



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	行為の始まり(アルケー)について : プラトン『ヒippias(小)』考
Author(s)	藤澤, 郁夫
Citation	北海道大學文學部紀要, 33(2), 1-75
Issue Date	1985-01-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33493
Type	departmental bulletin paper
File Information	33(2)_PR1-75.pdf



行為の始まり（アルケー）について

——プラトン『ヒippias（小）』考——

藤 澤 郁 夫

（一） 著作真偽問題と著作年代論小史

『ヒippias（小）』なる対話篇を読むについては、先ずその真偽と著作年代について若干の確認作業をしておく。この種の記述を退屈に思う読者は第二章から読み始めていただいてもよいが、われわれは最小限の範囲内で真偽論と年代論を振り返った後で、この対話篇の思想の考察に向かう。

『ヒippias（小）』なる対話篇の真偽については、一九世紀には、AstとSchleiermacherが、この作品をプラトンの真正の作品とは認めなかったことが先ず思い起こされる。

Astは先ず、本対話篇がプラトンの作であることを認めない。さらに本篇が『ヒippias』なる名称で呼ばれることも認めなかった。⁽¹⁾

Schleiermacherは、「より詳しく個々の事柄を探索するならば、——（中略）——実際この対話篇がプラトンの作

行為の始まり（アルケー）について

品であり得るかについては、多くの疑問が起こる⁽²⁾とする。従って、Schleiermacher にてみれば「Bekker がこの対話篇を『イオン』の著者と同一の、或る知られざる（プラトン以外の）人物の作としたのは全く正当である⁽³⁾」と考えられた。

しかし、今日でもよく使用される真作としての傍証がある。かつて Bonitz が「私は一八七〇年一月に書いた⁽⁴⁾」と記したとき、その完成と出版を見た INDEX ARISTOTELICUS は「*Irtales* なる見出し語に *dialogus Platonis*（プラトンの対話篇）*Ms 29, 1025 a6* なる説明を与えたのである⁽⁵⁾。アリストテレスは、そこで、「それゆえに、同じ者が虚偽なる者でもあり、また真実なる者でもあるとしたあの『ヒッピアス』のなかの議論は、ひとを迷わすものである⁽⁶⁾」と述べているのである。

このアリストテレスの語るところは、今日『ヒッピアス（小）』として読まれる作品に現われる、所謂第一パラドクスによく符合していることから、この対話篇の真作なることが主張されてきた。

では何故 Schleiermacher はこの対話篇をプラトンの作品として認めなかったのか。最も基本的な理由は「対話の仕方の転換が大変無目的に *so zwecklos* もち込まれるもので、そもそもプラトンが最初にそんな風に話の転換を行使したなどとは不可能と思われる⁽⁷⁾」ことであつた。

これに対して、Stallbaum はこの対話篇がプラトンの真作であることを主張するものであつて、現代の解釈者たちも基本的にはこの見解を引き継いでいると言えるであらう。彼の主張をきいてみよう。「以上のことどもが真に論じられているとすれば、本書がプラトンの著作であること a Platone scriptum を否定したところの (*negaverunt*) Schleiermacher, Ast, Zeller たちが、一体誰か同意を与えるものがいるものか *quisquam assensus* 私に疑問に思ふ⁽¹¹⁾。」

Scharschmidt は真作として認める作品を極端に少なく考えた学者で、「全体としては、九つの對話篇のみが、疑いもなく真正であると als unzweifelhaft echt 見做されてよい」とした。⁽¹²⁾

このように、一部極端に懐疑的態度でプラトンの作品の真偽を判断した学者もいたが、『ヒippiアス(小)』を真作とする学者は Stallbaum に止まらず、Steinhart や Socher 等、決して少数派であった訳でない。⁽¹³⁾

しかし、以上の真偽論は、プラトン哲学を解釈する学者の主観に負うところ大であるとの印象は免れず、見方を変えて、外的に客観性をもつテキストそのものの特性から真偽論が考えられてゆく研究の推移は周知のところである。その意味で真偽論は、著作年代論の必要を促し、加えてそれを媒介にして、議論はより精緻に行われるようになった。

「一八六一年になって初めて著作年代論の問題が一人の筋道の通った学者 un logicien によって取り扱われ、そこで得られた結果は、良い方法 une bonne méthode は込み入った問題の解決にとっては一番力強い道具であるとの古来の真実 l'ancienne vérité を確認したのだ」と⁽¹⁴⁾と Lutoslawski はかつて書いたことがあった。ここで Lutoslawski が logicien なる形容を与えた学者とは、かの Ueberweg に他ならない。

「この筋道の通った学者は Hermann と同じ程の哲学上の学殖 erudition philosophique もなく、Schleiermacher に匹敵する解釈的才能 talent herméneutique もなく、Ast 程にプラトンの言語に通じている intime du langage de Platon のでもなかったが、自らの想像の戯れ jeu de son imagination から自分を守ること、そして、可能的であることから真実を分けることを心得ていた。というのも、非常にしばしば、単なる可能性が蓋然性とされ、蓋然性

行為の始まり（アルケー）について

は確実性 *certitude* にされてしまったからである。⁽¹⁵⁾ すなわち、著作年代論という新しい方法が、同じ一九世紀の学者 Lutoslawski にとつては、単なる可能性や蓋然性の領域での議論ではなくて、確実性のレヴェルでの議論が始めて可能になるための前提として考えられているという、言わば新鮮な心理をここに読み取ることができるであろう。

Ueberweg に依れば、プラトンの著作年代は四期に分けられる。⁽¹⁶⁾

I、青年期の著作 (*Jugendschriften*) 『弁明』『クリトン』『イオン』『プロタゴラス』『ラケス』『国家第一巻』『リュシス』『カルミデス』『エウチュブロン』。

II、移行期の著作 (*Schriften einer Übergangsperiode*) 『ゴルギアス』『メノン』『エウチュデーモス』『ヒッピアス (小)』『クラテュロス』『ヒッピアス (大)』『メネクセノス』。

III、壮年期の著作 (*Schriften der reifsten Mannesjahre*) 『シモンポシオン』『パイドン』『国家第二巻から第十巻』『パイドロス』。

IV、老年期の著作 (*Schriften der Altersjahre*) 『テアイテトス』『パルメニデス』『ソピステス』『ポリティコス』『ピレポス』『ティマイオス』『クリティアス』『法律』『エピノミス』。

小論の問題にする対話篇は、移行期の一群に属するのであって、元よりその真なることも疑われていない。

一八六七年、スコットランド出身の一人の学者が、『ソピステス』と『ポリティコス』に関する研究書をオックスフォードで出版したという一件は、⁽¹⁷⁾ 著作年代論には甚大な影響をもつことになった。Ast の作成した *Lexicon Platonicum* (Leipzig, 1835-1838) を駆使して Campbell が到達した結論は次の様なものである。

『ソピステス』と『ポリティコス』は、その文体と語法 (*style and diction*) がわれわれを導いたように、『テアイ

テトス』『ピレボス』『ディマイオス』『クリティアス』『法律』とは、特別の親類関係にある (in especial connexion) と見るならば、この点について、何らか光が当てられているか否かは、事が進むにつれ (in the sequel) 明らかとなるであろう⁽¹⁸⁾と。

Campbell がこう結論してから以後二八年間、この学者の仕事がプラトン研究者たちには知られることがなかった⁽¹⁹⁾かどうかを、正確に知るに足る資料を、筆者は今もない。しかしこの英国の学者の仕事が世に出てから一四年の後、一八八一年、ザーレ河畔のハレの学者、Dittenberger が『プラトンの対話篇の年代論のための言語的基準』と題する論文を発表した。⁽²⁰⁾小論に関係する範囲内では、『ヒピアス(小)』には、*té pñy, te pñy, dññ-dñy* は現われず、Campbell がプラトン後期の作品としたもの、『テアイテトス』『ピレボス』『ディマイオス』『ポリティコス』『法律』等には確かに現われる⁽²¹⁾。

しかし、Dittenberger の調査した表からは、確かに『クリトン』『エウチュプロン』『プロタゴラス』『カルミデス』『ラケス』『エウチュデーモス』『メノン』『ゴルギアス』『クラテュロス』『パイドン』が、*té pñy, te pñy, dññ-dñy* の語法を全く欠いているという点での共通性を読み取ることを許すのではあるが、『パイドロス』『シュンポシオン』『国家』にも *té pñy, te pñy, dññ-dñy* の使用例が見つかる訳だから、この表の数字だけでは、原理的に、Campbell が一群とした後期作品から『パイドロス』『シュンポシオン』『国家』を、著作年代的に明確に分離することができない訳であって、彼の仕事は、その点で限界をもっていたと言える。しかも、加えて、この限界をある意味で同時に語ることにもなるが、Dittenberger のこの仕事には、全く Campbell の仕事も、そしてその仕事を示した成果も顧みられていないのは、不思議な事と言えようか。

行為の始まり（アルケー）について

ともあれ、この欠点は一八八六年、ヴェルツブルグで Schanz が書いた『プラトンの文体の発展について』と題する論文によって部分的に埋められることになった。⁽²²⁾ Schanz は先ず次のように書いている。「私の決定的な確信 (Ueberzeugung) は、プラトン問題 (die platonische Frage) は、研究者の主観的な裁量 (subjectives Ermesen) を一切排除しているような手段によってのみ解決され得るのだ、ということである⁽²³⁾」と。では、このような手段とは何かと言え、⁽²⁴⁾「コトバの使い方 (Sprachgebrauch) を統計的に観察すること (statistische Beobachtung) においてのみ実現する」ものに他ならない。さらに、どのようなコトバを観察することが、この場合有効なのか。「この論文においては、私は、存在と仮象 (Sein und Schein) の対立に還元されてしまうような、いくつかの慣用語 (Redensarten) を調べる⁽²⁵⁾」と彼は言う。

さて、存在と仮象の対立に結局は還元されるような慣用語が、何故この場合選ばれるのかについては、その理由が必要であろう。何故なら、そのようなコトバを選び、観察することが、プラトン問題を解決する唯一の手段であると Schanz が考えることそれ自体、主観的な裁量でないことを説得的に語らねばなるまいからである。

「私がこれらの慣用語を選ぶのは、(1) それらが、話の対話的形式からは独立 (unabhängig) であるからだし、(2) 哲学を著述するひとは、あの「存在と仮象の」対立を際立たせる必要が非常にしばしば生じるからだし、(3) この対立は、同時に同義的な言い回し (synonyme Wendungen) が、相競い合うかたちでの共存 (Concurrenz) を発生せしめ、⁽²⁶⁾かつ、このような共存は、プラトンの著述をば、三つの時期に分けることを可能にするからでもある」と Schanz は言う。

これら三つの理由が、Schanz の主観的裁量でないことを、筆者は必ずしも容易に納得するものではない。理由(3)に

ついては、そもそも理由でなくして、理由が有効であると仮定しての結果、乃至成果であって、言わば、初めから結論をきかされているとも言える訳で、この点 Schanz には少々混乱があるように見える。

とは言え、一方では *τὰ βῆρι* と *βῆρος* の同義的共存、もう一方では *ὡς ἀνθρώπος*, *τῇ ἀνθρώπῳ*, *ἀνθρώπος*, *ἀνθρώπου* が同義的に共存しているという事実があり、これらの言い回しを統計的に観察して、そこから導き出せることは何か、という仕方で Schanz の論は組み立てられている。

先ず *τὰ βῆρι* と *βῆρος* について見ると、四つのカテゴリーに対話篇は分けられる。(1) 両方ともたない群、(2) *βῆρι* のみをもつ群、(3) 両方とももつ群、(4) *βῆρος* のみをもつ群。群(1)に属する対話篇は、『クリトン』『メノン』『ピッピアス(小)』『カルミデス』『バルメンデス』『クリティアス』。そこで Schanz は、彼の作成した表⁽²⁷⁾(Tabelle)では、この第一群に属する対話篇を除き、残る三つの群について、その数値を書き込んでいる。

それ故、Schanz は、基本的にプラトンの対話篇を三つの著作時期に分けられると考えているのであって、第一期、『弁明』『エウチュブロン』『ゴルギアス』『ラケス』『リュシス』『プロタゴラス』『シュンポシオン』『パイドン』、第二期、『パイドロス』『クラテュロス』『エウチュデーモス』『テアイテトス』『国家』『ソピステス』、第三期、『ピレボス』『ポリテイコス』『ティマイオス』『法律』がその概要である。

καὶ ὡς Schanz は *ἀνθρώπος*, *ὡς ἀνθρώπος*, *ἀνθρώπου*, *τῇ ἀνθρώπῳ* の同義的用法についても調べて、その結果を表にしている。⁽²⁸⁾ ここでも著作時期は三つに分けられていて、第一期、『弁明』『エウチュブロン』『ゴルギアス』『ラケス』『リュシス』『プロタゴラス』『シュンポシオン』『パイドン』『パイドロス』『クラテュロス』『エウチュデーモス』、第二期、『テアイテトス』『国家』『ソピステス』、第三期、『ピレボス』『ポリテイコス』『ティマイオス』『法律』、がその

分類である。

先ず気付くのは、第三期については、前の表における『ピレボス』『ポリティコス』『ティマイオス』『法律』がそっくりそのまま登場していることであって、この結果を想えば、Schanz がただの一言も Campbell に言及していないのは、何とも不思議だと思わざるを得ない。

問題は、第二期に何を配するかで、前の表では第二期に加えられていた『バイドロス』、『クラテュロス』、『エウチュデーモス』が、今度の表では第一期に数えられていることで、その一端が窺える。

さらに、『国家』についていえば、第一巻から第四巻まで、⁽²⁸⁾ *books* の使用例は皆無であるから、各巻についてその著作年代をさらに検討する余地のあることも示した。

しかし、Schanz は、現在でも基本的に採用される、プラトン著作年代の三期区分、初期、中期、後期の区分を、彼言うところの、主観的裁量 (*subjektives Ermessen*) を排除すると彼が信じた仕方、われわれに提出したという点で、やはり特筆に値する仕事をしたことになる。

この統計的手法によって、プラトンの著作年代を決定するという仕事は、一八八八年、Constantin Ritter の『プラトン研究、プラトンの著作の真性と年代論』⁽³⁰⁾と題する、小著によって継承される。

先ず、彼の考察は、プラトンの著作であることが、疑いなく真であるもの (*zweifelloso echte Schriften*) と、真でなく疑わしいもの (*unechte und verdächtige Schriften*) とに二分しておいて、前者について、その著作年代論を展開しているのである。⁽³¹⁾ 残念なことに、われわれが論じようとする対話篇『ヒippias (小)』は、疑わしいグループに加えられているけれども、『両』『ヒippias』は、もしそれらが、真であるとみなされ得るとしてよければ、何れにせ

よ、第一番目の著作グループ (die erste Schriftengruppe) に組み入れられる⁽³²⁾」と Ritter は考えている。

ところで Ritter が、これは確実であるとして、真なる著作としたものは、以下の通りである。『弁明』、『カルミデス』、『クラテュロス』、『クリティアス』、『クリトン』、『エウチュデーモス』、『ゴルギアス』、『ラケス』、『法律』、『メノン』、『パイドン』、『パイドロス』、『ピレボス』、『ポリティコス』、『プロタゴラス』、『国家』、『ソピステス』、『シュンポシオン』、『テアイテトス』、『ティマイオス』⁽³³⁾。

これらの真作のうち、先ず、『法律』、『ピレボス』、『ポリティコス』、『ソピステス』、『ティマイオス』、『クリティアス』が「ある特別のグループをプラトンの著作の中で形成している⁽³⁴⁾」と考えられた。もちろん、この一事を結論するために彼が実行している用例の観察は、誠に驚くべきディテールに及んでいるのであって、その一々をここで繰り返す暇はない。

次に Ritter の結論したことは、次の通り。「以上の観察を根拠にすれば、以下の説明をすることに、何らの疑い (Kein Bedenken) も懐かぬ。すなわち、『パイドロス』、『国家』、『テアイテトス』が、第二のグループに属するといふこと、そして、これらの「第二のグループに属する」著作は、『法律』によりよく近似している著作のうちで、最も初期の作品よりは少し前に、そして、「これら二つのグループを除く」自余の疑いなく真である著作のうち、最も後期の作品よりは少し後で書かれたのである⁽³⁵⁾ということ。」

以上をまとめると、第一期の著作、『弁明』、『カルミデス』、『クラテュロス』、『クリトン』、『エウチュデーモス』、『エウチュプロン』、『ゴルギアス』、『ラケス』、『メノン』、『パイドン』、『プロタゴラス』、『シュンポシオン』、第二期の著作、『パイドロス』、『国家』、『テアイテトス』、第三期の著作、『法律』、『ピレボス』、『ポリティコス』、『ソピス

行為の始まり（アルケー）について

テス』、『ティマイオス』、『クリティアス』。加えて、小論が論じようとしている『ヒッピアス（小）』は、すでに述べた通り、第一期に属するのである。

Ritter は、一九一〇年、二冊の本を書くのだが、そのうちの一方の著作で、『ヒッピアス（小）』に対する真偽の評價を変えている。この著作での Ritter によれば、疑いなく真と見做し得る作品は、『エウチュプロン』、『弁明』、『クリトン』、『バイドン』、『クラテュロス』、『テアイテトス』、『ソピステス』、『ポリテイコス』、『パルメニデス』、『ピレボス』、『シュンポシオン』、『バイドロス』、『カルミデス』、『ラケス』、『リュシス』、『エウチュデーモス』、『プロタゴラス』、『ゴルギアス』、『メノン』、『ヒッピアス（小）』、『メネクセノス』、『国家』、『ティマイオス』、『クリティアス』、『法律』⁽⁹⁷⁾である。従って、『ヒッピアス（小）』は、疑わしい作品から、疑いなく真なる作品に昇格している訳である。

この Ritter の著作で、彼はプラトンの著作の順序を決定するために様々の考察を新たにしているが、かつて、研究者が対話篇の内容だけから推量していた時代のデータと、文体の統計的研究が生まれてからの、言語統計（Sprachstatistik）に従って得られた諸成果にかかわるデータを提出している。⁽⁹⁸⁾

先ず、対話篇の内容照合によって、場合によっては、ある学者の言い方を借用すれば、主観的裁量（subjektives Ermessen）であったと称されもした時代の仕事について見るならば、Tennemann（1792-95）、Schleiermacher（1804-28）、Socher（1820）、Stallbaum（1827-60）、Hermann（1839）、Steinhart（1850-66）、Munk（1856）、Ribbing（1858）、Susenhihl（1855-60）、Zeller（1883）、Teichmüller（1881-84）、Peipers（1883）、Pfeiderer（1896）、Horn（1893, 1904）、Immisch（1899）、Windelband（1905）以上一六名の学者によるプラトンの著作順序を一覧し得る。⁽⁹⁹⁾このことは、一八世紀に属する仕事としての Tennemann の推量⁽¹⁰⁰⁾すでに触れた Schleiermacher のそれ、同様に Stallbaum のそれ

を確認しておきたい。

《Tenne mann (1792-95)》

1『ラケス』、2『カルミデス』、3『エウチュデーモス』、4『プロタゴラス』、5『クラテュロス』、6『エウチュプロン』、7『弁明』、8『クリトン』、9『バイドン』、10『メノン』、11『ゴルギアス』、12『テアイテトス』、13『ソピステス』、14『ポリティコス』、15『ピレボス』、16『バルメニデス』、17『シュンポシオン』、18『バイドロス』、19『国家第一卷』、20『国家第二卷〜四卷』、21『国家第五卷〜七卷』、22『国家第八卷九卷』、23『国家第十卷』、24『ティマイオス』、25『法律』。

《Schleiermacher (1804-28)》

1『バイドロス』、2『プロタゴラス』、3『ラケス』、4『カルミデス』、5『エウチュプロン』、6『バルメニデス』、7『弁明』、8『クリトン』、9『ゴルギアス』、10『テアイテトス』、11『メノン』、12『エウチュデーモス』、13『クラテュロス』、14『ソピステス』、15『ポリティコス』、16『シュンポシオン』、17『バイドン』、18『ピレボス』、19『国家第一卷』、20『国家第二卷〜四卷』、21『国家第五卷〜七卷』、22『国家第八卷九卷』、23『国家第十卷』、24『ティマイオス』、25『法律』。

《Stallbaum (1827-60)》

1『カルミデス』、2『ラケス』、3『メノン』、4『エウチュプロン』、5『プロタゴラス』、6『弁明』、7『クリトン』、8『ゴルギアス』、9『エウチュデーモス』、10『クラテュロス』、11『テアイテトス』、12『ソピステス』、13『ポリティコス』、14『バルメニデス』、15『バイドロス』、16『シュンポシオン』、17『バイドン』、18『ピレボス』、19『国家第一卷』、

行為の始まり（アルケー）について

20『国家第二巻～四巻』、21『国家第五巻～七巻』、22『国家第八巻九巻』、23『国家第十巻』、24『ティマイオス』、25『法律』。

以上、内容照合による著作順序は、特に Schleiermacher においては、『バイドロス』が初巻に位置するなど、そのプラトン解釈が如何に独自性があるものにせよ、文体研究や言語統計的手法による吟味には到底耐え得るものでないであろう。

では次に、言語統計 (Sprachstatistik) に依る、著作順序を、Ritter (1888)、Ritter (1907) について見ておこう。⁽⁹⁾

《Ritter (1888)》

1『ラケス』、2『カルミデス』、3『プロタゴラス』、4『エウチュデーモス』、5『クラテュロス』、6『弁明』、7『クリトン』、8『エウチュプロン』、9『ゴルギアス』、10『メノン』、11『バイドン』、12『シュンポシオン』、13『国家第一巻』、14『国家第二巻～四巻』、15『国家第五巻～七巻』、16『国家第八巻九巻』、17『国家第十巻』、18『バイドロス』、19『テアイテトス』⁽⁴⁾、20『バルメニデス』⁽⁴²⁾、21『ソピステス』、22『ポリティコス』、23『ビレボス』、24『ティマイオス』、25『法律』。

《Ritter (1907)》

1『ラケス』、2『カルミデス』、3『プロタゴラス』、4『エウチュプロン』、5『弁明』、6『クリトン』、7『ゴルギアス』、8『メノン』、9『エウチュデーモス』、10『クラテュロス』、11『シュンポシオン』、12『バイドン』、13『国家第一巻』、14『国家第二巻～四巻』、15『国家第五巻～七巻』、16『国家第八巻九巻』、17『国家第十巻』、18『バイドロス』、19『テアイテトス』、20『バルメニデス』、21『ソピステス』、22『ポリティコス』、23『ビレボス』、24『ティマイオス』、25

『法律』。

では、われわれが論じようとする『ヒッピアス(小)』は、どこに位置するのか。

「第一のグループに属する作品について、以上のことから明らかにした順序(die Reihenfolge)は次の通り、1『ヒッピアス(小)』、2『ラケス』、3『プロタゴラス』、4『カルミデス』、5『ヒッピアス(大)』、6『エウチュブロン』、7『弁明』、8『クリトン』、9『ゴルギアス』、10『メノン』、11『エウチュデーモス』、12『クラテュロス』、13『メネクセノス』、14『リュシス』、15『シュンポシオン』、16『バイドン』とRitterは、この一九一〇年の著作では言っている⁽⁴³⁾。以上のことから、二〇世紀初頭、『ヒッピアス(小)』は、プラトンの第一期の著作のうちでも、最初期の作品である⁽⁴⁴⁾と考える学者がいたことを、われわれはRitterを例に見た訳である。

しかし、この一事をもつて、通説であったと言える訳ではなく、例えばReiderの場合には『弁明』をソクラテス期の著作の初発に置いている⁽⁴⁵⁾、von Arnimは、『プラトンのすべての対話篇のうちで、『プロタゴラス』が最初のもの(der erste)である⁽⁴⁶⁾』と考える。というのも、この作品が「自余の個々の作品が提出するテーマを陳列しているからである⁽⁴⁷⁾」と。

この von Arnim の研究が出ておよそ一二年、Taylor は次のように言った。

「もう一つ、多少の自信をもって推論をしてもよいと思うのは、どんな若い作家でも、あれ程までに難しい形式を備えた対話篇でもって、自分の最初の年季奉公しながらの実験をしたなど、ありそうもないことであるから、『プロタゴラス』はプラトン初期の作品の一つだという流布した見解は、誤りだということなのである⁽⁴⁸⁾」と。

このような訳で、Taylor の場合には、『ヒッピアス(大)』『ヒッピアス(小)』『イオン』『メネクセノス』から始め

行為の始まり（アルケー）について

て、『プロタゴラス』は『シンボシオン』と『国家』の間に置かれるという次第となった。

しかし von Arnim の構想に近似した仕方では、初期プラトンの著作編成をするのは Friedländer であって、彼は、プラトンの著作時期の第一期を、A 群から D 群の四群に分け、A 群を『プロタゴラス』『ラケス』『トラシマコス』（国家第一巻）『カルミデス』『エウチュプロン』『リュシス』『ヒッピアス（大）』の順に論じる訳である。⁽⁴⁸⁾

以上の通り、Ritter の示した大枠はほぼ定説となっている観があるが、第一期、第二期、第三期、特に小論との関係で言えば、第一期の著作群内部の順序となると、いまだ定説と呼び得るものをもっていないのが現状であると思われる。

さて、今日われわれは、コンピュータを駆使することにより、写本や異本の読み方の相異までを含めた、一段と詳細な統計処理が可能となっている。⁽⁴⁹⁾ 今回筆者はこのようなレヴェルのデータを使つての著作年代論を展開する用意ができていないけれども、最近、田中美知太郎氏が一部 Schanz や Ritter の与えたデータとの比較をなされた。そして氏は「今日われわれはコンピュータの導入などによって、技術的には統計を一層精確にすることができるのであるが、統計の指示した方向には大きな変化はないようである」と報告されている。⁽⁵⁰⁾

さて、『ヒッピアス（小）』なる対話篇は、プラトンの著作のなかで第一期のグループに属することに加えて、なかでも比較的初期の作品であると考えられる。それでは、この作品がプラトンの真作であるとした場合、彼何歳位の著作であったか。

この問に答えるためには、文体・言語統計の示した大枠の区分けに加えて、さらに著作を通じての思想の発展とい

うようなものが考えられるか、あるいは前期なら前期に絞って、その内部でプラトンの思想の歩みをたどることができるか、等の問題が生じてくる。

例えば、一八九七年、ポーランド出身の一人の学者になる『プラトンの文体とプラトンの著作年代論を付したる、プラトンの論理の起源と発展』⁽⁵¹⁾と題する著作が世に問われた。書名から察せられるように、言わばプラトンの著作を、その思想を介して、時代を縦に辿ることができれば、自ずと一つの対話篇の位置も決まって来る訳で、その点、本書は大いにわれわれに期待を懐かせる。

Lutoslawski は一八八一年から一八八五年の間、自然科学と数学を研究した。その間に彼は、基本的研究方法を見出し、それを当該の書物にも応用する。つまり獲得した研究方法の実験場がプラトン哲学であった。彼に依れば「単なる憶見や予断とは異なる科学的な知識は、その量という点では間断なく増加する。これに対して、その知識を、否定できない不可謬のものとさせる確実性の質、乃至度というものは、到達される度に進歩するようなものではない。そしてこの確実性は、推論に本来そなわっているのではなく、われわれの探求の論理的完全性によって確保されるのであって、論理的な方法の発展を通してのみ増大され得る」⁽⁵²⁾。

プラトンこそ、その哲学と、哲学に関わる方法と論理を通して、哲学を構築した最初の人であり、その意味で、プラトンは最初の論理学者 (the first logician) なのである。プラトンが論理学者と言われる場合、先ずイデア論そのものが広義の論理なのである。従って、「もしわれわれが、プラトンの論理の明確な再現 (a clear representation) を得たいと思えば…… (中略) ……論理的な教説が見いだされるすべての対話篇を検討に加えなければならない」⁽⁵³⁾のである。

では、実際対話篇を検討する場合に充たしておかなければならない条件とは何か。「(1)それぞれの対話篇の著作年代の区別と、(2)プラトンの哲学のどの部分の研究にも、全作品を考慮に入れること」⁽⁵⁴⁾である。

Lutslawskiのこの書物は、かのLewis Campbellに捧げられているのを見てもよく解ることだが、その時までにご利用できた著作を広範囲に駆使して、真偽論と著作年代論（第二章）、さらに文体論（第三章）を論じた後、個々の対話篇を、言うところのプラトンの論理の発展という枠で論じて行く訳である。

プラトンの論理の発展は、ソクラテスの段階（Socratic Stage）から出発する。次いで、イデア論の起源が『クラテュロス』、『シュンポシオン』、『バイドン』の年代の事件として論じられる。次いで、中期プラトン哲学として、『国家』、『バイドロス』が割り当てられる。次いで、プラトンの論理の改革（reform）の時期の作品として、『テアイテトス』、『パルメニデス』が論じられる。次いで、知識の新理論の時期の作品として、『ソピステス』、『ポリテイコス』、『ピレボス』が割り当てられ、最後の時期のプラトンの著作として『ティマイオス』、『法律』が論じられる。

だから問題は、Lutslawskiの解釈に従えば、当然のことソクラテスの段階の著作群に数えられるべき『ヒippias（小）』が、いわばその発展の枠組の中で、どの時期に位置し、如何程の役割を担っているか、なのである。

『イオン』、『ヒippias（小）』、『リュシス』、『メネクセノス』は、その作品の真であることが成功裏に弁護されているが、われわれの探求の埒の外（outside the pale of our inquiry）に止まっている。これらの小さな対話篇は、比較的大きな作品に較べて、より大きな困難を与える、というのは、量が少ないということ、その文体と教説を十分に評価することをより容易ならざるものとするからである。……（中略）……これらの作品の年代順序が、根気強い、公平な文体統計の研究によって決定されてはいない以上、われわれとしては、それらの作品の含む、極少数の論

理的なヒントから、年代順序を決定する、などの企ては、これを一切控えなければならぬのである。⁽⁵⁵⁾

控える abstain というのは、内容の評価にも及ぶ筈ではあるが、『ヒッピアス(小)』、『イオン』、『メネクセノス』、『リュシス』は、論理という点での重要性はないので、リスト「統計上の」からは除いた⁽⁵⁶⁾と言っている以上、完全に控えたことにはならなかった。すなわち、プラトンの哲学の発展という枠組の中では、残念ながら Lutoslawski にとっては『ヒッピアス(小)』はほとんど顧みられていないと言えるだろう。

しかし一方では、Lutoslawski の言うように、根気強い patient、公平な impartial 文體統計研究によって、プラトンの著作年代が決定されないうちは、何も言えない式の主張も、考えて見ればこれはこれで少々極論ではないか。ある作品を、純粹にその内容と思想によって読み解いて行くという可能性が、常に百パーセント閉ざされているなどとは、誰も考えないだろう。元より文體論研究も、最初からこの方向での極論を旨としていた訳でなく、解釈というともすれば主観的な独断に陥る恐れなしとしない傾向に対して、より客観的な基本前提をプラトン哲学解釈に与えることをその主旨としていたであらう。

「このところ二十年、プラトン研究 (Platonic Forschung) と言えば、その語彙と慣用句の統計的研究によって、諸對話篇の相対的な著作時期 (the relative dates of the dialogues) を調査することを意味するようになってしまった。最近の文献学の一般的傾向と、神秘的かつ形而上的のプラトン哲学への反動とは、この「統計研究」趨勢を支持したし、研究者たちが文體統計の価値について、幻想を蔓延^{はびこ}らせていなかったなら、恐らくこの「私の」仕事も全くなされなかっただろう。これら「文體統計」の幻想と戦う、すなわち言語統計の論理 (the logic of Sprachstatistik) を詳細に試験することが本書の目的なのではない。無害なかたちの人間の努力に対して、それが如何なるものにせよ、

偏に否定しざる態度は、実りが無い。しかし、καθάρειν や τίθηαι の数を数える人たちの主張をすべて仮に認めるとしても、人生は短いのだから憶測をこととする著作年代論などより、プラトンの思想の本質的特徴の方が、より一層興味深く思うプラトン研究者もいるのだ。一つの対話篇は、もう一方の対話篇に依存していて、諸対話篇の史的順序 (the historic sequence)、加えて、プラトンの思想の発展の真の順序を決めてしまわないうちは、われわれはプラトンの哲学を解釈できないのであると主張するのが流行 (fashion) になっている。だがしかし、『法律』と『ティマイオス』が後期〔の作品〕で、『国家』はプラトンの円熟期に属し、比較的小さなソクラテスの対話篇は、全体として恐らく初期のものであるということは、われわれは、ずっと前から知っていることなのだ。それ以上のことが必要だと主張するのは、証明すべき論点そのものを先取していること (to beg the question) なのだ。すなわち、『それ以上のことが必要だと主張することは』諸対話篇のなかでプラトン哲学が提出する議論論点そのものが、言うところの論点が要求している方向で発展したのだと仮定することに他ならないからである⁽⁵⁷⁾。

この Shorey の主張は、当時のプラトン研究の潮流にも色々あることを窺わせて興味深い。人生は短いことから、要はプラトン哲学の本質 (essential quality) の方が大事だろうというくんだりなど、感情的なもののさえ伝わってくる。そして Shorey の言うところに賛同するひとも多いと思う。確かに、一面の真理を彼は勇敢に語っているとも思えるからである。

しかし、一番大事なことは、プラトン哲学の本質を理解することだという主張は、ほとんどそれ自体無内容的に真実だと思われるが、この傾向を無批判的に押し進めると、かつて Schleiermacher が辿った道を又歩まないという保証はないであろう。

「かくして、第一に、対話的方法の展開こそが、優勢な目的であるからして、明らかに『パイドロス』が第一群の最初の作品であり、『パルメニデス』はその最後のものである」と言われても、それが Schleiermacher の一つの解釈以上のものであると彼を弁護できるひとは、今日ではむしろ少ないと言わざるを得ないであろう。

だから、一番大事な点に無批判的に直隸する危険があり、大事を見ず、考えず、哲学しないで終る危険もあるだろう。

「しかし、プラトンの教説の変容と発展に基礎をおくように年代論をつくる試みは、学問的解釈の一切の健全な原則を犯し、プラトンの意図のすべての純正な理解に、致命的となるような、プラトンの不整合という誇張へと「われわれを」導いてしまったのである」と Shorey が語るときには、数を数えることが哲学を理解することではないという憤怒を超えて、プラトン哲学解釈のための健全な原則 (sound principle) があり、プラトンの意味するところを汲むことを可能にする純正の理解 (genuine intelligence) が何かあることを暗示するかの趣があるだろう。

「本書の議論の対象と『プラトンの思想の単一性』(unity of Plato's thought) という表現は、容易に誤解されるかもしれない。それ故、話の締め括りに、私は、何もプラトンの青年から老年までには、気分やささいな信念の点で見え透いた避け難い変容までもがなかったかのように描く (sophisticate away) つもりはなかったことを繰り返して語ることが許されるであろう。それに、このような発展の研究で、文体統計 (style statistics) の実直で批判的な方法の助けを拒否するつもりもない。私の主張は単に、プラトンは全体的に見て、その哲学が早期に完成して固定されるようなタイプの思想家 (the type of thinkers whose philosophy is fixed in early maturity) (ショーペンハウアー、ハーバート・スペンサー) にむしろ属するのであって、十年毎に新たな啓示を受け容れてゆくような人たちのクラス (シ

行為の始まり（アルケー）について

エリング）には属さないということである。そして私が示そうと努力したことは、反対の想定に基づいて進んでゆくような方法は、プラトンの著作の誤った解釈へと導くのだ、ということなのである⁽⁶⁰⁾という Shorey の基本的なプラトンへの視点を知るなら、これはすでに、著作の年代を決めること以前の、研究者のプラトン像の問題になるであろう。

事程左様に、プラトン解釈は種々の困難と問題を含むけれども、解釈は客観的データによって照明される必要もあり、かつそれが哲学の解釈であるかぎり哲学に内在的なコンテキストそのものが照明を与えることもあろう。両者は相携えてこそ、お互いの価値妥当性を見いだすのであろう。

さて二十世紀初頭から現在までの著作年代論は、『ディマイオス』の位置を廻⁽⁶¹⁾つての Owen と Cherniss の論争を例外として、概ね Ritter の描いた三期説の枠を出ない⁽⁶¹⁾。もちろん、初期、中期、後期と分けた場合、初期内部の著作順序となると、これはもう論争の森また森である。そこで、ここでは、初期の著作年代を廻る解釈の一例として、Thesleff を取り上げ、それを一応の基準として、『ヒippiアス（小）』の著作年代を考えてゆくこととしよう。

「私は、その著作時期が初期であることが、かなり一般に同意を受けているので、『ヒippiアス（小）』と『イオン』から始めることにする。これら二つの対話篇は、模倣的 (mimetic) と呼ばれてよい。それらは、恐らく九〇年代半ば「すなわち紀元前三九〇年代半ば」に、限られた仲間うちに向けて (to a closed circle of friends) 書かれた。

印象が新鮮だという理由の他に、何故プラトンが「模倣的時期を過ぎた」後になって、ソクラテスの死の問題に還ったのか、その理由がある筈だろう。ポリュクテスのパンフレット⁽⁶²⁾が一つのしるしであるが、ソクラテスという一個の人間を廻って、大衆が議論をしていたことがきっかけとなり、プラトンは前より一層多くの大衆に向けて、三九

○年代後半に、師の果たした役割への、より明確な弁明的 (apologetic) かつ哲学への誘いともなる。取りかかり (ad-proach) を実行したのだ。『ラケス』がこの時期〔弁明期〕の開始となった。『クリトン』と『弁明』は当然この時期に属する。『メネクセノス』は、およそ三八六年、西方へ向けて第一回の旅行に出发する以前の、アテナイにおける公的生活への、皮肉をこめた訣別と解されよう。⁽⁶⁴⁾

以下、初期教育的著作期 (early instructional period) 報告体対話篇の時期 (the period of the reported dialogues)、批判期 (critical period) 後期 (late period) と続く訳である。

しかし一言いっておかねばならないのは、批判期 (critical) という表わし方は慎重を期す必要がある。『テアイテトス』や『パルメニデス』の前半の読み方が「批判」ないし「危機」の意味内容を決めるだろうからである。

最近の著書において、田中美知太郎氏は、ほぼ Thesleff に近い結論を出されている。⁽⁶⁵⁾ 詳細な文献学的考証をした後、氏の結論した線は次のようなものである。

前四二七年 生

(三九九年 ソクラテスの死)

三九五年頃 ソクラテス対話篇を書き始める

三九四—三九一年 『イオン』『ソクラテスの弁明』

三九〇—三八八年 『ゴルギアス』

三八七年 第一回シケリア行

行為の始まり（アルケー）について

恐らくソクラテス対話篇の一篇として『ヒippias（小）』を見ることに問題はないであろうから、三九五年から数年の間には書き上げられていた作品として、この『ヒippias（小）』の著作年代を推量してよいだろう。

一応、『ヒippias（小）』の著作年代については、今回はこの程度の考証に止めるのだが、右の推定も暫定的の性格を逃れるものでない。事は歴史を傍証する資料と文献学的実証に深く係るのであるから、あの古くはディオゲネス・ラエルティオスの伝える話、すなわち「伝えるところに依ると、ソクラテスは、プラトンが『リュシス』を口に出して読んでいる（*diavwōskontos*）のをきいて、『ヘラクレースさまよ、この若者は、私のことで何とたくさんの嘘をついたことか（*ōs kollā pou kataphēseti ὁ νεώτερος*）』と言ったそうだ。というのも、この男はソクラテスが言わなかった事を、少なからず（*ὅτε ὀλίγα*）書いていた（*ἔγραψεν*）からである」⁽⁶⁶⁾という逸話を真実とすると、話は随分違ったものになるであろう。

何故なら、Ritterの調査が示している通り『リュシス』には、前期の作品には出て来ない *kai πῶς, τὴ μῆνι, ἀνὰ-μαῖ*（『ヒippias（大）』には用例あり）の用例があり、⁽⁶⁷⁾『メノン』、『ゴルギアス』、『クラテュロス』より後の作品である可能性がある。このような作品『リュシス』をソクラテス生前にすでに書き上げていたとなると、われわれの『ヒippias（小）』の読み方にも、少なからぬ余波を与えずには措かないだろう。

ソクラテス生前に既にプラトンが対話篇の執筆を始めていたとする見解は、Wiliamowitz-Moellendorf にも見られる。

「ところで、言葉の形式からして、『プロタゴラス』は自余の著作からは全く区別される証拠が得られる。ひいては『プロタゴラス』は、ソクラテスの死、すなわち事件の年よりも前にはいってくる。

芸術的に最高の位置にあると考えられて然るべき『プロタゴラス』と二つの小篇『イオン』と『ヒippias (小)』の三つの著作は、諷刺もの (Satiren) と称されてよい。これら三つの作品相互の間での順序については、何も外的な手がかり (keinen äußeren Anhaltspunkt) は存在しないけれども、『プロタゴラス』と『ヒippias (小)』は「その題名が示す」それぞれのソピストとの個人的面識 (die persönliche Bekanntschaft) を前提にしているのであって、そのソピストに奉獻された対話篇を、プラトンは『プロタゴラス』を書いている時、すでに書き終えていたか、もしくは、執筆中であつた。『イオン』は、全く、初めての著作という印象がする。それ故これらの対話篇がここで論評される順序が真らしくなるだろう」と彼は主張した。そして、そこでの論評は、『イオン』、『ヒippias (小)』、『プロタゴラス』の順で行なわれているから、即それが彼の結論と言える訳である。

しかし『イオン』の著作年代については、Merider が種々の考証をし「結局エペソスの状況について非常に正確な言及があることから、この対話篇は三九一年より後に書かれたのでなく、その著作時期はそれに先立つ三から四年の間に設定すべきであることをよく示しているように思われる」と書いて以来、この説が有力のようである。

すると、対話設定年代としては十分可能であろうが、対話篇執筆年代としては、ソクラテス生前にこれを照準するのは無理があるように思われる。

以上、われわれは『ヒippias (小)』という小篇の著作年代について、種々の解釈と推定が存在していること、しかし、そのなかでも、一応の暫定的基準として Thesleff の見解を採用することを述べた。

以上の記述が、真偽論、著作年代論として極めて不十分であることを筆者は承知しているところであるが、今回論すべき主題に対して、何らかの寄与すべき章を構成しようとしたものである。加えて、これらの問題は、プラトン哲学

行為の始まり（アルケー）について

を解釈するものにとつて、常に直面せざるを得ない前提であるだろう。

（二）『ヒippias（小）』の思想

（その1）『ヒippias（小）』の梗概と問題の確認

この対話篇は、話の端緒としても、主題としても、アキレウスとオデュッセウスという二人の英雄を廻る性格論（*charaktēron* ⁽¹⁾）として読めるかもしれない。しかし、性格はその人のもつ個性であると同時に、その人の能力であるかもしれない。ここにすでに、この対話篇を廻つての基本的な問題が伏在していると言える。⁽²⁾ すなわち一個の人間の性格は、当人の定性的、又強く取れば、それに加えて定量的な記述可能な能力の集合に還元できるか、という問題である。

アキレウスの性格は、ギリシア語で *ἀρετός*、ネストルのそれは *σπουδαίος*、オデュッセウスのそれは *κοῦρπος*、*καός* であると言われる。⁽³⁾ そして議論はこのオデュッセウスに冠せられた形容詞 *κοῦρπος* の意味を廻つて展開して行く。

ヒippiasによれば、アキレウスに冠せられた *ἀρετός* とは *ἀρίστος τε καὶ ἀνδρὸς*、オデュッセウスのそれ、すなわち、*κοῦρπος* とは *δουρὸς* の謂に他ならない。⁽⁴⁾ 勿論 *ἀρετός* にしても *κοῦρπος* にしても、性格の意味で使用されているか、能力の意味で使用されているかという問題が伏在している。換言すれば、プラトンの意図のなかに二義性を言葉に籠めるということがあったかもしれない。否、言葉がその使用の現実に於いてそのような構造を担ってい

るとすれば、これらの説明そのものが、どちらの意味で言われているかが、難しい問題として残るだろう。

差し当たり性格に関する形容詞として読んでおけば、アキレウスという男は真実味があつて一本気（單純？）であるという意味で優れているのであり、オデュッセウスは大変策に富んだ男のだが、性格としては、偽りの多い人間として考えられる、とヒippiasは言いたいのだろう。

ホメロスによれば、この偽りの多い性格とは「一事を心に秘めて他を語るような」⁽⁵⁾ *ὅς τις ἐκγοῦ μὲν κεύθῃ ἐνὶ στήθεϊ, ὁ δὲ ἐκτὴν* ひとである。このホメロスを引いての説明には、能力論としての伏線が見えると言える。一般に、相手の能力の限界内で現象することは、その相手をはるかに超える能力をもつたしの意図ではないことが間々ある。

策に富んだ男は、何であれ何かを為す能力がある *δυνατός ἐστὶ τοιοῦτος* ことである。⁽⁶⁾ 加えてヒippiasに従えば、能力があるとは、ひとを欺くだけの能力がある *δυνατός ἐστὶ τοιοῦτος* ことである。⁽⁷⁾ この場合能力がある *δυνατός* とは、「望む *βούλωσθαι* ときはいつでもできる *δυνατός*」という意味であつて、病気のひと *καμπύρας* のように、望んでもできないのでは断じてない。⁽⁸⁾

何かを為す能力とは、その何かが「何か」として知られている時はじめて力となる。だから何かを何かとして知る場面で言えば、一定の結果を成功裏に実現するだけの業、術（例えばヒippiasそのひとが身につけている記憶術 *μνημονεύειν τέχνη*）⁽⁹⁾こそが、何かをできるという意味での力の内実となる。

業とか術は、その何かを為すに際しての器用さ *καρτερίας* と或る種の知恵 *σοφίας* *σοφίας* *σοφίας* のことであり、これらによってひとは策に富んだ人間 *πολύπορος* になつたり策士 *ἀντιπαιδῆς* になつたりする。⁽¹⁰⁾

さてわれわれはここに到つて、話がひとの能力について進行しているのか、それとも、そのような能力を具えてい

る人間の性格を廻つて進行しているのか、いささか判然としないという印象をもつ。しかし考えて見れば、純粹に術が人間の性格から全く切り離されて、言うところの道德的に無記なるものとして考えられるかと言えは、それが一個の人間が体现し、実現し、為しているものであるかぎりにおいて、難しいと言わねばならないだろう。

ところで、或る種の知恵 *epouhēsas rinos* をもつひとは知恵あるひと *epouhē* でもある。知恵あるひとは、自分が何を為しているかを知っている *ētiotaurai* 筈であるし、又そうであれば、自分の知っているそのことにおいて知者である *ētiotājēvor* … *tabeta ā ētiotaurai* ひとは、知あるもの *epouhē* である⁽¹⁷⁾。

何であれ何かを為すことが可能であるのは、その何かが何であると知ることにおいて成立するであろう。それは最小限のこととして、「何かが何かとしてある」という主述を具えた判断として成立することでもある。『アルキビアデスI』は偽書であるとする学者が多いけれども、「われわれが為そうとするのは、何を為すのか自分は知っていると思う場合であると思う」(117D11-12)とソクラテスに語らせているが、論旨は極めて近いと言えるであろう。

だがしかし、ここには注意を要する論理がある。何かを為す能力があるとは、その何かを知るということを前提にしていることは見た通りである。その場合知るとは、その何かという強い限定において成立している知である筈だ。そしてその何かの限定が強ければ強い程、明確であれば明確である程、それだけ増々そこで成立する知も、その何かに応ずる明確さと限定された正確さを実現する。そしてこの知の対象によって限定されて成立している知をもつものが、端的に知恵あるもの *epouhē* とか知あるもの *epouhē* と呼ばれるときには、その限定された知をもつ人間が、その限定を超えて、ある類比によってそう呼ばれているにすぎないということである。

だからここで問題になっていることは、個別の限定された領域で使用される「知恵ある」 *epouhē* とか「知ある」

λογος という言葉がその妥当性を失うことなく適用され得る「知恵あるひと」という対象が、先ずもって対象として成立するか否かということであろうし、仮にこのような対象が成立するとしても、そこでは個別の技術知のような知が可能であるのか否かという問題でもあろう。

すると、ヒippiasがこのコンテキストにおいて、それが可能であると答えているが、それ自体の論拠をまだ示していないのであり、問題は残されているだろう。

さて以上のような話の運びで、この対話篇について言われてきた第一のパラドクスが出来上がる。策に富んだと言われ、偽りの多い性格と呼ばれたオデュッセウスが、その知により知者となり、その限りで真を語るひととなり、偽りのひとと真実のひとは同一人であると言われる⁽¹⁴⁾。

勿論この一見パラドクスと見える結論には、能力の言葉 (δυναμῆς-term) と性格の言葉 (τὸ πάθος-term) との、プラトンの意図した二義的使用が確認できるであらう。

ところで偽る ψεύσθαι とか欺く ἐξαπατᾶν と言えば、これらがひとの性格について使われるならば、先ず相場は悪いことに決まっているが、これを能力とか技量とか業とかの、その人間の性格がどのようなものであるかというような問題を離れても猶使用できる場合を想定すれば、必ずしも悪いことであるとは言えなくなるであらう。

偽りという事態が成功裏に成立している場面を今このような技量の意味で考えるなら、偽る側からすれば、偽りを受ける(騙される)ひとを前にして ἐπαυτοῦ ἀντὶ τοῦ「敢えて自ら自らに矛盾することを言う」⁽¹⁵⁾ ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν ἐπὶ τὰ μὲν εὐαρία λέγεινのに、相手はその矛盾に気づかない ἐπαυτοῦ αὐτοῦ ということだろう。換言すれば、偽る側が気づき知って⁽¹⁶⁾いて、意図さえした矛盾を、相手は技量や知の不足のゆえに全く気づかない(知覚しない) οὐκ οἶδεν... ὅς ἀπαθρομένους

行為の始まり（アルケー）について

ことがある。碁における上手の言うところのはめ手は、もし最善に応じられるなら、自らを致命的に不利な局面に陥れるもので、その限りで自己矛盾の手なのだが、技量の劣る下手には、そのことが見えない、知覚できない。

策に富んだオデュッセウスは、自らの知謀によってアキレウスを凌駕しているのか。プラトンは、アキレウスがオデュッセウスを偽る例を提出する。⁽¹⁷⁾ それ故アキレウスの方が器用さや或る種の知恵の点で一枚上 *pollutera nikon* と見えてくる。⁽¹⁸⁾

この場合、能力論の構図で考えると考え易いと思われる。両者の知恵競べは、一方が他方の知恵に追隨できないで落伍するときに勝負が決する訳であろう。アキレウスと言えどもオデュッセウスを偽ることがあるとなると、ホメロスも描いているように、この男は自負心が強い *diakousia* し、法螺を吹くこともあり *tygs* か？ 策士 *enibouros* でもあるのだ。⁽¹⁹⁾

こうして、何かの知識、何かの技術、何かの限定された領域で、知識の点で頂に立つひとは、もはや何人も追隨できない境域に棲まっているだろう。超絶の名人のみが、超絶の技巧についての真偽、真贋を語り得る。「それなら、最も能力あるものは、同一人にして偽と真とを計算術について語り得る。このひとは計算術に関して優れているひとであり、計算家である」。⁽²⁰⁾

この引用文における計算術は容易に変数に変えられてよいだろう。すると、X術に関して最も能力あるものは、X術に関して真偽を語ることができ、このひとはX術に優れている *dyados* のであり、X術家である、と。

能力論の構図で言えば、確かに『ヒッピアス（小）』でのソクラテスの主張は成立するであろう。筆者も、名人のみが名人芸について真贋を語り得るものと思う。しかしここには今一つの問題がある。

「自分の望むことを、望むときはいつでも為し得るひとは、それが誰であれ能力があるのだ」⁽²¹⁾とすれば、能力論の構図で形式的に真偽を語り得るという事態が成立するとしても、能力あるもの、換言すれば、何かの知、何かの術に優れたもの (*to drakos mesoi*) が、偽を望むのか、贗物を望むのか、という問題である。

真と偽 (*alēthē kai pseudē*) を知識できるといふ事態と、真と偽とを望み得るといふ事態とは、全く相異なると言わねばならない。前者は主知のこと、後者は主意のことだからである。否、常識論として知識と意志と言つてよいかどうかについては慎重でなければならず、「望む」とか「願望する」とかと訳される *poiesōai* (*poiōis* は名詞形) というギリシア語が、プラトンの前期の思索のなかで如何なる用法と構造をもっていたかが、われわれの問題として残されている。

裏から言えば、「望む」*poiesōai* というわれわれの心的活動は、能力あるものの願望である限り、行為の実行に与つての十分条件であり得る。しかし「願望」が存在しないとすれば、為すこととの関係で言えば、如何に能力があろうと、それが出来るも可、出来せぬも可、換言すれば能力 (*dynameis*) を、願望の非存在に結合して、願望なしとすれば、行為の実行如何とするような条件法は無意味であらう。

そして願望があるとは、自分からすすんで何かをしたいと思ふことであつて、この事態には *ekōn* という副詞が当てられた。願望がないことは、願望がある心の状態と同時に成立することのできない心の状態と考えられる。このように願望と同時に活動し得ない心の状態は、ギリシア語で *ekōn* が当てられている。

願望と自らすすんでの故意性の関係は重要であるし、今後の論旨の展開にとつても不可欠である故、若干の補足をしておきたい。

『プロタゴラス』を参照するべし 345 D 8 に ἐκὼν μὴδὲν κακὸν ποιῆ' 345 E 1-2 に οὐδένα ... ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι' 345 E 3-4 に πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιῶντες ἄκοντες ποιοῦσιν' 358 C 6-7 に ἐπὶ γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται' 358 D 1-2 に ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν' 358 D 3 に οὐδεὶς τὸ μᾶλλον αἰρήσεται なる用例を見る。以上の用例から若干の帰納を行くと ἐκὼν κακὸν ποιεῖν = ἐκὼν ἐξαμαρτάνειν = κακὰ ἐκὼν ἐργάζεσθαι = ἐπὶ τὰ κακὰ ἐκὼν ἔρχεσθαι = ἐπὶ (ἃ οἴεται) κακὰ (εἶναι) ἐθέλειν ἰέναι = αἰρεῖσθαι なる同義的語法を結論し得るであらう。特に注目したいのは ἐκὼν ἔρχεσθαι = ἐθέλειν ἰέναι の同義性であって、もう一段 ἔρχεσθαι と ἰέναι (両方とも、どこかに向って行くという意味である) の同義性が言えるから ἐκὼν と ἐθέλειν の同義性を推論できるのではなからうか。筆者の推論上の手続きに大過なければ、「自らすすんで」とか「故意に」とかの日本語におきかえられる ἐκὼν なるギリシア語は、「望む」とか「願う」とか訳される ἐθέλειν に、意味の点で非常に近いと言えるであらう。

さらに、われわれが「望む」とか「願望する」とか訳してきた βούλεσθαι なるギリシア語についても若干のコメントを加えておきたい。これ又、プラトンの語法の問題として確認しておきたいことだからである。

『メノン』の或る箇所には、κακῶν ἐπιθυμῶν 「悪を欲求する」なる語法が頻出する。⁽³⁾ ἀγαθῶν ἐπιθυμῶν も同様である。ところがここでの論旨からすると、οἱ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦντες (77 E 5) と ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ἄθλιος καὶ κακοδαίμων εἶναι (78 A 4-5) との比較。すなわち「悪を欲求すること」と「難儀し不幸であることを望む（願望する）もの」が存在すること」が比較されて、悪の欲求はより皮相的であって、不幸を望む不可能性より悪を欲求する不可能性の方がはるかに弱い。換言すれば βούλεσθαι の根源性は ἐπιθυμῶν のそれよりも強いと考えられていると思わ

れる。 *poúisobai* (願望) によって *éribuieiv* (欲求) を否定し得ても、その逆は言えないという事であろう。

さらに *poúisobai* (願望) を否定するようならなる願望を提示しない仕方で「人間の本性」(*éupáratu géous, Prot. 358 D*) が、すなわち「善なるものを差し置いて、悪と思うものへと向おうと望むこと」(*éthéleiv léuai*)、このことは人間の本性にない」ことが語られる以上、 *éti ... kaká ... éthéleiv léuai* の不可能性と等根源的なのは、 *poúisobai kaká (Men. 78 D 1-2)* の不可能性なのであって、 *kaká éribuieiv* のそれではないであろう。

以上のことから、 *éribu* と *éthéleiv* の同義性に加えて、 *éthéleiv* と *poúisobai* の同義性も見えてくるように思われる。われわれとしては、故意性が極めて願望に近似した用法をもっていること、そしてこの願望なるものが、さらなる願望を示さないという仕方で人間性との連関で語られる場面をもつこと、これら二点を確認しておきたいのである。

ところで、意に反して、心ならずも、不本意にもという副詞 *ákríē* は、それが意識的に語られる限りは、一定の行為との関係でのみそう言われる筈である。従って望み得ないことでありながら何故にそのことが生起するのか、その機制がプラトンによって説明される⁽²⁵⁾。

機制の一つは、ひとは状況によって *óti tūi eumopóu* (身に降り懸った事件によって) そうすることを強制・余儀無くされる *duyknóthēis* 場合であり、今一つは、知らないままに *hē eidos* 何かをしてしまう場合である。⁽²⁶⁾

後者の機制は、酩酊、憤怒等によって一時的に無知であって行為するのではなく、不正なことをする *dokein* とか偽る *pséusthai* とか何らかの悪事を為す *álla ti kaká poíōn* ことが考えられているから、⁽²⁶⁾ 一時的な忘我による無識でなく、より安定的な意味での無知のゆえによる望み得ないことの生起が考えられているであろう。⁽²⁷⁾

或る行為が不本意である、心ならずものであると言われるときには、望まれない出来事の背後にある本意の存在

行為の始まり（アルケー）について

を告知する働きがあるのではないか。そして何故かこの本意は、相手に対する善意の故に ⁽²⁸⁾ *into eph'otias ... p'pos tou Noeta*（原文では、フィアースに対する善意の故に）と独白される。

能力論の構図に基づくなら、ある特定の知の領域における最高の知者（最も能力あるもの）は、真と偽を知識することができる。そして、能力が、望むなら為し得ることとして定義されている以上、偽が望まれさえすれば、それは直ちに、否、正確に透明に実行可能なものとなる。誠に力（*dynameis*）は、願望されたものを現実化する。従って、実現されたものの側から見れば、それが真偽（善悪ではない）という矛盾対立する概念であっても、それは望まれた、意図された、故意によるものであるが故に、有能で優れているひとの為したことを考えられる訳である。

しかし、この場合の能力と知識は、一定の限定された対象や領域において成立しているのであるから、その対象や領域が決まるのに応じて、そこで有能であることの意味が決まり、優れた（*dyadōs*）X術家、劣った（*kakōs*）X術家が決まってゆく。そしてこの場合の *dyadōs* と *kakōs* の走る領域は、正確に限定された術や知や技量や業なのであって、それを行使する人間なのでは決していない。すなわち、人間術や人間業が写像する善し（*dyadōs*）悪し（*kakōs*）の話ではないのだ。⁽²⁹⁾

それは例えば、競走 *podios* という場、限定を与えれば、そこに成立する善し悪しは、善く走る *eu deou* と悪しく走る *kakos deou* こと、すなわち速く *taχeūs* とのろく *bradēs* という副詞を写像する訳である。⁽³⁰⁾ これを能力論の構図で言えば、競争で通常望まれることは、勝つことであらう。能力あるもの（走ることに於いて有能なもの）は、もし勝ちを望めば勝るのであり、負けを望めば負けられるのだ。ここで善し悪しというような、ともすれば評価的、もっと言えば倫理的な意味にとられかねない形容詞が登場するのは、場の限定の仕方が競争だからで、そこでは真偽

でなく勝敗が問題になっているからにすぎない。

このことは例えば「金を貯めること」における真偽は、事実金が貯まるのが真で、どんどんなくなってゆくのが偽である。金を貯めることに有能なひとは、金が貯まることを望めば、事実貯まるし、減ることを望めば直ちになくなつてゆくだけの話である。

しかし一般に術や技量は競われる性質のものであるから、故意にして意図的な非力(intentional incompetence)は、より力のあるものの、優越していることの徴と言えるであろう。こうして、能力論の構図で、意図的な非力の優位性をどこまで語り得るのであろうか。

プラトンは、肉体⁽³²⁾ *to sôma* 道具の使用⁽³³⁾ *diôdunai* … *h'kath'ia* と進み、われわれの使役という道具連関を考え得る家畜に話を拡げ、さらに奴隷の魂 *to dionai phudai* へと話を進めている⁽³⁵⁾。奴隷の魂の善し悪しは、自由人の意図や願望に応じて、何であれそれを為し得るか否かによって決まる筈であつて、もし主人が意図的な非力を求めれば、彼が有能な奴隷の魂である限り、それを為し得るのにならぬ。こうして『ピピ阿斯(小)』のソクラテスは「技術と知識の領域にあるすべてのものに関して *phutai ta kata tas teugas te kai tas epistêmas* 自らすすんで悪いことや醜いことを為し、自らすすんで過つ魂は、*h'ekadai* (sc. *phutai*) *ta kata epistêmas kai ta alouphai kai êkaphortousi* より優れており(より善い) *h'ekadai*、心ならずもそうする魂はより劣悪なのではないか」とピピ阿斯にたたみ掛けている。

何度も繰り返すことになるが、このソクラテスの言い方が能力論の構図の中で妥当な主張であるためには、悪 *kata* と醜 *alouphai*、すなわち善と悪 *ekadai kai katai* とに関する技術ないし知識が、かつ、美と醜 *kath'ia kai alouphai* と

関する技術ないし知識が、成立し、かかる技術や知識が指定し限定し写像する、誰もが理解し得る明確なそこでの実現形態、実行形態としての為すことがあるものでなければならぬ。そしてそのとき、その技術ないし知識を所有するひとは善と悪の術の点で優れているのであり、美と醜の知識の点で優れている (*virtues*、比較級で *deusivity*) に過ぎず、端的にこのひとが優れている (善い) のではない。端的にこのひとが優れている (善い) と言われ得るためには、端的にこのひとに成立する術ないし知識が存在して、そこでの積極的なものと消極的なものが、このひとの術が写像する明確な誰もが理解できる規定に基いて知識と化し、この積極的なもの (差当ってこれを形容する言葉が自明的にあるのだろうか) が望まれ願望されるや自らすすんで行為され、加えて消極的なものさえも、もし望まれ願望されるなら、自らすすんで行為されるとき、このひとを、端的に善きひとと呼ぶことが許される。

しかしこの場合の「善い」という形容詞も、ある領域に成立する術ないし知識における二項対立をその都度走っている変数でしかなく、その内実は、偏にそこに成立している知識が教え、規定し、指示し、命じ、写像しているそのことを代表しているに過ぎないのだ。

だからソクラテスの主張は二段バネの議論をしていると見做されるだろう。第一段、善と悪の術ないし知が成立し得ること、美と醜の術ないし知が成立し得ること、第二段、悪が望まれ、醜が望まれ得るものなら、すすんで悪や醜いことを為し得るのは、やはり能力あるもの、その領域での有能なものであること。何故なら、その領域における無能なものは、あるレベルを超えるや、善と悪、美と醜を知らないだろうからである。

ところがこの第二段の議論を無みするようなことが無造作にソクラテスによって言われ、ヒippiasによって同意されているのである。「それならどうだろう、われわれ自身の魂をできるだけ善い魂として所有することをわれわれ

は望むのではないか」とソクラテス。「その通り」⁽³⁷⁾とヒッピアス。

このソクラテスの主張を又しても能力論の構図で分析すれば、魂をできるだけ善い魂（優れた魂）として成立する善悪の二項は何であるか。この善悪の内実を写像するのは魂をできるだけ善い魂として所有するという事態が正確に決めてゆくことだ。そしてこの術ないし知に有能なものは、この知に成立する善を望めば、この知に成立する善を為し得るし、この知に成立する悪を仮に望み得るものなら、その悪を為し得るのでなければならぬ。

だから今問題なのは、最善魂所有術における善と悪は何かということである。しかし筆者の見るところ、能力論の構図の中で構成されるべきこれらの善悪について、プラトンは本対話篇で決定的に明確な語り方はしていないようである。しかし、すぐ後に続く対話の進行と合わせて、こう推論することはできるかもしれぬ。

最善魂所有術における善悪を知るわたしは、その知の故に、善きわたしと自称し得る。そのとき善きわたしは、端的に善いのではなく最善魂所有術において優れている限りで善いわたしである。しかし、このわたしが、端的に善いと言われるためには、わたしに関して成り立つ術ないし知が存在しなければならぬ。そしてわたしにおける善悪を知り、その善を望み、すすんで為すことができ、又その悪をも、もし仮に望み得るなら、自らすすんで為し得るとき、わたしは端的に善いと言われる、と。

「かのものは正しき（正義）によって *dikaia* より善く *beïtton* なり不正によって *doika* 亡びる *dradikro*」⁽³⁸⁾とは『クリトン』の中でソクラテスが言うことだが、かのものを魂と読めば、プラトンの基本的な魂に対する考え方が窺えるように思われる。魂は正しき（*dikaia*）正しい行為と読み得るだろう）によってより善く（*beïtton*）なり、不正な

行為（*dōkeō*）によって劣悪となり、やがて亡びるもののではないか。すると、先の最善魂所有術における善と悪とは、正しい行為と不正な行為に対応すると考えられるだろう。

以上のことより、「自らすすんで不正を為す *ēkōō* o... *dōkeō* *hoiōn*」のは、もし仮にこのようなひとがいるとして *stēpō tēs sōtērōn oīōn* 善きひと o *dōkeōs* 以外ではないであろう」との、古来言われてきたこの対話篇第二のパラドクスが語られた訳である。勿論、ここで善きひととは、最善魂所有術に長けた有能なひと（優れたひと）の謂である。そしてもう一度能力論の構図でこのパラドクス（と見える説）を分析するなら、先ず正しさと不正に関する術ないし知が成立することを前提としなければならない。次いで、正しさと不正をその領域の善と悪に写像する術を、さらに、できるだけ善き魂を所有する術、最善魂所有術として構想し得るだろう。そして、この点で有能である（力の⁽⁴⁾ある）ひととは、そこでの善、すなわち正しさ（正しい行為）を望むときには、自らすすんで（*ēkōō*）そう為し得、もし仮にそこでの悪、不正を望み得るなら、不正なことをする（*dōkeōn*）のであろう。

しかしこの議論は、正しさと不正に関する知が成立するという仮定が第一段とすれば、第二段の仮定として、およそ人間は不正を望み得る、不正を意図し、不正という悪を自らすすんで（意志して）為し得るものだという、人間性に対する基本的前提が成立することを認めた上での立論であることが了解されるであろう。

換言すれば、術 *technē* ないし知識 *epistēmē* を廻っての問題の他に、「願望」とか「意図」とか「意志」という言葉で日本語に代置して来た *boiōsōthas*, *ēkōō* というギリシア語そのものの用法や、指し示す事態が問われているのだと思われる。

(その2) 『ヒippiアス(小)』解釈とその問題点

以下、本論に必要と思われる範囲内で、⁽⁴⁾ 解釈をたどり、問題点を確認し、本論の主題「行為の始まり(アルケー)」へと移りたい。

Shorey に従えば、プラトン倫理学の主要なトピックは「(1)ソクラテスのパラドクス、(2)諸徳の定義、もっと特定すると、諸徳と、プラトンが要請した最高の知ないし術、すなわち幸福との関係、諸徳と政治術ないし王の術、すなわち善のイデアとの関係を規定すること、(3)快樂主義の問題、(4)それに関連して、徳と幸福とが切り離し得ないことの証明の試み⁽⁴²⁾」の四つにまとめられる。

ソクラテスのパラドクスと言えば、「何人も自らすすんで悪を為さぬ⁽⁴³⁾(悪を為したとしてもそれは不本意のことだ)」というテーゼと「徳は知だ」というテーゼで知られる。前者について Shorey は三つの理由を述べるが、そのうちの一つは『ティマイオス』に依っているから、時代的に本論の扱っている作品から離れているので措くこととして、他の二つを次のように述べている。

「悪行が不本意であるのは、(1)人はみな善ないし善と思うことを意志する(III)からだし、(2)知というものを、最も高次の意味に(in the highest sense)とれば、すなわち、意志を制御しない認識などには一切知という名辞を当てることを拒否すれば、正を知るものは不正を意志しないからである⁽⁴⁴⁾」。

ところで、Shorey が二番目の理由を述べる根拠にしているのは、『プロタゴラス』の中での「知識や ἐπιστήμη は美しいものであり、人間を支配することができ οὐκ ἀγρεῖν τοὺς ἀνθρώπους、もしひとが善いこと εὐαθὰ、と悪いこと

行為の始まり（アルケー）について

と *ta kana* を知ったなら *typhōn* 何かほかのものに力負けて *kartōn* 其の結果、知識が命ずる *keleōn* 以外の何かを為す *epōteōn* ことなどけつしてなく、知恵 *soōn* は人間を救う *soōōn* に十分な力があるのだ ⁽⁴⁵⁾ *hōōn*」というソクラテスの言葉である。

悪行は不本意であることの理由に、先ず、およそ人間は善を意志すると言っても、同語反復の域を出ないだろう。だから、問題は Shorey の挙げる第二の理由をどう読むかであろう。換言すれば、知識 *epistēmē* が命ずるという構造が問われる訳である。すなわち、善を意志する人間の本性という言い方が、善と悪の知識を欠いては無内容であると同様、善と悪の知識が善を命ずると言っても、命法の構造が分析されなければ、われわれは知識と言えども志向性を欠いていると言わざるを得ない。

知識だけがわれわれを命じる有り方、しかも命じることを為すこと一般が徳であるとすれば、何故に知識は善を命じるのか。Shorey の記述からその答を見いだすのは難しいけれども、恐らく「行為の最高の規則は、究極的善 (ultimate good) の合理的理解 (a rational apprehension) から導出 (deduced) されなければならないし、それに引照 (referred to) されねばならぬ」⁽⁴⁶⁾ ことを指摘できると思われる。つまり Shorey は、知識が善を命ずるのは、究極的には善の合理性の故であると解釈したと思われる。さらに「プラトンが要請した最高の知ないし術」(a postulated supreme science or art) すなわち幸福 ⁽⁴⁷⁾ (happiness) は究極的には、善く為すことを支える合理的な心的機制そのものの状態記述だと言えるだろう。

ところで、知識が善の合理性、悪の不合理性を認識するとしても、「いざ人間を実際に支配する *kyōōn* のは、しばしば知識 *epistēmē* でなくて他の何か、例えばある場合には激情 *thymos* が、又ある場合には快樂 *phōōn* が、又

ある場合には苦痛 *λύπη* が、ときには恋の情熱 *ἔρως* が、又しばしば恐怖 *φόβος* が人間を支配している」のだと考
えることもできる。実際われわれの常識はむしろこのような見方に近似していると思われるし、事実プラトンが意図
したのは、このような常識論を超えた知識論であつたろう。

知識がいかに程分明に善の合理性、悪の不合理性を教えるとしても、一般に知（特に技術の知において）は肯定と否
定という知の力によって真と偽を、又ある領域における善と悪を教えるのみであつて、真の追求、偽の忌避を安定的
に実践させる力は、真を望み善の合理性を願望している意志の力でなければならぬであらう。だから技術をモデル
とするような知識は、真偽を示しても、実践へとわれわれを導く力を欠いている。

従つて徳を術 (*τέχνη*) なし知識 (*ἐπιστήμη*) に類比 (*analogy*) して語る限りにおいて「プラトンの描くソクラテス
(the Platonic Socrates) は、主要な倫理的要素 (the chief ethical factor) 徳としての意志 (a virtuous will) を無視
して、正義を知るひとが正しいと論じているように思われる。しかしこのような誤りは、プラトンにとっては単によ
り十全な分析への出発点でしかない。知はすべて善く称賛に値する、しかし徳と同じものと考えられる最高の知 (the
supreme knowledge) は、技術と (科学的) 知識の専門知とは、明らかに、何か異なるものなのである」⁽⁴⁶⁾。

従つて Shorey に従うと『ヒippias (小)』のもつ思想的位置も比較的鮮明である。『ヒippias (小)』は、徳
の術ないし術としての知への類比の誤りを、最も逆説的なたちで (自らすすんで嘘をつくものは心ならずもそうす
るものよりより優れている) 提出しているのであつて、そのあからさまのイロニーからして、すでにソクラテスの対
話篇の時期に、プラトンがテクネー・アナロジーを真面目には解してなく、単に劇的ないし基礎練習 (propaedeutic)
の目的で使用しているにすぎないことを示している」⁽⁴⁷⁾ことになるのである。

行為の始まり（アルケー）について

以上を要約すれば、Shorey の解釈は以下の如くなるであろう。一般に技術や、技術を形成している知識は、倫理の実践の場面では十分でなく、徳としての意志の力を欠いている。しかるにプラトンの要請する知識（ないし知恵）は、知識に対する考え方そのものを変えるものであって、このような意志の力（願望の持続態と考えられよう）という一種の徳そのものをも内含するのであって、知識が本来示す善の究極的合理性の認識は、この意志の力によって実践されるのだ。そして『ヒippiアス（小）』は、正に知のモデルを能力論的な構図のもので、技術の知に見たてることによって、テクネー・アナロジীর誤りを、逆説的なかたちでわれわれに示したのだ、と。

次に Croiset の解釈を見よう。

「本対話篇では、著者（プラトン）には問題の複雑さがまだ気づかれていないように思われる。ソクラテスの思想を絶対に真と認めて、臆することなくプラトンは、ひとは決して自らすすんで（volontairement）悪を為すことはないことを確立しようと望んだ。けれども魂論に基づく直接的な証明に訴えずに、言うところの帰謬法、すなわち間接証明を使えると思ったのだ。意図的に為された悪（le mal commis sciemment）という表象を認めると、論理的にスキュンダラスな結論に達することを読者にわからせるのが好ましく思われたのだ。」⁽²¹⁾

「この論じ方は、当時プラトンがいかに、魂論者でなく、弁証家であったかを十分に教えている。意志（volonté）の、掘り下げた分析を欠いているので、プラトンは、意志を、専ら知性（識）（intelligence）に従う単純な作用の如く描いてしまった。だから、プラトンは、非常にしばしば人間はそうすると悪を為してしまうと知りながら、欲望や人情念やらに負けてしまうという日常経験を無視してしまったのだ。加えて、善悪の感情は人生の諸条件に対する本能

的な意識に由来するところの、一部直観的なものだということも見なかった。倫理を、益の計算に帰することによって、知性はある高さになると、全く誤りを犯す可能性を排除してしまうと認めねばならなくなった。これに反する考えは、プラトンにとっては、不条理に思えた。そして、ソクラテスの議論が際立たせようとしているのは、誠にこの不条理 (absurdité) なのである。⁽⁵³⁾

Croiset の説明は概して簡単すぎて、正確に言いたいことが伝わって来ない憾みがあるが、知性が、意志の分析を欠くために、非常に単純平板になり、欲望や情念と言った知性に対立する要素によって、日常われわれの経験するところを見ていない、という主旨のようである。しかし、意志の分析を欠いているという指摘は Shorey と共通している。

さて、次には、より詳細な点に目を向けて諸家の解釈を見よう。

最近の『ヒippias (小)』に関する分析で筆者の目を引いたのは Hoerber のものである。⁽⁵³⁾

彼に依ると、プラトンの『ヒippias (小)』における主要な意図の一つは、ヒippias という博覧強記 (a most versatile polymath) のソピストのもつ多芸も、過ぎれば混乱に資するだけであることを示すことである。混乱は一つの言葉に幾つかの語義を負わせるが、それらの語義の混乱が実は意図された混乱である、⁽⁵⁴⁾ と言うのである。

少なくともプラトンはソクラテスに二度混乱を装わせている⁽⁵⁵⁾ (372 D-E, 376 B-C)。先ず *noûrporos* という形容詞を廻る混乱である。*noûrporos* なる形容詞は「たくさん旅をしている」 (much-travelled) 「たくさんさまよい歩いている」 (much-wandering) ことを表わす言葉である。しかし *noûrporos* なる形容詞は、ギリシア文学では「悪たく

みに長けた」(crafty)、「策略に富んだ」(shifty)、「小利口な」(clever)の意味でも登場するので意味は多義的である。しかし、最初の混乱は、一気に、κοῦρτορος=ψευδήςなる同義性がヒッピ阿斯によって言われる時に生じる。さらに ψευδής=ροδονμαῖ ψευδής=οὐροίと混乱した同義性の輪がひろがってゆく。⁽⁵⁷⁾この方向での行き着く先は、真実のひとつ、嘘つきは同じ一人のひとであるという第一のパラドクスである。

さて次なる混乱 (confusion) は、ἐκω=ἐς ἐνδοχῆς ἀκω=πρὸ ἐβολας (370 E, 371 E) なる同義性である。⁽⁵⁸⁾

さらには、τέχνηとἐπιστήμηの間に混乱を指摘できると言う。ἐπιστήμηは算術、幾何学、天文学などを指すのに対して τέχνηの方は、技術 (crafts) を指す。ソクラテスは、この区別を一度している (368 B1-2) のに、ヒッピ阿斯はそれを無視してしまう。⁽⁵⁹⁾

さらに次の点は Hoerber の推測と言うのがより公平だと思われるが、ἀκω=ἐκωと βελτίωをあたかも意味上の区別がないかのようにヒッピ阿斯は使用しているけれども、実は、ちょうど『カルシデス』における σοφίαと ἡράκλειος⁽⁶⁰⁾の区別に対応する区別があるのではないかと言うのである。

すなわち ἀκω=ἐκωは、時には倫理的な善美のことを意味し得るとしても、むしろ τέχνηにおける優秀性を意味するに對して、βελτίωはむしろ倫理的な意味が強いのではないかと想定する訳である。⁽⁶¹⁾

以上の通り、一方に倫理を、他方に科学的な術 (scientific technique) ないし肉体的な技量 (physical prowess) を配する二重語法 (doublet) が、今一つの本対話篇の手法であるとされる。⁽⁶²⁾かかる二項対照を Hoerber は次のように説明する。「科学的な技術の領域においては、『優秀性』ἀρετήは、全部でないにしろ、第一次的には、心的かつ肉体的な自然的能力に依存しているのは真実である。しかし倫理の領域では、ἀρετήは知性の訓練だけでなく意志的選

択 (voluntary choice) をも含んでいる。科学と物にかかわる営み (physical pursuits) においては、自然的能力と意志的選択は分離してもよいだろうが、倫理の場面では、『ヒippias (小)』のひとを当惑させる命題からのがれたければ、これら両者 (自然的能力と意志的選択) は、不可欠 (essential) である⁽⁶³⁾。

Hoerber も、Shorey, Croiset 同様、『ヒippias (小)』には、少なくとも意志に対する十分な配慮がないと指摘する点では一致しているのは興味深い。

二項対照は以下の通りの語法の区別としてまとめられる⁽⁶⁴⁾。(1) *duvaroi* と *oigoí* (2) *pauporia* と *poorhōs* (3) *ēte ēteborhōs* と *ēte ēteboras* (4) *tēyau* と *ēteborhōs* (5) *diētebor* と *pekteuō*。

この一見明瞭な交通整理は、読者に多大の糸口を与えるのは確かだと思われる。しかし、では知識と意志とが倫理の場面でのどのように関係し、それらの果す権能は如何となると、その点での論述がないのが不満として残るだろう。

Hoerber による二項対照の整理は極めて明瞭な基本前提から出発している。しかし二項が「お互いにどのように関係しているかを示すために」Mulhern の論文は書かれた⁽⁶⁵⁾。

Mulhern に依ると *roûrporos* は「人の言葉によって示されるものをもつひとが、どんな振舞いに出るか予測できないようなコト⁽⁶⁶⁾」である。ソクラテスの提案になる *phēdēs=duvaros* と *rosteu* と、それに加えてのヒippias の提案 *phēdēs=duvaros* と *duvaros* … *rosta* と *ēteborhōs* (365 D 8) によつては、*roûrporos* は説明もせず *roûrporos* であるひとが、「ある区別のできる仕方で行為している」(he conducted himself in a distinctive fashion) とは示していなかった⁽⁶⁷⁾。とすれば、「それは、*duvaris* (能力) の觀念を伝えたのであって、*epōros* (性格)

行為の始まり（アルケー）について

のそれではなかったのである⁽⁶⁸⁾。

先ずここに Mulhern の基本戦略を見る。彼は、*deuteros-term* と *protos-term* の区別を設定することによって、本対話篇を劈開させようとする⁽⁶⁹⁾。

さて、そもそもオデュッセウスの性格 (*epōros*) が話題にされていた（例えば「一事を心に秘めて他を語る」ような性格）のに、*protos-term* の定義項として登場した *psēdēs* が *deuteros-term* によって説明されたということは、言わば *protos-term* にも *psēdēs* にも、能力と性格の二義性が意図的に担わねばならぬことを暗示している。

o psēdēs が *ppōvriμos, σοφός* へと、そして *oi psēdēs elarv oi σοφοί τε καὶ δευτεροὶ ψευδεσθαί* (366 B 4-5) へと同義性の輪を広げると、*psēdēs* は *epōros* 形容詞から *deuteros* 形容詞へと変えられてくる⁽⁷⁰⁾。Mulhern は *σοφία* と *deuteros* がここで並置されたことを次のように解釈する。「*psēdēs* が *σοφία* と *deuteros* によって定義されていることは注目される。……（中略）……この何行かで議論が確立しようとする意図している。パラドクスが信じるに足る (credibility) 十分に読める」ということは、*deuteros* 概念と *epōros* 概念とを分離するのに失敗していることに依るのである⁽⁷¹⁾。

第一のパラドクスは、*psēdēs* の二義性、*deuteros* の二義性を、分離しないことに由来する逆理でしかないのである。では第二のパラドクスについてはどうか。

第二のパラドクスは「*ἐκόν* と *δράδης* の二義一性によって構成される⁽⁷²⁾」。

dradēs の二義性から始めよう。第一に、*dradēs* は「倫理的に善い」(morally good) を意味する。しかし対話は、「何かを為すのに能力がある」(good at something) をエンボデーしている。前者は *epōros* 概念であり、後者は *deuteros* 概念であってかつ倫理的には無記 (neutral) である⁽⁷³⁾。

ἐκείναι (ekéinai) は「voluntary」がわれわれの力のうちにあること(もの)を表示するとき、それは *δύναμις* 概念として使用されている。通常 (normally) われわれが『……であればよいと願う』(wish)とか『願望する』(desire)とかする対象を表示するときは *τὸς πόρος* 概念として使用されている。⁽⁷⁴⁾

従つて第二の「ラビタス」“those who do wrong voluntary are better”は次の二通りに変形される。

- (1) Those who have it in their power to do wrong are better.
- (2) Those who [normally] wish or desire to do wrong are better.

(1)における better は勿論 “good at something” の比較級、(2)におけるそれは “morally good” の比較級である。⁽⁷⁵⁾ Mulhern の戦略は、読者に(1)の文の真、(2)の文の偽を説得的に解明したいということであった。しかし筆者は必ずしも説得されていない。先ず、 “[normally] wish or desire” が一体どのような事態であるかが説明されていない。加えて “morally good” “倫理的に善い” と言ふとき、そのことで彼が何を考へていたのであろうか。

ともあれ、この対話篇を読むに際して、*τὸς πόρος*-concept と *δύναμις*-concept の別を念頭における読者の利点は決して小さくないであらう。

次に、次節に大きく係わる解釈を示した Irwin⁽⁷⁶⁾に触れることにしたい。同時に、この Irwin の解釈に疑義を提出する学者のいることも次節で触れることを考えれば、⁽⁷⁷⁾ Irwin の初期のプラトンの倫理説に対する基本線は確認しておかねばならぬ。しかし、『ヒippiアス(小)』に関する限りでの確認に止めて、論点をできるだけ簡明に述べたいと思う。先ず Irwin は、プラトンの倫理説を論ずる際に、その主要問題を次の三点で表現する。⁽⁷⁸⁾

行為の始まり（アルケー）について

1. 倫理性（道徳性）とは正確には何であるか。或るひとは徳があると語るとは、何を意味するか。如何にして彼は徳あるひとになり得るか。

2. 合理的（理性的）人間にとって、倫理性は如何にして有意味（worth while）であるか。すなわち、どのような種類の倫理性が、理性的人間にとって有意味であるか。

3. 倫理性についての知識に、われわれは如何にして達することができるか。倫理学における正しい方法（the right method in ethics）とは何か。

Irwin の基本的な意図の中に、人間の生き方を廻つての合理性の問題が、一つの大きな主題としてあることをわれわれは知る。ソクラテスの倫理説は、少なくとも初期のプラトンが語る限りで、この合理性の問題と関係があるとする訳である。そして、この合理性を支えているのがテクネー・アナロギーである。

しかし、テクネー・アナロギーを使つての、アクラシア不可能説や、行為の合理性の説明方法は、中期のプラトンには疑問視されていて、その欠点ないし不足を補うために、イデア論と想起の説が登場したのだというのがIrwinの考え方である。⁽⁷⁹⁾従つて、ここでは、初期から中期の批判を受ける前までのソクラテスの基本的倫理説として説かれている限りのIrwinの解釈であることを断っておきたい。筆者は、プラトン中期の倫理説に、ソクラテス批判があつたかなかつたか等の問題にまで今回立ち入るつもりはない。『ヒippias（小）』解釈に関する限りで、Irwin説を参照するのである。

プラトン初期の対話篇でのソクラテスは、徳を論ずるのに術の類比を使用する。この術の類比をCA（craft-analogy）と呼ぼう。⁽⁸⁰⁾「CAは、特殊化（専門化）された技術の性格を先ずおさえて、徳の性格について結論をひきたす⁽⁸¹⁾」。

特殊領域の技術者は、その領域の技術について説明 (explanation) を与えることができる。何故か。「技術者は、その制作のすべての段階が、制作品にどのように寄与するかを説明できるからである」⁽⁸²⁾。

しかし問題なのは、技術者が作品を作ろうとする願望をもつか否かであり、しかも、その作品を正しく作ろうと願望するか否かである。『ヒippias (小)』の示したのは、特殊領域の知識 (技術) をもつ人間は、作ろうと願望すれば、正しい作品 (善い作品) を作ることもできるし、醜い作品を作ることもできる、という故意の無能の有能とでも形容すべき逆理であった。

すると、徳を一種の技術 (techné) として把握することによって、この術の作品である行為を首尾よく実現させるために必要なことは何か。悪い作品を作ることを原理的に望まないこと、否、もっと積極的に次のように言うべきだろう。

「もしAが、どんな行為が最善であるか知っていれば、Aはそれを為すことを意志する。Aは、他の二つの選択肢を却下する (rule out)」、1. 無願望、Aはxがyより、より善いと知っているのに、yよりはむしろxを為そうとする願望を一切もたない、2. 無抑制 (incontinence)、Aはxがyより、より善いと知っていて一定のxを為そうとする願望をもっている。しかし、猶 (xよりも) yをしたいという欲求をもっている」⁽⁸³⁾。

ところで、Aは実際xを為したが、その行為がたまたま他人を害する結果を引き起こすかもしれない。それは予期せぬ事であるかもしれないし、無知によるかもしれない。しかし最小限度保証しておかねばならない事は、意図の中に、善を志向する行為の線上に決してより小さい善が現われてはならぬことである (より善いxを為そうとする意志に反する)。

行為の始まり（アルケー）について

この論点を補足するのが、Irwinの言う、『リュシス』原則なのである。⁽⁸⁴⁾

われわれは『リュシス』において、 $x \parallel \tau\acute{o} \phi\acute{\iota} \lambda\omicron\nu (n) \cdot \epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha \tau\acute{o}\varsigma \phi\acute{\iota} \lambda\omicron\nu$ （ロー）なる漸化式が行為の目的手段系列を表わすものとしてソクラテスによって導入されるのを知っている。そして、最初の善（友）が、有限の系列の中で理念的に構想された訳である。⁽⁸⁶⁾

以上を要約すると、われわれの行為の合理性（rationality）は次のように説明されるだろう。

われわれは、最初の善（友）を知っている。そしてこの最初の善について成立している術（知識）は、主知主義的に徹底すれば、それを願望せずにはおかenないものである。しかもこの願望は、目前の善に対して無頓着（無願望）（indifference）であることもなく、より小さな善の願望（恐らく、欲望なり情念なり、願望という言葉がふさわしくない場合もあるだろうが）に屈服すること（無抑制）（incontinence）もあり得ない。従ってこのようなタイプの術を心得ているものの生き方は、常に最初の善、すなわち「何かのために」何かを為す、その終極としての「ため」（ $\epsilon\upsilon\kappa\lambda\epsilon\delta\epsilon$ ）——目的——に、常に何らかの寄与をするように行為することが合理的ないし理性的なのである。

善く為すという行為が生み出す作品は善い行為そのものである。そしてその都度その行為は勇氣であったり、正義であったりする。そしてその都度これら善き行為が望まれるのは、行為そのものが行為者を益するからであり、自らを害する行為が望まれるというのは不合理であろう。こうした不合理性を明かすのは、結局、すべての人間が幸福を望んでいるからである。⁽⁸⁸⁾

如上のように論を進めると、徳を技術としての知と見做す限り、この技術の作る作品（すなわち幸福）は、この作品制作のすべての段階についての説明を可能にするようなものでなければならない。

しかるに現実には、「人間の性格の種類もまた、ちやうど国制の種類の数だけなければならない」⁽⁸⁹⁾し「国家の形態が五種類あるとすれば、個々人の魂の型も五つあることになる」⁽⁹⁰⁾訳で、幸福という言葉に託す内容も異なるであろうし、その手段の編成となれば、極めて多様であろう。となれば、「恐らく、ソクラテスは、最初の善（幸福）についての選択は存在しないし、心理学的には、追求することが必然であるような、或る一定の目的が存在すると考えたであろうが、しかし、彼はそのことを証明はしなかった」⁽⁹¹⁾と言わざるを得ないであろう。

しかし、ソクラテスそのひとが、行為の合理性を、なんらか幸福（最初の善）に寄与することと解した、と解釈する限りで、Irwina は『ヒッピアス（小）』を、帰謬法による、悪行願望の不可能性を証す作品と考えている、と理解される。

次に Friedländer の解釈を見よう。⁽⁹²⁾

この対話篇第一の命題、「最もよく真を語るものは、又もつともよく偽を語り得る」は、すんでのところて屁理屈になりかねないが、でも正しい。何となれば、『トラシヌモコス対話篇』（『国家』第一巻、三三四A）に出てくるパラドクス、「最もすぐれた守り手は、同時に、最もすぐれた盗み手でもある」がこのことを傍証するし、又、『パイドロス』（二六二A）の「他人をごまかし、自分はごまかされないようにしよう」とすれば、そのひとは、あるものとあるものとの間の、似ている点と似ていない点とを正確に知っていなければならぬ」という論点も又、この第一命題の正しさを証しているからである。

では、第二命題はどうか。「自らすすんで不正を為すものは、心ならずもそうするものより、より善い」という命題は、民衆の意見や、法における合法性という点では、誤まりであるし、場合によっては犯罪的ですらある。しかし、

行為の始まり（アルケー）について

ソクラテス的に言うところ、この命題は無意味（sinlos）なのである。何となれば、この命題は、それ自体、矛盾に満ちているからである。

第一命題は正しく、第二命題は誤りである。しかるに第二命題は第一命題から展開（導出）されている。では何故第二命題は倒錯（Verkehrtheit）するか。第一命題が正しい方向に向って第二命題を導出するならば、「悪意ある偽り」das böswillige Täuschen は排除された筈である。すなわち、真偽は主知のこと、善悪は主意のことであり、第二命題は悪意を第一命題に加えてのみ成立する筈であったのだ。

従って、第二命題の正しい解決のためには、「目的としての善」das Gute als Ziel を把握しなければならず、このことは、「自らすすんで」freiwillig (ἐκὸν) と「心ならずも」unfreiwillig (ἀκὸν) という概念についての洞察、すなわち魂の本質についての見識を必要とする。その意味で、第二命題の表面下には、『プロタゴラス』『ゴルギアス』『国家』の問題が、濃密に横たわっているのである⁽⁹³⁾。

Friedländer の語り口は極めて簡明であると同時に分明であるとの印象を受ける。すなわち、知識の論理を語る第一命題に、意志の論理を語る第二命題を単純に重ねることができないのであって、意志の論理には「目的としての善」das Gute als Ziel の問題が絡まざるを得ないので、と。

ところで、第一命題から導出された第二命題に悪意ある偽り das böswillige Täuschen を排除させる論理は何か。言うところの意志の論理が、悪意を欠くというような単純な便法で割り切れるものではあるまい。しかし、そのことの解明は、魂の本質への洞察（Einsicht in das Wesen der Seele）を俟って、始めて可能なのである。⁽⁹⁴⁾

次にわれわれは Kube の解釈を見よう⁽⁹⁵⁾。

Kube に依ると、この対話篇では、プラトンは、ソクラテスがテクネーとアレテーを結合したことを批判しているのだ、とする解釈は否定されなければならない。⁽⁹⁵⁾ ヒippiアスが、偽を語り得るひとは、*psuchikos, errotodidaktikos* かつ *sofos* (三六五E) である、と主張するとき、実は彼は「熟慮と伶俐から発する悪行が存在する」⁽⁹⁶⁾と考える大衆の倫理を代弁しているのである。ところが、この大衆の倫理は、ソクラテスの「徳は知である」という命題と、「何人も自らすすんで悪を為さぬ」という命題とに矛盾するばかりでなく、徳を教えると僭称するソピストたちの主張とも相容れない。何故なら、徳は教えられ得るものだと言言することは、徳が一種の知識であることをも同時に宣しているからである。

そこで、この大衆の倫理を代弁するヒippiアスを配する『ヒippiアス(小)』で採られた戦略は何か。それは、一先ず、ヒippiアスの論理にのって、彼の諸前提を認めて遣ることによって、どれだけの不条理が出来するかを読者の前にさらけ出すことであつた。

ヒippiアスの主張では、「あらゆるテクネーにおいて、最も優れたテクニコス(技術者)が存在し、彼は、この領域での偽を、最も上手に語ることができる。心得(Bescheid)をよくもたないひとは、そのもたない分だけ拙く偽を語る」⁽⁹⁷⁾のである。しかしここで大事なことは、ヒippiアスに合わせてこのような議論をすすめているからといって、ソクラテス自身は、テクネーの領域での「よくあること」と倫理の領域での「よくあること」(*sittliches Gutessein*)とを同一視している訳ではないということである。ところで技術は、それによって人並以上の何らかの益を人間にもたらす手段であり、常にこの益が目指されている。それは、その技術を行使するひとつの意図、乃至技術そのものの意図である。このレヴェルの意図実現のメカニズムを語り得ることが、テクニコス(技術者)であることの証である、と

行為の始まり（アルケー）について

も言えよう。

しかしそうだとすると、「意図をもたない嘘つき」⁹⁸ der ohne Absicht Lügende は、あるテクネー領域においては、より能力が劣っている（schlechter）ことを意味することとなり、こう結論することが不可避となるのは、ヒippiアスの原則に由来することである。意図をもたぬ嘘つきがより劣っているという主張は、裏から言えば、故意に嘘をつくものの方がより優れているという主張である訳で、このことは、われわれの良識に反するであらうし、一種の逆理であらう。「この逆理を通して、ソクラテスには解決が、うっすらと見えている。すなわち、倫理的な領域には、「悪い」と知っていて悪を為すひとは存在しない、という解決以外にはないのだ。」⁹⁹

しかし、逆理の解決策として、倫理的領域における故意の悪の存在不可能性を前面に出すということは、そもそもこの逆理を生み出したテクネーに基づく論点が、もはやここ（倫理的領域）では無効となつていているということなのか。換言すれば、徳はもはやテクネーではないのか。

テクネーはすべて一定の目標（Ziel）を指してわれわれ使用される。そして、ある一定の目標は、さらに上位の目標に下屬させられることがある。しかし、テクネーは、常にその固有領域においてのみその知の有効性を実現するものでしかないとするれば、より上位の目標に應ずる知と、より下位の目標に應ずる知との間に、確度、精度の点で不整合を生じることがある。何故なら通常一人のテクニコスは、一つのテクネーのみを所有するにすぎないからである。例えばパンを焼く職人（Bäcker）は、より上位の目標としてより多くの儲け（利益）を得ることを目指すとしよう。そして、より多くの儲けを出すという目標は、彼に、できるだけ劣った小麦粉を材料にすることを指示するとしよう。この指示は、彼が有能なパン焼き職人としての技量を具えている限り、首尾よく実行できる類のものである。

ところが、パンの質が低下したため、得意先が彼の店を遠ざけてしまうようになった。こうして、このような目標間の編成をしているかぎり、いつかは、より上位の目標を変更する (revidieren) ことを余儀なくされる。

「すべての目標のうちで、最上位の目標 das oberste aller Ziele を知っているひとがいれば、そのひとには、もはやそれにかわる他の目標をもとうという動機は持ち得ない。何故なら、それ以上の上位の目的 (Zweck)、乃至、誤ってより上位にたてられた目的によって動機づけられることがもはやあり得ないからである。最上位の目的を知るひとは、彼の知が、より下位のテクネーの知と同じ方法上の性質をもつとしても、下位のテクネーに対立する仕方、意図的に悪く為すことは決してない。」

もちろん Kube は、『ヒippias (小)』がこう論じているとは言わない。そうではなく、意図と知の関係を論理的に追ってゆけば、如上の結論に達すると言うのである。しかし、下位のテクネーをすべて編成することによって、最上位の目標を達成する知とは、理念として語り得たとしても、その実体は、何も Kube は語っていない。むしろプラトンが前提としていることは「個別の領域の知は、それぞれの知に應ずる目標によって分節されているのであって、お互いが、お互いから厳密に分離している (gestrikte Trennung der Fachkenntnisse voneinander) ということであつたとする。それ故、ある一定のテクネー領域で成立する「偽を語る知者」 σοφὸς ψευδέσθαι が、正義の領域 Gebiet der δίκαια でも猶、知者であるのでは決してない。

従って、ヒippias の誤りは、「何かができるということ」 (Fähigkeit) を、その何かに限定し、分節し、その何か以外のテクネーから厳密に分離することなしに「知というコトバに、どんな領域の知にも近づき得るということ」を想定するような誤りだったのだとする。

行為の始まり（アルケー）について

では、プラトンは倫理とテクネーとの間の平行関係から手を引いているのか。そうではない。「プラトンは、倫理と技術の間の平行関係（という考え）から手を引いているのではない。むしろ逆であって、一般的で、中性的（何のテクネーにも属さない）能力などというものを否定しているのである。何故なら、そのような能力は、目標をもたず（tellos）、目標がなければ、本来の意味での能力ではなくなるだろうからである。このことを理解するには、『能力があるとは、何かを為そうと望む（目標を実現しようとする）ときにはいつでも、それを為し得ることだ』（『ヒippias（小）』三六六B）という箇所と、『ゴルギアス』（四六七B以下）の『不正を為すひとは、自分の望んでいるそのことを為していない』という主張を照合してみるとよいのである。⁽⁸⁾」

Kube は目標を設定し、目標によって限定をうけることが、技術の本質だと考えていると思われる。しかしこの技術に不可欠の目標設定は、善悪が問われる倫理の場面では願望（意志）として機能していると思われる限り、Kube は倫理と技術の間の平行関係（テクネー・アナロジー）は依然として成立すると考えていると思われる。すなわち、願望の同定も、常に「何かを為そうとする願望」という仕方では、何かの限定によって写像されている知（テクネーとしての知）を前提としなければならないとすれば、そのこと自体は、技術にも倫理にも共通していると思われるからである。そうであれば、問題は、技術において成立する、故意の悪の優位性が何故倫理の領域ではスキャンダルにならないか、であろう。この点についての納得のゆく説明は、残念ながら Kube にはないようである。

(その3) 行為の始まり(アルケー)について

『ヒippiアス(小)』が示しているように、例えば計算家^ολογιστήςは計算に関して最も能力あるもの^{κατὰλογισμὸν}διειργάσας(三六七C)であり、幾何学家^ογεωμετρικόςは幾何学において^{ἐν}γεωμετρικῇ(三六七D)、天文学家^οἀστρονόμοςは天文学において^{ἐν}ἀστρονομικῇ(三三八A)最も有能なものである。一般にX術家はX術において有能であるから、彼がX術家である限り、彼はX術を首尾よく遂行できることが期待できる。否、彼は、X術家である限り、X術を現に遂行するのである。

一般に、X術家としてのX術家が、X術を遂行するのは、X術家が、X術という個別の領域で、一つのまとまりのある知を体现していることを基本前提にしている。逆に言えば、X術を遂行しないようなX術家などは、形容矛盾となるだろう。すなわち、X術家である限りのX術家は、それだけをもって、すでにX術を遂行する、X術を遂行するという行為を始める十分条件をもっていると見做されるのである。

この場合には、X術家の内部を、あれこれ詮索する必要はない。つまりX術家はX術を遂行することにおいて、X術そのものである。言わば、コンピューターは、コンピューターである限り、正常な状況においては、能く計質をするのであって、この場合には、行為の話ではないが、計算という活動にとつては、特にそれ以上のコンピューター内部の要因を持ち出す必要はない。

一般に技術(テクネー)は、その技術が対象とするものを益する。技術家は、この技術を行使する限りで技術家なのである。

行為の始まり（アルケー）について

『ヒippias（小）』は、以上の暗黙の前提に能力としての技術に加えて、技術者の願望（欲求）を導入することによって、技術者の行為の始まりを考えようとする。計算家は計算家である限り、計算する、という図式は、次のように言い換えられる。「計算家が計算術という能力をもっているのは、計算しようと思えば、いつでも計算できるということだ」と。

これを一般化して言えば、『ヒippias（小）』の次のような表現となる。

Dynamis dé t' êstîn êkastos ána, ôs êu toútî tóre ô êu poiήται, ôtan poiήται.

「誰であれ、望むときはいつでも、その望んでいることを為すひとが、能力あるひとなのだ。」^(四)

われわれは、このソクラテスの定式化を、行為の始まりを表現する一つの型と考える。そして今、仮に、能力論的な構図のもとでの行為の始まり（アルケー）のモデルという意味で、*dynamis* 型と呼んでおこう。この型による行為の始まりの説明に特徴的なことは、すでに見た通り、「決して真実は答えまいと望むならば、最もうまく偽りを語るることができる」ということであつた。だからこの場合には、願望の向きに応じて、X術家の行為は分岐する。この分岐それ自体は、Friedländerが言うように、『国家第一巻』の命題や『バイドロス』の記述から、一面の真実が語られていると見做せるだろう。従つて、この *dynamis* 型の説明からは、実際X術家がどう行為するかは、予見できない。しかし、彼がX術家である限りでの彼の行為が問題にされる以上、X術が対象とする固有領域における分岐であることに変わりはない。

さて、しかし、この *dynamis* 型の説明を、正、不正の問題領域に持ち込むや、非常に奇妙な事態が生起する。先ずテクネーとしての正義術が考えられ、その術をよく知るひとは、正義術家である。しかしこの正義術家は、彼の願

望に應じて、不正行為も、正しい行為も実践可能となる。しかしこのことは、実に奇妙な事態であると言わねばならぬ。従って、Kube が主張するように、ここには、計算術や幾何学術とはその対象領域を異にする、正義術を考えなければならぬ。そして、これも又 Hoerber や Mulhern が言うように、対象領域の違いは、能力の位相から性格 (epithos) の位相へと問題場面が移っていることに由るのだ、と考えられるだろう。

その意味では、われわれは、行為の始まり (アルケー) を記述する今一つの型として、tropos 型のモデルを構想する訳である。この型の説明様式をどう組み立てるかが次に問われる。

一つの説明様式として、松永氏のそれを挙げる事ができる。氏は、筆者の理解する限りでは、tropos 型の行為の始まりモデルを次のように考えておられる⁽¹⁰⁾。

△ひと「正義というヘクシスV(「正しい人」)が、そのヘクシスを現実態にもたらす(「正しい行為をなす」)

氏はアリストテレスを考慮されて、ヘクシスとか現実態 (エネルゲイア) 等の言葉を使用したものと推察される。

しかし筆者は、『ヒッピアス(小)』の議論の枠内で、tropos 型のモデルを考えようと思う。ヒッピアスが「不正を為す」dokein⁽¹¹⁾ という言葉を使ってから、この対話篇に一つの変化が生じている。しかも第二パラドクスがスキュンダルであることを表明するヒッピアスの言葉が特に注目される。「自らすすんで不正を為すひとが、心ならずも不正を為すひとよりも、より善いということになれば、それは恐ろしいことだ⁽¹²⁾」と語るとき、この「より善い」なるギリシア語は *Beaiotous* なのである。この場合 Hoerber の解釈にも見られた指摘だったが、恐らくこのギリシア語は、「性格」語 (*epithos-term*) と読まれるべきであらう。

すると、第二パラドクスの奇妙さは、「能力」概念と、「性格」概念の巧妙な重ね合わせに由来すると言えないであ

行為の始まり（アルケー）について

ろうか。

しかし、こう解釈する際に生じる難問は、われわれは、簡単に、もはや「正しさ」や「不正」が問題になる領域、換言すれば、「正義術」*dikaioσύνη*として要請した一つの個別領域では、もはやテクネー・アナロジーが無効となつているのだと言つてよいのか、という問題なのである。

技術の領域では、「何かを為そうと望む」ときには、その願望は、その技術に應ずる個別の領域での目的手段関係を限定し写像する。特に技術の領域では、Kubeの言う通り「一般的で、中性的な能力などというものは、目標をもたず（*ziellos*)、目標がなければ、本来の意味での能力ではなくなる」⁽¹¹⁾からで、願望というものも、この能力に應じて、必ず、何かを為す願望でなければならぬ。そして、この何かを為すという限定と、特定化によってしか、その都度の願望が、正に願望であるとの確認は原理的にできないであらう。

とすれば、Kubeの主張する通り、諸技術は、それぞれの固有の対象領域を区別し、分節し、その固有の領域においてのみテクネーとして成立する筈である（諸技術相互の厳密な分離⁽¹²⁾ *strikte Trennung der Fachkenntnisse von einander*）し、ゴルギアスの弁論術のように知という言葉に、すべての知の領域に近づき得ることを読み込むことはできないことは認めよう。だがしかし、一方で知は、その対象に應じて分節するとしても、「何かを為そうと望む」という欲求の契機は、あらゆる技術に般通するのであって、しかも、この何かを為そうとする願望は、その何かが限定し写像する限りの願望としてのみ本来の意味での願望たり得るとすれば、一方ではテクネーすべてを貫く共通性と連続性をそこに読み取ることができ得るであらう。

すると「不正を為すことを望む」という事態は、不正とは斯く斯く然々であるという限定において始めて「願望」

であるとの同定を可能にするものであろう。「正しさ」とは何か、「不正」とは、「勇氣」とは、そして「Xとは何か」という定義のエパゴーゲーは、誠にこのような帰趨において、不可欠の作業になるのである。そして、われわれは、このような仕方では、「正しさ」や「不正」を知って後、始めて、「不正を為そうと望む」という事態が一体何であるかを了解する。

従って、「自らすすんで(望んで)不正を為すひとが、より善きひとである」という第二パラドクスの奇妙さを解決するために、Irwinの提出した原則、「ひとは、どのみち最初の善を願望している」という『リュシス』原則や、『プロタゴラス』での人間の自然(sphai)に寄せて、「善なるものを差し置いて、悪と思うものへと向おうと望むこと、このことは人間の自然にない」と言われた、人間本性(didaktos sphai)論も、厳格なテクネー・アナロジーの話として言えば、「善を望む」ということ、「善く為すことを望む」という原則的願望も、「善」とは何か、「善く為す」とは何か、そして何か「善」というものが了解可能な仕方では、何かを為すこととして写像するのでない限り、そこでの「究極の願望」を確かなこととして語る根拠は、実はなかったのである。

そして、「善く為すこと *eu praxein*」と「幸福 *eudaimon*」との同義性や、善 *dyadon* と益 *agelion* の同義性に寄せて、言うところのソクラテスの功利主義なども、議論の余地の多い表現でと言わねばならぬ。

『弁明』でのソクラテスの言葉「この男もわたしも、おそらく善美のことは何も知らない。……(中略)……わたしは知らないから、またその通り、知っているとは思わない」を文字通りに受け取れば、われわれは究極的な願望を、何か確かなものとして語り得る根拠をもたないことになるであろう。すると、正義術という領域での正義の知(能力)も、願望の方向が定まらない限り、いつも現実的には不正な行為が出来する可能性を秘めているであろう。

そこで、われわれは、tropos 型の行為の始まりのモデルをどう構成すべきかの問題へ移ることにしよう。

「偽を語る」*psuedoia* というギリシア語が「性格」の言葉であると解釈するということは、一体如何なる内含をもつか。「偽を語る」ということが性格であるとは、そう言われるひとが「一つのタイプ（型、かたち）をなしながら決まって偽を語るひと」^(H) the man who typically tells the false の謂ではなからうか。しかも、その際、極めて重要なことは、能力論の図式で言う「能力」*dunamis* は、差し当って、ひとのタイプを決めているのではなく、彼の技術知に成立する様々の選択肢のどれを願望するか、しかもその願望が、いつも決まってある選択をするという仕方で、そのひとの行為のかたちを決めているのでは決していない、ということである。

恐らく、善いにつけ、悪いにつけ、偶然的な、その場限りの個別の行為ではなく、一つのかたちをもった性格は、能力はあっても何を願望するか予測ができないという場合に比較して、より安定的、恒常的な仕方で行為を始めるであらう。では、この仮にかたちと呼んだものが機能する場はどこであるか。

能力論の図式においては、能力（テクネーとしての知）を質量にして、何かを為そうとする目的願望が行為の始まりとなっていたが、tropos 型の行為論においては、願望に対応しているのが、「かたち」であって、このかたちは何を質量として、行為を始めるのか。「性格」（人柄）は、何かを為すことにおける、何かという限定における善悪が問題になる場面ではない。何かという限定における善悪は、その何かに応ずる領域の技術知が正確に決めることなのだ。むしろ、何かを為すひと自身が端的に「善い」とか「勇氣がある」と言われる場面の話なのである。従って、かたちは、「ひと」乃至「わたし」を質量として、行為のアルケーを形成する筈である。

残念ながら「わたし」乃至「自分」とは何かを、『ヒippias（小）』は主題としてはいない。しかし、「体も、魂と

体、両方の合わさったものも人間ではないとすれば、思うに残るところは、そういうものは何も無い、あるいはもし何かあるとすれば、人間は魂に他ならないという帰結だけであろう⁽¹⁵⁾という考え方や、魂は「正しさによってより善くされ、不正によって亡びる⁽¹⁶⁾」という思想から、何かを為す行為の主体を魂と見做すことは、ソクラテス・プラトンの基調に合うものと思われる。

このようにして、tropos 型の行為の始まり（アルケー）のモデルは、次のようなものとなろう。

△魂V+△かたちV→現実の行為

このモデルについて若干のコメントを加えれば、魂といっても、その全体像はとなると様々の問題を含んでいる。しかし、魂の自然的諸能力に対して、適正な「かたち」を与える（教育する）ことによって人間の行為の倫理性を構想してゆくのは、プラトンの中期の最大の課題の一つであったと思われる。

とは言え、この型の行為の始まり（アルケー）を論ずるには、魂と「かたち」についての、より詳細な検討を俟たねばならぬ。

しかし、dynamis 型の行為論が、プラトンにとってその価値を失うかと言えば、そうではない。Irwin の言う通り、テクネー・アナロジが、人間の行為の合理性を完成させる、一番重要な概念枠だとすれば、この合理性と相携えて登場する今一つの要素を見逃す訳にはいかないからである。それは、一方で、「私は知らない通り、知っていると思わない」と確かに語りつつ、他方で、根源の願望を性急とも言える仕方、確かにソクラテスは語ったということなのである。

次に引用する Cornford の言葉は、テクネー・アナロジを側面から補強する今一つの契機を、簡明に説くもので

行為の始まり（アルケー）について

ある。

「今昔を問わず、批評家たちは、あからさまの反論をしてきた。いわく、わたしが善とは何かを知っていても、依然としてそれを願望しそこなう (fail to desire) ことがあり得るだろう。いわく、知識だけでは意志を決定するに十分でない。『これに対して』ソクラテスは答えた。何人も、自ら意志して (自らすすんで) (willingly or wittingly) 悪を為さない、と。悪を為すひとは、欺かれてゐるのだ。彼の、何が本当に善いか、何が彼にとって善いかの理解は、誤まった外観によって曇らされている。對抗して張り合っている快が善く見えるので、それに従っているのだ。その時点では、彼は何が善いかを知っている、と説明するのは真でない。もし彼が、知るといふことの十全な意味で何が善いかを知っていたのなら、この善以外の何ものも願望し得なかつたであらう (傍点訳者)。

いくつかの動機が葛藤している状況で、二つの対象に分裂している願望そのものに誤りが存しているのでなく、偽りの対象から真なる対象を識別するのに失敗しているのである。一旦われわれがそれ「真なる対象と偽なる対象の識別」を為し得るなら、願望の全ての流れは、真なる善へと向う筈である。

Celui qui n'agit pas comme il pense, pense imparfaitement (Guyau).

(考えている通りに行為しないひとは、不完全に考えている)

プラトンの『カルミデス』はデルフォイの格言、汝自身を知れ、から始めて、ソープロシュネーを論じている。その結論は、ソープロシュネー（節制）とは、他のすべての徳同様、善と悪についての知を意味している。そしてこれ「善と悪との知」は、自己知に同じであると推論してよからう。自己知とは、われわれの存在の核芯にある、真なる自分 (a true self) の謂なのである。

真の自分とは、われわれが自分 (selves) と呼ぶ自余の一切の自分の支配を主張するところの、結局われわれが慮らなくてはならぬ魂なのである。

プラトンとアリストテレスは、共にこの最もうちなる自分 (innermost self) が存在するという信念を受け容れた。そして、この最もうちなる自分が、人間における神的主要な要素であると信じた。真なる自分が抱き得るところの、真なる善へと常に向けられている真なる自分に固有の願望を、彼らは、願望 *boulēsis* (wish) という特別の名称で呼んだのだ⁽¹⁰⁾ (傍点訳者)。

真なる自分についての知が、主知的に、真なる、自己に固有の願望を統御しなければならぬという原則を裏づけるかのように『ヒippiアス (小)』の最後の数行を読む解釈者は実に多い。すなわち次のように読むのである。

「正義の知 (術) *dikaionōn* は、(a) 何らかの能力である *dynamis tis*、もしくは、(b) 知識である *epistēmē*、もしくは、(c) その両方である。」⁽¹¹⁾

「誰であれ、望むときはいつでも、その望んでいることを為すひとが能力ある (知ある) ひとなのだ。」⁽¹²⁾

「それ故、自らすすんで、醜いことや不正なことをするひとは *o eros diaptōōn kai alaxōs kai dikaias touōn*、もしこのようなひとが存在するなら *ēreō tis eōnō odros*、優れたひと *o diadōs* の他にはいな⁽¹³⁾。」

「このようなひとが存在するなら」という仮定は、不可能の仮定なのであって、*dikaionōn* という領域に成立する知は、不正を願望するということを、そもそも不可能にするような知なのである、と。⁽¹⁴⁾

従って、「倫理を心得るひとの願望することは、彼の為すことなのである。様々の倫理的状况に対して、本能的に、そして場合によっては、無意識に、非理性的にな⁽¹⁵⁾ (even irrationally) をるま⁽¹⁶⁾え⁽¹⁷⁾るとい⁽¹⁸⁾う能力は、ソクラテス・プラ

行為の始まり（アルケー）について

トンの知識の内実をなすという点で、知性のひとが、それらの倫理的状況においてとる態度を表現するところの、明示的かつ意識的であるのと同程度に、本質的でもある公式なのである⁽¹⁾とさえ主張される。

だがしかし、このような解釈は、常に、願望は、何かを為そうとする、その何かの限定と、その限定が正確に写像する知においてのみ、願望としての同定が可能なのであって、もし、「善美のことは何も知らない」わたしであれば、善美のことにかかわる願望を、確かな根拠をもって語ることは決してできない訳であろう、という不知なる想定に常に直面せざるを得ないのである。

すると、われわれが直面していることは、「善い」とか「勇氣ある」とか「美しい」というコトバが指し示す、あるかたちを、正確に知るとは、如何なる事態であるかということ、さらに、正に「性格」語（*poros-term*）としてこれらのコトバが読まれる根拠として、端的に、それらのコトバで述定される基体としての、真なる自分が、畢竟、魂に他ならないとすれば、魂とは、どれだけの能力と、どのような働きをもつかということ、そしてこの魂が、一つのかたちをもつとは、如何なることか、これらの問題がさらに問われなければならないということであろう。小論は、これらの問題に立ち入ることを、次なる課題として一先づ、措かなければならない。

(註)

(一) 著作真偽問題と著作年代

(1) Ast は *Platon's Leben und Schriften* (1816) なる著作があるが、今回筆者の手にすることを得ず、Grote, G.,

Plato And The Other Companions of Sokrates (London, 1865) Vol. I, p. 387 の記述に依る。

(2) Schleiermacher, F., *Platons Werke* (Berlin, 1855) Ersten Theiles Zweiter Bd. S. 205.

(3) *Ibid.* S. 206. 猶、引用文に見える Bekker は *Platonis*

Dialogi graece et latine, 8 vols., (Berlimi, 1816-1823) の

校訂者。

- (4) Bonitz, H. (ed), *Index Aristotelicus*, (Berolini, 1870) p. VI.

- (5) *Ibid.* p. 344. 猶、本文中の M は、τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά の略記。

- (6) 訳文は、岩波版全集に従う。

- (7) Plato, *Hip. Min.* 367 C. テクストは、O. C. T. を使用。

- (8) Schleiermacher, *op. cit.* S. 206.

- (9) *Ibid.* S. 205-206.

- (10) Stallbaum, G. (recens. et comm.), *Platonis Opera Omnia*, Vol. IV. sect. II Praefatio ad Hip. Nin. pp. 267-275.

- (11) *Ibid.* p. 274. 猶、引用文中のラテン語原文に見える書名は、これを省略してあることを断っておく。

- (12) Shaarschmidt, C., *Die Sammlung der Platonischen Schriften* (Bonn, 1866) S. 5.

- (13) これらの学者の見解については、Grote, *op. cit.* pp. 387-388. の記述に負う。もとより筆者は、一九世紀の文献学者たちの展開した真偽論をつぶさに語る能力も資料をもち合わせていない。より精しい記述は、例えば、田中美知太郎『プラトンⅠ生涯と著作』(岩波書店、一九七九)二九八頁以下で見

ら出られるであろう。

- (14) Lutoslawski, W., *Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon* (Paris, 1896), p. 15.

- (15) *Ibid.*

- (16) Ueberweg, F. & Praechter (hersg.), *Die Philosophie des Altertums*. (Berlin 1926), Zwölfte Auf. S. 189.

- (17) Campbell, L., *The Sophistes and Politicus of Plato* (Oxford, 1867). 筆者の使用したのは、Arno Press が再版したものの (New York, 1973) である。

- (18) *Ibid.* General Introduction, p. XLV.

- (19) Lutoslawski, W., *op. cit.* p. 17.

..., restées parfaitement inconnues à ceux qui ont écrit sur Platon durant les vingt-huit années suivantes.

この点については、より詳しい研究が、Lutoslawski の主張の真偽の判定を、実証的な仕方ですることになるが、そのことは、今筆者の能力の外にある。

- (20) Dittenberger, W., "Sprachliche Kriterien für Chronologie der Platonischen Dialoge," *Hermes*, XVI (1881), 321-345.

- (21) *Ibid.* S. 326 の表より。

- (22) Schanz, M., "Zur Entwicklung des platonischen

行為の始まり(アルケー)について

Stils," *Hermes* XXI (1886), 439-459.

(23) *Ibid.* S. 439-440.

(24) *Ibid.* S. 440.

(25) *loc. cit.*

(26) *loc. cit.*

(27) Schanz, M., *op. cit.* S. 442.

(28) *Ibid.* S. 444-445.

(29) *Ibid.*, S. 451.

(30) Ritter, C., *Untersuchungen über Plato. Die Echtheit und Chronologie der platonischen Schriften* (Stuttgart, 1888).

(31) *Ibid.* ここでは第一章と第二章に、それぞれ割り当てられている。

(32) *Ibid.* S. 97.

(33) *Ibid.* S. 2. 猶、ここに列挙された順序は、著作年代には関係なく、対話篇をラテン語で題する時生じる、アルファベチカル・オーダーである。

(34) *Ibid.* S. 29.

(35) *Ibid.* S. 33.

(36) Ritter, C., *Neue Untersuchungen über Platon* (München, 1910), *Platon sein Leben, seine Schriften, seine Lehre* (München, 1910) 2 Bde.

(37) Ritter, C., *Platon sein Leben seine Schriften, seine Lehre* (München, 1910), Erster Bd., S. 198. 猶、枚挙の順は、トラスネロスのテトラロギアに従っている。

(38) *Ibid.* S. 230-231, S. 254-255. における「覧表 (tabellarische Übersicht) など好例」。

(39) *Ibid.* S. 230-231. の表による。() 内の数字は内容照合 (Inhaltsvergleichung) によって、プラトンの著作順序を決定するための著作が発表された年を表わす。Ribbing (1858) は *Genetisk framställning af Platos ideellära* (Upsala, 1858) であって、これがドイツ語で出版されて *Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre* (2 Teile. Leipzig, 1863-1864)°

(40) *Ibid.* S. 254-255. の表に依るが、Ritter (1907) については、この著作にある Vorwort は、チュービンゲンで一九〇九年十月十四日に書かれているので、その二年前に得られていた成果に基づく結論と思われる。

(41) 『ペイタロス』と『テアイテトス』については、順序が入れ替わる可能性を Ritter は見えている。

(42) Ritter は疑問の余地ありとする。

(43) Ritter, C., *Platon sein Leben, sein Schriften, seine Lehre* (München, 1910) Erster Bd. S. 273. 実に『テアイテトス (小)』はプラトンの最初の対話篇と考えられたのであ

る。

- (44) Raeder, H., *Platons philosophische Entwicklung* (Leipzig, 1905) S. 89.
- (45) von Arnim, H., *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (Leipzig Berlin, 1914) S. 37.
- (46) *Ibid.* S. 35.
- (47) Taylor, A. E., *Plato the man and his work* (London, 1926) p. 20.
- (48) Friedländer, P., *Platon*, Bd II *Die platonischen Schriften erste Periode*, Dritte verb. Auf. (Berlin, 1964) S. 1-107.
- (49) Brandwood, L., *A Word Index to Plato* (1976) がその好例の例。

もちろん、すでに小論において、すでに一部触れてきた訳であるが、われわれは、コンピョーターによるインデックスの出現以前にも、Ast, F., *Lexicon Platonium* (1835-38), や Apelt が哲学文庫の雑誌に用意した、Apelt, O., *Platon-Index als Gesamtregister zu der Übersetzung in der Philosophischen Bibliothek* (1923) や、出版の新しうたのは、コンピョーター版のプラトン全集の一世に加えられた、Édouard des Places, S. J., *Platon Oeuvres complètes, tom. XIV, Lexique, 1^{re} part. (A-A), 2^e part. (M-Ω)* (Paris, 1964) の

北大文学部紀要

存在していたことはよく知っている。

- (50) 田中美知太郎『プラトーン生涯と著作』(岩波書店、一九七九) 三四八頁。
- (51) Lutoslawski, W., *The origin and growth of Plato's Logic with an account of Plato's style and of the chronology of his writings* (London, 1897). 筆者の引用した版は、reissue (London, 1905) である。
- (52) *Ibid.*, p. 1.
- (53) *Ibid.* pp. 27-28.
- (54) *Ibid.* p. 28.
- (55) *Ibid.* p. 194.
- (56) *Ibid.* p. 75. における註。
- (57) Shorey, P., *The unity of Plato's thought* (Chicago, 1903) p. 3. 筆者の使用したテキストは reprinted 1968 in an unaltered and unabridged edition (Archon books, 1968)。
- (58) Schleiermacher, F., *Introductions to the dialogues of Plato*, trans. by William Dobson (London, 1836) p. 46.
- (59) Shorey, P. *op. cit.* p. 5.
- (60) *Ibid.* p. 88. プラトンの哲学の Unity や System を強調する解説者として、Shorey の他にも Hoffmann, Robin, Gomperz を挙げるべきであらうである。この点については

行為の始まり (アルター) について

は Tigerstedt の記述が参考になった。cf. Tigerstedt, E. N., *Interpreting Plato* (Uppsala, 1977) pp. 52-62.

- (61) Owen, G. E. L., "The place of the Timaeus in Plato's dialogues," *Cl. Q.*, N. S. 3 (1953) 79-95.

Cherniss, H., "The relation of the Timaeus to Plato's later dialogues," *A. J. P.*, 78 (1957) 225-266.

- (62) これを一々について見る暇もないし、その必要もないだろう。この点でのより詳細な議論と、主として二〇世紀に入ってから展望については、Thesleff, H., "Studies in the styles of Plato," *Acta Philosophica Fennica*, Fasc. XX (Helsinki, 1967) Introd. pp. 7-19. を参照されたい。

- (63) いわゆるポリュクストラテスの弁明 'Απολογία Σωκράτους (Isokrates, *Busiris* 4) が Richard Bentley によつて、三九四年以後の執筆であると考証されているから、話は非常によく合う訳である。cf. Dodds, E. R., *Plato Gorgias* (Oxford, 1959) p. 28.

- (64) Thesleff, H., *op. cit.* pp. 19-20.

- (65) 田中美知太郎、前掲書、三八四—五頁。

- (66) Diogenes Laertius, *De vitis*, III, 35.

- (67) Ritter, C., *Platon*, Erster Bd. S. 236-237.

- (68) Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Platon*, zweite Auf. (Berlin, 1920) Erster Bd. S. 131-132.

- (69) Méridier, L., *Platon Oeuvres complètes*, tom. V 1^{re} part. (Paris, 1931), Notice, p. 28.

- ① 『ソクラテス (小)』の思想

- (1) Plato, *Hip. Min.* 365B3-4. 猶、テキストはOCTを用。

- (2) この点については、πολύτροπος なる形容詞が性格を表わす語 (πρόπος-term) なのか、能力を表わす語 (δύναμις-term) なのかを正確に読み分ける必要が指摘されている。そしてこの問題は、恐らくプラトンの初期の思索における最も基本的なテーマの一つであつたと言えるだろう。

cf. Mulhern, "ΤΡΟΠΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΣ in Plato's

Hippias Minor," *Phoenix*, Vol. 22 (1968) 283-288. むしろ、

この論文が読まれてから書かれた、Weiss, R., "ὁ Ἀγαθός ὡς ὁ Δυνατός in the Hippias Minor," *Cl. Q.*, 31 (ii) (1981) 287-304. 前者については後で詳しく検討される。

- (3) Plato, *op. cit.* 364E 3-4.

- (4) *Ibid.* 365 B4-5.

- (5) *Ibid.* 365 B1.

- (6) *Ibid.* 365 D7-8.

- (7) *Ibid.* 366 B2-3.

- (8) *Ibid.* 365 D7.

- (9) *Ibid.* 368 D7. 松永氏もこの点に触れて「なぜなら、プラト

ンの初期から中期にいたる知識論の構図は「能力論のもとにあり、そこで技術知とは「それによってわれわれが何々をなすことの出来るもの」として、一つの能力(デュナミス)であると規定されるからである」と言われる。松永雄二『へよいへ(善)』というそのことへの接近——行為と徳(フレイター)にかかわる知の問題をめぐって——『九大哲学研究室編『行為の構造』(勁草書房、一九八三年)三九頁。

(10) Plato, *op. cit.* 365 E2-4.

(11) *Ibid.* 365 E5-6.

(12) *Ibid.* 365 E6-10. *dyuvarós te roteu* と *dyuvarós te ródreue* すなわち *roteu* と *ródreue* の意味については、当時うるさい議論があった。その一端は『カルミデス』に見られる。そこでの一応の用法を見ると *roteu* (*roínois*) は広く用いられ、善美のものを作る(為す)とき、それは *epiáaia* とか *epáēis* とか言われ、それは又 *ta éautou ródreue* とも言われる。又 *roínois* が有害なこと *spasépá* の作為(制作)として使われるなら *ta áliótēra ródreue* と言われる。

すなわち *roínois* は、善なる制作、悪なる制作、両方を含み得るが、*epiáaia* とか *epáēis* と言えば、それは通常、善美のことを為すことを意味したのであって、このような意味において *roínois* は *epáēis* よりもその意味範囲が広がったのである (163 B1-C8)。

北大文学部紀要

(13) Plato, *op. cit.* 365 E10-366 A1.

(14) *Ibid.* 367 C7-D2.

(15) *Ibid.* 371 A6-7.

(16) *Ibid.* 371 A7-8.

(17) *Ibid.* 371 A2-B1.

(18) *Ibid.* 371 A4-5.

(19) *Ibid.* 371 A3.

(20) *Ibid.* 367 C2-4.

(21) *Ibid.* 366 B7-C1.

(22) Plato, *Men.* 77-78.

(23) この機制を廻って、その思弁とトピックそのものの魅力によって、アクラシア論が想起されるであろう。しかしわれわれは理性(ロコス)と欲求(オレクシス)による実践的推論の機制を出来合いのパターンとして使用することは避けねばならぬ。何故ならここでは魂の諸力がそう分明には語られていないからである。

(24) Plato, *Hip. Min.* 370 E7-8.

(25) *Ibid.* 372 A2-3. 望み得なことが何故に生起するかについつの機制であるから、もし知っていれば、そう為すことは望み得なかったことになる。

(26) *Ibid.* 371 E9-372 A5.

(27) こう考えてよければ、*deon* に為される行為の説明として

行為の始まり(アルケー)について

は「強制によって起ってくることや、無知のゆえに起ってくることは不本意な行為であると一般に考えられている」とのアリストテレスの説明は、ここでのプラトンのそれに極めて近似していると言えるであらう。

cf. Aristoteles, *E. N.* III,1, 1109b35-1110a1.

- (28) Plato, *op. cit.* 371D8-E2. ここではヒュミヌススがアキレウスを弁護するがたちで、アキレウスのアイアースに対する善意が語られる。

- (29) われわれは些かの恥じらいもなくこのような術は知らない、と告白せざるを得ないだろう。

- (30) Plato, *op. cit.* 373 D2-3.

- (31) Santas の用語を借用。cf. Santas, G., *Sokrates* (1979) pp. 148-150.

- (32) Plato, *op. cit.* 374 A7-B2.

- (33) *Ibid.*, 374 E3.

- (34) *Ibid.* 375 A1-2.

- (35) *Ibid.* 375 C3-6.

- (36) *Ibid.* 375 B8-C3.

- (37) *Ibid.* 375 C6-D1.

- (38) Plato, *Crit.* 47 D3-5.

- (39) Plato, *Hyp. Min.* 376 B4-6.

- (40) 『ロンギアヌス』ペネラトンは、物語 *λογηματα* に生じる劣

悪さ *rouphia* に貧乏 *tevia* を、肉体 *σωμα* に生じる劣悪さに病氣 *vécos* を、魂に生じる劣悪さに不正 *adikia* を配した。そしてこれら三種の劣悪さからわれわれを解放する術を、又それぞれに配し、*λογηματα-tevia-λογηματα*, *σωμα-vécos-τερεία*, *ψυχή-adikia-dieia* (*dikaiosunē*) なる秩序を構想している。ここで注目されるのは、『クリトン』に見られた健康アナロジが、肉体に対する医療、魂に対する正義術として言わば健康をつくり出す術として又語られていることである。そして魂に対して正義の術が考えられているのも極めて顕著なプラトン初期の思索の特徴と言えるだろう。cf. *Gorg.* 477 A5-478 A5.

- (41) 必要な範囲内では、勿論筆者が目にして得た極めて限られた解釈者のうちで、この意味である。

- (42) Shorey, P., *The Unity of Plato's Thought* (Chicago, 1903) p. 9.

- (43) *loc. cit.*

- (44) *loc. cit.*

- (45) Plato, *Prot.* 352C3-7.

- (46) Shorey, P., *The Unity*, p. 10.

- (47) 註(34)を参照。

- (48) Plato, *Prot.* 352 B5-8.

- (49) Shorey, P., *The Unity*, p. 11.

(50) *Ibid.* footnote 38.

(51) Croiset, M., *Platon oeuvres complètes*, tom. I. (Paris, 1920) p. 23.

(52) Croiset, M., *op. cit.* pp. 23-24.

(53) Hoerber, R. G., "Plato's Lesser Hippias," *Phronesis* Vol. VII-No. 2-1962, 121-131.

(54) *Ibid.* p. 124.

(55) *loc. cit.*

(56) Hoerber の註に従って *πολύτροπος* なる形容詞を廻る問題状況を確認するのも無駄ではなからう。先ず *πολύτροπος* なる形容詞の意味がプラトンの時代には、変化していた可能性があった(以下、Hoerber, *op. cit.* p. 125 の註に依る)。従って当時『オデュッセイア』第一行に現われるオデュッセウスへのエピセツトを廻って論争があったようである。これは即オデュッセウスという英雄の性格を、どう読むかの問題でもあったらう。このような状況の中でプラトンとアンティステネスの、叙事詩吟誦者の評価を廻つての論争があった。アンティステネスは、『オデュッセイア』一卷第一行の *πολύτροπος* を邪悪さ (Schlechtigkeit) よりはむしろ、弁舌のさわやかさ (Redegewandtheit) (*σοφία*) と解していたようであつた。従ってプラトンは『ヒッピアス(小)』で、*πολύτροπος* の意味解釈を、アンティステネスと争うかたち

で実行してゐると考えられよう。

以下 Hoerber を離れて *πολύτροπος* の語義を調べる。Merry, W. W., *Homer Odyssey, Books I-XII* (Oxford) p. 19 では the man 'of many wanderings;' the word explained by the next clause *ὅς ... πλάγθη* であり、「彼の多くの場所をさまよひ歩いた」程の意味と解される。これに Cauer, P. (bearb. von). *Homers Odyssee*, Erst. Bd. Erst. Heft. (Amsterdam, 1964) S. 1 には den vielgewandten, der überall Mittel und Wege findet sich durchzuhelfen 「多芸に達者な、あれやこれやを切り抜けてきた」なる説明がある。言語学的注釈ではあるが Hermann, E., *Sprachwissenschaftlicher Kommentar zu ausgewählten Stücken aus Homer*, (Heidelberg, 1965) S. 6. に依る。 *πολύτροπος* heißt daher 'einer, der im Besitz vieler Wendungen ist, der immer wieder durch eine geschickte Wendung das Schicksal sich günstig zu gestalten vermag,' 「多くの変転をもつひと、常に新たに、身にふりかかる変転を運命として好意をもって象ることのできるひと」と解される。しかし、これらの説明を読んでも、性格論として言えば、必ずしもその善悪は明らかではないであらう。そこに *πολύτροπος* という言葉の難しさがあるであらう。

行為の始まり（アルケー）について

- (57) Hoerber, *op. cit.* p. 125.
- (58) *Ibid.* p. 126. すなわち「自らすすんで」とは「何かをたくらんで」の如くに意味を曲げ、「心ならずも」とは「善意から」の如く、常に背後に善意を予断する如く。
- (59) *Ibid.* p. 126.
- (60) *Ibid.* p. 127. この点については本章註(12)に触れておいた。
- (61) *loc. cit.* 註1参照。この点で Hoerber の解釈の基本線が窺える。*τέρας* に相応してゆく「能力」と「知」と「優れであること」があり、*ἐπαρτία* に相応してゆく「能力」と「善い心であること」がある。
- (62) *Ibid.* pp. 128-129.
- (63) *Ibid.* p. 130. 上の二項対照に対する説明は、プラタンの思索としてとるよりも、Hoerber そのものの一つの解釈であると思う。
- (64) *loc. cit.*
- (65) Mulhern は直接 Hoerber を名指していないが、内容を汲むと、筆者の設定するコンテキストが成立すると考える。
Mulhern, J. J. *op. cit.* (本章の註(2)参照)。
- (66) *Ibid.* p. 283.
- (67) *Ibid.* p. 285.
- (68) *loc. cit.*

- (69) 読者は、Paul Shorey が、アリストテレスが明確に区別した *δύναμις* と *ἐξέτις* の関係の源を本対話詩篇に見たように (Shorey, P., *What Plato said* (Chicago, 1934) pp. 89-90) *δύναμις* (能力) と *τρεφός* (性格) の区別はするものの、プラタンのために重く遠い射程をもったそれとして意識されつつたと思えるかもしれない。
- (70) Mulhern, J. J., *op. cit.* p. 286.
- (71) *loc. cit.*
- (72) *Ibid.* p. 287.
- (73) *loc. cit.*
- (74) *Ibid.* p. 288.
- (75) *loc. cit.*
- (76) Irwin, T., *Plato's Moral Theory* (Oxford, 1977).
- (77) 松永雄二「前掲書所収」二五—五五頁。
- (78) Irwin, T., *op. cit.* p. 4.
- (79) *Ibid.* Introduction G, *criticisms of Plato* pp. 11-12 が、その基本線を示している。
- (80) *Ibid.* p. 71.
- (81) *loc. cit.*
- (82) *Ibid.* p. 73.
- (83) *Ibid.* p. 78.
- (84) *Ibid.* pp. 57-52, p. 85.

- (85) Plato, *Lysis.*, 219 B2-3.
 (86) *Ibid.* 219 C5-D2.
 (87) この点は少し詳しく述べる必要がある。プラトンは、善きもの (*ἀγαθόν*) が益する (*ὠφελεῖν*) こと、そして悪きもの (*κακόν*) が害する (*βλάπτειν*) ことを繰り返し語る (*Meno*, 77D2-3, 87E, *Gorg.* 467A-B, 468 B1-8)。けれども、正しいことを為すこと (*δίκαια πράττειν*) が益するとも、不正を為すこと (*ἀδίκαια πράττειν*) が害する (*βλάπτειν*) とも決定的に語りはしない。すなわち、正義は、正義に生きるひとを益するか否かは大問題であったのだ。換言すれば、「ある悪は、それをもつひとを益する」という言明に対して「あなたはそれが益すると思いかぎり、それを悪であると知らない」と言いきることが疑問視されることはないが、「人に知られない不正は、その不正を為すひとを益する」という言明に対して「あなたは或る種の不正が益すると信じているかぎり、それが不正であると知らない」ということを、悪の場合と同様に語ることはできない。
 (88) Plato, *Euthyd.* 287E, 280B, 282A, cf. Irwin, *op. cit.* pp. 51-52.
 (89) Plato, *Res Pub.* VIII, 544D6-7.
 (90) *Ibid.* 544E 4-5.
 (91) Irwin, T., *op. cit.* p. 99.

- (92) 以下、Friedländer の解釈として、Friedländer, P., *Platon*, Bd. II. (Berlin, 1964) S. 131-132 の取扱いである。
 (93) 加えて、『エウチデムス (小)』『カルミデス』『国家第一巻』の共通性を指摘するところがある。cf. Gould, J., *The Development of Plato's Ethics* (Cambridge, 1955) p. 36. ... they (sc. *Charmides*, *Hippias Minor*, the first book of the *Republic*) may all be termed Plato's 'problem plays'.
 (94) Kube, J., *TEXNH und APETH sophistisches und platonisches Tugendwissen* (Berlin, 1969).
 (95) *Ibid.* S. 133.
 (96) *loc. cit.*
 (97) *loc. cit.*
 (98) *Ibid.* S. 133-134.
 (99) *Ibid.* S. 134.
 (100) *Ibid.* S. 134-135.
 (101) *Ibid.* S. 135.
 (102) *loc. cit.*
 (103) *Ibid.* S. 135-136.
 (104) Plato, *Hip. Min.* 366B 7-C1, cf. 366B 2-3.
 (105) *Ibid.* 366 E4-6.
 (106) Plato, *Res Publ.* 334A, *Phdr.* 262A.

行為の始まり（マルケー）について

- (107) 松永雄二「前掲書」四〇—四一頁。
(108) Plato, *Hip. Min.* 374D.
(109) *Ibid.* 375D 3-4.
(110) 本章、註(103)を参照。
(111) 本章、註(101)参照。
(112) Plato, *Prot.* 358 D1.
(113) Plato, *Apol.* 21D 2-7.
(114) Weiss, R., *op. cit.* p. 288. 本章、註(2)参照。
Weiss は「基本的に」問題になるコトバに「能力」用法と「性格」用法があることを認め、その点で Mulhern に従う。
(115) Palto, *Alcib.* I 130C 1-3. ただし『アルキビアデスI』については偽書説も有力であることを断っておく。
(116) Plato, *Crit.* 47D 4-5. Burnet は「魂が善と悪の場合であるという思想は、前四世紀にはよく知られた教説であったが、前五世紀には新しい考え(a novel idea)であつて、この新しい考えをソクラテスが教えたのだ」ということをプラトンはこの箇所であつたに理解させようとしているのだ、と考へる。cf. Burnet, J., *Plato's Euthyphro Apology of Socrates and Crito* (Oxford, 1924) p. 193.
(117) Jean Marie Guyau (一八五四—一八八八)からの引用と思われるが、どの作品からかは不明。
- (118) Cornford, F. M., *The Cambridge Ancient History*, Vol. VI (Cambridge, 1963) pp. 305-310. ただし、本書は共著であつて Cornford は哲学思想を分担執筆。
(119) Plato, *Hip. Min.* 375D 8-9.
(120) *Ibid.* 366 B7-C1
(121) *Ibid.* 376B 7-9. 読者には「この文における *νομοῦ* の用法を、本章、註(12)を参照して考慮して戴きたい」、本章の(1)で述べた *ἐκείν* と *ἐφεξέρω, βοηθούμαι* の同義性をも考慮して戴きたい。又この文における *οὐ δυνάμεις* は *divergent-term* として読むべきであらう。
(122) 「このソクラテスの言葉における強調点は、条件法にあり、プラトンもソクラテスも、このような人間が存在しないことを知っているのだ」と Guthrie は言う。
Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4 (Cambridge, 1975) p. 198.
「しかし、プラトンは重要な制限を加えている。『もしこのようなひとが存在するなら』という制限句には、他のところで率直に白状されるが、ここでは内含されるに止まっている。プラトンのいいながらの教え(Plato's constant teaching)がちやうと見える。すなわち、このようなひととは、いつにもないという教えが。』こう解釈し、さらに「すべてのひとは、究極的には善を望み、幸福を願うのだ」とプラトンを結論し

てゐると解釈する。O'Brien による。しかし彼の議論は、概ね疎雑で、筆者は納得しない。cf. O'Brien, M. J., *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind* (Durham, N. C., 1967) pp. 104-106.

又、Apelt は、仮定文に触れて、「それ故、この対詩篇が呼吸してゐる腐った空気 (die verdorbene Luft) を、外へ追いつ出すことが出来るよう、安全弁 (das Ventil) が与えられている」とし、自らすすんで不正なことをする人間の存在を否定している。cf. Apelt, O. "Die beiden Hippiasdialoge," in *Platonische Aufsätze* (Leipzig und Berlin, 1912) S. 204.

ちひと Ovink は、言うところの「願望」を、「厳密に解する」なら「現実の生のあらゆる瞬間に、無制約的善 das unbedingte Gute を、しかもそのみを行爲の目的として定立すべきこと」と、解釈している。しかし、すでに何度か述べてきたように、無制約的善などと言っても、それが何であるかを、一切の不明を排除して語り得るのではない限り、その願望を願望として同定する術を持たないであらう。cf. Ovink, B. J. H., *Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge Meno und Hippias Minor* (Amsterdam, 1931) S. 200.

(123) Gould, J., *The Development of Plato's Ethics* (Cam-