

行為の知¹

武宮 諦

〔論文要旨〕 周知のごとく、アクラシア（無抑制）の問題は、アリストテレスがプラトンの説を受けてこれに批判的に吟味を加えて以来、今日においても哲学上の重要な問題であることに変わりはない。しかしその重要性は本当のところ何処にあるのであろうか。プラトンにとつても知が徳のための充分条件であることが一貫して取られたかどうかには、必ずしも意見の一致があるわけではない。しかしこの問題の根は、いうところの知の成立を何処で抑えるかということにあると思われる。従つて本稿では、直接アクラシアの問題を論じることはせず、むしろ自己の無知を自覚したソクラテス・プラトンがそこからどのような展望のもとに「学習こそがよくなすことである」という道を切り開いていったかを明らかにすることを目標にした。その点の考察が最近のこの問題をめぐる論争には全く考慮されていないように思われる（一章）。そこから始めて、プラトンが「徳は教えられるか」と問うたのは、既に倫理的性状としての徳を越えたところにおいてであり、真の徳が成立する場において知の成立を求めようとしていることを明らかにする。この徳の成立する場とは行為者が自己自身を吟味する内省の場であり、そこにおいてまた「真理」という語も語られることになる（二・三章）。この「真理の吟味」がなされる場面は、『プロタゴラス』篇では、所謂シモニデス解釈の中で展開されていると考える。そこでは人間の意欲・意図は一貫して善や美に結び付けられるが、しかしこの場は自己自身吟味の場でもあるから、自己自身が明らかになると共に真に自発的な行為もまた成立することになる。その点で決してソクラテスは自己を知者の立場に置かない。それでは自己が明らかになるのはどうしてであろうか。ソクラテスはそれを善や悪、要するに「最も大事なこと」についての言論を吟味すること以外にはありえないと考えた。このようにして、「よい」ということの理解の深まりとして自己の確立、ひいては知の成立を求めたのではなからうか。

はじめに

「知ること」と「為すこと」の間は近くて遠い。遠いといわれる意味は明らかであろう。人は知つていてもその知に基づいて行為するとは限らず、「われ願うところの善はこれを行なわず、かえつて願わざるところの悪は行なえり。もしわれ願わざるところを行なう時は、これを行なうものは我に、あらず、我にいとところの罪なり」(ローマ書、七、一九—二〇)というのは、一人パウロの歎きに留まらないからである。それでは近いとはどうしていえるのであろうか。それをいま直ちにいうことは難しい。しかし本当の意味で「知る」ことが成立する場を突き止めるならば、そこから行為へは一步であることを、「実践的推論の結論は行為である」というアリストテレスのよく知られた言葉は意味していると思われるからである。⁽²⁾どこでそのような行為と直結する知は成立するのであろうか。この問題を考えるために、最初に(一)デヴィドソンの見解をとりあげ、彼の問題提起を契機に引き起こされた無抑制の問題に対する解決の試みのかを概観し、(二)その問題を論ずべき位相をプラトンに即して考え直すことにしたい。その上で(三)ソクラテスが徳を何処

で捉えようとしているかに考察を進め、(四)アクラシアの問題が究極的には、「善とは何か」、「行為の主体とは何か」という問題にまで通じていることを明らかにしたい。

一、知と欲求

知と行為との間に欲求を介在させることは確かに可能であろう。そうすれば、知と行為との関係は、知と欲求、欲求と行為の二つの関係を明らかにすることによって明らかになる。何かを善と知れば必ずそのよきものを欲求し、欲求する以上それをなすという関係にあるなら、知は行為の必要十分条件ということになる。欲求と行為、知と欲求の関係をデヴィドソンにならつて、それぞれ次のような P_1 、 P_2 に定式化することができよう。⁽³⁾

P_1 「もし行為者が Y をなすよりも X をなす方より多く欲し、そのいずれも自由に為すことができる⁽¹⁾と信じているなら、そのいずれかを意図的に為すなら、その人は X を意図的に為すであろう。」

P_2 「もし行為者が Y をなすよりも X をなす方よりよいと判断するなら、その人は Y より X を為そう

とより多く欲求する。」

（このような単純な結合関係を無抑制な（意志薄弱な）行為の存在は絶ち切るように見える。なぜなら、無抑制な行為とは最善であると知りながら、その知に反してなされる行為だからである。

そうだとすれば、こうした行為をも説明しうるような行為論を確立しなければならなくなる。しかしデヴィドソンは、上の二つの命題に P3 「無抑制な行為は存在する」を加え、これら三つの命題の間には矛盾はないのだということを示そうとした。⁽⁴⁾ ある意味で彼の定式化は、無抑制の問題性そのものを明らかにしたこと、また従来の解決の試みに対する彼の批判の厳しさにその功績があると言えよう。そのため、彼の問題提起に対して、幾つかの反論が提出された。これらの論争から何が浮かび上がるかを見るために、まずはデヴィドソンの論点を明らかにしよう。そのためには、無抑制な行為の彼の規定から見ておかなければならない。彼は、ある行為が無抑制と言われるための三つの条件を出す。即ち、（1）行為者は X を意図的に為し、（2）X に代わる別の行為 Y を為すことができる⁽⁵⁾と信じている。更に（3）すべてを考慮したうえで、X を為すより Y を為す方がよいと判断している。これら三つの条件

を満たした場合に、その行為は無抑制的と言われると
いうのである。⁽⁵⁾

P1、P2 が X より Y を為す方がよりよいと判断していれば、その人は Y の方を意図的に為すと主張するのに対して、上の無抑制の規定はこれを否定しているように見える。なぜなら、よいと判断していてもそれは別のことをなすことを認めているからである。しかし実は、無抑制の規定の（3）に含まれているのは、「すべてを考慮した上で」という規定であり、そのことが三つの命題間の矛盾を救い、かつまた最善の判断に反した行為を許す原因でもあるというのである。それではこの規定が含まれていることはどのような意味を持つのであろうか。彼はそれを天気予報の場合になぞらえて説明する。天気予報の場合、「晴雨計が下があれば、ほぼ確実に雨が降るだろう」に、「晴雨計がいま下がっている」という小前提が加わっても、そこから「ほぼ確実に雨が降るだろう」という結論を引き出すことはできない。なぜなら、同時に次のような推論が可能だからである。「夕方に空が赤くなると、ほぼ確実に雨は降らないだろう」「今日は夕焼けになっていいる」従って、「ほぼ確実に雨は降らないだろう」と推論できるからである。決定的な失策は、両方の大前

提を様相的結論を引き離すことを許すように解することである。これを修復する方策は、大前提の「ほぼ確実に」を結論ではなく連結詞を修飾するものと解することである。つまり、「晴雨計が下がることは雨が降るのである事蓋然化する」と解することである。このようにすることによって、二つの結論は矛盾しないことになり、また論理的にはいかなる定言的結論も得られないことになる。「すべてを考慮した上で」という条件もこれと同じように働き、そのことが行為に結びつかない原因であると考える。即ち、無抑制な人のよりよいという判断は、いわば無条件的な価値判断ではなく、「すべてを考慮した上で」という条件の価値判断であり、行為に導く無条件的判断としては、XではなくYをなすほうがよりよいとする判断がなされたというのである。このようにして、無抑制な人の判断には二つがあつて、一方ではXをよりよいとする条件的判断が、他方にはYをよりよいとする無条件的判断があつて、知りながら（即ち、条件的判断を持ちながら）、その知に反したこと（つまり無条件的判断にしたがったこと）をなすけれども、それら二つの判断の間には矛盾がないというのである。

この議論に特徴的なことの一つは、人がある判断を

認めることは何らかの形で、欲求なり行為に反映されなければならぬという考えである。そこから彼はP1、P2を有効な原理として認め、そのいずれかを否定して無抑制を説明しようとする従来の解釈を批判したのである。また内面的葛藤ということも、理性の側の推論と欲望の側の推論とを並べ置くだけでは十分とはいえず、これらの立場を越えて両方の推論に決着をつける意志の立場が要求されることを示した。この第三のより上位の判断は、理性と欲望の条件的判断からは論理的には生じないのであつて、意図的行為の時には、この判断が無条件的判断となるからそれが行為を生むことになるのである。しかしもしそうなら、彼の言う意志の立場とはいかなるものが明らかにされねばならない。彼は「無抑制において特別なことは、行為するものが自分自身を理解できないでいる」ということであり、自分自身の意図的行為において、本質的に理不尽なものを認めている」と言っている(113)。

彼のこの考えがどれほど問題の解決になつてゐるかはいまは問わない。しかし彼の問題提起は、従来の解決法が「最善の判断を持ちながら」という点をいわば薄めて、その判断が明確な形では生きていないようなボーダーラインの領域に絞つて無抑制な行為を論じて

いたのに、それでは真の問題解決にならないことを指摘した。確かにその点から言えば、彼の解決法は、実践的推論の本質にまで遡って、ある意味では最善の判断を明確な形で残したうえでそれが行為に結びつかない理由を指摘したと言えよう(109-110)。

当然これに対して、従来の解釈の線から反論が出された。その基本はP1、P2を認めながらP3を認めることは論理的に一貫しないということを出発点におく。⁸⁾P1、P2が判断から行為への原理として働くためには、その中に含まれている欲求は、同じ意味でなければならぬ。もし同じ意味でないとすれば、P1、P2が真であっても、P2の最善の判断に即した欲求とは別の欲求が行為に導くならば、無抑制な行為は認められることになる。ワトソンは、基本的には二種類の欲求を区別し、価値判断と結びつくのは評価的欲求(evaluative desire)であるが、行為に導くのは動機的欲求(motivational desire)であるとする(320)。すると、P2は前者の意味では真であるが、P1は後者の意味で真であり、従って最善と判断してもその判断に動機的欲求が起こるとは限らず、そこから無抑制が生じるというのである。しかしこれだけでは充分な説明とはいえず、なぜ評価的欲求が行為へと導かないのか

が明らかにされねばならない。その説明として、自己抑制の徳とは自分の最善の判断に反対する動機づけに反抗する能力であり、無抑制はこの能力の弱さの故に、最善の判断を持ちながら、その知に反して行為することになる、という(323)。しかしこの説明は、「欲望に打ち負かされて欲望の犠牲になって」という通常の説明とは異なる。この点を明らかにするために、弱さと強制の場合の区別に注目し、ある意味では無抑制な人も欲望に打ち勝つことができないのであるが、それは自分の然るべき能力を展開させ、維持存続させなかったためであって、本来的にその力を持たない場合とは異なることを明らかにした。これに対してテイラーはP1、P2の欲求は同じでなければならぬことを前提して、否定されるべきはP2であって、これに代わる原理を提出した。それは次のように定式化される。

P2 「もし行為者がYをなすよりも、Xをなす方がよりよいと判断するならば、その人は、特定の場合に自分がYをなすよりもXをなす方を、より高く位置づけている。」(ranks——higher than, p. 516)

この「より高く位置づける」事は、そこから直ちに「欲求」へと、更には行為へと進むことを許さず、む

しろそのことの真なることは次のような一群の觀念の幾つかの組み合わせによって明らかになるものだと考へる。つまり、高い位置づけを与えられたものをなす場合には「自發的に」あるいは「何の躊躇もなしに」その行為はなされるとか、またそのことを自分がなした時には「喜び」や「満足」を感じ、自分が好きな人がそういうことをなす場合にもそれを「褒める」ということになる。しかし逆にそれに反することをなす場合には「後悔する」事になる。これらの觀念と高い位置づけとはゆるやかな形で結びついているのであって、直ちに行為を引き起こす欲求と結びつかないから、無抑制な行為の起こる可能性があるのだというのである。

その議論に立ち入る前に明らかにしておかなければならないのは、欲求の二義性である。彼は密通する人の場合をとりあげ、一つの意味では、その人が自由な意図的になす以上、何をなすかによってその人が欲しているか否かが決まる場合であつて、これを *wanting as preferential choice* (選択としての欲求) と呼んだ。これに対して、別の意味の欲求とは行為者の態度に関わるもので、例えば熱心になしたかとか、躊躇しながら心ならずもなしたかとかいふことが重要な要因に

なる。この意味の欲求を *wanting as inclination* (傾向性としての欲求) と呼ぶ (503)。(これら二種類の欲求を「欲求」P、「欲求」Iとして区別することによつて) 重要なことは、これらの欲求の区別は、「いまこの夫人と關係を結ぶ」といつた、個別的なことに關する欲求の区別であつて、一般的に、あるいは長い目で見た場合にどちらを欲するかという意味の欲求ではない、ということである。

(テイラーのこの欲求の区別は、ある種の混乱に陥っているように思われる。それは「欲求」Pは、「選択としての欲求」と呼ばれるが、この意味で欲求したかどうかは、その人が何をなしたかによつて決まるとも言われるのである。「私は魚釣りに行きたかつたけれども、会合に出席した」という場合には、魚釣りに行きたいと言ふ欲求は「欲求」Iで、会合に出席することを選ぶ欲求は「欲求」Pであろう。しかし無抑制な行為の場合には、例えば密通するときに、「欲求」Pと「欲求」Iは区別できなくなる。しかしそのときにも密通を避けようとする欲求もあるのであつて、それを「選択としての欲求」として考えようとしている (504)。そうだとすれば、「欲求」Pは密通する前にはそれを避けようとする欲求としてあるが、実際に犯

したときには、その行為に導く欲求としてあるという不都合が生じることになる。この原因は「傾向性としての欲求」という語の二義性にあると思われる。ある一般的な傾向を有する人は、「傾向性」としてある型の行為をなすが、それは必ずしも理性的欲求と対立する意味の傾向性ではない。この意味の傾向性と欲望という意味とを混同しているのではあるまいか。

すると、P1は「欲求」Pの時は真であるが、「欲求」Iの時は偽であることになる。例えば、抑制的な行為の場合には、「欲求」Iは必ずしも行為に導かないからである。また、無抑制の場合には、品性上の特性(character trait)としては通常密通を避けるのであるが、特定の場合にはそれに反して密通するのを選ぶのであり、従って「欲求」Pが実際の行為に導く。そうすると、P1と結合して行為を説明するためには、P2の欲求もこれと同じ欲求でなければならないが、よき判断と結びつくのは理性的欲求であり、これが傾向性としての欲求と衝突するのであり、いずれにせよP2の欲求は「欲求」Pではないことになる。

それではP2が真であるための欲求はどのような意味の欲求であろうか。結論的に言えば、この問いは成立しないというのが彼の立場であり、そのためにP、

2のような修正を加えねばならないのである。無抑制を認める立場に立てば、よき判断と結びつくことになる欲求は「欲求」Pではありえず、かといって「欲求」Iであることもできない。なぜなら、上述のごとく、「欲求」Iは理性的欲求と葛藤するからである。ここでの彼の分析は必ずしも明晰ではなく、二つの欲求の区別をおいても、この密通の場合には、どちらの意味でも密通を欲求していたということになるという。即ち、密通する人が自分の最善なるものについての判断に従うことができなくなるほどに密通を魅力的に思ったことは、密通に対する傾向性がそれを抑えようとする傾向性よりも強かったという十分な証拠である。そこから欲求のいずれの意味でも密通を犯すことをより多く欲していたと言わねばならない、と言う(504)。

テイラーの考えをもう少し整理して示せば、次のようになるであろう。無抑制な人は常に自分のよき判断に反した行為をする人ではなく、密通の場合を例にとるなら、それを避けることを一般的には望んでいる。

しかし特定の時に特定の対象と密通することに関する欲求にあっては、上述の二種の欲求が区別できるというのである。例えば、「私はある会合に出席するより

もはるかに魚釣りに行きたかったが、会合に出席した」という時の魚釣りに行きたいという欲求は、「欲求」Iであり、また一般には密通を避ける性状の人であっても、特定の時に密通を犯す人は、「欲求」Pの意味では、それを欲求していたというのである。従つて、一般的に密通を避ける欲求をもこれに加えるならば（これを「欲求」Gとよぶ）、三種類の欲求が区別されることにならう。

彼の提出する密通の例がP2に対する反証であるとしても、もし以上のように三種類の欲求が区別されるならば、これらの関係をどのように考えるかが明らかにされなければ、反証としての力も充分なものではなく、また何よりも行為の構造が少しも明らかにならないと言わねばならない。「欲求」Gは「欲求」Iとの葛藤という形で考えられ、「欲求」Iによつて打ち負かされる場合には、密通という観念は彼の関心を引きつけ、何が最善かという判断に従うことを困難にしているのである。

しかし欲求間の衝突、葛藤という形で行為を説明することは、行為の成り立ちそのものを一種不透明なままに残すことになる。冒頭に引用したパウロも、「もしわれ願わざるところを行なう時は、これを行なうも

のは我に、あらず、我に、いと、ところの罪なり」と語つていた。もし行為の主体がそこで不在とするならば、その欲求は誰の欲求なのか。私にとつて最も関心のあるのは、何かをなすことが「よい」という判断の成立する場を見届けることである。欲求間の衝突と言つても、何かを欲求する限りそこには何らかの判断が伴つていゝるはずであり、ある判断に伴う欲求は時に別の欲求に打ち負かされるとするならば、後者の判断とはいかなるものであるのか。二つの判断の間に何か一方が打ち負かされるような要因がないかどうかを探求すべきではないか。ソクラテスが「何がXか？」という問いに先立つて、「Xとは何か？」という問いを執拗に問い続けたのもこれと関わる。「何がXか？」という問いに、Xのある実例をもつて答える時には、時と場合によつては、Xであることもあらぬことも可能であることを認めざるを得ないのである。このような浮動するものに惑乱されることなく、真にXであるものに眼を向け、て生きることこそ、愛知の営みの端緒であり、また究極の目標であつた筈である。

このことを価値判断の場合に即して考えてみよう。まず最初に注目すべきことは、ある目的が設定されて、この目的の達成のためにあることが有効か否かという

点で、そのもののよいかどうかが判定されることがある（手段としての善悪）。しかし言うまでもなく、もし目的が悪であれば、手段が有効であればあるほど、その手段は悪の達成のために有効なのであり、それだけ悪であることになる。しかし目的がよいということ自体はいかなることであろうか。私には、この問いとの関連で *καλοῦ*（美しさ、立派さ、高貴さ）という概念がある働きをなすと思う。その働きとは何か。

ソクラテスは、通常個々の徳の「何であるか？」を問うた。徳とは人の人としてのよさである。『メノン』篇で徳は「立派なものを欲求してこれを獲得する能力」と規定される（*τιμή*）。この「立派なもの」は直ちによきものに置き換えられるが、しかし本来、立派なものとは、例えば『プロタゴラス』篇で快樂主義が提出された時に、「立派なことを楽しみながら生きる」（351c）のでなければ、単に「楽しく生きる」だけでそれをよいとはいえないという性格をもっていたのではないかと思う。あるいは、立派なものを欲求できるのは、立派な人だけではないか。これは何を意味するかと言えば、あるレヴェルでの美しさ、立派さは、それが必然的に人間のよさを伴うということを含む事ということであろう。つまり、よきものを富や健康

に限定するならば、そこに何らかの徳の部分を伴わねばならず、それはよきものを欲したり獲得する人の在り方そのものが考慮されることを含んでいる。¹¹従って、然るべきものを不当な仕方でも獲得しようとすることは醜いことであつて、立派なこととはいえないであろう。そうだとすれば、あることをなすことはいよいよ判断が真に成立するためには、単に行爲の対象の知のみでなく、行為者自身の在り方そのものが問われる知がそこに含まれなければならないのである。この知がどのような働きを持つかが考えられなければならない。

二、二つの位相

前節で無抑制をめぐる幾つかの試みを概観してきた。しかしこの問題を論じるためには、それが問われる意味をまず区別することが何より重要であろう。その一つの意味は心理的意味である。つまり、Xをなす方がYをなすよりもよりよいと知りながら、なぜYをなすのかと問われて、情念の強さの故にとか、想像力の欠如、自己欺瞞等の故にと答えることもできよう。ワトソンは、この点で「欲望に打ち負かされて」という通常の説明と無抑制の場合とを分けようとした。こ

れに対して最善の判断が、時に行為へと導き時に導かないのはなぜかと問うこともできる。この場合にも情念が判断を歪めるからと答えることができようが、しかしこれは判断がいわば酔っ払った人がエムペドクレスの詩句を口にする場合のように、¹²判断としての充分な機能を發揮していないのであり、このようなボー

ダーラインの領域で無抑制を説明することは問題の根本的解決にならないというのがデヴィドソンの批判であつた。従つて逆に最善の判断を真剣に受けとめるならば、その判断に反して行為することはありえないことになるであらう。しかしこの「真剣に受けとめる」ということは何を意味しているのであらうか。一つに

は、「自分の最善の判断に従つて行為する」という原則を自らの行為の原理とするようなエートスの形成と
 いうことで考えることもできるであらう。¹³しかしそれとは別に、「よい」という判断の深まりとしても考えることができるのではないか。¹⁴あるものを「よい」と判断してそれに動機づけられることがあるが、このように動機づけられている自己を更に凝視するような、内省的な意識もまた人間にはそなわっている。このような意識の欠如が、自己欺瞞を招く根本的な原因とも考えられよう。上述の論争の中ではこの点が等閑に付

されていたのではないか。つまり、判断と欲求との関係について論じること、判断は一般化され、非人称化されてしまつていた。しかし知識という概念が本来人格的なものにその成立基盤をおくとすれば、事情は全く一変するのではないか。

無抑制を論じるためには、基本的には二つの場面を分けなければならぬと思う。その一つの場面とは、倫理的性状として徳をとらえ、抑制的な人とは自分の最善の判断にしたがつて行為する力を有する人であり、無抑制的人とは、これと対照的に、いまだ倫理的性状が定着されず、それ故に諸々の情念によつて動かされることになる人である。この立場で論じる限り、「知りながら」ということは特別な意味を与えられず、より一般的に一定の判断を持ちながら、その判断に反して行為することはどうして起こるかという形で議論されることになる。ここでは例えば、欲求の意味を幾つかに区別することによつて無抑制は説明されることになる。即ち、例えばワトソンがしたように、一定の評価に伴う欲求と実際に行爲に導くことになる動機的欲求とを区別し、P2の欲求は前者の意味であり、P1の欲求は後者の意味であるから、これら二つの命題が成立してもP3は否定されることにはならなくな

る。しかしこの場面の議論だけで果たして問題はすむのであろうか。

『プロタゴラス』篇でソクラテスがこの問題を論じている場面に注目してみよう。彼は既に、「徳は教えられるか」ということに幾つかの疑問を提出し、プロタゴラスのこれに対する反論を引き出していたのである。しかしそこで示されたのは、決して厳密な意味で「教えられる」ということではなかったのである。⁽¹⁵⁾このことは、プロタゴラスが考えている徳はすべての人が分ち持たなければならぬ徳であつて、国家の指導者が国家をよく治めるために持たねばならぬ徳ではなかつたことから明らかであろう。ソクラテスが徳は教えられるかという問いで問うていたのは、まさに後者の意味の徳であつたのである。国家の守護者は文芸、体育の教育から始めて既に一定の品性を備えていなければならぬが、国家の支配者となり王となるべきものには、更に高い教育が要求されねばならないのである。そこでは最早正しい思惑では充分ではなく、真実在の知が要求されることになる。

このことの意味を充分な形で取り出すことはここではできないが、少なくとも次のことだけはいえるのである。行為の原理となるような判断を受け入

れるということには、種々の位相が考えられる。例えば、「XをなすことがYをなすことよりもよい」と判断する場合に、その判断の根拠を問われて、社会的にXをなすことが要請されているからと答えることも可能であろう。あるいは、Xをなすことのために要求される努力や集中力、困難の大きさに充分な考慮を払わないで判断している場合もあるであろう。このような時に、よき判断は必ずしも行為にまで導かないことがある。これらの場合を単純に最善の知に反して行為する場合と考えるとよいかどうかには疑問がある。予想しなかつた困難の大きさの故にそうしなかつたとすれば、その人は最初の判断を変えたかも知れず、また社会的要請という意味でよりよいと考えていても、そうすることが自分の利益にならないと考えるがゆえにそうしなかつたとすれば、これもまた最善の判断に反したとはいえないであろうからである。より重要なことは、二つの相対立する欲求を前提して行為を説明することは、内的葛藤をよりリアルに説明するように見えるが、それによって無抑制を説明することは、行為の結果による説明であつて、行為の内的構造に即して説明するものではないといわねばならない。

むしろ我々は次のように考えるべきではなからう

か。行為を導く知とは、行為者自身についての知、あるいはその知に基づく対象の知と考えるべきではないか。⁽¹⁶⁾ひとはある対象をよきものと考へてそれを欲求する。しかし欲求されているものが、だからといって価値があるとは限らない。ジョギングが一般的に健康によいとしても、特定の人には却つて健康を害するものかも知れず、そのためにことをなすに当たつては、その道の専門家に指示を仰がねばならないのである。しかし事はそれだけではすまない。たとえそうすることが有益であつても、ある欲求を持つこと自体が、果たして望ましいかどうかを問わなければならない。

この点において始めて自己吟味という人間に固有な意識の場が開かれることになる。この点について、『プロタゴラス』篇でのソクラテスは特に注意すべきことを強調している。その最初の言及をヒッポクラテスとの問答の中に見ることが出来る。彼はプロタゴラス到着の報せをうけて、その教えを聞くやうと熱心に望んでいるが、ソクラテスはそうした彼の意志の下にある意識そのものに吟味の目を向ける。ここでは、プロタゴラスをいかなる人と考へるか、自分がいかなる人になりたいかということと同じであり、この問に対して、彼は「顔を赤らめて答へ」(kai ὁσ εἶπεν ἐρυθρούσας, 312a)

ねばならなかつた。つまり、彼は自分が何を欲しているかを問われ、否応なしに何かを欲している自分自身に反省の目をむけねばならなかつたのであり、まさに欲求の主体が真に価値あるものに向けられているかどうか問われて、自ら恥じ入らねばならなかつたのである。これに続いて何度か繰り返し強調される、問答法による吟味は対話者である「私とあなた」⁽¹⁷⁾の吟味であるということも、それと同一の線上にある。この問答法による吟味はロゴスの吟味でもあるから(330c)、そのロゴスは反省の場での自己吟味のロゴスでもあるということにならう。

もしそうだとすれば、反省以前の場では、真の自己は隠されたままであり、その意味では欲求の主体が不在の欲求という奇妙な事態にあることになる。その限りでは、真に価値あるものは何かという問いは答えられないままに終り、従つてまた、真の自己の中には空虚が存在するがゆえに、その空虚を満たすための空しい努力が果てしなく続くことになるであらう。プラトンはそのそれを洞窟の中に縛られている囚人の姿になぞらえた。その現実を洞察するためには「魂の全体と一緒に」⁽¹⁸⁾知性を実在の方に向けかねばならなかつたのである。

三、ソクラテスと徳

さて我々はここで『プロタゴラス』篇の議論に立ち返って考察をすすめたい。この対話篇ではエートスの徳というレヴェルを越えたところで議論が展開されていることを既に注意した。そこで三つの問題が提出されていたのであった。その一つの問題とは、(a)徳は何か一つのもので、正義、節制、敬虔等の多なる徳はそれの部分か、それとも(b)多なる徳は同じ一つのもの名前にすぎないかという問いである。後者の立場をヴラストスは、Unity Thesisと呼んだ。⁽¹⁹⁾第二の問いは、(a)が選ばれる場合を更に分け、一なる徳と五つの部分との関係について次のように問う。(c)五つの部分とは「顔の部分が部分であるのと同じように」部分であるのか、それとも(d)「金塊の部分のように、大きさとか小ささという点での相違を除けば、部分相互を比べても、部分と全体を比べても、互いに全く異なるらないのか」と。この(d)をSimilarity Thesisと呼ぶことができよう。更に(c)の立場が取られる場合に第三の問いが立てられることになる。つまり、五つの徳の部分は、「何か固有な本質」をもち、「その各々は自分自身の働きを持ったもので、そのあるものは他の

ものと同じような性格のものではない」とされたわけであるが、そうだとすれば、(e)別々の人が徳の別々の部分を持つのか、それとも(f)一つの部分を持てば、必ず全部を一緒に持つことになるのか、が問われる。この最後の立場がBiconditionality Thesisと呼ばれた。これら三つの選択肢に対して、プロタゴラスは(a)、(b)に対しては(a)の立場を、(c)、(d)に対しては(c)を、(e)、(f)に関しては(e)の立場をとることが明らかにされる。そこでソクラテスは、正義と敬虔(330b6 - 332a1)、知恵と分別(332a4 - 333b6)、分別と正義(333b8 - 334c6)をとりあげ、一見すると諸徳が相互に類似していないという立場(c)に対して、Similarity Thesisを弁護しているように見えるが、実はそれ以上にUnity Thesisを主張しようとしていることは否定できない。⁽²⁰⁾

しかし特に注意しなければならないことは、これらの問題が論じられる位相そのものがいかなるものかという点であろう。プロタゴラスとの問答が何度か破綻に陥り、彼の真面目な関心を引きつけない理由も、この位相を彼が充分に理解できなかったためと思われる。それではその位相とは何であろうか。

それは以下のように考えることもできよう。正義に

よつてなされた行為は正しく、思慮分別によつてなされた行為は分別のある行為であろう。しかしこれらの行為はまた、「よくなされた」行為でもある。しかし *Biconditionality Thesis* を否定すると、勇敢ではあるが不正であるという事態を容認せざるを得ず、従つて勇敢な行為も、時によいとはいえない場合が起こることとなる。これは「よく生きる」事（幸福であること）への道を、まさに諸々の徳の成立する根底に探求しようとする試みに対する真つ向からの挑戦といわねばならない。徳を魂の一定の秩序ある在り方としてとらえ、これらの秩序はある習慣化によつて得られるとしても、その秩序づけがそれを目標にしてなされる原理が明らかにされねばならない。ソクラテスにとつては、それは一切の探求の究極目標に関わる問題であつた筈である。

しかし自らを徳の教師と公言してはばからず、その実は「魂の糧食となるものを商品として卸売りしたり、小売りするもの」であつて (313c)、その中のどれが有益で有害かについては、全く無頓着なプロタゴラスには、そうした問題は「もし君がそうしたいのならそうしておこう」(331c)と言われる程度の問題でしかなかったのである。これは彼が未だ決して対話の場

の対話者間の自己吟味という反省の場に立っていない事を示している。この反省の場とは、換言すれば、自己の行為を支えているロゴスの吟味であり、ソクラテスはいま話題になつている徳の一性の問題は「自分自身が行き詰まつている問題である」事を告げている (348c)。このような問題の考察に当たつては、対話者以外の裁定者を選ぶことは余計なことであり、問答の場に表示されるロゴスの力に従わねばならないのである (Cf. *Glaukos De Netykxothn oimokoyhrai*, 338e)。

ソクラテスにとつて「真理」(ἀλήθεια) という語が、本来的な意味で使われるのは、この反省の場に於てである。この対話篇の中で一度だけ「真理とわれわれ自身を吟味にかける」と言われている (348a5-6) が、そのことの意味は何であらうか。対話の場面では、対話する者相互が吟味にかけられるということは既に何度か語られたが、特にここで「真理」という語が付け加えられた理由は何なのか。

このことを明らかにするためには、もう一度ソクラテスとプロタゴラスの立場の相違、両者の位相の差が明らかにされねばならない。それは「徳は教えられるか」という問いに対する両者の対応の中に読み取ることができる。

四、ソクラテスのシモニデス解釈

ソクラテスは「国家社会のための技術は」教えられるもの、「人間の手によって授けることのできないもの」(μηδ' ὑπ' ἀνθρώπων παρασκευαστὸν ἀνθρώποις, 319b)と考えていた。

これに対してプロタゴラスは、自らその教師であると言し、徳が教えられることをミュトスでもロゴスでも示したと考えている。しかしその「提示」(ἐπιδείξις, 300b)で示されるのは、精々エートスとしての徳でしかなく、ソクラテスの問いはまさにそのレヴェルを越えたところで問われる問いであつたのである。そこで新たに徳の一であることが問われるが、この問題をめぐってはプロタゴラスは、徳は知であることを否定する立場に立ち、従つてまた教えられないという主張を支持することになる(Cf. 301b-c)。ソクラテスも見ると最初の立場とは逆に、徳は知であることを主張するがゆえに教えられるという立場に変わったように見えるが、彼の立脚点は何ら変化していない。それは彼自身は徳の何であるかを自ら知らないという無知の立場を貫くからである。この点はシモニデス解釈の中に、より鮮やかに見ることができるであらう。

我々はこの対話篇の中で、いわば素顔のソクラテスに二つの処で出会うことができよう。その一つは、既に触れたヒッポクラテスとの対話の部分であり(311b-314c)、もう一つは詩の解釈という制約の中でではあるが、ここでとりあげようとしているシモニデス解釈においてである(330e-348c)。この部分が導入されたのは、シモニデスが七賢人の一人であるピタゴスの言葉「すぐれた人であることはむずかしい」をとりあげてこれを批判し、「すぐれた人になることはむずかしい」といった。シモニデスはこの批判によつて知恵の上で名声を博せようと願つたのであるが、それと同じように、今度はプロタゴラスがシモニデスのその批判をとりあげ、彼は矛盾したことを言っているとして批判し、それによつて自らの知恵を誇示しようとしたからであつた。このような事を願うのは、自らを知者の立場におく人にだけ可能であらう。

しかしプロタゴラスのその試みは、「あること」と「なること」の区別を無視していることを指摘されることで直ちに挫折する。つまり、シモニデスは「すぐれた人であること」ではなくて、「なることこそが」

難しいと言っているのであって、その区別を認めれば、プロタゴラスの言うように矛盾したことを語っていることにはならないからである。シモンニデスの考えでは、「よきもの」であることは神にのみ認められる特権であつて、人間には不可能であり、困難ではあるが可能なのはよく「なること」だけなのである。ソクラテスはこれに続く

「されど人の身は、悪しき者であることをまぬがれえない
ふせぐ術なき災い (αἰτίανους οὐκ ὀφείλει) に打ち倒される
から」

に独特な解釈を加え、知恵を持ったものだけが打ち倒される可能性を持つのであつて、最初から横になつてゐる人は倒される可能性もないことを指摘する。換言すれば、最初から知恵を持たない素人には、悪くなる可能性もまたないのであつて、何らかの仕方で知に与るものだけが「ふせぐ術なき災い」が襲つてきた時に悪くなるのが可能になるのである。更にソクラテスは「よき行為」についても、それは「学習」(αὐθιμαί)であり、逆に「悪しき行為」とは「知識を奪われること」(ἐμπτώσις ὀρεπιφθίμου, 345b5) という独特な解釈

を加える。我々はここに「よくある」事の可能な神こそが知者であり、「よくなる」事の可能な人は、全くの無知と知者の中間にあつて、学習によつて何らかの仕方でも神の知に与ることができるといふ存在であるという思想を読み取ることができよう。

以上の考察に関して、少なくとも二つの点に注意されねばならない。第一の点は、よき人だけが悪しき人になりうるという点に関わる問題である。ソクラテスはその道の素人、つまり、始めから横たわつてゐる人は当の事柄に関して悪しきものになることも、打ち倒されることもないことを、船長や農夫や医者例から導出しているように見える。しかし実際には、よき人が悪しきものになれるから、そのよさが限定された船長や農夫についても同じことが言われうるのである (τὸ θεὸν ἄπο ἐσθλῶν ἐτυχεῖται κακῶν γενεῶν, 344d)。そうだとすれば、個別的な事柄の専門家は個別的な事柄についての知者であるから、端的な意味のよき人をよき人たらしめている「よき行為」(ὁγαθὴν πράξις, 345c)とは、個別的な事柄の知がその限定態であるような、より高次の知でなければならぬことになるであろう。²¹⁾

第二の点は、悪しき行為(不幸)は知識を奪われる

こととされるが(345b)、この点は必ずしも納得のいくものではない。というのは、船長や農夫の例の場合には、大きな嵐や厳しい天候が彼等をなす術もなきものにしたのであった。これは彼等の知識がいまだ完全なものではなく、通常の状態では有効に働くが、その知識では対処できない不幸が襲うことを暗示する。これに対して、後の悪しき行為の規定では、人間の知の有限性という側面は落され、知の喪失という面が強調される。つまり、よき人が悪しき人になるのは、「時間の経過、労苦、病氣といったものによって」(345b)知識を奪われることによる、というのである。このズレは、よき人になることは困難なのかそれともあることが困難なのかという点とも関わる。徳を知とすれば、人間には知者になることは可能であっても、完全な意味での知者であることは不可能というのがシモニデスの思想ということになる。これは人間の知の有限性を含意することになるであろう。そして知の度合いに応じて「よい」と言われるから、神について「よい」と言われる場合と人間について言われる場合とは、その「よさ」の度合いも異なることになり、また人間の場合でも、個別的な専門家について語られる場合と端的に「よい」と言われる場合とは異なること

になるであろう。この点は、悪しきものになるという例の中に暗示されている。例えば、悪しき医者になることができる条件を考えてみよう。明らかに、医者でもない素人が悪しき医者になることは不可能である。そこから悪しき医者になるためには、「まず第一に医者であり、次によき医者であること」が満たされていない(345a)。

この二重の規定は何を意味するのであるか。この直前で、よき医者にするよき行為とはなにかが問われ、それは「病人の看護法を学ぶこと」(τὴν κατὰ νόσον τῆς βεβαρτίας ἰδιότηας, 345a)とされる。しかし、医学に全くの素人と悪しき医者とを区別するならば、病人の看護法を忘れたときに、素人になるのではなくて、悪しき医者になるのだとどうしていえるのであるか。これを説明するためには、看護法の学習に二種類の知識が区別されねばならないであろう。つまり、一つはいかに看護するか²²の知とするなら、他はいつ看護し、いつ看護すべきでないかの知とすることができよう、よき医者が両方の知を併せ持っているの対して、悪しき医者は素人と違って、看護の仕方についての知はもつが、他方の知を失っていると考えられよう。

もしこのように考えるならば、善・悪、美・醜が本

来的に語られるのは、個別的な特種専門的な知を超えた次元といふことができるであろう。ソクラテスはこの次元において始めて自発性といふことが語られようと考へたのである。⁽²³⁾このことはしかし、何を意味しているのであろうか。上述のことは次のように言い換えることもできよう。技術的な知に対して端的な意味の知——知者が知者であると言われる知——は、善・悪・美・醜に関わるのであって、この知恵の成立する場所は、まさに人の自発性が成立する場所、つまり自己自身が問題となる場所である。このことは、次にとりあげるシモニデスの詩の「自ら進んで」といふ語のかけ方についての説明から明らかになる。即ち、その詩句とは、

「誰でも私はたたえ愛する
自ら進んで、醜い所行をしないものなら」

という第三スタンザの句である。ソクラテスは、この中の「自ら進んで」(εἰσα)を、後の「醜い所行をしない」にかけないで、前の「私はたたえ愛する」にかけなければならぬという。なぜなら、「自ら進んで過ちを犯したり、自ら進んで醜く悪しき所行をしたり

する者は」いないのであって、そのようなことをなすものはすべて「心ならずも」(ἀκότερ, 345e)そうしているのだからである。これが後のアクラシア論の伏線をなすことは明らかであろう。しかしそれはそれとして「自ら進んで」を「私はたたえ愛する」にかけると、私がたたえ愛する場合に、自ら進んでそうするのはない場合があることを含意することになる。それは誰かと親しくなったり、称賛することを強いられる場合である(εἰρανεύσειν, 345e7)。悪しき人は、父母や祖国といった身近な者から不正を加えられたときに、他の人々から身近な者をおざりにしているとは非難されないために、身近な者の欠点を非難したり咎めだてたりする。これに対してよき人は自分に不正を加えた人に怒ることがあつても、「自分で自分自身をなだめ和解しようとする」(346b)。悪しき人の目が常に他者に向けられていたのに対して、よき人の目は自己自身に向けられている。より正確に言えば、不正を加える人は善・悪についての無知の故に心ならずも不正を犯しているのだから、敵意ではなしに、「好意によつて」(δι' εὐνοίας, 337b)討議の場に立たせ、相互に吟味を加えることが目指されているのである。そこにおいて善・悪が明らかになるにつれて、自己自

身の姿もまた明らかになるのである。

こうした自発性の段階は更に詳細に検討してみなければならぬ。ソクラテスが主張するのは、「誰も自らすんで過ちを犯したり、自らすんで醜く悪しき行いをする者はいない」(345e)ということである。逆に言えば、そういうことをする人は、「心ならずも」そうしているのである。しかしまたそういう人は、外的な強制によってなしているわけではない。そうだとすれば、彼らを行爲へと駆り立てる衝動というものは何であろうか。

その点の考察は、身近な人から不正をうけた場合の、よき人と悪しき人の二種類の行動の中に見られるであろう。後者は「非難好きの人」(ἐναντιόφρων, 346c: ἐναντιόφρων)とも呼ばれ、彼ら自身の中にそうすることを好む衝動があることが暗示される。この衝動を本意性と結び付け、本意性、意図性を否定する理由は何処にあるのであろうか。それは本来の意図性、自発性はよき人においてみられるのであるから、よき人の行動の考察から明らかになるであろう。よき人の前には四種類の人がいると考えられる。第一の人は、「一点の咎もなきひと」(καταμύμων ἀφάρτος, 346d)である。しかしよき人であることが人間には不

可能である以上、このような人を望んでもそれは空しい望みに終わる。第二は次善の人で「中間的性格の人でも何も悪いことをしない人」と言われる。第三の人は、両親や祖国と言った身近な者で、自分とは「異質的な人」で、時に不正を犯す人である。最後に「重大な事柄に関して重大な誤りを犯しながら、真実を語っていると思われる」人々である。これら四種類の人々に対して、よき人は次のような態度を取る。第一の人は望みえないから除くとして、一種のペシミズムをとるシモニデスは第二の人であつても「自ら進んで」褒めるといふのである。しかし第三の人は、「心ならずも褒めたり愛したりする」のであつて、悪しき人が好んで非難したり咎めだてたりするのと対照的である。第四の人に対しては、最早褒めることはせず、よき人も非難することになる。よき人は非難好きの人ではないから、この場合も心ならずも非難するのだとすれば、第一の種類の人から第四の種類の人に対するまで、よき人の自発性の度合いは次第に減少していることが明らかであろう。四種類の人は、完璧によき人から次第に善から遠ざかるが故に、本来善に向けられる自発性も減少するのである。これに対して悪しき人の取る態度を比較するならば、本来、人がよくなる存在

であつて、よくあることは神にのみ可能であるという認識が欠けているのではあるまいか。よくなる存在であるということは、人間の意志は本来善に向けられるのであるが、知の欠如の故に過ちを犯すことがあり、その故にこそ無知を癒すパイディアの重要性を認めることに繋がる。心ならずも褒めるといふことは、過ちを犯している人の現状をそのまま肯定するのではないから、「心ならずも」であり、無知を癒すために褒めるのである。しかし悪しき人が非難することを好むのは、自らが「よく思われる」為であつて、彼らの目は目標とされる善には向けられていないのである。それでも彼らが非難を好む以上、その意欲はどのように説明されるのであろうか。

「よくなしている時は誰でもよきひと

悪しくなしているときは悪しき人となる。」

シモニデスはそのように歌う。そうだとすれば、非難を好む人はその故に悪しき人と言われるのであるから、かれらがなしていること、つまり非難を好むことが悪しきことであることは疑えない。しかるに悪しきことを「自ら進んでなす人は誰もいない」とすれば、

彼等自身は自分達が悪しきことをなしているとは決して思わず、よきことをなしていると思つていなければならない。よき人が「心ならずも」褒めること

で「不可避的な敵意」(τὸς τὰς ἀπαιτίας ἐσθ.)

(*Epist.* V, 346b) だけに留めているのに対して、悪しき人は「自らすんで」敵意を付け加えている。そのかぎりでは確かに自発性を全く否定するわけにはいかないであらう。しかしこのときの自発性は、悪しきことをよきことと思う限りでの自発性であることは明らかである。従つて、悪しきことであることが明らかになつたとき、彼らは後悔し、本当は自分が望んでいたことではなかつたことを悟るようになるであらう。その限りでは「心ならずも」そうしているといふことになる。

ここで重要なことは、自発性、意図性は善・悪や美・醜との関連で語られているということである。それらはまた「最も重要なこと」(τὴν τῶν μεγίστων, 347a) と言われていた。知者と愚者の区別は、まさにこのことについての知を有するか否かによつて決定されるということができよう。厳密に言えば、「最も重要なこと」とそうでないこととの区別を知することは、実質的には善美なることの何であるかに関する知とは同じではない。後者の知を欠くがゆえに、知を愛し求めるといふ

営みも成立するのである。しかし同時に、非難を好む人が他者にどう思われるかということに配慮しているのに対して、よき人はいかにしたらよくなることでござるかということ、いわば「あること」への道に目が向けられているのである。その意味で「真理への道」に定位していると言えるのではなからうか。それはまた、ソクラテスが自分が知らないことを知っているという人間的な知恵によって他の人々よりも知者であると考へた所以でもあったのである。

このことは、シモニデス解釈を終えて、再び元の対話の場へ帰ろうとするところで明らかにされる。ここで場面は大きく二つの展開を示す。一つの展開は、ソクラテスと同じように文芸論という枠内で、今度はヒippiアスが別の説を提示しようとするのを拒否して、ソクラテスとプロタゴラスが対話を続けるというアルキビアデスの提案である。しかしソクラテスはこの提案はそれとして受容しながら、文芸論から徳論へ話を変えようとする。ここには、プラトンの文芸と哲学についての基本的な考えが見られるであろう。ある文芸作品が立派に作られているかどうかを判定するためには、当の作品の中で創作家が語ろうとした意味が確立されなければならない。しかし既に「弁明」で明

らかにされたように、ある創作家達は立派なことを語っていても、それはなにか神がかりになって語っているのであって、自分が語ったことの意味を知らないのである。他方、これまでのシモニデス解釈が示したように、創作家が真理を語っていても、その真理は言葉の表面的な意味のもとにかくされていて、その隠された思想——*noia* (²⁴underlying thought)——を捉えるためには、多少の無理を強いられ、しかも作者に質問できないために確認することが不可能なのである。同じことは、問答と書かれた書物によって学ぶこととの間にも見られる。この意味で問答とは、言葉の厳密な意味で魂そのものを吟味にかけることであり、魂の中に植え込まれたロゴスを吟味することが「我々自身と真理を吟味にかける」(*eganein*)ことなのである。ここで「真理を試す(吟味にかける)」と言われてゐることは一見すると奇異に感じられるのではなからうか。我々自身を試すということは、「自分自身の声や言葉を通してお互いに交わること」が、「自分以外の声」を通してあれこれと論じ合うこととは対照的なところから一応は理解されるであろう。つまり、ある事柄について対話者自身がどう考えているかを対話し吟味することは——そのための準備段階としてパイデ

イアが要求され、これまでの知者や賢者の思想の研究が重要であることは否定しない——詩人達の考えを吟味にかけるよりもより直接的であり、論駁される場合も対話者自身の誤りが明らかにされるのである。しかし「真理を試す」とはいかなる意味で言われるのであろうか。²⁵⁾

対話することは、聞き手と答え手が相互に「順番に秩序正しく」(347d)話したり聞いたりすることであるが、それはまた、両者が何について語っているかについて一致していなければならぬであろう。この主題は、プラグマ(347e)とも言われる。従つて対話はある事柄について言論を交わし、言論の中で当の事柄そのものの真相を明るみにもたらそうと努めることである。ここで当面問題にしようとするソクラテスが提案しているのは、徳の全体と部分との関係であつた。この問題について、自分自身の声と言葉で問答することは、自分自身の魂のいかにあるかを吟味にかけることでもある。後に語られる医者²⁶⁾の比喩との関連で言えば、患者の「顔や手の先」からばかりではなく、「胸も背中も」見せて健康状態を診断してもらうように、われわれもまたわれわれの思いなしを吟味にかけることを通して、われわれの眞の姿を診断しなければならないので

ある。ただし問答の場合には、対話するもののどちらかが医者のような知者ではないから、対話者自身が相互に自己自身の考えを共同のロゴスの場にさらして、ロゴスによつてお互いが吟味されると共に裁定者になることが必要なのである(338e)。そうだとすれば「試されるわれわれ」と「試しているわれわれ」とは別々のものではないように、「試される真理」とやがて明らかになる真理も別のものではない。ただし、吟味のただ中においては、この後のものは隠されたままであり、われわれの前には前者があるだけである。ここで重要なことは真理がわれわれ自身と不可分な関係におかれていることである。われわれ自身が明らかになることはわれわれ自身が意志しているものが明らかになることと別のことではなく、その意志は善に差し向けられているのであるからわれわれ自身も善の姿が明らかになると共に明らかになるのである。この意味で、善の光になぞらえられる真理は、意志の主体を通してのみ明らかになるであろう。この意味で「我々自身を試す」ことと事柄そのものの究極の真相を明らかにすることとは別のことではない。

参考文献(但し、本文中にページ数だけをあげた文献のみをあげる。)

C. C. W. Taylor: *Plato, Hare and Davidson on Atrocity*, in *Mind* (1980) Vol. LXXXIX, P. 499-518

D. Davidson: *How is Weakness of the Will possible?* in "Moral Concepts," ed. by J. Feinberg, Oxford Readings in Philosophy, 1969 p. 93-113

G. Watson: *Skepticism about Weakness of Will*, in *Philosophical Review*, Vol. 88, 1977, p. 316-339

A. D. Smith: *The Self and the Good*, in *Proceedings of The Aristotelian Society*, New Series, Vol. LXXXV, 1984/85 p. 101-117

註

(1) 行為に関わる知は、通常実践知と呼ばれるが、そうすることは理論知との対比を暗黙のうちに持ち込むことになるのでそれを嫌ってこのように呼ぶことにした。

(2) 『ニコマコス倫理学』では、「普遍的な大前提と個別的なものに関する小前提が一つに結び付けられるとき、そこから生じる帰結を、ある場合には魂は肯定しなければならぬが、実践的な領域に属する場合には、直ちに行なわねばならぬ」と言われる。Arist. *Ethica Nichomachea*,

VII, 3, 1147a 24-28

(3) Cf. Davidson, p.95. 以下参考文献にあげたものへの言及は、紛らわしい場合を除き、本文中に数字だけを示す。

(4) Cf. "What I hope rather is to show that P1-P3 do not contradict one another, and therefore we do not have to give up any of them," p. 96

(5) Davidson が認めるように、この規定は通常アクラシアが論じられる場合の規定を拡張したものである。その一つは(2)の別の行為の可能性は行為者が可能と信じていればたとえ実際には不可能でもよいという点と、(3)の「判断している」という点で、この後の点は通常「知っている」とされるが、Davidson は「信じる」事も含めて何らかの価値判断であればよいという。この点は、既にアリストテレスにおいても、「人々がそれに背くことによって無抑制に陥るところのものは、真なる思惑(*ὁμοθυμαδον*)であって知識ではない」とする説に対する批判として、実はこの点では「知識も思惑も少しも異ならない」と言われている(Arist. *Ethica Nichomachea*, VII, 3, 1146b24-31)。のみならず、プラトンにおいても『プロタゴラス』篇のなかで、「だとすると、もし快が善であるなら、何びとも自分がしていること以外にもっと善いことがありしかもそれが自分でできることであると知りながら、あるいはそう思いながら(*οὐδένως*)、しかもなお、もっと善いことが可能で

あるのに、依然もとの行為を続けるというようなことはないでしょう。」(358c)と言われ、更に続いて「そうすると、悪——ないしは悪く思う事柄(*leit' a' detta kaka' d'ua*)

——の方へ自分からすすんで赴くようなものは誰もいないのではありませんか。」といわれている。この拡張が何を意味するかについては、拙稿「行為と知に関する若干の問題」(『山口大学文学会誌』四三巻、一九九二)参照。

(6) Davidson が実践的推論の本質についての誤解を正すというのは、二つの条件的な推論からは論理的にはなにも帰結しないという点で、彼は次のように言う。Reasoning that stops at conditional judgements such as (C₃) is practical only its subject, not in its issue. p. 110

この(6)の(C₃)は、理性の側と欲望の側の推論を総合する推論である。

(7) 詳説すれば、P1、P2は無条件的判断であるのに対して、P3の「すべてを考えた上で」という判断は条件的判断であり、P1、P2から結論は行為であるという(7)は生まれるが、条件的判断からは行為は生じないというのである。そうすると、甲は乙よりよいと条件的判断をしていながら、どうしてそう判断しないことが可能かという問題が生じる。この点に関して、rがpと考える理由であっても、rと考えることがrを理由とすることなしにpと考

えることをひき起すことも可能であるし、更にrがpを拒否する理由でもあることが可能であり、そこから最善の判断を持ちながら、それが無条件的な判断と反することが可能であるというのである。cf. p. 111

(8) たとえばTaylorはP2、P3から次のような命題を引き出して首尾一貫しないことを示す。p. 499—500

P2' If an agent judges that, all things considered, it would be better to do x than to do y, then he wants to do x more than he wants to do y.

P3' Some agent judges that, all things considered, it would be better to do x than to do y, and believes himself free to do either x or y, and does y intentionally.

これらに次のP1を加えると首尾一貫しないというのである。

P1 If an agent wants to do x more than he wants to do y and he believes himself free to do either x or y, then he will intentionally do x if he does either x or y intentionally.

(9) このことについてはなお多くのことを考えなければならぬが、その幾つかを注記する。

(i) 最善の知に反して行為する事を最善の判断に反して行為するというように一般化してアクラシアを論ずること

は、逆の見方をすれば、いかなる判断ならばその判断に反して行為することが起こるかを示すだけで、ソクラテスが徳を知に還元する試みを逆照射しているともいえよう。

(ii) 最善の知に反してというときに、実践的推論を大前提と小前提に分かち、その小前提は個別的な事柄に関わるとすれば、そこで「知る」ということが成立するかどうかも問題であろう。実践的推論といってもしかし、実質的には、ある個別的な事柄を、たとえば「健康によいもの」として、また「正しいこと」として捉えることに他ならず、その「——として」捉えるところに知の成立を見ているのではないかと思う。

(iii) さまままなかたちで「よい」と捉えられるものの「よさ」が、究極的には何処にどのように収斂するかということとは、いうまでもなく最も根本的な問題であり、さしあたって問題を問題として受けとめて探求を重ねる以外にはない。しかし端的に「よい」といわれる場が人間には開かれていて、それがまさに徳の成立する場面ではないかと思う。

(10) *kalon* という語は「beautiful」の意味から *fine, noble, admirable, honourable, praiseworthy*, という適用範囲の広い語であるが、私がここで考えているのは、例えばアリスト

テレスが「徳にしたがう行為はうるわしい行為であり、うるわしさのためになされる」(*toû kalou êneca, E. N., IV, 1, 1120a23-4*)——この「うるわしさのため」は諸々の徳に共通のものと言われる (*ibid., 1122b6-7*)——といわれる場合のうるわしさ、高貴さである。この問題については次の書を参照。

Engberg-Pedersen, T.: *Aristotle's Theory of Moral Insight*, esp. Part I, 3 Virtues, Clarendon Press

(11) 『メノン』篇(78d)の議論はそのことを明らかにする。

この点については、前掲拙稿で若干の考察を行なった。Cf. Gorgias, 474c-476a

(12) Cf. *Arist. E. N. VII, 3, 1147a19-24*

(13) たとえば Davidson は「手にいるすべての適切な理由を基にして最善と判断される行為をなせ」を抑制の原理とよぶ。p. 112

(14) この点で Smith, A. D. *op. cit.* の論文は教えられることが多かった。

(15) ソクラテスはプロタゴラスの仕事を「国家社会のための技術」を授け、「市民として優れた人にする」事を約束するものと受けとめつつある (319a)。この「よき市民」という意味には二つの側面があって、一つには国家の運営統治に当たってすぐれた能力を発揮するよき政治家という意味

と市民として種々の義務を誠実に果たすという意味とが区別される。徳は教えられないのではないかというソクラテスの疑問が、国家の支配統治に関わる政治家の徳であったのに対して、これに反論を加えるプロタゴラスは、むしろ後者の徳を教えている (Cf. Taylor, p. 71-72)。政治家の徳が種々の目的間の先後、優劣を見極め、正しい選択を可能にするものであるがゆえに、「最大の知者で最善の人」(319e) と呼ばれるのに対して、平等や誠実さを核にする市民の徳は、プロタゴラスによれば、326b-7 で語られる節度 (*σωφροσύνη*) によって、却って偽善と結び付けられる。即ち、たとえ自分が不正であっても、そのことを素直に認めることは狂気であり、節度ある人ならば正しいものであると偽ると言われるからである。この偽善という問題も、徳の成立に関して極めて厄介な、しかし重要な問題であろう。またプロタゴラスが徳は教えられることを示す議論のなかでは次の点が注目される。

まず第一に目立つことは、プロタゴラスのロゴスによるエピソードシスの中では、「教える」(*διδάσκω*) という語の現在形が多用されることである (325e3, e6, d2, e2, 326a7)。そして同時にさうした「配慮を払ふ」(*ἐπιμελεῖσθαι*) にか「訓戒を与える」(*νοθεύουσιν*) 「強制する」(*ἀναγκάζειν*, 326b2, c1, e7, d4, d7) など、語が付与され

ている。つまり、プロタゴラスは現に徳は教えられているのであって、その教えていることは配慮を払い訓戒を与え強制することと区別されないことが明らかである。これに対するソクラテスの反応は、これまではよき人達がよき人である所以のもの、即ち徳は「人間の心掛け、配慮」(*ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν*, 328d2) によるとは思っていないかったが、今ではすっかり信じきっているということの中に見られよう。しかしこれは「徳が教えられる」と信じていることと同じではなく、そう信じるためには「ある一寸したこと」の説明が必要だといって、徳の全体と部分の問題に移ることになる (329b5-8)。厳密に言えば、プロタゴラスもこれだけの配慮が徳について「公私にわたってなされているから」、徳が教えられない方が却って不思議だということから、この二つが直ちに同じでないことは認めているとも考えられる。しかし徳についての配慮が、彼のいうようなものである場合には、徳を身に付けなかった場合の罰の恐ろしさを教えるものでしかなく、そこに前述の偽善の問題と繋がる根があるように思う。この点については、田中美知太郎著『プラトン』IV七八頁以下により広い視点からの考察がある。 Cf. Coby, P.: *Socrates and Sophistic Enlightenment. A Commentary on Plato's Protagoras*, p59, Bucknell Univ. Press, 1987

(16) Ackrill がいうように、doing wrong (知ってて悪く)

とをなす場合) と doing a thing that is in fact wrong (知らないでなす場合) とは区別されなければならぬ。すると、行為の起動因は欲求であるとしても、この欲求を引き起すのは思惟や想像であり、行為を「何かのために何かをなす」というかたちで捉えるならば、目的の設定において、既に行為者の在り方が何らかの形でそこに反映されている。従ってその目的に吟味を加えることは、必然的に行為者自身の吟味にならざるをえない。制作と行為の場合の違いに注意するならば、行為の場合はそう振る舞うこと事態が目的であるから、そのよきは行為者自身におかれることになる。 Cf. Ackrill, J. L.: *Aristotle on Action*, in *Mind*, 1978

(17) 331c-d, 333c 参照。これらのところと関連して、311b

ではプロタゴラスのもとに行こうとしてゐるピポクラテスに対して、「君は——君自身のために (*ἑκέρως*) (α) の人に報酬としてお金を払おうとしてゐる——」と言われる。このような自己吟味の自己が「君のすべての不幸がそこにかかり、それがよくなるか悪くなるかによつて左右されるもの」(313a) であることは言うまでもなく。

(18) Cf. *Resp.* 518c, 521c

(19) Cf. *Vlastos*, G.: *The Unity of the virtues in the Protagoras*.

in his "Platonic Studies", Princeton, 1973, p. 224sq.

(20) Cf. Taylor, C. C. W.: *Plato Protagoras*, Clarendon Plato De-ries, p. 103-108 Penner, T.: *The Unity of Virtues in Philo-sophical Review*, lxxviii, 1973

(21) これは「知る」ことが本来何処で成立するかが明らかになつて始めて、特種専門的な知も知識と言われることが明らかになることを示しているように思われる。

(22) この点は、ソクラテスの快苦の計量術を説明するために、奇偶という二つの要素を含む算数学を提出するときにも、「どのような場合に」という点がもう一つの要素として語られてゐることに照応する (356e)。この点で、快苦が奇偶に対応するとしても、真の計量術は単なる算数学を越える。

(23) この点との関連で「望むことと欲すること」(*τὸ τε βού-λεσθαι καὶ ἐπιθυμεῖν*) が同じでないとするプロタゴラスの知恵への言及は注意する必要がある (340a)。つまり、自発性は願望とは結びつかない、欲望とは結びつかないのである。

(24) Cf. Grote, G.: *Plato and the Other Companions of Socrates*, London, 1865 Vol. I, p. 57 *Resp.* ii, 378d

(25) この問題の解決のためには、プラトンの真理観全体が明らかにされなければならないが、今その準備はない。この

ではその幾つかの点を記すに留める。

(i) 文脈から言って、ここからソクラテスが論じようとしている問題は、徳の全体と部分の関係に関わる問題である。それはソクラテスにとつては「最も重要なこと」であった。前述のごとく、そのことについての自己の無知を自覚することから真理の探求は始まる。そしてこの問題についてのわれわれの意見を共同で吟味することは、まさに優れて「真理を試す」と言われるであろう。

(ii) Kahn は Vlastos の エレンコスに関する論文に関連して、次のように言う。「真の道徳的命題を確立する際に エレンコスが哲学的に成功するのは、すべての人間の中にある〈真理の沈殿〉としてかつてヴラストスが述べたものの仮定に依存する。この〈真理の沈殿〉というのは、相手が受け入れるような仮定の中に何らかの形で反映されている道徳的真理の人間に共通な把握であり、これが誤った、あるいは不道徳な命題の否定へと人を導くのである。」(p. 112) 一般的に言えば、ソクラテスは相手の認める p という命題に対して、q、r という命題を提出し、これを相手に認めさせる。その上で、q、r から $\neg q$ が導かれ、相手の矛盾を明らかにする。論理的に言えば、相手は p を放棄しなくても、q か r を否定することによって p を守ることが可能であり、事実『ゴルギ

アス』で次々に対話者がとる道はそのようなものであった。それでもソクラテスのエレンコスが成功する原因は〈真理の沈殿〉の仮定にあるというのである。もしそうだとすれば、対話を通して徳についてのお互いの意見を吟味していくことは、人の中に隠されている真理を次々に試し明らかにしていく営みと見られるであろう。 Cf. Kahn, Charles H.: *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. I, 1983