東京大学哲学研究室『論集』44 号（2025 年度）
pp. 61–74

「真実の徳」と「徳の幻影」との間
プラトン『饗宴』におけるソクラテス像から考えて

劉 思敏

はじめに

> [T1] 入浴した，サンダルを履いたソクラテスに私はたまたま遭遇した。あの方はめったにこれらのことをしないのだ。そして私は，「このように美しくなって，どこに行きますか」と彼に尋ねた。（*Smp.* 174a3–5）[1]

その後に展開される複雑な哲学的議論と比べると，『饗宴』の序幕にあるこの一節は逸話的装置に過ぎないものと看過されがちである。しかし作品のいかなる部分も「互い〔の部分〕に対しても，全体に対してもぴったり合う仕方で書かれている（*Phdr.* 264c2–5）」というプラトン自身の言明を念頭に置くならば，この箇所もまた後に展開される哲学的議論との関係において解釈し直されうる。

> [T2] まず〔エロスは〕常に貧乏であり，多くの人が思っているしなやかで美しいものとはかなり異なっている。むしろこわばり，汚く，裸足で，家もない…（*Smp.* 203c6–d1）

この段落はソクラテスに述べられるエロスの誕生神話の一部である。「貧乏」「美しくない」「汚い」「裸足」等の表現は普段のソクラテスを想起させるが，『饗宴』で沐浴を済ませ，サンダルを履いた美しい姿で登場するソクラテスとはむしろ対照的である。この対照を「エロスは必然的に哲学者である」（204b4）という言明と照らし合わせるならば，次の印象を抱くのも自然である――『饗宴』では，ソクラテスは通常のように**知を愛し求める**哲学者としてではなく，**知者**として描かれている。

1　以下，プラトンの引用は『ポリテイア』の底本には Slings ed. 2003 を用いる以外，全て Burnet ed. のテキストと行番号に従う。訳は拙訳であり，「〔〕」と「…」はそれぞれ訳者による補足と省略。

この印象は以下の二点によって補強される。第一はアルキビアデスによるソクラテス頌辞である。彼は自らが「真実（τὰ ἀληθῆ）」を語っていると繰り返し強調しつつ（214e6–215a3, 216a2, 217b1–3, 217e3–4, cf. 219c2, 220e2–4）この演説を行い，その中でソクラテスを，ソクラテス演説で描かれた恋の階梯を頂端まで登り，イデアを観想しえた知者であるかのように描いている。まず注目すべきは描写上の類似性である。アルキビアデスによれば，ソクラテスの中にある像は「神的であり，黄金のようなもので，非常に美しく，驚くべき（θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά）」ものであるが（cf. 216e7–217a1），これらの表現は美そのものと美そのものに触れた人についての記述に共通点を有していることが指摘されている（cf. 210e4–5, 211e3, 212a6）[2]。さらにアルキビアデスはソクラテスの節制と勇気に感心し，彼を「思慮と忍耐の点において出会うことはないだろうと思っていたような人」とし（cf. 219d4–7），その徳を示す一連の逸話を提示する。これらもまた，美そのものに触れた人々が産み出すとされる「真実の徳」を想起させるものである（cf. 212a2–7）[3]。

第二に，ソクラテス自身による知識所持に関する言明が（一部の解釈者の主張によれば）例外的に確認できる[4]。すなわち『饗宴』では彼は自分がエロスに関すること以外何一つも知らないと述べている（cf. 177d7–8: ὃς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά）。そして演説を行う前にも自らが「エロス関連のことにおいては卓越している」と繰り返し述べ（cf. 198d1–2），さらにエロスについての「真実」を語ると宣言している（cf. 199a7–b5）。これらの知識所持に関する言明はソクラテスの通常の「何も知らない」という言明と表面的に矛盾しており，「ある積極的な意味での真なる知識の所有を示唆する」ものと看做されてきた[5]。

では『饗宴』のソクラテスは哲学者ではなく，知者として――ここで「知者」とはプラトニックの意味で，イデアの真なる知識を所有する者を指す――描かれているのか。この結論に反する証拠もまた確認すべきである。というのも『饗宴』のソクラテスは同時に自らが知者であることを繰り返し否定しているからである。彼は自分の知恵を「凡庸な何かであって，それとも夢であるかように疑わしいもの」

2　Cf. Lowenstam 1985, 99; Nussbaum 1986, 195; Sheffield 2001, 199; Blondell 2006, 157–8; Sheffield 2006, 189.

3　Cf. Gagarin 1977, 28.

4　ibid. 他には Roochnik 1987, 117; Blondell 2006, 156 を参照。

5　Cf. Gagarin, 28.

として退けている（175e2–4）。またアルキビアデス演説においても，ソクラテスは自分が「無に等しい存在」と述べ，自身の知を否定していると報告されている(219a2)。これらの不知の表明は作中ではアガトンとアルキビアデスによって一種の「虚偽」として受け取られているが（cf. 175e7, 216e4, 218d6），他のプラトン作品に見られる哲学者ソクラテス像と整合的であるため，慎重に再検討する必要がある。

以上の議論からまず明らかになったのは，『饗宴』のソクラテス像が複雑に描かれているという点である。ここで読者は次のような問題に直面することになる――ソクラテスはイデアを観照し得た知者なのか，それとも依然として哲学者なのか。前者であれば，彼による不知の言明はいかなる意味を持つのか。後者であれば，彼が自負する「エロスについての知」は何を指しているのか。また，アルキビアデス演説で語られる彼の徳を如何に説明すべきか。総じてこのような複雑なソクラテス像はいかなる哲学的含意を有しているのか。

本稿は，ソクラテスを『饗宴』においても哲学者として理解すべきであるという立場を擁護するとともに，哲学者としてのソクラテス像が提示される意義を示すことを目的とする。以下第 1 節では準備作業として，ソクラテスを美のイデアに到達した知者と見做す代表的な解釈を検討し，その限界を指摘する。第 2 節では，ソクラテスを哲学者と見做す場合，彼が語る「エロスについての知」の内実を分析する。第 3 節では，ソクラテスによる有徳な行為をいかに理解すべきかという問題を扱う。この考察を通じて，本稿は次の結論に至る。すなわち，ソクラテス演説において示される，イデアの知に基づく「真実の徳」と，名誉を求める人々の「徳の幻影」という二分に加えて，『饗宴』に描かれる複雑なソクラテス像は，両者の中間に位置する，「第三の徳」とも呼ぶべき徳のあり方を示唆しているのである。

1. ソクラテスは知者であるか

ソクラテスは美のイデアに到達した知者であると論じる代表的な論者として Gagarin 1977 が挙げられる[(6)]。この主張の自然な帰結として，彼はソクラテス自身による不知の表明を欺瞞（pretense）――彼は知者でありながらも意図的に不知を装っている――と解釈している。しかしこの解釈は少なくとも次の二点において問題

6　他には，cf. Nussbaum, 183–4, Price 1997, 49.

があると考えられる。

第一に，Gagarin の論考はアルキビアデス演説に過度に依拠し，後者によるソクラテスへの非難を文字通りの事実として解釈している点で，方法論的に疑わしい。確かにアルキビアデスは演説の中で自らが真実を語っていると繰り返し強調し，しかもそれに対してソクラテスが一切否定しなかった点は看過すべきではない[7]。しかしこのことはアルキビアデスがソクラテスに帰したあらゆる判断を文字通り受け取るべきであることを意味するわけではない。というのも，ここで強調される「真実」とは，アルキビアデスが報告する一連の逸話が虚構ではなく，実際に生じた出来事であるという点を保証するものとして理解できるからである[8]。この理解は次の箇所によっても支持される。

> [T3] これらのことを熟慮した後，それまで従者なしに一人で彼と一緒にいることに慣れていなかったが，その時従者を立ち去らせ，一人で彼とともにいたのだ——というのもあなた方に対して全ての真実を語るべきだからだ。さあよく注意してください，ソクラテスよ，もし私が何か虚偽をなしているなら，論駁してください——すなわち，私たちは一緒にいた。私は一人で，一人である彼とともにいた。（*Smp.* 217a6–b5）

この補足は，アルキビアデスが自らのソクラテス誘惑の逸話を聴衆たちに語る際に挿入したものである。用いられる「真実」という表現は，この逸話が彼自身の虚構ではなく，実際に生じた出来事であるという点を保証するものとして理解できるからである。また，続く箇所でも「召使いがいるか否かを問わず酒は真実である（217e3–4）」という諺が引用されており，これもまたこれから語られる出来事の事実性を保証する役割を担っている。したがってアルキビアデス演説における「真実」の強調及びそれに対するソクラテスの沈黙は，彼の語る逸話が『饗宴』の枠内で事実として提示されていることを意味するにすぎない。それはアルキビアデス自身による評価や判断までも真実であることを意味するものではない。

実際，ソクラテスが知者であることのテクスト上の証拠としてしばしば引用されるのはソクラテスと美そのものの描写に見られる並行関係である（216e7–217a1, cf. 210e4–5, 211e3, 212a6）。しかしここでは「私には思われた（216e7: “μοι ἔδοξεν”）」と

7 Cf. Nussbaum, 167.

8 この用法について，cf. *Tim.* 20d8.

いう表現によって，これはアルキビアデス自身の主観的判断であることが示されている。また，Gagarin, 30–1 が重視する，ポテイダイア出征の場面で他の兵士がソクラテスから軽蔑されていると感じたという箇所についても，“ὥς καταφρονοῦντα σφῶν” という “ὥς” と分詞との組み合わせによって，「軽蔑されている」という評価が兵士たちによる主観的判断にすぎないことが示されている。したがって，アルキビアデスによる「真実」の強調を理由として，これらの主観的判断までも事実として受け取るべきではない(9)。

第二に，ソクラテスによる不知の告白を「偽装」として解釈する際にも問題が生じる。この解釈はソクラテスを単に「偽善者であり，知的サディスト（hypocrite and intellectual sadist）」として描く結果をもたらしてしまう(10)。というのも『ポリテイア』第一巻や『ゴルギアス』のように敵対的な相手と対話する作品とは異なり，『饗宴』における対話者たちは総じてソクラテスに好意的であり，しかもそれぞれが自らの不知をある程度自覚している者として描かれているからである。このような状況において，ソクラテスが対話相手を欺くために不知を装う必要性は想定し難い(11)。さらにソクラテス演説では「不知の自覚」こそが哲学的エロスの本質的特徴として位置付けられており（cf. 204a1–7），議論全体の中心的な役割をなしている。それゆえ，ソクラテスによる不知の告白を偽装と見做すことは，むしろこの議論の真剣さを損なう危険を孕んでいる。

それに対し，Lowenstam 1985 に端を発し，Blondell 2006 において精緻化された解釈はより魅力的な提案である。すなわち，ソクラテスは「ダイモンのエロスのように繰り返し上昇し，また下降する存在」として理解される（Blondell 2006, 177）。そのため彼は時にはイデアを観想するが，死すべき者としての限界のゆえに生成界へと再び戻らざるをえない（cf. id. 176; Lowenstam 1985, 94–8）。ソクラテス像をエロスの具現化として捉える点において，この解釈は文学的な人物描写とエロスをめぐる哲学的議論を緊密に結びつけており，本稿の立場とも親和的である。

---

9 Cf. Lane 2011, 249, “The question whether Socrates is a deceiver is different from the question whether Callicles et al. believe that he is.”

10 Penwill 1978, 173 n. 46.

11 Senn 2014, 95 は『弁明』におけるソクラテスの不知の告白を偽装と看做し，この種の偽装の主要目的を「〔傲慢な〕対話相手を侮辱し，嘲笑し，最終的には（彼ら自身のためでも，またソクラテス自身のためでも）彼らと聴衆に持続的な哲学的営みの必要性を認識させること」にあるとする。しかしこのような目的は『饗宴』の登場人物たちにはもはや必要とされないであろう。

しかし本稿としては，「ソクラテスは美そのものを観想できる」という主張を含む限りで，この解釈に賛同することはできない。というのもそれは，ソクラテスが知者である瞬間を認めるという帰結を免れないからである。その理由は二つある。第一に，エロスの具現化としてのソクラテスが美そのものを（たとえ一時的であれ）観想することは，テクスト上想定し難い。なぜなら，エロスは本性上に常に貧乏であり，欠如する存在とされ（cf. 203c6, d1, d3, e4: ἀεί; e4–5: οὔτε … ποτὲ οὔτε），しかも「生涯を通じて（διὰ παντὸς τοῦ βίου）哲学する者」と規定されているからである。ソクラテスをエロスの具現化として理解する限り，美そのものの観想を一時的にでも許容することはこのエロス像と理論的に整合しない[(12)]。

第二に，仮に譲歩して，ソクラテスが基本的にエロスの具現化でありながらも，エロスとはやや異なり，美そのものを観想しうる存在であると認めたとしても，一度でもその観想に到達した者がなおソクラテスのように哲学に従事し続けるという点は説明し難い。階梯の頂点に一時的に上昇した後，再び下降せざるをえないとしても，その知はなぜ突如として失われたのかが不明確である。Lowenstam はこの問題を，ディオティマが「生成」を通じて死すべき者の不死性を論じる箇所に求め（207e5–208a7），知識は忘却によって絶えず消えゆき，練習によって新たに再生されると解釈する。すなわち，「一度獲得された知は，当の人を一定の期間にわたって知者であり続けさせることはない。知が獲得されるや否や，それは衰退と消滅を始める」（95）というのである。しかしこの説明も十分ではない。というのも関連箇所で言及される一般的な知識と美そのものとしての知識との根本的な存在論上の相違はさておくとしても[(13)]，当該箇所においても，知識は忘却されうるとはいえ，練習を続けるかぎり保持される（σῴζει, 208a6）と明言されているからである。そのため，美そのものの観想から日常生活に戻ったとしても，練習を通じてその知識が維持されうるであろう[(14)]。

以上より，ソクラテスをエロスの具現化としての哲学者と理解する限り，彼を同時に，美そのものを観想した者として捉えることは妥当ではないと結論づけられ

12　まさにこの理由で，Lowenstam と Blondell のいずれもエロスのイメージを用いつつソクラテス像を説明しようとしているが，エロスとソクラテスの一致性を認めることにも躊躇しているという曖昧な態度が見える。Cf. Lowenstam, 97; Blondell, 161.

13　両者の存在論における相違について，Cf. 211a7.

14　また，『ポリテイア』の描写もこのような知の突如の喪失の考えと矛盾する。つまり，洞窟から解放された者が洞窟に戻ったとしても，イデアについての知識が保持されており，洞窟内の影が幻影にすぎないことを理解しているとされている（*R.* VII 517d4–e1）。

る。

2.「エロスに関することを知ること」とは

前節ではソクラテスを知者と見做す諸解釈を検討し，その限界を示した。以下の二節では，ソクラテスを哲学者として理解する際になお検討すべき二つの問題を扱う。第一に，ソクラテス自身が明示的に言及する彼の知識，すなわち「エロスに関することを知ること」という自己表明をいかに理解すべきか，第二に，アルキビアデス演説で提示されるソクラテスの徳のある言行をいかに理解すべきか。本節では前者を扱う。

ソクラテスが「X についての知を有している」と述べる場合，それは通常 X の本質を表す定義，すなわち「X とは何か（τί ἐστι）」を理解していることを意味する。したがって「エロスに関することを知っている」という表明は，「エロスとは何か」を理解していることを意味している。ゆえに，ソクラテスが有するとされるこの種の知の内実を明らかにするためには，彼の演説がエロスの「何であるか」に答えているか否かを検討する必要がある。この点を検討するために，まず次の箇所に注目しよう。

> [T4] さて，親愛なるアガトンよ，あなたは演説を見事に始めたと私には思われる。あなたは次のように語った――第一に，エロスそのものはどのような者であるか（ὁποῖός τίς ἐστιν ὁ Ἔρως）を示すべきであり，その後にその働きを示すべきだと。この始まりに私も非常に感心している。（*Smp.* 199c3–6）

これはソクラテスが直前にエロス讃頌を行った詩人アガトンの方法論に言及し，それに賛同を示した上で，自身の演説の構成を定める箇所である。ここで一つの疑問が生じる。すなわちプラトン対話篇では「どのような者・ものであるか（ποῖός/ποῖόν ἐστι）」と「誰・何であるか（τί[ς] ἐστι）」という二つの問いがしばしば区別されている。ソクラテスが自らの演説の第一部を「エロスそのものはどのような者であるか」に充てることは，彼が前者の問題について知を有していることを意味するに過ぎず，これはまた後者の問題について知を持つこととは異なるのではないか。

この疑問に対して，少なくとも以下の二点から応答できる。第一に，[T4] の発言はアガトン演説の冒頭における讃頌の方法論的規定の引用である。アガトンは，

まさに「エロスそのものはどのような者であるか」という課題を第一に語るべきものとして明確に定めている（cf. 194e4–195a5）。「饗宴」という場の相互参照的・応答的な性格を考慮すれば，ソクラテスがここで仲間の用語をそのまま用いることは自然である[15]。第二に，より重要なのは，プラトン対話篇においては，「どのような者・ものであるか」と「誰・何であるか」という二つの問いが区別されつつも，後者が方法論的に優位に置かれている。すなわち「誰・何であるか」が明瞭でない限り，少なくともプラトン（ソクラテス）の意味においては「どのような者・ものであるか」にも答えられない（cf. *Men.* 71a–b8, *R.* 354a12–354c3）。したがってソクラテスが「エロスはどのような者であるか」を論じるということはすでに「エロスは何・誰であるか」の定義的把握を前提として含んでいると考えるべきである。

実際，ソクラテスは演説の第一部において，「エロスは何・誰であるか」と「エロスはどのような者・ものであるか」という二つの問いに同時に回答を与えている。表現上はアガトンの方法論を踏襲しつつも，内容的にはエロスを直接その性質（美しさ・徳）から讃えるアガトンとは異なり，ソクラテスはまず「誰であるか」という問いに対する標準的な答え方を採り，エロスをその神話的系譜から定義する——エロスはポロスとペニアの子である。そしてこの定義を原因として，そこから派生する一連の性質が続けて述べられる（cf. 203c5: “**ἅτε** οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱός”）。またその後，彼はより理論的な第二の定義も提示し，エロスを「善いものが常に自分自身のところにあることのもの」として規定する（206a11–2）。したがってソクラテスが自ら「エロスに関することを知っている」と述べる際に，それは彼がエロスの定義及びそれに基づく諸性質を知っていることを意味していると解される。だが，このことは彼が美そのものについての知に到達していることを必ずしも意味しない。むしろソクラテスが従事する哲学的営みをエロスの一現象として捉える場合，彼のエロスに関する知は，言語的な定義把握に止まらず，哲学というエロス的な実践の遂行を通じても示されていると理解できる[16]。

さらに，このような知の自己表明を「珍しい（rare）」ものと見做し，これを根拠に『饗宴』と初期対話篇における「不知の表明」との対照を強調する見方も妥当ではない。というのも少なくとも『弁明』においても，ソクラテスは自身の知について明確な自己表明を行なっているからである。

15 Cf. Sedley 2006, 52–4.

16 Cf. Roochnik id., Rowe 1998, 136; Penwill 173; Belfiore 2016, 145–6, 158–9.

[T5] アテナイ人の人々よ，私は他ではないある種の知恵によってこの評判を得たのだ。どのような知恵か。それはおそらく人間的知恵だ。実際この点では，私は知者かもしれない。(*Ap.* 20d7–e2)

ここでソクラテスは「人間的知恵（ἀνθρωπίνη σοφία）」について，積極的な自己表明を行なっている。「エロスに関すること以外，何一つも知らない（ὃς **οὐδέν** φημι **ἄλλο** ἐπίστασθαι **ἢ** τὰ ἐρωτικά, 177d7–8)」という『饗宴』での表明と，「他ではないある種の知恵によって（δι᾽ **οὐδὲν ἀλλ᾽ ἢ** διὰ σοφίαν τινά)」というここでの表現との間に，表現上の類似性が認められる。さらに『弁明』において「人間的知恵」は「つまらないことにしか，もしくは何も値しない（ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός)」と評されることも『饗宴』におけるソクラテスが自身の知についてなした描写「凡庸な何かであり，それとも夢であるかのように疑わしい」「無に等しい」（cf. 175e2–4, 219a2）とも明確に対応している。加えて「人間的知恵」が，神のみが真の知恵を有するとの対比の下で「人間は知恵の点において実のところ何も値しないことを認識すること（23b3–4)」として特徴づけられる点はエロスが知者の神ではなければ，無知でありながら自分には十分であると思われる人でもない存在とされる箇所（204a1–7）と対応し，両者はソクラテスの哲学的営みを支える根本的な自己理解として連続している。この点からすれば，『饗宴』におけるソクラテスの知の告白は例外的なものではなく，初期対話篇との一貫性も見出されうる。

3. ソクラテスの徳：「真実の徳」と「徳の幻影」との間

しかし『饗宴』においてソクラテスを知者ではなく哲学者として解釈しようとする場合に，なお一つの困難が残る。すなわち，もしソクラテスが美そのものを観想した知者ではないとすれば，アルキビアデス演説で語られる彼の卓越した徳のある行為はいかに理解されるべきなのか。第 1 節で論じたように，アルキビアデスの判断を全て事実として受け取る必要はないとしても，彼が語る具体的な逸話——美しい少年が隣にいても性的な快楽に屈しないことや，戦場で同胞を救うなど——に即してみれば，ソクラテスの行為が有徳であること自体はやはり否定し難い。

この問題は『饗宴』における徳の区分を踏まえるといっそう複雑な様相を呈する。すなわち，もしソクラテスが階梯の頂点に到達し，美そのものを観想していない哲学者であるとすれば，彼はイデアの知のみに基づく真実の徳を有している

とは言えない（cf. 212a3 “μοναχοῦ”）。その場合，彼の徳は「徳の幻影」に属することになる（cf. 208c1–209e4）。しかし同時に，彼の徳を，小秘儀の参加者たち（英雄，詩人，立法者等）とされる人々に帰される市民的徳としての「徳の幻影」と同一視することも不自然である (17)。なぜならば小秘儀の参加者たちは「名誉を愛する者（φιλότιμοι, cf. 208c3 φιλοτιμία）」として描かれ，その徳は共同体全体に記憶され，不死なる名声を獲得するための手段として機能しているのに対して（cf. φιλοτιμίαν (208c3), ὀνομαστοί (208c5), κλέος (208c5), δόξης εὐκλεοῦς (208d8), τίμιος (209d6)），ソクラテスは名誉に無関心な人物として描かれている（220d5–e7）。したがってソクラテスの徳は真実の知に基づくものではないという意味では「徳の幻影」でありながら，名誉を目的とする小秘儀の参加者たちが有する「徳の幻影」とも異なる。この点において，哲学者としてのソクラテス像は「第三の徳」とも言うべき徳のあり方を示しているように見える。では，これはどのようなものなのか。

この問題に関して，Lane 2007 の解釈は重要な示唆を与える。彼女は『ポリテイア』におけるエロスの水流モデルに依拠し（*R*. VI 485d6–487a8），ソクラテスのエロスが全面的に知の探究へ向けられているため，身体的欲望は結果的に弱まると論じる。その上で，『饗宴』におけるソクラテスの徳を彼の哲学的営みそのものに由来するものとして説明する。本稿もたとえ完全な意味での真実の徳に到達し得ないとしても，知を愛し求めるその過程自体が徳をもたらすという点に関しては，Lane の主張に賛同する。しかし，この徳を「哲学者の生得的本性に由来する本性に基づく徳（natural virtue）」と理解する点については賛成できない。その理由は『ポリテイア』と『饗宴』における本性の位置付けの相違にある。すなわち，水流モデルが哲学者固有の本性を説明するのに対し，『饗宴』では人間本性は「魂において妊娠している者」と「身体において妊娠している者」という二種類に分類され，前者には哲学者のみならず，名誉を愛する者も含まれている。そのため単なる「生得的性質（natural disposition）」の相違だけでは，小秘儀の参加者としての名誉愛好者と恋の階梯を登り続ける哲学者を区別できない (18)。したがってソクラテスの徳が哲学の営みに伴うものであるという点で Lane に賛同しつつも，その徳を『饗宴』内部の哲学的文脈の中に再定位する必要がある。本稿では，哲学に従事する際に必然的に関わる「知識」の観点から，この徳の再解釈を試みる。

そこでまず「恋の階梯」の段落において知識がいかに論じられているかを整理し

17　小秘儀における徳は「幻影」であることについて，cf. Rowe, 190; Sheffield 2006, 120.

18　Cf. Sheffield 2001, 4.

ておきたい。当該箇所では，美そのものが唯一の真実の知識として位置付けられながらも，他の種類の知識も言及されている。すなわち「恋の階梯」は（A）一つの美しい身体，そしてあらゆる美しい身体に恋する（210a4–b3），（B）一つの美しい魂（210b4–c6），そしてあらゆる美しい営みと法律に恋する，（C）あらゆる知識に恋する（210c6–d6），（D）美そのものという一つの知識に至る（210d6–7），という四つの段階からなるが，全ての美しい現象が美であることの最終的根拠を説明する厳密な意味での（D）の知識（以下，［E］）のみならず（210d7: τινὰ ἐπιστήμην μίαν），（C）で示される複数形の一般的な知識（以下，［E′］）も明確に「知識」として言及されている（210c6: ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας）。この［E′］は，美そのもののようにすべての美しい現象に最終的根拠を与えるものではないが，個々の事例に対して暫定的な説明（ロゴス）を与えることを可能にする。この解釈は，恋の階梯の各段階において「ロゴスを産み出すこと」への言及が繰り返されている点によっても支持される（210a7–8, 210c1–3, 210d3–6）。哲学的エロスの性質を説明する段落において，ロゴスが知識獲得の必要十分条件とされている以上（202a5–9），階梯を登る者が各段階で「ロゴスを産み出す」とされることは，生成界の諸現象に対して「なぜそれが美しいのか」という問いへの説明を獲得し続けていることを意味する[19]。したがってたとえ真なる意味での知識を有していないとしても，哲学者は通常「知識」と呼ばれる［E′］を獲得することで，美しい諸現象に対して，暫定的・一時的ではあるがそれらを説明可能にする理論的基盤を有していると想定できる。

哲学の営みに伴う徳と真実の徳との関係も［E′］と［E］の関係に対応していると考えられる。恋の階梯を登る者としての哲学者は諸々の美しい現象を吟味し，それらがなぜ美しいのかについての［E′］を獲得してゆく。とりわけ美しい魂や美しい慣習・法律に関わる段階（B）における［E′］の獲得は哲学者自身の美しい行為，すなわち徳のある行為へと結実しうる。というのもこの段階における［E′］は，「若者をより善い人にさせる（ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους）」ものとされており，徳をもたらす知であるとして理解されるからである。こうした慣習や法律の美に関する暫定的説明としての［E′］に基づく徳は真実の徳ではなく，一種の「幻影」に留まっている。すなわちそれは特定の共同体が「美」として定めた規約や基準を出発点とする以上，多かれ少なかれその枠組みによる制限を免れないのである。しかし同時に，哲学者の徳は名誉を愛する小秘儀の参加者による「徳の幻影」とはまた異な

19 Cf. Sheffield 2006, 122–3.

る。というのも名誉を愛する者にとって徳は特定の共同体の中で名誉を獲得するための手段にすぎず，彼らは「美しい」とされるものを反省なく受け入れ，それに自身の行動様式を適応させているのに対して，恋の階梯を登る哲学者は特定の慣習や法律を絶対視することはなく，むしろ多様な慣習や法律の中にある「美の幻影」を観照し，それらが美しいとされる根拠を絶えず問い直し，探究し続けてゆくからである。したがって哲学の営みに伴う徳は，真実の徳と比べれば依然として「幻影」に属するものの，徳とされる行為をさらに検討の対象としている点において「メタ幻影的」とも名付けられうる性格を有していると考えられる。

アルキビアデス演説で語られるソクラテスの徳のある言行も以上の議論を踏まえれば解釈可能である。知恵としての徳については，［E′］の獲得との関連性は比較的に明白であるため，ここでは戦場における逸話によって示されたソクラテスの勇気の徳を［E′］の獲得という観点から考察する。この逸話に関して，Belfiore 2016, 192は「ソクラテスは身体を軽蔑している」という点に説明の根拠を求めている。しかし，単なる身体への蔑視だけではソクラテスが無謀な突撃に及ぶ可能性を排除することはできない。ところが実際には，彼はむしろ模範的な兵士として自身の安全を確保しつつ危険を巧みに回避し，自身のみならず他の兵士たちも守っている（220e6–221c1）。この点からすれば，ソクラテスの勇気を単なる「身体への軽蔑」に還元することはできない。むしろこの勇気はさまざまな美しい慣習や法律への探究を通して獲得された，「なぜこの行為は美しいのか」に関する［E′］に由来するものと理解されるべきであろう。この種の［E′］は共同体における勇気ある（美しい）行動様式についての暫定的規定を必然的に含んでおり，それゆえ人を勇気のある行為へと導く機能を果たす。しかし同時に，ソクラテスが勲章や名誉に無関心であることを踏まえれば（220d5–e7），彼が徳のある行為をなすのは名誉のためではない。この点においても，ソクラテスの徳は小秘儀の参加者たちによる名誉追求を目的とした徳とは明確に区別される。また，軍営の中で観想活動に没頭する逸話も，彼の徳が哲学的探究そのものに基づいていることを象徴的に示していると理解できる（220c1–d5）。

以上の考察を通して，次の結論に至る。『饗宴』において哲学者として描かれたソクラテス像は，「真なる知識」に到達しなくても，人間に与る哲学的生は依然として徳に満ち，かつ生きるに値するものであることを示している。この結論はソクラテス演説におけるエロス神話の構造とも一致している。すなわちエロスは，アポリアに陥る存在であると同時に，ポロスの子としてそこから脱出するエウポリアの

契機も常に内に備えているのである。エロスがいかなる時も完全に困窮することがないのと同様に，知を愛する哲学者もまた，「靴を履いて，入浴し，美しくなった」ことがある。

参考文献

Belfiore, S., (2016), *Socrates' Daimonic Art*, Cambridge.

Blondell, R., (2006), "Where is Socrates on the 'Ladder of Love'," in James Lesher, Debra Nails, Frisbee Sheffield (eds.), 147–178.

Gagarin, M., (1977), "Socrates' 'Hybris' and Alcibiades' Failure," *Phoenix* 31(1), 22–37.

Lane, M., (2007), "Virtue as the Love of Knowledge," in D. Scott (ed.), 44–67.

id., (2011), "Reconsidering Socratic Irony," in D. R. Morrison (ed.), 237–59.

Lesher, J. & Nails, D. & Sheffield, F. (eds.), (2006), *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Harvard University Press.

Lowenstam, S., (1985), "Paradoxes in Plato's *Symposium*," *Ramus* 14 (2), 85–104.

Morrison, D. R., (ed.) (2011), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C., (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press.

Penwill, J. L., (1978), "Men in Love: Aspects of Plato's *Symposium*," *Ramus* 7 (2), 143–75.

Price, A. W. (1997), *Love and Friendship in Plato and Aristotle,* Oxford University Press.

Reis, B. (ed.) (2006), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge University Press.

Roochnik, D. L., (1987), "The Erotics of Philosophical Discourse," *History of Philosophy Quarterly* 4(2), 117–129.

Rowe, C. J., (1998), *Plato: Symposium*, Aris & Philips.

Scott, D., (ed.) (2007), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford.

Sedley, D. (2006), "The Speech of Agathon in Plato's *Symposium*," in B. Reis (ed.),47–69.

Senn, S. J., (2014), "Ignorance or Irony in Plato's Socrates?: A Look Beyond Avowals and Disavowals of Knowledge," *Plato Journal* 13, 77–108.

Sheffield, F. C. C., (2001), "Alcibiades' Speech: A Satyric Drama," *Greece & Rome* 48 (2), 193–209.

id., (2006), *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford University Press.

Slings, S. R., (2003), *Platonis Rempublicam*, Oxford University Press.