

(試訳) プロクロス著『プラトン国家篇註解』 ——第三論文(20.7-27.6)——

西尾 浩二
Koji NISHIO

序

ここに訳出するのは、五世紀の新プラトン主義の哲学者プロクロス(Proklos:412-485)による『国家篇註解』の第三論文:「国家篇におけるトラシュマコスの正義に関する四つの所説に対して、正義を擁護する四つの議論について」である。『神学綱要』『プラトン神学』等の体系的著作でも知られるプロクロスは、また周知のように、古代の様々な著作への註解書を多数著している。そのうち現存するのは大半がプラトン関係のもので、『アルキビアデス篇註解』『国家篇註解』『クラテュロス篇註解』『ティマイオス篇註解』『パルメニデス篇註解』がそれである。これらはいずれも大部で、『国家篇註解』も例外ではない。本書の仏訳者であるフェステュジェールの整理に従えば、この註解書は十七編の論文からなり、その配列はおおむね国家篇原典における対話の進行に即している。いま第三論文までを簡略に述べれば、まず第一論文で対話篇の目的や構成その他全体にかかわる注意点を総論的に扱ったのち、次の第二論文でソクラテスとポレマルコスの対話を、ここに訳出する第三論文でソクラテスとトラシュマコスの対話を取り上げている。しかしながら多くの古代の書物に漏れず、本書にも欠損部分があり、第一論文の後半、第二論文のすべて、それに第三論

文の前半は現存しない。したがって国家篇への各論的な論評としては、途中から始まる以下の第三論文が、我々の目に触れる最初のものである。本誌所収の論文で私は国家篇第一巻のトラシュマコス説を扱っているので、第一論文に先立って、関連するこの第三論文から訳出する次第である。

本文に見るとおり、形式としては、国家篇の議論の整理・解説のほか、それに絡む問題（アポリアー）とその解法（リュシス）の提示という、註解書に広く見られる論述形式がここでも踏襲されている。もっとも内容を仔細に見れば、当然のことながら、プラトンが国家篇で用いた概念や議論に必ずしも即していない部分もあり（特に問題—解法の箇所にはそのような傾向が強い）、それゆえ対話篇の精緻な読解への寄与という観点からすれば、いくぶん物足りない面があることは否めないが、それでも参考になる論述は決して少なくない。しかし他面、哲学史・思想史の観点からすれば、注目すべきはむしろそのような物足りなさの感ぜられる部分、プラトンの用いた概念や議論には収まりきらない部分なのである。プロクロスは閉鎖間近の学園アカデメイア（529年に閉鎖）で学頭の任に着いた人でもあるから（437年に着任）、我々は残された彼の言葉を通して、プラトン（BC.427-347）の没後およそ800年を経た時代にその著作がどのように受け継がれ読まれたか、プラトンを素材にどのような問題がどのように考究されたかを垣間見ることが出来るわけである。この点の研究は、プラトンからアリストテレスへという同時代の批判・継承の検討とはまた別の重要な作業であろう。原典との対応・非対応が見やすい、特定の著作への註解という形式で書かれた註解書は、そのような研究作業になにより適している。このように解説書としての側面とそれ自身の独自性という両面において、本書は研究に値する。以下の試訳（本書全体の訳出は今後膨大な作業になるだろう）はそのための下地作りである。なお底本はKroll（トイプナー版）を用い、Festugièreの訳および訳注を参考にした¹⁾。

¹⁾Kroll, W. (ed.) *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Commentarii* I. 1899. Teubner: Proclus, *Commentaire sur la République*, I. tr. et n. A.J.Festugière. 1970. Vrin: Paris. なお本文の小区分と小見出しはFestugièreに準拠する。

国家篇におけるトラシュマコスの正義に関する四つの所説に対して 正義を擁護する四つの議論について

《第三の議論：正義は不正より力があることを論証する：20.7-27.6》

【議論の解明：20.7-21.7】

……そのものがそのものであるために何かを必要としているものよりも、何も必要とせず自足しているもののほうがより力がある。実際、このことが真実であればこそ、ソクラテスは、不正がとにかく不正であるためには正義を必要とすることを示しているのである²⁾。なぜなら正義が存在しなければ、不正は活性を得ず実行され得ないからだ。そしてこの点は、彼が多く事例を通して注意している。たとえば国家の場合、もしそれが不正に充ち満ちていれば、その国家は不正をなす人たちと不正をなされる人たちから成るのだから、不和のために、他国に対しても自国に対しても行動を起こすことは決してできないだろう。同様に軍隊の場合も、もしその内部にあらゆる不正が蔓延すれば、その軍隊は自軍に対する内乱に陥るだろうし、自軍に対する内乱に陥れば、軍隊は崩壊し、敵に対して無力となるだろう。また同様に一戸の家の場合も、その内部に正義が跡形もなければ、家内の者どうしで折り合いがつかないから、その家は必ずや不和に満ちて何事をなすこともできないであろう。だが何より最も驚くべきことは、ただ一人の場合でさえ、そこに内在する不正は、必ずやその人を自己自身に対する内乱で充たし、そして内乱状態にあるために、こちらへあちらへと運ばれて自分自身を満足させる力もない、より脆弱な人間にしてしまうということである。したがって、完全に不正な人間であっても、何事かに少しでも力をもとうとするならば、わずかな正義はもたなくてはならないのである。

さてこのことから、次のような推論が成り立つ。[Ⅰ](1)いかなる不正も、正義を欠けば脆弱である。(2)正義を欠けば脆弱であるいかなるものも、力をもつためには正義を必要とする。(3)したがって、いかなる不正も、力をもつためには正義を必要とする。さらに別の推論が成り立つ。[Ⅱ](3)いかなる不正も、力をもつためには正義を必要とする。(4)力をもつためには正

²⁾一般原理の不正への適用である。【第三の議論】の末尾も参照されたい。

義を必要とするいかなるものも、正義より脆弱である。(5)したがって、いかなる不正も、正義より脆弱である。当面の課題はこれであった³⁾。

【問題（アポリアー）と解法（リュシス）：21.8-23.30】

だがもしかすると、次のような問題を提起する人がいるかもしれない⁴⁾。「『もし本当に不正な者であるならば、一個人でさえ、自分自身と不和になる』と主張した場合、我々は完全な不正を個人の内に想定していないのではないか。なぜなら、そのような不和の状態にある人は、まだ理性が感情と闘うことができる限りで、いくばくかの正しさをもっているのに対して、完全に不正な人間は、理性を感情に召し仕えその言い分を弁護するものとして、そして実行策を指南するものとして用いるからである。いったい、このような人間の内部に不和が存在することを、我々はどのように認めるだろうか。魂全体が一つになって感情が言うことを主張し、感情が生を動かす方向へ魂全体も突き進み、そして魂の内に正義が内在しないために不正は自分の思い通りに振る舞うのだから。」

では、この問題に対して我々は次のように述べよう⁵⁾。まず魂の「第一

³⁾推論Ⅱは推論Ⅰの結論を小前提として用い、全体としてⅠⅡから「不正は正義より脆弱である（＝正義は不正より力がある）」という所期の結論が導出される。

⁴⁾以下の問題と解法では、ロゴスとパトスの対概念が主導的役割を果たしている。一応の訳語として「理性」「感情」を当てたが、もちろんそれで意を尽くせるとは思わない。たとえばパトスはいわゆる「感情」だけでなく、その他の非理性的要素を広く含むうる。また以下の議論がプラトンの原典とかけ離れたところで行われている点にも注意を払っておく必要がある。したがってこの対概念そのものも、プラトン自身の用語とはひとまず切り離して理解すべきものである。

⁵⁾まず理性と感情の相互関係の観点から魂の情態が分類される。すなわち(1)「第一の情態」(2)「最低の情態」(3)(1)と(2)の中間の情態に大別され、中間の情態はさらに(3)(a)より優良な情態(3)(b)より低劣な情態(3)(c)(a)と(b)の中間の情態に細分される。そしてこの分類に基づいて、(1)と(3)(a)について不正行為を否定、(3)(b)と(3)(c)については、不正行為は可能だがそれは正義が内在するためであること、(2)については、行為不能だがそこにもわずかながら正義は存在し、また不和も存在すること（問題への回答）などが論述される。なおこの分類を「問題」に適用すれば、「理性が感情と闘うことができる」ような情態は(3)(c)に、「理性を感情に召し仕えその言い分を弁護するものとして、そして実行策を指南するものとして用いる」ような情態は(3)(b)に該当するので、「問題」の趣旨は「(3)(c)を(3)(b)と混同している」と整理できる。だが

の情態」とは、理性があらゆる点で感情を支配し、認識機能の完全性と生機能の完全性という理性自身の二つの完全性を保っている情態である⁶⁾。他方、魂の「最低の情態」とは、感情があらゆる点で理性に君臨しており、したがって先の場合とは正反対で、理性がものを見極めることも、正しい欲求をもつこともない情態である。これらは魂の情態の両極端であるが、その間には、より優良な情態とより低劣な情態とこれら両者の中間の情態がある。

すなわち、理性と感情が闘うけれどもときに感情が打ち勝つ場合、そのような情態は上に述べた「最低の情態」よりは優れ、「第一の情態」よりは劣り、両者のまさに中間である。つまり理性がとにかくまだ力を保っているから生機能の面でも認識機能の面でも感情と闘うけれども、しかし完全な認識をもたず、ただ思わくにとどまる認識しかもたないために、ときとして感情に負けることがあるのである。というのは知識があれば、それが船尾から生全体を統制するので、感情は対立しなかつただろうから。

しかしながら、理性が生機能の面で感情に召し仕えて感情と同じ欲求対象を設定しているために感情と闘うことがなく、他方、認識機能の面ではまだ何とかものを見る能力があり、その能力によって理性が感情を満足させるべく欲求対象に至る方策を見いだすといった場合、そのような情態は、理性が自己の働きの半面でしか生きていないから、今述べた情態よりも劣っているのである。半面と言ったのは設定された欲求対象を見いだすことは認識能力に固有の働きだから⁷⁾。

しかしまた、理性が認識すべきものを認識し、欲求すべきものを欲求する場合、ただし完全に認識するわけではなく、しかしまたそれほど不完全さをもたないので理性のうちに最良の思わくが内在するだけでなくすでに知識にまで達しているような場合、そのような情態は、なんらの闘いも存

プロクロスにとって「完全に不正な人間」の魂の情態は、実は(3)(b)ですらなく(2)である。したがって「問題」は「完全に不正な人間」の魂の情態を(3)(b)に誤って定位していることになる。

⁶⁾「認識機能の完全性と生機能の完全性」とは、理性に本来備わる認識機能と欲求機能が感情によって妨げられたり損なわれたりしていないということだろう。

⁷⁾「理性の別の半面は生の指導であるが、これは今の場合、理性が感情と同じ欲求対象をもつために失われている」(Festugière)

在しない最良の情態に極めて近い。なぜなら、一方の感情は知識の理がいまだ支配していないために全力をあげて闘うけれども、他方の理性は正しい思わくをもつばかりでなく、とにかく知識をも分けもちはじめているので、感情が理性と闘ったとしても理性には支配する力があるからだ。というのは、そのような認識は理性の認識機能に力を与え、感情に対してより強力に対峙すべく整えるから。それは理性が善をより大きく見て自己の本性により沿うことになるからである。

さてそこで、理性が全く完全である場合には、最良のものの力のおかげで、いかなる不正な行為もなされない。またものを見極める認識機能も適正な生機能さえももたない点で理性が全く不完全である場合には、思案される事柄さえ全くないために、今度もまたいかなる行為もなされない。魂の情態の両極端は以上のようなのだが、これらの中間に残るものというのは、まず最良に近い情態は魂の内部にだけ不正をもつので、またしても[不正な]行為は差し控える。またこれに続く情態は[不正な]行為をもなしうであろうが、しかしそこには一種の闘争があるため、その行為は魂全体によって決心されたものではない。またさらにこれに続く情態は、[不正な]行為をすることを、しかも魂全体によって行為することを決心している情態だが、しかしこの情態でさえ正義がないわけではないのだ。というのは、自己の本分を果たすこと以外に何が正義に固有の働きであろうか。そしてこの「自己の本分を果たす」ということは、ある意味ではこの情態の内にも存在するのである。なぜなら、理性の内なる認識能力が探求対象をしかと見極め見つけだすことによって固有の働きをなす限りでは、理性は自己の本分を果たしているのであって、ただ理性が感情の奴隷となって感情と共通の欲求をもつ限りで、理性は自己の本分を果たしていないのだから。してみるといづれにせよ、不正から何らかの行為が生じる場合には、行為者は正義を分けもっていなくてはならない。

しかし、理性はすでに盲目と成り果て欲求機能も歪められているような低劣な情態をも想定するならば、このような情態が行為不能であることは当然である。そこには正義は存在しないとさえ思われるほど、もはや⁸極

⁸Festugièreは Krollの指示 (de ἔτι dubito)に従い、ἔτι (23,13) をδοκεῖν (23,14) の後ろに移動する(「正義はもはや存在しないとさえ思われるほど極めてかすかしかない」)。ここでは写本のまま読んでおく。

めてかすかしかないのだから。実のところ、魂が全ての点で、ことに善の追求の点で共通の考えを捨て去ることができない限り、正義はとにかく存在するのである。だから善を目指す限り、魂は正義を分けもっている。実際、もし魂の内に完全な不正が生じたならば、おそらくその魂は存在さえも失っていたであろう⁹⁾。事実、肉体は¹⁰⁾全体が病めば滅びるのだ。したがって一個人の魂の内であっても¹¹⁾、究極の不正の場合ですら、魂が存在を保つためのわずかな正義の痕跡がなくてはならない。それゆえ、そのような魂の内にも確実に不和が存在する。魂の内に設定された共通の考えに對抗して、魂のほとんど全体が闘うわけだから。もっとも、これは行為不能の情態である。なぜなら、正義の痕跡がかすかしかないということは、脆弱であるためにそれ自体では何事もなす力のない不正だけしかほとんどないということだから。だがそのような情態のうちにも正義の痕跡がたしかに存在することも明白である。というのは、そのような情態にある人でも、自分自身に対しても不正を働いたり自分自身のものをも毀損したりしようなどという気にはならないだろうから。このように少なくとも自分自身に対しては正しさを守る以上、単純に不正であるのではない。ただどのようにして守るべきかを知らないから、自分自身を守る際にしてはならない仕方ですべて守ってしまい、不正な者となるのである。

【議論の結論：23.30-24.24】

以上のことから、次のどの所説も真実である。「不正は当人にとって、他人との不和だけでなく自分自身との不和の原因である。」「いかなる不正も、不正の度合いが増せば増すほど、それだけ行為する能力を殺ぐ。」「行為するためには、不正は正義を必要とするのに対して、正義は不正を

⁹⁾完全な不正は行為不能に陥らせるばかりか、魂そのものの消滅をも結果するという指摘は、国家篇原典には述べられていない、より踏み込んだ論点である。もっとも、このような魂と正・不正との本質的ともいえる結びつきは、たとえば『クリトン』47d-48aにみえる魂観と相通じる。

¹⁰⁾καὶ γὰρ 〈καὶ〉:Kroll, Festugière. ここでは写本に従う。

¹¹⁾「一つの魂のうちでも」は、当初提出されたアポリアの冒頭（「…完全な不正を個人の内に捉えていないだろう」21,8-9）を受けた記述である（Festugière）。アポリアに対する最終的な結論が提示される。

必要としない。」これらの命題が真実であるとすれば、「正義は不正より力がある」という主張に軍配が上がるだろう。

今述べたことから、次の系も得ることができる。これはアメリオスが最初に洞察した命題である。「しばしば、より大きな不正からはより小さな悪が生じ、より小さな不正からはより大きな悪が生じる。」これはつまり、不正が完全に支配していればその生は行為不能となるが、正義が不正に伴っていればそこから何らかの行為が生じるからである。ここで「不節制（アコラシアー）や無抑制（アクラシアー）からはより大きな悪が生じ得るだろう、しかもこれらの悪徳がより大きい場合に」といって、この所説が虚偽だとは誰も思わないでいただきたい。なぜなら、無抑制は悪徳でありかつ悪徳でないのだから。それは理性が何らかの仕方で感情と闘い、悪徳をもはや完全なものではなくしてしまうからである。したがって、無抑制は悪徳と悪徳でないものの混合だから、無抑制から生じるのはより小さな悪である。だが上の所説が真実なのは二つの悪徳についてであって、悪徳でありかつ悪徳でないものについてではない。

ところで、ソクラテスが第三の議論を定立する際に用いた原理¹²⁾また、善に帰着させられることは明らかである。つまり、より自足的なものは善により近く、善により近いものはより遠いものに比して必ずより力がある。したがって「正義は不正より力がある」ことは理の当然である¹³⁾。

《第四の議論：正しい者が幸福であることを論証する：24.25-27.6》¹⁴⁾

さて、我々に残されたのは第四の議論である。その議論は先に述べたように¹⁵⁾、トラシュマコスの主張¹⁶⁾とは異なり、不正な者ではなく正しい者こそが幸福であることを論証する。その論証は、次のような原則を確立し

¹²⁾原理の内容は、たとえば本文冒頭の一文に表されている。「何かを必要としているものよりも、必要としていないもの、むしろそのものがそのものであるためにはそれ自身で十分である[自足している]もののほうがより力がある。」この原理も善の概念を用いて説明できるという趣旨である。

¹³⁾「正義は不正より自足的なものである」という証明済みの前提が省略されている。

¹⁴⁾対応する箇所は352d以下。

¹⁵⁾おそらく欠損部分で述べたものと推測される。

た上で行われる。「いかなるものにあっても、その働きとは、そのみが成し遂げること、あるいはそれこそが最もよく成し遂げることである。¹⁷⁾」「そのみが成し遂げること」とは、たとえば「見ること」は目の働き、「聞くこと」は耳の働き、「味わうこと」は舌の働きということである¹⁸⁾。また「それこそが最もよく成し遂げること」とは、たとえば「葡萄のつるを切ること」は剪定ばさみの働きであってナイフの働きではなく、たとえば「皮を切ること」はナイフの働きであって包丁の働きではなく、またたとえば「肉を切ること」は包丁の働きであってこれ以外の道具の働きではないということである¹⁹⁾。なぜなら、我々が挙げた道具の各々こそが最もよく「切ること」を備えているのに対して、それ以外の道具は劣った仕方ではしか備えていないからである。またこれは先に述べた目などの働きでもない。なぜなら、先の場合にはそれぞれのもののみが「見ること」、「聞くこと」、「味わうこと」という既述の働きをなすのだから。

そしてこの原則もまた、万物の原理に帰着させることができる²⁰⁾。それは万物の原理が、あるものには「一そのもの」として、「そのみ」が達成すべき固有の働きを与え、あるものには「善なるもの」として、「そのみ」ではないとしても「それこそが最もよく」達成すべき固有の働きを与えているからである。というのも、かの万物の原理によってこそ、万物は個々別々の固有の働きをもつことができるのだから。なぜなら、ありとあらゆるものは、かの「第一原理」の働き（仕事、製作物）でもあるから。ちょうど、なにものも「最後のもの」の働きではなく、またあるものは「中間者」の働きであるがあるものはそうでないように²¹⁾。

さてこの原則が確立されると、ソクラテスは次のような異論の余地のな

¹⁶⁾トラシュマコスの所説は343b-344c（特に343c8,344a4.）を参照。

¹⁷⁾Rep. 353a10-11の記述にはば一致する。Cf.352e2-3.

¹⁸⁾国家篇原典では舌の働きへの言及はない。

¹⁹⁾国家篇原典では、ナイフの働きと包丁の働きの具体的な記述はない。

²⁰⁾万物と各々の働きの組み合わせは「善にして一なる者」の配剤によるという解釈が披露される。【第三の議論】の末尾も参照。

²¹⁾いわゆる「存在の階梯」が念頭に置かれているのだろう。

い前提条件を仮定する。「いかなるものもそれ固有の徳（よさ）—各々がそれでもって、しかもその点で自己の働きを達成するところのもの—をもつことによって固有の働きをよく成し遂げる²²⁾。」というのは、それぞれのものの徳とは完全性であり、ものが働きを実現する際に完全に実現するようにさせるものだから。次にこれとは別に魂についての前提条件を二様に仮定する²³⁾。あるときは、「思案すること」や「配慮すること」や「支配すること」が魂の働きであるかどうかを問う。実際、「魂によってのみこれらのことをなしうる」とソクラテスは主張する²⁴⁾。またあるときは、「生きること」が魂の働きであるかどうかを問う。実際、我々はこの魂によってのみ生きているのである。このように問いを二様に立てている目的は、次のいずれかであろう。ひとつは、「思案すること」以下のような理性に固有の働きと、理性だけではない魂全体の働きとを仮定するため。実際、「生きること」は魂の非理性的部分の働きであるが、「思案すること」以下はそうではない。あるいは魂の認識機能と欲求機能を仮定するため、後者のことをソクラテスは「生きる」と言っていたのか。

それはともかく、以上のことが確立されたのち、議論は次のように進行する²⁵⁾。「思案すること」や「配慮すること」や「支配すること」や単に「生きること」は魂にのみ可能である。ところで魂にのみ可能なことは、先の原則により、魂の働きである。したがって、単に「生きること」や「思案すること」や「配慮すること」や「支配すること」は魂の働きである。

さらに第二の推論。我々がすでに示したように、「生きること」は魂の働きである。ところでいかなる働きも、固有の徳（よさ）を伴ってこそ「よく」ということをもつ。したがって、魂の「生きること」は固有の徳（よ

²²⁾これに類似する記述は353c6-7に見えるが、「固有の徳」の補足説明（ダッシュの部分）に対応する箇所はない。

²³⁾Cf. 353d.

²⁴⁾「魂以外のいかなるものによってもなしえないこと」(353d4)という記述を受けている(Festugière)。

²⁵⁾よく整理された以下の四つの推論（三段論法）は、既出の推論の場合と同様、先行する推論の結論が次の推論の前提をなす連鎖的なものであり、最終的に「正義は幸福であることの原因である」という所期の結論へと導く。

さ)を伴ってこそ「よく」ということをもつ。

第三の推論。魂の「よく生きること」は魂の徳(よさ)に伴って生じる。ところで魂の徳(よさ)に伴って生じるものは正義に伴って生じる。なぜなら正義が魂の徳(よさ)であることは示されているのだから²⁶⁾。したがって、「よく生きること」は正義に伴って魂に生じる。

第四の推論。正義は「よく生きること」の原因である。ところで「よく生きること」の原因は「幸福であること」の原因である。したがって正義は幸福であることの原因である。というのも、よき生とは幸福のことだから。実際、よき生が幸福と同じであることには、「よく生きること」は魂のうちにありと主張する人たちも、外的なものうちにありと主張する人たちも、その両方にありと主張する人たちも、みなこぞって賛同するのである。なぜなら、「幸福であること」は「よく生きること」なくしてはありえないから。

さて、正義が幸福な生に寄与することは、以上の推論によって証明された。他方、正義が魂の徳であることは、正義が思慮や知恵と同類であり、不正がその反対のもの[無思慮や無知]と同類であると先に論証したこと²⁷⁾を根拠に前提されたのである。誰しも思慮と知恵を徳とみなしているのだから。実際、このことを否定することは、「思慮は徳ではない」というこの主張を人々がなすのは思慮を保ちつつか、あるいは思慮を欠いてである以上、不合理であろう。つまり、もし思慮を欠いて主張すれば、彼らの主張は真実ではなく、むしろ思慮は徳であることになるし、またもし思慮を保ちつつ、そしてそれゆえに適切に主張すれば、やはり思慮は徳であることになる²⁸⁾。そこで、もし思慮と同類のものは徳と同類のものであり、徳と同類のものは徳であって悪徳でないとするれば、明らかに正義は魂の徳でなければならない。

ところで、「なぜソクラテスは、魂の働きとしては『観想すること』のほうがよりまさっているのに、それを挙げずに『思案すること』や『支配

²⁶⁾詳細は後述される。原典は次注の箇所を参照。

²⁷⁾Cf. 349b-350c.

²⁸⁾「思慮は徳ではない」という言明を退けるための帰謬法によるこの議論は、あまり説得的でないように思われる。

すること』を魂の働きであると言ったのか」という問題を提起する人がいたとしたら、これに答えることは容易である。つまり、ソクラテスが魂の働きとして提示したのは、どれも国家の幸福に固有の働きであるのだが²⁹⁾、国家の幸福とその働きを考察しなければならなかったからである。なぜなら我々は、「正義とは強者の利益である」と主張したときにトラシュマコスも着目していた³⁰⁾「国家の正義」をも探求しているからである。したがって、ソクラテスが国家の幸福に固有な働きだけを、あたかも魂だけの働きであるかのように取り上げたのも当然である。

²⁹⁾「思案すること」と訳した語(βουλευέσθαι)は、能動形で「民会などで審議する」という意味をも表しうる。

³⁰⁾338c以下でトラシュマコスの言う「強者」とは勝義には「支配者」を意味することが明言されている。