

テロスとしての快樂

—キュレネ派における快樂の規範的特権性をめぐって

東京大学 長尾 柁輝

第一節 快樂の規範的特権性

いわゆるキュレネ派（＝C.）は、エピクロス派に先立つ西洋哲学史上最初（Lampe, 2015: 2）の快樂主義学派である。彼らの思想はしばしば、「快樂[1]＝テロス／最高善」というシンプルな定式（＝T 定式）を通じて理解されてきた（SSRIVA172, 175, 176, 177, 178, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 201, 212, 213, G3）。とはいえ、図式それ自体の簡明さとは裏腹に、その実態は極めて捉えがたいものとなっている。こうした捉えがたさに拍車をかけてきたのが、以下に挙げるような複数の解釈問題である。（A）「テロス」という用語や狭義の倫理的快樂主義を歴史上のC.に帰すのは哲学史的に妥当なのか[2]。（B）T 定式は哲学理論として妥当なのか。（C）資料中には「快い生＝テロス」という定式も頻出する（SSRIVA172, 173, 174, 198, B5）が、両定式間の相違をどのように捉えればよいのか[3]。

本稿は以上の問いのいずれにも取り組まない。本稿が取り組むのはむしろ、次のような問いである。すなわち、C.が快樂に高度な規範的地位を認めた背景には、いかなる快樂観・快樂理解が根ざしていたのか。言い換えるならば、本稿が試みるのは、C.が快樂に帰した規範的特権性の基盤を突き止める作業にほかならない。このとき我々は、上述した問題（A）・（B）を回避することができる。なぜなら、本稿の主題はあくまでも、T 定式そのものではなく、T 定式において顕著に表現されているような快樂の特権的規範性、およびその源泉をめぐるものだからである。加えて本稿は、上述の問題（C）、すなわち、C.の内部に見て取れるテロス観の断絶—主流派のメトロディダクトスは「快い生」をテロスと見なし、分派のアンニケリスは「部分的快樂（ἡ μερικὴ ἡδονή）」（*Diog. Lart.*, 2.87-8=SSRIVA172）をテロスと見なした—をいかに調停すべきか（あるいはしないべきか）という問いにも踏み込まず、両者を一体のC.として考察する。こうした方法論が正当化される根拠は以下のとおりである。

1. 一方で、メトロディダクトスのテロス観について。「快い生」の規範的地位が、日々直接に感覚される「快樂（経験）」そのものの理解に依存しない形で認められるという状況は考えづらい。精緻化された哲学理論のもとでは「快い生」が個々の快樂経験よりもいっそうテロスの（τελειότερον）であると見なされるのだとしても、そうした哲学理論が立ち上がってきた現場では、

何よりもまず、個々の快樂経験の特性が強く意識されていたと見なすのが自然であろう[4]。「快い生」が最もテロスの(τελειότατον)だという学説は、個々の「快樂(経験)」が高度にテロスのだという主張と矛盾するものではなく、むしろそれを前提しているのだと考えられる[5]。

2. 他方で、アンニケリスのテロス観について。「部分的快樂」を最高のテロスだと見なすことは、「快い生」という集合的概念(cf. σύστημα: *Diog. Laert.*, 2.87=SSRIVA172)に一切のテロス性を認めないことと同義ではない。「快い生」は、複数の「部分的快樂」を内包するかぎり高度にテロスの(端的なテロス、τελειότατονではないにしても)である(cf. O'Keefe, 2002: 401-4)。

3. それゆえ、アンニケリスとメトロディダクトスとの相違は、約めて言えば、全体と部分のどちらをより規範的だと見なすかの相違にすぎない。そして、本稿の問題設定は、かかる対立図式が拠って立つ共通の地盤——快樂そのものの規範的特権性——に注目するものである以上、両者の相違をひとまずは無視することが許される。

以上の確認事項を踏まえたうえで、本稿は、C.における快樂の規範的特権性がどのような快樂観・快樂理解を通じて醸成・確保されたものであったのかを探究する。そのさい、議論を整理するための有益な補助線として、アリストテレスのテロス論を参照することとしたい。

T. 1) Aristot., *E.N.* 1.2.1094a18-22 : そこでもし、為すべきことどものテロス——(I) 我々はそれをそのもの自体のゆえに望むが、(II) 他のもはそのもののゆえに望む。また、すべてのものを[それとは]別のもののために選ぶことはない。というのもその場合、とにかく無限進行に陥ることで、欲求が空しく虚ろなものとなってしまふから——、そのようなものが何かあるとすれば、それは明らかに「善」、それも、「最高の[善]」だということになるであろう。

T. 2) *ibid.*, 1.7.1097a30-b8 : (I) 我々は、自体的に追求されるべきものを、他のもとのゆえに[追求されるべきもの]よりも一層テロスの(τελειότερον)だと述べる。また、自体的に、かつそれ自身のゆえに選ばれるべきもののうち、決して他のもとのゆえに選ばれるわけではないようなものも、[一層テロスのだと述べる]。そして、他のもとのゆえには断じてなく、いつも自体的に選ばれるべきものを、端的にテロスの

(ἀπλῶς ... τέλειον) [だと述べる]。[...] ところで、(III) 自足性からも同じことが帰結するように見える。なぜなら、テロスの善は自足的だと思われるから。

ここでは、「テロス」が満たすべき三つの要件が示されている (cf. Annas, 1993: 39-41; Lampe, 2015: 85-6)。(I) 第一に、それは終極的・自己目的的でなければならない。テロスは何か別のものために目指されるのではなく、自体的に選ぶべきものとして、手段・目的連関の終点に位置する。(II) 第二に、それは統括的でなければならない。他のものが望まれるのは、テロスのためにである。テロスは従属する諸目的が奉仕する最高次の目的としてそれらを統括し、手段・目的連関のヒエラルキーを組織だてる。(III) 第三に、それは自足的でなければならない。テロスがありさえすれば、それ以外に何か別のものが要求されることはない。

以下の三節では、C.の快樂観を如上の三要件に沿って再構成する。ただしこれは、先述のとおり、T 定式の理論的妥当性や歴史的正確性を掘り下げるための議論ではなく、そうした定式（より正確には、そうした定式において表現される快樂の規範的特権性）を基礎づけるに至った背景的な快樂観を明らかにするための議論である。T 定式は、快樂が有する規範的特権性の意識に基づき、後から生じてきたものでしかない。快樂は、その規範的特権性ゆえにテロスと呼ばれる。テロスであるから特権的だという理解は顛倒している。それゆえ、本稿がアリストテレスのテロス論を参照するのも、単にそれが考察の補助線として一定の有効性を持つと思われるからにすぎない。C.的な快樂は、アリストテレスのテロス論から採られた三要件を厳密には満たさないかもしれないし、満たさなくてよいのである。そしてまた、もうひとつの重要なポイントとして、本稿の議論は C.快樂論の擁護ないし正当化を試みるものではない。というのも、本稿の主題が関わるのは、あくまでも C.が快樂をどのようなものとして解釈していたのかという問いであり、当の解釈が理論的に正しいものであるかという問いではないからである。

なお、以上の方法論は、「C.の快樂論」という主題を、正当な資格のもとで統一的に検討することを可能にする。従来 of 先行研究は、C.の快樂主義を支える背景的な快樂観をはっきりとは論じないまま、比較的上部の込み入った哲学理論ばかりを考察してきた。とはいえ、そうした高次の哲学理論は C.の内部に限っても極めて多様であり、構成員ごとの個人差が大きい（上述したアンニケリスとメトロディダクトスとの相違がその一例である）。他方でそ

れにもかかわらず、C.に関する証言は、個人名を省略した「共有財」(Laks, 1993: 18)として提示されることが多い。このような状況にあってまず何よりも要求されるのは、C.を統一的なひとつの思潮として把握しうるような共通の水源地にまで遡ることで、高次の哲学理論を検討するための基礎ないし参照点を確保することであろう。本稿は、そうした要求を満たすための第一歩となることを目指すものである。

第二節 終極性

以下の論述では、前節の内容を銘記したうえで、快樂の規範的特権性を根拠づけ補強するC.の快樂理解を、「終極性」・「統括性」・「自足性」という三つの補助線に沿いながら再構成していきたい。本節ではまず、C.の快樂理解を「終極性」という観点から考察する。

そもそも日常的な会話において、快樂についての記述は、行為の最終的ないし究極的説明を提供するものである。快樂への言及はしばしば、行為の理由や動機に関する説明要求を切り上げるために用いられる。「なぜあなたはそれをしたのか」という問いに対する最終的な答えは、「それが楽しいから」、「それを望むから」、「それが好きだから」などであり、それらは結局、「私がそこから快樂を得られるから」という説明に帰着しうるのである(Manser, 1960: 227) [6]。

快樂が自体的かつ終極的な目的でありうるという考えは古代ギリシアにおいても広く共有されていた。たとえばエウドクソスには以下のごとき主張が帰される。

T. 3) Aristot., *E.N.* 10.2.1172b19-23 : 苦痛はすべてのものにとってそれ自体「避けるべきもの」であり、同様に、それと反対のものが「選ぶべきもの」である。そして、最大限に選ぶべきものとは、別のもののゆえに選ばれるものでもなければ、別のもののために選ばれるものでもない。以上のようなものとは、巷間同意されているとおり、「快樂」にはほかならない。というのも、快樂が自体的に選ぶべきものである以上、自分が何のために快を感じているのかと問う者は誰一人としていないからである。

ここでは快樂の終極性が明確に表現されている。エウドクソスの考えによれば、快樂が別の目的の手段となることはありえない。快樂は他の何物のゆえ

でもなく、それ自体として「選ぶべきもの」である。そして、快樂を「選ぶべきもの」と見なす立場は、同時に、快樂が行為選択の本源的理由となりうることを示唆している。この場合、「快樂」をそれに基づく「選択」から完全に切り離すことはできない。快樂は常にそれと対応した選択や選好を（仮に潜在的にであれ）惹起するのであって、両者の結びつきは密接不可分なものである。

エウドクソスと非常に似通った定式は、問題の C.においても看取される。

T. 4) *Diog. Laert.*, 2.88, 90=SSRIVA172 : また、部分的快樂はそれ自身のゆえに選ぶべきものである、と。[...] また、ヒッポボトスが『諸学派について』で述べているところによれば、最も醜悪な振舞いから生じたものであっても、快樂は善きものである、と。なぜなら、その行いが場違いであろうと、しかしとにかく、快樂は自身のゆえに選ばれ、また、善きものであるのだから。[...] 快樂は自体的に選ぶべきものであるのだが、いくつかの快樂を作り出すものは、しばしば反対に、煩わしくもある。

以上の証言によると、快樂が「自体的に選ぶべきもの」であるという認識は、C.においても確かに共有されていた。快樂が選ばれるのは、それ自身が「選ぶべきもの」だからにほかならない。しかもまた C.は、「最も醜悪な振舞いから生じた」快樂でさえも、快樂である以上は「自体的に選ぶべきもの」なのだと明言している[7]。このかぎりでは C.的な快樂は、原因の貴賤を問わず、手段・目的連鎖の遡行を断ち切る働きを持った終極的な目的だということになるであろう。

ただし他方で、以上の証言は、アリストテレス的な語法と似通りすぎているという点に問題が残る。というのもこの場合、アリストテレスの枠組みに影響を受けた後世の学説誌家が、その語法を C.に逆投影したという可能性が極めて高いからである。

とはいえ、T. 4 が C.自身の用語を反映していないからといって、彼らが快樂の終極性を実際には想定していなかったと考えるのは行き過ぎである。C.と同時代の証言者クセノフォンは、C.の祖と目されるアリスティッポス（= A.）に、次のような台詞を帰している。

T. 5) *Xen. Mem.*, 2.1, 9=SSRIVA163 : 「私 [=A.] は少なくとも私自身

を、最大限安楽でかつ快い生を望む人々のうちに置き入れます」。

A.のいう「最大限安楽でかつ快い生」は、艱難に耐えながら克己精励の日々を送る「為政者の生」と対比されたものである。ここでは明らかに、ポリス的な徳や名誉が度外視され、快楽が最終的な人生目標として持ち出されている。それゆえ C.は、少なくとも事実上、快楽の終極性を認めていたと考えるのが自然だと思われる。

第三節 統括性

次に本節では、C.の快樂理解を「統括性」という観点から考察する。

多くの証言は、C.が快樂の「統括性」を少なくとも見かけ上は認めていたらしいことを示唆する。C.によれば、諸々の「善きもの」は、快樂という高階の善に奉仕するかぎり第二義的に志向されるにすぎない。主要な証言を三つ挙げてみよう。

T. 6) *Diog. Laert.*, 2.88-92=SSRIVA172: 他方、幸福はそれ自身のゆえに^レあらず、部分部分の快樂のゆえに^レ [選ばれる] のだ、と。[...] 思慮は善きものであるが、それ自身のゆえに^レ 選ばれるのではなく、そこから結果するもののゆえに^レ [選ばれるの] だと、彼ら [=C.] は言っている。
[また、] 友人も必要のために^レ [選ばれる]。[...] ところで、富は快樂を作り出すものであり、かつ、それ自身のゆえに^レ 選ばれるのではない、と。

T. 7) *Cic., Off.* 3.33.116=SSRIVA189: しかるに、C.やアンニケリス派と名付けられた A.以来の哲学者たちは、すべての善を快樂のうちに置き、美德が賞賛されるべきであるのは快樂を作り出すからだと考えた。

T. 8) *Clem., Str.* 2.21.128=SSRIVA199: それゆえ、エピクロスと C.は、第一の固有のものは快樂であると主張する。というのも彼ら曰く、徳は、快樂のために過ぎ去ることで、快樂を作り成すものなのだから。

ここでは、幸福・思慮・友人・富・徳といった諸々の善きものが、快樂という共通目的のもとに統括されている。それらが「選ぶべき」であるのは、そ

れらに付随する快樂のゆえである。言い換えれば、それら諸善の善性は快樂の自体的善性に依存する。とりわけ「幸福」までもが快樂のために選ばれるのだという T. 6 の一節は、一般的な学説誌の図式を大きく逸脱しており、前節で述べた「アリストテレス的枠組みの逆流」という観点からは説明し尽くすことのできない C. に固有な立場を反映している。

とはいえ、こうした C. の見解は、どこまで徹底したものでありうるのか。人によっては、プラトン (=Pl.) が『ゴルギアス』のなかで提示したような「悪しき快樂」の存在を直ちに想起するであろう [8]。『ゴルギアス』のソクラテス (=Soc.) 曰く、快樂のなかには、「善き快樂」と「悪しき快樂」との別がある (495a) [9]。それゆえ、前者の善性が、快樂そのものの自体的善性に由来するということはあるにありえない。快苦と善悪は、互いに独立の尺度である (497a)。—以上のような論法は、快樂の統括性に対する最も基本的な反論として、真剣に考慮されるべきものであろう。

そもそも A. 自身、快樂追求全般を無条件に肯定していたわけではない。いくつかの逸話は、彼が「悪しき快樂」という発想をある程度保持していたのではないかと疑わせる。

T. 9) *Diog. Laert.*, 2.69=SSRIVA87 : あるとき、娼家に入ってゆくさい、彼と共にいた青年たちのうちの一人が赤面していたので、彼は言った。「入ることが有害なのではない。出ることのできないことが [有害なのだ]」。

T. 10) *id.*, 2.74-5=SSRIVA96 : [娼婦のライスと交際していたことを] 難詰してきた者に対し、彼は応えた。「私がライスを所有しているのであって、されているのではない。快樂を征服し、かつ、これに負かされないのが至上なのであり、[そもそも快樂を] 経験しないことがそうなのではないからね」。

快樂に「負かされる」ことは、A. にとっても不正である。快樂は、それを征服・所有してはじめて真に有益なものとなる。この点に関連して、A. はしばしば自由人的な徳性 (SSRIVA5, 30, 163) や節制 (SSRIVA31, 66, 73, 160, 226) への選好を示しもする。これは一見したところ、快樂から独立した徳／善が、快樂を高位から規制しているような印象を与える傾向だと言えよう。

ともすれば A.的快樂は、そうした徳目に適うかぎり、第二義的に「善い」と見なされているにすぎないのではないか。テロスのな統括性を認められているのは、むしろそうした徳目の側なのではないか。

そうは速断できない。そもそも「悪しき快樂」と言われたとき、その悪性は何に由来するのであろうか。目先の快いものが将来的により大なる苦をもたらすのだとしても、当の快は何も「悪く」ない。「悪い」のは、快を生み出したのち苦を招来した「もの」のほうである (cf. T. 4)。また、或る人が快樂に溺れた結果苦しむ羽目になったのだとしても、快そのものは何も「悪く」ない。「悪い」のは、快に溺れ苦境に陥った「ひと」のほうである[10]。以上いずれの場合を見ても、快樂そのものの自体的善性は依然として無傷のまま残りつづける。「悪しき快樂」という概念を持ち出した当の Pl.でさえ、こうした論法の妥当性を少なくとも表面的には[11]認めていた。反快樂主義を代弁するプロタゴラスに対し、Soc.は次のように語る。

T. 11) Plat., Prot. 351b-c:「してみると、快く生きるのは善きこと、不快に生きるのは悪しきことなのです」。「とにかく、立派な事柄に快樂を感じながら生きるのならばね」、と彼 [=プロタゴラス] は応えた。「何ですって、プロタゴラス？ まさかあなたまでもが、多くの人々と同様に、ある種の快さは悪しきものであり、ある種の苦しみは善きものであると呼ぶのではないでしょうね。実のところ、私が主張しているのは次のことなのです。すなわち、快いものは、それが快いものであるというかぎりでは善きものなのではないか——そこから何か他のものが帰結してくるかどうかは別問題と致しましてね。[...]」

ここで Soc.は、快樂の自体的善性を擁護している。いわゆる「悪しき快樂」について見ても、それに付帯する諸々の帰結を差し引いた快樂それ自体は、依然として「善い」。それゆえ、快樂の統括性をめぐる C.の見解は、「悪しき快樂」の想定を是認したとしても、なお有効なものでありうる。

とはいえその場合、T. 9, 10に見えるような自律への選好を、どのように捉えればよいか。ここで参照に値すると思われるのは、C.快樂論の根底に流れる「魂の能動性」というモチーフである。魂の自律的な働きには、本来快樂をもたらすとは考えられないような事物・状況から巧みに快樂を取り出したり (SSRIVA31, 36, 51, 57, 107, 120)、外的な刺激に依らぬ純粹に内面的な快樂 (および苦痛) を生み出したり (SSRIVA172) する力がある。別の言

い方をするならば、我々の魂の持ちようが、快樂経験のありようを大きく左右するということがありうるのだ[12]。このとき快樂主義者は、より多くの快樂を出力できるような状態へと魂を「調整 (οικονομία)」(*Diog. Laert.*, 2.90=SSRIVA172) することに強い関心を抱く運びとなる。そして、そうした調整のために必要となるものこそが自律や節制の徳であったと想定するのは、十分自然な読み筋であろう。

思うに、それらの徳は、快樂を受容する主体（すなわち人間）の付帯的な有限性のゆえに志向される。無制約な快樂に晒されてもなお正気を保てるようであればそれでよいのだが、人間の精神はいにく脆弱なので、思慮に基づいた多少の上限設定が必要となる。一伝によると C.の人々は、性交のさいに灯りを落とし、視覚的な快樂を取って低減させることで、「欲望が燃え上がる」のを防いでいたのだという (*Plut., Suav.* 4.1089a=SSRIV207)。このような実践は、人間の自制心の弱さを痛感しないかぎり行われるはずがなかったものであろう。快樂の奴隷と化した魂は、快樂を最大化するための繊細な調整を行うことができない。そのため、奴隷化を帰結するほど強烈な快樂は、あくまでも快樂主義的な理由によって敬遠される。加えて、人間が一度に受容しうる快樂には、そもそも量的な限界がある。いわゆる限界効用逓減の法則は、経験的な事実として、快樂にも妥当する。そのため、度を越した熱狂的な快樂追求は、現実問題として有効性を欠く。この点に関してプルタルコスは、「既に多くを所有しておきながら常により多くを要求する」人々への批判を A.に帰している (*Cupid.* 3.524a-b=SSRIVA73)。結局のところ、「過剰な快」はそれが「悪しきもの」であるから避けられるのではない。ただ、そうした過剰さに対応できない人間の有限性ゆえに避けられるのである。したがって、快樂の統括性は、ここでも権利上、無傷のまま残りつづける。

そもそも、徳の善性が快樂のそれに由来するというのは、同時代において、C.に特有の奇矯な発想ではなかった。Pl.やクセノフォンにおける Soc.は、時に明確な快樂功利主義的外見を示す (*Gosling & Taylor*, 1982: 2.2.2-3, 3.2.3ff; *Annas*, 1993: 227-8; *Lampe*, 2015: 31-2)。一個の注目すべき例は、『思い出』2.1における Soc.と A.との対話である (SSRIVA163)。この対話のなかで Soc.は、A.の脱ポリス的思想を論駁するため、ある種の快樂主義に依拠している (*O'Connor*, 1994: 160-1; *Tsouana-McKirahan*, 1994: 380ff)。彼の最終的な結論は、「美德を通じた道」が「悪徳を通じた道」よりもいっそう快いのだというものであり、快樂の善性そのものは反駁されないまま終わる。それどころかむしろ、美德が望まれるのは、それが悪徳よりも大きな快樂を帰結するからにほかならない (こうした Soc.の快樂主義的傾向は、Pl.

『プロタゴラス』において特に極端な形態を示す)。それゆえ、T. 6-8 で示されたような快樂の統括性テーゼは、少なくとも当時の Soc.サークルにおいて、特段怪しむべき主張ではなかったと見なせるのである。

ただし、本節の議論は、テキスト上の決定的な証拠を欠いた仮説的水準にとどまっている。本節で示されたのは、あくまでも C.が快樂の統括性を主張しえたという点のみであり、それ以上の明言は慎まねばならない。とはいえ最低限、C.が快樂の統括性を自覚的に主張する間際にまで迫っていたという見込みは、十分高いものであると言ってよいだろう。

第四節 自足性

最後に、C.の快樂理解を「自足性」という観点から考察したい。この点を検討するうえで最も示唆に富むと思われるのは、キケロによる次のような思考実験である。

T. 12) Cic., *Fin.* 2.34, 114=SSRIVA186 : しかるにもし、君たち [=エピクロス派] の言うとおりの最高善が快樂のうちにあるのだとすれば、一切の中断を挟まず、昼も夜も最大の快樂に身を浸し、あらゆる快さによってあらゆる感覚がいわば満たされ動かされる、そのような状態が望ましいのだということになります。他方、かかる種類の快樂に一日中包まれることを欲する者で、「人間」の名に値する者が誰かいるでしょうか。C.は決して拒みません (*quidem non recusant*)。君たちはその点ではいっそう慎み深く、彼らの方がおそらくいっそう決然としています。

ここでキケロは、C.が快樂の自足性を認めていたのだと断言する（「決して拒みません」）。快樂が与えられてさえいれば、それ以上何も要求されない。ひたすら快樂に満たされただけの生は、そうでない生よりも望ましい。

こうした見立ては一見、前節で述べた節制への志向と矛盾するように見える。C.は節制の徳を重視しており、過剰な快樂は敬遠すべきだと主張していた。とはいえ、そうした節制への志向は、あくまでも快樂主義的な理由に基づくものであったと思われる点に注意しなければならない。過剰な快樂は、それが我々の魂を奴隷化し、長期的な快樂を損なうことになるからという理由で敬遠される。裏を返すと、もし万一、魂による繊細な調整を必要としないほど多量の快樂が長期間確実に保証されているのであれば、節制を気にかかけようという後ろ向きな動機が生じることはないのである。前節の議論が正

しいとしたら、C.にとっての節制は、人間の有限性に起因する付帯的な徳目でしかない。それゆえ、キケロの提示した仮定条件がもし仮に永続的なものであるのだとすれば[13]、C.がそれを忌避しないであろうという彼の想定は十分正当である。他方、仮定条件が高々一日を通じて持続するものにすぎないのだとすれば[14]、キケロの見立てはやや不正確なものであったと言わざるをえない。いずれにしたところで、快樂が自足的な目的であるというC.の見解は無傷のまま残りつづける[15]。

C.が快樂の自足性を確信していたことを示すいっそう直接的な証拠は、次の証言である。

T. 13) Diog. Laert., 2.88=SSRIVA172 : さて、テロスが快樂であることの証しは、[...] ひとたびそれを射当てたならば、それ以上何も求めることがなく、苦痛—快樂の反対—を避けるような仕方では、何も避けることがないという事実なのだ、と。

以上の証言は、キケロの思考実験と併せて、C.的な快樂が自足性という要件を満たすものとして構想されていたことを示す有力な証拠となりうるであろう。

結び

以上の議論から、快樂の規範的特権性を基礎づけるC.の快樂理解の内実が明らかになった。言うまでもなく、終極性その他の三要件はアリストテレスから借用された外来の概念装置にすぎないが、それでも、C.的「快樂」に備わる規範性の源泉は、本稿の論述を通じて十分に汲み上げることができたと思われる。C.は快樂を少なくとも終極的で自足的な目的だと考えていた見込みが高い。そして、第三節の仮説が正しければ、彼らはそれを統括的な目的だとも見なしていた。

学派としてのC.は紀元前三世紀半ばに痕跡を絶つが、彼らの見出した快樂の規範的特権性自体は、快樂現象そのものに関わる時代超越的な事柄として、以後も連綿と意識され続けることになる。我々は、快樂主義の妖しい魅力を古今にわたって支えてきた普遍的基盤を、C.の快樂理解のうちに早くも見て取ることができるのではないか。

注釈

[1] C.の「快樂」規定一般については、Tsouna, 1998: part 1; Lampe, 2015: ch. 2などを参照のこと。C.は快樂を「滑らかな運動 (λεία κινήσις)」と規定し、エピクロス派が想定したような静的快樂（苦痛の不在）の存在を認めなかった (cf. SSRIVA172, 175, 212, B5)。

[2] たとえば Tsouna, 2020: 380ff が取り上げる問い。

[3] たとえば Lampe, 2015: 85-91 が取り上げる問い。

[4] Cf. Aristoc. ap. Eus., *P.E.* 14.18, 31, 764A=SSRIVA173 「彼 [= C.の祖アリスティッポス]は、テロスについて明白には講じない一方、事実上は、幸福の基礎が快樂のうちに存すると語っていた。というのも、彼はいつも快樂についての言説をものしていたのであり、そのことが、彼のもとに来た人々を次のような疑いへと導いたのであるから。すなわち彼は、〈快く生きること〉がテロスであると語っていたのではないか、と」。

[5] ここで参照したギリシア語表現は Aristot., *E. N.* 1.7 に基づく。

[6] ただし Manser 自身は、こうした快樂の働きを必ずしも重視しない。彼によると、「すべての欲望は快樂を求める (all desire is for pleasure)」という学説は、一個のトートロジーでしかない (1960: 229-31)。とはいえ、本稿の主題は快樂主義の理論的妥当性をめぐるものではないため、Manser の所論に応答する必要は特にないであろう。C.の主張は確かに Manser の言うとおり、空疎な同語反復に行き着かざるをえないのかもしれないが、その事実が本稿の議論に影響を与えることはない。

[7] いわゆる「悪しき快樂」についての踏み込んだ考察は次節で行う。

[8] 「快樂は悪しきものだ」という直感は、「快樂は善きものだ」という直感に勝るとも劣らない根深さを有する。ギリシアの大衆道徳において、「快く生きること」はしばしば倫理的糾弾の対象とさえなりえた (Dover, 1974: 163)。そのため、快樂主義が生成する背景には、単に「快樂は善い」という積極的な信念だけでなく、「快樂は悪くない」という消極的な信念がともなっていたのだと考える必要があるかもしれない。

[9] 同様の主張は *Phil.* 12c-d にも見える。

[10] 「快」そのものではなく「快いもの」についてはあるが、アリストテレスがこれと同様の指摘（快を経験する人への帰責）を行っている。*E.N.* 3.1.1110b13-5: 「外的事物に責任を帰しておきながら、そうした外的事物にたやすく捕らえられてしまう自らの有りさまに責任を帰さないのは滑稽である。また、美しいことの [責任] は自分自身に帰し、醜いことの [責任] は快いものに帰すというのも滑稽である」。

[11] 『プロタゴラス』における Soc.の快樂論が本心からのものであったか

どうかをめぐっては、研究者間での合意が取れていない。Cf. Gosling & Taylor, 1982: 3.2.2-9; Mann & Harven, 2018: 111, n. 1.

[12] とりわけ *διάνοια* が快樂経験に果たす役割の大きさについて、以下の資料および先行研究を参照のこと。 *Diog. Laert.*, 2.90=*SSRIVA172*; *Plut., QConv.* 674a-b=*SSRIVA206*; Laks, 1993: 38-9; Warren, 2013.

[13] T. 12直後の 2.35, 118では、これと類似の仮定条件が、「全生涯(*omnem aetatem*)」にわたるものとして提示される。

[14] T. 12における「一日中 (*unum diem totum*)」という表現は、それが24時間持続するものでしかないということを示唆しているように見える。とはいえ、ここでの「一日中」は「常に」と同義であり、本旨としては「全生涯」と近い意味を有しているのだと解釈することも可能であろう。

[15] ノージックのいわゆる「経験機械」への拒否感は、必ずしも普遍的ではないと思われる。経験機械に繋がれ不断の快樂を味わいつづける人生が万人にとって忌避されるべきものだという想定は、一種の独善であろう。

文献表

- ・外国語文献からの引用はすべて拙訳であるが、現代語訳が存在するものに関しては文献表に挙げた既訳を一部参照している。個別の校訂本を挙げていない一次資料については Giannantoni, 1990 を底本とした。
- ・訳文中の四角括弧 [] は引用者による補いなし言い換えを指す。
- ・傍点は特に断りがなかり引用者によるものである。
- ・古典テキストの略称は原則として F. Montanari (ed.), 2018, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 2nd ed., Brill に倣う。なお、同名著者を区別するために Montanari が付している添え字は煩瑣を避けるため省略する。

【テキスト・訳註類】

J. Burnet (ed.), 1903, *Platonis Opera*, vol. 3, Oxford University Press.

T. Dorandi (ed.), 2013, *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge University Press.

G. Giannantoni (ed.), 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols, Bibliopolis.

藤沢令夫 (訳)、1988年、『プラトン：プロタゴラス』、岩波文庫。

加来彰俊 (訳)、1984-1994年、『ディオゲネス・ラエルティオス：ギリシア哲学者列伝』、全3巻、岩波文庫。

神崎繁（訳）、2014年、『アリストテレス全集 15：ニコマコス倫理学』、岩波書店。

岡道男ほか（編）、1999-2002年、『キケロー選集』、全16巻、岩波書店。

F. Susemihl (ed.), 1880, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Teubner.

【二次文献】

J. Annas, 1993, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press.

K. J. Dover, 1974, *Greek Popular Morality: In the time of Plato and Aristotle*, Blackwell.

J. C. B. Gosling & C. C. W. Taylor, 1982, *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press.

A. Laks, 1993, 'Annicéris et les plaisirs psychiques. Quelques préalables doxographiques,' in J. Brunschwig, M. C. Nussbaum (eds.), *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, pp. 18-49.

K. Lampe, 2015, *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton University Press.

W.-R. Mann & V. de Harven, 2018, 'Pleasure, Pain, and the Unity of the Soul in Plato's Protagoras,' in W. V. Harris (ed.), *Pain and Pleasure in Classical Times*, Brill, pp. 111-38.

A. R. Manser, 1960, 'Pleasure,' in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61, pp. 223-38.

D. K. O'Connor, 1994, 'The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's Memorabilia,' in P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, pp. 151-80.

T. O'Keefe, 2002, 'The Cyrenaics on Pleasure, Happiness, and Future-Concern,' in *Phronesis*, 47, pp. 395-416.

V. Tsouna, 2020, 'Aristippus of Cyrene,' in D. C. Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethiks*, Oxford University Press, pp. 380-411.

V. Tsouna-McKirahan, 1994, 'The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics,' in P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, pp. 367-391.

J. Warren, 2013, 'Epicureans and Cyrenaics on Pleasure as a Pathos,' in S. Marchand, F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Sapienza Università Editrice, pp. 127-44.