

# 『プロタゴラス』と『ゴルギアス』における快樂説

中澤 務

## 1. 『プロタゴラス』と『ゴルギアス』の間

二大ソフィストの名を冠する『プロタゴラス』と『ゴルギアス』は、「魂を対象とする二つの迎合 (κολλακεία; *Gorg.* 463a-466a)」であるソフィストの術および弁論術の本質と、その教育のあり方を問題にしている点で、テーマを共有する作品である。また、その際、快樂と善を同一のものと見なす快樂説 (hedonism) の思想が登場し、これを機軸にして善 (および徳) と快樂の関係が問題化されるという構造も共通している。

ところが、この快樂説に対する取り扱いは、両作品において大きく異なっており、これが初期対話篇における快樂説の位置づけを考える上での障害になっている。

すなわち、『プロタゴラス』に登場する快樂説は、「知恵と勇気の一性」の証明の過程の中で、ソクラテス自身によって提案され支持されているものであり、内容的にも、快樂の総量の最大化という目的を計量術という主知主義的原理によって実現しようとしている点で、ソクラテスの主張に近いものであるように見える (以下、「快樂説(P)」と呼ぶことにする)。

しかし、これに対して、『ゴルギアス』においてカリクレスによって主張される快樂説は、欲求を手当たり次第に満たすことを理想とするものであり、ソクラテスによって厳しく批判されているのである (以下、「快樂説(C)」と呼ぶことにする)。

このような、両対話篇における快樂説とそれに対するソクラテスの態度の相違が、ソクラテスと快樂説の関係をめぐる多様な解釈を生み出してきた。それらを敢えて分類するならば、次のようになるであろう。

解釈のタイプは、まず、『プロタゴラス』の真意をどう考えるかによって二分される。ある研究者たちは、(1)『プロタゴラス』における快樂説の支持は、ソクラテスの真意であったと解釈しようとする。これに対して、別の研究者たちは、ソクラテスが快樂説にコミットしていたという解釈を認めず、(2)『プロタゴラス』における快樂説への支持は表面的にすぎないと主張するのである。

(1)の立場に立つ研究者の多くは、快樂説(P)と快樂説(C)はまったく異質な快樂説であり、快樂説(C)に対する厳しい批判と拒絶は、快樂説(P)の却下に直結しないと考える<sup>(1)</sup>。

---

<sup>(1)</sup> Gosling, J.C.B. and Taylor, C.C.W., *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, 1982, White, N.P., "Rational Prudence in Plato's *Gorgias*", in O'Meara, D.J. ed., *Platonic Investigations*, Catholic University of America Press, 1985, p.139-162, Bermann, S.,

すなわち、プラトンにおいては二つの快樂説が存在し、プラトンは快樂説(P)を信奉しているという点で、「洗練された快樂主義者」であり、それゆえに快樂説(C)のような粗野な快樂説を退けているのだと考えるのである。

また、プラトンを全面的に快樂主義者としないまでも、(1)の立場に立って『プロタゴラス』の議論をソクラテスに帰属させたい研究者たちは、快樂説(P)の真意に関して様々な解釈を提示してきた。たとえば、『プロタゴラス』を実験的な作品と解し、そこでプラトンは、何らかの理由で一時的に快樂説を支持しているとする解釈はその代表である<sup>(2)</sup>。

これに対して、プラトンは一貫して快樂説に与してはおらず、『プロタゴラス』も例外ではないとする解釈(2)も根強い支持を受けている<sup>(3)</sup>。この立場は、初期対話篇を反快樂主義的立場で一貫的に説明できるというメリットを持つものの、『プロタゴラス』のテキストを反快樂主義的立場から整合的に解釈する責任を負うことになる<sup>(4)</sup>。

このように、極めて多くの解釈が提出され、百家争鳴の状態が続いている。こうした状況においてわれわれがなすべきは、快樂説(P)と快樂説(C)の中身をもう一度精査し、両者の関係と、それに対するプラトンの批判の視点をできる限り明確にする努力であろう。本稿では、解釈(2)の立場に立って考察をおこない、この問題に対して、できるだけ明確な答えを与えたい。

## 2. 『プロタゴラス』における快樂説

### 2.1 快樂説(P)の議論構造

われわれはまず、『プロタゴラス』(351b-358d)において提示される快樂説(P)の議論構造をまとめ、その特徴を明らかにする作業からはじめることにしたい。快樂説(P)の議論は次のように展開する。

#### I 「快と善の同一性テーゼ」の導入(351b3-351e7)

(i)ソクラテスは、まず、「快く生きること(ἡδέως ζῆν)は善いこと(ἀγαθόν)であり、不快に(ἀηδῶς)生きるとは悪いこと(κακόν)」(351b7-c1)であることをプロタゴラス

“Socrates and Callicles on Pleasure”, *Phronesis* 36(1991), 117-140, Rudebusch, G., *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford University Press, 1999 など。

<sup>(2)</sup> Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, 1999, p.167-171 など。

<sup>(3)</sup> Grube, G.M.A., *Plato's Thought*, Methuen, 1935, Taylor, A. E., *Plato: The Man and His Work*(7th ed.), Methuen, 1960., Sullivan, J.P., “The Hedonism in Plato's *Protagoras*”, *Phronesis* 6(1967), p.10-28, Zeyl, D.J., “Socrates and Hedonism: *Protagoras* 351B-358D”, *Phronesis* 25(1980), p.250-69 など。

<sup>(4)</sup> たとえば、Zeyl, op. cit.の解釈では、ソクラテスは、プロタゴラスの抱いている快樂説を引き出し、それをもとにして、プロタゴラスに、ソクラテス自身の説である徳の一性を認めさせている。

に認めさせようとする。(ii)プロタゴラスは、快いものの中には善でないものがあるとして、これに抵抗する。(iii)だが、ソクラテスは、自分が問題にしているのは、快のもたらす結果ではなく、それ自体の価値のことだとして、「快樂それ自体は善である」(351e2-3)と主張する。〔この主張を、以後「快と善の同一性テーゼ」とする。〕(iv)プロタゴラスは同意を留保し、それを考察していくようソクラテスに促す(351e3-11)。

## II 知の強さの確認 (351e8-353b6)

(i)次に、ソクラテスは、知に対するプロタゴラスの考え方を確認する(352a8-3)。(ii)大衆は知識の力を軽く見、知識は何の力ももたず、快苦を始めとするさまざまな情念に支配され、引きずられると考えている(352b3-c2)。(iii)しかし、知は人間を支配し助ける力を持ち、ひとが善悪を知ったなら、他のものに屈服して、知の命令に従わないことはない(352c2-7)。(iv)ところが、大衆は、最善の事柄を知りながら、快樂や苦痛に負けたり情念に屈服して、他のことをしてしまうアクラシアの現象を認めている(352d4-e2)。(v)プロタゴラスは、こうした大衆の考えは誤りであると主張し、ソクラテスとプロタゴラスは、次のような大衆との仮想対話によって、彼らの誤りを正そうとする(352e5-353b6)。

## III アクラシアの分析 (大衆との仮想対話) (353c1-356c3)

(i)飲食などの快樂の力に屈服し、それが悪い(*πονηρά*)ことだと知りつつ、それを行なってしまう(353c6-8)現象がアクラシアである。(ii)こうした行為が悪いのは、それが、後になってから悪いこと(病氣や貧乏)を引き起こすからであり、一般にいて、快い事柄が悪であるのは、それらが結果として、より大きな快樂を奪ったり、より大きな苦痛を生み出すからである(353c9-355a5)。(iii)大衆は「悪を悪と知りながら、快樂に打ち負かされて、それを行なう」と言う。しかし、「快に打ち負かされて」というアクラシアの記述は、「快と善の同一性テーゼ」を適用すると、「善に打ち負かされて」という不合理なもの(*γελοῖον*)になってしまう(355c5-d6)。(iv)それゆえ、この記述は、「より少ない善の代りに、より多くの悪を取る(355e3)」という意味に解さなければならない(355d6-356a3)。(v)このような事態が生じるのは、時間的な遠近差によって、目先の快樂のほうがより大きくみえてしまうからにほかならない(356a4-356c3)。(vi)このような事態が生じないために必要なのは、「計量術(*μετρητική*)」であり、それによって「生の安全(*σωτηρία τοῦ βίου*)」は保証される(356c4-357e8)。

### 2.2 快樂説(P)の理論的枠組

以上の快樂説(P)は、どのような理論なのであろうか。以下、その理論的特徴を考えたい。

まず、快樂説(P)全体を基礎づけている最も根本的な前提が、「快と善の同一性テーゼ」(I)であることは明らかである。このテーゼは、快樂や苦痛の経験が事後的にもたらす結果は

全く考慮に入れず、快楽は快楽である限りにおいて善であり、苦痛は苦痛である限りにおいて悪であると主張し、人間にとっての善の内実を具体的に指定する。すなわち、われわれが目指すべきは、快い生を送ること（Ⅰ(i)）なのであり、これが満たされれば、われわれの「生の安全」が達成されたことになる（Ⅲ(vi)）。

この前提は、Ⅲの議論の背後で働いており、快楽（苦痛）に対するわれわれの信念を変貌させ、快楽（苦痛）を、同一のものさしで計量し比較できるようなものに変えていく働きをしている。そのような変貌をもたらしているのは、われわれが持つ常識的な（つまり価値の非共約性を認める）アクラシアの記述（Ⅲ(i)）の中に「快と善の同一性テーゼ」を忍び込ませ、そこから「善に打ち負かされる」という不合理な記述を引き出すという操作（Ⅲ(iii)）にほかならない。この不合理な記述を、快楽説の枠組の中で再解釈することによって、快楽（苦痛）の間の質的な差異が解消され、すべての快楽（苦痛）が数量的に同一のものさしで計測できるようなものに変貌していくのである。

こうして現出する計量可能な快楽と苦痛は、すべての種類の快苦を質的区別なしに含み込んでいる。この議論で例として取り上げられている快楽は、飲食の快楽や性的な快楽（353c6）、あるいは、健康、身体の頑強さ、国の安全、他に対する支配、富（354b3-5）であり、苦痛として取り上げられているのは、貧乏や病氣（353d3）、あるいは、体育、従軍、治療（354a4-5）である<sup>(5)</sup>。

さて、以上のような、「快と善の同一性テーゼ」に基づく快苦の規定に並び、議論の中には、そうした快苦の総量を計算して、その最大化を目指す人間の姿が描かれており、そこでは、人間の行為に関わる、知と欲求という二つの要素を巡る特徴的な理論が展開されている。

まず、知的な要素として登場するのが、計算的知性とそれが発揮する計量の技術である。それは、快苦の大きさを計量し、その「多さと少なさ、大きさと小ささ、遠さと近さ（357a7-b1）」を正しく評価して、快苦の総量の最大化を目指すものである。その主な役割は、時間的な遠近による判断ミスを防ぐことにある（Ⅲ(v)(vi)）。というのも、人間が判断を誤る原因は、時間的に近い目先の快楽の大きさを、実際よりも大きなものと判断してしまうことにあるからである。快楽が持つこのような遠近法的錯覚は、ここでは、計算的知性の措定により徹底的に排除されている<sup>(6)</sup>。こうした遠近法的錯覚の排除によって、計算的知性は、短期的な視野を排除し、長期的な視野に立った、快苦の総量の最大化を目指す技術として成立することになるのである。

<sup>(5)</sup> Vlastos, G., *Plato's Protagoras*, Liberal Arts Press, 1956, p.xli は、ここで取り上げられているのは身体的快苦のみであると主張した。同様の解釈を、Rudebusch *op. cit.* も主張している。しかし、ここでの快楽をそのように限定することはできない。

<sup>(6)</sup> 『国家』583b ff.では、思慮ある知者が持つ快楽以外の快楽は、すべて「陰影でまことらしく仕上げられた書割の絵（ἔσκιαγραφημένη τις）」であるとされ、真実には到達できないものとされている。こうした快楽の錯覚性は、『プロタゴラス』では、まず「快と善の同一性テーゼ」の導入により排除されているが、さらに、計算的知性の導入により、その遠近法的錯覚が排除されている。

また、欲求に関しても、この議論には特徴的な考え方が提示されている。そこでは、まず、人間の本性の中には善をさしおいてみずから進んで悪のほうに赴くようなものはそもそも存在しないとされているが (358c-d)、これは心理的快樂説 (psychological hedonism) の表明といえる。この中には、欲求を巡る一つの前提が潜んでいる。すなわち、人間の欲求はすべて、善 (と思われる) 対象に向かうのであり、善とは別の方向に向かおうとする欲求 (善から独立した欲求; good independent desire) は存在しないという前提である。そして、このような人間本性が前提されているために、行為の誤りは、快苦の計量ミスに還元されていくことになる。こうして、結局、人間はすべて快苦の判断においてミスを犯さずに、より大きな快を選び取るべき (ληπτέα) だという倫理的快樂説 (ethical hedonism) の主張につながっていくことになるのである (356b-c)。

以上のように、快樂説(P)は、「快と善の同一性テーゼ」を基盤とし、そこから生まれる、快苦の通約可能性および計量可能性という快苦に関わる前提と、その中で行為する人間の知と欲求のあり方をめぐる前提から構成された、人間の行為の構造全体を説明する理論だといえる。

### 2.3 快樂説(P)は誰の説か？

さて、以上のような特徴を持つ快樂説(P)は、一体、誰の説として提示されているのだろうか？ これまで、プロタゴラスが「快と善の同一性テーゼ」に懐疑的な態度を示している (I(ii)) という理由で、快樂説(P)をプロタゴラスに帰属させることはできないとされることが多かった<sup>(7)</sup>。だが、プロタゴラスが懐疑的な態度を示しているのはこの部分だけである。しかも、その直前では、善き生とは快く一生を送ることであるということに賛同しており (351b6-7)、その後の議論ではソクラテスの議論に同意をしているのである。ソクラテスが行なっているのは、善き生をめぐるプロタゴラスの考え方を、快樂説の枠組によって定式化していく作業であり、プロタゴラスが懐疑的であったのは、理論の全体像が見えていなかったからにすぎないと考えることができるであろう<sup>(8)</sup>。

IIとIIIにおける具体的な議論に関しては、われわれは、次の二点に注目したい。

第一は、この議論におけるプロタゴラスと大衆の関係である。ソクラテスは、大衆の考えかたを持ち出し、それに対するプロタゴラスの反発を利用することで、プロタゴラスを同意へと導いている (351c3, 352b3, d5, e4, 353a7, cf. 317a4, 349e3)。プロタゴラスがこうした反発をするのは、彼が大衆を蔑視し、大衆が間違った考えかたを抱いていると信じているからである。プロタゴラスは、そうした大衆観を持つがゆえに、一緒に彼らの間違いを正してやろうというソクラテスの誘いに乗ってしまうのである。

<sup>(7)</sup> E.g., Taylor, C.C.W., *Plato: Protagoras*(revised ed.), Clarendon Press, 1991, p.165-6, Taylor, C.C.W., *Pleasure, Mind, and Soul*, Clarendon Press, 2008, p.267.

<sup>(8)</sup> Cf. Zeyl, op. cit.

第二は、プロタゴラスが、快樂説(P)を構成する要素のうち、快苦をめぐる前提よりも、むしろ知と欲求をめぐる前提に対して積極的に強く同意しているという事実である(352c8-d3, 353e1-2, e5, 354a7, b5, c3, c5, d3-4, e2, 356c3, e4, 357a4-5)。従来、快樂説(P)において最もソクラテス的な前提と考えられてきた前提に、プロタゴラスが積極的に同意しているという事実は、これが実はプロタゴラス自身のものであったという仮説によって最もよく説明できるように思われる。(実際、これが自分の考えと違うものであれば、プロタゴラスは、「快と善の同一性テーゼ」に対して行なったように、いくらでも懐疑的な態度を示すことができたはずである。)

このように考えると、ソクラテスはここで、プロタゴラスが持つ知と欲求をめぐる前提を利用して、プロタゴラスのために、大衆向けの行動理論を作ってやっているのではないかという推測が成り立つ<sup>(9)</sup>。これまで、この問題は、快樂説(P)がソクラテス・プロタゴラス・大衆のいずれのものかという三者択一の図式で議論されることが多かったが、事情はもっと複雑であるように思われる。実際、この議論の中に登場する大衆自身は、快樂説(P)とは異なる考えかたを抱いている。ソクラテスは、プロタゴラスを促して、彼らの誤りを是正し、彼らが抱くべき正しい行動理論を与えてやっているのである。

だが、なぜソクラテスは、このような複雑な筋立ての議論を行なうのであろうか。それは、この作品でのプロタゴラスの性格付けに由来しているように思われる。プロタゴラスは、おそらく、ソクラテスの対話相手の中で、ヴラストスの言う「あなたの信ずるところを語れ」という要求("say what you believe" requirement)<sup>(10)</sup>に最も従わない韜晦的な人物の一人である(cf. 333b8-c9)。こうした一筋縄ではいかない対話相手に対してソクラテスが取った手法が、ソクラテス・プロタゴラス陣営対大衆という仮想の対立構造を作り出し、その中にプロタゴラスを引き込んでいくという戦略だったのではないだろうか。このように、『プロタゴラス』が特殊な手法を取っていると考えれば、ソクラテス自身の同意は表面的なものだと見なすことができるであろう。

しかし、これで問題が解決されたわけではない。というのも、快樂説(P)は、さらに、「知恵と勇気の一性」の成立のための基盤となっており、もし、徳の一性の議論がプラトンの真正の学説であるなら、その基礎付けをしている快樂説(P)にソクラテスがコミットしていないということは、そのまま彼の不誠実さを意味することになるからである<sup>(11)</sup>。この問題に対しては、われわれは率直に、もし快樂説(P)がソクラテスの真意でないならば、そこから導出される「知恵と勇気の一性」もまたソクラテスの真意ではないと考えるべきであると思う。なぜなら、快樂説(P)を基盤として導出される勇気の定義「恐ろしいものと恐ろし

<sup>(9)</sup> Cf. Weiss, R., "Hedonism in the *Protagoras* and the Sophist's Guarantee", *Ancient Philosophy* 10(1990).

<sup>(10)</sup> Vlastos, G., *Socratic Studies*, Cambridge University Press, 1994, p.7-11.

<sup>(11)</sup> Vlastos, *Plato's Protagoras*, p.xl n50 は、この理由で快樂説をソクラテスに帰さない解釈に疑問を提示しているが、その批判は正しいと思う。それゆえ、徳の一性をめぐる Zeyl, op. cit. の解釈には賛成できない。

くないものの知識」もまた快樂説的にしか理解しえない以上、ソクラテスがそうした快樂説的な勇氣理解に与するとは思えないからである。ソクラテス自身が考える勇氣の姿は、ここで提示されているものとは異なると考えるべきではないだろうか。

実際、『パイドン』(68c-69c)において、ソクラテスは快樂説に基づく徳の理解を厳しく批判しているが<sup>(12)</sup>、そこでは、批判対象として快樂説(P)が意識されているように思われる。その箇所ではソクラテスは、真理を知るためにはまず身体から解放されなければならないと説き(66b-68b)、「知恵を愛する者(哲学者)(*φιλόσοφος*)」と「身体を愛する者(*φιλοσώματος*)」とを峻別して(68b)、両者における徳のあり方の違いを強調する。ソクラテスの説明によれば、たとえば、「知恵を愛する者」以外のすべての者が勇敢に死に耐えるとき、彼らは、死よりも大きな悪に対する恐怖によってにそうするのであり、すなわち「恐怖によって勇敢(68d11)」なのであるが、人が恐怖や臆病によって勇敢であるというのは、不合理なことである。また、節制についても同様であり、彼らは、「ある快樂を奪われるのを恐れ、その快樂を欲するがゆえに、それに支配されることによって別の快樂を退けている(68e5-7)」のであり、彼らは「放縦によって節制がある(693-4)」のである。だが、このように、快樂と快樂、苦痛と苦痛、恐怖と恐怖について、より大きなものとより小さなものとを貨幣のように交換するのは、徳を得るための正しい交換とはいえない。むしろ、これらすべてと交換すべき真正の貨幣とは、知恵(*φρόνησις*)なのである。この知恵との交換で売買がなされるとき、そこに真正の徳が生じるのであり、そこでは、快樂や恐怖が付け加わろうが取り去られようが、全く関係ない。だが、知恵とは無関係にこれらのものが交換されるとき、そこにあらわれる徳は、ある種の影絵(*σκιαγραφία τις*)であり、奴隸的なものであって、何ら健全さも真実さも持たないのである(68e2-69b8)。

以上においてソクラテスにより批判されている「身体を愛する者」の徳の姿は、快樂説(P)において成立する徳の姿によく似ている<sup>(13)</sup>。そして、その代わりに提示される知恵の姿は、快樂説(P)における計算的知性とは本質的に異なるものである。このように、『パイドン』においては、快樂説(P)をもとにした徳理解そのものが厳しく批判されているように思われる。

以上のように、快樂説(P)はソクラテス自身のものではなく、むしろプロタゴラスが無意識に抱く大衆の行動原理であると考えられる。そして、ソクラテスは、そうした快樂説に基づく考えかたを、厳しく批判しているのである。

(12) Cf. Gallop, D., *Plato: Phaedo*, Clarendon Press, 1975, p.99, Weiss, R., "The Hedonic Calculus in the *Protagoras* and the *Phaedo*", *Journal of the History of Philosophy* 27(1989), 511-529.

(13) ここで批判されているのは「身体を愛する者」であるが、「身体的快樂」のみが批判されているのではない。なぜなら、「身体を愛する者」とは、身体に由来する様々な事柄を愛する者という意味だからである。実際、ソクラテスは、「身体を愛する者」とは、「金銭を愛する者」か「名誉を愛する者」かのいずれかか、あるいはその両方であるものと規定している。

### 3. 『ゴルギアス』におけるカリクレスの快樂説

#### 3.1 快樂説(C)の提示

次に、『ゴルギアス』第三部(481b-527e)において、カリクレスによって提示される快樂説(C)の考察に移りたい。文脈は以下の通りである。

カリクレスは、ポロス論駁後に対話に介入し、「強者が弱者を支配し、弱者よりも多く持つこと」(483d5-6)を理想とする「自然の正義」(484b1)を主張する。ここで強者とは、「国家公共の事柄に関して思慮があり、そして勇気のある人たち」のことであり、そこで成立する正義とは「その人たちがほかの人たちよりも、つまり、支配する人たちが支配される人たちよりも多く持つ」ことにほかならない(491c-d)。

カリクレスによれば、自然本来の正しい生き方とは、欲求をできるだけ大きくなるままにし、それらの欲求に、勇気と思慮をもって奉仕することである。そして、欲求が求めるものは、いつでも充足しなければならず(491e-491a)、「贅沢と放埒と自由」(492c4-5)こそが人間の徳であり幸福なのである。それは、穴の空いた甕のように、常にできるだけたくさんのお楽しみが流れ込むような生である(493d-494b)。では、どうしてそのような生が幸福なのであろうか。これに対して、カリクレスは、快樂と善とが同一のものであることを認める(494e-495a)。

#### 3.2 快樂説(C)の分析(および快樂説(P)との比較)

以上の快樂説(C)は、「快と善の同一性テーゼ」がほぼ同じ表現で登場する(495a3)のを別にすれば、共通点よりもむしろ相違のほうが目立つ。というのも、ここでは、「自然の正義」という新しい思想が登場しており、また、快樂説の内実も、計算によって快苦の調整をするというものではなく、できるだけ欲求を満たすというものだからである。しかし、そうした相違にも関わらず、二つの快樂説は、同じ基盤の上に成り立っているように思われる。

多くの研究者たちは、快樂説(P)が、長期的視点を重視して、短期的視点からの快樂充足を禁止しているのに対して、快樂説(C)は、長期的視点を無視して、その場の短期的な欲求を満たすことだけを目指していると診断した<sup>(14)</sup>。一見すると、この診断は正しいようにみえるが、しかし、カリクレスの真意を見誤っているのではないかと思う。というのも、快樂説(C)の枠組には、そもそも、長期的快樂を確保するために短期的快樂を抑制するという発想そのものがなく、むしろ、その場その場の快樂の最大限の充足を、長期的にどこまでも持続させ続けることが求められているからである。

<sup>(14)</sup> White, N., *op. cit.*など。



どうしてそのようなことが可能なのであろうか？われわれは、カリクレスの快樂説(C)が、「自然の正義」という一つの理想を下敷きにしたものであり、こうした欲求充足を許されるのは、ごく一部の「強者」に限られることに注意しなければならない。カリクレスの理想とする強者は、それを実現できるだけの「勇気と思慮」(492a2)を持ち、「思ったことは何でもやり遂げる力があり、魂の柔弱さゆえに、へこたれてしまうことのない(491b3-4)」人物なのである。そうした強さを持つ人物は、カリクレスによれば、「高貴な身分の者か、もって生まれた資質で権力を握れる者(492b2-3)」でなければならず、さらに、「後ろ盾がしっかりしている(492c5)」という条件が備わらねばならない。カリクレスにとって、そうした状態は、弁論術が実現してくれる生の理想であった。

このように、カリクレスは、自然の正義を後ろ盾に、いわば「強者の快樂説」を信奉しており、その限りにおいて、長期的視野に立った欲求の制限から解放されている。なぜなら、そうした必要が生じるのは、現在の欲求の満足が結果としてより多くの苦痛を招くかもしれないからであるが、そうした事態は、結局は、その人間が持つ何らかの弱さに由来するものだからである。たとえば、飽食を控えなければならないのは、肉体が飽食に耐えられず、長期的に病気を帰結してしまうからである。しかし、もしその人間の肉体が飽食に耐えられるだけの強さを持っているとしたら、彼が飽食を控えるべき理由は消滅する。それどころか、快樂説(P)においても、彼は、快樂の総量を最大化するために、最大限の飽食をするべきだということになる。

このように、快樂説(C)は、快樂説(P)と矛盾するものではなく、むしろ、快樂説(P)が前提とする人間の弱さを「強者」の導入によって克服することで、快樂説(P)を上回る快の総量の獲得を目指した、快樂説(P)の理想形なのだと考えることができよう。

では、知と欲求をめぐる人間の行為の構造についてはどうだろうか。同じ快樂説の理論として、快樂説(C)は、欲求をめぐる諸前提を快樂説(P)と共有している。すなわち、ここにおいても、人間の欲求は本性上、善(快樂)に向かうということが前提されているように思われる。

しかし、知のあり方については、大きな違いを見せている。というのも、快苦の取引を理論的に必要としない快樂説(C)では、調整のための計算的知性は必要とされず、むしろ、外部に対して常に強者の地位に立ち続けるために必要な「思慮と勇気」という精神的資質が必要とされるからである。カリクレスはまた、快樂説(P)における遠近法的錯覚の問題についても、計算的知性ではなく強者の導入によって、その補正の必要性を排除している。

以上のように、快樂説(C)と快樂説(P)は、さまざまな違いを見せつつも、根幹において繋がっていると考えることができる。快樂説(P)が持つ制約を解消し、更なる快の最大化を実現しようとするのが、快樂説(C)だからである。二つの説の違いは、カリクレスが立てている「弱者」と「強者」の区別と関係しているように思われる。カリクレスは、強者は自分自身を(すなわち自分の様々な欲求を)支配しなくてもよいのかと問われ、これを一蹴する(491d-e)。このときカリクレスは、そうした節制の行為を何かに隷属する(491e6)

行為と捉え、それを「大衆」に結び付けている(492a)。すなわち、大衆は快楽に満足を与えることができないために、節制と正義を賞賛し放埒を非難するが、それらは彼らが無能であるからにすぎないのである(492a)。このカリクレスの批判から、彼が、「欲求を支配する」事態として、大衆がその弱さのゆえに現在の欲求を調整して抑えるという事態を考えていることがわかる<sup>(15)</sup>。カリクレスは、快楽説(P)によって生まれる節制を、大衆すなわち弱者の徳と見なしていたのではないだろうか。もしそうであるとしたら、『ゴルギアス』において、快楽説(P)は「大衆の快楽説」と見なされ、「自然の正義」からの批判の対象とされていると考えることができるであろう。

以上で、快楽説(C)の内実と、快楽説(P)との関係が明らかになった。では、こうした快楽説(C)を、ソクラテスはどのように批判しているのであろうか。また、その批判から現れるソクラテス自身の考えかたとは、どのようなものであろうか。以下、『ゴルギアス』(495c ff.)においてなされる批判の議論を詳しく見ていこう。

#### 4. 『ゴルギアス』におけるカリクレス批判

##### 4.1 第一の批判(495e-497d)

ソクラテスは、快楽説(C)に対して二つの批判を行なっている<sup>(16)</sup>。第一の批判は、善と快の存在構造の相違を根拠にしたものである。それによれば、たとえば健康と病気という二つの状態は互いに反対の状態であり、同一の身体(あるいはその部分)に同時に存在することはない。たとえば、ある眼が病気であれば、同じ眼が同時に健康であることはない。また、その眼が病気から解放されるとき、それは健康な状態に移行する。このように、同一の身体やその部分は、健康と病気を交互に受け取ったり、失ったりする。これと同様のことは、強さ—弱さ、速さ—遅さ、善—悪、幸福—不幸についても成立する。これらは同一の人が交互に受け取ったり失ったりするものであり、二つの状態が同時に存在することはない。ところが、快—苦という状態は、同一の身体の中に同時に存在する。というのも、快楽は、飢えているときに食べたり渴いているときに飲んだりすることで生じるが、このときの飢えたり渴いたりしている状態は苦しい状態であり、一般に欠乏や欲求は、みな苦しいものだからである。一般に、魂においてであれ身体においてであれ、われわれは、苦痛を感じながら同時に快い思いをする(*λυπούμενον χαίρειν*)のであり、両者は同じ場所と時において一緒に生じる(496e4-8)。さらに、苦しい状態が消えると、快い状態も一緒

<sup>(15)</sup> もちろん、この際、ソクラテスが念頭にしている節制が、これと同じものであるとは限らない。私はむしろ、ソクラテスとカリクレスの間に理解のギャップが存在していると思う。

<sup>(16)</sup> 491b-495cの議論は、従来、カリクレス説に対する反駁の議論として理解されることが多かった。しかし、この部分は批判ではなく、むしろ「快と善の同一性テーゼ」を導き出すための手続きと考えたほうがよいのではないかと思う。

になくなる。しかし、善いものと悪いものは、両方が一緒になくなることはない(497c-d)。以上から、ソクラテスは、善と快の存在のあり方が全く異なるものであると結論する。

ここでは、快樂一般が問題にされ、そうした快樂に共通する存在構造が浮き彫りにされていると考えられる<sup>(17)</sup>。そうであれば、ここで批判の対象となっているのは、「快と善の同一性テーゼ」であることになる。すなわち、快を唯一の価値とし、その価値の最大化を目指そうとする発想そのものが批判されているのである。

#### 4.2 第二の批判 (497d-499b)

第二の批判は、次のように展開される。勇気や思慮などの徳が備わっている人も、そうでない人も、同様に苦痛を感じたり愉快にしたりする(497e-498a)。たとえば、戦場において、勇気のある者と臆病な者を比較すると、両者とも同様に、敵が退却するのを見れば愉快がり、敵が攻めてくるときには苦痛を感じる。その快苦の量は、どちらも同程度であるか、あるいは、臆病な者のほうがより大きい。ところが、愉快にしている者(快が備わっている者)は、善い者であり、苦痛を感じている者は悪い者である。それゆえ、勇敢な者も臆病な者も同様に、快苦を感じることで、善い者であったり、悪い者であったりすることになる。

以上の批判の眼目は、快樂主義者であるはずのカリクレスが、快樂以外の善を暗黙裡に認めているという点にある。すなわち、カリクレスは、勇気と思慮という徳を善と見なしながら、それらを快樂に還元して説明することができないのである。このことは、カリクレスが快樂説を標榜しながら、実際には、その枠に収まらない善の概念を持っていたことを明らかにしている。そして、カリクレスはこの批判を回避することができない。なぜなら、彼の信奉する「強者の快樂説」は、大衆と強者の価値的な峻別を前提しており、そのためには、大衆が持たないエリートの徳の存在が不可欠だからである。このように、第二の批判も第一の批判と同様に、「快と善の同一性テーゼ」を問題にしており、快樂の枠の中におさまらない善が存在するということから、このテーゼを崩している。

以上のように、ソクラテスはこの二つの反論において、快樂説(C)の持つ特殊な側面を批判しているのではなく、快樂説全般の根底に存在している「快と善の同一性テーゼ」を批判し、それが成り立たないことを明らかにしている。このように、ソクラテスは、『ゴルギアス』において、快樂説の根本そのものを打ち崩そうとしているのである。

<sup>(17)</sup> Gosling and Taylor *op. cit.*, ch.5 は、ここで、欠乏と充足による快の説明がなされていることから、ここでの批判は身体的快樂にのみ向けられていると考えている。cf. Dodds, E.R., *Plato: Gorgias*, Clarendon Press, 1959, p.309. しかし、すでに見たように、ここで念頭にされているのはあらゆる種類の快樂なのであるから、ここで批判の対象が身体的快樂に限定されていると考えることはできない。実際、こうした欠乏(欲求)―充足という図式が、快の発生を説明するさいの、プラトンの公式の説明図式であったと思われる。

## 4.3 『ゴルギアス』における善の理論

ソクラテスの論駁が終わると、カリクレスは突然「快と善の同一性テーゼ」を放棄してしまい、快樂の中に「善い快樂」と「悪い快樂」の区別が存在することを認める(499b7-8)。では、この場合の「善い」「悪い」とは、どのような意味なのであろうか。

ソクラテスによれば、「善い快樂」とは、有益な(ὠφέριμοι)快樂のことであり、それは何か善いものをもたらす(ἀγαθόν τι ποιούσαι)快樂である。逆に、「悪い快樂」とは、有害な(βλαβεραί)快樂のことであり、それは何か悪いこと(κακόν τι)をもたらす快樂である(499d)。すなわち、快樂に「善い」という属性が付帯するとき、それは、その快樂が、快樂とは別の何らかの善をもたらすという、道具的な(instrumental)意味での善なのである<sup>(18)</sup>。たとえば、食べたり飲んだりする際の身体的な快樂を例にとると、健康や強さなどの身体における徳を作り出す快樂が、善い快樂なのである。それは、種類によって善いものと悪いもの決まっているようなものではなく、同じ快樂でも、具体的状況に依存して、善いものにも悪いものにもなるようなものである<sup>(19)</sup>。

では、そのようにして快樂に「善い」という属性を付帯させる善とは、どのようなものなのであろうか。ソクラテスによれば、どんなものであれ、規律と秩序を持ったものは善いものであり、無秩序なものは悪いものである。魂の場合も、「ある種の規律と秩序(ταξέως τε καὶ κόσμου τινός)を持つときに(504b5)」、善いものとなる。身体の場合、そうした規律と秩序から生まれるのは、健康と強さという状態である。これに対して、魂の規律と秩序には、「法にかなった(νόμιμόν)」あるいは「法(νόμος)」という名前が与えられる。そこから、正義や節制が生まれるのである(504d, 506e ff.)。

このように、ソクラテスが善と認めるものは、規律と秩序という原理であり、またそうした原理から生み出される状態なのだと考えられる。これらは、快樂説的な原理からは導き出されない原理である。そして、快樂はすべてこの原理のもとに統括され、満足されるべきか抑制される(κολάζειν; 505b9)べきかが決定されるのである<sup>(20)</sup>。

## 4.4 ソクラテスの善の理論における快樂の位置づけ

以上のようなソクラテスによる善の理論は、規律と秩序という統括的な善の原理を立て、

<sup>(18)</sup> C.f. White, F. C., "The Good in Plato's *Gorgias*", *Phronesis* 35(1990), 117-127, p.120.

<sup>(19)</sup> Dodds, *op. cit.* p.316 は、この導入により、快樂説の立場がベンサム的なものからミルのものに変化しているとする。だが、ソクラテスの区別は、快の種類による優劣の区別ではなく、状況による区別である。

<sup>(20)</sup> ここでは、「善から独立した欲求」の存在が想定され、知(徳)は、それを制御する力と捉えられているように思われる。cf. Irwin, T., *Plato's Ethics*, Oxford University Press, 1995, p.208-9, Irwin, T., *Plato: Gorgias*, Clarendon Press, 1979, p.218, Devereux, D.T., "Socrates' Kantian Conception of Virtue", *Journal of the History of Philosophy* 33(1995), 381-408, Brichhouse, T.C. and Smith, N.D., *The Philosophy of Socrates*, Westview Press, 2000, p.180.

よき生に含まれるその他の要素（その中に快樂も含まれる）の価値を、その原理との関係の中で位置づけていくというスタンスを取っている。これは、初期対話篇、とりわけ『ソクラテスの弁明』と『クリトン』において読み取れる、正義と徳と中心とした善き生の図式に重なるように思われる。

確かに、初期対話篇には、快樂に対する言及が多くあらわれ、ソクラテスがそうした快樂を価値あるものと見なしているように見える箇所が存在する。しかし、そのような言及は、必ずしも快樂説に直結するものではない。というのも、行動の選択のある場面において快苦を選択基準としたからといって、その人の行動の唯一の基準が快苦であることを意味するわけではないからである。

ソクラテスの立場は、正義と徳のみを唯一の価値として、それ以外のものを無価値と見なすような立場ではない。むしろ、彼の立場は、徳を至上の善と見なしながらも、その發揮によって実現する善き生を、決して一面的には捉えず、様々な「条件的善 (conditional goods)」を含みこんだ階層的なものとして捉える立場であると考えられる<sup>(21)</sup>。『ゴルギアス』の議論の中で認められているように、ソクラテスにおいて快樂は、状況によって善いものにも悪いものにもなりうるものである。ソクラテスは、快樂のほかにも、たとえば健康や財産などの様々な条件的善を認めているように思われる<sup>(22)</sup>。こうした条件的善は、他の条件が同じであれば、ないよりもあったほうが望ましい善である。だが、行為の正・不正に直結するような場面では、厳しく禁じられる。たとえば、楽しみを追求することは、それが不正に繋がらない限りは、望ましいものである。だが、それが、不正という手段を通じて追求されるとき、それは悪しきものとなるのである。快樂に対するこうした態度は、快樂説とは似て非なるものだといえる。

## 5. 両対話篇の意図とその関係

以上、われわれは、快樂説(P)、快樂説(C)、そしてソクラテスの善の理論の中身を検討し、分析してきた。これまでの検討結果をまとめると、次頁のようになるであろう。

この表からわかるように、二つの快樂説は、善と幸福をめぐる同一の前提に基づくものであるが、その目的を実現するための戦略が大きく異なっている。その相違は、適用対象が大衆であるのか、それとも強者たる弁論家であるのかに由来している。

「大衆の快樂説」としての快樂説(P)は、人間の弱さを前提とする欲求調整の快樂説であり、それゆえに、計算的知性としての徳の役割が重視される。こうした快樂説(P)は、大衆に対するソフィストの視線が反映されている。

これに対して、快樂説(C)は、弁論術が目指す「強者の快樂説」であり、「大衆の快樂説」

<sup>(21)</sup> Cf. Russell, D., *Plato on Pleasure and the Good Life*, Clarendon Press, 2005.

<sup>(22)</sup> Cf. *Euthyd.*279a-b, *Meno* 78c, 87e, White, F.C. op. cit. p.124.

のような欲求の抑圧をせずに、一挙に快樂を最大化することを目指したものである。それゆえ、徳は行為者の内部ではなく、むしろ外部に対して、支配のための力として働くことになる。

他方、『ゴルギアス』で展開されているソクラテスの理論は、これら二つの快樂説とは異なる構造を持つ。すなわち、それは規律と秩序に基づく調和的な魂の成立の中に徳を求めるものであり、徳は、善の把握に基づいて、様々な欲求を支配し、制御する力として働いている。

以上のように、『プロタゴラス』と『ゴルギアス』で提示される二つの快樂説は、表面的な相違にも関わらず、密接なつながりを持っており、ソフィストおよび弁論術の立場と密接に結びついている。両対話篇は、快樂説を機軸に、ソフィストと弁論術の思想を、全く異なる手法と視点から批判することを意図した作品といえるのではないだろうか。

これまで、『プロタゴラス』は、『ゴルギアス』よりも以前に執筆された作品と見なされるのが通例であった<sup>(23)</sup>。しかし、作品の完成度からすれば、『プロタゴラス』が初期作品群の最初のほうに位置するとは考えにくい。にもかかわらず、そうした位置づけがなされてきた主要な原因は、そこで提示されている快樂説(P)の取り扱いに苦慮したためである。だが、本発表で論じられたように、もし両作品が、ソフィストの思想における二つの快樂説を異なる側面から批判した作品であるとしたら、こうした位置づけをする必要はなくなる。『プロタゴラス』と『ゴルギアス』の執筆時期は接近しており、中期に近いと考えるべきであるように思われる。

	快樂説(P)	快樂説(C)	ソクラテスの理論
善の内容	快樂		規律と秩序
幸福の内容	快樂の総量の最大化		調和的魂（徳）に基づく生
善と欲求	すべての欲求は快樂（善にみえるもの）に向かう		善から独立した欲求が存在
幸福への手段	快樂計算による欲求の調整 （人間の弱さを前提）	欲求の肥大化とその充足 （人間の強さを前提）	徳の育成
欲求への対処	欲求の調整	欲求への奉仕	欲求の支配・制御
知の役割	快苦の計算と調整 遠近法的錯覚の排除	欲求充足（ <i>πλεονεξία</i> ） のための弱者（大衆）支配	善の把握
適用対象	大衆（弱者） 身体を愛する者	強者（弁論家）	知を愛する者

<sup>(23)</sup> Cf. Kahn, C.H., “On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6(1988), 69-102.

## 後 記

本稿は、「第12回ギリシャ哲学セミナー」（2008年9月13・14日、千葉大学にて開催）における口頭発表に基づいており、発表原稿に多少の修正を加えたものである。発表の機会をしてくださった高橋雅人先生に感謝を申し上げたい。また、当日のディスカッションでは、多数の方々から有益なご質問やご教示を頂いた。紙幅の関係上、残念ながらすべてを取り上げることはできないが、主な論点ごとに、その内容をまとめておきたい。

①質問が最も集中したのは、『プロタゴラス』の解釈を巡る問題であった。

納富信留先生からは、通常ソクラテスのものとされる立場をプロタゴラスに帰属させる際の解釈上の問題点についてご指摘を頂いた。たとえば、「快＝善」という主張をプロタゴラスに帰属させることについては、テキストで明言されていないため、状況証拠に頼らざるをえない。また、計量術をプロタゴラスに帰属させる場合には、人間尺度説の関係が問題になるが、相対主義をどう処理するかが難しい問題となる。これらのご指摘はもっともであり、本稿では十分に論じ切れなかった部分である。拙著『ソクラテスとフィロソフィア』（ミネルヴァ書房、2007年）、第7章をご参照いただきたい。

三島輝夫先生からは、「知恵と勇気の一性」の主張や、「恐ろしいものと恐ろしくないものの知識」という勇気の定義を、プロタゴラスに帰属させることの妥当性についてご質問を頂いた。私は、『プロタゴラス』におけるこれらの主張は、一見ソクラテス的であるが、実際には内実の異なるソフィスト的な思想を浮き彫りにするために持ち出されていると考えており、いずれも、「知識」のあり方の違いがポイントになっていると考えている。

この点に関連して、永井龍男先生からは、快樂説(P)をプロタゴラスに形式的に容認させ、そこから、ソクラテスとは違う「知恵と勇気の一性」をプロタゴラスに無理に認めさせるという論法の不誠実さをどう考えるかというご質問があった。私はそうした対人論法は、プロタゴラスの姿を明らかにするためにはどうしても必要なことだったと考えるが、永井先生からはさらに、『プロタゴラス』は、ヒポクラテスに対してソフィストの教育の実像を示すという、より大きな目的の中で理解しなければならず、これを考慮に入れば、ソクラテスの不誠実さも理解できるのではないかというご示唆をいただいた。（私も拙著において類似した論点を提示している。）

②快樂説についても、幾人かの方々からご質問を頂いた。

荻原理先生からは、『プロタゴラス』における「欲求」の位置づけについてご質問を頂いた。『プロタゴラス』の議論では、「快」のみが重視され、「欲求」が重要な役割を持たないが、それは何故かということである。これは非常に興味深い問題であり、私は、『プロタゴラス』における「欲求」の捉え方の特殊性に由来していると考えている。すなわち、プラトンにおける通常の議論とは違い、ここでは、欲求は知性に対して極めて従順な存在であ

り、欲求の存在感が薄い議論になっているのである。

さらに、快樂説の評価を巡っては、山本巍先生から、快樂説(P)も「生き方の全体」を視野に入れて構想されており、その意味で『ゴルギアス』における「規律と秩序」という視点が入り込んでいるのではないかというご指摘を受けた。また、岩田靖夫先生からも、ソクラテスは、人間には実現不可能な快樂説(C)に対して、快樂説(P)を人間の生に秩序と抑制を与えるものとして認めているのではないかというご指摘を頂いた。こうした見方は、確かに、『ピレボス』まで含めたプラトンの快樂説全体をより穏当に理解させてくれるかもしれない。だが、私としてはやはり、この時期のプラトンは、反快樂主義的な傾向が強く、規律と秩序の中身も快樂説的なものではなかったと考えたい。

③『プロタゴラス』と『ゴルギアス』の関係についても、幾つか質問を頂いた。

野村光義先生からは、『プロタゴラス』と『ゴルギアス』の執筆順序について、快樂説(C)のほうがより洗練されたものである以上、『プロタゴラス』のほうが後だと明確に言えるのではないかというご指摘を受けたが、私の解釈ではプラトン自身は快樂説にコミットしていないため、発展図式の中で理解することはできない。確かに可能性はあるが、両者の執筆順について断定することは避けたい。

渡辺邦夫先生からは、『プロタゴラス』と『ゴルギアス』のテーマの共通性について、『ゴルギアス』が、弁論術が行き着く先の姿を描いた「グロテスク・リアリズム」の作品であるように、『プロタゴラス』もまた、ソフィスト術の行き着く先を示した作品であり、両者はその点でテーマを共有するというご指摘を頂いたが、その通りであると思う。

なお、この問題に関して、加藤信朗先生から、対話篇における作者プラトンの場所の問題を巡り、とりわけ本論で擁護された解釈(2)の立場は誰の立場なのかというご質問を頂いた。これに対する私の見解は、(2)はプラトンの立場であり、これらの対話篇の議論は、プラトン自身の立場が色濃く反映されているというものである。対話篇の執筆年代によって作者の現れ方は異なるが、私は、これらの対話篇は初期対話篇の中でも中期の近くに位置すると考えており、作者の思想はどちらかといえば直接的に示されていると思う。

最後になるが、田中亨英先生からは、発表に対する数ページにわたる詳細なコメントを頂いた。その中で田中先生は、快樂説(P)が誰の説であるかという本稿での中心的問題の一つに焦点を当て、他の対話篇同様『プロタゴラス』においても、ソクラテスは、言論の吟味を通して、プロタゴラスだけでなく自己の吟味もしており、共にアポリアに陥ることにより、自分もその責任を引き受けているという見方を提示されている。確かに、ソクラテスが対話の中でなされた議論に対して責任を負い、対話を通してある意味で自己吟味をしているという見方はもっともなものであり、私の解釈と矛盾するものではないと考えたい。ソクラテスが対話を通して自己吟味をしているという事実は、彼自身が快樂説(P)の支持者であるか否かという問題とは、別の事柄であると思う。