

## ソクラテスにおける「善い」ということへの理解

——アレテー、エウダイモニア、行為——

今 泉 智 之

本稿で考察されるのは、ソクラテスにおいて「善い」ということ・善さは、どのような仕方と考えられているのかという問題であるが、この「善さ」とはギリシア語では、普通は「徳」と訳されるアレテー (ἀρετή) という言葉で言い表されるものである。そしてソクラテスが第一義的に問題にした善さ、徳とは、魂のそれであった(『ソクラテスの弁明』29d-30b)。ではなぜ彼は、魂の善さを最も重視したのであるか。本稿ではこの問題を考えてみたい。

ところで、ソクラテスがまず第一に問題にした善さが魂のそれであったということが確かであるとしても、彼は魂の善さだけについて考察を巡らせたわけではなかった。後に見ることになるが、ソクラテスは、たとえば身体の健康や金銭などもある意味で善きもの (εὖ πράττειν) であると認めているのである。では、健康や金銭などが善きものであるということと、魂の善さ、すなわち徳とは、どのような関係にあるのであろうか。このようなもう一つの問いを立てるとき、徳との連関で、さらに付随して生じてくる問題がある。それは、ソクラテスにおいて人の「幸福」は、徳や、さらに健康、金銭などどう関係しているのかということである。この「幸福」とは、ギリシア語の原語で

ソクラテスにおける「善い」ということへの理解

はエウダイモニア (*eudaimonia*) であるが、*eudaimonia* の接頭辞 *eū-* は、「善く (*eis*)」という副詞に関係したものである。すなわち *eudaimonia* は、それ自体として善きを含意した言葉なのである。英語圏には *eudaimonia* を「happiness」ではなく「well-being」と訳すという試みがある<sup>(1)</sup>。この「well-being」も「幸福」と邦訳されること(2)の多い言葉ではあるが、意味をとれば日本語としても *eudaimonia* を「善きあり方」くらいに訳すこともできると思われる。さてそれが許されるとすれば、では、人の「幸福」あるいは「善きあり方」は、魂の徳や健康、金銭などどう連関しているのであろうか。現在研究者の間でも、ソクラテスにおいて魂の徳はエウダイモニアとどう結びついているのか、また、健康や金銭などは、魂の徳やエウダイモニアとどのような関係にあるのかが論議されている。本稿では、ソクラテスがなぜ魂の善きをもつとも大切なものと見なしたのかを、これらの問題について検討を加えながら、考えてみたいと思う。以下の論述の手順は次のようなものになる。まず、ソクラテスにおいては魂の徳が幸福(エウダイモニア)の必要条件にすぎないと見なす、最近現れた解釈の問題点を指摘する(第一節)。次に、魂の徳と、金銭、健康などが善きものであるということがどのような関係にあるのかを示すと同時に、ソクラテスがなぜ魂の善きをもつとも大切なものと見なしたのかについて、人のなす行為と連関させながら、筆者自身の見解を提示する(第二節)。そしてそれを踏まえて、ソクラテスが人がどのような状態にあるときに「善きあり方」をしていると考えているのかについて検討する(第三節)。なお、以下では、逐一注記はしないが、「幸福」という言葉が用いられるときは、*eudaimonia* というギリシア語が念頭に置かれているということを承知されたい。

ところで、ソクラテスを論ずる際には常につきまとう問題がある。それは、何を素材にすべきかということである。この点について本稿では、用いる素材をできる限り「弁明」、「クリトン」というプラトンの二つの対話篇に限定することにしたい。この両対話篇におけるソクラテスをいわば「原ソクラテス」として理解する立場に、さしあ

たつてはしたがっておきたいと思うからである。

—

ブリックハウスとスミスは最近ある論文で、ソクラテスにおいては、身体の健康や金銭などが幸福にとって重要な意義を有しているという解釈を提示した。<sup>(1)</sup> それによれば、魂の徳は幸福の必要条件であるにすぎない。すなわちこの二人の見解にしたがえば、ある人の魂が優れたものであったとしても、その人が幸福であるとは限らない。たとえば彼の身体が悪しき状態にあったとしたら、たとえ徳を備えていても、その人は幸福ではない。善き魂は自分が善き状態にあることを維持することだけに関わっているのではなく、徳に基づいた活動・行為にも関与しているのであって、身体的な活動が妨げられるような状態にあるとき、魂が優れていてもその人は幸福でないとされるからである。まず、この解釈の当否を検討することからはじめたい。

ブリックハウスとスミスの解釈の論拠の一つは、『クリトン』におけるソクラテスの次の発言であった。

果たしてわれわれは、害を受け破壊された身体をもって生きるに値するのか (A7e3-4)。

この問いかけに対話相手のクリトンは「決してそうではない」と否定的に答えているが (e5)、これに基づいてこの二人は、「害を受け破壊された身体を持つことは幸福にとって十分大きな障害であるに違いなく、その結果それによってどう対処しようとするかに拘らず、生が生きるに値するものでなくなる」と主張している。<sup>(2)</sup> しかし結論から言えば、

ソクラテスにおける「善い」ということの理解

右のソクラテスの発言に基づいてこのように述べるのは正鵠を射ていないように思われる。問題は、右の発言が果たしてソクラテスの積極的な主張であるかということである。この点を検討する際重要なのは、このソクラテスの言葉が全体としてどのような文脈に置かれているかを見ることである。

問題のこの発言は、全体としてクリトンの次の二つの主張を反駁するという文脈に置かれている。

C 1 多数者の思いなしも気にしなければならない (441d-2)。

C 2 多数者は……ほとんど最大の悪を作り出すことができる (442-4)。

このC 1、C 2のそれぞれに対応するソクラテスの見解は、次のようなものであつた。<sup>(6)</sup>

S 1 われわれが尊重すべきは……正と不正に関する専門家がただ一人でも、また真理そのものが何と云うかである (483d-7)。

S 2 大切にしなければならぬのはただ生きることではなく、善く生きることである (485b-6)。

そして問題の発言が語られるのは、C 1を反駁しS 1を導く過程においてであるが、それを要約するとおよそ次のようになる。思いなしには尊重する必要があるものとその必要がないものがあるが、尊重すべき有益な思いなしは知ある人 (*epistēmōn*) のそれである。ところで体を鍛えている人は、ただ一人の専門家、すなわち医者あるいは体育家の思いなしにしたがって、飲食したり鍛練したりして行為しなければならぬが、その専門家の思いなしや

賞賛を尊重しなければ、身体が害されることになる。そしてこのことは、かの、正しさによってより善くなり、不正によって滅びるもの〔魂〕についても当てはまる。不正、美醜、善悪について、ただ一人のひとの思いなしにしたがわなければ、それを破壊し、損なうことになる。では、身体を、専門家、すなわち医者あるいは体育家の思いなしにしたがわないうで破壊してしまつたら、それでもわれわれは生きるに値するであろうか(2a1)。問題の発言は、この最後の質問をくり返したものである。

さて、問題の質問をクリトンは見られたように「決してそうではない」と否定するのであるが、ここでクリトンは、身体を優れたものにするにはC1は無効だということを認めていることになる。すなわちここでC1はソクラテスにより論駁された。続いてソクラテスは次の質問をする。

しかしそうすると、不正が損ない、正しさが益するもの〔魂〕が破壊されたら、それをもってわれわれは生きるに値するのか。それともわれわれは、それは身体よりもつまらないものであると考えるのか、われわれのうちにあるそれが何であるにせよ、不正や正義がそれに関係しているものなのだが(476b-48a1)。

この質問もクリトンは、先の場合と同じく「決してそうではない」という言葉を用いて否定的しているが(2b)、それによって、ソクラテスの問題は実質的な意味を失っていると見られる。そのことは、直後の次の問答(2b1)においていつそう明らかとなる。

ソクラテス　むしろそれ〔魂〕は、身体よりも貴重なのではないか。

ソクラテスにおける「善い」ということの理解

クリトン おおいにそうだ。

この問答に続いて「正と不正の専門家、真理そのものが何と叫ぶかを尊重しなければならない」というS1が述べられるのであるが、注意しなければならないのは、問題の「身体を破壊されても生きるに値するか」という質問をソクラテスは、クリトンにC1を否定させるために便宜上発したにすぎないということである。

クリトンの立場は、死刑の執行を目前に控えたソクラテスに脱獄を勧めている(480b)ことからわかるように、この世界における生命の存続を、言い換えれば身体の保全を重視するものであるが、そのことは、C2の「多数者はほとんど最大の悪を作り出すことができる」が「多数者はわれわれを殺すことができる」(481c)と言い換えられていることから明らかである。これに対してソクラテスは、以上の議論からもわかるように、魂は身体よりも貴重だという立場に立つ。しかしそのことをクリトンに説得すると同時に、C1の「多数者の思いなしも気に値するか」という質問をいったん発しておいて、クリトンにそれを否定させなければならなかったのである。身体の保全を重視するクリトンの立場からすれば、この質問は当然否定せざるをえないのであるが、先にも触れたように、実際否定することによってクリトンはC1を放棄したことになる。すなわち、この時点でクリトンは、身体に関して、ただ一人の専門家、つまり医者あるいは体育家の指示にしたがわなければならないというソクラテスの主張に説得されている。そこから右で見た、魂は身体よりも貴重であり、魂を優れたものにするために「正と不正の専門家、真理そのものが何と叫ぶかを尊重しなければならない」(S1)という議論が続くのであるが、問題の「身体を破壊されても生きるに値するか」というソクラテスの質問は、この議論を導くための一つのステップ

として述べられているにすぎないのである。そしてその議論においてC2もまた否定されていると言うことができる。身体よりも魂のほうが貴重だとすれば、たとえ多数者によって殺されたとしても、それは最大の悪とは限らないからである。こうした議論の流れから見れば、明らかにS1がソクラテスの積極的な主張である。そしてS1は内容的にS2と連続していると考えられる。両者をもとに支えているのは、魂を優れたものにすることは身体を保全することよりも重要だという考え方だからである。S2の前半「大切にしなければならぬのはただ生きることではなく」もそのことを示唆している。

この一続きの議論におけるソクラテスの積極的な主張は、S1とS2であつて、「身体を破壊されても生きるに値するのか」という発言ではない。したがつて、ブリックハウスとスマイスがこの発言に基づいて先に引いたように述べるのは、言い過ぎのように思われるのである。<sup>7)</sup>

またソクラテスは「弁明」の、自分の有罪が決定した後自らの刑量を申し出る弁論の中で、自分は善きことをなしながら貧乏であり、人々に忠告を与えるための暇を必要と言つて、刑としてブリュタネイオン（迎賓館）における饗応を申し出ている（36d1-37a1）。この皮肉混じりのソクラテスの発言に対しても、この二人は「貧困はソクラテスのアテナイにおける善行を妨げるかもしれない。ソクラテスは市民に大きな利益を与えているのであるから、アテナイの人々は、ソクラテスに彼が自分の使命を障害がなく続けるために必要としているものを与えたときに、はじめてソクラテスを公平に扱うことになるであらう」というような論評をしているが、これもまた當を得た主張であるとは思えない。

このように、徳は幸福の必要条件にすぎないとするブリックハウスとスマイスの解釈は、テクニストの不自然な読解に基づいていて、無理があるように思われるのである。

ここまでで、ソクラテスにとって、身体の健康や金銭などが幸福のために大きな意義を有しているという解釈の問題点を指摘したが、しかしでは健康や富あるいは金銭は、ソクラテスにおいてどのような位置づけを与えられているのであろうか。

『弁明』においてソクラテスは、次のように述べている。

私が歩き回って行っているのは、諸君のうちの若い人にも年老いた人にも、魂ができるだけ優れたものになるよう配慮しなければならぬ、それよりも先にも、また同程度にでも身体や金銭のことを配慮してはならない、と説得することにほかならない。金銭から徳が生ずるのではなく、むしろ徳に基づいて金銭やそのほかすべてものは、公私いずれにおいても、人間にとって善きものとなるのだ、と主張しながら (307b4)。

これは、ソクラテスが人々に「魂の配慮」を強く勧告している箇所としてよく知られたものであるが、重要なのは最後の部分で、そこでソクラテスは、金銭やそれ以外のすべてのものは、徳に基づいた限りで (*ἐς ἀρετήν*) 善きものとなる (*κλυτέρα……αγαθὰ*) にすぎないと述べている。大切なのは、この *αγαθὰ* が述語だということである。ここで主語として立てられている「金銭やそのほかのすべてのものは、徳に依存した形でいわば後から「善い」と述語づけられるにすぎないのである。言い換えれば金銭やそのほかすべてのものは、それ自体として善きものではなく、徳がそれらに価値を付与するのである。身体や金銭を魂よりも先にもまた同程度にも配慮しては

ならないというソクラテスの主張は、それらはそれ自体としては価値を有していないという彼の考え方と結びついている。

ソクラテスは、身体の健康や金銭が善きものであるということを否定はしていないが、しかし、それらはそれ自体として善きものではない。すなわち、身体の健康や金銭が価値を有するのは、魂が優れたものである限りにおいてであり、逆に言えば、それ以外の場合には、それらは価値を持たないのである。<sup>(10)</sup>

さて、もし金銭や健康の善さが魂の徳すなわち善さに依存しているのだとすれば、前二者を善きものと規定することと後者をそう規定することは、全く別のことであろう。したがって、たとえばプラストスが次のように言うことには問題があるように思われる。「ソクラテスが主張しているのは、……それら〔金銭など〕の価値は、生において最も大切なもの、すなわち魂の完成〔徳の形成〕の価値に非常に劣っているということである」<sup>(11)</sup>。この主張の問題点は、この見方では、魂の徳の価値と身体の健康や金銭などの価値の区別が相対化されているということである。後者は前者に「非常に劣っている (vastly inferior to)」のではない。両者の関係は、このような比較級によって表されるものではない。両者の区別は厳格なものであって、相対的なものではないのである。

これは言い換えれば、金銭の善さが成立する次元と魂の善さが成立する次元は異なるということを意味している。前者のためには後者が常に先行していなければならぬからである。同じことは身体についても当てはまるであろう。もし身体の健全さをそれ自体善きものとして前もって規定してしまつたら、そのことによつてかえつて魂の善さが損なわれる場合がありうる。たとえばソクラテスが身体の保全を重視するクリトンの勧めに応じて脱獄を執行するのが、それに該当する。

ソクラテスの立場はこのように、金銭や健康などの価値と魂の徳・善さとを厳然と区別するものである。しかし、

徳だけが無条件に善いという主張は、そうした言い方はギリシア語としては許容されるかもしれないが（『メノン』87D2c 参照）、それ自体としてはほとんど同語反復にすぎない。問題は、ソクラテスが徳を、それ以外の様々なもの善さから厳格に区別した上で、それに特別な意味を認めていることの実質的な内容はいかなることなのかということである。

結論から述べると、この問題に関する筆者の見解は、ソクラテスの魂の善さの重視は、善い行為、あるいは正しい行為そのものに価値が内在しているという彼の認識と分かち難く結びついているということである。むしろソクラテスは、正しく善き行為自体に価値が内在しているということを示唆するために、徳の重視ということを説いたように思われるのである。この理解は、一見同語反復とも受け取られかねないソクラテスの主張の哲学的な内容を明らかにするとともに、本論文の特色を示すものともなる。というのは、ソクラテスにおける徳の理解という問題に関連して、行為に内在する価値ということを強調した研究は、少なくとも管見の限りでは、見あたらなかったからである。次にこの理解の裏づけとなるソクラテスの発言を引用する。

前節で検討した『クリトン』の前半部の議論の眼目は、ソクラテスの「大切にしなければならぬのはただ生きることではなく、善く生きることである」という主張に集約的に示されるものであったが、その議論の過程で魂は「正しさによってより善くなり、不正によって滅びるもの」と規定されていた。この「正しさ」と「不正」とがそれぞれ「正しい行為」、「不正な行為」を指すのは明らかであろう。『クリトン』前半部の対話が交わされることになったそもその発端は、おきななじみのクリトンが獄中のソクラテスを尋ね、脱獄を勧めるといったことだからである。『クリトン』で終始問題とされているのは、脱獄をするという行為は果たして正しいのか否かということなのである。すなわちソクラテスは『クリトン』において、正しい行為によって魂は優れたものになる、換言すれば、魂

の徳は形成されると説いているのである。そして『クリトン』でソクラテスは、大切なのは善く生きることであると述べた直後に、次のように言っている。

われわれは、議論が以上のように示しているのであるから、ちょうどいまわれわれが言ったこと、つまり、われわれは正しいことをなすことになるのか……それとも本当は不正を働くことになるのか……ということ以外は何も考慮しないようにしなければならない、そしてわれわれがそうするのが不正であることが明らかになるのならば、止まってじっとしていれば死ぬとか、何か他のことを蒙らなければならないということを、不正を働くことよりも先に勘定に入れてはならないのであろう（486a-d5）。

このソクラテスの発言は、正しい行為それ自体に価値が内在しているという認識に支えられていると理解すべきではないであろうか。そうした認識があるからこそ、ソクラテスは、正しい行為をなせば、その正しい行為に内在する価値のゆえに、魂の徳は形成されると説いているように思われるのである。

また『弁明』においてソクラテスは、彼の日々の生活が彼に死を結果するかもしれないことを非難しようとする仮想の人物に対して、次のように言っている。

君の言うことには感心できない、君。もし君が、何か少しでもためになるところのある人は、行為する際にその行為が正しいものであるか不正であるか、また善き人のなすことであるか悪しき人のなすことであるかを考慮しなければならぬだけでなく、生きるか死ぬかの危険をも勘定に入れなければならないと思っ

ソクラテスにおける「善い」ということの理解

としたら (28 b5-9)<sup>(2)</sup>。

また、次のようにも言われている。

もし人が、それが最善であると考えてどこかに自分を配置するか、あるいは長官によつて配置されるなら、私  
が思うに、そこに止まって危険を冒さなければならぬのである、死やそれ以外のことは何も恥よりも先には  
決して勘定に入れずに (28d 6-10)<sup>(13)</sup>。

ここでは、善いということにも言及されているが、これらの発言も先の場合と同じように、善い行為、正しい行  
為そのものに価値が内在しているという認識に裏打ちされていると理解できよう。そして『弁明』、『クリトン』に  
おけるソクラテスは、少なくともそれ自体として価値を有しているという意味では、善い行為と正しい行為とを区  
別していないように思われる。『クリトン』における「大切なのは善く生きることである」ということが述べられた  
後の次の言葉は、そのことを示唆しているのであろう。

そして「善く」とは「美しく」、「正しく」と同じである (48b8)。

ちなみに「美しく」という言葉は「善く」という言葉と、ギリシア語ではほとんど同義である。

しかし、「善い」あるいは「正しい」などの言葉は、それ自体価値を含蓄する言葉であり、そうした言葉で形容さ

れる行為に価値が内在するというのにはある意味で当然のことと考えられるかもしれない。しかしながら、ソクラテスが相手にしている人たちの間では、善く正しい行為がそれ自体に価値が内在するというのは、必ずしも自明のことではなかったのである。たとえばクリトンは、少なくともソクラテスに脱獄を勧めた当初は、善く正しい行為そのものが価値を有するとは考えてはいなかった。そのことが、身体の健全さの重視と結びついて、前節で見られたような発言（C1とC2）になったのであろう。クリトンのこの点を正し、善く正しい行為がそれ自体に価値が内在するということを説得する意味も込めて、ソクラテスは前節で見たような問答を行ったのだと思われる<sup>15</sup>。身体だけでなく、金銭やそのほかのものについても同じことが言えるであろう。

### 三

さてそれでは、善い行為、あるいは正しい行為がそのものに価値が内在しているという事態と、人の「幸福」、あるいは「善きあり方」とは、どのように関係しているのか。

これまでのところで、ソクラテスの魂の善さ・徳の重視は、善い行為、あるいは正しい行為がそのものに価値が内在しているという彼の認識と分かち難く結びついていてという見解を提示するとともに、ソクラテスにおいては金銭や健康は、それ自体としては価値を持たないということを論じた。この場合大切なのは、人の行為の価値は、その人が裕福であるか否か、健康であるか否かということとは無関係に成立しようということである。人は、たとえ病気や貧困で苦しんでいたとしても、善い行為、正しい行為をなすことができるからである<sup>16</sup>。人が善く正しい行為をなしているとき、その行為が自体に内在している価値を、病気や貧困が減ずることはない。逆に言えば、人が健康

や裕福であるからといって、その人の行為の価値が高まるわけではないのである。

そうであるとするならば、人のエウダイモニア・善きあり方は健康や金銭とは無関係だとソクラテスは考えていたと理解すべきではないであろうか。本稿冒頭で触れたように、エウダイモニアはそれ自体として善さを含意した言葉であった。それ自体としては価値を持たない健康、金銭などを、エウダイモニアの側に組み入れて理解する必要はないと思われるのである。善く正しい行為をなしているとき、その人の価値・善さは、健康や病氣、富や貧困とは無関係であろう。この点、エウダイモニアがそれ自体として善さを含意しているということに鑑みてそれを「善きあり方」と訳すと、徳の重視と、人が善き仕方で行為する (*eu prattein*)<sup>(16)</sup>、あるいは善く生きる (*eu Zen*)<sup>(17)</sup> ことと、人が「善きあり方」をしていることとの三者が不可分であるということが明確になると思われる。

さて、以上の考察は次の二点にまとめられる。すなわち、ソクラテスが魂の善さを重視したとき、彼の関心は何よりも人のなす一つ一つの行為の価値に向けられていたということ、そして、人のエウダイモニア・善きあり方は、もっぱらその人が善い行為、正しい行為をなしているか否かにかかっているとソクラテスは考えていたということ、この二点である。ソクラテスは行為の善さ、正しさを、それ以外のものとは厳然と区別している。ソクラテスが重視しているのは、人がそれぞれの場面においてなすべき行為の一回性なのであり、彼は、その行為が正しく善きものであったとしたら、その価値はほかの何のものにもかえがたいのだということ、**「弁明」と「クリトン」**で説いたのである。<sup>(18)</sup>

注

- (1) この点では Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, p. 201 を参照。
- (2) *εὐδαιμονία* は *εὐδαιμονία* の *εὐδαιμονία* (eudaimonia) と同じ言葉としても関係してゐる。「善きあり方」と同じ訳語は、*εὐδαιμονία* のほうを強調したものであつて。
- (3) 松永雄二「ソクラテス(善)とプラトンの接近——行為と徳(アレチエ)にかかわる知の問題をめぐって——」九州大学哲学研究室編『行為の構造』、勁草書房、一九八三年所収、二八頁、篠崎榮「ことばの中での探求 プラトンを読む」、勁草書房、一九八五年、三七—三八頁。加藤信朗「初期プラトンの哲学」、東京大学出版会、一九八八年、二四—二頁、注(4)も参照。
- (4) cf. Brichhouse, T.C. and Smith, N.D., "Socrates on Goods, Virtue, and Happiness", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 5, 1987, pp. 1-27. ただしこの二人は魂の状態としての徳と徳に基ついた活動とを区別し、後者は幸福にとつて十分(sufficient)であるとした(p. 2)。本文中で検討する二人の主張もこの区別と結びついたのであるが、しかし、アリステネスにおけるソクラテスとヘルゲイアとの区別にも似たような区別は、テキスト上の根拠がないとしてヴラストス(Vlastos, *op. cit.*, p. 232, n. 103)に批判された。なおこの二人の解釈は、『ユルキアス』などにおけるソクラテスの発言も考慮に入れたものであるが、本稿では『弁明』、『ソリトン』におけるソクラテス(すなわち「原ソクラテス」)の主張についての彼らの見解を検討するにとどめて、『ユルキアス』などの所論には立ち入りなからず。
- (5) Brichhouse and Smith, *op. cit.*, p. 16.
- (6) cf. Burnet, J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, 1924, p. 267. 51の「真理やそのもの」は「ソクラテス」本稿の最後の注を参照。
- (7) プリントンハウスとスミススの二人も、健康が魂の徳と葛藤する場合にはそれは悪しきものにもなりうるということとは認めてゐる。cf. Brichhouse and Smith, *op. cit.*, p. 12. しかし、にも拘わらず彼らは先に引用したように言つてゐるのであり、その点は問題ではない。p. 21sq. の解釈についても同様である。なお以上の点は、篠崎、前掲書、五七頁も参照。
- (8) Brichhouse and Smith, *op. cit.*, p. 8.
- (9) Burnet, *op. cit.*, p. 204; Vlastos, *op. cit.*, p. 219, n. 73 などを参照。ただしこの部分には、次のように訳す別解釈もある。「金ソクラテスはおひねる『善き』と『ソクラテス』の理解

銭から徳が生ずるのではなく、むしろ徳から金銭やそのほかすべての善きものが、公私いずれにおいても、人間に生ずる」。この解釈をとる人たちの名前は、Reeve, C.D.C., *Socrates in the Apology*, Indianapolis, 1989, p. 124, n. 21 に挙げられているが、この読みは誤りであろう。この読みを採用すれば、ソクラテスは、魂を優れたものにするのはそれ自体として善きものである金銭の獲得の手段にすぎないと考えていた、というような理解を許すことにもつながるからである。こうした理解は、ソクラテスの真意からはほど遠いものだと思う。

(10) cf. *Vlastos, op. cit.*, p. 216. なお以上の論点については、Brickhouse and Smith, *op. cit.*, pp. 4-12 も参照。

(11) *Vlastos, op. cit.*, p. 220. ヴラストスはソクラテスの言葉遣いに形式的にこだわらずぎているように思われる。

(12) ソクラテスは正しい行為によって人の魂は優れたものになると考えている。では逆に、人の魂が優れた状態にあることと人が正しい行為をなすこととの相互関係は、正しい行為をなすこととはどう関係しているのか、魂が優れた状態にあることと人が正しい行為をなすこととの相互関係は、正確にはどのようなものなのか。本稿ではこの問題を考えることはできなかった。この問題を考えるにはおそらく、この引用の中の「善き人のなすことであるか悪しき人のなすことであるかを考慮しなければならぬ」というような言い方をどう理解するかが重要になると思われるが、その詳しい検討は別の機会に期したい。

(13) ここで「長官」と言われているのは神のことだと解される。cf. Burnet, *op. cit.*, p. 199. この点については本稿最後の注を参照。なお「パイドン」には次のような発言が見られる。「私がいま牢獄に座っている」真の原因「とは」すなわち、アテナイの人々には、私に有罪の判決を下すほうが善いと思われ、そのため、私にもまたここに座っているほうが善いと思われ、そして、止まって、何であれ、彼らの命ずる刑罰に服するほうが正しいと思われた」ということである(98e1-5)。「パイドン」のこのソクラテスの発言が現実のソクラテスのものであったかどうかについては疑問の余地がないわけではない。この箇所ソクラテスをめぐる諸説の概観は、Hackforth, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955, pp. 127-132 を参照。

(14) クリトン、ソクラテスは脱獄する方が正しいという歪んだ考えを持っていた。cf. 45c5sq4.

(15) 筆者が、第一節で検討したブリックハウスとスマイスの解釈に対して強調したいのはこの点である。

(16) この *ev natteru* というのも、しばしば「幸福である」と訳される言葉である。

(17) しかし、問われるかもしれない。幸福にとつては善く正しい行為をなすこと、すなわち徳を形成すること以外は無関係だといふのはキニコス派の、あるいはさらに下つてストア派の考え方ではないか (cf. Diogenes Laertius, VI, 11; VII, 127)。そうした考えをソクラテスに帰するのは、時代錯誤ではないか。金銭や健康も、徳が成立しているという条件が必要であるとせ

よ、ともかくは善きものなのであるから、幸福と無関係ではないのではないか。魂が優れた状態にあるだけで人は幸福であると見るのをソクラテスの立場と考えるのは、あまりに極端すぎはしないか。金銭や健康なども、ある程度幸福の度合いを高めるとソクラテスは考えていたと解する方が正しいのではないか。この見解はウラストスのものである。彼の言う Sufficiency [Hesis を参照。ウラストスの解釈にこのような断片的な仕方ではか言及できないのは、不本意なことである。本稿を書く際にもっとも参考になったのは、彼の解釈であった。彼の立論はとても精妙であり、その詳しい検討には一つの独立した研究が必要になると思われる。それは別の機会に行わなければならないが、ただここで暫定的に言っておきたいのは、この解釈も結局は、徳や幸福の側に、いわばその下の次元で成立する金銭や健康などの価値を組み入れるものであり、受け入れることはできない、ということである。「弁明」、「クリトン」におけるソクラテス——本稿ではそれが「原ソクラテス」であるという立場をとる——は、前節の一連の引用からもわかるように、「善い」「正しい」ということを金銭、健康などの世俗的なものが無意味になるような限界的な場面を想定して考えているのであって、その限りで、ソクラテスにおいては、人の「善きあり方」のためには魂の徳だけで十分であり、それ以外のものは人の善きあり方とは無関係だと思われるのである。第二節で述べた、魂の徳の価値と金銭や健康の価値の相対化という点にウラストスの解釈の一つの問題が潜んでいるように思われる。

なお、「弁明」、「クリトン」の中で *epilogouia* およびそれに類する言葉が用いられているのは、「弁明」[25b7; 36d9; 41c4, 5の四箇所である。cf. Brandwood, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976, pp. 403-404, 25b7の用法は皮肉めいていて、そこからソクラテスの真意を推し量るのは難しい。36d9の言い方も皮肉混じりであるが、ここは本文中に述べたように理解することができる。最後の二箇所は、死後の幸福に関する記述である。すなわちソクラテスは、ミノスやラダマンテュスらの英雄は死後幸福であり、また自分も死後彼らと対話し、吟味することは幸福であると考えているのである。この最後の箇所も、本文で示したように理解できると思われる。

(18)

しかしでは、そのような行為の正しき、善さをいったい何が保証するのであろうか。この問題に対するソクラテスの答えは、ある行為が正しいか否か、善き行為であるか否かを判定する確実な規準は、少なくとも人には備わっていないというものであった。ソクラテスは「弁明」において、自分は「善美なること (*kalon k'agathon*)」は知らないと言っている (21d3-6)。「実際は神が知あるもの (*god(s)*) のかもしれない」(23a5-6)。人間に許されているのは「人間並みの知 (*de ypanantim sofia*)」(20d8, 23a6-7) にすぎない。それは、自分は本当は知に関しては何の価値もないということを知ることである (23b3-4)。この立場はおそらく、「クリトン」においても変わっていない。第一節で見られたように、「クリトン」におけるソクラテスの積

ソクラテスにおける「善い」ということの理解

極的な主張の一つに「われわれが尊重すべきは正と不正に関する専門家がただ一人でも、また真理そのものが何と云うかである」(S1)というものがあつた。しかしソクラテスは、「正と不正に関する専門家」を特定してはいない (cf. 411-2)。この「真理そのもの」を神と見る人もいるが、いずれにしてもソクラテスは、人間のうちに「善美なること」を知っているもの、あるいは「正と不正に関する専門家」を認めてはいないのである。

この点について、第二節における一連の引用においては、「知る」という言葉は用いられていないことに注意。ソクラテスは「弁明」(396c)で「不正を働くこと、神でも人でも優れたものにしたがわなことは悪であり醜であると知っている」と言っているが、何が正しいことであるかを知っているとは言っていない。もとよりソクラテスの「不知の知」の表明の意味をどう考えるかは、それ自体様々な解釈を許す問題である。ここで述べたのはその概略にすぎない。

なおこの、行為の善さ、あるいは正しさを保証する確実な知を人は持ち合わせていないということだけが強調されてはならない。というのもソクラテスは、人には「人間並みの知」しか備わっていないことを認めた上で、他方「弁明」において、第一節で引用した、魂ができるだけ優れたものとなるよう配慮せよ、ということを言い換えて、「できるだけ優れたもの、そしてできるだけ知あるもの (ἐὺς βέλτερος καὶ γνωστέρως) となるよう」配慮せよと言っているからである (369c)。ソクラテスは、善美なること、あるいは正しさに關しての不知を自覚した上で、その知についても最大限に努力するよう促しているのである。

(いまいずみ ともゆき・東北大学大学院文学研究科学生)