

神の操り人形

—— プラトン最晩年の人間観の一齣 ——

丸橋 裕

Yutaka MARUHASHI

I プラトンの後期ペシミズム神話

絶対的な支配権力をにぎった人間が腐敗することなくありつづけられるかどうかについて、『法律』のプラトンは『国家』におけるよりもはるかに悲観的であるかにみえる。中期対話篇の『国家』では、哲人王の登場が理想の国家を実現するための「最小限の変革」(V.473b)として要請されていた。そして、その魂が音楽文藝の教養（ムッシケー）とねり合わされた理論的知性（ロゴス）としていったん形成されると、それは一生その人のなかに住みつづけて、徳を救い守る力となるのだった(VIII.549b)。すなわち、『国家』の哲人王はいわゆるアクラシアー（無抑制）におちいって、理想国家を腐敗墮落におとし入れるようなことはけっしてないのである。ところが、プラトン最晩年の大著『法律』においては事情が一変する。たとえば、傷害罪に対する刑法の前文(IX.874e-5d)において、アテナイからの客人は、人間にとって法を定め、法に従って生きることがどうしても必要であることの原因根拠としてつぎのような事実を語っている。

「人間のうちの誰ひとりとして、生まれながらにして、市民生活を営むうえで人間に有益なことからを認識(γινώσκειν)するだけでなく、これを認識したうえで最善のことを行為(πράττειν)する能力と意欲をつねにもちもするほど十分な自然的素質にめぐまれている者はいない。」
(875a1-4)

その理由は、真の政治術が私的な利益をではなく公共の福利をこそ配慮しなければならないということの認識それ自体が困難であるからだけではない。

「たといだれかが、そういったことが本来そのとおりだという認識を技術のかたちで十分に把握したとしても、その後だれからも監査を受けることのない独裁者として国家の支配権をにぎることにでもなると、もはやかれはこの考えにとどまっていることはできないだろうからだ。」
(875b1-4)

もちろんプラトンは、この直後に、神の配剤によって生まれながらに十分な能力をそなえた者が現れれば、かれは自分自身を支配すべきいかなる法も必要とはしないだろうと語って、哲人統治の理想をかかげはする。しかし、結局は、真正にして自由なる知性（ヌス）はどこにもけっして見出されはしないということを経験し、次善の策としての法律の選択はやむを得ぬという結論に達するのである。つまりここでは、たとえ政治術に関する十分な認識を獲得するに至った者であっても、絶対的な権力の所持というそのことのために欲心からかれ、アクラシアーにおちいらざるをえないのだということが、人間本性にもとづくひとつの現実として認められている¹⁾。そしてこうした現実認識が、権力の民主的な分散と法治主義という『法律』の政治哲学の方向を決定づけていることはたしかである。

G・ヴラストスは、このようなプラトンのいわばペシミスティックな立場への変化を、ディオニュシオス二世との最後の出会いによるものだったと考えている²⁾。しかし、哲人王の実現を夢見た理想家プラトンが、シケリアの陰惨な政治抗争の現実の中で絶対的な権力の醜さを目の当たりにして自らの政治哲学を修正するに至ったというような一大スペクタクルを、わたしたちは安易に信じることはできない。プラトンはすでに哲人王の実現が不可能ではないにしてもきわめて困難なことであることは知悉していたし³⁾、実際にかれが畏友ディオオンに提言した政策は確固たる法体系にもとづいたきわめて民主的なものだったのだ⁴⁾。わたしたちはむしろ、哲人王思想はもとより理想国家実現のために『国家』で要請された挑発的な提案のいくつかが、『法律』においても明確に理想としてかかげられていることに注意しなければならない⁵⁾。

そこで、わたしたちが問題にしようとするのは、このような政治哲学上の変化の徴候がそれを支えるべきプラトンの基本的な人間観の深まりとどのように関連しているかということである。『法律』において人間の自然本性の弱さと不完全さを冷徹に見据えるプラトンの目は、はたしてペシミズムを基調とす

1) そのような現実認識を示していると思われる他の箇所として、cf. III.691cd, IV.713cd.

2) Vlastos, 216; cf. Dodds, 216, Rankin, 21.

3) Cf. *Rp.* VI.499d, 502a-c, VII.540d, IX.592ab.

4) Cf. 内山, 21sq.

5) Cf. *Lg.* IV.712a, V.739bc, IX.875c.

るものなのか⁶⁾。わたしたちは、『法律』のなかでプラトンが示す人間観のなかでもとくに異彩を放っている「神の操り人形」の比喩 (I.644c-5e) を取り上げることにしよう。この比喩は、人間を神々の玩具とみたてるもう一つの言及 (VII.803c) とも相まってきわめてペシミスティックにみえるだけでなく⁷⁾、アクラシアー行為をとる行為者の内面で何が起っているかについて、『国家』とは違った道徳心理学上の新たな分析を提供しているとみられるからである⁸⁾。この比喩については、P・フリーレンダーでさえ、「晩年のプラトンの目に人間の価値がどれほど低く映じていたかを、この比喩から動揺なしに読みとらない者はないだろう」と述べている。ただし、かれはその直後に「人間という種族は無価値なものではなく、何か真剣さに値するものだ」(804b) というプラトンの言葉を引き、「それだけの価値がなければプラトンは『法律』を書きはしなかっただろう」と喝破している⁹⁾。はたして、この神の操り人形にこめられたプラトンの掛け値のない真剣さとは何だったのか。

わたしたちは、次章でこの比喩を詳しく分析してその特徴を浮き彫りにし、さらに III 章で『国家』の魂の三区分別とこれを比較することによってプラトンの基本的な人間観の変化の相を確認し、最後に IV 章でプラトンが最晩年において辿りついた人間観がプラトン哲学のなかにどのような位置づけをもっているのかを見定めたい。

II 「神の操り人形」の比喩の分析

さて、アテナイからの客人がこの比喩を導入するのは、教育の本質と意義を探ることを目的として、「自分自身を支配できる人は善き人、できない人は悪しき人である」という言葉の意味をより明瞭に説明するためである (644bc)。比喩は次のような段階を踏んで進行する。

- (A) 644c6-d6: 人間の内部にはたらく様々な力の抽象的な分析。
- (B) 644d7-645b1: それらの力の引っ張りあいを具体的に説明する比喩の展開。
- (C) 645b1-c6: この比喩がもつ視野の広がり of 吟味。

以下、それぞれの段階について、順を追って具体的な内容を見てみよう。

⁶⁾ Cf. V.732e, 740a, IX.854a, 875a.

⁷⁾ たとえば、Gauss(257) はプラトン神学の弱点に、また Rankin(19-21) は時代の思想風土にその淵源をみている。

⁸⁾ Cf. Bobonich, 17-8.

⁹⁾ Friedländer, 374sq.

(A)

さて、アテナイからの客人は人間ひとりひとりがそれぞれ一個人であることをまず確認したうえで、各人が自分自身の内部に (ἐν αὐτῷ) もっている三種類の力を区別する。

- (a) 二人の相反する無思慮な忠告者としての「快樂」と「苦痛」。
- (b) 将来のことについての思わく——苦痛の予想は「恐れ」、快樂の予想は「大胆」と呼ばれる。
- (c) それらのどれがより善く、より悪いかに関する「理知分別」(ロギスモス)——それが国家の「共通の意見」になると、「法律」(ノモス)と名づけられる。

まず気づかれることは、ここで「魂」(プシューケー)という言葉が慎重に避けられているということである¹⁰⁾。ここにあげられているさまざまな力の総体が魂だとすれば、たしかにそれは、自分自身を動かす動そのものとして魂をとらえようとするプラトン後期の考え方を反映するものといえよう¹¹⁾。だが、ここにあげられるすべての力は、(B)においては「各人」(ἕκαστον, 644e6)が抵抗したり協力したりする受動的な状態(τὰ πάθη, e1)としてとらえられていることを忘れてはならない。

また、これらの力を魂のうちなる力と考えるとしても、この分析をもってプラトンが『法律』において実際に魂の三区分を支持しているのかどうかということ、そしてこれがとりわけ『国家』における魂の三区分説とどういう関係にあるのかということは困難な問題である¹²⁾。たしかに、(a)(b)(c)のそれぞれが『国家』の三区分と大雑把に対応しているとみることは可能である¹³⁾。しかし、後期のプラトンにとってはこの三区分はけっして固定的、学説的なものではない。むしろそれは、ロゴス的なものと非ロゴス的なものとの二区分を基本にしなが、目的に応じてかなり自由な扱いをうけているのである。『パイドロス』(246a)では激情と肉欲を象徴する「翼をもった一組みの馬」と、知性を象徴する「その手綱をとる翼をもった馭者」とが一体になってはたらく力として魂の似すがたが描かれる。また、『ソピステス』(228b)では、さまざまの判断が

¹⁰⁾ この言葉は、この文脈では 645e5 において初めて登場する。

¹¹⁾ Cf. *Phdr.* 245c-6a, *Tim.* 46de, *Lg.* X. 895e sq. et passim. 第X巻(897a)では、宇宙論的なレベルではあるが、魂の呼び名として、意欲、考察、関心、計画、判断、快樂と苦痛、大胆と恐れ、愛と憎しみなどが列挙されている。

¹²⁾ Schöpsdau(228-31)は『法律』のここでの分析がむしろ魂の二区分を立証するものと考えている。

¹³⁾ Cf. IX. 863b sq. Hentschke(208 n.91)やPicht(158-62)は、そこに明白な対応をみている。

欲望と、気概が快樂と、理性が苦痛と不和の状態にあることが、魂の内乱としての悪徳と規定されていた。一方、『ティマイオス』(69cd)では、魂の「不死なる部分」から区別される「死すべき部分」のうちなる情態に属するものとして、(a)と同じ「無思慮な忠告者」という表現が「大胆」と「恐れ」に適用されていた。そして『法律』では一般に、理(ロゴス)と対立し合う快樂と苦痛がただしくしつけられて理と協調するようになることが、徳の教育とされているのである¹⁴⁾。ただ、三区分説との関連で是非とも注意しておかなくてはならないことは、<気概の部分>に相当するとみられる(b)の「大胆」と「恐れ」が「将来のことについての思わく」(δόξας μελλόντων)と総称されていることから分るように、その情念としての非ロゴス性ではなく、判断的要素が強調されているということである。そして、この二つに関しては、のちにそれらが「魂のうちにおいて気づかわれるべき要素」(ἐν ταῖς ψυχαῖς δεῖν θεραπεύεσθαι)であることが明言されているのである(649b8-c1)。

いずれにせよ、この(A)の議論には、哲学的な修練を積んでいない二人の対話相手はほとんどついていけないのだった。それゆえ、ここで三種類に類別された力のそれぞれの意味と役割は、さしあたって魂の三区分説からは独立に、比喩の具体的な展開のなかで評価されなくてはならない。

(B)

「では、このことについて次のように考えてみよう。わたしたち生きものは一つひとつがみな、神の操り人形だと考えてみるのだ。もっとも、神々の玩具としてつくられているのか、なにか真面目な意図があってつくられているのか、それは論外とする。なぜなら、そんなことはわたしたちに認識できることではないのだから。だが、次のことならわたしたちにもわかっているのだ。つまり、以上に述べられた諸々の状態(パトス)がわたしたちのなかにまるで何か腱や絃のように内在していて、わたしたちを引きずり回すだけでなく、対立しながら相反する行為へと互いに引っ張りあう、ということである。じつは、そこにこそ徳と悪徳の分れ目があるのだ。なぜなら、この議論(ロゴス)の主張によれば、各人はこれらの引く力のなかのある一つのものにつねにつき従い、けっしてこれから離れないようにすることによって、他のすべての腱に抵抗しなければならないからである。そしてその一つの引く力こそが、黄金でつくられた神聖なる「理知分別」(ロギスモス)の導きなのであって、国家にあっては「共通の法」と呼ばれるものである。これに対して、他の諸々の引く力は硬く鉄でできている。そして、このロギスモスの導きは黄金でできているために軟らかいけれど

¹⁴⁾ Cf. *Lg.* II.653bc, III.689a-c, 696c.

も、他の諸々の引く力はあるとあらゆる形に似ているのだ。したがって、もっとも美しいこの法の導きに対して、ひとはつねに協力しなければならない。なぜなら、そのロギスモスは立派なものではあっても、穏やかであり強制的なものではないので、わたしたちの内部で黄金の種族が他の諸々の種族にうち克つためには、そのロギスモスの導きを助ける補助者が必要となるからである。」(I.644d7-5b1)

相対立する情念(パトス)がひとりの人間のうちに内在していて、わたしたちを相反する行為へと互いに引っ張りあうというイメージそのものはけっして新しいものではない。『国家』第X巻(603d sqq.)では、不条理な運命を平静に堪え忍ぶ立派な人物の内面がまさにそのようなものとして描き出されていた。魂のうちなる葛藤が、ロゴスないしは法と非ロゴス的なパトスとの対立としてとらえられる。そして「ひとりの人間の内に、同じものについて同時に相反する方向へと導こうとする動き(ἀγωγή)が起るのだとすれば、彼の内には二つのものがなければならぬ」という主張を根拠に、魂の最善の部分と低劣な部分とが区分されるのだ。『法律』では「操り人形」の具体的なイメージがつけ加わっているだけで、その基本的な考え方に違いはないようにみえる。肉体に相当すると思われる人形の本体を動かす絃にたとえられているものは、相反する行為へと引っ張りあう力(ἐλξις = ἀγωγή)そのものであり、『国家』の用語法との対応は明らかである。

ただそこに、微妙な相違点があることを見逃してはならない。『国家』においては、「ひとを引きずっていくもの」が非ロゴス的なパトスであるのに対して、ロゴス的な力は「これに抵抗することをひとに命じるもの」である。そこには明確な役割の違いがある。しかし、『法律』では、(A)であげられたさまざまなパトスが、操り人形としての人間を「引っ張り回し」、しかもそれらが互いに対立しあって相反する行為へと互いに「引っ張りあう」のに対して、それらの引く力のなかの或る一つのカ——ロギスモス——につねにつき従い、けっしてこれから離れないことによって、他の多くの腱に抵抗しなくてはならないのは、人間各人(ἕκαστον)なのだ。他の腱が硬質で、鉄でできた強制的な力として描かれているのに対して、ロギスモスの力は、『国家』のロゴスや法のように強制的な命令を下す存在ではけっしてない。たしかに黄金で作られた神聖なるものではあるが、反面、軟らかく、優しく、けっして強制的な力をもつものではない。したがって、各人は、さまざまな情念に対して抵抗することをロギスモスから命令されることなく、最も美しいこの法の導きに対して「つねに協力する」(ἀεὶ συλλαμβάνειν, 645a5)という継続的、主体的な努力を求められるのである。つまり、R・F・スタリーも看破しているように、この人形にはある自由が存する。三本の絃のうちどれと協力すべきかを選択することができるのだ。もしこれをまじめにとるなら、選択する自己が理性とも情念とも区別されるこ

とが示唆されていることになる¹⁵⁾。しかし、行為者が自己自身の欲望を外部から操作できるかのような操り人形のイメージがあまりに重視されるべきではないだろう。行為の選択を主体的に決定づける本来の自己が、魂のうちなるさまざまな動機づけの力とは独立に存在するとは考えられないからである¹⁶⁾。ただ、操り人形を動かす絃の人形本体に対する外部性は否定できないようにも思われる。はたして本来の自己をわたしたちはどのように定位すればよいのであろうか。

そこで重要な意味をもってくるのが、他の情念にうち克つためにロギスモスを助けるとされる「補助者」(ὀπηρετῶν, a6) の存在である。『国家』では、国家の三階層との緊密な対応関係にもとづいて、<ロゴス的部分>が<欲望的部分>を統御するさいの補助者として<気概の部分>がはたらくとされていた(IV.439e-41c)。それゆえ、ここでもロゴス的な力が他の力にうち克つためには、何らかの非ロゴス的な力の助けが必要になるとみなされていると考えるのが自然であろう¹⁷⁾。K・シェップスダオは、しかしながら、教育がロギスモスと同じように「引く力」(ἀγωγή) と呼ばれていることをひとつの根拠として、この補助者が教育—— 快楽と苦痛をただしく導いて子供たちの魂を理知(ロゴス)による把握ができるようにすること——を指すものと考えている¹⁸⁾。たしかに、補助者の必要性を導出することがこの比喩の一つの目的であるようにもみえ、しかも、この箇所を支配するより大きな文脈は教育の本質と意義を探ることにある。だが、わたしたちはここで「補助者」が複数形で表現されていること、またそれが外部から働きかける力としてではなく、何か内発的な力として形づくられねばならないものとみなされていること、そして国家と魂とのあるべきあり方が緊密な連絡のもとに論じられていることに注意しなければならない。市民としての各人がつねに協力しなければならないとされているものは国家の共通の法なのであるから、黄金の種族としての法が他の種族に対して勝利をおさめることを助ける補助者とは、その意味で市民たち自身にほかならないであろう¹⁹⁾。したがって問題は、市民たち各人の魂のうちにおいて、ロギスモスが他の情念の力にうち克つのを助ける補助者とは何であるかということである。魂のうちなる補助者の内発的な形成をつうじて、国家の補助者としての市民の形成が実現されるからである。教育は、むしろ、ロギスモスにつねにつき従うべき人間各人のそのような主体的な努力を側面から支える役割を負う

¹⁵⁾ Stalley, 61.

¹⁶⁾ Cf. Price, 91sq.

¹⁷⁾ E.g. England, ad loc. 最近では、Price(91) も同様に考えている。

¹⁸⁾ Schöpsdau, 232. Cf. 645a1, 4, 7; 659d2, 673a9, 819a5.

¹⁹⁾ Görgemanns(120) は、そのような意味において、この箇所の主要な論点が個人の倫理の基礎づけにではなく、立法論的な教育の問題にあると考えているが、むしろその二つを切り離して考えることができないというところにプラトンの意図はあると思われる。

のである。

(C)

さて、このように比喩を展開したうえで、アテナイからの客人は、この比喩の視野の広がりやを次のように要約している。

「さて、(1) まさにこのようにして、操り人形であるわたしたちについての徳に関する物語は、救われることになるだろう。また、(2) 自分自身に克ったり負けたりということが何を意味するかということも、ある意味でいっそう明らかになるだろう。(3) さらに国家と個人についても、(i) 個人は、これらの引く力についての真なる理(ロゴス)を自分自身のうちに獲得し、その理に従って暮らすべきであり、(ii) 国家は、その理を神からうけとるか、あるいはその見識をもつ者からうけとるなりしてそれを法律に定めた上で、自国ともまた他の諸国とも折り合ってゆかねばならないということも、また明らかになると思う。そしてこのようにして、(4) 悪徳と徳とが、わたしたちのためにいっそうはっきり識別されることになるだろう。(5) その区別が明らかになれば、教育その他の諸制度のこともおそらくもっとはっきりしてくるだろうし、とりわけまた、酒をかこんで閑談の時を過ごすことの意味も、明らかになるだろう。」(645b1-c4)

まず、(1)において確認されることは、操り人形としての人間個人がいかにして徳を身につけることができるのかということがこの比喩の中心テーマだということである。また、物語が「救われる」という表現は、『国家』(X.621b)のソクラテスが「エルのミュートス」を締めくくるにあたって用いたのと同じ表現である²⁰⁾。補助者の助けをかりてロゴスモスの導きにつねにつき従うことによって、わたしたちが徳を実現できるとするならば、まさに「このようにして」この物語の真実性が証明されるとともに、わたしたちの人生そのものも救われることになるのである。

つぎに、(2)~(4)で明らかにされるのは、この比喩がどれだけの広い視野のもとに語られているかということである。とくに、(3)(i)において、真なる理を自己自身の魂のうちに内面化することが各個人に対して求められていることは重要である。また、「自分自身に克ったり負けたりすること」が何を意味するのかをいっそう明らかにし〔(2)〕、国家と個人のあるべきあり方をアナロジカルに示し〔(3)〕、そしてそのようにして徳と悪徳の区別をより明確にする〔(4)〕というこの比喩に負わされた課題の重さは、『国家』における魂の三区分別のそれ

²⁰⁾Cf. Pangle, 517-8 n.54.

に十分に匹敵する。三区説は、心のうちなる葛藤というものを事実として認めることによって、自分自身にうち克つという言葉の意味を見定め(IV.430e-1b)、国家の正義と魂の正義とをつき合わせ、擦り合わせ(434e-5a)、真実の<正義>を定義する(441c sqq.) ために、その理論的枠組みを与えるものとして導入されたのだった²¹⁾。したがって、(B)の分析をつうじて浮き彫りにされたこの比喩の特質をより明確にし、問題点を解明するためには、「操り人形」の比喩を魂の三区説と対比させてそこに生じる変化の相を見定める必要があるだろう。(5)において示唆されている教育制度、とくに酒宴の効用の意味もそこから自ずと明らかになるであろう。

III 魂の三区説との対比

さて、「欲望」というものをある一つの種類をなすものと主張するための根拠として、『国家』のプラトンが挙げる魂のはたらきは、次のような対比の下にあった(IV.437bc)。

「肯く」	「求める」	「引き寄せ」	「望む」	「欲する」
「否む」	「拒ける」	「押しやる」	「望まない」	「欲しない」

ここにおいて欲望そのものは、何よりもまず、その対象そのものを肯定的、盲目的、意欲的に追求するように命ずる心の傾き($\tau\acute{o}$ $\chi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\omicron\nu$, 439c6)として捉えられる。それゆえ、一個の魂のうちに、そうした傾きに対してこれを否定的、理知的、抑圧的に禁止する傾き($\tau\acute{o}$ $\chi\omega\lambda\upsilon\omicron\nu$)が存在するとしたら、それは前者とは別の要因でなければならない(←相反物非同一の法則 436bc)。これが魂の<ロゴス的部分>と非ロゴス的な<欲望的部分>とが区別されることの本来の意味であった。ところが、この三区説の魂のうちなる傾きを「操り人形」の場合と対比させるとき、わたしたちは、ひとを動かす同じ力がまったく逆の観点からとらえられていることに気づかされるであろう。『国家』の魂はあくまでも能動的に何かを引き寄せたり押しやったりするのに対して、『法律』の操り人形はさまざまな絃に受動的に引きずり回されるにすぎないようにみえるのだ。少なくとも、あるひとの魂のなかに、「飲むことを命じるものがあるとともに、他方では、それを禁止するもうひとつ別のものがある」という『国家』の図解は、ロゴス的なものの積極的、主体的な自己支配力を強調するものではある。一方、「操り人形」の場合、硬質で、鉄でできた情念の絃が、操り人形を強制的に引きずって行くのは言うまでもないことだ。しかし、この絃に抵抗すべく各人が寄り添うべきログスモスの絃は、けっして人間が主体的に自己支配をとげようと

²¹⁾ Cf. 丸橋 [1], 41.

する積極的な力の現れではない。それはたしかにひとを徳へと導く神聖な力ではあるが、魂がみずからを動かす力というよりは、神が外部から方向づけを与える力としてとらえられている。しかもそれは、黄金でできているために軟らかく、優しく、なんらの強制力をもたないのである。

ロギスモスの引く力に関するかぎり、『パイドロス』のミュートス(246ab)における馭者のイメージがその役割をうまく説明してくれるかもしれない。実際に馬車を引く二頭の性質の異なる馬を御してそれらにただしい方向づけを与えることが馭者の役割だからである。しかし、この馭者にははっきりと読み取れる主体的な本来の自己としての明確な位置づけが、「操り人形」のロギスモスにはどうしても感じとれない。先にも述べたように、選択を行なう本来の自己は、ロギスモスとも情念の絃とも別のところにあるようにみえるのである。

このような人間のあり方は、むしろ『プロタゴラス』(352bc)における世人の知識観の背景をなすものにより近いというべきものである。世の多くの人々は知識というものを、何か、強さも指導力も支配力もないようなものと見ており、たとえ人間が知識をもっているとしても、いざ実際に人間を支配するものは知識ではなく、激情や苦痛や恋の情熱や恐怖などであると考えている。知識というものはいわば奴隷のように、他のすべてのものによって「引っ張り回される」(περιελχομένης, c2) ものだということである。これは周知のとおり、いわゆるアクラシアーの成立を認める大衆の見解を代弁したものである。ソクラテスはこうした世人の意見に対して、知識が立派なものであって、人間を支配する力を持ち、いやしくもひとが善いことと悪いことを知ったならば、何かほかのものに屈服して、知識の命ずる以外の行為をするようなことはけっしてなく、知恵こそは人間を助けるだけの確固とした力をもっていると主張したのであった²²⁾。操り人形を徳へと導くロギスモスの絃は、それが強制力をもたないとされている点において、世人の知識観にきわめて接近していると言わねばならない。これははたして、プラトンが最晩年に至ってソクラテスの知性主義から訣別し、いわゆるアクラシアーの成立を認める世人大衆のペシミズムを是認したことを意味するのだろうか。

さて、C・ボーボニッチはこうしたペシミズム神話を積極的に支持する立場から、「操り人形」の比喻を厳密な意味でのアクラシアー行為を最も明確に記述するものとみなし、また『国家』のアクラシアー説に改良を加えたものと考え²³⁾。なぜなら、第一に、この比喻は三区分別のように行為者性をもった魂の部分に頼ることなく、判断と欲望と激情、そしてそれらを有する単一の行為者という現代の行為論にもなじみの存在を登場させているからである。また第二に、ある選択肢に対する行為者の価値判断とその選択肢を実行しようとする

²²⁾ 詳しくは丸橋 [1](36-40) 参照。

²³⁾ Bobonich, 17-22.

欲望の強さとを区別することによって、厳密な意味でのアクラシアの可能性、すなわち、単一の行為者がある行為を他の行為よりもすぐれていると十分に理解しているにもかかわらず悪しき行為のほうをとりうるとすればいかにしてであるかを、問題にしているからだというのである。

まず第一に、人間のうちなる要素を過度に擬人化することは、たしかに魂内部に主体的な自己の増殖を許し、個人の統一性を曖昧にするという危険を伴う。しかし、『法律』におけるプラトンの関心を行為者性の問題のみに矮小化することは許されないだろう。わたしたちは、それぞれの比喩にこめられた固有なイメージの喚起力を慎重に慮る必要がある。

そもそも『国家』において魂の各部分の行為者性が強調されるのは、国家の三階層との類比関係にもとづいて、悪徳を人間の自己分裂状態と見なし、その人間が魂の内乱状態を克服して一人の人間になりきるための明解な図式を提示するためであった。そのような思考の枠組みのなかでこそ、魂の各部分がそれぞれの本分をそれらの部分同士の相互関係のなかではたすべきことを、きわめて説得的に描写することが可能だったのである。

一方、「操り人形」の比喩では、単一の行為者がある行為についての理性的な判断と、その行為を妨げ、あるいは促すさまざまな情念との間の選択を行なうという図柄が浮び上がるように見える。にもかかわらず、すでにみたように、その行為について責任を負うべき本来の自己が行為者のうちにどのように定位されるかが問題なのであった。このときわたしたちは、行為者を代表する「意志」が欲望と理性の葛藤に決着をつけ、その行為の責任を負うと考えたD・デイヴィッドソンの分析を想起するかもしれない²⁴⁾。三区分説に対する解釈とみられるこの分析は、むしろ「操り人形」にこそよく当てはまるものである。もちろん「意志」という概念をここで無条件に導入することには慎重であらねばならない。しかし、魂のうちにおいてロギスモスが他の情念の力にうち克つのを助ける補助者が、少なくとも自由意志をもって最善をめざそうとするものであることは明らかであろう。

こう考えるとき、三区分説の<ロギス的部分>がもっていた積極的、主体的な自己支配力が、なぜ操り人形のロギスモスの絃には認められないのかという問題に対して、一つの解答を与えることができるだろう。すなわち、ここでさまざまな情念に引きずり回される人間の魂は、無教育な自然状態にあるとみるべきなのである。その意味で「操り人形」の像は、肉体的欲望によって雁字がらめに縛りつけられている「洞窟の囚人」に酷似する²⁵⁾。ただ、「洞窟」の比喩

²⁴⁾ Davidson, 35-6.

²⁵⁾ Rp.VII.514a sqq. 「操り人形」は「洞窟の囚人」の像を発展させたものとみる Picht(158)の洞察が参照されるべきである。ただし、ロギスモスの絃ですら囚人を国家の法律慣習に縛りつける鎖の一つだとみなす彼の解釈(161)は承服できない。

は、いわばロギスモスの導きにつき従うこと（魂の向け変え！）がいかに困難であるかを示すものだったのに対して、「操り人形」の比喻は、自分自身を支配するという最善のことに実現する道を、多くの人々に対して示そうとするものである。教育の助けをかりて魂のうちなる補助者を形成していくことによって、ひとは次第にその魂のあり方を変えて行く。それは、何が真実の快樂であるかを見定めることによって快苦をたたくしつけ、ロギスモスの導きにつねにつき従うことをめざす主体的な努力にほかならない。ここでわたしたちは、『饗宴』(209e-12c)におけるエロースの修練が、導き手にうながされて見せかけのはかない美から真実の永遠なる美へと魂を向け変えていこうとする人間の、倫理的であると同時に知的な修練であったことを考慮すべきであろう。そのための必要条件として、ひとはその自然本性に深く根差している様々な情念を正しく秩序づけることによって、節制と勇氣という名の真の自由を獲得しなければならなかったのである²⁶⁾。操り人形の比喻は、そのような自由の必要性をきわめて逆説的な仕方で示すものである。そしてその観点は三区分別の少なくとも積極的なモチーフではない。

またこの比喻は、ポーボニッチが考えたのとは別の仕方で、個人の統一性の問題にもある明解な解答を示唆しているように思われる。操り人形がある動きをとるとき、その動を引き起こすものは、さまざまな絃の引く力が何らかの形で統一されたものであらざるをえない。そして、魂を自己運動者、さらには動そのものとして捉える後期的な特徴を鑑みれば、実際の行為にあたっては、まさにその行為を引き起こす絃の動きそのものが、そのひとの魂それ自身であることは明らかである。ところが、その動はその行為の時点におけるそのひとの魂のあらゆる動きの総体である。したがって、その行為の責任は、あくまでも全体としての魂それ自身に帰するのである。

つぎに、第二の点についてである。『国家』(443c-4a)においては、魂の三つの部分の調和が実現され完全な意味で一人の人間になりきったとき、「そのような魂の状態を保全し作り出すのに役立つ行為」が正しく美しい行為であり、まさにそのような行為を監督指揮する知識こそが「智恵」とされている。いわゆるアクラシアー行為とは、「そのような魂のあり方をいつも解体させるような行為」である以上、そのような行為を監督指揮する思わく（判断）が「無智」であることは明らかである。したがって、『国家』では多くの人々がアクラシアーと呼ぶ事態の成立そのものが認められていることはたしかであっても、<ロギス的部分>の本来的な仕事が魂全体の支配ということにあり、いわゆるアクラシアー情態において<ロギス的部分>はその機能を果たしていないのである以上、厳密な意味でのアクラシアーの成立は承認されていない。一方、『法律』では、たしかにアクラシアーがある意味において人間の本性に根差すものである

²⁶⁾ 『饗宴』における「自由」の観点の重要性については、丸橋 [2](esp. 177) を参照。

ことが認められるとともに、厳密な意味でのアクラシアーの記述が可能になっている。なぜなら、「操り人形」をただしい行為へと導くロギスモスの絃は、本性的に軟らかく弱いものなので、他のありとあらゆる情念の絃の本性的に硬質で強制的な力に引っ張り回されざるをえない。にもかかわらず、ロギスモスの絃そのものはつねに美しく立派なものであることを止めないからである。はたしてこれは、ポーボニッチが言うように、プラトンの基本的な人間観のペシミスティックな変化を意味するのであろうか。

その問題を解く鍵は、『法律』の理論そのものがもっている未解明のパズルとしてポーボニッチがあげる問題のうちの一つ、すなわち、「ひとはいかにして葛藤を仲裁するのか。プラトンの記述によると、まるでひとがそのロギスモスの強さやロギスモスに従う欲望の強さを増大させるために直接介入するように聞こえる。しかし、あるひとの欲望がもつ動機づけの強さをそのように直接コントロールすることが本当に可能なのか」という問題にある²⁷⁾。これは、わたしたち自身の問題、すなわち操り人形にとって本来の自己はどこにあり、また補助者の形成としての教育がいかにしてなされるかという問題と重なりあうであろう。この問題を可能なかぎりプラトンのテキストに即して解明することをつうじて、プラトンが最晩年において辿りついた人間観がプラトン哲学のなかにどのような位置づけをもっているのかを確認することにしよう。

IV プラトン最晩年の人間観と教育

さて、比喩の進行は当然のように酒宴の問題へと移って行く。操り人形を酔っ払わせると、快樂・苦痛、憤怒・愛欲はいっそう激しくなるが、感覚・記憶・思わく・思慮はその人からまったく去ってしまう。そうするとその人は魂のあり方が幼い子供の頃と同じになってしまう。つまり、自分で自分を抑制することがきわめて困難になるというのだ(645de)。このようなあり方を示す魂が、哲人王の魂でないことは言うまでもない。情念の絃に引きずり回される操り人形の姿は、前述のように、多くの人々の魂の自然状態を示すものであろう。多くの人々はいわばアナンケーの強制的な引力によって、理と法に反する行為をとらざるをえない。しかし、それはけっして厳密な意味でアクラシアーと呼べるような事態ではない。ロギスモスの絃の引く力に他のさまざまな情念の絃がつき従いそこから離れようとしめないという状態にならないかぎりには、ロギスモスは真なる理として魂のうちに内面化されている(cf.(C)(3)(i))とは言えないであろう。厳密な意味でのアクラシアーの成立の可能性が問われるのは、そのような内面化がとげられた後のことである。

そもそも魂の三区分説は、<ロゴス的部分>の主体的、積極的な自己支配力

²⁷⁾Bobonich, 21.

というものを最初から前提するものであった。それは三区分説が真実の正義の定義にもとづいて、主体的に自己支配を確立し、さらに「最大の学智」へと赴こうとする哲学者の魂のあり方を描き出すことを最終目的としていたからであろう。一方、『法律』のプラトンにとっては、哲人王の可能性を問う以前に、まず世人大衆の常識的な知識観の背景となっている人間の自然状態を具体的に描き出すとともに、そのような自然状態を脱してよりよき生を生きるためにはどうすればよいのかを、まさにその世人大衆に対して説き勧める必要があったのである²⁸⁾。

それでは、いったいそのような自然状態から多くの人々はいかにして脱することができるのであろうか。「操り人形」の比喻は、ここにおいて「補助者」の重要な役割を示唆する。それは、各人がさまざまな欲望のもつ動機づけの強さをコントロールし、逆にロギスモスの引く力とそれに従おうとする欲求の強さを増大させて行くプロセスにおいて形成されるものである。そしてそのプロセスにおいて、魂の内部で気づかわれるべき要素は、「大胆」と「恐れ」とである(647ab, 9bc)。それは、(A)の抽象的分析においては「将来のことについての思わく」と呼ばれていた情念であり、三区分説との対応を考えれば<気概の部分>に相当する魂の動きである。ただし『法律』では、それらの判断的要素が強調され、さらにそれぞれが細かに分析されていることに注意しなければならない。それは、ひとが「快樂と苦痛に関してただしくしつけられて、人生の初めから生涯の終わりまで、憎むべきを憎み、好むべきを好むようになる」(II.653bc)のために他ならない。苦痛の予想としての恐れのうち、悪いことが起ることへの恐れは「臆病」、悪人だと思われることへの恐れは「羞恥」とされ、また、快樂の予想としての大胆のうち、「羞恥」に対抗する情念が「つつしみのなさ」、臆病に対抗する情念が「敵を前にしての大胆」とされる。そして、「羞恥」は、苦痛その他いろいろの恐怖に抵抗するとともに、また最大の快樂のほとんどに抵抗するとも語られている(647a)。ここで、ロギスモスにつき従う情念が「羞恥」と「敵を前にしての大胆」であり、それぞれが節制と勇気の徳に対応していることは明らかである(cf.647cd)。

一方、このような徳の教育をつうじて補助者が形成されていくプロセスは、じつはロギスモスの導きが真なる理として行為者のうちに内面化されていくプロセスと表裏一体をなす。「大胆」と「恐れ」は快苦をめぐる将来についての判断なのであり、それらが対抗しあうプロセスにロギスモスの善悪の判断が介入してくることは言うまでもないからである。しかも、そうした教育は上から押し付けられた強制的な教育であってはならない。わたしたち人間は、さまざま

²⁸⁾ Irwin(351)は、『国家』と『法律』の間には知識に関して明白に理論的な相違があるとの立場から、プラトンが『国家』では一般市民に要求しなかったことを『法律』では要求していると考えている。

な絃に引かれる状態そのものとしてありながら、さまざまの行為に至るたびごとにどの絃に引かれるべきかの主体的な選択をくりかえしながら、次第に自己を形づくっていく。ロギスモスも法も優しく穏やかで強制することはないのであるから、人間はよりよき生を望むかぎり、自由意志をもって共通の法に従う道を選ぶことを決意しなければならない。そのような自由をもって生きることを、プラトンはくりかえし多くの人々に対して求めるのだ (cf. δειν, 644e5, 5a4; δεῖ, b5)²⁹⁾。このとき、ロギスモスとの密接な関連のなかで魂のうちに形成されて行く内発的な力としての補助者の存在が本来の自己の在処を決める重要な要素であることは明らかである。しかし、それはあくまでも補助者であることを忘れてはならない。ロギスモスにつき従うことによって真なる理を内面化することをつねにめざしながら、「大胆」と「恐れ」に象徴される魂の内発的な力を補助者として形成することをつうじて、さまざまな「快樂」と「苦痛」をただしくしつけること。そのような主体的な努力を行なう魂の動きの総体によって、操り人形の本来の自己は形づくられていくのである。

さて、この後プラトンが『法律』第 II 巻で展開する教育論は、音楽と舞踏によって魂の動を秩序づけようとするものである。その趣旨は、第 VII 巻における初等教育論のそれとともに、快樂と苦痛を正しくしつける感情教育によって市民的な徳の形成を促そうとするものであるという点においては、『国家』第 II-III 巻における音楽文藝論のそれとほぼ一致するものである³⁰⁾。ただ、『国家』においては、この感情教育が自然的素質においてすぐれた者を国家の守護者として育成するための必要条件であることが、前面に押し出されていたのに対して、『法律』においては、老若男女を問わず広く国民一般が、戦争や音楽について教育を受けねばならないことが必然とされていることが重要である³¹⁾。これは、わたしたちが「操り人形」の比喩の解釈をつうじて明らかにしたように、非ロゴス的な「欲望」そのものに対する直接的な教育へのプラトンの積極的な取り組みとみることができであろう³²⁾。ここにおいて、『国家』の感情教育で

²⁹⁾ 『法律』におけるプラトンの一般的態度が非常に権威主義的なままで、なおも個人の自由に対してはなんら注意を払っていないという、最新の哲学案内書の記述にはがっかりさせられてしまう (see Honderich, 686)。一方、操り人形のもつ自由意志の強調については、cf. Blum, 42。ただし、Blum がクライストの人形芝居論との対比を手がかりに、いわゆる「不文の教説」にまで踏み込むのは行きすぎである。また、Ritter(197) は、人間存在と人間行動についてのペシスティックな言葉のなかにヘラクレイトス的な深い神学的思想 (cf. DK B102) が表現されているとみるが、少なくともこの文脈にはまったくそぐわない解釈である。

³⁰⁾ *Lg.*I.643ce, II.653ad, 659d; *Rp.*III.401b-2a。それぞれの対話篇の文芸論の評価については、藤澤 [1](37sq.) を参照。

³¹⁾ *Rp.*II.376cd, cf. IV.411e-2a; *Lg.*VII.804de, cf. IX.857e(παιδεύει τοὺς πολίτας)。

³²⁾ Walsh(54) は、第 VII 巻 (788c sq.) における胎教や幼児期教育への新たな着眼が

強調されていた<ロゴスの部分>と<気概の部分>の養育による<欲望的部分>の「支配統御」への関心が、『法律』では、補助者の形成をつうじてさまざまな欲望をログスモスの導きに「協調」させようとする方向へと向け変っているのである³³⁾。

一方、国家を崩壊へと導く原因は、第 III 巻の歴史的考察によっても根拠づけられているように、「快樂と苦痛が理にかなった思わくとの間できたす不調和」としての「最大の無智」(μεγίστη ἀμαθία)にある(688c-9e)。そして、この意味での無智なる市民には、けっして国家の支配権にかかわることを委ねてはならないのだ。しかし逆に、こうした市民的な徳の形成が、国家全体の支配者の十分な条件であるとプラトンが考えていないこともまた当然である。国制と法律を保全しようとする者が、既成の法と秩序の中で形成された思わくのレベルにとどまることは許されない。ログスモスと法そのものの是非が問われるのは、まさにこのときである。第 XII 巻(965b-8b)において「夜明け前の会議」の構成員に要求されるより高度な知性教育(ἀκριβέστερα παιδεία)は、その意味でまさに『国家』の哲人王教育に相当するものである。かれらは、まず、すべての法の唯一の目標である徳の全体がいかなる意味で一つのものであるのかを知るために、「多」から「一」へとむかうディアレクティケーの行程に進まなければならない。そしてさらに、第 X 巻の無神論批判において真剣に仕上げられた魂論と知性論を中核とする神学的知識を身につけることは、単に法律の条文に従っているだけでも大目に見られる大多数の国民から、かれらを区別する窮極のメルクマールなのである(966c)。

このようにしていれば「最大の智慧」(μεγίστη σοφία, *Lg.* III.689d7)と「最大の学智」(μέγιστον μάθημα, *Rp.* VI.503e et passim)とを獲得するに至った人間は、そのすべての心の動きを神の導きとしてのログスモスの動きに協調させ切ることによって、真正にして自由な知性となるのだ。そのとき、アクラシアが成立する可能性はいかなる意味においてもけっしてない³⁴⁾。わたしたちが冒頭において問題にした一見ペシミスティックな記述は、したがって、国家にとっては法と国民教育が、個人にとってはログスモスと自由意志にもとづく徳の涵養が不可欠であることを逆説的に示そうとしたものだったと言えるだろう。真正にして自由な知性がこの世にはけっして見出されないというプラトンの現実認識(*IX.*875d)は、むしろ人が自由意志を持って誤ったログスモスに引きずられることへの警告である。操り人形が盲目の自動人形に墮落することを妨げるものは、つねに主体的に神の導きにつき従おうとする魂の知的な修練なの

そのことを証左するものと考えている。

³³⁾ただし、それはけっして『国家』のモチーフを否定するものではない。むしろ、藤澤[2](80)が三区分別に認めた「協調の観念」が、ここにおいて徹底化されているのである。『国家』においても国民教育の視点は欠落してはいない(*cf.* *IX.*590de)。

³⁴⁾Gosling(21)が『国家』のプラトンについて認定した事実がここにも当てはまる。

である。それは、『テアイテトス』(176b)のソクラテスが語っていたように、できるかぎり神に似ること、神まねびにほかならない。それゆえ、「人間というものは、たいていは操り人形なのであって、真実にはほんのわずか与るにすぎない」(VII.804b)というアテナイからの客人の言葉は、けっして人間本性についての深刻なペシミズムの表明ととらえられてはならない。晩年のプラトンは以前にもまして、くりかえし、くりかえし、人間の倫理的であると同時に知的な努力をわたしたちに対して鼓舞してやむことがない。「神の操り人形」の比喩は、最晩年のプラトンが「神と向いあい、身にしみて感じた」ことのきわめてリアリスティックな表現だったのである。

(神戸学院大学非常勤講師)

参照文献

- Blum, W. (1971), 'Kleists Marionettentheater und das Drahtpuppengleichnis bei Platon', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* **23**, 40-9.
- Bobonich, C. (1994), 'Akasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*', *Archiv für Geschichte der Philosophie* **76**, 3-36.
- Davidson, D. (1980), 'How is Weakness of the Will Possible?', in *Essays on Actions & Events*, Oxford, 21-42.
- Diels, H. u. Kranz, W. (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann.
- Dodds, E. (1951), *The Greeks and the Irrational*, California.
- England, E. (1921), *The Laws of Plato*, Manchester.
- Friedländer, P. (1960), *Platon*, Vol. III, Berlin.
- Gauss, H. (1961), *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, Vol. III/2, Bern.
- Görgemanns, H. (1960), *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, München.
- Gosling, J. (1990), *Weakness of the Will*, Routledge.
- Hentschke, A.B. (1971), *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der "NOMOI" im Platonischen Gesamtwerk und die politische Philosophie des Aristoteles*, Frankfurt.
- Honderich, T. (ed.) (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford.
- Irwin, T. (1995), *Plato's Ethics*, Oxford.
- Pangle, T.L. (1988), *The Laws of Plato*, Chicago.
- Picht, G. (1990), *Platons Dialoge »Nomoi« und »Symposion«*, Stuttgart.
- Price, A.W. (1995), *Mental Conflict*, Routledge.

Rankin, H.D. (1964), *Plato and the Individual*, London.

Ritter, C. (1896), *Platos Gesetze*, Leipzig.

Schöpsdau, K. (1994), *Platon, Nomoi(Gesetze): Buch I-III; Übersetzung und Kommentar*, Göttingen.

Stalley, R.F. (1983), *An Introduction to Plato's Laws*, Basil Blackwell.

Vlastos, G. (1981), 'Socratic Knowledge and Platonic "Pessimism," ' in *Platonic Studies*, 2nd ed., Princeton.

Walsh, J.J. (1963), *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, Columbia.

内山 勝利 (1993), 「理想主義と民主主義」『理想』651, 12-22.

藤澤 令夫 [1] (1956), 「文藝の χάρις, ὀρθότης, ὠφελία —— Platon の文藝論に関する若干の基礎的考察 ——」『西洋古典学研究』IV, 34-48.

藤澤 令夫 [2] (1984), 『プラトン「パイドロス」註解』岩波書店.

丸橋 裕 [1] (1994), 「行為のアイティアーについて——プラトンの『プロタゴラス』と『国家』をつなぐもの ——」『西洋古典学研究』XLII, 36-46.

丸橋 裕 [2] (1995), 「愛, 知性及び自由 (続) —— amor Platonicus の真実とその再生へ向けて ——」『理想』655, 173-85.

なお、プラトンからの引用については、岩波版『プラトン全集』に準拠している場合も、主として文脈の都合により適宜改変されていることをお断りしておきます。