

ソクラテスが哲学をすすめる理由

朴 一功

I

ソクラテスの時代以後、前4世紀のアリスティッポスから後4世紀のイアンブリコスにいたるまで、さまざまな哲学者たちによって『哲学のすすめ（プロトレプティコス）』と題された書物が著されてきた。その多くは失われたが、幸いにして、それらの著作伝統の源に位置するプラトンの『エウテュデモス』はほぼ完全なかたちで今日まで伝えられている。その作品においてソクラテスは対話者の若いクレイニアスに知恵と徳を促す「説きすすめの議論（プロトレプティコス・ロゴス）」を披露し、彼に徳を心がけ、知恵を求める（哲学する）よう説いている。その議論は連続的なものとして二カ所において現われるが、第一の議論（278E-282E）では、幸福と善きもの、とりわけ知恵との関係が論じられる。そして知恵のみが善いものであると結論され、知恵を愛し求める哲学の必要性が説かれる。第二の議論（288D-293A）では当の知恵の内容が問題となり、それは最上位の知識である「王の技術」として捉えられることになるが、その所産が明確にならないままアポリアーにいたる。こうして、ソクラテスによる哲学のすすめは順当に進展しながら、最終的に行きづまり、成功しているようには見えない。「われわれはまるで迷宮に陥ったかのように、すでに終わりにいるかと思えば、ふたたびぐるりと回ってまるで探求の始めにいるかのように、最初に探求していたときと等しいだけのものをわれわれは必要としているのだということが判明した」とソクラテスは言う（291B-C）。哲学のすすめは堂々めぐりの徒労に終わるかのようである。

この結末は深刻である。ソクラテスは論争的な議論を制止したうえで（278D）、みずからの対話法によって論駁的ではない、おだやかな議論を展開しており、その議論はソクラテスの哲学そのものを示すと同時に、その限界をあらわにしているとも考えられるからである。肝心の求められるべき知恵が不明であるだけでなく、議論は振り出しに戻り、再出発しても同じ道を辿るほかないように見える。けれども、ソクラテス自身は哲学の価値を疑ってはいない。対話篇の最後で彼は友人クリトンに、「哲学にたずさわっている人たちには、それが有用な人たちであれ、劣悪な人たちであれ、さよならを告げて、哲学という事柄そのものを適切、かつ十分に検査したうえで、...もしそれがぼくの思っているようなものであることが明らかになるならば、心を励ましてそれを追求し、修業したまえ」と助言しているからである（307B-C）。ソクラテスは哲学の価値をどこに見ているのか、

彼が哲学をすすめる理由の実質は何であるのか、この点を考察することが本稿の課題である。

II

ソクラテスが哲学をすすめる場合、そのすすめは、一般に人が何かをすすめる場合のすすめとは異なっている。人はいろいろなものをすすめる。おすすめの料理、おすすめの本、おすすめの健康法など。すすめられた人はすすめられたものを自由に試し、それを採用し、あるいは却下する。『エウテュデモス』の哲学のすすめについても同じように考えられるかもしれない。「哲学という事柄そのものを適切、かつ十分に検査したうえで、…」と言われているからである。哲学の善し悪しの判別はクリトンにゆだねられているように見える。だが、ソクラテスにとって知恵を求める哲学のすすめとは、徳のすすめにほかならず（278D）、彼はだれに対しても哲学の活動と徳への心がけを説きすすめるだろう。『弁明』ではこう言われていたのである。

私は君たちにしたがうよりもむしろ神にしたがうであろう、そして息の続くかぎり、また私にそれができるかぎり、私はけっして知恵を愛し求める哲学をやめず、君たちに勧告し、君たちのだれに、いつ出会っても指摘するのをやめないだろう…。（*Ap.* 29D）

このようなソクラテスの日常的なふるまいからすれば、クリトンが哲学を却下する余地はほとんど残されていない。人間の徳、知恵、哲学、これらと善き人生とは不可分であり、だれもが哲学する必要がある、というのがソクラテスの見解であろう。そしてこのことを老若問わずだれに対しても彼は説得するのである。「吟味のない人生は人間にとって生きるに値しない」とまで彼は言う（*Ap.* 38A）。しかしながら、こうした見解はどこまで正当化されるのであろうか。吟味のない人生も有徳でありうる、とマードックは申し立てている¹。『エウテュデモス』の「哲学のすすめ」は『弁明』でのソクラテスの断定的な発言の論拠を示す試みと見られるが、今、中心的な問題を特定すれば二つあるだろう。一つは、求められるべき知恵はどのような意味で善いものとソクラテスは考えているのか、もう一つはその知恵の内実が何であるか、ということである。前者の問題は第一の議論（278E-282E）（「すすめ I」とする）で扱われ、後者は第二の議論（288D-293A）（「すすめ II」とする）で扱われる。知恵のほかにもいろいろと善きものがあるとすれば、またその知恵の内容が不確定であるとすれば、われわれは必ずしも知恵を求めて哲学する必要

¹ Murdoch, 1.

はなく、「哲学のすすめ」は健康法のすすめなどと同様、さまざまな「すすめ」の一つでしかないとも言える。ソクラテスの議論の意味するものが明確にされねばならない。

さて、クレイニアスに対するソクラテスの「哲学のすすめ」は次の言明の確認から始まる。

(Q) すべての人間は幸せであること (*εὖ πράττειν*) を望んでいる。(278E3)

これが同意された後、どのようにすれば人は幸せになれるかが問われる。そして多くの善きものがあればよい、ということが同意され、さまざまな善きものが枚挙されてゆく。ここで (Q) について二つのことが注意されねばならない。第一に、(Q) の言明が普遍的な事実を表示する言明として導入されていることである。ソクラテスは「人間のなかで、幸せであることを望まないような人がだれかいるだろうか」と問いかけ、クレイニアスは「だれもいません、そんな人は」と答えている (278E5-6)。これはソクラテスとクレイニアスの、人間の願望に関する事実認識を示すものであって、例外は認められていない²。そして第二に、(Q) の言明が最も基礎的な命題と想定されていることである。枚挙される善きものは人間の幸福への願望を実現するためのものであって、幸福は人間が望んでいる最も究極的な対象と見られているからである (Cf. *Symp.* 205A1-3)。善きものはすべて幸福のためのものであって、幸福との関係で善きものなのである。それゆえ、(Q) には人間の幸福への願望の普遍性、および願望対象としての幸福の究極性という二つの想定が含意されており、このような幸福と哲学との必然的な結びつきを、したがって、だれにとっても善き人生のためには哲学が不可欠であることを示そうとするのがソクラテスの議論のねらいである。

最初にソクラテスはさまざまな善きものをあげているが、それらは次の三種類のものに分けられる (279A-B)。

- (1) 金持ちであること、生まれの善さ、権力、名誉など。
- (2) 健康であること、美しくあること、そのほか身体に必要なもの。
- (3) 節制があること、正しいこと、勇気があることなど。

これらは、後にアリストテレスによって、それぞれ外的な善、身体にかかわる善、魂にかかわる善と呼ばれるものである (*EN* I 7 1098b13-4)。ソクラテスはこれらを数え上げたうえで、このリストにさらに知恵を善きものとして加え、取り残しのないことをクレイニアスに確認し同意を得るが、その場面で奇妙な発言をする、「ゼウスに誓って、われわれはどうやら善きもののうちで最大のものを取り残したらしい」と。「最大のもの」とはソクラテスによれば、「幸運 (*εὐτυχία*)」である (279C7)。だが、彼はこれを直ちに撤回し、知恵と幸運は同じものであり、「知恵は幸運であるはずだ」と主張する (279D6)。

² (Q) は疑いえない前提として導入されているが、反ソクラテス的な立場から疑いうる可能性はもちろん残されている (Irwin, 63-4)。

その理由をソクラテスは例をあげて説明している。笛の演奏、読み書き、海の危険、従軍、病気などの場合、幸運にめぐまれるのは知識を有する笛吹きや、読み書きの教師、舵取りといった専門家であり、あるいは、知恵のある将軍、知恵のある医者と危険や運命をともにする者である。専門家自身の幸運であれ、専門家と行動をともにする者の幸運であれ、幸運の源泉は知識にある³。そこで彼は次のように言う。

T1 知恵というのは、あらゆる場合に人間たちを幸運にめぐまれるようにしてくれる。なぜなら、知恵はいかなる時も何かについて誤るということは決してないはずであって、必然的にそれは正しく行ない、成功にいたる (*ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν*) からだ。さもなければ、そもそもそれはもはや知恵ではないだろうからね。(280A6-8)

この主張をそのまま受け取るべきであろうか。知恵はどのような状況においても、必ず幸運をもたらすものと考えられているが、一般に幸運とは、むしろ人の力の及ばないめぐりあわせによって望ましい結果がもたらされる事態を意味するであろう⁴。「幸運」を文字通り「幸運」と解するなら、ソクラテスの議論は成り立たないように見える。知恵によって得られる結果が単に幸運によってもたらされたり、あるいは、知恵があっても幸運にめぐまれず、結果が得られないこともありうるからである。知恵と幸運は重ならず、同じものとは言えないのである。

しかし、ここでの「幸運」を「成功」を含意するものと解すれば、ソクラテスの議論は必ずしも誤りとは言えないかもしれない⁵。知恵は無知とちがって、単なる偶然によらない成功をもたらすからである。実際、ソクラテスが「知恵は幸運であるはずだ」と主張していたとき(279D6)、知恵がそのまま幸運であることを意味していたわけではなく、知恵が幸運ないし幸運の成果(健康や安全など)をもたらすことを意味していたのである。知恵こそ幸運の原因にほかならない(280A6-8、282A4-5、C9-D1)⁶。「幸運」の原語 *εὐτυχία* は「成功」をも意味するギリシア語であり、その含意はこの解釈を後押しするようにも思われる。しかしながら、たとえそうであっても、知恵は誤ることなく、必然的に成功する、ということにはならないであろう。成功は現実的な事柄であって、知恵があっても条件にめぐまれなければ、成功しない場合がやはりありうるからである。知恵のある将軍も、知恵のある医者も、人間であるかぎり誤りうる。幸運(成功)の原因が知恵であ

³ スチュアートは、専門家自身の幸運は「能動的な意味」での幸運であり、専門家と行動をともにする者の幸運は「受動的な意味」での幸運であるとして、ソクラテスの議論に二義的なあいまいさを見ているが(Stewart, 23)、この二義性はむしろ知恵の効力を明瞭にするものであろう。

⁴ Dimas, 4. Waterfield, 306.

⁵ Irwin, 362, ch.4 n. 10.

⁶ 知恵は幸運である(279D)、知恵は幸運の原因である(280A)、知恵は幸運をよけいなものにする(280B)、といった結論の不確定性のゆえに、ソクラテスの知恵と幸運との関係に関する議論は「破滅的(disastrous)」だとするスチュアートの見解(Stewart, 23)は受け入れがたい。

り、知恵が幸運と同一視されるとき、知恵の确实性が強調されることになるが、知恵の現実的な無謬性は、言うまでもなく保証されない。知恵を制限したり無力化したりする不運もありうるからである。とはいえ、この点はここではまったく問題にされていない。

T2 われわれは最後によく、どうしてそうなったのかぼくにはよくわからないのだが、次のことに同意し合った。つまり、要するにこれはこの通りであって、知恵がそなわれば、それがそなわっている者にとってはどんな幸運をもさらに必要としないのだと。(280B1-3)

これは幸運をよけいなものとして、善きもののリストから省くことが容易には同意されなかったことを暗示しているように見える。もしそうだとすれば、幸運の問題はふたたび浮上する可能性がある。その問題は解消されたというよりも、論理的観点から知恵に関する現実的な側面、誤りうる状況が捨象されたと考えられる。概念上、知恵は知恵であるかぎり、誤ることがない。人間がそのような知恵に実際に届きうるかどうかは別の話である。もっとも、問題はこの点にあるのではないように思われる。より重要なことは、知恵がたとえ無謬であるとしても、そしてそれが枚挙された善きもののうちで「最大のもの」であるとしても、人はそれを上回るような、他の善きものの総和や組み合わせの方を、あるいは逆に、より小さな善きもの、わずかな善きものの方を望み、選ぶかもしれない、ということである⁷。つまり、善きものの大小とは無関係に、幸福に対する知恵の第一義的な必要性はなおも問われうるのである。

実際、ソクラテスはこの方向の議論を展開し、知恵そのものの必要性をさらに追及している。そもそも善きものが幸福にどのような仕方で寄与するかは、けっして明らかでない。幸福のためには何か善きものがそなわっていなければならない。しかしそなわっているだけで幸福になるわけではない。問われているのは、幸福のための必要、かつ十分な条件であろう。ソクラテスは善きものが単にそなわっているだけでなく、利益をもたらす場合にわれわれは幸福であって、その利益はわれわれが善きものを用いることによってもたらされると論じたうえで、こう問いかける、「もしだれかが富や、先ほどわれわれが言っていたすべての善きものを所有していても、それらを用いるのでなければ、その場合はたしてその人は、それらの善きものの所有のゆえに幸福であるのだろうか」と(280D1-4)。そして、「幸福になろうとする者は、そのような善きものを所有するだけでなく、それらを用いることもしなければならぬ。なぜなら、その所有からは何も利益は生じないのだから」と結論する(280D4-7)。

善きものは用いられてはじめて幸福に寄与する。どのように寄与するのか。利益が生じるから、というのがソクラテスの答えである。食べ物があっても食べなければ、木材があ

⁷ 何か悪いものを望む可能性は考えられない。その可能性は(Q)と抵触するからである。

っても大工仕事をするのでなければ、利益は得られない（286C）。しかし、問題は利益と用いられることとの結びつきにある。つまり、利益の原因は用いることであって、単に善きものそのものではないということである。これはどういうことであろうか。「善きもの」と言われていたもの、たとえば富は、知恵と結びついて用いられなければ、「善きもの」ではないのだろうか、それともやはりある種の善きものなのだろうか。

この点に関するソクラテスの見解を、われわれは正確に見定める必要がある。彼はさらにクレイニアスに「用いる」だけでは十分でないことに注意を促し、幸福のためには、善きものを正しく用いなければならず、ちょうど木材の作業の場合に、正しく用いることをなし遂げるのが大工の知識であるように、「富や健康や美しさの使用に関しても、すべてこのようなものを正しく用いることを導き、その行為を正しくしてくれるものというのは、知識であった」ということに同意を得ている（281A-B）。要するに、善きものの正しい使用によって人は幸福になり、その正しい使用を可能にするものが知識である、ということである。ところが、ソクラテスはこの議論において、正しく用いる理由について次のような説明を与えているのである。

T3 というのも、ぼくの思うに、どんな事物でも人がそれを正しく用いない場合の方が、それを放っておく場合よりも害が多くなるはずだからね。つまり、前者の場合は悪いけれども、後者の場合は悪くも善くもないのだからね。（280E5-281A1）

この説明に基づけば、善きものも正しく用いなければ害になるのであり、また用いられなければ善くも悪くもないものである。すなわち、それ自体としては善悪いずれでもないもの、あるいは潜在的な善さしかもたないものと見られる。そしてさらにソクラテスは、分別をもたずに「わずかなものを所有し、わずかなことをなす」人について次のように述べている。

T4 なすことが少なければ、その人はまちがいをおかすことも少なくなるだろうし、まちがうことが少なければ、悪くなすことも少なくなるだろう、そして悪くなすことが少なければ、その人はみじめになることも少なくなるだろう。（281B8-C3）

すなわち、分別をもたない場合、わずかなことをなすだけの人は悪くなすことも少なく、みじめになることも少ない。しかるに、何であれ善きものを所有していない人ほどわずかなことしかなすことができない。貧乏であったり、弱かったり、名声がなかったりする場合、あるいは勇気や節制がなかったり、あるいは怠惰であったり、のろまであったりする場合、人はわずかなことしかできない。ここからソクラテスは、知恵が唯一の善きものであると論定してゆく。

T5 われわれが最初に善きものであると言っていたすべてのもの、それらに関する議論はこの問題、つまり、どのようにしてそれら自体はそれら自体として本性的に善きものであるのか、といった問題にかかわっているのではなくて (*οὐ περὶ τούτου ὁ λόγος αὐτοῖς εἶναι, ὅπως αὐτὰ γε καθ' αὐτὰ πέφυκεν ἀγαθὰ εἶναι*)⁸、どうやら事情は次のようになっているようだ。すなわち、もしそれらの善きものを無知が導くならば、それらが悪い導き手にしたがうことができればできるほど、それだけそれらの善きものはその反対のものよりもいっそう大きな悪になり、他方、思慮と知恵が導くならば、より大きな善になるのであって、そういったもののどちらの種類のものであれ、それら自体はそれら自体としては、いかなる価値もない (*αὐτὰ δὲ καθ' αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι*)のだと。(281D3-E1)

そして、

T6 他のさまざまなものはどれも善いものでも悪いものでもなくて、二つあるこれらのうち、一方の知恵は善いものであり、他方の無知は悪いものである、ということになるのではないか。(281E3-5)

これでソクラテスの論拠はすべて出揃ったことになる。以上を踏まえて、彼自身が「すすめ I」の骨格を整理して次のようにクレイニアスに示している。

T7 まず(1)われわれはみな幸福であることを切望しているのだから、また、(2)われわれが幸福になるのはさまざまな事物を用いること、しかも正しく用いることによる (*ἐκ τοῦ χρῆσθαι τε τοῖς πράγμασιν καὶ ὀρθῶς χρῆσθαι*) と判明したのだから、そして、(3)正しさと幸運を提供してくれるのは知識であった (*τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ εὐτυχίαν ἐπιστήμη ἦν ἢ παρέχουσα*)のだから、そうだとすれば、どうやら、(4)すべての人はあらゆる仕方でこのことへの、すなわち、できるかぎり知恵のある者になることへの心構えがなければならない。(282A1-7)

「すすめ I」の実質はこの議論に尽きていると言ってよい。その論理は T7 に即して、以下のようにまとめられるだろう。

⁸ この原文は、*ὅπως* を疑問詞に読まず、それに伴って *λόγος* を「説明」と解する別訳が可能であり、「それらに関する説明はこのこと、つまり、それら自体はそれら自体として本性的に善きものである、といったこと(にかかわっているの)ではなくて」と訳すこともできる。この読みは Sprague (19), Hawtrey (87), Vlatos (1991, 228), Irwin (362 n. 14), Long (166)らによって採用されてきたが、ここでは Lamb (Loeb), Gifford (n. on 281d2), Méridier (Budé), Waterfield らのオーソドックスな訳を採用した。別訳は文脈に適合するかもしれないが、文法的にはかなり不自然であろう。

- (1) われわれはみな幸福であることを切望している (= (Q))。
- (2) われわれが幸福になるのはさまざまな事物を用いること、しかも正しく用いることによる (=幸福の必要かつ十分な条件は事物の正しい使用である)。

しかるに、

- (3) 正しさと幸運を提供してくれるのは知識であった。

それゆえ、

- (4) すべての人はあらゆる仕方で、できるかぎり知恵のある者になることへの心構えがなければならない (=哲学しなければならない)。

なぜ哲学しなければならないか、ソクラテスの理由は一点である。すなわち、「知恵だけが人間を幸福にし、幸運な者にする」からである (282C9-D1)。その論拠は (2) (3) にある。知識が正しい使用、幸運を提供し、それによって幸福をもたらすのであり、知恵が幸福のための必要かつ十分な条件なのである。したがってソクラテスによれば、善いものとは知恵にほかならず (292B1-2)、知恵は最大の善きものであるばかりか、幸福を達成する唯一の善きものなのである。今、われわれの課題はこの結論が正当なものかどうかを見きわめることである。二つの疑問が生じる。第一に、はたして、知恵以外のものはすべて善きものではないのだろうか。第二に、知恵さえあれば幸福は保証されるのであろうか。ソクラテスの応答を順次確認することにしよう。

第一の問題については、T5、T6 で論じられ、知恵以外のものは善いものでも悪いものでもない結論されている。そして、それまで知恵以外に「善きもの (*ἀγαθόν*) 」と言われていたさまざまなものは、T7 の (2) にいたって、単に「さまざまな事物 (*πράγματα*) 」と言い換えられている。この変換は T5、T6 を通じてなされており、その論理はこうである。

T5 より、

- (p) さまざまな「善きもの」は無知が導くならば、その反対のものよりも大きな悪になり、思慮と知恵が導くならば、より大きな善になる。 (281D6-8)
- (q) さまざまな「善きもの」もその反対のものも、それら自体はそれら自体としては (*αὐτὰ καθ' αὐτὰ*)、いかなる価値もない。 (281D8-E2)

T6 より、

- (r) 知恵以外の他のさまざまなものは、善いものでも悪いものでもない。 (281E3-4)
- (s) 知恵は善いものであり、無知は悪いものである。 (281E4-5)

ここで鍵になる命題は (p) である。無知が導くか知恵が導くかによって、いわゆる「善きもの」がその反対のものより、より大きな悪にもより大きな善にもなりうると言われ、これによって (q) で「善きもの」自体の価値が否定され、(r) でその善さが否定されているからである。

これは不当な推論であるようにも見える。ヴラストスの主張するように、「x はWと結びついてのみFである、ゆえに x はFではない」という推論は論理的に妥当ではない。妥

当な推論は、「xはWと結びついてのみFである、ゆえにxはWと結びつかなければFではない」ということであろう⁹。したがって、ヴラストスは(r)を文字通りに読まず限定句を補足して、知恵以外の他のさまざまなものは、「ただそれ自体では(just by itself)」善いものでも悪いものでもない、という意味に解する¹⁰。しかし注意が必要である。「xはWと結びついてのみFである、ゆえにxはFではない」といったたぐいの推論を、そもそもソクラテスが行なっているのかどうか疑問だからである。彼の視点について、二つの可能性が考えられる。一つは、「善きもの」は知恵と切り離されれば、善きものではないけれども、知恵によって正しく用いられれば善きものである、という見方である(穏健な見解=ヴラストスの見解)。もう一つは、「善きもの」はけっして善きものではなく、善さというのは、「善きもの」を知恵が正しく用いること、その使用にある、という見方である(極端な見解)¹¹。

穏健な見解は、(p)に適合するように見えるが、(p)は「善きもの」が端的に善きものになると言われているわけではなく、反対のものとの比較によって、「より大きな善」になると言われているだけである。実際、「善きもの」は善きものでなくてもかまわないであろう。あるものが善きものでないにもかかわらず、他のものよりは善きものでありうるからである。たとえば、「直線」と呼べない二つの線分を比べて、一方が他方よりも、より直線に近く、より直線であるといったことが言えるように¹²。もしそうだとすれば、(p) (q)の内容は二通りに解することができる。すなわち、「善きもの」はそれ自体としては善きものではないが、知恵と結びつけば善きものである、という意味にも、あるいは、「善きもの」は知恵と結びついても善きものになるわけではなく、反対のものよりは善きものになりうるが、それ自体としてはあくまでも善きものではない、という意味にも解することができる。問われるべきは「善きもの」の善さの源泉をソクラテスがどこに見ているのかということである。善さは「もの」に内在しているのだろうか。一般にわれわれにとって「善きもの」と言われるものも、何らかの仕方でわれわれが関与しないかぎり、善し悪しとは無関係とも見られる。現にソクラテスは、「善きもの」がそなわっているだけでは利益が生じることはなく、正しく用いられてはじめて利益がもたらされる、と言っていたのである。この観点からすれば、価値の源泉は「善きもの」の正しい使用という、まさにそのことにあるのであって、「善きもの」そのものにはないことになろう。つまり、「善きもの」と呼ばれるものに善さがそなわっていたり、生じたりするわけではない。それが何らかの仕方で正しく用いられてはじめて、反対のものよりも大きな善(利益をもたらすもの)になると見られ、誤って用いられれば逆により大きな悪(災いをもたらすもの)になると見られるのである。

⁹ Vlastos 1991, 230, n. 97.

¹⁰ Vlastos 1991, 228-30.

¹¹ 「穏健な見解 (moderate view)」と「極端な見解 (extreme view)」という呼称はアーウィンにしたがっている (Irwin, 57)。

¹² Irwin, 58.

たとえば、「善きもの」と言われる健康は知恵と結びつけば病気よりも善くなり、無知と結びつけば病気よりも悪くなる。健康自体は善悪いずれにも転化するものであり、その善悪の源泉がもっぱら知恵と無知にあるとすれば、健康そのものは一般に人が望むにせよ、善いものでも悪いものでもないことになろう。したがって、われわれはロングとともにこう論定することができるように思う。すなわち、この場合の「善さは、健康がいかなるものであっても、健康に属することのできるような特性ではない。健康は病気よりも善くなりうるが、その場合の優越性は全面的に知恵の功績に帰せられるのだ」と¹³。それゆえ厳密に言えば、「善きもの」それ自体は善悪いずれでもなく中立的であって、使用されるべき素材として、むしろ善悪いずれの方向にも用いられうるような、いわば「役立つもの (asset)」¹⁴と見られるのである。ここから「善きもの」は、価値の脱色された中立的な「事物 (πράγμα)」¹⁵と言ひ換えられることになったと考えられる。つまり、ソクラテスは一般に「善いもの」とか「悪いもの」と呼ばれるもの自体に本性的な善し悪しの価値を認めないような立場、すなわち「極端な見解」を採っていることになる。

富、健康、美しさ、権力、名誉、さらには、節制、正義、勇気などの徳も、ソクラテスの見方からすれば、それ自体としては善いものでも悪いものでもないであろう¹⁵。世界のような事物もいわば本性的な価値をもたないのである。それらは知恵が導いてはじめて何らかの価値を帯びる。それらの善さの源泉は、知恵による正しい使用にあり、それを可能にする知恵こそ「善きもの」と言いうる資格のある唯一のものであって、それゆえ、ディオゲネス・ラエルティオスが、「ソクラテスは、ただ一つのもの、すなわち知識のみが善であり、ただ一つのもの、すなわち無知のみが悪である、と言っていた」(D. L. II 31)と語る時、その報告は誤っていない。

さてそうだとすれば、先にあげた第二の疑問、すなわち、知恵さえあれば幸福は保証されるのか、という問いにもこの観点から接近することができるだろう。疑問の根は、T7の前提(2)にある。すなわち、たとえ知恵があっても幸福のためには、さまざまな事物を用いなければならないのである。しかるに、使用のために必要な事物が十分にそなわっていないような事態がありうる。あるいは、事物を正しく使用しても運悪く望む結果が得られないような事態もありうる¹⁶。状況によって、正しい使用そのものが成り立たない可能性が生じるのである。こうした難点は、幸運の原因がまさに知識であるなら、論理的には回避されるかもしれない¹⁷。事実、T7の(3)では幸運を提供するものは知識であるという以前の主張がくり返されているのである。

けれども、こうした見解は現実的な観点から疑問の余地があることを先にわれわれは確

¹³ Long, 167.

¹⁴ 「役立つもの (asset)」という便利な表現はアーウィンから借りられた (Irwin, 56)。

¹⁵ ここでの節制、正義、勇気といった徳は、通常の一般的な意味での徳であって、知識に収斂するソクラテス的なものではない。

¹⁶ Cf. Irwin, 56.

¹⁷ Cf. Irwin, 56.

認したのであり、ここでその論理的な関係に訴えることはできない。むしろ注意すべきは、知恵が実現しようとする幸福のためには、いったいどのようなものがなければならないのか、あるいはどのようなことが達成されねばならないのか、こういった点はけっして明らかではない、ということである。「知恵だけが人間を幸福にし、幸運な者にする」(282C9-D1) というソクラテスの主張がどこまで正当化されるかは、知恵が実際に何を用い、何を生み出すのかという問題の解答にかかっていると云わなければならない。「すすめ II」はこの課題への取り組みである。

III

「哲学すべきである (φιλοσοφητέον)」(288D6-7) という「すすめ I」の結論を受けて、「すすめ II」は獲得されるべき知識がどのようなものであるかを探求するものである。その知識の一般的特性は明らかである。それはわれわれを益するようなものでなければならない(288E1-2)。益すること、利益がもたらされることは、事物(諸徳を含む)の正しい使用によることが、すでに「すすめ I」で確認されていた。岩を黄金にする知識があっても、それは何の値打ちもない。「なぜなら、さらに黄金を用いるすべをわれわれが知らないようなら、その黄金には何の益もないことが判明したのだから」とソクラテスは言う(289A1-3)。他の知識も同様である。金儲け術であろうと、医術であろうと、あるいは人を不死にするほどの知識であろうと、自分の作るものを用いるすべを知らないような知識は何の益もないであろう。

T8 とすれば、われわれにとっては、何か次のような知識が必要なのだ、...すなわち、作ることと同時に、自分が作るものを用いるすべを知っていることが、内部で落ち合っていて一緒になっているような知識がね。(289B4-6)

これはしかし、過大な要求のように見える。作る知と用いる知はそもそも別のものだからである。実際、この点をソクラテスとクレイニアスとのやりとりもまた例証しているのである。豎琴制作術、笛制作術、弁論制作術などの各種制作術、あるいは獲物を手に入れる狩猟術、さまざまな存在を発見する幾何学、天文学、算術、あるいは国や軍隊を占領する将軍術など、これらはすべて自分が作ったもの、獲得したもの、発見したもの、すなわち「さまざまな事物」を用いるすべを知らないのである(289B-290D)。「すすめ I」で見たように、そうした事物を正しく用いるのが知恵であって、この意味で知恵は使用知であり、制作知ではなかったのである。それなのに、なぜソクラテスはここで「作る」という役割を知恵に求めているのであろうか。

二つのことが考えられる。まず、ソクラテスは知恵の技術的性格を念頭においているの

だろう。技術は何らかの所産を作り出すものだからである¹⁸。事実、ソクラテスは求められるべき知恵について、クレイニアスによる政治家への言及を受けて、政治術と同定される「王の技術（*ἡ βασιλική τέχνη*）」に到達しているのである（291B5）。もう一つは、たとえ知恵が使用知であるとしても、その使用によって何を作るのか、言いかえれば、何を達成するのかをわれわれはさらに問うるということである。つまりこの意味で、使用知はいわば制作知でもありうるのである。だとすれば、その知恵はいったい何を作るのだろうか。答えは自明であるように思われる。幸福である。ソクラテスは「知恵だけが人間を幸福にし、幸運な者にする」（282C9-D1）と言っていたからである。のみならず、その知恵が「王の技術」と特定された段階でも、「それが幸福を提供し、達成するかどうかを見きわめている」と言われているのである（291B5-7）。しかしこれは形式的な話にすぎない。ソクラテスは王の技術について、「これだけが国家の艦に座して、すべてを舵取り、すべてを支配し、すべてを有益なものにするのだ」と述べたうえで（291D2-3）、その達成する成果が何であるかを改めて問いかけているからである（291D7-E1）。

問われているのは、王の技術が達成する具体的な成果、幸福の実質であろう。だがそうだとすれば、この場合に作り出される成果をさらに用いるすべを考えることはできないであろう。なぜなら、幸福を構成するような成果はもはや究極的なものだからである。その成果をさらに用いるとすれば、同じ成果を作り出すほかない。そしてこの時、そのような使用そのものがとりもなおさず作ることであって、ここにおいて、作る知と用いる知は「内部で落ち合って一緒になっている」と考えられる¹⁹。そこでソクラテスは王の技術の成果について、次のように論じるのである。

（1）王の技術は有益なものでなければならない。（292A8）

それゆえ、

（2）王の技術は何か善きものをわれわれに手渡さなければならない。（292A11）

（3）善きものとはある種の知識にほかならない。（292B2）

しかるに、

（4）王の技術は単に国民を金持ちや、自由な者や、争わない者にするのではなく、幸福にするためには、人々を知恵のある者にしなければならない。（292B4-C1）

（5）王の技術は、靴作りの知識や大工の知識など、あらゆる知識を手渡すわけではない。（292C7-9）

なぜなら、

（6）王の技術は悪いものでも善いものでもないような成果の作り手であってはならず、自分自身以外のいかなる知識も手渡してはならないからである。（292D1-4）

¹⁸ Annas, 60-61.

¹⁹ 王の技術は、他のさまざまな技術の成果を受け取り、それらを使用する最上位の知であるにもかかわらず、さらに制作知でもあるとすれば、その所産は見出しえないがゆえに議論は破綻せざるをえない、と解されるかもしれない（Waterfield, 308）。しかしこの方向の解釈は、T8の「自分が作るものを用いる」という記述には適合しないであろう。

だとすれば、

(7) われわれは王の技術によって、他の人々をすぐれた善き人たちにしてゆく。

(292D5-6)

そして、

(8) その善き人たちは、さらに他の人を善き人にしてゆく。(292D9)

王の技術は自分自身を手渡し、その知恵の成果は自分自身以外の何ものでもない。これは「すすめ I」の議論から予想される帰結である。そこでは、知恵のみが善きものと認定されていたからである。王の技術が何か善きものを手渡さなければならないとすれば、唯一の善きものである王の技術そのものを手渡すほかない。この意味では、王の技術は新たなものを何も生み出さない。王の技術の作り出すものは王の技術自身であり、それはまた王の技術を作り出すために用いられ、かくして制作知と使用知が合流することになる。そしてそれは他の人々を知恵のある者にし、すぐれた善き人たちにするものと言われる。ここで他者の幸福に關与する王の技術は、私の幸福を実現するという知恵の当初の目的を越えているようにも見える。

とはいえ、これは必ずしも問題ではないかもしれない。なぜなら、私の幸福は王の技術によってすでに保証されているからであり、それをさらに用いるとすれば、他者のうちにそれを再生産するほかないからである。このことは私の幸福が私自身において完結しないことを示唆するかもしれないが、ここにおいて真の問題は、むしろソクラテスの次の発言にある。彼はこう言っている、「だが、そもそもどんな点でその人たちは善き人なのか、このことはわれわれにはけっして明らかになっていないのではないかと(292E1)。この問いは私の善さをも疑問にするだけの力をもっている。ソクラテスはしかし、この問いを前にして、「われわれを幸福にしてくれるであろうあの知識がいったい何であるかを知るためには、これまでと等しい議論、いやさらにもっと多くの議論がわれわれには必要となる」(292E4-5)とつけ加え、その知識が不明なまま議論は行きづまりにいたっている。この行きづまりをどう受け止めるかが残された課題である。

IV

行きづまること (*ἀπορείν*) は、『メノン』のソクラテスによれば、哲学の始まりとなるものである。知らない状態を認めるところから、探求は始まるからである(84B-C)。「わからない」、「なぜ？」という思いが広い意味での哲学の動因であることを、『テアイテトス』のソクラテスは指摘し(155D)、アリストテレスがそれを『形而上学』でくり返している、「今も最初も、人々は驚くこと (*θαυμάζειν*) を通じて哲学を始めたのだ」と(A 2, 982b12)。だが、「すすめ II」の行きづまり (*ἀπορία*) は途方に暮れた困惑の状態であり、それは不思議に思い、目まいを覚える「驚き」の状態とは無知の深度を異にす

る。のみならず、驚きであれ困惑であれ、それらによる無知の自覚は探求の前提となる必要条件ではあっても、十分な条件ではない。幾何学の問題に困惑を覚えても、その探求に乗り出す人もいれば、そうでない人もいる。だれもが幾何学に関心をもつとはかぎらず、だれもが幾何学者になろうとするわけではないからである。それに対して、「哲学のすすめ」における「哲学」は、だれもが望む善き生にかかわるものであり、それを実現する知の追求(=哲学)はすべての人がなすべきもの、とソクラテスは考えている。ところが、その知識の内実を特定できないとすれば、探求の道筋は見えず、哲学は閉ざされ、王の技術の役割は各人の思いなしにゆだねられるほかないであろう。そして人にあえて哲学をすすめる理由もなくなるだろう。ソクラテスは行きづまりに陥った時点で、エウテュデモスとディオニュソドロスに、「ぼくとこの少年を議論の第三の波から救い出してください、そして...それを手に入れたならわれわれが残りの人生を美しく過ごすことのできるような、その肝心の知識とはいったい何であるのかを示してください」と懇願している(293A2-6)。彼らはソクラテスの問いにまともに答えようとせず、詭弁のたぐいを重ねてゆくが(283B1-303A9)、言葉遊びとも言うべき議論はこれまでの堂々めぐりに陥る真剣な議論とは異なっている。しかし似てもいる。どちらの議論も空転するからである。重要なのは、論争術と対話法を分ける言葉と事象との接点の有無であり、行きづまりを有意味なものにするものであろう。「哲学とは知識の獲得である」とソクラテスは言っていた(288D8)。その知識の輪郭は明らかである。それは「善きもの」ないし「事物」を正しく用いて、私を益する知である。この俯瞰的ないし根源的な知を得ることがソクラテスの哲学であり、その主題は任意のものでもなければ、世界に関する「話についての話(talk about talk)」²⁰でもないであろう。

だが、肝心のこの知が不明なのである。プラトンは『国家』篇第六巻で、善とは知恵であると考える人々が、「その知恵とはいかなる知恵のことなのかを示すことができずに、しまいには善についての知恵がそうなのだ、などと言わざるをえなくなる」(505B)と述べ、「太陽の比喻」によって善の超越性を示唆するが(509B)、『エウテュデモス』のソクラテスは行きづまりのなかに留まっている。が、同時に彼は、より多くの議論の必要性に言及し、探求の継続可能性を予想してもいる(292E4-5)。手がかりは行きづまりにいたる思考の流れにあるように思われる。

「すすめ I」および「すすめ II」はソクラテスの求める知恵の性格をあらわにしている。彼によれば、知恵のみが善きものであり、その知恵の作り出すものは幸福であり、当の知恵自体である。だとすれば、知恵こそ幸福を構成するものであり²¹、人間の一切の幸不幸は知恵と無知にほかならない、と一応考えられる。しかるにその知恵が「事物」の正しい使用にかかわるとき、その正しさの基準が問われることになるだろう。ソクラテスが最後

²⁰ 「話についての話」という意義深い表現は、Gilbert Ryle から借りられた (“Logical Positivism and Its legacy, Dialogue with A. J. Ayer” in *Talking Philosophy, Dialogues with fifteen leading philosophers*, preface and compilation by Magee, B., Oxford UP, 1978, 103)。

²¹ Cf. Dimas, 13-4.

に投げかけた問い、「そもそもどんな点でその人たちは善き人 (*ἀγαθός*) なのか」(292E1) という問いは、それまでの議論を出発点に回帰させるだけではなく、むしろわれわれの視線を大きく転換して「事物」から人のあり方へと向けさせる問いでもある。私の生き方、私の実質が検証されねばならず、これが不問にされれば、私が益されることの意味も明らかでなく、私の幸福も保証されないであろう。それを保証する最終的な知は得られないにせよ、哲学によって私のあり方を改善してゆくことはつねに可能である²²。究極的な行きづまりが人間にとって本質的であるならば、哲学活動もまた人間にとって本質的である。人生の価値が問い直され、確認され、開かれる可能性がたえずあるからである。それゆえ、哲学は「若い頃にほどよく触れておく」べきとするカリクレスの助言 (*Grg.* 484C5-7) をソクラテスはけっして受け入れないであろう。「息の続くかぎり」彼は哲学をやめず、老若問わずだれに対しても哲学をすすめるのである。その理由は、マードックの異議申し立てにもかかわらず、「吟味のない人生は人間にとって生きるに値しない」という言葉に尽きていると言わなくてはならない²³。

文献表 (言及されたもののみ)

Annas J., "Virtue as the Use of Other Goods", *Apeiron* 26, 1993, 53-66

Cooper, J. M., "Socrates and Philosophy as a Way of Life" in *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, ed. Scott D., Oxford, 2007, 20-43

Dimas, P., "Happiness in the *Euthydemus*", *Phronesis* 47, 2002, 1-27

Gifford, E. H., *The Euthydemus of Plato, with revised text, introduction, notes, and indices*, Oxford, 1905

Hawtrey, R. S. W., *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, 1981

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

Lamb, W. R. M., *Plato: Euthydemus* (Loeb Classical Library), London, 1924

²² Cf. Cooper, 30.

²³ マードックは現代の道徳哲学が無視している「事実」の例として、「吟味のない人生も有徳でありうる」こと、および「愛は倫理における中心概念である」ことを挙げ、「ソクラテスと有徳な農夫の両方を公平に扱うことが可能でなければならない」と主張し、また「愛情を込めて行為せよ」は「完全な仕方で行為せよ」と言い換えられるのではないかと示唆し、愛（あるいは、洗練された愛）の重要性を強調している (Murdoch, 1-2, 102)。ソクラテスの哲学が自他の吟味としての対話活動であるかぎり、愛の問題は彼にとっても本質的である。かつて、ヴラストスは、「イエスはエルサレムのために泣いた。ソクラテスはアテナイに警告し、叱責し、勧告し、非難する。しかしアテナイのために流す涙をまったくもっていない」と述べて、ソクラテスの「愛の欠如」(a failure of love) を指摘し、「偉大な恋愛家の魂」の奥底に「冷淡さ」を見ていた (Vlastos 1971, 16-7)。ヴラストスは後に批判を受けてこうした主張を撤回し、ソクラテスがアルキビアデスに自律的な真理探究を望むことと、その若者への愛情とは両立しうることを承認しているが (Vlastos 1991, 44 n. 82)、ソクラテスが愛よりも知恵をいっそう重要なものと見ていたのは疑われないであろう (*Ap.* 29D)。正しくない愛もありうるからである (cf. *Cri.* 46B)。

- Long, A. A., “Socrates in Hellenistic Philosophy”, *Classical Quarterly* 38, 1988, 150-171
- Méridier, L., *Platon: Euthydème* (Budé édition), Paris, 1931
- Murdoch, I., *The Sovereignty of Good*, London, 1970
- Sprague, R. K., *Plato: Euthydemus, translated with an introduction*, Indianapolis, 1965
- Stewart, M. A., “Plato’s Sophistry”, *Aristotelian Society Supplementary Volume* 51, 21-44
- Vlastos, G., “The Paradox of Socrates”, 1-21, in *The Philosophy of Socrates*, ed. Vlastos, G., Indiana, 1971
- *Socrates: Ironist and moral philosopher*, Cambridge, 1991
- Waterfield, R., “Introduction to *Euthydemus*”, 297-311, in *Plato: Early Socratic Dialogues*, ed. Saunders, T. J., Harmondsworth, 1987

後記

本稿は、2016年9月に国際基督教大学で開催されたギリシャ哲学セミナー（第20回共同研究セミナー）で発表された原稿に若干の加筆をしたものである。セミナーでの原稿については、多くの方々から数々の実りあるご質問やご意見を頂いた。厚くお礼申し上げますとともに、今後の私の研究において貴重な糧としたい。本稿の掲載にあたっては、特に発表後、司会の労を執って下さった瀬口昌久氏から、また後日、荻原理氏から出された疑問を考慮して、第IV章に手を入れ改善を図った。

瀬口氏は第IV章末尾の、私のマードックへの批判が一方的であり、愛の問題を無視している点で公正さを欠いているのではないかと指摘された。この点については注23で現在の私の考え方を示すことにしたが、ソクラテスの「愛の欠如」説は、ノジックが言うように、ヴラストスの見解の変更にもかかわらず、論じる価値のあるものであり（Nozick, R., “Socratic Puzzles”, *Phronesis* 40, 1995, 151, n. 17）、徳と愛の問題をめぐってはなおも考えたく思う。他方、荻原氏は本誌掲載のための暫定稿を送って来られ、私の発表全体の出発点に対する疑問を示された。哲学が「おや、なぜだろう？」という「タウマゼイン」から始まるのであれば、ソクラテスによる「哲学のすすめ」の議論はどこか「いかがわしい」、といった趣旨のご意見である。この点については、第IV章冒頭を書き改め対応した。「なぜだろう？」が引き金になる哲学は、学問全般の始まりに通じるような哲学であり、たとえば、もし今アリストテレスが生きていて、中学生にそのような哲学をすすめるのであれば、彼は海辺の生物とか、月の満ち欠けの観察などをすすめるのではないかと、それに対し、『エウテュデモス』では、人間の生における知恵の最重要性ないし不可欠性が焦点になっており、そのような知恵を求める哲学は通常の学問と重なるものではなく、ソクラテス独自のものではないか、というのが私の見方であり、荻原氏にもそのように応答した。驚き（タウマゼイン）と困惑（アポレイン）、発表ではソクラテスにおける後者の由来と内実、のみならず、その価値を示そうと努めたが、前者に触れず不十分なものとなった。本稿でいくらかでも改善されていれば幸いである。瀬口、荻原両氏にあらためて感謝したい。