

# プラトン『リュシス』における利己的な愛

脇 條 靖 弘

## 序

愛とは何かをテーマとするプラトンの『リュシス』を読んで持つ印象は「プラトンの愛は利己的である」というものであろう。それは、たとえば、ソクラテスの「役にたたない人間であるかぎり、だれからも愛されず、お父さんが君を愛されることもなくなるわけだね？」(210c)という言葉において顕著に感じられる。この印象はどの程度当たっているのであろうか。利己的な印象は「役にたつ」とか「利益」という言葉に負うところが大きい。ここで、「自己の利益になるものを愛する」という場合の「利益」を2つに分けて考えてみたい。

(1) 自己の利益の内容は他人の利益とは無関係であると考え。何が自己の利益となるかを判定する際に、他人の利益は考慮に入れられない。自己の利益を追及する際に、たまたま他人の利益になることが有効な手段となることがありうるが、それはあくまで手段であって、他人の利益をそれ自体として評価するということはない。

(2) 自己の利益の内容には他人の利益が含まれていると考え。何が自己の利益となるかを判断する際の基準のひとつに、それが他人の利益となるかどうかが含まれている。他人の利益は手段ではなく、自己の利益を構成する要素のひとつである。

両親の子供に対する愛を例に取り上げてみると、同じく子供を大切に思っている親でも、自分の老後の世話をしてもらうことのためだけにそうする親と、子供が成長し幸福となることそのものを自己の利益と考えている親とは一応区別できるであろう。ど

ちらも、自己の利益になるものを愛しているには違いはない。しかし、前者は(1)の利益にもとづいた愛を、後者は(2)の利益にもとづいた愛を子供にいただいているのである。こういう区別が一応成り立つものしたうえで、『リュシス』においてプラトンが「人は自己の利益となるものを愛する」と言うときの自己の利益の概念は(1)なのかそれとも(2)なのかを考察したい(注1)。

1

リュシスとの最初の対話(207d-210d)において、まずリュシスの両親のことが語られる。両親はリュシスの幸福を願っているはずである。しかるに、幸福とは自分のしたいことをすることである。だから両親は何でもリュシスのしたいことはさせて、それを止めることはないはずである。ところが、実際はリュシスは自分のしたいことを両親からほとんど許可されていない。戦車競争の車に乗って手綱をとること、荷馬車を引く驟馬を取り締まること、自分で自分を取り締まること、機や糸、箒や梭、その他の糸つむぎの道具などにさわること、等々。ここで、ソクラテスは「リュシスの両親はリュシスの幸福を邪魔している」と言う(208e)。しかし、これは逆説的な言い方である。実際には、リュシスの両親は、リュシスがこれらのことを「やらないほうが幸福である」と考えて、現状においてリュシスの最大の幸福が得られるように配慮をしているのだと考えられる。当然、この箇所の中で言われているように、両親はリュシスの幸福を考えているのであって、もっぱら自分達の幸福のための手段として子供の自由を奪っているのではない。

これに続いてソクラテスは、リュシスが家政についてよく心得ていれば、隣人は彼に家政をゆだねるだろうという例を持ち出す。この場合は、隣人は利己的な動機でリュシスに自由を与えるのだと考えられる。しかし、さらに、これに続く例では、はたして、ある人が他人に自由を与える際の動機が利己的なものであるのかどうかは決定し難い。アテナイの市民達が、政治能力のあるものに政治を任せるのは、おそらく自分達の利益を考えてのことであろう。しかし、政治家は共同体の利益を図る者であるとするならば、ヴラストスが言うように、共同体の中には政治家自身も含まれるのだから、必ずしも利己的な動機であるとはいえないかも知れない(注2)。ペルシア大王が息子に料理や政治をさせないという例についても同様である。また、息子が目

の病気にかかっているときに目に触ることをゆるさないという例においては、大王はおそらく息子の利益を考えているのであろう。

さて、これらの例をふまえて、210c-dにおいて、少年リュシスの両親をふくめた他人は、リュシスが「役にたたない人間であるかぎり」彼を愛することはないということが語られる。この言葉は、さきに述べたように、非常に打算的な愛をイメージさせる。プラトンにとって、利益を考慮に入れない、いわば「純粹な愛」というものは存在しないのであろうか？

ヴラストスは、ここの箇所で、「役にたつ」と言われているのは、かならずしも、両親その他の「相手にとって」役にたつことであるとは言われていない、と指摘する。このテキストは、リュシスが、「第三者にとって」、あるいは、「人々の1つのグループないしいくつかのグループにとって」、あるいは、それゆえに、「リュシス自身にとって」役にたつならば、相手に愛されるということを意味するのだと解釈することが可能である。しかし、逆に、両親がまさに自分たちの利益のみのために賢いリュシスを愛するというまったく利己的な愛の概念も否定されているわけではない、というのがヴラストスのこの箇所の解釈である（注3）。

しかし、「役にたつならば愛する」と言われるときに、役にたつのは愛する本人にとってのことであるのは動かし難いのではないか（注4）。ここで言われていることを字義どおりにとるならば、父親はリュシスが自分にとって「役にたたない」なら、すなわち、自分の利益にならないなら愛さないはずである（210c）。しかし、父親が息子にさまざまな制約を課すのも、さきほど確認したとおり、リュシスの利益を考えてのことである。だから、ここでは父親の利益の中にリュシス自身の利益が含まれていると考えられる。リュシスは父親にとって、それ自体利益になる存在であるということである。子供の利益を父親は自分自身の利益と考えるからである。

リュシスは、何も知恵をもたない現状においてさえ、両親の愛情の対象となる。さらに、彼が知恵をもち、さまざまなことの「役にたつ」者となれば、当然リュシス自身の利益をはかり、それを自分自身の利益と考える両親の利益を凶ることにもなり、さらに、リュシスの利益ではないが両親の利益であることもリュシスの知識によってもたらされるだろう。そうなれば、リュシスはさらに彼の両親その他の人から愛されるものとなるのである。現状のリュシスにおいては、両親から非常に多くの制約が課せられている。しかし、そのことから直ちにリュシスの利益が考慮に入れられていな

いとはいえない。それは、『国家』590c-dにおいて、知性的部分が生まれつき弱い人は他の人の知性的部分によって支配されることがその人にとって「より善い（ためになる）(ameinon)」と言われているのと同様の考え方である。

しかし、これには不満が感じられるかも知れない。他人が自分に利益をもたらそうがもたらすまいが、それには関係なく同じ程度に人間は人間としての資格で愛の対象となるべきだ、と考える者があるかも知れない。しかし、ここではプラトンはそうは考えていない。プラトンの愛には、人をそれ自体として（自分の利益として）尊重する愛と、人や物をそれら以外の善をもたらす手段として尊重する愛の両方を含まれているのである。だから、何の知識も持たないリュシスが両親から受ける愛が、知識を持ったリュシスが受けるそれより少ないのは、プラトンによれば、当然なのである。

『リュシス』に戻ると、210dにおいて、

で、君、君が賢くなれば、だれもかれもが君の友だちとなり、君の身内になるわけだね。君は役にたつ善き（注5）人間なのだから。そうならないばあいは、他の人たちはもちろん、お父さんやお母さんも、他の家の人たちも、君の友ではなくなるわけだ。

といわれる。さきほどの利益の理解によれば、リュシスは知恵をもたなくても両親の利益となることができ、両親に愛されることが可能であるということであった。しかし、ここでは知恵をもつことが愛されることの必要条件であるように語られている。これはどのように解釈すればよいのであろうか。何度も述べるように、両親が現状のリュシスを愛していることは否定し難い。しかし、知恵をもったリュシスを両親はさらに愛するはずである。現状においてリュシスが受けている愛は、十分な愛ではないのである。その十分な愛を獲得するために、リュシスは知恵を得る必要がある。ポロティンが言うように、ここでの愛は、そのような十分な愛について言われているのだと考えればよい（注6）。また、あとで述べるように、このソクラテスの言葉は、両親の愛に安住しているリュシスに、有益な人間となるために努力することの重要性を悟らせるために、あえてかたよった立場で語られていることも考慮しなければならない。

以上の考察で、リュシスとの最初の対話においては、プラトンが実際に用いている

例から考えて、プラトンが利益の(1)の概念ではなく、(2)の概念を用いていると解釈することが可能であることがしめされた。

2

ヴラストスは、『リュシス』において、プラトンの利己的愛の側面がはっきりと表れるのは、213e 以下の議論においてであると言う(注7)。

つまり、相手から助けをもらうために貧しい人は富んでいる人と、弱い者は強い者と、どうしても友だちにならざるをえないし、病人は医者と友になり、また、およそ物を知らない人はみな、知っている人を欲し、その人を愛せざるをえなくなる、・・・(215d)

これは、straightforward utility-love である、とヴラストスは言う。さらに、彼はソクラテスが次のように一般化して論じるとき、エゴイスティックな「愛」のパーспекティヴが明らかになると言う。

ところで、何ものも必要としない人は、何ものかを求めることもまたないだろう  
ええ、そうです  
そして、求めることのないものは、愛することもまたないだろう  
たしかに  
ところが、愛していないような者は友ではない  
そういうことになるでしょう (215b-c)

「ソクラテスが考えている愛する者は他人を他人のために愛することができない者であるように思われる。そうでなければ、なぜ、自分がたまたま必要としない善を作り出す人に対して彼(愛する人)はいかなる愛情も感じないのであろうか」とヴラストスは言う。

これらの箇所では、プラトンは愛の根底に、なんらかの欲求をおいていることは確かである。すくなくとも『リュシス』においてそれは一貫して保持される根本前提とな

っていると思われる。『リュシス』において考察される議論はすべてアポリアーに終わるのであるが、この根本前提が誤ったものであるとは認められず、これを前提にした議論の一つが失敗した後もまたあいかわらず次の議論で用いられるのである。さらに、この欲求は「善きもの」に対するものであることは、221 以下においていったん否定されるまでは、保持されている。そして、いったん否定されたにもかかわらず、対話篇の最後 (222d) において奇妙な仕方でも再び現れる。これらのことから、ここではプラトンは、愛は人が利益 (善) を求める欲求にもとづくということを前提にしていると考えてよい。

しかし、プラトンが愛をこのような欲求にもとづくものと考えているということだけから、プラトンのいう愛が (1) の利益だけを求める利己的なものであるとは言えないだろう。ポロティンが指摘するように、『饗宴』 (208) においてプラトンは両親の子供に対する愛でさえ、人が不死を求める欲望に起因するものと考えている (注8)。両親の子供に対する愛は、まさに、(2) の利益を求める場合の典型である。すべての愛は人が利益を求める欲求にもとづく、と考えることは、利益の概念を狭くとらなければそれほど不自然なことではない。ここで、プラトンは、すべての愛を理解するために、「善への欲求の充足」をモデルとして考えようと試みているだけである。欲求の意味を狭く解釈して、その狭い意味での欲求に合致しない愛は認めない、というのではない。確かに、そのモデルの「例」として挙げられているのは、病人が医者を求めるというような、狭い意味での利益をもたらす場合であるが、あくまでそれは典型的な例であって、それ一般的な愛の説明に用いる場合に、利益の概念を狭くとる必要はないと思われる。

### 3

218d において、ソクラテスは、つぎのような一般原則を述べる対話を始める。

およそ、友であるときは、だれかの友であるのではないか

もちろん、そうです

それでは、何かのために、何かのゆえに、そうであるのか、それとも、何の目的もなく、何の原因もなしに、そうであるのか

それは、何かのために、何かのゆえに、です

そして、ここでの「何かのために (heneka)」の「何か」にあたるものは善きものであり、「何かのゆえに (dia)」の「何か」にあたるものは「悪しきもの」であるとされる (218e-219b)。たとえば、病人は病気という悪のゆえに、健康という善のために、医者という善の、友となる。そこで、ソクラテスは「その健康は友であるのか、友でないのか」とメネクセノスにたずねる。メネクセノスは「友です」と答える。そうすると、健康もまた「何かのために」友であり、その何かもまた他の何かのために友であるというふうに、どんどんさかのぼっていくと、

しまいにぶつたおれることになるか、さもなければ、もうそれ以上は他の友にさかのぼることのできないような源に達して、そこではじめて、「その最初の(第一の)友のために、それまでの他のすべてのものも友であったのだ」ということを認めることになる (219c-d)

と言われる。「真に友なるものは、かの第一のものであって、それ以外のもろもろのものは、かのもののために友であると言われるもので、いわば、その影にすぎない (219d)」とソクラテスは言う。さらに、

たしかにわれわれはもろもろのものを友と言葉のうえで呼んではいるけれども、われわれがそれらのものを愛するのは、たぶん、それらのいわゆる友の究極にあるほんとうの友を愛しているからなのだろう。そのほんとうの友 (好ましいもの) のために、他のすべてのものがわれわれにとって友となるのだろう。そのような究極のものこそ、真の意味で友であるということになる

と述べられる。

アーウィンはこの箇所をふまえたうえで、『リュシス』における愛は、他者の利益をそれ自体として考慮するものではなく、単に自己の利益をはかる手段として考えるものであると言う。アーウィンの議論はこうである (注9)。ソクラテスはAのBに対する愛はAの幸福 (アーウィンの解釈では、これは「最初の友」にあたる。) に貢

献すると考えている。徳を一種の技術と見なすソクラテスの基本的な見解（アーウィン はこれを TV = The Technical conception of virtue と呼ぶ。）からして、この幸福の構成要素に対して、徳であり技術であるところの愛は何物も付け加えることはない。つまり、幸福の概念は、ある意味で、愛とは独立に決定されている。さらに、『リュシス』のこの箇所から読みとれる「他の善に貢献するいかなる善もそれ自体としての善ではない」という考え方（アーウィンはこれを LG = The Lysis-principle about goods と呼ぶ。）からして、究極の友以外のいかなる友もそれ自体として価値のあるものとは考えられていないということになる。

このアーウィンの主張は正しいのであろうか。ソクラテスがこの箇所で持ち出す例は、まさに、両親の子供に対する愛であることは注目に値する（注10）。両親が子供の幸福を願うという場合においても、プラトンによれば、子供の幸福は両親の幸福の一部をなす構成要素、すなわち「それ自体としての善」ではなく、単に自分の幸福のための「手段としての善」にすぎないのであろうか。

人が何かを大切にしているばあい、たとえば父親が息子を他の何ものよりも大切なものに考えているばあいなど、何よりも大切なその息子のために他の何ものかをも大切なものに思うということはないだろうか。たとえば、息子が毒を飲んだということを知ったばあい、もし酒が息子の命を助けてくれると思えば、酒を大切なものに思うのではないだろうか

もちろんです

それで、その酒の入れてある容器さえも大切に思うのではないか

そうです

そのばあいに、いったい、陶器の盃や五合の酒のほうを自分の息子よりも大切に思ったりするだろうか。そんなことは、けっしてあるまい。(219d-e)

プラトンは、この例で、父親にとって子供（の健康）は、さきに言われた最初の友に対応するものとして語っている。けっして、手段としての友に対応させてはいない。私はこの例を単なる比喩とは考えない。子供の健康はこの場合父親にとっての「最初の友」なのである。アーウィンはここで言われている「最初の友」を本人の幸福の「全体」と同一視しているが、『リュシス』のこの箇所で、「最初の友」をはっきり



と「幸福」に言及する言葉はない（注11）。むしろ、ここでの「最初の友」とは、幸福に含まれるさまざまな構成要素のそれぞれであって、その中には他人の幸福が含まれていると考えられるのではないか。

結局、この箇所では、「悪くも善くもないものが、悪であり敵であるもののゆえに、善きもの、友なるもののために、善きものの友である」（219b）という考えを突き詰めて行くと、「そのほんとうの友（好ましいもの）のために、他のすべてのものがわれわれにとって友となる」（220b）、『最初の友』に至るということが語られるのであるが、すくなくともこの議論の論理そのものからは、この最初の友は「ただ一つだけ」存在するということは帰結しない。無限後退を断ち切る真の友がいくつあっても構わないはずである。そして、そのそれぞれが幸福を構成する要素であると考えればよいのではないか。たしかに、この最初の友は単数形で語られている。さらに、219d においては、最初の友のために「他のすべてのものも」友であった、と言われている。しかし、ここで「すべて」と言われているのは「これまでさかのぼってきた」友すべてという意味であって、「ある人にとって友と呼びうるものすべて」という意味ではない。また、単数形も一つの系列において考えれば、一つの最終があるということの意味するに過ぎないと考えられる。

また、私は、アーウインのいう LG が成り立つのかを疑問に思う。アーウインはLG を次のように定式化している。

LG. If  $x$  and  $y$  are goods, and  $x$  contributes to  $y$ ,  $x$  is not good in itself. (注12)

「ある善に貢献する善はそれ自体としての善ではあり得ない」というテシスは、すくなくともそれ自体としては、奇妙なものであると言わざるを得ない。アーウインも認めているように、たとえば肉体的健康はそれ自体としても善きものであり、他の善に貢献するものでもあると思われる。実際、『国家』第2巻の冒頭で善が3つのクラスに分けられる際には（357a-e）、健康は「それ自体としても、その結果のゆえにも善きもの」のクラスに入れられている。さらにそこでは、肉体的健康以外にもいくつかそのクラスに属する善があげられている。しかし、『リュシス』のこの箇所では、まさにその健康が「ほかの何かのために」友であり、真の友であるところのものの「影

にすぎない」と語られている。アーウィンが LG を導く根拠である。しかし、Zeyl のいうように、この箇所をそれほど強く読む必要はないと思われる（注13）。何かほかの善のために求められた善は、「その点においては」、（つまり、「何かほかの善に貢献するものとして求められた善であるかぎりにおいては」）それ自体として求められた善ではない、ということはこの箇所は述べているにすぎないと考えられる。したがって、『国家』における肉体的健康がそれ自体として善であるとする考えと、『リュシス』のこの箇所が矛盾すると考える必要はないのである（注14）。

#### 4

これまでの議論においては、愛は自己の利益、善を求める欲求にもとづくものとして、語られてきた。そして、われわれは、この利益は必ずしも（1）の意味での利益と解釈する必要はないということを確認した。ところが、220d 以下の議論において、悪が減びても欲望はあることが認められ、欲望こそがこれまでの議論における原因とはまったく別の「愛し愛されることの原因」として表れてきたことが語られる。

しかし、この善とは関係のない欲望を愛の根本に据える考え方を、プラトンは「論駁されるべきもの」として提出しているように私には思われる。221d のソクラテスの言葉は、そのことをよくあらわしている。

それでは、いったい、いまぼくたちの言っているほうがほんとうなのだろうか。つまり、欲望が愛（友情）の原因であり、そして、欲望をもっているものが、自分の欲するものに対して、それも欲するそのときにおいて友になるのであって、さきほどぼくたちが述べたてていたことはまったくの無駄話で、いわば、苦勞して長ったらしい詩をこしらえあげただけのことになってしまうのだろうか

「欲望をもっているものが、自分の欲するものに対して、それも欲するそのときにおいて友になる」という相対主義はソクラテスが常に攻撃対象とするものである（cf. e.g. Grg.467c-468e）。『リュシス』のこのあとの実際の義論でも、欲望の対象は結局、善であるという考えに戻ってくる（222d）。（これも、結局は論駁されるのであるが。）

したがって、やはり、『リュシス』における愛の理論の根本に流れるモチーフは「善に対する（利益を求める）欲求」であると考えてよいであろう。すでに述べたように、両親の子供に対する愛も含めてあらゆる愛をこのモデルにおいて考察することが、『リュシス』のテーマである。しかし、なぜ、ソクラテスは愛の考察においてこれほど「利益に対する欲求」を強調するのだろうか。

ここで考慮にいれなければならないのが、ここでのソクラテスの対話のそもそもの目的である。リュシスの崇拜者であるヒッポタレスがリュシスを誉め讃える詩や歌をつくっていることに対して、「色恋の道の達人というものはね、自分の愛する人を、手に入れるまえから褒めたりなどしないものなのだよ。どういう結果になるかわからないのだから。それにまた、美しい少年たちというものは、あまりちやほやすると、すっかり思いあがって、高慢になってしまうものだし。」(206d) とソクラテスは戒める。そして、「いったい、どんなことを話し、どんなことをしたら、愛する少年に気に入られるようになるのか、教えてください」というヒッポタレスの頼みに応じてソクラテスと二人の少年の対話が始まるのである。しかし、リュシスをへりくだらせるというソクラテスの試みは、単に、リュシスに気に入られたいというヒッポタレスの要求に答えるというためにのみなされたわけではないだろう。それは、リュシス本人にたいして、リュシスの本来あるべき姿をしめすためにもなされたのである。

リュシスとメネクセノスは共にアテナイの名門の子息であり、両親から手厚く被護を受け、将来を約束されている身である。彼らは両親から愛されている。自分が愛されているという確信は、自分は愛されるべき人間だ、自分は愛されるに値する人間だ、自分は愛されて当然の人間だ、という慢心を生み出しがちである（注15）。愛されるに値する人間となるには、優れた有益な人間となるための努力を必要とするという愛の一つのきびしい側面を忘れさせてしまいがちである。現に愛されているものの立場から、愛をいかにとらえるべきかを考察した際に、愛されているものは謙虚に自分が愛されるに値するかを反省しなければならない。さらに言えば、それによって、愛し愛される人間はともに人間であるかぎり自己充足的な存在ではなく、善に対する欲求をもつ不十分な存在であるという事実を見失わないようにしなければならない。これが『リュシス』におけるソクラテの対話の目的なのである。他人の愛に安住してはならない。自分が少しでも有益なものとなるように努力せよとソクラテスは言うのである。リュシスとの最初の対話の意味は、極端に言えば、「お前は愛されている。

しかし、お前は愛される値打ちがない人間だ。お前は無知であり、有益でないからだ。」ということになろう。ソクラテスがリュシスの中で一貫して「利益を求める欲求」愛の基本におく目的はそこにある。『リュシス』は、愛するものへではなく、愛されるものへ向けて書かれたのである。

## 注

- (1) ここでの (1) (2) の区別は、Kraut, R., "Egoism, Love, and Political Office in Plato", Philosophical Review, 82 (1973), 330-344. が立てている proper interest と extended interest の区別と同じである。
- (2) Vlastos, G., "The Individual as an Object of Love in Plato", in Vlastos, Platonic Studies, Princeton U.P., Princeton, 1973., p.7.
- (3) Vlastos, op.cit., pp.7-8.
- (4) Cf. Irwin, T.H., Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues, Oxford, 1977, p.344, note 28 to chapter VIII.
- (5) ボロティンは、『リュシス』のこの箇所、「役にたつ善き」(khresimos kai agathos)といわれている中の、「役にたつ」と「善き」は別のことを意味していると解釈する。" Though it is unclear precisely what he means by 'good', he at least suggests something admirable, something beyond the merely useful. A wise ruler, for example, would be loved as one who is estimable for his skill, as well as being useful to his subjects." (Bolotin, D., Plato's Dialogue on Friendship: An interpretation of the Lysis, with a New Translation, Cornell U.P., 1979, p.100.) しかし、わたしは、ここでの2つは明かに同じことをさしていると考え。すなわち、「利益となる」ということである。(もちろん利益の内容が問題であるが。)
- (6) Bolotin, op.cit., p.101.
- (7) Vlastos, op.cit., pp.8-9.
- (8) Bolotin, op.cit., pp.100-101.
- (9) Irwin, op.cit., p.99.

- (10) この例では、「愛する」ではなく「大切にする」(peri pollou poietai 219d6, peri pantos hegeisthai 219e1など)と言われているが、「大切にすること」と「愛すること」の結び付きは、215b6-c2 から明かである。(cf. Bolotin, op. cit., p.167.)
- (11) アーウィン、この最終善は、『リュシス』以外の他のところで行為者の幸福と同一視されている、と述べている。彼が挙げるのは、『エウテュデモス』278e3-6, 280b5-6, 282a1-2 である。Irwin, op. cit., p.52, cf. p.57
- (12) Irwin, op. cit., p.85.
- (13) Zeyl, D., 'Socratic Virtue and Happiness', Archiv für Geschichte der Philosophie, LXIV(1982), pp.225-38, p.235.
- (14) Irwin, op. cit., p.93, p.184.
- (15) Cf. Bolotin, op. cit., p.102, cf. also pp.133-135.