

善、思慮、快樂

——プラトン『ピレボス』三一B—六七B——

伊 東 斌

〈論文要旨〉

快樂は善なのか、それとも思慮のほう人間にとってよいものなのか。我々の人生にとつては、快樂も思慮も両方あったほうがよい。快樂と思慮との混合した生がよりよい。では、その混合の生をよきものに行っているのは快樂なのかそれとも思慮なのか。快樂と思慮の各々を分析して二等賞争いの決着をつけねばならない。第一章、快樂の分類、第二章、思慮の分類、第三章、両者の比較及び判定。

第一章 快樂は一つかそれとも幾つかのものに分けられるのか。快樂を考える時、快樂を与えるものとの關係を無視できない。その対象との關係によつて、快樂には真なる快樂と偽なる快樂の區別が立てられることになる。思いなしに伴う快は、思いなし自身に真偽の區別が語られるので、それに伴う快にも真偽が語られうる。また、苦痛がなくなること、快と思ひ違へることもある。かくて、真なる快、偽なる快、苦痛と混じりあつた快と、純粹な快など、快樂の間に分類が可能となる。

第二章 思慮についてはそれと同族の知識によつて分類が行われる。永遠に変わらない神の対象にかかわる知識もあれば、感覺的事物を対象とする知識もある。それらの間には当然、真実さの段階が認められるがしかし、快樂の場合とは異なつて、偽なる知識というものはありえない。感覺的事物を対象とする知識も、我々が感覺の世界に生きている以上、必要なものとなる。

第三章 快樂、思慮ともに様々に分類されたが、そのうちのどれを混ぜればよき生が出来るか。両者ともその全部を混合することは危険。ではどれを入れるか。よき生よさに貢献するものを選ぶのだからというので、善の三つの姿、適度、美、真実性をとり出し、その各々によつて快樂と思慮の各分類を吟味する。その結果をもとにして、よき生よさに貢献するものをランク付けすると、快樂のほんの一部のみがようやく第五位にひつかる程度である。

快樂と思慮がその位を争った善とは何か。この對話篇で語られる限りでは、感覺の世界、實在の世界を秩序づけ、それらをしてよきものたらしめるもの、すなわち原因であり、逆に、我々の生はそのような生を可能な限り写しとっていく限りにおいてよきものとなるのであり、知性と思慮はそのことを行うことを本来の使命とする。

I

我々の生、すなわち人間の生においては、快樂と思慮の双方を欠くわけにはいかない。快樂のまったくない思慮だけの生は、誰からも選ばれないし、逆に、思慮のまったくない快樂だけの生は、思慮がない故に、快樂ということ自体が認識されないので、快樂の生ということが言えなくなる。したがって、こちらの生も選ばれることはない。選ばれるのはただ一つ、両者の混合、両方にまたがる共同の生のみである。共同の生が第一位となった。では、第二位に来るものはどちらか。一等賞を獲得した共同の生を真に成り立たせているのは、快樂と思慮のどちらか。どちらが入っているのが故に、共同の生が選ばれることになったのか。どちらが共同の生により同族的なのか。この点をめぐって二等賞争いが行われることになる。だがしかし、快樂と思慮をすぐに比較することはできない。各々についてその内容を明らかにしてからでなければならぬ。

そこで、両者各々の分類がなされる。最初は快樂からである。⁽²⁾

思慮の場合も同様だが、見らるべきは「快樂があるのは何によつてであるかということと、生ずる場合は何の情態変化 (trans) にもとづいて生ずるのか」(31B2-4) ということである。そして、快樂を扱う場合は、苦痛と一緒に生ずることが確認される。快苦の生成の自然的なあり方 (katastroph. 31C3) は共通の類をもとにして、同時に生ずる、とされ、その共通の類とは、「四つの類」で語られた第三番目のもの、すなわち混合体である。そして、その混合体の中には、健康や調和が置かれていた。(31B-C)

快樂の一つの種類 (epithor) がこの調和との関係で取り出される。それは、初期對話篇らしいおなじみのもので、自然状態の崩壊と復帰がそれぞれ苦痛と快樂となるものである。例えば、空腹——自然状態すなわち調和の解体——苦痛と、食事を摂る——充足すなわち自然状態の回復——快樂、という身体的快樂

がそれである。自然のあり方への回復、それが生ずる過程、及び、生じた結果としての情態が快樂の一つの種類である(32B-32B)。そしてこの場合、先づ崩壊があつて、その次に回復ということがあるのだから、快樂が語られるためには苦痛が存在していなければならぬ(3)³⁾。

次の種類は、「身体とは関係なしに、魂ψυχήだけがもつ快樂」(32C)である。別名「予想の快」(πόσην δὲ τῶν ἡδονῶν)。予想だから現在のことではない。将来のことに属する。したがつて、現在の快苦を混じえない(無関係とはいわない)、つまり、身体のパトス(状態変化)を伴わないかたちの快苦を考えることを可能にする。何故このような快苦を考えねばならぬかといへば、それは、快樂の様々な種類を列挙するためではなく、「快樂は類全体として歓迎できるものなのかどうか、……それとも、時と場合によつて歓迎すべきものともなれば、歓迎すべからざるものともなるのか」(32D1-4)とつうことを考察するためである。

では、その魂だけの第二の種類の快樂についてはどのように語られるのか。

予想の快、期待としての快は、当然のことながら、

将来のことに関係する。但し、快樂としては現在のことである。例によつて示そう。喉が渴いて苦しい。これは今現在のことである。冷たいビールが飲みたい。今は車を運転中だから飲めないが、帰宅して冷蔵庫に冷やしてあるビールを飲めばさぞうまいことだろうと考えて生唾を飲みこむ。実際にビールを飲むのは今ではなく将来のことである。その将来の出来事を予想して、期待して、今快を感じる。このような構造を持つ予想の快は、身体的快樂と決定的に違ふところがある。それは、身体的快樂の場合、快樂を与えるものを問題にしなくても、快樂は語りえた。だが、この予想の快は、将来のある出来事を抜きにしては、何も語れないということである。

将来の出来事とかかわらねばならない予想の快は、その生成の源を過去の記憶に求められる。その記憶とは、感覚の保全であり、感覚とは、身体の状態変化が身体の中で消滅してしまわないので、魂にまで到達し、魂が影響を受けて、魂と身体とが一つの状態変化の中に共同の形で置かれ、共同的に動くときのその動きだとされる。また、記憶は想起と区別される。想起とは、ここでは、魂が身体と一緒に持っていた経験を、魂だけでとり戻すことである。(33C-34C)

これらのことが語られたのは、身体から離れて魂だけが持つ快樂を明確に把握するためと、次に語られる「欲求」(Er-Bünie)の把握のためである。

「欲求」とは何か。「飢え」や「渴き」などがそれに属するものである。「飢え」や「渴き」は「空」(kenos, na)ということであり、それが欲求であるということとは、欲求とは空っぽの状態を充たすことということになる。空っぽの状態と充足とは反対の事態であるから、欲求とは、経験している当の事態(例えば、渴き)とは反対の事態の欲求でなければならぬ。当の事態を経験しているのは身体である。したがって、それと反対の事態をさぐりあてることが身体にはできない。何故なら、反対の事態を欠いているのだから。出来るのは魂だけということになる。それも記憶によって、ということとは、人間やその他の動物のすべてについて、欲求や衝動、更には生のもことになるものは魂の領域に属すということである。したがってまた、我々は同じ時に快と苦を味わうことが可能だと言えることになる。すなわち、空っぽの状態にあることで苦しんでいるが、充足されるという期待を持っている場合は愉快な気持になっていると思われるからである。(347)

— 36B)

以上のような議論を行なう目的の一つは、次に語られる、快樂(と苦痛)の真偽の問題である。快樂に真偽の区別があるのか。快樂の間に種類分けの可能性を認めたプロタルコスも、真偽の区別には抵抗する。快樂の真偽はどのように語られ、またどのような快樂が真なる快樂なのだろうか。

快樂には偽がないというのがプロタルコスの主張である。それは「恐れ」や「予想」の場合も同様である。ただ一つ、真偽の別を彼が認めるのは「思いなし」(opsis)だけである。そこで、この思いなしと快樂とを比較しながら、吟味は進められる。

「思いなすこと」に対しては「快を感じずということ」があり、「思いなされる当のもの」には「快を感じずるものが、まさにそれにおいて快を感じる当のもの」が対置されうる。更に、思いなしを行っている人は、どんな仕方であれ、実際に思いなしをしているという事実はなくすことが出来ないと同様に、快を感じている人も、どんな仕方であれ、実際に快を感じているという事実をなくすことは出来ない。このようにパラレルに話は進んでいくのに、思いなしには真偽が認められるが、快樂には偽は認められない。但し、「邪悪さ」(ponopia)は快樂にも認められる。だから、邪悪

な快樂ということは語りうる。ところで、快樂と思いなしとは完全にはバラレルではなかった。快樂には真偽の区別は認められなかったが、思いなしにはその区別は認められた。では、その二つをドッキングさせればどうなるか。すなわち、思いなしを伴った快樂といふものを考えるわけである。するとそこには二つの快樂が考えられることになる。真なる思いなしを伴った快樂と、偽なる思いなしを伴った快樂がそれである。思いなしは記憶と感覚から生ずる。例えば、遠くにあつてあまりはつきりとは見えないものについて判断しようとするところがある。そして、あれは人間だと言うかもしれない。あるいは、そうではなくてあれは彫像であるというかもしれない。実際に他人に語りかければ言表 (λογος) になるが、心の中に持ち続けていれば思いなしということになる。これらのことは、また、⁽⁵⁾ 筆者や絵師のイメージで語られる。何も書かれていない白紙の如き我々の魂に、記憶と感覚が一緒になつて、言表となるべきものを書きこむ。その時、筆者が真を記入すれば、思いなしも言表も真なるものになるが、逆に偽を記入すれば、偽なる思いなしや言表が生ずることになる。そして、その後には絵師が、そこに言われていることの絵すがたを魂の中に描くとされ

る。それは、視覚や他の感覚から、その時思いなされたり言われたりしたことを取り出して、そこに思いなされたことの絵すがたを自分自身の中に見ているといふことであり、その絵すがたの真偽については、真なる思いなしや言表の絵すがたは真であり、偽なる思いなしや言表のそれは偽だとされる。言表にも絵すがたにも真偽の区別があり、絵すがたの真偽は言表の真偽に依存してそれと直結するものである。そして、それらの言表や絵すがたは、過去の事柄や現在のものについて成立すると同様に、将来についても成立する。我々は将来のことをあれこれ思ひなす存在であるし、期待に胸ふくらませる存在なのだから。さて、思いなしには真偽が語られた。その区別は、思いなしの対象による。すなわち、存在するものに基づくか、存在しないものに基づくかの相違である。思いなしの対象が存在するものであれば、その思いなしは真だが、存在しないものに基づく思いなしは偽だということになる。そして、このことには時間の別がなく、過去・現在・未来いずれの場合にもあてはまる。将来あるはずのないものに基づく思いなしは虚偽である。してみると、思いなしを伴った快樂には虚偽が成り立ちうることになる。偽なる快樂は可能である。偽であればまたそれは

劣悪な快でもある。(37A-41A)

ところで、右の要約の中で触れられなかったところが二つある。その一つは、39E10-40B7において語られる、「神に愛される」(θεοφιλης)人々のことであり、もう一つは、それと関連するが、40A9-12で語られることである。神に愛される人とは、正しい人、神をうやまい畏れる人、総じてよき人のことであり、不正な者、総じてあしき者がそれと正反対の人と言われるところの人々である。このような表現が何故なされるのか。また、我々の当面的問題とどう関係するのだろうか。右の要約では、これらに言及することなしに偽なる快樂について語ることが出来た。しかし、テキスト上では、偽なる快樂が語られるのは、まさに、神によつて愛される人とのつながりで語られたのだ。それは、次のような次第である。よき人、あしき人が語られた後に、期待が語られる。これは、よき人もあしき人も、要するに、すべての人が持つことの出来るものである。そして、先に語られたように、期待↓言表↓絵がすべての人に成立する。但し、よき人の場合には、「書き記されたことは大方が真」とされ、あしき人の場合には、(書き記されたことは)大方が(真の)反対ということになる。そして、このあしき

人々の場合、偽なる快となるとされる。偽なる快の存在は、このような簡単なかたちで導き出され、その後、要約でも触れた、存在とのつながりによる説明がなされることになる。しかし、よき人・あしき人ということと、真偽ということとはどうつながるのだろうか。プロタゴラスの徒でなければ、一般に、人の思いとは独立に真偽は存在すると考えるのではないだろうか。よき人と真とがつながれるのは、彼らが「神に愛されているから」(δὲν το θεοφιλεῖν, 40B3)という理由による。では、神が、人の思いと真偽とをつなぐのかといえ、あるいはそういうことも考えられるかもしれないが、ここでの力点はそういうところにあるのではないように思える。神によつて愛される人かどうかという人であったか。ここでは、突然神に愛されたということではなく、正しく、神をうやまい畏れるよき人、神に愛されるのであった。順序を逆にしてはいけない。神に愛されるからよき人なのではなくて、よき人だから神に愛されたのである。だから、先の「神に愛されているから」という理由も、無条件的に神の存在をたてるのではなく、よき人、神に愛されるほどのよき人であるから、と解することが出来るのではなからうか。たしかに、真偽という認識論的な

問題と、よき人あしき人という倫理的問題とは区別しなければならぬということはあるが、ここでの真偽、つまり、快樂における真偽は、ただたんに認識論的次元の問題では終らないということもあるのではなからうか。それはまた、偽なる快樂と劣悪な快樂とが結びつけて論ぜられている(40E9-41A4)ことも関係しているであろう。

もう一つの箇処(40A9-12)は、絵すがたに関するもので、書かれている場所は、神に愛される人が導入されて、それから偽なる快樂が導出されるその間である。将来に関する期待は、言表としても存在するし、また絵すがたとしても存在する。ここでは、その絵すがたの一つの例として、無尺藏の金を入手して、それによって多大の快樂が生ずること、及び、自分が自分ですっかり愉快になっているところを心に描いて見られるということがあげられている⁽⁶⁾。すると、絵すがたに二段階あることになるのだろうか。今の例でいえば、無尺藏の金の入手が一つ、金もたらす快樂によることであるのが二番目。快樂で言えば、金の入手による快樂と、その快樂をよるこぶ快樂と。この二つの快樂の間に何らかの相違があるのだろうか。真偽ということとていえば、金の入手との関係で定まることだから、

第一次の快樂の問題である。第二次の快樂には真偽の区別があるのだろうか。真なる快樂の快樂は真で、偽なる快樂の快樂は偽だということになるのだろうか。

快樂のそもその出発点が金の入手だから、真偽はあくまでも、それによって定まるということになるのかもしれないが、第二次の快樂には、もつと別の取り扱ひが必要なのではないだろうか。しかし、ソクラテスはここではそれ以上のことは何も語らない。

さて、第一の種類の偽なる快樂は以上の如きものである。思いなしの真偽によって、快樂の真偽が定められたのであった。では、思いなしとは独立に快樂の真偽は定められないのだろうか。

偽なる快樂の第二の種類は、以前に同意された二つのことを前提とする。その一つは、身体の状態変化とは逆の状態を魂が欲求するということ(35C-D)。第二の前提は、快・苦はアペイロンの種族に属するということ(27E)⁽⁷⁾である。第一の前提において、身体は情態変化にもとづく快・苦を提供するが、魂は身体と反対の状態を欲求し、そのことよつて快が生ずるといふことが意味されているから、この前提から、快・苦(の感覺)が隣り合つて、しかも同時に生ずるといふことが言える。また、第二の前提のアペイロンという

ことは、「より多く、より少なく」を受け入れるということであつた。そこで、これらの前提から帰結することは、視覚において、遠くから見られたり、近くから見られたりすることによって、偽りの思いなしをすることにちがいが、それと同様のことが、快苦だけで生ずること、及び、快と苦を並置することによって、より大きくまたより強く感じられるということである。従つて、各々が実際にあるよりも、より大きく見えたり、より小さく見えたりする部分、及び、その部分の上に生ずる快・苦は偽なるものであるということになる。(41B8—42C4)

この第二の種類の偽なる快楽は、第一のそれとは異つて、快樂自身の中に偽の源を有している。そして、それは比較によつて生ずる。その比較は二通りある。一つのものゝを近くから見たり、遠くから見たりする場合と、二つのものの並置による場合とである。比較して、或る快を實際あるよりも、より大きい(または、より小さい)快だと思ふわけである。したがつて、この第二の種類のにおいても、第一のそれと同様、思いなしは語られねばならない。但し、第一の場合には、思いなされた事態があつて、その快苦が伴うということだったが、第二の場合には、直接、快苦を思いなすとい

う相違がある。したがつて、真偽についても、第一の場合は、事態の真偽に依存して快苦の真偽があつたが、第二の場合には、快苦の本性からその真偽が生ずるわけで、快樂の本性の中に、偽となる可能性があると言わなければならぬ。

尚、第二の種類のにおいても、快の快が語られた(42C1—3)。但し、今回は、これも偽だと言われた。それは、第一次の快、すなわち、より大より小と見えるだけで実際にはない部分、の上に生ずる快だが、その第一次の快自身が偽なのだから偽となるのであろう。このことの意味は、比較によつて将来の快苦について思い違いをするということ、また同時に、現在の快苦についても、実際にあるよりは違つたように見させるという可能性をも含んでいふことを示していることであらう。遠近ということも、これと併せ考えれば、よりよく理解出来るであらう。

第三の種類の偽なる快樂も、既に合意されたことを前提としている。自然状態の崩壊が苦痛であり、それへの復帰が快樂であつた。だから、我々の身体がそのどちらにも動かないならば、快も苦も生じないであらう。だが、ヘラクレイトスの徒ではないけれど、不断の動きがあると言わざるをえない。しかし、我々は情

態変化の全てを感覚するわけではない。例えば、自身自身の成長を感覚することはない。だから、動きがあれば快苦を生じさせるといふことにはならない。大きな変化のみが快苦を感じさせるが、微小でおだやかな変化は何も感じさせないといふことになる。以上のことから、三つの生活を考えることが出来る。快適の生活、苦痛の生活、そのどちらでもない生活。この三者を区別するかぎり、苦しみを感じないことイコール愉快を味わっていることとは言えない筈だが、一番快適な生は、一生を苦しむことなく送ることといふ人がいる。この人には、苦しみのないことがすなわち快だと言っているわけで、快・苦の性質を持たない中間の生を、快または苦の性質を持つものと言っていることになり、それは丁度、金でも銀でもないものを、金か銀であると言ふことと同じことになる。したがって、苦しみが無いことを愉快だと思ふのは、偽りの思いなしをしていることになる。両者の自然本来のあり方

(*quies*) は別なのだから。(42C5-42B3)

この第三の種類の特徴は「中間的生」の存在である。快と苦の間に、その何れでもない中間状態を設けることにより、苦からの脱却だけでは快にならず、また、快でなくなるものがすなわち苦というわけではない

いふことを示すことを可能にした。すなわち、快樂の本性についての思い違いの可能性を示すことにより、快樂が偽と見えるだけでなく、実際に偽であるといふことを示すことが出来るようになる。

以上が偽なる快樂の三種類である。これらは何れも、思いなし・判断の誤りによつて偽となつてゐる。そして、その判断の誤りは将来の何か或ることに關してであつた。またその何か或ることは、将来において予想・期待されたものであつた。そしてまた、期待としての快は、魂だけに属す快樂として、身体的快樂からは區別されたものであつた。したがつて、以上のことを併せ考えると、魂だけに属す快樂のうち、予想による快樂は、誤つ可能性、すなわち偽の可能性を本質的に有していると言わなければならぬ。

さて、以上、身体的快樂と、魂だけに属することとしての予想の快が語られた。そして、後者については偽の可能性が語られたが、前者については、苦の存在を前提とすることは語られたが、偽の可能性は語られていない。身体的快樂には真偽の區別はないのだろうか。もしあるとすればどのようにして成立するのだろうか。ソクラテスは、「ピレボスの敵たち」——彼らは自然本来のことが大變よく通じていると言われ

る人々で、ピレボス周辺の人々が快樂と呼んでいるものは、苦をまぬがれているだけだと主張する——の立場を検討することによつて、快樂の一つの姿を浮き上げせよとする。それは一つには、プロタルコスが、予想の快の第三のものを充分には理解しえなかつたことに基因する議論でもある。それは次のように語られる。

何であれ、自然本来のあり方を見るためには、見ようとするものの最高度ものを対象とすることが必要。例えば硬さの場合は、最も硬いものに注目するように。快樂の場合も同様に、その絶頂にある最も強烈なものに注目しなければならない。快樂の最大のもは身体に関するものであり、それへの欲求もまた極めて大きいものが先行するものであり、また、最も度の強いものである。そのような快樂は、自制心の欠けた身持のわるい人のような、魂と身体(10)の邪惡さの中に生ずるのであつて、徳の中には生じない。そのような快樂の一つの例は、疥癬の治療に摩擦を用いる場合であつて、そこに経験される情態変化は、快樂なのか苦痛なのか区別がつかないほどのもので、これが、快苦の混じつた混合の快 (*pleineston*) である。この混合の快は三つに分けられる。一つは身体の中に生じた身体寄

りのもの、第二は魂の中に生ずる魂だけのもの、第三には魂にも身体にもかかわりのあるもの、の三種である。第一の身体だけのものは、先の疥癬の例のように、苦が快よりも優勢な場合と、逆に快が苦よりも多量に混入されている場合(11)とに分けられる。身体と魂と両方にかかわりのあるものとは、以前述べられたものであるが、空の時には充足を欲求することになるが、それは充足の期待で愉快になり、空の情態にあることで苦しむことであつた。新たにつけ加えられたのは、魂が身体に異を唱えるかたちで快と苦が一つに混合されるということである。快苦の混合で最後に残つたのは、魂が魂だけで、自分と混合を行うと言われるものであつて、それは、憤怒、恐怖、憧憬、悲歎、愛欲、競争心、嫉妬などで、これらは、魂だけの領域に属す苦悩だが、これらの中に快感が混りこんで存在している。これらの中には、泣きながら悲劇を観る人の経験する快と苦の混合も含まれているし、同じように、喜劇の場合も、妬みの苦と、他人の不幸を喜ぶ快との混合が見られる。但し、この喜劇の場合に関しては、プロタルコスもすぐには理解出来ないので、快苦の混合の更なる理解のためにも、詳しい分析が必要になる。先づ、嫉妬から話は始まる。嫉妬は魂の持つ一種の苦しみで

ある。だが、嫉妬する人は、隣人の災患を見て愉快を感ずる者というのがその正体である。次なる前提は無知。無知は災患の一つで有難くないもの。そしてこれらから滑稽さが規定できる。滑稽さとは、デルポイの神殿に刻まれている文句「なんじ自らを知れ」とは反対の規定を持つ劣悪さの一種。その、自分自身を知らないということには三種の別がある。金銭（財産）について、実際にあるよりもっと金持だと思ふのが第一の種類。第二の種類は、大きさ、美しさなど身体的なことがらについて、自分を実際あるよりもっとすぐれていると思つてゐる人。第三の種類は、徳、とりわけ知恵、において自分自身すぐれていると思つてゐる人。これらすべては劣悪で有難くないものである。そして、これら偽りの思いなしを自分自身について抱いてゐる者たちは二つに分けられる。一つは強さと力のある人々、他の一つは、それと反対の人々。後者は、ひとから嘲笑されても仕返しが出来ない者で、滑稽な者と呼ばれるにふさわしいし、前者は、仕返しをする力を持つ強い人間なので、恐ろしい者、憎むべき者と呼べば正しいことになる。ところで、敵の災患を愉快に思うことは正義に反しないが、友の災患を見て愉快になることは正義に反する。無知は災患であると言

われた。そして、自分を実際よりは賢いとか美しいと思つてゐることは無知の一種であつた。すると、友人の自分だけでそう思つてゐる賢さ、美しさなどは、弱いなら、つまり、他人に害を与えない形で持つていれば、滑稽であり、また災患である。これを笑う時、我々は愉快を感じてゐる。そして、この、友人の災患に快を感じるといふことは、嫉妬心が生ぜしめたのであつた。そして、嫉妬は、魂だけの領域の苦惱であつた。したがつて、友人の滑稽な点を笑うのは、嫉妬の情（＝苦）に快感を混入してゐるわけで、つまりは快を苦に混合してゐることになる。この喜劇に見られる快苦の混合は多くの快苦の混合の一例であり、これと同様、身体が身体だけの場合、魂が魂だけの場合、魂が身体と共同する場合、何れの場合も、これらの情態変化があると、そこには快苦の混合が見られることになる。

(4A-B—50E)

さて、プラトンは、快は本当には存在せず、快と呼ばれてゐるのは苦をまぬかされてゐるだけだと主張する。「レボスの敵」の立場によつて、快樂の本性を明らかにしようとする。但し、プラトン自身が彼らと同じ立場に立つのかという点、そうではない。何故なら、彼らと違つてプラトンは快樂の存在を認める。しかも、

真なる快樂を認めているのだから。だが、今は彼らの立場で快樂の自然本来のあり方を問う。そして、その

場合、極端なものが取り上げられる。それは、量の問題ではなく、大きさ、度の強さで最大のものが取り上げられる。つまり、典型的なものを取り扱うことによって、ささやかなものの場合には不明瞭なものを、明らかにするためである。そのようにして考察した結果、身体だけの場合、魂だけの場合、身体と魂が共同する場合の何れにおいても快苦の混合が見られた。すると、先に述べられたことが成立する。すなわち、身体的快は苦を前提とするということは語られたが、真偽については語られなかった。快樂の真偽は、魂だけに属する予想的快についてのみ語られた。だが、身体的快には真偽は語れないのか。それに対しては、今は答えることが出来る。身体的快は苦を前提とした。ということとは、苦の故に快があることであつた。それはまさしく快と苦の混じりあつたものであり、まさに混合の快といわれるそのものである。そして、この混合の快は、「ピレポスの敵」の立場に立てば、快樂ではないものであり、快樂と呼ぶことは偽りを語ることであつた。そうすると、身体の快、予想の快すべてを通して、快樂に虚偽性を齊らすのは、苦の存在であると言つてよ

いであろうか。苦の影を快とするかぎりにおいては、そのように言えるかもしれない。

だがしかし、プラトンはここではもはや、快樂の真偽については語らない。語られるのは混合された快苦、あるいは快苦の混合ということである。⁽¹²⁾そして、それによつて多くのものが説明されるが、魂だけのこととされる、憤怒、恐怖、憧憬、愛欲、競争心、嫉妬などまでもが取扱われると驚きを禁じえない。その中で、嫉妬について詳細に語られているのでそれを見てみたい。

嫉妬 (phobos) はしかし、全般的なかたちで語られるのではなく、喜劇見物とのつながりにおいて、その本性を明らかにするという仕方の説明される。そして、この説明において重要な位置を占めるのは「無知」(arrogance) ということである。喜劇の登場人物は滑稽さを身上とするが、それは無知に基づく。金銭上のことであれ、身体的なことであれ、また徳——その中でも知恵——であれ、実際よりもすぐれたものと思つているという、「自分自身を知らないということ」の意味での無知、その無知が齊らす滑稽さを観て、見物人である我々は笑う。笑うことにおいて快を感じる。だが、喜劇見物のもう一面、危険な一面にも注意を払

わねばならない。それは、喜劇の登場人物はもしかしたら私自身のことかもしれないということである。あの役者の紛している人物と同様に、私も自分自身を知らないでいい気になっているのかもしれないということを感じて自覚したら、恥かしくなるであろう。そして苦痛を感じるであろう。笑っている私は快を感じているが、その私が同時に笑われるべき存在だということに気がついたら、苦を感じることになる。この意味で、喜劇見物には、快と苦の混合が見られる。そして、滑稽さを齊らすのは無知だと言われたが、その滑稽さを笑っている私も、無知ゆえに笑っていると言わなければならぬ。無知は二重の意味で働いているのである。

一見、無関係のようであるが、嫉妬と喜劇見物の構造は同じである。但し、表面上の順序は逆である。嫉妬は苦痛である、ということから話は始まる。嫉妬とは、「他人の幸運をうらやむこと」であるから、苦痛以外の何物でもない。そのどこに快が、あるいは快の要因があるのだろうか。その他人が幸運である限り、我々は快を感じることはない。その人が幸運でなくなり、災厄を蒙るのを見れば、そこではじめて快を感じるであろう。さきの喜劇の登場人物を友人に置きかえ

て、また、災厄の一つとしての滑稽さを登場させて言い換えれば、嫉妬の快は次のようになるだろう。友人の滑稽さを笑う。すなわち、うぬぼれの強い友人が、実状を暴露されて、彼の思っていたよりは劣っていたということが明らかになるのを見て、快を感じる。この場合、快を感じるのは、その友人が自分よりすぐれていると思つて嫉妬していたからである。嫉妬が、この場合の快の条件であり原因である。嫉妬は苦痛であった。しかし、今はその嫉妬を起こさせたものに快を感じている。したがって、この快はまさに苦と混合しているといわなければならぬ。そして、その嫉妬は、自分の無知ゆえに生じたのである。友人が自分よりすぐれた人ではないということを知っていたら嫉妬することはなかったであろう。ここで、友人の滑稽さを登場させたことで、友人の無知（だから滑稽）を問題にする必要はないであろう。友人はうぬぼれていたのかもしれない。ただ、こちらがそう思っていただけかもしれない。だから、問題はこちらの思いだけである。他人が幸運だと思つてうらやむ。友人が自分よりすぐれていると思つて嫉妬する。本当にこちらの思いのとおりかもしれない。その場合には快は生じないであろう。だが、本当はそうではなかったということ

が示されると、その場合には快が生ずるであろう。したがって、嫉妬の快は、無知に基づくと言つてよいであろう。喜劇見物において見られた無知の二重性は、嫉妬の快の場合には、必ずしもあるとはいえない。また、その二重性を問題にすることにはあまり意味がない。嫉妬される人の無知は、この快の必須条件ではないからである。¹⁵⁾

さて、以上の考察が正しければ、混合の快は無知ゆえの快だと言つてもよいかもしれない。¹⁶⁾

混合の快に続くのは、当然、混合のない快、真なる快である。

真なる快は「美しさ」との関係で語られる。

美しいと言われる色、形、匂いの大部分、そして音や響から生ずる快樂である。この場合、形の美しさとは、実際の動物とか描かれた事物とかの美しさではなく、直線とか円、コンパスや定規で作られる平面や立体の持つ美しさのことである。それらを取り上げられるのは、それらは何かとの関係で (*ποσειτι*) 美しいのではなく、いつもそれ自体で美しくあるような本来自然のあり方をしてゐる (*αει κατὰ καθ' αὐτὰ πεφυκεναι*) からである。そして、それらは或る固

有の快 (*ἡδονὰς οἰκτιρὰς*) を持つている。それは、また、色の場合も同様である。音の場合も同様で、音の響きのなめらかで、明るくかがやくようなものが、一つの何か純粹なしらべを出す場合、他との関係で美しいのではなく、それ自体だけで美しく、またそれと自然に結びついた快を伴っている。だが、匂いの快は、神々しさにおいて少し劣るが、必然的に苦が混じり合つていなければならぬということはないという点では前の三者と共通である。この二種類の快がある。次いで、学識に伴う快が追加される。この快は、学ぶことへの飢餓感を含まないし、その飢餓感による苦痛が先行するということもない。更に、忘却による学識の喪失が苦を含むこともない。学識の快は苦痛の混じらない快で、しかも、ごく少数の人間が経験するものである。これら、今述べられた純粹な快樂は「適度」 (*ἐπιετηρία*) という規定を有し、適度のものの類に属すが、これと反対の不純で強烈な快樂は「度外れ」 (*ἀπειρία*) という規定を有し、アペイロンの類に属するものである。(51A—52D)

純粹な、あるいは真なる快樂を語るために、二分法が二回使われる。最初は美しいものについて。それ自体で、しかも本質的に美しいものと、他との関係で、

相対的に美しいものとが区別され、前者にのみ眞の快が語られうることになる。実際の動物や描かれた事物が除かれるのは、それらが後者であるということによる。眞なる快は美しいものの中に、しかも、自体的に美しいものみに語られるわけである。美しくなければ快ではない。しかし、芸術作品や、自然の美しさは除かれる。二回目は、眞なる快を二つに分けるために。神々しい種類の快樂と、神々しさの劣る快樂とが区別される。前者には、形、色、音、しかも、自体的な美しさとの関係で、単純な形、単純な色、単一なしらが属し、後者には匂いが属すとされる。しかし、この区別の理由は語られない。⁽¹⁷⁾

最後に「学識 (*ta paSnyata*) の快」がつけ加えられるが、これが前の二つとは別のものなのか、それともそのうちのどれか一つと同じなのかは不明である。だから、美しいものなのかどうかも明らかではない。はつきりしていることは、飲食などの場合と違って、苦痛が先行したり、随伴したりすることはないということである。もう一つは、この学識の快は、少数の人間のものだと言われていることである。日常経験の中で何かを学んで喜ぶというようなものではなく、もつと限定された、学問上の喜びに関係することであ

ろう。

そうすると、眞なる快樂全体に共通な性格としては、同時にであれ、先行であれ、あるいは随伴であれ、苦痛が存在しないということであろう。⁽¹⁸⁾だが、このことだけでは、純粹ということですすでに含意されていたことである。ここで重要な意味をもつてくるのが、最後に言われた「適度」と「度外れ」ということである。不純な、あるいは強烈な快は度外れでアペイロンの類に属すと言われ、純粹な快は適度を持ち適度のものに属すと言われたのだ。この「適度」 (*ēmetopia*) はそのギリシア語から明らかのように、メτρον (尺度) を持つものことであり、「四つの類」で言えば、ペラスを持つものことである。⁽¹⁹⁾それは第三の類であり、そして、この第三の類は「美しいもの」と語られている (2GB)。してみると、純粹な快は美しいものである。美しいものから生ずるとされた純粹な快は、それ自身がまた美しいものなのであった。したがって、さきほどは不明と言われた「学識の快」も美しいものと呼んでも間違いがないであろう。⁽²⁰⁾

純粹な快樂と不純な快樂の区別は以上のようにして明らかにされた。このことをもつとはつきりさせ、真

とのつながりを明確にすべく問は進められる。

「真実ある」(ἀληθεύειν)と言わなければならないのは何か。純粹なものか、それとも純粹ではないもの(どぎついもの、多いもの、大きいもの)か、どちらであろうか。この問題を考えるために、ソクラテスは、純粹なもの一つとして「白」を取り上げる。白の純粹さとは、まったくまじりけのないもの、その中には他のいかなる色のいかなる部分も含まれていないものであつて、決して、きわめて大きいもの、きわめて多いものではない。そして、そのような白こそが、最も真実な白(ἀληθέστατον)であり、同時にあらゆる白のうちで最も美しい白(καλλίστου τῶν λευκῶν κἄντων)でなければならぬ。最も多いものとか、最大のものは、決してそうはならない。だから、わずかのものでも、純粹な白は、量的には多いがまじりもののある白よりも、より白く、同時により美しく、またより真(νευκότερον ἄρα καὶ καλλίον καὶ ἀληθέστερον)である。この例から知ることのできるのは、快樂においても同様だということである。すなわち、快樂はすべて、それが苦から純粹になつていれば、小は大にまさり、少は多にまさつて、より快であり、より真であり、より美である(ἄλλοιαν καὶ

ἀληθεύετα καὶ καλλίαν)。(52D—53C)

快樂が純粹な快樂と不純な快樂とに区分され、前者が後者よりすぐれているということが語られたが、そのすぐれているのは何によるのかを示されたわけである。純粹さは、大きさ、強さ、多さなどよりもすぐれているといわれた。それはまさに真とのつながりにおいて確言できることなのである。

度(ペラス)、純、美と語られて、今、真にまで到達した。これで充分ではないのか。いやそうではない。最後の間が残されている。それは、真を真たらしめているもの、すなわち、存在である。快は存在とどう関係するか。

トーンは一変する。頭のいい人々を登場させて、反快樂主義説が展開される。

快樂には、不断の生成(ἀει γένεσις)があるばかりで、實在(οὐσία)はありえない。このような、頭のいい人の説を紹介しておいて、原理的なことを二つ語る。一つは、それ自体だけであるもの(τὸ αὐτὸ καθ' αὐτὸ)と、いつも他者を追い求めるもの(τὸ εἰς ἑτέρον ἄλλου)との區別。これは、本来自然に尊嚴の極にいつもあるようなものと、これに不足し、これに劣るものとの區別であり、また更に、い

つも何かのためにあるものと、その何かのために生ずるものがそれぞれの場合いつもまさにそのために生ずる当のもの、との区別である。もう一つの原理は、生成 (genesis) と存在 (being) の区別である。そして、この二つの原理的なものを組み合わせて、生成は存在のためなのか、それとも存在は生成のためかが問われる。船のために造船作業が行なわれるのか、それとも、造船作業のために船があるのか。答は当然のことながら、生成は存在のために生成するといわれる。そして、ここにさきほどの頭のいい人の説が持ちこまれ、快樂は生成である限り、何らかの存在のために生成するということが必然とされる。そして、そのためといわれる当のものは善の部類に入り、何かのために生成するものはそれとは別の部類に入らねばならない。だとすると、快樂は生成だから、善とは別の部類に入らなければならぬ。快樂は善ではない。快樂は生成だから、快樂の中にだけ生きようとする人々は生成のうちだけに終始し、次のような状況の中に生きることになる。すなわち、飢えや渴きを癒すことによつて愉快を感じ、それらのない生を拒否する。飢えや渴きの同類のものはすべて生成によつて癒されるが、それは生成が快だからである。これらを選ぶ者は生成と

消滅を選び、快も苦もなくて、ただ最大限の純粹さをもつて思慮を働かせる第三の生を選ぶことはない。また、快樂が善であれば、勇氣、節制、知性の働きなどは善きものではなくなり、また、快と反対の苦を感じている者は、苦しんでいるその時においては、すべて悪人ということになるし、更には、愉快にしている者は、愉快を感じることが多ければ多いだけ、その愉快を感じている時には、それだけ徳においてまさっていることになる。これは不合理である。(53C-53C)

ここで取扱われている快樂は、直前まで論じられていたものとは全然性格を異にするので、読む者をして途惑わせることになる。しかし、議論の運びそのものからすれば、それほどの違和感はない。何故なら、純粹な快樂において真ということが語られたが、その真を真たらしめるところの存在についてはどうか、という問からこの議論が始まっているからである。快樂は存在にたどりつけるか。答は否である。存在にまでは到達できない。したがつて、善にも至ることができない。快は善ではありえない。だから、快樂主義(快樂イコール善)は成立しないということになる。このような道筋からすれば、ここで言われていることは別に唐突だということにはならないだろう。快樂が、存在

II

にはなく、生成に属すことは、既に純粹な快樂において語られていることである。純粹な快樂の最初の部分で、色、形、匂い、音が登場した時に、「不足は気づかれず、苦痛を伴うこともないが、充足は感覺され、快を感じさせるもの」(51B5—7)が真なる快とされてきたが、この充足ということは、それ自身、生成である。⁽²²⁾また、純粹なものの一例として白が取り上げられた時、純粹な白は不純な白より、白さがすぐれて、より美しく、より真実なものとなる。(Xivvovogav, 53B6)と言われているし、すぐ続いている、純粹な快樂の総括においても、より真、より美であるようなものになりうる。(Xivvovov, av, 53C2)と生成を語る言葉で言われている。

それでもやはり、真なる快樂でも善と何も関係がないのか、と考えたくなるが、快樂は生成であって存在ではない、したがって善ではないというところで議論は打ち切られ、あとは、快樂を全体として(身体的快樂を含めて)眺める⁽²³⁾ことで快樂の分類を終らせようとしたのではなからうか。

次は思慮の番である。快樂は、純粹な快樂と混合的快樂とに分けて議された。思慮もそうされるだろうか。分類は、思慮と同族の知識・技術において行われる。知識は二つの部分に分けられる。一つは、職人的なもの、もう一つは、教育や教養にかかわるものである。前者は、手を使う技術的なものと言いかえられて、更に二分される。一つは、知識とのかかわりが多くて純粹度の高いもの、もう一つは、知識とのかかわりが少なくて純粹度の低いものである。この第二の二分割の原理は、算数、測定、計量の技術の有無である。これらから切り離されると、後に残るのは、想像すること、経験を重ね練習をくり返すことによつて感覺を練磨することであり、見当をつける能力が用いられるが、それも技術の名で呼ばれる。このようなものとして、音楽術、医術、農耕術、操船術、軍事術があげられる。これらと比較して精確度の高いものとして建築術が語られるが、それは、この技術が尺度や道具を汎山使うからである。さてここで、技術が二分されていることが分る。音楽術などのように精密度(akribeta)の低いものと、建築術のように精密度の高いものと。だが、

ソクラテスはこれらの上に算数などの技術を置こうとする。それは精密度が一番高い (*akribetaria*) 技術だからというわけである。そして更にこれを二分する。一般多数の人が用いるものと、知識追求を主とする人 (哲学者) が取り扱うものと。例えば算数の場合、数の単位となる一というものをその等不等は問わないで、例えば陣地が二つというように使う人と、お互いにまったく等しい単位を使う人とに分れる。同様に、建築とか商取引に用いられる計算計量の技術と、知識追求を目的とする学問上の幾何や計算は別である。このような議論は、知識と知識の間にも、快楽間におけるが如き純粹度の相違がありはしないかを考察するためのものである。(55C—57B)

話の運び方に不明確なところはあるものの、知識・技術が四種類語られていると言つてよい。精確さ、精密さで区別され、その程度の低いものから、一番目が音楽術などのグループ、二番目が建築術、三番目は算数、計算、計量のうちの一般多数の人のもの、それは精確度において最高とされるが、具体的事物を数えたり、空間の対象を計ったり際に使われるものであるから、絶対的な意味での精確さを要求することはできない。そして、ここまでの三者が、一番最初の二分割で

言われた「職人的な技術」(*to dymourikon*, 55D1) である。そして最後の四番目が、算数、計算、計量のうちの哲学者が取り扱うもの、となる。

これら四種の知識・技術は、57B—Dでの整理を取り入れて言えば、精確さ、純粹さ(57B)、真実性(57D)において異なるが、それは快楽が純粹さと真実さにおいて異なっているのと同様である。ただし、知識・技術の場合には程度の差はあつても、快楽の場合のように、真偽の対立は見られない。そして、これら四種の違いは何に起因するかといえば、それはそれらが取り扱う対象の相違によるのである。

さて、このように、知識・技術が四つに分けられて、第四の哲学的計算術が、「精確さと真実性の上ではかり知れない優越性」を持つていて、他を凌駕するとされ、「最も精確な知識」(57E)と呼ばれるのであるが、知識・技術の分類はこれで終りになるのではない。この上に、更に「問答法」が置かれるからである。そして、この問答法は「はるかに真実この上ない知」(*hakkōu akribetartu yvōu*, 58A4, 5) と云われ、前四者の上に置かれる。何故最上位かといえば、前四者が対象によって区別されたように、今回も問答法の対象の故にそのような位置におかれる。問答法の対象

は、「あるもの、真実にあるもの、常にあらゆる面で同一性を保つてゐるもの」(τὸ οὐ καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταυτὸν εἶπευκός πάντως, 58A 2, 3)だからである。そして、対象とも関係するのだが、問答法が求めているものは、弁論術のように、有用性や利益ではなく、「明確なもの、精確なもの、この上なく真なるもの」(τὸ ἀσπερ καὶ τὰ κρυβεῖς καὶ τὸ ἀληθεύον, 58C2, 3)を考察することだからである。そして、この問答法を行うということは、我々の本源から来ていることである。ソクラテスは言う、「我々の魂には、真なるものを愛し求め、万事をただこのためになすという力が生れつきそなわっている」(58D4, 5)と。我々は「知性と思慮との純粋性」(58D6, 7)をこそ最大限に獲得所有すべくさがし求めていかなければならないのである。それは、ただただ、問答法が「真理の把持」(τῆς ἀληθείας ἀντέγκρα, 58E2)において他のどれよりもまさっているからである。

さて、先の四つの知識・技術はそれぞれの取り扱う対象の故に互いに異なるとされた。そして今、第五の問答法における対象が示された。では、前四者と問答法との間の相違点は、具体的にはどのようなものであ

ろうか。

技術を行使する人々は、「まず第一に思わく(δόξα)を用い、思惑に関連することがらを鋭意探求している」(59A)と言われ、自然(φύσις)について探求していると考えている人の場合でも、「ただこの世界(τὸν κόσμον τοῦδε)について、それがどのようなにして生じたか、どのようにして作用を受け、また作用を及ぼすのかというそれだけのことを生涯をかけて探究している」(59A)とされるように、技術(及び、技術をこととする人)の対象は、「生成しつづめるもの、生成するであろうところのもの、生成したもの」(59A)であって、決して「常にあるもの」(τὰ ὄντα αἰ. 59A)ではない。これは更に、「同じ状態にあったものがいかなる場合にもなかつたし、これからもないだろうし、また現在をみてもない」と言われねばならないようなものである。このように、生成のうちにあるものにつづては、「これを「明確なもの」(ἀσπερ, 59A, II)と呼ぶわけにはいかず、このような「確実性」(βεβαιότης, 59B4)を持たないものを対象にするかぎり、「我々の側に何らかの確実性をもつものが生じ得る可能性があるだろうか」(59B)と問われねばならない事態になるのである。したがって、「確実

なもの、純粹なもの、真なるもの、そして我々が明々白白々と呼ぶところのものは、ただかのもを対象とする場合においてのみある。かのもとは、常に同一性をたもち、同じ状態で、他との混合は少しも許さぬようなものであって、我々の対象となるのはこれか、あるいはこれに最も親しい同族関係にあるものでなければならぬ。」(59C)という結論になる。

以上のように、問答法と他の技術とは、それぞれが扱う対象の相違によって、異なる。諸技術の対象はこの世のこと、感覺的世界のことであり、それらは常に生成の過程にあるが故に確實にして真なる知識を生み出すことが出来ないとされた。問答法のほうは逆に、常にあり、そして変らないところの真なる存在を対象とするが故に、真なる知識であるということであった。したがって、問答法と技術は、対象の存在論的差異によって、知識論的に前者が後者よりもすぐれたものとなると言ふことが出来るであろう。そして、問答法と諸技術とは、感覺的世界と知性的世界という異なった対象領域を持つているわけであるから、同じ存在論的立場に立っているというわけにはいかない。しかしこのことは、両者が互いに対立したり、お互いを排除しあうという関係にはないことは注意しておいてよい。

さて、このように存在論的にすぐれた対象、「立派な存在」(trákanítora)にはこの上なく立派な名前がつけられるべきである。しかるに、ひとが最も高く評価できる名前は、「知性とか思慮」(noúskaitépanoyia)である。したがって、これらの「知性、思慮」という名前が、本当にあるもの(tróphartrac)について知るはたらきの上に置かれるべきである。

(59C-D)

III

思慮と快樂の各々についての分類が終った。「今度は混合にとりかからねばならない」(60B)が、その前に記憶の更新が行われる。善と快樂を同じとする考え方(ピレボス)と、善と快樂は異なり、善の分け前にあずかることでは快樂よりも思慮の方が多いという主張(シクラテス)とがあったが、善のピュシスについては、次のようなものだど、両者によって同意されている。すなわち、「それが生物の何かに始終いつもあらゆる仕方あらゆる面に宿るとしたら、もはや他のものは何もそれ以上けつして必要とせず、むしろ最終的に充分なものとなるというそうした点」(60C)(善

の最初の規定は *20Dsq*。そして、理論上の実験をして、我々の生活を、まったく思慮を欠いて快樂だけあるという生活と、逆に、快樂をまったく持たない思慮だけの生活とを比較した時に、どちらも誰によっても選ばれなかった。「窮極的に求められ、すべての者によって選び取られるもの、すなわち全き善」(*ho teleon kai kairu aipetou kai to kataraktikon dyadon*, 61A) としては、快樂も思慮も該当しないのであった。ここで注意しなければならないことは、善が考えられている場合、いつも我々の生 (*bios*) との関連で問題とされているということである。そうでなければ、快樂のまったくない思慮だけの生が斥けられることはなかったであろう。そのような生は、以前、神的と語られたように、我々人間にとっては一つの理想の姿である。だが、身体を持ち、それ故に様々の感情や欲望をも持っている我々にとつては、憧れ見るだけで、現実には選ばれるものではなかったのである。そこで、それに近いものとしてのよき生は、快樂と思慮との混合物とされたのであった。だが、混合されたよき生のそのよさに対して、思慮と快とはどちらがより貢献するかという問題は充分には答えられていなかった。それに答えるべく、混合が行われるわけだが、

その前に語られることに注意しておきたい。それは、善について、二等賞をどちらに授与すべきかを知るために、「その善というものを、あるいは明確に、あるいはその輪郭だけでも捉えねばならぬ」(61A) といわれ、次いで、「善へ導く道」(61A) 「住居」(61B) を見出したとされ、そして、その位置が混合の生であると言われるそのことである。これからの議論は二等賞争いを筋として行われていくわけだが、その真の目的は、(我々の生との関係における) 善の姿を明らかにすることだということを今の短い箇処が示しているように思われる。住居が知られれば、その住人、すなわち善、へ導く道を見出したと言えるだろう。そして、善の住居だから、その混合も、「美しく混ぜられたもの」(61B) でなければならぬ。だから、我々も「出来るだけ美しく混合することに意欲をもやさなければならぬ。」(61C)

目的は、「美しき混合」(61D) である。そのために、すべての快樂をすべての思慮に混合することは危険(理由は 63D、E 後述) だから、それぞれの或る部分を混合するしかない。その或る部分とは何か。生の分類で、快樂間にも、技術間にも、知識間にも、真实性や精密度において差異が認められた。そこで、思慮と

快樂の両者各々の最も眞實な部分だけを混合することが先づ考えられる。これで充分だろうか。思慮から見ていこう。思慮の最も眞なる部分としては、正義そのものなどの眞にして不動の存在についての知識が考えられるが、それだけでは不充分である。何故なら、それらの「神的知識」(G2B)だけでは、我々の生という条件に適うことが出来ないからである。家を建てるには純粹数学だけでは足りないし、家へ帰る道を見つめるためには、⁽²⁹⁾数学上の直線を知っているだけでは駄目である。そこで、純粹性において劣るとされた音楽術など「欠陥の多い知識」(G2C)もすべて含まれねばならないことになる。ここで注意しておかねばならないが、これらプラクティカルな知識が、よき生、よき混合の部分となりうるのは、あくまでも、先の神的知識があつてのうえのことであるという点にはつきりさせておかねばならない。

知識・思慮は結局全部入ることになった。では、快樂はどうか。眞なる快は認められる。これは思慮によつて「自分たちと同族」(G2D)と認められるからである。では、それ以外のものはどうか。それを明らかにするために、思慮と快樂をそれぞれ擬人化して、彼らに答えさせるといふ方法がとられる。

快樂が提出する答は、先に思慮について語られたことを再確認する内容のものである。

思慮は何と答えるか。眞なる快は認める。では、先に快樂の一つの典型とされた「非常に大きな快、非常に強烈な快」の混合を認めるかと問われて、次のように答える。「彼らこそ私たちにとつて凡百の障害となるものであり、私たちが宿る魂を狂気によつて混乱させ、始めつから私たちの生ずるのを許さず、私たちの子供として生れたものもたいていは、面倒みが悪いため内部に忘却を發生させるようになり、まったく台なしにしてしまうものだといふのに、そんなものを同居者にすることができましようか。否、ただあなたが眞なる快樂、純粹なる快樂と呼ばれたものだけを、私たちのまあ同族と認めて下さればよいのです。そしてこれらに追加されるものとしては、健康と節制を伴う快樂、いや、さらにはまた徳のすべてに伴うもの、あたかも神の従者の如きものとなつて、いたるところ徳につき従う限りの快樂だけを混ぜて下さい。しかしいつも無思慮その他の悪に伴伴するような快樂を知性に交ぜたりするのは、大変な不合理だと思ひます。もしもひとが、この上なく美しく、また不和のない混合と交合とを見て、その混合のうちに、そもそも人間にあつ

でも、万有（宇宙）にあつても、本来的に善となつて
いるのは、いったい何がそうなのか、またその混合は
いかなる類型をなしているものと判すべきかを、学び
知ろうとするならば」（63D—64A）と。

真なる快樂の他に認められたのは、健康と節制とす
べての徳に伴う快樂だけである。だが、それらの持つ
意味はそれほど明らかでない。これらは先に
「必要やむを得ないもの」（62E）として、真なる快
に続いて認められようとしたものと同じものかもしれ
ない。しかし、例えばゴスリングはこの「必要やむを
得ない快樂」は度の強い快樂とともに除外されている
と言うし³⁰、また、除外されていないとしても、徳に伴
なう快樂が真なる快樂から区別される理由は明らかで
はない。ただ言えること³¹は、これらはよきものと考え
られているということである。そうでなければ、よき
生の中に位置を見つけることは出来ないであろう。そ
して、それらがよきものとされたのは、度の強い快樂
が排除された理由から考えるかぎり、思慮を邪げない
という点にあるように思える。そして、そのことが言
えればそれで充分なわけで、それ以上、例えば、混合
の生の構成員の探索を続けることには議論は進んでい
かない。何故なら、今の答の最後に言われたことこそ

が、混合の生を見ていく本当の目的なのだから。

そのよき混合は、真に生成するために、また生成し
てから存在するためにも、「真実」³²（*anagora* 64B）
が混ぜられなければならないとされる。この真実³²は、
後の記述（65A）で示されるように、善の一部、善の
内容であり、我々をして、「善の住いの玄関先に立」
たしめているもの（64C）である³²。

善の部分、すなわち「混合において最も貴重なもの
であり、そのような状態をすべてのものに好まれるよ
うにする原因」（64C）、「どんな混合でもそれあるが
故にあらゆる価値を持つことになる原因」（64D）と
なるのは真だけではなく、その他に「尺度」（*metron*）
と「尺度にかなうこと」（*ovmetros*）が挙げられ
る（64D）。これらは、それらなしには混合が混合に
ならず、単なるごちゃ混ぜになってしまうようなもの
である。混合とは、複数のものが雑然と置かれている
ようなものではないのである。或る秩序のうちにある
ものでなければならぬ。ごちゃ混ぜではなく、尺度
に合つて秩序にかなえば、そのもの持つ本来の機能
を完全に発揮することが出来て、輝やきを示すとともに
に卓越性を見せることにもなる。それ故に、「適度
ということと尺度に合う」ということは、あらゆる場合

において結局はきつと美となり、よさとなるものだと
思われ」、またそれ故に「善の機能は、美の本性の中
へ逃げこんでしまった」(64B)と言われることになる。
かくて、善の部分は、美と尺度に合うことと真実性の
三つとなり、これらが一つとなってよき混合物をよき
ものとすることになる(65A)。

善は今や美、適度、真実性という三つの姿で我々に
現われてきている。そこであの判定、すなわち「快樂
と思慮のうちのどちらが、人間のうちにあっても神々
の間にあっても、最善なるものとの同族性をもつこと
が多く、より貴重な存在となるか」(65A-B, cf. 22D)
の判定を、この三者各々との関係で行っていくことに
なる。

真実性に関しては、快樂はあらゆるものの中で最大
のほら吹き、ペテン師であり、子供のようにごくわず
かの知性さえも持ち合わせてはいないのに対し、知性
は真実性と同じものであるか、あるいはあらゆるもの
の中で一番真実性に似ていて、もっとも真実なもの
と言われる。(65C-D)

適度については、快樂よりも度を越えることの甚だ
しいものではなく、知性や知識以上に度に合うものは一
つもない。(65D)

三番目の美に関しては、快樂は、しかも最大の快樂
(Ⅱ性愛)には滑稽なもの、あるいは醜悪きわまるも
のが附随する。だから、これをみつともないと恥しく
感じ、それがあらわにならぬようできるだけ隠すよう
にし、そのようなことを夜にふりむける。これらのこ
とは光が見てはならないもの。それに対し、思慮と知
性は、夢にも現にも、みつともないと見た人は一人も
ないし、それが醜くなるとか、あるとか、あるだろう
と思う者はなかった。(65E)

このように、善の三つの姿に関して、快樂はそれら
の欠如者として現われてくる。真実性を持たず、適度
さを欠き、醜悪で恥しいものというのが快樂の姿なの
である。これは当然かもしれない。何故なら、先に言
われたように、快樂はペラスを欠くものであり、適度
さと美とはそのペラスの側面であり、また、ペラスを
欠いたものを、何々であると把えることは出来ないの
だから、真実性を語ることも当然出来ないことになる
う。このような基本的性格を持つ快樂が、そのあるも
のにおいて、よき快と呼ばれるということとは、そこに
何らかのかたちでの知性と³³の混合があるからだと言っ
ていいのかもしれない。だとすれば、快樂が持つとさ
れるそのよさは、知性やペラスとの関係においてある

ものということになり、よき生の中ではより低次の位置しか与えられないであろう。

以上のことが明らかにされたところでランク付けが行われる。が、今まで語られたことからして、当然快楽よりも思慮・知性が上になるだろうということは予想されるが、そして、その点に関する限りはそうなのだが、それだけのことで終つてはいない。実際のランク付けを先に見てみよう。

第一位 尺度、適度、時宜にかなうこと、などこの種のことのすべて

第二位 度に合っていること、美、究極的なこと、充分なこと、などこの系統に属するものすべて

第三位 知性、思慮

第四位 魂だけに属するとされたもの、すなわち、知識、技術、正しい思いなし

第五位 苦痛のまじらない快楽（これは純粋な快楽と名づけられ、直接たましいだけの領域に属するとされたもので、その一部は知識に伴い、他は感覚に伴うもの）

これで終りである。そして、第一位、第二位というのも、第二等賞争いの中での順位であることは何度

語られたとおりである。だが、よき生の全て、の構成要素のランク付けではなく、よき生のよさに貢献するもののである³⁴。それは、このランク付けが何に関して行われるかという時に語られる言葉に示されていると思われる。それは「所有」(κτῆμα, 66A5)という言葉である。この言葉ですぐに想い出されるのは、『テアイテトス』197B以下における、ἐστὶν ἐξ ἑαυτοῦ κτῆμα κερτῆδα³⁵との対置である。「所有」と「所持」と訳し分けられた後者の言葉と、『ヒレポス』の今の言葉とは同族である。だからといって、ここに『テアイテトス』のその区別を持ちこむのは読みすぎだと反論されるかもしれないが、そうすることによつて、一位と二位を理解できるのではなからうか。すなわち、よき生の構成要素だけが問題なのではなく、よき生の構成のされ方、よき生のフォルムが大切だということを理解させるのではないか。何故なら、よき生のそのよさというものは、そのフォルム、あるいはシステムのうちにこそあるのだから³⁶。

第二位に掲げられたもののうち、後半の「究極的なこと」と「充分なこと」は20Dの記述からすると「真」を表わすとするハックフォースの考が正しいとすれば³⁷、第二位は、度に合っていること、美、真となり、

善の三つの姿ということになる。第一位の三番目にあげられた「時宜にかなうこと」(καίριον)は初めに登場した言葉だが、その基になった καίριον と同様に、時間空間両方を意味し、καίριος の訳語 *the measure, proportion* にはつきり示されているように、⁽³⁸⁾ 尺度との関係においてあるところの言葉である。我々人間の生は、時間的空間的ひろがりにおいて営まれているが、そこに尺度を置くということがこの言葉によつて示されている。とすると、第一位に来るところのものはすべて、尺度に関係することである。換言すれば、ペラスの問題だと言つてよいであろう。我々にとって、善の問題はペラスから考えていくことが出来るということであろう。一方では、ペラスは我々に健康や徳(よさ)を斉するものであったし、他方、善の姿としての適度、美、真ということもペラスとの関係で論ぜられた。⁽³⁹⁾ 我々としては、ペラスを一つの出发点とすることが出来ると言つてもよいであろう。四つの類におけるペラスの重要性をもう一度考えてみる必要がある。

第三位には、知性と思慮が来る。これが、次の第四位の知識と異なるとされたのは何故か。二つのことが考えられるであろう。一つは、知性と思慮は先に問答

法と同一視されるものとして語られた。そして、問答法が他よりすぐれているのは存在論的にすぐれた対象とかかわっているということであった。その対象とは不動にして純粹、そして真なる存在であった。すなわち、実在を対象とするということによつて区別された。では、知識は実在を対象にしないのかという反論がなされるであろうが、そしてこれがもう一つの点だが、知性・思慮は所謂知識、すなわち、技術や正しい思ひなしと一緒に語られるような知識とは異なるのではないか。そしてそのこと、すなわち、知識とは異なるということ、知識が実在を対象にするという場合も含めて成立することではなからうか。このことは単純には論じられない大きな問題であるから、別の機会を俟たねばならないが、今はただ、我々の生の問題と知の問題は、離れがたく結びついているが、問題自身としては別々に考察しなければならぬ面を持っているとだけ指摘しておこう。⁽⁴⁰⁾

第四位については何も言う必要はないであろう。

第五位では、純粹な快樂のみが語られ、必要な快樂はふれられていない。知識との関係で言えば、知識ほどの程度のものであれ、それなりのペラスを提供することが出来るが、快樂の場合はそれは出来ない。真な

ことである。生成するところのものを感覚の世界のものと呼んでよければ、感覚物は間接的にしかし窮極的に、善に方向づけられていると言えるだろう。このヴェクトルはしかし一方的ではない。このヴェクトルをいわずに保障するかたちの別のヴェクトルが考えられる。

GSA以下で、善の姿として、適度、美、真实性の三つが語られた。そして、これらが一つになって、混合をよきものとするのであった。よき生をよくあらしめるものであった。ということとは、善は混合の原因だということである。だがしかし、原因ということについては、第四の類として語られ、そこでは知性がそれだとされていた(30D)。だが、そこでも、知性は原因の類に属すると言われたのであって同じものとされたわけではなかった。原因は知性よりまさったものがある。だからこそ、ランキングでは知性は第三位と下に置かれ、善の姿のほうが上に位したのである。したがって、知性が原因なのではない。善こそ原因だとしなければならぬ。(では、知性はどうかなのかといえ、思慮と手をたずさえて、原因である善を理解して我々の生の中に実現させるということを本来の使命とすると言えようか。)善が原因となってペラスを与え、混合をよきものとする。先ほどとは逆の、善→

存在→感覚物というヴェクトルが考えられるであろう。善はあらゆるものに、そのものが出来るかぎりよきものになろうとすることを可能にするものである。したがって、我々としては、出来るだけその善に忠実に我々の生をかたちづくることによって、人間としての善を実現できるのではないだろうか。⁴²

註

(1) 詳細は「四つの類——プラトン」『レボス』における存在論(山口大学教育学部研究論叢、第四十巻第一部、一九九一年)参照。

(2) 快楽の分類ということも、ここに至ってようやく可能になったことである。十二D以下(以下、箇処のみは『レボス』。また邦訳は、岩波版『プラトン全集』田中美知太郎訳に依る。)において、対話相手プロタルコスは「快楽自体は相互に反対ということはない」(快楽の宿る当の事物は正反対の性質をもっているとしても)と主張し、ソクラテスの主張(快楽は一つではなく、あらゆる種類のものがあり、互いに類似しないものもある。十二C—D)と真向うから対立する。この対立は根強いものがあり、ソクラテスが相手を説得するためには、ハンプトンも言うように、以下、「一と多」の議論、「神々からの賜

物」の議論、「四つの類」の議論を重ねなければならなかったほどの難問であった。(二)の三つの議論の詳細は、同じ題で、山口大学教育学部研究論叢、第二十九卷、第三十卷、第四十卷に所収の拙論参照)

cf. Cynthia Hampton; Pleasure, Knowledge and Being. p. 53.

また、快楽の中で、ピレボスの主張する快楽は、アペイロンの種族に属することが、「四つの類」の議論の中で確認されている。

(3) この自然状態すなわち調和が健康につながることは、アルクマイオンにその源を有すると、テイラー以来指摘されている。

cf. A. E. Taylor; Philebus and Epinomis. p. 56. R. Hackforth; An Examination of Pleasure. p. 58

そして、自然状態の崩壊が苦痛であり、その回復が快楽ならば、健康は自然状態の一つなのだから、健康の崩壊すなわち病気になることは苦痛であり、病気がよくなって健康になることは快楽ということになる。

また、ハンプトン(前掲書、五三頁)は快苦を混合者と分類されるというが、もしそうならば、健康が快にして苦ということになるであろうが、それはおかしい。彼女の場合、少し後の議論を考慮してこう言っているのだ

ろうが、ここでは、それは言えない。テキスト上も、「快も苦も共通者の類をもとにして、同時に生ずる (εὐταρότητα: γένεσις ἀπὸ τῆς κατὰ ἡδονῆς γένεσός τε καὶ πένεσός τε)」の田中訳。傍点筆者)となっている。

(4) 快楽の真偽が問題にされるのは、『ピレボス』が最初ではない。既に『国家』において触れられている。それについては拙稿「快楽と真偽——プラトン『国家』第九卷——」(山口大学教育学部研究論叢第二十五卷第一部、一九七六)参照。

(5) これらの他に、「これらに関連のある情態変化」も加えられているが、この概念はハンプトンも言うように(前掲書五八頁)もう一つはつきりしないし、また、絵師の場面では触れられていないので、除外した。因みに、ハックフォースは、恐れ、信頼、怒り、愛その他とする(前掲書七二頁)。

(6) この金の例を、ハンプトンのように(前掲書、五九頁)、真なる快を生まないものの例、ととる必要はない。とらぬ狸の皮算用で、ありもしない大金をよるこぶというのは偽なる快だが、よき人の場合、書き記されたことは大方が真だといわれたのだから、実際に大金を手に入れる人がいるかもしれない。そうするとその人には、真なる快が成立する。よき人は金によるこびを感じないのだと

いうのであれば、例として金が出たところですでに結着がついていることになるが、そうはならないであろう。

たとえ「国家」の議論を援用しても、「国家」については、註(4)参照)

(7) 註(1)参照

(8) ハンプトン(前掲書、六十頁)は快と苦の比較のみを取り上げているが、そうすると「苦の苦に対する関係、快の快に対する関係」(41E5, 6)が宙に浮いてしまう。

快は苦と比較されるだけでなく、近くから見られた快と遠くから見られた快とを比較することも出来るのである。そうでなければ、快樂計算ということも語れないであろう。

(9) cf. Hampton, C. op. cit., p. 60.

(10) 田中訳では「身体」を読まない(前掲書、二七三頁註三)。理由は、直接の関連性がない、ということだが、たしかに自制心のない人とのつながりからいえば不必要だが、「ピレボスの敵」の議論全体からすれば、魂に属する快樂と身体的快樂との両方に亘って虚偽性を確立したいわけであるから、筆者としては、ここで「身体」を讀んでおきたいと思う。他の諸家は讀んでいる。

(11) これを、ハンプトンは sexual arousal (op. cit., p. 66) と言う。

(12) その理由については、さしあたり、ハックフォースの言っていること(前掲書、八六・七頁)で充分であろう。

(13) cf. Hampton, op. cit., p. 67, p. 121, n. 32.

(14) cf. Liddell and Scott (Rev. Jones, H.S.): A Greek-English Lexicon, p. 1930.

(15) 「友人」の持つ意味には触れなかった。嫉妬する側に焦点を置いたからである。ハックフォース(前掲書、九三頁)は、友人の登場によって、実人生にまで議論の範囲が広がった、と言う。

(16) 虚偽、混合、無知、さらには苦痛は、同族のものとして働く。

(17) ハックフォース(前掲書、九八―九頁)は apprehension of beauty の有無で区別しようとするが、匂いも美しいものの中に数え入れられているのだから、この理由だけでは不十分ではなからうか。ゴスリング(前掲書、一二三頁)は、直線や単一なしらべは数学への立派な出発点であり、それらを喜ぶことは数を喜ぶことの始まりだが、匂いはどこへも導かないと言う。ハンプトン(前掲書、七二頁)は、その対象のせいだとは言わない。何れも説得的ではない。しかし、プラトンの言っていることは、常識的には、わからなくはない。我々は、単純な形、単一なしらべで何か神々しいものを表わすことは出来る

が、匂いではそれは出来そうにはないからである。

- (18) 美しいものについても、「苦痛を伴わない (a painless, 51B6)」と言われている。

- (19) 註(1) 参照

- (20) 今度は、純粹・真・美が同族であると言うことが出来るであろう。そして、このことはすぐ次の問いで確認されることである。

- (21) このことは既に20Dで言われている。

- (22) cf. Hackforth, op. cit., p. 107, n. 2.

- (23) 真や美を快樂において語る事が出来た。だが、それは快樂としての限りにおける真や美、つまり、真なる快、美なる快として語る限りで、真や美を問題にしようというのであつて、快樂をとおして、真そのもの、美そのものに到達できるわけのものではないということをつらトンは言いたかつたのではなからうか。

- (24) この第四番目の哲学的計算が、「教育や教養にかかわるもの」という最初の二分割のもう一方に該当するとするハックフォース(前掲書、一一五頁)の意見は正しいと思われる。

そして、この哲学的計算は、『国家』第七卷の議論と結びつけて考えられるということもその通りであろう(ハックフォース、一一三頁、ゴスリング、二二三頁、

ハンプトン、七五頁、など)。

- (25) 問答法はもはや技術ではない。「技術」の名前は前四者にこそふさわしく、問答法に語るべきではないことをこの *techné* という語が示しているのではないか。但し、第四の哲学的計算術を積極的に技術と呼ぶことにはためらいがある。

- (26) cf. Hampton, op. cit., p. 77.

尚、このあたりは、中期の思想が再度高らかに謳いあげられているといつても過言ではなす。

- (27) cf. Hampton, op. cit., p. 122, n. 40.

- (28) cf. Hackforth, op. cit., p. 122.

ハックフォース(一二七頁)は、「その上を歩くわけにはいかない」と言う。ハンプトン(二二三頁、註一)は「メノン」のラリサへの道の例をあげて、真なるドクサと知識とが等価だと示唆されている例を引く。

- (30) Gosling, op. cit., p. 224.

- (31) ハックフォース(二二八頁)は、それらの快は「充足としての快」というプラトンの基本的概念にあてはまらないからであろうと言う。

- (32) この「真実さ」という言葉は、ゴスリング(二二二頁以下)も苦勞させられているように、色んな意味で使われている。ここでも、それほど明らかではない。真とい

うことは、真なる快樂、真なる知ということでは既によき混合の中に含まれているが、それとこの場合とは同じものなのかどうか。ハックフォース(二三二頁)は何の説明もなされていないことに驚いているし、ハンプトン(八三頁)は、善のイデアとの関係で語られるものとして、命題と実在との関係や認識におけるそれとは異なるとしてゐる。

(33) cf. Hackforth. op. cit. p. 134.

(34) cf. Gosling. op. cit. p. 224.

(35) 岩波版「プラトン全集」第二巻、三五五頁以下

(36) cf. Hackforth. op. cit. p. 138.

但し、彼は『テアイテトス』を読みこまない。もし、「じちやませにも構成要素(?)があると言えるのだつたら、じちやませ対混合は、所有対所持と近似的に考えることが出来はしないだろうか。

(37) Hackforth. op. cit. p. 138-9. cf. Hampton. op. cit. p. 85.

p. 125. n. 8.

(38) Liddell & Scott. op. cit. p. 859.

(39) ハンプトン(八五頁)は、「健康、徳は、人間の生における、適度、美、真(この三者は大文字)の最も基本的な表現」だとし、何よりも前に最初に持たねばならぬとする。

(40) ここでは同じものとして取扱われている思慮と知性と

の区別の問題もある。それらを含めて、一般的な問題の形については、松永雄二「よく生きる」ということ——ソクラテス、プラトンの問題——(哲学論文集、第二十八輯)参照のこと。

『ピレボス』においてはほぼ同じように使われているが、第四の類の原因との関係では知性が語られていて(30D10, 31A7, 30C6のみ *sooia* とともに)、「お互いの間の区別が無視されているわけではない。両者を一緒に使うことによって、我々の生にかかわる問題は、我々の生の範囲だけを考えては解決しないこと、我々の生は、その存立そのものからして、宇宙の秩序、窮極の実在とのつながりにおいてあることを、だからして、我々の生はそれを出来るだけうつつしていかねばならないことを示している」と考えるべきであろう。

以下、ハンプトン(八七頁——九一頁)に多くを負つてゐる。

(42) ここで略述されたことで善の探究が終つたわけではない。他の対話篇で言われていることとの比較検討、イデアとの関係、感覚的個物との関係などについても考察の余地が残されているし、他方、この対話篇の一方の主役である思慮・知性にしても、その構造、はたらしき、善や

アイデアとの関係など窺めねばならないことがまだまだ沢山ある。この対話篇の中で我々は「善の住所を知り、その玄関先に立っている」と言われたが、これらのことを考究しないうちはまだその扉をノックすることは出来ないだろう。（序でに言えば、我々に出来ることは、ノックすることだけではなからうか。ノックに應えてもらえらるかどうかは、我々のあづかりえぬことで、我々に出来ることは、ノック出来るまでになるよう努力することだけではなからうか。）