

正義論の焦点に関して

小林 信 行

プラトンが正義論を哲学の主要なテーマとして取り上げたとき、それは幸福論の中核をなすものであった。実際、もし正義や幸福を問題にしなくてもよい生があるとすれば、それは神々や動物の生であると言わざるをえないだろう。神々が二組に分かれて、人間たちに殺戮のかぎりを尽くさせて楽しんでいるように見えたとしても、われわれはそれを不正だとか神々にあるまじき振る舞いだ非難することはできないが、人間の強者が弱者を虐待してまで利を追求するとき、それを不正であるとか自然の正義であるとかを論じることは、まさに魂をもって生きる人間にとっての普遍的な課題であることには違いない。

しかし、現代においてかなりの賑わいを見せている正義論は多少その様相を異にしている。というのも、われわれは幸福という個人主義的なバイアスのかかったことばから、福祉ということばへと重心を移行させてきており、そのことと連動して正義ということばの用法も、むしろ社会正義という置き換えが可能なほどにその傾向性は歴然としているからである。プラトンの言い方をすれば、個々人の魂の正しさである「小文字の正義」論よりも、国家・社会の正しさである「大文字の正義」論の方が耳目を集めているのである。だが、論じられる時代や社会体制に応じて、その問題意識の在りどころが変わることは当然としても、プラトンの提出した最重要課題が無視されるとき、華々しい賑わいも単なる時代の喧噪と化してしまう恐れがある。プラトンにとって、正義は徳と幸福の関係を論じる要であり、単に社会制度・政策の正当性を論議することが最終的な目的となるものではない。正しく生きて何の得になるのか、という正義そのものに対する根本的で執拗な疑念を払拭できなければ、正義はただの美名に終わるだろう。

1. 問題設定

ところで『国家』におけるプラトンの根本的な議論は、正義の弁護論という形をとっている。すなわち、正義とは「幸せたらんとする者が、それ自体としても、それから結果するもの故にも、愛すべき善」であることを弁護しようとするものである。しかし、これは正義に対するいかなる攻撃から弁護しようとするものであろうか。それはもちろん、第一巻で語られるトラシユマコス「正義とは強者である他者の利益となるもの」という主張、すなわち正義とは、群れて生きることしかできない非力な弱者が自らの利益を確保するために尊重しているにすぎないもの、という誹謗から正義を守ろうとするものである。単純に言えば「正義はほんとうに善なのか」という疑念に対する弁護をこころみようというのである。

この疑念に正面から取り組むために、究極の正義（不名誉にまみれた正しい人）と究極の不正（名

誉名声につつまれた不正者)の幸・不幸を対比させるという設定まで用意されるが、この設定の周到さについては改めて確認しておかねばならない。というのも、正義の弁護論にとりかかるにしても、それにまつわる評判は、実はけっして悪いものではないという一般的な状況があり、正義はあえて弁護されなくても、「不正な権力者に比べたら、無力で貧しくても正しい人の方が善い人だ」(364b)という一定の評価を獲得しうるからである。その結果、正義はそもそもそれ自体としていかなるちから(dymanis)をもつのかという問題意識よりも、正義をいかに実現するか、あるいはこれこれの行動・施策は正しいものかといった問いのみが遂行されがちである。だがそのような状況は、正義は真に善なのか、正義はわれわれの幸福に欠くことのできないものなのかという根本的な問いを等閑にしてしまうものだ。ちょうど契約社会において、約束の不履行者はたしかに不正な人間であり、処罰の対象ともなるが、他方、約束を守り、嘘をつかない者は正しい人と言われても、その人をただちに幸福者と呼ぶかどうかは不問に付されているようなものであろう。哲学は、契約や約束がなくても正義は有用有益なものであるのか、という素朴だが端的な問いを考察するものでなければならない。

とは言え、弁護側に立つプラトンは、正義についての世評には脆弱な部分があるからこれを補強し、正義は善いものであると認めている人たちに確信を深めてもらおうという意図で対話篇を書いているわけではない。この点で、ソクラテスの対話者アデイマントスは、もう一人のグラウコンほどには鋭い対話者ではないものの、正義に関する常識論のもつ厄介さを指摘する役割は十分に果たしていると見ることができる。「正義をそれ自体として」取り上げることは前人未踏の試みである、とかれは言う(366e)。正義はいつもそれから結果する名声や報償に言及することで賞賛されてきたのであり、それ自体として賞賛されたためしはないというのである。これは正義に限らず、徳一般についても妥当するだろう。どんな徳の場合もその報い(結果)の素晴らしさは容易に認められる。しかし「神々は徳の前に汗を置いた」とする詩人のことばを待つまでもなく、それ自体としては愛せるものとも思えない苦痛で困難なもの、という側面は否定しようもないものに思われるからである。それ故、この対話篇で「正義とは強者の利益」と主張するトラシユマコス、あるいは『ゴルギアス』におけるカリクレスの「自然の正義」といった主張にしても、往々にして非常識な立場からの発言と思われるにもかかわらず、実は一般通念に隠された部分を声高に強調しているにすぎないとも見なすことができる。

さらにまた、正義論のトポスとして注意しておくべき点がある。それは、個人の幸福と国家・社会の幸福という対立構図である。この図式が近代国家観念にもとづいたものであるとすれば、それはプラトンは無縁であるとして議論から外しておくことが妥当であろう。とは言え、国家権力と個人の対立構図によく似た問題状況をプラトンが語らないわけではない。すなわち、大衆が権力を自分たちのものとするために蜂起する、というデモクラシーの成立を語るときである(555b-557a)。現代デモクラシー社会における正義論の隆盛からすると、議論百出のきわめて興味深い記述がそこにはある。ところが周知のように、プラトンにとってデモクラシーは徳への配慮を欠いた体制なのであり、かれが個人と国家という対立構図を容認するかどうかは別にしても、そこに二つの幸福の

形を見ることはないだろう。国家と個人の関係は、大文字・小文字の比喩が基本的には維持されているとすべきではないか。もちろん、かれの国家観は素朴すぎる、あるいは国家の正しさとその国家を構成している個人の正しさに等値関係を立てることは強すぎる仮定であって、錯綜した現代社会にはほとんど通用しない、いまや国家・社会のあるべき正しいあり方とそこに住む人間の幸福の観念との間には齟齬が生じてしまっており、両者の円満な結合は見通せなくなっている、という指摘は可能であろう。だが他方、教条主義にでも陥っていないかぎり、対立構図そのものを普遍化して考える必要もないだろう。

むしろ注視しつづけなければならないのは、個人と国家とを貫いて論じられる正義の形相である。正義と不正についてその何であるか、そのもたらす利益は何かという探求にあたり、正義が大書してある国家に注目し、そこに見出されたものが人間の魂についても妥当するかどうかを検討する、これが『国家』で提示されている探求方法である。国家の方が規模も大きく、正義の何かを読み取ることも容易である、というのがその方法の採用理由であった（368c-369b）。この方法は実に巧妙である。それについて正義が論じられる個人と国家の関係は、乙女が美しいと語られる場合と黄金の食器が美しいと語られる場合のように、なにか非連続的なものではなくて、構成要素とその全体の関係にある。したがって、美の存在様式については、当のものに現前する、という語り方に無理はないと思われるが、正義の場合は、個人から国家にいたるまで浸透している、と語ることが適当であるように思われる。そのような内的連続性がなければ、上のような対立構図がすぐに生まれてくるからである。

2. 正義と一

前記の探求法にもとづいた議論で同意される正義の観念は、その正義が問われる魂や国家について、それを構成する三つの部分がそれぞれ自分のことをなすことによって三者間に成立する「一種の調和（あるいは秩序）」というものである（443b-444a）。それはおよそ存在するものの正しいあり方とも言えそうだが、このような表現は誤解を招きかねない。とくに、強者が弱者を支配することは正しいものごとのあり方であり、それが自然の正義だとするカリクレスの主張がそうであるように、「正しい」ということばの出処・用法が不分明であれば、その意味は簡単に逆転させられてしまう。それ自体として一つの形をもって正義が語られるためには、その反対概念から明確に区別されなければならない。ところが、カリクレスの示唆するような世界観には自然の正義の輝かしさに隠れて、不正の概念がほとんど欠落している。せいぜいその立場からすれば、われわれの法や習慣が「自然に反している」（Gor.484a）と言われるだけである。つまり、かれの基本概念は正義と不正ではなくて、むしろソピスト流の「自然と人為」の対立構図なのである。調和として語られる正義については、不調和や無秩序としての不正概念が対立させられねばならない。

では、魂の三部分や国家の三階層の間に成立する秩序とはいかなるものなのか。その説明においてプラトンがしばしば依存しているのは魂の健全性、美、強壯（444c-e）という概念である。もちろんここには身体的な健全性からの類比がある（591b）。したがって、カリクレスとは違った形で

はあるが、やはり正義が自然的秩序のひとつと見なされているだけではないかという懸念も生じうる。しかし、自然の正義といったなにかひとを驚かすソピスト的言辞とは違って、プラトンの場合は、正義はそれ自体として善いものであり、その反対に不正は悪しきものであるという主張がきわめて容易に受け入れられるものとなっている。すなわち、かくかくの仕方であることが当のものにとって善いと言われうる点を、われわれが自然と呼ぶものに求めているように思われる。そして魂の健全性とは、その全体を構成する各部分が余計なことをせずに分の事を為していることではないかと示唆され、その内実を説明するためにプラトンは国家という枠組みを借りて対話篇の大部分を費やしているわけであるが、ここでは調和や秩序によって実現されているものについて指摘しておきたい。

さて、正義のもたらす健全性を、魂や国家の一性を保たせるという点にもとめてみたい (462a-e)。この説明にあたっては、再び心身関係の比喩が提出されている。それによれば、ひとが指を痛めた場合、傷ついた指の痛みが魂に告知され、魂がそれを我がこととして痛がるときに、ひとは「指が痛い」と言う。つまり、それは人間の全体が諸部分によって適切に構成され、秩序づけられていることを示しており、その人が一個の存在たりえている事態だと見なされる。そして国家の場合もそのような状態にあるとき、すぐれて法治国家と言われるのである。このような仕方では正義の何であるかが語られるならば、その反対である不正がいかなるものかは容易に想像されうるものとなる。無秩序で拡散的で、およそ社会の体を為していない烏合の集団がそこに現れてきたり、心身の平衡が崩れた病的な人間をすぐに思い浮かべさせる効果をもっている。

ところが、正義をいま述べたような一性の実現に結びつけることには問題もありそうである。というのも、不正における病的多様性を、大文字の比喩に従ってどのような国制に対応させることができるかと考えたとき、正義と不正の究極的な対立が歪みかねないからである。すなわち、その対立は、哲学者が支配する最善の国家と独裁僭主が支配する最悪の国家という対応構図をもって描かれるが、健全性としての一性に対立させられる不健全な多様性は、むしろデモクラシー体制に顕著な特徴と見なすことが適切ではないかと思われるのである。プラトンが色目も鮮やかで魅力あふれる多様性を詳述するのはデモクラシー体制についてであって (557c, 568d)、僭主独裁体制そのものについて語られるべき不健全性は、多様性よりもその悪徳ぶりや無政府・無法ぶりについての記述の方が目につくのではないか (575a)。しかも、歴史上の独裁者を思い浮かべるまでもなく、自我を国家にまで肥大させる独裁者は、「親殺し」(569b) とまで指弾されるように、自らの出身母体 (大衆) を裏切ってでも自己保全のためには国家統一の旗印に執心するように思われる。かれは哲人王の陰画である。一性が、平和的な調和によらず、暴力によって維持される点に、不正の不気味な劣悪性が感じられる。

さらにまた、国家の一性の主張については、たとえ僭主ではないにしても、やはり哲人王による独裁という、しばしば多くの人たちに嫌悪される全体主義的な色調の蔓延が指摘されうる。しかも、このような嫌悪感の背景には、部分説や階層説によって人間を区分するという不平等な取り扱いへの鋭敏な嗅覚もはたらいている。意にそぐわないな命令や抑圧を受けることなく自由に生きるべき

個人の存在が先験的に仮定されてしまっている現代デモクラシー社会から見れば、個人が全体のあり方に従属させられているように見える正義の観念など、せいぜい自然有機体をモデルとした受け入れ難いものであるばかりか、ヒューマニズムに対するプラトンの重大な挑戦にも思われる。

このように、正義とは調和や秩序であるという定義にもとづいて、その特徴を一性に求めるとき、大文字と小文字の正義という比喩はうまく機能しない部分があるのではないかという懸念が生じる。たしかにわれわれは大文字を見ることによって、魂における小文字の調和や秩序を見ることが容易にはなるだろう。ところが、魂において実現する一性とは健全性のことであると認めることは、きわめて自然で無理のない喩えに思われるのに対して、国家の場合に一性を健全とすることにはひどく抵抗感を生じることがあり、両者における一性を健全なものとしてうまく重ね合わせるができないように見える。これは歴史的問題意識に属するものなのだろうか、それともプラトンの議論自体のほころびなのだろうか。

とは言え、第一の問題はさほど困難なものではなく、プラトンの立場も明白である。たとえ僭主独裁制が一つの国家をなしているように見えても、プラトンはその一性を否定して、多様の極みと言うであろう。というのも、独裁者自身に同一性が認められないからである。かれが酪酩錯乱状態にあると見なされる以上は、その大文字である国家も一ではありえないからである。したがって、基本的には上に指摘した一と多の対立構図は維持されていると考えるべきである。デーモス(大衆)と僭主という、それぞれ多様性の担い手の性格の異なりに応じて、プラトンの記述が力点を移動させた結果、上記のような歪んだ印象を与えていると見ることができるだろう。^{*1}

第二の問題については、個人の善と国家の善の優先関係を争うことが、どのような性質の議論に依存しているかを考えねばならない。いまはプラトンにとっての仮定が何であったかを確認しておきたい。それは、人間が一人では自足できない存在であるということ、すなわちその社会性である。人間はただ漫然と群れて生きているわけでもなければ、互いに狼のように敵対して生きているわけでもなく、さまざまな必要の中であって、その必要を通じて他者と関わる存在である。そしてその関係そのものを成立させる根拠として正義は姿を現してきている。たとえ安全で平和な社会に生きたいという一般的な意志が人びとにあったとしても、そのことを可能にするものがなければならぬ、というのがプロタゴラス神話において示唆された一つの教訓であった (Prot. 322c)。

その可能性こそ人間相互の合意・契約にあるという仮説にもとづき、富(あるいは善)を公平に分配するといった正義論は、穏当な妥当性をもって受け入れられる。合意や契約は、調和や秩序という観念とならざる不整合とは思われず、しかもその締結によるある種の共同体の存立も予想される。しかし、その主張は、今日のわれわれにはほとんど合理的なものであるだけに、人間と正義についての理解を深めようとする哲学の議論から逸れてゆく傾きももつ。プラトンの語る正義は、各人の分を侵すなというものであり、まるで「自分自身を知れ」という神託のような響きをもって住民に語りかけるものであって、正義論の主戦場が人間の魂にあることを譲ろうとはしない。そこにおいてこそ最善ということが洞察されねばならないからである。同じことは、われわれにとっても重要な善である自由についても言えるだろう。他に支配されず、意のままであるような神々しい自

由を称揚するカリクレスは、自己支配という点ではどうなのかとソクラテスから鋭い指摘を受けざるをえなかった。われわれの正義の理解は、魂そのものとそこにおける正義の理解を目指すものでなければならない。ただその探求において、大文字の観察という方法の採用は探求者に大きな助けを与えると同時に、人間と国家（社会）との間の連関、つまり魂における正義と国家における正義との間の内的で必然的な連関を見通すべしという課題も与えているのである。

ともあれ、上のかぎりにおいては、プラトンの正義論における重要な課題は、一性のないところに善はないという主張に説得力を与えることであろう。

3. 調和のしくみ

さて、一であることが健全なことであり、善であるという主張をどのように考えるべきであろうか。前述のように、とくに国家の場合には受け入れがたい側面をもっているようにも見えたが、国家における一がすぐれて法治国家たりえていることの証であるとされた前述の箇所（462e）では、また別の語り方がなされているので、改めてそれを見てみよう。すなわちそれは、支配層（支配者、補助者）と被支配層たるデーモス（大衆）の呼称問題である。他の多くの国家においては、文字通り三者そのままの呼び方がなされるのに対して、一性をたもつ国家においてはお互いが「国民、市民（*politai*）」と呼び合うというのである。もちろんかれらの間には「守護者（助け手）と雇用者（養い手）」という関係はあるのだが、そこに隷属関係と見なされるものはない。つまり、支配層が独裁者のように国家を私しているわけではなく、平等性という点では現代のデモクラシー国家とならんら遜色はないように思われる。にもかかわらず、それは多様であり、他方は一であるという認識は動かない。傷ついた指の例を先に引用したが、その箇所では一性の保証として快苦にかんする共感体制（464a）というものが強調されている。その体制においてこそ、国家における幸不幸が全体として一致しており、互いを同じ呼び名で呼び合う住民たちは離散を回避できるのに対して、自由尊重によってそのような体制を欠如したデモクラシー国家では利害関係が対立したり多様化しており、全体として一致することはほとんどないと考えられているのである。

しかし、自由主義を標榜する今日のデモクラシーにしても、できるだけ快苦についての国家的な統制を遠ざけつつ、ヒューマニズム的平等主義の下に緩やかな共感体制を築こうとしているのではないか。プラトンの考える最善の国家ほどの厳格さはないとは言え、われわれの体制が不健全で不正である、つまり善はない、と言われねばならないほどの強い理由があるのだろうか。^{*2}

問題はこの共感体制の厳格さにある。とくに「守護仲間」と呼び合う支配者と補助者たちの間での同胞意識の強さが重要であり、かれらが互いに争ったりせず平和にしているかぎりは、デーモスが離反するおそれはまったくないとさえ言われるほどに、国家の一性はかれらのあり方にかかっている。かれらが真の守護者であるために、婦女子の共有という法も施行され、その法がかれらに同胞意識を植え付けると考えられている。もちろん同胞意識ということばは、親族や同族にまつわるなにか排他的響きをもつ嫌いもあるが、かれらの間では「おそれとつしみ（*deos te kai aidos*）」が眼を光らせている（465b）と言われている点は注意をひく。これは、ただちに前記プロタゴラ

ス神話中の「つつしみといましめ (aidos te kai dike)」を想起させるからである。その箇所での「つつしみといましめ」は、「国家の秩序を整え、友愛の心を結集するものとしてすべての人間が分かちもつべし、それをもつことができない者は国家の病いとして駆逐されるべし」という、健康の比喩まで用いたゼウスの法として制定されており、国家の成立そのものを物語る点で重要である。すなわち、『プロタゴラス』では人間一般についての議論であったものが、『国家』においては守護者たちに適用される法となっている。

ただしここには少し複雑な事情がある。まず『プロタゴラス』の場合、国家成立の可能性は、その構成員一人一人に「つつしみといましめ」にあるとされている。ところが『国家』の場合、国家を言論上で建設するという課題が立てられ、その課題が達成されたときには、単に国家が成立するだけではなく、正しい幸福な国家が成立している。つまり、国家の成立に正義と幸福の要件が組み込まれているのである。ここには、明らかに議論の進展ないし精密化が見られる。プラトンは、人間をこの世界に獣のように投げ出された脆弱な存在と考え、かれらのなにか自然発生的な形での国家形成を仮定しているのではなく、国家成立の根幹を公共福祉の実現にもとめている点で特徴的であり、その意味でかつては理想国家という呼び名も対話篇に与えられていた。そして正義論もその中で再構成され、上のような守護者重視の立場に到り着いている。かれらはいまや「国家の紐帯 (syndesmos, 520a)」としての役目、つまり国家の全体を調和させて一たらしめるという重責が担わされることになったのである。^{*3}

これほどまでに守護者のあり方を重視する理由は明らかである。国家の正義がかれらにかかっている以上、統治する者がいかなる人間であるかが不分明な国家はいまいな共同体にとどまるからである。したがって、たとえばデモクラシーのように多数者支配においては公共性もその福祉もいまいなままとなって真に正義があるとは言えない、と主張されうることになる。かくしてプラトンは、国家における守護者たちの選抜に当たって、その何者であるかを徹底して吟味するシステムを準備せざるをえなかった。かれらが吟味されるのは、その徳においてである。すなわち、かれら以外の国民に期待されている徳は、もっぱら各人が自分の分に従う節度であるが、守護者仲間の場合は、最終的には支配者と守護者に分かれ、それぞれ自分の仕事を従事するために勇氣と智恵までもが期待されている (428b-430c)^{*4}。支配者となる守護者はそのテストで及第点を得た者なのである。

しかし、調和状態を可能にする前記の共感体制と、勇氣や智恵との関係はどのように考えればよいのだろうか。共感体制は、「私」ということばがかれらの間でそれぞれ勝手に用いられることがないという説明がなされている。かれらの同胞性とは、私の中にいくつもの私が出てくることなく、私が私に一致している状態にある、という意味である^{*5}。勇氣や智恵はそのことを可能にしているのだろうか、それとも勇氣や智恵がなければかれらの間での調和はない、ということだろうか。いなむしろ、かれらがそのような徳を発揮するということが国家の守護にかなっているということ、すなわち国家全体の安全と幸福を見守る (守護する) という点で一致しているところに調和があると見るべきだろう。その一点が破綻して、かれらが共有できない「私」をどこかに秘匿するとき、国家を一なるものとして結びつける力をかれらは失うことになり、プラトンは詳述する転落の末路

をたどることになる。逆に、かれらさえ強固な連携を保てば、他の国民はおのずと同調するであろう、というのがプラトンの見通しである。これは経験論的な見通しではなく、単に守護は他の国民の仕事ではないという原則に従ったものである。守護者たちが公共福祉のために自らの特性を発揮して勇気をふるい智恵をはたらかせれば、他の国民が支配や守護の仕事について余計な手出しをすることはなく、節度を保って守護者たちに一任することに合意し、自分の仕事に従事することで国家の善に貢献することになる。かれらがそれぞれの「私」を主張することなく合意へ到る可能性は、かれらそれぞれの徳以外にはない。もちろん、守護者たちの徳が国家の一たることの先行要件であり、他の国民たちが国家の紐帯たりえないことには違いないが。

4. 正義と善

こうして改めて全体を見回すとき、やはりそこにあるのは完結した自然有機体的な国家ではないかという印象をぬぐい去ることは難しいように思える。優先するのは国家の善であり、国民の特定階層が幸福になることではなく、逆に特定階層が不幸とさえ見えることもある (419a)。しかし、その議論を用いて魂の場合を考察することがプラトンの課題である*6。先にも触れたように、魂が全体として一であることについては、国家の場合のような抵抗感が生じることも少ないだろうし、魂についての議論の重大な瑕疵になるとも思えない。むしろ、自己調和や自己同一性に無関心な人間こそ病気にも喩えられうるし、自己同一性は私にとって善として肯定されている。その対極にいる僭主的人間を思い浮かべれば、事態の理解は容易となろう。かれは自らの同一性など気にかけることはないだろうし、かりに勇気や智恵らしきものがあっても、同一性に無頓着であれば、自分のためにそれらが発揮されることもないだろう。かれの中で適切に位置づけられず、魂全体の善に貢献しないからである。不正な人間の悲惨とはそのようなものではないか。

自己同一性は正義という徳に依存している。魂が調和して一なるものであるとき、正義という徳は、節度や勇気や智恵という個々の徳の全体としての呼び名となるような形で位置づけられ、それぞれの徳は魂の各部分に直接的に期待されていると言うよりも、むしろ正義によって実現しているものであるとすれば、正義は各部分を適切に（秩序をもって）配置して調和をもたらし、全体の善に貢献させる統括的な立場にあるとも言えよう。しかし、国家の調和が守護者たちを紐帯としたように、魂の場合もそれに対応する部分の重要性は再確認しなければならない。すなわち理性とその補助たる気概の強い連携が正義の中核をなすことになる。換言すれば、国家における「守護者（支配者および補助者）」集団に相当するものが魂の中に形成されなければならない。もちろん、そのために気概の十分な教育は重要である。すなわち、理性の統治を支持するように適合させるべき教育がなされねばならない。したがって正義においては、知を愛する理性とそれを支持する気概とがいわば連合的に「理性的なもの」として自らの中に確立されるとも言える。そしてこの理性的なものが確立されて初めて、魂の全体あるいは一性というものが魂自体の問題として浮かび上がることになるだろう。というのも、それを見るべきものがしかるべき秩序の中で見なければ、真に配慮に値する全体というものも見えないからである。それ故、同一性は正義に依存しているという言い方

は、より正確には、理性的なもののしかるべき位置への配置に依存していると言うべきかも知れない。

では、理性的なものが正しく位置づけられ、魂が調和あるものとなって善がもたらされるとはどのようなことなのか。健康の比喩に戻ろう。ちょうど身体にとっての健康がそうであるように、魂にとって同一性を保つことは、それがどんなに苦痛に思われても、あるいはどんなに快適に思われても、そのような思いとはまったく無関係に、価値あるものと認められうる。もしそうであれば、そのように独立的な価値をもつものこそが魂にとっての善き生に重要な力を及ぼすのであって、そのときどきの思いを善き生に関与させることには最大限慎重でなければならない。さもなくば僭主的人間への道を歩むことになる。調和ある魂とはそのような独立的価値を受け入れうる状態にあると言えよう^{*7}。

前述のことからすれば、その受容が何よりも理性的なものにおいてのことであることは明らかだが、しかしそこに一定の受容方式があるわけではない。周知のように、その方式の中でもプラトンがとくに大きな期待をかけているのは美の受容である。正義を美的価値に結びつけるプラトンの工夫は、多くの箇所でも当然のごとくに語られるために、改めて取り上げるまでもないほど自明なものに思われる。美的価値と調和とが親和性をもっていることは経験的にも納得がゆくものであるが、それだけに留意すべき点は重要である。最初に触れたように、正義につきまとう名誉や名声といった美しさや、その他の多様な快樂と結びつく多くの対象はここから排除されねばならない。それらは安易に内在化される美であり、文字通り偽善的な美である。外的な美的価値と親和性をもつのは、自らの分を守るものたちが作り上げる秩序それ自体である。快樂への誘因となる自分のさまざまな思いからわれわれが離れるとき、すぐれた意味での美的対象が独立的な価値をもったものとしてそこに現前したり、あるときにはわれわれに理解や認識をもとめてくる。あるいは、幸運にも幼少の時から美しい正義の範型の中で過ごすことで、理性的なものが成熟したときには真にそれを美的対象として喜び迎え入れることもありうる。いずれにしても、そのような美は、所有したり獲得される対象ではなく、あくまでもわれわれに現前しているものであり、われわれとそれとの関係は「使用、交わり (chresis)」というプラトンのいつものことば使いに示されるとおりであろう。所有に走るものは美を劣化させ、内的調和を破綻させる。

(註)

- *1 天野正幸『正義と幸福』（東京大学出版会 2006）の巻末に示された便利な一覧図式を見れば明らかのように、デモクラシーと僭主独裁制の支配者の性格的異なりは、その欲求の性質の違いに現れている。
- *2 あるいはまた、プラトンの議論からすると、デモクラシー社会において特徴的な、部分的な正義の実現や部分的な福祉の可能性の評価、あるいは逆に、不正や不利益にしてもそれは部分的なものであるという評価さえも拒否されているように思われ、現実的な社会との隔絶ばかりが浮かび上がるのではないかと危惧されかねない。つまりプラトンのように一性を強調し、それを善とすることは、一性に破綻をきたした社会体制はどれも道を外れた悪として排除する極論となりかねない。
しかし、プラトンにとって善と悪の根本的な対極性は、すぐれた統治者の国と僭主独裁体制においてあらわれるものであって、その中間にあるものは最善でも最悪でもないとは言われまいだろう。それは正義を善いと思わせることもあるし、同時に必ずしも善いとは思わせないことも許容するだろうが、そのような社会の幸不幸を論じることは、経験的な正義論の中に立ち入ることになる。デモクラシーにおける統治者とはまさにそのような多様な観点をもちながら、せいぜい経験的な均衡を計ろうとする者であると言われるかも知れない。
- *3 紐帯である以上、かれらは国制変化の要でもある。(454d)
- *4 守護者以外の国民には勇気も智慧もないということでは必ずしもない。少なくとも吟味に値するような強い意味での勇気や智慧がかれらには求められないと考えてよいだろう。
- *5 かりにデモクラシーにおいて共感体制が築かれるとすれば、そこでは「われわれ」ということばが重要となろう。
- *6 とはいえ、国家の身分は J. Annas (An Introduction to Plato's Republic, p.180, Oxford, 1981) よりも強くとりたい。
- *7 ここは Kraut (The defence of justice in the Republic, -The Cambridge Companion to Plato-, Cambridge, 1992) の「人生の善は自分の魂にとって外的な価値との密接な関係にあり」「善き生とは、その価値の受容 (receptivity) にある」ということば使いに従っている。