HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ソクラテスにおける徳と幸福
Author(s)	中澤, 務
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 104, 1-21
Issue Date	2001-06-20
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33994
Type	departmental bulletin paper
File Information	104_PR1-21.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

ソクラテスにおける徳と幸福

中澤務

一 徳と幸福の関係を巡る二つの見解

ソクラテスは、人間の生の究極目的を「幸福 (eudaimonia)」として規定した。また他方、この「幸福」といわれる状態を、「徳 (aretē)」と呼ばれる人間の倫理的性格との密接な連関の中に捉えた。ソクラテスによれば、有徳な人間こそが幸福であり、逆に悪徳を持つ人間であれば不幸なのである。この主張は、次のような発言の中に明確に表明されている。

[1]「なぜかといえば、男でも女でも、立派な善き人が幸福であるし、反対に、不正で邪悪な者は不幸である、というのがぼくの主張だから。」(『ゴルギアス』 470e9-11)(1)

［2］「善い人というのは、何ごとを行うにしても、それをよく、また立派に行なうものだ。で、よいやり方をする者は仕合せであり、幸福であるが、これに反して、劣悪で、そのやり方の悪い者は不幸である、ということは万々間違いないのだ。」（『ゴルギアス』507c2-5）

［3］「してみると、正しい魂や正しい人間は善く生き、不正な人間は劣悪に生きる、ということになる。……しかるに、善く生きる人は祝福された幸せな人間であり、そうでない人はその反対だ。……したがって、正しい人は幸福であり、不正な人はみじめである。」（『国家』第一巻 353e10-354a4）

これらの箇所でソクラテスは、徳すなわち倫理的に優れた性格を持っていれば、それだけで幸福であるためには十分であると主張しているようにみえる。我々は、この考え方を「徳の十分性」テーゼと呼ぶことにしよう。この見解は、一見してパラドクシカルである。というのも、ある者が有徳であるがゆえに不幸になったり、不正によって富を手に入れ幸福な生活を送るような状況は容易に想定しうるし、また、幸福における徳の重要性は認めたとしても、多くの人は、それだけでは幸福であるためには不十分だと考えるだろうからである。では、ソクラテスは常識では受け入れられないような特異な幸福観を抱いていたのであろうか。それとも、彼の主張していることは、我々にも理解しうることなのであろうか。この論文で、私はこの問題に焦点を当て、考察したい。

さて、ソクラテスにおける徳と幸福の関係を巡る解釈は、大きく二つのタイプに分けることができるように思われる。

（A）一つの解釈は、徳を幸福に至るための一種の道具として理解する。この場合、有徳であれば幸福であるということの意味は、徳を身につければ、それを使うことによって、結果として幸福の状態に至ることができるということである。この場合、有徳な状態と幸福な状態は別の状態であり、内容的に重なり合うものではない。それゆえ、幸福な状態を有徳さという点から規定することはできない。では、どのような状態が幸福な状態なのであろうか。

この解釈に立つ代表的論者のアーウィンは、ソクラテスにとっての幸福を、欲求の満足という帰結的な状態として捉え、徳を、欲求の満足を保証する道具的な技術知として把握する。アーウィンにとって徳とは、様々な対立的欲求を調節して行為に整合的な目的を与え、幸福獲得の過程で降り懸かってくる、目的の達成を阻害する様々な偶然的要素を排除し、また目的が達成できなかった場合には欲求の不満足を抑えるような専門的技術、つまり一言で言えば、欲求の形成とその達成に関わる専門的技術なのである。[2]

（B）さて、このような解釈とは対照的に、もう一つのタイプの解釈は、有徳な状態と幸福な状態とを重なり合う状態として捉える。すなわち、有徳な状態が幸福な状態であるのは、有徳な状態そのものが価値のある、幸福に値する状態だからである。

この解釈を代表するヴラストスは、徳とは単なる道具的価値しか持たないようなものではなく、それ自体が内在的価値を有する、幸福の中心的な構成要素であると考える。[3] ヴラストスの考えでは、有徳な生と幸福な生は重なり合うものなのであって、両者はまさに「生の同一のかたち（the same form of living）[4]」にほかならないのである。そうすると、有徳性の外部にそれとは何か別の望ましい状態が存在すると考えるべきではなく、むしろ、有徳な生を生きていること自体が、幸福の実質的内容として理解されるべきなのだということになる。

このように、二つの見解は、幸福の内実と、徳と幸福の関係を巡る解釈において、鋭く対立しているのであるが[5]、しかしにもかかわらず、二つの見解が、ある共通の発想の上に立っていることも事実である。すなわちそれは、幸福の成立を、幸福を阻害する偶然的要因（偶運（tychē））の排除のうちに捉え、幸福達成における徳の一つの重要な役割を、こうした偶然的要因を排除して悪から身を遠ざける働きをするという点に求めるところである。この論点も我々の考察の重要なポイントの一つとなるので、説明しておきたい。

まず、アーウィン説に従えば、幸福は欲求の満足として捉えられる以上、満たされない欲求（フラストレーション）は即、幸福の破壊を帰結することになる。したがって、欲求の満足を阻害するような外的要素は、当然何らかのかたちで排除されたり調整されたりするべきであることになり、これが徳の主要な仕事となる。このアーウィンの見解は、ソクラテスの主知主義を巡る一つの典型的な見方を示している。すなわち、この見方に従えば、徳が知であるというソクラテスの学説の真意は、徳が、様々な偶然的要素を排除したり、あるいは多元的な価値の葛藤を調整して価値を一元化することにより、幸福という状態を作り出すための技術であるという点に存するのである。

他方、ヴラストスについては、上述の説明だけでは必ずしも明らかでないが、外的善に関する彼の説明を見れば、徳が幸福のための十分条件であることの説明において、問題の発想が大きな力を及ぼしていることがわかる。彼の解釈によれば、有徳な者は徳を所有しているだけで十分に幸福なのであるが、それ以外の外的善が付加されることによって、幸福は僅かの程度であるが増大する[6]。この点が、徳と幸福を完全に一致させてしまう極端なストア的解釈と一線を画する、彼の解釈のポイントであると共に、また彼の解釈の中で最も曖昧で問題のある点でもある。我々に降り懸かってくる外的要素は、ヴラストスの想定するような肯定的なものばかりでなく、むしろ否定的な要素の方が問題に

なる場合の方が多い。しかし、このような問題をヴラストスは軽視しているように見える。[7] 彼は単に、そのような場合でも、有徳である限り幸福は保証されるのだと述べるに留まり、どうしてそうなるのかを全く説明しないのである。もしヴラストスが、徳は幸福の「主要な」構成要素であり、その力の巨大さゆえに、外的悪の影響など全くものの数に入らないのだと考えているのだとすれば、問題は振り出しに戻るだけである。結局、ヴラストスも、一見すると偶運や価値多元性の問題に新たな光を投げかけているように見えながら、実際には旧来の発想をそのまま引きずっているように思われる。

だが、本当にソクラテスは、幸福の問題を偶運や価値多元性の排除の問題として理解していたのであろうか。我々はまず第二章において、偶運や価値多元性に対するソクラテスの態度を再検討することにしよう。そして、ソクラテスが最も強く偶運や価値多元性を排除しているとされる『ソクラテスの弁明』においてすら、彼はこれらを排除しようとはしていないのだということを明らかにしたい。そして、続く第三章では、それでは「徳の十分性」をどのように解釈すべきかという問題を、『ゴルギアス』に探ることにしたい。最後に、第四章では、我々の解釈のメリットと含意を考察することにする。

二　偶運と価値多元性に対するソクラテスの態度

『ソクラテスの弁明』で表明されているソクラテスの言明（*Apologia* 30c8-d1, 41c8-d2）を、研究者達は、「有徳な者は偶運の影響から解放されている」という考えにソクラテスがコミットしている典拠として理解してきた。[8] この章

では、『ソクラテスの弁明』の問題の箇所は、このような解釈を支持するものではないことを明らかにしたい。まず問題のテキストから確認しておこう。

［4］「というのは、メレトスもアニュトスも、わたしに害を加えるというようなことは、何もできないからです。なぜなら、またそうことのできる者でもないでしょうからね。というわけは、すぐれた善き人間が劣った悪しき人間から害を受けるというようなことは、あるまじきことだと思うからだ。」（『ソクラテスの弁明』30c8-d1）

［5］「そして善きひとには、生きている時も、死んでからも、悪しきことはひとつもないのであって、そのひとは、何と取り組んでいても、神々の配慮を受けないということは、ないのだという、この一事を、真実のこととして、心にとめておいてもらわなければなりません。」（『ソクラテスの弁明』41c9-d2）

一見するとこれらの箇所では、有徳な者は外から加えられる害悪の影響を受けず、傷つけられえないと主張されているようにみえる。だが、これらの典拠を文字通りに受け取り、上記のような考えに直結させることには問題があると私は考える。まず［4］から検討しよう。［4］に続く文脈（30d1 ff.）においてソクラテスは、しかしそうはいっても、「死刑にしたり、追放にしたり、市民権を奪ったりすること」は可能であり、これらは一般には「大変な災厄（d3）」だと思われているが、しかし実はそうではないのだ、と述べている。すなわち、この発言によってソクラテスは、「死刑にしたり、追放にしたり、市民権を奪ったりすること」は全く悪ではないと主張しているのではないのである。む

しろ彼は、そうしたことは、「不正な仕方で殺そうと企てる」ことに比べればより程度の低い悪であると主張しているのであって、それらが「善きひと」にとってすら何らかの悪であるということは依然として認められているのである。

そもそも、ソクラテスの［4］の発言の意図は、陪審員達が死刑判決を下した場合、ソクラテスが蒙る以上の害悪を彼ら自身が蒙ることになるということを彼らに示唆し、彼らが過ちを犯さないよう警告することにある。そのためにソクラテスは、当の告発人であるメレトスとアニュトスに関して、彼らの方が自分よりも遥かに大きな害悪（すなわち魂の破壊という害悪）を蒙っていることを指摘し、もし自分を死刑にするなら、メレトスとアニュトスが自分たち自身に与えているような加害を、陪審員達も自分たち自身に与えることになると主張するのである。(9)

それゆえ、ここでのソクラテスの発言の真意は、自分の魂が傷つけられえないということを陪審員達に誇示することではないし、ましてや、それゆえに自分が幸福であることを誇示することでもない。確かに、ソクラテスは、悪しき人間が善き人間に害悪を加える（すなわち、破壊された魂が、善い魂を堕落させ、破壊してしまうこと）ことなどあり得ないと主張している。だが、ソクラテスは、善き人間に対して加えられると想定される害悪は、このような害悪のみであるといっているわけではなく、むしろ、それと対照させるかたちで、絶対的な害悪に比べれば小さな害悪であるが、しかし、少なからぬ害悪を、善き人であっても身に受けることは可能であることを認めているのである。それゆえ、ここでソクラテスは、善き人がいかなる種類の害悪を身に受けることもあり得ないなどとは決して主張していないのである。

確かに、ソクラテスにとって重要なのは魂のみであり、この部分が傷つけられない以上、有徳な者は必然的に幸福でなくてはならないと考えたくなる。しかし、このような考えは成立しない。なぜなら、目下の問題は、何らかの害

悪を身に受けた場合にも幸福であるといえるのか否かという問題だからである。最も重要なものが魂であるということから、有徳な者が、例えば身体的な苦痛に安んじて耐え、平然としていられるという帰結は決して生じないのである。

これと同様のことが［5］に関しても成立する。一見すると、ここでのソクラテスの主張はかなり強いものに見える。しかし、それは前後の文脈を無視するからそう見えるにすぎないのであって、この発言がいかなる文脈においてなされているのかを見れば、その力はかなり弱まるのである。これ以前の文脈において、ソクラテスは死というものが本当に災厄であるのか否かを問題にし、死というものが一般に恐れられているようなものではなく、むしろ善いものであるかもしれないと指摘し、したがって我々は死というものに対して善い希望をもつ必要があると述べる（41c8-9）。問題の発言は、このような文脈に続いてなされる。この文脈を考慮に入れるとき、ソクラテスは［5］を断定的に述べているのではなく、むしろ、善き人には悪しきことはないのだということを、真実のことと考えるよう陪審員達に要請しているにすぎないのだ、ということがわかる。それが要請である理由は、ソクラテスは、死というものが実際にどのようなものであるかについては全く確信を抱いていないからであり、それゆえ、自分に下された死刑判決が自分にとって善いものであったか否かはわからないからである。

このような事情は、これに続く文脈で一層はっきりする。そこでソクラテスは、「もう死んで、めんどうから解放されたほうが、わたしのためには、むしろよかったのだということが、わたしには、はっきりわかるのです」（41d3-5）と述べている。ここにおいてソクラテスは、死刑判決が下されたことが自分にとってよいことであったと推定する根拠を述べている。それは、強制的な死は、自分を様々な「めんどう」から解放してくれるものだということである。

ここで語られている「めんどう」がいかなるものであれ[10]、それがソクラテスにとって全く何でもないものであるとしたら、どうしてそれからの解放が、よいことになるのであろうか。

いずれにせよ、最も強力に見えるこれら二つの典拠でさえ、善き者が何らかの積極的害悪を身に受ける可能性は否定されていないのであって、『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの言明は、上述のような強い見解を支持するものではない。ソクラテスは、最も強い確信的な言明を行っているように見える箇所においてさえ、有徳な者は偶運から解放されているなどとは考えていないのである。

さて、以上の私の解釈は、価値多元性に対するソクラテスの態度にも、むしろよく合致する。ソクラテスは、徳以外の外的善に対しても内在的価値を認めるのが普通だからである[11]。もちろん、外的善が徳と全く同一の意味での内在的価値を有していないことは明らかであろう。なぜなら、そのような外的善は悪用されることが可能だからであり、有徳さとの関係の中でのみ、真の意味での価値を問うことができるものだからである。しかし、だからといって、外的善には全く価値が付帯せず、有徳な者による価値の付与を待って初めて価値が生じるとするには問題があるように思われる。

このことは、外的悪について考えるとき、より明瞭になるだろう。確かに、ソクラテスにとって絶対的な意味での害悪とは魂の劣悪さのみであり、他のいかなる相対的害悪も、この絶対的害悪に比べれば程度の低い害悪にすぎないだろう。しかし、それは必ずしも、これらの相対的害悪が、有徳な者にとって無視しうるほどの小さな害悪であることを意味するわけではないし、ましてや、有徳な者が悪という性質を剝奪すれば無害なものになってしまうようなものではない。

このように、自らの確信に対するソクラテスの強い態度が最も鮮明に表明されている『ソクラテスの弁明』においてすら、ソクラテスは、外的に加えられる様々な害悪に対して無関心であるわけではない[12]。そして、『ソクラテスの弁明』以外の対話篇に目を向ければ、我々は、ソクラテスが自分の力の外にある害悪を望ましくないものとし、できれば回避したいと考えているテキスト上の証拠を数多く見い出すことができるのである。その中でも特に重要なのは、病気の場合と不正を加えられる場合であろう（*Crito* 47e3-5, *Gorgias* 469b3-6, 469b12-c2 (cf. 509 c-d), 512a2-5)。病気は、魂の劣悪な状況とのアナロジーとして登場し、それに対する否定的評価が明確に表明されている[13]。また、不正を加えられることに関しても、ソクラテスはそのようなことは望まないと述べている。このような言及は、ソクラテスが価値の多元性を想定していたことの十分な証拠になると私は考える。もし、有徳な者が悪という性質を剝奪することによって外的悪が無害なものになってしまうのであれば、そもそもソクラテスはこのような言及をする必要などないからである。

三　『ゴルギアス』の検討

以上のように、テキストは、従来の解釈が想定する前提を支持しない。しかし、ソクラテスが「徳の十分性」を主張しているのも否定しがたい事実である。少なくとも、最初に挙げた三つの箇所（[1] [2] [3]）の発言は、ソクラテスがこれに誠実にコミットしていることを示していると考えねばならないであろう。このようなソクラテスの確信的な発言を、我々はどのように理解したらよいのであろうか。

私は、問題を解決するためには、始めに述べた二つの見解が想定するような幸福概念そのものを改める必要があると考える。二つの見解は、個別的な満足の総計としての心的状態を幸福と見なしているように思われる。だが、我々は幸福を必ずしもそのようなかたちで理解しているわけではない。もちろん、このようなレヴェルでの満足が幸福のために要求されることは事実である。しかし、そのような個別的な満足の総体が幸福の内実にほかならないと考えるのは表面的な理解にすぎないように思われる。幸福の中には、自らの生のあり方に対する評価が決定的な意味で含み込まれており、そのような評価は、個別的レヴェルでの満足の集合によっては汲み尽くせないものを持っている。そして、この意味で幸福は階層的な構造をしていると考えられる。なぜなら、「善い」「勇敢である」「不正である」等の価値的評価は、個々の行為やそれから帰結する様々な状態に対してより上位の階層にあり、そして、このような二階の評価こそが、生に対する全体的な評価の根拠となるからである。[14] 我々は自らの生において、欲求の満足の集合を求めて行為しているわけではない。むしろ我々は、「善く」行為することを求めているのであり、自らの行為に対するそのような二階の価値評価は、満たされた欲求の量的な大小に還元できないものである。

このように、幸福の成立構造を階層的に理解するとき、我々は初めて問題の解決の糸口をつかむことができる。徳とは他の諸善と並列的に捉えられるような幸福の構成要素ではなく、むしろ我々が下位のレベルにおいて行う様々な行為の評価と意味付けを与えるような、上位のレヴェルにある構成要素なのだと考えることが出来る。そして、このように、徳が幸福の成立構造の中で特別な役割を担っているのだとすれば、ソクラテスが偶運の力や価値の多元性を認めながら、他方で「徳の十分性」を主張するのは、何ら矛盾したことではないことになる。そして、徳と幸福の間のこの特権的な関係こそが、「徳の十分性」の内実なのだと考えることができよう。次に我々は、「徳の十分性」テー

ゼが実際にこのような仕方で解釈可能であることを、『ゴルギアス』の中で確認することにしたい。[15]

さて、『ゴルギアス』において、徳と幸福との関係は、健康とのアナロジー（*Gorgias* 464a-465d, 477b-479e, 503d-505a, 506d-507a, 512a-b, cf. *Crito* 47b-48a）によって最も明確に表現されている。[16] ソクラテスはこのアナロジーによって、身体と魂を類比的に捉え、両者に共通的な「よき状態（euexiā, *Gorgias* 464a2）」を想定することによって、身体における健康（病気）という状態から、魂における望ましい（望ましくない）状態を類比的に捉えようとする。しかし、徳とは魂における健康であり、悪徳とは魂における病気であるということが、このアナロジーによって端的に意味されているわけではなく、[17] 両者は単に何らかの点でアナロジカルな共通性を有しているということにすぎない。この共通性の根幹に位置するのが「秩序（taxis, kosmos）」の概念であり（503d ff., 506d, 508a）、この秩序の維持と破壊の中に、魂にとっての善（益）と悪（害）の成立を見るということがこのアナロジーの眼目であることは明らかであるとしても、そのような「秩序」とはいかなるものであり、また、なぜ魂にとって望ましいものであるのかということは、必ずしも明瞭ではないのである。[18]

これを明らかにするために、「健康」という身体的状態が「よき状態」として捉えられるのはどのような意味においてなのかを考察することにしたい。まず、健康における善が結果的に理解されているのでないことは明らかであると思われる。[19] すなわち、身体的な健康が内在的な善を有しているのは、そのような状態が快適な状態を帰結するからではない。確かに、そのような状態は付帯的に生じるかもしれない。だが、それは、健康が有する善の究極的な根拠ではないのである。このことを理解するためには、病気の場合を考えてみればよい。身体の病気の場合、その悪さの構成要素の一つとして、それがもたらす苦痛が挙げられるかもしれない。しかし、それと類比的に語られる悪徳の方は、

魂がそのような状態にあるからといって、その者は必ずしも苦痛を感じるわけではない。病気が忌避される理由は、端的に、身体が本来のあり方から逸脱し、破壊されているという点に求められるだろう。むしろ、そのような状態が悪と言われうるのは、それによって、その者が身体において達成しうる様々な善を実現することが不可能になるからであるように思われる。つまり、健康とは、そこから何かが帰結するがゆえに善として捉えられているのではなく、むしろ、身体における他の様々な善の成立を背後で支え、そうした善の成立基盤となるという意味において、善と見なされているのだと考えることができる。

これと同様に、魂の善さが健康になぞらえられるとき、その善さの根拠は、そこに帰結する何らかの快適な状態に求められるべきではなく、むしろ「秩序」そのものの中に求められるべきだと思われる。有徳であるということ、すなわち、魂に調和と秩序が存在するということは、魂が統一づけられているということであり、まさにこの統一そのものが、そこから発する様々な行為を善たらしめるようなものとして、「善」であり「益」に他ならず、またそれ自体として望ましいものなのだと考えることができる。

では、以上のような発想は実際にテキストの中に見られるであろうか。我々は次に、『ゴルギアス』において語られる「善」の位置付けを検討することにしたい。

『ゴルギアス』において、幸福は、行為の目的としての善と密接に結びついているが、従来、このような善は帰結主義的に理解されることが多かった。すなわち、ソクラテスがここで意図している、行為とその目的との関係とは、行為とその結果との関係であって、それゆえ魂の善さも幸福も帰結主義的に理解されているというわけである。[20] このような理解は、主にポロス論駁の議論に由来しているように思われる。ポロス論駁では、行為の目的の善悪が行為者の

幸福と不幸を決定する根拠となっていた。ソクラテスは、ポロスの主張するような不正な行為は、悪（不利益）しかもたらさないことを明らかにすることによってポロスを論駁している。このようなソクラテスの論駁の仕方が、ここでの「善」を帰結的に理解させることになった主要な原因であると考えられるが、この議論は必ずしもそのように理解する必要はないように思われる。

467c5-468e5 において、ソクラテスは、行為とその目的との関係をポロスに説明する。この説明においてソクラテスが行っているのは、世の中に存在するものを、「善いもの」（「知恵」「健康」「富」など）、「悪いもの」（「無知」「病気」「貧乏」など）「中間物（善くも悪くもないもの）」の三つに分類し、それらの間に成立する手段―目的関係を明瞭にすることである。ここでの手段―目的関係は、行為とその帰結の関係として理解される傾向にある。[21] 実際、ソクラテスは、説明を始めるにあたって、手段―目的の関係を、「薬を飲むこと」と「健康」、「航海をすること」と「財産」というふうに、あたかも原因―結果関係のように語っている（367c5-d5）。だが、これはあくまでもイラストレーションに過ぎず、ソクラテスが手段―目的関係を（それゆえ、目的としての善や益を）帰結主義的に理解していると考える必要はない。ソクラテスは「中間物」を、「ある場合には善を分け持ち（metechei）、ある場合には悪を分け持ち、またある場合にはどちらも分け持たないようなもの（467e7-468a1）」と説明している。468a ff. におけるソクラテスの説明を見ればわかるように、「歩行が善のために為される」というのは、「歩くのがよい」と判断して歩くことである。ある行為が「善を分け持つ」という表現の内実は、何らかの行為をする場合に、その行為をする方がよいと思って行為するということ（すなわち、その行為が善いものとして立ち現れていること）なのである。[22] このとき行為者は、端的に、その行為そのものに関して善いか悪いかの評価を下しているのであって、行為とその結果との関係を評価してい

るのではない。このように、ポロス論駁において問題になっている善は、必ずしも帰結的な結果としての善ではなく、行為そのものの評価と密接に結びついているように思われる。このような善が行為の目的の位置に立つということは、それだけでは評価というパースペクティヴの中に入ってこない個別的行為に評価を与え、行為者にとって有益なものたらしめるということなのだと考えられる。

さて、以上のように、『ゴルギアス』で強調される魂の統一という善は、生の評価と密接に関わるような意味での統一性や一貫性に引きつけて理解することが可能なのであって、またそのように理解することによって初めて、魂の統一が幸福と密接に結びつくことの理由も説明できるように思われる。徳と幸福とは、「よく生きること（eu zēn）」「よくやること（eu prattein）」という概念によって媒介される。[23] このとき、「よく生きる」は、個々の行為の単なる首尾よい達成にではなく、むしろ生全体の意味付けに関わっていると考えられる。[24] 我々は単に個々の行為の成功的な遂行やその帰結のみに満足（幸福）を感じるのではなく、むしろ個々の行為に対する評価付けは、行為者の生の全体的なあり方と密接な関係を持ち、その中でこそ問題となるからである。この意味で、統一性は二階の価値評価と密接に結びついている。すなわち、生に対する我々の満足は、生が全体として統一付けられていることを必要条件としているように思われるのである。ソクラテスにおける「よく生きる」は、このような、生を枠付け統一するような、より階層の高い視点から考えられている。そして、幸福とは、このような意味でのよき生を自らが送っているということ、そしてまた、その自覚において成立するものなのだと考えられる。

以上のように理解するなら、魂における秩序（すなわち統一性や一貫性）が「よく生きる」という概念を媒介として幸福と密接に結びつくことと、さらには無秩序が不幸と結びつくことの意味が明らかになるのではないかと思われ

る。魂における「秩序」の意味するものが、形而上的な意味での魂の各部分の統合状態ではなく[25]、むしろ、我々の生そのものの一貫性や統合性（その意味で、我々の信念の一貫性）であるとしたら、そして、人間における本来の善さが、そのような統合性の中においてのみ発現するのであるとしたら、魂における「秩序」は、幸福と不可分な要素となるからである。また、不正が不幸と結び付けられるのは、そのような状態において生は統一を失い、一つのまとまった全体として立ち現れてこなくなるからだと考えられる。不正を行うことは、統一と意味付けの根拠を破壊することを意味する。それゆえ、不正を行うことは、そのまま不幸な人間であることを意味するわけである。

四　主知主義的な幸福主義の再評価

以上のように、偶運と価値多元性の問題は、幸福の成立の構造の中で徳が果たす役割を見直すことによって解決される。

幸福の成立のために、知として把握された徳が決定的な役割を果たすのは、幸福が生全体のあり方に対する価値評価と密接に結びついているからにほかならない。徳が徳として把握されるためには、行為に対する評価が含まれることが不可欠であり、また、行為する者が、自らの行為がどのように記述されるかをわかっているのでなければ、そもそも有徳な行為とはいえない。このような意味において、我々は徳を単なる特定の感情や倫理的性格の束として捉えるだけでは不十分であり、さらに、それより上位のレヴェルで個々の行為に意味を与え、当の行為を有徳な行為として（すなわち「善い」行為として）現出させるような統一の根拠として捉えるべきなのである。ソクラテスの語る知

性とは、感情や倫理的性格を排除するようなものではなく、それらが有徳な性質を構成するように統合を与えるような、特別の役割を果たす徳の構成要素なのだと考えることができる。

このような意味での徳は、外的善をむしろ積極的に要求することになるだろう。なぜなら、そのような要素は、我々が実際にその中で生き、行為する場を提供するものだからである。この意味で「徳の十分性」テーゼは、徳以外に内在的価値を有するような善が存在することを排斥しないのである。もちろん徳は、これらに対して特別な位置に立つが、それは、徳がこれらを支配したり凌駕したり排除したりするからではなく、むしろ、それだけでは統一の与えられないこれらの要素に統合と意味付けを与えるからなのである。

そして、これと同様に、このテーゼは、外的悪の存在も排除しない。我々は様々な多元的な価値の中で様々な偶運に晒されながら生きている。そして、この事情は、有徳であろうと変わらないのである。このような外的悪の発生は、有徳な者に様々な影響を与えるであろう。しかし、それにも関わらず、或る意味では、有徳な者はこれらの悪を超越しているといえる。なぜなら、そのような外的悪は、有徳な者の生の統一と意味付けに関して、いわば外在的で偶然的な要素であって、確かに、その時々における個々のレヴェルでの様々な満足を大きく阻害することになるが、しかし、二階のレヴェルでの生の評価を根底から覆すことはないだろうからである。(26)

このように、ソクラテスの幸福主義は何らパラドクシカルなものではなく、むしろ幸福の本性に関して鋭い洞察を示すものなのである。

文献表

Brickhouse & Smith [1987] Brickhouse, T. C. and Smith, N. D., "Socrates on Goods, Virtue, and Happiness", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987), 1-17.

Brickhouse & Smith [1989] Brickhouse, T. C. and Smith, N. D., *Socrates on Trial*, Princeton, 1989.

Burnet [1924] Burnet, J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, Oxford, 1924.

Dodds [1959] Dodds, E. R., *Plato: Gorgias*, Oxford, 1959.

Frankfurt [1988] Frankfurt, H. G., "Freedom of the will and the concept of a person", *The Importance of What We Care About*, Cambridge U. P., 1988, 11-25.

Hall [1971] Hall, R. W., "Techne and Morality in the Gorgias", *Essays in Ancient Greek Philosophy*, J. P. Anton & G. L. Kustas (eds.), NewYork, 1971.

Irwin [1979] Irwin, T., *Plato Gorgias*, Oxford, 1979.

Irwin [1986] Irwin, T., "Socrates the Epicurean?", *Essays on the Philosophy of Socrates*, H. H. Benson (ed.), Oxford, 1992, 198-219.

Irwin [1995] Irwin, T., *Plato's Ethics*, Oxford, 1995.

Kenny [1969] Kenny, A., "Mental Health in Plato's Republic", *Proceeings of the British Academy* 55 (1969), 229-253.

Klosko [1987] Klosko, G., "Socrates on Goods and Happiness" *History of Philosophy Quarterly* 4 (1987), 251-264.

Mackenzie [1981] Mackenzie, M. M, *Plato on Punishment*, Berkeley, 1981.

Nussbaum [1992] Nussbaum, M., "Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* X (1992), Oxford, 107-159.

Penner [1991] Penner, T., "Desire and Power in Socrates", *Apeiron* 24 (1991), 147-201.

Ridell [1877] Ridell, J., *The Apology of Plato*, Oxford, 1877.

Rudebusch [1989] Rudebusch, G., "Plato, Hedonism, and Ethical Protagoreanism", *Essays in Ancient Philosophy III Plato*, J. Anton & A. Preus (eds.), NewYork, 27-40.

Taylor [**1949**] Taylor, A. E., *Plato: The Man and His Work* (6th. ed.), London, 1949.
Tucky [**1951**] Tucky, T. G., *Plato's Charmides*, Amsterdam, 1951.
Vlastos [**1991**] Vlastos, G., *Socrates*, Cambridge, 1991.
Zeyl [**1982**] Zeyl, D. J., "Socratic Virtue and Happiness", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64 (1982), 225-238.
菅 [**1986**] 菅豊彦、『実践的知識の構造』、勁草書房、1986.

注

(1) 以下、日本語訳はすべて岩波書店版プラトン全集からのものである。
(2) Cf. Irwin [1979] note on 507c, Irwin [1986], Irwin [1995] sec. 81.
(3) Vlastos [1991]
(4) Vlastos [1991] p.214.
(5) 初期対話篇には、これら二つの主張が混在しているように見える。二つの解釈は、それぞれ、自らの解釈を裏付ける箇所を主要な典拠に仰ぎ、それを受け入れないように見える箇所を、自らの解釈と矛盾しないと主張することによって存立している。これらの二つの主張を、初期対話篇自体に内在する、根本的に調停不可能な二つの主張と見ることも可能であろう (cf. Klosko [1987])。私は、二つの主張は、一方を他方に合わせるようなかたちでは調停不可能であるが、視点を変えることによって整合的な解釈が可能だと考える。
(6) Vlastos [1991] 216.
(7) Vlastos [1991] 218 ff.
(8) Irwin [1986], cf. Nussbaum [1992] 123-124.すでに示唆したように、私は Vlastos [1991] 214-224 もこの中に入るのではないかと考える。
(9) Cf. Brickhouse & Smith [1989] 155-7.

(10) Cf. Burnet [1924] note on 41d4. Ridell [1877]. 私は「めんどう」とは、バーネットに従い、ソクラテスが神の命令を貫き通したことによって生じた、現在の様々な困難な状況を指すと考えたい。また、「問題がひとりでに生じなかった」の意味は、この「めんどう」と密接に関係するものであり、「ゆえなく生じたのではない」ということの意味は、死刑判決の原因は正義に従って演説を行ったことにあるということだと考えたい。

(11) E. g. *Gorgias* 467e4-6, *Lysis* 218e5-6, *Meno* 78c., cf. *Gorgias* 477b-c.

(12) E. g. *Apologia* 23c, 30d, 34d-e, 36d, 41d.

(13) Brickhouse & Smith [1987] は、これらが不幸の原因とされることに関して、それは、病気という状態が徳の発揮を不可能にするからだと解釈する。だがこの文脈は、さしあたりは、徳の問題とは別の文脈にある。なぜなら、「病気であれば生きる甲斐がない」という主張は、有徳な人間のみについて適用されるものではないからである。

(14) この区別は、Frankfurt [1988] からヒントを得たものである。ただし、フランクフルトの区別は欲求 (desire) を巡る区別であり、また、それは「意志の自由」を巡る文脈で登場するものである。

(15) 同様の視点を示す研究として、菅 [1986]、第三章を参照。

(16) アナロジーの構造に関するまとめと分析は、Zeyl [1982] 232-3 においてなされている。cf. Irwin [1979] note on 477a.

(17) Cf. Mackenzie [1981] 147 ff., Kenny [1969] 230, 249.

(18) Cf. Irwin [1979] note on 477b.

(19) Mackenzie [1981] 151.

(20) Rudebusch [1989] 37-38 (n. 13), Hall [1971].

(21) E. g. Dodds [1959] 235, Penner [1991] 201, cf. Klosko [1987] 252.

(22) 『ゴルギアス』には、イデア論を予想させるような表現が多く登場する。普通それは、イデア論との関係は薄いものとして取り扱われることが多いが (e. g. Dodds [1959] note on 497e7, 497e1)、しかし、我々の読み方を取るなら、ここに登場する「分け持つ (metechei)」は、イデア論の説明方式と無関係なものとはいえなくなる (cf. Taylor [1949] 112 n. 1)。しかし、もちろんこのことは、ソクラテスがここでイデア論を念頭に置いているということを意味するわけではない。

(23) *Charmides* 172a, *Alcibiades* I 116b, *Crito* 48b, *Gorgias* 507b-c, *Resp.* 353e-354a.

(24) Zeyl [1982] 232. cf. Tucky [1951] 73-76. 一般的には、この「よく生きること」の概念を利用した議論の背後には、ギリシア語の曖昧さが想定されることが多いが、ドッズ (Dodds [1959] 335-6) が言うように、プラトンがこの議論によって自分が何をしているかに気付いていたことは明らかだと思う。ドッズは、プラトン自身が曖昧さに気付きながらそれを積極的に利用していると考えるが、しかしこの議論は、そのような曖昧さを想定することなしに理解可能だと思う。cf. Irwin [1979] note on 478e, Burnet [1924] note on 48b8.

(25) 確かに『ゴルギアス』は初期対話篇の中でも中期に近い作品である。しかしだからといって、ここで表明されている秩序の概念を『国家』における魂論に引きつけて理解する必要はない。cf. Klosko [1987] 245.

(26) もちろん、このような意味での外的悪の排除は、ヴラストスが想定するような強力なものではない。ソクラテスは、いかなる苦境においても、有徳な者は外的悪によって全く傷つけられることなく、完全に幸福であると確信しているわけではないと思われる。実際、『ソクラテスの弁明』において法廷から退場するとき、ソクラテスは、自分が死刑になることが自分にとってよいことであるのか否かを自ら判断することはなく、むしろ、一切を神に委ねようとするのである (*Apologia* 39e ff.)。