

ギリシャ哲学研究と哲学

荻原 理

ギリシャ哲学研究と哲学はどう関わり合い得るか。

だが、問題は一般論ではない。なぜなら、ギリシャ哲学研究と哲学の関わり合いとは、ギリシャ哲学研究を行ない、まさにそこで哲学することによって、各人が実地に示すべきものだからだ。

つまり、ギリシャ哲学研究であり、かつ哲学であるものの実例が問題なのだ。

皆さんなら何を例に挙げられるだろうか。私なら加藤信朗、松永雄二の仕事を挙げる¹。

だが以下で両氏の仕事をとり上げることはしない。

というのは、次のような不吉な予感がするからだ。すなわち、加藤、松永のギリシャ哲学研究が哲学であるという私の認識（そしてそこから来る興奮）が、若い方たちなどにあまり共有されないかもしれない、という予感である。つまり、「哲学」の語にこめる思いがばらばらかもしれないのだ。

この不吉な事態を放っておいてよいとは思わない。だがいまは、若い方たちにもすんなりわかってもらえそうな話をしようと思う。

ギリシャ哲学研究と哲学の関わり合いの一つの形を示したい。事例はマイルズ・バーニェト Myles Burnyeat の2本の古典的なアリストテレス論文である。すなわち、「善い人になるための学習についてのアリストテレスの論 (Aristotle on Learning to Be Good)」と、「アリストテレス的な心の哲学は今でも信じられるか (草稿) (Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft))」である。

¹ とくに、加藤信朗『初期プラトン哲学』（東京大学出版会、1988年）、『哲学の道——初期哲学論集』（創文社、1997年）、松永雄二『知と不知——プラトン哲学研究序説』（東京大学出版会、1993年）を見られたい。加藤のプラトン研究が哲学であると私に思われることについては、拙稿「加藤、プラトン」（土橋茂樹・納富信留・栗原裕次・金澤修編『内在と超越の関——加藤信朗米寿記念哲学論文集』、知泉書館、2015年）参照。松永は『知と不知』の「あとがき」をこう始める。「プラトンとは、わたしにとって哲学そのものであった。それは、わたしが生きているということが、それ自身いったい何処で言葉になるのかということを示すものであり、またそれは、わたしがなにかを「ある」とか「よい」と語るとき、わたしはいったい何を了解してその「ある」とか「よい」という言葉を使っているのかということ、明らかにしてくれるものであった。」

「善い人になるための学習についてのアリストテレスの論」は、アリストテレスの道徳心理学を優れたものとして描き出す。他方、「アリストテレス的な心の哲学は今でも信じられるか（草稿）」は、心身関係についての彼の見解は今日、到底受け入れられないことを示す。つまり前者は「アリストテレスは使える」と、後者は「使えない」と言っているわけだ。

いずれの論文も、アリストテレス解釈としても興味深い。前者は無抑制論、後者は知覚論の独特の解釈を示している。これにも触れるが、ここで注目したいのはむしろ、両論文でバーニェトが、古代のアリストテレスを取り上げることを通じて、倫理学、心の哲学の現代の議論に示唆を与えるような論点を提示したことだ。その意味で、ギリシャ哲学研究が哲学の議論たり得ていると思われるのだ。以下でその事情をおさらいしよう。両論文とも古くかつよく知られており、今さら紹介することがためらわれはするが、哲学的射程の大きさゆえに取り上げることにした。

「善い人になるための学習についてのアリストテレスの論」は A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (University of California Press, 1980) に発表された。既発表論文の再録が多いとはいえ執筆者の顔ぶれに圧倒されるこの古典的論文集は、当時のアリストテレス倫理学復興、言い換えれば、現代倫理学における徳倫理学の興隆を背景に編まれた（同書 Introduction）。本論文の神崎繁による優れた邦訳（「アリストテレスと善き人への学び」）および解題²が、井上忠・山本巍編訳『ギリシア哲学の最前線 II』（東京大学出版会、

² この見事な「解題」で神崎は言う。

しかし問題はそのような非共約的な欲求（および価値）〔引用者注：すなわち、「正しさ」、「立派さ」、「善さ」への欲求（／という価値）〕を、いかにして再統合するののかということである。つまりこれらの欲求相互において一方が他方を押さえるというのではなく・・・、いかに調和させるか、つまりアリストテレスの言葉で言えばエンクラテイア（これが押さえ込むということである）からアレテー（徳）へと至るのか、もっと簡単にいえば悪しき欲求をいかにして消し去るかということである（これを J・マクダウエル [‘Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?’, *The Aristotelian Society, Suppl. Vol. 52, 1978*] pp. 13-29 は ‘silencing’ と呼んで、徳と抑制の違いについて考察を加えている）。それはもはや訓育や馴化だけによっては不可能なことではあるまいか（それはある意味で「真なる思い」がいかにして「知識」となるのかという『メノン』以来の問題に照応する困難であるように思われる）。だがそれに対する著者の答はまだ明確には示されていないように思われる。そのためには・・・（p. 130）

2点コメントしたい。第1に、マクダウエルが ‘silencing’ と呼ぶのは、悪しき欲求を消し去ること、エンクラテイアからアレテーに至ること、ではない。問題の「沈黙」とはむしろ、有徳な人においてときに起こることである。すなわち、「状況によってはその考慮事項に則って行為してよい」といった考慮事項——したがって、状況によっては行為の適切な理由となる考慮事項——に則って行為することが、いまはいけない、というときに、その考慮事項は、有徳な人において、行為の理由にはまったくならないことである（いま則るべきある別の考慮事項が、当の考慮事項を「黙らせる」）。そうした考慮事項は、状況次第で発言

1986年)に収録されている。

アリストテレスは、道徳心理学上の次の事情を的確に捉えていた、とバーニェトは言う。善い人には、何が正しい行為かがわかるだけでなく、なぜそれが正しいかもわかる。このように、徳はたしかに、「わかる」という認知の側面を持つ。だが、それだけではない。人が善き人になるには、反省的思考が発達する前から、情動に関する訓育がなされねばならない。正しいことを立派だと感じ、これをよろこぶようしつけられていなければならない。幼時からのこうした適切な訓育を土台にして、反省的思考を通じて情動面（何を快とするか）と認知面（何を善とするか）が統合される所に、倫理的完成はある。道徳性の段階的発達をめぐるこうした事情をアリストテレスは的確に捉えていたとバーニェトは言う。（アリストテレスが倫理学の聴講生として想定しているのは、適切なしつけによって、正しいことを立派だと感じるようになってはいるが、それがなぜ正しいのかを把握するには至っていない者である。）

この事情の認識は倫理学上重要だとバーニェトは言う。なぜなら、倫理学の主題は道徳

したり黙ったりするわけだ。他方、徳に達していない人において、そうした考慮事項は、「これに則って行為することが、いまはいけない」というときにも、沈黙せず、行為の理由としてある程度の力を持ってしまうかもしれない。こうして諸考慮事項が葛藤した挙句、則るべき考慮事項に則って行為するのがエンクラテイアである。

第2に、非共約的な欲求をいかにして「統合」するか（「再統合」の「再」の字は余計）、いかに調和させるか、いかにエンクラテイアからアレテーへと至るのか、という問いに対する著者バーニェトの答は「まだ明確に示されていないように思われる」と神崎は評しているが、それではバーニェトに気の毒だと思われる。バーニェトはそれなりに明確に答を示していると思われるからだ。バーニェト論文の最も関連する箇所を引く。

アリストテレスの講義は、その次〔引用者注：すなわち、良いしつけが、立派なものを、われわれにとって快いもののうちに、それもおそらく重要な部分として組み入れたその次〕の段階において、美しい〔引用者注：（立派な）〕ものを、われわれの善さの把握の、それもおそらく重要な部分として、組み入れるために企図されているのである……。アリストテレスが二巻四章において、徳に適った行為をそれ自体として選択することを、徳の条件としていたのは、このためである。選択は、善さの把握を基点とする思案を通して到達されるものであり、それにはそのような行為を美しい〔引用者注：（立派だ）〕とか快いかというだけでなく、それ自体として善いものとして求める欲求が含まれている。だがこれにアリストテレスは、正当にも、もう一つさらに次の条件を付け加えている。……その条件とは、そのような過程すべてが、決して変わることはない人柄から発するものでなければならないということである。（神崎訳 p. 120；原書 pp. 87f.）

上述の問いへの答の形に整えるならば、倫理学の学習（等）を通じて、立派なものを、われわれの善さの把握の重要な部分として取り入れる、という仕方で、言い換えれば、徳に適った行為をそれ自体として、それも、安定した人柄から発することとして選択するようになる、という仕方で、ひとはエンクラテイアからアレテーに至る、と説明されているのだ。この説明では「明確」ではない、と神崎は判断するのかもしれない、その場合には「それに対する著者の答はまだ明確には示されていないように思われる」という評言は理解できる。だがいずれにせよ、続く神崎の論述は、バーニェトがともかくもこのような答を与えているという事実を考慮していないような印象を与える。（念のため記すが、善き人への学びのこの段階が、「訓育や馴化だけによって」遂行される、その意味で前段階と「連続的な」[p. 130] 過程であると、バーニェトが捉えているはずはない。倫理学の学習に存する段階なのだから。）

的推論だと考えられがちであり、そう考えられるとき、認知の側面だけに目が行き、情動の訓育という局面が落ちてしまうからだ。

この事情の認識は「徳倫理学」の根本的認識をなすものだ。今日この論点に触れても真新しさは感じられまい。だがそれはまさに、徳倫理的認識が広く共有されるに至った結果であって、この認識を固め、広めるにあたって貢献した仕事の 하나가、バーニエトの「善い人になるための学習についてのアリストテレスの論」なのだ³。

本論文が現代倫理学の議論に対して提供した示唆的な論点とは上記のものだが、本論文で示される、無抑制論の解釈にも触れておこう。反省的思考を通じての、情動面と認知面の統合という上述の点を補足することにもなるので。バーニエトは、道徳性の段階的発達という視点を、無抑制論の解釈に導入してみせる。成長のある段階で人は、何が善いかにについての把握を持つようになり、この把握を起点として、思案と選択を行なうようになる（これは、生全体について、理性的思考に基づくある見方を取ることに他ならない）。善い人において、何に快をおぼえるかは、何が善いかの適切な把握に完全に統合されている。だから、快にひきずられて善を裏切ることにはあり得ない。無抑制な行為をするのは、いまだ快と善の統合に達していない人であり、無抑制論の主題はそのような人なのだ、とバーニエトは解釈する。

次に、「アリストテレス的な心の哲学は今でも信じられるか（草稿）」を見よう。本論考は Martha C. Nussbaum & Amélie Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (Clarendon Press, 1992) というやはり古典的な論文集に収録された。バーニエトが「不本意ながら」本草稿を公刊した事情は割愛する（若い方たちにお聞かせしたくない）⁴。

まず、心身関係についてのアリストテレスの理解と、17世紀以降の理解との根本的相違をバーニエトがどう押さえているかをおさらいしよう。

アリストテレスにとって、生命の存在のほうこそが「なぜ動物はかくかくの物的なありようをしているのか」を説明する。逆ではない。科学の統一はトップ・ダウン式で〔引用者注：すなわち、生命（魂）の存在から物的なありようへ、という方向で〕達成される。ボトム・アップではない。17世紀以来、科学の統一がボトム・アップ式で達成されるのをわれわれは見てきたのだけれども。物理学や化学が記述するような物質の存在から出発して、一方の、第二性質の説明へ、また他方の、動物の知覚能力の説明へと上昇する、という課題をわれわれは持っているが、それを

³ 本論文のいくつかの論点は、例えば John McDowell, 'Some Issues in Aristotle's Moral Philosophy' (in Stephen Everson [ed.], *Ethics* [Cambridge UP, 1998]; also in McDowell, *Mind, Value, and Reality* [Harvard UP, 1998]) で引き受けられている。

⁴ Cf. Burnyeat, 'De anima II 5' in *Phronesis*, 47, 2002.

アリストテレスはたんに、持たずにいるのだ。第二性質（とわれわれが呼ぶもの）はすでにアリストテレスの世界のうちに、完全に実在的なものとして存在している。それは可感的形相である。知覚が生じるには、これらの性質ないし形相が、われわれの内なる対応する能力にはたらきかけ、自分自身についての意識をもたらすだけでよい。このことが生じるという事実からわれわれは、われわれがどんな類の身体器官を持っていなければならない・・・かについて、ある結論を導き出し得る。すなわち、眼は透明なもので出来ていなければならない、触覚器官は中間の温度、中間の堅さを持っていなければならない、という結論を。だがそれは、知覚が生じるための必要条件にすぎない。色や温度の知覚の一群の十分条件へと上昇すべく、物質的な語によって理論を構築する、より手の込んだ話の一部なのではない。アリストテレスの見解では、語られるべきそのような話など存在しないのだ（『靈魂論』第1巻第1章）。（p. 22）

アリストテレスとデカルト以降との根本的相違をこのように押さえたうえで、今日、アリストテレス的な心の哲学がわれわれにとって何であり得ないかについて、バーニェトは言う。

われわれがデカルト的二元論から脱したいとして、アリストテレスに遡る旅によって脱することはできない。なぜなら、たしかにアリストテレスは魂についての非デカルト的理解を持っているけれども、われわれは、物的なものについての多かれ少なかれデカルト的な理解にはまりこんでいるからである。真にアリストテレス的であるには、われわれは、「生命や心の発生は説明を要する」と信じるのをやめなければならない。

有難いことに、もはやその選択肢はわれわれに与えられていない。そうなったのはとりわけデカルトのおかげである。したがって、アリストテレス的な心の哲学ならびに「知覚とは可感的形相を質料抜きで受け取ることである」とするその理論に対してわれわれができる唯一のことは、17世紀がしたように、ゴミに出すことなのだ。それをゴミ出ししてしまえば、われわれはデカルトが生み出したような心身問題にはまりこむことになる。そうなることは避けられない。そしてそうなるのが正しいのだ。（p. 26）

アリストテレス的な心の哲学はもはや本気で相手にできない、というこの認識に立って、バーニェトは、心の哲学の現代の議論に対して次のように示唆する。

現代のさまざまな心の哲学は、おおまかに言って、それぞれが、デカルト的二元論に応答する方式として形成されてきたが、どれもその二元論の心の側に砲火を浴び

せてきた。私はこう望む。動物の生命の身体的基礎についてアリストテレスが信じていることに関する歴史的探究によって、「デカルト的二元論のもう半分、物質の方の半分が、われわれみなの中かでまるまる残っている」という自覚がもたらされればよい、と。心的なものについてのわれわれの理解は討議と改訂に開かれているかもしれないが、物的・身体的なものについてのわれわれの理解は、17世紀における、アリストテレス哲学のデカルトらによる打破によって、不可逆的な影響をこうむっているのだ。(p. 16)

これは鋭く重要な示唆だと思う。つまり、われわれは現にデカルト以来の心身問題にはまりこんでいる。それは、デカルト以来われわれが受け入れてきた物質観からして、不可避の事態なのだ。この事態を認識することが重要だ⁵。アリストテレスに還りさえすれば、心身問題のアポリアから抜け出せると思うのは安直である、という示唆である。

このバーニェト論文を取り上げておいて、触れずに済ますのはあまりに不自然なので、本「草稿」の、アリストテレス解釈上の標的にも言及しよう。標的は、「アリストテレスは機能主義——心ないし魂とは、動物の身体の一揃いの諸機能に他ならない、という立場——の先駆だ」とするヒラリー・パトナム、マーサ・ヌスバウムである。そして、彼らの解釈を支持するリチャード・ソラブリジの解釈も標的となる。ソラブリジによれば、知覚がなされる時感覚器官において、知覚の発生とは独立に特定され得るある変化が生じ、この身体的（物的）変化と知覚とは、質料と形相の関係にある、とアリストテレスは考えている。これに対してバーニェトは、知覚がなされる時、その条件となるような、知覚の発生とは独立に特定され得る身体的変化が生じるなどと、アリストテレスは考えていない、と解釈する。

このようにバーニェトは、ギリシャ哲学研究を通じて、倫理学や心の哲学の現代の議論に示唆を与えるような論点を提示している⁶。

⁵ 【後記】渡辺邦夫氏のメール、金子善彦氏の質問に関連して。これは心の哲学 *the philosophy of mind* という、分析哲学の確立された一分野での話である。つまり、近現代科学の知見を踏まえながら（ということは、近現代科学の基本的想定を受け入れつつ）、心的なものとの物的なものの関係を分析哲学の流儀で特定したりする、かの議論領域での話である（ここで、心的なものが物的なものに *supervene* することが広く認められている）。ここでデカルト的物質観から離れ、アリストテレスに戻ろうとするのは、バーニェトの言うように、無理であろう。他方、近現代科学の描像に囚われず、心と体の関わり合いをありのままに捉えていこうとする哲学的営みが様々に展開されている。M・メルロー＝ポンティ『知覚の現象学』、G・ライル『心と概念』、大森荘蔵『物と心』、市川浩『精神としての身体』など。彼らに共通のモチーフに、デカルト的心身二元論の批判がある。両ジャンルの実りある接合は至難だ。

⁶ 【後記】David Charles らの仕事を取り上げてよかった。なおセミナー閉会の挨拶で神崎繁代表は、拙提題とも関連する、G. E. L. Owen や Michael Frede をめぐり興味ある話を披露した。

提言したい。われわれギリシャ哲学研究者はバーニェトを一つのモデルとし、ギリシャ哲学研究を通じて哲学の議論に参加することを目指すべきである。（それができていない私は自己批判する。）

これは容易ではない。今見た2論文においてバーニェトは、現代（当時）の倫理学や心の哲学の現状を押さえ、その問題点を嗅ぎ出したうえで、そこにギリシャ哲学の話を嘯ませている。いささかでもこれに類することをしようとするなら、現代哲学の勉強だけでも膨大な労力を要するだろう。大変だが、志は持つべきだと思う。

より新しい世代では、例えばヴェリティ・ハート Verity Harte が、学部では古典学、大学院では哲学を専攻し、古代哲学研究と現代哲学の議論を結び付けた重要な仕事をしている。『部分と全体をめぐるプラトンの論 (Plato on Parts and Wholes)』 (Clarendon, 2002) ではルイスのメレオロジーを、「洞窟の言語 (Language in the Cave)」 (in D. Scott [ed.], *Maieusis* [Oxford U.P., 2007])⁷ではパトナムやクリプキらの指示の議論を考察対象に含めている。

ただし、私が「ギリシャ哲学研究を通じて哲学の議論に参加することを目指すべきだ」と言うとき、「哲学」の語で排他的に分析哲学のことを指しているわけではない。めいめい、自分が「哲学」だと信じるものを了解して下さい。

例えば、スィルヴァン・デルコミネット Sylvain Delcomminette の「アガトロジ (善論)」 (『プラトン『ピレボス』——プラトンのアガトロジへの導入 (*Le Philèbe de Platon – Introduction à l'agathologie platonicienne*)』 [Brill, 2006]) は、新プラトン主義も観念論も現象学も含む諸種の哲学の「影響」を窺わせながらも、プラトンその人に就くプラトン研究を標榜し (同書 p. 19)、注目すべき豊かさと一貫性を示している。

また私は、哲学プロパーの議論を展開する力がなければギリシャ哲学を研究する資格がない、などと言うつもりはない。ギリシャ哲学研究は、関心のあるすべての人に開かれてあるべきだ。「古代哲学研究を通じて哲学の議論に参加することを目指すべきである」という命法は、「本格的にやるならば」という条件を付して仮言化することにしよう⁸。

このように仮言化してようやく言えるようになったのだが、ギリシャ哲学を本格的に研究するには、文献学、歴史学、文学等の研鑽も当然必要となる。（今までやってこなかった私は総括を迫られる。）そうした研鑽の必要性、そして素晴らしさについて知らされる若い方たちの権利を尊重したい。

⁷ 邦訳、荻原理・川島彬訳、『思想』no. 1097 (2015年9月)所収。

⁸ 【後記】ギリシャ哲学の独自の特徴・意義をめぐる近藤智彦氏の問題提起に関連して。ギリシャ哲学の魅力を書くのに、それが他の哲学に優る、といった言い方をする必要はないと思う (序だが、他の哲学を知らないのにそう言うのは論外)。魅力を示す事例を挙げていけばよい。あるコメントに関連して。ひとが例えば、ギリシャ哲学は普遍性を求める、と言うとする。ではそれ以外の哲学はさほど普遍性を求めないのか。まさか。

ギリシャ哲学研究の将来については、ポストや予算の削減といった事態を前に、悲観的に語られることが多い。また、研究予算の確保といった外的事情がなかったとしたらなかなかったであろう振舞いを促されることもしばしばであろう。そんななかでわれわれが正気を、いや、よきマニアーを保つには、ギリシャ哲学研究はどうすれば本格的なものになるかといった理想に思いを馳せ、その理想によって鼓舞されるのもよいと思った次第である。

【後記】

今回のセミナーの主題研究のテーマは「哲学のすすめ (Protreptikos)」であり、本シンポジウムの提題者の一人、森一郎氏はこれを考慮して、「どこまでわれわれは哲学をすすめられるか？」との提題を行なった。そこで私もシンポで「哲学のすすめ」について発言した。その一部をアレンジして記す。

プラトン『エウチュデモス』の「哲学のすすめ」論は次の型を持つ⁹。「誰もが幸福であることを望んでいる。だが、幸福になるには知恵を持たなければならない。したがって、知恵を愛し求めなければならない。」このような論で人を説得し、哲学に向かわせる、と称すること。ここにはいかがわしい所があるような気がする¹⁰。説明しよう。

そもそも、人が哲学を始めるとき、どう始めるか。また、人を哲学に向かわせるためにどうするか。これらの点についての次のような理解が、プラトンの諸著作のうちに窺えるように思われる（そしてそのプラトンの理解は実情に即していると思われる）。すなわち——一つには、人は驚くことによって哲学を始める¹¹。ある事象に接して「おや？」と思い、「何だろう」、「なぜだろう」と、哲学の問いを問い出すのだ。いずれにせよ、問いを前にしてこれに答えようとする、という状況が、人が哲学を始める典型的な機会であろう。対話篇で馴染みなのは、ある人物が、自分が真剣な関心を持つ事柄につい

⁹ 近藤氏（主題研究の発表でアリストテレスの「哲学のすすめ」等を取り上げた）は Protreptikos の二種の区別に言及した。おそらくこれとも関連して和泉ちえ氏は、「Protreptikos」を自動的に「哲学のすすめ」と訳してよいのか、と問題提起した。

¹⁰ 今井知正氏（『エウチュデモス』はドタバタ喜劇）、荻野弘之氏も、大雑把に言えば近い感触を持っているように私には思われた（私的会話も含め）。だが、主題研究で『エウチュデモス』の「哲学のすすめ」について優れた発表を行なった朴一功氏は、これに不同意。この点について私は自分流の理解を当然視していて、氏の反応に接して初めて、違う理解の可能性に気づいた次第だ。（西洋古典叢書『エウチュデモス／クレイトポン』〔京都大学学術出版会、2014年〕訳者解説 p. 146 で朴氏は「「哲学のすすめ」における穏やかで人を励ますソクラテス」について語る。）検討したい。

¹¹ 内山勝利『哲学の初源へ——ギリシア思想論集』（世界思想社、2002年）第I部の諸論考は、日常的経験にもいきわたる「知的好奇心」から古代の哲学が立ち上がるさまを活写している。

てソクラテスに問われ、答えるが、答えの不適切さを指摘され、やがてアポリアに陥るという状況だ。（ここで、問いは自分で見つけたのではなく、ソクラテスから突き付けられる。だがここでも、問いを前にした者は、問いの関わる事態に驚き得る。いずれにせよ）人は、典型的には、ある問いを自分の問いとして引き受けることで哲学を始める、と言えるかもしれない。そのかぎり、人を哲学に向かわせることは、人にある問いを、その人自身の問いとして引き受けさせることを含むだろう¹²。——このような理解が、対話篇から浮かび上がってくるように思われる。

こうした理解を携えて『エウチュデモス』の「哲学のすすめ」論を見ると、何か変だという気がする。

その論は、まだ哲学を始めていない人に、「幸福になるには哲学しなければならない」と言って、哲学を始めるよう説得する論だ。だが、（何らかの具体的な問いを自分の問いとして引き受けるといった仕方）で哲学を始めることを、まだしていない人が、「幸福になるには、私は知恵を愛し求めなければならない」と納得して、哲学を始める、ということは、実際にはありそうにないと思われる。たしかに、まだ哲学を始めていない人が、幸福になりたいという自らの（そして万人の）関心を自覚する、ということはある。だが、その自覚があっても、「自分の求めるその幸福とは、より具体的にはいかなるものか」を明瞭に把握していることは稀だろうという気がする¹³。まして、自分の求める幸福が、知恵の獲得によって達成されると明瞭に把握するということが、容易には起らないのではないか。というのは、そのように把握するには、幸福だけでなく知恵についても、何らかの実質的な理解を持っていなければなるまいが、そうした理解は（少なくとも哲学の研鑽を重ねることなしには）なかなか得られないと思われるからだ。

『エウチュデモス』の「哲学のすすめ」論は、幸福や知についての実質的な理解を異様なまでに欠落させたまま展開されている。そのさい、その欠落に付け込む詭弁的要素が織り込まれているように思われるのだ¹⁴。

角度を変えて言えば、哲学を行なうことの意義を人が感得するのは、そのつど具体的な問いに取り組んで考察を進め、物事が明らかになってくるそのさなかであるように思われる（プラトンもそう理解していたと推測する）。つまり哲学とは、「始めるべきだよ」とすすめるもの、というより、（独りで始めたか、他人に巻き込まれたかは別として）始め

¹² 人に、その人が関心を持つ事柄についての問いを、自分自身の問いとして引き受けさせるさい、「その答えを自分は知らずにいる」と自覚させることが要となろう。

¹³ Cf. Akira Kawashima, 'Description of the Good at Plato's *Republic*, VI 505e1-3' in 『思索』 第 48 号 (2015 年) .

¹⁴ 中畑正志氏は朴氏に、プラトンの他の著作で示される幸福観を考えると、幸福を善の使用に存するとする『エウチュデモス』「哲学のすすめ」論の論点をそのままプラトンに帰することに問題はないか、と問うたように私は記憶している。問題ありと私は思う。今井氏は、同「哲学のすすめ」論の「善きこと」の見解が實在論者プラトンの採るものとは思えない旨指摘した。

ている人に、ひるまず続行するよう励ますものだと言えるかもしれない¹⁵。

そこで私は『エウチュデモス』の「哲学のすすめ」をこう解したい。ソクラテスは、クレニアス相手にこの論を出し、その問答をエウチュデモス、ディオニュソドロスらに示し、さらにその様子を後でクリトンに報告するとき、あえて問題含みの論を展開させてみせている（著者プラトンがソクラテスにそうさせている）と。つまりソクラテスのパフォーマンスに一種のアイロニーを見るのである¹⁶。（ただし私は、『エウチュデモス』の「哲学のすすめ」論の中に、真剣かつ重要な哲学的思考が要素として含まれていることをまったく否定しない¹⁷。）いま暫定的に示唆すれば、ソクラテスはソフィスト兄弟やその信奉者を、当座、救いようなしとして見放しており、むしろクレニアスやクテシポスたち、またクリトンを相手にしており、彼らに、真剣さと詭弁の混じり合ったことさらに奇妙な論をぶつけて、自分で考えるように挑発している（プラトンは読者をそのように挑発している）のかもしれない。

そう思うとき、「哲学のすすめ」論というジャンルは、実はソフィスト思潮と関係が深いのでは、とする納富信留氏の示唆は興味深い。

近藤智彦氏が主題研究で、森氏がシンポ提題で、テオーリアーに論及した。

フロアから、観想と政治の關係に注意が促され、興味深い。瀬口昌久氏はアリストテレス『政治学』第7巻第3章1325b20（下を見よ）を参照した。中畑正志氏は、「テオーリアー」の原義に注目する A. W. Nightingale, *Spectacle of Truth in Classical Greek Philosophy* (Cambridge UP, 2009) や、これとの関連で、プラトン『国家』第7巻の哲人支配者の観想と洞窟帰還などに言及した。

以下は観想をめぐる覚書のようなもの。

「観想」で具体的にどのような営みを了解するか。プラトン、アリストテレスが「観想」の外延から探究の過程を排除していたと考えなくてよいと思う。例えば、病死が迫るアリストテレスが急いで『形而上学』Λ巻のテキストを書いたのも、観想かもしれない¹⁸。

たしかに『ニコマコス倫理学』第10巻の幸福論で、観想活動は倫理的・政治的な実践活動と明瞭に対比される（それら二種類の活動のそれぞれが幸福の一形態をなす。一人の人が自らの生において両種の活動をどう案配すべきだとアリストテレスは考えているのかが、解釈上の争点となる）。めいめいが観想に没頭するだけで、相互に交渉しない神々には、当然、倫理や政治の問題はない。観想に没頭しているかぎり人間は、倫理的・政治的関心

¹⁵ 『パイドン』で哲学が魂の浄化だと言われるのは、すでに哲学を始めている者に向けてである（ソクラテスがシミアス、ケベスに向けて。また、ソクラテスが思い描く哲学者たち相互で [66b-67b]）。

¹⁶ 『プロタゴラス』でのソクラテスによる快樂主義説の提示にも私はアイロニーを見る。

¹⁷ 同篇の「哲学のすすめ」で、人間の生における知恵の最重要性ないし不可欠性が問題になっており、そのことの意味は真剣な考察に値する、という朴氏の判断に私は賛成する。

¹⁸ 'A story.' Myles Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta*, Mathesis Publications, 2001, pp. 148f.

を休止させている。だが、人間の観想活動が政治や倫理の問題にならないわけではない。人々ができる限り幸福に生きられる国制を整えることが政治術の課題であり（*Pol.* 7.13. 1332a3-7）、幸福の第一の形態は観想活動に存する。したがって政治術の課題には、ポリスでの倫理的徳の開花とともに、ポリスでの観想活動の促進・確保が含まれるだろう（cf. *Pol.* 7.3. 1325b16-32, 7.14. 1333a27-30）。また、『ニコマコス倫理学』第9巻の友愛論は、共に哲学する者たちの友愛についても含意を持つ（1172a5）。

最後に、H・アーレント『活動的生』（森一郎訳、みすず書房、2015年）第6章「活動的生と近代」（森氏がシンポ提題で取り上げた）を読んで思う。われわれはわれわれの時代なりの観想概念、思考概念を持てばよいのだ、と¹⁹。

¹⁹ 質問・コメントを下された諸氏に感謝する。