

プラトン『法律』における説得の技法

丸橋 裕

Yutaka MARUHASHI

- I 序論 — 法の前文と説得の技法
- II プロオイミオン — 「自由人の医者」の比喻
- III エポーデー — コレイアーとミュートス
- IV ディアロゴス — 若き無神論者との対話

I 序論 — 法の前文と説得の技法

「しかるに、真にその名に値する『ノモイ』，まさに国政に関わりをもつものとわたしたちの主張する『ノモイ』（法律）については，あたかもそんなものは本来存在していないかのように，いまだかつて誰ひとりとして，『プロオイミオン』（前文）というものを口にした人もいなければ，またそれを起草して公にした人もない」（Lg. IV 722e1-4）

対話篇『法律（ノモイ）』において，クレテ植民のための新たな立法モデルを具体化しようと試みるプラトンは，国制全体の前文（προοίμιον）を起草するとともに（IV 715e7-V 734e2），個別の法律条文の多くにもそれぞれの前文を添付するという新機軸をうち出している¹⁾。対話篇の中心人物，アテナイからの客人の冒頭に掲げた言葉に，わたしたちはプラトンのなみなみならぬ意気込みを感じとることができる。はたしてこの「法の前文」と呼ばれるものの存在意義

¹⁾ 伝統的なアテナイ法には，法の前文は存在しなかった。プラトンのこの新機軸の歴史的な意義については，cf. Morrow (1960), 55-6.

はどこにあるのだろうか。

プラトン自身にとって、そもそも『法律』以前に書かれた対話篇、とくに『国家』と『政治家』においては、理想的な統治者はただみずからの知識に基づいてこそ統治すべきなのであって、なんらかの固定化された法の強制力に頼るべきではなかった。法というものがもつ一般性と硬直性が、統治者の知識にもとづく個別具体的な実践の妨げになるとみられたからである²⁾。ところが『法律』においては、理想的な統治をなしうる真の知性が自然状態のなかから生じることとはあり得ないという現実認識のもとに、次善の策としての法律や規則の必要性が選択されねばならなかった³⁾。つまりプラトンは、こうした真の知性をもった統治者の不在という現実と、法の一般性・硬直性とを仲裁する手段として、法の前文というものを導入したともみられるのである⁴⁾。

しかしながら、法の前文が法の適用を柔軟性あるものにすることを可能にしているのは、じつは法の前文がもっている弁論術的説得の機能にほかならない。プロオイミオンという用語そのものは、たしかに叙事詩やディーテュランボスの「序歌」、悲劇作品の「序詞」、器楽作品の「序曲」などにも適用される広い意味をもっている。しかしプラトンの「法の前文」は、たんにさまざまな法の目的や内容をあらかじめ示したり、その具体的な適用例を合理的に説明しようとするだけのものではない。それはあくまでも、市民たちの魂を導いて法の命じる理を受け入れられるようにする弁論術的な説得を目的とするものである。したがって、それが直接的な関係をもつものは、法廷弁論や演説的弁論の「序論」だと見なければならぬだろう⁵⁾。一方、『パイドロス』(270b)によれば、「弁論術とは、魂に言論(ロゴス)と、法にかなった訓育とをあたえて、相手の中にこちらのぞむような確信と徳性とを授ける仕事である」。それゆえ『法律』における法の前文は、市民たちを相手にこうした説得と訓育の機能を果たすべく、『パイドロス』(270b sqq.)でその原理・原則が示されたような哲学的弁論術のあり方を具体的に例証するものでもあるはずだろう⁶⁾。

しかし、『法律』において展開される説得の技法は法の前文のみではない。

²⁾Cf. *Rp.* IV 425c-e; *Plt.* 294a-c, 295a.

³⁾*IX* 874e-875d.

⁴⁾Silverthorne (1975), 10.

⁵⁾Cf. IV 723a3-4. アリストテレス (*Rh.* III 14, 1415a8 sqq.) は、法廷弁論の序論にそうした心理的效果をみている。

⁶⁾Cf. Morrow (1953), 242.

そこでは、まさしく市民たちの魂の種類と性質に応じて⁷⁾、呪詞（エポデー）としての合唱舞踊（コレイアー）や神話伝説・物語（ミュートス）、さらには対話問答（ディアロゴス）にいたるまでのさまざまな種類の語り方（ロゴス）が、説得の技法として展開されている。そして法の前文そのものも、けっしてその語られ方は一様ではなく、それこそ各々の法律条文が、何をいかなる人間に向かって語ろうとしているかによって千差万別といわなければならない⁸⁾。『法律』の説得の技法に対する多くの解釈者たちの判断は、このような説得の多様性を必然化する『パイドロス』の原理原則を軽視した一面的なものであるように思われる。

本稿の目的は、『法律』におけるそうした説得の技法の代表例をいくつか検討することによって、あらためてその本質的な意義を探ることにある。はたしてそれらの説得の技法は、市民たちを欺く「虚偽の宣伝」のための不当な手段なのか⁹⁾。市民たちの理性よりも情念にうったえかけることによって、真なる信念を熱心に説き聞かせる「紋切型の説教」にすぎないのか¹⁰⁾。それとも、真なる判断をくだす正当な論拠をすべての市民たちにあたえることを目的とする「理性的な説得」なのか¹¹⁾。あるいは逆に、魂への配慮をうながすソクラテス的な対話問答法の運用を、資質にすぐれた特定の人びと以外には「全面的禁止」にするための「偽り（虚構）と強制」の手段なのか¹²⁾。むしろ、それらの技法は、ディアレクティケーを基盤とする立法者自身の立法行為を補助すると同時に、その法の命ずる真なる理をすべての市民たちが自発的に内面化するようにうながすという意味において、ソクラテスの対話活動の意義を可能な限り普遍化しようとするものだったのではないか。もしそうだとすれば、『法律』に描き出

⁷⁾Cf. *Phdr.* 271b.

⁸⁾たとえば、隣人同士のけちくさい境界争いを戒める「農業関係法の前文」（VIII 842e6 sqq.）のいかめしい文体、「故意による殺人罪に関する刑法の前文」（IX 870d7 sqq.）の宗教的な雰囲気、「傷害罪に関する刑法の前文」（874e7 sqq.）において法の必要性を説く哲学的言論のひとの心を打つ誠実さ、「不敬罪に関する刑法の前文」（X 888a7 sqq.）の暴慢な若者に対するパターンリスティックな調子と神学的議論の真摯な内容との対比、死を前にした老市民たちに対して語られる「遺言法の前文」（XI 923a2 sqq.）の囁んで含めるような文体、「軍事法規の前文」（XII 942a5 sqq.）の陳腐な弁論的文体等々。

⁹⁾Popper (1950), i.139 and 270 n.5; Versényi (1961), 69-70.

¹⁰⁾Morrow (1953), 243-4 and Stalley (1983), 43.

¹¹⁾Bobonich (1991), 369, 387.

¹²⁾朴 (1999), 98, 108.

された社会のあり方は、『国家』におけるそれよりもいっそう「民主的」で「開かれた」ものでありうるだろう¹³⁾。さらにまた、『法律』における説得の技法の展開は、社会的な合意形成の理想的なあり方を考察するための基礎理論として読み解くことができるのではないか。

まずわたしたちは、説得の技法として法の前文が導入されたときのプラトンの意図を確かめることから始めよう。

II プロオイミオン — 「自由人の医者」の比喩

『法律』第IV巻において、新国家建設のための諸条件を明らかにしたアテナイからの客人は、入植者たちに向けて語り始めた忠告の言葉を一時中断して、つぎのような問題を提起する。「そもそもの初めから、なすべきこと、なすべからざることを語り、威嚇的に罰則をもち出しておいては次の法律に向かい、立法された事柄への一言の勧告も説得も (παράμυθίας δὲ καὶ πειθοῦς) つけ加えないでよいものだろうか」(719e8-720a2)。そこで導入されるのが「自由人の医者」の比喩である。彼はまず自由人の医者と奴隷の医者助手とを区分し、そのどちらかが医者と呼ばれうることを確認したうえで、つぎのように語る。

「しかし後者〔奴隷の医者助手〕がその技術を身につけているのは、主人の指示や観察に従って、つまり経験にもとづいてなのであって、自由人(の医者)がみずから学んだときや、自分の弟子たちに教えるときにそうするように、自然本性に即してではない。医者と呼ばれている者たちに、以上の二種類があることを、君は認めるかね」(720b2-6)

Englandも指摘するように、ここで対比されているものは、「奴隷の医者助手が医者の技術の断片をランダムに拾い集めること」と「体系的 (κατὰ φύσιν) に学びかつ教える医学校の課程」とである¹⁴⁾。重要なことは、自由人の医者が実際に知識を持っていること、そしてそのことのゆえに、かれは病人に理論的な説明をあたえることができるということである¹⁵⁾。ところが、アテナイから

¹³⁾Cf. Klosko(1993), 46 and Fine (1999), 31.

¹⁴⁾England (1921), *ad loc.*

¹⁵⁾ここで『ゴルギアス』(463b, 465a)における技術と経験の峻別が想起されるべきであることは言うまでもない。しかし後にみるように、『法律』における「自由人の医者」は、

の客人によれば、この二種類の医者による病人の扱い方には、つぎのような違いが生まれてくる。

「諸々の国家の中には奴隷の病人もいれば自由人の病人もいるのだが、そのうち奴隷に対しては、通常ほとんど奴隷〔の医者助手〕が走りまわったり、あるいは施療所で待機したりしながら、その診療にあたっている。そして、そうした医者は誰も、一人ひとりの奴隷の病気それぞれについて、なんらかの説明をあたえもしなければ、うけつけもしない。むしろ、経験からしてよいと思われる処置を、あたかも正確な知識を持っているかのように、僭主さながら、自信たっぷりの態度で一人の病人に指示しておいては、さっさと、病気にかかっている別の奴隷のもとへ立ち去っていく。そして、そのようにしてかれは、病人を診療する主人の労苦を軽減するのだ。

これに対し自由人の医者は、たいていのばあい、自由人たちの病気を看護し診察する。それも、(i) 病気をその根源から、自然本性に即して検査し、(ii) 患者自身ともその友人たちともよく話し合い (κοινούμενος)，自分の方も、病人からなにかを学ぶと共に、その病人自身にも、できるだけことは教えてやるのだ。そして、(iii) なんらかの仕方で患者の納得がえられるまでは、指示命令を下さず、(iv) 納得がえられてからも、説得をもちいて、たえず病人の気持ちを穏やかにさせながら (μετὰ πειθοῦς ἡμεροῦμενον αἰὲν παρασκευάζων)，健康回復の仕事成し遂げるべく努力するのだ」 (720b8-e2)

このあとアテナイからの客人は、病人の気持ちを頑なにさせる奴隷の医者助手の方法をより劣った方法と明確に認め、対話人物のクレイニアスも、両様の方法を使いながら一つの治療効果を上げる方が、医療行為としてはるかにすぐれているということに同意する (720e2-6)。これが法の前文を取り入れた立法行為を推奨するための比喩であることは言うまでもない。そこでアテナイからの客人は、実際に結婚に関する法の見本を、単式、複式双方のやり方で制定してみせたうえで (720e-722a)，これまでのいかなる立法者もただひたすら強制だけにうったえて立法してきたことを非難する¹⁶⁾。そして冒頭に引用したように、プラトンはここで「法の前文」という新機軸を、「自由人の医者」の方法に相

医療にかんする技術知のみならず、患者を励まして自らの治療方針を受け入れさせるための説得の技法をも身につけていなければならない。この点にJouanna(1978, 87-91)は、『ゴルギアス』から『法律』に至るプラトンの医術概念の「発展」を見て、そこにヒッポクラテス学派からの影響を推定している。

¹⁶⁾ 『ポリティコス』 (296b1-c3) においては、エレアからの客人が、同様の「技術を正しく身につけた医者」の比喩を用いて、説得ぬきのすぐれた法の強制を是認していたことに

当する立法者の説得の技法として導入するのである (722e1-4) .

この比喻を通じて明らかにされる説得の技法の本質的特徴はどこにあるのだろうか. Bobonich は, 関連箇所として IX 857c2-e5 と X 885c-890d をもあげながら, それを次の三点に要約している¹⁷⁾.

(a) 説得されるべき人が求めているのは, 「教えられる」こと, つまり法によって要求される行動の指針や判断の方向性を受け入れるための正当な論拠をあたえられることである (e.g. 885d2-3) . 法が示すことを要求されるのは, 法の推奨する判断が真であって (e.g. 885e) , 法の命じる行動の指針がほんとうに市民のためになるということである.

(b) 法と前文が実際に行うことは, 「教える」こと, つまり, 市民たちにある論拠を示し, かれらが「学ぶ」ようにさせることと特徴づけられる (e.g. 718c8-d7, 720d3-6, 723a4-6, 857de and 888a2) .

(c) 間違っているが説得力のある論拠を, 法が市民たちに示すべきだとプラトンが示唆することは決してない. 前文がその結論すべてを導く徹底的な哲学的議論を提示することをわたしたちは期待することはできないが, プラトンは明らかに前文が正当な根拠を示すことを要求し, 「ほとんど哲学しているのも同然の仕方」議論を用いること (857d2) を推奨している.

この三点を十分に立証することによって, Bobonich は, プラトンが擁護する説得の本質に関する諸解釈者の主張を次のように反駁できると考えている. つまり(a)-(c)は, Popper (そしておそらく Versényi) に対しては, プラトンが「虚偽の宣伝」を用いているという彼らの想定を否定する決定的な証拠となる. また, Morrow と Stalley に対して(a)-(c)は, プラトンが擁護しているのは理性的な説得の使用, すなわち, 市民たちに対して真なる判断のための正当な論拠をあたえることなのであって, 単に感情的に効果的なレトリックをあたえることではないということを示すというのである.

以後, Bobonich の議論は, 彼が理性的説得と呼ぶものがはたして倫理的な知識を生み出しうるのかというアポリアーにおちいるのであるが, 少なくともこの諸解釈者への批判の正当性は, かなりの程度まで認めざるをえないであろう. しかしいずれにせよ, Bobonich が「非理性的な説得」と呼ぶものの積極的な評価が不十分であることと, 彼が「理性的な説得」と呼ぶものの真実性がいかに根拠づけられているのかということとが, 問題として残されるであろう. わた

注意. 『法律』におけるアテナイからの客人の立場との相違は明白である.

¹⁷⁾Bobonich (1991), 373.

したちとしては、「自由人の医者」の比喩そのものに即して、いますこし「法の前文」によって示される説得の技法の本質的特徴について考えてみる必要がある。

まず第一に、「奴隷の医者助手」の方法が、劣った方法だという理由で全面的に排除されるわけではないことに注意しておこう。ことに時々刻々と変化する現実に対応して緊急の処置を必要とする場合、経験に基づいた戦略的行為が有効性をもつことは否定できないだろう。「奴隷の医者助手」の仕事が「病人を診療する主人の労苦を軽減」(720c8-d1)するとも言われていることに注意しなければならない。しかし、「奴隷の医者助手」が処置を施すのは、たいていの場合「奴隷の病人」に対してである。奴隷的精神をもつ人びとは、強制力をもってのみ支配する(奴隷的!)僭主に対して従順に屈服することだろう。「ただひたすら純然たる強制によって」(722c2)立法された「僭主的命令」(722e7-8)がこの方法に相当するわけだが、これはまさしく法の「本文」の果たすべき機能であって、この部分の存在を抜きにして法というものを語ることはできない。問題は、その法が命ずるロゴスそのものの真実性である。奴隷精神の持ち主は、その真実性をあえて疑おうとはしないだろう。しかし、市民たるものが真の自由精神の持ち主であることを求められていることは疑いえない¹⁸⁾。

これに対して、「自由人の医者」の方法は、「奴隷の医者助手」の仕事になんらかの「説得」の手續き加わるといような単純なものではない。引用文中(i)～(iv)のいずれの段階も、「奴隷の医者助手」のなしうる仕事ではないことに注意すべきである。たしかに「説得をもちいて」と明示的に語られているのは最終段階(iv)だけであるが、プラトンにとって重要なのは、まさに「自由人の医者」の医療行為の全体であろう。したがって、「自由人の医者」に相当する立法者の立法行為には、そのすべての段階においてなんらかの説得の技法が展開されているのであり、法の前文はそうしたあらゆる説得の機能を総合したものと見なければならない。立法者は、(i)立法の対象となる市民たちの魂のあり方をその根源から、自然本性に即して吟味し、(ii)その人びと自身やその友人たちとの対話問答をかさねることによって、魂の卓越性について自らも学びつつ教え、(iii)なんらかの仕方でかれらの納得がえられるまでは指示命令は下さず、(iv)納得がえられてからも、説得をもちいて、たえず市民たちの魂を穏やかにさせながら、その魂の卓越性の形成や回復に努めるのである。

(iii)の「指示命令」が法の制定を指すことは明らかであるが、ことに重要なのは、そこへ到るまでの(i)(ii)の段階である。第IX巻の刑法の前文(857c2-e5)に

¹⁸⁾Cf. III 693d2 sqq.

おいても、やはり第IV巻と同じ「自由人の医者」が、「自由人の患者」と対話問答をかわしながら (διαλεγόμενον), 「ほとんど哲学するのと同然の仕方議論をもちいて、病気をその起源から問題にし、身体の本姓全般にまで遡って論じる」さまが描かれている。刑罰を伴う法の制定に先立って、立法者は自由精神をもった市民たちと文字通りソクラテス的な対話問答をかわさねばならない。そのようにして市民たちが生の吟味を受けることは言うまでもないが、立法者自身もその対話問答によって何かを学び取らねばならないのである。そしてさらに、法が文書のなかに書きとめられてからも、それがあたかも永続的に批判吟味 (ἐλεγχος) を受けつづけるかのように語られていることは注目に値する (X 891a1-2)。『法律』の国家において自由な批判活動が禁じられているということは決してない。むしろ、自由な批判活動を前提とした対話問答が、説得の技法として市民教育のシステムのなかに体系的に位置づけられている。そして、立法者にとっても、その対話問答を通じて批判勢力の立場や意見を自らの立法のうちにどれほど有効に取り込むことができるかが試金石となるのである。

さらに、ここで二種類の「前文」(プロオイミオン) が区別され、アテナイからの客人を中心とする三人の老人たちが法をめぐって第IV巻のここまで語り合ってきた対話問答のすべてが、事実上新しい国制全体の一般的なプロオイミオンになっているとされていることは重要である (722c6-d2)。第I巻において、魂の卓越性の綜合が立法の目的とされたこと。第II巻において、その目的の実現のために、多くの人びとの魂の自然状態の心理学的な分析に基づいて教育の本質と目標が規定され、その具体的な方法として三つのコロスが組織されたこと。そして第III巻において、国制の起源にかんする歴史哲学的な考察を経て、愛、知性、および自由という国制の基本原則が析出されたこと。— こうしたすべての言説や対話的行為は、「音声に関わりをもついっさいの語りの形式に本来的にそなわっている一種の準備運動」だったのであり、そこでは、これから語られようとする法律全体のために役立つ組織的な手順への着手が、すでになされていたのである¹⁹⁾。

そしてこの点は、のちに第VII巻 (811c-812a) で『法律』のテキスト全体が、「若者たちが聞くのに最も満足すべき、最も適当な」学校教科書の手本として採用されることとも、あわせ考えられねばならない。次節以下で詳しくみるように、子供たちが教育の過程でうけいれるべき徳へ向けての説得の媒体は、けっして物語や合唱舞踊だけではない。かれらは、むろん十分な教育的配慮のもと

¹⁹⁾Cf. IV 722d3-6.

にはあるが、立法者や詩人や若き無神論者たちを相手として語られる哲学的言論や対話問答をも受容することが求められるのである。そして、こうした市民教育のシステム全体において展開される説得の技法の目的は、「明らかに、立法者から法律を伝えられる相手側が、法律としてのその指示を、心をひらいて受け入れ、また心をひらいている分だけよりよく理解してくれるように」(723a4-5) というところにある。したがって、こうした説得の技法を十分に身につけた立法者のみが、市民たちを導いてその魂の健全さを形成したり、守ったり、回復したりさせることができるのである。

しかし、ここでわたしたちはやはりつぎのような疑問を抱かざるをえない。第一に、Bobonichが言うように、プラトンが擁護しているのは理性的な説得の使用であるとしても、その説得内容の真実性を最終的に根拠づけるものは何であるか。立法者と市民たちとの間にかかわされる対話的行為がそれであることは確かであるように見えるが、その説得の技法としての正当性はいかにして保証されているのか。そもそも両者のあいだに有意義な対話問答は成立しうるのだろうか。また第二に、ここに描かれる説得は、市民たちの魂の中に特別な感情的変化を生み出すことを、つまり、かれらの心をひらき穏やかにすることをめざしているように見えるのであるが、これは、ひょっとすると、法の前文による説得が市民たちを御しやすく従順なものにすることを意味しているにすぎないのではないか。ことにいくつかの法の前文において重要な役割を果たすエポデーは、Versényiの言うような「非理性的な説得」の技法であるかに見える。はたしてそれは、人びとの情念にのみはたらきかける魔術的な呪詞・呪縛にすぎないのだろうか。もしそうでないとするば、その積極的な意義はどこにあるのだろうか。わたしたちは、まずこの問いを次節で追究し、しかるのちに第一の、対話的行為に関する問題へ向かうことにしよう。

III エポデー — コレイアーとミュートス

プラトンによるエポデー (ἐπιφοδία) およびその派生語の全用例は、おおむね次のように5つのタイプに分類できる。

- (1) 本来の呪術的な営み： *Smp.* 203a1; *Rp.* II 364b7, IV 426b1; *Th.* 149d1; *Lg.* X 906b7, 909b5, XI 933a2, d7.
- (2) 群衆の魂を呪縛し麻痺させる弁論作家の技術： *Euthyd.* 289e5, 290a1; (*Grg.* 483e6, 484a5); *Phdr.* 267d1; (*Lg.* XII 944b3).

- (3) ソクラテスのエレンコス、あるいはそれに触発された対話的行為：

Chrm. 155b-158e, 175d- 176b; *Men.* 80a; *Phd.* 77e8, 9, 78a1, 5; *Rp.* X 608a3, 4; *Thi.* 157c9; *Epist.* VI 323b6.

- (4) 子供たちの魂を理へと導く合唱舞踊（コレイアー）の歌： *Lg.* II 659 e1, 664b4, 665c4, 666c6, 671a1, VII 812c6.

- (5) 説得の技法としてのミュートス： *Phd.* 114d7; *Lg.* VI 773d6, VIII 837e6, X 887d4, 903b1.

これらのうち、『法律』の法の前文で重要な役割を果たしているのは(5)の用例であるが、その意味を精確に比定するためには、他の用例によってエポデーという言葉の奥行きを測っておく必要がある。

(1)の用例は、ホメロス以前からギリシア人のあいだで負傷や病気の治療手段として用いられてきた魔術的な呪詞・呪文を直接的に意味するものである²⁰⁾。Laín-Entralgo はこれを特徴的なないし記述的用法と呼んで、説明的・解釈的な意図を含められた他の用法から区別している²¹⁾。この(1)の用法を弁論術に対して比喩的に適用した用例が(2)の場合である。法廷や民会などで群衆の感情をかきたてたり鎮静させたりして思い通りに動かす弁論術の効果を如実に示す表現である。ちなみにゴルギアスの『ヘレネ頌』の用例は、こうした弁論術の呪詞的作用を文字通り説得的に語っている。ヘレネがもし言葉によって説得されたためにあのような行為におよんだというのであれば、その責めを解くのは難くないとゴルギアスは主張する。その根拠としてあげられるのが韻律をもつ詩の言葉と「入神の呪詞」（αἱ ἐνθεοὶ διὰ λόγων ἐπὶ ὥδαι）とである。「入神の呪詞は、快を導き苦を除去する。呪詞の力が魂の思いと一つになると、呪法によって魂を魅惑し説得し、また転換する」²²⁾。快楽をもって魂を呪縛し麻痺させる言葉のこうした非理性的な力をゴルギアスは是認する。なぜなら、大抵の人は「臆断を魂の顧問とし」ているかぎり、偽りの言葉による非理性的な説得は「魂の誘導」（ψυχαγωγία *Phdr.* 261a8）の決定的な手段となるからである。ここでわたしたちは、聞き手の魂のうちにすでに「魂の思い」ないし「臆断」

²⁰⁾『オデュッセイア』（XIX 457）において、アウトリュコスの子供たちがオデュッセウスの傷を治療したときに唱えた「まじないの呪文」（ἐπαοιδῆν）を参照。

²¹⁾Laín-Entralgo (1948), 299. ただし、5つのタイプへの分類は筆者による。また、より広い「魔術」（γοῖς）の概念の歴史とその中におけるプラトンの用例の特別な地位については、cf. Burkert (1962).

²²⁾DK 82 B11 (10). 邦訳は岩波版に準拠。

が内在していることに注意しておこう。説得はたといそれが直接的には聞き手の情念にはたらきかけるものであっても、本質的にはかれの行為・行動を根拠づける「臆断」を左右するものなのである。しかしプラトンがこうしたゴルギアス流の弁論術のあり方に批判的だったことは言うまでもない。彼は、弁論術が「魂の誘導」であることは認めるが、その説得の内容について、それが自他の臆断をこえたなんらかの真実を語るものでなくてはならないことを強調するのである²³⁾。こうした真実の裏付けをもたない説得を、わたしたちは「理性的」と呼ぶことはできない。

しかしながら、そのような呪詞の使用は必ずしも情念や臆断にうったえかける非理性的な説得のみを目的とするものではない。注目すべきは呪術師(ἐπωδός)としてのソクラテスの姿を描き出す(3)の用例である。『カルミデス』におけるエポーデーは、直接的には薬物による頭痛治療を補助する呪術的な手段を意味しているが、ソクラテスはその言葉に込めた真意は、それが魂の世話のために用いられて節制を生み出す美しい言論だということにある。そしてその機能は、『テアイテトス』のソクラテスが「産婆術」の行使にさいして用いるエポーデーの場合と同様である。また『メノン』では、対話相手をアポリアーに追い込んで呪縛するソクラテスのエレンコス(ἀναπειθεῖν 77e4)の議論を指している。また『国家』では、それは詩の魅惑に抵抗する 'counter-spell' として繰り返し自らに言い聞かせるべき哲学的言論である²⁴⁾。いずれにせよ、(3)の用例がソクラテス的な対話問答、あるいはそれに触発された対話的行為を指すことは明白であり、それは(2)の場合とは逆に、理知分別のはたらきそのものを強化して、それに情念や欲望を服せしめることを目的とする、理性的な説得である²⁵⁾。この場合、エポーデーという言葉の使用は、理性的な対話問答(とその反復)が、人びとの偽なる信念を排除する否定的な役割を負うだけでなく、魂を全体として真実へと誘い導き、変容させるという積極的な役割をも負うものであることを示唆している。

以上の用法を念頭に置いて、残された『法律』を中心とするエポーデーの用

²³⁾ *Phdr.* 259e sqq.

²⁴⁾ Cf. Halliwell (1988), *ad loc.* なお、『クリトン』(54d)のソクラテスをとらえた「コリュバスたちの笛の音」もこのエポーデーと同類のものとみてまちがいないだろう。

²⁵⁾ 「そういったおそれをいただくひとりの子供がわたしたちの心の中にいる」というケベスの言葉に注意 (*Phd.* 77e5)。

例について見てみよう。まず(4)の用例である。これらはいずれも、子供たちの魂が、法や法に説得された人びとと反対の快苦を感じる習慣を身につけることがないように、かれらの魂がまだ若くて柔軟なときに歌い踊らせるべき合唱舞踊（コレイアー）の歌を指している。この歌は、年齢別に組織された三つのコロスによって年毎にめぐりくる祝祭を機にしてうたわれる。古代アテナイにおいて悲劇的コロスが果たしていた市民教育の機能を、プラトンは彼の祝祭のシステムの中に最大限に生かしている²⁶⁾。この呪詞がもつ魂を鼓舞し変容させるディオニュソス的な力は、たしかに音楽の精神から生まれるのであって、それが身体感覚や魂の非ロゴス的部分にはたらきかけるかぎりにおいて、非理性的な説得の技法と解釈されるのも無理はないかもしれない。しかし、プラトンにとって、ムウシケーの本質は、音楽と詩の統合された根源状態にこそあり、しかもその音楽的な要素、すなわちリズムとハルモニアーは、ロゴスに従わねばならないのである。したがって、エポーデーとしての歌にとっても、その決定的な要素はあくまでもうたわれることの内容（ロゴス）にこそある。むろん子供たち自身にその内容を吟味する力はない。しかし、『法律』の立法者は、決して強制的にその内容を「検閲」するわけではない。その内容を吟味するのは、市民たちのなかでも最も美しく最も有益な歌に関する最高権威と呼ばれる人びと、すなわちディオニュソスのコロスである²⁷⁾。彼らは『パイドン』（78a5）でソクラテスがそう呼ばれたように、若者たちを魅惑して徳へ向かわせるに十分な「呪術師」（ἐμψυδός）とならねばならないのだが、そのためには、かれらはつぎのような三つの認識条件をそなえる必要がある（II 670a6-671a1）。まずかれらは、(a)魂のさまざまな品性について、それが「何であるか」の本質的な認識を持たねばならない。またかれらは、(b)リズムとハルモニアーについて自ら歌い踊る程度の教育を受けていなければならないのはもちろん、さまざまなリズムとハルモニアーの構成が魂の品性に対してもつ関係について、とくにすぐれた感覚と認識をもっていなければならない。そしてそれは、第VII巻のムウシケー関連法案のなかに明確にロゴス化されているように、(c)「魂がさまざまな情態におかれるときになされる、いろいろな旋律によるミーメーシスの良し悪しを区別し、かつ善き魂の似姿と悪しき魂の似姿とを区別することができて、後者は排し、前者は公に示して歌い、若者たちの魂に呪文をかけて魅了し

²⁶⁾Cf. Goldhill (1997), 67.

²⁷⁾ただし、立法者がかれらの対話活動を監査することはもちろんである（cf. II 671c-d4）。なお、ディオニュソスのコロスの哲学的意義とその認識条件については、拙稿(1997)を参照されたい。

(ἐπαρδεῖν) , かれらの一人ひとりがそれらのミーメーシスをつうじて共に導かれつつ、徳の獲得をめざしてつき従ってくるように呼びかけることができるため」なのである(812c1-7) . 若者たちの説得を可能にするこれらの認識条件が、かれらの真実についての知を要求し、したがってまたかれらの対話活動を必然化することは言うまでもないことだろう。『法律』における魂への呪詞としての歌は、もちろん魂の訓育を、すなわち子供たちの魂を魅惑して快苦を理との協調に向かわせることを目的とする。しかし、それはけっして真実の裏付けを欠いた虚構でも、魂の非ロゴス的な部分にのみはたらきかける非理性的な説得でもない。それは魂のうちなる補助者を力づけ、熟慮する人間を形成するために、魂の全体に美しいもの、善きものへのエロースを喚起する説得の技法なのである。

さて、最後に(5)の用例である。これらのエポーデーの用例は、すべてなんらかの仕方でミュートスと関連づけられているところに特徴がある。

『パイドン』(114d7) の場合、それは魂の不死証明の後を受けて語られる「真の大地」のミュートスである²⁸⁾。このミュートスには、語り手であるソクラテス自身が認めるように、非理性的な要因が含まれている²⁹⁾。ここでわたしたちが注目すべきことは、「魂が不死なるものであること」が明らかになったという条件のもとで初めてこのミュートスが導入されている点である³⁰⁾。ソクラテスはたしかに、シミアスとケベスの反論をイデア原因説によって退け、魂の不死証明に成功したかに見えた。にもかかわらず、シミアスは語られた事柄について一抹の不安が残ることを隠そうとしない。そしてソクラテス自身も、イデア原因説の根本前提についてさえ、さらに明確な検討が必要であることを認める。これはイデア原因説が「第二の航海法」(99c9-d1) だったことから納得できる事実ではある。しかし、シミアスの不安がより直接的に示していることは、ソクラテスの対話問答そのものがもつ強制力に対する不安であろう。真なるロゴスの強制力にはたしかに従わざるをえない。しかし、多くの人びとを現実に関心させているものは、けっして真なるロゴスの力のみではない。たいていの場合、それはさまざまな情念や欲望に支配された偽りのロゴスである³¹⁾。し

²⁸⁾ このミュートスの呪術的機能については、Boyancé(1972, 155-165) の考察が参考になる。

²⁹⁾ *Phd.* 114d1-2.

³⁰⁾ *Phd.* 114d2-7.

³¹⁾ 『プロタゴラス』におけるアクラシアー批判がこの点を明確に示している。詳しくは、拙稿(1994)を参照されたい。

たがって、人間の能力のはかなさを悲観的に考えるとき、ひとはロゴスの強制力を認めつつも、なおもそこに一抹の不安を抱かざるをえない。そしてこの不安を取り除くためには、ロゴスそのものをさらに徹底的に分析することを求めるだけでは不十分である。それに加えて、人びとの魂の全体が真なるロゴスの命令に聴き従うようにうながすエポデーが必要なのである。ソクラテスがここで「真の大地」のミュートスを語るのはまさにそうした説得のためである。魂が不死であることの根拠について不安を抱いてはいても、ひとはそのことによって魂への配慮を怠ることがあってはならない。ソクラテスはこのミュートスを物語ることによって、自己の生の吟味を片時も忘れてはならないと、人びとがくり返し自分自身に言い聞かせることをうながしているのである。したがって、確かにこのミュートスは、感性 — とくに魂の気概の部分 — に訴えかけ、恐怖を払いのけ、危機に立ち向かう勇気を与えるために用意された呪詞である³²⁾。しかし、そのミュートスが力を発揮しうるのは、対話問答に基づく真なるロゴスがすでに明確な方向づけを与えているからに他ならないのである。

一方、残された『法律』での用例は、すべて法の前文に相当する部分にあらわれる。

『法律』におけるエポデーの最初の2つの用例（VI 773d6, VIII 837e6）は、「説得する」という動詞を直接修飾する分詞のかたちをとっている。そしていずれの場合も、その説得の媒体はいわば哲学的ミュートスであって³³⁾、その内容は、無抑制な快楽の追求を戒めて市民社会に不均衡が生じることを防ごうとするものである。前者は結婚に関して、また後者は性の問題に関して、法律で強制的に禁ずることのできない性質の事柄を、前者の場合は生まれのよい子供たちに向かって、また後者の場合はクレイニアスを、そして血気盛んな若者たちを相手に、可能な限り情理をつくして説得しようとするものである。しかしより重要なのは、残りの2つの用例である。

第X巻のエポデーの2つの用例は、神々に対する不敬罪に関する刑法の前文に相当する長大な議論（885b-907d）のうちにおかれている。そのいずれもが神々について語られるミュートスに言及するものであるが、そのミュートスのあり方は全く異なっている。

前者（887d4）のミュートスは、幼子が乳母や母親たちから聞かされる神話物

³²⁾Cf. Boyancé (1972) 156.

³³⁾Cf. VI 773b4, VIII 840c1, 841c6. これらのミュートスはいわゆる神話的な物語ではないことに注意。プラトンが用いるミュートスのこうした「派生的用法」の分析については、Brisson (1998), 128 sqq. の分類が参考になる。

語のことを指している。少年たちのコロスにはまだ参加できない年齢の子供たちがその説得の対象であるが、ミュートスの機能そのものは、(4)のエポデーとしての歌と基本的に同じと考えてよいだろう。生活世界の価値観を支える子守歌や昔話の説得的機能をプラトンは軽視してはいない³⁴⁾。そしてもちろん、問題となるのは、ミュートスを通じて何が語られるかである³⁵⁾。ただ、『法律』のプラトンは、「徳を目指してできるだけ立派につくられた物語」という『国家』(II 378e2-3)の原則をこのミュートスに厳格に適用することは避けている³⁶⁾。むしろ、胎教や幼児期教育の中心的手段は、ミュートスから「舞踊と音楽を伴った運動」(VII 790e 3-4)による魂の動の秩序づけへと移動していたのである。しかし、若き無神論者たちがこうしたミュートスの語る内容を軽視することをアテナイからの客人は許さない。なぜならかれらは、自分たちの立場を的確に説明することはいっさいせずに、立法者に対しては、(p)「神々は存在しない」、(q)「存在するけれども、人間のことを気づかってはくれない」、(r)「神々は犠牲や祈願によって心を動かされる」というかれらの考え方を反駁することを要求するからである。ただしこの事実は、ミュートスの内容が非理性的であることをも、またその語り方が非理性的な説得の技法であることをも、また逆にそのミュートスの内容を受け入れないことが理性的であることをも意味しない。若き無神論者たちがそのミュートスを軽視するほんとうの理由は、「快樂をむさぼること」(888a3)、すなわち無抑制（いわゆるアクラシア）と「きわめてやっかいな無智の一種」(886b7-8)にあるのであって、「非理性的」と呼ばれるべきはかれらの魂のあり方の方であることは明らかである。アテナイからの客人が、このあと若き無神論者のひとりと対話問答をするつもりで(ὥς ἐνὶ διαλεγόμενοι, 888a6)証明していく内容、すなわち神の存在は、その真実性においてこのミュートスの語る内容と矛盾するものではない³⁷⁾。むしろこのエポデーとしてのミュートスは、この対話的行為によってその真実性を根拠づけられているのであって、この点においても(4)の場合と同様なのである。

さて、後者のエポデーとしてのミュートス(903b1)が導入されるのは、まさにこの対話問答の一つ((q)の論駁)がおこなわれた後である。

³⁴⁾Cf. *Rp.* II 377b11-c5.

³⁵⁾Cf. *Rp.* II 377c6-378e3; *Lg.* X 886b10-c8.

³⁶⁾886c8-d2.

³⁷⁾この対話問答については次節で詳しく扱う。

「さて、これでもうわれわれは、神々の無関心さを好んでとがめだてする者とは十分に対話問答してきた (διελέχθαι) ように思う. ……でもそれは、その者の言い分が間違っていることを、議論によって強制的に同意させている (βιάζεσθαι τοῖς λόγοις ὁμολογεῖν) だけのことだ. さらにその上に、何か呪詞としてののはたらきをするミュートス (ἐπωδῶν ... μύθων) が必要だと思われる. ……その若者を次のような議論によって説得することにしよう (Πείθωμεν ... τοῖς λόγοις)」 (903a7-b4)

このミュートスは、たしかに直前に語られた対話問答そのものからは明確に区別されている. けれどもそのことは、ミュートスの内容が非理性的であることを意味しない. 若者はそのどちらをも受け入れることが求められている³⁸⁾. しかし、この若者は、対話問答の内容に自らすすんで同意することはできない. あくまでもロゴスの強制力によって同意させられているにすぎない. このことは、対話問答が、「自由人の医者」の比喻における(i)(ii)の段階で語られているような、対話者の魂のあり方の吟味でもあったことを意味している. それゆえ、「呪詞としてのミュートス」は、そのような魂のあり方にふさわしい説得の技法として語られるのであって、それがかの比喻の(iii)の段階に対応することは明らかである. Laín-Entralgoは、「そのミュートスは(聞き手の)心を動かすことによって、その人間の理性が — あるいはある人間の理性が — 論理的に明白で反駁不可能な議論をもってしては証明できないことを、熱意と信念をもって受け入れさせる」と述べているが³⁹⁾、これは明らかに誤解である. むしろこの若者は、論理的に明白で反駁不可能な議論をもってしてもそのロゴスを受け入れようとはしないのである. この心理状態は、程度の差こそあれ、『パイドン』のシミアスの場合と同様である. そしてこの若者がそのロゴスを受け入れられない原因は、彼自身の心の頑なさにある⁴⁰⁾. アテナイからの客人は、そうした若者の魂のあり方を確認したうえで、呪詞としてのミュートスを説得の手段として用い、それを通じて彼がそのロゴスを受け入れるようにうながしているのである.

³⁸⁾ エレンコスとエポデーを「根本的に異なる」ものとみる Belfiore(1980, 134)の見方は一面的である. また、エレンコスの危険性(cf. Rp. 538d-539d)を強く受けとめすぎると、ソクラテス的な対話問答法の意義を狭く限定してしまうことになるかねない. 『法律』における説得の技法としてのエレンコスの位置づけについては、次節を参照.

³⁹⁾ Laín-Entralgo (1958), 308.

⁴⁰⁾ 「強情なる者」 (903c1) という呼びかけに注意.

じじつ、このミュートスの主旨は、神によって宇宙全体が秩序づけられているにもかかわらず、その一部である個々の魂がどのような性質のものになるかの責任は、一人ひとりの意志にあること（ταῖς βουλήσεσιν, 904c1）を語るところにある。このミュートスは、頑なで惨めな精神状態にあることを明らかにされたこの若者が、自らの魂のあり方をまさに自らの意志によって変容させるようにうったえかける。アクラシアーという精神の病に陥っている者に対しては、真っ向からロゴスの強制力を突きつけるだけではかえって逆効果である。その魂のうちなる補助者にはたらきかけて、魂の全体にロゴスへの聴従をうながす美しきもの、善きものへのエロースを喚起することが求められる。たしかに、だれでもが自己の生の吟味を望むわけでもなければ、またできるわけでもないであろう。しかし、少なくとも『法律』のプラトンは、「従ってそうすべきでもない」⁴¹⁾とはけっして考えていない。対話問答が対話者の議論の放棄や無関心に終わっても、またたといそれがロゴスによる強制的な同意という結果になったとしても、プラトンはなお反駁を受け入れる用意のあることを表明するだけでなく⁴²⁾、真の納得がえられるまで可能な説得の技法を駆使して退転することがない。刑罰を伴った法による強制が加えられるのは、文字通り最後の手段であり、かの比喩の(iv)の段階が示しているように、相手が自由精神の持ち主であるかぎりには、その執行そのものも説得をもって行われねばならないのである。

このように、プラトンにおけるエポーデーの全用例を概観してみると、それが、人びとの心のあり方を何らかの仕方で変容させる契機をあたえるものであることが明らかになる。そして、『法律』の(4)(5)の用例においては、それは、幼子から老人にいたるまでのすべての市民たちに対して、それぞれの魂のあり方に応じた仕方で、法が命ずる真なる理を、自らの魂の内なるログスモスとして、自発的に歓びをもって内面化していくことをうながす説得の技法である。そして、こうした市民教育の基本的な考え方は、第I巻における人間の魂の自然状態の心理学的分析においてすでに明らかにされていたのだった⁴³⁾。魂のうちなる「黄金でつくられた神聖な絃」は、美しくしなやかではあっても、穏やかなもので強制的な力をもつものではない。このログスモスの絃の引く力を強化するためには、他のさまざまな情念の絃が補助者としてこれに付き従いそこか

⁴¹⁾ 朴 (1999), 107.

⁴²⁾ Cf. 899c6.

⁴³⁾ 「神の操り人形」の比喩 (I 644d-645b)。この比喩の全体的な解釈については、拙稿 (1995) を参照されたい。

ら離れない状態をつくり出さなくてはならない。そのプロセスにおいて、ログスモスによる善悪の判断は、そのひと自身の魂全体による判断としてしだいに強化され深められていくのである。

しかし、それはけっして立法者によるパターンリスティックな理の強制であってはならない。この場合、ログスモスによる判断そのものの真実性を深めていくものは、そのひと自身の対話的行為でなければならないだろう。じじつ、少なくともエポデーとしてのミュートスが語られるときには、すでに聞き手の魂のうちに、あらかじめ対話問答を通じて真なる信念が呼び覚まされ、さまざまな信念の間の葛藤状態が立ち現れているにちがいない。だからこそエポデーは、それをはたらきかけられる者の魂のあり方にふさわしい形式や内容をもって、それぞれの魂のうちにすでに内在していた真なる信念のさらなる強化を補助することが期待されるのである。

このように考えると、『法律』の国家においてその社会的な合意の最終的な基盤となっているのは、対話的行為であることは明らかである。だがしかし、この対話的行為そのものの、説得の技法としての正当性はいかにして根拠づけられているのだろうか。わたしたちは、最後に、第X巻において立法者による若き無神論者との対話問答が導入される状況を再確認することによって、この問題を考察することにしよう。

IV ディアロゴス — 若き無神論者との対話

さて一般に、対話的行為が社会的な合意形成の基盤として備えるべき基礎的な条件とは、いかなるものであろうか。まず第一に、対話問答の意図が公に示されていなければならない。立法者の意図が最終的には立法行為にある以上、利害関係にある対話者はその立法者の意図を十分に認識している必要がある。第二に、自由な批判活動を許容する対等の関係性が存在しなければならない。対話の過程において、ロゴスの真実性以外のいかなる強制力がはたらくことも、可能なかぎり避けられるべきである。また第三に、対話問答そのものが十分な真理性を確保されていなければならない。これが何よりも重要な条件であることは言をまたないであろうが、そこに、人間は誰しも間違いうるという可謬性の条件をも付加しておくことを忘れてはならない。そして第四に、対話問答の帰結を現実には立法へと適用するさいの公正さが約束されねばならない。立法者の側の誤りが明らかになれば、ただちにそれはあらためられねばならないのは

もちろんだが、とくに自分自身の意図とは逆の結論に同意せざるをえなくなった対話者に対しては、真の納得がえられるまで可能なかぎり説得を続ける必要があるだろう。そしてこれらの条件は、対話者相互の好意と信頼によって特徴づけられる「対話的關係」⁴⁴⁾をとりむすぶための前提条件でもあって、真に理性的な説得はこの条件のもとに成立するであろう。

はたして、『法律』第X巻における若き無神論者との対話は、このような条件を満たしているのだろうか。この若者たちの考え方は、アテナイからの客人の立法の基本原理に真っ向から対立するものと思われるので、この問題を考えるのに最もふさわしい対話状況といえるだろう。

不敬罪に関する法とその前文(885b-907d)は、次のような手順で展開される。

(A) 予備的考察(885b-887c)

(B) 法の前文

～(p) 神々が存在しないという見解の論駁(887c-899d)

～(q) 神々が人間に対して無関心であるという見解の論駁(899d-905d)

～(r) 神々が買収できるという見解の論駁(905d-907d)

(C) 不敬罪に関する法律(907d-910d)

この立法の過程を「自由人の医者」の治療行為の比喩と照合してみれば、議論の全体が、いわば立法行為の雛形として、きわめて周到な意図のもとに構築されていることは明らかであるように思われる。

まず(A)の予備的考察において、立法者は、自らすすんで不敬行為を行う者に対して、かれらが(p)(q)(r)のいずれかの誤った考え方に陥っているという主旨の勧告を行う(885b4-9)。この勧告は、不敬罪に関する法律を制定しようとする立法者の意図を明らかにするものであると同時に、対話問答の論点を提示するものでもある。そしてこの勧告に対して若者たち——むろんその役はアテナイからの客人によって演じられるのであるが——は、自分たちの考えの誤りを十分な証拠をあげて「説得し教える」(πειθεῖν καὶ διδάσκειν)よう要求する(885c5-e6)。かれらのこの挑戦的な態度は、自由な批判活動が許容されていることの何よりの証である。少なくとも表面的には彼らは自由精神の持ち主である。「自由人の患者」であるかれらは、「自由人の医者」との対話問答を積極的に求めるのである。すぐさまクレイニアスは、宇宙全体の秩序性など伝統的な宗教観に基づくいくつかの事実を神々の存在の証拠としてあげるのだが(885e7-886a5

⁴⁴⁾Cf. Klosko(1993), 40.

), アテナイからの客人は, それらの証拠が全く効力をもたないことを明らかにする. なぜなら, 彼の診断によれば, 若き無神論者たちが伝統的な価値規範を, 多くの人びとのように表面的にすらまもれないのは, 前述のように, 快楽や欲望にうち克つことができない (いわゆるアクラシアーの) ためばかりではない. かれらがそのような考え方 ((p)(q)(r)) に陥っているほんとうの理由は, きわめて厄介な無智 (ἀμαθία) の一種にこそあるからである. それは, 最高の知恵と思いなされているために, まず若者たちの心をとらえるのであるが, やがては国家全体のもろもろの禍の原因となる或る特定の思潮 — 自然学的無神論 — である (886a6-e2) .

ここでわたしたちは, この診断が, 若き無神論者たちの魂のあり方をその根源から自然本性に即して明らかにするものであることに注意しよう (比喩の(i)の段階) . こうした無智とアクラシアーの共犯関係は, プラトンにとって最も強く断罪されるべき犯罪の原因であった⁴⁵⁾. しかし, かれらの犯罪行為を法の強制力によってのみ取り締まることは, かれらの魂からその犯罪の原因をほんとうの意味で取り除くことにはならない. 「無智」というかれらの魂の病に対してはその治療の手段として「論駁」が選択されねばならない⁴⁶⁾. つまり, かれらが説明を求めている事柄については, 単なる事実の列挙によってではなく, その特定の思潮に対抗する哲学的言論によって適切な証明をあたえること (ἀποδείξαιμεν μετρίως τοῖς λόγοις) が要請されるのである (886e3-887c4) . ちなみに「いわば誰かから告発されて, 神々を信じない人たちの前で裁かれているつもりになって, これに弁明することにしよう」というアテナイからの客人の言葉は, 立法者の側に過重な立証責任を負わせることによって, 可能なかぎり対等な関係のなかで対話問答を成立させようとするプラトンの意図の現れと見てよいだろう.

ところで, この弁明が果たされるのは, 対話問答による(p)(q)(r)の「論駁」 (比喩の(ii)の段階) においてであることは言うまでもない⁴⁷⁾. そしてその証明が完

⁴⁵⁾ この無智とアクラシアーの共犯関係に関する刑罰論的観点からの徹底的な究明は, 拙稿 (1996) を参照されたい.

⁴⁶⁾ この点は, 『ソピステス』 (226b-231b) における「魂の浄化」の方法に関する分割法的考察において, 「何ごとかを実際には知らないのに, 知っていると思ひこむ」ところの「無智」 (ἀμαθία) を取り除く方法が「論駁」 (ἐλεγχος) とされていたことにちょうど対応している.

⁴⁷⁾ ~ (p) 893b1-899d3, ~ (q) 900d5-903a9, ~ (r) 905d8-907b4.

了するのは明らかに法の前文がすべて語り終えられたときである⁴⁸⁾。重要なことは、(p)(q)(r)を反駁するこの議論が、不敬罪に関する法律のみならず、この法律全体の「最も立派で、最もすぐれた前文」(κάλλιστόν τε καὶ ἄριστον προοίμιον)となるだろうとされていることである(887b5-c2)。(p)(q)(r)を反駁するということは、まさに神々の存在とその本性の善と正義とを証明することである。そしてこのことは、立法者自身にとっても、国制の最高原理を再確認し、これを哲学的に根拠づけるという計り知れない意義をもつことであろう。つまりこの対話的行為は、「自由人の医者」の比喩の(ii)の段階に示唆されていたように、若き無神論者に対してかれらの考えが間違っていることを教えるだけではなく、かれらの批判的な立場から立法者自身が可能なかぎり多くを学びつつ、これを国制の原理のうちに批判的に取り込むことをも可能にするのである。

ただ注意すべきことは、この「論駁」の対話問答が、実際に若き無神論者たちを相手に行われるのではなく、アテナイからの客人の自問自答にクレイニアスに加わるという想定問答の形式で行われるということである。これはいかにも不公正な印象を与えるかもしれない。しかし、この措置には2つの利点がある。第一に、理想的な対話状況を設定できること。少なくとも対話者の若さにつけこんで情念や偏見にはたらきかける非理性的な説得は不可能になる⁴⁹⁾。そして第二に、対話問答を最後までやり抜くことができること。アテナイからの客人自らも認めるように、この議論は「騙されやすい議論」(892d2)である。このような議論に不慣れな老人はついていけないかもしれないし、若者たちは自分の意に添わない帰結を受け入れざるをえなくなる前に対話を破綻させてしまふかもしれない。したがって、この問答形式の選択は、この対話問答が立法者自身の魂のうちなる対話的行為の描写であることを示すだけでなく、対話問答そのものの真理性を確保するために必要な手段だったのである。

また内容的に見て、とくに自然学的無神論に対する論駁(～(p))は、万有の生成の原因を「自分で自分を動かすことのできる動」と規定することによって、自然学的無神論の自然分析そのものを徹底化するだけでなく、じつはその諸原理をさらに遡った無仮定の始原(アルケー)にまで到達させようとするものである。まさにそれは知性(ヌウス)を助けにえた魂としての神なのであって、宇宙万有の生成のみならず、人間個人の魂のあり方(そしてもちろん国家のあ

⁴⁸⁾ ἱκανῶς ἀποδεδείχθαι (907b7) という表現に注意。

⁴⁹⁾ じじつ、論駁に先立つ勸告や、呪詞としてのミュートスにおいては、「息子よ」(ὦ παῖ)というまさにパターナリスティックな呼びかけがなされていることに注意(888a7, 904e5)。

り方)をも根拠づける究極の原因なのである(896e8-897b6)。この探究はあきらかにディアレクティケー(哲学的問答法)の実践を例証するものであり、その限りにおいてその対話的行為としての真理性は最大限に確保されていると見てよいだろう⁵⁰⁾。じじつ対立点は、宇宙万有の秩序性を認めるかどうか、そして究極のアルケーを作用力そのものにまで純化できるかどうかというところにまで明確化されていて⁵¹⁾、対話者は最終的に、この論駁の間違いを逆に教示するか、その帰結を受け入れて残りの人生を神々を信じながら生きるかの選択を迫られるのである(899c2-d3)。そしてもちろんここにおいても、対話者は反駁の機会を与えられているのであって、対話的行為を合意形成の基盤とするための公正さも十分に守られていると言わなければならない。

またさらに、重要なことは、(q)の論駁とその後に語られる呪詞としてのミュートスとの関係である。無関心は悪徳であるが、神は善なる本性をもつがゆえに、人間のような小さなものにも無関心であるわけではない、というのがこの論駁の主旨である。ところが、この若者は、不正な人間が幸運にめぐまれているにすぎないのを幸福であると思い込んでいるために、この論駁の帰結を自らすすんで受け入れることができない。つまりかれは自然学的無神論という無智を克服できたとしても、その魂がアクラシアー状態にあるために、幸福が自己の魂のうちなる卓越性によってもたらされるというロゴスを魂の全体によってまさに心から受け入れることができない。したがって、たとえ論駁を受けたとしても、神が人間に無関心であるという誤った信念を捨て去ることができないのである。しかし立法者は、この若者に対してただちに刑法を適用したりはしない。なんらかの仕方で納得がえられるまで、彼は指示命令を下すことはしないのである(比喩の(iii)の段階)。それゆえ、ここで語られるミュートスは、すでに前節で見たように、魂のうちにすでに内在している真なる信念を強化すべく、美しきもの、善きものに対するエロースを喚起するための説得の技法である。それはけっして情念にのみはたらきかけて理知分別のはたらきを眠らせる非理性的な説得ではなく、まさに論駁において証明されたロゴスを受け入れるよう、魂の全体にはたらきかける真の意味で理性的な説得である。なぜなら、対話者がここから神を恐れ、不敬行為を憎む者になるためには、神の本質についての論駁を理知分別(ロゴスモス)によって十分に理解するだけでなく、そのロゴスモスの黄金でできた絃の引く力を他のもろもろの情念の絃が補

⁵⁰⁾ Pace Versényi(1961), 74.

⁵¹⁾ Cf. 藤澤(1980), 146-203.

助するよう、魂の全体が変容されねばならないからである。このことは、じつは『法律』の国家における社会的合意形成の目的でもあるのである。

また、このように考えれば、(C)における実際の法の制定と適用（比喩の(iv)の段階）は、(p)(q)(r)の論駁という対話的行為によって周到に根拠づけられていることが理解されるであろう。そして、いよいよ法による強制、すなわち刑罰が執行されるにさいしても、相手が対話的關係をもちうる者である限りは⁵²⁾、5年より少くない期間、「夜明け前の会議」のメンバーたちによる説得が継続されるのである（908e5-909d2）。かくして、対話問答の帰結を現実立法へと適用するさいの公正さは、このような仕方です分に約束されているといえよう。

以上の考察によってももちろん、『法律』の全体構想が社会的な合意形成の基礎理論そのものとして提示されているということが主張できるわけではない。しかし、若き無神論者との対話において、対話的行為が社会的な合意形成の基盤として備えるべき基礎的条件が、かなりの程度満たされているとみることはできるであろう。

一方、すでに見たように、『法律』において語られた対話的行為の全体は、学校用教科書の手本とされ、子供たちによってくり返し研究されるべき最も基本的なテキストなのだった。そのことは、国制の基本原則や社会構造のあり方や立法の具体的な手続きがことごとく公に示されていることを意味している。これは、対話的行為に根拠づけられた立法行為をいわば日常化することによって、社会的な合意を日々新たに形成しようとするということでもあるだろう。そのような市民教育の過程でさまざまな説得の技法が果たす役割はきわめて大きい。プロオイミオン、コレイアーとミュートス、そしてディアロゴスはそうした説得の技法として、『法律』の国制の不可欠の部分である。それらはむろん何らかの虚構であることに違いはない。しかし、それらはまた何らかの対話的行為に根拠づけられた「有益な偽り」（II 663d9）であるという宣言のもとに語られるのであって、そのような仕方です立法者の意図はすべての市民たちに開かれている。こうした一切の意味をこめて、『法律』の国制全体は、もっとも美しく、最も善き生のミーメーシスとして構成された「最も真実な悲劇」とも呼ばれている（VII 817b3-5）。このようにしてプラトンは、ソクラテスの対話活動の意義を可能な限り普遍化する道を拓いたのである。

（神戸学院大学非常勤講師）

⁵²⁾「野獣のような者」（909a8）とはもはや対話関係を結ぶことができない。

文献表

- Belfiore, E. (1980), 'Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus,' in: *Phoenix*, 34, pp.128-137.
- Bobonich, C. (1991), 'Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*,' in: *Classical Quarterly*, 41, pp. 365-88.
- Boyancé, P. (1972), *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, Paris.
- Brisson, L. (1998) : tr., ed. and with an introd. by G. Naddaf, *Plato the Myth Maker*, Chicago.
- Burkert, W. (1962), 'ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus', in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 105, pp.36-55
- Diels, H. / Kranz, W. (= DK, 1951-52⁶), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3Bde., Berlin.
- England, E. (1921), *The Laws of Plato*, Manchester.
- Fine, G. (1999), 'Introduction,' to: *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, pp.1-33.
- Goldhill, S. (1997), 'The Audience of Athenian Tragedy,' in: *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge.
- Halliwell, S. (1988), *Plato: Republic 10*, Trowbridge.
- Jouanna, J. (1978), 'Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon,' in : *Ktema*, 3, pp. 77-91.
- Klosko, G. (1993), 'Persuasion and Moral Reform in Plato and Aristotle,' in: *Revue Internationale de Philosophie*, 184, pp.31-49.
- Laín-Enteralgo, P. (1958), 'Die platonische Rationalisierung der Besprechung (ἐπερώδη) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort,' in: *Hermes*, 86, pp.298-323.
- Morrow, G.R. (1953), 'Plato's Conception of Persuasion,' in: *Philosophical Review*, 62, pp.234-250.
- Morrow, G.R. (1960), *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton.
- Popper, K.R. (1950), *The Open Society and Its Enemies*, Princeton.
- Silverthorne, M.J. (1975), 'Laws, Preambles and the Legislator in Plato,' in: *The Humanities Association Review*, 26, pp. 10-20.
- Stalley, R.F. (1983), *An Introduction to Plato's Laws*, Indianapolis.
- Versényi, L. (1961), 'The Cretan Plato,' in: *Review of Metaphysics*, 15, pp.67-80.
- 朴 一功 (1999) 「弁論術・説得・対話」, 『西洋古典学研究』 XLVII, pp.98-111.

藤澤令夫(1980)『イデアと世界』岩波書店.

丸橋 裕(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, pp.36-46.

丸橋 裕(1995)「神の操り人形 — プラトン最晩年の人間観の一齣 —」, 京都大学『古代哲学研究室紀要』V, pp.31-48.

丸橋 裕(1996)「魂の治癒教育—プラトン『法律』における無智とアクラシアーの問題—」, 『古代哲学研究』XXVIII, pp.31-46.

丸橋 裕(1997)「ディオニュソスのコロスの誕生 — プラトン『法律』における教育の守護者たち —」, 神戸学院大学人文学会『人間文化』8, pp.15-25.

プラトンからの引用テキストは原則としてOCTに従っていますが、翻訳は岩波版によった場合も適宜改変させていただいたことをお断りしておきます.