

『プロタゴラス』の勇氣論

——特にその結尾部分(359a-)に即して——

上田 慎 一

『プロタゴラス』は、少なくとも表向きは、いわゆる徳の一致性を主題としている(cf. 329e3)。対話篇の後半部に入って対話者プロタゴラスは他の諸徳目と勇氣を分断しようとし(319d2-5, cf. 359a8-d1)、一方ソクラテスは全ての徳目を知識(episteme) にしようとする(cf. 361b1-2)。さて、プロタゴラスがこのような見解を採ることの意味は何か。また彼の説をこのように反駁することでもソクラテスは何を言おうとするのか。それを、従来注釈書等においても軽く触れられるに過ぎなかった表題箇所(359a)の探索を通じて考えてみたい。この一見早急な議論はプラトンの基本的な立場を反映した内容を背後に秘めていると思われるのである。

まず、プロタゴラスが上述のような説を語ることの意味と理由そして問題点を論じたい。思うに、プロタゴラス説は単に当時の伝統的徳育を写し取ったものにとどまらず、徳(arete)、すなわち人の優れたあり方に対する誤った立場が陥るものとして描かれている。

彼の立場は徳を語る際に必須とされるものを何か欠いているのである。次いで、プロタゴラスの立場に対するソクラテスの立論を二段

階に別けて追ってゆく。思うに、ここにはプロタゴラスのものとは根本的に異なる立場が現れている。ソクラテスの立論は徳を語る際に必須のものを確認する形で進行すると思われる。その必須のものは何かということ、またそれが結局著者プラトンの基本的な立場とどう関わるのかということ論じていきたい。

1. プロタゴラス説の構造

最初にプロタゴラスの説を見よう。

P 1 : 徳目のうち四つ(正義・敬虔・思慮節制・知恵)は互いによく似ているが勇氣だけはそれらと大いに異なっている。

(359a8-d1)

P 2 : 極めて不正、不敬虔、放埒、無知だが、勇氣だけは並外れている人々が見出される。(b2-4)

P 3 : 勇敢な人々(andreious)とは大胆な人々(tharraleous)である。(b8)

P 4 : 勇敢な人々とは「大衆にとって」恐ろしいものに(epia

deina) 猛進する (ias. erchontai) 人々でもある。(b8-)

まず、この立論の構造を見る。問題になっているのは単なる事実、すなわち諸徳目相互の関係が現実かどうか、ではなく対話者プロタゴラスの判断とその根拠である。プロタゴラスの判断ということが重要なのはソクラテスの要請から分かるし(359b-d)、議論の端緒として、又最終的に問われる事柄によっても確認できる (cf. 359a2-, 360d8-e5)。次いで、プロタゴラスの判断の根拠が問題だということも様々な側面から確かめることができるし、明らかに根拠の連鎖は P1↑P2↑P3↑P4 となっている。P2がP1の根拠であることはプロタゴラス自身が明言している(359e2-b tekmerioi toide, hoi gnosei)。その時、ソクラテスは発言P2に大変驚いた(echaumasa)と言い、そこでプロタゴラスがいかなる人を勇敢な人と呼んでいるのかを尋ねることになるが(b7e)、この問いも発言P2の根拠を問うものと考えて問題なからう。そしてそれに対するプロタゴラスの回答がP3とP4である。P3とP4の関係は必ずしも明白ではないがP3↑P4と考えてよいだろう。プロタゴラスは「は大胆だ」という判断を決して単独ではなさず、必ず「猛進」という行動と結びつけているからである。

ところでなぜこのような構造が設定されているのだろうか。質問者ソクラテスの企図をここで考えてみたい。かつてソクラテスは「もし君にそう思われるなら(ei soi dokai)」もし君がそうしたいなら(ei boulei)」と「うことを吟味しているのではなく「私とあなた(eme te kai se)」を吟味してゐるのだと言っていた(331e5-6)。また、別の箇所では言論を吟味しつつ対話者自身を吟味しているの

だ(kai eme ton erotonta kai ton apokrinomenon exetazesthai)とも言っている(333c7-9)。このでの議論も基本的にはこの企図の上にあると考えて問題あるまい。なるほどそもそも対話篇全体の問題はプロタゴラスの徳育者としてのあり方を問うことにあった(cf. 312a7-)。ならば議論の焦点は単なる事実に残らず、言論が吟味されることで対話者自身までが吟味されるレベルまで深められねばならない。判断P1の根拠を問う一連の進行はそのようなレベルを語らせようとする手続きなのであり、ソクラテスの目的もそこにあったと言えまいか。とすればプロタゴラスはそのようなレベルをいかに語るのか、あるいは語らないのか。またさらに、そのようなレベルは本来どのようなところで、どのような形で語られねばならないのか。

2. プロタゴラス説の問題点

実はプロタゴラスは別の箇所ですのようなレベルに言及している。プロタゴラス自身の人としての(あるいはむしろ徳育者としての)あり方に言及する同意事項がそれだと言えるだろう。ここで見ておこう。

P5: 徳は全体としてこの上なく立派(holon pou kalon hos poion te maista)であり、プロタゴラスが徳の教師となつているのはその故に(hos kalou ontos autou)である。(349e4-5)

P6: 知識は立派なもの(kalon)であり、人を支配できる(holon archein tou anthropon)。 (352e2-7)

要するにプロタゴラスの立場を吟味するには先の判断P1の根拠を問いつけ、それがこの同意事項P5、P6と両立するかどうかを見ればよい。

しかしプロタゴラスの発言、とりわけP2-4は観察事項に強く結びついている。P4においてはその内容が「人々(非多くの人々、大衆(hoi polloi))によって語られている」とされている(358b1-1egetai hypo ton anthropon)。つまり、「勇敢な人は「大衆にとって」恐ろしいものに猛進する人である」ということは一般通念(oxa)である。この一般通念はプロタゴラスの立場において言わば外的規範として機能している。プロタゴラスの発言P1の根拠はむしろ彼自身に言及しない形で与えられたのであり、上述のソクラテスの企図を無視する方向に進んでいる。その逸脱をソクラテスはどのように暴き出すのか。

ソクラテスが問題にするのはP4に含まれる「恐ろしいもの(cata deina)」という部分である。プロタゴラスは勇敢な人と臆病な人を区別するためにこの規定に訴えるのである。それはソクラテスの質問からも窺える(cf. 358c4)。ところで、「勇敢な人は恐ろしいものに向かう」という言明において「恐ろしい」と判断するのは大衆である。しかしここでソクラテスが問題とするのはこの一般通念ではなく、勇敢な人の態度である。要するに、勇敢な人が何かに猛進する時、その何かを、またその猛進行為を何だとみなしている(legeisthai)のかということである。「一般に恐ろしいとされるものである」とみなしているかもしれないし、そうみなしていないこともなからう。しかし、とにかく問題なのは「その勇敢な

人は、それが自分にとって何だとみなしているのか」ということである。「一般に」恐ろしい(とされる)ものに猛進する」のかどうかということによって猛進という行動を分別することはできる。しかし、それをそのまま勇氣の基準としてよいとは限らない。行為の外的特徴(例えば速さ等)とは異なり、勇氣(ひいては徳目一般)はその担い手としての人を問題とせずには考慮不可能であろう。この点は、徳の教師を自認する自分と徳との結びつきを語ることで(つまり上記P5によって)、プロタゴラスも認められると思われる。ソクラテスが一貫して問題にするのは行為者その人が問題となる領域である。対話者が徳に関する判断根拠を論ずる際、その言論はこの領域を向いていなければならないのであろう。ソクラテスの企図を無視したプロタゴラスはこの領域に関わることができず、むしろ判断根拠とは本来なり得ないもの(一般通念という外的規範)を判断根拠としてしまうことになる。

ここにはプロタゴラスが陥らざるをえない矛盾がある。ここで「恐怖(deos)」が「悪の予期(Prodokia tis kakou)」として知的要素をあからさまに介入させる形で解釈される時(358d17)、それは明白になる。「自分に負けること(to heilo emai heautou)」(知が負けること)を否定することによって、つまりはP6の主張によって、自らしていることを悪いことだと行為者が判断することはありえないと既に同意されている(358e6)。「自分にとって」恐ろしいものへの猛進」が勇氣の判別基準として有効であるためにはプロタゴラスはP6を否定せねばならない(359a14)。また逆に、P4を保持しつつP6を死守しようとするならば勇敢な人と臆病な人と

の判別基準がなくなる。つまり勇敢な人と憶病な人を区別できなくなるという形で今度は P5 の放棄を迫られる (336d-e1)。P5、P6 はどちらもプロタゴラスにとつては取り下げられない同意事項のはずである。彼の徳観がかなりの修正を要することが明らかとなる。彼の立論は彼自身の立場を破壊するものである。

ある種の過激思想家とは異なり、プロタゴラスにとつては、まず最初に勇氣という徳目が「この上なく立派な」ものとして存在していなければならず、同時に当然憶病とは反対のもの、少なくとも鋭く区別されるものでなければならなかった (P5)。彼はこの事項を認めることで実は勇氣と人との関わりを承認していたのである。ソクラテスの企図における本来あるべき方向、また議論においてプロタゴラスが取るべき方向はここにあった。しかし反面、ソクラテスに対抗するためには、勇氣が他の諸徳目（とりわけ知恵）と異なるとせねばならなかった (P1)。ここにおいて彼は勇氣と人との関わりを排除し、単なる外的規範として的一般通念に全面的に依拠していたのである (P4)。そしてその矛盾した態度がここで暴き出されたと言つてよい。行為者その人が問題になる領域に言及することなく、行動の外的特徴のみから勇敢か否かを判別可能と考へる誤謬がその原因なのである。

そしてその態度の根はなるほどプロタゴラスが説く徳育体系の内容に通じている。すなわち、彼は詩や法律の通りに「これは正しい、これは正しくない」と教え込むことを徳育と考え (333c1)、実際に自分がどうあるかに関係なく周囲に正しい人と見えればよい (332b2-c2) 等と言つていたのである。また、対話篇前半部でプロ

タゴラスが勇氣にふれる唯一の箇所では、勇氣は魂（人）ではなく肉体のあり方に結びつけられてさえた (336b-6)⁴。プロタゴラスにとつて勇氣とは恐らくこうした外的規範に事実的に従うこと以上ではない。この立場ではなるほど無知な人として勇敢な人を描写することもできる。そしてその際に知と言われるものは、非常に多くの解釈者の言う通りに、打算知のようなものだろう。しかし上述の通りその立場は勇氣というものを歪めてしまい、また対話者プロタゴラス自身の立場をもきわめて不調和なものにしてしまう。プロタゴラスは、ソクラテスの企図を無視することによって、先に対話者自身が問題になるレベルと言つたものを何か損なっているのである、そのことが彼の立場全体を歪めているのである。

3. 勇敢な人とその行為

ではその後の議論はどのようにとらえられるべきか。勇氣に関する判断の根拠を問い、そして対話者自身を吟味するという方法はここでも保たれていると思われる。問題はその上でプロタゴラスの立場との違いがいかに描かれるか、とりわけプロタゴラスが欠いていたものがどのように語られるかである。まず論じられるのは勇敢な人とその人の行為との結びつきをどう考へるべきかということである。つまり、先にソクラテスが一貫して問題にしていた、行為者自身が問題となる領域である。プロタゴラスはソクラテスの企図を無視し、この領域に言及することをしなかったために自らの誤謬をさらすことになったのである。

ここでも議論を定式化して追う。まず次の箇所までを取り上げる。

テキストはもっと入り組んでいるが以下で基本線は十分押さえるだろう。

S 1 : 勇敢な人と憶病な人は反対のものに向かう。例えば (autika) 前者は戦争に向かおうとする (ethelousin ienai) が、後者はしない。(359e2-4)

S 2 : 「その場合、戦争に」向かうことは立派である (katon on)。(e4-5)

S 3 : 「戦争に向かうことは」立派で善いことである。(e5-7)

S 4 : 立派ならば善いのであり、それならばまた快い。(360a3)

S 5 : 勇敢な人々はより立派でより善くより快いことに「それと知りつつ」(gignskontes) 向かう「向かおうとする (ethelousin ienai)」。(a7-8)

S 1 は、プロタゴラスの立場から生じた皮肉な帰結（勇敢な人と憶病な人が判別不可能になること）に対する彼自身の反論から得られる。注意すべきは先に（つまり P 4 に）なかつた語「ししようとする (ethelousin)」が加えられていることである。先にプロタゴラスの立場を論じた場面では行動と行為者との関わりは断たれ、勇氣に関する判断は行為者としての勇敢な人を問題にしない形でなされていた。ここで意図に言及する語を加えることで行為と行為者の結びつきが復活されるのである。言うなれば、プロタゴラスの立場においては不適切な文脈に置かれていた事象（勇敢な人の出征）が本来あるべき、つまりソクラテスの企図にかなう文脈に戻されたと考えてよからう。

S 2 において、プロタゴラスはやはり「出征は一般に立派だとさ

れている」ということを念頭において同意するのかもしれない。しかし、「立派である (katos)」ということはそのような観点からだけ語られるわけではない。行為者がその行為を立派なもののみならずという側面も確かにあるし、プロタゴラス自身もこのような観点があることを認めていると思われる（上記 P 5）。そして実際、分詞が立派なことであるから「出征しようとする」と読むことも十分許される。差し当たり勇敢な人が問題であるから、ここで行為を立派とみなす者は勇敢な人、つまり行為者その人とする方がはるかに自然であろう。S 1 で行為者との関わりにおかれた出征という事象が、行為者の動機に関係づけられる形で、行為者の側にもう一段引き入れられたと考えることができる。今度は行為者その人が問題になる領域に議論は即座に達する。

なお、S 1-5 の議論が基本的に「勇敢な人が出征する場合という一事例において」という文脈におかれていることは踏まえらるべきである (autika 359e3)。今ここでは憶病な人やさらに狂人など勇敢な人以外の人の場合は重要ではなく、せいぜい補足や対比として二次的に問題にされるにすぎない。また、勇敢な人は出征を拒否することがなくあらゆる場合に出征するということがここで言われているわけでもない。従って、S 2 の「立派」の意味もあらゆる出征が立派であるということではなく、勇敢な人は出征する場合それを立派なことだとみなしている (logoscha) ということにすぎない。それを受けて、S 3 では勇敢な人にとって出征という行為が善いことだとみなされていることが語られる。従って、行為者としての

勇敢な人との関わりの中で出征という行為を見た場合、そこに恐怖（＝悪の予期）という要素が入り込む余地はない。つまり、何らかの悪に言及する形では勇敢な人とその行為との結びつきを説明できないのである。実際 S115 (359a1-360a8) では「行為者自身にとつての恐怖」は一切語られない。勇敢な人が出征する場合そこには「恐怖の克服」という要素は本来ないのであろうし、さらに言えば、「恐怖の克服」ということは勇氣にとつて必須の要素ではないのである。少なくとも出征という行為の説明にはなりえない。プロタゴラスのようにそのような要素を勇氣に関わる判断の根拠に含めるとすれば、それは勇氣に対する見方がどこか狂っているのである。プロタゴラスは行為者自身が問題になる領域を無視しているために誤ってそう発言してしまったのであった。

勇敢な人にとつて出征という行為がどうみなされているのが問題であることは S4 でさらに顕著になる。ここで「立派で善いならばまた快い (eiper kalon kai agathon, kai hedon)」と言われるが、これは行為者本人にとつてでなければ成り立ちえないことであろう。第三者から見ても、あるいは一般通念から言つて快いというのは背理ではないにしても奇妙である。そして、繰り返すが、その行為者本人というのはここで一人一般ではなく勇敢な人である。確かに、多くのの人々にとつて出征は快くはないかもしれないし、善美だが苦しいものもあるかもしれない。しかしここで、多くの人々にとつてどうかということ（つまり外的規範としての一般通念）は問題ではない。出征という一事例における、行為者としての勇敢な人の判断が問題なのである。とにかく勇敢な人が出征する場合、いやしくも勇敢な

人ならば、その人はそうすることを快いことだとみなしているはずだということである。

S5 は行為者本人、つまり勇敢な人から出征という行為を見た場合の一つの結論と言つてよい。「それと知りて (gignoskontes)」向かおうとする (ethalousin ienai)」という事項はテキストでは省略されているが、憶病な人々に関する並行する発言 (360a1) から補つて問題あるまい。勇敢な人は自らの行為がより立派でより善くより快いものであると知つて (gignoskontes) いなければならぬのである。そしてまたそう判断するからこそ勇敢な人は出征しようとするのである。ここでは勇敢な人の出征行為の説明が行為者としての勇敢な人に言及する形で展開された。勇敢な行為の事例が本来あるべき見方で、つまり行為者その人が問題となる仕方、見られたと言ふことができる。行為者の判断に言及することなくその行為者に勇氣を帰すこと、あるいは勇氣に関わる言明の根拠に「恐怖」というような何らかの悪に言及する語を含めることは、勇氣の判別基準を行為の外的特徴に求めるプロタゴラスならば恐らく認めるであろうが、ありえないのである。

4. 勇敢な人の原因

さらにそれ以降の議論を見ていくことにしよう。ここで議論の立脚点が変わると思われるのである。S115 は出征という一事例を通じて行為と行為者を結びつける手続きであった。これ以降はその段階を踏まえて勇敢な人、ひいては勇氣そのものをより透明にする手続きである。ここに来て上述のソクラテスの企図は目指す方向に

進んで行く。問題はこれまでソクラテスが一貫して問うてきたこと、つまり行為者自身が問題となる領域と、企図されていた方向、つまり言論によって対話者自身が吟味されるレベルとがどう関わるかであらう。

S 6 : 全般的に (holos) 勇敢な人々は、恐れる場合でも醜い恐れを恐れないし (ouk aischron phobous phobountai) 大胆になる場合でも醜い大胆を大胆しない (ouk aischra tharre tharousin)。(360a8-b2)

S 7 : 「勇敢な人の恐怖や大胆は」醜くないとすれば、立派であり、また善い。(b2-3)

S 8 : 反対に、憶病な人・無謀な人・狂人の恐怖や大胆は醜い。(b4-6)

S 9 : 「憶病な人等が」醜悪な大胆を大胆することの原因 (dia ...) は愚かさど無知 (agnoian kai amathian) である。(b6-7)

S 10 : 憶病な人が憶病である原因は憶病さである。(c1-2)

S 11 : 憶病な人々が憶病なのは怖いものと怖くないものの無知の故にである。(c3-4)

S 12 : 憶病さは怖いものと怖くないものの無知である。(c6-7)

S 13 : 勇氣と憶病さは反対である。(c7-d1)

S 14 : 怖いものと怖くないものの無知は怖いものと怖くないものの知恵と反対である。(d1-2)

S 15 : 勇氣は怖いものと怖くないものの知恵 (he ton deimon kai me deimon sophia) である。(d4-5)

S 16 : 極めて無知かつ極めて勇敢な人などありえない。(d8-e5)

S 6 はここでの議論における一つの転換点であらう。まず「出征という一事例において」という限定が外され (360g8 holos)⁵¹、出征という具体的な事例は以降一切問題にならない。出征という事例は行為と勇敢な人との結びつきを浮かび上がらせるための一つの手掛かりに過ぎなかつたと言えよう。逆に、その事例において行為と行為者との結びつきが確かめられたからこそここでその事例による限定を外し、勇敢な人そのものを問題にすることができるとも言える。これは単なる帰納による一般化ではない。ここでは、個別の行為において個々の勇敢な人が自らの行為をどう判断するかを論じればよいのではなく、勇敢な人は一般にこうであるということに S 6 以降のような命題の形で対話者が自らの根拠をもって論じなければならぬ。つまり、対話者自身が自らの言論において問題事項に参入することになる。命題化された一般的な判断に関わるという点では議論は客観的なのだがその根拠が対話者自身から提出されたものであるという点では主観的でもある。「勇敢な人は出征する」という判断の根拠を S 1-5 において行為者自身に言及する形で問いつけたソクラテスは、ここでその根拠を対話者自身に及ぶレベルに至らせる。ソクラテスの企図が達成されうる所に議論は至ったのである。

またここで勇敢な人の恐怖や大胆が醜くないというのは明らかに S 2-5 とは異なる観点から語られていると考えなければならぬ。S 2-5 と同じ観点、つまり行為者の側から語られているとすると、S 8 において憶病な人が自らの恐怖や大胆を醜いと認めていることになるが、これは背理であらう。また S 7 で「善いとすれば、

また快い」とは言われない（S4と比べよ）ことも「立派」「醜い」とみなす者が行為者ではなくなっていることを示しているだろう。ここでは行為者の単なる私的な思いが問題なのではなく、S6においてソクラテスが導いた、対話者が議論の中で吟味を交わすレベルへと議論はもう一段深められている。行為者の判断が単に個人的な思いにとどまらず、対話者の言論のレベルに関わるまで引き上げられたと言えよう。

そして、このことを踏まえてこそ、S11-5で全く言及されなかった恐怖（および大胆）が再び問題にされるのが納得のいくものになると思われる。勇敢な人は何も恐れない人ではない（むしろそれは無謀な人であろう）。S6以降の要点は言うならば勇敢な人は真に恐るべきもの（悪いもの）を恐れ（悪として予期し）、真に恐るべきでないもの（悪でないもの）に大胆になる（向かってゆく）、ということと思われる。あるいは、勇敢な人において、彼が自ら善美だと判断するのは実際にも善美なものであるということではなだろうか。問題なのは何か一種の無感情な境地に至ることではなく、何か非理性的な感情を理性が圧倒するということでもない。かつて「知」が支配するものは感情ではなく「人（全体）」とされていた（上記P6）。むしろ、何を恐れる（悪として予期する）か恐れない（善として予期する）かという基準、またその恐れが正しいか否かが問題である。単に何かを恐れたり大胆するという側面行動）、あるいは自分の行為を善美なことだとみなすという側面（判断・思い）ではあらゆる人が同じであるといつて問題ないだろう。そうではなく、恐怖であれ、判断であれ、それが正しい人が勇敢な

人であり、間違っている人が憶病な人だとされていると考えられる。いわば、勇敢な人は何を恐れるべきかということについてその正誤を語りうるレベルを持っている、少なくとも意識している人である。逆に憶病な人・無謀な人はそのレベルがなく、判断や感情がその正誤・真偽を問題にしない形で硬直していると思われる。無論彼らも自分の判断や感情が正しいと思つて行為しているのだが（C360a4-8）、その判断や感情は実際には正しくないのである。感情や判断の正誤を問えるレベルがあつて初めて憶病な人や無謀な人を、勇敢な人と区別される形で、それとして描写することもできるのである。勇敢な人は自らの行為が善美であると思つていただけでなく、それが正しいという意味合いにおいて、そうだと知つていなければならぬ。そしてそのことが可能になったのは、一旦行為者自身の判断が問題になる領域を通過した上で、それを対話者の言論のレベルにおいて再び問うという過程を経てのことであつた。¹⁰

ソクラテスがS9以降で問題にするのは憶病な人々や勇敢な人々がそうあることの原因（αἰτία）である。これを恐怖や大胆が立派なものや醜いものであること、あるいは「恐ろしい」「安全だ」という判断が正しくあることや間違っていることの原因と言ひ換えてもよいだろう。さて、それら感情や判断があくまで勇敢な人や憶病な人のそれであるとされていることを忘れてはならない。故に、人が勇敢あるいは憶病であることの原因は行為者の恐れや大胆について、あるいは行為者の善美の判断について正誤・真偽を語りうる領域を持つか持たないかということに帰着するのではないか。それはあくまで行為者自身によって意識され把握されるものでなければな

らないし、また言論による吟味のレベルで開かれてくるものでなければならぬ。このような意味において人が勇敢であることの原因は知と言われるのであろう。¹¹⁾

ではその知とはどのようなものなのか。ここで勇氣とされる知恵 (sophia) の身分に留意すべきであろう。「怖いものどもと怖くないものどもの知 (he sophia ton deitton kai to me deitton) が勇氣である」という表現はそれだけを見れば誤解を招くかもしれない。これが単に「これは恐ろしい (悪い)、あれは恐ろしくない (悪くない)」と一般にされている」と弁えること、すなわち単なる外的規範への依拠にすぎなければ、プロタゴラスの徳育に逆もどりする。

そこには行為者自身が問題になる領域がない。かといって、ただ行為者自身が私的に「何を恐ろしい、恐ろしくないとするか」を判断し、無条件にそれで勇氣には十分だといふのであれば、それも十分である。それは言わば私的規範への依拠に過ぎない。行為者自身の判断が問題となる領域は確かに徳を問題とする際には必須のものであるが、それはさらにその正誤や真偽が問われる形では必須のものではない。この議論の中で展開されなければならないのである。これまでの論述を踏まえるならば、勇氣を成り立たせるその知は「真に恐ろしい (悪い) ものとは何か」の知、あるいはむしろ「何か真に恐ろしい (悪い) というものがある」という知と言うべきであろう。感情や判断の正誤・真偽が問題となる領域が勇敢な人と臆病な人との区別を正確に説明するには不可欠である。

ではそこで、その対話者の言論のレベルとはいかにして開かれるものなのであろうか。ここで一つの事柄が気付かれねばならない。

なるほど、勇氣は「真に」怖いもの (悪いもの) と怖くないもの (善いもの?) の知」とされているが (S15)、「ではその (真に) 善いもの・悪いものとは一体何か」ということは全然論じられていない。行為者の感情や判断の正誤・真偽を言論において問うにはこの事項を問わざるを得ないはずであろう。こうした側面での議論は確かにどこか性急なところを備えているのかもしれないし、いきなり勇敢な人を登場させそれに基づいて議論を進めるという仕方によってその性急さは言わば隠されていたのかもしれない。しかしその点はソクラテスの言葉 (360a) によって補われる。「徳それ自体が何であるか (it potestin auto, he arete)」をソクラテスは、これまでの議論のもつれをほどこいた後に、探求せねばならないと言っているからである (cf. 381c)。議論のもつれの原因の一端はプロタゴラスが徳に関する判断の際にソクラテスの企図を無視していたこと

にあったと言えよう。今ソクラテスの企図を確かめ、反映させる形で議論が進められ、その企図が依って立つものとして「何であるかの問い」が要請されたのである。

ソクラテスの議論の目的は徳に関わる言論の吟味によって対話者自身を吟味することにあるのであつたのであるが、その議論は行為者その人が問題となる領域に設定され、行為者その人に意識され把握されているものを「何であるかの問い」によって対話者の言論のレベルに展開することによってなされるのである。ソクラテスの企図を無視するプロタゴラスはこの点でも議論からされている。外的規範に依拠するプロタゴラスの立場においては「何であるかの問い」など立てる必要がないからである。ソクラテスに対抗するための外的

規範に依拠したプロタゴラスはその時点で既に議論を進めるべき方向を根本的に誤っていた。ソクラテスがプロタゴラス説吟味の中で目指したのはその逸脱した彼の説を一つ一つ修正しつつ、徳に関わる正しい説を新たに組み立てることにあつたと言ふべきであろう。伝統的徳育を説く老ソフィストへの揶揄やいわゆる「徳は知」という主知主義的テーゼの確立にのみソクラテスの意図を見てはならない。

注

〔1〕は筆者がテキストにない事項を補つたことを表す。

(1) 350a1-2はテキストにない事項を補つてこゝ解されなければならぬであろう。

〔勇敢な人は大衆にとつて〕恐ろしいものに〔*hoi andreioi*] *epi ta deina* [*tois pollois*]、それが〔勇敢な人自身にとつても〕恐ろしいものであると考へて〔*hegoumenous deina einai* [*tois andreiois*]〕〔向かうの〕だらうか、それとも〔大衆にとつて〕恐ろしくもないものに〔*epi ta me* [*deina tois pollois*]〕〔向かうの〕だらうか?〕

(2) Taylor, C. C. W., *Plato Protagoras*, rev. ed., Clarendon Press,

1991, 208 は *fear as emotion, fear as motive* という区別を持ち込み、著者プラトンはこの区別を曖昧にしていると考ええる。しかし *deos* や *prosdokia tis kakou* と規定する点によつてそのよゝうな区別を持ち込むこと、また怖さの感覚と怖じという認識の分断は不可能になつてゐるのではないか。少なくとも Taylor

言う所の「怖いとみなすことを含まない恐れ」(純然たる *feelings* としての *fear* ということか。このような概念設定自体にも筆者は疑問を感じる) がこゝで考慮されているとは思えない。仮にこの区別自体を認めるにしても、問題なのはあくまで怖いとみなす者が誰かということであり、*emotion* か *motive* かということではない。ta deina という表現はなるほど曖昧だが、その曖昧さも専ら怖いとみなす者が誰かという点に関わるだらう。

(3) いわゆるアクラシア否定論である。その議論の成否、また 357a8 までの議論と 358a1 以降の議論との関係など論すべきことは多いが、今は問わない。一つだけ言えば、358a1 を境として議論に変目があるという説に筆者は賛成である。

(4) cf. Duncan, R., *Courage in Plato's Protagoras, Phaedrus 23, 1978, 216-226, 216-218*。この点なるほど勇氣は最も行動に結びつけやすく、従つて他の徳目から分断しやすい徳目かもしれない。また「ほとんど家で過ぐす」プロタゴラス (311a5, 6) など、一般に勇氣に特徴的とされる行動に縁遠いと考へられる者が勇氣を論じ、勇氣と他の徳を切り離そうとするのも皮肉な設定かもしれない。

(5) ただソクラテスもそのような知を積極的に語つてゐるとは全く考へられない。この点、ソクラテスが打ち出す知を *estimations of the consequent* と考へ続ける Taylor, *op. cit.*, 210-1 には反対である。なお、表題箇所以前で論じられてゐるいわゆる快苦計量術 (*metrethe technē* 356d4-) の取扱いは、

こゝではふれられないが、その議論にふれずともこの論考はあまり影響を被らないと考えられる。

(6) 「勇敢な人と臆病な人は反対のものに向かう」ということに含まれる「反対」の意味の変目がこの点を明確にする。以前は猛進の方向あるいは行動の向きが反対であるとされていたと考えられるが、ここでは意図が反対であるとされていると考えられる。

(7) 従って、S4の「善美ならば快い」ということをを「あらゆる善美なもの全て快い」という一般言明ととり、不当な一般化 (over-generalization) や、推論逆転の誤謬 (fallacy of illicit conversion) とすることは誤読である。なおこの言明といわゆる快樂主義的立場や快苦計量術 (351b3-351e8) との関連については、今は主張にとどめるが、特にそれを認める必然性はないと思われる。

(8) ただし「知りつつ (gignoskontes)」という表現はやや先走った言い方かもしれない。行為者が単にそうみなしているだけでは知っているということにはならないであろうから、ここではむしろ「判断して (hegoumenoi)」と言われるべきであろう。しかし、人一般ではなく勇敢な人を専ら問題とすることでその位相差は覆われている。思ふ (hegeisshai oisthai) への言及と知 (sophia, eidemai, gignoskein) へのそれとの関係をどう解釈するかについては大筋では武宮謙、行為と知に関する若干の問題―『プロタゴラス』に即して―、『文学会志』(山口大学) 43, 1992, 1-19, 4に賛成である。

(9) Stokes, M.C., *Plato's Socratic Conversations*, The Athlone Press, 1986, 430はこのholosについて「これは何かからの一般化を表すものではなくいきなり一般言明を導入するものであると解釈し、oukoin (360a8) を“so”と訳す必要もないと言っている。この解釈自体は妥当であるが、そうかと言ってそれ以前の議論とのつながりを全否定することは議論の展開を見誤ることになる。むしろ重要なのは、単なる一般化でないとするれば議論の展開はどのようになっているのかということであろう。

(10) なおS7の「醜くないなら立派だ」という論述が中間項無視 (ignorance of middle term) の誤謬 (つまり、立派でも醜くもないものの存在を無理やり無視すること) を犯しているという批判は必ずしも当たらないだろう。上記定式化の際に補った通り、「醜くないなら立派だ」と言っているのはあくまで勇敢な人という一種理想的な人においてであって、この命題自体を問題視する必然性は必ずしもない。

(11) S10以降の議論の展開はかつて知恵と思慮節制の関係を論じた場面 (332a8-333b6) とほぼ同じである。従って、この段階に何か問題点を認めるならばそのかつての議論も同時に問題とならざるをえないので、今はこの段階の妥当性は不問にしておく。ただどちらの議論にしてもそう簡単に誤謬としうる要素はないと信じる。

(うえだ・しんいち 筑波大学大学院哲学・思想研究科)