

プラトン『ラケス』における勇氣と知

中 澤 務

一 『ラケス』をいかに解釈するか

『ラケス』の主題は「勇氣 (andreia) とは何か」であり、アテナイの二人の高名な軍人であるラケスとニキアスによって提示される勇氣の定義が吟味される。この一連の吟味を通して、プラトンは何を我々に伝えたいのであろうか？ これに関して現在もつとも有力な解釈は、プラトンは一連の議論を通して主知主義的な倫理観を提示しようとしていると考えている。しかし、事柄はそう単純ではない。なぜなら、この解釈が依拠するのは、ニキアスの提示する、勇氣とは「恐ろしいことと平気なことについての知識 (tên deinón kai tharraleón epistēmēn) (194e11-195a1)』であるという主知主義的定義であるが、このニキアスの主知主義的主張は結局論駁され、対話はアポリアに終わってしまうからである。それゆえ、このアポリアの意味をどのように理解するかということが、対話全体の最終的な意図を読み取る上で、非常に重要な事柄となる。本論文が目指すのは、こうした観点から『ラケス』を読み直し、この対話篇のより整合的な解釈を提示することである。

ところで、『ラケス』についてこれまで提示されてきた解釈を類型化すれば、以下のようにまとめることが可能で

ある。⁽¹⁾

(I) 隠された教説を読み取ろうとするもの

(i) ニキアスの定義から教説を読み取ろうとするもの

(ii) ラケスの定義から教説を読み取ろうとするもの

(iii) ニキアスの定義とラケスの定義を総合しようとするもの

(II) アポリアに終わることを重視するもの

以下、予備的作業として、これらの解釈について考察を加えておきたい。

(I) (i) ニキアスの定義から教説を読み取ろうとするもの

(I)に分類される解釈は、いずれもラケスおよびニキアスの提出する定義から、プラトンの何らかの積極的メッセージを得ようとする。その中でも、最も代表的なものが、(i)の主知主義的解釈であろう。⁽²⁾『ラケス』では、二人の有力な軍人、ラケスとニキアスが吟味の俎上に上せられる、このうちのニキアスは、勇気を「恐ろしいことと平気なことについての知識」と規定する。多くの研究者たちは、このニキアスの定義を、ソクラテス自身の勇氣理解と同じか、それに近いものと見なした。そして、彼らは、『ラケス』の執筆目的は、ソクラテスの主知主義的倫理を、ニキアスの吟味に託して提示することだったと考えたのである。⁽³⁾

もちろん、ニキアスの定義はソクラテスによって論駁され、対話はアポリアに終わっている。すなわち、彼の提示する「恐ろしいことと平気なことについての知識」は、将来の善悪に関わるものであり、かつ将来の事柄に関わる知識は、同時に現在の事柄にも過去の事柄にも関わりうることから、すべての善と悪の知識にほかならないことになる。ところが、そのような知は徳全体を示す知であるとされ、したがって、勇氣は徳の部分であるという同意と矛盾してしまうのである。

しかし、にもかかわらず、この立場に立つ研究者達は、アポリアは偽装されたものにすぎないと考えている。彼らによれば、ニキアスの提示する勇氣の定義は、ソクラテス自身の勇氣理解を示しており、勇氣が徳の全体となっていく過程も、ソクラテスの「徳の一性」の思想を示すものなのである。彼らによれば、間違っていたのは、勇氣を徳の部分とする考え方のほうであり、ニキアスはこの誤った常識的考え方に同意したがゆえに、論駁されることになってしまったのである。⁴

だが、テキストはこうした解釈を支持しない。すなわち、(1) 勇氣が徳の部分であるということは、対話篇全体を通して、対話者たち全員の共通了解として同意されている事柄である (190d, 198a1-2)。この対話篇を徹底する了解を却下することは容易ではない。(2) ソクラテスは、ニキアスの定義が却下される際に、勇氣が何であるかを発見できなかったと明言している (199e11)。このソクラテスの発言が誠実なものではないとするテキスト上の証拠は存在しない。⁵

(I) (ii) ラケスの定義から教説を読み取ろうとするもの

このタイプの解釈は、ラケスの定義の中にプラトンの真意を読み取ろうとする。⁶ ラケスは、勇氣とは、「魂が持つ

或る忍耐強さ(*Karteria tis tes psychēs* 192b9)であると述べる。この立場に立つ研究者は、このラケスの定義の中に、意志的側面の強調を読み取ろうとする。そして、ラケスの定義の中の「忍耐心」という気質のないし意志的要素を、プラトンは勇氣の本質的構成要素と考えていると解釈するのである。この解釈に立つ者は、この意志的側面の強調の中にソクラテスの主知主義的倫理学説に対するプラトンの批判を読み取り、ここに、『国家』において提示されている非主知主義的な徳理解の先駆けを見て取ろうとする。

確かに、この解釈が強調するように、ラケスの定義の中心に位置する「忍耐強さ」という要素は、ソクラテスによって論駁の対象にされてはいない。というのも、「心が持つ或る忍耐強さ」という定義は、単にその不十分さが指摘されるだけであるし、その修正版である「思慮を伴った忍耐強さ」という定義では、もっぱら「思慮」の概念の吟味が行われており、そこから定義は論駁されているからである。それゆえ、プラトンが「忍耐強さ」を勇氣の構成要素として認めているという解釈は、間違っていないと思われる。

しかし、だからとって、それを示すことこそが対話篇の隠された意図だったとまで言うことはできない。実際、「忍耐強さ」という規定は、ラケス論駁において論駁されることはないけれども、しかしまた、その後の議論の中で取り上げられることもないのである。もし、勇氣の非主知主義的側面を強調することがこの対話篇の目的であったのだとしたら、この無視をどう説明したらよいのであろうか。「忍耐強さ」は確かに勇氣の構成要素であるとしても、それはこの対話篇の中心的テーマではないのである。

(I) (iii) ニキアスの定義とラケスの定義を総合しようとするもの

この解釈は、ニキアスの定義もラケスの定義も不十分なものであり、答えは両者を結合したところにあると考え

る。⁷すなわち、勇気とは、「忍耐強さ」と「善悪の知識」の結合したものであると見なすわけである。確かに、この解釈は (i) (ii) の解釈の極端さを排除し、穏当な勇気理解の提示をしているという点で評価することができる。しかし、その結合の仕方は非常に単純であり、要するに (i) (ii) を単純に並列したものにはすぎない。それゆえ、この解釈もまた、以前の二つの解釈が持つ困難と同様の困難に晒されることになるのである。⁸

(II) アポリアに終わることを重視するもの

以上のような困難だけではない。(I) のタイプの諸解釈は、対話篇に対する解釈として致命的な欠点を抱えているといわざるをえない。

第一に、これらの解釈では、対話全体を有機的に解釈することが難しい。「ラケス」において、ラケスとニキアスの定義の吟味が始まるのは、対話の中ほどにおいてである。それゆえ、従来の解釈は対話篇の後半部分のみを本格的な議論の部分とし、前半部分を単なる導入部と見なす解釈がほとんどであった。だが、全体の半分以上の分量を占める前半部分を無視して、対話全体の穏当な解釈はできないであろう。とりわけ、「ラケス」においてはそのことが成り立つように思われる。というのも、対話の前半部分は、次節で見えるように、「A」対話の目的の設定と、「B」ラケス・ニキアスの基本的な考え方の描写を行なっており、それゆえ、対話全体の枠組を定めているからである。⁹

第二に、これらの解釈は、対話篇がアポリアに終わることの意味を十分に説明できない。これらの解釈はすべて、ソクラテスの無知の表明の意義を軽視する。多くの研究者は、無知の表明は偽装にすぎないと見なしている。しかし、最後の部分でソクラテスは、探究が失敗に終わり、勇気の定義を手に入れられなかったことを強調しているのである (199e ff.)。このソクラテスの言葉は、文字通りに受け取るべきであり、我々は、そこに無知の偽装を読み込むべき

ではない。

対話の成り行きを素直に見るならば、『ラケス』がアポリアに終わっていること、そして、それを通して対話相手の無知が明らかにされていることは明白である。そうしたアポリアに終わる不十分な定義から、プラトンの思想を再構成し、その提示こそ『ラケス』執筆の目的だったのだと考えることは、対話篇の意図を大きく見誤るものであるように思われる。

従来こうした解釈が主流であったのは、対話篇がアポリアに終わっているとしたり、対話篇の哲学的意義が消滅すると見なされていたからであろう。そうした考え方の背後には、哲学とは教説の提示にはかならず、教説が提示されていないければ無意味だという、根拠のない確信が存している¹⁰。だが、私には、こうした確信こそ、ソクラテスの活動の意味を理解しないことから生じる誤解であると思われる。ソクラテスにおける愛智（フィロソフィア）とは、教説を提示することではない。それは、対話による吟味と、それを通して対話相手の無知の自覚を目指す特殊な営みなのである。それは、私の見解が正しければ、自らの生き方を吟味して、その誤りを正すための、人間にとって最も重要な営みなのである。

では、『ラケス』においては、このソクラテスの哲学が、どのようなかたちで展開されているのであろうか。以下、まず二章では、これまで無視されがちであった第一部の対話を読み解くことにより、後半部のラケスとニキアスの論駁作業に対して、どのような枠組が設定されているのかを考察することにする。続いて、三章では、第二部においてラケスとニキアスの定義が、いかなる点から批判されているのかを検討することにしよう。

二 第一部の解釈

〔A〕対話の目的の設定

第一部の議論は、徳の教育を巡って展開されて行く。それは、対話の目的を設定し、続く第二部の議論が何を目標としているのかを規定している。われわれはまずこの点に注目して、第一部の議論を追って行くことにしよう。

リュシマコスとメレシアス (178a-181d)

対話は、リュシマコスとメレシアスが、自分たちの息子たちの教育に関して、軍人であるラケスとニキアスに相談を持ちかけるところから始まる。ラケスとニキアスを甲冑技の試合に招き、見学した後で、リュシマコスは彼らに次のように持ちかける。リュシマコスとメレシアスの父親は、それぞれ高名な政治家（アリストイデスとトキュキュディデス）であったが、彼らが若者になると、彼らを放置して、教育を施さなかった。その結果、自分たちは凡庸な人物になってしまったが、祖父と同じ名前を持つ息子たち（アリストイデスとトキュキュディデス）には、青年になってからも十分な配慮をし、ひとかどの人物にするつもりである。そこで、彼らが甲冑技を学ぶべきか否かに関して、相談をしたいと。

プラトンは、リュシマコスとメレシアスを、父親がその教育に失敗した人物の代表格として登場させている。このことは、『メノン』から明らかである。徳の教育可能性をテーマとする『メノン』において、ソクラテスは、徳が教えられるものではないと考える証拠として、過去の有名な政治家たちが、いずれも息子に徳を教えることができなかったという事実を挙げ、その具体例を幾つか示している。彼らの父親（アリストイデスとトキュキュディデス）はそ

ここに登場する。ソクラテスの話によれば、アリストイデスは、自分の息子リュシマコスに対して、教師たちに付くことができるといふ点では、彼は教育に失敗し、実際にはリュシマコスは凡庸な人間になってしまったのである(94a)。トュキュディデスもまた同様に、金のかかる教育を息子に施しながら、息子を優れた者にはできなかった。しかし、彼はアテナイの外にも大きな勢力を持つていたのであるから、徳が教育可能なものであったとしたら、必ずや息子を優れた人物にできる者を探し出すことができたはずなのである(94e)。彼らの父親は、彼らに全く教育をしなかったのではない。あらゆる仕方でも、彼らを実際に教育したのである。しかし、父親は、有徳な人物であったにも関わらず、息子を優れた者にするという、最も重要な教育をなしえなかったのである¹¹⁾。

ソクラテスが対話の中に登場するのは、このような状況においてである。リュシマコスに対して、ニキアスは、ソクラテスに相談することを勧める。というのも、ソクラテスは常に若者の徳の教育が問題になるところでいつも時間を過ごしているからである(180bc)。リュシマコスはこの言葉に、自分の息子たちがすでにソクラテスと関係を持ち、彼を賞賛していたことを思い出す(180e-181a)。このように、彼らの息子の教育に関する助言者の候補の中に、ソクラテスが入り込んでくることになるのである。

これに対して、リュシマコスたちはどのような状態にあるだろうか。彼らは、息子たちが最も優れた者になることを望んでおり、そのために、息子たちを放置せずに、彼らのために「配慮」(179a5, 8, b5, e6)してやるつもりだと述べている。(この発言は、その後語られる、ソクラテスの「魂への配慮」との関係で重要である。)しかも彼らは、自分たちがそうした事柄に対しては無知であることを認識しており、それを教えてくれる教師を探そうとしている¹²⁾。このように、彼らの態度は、ソクラテスの立場に重なるものを持っている。その意味で彼らは、素朴ではあるが、徳

の教育に関してよい考えを持っているといえる。だが、にもかかわらず、彼らは、甲冑技の教育という不毛な方向に向かおうとし、しかも、ラケスとニキアスという二人の人物に期待をかけている。ソクラテスの役割は、この誤った方向を修正し、息子たちをより優れた者にするために本当に必要なことを示すことなのだと考えられる。

徳の教育を巡るソクラテスの意見 (184d-187d, 189d-190c)

では、徳の教育を巡るソクラテスの考え方は、どのようなものなのであろうか。ソクラテスによれば、この問題に対する最良の助言者を探すためには、われわれは、専門知を持つ者 (technikos 185e4) は誰なのかを考えなければならぬ。では、当の問題において、何についての専門知を持つ者を探せばよいのだろうか。それは、リュシマコスたちが思い描いているような、甲冑技の専門家ではない。誰かが馬に轡を付けるべきか否かを考察しているとき、彼らは馬について思案しているのであって、轡について思案しているのではない (185d)。同様に、自分たちは、若者たちの魂 (185e2 psyches) のために、考察をしているのである (185e)。それゆえ、自分たちが考察すべきは、誰がこの「魂への配慮 (psyches therapeian)」の専門知を持つ者かということなのである。

さて、ではわれわれは、こうした専門知を持つ者を、どのようにすれば見いだすことができるのだろうか。ソクラテスによれば、そうした専門知を持つ者になるためには、我々は、それを誰かから学ぶか、あるいは自分で発見しなければならぬ (186c)。ソクラテスは、自分がこうした基準を満たすものであることを否定する。ソクラテスによれば、彼はそうした教師を欲していたが、報酬を払えないのでソフィスト達からは学ぶことができず、また、自分で発見することもできなかったのである。それゆえ、ソクラテスはニキアスとラケスに期待をかける。というのも、彼らの財力と経験から、彼らがそれを学んだり発見した可能性が高いからである。¹³⁾

では、ラケスとニキアスに本当にその資格があるかを明らかにするために、我々は何を吟味すればよいのだろうか。それは、「徳が何であるか」に対する知識を持っているか否かである。ソクラテスは、「目と視力のアナロジー」を使い、これを説明する。¹⁴ 目は、視力が備わることによって、よりよいものとなるが、視力を目に備えさせることができず、視力とは何であるかを知っていなければならない。それと同様に、若者の魂に徳が備わることによって、彼らはよりよいものとなる。それゆえ、若者を優れたものにしうる者は、徳とは一体何であるかを知っていなければならないのである。(189d-190c)

以上のソクラテスの説明は、勇気の定義を巡るラケスとニキアスの吟味が何を目的としたものかを示している。すなわち、それは、彼ら自身の知恵の吟味なのであり、彼らが若者の「魂への配慮」に適切な存在であるか否かの検査なのである。

〔B〕ラケスとニキアスのものの見方

以上のように、第一部の議論は、勇気を巡る対話が何のためになされているのかを明確に説明している。だが、第一部で行なわれているのは、こうした対話の目的の設定だけではない。そこではまた、第二部における対話相手、ラケスとニキアスのものの見方が描出されているのである。それは、甲冑技に対する彼らの評価と、ソクラテスに対する彼らの賞賛という、二つのエピソードを通して明らかにされている。

甲冑技の評価 (181d-184d)

ラケスとニキアスは、リュシマコスの求めに応じて、甲冑技に対するそれぞれの評価を述べている。

ニキアスは、甲冑技が若者に有益であることを認め、幾つかの理由を挙げているが、主要なものは三つである。(1) 実際の戦闘において役立つ。すなわち、隊列を組んで戦うときだけでなく、隊列が崩れて一対一の戦闘を行なう場合にも、甲冑技を習得した者は、敵によつて害を受けることなく、戦いを優勢に行なうことができる。(2) 他の学科を習得する意欲を引き起こす。そして、最終的には、「統帥術(182c1 strategias)」の習得にまで進むことができる。(3) 甲冑技の知識は、戦いにおいて、あらゆる者をより「大胆かつ勇敢 (182c6 kai tharraleōteron kai andreioteron)」にする。

これらのニキアスの理由は、第二部で提示される彼の主知主義的定義と密接に関係している。彼は、ここですでに、勇気を、技術知との関係の中で理解している。彼の考えでは、甲冑技という技術知によつて、ひとは危害を回避し、自分の有利に戦いを進めることができる。彼は、この技術はひとを大胆かつ勇敢にすると述べるが、それは、技術がそれを持つ者に有利な状況をもたらしてくれるからである。そして、そうした技術の延長線上に、彼は「統帥術」を想定している。この統帥術は、第二部のニキアス論駁の中で再び登場する (198d-199a)。そこで統帥術は、戦争に際して生じる事柄に関してあらかじめ配慮する技術とされており、甲冑技は、こうした技術と同類の技術として理解されている。

これに対して、ラケスは、甲冑技に対して否定的な態度を取る。彼によれば、それは一つの「学科 (mathēma)」であるか疑わしいし、実戦の役にも立たない。ここには、ラケスが技術というものに対して感じていた胡散臭さが表現されている。さらに彼は、甲冑技は、役に立たないどころか、かえつて有害であるとさえ述べる。すなわち、彼によれば、この技術は、臆病者をより無謀にしてしまうし、また勇敢な者は、この技術を身に付けることにより、人々に警戒され、また失敗すれば非難を浴びることになるのである。

ここには、勇氣と臆病は技術によって身につくものではなく、それとは別の仕方です。身につくものだという、伝統的な徳理解が示されている。¹⁵彼は後に、「忍耐心」という勇氣の定義を提出するが、すでにその発想が、甲冑技への評価に現われているのである。

ソクラテスへの賞賛 (187d-189d)

さらに、彼らの知的特徴は、彼らがソクラテスに対して行なっている賞賛の小演説においても現われているように思われる。

まず、ソクラテスの賞賛を始めるのはニキアスである。彼によれば、ソクラテスと対話しようとする者は、「議論(ロゴス)」によって引きまわされ、ほかならぬ自分自身について、(「現在どのような仕方ですべて生きており」、また「すでに過ぎ去った人生をどのように生きてきたのか」)について説明することを余儀なくされる羽目におちいるまでは、決して対話を終えることはできない」のである (187e9-188a2)。そして、ソクラテスは、こうした事柄について十分に吟味し尽くすまで、対話相手を解放することはないのである。ニキアスは、こうしたソクラテスの吟味を喜んで受けるつもりだと述べる。このことは、ニキアスがその後ソクラテスから吟味を受けることの意味がどこにあるのかを、的確に示している。彼は、ソクラテスによって、自分自身の生きかたを吟味されるのである。¹⁶

これに対して、ラケスは、ニキアスの強調する「議論(ロゴス)」に対して、微妙な立場を表明する。彼によれば、言論は、それを口にする人物が男らしく、内容にふさわしい者である場合には、調和的な美しいものとなる。彼はそうした言論は愛するが、言葉だけで人物が伴わないような言論は嫌うという。ラケスにおいては、言論の内容よりも、むしろそれを口にする人物の人柄や行動のあり方の方が重要なのである。こうしたラケスの態度は、彼が、言論(口

ゴス)よりも行動を重視する実践的な人間であることを示す。彼のこの姿勢は、ソクラテスに対する見方にも影響している。ラケスにとって、ソクラテスはその言論ゆえに立派なのではなく、彼が戦場で実際に示した行動ゆえに、賞賛に値するのである。彼は、ソクラテスから喜んで吟味を受けたいというが、それは、ソクラテスの行動の立派さゆえであり、彼の言論そのものを評価するからではないのである。

以上のように、ニキアスとラケスは、ソクラテスを全く異なった視点から観察し、一面的な評価を下している。ソクラテスの真のすがたは、ロゴスと行動の融合した統合的な人格の中にある。しかし、彼らはその統合的な姿を理解できない。この彼らの知的限界は、彼らが勇気という徳についても、同様の不十分な見方をしていることを示唆しているように思われる。

三 第二部の解釈

三・一 ラケスの定義

以上のように対話の枠組が規定されると、ソクラテスは、徳の部分である勇気の探究を提案し、ラケスとの対話が始まる。ラケスはまず、「隊列に踏みとどまって敵を防ぎ、逃げ出さないこと(190e5-6)」という第一の定義を提出するが、それでは狭すぎ、不十分であることを指摘されたラケスは、第二の定義として、「心の何らかの忍耐強さ(192b9)」という規定を提示する。これは、実践を重んじる彼の生き方から生じた定義であるといえるだろう。しかし、それもまた不十分なものであることが判明する。なぜなら、勇気は立派なものであるが、「思慮を伴った忍耐強さ」は立派で善いものであるのに対し、「無思慮を伴った忍耐強さ」は有害で悪をなすものだからである。かくして、ラケスの定義は、「思慮を伴った忍耐強さ(192d10)」という第三の定義に修正されることになる。

ソクラテスはこの最終的な定義に対して、次のような論駁を加える。たとえば、後で大金が得られることを知った上で、思慮をもって忍耐強く金を出している者や、病人の懇願を忍耐強く拒絶する医者は、思慮に基づいた忍耐強さを発揮しているが、勇気があるとはいえない。同様のことは、勇気が発揮される本来的な場である、戦闘においてもいえる。

「それでは戦争において、次のような状況を思慮深く計算しながら、忍耐強く踏みとどまって闘おうとする者についてはどうでしょうか。すなわち、彼は、他の者たちが彼を助けに来ることや、自分の側よりも、数においても質においても劣った者たちと闘うこと、さらには自分が有利な場所に陣取っているということを知っているのですが、そのような思慮と準備を備えたうえで忍耐強く踏みとどまっている者のほうが、敵方の軍勢のなかにあつて踏みとどまり、何とか持ちこたえようとしている者よりも勇気があるとあなたはおっしゃるでしょうか。」
(193a3-9)

ラケスは、敵方の軍勢のなかにある者のほうが勇気があると答える¹⁷。同様に、戦闘において技術知を持つがゆえに忍耐強く戦っている者よりも、技術がないのに忍耐強く闘っている者のほうが勇敢であるということを、ラケスは認める。これは、思慮を欠いた忍耐強さは醜いという同意に反することになり、ラケスは論駁されることになる。

さて、以上のソクラテスの論駁に論理的な誤りがあることは、よく指摘される通りである。というのも、「思慮を伴った忍耐強さ」が導出される際の「思慮」と、それが論駁される際の「思慮」は、全く異なったものであるように思われるからである。すなわち、この定義が導出される際の「思慮」とは、それに従う行為を立派で善いものにするよう

なものであったのに対して、論駁における「思慮」は、そうした善さとは独立の技術知のことなのである。¹⁸⁾ ヴラストスは、この二つの「思慮」を、「道徳的知識 (Moral Knowledge)」と「技術的知識 (Technical Knowledge)」と呼ぶが、¹⁹⁾ この二つの知は全く異なる機能を持つ。すなわち、前者は行為の善(目的)に関わる場面で知が働くのに対し、後者では、知は目的を達成するための手段として機能しており、それゆえ、行為そのものの善とは無関係なものとなる。²⁰⁾

この単純な事実にはプラトンが気づかなかつたとは考えられない。それゆえ、この「思慮」の意味のズレは、意図的なものであると考えるべきである。それは、ラケスの「思慮」に対する理解の浅さを示すものであり、この理解の浅さゆえに、彼は論駁されたのである。そもそも、ラケスが、自分の定義の中に「思慮」を含めたのは、ソクラテスの示唆によるものであり、彼自身は、知的要素を重要なものとは考えていない。それは、この直後でニキアスの定義が問題となるとき、勇氣と知恵は無関係だと確信的に述べていることから明らかであろう(195a4)。彼にとって、勇氣の本質的要素は、あくまでも「忍耐強さ」なのである。確かに、「忍耐強さ」に立派なものとそうでないものがあり、思慮の有無がその違いを作り出していることを彼は認める。だがそれは、あくまでも常識的な見方に基づくものなのであり、彼は、その思慮の内実がどのようなものであるのかを、全く考えていないのである。

三・二 ニキアスの定義

ラケスとの議論が行き詰まると、ソクラテスはニキアスに対して応援を求める。これに対してニキアスは、「恐ろしいことと平気なことについての知識 (194e11-195a1)」という定義を提示する。最初に述べたように、この定義は、多くの研究者達から、プラトンの意図する勇氣の定義と考えられてきたものである。その理由は、この定義を提出す

る際、ニキアスがソクラテスの主知主義的発言に触れ、そこから彼の定義を導出しているという点にある。すなわち、ニキアスは、ソクラテスが何度も、「我々は各自、知っていることに関してはずぐれた者であり、無知であることに関しては劣った者である」と言っているのを聞いていた(194d1-2)。この主張を彼は賞賛し、ここから、勇気のある者が優れた者である以上、彼が知者であることは明らかだと主張するのである(194d4-5)。

ソクラテス自身が認めているように、確かにニキアスが述べているのは、ソクラテスの議論の基本前提である。しかし、それは、あくまでも「技術の類比」に依存した、一般則にすぎない。問題は、技術の本質をいかなる点に捉えるかということにあり、ニキアスはこの点を見誤っている可能性がある。実際、この一般則と、「恐ろしいことと平気なことについての知識」という定義の間には隔たりが存しているように思われる。なぜなら、この定義における知識とはどのようなものであり、また、それが実際に「恐ろしいことと平気なこと」を対象とするのか否かは、この一般則からは導出されないからである。それゆえ、「恐ろしいことと平気なこと」とはどのようなことであり、また、それに対して知がどのように関わるのかを具体的に明らかにしなければ、ニキアスの立場がソクラテスの立場と同じものであるのか否かはわからないのである。

それでは、彼の定義の内実は、何に由来するものなのであるか。ラケスとソクラテスによる吟味によって、彼の考えている具体的内容が次第に明らかになってくる。

ニキアスの定義にまず反応したのはラケスである。ニキアスが「恐ろしいことと平気なことについての知識」という定義を提出すると、ラケスは彼に食ってかかり、それを反駁しようと呼話を展開する。ラケスの批判の論点は、「恐ろしいこと」の知識は、医者や農夫など技術を持つ者は皆持っているが、しかし、そうした技術者が勇敢であるとはいえないという点にある。これに対して、ニキアスは次のように答える。すなわち、医者は単に健康と病気に関わる

知識を持っているにすぎず、「ある者にとって、健康であることのほうが病んでいることよりもいっそう恐ろしいかどうか」ということは知らない。しかるに、「大衆にとつては、病から回復しないほうが、回復するよりもよい」のであり、生きているよりも死んでしまったほうがよい人間がたくさん存在するのである。それゆえ、死んでしまったほうがよい者と、生きているほうがよい者とは、「恐ろしいもの」が異なるのである。⁽²¹⁾かくして、ニキアスのいう、恐ろしいものに関する知は、技術知を越えた善についての知であることが明らかとなる。

この彼の見解に対してラケスは困惑し、ニキアスが述べている知とは予言者たちの知に違いないと述べる。だが、ニキアスはこれを否定する。彼によれば、予言者たちが知ることができるのは、誰かに死が訪れるとか、戦いに勝利するといった、未来の具体的な出来事にすぎない。それに対して、ニキアスが述べる知とは、それが善いのか悪いのかを判断する知なのである(195e1-196a3)。以上のように、ニキアスの想定する知とは、あらゆる技術の上に立ち、それらが下す具体的判断に対して、それが善いことであるか悪いことであるかを判定する、スーパー・テクネーなのである。

さて、ラケスはニキアスの主張が理解できず、対話を放棄する。ラケスから対話を引き継いだソクラテスは、まず、そうしたニキアス的な勇氣と、常識的勇氣理解との齟齬を指摘する。もしニキアスの定義が正しければ、ライオンなど人間以外の獣に対して勇氣を語れなくなってしまうであろうと。これに対して、ニキアスは次のように答えている。

「僕としてはおそらく獣のことを勇氣があるとは言わないだろうし、無思慮(anoia)であるために恐ろしいことも恐れないほかのどんなものについてもそうは言わずに、恐いもの知らずの愚か者と呼ぶことだろう。……僕の思うところでは、〈恐れを知らないということ〉と〈勇氣があるということ〉とは、同じではない。勇氣と

先慮 (Promētia) にはきわめて少数の者があずかるに過ぎないのに対して、向こう見ずとか大胆さとか先慮を欠いた恐いもの知らずについては、男であれ、女であれ、子供であれ、獣であれ、そのきわめて多くの者がそれにあずかるのだ。君や大衆が勇気があると言うそれらの者を、僕は向こう見ずな者と呼び、これに対して、僕が言ったことに関して思慮に満ちた者を勇気がある者と呼ぶのだ。」(197a6-c1)

ニキアスは、ここで、単なる「恐れ知らず」と「勇気」を区別し、その区別の根拠を、「先慮」の有無に求めている。「恐れ知らず」な者とは、「先慮」が欠如しているがゆえに、みずからの行為の結果が恐ろしいことをもたらすと予見できない者のことである。そうした者は、未来を的確に予見できないがゆえに、行為に失敗する。しかし、「先慮」を持つ者は、将来の「恐ろしいこと」を予見することができ、それゆえに、勇気を持つのである。

こうしたニキアスの発想は、ソフィストの思想に近いものを持っている²²。また、ニキアスは、「先慮」としての勇気に与ることを、少数者の特権と捉えている。思慮を欠いた恐れ知らずという勇気理解は、大衆の勇気理解にすぎず、それゆえ大衆は、こうした勇気しか持ちえない存在なのである。こうしたエリート主義もまた、ソフィストに特有の意識であった。実際、ニキアスの知は、ソフィストから仕入れたものであることが、ほのめかされている。すなわち、197dにおいて、ソクラテスは、ニキアスの知恵はダモンとプロディコスに由来すると述べているのである。この言葉は、不当なものではない。なぜなら、ニキアスが論駁された後、彼は、自分は勇気²³の定義に失敗したが、ダモンらと相談すれば、正しい定義に修正できると述べているからである(200b)。ニキアスの定義は、ソクラテスに由来するものではなく、ソフィストに由来するものだと考えられる。

以上のように、ニキアスにおける勇気とは、「様々な技術知の上に立ち、先慮によって、未来の具体的出来事が恐

ろしいか否かを判断する知」であり、それはソフィストに由来するものであることが明らかになった。では、どうしてもこのような知が「勇気」と呼ばれ、また、そうしたニキアスの勇気理解は論駁されなければならなかったのだろうか。われわれは次にこの点を考察することにした。

三・三 ニキアスの勇気とソクラテスの勇気

我々はまず、「恐ろしいことと平気なことについての知識」という定義がいかん解釈されるべきかを考えよう。この勇気の定義の解釈として、我々は二つの可能性を考えることができるように思われる。(1) 一つの解釈は、ここで働く知を、危険を避け、事を安全に行なうための道具的な知と捉えることである。この場合、知が道具的であるのは、行為の目的そのものは別の基準によって定められ、知は、その行為をなすに当たって最も安全に目的を達成するためにどうすべきかを判断するからである。(2) もう一つの解釈は、知を、何を恐れてはならないかの確かな判断に基づき、行為をあるべき方向に向かわせる、行為内在的な知と捉えることである。この場合、この知と行為の目的は密接に関わる。

具体例で考えよう。おぼれた子供を救うために川に飛び込む場面を考える。この場合、「恐ろしいこと」とは、この行為によって身に降りかかる危険である。(1) Aは泳ぎや救助の技術に長けており、それゆえ、危険に的確に対処できると確信して、川に飛び込む。(2) これに対して、Bは、そうした技術には長けておらず、それゆえ、川に飛び込むことによって自分に危険が降りかかるかもしれないと考え、恐れる。しかし、にもかかわらず川に飛び込む。いずれの場合にも、目的は人命救助であり、善の認識に基づいて行為をしている。しかし、Aの場合、知として働いているのは、泳ぎや救助の技術であり、この技術が危険(恐ろしいもの)を巧みに回避することによって、目的が

達成される。だが、Bの場合、こうした危険を回避するための知を持っていない。しかし、彼がそれでも飛び込むのは、別の種類の認識に従つてであると考えられる。それは、表面的な恐ろしさ（身の危険）にも関わらず、飛び込まないほうが自分にとって「恐ろしい」ことだという認識である。この認識は、行為の目的と密接に結びついている。

「恐ろしいものと平気なものの知識」という規定は、この二つの解釈のうちの、いずれも示唆しうる両義的なものである。そして、プラトンは、確かに、この二つの区別に気づいている。というのも、以上の二つの区別は、ラケスに対する論駁における「思慮ある忍耐強さ」の二つの姿に対応しているからである。すなわち、第一の解釈における勇氣は、安全であることを確信した上での忍耐強さであり、勇氣ではないとして却下されているものである（技術的知識）。これに対して、立派で善いものとされていた「思慮ある忍耐強さ」（道德的知識）は、第二の解釈に対応するといえるだろう。

私は、この二つの解釈の違いに、ソクラテスとニキアスの勇氣理解の差異が存していると考ええる。すなわち、前者の解釈はニキアスの勇氣理解に対応し、後者の理解はソクラテスの勇氣理解に対応しているのである。後者の理解は、プラトンにおける勇氣理解と同一である。『国家』においてニキアスの定義と表面的に類似した勇氣の規定が提示される⁽²³⁾とき、彼が意図しているのは、このような意味での勇氣であると考えることができ⁽²³⁾る。これに対して、ニキアスの勇氣理解は、ラケス論駁において勇氣ではないとされていた、技術知に基づく忍耐の規定と共通するものを持つているように思われる⁽²⁴⁾。

私は、ニキアスが論駁されたのも、彼がこのような誤った勇氣理解を持っていたがゆえだと考える。すでに見たように、ニキアスの知は、未来の出来事に関して、その善悪を判定する技術であった。それゆえ、彼の知は、未来予想術である。彼が理想とする統帥術は、こうした未来予想術の具現化であるといえる。というのも、統帥術は予言の延

長線上に捉えられ、將軍は予言者を支配すべきものとされているからである (199a)。そして、知に対するこうした理解ゆえに、その未来予想術の対象は、将来の出来事だけでなく、現在および過去の出来事に拡張されていくことになる。こうした論理が成立するのも、ニキアスの勇氣が、状況を的確に分析して、何が起るかを予測する技術知であるからにほかならない。というのも、もし勇氣が、出来事の法則性を把握して、それが生じる因果関係を分析する技術であるとしたら、その因果関係は、将来だけではなく、現在にも過去にも向かうことができるからである。⁽²⁵⁾かくして、次のような結論が導出される。

「それではあなたは、そのような人物が、徳について何か欠ける点があると思われるでしょうか。その人は、あらゆる善についてあらゆる面で、すなわち、それらがどのようにして生じつつあり、どのようにこれから生じるか、またどのように生じたかという一切切を知っており、また悪についても同様だとすればですね。また、その人物が節度とか正義とか敬虔さに欠けるとあなたはお考えでしょうか。少なくとも、こうした人だけが、神々に関しても人間に関しても、彼らと正しく交わるすべを知っており、恐ろしいこととそうでないことに十分に配慮して、善を手に入れることができるわけですが。」 (199d4-e1)

ここから、勇氣とは徳の全体であることになり、勇氣は徳の部分であるという前提と齟齬をきたすことになる。我々は、この結論もまた、ニキアスの徳理解から帰結したものだという点に注意しなければならない。実際、過去・現在・未来の出来事をすべて見て取ることでできる人間を、どうして、あらゆる徳を所有した完全な人物と見なさなければならぬのか？ ここには、あらゆる徳を、勇氣と同様の主知主義的理解において見ようとするとニキアス自身

の見方がある。それゆえ、ここで言及されている徳理解は、ニキアスの無知の産物なのであり、こうした徳理解にソクラテスがコミットすべき理由は全くないのである。

四 結論

以上のように、ラケスとニキアスは、それぞれ異なった視点から勇気を見ているが、彼らの知に対する捉え方は、いずれも致命的な誤りを含んでおり、それゆえに對話は破綻に終わる。それゆえ、『ラケス』の中にソクラテス（プラトン）の何らかの積極的な主張を読み取ろうとすることには、意味がないのである。

對話がアポリアに終わると、ニキアスとラケスは、一致してソクラテスを最適の相談相手として推薦する。リュシマコスはこの推薦を受け入れ、ソクラテスを最良の相談相手として認める。しかし、ソクラテスは、自分自身を含めて全ての者が知識を持たないことが明らかになったとし、若者たちだけではなく、自分たちにも教師が必要なのだと述べる(200c-201b)。このやり取りは、ソクラテスとそれ以外の者たちとの間の認識の食い違いを浮き彫りにしている。ニキアスらは、依然としてソクラテスを知者であると思い、ソクラテスから徳の知を得ようとしている。彼らは依然として、無知の自覚に至っていないのである。神が望むなら明日またリュシマコスのもとを訪れようという、ソクラテスの最後の言葉は、對話の目的が達成されておらず、彼らが更なる吟味を必要としていることを示唆している。

このように、『ラケス』は、「無知の知」を目指した對話篇であり、また、その無知を暴く作業を通して、「魂への配慮」を目指しているのだと考えられる。

(本論文は、平成十五年度科学研究費補助金、若手研究(B)「プラトン哲学における「知識(エピステーメ)」概念の総合的解明」研究課題番号14710001の研究成果の一部である。)

文献表

- Anton and Kustas [1972] J. P. Anton and G. L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press, 1971.
- De Laguna [1934] T. de Laguna, "The Problem of the *Laches*", *Mind* 43 (1934), 170-180.
- Devereux [1977] D. T. Devereux, "Courage and Wisdom in Plato's *Laches*", *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977), 129-141.
- Gonzalez [1998] F. J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Northwestern U. P., 1998.
- Irwin [1977] T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Clarendon Press, 1977.
- Kraut [1984] R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton U. P., 1984.
- O'Brien [1972] M. J. O'Brien, "The Unity of the *Laches*", in Anton & Kustas [1972] 303-315.
- Penner [1973] T. Penner, "The Unity of Virtue", *Philosophical Review* 82 (1973), 35-68.
- Penner [1992] T. Penner, "What Laches and Nicias Miss — And Whether Socrates Thinks Courage Merely a Part of Virtue", *Ancient Philosophy* 12 (1992), 1-27.
- Santas [1968-9] G. X. Santas, "Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*", *Review of Metaphysics* 22 (1968-9), 433-460.
- Schmid [1992] W. T. Schmid, *On Manly Courage: A Study of Plato's Laches*, Southern Illinois U. P., 1992.
- Sprague [1992] R. K. Sprague, *Plato: Laches and Charmides*, Hackett, 1992.
- A. E. Taylor [1949] A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (6th ed.), London, 1949.
- Vlastos [1971] G. Vlastos, "The Unity of the Virtues in the *Protagoras*", in Vlastos [1981] 221-269.
- Vlastos [1980] G. Vlastos, "Socrates on 'The Parts of Virtue'", in Vlastos [1981] 418-423.

- Vlastos[1981] G. Vlastos, *Platonic Studies* (2nd ed.), Princeton U. P., 1981.
 Vlastos[1994] G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge U. P., 1994.
 Woodruff[1987] P. Woodruff, "Expert Knowledge in the *Apology* and *Laches*: What a General Needs to Know", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3(1987), 79-115.
 加藤[1988] 加藤信朗「初期プラトン哲学」, 東京大学出版会, 1988.
 三嶋[1997] 三嶋輝夫訳, プラトン「ラケス: 勇気について」, 講談社学術文庫, 1997.
 米澤[2000] 米澤茂, 「ソクラテス研究序説」, 東海大学出版会, 2000.

注

- (1) 「ラケス」に対するこれまでの解釈は様々に類型化しうる。代表的な分類として、Woodruff[1987] 111-113、加藤[1988] 158-162を参照。私の分類は、これらを参考にしたものである。なお、ウッドラフの類型化における「文学的解釈」(「ラケス」は、ソクラテスの姿を文学的に描写しているのであり哲学的考察はしていない)は取り上げない。なぜなら、このような解釈を採用する研究者は現在では存在しないように思われるからである。
- (2) 代表的なものとして、Perner[1973] 60-62, Irwin[1977] 302 n.62.
- (3) (1)の亜種を二つ指摘しておく。(1)サンタスの解釈(Santasi[1968-9] 460)。彼は、「ラケス」においてソクラテスは多くの重要な考えを提示し吟味しているが、明確な答えには至っていないと考える。この解釈は、積極的教説を目指しているという点で、(1)の解釈と変らない。(2)デュヴェリュの解釈(Devereux[1977])。彼は、「ラケス」の目的は、歴史的ソクラテスが抱いていた主知主義の批判であったと考える。すなわち、ニキアスの勇気の理解とソクラテスの主知主義を同一視する点は(1)(i)と同様であるが、プラトンはそれを批判していると見なすのである。この解釈は(1)(i)の解釈の裏返しにすぎない。
- (4) ニキアスの定義に対するソクラテスの論駁の議論は、次のような構造をしている。
- (1) 勇気とは「恐ろしいことと平気なことについての知識」である。(194e11-195a1)
- (2) 勇気は徳の部分である。(198a1-9)
- (3) 「恐ろしい」とは恐れを引き起すものであり、「平気なこと」とは恐れを引き起さないものである。(198b5-7)

(4) 「恐れ」とは「これから生じる悪についての予期」であり、それゆえ、「恐れを引き起こすもの」とは、予期された悪である。
(198b7-10)

(5) ((3)(4)より)「恐ろしいこと」とは未来の悪であり、「平気なこと」とは、未来の善である。(198c2-4)

(6) ((1)(5)より) 勇気とは未来の善と悪についての知識である。(198c6-8)

(7) 同一の事柄に関しては、未来のことも、現在のことも、過去のことも、同一の知識が関わる。(199a6-8)

(8) ((6)(7)より) 勇気は、未来における善悪だけでなく、現在・過去におけるすべての善悪に関わる知識である。(199b9-d2)

(9) そのような知識を持つ者が、他の徳(節制、正義、敬虔)に欠けることはない。(199d4-e1)

(10) ゆえに、ニキアスの語っているのは、徳の部分ではなく、徳の全体である。(199e3-4)

(11) (10)は前提(2)と矛盾する。ゆえに、(1)は勇気の定義ではない。(199e6-12)

以上の議論について、「徳の部分性」の主張と「徳の一性」の主張のどちらをプラトンの真意と見るかによって、三つの解釈が可能であろう。

〔解釈1〕ソクラテスは(2)を正しいと考えており、それに矛盾する(1)を却下している。

〔解釈2〕ソクラテスは(8)→(10)を正しいと考えている(徳の一性)。議論全体は論理的に妥当なので、ソクラテスは(2)を却下していることになる。(Penner[1973]の解釈)

〔解釈3〕ソクラテスは(8)→(10)を正しいと考えている(徳の一性)。だが、(2)も同様に正しいと考えている。ゆえに、議論のどこかに論理的な欠陥が存在していなければならぬ。(Vlastos[1971], Santas[1968-9]などの解釈)

このうち、「解釈3」は、テキストを解釈する上で過大な読み込みを行なっているように思われる。そうした複雑な解釈を取らないとすれば、結局われわれは、「解釈1」か「解釈2」のいずれかを選択するしかない。

(5) こうした批判の論点は、ヘナールの解釈に反対するヴラストスやクラウトによって指摘された。Devereux[1977] 138-139, Vlastos[1980] 418-423, Kraut[1984] 258-262, Vlastos[1994] 121-124. なお、ヘナールは、Penner[1992]において、こうした批判に答えているが、説得的とは思われない。

(6) De Laguna[1934].

プラトン『ラケス』における勇気と知(中澤)

- (7) O'Brien[1972].
- (8) 加藤[1988] 178-180は、この解釈に一定の共感を示しながらも、その哲学的意義付けの不十分さを指摘している。
- (9) cf. 加藤[1988], Schmid[1992], Gonzalez[1998].
- (10) e. g. O'Brien[1972] 303.
- (11) 我々は、このソクラテスの発言にアイロニーを読み取るべきではない。というのも、アリストテレスは、『ゴルギアス』の末尾(526b)で、ソクラテスによって、有徳な人物として認められているからである。
- (12) cf. Sprague[1992] 4.
- (13) 以上のソクラテスの発言がアイロニーであることは明らかであろう。
- (14) 加藤[1988] 184-189は、ここで *opsis* と言われているものを「視覚」と捉え、そこに哲学的な意味を読み込もうとする。すなわち、通常、「視覚」という能力そのものを目に付与することができる医者は存在しないことから、彼は、この例において「魂における知の生成 (p.189)」が問題化されていると理解するのである。しかし、この箇所では、単に「視力」と理解すべきであろう。と
いうのも、そうだとしたら、人間の魂はみな、視覚能力のない目のようになってしまふからである。そうした目が、端的な意味では「目」とは言いがたいように、潜在的な知を欠いた魂もまた、魂とはいえないものになってしまふように思われる。
- (15) だが、三嶋[1997] 109が言うように、ラケスが、徳は生まれつき(ピュシスによって)身につくと考えているとまではいえない。
- (16) cf. 米澤[2000] 101-2.
- (17) Schmid[1992] 14によれば、これは歴史的ラケスを念頭にしている。それによれば、マンティネイアの戦いにおいて、ラケスらアテナイ軍は、不利な状況で、「思慮を欠いた忍耐」によって持ちこたえたスパルタ軍に破れたのである。
- (18) cf. A.E. Taylor[1949] 62, O'Brien[1972] 307.
- (19) Vlastos[1994] 109-117.
- (20) cf. O'Brien[1972] 307.
- (21) このニキアスの発言は、『ゴルギアス』で言及される船長の話と同趣旨の主張と見なされることがある(たとえば、三嶋[1997] p.47)。
『ゴルギアス』において、ソクラテスは、弁論術の尊大さと航海術の謙虚さを対照させる。彼によれば、航海術は、生命や財産を危険から救ってくれる。だが、弁論術と同様の善をもたらしながら、船長たちはいたって謙虚である。その理由をソクラテスは

次のように説明する。すなわち、彼らは乗客たちを危険から守ったが、しかし、彼らを身体においても魂においても、少しも善いものにはしていないことを承知している。それに、乗客が身体や魂において病にかかっていたとしたら、彼らを危険から守ったことは、彼らにとつては本当は善くないことになる。というのも、悪しき人間は、悪い生きかたをしており、それゆえ、彼にとつては生きていることは善いことではないからである。

だが、以上の話は、ニキアスの主張の内容とは食い違う点が多い。船長の話では、死んだほうがよいか否かは、その者の身体や魂がどのような状態にあるかに依存する。しかし、ニキアスの主張では、死んでしまったほうがよい価値のない人間と、生きているほうがよい価値のある人間は、最初から区別されている。ニキアスの主張においては、死んでしまったほうがよい者とは大衆であり、生きていたほうがよい者とは、自分たち少数者(知的エリート)である。死んでしまったほうがよい者にとつては、病気は避けるべき「恐ろしいもの」ではない。むしろ、彼は病気になって死んでしまったほうがよいのである。しかし、生きていたほうがよい者にとつては、病気は恐ろしいものであり、是非ともそれを避けなければならないのである。

我々は、この論点に、ラケスも同意していることに注意する必要がある。勇気理解においては真つ向から対立する両者も、エリート意識では一致しているのである。(cf. 加藤 [1988] 166-170.)

- (22) このニキアスの発言は、『プロタゴラス』における、勇気を巡るプロタゴラスの発言と親近性を持っている。cf. *Protagoras* 350c-351b. また、ニキアスの発言は、ペリクレスの演説とも似ている。「先慮」という発想は、ペリクレスの啓蒙主義に特有のものであった (cf. Schmid [1992] 22)。さらに、我々は、ニキアスに強い影響を与えていると見られるソフィスト・ダモンと、ペリクレスとの密接な関係を見逃してはならない。cf. 『アテナイ人の国制』 274.

- (23) 『国家』(429c ff.) において、ソクラテスは、ニキアスの勇気の定義とよく似た勇気の規定を提示している(「恐ろしいものと恐ろしくないものについての正しい考えを保持すること」)。この規定は、ニキアスの定義と同一視されることが多いが、それは誤りだと思われる。というのも、両者の間には、決定的な違いが見出されるからである。

(1) 『国家』における規定では、勇気とは、「恐ろしいものと恐ろしくないもの」の考えを保持することであるが、それは、正しい、法にかなった考えでなければならない。そして、それは、法律と教育によって獲得されるものとされる。ニキアスの定義には、恐ろしいものの知識がどのようなものでなければならないかの規定は見られない。

(2) 『国家』の場合、知識ではなく、「考え(doxai)」が問題になっている。すなわち、そこでは、将来の出来事を的確に予測し、

その善悪についての知識を得るといふことは問題になっていない。あくまでも、行為者が行為する時点で抱いている思いなしの問題である。

(3) さらに、勇気とは、そうした考えの「保持 (soteria)」であるとされ、さらにそれは、「力 (dynamis)」として理解されつづる。(430b)

以上のように、『國家』において提示される知は、道具的なものではなく、行為内在的なものと考えられる。

(24) cf. 加藤 [1988] 171-2.

(25) cf. Penner [1992] 8.