

ソクラテスと、プラトンの『プロタゴラス』における 快樂説

野村, 邦彦

<https://doi.org/10.15017/1397687>

出版情報：哲学論文集. 20, pp.65-85, 1984-09-20. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

ソクラテスと、プラトンの

『プロタゴラス』における快樂説

野村邦彦

はじめに

「徳は知である」という命題はプラトンにとって何であったのか。それは、師ソクラテスの哲学を伝えるものなのか、それともプラトン哲学のいわば原点であったのか。プラトンの対話篇で右の命題を導くコンテキストは様々であり、よって、その一様な解釈は許されないように見える。例えばプラトンの初期の作品と見做されうる『プロタゴラス』においても、この命題の論証が意図された。が、その論証で用いられた一つの前提は、他の対話篇におけるソクラテス・プラトンの、善と快とを分離する立場と整合しない。『プロタゴラス』におけるソクラテスは、善と快とを同一視する（これを快樂説と呼ぶ）立場にあったからである。したがって「徳は知である」という命題がもつ意味の『プロタゴラス』における探求は、その対話篇の快樂説の処遇をめぐって、そのクロノロジーの問題をも含めて様々な論議を研究者の間に呼び起した。

『プロタゴラス』はソフィストの身分の確定を第一義とする。もしソフィストの術とは国政上のよき計らいに関する術（政治術 *politikḗ technḗ*）であり、よき市民を作ることであったとするならば、このソフィストの術は術として可能かどうかが問われていた。つまりこの対話篇は、市民（＝人間）としての卓越性を表わす徳性がひとからひとへ伝えられうるのかという仕方⁽⁴⁾でこの問を問うのである。それでは、徳性が何であったならば、それは教授されうるのであろうか。

もしひととは知し⁽⁵⁾か教授できず、徳性が何らかの知であることが或仕方で明らかになるならば、徳性は教授されるといえる。が、この対話篇の重要な登場人物たるプロタゴラスは自ら徳の教師と主張しつ⁽⁶⁾、徳をめぐるひとの有様についてその主張と両立しない或事実を指摘する。なぜなら彼は、「世には並はずれて不正、不敬虔、放埒、無知な人間でありながら、ただ勇氣だけはとくに衆をぬきんでているような者がたくさんいる⁽⁷⁾」という事実を語るからである。かくしてこの対話篇の末尾で、彼は「さっきは徳が教えられうるものだ⁽⁸⁾と決めてかかっていたのに、今では反対に、それが何でもいから、とにかく知識以外のものであることが明らかになればよいと、懸命になっている⁽⁸⁾」と皮肉られることになった。

『プロタゴラス』の快樂説は、プロタゴラスの挙げたこの事実——つまり、正義、敬虔、思慮についてはそれらが知であることを、即ち徳の一性を認めるにしても、勇氣ある者が知恵ある者でもあることを認めないプロタゴラスの立場——を論駁するために呈示された。因って快樂説は、対話篇全体に亘った話題ではなかったのである。つまりソクラテスは、右の事実を否定すべく勇氣と知恵との同一を論証しようとした議論（349D—E）のいわば前提の一つとして、快樂説を持ち出すのである。それでは、この快樂説はソクラテス・プラトンの真なる見解であったのだろうか。

勇氣と知恵との同一を論証しようとした議論は、二つの部分から成る。その議論の登場人物の表面上の立場に則していえば、一つはソクラテスとプロタゴラスとの間の見解の相違が明白な部分（349D—51B）であり、他方は些か不明な部分

(351B—60E)である。先ず、第一の議論は専門知との類推に基づいて論証する。即ち、「勇氣のある者はものを恐がらない者 (Bupphaleoi) である。各々のものにおいてもものを恐がらない者は知をもつ者である。故に、勇氣のある者は知をもつ者である」と概略されよう。が、プロタゴラスは「ものを恐がらない者が悉く、勇氣のある者ではない」という理由で、勇氣と知恵との同一を否定する。それでは、第二の議論は直ちにその否定についての反論を彼に加えるのであろうか。

反論はすぐには始まらない。その議論は二段構えの構造になっていると思われる。つまりその議論の大半を占める部分 (351B—8A) の目的は、快と善とをめぐるソクラテスの想定した「世人」の姿勢をソクラテスとプロタゴラスがともに診察 (anályein) することであり、そのための方法が、「知が人間を支配する」(これを A テーゼと呼ぶ) を否定した「世人」の見解がもつ absurdity の分析であった。その分析を企図するために、快樂と善との同一が前提されたのであった。ところでこの分析が、勇氣と知恵との関わりについての考察に貢献すると語られている。だから第二の議論の目的は、実は勇氣と知恵との関わりを明らかにすることにあって、快と善をめぐる「世人」の姿勢を質するという目的は実はそのための手段なのである。かくして、第二の議論のもつ構造上の複雑さは、その議論について解釈上の食い違いを生むことになった。

その複雑さは、その議論の登場人物 (プロタゴラス、ソクラテス、「世人」の各々) の立場、特にソクラテスの見解、が明白でないことに由来する。そして第二の議論について解釈上の食い違いを生むものは、A テーゼを否定した「世人」の立場を論駁するための鍵になっている「快—善」という快樂説であった。なぜならばもし快樂説がソクラテス・プラトンの真なる見解であると理解されるならば、他の対話篇における彼らの姿勢とその理解は整合しないからである、プラトンの思索に変更があったと見做さない限り。因って大別するに、この快樂説をめぐって左の二つの解釈が生まれた。一つは、これはソクラテス (プラトン) の真なる見解であると主張するグロート以来の態度であり、他方は、その主張を否定する態度である。

小論は、『プロタゴラス』の快樂説はソクラテス・プラトンのものではなく、彼らの戦略にすぎないという (いわば後者の)

立場に与する。それは、もし『ソクラテスの弁明』以来のプラトンの思索に変更がなく、かの『クリトン』の「大切なのは、ただ生きるのではなく、よく生きることだ」⁽¹⁷⁾という思索が、ひとの生は吟味の歴史に他ならないことを暗示すると見做しうるならば、第二の議論はその思索と両立しない立論で始まるからである。以下、第二の議論を追求することによって小論の立場を確かめていくことにしよう。

2

今述べた立論の始まりはこうである。そしてそれはよき生について或解釈を呈示した。

(a) ^{ソクラテス}ぼくは言った、「ところで、プロタゴラス、あなたは、人々の或者どもはよく生き、或者どもは悪しく生きる(I)と言いますか」。彼は肯定した。「では、悩みと苦しみの中に生を送るとき、人はよき生を送る(II)と思われませんか。彼は否定した。「ではどうですか、もし或人が快く生き終えたならば、彼はよく生きた(III)と思われませんか。「確かにそう思う」と彼は言った。「してみると、快く生きることは善、不快に生きることは悪なのです(IV)。「苟くも美しい事に楽しんで生きるならばそうだ(V)」と彼は言った。「何だって、……まさかあなたまでが、世人と同じように、快いことの或者は悪、苦しいことの或者は善である(M)と呼ぶのではあるまいね。何故って私の言うのは、快いことは、それが快いものであるという点で善なのではないかという意味であつて、そこから何か他のことが結果するかどうかは、問わないのだ(VI)。苦しいことについてもまた同じように、……」⁽¹⁸⁾

(a)の議論はI～VIIに分節できよう。

I 或者どもはよく生き (*eu zēn*)、或者どもは悪しく生きる (*kakos zēn*)。

II もし或人が苦しみ悩みつ (*anizaiēnos te kai oduaiēnos*) 生きるならば、彼はよく生きてはいない。

Ⅲ もし或人が快く (*hōēas*) 生き終えたならば、彼はよく生きた。

Ⅳ 快く生きることは善 (*ayathōu*)、不快に生きることは悪 (*kakou*) である。

V 苟くも美しい事 (*tois kalous*) に楽しんで生きるならば、快く生きることは善である。

Ⅵ 快いことの或者は悪、苦しいことの或者は善である。

Ⅶ 快いことは、快いものであるという点で善、但しそれから何か他のことが結果せぬならば。苦しいことも同様に。

さて、ⅠⅡⅢについて「君はどう思うか (*doxei sou*)」「君は言いますか (*leyeis*)」という形のソクラテスによる質問をうけて、プロタゴラスはⅠⅡⅢに同意する。ソクラテスは彼の同意からⅣを結論するけれども、彼はⅤを提出することにより、無条件にはⅣを認めない。一方、Ⅳに対してⅤという制限を語ることは「世人」の唱えるⅥになる、とソクラテスは理解した。その上で彼は、ⅠⅡⅢに同意したプロタゴラスが認めるべきものとしてⅦを提出する。が、プロタゴラスはⅦを「快いことが悉く善、苦しいことは悪である」と再解釈した上で、Ⅶを受け入れず、その再解釈にも同意するのを控えた。

『プロタゴラス』の快と善をめぐる思考が誰の見解なのかという問題は、先ず、Ⅶの解釈をめぐる点である。形式的にはⅦは、「(ソクラテスが) *leyō* (言う)」という定動詞の目的節を構成しており、Ⅶがソクラテスの主張でないとはどうみても言えないからである。けれど、Ⅶがソクラテスの発言であることは必ずしも、Ⅶが彼の真なる見解であることを保証しない。それは、この場合の *leyō* は「意味する」と理解されるべきであり、それ故ソクラテスのⅣについての質問の真意を確かめているとも理解されるべきだから。それからⅠⅡⅢはソクラテスによるプロタゴラスへの質問の目的節である以上、よき生について前者が後者の思考を質するという解釈の方が、より妥当すると考えられるからである。とすれば、ソクラテスはⅠⅡⅢにおいて何ら自分の見解を表明していない、とはいえないか。この解釈は、『プロタゴラス』の快と善とをめぐる思考とはどのようなものなのかの考察から正当化されよう。

『プロタゴラス』において、快と善とをめぐってどんな思考が語られているかということは、Iのもつ意味とIを質問するソクラテスの底意を探ることにあるのではないか。というのもIを質問するソクラテスに何か作爲らしきものがあるという印象を、我々は禁じえないからである。一体、「人々の或者はよく生き、或者は悪しく生きる」とは、何を意味するのか。「言う(λέγειν)」の原義は「数え上げる(pick up)」である以上、それは人々の中で或者をよく生きる者、または悪しく生きる者として数え上げることを意味する。つまりそれはひとの生をよい、または悪いと記述することを意味する。仮にこの「記述する」とは何かを指定し、或性質等をそれに与える、即ち何かを外から写すことを意味する場合、このとき、ひとの生はいわば觀察の対象たる完結した生を暗示すると考えられはしまいか。それとも、Iにおける生とは完結した生だともまで見做しえないにしても、人間は偶然によって支配されるものである以上、或者の生はよくも悪しくもなりうるとは言えないか。とすると、なぜソクラテスは、ひとの生が2タイプのみ尽くされるような印象を与える間を訊くのであろうか。また、プロタゴラスにしても、或者の生は全体としてはよくも悪しくも記述できると考えていたとするならば、なぜ彼はIの質問それ自体に異議を唱えず、すぐにIに同意するのであろうか。さらにもしIで述べた『クリトン』の思索がこの『プロタゴラス』でも守られていたとするならば、なぜソクラテスはよき生について或一定の解釈をもたなければ答えようのない質問をするのであろうか。その場合、ましてや彼がよき生について自分の解釈を明示するために、Iを質問したということが考えられるであらうか。Iをプロタゴラスに質すソクラテスに、プロタゴラスを誘導尋問しようとする彼の作爲が感ぜられるのを我々は禁じえないのである。

プロタゴラスはIを認めた。かくて、彼はひとの生を二分類することになった。では、彼の分類の規準は何であるのか。IIを認めることから、彼は苦痛の生が生の悪さをはかる唯一の特徴と見做す立場にたつことになる。さらに、IIIに同意する

ことにより、快い生が生のよさをはかる唯一の特徴と見做す立場にたつことになる。だが、ⅡⅢに対する彼の承認を右のように解釈しうるためには、快樂のみからなる生と苦痛のみからなる生との2タイプの生しかひとの生にはない、ことが想定されていなければならない。果たして、彼はその想定を認めていたであろうか。ⅠⅡⅢをめぐるソクラテスの問に対して彼は肯定するのみであって、決して否定しない以上、彼は右の想定を認めていたと考えざるをえないのではあるまいか。

「よく生きる」とはプラトンにあって幸福 (*eὖ πράττειν, eudaimonia*) と同義であった以上、プロタゴラスはⅡⅢに同意することによって、「快い生がよき生である」という一元的幸福論を主張することになる。であれば、快く生きることと善(よき生)⁽²⁴⁾との同一言明を表わすⅣが生まれるのである。また快く生きるとは快樂をもつこと (*χερῆσαι*)、即ち快いこと (*καίρειν*)⁽²⁵⁾であった以上、Ⅳは善と快いこととの同一言明でもあると理解されよう。故に苟くもⅣがその両者の単なる字義上の一致を表わすのではないならば、『プロタゴラス』の快と善とをめぐる思考とは、活動(生)のよさの唯一の規準として快いことを認める立場―これを所謂快樂主義と呼ぼう―(一元的価値観)にすぎないといえる。⁽²⁶⁾

それでは、「ⅠⅡⅢ↓Ⅳ」は妥当な推論と見做しうる以上、ⅠⅡⅢに同意するプロタゴラスはⅣをも認めざるをえないのではあるまいか。然るに、彼はⅣを全面的に認める代わりに、Ⅴを提唱する。一体、ⅤはⅣに対して何なのか。Ⅴは快いことがよき生(善)の充分条件でないことを意味するのである。つまりⅤは、よき生を評価するに、その規準に快いことのみをたてる一元論ではなく、美醜の観点をも認める多元論を示唆するのである。であれば、Ⅳを否定するⅤへの支持により、プロタゴラスは快いことを活動のよさの唯一の規準と見做す立場をとらないことになる。

Ⅴは生の評価において多元論を示唆すると見做しうることから、「Ⅴ↓Ⅵ」の展開が説明される。つまりⅥは快いことを分類する異種の概念の存在を暗示し、快と善とを切り離すのである。因ってⅤはⅥでもありうる。したがって、ⅠⅡⅢを認めて、ソクラテスの術中にはまったプロタゴラスは所謂快樂主義の立場をとることになり、Ⅴを唱える彼は所謂快樂主義の立場をとらないことになる。そこで、Ⅰ〜Ⅴにおける彼の立場の一貫性のなさを指摘する意味で、ソクラテスはⅥを目的節と

した否定の答えを期待する質問を訊くのである。⁽²⁷⁾とすると、ソクラテスはI-VIにおいて快と善とをめぐる自分の見解を表明するのではなく、プロタゴラスの見解を引き出そうとしているとはいえないか。

とはいえ、快と善とをめぐるプロタゴラスの見解を引き出そうとしているとの解釈には、次の二つの難点が考えられる。

一つ(イ)は、第二の議論において快と善とをめぐるプロタゴラスの態度は終始、不明確であるということ。他方(ロ)は、VIIを目的節としてもつ本文の主語がソクラテスであるということ。

先ず、(イ)の難点を処理することは、(a)以後(351c7-80e5)の議論をどう理解するにかかっている。プロタゴラスは「私の残りの全生涯のことを顧慮してみても」⁽²⁸⁾という但し書を加えて、ソクラテスが「世人」の見解と理解したVIを一応とるものの、⁽²⁹⁾自らの立場は明らかにしない。かくて、快と善とは同一かどうかを質すソクラテスに対して、彼はまさに「快と善とが同一であるかどうかを考察しよう」⁽³⁰⁾と提案するのである。第二の議論における(a)以後は、VIが終始、快と善とを同一視しない立場にとどまりうるかどうかを考察する。因ってプロタゴラスは「世人」の立場たるVIを一応認める以上、仮に「世人」は実は快と善とを同一視していたのが明らかになる場合(実際明らかになった)⁽³¹⁾、彼もまた快と善とを同一視していることになるであろう。

次に、もしVIIがVIへの再反論(即ちVIIIはIVと同じ意味)であることが確認されるならば、(ロ)の難点は問題にならない。では、果たしてVIIはIVと同じといえるであろうか。第一に、一体、VIIにおける「もし快いことから他のことが結果せぬならば」という前件は何を意味するのか。I-IIIIIが認められ、ひとの生には快樂のみからなる生と苦痛のみからなる生との2タイプしかないことが想定される限りで、IVは所謂快樂主義を表わすと解釈した。だが、この想定は我々の常識に沿ぐわな⁽³²⁾い。なぜならばひとの生が全体として快いことか苦しいことか、という排他的な二者択一としてあることはなく、ひとの生において快苦が継起するものであることは、我々の常識だから。

この常識が認められたとき、VによるIVへのプロタゴラスの反論は、この常識から発せられたという穿った見方もできよう。であれば、右の前件の挿入は無意味ではないのである。右の前件をⅦに挿入せざるをえない事情は、「世人」は実は快と善とを同一視していることを明らかにしようとした議論³³⁾に見出される。

(b) 君等^{ハイポロイ}には、僕と^{ソクラテス}プロタゴラスが言っているように、それら（食う事等の快いこと）が悪いのは、ただ（病気等の）苦しみに終極し、人を他の快樂より奪い去るが故にのみである……ということが明らかに³⁴⁾なった。³⁵⁾

食うという快いことは、病気等の苦痛に終極するが故に、悪いのである。一体、これは苦痛と悪とについてどんな関係を説明することになるのか。(b)は(c)の如く、一般的に説明される。

(c) 喜ぶ (χαίρειν) こと自体をすら時には、即ちそれが、それがもつ限りの快樂以上の快樂を奪うか、或はその中にある快樂以上の苦痛を供給する場合には、悪いと君等は言う……。なぜならば喜ぶこと自体を悪と呼ぶ (καλεῖτε) にもし何か他の理由があり、何か他の結果を目指して (εἰς ἄλλο τι τέλος ἀναβλέποντες) のことならば、君等は我々に告げうる筈であるから。が、告げえなかった。³⁶⁾

仮に「呼ぶ」が評価することを意味し、「結果を目指す」が呼ぶことの規準を意味しうる場合、「喜ぶこと自体を悪と呼ぶ」ための規準には「より大きな苦痛という結果」の他にない以上、「世人」の立場とされたⅦも、苦痛が活動の悪さを生む唯一の特徴であると考ええる所謂快樂主義に帰着する。

とすると、次に、もし快いことがより大きな苦痛を結果するが故に、悪くもなるとするならば、「もし快いことから他のことが結果せぬならば」という前件を挿入することによって、「快いことは快いものである限り、善だ」と強調しようとする言明は、IⅡⅢから引き出されうる妥当な推論の結論ではあるまいか。ⅦはⅣの単なる再確認にすぎないのである。かくて、たとえⅦをもつ本文の主語がソクラテスであったにしても、IⅡⅢにおいて「よき生、快、善」をめぐるプロタゴラスの態度を終始、ソクラテスが質問していたとするならば、彼は(a)において何ら自分の態度を表明してはいない、と語らねばなら

ない。

逆に、もしソクラテスが第二の議論全体において快と善とをめぐる自らの見解を表明しており、他人の態度には何ら関心をもっていないとするならば、Aテーゼを否定した「世人」の立場は無知に他ならないことを分析した上で、なぜ彼はソフィストに次の同意を求めるのか。

(d) ヒッピアスにプロディコス、⁽³⁷⁾ 諸君に私はプロタゴラスとともに訊きますが（この言論は諸君に共通なことであるべきですから）一体私は真実を語っていると諸君には思われますか……その所説は並々ならぬほど、真実だと全ての人々に思われた。それでは諸君は、快は善、苦は悪であることに同意するのだね。⁽³⁸⁾

たとえ「所説」が真だと同意されるにしても、が、「所説」の覆う範囲が定まらず、また(d)以前の議論(352A-7E)は快と善とをめぐる「世人」の立場を診察する名目で出発していた以上、(d)はソクラテスも快と善とを同一視しているのを示すのではなく、他のソフィストもプロタゴラス同様、⁽⁴⁰⁾ 快と善とを同一視していることを確認しているとはいえない。

さて、もしソクラテスが快と善とを同一視していないとするならば、「徳は知である」という命題について解釈上の難点が生まれはしまいか。なぜならば右の命題は彼の真なる見解として知られており、『プロタゴラス』では「快≡善」という前提から論証されているように見えるからである。だが、果たしてそうなのだろうか。次に我々は、「快≡善」という快樂説が第二の議論で、どんな役割を果たすのかを考察しなければならない。

4

快と善とが同一かどうかの診察を開始するや否や、ソクラテスは知と人との関わりを示すAテーゼを次のように語る。

「ひとは善いこと(τρυφάδα)と悪いこと(τα κακά)とを識る(γινώσκουσιν)ならば、⁽⁴¹⁾ 知が命ずる^{エピステーμη}以外のことを行なうほど、

知以外のものによって統御されることはない。⁽⁴²⁾知は彼にとって、人を助けるに充分なもの (κρᾶτος, τὸ) であった。⁽⁴³⁾この「充分」とは、ひとが善いことと悪いことを識るならば、前者は彼によって行為され、後者は行為されない、ということが必ず帰結するということである。つまり善についてのひとの知はひとの善行を保証するのである。然るに「世人」は、A テーゼが意味する「知から行為へ (以下、「知↓行為」と略す)」という図式を認めない。それは、彼らが所謂無抑制 (アクラシア、意志の弱さ) の事実を主張するからである。⁽⁴⁴⁾

所謂無抑制とは、「ひと是最善のことを識りながら、更に行ないえても、快樂・恐怖・激情・愛欲等に負けた (πρῶν, ἐπιθυμῶν) ために、進んでそれをしようとせず、屢々、別のことを行なう」というものであった。⁽⁴⁵⁾いわば知するという営みと行なうという営みとは、ひとにおいて表裏一体ではなく、屢々、分離することがあったのである。つまり所謂無抑制を認めるとは、知の所有とその知に基づいた行為 (即ちその知の使用) との関わりについて或解釈を示すことになる。即ち「世人」は知の所有がその知の使用を直接随伴せず、その両者に第三の項が妨害者として介在することを示唆するのである。

仮に所謂無抑制の人に次の問が質されたでしょう。「なぜ君はXを行なったのか」と。この問は、行為の理由 (αἰτία) づけについて説明を求めていると理解したい。であれば、差し当り、このとき、三通りー行為の動機づけ・因果づけ・正当化ーの答えが可能であろう。仮に行為の動機づけとは行為を惹起する行為者の内的要因を与えることであるとき、所謂無抑制の人は「愛欲等に負けたために」と語ることによって、行為の動機づけを与えることになるかもしれない。なるほど、所謂無抑制の事実を認めることから、知の所有とその知の使用との間に愛欲等が妨害者として介在するであろうことは理解されるけれど、ひとにおいて知ることにせよ、行なうことにせよ、恐怖を感じる等のことにせよ、それらは自明なこととして、即ち他から切り離された独立したこととしてあるのであろうか。

ソクラテスは行為Xの生起 (始まり) について、「恐怖等に負けたために」という理由づけを受け入れなかった。人間において知の権威を否定し、所謂無抑制の事実を認める「世人」の主張を「誤りである (ψευδὴς λόγος)」と、彼は決めつけるからで

ある。⁴⁷⁾では、一体、所謂無抑制を認めることのどこが誤りなのか。そこで彼は、所謂無抑制といふことの全体、即ち「ひと是最善のことを識りながら、更に行ないえても、快楽・恐怖・激情・愛欲等に負けたために、進んでそれをしようとせず、屢々、別のことを行なう」ということの全体を「快楽に負ける」(ἡδονὴν ὑπερβαίνει) ⁽⁴⁸⁾ というパトスへ再記述し、そのパトスとは何であるかを探ることで、その誤りとされる場を確定しようとする。つまりソクラテスは、ひとにおいて知ること、行なうこと、怒りや恐れ等を覚えること、の各々を自明なこととして措定してはいたのではなく、それらの各々の身分の確定こそ問おうとしていたのであるまいか。

一体、快楽に負けるというパトスが誤りであると規定するとは、何を意味するのか。先ず、その規定は所謂無抑制の事実を否認することを意味すると理解されるけれども、その否認は何を論拠とするのであろうか。

(e) というのは君等は同意してしまつたんだから——知識を欠くが故に、快楽及び苦痛の選択について過てる者どもは過ちを犯しているのだ——勿論快楽は善及び悪である——而して単に知識のうちに止まらず、猶先にその上にも測定的と君等が同意している、その欠乏の故にである、と。⁴⁹⁾

仮に(e)の「快苦の選択について過つ」が所謂無抑制における「悪いことを行なう」⁽⁵⁰⁾として理解されうる場合、この「悪いことを行なう」ことは知の欠如の故に生ずる、とソクラテスは考えているようだ。⁵¹⁾つまり彼は、所謂無抑制の「最善のことを識りながら」の「識る」が無意味、無力なものだと明示しようとしているのではあるまいか。そしてその論拠に、価値の一元化を意味した快楽説が求められているのではあるまいか。なぜならば「快—善」が支持される限りで、⁵²⁾所謂無抑制を認めることは absurdity (yeñotou)「滑稽だ」ということが明らかになると彼は説明するからである。所謂無抑制における「善悪、快苦」が快苦、善悪、の各対の一对だけで表現されるならば、その absurdity が露呈する⁵³⁾というのである。而して『プロタゴラス』の快楽説が果たす役割とは、快楽に負けるというパトスの含む absurdity を分析するための道具以外ではない。

それでは、この absurdity とは何なのか。「快≡善」(悪は善のマイナス量である)が認められる限りで、快苦、善悪、の各対の一对だけで所謂無抑制を再表現できる以上、所謂無抑制とは「ひととは屢々、悪いことは悪いと知りながら、善いことに負けたために、行なう必要もないのに、悪いことを行なう」⁽⁶⁴⁾と変様され、また「ひととは苦しいことが苦しいと知りながら、快いことに負けたために、苦しいことを行なう」⁽⁶⁵⁾と変様される。もしここでの善及び快とは、人を行動に駆りたてる望ましきという意味であるとするならば、一見して、これらの変様された表現がことばの用法として奇異な印象を与えることは否めない。因って、このとき、absurdity とは奇妙なことば使いとして理解されるかもしれない。しかしこの absurdity についての理解は、あまり重要ではない。とはいえ、この absurdity をある種の論理的な不整合 (logical inconsistency) を表わすとの理解もまた、適切な解釈だとはいえないのではあるまいか。

例えばガロップは、この語を一種の自家撞着 (self-contradictory) と理解した⁽⁶⁶⁾。その理解は次のように概略されよう。所謂無抑制についてソクラテスが与えた一即ち、快樂に負けるといふパトスとは無知 (anabia) ⁽⁶⁷⁾であるとの一規定を、「ひととは屢々、悪いことは悪いと知りながら、行なわないこともできるのに、快樂に誘われ負けたために、悪いことを行なう」の一部たる「快樂に誘われ負ける」に代人することによって、その理解は生じた。つまり彼の理解を換言するに、所謂無抑制とは、「或事が悪いことだと人々は知っているけれども、それにも拘わらず、その或事が悪いという事実について無知であるがために、悪いことを行なう」⁽⁶⁸⁾と表記されうるのである。勿論、ガロップの右の代人が認められることによって、absurdity についてよりスマートな理解が生まれる。しかしその代人は、認められないのではないか。

ソクラテスは所謂無抑制を善悪、快苦、の各対の一对だけで表現することによって、所謂無抑制を認めることのもつ absurdity を分析した。つまり(i)「ひととは屢々、悪いことは悪いと知りながら、善いことに負けたために、する必要もないのに、悪いことを行なう」ことを認めるのが取りも直さず、absurdity なのであった。仮に(ii)における「知る、行なう」の各々が、ひとにおいて互いに切り離され、独立したこととして措定されていたとする場合、ガロップの代人が認められないわ

けではない。そしてこのとき、absurdityにある種の論理的な不整合を読むことは適切であるかもしれない。だが、このとき、ガロップも論じていたように、「知↓行為」における論理的な随伴関係—即ち、ひとは何らかの知を所有すれば、必ずその知にもとづいて行為するということ—は、ソクラテスによって証明されず、単に前提されているにすぎないという批判が生まれる。その批判は妥当しないわけではない。けれど、もしソクラテスが(i)で「知↓行為」における論理的な随伴関係を問うているのではないならば、absurdityがある種の論理的な不整合を表わすと理解する必要はないのではあるまいか。実際、(ii)を主張することのもつ「誤まり」は、^{アウクスター}absurdityという言葉の分析から何も明らかにならない。

(f)「一体それ(悪いことは悪いと知りながら、する必要もないのに、善いことに負けたために、ひとが悪いことを行なうこと)は、その善いことが君等の考えでは、悪いことに打ち克つだけの価値をもっていないからなのかね。それとも、もっているからなのかね」…我々はこれに答えて、『悪いことに打ち克つだけの価値をもっていないからだ』と言うべきだろう。なぜでもないそうでないならば、我々の言う『快樂に負けた人』は過ちを犯さなかつたらうから。⁶¹⁾

快樂に負けた人(II)の状態にある人)が過ちを犯しているという前提から、「その善いことが悪いことに打ち克つ価値をもたない (avafia vikav)」ものであることが示された。つまり快樂に負けた人は、価値のない善いことを行なうのである。が、善いこととは価値のあることに他ならない以上、価値のない善いという言い方は奇妙であろう。けれど、もしこのときの善いことと悪いこととの相対的な価値が両者の相対量によって決まるとするならば、この表現は必ずしも奇妙ではない。

実際、両者の相対的価値が両者の相対量によって決まる、とソクラテスはいうのである。⁶²⁾ また両者の相対量とは、その各々の量が確定されていた上でのみ語りえた。それ故(i)の「行為」とは、(b)(c)における「行為」諒解に通ずる。なぜならばその諒解も、その始まりと終りとが決定して、そこに快苦が継起するところのそのもの全(総)体として措定されたひとの生をモデルとしていたからである。⁶³⁾ このときの善悪も、その始めと終りとが決定している一つの全体として措定された行為に継起するものとして含まれると理解されねばならない。とすると、価値のない善いこととは、そこにおいて

善悪が継起し、その始まりと終りとが決定しているものとして措定された一つの行為において、善いことの量より悪いことの量の方が多いことを意味する。かくして、快樂に負けた人は過ちを犯していた以上、彼は善の量より悪の量の方が多い、実は悪い（してはならない）行為をしているのである。このことをソクラテスは、「負ける」ことの定義として「より少ない善を得るために（*auti*）より大きな悪いことを取る（*katagchanein*）」と語るのであった。しかしでは、「より少ない善を得るためにより大きな悪いことを取る」そのことは、何であるのか。

第二の議論に登場した「快≡善」という快樂説は、生のよさの評価（及至何かのよさの判定）において一元論の立場（の確立）を示唆した。では、よき生の評価において一元論の立場をとるとは、何を意味するのか。

(g)もし我々のよくなす（幸福）が大なる長さのものを行ない、選び、短いものを避けて行なわないということに依存するとしたならば、我々には何が生活の保全であるように見えるか。一体測定の術であるか、現象の力であるか…測定術である。⁽⁶⁵⁾

よき生とよくなす（*eu phainetai*）とは同義である以上、生のよさの評価における一元論の確立とは、このとき、「大いに価値のある長さのものを行ない、短いものを行なわない」ものとして措定された幸福を保証する技術（測定術）の成立を指す。であれば、善の量より悪の量が多い行為を行なうとは、一体、何となるのか。

(h)ちようど目方を計るのが上手な人のするように、…快いことと快いこととの目方を比べる場合なら、目方のより大きくより多い方を常に取るべきだ（*huperechthai*）し、…苦しいことと苦しいこととの重さが快いことと重さを超過すれば、行なうべきではない（*ou phainetai*）。⁽⁶⁷⁾

まさに測定術は右の幸福を実現するためのいわば道具であった以上、(h)における「苦（悪）の重さにまさる快（善）の重さをもつ行為を行なうべし云々」は測定術の内容に他ならない。つまり「善の量より悪の量がまさる行為を行なう」とは、右の幸福を実現すべき行為者がその手段に関して無知の状態にあることを意味する。であれば、「善の量より悪の量がまさる行

為を行なう」快樂に負けた人は、善惡の測定において無知の状態にあるといえる。故に「快樂に負ける」というパトスとは、無知と定義されることになったのである。⁶⁸⁾

ソクラテスは所謂無抑制といふことの全体を「快樂に負ける」というパトスへ再記述し、そのパトスを是認することは誤っていると見做した。さらに「快||善」が認められるとき、所謂無抑制の状態にある人(「快樂に負ける」というパトスへ陥った人)は過ちを犯しているという一つの前提から、ソクラテスは彼が快苦(の選択)の測定に関して無知であることを明らかにした。つまり所謂無抑制の状態にある人は、自らが行なう行為のもつよさ(快さ)を知ることが全くないのである。

5

しかし、ここで、我々が考えるべき重要な論点が残っている。つまり前に述べたように、「徳は知である」という命題は、第二の議論において、勇氣と「恐るべき事とそうでない事についての知恵」との同一を明らかにすることによって、論証されようとしたのであった。さてでは、「徳は知である」という命題がソクラテス・プラトンの真なる教説と見做しうる限り、もしその命題における「知」が測定術と同じであると解釈されうるならば、測定術は「快||善」を前提の一つにして確立されていた以上、『プロタゴラス』のソクラテスは快と善とを同一視していたと考えざるをえないであろう。が、そこには問題が残る。つまりその命題における「知」が最終的には測定術と見做されないと解されうるとしよう。であれば、そのとき、『プロタゴラス』のソクラテスが快と善とを同一視していないと解しても、一向差し支えないのではあるまいか。以下、そのことを紙面の許す限り、考察することにした。

快樂に負けるというパトスが無知であるのが規定された後(358A-60E)、勇氣と「恐るべき事とそうでない事についての

「知恵」との同一が論証されようとするのだが、それは、一体、どんな前提から証明されようとするのだろうか。以下、その前提を素描したい。

(二) 誰も、彼がなしていること以外の他のことがより善であり、而も可能でもであると、知^{エグドリス}つても、思つても、更にこれをなしてても、尚その悪いことをなす筈はない。⁰⁷⁰

(ホ) 恐れとは悪への予期である。⁰⁷¹

(ハ) 誰も、自分が恐れていないことに赴くことができるのに、自分が恐れていることへ進んで赴くことはない。⁰⁷²

(ニ) は、「快⁰⁷³||善」という前件から帰結する後件である。因つて、(ニ)における「知つても」の「知る」が測定術と何ら繋りをもつてないとはいえないだろう。(ホ)は、ソクラテスが与えた恐れについての定義である。(ハ)は、(ニ)が一般化された命題(一)「善いことの代わりに、悪いと考えていることへ進んで行くことは人間の本性にはない」と、(ホ)とから導かれた命題である。であれば、(ハ)は(ニ)の前件たる「快⁰⁷³||善」とどんな繋りも持たないとはいえないだろう。したがつて、測定術は「快⁰⁷³||善」という一つの前提から確立されていた以上、(ニ)(ホ)(ハ)が測定術と何ら関連しないとはいえないことになるだろう。さらに、議論は次のように続く。

(ト) 臆病な者と勇敢な者とは、全く反対のものに赴く。⁰⁷⁴

(チ) 参戦は美しく、善く、快⁰⁷⁵い。

(リ) 臆病者は進んで参戦しようとしなが、勇敢な者は進んで参戦しようとする。⁰⁷⁶

(ハ)(ト)(チ)が認められているとき、「臆病な者が参戦しようとしながは、知つていてではない」⁰⁷⁷(ハ)と語られる。だが、このとき、問題が残る。つまり(ハ)において、臆病な者は何を知らないから、参戦しようとしながのか。無論、参戦が美しく、善く、快いことをであろう。しかし参戦は快いから、美しいのか、それとも美しいから、快いのであろうか。

仮に参戦は快だから、美しいと見做しうる場合、臆病者は測定術を欠くが故に、参戦しようとしながのだといえるかもしれ

ない。つまり測定術は快苦の選択に関わっていたからである。然るに参戦は快いから、美しいとはいえないのではあるまいか。なぜならば臆病者も勇敢な者も、敵が侵入し戦わねばならぬとき、等しく苦痛を覚えるからである。であれば、参戦は美しいから、快だとはいえないか。だとすると、このとき、臆病者が参戦しようとしなないのは測定術の欠如の故にというよりはむしろ、参戦が美しいことを知るといふそのことがなかったが故ではないのか。つまり彼が参戦しようとしなないのは、何が恐ろしいことなのかを知らないが故ではないのか。だとすると、臆病者は恐るべき事の無知故に臆病であるといえよう。他方、臆病な者は臆病そのものの故に臆病でもあるとすると、臆病とは恐るべきことの無知であるといえよう。したがって、臆病と同一視されることになる無知は測定術の欠如に等しいとは見做されないのではないか。であれば、『プロタゴラス』のソクラテスが快と善とを同一視していない⁽⁸⁰⁾と考えるにしても、「徳は知である」という命題は論証されうることになりはしまいか。

とはいえ、以上の考察からは、「徳は知である」という命題における「知」が真実何を意味するかは、未だ何ら明らかになっていないといわざるをえない。しかし少なくとも、『プロタゴラス』のソクラテスが快と善とを同一視していないと考えるにしても、「徳は知である」という命題がソクラテスにとって、またプラトンにとって真なるものであるということは、否定し難いといえよう。そしてそのことを明らかにすることは、小論の意図でもあったのである。

(註)

- (1) cf. Meno 87A sqq., Protagoras 349D sqq. (以下、Protagoras ㊦ Pr. と略す)。
- (2) cf. Gorgias 481B sqq., Phaedo, Respublica, Philebus。
- (3) Pr. 318E-9A。 (4) Pr. 319 AB。 (5) Meno 87C。 (6) Pr. 328BC。

- (7) Pr. 349D。 (8) Pr. 361BC。 (9) Pr. 350 CD。
- (10) 別の理由は「勇氣は魂の本性と良き養育から生ずる」(Pr. 351b1-2) に在る。
- (11) Pr. 351e8-9, cf. Gosling and Taylor, *The Greeks on Pleasure*, pp. 50-51。
- (12) Pr. 352A-3A, *kai' e'ya' tou'outou' ti' pothi' pros' tēn' akēphu*. (352a6) の *tēn' akēphu* は Pr. 351e8-9 の *tēs' akēphewos* と同様の象徴的な名詞で、*akēphos* である。
- (13) Pr. 353b1-3。 (14) 註(9)と同。
- (15) G. Grote, *Plato and Other Companions of Socrates*, Vol. II, pp. 87-9。尚、快樂説を論じる解釈には、(i) ソクラテスの見解を *ex. ①* J. Adam, *Platonis Protagoras* (iii) プラトンの見解を *ex. ②* R. Hackforth, *Hedonism in Plato's Protagoras*, CQ (1928); J. Tenku, *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*, *Acta Philosophica Fennica* 11 (1956); (3) T. Irwin, *Plato's Moral Theory*; (4) C. C. W. Taylor, *Plato Protagoras*, (iii) 「徳は知である」を証明するたの単なる前提である。この前提はソクラテスは快樂説を信じていると見做す *ex. J. P. Sullivan, The Hedonism in Plato's Protagoras*, *Phr.* (1961); (5) M. Dyson, *Knowledge and Hedonism in Plato's Protagoras*, *JHS* (1976); (6) D. J. Zeyl, *Socrates and Hedonism*; *Protagoras* 351b-358d, *Phr.* (1980) に大別せよ。
- (16) 『弁明』から『プロタゴラス』までのプラトンの思索に変更がないとする根拠については別の機会に考察した。
- (17) *Crito* 48B。
- (18) Pr. 351b1-e6。尚引用文は原則として岩波版『プラトン全集』に依拠した。また引用文中の傍点は全て筆者が加えた。
- (19) Pr. 351c7-d2。 (20) Pr. 351e1-3。 (21) cf. ① p. 192。
- (22) cf. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, pp. 1033-4。
- (23) cf. Gorg. 495E sqq.; T. Irwin, *Plato Gorgias*, pp. 201-2。
- (24) 仮に *akēphos* は *akēphos* とは異なる。
- (25) Pr. 351d7-e1。
- (26) cf. R. B. Brandt, *Hedonism*, in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. III, pp. 432-5; (6) pp. 252-3。

- 57) Pr. 357e2° 88) cf. ④ pp.181-6° 89) pp.127-9° 90) Pr.353a3°
- 91) Pr. 355d3-6° 「其樂の樂せば其 (év hūcū)」と云ふ語能く云ふべし、Gregory Vlastos, Socrates on Acrasia, Phoenix, Vol. 23 (1969), p. 80, n. 80 を参照。
- 92) Pr. 355d6-e2°
- 93) cf. D. Wiggins, Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire, in A. O. Rorty(ed.), essays on aristotle's ethics, pp.254-6°
- 94) 「αὐτῆ (αὐτὸν αὐτὴ)」の考察は J. L. Stocks, The Argument of Plato, Protagoras 351 b-356c, CQ (1913), p. 103 を参照。
- 95) Pr. 356c8-e4°
- 96) cf. Republica 353E-4A, Charmides 172A, 173D, Alcibiades I 116B, Gorgias 507C°
- 97) Pr. 356a8-c3° 98) Pr. 355d6-e2° 99) Pr.360d4-5° 70) Pr. 358b7-c1°
- 71) Pr. 358d6-7° 72) Pr. 358e2-6° 73) Pr. 358c6-d2° 74) Pr. 359e1-3°
- 75) Pr. 359e4-8° 76) Pr. 360a1-3, 7-8° 77) Pr. 360a4-6° 78) Gorg. 498a5-e2°
- 79) Pr. 360c2-4° 80) Pr. 360c1-2, 5-6° 81) Pr. 360c6-7°
- 82) 測定術は簡単にいって、快というものがみな等質であるという想定のもとに、そういう快の量を測るものとして成立していたと考えられよう。したがって、快が果たして、みな等質であるかという快そのものをめぐる問題は、測定術の枠組の外にあるといえよう。それ故、快とは何かという考察において問われうる「真実の快」に関する問題は、小論における「快と善との同一視」をめぐる考察からは排除されていることを注意しておきたい。

尚、森俊洋氏「知識と行為、ソクラテスの場合―『プロタゴラス』351b 以下」(福岡大学研究所報第十七号)、及び水崎博明氏

の(一九八三年九州大学哲学会秋季大会における)助言を参照させていただいた。併せ記して感謝したい。

(本学大学院博士課程・哲学)