

カロカガティア系譜考 — その予備的考察 (二)

藤田 一美

本稿は「カロカガティア系譜考 — その予備的考察 (二)」(本研究紀要二十号)を承けるものである。本稿を始めるに先立って以下に前稿の目次を記す。

「カロカガティア系譜考 — その予備的考察 (二)」目次

序

- 一 ソクラテス、クセノポン、アリストテレスにおける *kalokaryphía* について
- 一・一 ソクラテスにおける *kalokaryphía* — クセノポンとプラトン
- 一・二 プラトンにおける用語法
- 一・二・一 アリストテレス — 系譜における連続と不連続
- 一・二・二 クセノポンからアリストテレスに至る *kalós kýrphós* と *kalokaryphía* の系譜
 - その連続と不連続
- 一・二・三 価値論における目的論の文脈
- 一・二・四 プロティノス — 善のアイデアから「者へ
- 二 アイデア論の文脈における *kalokaryphía* の可能性
- 二・一 アイデア論的文脈における *kalós kýrphós*

二 アイデア論の文脈における *καλοκἀγαθία* の可能性

二・二 *καλὸν κἀγαθὸν εἰδῆναι* じ *καλὸν* *καὶ* *ἀγαθὸν* *ᾠοῦναι*

前節「アイデア論的文脈における *καλὸν* じ *ἀγαθὸν*」においてわれわれは予断を持つことなく *καλὸν* と *ἀγαθὸν* のみが他の諸概念から切り離されて際立つ可能性があるか否かを検証してきた。というのも、『国家』五〇四以降において初めて究極の目的であり最高原因者である善のアイデアの実体が現れてくる文脈においてさえも、なお善のアイデア以前だからこそ語られるような『弁明』の *καλὸν κἀγαθὸν εἰδῆναι* (21d4) を想起させる語法、すなわち *καλὸν* と *ἀγαθὸν* があたかも対等に並置される表現 *καλὸν καὶ ἀγαθὸν ᾠοῦναι* (cf. 505b3) に出会うからでもある。

しかも後に詳しく述べるように、そもそも *καλὸν κἀγαθὸν* やこれに類する表現が大まかに言って「知る」を意味するんならかの動詞の目的語として登場すること自体が極めて稀なことなのであり(例えばアリストテレスにはないように思われる)、さらにそのことに加えて *καλὸν κἀγαθὸν* の登場する文脈がそれぞれの対話篇における重要な位置を有すると見えるのである。まさしくこの事実によって、動詞の意味がどのような差異を有するにせよこの二つの用語法の少なくとも表現上の類似は際立っていると言わなくてはならない。

本稿はこの二つの言葉をそれぞれの用語法の意味とその体系的な関係について考察することを一つの重要な契機とする。

しかるに、善のアイデアを体系の頂点として措定してゆく文脈における *καλὸν καὶ ἀγαθὸν* という二つの価値概念の並列は端的には了解できない用語法である。善のアイデアの文脈における最も重要な命題の一つ(後にこれを命題 γ と共に問題としてゆく)が語られたあとに、この問題の言葉 *καλὸν καὶ ἀγαθὸν ᾠοῦναι* が現れている。その最も重要な命題の一つとは次のものである。

(x) それ(最大の認識対象としての善のイデア)に拠ってこそ正なるもの *δικαία* その他これに類すること
が有意味かつ有用なもの *χρησιμα καὶ ἀφελιμα* となる(505a3-4)。

上の文章を説明するためにソクラテスはさらに次のように言い換えている。

(A) もしわれわれがそれ(善のイデア *εἰς 505a2: τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέρτοςον ἰδέθημα*)を知っていないとして、
それを抜きにして *ἀνευ δε ταύτης* 他の事柄を仮にとれ程よく知っていた *ἐπισταμιμεθα* としても、それらはわ
れわれにとって決して役立つもの *ἀφελος* にはならない、ということも君も分かっているはずだ(なお括弧
内は筆者の補足であり、傍点も筆者による強調である。傍点については以降も同じ) (a6-7)。

この言い換えでも足りないと言つたらテスは考えたのか、さらに彼は「それはあたかも善きことなしに何かを手に入れたとして
も何にもならないようなものだ。それとも君は、あらゆるもの *παντα κτίζον* を手に入れているとしても、その手に入れたもの
κτίζον が善きもので *ἀγαθόν* ないとしたら、それ以上の意味があると思つたらどうか」(a7-b2) というふうに比喩的な説明を加えつ
つ、なお重ねて次のように念を押している。

(B) 善を抜きにして *ἀνευ τοῦ ἀγαθοῦ* 他の一切のもの *παντα τὰλλα* を知る *γινώσκω* というようなことで、美にし、
善なるもの *καλόν καὶ ἀγαθόν* を全く知らなく *μὴδὲν γινώσκω* としたら、(それ以上に意味があると君は思
うだろうか)? (b2-3)。

「善を抜きにして知る」ということは、先の二つの文章 (x) と (A) も併せて考えると、例えば「正なるものその他これに類するもの」(B) や「他の事柄」(C) に対応する「一切の他の事柄(B)」のそれぞれを「善の何たるかを十分に知らない to be」(C) のままに知ることである。そのような状態で、と言ってもその方がむしろ常のことであるのだが、他の何かを知るとしても、結局は善についての知の裏付けのないまま、それぞれを善きもののように思いなして知ることになるのであるから、そのような仕方、それぞれに知られたものは、ほんとうに善きものであるかどうかは不明であり、そのようなものとしては原理上「有意味かつ有用なものとなる」ことはない。善についての本来の知識が欠如していることによって、それぞれに善きものと思われて知られたものは、結局「善なるもの αγαθόν」としては知られていないということである。善いと思われているそれのものについて、範疇論的に言えば善いという述語が真なる述定の言葉として機能してはいないということである。その意味において「善なるものを全く知らない αγαθόν μηδὲν γινώσκοντι」という帰結が成立する。端的に言えば、善を知らないから如何なるものが本当に善なるものであるのかを判別できない、ということになるのである。

しかるにテクストでは「美にして善なるもの καλόν καὶ αγαθόνを全く知らない」とある。(A) の「それ(善のイデア)を抜きにして」という言葉はむしろ前提であるから、(B) の前半における「善を抜きにして」を「美かつ善を抜きにして」変えることは出来ない。善と美は概念的に異なるとすれば、(B) の「美なるもの καλόν」は、単数形をそのままにはしておけないが、概念的には例えば「正なるもの δίκαιον」(a) などと共に当然「他の一切のもの」のなかに数えられる。というのものソクラテスは少し後の文脈において「多くの美なるもの καλὰがある」と私は言った、そしてまた多くの善なるもの αγαθὰがあり同様にそれぞれのものがあるとわれわれは言うし、それをロゴスによつて τὸ λογιεῖν 区別してゐる διαρίσκειν」(507b2-3) と言っているからである。かかる「ロゴス(定義、意味領域の画定)による区別」があるからこそ、「多(として置いたもの全て) καλλὰ ἴσους」それぞれ「一つの相 ἰσέων μίαν」(b) の存在を認めることが出来るのであり、かかる「相」に基づいて「美そのもの」また善そのもの αὐτὸ καλὸν καὶ αὐτὸ αγαθόν」が「πρὸς ἕκαστον ὄντων ἑκάστην」(c) として措定されることにな

るのである。ロゴスに従えば、「善」と「美」にして善なるもの」とを「対一の対応関係に置くことは出来ない。

善なるものと美なるものはロゴスにおいて区別されるから(α)。(B)の「善 τὸν ἀγαθόν」(505b3)はまさに「善」以外の何物でもなく、この「善」を受けて「美にして善なるもの καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ」(b3)と言われるのはロゴス的に不合理に見える。端的には、善を知らないから美にして善なるものが分からない、ということであるから。

ところで、テキスト校訂においては例えば Burnet は問題にしていないが *goveiv* ἀνευ τὸν ἀγαθόν *ἀνευ τὸν ἀγαθόν* には疑いがかけられている。しかしながら Adam は τὰλα τὸ ἀνευ τὸν ἀγαθόν を「一纏めとして考えれば余計な表現ではない」として削除を認めず、*reliqua omnia exceptio bono* とする Schneider の解釈を紹介している(1)。(B)もまた註に紹介する邦訳も仏訳も逐語的には正しいけれどもあまりに生硬な文章となるので、Schneider や Schlemmacher(Alles zu verstehen ohne das Gute)の解釈や翻訳を参考としつつ、さしあたりこの箇所を意識的に訳出すると、

(B) 善の実体を知らないままに、なんであれ他のものを知るといふことがなされても、(そのような知り方に

よっては)およそ美にして善なるものを知ることなど決してない、

というふうになる。*ἀνευ τὸν ἀγαθόν* を削除すれば、単純に「一切のもの」から「美にして善なるもの」を引けば(美にして善なるもの以外の)「他の一切のもの」ということになり、ことは単なる引き算として解決するが、Adam の言うようにそこまでテキストを削ることが妥当であるとはとても思えない。まして「善」と「美」にして善なるもの」は、先行する二つの文章(x)と(A)を考え合わせても、存在論的な身分は異なると解すべきであり、そうするとこのように意識するしかないのである。しかしやはり、なぜここに「美なるもの」が現れるのかロゴス的に(ε507b3)言って直ちに明らかであるとは到底考えられない。その問題を遺す憾みはあるが、さしあたりこの解釈の論点を整理しておく以下のようになる。

- (1) (B)の「善(*toû dyotous*)」は(A)の「それ(＝善のイデア)」と対応している。ただし存在論的身分として同一であるかどうかは別である、
- (2) この「善」と「美にして善なるもの」との関係は文脈上原理的なものと事象的なものとの関係である、
- (3) 「善」についての知識を尺度として、あるものを他のものから「美にして善なるもの」として判別し、そのものを「美にして善」と述定することができる、すなわち、「美にして善なるものを知る」ことになる、
- (4) あるものが「美にして善なるもの」として確かに呼ばれるとき、そのものは「役立つもの(*dektous*)」となる、
- (5) 「美にして善なるもの」は「有意味かつ有用なもの(*zōtous kai dōtous*)」(a4)、「役立つもの(*dektous*)」(a6)と対応しているが、「役立つもの」同様に単数形によってより抽象的かつ包越的な意味を有している、
- (6) 「善」は探求の目的であるが、「美にして善なるもの」は「善」の探求の結果を根拠として、それとして判明する(分かる)ものである。

この論点(6)を生かして(Bi)をさらに次のように改めたい。この場合同じ *gignōskō* という動詞を訳し分けることになる。

- (B_i) 善の実体を知らないままに、なんであれ他のものを知ることがなされても、(そのような知り方によつては) およそ美にして善なるものが分かることなど決してない。

まずここに、善のイデア—その他のイデア—一つのイデアに対応する一つの相(*synthetō*)—一つの相を共有するなんらかの

多、という善のイデアを頂点にした一と多の二層の存在論的な関係を先取りして(2)、(1)について考えてみよう。

「善」が「善のイデア」と同一であるとした場合、通常の判断においては、「善のイデア」についての知を根拠とする「善」は、善きものに内在する一つの相に依じて一般者(概念)として機能し、「美にして善なるもの」を、美にして善ならざるもの、即ち上の論点(5)に拠っておよそ「意味かつ有用なもの」ではないものや「役立つもの」ではないものから、確実に判別する。このような意味において「美にして善なるもの」を知る(が分かる)のである。ただしこの文脈においては善のイデアを頂点とする存在論的な構造が明らかになっていないので、その他のイデアは未だ善のイデアとの一—多—関係に立つものとしては考えられていない。そのことが説明を分かり難くしている

善のイデアを知らないままであれば、自らはあらゆることをあたかも善きもののように知っているとは思っていない、そもそも善そのものの何たるかが把握できてはいないのであるから、およそ善きものと思われて知られたものが本来の意味で「美にして善なるもの」としては知られていない(3)、ということになる。この場合、この「善」と「美にして善なるもの」との関係が、「善のイデア」と「有意味かつ有用なもの」との関係について「善なるもの所有」という例示を以て分かり易く述べた文脈に留まるのであれば(cf. *SUSA: dorep*)、「善」はいわば「善のイデア」の例示として「善のイデア」とは同一の身分でなくなる。われわれは命題(B)がこの例示的な文脈から、もう一度命題(α)に言う善のイデアそのものの文脈に戻ると解釈する。この際、*to to dyadon iska* を *to dyadon* で受けることができるかという語法上の問題がある。善のイデアの存在論的認識論的地位を説明するためにいわゆる太陽の比喩が語られるが、「善 *to dyadon* はこれ(=太陽)を自らに類比的なもの *dyadon*」として生み出した(508b3)とあるから、この点は解決できる。しかるに(2)と(3)の論点は善が善のイデアでなくともある程度は成立する可能性がある。ただしその際、善は単なる一般概念でないことは言うまでもなく、価値概念としても正や節度その他これに類するものとまったく同様の価値概念として扱うこともむしろ出来ない。というのも、もし善と善の知識をなんらか包越的位置に置かなければ、その他さまざまな価値的事象、例えば「正なるものその他これに類することから」と言

われるものを「総じて美にして善なるもの」と呼ぶこともまた「役立つもの」とすること(論点4)も出来ないであろう。その意味で善(あるいは善と美)の包摂性を言う論点(5)が必須なのである。

「善とはそもそも何か」という厳密な問いを抜きにして、日常的にはむしろ *kalos* も *dyadon* もあるいは① *kalos* *kyrados* *so* として *kalokaryadha* も多く使用される言葉である。*kalokaryadha* という語はプラトンには見いだせないが、前稿で見たとおりその最も一般的な用例は例えばクセノポンに幾例も認められた。しかしながらそれにも拘らず *kalos* *kyrados* *eidevhai* (*Apologia* 21d) は *kalos* *kyrados* の *kalos* *kai* *dyadon* *proveti* に類する表現もまた見えないし、そもそも *kalos* *kyrados* のこのような用法すら稀なのである。そのような稀な表現を、しかも「有意味かつ有用なもの」や「役立つもの」に代えてさらに「善の実体を知らないままに、…(中略)…およそ美にして善なるものが分かることなど決してない」(B2) という同語反復を犯しかねないかたちで用いたのであるか。むしろ同語反復にしても「美にして」のない方が分かり易い。むしろ、この *kalos* *kai* *dyadon* のような用語法があるからといって、そのことが *kalokaryadha* 概念の形成に力を与えるものではない。ただ美が奇妙に強調されているのは如何なる理由に由るのかという疑いを招いても仕方のない表現である。この点についてなお少し考えてみたい。

何故命題(B)(B1)に言うように文の後半において「善なるもの」ではなく唐突に「美にして善なるもの」という言葉が登場するのであろうか。この文脈の少し後の、「あらゆる魂がそれを追い求めあらゆる行為をそのためになす」(SOSd11)といわば究極の目的因としての善について触れられた後の文脈において、「多くの美なるもの *kalos*…(中略)…そして多くの善なるもの *dyadon*」(S07b2)「美そのもの *aiton* *kalos* や善そのもの *aiton* *dyadon*」(b5) *dyadon* に「[ブイテン]の *kalos* *te* *kai* *dyadon* *kai* *tallos* *navta*」(77a4, cf. 76d8-9) *dyadon* 如き表現に見られる *kalos* *te* *dyadon* の優越が反復されているようにも見える。ただし何れの用例においてもむしろそこでは *kalos* *te* *dyadon* の統合ではなく、多を現象せしめる単一な相の存在論的画定が問題な

のであって、その意味で *kalon ktiyabon* というかたちが成立する可能性はまったくない。すでに主題は *kalon kai dtyabon epovety* を本当の意味で成立させる究極目的因としてまた可思惟的存在 (イデア) と思惟の関係を主宰する⁵。善のイデアの存在論的位相の説明の文脈に移行しつつあるのであるが、善が究極的目的として語られた直後の文章からは、*kalon kai dtyabon* の *kalon* が消失して、本当の意味で知らるべきもの (以下の文章における「正なるものや美なるものども」) について言われているのは善なるもの *dtyabon* のみである。ソクラテスは次のように言う。

(C) 正なるものや美なるものども *dikaia te kai kalon* がそもそも如何なる意味で善なるもの *dtyabon* であるかが知られないままでは *dtyosyeveta* ならば、… (中略) …なにびともそれに先だつてそれらのことどもを十分に *ikavos* 知る *ti yvaresdei* はないと私は予感する (cf. 506a7)。

ここに言う「正なるものや美なるものども」は多としての事象であるが、価値概念的には正義と美である。正義の概念はすでに最初の引用文 (x) において「正なるもの *dikaia* その他これに類することがら *dikaia*」(505a2) というかたちで現れているから、美と善のみならずなんらかの意味における正義の卓越性も忘れてはならない。事実、美と善と正という三概念の組み合わせは決して少くないのである (註27参照)。この命題 (C) における正と美、命題 (B) における美と善の組み合わせは同じ文脈に見いだされる以上われわれの当面の問題にとつてもまことに興味深い。というのも密接に関係する (B) と (C) における二つの組み合わせにおいて、一方は単数他方は複数という相違を抜きにすれば、概念的には美のみが共通していると見えるからである。しかし「美にして善なるもの」の美は、善はもとよりのことであるが、あるいは下に引くソクラテスの言葉に現れる直し *o dyotns* の概念と共に、極めて広い妥当領域を有する、高次の類概念であり、「正なるものや美なるものども」の美は正と並んで価値概念として特殊の限定的な意味領域を有している⁶。因みにソクラテスは洞窟の比喩を語り終えた後、

次のように言うのである。

(D) 純粹思惟のトポスには善のイデアは究極のものとしてあり、また辛うじて見られるものであるが、ひとたび看取された場合にはこの善のイデアはまさしくあらゆるものにとって、一切の直にして美なるものどもの原因であると推論すべきである(517b8-c2)。

すなわち、善のイデアを見る目的はあらゆるものを「直にして美なるものども *ophaiv ka kai kalon*」という観点で測ることを可能とするためである。ここにも美が言われているが、「直にして美なるものども」は命題(C)の「正なるものや美なるものども」ではなく「善なるもの」と同じ立場に立つ。それゆえにやはりこの美は特殊限定的ではなく極めて広く妥当する高次の類概念である。直しさの問題についてはここで詳しく述べる暇はないが、註(6)に記すように、美、真、善と共にプラトンにおいては極めて重要な概念の一つであることは間違いない。

なぜ美はこのようなかたちであるときは善と組んで広い適用範囲を有しまたあるときは限定された意味領域を以て正義と組むのであろうか。その何れにおいても他の一つがたまたま欠落しているとは善や正に美同様の二面性が顕れない限り考えられない。もしこれが偶然的な例示でないとすれば、美の位相そのものが、そもそも両面的なのであると考えざるを得ない。善にもこのような両面性がないとは言えないが、やはり美ほどには際立たない。美の両面性は本稿においてもっとも核心的な問題の一つとなった。

ただし命題(C)においては、(B)におけるがごとき美の位相に関わる問題は生じない。というのもこの文脈においては、究極目的である善(のイデア)が知られなければ、「正なるものや美なることども」を始めとしてこれに類することをも「善きこと」として分かたつたつもりになっても、そもそも「善とは何であるか」についての知識を欠くことによつて、「正なるものや美なることども」がそれぞれとしても十分に知られず、そして同時にほんとうの意味で「善なるもの」と呼ばれもしない。

いうことで、いわば善の価値論的、範疇論的包摂性が示唆されるからである。命題(B)におけるような唐突な美の登場はない。(D)の場合も、(C)とは「美なるもの」の位相が異なるが、ロゴス的な不合理は生じない。同じ位相に立つのは「善なるもの」の方である。その意味で(D)の場合は(B)に準ずることになる。以上のことを確認した上で、(D)も参考にしつつ、命題(A)、(B)、(C)から美について以下のようにまとめておきたい。

(00) 「善」についての知識をもって初めて、ひとは正なるものを始めとするあらゆる価値的事象を「美にして善なるもの」として判別することができる(美は善と共にあるいはDの場合には直と共に、包摂的位置に立つ)。

(01) 「善」についての知識をもって初めて、ひとは「正なるもの美なるものども」を「善なるもの」として判別することができる(美は正と並び、善はひとり包摂的位置に立つ)。

(02) 「美」は善と正その他の価値との間で両面的に働く。

このような相反する事実から、われわれは「美と善」という組み合わせが善のイデアの文脈においてさえ際立って現れていると考えるべきなのか、それとも美と善という組み合わせは善のイデアの存在論的規定がより明確になるに従って消失してゆくと考えるべきなのだろうか。価値論的体系における美の位相の問題はしかしそう容易には決着を見ない。というのも実は、善のイデアは「ウーシアアの彼岸」(509b)に在ると言われていたのであるが、これも実はプロテイノスによっても問題にされることになったのであるけれども(cf. *Eneadeas* V.5.13.4.20)。善のイデアについても他のウーシアアと同様にそのウーシアアのロゴスをデアアレクテイケーによって把握する、ということが語られる(cf. 534b3-8)以前の文脈において、まさしく「美にして善なるもの」の探求に向かう以上は *προς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ἕτησιν* (531c6-7) と言葉に遭遇するからである。

それにしてもプラトンは、なぜ *ἀγαθόν* のみではなく、また逆に *καλόν* *καὶ* *ἀγαθόν* の次に何ものも付け加えることなく、*καλόν* *καὶ* *ἀγαθόν* を *ᾠομένῃ* や *εἰδέναι* のあるいは名詞形ではあるが *ἕτησις* の目的語としたのか。その問いを念頭に置きつつ、善のアイデア以前、善のアイデア以後の美と善をとくに正義などとの関係を検証しつつ次節以降においてもなお考えてゆきたい。

なお、すでに上（とくに論点6）に記したのであらためて念を押すまでもないが、*καλόν* *καὶ* *ἀγαθόν* *ᾠομένῃ* は「美にして善なるものを知る」ではなく「美にして善なるものが分かる」である。上に論点として掲げた（6）に言うように、『国家』のこの文脈においては「美にして善なるもの」は探求の目的ではない、ということを確認するためである。

これが、結論を先取するかたちにはなるが、*καλόν* *κέρχρον* を探求の目的とする、という意味で語られている『弁明』における *καλόν* *κέρχρον* *εἰδέναι* との決定的な相違である。この二つを関係づければ、*καλόν* *κέρχρον* *εἰδέναι* が原因として先行して「善」*καλόν* *καὶ* *ἀγαθόν* *ᾠομένῃ* が結果として成立する、と「善」になる。かくして「美にして善なるもの」の探求、*τήν* *τοῦ* *καλοῦ* *τε* *καὶ* *ἀγαθοῦ* *ἕτησις* はやはり *καλόν* *κέρχρον* *εἰδέναι* と軌を一にするものである。しかもこの「美にして善なるもの」とは、後に触れるが、明らかに善のアイデアのことである。

『弁明』と『国家』における美と善をめぐる用語法の近似は、善のアイデアの文脈とそれ以前の文脈との対比の必要性を一層強く感じさせる。とくに『弁明』の解釈はその中でも重要な位置を占めるように思われる。

二・三 善のアイデア以前における善と美と正義そしてその他の徳とその地平

前節ではアイデア論的文脈における *καλόν* *καὶ* *ἀγαθόν* *ᾠομένῃ* (505b3) の意味を明らかにしつつ、同時に命題（00）と（01）とをもって価値論的体系における美の両面性あるいは中間性を指摘した。このような美の位相の動揺は、語法的にはもちろん無理であるが、価値論的にも美と善を統合することの難しさを示唆している。

しかしそれにも拘らず、ここでわれわれが考察した *kalos* を中心とする用例においても、その用例がまさしく国家における正義を代表とする枢要な徳と善のイデアに関わる文脈にあるということによって、むしろ *kalos kalyebos* という形式のみにおいてではなく、むしろ *kalos* それ自体を際立たせることにもなっているという事実は注目に値する。本節の題目として掲げた「善と美と正義そしてその他の徳」というのはこの事実をより詳しく見てゆく方途を示している。

さてこの問題の考察に立ち入るにあたって、『国家』の善のイデアを究極目的とする目的論的価値論・存在論をめぐる基本的命題①の内以下の二つの命題を取り上げて、いわばこの命題を基点として考察を続けてゆきたい。以下に挙げる命題は前稿において引用した箇所に基づいて要約したものである。

(x) 最大の認識対象としての善のイデア $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ *dyabos idea* に拠ってこそ *dikaia* その他これに類することがが有意義かつ有用なもの *chrōtia kai ophēluta tana* (cf. 505a2-4)。

(y) 哲学者は節度 *sōphrosynē* や正義 *dikaioσύνη* その他あらゆる市民的な徳 *ethēnikē aretē* (500d7-8) のデミウルゴス (d) として、神性の *theia* パラダイグマ (e) すなわち本性上 *gōsei* 正なるもの *dikaion* や美なるもの *kalos* として節度あること *sōphron* その他このようなものすべての方々に *epōs* 目を向け *anagkērouv* (501b2-3) たらびとの内に作りこもうとする *eurotōv* ものものにも目を向けて (b3-4) 仕事を仕上げてゆく (b1)。

上の二つの命題の内、命題 (y) には注釈が必要である。と言うのも、命題 (x) は $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ *dyabos idea* を先行詞とする関係代名詞 $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ を省いて単文としたものであり問題はないのであるが、命題 (y) は近くにある三つの文章を合成したものであるからである。この合成には幾つかの問題がある。(1) 「神性のパラダイグマを用いる」あるいは「く目を向ける」と言われているのは文言上は画家であること、(2) 「神性のパラダイグマ」という言葉が直ちに「本性上正なるものや美なるものそして節度

あることその他このようなものすべて」と言い換えられているわけではないこと、である。(1)については、画家は哲学者の比喩に過ぎないので、哲学者が神性のパラダイグマを用い本性上まさしくそれぞれであるものに目を向けるとして差し支えない。また(2)については文言上はも何れも画家＝哲学者が主体であるので、この文脈において「 λ を用いる」と「 ν の方に目を向ける」とが全く同一の事態であるならば「神性のパラダイグマ」と「本性上 ν であるもの」とは全く同一ということになる。「 ν を用いる」と「 ν の方に目を向ける」とが同一の事態であることは疑いがない。なお傍証としては、例えば『パイドン』の「神性にして清浄にしてかつ単一の形相を保つ $\mu\omicron\upsilon\epsilon\iota\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ もの」(33e2. cf. 80b1-3: τὸ θεῖον καὶ ἀσάκνυτον καὶ ὁμοειδές... 84a8: τὸ ἀσάκνυτον καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀσάκνυτον, 78d5: $\mu\omicron\upsilon\epsilon\iota\sigma\omicron\upsilon\varsigma$) が挙げられる。なお『国家』においては善のイデアも含めて「正義そのもの」(517e1-2)その他が「神性のもの $\theta\epsilon\iota\omega\upsilon$ 」(d4)と呼ばれている。

さて命題 (X) に語られる思想は、「すでに君もしばしば聞いていたように $\rho\omicron\lambda\lambda\alpha\kappa\tau\iota\varsigma$ ἀκρίτως」(505a3) というソクラテスの言葉からして、さしあたりは『国家』におけるいわゆる四つの徳 (8) の再確認 (cf. 504a4) から善のイデアにいたる文脈において初めて登場したものではないと考えられる。しかるに「善のイデア」という言葉自体は『国家』以前の著作にはむろんのこと『国家』においてもわれわれの言う文脈以前にはない。したがってソクラテスの言葉がいつの時点のどの言葉を指すのかが問題である。

まず一つの手がかりとしてこの文脈において語られるいわゆる四つの徳のものを取り上げる。というのは、ソクラテスがアディマントスに四つの徳について「君は覚えているだろうが ($\mu\eta\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\iota\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ ἔν τού) (504a4) と行って注意を喚起しているからである。われわれはこの注意の内容を端的には『国家』第四卷のソクラテスの次の言葉において確認することが出来る。

われわれの国家は、もしそれが正当に $\sigma\upsilon\beta\omicron\upsilon\varsigma$ 建設されたとすれば、全き意味において $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ 善なる $\alpha\gamma\alpha\theta\eta\tau\eta$ 国家であると思われる。… (中略) …の国家が $\sigma\omicron\phi\eta$ であり $\alpha\lambda\omicron\upsilon\beta\epsilon\iota\alpha$ であり $\sigma\alpha\phi\epsilon\iota\alpha$ でありまた $\delta\iota\kappa\alpha\iota\alpha$ であること

は明らかである(4276-11)。

ソクラテスは魂のありようと国家のありかたとを類比させながら⁽¹⁰⁾、この魂と国家に共通する四つの本性をさらに四四一c以下において詳しく説明している。上に引いた言葉には「善のイデア」という言葉はないし、むしろ文章上も類似性があるとは言い難い。しかしながら、「善き国家」が「正しく建設された」場合という条件が明記されているのであるから、「善き国家」はそれ以外にはない「全き意味において」で実現される「善き国家」であり、少なくとも σοφία, ἀσφάλεια, ἰσχύουσι, δικαιοσύνη という四つの述語が付帯的に賦与されたものでないことは明らかであつて、その意味でそれらが四つの本来的な属性を指し示すこともまた明らかであろう。さらに付言すれば「正しく」建設さるべき国家は、ただ単に「知恵のある」国家でもなければただ単に「勇氣ある」国家でもない、むしろまた単に「節度ある」国家でもなければ単に「正なる」国家でもない。国家が国家として「全き意味において」機能するためには、少なくともこの四つの本性が同時に備わっていないとてはならないということである。それぞれの本性の内それがどれほど優れたものであれただ一つの本性のみを有する国家あるいは魂はその意味で「全き意味」を保ち得ない。

それぞれの徳性は一つの全体に共属するものとして有機的に連関してこそ「全き意味において」有意義となるということである。そもそも『国家』において問われたのは、当初より全体としての一つの魂の秩序あるあり方であり⁽¹¹⁾、それと類比的に考察されることになった一つの国家の秩序ある全体像であつたから、正義をはじめとするさまざまな徳目もかかる魂と国家の類比―その正否は別として―を場として徳の全体像の形成に参与することになったのである。しかしそれを可能としたのはいわゆるソクラテ斯的対話篇にその一部を垣間見ることの出来る魂と徳の優れたありようを追求する問題意識である。われわれはさまざまな対話篇に見える徳の概念の揺らぎにかえてその強い問題意識を認めることが出来るが、とりわけ『弁明』はその執拗と見えるまでの問題意識がもつとも強く現れた場のように思われる。

『国家』は徳や価値の問題をめぐるいわば価値論的および存在論的再構築の試みとも見られるが、そのことは議論の仕方における視座の転換を二度にわたって促すソクラテスの議論の仕方に如実に現れている。そもそも『国家』においては当初より初期対話篇におけるような定義的方法⁽¹²⁾は取られていなかった。定義的方法と言うのは、デアアレクテイケーによる一つの集合としての多(例えば正なることも)からこの一つの集合に共通する一(例えば敬虔、すなわち『メノン』の用語法で言えば *kat' ékón* (77a6) に存在する「何か一なるもの *estí*」(73d) を認識論的存在論的に析出するというものであり、そして一つの相を析出するのはそれを判断と行為のパラダイグマとして誤りなきを期するためであった⁽¹²⁾。

第一に採られた方法は註(9)において幾つかの言葉を用いているように、ポリスと人とを類似関係において四つの徳を一挙に問題として捉え、そのおのおのが如何なるものであり相互に如何なる関係にあるか、またそのことはポリスと人とにおいてどのように照応するのかがということを考察してゆくものであった。しかるにソクラテスは第四巻も半ばを過ぎる頃に至って、「今の議論で採っているような方法 *habéōn*」(435d)では、全体を善きものに導く徳の問題を「厳密に捉える」(*gráti*)ことが出来ないと言いだしたのである。むしろそれは初期対話篇におけるような一つの相を徹底的に見いだそうとする定義的方法に還ることもなかった。というのも、従来はそれぞれに求められてきたそれぞれの価値的事象における一なる「形相そのもの *oúto tò eídōs*」(e.g. *Euthyphro* 6d10-11)が、ただ多として存在するというだけではなく、ポリスという全体、人の魂という全体において体系的に相互に如何なる位置に立つかが論議される準備が整ってきたからである。

このような全体への視座は、それは価値論的にも存在論的にも新しい地平を開こうとするものであったが、はたして『国家』において忽然と現れたわけではない。その強い兆しをわれわれは「弁明」に認めることが出来る。そこではすでに「ポリス全体」を視野においた言論や行為のありかた総じて最も善きことを目指しての徳や魂のありようへの配慮がソクラテスへの訴追を場として問題とされ、われわれがその重要性を改めて問う「美と善のを知る *kalón kýroōn eidenai*」(21d4)という言葉が語られることになったのである。おのおのの徳ではなくいわば総括的に美と善が探求の目的となったのである。上にも記し

たとおりこの言葉は『国家』の「美にして善なるものを知る καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἁγορεύει」とまずは語法的に照応する言葉であった。さらに『国家』以前の著作では『ゴルギアス』にも「美と善のことを知らない者たち οὐκ ἐπιγινώσκοντες καλὸν καὶ ἀγαθόν」(518c4) という言葉が現れるし、また『国家』においても結局は善のイデアの探求を意味する「美にして善なるもの」の探求 τῆς τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ἕτησις」(531c-7)に遭遇する。その意味では『国家』における価値論的・存在論的再構築は語法も含めて『弁明』の提示した問題への応答でもあったと言える。

しかるに、『弁明』では最善を志向する目的意識と目的価値としての善と美は際立たせられたが全体としての価値論的整序はまだ暗示の段階であり、知ることということがそもそもどういう意味であり、知られるべきものがいかなるトポスと関係を有するか、またそのありようは全体として如何なるものであるかについては『メノン』を待つことになるのである。その意味で理論上の大きな転回点を『メノン』に見いだすことが出来る。次節で全体の概念を『メノン』において確認しておきたい。

二・三・一 『メノン』における全体への認識論的・存在論的展開と停滞

すでに別稿^(B)において指摘しておいたように、『メノン』における「そもそも徳とは何か」という問いを一つの重要な契機としていわば全体的な視野がより明確に呈示されてくる。すなわち『メノン』において、それぞれに一つの徳性あるいはイデアを析出してゆくという方位から、そのようにして析出された一の集合としての多があらためてなんらかの一(統一的全体、統轉的原理)に向かって収斂してゆくという方位への方法論的な移行がより明確に呈示され、『国家』において、かかる全体的志向が頂点に達したと考えられるのである。そのことを示唆する言葉がやはり『メノン』にある。

探求する τὸ ἕτησις とか学ばὶ μαθησάμενι とかいうことは美のところ全体として ὄλον ἔμνησκειν とか ἡμῶν πάντων τῶν ἀγαθῶν なるので

この命題において副詞的に用いられている *ὅσον* についてはすでに別稿において簡単な註を施しているが、何故に上記の命題が成立するかと言えば、それは「魂は全てを学んでしまっている *ἰσχυρότερος*」(814)からである¹⁴⁾。あらためて言うまでもなくこの文脈においては魂の輪廻転生説が前提となっているのであるが、魂がその輪廻転生において「見えてくる *εἰσπορευτά*」(814)もの「全て *πάντα*」は、見て学んだものの単なる集積としての多ではない。多ではないと言いつけるのは、まさしく「メノン」において初めて、次の如き極めて注目すべき命題(と言ってもそれほど明確に呈示されているわけではないけれども)に逢着するからである。すなわちそれは、

本性的なるもの *φύσας* はすべて、同根同族のもの、*συγγενός* とある(819-d1)。

というものである。

想起という探求の形式において探求さるべきものはすべて全体として本性上相互に密接に連関している¹⁵⁾。このことの意味は、初期対話篇において探求された一、すなわち、多としてのそれぞれの事柄(例えば、敬虔なこと *εὐσεβεία*)を一つの名において呼ぶという経験的事実を根拠にして存在論的に措定された一なる形相(敬虔そのもの *εὐσεβεία*)は、他の諸形相から無関係に離れし独立してある存在ではないということにある。それぞれの形相の自己同一性¹⁶⁾を主張することは、諸形相をなんらか全体的な相関関係において見るということを原理的に排除するものではない。このことは、例えば徳と言えはその内容に若干の異同はあるにせよ直ちに幾つかの馴染みの言葉が列挙されるという経験的事実を振り返れば、むしろ当然のことではあるまいか。初期対話篇では、例えば「敬虔そのものとは何か」という一つの形相の実体への問いに収斂し、結局はその問

いが結実しないままいわばアポリアの内に閉じられるために、ことが一なる形相の存在論的措定に終わると見えるからである。上の如き命題を語ることにの意味は、探求さるべき当該の「一」が、単なる一の集積としての多に数えられるのではなく、一を原理上包括する全体に帰属することによることのみあるわけではない。さらなる重要な意味は、「探求するとか学ぶとかいうことは実のところ全体として想起することなのである」という命題における「一」と全体（としての「一」）の関係にある。かかる関係の想定は決して理由のないことではない。ソクラテスは次のように言っている。

ただ一^αなるもののみを想起するとは言っても…（中略）…そのことによって自ずから *α* *α* *α* 他のものであるもの *τὸ μὲν ἄλλο παύρα* を見いだす」と *ἀνεπαγγελῆναι* が妨げられるわけではない *οὐδὲν κακῶς* (81d2-3)。

上にも述べたように、これまでの経緯からはただ一なるものを探求することが唯一の方途であるように見えていた。自己同一性を本来の存在形式とする形相を探求するという形式においては、他の諸形相との関係にまで及ぶ余裕はないどころか、むしろそのような相関係の想定を「妨げる *κακῶς*」ようにさえ思われた。おそらくそのことへの反省が「妨げられるわけではない *οὐδὲν κακῶς*」という表現を生んだのではないだろうか。

いずれにせよ、ここには新たな展開がある。そのことをわれわれは以下のように定式化しておきたい。

- (a) 一を探求することは原理上常に全体に関わることである、
- (b) 探求は結局のところ常に全体の探求である。

この意味において、すべてが新たな全体としての一のもとに共に探求されるという視野が開けてくる。これまでに現れてき

た価値概念を包括するような徳という概念と「徳とはそもそも何か」という問いの呈示、全体の想起という方途の示唆という二重の意味において、対話篇『メノン』はまさしく価値論的にそして認識論的かつ存在論的に新たな「全体」への展望を開いていると言うことが出来る。ただし人間的行為の場としてのポリスに対する全体的視点はすでに『弁明』において例えば「ポリス全体にとって ἀγαθὴν πόλιν」(343)という言葉をもってすでに呈示されている。

ただしここで注意しておかなくてはならないのは、『メノン』において命題(a)や(b)が主たるテーマとなったわけではないということである。徳がある意味での包括性を有するとは言っても、そのまま『国家』における「善のアイデア」に準えられるような統轄的地位を有しているわけではないからである。その意味で、徳という概念と全体という概念は必ずしも重なることなく、「 \sim とはそもそも何か」という従来の問いの方法が維持されて、命題(a)(b)にあるような「全体の概念」は「徳とはそもそも何か」という問いの背後に後退することになる。

二・四 善のアイデアの文脈におけるいわゆる四つの徳と美そして善

以上のごとき観点を前提として、二・三で命題(x)との関連において問題としたソクラテスの言葉「すでに君もしばしば聞いているように」(505a3)を検討してみよう。

「すでに君もしばしば聞いているように」という言葉については、『国家』以前の著作に確認を得ることは難しい。むしろ著作には記されていないソクラテスの哲学的活動というものも考えられなくはないが、それに確認を求めるともまた現実的ではない。とすれば、『国家』あるいはたかだかその周辺にそれらしき考え方が見いだせるかどうか試みるしかない。

さて本文脈においてソクラテスは以下のように言う。

それら四つのものをもっとも見事に *kat'auto* 捉えるためには別の、さらに長い回り道 *periploos* があり、その道を行くものに対してそれらは明らかになる(504b1-3)。

ソクラテス自身はまことに訝しいことにそのことに言及してはいないが、『国家』第四巻においてグラウコンに対して次のように語っているのである。

このような問題は今の議論で採っているような方法 *Methodos* (17) では決して厳密に *akribos* 捉えることは出来ないだろう。なぜならそこへ至る別の、さらに長大な道 *ēlan makrotēra kai tēleion odos* があるのだから(435d1-3)。

ここに言われている「別のさらに長大な道」は本文脈において言われている「回り道」とまったく同義であると言って良い(18)。もとより道にせよ回り道にせよ方法に過ぎない。それゆえにグラウコンが「すでに君もしばしば聞いているように」と言われたその話における「善のイデア」と「方法」がそのまま同義となるはずはない。しかしながら、この「別のさらに長い回り道」＝「別のさらに長大な道」は「国と法の守り手」(502c)が追求すべき対象に相応しいただ一つの方法なのである。そして「国と法の守り手」が追求すべきこととはただ一つであり、それは「最大のことに値する最大の厳密な *tōs akribetās*」(504e2-3)をもつて、

最大の彼らに最高度に相応しい知識 *tois metiōtous te kai iudaiōta spoudērotos iadētiatōs* のテロスに到達する
(17e1) (cf. 504d2-3)'

に他ならない。

四三五dの文脈ではむしろその意味における究極の知識対象Ⅱ「善のアイデア」の名は明示されてはいない。しかしながら善という目的価値が存在すること、そして善がいわゆる価値概念の中でもきわめて重い意味を有することは、すでに当然のこととして前提とされていたと考えられる。その存在論的な位相と意味についての理解が困難であることはソクラテス自身が認められているのであるから⁽¹⁹⁾、「そもそもそれ自体として善とは何か *arête* ti *hor' êsti t'arête*」(506d8-e1, cf. 505e2)という問いや善のアイデアの存在論的位相についてのソクラテスの厳密な問題意識を措くとする、善のアイデアが「最大の知識対象」(505b)であるとする言葉を「善がなんらかの意味で究極の対象である」というふうに変換してみれば、かかる命題はすでにソクラテスの哲学的営為における最大の前提であったと考えられるし、またその言葉の重みはどうであれソクラテスの周辺にいる者たちにとっても自明の理であったと言いうことが出来るように思われる。

二・四・一 究極の対象としての善と善の原因としての神

それゆえに、「善がなんらかの意味で究極の対象である」ことき緩やかな命題は、むしろ『国家』においても善のアイデアの文脈以前に「すべての人は善なるものを欲求する」(489b1) というようなかたちで語られている。また『国家』以前においても、われわれが本稿において最も注目し後に問題とする言葉がある。それが『弁明』における「美と善のを知る *kalon kritaon eidenai*」(214d)である。「美にして善なるものが分かる *kalon kai dyaon gnoivai*」との相違については二・二の末尾において述べている。ただしこの言葉は善が単独で言われているわけではないので、善のみについて善がなんらかの意味で究極の対象であるとする如き命題は下に掲げるように例えば『弁明』、『プロタゴラス』、『メノン』、『ゴルギアス』、『饗宴』などに認められる。

ところで善がなんらかの意味で究極の対象であるとする場合、プラトンにおいてはそのように人間が求めてやまない「善(きもの)」の原因」としての神(がみ)が常に語られてきたことを想起しなくてはならない。そもそもソクラテスが告訴され刑死するに到った一つの訴因が「ポリスの認める神がみを認めない」(24b9-c)というものであったが、われわれはある意味でその訴因の妥当性を認める。というのも、ソクラテスはただ単に伝統的な「神がみ」のことを語ってきたわけではなく、人間存在の意味と人間が知るべき価値の問題を、後述するように、「神 θεός」に求めるというかたちでいわば新しい神学を構築しようとしていたとも思われるからである。「能う限り神に似る」(Theaetetus 176b1-2; cf. Phaedrus 252c3-253c6)というあの有名な思想もむろん神話的ではなく神学的に捉えなくてはならない。そのような意味において神と善の問題は分かちがたく体系を貫いていると思われる。

以下にまずわれわれは善の原因としての神に関わる命題を『弁明』、『エウテュプロン』、『国家』、『ティマイオス』、『法律』などにおける用例に基づいて挙げておくことにする。

(c) 神は人間にとってあらゆる善 κατὰ θεὸν ἔστι (もの) の原因である (cf. Euthyphro 15a1-2, Republica 380c8-9, Timaeus 28c3-4, 29a5-6, 68e1-69a2, Leges 715d5-6, e8-716a1, c4-5, 900d2-3 etc.)

(d) 最大の神 τὸν μέγιστον θεὸν や宇宙の全体 πάντων ἅπαντων を研究し原因 τὰς αἰτίας の探求に努めなくてはならぬ (cf. Leges 821a2-5)。

さてかかるものとして神を認める場合、善の原因としての神と最高原因とされている善のイデアとは如何なる関係に立つのかという幾度も繰り返されてきた問題に行き当たる。以下に掲げる善に関わる命題群 (f) から (k) においては、当然のこととそれらは善のイデア以前のものであるから、善なるものと善のイデアとの存在論的区別がないのである。神は善の原因と

は言われても善のイデアの原因であるとされているわけではないから、もし共に最高原因と考えられる神と善そのもののどの関係を考えるとしたら両者をさしあたり存在論的には同等の位相に置く他はない。もとより神は善のイデアの文脈では明示的には現れていないのであるが、次の命題 (e) に示すように、善のイデアと神が全く同一の存在とは言えないとしても少なくとも存在論的位相を同じくすると見なしてもよいと思える論拠も呈示できるからである。すなわち、善のイデアとその他のイデアの関係については、「善(のイデア)によってただ認識されるものに被認識性が備わるというだけではなく、さらに存在すること、自体 *to enai* すなわちそれとして在ること、*τιν οὐτως* もまたかものものによってそれらにもたらされる」(209b6)と述べられているが、この「存在すること自体すなわちそれとして在ること」が賦与される「それらのもの(＝純粋な認識の対象となるもの)」という言葉に照応すべき言葉が、後のいわゆる「寝台の比喻」の文脈にも登場している。ソクラテスは詩作を絵画に準えてその在り方をイデアを規範としつつ存在論的・認識論的に批判する文脈において、以下のように語っている。

(e) 神は「本性において在るもの *ἡ ἐν τῆ φύσει οὐσία*」を「造った *ἐποίησεν αὐτὴν*」(cf. 597b5-6) (12)。

むしろ、善のイデアによって「在ることそれ自体とその在り方」が「賦与される」という「純粋な認識の対象」と「造った」と言われている「本性において在るもの」とは存在論的に全く同一であると考えて差し支えない。しかるに善のイデアの文脈においては、「善のイデアが他のイデアを造った」に類する言葉は見あたらない。その意味では「本性において在るもの」の「創造者」としての「神」と「善のイデア」とが同一の存在であるとは言い難いものがある。しかしながら、まさしくそのものとして存在することが賦与されるということは、イデア的存在がそれとして、顕在化することであり、『饗宴』の用語法を援用すれば、それはそのものが「非存在 *τὸ μὴ εἶναι* から存在 *τὸ εἶναι* へ移行すること」(cf. *Symposium* 205b8-c1) に他ならない。かかる移行の

原因として「賦与」を「創造 *κοινωνία*」(cf. *ibid.* 205b8)と見なしても許されると思われる。もっともこの問題はプラトンにおける神学の問題としてより詳しく論じる必要がある (22)。

さて、さしあたり存在論的には善のイデアを神と同等と見なすことが可能であるとして、人間にとつて本来的な善への志向を語る対話篇の初期から中期において現れる命題の一端を著作年代に従つて挙げておく(できるだけ原文を生かしてはいるが命題化するための変更はある)。

- (f) 人は自身がこの上もなく善き者かつ思慮ある者と *ὁς βέλτιστος καὶ ἰσχυρότατος* なるやうに心がけ、ポリスのこともそれ自体のことを優先とさせるやうにしなければならぬ (cf. *Apologia* 36c5-8) (23)
- (g) 人間の本性において、善なるもの *τὸν ἀγαθόν* の代わりに悪と見るものの方に赴くやうなことはない (cf. *Protagoras* 358d1-2)
- (h) 善なるもの *ἀγαθὸν* を望む *ἡ βούλησθαι* はすべての人に備わる (cf. *Meno* 78b3-5)
- (i) 善 *τὸ ἀγαθόν* にはあらゆる行為の目的 *τέλος* である (cf. *Gorgias* 499e8-9, cf. 499e9; *ἐκείνου ἕνεκα*, 501b4; *promygeîn tina ... toa bôlhistoa*)
- (j) (万人に共通する) エロースとは善なるもの *τὸ ἀγαθόν* がつねに自らのもとにあることを目指す (*Symposium* 206a11-12; cf. 205a5-7, *Laeches* 199d4-e1)
- (k) すべての人は善なるもの *τὸν ἀγαθόν* を欲す *ἐπιθυμοῦσιν* (*Republica* 438a3-4)。

【国家】において「あらゆる魂がそれを追い求めあらゆる行為をそのためになすもの(いわば究極の目的因としての善)が、それが何か、*κῶ*であるとは予感し、つつも、そもそもそれが何であるか、*κῶ* *ἐστίν*」については方途を喪い十分にそれを把握することができずになつて」(505d11-e2)とされているが、この「何ものかとして存在する」善の存在性とその本質への問いは言

うまでもなく『国家』において初めて登場してくるものである。「あらゆる魂がそれを追い求めあらゆる行為をそのためになす善」という考え方自体について言えば、上記命題群に付加すべきものはほとんどないと言うことも出来る。命題(1)は「弁明」におけるもつとも基本的な思想であると言わなくてはならない。ここにはまだ「目的」やそれに類する明確な用語法は見あたらないが、「善く」あることが人間的生の目指すところであることについては疑いがないのである。

このように善をめざす目的論的思想は、最高原因としての善の存在論の規定を欠いた緩やかなかたちであるにせよ、善のイデア以前の対話篇の初期からきわめて強い底流としてあったと考えられる。そしてかかる善を究極の目的とする思想が、例えば「僅かでもものの役に立つ *ὀφείλος* 人物」(*Cratylus* 287b)の「考慮すべき」は「ことにあたつて正しきを行うか不正を為すか、その行為が善き人のものか悪しき者のわざか」(286)というただそれだけのことであるという思想が『弁明』に窺えるが、それゆえにこそ自己自身にもポリスにとつても正なることを為し役に立たんとする思想と常に並行していたことも容易に証明することが出来るのである。上に引いた究極の目的としての善が語られる『国家』の文脈においても(註19に当該の言葉の訳全体を記す)、善が「何であるかについては方途を喪い十分にそれを把握することができずに」いるものに留まれば、「他のもの」(*ἄλλο τι* *ὅτι καὶ τὸ κατὰ τὴν φύσιν*)についての「恒常の信念を有することができず」そして「それゆえにそのような他のことどもついてもしそこに何か役に立つことがあつたとしてもそれを役立てることに失敗してしまふ」ことになると言われていることから、善を知ることが他のもの(「正なることや美なることども」)を「役に立つもの」となすことに直ちに結びついている(24)。言い換えれば、そもそも「善を抜きにして」「他のものについて」「恒常の信念を有し」それだけで「何か役に立つこと」をなすという発想自体がソクラテスの批判の対象であつた。二・二における命題(x)、(A)、(B)、(C)はまさしくそのことを言うものであつた。

ただし命題(x)において善のイデアは「最大の認識対象」(502a2)と言われているが、「善を知る」に類する表現は善のイデア以前にもさほど明確ではないにせよ確かに語られている。ただし用例はやはり少ないから、その意味でも「美と善のこと

を知る *καλὸν καγαθὸν εἶδέναι*」は注目すべき用語法なのである。とりわけ次のソクラテスの二つの言葉は、ここには単数形としての *dyadon* は登場していないが（次の文章にある動詞 *eiden* (εἶναι) に注目されたい）、ポリスにおける善のアイデアについての知を考える上で示唆的である。

それではもし善きことの全て *ta te dyada mavta* について、それらが如何にして生じるか生じるであろうかそして生じたかを徹底して知り、*eiden*、悪しきことについても同様を知ることがあるならば、このような人物でもなお徳において欠けるところがあるとあなたには思われますか。このような人が節度や正義や敬虔において不足しているとお考えですか。このような人にこそ、神がみについても人間についても、どのように関わるかを正しく弁えることによって、恐るべきものに注意を払い、然らざるものはそのように対処しそして善なるものを自らのものとするとということが似つかわしいのですが (*Laches* 190d-e1)。

もしも善なることと悪しきことを知れば *γινώσκῃ*、何かに屈することなく、知識 *epistēmē* の命すること以外のことを為すことは決してない (*Protagoras* 352c4-6)。

かくして「善のアイデアに拠ってこそ正なることその他これに類することがらが有意義かつ有用なものとなる」(502a)という思想は『国家』において突然に始まったわけでは決してなく、いわば当初よりソクラテスの哲学の中核にあった善への志向そして善と深く結びついていた有用性の概念が結実したものであったと言うことが出来る。その意味で「君がしばしば聞いていたように」(εἰ)と言われる時期はまさしく初期にまで遡る可能性がある。

それでは命題 (V) 「哲学者は節度や正義その他あらゆる市民的な徳 (σοφία) のデミウルゴス (S) として、神性のパラダイグマ (G) すなわち本性上正なるものや美なるものそして節度あることその他このようなものすべての方に目を向け (οὐσία)、また人びとの内に作りこもうとするものにも目を向けて (G)」、仕事を仕上げてゆく (G) は、どのような意味において先行する思想を承けているのであろうか。その問題を特になんらかの意味で尺度や規準となる価値とくに正義と美に焦点を当てて考察してみたい。その中で自ずと καλόν と ἀγαθόν の占める位置が見えてくると思われる。

二・四・二 徳のデミウルゴスとそのパラダイグマ —— 『弁明』における正義

この命題 (V) における「哲学者は徳のデミウルゴスである」という思想はすでに、ソクラテスが自らを「あたかも神によってこのポリスに与えられたような者である」(Apologia 31a4) と言い、かかる者として、「常に諸君のことをなす者 εὐχαιρέτων ἠρώτων δέ」(31b3) ようにしていた、と語る言葉にその先駆的形態を認めることが出来る。というのも「諸君のことをなす」とは、「私的な場へ一人ひとりに」²⁶ 「徳に配慮する εὐμελεῖσθαι ἀρετῆς ように説く」(b5) となつたからである。

ところで『弁明』で徳として確かに言われているものは、例えば「知恵、勇氣あるいは他のなんらかの徳」(35b2) のみである。これらは本来「人としてポリスの民としてもつべき徳」であるが、ソクラテスが「誰がこのような徳をよく弁えるもの εὐνοήτων δαρούμενα」(cf. 20b4-5) と皮肉っているように、「徳を弁える者」はいないという認識 (cf. 20c3) がソクラテスの配慮の起点である。もとよりソクラテス自身もまた「徳に配慮するように説く」者ではあつても「徳を弁える者」ではない。

さて、かかる「人としてポリスの民としてもつべき徳」を巡っては、「魂に配慮する」という表現も用いられている。ソクラテスは弁明において「アテナイという、知においても強さにおいても最も偉大であり名声を博しているポリスの人間でありながら」(29d7-8) 「思慮 φρονήσεως や真実 ἀληθείας にいつついつは魂にいつついつはそれが最も善ὸν ὡς βέλτιον

なるように配慮^{epithetia}もしなければ考え^{epovfikis}もしない^(ei-n)という自らの常の言葉を用いし、この「思慮や真実」を受けると「徳」という語を用いている^(eies)。それゆえに、「徳に配慮する」と言い「魂に配慮する」と言うも結局は同じ事態を意味していると考えられ、後者の文脈で語られている「思慮や真実」も直接に徳と呼ばれているわけではないが、文脈上徳に数えられていると見てよいであろう。さらにここで挙げられている思慮は『国家』の「徳のデミウルゴス」の文脈に言う知恵に照応するものであり、さしあたり明示的には『国家』に言う四つの徳の内二つが『弁明』にも登場していることになる。

それでは命題（ y ）において節度とともに「徳のデミウルゴス」の「神性のパラダイグマ」とされている正義や美は、はたして『弁明』ではどのような位置を与えられているのであろうか。正義は『国家』において確かに四つの徳に数えられているけれども、はたして美を徳と呼んでよいのだろうか。命題（ y ）を整合的に読もうとすると美は徳であると考えた方が少なくとも表面上は論理が一貫するが、プラトンにおいて明らかに美を徳と呼んでいる例は見あたらない。しかしまた美は善や正義と共に語られることが多く⁽²⁷⁾、正義はまた節度や敬虔とともに、あるいは敬虔とのみ語られることが多い⁽²⁸⁾。

まずは、「哲学者は徳のデミウルゴスである」という思想はその先駆的形式として（哲学者として）徳あるいは魂のありように配慮する」という思想を有するということを大前提として、『国家』の「真実在としての正義や美や節度その他このようなものすべて」における順序に従って、『弁明』における正義あるいは正しい（こと）の用例を見てゆこうと思う。

『弁明』における正（しい）の用例⁽²⁹⁾は他のどの言葉よりも際だって見える。というのも、正（しい）の用例のなかで形式的に先ず目を惹くのは、ひとりこの言葉のみが際立って抽象的に用いられていることである。そしてさらにまたとりわけこの正の用法が際立っているのは、むしろその抽象的な表現と密接に関連するのであるが、「真に正義のために *εἴς τὸ δικαίον* 闘わんとする者は … (中略) … 私人としてあることが必要である」^(32a1-c)とか「死ぬことを恐れて正義に反して *παρὰ τὸ δικαίον* 譲るといふようなことは誰に対してもない」^(36-c)とか、あるいはまた「彼らは、メレトスの言うことは偽りであり私は真実を

述べているということを確認に弁えているという正当にして正義である *opbou te kai dikaiosunē* λόγου 以外に、私を助けるための如何なる理を持つていらっしゃるでしょうか(34b3-5)というように、ソクラテスの行為の原理をこの上もなく明確に語り出していることにおいてである。

かかるソクラテスの行為原理は言うまでもなく「法に則る」という大前提を有している。もとより『弁明』においてはソクラテスを被告人とするアテナイの法と法廷のありかたが主題となつているのであるから、ソクラテスはことさら法と法による裁きのあり方について争論的になつており正義もその意味で特別に強調されているのだと言われるかもしれない。例えばソクラテスは、裁判官については、「裁判官は依怙の沙汰をするためではなくて、まさしく正しいことを判別するためにこそ *epi tōn kribnōn tōn dikaōn*(sc. tōn dikōn) (xv) に座つてゐるのである」(35c3-4)と言ひ、アテナイの民については、「自らの氣に入る者に阿る *zupnēthōn*」ではなく法に従つて裁く *dikaōsin kat' autōn voūōn*」(4-5)という裁判官の「誓ひ」を破らせるようなことをしてはならないとまで皮肉つてゐる。法と法の裁きの現状が決して正義を重んじるといふものではなかつたからこそ、ソクラテスは「法と正義に則つて *meta tōn voūōn kai tōn dikōn*」絶望的な努力を続けなくてはならぬ」(32b8-c)とまで言わなくてはならなかつたとも考えられるのである。

しかしながら正義が強調されるのは、すでに幾度も触れてゐるように『弁明』においてだけではない。その意味で正義がもつとも重要な徳として特別な位置を占めることはまつたく当然なことに思われるのであるが、それにも拘らず、正義が徳の一つである、という明らかな言表は『弁明』では見いだせないものである。むしろそうだからと言って、正義が徳の一つであるという命題が原理上直ちに否定されるわけではない。徳の概念が必ずしも十分には定まつていないということを念頭に置いて、『国家』で最も大切な徳の一つであるとされている正義は、ここでもむしろ徳の一つであることは間違いないがたまそれとして明示されていないと見るか、あるいはここでは徳の一つとは見なされていないと受け取るべきか考察する必要がある。

徳の一つであるがそれとして明示されていないと言うのは必ずしも根拠のないことではない。というのも、「知恵、勇氣あるいは他のなんらかの徳において ἀληθινότητα」(35a2-3)という含みのある表現があるからであり、また必ずしも何の徳か特定されない「相応しい προσήκοντα」(20b1-2)とか「人間としてまたポリスの民としてもつべき徳」(cf. 20b4)などの用例があるからである。まず「なんらかの徳」という言葉の中に正義という語が含まれる可能性があるだろうか。もし正義が極めて重要な行為原理あるいは判断基準であるならば、そして徳がもつとも大切な精神の力であるならば、やはり正義もその意味では徳と見なされるべきであろう。ただし仮にそのことが首肯されるとしても、他の対話篇における用例と比較してみた場合、知恵や勇氣に付け足しのように言われるものとは到底考えられない⁽³⁰⁾。もし「知恵、勇氣あるいは他のなんらかの徳」という表現が等しき重さを有するものの並列を意味するとしてよければ、正義はこの並列する徳目には数えられないかあるいはこれらに先行する徳と考えるべきではないか。すなわち単なる一つの徳ではないが、ともかく『弁明』の文脈では「徳に配慮すること」「魂に配慮すること」が結局は同じ事態を意味していると考えられる限りにおいて、徳としか言いようのない他の何にもましてより大切な徳と見なされる可能性は大いにある。

そのことに立ち入る前に上に引いた言葉に続く以下の言葉に注目してみたい。それは、裁判官が「法に従って裁く」ことよりも「自らの気に入る者に阿る」というおそらくは屢々起こっていた裁判の現状を前提として言われた言葉である。

アテナイ人の皆さん、あなた方に対して、私が美しい(立派である) καλὰとも正しい δίκαιαとも敬虔である δόξαとも思わないようなことどもを私が行うように期待しないでいただきたい(357d1)。

この言葉にはすでに上に引いた το δίκαιον のように⁽³¹⁾あるいは εοφία や ἀνδρεία⁽³²⁾ のように明らかに抽象化されたり単数の名詞形で用いられているわけではないけれども、δίκαια を含めて三つの価値概念が含まれている。この言葉における δίκαιος

の中性複数形 *dikoua* の機能は、その他「行為する」と *εἶναι* 正(しき)と正(し)から *κινεῖν* と *δικαία* 正 *δικία* の何れを行うのか、またその行いが善き人 *ἀγαθὸς ἀγαθὸς* のわざ *εἶναι* 亦然らざるかを考える」(28b8-9, cf. 32e2, d3, e4, 35c3-4 etc.) という言葉における *dikoua* の機能ともども、ソクラテスの行為原理が端的に示される用語法、すなわち「法と正義に則って」(32b8-c1)、「真に正義のために」(32a1)、「正義に反して」(a6-7, 33a3)、「正義に従って」(36e2)などにおける *τὸ δικαίου* の有する原理性と変わるところはないと解釈できる。そのことはまた形容詞として限定的に用いられる場合にも述定的に言われる場合にも妥当する。むしろそのように解釈するには以下に述べるように正当な理由があるのである。

というのも『弁明』では、何よりも先ず神意に叶うべきソクラテスの根本的な哲学的活動やそのありようが次のように明確に言われているからである。ソクラテスは「自分はすでに多年自身のことは一切顧みず、家のことは等閑にして常にあなた方のことをなしてきた」(cf. 31b1-3)と言う。それは前にも触れたように、

私的な場で一人一人にあたかも父や兄のように接して徳に配慮するように説く(31b-5)。

ということであった。「徳に配慮する」というのは「魂が最善のものとなる」ために「徳」のありようを問い続けてゆくことである。その問いの営みについてソクラテスは次のように言う。

人にとって最大の善きこと *ἡερίον ἀγαθὸν* は徳やその他のことについて論議をなすことであって、それらのごとについて問答を交わしながら *διακρίνομεν*、自分自身と他の人たちを検証する *ἐξετάζομεν* のをあなた方は聞いている。これに対して検証のない生は人の生きる生ではない(38a2-5)。

このように常にロゴスを闘わせ検証し続ける哲学的態度においては方法意識の欠如を想定することの方がむしろ難しい。その意味において先に引いたように、ソクラテスが「私が美しい（立派である）*kalos*とも正しい*dikaios*とも敬虔である*otia*とも思わないようなことども」と言うとき、*kalos*も*dikaios*も*otia*も哲学的吟味を欠いた通常の曖昧な表現とは考えられないのである。因みに上記引用(358c)の他に用例を求めれば、「裁判官は依怙の沙汰をするためではなくて、まさしく正しいことを判別するためにこそ*en* *to* *krivesthai* *tan* *tois* *dikaiois* *en*」に座っている(352d)という挑戦的な言葉における*to* *dikaios*もまさしく十分に方法意識をもって語られていると言うことが出来る。また*dikaiois*については限定的に用いられる場合も述語として用いられる場合もわれわれは以下のように用例を指示することが出来る。

彼らは、メレトスの言うことは偽りであり私は真実を述べているということを明確に弁えているという正当にして正義である *oppon te kai dikaios* 理 *logon* 以外に、私を助けるための如何なる理由を持つているでしょうか(345b-5)。

名*opsis*の問題を別にとると裁判官に(なにごとか)要求したり懇願して罪を免れようとすることは正しい*dikaion* ことではない、そうではなくて(裁判官に真実を)教えたり *dikaiein*(無実であること)を説得すること *teibein* が正しい(括弧内は筆者の解釈による補い)(359c2)。

はじめの言葉はメレトスがソクラテスの罪を立証するために真実を語る適切な証人に発言させないことを非難するものであり、次の言葉には上に引いた「裁判官は依怙の沙汰をするためではなくて、まさしく正しいことを判別するためにこそそこに座っている」(352d)という言葉が続いている。畢竟これらの言葉はソクラテスが徳という言葉を用いて冒頭部分で語ったこと

に帰着する。

ただ私の言うことが正しいことかそうでないかということに注目してよく考えてください。というのもそれが裁判官の保つべき徳であり、また真実を語ること *tauthen legein* が弁論をなす者 *hithopos* の徳であるからです (1a3.6)。

このような用例からわれわれは *dikaios* も *dikaios* もすでに十分方法意識に基づいた用語法であると見なすことが出来よう。先に挙げたソクラテスの行為原理を示す *o dikaios* と比較しても、言葉の方法性において譲るところはない。

まさしくこの意味においてわれわれは、正義は如何なる意味において徳かそうではないのかという問題意識のもとに、先に挙げた言葉「アテナイ人の皆さん、あなた方に対して、私が美しい (立派である) とも正しいとも敬虔であるとも思わないようなことどもを私が行うように期待しないでいただきたい」(*3o7d*) を美、正義、敬虔相互の価値論的關係も含めてより豊かにより積極的に解釈できるのである。

本稿がカロカガティアの系譜を批判的な意味においてテーマとする以上は、次項の美を巡る考察において最も中心となるのは、美そのもの定義というよりはむしろ美と善のそして美と正義のあるいは美と敬虔の価値論的および目的論的關係である。とりわけ『弁明』においては 2.2 で取り上げた「美にして善なるものが分かる *kalon kai dyadon gnoivn*」(*Republica* 505b3) に対比される「美と善のことを知る *kalon kyradon eidein*」という価値論的および目的論的考察にとつては格好の表現がある。法廷におけるアポロギアーはソクラテスが自己の哲学的立場を一層鮮明にするものであるから、かかる価値論的および目的論的關係を論ずるには『弁明』はまさしく格好の場であるように見える。しかしながら他方命題 (f) (k) に示されるように、ともかくも善が究極の対象となるということが著作全体を通じて語られているのは確かな事実である。アリストテレスの

『形而上学』においては目的論的文脈において善と共に美が現れている(εἰ.1013a20-23)のであるが、プラトンの著作を捜しても、通常の限定された意味における目的として美が語られる場合を除いては、善のように美を目的論的文脈に見いだすことは出来ないのである(33)。かかる事実を念頭に置きつつ、善のイデアが究極の目的として語られる目的論的文脈においてはたして「美と善のを知る」はそして「美」はいかなる価値論的ないし存在論的位置を有するのかを問うことになる。

しかるに上に引くソクラテスの言葉を見てもプラトンの思想における正義や敬虔の役割は決して小さくはない。その意味では美が価値論的および目的論的文脈において善との関係を問われるように、善と正義や敬虔とのそして正義と敬虔との関係もまた問われて然るべきである。正義と美や敬虔の関係についてはそれぞれの項で触れることにして、ここでは善と正義の関係について若干の註を附しておく。

善と正義の関係についてはまずは注目すべき事実がある。「美と善を知る」に照応する「正義と善(あるいは善と正義)」を知る」に類する表現は、われわれの調査が及ぶ限りにおいて実は一つとしてない。例えば「人間にとって徳が中でも正義がそして法に叶うことが法が最大の価値を有する」(Clio 357b)と言われているように、正義がプラトンの著作において極めて重要な位置を占めることについて疑いを差し挟む人はなく、当然のことながら用例も極めて多く善や美との組み合わせも際立っている。しかるにそれにも拘らず、「知る」という言葉を抜きにしても善と正義の二つのみが美と善のように並置される用例を見いだすことは極めて難しいのである。この事実が意味するところのものは何であろうか。命題(γ)においては「正義や美や節度その他このようなものすべて」と単純に正義と美が他の価値と簡単に並列されているが、このような半ば説明を欠いた並列性は、「メノン」で「探求するとか学ぶとかいうことは美のところ全体として想起することなのである」(80d4)というかたちで「探求するべきもの(の全体)」という理念が呈示され、また「本性的なるものはすべて同根同族のものである」(81b2)として探求するべき本性的なるもの(そのもの)の同族性の概念が示されたが(二・三・一)、相互の有機的關係には依然として反省すべき問題が残存しているということを示すものとなろう。因みに正義と節度が組になって言われる例も多い(34)。

それはともかくとして「美と善を知る」とは言われても、全体的に見ても「正義と善を知る」とは言われていない事實は、目的論的文脈に際立って現れる善の重要性を考えると、目的論的文脈における美と正義の目的性における差異を暗示しているように見える。

二・四・三 徳のデミウルゴスとパラダイグマ——『弁明』における美、とりわけ *kalon karyeion eisevai* という用語法について

この正義が他の徳とどのような関係に立つのかについては、「美(しい) *kalon*」という言葉が『弁明』においてどのように機能しているのかを検証することによって一層明らかとなる。

さて、もし *dikaia* や *dikaion* の用語法を上のように日常的な次元において無批判に使用されるものではなくソクラテスの行為の準則となるものを原理的に示すものと見なして良いとすれば、共に語られている *kalon* にも *oia* にも同様の原理性を想定できる。もとより *kalon* や *oia* の場合、『弁明』では *to dikaiou* のように抽象的なかたちでの際立った表現がないということは念頭に置いておかななくてはならないが。

まず注目すべきことに、少なくとも「徳(魂)のありようを配慮する」ことおよびそれに類することが語られる目的論的文脈において(*cf. 39d6-8*)、後述するように一度のみではあるが美が *kaliston kai phain* という述定のかたちで用いられている。このように魂が「最も善きものと」なることを志向する目的論的文脈に敬虔や正義が述語として登場することは決してない。それでは正義の場合と同様に「知恵、勇気あるいはその他のなんらかの徳」の「なんらかの徳」に美が含まれる余地はあるのだろうか。『弁明』によってそのことを確かに証明することは出来ないが、徳や価値に関わる他の対話篇の諸用例を参照すると、「他のなんらかの(徳)」という(とき表現において、美が暗示されるという仕方は正義の場合にもましてありそうもないと言

うことが出来る(35)。それは何よりも美の位相がいわゆる徳と異なるように思われるからである。もし「他のなんらかの徳」に美が含まれる余地がまったくないとすれば、もともと美が徳として解釈される場合は少なく、むしろ命題(γ)がその可能性を示す一つの有力な典拠となるのであるが、『弁明』では事実上少なくとも明示的には美は正義と同様に一つの徳として数えられてはいない。

それでは美は正義と同様に、なお徳の一つであるがそれとして明示されていないという解釈が成立するであろうか。すでに触れたように、「徳」については必ずしも何の徳か特定されない「相応しい徳」(20b1-2)とか「人間としてまたポリスの民としてもつべき徳」(20c2)などの用例があるが(36)、もし美が正義同様に極めて重要な行為原理あるいは判断基準であるならば、そして徳がもつとも大切な精神の力であるならば、やはり美も正義同様に徳と見なされるべきであろう。ただしこの場合であっても、正義同様「他のなんらかの徳」に数えられないのであれば、美はこの並列する徳目には数えられないかあるいはこれらに先行する包越的な徳であるという可能性が生じることになる。

それでは『弁明』において、美が事象や行為のありようを判定するなんらか重要な価値基準として機能すると見える場面はないのであろうか。『弁明』を見る限りにおいて(37)、名詞的にせよ形容詞的にせよそもそも「美」が単独で用いられることは他の用例との比較から決して多くはない。しかしながら、美は先にも触れたように以下のごとく注目すべき用例を有しているのである。

ソクラテスは若者を「ポリスの民として」相応しい徳を備えた優れた人間 καλὸν καὶ κρῖνον にする(20b1-2)ことの出来る「監督者」がそもそも存在しうるかと問いかけている。ソクラテスは自らも含めて(210c3)「人間としてポリスの民として保つべき徳について知る者」(214a)はいないと考えて、「知識人と称されている人」(215b)を訪ねて「問答」 διαλεγόμενος (25) 徳に関わる知の実態を確かめることを続けたが、そこから以下の如き結論を得たと言っ。

この人よりも自分の方が知恵がある σοφώτερος³⁸。というのも、われわれの内どちらも美と善のを知ることに *καλὸν κέρυεθὸν εἶδεναι* はないと思われれるのに、この男は知ることがないのに何か知っていると思っている。これに反して私はまさに知ることがないので、そのとおりに（この男のようにそれについて何か）知っているとは思っていない (d2-6)。

ポリスに相応しい優れた人間 (*καλός*) になるためにはそれに「相応しい徳」を知らなくてはならないが、「相応しい徳」を知ることが、この文脈では論理必然的に「美や善の知ること」と *καλὸν κέρυεθὸν εἶδεναι* になる。すでに前稿において確認したように *καλός κέρυεθός* (cf. 20b1) という語法は名詞的用法としても形容詞的用法としても通常の用語法でもあり、クセノポンにもプラトンにもまたアリストテレスにも見いだすことが出来る。この *καλός κέρυεθός* の用語法については、プラトンはさしあたりは日常的用語法を踏襲しているが見えるが、本来言葉の厳密な意味において用いられるべきものであり、そもそも人が、*καλός κέρυεθός* であるかないかは、その者が徳について本当の意味で知を有するか否かによって決定される。*καλός κέρυεθός* と *ἀρετῆ* の関係については「知る」という語はないけれども以下に引用するアリストテレスの二つの倫理学書における用例が参照に値する。あるものが知者と呼ばれるのはその者の徳についての知の実態が検証されて後のことである。そしてある人物を言葉の厳格な意味で *καλός κέρυεθός* と呼ぶことが出来るのは、その者が徳についての知を「自」自身にとってまた他の市民にとつてそしてポリス全体にとつて」 (cf. 34e3: εἰποι καὶ ὑμῖν καὶ ἄλλῃ τῇ πόλει, 35d8) 「役に立」(cf. *Republica* 505b7: ὁμοίως) として有する場合であろう。いわばかかる徳の総括 *Ἰμβερίτῃς* が *καλὸν κέρυεθὸν* なのである。もともとこの総括というような言い方には十分注意が必要であるから、さらにアリストテレスを引き合に出しながら検討を加えてゆくことにする (38)。

ところでの「知る *εἶδεναι*」とつう動詞の目的語は *καλοκέρυεθία* でも可能なように思えるが、クセノポンのソクラテスもプラトンのソクラテスも *καλοκέρυεθία* とつう言葉を用いていない (前稿註3および9参照)。それではプラトンは、「知る」の

目的語としてなにゆえまた如何なる意味においてさして他に例を見ないような *kalōn karyabōn* という用語を用いたのであるか。あらためて言うまでもなくこれは本論の主題に関わる本質的な問いとなる。

kalōn karyabōn eidevan という語がポリスの民に相応しい徳についての知そのものの全体的な反省として示された言葉にある以上、この言葉は徳に関わる限りでの知のそれも究極の対象をそれとして示すものと推定して間違ひはないであろう。というのも、もしそのような厳密な意味における用語法でなければ、「知る」の目的語は例えば「徳とはそもそも何であるか」でもあるいは「相応しい徳」でもあるいは「知恵、勇氣あるいはその他の徳」のように徳目の列挙でも良かったように思える。また「*kalōs karyabōs* であること」をそのまま抽象化すればか *kalokaryabia* かあるいは *kalōn karyabōn* のいずれかとなるから、クセノポンやアリストテレスにおいてはそれなりの用例が見いだされる *kalokaryabia* が用いられてもさほど不思議ではないのである。

しかしながら、ここで敢えて *kalōn karyabōn* が言われたことは、*o kalōs karyabōs* という通常の用語法に合わせてということではなくて、むしろ通常の用語法における熟語的慣用性、無反省性、その意味での *kalōn* や *tyabōn* についての無知をあらためて明らかにする必要があったからではないだろうか。その結果として適用や述定の緊張がほとんど喪われることになるのである（とくに前稿一・二・一、五八―六九頁参照）。ソクラテスが語った「*kalōn* と *tyabōn* のことを知らない」という批判はいわば *o kalōs karyabōs* の実体＝本質としての *kalōn karyabōn* を剝奪することになる。それゆえにわれわれはここにソクラテスそしてプラトンの強い方法意識を認めるのである。その点についてアリストテレス（？）が述べている次の二つの言葉を繰り返しになるがもう一度参照したい。以下の二つの文章は共に *kalokaryabia* という名を保つことと *kalokaryabōs* と呼ばれることを全く同義に用いている。

真にこの (*kalokaryabia* と *tyabōn*) 名(*epoptopota*)をもつに値する人はそれぞれの *ageti* を有してはなくてはならぬ

らんとは明らかである(Ethica Eudemia 1248b11-13)。

と云ふものの名 τὸ νόημα がものごとを徹底して真摯な人について言われるのはたしかに不当ではない、すなわち *καλοκράτεια* のことである。ある人が完全に真摯であるとき、その人は *καλὸς κέραιός* であると言われるが、それは ἀρετή にいつつ *καλὸς κέραιός* であると言われるのである。例えば正しい人や勇氣のある人、また節度のある人、総じてもうもりの ἀρετή にいつつ (その ἀρετή を有する人は) *καλὸς κέραιός* であると言われる (括弧内は筆者の補足) (*Magna moralia* 2.9.21-6)。

当該の問題に関してアリストテレスとプラトンが決定的に異なるところの第一は、アリストテレスにおいては *καλὸς κέραιός* と *καλοκράτεια* とは二つの概念の使用に価値論的差異がないということである。ただし『エウデモス倫理学』には「善(εὖ)あること τὸ ἀγαθὸν εἶναι」と「美にして善であること τὸ καλὸν κέραιόν εἶναι」との本質的な差異が述べられているが(1248b16-17) 存在論的・範疇論的に興味深い事は *προστυπία* や *νόημα* と云われているのは *καλοκράτεια* であつて τὸ *καλὸν κέραιόν* と云うかたちで抽象化されたものではないということである(36)。

その第二はこの二つの概念の適用を可能とするのは正義や勇氣や節度といった卓越した徳性の存在である。したがつて *καλὸς κέραιός* あるいは *καλοκράτεια* をめぐつて問われるべきは個々の徳性でありその徳性の何たるかであつて、『弁明』における如き美や善の概念それ自体ではない。確かに『エウデモス倫理学』においては、「あらゆる善なるものには自らがそれ自身のゆえに望まれる目的がある。…(中略)…美なるものはそれに由来する行為が称賛されるべきものであるばかりではなくそれ自体が称賛されるべきものである。正義はそれ自体もそれに由来する行為もそうである」(1248b18-2)として善と美の差異が述べられてはいる。この「称賛されるべき ἐπαινετός」か否かという観点が持ち込まれることによつて善ではあつても美ではない場合が明らかにされるのであるが、結局のところはアリストテレスの場合、

諸々の徳とそれに由来する働きは美なるものである(936b37)。

という命題に終わることになるのである。ただこのような美という概念の使い方には注意が必要である。

さて第三の差異は、プラトンではまさしく *καλόν* と *ἀγαθόν* が知らるべきものとされているところにある。ただこのアリストテレスのそれも真作とは確定されていない『エウデモス倫理学』や『大徳徳学』には *καλοῦκράτος* や *καλοκράτεια* の概念を哲学的に分析するという視点があることを忘れてはならない⁴⁶⁾。このような視点はもとよりクセノポンの『想い出』にはないし、またアリストテレス自身の『ニコマコス倫理学』や『政治学』にさえ見いだされないからである。そのことに加えてアリストテレスの二つの倫理学書は、この *καλοκράτος* という周知の用語法に対して、哲学的にはすでに克服すべきものとして正面から論ずる主題とは見なしていないプラトンに比べて、遙かに真摯に正面から向かい合っている。このことはこの倫理学書の著者や著作年代をめぐる問題を顧みるとき一層注目に値する事実である。プラトンとアリストテレスの間には個別的存在の意味や形而上学的思惟の射程あるいは方法をめぐる根本的な相違があるとされるが、この *καλοκράτος* をめぐる扱いにもそのような相違が認められる。

さてそのことは措いて、*καλόν* *κράτος* が *εἶναι* の目的語となる用例は、プラトンにおいてはまさしくこの『弁明』のこの箇所のみである。またむしろクセノポンにおいてもまたアリストテレスにおいても同様の用語法は見あたらない⁴⁷⁾。その意味で *καλόν* *κράτος* *εἶναι* は事実上極めて稀な表現であり、その意味で唐突な表現であるとも見える。また *εἶναι* ではない動詞のかたちあるいは動詞的な意味を持った名詞の用語法を見ても、なんらかのかたちで *καλόν* と *ἀγαθόν* が目的語となる用例はおそらく『ゴルギアス』の「体育術に関することについては美にして善なるものを一つとして知ることのない者たち *οὐκ ἐπαιδευτὸν καλόν κράτος οὐδὲν περὶ αὐτῶν*」(518c4)⁴⁸⁾、そしてすでに問題として考察した『国家』の「美にして善なるものが分

かる καλὸν καὶ ἀγαθὸν ποιεῖν」(ただし「美にして善なるもの」は探求の目的ではない)や同じく『国家』の「先に述べられた探求の方法は()有益なのだ」と私は言った。美にして善なるものの探求に向かう以上は πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ἕτηται」(531e7)と()の三例より多くを数えることは恐らくないと思われるのである。

しかしながら、直接に καλὸν καγαθὸν が εἶδεναι その他の動詞の目的語になるというかたちではないが、『法律』十二巻において文脈上 εἶδεναι と καλὸν καγαθὸν と関わってくる場面がある。εἶδεναι という動詞が「真の法律の守護者」(哲学者)について語られている極めて重要な文脈である。この動詞の目的語は καλὸν と ἀγαθὸν そのものではなく、「われわれが真摯に取り組んでいる事柄について περὶ πάντων τῶν σπουδαίων」(966b4)を περὶ αὐτῶν と承けて「真の法律の守護者にならんとする者は真に ἀρετὰς それらの事柄の περὶ αὐτῶν 真理 ἀληθειαν を知る εἶδεναι 必要がある」(95-6)と言われる場合の ἀρετὰς と考えられる。そして「われわれが真摯に取り組んでいる事柄について」の直前に περὶ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ (966a5) という言葉があつてその中では「美や善がそれぞれ一であることを如何なる意味でどのようにしてそうであるのか」(a7)と()が問題とされ「知らるべき γνωστέον」(a7)とされているのであるから、αὐτῶν には当然 περὶ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ が含まれると解するべきであろう。なおこの語に含まれる可能性があると見えるものは、国制と法を保全するための方策と目標(960d3-4)、国家の目標(962a)、徳をただ一つの目標とすること(963a1-4)すなわち四つの徳(966a5)、神がみ(91c)についてのことである。

上に挙げた用例の内、とりわけ『国家』の二番目のそれには認識のテロスへと向かう目的意識が明確に読みとれる文脈に位置している。と言うのも「最大の認識対象としての善のイデア」とそれを頂点とする存在論的構造はすでに呈示されているのであるが、「哲学的な問答 διαλέγεσθαι によって、およそ感覚的なるものに頼らずただロゴスを介してまさしくそれぞれであるところのものへ邁進しようと努め、まさに善であるところのものそれ自体を、思惟そのものによって把握するまで身を引くことがなければ、そのときひとは可思惟的世界のテロスに達することになる」(532a5-b2)と書かれているからである(42)。

さてこの際探求さるべき「美にして善なるもの」とは「まさしく善であるところのものそれ自体」のことである。ここにも二・二二においても「善」と「美にして善なるもの」の関係について同様の疑問を呈示したのであるが、なぜ「美なるもの」という言葉がここに「善なるもの」とあたかも相即不離のものとして現れるのか端的には了解しがたい。まるで「善なるもの」(ここでは善のイデア)と「美にして善なるもの」を同一とするかのように見えるからである。まさしく二・二二の(02)で「美は善とその他の価値との間で両面的に働く」ことを確認したように、善のイデアそのものに関することにはさへ、美は独特のあたりで善と関わってくるのである。善のイデアについてある意味で美が言われる例はすでに触れたように「善のイデアは *erortijun* *u* *ai* *theia* の原因であり、…(中略)…」の両者すなわち *gnosis* *u* *ai* *theia* はともに *kala* であるが、善のイデアはこれらのものとは別様のもの *kalos* であり、さらにまた一層美しいもので *kallion* あると考えれば君は(事態を)正しく考えることになる」(508c3-6)という言葉に見られるも、「美しい」という語はこのようにして屢々善のイデアを比較して語る場合の述語として現れてくる。またソクラテスの言葉ではないけれども、対話の相手であるグラウコンがソクラテスのこの *kallion* を承けて「何とも言いようのない美 *kallios* のことをあなたは言われているのですね」(509a6)と言っている例にも注目してよい。あるいはこの文脈を意識してかプロティノスは、原理上は善の独立性と被述定性を強調しつつも(cf. *Enneades* V.5.13.4-20) 「この美 *kallios* は別種のものであり、 *kallios* *u* *neq* *kallios* である」(VI.7.32.28-29)と述べている。このような最高原因者に対して述定的に現れる美の用語法は、先に挙げた「法律」において「神がみに関すること」すなわちは「神がみが存在しどれほどの力の主として現れるかということ、それを人の身で理解することが可能な限りにおいて知ること」(966c3-4)は「最も美しいこと *kalliston* の一」(c1)と言われていることとも符合する。

eibevai という語はないが「美にして善なるものを知る」という言葉が見える『ゴルギアス』の場合は、さしあたりは例示的に語られる体育術というテクネーの領域に限定されているので、「弁明」に比べれば例えば健康(cf. 518d5)に良いかどうかといったより限定的具体的な事例を指すものと思われる。ただここで肉体的な意味での健康に例えられているのは、むしろ精神的

な健康すなわち「節度や正義といった徳(S19a2. cf. S5: *epetēs diáskozōn*)の問題であり、ここで言う「美にして善なるものを知る」ということも間接的ではあるが(「アテナイ人」が最も善きものとなる」(S21a4)ように「ポリスの世話 *eparetaiv*」(a2-3)に関わることになるのである。

これに対して『弁明』の用例は、むしろ「国家」の価値論的・存在論的に規定された最高原因者を指示する「美にして善なるもの」という明確な用例とは異なって、なお存在論的には明確に規定できない何かを指示していると考えられる。しかしながら、その何かは『ゴルギアス』の用例に予想されるようななんらかの具体的な事例に留まるものでは決してなく、むしろあらゆる価値的事象を測る究極の行為原理を予想させるものである。究極のというのはそれ以上に探求すべき知の目的は語られないからである。上に述べた『国家』の「美にして善なるものの探求」(S316c)や『法律』十二巻の「美と善」の体系的位位置(*cf.* S96a5)を引き合いに出すならば、残された知の対象は善のイデアそのものか神でしかない。

「われわれの内どちらにも美と善のことを知ることにはないと思われる」というこの言葉には、精神と国家社会のありようが依然として根本的な哲学による検証を必要としているという強力な自負と、それゆえにこそ「最も善き状態」を目指さすように人や国家の視座の転換を図らなくてはならないという確固たる目的意識が十分に窺える言葉である。

まさしくこの意味において、*o kalos krateōs* を日常的に慣れ親しんだ意味で「立派な人」とか「善美の人」とか訳すのと同様の比重で、例えば *kalos krateōs eibeiai* を「善美(のことがら)を知る」というように訳出することは、このような知そのものを根本的に批判する文脈においては全く望ましいことではない。「*kalos krateōs*を知る」と言われることの意味は、上に引いたアリストテレスの『エウデモス倫理学』あるいは『大道徳学』的な分析的方法に倣えば(と言ってもアリストテレスは直ちに徳、すなわち正義や勇氣、節度その他の具体的な徳性を問題にしているのであるが)、むしろその *kalos* と *krateōs* の実体(何であるか)を問うことにあり、「出自の良い立派な市民」⁽⁴³⁾ である *o kalos krateōs* の実態を、そのように呼ばれる者が本来そこに依拠すべきその「美や善」についての知をめぐって、厳密に検証することにあると思われるからである。

そもそも「善美」という訳語は孔子の『論語』八佾篇の「子謂韶、盡美矣、又盡善也、謂武、盡美矣、未盡善也」に見える価値の序列「善美」に由来すると思われるが⁽⁴⁴⁾、ギリシア語の訳としては少なくとも語順は善美ではなく美善であろう。おそらく善美と訳す人は *kalos kalyton* をあたかも一つの慣用的な表現として見ているのであろうから、美善という言葉がない以上は善美でよいということなのであろう。しかし『論語』における韶の武に対する優越は、註に記したように舜の徳性への評価として、善が価値論的に美に優越することに本来の意味があつたのである。それを承けて西周は『百一新論』下巻にあるようにエステチキの一つの訳語として「善美学」という言葉を發明したのである⁽⁴⁵⁾。詳しくは註に記すが、本文脈との関連において極めて興味深いことに、西においては「人世ノ美且善ナル愈々進ミ愈々明カナル」(『人世三寶説』)という「善美」を逆転させた表現も見いだすことが出来る。それはそれとして西は本邦初の美学講義となつた『美妙學説』において、「美妙ノ學ハ美醜ヲ標目トナスト言ハ、即チ善ナルモノハ自ラ正ニシテ、其形容ニ表見シタルトコロ美ニ非ザルハ莫ク」(248)と、善から正や美が由来するとする儒教的思想の文脈において、「孔子、韶ヲ評シテ美ヲ盡セリ善ヲ盡セリト謂ヒ、武ヲ評シテ美ヲ盡セリ未タ善ヲ盡サスト謂ヘルカ如キ」(28)と述べている。美妙學講義においてではあるが、儒教的思想の文脈に立つ場合には論理必然的に「善美学」という名称が成立しなくてはならないということである。

さて *kalos* と *tychon* が並列的に言われる場合、すでに前稿において指摘しておいたように *kalos kalyton* というかたちばかりではなく、*tychon* が *kalos* に先立つ用語法も確かに存在するのであるから(前稿の『ソクラテスの想い出』や『国家』の用例参照)、ここを以てしても、何か確たる理由のない限りいかに人口に膾炙しているとは言え⁽⁴⁶⁾「善美を知る」に類する訳語は用いるべきではないのである。それではどのように訳すべきであろうか。われわれは上に訳したようにあくまでも *kalos* と *tychon* が並列的に言われているとして単純に「美と善(のこと)」としておきたい⁽⁴⁷⁾。それが次善の策である。

「美と善の」ことを知る *kalos kalyton eidein* という表現を一つの根拠として、われわれはポリスの民に相応しい優れた人間になるため知るべき相応しい徳を言う場合に、少なくとも『弁明』ではこの *kalos* と *tychon* が、未だその何れが優越するの

かは知らずまたそれらと他の諸徳との明確な関係は未詳のままに、まさしく知らるべき徳群の究極にあり、またかかるものとして *καλοῦ τε ἀγαθοῦ* はおよそ徳と言われるものを包越する位置に立つと予想することが出来る。

『弁明』における美(しい)の用例は決して多くはないが、この善との密接な関わりを示すとわれわれの解釈する用語法において、美は『弁明』における独特な地位を有することになる。『弁明』の文脈で以下のように言い切るのには思想の発展史を逆転したいわば結論先取であるとの疑義が呈されるかも知れない。ここで命題(γ)があたかも美を徳の一つであるかのよう呈示していることや、『法律』でいわゆる四徳の上に美や善が置かれていること、また先に善のアイデアを知識や真理と比較し言われた *ἀγαθὸν καὶ καλλιον(Republica 508e5-6)* や、神がみについて「知(ε)と」(966c3) *ἔστιν εὖ καλλιον(Leges 966c1)* とした用法などを考え合わせて、さらには、

(真の法律の守護者にならんとする者は) 立派に *καλῶς* なされたこととそうでないことを本質に即して *κατὰ φῶτον* 判断(γ) *κρίνομεν(Leges 966b4-8)*、

という『法律』における最も重要な文脈における *καλῶς* の興味深い用法⁽⁴⁸⁾をも傍証に加えて、あらゆる判断や行為の規準として機能しうる価値概念を諸徳の上位に位置する包越的価値と見なすことが出来ると仮定して、敢えて以下のように美と善についての命題を定式化してみたい。

(r) Πόριςの民に相應しい徳を包越する位置に美と善が立つ。

このように美が善と並ぶ包越的位置に立つとすれば、前項でも触れたように正義が美のように善と並置されることはない

いう事実を以て、美はたして正義に優越すると言うことが出来るのであろうか。二・二・二に引いた「アテナイ人の皆さん、あなた方に対して、私が美しい（立派である）*kalos*とも正しい*dikaia*とも敬虔である*deus*とも思わないようなことどもも私が行うように期待しないでください」(*Scot. d*)という言葉においては、確かに美しいこと正しいこと敬虔であることがこの順に言われており、いわば美は正義に先行しているかに見えるのである。

しかしながらこの事実を以て価値としての序列が示されていると言うつもりは毛頭ない。もし文言上の順序に価値論的序列が反映されていると云うのであれば、これまで挙げた多くの用例に従って美は価値論的に善に先行するとしなくてはならない。少なくともプラトンにおいては、命題 (f) ~ (k) における善をテロスとする目的論的記述や最高原因者である善のイデアの存在論的規定を見れば、美が善に優越すると考えることなどは不可能と思われる。端的に言って、美は善にその源を求めるものであり、美が善の原因となるというごとき存在論的関係は見いだせない⁽⁴⁹⁾。ただし存在論的構造が表面化していない「弁明」においてはそのような存在論的因果関係を確認することは出来ない。

しかるに、「美しいこと正しいこと敬虔であることども」に「善きことども」が含まれていないのは決して偶然であるとは思われない。他の対話篇を援用しつつ言えば、善と美はすでに見てきたようにさまざまな文脈でいろいろなかたちで語られ、註(27)に見るように、善と正義と美もまた屢々見られる組み合わせである。しかるに善と正義のみならず善と敬虔、美と敬虔が二つ一組になることはないが、他方正義と敬虔はまた二つで一組になることが多く、正義と節度と敬虔もまた屢々並列される(何れの組み合わせについても註28を参照されたい)。ところが興味深いことに、善は敬虔その他と並列的位置に立たないのである。ここには明示的ではないにせよ善がその他のものとの並列から外れる傾向と美が善寄りの位置、正がほぼ中間的位置に立つ傾向が窺える。この組み合わせの傾向が善の超越的傾向を示唆しているように思われる。このことを裏書きするように『法律』では「善なるもの」が「人間的なるもの」と「神的なるもの」とに分かれたれ(*cf. 631b6-7*)。前者には、健康、美しさ、身体能力の強さそして富が、後者には思慮、知性を伴った節度、前二者に勇気を加えて成る正義、勇気が挙げられている(*cf. 651d*)

(50)。むろん、『弁明』の解釈に他の用例を無批判に持ち込むことは問題であり、このような用例のみを根拠にして性急に結論を下すことは差し控えなくてはならない。

ところで、この美、正義、敬虔という三つの価値(的事象)の組み合わせ自体プラトンの用語法としては極めて珍しく、この箇所以外には見いだせない。さしあたりここでは留保付きではあるが次のように疑問を呈示しておきたい。まずは、善の欠落がなんらかの体系的な理由によるのではないか、次にその問いと密接に関連するが、この善の欠落という事実がかえって善の美、正義、敬虔という三つの価値への優位を示唆しているのではないか、そしてこの三つの価値が何らかの理由によってその他の価値に先んじているのではないか、という問いである。

さて、美が善の原因ではないと言う以上に正は善の原因であるとは言わないであろう。事実『弁明』においても、善き人であれば正しいことをなすべきであるという基本的な命題が少なくとも二度現れる(51)。もし美が正義に優越するという一つの有力な証拠を挙げるとすれば、それはわれわれがそれを中心にして問いを立てている $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu \kappa\alpha\tau\epsilon\theta\acute{\omicron}\nu \epsilon\iota\delta\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ という用語法自体であり、またこの言葉が発せられたソクラテスの弁明の経緯である。命題(Γ)はその事情を重く見て敢えて呈示されたものである。しかし何れにしても語順と価値の序列を同一視することが解釈を誤らせる可能性があるということだけは確かである。そのことは措いて組み合わせのみを見ると、この「美しいこと正しいこと敬虔であることども」という例示関係を除いては、美と正義の関係への言及は『弁明』では一度もない。ただし、先にも『国家』と『法律』において重要と思われる形容詞「美(しい)」の述定的用法や副詞「美しく」の用例に触れておいたが、『弁明』において述語的に用いられる形容詞 $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$ と $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ に関する以下の二つの用例はこの問題に関して極めて興味深い論点を提供する。

名を惜しむという観点に立てば $\mu\pi\omicron\varsigma \delta\epsilon \omicron\upsilon\nu \delta\omicron\varsigma\epsilon\nu$ 、私のためにもあなたの方のためにもポリス全体にとつても…(中略)…(幼い子供を法廷に引き出して無罪を得るための同情票を獲得するようなことは) 私には美しい $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$)

とは思われなのです（括弧内は筆者の要約）（342A）。

名 *δόξα*（聞こえ）を惜しむという観点は、いわば行為の美に、美に関わるものであって、名を惜しんで行為の美を守るといふ準則は、行為の法的正当性を守るといふ準則にさらに条件を付加するものである。その意味において、ここには名には、関わるが、法は、犯さない、という行為の可能性が生じている。ソクラテスは次のように言う。

名のごとは措いて *νομῆς δὲ τῆς δόξης* 裁判官に（なにごとか）要求したり懇願して罪を免れようとすることは正し（*Sokratou*）とはなす（359c1）。

これは名を惜しむという観点は別として少なくとも法に従い正義を遵守しなければならないとする立場である。「法と正義に従って」（359c2）という言葉がある意味で法と正義の一体性を示すように、その行為が正邪何れに属するかの尺度は少なくとも『弁明』においては法のみである。弁論が正であるか然らざるかの判定のみに留意することをその徳とする裁判官（*cf. 183c*）に対して、弁論の真偽当否のごとは措いて「（なにごとか）要求したり懇願して罪を免れようとする」という言葉は賄賂や強要の横行を暗示するが、もとより法に背く不当な行為である。しかし少なくとも「真実を語ること」（*cf. 9*）においては法を遵守するものが、裁判において同情票を得ようとするごとき道具立てをなすのは、より高次の準則に悖る行為に他ならない。

その意味でここでは、法に従いつつも名のために自らを律することまではしない行為の方途を探るか、法に従いつつ、さらに名を惜しむ道を選ぶか、その何れが選択されるかによって、当該行為を正義によってのみ判定するか、あるいはその行為の正しさはもとよりさらにその美までを判断するか、評価の規準が分かれてくるのである（*cf. 9*）。そしてまさしくこの意味においては、『弁明』の主役はむしろ正義には違いないけれども、美が正義に比してより高次のパラダイグマ（*cf. Republica 500e3*）の位置

を有するのではないかと想定される。そのことはさらに次の用例によって裏付けられる。

他の人びとを(彼らがあなたがたの生き方について非難するのをなんらかの仕方で)押さえつけるのではなくて、

自らが最も善きものと εὖ βέλτοτος なるように自身を準備することの方がこの上もなく美しいことでありかつ容

易なこと καλλίοντι καὶ πόσιον はず (括弧内は筆者の補ふ) (39d6-8)。

この自己自身(の精神、徳)を「最も善きものと」するという目的論的文脈においてもまた美が、 καλλίοντι というかたちで述語的に用いられている。上のように美と正の妥当する行為を分類すると、美(しい)と述定される行為のありようについてはもはや正が美に代わって登場する余地はない。美が言われたときすでに正は語られてしまっているからである。この意味において美は正を包越する価値概念であると言つて良いであろう。

ただし、逆にかかる目的論的文脈においてひとり美というカテゴリーのみが賦与されているかと言うと実はそうではない。「思慮や真実についてひいては魂についてはそれが最も善きものと εὖ βέλτοτον なるように配慮もしなければ考えもしない」(29e1c)というソクラテスの厳しい批判に対して、「自分は(魂のありようについて)配慮している」(33)と反論する人があれば、ソクラテスは「その人に問いかけ、さらにこれを検証し、そして駁論を加える」(34a)と、自らの立場を明確に宣言している。ソクラテスはこのように自分の行為は「神の命ずる」(35)と認めておられるとして、

私の思うところ、ポリスにおいてあなた方にとって私の(このような)神への懸命な応答 εὐσπεκτικῶν 以上に大き

な善 μείζον ἀγαθῶν が生じたことはなかつた(35-7)。

とさえ語っているのである。

端的な述定の仕方ではないにせよ、このように「思慮や真実についてひいては魂についてそれが最も善きものとなるように配慮」するという目的論的文脈において、美のみならず善と *agathos* の概念もまた用いられていることはやはり注目に値する。先に命題 (E) として「ポリスの民に相応しい徳を包摂する位置に美と善が立つ」を掲げておいたが、ここではさらに、

(S) 徳そして魂のありようを配慮することは美でありそして善である。

という命題を追加しておくべきであろう。

ただこのように見ると、「美しいこと正しいこと敬虔であること」(*esthetikē*) という価値的事象の列挙に「善いこと」も加わる余地が出てくるように見えるのである。しかしここには「善いこと」は語られてはいない。それが偶然のことであるのか本質的な事態であるのかは、先にも触れたように、善に関わる一つの本質的な問題である。われわれはすでに、例えば『エウテュプロン』においてソクラテスが「そうだとすると、(神がみは) それぞれが美しい」と *kalos*、善いこと *dykaios*、正しいこと *dikaia* と思うことどもを愛し、その反対のものを憎むのではないか」(*en*) と言うように、正や美と共に善が語られる例を少なからず知っているのである(註57参照)。もとよりこのソクラテスの言葉はエウテュプロンの言葉を承け彼の立場を要約したものであつて全体としては駁論さるべきものである。しかしそれにも拘らずこのような価値概念の組み合わせが多いことは明らかな事実である。しかるにまたわれわれは、繰り返すことになるが、善と敬虔その他のものが列挙される用例に行き当たつてはいない。

さしあたりここでは、「美しいこと正しいこと敬虔であること」に「善いこと」が加わっていないという事実を偶然なこととは考えずに、それぞれの価値概念の組み合わせにはなお流動性はあるにせよなんらかの価値論的なきまりがあること、また

命題 (r) と (s) に補足すべきものとして、ここに善のその他の価値に対する包摂性が認められる可能性があることを指摘しておこうと思う。そこで以下の命題を付け加えておきたい。

(t) 善は美に比してより包摂的である。

加えて、『弁明』においてのみならず善と美と正義をめぐる相互の關係に包摂性に関わる価値論的差異が存在するとの仮説を呈示しておきたい。その意味で価値（概念あるいは事象）が列挙されるような場合あるいは述定ないし限定に供されるような場合の何れにおいても、その言葉がそこで用いられている用語法上の事実を看過することはできないのである。

最後に、「徳のデミウルゴス」の文脈においては明示されていないが、あたかも美や正義の背後に控えるかに見えた「敬虔」について触れておく必要がある。われわれの考えるところ、この概念はプラトンにおける「徳」概念の確定、価値論的・存在論的秩序の形成に中心的ではないにせよ重要な役割を果たしていると思われるからである。

二・四・四 『弁明』における敬虔そして神の問題

前節においても言及した箇所であるが、「思慮や真実について魂についてはそれが最も善きものとなるように配慮もしなければ考えもしない」(296e7)と批判し、徳についての知を「検証」してゆくソクラテスの行為(cf.296e1-30a7)は、そもそもデルポイの神託が発端とされていたように「神の命ずる *καταθεύειν*」(30a5)とらうに従った「神慮への」懸命の応答 *ὑμπετάλλω*」(括弧内は筆者の補足) (30a7)でもあった。その意味では明らかに神に対する精神のありようとしての敬虔もまた重要な徳目となることは疑いのないところである。

命題 (Y) におけるように「哲学者は節度や正義その他あらゆる市民的な徳 (σοφία) のデミウルゴス (D) として、神性のパラダイグマ (E) すなわち本性上正なるものや美なるものそして節度あることその他このようなものすべての方に目を向け (S01b2-3)」と言われる場合、「その他あらゆる市民的な徳」や「その他このようなものすべて」に敬虔が含まれると見るのは、他の対話篇における敬虔に対する処遇からして蓋し当然であろうか (S5)。しかるにまたこのように徳目を列挙する場合、敬虔が「その他のもの」として括られてはいない用例、例えば『プロタゴラス』において、ソクラテスがプロタゴラスの言葉として引用しているのであるが、「正義、節度、敬虔そしてこのようなもの全ては一括して徳というある一つのものである」(329d6) というような用例も確かに認められる (S6)。しかし大勢としては敬虔は華やかな位置を有さない。例えばプロタゴラスの言葉を確認する意味で「徳の諸部分」が挙げられている文脈では、知識、正義、勇氣、節度に次いで敬虔が挙げられており (c330b3-6)。また『国家』では善のイデアに至る文脈においては、いわゆる四徳に焦点が当てられていて全体として際立った用例は少なく主たる徳目としての敬虔の出番はない (S5)。その他の対話篇において敬虔が他の諸徳と並べられている場合においても、語順は第一義的な意味を有さないというものの、敬虔が先頭に挙げられることはなく大抵は最後尾に位置しているか (S6)、敬虔が挙げられて当然の文脈でも、例えば「正義や節度そしてこのようなもの全て」(Meno 79d5) と言われているように、その他として一括されていることも少なくない。このような事情から『弁明』の「知恵、勇氣あるいは他のなんらかの徳」(32a2) の「他のなんらかの徳」にやはり敬虔が含まれる可能性があるとして良いであろう。

さて『弁明』における敬虔の用例はすでに引用したもののみであるが、不敬の用例にも以下のように見過ごせないものがある。

不正 δίκιον や不敬 ἀνόσιον はこれを決してなさないとしたこと、このことに私は全き意味で心を砕いているので

4 (32d2-3)。

なぜかかる用例が重要であるかと言えば、ここには自己の行為に対するソクラテスの断固たる決意表明が認められるからである。そして正義はポリスの民として法的秩序を遵守する重要な価値規準であり、敬虔はポリスの民に相應しい徳について検証を命ずる神への応答と見なされるからである。ましてやソクラテスは「神がみを認めていない θεός ἢ νοήσειν」(23d6)という不敬 ἀσεβεία(35d1-2)の廉でも告訴されているのであるから、『ゴルギアス』に「物事の節度を弁える人 εὐνοῦνταであれば神がみに対しても人間たちに対しても相應しいことを為すであろう。：(中略)：人に対して相應しいことを為すのであれば正しいことを為すであろうし、神がみにたいしては敬虔なことを為すであろう」(507a-b)とあるように、まさしく思慮あるものとして自らが正義と敬虔の問題に腐心していることを証明し、さらには、「神がみを認めていない」(33d)と不敬の廉で訴えるアテナイ市民の誰にもまして、「私は(神がみを)認めているのです νοήσω」(36)と強く主張しなければならなかったのである。『弁明』において敬虔の問題が一層重要な意味を帯びてくる所以である。

それでは敬虔の徳は如何なることを論理的必然として結果するのであろうか。ソクラテスは次のように言う。

どのようにすれば私にとってまたあなた方にとって最も善きこと ἀρισταとなるのか、私への判定 δίκαιονを私はあなた方と神に εἰς θεοὺς委ねているのです(35d7-8)。

ソクラテスにとって何が最善のことであるかを決定するのは結局は「神 θεός」でしかない。敬虔の徳の極みはソクラテスの言うように神を信じ「判定」を神に委ねることにあると言えらるであろう。ここになお一つ興味深いテキスト上の事実がある。先に(23d6)引用のかたちで言われているソクラテスの不敬の罪は「神がみを認めていない」というものであったが、上のソクラテスの言葉では、最終的に決定するのは「神がみ」ではなくて「神」と言われていることである。もとよりプラトンが複数形の神がみに対して方法上敢えて単数形の神を用いているのかどうかについては少なくとも『弁明』において十分な証拠があ

るわけではない⁽⁵⁸⁾。因みに上に引いた「私は認めているのです」(d6)の *voitico* の目的語が明記されていないが、目的語となる「神」が複数か単数かも直ちに明らかではない。ただ「神がみを認めていない」(e5)を受けた言葉であるので、目的語を補えば自然の流れとしては「私は神がみを認めているのです」となるであろう。しかし、単数形の「神に *es* *deo*」(e5)という用語法とともに、目的語の省略を無用の反復をさける自然の流れと見るか方法的なものと見るかという問題は残るのである。

なおここで一つ注意しておきたいことは、例えば上記引用における「最も善きこと *optate*」の解釈を介して「弁明」においても神は善きことの原因であるとの命題が成立しうるが(二・四・一参照)、神が認識の直接的な対象とはされていないという事実である。「弁明」に関する限り最終的な認識対象は「美と善のことを知る」(*scire*)という言葉における「美と善」しかない(前項参照)。

二・四・五 価値あるいは徳とパラダイグマ——知ることと役立つこと

われわれは、命題(x)として「最大の認識対象としての善のイデアに拠ってこそ正なることその他これに類することが有意味かつ有用なものとなる」、命題(y)として「哲学者は節度や正義その他あらゆる市民的な徳のデミウルゴスとして、神性のパラダイグマすなわち本性上正なるものや美なるものそして節度あることその他このようなものすべての方に目を向け、また人びとの内に作りこもうとするものにも目を向けて、仕事を仕上げてゆく」を掲げ、とりわけ善と美と正をめぐって「国家」と「弁明」との思想的連関における同一性と差異性を探ってきた。

その際そもそも「弁明」における「徳のデミウルゴス」の思想と「徳への配慮」の思想の比較に至ったのは、命題(x)における善のイデアとその役割に関してソクラテスが「すでに君もしばしば聞いているように」(*Sosa3*)と語った言葉がすでに「国家」の領域を逸脱しているとの結論を得たことに始まる。しかるに「国家」を越えてその言葉の証を求める場合、「最大の認識

対象としての善のイデア」という言葉が少なくとも他の著作にないことはすでに明らかであるから、書かれざるソクラテス・プラトン学派の営為や教説にそれを求め得ない以上は、遺された道はむしろ命題（x）の思想の内実を文言上の合致に拘泥せず探してゆくことではない。そのような観点からあらためて命題（x）を見直すとき、すでに見たように、なんらかの意味で究極の対象である善といわゆる徳との関わり、価値や徳の有用性、認識や行為に関わる全体性の概念、方法の問題などが総合的に視野に入ってくる（二・三、二・四、二・四・一）。その結果ソクラテスの言葉が正確にはいつの時点を指すのかという問題は後退して、むしろ体系を貫く一貫した問題意識において神と人間、善とその他の価値や徳との関係の構図、美の特殊な位相が必ずしも確定したかたちではないにせよ浮かび上がってくる。かかる問題意識を端的に例示するものが *kalōv kalyōvōv eīdein* であつた。そして「美と善のを知る *kalōv kalyōvōv eīdein*」ことが原因として先行してこそ、われわれが善のイデアの文脈で問題にした「美にして善なるものが分かる *kalōv kai dyaōvōv pōvety*」ことが結果として成立することも明らかとなつたのである（二・二）。むしろこの際においてもなぜ（二）に *dyaōvōv* のみならず *kalōv* が言われるかはなお問題であつた。

この二つの価値概念の並列への疑問は暫く措いて、なにゆえにソクラテスは神の意図を問題とし、善や美、あるいは正義その他の徳を問題とするのであるかを問うことにしたい。とは言え二章四節全体における考察の中でその問いはある程度答えられている。

一つの可能な答えは、問われているまさにその価値や徳が何らかの事象についての判断の揺るがぬ尺度あるいは行為の厳密な規準や指針として役立つこと *to pōtōsōsō (cf. Republica 505a7)* が期待されているからである。何にとつての役立ちかと言えばそれは「クリトン」の言葉を以て言えば、「善く生きる（*to eubōv*）」⁵⁸ にとつてのことには他ならない。そしてそれらが有効に機能するためにはそれぞれの価値や徳の「何であるか」が十全に知られていなければならぬのである。『弁明』における *kalōv kalyōvōv eīdein* はそのような主知主義的思想をますます端的にそして総括的に言い表したものに他ならない。「美と善のこと

を知る」のはまさしく「美にして善なるものが分かる」ため、その知に拠って「良く生きる」ためなのである。ソクラテスは「それぞれの真実在についての認識 $\nu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ が欠けていて魂の中に明確な範型 $\tau\eta\epsilon\upsilon\phi\eta\tau\eta\varsigma$ $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\chi\eta\mu\alpha$ を保たない人びと」(484c6-7) を目の見えぬ人に喩えている。

さてなぜ $\kappa\alpha\lambda\omicron\nu$ $\chi\alpha\lambda\omicron\nu\delta\omicron\nu$ が知の対象となるかといえば、それらが物事を測る最終的な尺度となるからである。その意味において二・四・三において美と善が包越的位置に立つことと魂への配慮をなすことが美にして善であることについて命題 (r) (s) (t) が立てられたのである。

しかるに初期においてはもろもろの徳や価値が問われている。善と美という包越的な価値への問いが成立するためにはそれぞれの事象を測る尺度としてのそれぞれの価値や徳が問題にされ探求されるといういわば上行のプロセスがどうしても必要であった。例えば上に引いた目の見えぬ者の比喩においては「それぞれの真実在についての認識」が言われているが、その認識を得ることが「魂の中に明確なパラダイグマを保つ」ことになるのである。初期対話篇におけるそれぞれの本質への問いは、それぞれの事柄についてそれぞれのパラダイグマを得る努力であるとも言えよう。『国家』の太陽の比喩や洞窟の比喩はその意味で初期対話篇(それぞれの徳)を経て『国家』(善のイデア)へ上昇する過程を示唆しているとも言える。その意味で『弁明』の「美と善のを知る」は「美にして善なるものの探求」(Respublica 531c6-7)を一挙に先取りしたものと言うことが出来る。この先取りは「徳への配慮」の思想が「徳のデミウルゴス」の思想を先取していることと全く符合するものであると云ってよい。

ところで、プラトンにおいては絵画の比喩は多く見られるが⁽⁶⁾、哲学者を「神性のパラダイグマを用いる画家」(500c4)に準え⁽⁶⁾人間のエートスとポリスを「あたかも画布のように」(501a2)捉えたのは『国家』が初めてのようである。むしろパラダイグマのイデア的本性を別にする、なんらか目的理念や模範となるものに「目を向けて」なんらかの「仕事を仕上げてゆく」という考え方は決して新しいものではない。というのもイデア論的文脈と関係のない模範(手本、範型、原型)ないし

規準としての *παρδείγμα* の用例は容易に予想されるように『国家』以前にもあるからである (62)。

しかしながらパラダイグマを判断の場に用いる場合、すでに初期対話篇の『エウテュプロン』におけるソクラテスの言葉に格好の例を見いだすことが出来る。ソクラテスは直前にエウテュプロンに「一切の敬虔な事柄 *ἁθιά* がそれに拠って敬虔となっているかのそのエイドス (相) そのもの *ἐκεῖνο αὐτοῦ τοῦ εἶδος* を教えてほしい」(610c)と、何が問われているかを再度確認した後、以下のように言うのである。

そこで私にその (敬虔の) イデアそのもの *αὐτὴν τὴν ἰδέαν* についてそもそもそれは何ほであるのか教えて欲しいのです。私がそれに目を向けて、*εἰς ἐκεῖνὸν ἀρπάζοντες* それを範型として用いることにより *χρῆμενος αὐτῆς παρδείγματι*、君か他の誰かがすることのうちそのようなもの *τοιοῦτον* であるものはこれを敬虔 *ἁθίον* であると言ひ、そのようではないものはこれを敬虔であるとは言わないように (603d)。

ここではパラダイグマはなんらかのことを敬虔の名を以て呼ぶことが出来るか否かその判断 (命名述定) の基準を意味するが、何れにしてもそれなくしては何らかの行為が十全なたちではなされないという点においては、命題 (γ) におけるパラダイグマの概念となら選ぶところはない。また「それに目を向けて」という比喻についても「神性のパラダイグマすなわち本性上真実在としての正や美や節度その他このようなものすべてに *πρὸς* 目を向け *ἀρπάζοντες* (501b2-3)」という用法と細かな表現の違いこそあれ基本的に同じであると言つてよい。動詞も共通している。あることを知ることはそれをパラダイグマとして用いることが出来る、こころの内なる明確なパラダイグマによつて行為を過つことがない、というのが優れた意味におけるイデア的範型の思想であり、価値の有用性はそれについての知が内なる範型となるところにある。

そもそも「美と善のことを知る」という『弁明』の言葉は、「ポリスの民に相応しい徳を包越する位置に立つ」(Γ)「美と善」という究極の対象を真実知ることが出来れば、そこまでは明示的に言われていないけれども、まさしくその知を根拠にして、ポリスの民として「相応しい徳」を身につけ、つねに正当にそして「自分にも人(原文は *ἄλλοις*)にもそしてポリス全体にとつて」(*cf. Apologia 34c3*)有益に自らの行為をなすことが出来るという理念を示すものではなかったか。むしろそうでなければその現実的な可能性は知らずソクラテスの論理は徹底しないことになると思われるのである。

ところで命題 (Y) においては、「本性上正なるものや美なるものそして節度あること」が等し並に「神性のパラダイグマ」とされているが、それが正しいとしても、『弁明』における「美と善」における「美」の体系上の位置は、むしろ命題 (Γ) や (S) に言うその包越性からして、ここに言う「本性上美なるもの」のそれと同等ではない。われわれは「善は美に比してより包越的である」(τ) という命題を立ててはいるが、それにも関わらず、体系的に見れば命題 (A) の善のアイデアや (B) の善に照応するのは、『弁明』に言う「美と善」に他ならないと考える。言うまでもなくここで問題にしているのは体系的原理の包越性の観点からであって存在論的構造の問題はさしあたり括弧に入れてある。

しかるに、命題 (Y) を合成した文脈にある「節度や正義その他あらゆる市民的な徳」と「神性のパラダイグマ」と「本性上正なるものや美なるものそして節度あることその他このようなものすべて」を対応させれば、美はパラダイグマであるだけではなく徳の可能性すらあると見えるのである。しかし美はいわゆる徳の概念と並びはするが、徳と呼ばれたことは一度もないし、「その他あらゆる市民的な徳」や命題 (X) の「正なることその他これに類することがら」の「その他これに類することがら」に用語法として美が含まれる可能性を考えるのは非常に難しい。例えば知恵や勇氣や敬虔ならここに含まれても不思議はないが美に対するそのような処遇はないと断言できる。また美がパラダイグマと明確に言われているところはないと思われるが、ここでは美は画家が「(それへと) 目を向ける」対象の一つであるから、この文脈では美がパラダイグマの一つであることを否定できない。ところで命題 (C) を言い換えてみると、善を知ることによって価値的事象が善なるものと分かる時

に初めて「正なるものや美なるものども」がそれぞれに十全なかたちで認識される、ということになるから、このような文脈において美が語られるのであれば、美は正と同様にパラダイグマとして役立つものと見なされる。命題(A)の「他の事柄」に含まれるであろう美も同様である。というのもパラダイグマは自ら^いが^い妥^い当^いする^い特定^いの^い領域^いを^い有^いして^いこそ^い有^い意味^いとなる^いからであり、命題(B)の「美にして善なるもの」という包括的な用語法における美では、他のパラダイグマの如き限定性を持ちえないのである。それゆえに善はパラダイグマを根拠づけるものとして自らはパラダイグマとはならないのである。そのことは「善のアイデアがウーシアアの彼方に在る」ということと同じ事情である。またそのことは宇宙創造において善なる神デミウルゴスはパラダイグマを用いるものではあっても自らがパラダイグマとなるわけではないということとも似ている。ここで敢えて命題(00)(01)(02)に加えて矛盾律に逆らうかの如き命題(03)を付け加えておきたい。

(03) 美はパラダイグマとして語られるもするが、また一つのパラダイグマに留まることはない、

二・五 美の両面性—— 価値論的・存在論的再構築すなわち体系化における合理と不合理

二章四節における善と神、正義、美、敬虔についてのそして「徳のデミウルゴス」の文脈におけるパラダイグマや徳についての考察から、存在論的視点を別とすれば『弁明』における「徳(あるいは魂)への配慮」の思想は『国家』における「徳のデミウルゴス」の思想をほとんど先取していると言うことが出来る。『弁明』においては存在論ないしアイデア論の問題が語られていないことについても、法廷における弁明の性格を考えれば、仮に訴因のなかにある「地や天について探求している」(19b5)という言葉にその含みがあるとしても、かかる形而上学の問題が具体的に訴追の対象となっていない以上は、形而上学的体系の論理を敢えて法廷に持ち出す必要はない。ソクラテスにおける基本的な行為の準則を正しく明らかにするだけで十分といえ

る。その意味において、ソクラテスの弁明は、自己の哲学的立場を損なわない限りで出来るだけ平明になされたものであるが、また市民に対しても自らの行為の美を損なうまで阿ることをしないとという原則は貫かれていると考えて良い。むしろ後にキケロが非難したソクラテスの *modus profertendi* (63) の問題はまた別のことである。

ところで、「徳への配慮」と「徳のデミウルゴス」の文脈が互いに相違するところあるいは問題となるところは存在論の問題を別にすれば少なくとも四つは数えられる。

一つの相違点は、「徳や魂への配慮」が「ポリス全体」を視野に置いてなされるものではあるが、あくまでその場は「公的な場」ではなく「私的な場」であることが強調されていることである。この点は「法の守り手」＝公的なポリスの支配者の視点から言われる「徳のデミウルゴス」の思想との大きな違いである。ただしこの相違点は目的論的価値論の問題とは直接の関わりを有さない。

第二は神の存在である。というのも『弁明』においては、ソクラテスの哲学的行為を促しポリスにおけるソクラテスの活動に決定的な準則を与えたのは神であり、総じて人間の存在の意味と価値が徹底して神を尺度として測られているからである。ソクラテスに「懸命の応答 *symptomata*」(30a7)を要求し最終的に「最も善きこと」の判定をなす神 (*cf.* 357b) の場所は、その他のイデアに対して「被認識性」のみならず「存在すること自体すなわちそれとして在ること」を賦与する (*cf.* 30b6) 善のイデアの文脈にはない(ただし二・四・一において善きことの原因としての神は場合によっては「国家」の善のイデアと同等の存在論的位相を有する可能性についても触れておいた)。ただし『弁明』においては、神と善そして美の価値論的關係が曖昧なままに留まっている。

三点目は徳の概念についてである。端的には『弁明』における正義や美は徳であるかという問題が生ずる。われわれは『弁明』において正義や美がより高次の行為原理として機能する可能性を見てきたが、結局それは他の諸徳と同等にそれぞれが徳の一つと数えられる可能性を否定するものであった。また、そもそも他の対話篇においても徳と呼ばれていない美は、さらに

それが行為の準則として機能することを証明する形容詞や副詞の用例からそして善との密接な関係において、正義よりさらに包越的な位置に立つと想定された。しかし善との関係は未だ謎めいている。徳の概念が定まってきて善のアイデアが明確に現れる文脈においても徳やパラダイグマの概念と美の関係はなお不安定のままである。その意味において結局われわれは美の両面性を認めざるを得なくなるのである。

最後の相違点は、善のアイデアの文脈においては善のアイデアと美のアイデアが並置されることは決してないということである。前稿において詳しく述べたように、プラトンにおいてもプロティノスにおいても善を最高原因者として措定する価値論的存在論的思想において、そもそも対等でない善のアイデアと美のアイデアが並置されることなぞまったく合理性を欠くからである。それゆえ善のアイデアの文脈において「美と善のことは知る」という知の究極が語られるべくもない。

しかしながら、第三の論点とも関わるが、善のアイデアが最高原因者として未だ現れていないアイデア論や価値論の文脈においては常のことではないにせよ美と善のみが別格的に語られる場面がある。その際二・二や二・四・二で触れたように価値概念の組み合わせにはかなり明確な傾向が窺え、第三の問題で言う美の中間性あるいは両面性も明らかになってくる(二・二、命題02「美は善とその他の価値との間で両面的に働く」)。そしてこの美の両面性は『国家』においてさえ未だ解消されないままである。二・四・五の末尾で命題(02)を補足するかたちで加えた命題(03)が端的にその事情を端的に示している。もちろんこの場合のパラダイグマは「徳のデミウルゴス」の文脈に言う「神性の範型」(500e3)のことであり、美がパラダイグマとなりうるか否かはその文脈で与えられた美の意味領域が部分的か全体的かにかかるといえる。

さてこのような美の両面性によって以下のように矛盾を孕むはらむ命題が生ずることになる。

(α) 美は善に近い高次の行為原理であって徳ではないが、しばしばあたかも一つの徳であるかのように他の徳

と共に語られる、

(β) 美はバラデイグマとして語られるもするが、また一つのバラデイグマに留まることはない(命題03)、

(γ) 善についての知をもって初めて正なるものその他のあらゆる価値的事象を美にして善なるものとして判別することができる(命題00)。しかるにまた、善についての知をもってはじめて正なるもの美なるものどもを善なるものとして判別することができる、

(δ) 最高原因者は善であるが、善はまた美にして善なるものと呼ばれる。

問題を単純化して言えば、善についての知を以て分かるものはまさしく善なるものである。それゆえに善のアイデアを以て究極の認識対象としたのであれば、それを美にして善なるものと呼ぶことはロゴスに違背することであろう。もし逆に善ではなく美かつ善をもって究極の対象とするなら、美かつ善についての知に拠って判然とするものは美にして善なるもの以外にはないとするのが理の自然である。

『弁明』では「美と善のことを知る」と言うことにとどまって、さらに「善を知る」とまでは言いきれなかった。わずかに善き人が正なる行為をなすと言う言葉にまた善(い)という語の用法に善の美への優位を想定するに過ぎない。他方『国家』ではただ善のみを際立たせながら、美をもってその際立ちを説き、また善のアイデアを「美にして善なるもの」と呼びもしている(ε1516b7)。このような美と善の相即不離の関係は美と善についてそしてその他いわゆる四徳や法について真実を知るといふかたちではあるが『法律』(966b)にも持ち越されている。因みに動詞 εἰδέναι はこの文脈にも現れる。

『メノン』の想起説の文脈において呈示された全体性や同族性の概念は新たな価値論的再編あるいは存在論的範疇論的再編いし総じて体系化への展開となる可能性を孕んでいた。しかるに、『メノン』において「徳とはそもそも何か」という問いが提起され『パイドン』においては「真の徳」(96b3)という概念が語られ、いわゆる四徳へあと少しに迫りながら四徳の最終的な

確定には実のところ『国家』をも過ぎてなお『法律』を待たなくてはならなかったのである。価値論のあるいは範疇論の有機的な再編が如何に難しいものであるかを物語る事実である。

上に見てきたように、美と善を中心とした価値論のおよび存在論的再構築すなわち体系化のプロセスにおいて(α)〜(δ)に見られる如き矛盾をはらんだ表現が現れるのもその意味では無理からぬことであつたとも言えよう。目的論的文脈において善あるいは善と美の双方を立て、「善と美は異なる」(*Metaphysica* 1078a1)と言つたアリストテレスにおいても、約束されたその異なりについてのより分명한説明(ef. 1078b5)は遂になされなかつたのである。

しかし言うまでもなく、このような美と善の関係とくに『弁明』の *καλὸν κτρυθὸν εἶδεναι* における *καλὸν κτρυθὸν* と *εἶδεναι* ととき典型的な用語法(ひとではなくものを指す用語法としては少なくとも『ゴルギアス』と『弁明』の二例)に拠りつつソクラテス・プラトンにおいてもなおカロカガティアーの思想を見るといふ如き主張をするつもりは毛頭ない。語法的に不可能であるばかりではなく、先にも触れたとおり、*καλὸν κτρυθὸν εἶδεναι* の *καλὸν κτρυθὸν* は一般的用語法としての *οὐ καλὸν κτρυθὸν* を継承するものでは無論なく、その知の実態を善や美についてあるいはそれぞれの徳について吟味・検証する分析的・方法的な表現だからである。その一つの証拠に *οὐ καλὸν κτρυθὸν* が主役を演ずる場面はない。名指されるのは常に *οὐ καλὸν* なのである。ただし読むものにそのような思想の存在を思わせる答はやはりプラトンの用語法にもあるといわなくてはならない。それはしかし単に *modus dicendi* の欠如の問題ではなく事柄の難しさの反映とも言えるのである。

それにも関わらず、*εὐαθὸν* と *καλὸν* の価値論的再構築における関係を探つてゆくと、善なるもの *οὐ καλὸν* が、明確な目的意識のもとに、確かなパラダイグマをもって、判断し語り行爲するさらにはまた創造する、総じて美なる所産をもたらす、という構図はその有力な例示として確に見えてくるように思える。

(1) cf. James Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, 1965, ad locum: eo enim quod quis reliqua omnia excepto bono intelligit, efficitur ut nihil, quod pulchrum et bonum sit, intelligat(Schneider).
以下に幾つか翻訳例を掲げる。

Friedrich Schleiermacher, *Platon, Sämtliche Werke* 3, Hamburg, 1958, S.217-8: Oder alles zu verstehen ohne das Gute, Schönes und Gutes aber nicht zu verstehen?

Emile Chambry, *Platon, Oeuvres Complètes*, Paris, 1967, ou à connaître tout, sans connaître le bien, et à ne rien connaître de beau et ni de bon?

田中美知太郎, プラトンⅡ, 世界古典文学全集十五, 筑摩書房, 一九七〇。「あるいはまた, 他のすべてのことは思慮するけれども, 〈善〉だけは抜かして, 美なるものも善なるものも一つも思慮しないとしたり」。

藤沢令夫, プラトン全集十一, 岩波書店, 一九七六。「あるいは, 善を抜かして他のすべての事柄に知恵をもちながら, 美しいもの・善いものについては何の知恵もないとしたり」。

(2) 二重の「一」多く関係については次のようにまとめられる。まず善のイデア(一)が存在論的および認識論的に第一原因としてあらゆるイデア(多)をまさしくそれぞれの本質 *ousia* を有するものとして存在せしめ同時に被認識性を与えるという純粹思惟の世界における関係がある。この関係と同時に, 一なるそれぞれのイデア(例えば正や美, 敬虔など)が自らに拠って正なることや美なることや敬虔なることども(多)をそれぞれそのようなものとて現象させかつまた認識させるといふ関係である。この二重の関係については, むしろ後者についての典拠が多いがとくに, 『国家』の二つの箇所(509b6-10, 507b2-7)を念頭に置いている(二つの箇所とも本文で引用している)。イデア論的な意味における「一」には, *ewcf. Phaedrus* 249c1, *Republica* 479a4, *μια ἰσέα cf. Euthyphro* 5d1-5, 6d10-e1, *Republica* 507b6), *ew ἕδος cf. Meno* 72c6-8, *Republica* 476a5, 596a6)の如き語法がある。善のイデアとその他のイデアに関する一と多の関係には文言上の典拠はない。

(3) 「判別(定,断)する」といふ日本語を使うとき常に念頭にあるギリシア語は *kriviv* である。『弁明』においては裁判官の存在理由は偏に正邪を判別する *kriviv* ところにあると言われている(35c3)が裁判についての用例は多い(cf. 32b4, 35a4, 37b1 etc.)。また「どのようにすれば私にとってまたあなた方にとって最も善きこととなるのか, 私の判定 *krivai* を私はあなた方と神にも *θεο* 委ねているのです」(3d7-8)と「どうやらに注目すべき用例がある。『国家』でもさまざまな判断対象について適用されている。すなわち, この有利不利(44a2), 生き方(360a3), 正と不正(361d3), 詩におけるピュポノイアの有無(378d7), 楽器のよす(399e1), 裁判官による正義の判定(409a9), 国家を

優れたものにするあり方(433c4)、探求してゐる問題(420c1)、哲学的素質(486a1)、国制(576e9, 580b3)、幸不幸(576d7)、人格(577a)など。なお判定の根拠について「物事が立派に καλῶς 判定されるためには何によって判定されるべきだろうか。敬虔と思慮とロゴスによってではないだろうか」(582a4-5)という問いが立てられている。

(4) ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰσχύς ἐστὶν ἀγαθόν τε ἀφαιρῶν τε ἔχειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, ἡ δὲ τοῦ κακοῦ ἰσχύς ἐστὶν κακόν τε ἀφαιρῶν τε ἔχειν ὅτι οὐκ ἔστιν κακόν (cf. 507b5: ἀπὸ καλοῦ καὶ ἀπὸ ἀγαθοῦ)、例えば「バイドン」には冠詞なしでまたそのみでイデア的存在を意味する用語法も見られる。cf. 75c10: οὐ γὰρ περὶ τοῦ κακοῦ οὐδὲ ἀπορίας ἵπτιν ἡμᾶλλον τι ἢ καὶ ἀπὸ τοῦ καλοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ、76d5-7: καλοῦ τε τι καὶ ἀγαθοῦ 77a4 etc.

(5) 善のイデアと太陽の類比の構図は、善が知るもの νόσος と知られるもの τὸ νοσημένον に対して有する主宰性が、太陽が見るもの ὄψις と見られるもの τὸ ὄψαίμενον に対しても主宰性と類比の関係に立つというものである (cf. 508b13-c2)。主宰すると言うのは、善の場合、知られるものには真理性を与へ、知るものには認識能力を与えて両者の関係そのものを成立させることである (cf. 508e1-3)。

(6) 命題 (B) は「美にして善なるもの」、(C) は「正なるものや美なるものども」であるという単数複数の違いだけではない。範疇論的に言えば「美にして善なるもの」というのはカテゴリーの方であり、「正なるものや美なるものども」は述語賦与される側だからである。しかもこの文脈における述語は一つのカテゴリーと言うには広すぎる適用領域を有する類概念であり、述語賦与される側の概念は価値や徳の概念だからである。いずれにせよ善は最高類に近く、正は重要ではあっても通常の価値ないし徳の概念である。美はその意味で極めて広い適用範囲を有する概念であると同時に正同様に限定された概念であるという二面的な性格を有することになる。(D) のソクラテスの言葉における「直にして美なるものども」の美も高次の類概念の方である。同じく高次の類概念として現れる直しさの概念もプラトンにおいて果たす役割は極めて重要であるが、通常の徳や価値と並列的位置に立たない、その意味では真に極めて近い独特の概念と言える(拙著『藝術の存在論』、多賀出版、一九九五、一三三—一三四頁を参照されたい)。直しさについては再考する予定である。

註(9) 参照。

(7) なお本文でも文脈に応じて引用しているが、一・三に掲げた命題 (x) (y) と並んで基本となる命題を以下に挙げておく。

(a) 多くの美なるもの καλὰ 多くの善なるもの ἀγαθὰ があり、また同様にそれぞれのものであり、それらはロゴスによって区別されている (cf. 507b2-3)。

(b) 多くしておいたものすべてについて、それぞれの一つの相 ἰδέα に応じて、それぞれまさしく(真に) あるところのものが存在する (cf. 575-7)。

(c) あらゆる魂がそれを追い求めあらゆる行為を「そのために τοῦτον ἕνεκα」なすもの(いわば究極の目的因としての善)が、それが

何であるとは十分把握されないままに、何ものかとして存在することが予感される(εf505d11-c1)。

- (8) 「いわゆる四つの徳」と言うのはこの四つについて明確に徳とは言われていないからである。明確にこの四つについて徳という共通した名が与えられるのは「法律」の次の言葉、「さてわれわれは先ず、われわれの神性の国家の守り手たちに何がこの四つの徳のすべてに同一のものとしてあるのかを正確に看取するよう強いなければならないようです。われわれの言うのは、その同一のものは勇氣と節度と正義と思慮に一つのものとして内在するもので、徳と正しく一つの名において呼ばれるものなのです」(9659b3)においてである。「國家」以前では「バイドン」に、「思慮」をもって購ってこそ「勇氣、節度、正義」というまとめて言えは眞の徳」手に入るという思想が見える(εf59b23)。さらに「真なるものとは眞実そのようなあらゆるもの(情念)からのなんらかのカタリススとしてあるのではないか、節度、正義、勇氣にしてもである。そして思慮とはまさに(カタリススのための)秘儀ではないだろうか」(5863)と言われている。その他三つの徳に加えて自由や眞実の名もある(εf1465-115a)。徳の例示というかたちでは「弁明」に知恵、勇氣その他(525b4)、「ラケス」に節度、正義、敬虔の三つが見え(εf199d7-8)、また「プロタゴラス」にはプロタゴラスの意見として、この三つに加えて知恵が挙げられてくる(εf39b1-2)。「メノン」では正義、節度、敬虔(εf78d7-e2)、あるいは節度と正義(εf73b1-5)、正義、勇氣、節度、知恵、度量など(εf73e7-74a6, 88a6-b1)。なお徳目を挙げる場合、敬虔の挙げ方に興味深い偏りが見られる。この点については拙稿を参照されたい(Onlogischer Übergang zum einheitlichen System in den früheren Dialogen Platons I, JTLA, vol.23/24, 1998/99, Anm.27)。

- (9) ポリスと人(魂)の類比は「國家」における基本的な考察の枠組みであった。ソクラテスは個人の魂を「小さな文字」に喩え、ポリスを「大きな文字」に譬えて、大なるものを介して小なるものを読み取るという方法を提示し(εf368d37)、「まずはじめにポリスにおいては正義とはどのようなものであるのかを探すことにしよう。その後で一人ひとりの人間においても同様にしてことを検討してみよう」(5688e-369a3)と提案する。その後もこの枠組みは維持されて、以下の如き言葉が幾度も繰り返されることになる。「ポリスにも個人の魂の内にも同種のもが数も同じだけある」(4113e6)、「そのようなポリスと政体、そしてそのような人を善いものと言ひ正当なるもの opoion と呼ぶ」(449a1c)、「人間の性格の種類もポリスの政体のありかたと同じだけある」(344d6-7)、「ポリスと人と同類似性を想い出しながら」(577c1-2)など。

- (10) 「ポリスが知性あるポリスであったように、またポリスがそれに拠ってそうであったそのことに拠って、個人もまた知性あるものとなるのでは」(4113e10)とソクラテスは問いかけ、以下同様の問いを勇敢さ、正しさについて繰り返す、それぞれの役割と「魂全体」(5)における関係について説明しながら、「理性的部分」の「支配」に従い「部分相互の親愛と協調に」拠る「ポリスと人における節度」の必然を導出してゆく(εf442c10-43)。

- (11) ソクラテスはポレマルコス之父ケパロスが口にした「正しくそして敬虔に生涯を送る」(331a45)という言葉を受けて正義を問題にして

ゆへ(cf.1-5)。

(12) 例えは「エウテュブロン」には以下のような言葉がある。ソクラテスは「一切の敬虔な事柄 *εἴσα* がそれに拠って敬虔となつてゐるかのそのエイドス(相)そのもの *αὐτὸ τοῦ εἶδος* を教えてはしむ」(d10-11)として以下のように言うのである。「そこで私にその(敬虔の)イデアそのものについてそもそもそれは何であるのか教えて欲しいのです。私がそれに目を向けてそれを範型として用いることにより、君か他の誰かがすることのうちそのようなものであるものはこれを敬虔であると言い、そのようではないものはこれを敬虔であるとは言わないように」(c3-6)。何であるかを厳密に問うのはそれを範型とし誤りのない判断を下すためである。

(13) cf. *Ontologischer Übergang zum einheitlichen System in den früheren Dialogen Platons I*, JTL4, vol.23/24, 1998/99, S.84-86.

(14) 「メノン」においては、(a) 魂がすべてを学んでしまつてゐると言つてゐる(816-7, d1)。(b) そのことを根拠として魂はそれらを知るゝへ想起し再発見し得ることができると言つてゐる(818-9, d2-5)が、ただ一般的に語られてゐるのみである。学ぶべきものについての存在論的言及もない。それゆえそれぞれの魂の認識能力についての個体的偏差にまでは言及されていない。また学ぶべきものについてもいささかの存在論的言及もない。この文脈では「想起」としての認識の可能性そのものが問題なのであつて、個々の魂の学び方における差異が主題とはなつてゐないからである。ところが「パイドロス」においては、まさしくそれぞれの魂の学び方や学び取つたものの想起(認識)の仕方そのもの、その個体的な偏差こそが問題なのである。「メノン」との差異を念頭において言へば、「パイドロス」における「想起」の思想の要件は左記のよつになる。

(a) 人間の魂のありようは、馭者が資質の良い(*καλός τε καὶ ὑπέρβολος*)馬と劣つた馬を懸命に操る姿に喩えられる(246a6-b4, 247b2-6, 248a1-2)。

(b) 純粹な状態における魂の観照対象は「真の实在 *ἐποβρία ὑπέρβολος*」としてのすべて(ただしすべてに相当するギリシア語)の文脈にはない)である(247c6-d1)。

(c) 人間の魂は馭者の資質と馬の資質によつて「真の实在」のすべてを十全なかたちで観照することができる(247b3: *ἰσότης, b5: πόθος τε καὶ ὑπέρβολος, 248a4: ἰσότης καὶ ὑπέρβολος* *τὰ ὑπέρβολος, a6: τὰ μέν εἶδεν, τὰ δ' οὐδ'*)。その意味において魂の真實在の観照には個体的な偏差が生ずる(247c1)なる。

(d) かかる個体的偏差によつて魂が肉体を得て送る人生に差異が生ずる(「アドラステイアの掟」 cf.248d2-e3: *τὴν μὲν καὶ ἄλλα ἰσοδοσαν*)。

(e) 魂の真實在の観照は人間に「形相に従つて認識する *εἰς ὁμοίωμα κατ' εἶδος*」(249b6c1)によつて運命を与へる。

(f) 「形相に従つて認識すること」が想起である(c1-4)。

なお「バイドロス」には「メノン」で言われた「本性的なるもの $\phi\upsilon\sigma\epsilon\alpha\varsigma$ はすべて同根同族のもの $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\omega\delta\epsilon$ である」(81c9-d1) という仮説を補完するそれ以上の体系的な展開はない。ただ視覚的認識の明瞭性における美の特権性が明瞭に打ち出されていることは注目に値する。拙稿、存在論としての価値論(二)、美学藝術学研究紀要十三、一九九五年、二・三、二・四参照されたい。なお「想起」とその「全体性」の関係については次註を見られたい。

- (15) cf. R.S. Bluck, *Plato's Meno*, Cambridge, 1964, ad locum: Plato, at any rate, is clearly thinking of a 'kinship' among all things that makes possible association of ideas. This conception is elaborated in the *Phaedo*(73c sq.). Thus $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ here may be regarded as a collective noun denoting everything that exists. われわれも Bluck 同様にイデア(エイドス)の連合の可能性がこの言葉に胚胎していると考へている。Bluck が $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ を all things としているのには賛成できない。ソクラテスが「今徳とは何であるか私には分からない…(中略)…だがそれでも私は君と一緒に徳とほそも何も何であるかを考察し探求しようと思ふ」(80d3-5)と云うと、メノンはすかさず、「全く分かっているのではないものを、ソクラテス、一体どういう方法で探されるのですか」(81d9)と難問を發する。この難問に対してソクラテスが持ち出してきたのが魂の輪廻転生の説とその転生の繰り返しの間に「魂はあらゆるもの $\pi\upsilon\lambda\alpha\sigma\tau\alpha$ $\chi\alpha\iota$ $\rho\upsilon\tau\alpha$ を見えた」のであり、「魂が学んでしまっていないようなものは、何もない」(81a6-7)という主張である。さらにソクラテスは「徳についてもその他のことについても、以前知っていたものであれば想い出すことはできるのは、従って不思議なことではない」(87g)として、「本性的なるもの $\phi\upsilon\sigma\epsilon\alpha\varsigma$ はすべて同根同族のもの $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\omega\delta\epsilon$ である」(81g9-d) という仮説を持ち出す。その意味において「あらゆる $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 」はやはり「徳についてもその他のことについても」を承けるべきであろう。やはりここでは探求されるべきもの「本性的なるものすなわち「 $\mu\alpha\tau\epsilon\rho\iota\kappa\alpha$ 」であるところのもの」(Phaedo 75d2)の同族性を考えるべきであり、「everything that exists」とするのは行き過ぎである。 $\pi\upsilon\lambda\alpha\sigma\tau\alpha$ $\chi\alpha\iota$ $\rho\upsilon\tau\alpha$ をこのように解すべき理由はなくように思える。われわれの場合によつては「ソピステス」における「エイドスの結合」も視野に入れてイデア(エイドス)の連合を中心に考へてゆく。ただその際徳や価値そのものを $\pi\upsilon\lambda\alpha\sigma\tau\alpha$ $\chi\alpha\iota$ $\rho\upsilon\tau\alpha$ で受けることができるかという問題がある。検討を要する。さらに Bluck の意見を尊重して「バイドン」(73c9s)における想起の問題の要点をまとめると、以下のようになる。
- (1) 見ることや聞くことそしてその他の感覚作用を始める前に、「等しいもの」など(50c11-2; 美、善、正義、敬虔そのもの)が何であるかの知識を得てしまつてゐる(75b4-6)。
 - (2) (忘却した場合)後から諸感覚を用いて以前有していたそれらについての知識を再び捉え直す(83d)。
 - (3) (2) は学ぶことであり想起することである。
- したがつて、もし「バイドン」を一つの根柢とするなら Bluck の説は受け入れがたい。やはり同族的なるものは本性的なるものでしかない。ただしここにはなお二つの前提が必要である。

(4) 本性は全体として同族的である、

(5) それゆえにそのような本性を宿すそれぞれの事象もまた同族的となる。

この(4)(5)の関係は逆転しない。

それでは本性上同族的なものが同族性を以て関係し合うとき、それはどのような関係となるのか。その一つの答えをアリストテレスの「範疇論」が提供する。徳や価値そのものが在るといっても、それは未だ日常語的に言えは複合的な概念や命題を形成する以前の可能的なかたちでつまり相互に引き合うべきものとして存在すると言うべきであろう。ここで「ソピステス」の一文を引いておく。

(6) 諸エイドス相互の結合からロゴスが生じる(259e2)。
例えば「テアイテトスが座っている」という如きがその一例である。

「本性的なるもの」のあり方については「パイドロス」のミュートスにおける純粹思惟の対象としてのイデア的世界の描写(249c6)がそれを証言する。「魂の觀照するものは正義そのものであり、節度であり、知識である。…(中略)…同様にして魂は他の真に存在するものどもを見て楽しみを終えんと…」(250b)という風に語られている。なお注目すべきことにこの一節には善そのものも美そのものもない。また徳としては勇氣や敬虔もない。

(16) それぞれの形相の自己同一性を示す典型的な表現の一つは、「これらのもののおののまさにてであるところのものは、つねに単一の形相 *ἰσμενός* としてただそれ自体として *αὐτὸ καθ' αὐτὸ* 存在するもの *ὅν* であり、このようにして同一性を維持し *κατὰ ταύτην ἔχει* 如何なる時においてもまた如何なる点においても決して何らの変化 *ἀλλοίωσιν* を受けなす *ἐνδ' ἑαυτῶν*」(Phaedo 78d5-7)と云うものである。cf. Symposium 211b1-2.

(17) 従来の方法というのは、ポリスと人とを大文字と小文字の類似関係において、両者に備わるべき四つの徳を全体的視点から考察してゆき、そのおのおのが如何なるものであり相互に如何なる関係にあるかを明らかにしてゆくものである。初期対話篇における如きある事象がそれに拠つて成立する一つの相を画定してゆくという仕方限界を超えて行くものであるが、それぞれの徳についての知の厳密性あるいは根柢を欠いている。註(9) 参照。

(18) プラトンにおける *epistōs* は以下に掲げるようにいろいろな局面において用いられている。

(a) 神あるいはヌースとしての天体の循環運動(*Timaus* 47b)

(b) 神の魂と死すべきものの魂を運ぶ天体の循環運動(*Phaedrus* 247d5)

(b') 天体の循環運動に伴う神々の魂と死すべきものの魂の循環運動

(c) 天体の循環運動を観察する人間の魂の循環運動(*Timaus* 47d3)

- (d) ディアレクティケーによる探求の運動(*Republica* 504b2)。
 (e) ディアレクティケーを修得するための魂の運動(*Phaedrus* 274a2)。
 (b') については、回転する天体の運動に神がみと共に運ばれる死すべき者の魂の循環運動は、一回的なものではなく、神に従うことが出来ず真の存在を観ることが出来なくなるまで繰り返される(*cf. Phaedrus* 246c3-4)。神々の循環運動においては真の存在の観照は常に同様であるが(*cf. 247c2*)、死すべき者の魂のそれはつねに不安定である。詳しくは、藤田、上石、川口、「レトリケーとダイアレクティケー(II)」、三・二二(ダイアレクティケーの長い回り道)、美学藝術学研究十七、東京大学美学藝術学研究室、一九九八、一〇―二三頁参照された。
- (19) ソクラテスは究極の善について、「あらゆる魂がそれを追い求めあらゆる行為をそのためにこそなすもの、それが何かであるとは予感しつつも、そもそもそれが何であるかについては方途を喪い十分にそれを把握することができず、さらに他のものについてののうに恒常の信念を有することができないでいるもの、そしてそれゆえにそのような他のことどもについてもしそこに何か役に立つこと、*ὅσπερ*が あったとしてもそれを役立てることに失敗してしまふもの」(*Socd*11b)と言つように、「快楽によつて善を定義する」(*Soc*56)向きがあること、「善についての大きなそして多くの議論がある」(*Soc*52c)ことをきちんと認めている。またそれゆえにこそ善を知ることが「最も優れた人びと」(*Soc*6a)の責務となるのである。「最も優れた人びと」とはポリスの守り手となるべき人びとであり、まさにその知と行いを以てポリスの「役に立つこと」を為すべき存在だからである。
- (20) プラトンにおいては神が単数形でも複数形でも語られるが、われわれは神話からプラトン神学への移行が試みられていると確信している。その際神は単数形となり、一方では宇宙全体のことに関わり、他方では人間にとつてあらゆる善を*ἀγαθόν* (もの)の原因となる。そのようなものとして神は「本来祝福されたあらゆる真面目なに値する*κατὰ τὴν δικαιοσύνην ἀξιῶν*」(*Soc*334)とされている。
- (21) *cf. Soc*7d5: *ποροπύρον, δ' ἴσ' φῶσιν, ἢ καὶ τοῦτο καὶ τὰλλα πάλιν ἀνομιλίκεν*。
 (22) プラトンの神学にとつては、前掲書(註6)二二章二節と註(10)を参照された。
 (23) *cf. Soc*1-2: *ἐπιγέλειται* ... : *ὁς τῆς ψυχῆς ὄνος ὁς ἀπὸ τῆν ἐστίν, ὁς* の次に来る語はこの用例では*ἀναστός*だが、「弁明」に関する限り *βέλτοτος* が多し(*cf. 24d1, 29e1-2, 36c5-8*)。
 (24) *ὁσπερ* については、さらに言えばソクラテスの行動はそれを為すことが役に立つこと、*ὁσπερ* であるかどうかの準則に則る。例えばソクラテスは、「あなた方にとつても私自身にとつてもなんら役に立つことにはないようなところへは行かず」(*Apologia* 36c2-3)「個人的な関係において」人は自身がこの上もなく善き者かつ思慮ある者となるように心がけ、ポリスのことそれ自体のことを優先させるようにしなくてはならない(命題化のために文章に若干の変更を加えている) (*cf. 38*)と説得することを言う。

(25) *oīsa* の完一形、希求法。この用例も重要であるが、不定法 *eisēvetai* を極めてしほしは重要な文脈に現れる。括弧内は目的語に相当する

αὐτῶνδε。cf. *Aoplogia* 2144(καὶον κἀγαθὸν), *Phaedo* 85c3(τὸ σαφές), *Republica* 492e6(493a2: θεοὶ μοῖραν εὐαῖαν), 531e5(532a1: τὸ διακρίνεσθαι), 534c4(αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν et ἀγαθὸν), 581e1(τὰ ῥηθῆς)/*Leges* 966b6(αὐτὰ περὶ τῆν ἀληθεῖαν αὐτῶν), 966c3(c2: θεοὺς) etc. cf. *Republica* 493b7-cl.

(26) 「私的な場」が強調されていることの意味は、「ポリスにおける不正や違法に對してこれを妨げようとする」(31e3-4) ことの危険がある」とをソクラテスは十分に知るからである。「本当に正義のために闘おうとする者が少しでも安全に身を保とうとする」方途としてである。以下(2)(3)の概念(事象)を挙げてみる。漢字は語順を示し、括弧内は単複の別である。

(27) 正善美 *Leges* 731e6(pl), 957b7(pl)；正美善 *Gorgias* 461b6(pl), *Phaedrus* 276c3(pl), 278a3-4(pl), *Leges* 801c8-d1(pl)；「正不正・美醜・善醜」*Crito* 47c9-10(pl), 48a9-10(pl), *Euthyphro* 7d1-2(seg), *Gorgias* 459d1-2(seg)；善美丑 *Leges* 896d5-7(pl), *Epistulae* 342d4-5(seg)；美丑善 *Republica* 484d2(pl), 520c5-6(pl), 538d7-e1(seg)；美善丑 *Euthyphro* 7e6-7(pl), *Leges* 858d7(pl)；美醜善醜丑 *Republica* 493b8-cl(seg)。

若干の註を加えておく。(1) 上に挙げたのはすべて形容詞の名詞的用法である(δικαιοσύνη とは並べ難いか + cf. *Protagoras* 325a1: δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον)。(2) 善が最初に来る例はきわめて少ない(ちなみに善と美の場合、美善に比べて善美と並べ用例は少ない)。

(28) (adj.) は形容詞の名詞的用法の場合を意味する。(adj.+p.) は形容詞として人を限定する場合。(adj.+c.) はその他の限定。知恵・正義・勇氣・節度・敬虔 *Protagoras* 330b4-6, 349b1-2。

節度・正義・敬虔 *Laches* 199d7-8, 正義・節度・敬虔 *Protagoras* 325a1(adj.: τὸ ὅσιον), 329c4-5, c7-8, *Meno* 78d8-e1。
美・正義・敬虔 *Theaetetus* 172a1-2(adj. pl.)。

正義・敬虔 *Protagoras* 333b5-6, *Gorgias* 507b2-30, 523a7-b1(adv.), *Meno* 78d4(adv.), *Republica* 331a4(adv.), 615b7(adj.+p.), *Theaetetus* 172b3(adj. pl.), 176b2(adj. sg.), *Leges* 661b5-6(adj.+p.), 663b2(adj.+c), 959b8-cl(adj.+p.)。

敬虔・正義 *Republica* 463d5(adj. pl.)。
節度・正義について註(34) 参照。

(29) 『弁明』における正の用例

(a) 正 31e3-32a3: ὁμᾶν ἀναγκαῖον ἔστι τὴν ὄντι μαχομένον ἕνεκ τοῦ δικαίου, καὶ εἰ μέλλει ὀλίγον χρόνον σωθῆσθαι, 6-7: οὐδ' ἂν ἐνὶ ὁμοκράτει παρὰ τὸ δικαίον δεῖσθαι θάνατον, 8b-cl: μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου ἕμμεν μάλλον με δεῖν διακρινόμενοι, 33a3: οὐδέν τι πάρορε συγχωρήσας οὐδὲν παρὰ τὸ δικαίον, 36c2: εἰ οὐν δεῖ με κατὰ τὸ δικαίον τῆς ἀξίας τιμᾶσθαι。

(2) 1115 (1115-1116) 17c3: dikaiata, 18a2: dikaiou, a4: dikaiata, 7: dikaios, 20d2: dikaiata, 28b5: dikaiou λόγον, 8: σκοπεῖν ὅταν πρῶτην, πόρερον dikaiata ἢ δίκαια πρῶτην, καὶ ἀνοδος ἀγαθῶν ἔργα ἢ κακοῦ, 32c2: μὴ dikaiata, 42-3: τοῦ δὲ μὴδὲν ἄδικον μὴ δ' ὄνομα ἐργάζεσθαι, τοῦτου δὲ τὸ πᾶν μέλλει, e3-d: πρῶτων ἀξίως ἀνοδος ἀγαθῶν ἐπιθῆσθαι τοῖς dikaiotis, 35b9: dikaiou, e2-4: ὁ δικαστής, ... ἐπὶ τῷ κρίνειν ταῦτα sc: τὰ dikaiou), c8-d1: ἀ μὴτε ἠγούμαι κατὰ εἶναι μὴτε dikaiata μὴτε ὄντα, 42a1:

半神 41a4.

註 34b3-5: τινα ἑλάνων ἔχουσι βορβοῦρας ἐπιτοὶ δάκ. ἢ τὸν ὄρθον τε καὶ dikaiou, ὅτι συνίστασι Μετῆτρο μὲν ψευδομένω, ἐπιτοὶ δὲ ἀκρίβειοντι:

(c) 正 1115 28e5-29a2: φιλασοφουῦντα.

(d) 正美善 註 (27) 参照。

(30) 註 (27) (28) (34) 参照。

(31) 【弁明】では τὸ dikaiou を用いた固い表現が目立つ。ソクラテス自身の行動原理を繰り返し強調している。cf. 32a1: ἀνεπ τὸν dikaiou, 6-7: παρὰ τὸ dikaiou, b8-c1: μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ dikaiou, 33a3: παρὰ τὸ dikaiou, 36e2: κατὰ τὸ dikaiou, など註 (29) 参照。

(32) 【弁明】における σοφία の用例が十一あるのに対し、ἀνοδία の用例は一つである。もともとソクラテスが自身の知者たる所以を求めて他者の知を検証してゆくところに一つの活動の起点があるとされるので、納得のゆく差である。

(33) アリストテレスにおいては目的論的文脈に現れるのは善のみではない。命題 (B) の καλὸν καὶ ἀγαθὸν ὁρνεῖν について考察した折りに、「美にして善なる者」(この註においてのみ KA とよぶことにする) を「善のイデア」の位置に置く可能性を全く形式的に提示しておいた。もとよりそれがプラトンの用語法に叶うわけではない。そのことをここで一度考えてみる。善のイデア [A] が究極の目的である(この一つの意味は、[A] を厳密に知る)ことよって、原理上、あるもの S_n を誤りなく P_n (例えば、有用である) と判別できる述定する可能性が与えられることにある。この因果関係を逆にして言くと、事実上 S_n を P_n と呼んでいる場合、述語 P_n を成立させている X とは何か、というのが、初期対話篇における問いの立て方である。一般的なイデアの場合には、「美しい」という述語の根拠は「美そのもの」となるから、全く形式的に、あるものが事実上 KA と述定されるのであれば、その根拠は「[K]」ということになる。その意味で美が目的の位置に現れてもさして不思議ではない。むしろ KA という述語は限定的意味領域を有する一般的なカテゴリーと同じではないとしてもである。プラトンに関する限り美が目的論的文脈における目的の位置に立つことはないように思われる(むしろ例えばエロースにとっては美なるものも善なるものどもは限定された意味での目的である。cf. Symposium 203d4-5)。しかしアリストテレスには次のような言葉がある。「善や美 τὰγαθὸν καὶ τὸ καλὸν は多くの物事の認識あるいは運動の端緒 ἀρχὴ τῶν」(Metaphysica 1013a21-22)。目的 τὸ σ

εὐερα は端緒の一つであるから(εf:fid.20-21)そして他に端緒と呼ばれる者は該当しないので、善や美は多くの物事の認識あるいは運動の目的である」と言い換えることが出来る。なおここでは語順は美善ではなく善美である。ただし「形而上学」一卷三章や「ニコマコス倫理学」冒頭および二章その他の目的論的・目的論的文脈には美は現れないし、語られるのは善ないしは善と最善(ἀριστον)である(Metaphysica 982b7, Ethica Nicomachia 1094a23)。ただ「動物部分論」に「自然物がそのために存立せられ生成しているその目的は美の領域に入る」(645a29-30)という言葉があるのみである。この言葉にはしかし解釈が必要である。拙著「藝術の存在論」一七三—一七八頁、前稿一・二一・一を参照されたい。

(34) 正義と節度のみが言われている用例。表記は註(27)および(28)に準ずる。節度・正義 Gorgias 519a2, Phaedo 82b1-2, Symposium 188d5-6, 209a8, Republica 364a2, 500d7, 591b5, Leges 632c7。正義・節度 Memo 73b1(adν), 73b2, 79a4, Republica 506d4。

(35) 「知恵・勇氣ある」は他のなにかの徳」というような表現において、「他のなにかの徳」の中に美や正義が含まれる事例は皆無であると思われる。何よりも美は徳として扱われてはいないからである。

(36) 【弁明】における徳の用例

徳(29e5, 35b1, 38a3) 裁判官や弁論家の徳(18a5) 市民に相応しい徳(20b2) 人間としてポリスの民として持つべき徳(20b4) (人間にとって善なるものの根拠となる)徳(30b3) 徳に配属する(γ)ν(31b5: ἐπιμελείσθαι ἀπεργί, 41e4-5) マテナイ人で徳において際だっている人物(35b1) 知恵・勇氣ある」は他のなにかの徳(35a2-3: ἀλλὰ ἢ ἡνιωθὸν ἀπεργί)。

(37) 【弁明】における美と善の用例

- (a) καλὸν κἀγαθὸν 良(κ)美(θ) 20b1, 25e9, 価値的事象 21d4: καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι,
- (b) καλὸν 一般的に 19e2, 37d4, 田川(γ)市民(γ)キリス全体に(γ)ν 34e3, 39d6: εἰδικαλίστη καὶ ὁ ἄσθη, μὴ τοῦς ἐλλογος κολοῦεν ἄλλ' ἑαυτὸν παρασκευάσειν ὄναος ἔσται ὡς βέλτιστος, (γ)ν・正義 22c3: πολλὰ καὶ κατὰ, 22d2, 35c8-di: ἃ μίτη ἡθωμαι κατὰ εἶναι μίτη δίκαια μίτη ὄστα.
- (c) καλῶς 22d6: ἐξεργάζεσθαι, 28b6: λέγεις, 39d5: διανοεῖσθε.
- (d) ἀγαθὸν 人 22d6: οἱ τοιγαυτὶ καὶ οἱ ἀγαθοὶ θυμολογοῦσι, 28a8, b9, 32e3, 41d1. 善(γ)人 (γ)ν 24b5: τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλόμολιον, 25c8-9: οἱ δ' ἀγαθοὶ ἀγαθὸν τι, 25e1, 29a8, b8, 30a6, b4, 36d2, 3, 37b7, 38a2 40b7, e3, 4, e7.
- (e) ἀριστον 30b2: ἐπιμελείσθαι ... ὡς τῆς ψυχῆς ὄναος ὡς ἀριστη ἔσται, 35d8: ὄμη μέλλει εἶμολ re ἀριστοεῖναι καὶ γίλν.
- (f) βέλτιστον 24d1: ὄναος ὡς βέλτιστοι οἱ νεώτεροι ἔσονται, 28d7, 29e2: καὶ τῆς ψυχῆς ὄναος ὡς βέλτ ιστη ἔσται οὐκ ἐπιμελήν οὐδὲ φροντίεις; 36e6-7: ἑαυτὸν ἐπιμελήσθαι ὄναος ὡς βέλτιστος, ἔσται, 39d8: ἑαυτὸν παρασκευάσειν ὄναος ἔσται ὡς βέλτιστος.

(38) 「ニコマコス倫理学」においてアリストテレスは「μεγαλοψυχία はいわばもうもの *δυσία* からなる *κόποιος* のことである」と言う (cf. 124a1)。説明は前稿一・二・一に詳しいが「καλοκτρία はもうもの *δυσία* の集成ないし統一態」と解釈される。しかしアリ

ストテレスにおいてはこれ以上の論理の展開はないし、またこの概念が目的論的文脈に立つわけでもない。註(33)参照。

(39) 因みに *Liddle & Scott* に従えば初期の著作家達には *καλοκτρίαδος* という縮約したかたちはない。また *το καλοκτρίαδος* というように抽象化されたかたちもない。

(40) 「エウデモス倫理学」においては一層分析的な考察が認められる。まず、真にこの *καλοκτρία* という名をもつ人はそれぞれの *δυσία* を有してはなくてはならないことが (cf. *Ethica Eudemia* 1248b11-13)、身体の健康を例として確認される。すなわち、一般的にあるものが「全体」(1248b16)としてしかじかのもと言われた場合には、「ある全体の構成要素の」全て *κατα* あるいはその大部分もしくはその主たる部分は必然的にその全体と同一のありかたを有している」(b14-16)からである。ただし、この *καλοκτρία* の問題を直ちにおのおの徳の位相に還元して解釈するという方法がかえって *καλοκτρία* という名そのものの体系的な存在理由を奪うという結果を招来したようにも思われるのである。そのことの当否は別として、「弁明」から「国家」を経て「法律」に至るまでプラトンが徹底して *καλοκτρία* の名に拘りこの二つを徳とは異なる包越的位相において用い続けたのは、やはりアリストテレスよりも価値論的再構築に強い志向を有していたからであろう。ただアリストテレスの *δυσία* の概念についてはプラトンの善のイデアや神の問題と対比させながら考察する必要がある。

(41) クセノポンの「想い出」やアリストテレスの「形而上学」、「ニコマコス倫理学」、「政治学」における用例は前稿の註に詳しい調査結果がある。

(42) ソクラテスは「このような(探求の)行程をディアレクティケーと呼ぶのではないか」(32b)と問いかける。なお、ディアレクティケーによる善の実体のロゴスを把握することが後に提案される (cf. 34b2-d1)。

(43) *Liddle & Scott* には *αὐτὸς ἄρα ἕνα perfect gentleman* (S. Jones) の中に道徳的な意味合 *S* において *a perfect character* を指示するようにもなったとある。われわれが中心テーマとしている「弁明」*καλοκτρίαδος εἰδὲν καὶ μὴ ἄρα ἕνα perfect character* (2.1.20) やアリストテレスの「大道徳学」(1207b25)とともに後者に大別されている。

(44) 朱熹「四書集注」に「善者美之實也」とある。また「盡美矣、又盡善也」と言うのは禪讓によつて帝位を襲った舜の「徳性」すなわち「又以捐遜而有天下」によるとしている。なお韶については「述而篇」十三に「子在齊、聞韶樂三月、不知肉味、曰、不圖爲樂之至於斯也」と言われており、また「衛靈公篇」十一には治世についての顔淵の問いに答えて孔子は「樂則韶舞」と語っている。なお「樂正」という言葉が子罕篇十五に見える。なお「善美」という二字熟語の成立については、価値の序列から言えば「善美」であるが、「盡美矣、

又盡善也」の語順から言えば「美善」である。中国においても日本においても両方の用例がある。以下に続く二つの註を参照されたい。(45)「善美学」は「エステチーキ」とルビをふられて明治七年に刊行された『百一新論』上下二冊の内巻之下にある(188)(西周からの引用はすべて全集四巻本から行う)。なおここには「總テ簡様ナコトヲ参考シテ心理ニ徴シ、天道人道ヲ論明シテ、兼テ教ノ方法ヲ立ツルヲヒロソヒ、譯シテ哲學ト名ケ」ある。同じく巻之下には「又善ト云フ考ハ、形ニ顯ハレタ物ト見ルト美ト云フ考ガ出、事ニ顯レタト見ルト能ト云フ考ガ出、物ノ質ト見ルト好ト云フ考ガ出ルデゴザル、夫故善美能好ト云フ考ガ教ノ本トナルデゴザツテ」(28)とあって、『美妙學說』(明治五年あるいは十年前後)における「善ナルモノハ自ら正ニシテ、其形容ニ表見シタルトコロ美ニ非ザルハ莫ク」(140)を想起させる善と美の關係をめぐる思想、そしてまさしく「善美」の語が見える。

西は『明六雜誌』(38,39,40,41)に掲載された「人世三寶說」(明治八年)において、「利学ノ大旨ニテハ人ノ斯此ニ處スル一大目的ハ最大福祉(ルビはモストグレートハッピーネス)ト見エタリ、・・・而テ今茲ニ論スル旨趣ハ此一般福祉(ルビはゼネラルハッピーネス)ヲ人間第一最大ノ眼目ト立テ、此ニ達スルノ方略ヲ論セントス」(151)と功利主義的哲學の主意を述べ、「方略媒价」としての「人世三寶」として健康、知識、富有の三つを挙げている(151)。ここにおいて興味深いのは「之ヲ求メテ此ヲ全ウスルノ道其盛大ヲ極ムレハ、人世ノ美且善ナル愈、進ミ愈、明カナルニ至ラムト」(156)と言っていることである。「美且ツ良」(五二六頁)という言葉も見える。この「美且善ナル」という表現は現在のところ他に用例を見ない。直接もしくは間接の典拠は『美妙學說』で引かれた孔子の「盡美矣、又盡善也」であることには疑いの余地がないが、ひよっとしたら西はその西洋哲學史の研究(全集一卷に『西洋哲學史の講義断片』が収録されている)において古典ギリシア前期のカロカガティアの言葉や思想に触れもしていたのであろうか(？)。ところが後の文脈では、「此如ク權義相立チ其間ニ於テ苟モ犯スコトナケレバ、人道ノ大本立チ德行ノ基礎備ハル、然レドモ未タ善美ヲ盡セリト謂フ可ラス、其善美ヲ盡スハ即チ他人ノ三大宝ヲ貴重シテ其三禍鬼ヲ除クニ在リ、是即人ヲ愛スル己ノ如クシ、己達セムト欲シテ人ヲ達スルノ例規ニシテ、人世至大至高至美至善ノ徳タリ」(22)と述べている。「善美ヲ盡ス」という用語法も「論語」に由来する言葉として十分人口に膾炙したものと考えられるが(例えば『新潮國語辞典・現代語・古語』の「善美」の項には「善美をつくした建築」という用語法が例示されている)。因みに西と同じ明六社の同人福沢諭吉の『文明論之概略』十章において、「宗教は洪大なるに過ぎ、善美なるに過ぎ、高遠なるに過ぎ、公平なるに過ぎ」とあり、極めて一般的に「善美なる」を用いている。西の言う「至大至高至美至善ノ徳」とはどこから来たのか。もとより儒教思想においては「大」は「天」をその典型とする価値で「仁」はむしろのこと、「聖」すら越えるものであるが(『論語』泰伯篇十九参照)、「至大至高至美至善ノ徳」はこれも直接の典拠はなく東西の思想を西が総合したものかも知れない。もとより西が西洋の思想の原典やその翻訳を読んだということではないが、「孔子曰ク身ヲ殺シ以テ仁ヲ成スト、而テ西方ノ聖人ハ自ら之カ例ヲ示セリ」(523)と云う言葉が(1)の末尾にある。

(46) 例えば『日葡辞書』には、'ienbi' (ゼンビ) として収録されており、語義は、'Yogu itenxixi' (善く美し) 説明されている。また「時代別国語大辞典・室町時代」には「善」の項に「善尽くし美尽くす」が挙げられ、「美尽くし善尽くす」と注されているが、「盡美

矣、又盡善也」の語順から見ると奇妙に感じられるけれども、典拠としては何の断りもなくやはり「論語」「八佾篇」の「子謂韶、盡美矣、又盡善也、謂武、盡美矣、未盡善也」が挙げられている。なおこの「善尽くし美尽くす」は『日葡辞書』にもこのままの形で言われている(Xantiquuxi biquenxi)。「時代別国語大辞典・室町時代」はなお「太平記」の用例も記すが、「太平記抄」十五にはさらに「善尽くし美、論語ノ辞ゾ」とあって、ここでも「盡美矣、又盡善也」の語順の逆転を問題にはしていない。「角川古語大辞典」も同様に「太平記」の他二例を挙げている。全体としての意味や語感からこのような典拠の語順を逆転させた用語法が慣用化されたものとするのが穏当なところか。この点について興味深い事実がある。三浦梅園の「玄語」「例旨」六に「条理者、一一也。分而反焉。合而一焉。反觀合一。依微於正。非可以私調停。夫人者、以有意、能知能思。天者、以無意、能為能成。是亦其反也。先達推心觀物。終為心所私。雖美雖善。非天地之本然。況非美与善乎」とあり、「雖美雖善」や「美与善」なる言葉はおそらく「尽美矣、又尽善也」の語順を受けていると考えられるが、「日本思想体系」(岩波)では「その(先達の)説くところが」いかに善美であっても、天地の本然ではない。いわんや善でも美でもないものをや」と訳されている(島田慶次訳)。島田訳は原文の美・善の語順には関わりがなく「善美」としているので、「善美」という言葉やこのような並び方がそもそも念頭にないか、あるいはより人口に膾炙していると思われる方を選んだということであろう。因みに諸橋轍次「大漢和辞典」は「美善」と説明しているが、「善美」とは言い換えていない。また中国の「漢語大辞典」「漢語大詞典」とともに現代中国における代表的な辞典は「善」の項に①吉祥・美好として「如：尽善尽美」という説明を加えている。なおこの項では「説文」に続いて「論語」「八佾篇」の「盡美矣、又盡善也」が引かれているが、「如：尽善尽美」はこの語順を逆転したものでありそれについての説明はない。とはいえ、「尽美尽善」の用例がないわけではなく、「時代別国語大辞典・室町時代」には「実隆公記」の用例が見える。さらに明六社の同人であった中村正直はその訳書「西国立志編」(Samuel Smiles, *Self-Help*, N.Y. 1858) (明治四年) 一・二「人民は法度の本」において、"Even the best institutions can give a man no active help" (p.21) を訳して「邦国にて立つるところの法度(おきて)、たとい美を尽くし善を尽くすといえども、人民のために真実の助けとは成らざることなり」(講談社学術文庫版)としているが、この訳語はその漢学的教養からして明らかに「論語」の「盡美矣、又盡善也」を典拠とするものである。また中村は原典の "better habits" (p.22) を「他の風俗の美善なるもの」と訳しているが、これも「尽美矣、又尽善也」の語順に従ったものである。「美善」という二字熟語の中国における用例について、「大漢和辞典」や中国の「漢語大詞典」には「荀子」「哀公篇」ほか数例が見えるが、とく「荀子」における「所謂士者、雖不能尽道術、必有率也、雖不能遍美善、必有処也」という用例はまさしく儒教の伝統に立つものとして重要である。

なお『漢語大詞典』は「善美」に触れていないが「善美」の二字熟語の古い用例としては、諸橋『大漢和辞典』の挙げる『史記』「匈奴伝」のきわめて一般的な用例の他に、南山大学名誉教授山本和義氏の教示によって、『楚辞』卷第十「大招篇」の楚国の政治について述べた「先威後文、善美明只」があることが判明した。宋の洪興祖による「古注」も朱子の「新注」もこの「善美」という言葉そのまま注釈に用いている。また朱子はその『四書集注』においても、「衛靈公篇」十一の「樂則韶舞」(治世についての顔淵の問いに答えたもの)について、明らかに「八佾篇」を念頭に置きながら「取其盡善盡美」と語順を逆転させた注を施している。その意味では『漢語大辞典』における「如：尺善尽美」ということき説明は怪しむに足りぬ。

- (47) cf. J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, 1970(1924), p. 93: οὐδὲν καλὸν κτῆσθαι εἰδέναι, not to know anything worth knowing.

- (48) καλός はすでに前稿の調査において極めて多くいろいろな動詞と共に使用されることが分かった。共に使われる動詞やその目的語との関係と文脈によつては極めて重要な意味を有する場合がある。この用例はその典型とも言える。

- (49) 「ティマイオス」の創造神話においては、「最も善き造物神」(cf. 29.3, a5-6, e)が、「恒常的に自己同一性を保つ存在(イデア)に目を向けつつ」これを「パラテイマ」として用いながら」(cf. 28.6-29.3)「自己に似る者として」(cf. 29.2, 30a2)生成する者の内「もともと美しきものὁ κάλλιστος」(cf. 29.5b, 68e1-2)としての宇宙を造った(48)。

- (50) 神的な善は知性(ヌース)を指導的な位置に置く(cf. 631d5-6)。

- (51) cf. *Apologia* 28b8-9: ποτερον δίκαια ἢ ὄδικα ἠδὲται, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθὸν ἔργα ἢ κακοῦ, 32e3-4: ἠδὲται δὲ ἀγαθὸν ἀνδρὸς ἀγαθὸν εἰρηθῶν τοῖς δικαιοῖς.

- (52) 本文中の価値基準(正邪と美醜)によつて分類すると、不正かつ醜悪な弁論、不正な弁論、正にして美ならざる弁論、正なる弁論、正にしてかつ美なる弁論というふうになる。正にして美ならざる弁論とは説得のために同情を引くような道具立て(例えば幼児を法廷に立たせる)をするものである。もとより不正にして美なる弁論はない。美のないところでも正は成立しうるが、正のないところに美は成立しないからである。

なお、29e1に言う名は単に「私」とに関わつてゐる場合の「名」である。

- (53) 他の対話篇における敬虔の処遇については註(28)を見られた。

【弁明】における敬虔の用例は以下に見られるのみである。cf. 32d2-3: τοῦ δὲ ἡμῶν ὄδικον ἡμῶν ἀνόμοιον ἐργάζεσθαι, τοῦτον δὲ τὸ πᾶν μέλει, 35c2: εὐσεβῶτερον, 35c6-d1: ἀ μῆτε ἠγοῦμαι καλὰ εἶναι μῆτε δίκαια, μῆτε ὄντα, d1-2: ἀσεβείας.

- (54) 「」では「」のやうなものの全て πᾶντα ταῦτα」の中に少なくとも勇氣と知恵が含まれてゐると見なされる。というのも後に「知恵と

節度と勇氣と正義と敬虔、これらのものは名は五つあるが一つのことに向かっているのか、それとも…」(349b1-3)と、ソクラテスはプロタゴラスに問いかけているが、この言葉は「一つのこと」という用語法からしても、まさしく「正義、節度、敬虔をしてこのようなもの全ては一括して徳というある一つのものである」(329c4)を承けているからである。なお二つの文章における徳目の列挙の順序は変えられているが敬虔が明示的には最後に言われていることは注目に値する。

(55) 興味深いことに善のイデアへと至る文脈以外のところは正義と敬虔の組み合わせは多く見られる。しかしすぐ後に引用される「ユルギアス」(50b)におけるテーゼにあるように敬虔が極めて重要な徳であることは疑いない(註28を参照)。

(56) 例えば「正義や節度や敬虔あるいはその他何らかの徳の部分」(Meno 78d7-e1)という風に(cf. Protagoras 349b1-2)。

(57) ソクラテスは「ひとが最善のことと信じて私をそこに配置するとかあるいは誰か上司の者によってそこに配置されるときはどのようなときには、私にはそこに留まってあえて危険を犯さなくてはならないと思えるのです。そして…」(286b8)と述べているが、ここに言う「上司の者によって」となしたあたり訳した *τὸ ἀποπροσῆτος ἀποπροσῆτος* とはむしろ神のことである。ソクラテスには従軍の経験があるが、この時点において最も大切なのは、「神の命するところに従って」(286e)、「知を希求しつつすなわち私自身(の知)をまた他の人びと(の知)を検証しつつ生きてゆかなければならない」(65c)というところである。それゆえに「その場において死や他の何かを恐れて持ち場を放棄すること」は「醜ごと」(d11)であり「恐懼すべき *βεβωημένα*」(29a1)になる。ソクラテスに従えばそれこそが彼に対する訴因である不敬の罪ということになる。

(58) 単数形の神について「弁明」の用例を挙げると、21e5, 23a5, 28e4, 29d4, 30a6, 31a8, 35d7 などとなる。その他の例を拾うと *Phaedrus* 253a1, a4, b1, b4, c1, *Theaetetus* 176b2 などがある。しかし真の法の守り手の為すべきことを説く「法律」九六六前後の最も重要な文脈においては、複数形である(966c2)。ただこの複数形は決定的なものではない。

(59) *Chio* 48b6. 「善く生きる」という表現は以下に掲げる「弁明」の用例はそれを十分に補う。cf. *Apologia* 24d1: *ὅς βέλτιστος*, 46, d10, 28d7, 29e2, 30b2: *ὅς ἀριστος*, 36c7, 39d8.

(60) 画家と絵画の比喩は視覚的なイメージを介して詩作や哲学的営為をよりよく理解するためのものではない。cf. 377e1-3, 472d4-e1, 484c6-d3, 500c2-3, e3-4, 501a2-3, 501b1-7, 602d1-3, 605a5, a8-b2,

(61) 言うまでもなく「イデア的範型を用いて何かを仕上げる」という創造的形式の典型的表現は「ティマイオス」におけるパミュルゴスの宇宙創造神話にある。

(62) イデア論的文脈と関係のない模範(手本、範型、原型)ないし規準としてのとしての *κατάδειγμα* の用例は容易に予想されるように「国家」以前にもある。e.g. *Protagoras* 326c8, *Republica* 409b1 etc.

(63) Augustinus の 著 言 葉 の 用 び 等 ° cf. *De doctrina christiana* 1. i. (1): Duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inveniendi, quae intelligenda sunt, et modus profertendi, quae intellecta sunt. 因 々 (1) の modus profertendi だ 関 して 言 々 ね キ ケ ロ は genus dicendi と genus disputandi の 統 一 を 心 が け、この 点 が ま る し く 自 己 と キ リ シ ヤ の 哲 学 者 達 を 分 か つ 分 岐 点 だ と して いる (cf. *Officium* 1.2)。な お キ ケ ロ は 『 弁 論 家 』 だ は デ モ ク リ ト ス や プ ラ ト ン の 文 体 を 講 えて は いる が (*Orator* 67)、キ リ シ ア 人 の 内 で この 統 一 を な し えた 者 は テ オ プ ラ ス ト ス の 弟子 デ メ ト リ オ ス の み だ と して いる (cf. *ibid.* 1.4)。