



Title	プラトン『プロタゴラス』における勇気と知恵
Author(s)	中澤, 務
Citation	北海道大學文學部紀要, 43(3), 81-108
Issue Date	1995-03-30
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33645
Type	bulletin (article)
File Information	43(3)_PR81-108.pdf



[Instructions for use](#)

プラトン『プロタゴラス』における勇氣と知恵

中 澤 務

一．序

本稿は、『プロタゴラス』篇後半部の「勇氣と知恵の一性」を巡る議論(359d2-351b2, 359a2-360e5)に関する一つの解釈を提示することを目的とする。この議論はその途中に「アクラシア否定論(351b3-359a1)」を挟み込むかたちで展開されており、この部分に関しては、そこで展開されている快樂主義の孕む問題性ゆえに多くの解釈が提示され、議論の焦点となってきたが、しかしこの部分と「勇氣と知恵の一性」との関連を考慮に入れた研究は少ない。だが、この関連が明確にならなければ「アクラシア否定論」導入のそもそもの意図も明確にならない筈である。というのは、「アクラシア否定論」は「勇氣と知恵の一性」を視野に入れて展開されており、またその結論は「勇氣と知恵の一性」の論証のための根拠となっているからである。

プラトン『プロタゴラス』における勇氣と知恵

アクラシア否定論に対する研究者の態度は、二つの傾向に大別されるように思われる。¹すなわち一つは、これをソクラテス自身の見解の提示とするものであり、もう一つはこれを何らかの ad hominem な論証として捉え、ソクラテス自身の見解であることを拒絶するものである。しかし、これら二つの解釈は共に利点と難点を合わせ持っているように思われる。というのは、もしアクラシア否定論をソクラテス自身の見解として理解するとしたら、確かに『プロタゴラス』篇後半部のソクラテスの主知主義的な「徳の一性」の主張と整合的に理解できるが、しかしアクラシア否定論において提示されている快樂主義は、他の対話篇における反快樂主義的な傾向と齟齬を来すからである。これらで、この齟齬を解消しようとするさまざまな解釈が提示されてきたが、²しかし、それらが必ずしも説得的だとは私は思われない。後の議論(第三章)で明らかにされるように、『プロタゴラス』篇と他の対話篇とは徳の把握の仕方に関して根本的な点で深刻な齟齬を来たしており、この齟齬をソクラテス(あるいはプラトン)に帰することはできないからである。

この難点を回避するためには、アクラシア否定論をソクラテス自身の見解とすることを拒絶しなければならない。しかしこの議論、特に快樂主義をソクラテス以外の何者かに帰したとしても、もし「勇氣と知恵の一性」の議論にソクラテス自身が真剣にコミットしているとしたら、ソクラテスはみずからはコミットしていない議論によってみずからの主張を基礎づけていることになってしまいうだろう。³この「勇氣と知恵の一性」までも ad hominem な議論とすることはできないというのがこれまでの一般的な見解であった。というのも、この部分は徳を知として捉えるソクラテスの立場を明確に表現している部分であると理解されてきたからである。

だが、対話篇全体のテーマを考慮に入れるとき、この理解が強い根拠を持っているとは私には思われない。『プロタ

ゴラス』篇は、プロタゴラスのもとを尋ね、その知恵を学ぶことを熱望するヒッポクラテスと、それよりもまずソフィストの知恵の何であるかを明らかにすることを優先させよと勧めるソクラテスとの対話から始められている。そこにおいてソフィストは「魂の糧食（＝学識）の商人」として位置付けられている。学識という魂の糧食は普通の食物とは異なり、購入した後でその真贋を吟味することはできない。なぜなら、学識は別の容器に入れることはできず、一旦代価を払うと直接魂の中に取り入れなければならないが、その時には魂はすでに益されるか害されるかしてしまっているからである(314c)。したがって、ヒッポクラテスがソフィストの知恵を学んでしまう前に、まずソフィストの知恵が何であるのかをはっきりさせておく必要があるのである。この行き詰まりによつて、ヒッポクラテスとソクラテスは直接ソフィスト達のもとに赴くことになる。そこにはソフィスト達の知がいかなるものであるのかを明らかにするというモチーフがあり、対話全体はこれに支配されている。⁶⁴

対話の出発点におけるこのモチーフは、作品の終りに至るまで消え去っていない。⁶⁵これは対話の最後の部分(360e-361c)から明確に読み取れよう。ソクラテスは対話の最終的なまとめとして、徳がそもそも何であるかを明らかにすることなしには、徳の教示可能性を巡る問題は解決できないと指摘しており(361c2-d2)、したがって『プロタゴラス』篇は最終的な結論には至らず、むしろアポリアで終わっているのだと理解できる。つまり、徳がそもそも何であるかは結局明らかにはならなかったのである。⁶⁶

この点からみれば、徳の一性を巡る一連の論証においてソクラテスの学説が提示されているという理解にそれほど強い根拠があるとは思われない。ソクラテスの主眼はむしろ「吟味」「探究」にあるのであつて、一見到達したかに見える「徳の何であるか」は実は偽りのものに過ぎないということになるだろう。⁶⁷では、これが最終的な到達点ではな

プラトン『プロタゴラス』における勇氣と知恵

いとしたり『プロタゴラス』篇後半部においてソクラテスが行なっていたことは何であつたのか？

本稿が主張する解釈は、「勇氣と知恵の一性」を巡る論証は全体としてプロタゴラスに対する ad hominem な論証を構成しており、その目的はプロタゴラスが教えると公言している徳の実体を明確化することにあるといふものである。⁹⁾すなわち、ここで提示される勇氣の定義（「恐ろしいものと恐ろしくないものに關する知恵(360d4-5)」）はプロタゴラスのものであり、アクラシア否定論はそのようなプロタゴラス的な勇氣の基底に存する彼の徳理解（特に、倫理的な行為の構造に対する捉え方）を明確化する働きをしている。ソクラテスはこれらの議論をプロタゴラスに認めさせ、それをアポリアに導くことによつて、ソフィスト的な徳がいかなるものであるかを明確にするという對話篇全体のテーマを達成しているのである。¹⁰⁾

二・勇氣と知恵の一性・前半部 (349d2-351b2)

『プロタゴラス』篇において展開されている、いわゆる徳の一性を巡る論証は、その主張の実質的な内容がそもそも曖昧であるばかりか、更にその論証の個々の段階においても論理上の問題点が散見されるため、研究者達の様々な憶測を生んできた。本稿では徳の一性を巡る一連の議論の全てを取り上げることがせず、勇氣と知恵の一性を巡る論証のみを問題とし、その ad hominem 性を明確にする作業に集中したい。

勇氣と知恵の一性を巡る論証は、その途中にアクラシア否定論を挟み込むかたちで展開する。そこでわれわれの問題になるのは、アクラシア否定論を挟んで行なわれる二つの論証の意味、およびそれらの論証とアクラシア否定論の

関係である。まず、前半部の論証を分析することにより、そこで何がなされているのかを明確にしたい。

さて、前半部の論証においてまず何よりも注目すべきは、勇氣の定義のために「ものを恐れない」という条件が重要な役割を担っているという事実である。この条件はまず最初に無批判的に認められ、議論の中に入り込んでくる(349e1-3)。ところが他方、勇氣の定義探究において技術知の有無が問題になるのは、後に述べるように、勇氣という徳をまさにこのような条件によって捉えるがゆえであるように思われるのである。そうだとしたら、問題は、「恐れ」の「欠如」という発想が論証の中に入り込んできた原因が何であり、またそのような発想を抱えているのは誰なのかというところに存することになる。

確かに一見する限り、「恐れ」の「欠如」という発想にコミットしているのはソクラテス自身であるようにみえる。しかし、勇氣を定義するためにソクラテスによって最初に *harruleos* という語が持ち出されるとき(349e2)、この語に「恐れ」という感情の「欠如」という意味が日常的な意味として取り立てて強く含まれているとは思えない。この言葉は「教えて行なう」という程の意味であって、行為の態度に関わる言葉であろう。¹⁰ それゆえ、ソクラテスがこの語を導入したという事実をもって、この発想にコミットしていることはできない。

問題の根は、むしろ、この条件の提示に対するプロタゴラスの反応の方に存しているように思われる。プロタゴラスはソクラテスの提示する条件に強い同意を示しており(349e3-5, cf. 350b6-7)、これに更なる条件を付け加えている。すなわち彼は勇敢な者を説明して、「さらには、多くの者が恐れておもむかないような事柄に向かって、猛進する人でもある」(439e3)と述べており、ここに初めて「恐れる (*phobomhai* 349e3)」という動詞が登場することになるのである。このプロタゴラスによる更なる条件付けの特徴は、「勇敢な者」と「多くの者(大衆)」との間の対比(対立)

に存している。大衆は「(彼らにとって)恐ろしいもの」に向かおうとしないが、しかし勇敢な者は恐れずに向かっていく。プロタゴラスがこの更なる条件をみずから持ち出すとき、彼の念頭にあるのはこのような「恐れ」と「恐れ」の対比であるように思われる。¹¹⁾このように考えると、プロタゴラスが「勇氣」という徳をもつばら「恐れ」の「欠如」という視点から理解していると解釈するのが自然であると思われる。そしてもしそうだとしたら、このようなプロタゴラスの傾向がその後のソクラテスの論証(390c ff.)を生み出したといえるだろう。

ソクラテスがその後の論証で明らかにしようとしているのは、勇氣と知恵(技術知¹²⁾)との密接な連関の指摘である。このテクネー・アナロジエ(技術との類比)を利用した議論は、従来ソクラテスのな主知主義を示す典型的な箇所である。一般に理解されてきたが、しかし必ずしもそうは言えないように思われる。この論証で技術知の有無が問題になり、また勇氣の基準が技術知を持つているか否かという点に集約してしまうのは、議論が「ものを恐れない」という条件に支配されているがゆえだからである。¹³⁾というのは、恐れを感じないためには、当の行為が実際には危険ではないということを知ることが必要であり、そのために技術知の有無が問題にされることになるからである。

以上の理解が正しいとしたら、ソクラテスはプロタゴラスに対して終始 ad hominem な論証を行なっていることになるだろう。つまりこの論証は、プロタゴラスが暗黙のうちに抱えている恐れの本質とした勇氣理解に対してテクネー・アナロジエを適用し、技術知を持つて安全に(危険を冒さずに)事を行なう者が勇敢であるという(常識にとつても、プロタゴラス自身にとつても)受け入れ難い結論を導き出す論証なのである。¹⁴⁾そして、この結論を、暗黙の前提からの帰結の明確化と理解することにより、プロタゴラス自身がこの結論に反抗していることの理由が説明できる。つまりプロタゴラスは、みずからの前提と前提からの帰結を明瞭に意識してはおらず、それゆえソクラテス

が不当な論証を行なったと考え、この結論を却下しようとしているのである(350c6-351b2, esp. 351a7-b2)。

ところで、これまでの支配的な解釈では、プロタゴラスの反論は反論としての的を得たものであり、この反論によってソクラテスの議論は完全に反駁され、ソクラテスはこれに答えないままに、それまでの議論と無関係に、アクラシアを巡る議論を開始したのだと理解されてきた。このような見解に立つとき、アクラシア否定論は全く新たな議論の導入となり、勇気と知恵の一性を巡る議論とはさしあたり関係の薄いものとして理解されることになるだろう。しかしながら、実際にはプロタゴラスの反論は的を外しており、また彼の論点には曖昧さが残っているように思われる。そこで、次にこの点を確認することにした。

プロタゴラスの反論は、二つに分けられると思われる(350c6-d2, 350d3-351b2)。まず、最初の反論を見ることにしよう。このプロタゴラスの反論が、ソクラテスの論証の最終的結論(350c2-5)に向けられていることは明らかである。そこでソクラテスは、「最もものをこわがらないからには、最も勇気のある人々である」と結論づけており、プロタゴラスはこの結論が論理的に不当であると述べている。すなわち、両者のクラスの外延はびつたりと重なるわけではなく、勇敢な人々のクラスがものを恐れない人々のクラスに含まれるような関係である。ところが、ソクラテスはこの含意関係を逆転させてしまっており、それゆえソクラテスの論証は無効だというわけである(350c6-d2, cf. 351a4-b2)。

だが我々は、上記の結論において、ソクラテスが二つのクラスを区別しているという事実には注意すべきである。ソクラテスはそこで、「ものを恐がらない人々」のクラスを二つに分けている(Kai ekei au 350c 2)¹⁶。ここで勇気の候補から排除されているクラスとは、「正気を失っている者たち (mainomenoi 350c2)」である。このクラスは、先行の

350b₆において論じられ、ものを恐れない人々のクラスの中で、勇氣があることを否定された唯一のクラスであった。ソクラテスは、上記の結論でまずこのクラスを排除する。そして、その上で、残ったクラス（つまり技術知を持った人々のクラス）について、知と勇氣との一性を指摘しているのである。つまりソクラテスの論証は、「ものを恐がらない人々」のクラスから、勇氣とはいえない（考えられる限りの）例外的クラスを排除し、残ったクラスの中に勇氣の成立を見ようとするものなのである。

したがってソクラテスは、それまでの議論に依存した限りで主張しうる、ありそうな結論を述べているに過ぎないのだということになるだろう(350c₄₋₅)。というのも、この結論が成立しうるのは、「ものを恐がらない人々」のクラスに含まれるのが上記二つのクラスのみであるという前提を受け入れる限りにおいてだからである。だから、もしプロタゴラスの第一の反論がこの前提を覆そうとするものであるとしたら、それが崩れるような新たなクラス（あるいは新たな勇氣の基準）を彼が提示できない限り、彼の反論は十分なものとはならない。そして、それゆえプロタゴラスは、第二の批判においてこの勇氣の基準（技術知との差異）の提示を試みるのである。

第二の反論においてプロタゴラスは、「ものを恐れない」者達のクラスを二つに分けている(351b)。すなわち、(a)技術によるものと(b)狂気、激情に由来するものである。しかしこの区別はソクラテスの議論の論点とはすれちがっており、実質的な反論にはなっていない。というのも、プロタゴラスは「狂気」を持ち出すことによってソクラテスの論証をかわそうとするが、それはすでにソクラテスが「ものを恐れない」を二つのクラスに分けたときに使っていたものだからである。つまりプロタゴラスは、すでに排除されているはずのものを再び持ち込んでいるのである。プロタゴラスはさらに第三のクラス、すなわち(c)「勇氣あるもの」のクラスを(a)(b)とは異なったものとして立て、このク

ラスが「ものを恐れない者」のクラスの中でも特別な地位を持つクラスであることを強調している。それは「もって生まれた精神的素質と、精神のよき養育(351b2)」に由来するものとされ、プロタゴラスはこの条件によって勇氣を特定化しようとする。だが、この条件が一体いかなるものであり、また(a)といかなる関係にあるのか、つまり「ものを恐れない」者達のクラスの中でいかなる位置を占めるのかをプロタゴラスは明確に説明していない。プロタゴラスは「よき養育(*eutrophias* 351b5)」こそが勇氣を勇氣たらしめると主張する。しかし、その養育の実質は何なのだろうか。それは「大演説(320c-328d)」では明らかにされていなかった²⁷。そして、実はアクラシア否定論においてソクラテスは、このプロタゴラスの「よき養育」の実質を問うているだと考えられるのである。

三・アクラシア否定論の位置

三・一 アクラシア否定論の根底にある発想

「勇氣」の本質を恐れの中につまえるプロタゴラス的発想の根底には、徳一般に対する、ある特徴的な理解が潜んでいるように思われる。私は、アクラシア否定論においてソクラテスはそれを明確化しているのだと考える。本章では、まずそれがいかなるものなのかを考察した後、アクラシア否定論の構造を分析し、それがプロタゴラスのものであることを明らかにしたい。

さて、アクラシア否定論において注目すべきは、そこにおいて知が担う役割である。アクラシアについての大衆の説明は、それが提出された当初の形においては、ある行為をなすべきであるという知は快樂によって「打ち負かされ

る」と考えられていた(355a-b3)。ここには心理的な葛藤の事実が浮かび出ているが、この葛藤の概念が我々のアクラシア理解の根底には存している。一般に、アクラシアが倫理的問題として理解される所以は、善と快という二つの価値の対立・非共約性が表面化しているところにあるといえるだろう。

ところが、大衆によるアクラシアの説明が修正されるとき、その結果は「知が快楽に打ち勝つ」(すなわち、葛藤において勝利する)というものにはなっていない。すなわち、この議論の結論においては、知は快苦の大小を計算する役目のみを持つのであり、結局快楽という唯一の価値に奉仕する道具にすぎなくなっているのである。そして、そのような意味では確かに知は快を支配するといえるかもしれないが、しかし両者の間に対立図式は存在していない。すなわち、その説明の中では行為に関わる価値が一元的なものであるがゆえに、そもそも葛藤が生じない構造になっているのである。アクラシア否定論の本質的な特徴はこのような価値の一元性にあり、それが知の役割を変貌させていると考えることができる。¹⁸⁾

我々は、価値の一元性という視点が『パイドン』篇80c9dにおける快樂主義批判において重要な役割を果たしている点に注意すべきである。『パイドン』篇の快樂主義批判の中心的論点は、快樂、苦痛、恐怖といった価値と、知恵(Phronesis)という価値との非共約的関係の強調である。哲学者以外の人々が持つとされる様々な徳は、前者の価値のみを視野に入れている。たとえば、彼らが勇敢であるのは、世間からの非難や不名誉といった害悪を恐れているからであり、したがって、彼らは「恐れによって」勇敢である。だが、これは「人は臆病によって勇敢である」という不合理(80d12)を帰結することになる。ソクラテスはこの不合理を貨幣交換のメタファーによって説明するが(89a-b10)、このメタファーは一元的な価値の中での徳概念がいなくなるものとなるかを明確に示している。すなわち彼らの徳とは、

一元的で通約可能な価値をその大小によつて交換することにほかならない。²⁰⁾

このような交換に対して、ソクラテスが眞の徳の獲得の方法と考へているのは、全く異質な種類の貨幣、すなわち知恵との交換である。この二種類の貨幣は、非共約であるがゆゑに、互いの間の量的な大小関係を天秤にかけることができない。²¹⁾ ソクラテスは、知恵が伴つてさえいれば、快楽や恐怖などがその行為に付け加えられようが取り去られようが全く問題にならないと述べている(99b3-5)が、この言葉は両者の非共約性という事実を明確に表現しているといえる。²²⁾ つまり、行為者が快楽や恐怖を感じるか否かということとは全く無関係に、知恵が伴う (*meta promissos* 99b3) か否かによつて徳の有無は決定されるのであり、この事實は、知恵があれば必然的に快楽を感じるとか、あるいは知恵があれば恐怖を感じないとかいつた、二つの価値の間の必然的な連関が存在しえないことを物語つてゐる。²³⁾ 以上のような『パイドン』篇の視点は、『プロタゴラス』篇の視点とは本質的に相容れないものである。²⁴⁾ 確かに『プロタゴラス』篇においても、徳との関わりにおいて知的な要素が重要な役割を果たしてはいる。しかし、次節で詳しく見るように、『プロタゴラス』篇における知恵 (*epistēmē sophia*) (すなわち計量術)²⁵⁾ は『パイドン』篇における知恵 (*phronesis*) とは全く異質のものであり、『パイドン』篇において批判されている徳理解の枠組の中で展開されているのである。²⁶⁾ 計量術とは、快楽、苦痛、恐怖の大小関係による交換をうまく遂行するための道具であり、快楽という価値に付随し奉仕する、それ自体では価値を持たないものなのだということができるだろう。

三・二 アクラシア否定論の構造

以上のような相違があるとしたら、我々は、アクラシア否定論において知が登場するからといって、それをすぐさ

プラトン『プロタゴラス』における勇氣と知恵

まソクラテスのなま知主義の枠組の中に入れ込むことは許されなだらう。行為において知の果たす役割が決定的に異なるからである。²⁷従来、アクラシア否定論の議論の背後には、「人間の行為は全て理性的であり、知っていれば必ずそのように行為する」という考えが暗黙裏に前提されており、この前提ゆえにアクラシアの可能性が塞がれているのだと考えられることが多かった。²⁸しかし私は、問題の根はむしろ「善」と「快」、「悪」と「苦」の同一視（以後これを「快樂主義前提」と呼ぶことにする）の方に存しており、これが価値一元的な世界を現出させることにより、アクラシアの概念を無力化し、計量術をもつともらしいものにしてののだと考える。²⁹すなわち、この快樂主義前提によって、アクラシアの記述のために必要な、「善悪」という価値と「快苦」という価値との非共約性が抹消され、等質化されることよって、行為を妨げる要素が存在しえないことになり、これよって計量術による比較計量を主体とした行為理解がもつともらしいものとなるのである。本節では、このような論証の構造を確認する。

さて、アクラシア否定論は、まず快樂主義前提の導入から始まる(351b-c)。そして、この快樂主義前提が「最善のことを知りながら、快樂よって打ち負かされて悪を行なう」という大衆自身のアクラシアの説明(355ab)に適用されると「笑うべき (*gelouia* 355b4, *gelouion* 355a6, d1)」不合理を招くことが指摘され、この不合理について考察を進めた結果として、「快苦相互の超過と不足(356a2-3)」という視点が持ち出されてくることになる。計量術をもつともらしいものになっているのは、この「超過と不足」という量的な比較の視点である。したがって、355b3-356a5における不合理性を巡る議論が、計量術を準備しているということができらるだろう。

この不合理性の原因は、「善悪」と「快苦」の同一視に存していると思われる。まず注目すべきは、354e3-355a5におけるソクラテスの言葉である。そこで述べられているのは、「善」と「快」、「悪」と「苦」が同一のものでないとし

たら議論は成立しないが、もしこの前提を受け入れるならば成立し、不合理な結果 (*gelation* 355a6) が生じるということである。ここから、不合理性の根底には、この「善悪」と「快苦」の同一視が存していることが知られる。(実際、その後の分析では、まず「善」「悪」のみを使用したアクラシアの記述が検討され (355b-e)、次いで「快」「苦」のみを使用した記述が検討される (355e ff.)。そして、これらが混在した元来のアクラシアの記述が登場することはないのである。cf. 355b3-c1)

まず「善」「悪」によるアクラシアの分析を見てみよう。ここで不合理性は、アクラシアの一般的説明 (「人間は悪を悪と知りながら、快楽に打ち負かされて、それを行なう」³⁰) における「快楽」という語を、快楽主義前提に従って「善」という語に置き換えることによって生じている。すなわち、この置き換えによって、大衆の説明は「悪を悪と知りながら、する必要もないのに、善に打ち負かされて悪を為す者がいる (355d1-3)」と表現できるものになり、この表現が不合理なものとされるのである。³¹ では、「快」を「善」と入れ替え、行為者が負ける対象を「善」にかえることによって、「善」「悪」だけでアクラシア説明しようとする、どうしてアクラシアの記述が不合理なものとなってしまうのか。それは、アクラシアの記述が単一の価値の中での量的な相互比較の問題に還元されて行かざるをえないからだと考えられる。実際、ソクラテスの論証は、このような一元的理解を暴き出すかたちで進められている。

ソクラテスはまず、記述の中の「善」という語が、悪に打ち勝つ「価値を持っていない」と指摘する (355d3-4)。つまり、「善」は行為者が向かう対象であり、それを避けようとする対象ではない。しかるに、問題の記述では、行為者はこの「善」を避けようとして負けてしまうのであり、ここに不合理性が立ち現われることになるのである。³² 次にソクラテスは、この不合理性を、「大小関係」という視点 (*kata to* 355d6) から見ることによって、さらに明確化する

プラトシ「プロタゴラス」における勇氣と知恵

(355d6-e1)。つまり我々は、この場合の「善」を、行為の動機にならない、価値のない小さなものとせざるをえず、結局「善に負ける」と語られていた事態は、実は「負ける」ということではなく (cf. 357e7)、実際には「より小さな善の代りにより多くの悪を取る」という事態にほかならないとされるのである (355e2-3)。ここでアクラシアは単一の価値の中で量的な大小関係の比較の問題とされるに至ることになる。そして、このような視点のもとにアクラシアが理解されるとき、アクラシアは不合理な選択として理解不可能なものとなってしまうのである。³³

その後の論証 (355e4 ff.) は、以上の論証の結果を、今度は「快」と「苦」だけを使ったアクラシアの記述に適用し、同様の不合理な帰結が生じることを指摘したものである。今度は「快苦」だけが登場し、「善悪」は無視される。ソクラテスは、「善悪」による分析で達成された比較考量という視点を、今度はこの場面に適用する。これによってアクラシアは、合理的な比較考量に反した不合理な事態として否定され、これによって計量術が登場してくることになるのである。

以上のように、ソクラテスの論証は、価値の一元性を前提として、これによってアクラシアの成立不可能性を主張している。アクラシアの本質的な問題は、行為者がある行為をすべきでないと分かっていたとしても、なおそこに葛藤が生じるというところにある。この葛藤の記述のためには、「善悪」という価値と「快苦」という価値との非共約性が成立していなくてはならない。アクラシアの記述の中に快樂だけでなく善悪の概念が登場すべき理由はここにある。しかるに、上述の手続きにより、善悪と快苦が等質化され一元化されることによって、葛藤の事実が覆い隠されてしまう。行為者の意図に反する何らかの（非共約的な）要素が行為の中に入り込み、行為者が（別の善を価値あるものとしながら）その要素に「負ける」という事態は、この一元化ゆえに、原理的に成立しえないものとなっている。そ

してこの作業によつて、行為の基準として一元的な価値しか存在しない世界が現出することとなるのであり、計量術がもつともらしいものとなるのは、このような世界をまず作りあげてから、その上に立つて議論を行なっているからなのだと思えることが出来る。³⁴ というのは、そのような世界においては、量的な比較作業が成功しさえすれば、異なった種類の価値が存在しえない以上、行為者の行為を妨げる要素は全く存在しえないことになるからである³⁵ (cf. 356a7-8)。そして、注意しなくてはならないのは、このような変容の結果到達する徳理解は、主知主義を擁護するという当初のもくろみ(352b2)とは裏腹に、実際には知の強さを基調とするものではなくなつてしまつてゐるということである。というのは、もはやそこには葛藤は原理的に成立しえず、したがつてアクラシアの概念そのものが無力化されているからである。

三・三 プロタゴラスにおける徳教育

次に、以上のような理解が一体誰のものであるのかを考察することにしよう。まず言えるのは、このような理解がソクラテス(あるいはプラトン)のものであるとは言い難いということである。というのは、もし以上のような解釈が正しいとしたら、アクラシア否定論において提示されている行為理解は、他の対話篇におけるそれとは本質的な点で相容れないものとなるからである。齟齬は、従来しばしばそう考えられて来たような、快樂主義に対して肯定的か否定的かという単なる二者択一の問題に留まるものではなく、行為を方向付ける価値と、その価値に対する知の関わり方という本質的な点にまで及んでいるのである。³⁶

では、しばしば指摘されるように、それは「大衆」のものなのであろうか？ 確かに、快樂主義は大衆のものであ

プラトン『プロタゴラス』における勇氣と知恵

るとされていたし、対話の表面を追う限りそのようにしか読めない。しかし、大衆の論駁という視点が本当にその前後の文脈とうまく適合するののかということは疑わしい。実際、大衆が快樂主義前提を抱いているということは、大衆の口から直接表明されたものではなく、ソクラテスとプロタゴラスの間の同意事項に過ぎない(事実 351c ff. では大衆は快樂主義前提を抱いていない)。議論は、大衆の誤った考えをプロタゴラスとソクラテスが是正するというかたちを取っている。ソクラテスが快樂主義前提について同意を取り付けているのが、「大衆」ではなく、プロタゴラスであるという事実は重要である。人間の生について、その快適さの中に善を求めているのは、むしろプロタゴラスなのだと考えられる(351b)⁽³⁷⁾。

このように考えるとき、アクラシア否定論とプロタゴラスの「大演説」との密接な連関が浮び上がってくる。というのは、「大演説」においても、第一義的な問題は人間の生の「保全(sōzēn)」、すなわち、いかに悲惨さから生を救うかという問題だったからである。アクラシア否定論の議論の中で再び「保全」という言葉が頻出することは大きな意味をもっている⁽³⁸⁾。ソクラテスがこの言葉を多用するのは、計量術こそがプロタゴラス的な生の救いと保全の実質だったからであり、また、プロタゴラス的な徳教育の実質的な内容だったからではないだろうか。

プロタゴラスがソクラテスの大衆批判に引き込まれていくとき、そこには必然的な理由が存在しているように思われる。そこには、大衆は快樂主義前提を持っているはずだというプロタゴラスの側の大衆理解がある。プロタゴラスが自分自身の持つ快樂主義を大衆に帰属させるのは、プロタゴラスの大衆理解の一つのあらわれなのである。プロタゴラスが、大衆のアクラシアの説明は誤っていると主張するとき、プロタゴラス自身の中には、すでにこのような発想が潜んでいたのであり、それゆえにこそ彼はソクラテスの提示する議論に取り込まれていった。そして、その発想

が人間の救いとしての計量術へと結実していくのである。

四・勇氣と知恵の二性・後半部 (359a2-360e5)

以上のように、アクラシア否定論はプロタゴラスの勇氣理解の背後に潜む発想を明確化するために展開されており、これが勇氣の最終的定義の導出に利用されている。これにつづく最終部分の論証の構造は、以下のようになっていると考えられる。

【i】勇氣と臆病の区別 (359c-360b) まず、ソクラテスは勇氣と臆病の間の違いを明らかにする。ソクラテスによれば、勇氣は「立派さ」「善さ」の概念と結び付けられるべきものであり、臆病は「醜さ」と結び付けられ、これが無知 (*agnōian kai amathian* 360b7) に由来することが示される。

【ii】勇氣の定義の導出 (360b-d) 勇氣と臆病を区別した後、ソクラテスは次のような論証によって勇氣の定義を導出する。まず、臆病の関わる対象が「恐ろしいもの」であることが確認され (360c2-3)、その定義が「恐ろしいものと恐ろしくないものに関する無知 (360c6-7)」であるとされる。そして、勇氣と臆病とは反対のものであり (360c7-d1)、また、知恵は無知の反対であるという理由によって (360d1-2)、勇氣の定義とは「恐ろしいものと恐ろしくないものに関する知恵 (360d4-5)」であるとされる。

以上のようにこの論証は、【i】で勇氣を臆病から区別した上で、【ii】で臆病の定義を導出し、この臆病の定義から勇氣の定義を導き出している。このうち、【ii】の部分における臆病の定義がアクラシア否定論の成果の直接的な適

用であることは明らかであろう。この部分に登場する、「恐ろしくないもの」「恐ろしいもの」という概念は「快いもの」「苦痛なもの」とパラレルに理解されており (cf. 358d5-e6, 359c7-d4)^⑧、そこで語られる知も計量術と同質のものである。というのも、360cDでは、臆病とは何が恐ろしいものであるかについての無知にほかならないとされているが、この論証の根底には、臆病とは実は恐ろしくないものを誤って恐ろしいと考えることにほかならないという理解が潜んでいるように思われるからである。したがって、恐ろしくないということがわかれば、その者はそれを選択することとなり、このような恐れの欠如こそが勇氣にほかならないということになるのである。勇氣と臆病の基準は、何が恐ろしくないかを正しく判断できるか否かという一点に存することになる。アクラシア否定論と同様、ここでも行為に関わる価値は一元的であり (というのは、ひとは常に、より恐ろしくないものに向かつていくから (cf. 359d7-e))、知は「恐ろしいもの」「恐ろしくないもの」の相互比較をおこない、恐れ of 欠如の最大化を実現するためのいわば道具となっている。結局、そのような比較の結果、「恐ろしくないもの」を選択する能力こそ勇氣であるということになる。

ところが、このような勇氣理解は勇氣の日常的な理解と齟齬を来たしており、これが、プロタゴラスがこの帰結に同意しようとするしない (360d6) 理由であるように思われる。そして実際、「i」の錯綜した論証はこの齟齬を暗示しているように思われるのである。「i」の論証においては、まず最初に「勇氣ある人々は恐ろしいものへ向かう」という「人々」の理解とプロタゴラス自身の理解 (sz. 359d1) が対比される。プロタゴラスはアクラシア否定論の帰結から、「人々」の理解を否定せざるをえない。すなわち、プロタゴラス的な勇氣理解では勇氣と臆病が同一のものとなってしまうことが指摘されているのである。

プロタゴラスはこの帰結に抵抗し、そこには何らかの区別が存在するはずだと主張する。たとえば、勇気ある者は喜んで戦争に赴くが、臆病なものは行こうとはしない(359e1-4)。ソクラテスが「立派(kalon)」「醜い(aischron)」という枠組を持ち出す(359e4-5)のは、勇気と臆病との相違を説明するためである。まず、「戦いに行くこと」が「立派なこと」として把握される(359e4-5)。そして、「立派なこと」は「善いこと」であるとされ、ここに「善」という視点が登場してくる(359e5-7)⁽⁴⁾。したがって、この箇所では勇気という徳に本質的に関わるものとして知が問題になるとしても、それは「立派さ」「善さ」に関わるものであって、決して「恐ろしさ」に関わるものではないことになり、その意味で快苦、恐怖といった価値と「立派さ」「善さ」という価値とはレヴェルを異にした非共約的な知であることになる⁽⁵⁾。このように、「i」においては「恐ろしさ」という価値とは別個の価値が持ち出され、それによって両者の相違が示されているのである。

ところが、「i」における「立派さ」「善さ」という分別の視点は、「ii」では無視されるかたちで論証が進行している。「ii」において最終的に提示される勇気の定義は、臆病の定義の裏返しに過ぎないのであり、この臆病の定義は、それ以前の勇気の分析とは関係なしに、むしろアクラシア否定論の結果の適用として提示されているのである(360c2-3)。議論の質はこの適用によって決定的な変化を蒙っている。というのも、この適用によって、そもそも勇気という徳が関わるべき対象が「善さ」から「恐れ」に変容してしまうからである。そして、確かにこの点では、この定義はプロタゴラスの暗黙の徳理解からの正当な帰結といえるのであるが、第二章における考察で明らかになったように、それはプロタゴラスの本意に沿うものではない。プロタゴラスが、この帰結を認めようとしなない理由は、ここに存しているように思われる。このプロタゴラスの行き詰まりは、プロタゴラス自身の内面の矛盾、すなわち彼自身が暗黙

プラトン『プロタゴラス』における勇氣と知恵

に抱いている徳理解と、自分が教えると言言している(一般的な)徳との間の矛盾の表出なのだと思えるだろう。そしてすでに見たように(三章三節)、このような矛盾はプロタゴラス自身の抱く快樂主義的な「大衆」理解に由来している。そうだとしたら、このアポリアは、徳の教師としてのプロタゴラスの立場そのものが孕む内的矛盾として理解しなければならぬことになる。そして、これによって『プロタゴラス』篇は、その全体のテーマを達成することになるのである。

注

- (1) これまで提示された代表的な解釈のうちでは、cf. Irwin [1977] 306 n. 5, C. C. W. Taylor [1991] 226.
- (2) これまで提出された有力な解釈は以下の二つである。(i) ソクラテスは快樂主義にコミットしているが、他の對話篇における反快樂主義と不整合であり、それは後の對話篇において快樂主義が捨て去られたことを意味するとするもの (Nussbaum [1986], Vlastos [1994] etc.)。(ii) ソクラテスは快樂主義にコミットしてゐるが、それは後の對話篇の快樂主義批判と矛盾しないとするもの (Irwin [1977], Gosling & Taylor [1982], C. C. W. Taylor [1991])。
- (3) cf. Dyson [1976] 32. Dyson 自身は、この矛盾をアクラリア否定論と知恵と勇氣の一致性の議論との見かけ上の連続性を断ち切ることによって解決しようとしているが(p. 45)、私に

はありそうなものだとは思えない。

- (4) cf. Grube [1933] 203, Klosko [1979] 128, Schofield [1992].
- (5) 後の議論においてヒッポクラテスは一切発言をしていない。しかし、これは對話篇導入部のモチーフが変化したことを意味するだろうか。というのは、ヒッポクラテスはこの對話を聴いているはずであり(cf. 328d6)、彼には對話のそもその意図がわかっているはずだからである。
- (6) C. C. W. Taylor [1991] 213-14は、このアポリアは単なる見せかけに過ぎず、積極的な解答が提示されると考えらるが、説得的だとは思われない。cf. Ferrari [1990] 217-9.
- (7) 我々はソクラテスがプロメテウスとエピメテウスについて話を持ち出している(361d)点に注意すべきである。そこではソクラテスはプロメテウスになぞらえられており、それは「吟味」「探究」というソクラテスの営みと結び付けられて

いる。Sullivan [1961] 27 はさらに、ソフィストがエピメテウスになぞらえられていると理解するが、これはありそうなことであるように思われる。もしこの解釈が正しいとしたら、ソクラテスは到達した探究の結果をエピメテウスの新知として理解していると考えることができらるだろう。

(8) 快樂主義に絞っていえば、これを大衆に對する ad hominem な議論として捉える解釈は古くから存在している。最近の解釈として A. E. Taylor [1926] 260-261, Grube [1933], Sullivan [1961], Zeyl [1980], Kahn [1988] 等が挙げられる。(たとえは Sullivan は、ソクラテスは快樂主義にコミットしてはいないが、それを徳知主義の論証のために利用していると考えている。)だが、この解釈にも問題が含まれていることは否定できない。というのも、もしソクラテス自身が知恵と勇氣の一性の論証にコミットしているとしたら、アクラシア否定論がこの一性の根拠として持ち出されている以上、彼はアクラシア否定論を根拠付けている前提である快樂主義前提にもまたコミットしていると考えなくては、ソクラテスの議論の誠実性そのものが疑われることになるからである。

(9) このように主張するからといって、私はそれ以前の徳の一性についての個々の論証、すなわち正義と敬虔 (330b6-332a1)、思慮(節制)と知恵の一性についての論証 (332a2-333b6) (もちろん、333d1-334a2 および、おそろくは思慮(節

制)と正義の一性についての未完結の論証)までも ad hominem なものだとするつもりはない。確かにこれらの論証には論理的な難点が散見されるし、また「一性」の意味そのものが全く曖昧にされているという事実はあるが、しかしこれらの論証についてソクラテスが全く不真面目であったと考える理由が存在しないからである。これに對して勇氣と知恵の一性を巡る議論の場合は、ad hominem であると考ええる理由が存在すると思う。というのも、それまでの一性の論証においてはプロタゴラスはソクラテスと誠実に對話を行なっているが、シモニテスの詩を巡る脱線以後、對話は争論的な様相を帯びてくるように思われるからである。つまり、プロタゴラスの態度の変容 (cf. 333d6) に伴って、對話そのものの質もまた変容を蒙っているように思われるのである。この変容はシモニテスの詩を巡る解釈合戦 (338e-339a) によって決定的なものになっていると私は考えるが、本稿ではこれについて検討を加える余裕はなく、「徳の一性」という困難な問題の精確な意味の考察も含め、他日を期することとした。

(10) 確かに「ラケス」篇 (197b6-c) におけるニキアスの言葉は *thartos* という語と「恐れ(の)欠如」との密接な関係を予想させるものである。しかし、そこにおけるニキアスの発言はニキアスが抱いている発想として理解しうるものであって、これがギリシア語の普通の意味であると考えする必要はないように思われる。「プロタゴラス」篇における問題の箇所とニキアス

プラトン『プロタゴラス』における勇氣と知恵

のなしている議論は、勇氣について考えるときの一つの典型的な発想として描写されているように思われるからである。

(実際、ニキアスのこの発言は、その直後(197c2p.8)でソフィスト達の知恵と結び付けられている。)

(11) この発想が、後半部(359a2-360e5)の論証における「恐ろしいもの (*deinoi*)」(359c6, d2, 5, c3, 6, d1, 4-5)「恐れれる (*phobesthai*)」(360b1, 5) という概念に連続してゆく。

(12) ここでは「知恵 (*sophia*)」「知識 (*episteme*)」「技術知 (*techné*)」は、相互に交換可能なかたちで使用されている。

(13) これは、『ラケス』篇においても同様であるように思われる。従来、『ラケス』篇におけるアポリアの含意は、技術知と道徳的知恵との差異にあると考えられることが多かった (e. g. Vlastos [1994])。しかし、このような差異の提示は、(究極的な) ところがどうであれ、プラトンの直接的な意図ではないと思われる。

(14) ソクラテスがこの論証の中で「立派さ」「醜さ」という概念を使って(349e4-6) という理由をもって、このような見方を否定する者があるかもしれない。確かに、もしソクラテスが技術知の概念を「立派さ」の概念と結び付けているとしたら、この議論がソクラテス的なものでないとするのは難しくなる。ところが実際には、ソクラテスはテキストの上でそのような結び付きを一切示唆してはいない。確かに、技術知を持たずにものを恐がらない者が「恥ずべき(みづともな

い)」であるということは主張されている(350b)。だが、技術知をもっているがゆえにものを恐れぬ者が「立派である」とは主張されていないのである。結局、このような概念を持ち出したのは「恥ずべき」ものを排除するためのなのであって、決して積極的な役割を担われられているわけではないのだと考えることができるように思われる。

(15) cf. C. C. W. Taylor [1991] 149-159, Adam & Adam [1971] 190-191.

(16) 藤沢訳ではこれが、「他方、さっきの話では」となっている。だが、このギリシア語は「これとは別のクラスにおいては」と理解すべきであるように思われる。cf. Adam & Adam [1971] 190, Weiss [1985] 15. (たがへば、C. C. W. Taylor 訳では 'And on the other hands, Joett 訳では 'and in that case, となっている。)

(17) 「本性と養育」という視点は、『大演説』後半部(324d-328d)で展開される教育論に対応していると考えられる。

(18) cf. Weiss [1989] 519.

(19) この文脈においては、「共約可能性」は前置詞 *pros* によって、「交換」(甲を取る代りに乙を捨てること)は前置詞 *anti* によって表現されているように思われる。この解釈に従えば、交換 (*anti*) も、*pros* が伴うか否かによって二種類存在することになる。

(20) 快楽と快楽、苦痛と苦痛、恐れと恐れの間的大小関係を基

準とした交換は共約性を伴うものであるが(69a7'9)、これらの価値と知恵との間の交換については、それが共約性を伴うことは示唆されていないなら(69a10)。なお、69a10の *amh* に関しては、様々な解釈が提示されているが、私は Gooch [1974] 1567の解釈(「全ての身体的快樂と、知恵とどう真正の貨幣との間の交換」)に与つて *pace* Weiss [1987] 58 ff.)。Gooch も言うように、これによつて示唆されているのは、徳とどう視点から見たときの、身体的快樂からの価値の剝奪であり、この時点でもはや身体的価値相互の交換は問題とされないように思われるからである。

(21) cf. Gooch [1974] 157. 「真の徳とは快樂や恐怖からの浄化 (*katharsis*) である (69b8-c3)」と述べられるとき、それは、真の徳を身につけた者はもはや快樂や恐怖を感じないということの意味しているのではなく、むしろ、そのようなものを感じても、もはやそれは徳があるか否かの基準にはならないとどうことを意味しているように思われる。(cf. Gallop [1975] 102, Weiss [1987] 59.)

(22) ここで批判されているのは身体的な快樂であるという Gosling & Taylor [1982] 83-95の指摘は正しい。しかし、だからといって Gosling & Taylor が主張しているように、知的な快樂が徳の動機であるということにはならない。快樂のために有徳の行為を行なうということ、有徳な行為に快が伴うということは決定的に異なるからである。プラトンが

徳と快の関係について意図しているのは後者の関係であるように思われる。

(23) これについては、ほとんどの研究者の考えは一致している。e.g. Hackforth [1928] 41, Gallop [1975] 99, Kahn [1988] p. 10. 代表的な例外は、Gosling & Taylor [1982] p. 69 が、これは Weiss [1989] ch. 3 において批判されている。

(24) 勇氣と知恵の二性の論証と同様、アクラシア否定論においても、「知恵」「知識」「技術」は相互に交換可能な概念である。(25) 『プロタゴラス』篇における交換 (*amh* 355e3) は全て共約性の枠の内部 (Pros 356a2, 356b3-6, 356e7) で行なわれている。そして、これらの価値と知との間の関係は一切問題にならない。

(26) 知の重要性を大書きするという点においては、プロタゴラスとソクラテスの間に齟齬はないという事実 (330a2, 352c8-9) は、注意されて然るべきであろう。『プロタゴラス』篇で問題になっているのは、両者にとつての知の内実の相違であるように思われる。

(27) このような相違を、プラトンの側の思想的な変化として捉え、『パイドン』篇その他における快樂主義批判を、『プロタゴラス』篇に対する自己批判として理解することは可能であろうか? 従来の常識はそのようなものであり、それゆえに『プロタゴラス』篇は、プラトンの作品の中でも最初期に位置付けられることが多かった。しかし、そのような見方がもつ

プラトン『プロタゴラス』における勇氣と知恵

ともらしいものになるのは、『プロタゴラス』篇における問題の箇所を、単に快樂主義に対して肯定的か否定的かという観点のみから見ているからであるように思われる。しかし、行為における知の役割という観点から問題の箇所を見ると、プラトンに対してそのような転換を帰することは難しくなる(三章三節参照)。初期対話篇においても、このような捉え方をしている対話篇は他にないからである(注36参照)。もし、このような立場を敢えて一時期のプラトンに帰属させようとするなら、我々はNussbaum [1986] 110-113のように、議論全体を仮定的なもの、実験的なものとして理解せざるをえなくなる。しかし、このような解釈には積極的な根拠が存在しないように思われる。

(28) e.g. Gallop [1964] 128-129, Nussbaum [1986] 106-117. もちろん、アクラシア否定論の最終的な目的は、「計量術」を提示することであり、その意味では、議論は或る種の主知主義の擁護を目的として展開されていると考えるべきであろう(cf. 352a-d)。問題は、その擁護のためにアクラシアの可能性が否定されるとき、その否定の背後に暗黙の主知主義が前提されているか否かという点にある。

(29) このように考えると、アクラシア否定論における主知主義と快樂主義を切り離して取り扱うことは不可能になるであろう。

(30) この表現が厳密なかたちで登場することはないが、355a-c

において登場する諸表現から、ソクラテスがこのような定式化を念頭においていることは明らかであるように思われる。

(31) 従来の代表的解釈については、cf. C. C. W. Taylor [1991] 181-186.

(32) このような理解が根底にあることは、355d6を見ればはっきりする。というのも、そこでは、もし(行為者を打ち負かす)善の方が価値を持つているとしたら、アクラテースは「過ちを犯さなかったことになる」とされているからである。つまり、そのような場合、アクラテースはみずからの(最善の)判断に背いた行為を行っていないことになるのである。cf. Gallop [1964] 124.

(33) Gallop [1964] 117-119によれば、不合理性は論証の最終的な結論として明瞭になっている。すなわち彼によれば、問題の定式化が「笑うべき」なのは、「快樂によって打ち負かされる」という表現を「善によって打ち負かされる」という表現に変えることによって、「悪を悪と知りながら」という限定と、知・無知という観点から見るとき矛盾を生じる(「悪を悪と知りながら、無知によって悪を行なう」)からである。しかし、このような解釈は維持し難いと思われる。というのも、ソクラテスの最終的な目的は、不合理性の内実を明瞭にすることではなく、むしろ、不合理性をまず明瞭にすることによって、そのような不合理が生じないための方策として、計量術を正当化するところにあるからである。

- (34) C. C. W. Taylor [1991] 190-194 は、計量術の現実の実現可能性について疑問を呈している。このテイラーの批判は正しいだろう。だが、問題は、計量術が現実にはありそうもないということが、この議論をどれほど傷つけるかということである。というのは、プラトンは実際に存立可能な技術として、計量術を提示しているわけではないからである。プラトンにとつて必要なのは、もし善悪が快樂主義前提によって理解されるとしたらアクラシアは計量の誤りに還元される他はなく、したがって、快樂主義の枠の中でアクラシアが起らないようにするためには、計量術が必要とされるということにすぎない (cf. Nussbaum [1986] 115)。したがって、もしこれがありそうもないものであり、また、アクラシアという現象の本質をうまくつかんでいないようなものであるなら、そのことが明らかにするのは、ソクラテスが誤っていることよりも、むしろ、快樂主義的前提が誤っているということである。
- (35) 356a ff. において提示される反論がアクラシアの可能性を指し示すものと考えられることがあるが、この反論はすでにアクラシアの概念が変容した後、その枠の中で提示されたものであり、すでに問題のありかを見失っていると思われる。
- (36) この点からアクラシア否定論を捉えるとき、その異質性はかなり明確になるのではないだろうか。というのは他の対話篇においては異なった価値の間の対立が問題になるのが常だ

- からである。この傾向は『弁明』篇においてすでに顕著であるように思われる。『弁明』篇において、すでに互いに非共約な二つの価値の間の対立は表面化している。例えば 30 d においては、互いに非共約な二種類の「善悪」が登場している。確かにこれら二つは同様に「善悪」として規定されているから、一見するとソクラテスは両者を同一種の価値の中にあるものとして比較考量しているかにみえる。だがその対立は、実際には非共約的な価値の間の対立なのである。cf. Vlastos [1994] 111-112.
- (37) 確かにプロタゴラスは、最初は快樂主義前提に同意することを拒絶している (351c1-2)。このプロタゴラスの同意の拒絶は、研究者達から高く評価されてきた (e.g. C. C. W. Taylor [1991] 165-6)。しかし、彼のこの言葉にそれほど強い実質があると考える必要はないように思われる。というのは、351c ff. におけるプロタゴラスの発想の中には、すでに快樂計算の発想が内包されているように思われるし、また、少なくともプロタゴラスが、結果として生じる苦痛との関係によってそのようなことを言っていることは明らかだと思われるからである。つまり、この時点で、プロタゴラスにとつて問題は「快々」の相互比較の問題になつていたのである (cf. 358b5, *kakoi*). cf. Weiss [1989] 524 n. 23, Ferrari [1990] n. 34.
- (38) 320e3, 321a1, b6, c8, 322b6.
- (39) 354b4, 356e2-4, 356d3-e6, 357a6-7, cf. Gorgias 512d6, 8

プラトンは『プロタゴラス』における勇氣と知恵

sozein.

- (40) ここで「恐ろしいもの」を「恐ろべきもの」と読み変えてしまえば (e. g. Duncan [1978] 223 ff.) には問題がある。この言葉自体にそのような意味がそもそもないばかりか、『テュクネス』篇 198b5-7 における同じ言葉の用法とも食い違うからである。研究者達がこのような読み方をする理由は、こうするにこそよって、勇氣の定義の中にプラトンの視点を読み込むことが出来るからだと思う。しかし、我々のように、これを ad hominem なものと考える限り、そのような読み替えをする必要はなくなる。

(41) これは、先に論じた『パイタゴラス』篇の批判の論点に対応し

文獻表

- Adam & Adam [1971] Adam, J. and Adam, A. M., *Platonis Protagoras*, Cambridge, 1971.
- Duncan [1978] Duncan, R., "Courage in Plato's *Protagoras*", *Phronesis* 23 (1978), 216-228.
- Dyson [1976] Dyson, M., "Knowledge and Hedonism in Plato's *Protagoras*", *Journal of Hellenic Studies* 96 (1976), 32-45.
- Ferrari [1990] Ferrari, G. R. F., "Akrasia as Neurosis in Plato's *Protagoras*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* VI (1990), 115-140.
- Gallop [1964] Gallop, D., "The Socratic Paradox in the *Protagoras*", *Phronesis* 9 (1964), 117-129.
- Gallop [1975] Gallop, D., *Plato Phaedo*, Oxford, 1975.

ていると思われる (三章一節参照)。

- (42) ここで「快」が言及されているが (360a23)、「これは快樂主義前提における快とは質的に異なっているように思われる。というのは、ここでは善と快は等値関係にはなく、むしろ善と快とが成立して、初めて「快い」ということが成立する。このような構造になっているからである (360a8-b2)。(この関係は、アンタゴミア否定論における記述では逆になっている。354c3-5, 357d5-6, 358b6.)

(『プロタゴラス』篇の翻訳は、岩波版プラトン全集第八巻所収の藤沢令夫訳を参照した。)

- Gooch [1974] Gooch, P. W., "The Relation Between Wisdom and Virtue in *Phaedo* 69a6-c3", *Journal of the History of Philosophy* 12 (1974), 153-159.
- Gosling & Taylor [1982] Gosling, J. C. B. and Taylor, C. C. W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1982.
- Grube [1933] Grube, G. M. R., "The Structural Unity of the *Protagoras*", *The Classical Quarterly* 27 (1933), 203-207.
- Hackforth [1928] Hackforth, R., "Hedonism in Plato's *Protagoras*", *Classical Quarterly* 22 (1928), 39-42.
- Irwin [1977] Irwin, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford, 1977.
- Kahn [1988] Kahn, C., "On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), 69-102.
- Klosko [1979] Klosko, G., "Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61 (1979), 125-142.
- Nussbaum [1986] Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge, 1986.
- Schofield [1992] Schofield, M., "Socrates versus Protagoras", *Socratic Questions* (B. S. Gower, M. C. Stokes eds.), London, 1992, 122-136.
- Sullivan [1961] Sullivan, J. P., "The Hedonism in Plato's *Protagoras*", *Phronesis* 7(1961), 10-28.
- A. E. Taylor [1926] Taylor, A. E., *Plato The Man and his Work*, London, 1926.
- C. C. W. Taylor [1991] Taylor, C. C. W., *Plato Protagoras*, revised edition, Oxford, 1991.
- Vlastos [1994] Vlastos, G., "The *Protagoras* and the *Laches*", *Socratic Studies*, Cambridge, 1994, 109-126.

トホト入『プロタゴラス』における真実と知恵

Weiss [1987] Weiss, R., "The Right Exchange: *Phaedo* 69a6-c3", *Ancient Philosophy* 7 (1987), 57-66.

Weiss [1989] Weiss, R., "The Hedonic Calculus in the *Protagoras* and *Phaedo*", *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989), 511-529.

Zeyl [1980] Zeyl, D. J., "Socrates and Henodism: *Protagoras* 351b-358d.", *Phronesis* 25 (1980), 250-269.