

プラトン『ゴルギアス』の全体に通底しているもの

An Certain aspect common throughout Plato's *Gorgias*

川田 親之

Chikayuki KAWATA

ひとが法律について考察をめぐらすとき、その考察のほとんどすべては、国家の場合と個人の性格の場合とを問わず、快樂と苦痛のことで占められています。というのも、それら快樂と苦痛は、二つの泉として、自然のままに流れるにまかされているものですが、その水を、しかるべき所から、しかるべき時に、しかるべき分量だけ汲みとる者は、国家であれ、個人であれ、いや生きている者はすべて、ひとしく幸福になる。しかしそのわきまえなしに、しかるべき時にはずれてこれを汲みとる者は、幸福に反する仕かたで暮らすことになるからです。

プラトン『法律』(I, 636d-e) (森 進一訳)

第一章 『ゴルギアス』の特徴と本論文の意図

一 われわれは、『ゴルギアス』という作品において扱われている諸項目・諸論議として、弁論術・道徳・政治・正義・快樂と善・生き方と幸福・哲学・権力への意志・自然と法等々を枚挙することができる。従ってそれらについての各論も成立し得るのであり、事実数々論じられている。しかし＜有機的全体＞としてあるものにおいては、アリストテレスが言うように「全体は部分よりも先でなければならない」⁽¹⁾ のであるとすれば、何よりもまず、著者プラトンが『ゴルギアス』を書いたとき何を全体の中心テーマとしたかを問い、理解しなければならない。たとえそれがわれわれに判明ではないとしても、プラトンがそれに関して無意識に書いたとは信じられないからである。従って部分研究に先立って、まず全体把握がなされなければならない。全体把握のなされていないものの部分を論じることは危険であると同時に、いわば不当である。なぜなら、部分の意味は全体によって規定されているからである。ここに、部分研究に対する全体把握の先行性がある。

しかし、今更なぜこのような初歩的にして周知の事柄を述べることによって、本論文が始められなければならないのか。それは、この作品を扱うに当たって恐らく最も初歩的ではあるが根本的な難問がその点にあるからである。この作品を読む者は、いわゆるソクラテ斯的対話篇と言われる一群の作品には見られなかった新しい主張⁽²⁾、ソクラテスの語調の激しさとソクラテス像の変化⁽³⁾、および特異な激しい雰囲気などを知るとき、ひょっとして初めてプラトンは何か自己の思いを主張しているのではないかと感じさせられる。ところが、『ゴルギアス』においてプラトンは何を＜全体的モチーフ＞としたのか、と自問する時、われわれは一言では容易に言うことのできない困難に出会う。これは、＜一つの作品＞を扱う上で重大な困難であると言わねばならない。

ところが『ゴルギアス』に関するこういう困難は、わたしが初めて気づいたというものではなく、古い歴史があったことを次の書物が教えてくれる。田中美知太郎・加来彰俊『プラトン著作集 ゴルギアス』の序説三(13-14頁)を見ると、およそ次のような＜歴史＞を知る。

周知のようにプラトンの作品のいくつかには作品のテーマを示す副題が付いていて、この作品には紀元後1世紀の人トラシュロスによる「弁論術について」(peri rhētorikēs)という副題が付られている。⁽⁴⁾これが中世写本全体を通じて踏襲されていると言われる。それは、なおわれわれの手にする日本語訳⁽⁵⁾にも採用されていて或る意味ではポピュラーな副題であると思われる。ところが、この副題について、すでに古代末期の新プラトン派の人たちの間で異論があったらしい事を、オリュンピオドロスが伝えている。⁽⁶⁾彼の伝えるところによると、『ゴルギアス』の skopos (全体的意図) については諸見解あって、上に挙げた副題の他に「正と不正について」、また「デーミウルゴス(神)について」という見解もあったと語っている。しかしオリュンピオドロス自身は、彼らの見解は「部分によって全体を特色づける」(apo merous to holon charakterizousin) 誤りだとして否定し、自分自身の見解をこう述べている。「国家社会の一員として、われわれが幸福になるようにするはずの道德上の諸原則について論ずることにある。」⁽⁷⁾これと同様の見解は無名氏によっても、「幸福の倫理的な基礎について論ずることにある」⁽⁸⁾と語られている。他方現代になると、フリートレンダーのように『ゴルギアス』の議論は、「道德律の議論」と「異なる生き方に関する議論」という二つのレベルの上で進行している、と解しながらも、それに加えて書かれてあるものの背後にプラトン自身の skopos というようなものを考え合わせ、

The struggle of Socrates is directed not only against these principle (sophistic and adikia, sophistic rhetoric, the kind of immoralism), but against the cultural system itself that is shown to be the breeding ground of this immoralism and must be overthrown intellectually. (p.245) ⁽⁹⁾

と語り、一種の時代批判をそこに見る。これと関連して当時の歴史的・思想的状況とプラトンの内面状況をはっきりと意識する見解は他にもあって、それらによると、『ゴルギアス』は Apologia Platonis とも呼び得るもので、プラトンが政治と哲学という狭間にあって結局は哲学を選んだプラトン自身の内面的葛藤を語る政治への決別の辞だと見る。⁽¹⁰⁾むろんこのような人たちは、それを作品の背後に見ているのであって、対話篇の内容そのものは「弁論術について」という skopos にうまく収まるものとしている。また現代の注釈者 Dodds は、「弁論術」と「幸福論」という二つのテーマが織り合わされていて、幸福論というテーマによって補強されながら、弁論術のテーマが次第に振り子のようにではなくて、登高的螺旋の動きを通して深化しながら明らかにされて行くのである、と巧みに説明しているのは、極めて説得的である。⁽¹¹⁾また比較的最近の注釈者アーウィン は、「思慮深い人の注目に値する倫理学の基礎と正当化に関わる諸問題」を本作品は論じている、と解している。⁽¹²⁾

以上のように『ゴルギアス』の＜統一テーマ＞については、実際の所、場合によってはかなりの不一致さえも見られるのが現状のようである。私見では、トラシュロス以来の諸家の見解はどれも全くの誤りであるとは言えないように思われる。なぜなら『ゴルギアス』自体の中に、多少の程度の差はあれ、それらの見解を可能にする事柄が書かれかつ内含されているからである。しかし、部分を全体に及ぼす解釈が妥当でないのと同様に、広過ぎる skopos 規定も、ちょうど広過ぎる概念が実体の本質をぼかしてしまうのと同じように、必ずしも適切とは言えない。

二 では、そのような研究状況の中で本論文は何を志向しているのか。それを述べるために、ソクラテスの三人目の対話の相手カリクレスの冒頭のことが何を物語っているかから考えてみたい。それは、彼が、先行の二人の対話がソクラテスの追求によって両者とも敗北した後、いわば憤然とした面持ちで議論の中に登場してきた時のことばである。

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、それとも冗談なのか、われわれはいったい、どちらだと考えたらいいだろうね？ というのは、もしあなたが本気であって、そしてあなたの言っていることがまさに真実だとすれば、われわれ人間の生き方は、全く転倒してしまっているのではないかね？ そしてどうやらわれわれは、なすべきこととは、反対のことばかりしているらしいということになりはしないかね。(481c)

このカリクレスの驚きのことばは容易に見逃されてはならない。一般に、『国家』のトラシュマコスと同様にカリクレスは、人為 (nomos) に対する自然 (phusis) の優位や強者の正義論等を通して、極めて革命的で危険な考え方を持つ者と解されている。ところがその彼を、ソクラテスの議論は驚かせるほどのものであったことになる。すなわち、もともと弁論術とは何かという問で始まった対話が、相手をゴルギアス、ポロスと変えて行くうちに実は単に弁論術論議というものに解消することのできないものであること、言い換えれば、それを通して彼らが現に生きているその生き方の実態を考察し批判するというもっと根本的な議論の存在を示唆しているということである。

『ゴルギアス』で扱われる弁論術は、主にソフィストおよび弁論家と呼ばれる人たちをめぐるものであったのだが、彼らの活動の基盤は、むしろ相対主義・懐疑主義という新しい「時代思潮」の中に身を置きその上でそれを利用していた者たちと考えられるが⁽¹³⁾、カリクレスがソフィストであったかどうかは別にして⁽¹⁴⁾、彼自身を突き動かしているものは、「時代思潮」をも越えて行こうとする強力な主張であり、意志である。そういう急進主義者カリクレスにとって、ソクラテスの語っていることはただ驚かせるだけでなく強烈な批判でもあるようなものであったことを、右の引用文は意味している。そしてこの批判的考察は、実はカリクレスとの対話を通してこそますます深化して行くのである。

われわれはそういう意味で、これまでのいわゆる「ソクラテス的対話篇」と言われるものが、必ずしも当時の現実的・歴史的背景を前提にしくなくても、いわば「定義追求の方法」として読めるものであったのに対して、『ゴルギアス』は極めて現実性・歴史性・具体性の濃いものと言わなければならない。それは、この作品と前後すると思われる作品とも違って⁽¹⁵⁾、前五世紀の偉大な政治家と言われる人たちへの激しい批判においても見られることである。そしてその激しさは、『第七書簡』からも知ることができるような政治を否定的に克服したプラトンの内面と一致するものであるだろう。⁽¹⁶⁾ ペロポネソス戦争後、アテナイはまたかつてのように強国になっていったが、相も変わらず、“国家そのもの”よりも“国家に付属するだけのもの”を目指して奔走するような現実政治を見ているプラトンのここは、『ゴルギアス』において「時代思潮の底にあるもの」およびそのリーダー的思想を相手にすることによって、祖国に対する不安と憂慮の根拠を、この『ゴルギアス』の中で明らかにしようとしたようにも思われる。⁽¹⁷⁾

三 『ゴルギアス』が極めて政治性（現実性）・批判性の濃い作品であることは、ここで扱われている弁論術の扱い方にも見ることができる。弁論術が技術であるか否かの批判の基準は、当の技術の「方法上の問題」と「目的に関する問題」の二つの観点が在り得るであろう。⁽¹⁸⁾ すなわち、『ゴルギアス』において述べられているように、その技術の取り扱う対象の本性 (phusis) を知り、それに対する処理（処置）に際して理論的説明 (logon didonai) ができかつ理由 (aitiā) を述べるができるという条件は、そのものが技術であるための必要条件である。しかし、『ゴルギアス』の弁論術論は、そういう側面をむしろ『パイドロス』の弁論術論に譲っているものと解される。なぜなら、『ゴルギアス』では弁論術のそういう面よりもむしろ技術の目的の側面が中心的に語られているからである。すなわち『パイドロス』(270c sqq.) では 純粹に方法に関する事柄が論じ

られ、ロゴス (logos ことば) の対象としての人間の魂の本性 (phusis) を研究し、どのような人間 (魂) がどういう話し方によって説得されやすいかを調べて、その原因・理由 (aitia) を論じることによってその弁論術論があるが、『ゴルギアス』ではそれよりもことばの目指す対象へと探究が進み、もっぱら弁論術の対象は善であるのか快楽であるのか、という視点で論じられることのほうが中心になっているからである。⁽¹⁹⁾ 実例として取上げられているペリクレスやテミストクレスやそれ以外の政治家たちに対する厳格な批判も、その観点に添う限りで、批判に堪え得ないとされているのである。そのことは、弁論術を科学的 (技術的) 方法の観点からも扱いながらも、ポロスとの対話に入って早速に弁論術は技術ではないのであって、「或る種の悦びや快さを作り出すことについての経験である」 (charitos tinos kai hēdonēs apergasiās (sc. empeiriā), 462c7), そしてその仕事は「迎合」 (kolakeiā) の一事に尽きるのだ、と定義していることから判るであろう。

さらにわれわれは、『ゴルギアス』の弁論術が現実的・政治的局面でのものであることを、例えば、「人生いかに生きるべきか」 (hontina chrē tropon zēn, 500c3) という問に対してソクラテスの語る二つの生き方において見ることはできるはずである。すなわち、

それこそ立派な大の男のすることだという、弁論術を修めて民衆の前で話をするとか、また、君たちが現在やっているような仕方で政治活動をするとかして、そういうふうにして生きるべきか、それとも、このぼくが行っているような、知恵を愛し求める哲学の中で生活を送るべきか。(500c3-7)

と語られているが、ソクラテスの主張する「知恵を愛し求める哲学の中での生活」に対するカリクレスたちの追求する生活は、明らかに、「民衆の前で話す」＝「弁論術を修める」＝「政治活動をする」という一連の形式で考えられているものであって、弁論術＝政治の術であることを示している。⁽²⁰⁾ 従って、そういう性格の弁論術論は、当然ながら政治的場面を念頭に置いていることになるし、それはまた、大きな意味で「時代思潮」を考察の領域に取り入れることになる。いやむしろわれわれは、上述の意味での弁論術の扱われ方から推して、『ゴルギアス』は弁論術を一つの主題としながらも、弁論術分析を通して《時代思潮の底にある根本的事実》を明白にすることを重要な目的にしている、と考えるべきではないか。すなわち、当時の社会一般の風潮の基にあるものを批判する手がかりとして、弁論術に焦点が当てられ、上記の意味での弁論術の存在根拠はどこにあるのかを明らかにし、快楽がすなわち善であり、欲望の充足こそ幸福な生活であるとする考え、またそれを支えている世俗的な成功こそが人生の目標であると信じられているような実利主義的な人間観の批判、そして全体として見るなら (skopos), これらに＜共通なもの＞への批判こそが、『ゴルギアス』におけるプラトンの意図ではなかったか。なぜなら、上に挙げたように、『ゴルギアス』の中では一貫して、「弁論術＝政治の人生」と「哲学 (愛知 philosophiā) の人生」とが対置されているからであり、われわれにとって本当に大切であり、求められるべきであり、考えられるべきであるのは、単なる生の長さということではないのであって、「いかに生きるべきか」「できるだけ善く生きるためにはどうすればよいのか」というすでにソクラテス的対話篇でなじみのことばが、幾度か繰り返されているのを無視することはできないからである。⁽²¹⁾ そういう意味で『ゴルギアス』は単純な弁論術論ではないということであり、弁論術がそこにおいて絶大な力を持ち得る「時代思潮とその背後にあるもの」に言及しながら、「現実の人間」はどういうものであるかという人間本性の抜き難い一端を、ソクラテスの愛知との対比を通して析出していくこと、ここに『ゴルギアス』全体から言えることの一つがあるのではないか。

またそのことは、ソクラテスの対話の相手であるゴルギアス、ポロス、カリクレスらのプラトンによる描き方からも言えるであろう。すなわちプラトンは決して彼らをそれぞれ歴史的に描こうと

はしていない。「プラトンはおそらく、登場人物の人間像や考え方を、実際に歴史的であるよりも、この対話篇におけるそれぞれの役割にふさわしいように、かなり修正したのではなかろうか」⁽²²⁾ という想像を受け入れるならば、プラトンにはそれぞれに異なった性格を与えられた三者を通してそこに共通にあるものへの関心があったはずである。そうでなければ三人を相手にすることは適切な手法ではなかったであろう。虚構性の高い三者を通して、そこに実在する共通の人間の真実を描こうとしたと言えるかもしれない。

四 快楽主義というものに関する論争が、プラトンのアカデメイアの中で行われていたことを、われわれはアリストテレスの『ニコマコス倫理学』（Ⅶ, 11-14）から知ることができるが、アリストテレスをまつまでもなくプラトン自身の諸対話篇からそれを知ることができる。周知の通り後年の作品『ピレボス』は、全巻がその分析に当てられている。この問題は、人間本性を探り始めると必ずぶつかる問題であるとも言える。魂の分析による三分割・二分割というのも、そういう人間本性の事情を、或る意味で明瞭にしようとする努力である。そして、人間本性における本能的欲望というものが、いかに強いものであるかを、プラトンは戦乱という同時代の中で見てきたはずである。プラトンの青少年時代は知られている通り、人間精神の一種の混乱情態（Resp. Ⅶ 560 c-e, Eipst. Ⅶ 325de, Thouky. Ⅲ 82-3）の時代と重なるものだった。われわれはトゥキュディデスを読むと、カリクレスと同様の優者常勝の論理、快楽即善、利益主義即正義という現実認識の存在が記述され、人間本性が、何の屈託もなく外化される場合の人間の主張と行為の描写を読む（特に V 105）。またプラトン自身の『プロタゴラス』（352b-353a）の中にも、知識には「強さも、指導力も、支配力もなく」、激情（thūmos）とか快楽（hēdonē）とか苦痛（lupē）とか恋の情熱（erōs）とか、場合によっては恐怖（phobos）といったものが、自分たちの行動を引っ張り回しているのだ、と一般の人びとは考えている様子が語られている。そしてまた、最大の傑作とも思われる『国家』においては、人間本性のうちの物欲が戦争原因になる（Ⅲ 373d sqq.）と同時に、それがまたく最も必要なものだけの国家から＜贅沢な国家＞＜奢侈国家＞へと変貌して行く原動力と見られている。プラトンの『国家』建設もそういう人間的欲望の暗黒（Ⅸ 571a-572b, 588b-d）を、はっきり承認し、認識した上でのものだといえる。そしてまた、『パイドン』（66b-d）においても、「肉体とその欲望」がいかにわれわれの魂の活動を妨害し、いかに戦争・内乱・争い等いろいろな災いの因^{もと}になっているかが語られているのを知っている。

このように、プラトンは、人間のそういうアロゴン性（非合理的（alogon）な性格）を確実に承知していた。彼は『ゴルギアス』においてソクラテスの対話相手をゴルギアス→ポロス→カリクレスと替えて行くことによって、いよいよ人間本性を屈折も遠慮もなく吐き出させている、と言える。彼らは一人ずつ順を追って、恥じることを捨て、世間への^{おもんばか}慮りを捨てながら率直（parrhēsia）になって行く。そうして、愛知の生き方と彼らの生き方との対立はいよいよ熾烈になって行き、一つの共通なものが明瞭化してくる。その共通なもの（三者に通底するもの）を明瞭化し析出するために、プラトンはそのために最も都合のよい弁論術（rhētorikē）をここで素材にしたのだと思われる。なぜなら、弁論術こそが当時一般に最も人気のあったものの一つであり、その人気の根底に重大な事実が潜んでいたからである。それは、日常的現実の人間の判断・行動を支配している最大の動機であって、＜人間の非合理性＞として収斂されるべき《快楽主義》への傾向である。本論文は、そのことを『ゴルギアス』全体が描こうとするものであることを、ソクラテスとゴルギアス、ポロス（そしてカリクレス）との対話を通して明らかにしようとするものである。

ここで「快楽主義」と言う時、文字通りの「快楽 hēdonē」という言葉が指すものの

みを言うのではなくて、「悦び charis, chairein, charizesthai」「欲望 epithūmiā」「放埒 akolasia」を含め、しかも、当然それに対応する「苦痛, 苦しさ lypē, aniā, algeinon, algēdōn」をも含めて言うのである。それら全体はそれぞれ“快を求め苦を避けよう”とする人間の本性的（本能的）行為の表れと考えられ、「快樂主義」に内含されていると思われるからである。なお邦訳は、基本的には加来彰俊訳『プラトン全集 9』（1974, 岩波書店）を感謝を込めて参照, 利用させて頂く。

第二章 「ソクラテスとゴルギアスの対話」（第一部：449c～461b）の分析

ー（449c-454c） それでは、最初の対話相手であるゴルギアスとソクラテスとの対話の部分から、内容の叙述と考察を始めたい。快樂主義の論議がほとんど見られないこの第一部が、まず難問となるが、どう解釈されるべきか。

まず、二人の対話に先立って、いわゆる「プロローグ」（447a-449c）の所で、ソクラテス自身がゴルギアスに問いたいと考えていた事柄は、

I：「あの人の技術には、いったいどういう力（dunamis）があるのか？」

II：「あの人が世に公言して教えているのは、どんな事柄（ti）なのか？」（共に447c）

という二つの問いであったことが、はっきりと確認されていなければならない。⁽¹⁾ なぜならソクラテスとゴルギアスの対話が明らかにする諸事実は、結局この二つの問いに関わるものであるからである。やがて明らかになるように、少なくとも第一部では、弁論術という技術そのもの・それ自体が探究されているのではなく、ゴルギアスの言うところの弁論術の現実的「力」の実態（I：「能力論」）、および彼が教えると公言しているものとその実態（II：「対象論」）を明らかにしようとしているのである。⁽²⁾

さて二人の対話は、カイレボンとポロスの間で始まったそれを、まもなくソクラテス自身が引き取って直接ゴルギアスを相手にすることによって始まるわけであるが、「あなたが心得ておられる技術は何であるか」また「あなたを何と呼んだらいいのか」というソクラテスの問いに対して、ゴルギアスが「弁論術」であり「弁論家」であるという当然の共通確認（449a）をしておくのであるが、そのとき、ゴルギアスは「ほかの人たちをも弁論家にすることができる」（449b）と付言している（付言①）。そしてその次から、正式に第一部に入っていく。

さてソクラテスは、はじめに「その弁論術というのは、およそ存在するもののうちの、何に関する技術（technē）なのか」（449d1; 449d9では technē の代りに epistēmē が用いられている）と、その「II：対象」を問う。答は

II A1：「言論 logos について〔の知識（技術）〕」（449e）であるとされる。⁽³⁾（なお I A1, II A1 は冒頭の二つの問いのそれぞれに対応するゴルギアスの答の順番を示す。）しかし「言論」を用いる技術（知識）は弁論術だけではない（例：医術, 体育術）のだからこれは適切な答にあらず、ということになり、他の技術（知識）との相違を考慮すると、弁論術の特性は、

II A2：「その技術の働きと目的の達成とが、すべて言論を通してなされる」（450b）ところにあるとされるが、この規定もまた他の知識（例：数論, 計算術, 幾何学etc.）と弁論術を区別するものではないと指摘される。そこで、さらにソクラテスによってその言論を通して何が達成される技術が弁論術なのかを問われると、

II A3：「人間にかかわりのある事柄のなかでも、一番重要で、一番善いもの」（451d）と答えられる。しかし、またもやその「一番重要で、善いもの」については、いろいろ異論が多い。たとえば、

医者は「健康」こそが、体育家は「器量」こそが、実業家は「富」こそがそうだと主張するだろうというわけである。そこでゴルギアスは弁論術こそが「ほんとうの意味で最高の善いもの」を得させるものだとし、

I A1: 「それ〔弁論術〕によって人びとは、自分自身には自由をもたらしことができるとともに、同時にまた、めいめい自分の住んでいる国において、他人を支配することができるようになるもの。」(452d) と答える。この答を、それが用いられる場を考慮して一層实际的に述べると、

I A2: 「およそ市民の集会であるかぎりの、どんな集会〔例えば、法廷、政務審議会、民会〕においてでも、言論によって〔人びとを〕説得する能力があるということ」(to peithein hoion t' einai tois logos.en allō(i) sullogō(i) panti.) (452e) だということになる。すなわち、「自分自身には自由をもたらし」しかも「他人を支配する」という弁論術の目的が「説得能力」という手段によって達せられるのだ、というのである。(一つ前のゴルギアスの答から、答はいつの間にか「I: 能力」についての答に移行している。その移行の際に手段〔能力〕と対象(対象と手段としての目的とは必ずしも同じではない)の中間領域に微妙に位置するのが「他人を支配すること」(と「自由の確保」)である。) おそらく当時一般には弁論術についてこのように考えられていたと思われるのであって、そうであるから、政界に出たいと思うような者たちは、弁論術を身につけたいと願っていたのであろう。後に登場するポロスやカリクレスが弁論術を評価する際の根本に一貫してあるものも、こういったものであると言ってよい。従って当時の人びとには、この答で充分であるとも言えるだろう。しかしこれは、注意してみると重大なことを言っているのである。なぜなら、ゴルギアスが教えると公言し、約束していること、そしてその力は、単なる雄弁や修辞の術といった弁論術ではなくて、自分自身の自由を確保しながら、国家社会においては支配的地位の獲得を約束するものが弁論術であると言い、まさしく政治術としての弁論術を主張していることになるのだからである。そしてこのことが、実はどれほど重要なことを意味していたかは、国政の実権というものが、国民全体の集会である民会と陪審法廷にあったという当時の現実を知れば足りるであろう。当時人は最早いかなる官職にも就かずに、民会や法廷弁論を支配する事が出来たからである。

ソクラテスの問は、こうして弁論術を政治という現実にかかわるものとして、議論の中に定着をさせたことになる。しかしプラトンにとっては、政治術への“侵略”を目指す弁論術というものの実態がいかなるものであり、それによっては批判しなければならない、というのが弁論術論の一つのアルケーであったであろう。従って、ゴルギアスによる上の表明は、弁論術が一般にどう考えられて人びとの人気の的であったかは、明らかにされたと言えるが、ソクラテスの元々の問いは、「説得」がなぜそういう「力・能力」(dunamis)を持ち得るのか、にあるのであるから、それに続く問いが必要になる。なぜなら弁論術が何よりも「説得」(peithō)「説得をつくり出すもの」(peithous dēmiourgos, 453a)⁽⁴⁾であるところに、その本質があることが明らかにされた際、そこまでのことなら、ソクラテスは「大体の見当ならつけていた(感づいていた)」(hupopteuō ge, 453b8; hupopteuō, ibid. c2) ことだと言い、予想しているものの「一番近いところまで」(文庫版) (engutata, 452e9) 到達した⁵、と言われる規定に過ぎないからである。だから弁論術に「力」が在り得ることのさらなる原因・根拠が問われねばならない。

二 (454a-455a) なぜ弁論術は「説得」が可能なのか、いやそもそもゴルギアスの言う弁論術の「力」の手段である「説得」とはいかなる性質のものか。

「説得をつくり出すもの」(peithous dēmiourgos, 453a) としての性質は、弁論術だけに特有

なものではない。従って、「弁論術は説得の技術であるとしても、その説得とは、どのような説得であり、また何についての説得であるか？」(454a: cf. 453bc,e) と、あらためて説得の性質(I: 能力論)と内容(II: 対象論)の両方が問われる。それに対するゴルギアスの答は「法廷やその他のいろいろな集会においてなされる説得である」(I) という答のほうは、前述のことと重なるが、II A4: 「正しいことや不正なこと (dikaia te kai adikiā) について」(454b) であるという答は、新たな規定を含むものである。しかしこれも、ソクラテスには「大體の見当ならつけていた」(hupōpteuon, 454b8) ものであった。「正・不正」の問題は『ゴルギアス』全体で重要なテーマのひとつになって行くものであるが、ソクラテスはすぐにこれに関与せず、「説得」の性質の解明に進む。

ところで、「魂のうちに生じる情態」(pathēmata en tē(i) psūchē(i))⁽⁶⁾ として、「学んでしまっている」情態としての「知識」(mathēsis) と「信じこんでいる」情態としての「信念」(pistis) とを区別することが出来、「知識」は常に真であるが、「信念」は偽であったり真であったりする。しかし共に「説得されている」(pepeismenoi) という点では同じであるとされる。そうするとここから二種の「説得」、すなわち「知識の伴わない、信念だけをもたらず説得」と「知識をもたらず説得」とが区別されることになる。これに従うと、弁論術が作りだす説得とは「正と不正について」,

I A4: 「そのことを教えて理解させるのではなく、たんに信じこませるような説得」(455a) であるということになり、また「弁論家というのも、正しいことや不正なことについて、・・・ただ信じさせることができるだけの人間」(ibid.) に過ぎないだろうというのが、ゴルギアスの同意を得てのソクラテスの規定である。

かくして、この規定を説得される側に立って言い直してみると、弁論術によって説得される者は、正・不正の知識を与えられて説得されるのではないこと、また彼らが弁論家の説得に信じ従う(peithesthai) のは、知識に基づく判断によるのではないこと、これら二つの重大な事実が明らかにされたことになる。このことは、それではどういう根拠に基づいて一方の弁論術および弁論家は聴衆を信じさせることができ、他方の聴衆は信じるのか、という問を立てさせる。

三 (455a-461b) 弁論術および弁論家についての以上の実態把握の後に、さらにソクラテスはこのように問う。「ゴルギアスよ、あなたのもとで勉強するなら、われわれは何を得ることになるのか。どんなことがらについて、われわれは国家に提案することができるようになるのか」(455d) (I, II) というのがそれであり⁽⁷⁾、答はこうである。「弁論術は、言ってみればありとあらゆる力を (hapasās tās dunameis) 一手に収めて、自分の下に従えている」(456a) のであって、

I A5 (II A5): 「どんな事柄について論ずるのであろうと、大衆の前でなら、弁論の心得ある者が、他のどんな専門家 (dēmiourgos) に比べても、説得力において劣るということはない。かくて、その技術の力 (dunamis) というのは、それほど大きなものであり、また、そのような性質のものなのだ。」(456c: cf. 457a) というのである。「弁論の心得ある者」(rhētorikos) = 「弁論家」(rhētōr) と考えてよいであろうから、弁論術というのはいわば万能の力を持ったものだというのが、ゴルギアスの考えである。(しかし、少なくともゴルギアスにとってはこの答えでは<II: 対象>については自覚的でない。) そして彼は、この答に続けて、彼にとっては不利となる事柄を付言している。それは、弁論術というものは、いわば万能のものであるが、使用に際しては正しく用いなければならないのであって、それを習って使用する者 (hoi chrōmenoi) がそれを不正に用

いることがあろうとも、教えた者が世の非難を受けるのはいわば筋違いというものだ（付言②），と言うのである（456c-457c）。このゴルギアスの付言は、やがて自ら矛盾をきたす原因となるものである。

ところで、自らの技術の万能さを誇りに満ちて開陳したゴルギアスの上記 I A5 の答えは、実は第一部の問のひとつである弁論術の「能力論」（I）をここで終局させたと言える。なぜなら、上記の答を含むゴルギアスの比較的長い部分の話の中で二度語られた「大衆の前でなら」（en plēthei, 456c6/en tois plēthesin, 457a6）という条件が（当時の）歴史的事実としての弁論術の実態を暴露するものであったと言えるからである。⁸ なぜなら、ソクラテスはいわば執拗にとも思えるこだわり方で（en ochlō(i), 458e7/en ge ochlō(i), 459a3/en tois pollois, 459e5）この条件に関わり、結果としてゴルギアスとの間で、「大衆の前で（なら）」（to en ochlō(i) (touto), 459a4）という条件は、実は「（ものごとを）知らない人たちの前で（何も知らない大衆の前でなら）」（en tois mē eidosin, 459a4/en ouk eidosi, 459b4, d6/tois ouk eidosi, 459c1）と同じ意味であるということを認めさせてしまうからである。しかもゴルギアスの語るところによれば、患者に対しては、専門家である医者よりも弁論家のほうが説得力があると言うのである。（459a）そうすると、ゴルギアスの言う弁論術の力の実態というものは、

I A6：「知識のない者のほうが、知識のある者よりも、ものごとを知らない人たちの前でなら、もっと説得力がある」（459）のであり、

I A7：「弁論術は、事柄そのものが実際にどうであるかを、少しも知る必要はなく、ただ説得の工夫（mēchanē）を見つけ出して、ものごとを知らない人たちには、知っている者よりも、もっと知っているのだと見える（phainesthai）ようにすればよい」（459bc）という素性のものであることが暴露される結果になったからである。つまるところ、弁論術の絶大な力はひとえに聴衆の無知に依存しているということなのである。だが、ゴルギアスは「それならそれで、弁論術というものはたいへん重宝なものではないか、・・・ただこの一つの技術を学んでおくだけで、専門家たちには少しもひけをとらないというのであれば」（459c）という無認識ぶりなのである。これもまた弁論術（または弁論家）に対する一つの暴露と言える。

本質的対話は以上で終わっている。あとはゴルギアスの教師（didaskalos）としての実態を暴露することを通して、羨まれるに値しない弁論家であることを示すだけである。それは彼が「正・不正について無認識」であることを「矛盾」という形で明確にするだけでよい。I A7で、弁論術は事柄そのものを知る必要はないと言われたが、本当は“弁論家は、正・不正、美醜、善悪について知っていなければならないのか、それとも＜知らない人たちの前で＞説得する工夫（mēchanē）⁹さえ知っていれば、それらについて知らなくてもよいのか？”（459de）と問われたゴルギアスは、もしそれらを知らないで弁論術を私に学びに来たのなら、私がそれを教えるだろう、と答える。（460a）（この答は、付言①で言われていたことに当然含まれていたであろう。）そうすると、少なくともゴルギアスに弁論術を学んだ弁論家は、“正・不正を知っている”ことになる。すると、ゴルギアスが付言②で語っていたこと、すなわち弁論術を正しく使用しない者がいるが、それは教えた者の責任ではない、という主張は明らかに矛盾していることになる。なぜなら、ソクラテスの言うところでは（460b sqq.），

i）「それぞれの道のことを学んだ者は、その知識が各人をつくりあげるような、そういう者になる」のであるなら、

ii）「正しいことを学んだ者は、正しい人になり」、「正しい人は、正しいことを行ないたいと望んでいる」のである。しかもゴルギアスが今語ったように、

iii) 「正と不正についての言論である弁論術の修得者は、正・不正について学んでいる」のである。これらから、正を知っている弁論家は不正を行なうことを望まない、ということになる。これは明らかに付言②と矛盾する。

四 最後に、第Ⅰ部の結論を要約し、全体に対する意味を考えてみたい。弁論術の実態は《(1)「知らない人」である弁論家が、(2)「知らない人(聴衆)の前では」、(3)「(聴衆の)知らないことについて」のみ、(4)信じ込ませるという仕方での説得によって「力がある」という素性のものだ》と簡潔な形で把握する時、それはどういう仕方で『ゴルギアス』全体との関連を持っていると考えられるか。まず、(1)(2)(3)における「知らない」というのは、すでに明らかになったように、とりあえず善悪・美醜を含めての正・不正に関して、知らないということであった。従ってわれわれはこのことから『ゴルギアス』全体は「正義論」であると言えないことはないが、弁論術の説得という特性が発揮されて「力がある」のは、(2)と(3)の条件でのみであって、その場合にはまさにゴルギアスが言っていたように「どんな事柄についてでも」(peri pantōn, 458e7) 可能なのであるから、善悪、美醜、正・不正だけがその固有の対象でなければならない必然性はなかったのである。そうするとわれわれは、弁論家が正・不正について知らないということが暴露されたという事実も重要であるが、そのことよりもむしろ知らない人の前でならという重要な条件を考慮すると、＜知らない人の前で力があるのはなぜか？＞という問いこそ重要であり、そのことを問うべきであり、実はこのことが第二部以下で多方面から明確にされようとしていることではないのか。

ゴルギアスの主張は、逆から言えば、弁論術は「知っている人の前では」無力であるということなのであり、その場合、知っている人は知識に従って判断するからである。だとすれば、知らない人は何に従って判断するのが残された問題なのであり、そういう問題を立てさせることが第一部の狙いではなかったか。そしてその問いは結局、知らない問題については聴衆はそれぞれの快苦に従って判断するのであり、弁論家は快を餌にして弁論するのであるという結論になるはずであり、じじつそのようなことが第二部ですぐに明らかにされて行くのであり、第三部では快樂論議がメインテーマとなるはずである。そういう意味で第一部の結論に含まれる“知らない人の前でなら説得力がある”という主張・事実は快樂主義の問題がいかに現実に作用しているかを、弁論術という当時のトピックの中で見ようとしたものと思われる。ただしここで「快樂主義」と言うとき、必ずしも思想としてのそれを言うのではなく、自然的あるいは本能的快樂への傾向を指すものと解すべきである。

ちなみに、正義論と快樂主義とはどういう形で関係しているのか。簡単に言うてしまえば、ソクラテス(プラトン)の philosophiā の立場(主張)が正義論なのであり、相手のゴルギアス、ポロス、カリクレスの立場(主張)が快樂主義なのであって、—ポロスの正義観もカリクレスの自然の正義論も、後に見るように、利益とか「より多く取る」という本能的快樂主義に解消される形式的正義論だ、とわたしには思われる—全体は、快樂主義に対するソクラテス(プラトン)の正義論からの反駁という構造になっていると思われる。従って、論者の立場によって、このいずれをも『ゴルギアス』の全体観として主張し得るものと思われる。しかしわたしは、『ゴルギアス』をどちらかといえば「現実批判の書」と考える。そしてそう考えられるとすれば、形式的正義論の実態は快樂主義であるということを暴露することが『ゴルギアス』全篇のテーマと考えられ、その序論が第一部であると考えられる。ソクラテス(プラトン)の正義論は、まず現実に在る正義否定の実態を批判対象として認知し、その実態を露呈させ、批判することを通してのみ形成されたものだと思われる。言い換えれば、ソクラテス(プラトン)の正義論は、現実(に在るもの：本能的快

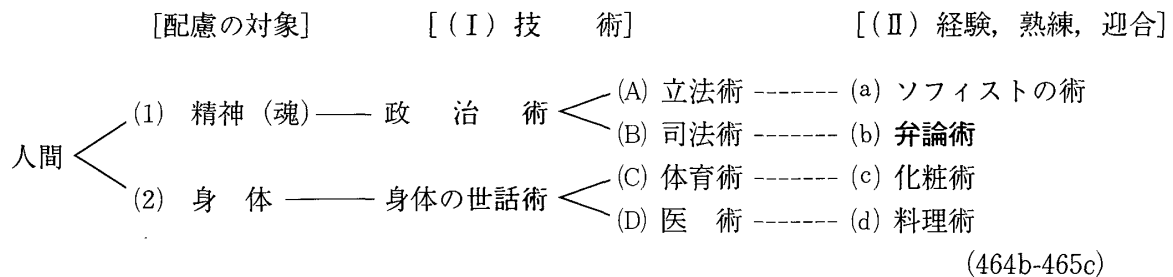
楽主義)の批判的考察を通してのみ可能なのであって、正義論を確立する途上の『ゴルギアス』全体ではすでに第一部から快樂論議が予想されていたのである。

第三章 ソクラテスとポロスの対話(第二部: 461b~481b)の分析

— (461b-466a) 次にわれわれは、現実の中に定位され、しかも特定の条件の中でのみ力(dunamis)を持ち得ることが明らかにされた弁論術が、二番目の相手ポロスとソクラテスとの対話(第二部)の中で、どのようなものとして把握され直すか、そしてその過程で、快樂主義で代表される人間の非合理性の支配の様子が、どういうふうに析出されて行くかを観なければならぬ。

さて逆に自分が問う方を有利と考えたポロスは、弁論術とはどんな技術であるとソクラテスは考えているのかを問う。この問は、ゴルギアスの考えである弁論術—技術説⁽¹⁾、また自らも冒頭で(448c)展開した技術論をなおも信じて止まぬ者の問いであるが、ソクラテスの答は極めて断定的であって、弁論術が技術であることをはっきりと否定し、「一種の経験」(empeiriā tis)に過ぎないとする。しかもそれは、「ある種の喜びや快樂を作り出すことについての(経験である)」(charitos tinos kai hēdonēs apergasiās (sc. empeiriā), 462c7)と説明される。するとポロスは、人びとを悦ばせることができる(charizesthai hoion te einai anthrōpois)ものなら弁論術は「立派」(kalon)ではないかと主張する。⁽²⁾ おそらくここのポロスは、弁論術が技術であることを仮に否定されても、それが対象とする人びとに、いわば快樂を与えることができるものならば、その本領である説得の“力”は保証されていると考えて、立派だと言っているのであろう。ソクラテスは、弁論術が技術でないことは一応承認されたこととして、次には、それが立派であることを、それが「劣悪」(kakon)であり、「恥ずべき」(aischron)ものであることをもって否定しようとする。

そこで彼がまずやることは、弁論術を次のような人間の精神(魂)と身体に関わる技術と経験の全体の構図の中に定位することである。



(I)に属する技術は真正の技術であって、(イ)それぞれの対象を最善の状態に置くことを常に目的にしながら、その世話をする(：技術対象の善への配慮)を仕事にしているのであって、(ロ)自分が施すものがどのような本質的性格(phusis)を持つかについて、理論的説明(logon didonai)が可能であり⁽³⁾、処置についてもその理由(aitiā)を述べることができ(：技術自体の技術性)(465a, cf. 501a-b), これらがまた、技術であることの条件であるとも言われている。⁽⁴⁾ これに対して(II)に属する技術と見做されているものは、実は技術ではなく、それぞれ対応する真正の技術の下に潜り込んでいる(hupodousa, hupokeitai)ものであり⁽⁵⁾(ソフィストの術と弁論術はそれぞれ“政治術の一部門の映像”(politikēs moriou eidōlon, 463d2)と言われる), 実際にはそれぞれの対象を少しも善くはしていないのに、善い状態にあるように思わせる(poiei

men dokein eu echein, 464a8) ものであって、対象の善ではなくて快 (to hēdu) を狙うだけのものである。また、(I) の諸技術のような技術の資格 (: 技術自体の技術性) を欠いているものであり、その意味で、「理論を無視したもの」 (alogon prāgma) であるから、「経験」 (empeiriā) とともに熟練 (tribē) ととも呼ばれるべきだと言う。⁽⁶⁾

従って (II) に属する「偽技術」 (pseudotechnē) ととも呼ばれるべきものは、技術ではない以上、対象の本性についての認識を欠いていると言わねばならない。そういう営みの一部門としての弁論術が、それならばどういう仕方で自らの力を保持しているかといえば、まさしく技術の条件である (イ) を否定した性格によってである。すなわち「(弁論術が属する) 迎合の術は、最善ということにはまるっきり考慮をはらわずに、そのときどきの一番快いことを餌にして、無知な人びとを釣り、これをすっかり欺きながら、自分こそ一番値打ちにあるものだと思わせる」 (464d1) ことによってである。ゆえに弁論術は、「最善を無視して快いことだけを狙っている」 (tou hēdeos stochazetai aneu tou beltistou, 465a2) と言われ、「悦びや快楽を作り出すことについての経験だ」と言われるわけである。ここに、弁論術がまさしく「迎合」 (kolakeiā) の性格を持つものである以上、決してポロスの言うように立派 (kalon) ではないのであって、劣悪 (kakon) であり恥ずべき (aischron) ものだということになる。

さて以上の過程で言われたことは、ゴルギアスとの対話において明らかになったさらにその先のことを明らかにするものである。そこでは、弁論術の説得力は、「大衆の前で=知らない人たちの前で」可能である、という力の形式的=内的条件が明らかにされたのであったが、ここではさらに、その内的条件を深めた次元で把握されている。すなわち弁論術の力のより深い内的条件とも言える<無知な人びとの快楽主義の傾向>につけ込むことによってであること、逆にそういう人びとの側から言うならば、かれらは、判定対象についての無知ゆえに、自らの判定基準を<自らの中にある本能的快楽>に置いているということによって弁論術の力は発揮されるのだという指摘である。そういう意味で、ソクラテスによる「一種の悦びと快楽を作り出すことについての経験である」という弁論術の規定は、否定・肯定両面において、重要な事実を明らかにしている規定とすべきであろう。

二 (466a-468e) さて次に、「(本当に) 望んでいること」 (to boulesthai) と「思われること」 (to dokein) との区別を通しての、行為の端初の分析 (466a-468e) を見る。この部分は、技術と迎合 (経験 empeiriā, 熟練 tribē) の対象が、それぞれ善 (agathon) と快楽 (hēdonē) にあることが明らかにされた後で、ポロスは依然として弁論家 (rhētōr) や独裁者 (turannos) には「力」があるということを、「現実の国家社会においてそれが実際に持つ能力」の側に立って、実例を挙げて反駁する“力”の擁護論を出発点とする。

まずポロスは弁論家や独裁者たちが一番力がある (megiston dunasthai) のだと主張するのだが、実際にそれはどういうことなのかといえば、「彼ら弁論家たちは、ちょうど独裁者たちがするように、誰であろうと、死刑にしたいと思う人を (hon an boulōntai) 死刑にするし、また、これと思う人 (hon an dokē(i) autois) の財産を没収したり、国家から追放したりするのだ。」⁽⁷⁾ (466b-c) というようなことである。これに対してソクラテスは、「弁論家たちは、その国の人たちの中では、一番力がない (elachiston dunasthai) ように僕に思われる」 (466b, cf. dunasthai.... smīkorotaton, 466d7) と言って否定するのであるが、それは、どういう否定根拠に立ってそう言えるのか。ソクラテスの言うところ、「本当に望んでいること」 (hōn boulontai, 466el/ha boulontai, 467a10, ibid. b2, 6) と「自分たちにとってこれと思う(人)を/自分たちにとって一番

よいと思われること」 (hon an dokē(i) autois, 466c2/hoti an autois doxē(i) beltiston einai, 466e1, cf. 9) とは異なる、と言うのである。引用したポロスの上の一文だけを見ると、彼も一見この区別をしているように見えるが実はそうではないことは、その引用文からも判るし⁽⁸⁾、その後のポロスの反応からも明らかである。従ってポロスについて語る場合は、どちらの言い方を採って考えてみてもよいのであるが、「自分たちにとってこれと思う人を」 (hon an dokē(i) autois) に即して言ってみると、そこにあるのは、説明するまでもなく、その時々⁹の行為の場に臨んで、自分の単純皮相な思惑 (doxa) からする判断であり欲求である。なぜそれが「単純皮相」と敢えて言うことができるのか。それは、彼は分別 (知性) を欠いている (noun mē echōn, 466e10/aneu nou, 467a5) という条件での魂の状態に基づく判断だからである。そして彼らに、実際分別 (知性) が欠けているということは、第一部でも示唆されたことであつたし、弁論術は技術ではないと規定されたときに、内含されていた事柄だからであるが、それが何を意味するかと言え、分別 (知性) が欠けているとき、その当人にこれと思われたこと (思惑) すなわち分別を伴わない欲求に発する行為からは、「自分が (本当に) 望んでいること」 (hōn bolontai) ではない事態、すなわち有益でも善いことでもないことが結果し得るということである。ポロスの行為の端初 (archē) にあるのは、彼には気づかれてはいないが、そういう結果を出来し得るようなものを当然含んだ行為の動機なのである。

アリストテレスは人間の行為を分析して⁽⁹⁾、自分に責任・原因 (aitiā) のある行為として、「習慣によるもの」 (ta men di' ethos) と「欲求によるもの」 (ta de di' orexin) とを区別し、後者はまた「合理的欲求によるもの」 (ta men dia logistikēn orexin) と「非合理的欲求によるもの」 (ta de di' alogon) とを区別している。そして、合理的欲求すなわち「願望」 (boulēsis) は「善への欲求」 (agathou orexis) だが、非合理的欲求の方は「怒りと欲望 orgē kai epitūmiā」というものであると言っている。ポロスの行為の端初にある「・・・したいと思う (人を)」および「これと思う (人の)」という動機は共に同一のことと考えられていて、ソクラテスが言うような両者の相違については無自覚・無認識であると言える。⁽¹⁰⁾ 従ってポロスの判断の基にある欲求は決して分別 (知性) を前提にしていないことは上述の通りである。それをアリストテレスのことばを借りれば、「非合理的欲求」に該当する。むしろソクラテスはポロスの言うような行為の存在と動機とを否定しているわけではない。「より悪いという結果が出る場合でも、確かに、その者は思い通りのこと (ha dokei autō(i)) はしている」 (468d) ことになるからである。しかしそれは、「(本当に) その人が望んでいること」 (ha bouletai) をしているのとは違う、というのがソクラテスの主張である。なぜなら、人間が「本当に望んでいること」は“善”だからである。彼が言うには、「およそ世に存在するものの中には善いもの (agathon) であるか、悪いもの (kakon) であるか、もしくは両者の中間の善くも悪くもないもの (metaxu toutōn. oute agathon oute kakon) であるか」 (467e) のいずれかの存在しかなく、人間が行為するとき、人間は善をなすか、あるいは善悪どちらでもないもの (手段としてのもの) を、善という目的のために (agathou heneka) なすかのいずれかである。決して自分に結果するような悪のために行為をなそうとはしない。「善のために」というのが「事実本当に欲していること」である。だから、悪が結果してしまうような行為は、当人が「本当に望んでいる」行為とは決して言えない。従ってそういう行為は、「力がある」 (dunasthai) ことが「何かためになる善いこと」 (agathon ti) でなければならないとすれば、力があるとは言われない、というのがソクラテスの反駁理由である。

さて以上のような内容記述からどんなことが言えるであろうか。ソクラテスが人間は善をこそ

「事実本当に欲していること」(hōn boulontai, 466e) だとして、ポロスの「・・したいと思う人を／自分たちにとってこれと思う人を」(hon an boulōntai/hon an dokē(i) autois, 466e) に対置させたとき、ポロスの主張の中に見られたものは何であったのか。それは、極めて平均的・一般の人間の自然的で本能的欲望ではなかったのか。ソクラテスが悪や不利益(害)が生じないように善を望むという願望に対して、ポロスの欲求にはそういう害や悪が生じ得るものだったが、それは先述の通り、当の欲求には、分別(知性 nous)が欠けていたからである。「人間は誰でも可能なものの中から自分に最も有益である(sumpherōtata)と思うものを選んで、それを行う」とソクラテスは言っているが、「それら美と善なるものを知っている者は、それらに代えて他のものを選ぶことはなく、知らぬ者は行ない得ず、たとえやろうとしても失敗する。」⁽¹¹⁾と付け加える。(アリストテレスのことばで言えば、「分別をめぐらす働き」(to logizesthai)を欠いているからだと言えるかもしれない。⁽¹²⁾)しかしわれわれはその次のこと、すなわちそういう分別(知性)を欠いている場合のポロスの持つ欲求を支配しているものは何であるか、ということを問うべきである。われわれはこれに対して、ここでは取り敢えず「非合理性(alogon)の支配」あるいは「非合理的欲求(alogos orexis)による行為」と言っていっても知れない。そしてその「非合理的欲求」をアリストテレスに倣って、「怒りと欲望 orgē kai epithūmiā」と言い換えることもできると思われる。⁽¹³⁾なぜなら、非合理性(alogon)という事態は、プラトンのプシューケー論においてプシューケーの三部分を語る時、「欲望的部分」(epitumētikon) (Resp. 439d8, 442a5, etc.)としての魂の部分の特性であるのは、周知の通りだからである。しかし『ゴルギアス』においては、プシューケーの三分法は未だ語られていないが⁽¹⁴⁾、二分法は採用されていると言える。⁽¹⁵⁾なぜなら、その一部分を、まさしく「魂の中のいろいろな欲望が宿っている部分(tēs de psuchēs touto en hō(i) epithūmiai eisi)は、説得にまけて、あれこれと考えを変えるような性質のものである」(493a)というような言い方が後のカリクレスとの対話の部分で言われているからである。

以上、ポロスの力の擁護とソクラテスの否定の議論の中で明らかにされているのは、分別(知性 nous)を欠いている際の人間の判断の底には、非合理的なものがある、それは「欲望」(epithūmiā)や「快楽」(hēdonē, hēdu, chairein)として総称されるようなものが支配しているということであり、それがソクラテスの追求によって明らかになっていると言ってよいであろう。そしてこの事態は、単に、弁論術の教師と弟子としての弁論家たち(rhētores)、および独裁者(turannos)という者たちの間だけではなく、広く一般に人間について言えるであろう。なぜならポロスの背後にあるのは「大衆」(hoi polloi)だからであり、「大衆の一般通念」だからである。

三(468e-472d) 「まるでもうあなたといったら、ソクラテス、あなたには、この国において、あなたの思う通りにする自由があるよりも、むしろ、そのないほうがいいとでもいった口ぶりですね！それにまたあなたは、誰かが自分の思う通りの人を死刑にしたり、財産を没収したり、牢獄につないだりするのを見つけても少しも羨ましくはないかのようですねえ。」(468e) 倫理的議論だけでは、人は容易には倫理的にならないということを、このポロスのことばは示している。ポロスのこのころの底に沈んで在るものは、これほどまでに根深く強い。ソクラテスの議論は、空しく無力なのだろうか。⁽¹⁶⁾

次の部分は上に引用したポロスのことばから始り、「行為の正・不正と幸福」がテーマになる。いわば思い通りのことをなすことができるという事態が羨ましい(zēlōton)とポロスが言うとき、その行為が「正義にしたがって」(dikaiōs)なされるのか、それとも「不正な仕方」

(adikōs) なされるのかを問うことが重要であるとソクラテスは言う。両者の争点は「人に不正を行う (to adikein) のは害悪の中でもまさに最大のもの」(ソクラテス)なのか、それとも「自分が不正を受ける」(to adikeisthai) ほうがもっと大きな害悪」(ポロス) (469b) なのかにあり、両者の害悪観は不正行為の能動者と受動者において明確に対立している。むろんソクラテスといえども、不正を受けることを望んでいるわけではない。彼の信条は「ぼくとしては、そのどちらも望まない。だがもし、人に不正を行うか、それとも自分が不正を受けるか、そのどちらかがやむを得ないとすれば、不正を行うよりも、むしろ不正を受けるほうを選びたい」(369c) という有名な決意で示されるが、これに対してポロスは飽く迄思い通りにする自由や、その代表的行使者である独裁者を理想と考えている。なぜなら、独裁者は何でも自分の思い通りのことをする「大きな力」を持っているからである。しかしポロスにしても、無条件でその力を羨んでいるわけではない。なぜなら、たとえ大きな力を持っていたとしても、その力の行使の結果「罰を受ける」(zēmiousthai, 470a) ならば、それは悪い・害である (kakōn) と思われているからである。⁽¹⁷⁾ だからもう一度ソクラテスは、教え込むように、「自分の思い通りにする」ということは、当人に取ってためになる (ōphelimon) という結果を伴うなら善いことであるし、大きな力があるということになるが、反対の場合には悪いことなのであり、微力 (smīkron dunasthai) でしかないのだ、と再確認する (470a)。

しかしソクラテスが、善いとか悪いとか言う時、両者の境界 (horos) はどこに引かれているのか。それはいわばソクラテスの信念といったものに近い行為の正・不正に懸っている。⁽¹⁸⁾ 「すなわち、人がそれらのことを正義に従って (dikaiōs) なす場合は、よい (ameinon) のであり、反対に、不正な仕方 (adikōs) なすときは、害 (kakion) になる。」(470c) だがポロスは、ソクラテスのこんなことばに少しも窮しない。ソクラテスの言うことが本当でない (事実と違う) と反駁することぐらい子供だってできることだ、と彼はまたも世間の一般通念をバックにして考えているからである。(470c-d) ポロスが挙げる例は、マケドニアのアルケラオスであったり、ペルシア大王であったり、一般の人たちにとってこの世の幸福の代表者のような者たちである。ポロスの反論は常に「世間の人びとの胸中にある見解」に根拠を置き、それが彼のような人間には何よりも有力な説得能力の根拠となる。だがソクラテスは、必ずしもそのような見解に、幸福の根拠を求めない。彼には幸福というものの全体は、「教養と正義」(paideia kai dikaiosunē) に、言い換えれば「立派で善い」(kalon kai agathon) ⁽¹⁹⁾ ということに懸っているからである。「不正で邪悪な者は不幸である」(ton de adikōn kai ponēron [einai] athlōn, 470e) というのが彼の信念である。そしてそれに続けてソクラテスは、今のここの議論は、単なる口先だけの議論ではなくて、「誰が幸福なのか」を知っているか知らないかという問題なのであり、《幸福論》でもあることを強調する。(471a-472d)

四 (472d-479e) (付480-481b) 次の472d以下の部分は、まず472d-474cにおいて、478e以来の二人の対立点を次のような形で再認識することから始まり、その後およそ三段階に分けて、ポロスの主張をソクラテスの立場から否定しようとするものである。まず二人の対立点とは、(A) 「不正を行うこと」(to adikein) と (B) 「不正を受けること」(to adikeisthai) との二つの行為の比較に関して、ポロスは (B) は「より悪い (害になる)」(kakion) のであるが、(A) は「悪」(kakōn) ではなく「より醜い」(aischion) のであるというのに対して、ソクラテスは両方とも「悪」であるが⁽²⁰⁾、(A)の方が「より悪」である、という点にある。加えてソクラテスは、不正な

行為に対する裁きと処罰を考慮して“不幸の順序”を示す。「不正を行っている者や、不正な人間は、どっちみち不幸 (pantōs athlios) だけれども、しかし、不正を行っていないながら、裁きも受けず、罰にも処せられないなら、そのほうがもっと不幸 (athliōteros) であり、それに比べると、神々や人間たちによる裁きを受けて、罪の償いをするのなら、その者の不幸はまだしも少ない (hetton athlios)。」(472e)

ソクラテスの(A)(B)に関する反駁は、「美しい(こと)」≠「善い(こと)」, 「悪い(こと)」≠「醜い(こと)」というポロス自身の<内心の認識>と言われるべきものを、次のように吟味することから始まる。「美しい(こと)」の決定基準となるのは、当の事物の<有用性に従って>(kata tēn chreian/dia ōphērian/(agathō(i))⁽²¹⁾)か、<快楽に従って>(kata hēdonēn/dia hēdonēn)か、あるいは<これら両者によって>(dia amphotera)かのいずれかによる。(474d-e) また「美しい」に反対である「醜い」(aischron)は、同様な仕方で、<苦痛によって>か<害悪によって>か<これら両者によって>かのいずれかによって判定される。(475a-b) このような二つの判定基準は、ポロスによって一応承認される。そこでポロスが、(A)の方が(B)よりも醜いのだと判定するとき、それは苦痛によってでない以上(害)悪で勝っていることによる⁽²²⁾、という簡単な証明である。従って、そういう(害)悪である(A)をポロスにしても他の誰にしても、選ぶ者は誰もいないであろう。(473d-e)⁽²³⁾ かくしてポロスの主張は簡単に否定されている。

次に証明されるべき事柄は、先にポロスは“不正を行い不正な人間となっても《裁きを受けなければ》幸福になるのだ”(472d)と言っていたことに関する否定証明である。すなわちポロスは「裁きを受けること」(to didonai dikēn)は害悪の中でも最大のものであると言うのに対して、ソクラテスはそれを否定して、「裁きを受けない」ことこそ一層の害悪であって、それを受ける人のほうが善い(ためになる)のだということにあり、それを証明することである。その証明手続きは次のような三段階の承認を通して行われる。(476a-d)

(i) 「裁きを受けること」(to didonai dikēn)と「正義に従って懲らしめられること」(to kolazesthai dikaiōs)」とは同じことである。

(ii) 「あらゆる正しいこと (ta dikaia panta) は、それが正しいことであるかぎり、そのすべてが立派である(美しい) (kala)。」

(iii) 「あらゆる場合について、するほうのものがするような、そういう性質のことを、されるほうのものはされるのである」(peri pantōn, hoion an poiē(i) to poioun, toiouton to paschon paschein.)

以上三つの承認から、「裁きを受ける人」は善いことをされ、利益を受けるのだと言われる。なぜなら、(iii)を認めると、「懲らす人」(ho kolazōn)は正義に従ってそうするのである以上、正しいことをするのであり、他方「懲らしめられる者」は正しいことを受け取ることになり、しかも(ii)からそれが立派であることになり、立派な(美しい)ことは快いことか有益なことか(それとも両方か)のいずれかによるのであるから、そしてまた懲らしめられることは快いことではないのであるから、有益であることによって美しいことをされることになり、かくてその者は善いこと(ためになること)をされることになる。かくしてポロスの主張は逆転され、否定される。⁽²⁴⁾ さらにこの証明の結果から、ソクラテスは第三の証明へ移るが、彼にとっては内容的には最も重要であると思われる次のことを言い添える。すなわち、懲らしめられて利益を受けるということは、「魂の上でより優れた者になる」(beltiōn tēn psuchēn gignetai)ということであり、それが「利益、ためになる」(ōphelimon/ōphelia)の意味である。(477a)⁽²⁵⁾ そこでこれに基づいて裁き(裁判、正義 dikē)を考えてみると、それは魂の「劣悪さ」(kakiā)からの解放であり、最大の悪

からの解放でもある。(ibid. ab) ⁽²⁶⁾ なぜそれが“最大の”悪からと言えるのか。それは、財産、身体、魂に関する悪い状態として、それぞれ貧乏、病気、不正という三つの悪が考えられるが、その中で不正という魂の劣悪さ(悪徳)(ponēriā)が一番醜いからである。それが一番醜いとされるのは、前述のように最大の苦痛か、最大の損害(blabē, 477c7=kakon) ⁽²⁷⁾ か、あるいはそれら両方によるかであるからであり、魂の劣悪さが他に勝って醜いのは、最大の苦痛によってではなくて ⁽²⁸⁾、大きな害(blabē)や悪(kakon)をもたらすことによってである。だから魂の悪い状態すなわち不正が最大の悪であり、一番醜いことになる。議論の筋道は明解と言うべきである。だからポロスは割り切れない思いのままに、一応認めざるを得ない。快をめぐる弁論術の立場は否定されたのである。

さて以上であるとすれば、貧乏、病気、放埒・不正という悪い状態から人を「解放する技術」(technē apallagēs)とは何かというと、それぞれ金儲けの技術、医術、裁判(正義・司法dikē)である。そしてこれらのうち裁判が一番立派なもの(kalliston) ⁽²⁹⁾ とされる理由は、それが最大の悪である魂の劣悪さを矯正するという、魂にとってためになる・有益である(ōphelimōn)ものをもたらすからであり、決してそれが快楽(hēdonē)を作り出すからではない。なぜなら、医術を例に採れば、治療を受けることは決して快いことではなく苦痛(lupē)であるが、それを耐えるのは健康のためになるからである。しかし身体に関して一番幸福なのは、治療をうけて健康になることよりも、初めから病気に罹らないことであるように、魂に関して、初めから悪を持たないほうが幸福なのである。しかし、いったん魂の中に悪を持った人は、裁きを逃れて不正を持ったままであるよりも、裁きを受けてその悪から解放されるほうが幸福である。「裁きは人びとを節度ある者にし、より正しい者となし、かくて悪徳の医術(iātrikē ponēriās)となる」(478d6)からであり、ポロスの最も避けていた「裁きを受けるということは、最大の悪、つまり悪徳(ponēriā)からの解放だった」(477a)のである。

こうして、ポロスが一番幸福であるかのように言っていたアルケラオスや独裁者や弁論家や権力者は、一番不幸なのであり、「裁きを免れようとする人たちは」「裁きを受けることの苦痛(to algeinon)は見抜いているが、しかし、それが有益である(to ōphelimōn)ことについては盲目である(無知である agnoein)」(479b)ことになる。⁽³⁰⁾ それはちょうど、病気になって治療の苦痛のゆえに医者进行を避けるようなものである。(479a)

では、行為における悪の序列はどうなるか。「不正であることや不正を行うこと」(he adikia kai to adikein)は悪であるが、それ以上の悪は、「不正を行いながら裁きを受けないでいることが、本来、ありとあらゆる悪の中でも最大の、そして第一番目のもの」(479d)である。なぜなら、裁きを受けることはその悪からの解放なのであるから、裁きを受けない(to mē didonai)のは悪を留めること(emmonē tou kakou)だからである。(479d)かくて、「行為の正・不正と幸福」の関係を結論すれば、ポロスの主張に反して、「いつの場合でも、不正を行う人の方が不正を受ける人よりも、そして裁きを受けない人のほうが受ける人よりも、もっと不幸である」(479e)ということになる。結局この議論の最初に述べられたソクラテスの言う“不幸の順序”が証明されたことになる。

第二部は、忘れられていた弁論術のことが思い出されたようにここに言及され、弁論術の効用(hē chreia tēs rhētorikēs)についての付言で終りとなる。(480a-481b)では弁論術の効用とは何か。それは極めてパラドクシカルでアイロニカルではある。不正からの真の解放は裁判(裁きdikē)のやることであるから、そのための効用を弁論術が直接に持つものではないが、不正を行った者を、その者が裁きを受けて健全な者となるために告発し、「善きこと美しきことを求めながら、

苦痛は勘定に入れずに……その裁きに身を委ねるように」(480c) 勧め、説得するため、という間接的な効用を持つ。効用の第二は、不正を行っている敵（他人）に害を加えようとする場合であって、それには敵が「裁きを受けないように」弁論することであり、そのような効用である。だが、「およそ不正を行う意志のない人間にとっては、その効用は大したものではない。」(481b) 以上が472dから481bにおけるソクラテスとポロスの対話の内容である。

第二部の終りに際して、この部分の特徴をいくつか述べて終ることにする。既述の通り第二部は、弁論術は快樂だけを狙い、快樂を作り出す経験・熟練・迎合であり、その意味で対象の善と自己の真実を目指すものである技術とは異なるものであるというソクラテスの断定から始まった。ポロスにしてみれば、「快樂を作り出すものである」という重要な一点が残されている以上、弁論術の「力」はいわば保証されているのであるから、弁論術を使えば思う通りのことができる「力」をなお保持していることになる。しかし、欲望あるいは快樂の表れとしての思うこと（思惑）はそれ自体分別（知性）を欠如しているものであるから、予想し得なかった「害」を自分に結果することもあり得る。とすれば、「力がある」ことの価値は当人にとって益がある（ためになる）ことにあるから、その場合の思惑の結果としての行為は、ためにならないという意味で無力であったことになる。説得力によって思惑を実現しようとする弁論術は、こうして賛美には値しないものであることになった。

他方、行為における正・不正および不正な行為の能動型・受動型の問題においては、裁かれて罰を受けるか否か、またその行為自体が悪なのか醜なのかという問題が問われるが、その争点は＜益（ためになる）か害か＞、また＜快か苦か＞という点をめぐってのものであった。ソクラテスは結局＜益か害か＞で問題に決着をつけたのであるが、それに対して、いわば誰もが羨むこの世の成功者たちを反証例に挙げるポロスの立場は、行為の正・不正などは実のところあまり関心がないのであって、「利害」への関心で一杯であるように見受けられる。（註(27)参照）誤解してはならないのは、このポロスの「利害」と前のソクラテスの＜益と害＞とは同内容ではないことである。そのことが決定的に明らかになるのは、「裁きを受ける」ことの問題が出てきた際である。不正を行って裁きを受けることは、ポロスにとっては最大の害なのであるが、ソクラテスにとってはよりためになること（益）だとされるのであって、その理由は「不正という魂の劣悪さ（悪徳）」から解放されることだからという点にあった。不正が最大の悪と言われるのも、それが魂の悪だからであり、それはソクラテス（プラトン）に固有な見解であって（註(26)参照）、少なくともこのポロスには思いの外のことである。そもそもためになるかならないか、幸か不幸かという問題はソクラテスにとっては優れて魂（*psuchē*）の問題なのであってそれ以外ではあり得ない。ソクラテスにとっては第一部から魂の問題を視野には入れていたのであって（「聴衆の魂に説得をもたらす」(435a5)、また「学んで」あるいは「信じて」の説得かの区別（454c-4 55a）も魂論と言える）、第二部に入ると冒頭から弁論術は「魂に関連する真正の技術」の映像^{エイドーロン}の一つに規定されていたのである。確かに全体を通じて『弁明』（*Apologia Socratis*）の「何よりも魂を大切にせよ」がこだましている。それならば、『ゴルギアス』は魂論なのか。広く考えるなら、そうだと言える。しかし、魂論それ自体はまたいくつもの部分を持つ広大なテーマである。それゆえ、わたしは魂論の一つとしての＜快樂論＞を全体のテーマとして提案しているのである。なぜなら『ゴルギアス』は、魂自体の問題の展開・確立よりも、むしろ第一章に述べたように意味で“批判の書”と見られるからであり、そうだとすれば、その批判の対象は、ゴルギアスでは前提され、ポロスでは限度内で表れ、カリクレスでは全開される快樂論議だと考えるからである。その意味で、その「快樂」が、ポロスによって強調されることとなったが、先に言ったように、彼にあっては、「得（利、害）になる」

ということばに内含されていたものであったことを忘れてはならない。(註 (21) (23) 参照) そう
いう事情をアルキビアデスの次のことばはいわば代弁している。「でもソクラテス、どっちが正し
くて、どっちが正しくないかなんてことは、アテナイ人も他のギリシア人も、審議の対象にするこ
とはあまりないように思うんですが、なぜって、そんなことはわかりきったことだと考えているか
らです。だから、そういうことについては、なにも問題にしないで、どちらを行うほうが利益にな
る (sunoisei) だろうかということのほうを検討することになるわけです。というのは、正と利
(ta te dikaia kai ta sumpheronta) は、同じではないと思うんです。むしろ たいへんな不正を
行って、利益をおさめる (elusitelēsen) 場合がなかなか多く、他方また、正しいことを行ったため
に、利益をにがしたりする (ou sunēnenken) ひともあるからなんです。」⁽³¹⁾ この利益という問題
が正義と共に第三部への導きの糸になっているのである。

追記 本論文は第一章で述べたように、『ゴルギアス』全体を一つの観点で解釈しようと
する試みであったが、紙面の都合で第三部を次回に回すこととした。しかし、本文で述べたよ
うに＜快樂論＞という観点を『ゴルギアス』全体に見ようとするとき、むしろ難しいのは第一
部であり、次は第二部であって、第三部は全体の中で最も容易にこの観点を示すことができ
るはずである。なぜなら、第三部 (481b-527e) の全体はソクラテスの哲学的生とカリクレスの実
際的・政治的生とではどちらが幸福かという対決の形で進行するのであるが、その内実は「魂
の規律・秩序・調和」に善と正義と幸福をみるソクラテスに対して、無制限に欲望を解放し、
それを充足することに快樂と幸福をみようとするカリクレスとの対立だからである。有名な第
三部の冒頭のカリクレスの華々しい「自然の正義論」の実態はプレオネクシア「(他人)
より多くを得ること」であり、それはすなわち「所有」という本能的欲望を充足するものとし
ての快樂である。ソクラテスのきびしい幾度かの政治家に対する (そして、時折思い出される
形で出てくる弁論術・弁論家に対する) 批判も、つまるところは人びとの快樂への欲望に奉仕
することに対してであった。

—註—

第一章

- (1) Politica. 1253^a20: to gar holon proteron anankaion einai tou merous.
- (2) 「技術と経験の区別や分類」(464b-465c), 「知恵と信念の区別」(454c-d, 501a-b), 「政治と
哲学の一致」(521d) 等々。
- (3) 『ゴルギアス』全体は、ソクラテス特有の“探究の精神”によって貫かれているとはいい難
く、ソクラテスその人の話しぶりも、何か “didaskalos (教授) 的” とも呼び得るような調子
であると言ってよいだろう。なお Dodds, E. R. : *Plato, Gorgias*, 1959, pp. 16-17, 20-21 参
照。なお、Doddsからの引用はすべてこの書からのものである。
- (4) Diogenes Laertius, III, i 59. これが果してアレクサンドリア時代の校訂においてすでに付
いていたのかどうかは不明。なお、田中美知太郎『プラトン I 生涯と著作』(1971, 岩波書店)
227頁以下を参照。
- (5) 田中美知太郎・加来彰俊『プラトン著作集 ゴルギアス』(1960, 岩波書店)。また加来彰
俊訳 (岩波文庫版1967, 岩波版プラトン全集 9, 1974) はいずれもそうである。内藤純郎訳
『ゴルギアス』(角川版プラトン全集 5, 1974) も同様。しかし藤沢令夫訳 (世界の名著 6

- 『プラトン I』1966, 中央公論社)は「弁論術および正義の意味について」を副題としている。なお以後, 加来: ××～頁と記す時, それは上記の『プラトン著作集 ゴルギアス』の序説, 解説, 研究用註の頁を指す。
- (6) Olympiodori In Platonis Gorgiam Commentaria, edidit, L. G. Westerink (1970, Teubner) S. 3. Norvin (Leibzig, 1936) 版では S. 2-3. なお, 加来: 解説15-16頁, 加来彰俊「ゴルギアス篇におけるプラトンの意図」(西洋古典学研究Ⅷ, 1960) 28-29頁, Paul Friedländer, *Plato: The Dialogues...First Period* (Transl. by H. Meyerhoff, 1964, RKP) p. 353 comm. 1 (以後, Friedländerはこの書を指す)を参照。なお, 次の dēmiourgos は本文 455b3, 456c2, etc. に出てくる「専門家」という意味でのそれかもしれない。
- (7) $\delta\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\omega$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\tau\omega\upsilon$ $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\upsilon$ $\tau\omega\upsilon$ $\eta\theta\iota\kappa\omega\upsilon$ $\delta\iota\alpha\lambda\chi\theta\eta\nu\alpha\iota$ $\tau\omega\upsilon$ $\phi\epsilon\rho\omicron\upsilon\beta\omega\upsilon$ $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\eta\nu$ $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\eta\nu$ $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\nu$. またこれに続けて「普遍的諸原理と国家的幸福について, そしてまた国家的知識の諸原理とはどんなものか」(共に op. cit. S. 3) についてであると言われている。なお次のような人たちが, これと同様の解釈を主張しているようである。Pohlenz (*Aus Platos Werdezeit*, S. 142, 151), Wilamowitz, (*Platon*, i, S. 234), Taylor (*Plato*, p. 106)。加来前掲論文29頁注(4)参照。
- (8) $\acute{\epsilon}\nu$ $\delta\epsilon$ $\tau\omega$ $\acute{\omicron}\lambda\omega$ $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\omicron}\gamma\omega$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\tau\omega\upsilon$ $\eta\theta\iota\kappa\omega\upsilon$ $\tau\eta\varsigma$ $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (sc. $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota$). (*Prolegomena in Platonis Philosophian*, ch. XXII – C. F. Hermann, *Plato Dialogi*, VI. p. 215)
- (9) Friedländer, p. 245.
- (10) 加来: 序説三, 及び同氏の前掲論文(西洋古典学研究Ⅷ) 28頁参照。なお *Apologia Platonis* を最初に言ったのは, Schleiermacher だと言われ, 他の人たちにも採用されているようである(加来: 序説38頁注(3))。またこれを, 第二の *Apologia Socratis* だと見る見解まである(内藤純郎「『ゴルギアス』における技術」(都立大学『哲学誌』16, 1973), および内藤純郎訳『ゴルギアス』(角川版プラトン全集5)の訳者解説)。なお, われわれは『ゴルギアス』の執筆時期(岩波版全集の訳者解説に従い, 「前390年頃, つまりプラトン30歳代の終り頃」と思われる)とそれ程離れていない時代のことを回顧していると考えられる『第七書簡』(325c-326b)の記述を参考にする限りでも, *Platonis Apologia* という見解に妥当性はあると思われる。すなわち, きわめて政治的様相を担っていた弁論術およびその申し子とも言うべきカリクレスとの対決は, 政治を否定的に克服しようとしていたプラトンの内面的状況であったと思われるからである。また, 岩波版全集の訳者解説 362～3頁参照。
- (11) Introduction, I, pp. 4-5. なお, 彼は *rhētorikē* (弁論術): **a** と *eudaimoniā* (幸福): **b** とが全体の中で次のように織り合わされていると分析している。「ソクラテスとゴルギアスの対話」(**a** (**b**): 449c-461b), 「ソクラテスとポロスの対話」(**a**: 461b-466a / **b**: 466a-480a / **a**: 480a-481b), 「ソクラテスとカリクレスの対話」(**b**+**a**: 482c-486d / **b**: 486d-500a / **a**: 500a-503d / **b**: 503d-515b / **a**: 515b-521a / **b**: 521a-526d / **a**+**b**: 526d-527e) (p. 3)
- (12) Irwin, Terece: *Plato, Gorgias* (1971, Oxford), Preface, cf. Introduction, pp. 8-9.
- (13) cf. Resp. 492a-493c. 田中美知太郎『ソフィスト』(1976, 講談社学術文庫) 190頁。
- (14) Grube, G. M. A., *Plato's Thought* (1935, Methuen); Though not himself a sophist, Callicles is a typical product of their (sophists') education. (p. 53) また田中美知太郎上掲書, 65-66頁, 加来彰俊: 序説, 25-26頁参照。
- (15) cf. Prot. 319e sqq., Men. 93c sqq., Alch. I 118c.

- (16) これは、先に述べた *Apologia Platonis* 説であるが、この主張は＜現実＞政治からの転向という限定付きで語られねばならないだろう。なぜなら、いわゆる転向以後に、プラトンは政治的作品を書いているのみならず、アカデメイアの中から弟子を新都市建設の際の立法のために送り出しているからである。また自らも晩年二度 (B. C. 367, 361) にわたるシュラクサイの政治に身の危険を冒して関与しているからである。そして彼の最後の作品は、周知の通り『法律』だった。プラトン自身の関心においては、生涯、政治から離れたことはなかったと言ふべきである。プラトン哲学における“政治性”は、一般に、しばしば忘れられる傾向があるようにわたしには思われるが、それはプラトン自身とは齟齬する観点ではないかと思われる。『ゴルギアス』で言えば、政治と哲学の二つの生き方の選択を考える時に、「君たちが現在やっているような仕方で政治活動をするとかして・・・」(506c6)とされているのであって、単純に政治と哲学を対立させているのではない。彼が否定しているのは、哲学的基礎を持たない政治の在り方である。
- (17) Field, G. C., *Plato and his Contemporaries* (1930, Methuen) は、『ゴルギアス』に特徴的なものとして、道徳的批判と社会の頹廃への失望、の二つを挙げ、『ゴルギアス』の特異な批判の下には、何か特定の時点、特定な状況で、何か特別の政治的ショックがあったのではないか、と言っている。(p. 124)
- (18) 田中美知太郎・藤沢令夫『プラトン著作集 パイドロス』(1957, 岩波書店) 27-8頁参照。加来彰俊註(文庫版) 257-8頁。
- (19) 加来氏の指摘しているように、善と快の区別、技術と迎合、という対比によって述べられていることの方が遥かに多く (463a-b, 464b-c, 466a, 501b-c, 502d, 503a, 513d, 517a, 522d, 527c), それに対して、理論性の有無という点からの技術と経験の区別は二箇所 (465a, 500e-501a) である。(加来：序説81-2 頁参照)
- (20) *rhētorikē*=*politikē*の実態は、『ゴルギアス』の内容分析において徐々に明らかにされることであり、とりあえずは弁論術を政治の領域に定位しようとするソクラテスとゴルギアスとの対話の場面で明らかにされるであろう。Grube: The word 'rhētōr' to a Greek always had primarily political associations, and the transition from rhetoric to politics was always natural. (op. cit. p. 210) なお、弁論家と政治家との同一視について、Dodds, comm. 449a6: *rhētorā*を参照。(p. 194)
- (21) 458ab, 472cd, 481c, 486e-487a, 487e-488a, 492d, 493d, 500c, 505e, 512e. また、この意味で古代の註釈家たちが『ゴルギアス』に倫理学を見ようとしたのは妥当であると思われる。
- (22) 加来彰俊：全集版解説 359頁。

第二章

- (1) Dodds はソクラテスとゴルギアスの対話の始まる所 (449c-) から考えていて、この最初の元々の問は、問題にされていないようである。第一章註(11)参照。
- (2) 問われているものの「何 (ti) であるか」がわからなければ、「どのような性格のもの (hopoion ti) であるか」もわからないのであって、「何」(ti) がなによりも先に明らかにされなければならないという問い方はソクラテスの探究の常道であったことは、周知のこと。例えば、Meno. 71b3, 87e1, また Prot. 360e, 361c 参照。しかし、『ゴルギアス』ではこのような「何であるか」が“探究的に”問われているとは考えにくい。第一章註(3)参照。
- (3) ソクラテスが先に「何についての言論か」という問に続けて、「では、その話す事柄につい

て、考える能力のある者にもするのですか」(oukoun (s.c. hē rhētorikē) peri hōnper legein, kai phronein; 449e5) と問い、それに対して、ゴルギアスは「もちろんだ」と答えている部分にわれわれは注意する必要がある。おそらく、弁論術を追い求めている者たちや世間の人たちは、一般にこのように考えていたであろう。しかし、プラトンの批判点の重要な一つは、logosの中に含まれているこの両機能(「話し、語ること」と「思慮をはたらかせ、考えること」)が現実の弁論術の中にあると安易に認めることに対してであったように思われる。なぜなら自らの弁論術への無認識・無自覚を通して phronein (考える能力) の欠如が全体として明確化されてくるからである。(cf. Dodds, comm. 450d6, pp.197-198) ログスについては Irwin, comm. 449de 参照。

- (4) 『パイドロス』にある規定は、周知のごとく、ἡ ῥητορικὴ ἀν εἰς τέχνην ψυχαγωγία τις διὰ λόγων。(「弁論術とは、言論による一種の魂の誘導であろう」)(261a7) というもの。アリストテレスの定義も、ἔστω δὲ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν。(「弁論術とは、どんな場合にも、使用可能な説得の手段を見つける能力であるとしよう。」)(Rhet. A 2,1355^b25-26) というものであるのは周知の通り。cf. Gorg. 453a: πειθῶ τοῖς ἀκουούσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν. 453a. (「聴衆の魂に説得をもたらすこと。」)
- (5) hupoteuō ということばは、ここでは、ソクラテスの問が純粋な“探究”としてのそれではなくて、<すでに自分で認知しているもの>を、対話の過程において暴露させることを目的としていたことを示すものであろう。「一番近いところまで」とは、ソクラテスがその認知しているものに一番近いところまで、という意味であろう。
- (6) Resp. VI, 511d7の用語。
- (7) これらのことばの中に、第二部以後で問題にされるところの、「われわれはいかに生きるべきか」という問題が内含されていると見てよいであろう。
- (8) cf. Phaedr. 268a3:「それはもう、ソクラテス、じつに大きな力をもっていますよ。少なくとも、たくさんの人が集まっているような場合には(ἐν γε δὲ πλήθους συνόδοις)。」
- (9) この mēchanē はポロスの empeiriā (448c5)に通じ、technēに対立するものと考えられる。

第三章

- (1) 当時、弁論術の教師たちは、弁論術の流行に応えるために作った教科書に『言論のテクネー』と表題をつけていたことから、ゴルギアスもポロスも当然そう信じていたであろうと思われる。cf. Phaedr. 266d, 271d; Arist. Rhet. A,1,1354^a 12. また加来: 序説, 14頁参照。
- (2) この答えはゴルギアスが 457b (本論文第二章三節)において、弁論術は「大変便利なもの」と答えたところに何かよく似ている。二人には、当作品では弁論術が技術であることを主張し続けようという意識はなぜか薄いように思われる。
- (3) ここの text 465a4 は Dodds に従い、ὡς προσφέρει <ἢ> ἄ προσφέρει と読むほうがよいように思う。
- (4) Phaedr. 260e:「話すということについては、真実の把握を抜きにして一つの正真正銘の技術が成立することは不可能だし、また今後もけっしてありえないであろう。」(藤沢令夫訳)
- (5) Arist. Rhet. 1356^a 27; διὸ καὶ ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ῥητορικῆς。(「それゆえまた、弁論術はこっそり政治術の下に潜り込んでいる。」)
- (6) 上の図式にまとめあげられるようなソクラテスの説明は eidōlon dikaiosunēs (司法術の映

像)としての弁論術規定のためには、いわば必要のないことまで語ることばだとDodds (p. 226) は言っているが、しかし、ここでの技術の区別は、カリクレスとの対話の部分での政治家批判や、同じこの部分の繰り返しにおいても生きていることを認めるならば、簡単にDoddsの言うようには言ってしまえない。

- (7) 「死刑にする」「(財産を)没収する」「追放する」をポロスは直接法現在を用いて、自分の説を事実として認めさせようとしていることが注意される必要がある。彼の主張は、確かに現実の中に根を持っているからである。しかしソクラテスはそのいわゆる現実を真実として認めることができないというのである。ポロスの言う現実に関しては、『国家』(565e-566a)およびトゥキュディデス(3.36-49)の伝える「ミュティレネの運命」の記事を参照。
- (8) 466b-cにおけるポロスの最初の主張の中で述べられた<ὁ ἄν βούλωνται>と<ὁν ἄν δοκῇ αὐτοῖς>が、次からは後者の形でのみ語られ、ソクラテスの主張と対比されているという事実は、ポロスにおいては前者の意味が後者のそれと同じであることと、ソクラテスとの対比をより明瞭にするためであろうと思われる。ポロスの主張はまた、ἀ δόξει (αὐτοῖς) (467a3,5,b3,8) という形でも、ソクラテスの主張と対比的に言われていることであって、ともかくソクラテスの βούλεσθαιとは異なるという点で、二種類の欲求構造が見られるであろうというのが議論の内容である。なお、後の第三部で ἐὰν βούληται (511a6), ἄν βούληται (ibid. b4) というカリクレスのことばが出てくるが、後者の箇所の註でDoddsは ἄν βούληται is here used in the popular, not the Socratic sense. (p. 346) と言っている。つまり、双方に同一の理解が成立していないのである。
- (9) Rhet. 1368^b 32-1369^a 7. なお1369^a 7において, orgē is thūmos と言い換えられている。なお次の ta men..., ta de... の後は praxeis (<prattousi, 1368^b 33から)を補って考える。
- (10) cf. Dodds, 466c7:comm., p. 233. 引用した加来訳においてもそのことは明瞭に訳出されている。
- (11) Xen. Mem. 3.9.4. sqq.
- (12) Arist., Eth. Nic. 1139^a 13: 「分別をめぐらす部分 (logistikon)」(「学問的認識をする部分 (to epistēmonikon)」とは区別される)と並んで「分別をめぐらす働き (to logizesthai)」(「思案をめぐらす働き (to bouleuesthai)」と同義)が語られている。なお岩波版全集、訳者註第六卷第一章(9), 409頁を見よ。なお Resp. 439d5でlogistikon (分別をめぐらす部分, 理知的部分)に対して, alogistikon te kai epithumētikon (非理知的な欲望的部分)が語られ、これについて次のような記述が見られる。「・・・他方、魂がそれによって恋し、飢え、渇き、その他もろもろの欲望を感じて興奮するところのものは、魂のなかの非理知的なく欲望的部分>であり、さまざまな充足と快樂の親しい仲間であると呼ばれるのがふさわしい。」(藤沢令夫訳)
- (13) Arist., Eth. Nic. 岩波版アリストテレス全集、訳者註第三卷第二章(4) (388頁)を参照。
- (14) 魂の三部分説の詳細は、『国家』(435c-445e, cf. 580d-583a)を待たなければならない。cf. Phaedr. 246a sqq., Tim. 69c sqq.
- (15) cf. MM. 1182^a 24. なおArist., de Anima, III, 9, 432^a 26では、三分説、二分説が共に紹介されている。<logistikon, thumikon, epithumētikon>, <to logon echon, to alogon>。またEth. Nic. I, 13, 1102^a 26-1103^a 10における二分法を、岩波版全集の訳者註(8) (377頁)と共に参照されたい。
- (16) 513cでカリクレスもまた同じような状況で、ソクラテスとの議論に最後の点で従えない心情

を吐露している。なぜポロスもカリクレスも議論の導くところに従えないのか。それはカリクレスのことばに続くソクラテスの説明する通りであると言ってよいであろう。「それはね、カリクレス、君の心の中にある民衆 (dēmos) への恋着 (erōs) が僕に抵抗しているからなのだ。」同じような気持ちをアルキピアデスもまた、一層ははっきりと自ら述べている (Sym. 216b)。従って Dodds は, Plato's recognition that basic moral attitudes are commonly determined by psychological, not logical reasons. (comm. 513c, p. 352) と言っている。わたしもまた何かこのようなものだという気がしないでもない。しかしそれなら、倫理も哲学も議論は無意味なのか。ソクラテスはそうは信じていない。なぜなら、上のことばに続けて、「しかしぼくたちが同じこうした問題を何度も繰り返してもっとよく徹底的に考察してみるならば、君はきっと承服してくれるだろう」と言っているからである。Dodds もまた commonly によってその可能性を残しているのかも知れない。少なくともプラトンは、ソクラテスに従った一人である。

- (17) しかしポロスは、心の内では、弁論家や独裁者は「大きな力」を持っている者である以上、罰を受けるなどとは本気で考えていないであろう。にもかかわらず、簡単に譲歩（承認）してしまう所に、これ以後の議論がソクラテスの一方的訓戒になってしまっていて、両者の見解の真の対立の色彩が消えて行く原因がある。これが本当に対立した議論となるためには、ポロスはパルレーシアの人カリクレスとならなければならないのである。
- (18) すでに Crit. 47d-49c で述べられていた彼の信念である。
- (19) Adam (*Plato's Republic II*, 1965, repr., Cambridge : comm. 489e, p. 14) は, The fashionable Greek phrase *καλὸς καὶ ἀγαθὸς* for an *ἐλευθερίος*, or gentleman, was continually used by Socrates and his followers to express their ideal of what a man should be. と述べている。また Dodds は This is one of the phrase 'transvalued' by Socrates. (p. 242) と語り、このことばが本来担っている社会的意味と倫理的意味のうち、前者をソクラテスは排除したのだと述べている。プラトンにとっては、*kalos kagathos* とは, Resp. 489e において何よりも真理 (alētheia) に関わる哲学者 (philosophos) について語られている。

なお「自由」(eleutheriā)ということばについて一言しておきたい。プラトン(ソクラテス)が *kalos kagathos* との対比において、このことばを用いる時、それは「自由」という文字通りの意味に用いているのではないのではないか。それは、『法律』(Ⅲ, 701a)で音楽にことよせて、国制が *aristokratiā* (最善者の支配) から *theatokratiā* (劇場支配) へと替る時に、人間の性格もまた「知恵の自負 (*sophiās doxa*)」・「法律無視 (*paranomiā*)」→「自由気儘 (*eleutheriā*)」・「恐れ知らず (*aphobos*)」→「無恥 (*anaischuntiā*)」というふうに変化したと言っているが、こういう意味での自由であろうと思われる。それは、ポロスの言う「思い通りのことをする自由」と通じるものであるように思われる。(『法律』からの訳は式部久訳, 1973, 勁草書房)

- (20) ソクラテスは 463d2 で、すでに *kakon*=*aischron* と言っていたのである。cf. Crit. 49b.
- (21) *agathō* (i), 457a3 において、ポロスが無意識のうちに、*ōphelimon* に代るものとして持ち込んだものである。ソクラテスにとっては、両者は同義であろうが (Prot. 339d9, Xenophon, Mem. 4.6.8), *kalon* - *ōphelimon* - *agathon* というソクラテスの図式で、全く別のことを考えているポロスにとっては、迂闊である。彼は、おそらく *ōphelimon* において <損 *blabē*> に対立するものを考えているのであって、*to adikeisthai* が *kakon* だと言う時、その *kakon*

- は blabē としての kakon であろう。477c5 において、ソクラテスの間に「それはどういう意味でしょう？」(pōs legeis;) という彼は、kakon を“損”の次元で考えているのである。(註(27)参照)
- (22) 例えば、われわれが他人に不正な行為を働く時、その行為からいわゆる「得」(ōphelimon/lusitelein)が生じることはある得るが、われわれはしばしば“良心の痛み”を覚えるであろう。その「痛み」は決して快ではないのであって、自分にとって苦痛であるだろう。とすれば、ソクラテスの aischron の決定項のうちの少なくとも一つの lupē の存在から(A)は aischron とも言えるのではないか。しかし <aischron> という事態は、kakon, ōphelimon, lupē, hēdonē と違って非常に nomos 的なものではないか。そして恐らくポロスが(A)を aischron と言う時には、そういう意味での同意なのではないか。第三部のカリクレスの正義論は、このポロスの隠れた気持ちを表明したものと言える。
- (23) しかし、このようにソクラテスによって否定はされたが、<現実には>(A)の行為が存在するのだという事実は何によるのか。人間の本性的快苦感情に従えば、苦痛よりも快楽を求めるのである。しかし「苦痛をなめても儲けるために」という事実のあることもまた否定し得ない。とすれば事実としての(A)の行為は、快楽によるか、利得心によるか、あるいはその両方によるかなのである。ポロスが(A)を kakon でないと言う時、彼はその両方を胸に抱いているのではないか。人間の心の中には「不正を働いて」「良心が痛む」場合と“得したと思う快感”とがあるのは事実であろう。kakon, aischron の決定項には不十分さがあるのではないか。Dodds は、—namely, that neither *ὁφελία* nor *ἡδονή* nor the combination of both is by itself sufficient to explain what we can mean by *καλόν*. (comm. 474d4, p. 250) と言っている。
- (24) この証明は正しいのであろうか、いろいろ問題があり得るだろう。(iii) の “interconexition of the modalities of correlates” は、人間的事実にも当てはまるのだろうか。to poioun (行為者) と to paschon (受動者) の間にある共通なもの (koinon) は、両者によって違う眼で見られているのではないか。例えば、法廷は、罰することを正当として罰するかも知れないが、受け取る者は、まさしくそのことを不当と思うかも知れない。いや少なくともポロスはそれを ōphelimon とは考えていないであろう。Dodds はこの両者の間に介在する “ōphelimon/agathon” について “Good” is thought of, not as relative to persons, but as a quality inheriting in certain actions. (p. 252) と言っている。だがポロスは内心ではそう受け取っていないだろう。そこにこの辺りの議論のかみ合わなさがあると思われる。この論証がもし人間事で納得されるような意味を持つとすれば、「ためになる善いこと」自体が先に解明されていることが必要ではないか。だから次にそのことが解かれようとするのである。
- (25) 実はこの ōphelimon を挟んで両者は対立しているのである。この議論は、agathon とか ōphelimon が最後の決定要因のようになっていて、表面的には、両者は対立しないで済む。しかし、この agathon が何であるか、ōphelimon とは何であるかという追求は、pleonexia = dikaion というカリクレスの率直さ (parrhesiā) による主張が現れて初めて、対立する見解の間にあるものであることがはっきりしてくるのであって、その問題の追求は、ポロスのように不正を行うことに醜さを認める世間的配慮を脱し得ない者には、まだ距離があるのである。
- (26) 正・不正と魂の関係はすでに『クリトン』において明瞭である。「かのもの(魂)とは、正しさによって (tō(i) dikaiō(i)) よりよくされ、不正によって (tō(i) adikō(i)) 亡びるといったもの」(47d4)、「かの不正が損い、正がそのためになる (oninēsin) ところのもの(魂)」

(ibid. e7), また「とにかく不正というものは、不正を行う者には、どんなにしても、まさに害悪 (kakon) であり、醜悪である (aischron) ということになるのではないか」(49b4)。(田中美知太郎訳)

- (27) blabē (損害) ということばは, aischistē (一番醜い) → kakistē (一番悪い・害になる) というソクラテスの見解に了解できないポロスに対して, ソクラテスが to aischiston (一番醜いもの) は megiston blabēn (最大の損害) をもたらすのだ, と言い換えて説明することによってポロスが了解する, という context において出てくることばである。わたしは, この事情の中に, ポロスは出発点において (内心で は) 「不正を受けること」が「醜い」と言う時, そこで“損(害)”であるという判断(見解・観念)を内含していた, と考えてよいと思う。従って, 「不正を行う」ほうは悪ではなくて醜いと言う時には, 彼は損(害)に対立するもの(得, 利益, lusitelein, ōphelimon)を考えていたと思われる。後註(31)参照。
- (28) ソクラテスの philosophiā においては, 「不正を行うこと」は苦痛ではないだろうか。
- (29) ポロスによって「だんぜん裁判が抜きん出ています」(478b5)と承認されたのは, おそらく Dodds の言うような理由においてであろう。δικη means to Polus the law-courts, where the rhetorician shines. (p.255) 加来氏も同様の見解(研究用註 477b5, 106頁)。ここにもソクラテスとポロスのズレがある。そしてそのズレのまま, ソクラテスは本文のように, dikē→ōphelion と結論づけて行くが, ポロスにとっては裁かれる立場に立たせる裁判(dikē)を「益」とは考えないで, 苦痛, 悪(害)と考えられているであろう。
- (30) 分別(知性 nous)が欠如している人間, とは先に二節で言われたが, それはこの agnoein の人と同義であろう。また先にあった魂の悪い状態としての「不正」には, 「無学 amathiā」と「臆病 deiliā」が並んで挙げられているが, この amathiā も同義であろう。Dodds は phronēsis とこの amathiā について, こう説明している。But just as φρόνησις is not theoretical wisdom but sound moral judgement, so ἀμαθία is not ignorance of facts or theories, but ignorance of how to behave. (comm., 477b7, p.253)
- (31) Alch.I. 113d (田中美知太郎訳)。現実の人間の実際的関心の多くは, 正義よりも「利益」にあることを認知していたことをプラトンはいろいろな所で示しているが, ここのアルキビアデスもその一人に過ぎない。結局このポロスもそうした人の一人であって, 「彼が望んでいるのは, 弁論術を正義とのいかなる関係からも切り離すことである。彼が行為の基礎に考えているのは, 有益と有害の観念だけであって, 正・不正ではない。」(Friedländer, p.240)と言える。ōphelimon ということばは『ゴルギアス』において頻繁に出てきて, 必ずしもソクラテスと相手との間で同一のものと思われていないのであるが, 478c1でソクラテスのことばの中に出てくる lusitelein (有利である, 得である)ということばも, 正・不正との関連で相手のことばの中に出てくるとき(Alch.I, 113d6, Prot., 327b1, Resp., 348e6, etc.), 同様な事情にある。sumpheron という用語も同様であろう。ちなみに, 例えば 449e6 でソクラテスが, 486c6 でカリクレスが語る phronein, および 490a の phronōn, phronimōteron についても同様であろう。