

プラトンの『国家』における友愛と正義
(重近啓樹先生追悼記念号)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-03-11 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 田中, 伸司 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00007069

プラトンの『国家』¹における友愛と正義

田中伸司

1. 〔論文の目的〕

『国家』における友愛が主題として論じられることは、1981年のヴラストスの論文²を除いては、ほとんどない。しかもヴラストスの判定は厳しいものであった。かれによれば、プラトンはフィリアー（φιλία、友愛³）にかんして、人が自分自身のことをなすとき、そしてそのときに限り、人びとは互いに愛することが可能となると構想した。ヴラストスは、『国家』においてこの構想は正義の

¹ 藤沢令夫による秀逸な翻訳以来『国家』という邦題は自明のものと思われているが、ギリシア語原題がポリテイアー（Πολιτεία）であることを指摘しておくことは意味のあることだと思われる。それは単にポリテイアーという題名がプラトン自身に遡ると考えられているからではなく、「国家」という邦題が純粹にギリシア語翻訳という見地から考え出されたとはばかりは言えないからである。この対話篇の邦題には、「国家」であれ、「理想国」であれ、「共和国」であれ、（哲学と政治や社会の状況との交錯あるいは乖離という）特定の状況下での負荷がかかっている。日本においてこの対話篇がどのように扱われてきたのかについては（欧米でのそれとの対照を含めて）納富信留『プラトン 理想国の現在』東京：慶應義塾大学出版会（2012）、特に第5～8章を参照。なお、ポリテイアーというギリシア語は、紀元前5世紀の用例ではポリテース（πολίτης、市民、共同体の構成員であること）と結びついて理解されているが、プラトンにおいては基本的にポリス（πόλις）という語との連関において用いられている。但し、『国家』においても *Rep.* VIII 557a4の用例は、納富信留『プラトン 理想国の現在』（2012）が指摘するように「市民として政治参加するあり方を意味」（p.202）しており、さらに第9巻末の天上のポリスの論点を示唆するように、『ポリテイアー』という標題は、魂、ポリス、宇宙と拡がりながら相互に浸透しあう「正しいあり方」（同p. 209）を表していると言えるであろう。

² Gregory Vlastos, 'The Individual as an Object of Love in Plato,' in *Platonic Studies*, 2nd Edition, Princeton NJ: Princeton University Press (1981) pp.3-42.

³ Vlastosは一般にはフィロス（φίλος）は「友（friend）」、フィレイン（φιλεῖν）は「親しく感じること（friendly feeling）」、そしてフィリアー（φιλία）は「友情（friendship）」と訳されると指摘したうえで、「愛（love）」がフィレインとフィリアーをカバーするのに、確固としつつも汎用性の高い唯一の英単語であると主張している。Vlastos, 'The Individual as an Object of Love in Plato,' pp.3-4. しかし、David Konstan, *Friendship in The Classical World*, Cambridge: Cambridge UP (1997) pp.38-39は古典期のギリシアにおいては 'love (erōs)' と 'friendship' が明確に区別されていたと論じている。本論文ではフィロス（友）とのつながりを重視し、フィリアーについては「友愛」という訳語を採用している。

名において是認され、それゆえ重大な欠陥が生じていると主張している。すなわち、『国家』における友愛の理論は自己中心的であり、個々人を人格として愛するという次元が欠落している。プラトンの友愛においては、愛する相手をその人のために愛することがなく、自分の益を中心においている。しかも、愛されるべき対象は人格としての他者であるよりも、むしろその人のうちに具体化される徳であり、美や善そのものへと向けられるとされる。それゆえに、プラトンにおける愛はポリスの調和を目指すものであると同時に、個々の人の自由とかれら自身の尊重を見落とすものになると⁴。

本論文では、『国家』の友愛にかんする議論を分析し、その自己中心的という特徴の意味を捉え直し、プラトンが友愛を正義の核に置いたことの意義を確認したいと考えている。この友愛の考察は、正義にかんしての魂とポリスの比ゆに対する批判への一つの応答となるであろう。例えば、ジョヴァンニ・フェラーリは魂における正しさがポリスの正義との類比によって探求されており、ト・ロギスティコン（τὸ λογιστικόν、理知的な部分⁵）に魂を支配させることをタ・ハウトゥー・プラッター（τὰ αὐτοῦ πράττειν、自分のことをする、*Rep.* IV 442b1）としている点で「社会的で政治的な比ゆはこの場面で度が過ぎている」と評している⁶。本論文は、プラトンが「自分で自分を支配し、秩序づけ、自分自身と友となる⁷」（*Rep.* IV 443d4-5）ことを正義の規定の核に置いていることを確認し、ポリスと魂の比ゆによってではなく、自己との友愛によって人間の成立を語り、そこに正義を確立しようとしていることを明らかにするであろう。そして友愛にかんする『国家』の議論の分析は、プラトンの友愛が自己中心であるという批判への回答にもなるはずである。

⁴ Vlastos, 'The Individual as an Object of Love in Plato,' (1981) pp.18-19, 26, 32.

⁵ ト・ロギスティコンについて、G. R. F. Ferrari, 'The Three-Part of Soul,' in G. R. F. Ferrari (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press (2007) は第4巻の時点では魂の「計算的要素 (the calculative element)」であり、「理性的な (apt for reasoning, rational)」と呼ばれ得るのは第9巻571d-572a以降であると考えている (pp.192-3, cf. p.176)。

⁶ Ferrari, 'The Three-Part of Soul,' (2007) p. 175.

⁷ 『国家』からの引用はS. R. Slings校訂の *Platonis Rempublicam*, Oxford Classical Texts (2003) を用い、藤沢令夫訳（『国家（上下）』東京：岩波書店（1979））を一部改変のうえ使用させていただいた。

2. [テキストの検討：第1のテキスト—正義の規定—]

プラトンは正義の根底に自分自身と友であることを置いている。それは『国家』第4巻において、「その人の生まれつきが本来それに最も適しているような仕事を、一人が一つずつ行う」(*Rep. IV 433a5-6*)という原則、すなわち「自分のことをすること (*τὰ αὐτοῦ πράττειν*)」(*Rep. IV 433b4 cf. Rep. IV 442b1*)が「正義の影とも言うべきもの」(*Rep. IV 433c4-5*)でしかなく、正義とは「ほんとうの意味での自分自身と自分自身の仕事にかかわるものである」と規定される個所で、次のように提示されている。

「真実とはいえば、どうやら、正義とは、たしかに何かそれに類するものではあるけれども、(1) しかし自分の仕事をするといっても外的な行為にかかわるものではなく、(2) 内的な行為にかかわるものであり、(3) ほんとうの意味での自分自身と自分自身の仕事にかかわるものであるようだ。(4) すなわち、自分の内なるそれぞれのものにそれ自身の仕事でないことをするのを許さず、魂のなかにある種族に互いに余計な手出しをすることも許さないで、(5) 真に自分に固有の事を整え、自分で自分を支配し、秩序づけ、自分自身と友となり、(*) 三つあるそれらの部分を、いわばちょうど音階の調和をかたちづくる高音と低音と中音の三つの音のように調和させ、さらに、もしそれらの間に何か別の中間的なものがあればそのすべてを結び合わせ、(6) 多くのものであることをやめて節制と調和を維持した完全な意味での一人の人間になりきって——(7) かくてそのうえで、もし何かをする必要があれば、はじめて行為に出るということになるのだ。それは金銭の獲得にかんすることでも、身体世話にかんすることでも、あるいはまた何か政治のことでも、私的な取引のことでもよいが、すべてそうしたことを行なうにあたっては、いま言ったような状態を保全するような、またそれをつくり出すのに役立つような行為をこそ、正しく美しい行為と考えてそう呼び、そしてまさにそのような行為を監督指揮する知識のことを知恵と考えてそう呼ぶわけだ。逆に、そのようなあり方をいつも解体させるような行為は、不正な行為ということになり、またそのような行為を監督指揮する思わくが、無知だということになる」(*Rep. IV 443c9-444a2*)

(ギリシア語原文)

Τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτον μὲν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἢ (Rep. IV 443c)
δικαιοσύνη, (1) ἀλλ' οὐ τι περὶ τὴν ἕξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, 10
(2) ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, (3) ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, d
(4) μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ
πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, (5) ἀλλὰ τῶ
ὄντι τὰ οἰκεία εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ
κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ (*) καὶ συναρμόσαντα 5
τρια ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε
καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει
ὄντα, (6) πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασις ἓνα γενόμε- e
νον ἐκ πολλῶν, σῶφρονα καὶ ἡρμοσμένον, (7) οὕτω δὴ πράττειν
ἦδη, ἕαν τι πράττη ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος
θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν
παῖσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ 5
καλὴν πρᾶξιν, ἢ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῶζι τε καὶ συναπερ-
γάζεται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτη τῇ πράξει
ἐπιστήμην, ἀδικον δὲ πρᾶξιν, ἢ ἂν αἰεὶ ταύτην λύη, ἀμαθίαν 444
δὲ τὴν ταύτη αὐτὴ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.

長い引用であるが、ギリシア語では一文であり、プラトンが魂の正義について一息に説明しようとしている箇所である。まず(1)ではそれまでの原則が外的な行為にかかわることとして退けられ、それとの対比において正義は(2)において「内的な行為にかかわる」と規定され、さらに(3)において「自分自身と自分自身の仕事にかかわるもの」として把握し直される。次いでその内容が、(4)の「自分自身の仕事」に対する統制と(5)の「自分自身との関係」によって説明されている。そしてこのような状態にある者が(6)において「完全な意味で一人の人間になる」と提示されている。最後に(7)において外的なことともとの関係が語られ、(4)(5)(6)によって示された「状態(ταύτην τὴν ἕξιν)」にそくして「正しく美しい行為」と「知恵」が、他方それとの対比において「不正な行為」と「無知」が規定されている。

この正義の規定のうち、(5)は注目に値する。というのも、(5)が正義の規定のうちで、単に禁止事項ではなく、積極的な内容を語っている部分だからで

ある。しかも、そこでは正義の最も重要な規定の一つとして、「自分自身と友となる (φίλον γενόμενον ἑαυτῷ)」という具体的な内容が語られている。それは、自分の魂を整え、支配し、調和させるという、一般的な訓戒と思われるような指示ではなく、(読者にとっては) 具体的な方向を指し示している。とはいえ、自分自身との関係を友愛として捉え、それが正義の核にあるという主張は、現代の私たちからは、かなり特異であるように見える。なぜなら、現代においては、正義は公共的であり、他方、友愛は他人との私的な関係と考えられているからである⁸。また、自分自身と友であるという規定はいわゆる自愛心のような利己的な印象を与えるかもしれない。このことについては、後に検討することにしてしよう。

ところで、この(5)「自分自身との関係」の主体は何であろうか。上述の引用においては、主体が明示されないまま「自分に固有の事を整え (θέμενον)、自分で自分を支配し (ἄρξαντα)、秩序づけ (κοσμήσαντα)、自分自身と親しい友となり (γενόμενον)、三つあるそれらを調和させる (συναρμόσαντα)」(Rep. IV 443e4-6) と語られている。これらの一連のアオリスト分詞男性単数対格形の意味上の主語は何なのであろうか。

「自分を支配する」という点について言えば、魂の理知的な部分 (ト・ロギスティコン、τὸ λογιστικόν) であるとも考えることもできる。典拠としては、ステファヌス版プラトン全集で2頁前に、理知的な部分が「知恵があって魂全体のために配慮するものであるから、支配するという仕事 (ἄρχειν) が本来ふさわしい」(Rep. IV 441e3-5, cf. 442b5-8) と語られていることが挙げられるであろう。そして「自分自身と友となる」ことについても、「節制ある人と呼ぶのは、それらの部分の相互の間の友愛と協調による」(Rep. IV 442c9-d1) という一節や、第9巻において理知的な部分に対応するものとして語られる「内なる人間

⁸ 例えばJohn Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press (1971)の巻末Indexには「friend」や「friendship」という項目はない。他方、古代ギリシアにおいては、Mary Whitelock Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press (1989)は、Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes: 1. Economie, parenté, société*, Paris: Les Édition de Minuit (1969) pp.337-53を典拠に、「*philotes* (*philia*のホメロスの祖先) は本来社会的な関係であるが、拡張されて緊密な個人的愛着を有するものなら友人や家族と同様、身体部位を含めて、何にでも使用され得る」と論じている (p.40)。これに対して、Konstan, *Friendship in the Classical World* (1997)は友愛に対する独裁僭主の恐れを指摘しつつも、「友愛が貴族主義者の小集団を統合するのに役立つと否と、アテナイの民主制の政治における役割はわずかであったように見える。フィロイ [Φίλοι: フィロスの男性複数形-引用者注] の間の関係は原理的に公的生活から分離されていた」と論じている (p.67, cf. p.89, 90)。

(ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος)』(Rep. IX 589a7-b1) についての次のような記述が、魂の
理知的な部分が主体であることの典拠として挙げられ得るであろう。

「内なる人間こそが最もよく人間全体を支配して (ἐγκατέστατος) ・ ・ ・
(魂の諸部分を) お互いに対しても内なる人間自身に対しても友愛の関係を
置いたうえで、その全部を共通に気づかひながら、そのようにして養ひ育
てることができるようにしなければならないのだ」(Rep. IX 589a7-b6)

しかし、Rep. IV 443c9-444a2における分詞類を見ていくとき、それらの意味
上の主語を理知的な部分であると考えることには問題があることに気づく。「自
分で自分を支配する (ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ)」という分詞の主語がひとまず
は「自分」を指していることは間違いない。そしてこの「自分」という語の最
初の登場は(3)の「自分自身にかかわる (περὶ ἑαυτὸν)」(Rep. IV 443d1)で
あり、次に登場するのはいま私たちが問題としている(5)のなかにある「自
分で自分を (αὐτὸν αὐτοῦ)」(Rep. IV 443d4)である。これらの間にある(4)
にも「自分の内なるそれぞれのもの (ἐκαστον ἐν αὐτῷ)」(Rep. IV 443d2)が
あり、それは「魂のなかにある種族 (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη)」(Rep. IV 443d3)
と言ひ直されており、理知的な部分はこれらの内に入ることになるが、それら
はそれぞれ「・・・する (πράττειν)」「余計な手出しをする (πολυπραγμανοεῖν)」
という不定法の意味上の主語である。ところがいま私たちが求めているのは、
それらの不定法句の主語にそうした行いを禁じている「許さない (μὴ ἐάσαντα)」
というアオリスト分詞男性単数対格形の意味上の主語である。というのも、こ
の「魂のなかにある種族に互いに余計な手出しをすることも許さない (μὴ
ἐάσαντα)」主体が、「整え (θέμενον)、支配し (ἄρξαντα)、秩序づけ
(κοσμήσαντα)、・・・となり (γενόμενον)、三つあるそれらを調和させる
(συναρμόσαντα)」主体だからである。したがって、理知的な部分をこのよ
うな主体であると考えすることは不可能ではないにせよ、何らかの前提を読み込む
必要があるであろう⁹。

⁹ 理知的な部分(ト・ロギスティコン)をここでの主体と考えるためには、少なくとも、それが他
の二つの「魂の種族」とは異なった「自分自身との関係」にあるということが前提されている必
要がある。なぜならその場合、理知的な部分は、「余計な手出しをする」ことを禁じられる自分
とそれを禁じる自分という、両面を同時に有するような「自分」でなければならないからであ
る。(さもないと、理知的な部分の内にさらに「内なる種族」を想定することになる。)しかし、
Rep. IV 443c9-444a2にはそのような前提を示唆する句はない。Ferrari, 'The Three-Part of Soul,'

では、守護者はどうであろうか。Rep. IV 443c9-444a2は正しいポリスの守護者のあり方を規定したものと捉え、一連の分詞の意味上の主語を守護者であると読むのである。ところが、このRep. IV 443e以下の正義の規定の直前に、「生まれついで靴作りはもっぱら靴を作って他に何もしないのが正しく、大工は大工の仕事だけをするのが正しく、そのほかすべて同様である」(Rep. IV 443c5-7)という規定が(「正義の影」(Rep. IV 443c4-5)と呼ばれるが)確認されている。したがって、大工や靴作りもまたこの第4巻の魂の正しいあり方の射程に入っていることになる。実際、Rep. IV 443c9-444a2の提示する魂のあり方は守護者に限定されるのではなく、理想のポリスを構成するすべての市民に開かれている¹⁰。それゆえにこそ、(7)において「金銭の獲得にかんすることでも、身体世話にかんすることでも、あるいはまた何か政治的なことでも、私的な取引のことでも」(Rep. IV 443e3-4)と、その及ぶ範囲が守護者の仕事のそれを越えることが明示されているのである。すなわち、守護者たちは「食わしてもらうだけの働き手なのであって、ふつうの傭兵と違って賃銭さえも、食物のほかには貰わない」(Rep. IV 420a3-4)とされているからには、少なくとも「金銭の獲得にかんすること」がかれらのかかわるところでないのは明らかである。

(2007) p.176が論じるように、ト・ロギスティコンはこの段階では、「前もつての配慮と全体にとっての利益となるものについての計算能力」として語られており、知恵の愛については触れられることがない。それは第5巻以降のこととなる。ただしFerrariが指摘するように、Rep. IV 435e6の「学びを愛する性格(τὸ φιλομαθές)」という表現がそれを予示しているとはできるかもしれないが。そうであるとしても、中畑正志「プラトンの『国家』における〈認識〉の位置—魂の三区区分への序章—」『西洋古典学研究』40(1992) pp.44-56が明らかにしたように、知覚の主体は魂自身であり、魂のある特定部分が魂から独立して自律的に知覚判断することは考えられていない。

¹⁰ 納富信留『プラトン 理想国の現在』(2012) p.221は、第9巻591c-592aにおいて挙げられている「心ある人(納富訳では「理性ある人」、原語はὁ... νοῦν ἔχων)」(Rep. IX 591c 1)の心がけるべき事柄がこの第4巻の箇所とほぼ対応していると指摘している。pace Ferrari, 'The Three-Part of Soul,' (2007) p.182, et G. R. F. Ferrari, 'Introduction,' in of G. R. F. Ferrari (ed.) & T. Griffith (transl.), *Plato: Republic*, Cambridge: Cambridge University Press (2000) p. xxxviii. また、Bernard Williams, 'The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*,' in his *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy* (2006) pp. 108-117; originally in *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy. Essays Presented to Gregory Vlastos* ed. by E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, and R. M. Rorty, The Hague: Martinus Nijhoff (1973) は(正しいポリスを構成する)「欲求的な人間は—確かに—δικαίος [ディカイオス、正しい—引用者注] 人間ではない」(p.110)としているが、この第4巻のテキストに照らす限り、維持され得ない推測である。Williamsは魂の三部分がそのままポリスの三階層であるかのように論じているが、これもテキストによっては支持されない。プラトンが魂とポリスとの類比によって主張しているのは、正義という点では「われわれの一人一人の内には、ポリスのなかにあるのと同じ種類の性格と品性(εἶδη καὶ ἦθη)がある」(Rep. IV 435d9-e2)ということであり、「両者は徳に關し同じあり方をもつ」(Rep. IV 441d1-2)ということは両者の構造が同じということではない。

したがって、Rep. IV 443c9-444a2の描く魂のあり方が生産に携わる市民にも適用され得るからには、その主体を守護者と捉えることは困難であろう。とはいえ、そこに守護者も含まれるのではあるが。

ところで、第1のテキストの(*)の部分には別の読み方も可能である。「いわば・・・のように(ὡσπερ)」という語によって導かれる部分を「καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα」(Rep. IV 443e7-444a1)まで広げて、上記の翻訳(「さらに、もしそれらの間に何か別の中間的なものがあれば」)では「魂のなかにある種族」についての記述として読んでいたものを、「音階の調和をかたちづくる・・・音(ὄρους ... ἁρμονίας)」(Rep. IV 443d6)のことと解して読むのである。すなわち、「三つあるそれらを調和させ、いわばちょうど(リュウ奏者のような音楽家が)音階の調和をかたちづくる高音と低音と中音の三つの音を、もしそれらの音の間に何か別の中間的な音があればそれらも調和させるように、それら(魂のなかにある種族)すべてを結び合わせ、(6)多くのものであることをやめて節制と調和を維持した完全な意味での一人の人間になり」と読み得る¹¹。このように読むとき、Rep. IV 443e7-444a1は、「魂のなかにある種族」がいくつあるかということへの補足ではなく、魂の調和を表現する比喩であり、つまり(4)(5)(6)は一貫して人間の成立を語っていることになる。少なくとも、プラトンは正義において自分というものが一人の人間として成立することを主張していると言える。そして、自分自身と友であり、自分のうちのさまざまな要素を結び合わせる時、その人は節制と調和を維持した一人の人間となる。そうすると、一連の分詞の意味上の主語とは、この「一人の人間」であり、「魂」ということになるであろう¹²。あるいは、この主体を、第9巻の「外なる人間」(Rep. IX 588d8-e1)や「心ある人」(Rep. IX 591c1)を先取りしたものと考えることもできるであろう¹³。

¹¹ Ferrari, 'The Three-Part of Soul,' pp.189-190 and n.22. Ferrariが指摘した「それはポリスの全体に、ちょうど弦の全音域に行きわたるように行きわたっていて、最も弱い人びとにも最も強い人びとにも、またその中間の人びとにも、完全調和の音階のもとに同一の歌を歌わせるようにするものなのだ」(Rep. IV 432a2-3)に、音階の調和の比喩という点について、同方向の表現を見ることは自然なことである。なお、Desmond Lee, *Plato The Republic*, London: Penguin Classics, 2nd ed. (1974 [1st: 1955]) p.161はFerrariの提案と同様の訳をしている。

¹² 「魂(プシューケー、ψυχή)」はもちろん女性名詞であるが、例えば「われわれがまさにそれによって生きるころの当のもの」(Rep. IV 445a9)という表現においては(これはもちろん魂のことを指しているのであるが)男性形の指示代名詞と関係代名詞が用いられている。

¹³ 栗原祐次「プラトン『国家』篇における〈悪人〉論 ―〈不正な生の選択〉をめぐる一考察―」『西洋古典学研究』49 (2001) pp.16-20は第8、9巻における「生の選択」の主体が「人=魂全体」であることを指摘している。また、第9巻冒頭の「自分自身への想いの内に深くみずからを

そしてまた、この音階の比ゆは魂の調和とともに、その内的な緊張を示している」と指摘されることがある¹⁴。例えば、リュラの演奏はいくつもの異なった音から一つの調べを紡ぎだすものであるが、それは個々の絃の緊張から調和を生み出すものであり、そのリュラのように魂の調和も生まれるのだと読み解くことができるからである。第3巻においてリュラ（とギター）が「適切な」調べのための、正しいポリスに残された楽器と語られていたこと（*Rep.* III 399a5-e3）、及びポリスと魂の比ゆとを併せて考えるなら、この解釈には説得力がある。ただし、内的な緊張をもととした魂の調和を考えることは、単にリュラという楽器の特性によるのではなく、むしろ「友である」ということの内容にかかわっているように思われる。このことについては、上で引用した*Rep.* IX 589a7-b6での内なる人間と友愛との関係を含めて、節を改めて考えることにしよう。

3. 【テキストの検討：第2のテキスト—内的な葛藤—】

前節において引用した第4巻の正義の規定の少し前に、対話はアグライオンの子レオンティスの話に言及していた。それは魂のうちにある自分自身との対立と葛藤を示す話であった。

「アグライオンの子レオンティスがペイライエウスから、北の城壁の外側に沿ってやって来る途中、処刑吏のそばに屍体が横たわっているのに気づき、見たいと欲すると同時に、また同時に嫌悪し身を翻そうとして、そしてしばらくは闘いながら（μάχοιτο）顔を覆っていたが、ついに欲望によって打ち負かされて（κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας）、目をかっと見開き、屍体のところへ駆け寄っていき、こう叫んだ、『さあお前たち、呪われたやつらめ、この美しき見物を堪能するまで味わうがよい！』」（*Rep.* IV 439e6-440a4）

沈める（εἰς σύννοιαν αὐτῷ ἀφικόμενος）（*Rep.* IX 571d9-e1）の主体についても、並行箇所として挙げ得るであろう。問題としている第4巻の箇所と同様に主体は明示されていないが、代名詞と分詞が示しているように、「自分とのシュンノイア（σύννοια、内省・沈思黙考）に入る」のは（ト・ゴグスティコン τὸ λογιστικὸν という中性単数ではなく、男性単数として捉えられる）全体であり主体である「人」である。pace Ferrari, 'The Three-Part of Soul,' (2007) p.192.

¹⁴ Ferrari, 'The Three-Part of Soul,' (2007) p.188は、第4巻末の正しい人間の有する調和が「リュラの調和」であり、リュラの個々の絃が張っている（緊張している）ということから「内的な緊張」の可能性を主張している。

ソクラテスは「この話は怒りが時によって欲望と戦うこと (πολεμεῖν) があり、この戦い合うものどうしは互いに別のものであることを示している」(Rep. IV 440a6-7) と解説をしている。この自分自身との対立と葛藤という話を受けて、前述の「自分自身と友であること」という正義の規定が提出されている。すなわち自分自身と友であるとは、自分自身との間に緊張関係があり、いわば敵同士として戦う可能性があることを前提としているのである。

このレオンティオスの話において示された魂の内の緊張関係について、第10巻においては次のように言及されている。

「いまいったようなすべての場合 (詩が描写している人間の苦しみや喜び) において、人間は一致協和した状態にあるだろうか? それとも、ちょうど視覚の場合に、分裂が起こって、人は同じものについて同時に反対の判断を自分の内にもつことになったのと同様に、さまざまな行為においてまた、分裂抗争が起こって、自分が自分と闘うのであろうか (στασιάζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὐτῷ) ? だが想い起せば、すくなくともこの点については、われわれはいまさら同意を求めるとは及ばないのだ。すでに以前の議論において、これらすべてのことについて、十分の同意に達したのだから。すなわち、われわれの魂は、同時に生じる無数のそのような対立 (μυρίων τοιούτων ἐναντιωμάτων ἅμα γιγνομένων) によって、いつも満たされているのだ、とね」(Rep. X 603c11-d6)。

プラトンは「苦しんだり喜んだりしている」(Rep. X 603c8) 人びとの内には対立が無数に生じており、葛藤することが私たちの魂の本性的なのだと指摘している。上記の第4巻と第10巻からの引用中にある「戦う (πολεμεῖν)」(Rep. IV 440a6) と「分裂抗争が起こって自分が自分自身と闘う (στασιάζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὐτῷ)」(Rep. X 603d3) という二つの事態は区別されるべきであろうが、このことについては後に論じることにはしたい。ともかくも正義は、このような自分自身の内にある緊張関係のうえに、自分自身と友となることによって実現していることになる。

見方を換えるなら、敵対し、緊張関係にあるものを和解させることが、友となることとも言えるであろう。エミール・バンヴェニストは『イリアス』第7歌のアイアースとヘクトールの一騎打ちの場面での「あの二人は命がけの決闘をしたのだが、友情に結ばれて、別れを告げた (ἦδ' αὖτ' ἐν φιλότῃ διέτμαγεν

ἀρθησαντε: 302)¹⁵」を典拠として、「かれらの振舞いは誓約のことばと同様に、敵対し、かつまたそうであり続ける戦闘者間の間をとりなす *philōtēs* の拘束力を物語っている」と述べている¹⁶。

この友愛と正義との関係は、『国家』第9巻において、改めて確認されている。そこでは友愛が対立し闘い合うものたちをとりなし、結び合わせることで提示されている。ソクラテスは、私たちの魂が、内なる人間とライオンと多頭の動物（ライオンは「怒り」に、多頭の動物は「欲望」にそれぞれ相当する）が癒着しているようなものに喩えうえて、次のように述べている。

「正義が（不正に対して）有利であると説く人の主張は、われわれが言行ともに次のことを目指さなければならないのだ、ということにほかならないのではなからうか？すなわち、内なる人間こそが最もよく人間全体を支配して、かの多頭の動物をみずからの配慮のもとに見守り、ちょうど農夫がするように、穏やかなものはこれを育てて馴らし、野生の荒々しいものは生え出ないように防止し、ライオンの種族（*τὴν τοῦ λέοντος φύσιν*）を味方につけ、そして動物たちを、お互いに対しても内なる人間自身に対しても友愛の関係に置いたうえて（*φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὐτῶ*）、その全部を共通に気づかいながら、そのようにして養い育てることができるようにならなければならないのだと」（*Rep.* IX 589a6-b6）

他方、複雑怪奇な動物やライオン、すなわち欲望や怒りによって引っぱられ、自分自身と対立し、葛藤が生じたままにしておくことが、不正であるとされる。

¹⁵ 「友情に結ばれて」以下は邦訳版（エミール・バンヴェニスト『インド＝ヨーロッパ諸制度語彙集1』言叢社（1999）p.343）に従った。松平千秋訳（岩波文庫）では「あの二人は命がけの決闘をしたのだが、それから和解して、和やかに別れて行ったぞ」となっている。

¹⁶ Banveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes* tome 1 (1969) p.334. Cf. G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary Volumell:books5-7*, Cambridge:Cambridge University Press (1990) pp.274-275. Banvenisteのフィロス解釈に関連して、神崎繁「フィリア・エロース・アガペー」『岩波哲学講座 第12巻 性／愛の哲学』東京：岩波書店（2009）pp.26-27は「親愛なる」という形容を自らの身体部位に対して語りかけるホメロス特有の表現に言及し、それらが「自己が一種の分裂の危機に直面している場合」であり「葛藤している場面」であると指摘している。さらに神崎は『イリアス』「親しき母アルタイエを怨んで」（IX, 555）、アイスキュロス『アガメムノン』「親しき者は敵」（1272）、エウリピデス『メディア』「親しい仲の者が互いに争うとき 怒りは、恐ろしくまた癒しがたいものとなりましょう」（520-521）という用例を挙げて、「対立葛藤を含みながらも、依然としてなお保たれている他を別して強い関係性、これが *philos* という語のもつ原型である（p.27）」としている。

「人間にとって不正をはたらくことが有利であり、正義をなすことは利益ならない、と説くこの人に対して、われわれは、その主張の意味するところはまさしく次のようなことになるのだと、言って聞かせることにしようではないか。——すなわちこの人間にとっては、かの複雑怪奇な動物とライオンと、ライオンの仲間どもにご馳走を与えてこれを強くし、他方、人間を飢えさせ弱くして、動物たちのどちらかが連れて行くままにどこへでも引っぱられていくようにしてしまうこと、そして二つの動物を互いに慣れ親しませて友愛の関係に置くことなく (καὶ μηδὲν ἕτερον ἑτέρῳ συνειθίζειν μηδὲ φίλον ποιεῖν)、動物たちが相互の間で噛み合って鬩い合って (μαχόμενα)、互いに相手を食い合うがままにさせておくこと、このようなことが利益になるのだとね。」(Rep. IX 588e4-589a4)

互いに鬩い、食い合うものたちを和解させるとき、人は自分を「最もよく支配することになる (ἔσται ἐγκρατέστατος)」(Rep. IX 589b1)。この自分を「最もよく支配する」人たちは、第4巻の先の引用箇所と同様に守護者に限られるわけではない。かれらは「音楽家」(Rep. IX 591d)であり、「財産の獲得を行う」(Rep. IX 591d)人であり、「名誉を享受する」(Rep. IX 592a)人である。かれらは自分たちの内にある、対立し、緊張関係にあるものを友愛の関係に置くことによって、正しい人となる¹⁷。第4巻では「自分で自分を支配し、秩序づけ、自分自身と友となる」(Rep. IV 443d4-5)ことに正義の核があったが、ここでもほぼ同様の友愛と正義とのかかわりを確認し得るであろう。ただし、第4巻においては「一人の人間」あるいは「魂」としての自分が自分と友となるのに対して、第9巻では魂の内の三種の存在が互いに友となっているという違いがある。これは第9巻の記述が人間を「魂の全体」¹⁸(cf. Rep. VII 518e8)としてではなく、「外側の被い」(Rep. IX 588e)として捉えていることに起因しているように思われる。すなわち、第4巻が人間の成立を語る文脈であったのに対して、第

¹⁷ 魂とポリスとの類比がここでも維持され得るとすれば、プラトンが描こうとした「美わしのポリス (Kalipolis)」(cf. Rep. VII 527c2)には無数の対立と緊張があることになる。ただし、『国家』第5-7巻は私たちの魂の在りかたを魂の三分とは別の仕方(線分の比ゆと洞窟の比ゆによって)捉えていると考えるべきであり、このような内的な緊張関係は「美しのポリス」には無縁かもしれない。

¹⁸ 中畑正志「プラトンの『国家』における〈認識〉の位置」(1992) pp.51-52が指摘するように、洞窟の比ゆでの魂の向けかえにおいて語られる「魂の全体」(Rep. VII 518e8)は魂の内の三部分を足したものではない。

9巻は魂の構造を比喩によって語ろうとしているという違いによって、友愛と正義との記述に違いが生じているのであろう¹⁹。とはいえ第9巻においても、人は魂の内の緊張に友愛をもたらすことによって自分自身をもっともよく支配し、正しい人となるのである。

次節では逆側から、すなわち不正の極みである独裁僭主をめぐるテキストから、自分自身と友であることが正義の核にあることについて見てゆこう。

4. [テキストの検討：第3のテキスト—独裁僭主—]

独裁僭主、かれは「最高度に不正な人（ἀδικοὺς ... ὡς οἷόν τε μάλιστα）」（*Rep.* IX 576a10）であり、かれには友がない。なぜならその人は「信義がない人（ἀπίστους）」（*Rep.* IX 576a8）だからである。

「このような者たち（独裁僭主たるに最もふさわしい者たち）は、支配権力をにぎる以前の私的な生活においては（ιδίᾳ）、次のようにふるまう人間なのではないかね。——まず人との交わりにおいては、自分にへつらう者たち、すすんでどんな奉仕でもしてくれるような者たちと交わるか、あるいは、何かを頼む必要のある相手がいる場合には、自分のほうが平身低頭して、親しさを示すために（ὡς οἰκεῖοι）どんな態度や格好でもあえてしてみせるけれども、目的を達してしまえば赤の他人となるというような、そういう交わり方をするのではないかね？ / 大いにそのとおりです / してみると、このような人間は、一生涯けっしてだれとも親しい友とはな

¹⁹ 第9巻の論述と第4巻のそれとは、理知的な部分の位置づけにかんして、異なっているという指摘がなされている。例えば、第4巻の論述は理知的な部分を、魂の内的な対立を示す439a以下の三つの事例（のどの渇いた人、レオンティオス、オデュッセウス（『オデュッセイア』XX 17-18））を通じて、欲望的な部分や気質的な部分と対立する働きを有するものとして取り出すことにあったのに対して、第9巻の論述は理知的な部分に内部の人というモデルを用いることによって「新たな進展の像を与えている」（Ferrari, 'The Three-Part of Soul,' p.194, cf. 192.）と評されている。実際、第4巻では知恵は行為を「監督指揮する」（*Rep.* IV 443e7）と言われはするものの、その中身ははっきりしない。たとえそれが理知的な部分に備わる知恵であるとしても、イデア論導入以前の「知恵」は、節制の徳となら変わるところがないからである。松永雄二『知と不知プラトン哲学研究序説』東京大学出版会（1993）p.242 注13は正しくこの点を指摘している。Williams, 'The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*' (1973) p.111もまた、議論の方向性は異なるが、*Rep.* IV 433-434についてソープロシュネー（節制）とディカイオシュネー（正義）が同じ事態の異なった説明であるかのようになってしまうと指摘している。とはいえ、魂の内的な緊張状態と友愛との関係にかんする限り、両巻の間に齟齬はない。

らずに (Ἐν παντὶ ἄρα τῶ βίῳ ζῶσι φίλοι μὲν οὐδέποτε οὐδενί)、いつもだれかを専制的に支配するか、だれかの奴隷として仕えるかしながら、生きるということになる。自由と真の友情というものを (ἐλευθερίας δὲ καὶ φιλίας ἀληθοῦς)、僭主的な生まれつきの者は、つねに味わうときがないのだ / ええ、たしかに / そうすると、われわれは、このような人間を、信義のない人と呼ぶのが正しいのではないだろうか / もちろんです」(Rep. IX 575e3-576a9)

独裁僭主となる人物は必要に応じて自分のあり方を豹変させる、誠実さのかけらもない人間である。誠実さを欠いたまま支配と隷属という二分法を生きる人間は、たしかに「自由と真の友情というものを味わうことがない」であろう²⁰。

自由と真の友情の欠如という、この独裁僭主たる人間についての記述は、かれの誕生にかかわるものである。『国家』においては、5つの国制に応じて5種類の人間が語られているが、独裁僭主のような人間は最悪の者とされる。実は、独裁僭主となる人間は哲人王・女王、名誉制的な人間、寡頭制的な人間、民主制的な人間とは異なり、自分自身の選択によってそのような人間となったのではない²¹。僭主独裁制的な人間が生じるのは、民主制的な人間の「若い息子」の魂に外から「恋の欲情(エロース)」が植えつけられることによってであると指摘されている。すなわち、

「恐るべき妖術師たち、僭主(独裁者)の作り手たちが、他の尋常のやり方ではこの若者(民主制的な人間から生まれる若者)を征服できる見込みがないと知るや、彼の内に一つの恋の欲情(ἔρωτά τινα)を植えつけて、これを、怠け者で何でも手当たり次第に分配し合って浪費する欲望どもの、指導者として押し立てようとはかるのだ」(Rep. IX 572e3-573a1)。

²⁰ 独裁僭主の孤独と自由の欠如についてはRep. IX 579a9-c3参照。クセノフォン『ヒエロン』III 7-8もまた独裁僭主の孤独の嘆きを描いており、独裁僭主の特性として友なき孤独を挙げるのが紀元前4世紀のギリシアにおけるトポスであったと推測される。なお、『国家』における理想的なポリスと自由の関係については、高橋雅人『プラトン『国家』における正義と自由』東京：知泉書館(2010)を参照。また、独裁僭主の友愛と生の不正との関わりについては栗原裕次「不幸をめぐる〈生の判定〉—プラトン『ポリテイア』第九巻の「真の僭主」について—」『理想』686号(2011)の、とくに第三節を参照。

²¹ Ferrari, 'The Three-Part of Soul,' (2007)は独裁僭主が「生き方を選択しているのではなく、他者に押しされてその生き方へと落ち込んでいく」(p.195-6)と指摘している。

そして、この若者は「他のすべての欲望を護衛隊として従える恋の欲情そのものによって (ὕπ' αὐτοῦ τοῦ Ἐρωτος) 追いたてられ」(Rep. IX 573e6-7)、僭主独裁制的な人間へと変貌する。

「恋の欲情の独裁僭主制に支配されるに至って (τυραννευθεὶς δὲ ὑπὸ Ἐρωτος)、いまや彼は目覚めながらつねに、かつて時たま夢のなかでしかならなかつたような、まさにそのような人間になりきってしまって、どのようなおそるべき殺人からも、おそるべき食べ物からも、おそるべき行為からも、身を引くことがなくなるだろう。恋の欲情は彼の内なる僭主(独裁者)として君臨しつつ (τυραννικῶς ἐν αὐτῷ ὁ Ἐρως)、ありとあらゆる無政府状態と無法状態 (ἀναρχία καὶ ἀνομία) のうちに生き、恋自身が独裁者であるがゆえに、いわばポリスに相当するところの、その欲情を内にもつ人間を導いて、あらゆる恥しらずのを行なわせるだろう」(Rep. IX 574e2-575a3)。

このような人は、確かに、第4巻で語られた「自分自身と友となる」魂とは対極にある。この僭主独裁制的な人間は外から植えつけられたエロースすなわち「必然的な結びつきのない不必要な」(Rep. IX 574b12-c1) 欲望に突きたてられて、その魂の内に「無政府状態と無法状態」が生じてしまっている。すなわち、自分を支配したり秩序づけたりすることがなくなってしまい、「欲望の針に突きたてられるがごとく」(Rep. IX 573e5-6) あらゆる悪事に手を染めていく人物である。単に欲望があることが問題なのではない。僭主独裁制的な人間の誕生を語る際に、プラトンはソクラテスに「各人の内にはある種の恐ろしい、猛々しい、不法な欲望がひそんでいて、このことは、われわれのうちできわめて立派な品性の持主と思われている人々とても例外ではない」(Rep. IX 572b3-5) と注記させている。独裁僭主たる人間の問題はこの人物がすっかり欲望に隷属し、欲望のままに引きずり回されていることにある。そして「ポリスのなかにそのような人間(僭主独裁制的な人間)と、それに追隨する者たちの数がたくさんふえて、しかも彼らが自分たちの多勢に気づいたとき・・・彼らのうちでも、みずから自分自身の魂の内に最大にして最強の僭主(独裁者)をもっている者を押し立てて」(Rep. IX 575c3-8)、僭主独裁制が始まると語られている。

したがって、独裁僭主となる人物には「自分自身と友となる」ことが、二重の意味で、あり得ない。第一に、僭主独裁制的な人間とはいわばエロースによっ

て「魂のアクロポリス」(cf. *Rep.* VIII 560b6-7) を占拠され、自分というものを失ってしまった人間である。つまり、友たる主体が失われてしまっているゆえに、かれは誰にとっても友とはなり得ない。僭主独裁制的な人間とは欲望のままに自分のあり方を豹変させる人間だからである。第二に、独裁僭主たる人間はすっかり欲望に隷属しており、その魂の内にはもはや自分自身との対立や葛藤はなくなってしまう。それゆえ、このような人間は自分自身と友となることができない。というのも、前節において確認したように、友となることは緊張関係を必要とするからである。独裁僭主は最高度に不正な人であり、友なき、孤独な生を生きる人物なのである。

次節では、先にふれた、自分自身の葛藤における二つの事態すなわち「戦い(ポレモス πόλεμος)」(cf. *Rep.* IV 440a6) と「分裂抗争・内乱(スタシス στάσις)」(cf. *Rep.* X 603d3) の区別の議論を通じて、正義と友との結びつきが魂において証明されることの意味を明らかにしよう。

5. [テキストの検討：第4のテキスト—戦争と内乱—]

第4巻において、魂の内なる正義に続いて不正が規定される際、それは魂の三部分間の内乱(στάσις)であると言われていた。

「それでは不正とは、こんどは、三つあるそれらの部分の間の一種の内乱(στάσιν τινά)であり、余計な手出しであり、他の分をおかすことであり、魂の特定の部分が魂のなかで分不相応に支配権をにぎろうとして、魂の全体に対して起こす反乱(ἐπανάστασιν ... τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς) でなければならぬのではないか」(*Rep.* IV 444b1-4)

そして、この内乱という論点は、続く第5巻においては戦いと対比において、「自然本来において友」であるものたちの間の敵対関係として定義されている。

「ぼく〔ソクラテス〕の見るところでは、戦争と内乱(πόλεμός τε καὶ στάσις)とは、ちょうどそれが二つの名前と呼ばれているとおりに、事柄としても二つの別のものであって、ある二つのものにおける二種類の不和に対応している。ぼくが二つのものと言うのは、身内のもの・同族のもの(οἰκειῶν

καὶ συγγενές) がその一つ、そしてもう一つは、よそのもの・異民族のもの (ἀλλότπιον καὶ ὀθνεῖον) のことだ。こうして、身内のものにおける敵対関係 (ἔχθρα) には、内乱 (στάσις) という名がつけられているし、よそのものにおける敵対関係には、戦争 (πόλεμος) という名がつけられている / ええ、それで少しもへんなところはありません、と彼 [グラウコン] は答えた。 / ではこの点も、ぼくの言うことが当を得ているかどうか、みてくれたまえ。すなわちぼくの主張では、ギリシア人の種族はお互い同士身内であり同族であるが、バルバロイの種族に対しては異民族でありよそのものである / 言われるとおりです、と彼。 / したがって、ギリシア人がバルバロイと、またバルバロイがギリシア人と戦う場合には戦争する (πολεμεῖν) とわれわれは言い、両者は自然本来の敵 (πολεμῖους φύσει) であると言うだろうし、そしてこの敵対関係は戦争と呼ばれなければならない。けれども、ギリシア人がギリシア人に対して何かそのようなことをする場合は、両者は自然本来には友 (φύσει ... φίλους) であるが、ただそのような状態においては、ギリシアは病んで内部が割れている (νοσεῖν ... καὶ στασιάζειν) のだと言うだろうし、そしてこのような敵対関係は内乱と呼ばれなければならない」(Rep. V 470b4-d2)

この戦争と内乱の区別は (少なくとも第5巻以降は) 対話篇を通じて維持されているように思われる。本論文第3節において引用した第10巻の魂の緊張関係のテキストは「分裂抗争が起こって (στασιάζει) 自分が自分と闘う (μάχεται)」(Rep. X 603d3) と述べ、戦争 (πόλεμος) ・戦う (πολεμεῖν) ・敵 (πολέμιος) という語の使用を避けている。第8巻においても、民主制的な人間の誕生に際してその魂の内では「反乱とそれに対抗する反乱が起こり、彼の内部で自分自身に対する闘いが行なわれることになる (στάσις δὴ καὶ ἀντίστασις καὶ μάχη ἐν αὐτῷ πρὸς αὐτὸν τότε γίγνεται.)」(Rep. VIII 560a1-2) と言われており、内乱として語られることによってその魂が分裂し病んでいることが示されている。対照的に、友なき孤独な生を送る独裁僭主は、「まわりからすべて敵 (πολεμῖων) ばかりによって監視される」(Rep. IX 579a9-b1)、「そのような一種の牢獄のなかに縛られている」(Rep. IX 579b2) と指摘されている。

他方、第2のテキストとして挙げた第4巻のレオンティオスの話をめぐるソクラテスの解説はこの戦争と内乱の用語法から逸脱しているように見える。というのも、レオンティオスの話についてソクラテスは「怒りが欲望と戦うこと

(πολεμείν)がある」と解説していたからである。すなわち、これは怒りと欲望という魂の内の要素の間の内的な葛藤にかんする議論であり、それゆえそれらは身内のもの・同族的な種族と扱われるはずであるのに、ソクラテスはその対立を内乱ではなく、戦争として語っているからである。ソクラテスは「戦うこと(πολεμείν)」ではなく「闘うこと(μάχεσθαι)」を用いるべきだったのではないだろうか。実際、レオンティオスの事例は一般化されて、ソクラテスの解説は次のように続けられる。

「そしてそれはまた、ほかの多くの場合にもわれわれの気づくところではないかね、とぼくはつづけた、欲望が理知に反して人を強制するとき、その人は自分自身を罵り、自分の内において強制しているものに対して憤慨し、そして、あたかも二つの党派が抗争している(στασιαζόντων)場合におけるように、そのような人の気概は、理性の味方(σύμμαχον)となるのではないかね?これに反して、自分に敵対する拳に出てはならぬと理性が決定を下しているのに、気概が欲望の側に与するという事は、思うに、君はかつてそのような事態が君自身のうちに生じたのに気づいたことがあるとは主張できないだろうし、またほかの人のうちにしてもそうだろうとおもうのだが」(Rep. IV 440a9-b7²²)

このソクラテスの解説は第5巻の内乱についての用語法を先取りしており、プラトンが魂の諸要素の間の葛藤を自然本来には友である者の間での党派的な抗争(内乱)として描写しようとしていることを示している。

第5巻のテキストからは、この自然本来における友に「身内のもの・同族のもの(οἰκειὸν καὶ συγγενές)」であること、すなわち「育ての親であり生みの母」(Rep. V 470d8-9)を等しくしているという特徴を指摘することができる。しかし、ポリスにかんしては、それはいわゆる高貴な嘘とされていた²³。他方、魂については、その理知的な部分と気概的な部分そして欲望的な部分は、魂を

²² この魂の三部分と「魂のなかで起こる紛争(内乱)」(Rep. IV 440e3-4)の関係については、Rep. IV 440e1-5においても確認されている。

²³ プラトンは市民たちの同族性を、正しいポリスの実現のために用いられる偽りであると認めていた(Rep. III 414b7-c2)。第3巻において市民たちが「自分がある土地を母や乳母(μητὸς καὶ τροφού)と見なして心を配り、攻め襲ってくる者があれば守らなければならないし、また他の市民たちのことを、みな同じ大地から生まれた兄弟である(ἀδελφῶν ὄντων καὶ γηγενῶν)と考えなければならない」(Rep. III 414e2-5)、「すべてはお互いに同族の間柄(συγγενεῖς)」(Rep. III 415a7)であるという言説は正しいポリスを築くための「気高い」(Rep. III 414b8)嘘と呼ばれていた。

構成する要素として互いを必要とし、かつ互いにとって欠くべからざるものであるという意味で、外敵として戦うことなどない「身内のもの・同族のもの」である。にもかかわらず、レオンティオスについては「怒りが欲望と戦う」と言われていたのは、それが「内乱」と表現することが相応しくないものだったからである。というのは、レオンティオスは処刑された屍体を見たいという欲望に打ち負かされてしまっており、欲望的な部分が支配権を握ってしまった事例だからである²⁴。支配権を得た欲望的な部分に対して争っているとしても、それは気概的な部分が行った「余計な手出し」や「他の分をおかす」ものではない。少なくとも、気概的部分による内乱と語られるべきものではない。レオンティオスの話の解説において「戦うこと (πολεμείν)」という語を用いたとしても、魂の諸要素間の話である限り、それが互いに相手を滅ぼすような類の戦いではないことは当然のことと受け取られるべきなのである²⁵。

ところで、魂とポリスの比喩が正義のかたちという点で実質的に成立しているのであれば、つまり魂とポリスにおいてそこに同じ正義が成立しているのであれば、第5巻の同族性は前述の高貴なる嘘に由来するものではなく、魂との比喩によって正当に語られ得るものであることになる。すなわち、正しいポリスの成員も、正しい魂の諸要素と同様に、互いに必要とし、かつ互いにとって欠くべからざる存在であることになろう²⁶。このような人と人の間の絆がフィリアーであり、正義を規定するにあたりその核に置くべきものとして取り出されたのが自分自身との関係としてのフィリアーである。魂における正しさは単

²⁴ レオンティオスの事例は通常は屍体への好奇心として扱われる。例えばC. D. C. Reeve, *Philosopher; Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton: Princeton University Press (1988) pp. 129-130 はレオンティオスの欲望を「性的な欲望 (a sexual appetite)」(p.129)と呼んでいる。他方、Danielle S. Allen, 'Envisaging the Body of the Condemned: The Power of Platonic Symbols,' *Classical Philology* 95(2000) pp.133-150は、処刑された屍体を公的に晒すことによって罪人に対する刑罰が完了するのであり、レオンティオスが背を向けようとした屍体はアテナイの支配体制の産物に他ならないと主張している。すなわち、アテナイの支配体制に背を向けようとしたレオンティオスを語ることに於いて、プラトンはアテナイの支配体制を問題として取りあげ、怒り (オルゲー、ὄργη) を欲望と切り離して気概 (チュエモエイデース) へと作り変えることによって、私たちの精神風景を改変しようとしたとされる。

²⁵ このような語り方もまた第5巻の用語法の範囲内にある。すなわち、第5巻での戦争と内乱の区別の後に「勝ったほうの者のとるべき態度としては、負けた方の人々から収穫を取り立てるぐらいが適切であり、お互いにやがて和解するはずであって、いつも戦い合っている (πολεμισόντων) 間柄ではないと考えるべきだ」(Rep. V 470d9-e2) とも語られていたからである。

²⁶ 実際、正しいポリスに入ることができるか否かは必要性という観点から判断されていた。例えば、Rep. II 369b-cや373a以下を参照。対照的に、独裁僭主は「必然的な結びつきのない不必要な友」(Rep. IX 574b)に取り巻かれていた。

なる比喩ではなく、むしろ『国家』の正義の議論はまさに魂において証明されなければならないのである。次のソクラテスの言葉は真剣に受け取られなければならない。

「もしいま言われたようなあり方が人間一人一人の内に当てはめられた場合にも、そこでもやはり正義であることがわれわれによって同意されたならば、そのときこそはじめてわれわれは、承認を与えることにしよう。」(Rep. IV 434d1-4)。

魂における正義とかかわりなくポリスの正義を語る時、それはグラウコンが第2巻において指摘したように、害を避けるために人びとが結んだ「お互いの間の契約」(Rep. II 359a3)と何ら変わらないものである。しかし、「法の命ずる事柄を『合法的』であり『正しいこと』であると呼ぶ」(Rep. II 359a3-4)のは市民たちの間でそのように契約したから、ではないはずである。法の命ずる事柄を正しいと私たちが呼ぶのは、単にそう決めたからではなく、正しいと私たちが思うからである。私たちは正しいということを具体的な人と人の関係性において学び知り、語り合う。プラトンは、正義が単なる社会的な規約ではなく「それ自体としてそれ自身の力だけで、その所有者」(Rep. II 367e3)において実現する人の在り方であることを示そうと、自己との関係性としての友愛(フィリアー)を正義の核に置いたのである。

最後に『第7書簡』に触れておこう。そこは、政治の根幹が友愛に、そして「自分自身と友となる」ことにあると語られている。

「ディオニュソス一世は、全シケリアを一つの国家に統合したにもかかわらず、知恵をめぐらせたあげくだれも信頼しようとせず、ためにわが身を全うするのもやつのありさまだった。それというのも、信ずるに足る親しい人たち(φίλων καὶ πιστῶν)に乏しかったからであって、そうした間柄にある人びとに恵まれないか否かということに勝って、よりはっきりと人間の善悪(ἀρετὴν καὶ κακίαν)を示す証左はありえないのである。

さればこそディオニュソス二世に対して、わたしとディオオンが建言していたのもそのことで、父親のせいで教育にもあずからず、しかるべき人びととのつき合いにもあずからずじまいだった彼には、これがまず第一歩であった。次には、そういう意欲を起こしたならば、身内の者でしかも同年

輩の者たちのうちから、他にも彼自身にとって友であるとともに道徳的に協調しうる人びとを (φίλους ... αὐτῶ ... καὶ συμφώνος πρὸς ἀρετὴν) 獲得すべし、いやまず真っ先に彼自身を自らと (αὐτὸν αὐτῶ) ——彼にはその点がまるで欠落していた——と建言したのだった²⁷。(Ep. VII 332c2-d6)

『第7書簡』については真偽問題がまわりつくにせよ²⁸、これが古代以来のプラトン読解の一つの伝統を伝えているものであることは疑い得ない。この伝統に従えば、プラトンにおいて正義は「他者との関係において」(cf. Arist. E.N. 1129b27) であるより前に、「ほんとうの意味での自分自身と自分自身の仕事にかかわる」(Rep. IV 443d1) こととして提示された。それは、「自分が自分自身にとって友となる」(cf. Rep. IV 443d5: φίλον γενόμενον ἑαυτῶ, Ep. VII 332d6: αὐτὸν αὐτῶ) ことである。『国家』の議論の滑り出しにおいては、正義は人と人の間のこととして捉えられていた。例えば、第1巻においては「不正はお互いの間に不和と憎しみと戦いを作り出し、正義は協調と友愛を作り出すものだからだ(Σπάσεις γὰρ πού ... ἢ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἢ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν)」(Rep. I 351d3-5) と語られていた。第2巻のいわゆるグラウコンの挑戦 (Rep. II 357a1-367e5) を受けて、プラトンは正義を自己との関係において捉え直し、第4巻においてはむしろ(自己の内なる) 不和を経て²⁹友愛が生じ正義が成立すると示したのである。

²⁷ 『第7書簡』については、内山勝利訳 (R.S.ブラック『プラトン入門』東京：岩波書店 (1992)) を一部改変のうえ使用させていただいた。

²⁸ 『第7書簡』の真偽問題については、内山勝利「解説 『第7書簡』について」R.S.ブラック『プラトン入門』(1992) 所収、pp.332-337を参照。内山はコンピュータによる文体統計の成果も踏まえつつ、『第7書簡』をプラトン晩年の真作と見ている。他方、近年の研究では、例えば、Julia Annas, *Plato's Ethics, Old and New*, Ithaca and London: Cornell University Press (1999) や Malcom Schofield, *Plato, Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press (2006) は偽作と見なしている。私は、たとえ『第7書簡』が偽作だとしても、「ポリテーイアー」を論ずるなかで「ディカイオシュネー」の核に「自分自身とフィロスとなること」を置くという主張についての一つの解釈として、しかもプラトンに比較的近い時代・文化における解釈として参照すべきものだと考えている。紀元前1世紀のプルタルコスやキケローが『第7書簡』を真作として読んでいることからすれば、ある程度先立つ時代に真作として地中海域に流通していたことになる。そして Tomohiko Kondo, 'The Invention of Stoic Freedom: Chrysippus' appropriation of Plato's *Republic*,' *Proceedings of Freedom and the State: Plato and the Classical Tradition* (2012, at Oxford) pp.21-32 (unpublished) に基づいて大胆に解釈を膨らませるなら、ストアのクリシッポスによるプラトン『国家』批判への応答として、アカデメイアにおいて、あるいはそれに近い人びとによって『第7書簡』が成立したと考えることが、ありそうな想定ということになる。

²⁹ 第1巻においてケパロスは欲望の力が衰えることを称賛していたが、プラトンは欲望を理性的な

6. [結び]

本論文を結ぶにあたって、プラトンのフィリアーが自己中心的な愛であるという批判について触れておこう。第4巻の正義の議論は私たち自身の魂を問題としており、「自分自身と友となる」という規定からも、自己中心的であるように見える³⁰。確かに、近代的な友愛が規定するような「人を人格として愛する」という次元は不在である。それは当然のことである。プラトンは友愛を他者との関係において考えようとしたのではなく、まずもって自己との関係性において捉えたからである。自分と友となるということを正義の核に置くことで、正義は人びとの間の単なる契約ではなく、まさに人の在り方として捉えられ得た。しかも、プラトンの描く自己との関係性は、例えば古代ギリシアの伝統的な倫理のうちで自然の欲望として肯定されていた³¹自己保存の感情を基盤とした自愛心とは、対照的な位置にある³²。プラトンの議論は自分自身のうちの内的な

部分との対立を通じて友愛へと至る、自己との関係として示している。

³⁰ Vlastosは「ソクラテス的なフィリアーの精神的な自己中心主義 (the spiritualized egocentrism of Socratic *philia*)」(p.30)を指摘し、そこに注(注91)をつけている。「ソクラテスが道徳的行為においてただ一つの理由しか有していないことに注意、すなわちそれはかれの魂の完成である。『クリトン』において、不正行為(脱獄)を控えるかれの最終的な理由は、不法を行うことがかれの魂を破壊する(47C-48D)だろうということである。『ゴルギアス』におけるポロスとカリクレスに対する議論を参照。ポロスに対しては、不正を行うことがその行為者自身の魂に悪をなすがゆえに不正を行うことを避けるべきであると論じている。そしてまた、不正を行ったときには、魂のなかの悪を清める罰を歓迎すべきである、なぜなら取り除かれていない悪をもった人は最大の可能的な害を被っているからであり、人びとのうちで最も不幸だからである(477A-478E)と論じている。同様にかれはカリクレスに対して、「不正を行うことは不正を行う人にとって最大の悪であり」(501B)それは不正を行うことがその人の魂を破滅させ、そして破滅させられた魂をもっては、人は生きているよりも死んだほうがまだからである(511E-512B)と論じている。プラトンは道徳的行為についてこの動機を否認することはない。プラトンは『国家』において正義は引き合うという有名な議論において徹底的にそれを支持している」(p.30)。本論文はプラトン・ソクラテスにおいて人間にとっては「自分の魂の完成」が倫理的に最も重要なこととされたという点には賛成するが、その評価についてはVlastosのそれを受けいれるものではない。「自分自身と友となる」ことはVlastosの言う「自己中心主義」やいわゆる自愛心とはまったく異なるものである。

³¹ エウリピデスの『メディア』(「人は皆、隣の間人よりもやはり自分のほうを可愛がる」86行)、メナンドロスの断片(「その人自身にφίλοςではない者はいない」『モノスティコイ』560行(C. Pernigotti, *Menandri Sententiae*, Firenze: Leo S. Olschki (2008) p.353)等を参照。アリストテレスのフィリアー論はこのような伝統的な倫理を、例えば「膝はすねより近い」という考え方(R.A.Gauthier, *Aristotele-L'Éthique A Nicomaque-II*, 2 Paris (1970) p.746)を、他人の安寧を含むように拡張しようとしているように見える。

³² 『法律』では、自分自身を「すべてのうちで最も親密で最も愛しい(φίλατον)と言われている」(Leg. 873c2)という記述があるが、伝統的な一般的な自己愛については否定的に扱っている(Laws. V 731d6-732a1)。

緊張と分裂を経て人間としての完成を目指すものであり、このような魂の正義がポリスの正義が同じあり方をしていることを確認するものなのである。この自分自身と友であるという魂の状態は、第5巻の「あるものを愛好する³³ (φιλεῖν τι)」(Rep. 474c9) という議論において、知恵の友へと結びつきイデアへと向かう³⁴のである。

³³ 本論文では、フィロスの変化形(単数形と複数形、男・女・中性の区別)をひとしなみに扱ってよいかどうかという問題は残るかもしれないが、フィロスをめぐる用法の違いについてはほとんどこだわらなかった。他方、Konstan, *Friendship in The Classical World* (1997)は、Blundellの研究に言及したうえで、フィロスとフィリアーやフィレイン等の同語源語との外延の差異についての指摘を行い、さらにはフィロスの実質名詞的用法と形容詞的用法について峻別されるべきであると主張している(p.8-9, 55-56)。すなわち実質名詞的用法(e.g. Rep. IX 576a4: 近代的な「友」と同じ外延)と、形容詞的用法(与格とともに用いられて「親しい」を示す)や抽象名詞フィリアー(e.g. Rep. IX 589b5: さまざまな愛情や好意を指示するフィレインと同じ範囲を有している)は区別されなければならないと主張している。しかし、Konstanが典拠としているE.B.Englandの『法律』837a7への注(*The Laws of Plato*, vol. II, Manchester: The University Press (1921) p.345)が指摘しているのは、フィロスの補語による意味の相違(フィロスが属格とともに用いられた場合は、それが与格とともに用いられた場合とは異なり、「dear to」ではなく「fond of」となる)であり、「友」(名詞的用法)と「親しい」(形容詞的用法)の差異ではない。また、Konstan自身が認めているように(p.56 n.5)、Gregory Nagyの研究‘Teognis and Megara: A Poet’s Vision of His City,’ in Thomas J. Figueira and G. Nagy (ed.) *Thoegnis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press (1985) pp.26-27 §5はこの属格と与格の違いが確定的ではないことを示唆している。

³⁴ 哲学者は「真実を観ることを愛する人たち(Τοὺς τῆς ἀληθείας ... φιλοθεάμονας)」(Rep. V 475e4)と規定され、イデア論が導入されることとなる。この点については、田坂さつき「『観ること』と『思いなすこと』の構造—『国家』第五巻474b3-480a13の—解釈—」『立正大学文学部論叢』第132号(2011) pp.43-68を参照。

* 本研究はJ S P S 科研費23320069, 21520008の助成を受けたものです。