

ソクラテスの徳概念

朴 一 功

プラトンの初期対話篇において、ソクラテスは徳 (*aretē*) を探求する。徳という言葉の日常の意味については、『国家』篇第一巻の議論が示すように、ソクラテスと彼の対話者たちとの間で共通の理解が成立している。徳とは、一般に、もののある固有のはたらきを善くなしとげるようなすぐれた能力、卓越性、優秀性、善さを意味する。さまざまな職人はもとより、馬や目や耳についても、それらに固有のはたらきがあるのに応じて、徳を語りうる (352D以下)。馬にも馬の善さがあり、目や耳にもそれぞれの善さがある。ソクラテスが問題にするのは、人間にとってよく生きることを可能にするような徳、すなわち人間の徳、人間の善さである (4A, 20B, R, 335B-C)。

しかし、このような人間の徳についても、ソクラテスと彼の対話者たちは、一定の基本的な見解を共有している。すなわちそれは、とりわけすぐれた市民を可能にするような善さであり、ポリスという共同体の成員がもつべき政治的あるいは市民的徳 (*politikḗ aretḗ*) を指している (4A, 20B, Pr. 319A)。従って、徳について語られるとき、それは、ソクラテスによっても、彼の対話者たちによっても、第一義的には政治的脈絡において、つまり他者との、あるいは共同体との関係において理解される事柄であり、その脈絡の外で意味をなすようなものではない。だが、ひとたび徳がこのように政治的社会的色彩を帯びたものとして捉えられるとき、徳そのものに関して対話者たちには本質

的な問題は生じにくい。市民としての善さ、政治的次元の善さを測る基準を彼らはすでもち合せているからである。彼らにとって、徳の有無を判別する重要なしるしは、社会的政治的地位であり、徳を体现している人物のモデルは、ペリクレスを始めとする国家の多くの成功的な指導者たちであった (Pr. 319E, M. 33B-94C)。たとえば青年ヒッポクラテスが国家有数の人物となるべく、徳の教師プロタゴラスを訪れるのに典型的に見られるように (Pr. 316B-C)、社会の地位を昇りつめてゆく卓越性、富や名誉を獲得してゆく能力こそが、ソクラテスと同時代の、とりわけアテナイの若者たち一般の徳の現実的概念であった。⁽¹⁾ 実際の内容は、国事や家事を処理する技術 (Pr. 318E-319A)、他者を説得するための弁論術 (G. 452D-E)、あるいはそれらの背景をなす知的教養 (Pr. 312B) という社会的成功に不可欠な技能というかたちをとっていた。従って、彼らにとって問題となるのは、徳とは何であるかではなくて、どのようにすれば徳が身につけられるかであり、社会的成功を約束する徳の習得に彼らは多くの情熱を傾けたのである (M. 70A)。

ソクラテスはしかし、このような徳の概念を逆転させる。彼によれば、徳とは富や名誉、社会的地位、政治的権力を獲得する能力ではなくて、それらを、あるいは一般に善いと言われる様々なものを本当に善きものにする何ものである (Ap. 30B)。徳を離れてそれらのものは、人間にとって善きものとしての価値をもたない (Cf. Eud. 281D-E)。それらの善さは徳から生まれ出るのであって、その逆ではない。徳の優位性を、ソクラテスは主張するのである。だがしかし、これはソクラテスにおける徳概念の形式的局面にすぎない。ソクラテスにとって徳とは何であったのか？ さらに問われなければならない。

この基本的な問題に対する解答は、いくつかのプラトンの初期対話篇を見れば直ちに与えられると考えられるかもしれない。たとえば、『ラケス』や『カルミデス』の最終部の議論は、その否定的結末にもかかわらず、ソクラテスが勇氣や節制を善悪の知と見なしていることを示すように思われるからである (La. 199C-D, Ch. 174B-C)。

しかし、このソクラテスの想定はどのようにして導かれ、どのような意味をもつものであろうか。これがここで私の取り扱おうとする問題である。

1

まず、二つの事柄に留意しておくことが重要である。第一に、われわれが初期対話篇を眺めるとき、ソクラテスが「徳とは何か」という問いを対話者に直接投げかけるようなことはないという事実⁽¹⁾に気づく。この一般的な問いが明示的に提出されるのは、移行期対話篇『メノン』にいたって初めてなのである⁽²⁾。われわれが初期対話篇で出会うのは、勇氣とは何か、節制とは何か、敬虔とは何かという問いであって、「徳とは何か」ではない。そこではソクラテスは個別的な徳を問う作業に終始しているのである。だがここにはさらに注意すべきことがある。すなわち、ソクラテスによって徳と見なされるのは、勇氣、節制、敬虔、正義、知恵（知識）の五つだが、これらのうち知恵に関しては、彼の「Xとは何か」の問いは一度も提出されない⁽³⁾のである。問われるのは他の四つの徳であり、これはおそらく、それら四つの徳をソクラテスが何らかの仕方である種の知恵あるいは知識に還元しようという理解をもっているからだと推測されよう。

第二に留意すべきは、勇氣、節制、敬虔、正義、知恵という五つの徳目が徳という一つのものに対してどのような関係にあるのかという問題を、『メノン』へとつながる作品の一つ『プロタゴラス』においてソクラテスをはつきりと取りあげていることである⁽⁴⁾。すなわち、徳の教育可能性に関する質問を受けて、対話者プロタゴラスは物語（ミュートス）と理論的説明（ロゴス）のかたちでいわゆる「大演説」を展開するが⁽⁵⁾、そのなかで彼はポリス形成原理としての「へいましめ」と「へつししみ」について語り、それらを正義と節制に言い換え、またそれから二つのものに敬虔をつけ加え、あるいはまたこれらすべてを一まとめにして「国家社会の一員としてもつべき徳」

もしくは「人間の徳」という一語で表現する。⁽⁴⁾直接的にはプロタゴラスの徳の語り方に見られるこのようなあいまいさのゆえに、ソクラテスは彼に個々の徳目と徳そのものとの関係について問いたのだと考えられるであろうが、しかしそれだけではない。『プロタゴラス』の最終部でソクラテス自身議論をふり返って告白しているように、彼は「徳それ自体がそもそも何であるか」を考察し、個々の徳はすべて知識であることを示そうとする意図をもっていたからである(306E-307B)。徳の教育可能性という問題そのものが『プロタゴラス』において主題化されているばかりか、その主題のもとに、「徳とは何であるか」といういっそう本質的な問いが伏在しているとすれば、その作品は『メノン』と密接な関係をもつことになるであろう。『メノン』の議論はまさにこれらの問題の提示から出発するからである。他方また、ソクラテスの徳の探求に関して、『プロタゴラス』は他の初期作品と区別されるだろう。たとえば『ラケス』においてソクラテスは、徳の全体について調べるのは「より大きな仕事」(τελευ εἶπον)として避け、考察を個別的な徳の勇氣に限っているからである(190C8-D1)。

さて以上、「徳とは何であるか」という問いが明示的に現われるのは移行期対話篇『メノン』であること、そして徳と個々の徳目との関係が問われるのは『メノン』と内容的なつながりをもつ『プロタゴラス』においてであること、これら二点に私は注意を促してきた。これらの事実はわれわれを次のような想定へと導く。⁽⁵⁾すなわち、初期対話篇においてソクラテスは個々の徳の何であるかを問い、どのような議論を通じてであれ、いつも同一の結論へと導かれることが予想されたこと、そしてそのゆえに個々の徳と徳そのものとの関係をあらためて彼は問題として取り上げるようになり、次いで徳そのものとは何であるかを正式に問うに至ったということである。⁽⁶⁾ソクラテスの探求のこのような道筋を眺めてみるならば、「徳とは何であるか」に対する彼の解答をわれわれは再確認することができるだろう。すなわち、探求の総括である『プロタゴラス』(352C, 361B)や『メノン』(87B-89A)が示すように、ソクラテスにあっては徳とは知識であり、しかもそれが善悪についての知識であることは疑われないのである。

だが、ここで問題が生じる。たとえば、『ラケス』では〈勇氣〉とは笛を吹く知識でもなければ、キタラを弾く知識でもなく、「恐ろしいものと恐ろしくないものとの知識」だとする定義が対話者のニキアスによって与えられる(194C-195A)。この定義から、善悪の知識までの距離はさほど遠くはない。なぜなら、「恐ろしいものと恐ろしくないものとの知識」という定義のなかに、ニキアスはソクラテスの深さを込めているからである。笛吹きやキタラ弾きの知識はもとより、人間の生き死にに直接係わってくるような、農夫や医者等の知識をも、ニキアスはこの定義によって〈勇氣〉からきっぱりと排除する。たとえば医者は、病人に関して健康に善いもの悪いものを確かに行うことができる。しかし健康である方が病気であるよりも恐ろしい場合、あるいは生きてゐるよりも死んだ方がよい場合を医者は判別できない(196C-D)。このようなことができるのはしかし、占い師ではない。なぜなら、占い師には、「誰かが死ぬとか、病気になるとか、財産をなくすとか、あるいは戦争その他の勝負で勝つとか負けるとか、およそ未来の出来ごとの前兆だけがわかる」だけであって、「誰かが、それらの出来ごとのどれに出会う方がよいか、あるいは出会わない方がよいか」を判定することはできないからである(195E-196A)。このようにしてニキアスは、人間の生にとって何が本質的に善いか悪いかの知識に目を向けながら、〈勇氣〉とは「恐ろしいものと恐ろしくないものとの知識」だと語るのである。だがまさにこのことによって、彼の定義はアポリアーに陥る。

「恐ろしいもの」と「恐ろしくないもの」とは未来の悪、未来の善のことであり、他方知識というものは本来、未来の事柄だけに関わるのではなく、過去・現在の事柄をも対象とするものである以上、「恐ろしいものと恐ろしくないものとの知識」という定義は、「未来の善悪の知識」に、そして「未来の善悪の知識」は「過去・現在・未来、あらゆる場合の善悪の知識」へと読み替えられる。しかるに、善悪についての欠けることのない知識というのは、完全な徳、徳の全体を意味している。こうしてニキアスの定義は、徳の一部分である〈勇氣〉の定義ではなくて、〈徳〉そのものの定義であることが判明する(198A-199E)。この帰結は何を意味するだろうか。『ラケス』において、ソク

ラテスとニキアスは〈勇氣〉に固有の定義を見失ってしまったのだろうか。あるいはソクラテスにとっては、そのような定義は存在しないのであって、ただ単純に〈徳〉の定義があるだけなのだろうか。これが『プロタゴラス』でソクラテスが問題にした事柄なのである。そこでの彼の立場がどのようなものであるかをまずわれわれは確認することしよう。

2

ソクラテスは「大演説」を終えたプロタゴラスに次のように問いかける。⁽⁷⁾

「いったい、(1) 徳というものはある一つのものでありながら、他方しかし、それを構成するさまざまな部分として、正義とか節制とか敬虔とかいったものが、別々に分れているのでしょうか、それとも、(2) 私がいま挙げたこれらすべてのものは、まったく同一のものにつけられたさまざまな名前にすぎないのでしょうか？ この点を私は、もっと知りたいと思うのです」(39C-D)

プロタゴラスはためらうことなく(1)の選択肢を肯定する。そこでソクラテスは(1)についてさらに問う。

「その部分というのは、どちらの意味なのでしょうか。たとえば、(1a) 口とか鼻とか目とか耳とかいった顔の部分が部分であるという意味なのでしょうか。それとも、(1b) 金塊の部分のように、大きいか小さいかという違いのほかは、部分どうしをくらべても、部分と全体をくらべても、互いにすこしも異なるようなものなんでしょうか」(39D4-8)

プロタゴラスは(1a)を選び、ソクラテスはこの(1a)について最後に次のように問う。

「では、人間がこれらの徳の部分に分けもつ場合にも、(1a) ある人々はこれを、ある人々はこれをというように、それぞれ別のものをもつのでしょうか。それとも、(1ab) 人がその一つを身につければ、それにと

もなつて必ず全部をいっしょにもつことになるのでしようか」(329E2-4)

プロタゴラスは(1a)を選び、以後ソクラテスはその論駁にとりかかる。ソクラテスの論駁のねらいが(1a)である以上、彼自身の立場はそれではありえない。ここで(1a)と(1b)とは必ずしも分類を尽くしたものであるけれども、対話篇後半部であらためて同じ問題が取り上げられるとき、プロタゴラスは知恵、節制、勇氣、正義、敬度の五つのうち、四つは互いにかなり近いものだが、勇氣だけはそのどれとも非常に異なると主張し、ソクラテスは彼の主張を論駁してゆくことから(329D以下)、われわれはソクラテスが(1a)の見解に加担していると見なすことができる。(1a)はしかし、(1a)からばかりではなく、(1b)あるいは(2)からもまた導き出すことができる。従つてわれわれは、ソクラテスが(1a)を採用する場合に、(P)(1)↓(1a)↓(1a)のみならず、(Q)(1)↓(1b)↓(1a)、および(R)(2)↓(1a)という三つの思考の道筋を考えることができる。ここで最も自然なのは(R)である。(P)(Q)は何らかの仕方の部分に対する全体を予想しなければ正当化されない。目や耳が顔を含意し、金塊の一部がその全体の一部であるように、徳の各部分もまた全体から独立した存在ではないと見なさなければならぬ。部分をもつときには、すでに全体をもっていると考えるのである。このような想定をここでソクラテスは行なっているだろうか。問題はしかし、(1a)(1b)(2)のどの立場をソクラテスが採用しているかである。彼にとっては、目や耳などの顔の諸部分のように、個々の徳はそれ自身固有の機能をもっているのか(1a)、それとも金塊の部分のように、個々の徳には機能の差異はなく、それらはたとえへ正しいものゝのうちで、神々に関するものがへ敬虔なものゝと呼ばれるように(Bu. 12E)ただ言葉の適用範囲という点だけで異なるのか(1b)、それとも個々の徳はその機能も言葉の適用範囲も異ならず、すべてまったく同一のものであるのか(2)。

まず注意すべきは、(1a)が自分の立場でないことをソクラテスがわれわれに告げていることである。「顔の比

「論」に言及したうえで、彼はプロタゴラスに、「徳の部分もやはりこれと同様に、それ自体としても、それがもっている機能も、それぞれの部分は互いに他と通じるところがないようなものなのでしょうか」と問い、プロタゴラスは肯定するが(330A-B)、ソクラテス自身はこのような説に加担していない旨を、対話の進行過程でプロタゴラスに注意を促す仕方ではっきりと述べているからである(330E-331A)。それゆえ彼の立場は(1b)か(2)かのどちらかである。しかしこれの決定には、彼は直接的な手がかりを提供してくれてはいないので、われわれは彼がどのようにプロタゴラスを論駁してゆくかを見なければならぬ。

最初にプロタゴラスに対してソクラテスは、個々の徳に固有の機能を承認することから生じるアポリアー、すなわち、敬虔は正しい性格のものではない、言い換えれば、敬虔は正しくない性格のものである、それゆえ敬虔は不正な性格のものである、という不合理な帰結を導いてゆく(331A-B)。ここで「正しくない」という否定から「不正な」という反対を導くソクラテスの議論は疑わしいと思われるかも知れないが、そのことはいま重要ではない。注意すべきは、「敬虔は不正な性格のもの」という結論をソクラテスが無条件に拒絶し、そのことから敬虔と正義との関係について彼自身の立場を表明していることである。このアポリアーに関して彼は次のように述べる。

「私自身としては、もし私自身のために答えるとすれば、正義が敬虔なものであることと、敬虔が正しいものであることを、ともに私の説として主張するでしょう。そしてあなたのためにも、もしゆるしていただけなら、同じくそう答えたいところです。なぜなら、正しさと敬虔とは同じものであるか、もしくは最も相似たものだからであり、また何よりも、正義は敬虔と、敬虔は正義と、ともに同じような性格のものだからです」(331B)

ここでソクラテスは、正義が敬虔と、また敬虔が正義と同じような性格のものであることを強調して、正義は敬虔なもの、敬虔は正しいものという主張を行なっている。すなわち彼は、正義と敬虔とは「互いに同じような性格のものではない」(331A2-b)という前提を破棄してアポリアーを解いているのである。しかしそれにもかかわらず、彼は正

しさと敬虔とは「同じもの」あるいは「最も相似たもの」というさらに二つの可能性にも触れている⁽¹³⁾。このことは何を意味するだろうか。それらは単に可能性として示唆されているのではない。正義と敬虔とが互いに「同じような性格」のものであれば、「顔の比喻」の立場を捨てなければならないからである。言い換えれば、ソクラテスは二つの立場、つまり(2)と(1b)に言及しているのである。ここで彼が(1b)に力点を置いていることは疑われない。文脈に関するかぎり、正義と敬虔との間の質的差異を否定することが、彼の論駁の直接のねらいだからである。しかしそれならば、逆に、なぜソクラテスはことさらに正義と敬虔とが「同じもの」という可能性にまで触れるのだろうか。この不必要とも思われる言及は、彼が両者の同一性を念頭に置いていることを示すものと考えることができよう。確かに彼は、「同じもの」と「最も相似たもの」との間で判断を保留している。しかし、彼の立場が「同じもの」の方にあることが、続く節制と知恵との関係の議論によって判明する。その議論はおよそ次のように進む。(A)知恵と無分別は反対のものである(332A4-5)。(B)節制と無分別は反対のものである(332E4-5)。(C)一つのものにはただ一つだけ反対のものがある(332C8-9)。これらを確立したうえで、ソクラテスはプロタゴラスに(C)の原則か、「顔の比喻」のどちらかを取り消すように求めるが(333A)、実際には、(C)の原則を強制して、次のように結論を述べる。

「そうすると、節制と知恵とは一つのもの(εἶς)だということになるのではないでしょう。そして、さっきはさっきでまた、正義と敬虔とが、ほとんど同じものといってもよいようなものであることが、私たちに明らかになつたのでした」(333B4-6)

ソクラテスのほとんど一方的な議論と結論とから、われわれは彼の立場を明瞭に読み取ることができる。彼は節制と知恵とが「一つのもの」であることを疑ってはいない⁽¹⁴⁾。それゆえ、正義と敬虔との関係についても彼は同様の立場を採っていると推定できる。しかしここでもソクラテスは先の結論を繰り返すだけで正義と敬虔とは端的に「同じも

の」であるとは確言していない以上、彼がある一定の立場に立っていると推定することはできないと言われるかもしれない。だがこの反論は有効ではない。というのも、ソクラテスの立場は正義と敬虔との関係の議論よりも、後の節制と知恵との関係の議論の方にこそいつそうよく現われているからである。すなわち、彼が先に正義と敬虔とが同じ性格のものだという結論を導き出したとき、プロタゴラスは次のような発言を行なっているからである。

「正義は敬虔と似た点がないでもない。なぜなら、およそどのようなものをどのようなものくらべてみても、とにかく何らかの点では、似ているところがあるのだから。事実、ある観点をもってすれば、白と黒と似ているし、硬いものは軟らかいものに似ているし、そのほか、互いに最も正反対と思われているものすべてがそうだ」
(381D)

これを聞いてソクラテスは、正しいものと敬虔なものとの類似性は小さなものではないと主張するが、プロタゴラスは受けつけない。こうしてソクラテスは今度は節制と知恵とが「一つのもの」であることを示そうとしたのである。ここに彼の最も強い想定が現われている。どのような類似性の議論をもプロタゴラスは拒絶するだろうからである。そしてこのようなソクラテスの想定を一般化することは以後の対話の展開にも沿うように思われる。節制と知恵との同一性の議論の後、ソクラテスは正義と節制との関係の議論に取りかかるが(333B7)、これは途中でプロタゴラスの「善の多様性」に関する長広舌によって頓挫させられる(334C)。その後、プロタゴラスが教育における詩の理解の重要性を指摘してシモニデスの詩を取り上げたことから、その解釈をめぐる長い「間奏曲」が続くことになるが、後半部で再びソクラテスは徳と徳の諸部分の問題に立ち返る(349A)。このときプロタゴラスは立場を変える(また Cf. 359A-B)。

「私は君にこう言おう。それら五つは徳の部分をなすものであり、そして、そのうちの四つは互いにかなり近いものであるが、ただ勇気だけはそのどれとも非常に異なっている……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いているというような者がたくさんいることを、君は見出すだろうか」(349D)

ここでプロタゴラスは「顔の比喩」の立場をほとんど捨てながらも、勇氣の異質性を強調して依然その立場に固執していると思われる。しかも彼は勇氣以外の四つは互いに「かなり近い」(ἐγγεγκώς παραπληγικά)と述べているが、これはソクラテスの問いには見られない形容句である(また Cf. 354B)。なぜ彼はこのような微妙な表現を用い、また勇氣の異質性を主張するのだろうか。その理由はわれわれがこれまでに見てきた対話篇前半部の議論の展開から明らかとなる。すなわち、正義と節制との関係の議論がプロタゴラスの長広舌によって頓挫させられてしまったが、もしその結論が導かれていたならば、正義、敬虔、節制、知恵の四つの同一性をソクラテスは主張していただろうからである。プロタゴラスはこのありえたであろう帰結を見通しているのである。そして彼は「同じもの」あるいは「一つのもの」⁽¹⁵⁾という言葉ではなく、「かなり近い」という表現を用いることによって、また同時に、問題として残された唯一の徳である勇氣の異質性に触れることによって、最後までソクラテスに対抗しているのである。⁽¹⁶⁾彼の立場の変更は、こうして逆に五つの徳目の同一性というソクラテスの立場を照らし出すだろう。

従って、勇氣の問題に関して、続いてソクラテスがプロタゴラスに二度の論駁を試み(349E-350C, 350A-350E)、⁽¹⁷⁾最後に全議論をふり返って、「正義も節制も勇氣も、いっさいがっさいが全部知識であることを証明しようとしている」と述べるとき(361B)、彼はずっと(2)の立場に立ち、(R)の最も強く、かつ直截な思考の線を探っているとわれわれは見なすことができよう。すなわち彼は、正義、節制、敬虔、勇氣、知恵は徳の部分をなすものではなく、同一のもの、すなわち善悪の知識につけられたさまざまの名前にすぎず、それゆえ、人がその一つを身につければ、必然的にすべてをもつことになる、と想定しているのである。⁽¹⁸⁾

しかし、このようなソクラテスの想定はどのようにして正当化され、どのような意義をもつのであろうか。われわれには二つの問題が生じる。一つは、勇気や正義などの言葉の意味の差異はもはやなくなるとソクラテスは考えているのかどうかということであり、もう一つは、徳が善悪の知識に帰着するとすれば、その同じ一つの知識によって勇気ある行為も、正しい行為も同じように行なわれるのであり、それらの行為における知識内容にはいかなる差異も見られないと彼は考えるのだろうかということである。これら二つの問題は関連しており、第一の問題は第二のものに依存している。それゆえ優先的な第二のものから第一のものへとわれわれは検討を進めることにしよう。これらの解決は、われわれのこれまでの考察に実質的な意味を与えることになるだろう。

ソクラテスが個々の徳を善悪の知識に帰着させるとき、彼は一般的な規定を与えているだけであって、その知識の実際の機能やあり方は、行為に現われるそれぞれの徳の性格に依じて異なるのかどうかという問題は、彼の提出する問いの意義を考察することによって最もよく処理されるだろう。ソクラテスは言うまでもなく、「Xとは何か」を問う。主題としてXにはめこまれるものは、個々の徳であり、また徳そのものである。だが彼はこのXについて何を問うのだろうか。Xの本質だろうか。それで誤りではない。しかしその答えはそれだけでは一般的すぎるのであり、ソクラテスの問いや探求の性格を明らかにするものではない。ソクラテスが「Xとは何か」の問いを提出するとき、彼は何のためにその問いを問い、どのようなことを答えとして望んでいるかを対話者たちに様々な仕方ですべて語っている。そうでなければ、「Xとは何か」と問われても、適切な返答を与えることができないであろう。彼の問いは明確な目標とその問いへの接近方法をもっているものであり、われわれはこれを探らねばならない。

ソクラテスはXの事例をXの定義として採用することを拒否する。たとえば、不正をはたらく者を告発することや、

戦列に踏みとどまって敵と戦うことを、彼は「敬虔」や「勇氣」の定義とは見なさない (Ex. 5E-6E, La. 190E-191E)。ソクラテスはエウテュプロンに言う。

「ぼくが君に要求していたのは、そんな、多くの敬虔なことのうちどれか一つ二つをぼくに教えてくれることではなくて、すべての敬虔なことがそれによってこそ、いずれも敬虔であるということになる、かの相そのものはなく、すべての敬虔なものに共通に見られる性格であるにせよ、敬虔なものは神々に愛されるがゆえに敬虔なものであるのではなく、敬虔なものであるがゆえに神々に愛されるからである (10A-11A)。ソクラテスが要求するのはすべての敬虔なものに共通するある一つの性質ではなくて、敬虔なものがそれによって敬虔であるところのものなのである。このような意味でそれは敬虔の「本質」(ousia)と呼ばれる (11B)。そしてこれを求める理由をソクラテスは端的にエウテュプロンに語っている。

「それならば、その相それ自体がいったい何であるかをぼくに教えてくれたまえ。ぼくがそれに注目し、それを基準 (kriterion) として用いることによって、君なり他の誰かなりが行なう行為のうちで、それと同様なものとは敬虔であるとし、それと同様でないものは敬虔でない」と明言することができるようにな」 (9E)

ソクラテスは明らかに判別基準を求めている。彼の「Xとは何か」の探求は、従って、敬虔なものや正しいものとうでないもの、あるいはそれらのまがいのものとの識別を可能にする基準を得ることを目的にしているのだと考えられる。だが実はこれは彼の第一の目的ではない。なぜなら、もしそうであるなら、彼はXの「本質」に固執する必要は

ないからである。Xの事例に共通し、しかも他のものには見られない何かある一つの性質を見出すだけで、判別の基準は与えられるからである。それならばなぜ彼は、Xであるものが、それによってXであるところのものを探求するのか。

ソクラテスが探求の主題にのせるXとは、すでに述べられたように、彼に問題呼び起こす人間の徳、人間の善さ、あるいはそれに関連する事柄であり、それら以外のものではない。彼は「馬とは何か」、「ギリシア語とは何か」を問わないし、「哲学とは何か」を問うこともない。彼が人間の徳を探求する第一の目的は、実際にすぐれた人間になることであり(La. 185A)、「ちょうど目の医者が見力とは何であるかを知るの如く、目に視力を生じさせ、目をよりよきものにするためであるように、徳とは何であるかを知るの如く、魂に徳を生じさせ、魂をよりよきものにするためである(La. 189E-190B)」。すなわち「Xとは何か」の探求は、Xのそなわった人になるという目標によって第一義的に方向づけられているのであり、しかるにこのような目標の達成のためには、Xの事例の判別基準だけでは充分ではない。たとえば勇氣ある人になるためには、勇氣ある行為を判別できるばかりではなく、実際に勇氣ある行為を選ばうる卓越性こそが求められるからである。人がそれによって勇氣ある人になるところのもの、これが何であるかの探求が、こうして不可欠となる。だがこのように解することには問題がある。

ソクラテスは敬虔なものの判別基準を求めているとエウテュプロンに語っていた。しかもまさにその基準をソクラテスは敬虔なものの「本質」と呼ぶ。しかるにわれわれには、彼が「本質」と呼ぶものは判別基準以上のものを意味するように思われた。このずれを今われわれは、彼の探求が強い実践的関心によって動機づけられている点から説明した。だが、彼は判別基準として「本質」以外の何もものも採用しないのかもしれない。すなわち彼にとっては、判別基準と「本質」とは同じものであり、それゆえ彼の探求と実践的関心とを直接結びつけることは誤りであるかもしれないのである。しかし逆に、判別基準と「本質」とがまさに同じものであるがゆえに、彼はそれらを同じものとして

ほかならぬ実践的関心から探求しているとも考えられる。以下この点を立ち入って調べてみることにしよう。重要な手がかりは『ラケス』にある。

ソクラテスの最初の対話者ラケスは、始めに「戦列に踏みとどまって敵と戦うこと」を勇氣の定義として提出する。ソクラテスはこの定義を斥けた後、戦闘ばかりでなく、病いや貧困、苦痛や恐怖、欲望や快樂、その他すべての困難とのたたかいかいにおいて見出される「同じもの」としての「勇氣」とはいったい何であるかを彼に答えるように求め、その問いの意味について説明する。

「いや、こういう意味なのです。たとえば、〈速さ〉とはいったい何であるか、と私が尋ねたとしましょう。この〈速さ〉ということは、われわれにとって、走ることに、キタラを弾くことに、話すことに、学ぶことに、またその他たくさんすることに、まさしく存在するものであって、およそわれわれは、言うに値するかざりることがらのなかに、すなわち、手、足、口と声、思考などのいずれであれ、それらのもろもろの行為のなかにそれをもっているでしょう」(192A)

ラケスは直ちにこれを認め、ソクラテスは説明を続ける。

「さてもし誰かが私に、『ソクラテス、それらすべてのことがらにおいて、君が〈速さ〉と呼んでいるものは、何であると言うのかね』と尋ねたとすれば、『短い時間に多くのことをなしとげるデュナミスを、私は〈速さ〉と呼ぶのだ、話すことでも、走ることでも、その他何に関することでも』と彼に答えることでしょう」(192A-B)

これをラケスは正しい説明だとしたのを受けて、ソクラテスは勇氣についても、このようにしてそれがどのようなデユナミスであるのかを彼に答えるように求める。しかしここでのソクラテスの説明はどのようにに理解されるべきか。解釈の焦点はデユナミスというギリシア語にある。その通常の意味は「力 power」あるいは「能力 capacity」であり、もしソクラテスがその意味でこの言葉を用いているならば、彼の問いの意味は、「勇氣とはどのような能力なの

か」ということになるであろう。しかるに、「能力」とは個々の行為を実現する何ものかであって、それにソクラテスが目を向けているとすれば、その場合、彼は単に勇氣という言葉の意味や概念を分析しているのではないということになる。つまり、勇氣あるいは勇氣ある行為の意味については、速さあるいは速い行為の場合と同様に、ソクラテスもラケスもすでに了解済みなのであって、問題は勇氣ある行為は何によって達成されるのか、勇氣とは人間のどのような能力なのかということであり、ソクラテスはこれを探求しているのだと考えられる。たとえば、このような解釈の主唱者ペナーは意義深い例をあげて言う、ソクラテスの問いを理解しようとするとき、一九四〇年代ライルの「そもそも感情とは何か」という問いではなくて、一八九〇年代フロイトの「そもそもヒステリーとは何か」という問いを思い浮かべよ、と。すなわち、フロイトがすでに知られているヒステリーの症状ではなく、その症状がどのような心の状態によってひき起こされるのかを探求するように、ソクラテスは意味の了解されている勇氣ある行為とは何かではなくて、その行為がどのような魂の状態によって達成されるのかを探求していることになる。ソクラテスの「Xとは何か」の探求は、それゆえ、Xの原因の探求であって、意味の探求ではない。だがしかしこの明快な解釈には難点がある。第一に、われわれが見た『エウテュロン』のテクストが示すように、ソクラテスの探求が一方で判別基準を求めていることは疑われないからである。この点は説明を要しない。第二に、デュナミスを同一の「能力」と解することの困難である。この点についてはウラストスのペナー批判が重要である。

ソクラテスは〈速さ〉を「短時間に多くのことをなすとげるデュナミス」と定義していた。このデュナミスとしての〈速さ〉は様々な速い行為のうちに「同じもの」として見出される。そこでもしデュナミスが「能力」を意味するのであれば、ソクラテスは「途方もない想定」を行なっていることになるだろう、とウラストスは主張する。すなわち、人に速く走らせるところのものと、人に速く学ばせるものとがまさに「同じもの」、同じ「能力」だとする不可解な考えをソクラテスはもっていることになり、従って、ここではデュナミスというギリシア語は、「力」や「能力」

ではなくて、言葉の「意味 meaning」あるいはものの「性質 property」という別の意味で用いられているとヴラストスは考える。⁽²⁰⁾ 実際、ヴラストスの指摘するように、「この上もなく速く走れはするが、見込みのないほど学ぶのがだめな人」あるいはその逆、あるいはその他いくらでもそのような例をわれわれは考えることができる。速く走る「能力」と学ぶ「能力」とはもちろん「同じ能力」ではありえず、ソクラテスがそのような「途方もない想定」を行なっている余地は全然ないのである。それゆえペナーのように、デュナミスを通常の意味での「能力」と解することは誤りであるだろう。⁽²¹⁾

しかしながら、ソクラテスはヴラストスの言うように、〈速さ〉という言葉の「意味」あるいは〈速さ〉の「性質」の説明を行なっているだけであろうか。彼は速い行為の原因を語ってはいないだろうか。実は語っているのである。速く走れる人がいるとする。彼は確かにその「能力」をもっている。しかしその「能力」が速く走ることを実現するのはソクラテスは考えないのである。なぜなら、その人は遅く走れることもできるからである。彼が速く走るのは、彼の走ることによつて〈速さ〉が生じているからだ。ソクラテスは考えるのである。「短時間に多くのことをなす」という要因がはたらかなければ、彼は速く走ることにはならないのである。ソクラテスはこの要因が様々な速い行為によつて「同じもの」として存在していると見るのである。たとえば『プロタゴラス』で彼は、強さによつて何が行なわれるならば、その行為は強いふるまい方となり、弱さによる行為は弱々しいふるまい方となる、また何かの速さとともに行なわれれば速く行なわれ、遅さとともに行なわれれば遅くなる」と指摘し、「同じような行為を行なわしめるのは同じものであり、行なわれ方が反対なら、反対のものによつて行なわれる」という原則を確立している (Pr. 332B-C)。これによつて明らかのように、ソクラテスは〈速さ〉をこそ速い行為の原因として捉えているのである。⁽²²⁾ しかしここで異議が申し立てられるかもしれない。すなわち、〈速さ〉という原因があるだけで、たとえば人は速く走ることができるのか、と。ソクラテスはこれを否定しないであろう。常識的な立場は強い脚力のようなもの

を予想する。その「脚力」に「速さ」がつけ加わって速く走ることが実現されると人は考えるかもしれない。しかしソクラテスは「速さ」を、「短時間に多くのことをなしとげるデュナミス」と語るだけである。これ以外のものに「速さ」の原因を彼は何も見てはいないのである。それゆえ彼は、「強い脚力」なるものを速く走ることの必要条件とすら見なさないであろう。言い換えれば、通常速く走る脚力をもたないと見られる人も、短時間に多くの距離を走るならば、そこにソクラテスは「速さ」を見出すであろう。いったい「短時間」とはどれだけの時間であろうか、「多くのこと」とはどれだけの量であろうか、すべてはわれわれの常識によって計られる。ソクラテスはおそらく、このような常識を破るのである。どんなにわずかの距離しか走れぬ人にも、あるいは俊足のアキレスにたちまち追い抜かれる亀にも、彼は行為の行なわれ方によって「速さ」を認める用意があるだろう。⁽²³⁾

従って、ソクラテスが「速さ」をデュナミスとして定義するとき、その言葉は通常の意味での「能力」でもなければ、言葉の「意味」やものの「性質」だけを指しているのではない。彼は速い行為を実現する原因としての「速さ」を語っており、これをデュナミスという語で表現するのである。そしてこのような意味でソクラテスはラケスに、様々な勇氣ある行為に内在する「同じもの」としての「勇氣」とは何であるかを尋ねるのである。それゆえ、このようなソクラテスの問いに関して、それは「指示対象」(あるいは「能力」)の探求か、それとも「意味」(あるいは「性質」)の探求かという問題設定はもはや有意味ではないであろう。なぜならソクラテスにとっては、勇氣⁽²⁴⁾という言葉の指示する対象すなわち勇氣のデュナミスが、そのまま勇氣という言葉の意味であるのだから。人は「同じもの」としての「勇氣」によって勇氣ある人となり、また勇氣ある行為にはまさに「同じもの」としての「勇氣」が見出されるのである。これを彼は様々な勇氣の「本質」と呼び、〈判別基準〉と呼ぶのである。両者の間にずれはなく、彼の探求はこのようにして一つのものに収斂する。

われわれの問題は、個別的な徳の機能がその内実において徳全体の機能と同一のものであるとソクラテスが見なしているかどうかということであった。いまわれわれはこの問題を処理する地点に立っている。

ラケスは先のソクラテスの問いの意味を了解し、あらためて今度は勇氣とは「魂の一種の忍耐づよき」であるという定義を下す(192B)。しかるにソクラテスは勇氣とは非常に美しいものの一つであると指摘し、そのことによって無思慮を伴った忍耐力を美しくないものとして除外し、ラケスの定義を修正して、「思慮ある忍耐力こそが勇氣である」とする(192C-D)。しかしここで「何に、関して、思慮があるのか」という決定的な問いをソクラテスが提出したことから、ラケスは思慮の対象を指定できず、かえって無思慮な忍耐の方が勇氣であるという逆転した帰結が導かれて議論はアポリアーに陥る(192E-193D)。こうしてソクラテスの対話の相手がラケスからニキアスに移り、彼は勇氣とは「恐ろしいものと恐ろしくないものとの知識」であるという定義を提出するのである。ニキアスの定義は思慮(知識)の対象を指定しており、ラケスの定義が孕む難点を免れている。しかし、ニキアスの定義もまた新たなアポリアーへと導かれて対話篇は終わる。ニキアスの定義がどのような性格のものであり、またそれがどのようにしてアポリアーに至るかをすでにわれわれは見ている(1章)。ここでの課題は、その道筋のどこに問題があるかをつきとめ、われわれの考察に資することである。議論を整理しよう。

- (1) 勇氣とは徳の一部分である(190C-D)。
- (2) 勇氣とは恐ろしいものと恐ろしくないものとの知識である(195A)。
しかるに、

(3) 恐ろしいものとは未来の悪であり、恐ろしくないものとは未来の善である(198B-C)。

また、

(4) 知識とは、未来の事柄だけではなく、現在および過去の事柄をも対象とする (198D-199A)。

それゆえ、

(5) 勇気とは過去、現在、未来、あらゆる場合の善悪の知識である (199B-C)。

しかるに、

(6) あらゆる場合の善悪の知識とは完全な徳である (199D)。

それゆえ、

(7) 勇気とは徳の一部分ではなく、徳の全体である (199E)。

こうして(7)の結論が(1)の前提と衝突し、議論はアポリアーに陥る。アポリアーを回避するには(1)の前提を斥けるか、(7)の導出を是認しなければよい。しかるにアポリアーの原因は、(7)から知られるように、知識としての勇気が関わる対象領域の拡張に、すなわち(5)にある。(5)は(2)(3)(4)からの論理的帰結であり、もし(2)(3)(4)がソクラテスの承認する命題であるならば、彼は(7)の結論を正当なものと考えたであろう。そして(1)の前提を捨て去る用意があったはずである。(1)はソクラテス自身が導入した前提であるとはいえず、それは議論によって確立された命題でもなければ、彼が十分な理由にもとづいて想定する命題でもないからである。しかるにここで注意すべきは、(2)(3)がソクラテス自身の見解であることは疑われないということである。なぜなら『プロタゴラス』において、彼は(2)を議論によって確立し(359B-360D)、(3)を『ラケス』におけるのと同じ理由——恐れは未来の悪の予期である——にもとづいて主張しているからである(358D)。問題の焦点は(4)であり、ソクラテスが知識の対象を時間的制約を受けるものと見なしていたかどうかに定められる。

この関連で彼が知識の性格をどのように見ていたかを探る直接的な典拠は、他の初期對話篇には見出されない。知

識が本来、同一の常にへあるものゝ対象とするという見解は、イデア論が表明される『饗宴』『パイドン』『国家』などの中期作品において初めて現われるのであり、そのプラトンの見解をここでそのままソクラテスの見解と直ちに同定することはできない。初期対話篇でソクラテスが知識の性格に言及するとき彼がたえず注意するのは、知識の固有の対象領域、たとえば建築術は家を、医術は健康を対象とするということであり (Ch. 165C-D, 170B-C, G, 451A-C, End. 291E, R. 341C-342B)。²⁶⁾ 知識の対象が時間的制約を受けるものかどうかについては彼は何も語らない。また知識は誤りうるか、知識は指導力をもつかという問いを彼は立てても (G. 454C-D, Pr. 352B-C)。²⁷⁾ 「知識とは何か」を問うことはない。知識の理論は彼の主要な関心事ではないのである。しかしそれならば、彼は (4) を充分な理由もなく導入してラケスに同意を取りつけているのだろうか。そうではない。彼は次のように述べているからである。

「およそ知識の取り扱うものについては、過去のことと現在のことと未来のこととのそれぞれについて、……それぞれ別々の知識があつて、それらのいずれをも知っているようです。たとえば、健康のことでは、あらゆる時に關して、ほかでもない医術が、ただ一つあつて、現在のこと、過去のこと、また未来のことがどのようにならずかということも、見張っているのです」(198D-E)

医術は健康を対象とする。そうであるかぎり、医術はあらゆる場合の健康を対象とするのであつて、健康ということから、過去・現在・未来という時間的区別を設けることは意味をなさないとソクラテスは考えるのである。この見解は「知識はそれぞれ固有の対象をもつ」という彼の原則にもとづいて主張されており、従つてわれわれはこれを彼自身の承認する見解と見なすことができるであろう。未来の健康に關わる医術と、現在の、あるいは過去の健康に關わる医術とは、健康を扱うかぎり、同じものを対象とする同じ知識にはかならないと彼は見なすのである。²⁸⁾ それゆゑ、(2) (3) (4) がソクラテスの承認する見解である以上、彼は (5)、そして (7) の導出を正当なものと考へたであろう。こうして彼は (1) の前提を斥けるであろう。彼にとつて勇氣とは單純に善惡の知であり、徳そのもので

あると言わなければならない。「恐ろしいものと恐ろしくないものとの知識」が善悪の知の一部であり、それに関係づけられるということを単に明らかにすることがソクラテスの探求のねらいではない。善悪の知そのものが勇氣の、そして徳の（本質）であり（判別基準）なのである。これと同様の帰結が、議論は異なるにせよ敬虔や節制、正義に關しても引き出されるとソクラテスは考えたはずである。そしてこれが『プロタゴラス』における彼の立場にほかならない。

5

こうしてソクラテスによれば、勇氣、敬虔、節制、正義、知恵、これらはすべて善悪の知と同一のものであり、それに収斂することになる。五つの徳目は徳の部分をなすものではなく、同じ一つのものにつけられた名前にすぎない。従って、それらの言葉は同じ意味をもち、それぞれの言葉の適用範囲も同じであるだろう。勇氣ある行為は節制ある行為とも、敬虔な行為とも呼ばれるのである。またそれらは同じ一つの行為であり、「同じ一つのもの」すなわち善悪の知識によってなしとげられ、それぞれの場合にその知識内容には差異は見られない。このようなソクラテスの見解に人は異議を唱えるかもしれない。たとえば勇氣とは困難に打ち勝つことであり、敬虔とは神に仕えることであり、また正義とは他者に配慮することであり、神に祈りを捧げる行為は、通常敬虔な行為と呼ばれても、勇氣ある行為と呼ばれず、病いとたたかう人は勇氣ある人と呼ばれても正しい人とは呼ばれず、それぞれの言葉の意味は明らかに異なり、それらの徳のあり方も明らかに異なるのではないかと。

しかし『エウテュロン』の議論が示すように、神への奉仕とは何を実現する行為なのかが問われ、ひとたびそれが美しいことがらと答えられるならば (SCHEIA)、その実現は困難であり勇氣ある行為とも呼ばれるはずだとソクラテスは反論するであろう。また他者への配慮が自己への配慮にほかならないとすれば (Cr. 47D-E, G. 474C-475E,

Lj. 221D-222C) 病いとたたかいかも正しい行為と彼は呼ぶであろう。だがこのことによって、彼は日常言語の意味の改変を企てているのではない。そのようなことは彼一人のよくなしうることではなく、また彼の関心事でもない。彼が追求するのは、くり返せば、徳の明確な判別基準であり、また徳ある人になることである。しかるに、徳への理解の深さはその判別基準に質的な変更をもたらすであろう。彼の判断は他の人々とはしばしば宥和したいほど異なる。このような事態は彼を驚かせたであろうが、しかし彼を悩ませたものではない。⁽²⁷⁾なぜなら彼は、論理(ロゴス)によってもたらされる帰結には、それがどのように逆説的であろうとも、常に従う用意があったからである(Cr. 46B)。むしろ彼を悩ませたものは、様々な徳が善悪の知識に帰着するとき、その善悪が何であるかという問題であった(End. 278E-281E, 288D-292E)。それらが明らかでなければ、徳の判別も、徳ある人になることもできないからである。しかるに、その善悪とは『ラケス』の議論が示すように、人間の生に本質的な関わりをもつ善悪であり、従って、それらへの理解は人間の生そのものへの理解を内含せざるをえない。だがここにはさらに考慮すべき事柄が含まれている。

ソクラテスが徳を善悪の知識そのものと見なし、それ以上のものではないと想定するとき、彼は一つの反論を予想していた。すなわちそれは、そうした知識だけでは徳ある行為を実行するのに不十分であって、たとえば正しい行為とは何であるかを知っていても決定的な場面で人を動かすのはその知識ではなく、ある種の欲望や情念ではないかという異議申し立てであり、これがまさに『プロタゴラス』後半部で取り上げられた問題なのである(355B以下)。ソクラテスの見解はよく知られている。ひとたびある行為が善きものであると知られるならば、人は必然的にそれを実行するはずだと彼は見なす。人間の本性のうちに悪への願望を認めず、人は善きものをこそ望むというのが彼の立場だからである(Pr. 358C-D, G. 468B-C, M. 77B-78A)。このようなソクラテスの見解がどこまで受け入れられるかについてはここでは立ち入らない。むしろ私は、善への願望というソクラテスの事実認定から、彼の技術知としての徳概

念を正当化しようとする解釈者たちの⁽²⁸⁾願みない論点に注意を呼び起こしたい。

それは、ソクラテスが端的に徳を善悪の知識として捉えるとき、その善悪が人の生のあり方にまで届くものである以上、その善の内容は人の内なる願望によって定められるものではけっしてなく、何が善きものであるかの吟味の過程を経て知られるものだとということである。言い換えれば、何が善きものだと知られるのでなければ、あるいは少なくとも判断されるのでなければ、人の善への願望というものは不定形なのであり、実際にはまだ存在していないと言つてよいようなものなのである (G. 488C2-6)。善きものを知つてはじめて、あるいは判断してはじめて⁽²⁹⁾それを望むという事態が生じるのであつて、そうした願望があらかじめ形をなして存在しているわけではない。ソクラテスが主張するのは単純に「人は善きものを望む」ということであり、彼が事実と認定するのは、善い、と判断されるものを人は望むということである (P. 358B7, C6-D2, G. 468B1-2, M. 77C3, 77E1)。そこでもしこのようにして善きものの知がそれへの願望を形成するとすれば、そしてたまたもしその知に深まりと広がりが増えられれば、善きものを理解するにつれて人の願望のあり方も、そして同時に人の生のあり方も変容を被らざるをえない。逆にまた人の生が変容を受けるなら、それが再びその人の善の内容に変更をもたらすであらう。それゆえ善悪の知としての徳が行爲者の生を支配しうるものとソクラテスが想定しているとすれば (P. 358B-D)、そのときその知の内容はとりわけ行為者の生そのものの吟味に由来するものであるだろう。ソクラテスの徳概念には自己の生への吟味が本質的契機として含まれているのである (Ap. 38A)。だがしかし、そうした吟味が成立するためには、自己の生を何らかの仕方で見つめる〈自己〉が、まさに知の担い手として成立していなければならない。かくしてソクラテスは〈自己のもの〉 (τὰ εαυτοῦ) と〈自己〉 (εαυτός) とを区別するのである (Ap. 36C)。このような〈自己〉にそなわる善さ (思慮 *spoudaios*)こそ彼が〈徳〉と呼ぶところのものであり (Ap. 29E)、『それは何よりもまず自己の生を自己の生として成立させるものにほかならない。言い換えれば、〈徳〉なしには人は〈よく生きる〉可能性を閉ざされているばかりか、

実は自己の生をへ生きるといふことすらできない、と彼は見なしていることになる。こうしてへ魂へ、すなわちへ自己へへの配慮が説かれる。

註

- (1) こうしてメノンに徳を「人々を支配する能力をもつこと」と定義する (M. 73D)。この徳概念を「自然の正義」を説くカリクレスもまた共有している (G. 491C-D)。
- (2) 「移定期対話篇」にどの作品が属するかは意見が分かれるかもしれないが、「想起説」が提示され、イデア論がまだ現れない『メノン』を初期から中期への移定期に位置する作品と見なすことには問題がないであろう。
- (3) 勇氣は『ラケス』、節制は『カルミデス』、敬虔は『エウテュブロン』、正義は『国家』篇第一巻で問われ、知恵は『弁明』(35A)で徳のひとつに数えられている。『国家』篇第一巻は初期対話篇のソクラテスを再現しているが、その巻は『国家』篇の後続の諸巻の序曲をなしており、その意味でプラトンが正義を問う意義は改めて考えられねばならない。その考察は本稿の範囲をこえる。

- (4) プロタゴラスが「人間の徳」の中に勇氣と知恵を入れていることは、329E-330Aでソクラテスによって確認される。
- (5) これを私はガスリー (Guthrie, 213-4) と共有している。
- (6) 「歴史的ソクラテス」に固執しなければ、これをプラトンのソクラテス理解の軌跡と見なしてよい。
- (7) 以下の選択肢の表記法はアークウィン (Irwin, 305) に従っている。
- (8) 349Dにおけるプロタゴラスの (1a) の拒否から直ちに、ソクラテスの立場が (1ab) ではなく (2) であると思ふのは性急である (pace Irwin, 305-6)。なぜなら、プロタゴラスの (1a) の拒否はそのまま彼の (1ab) の採用を示すものではないからである。逆にプロタゴラスは勇氣を例外とすることによって明らかに (1ab) を拒絶しているのである。
- (9) ギャロップ (Gallip, 86-7) が論じるように、(2) だけが (1ab) を含意する。しかし彼はソクラテスが少なくとも正義と敬虔との関係の議論 (330C-331B) では (2) の証明を意図していないと主張する (88-9)。その主張は正しい。しかしわれわれが考慮すべきは『プロタゴラス』全体の議論におけるソクラテスの意図である。

(10) 徳は「全体」であり、正義その他はそれの部分であると断言されている『メノン』78D-79Eの文章に基づいて、ウラストスは(1a)(1b)の前提である(1)を「標準的なソクラテスの教説」(standard Socratic doctrine)と見なし、(2)はソクラテスの擁護するものではないと主張する(Vlastos, 225)。しかし『メノン』の文章はソクラテスが正義その他は徳の「部分」であるという見解に加担していることを示すものではない。なぜなら、その見解を採用したのはメノンであり(73E, 79B2-4)、『しかもソクラテスは徳を「切りぎなむ」メノンをアポリアーに追い込んでいるからである(79A-E)。そこではソクラテス自身はその見解を肯定も否定もしていない。

(11) 金塊の部分が大きさの点でのみ異なるということに関しては、ソクラテスはそれ以上のいかなる説明も与えてはいない。ウラストスはこの相違を種類関係における種の相違に言及するものと推測し、個々の徳目の定義の相違を示すものと解するが(Vlastos, 230n. 23, 231n. 25)、『金塊の部分相互の同質性はこのような推測を禁じるように思われる(Cf. Irwin, 305)』。より自然な解釈は『エウテュポン』12Eが示唆するように、それは個々の徳目を示す言葉の適用範囲の相違、あるいは個々の徳目が現われる状況の相違を示していると解することである。この解釈に基づいて(1b)をソクラテスの立場と見るのはKraut (261-2)『Brickhouse & Smith (68-71) などである。ウラストスも(1b)をソクラテスの立場と考えるが、『エウテュポン』12Eを個々の徳目の定義の相違を示すものと見なし、知恵を類に、他の徳目を種に振り分けるアリストテレス的なソクラテス解釈(EN. 1144B19-20)を行なう点でクラウターと異なる(Kraut, 231-4)。

他方またウラストスは『エウテュポン』12E9を“*It is evident to me that you have spoken well*”と訳し、この発言に基づいて、敬虔は正義の部分であるという見解をエウテュポンのみならず、ソクラテスも肯定していると主張する(220n. 15)。しかし12E9の不定法 *λεγεω* を伴った *φασις* はギリシア語文法が教えるように「思われる」の意であって、これを *evident* と訳すのは誤りである。ソクラテスはエウテュポンの見解に明確な同意を示しているわけではなく(Cf. Irwin, 301n. 57)。

(12) J・アダムとA・M・アダムの指摘するように、ギリシア人の思考と生活が単なる「否定」に満足しない傾向をもっており、この傾向がソクラテスの推論を促したのかもしれない(J. Adam & A. M. Adam, 143n. on 331A)。だがソクラテスは

330C4-5で、正義はそれ自体正しいものか、不正なものかという二者択一的な問いを提出したうえで議論を進めている。ここで彼が「反対」と「否定」とを等価なものに見なしており、この想定が 331A-B の議論ではたがっているとするれば、ヴラストスの指摘するように、もちろんその議論は正当化される (249n. 76)。

(13) 「同じものであるか、もしくは最も相似たもの」という表現を、ヴラストス (264) のように「きわめて曖昧」として『プロタゴラス』の著者を咎めるのは当たらない。後の 333B5-6 の「ほとんど同じもの」という言い回しが示すように、正義と敬虔が少なくとも「最も相似たもの」であることは確実だとソクラテスは主張しているのである。

(14) 「一つのもの」が、節制の定義と知恵のそれとの同一性を含意するのではなく、ただ両者の言葉の適用範囲が同じであること、あるいは両者の集合の要素が同じであること (coextensive) を示すだけだとするヴラストスの解釈は (250n) 正当化されない。定義の同一性と外延の同一性とをもちろんわれわれは区別することができる。だが無分別な行為の集合が、知恵ある行為および節制ある行為のそれぞれに対して補集合をなすという理由で、知恵と節制の定義の同一性の可能性を排除することはできない。その理由から主張できるのは、少なくともそれらの外延は同一であるということだけだからである。だが「一つのもの」(25) という言葉は、ソクラテスがプロタゴラスに最初に問題提起を行なったときに使われていたものであり (329C5, 329D1)、『ヴラストス自身も認めるように』 (225-6n. 9)、『それは定義の同一性を強く示唆する言葉であるだろう』。

(15) Cf. J. Adam & A. M. Adam, xii, 187.

(16) だが、勇気の異質性は『プロタゴラス』の著者自身を困惑させる問題であった (Cf. R.II 375A-D)。そして様々な徳の両立可能性を探ることが、プラトンの正義論の課題の一つとなった。

(17) 「君は勇氣と知恵とは同じものであると思つてゐる」(350D5) というプロタゴラスの発言に注意せよ。

(18) この想定をそのまま受け取ることが常識とぶつかり、またソクラテス自身への対話手続きに見られる様々な想定ともぶつかるとして、ヴラストスは彼の論文を書き起こしている (221n)。問題解決のためにヴラストスが訴えるのは、彼が聖パウロの名にちなんで「パウロ的決定」(Pauline predication) と呼ぶものに帰着する (252-9)。「愛は永く苦しみてやまじし」(Charity suffereth long and is kind) という聖パウロの言葉は「愛のある人は永く苦しみてやまじし」という意味であり、だれもそ

の言葉で文字通りに受け取りはしないとウラストスは主張し、『プロタゴラス』におけるソクラテスの「正義は正しい」、「正義は敬虔な性格である」などの表現はすべて通常の述定ではなくて、「パウロ述定」だと考える。これによれば、正義のそのなわった人は正しい、あるいは敬虔であるとソクラテスは述べているにすぎない。こうして (I a b) の立場も、知恵のある人は正しく、かつ節制があり、かつ敬虔であり、かつ勇気があるということを示すだけであり、個々の徳目の同一性を含意しないと解される。しかしソクラテスの語る正義や敬虔はウラストスの言うような「抽象物」(abstract entity)ではない。たとえばある人が正しい場合、ソクラテスはその人に着目するのではなくて、その人に関して正しくあるところのもの、すなわちその人に内在する正しさに目を向けているのであり、人はだれでもこの〈正義〉をもつことによって正しいと呼ばれるのであって、人そのものが正しいと見なされるのではない (Cf. Irwin, 306, Frede, xxv)。この点は以下の論述でさらに明らかになるだろう。

(9) Penner, 1973b: 41.

(20) Vlastos, 1981: 413-4.

(21) ヌナーのウラストスへの再反論は (Penner, 1992a: 19n. 32, 1992b: 154n. 21) ウラストスが指摘した『ラケス』192A-B の文章の問題点に触れず的はずれである。

(22) 『メノン』におけるソクラテスの形の定義 (75B, 76A) を典拠として、ウラストスは『プロタゴラス』332B-C の文章が因果的説明 (causal explanation) を提供するものではないとし、¹⁾ またもしそうであれば、その文章は単に副詞を抽象名詞に置換しただけで何も説明しないと主張する (415)。この主張に誘惑される者は、藤沢を参照せよ。またムーニャット (Burnyeat, 228) が、『ヘラクレイトス』332C を “Whatever is done in the same way is done by the same kind of thing, whatever in the opposite way, by the opposite” と解するのと同じとされた。なぜなら、文脈は「19のφ₁ではただ1つだけ反対のものがあふ」(332C8-9) とどう強い原則を適用する場面であり、「同じφ₁のφ₂」(φ₂ too αδ₂φ₁ 2) とどう言葉を「同じ種類のものφ₂」とどう意味に薄めることはできないからである。

(23) ウラストスはこの点を見落としてはいない (416)。

(24) このゆえに Irwin (304n. 3), Taylor (103-8), Penner (1992a 11-2, 1992b 5n. 21) などの解釈は斥けられねばならぬ。善悪の知は単に徳という言葉の指示対象にとどまるものではない。フレーゲ以来ありふれたものとなってきた「意味」と「指示対象」の区別はプラトンの著作には一度も現われず、プラトンのとっては、言葉は指示対象を通じて意味を得るのだと、ウラストスは適切に指摘している。にもかかわらず、ウラストスが個々の徳を示す言葉は例外だとするのは誤りである (227n. 12)。⁵

(25) マナー (1992a, 9-10) が指摘するようだ『イオン』においても同様のソクラテスの見解が見出される (531A-532B, 532E-533c)。ただしここでは知識の対象がいわば空間的制約を受けないという点を取り上げられている。

(26) 恐ろしいものが未来の悪であり、恐ろしくないものが未来の善であるかぎり、(5) は (4) を加えるだけでは論理的には導き出せない。ソクラテスの議論にしばしば見られるこのような論理の「誤り」の問題には立ち入らない。しかしここでの彼の意図は明らかである。未来の善悪の洞察は善悪そのものの洞察に基づくばかりか、それと等価なものと彼は考えているのである。

(27) だが徳と個々の徳目との関係は生涯プラトンで問題として意識された (Lg. 963D)。Cf. Kahn (21-3)。

(28) たゞせば Penner (1973a, 140-3), Irwin (299n. 48), Vlastos (416-7)。

(29) 善きものを望む事態を分析記述した『プロタゴラス』358C-D、『ヘルミオス』468B-C、そして『メノン』77B-78A のそれぞれの箇所において *élekta*, *érbolupév*, *govárkodou* という動詞が現われるだけであって、名詞による「願望」や「欲求」の実体化が行なわれていなくとも注意しなければならぬ。これを私は McTighe (195) が負っている。

文献

- Adam, J., and Adam, A. M. 1984. *Plato Protagoras*. Bristol. (1st edn. 1893. Cambridge).
- Brickhouse, T. C., and Smith, N. D. 1994. *Plato's Socrates*. Oxford.
- Burnyeat, M. F. 1971. "Virtues in Action." In *The Philosophy of Socrates*, ed. G. Vlastos, 209-34. Garden City, N. Y.
- Frede, M. 1992. "Introduction." In *Plato Protagoras*, trans. S. Lombardo & K. Bell, vii-xxiv. Hackett, Indianapolis.
- 藤沢令夫 1987. "Aitia-Causa-cause——因果律」とは基本的に何だのか"『思想』634: 100-3.

- Gallop, D. 1961. "Justice and Holiness in Protagoras 330-331." *Phronesis* 6:86-93.
- Guthrie, W. K. C. 1975. *A History of Greek Philosophy IV*, Cambridge.
- Iwain, T. H. 1977. *Plato's Moral Theory*. Oxford.
- Kahn, C. H. 1976. "Plato on the Unity of Virtues." In *Facets of Plato's Philosophy*, ed. W. H. Werkmeister, 21-39. Amsterdam.
- Kraut, R. 1984. *Socrates and the State*. Princeton.
- McTighe, K. 1984. "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrong doing: *Gorgias* 466a-468e." *Phronesis* 29: 193-236.
- Penner, T. 1973a. "Socrates on Virtue and Motivation." In *Exegesis and Argument*, ed. E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, and R. M. Rorty, 133-51. Assen, Amsterdam.
- 1973b. "The Unity of the Virtue." *Philosophical Review* 82: 35-68.
- 1992a. "What Laches and Nicias Miss-And Whether Socrates Thinks Courage Merely a Part of Virtue." *Ancient Philosophy* 12:1-27.
- 1992b. "Socrates and the Early Dialogues." In *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut, 121-69. Cambridge.
- Taylor, C. C. W. 1976. *Plato's Protagoras*. Oxford.
- Vlastos, G. 1981. *Platonic Studies*. 2nd edn. Princeton.
- * 本稿は一九九四年十二月のヘリソン会で発表したものに手をいれたものである。修正を促す質疑をして頂いた参加者各位に感謝する。尚、ブライトンからの引用は岩波版全集を準拠し、著作名の略号は Vlastos, *Socrates* (Cambridge, 1991) 46-7 に拠っている。

Henry's destruction of Aquinas' *esse*.

3) Henry's ontology: *esse complexum* and *esse incomplexum*, *esse essentialiae* and *esse existentiae*, *res* as the most fundamental concept of his ontology.

In short Henry not only divided *esse* into *complexum* and *incomplexum*, but also *esse incomplexum* into *esse essentialiae* and *esse existentiae*. Aquinas also accepted the first division, but not the second division. This means that the full meaning of Aquinas' *esse* began to be destroyed immediately after his death and since Henry's destruction it has been forgotten in the Western history of philosophy.

Socrates' Conception of Virtue

by Il-Gong PARK

Associate Professor of Philosophy

Faculty of Letters

Konan Women's University

In the *Apology* Socrates criticizes people for their inverted values by saying, "Virtue does not come from wealth, but it is through virtue that wealth and everything else, private and public, become good for men" (30B). For Socrates virtue is, first and foremost, something which does dominate the whole pattern of one's life, to be identified with knowledge—knowledge of what is really good and bad for oneself. But what does he suppose this identification is? In Plato's early dialogues Socrates never tries to examine virtue as a whole but inquires into specific recognized virtues separately. In the *Protagoras*, however, Socrates' subject is virtue as such, and the relationship of five virtues (justice, temperance, piety, courage, wisdom) to it and to each other, yet moreover in the *Meno*, considered to be a typical transitional dialogue, he first asks the question of what virtue is, not what a particular virtue is.

In this essay I made an attempt to examine the main argument of the *Protagoras* to clarify Socrates' position regarding the unity of the virtues. I argued that Socrates assumes there that the names for the individual virtues all have the *same* meaning as well as the *same* reference, that they all refer to a single thing, the knowledge of good and bad. Perhaps the difficulty with this account of his assumption is that common sense is outraged if a particular virtue is used beyond its common meaning, to refer to all of virtue, and if anyone who has one virtue must have all of virtue. But if I am correct in arguing that for Socrates, words get their meaning through their reference, no gap being found between the two, we can ascribe the strong thesis of the unity of the virtues to him. Socrates, who always sticks to logic, will outrage common sense.

However, once the identity of virtue and knowledge has been established, a further question arises: is knowledge sufficient for being a virtuous person and acting virtuously, or is a man who possesses knowledge often ruled not by it but by passion or any other emotional factor? This is the subject Socrates attempts to investigate in the final section of the *Protagoras*. Instead of discussing Socrates' denial of *akrasia*, I drew attention to the fact that Socrates makes no reification of a desire for the good, and when he regards virtue as knowledge of the good, that good is not *prima facie* goods but something valuable which is intrinsic to human life. To get an understanding of it, then, entails the task of examining one's own life, and vice versa. Without reflecting what is good no desire could take definite form. In Socrates' view since judgment precedes desire, the good life must have reflection as an integral part of its goodness. But the point here is that there must be some *self* capable of contemplating one's own life. Thus Socrates distinguishes "himself" from "his own things" (*Ap.* 36C). He connects virtue above all with self-knowledge, that is, being "himself".