ここでは『ゴルギアス』と同じように「疥癬」の例が挙げられている。) だとすれば、「苦のない所」には当然快もまたない、ことになる。しかし、快苦の「同時性」について、Phaedo. 60bc の記述と比較すると、厳密には問題がないとは言えない。しかしまた、同箇所でも言われているように、快苦をいわば「セットのもの」と了解するなら、快苦を善悪と区別するという意図にとっては十分だと言えるように思う。加来496e4 (p.159), Dodds 当該箇所註 (p.310) 参照。
- (14) agathōn parousiai という条件に関して (497e1, 498d2, cf. 506d(parontos)), アイデア論がここに読み取れる、取れないという議論がいろいろあるようであるが (加来497e1 (p.161), Dodds の当該箇所註 (p.314), Irwin (Plato Gorgias,1979,Oxford) note pp.202-3, 参照), tōn agatōn という複数がアイデア論にとっては難問のようである。しかしアイデア論に関連づけようとするFriedländer (p.264-5, p.355, comm.) の見解は面白いと思う。だがここは、その問題の吟味の場所ではないだろう。
- (15) 『プロタゴラス』(356e sqq.) で、われわれにとって生活を安全に保つ途は (he sōtēria tou biou), 快楽と苦痛を正しく選ぶこと (hēdonēs te kai lupēs en orthēi tēi hairei) にある、そしてそれは、「計量術 metorētikē」なのであり、これはまた必然的に技術であり知識でなければならないだろう (anankēi dēpou technē kai epistēmē), と言われている。そしてまた『国家』(582a sqq.) の記述によれば、事柄を立派に判定する (krinesthai) 基準は経験と知的洞察と計算能力(言論) (empeiria kai phronēsis kai logos) によるのであって (582a4), それを最もよくなし得るのは、利得愛者 (ho philokerdos) ではなくて愛知者 (ho philopsophos) であると言われている。プラトンにとって「技術」は今日的な意味でのそれではなく、「知・知識」と重なるものであることはよく知られていることの一つである。
- (16) 加来 499b6 (p.165) 参照。
- (17) われわれはこのことば・条件に、第一部の「大衆の前で」(en ochlōi, 456c6 et passim) = 「ものごとを知らない人たちの前で」(459a4 et passim) のこだまを聞くのではないか。
- (18) Dodds は、「笛吹き術」が出てくる辺りからの部分 (501d1-502d8) は、脱線であって、Plato, it seems, has simply taken the opportunity to point out in passing that his condemnation of rhetoric applies equally to certain other types of public performance, and in particular to tragedy, which shares with rhetoric its subservience to the whims of the dēmos and its incapacity to distinguish between “good” and “bad” pleasure. (p.320) と言っているが、わたしは必ずしもそうは思わない。ただここで注意しておきたいと思うのは、プ

ラトンの同時代批判（大衆批判）ということが『ゴルギアス』の特徴であるということ、そしてまた、政治術としての弁論術が批判の対象にされているのは、それが〈快樂によって〉大衆に付け込むものであるということ、そしてまた大衆の判断が曖昧な快樂観に支えられているということ、『ゴルギアス』はソクラテスの愛知・哲学の側からの批判を通して記述しているということである。「人びとのためにものごとを用意し、整えてくれる仕事」がいくども二つに分けられて、それぞれについて語られるのは、このようにプラトンの批判するようなく事実〉が否定し難く現存するからに他ならない。従って、上のような悲劇の創作についての批判は、そのまま、世に行なわれている弁論術・政治への批判でもある。次に出てくる弁論術も、詩作と一体につながるものとして論じ出されるのである。詩作 (hē poiētikē) というものは、「弁論術の技巧をこらした大衆演説 (rhētorikē dēmēgoria) だからである。」(502d2)

- (19) 魂の調和が何よりも大切なこととされていることは、例えば『国家』(443cd, 591cd)を参照。また『法律』では次のように言われている。「(情と理の)調和 (sumphōina) が全体としてみれば徳 (aretē) である」(653 b)。また「というのも、わが友よ、調和 (sumphōnia) がなくて、どうしてひとかけらでも思慮 (phronēsis) があると言えようか。とうていそうは思わない。最美最高の調和こそが、最高の知恵 (sophia) と呼ばれるにふさわしいのである。」(689d) またFriedländer, p.260 参照。
- (20) 註(15)参照。
- (21) sophia が欠けていると見えるが、全体のコンテキストから考えて、ソクラテスの心の中では、sōphrōn, sōphrosunē にそれを含めているように思われる。「最善のことを目指して語る人」、「かの技術のある人」は天と地の結合一体化の根柢を知っている、というように言われているからである。いずれにしても、sōphrosunē-akolasia が議論の展開の leading words である。
- (22) このいわば因果関係は、ソクラテス・プラトンの哲学にとって必然である。cf. Charm. 172a, Alcib. I, 116b, Arist. EN. I, viii 1098b 15-22. 加来 506c4 (pp.186-7) 参照。
- (23) isotēs (平等) については Leg. 757bc に詳しい。「比例的平等」は、「算術的平等」に対比され、「それぞれの本性に応じたほどよいものを各自に分与する」ものであり、「最高最善の平等」と言われ、「政治の要の正義」と言われている。cf. Arist. EN. V. iv,v.
- (24) 未熟な学生の時の「正義」を問うた論文（「プラトンの正義論」東洋大学大学院紀要第15集, 1978）以来、この基本的思考法は未だに進歩していない。すなわちその論文では、プラトンの正義論の特徴は、対他連関の正義（国家的、社会的正義）の視点を自己連関（魂内の諸部分の関係）へと転換させることにあるのであり、それによってしか社会的・相対主義的正義を克服できないだろう、ということを書いてみた。正義を「自己連関」において見ることなどナンセンスだというようなことを或る権威に言われたこともあったが、今でもこの考えは変わらない。『国家』442cd,特に443-444aをよく読めば、どうしてもそう思えるだけでなく、『ゴルギアス』の503d-508b となんと通じていることかと思う。

第三章

- (1) dunamis と technē について, Dodds, 510a3-5(p.343): The dunamis is not material power but the capacity to understand our true interest; the technē is the Platonic 'moral science' which enables us to distinguish between "good" and "bad" satisfactions(500a6. 503d1). Plato does not in *the Gorgias* further expound the content or the methods of this technē: it is sufficient for his purpose to show that a certain kind of technē is required, and that politics, in the Calliclean sense, is not such a technē.
- (2) Alchid. I, 131e-132b において, ソクラテスはアルキピアデスに「君がアテナイの民衆によってだめにされ (diaphtharēis), いまより醜くなる (aischiōn genēi) のではないか」, また「民衆の恋人 (dēmērastēs) となってだめにされ (diaphtharēis) ないかと」最も恐れているのだ, と心配している。そして, 学ぶべきことを学んで (mathe ha dei mathonta) から国事 (ta tēs poleōs) に赴きたまえ, と言って自己訓練の先行をすすめている。
- (3) Alch. I, 130a.
- (4) 前註参照。

- (5) technēの「支配性」について, G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, 1980, London, pp. 262-5 参照。
- (6) logosの説明としては, *Phaedo*. 114d: “このような muthosは, 知性を持つ者には相応しくないかもしれないが, 魂が不死ならばこのように想像することは相応しくないのではなく, また価値あることだろう。”
- (7) これが「(思慮) 節制」の定義 (*Charm.* 161b) でもあり, 「正義」の定義 (cf. *Resp.* 433ab, 443b) でもあることは, 加来 526c3 (p. 226) 参照。