

# 『ピレボス』における純粋な快樂

早瀬 篤

Atsushi HAYASE

## もくじ

1. はじめに
2. すべての快樂は善きものに含まれない——Fredeの二つの論点
3. 純粋な快樂は善きものであるという解釈のよりどころ
4. Fredeの(1)の論点の検討
  4. 1. 崩壊も回復もない場合 (32d9-33c4)
  4. 2. 快苦を免れた生き方 (42c5-44a11)
5. Fredeの(2)の論点の検討
  5. 1. 従来 of 解釈
    5. 1. 1. 言葉の意味についての議論
    5. 1. 2. 事態そのものをめぐっての議論
  5. 2. 快樂における「生成」と「ある」
  5. 3. あるものの4つの分類 (23c1-27c2)
6. むすび

## 1. はじめに

対話篇『ピレボス』の主要部分は「善きもの」 (τὰγαθόν) の候補として提示された「快樂」の批判的分析に当てられている。そして、その分析の終わりのほうで、快樂は「混合された快樂」と「純粋な快樂」のふたつに分けられる。快樂が苦痛と混ぜられているとき、苦痛からの急速な解放による強烈な快樂も

含めて、それは「混合された快樂」と呼ばれる。我々はこのなかに、飢えや渇きなどの身体的な崩壊状態からの回復、あるいは怒りや悲嘆、ねたみなどの感情にともなう快樂を数え入れることができる。それに対して、真実の快樂である純粋な快樂は、次のように説明されている。

プロタルコス：ソクラテス、それならば真実の快樂として今度はどのようなものを想定すれば、正しく思考していることになるのでしょうか？

ソクラテス：それは美しいと呼ばれる色についての快樂、そして形や、匂いや音の大部分についての快樂、すなわち欠落が感覚されず苦痛を伴わないものであり (τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους καὶ ἀλύπους)、感覚されて快く、苦痛から純粋なものとして充足を (τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν) 与えるかぎりのものだ。(51b3-7)

この純粋な快樂の導入のあとで、純粋な快樂が混合されたものと較べてより真実であることが述べられ(52c1-53c3)、「快樂」について、もしそれが「生成するもの」であるなら、それは「善きもの」に含まれないという批判が続いている(53c4-55a13)。

ところで、「善きもの」に含まれないというかたちで批判されているこの「快樂」には、直前で確立されたばかりの「純粋な」と「混合された」の区別がなされていない。そこで、この快樂批判をどう解釈するかということが議論の的になっている。近年の有力な解釈者であるFredeを含む幾人かの論者はここで純粋な快樂を含めた快樂全体が批判の対象となっていると論じた。それに対し、ごく最近のCaroneに代表される見解では、批判の対象になっているのは混合された快樂だけである。本稿では両者の解釈を検討し、この問題に解決を与えることを目標とする。

## 2. すべての快樂は善きものに含まれない——Fredeの二つの論点

まずは純粋な快樂が善きものに含まれるかどうかという議論が生じる原因となっている問題のテキストを簡単に見ておきたい。それは、洗練された思想家(κομψοί)による理論が紹介されることから始まっている<sup>1</sup>。この論者の理論に

<sup>1</sup>このぶっきらぼうな導入の仕方は、その前の議論とどう関係しているのか一見分かりにくい。Hackforth (1954) はこの箇所とそのあとの快樂と善の完全な同一視を批判する議論(55b1-c3)をappendixと看做している：“We should, I suggest, regard the section not as an integral part of the dialogue, but as a semi-independent discussion of a ‘dialectical’ character in the Aristotelian sense” (105). cf. Gosling (1984, 220) : It is rather an abrupt introduction

よれば、

**A1** 快樂は常に生成 (γένεσις) があるだけであり、存在 (οὐσία) は全くない (53c4-5)

のであり、そこに加えて、ソクラテスは次のような主張を確立する。

**A2** 「生成」は常に「あるもの」のために生じ、善きものに含まれるのは「あるもの」であって、「生成」ではない。 (54c9-11)

したがって、このふたつの命題から次のような結論が導かれる。

**A3** すべての快樂は善きものに含まれない。 (54d1)

ところで、この議論が行われるときに、ソクラテスが**A1**に関与しているのかどうかは明らかではない。ソクラテスは洗練された思想家に「感謝しなくてはならない」 (53c7, 54d6) と言っている反面、**A3**が帰結するのは「もし快樂が生成するものならば」という条件のもとでのみであることを強調しているからである (54c6, 54d1)。

幾人かの論者は、ソクラテスが**A1**に関与しているという立場をとる<sup>2</sup>。その中でも積極的にその根拠を提示して擁護しようとしているのはFredeである<sup>3</sup>。彼女がそう解釈する根拠は次のふたつにまとめられるだろう。

(1) 純粋な快樂を含めてすべての快樂は調和状態の崩壊を前提にした回復過程

of a current view on pleasure which is hostile to hedonism. しかし、このような解釈は、この箇所を対話篇全体のなかへ有機的に組み込む試みが全て失敗したあとで、はじめて肯定されるべきものである。

<sup>2</sup>Frede (1992, 440, 454-5; 1993, lvi; 1997, 308-9: Mit der Unterscheidung von Werden und Sein wird ein grundsätzlicher ‚Klassenunterschied‘ begründet, der der Lust endgültig den Status des Guten aberkennt., 314-5), Hampton (1990, 74, 122 n. 37), Waterfield (1980, 287; 1982, 26).

<sup>3</sup>Frede (1993) はこのような判断にもとづいて、ΣΩ. Οὐκοῦν ἡδονή γε, εἴπερ γένεσις ἐστίν, ἕνεκά τινος οὐσίας ἐξ ἀνάγκης γίγνται ἅν. (54c6-7)を次のように訳出することによって、自身の解釈を訳文中に反映させている: Soc.: Now, pleasure, *since it turns out to be a kind of generation*, comes to be for the sake of some being (Italics mine).

である。このような回復は歓迎されるべきものであるが、そもそも崩壊状態から無縁であるほうが、ずっとよい選択肢である。したがって、プラトンは崩壊と回復の他に第三の状態があると主張し、そのような快も苦もない状態が「もっとも神的なもの」(33b)であると考えた<sup>4</sup>。

(2) 純粋な快樂が前提とする「知覚されない欠落」は、知覚されないにせよやはり「欠落」なのであり、したがって、純粋で真実な快樂でさえも欠落を充足していくプロセスにすぎない。だから、純粋な快樂は生成のプロセスであり、善きものには含まれない<sup>5</sup>。

(1)はFredeがすべての快樂を理解するときの背景となっている。「快樂」はすべて崩壊と回復の過程であり、それとは別に調和状態である「快も苦もない状態」が存在している。したがって、ここには厳然たる境界が定められなければならない。純粋な快樂と混合された快樂とは「快樂」内部での区別にすぎない。そして(2)はそのような快樂の理解と密接に関連して、純粋な快樂は、感覚されない欠落ではあるけれども、それでもやはり欠落と充足から成り立っている以上、崩壊と回復の過程として「生成するもの」に認定されると結論づけている。

もし、Fredeの主張が正しいなら、純粋な快樂は善きものに含まれないことになる。しかし、それに対して、それはテキストの告げるところではないと反論している論者が存在している。そこで、以下においては、まずFredeの解釈に反論を提示する全般的な根拠を見たうえで(3)、Fredeの上のふたつの主張がテキストの読み方として正しいかどうかを検討するという手続きをとる(4～5)。

### 3. 純粋な快樂は善きものであるという解釈のよりどころ

もしソクラテスが洗練された思想家の見解に関与しているなら、一貫してすべての快樂を「善きもの」から除外しているはずである。しかし、それは事実ではない。ソクラテスは快樂の分析の前においても後においても、ある種の快樂を「善きもの」として認めているからである<sup>6</sup>。つまり快樂の分析の前におい

<sup>4</sup>Frede (1992, 440; 454-455; 1997, 233).

<sup>5</sup>Frede (1992, 454-455; 1993, lvi; 1997, 296-7). この論点にはGoslingの次の文章も賛成しているように見える。Gosling (1984, 221): "It might be objected that this point [i.e. the criticism of pleasures as processes] holds equally against pleasures of learning, and this is I think true."

<sup>6</sup>cf. Hackforth (1954, 106), Carone (2000, 269).

て、ソクラテスは「われわれが主張するように、それら〔快樂〕のうちの多くは悪いものであり、なかには善いもの (ἀγαθὰ) もあるのだが」(13b) と語っているし、また「快樂に善きものの分け前 (τὸ μέρος ἀγαθοῦ) を与えるものを無限定なもの以外のものに求めなければならない」(28a) と言って、快樂も何らかの仕方で善きものに位置づけられることを示唆している。そして、特に重要なのは、対話篇の主題である「善き生き方」が混合されて、それがどのようなものであるのかに決着がつけられる最終場面においても、「混合された快樂」と区別されて、「純粋な快樂」は「善き生き方」のなかに混ぜ合わされているという事実である。ソクラテスは、この最終場面を演出するために、どのような混合がふさわしいのかを知性と快樂そのものに問いかけるという厳かな設定を用意するが、そのなかで知性は次のように答える。「真実で純粋な快樂とあなたが呼んだものを、我々の同族同然のものと看做して……混ぜなさい」(ὥς τε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς εἶπες, σχεδὸν οἰκείας ἡμῖν νόμιζε . . . μείγνυ 63e3-4) 。この言葉は純粋な快樂が「善きもの」に含まれると考えるのでなければ、理解しがたいものだろう。

もちろん、Fredeは、快樂すべてを善きものから排除することと、こうした対話の流れにおけるいくつかの快樂の肯定的な評価との明らかな不整合を見逃しているわけではない。彼女はこうした評価を無条件的な善きものと区別された「相対的な善きもの」(ein relatives Gut) に与えられるものであると説明している<sup>7</sup>。つまり、人間の欠乏に満ちた状態と比較したかぎりにおいて、その充足が「善きもの」と呼ばれているにすぎない。対話篇の最後に混合される「善き生き方」についても事情は同じである。すなわち、

プロタルコスにとっては、この混合は端的に最善の生き方(das beste Leben)を表している。なぜならこの混合は快いものも含んでいるから。快樂のない生き方は彼にとって求めるに値するものではない。ソクラテスにとってはしかし、この混合は比較的最善の生き方(das relativ beste) であるかも知れないが——人間的な本性の欠落と弱さを考慮に入れているのだから——、考えうる最善の生き方ではない。……ここで問題になっているのは理想的な生き方ではなく、日常的な制約のなかで「生きることができる」人間の生き方なのだ。<sup>8</sup>

<sup>7</sup>Frede (1997, 314, n.144).

<sup>8</sup>Frede (1997, 346).

だが、Fredeの持ち出すような「相対的な善きもの」という表現はテキストに直接的に用いられてはいない。さらに、プロタルコス同意だけでなく、知性と快楽との間になされる同意までも呼び起こして混合された「善き生き方」が、たんにプロタルコスにとっての善き生き方であるだけで、ソクラテスにとっては「妥協案」(Kompromißlösung<sup>9</sup>)にすぎないなどということが本当にあるのだろうか？こうした点は、控えめに言っても、疑いを招くのに十分だと思われる。したがって、我々はFredeが「人間の弱さ」を持ち出す根拠となっている先に見た二つの論点を立ち入って検討しなければならない。

#### 4. Fredeの(1)の論点の検討

Fredeの(1)の論点は次のようなものだった：「純粋な快楽を含めてすべての快楽は調和状態の崩壊を前提にした回復過程である。このような回復は歓迎されるべきものであるが、そもそも崩壊状態から無縁であるほうが、ずっとよい選択肢である。したがって、プラトンは崩壊と回復の他に第三の状態があると主張し、そのような快も苦もない状態がもっとも神的なものであると考えた。」しかし、Fredeの設定するこの区別は、テキストをきちんと整理することによって、プラトンの支持するものではないことが明らかになるだろう。

##### 4. 1. 崩壊も回復もない場合 (32d9-c4)

Fredeのこの論点の根拠となっているテキストは快楽の批判の冒頭近くにある。ソクラテスはまず快楽と苦痛を身体の調和状態の崩壊と回復の過程として分析し(31b2-32b5)、また将来の崩壊と回復の過程を予期することによって生じる魂だけの快楽と苦痛というものがあることを明らかにしたうえで(32b6-d8)、「快楽も苦痛もない状態」を導入する。

ソクラテス：もし語られたことが本当なら、つまりそれらが崩壊することが苦痛であり、回復することが快楽であるなら、崩壊することも回復することもしていないものについて、そのような仕方にあるときに、いったいどのような状態がそれぞれの生き物においてなければならないのかということを考察することにしよう。さあ、しっかり考えたうえで言ってくれたまえ。すべての生き物はそのときに多くも少なくも苦痛や快楽を感じることはないのがまったき必然ではないだろうか。

プロタルコス：必然ですとも。

---

<sup>9</sup>ibid.

ソクラテス：だから、われわれのそのような状態は、喜んでいる状態とも苦しんでいる状態とも違う、何か第三のものであるわけだ。

プロタルコス：その通りです。(32d9-33a2)

このあと、この快も苦もない第三の状態は、「すべての生き方のなかでもっとも神的」(33b7)であると語られている。

まずはこのテキストをきちんと整理しておくことにしよう。この箇所は次のように分析できる。

**B1** 生き物の崩壊状態が苦痛であり、回復状態が快樂である。

**B2** 崩壊も回復もしていない状態がある。

**B3** (**B1**と**B2**から) 苦痛も快樂も感じていない第三の状態(神的な生き方)がある。

このうち**B2**はテキストでは圧縮されてしまって明確には提示されていないが、結論が導き出されるためにはもちろん必要な前提である。ここで注意しなくてはならないのは、Caroneが指摘しているように<sup>10</sup>、**B1**も**B2**も「もし語られたことが本当なら」という条件の下で提示されていて、ソクラテスは明確な関与を示していないことである。

このテキストについて、Fredeは、この快苦の規定は一般的なものだから、快苦が純粋なものであろうと混合されたものであろうと快樂は崩壊と回復のシステムに包み込まれること、そしてそれは快も苦もない神的な状態とは区別されることが明らかにされていると主張する。つまり、Fredeによると、ソクラテスは快樂に純粋なものと混合されたものの区別を設けずに**B1**と**B2**の前提に関与している。

しかし、上のように整理されたテキストに照らし合わせると、Fredeのこの主張はまったく受け入れられない。なぜなら、純粋な快樂が前提とする「知覚されない欠落」(τὰς ἀναισθήτους ἐνδείας 51b5) がFredeの主張するように「崩壊状態」であるとしても、それは「苦痛」ではないのだから、ソクラテスはすべての崩壊状態が苦痛を伴っていると規定する**B1**の前提に関与できないからだ。したがって、Fredeが自らの主張を守るためには、最低限**B1**を「崩壊状態が苦痛なし」である場合を含むように書き換えなければならない。

---

<sup>10</sup>Carone (2000, 262-3).

**B1\*** 生き物の崩壊状態が「苦痛または苦痛なし」であり、回復状態が快楽である。

しかし、この書き換えはFredeにとって少しも歓迎すべきものではない。なぜなら、今度は崩壊状態が「苦痛なし」である場合にも、快も苦もない第三の状態、つまり神的な状態が成立してしまうからだ。崩壊している神とは、Fredeにとって形容矛盾以外の何ものでもない。だからFredeの(1)の論点は**B1**も**B1\***も受け入れられないというディレンマに陥り、破綻してしまう<sup>11</sup>。

次に、この箇所についてFredeを批判し、別の解釈を提示しているCaroneに目を移そう<sup>12</sup>。Caroneは「もし語られたことが本当なら」という条件を強調し、

---

<sup>11</sup>ここで、なぜFredeの主張はこんなに簡単に破綻してしまったのかを考察しておくことは無益なことではないだろう。Fredeの主張の論点(1)では実のところ次のような推論が行われている。

**B1** 生き物の崩壊状態が苦痛であり、回復状態が快楽である。

**B2\*** 崩壊も回復もしていない「よりよい」状態がある。

**B3\*** (**B1**と**B2\***から) 苦痛も快楽も感じていない第三の「よりよい」状態(神的な状態)がある。

このような推論をしているので、**B3\***において「神的な状態」に置き換えられるのは、たんなる「快も苦もない状態」ではなく、「よりよい状態」であるとFredeは考えてしまっているように見える。この場合、**B1**を**B1\***に書き換えた場合でも、生き物にも成立しうるような「快も苦もない状態」が考えられるだけで、それは「よりよい状態」(＝神的な状態)とは区別されることになる。しかしながら、**B2\***の前提はテキスト中に語られていない。

<sup>12</sup>Carone (2000) の批判は、①「快も苦もない状態」が「神的な状態」であることを認めると議論の流れに違反してしまうことを示した後で、②ソクラテスの非関与を強調する、という二つの方向からなっている。しかし、彼女の指摘する①の議論は有効なものではない。このことをこの注で見ておくことにしよう。

まずテキストにおいて、ソクラテスとプロタルコスの間での「快も苦もない状態」の認定は、次のように変遷しているように見える。

(1) 快も苦もない、知性だけを持った生き方を人間は誰も選ばない。(20c-21e)

(2) 快も苦もない、知性だけを持った生き方は神的な生き方である。(32d-33c)

(3) 快も苦もない、知性だけを持った生き方を人間は誰も選ばない。(60c-d)

これらの箇所について、Caroneは次のように論じる：快楽の批判のなかで現れる(2)の主張は、(1)でなされた同意と矛盾するように見えるが、この矛盾についてFredeは“Part of the work of the critical part of the dialogue is to undermine that agreement.” (Frede, 1993, xliii)と論じている。つまり、Fredeは(2)における主張は(1)を改訂すると解釈している。しかし、

ソクラテスは**B1**, **B2**, **B3**のいずれについても、そのままでは関与しない。むしろ、この箇所では表明されていることは、「神は快も苦も感じない、つまり、混合された快と苦は感じない<sup>13</sup>」ということだけにすぎない。

Caroneのこの解釈は基本的に正しいと思う。それでも、彼女がこうした解釈を与えるさいに、「ソクラテスはどうして**B1**, **B2**, **B3**に関与しないのか？」という当然説明を要求される問いに答えていないのは極めて不十分である。彼女の論述からは、この箇所の「快樂」が「混合された快樂」に制限されていないことが、唯一のソクラテスの非関与の理由であるかのように見える。しかしそれは事実でないことを我々は次の節で見ることになるだろう。ソクラテスの立場と第三の生き方を十分に理解するためには、この箇所だけに視線を固定して議論を行ってはならない。なぜなら、ソクラテスはすぐあとに「われわれはこのことをもう一度さらに考察することになるだろう」(33b11-c1)と語り、そして実際また第三の生き方は42c5以下でやや立ち入って再検討され、そのなかで**B1**, **B2**, **B3**はCaroneがおそらく考えていたのとは違う仕方で改訂されているからである。

#### 4. 2. 快苦を免れた生き方 (42c5-44a11)

この快も苦もない第三の生き方をとりあえず放置したまま、議論は知覚や記憶といった快樂に関わる認識能力の予備的分析 (33c5-35d7) を経たのち、「いつもの快樂」の分析 (36c2ff.) に向かう。この分析によると、我々が感じている快樂のなかにはいくつかの根拠にもとづいて虚偽であると診断できるものがある。まず第一に、「明日、自分に大金が転がり込むだろう」と確信して快樂を覚えていたのに、その期待が裏切られるような場合 (36c-40e)。次に、苦痛と並べられることによって、実際よりも快樂がより大きく見える場合 (41b-42c)。さらに、「それよりももっとずっといつもりであるような快苦」(42c5-7) が存在

---

それなら、この (2) は対話の最後まで維持されなくてはならない。ところが、(3) で確認されるのは (2) ではなく、(1) である。したがって、Fredeの解釈は誤っている。

しかし、このCaroneの批判は明らかに不公平である。なぜなら、Fredeの言葉は次のように続くからだ。“..., or rather to show what its limiting conditions are.” つまり、Fredeが主張したいのは、(1) と (3) が「人間にとって」というパースペクティブにおいて提示されていることが、(2) によって明示されているということである。この論点は (1) が (3) で確認されている、というだけで論駁されてしまうようなことではない。cf. Frede (1997, 346). なお、Hackforth (1954, 63, n. 2) がこのFredeと同じ見解を提示している。

<sup>13</sup>Carone (2000, 262-3).

する、とソクラテスは主張する。そしてそれを見出すために、快も苦もない生き方がふたたび検討される。

第三の生き方の提示の仕方は前の箇所と同じである。つまり、

**B1** 生き物の崩壊状態が苦痛であり、回復状態が快楽である。(42c9-d8)

**B2** 崩壊も回復もしていない状態がある。(42d9-10)

**B3** (**B1**と**B2**から) 苦痛も快楽も感じていない第三の状態(生き方)がある。(42d11-12)

しかし、今回の考察においては、プロタルコスが**B2**の拒否を宣言する。なぜなら、プロタルコスが支持するヘラクレイトス説のように、万物がつねに流転しているという見解をとれば、生き物はつねに崩壊状態か回復状態のどちらかにあり、どちらにもないということは帰結しないからである。そこで、ソクラテスは**B3**を救い出すために、次のように論じる。

ソクラテス：それなら、それらのことはそのとおりですと、われわれはこの人たち[万物流転を信奉する人たち]に言うことにしよう。だが、君は答えてくれ。魂をもつものがこうむるかぎりのもの、これらすべてをつねにこうむる人は知覚しているのかどうか。そして、成長しているとか、このようなことを何かこうむっているとかいうことは、われわれ自身に気づかれないでいることはないのか、それともじじつは全く逆なのかということ。

プロタルコス：全く逆でしょう。だって、少なくともそのようなことはほとんどすべてわれわれに気づかれないのですから。(43a10-b6)<sup>14</sup>

だから、「上へ下へと変化が起これば苦痛と快楽が引き起こされる」という語り方をしたのは正しくなく、「大きな変化は我々に快苦をもたらすけれども、緩やかで小さな変化はそのどちらも全く引き起こさない」(43c4-6)と語りなおさなければならない。そして、このように語り直すなら、再び快も苦もない第三の生き方を措定することができる(43c8-d3)。つまり、われわれは**B1-B3**を次のように書き換えなければならないのである。

<sup>14</sup>作用を受けていても必ずしも知覚が成立するわけではないことは33d2-34a9ですで行われた規定にもとづいている。そこでは、作用が身体のうちにとどまり、魂まで及ばないときには「知覚なしの状態」(ἀναισθησία)が成立すると論じられている。

**B1-2** 生き物の大きな崩壊状態が苦痛であり、大きな回復状態が快樂である。

**B2-2** 小さな変化しか起きていない状態がある。

**B3-2** (**B1-2**と**B2-2**から) 苦痛も快樂も感じていない第三の状態(生き方)がある。

ソクラテスもプロタルコスもこちらのほうがさっきの規定よりも「正しく反論の余地が少ない」(κάλλιον καὶ ἀνεπιληπτότερον 43c1)と認めている以上、第三の生き方はこの**B1-2**と**B2-2**という二つの前提によって確保されたものにおいて、その条件を明らかにすると期待できるだろう。それからまた、プロタルコスがここでしたような反論を予期していたことが、ソクラテスが前の箇所(32d-33a)において関与を示さなかった理由の少なくとも一つをなしていたことは確かだといってよいと思われる。

ところがここでFredeは、次のように述べて、この**B3-2**における第三の生き方は、**B3**における第三の生き方とは異なると主張する。「ここでは快樂と苦痛の彼方にある完全に不可侵な生き方が考えられているのでは決してない。そうではなくて、ここで考えられているのは、身体と魂における快樂も苦痛もない状態の可能性である<sup>15</sup>。」しかし、そもそも「神的な」という形容が与えられる根拠になった「快も苦も感じていない」という点では、**B3**における第三の生き方も**B3-2**における第三の生き方もまったく変わりはない。だから、Fredeの主張するような区別をする根拠は存在しない<sup>16</sup>。

さて、ここで再度取り上げなくてはならないのは、ここで述べられている「快樂」は(a)純粋な快樂を含む一般的なもののなのか、それとも(b)「混合された快樂」に制限されているのか、という問題である。純粋な快樂は、この箇所よりもさらにもう少し後(50e5ff.)ではじめて導入されるから、この時点で純粋な快樂が第三の生き方の規定の中で考慮されていなくとも少しも不思議ではない。

(a)の解釈を採用し、この規定が純粋な快樂を含む一般的なものであるとする

<sup>15</sup>Frede (1997, 267). なおHackforth (1954, 82-3) も同じことを主張している。

<sup>16</sup>この主張から、Fredeが脚注11における「快も苦もない状態」と「よりよい状態」(＝神的な状態)との区別に関与している疑いはかなり濃厚になる。つまり、Fredeにとって、神的な状態とは崩壊も回復もまったくしていない状態であり、魂と身体を持った生き物において実現しうる小さな変化しか起きていない状態などではないのだ。この混乱によって、Frede解釈の基本路線——浩瀚な注釈書の隅々にまで影響を及ぼしている基本路線——は完全に破綻しているように見える。なお、同じ混乱はここで同様のことを主張しているHackforthにも指摘できる。

と、「知覚されない欠落」は苦痛を生じないのだから、**B2-2**における「小さな変化」に、そして「純粋な快楽」は快楽を惹き起こす充足だから、**B1-2**における「大きな回復状態」にそれぞれ同定されることになる。しかし、このような同定は、次のような不合理な帰結を導くだろう。つまり、この場合、人は「知覚されない欠落」を持ったまま「快も苦もない神的な第三の状態」を獲得することができることになるが、もしその神的な状態にある人が学ぶことによって喜びを感じ、「欠落」を「充足」させると、その人はもはや「神的な状態」から、飢えや渇きを癒すことによって喜んでいる人のもとへ追放されてしまう。しかし「欠落」をもった人のほうがそれを「充足」させている人よりもよりよい状態なのだ、と主張することは明らかにおかしい。

したがって、(b)の解釈が正しい。つまり、**B1-2**における回復状態は無条件的な快楽ではなく、「混合された快楽」に書き換えられなければならない<sup>17</sup>。その結果**B3-2**も次のように書き換えられる。

**B3-2\*** 苦痛も「混合された快楽」も感じていない第三の状態（生き方）がある。

このように書き換えるなら、この「混合された快も苦もない状態」（混合快苦の欠如）にある人が純粋な快楽を感じたとしても、神的な第三の状態であるという認定は維持できる（この状態を「混合快苦の欠如＋純粋な快楽」と呼ぶことにしよう）。しかし、この場合、その後の議論の進行と整合的に読めるのかがどうかおそらく問題として浮上する。まず第一に、このように書き換える場合、「混合快苦の欠如＋純粋な快楽」はテキストにおける「快も苦もない状態」の一部だから、ある種の「快も苦もない状態」がもっとも快い状態であることになる。ところが、すぐ後の議論でソクラテスは自分が後に主張することになるこの結論をあらかじめ遮断しているように見える。

ソクラテス：してみると、中間の生き方〔快も苦もない状態〕が快いとか苦しいと主張されるなら、誰かがそう思いなす場合には、それは正しく思いなされてはいないし、誰かがそう語る場合にも、正しく語られてはいないのだ。少なくとも、正しい理にしたが

---

<sup>17</sup>ただし、これが「混合された快楽」をすべて含むのかどうか、つまり身体におけるものだけでなく、魂だけで生じる感情の変化のようなものも含むものなのかどうか疑問が残る。しかし、本稿ではこの点は立ち入らない。

うなら。

プロタルコス：もちろんですとも。(43e8-11)

この問題に対しては、次のように解決を与えることができる。つまり、ここでは「快も苦もない状態」は無差別に一つのものとして扱われているから、ソクラテスは上のような主張をしたのだ、と。実際、ソクラテスによって糾弾されているのは「反快樂主義者」(οἱ πολέμιοι Φιλήβου 44b6)であり、その批判の要点は、この論者が苦痛を伴わない快樂(純粋な快樂)を見落としているということである。だから、この時点でテキストにはまだ現れない「混合快苦の欠如+純粋な快樂」は念頭に置かれていないのである。

第二に、純粋な快樂が論じられた後、「洗練された思想家」の議論のなかで三度目に「快も苦もない状態」が呼び起こされる場面(55a5-8)との整合性が問題となる。そこでは、生成と衰退の生き方を選ぶものは、快も苦もない第三の生き方を選ぶことにはならない、と論じられている。もし「混合快苦の欠如+純粋な快樂」が第三の生き方に含まれるなら、ここでふたたび第三の生き方に「快樂がない」ことが確認されているのは不合理である。しかし、このように反論する人は、すでにもともとの問題に立ち戻っている。つまり、この箇所では、直前になされた「混合された快樂」と「純粋な快樂」の区別がなされていないが、ソクラテスはこれを区別せずに批判しているのか(Frede)、それともこの区別を意図的に無視して、それ以前になされた議論からどのような結論が出されるべきなのかを、読み手の注意深さに委ねているのか(反Frede)、がもともとの論争点だった。だから、この箇所で「快も苦もない第三の生き方」について「純粋な快樂」が例外として言及されていないとしても、それは反論とはならない<sup>18</sup>。

以上の議論をまとめておこう。問題となっていたFredeの論点(1)はテキストの単純な誤解にもとづくものであることが明らかになった。「神的な」という評価が与えられるのは、完全に崩壊と回復から無縁の存在ではなく、生き物においても成立しうる「快も苦もない状態」である。そしてこの「快も苦もない状態」とは、(a)「純粋な快樂」を含む包括的な規定ではなく、(b)「混合された快

<sup>18</sup>ここでの規定が一般的なものではないことは、「混合された快樂」と「純粋な快樂」の過程が別々であるという次節の議論によって確証される。そこでの議論は「快も苦もない状態」が「知覚されない欠落」を持っているというこの節の結論が前提とされるが、「快も苦もない状態」が(a)、(b)のどちらの意味で使われているのかには依存していない。

楽」と苦痛を免れている状態のことであり、「純粋な快樂」が成立することによって「神的」であるという評価を失ってしまうようなものではないのである。

## 5. Fredeの(2)の論点の検討

さて、引き続きFredeの(2)の論点の検討に移ろう。それは次のようなものだった：「純粋な快樂が前提とする知覚されない欠落は、知覚されないにせよやはり欠落なのであり、したがって、純粋で真実な快樂でさえも欠落を充足していくプロセスにすぎない。だから、純粋な快樂は生成のプロセスであり、善きものには含まれない。」しかし、このように主張するFredeも、それからFredeと対立する立場をとる論者たちも、そもそもこの「生成」がどのような事態を言い表しているのかを明らかにしてはいないように見える。この節では、『ピレボス』における「生成」と「ある」の役割を再考察することを通じて、純粋な快樂は混合された快樂と同じ生成過程には含まれないことを論証する。

### 5. 1. 従来 of 解釈

このFredeの論点に対しては、純粋な快樂を善きものに含める論者から解決案が提示されている。この解決案は二つに分けられる。第一に、言葉の意味のうえで、純粋な快樂の記述から、ここで批判されている「生成」のプロセスという意味合いを取り除こうとする試みである。第二に、ここで考察されている事態そのものにもとづいて、純粋な快樂は「生成」するものではないことを論証しようとする試みである。

#### 5. 1. 1. 言葉の意味についての議論

まず、Hackforthは、純粋な快樂も「充足」なのだから、生成あるいは過程であることは間違いないと認めている<sup>19</sup>。しかし、純粋な快樂は、この充足の過程と相関的な欠落していく過程を含んではいない。従って、「生成」は少なくともふたとおりの意味を持つのであり、純粋な快樂における「生成」はここで批判されている「生成」と意味が違うのだ。

このようなHackforthの解釈はしかし、明らかに不十分である。プラトンが洗練された論者の議論を提示するに当たって必要としているのは、「生成」と「ある」の区別だけであり、そこに相関する「衰退」の過程が含まれるかどうかということは問題にされてはいない。「生成」があるだけの快樂を選ぶものはま

<sup>19</sup>Hackforth (1954, 107; 107 n. 2).

た「衰退」も選ぶことになるという主張は、議論の帰結としてでてくるものにすぎないのだ。だからもし、純粋な快樂は「衰退」の過程を含まないからこの議論から除外されると後から主張するなら、いくらでも ad hoc な仕方で例外の存在を許すことになり、議論の妥当性を疑わしいものにしてしまうだろう。

次に、Caroneは純粋な快樂が「生成」であること自体を何とか否定しようとして試みている<sup>20</sup>。純粋な快樂はこれまで見てきたように、「知覚されない欠落を持ち、知覚される充足を持つ」と規定されていた。そしてFredelはこの箇所の「欠落」と「充足」という言葉に着目して、これを生成するプロセスであると同定した。これに対しCaroneは、「充足」(πληρώσις)という言葉は「充足過程」として解釈される必要はなく、「充足状態」と訳すことができる、と反論している。

しかし、このCaroneの反論にもHackforthの解釈と同じく、このような反論は ad hoc な解決案でしかないという困難が指摘できる。ソクラテスは35a-bにおいて、人ははじめて「欠如」の状態に陥ったとき、知覚によっても記憶によっても「充足」を把握できない、と論じることによって、この議論は「充足」はもともとの「充足状態」ではなく「充足過程」を意味することをはっきりと表明している(もともとの「充足状態」の記憶は持っているのだから)。そして「充足」はそれ以降まさしくその意味で使われてきたのである(35a-b, 36b12, 42c10, 47c6)。それがここで突然、なんの断りもなく、純粋な快樂については「過程」ではなく「状態」を意味するものとして「充足」が提示されていると主張することは、こじつけにすぎないだろう。

### 5. 1. 2. 事態そのものをめぐっての議論

以上の議論は言葉の意味を ad hoc に変更するという方法をとって、説得力を持たない。しかし、そもそもこうした言葉の意味について議論される当の事態はどうなっているのだろうか？Caroneは言葉のうえでの議論とは別に、事態そのものをめぐっての反論を用意しているので、まずはそれを検討することにしてしよう。

Caroneのもう一つの反論は、「純粋な快樂」と「混合された快樂」がどのような性格のものであるかということにもとづいている。テキストにおいては、この洗練された思想家の議論が紹介される直前の箇所で、ソクラテスがそれぞれの快樂を次のように特徴づけている。

<sup>20</sup>Carone (2000, 267-8; 267 n.19).

ソクラテス：さて、すでにわれわれは純粋な快楽とほとんど不純と言って正しいような快楽とを適切に区別してしまったのだから、ロゴスによって、強烈な快楽の方には「度に適っていない」(ἀμετρίαν)ということ、そうでないものには逆に「度に適っている」(ἐμμετρίαν) ということをつけ加えることにしよう。そして「大きく」や「強烈に」を受け入れるものの方は、頻繁にあるいはまれにそのようなものになるのだが、それらは身体と魂を通じて「より多くより少なく」運動する、あの「無限定なもの」(τοῦ ἀπείρου)の種族に含まれるものと看做し、そうでないものは「度に適ったもの」(ἐμμέτρων)の種族に含まれるものと看做すことにしよう。(52c1-d1)

このソクラテスの発言は、これまで行われてきた快楽の分析(31b2-52b9)を、準備段階である「あるものの4つの分類」(23c1-26c2)に結びつけている。ここでは、「万有において、いまあるすべてのもの」(πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί 23c4)が4つのクラス、つまり(1)「無限定なもの」(τὸ ἄπειρον)(2)「限定」(τὸ πέρας)(3)「混合されたもの」(τὸ μεικτὸν)(4)「原因」(ἡ αἰτία)に分類されている。「無限定なもの」に含まれるもの、例えば「より温かい／より冷たい」や「より速い／より遅い」は、それ自体のうちにはまったく限定された程度というものを持たず、絶え間なく目的なしに、その温度や速さなどにおいて、ひたすら変動を続けているだけである。しかし、「原因」の働きかけによって、それらは「限定」に帰属する「二倍」や「等」などに縛り付けられ、混合される。そしてこの混合は「混合されたもの」に帰属する、健康、調和、季節などを生み出すことになる。ここで、「混合されたもの」とは、「無限定なもの」のうちに「調和や適度」(σύμμετρον καὶ ἐμμετρον 26a7-8)が生み出されて作り上げられるものだから、「度に適ったもの」あるいは「調和したもの」である。だから「度に適ったもの」と言われる純粋な快楽はこの(3)「混合されたもの」のクラスに、そして混合された快楽は(1)「無限定なもの」のクラスにそれぞれ数え入れられていることがわかる。

Caroneはこの参照箇所における「無限定なもの」と「混合されたもの」の記述に着目して、次のように述べている。

その箇所では、τὸ ἄπειρονのクラスは限定あるいは完全性(cf. ἀτελή 24b8)の欠如によって区別されていて、また常に「多くそして少なくなるもの」(24e7-8)とされている。それは「流れ、とどまることはない」(προχωρεῖ καὶ οὐ μένει 24d4)のであり、これと対照的に、限定づけるもの(πέρας)のクラスは割合あるいは規準(μέτρον 25a6-b2)の導入に

よって「静止している」(24d5) ものなのだ。では、このことはどんな重要な帰結を53c-55dにおけるκομψοίのパッセージの解釈にもたらすだろうか？ 52c3-d1に照らし合わせるなら、快樂をγένεσιςとして扱っているκομψοίの議論は、τὸ ἄπειρονのクラスに属する快樂によく当てはまるように見える。これはその変動的な性質によって、「多くまた少なくて現れる」(φαίνεται μᾶλλον τε καὶ ἥττον γινόμενα 24e7-8; cf. 24b) のだ。……「生成」であるにすぎない強烈な混合された快樂に対して、純粋な快樂のほうは、充足状態をもたらすものとして、したがって快樂の内的な構造の安定性とその対象の安定性の両者あるいはその一方を享受するものとして、さらにはある種のοὐσίαの候補となる資格を持つものとして、それを扱うことができるのである<sup>21</sup>。

つまり、Caroneによると、「無限定なもの」の記述はまさしく「生成」と名付けるにふさわしいものであるから、それに含まれる「混合された快樂」だけがここで批判の対象になっており、「混合されたもの」に含まれる「純粋な快樂」はむしろ「ある」ものであり、したがって批判の対象になってはいないのだ。

だが、このような説明では、洗練された思想家の理論のなかで対比される「生成」と「ある」が、快樂について具体的にどのような対比として機能しているのかが不明確である。そもそもこの理論が紹介される箇所(53c-55a)では、「生成」は「つねに何かのためにある」(ἐνεκά του ἔστ' αἰεί 53e5) ものとして、「ある」は「そのつど何かのために生成するものがつねにそのために生成するもの」(οὐ χάριν ἐκάστοτε τὸ τινὸς ἐνεκά γινόμενον αἰεί γίγνεται 53e6) として、それぞれ説明されていた。つまり、両者は「目的」と「目的へ至る過程」という関係にあるのであり、プロタルコスのあげる次の事例はまさしくそのような関係を例示するものに他ならない。

**C1** 造船 (=生成) → 船 (=ある／目的)

そして、Caroneは「混合された快樂」は「生成」だが、「純粋な快樂」は「ある」ものであると主張するから、次のような枠組みが念頭に置かれていることになると思われる。

**C2** 混合された快樂 (=生成) → 純粋な快樂 (=ある／目的)

<sup>21</sup>Carone (2000, 267-8).

しかし、このような「目的」と「目的へ至る過程」との結びつきは一見して不合理である。「混合された快樂」と「純粹な快樂」は別々の出来事として生じるのであり、「混合された快樂」が「純粹な快樂」を目的としているとか、あるいは実際に「純粹な快樂」に到達するということとはありえないからである。

実際のところ、問題の根底にあるのはCaroneの「生成」と「無限定なもの」との同一視である<sup>22</sup>。ソクラテスが説明しているように、「無限定なもの」には、「常により多くより少なくということが内在している」(24b4-5)のであり、それは「限定」によって縛り付けられないかぎり「つねに目的を持たないものである」(ἀεὶ τοῦτω μὴ τέλος ἔχειν 24b7)。要するに、その「目的」は外的なものなのだ。それに対して、造船はその目的を内在的なものとして持っているのであり、船が完成した時点でそれは否応なしに終わらねばならない。したがって、「目的」とは無関係に変動している「無限定なもの」は「ある／目的」との関係において規定されている「生成」とは異なる。「より熱い」がどこまでも熱くなっていく先に何らかの目的があるのではないし、「より熱い」は「快適な温かさ」を目指して変動しているのでもない。それと同様に、「混合された快樂」が激しくなっていく先に何らかの目的があるのではないし、「混合された快樂」はそれ自体で「純粹な快樂」を目指して変動しているのではない。

以上の困難は、Caroneがまだ基本的な次の二つの問題について暗がりのうちにとどまっているということをはっきりさせている。すなわち、①快樂に関して、「目的」と「目的へ至る過程」という関係にある「生成」と「ある」は、いったいどのような枠組みをつくっているのか？そして、②その枠組みのなかで「純粹な快樂」と「混合された快樂」はどこに位置づけられているのか？以下においては、この二つの問題に対してこの順で回答を与えることを試みたい。これらのことが明らかになれば、冒頭のFredeの論点にも答えることになるからである。

## 5. 2. 快樂における「生成」と「ある」

洗練された論者の議論における「生成」が、快樂が生じる場面において何に該当するのかということは、この議論のすぐ後にソクラテス自身によって説明されている。それによると、生成のうちに生き方を求める人は、「空腹や渇きやこのような生成が癒すかぎりのもの(ὅσα γένεσις ἐξιᾶται)を癒しつつ、生成

<sup>22</sup>Frede (1993, lvi-lvii) もこの見解を共有している。

が快樂なのだから、その生成のために喜んでいる (χαίρουσι διὰ τὴν γένεσιν ἅτε ἡδονῆς οὐσης αὐτῆς) (54e4-6)。つまり、「生成」はこれまで「快樂」として扱われてきた「大きな回復状態」を意味している。そしてこの後に導入される「生成」と対立する過程の「衰退」(φθορά)が「苦痛」であり「大きな崩壊状態」である。ここで注意すべきなのは、「生成」は生き物の状態であって、「快樂」そのものではないということである。

それならば、「ある」の方は何に該当するのだろうか？テキストは次のようにつづく：この「生成」の生き方を選ぶ人は「生成」と「衰退」を選ぶことになり、第三の「快も苦もない生き方」を選ぶことにはならない (55a)。「大きな回復状態／快樂」が行き着く先はもちろん、すべての「大きな崩壊状態／苦痛」が癒されて、もはや知覚されない小さな変化しかともなわない、あの神的な「快も苦もない状態」に他ならない。また、このことは、快苦を崩壊と回復の過程としてとらえる快樂の分析の最初からも裏付けられる。そこでは、飢えや渇きなどにもとづいて生じる快樂が次のように規定されていた。

ソクラテス：「無限定なもの」と「限定」から本性にそくして生じた魂を持った種族、それが崩壊するとき、その「崩壊」(τὴν φθοράν)が苦痛であり、それ自体の「ある」へと進む過程(τὴν δ' εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν)、この復歸する過程(τὴν ἀναχώρησιν)がすべてのものの快樂である。(32a9-b4)

だから、我々はここで前の節で考察してきた二つの状態が「目的」と「目的へ至る過程」という関係で結びつけられたのを目撃することになるのである。

さて、我々はこの時点で①の問いに答えることができる。すなわち快樂が生じる場面における「生成」と「ある」の対比は次のものだ。

**C3 崩壊を癒す過程 (=生成) → 快も苦もない状態 (=ある／目的)**

だが、この枠組みのなかで「純粋な快樂」と「混合された快樂」がどのような役割を担っているのかはいまだ不明確である。②の問題を追求するためには、もう一度「あるものの4つの分類」(23c1-26c2)に立ち返り、なぜソクラテスはこれらの快樂を「混合されたもの」および「無限定なもの」と規定したのかを考察すべきだろう。

### 5. 3. あるものの4つの分類 (23c1-26c2)

「生成」と「ある」という言葉が顕著に現れるのは、「あるものの4つの分類」における「混合されたもの」と「原因」の規定 (26-27) の箇所である。だから、このふたつの言葉で示されるそれぞれの事態がこの分類のなかでどのように機能しているのかを理解するために詳しく検討すべきなのは、この箇所である。Caroneは、「無限定なもの」はつねに「より多くより少なく」変動しているから「生成」であるという認定が成り立つ、と論じていたが、じっさいに「生成」という名称が割り当てられているのは「無限定なもの」ではないからである。

最初にγένεσιςという言葉が現れるのは、プロタルコスという言葉のなかである。彼はソクラテスの言おうとする「混合されたもの」を次のように理解する：「それらのもの [無限定なものと限定] を混ぜ合わせると、そのそれぞれから何らかの生成 (γενέσεις τινάς) が帰結するということを、あなたは言っているんじゃないかと思えますから」(25e3-4)。ソクラテスはこの理解を肯定して、具体的に「健康」「季節」などの例で説明する。しかし、プロタルコスはこの説明に十分ついていくことができない。このプロタルコスの理解の困難の原因を、ソクラテスはこの第三の種族 (γένεσις) の多さに求めるが (26c8-9)<sup>23</sup>、多様さの点では「無限定なもの」や「限定」も事情は変わらなかったことを指摘した上で、「混合されたもの」を「存在への生成」(γένεσιν εἰς οὐσίαν 26d8) として規定している。ところで、このソクラテスの規定は当惑に値する。というのも、これは「混合されたもの」そのものが何か他の「ある (οὐσία) / 目的」を持った「生成」のプロセスであると主張しているように見えるからである。そうした理解は、すでに見た生き物の場合と抵触する。なぜなら、生き物は「混合されたもの」として、それ自体の「ある」(οὐσία) を持つとされていたからである。だが、とにかく先を見ていくことにしよう。

この後に「原因」の規定がなされるが、その議論は次のように続いている：

<sup>23</sup> このγένεσιςを「種族」と解釈するのはStallbaum (Buryによる引用), Bury (1897), Fowler (1925), Hackforth (1954), Gosling (1984), Waterfield (1982), Frede (1993)。それに対して、Diès (1959), Frede (1997)はすべてのγένεσιςを一貫して「生成」と訳している。後者の解釈の問題点はBuryにおいて引用されているBadhamが指摘するように、γενέσεως πλήθος (sg.) はγενέσεις πολλοί (pl.) のperiphrasisにはならない、という点である。しかしDiès, Frede (1997)はこの問題について何らコメントを与えていない。ここでは「種族」と解釈しておく。

- D1** 「生成するもの」はすべて何らかの「原因」にもとづいて生成する。  
(26e2-4)
- D2** 「つくるもの」と「原因」は同じものである。(26e6-8)
- D3** 「つくられるもの」と「生成するもの」は同じものである。(27a1-3)
- D4** 「つくるもの」は「つくられるもの」に先立つ。(27a5-6)
- D5** (**D1-D4**から)「原因」と「生成に際して(εἰς γένεσιν)原因に従属するもの」とは別のものである。(27a8-9)
- D6** 「混合されたもの」は「生成するもの」(τὰ γινόμενα)であり、「無限定なもの」「限定」は「生成するものがそこから生成するもの」(ἐξ ὧν γίνεταί)である。(27a11-12)
- D7** (**D5, D6**から)「原因」は「無限定なもの」「限定」「混合されたもの」とは別のもので、それらをつくるものである。(27b1-2)

この議論の核になっているのは「原因」と「生成するもの」との対立である。そしてそのような対立を可能にする場面が、**D5**における「生成」の場面である。この議論においては「混合されたもの」が「生成」のプロセスではないことは明らかだろう。それは**D6**において「混合されたもの」は「生成するもの」と呼ばれているからだけでなく、そう同定することがそもそも議論の成立に不可欠な条件であるからだ。そしてまたこのことは、「あるものの4つの分類」の締めくくりとして、これまで取り上げられた4つの類が確認されるなかで裏付けられる。それはつまり、一つめは無限定なもの、二つめは限定、三つめは、混ぜ合わせられ、生成した存在(μεικτὴν καὶ γεγεννημένην οὐσίαν)、四つめは混合と生成の原因(τὴν τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως)である(27b7-c1)。だから、4つの類はいずれも「生成」のプロセスそのものには該当しない。「生成」のプロセスに該当するものは、「混合」の過程なのである。つまり、我々は次のような一般的な枠組みを獲得することができるのだ。

**C4** 混合の過程(=生成) → 混合されたもの(=ある／目的)

それからまた、「無限定なもの」と「限定」は**D6**における「生成するものがそこから生成するもの」に同定できる。このように理解すれば、混合の過程と「混合されたもの」はちょうど造船と船の事例とまったくパラレルな関係に立っていることが分かるだろう。

「混合されたもの」をあたかもプロセスであるかのように規定した「存在への生成」という言葉は明らかに例外的である。これについては、ソクラテスは不正確な主張をしたと解釈するか<sup>24</sup>、あるいは直前の「混合されたもの」を「第三のものの種族」と記述している箇所準じて、「存在へ至る種族」と解釈すべきかも知れない。

さて、今や我々は②の問いに答えることができる地点にたどりついた。まずはすでに明らかになった、生成のプロセスをもう一度掲げておこう。

### C3 崩壊を癒す過程 (=生成) → 快も苦もない状態 (=ある/目的)

「混合された快楽」は「無限定なもの」だから、この過程において生じる生き物の構成要素となっている。これは、洗練された思想家の議論の箇所においても、きちんと「生成のために (γενέσεως ἕνεκα) 準備された薬品や道具やすべての素材」(54c1-2) として言及されているように、このプロセスの素材として機能しているのである。

そして、「純粋な快楽」は「快も苦もない状態」にある生き物と同じく「混合されたもの」であるが、これはどこに組み入れられるだろうか？ここで、うへの枠組みにはこれを押し込む隙間がないといって悩む必要はない。なぜなら、それぞれの「生成」はそれぞれ別の「ある」のためにあるからだ (54c2-3)。つまり、「生成してあるもの」に含まれる「純粋な快楽」には、C3の生き物の「快も苦もない状態」の生成過程とは別の生成過程が考えられるということである。それは、

### C5 純粋な快楽の生成 → 純粋な快楽 (ある/目的)

なのである。そしてこの過程は、生き物における「知覚されない欠落」が満たされていく過程を意味している。両者は別々の過程なのだから、「純粋な快楽」が生成することによって、「快も苦もない状態」が損なわれるということはない。そもそもすでに明らかにされたように、「快も苦もない状態」は「知覚されない欠落」と両立するものであった。だからこの時点で、我々は「知覚されない欠落」がそもそも「回復」によって癒やされる「崩壊」ではないことも確信できる<sup>25</sup>。

<sup>24</sup>cf. Crombie (1963, 432).

これで快樂が生じる場面がどのように成立しているのかが明らかになったが、このことは同時に、Fredeの(2)の論点にまつわる問題も解決されたことを意味している。純粋な快樂はたしかに生成するものだが、それはC3の回復過程に見られるプロセスではない。それは純粋な快樂そのものを目的とする、純粋な快樂の生成過程なのである。C3の回復過程では「目的」にたどりついたときにはすでに「混合された快樂」は終わってしまっているのだから、「混合された快樂」には「生成」しかない、と主張することは正当である。しかし、「純粋な快樂」は「目的」にたどりついたときにはじめて十全な仕方と獲得されるものだから、そこに「存在」がないと主張するのは不当である。もともと洗練された思想家の理論は

A1 快樂は常に生成 (γένεσις) があるだけであり、存在 (οὐσία) は全くない。

という強いものであった。だが、ソクラテスは純粋な快樂を「存在」を持つ「混合されたもの」に含めている以上、この主張に関与してはいないのだ。

---

<sup>25</sup>ここで問題として残りそうなのは、善き生き方に混ぜ合わせられる「必要な快樂」(62e9) の存在である。これは知性によって混ぜ合わせられることが同意される「健康や節制にともなう快樂、それからすべての徳に神の従者のごとくどこまでもつきまとう快樂」(63e4-6) と同じであると考えられる。この「必要な快樂」について、Cooper (1977, 730) やCarone (2000, 269, n. 24) は、空腹や渇きを癒すときに生じる快樂も健康を維持するために適度に行われるかぎり「混合されたもの」に分類される、と主張している。しかし、もしそうだとすると、崩壊状態を癒す過程のなかに「生成」と「ある」の区別が設けられることになり、この区別は本稿が追求したようなかたちではもともと考えられていなかったのだ、ということになってしまう。

さて、これに対しては次のように答えることができる。空腹や渇きを癒す過程は健康を維持するために行われようとも、「混合された快樂」であり、それは「善き生き方」には混ぜられていない。12d1-2では「節制な人が節制であることそのことによって快樂を感じている」と書かれている。これが必要な快樂の形態なのである。だから、健康にともなう快樂とは健康を維持するための飲食にともなう快樂ではなく、「健康であることそのことによって快樂を感じている」ことを指しているのである。しかし、これを「生成→目的」の枠組みで考えることは難しい。なぜなら、ここでの目的は「純粋な快樂」のように快樂を感じるのではなく、健康や節制を実現することであるが、快樂を感じることはできるのは、生成過程においてではなく、その実現がなされているかぎりにおいてだからである。プラトンの「神の従者」という比喩は、存在論の枠組みと「必要な快樂」との関係性をぼかすための逃げ道と言えなくもないと思う。

## 6. むすび

以上の考察で、Fredeの二つの論点を退けることはできたと思われる。この考察の結論をもう一度繰り返すと、Fredeの主張とは反対に、(1)神的な「快も苦もない状態」は、苦痛あるいは苦痛を伴った「混合された快樂」を免れた状態であり、「純粋な快樂」が付加されることによって悪化してしまうような状態ではないのであり、また(2)「純粋な快樂」は「混合された快樂」と同じ生成過程には含まれず、むしろ「純粋な快樂」それ自身を目的とする生成過程に含まれる。したがって、われわれは「純粋な快樂」は善きものに含まれる、と問題なく主張することができるだろう。

同時に、この議論を通じて、我々は『ピレボス』という対話篇全体についてのより深い理解を得ることができるだろう。なかでも重要な帰結は、我々は今やFredeの考えるような「善き生き方」の理解を確信をもって斥けることができるようになったということだ。Fredeは、この生き方に混合される「純粋な快樂」が「善きもの」に含まれないと考えて、これは「人間の弱さ」にもとづく「妥協案」、すなわち「比較的最善の生き方」にすぎないと主張していた(cf. 3)。しかし、「純粋な快樂」は「善きもの」に含まれることが明らかになったのだから、「善き生き方」もまたいかなる妥協を待つことなく、端的に「善きもの」と主張することができる。実際、「混合」によってつくられたものとして、「善き生き方」は他のすべての「混合されたもの」とまったく同じように「善きもの」である。それだけではない。ここでは、他の「混合されたもの」のように、我々が生きていくなかで折に触れて経験するような要素が問題となっているのではなく、我々の生き方全体が懸かっている。我々がその全体においてひとかけらの不協和音さえ経験することがないということ——もしそのようなことが可能であるとしたら、それはたしかに、比類なく特権的な善のアイデアの似像であり、また我々が到達しうるかぎり最良の似像であると言える。だからこそまた、擬人化された「知識たち」は語りかけるのである：我々はこの「善き生き方」のなかで「人間においても万有においても善がどのような本性を持っているのか、そして善がいったいどのようなアイデアとして占われなければならないのかを理解するようにつとめなければならないのである」(64a1-3)。

(京都大学・博士課程・日本学術振興会特別研究員)

## 文献表

- Bury, R. G. (1897) *The Philebus of Plato*. (Cambridge).
- Carone, G. R. (2000) "Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's *Philebus*", *Phronesis*, 45, 257-283.
- Cooper, J. M. (1977) "Plato's Theory of the Human Good in the *Philebus*", *Journal of Philosophy*, 74, 714-30
- Crombie, I. M. (1963) *An Examination of Plato's Doctrines*. vol.2, (London).
- Diès, A. (1959<sup>2</sup>) *Platon, Philèbe, Oeuvres Complets*. vol. 9, (Paris).
- Fowler, H. N. (1925) *Philebus*. (The Loeb Classical Library; London).
- Frede, D. (1992) "Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's *Philebus*", in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut (Cambridge), 425-463.
- Frede, D. (1993) *Plato. Philebus*. (Indianapolis).
- Frede, D. (1997) *Platon, Philebos. Übersetzung und Kommentar (Platon. Werke, III2)*. (Göttingen).
- Gosling, G. C. B. (1984) *Plato: Philebus, Translated with Notes and Commentary*. (Oxford).
- Hackforth, R. (1954) *Plato's Examination of Pleasure, A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary*. (Cambridge).
- Hampton, C. (1990) *Pleasure, Knowledge, and Being: An Analysis of Plato's Philebus*. (Albany).
- Waterfield, R. A. H. (1980) "The Place of the *Philebus* in Plato's Dialogues", *Phronesis*, 25 270-303.
- Waterfield, R. A. H. (1982) *Plato Philebus*. (Harmondsworth).

付記 本稿は「平成14年度文部省科学研究補助金（特別研究員奨励費）による研究成果」の一部である。