

DB
426
998
HG

ソクラテス研究序説

北九州大学外国語学部教授

米澤茂

寄	贈
	平成
	年
	月
	日

99012410

目次

序章 1-20

第一部 ソクラテスと前代の思想

- 第一章 ソクラテスと自然学 21-38
- 第二章 ソクラテスとクセノファネス 39-68
- 第三章 ソクラテスのダイモニオン 69-77

第二部 ソクラテスと無知の知

- 第四章 無知の知の思想 78-85
- 第五章 ソクラテスの知と徳 86-102
- 第六章 ソクラテスの「愛知」概念 103-125
- 第七章 無知の知としての「健全な思慮」 126-145
- 第八章 死についての無知の知 146-156

第三部 ソクラテスと政治

- 第九章 ソクラテスの二つの国家概念 157-175
- 第十章 脱獄拒否の論理 176-197
――アテネ市民として、神の僕として――
- 第十一章 ソクラテスの民主主義と「法の支配」の観念の起源 198-215
- 第十二章 不正な幸福者の問題をめぐって 216-230
――『ゴルギアス』におけるソクラテスのポロス反駁――

終章 231-242

文献表 243-247

序章

1. ソクラテスを研究するうえでの特殊な困難

ソクラテスは偉大な哲人プラトンの師匠として、あるいは、悪妻クサンティッペの夫として、よく知られている。しかし、彼の思想については、せいぜいが無知の知という言葉が知られているくらいで、その実質的思想内容については、ほとんど何も知られていないと言えよう。しかし、このような事情は、古代哲学の専門家たちの間においても同じであると言えよう。

その理由の一つとして、古代哲学の専門家たちの関心が、ソクラテスにではなく、彼の弟子プラトンに向けられてきたという事実が考えられる。そして、ソクラテスの哲学を研究する場合も、プラトン哲学の理解を深めるために研究するということが多かったように思われる。あるいは、ソクラテスの思想は、プラトン哲学の初期形態、未熟な段階のプラトン哲学という取り扱いを受けてきたように思われる。つまり、ソクラテスの思想は、それ独自の豊かな内容を持った思想とは見られなかったのである。

しかしながら、このような事情は、より根本的には、ソクラテス自身が書いた書物というようなものが存在しないという事実起因すると考えられる。神の使命を遂行するという差し迫った事態が彼に執筆の機会を与えなかったのか、あるいは、思想の真実が文字の形では表し得ないと考えていたのか、彼は自己の思想を弟子たちやアテネの人々との直接の交わりの中で、彼自身の生と死によって示した。従って、我々にとって彼の思想は間接的な仕方ではしか近づき得ないのである。しかし、このこと自体は、ソクラテスの思想を研究するうえで、かならずしも大きな障壁とはならないであろう。なぜなら、もし、彼の弟子たちや、回りの者たちが、彼の思想を忠実に後世に伝えようという意識で執筆し、それらが現代にまで伝えられ、それらの報告が大筋において互いに一致しているなら、我々はそれらの報告を信頼できる情報源として用いることができるからである。

しかしながら、ソクラテスの場合、かなり事情は異なるようである。ソクラテスについては、むしろ、多すぎる人々が書いているのである。彼の直接の弟子たちばかりでなく、彼を直接知らない人々までが彼について書いている。これらの人々は、彼を批判し嘲笑する立場の者たちと、逆に、彼に深い敬愛の念を抱いていた者たちとに、くっきりと二分される。前者の代表が、ソクラテスの生前には、喜劇作家アリストファネスであり、死後にはソフィストのポリュクラテスや、ペリパトス学派のアリストクセノス¹などである。近年、ソクラテス裁判について書いたアメリカのジャーナリスト、I. F. ストーン²も、現代におけるそのような者と言うことができよ

う。表面的な事柄は別として、彼らに、ソクラテスの思想の深い理解からの証言を期待することはできないであろう。さて、後者には、ソクラテスの直接の弟子であるプラトン、クセノフォン、アイスキネス、アンティステネス、パイドン、あるいは、若年の友人で弁論家のリュシ阿斯などが知られている。これらの数多くの著者によって執筆された文書のうち現代にまで伝えられたのは、ソクラテスを直接知っている者たちのうちでは、クセノフォンとプラトン、および、アリストファネスの諸作品であり、それ以外は、断片的なものを除き、すべてが失われた。直接ソクラテスを知らない多くの者たちのうちでは、プラトンの弟子アリストテレスのソクラテスへの言及を我々は知ることができる。問題は、今日まで我々に伝えられてきたこれらの証言が、ソクラテスに好意を抱いていた者たちの間においても、互いに一致しないばかりか、まったく矛盾する場合があり、さらには、同じ著者の諸作品の間においてすら、ソクラテス像についての大きな矛盾が見られる場合があるということである。ここにソクラテス研究の最大の困難があると言えよう。

これらの証言（クセノフォン、プラトン、アリストファネス、アリストテレス）のうち、どの証言が真実のソクラテスの思想を含んでいるかの問題についての長い間の論争が、いわゆるソクラテス問題である。しかし、今日、この問題の学説史を概観すれば、この問題は実質的には、クセノフォンとプラトンの証言のいずれを選ぶべきかという問題に帰着すると言えよう。なぜなら、アリストファネス自身は直接ソクラテスを知っているとは言え、表面的な知見であり、深い思想的交流があったとは考えられない。また、彼の喜劇『雲』は、現実のソクラテスの生活や思想を報告する意図はまったく持たず、アリストファネスが敵視していたその当時の新思潮である、イオニア自然学とソフィスト的弁論術の権化としてソクラテスを描き、弾劾するという意図を持っていることは、誰にでも容易に察しがつくものである。また、ソクラテスは自然学には関心を持たず倫理的普遍概念の定義を探求したというアリストテレスの証言（『形而上学』987a-b）については、直接ソクラテスを知っている師のプラトンがアリストテレスにソクラテスの真実を直接伝えたものであるというような証拠は何もない。むしろ、確実に言えることは、アリストテレスの証言は、プラトンの初期作品から比較的容易に導き出すことのできるソクラテス像の一つであり、それ以上の情報は何も含んでいないということである。紆余曲折はあるにせよ、ソクラテス問題とは、結局のところ、クセノフォンとプラトンのいずれをソクラテス思想の信頼するに足る証人とすべきかという問題である。そして、十八世紀半ばから現代に至る学説史を振り返るなら、ソクラテスの思想に関する信頼できる資料として、クセノフォンが全面的に信頼されていた時代からプラトンの時代へ、さらに、プラトンの初期作品が優位になる時代への移行の歴史として見ることができる。次節では、パッツァー³、モンテューオーリ⁴の叙述を参考にして、近代の研究の動向を決定した結節点となるような研究を中心に、近代の学説史を概観

してみたい。

2. ソクラテス問題に関する近代の学説史

資料問題に批判的方法を初めて導入したのは、ブルッカー (Brucker, J., *Historia critica philosophiae*, 1742-44) である。彼以前は諸資料のすべてを無批判に受け入れ、恣意的に用いるという研究態度であったが、彼は直接の弟子プラトンとクセノフォンを史的ソクラテスの主要な証人とした。さらに、プラトンは独自の豊穡な思想家であるのに反し、クセノフォンは歴史家であり、しかも、彼はソクラテスとの直接の体験を随所で強調する自伝的回想形式を用いたことから、クセノフォンの証言がより一層信頼すべきものとされた。この見解は、十八世紀後半に学界の標準的見解となり、十九世紀に入ってもヘーゲル (Hegel, B. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833-36) がこの見解を採用したため、ヘーゲル学派の人々を通じて広まった。

しかし、すでに十九世紀初め、シュライエルマッハー (Schleiermacher, F. E. D., *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*, 1818) は、クセノフォンのソクラテスが月並みの道德家にすぎず、思想家としての凄みは感じられず、処刑される必要もなかったとして、クセノフォンの報告の史実性に初めて疑いの目を向けた。シュライエルマッハーは、クセノフォンとプラトンの報告を批判的に折衷して用い、その結果、ソクラテスは問答法の創始者であり、概念の正しい構成と結合の技術を教えた哲学者であるとした。このようなソクラテス像は、また、アリストテレスの報告とも一致するとした。プラトン、クセノフォン、アリストテレスの報告を批判的に折衷する彼の方法は、十九世紀に支配的となり、それとともに、クセノフォンの資料的価値は次第に低下していった。シュライエルマッハー自身は、クセノフォンよりプラトンを重視し、アリストテレスを補助的なものとしたが、彼の方法は、どの資料を重視するかで様々の結果を生んだ。しかし、十九世紀後半には、なおも、クセノフォンを中心に据え、他を補助的な位置に置いたツェラー (Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, 1844-52) の説が標準的見解であった。

人々がどの資料を重視すべきかの議論に取り組んでいる間に、ベック (Boeckh, A., *De Socratis rerum physicarum studio*, 1838) はソクラテスの思想の発展史観を提唱した。これは、ソクラテスは他から影響を受けず独自の思想を産み出し、生涯を通じて同一の思想を堅持したという従来の見解へのアンチ・テーゼである。それによると、ソクラテスは精神の発展を経験したのであり、若い頃はイオニア自然学の研究者であったが、後に倫理学研究に転向したとされる。この見解は、シュライエルマッハー以来の批判的折衷主義と矛盾するものではなく、それを補うものであったので、十九世紀後半に書かれた多くの研究書は両者を共に受け入れた。今日

でも、この見解は哲学史上の堅固な通念であり、哲学史の教科書に繰り返し現れる説である。本研究、第一章「ソクラテスと自然学」は、この通念の根拠を再吟味したものである。

さて、クセノフォン証言の信憑性が決定的に疑われたのは十九世紀末になってからである。この傾向に先鞭をつけたのは、ヴィラモヴィッツ・メーレンドルフ (Wilamowitz-Moellendorff, U. von., “Phaidon von Elis,” *Hermes*, 1879) であり、また、デュンマー (Dümmer, F., *Akademika*, 1889) がこれに続いた。彼らは、クセノフォンの描くソクラテス像は、彼自身が体験した実際のソクラテスではなく、ソクラテスの弟子アンティステネスの書物からの借用物であるという見解を提出した。このような傾向の延長上に、ソクラテス問題の根本的解決を企てたのは、ヨエル (Joël, K., *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 1893-1901) である。彼はアリストテレスの証言 (Poet. 1447b9-10) に依拠し、ソクラテスの弟子たちの対話篇は、プラトンのものも、クセノフォンのものも、文学的虚構の作品であり、これらは共にアンティステネスのソクラテス像に依拠しているのであるが、アンティステネスのソクラテス像自体が非歴史的な虚構の作品であるとした。ヨエルは、ソクラテスの信頼できる情報源をアリストテレスに求め、ソクラテスを概念の哲学者であるとした。ヨエルの主張のうち、後の世代に受け入れられたのは、クセノフォンの報告の史実性への批判のみであるが、これによってクセノフォンのソクラテスは、史的ソクラテスではなく、文学的虚構のものという評価が定まった。クセノフォン証言の信憑性への疑いをさらに一層精密に押し進めたのは、ロバン (Robin, L., *Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, 1910) 、および、ヂゴン (Gigon, O., “Xenophontea,” *Eranos*, 1945) である。

十九世紀後半に、キャンベル (Campbell, L., *The Sophistes and Politicus of Plato*, 1867) とディッテンベルガー (Dittenberger, W., “Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge,” *Hermes*, 1881) によって、それぞれ独立に開発された文体統計学の方法は、プラトン作品の初期、中期、後期へのくっきりとした分類に成功した。この分類はプラトン思想の発展を明らかにし、それと連動して、ソクラテス問題に新しい光を投げかけた。文体統計学の成果を背景にして、プラトンの初期作品に目を向けたのはナトルプ (Natorp, P., “Ueber Sokrates,” *Philosophische Monatshefte*, 1894) である。彼はヨエルのクセノフォン証言への懐疑は受け継ぐが、アリストテレス証言への高い評価は否定した。なぜなら、アリストテレスの報告はすべてがプラトンの初期作品に見いだすことができるものなので、むしろ、プラトンの初期作品が史的ソクラテスの主要な情報源とされねばならないと主張した。さらに、初期作品内部では、純粋なソクラテス記述としての『ソクラテスの弁明』と『クリトン』から出発し、これらとよく一致してい

る『プロタゴラス』のみがソクラテスの思想を表しており、他のものはプラトンの思想を表していると考えた。また、マイヤー (Maier, H., *Sokrates*, 1913) は、クセノフォンの作品がアンティステネスとプラトンの作品に依存しており、また、アリストテレスの証言はクセノフォンに依存しているとし、史的ソクラテスの思想はプラトンの初期作品、とりわけ、『ソクラテスの弁明』と『クリトン』に見られるとした。ナトルプやマイヤー以来、今日に至るまで、ほとんどの研究書、論文において『ソクラテスの弁明』と『クリトン』は、史的ソクラテスの情報源として別格の取り扱いが行われている。

ナトルプやマイヤーとほぼ同じ頃、テイラー (Taylor, A. E., *Varia Socratica*, 1911) とバーネット (Burnet, J., *Plato's Phaedo*, 1911) によって、いわゆるバーネット・テイラー説が提唱された。彼らもまた、クセノフォンとアリストテレスの証言については、以上の人々の懐疑を共有し、信頼できる証言はプラトンとアリストファネスのみであるとする。特に、プラトンの作品で、ソクラテスが中心的話者として登場するものは、初期の作品のみならず、中期、後期作品も、すべてが史的ソクラテスについての完全に有効な証言であるとする。ここから彼らは、ソクラテスは最初、自然哲学の研究者であったが、それを放棄し、次にオルフィック・ピュタゴラス学派起源のイデア論を発展させたとする。これは、明らかに、中期著作『パイドン』を基準とした史的ソクラテスの再構成である。

以上のような経過をたどり、史的ソクラテスの信頼に値する資料としては、プラトン以外の資料には懐疑の目が向けられた。しかし、プラトンの作品自体についての取り扱いは、ナトルプやマイヤーの立場も、そして、バーネット・テイラー説も支配的な見解とはならず、1920年代以降、両者の中間的立場が優位になった。この立場によると、『ソクラテスの弁明』から『メノン』に至るすべての初期作品が史的ソクラテスの信頼できる情報源であり、これらから浮かび出るソクラテス像は、倫理的概念の探求を事とする哲学者である。このソクラテス像は、クセノフォンやアリストテレスの主張と同じものなので、彼らも補助的・副次的情報源として復活する。このようにして、シュライエルマッハーの立場が新たに復活した。しかしながら、その関心の中心にくるのはクセノフォンの作品でもプラトンの作品全般でもなく、プラトンの初期作品である。そして、この立場が、基本的には、現代の研究者たちの間においても、共通の認識となっていると言えよう。

以上の主流をなす見解とはまったく異なる懐疑主義的な不可知論の動きについても見ておく必要がある。デュプレ (Dupréel, E., *La légende socratique et les sources de Platon*, 1922) は、古代の諸典拠が描くソクラテス像は文学的虚構の神話であり、史的ソクラテスは知ることのできないものであると主張した。デュプレの不可知論はすぐに忘れ去られたが、第二次大戦後すぐに、新しい研究方法を伴って復活する。チゴン (Gigon, O., *Sokrates*, 1947) は、ソクラテスについて書かれ

た諸作品は史的伝記ではなく、詩であり、これに歴史学的問題に答えさせようとするのは不適當であるとする。彼は、これらソクラテスに関する詩が基づいていると考えられる歴史的事実を調べ、人がソクラテスについて確実に知ることのできるすべては、ソクラテスの家柄と父の職業、三度戦役に服したこと、アルギヌーサイ事件に評議員として関与したこと、前三九九年に彼自身の裁判が行われ死刑に処せられたことのみであるとした。以上が、我々が史的ソクラテスについて知ることのできるすべてである。従って、史的ソクラテスの人格や教義についての問いは答え得ないものであるとした。ヴィルヘナ (Magalhães-Vilhena, V. de., *Le problème de socrate*, 1952) も、ソクラテスに関する様々の証言は歴史的なものとは考えられないとする。彼は、クセノフォンとアリストテレスのソクラテスは、他からの借用情報として排除し、プラトンの描くソクラテスは史的ソクラテスの近似的理想像であるとする。このような懐疑主義的見解は、研究の関心をソクラテス問題の土台となる歴史的事実と、これまで無視されてきた小ソクラテス学派の断片に向けることにおいて、大きな意義があった。それにもかかわらず、プラトンの初期作品に表されているソクラテスこそ史的ソクラテスであるという見解は、近年では少数の例外を除き、ほとんどすべての研究者の標準的見解となっていると言っても過言ではないであろう。

3. 現代の状況

シュライエルマッハーによって始められた批判的折衷主義の方法は、今日でもなお大きな力を発揮していると言えよう。どの資料を中心に据えるかについての長い討論の末、現代における多くの研究者は、プラトンの初期作品を中心に、クセノフォンやアリストテレスを補助的に用いている。アリストファネスの喜劇作品も、史的ソクラテスの信頼できる資料としては、もはや真剣に考慮されることはほとんどないが、他の諸資料から得られたソクラテス像を補強する場合に折々言及されることはある。

各論者によって多少の移動はあるにせよ、ガスリー、ヴラストス、ブリックハウスとスミス、マックフェラン⁵など多くの研究者によると、プラトンの初期作品として考えられているのは、『ソクラテスの弁明』、『クリトン』、『エウテュフロン』、『ラケス』、『リュシス』、『カルミデス』、『ヒippiアス (大)』、『ヒippiアス (小)』、『プロタゴラス』、『エウテュデモス』、『イオン』、『メネクセノス』、『国家』第一巻、『メノン』、『ゴルギアス』であり、このうち、想起の説や魂の死後の審判などが現れている『メノン』と『ゴルギアス』は、最近では多くの研究者たちによって、プラトン中期への移行期的な作品とされている。本研究でも、これらの人々の見解に従いたい。また、本研究では、『アルキビ

アデス I』も初期作品に含めることにしたい。この作品は近代に入ってドイツの学界において偽作の疑いがかけられたが、古代においては一致してプラトンの真作であることが認められていたのであり⁶、ガスリーも述べているように、「ソクラテスの教えの信頼するに値する情報源」⁷であるからである。

以上の初期作品のうち、最近では、とりわけ、『ソクラテスの弁明』が史的ソクラテスの最も信頼できる情報源として重視されている⁸。なぜなら、他の初期作品とは違い、この作品の中で、プラトン自身がソクラテスの裁判に出席し、ソクラテスの発言と行動を直接目撃したばかりか、ソクラテスの量刑提案にも直接関与したことをはっきりと述べているからである(34a1, 38b6)。これらの事について、疑義を呈している古代の報告は皆無である。さらにまた、この作品が公表されたとき、ソクラテスの弟子仲間や友人たち、さらにまた、裁判に出席した多くの市民たちが多数生存していたのは明らかなので、裁判の場における、あるいは、日常におけるソクラテスの思想や発言・行動と相反することや、無関係なことを、プラトンがこの作品のソクラテスに負わせることは困難であると考えられるからである。あるいはまた、ヴラストス⁹が語っているように、もしプラトンが実際とは違うソクラテスを捏造し、それを人々に突きつけたとしても、現実の師の汚名を晴らし、陪審員たちを告発することにはならなかったであろう。『ソクラテスの弁明』の史実性についての、慎重ではあるが、極めて洗練された議論と肯定的な結論は、ブリックハウスとスミスの書¹⁰に見ることができる。本研究においても、『ソクラテスの弁明』を中心とした初期作品を史的ソクラテスの中心的情報源とし、これに明白に合致する限りで、移行期や、中期作品、さらには、クセノフォンの作品も、慎重に用いることにしたい。

さて、このようにして、史的ソクラテスの最も信頼できる情報源としての、『ソクラテスの弁明』を中心とした初期対話篇に依拠したソクラテス思想の研究が、近年次々と出版されている。そのうち主なものとして、以下のような研究を挙げることができよう。

Vlastos, G. (ed.) , *The Philosophy of Socrates*, New York, 1971.

Santas, G. X. , *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Boston, 1979.

Allen, R. E. , *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis, 1980.

Kraut, R. , *Socrates and the State*, Princeton, 1984.

Brickhouse, T. C. and Smith, N. D. , *Socrates on Trial*, Princeton, 1989.

Reeve, C. D. C. , *Socrates in the Apology*, Indianapolis, 1989.

Vlastos, G. , *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, 1991.

Benson, H. (ed.) , *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, 1992.

Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., *Plato's Socrates*, Oxford, 1994.

McPherran, M.L., *The Religion of Socrates*, Pennsylvania, 1996.

以上のような書物は現代の主流をなす研究であるが、このような主流的研究の依って立つ根拠に絶えず再考を迫り、批判的な視点を提供している非主流的業績も尊重されねばならないであろう。たとえば、小ソクラテス学派の人々の与える情報の共通点に史的ソクラテスを求めるデーリング (Döring, K., "Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates," *Hermes*, 1984; "Die Philosophie des Sokrates," *Gymnasium*, 1992) の試みや、懐疑派の現代における代表であるモンテュオリ (Montuori, M., *Socrates, Physiology of a Myth*, Amsterdam, 1981)、『ソクラテスの弁明』を除く初期作品を、プラトンが中期プラトン思想へ読者を導くための予備的・準備的 (proleptic) なものとして執筆したのであり、プラトン自身の思想が表されているとするカーンの諸論考である (たとえば, Kahn, C., "Did Plato Write Socratic Dialogue?," *Classical Quarterly*, 1981)。

ここで、日本の研究の状況についても一瞥しておきたい。我が国には、ソクラテス、ないしは、プラトンの初期作品を取り扱ったものとして、田中美知太郎著『ソクラテス』(岩波新書、1957年、田中美知太郎全集第三巻、1969年)、加藤信朗著『初期プラトン哲学』(東京大学出版会、1988年)、岩田靖夫著『ソクラテス』(勁草書房、1995年)などがある。田中美知太郎著『ソクラテス』は、かなり以前に書かれたものであるが、ソクラテスの思想全体についてのバランスのとれた、しかも、安定感のある論述に加え、随所に該博な知識に基づく優れた洞察が見受けられる。ソクラテスについて最初に、そしてまた、最後に読むべき一書であろう。また、加藤信朗著『初期プラトン哲学』は、ソクラテスの研究家にとって、刺激的、喚起的な書物であり、全般に高い水準の、しかも、非主流的ではあるが、オリジナリティに富んだ議論が見られる。最後に、岩田靖夫著『ソクラテス』は、読者に広い知識を授けるとともに、現代における国際的水準の研究をふまえた上での、優れた考察に富む作品である。

4. 現代の研究状況の問題点

次に、現代の研究状況の問題点とそれを克服する方策について考えてみたい。現代のソクラテス研究の焦点は、プラトンの初期作品、とりわけ、『ソクラテスの弁明』にある。なぜなら、この作品は史的ソクラテスの最も確実な情報源であるからである。従って、可能な限り、『ソクラテスの弁明』を中心に、初期の作品に依拠して、ソクラテスの思想の理解を深めることが、本来あるべき研究のあり方である

う。しかし、現実には、『ソクラテスの弁明』やプラトンの初期作品に現れているソクラテスの思想を、移行期（『ゴルギアス』や『メノン』）やプラトンの中期作品に現れているソクラテス思想に引きつけて解釈するという無意識的な傾向が、現代の研究の多くに浸透しているように思われる。人々の通念のうちにある史的ソクラテスとは、かなりの部分は、そのようなソクラテス像である。これは一つには、バーネット・テイラー説からの遠い影響から抜けきれないためであろう。両者とも、古代哲学の研究者なら日常的に使用する多数の注釈書や研究書の権威ある著者たちであるので、彼らの見解が知らず知らずのうちに研究者たちの見方を規制している可能性がある。また、一つには、プラトンの思想はソクラテスの思想からの発展であるので、中期作品の思想には初期作品に黙示的に現れていることが明示的な形で、あるいは、十全な形で現れていると考えるためであると考えられる。この背景には、ブリックハウスとスミスが主張しているように、「初期対話篇が哲学的教義を提出しているかぎりにおいて、それらはプラトン自身が信じた諸見解を提出しているということに、ほとんど疑いはない」¹¹という考えがあるように思われる。しかし、初期作品の中で現れている思想についての、ソクラテスとプラトンの関与については、いろいろなケースが考えられるのであり、師弟のうるわしい一致というような想定についても再考する必要があると思われる。

さて、このような移行期、中期作品から生じるソクラテス像を、史的ソクラテスに投影した具体例をいくつか挙げてみよう。ソクラテスの母親ファイナレーテーは、妊婦が子供を産むのを助ける産婆であったが、息子のソクラテスは若者たちが真理を自らの内部から生み出すのを助け、さらに、生まれた子供が真性のものか、空虚なるものかを調べる精神的助産術を自らの職業にしたとされる。多くの研究者たちは、ソクラテス自身が自分自身の問答の技術を、このような産婆術（マイエウティケー・テクネー）になぞらえ説明していると信じている。この比喩に従えば、ソクラテスは、彼の活動によって、人間たちに自らの内部から道徳的真理を取り出すのを助けていたということになるので、ソクラテスの活動についてのこのような性格付けは、産婆術を行使するとされるソクラテスが、人間には道徳的真理が獲得可能であると考えていたということを含意している。確かに、このような比喩は、移行期対話篇『メノン』で描かれているソクラテスの活動――想起によって人々が自らの内部から真理を取り出すのを助ける――とよく一致している。しかし、『メノン』におけるソクラテスの活動についての記述は、肉体を離れての魂の存在、輪廻転生、想起の説など、初期作品のソクラテスに帰すことのできない教説を前提しているのである。他方、『ソクラテスの弁明』のソクラテスは、徳の知は人間にはではなく、神のみに属し、人間に許される最高の知恵とは、自らの無知についての自覚であると述べている。従って、史的ソクラテスの活動について、産婆術という比喩は、不適切であるように思われる。実際、プラトンの作品中、ソクラテスの活動を

産婆術になぞらえている唯一の箇所は、中期から後期にかけての作品『テアイテトス』(148e-151d)に見られるが、バーニエツト¹²が明らかにしたように、ソクラテスの活動についてのこのような比喩は、史的ソクラテス自身が自分の活動について用いた比喩ではなく、プラトンの発明なのである。産婆法の比喩は、初期作品の史的ソクラテスにではなく、プラトンのソクラテスによくあてはまるのである。

ソクラテスが魂の死後の存在を信じていたか否かという問題についても同様の誤解が見られる。ソクラテスは、『ソクラテスの弁明』の中で、彼の無知の知の立場から、死について知っている人間はいないと述べている。そして、魂が死後に消滅する可能性と、死後も存在する可能性の二つを挙げ、彼自身はこの二つの可能性をともに受け入れている。それにもかかわらず、史的ソクラテスは内心では魂の死後の存在を信じていたという見解が、多くの学者¹³たちの「実質的な定説となっている」¹⁴とされる。確かに、中期対話篇のソクラテスは、『国家』でも『パイドロス』でも魂の不死と輪廻転生を信じており、『パイドン』においては魂の不滅性の論証が中心テーマである。しかし、このような中期作品のソクラテス像を『ソクラテスの弁明』のソクラテスに読み込むことは、史的ソクラテスの思想を理解することにはならないのである。

先の産婆術についての誤解と関連しているのであるが、ソクラテスが人々の知恵の状態を吟味するエレンコス(吟味)の方法についても、大きな誤解が生じているように思われる。ヴラストス¹⁵は移行期対話篇『ゴルギアス』に依拠し、ソクラテスはエレンコスの方法によって、道徳的真理を論証することができると考えていたとして、積極的なソクラテス像を描いている。しかし、初期作品の中で、ソクラテスが用いているエレンコスの方法から引き出すことのできるすべては、対話相手の道徳的信念の中に不整合が存在することを指摘することのみである。『ゴルギアス』のエレンコス、ヴラストスの仕方で再構成することが正しいかどうか問題であるが、少なくともヴラストスは移行期対話篇の観察から得られた成果を史的ソクラテスに帰することができると考えてこのような誤りに陥ったと考えられる。しかし、この点については、ヴラストス自身が、先に触れた論文への“Afterthoughts”の中ですでに誤りを自認している。

さて、以上のように、初期作品のソクラテスの思想を理解するうえで、多くの研究者たちを過たしめた原因の一つは、移行期、中期作品のソクラテス像を初期作品のソクラテスに投影して、史的ソクラテスを解釈することにある。従って、移行期、中期作品からの投影としてのソクラテス像を自覚的に見つけだし除外したうえで、可能なかぎり『ソクラテスの弁明』を中心とした初期の作品のみから生じるソクラテス像を探求することが必要である。そのためには、移行期、中期作品のソクラテス像の目で初期作品のソクラテスを解釈してはいないかという問いを自覚的に問い直すことが必要であると思われる。

5. 本研究の構成と各章のねらい

本研究を初期プラトン研究ではなく、なぜソクラテス研究序説としたかについて、あらかじめ少し述べておきたい。確かに、本研究で取り扱うのは、『ソクラテスの弁明』を中心としたプラトンの初期作品とそこに現れた思想であるので、人は初期プラトン研究とするのも、ソクラテス研究とするのも同じ事であると考えられるかもしれない。しかしながら、初期プラトン研究を標榜する時、人はしばしば史的ソクラテスの思想は知り得ないという懐疑主義、不可知論に立っていることが多いように思われる。すなわち、史的ソクラテスの思想は知りえないかもしれないが、少なくとも、プラトンの初期作品に現れた思想は知りうるものであり、この思想は（ソクラテスのものでもあるかも知れないが）プラトン自身のものであることは確実であると考えられる。

しかし、我々はこのような態度には賛成することはできない。初期作品から導き出すことのできる思想は、明らかに、極めて一体的、整合的なものであり、この思想はプラトンの中期作品に表現された思想と、大きな相違がある。もし、両者ともプラトンの思想であるとするなら、無知の知の立場から、死や死後の魂の運命について人間には知りえないと考えていたプラトンが、突如として魂の死後の存在や死後の審判、輪廻転生について強い確信を抱き、論証までするようになるというような大変貌を成し遂げたことになるが、このような大変貌は容易には説明できないであろう。人は、プラトンのシシリアへの旅（前388年）と、かの地での、ピュタゴラス学派との接触を、このような変貌の理由として挙げるかもしれない。しかし、彼の思想の変化は、そのような機械的な説明で説明しつくせるとは考えられないのである。あるいは、徳の知は人間には属さず、神にのみ属するという『ソクラテスの弁明』のソクラテスの思想は、彼の無知の知の思想と密接に結びついているが、もしこのような思想が（史的ソクラテスのものであるか否かは知りえないが）少なくともプラトンが初期に堅く抱いた思想であるとするなら、プラトンが何年か後に、このような思想を捨て去り、人間のうちに哲人王という道徳的知者を認めることができるようになったということ、いかに説明できるのであろうか。このような事は、アテネの現行の憲法（極めて民主主義的なものである）を「大変に気に入っている」と語る初期作品のソクラテスと、哲人王制を説く中期のソクラテスについても言えることである。このように、初期作品の思想と、移行期、中期作品の思想を、プラトンがともに心から信奉することのできた思想であるとするのは、どれほど根拠があるのか疑わしいと言えよう。

『ソクラテスの弁明』で語られているソクラテスの思想が、史的ソクラテスの思想を表しているという見解に対しては、先に述べたような、いくつかの理由を与えることができる。そしてまた、『ソクラテスの弁明』を中心とした初期作品の思想

が、プラトン自身に属することが明らかな移行期、中期作品の思想とは、いくつかの点で、大きな相違を示しているので、我々は初期作品の思想をプラトンのものではなく、ソクラテスに属すると考えるのである。むしろ、相違を強調するのは正しくないであろう。むしろ、真理の尊重、肉体的なものより魂の配慮を重視する考え、徳と善き生の追求など、より大きな枠組みでは共通する方が多いとも言えよう。これらは、プラトンがソクラテスから受け継いだ思想であろう。このようにして、本研究においては、ソクラテスの思想をプラトン思想の初期形態、未熟な段階のプラトン哲学とは考えないのである。むしろ、プラトン哲学とは独立した、後にプラトン哲学に大きな影響を与えることになった内容豊かな、しかも、きわめて首尾一貫した精密な思想として、示したいと考えるのである。

次に本研究の構想、研究のねらいについて述べたい。本研究の中心部分は、第二部と第三部にあるが、第一部、「ソクラテスと前代の思想」においては、ソクラテスの思想を準備した背景としての前代の思想とソクラテスとの関わりについて論じる。まず、第一章では、イオニア自然学が若いソクラテスに多大の影響を与えたという通念の論拠となっている諸資料を再検討する。第二章では、ソクラテスは前代の影響なしに、独立的に彼の思想を築いたのではなく、少なくとも、詩人哲学者クセノファネスの思想を前提にしていることを明らかにする。第三章は、ソクラテスのダイモニオンについての観念の起源として、ヘシオドスの五時代説話に見られる黄金の族の死後の姿に、一つの可能性を求めるものである。以下、各章ごとに、もう少し詳しく研究のねらい、意図を見ていきたい。

第一章、「ソクラテスと自然学」。今日の多くの哲学史の教科書に繰り返し現れている説によると、ソクラテスは若い頃、イオニア自然学の研究に従事したが、何らかの機縁によって、以後は倫理学の研究に向かったとされている。このような考えは、先の学説史の概略の中で、ベックの発展史観として紹介したものである。しかしながら、ソクラテスがイオニア自然学に携わったことがあるという見方については、『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテス自身が彼に対する昔からの強力な告発の一つとして取り上げ、これに対する弁明が成功しないかぎり、昔からの告発に依存している現在の正式の告発に対する弁明も成功しないとして、彼が法廷で最も力を込めて弁明していることの一つなのであり、自然研究者であるという昔からの告発を、彼はきっぱりと否定している。アリストファネスは、『雲』の中で、ソクラテスを自然研究者として描いているが、彼のソクラテス像はすでにアテネ社会に存在していた、ソクラテスについての自然研究者という噂話を誇張したものであり、ソクラテス自身が法廷でこれを取り上げ、否定している。また、クセノフォンの『ソクラテスの思い出』は、ソクラテスが高度な自然学に無経験でないとするが、これは推測に基づくものである。恐らく、アリストファネスやクセノフォンの報告のみであれば、これほど多くの研究者たちがソクラテスの自然研究を信じるような

ことはなかったであろう。多くの研究者たちがソクラテスの自然研究を信じた最大の原因は、疑いもなく、プラトンが中期対話篇『パイドン』の中で、死にゆくソクラテスに若い頃の自然研究の経験を自伝的に、しかも、詳細に語らせているためである。結局、多くの研究者たちは、『パイドン』のソクラテスから、『ソクラテスの弁明』のソクラテスを見ていることになる。では、『パイドン』の記述は事実根拠を有するのであるだろうか。もしそうでないならば、プラトンは『パイドン』の中で、なぜ若いソクラテスに自然研究を帰したのか。ソクラテス存命中から今日まで連綿と続いている自然研究家であったという噂話――これがソクラテスを死刑に至らしめた原因の一つである――を裏付けると見える、アリストファネス、プラトン、クセノフォンの証言を検討し、これらがソクラテスの自然研究についての確実な証拠を与えているとは言えず、それぞれにはそれぞれの動機があることを明らかにしたい。

第二章、「ソクラテスとクセノファネス」。ソクラテスは、一般的には、他からの影響を受けず、彼の思想を独立的に発展させた思想家であると考えられてきた。彼の思想とクセノファネスの思想との関連を指摘する研究者も時折見かけられるが、テキストの詳細な比較検討を伴っていない。しかも、両者を比較するには、クセノファネス自体の正確な理解が不可欠であるが、クセノファネスは懐疑主義者と見られたり、逆に、経験主義者と考えられたり、人間の歴史において始めて唯一神論を唱えた偉大な宗教思想家等々と見られてきた。そこで、断片34を中心に、自余の断片の検討を通じて、クセノファネスは懐疑主義者でもなければ、経験主義者でもなく、彼自身の視野に映ずる様々な他者に対し鋭い批判を向けた、自己の知恵に全幅の信頼を寄せる批判的傾向の思想家であることを明らかにする。次に、ソクラテスとクセノファネスの思想を比較し、オリピックの勝利者に対する両者の批判、ホメロスやヘシオドスの伝統的神観念に対する両者の拒絶、両者の積極的な神観念の一致、また、両者の認識論の基本的枠組み、つまり、知と思ひなし、神知と人知の対比、後者に対する否定的評価の一致を観察したうえで、両者の大きな相違にも触れたい。そして、以上によって、ソクラテスの思想は、少なくとも、クセノファネスの思想を前提していることを明らかにしたい。

第三章、「ソクラテスのダイモニオン」。ソクラテス解釈において最も困難なものの一つは、彼に現れたとされるダイモニオン（「ダイモニックなもの」）であろう。これは、ソクラテスが何かを（道徳的・非道徳的な意味で）正しくない仕方になそうとすれば、彼を制止する一種の声である。ダイモニオンについては、様々な解釈がなされてきた。ソクラテスの魂の内因的なものとして、良心の声であるとか、理性的思惟のアイロニックな暗示、あるいは、魂の非理性的部分の働きであるという解釈がなされ、また、外因的なものとして、オルフィック・ピュタゴラス派の神であるとか、アポロン神説などがある。しかし、これらはいずれも『ソクラテスの弁

明』における、ソクラテス自身の説明と合致しない。そもそも、ダイモニオンの合図自体が、自分自身の素性を明らかにしているわけではなく、この合図をダイモンに關係付け、「ダイモンのなもの」と解釈しているのは、ソクラテスその人である。このことは、彼がダイモンについて、あらかじめ何らかの観念なり考えを持っており、彼に現れた合図なり働きなりが、彼の抱くダイモンについての観念と類似していると判断したことを示している。この章は、ソクラテスに現れた合図と類似しているダイモンを、ギリシアの宗教的伝統のうちに探求する試みである。

第二部、「ソクラテスと無知の知」においては、ソクラテスの思想の最も基本的なものとしての「無知の知」、あるいは、「人間なみの知恵」の思想が様々の面から考究される。第四章においては、『ソクラテスの弁明』の中のデルフォイの神託の箇所から、ソクラテスがいかにして無知の知の思想に到達したのか、この思想の根本的な意味はいかなるものかを考察する。第五章においては、『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの無知の告白が、ソクラテスの「より優れた者に従わないのは不正であることを知っている」(29b)という発言や、彼の有徳な者であることの自認といかにして両立するのかという問題を取り扱っている。続く第六章では、彼が神から命じられたという「愛知」の活動が、通念にあるような対話相手たちとの共同の徳の知の追求ではなく、むしろ、主たる目的は、彼の無知の知を絶えず新たにする試みであるとする。第七章は、『カルミデス』における、ソクラテスの「健全な思慮」(ソーフロシュネー)を定義する試みの失敗を考慮に入れたうえで、ソクラテスが念頭に置いていた「健全な思慮」をソクラテス的無知の知において考究する試みである。第八章においては、死についての無知の知が、ソクラテスの法廷での弁明の方針や、量刑の提案など、ソクラテスの行動に、大きな影響を与えていることを論じる。以上をもう少し詳細に見ることにしよう。

第四章、「無知の知の思想」。この章では、ソクラテスの最も根本的な思想である無知の知の思想を、『ソクラテスの弁明』のテキストに基づいて、解明しようとする。カイレフォンがもたらしたデルフォイの神託によれば、ソクラテス以上の知者は人間のうちにいないとされる。しかし、知者でないことを自覚していたソクラテスは、神託を反論しようとして、様々の人々の所を遍歴する。神託についてのソクラテスの最終的解釈は、いったいいかなるものであり、彼はいかなるプロセスによって、そのような解釈に到達したのか。そして、彼の「人間なみの知恵」は、いかなる意義を持つのか。さらに、ヴラストスやクラウトの、「人間なみの知恵」についての解釈はなぜ誤っているのか。このようなことを、『ソクラテスの弁明』のテキストに基づいて、明らかにするつもりである。

第五章、「ソクラテスの知と徳」。ソクラテスは初期作品の多くの箇所で、徳についての無知を自認している。それにもかかわらず、彼は、「より優れた者に従わ

ないことは不正であることを知っている」（『ソクラテスの弁明』29b）と述べ、また、彼自身の活動を有徳なものであり、自らは不正を犯したことはないと断言している。これらの発言は彼の道徳的無知の自認とまっこうから対立するように思われる。彼は、彼の根本的な思想において矛盾していたのであろうか。『ソクラテスの弁明』においてソクラテスが用いている「知る」という言葉の用法の分析、ソクラテスの勧めた徳の意味の解明、ソクラテスが用いている「知識」と「思慮」という言葉の意味の区別を通じて、この問題に整合的な解決を与えることを目指す。

第六章、「ソクラテスの愛知概念」。移行期、中期作品のソクラテスを史的ソクラテスに投影するという態度は、ソクラテスが神に命ぜられたという彼の愛知活動をどう見るかということ自体についても、当てはまる。多くの学者たちによれば、ソクラテスは神の命令に従い、街の人々に対して、「勇気とは何であるか」、「敬虔とは何であるか」などの倫理的問いを提出し、徳の知は人間に獲得可能であるという揺るぎない信念のもとで、対話相手と共同で徳の知を探求していたとされる。そして、このような見解がソクラテスの活動についての現代における標準的見解である。しかしながら、ソクラテスは『ソクラテスの弁明』の中で、デルフォイの神託を機縁にして得られた彼の「人間なみの知恵」、つまり、無知の知を説明する中で、「立派で善きこと」、つまり、徳については、神のみが知者であり、人間なみの知恵はほとんど無価値であり、人間に許される最高の知恵とは、無知の自覚にすぎないと述べている。この見解を彼は初期対話篇の様々の箇所でも繰り返している。そして、初期作品で描かれているソクラテスの活動は、人々の道徳的信念の中にある不整合を指摘し、人々の知恵の偽装を取り去り、人間に許される最高の知恵をもたらすことであると考えられる。このようなソクラテスが、人々に徳の知の探求を勧め、彼らと共同で徳の知を探求していたとは考えがたいことである。しかし、このようなソクラテス像は、移行期対話篇『メノン』のソクラテスと完全に一致する。『メノン』では、ソクラテスは幾何学的真理についての想起実験を通じて、道徳的真理も人間に獲得可能であることを証明しようとしている。ここからは、問答法によって道徳的真理を獲得するという中期作品の思想に直結するのである。しかし、想起の説や、その前提となっている魂の不死の思想や輪廻転生の思想は、無知の知を標榜したソクラテスとは無縁のものである。そもそも、ソクラテスの「愛知」活動とは何であったのか。そして、この活動が向けられている対象とは誰であったのか。この章は、このような問いに答える試みである。

第七章、「無知の知としての健全な思慮」。初期作品『カルミデス』において、ソクラテスと彼の対話相手カルミデスとクリティアスは、「健全な思慮（ソフロシユネー）とは何であるか」の問題を論じているが、結局は、アポリアに終わっている。しかし、ソクラテスは「健全な思慮」の定義として、いかなるものを念頭においていたのか。この問題について、多くの学者たちは、この作品の中で論じられ

ている「知識と無知識の知識」や「善悪の知識」を提出するが、このような解釈は、恐らく、プラトンの中期作品の思想からの投影であると考えられる。様々の定義の試みが吟味され、否定されている過程で、ソクラテスは「健全な思慮」の定義の満たすべき要件を述べている。このような満たすべき要件を備えた「健全な思慮」の定義とはいかなるものなのか。『カルミデス』と『ソクラテスの弁明』や『アルキビアデスⅠ』とを比較検討することにより、この問題の解決をソクラテス的無知の知に求めるつもりである。

第八章、「死についての無知の知」。この章においては、従来、ほとんど考慮されなかったソクラテスの死についての無知の知が、ソクラテスの行動に対していかに大きな作用を及ぼしているかが考察される。ソクラテスは明らかに「より優れた者に従うべき」という信念に従って、神の命令に従い、彼の活動を行ってきた。また、同じ信念に従って、法廷では死を予感しつつ、法に従って法廷で弁明を行った。より優れた者に従うという信念は、いわば、彼の行動原理である。そして、彼によると、より優れた者に従わないのは、不正であり、悪である。しかし、死を絶対的な最大の悪と見る、死についての無知の無自覚は、このような行動原理の効力を打ち消すものである。ソクラテスが、彼の行動原理に従うことができたのは、彼が死についての無知の知を所有していたがゆえにであることを、彼の弁明の方針、量刑の提案における彼の言葉によって明らかにしたい。

第三部、「ソクラテスと政治」においては、国家や法に対するソクラテスの態度、彼の公人としての行動に焦点が当てられる。第九章「ソクラテスの二つの国家概念」においては、ソクラテスの発言や行動から、彼がアテネの人々の集合体としての国家と、国家共同体の構成員を作り出す機能を持つものとしての国家という二つの国家概念を持っていたことを、第十章「脱獄拒否の論理」においては、ソクラテスが脱獄を拒否する論理的道筋を明らかにし、それとは別の、ソクラテスの隠された動機を追求する。第十一章「ソクラテスの民主主義と法の支配の観念の起源」においては、ソクラテスが徹底した民主主義者であり、また、既に、近代の「法の支配」の先駆的観念を抱いていたことを明らかにする。第十二章「不正な幸福者の問題をめぐって」においては、人が専制君主のように、数多くの不正をなし、罰を受けないでいられるなら、これ以上の幸福者はいないとするポロスの主張に対するソクラテスの反駁の論理を明らかにしようとする。以下、各章ごとに、もう少し詳しく見ていくことにしたい。

第九章、「ソクラテスの二つの国家概念」。ソクラテスは『クリトン』(50a-53a)において、市民は国家の命令には何であれ従うべきであると述べ、他方、『ソクラテスの弁明』(29d)においては、国家の法廷が愛知を放棄するよう命じたとしても、それには従わないと述べている。この矛盾を解決するために多くの解釈

が提出されてきたが、そのほとんどは『クリトン』の言葉を字義通りに解釈せず、『ソクラテスの弁明』の言葉に合致させる試みである。これに対して、本研究においては、両発言における「国家」という言葉をソクラテスは同じ意味で用いているのか否か、もし、違うなら、それぞれの意味の国家と市民との関係についてソクラテスはどのような洞察を持っていたのか、また、ソクラテスの政治的発言や行動は、どのように理解すれば、首尾一貫したものとして解釈できるかを、考察したい。

第十章、「脱獄拒否の論理――アテネ市民として、神の僕として――」。ソクラテスは、彼自身も不当なものと考えていた死刑判決に、いかなる理由で服したのか。この問いは、歴史的関心だけではなく、現代的関心からも問われうるものである。なぜなら、現代においても、人が最終審において死刑を宣告されたのに、なおも無実を主張するような場合がおりおり生ずるからである。しかし、国家（公共）によって任命された裁判官の判断が、被告（私人）の判断と対立する場合、なぜ最終的には前者の判断が決定権を持つのか。このことには、いかなる根拠があるのか。

『クリトン』において与えられているソクラテスの脱獄拒否の論理は、このような疑問を考えるうえで、極めて有益であると思われる。このような関心から、『クリトン』におけるソクラテスの議論を検討してみたい。

第十一章、「ソクラテスの民主主義と法の支配の観念の起源」。ソクラテスは民主主義に対する敵対者として見られてきた。これは一つには、知を持たぬ者は専門知を有する者に事柄を委ねるべきであるという彼の主張からきている。しかし、ソクラテスの主張は医術や航海術などにおいて、これらの知を持たない者が持つ者に従わねば、自らを損なうというものであり、このような主張自体は直ちに反民主主義的な政治的見解と結びつくものではない。しかし、この主張が政治の領域に適用されれば、政治的・道徳的知者が支配するべきであり、その他の者たちは彼らに忠実に従うべきということになる。だが、『ソクラテスの弁明』にあるように、ソクラテスは政治的、道徳的知は神に属するのであり、人間には、それが一人であれ、少数者であれ、多数者であれ、属さないと考えている。史的ソクラテスは民主主義に敵対する思想の持ち主であるという考えは、中期作品に表れている哲人王による政治を提唱するソクラテスからの投影であろう。この章では、ソクラテスの思想とアテネの民主主義的憲法との親近性を指摘し、ソクラテスを近代的な「法の支配」の先駆的観念を抱いていた民主主義者として示すつもりである。

第十二章、「不正な幸福者の問題をめぐって――『ゴルギアス』におけるソクラテスのポロス反駁――」。『ゴルギアス』は移行期対話篇であるが、この中で語られている、不正をなすことは不正を受けることよりも一層醜い、あるいは、不正をなすよりは不正を受けることを選ぶという主張は、初期作品の史的ソクラテスの思想と行動をまっすぐに受け継いだものである。ソクラテスの対話相手ポロスは、人は専制君主のように不正の限りを尽くし、罰せられないなら、最高の幸福者である

と考える。ポロスの主張に対するソクラテスの反駁は、論理的虚偽を含むか否かで、多くの研究者の注目を集めている。ソクラテスの議論を検討し、研究者たちの批判に検討を加えることにより、ソクラテスの議論の前提となっている倫理思想を探り出したい。

注

1. アリストクセノスのソクラテスに対する発言は、ペリパトス学派のアカデメイアとその創始者プラトン、及び、その師匠のソクラテスに対する学派的敵愾心の産物であることは、ウッドビュリー (Woodbury, L., "Socrates and Archelaus," *Phoenix*, Vol. 25, 1971) が明らかにしている。
2. Stone, I. F., *The Trial of Socrates*, Boston, 1987. (永田康昭訳『ソクラテス裁判』法政大学出版局、1994年)
3. Patzer, A. (ed.), *Der Historische Sokrates*, Darmstadt, 1987, pp. 1-40.
4. Montuori, M., *Socrates, Physiology of a Myth*, Amsterdam, 1981, pp. 26-53. ソクラテス問題については、他に、ガスリーやナヴィアの記述が参考になる。Guthrie, W. K. C., *Socrates*, Cambridge, 1971, pp. 5-57; Navia, L. E., *The Socratic Presence*, New York, 1993, pp. 1-19.
5. 現代における最も標準的と見なされている『ギリシア哲学史』 (Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 1-6, Cambridge, 1962-1981) を執筆したガスリー (Vol. 4, 第四章) によると、プラトンの初期作品 (Early Socratic Dialogues) は、『ソクラテスの弁明』、『クリトン』、『エウテュフロン』、『ラケス』、『カルミデス』、『リュシス』、『ヒッピ阿斯 (大)』、『ヒッピ阿斯 (小)』、『イオン』である。彼は、これらがソクラテスについての伝記的に忠実な説明であると考えている (Vol. 4, p. 67, n. 1)。また、近代において真作性が疑われている、『アルキビアデス I』についても、「ソクラテスの教えの信頼するに値する情報源」 (Vol. 4, p. 169, n. 2) と述べている。彼はまた、従来、プラトンの初期作品に含められ論じられてきた、『プロタゴラス』、『ゴルギアス』、『エウテュデモス』、『メノン』、『メネクセノス』のグループを、先の初期作品と『パイドン』に始まる中期作品の中間的なものとしている (Vol. 4, 第五章)。
ヴラストス (Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, 1991, pp. 45-47) によると、初期のエレンコス的対話篇 (The Elenctic Dialogues) は『ソクラテスの弁明』、『カルミデス』、『クリトン』、『エウテュフロン』、『ヒッピ阿斯 (小)』、『イオン』、『ラケス』、『プロタゴラス』、『国家』第一巻、『ゴルギアス』であり、移行期対話篇としてエレンコスが衰退する、『エウテュデモス』、『ヒッピ阿斯 (大)』、『リュシス』、『メネクセノス』、『メノン』であるとされる。
ブリックハウスとスミスによると、初期作品は『ソクラテスの弁明』、『クリトン』、『カルミデス』、『エウテュフロン』、『ヒッピ阿斯 (大)』、『ヒッピ阿斯 (小)』、『ラケス』、『リュシス』、『プロタゴラス』、『エウテュデモス』、『イオン』、『メネクセノス』であり、移行的なものとして、『ゴルギアス』、『メノ

ン』『国家』第一巻である。

マックフェラン (McPherran, M. L., *The Religion of Socrates*, 1996, p. 2, n. 4) によると、初期作品は『ソクラテスの弁明』、『カルミデス』、『クリトン』、『エウテュフロン』、『ヒippiアス (小)』、『ラケス』、『プロタゴラス』、『国家』第一巻であり、移行的なものとして、『エウテュデモス』、『ゴルギアス』、『イオン』、『ヒippiアス (大)』、『リュシス』、『メネクセノス』、『メノン』を置く。

6. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 1969, Vol. 3, p. 470, n. 2.

7. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 1975, Vol. 4, p. 169, n. 2.

8. 『ソクラテスの弁明』のソクラテスが史的ソクラテスの思想を伝えていると考える研究者たちについては、ブリックハウスとスミスを参照 (Brickhouse, T. C. and Smith, N. D., *Socrates on Trial*, Princeton, 1989, p. 3, n. 9)。

9. Vlastos, G. (ed), *The Philosophy of Socrates*, New York, 1971, p. 3.

10. Brickhouse and Smith, *Socrates on Trial*, pp. 2-10.

11. Brickhouse and Smith, *Socrates on Trial*, p. 11.

12. Burnyeat, M. F., "Socratic Midwifery, Platonic Inspiration," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol. 24, 1977.

13. McPherran, M. L., "Socrates on Immortality," *Journal of the history of Philosophy*, Vol. 32, 1994, p. 6, n. 19を見よ。

14. McPherran, M. L., "Socrates on Immortality," p. 2.

15. Vlastos, G., "The Socratic Elenchus," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, 1983.

第一部 ソクラテスと前代の思想

第一章 ソクラテスと自然学

1. はじめに

ソクラテスが彼の思想を形成する上で、それ以前の思想家たちからいかなる影響を受けたのか、あるいは、受けなかったのか。『クリトン』(50d)で語られているように、彼が音楽と体育といったアテネの通常の教育を受け、さらに、ホメロスやヘシオドスの詩作品を学んだことも確実であろう。現代における標準的見解によると、ソクラテスは青年時代にイオニア自然学の研究に熱中したが、何らかの転機を迎え、後に倫理学の研究に向かったとされている。それどころか、哲学の歴史において、ソクラテスこそが哲学研究を自然から人間へと向け変えた転回点に位置する思想家であると見なされてきた¹。しかし、このような、哲学史の定説は、果たして真実のソクラテスを伝えていると言えるだろうか。

プラトンの作品中、『ソクラテスの弁明』と『パイドン』には、ソクラテス自身が彼の過去の活動を詳細に、しかも、自伝風に物語っている箇所が見られる。しかしながら、ソクラテスが若い頃に自然研究に従事したことがあるか否かという点で、これらの二つの箇所の報告はまったく対立しているようである。そして、史実として、若いソクラテスが自然研究²に携わったことがあるかどうかという、この単純な問いに対する学者たちの見解も、同様に対立している。学界の通説となっている見解は、バーネット(1)³、アダム⁴、ロス(1)⁵、ユーンフォード⁶、ハックフォース⁷、ガスリー⁸などの見解であり、それによると、ソクラテスは若い頃、『パイドン』で語られているように、自然研究に携わったが、後に何等かの理由でそれを捨て、倫理学的研究に向かったとされる。これに対して、たとえば、アーチャー・ハインド⁹は、『パイドン』への注釈において、ここでソクラテスが語っている彼の若い頃の自然研究は、史実としては「ほとんど有りそうもない」(highly improbable)と述べている。ロス(2)¹⁰も、『パイドン』で描かれている若いソクラテスの自然研究は史的ソクラテスのものではなく、プラトン自身のものであると言う。ポッパー¹¹も、レイシー¹²も同じ立場である。ブラック¹³の発言はこの問題の困難さを反映しているようである。彼は後者の立場を「本当かもしれない」(“This may be true.”)と述べているのに、前者の立場も「有り得ないことではない」(“it is also not unlikely…”)と語っている。しかし、彼は前者の立場を容認している以上、結局のところ、彼も前者の立場に入ると考えられる。

さて、ソクラテスが自然研究者であるという噂が、古くから存在していたことは、プラトンの『ソクラテスの弁明』やアリストファネスの『雲』から考えて、確実な史実であろう。だが、この噂には事実に根差した何等かの根拠があったのかどうかという問いは重要な問いである。なぜなら、一つには、法廷においてソクラテスは、彼がもし有罪になるとすれば、それは彼に対する昔からの中傷——その一つがソクラテスは自然研究者であるという中傷・噂である——のためであると発言しているので(『ソクラテスの弁明』28a)、もしこの中傷が事実に根を有するなら、昔からの告発に対する彼の罪状否認は虚偽を含むことになるであろう。また、第二に、彼以前の哲学者たちは主に自然の問題を取り扱ったが、ソクラテスが哲学を自然の問題から人間の問題に向け変える転回点に位置し、このことに功績があったという哲学史の定説は、結局は、この噂が事実に根拠を有するという見方をとっていることになるので、もしこの噂が事実無根のものであれば、このような哲学史の常識も疑わしいものとなるであろう。

以下は、史的ソクラテスが若い頃に自然研究に従事したことがあるという見解が信憑性に乏しい根拠に基づいていることを明らかにして、若いソクラテスの自然研究は史実ではないという立場を確立するための試みである。

2. 自然研究を否定するソクラテス

バーネット(2)¹⁴が主張するように、『ソクラテスの弁明』という作品は、法廷におけるソクラテスの実際の弁明の内容を、大筋において忠実に報告していると考えられる。なぜなら、この作品は、プラトンの他の諸作品と違い、作者プラトンが作品の設定場面であるソクラテスの裁判に出席し、ソクラテスの発言を彼自身が実際に見聞したうえで、報告しているということを読者に示唆しているからである

(34a1)。プラトンは裁判に直接出席したばかりでなく、ソクラテスの裁判の実際のプロセスにまで彼自身が直接関与したことさえ述べている(38b6)。また、この作品が公表された時に、陪審員たちや聴衆、ソクラテスの弟子たちの多くが生存していたことは明らかなので、プラトンが裁判における、あるいは、日常におけるソクラテスの発言や思想と無関係なことや、相反することを現実のソクラテスに帰すのは、困難であると考えられる。多くの学者たち¹⁵も、『ソクラテスの弁明』の史実性に関しては、バーネットと同意見である。さて、『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテスは自分に対する告発者を二種に分けている。彼に対する昔からの告発者たちと現在の告発者たちである。そして、彼の弁明の中心は、現在の告発者たちの告発に対する弁明にあるのではなく、むしろ、昔からの告発者たちの告発に対する弁明にある。なぜなら、ソクラテスの判断によると、現在の告発者たちのソクラテスに対する告発は、ソクラテスに対する昔からの永年にわたる中傷・告発を信じ込ん

での結果であり、従って、後者の方が「より手強い」(『ソクラテスの弁明』18b4)からである。彼によると、昔からの告発者たちの告発は次のようなものである。

「彼等は諸君(陪審員たち)の多くを子供の時から近くに引き寄せては、次のように説得し、本当でないことで私を告発し続けた者たちである。すなわち、なにやらソクラテスという者がいて知者であるらしい。彼は天空のことに関する思索者で、地下のことすべてを探求し、弱い議論を強くする者である。」(『ソクラテスの弁明』18b4-c1)

つまり、ソクラテスに対する昔からの告発は、二つの点においてなされている。第一は、ソクラテスが「天空のこと」や「地下のこと」、すなわち、自然の研究に携わっているという点であり、第二は、ソクラテスは弱論を強弁する詭弁家であるという点である。少し後の箇所(19b)では、以上の二点に加えて、他の人々にそれらのことを教えているという告発が付け加えられている。いずれにせよ、ソクラテスが自然研究に携わっているということが、ソクラテスに対する昔からの告発の大きな部分を占めていることは明らかである。

しかし、自然研究との関わりについて、ソクラテスは、(a)「それらに関しては、私はほんの少しも知ってはいないのです」(『ソクラテスの弁明』19c4-5)、(b)「私にはそのようなことは何の関心もないのです」(『ソクラテスの弁明』19c8)と語っている¹⁶。あるいは、ソクラテスに対する昔からの告発は、(c)「少しも本当のことを言っていない」(『ソクラテスの弁明』18b2)のであり、人々の間で流布しているソクラテスについての噂話は、(d)「(アニュトスたちの告発に)少しも劣らず本当でない」(『ソクラテスの弁明』18b6)とソクラテスは断言している。そして、(e)その証拠として、ソクラテスがそのような事について多少なりとも議論しているのを、陪審員たちが自分自身で過去に聞いたことがあるかどうかを、陪審員同士で互いに確認しあうよう、ソクラテスは求めている(『ソクラテスの弁明』19d1-7)。

(a)から(d)で、ソクラテスは、「天空や地下の事」に関してまったく関心もないし、携わったこともないと語っている。また、(e)において、ソクラテスは、それらの事に関して人前で議論したり、教えたりしたこともないと語っている。彼自身が「天空や地下の事」にまったく携わったことがないのなら、(e)で語られていることも当然であろう。ソクラテスの弁明の重点は(e)にあるのではなく、あくまで、(a)から(d)の主張にあると考えられる。そして、ソクラテスの以上の言葉は、ソクラテスは自然研究者であるという過去に始まり現在にまで続いている告発への否認なので、ソクラテスの主張は、彼が過去も現在もずっと自然研究とは無関係であったというものである¹⁷。

そして、事実と反するこのような噂話、中傷が生じてきたことへのソクラテスの

理由説明は極めて合理的なものである。デルフォイの神託に起因する神への奉仕活動の結果、ソクラテス自身や彼の回りの若者たちによって吟味された人々は、ソクラテスに対して敵意を抱き、「立派で善きこと」(『ソクラテスの弁明』21d4)について「知っているふりをしているが、何も知っていないことが暴露されたから」(『ソクラテスの弁明』23d8-9)という本当の理由は隠して、自然研究者であるとか、詭弁家であるという非難をソクラテスに帰したというわけである(『ソクラテスの弁明』23d4-7)。彼らの中傷、非難は執ように繰り返され、アテネ社会にソクラテスに対する偏見が作られていった。そのような偏見を信じてアリストファネスが『雲』を執筆、上演したので、ソクラテスに対する偏見はますます広まっていったというわけである。

自然研究者という昔からの中傷は、事実無根であるというソクラテスの申し立ては、プラトンの他の初期の作品ともよく一致する。初期対話篇『ラケス』——この作品はニキアスの和平の頃に場面設定されていて、ソクラテスはおよそ五十才くらいである——において、ソクラテスは、いかにすれば魂ができるだけ優れたものとなるかという問題を、「若い頃から着手してずっと求めている」(ἐπιθυμῶ…ἐκ νέου ἀρξάμενος, 186c2)と語っている。対話相手の一人であるニキアスも、「子供時代」(παιδὶ ὄντι, 187e1)のソクラテスしか知らないリュシマコスに、ソクラテスが「成人してからは」(πρεσβύτερος γέγονεν, 187e3)人間の生き方の問題を追究していると説明している(cf. 187e-188a)。ニキアスの「(ソクラテスが)成人してからは」という言葉は、「子供時代」という言葉に対置されていると考えられるので、むしろ正確には、「(子供時代を過ぎて)より長じてからは」という意味を持つと考えられる。すると、この言葉は、子供時代を過ぎて法的な意味での成人(18才)に達するまでの期間も含んでいる可能性がある。そうすると、ソクラテスはごく若いころから五十才前後に至るまで、ずっと一貫して倫理的、道徳的問題の研究に携わっていたことになる。また、対話篇『カルミデス』には、ポテイダイアの戦場から帰還した翌日(これは、前433-432年で、ソクラテスは三十六才ないし三十七才頃)に体育館へ赴き、カイレフォンに知恵の探求の近況と少年達の知恵と美について尋ねている少壮のソクラテスが登場する。ここで、ソクラテスは戦争に行く以前からも人間の生き方や倫理的な問題に関わっていたが、戦争から戻ってからも早速このような仕事に携わる者として描かれている。後期対話篇『パイドロス』に登場する老年のソクラテスは、神話の合理的解釈を批判して、自分自身を知らないでいて「他の事」(τὰ ἄλλότρια, 『パイドロス』230a1)を考察するのは「笑うべきこと」(γελοῖον, 229e6)と述べている。彼のこの批判は、自然研究についても当てはまるように思われる。なぜなら、彼はすぐ後で、「土地も木々も私に何も教えてくれないが、町の中の人間たちは教えてくれる」(230d4-5)と語っているからである。

以上の作品や、『ソクラテスの弁明』を総合すると、ソクラテスは若い頃から老

年に至るまで一貫して倫理的、道徳的問題に携わっていたのであり、自然研究とはまったく無関係であるということになる。少なくとも、これらの作品において、プラトンはソクラテスをそのような者として描こうとしているのは間違いないであろう。

3. 『パイドン』の証拠

中期著作『パイドン』(95e)の中で、ソクラテスはケベスの反論に答え、魂の不死を証明するためには、「生成と消滅についてその原因を全体的に取り扱わねばならない」として、若い頃の彼自身の「経験」(τά γε ἐμὰ πάθη, 96a1)を自伝風に回想している。その初めに彼は次のように語っている。

「なぜなら、ケベスよ、私は若い頃に自然の研究(περὶ φύσεως ἱστορία)と呼ばれているあの知恵に驚くほど熱中したのだ(θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα)。」(『パイドン』96a6-8)

彼が驚くほど熱中して研究したことの中には、「天空や大地の現象」(τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, 96b9-c1)の考察も含まれている。そして、このような自然研究について、「何度も自分自身の考えを変えながら、まず次のようなことを考察した」(96a10-b1)と語っているので、若い頃の相当長い期間ソクラテスは自然研究に携わったようである。このように、『パイドン』において、プラトンはソクラテスが若い頃に自然研究に従事したものと描いている。従って、我々が前節で見た諸作品、特に、『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの自然研究に対する否認は、この『パイドン』におけるソクラテスの若い頃の回想と、両立するとは思われない。

ドーヴァー¹⁸は、『ソクラテスの弁明』における、ソクラテスの自然研究の否認と『パイドン』96aの両方が真であることは可能であるとして、『ソクラテスの弁明』と『パイドン』を両立させようとする。だが彼は、『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの自然研究に対する否認を、ソクラテスが自然学を公的に他人に教えたり、議論したことはないという主張へと歪曲することによって、『パイドン』で報告されている若いソクラテスの自然研究への熱中と両立させている。だが、『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの自然研究に対する否認は、ソクラテスが自然学に対してまったく関心もないし、携わったこともないという点に重点が置かれていたのであり、他人と議論したことも教えたこともないという論点は、その結果として語られたものにすぎない。

また、ロス(1)は、『パイドン』で描かれているような若いソクラテスの自然研究

にもかかわらず、『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの発言は、「真実であると考えられねばならない」と語る¹⁹。なぜなら、法廷におけるソクラテスの自然研究への否認は、ソクラテスがデルフォイの神託を得て以後の期間にのみ向けられている、とロス考えるからである。つまり、ソクラテスは若い頃に自然研究に携わったが、デルフォイの神託事件を契機にして道徳的問題に関心を転じたというのがロスの考えである。しかし、『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの自然研究に対する否認は、過去に始まり現在にまで続いている自然研究者という告発に対する全面的な否認なので、ロスの解釈が正しければソクラテスは法廷において自分の過去について嘘を語ったこととなろう²⁰。

さらに、ソクラテスは神託を得る以前は自然学に関心を向けていた、というロスの説には何の根拠もない。自分自身が少しも知者でないと自覚していた(『ソクラテスの弁明』21b4-5)というソクラテスに、デルフォイの神は、「ソクラテス以上の知者はいない」(21a6-7)という神託を与えた。この神託に疑念を抱き、これを反証しようとしてソクラテスが出かけた政治家たちや詩人たち、職人たちのところでソクラテスが発見したのは、ソクラテスも彼らも等しく、「立派で善きこと」(καλὸν καγαθόν, 21d4)については知っていないという事実であった。さて、もしロスの言うように、神託を得る以前にソクラテスが自然学に携わっていたなら、そして、そのことへの自分の無知を自覚していたというのなら、神託を聞いたソクラテスは政治家や詩人たちのところではなく、自然学者たちのところへ行ったはずであろう。また、ソクラテスは神託を反駁しようとして、政治家たちを吟味した主題は、「立派で善きこと」についてであって、自然学についてではなかった。

ガスリーは『ギリシア哲学史』第三巻²¹で、『パイドン』で描かれている若いソクラテスの自然研究について、「もし事実に基づかなかったなら奇妙であろう」と語り、ソクラテスが若い頃に自然研究に携わったことを史実と考えている。もしそうなら、ソクラテスは法廷において虚偽を語ったことになるが、ガスリーはソクラテスを弁護して、「命を助けるための嘘をついているとしてソクラテスを非難する必要はない」(we need not accuse him of lying for the sake of saving his skin)と言う。その理由は、(1)ソクラテスの自然研究は裁判の時から四十年も前に終わっていた、(2)彼自身を満足させるためだけに行なわれた、(3)彼は公的にそれを教えたこともないし、彼自身の説を広めたわけでもないから、というものである。(1)についてはロスの説への批判が、また、(2)と(3)についてはドーヴァーへの批判が、そのままガスリーに対して有効であろう。

さらにまた、先に見た『ラケス』や『カルミデス』で語られていたことも、ガスリーの説にとって不利になるものである。なぜなら、彼は、『ギリシア哲学史』第四巻で²²、これらの作品を含むプラトンの初期対話篇が、ソクラテスについての「伝記的に忠実な説明」を与えていることを認めているので、彼は史的ソクラテスが、

『ラクス』や『カルミデス』で語られていたように、すでに成人前後からずっと倫理学的問題に携わっていたということを認めなければならないであろう。

以上から、ロスやドーヴァー、ガスリーの試みにもかかわらず、我々はソクラテスの自然研究についての『ソクラテスの弁明』を中心とした報告と、『パイドン』の報告とが、調停不可能であると考えざるをえない。我々は史実としては、いずれか一方のみを選ばねばならない。

4. クセノフォンとアリストファネスの証拠

『ソクラテスの弁明』が史的ソクラテスを知るうえで信頼するに値する資料であることは、バーネットが語ったとおりである。だが、ガスリーをはじめ多くの学者たちが、『パイドン』における若いソクラテスの自然研究を史実とする理由は、ガスリーが「強い印象を与える証拠」(impressive evidence)として挙げるもの、すなわち、『パイドン』とクセノフォンの『ソクラテスの思い出』やアリストファネスの『雲』との「一致」(the congruence)のゆえであろう²³。

我々はまず最初に、若いソクラテスの自然研究の証拠として、クセノフォンの『ソクラテスの思い出』を調べてみることにしたい。しかし、この作品は全体としてみれば、ソクラテスが自然研究に対して批判的、否定的であったことを物語るものである。彼の報告によると、ソクラテスは自然学者たちが「愚か者であることを明らかにした」(μωραίνοντας ἀπεδείκνυε, 1.1.11)。なぜなら、(1)彼らは「人間に関する事柄」(τὰνθρώπινα, 1.1.12)を十分に知っていると思いついでいる、あるいは、無視している、(2)彼らはこのような問題が人知を越えたものであることに気付いていない(1.1.13)、(3)彼らは神的な事柄を尊重しない(1.1.14)、(4)彼らが自然研究をする目的が理解できない(1.1.15)、というわけである。後の箇所でも、クセノフォンは、人が「天体现象」(τὰ οὐράνια)の研究家(φροντιστής)になることにソクラテスが反対し(4.7.6)、実用の範囲を越えた高度の幾何学(4.7.3)や天文学(4.7.5)、算術(4.7.8)を学ぶことに反対したと述べている。恐らく、以上のようなソクラテスこそ、クセノフォンが直接知っているソクラテスの姿であったと考えられる。

しかし、クセノフォンの語るところによると、ソクラテスは高度な幾何学に関して、(a)「経験がないわけではなかった(οὐκ ἄπειρος)」(4.7.3)とされ、あるいは、高度な天文学について、(b)「これらについても知らないわけではなかった(οὐδὲ… ἀνήκοος)」(4.7.5)とされる。もし、これが事実なら、ソクラテスが自然研究に携わったことがあるということの証拠となろう。しかし、これらの言葉(a)、(b)が現れる二つの箇所のいずれにおいても、これらの言葉の直前の文章も、その直後の文章も一々従って、合計で四つの文章が一々ソクラテスの言葉の直接引用であること

を明示する形で(cf. εφη)、高度な幾何学や天文学に対するソクラテスの批判を伝えているのに、これらの言葉[(a)、(b)]については、そのような明示はない。ここから、これらの言葉[(a)、(b)]自体は、ソクラテスの発言の直接の引用ではないと考えられる。恐らく、これらの言葉[(a)、(b)]自体は、ソクラテスの発言になんらかの起源を有するのではなく、ソクラテスに対するクセノフォンの推測的判断を示しているものと考えられる。

しかし、クセノフォンが直接知ることのできたソクラテスは、若いソクラテスではなく、倫理学的研究に携わる老いたソクラテスであった。つまり、クセノフォンは、彼が直接に見て知っていたわけでもなく、ソクラテスがそう語るのを直接に聞いたわけでもないのに、ソクラテスが高度な幾何学や天文学を知っていたと語っているということになる。では、なぜ彼はこのように語ることでできたのだろうか。一つの可能性としては、クセノフォンがソクラテスの若い頃を直接知ることのできた年長の弟子仲間から、ソクラテスの若い頃の自然研究について聞いたということが考えられるかもしれない。しかし、このことへの証拠は何もない。では、どう考えればよいのか。クセノフォンのこの作品には、作品の性質上、ソクラテスを弁護し美化しようとする傾向が強く現れている。従って、彼の先の発言は、高度な幾何学や天文学へのソクラテスの批判が、高度な幾何学や天文学を心得た上での批判であって、それらに関して無知な人間による批判ではないとして、高度な幾何学や天文学へのソクラテスの批判の真実性を強め、ソクラテスを弁護しようとする意図から出るものであると考えるのが最も合理的である。いずれにせよ、クセノフォンの先の言葉は、ソクラテスが若い頃に自然研究に携わったことを証明する決定的な証拠とはなりえない。

次いで我々は、アリストファネスの『雲』を調べたい。彼が『雲』の中でソクラテスやカイレフォンを「大ぼら吹き」(τοὺς ἀλάζονας, 102)²⁴と呼んでいるように、アリストファネスのソクラテスは、プラトンやクセノフォンの描くソクラテスとはまったく違ったイメージで描かれている。むしろ、喜劇という作品の性格上、『雲』の中で登場人物が皮肉られたり、嘲笑されたり、弾劾されたりするのは当然のことであろう。しかし、ソクラテスという実在の人物を登場させている以上、『雲』という作品の中のソクラテスが、ソクラテスの実際の言行や思想を基にして描かれているので、我々はこの作品からソクラテスの生涯に関する歴史的事実を引き出すことができると期待するかも知れない。しかし、果たしてこのことは本当だろうか。

ソクラテスは、『雲』の上演される前年(前424年)に、デーリオンの戦いで退却のしんがりを努め、沈着の勇を示した(『ラケス』181b)。この時、彼は重甲兵として出兵している(『饗宴』221a)。このことの史実性を疑う理由はない。重甲兵は騎士に次いで、一定の財産がなければならなかったもので、ソクラテスがその時点で父譲

りのかなりの財産を持っていたことは、歴史的事実として認めることができるであろう。しかし、この戦いから一年後に上演された『雲』の中では、ソクラテスは夕食の食糧を調達するため、すもう場から「衣服をこっそり失敬したり」(Θοιμάθιον ὑφείλετο, 179)、弱論を強弁する技術を学びにきたストレプシアデスの衣服を盗んだりして(Θοιμάθιον εἰλήφατε, 1498)、あたかも窃盗の常習犯のようである。しかし、重甲兵として自分自身の武具をそろえて出兵できるだけの財力がある者が、食糧を調達するため盗みを常習としているなどということは考えがたいことである。また、ソクラテスの後半生においてではあるが、彼と直接交わったことのあるクセノフォンとプラトンが、ソクラテスを人間のうちで最も正しい人物として描いていることも、アリストファネスのソクラテス像の史実性を疑わしめるものである。この点に関する限り、アリストファネスのソクラテス像は事実根拠を持たないまったくの作りごとであり、彼のソクラテスに対する悪意を示すだけのものと考えられる。彼の報告の史実性を問う場合、彼のこのような傾向を考慮に入れておく必要があると考えられる。

さらに、『雲』によると、ソクラテスは「人が金を払うなら」(cf. ἀργύριον ἦν τις διδῶ, 98, cf. 1146)、「不正なことを主張して勝つ弱論」(τὸν ἡττονα <λόγον>, 114-115)、つまり、「不正の論理」(116)を教える者とされている。これらは、『ソクラテスの弁明』(18b8, 19b5, 19d9-e1)の中で、彼に対する昔からの告発として言及されている論点であり、ソクラテスが全面的に否定している点である。しかし、ソフィストたちと同様に、ソクラテスも壮年の頃に高額の謝礼を取って詭弁を教えることを生業の一つとしていたことが事実なら、彼の父譲りの財産の事も考慮に入れるなら、彼が赤貧の老後を送る必要はなかったのではないかと考えられる。また、アリストファネス以外の何等かの信頼するに足る証人や証拠が存在しない以上、ソクラテスが不正な論理を教える悪人であったが、後に何等かの転機を迎えて改俊し、クセノフォンやプラトンの描くような正義の人、多くの弟子たちに慕われた哲人に生まれ変わったなどとは、にわかには信じ難い。むしろ、この点に関しても、アリストファネスの報告は虚偽と考えざるをえない。ここでも彼のソクラテスに対する例の傾向性が働いていると考えるべきであろう。

アリストファネスのソクラテスに関する報告には、(1)ソクラテスがカイレフォンに対して、蚤が自分自身の足の何倍飛ぶことができるかを質問したり(144-145)、(2)蚊は口で鳴くのか尻で鳴くのかと問うカイレフォンに、ソクラテスが尻で鳴くと答えたり(156-164)、また、(3)月の軌道と回転の研究をしていて、とかげに小便を引っ掛けられたり(171-173)、(4)空中歩行し、太陽に思いをめぐらせる(225)というような部分や、(5)ソクラテスの弟子たちが、タルタロスの下に冥界に探りを入れ(192)、(6)肛門に天文学を自習させたりすること(194)などが含まれている。しかし、これらについては、アリストファネスのソクラテスに対する嘲笑として、誰もまじ

めに、その事実性を問うなどということはしないであろう。しかし、これらの滑稽で奇矯な言動を通じてアリストファネスが描いているのは、自然研究者としてのソクラテスである。ガスリーや他の多くの学者たちは、先に触れたようなソクラテスの不道徳性についてはアリストファネスの報告を信じようとしないうちに、この点についてのみはアリストファネスの報告を信じて、『雲』という作品を、ソクラテスが若い頃に自然の研究に打ち込んでいたことの証拠の一つとして用いている。果たして、ソクラテスの自然研究なるものについて、『雲』の語っていることが信頼に値する報告なのかどうかを吟味する必要がある。

『ソクラテスの弁明』において、ソクラテスは、「天空の事や地下の事」(τὰ τε μετέωρα… καὶ τὰ ὑπὸ γῆς, 18b7-8)を探求する自然研究者として彼を昔から告発してきた者たちを、「手強い」(δεινοί, 18c2)と言っている。なぜなら、彼の語るところによると、このような噂を立てられた者は無神論者とみなされるからである(18c2-3)。そして、アリストファネスはソクラテスを、まさにこのような者として舞台上に登場させている。すなわち、ソクラテスは「天空の事」(μετέωρα πράγματα, 228)や「地下の事」(τὰ κατὰ γῆς, 188)を探求する自然研究者とされている。このようなソクラテスは、ゼウスをはじめオリンポスの伝統的な神々の存在を認めず(246-7, 364-367)、空気(Ἄηρ, 263)やアイテール(Αἰθήρ, 264)、雲(Νεφέλαι, 264)のような物質的なものを神として崇める無神論者として描かれている。アナクサゴラスの場合のように、当時の社会においては無神論が社会的な非難、告発の対象になり得たことを考えると、当時の人々にとって無神論を連想させるものである自然研究に携わっているという中傷、告発は大きな攻撃になりうるものであり、ソクラテスに対するアリストファネスの非難はここにおいて頂点に達していると考えられる。実際に、アリストファネスは『雲』の最後で、ソクラテスたちを追放し、弾劾すべき多くの理由の中で、特に重大なのは「神々に対して不正を為した」(τοὺς θεοὺς… ἠδίκουν)ことであると語っている(1509)。あるいは、アリストファネスがアテネ出身のソクラテスを、「メロス島出身者」(Σωκράτης ὁ Μήλιος, 830)とあえて呼んだ時、彼はソクラテスをメロス島出身の無神論者ディアゴラスになぞらえ、ソクラテスを無神論のかどで非難しているのである²⁵。つまり、アリストファネスのソクラテスに対する告発の中心は、無神論ということにあるのであり、自然研究はそれに付随したものにすぎない。

しかし、アリストファネス自身が『雲』の中で語っていることに従うなら、彼がソクラテスの自然研究やそれと結びついたソクラテスの無神論について知ることは不可能である。アリストファネスによると、思索所で発見された事柄は、ソクラテスの弟子たち以外の者に話すことは「許されない」(οὐ θέμις, 140)ことであり、「秘儀」(μυστήρια, 143)とされている。つまり、アリストファネスの描くソクラテ

スの思索所は、ピュタゴラス学派と同じような秘密主義を取っていたことになる。すると、弟子として入門したわけでもないアリストファネスが、思索所の内部で研究され発見された事柄を、『雲』で描いているように、微に入り細に入り報告するなどということはもともと不可能なのである。つまり、ソクラテスの自然研究についてのアリストファネスの報告は、矛盾と虚偽を確実に含んでいるということである。

今述べたように、『雲』の中では、ソクラテスの自然研究と彼の無神論的傾向は密接に結合したものとして描かれている。従って、もし人が、『雲』で描かれている無神論者としてのソクラテスは、アリストファネスの根拠のない捏造にすぎないが、『雲』の中の自然研究者としてのソクラテスは史実を反映していると解釈するならば、それは『雲』に対する一貫性を欠いた恣意的な取り扱いと言えよう。人は、『雲』で描かれている無神論者としてのソクラテスを歴史的事実として否定するならば、これと密接に結びついて描かれている自然研究者としてのソクラテスをも史実として否定するべきであろう。

自然研究は、当時の一般の人々には無神論と結びついていたこと、また、当時の社会がこれらの事を大変に危険視していたこと、このような事での中傷、告発は個人に対する最大の攻撃になりえたことを考えるならば、ソクラテスの自然研究や無神論に関してのアリストファネスの報告は、ソクラテスを窃盗の常習者とし、不正の論理を教える悪人に仕立てたのと同じアリストファネスの例の傾向性の現れの一つとして解釈すべきである。以上から、『雲』は、史的ソクラテスの自然研究についての証拠としては、信憑性に乏しい資料であると考えられる。

5. 『パイドン』の信憑性

ソクラテスの自然研究についての最大の証拠と考えられるのは、プラトン自身の執筆による中期対話篇『パイドン』であろう。では、『ソクラテスの弁明』との比較において、『パイドン』の報告は史的ソクラテスについて、どの程度史実としての信憑性を持つのか。以下でこのことを考察することにした。

『ソクラテスの弁明』(34a1, 38b6)においては、ソクラテス裁判にプラトン自身が直接出席したことが、他方、『パイドン』(59b10)においては、ソクラテスの臨終の席にプラトン自身は出席していなかったことが明言されている。つまり、『ソクラテスの弁明』は、ソクラテスが法廷で発言したことについてのプラトンの直接の伝聞に基づいていることをプラトン自身が認めており、しかも、この作品が公刊された時に、法廷でソクラテスの言葉を聞いた多くの人々が生存していたことは確実である。これに対して、臨終の日のソクラテスの言行を伝えている『パイドン』については、ソクラテスの臨終の席で何が語られたかを知っているのはソクラテスの

弟子たちだけであり、しかも、当のプラトンは彼らから間接的に聞いて知っているにすぎない。ここには史実以外の多くの事が入り込む余地がある。このように考えると、史的ソクラテスについては、『ソクラテスの弁明』が『パイドン』に比して、より一層信ずべきものであることは明らかであろう。

さらにまた、プラトンは『パイドン』において、若い頃のソクラテスの自然研究について詳しく報告しているが、プラトン自身が直接ソクラテスの自然研究を目撃したわけではない。なぜなら、プラトンはまだ生まれていなかったからである。可能性としては、プラトンが、ソクラテス自身から彼の若い頃の自然研究への傾倒について直接聞いたか、ないしは、ソクラテスの弟子たちのうちでソクラテスの自然研究を直接に目撃したことのある相当年長の者から聞いたということが考えられるであろう。しかし、もしそうなら、常々死よりも何よりも正義や真理を重んじるよう語り（『ソクラテスの弁明』28b5-9, 32a6-8）、法廷においても、「本当のことを語る事が語り手の徳である」（18a5-6）と述べ、また、自己の発言を「本当のこと」とあれほど強調したソクラテスが²⁶、法廷において自然研究への関与を全面的に否定することによって、自分の命を助けるためには嘘を語ることでできる人物であるということが、プラトンの目には明らかになったはずである。それにもかかわらず、プラトンがソクラテスを人間の中で誰よりも正しい人物として描き、ソクラテスについての思索を彼の哲学の出発的に置くことができたとは、とうてい考えられない。このように考えると、プラトンは、ソクラテスの自然研究について、彼自身が直接見たわけでもなく、直接ないし間接にソクラテスから聞いたわけでもないと考えられる。従って、『パイドン』で描かれているソクラテスの自然研究は、プラトンが何等かの目的をもってソクラテスに帰したものと考えられる。

ソクラテスは、『ソクラテスの弁明』（40c5-9）の中で、死は魂にとって「まったくの無のようなもの」であるか、あるいは、「この地から他の地へのある種の移動であり転居である」と語っている。そして、死がどちらであっても、死は善きものであるという希望があるとしている。つまり、『ソクラテスの弁明』のソクラテスは、死がまったくの無のようなものであるという可能性も認めており、その可能性に対しても（もう一方の可能性と同じ様に）善き希望を持っていると語っている。これに対して、『パイドン』のソクラテスは、魂の不滅性——これは『ソクラテスの弁明』における死の二つの可能性の後者にあたる——の論証をしている。言い換えると、魂が死後に無に帰する可能性を否定しようとしている。しかし、『ソクラテスの弁明』では、この可能性も可能性として認め、それを否定しようとはしていない。ソクラテスの死に対する態度は、二つの作品で大きな隔たりがあると言えよう。ソクラテスが、『ソクラテスの弁明』において、死の二つの可能性をどちらか一方に限定しようとしていないのは、史的ソクラテスの思想として疑うことのできない彼の無知の知の立場に基づくものなので、死の二つの可能性をともに受け入れたソ

クラテスこそ史的ソクラテスであると考えられる。従って、『パイドン』における魂の不死証明は、史的ソクラテスのものではなく、プラトン自身に属すると考えられる。従って、当然、魂不死の最終証明——そのうちに若いソクラテスの自然研究の挿話が含まれている——もプラトン自身のものであろう。しかし、ガスリーをはじめ多くの学者たちの主張では、魂不死の最終証明のうち、ソクラテスの自然学への関与と挫折を描いた部分は史的ソクラテスに(あるいは、史的ソクラテスとプラトンの両者に)属するとされる。しかし、この最終証明は、自然学の与える原因論へのソクラテスの拒否、第二の航海法の導入とそれに基づくアイデアを前提する新しい原因論、そして、新しい原因論の魂の不死証明への応用というように、極めて緊密な構成と自然な思考の動きを伴っている。このことを考えると、自然学への関与と挫折の部分のみを史的ソクラテスに帰するのは極めて作為的であり、不自然な印象を否めない。少なくとも、この見解を証拠だてる積極的な根拠は『パイドン』自体のうちには何もない。

このことについて、別の仕方で考察してみよう。『パイドン』の魂不死の最終証明のうち、第二の航海法とそれに基づく新しい原因論は、史的ソクラテスのものではないことは明らかである。なぜなら、今日では誰も信じないバーネット・テイラー説を採らない限り、『饗宴』や『パイドン』、『国家』で見られるようなアイデアの超越性の思想は史的ソクラテスのものではなく、プラトン自身のものであると考えられるので、アイデアの超越性の思想が現れている『パイドン』のこの部分は、プラトン自身に属すると考えられるからである。そして、アイデアの超越性を史的ソクラテスではなく、プラトンに帰す根拠は、結局のところ、多くの学者たちが史的ソクラテスの思想が忠実に表現されていると考えるプラトンの初期著作にアイデアの超越性の思想が現れていないという事実にあると考えられる。つまり、『パイドン』のソクラテスが史的ソクラテスであるか、プラトンのソクラテスであるかの判断の基準は、プラトンの初期著作との一致、不一致であることになろう。この基準に従って、学者たちは『パイドン』の魂不死の最終論証のうちで、プラトンの初期著作で語られていない超越的アイデア論やそれに密接に結び付いて語られている新しい原因論の部分を、史的ソクラテスのものではなく、プラトン自身の思想であると考えるのである。しかし、もしそれがそうなら、『パイドン』の若いソクラテスの自然研究の部分を史的ソクラテスに属すると考える多くの学者たちの見解は、自己矛盾を含むことになる。なぜなら、プラトンの初期著作のうちでも史的ソクラテスの思想を最も忠実に表現していると多くの学者たち自身が認める『ソクラテスの弁明』が、ソクラテスと自然学との関わりを極めて明瞭に否定しているので、『パイドン』の若いソクラテスの自然学への「驚くほどの熱中」も、史的ソクラテスのものではないと考えざるをえないのではないだろうか。

ソクラテスが若い頃に、アナクサゴラスの弟子であるアルケラオスの弟子であつ

たという学説誌家の伝承がある(ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』Ⅱ, 4, 16; Ⅱ, 5, 19)。この伝承も、若いソクラテスの自然研究を、多くの学者たちに受け入れさせた一つの要因と考えられる。しかし、学説誌家の伝承が、プラトンとその師ソクラテスに対して学派的敵がい心を持つペリパトス学派のアリストクセノスによる悪意ある捏造に基づくものであることは、L・ウッドビュリー²⁷が極めて説得的に明らかにしたとおりであり、学説誌家の伝承も史実を伝えているとは言い難い。

6. 『パイドン』の劇作上の意図

では、なぜプラトンは『パイドン』において、若いソクラテスが自然研究に熱中したものであるとして、史実に反することをソクラテスに帰したのか。このことへのプラトンの目的・意図は何なのか。このことを考える上で、彼の中期以降の著作が持つ目立った特徴に触れておく必要がある。『パイドン』では若い頃のソクラテスが自然研究に熱中した者として描かれていたのに、『パルメニデス』では若いソクラテスが超越的イデア論の信奉者という設定で現れている。だが、史的ソクラテスが若い頃に超越的イデア論の思想を持っていたなどと信じている者は今日ではほとんどいない。また、『パルメニデス』における、ソクラテスとパルメニデスやゼノンとの会合自体も、カーン²⁸が指摘しているように、「ほとんど確実に、純粹の創作」(almost certainly pure fiction)であろう。つまり、『パルメニデス』のソクラテスはプラトンの思想劇の登場人物にすぎない。このように、プラトンは中期・後期の作品において、それぞれの作品の主題や構成に応じて登場人物ソクラテスを比較的自由に用いている可能性が強く、これらの作品で、史的ソクラテスの思想を忠実に報告する意図は、プラトンにはなかったと考えられる。たとえば、プラトンの中期著作の一つである『饗宴』において、ソクラテスがアリストファネスたちとエロスに関して親しく議論していることは、『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスのアリストファネスへの言及の言葉や、アリストファネスの『雲』におけるソクラテスの取り扱いを考慮すると、史的事実とはとても考えられない。むしろ、『饗宴』のソクラテスやアリストファネスは、一定の役割を担って登場するプラトンの思想劇中の人物であると考えられる。同様に、哲人王の思想や超越的イデア論を語る『国家』のソクラテスも、無知の知を標榜した史的ソクラテスではなく、プラトンの思想劇中の登場人物としてのソクラテスであろう。そして、カーンが『パルメニデス』のソクラテスについて語っていることは、そのまま『パイドン』のソクラテスについても成り立つと考えられる。なぜなら、ソクラテスの口を通じてなされている魂不死の諸証明や、あるいは、最終証明において語られている第二の航海法やイデア論を前提する原因論は、史的ソクラテスのものではなく、明らかにプラト

ン自身のものであるからである。

このようにして、『パイドン』のソクラテスも、プラトンの思想劇の担い手としてのソクラテスであると考えるなら、プラトンがここで劇中劇仕立てで、ソクラテスに若い頃の自然研究を回想させていることには、劇作上の意味が存在するように思われる。つまり、ソクラテスが未熟な若い頃に、自然学者流の原因論に一時的に熱中したが、結局それに不満を抱いて放棄し、新しい確実な原因論を自分自身で考案するようになったとするなら、自然学者流の原因論に対置された新しい原因論の確実性、優越性が際立つので、これに応じて新しい原因論に基づく魂不死の最終証明の確かさが、読者に対して一層説得力を持つようになるからである。このように思想劇における劇作上の効果と目的という観点から、『パイドン』の若いソクラテスの自然研究の箇所の意味が理解できるのである。

以上の考察から帰結することは、ソクラテスに関する史実として多くの学者たちによって信じられている一つの見解、すなわち、ソクラテスが若い頃に自然研究に携わったという見解が、確実な根拠を持っていないということである。多くの学者たちが若いソクラテスの自然研究の証拠としてきた諸作品は、史実に基づいてソクラテスの自然研究に言及しているのではなく、それぞれの意図を持っているのである。クセノフォンの『ソクラテスの思い出』にはソクラテスを弁護し、美化する目的が、また、アリストファネスの『雲』にはソクラテスに無神論の濡れ衣を着せ、彼を中傷する目的がある。プラトンの『パイドン』では、プラトン自身のものである魂の不死証明をソクラテスを主人公とする思想劇として描き、魂不死の最終証明を一層説得的にする目的のために、史的ソクラテスにまつわる自然研究者としての昔の噂話が利用されたと考えられる。これら全ての作品は、個々に見るなら、史的ソクラテスの自然研究についての確実な根拠を提供しているとは言えない。しかし、多くの学者たちが史的ソクラテスに関して最も信頼に値すると考えている『ソクラテスの弁明』が、ソクラテスの自然研究に関して明瞭に否定しているのに、彼らがソクラテスに自然研究を帰しているのは自己矛盾であろう。結局のところ、このような見解は、ソクラテスが法廷であれほど強くその真実性を否定した、ソクラテスに対する昔からの告発・噂話を信じるところから生じているものと言えよう。

注

1. ガスリー (Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3, 1969, Cambridge, pp. 417-418) によると、ソクラテスに対するこのような見方は、その萌芽がアリストテレスにあり、ストア学派のパナエティオスの影響の下、ヘレニズム時代に広まり、キケロを通じて現代の我々に伝わったとされる。
2. ただし、このことはソクラテスが自然学者たちの著書を読んだことがないということまでは意味しない。自然学者たちの著書を読むことと自然研究に専門的に携わることは区別されねばならない。たとえば、アナクサゴラスの書物は一ドラクマ出せば、誰でもアゴラで買うことができた(『ソクラテスの弁明』26d-e)。しかし、本を読んだ者すべてを自然研究に関与し携わったと言うのは言い過ぎであろう。
3. Burnet, J. (1), *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911, p. x, p. 99.
4. Adam, A. M., *The Apology of Socrates*, Cambridge, 1914, p. 14.
5. Ross, D(1), "The Problem of Socrates," in A. Patzer (ed.), *Der Historische Sokrates*, Darmstadt, 1987, p. 226.
6. Cornford, F. M., *Before and After Socrates*, Cambridge, 1932, p. 29.
7. Hackforth, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955, p. 128, pp. 130-131.
8. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3, Cambridge, 1969, p. 421.
9. Archer-Hind, R. D., *The Phaedo of Plato*, Macmillan, 1894, p. 86.
10. Ross, D. (2), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1971, p. 29.
11. Popper, K. R., *The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, Routledge, 1966, p. 307-308.
12. Lacey, A. R., "Our Knowledge of Socrates," in G. Vlastos(ed.), *The Philosophy of Socrates*, New York, 1971, p. 43.
13. Bluck, R. S., *Plato's Phaedo*, London, 1955, p. 105, n. 1.
14. Burnet, J. (2), *Plato; Euthyphro, Apology and Crito*, Oxford, 1924, pp. 63-64.
15. Adam, *The Apology*, p. 12; Ross, D. (1), "The Problem," p. 238; Popper, *The Open Society*, p. 307; Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4, Cambridge, 1975, pp. 78-79.

しかし、ハックフォース(Hackforth, R., *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge, 1933)はバーネットたちの解釈に反対して、その当時は史実を忠実に報告するというような習慣はなく、プラトンも、トゥキュディデスと同様に、歴史上の人物がそう語るのが「もっともふさわしい」(most suitable, p.3)と考えるられることを、「虚構の演説」(the fictitious speech, p.4)の形で語らせる手法を採用していると述べている。この場合、『ソクラテスの弁明』という作品は、ソクラテスの生前の活動・言行に対するプラトンによる弁明となろう。しかし、その場合でも、少なくとも、プラトンがソクラテスに関して知っているのとは正反対の事やソクラテスにふさわしくない事を、『ソクラテスの弁明』という作品中の登場人物ソクラテスに語らせていることはありえない。むしろ、プラトンは史的ソクラテスの過去の活動を、彼が知っているかぎり、忠実に描いていると考えられる。このことはハックフォースも認めざるをえないであろう。そして、我々の目的のためには、それで十分である。

16. 『ソクラテスの弁明』がソクラテスの法廷での弁明の内容を大筋において忠実に再現しているとしても、ソクラテスが彼の過去について虚偽の申し立てをしている可能性がないだろうか。しかし、法廷においても牢獄においても、自分の生命を救うことを第一目的にしていれば、ソクラテスにはその機会は何度かあったのに、彼は生命を救うことよりも、自分が正しいと考える仕方で弁明し、行動することを優先し、死刑となった。このようなソクラテスが、法廷で弁明するに当たり、自己の過去の活動について意図して虚偽を申し立てたとは考えられない。法廷において、彼は自分の弁明を、「本当のこと」、「正しいこと」と何度も強調しているとおりに(『ソクラテスの弁明』17b4-6, 17b7-8, 17c2-3, 20d5-6, 22a2, 22b5-6, 24a4-6)、彼は自分の過去の事実をその通りに誠実に語っていると我々は考えてよいであろう。また、彼は70才になっても明晰な頭脳を持っていたことは、彼の法廷での弁明から明らかなので、ソクラテスが自分自身の過去の活動を忘却したとか、記憶違いをしているという可能性も除外できるであろう。

17. 自然研究に携わることが大きな非難、中傷の原因になりえたのは、自然研究がその当時の人々にとっては、無神論と直接つながるものであったからである(『ソクラテスの弁明』18c2-3)。当時のポリスが、共通の宗教儀礼を共有する宗教共同体という性格を有することから考えると、アナクサゴラスの場合のように、無神論は社会的な非難・告発の対象になりえたのである。従って、昔からの告発者たちはソクラテスをただ単に自然研究の科で非難しているのではなく、このことによって、ソクラテスを無神論者であると人々に思い込ませることを目指していると考えられる。例えば、昔からの告発者の一人としてソクラテスによって直接名指しされている(

『ソクラテスの弁明』19c2) アリストファネスは、『雲』の末尾において、思索所に放火したストレプシアデスに、ソクラテスの罪は何よりも(μάλιστα, 『雲』トイブナー版1509) 神々に対する不正であると語らせている。実際、このような昔からの告発は、メレトスによるソクラテスに対する正式の告発において、その目的を果たしたと考えられる。なぜなら、昔からの告発を信じて(『ソクラテスの弁明』23e4) ソクラテスを告発したとされる現在の告発者の一人であるメレトスは、ソクラテスを神々の存在をまったく認めない無神論者であるとはっきりと語っているからである(『ソクラテスの弁明』26c5-7)。従って、ソクラテスの弁明の最大の目的は、昔から今に至るまで、彼が自然研究に携わったことはまったくないということを明らかにし、無神論の濡れ衣を晴らすことにあったと考えられる。このことについては、ブリックハウスとスミス(Brickhouse T. C. and Smith N. D., *Socrates on Trial*, Princeton, 1989, pp. 64-65) も同様に考えている。

18. "It is quite possible for both this and *Phd.* 96 A ff. to be true" (Dover, K. J. "Socrates in the Clouds," in G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, p. 68).

19. Ross, "The Problem," p. 226.

20. これについては注16を参照されたい。

21. Guthrie, *A History*, Vol. 3, pp. 422-423.

22. Guthrie, *A History*, Vol. 4, p. 67, n. 1.

23. Guthrie, *A History*, Vol. 3. p. 422.

24. アリストファネスの『雲』からの引用は、トイブナー版を使用した。Bergk, T. (ed), *Aristophanes: Comoedias*, Vol. 1, Lipsiae, MDCCCLXXIV.

25. cf. Dover, K. J., *Aristophanes: Clouds*, Oxford, 1968, on 830.

26. 『ソクラテスの弁明』17b4-6, 17b7-8, 17c2-3, 20d5-6, 22a2, 22b5-6, 24a4-6.

27. Woodbury, L., "Socrates and Archelaus," *Phoenix*, Vol. 25, 1971, pp. 299-309.

28. Kahn, Charles H., "Did Plato Write Socratic Dialogues?," *Classical Quarterly*, Vol. 31(ii), 1981, p. 320, n. 30.

第二章 ソクラテスとクセノファネス

ソクラテスに対する前代の影響をはっきりと指摘するのは困難である。ブリックハウスとスミスによると、ソクラテスの哲学は前の時代からの重大な影響や、先駆者を持たずに生じたと考えるのが合理的であるとされる¹。しかし、かなり多くの学者たちが、ソクラテスと詩人哲学者クセノファネス（前570年頃—前470年頃）の思想の類似について指摘している。ところが、クセノファネスに対する後世の評価は多彩であり、彼はエレア学派の創始者と考えられたり、世界で始めて真の一神論を唱えた偉大な宗教家とされ、あるいは、間違っただけでギリシア哲学史上の大立て者にされた吟遊詩人と評されたりしてきた²。また、彼の認識論に限ってみても、彼は懐疑主義者と考えられたり、逆に、経験的知識を積極的に説く経験主義者、また、神の知の前で人知のはかなさを自覚する敬虔な者、等々と語られてきた。そこで、我々はまず、クセノファネスの思想を、彼の認識論を中心として、可能な限り正確に理解するよう努めたい。その上で、ソクラテスとクセノファネスの思想を比較検討し、クセノファネスのソクラテスに対する影響の有無について、そして、影響があるとすると、その影響とはいかなるものであるかを考察することにしたい。

1. 断片34の孕む問題点

様々のクセノファネス像は、断片34の解釈に大きく依存しているように思われる。ディールス・クランツ³のテキストで断片34は次のとおりである。

(1～2行) そして、一方で、確かなことを人は誰も見たことはなかったし、これからも知る者は存在しないであろう、神々をはじめとして私が語るすべてについては。

(καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἶδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων')

(3～4行) というのは、たとえ人がひとなみ優れて完全な真理を言い当てることができたとしても、それにもかかわらず彼自身は知らないのだ。しかし他方で、思いなしはすべての者たちにある。

(εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,
αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε' δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.)

この断片は古代から現代に至るまで、懐疑主義的な傾向の解釈で彩られてきた。懐疑主義者セクストス・エンピリコスが紹介する第一の解釈によると、この断片

34でクセノファネスが語っているのは、人間にとってすべては認識不可能⁴ということであり、第二の解釈によると、クセノファネスはすべての認識(πᾶσα κατάληψις)を否定したのではなく、ただ明証的で無謬の(ἐπιστημονική τε καὶ ἀδιάπτωτον)確実な認識のみを否定したのであり、人間が蓋然的な認識(ἡ δοξαστή <κατάληψις>)を持つことは可能であるとされる⁵。これらの解釈はいずれも、一つの暗黙の想定に基づいており、その想定をセクストスは明白な形で言い表している。すなわち、セクストスによると、クセノファネスは「人」(ἄνθρωπος)という言葉によって、彼自身を含めた類(γένος)⁶としての人間を意味しているとされる。このような暗黙の想定は、古代のウァロ⁷やアリウス・ディデュマス⁸の解釈にも、さらに、近代の諸解釈—以上のような懐疑主義的解釈を批判し、経験主義的解釈を唱えたフレンケル⁹の解釈や、フレンケルをさらに批判し、徹底的に懐疑主義的な解釈を唱えたハイチュ¹⁰、いくぶん懐疑主義的なガスリー¹¹、カークとレイヴン¹²、レッシャー¹³の解釈—にも見ることができる。クセノファネスが批判している「人」(ἄνθρωπος)が、クセノファネス自身も含む人間全体を意味するとする暗黙の想定は、もし、それが成り立たないなら、上記のすべての解釈が根拠を失ってしまうであろうような想定である。

この暗黙の想定が成立するとすれば、ここで語られている「人」にクセノファネス自身も含まれていることになり、その場合、彼は神学的諸断片や自然学的諸断片で表明している彼自身の思想を、確実な知識ではなく、あくまで、「思いなし」(δόκος)として表明していることになろう。そして、この「思いなし」を否定的に評価すれば、先に見たような様々のニュアンスの懐疑主義的傾向の解釈が生じてくるのであり、肯定的に評価するなら、フレンケルの経験主義的解釈となるのである。

しかし、「人」という言葉にクセノファネス自身が含まれていないとすれば¹⁴、クセノファネス以外の他の人間たちは、「神々をはじめ私(クセノファネス)が語るすべてについて」、ただ単に「思いなし」を持つにすぎないが、クセノファネス自身は神学的諸断片や自然学的諸断片で表明している彼自身の思想を「思いなし」ではなく、確実な知として語っていることになる。彼は、人間に許されるのは確実な認識ではなく、「思いなし」にすぎないと考え、自己の思想もあくまで「思いなし」にすぎないものとして語っているのであろうか、それとも、彼は自己の思想に全幅の信頼を置き、それらを確実な知として、自己を知者として語っているのであろうか。

2. 断片34の構造とその含意

(1)まず、断片34内部において、この問題を解決するために、断片34の構造について考えてみたい。3~4行目の「というのは、たとえ人がひとなみ優れて完全な真理

を言い当てることができたとしても、それにもかかわらず彼自身は知ってはいないのだ」という文中の、「というのは、たとえ人がひとなみ優れて完全な真理を言い当てることができたとしても」という部分は、1～2行目の「そして、一方で、確かなことを人は誰も見たことはなかったし、これからも知る者は存在しないであろう」という言明に対して当然予想される反論を先取りして提示したものである。その反論とは、人が完全な真理を言い当てる場合があるではないか——そして、その場合、その人は確かなことを知っていることになるではないか——という反論である。そして、3～4行目の文の「それにもかかわらず彼自身は知ってはいないのだ」(αὐτὸς ὄμωσ οὐκ οἶδε)という部分は、そういう場合があることを認容したとしても、それにもかかわらず(ὄμωσ)、それは1～2行目の言明にとってなんら妨げとはならず、やはり成立することを語っている。そして、なぜ妨げとはならないかの理由は、アポドシスの中の「彼自身は」(αὐτὸς)という言葉によって語られていると考えられる。つまり、人が確かなことを知っている場合、このことは彼が「完全な真理を言い当てること」の保証となろう。しかし、逆に、「完全な真理を言い当てる」という出来事が或る人に生じたとしても、それは彼自身には属さない外部的要因や偶然によって生じたかもしれず、彼自身が「知っている」ことの保証にはならない。以上から、3～4行目の文は、1～2行目の言明に対して予想される反論を提示し、その反論がクセノファネスの1～2行目の立言に対して効力を持たないことを述べることによって、1～2行目の言明をより確かなものにする役割を果たしていると考えられる。

次に、1行目の“μέν”は、フレンケルも言うように¹⁵、4行目の“δ’”と対比関係にあるのは明らかである。そして、この対立がこの詩句の基本構造を決定していると考えられる。この“μέν”と“δ’”は、確かな知(τὸ σαφές)と思いなし(δόκος)を対比させるだけでなく、前者を持つ主体である「誰一人～ない」(οὐ τις ἀνὴρ)と、後者を持つ主体¹⁶である「すべての者」(πᾶσι)を対比させていると考えられる。また、2行目の「神々をはじめ私が語るすべてについて」は、詩句の前半で、「確かなこと」の対象を規定するとともに、詩句の後半で、「ドコス(思いなし)」の対象をも規定していると考えられる¹⁷。

(2)フレンケルの経験主義的解釈を可能にしたテキストの読み方は、1行目の“ἴδεν”が確実な認識としての視覚的認識「見る」(sehen)の意味であり¹⁸、2行目の“εἰδώς”や4行目の“οἶδε”が感覚的知覚に基づく直接的経験知¹⁹を意味するとする読み方である。もし、この読み方が正しいなら、ここで語られているのは、神々などの不可視の対象については、人間は誰一人、視覚的認識に基づく確実な認識を持つことはできないと言うことである。従って、クセノファネスがこの「人」に含まれるか否かの問題に即して言えば、クセノファネスが人間である限り、不可視の対象については視覚的直接知を持つことはできないので、クセノファネス

もこの「人」に含まれることになる。しかし、ヘラクレイトスに、「戦いが共通のことであることを知ら(εἰδέναι)なければならない」(断片80)というような直接的知覚に基づかないより広い意味の「知る」の用例が見られるので、時代がわずかばかり逆昇るとは言え、クセノファネスがここで広い意味の「知る」の意味を用いている可能性は十分に考えられる。また、ハイチュは、“εἰδέναι”の抽象的な意味「知る」の発生や発展の歴史をたどり、新しい意味が前7世紀に既に普及していたことを明らかにしている²⁰。さらに、レッシュャーも指摘するように²¹、“ἰδμεν ἐν φρεσίν”(『イリアス』B 301)という言葉から窺えるように、すでにホメロスの“ἰδεῖν”に、「心で見ると」という意味があるのは確かである。これらはフレンケルの議論の論拠を掘り崩すものである。さらに、ハイチュによると、“τὸ σαφές”が直接の目的語となっているので、断片34の“εἰδώς”は抽象的な「知る」の意味しか持ちえないとされる²²。確かに、「確かなこと」(τὸ σαφές)は、それ自体具象的なものではなく、抽象的な思考内容なので、もともと肉眼の対象ではありえない。従って、抽象的な「確かなこと」を目的語とする「見る」(ἰδεῖν)の意味は、肉眼で「見る」の意味ではなく、抽象的な意味での「見て取る」、「見知る」の意味であると考えられる。以上から、1行目の“ἰδεῖν”、2行目の“εἰδώς”、4行目の“οἶδε”は、直接的経験に基づかないより広い意味の「知る」と解してさしつかえないであろう。

(3)フレンケルは、“ἰδεῖν”を直接的視覚的認識と解釈することと関連して、「神々をはじめとして私が語るすべて」(2行目)という言葉が、不可視の超越的な事柄——これらについては神のみが真の認識を持つ——を指すと解している²³。なぜなら、フレンケルは、人間がこれらの対象について確実な認識を得ることができない理由を、人間がこれらについての視覚的直接知を持つことができないことに求めるので、確実な認識がここで人間に否定されている「神々をはじめとして私が語るすべて」を、不可視の超越的な対象と解釈せざるを得ないのである。しかし、この解釈には何の根拠もない。むしろ、この言葉を文字どおりに解するなら、自然学的断片に見られるような経験知の対象も含まれていると考えるのが自然であろう。従って、不可視の超越的なものである「神々や私が語るすべて」は、神の知の対象であり、人間は直接知に基づいた確かな知識をこれらについて持つことはできないとするフレンケルの解釈は成立せず、従ってまた、クセノファネスは超越的な事柄と経験的な事柄を峻別し、それに基づいて神の知と人知を割り振っているとする彼の解釈は、断片の証拠に基づいたものとは言えない²⁴。ハイチュは、「神々について」(ἄμφι θεῶν)が不可視の神々を指し、「私が語るかぎりのこと」(ἄσσα λέγω)が可視的・自然的世界を指すとする²⁵。この読み方も可能である。しかし、後者には不可視、可視を問わず文字どおり彼が語るすべてが含まれていると考え、クセノファネスにとって関心の深い「神々」が、その中から特に取り出されて先行させら

れていると考えることもできよう。

(4)セクストスは3～4行目を解説して、「なぜなら、たまたま彼が真理に出くわしたとしても、しかし、彼がそれに出くわしたということを彼は知らないで、ただ思いなすだけである」と述べている²⁶。この解説に従えば、4行目の「知る」(οἶδε)の目的語は、テキストに即して言えば、「彼がたまたま完全な真理を言ったということ」(ὅτι ἔτυχε τετελεσμένον εἰπών)となろう。そして、この読み方から懐疑主義的解釈が成立する。すなわち、セクストスの挙げる例に従うと、ちょうど人が暗室の中で色々の宝石類の中から黄金を探し出す場合、たまたま彼が黄金に触れたとしても、彼にはそれが黄金かどうか知ることができないように、「たとえ人が完全な真理(τετελεσμένον)を言い当てたとしても、彼は自分が真理を言い当てたということを知らないで、ただそう思いなすだけである」というわけである。この解釈は4行目の“οἶδε”の目的語を“ὅτι ἔτυχε τετελεσμένον εἰπών”、ないしは、“ὅτι τετελεσμένον εἶπεν”と読む処から生じている。しかし、3行目のプロタシスと4行目のアポドシスにおいて、主語が共に「人」であり、プロタシスにおいては動詞と目的語がそれぞれ“τύχοι εἰπών”と“τετελεσμένον”であり、アポドシスにおいては動詞が“οἶδε”で、目的語が省略されている場合、アポドシスにおいてもプロタシスと同じ目的語を補うのが自然であろう。しかるに、セクストスの解釈では、“οἶδε”の目的語は一つの単語ではなく、一つの文——しかも、プロタシスにおいてもそのままの形では表現されていない——になる。これは、文法構造としても不自然であり、また、クセノファネスの作品が、その意味が直ちに聞き手に伝達されることを要する吟誦作品であるということからも、説得力を欠く。以上から、“οἶδε”の目的語は“τετελεσμένον”と考えられる。そして、この言葉は1行目の“τὸ σαφές”を言い換えたものであると考えられる。

(5)フレンケルは4行目の「思いなし」(δόκος)を「妥当な思い」(gültige Meinung)²⁷、「妥当な推測」(gültige Vermutung)²⁸と解釈し、“δόκος”に積極的評価を与えようとする。しかし、断片14ではドコスの動詞形“δοκέουσι”が用いられており、この動詞の内容(つまり、δόκος)は、クセノファネスが批判している「死すべき族」の誤った神観念である。ほとんど同様の神観念はホメロスやヘシオドス批判の中でも表明されており、従って、これらも“δόκος”であると言ってよいであろう。つまり、クセノファネスにとって“δόκος”とは、たとえ真理をうまく言い当てることがありえても、知との対比で、むしろ、誤つことの多い考え、思いなしであり、否定的なものなのである²⁹。

以上のようなテキストの読み方のもとで、この断片で語られていることを整理すると以下ようになる。

(1) 神々をはじめ私が語るすべてについて、確かなこと(τὸ σαφές)を(過去に)誰

ひとり見た=知った (ιδεν) ことはなかった。

(2) 神々をはじめ私が語るすべてについて、確かなことを知る (ειδώς) 者は(未来において)存在しないであろう。

(3) (神々をはじめ私が語るすべてについて)、人が完全な真理 (τετελεσμένον) を言い当てることはありうる。

(4) しかし、(その場合でも)、彼自身は(完全な真理=神々をはじめ私が語るすべてについての確かなことを)知っている (οιδε) わけではない。

(5) 他方、(知ではなく)思いなし (δόκος) はすべての者たちにある。

さて、以上の断片34の言葉からは、ここで言われている「人」が、クセノファネスを含めたすべての人間を指すのか、それとも、クセノファネス以外のすべての人間を指すのかは、どちらとも決定できない。なぜなら、どちらのつもりで読んでも意味は通じるからである。この問題の解決は、彼の他の諸断片の解釈に依存すると言えよう。

3. 批判的諸断片の検討

この問題を解決するために、我々は彼の批判的諸断片の検討から始めたい。クセノファネスの諸断片に見られる一つの特徴として、彼の顕著な批判の姿勢を挙げることができよう。彼は多種多様な他者を批判する。そして、その批判は、彼自身は正当な理由を認めないのに社会的に評価の高い者たちや、ある人々には信じられているが、クセノファネス自身は虚偽を認める事柄へ向けられている。彼の神学との関連でよく言及される、ホメロスやヘシオドスに対する批判(断片10、11、12)は、彼の批判の姿勢の一部分を示すにすぎない。今、多少なりとも他者に対する批判を含む諸断片を列挙すると以下のようなになる³⁰。むしろ断片の解釈によっては、このリストはもっと増加するであろう。

	<何についての批判か>	<誰が批判されているか>
断片1	先人の作り事	ヘシオドスなど
断片2	オリンピック勝利者の評価	勝利者と世間の人々
断片3	贅沢 (&βροσύνη)	コロフォンの人々
断片6	どん欲さ	シモニデス
断片7	輪廻転生の説	ピュタゴラス
断片9	?	老人よりも無力な或る男
断片10	(神についての擬人観)	ホメロス
断片11	神についての擬人観	ホメロスとヘシオドス

断片12	神についての擬人観	ホメロスとヘシオドス
断片14	神についての擬人観	死すべき族
断片15	(結局)神についての擬人観	(間接的に)人間たち
断片16	神についての擬人観	エチオピア人やトラキア人
断片17	バッカス信者たちの迷信	バッカス信者たち
断片34	「神々や私が語るすべて」	人間たち

周知のごとく、ホメロスやヘシオドスは、当時の人々の間に絶対的な権威を持っていた。彼らは神々についてばかりでなく、あらゆることに関してギリシア人全体の教師であった³¹。従って、彼らを批判する事は、今日我々が想像するより、はるかに勇気のいる大胆な事であったと思われる。さらにまた、いわばギリシア世界全体がそれに熱狂し、高い社会的評価を与えたオリンピックとその勝利者に対する彼の批判(断片2)は、或る意味ではギリシア世界全体から自らを隔てるようなものである。結局、彼はその当時の人々が認めた教育体系、価値、評価、宗教的権威のほとんど全体を批判したことが上の表から明らかである。そして、その批判の鋒先は、権威のある詩人たち、哲学者ピュタゴラス、自分の故郷の人々、バッカス信者からオリンピックの勝利者に至るまで、彼の視野に映ずる様々な人々に向かっている。しかし、ここで注意すべきは彼の批判の鋒先は決して自分自身へは向かっていないということである。このようなことは、自己の主張や見解に対して揺るぎない確信を持つことのできる人物にのみふさわしいことであると思われる。

以上のような彼の批判的諸断片の一般的な考察のもとで、我々は次に断片14³²を取り上げたい。

(1行) だが、死すべき族(やから)は神々が生まれたと思いなしている。

(2行) そして、自分たちのような服を身に着け、また、声や姿を持っていると思いなしている)。

ここで彼が批判しているのは、神々が生まれたものであり、自分たちと同様の衣類を着て、同様の声や姿を持つと「思いなしている」(δοκέουσι)人間たちの神々に関する謬見である。言うまでもなく、これらはホメロスやヘシオドスによって語られ、彼らを通じてギリシア人の間に広まった考えである³³。ちなみに、断片11、12では直接ホメロスやヘシオドスの名が言及され、不道德な行為を神々に帰す彼らの謬見が批判されている。そして、これらの諸断片を通じて貫いているのは、結局のところ、神を擬人化する考え方(Anthropomorphism)、あるいは、人間の自己投影としての神観念に対する批判と言ってよいであろう。しかし、断片14で批判の対象となっているのは、断片11や12と違い、直接ホメロスやヘシオドスではなく、もっと

広く「死すべき族」(οἱ βροτοί)である。死すべき族のこのような謬見に対して、「思いなしている」という動詞が用いられているので、我々はこれらの謬見を「思いなし」(δόκος)と正當に名付けることが許されよう。同様に、断片11や12にある、神々が盗みを働き(κλέπτειν)、姦通をなし(μοιχεύειν)、互いに欺き合う(ἀλλήλους ἀπατεύειν)という考えも、クセノファネスが批判する死すべき族の「思いなし」のうちに含まれるであろう。クセノファネス自身は「死すべき族」のこのような「思いなし」を誤ったものとして批判しているので、彼はこれらの誤った「思いなし」を免れており、これらを「死すべき族」と共有してはいない。従って、断片14において、クセノファネスが人間たちを「死すべき族」と呼び、その誤った思いなしを批判する時、クセノファネスは、自分自身が死すべき族の一員であるにもかかわらず、自己自身を「死すべき族」のうちに含めていないのは明らかである。

以上の考察に立って、断片34の「人」にクセノファネス自身が含まれるか否かを考えてみよう。断片14では、(a)「神々」(θεοὺς)についての、(b)「死すべき族」(οἱ βροτοί)の、(c)「思いなし」(<δόκος>←δοκέουσι)の具体例が、批判されていた。これに対して、断片34では、(a')「神々や私が語るすべて」(ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων)について、(b')「人」(ἄνθρωπος)や「すべての者たち」(πάντες)の、(c')「思いなし」(δόκος)が総括的に、確かな知(τὸ σαφές)との対比で批判されている。

以上から考えられることは、断片34は、断片14で取り扱われている「神々」のような個別的なテーマの断片ではなく、むしろ、「神々をはじめ私が語るすべてについて」という言葉から明らかのように、個々の批判的断片を総括した一般的、結論的な批判の断片であるということである。そして、断片14では、「死すべき族」の誤った考えのいくつかの例が「思いなしている」(δοκέουσι)という動詞を用いて取り上げられているのに対し、断片34では、批判されるべき誤った考えの具体的な実例には言及されず、批判されるべき誤った考え全体が「思いなし」(δόκος)という名詞によって総括されている。従って、断片14で、誤った思いなしの実例が帰されていた「死すべき族」(οἱ βροτοί)は、断片34で確かな知との対比で「思いなし」(δόκος)が帰されている「人」(ἄνθρωπος)や「すべての者たち」(πάντες)と一致していると考えられる。以上の考察から、断片14の「死すべき族」がそうであったように、断片34の「人」や「すべての者たち」は、クセノファネス以外の他のすべての人間たちを意味するのであり、クセノファネス自身は含まれていないと結論づけることができる。

4. 善き知恵の所有者としてのクセノファネス

断片2において、クセノファネスは、当時の人々がオリンピックの勝利者たちに与

えた高い評価・称賛・待遇を並べたてたうえで(6～10行)、オリンピックの勝利者を次のように批判している³⁴。

(11～12行) しかし、彼(オリンピックの勝利者)は私のように価値があるわけではない。なぜなら、我々の知恵は人間たちや馬どもの体力よりもより善きものだから。

(13～14行) それなのに、このことはまことになんの謂われもなく慣わしとなっている。そしてまた、善き知恵よりも体力を尊重するのは正しいことではない。

クセノファネスは、オリンピックに対する人々の異常とも思われる熱狂、勝利者に対する大きすぎる評価・待遇を批判する。だが、ただそれだけのことであれば、それは世間の熱狂への彼の醒めた目や冷静さを示すだけであろう。しかし、その批判のあり方に、クセノファネスという人物を考えるうえで、見逃すことのできない独特のものがあるように思われる。彼は社会的に絶大な評価を受けているオリンピックの勝利者を批判し、その価値を低める。そして、そのために他ならぬ「私」(ἐγώ)を彼らに対置して、オリンピックの勝利者が「私のように価値があるわけではない」と公言して憚らない。オリンピックの勝利者たちが人間以上の存在とみなされた³⁵ことを考えると、この批判は驚くべきものであると言えよう。そしてまた、彼はオリンピックの勝利者の価値を低めることによって、彼らに高い価値を与えている社会の価値評価、価値基準をも批判していると言えよう。そして、彼自身はまったく別個の価値基準を持ち、その基準に従って、自己自身こそオリンピックの勝利者たちよりも価値のある者と語るのである。

では、彼が大胆にもこう語ることのできる根拠となる価値基準とは何であろうか。それは、11行目から12行目にかけての、「なぜなら、我々の知恵(σοφίη)は人間たちや馬どもの体力よりもより善きものだから」という言葉に窺うことができる。この言葉は、他ならぬクセノファネス自身が、オリンピックの勝利者たちより一層価値のある者であるという主張への理由(γάρ)として語られたものである。しかし、その根拠となる「我々の知恵」とは、いったい何を意味するのであろうか。バーネット³⁶によると、その当時、クセノファネスのような詩人においては、“art”が「知恵」(σοφίη)の自然な訳語であるとされる。つまり、この解釈では、「知恵」とはクセノファネスなどの詩人たちの「詩作の技術」を意味することになるであろう。しかし、ホメロスやヘシオドスに対するクセノファネスの激しい批判を考慮するなら、彼がホメロスやヘシオドスを含む詩人たちの詩作の技術一般を「我々の知恵」という言葉で意味していたとは考えられない。なぜなら、ここで語られている「知恵」は二度にわたり「善きもの」(ἀμείνων、ἀγαθῆς)であることが強調されているが、クセノファネスがホメロスやヘシオドスの詩作の技術を「善きもの」と評価することは考えられないからである。また、「我々の知恵」によって、クセノファネスが

ホメロスやヘシオドスたちと共通に持っている詩人たちの詩作の技術が意味されていたなら、クセノファネスが彼らと共有する「我々の知恵」は、詩人たち一般がオリンピックの勝利者より価値があることの根拠にはなっても、特にクセノファネス自身がオリンピックの勝利者よりも価値がある根拠とはならないであろう。

このように考えると、この言葉はバーネットの“art”よりは、ディールス・クラントの与える「知恵」(Wissen)という訳語と解釈が正しいと考えられる³⁷。しかし、その場合、クセノファネスは「知恵」(σοφίη)という言葉によって何を意味しているのか、さらに問うことができるであろう。まず考えられるのは、「我々の知恵」を、体力(ῥώμη)との対比における人間の精神的知力を意味すると考えることである。しかし、もしそうなら、彼はここで、人間なら誰でも持っている精神的な知力が、人間や馬たちの体力より優れていると述べていることになる。しかし、その場合、人間なら誰でもオリンピックの勝利者より価値があることになり、他ならぬクセノファネス自身がオリンピックの勝利者より価値があるという、彼の大胆な発言を理由づけることにはならないであろう。

では、どう考えればよいのだろうか。12行目の「我々の」(ἡμετέρη)という言葉から、この知恵がクセノファネスを含む複数の人々のものであると考えるのが自然であろう。しかし、オリンピックの勝利者が「私」(=クセノファネス)より価値があるわけではないということへの理由(γάρ, 11行目)としてこの文章が語られていたことを考慮すると、「我々の知恵」とは、クセノファネスを含めた「我々」に共有されているが、誰よりもクセノファネスの知恵こそが「我々の知恵」の中心にあり、その代表であると考えられるような知恵である。従って、「我々の」という言葉は、恐らく、クセノファネスの知恵に共鳴し、彼と共に彼の知恵を分け持ち、彼と同じ価値観を持つ(あるいは、持つであろう)人々を指していると考えられる。このように考えると、結局のところ、クセノファネスがここで「知恵」(σοφίη)という言葉で意味しているのは、彼の諸断片で示されているような、詩の形で表わされた彼の見識・思想に他ならない³⁸。以上の考察から、我々は当初の問題に、次のように答えることができるであろう。すなわち、彼は、自分自身を「善き知恵」(τῆς ἀγαθῆς σοφίης)の持ち主であると考えており、そして、その善き知恵とは彼の諸断片に見られる彼の見識・思想を意味する。従って、我々の当初の問題に帰るなら、このような考察からも、彼が「思いなし」(δόκος)しか認めなかった断片34の「人」に、彼自身を含めているとは考えられないのである。

次に、我々の考察は断片1に移る。断片1は、酒宴がこれから始まるにあたり(ないしは、酒宴が一段落して)、クセノファネスによる自作の詩の吟詠が始まろうとする時にあたり、自作の詩を吟詠するための導入、あるいは、前置きとして吟詠した詩であると考えられる。詩人はまず酒宴の場のきよらかな、しかし、盛大で弾んだ雰囲気歌を歌う(1~12行)。そして、真っ先に為すべきこと(προχειρότερον, 16行)とし

て、神を賛美することをその場の人々に命ずる(χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν, 13行)。次に、どの程度まで酒を飲むべきかを人々に助言したうえで(17～18行)、クセノファネスは次のように語っている³⁹。

(19行) だが、人間たちのうちでは、飲んだあとで優れた事を明らかにする者を誉めるべきである。

(20行) その者は、徳にかかわる記憶の力と張りのある声が彼の力になっているそのあり方に従って、(優れた事を明らかにする)。

(21行) ティタンたちやギガスたちの戦闘を取り扱うことなく、

(22行) また、ケンタウロスたちの戦闘も——それらは先人たちの作り事。

(23行) あるいは、激しい内戦も。そういったことには何の益もない。

さて、私がここで問題にしたいのは、19行目の、人間たちのうちで誉めるべき者(τούτων)とはいったい誰を指すのかということである。この者は「優れた事を明らかにする人」である。そして、20行目の「徳にかかわる記憶の力と張りのある声が彼の力になっている(彼に与えられ役立っている)そのあり方に従って」⁴⁰は、19行目の「すぐれた事を明らかにする」にかかると考えられ、また、20行目の“τόνος”は、「記憶の力」(μνημοσύνη)とセットになっていることを考えると、バーネット⁴¹が指摘している「肺の強さ」、あるいは、「声の張り」(*L S J*, II, 2)を意味すると考えられる。そして、記憶の力⁴²も肺の強さ(声の張り)も吟遊詩人に特異な特長であるから、20行目の「彼の」(οἱ)は他ならぬクセノファネス自身を指し、従ってまた、19行目の「すぐれた事を明らかにする」誉めるべき人とは、クセノファネス自身を指していると考えられる。

さらにまた、21行目で、「取り扱う(διέπων)ことなく」とされているのはティタンたちやギガスたち、ケンタウロスたちの戦争や「激しい内戦」の物語りであるが、この「取り扱うことなく」という言葉は、19行目の「優れた事を明らかにする」(ἐσοθλᾶ…ἀναφαίνει)にかかると考えられる。従って、これらのテーマを取り扱わないと言っている人こそ、「優れた事を明らかにする」誉めるべき人なのである。そして、これらのテーマを、「先人たちの作り事」(πλάσματα τῶν προτέρων)として批判する姿勢は明らかにクセノファネス自身のものである。従って、先人たちの作り事と言う理由でこれらのテーマを「取り扱わない」と言うその人は、クセノファネス自身に他ならない。従ってまた、ここからも先に言われた誉めるべき人とはクセノファネス自身であると考えられる。つまり、優れた事を明らかにすることとティタンたちの戦争を取り扱うことは、ちょうど正反対の関係にあり、クセノファネスはこの宴席では後者を取り扱わないことを断り、しかし、それに代わって、これから語るであろう自分自身の思想詩を「優れた事」として予示していると考えられる。

自己自身を「誉めるべき者」と語り、自己の思想詩を「優れた事」と述べるクセノファネスは、批判的諸断片に窺われる他者に対する彼の激しい批判的態度や、「善き知恵」を有するがゆえに——そして、その知恵とは結局彼の思想を意味するのだが——社会的に絶対的な評価を持っていたオリムピックの勝利者以上の価値を自己自身に認めたクセノファネスとよく一致すると考えられる。

5. 知者としての自己意識

ここで、我々の論題との関連で最後に触れておきたいのは、彼の神学的・自然学的諸断片に現れている彼の直截な断定的な語り方である。批判的な諸断片はむろんのこと、彼の神学的断片や自然学的断片においてもそうである。断片はあくまで断片でしかないが、しかし、これほど多くの断片の中に、自己の思想に対するクセノファネスの疑念やためらいをほんの少しでも見いだすことはできない⁴³。少なくとも、彼の諸断片において、彼がその先駆者とされた後の時代の懐疑主義的色彩は、まったく見いだすことはできないし、さらにまた、詩人たちに特有の神の知との比較における人知のはかなさ、むなしさへの悲観的色彩も、いわんや、自己の知に対する謙遜さや謙虚さも見いだすことはできない。むしろ、我々が見いだすのは、彼のほぼ同時代の思想家たち、ヘラクレイトスやピュタゴラス、あるいはまた、パルメデスたちにも共通する、自己の知恵への全幅の信頼、自負心のようなものである。このような彼が、断片34において、確かな知ではなく、「思いなし」しか持つことのできない「人間」に、彼自身を含めているとは考えられないことである。

以上から、彼が懐疑主義者であったり、断片34において、彼が確かな知を否定した人間たちに、彼自身も含まれていたとは考え難いことである。逆に、セクストスの紹介する第一の懐疑主義的解釈やハイチュの解釈にせよ、あるいは、セクストスの紹介する第二の懐疑主義的解釈や、カークとレイヴン、ガスリーの解釈にせよ、さらに、フレンケルの経験主義的解釈にせよ、これらすべての解釈は分裂したクセノファネス像を帰結させるものである。なぜなら、懐疑主義的諸解釈やフレンケルの解釈によると、クセノファネスは、人間は断片34の「神々や私が語るすべて」については確かな知識を持つことはできない、と語っていることになるが、このような解釈は他者に対する彼の断固とした批判的態度や彼の神学や自然学に見られる直截な断言的・独断的主張、自己を「善き知恵」を有する者、「誉めるべき者」と自認したクセノファネスの心的態度とまったく相容れないものである。彼らの説とは裏腹に、クセノファネスは神々についても自然についても——つまり、フレンケルの言う超越的な事についても、経験的な事についても——実に多くの見解を、断言的に、あたかも確実な知であるかのように語っているという事実を無視してはならない。もし、クセノファネスが自らの見解を確実な知ではなく、それがたとえ妥当

なものであれ、あくまで彼個人の「思いなし」（ドコス）にすぎないと考えていたなら、他者に対してあれほど厳しい批判をすることも、自らを知者として告白することもなかったであろう。

6. クセノファネスとソクラテス

プラトンは『ソフィステス』(242d)において、クセノファネスをエレア学派の祖として位置づけている。プラトンのこの位置づけの正否は議論のあるところであろうが、彼のこの見方が哲学史の標準的見解となったことを考えると、彼がクセノファネスの思想について一見識を持っていたのは疑う余地がないであろう。しかし、彼の師匠のソクラテスはクセノファネスについてどの程度知っていたのであろうか。

ソクラテスが『ソクラテスの弁明』の中で語っているところによると、メレトスがアナクサゴラスの「太陽は石であり、月は土である」という教説をソクラテスに帰しているのは、メレトスが陪審員たちを馬鹿にしているからであるとされる。なぜなら、ソクラテスによると、アナクサゴラスの書物がそのような言説で一杯であることを陪審員たちが知らないと思い、メレトスはソクラテスにアナクサゴラスの説を帰しているが、そのような説は誰でも知っていることであるとされている。また、アナクサゴラスの書物は市場の「オルケストラのところで」(26e1)、一ドラクマも出せば、誰でも買うことができるので、そのような説を受け売りすれば、若者たちはソクラテスを馬鹿にするであろうと、ソクラテスは続いて語っている。ソクラテスのこの発言からわかることは、当時のアテネでは、アナクサゴラスの本はごく安い値段で誰でも容易に買うことができたということである。このこと背景には、人々のイオニア自然学への関心が、自然学者たちの書物への大きな需要を産み、彼らの書物が大量に供給されたという事情があるのであろう。少なくとも、ソクラテスは法廷の聴衆たちや若者たちがすでにアナクサゴラスの説に無経験ではない(『ソクラテスの弁明』26d7)ものとして語っている。ソクラテスはアナクサゴラスにしか触れていないが、市場の「オルケストラのところで」、アナクサゴラスの書物と並んで、他の自然学者たちやクセノファネスの書物も、安い値段で売られていたと考えて差しつかえないであろう。従って、ソクラテス自身が自然研究に携わったというのは言い過ぎである⁴⁴にせよ、彼がアナクサゴラスやクセノファネスの教説に触れる機会は十分にあったと考えることができる。

では、クセノファネスがソクラテスに与えた影響とはどの程度のものなのであろうか。ブリックハウスとスミスは、ソクラテスの哲学は前の時代からの重大な影響や、先駆者を持たずに生じたと考えるので、彼らはソクラテスに対するクセノファネスの大きな影響を認めないであろう。しかし、これに対して、ガスリー⁴⁵の見解によると、クセノファネスの思想は、後の多くの思想家に影響を与え続けてきたので

あり、また、レッシュャー⁴⁶によると、クセノファネス以降の多くの哲学者たちは、ソクラテスもプラトンもアリストテレスも、クセノファネスが提起した問題に取り組んできたとされる。しかし、彼らの言及はクセノファネスとソクラテスの思想の詳細な比較・検討を伴っていない憾みがある⁴⁷。果たして、ソクラテスの思想にクセノファネスの影響が本当に見られるのか否か。そして、その影響とはどの程度のものなのか。

7. オリンピック批判

先に見たように、クセノファネスは断片2において、オリンピックの勝利者に対する国家の破格の待遇を批判したうえで、自己自身をオリンピックの勝利者と対比させ、自己自身が彼らより価値があると語っている(11行)。市民や国家が勝利を狂喜するにもかかわらず、クセノファネスは勝利の喜びはほんの小さなもの(σμικρόν, 20行)にすぎないと語る。むしろ、彼の言うとおりに、オリンピックへの出費が国の財政を疲弊させたのは言うまでもないが、さらに、パウラの言うように⁴⁸、国を乱す僭主たちが、市民たちの人気を取るために、あるいは、権力を掌握するために、競ってオリンピックを利用するというような弊害の方が大きかったようである。従って、クセノファネスは、人がオリンピックで勝利したからといって、それだけ一層国がよく治まるわけでもないし、国の財政が安定するわけでもない(19行、22行)と批判している。

他方、ソクラテスは法廷において有罪とされた後、量刑申し立ての際に、国立迎賓館における饗応を申し出た。この時、ソクラテスはオリンピックの勝利者と自己自身を対比させ、市民たちを徳へ向けて励ましながら、清貧に甘んじて生きてきた自分こそ、オリンピックの勝利者たちよりも迎賓館で饗応を受けるにふさわしいと述べている(『ソクラテスの弁明』36d-e)。ここで彼は、オリンピックの勝利者を批判して、彼らは市民たちを(本当は幸福ではないのに)幸福であると思わせる(δοκεῖν, 36d6)だけであると言っている。恐らくこれは、オリンピックの勝利がもたらす市民たちの熱狂や幸福感を指しているのであろう。そして、彼は市民たちを真に幸福にするのは彼自身の活動であると述べている。

両者が一致しているのは、社会的に高い評価を与えられ、厚遇されたオリンピックの勝利者に自己自身を対置させ、勝利者たちは実際にはその評価に値しない者であり、むしろ、彼らより自己自身の方がより価値のある者、国家によって一層厚遇されるべき者であると考えている点である。オリンピックの勝利者たちに対する当時の人々が与えていた極めて高い評価を考慮するなら、放浪の吟遊詩人クセノファネスと被告人ソクラテスの発言は極めて大胆なものであると考えられる。このような大胆な主張の背景には、両者とも自己の知に対する強い自負心が――その意味合

いはまったく異なりはするが――見られるのである。クセノファネスはオリンピックの勝利者たちに対して、彼の持つ「善き知恵」(ἀγαθὴ σοφίη、14行)を対置させ、また、ソクラテスの方は、人々を真の意味で幸福にするものとして、彼の「人間なみの知恵」(ἀνθρωπίνη σοφία、『ソクラテスの弁明』20d8)を提出しているからである。

8. 詩人たちの神観念に対する批判

クセノファネスは懐疑主義者ティモンによって、「ホメロスを踏みにじる者」(Ὀμηραπάτης)として賞賛されたと言われている(ディオゲネス・ラエルティオス IX.18)。しかし、ホメロスやヘシオドスはギリシア人全体の教師と言ってよい存在であり、あらゆる面でギリシア人たちのもの考え方を規定してきたと言っても過言ではないであろう。しかし、クセノファネスは彼らの語る神話や神々の姿に関して、徹底的な批判を加えている(断片10、11、12)。他方で、プラトンの初期から中期の著作の中で、ソクラテスは詩人達の語る神話や神々の姿に懐疑を表明している。これらに関して、詩人たちに対する彼らの批判を比較・検討し、クセノファネスのソクラテスやプラトンへの影響を調べてみたい。

(a) 『エウテュフロン』

ヘシオドスの『神統記』(617~720)によると、ウラノスとガイアから生まれた子供たち(ティタンたち)の末っ子クロノスは、悪業をなす父神ウラノスを去勢し、彼に代わって統治することになる。そして、クロノスを中心とする古いティタン神族と、クロノスと姉レイアから生まれたゼウスを中心とするオリンポス神族の神々同士の親子戦争、親族戦争が十年の長きにわたり行なわれ、結局は、ゼウスが父神クロノスをタルタロスに幽閉することになる。これが、いわゆる、ティタノマキアの物語である。しかし、クセノファネスは、断片1の中で、ティタンたちの戦いの話を、ギガスたち⁴⁹やケンタウロスたちの戦いの神話とともに、「先人たちの作り事」(πλάσματα τῶν προτέρων、22行目)と批判している。

他方、プラトンの初期対話篇『エウテュフロン』の中で、エウテュフロンは、人殺しの罪で自分の父を告訴しようとする自分の行為を、神話で語られた神々の姿によって正当化しようとしている。

「なぜなら、人間たち自身が、神々の中でゼウスが最も優れた正しい者であることを信じており、また、ゼウスが不正に息子たちを飲み込んだ自分自身の父クロノスを縛ったことや、また、彼クロノスの方もそのような事のゆえに自分自身の父(ウラノス)を去勢したということに同意している(ὁμολογοῦσι)。それなのに、彼らは

私にはつらく当たるのです…」(5e5-6a3)

ここで取り上げられている「詩人たちによって語られている事柄」(οἷα λέγεται τε ὑπὸ τῶν ποιητῶν, 6b9)は、例えば、クロノスが不正に自分の息子たちを飲み込んだ事(6b2)や、ゼウスが父クロノスを縛った話(6a1)、あるいは、クロノスが自分の父を去勢した話(6a3)、さらに、神々の中の互いの戦争や反目の話など(6b8-9)である。これらは、明らかにヘシオドスの『神統記』のティタノマキアに関連する一連の事件であり、また、ホメロスの『イリアス』にも神々の互いの反目の話が見られる。そして、先の引用文の言葉から、世の人々もエウテュフロンも、このような神々の物語を本当であったことと信じていたことが窺われる。これに対して、ソクラテスはエウテュフロンに対して、これらが「本当であったことと君は思うのかね」(6b7)と反問し、彼自身は、神々のそのような話を受け入れないと語っている(δυσχερῶς πως ἀποδέχομαι, 6a8)。従って、ソクラテスもクセノファネスと同様に、これらの神話物語を、詩人たちによって捏造された事実無根の物語と考えていたと推測できるのである。

では、彼らはなぜ詩人たちの物語を受け入れないのであろうか。『エウテュフロン』のソクラテスによると、人々の中の数や量や重さなどについての意見の不一致は技術知に訴えることにより解決する事ができるが(7b-c)、正不正、善悪、美醜については何らかの十分な判定に訴えることができず、互いに争い合うとされる(7c-d)。つまり、道徳的、政治的なことについての知の欠如が争いの原因である。従って、ソクラテスが神々の戦争や抗争に疑念を抱くのは、もし神々も人間たちと同様に互いに争い合うなら、神々も人間と同様に正不正、善悪などの道徳的な事柄の知を欠いていることになるが、神が神でありながら知を欠いていることはソクラテスにとってありえないのである(cf. 『ソクラテスの弁明』23a5)。これに対して、クセノファネスは、神々の争いの物語に対する批判の理由について、明確なことを述べているわけではない。しかし、彼の神が「一なる者」(断片23)であることは別にして(この場合、神々同士の互いの抗争はそもそもありえない)、彼の神が、「知性においても死すべき族に似ていない」(断片23)偉大な(μέγιστος)存在であるとされているので、人間なみの知性をはるかに越えた存在であることは、明らかである。従って、先に見たソクラテスの道徳的知者としての神と少なくとも整合的である。このような神は、たとえ複数であったとしても(断片23: θεοῖσι)、意見の不一致から互いに抗争するなどということはありえないと思われる。

(b) 『国家』第二巻

『国家』第二巻は、第一巻と違い、多くの学者たちによってプラトンの中期に属する作品と考えられている。とはいえ、『国家』第二巻に見られる詩人たちに対す

るソクラテスの批判は、先に見た『エウテュフロン』に見られるソクラテスの詩人たちに対する批判と基本的には同じものである。この点においては、プラトンは『国家』第二巻においても、ソクラテスの思想を基本的には受け入れて、より緻密に表現していると思われる。『国家』第二巻のソクラテスは、ホメロスとヘシオドスを名指しつつ (377d4)、国家の守護にあたる者たちを教育するにあたり、彼らに「行き当たりばつたりの者たちの、捏造された出まかせの神話」(377b5-6)を聞かせてはならないと語っている。ホメロスやヘシオドスの語る神話物語は彼らによって「捏造された」(πλασθέντας, 377b6)ものであり、彼らの神話は「人間たちによって作り上げられた偽りの神話」(μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες, 377d5-6)とされている。そして、ヘシオドスは神々について「最大の嘘」(τὸ μέγιστον ψεῦδος, 377e7)を語った者であり、また、国家の中で語られてはならない「嘘」(μὴ ἡμῖν ψευδέσθων, 381e1)の事例として『オデュッセイア』の一節を引用しつつ、ホメロスも神々について「思慮もなく」(ἀνοήτως, 379d1)誤りを犯した詩人とされている(379c9)。

さて、クセノファネスのホメロスやヘシオドスに対する批判の中心は、彼らが神々に不道徳な行為を帰したというものである。すなわち、彼らは神々に「恥ずべき」(ὀνειδέα)、
「非難すべき」(ψόγος)ことを帰し(断片11)、神々によってなされた「神にあらざる行為」(ἀθεμιστία ἔργα)を語った(断片12)として、批判されている。たとえば、神々が「盗みをなし」(κλέπτειν)、「姦通をなし」(μοιχεύειν)、「互いにだまし合う」(ἀλλήλους ἀπατεύειν)というようなことである。同様に、『国家』第二巻のソクラテスも、ヘシオドスやホメロスが語った「嘘」として、神々の不道徳行為を挙げている。すなわち、神々が互いに対して「陰謀をめぐらし」(ἐπιβουλεύουσι, 378c1)、人間や他の者を「だまし」(ἀπατώντα, 380d4)、「嘘によってたぶらかす」(ψεῦδεσι παράγειν, 383a4)といった点である。このような考えは、すでに、『ソクラテスの弁明』で、「神は嘘をつかない。なぜなら、それは神にあらざることだから」(οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταιί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ, 21b6-7)と端的に表明されているとおりである。このように、ホメロスやヘシオドスの神々の不道徳性に対する批判にも、ソクラテスとクセノファネスとでは、著しい類似が見られる。

さらに、『国家』第二巻に見られる詩人追放論もクセノファネスに起源がある可能性がある。『国家』第二巻で、国家の中で禁止されるべき「嘘話」(ψεῦδος, 377e7)として言及されているのは、「クロノスの仕業や自分の息子(ゼウス)によって蒙ったこと」(378a1-2)であり、明らかにティタノマキアを含む一連の出来事である。また、ギガスたちの戦い(ギガントマキア)にも触れつつ、ソクラテスはこれを「物語るべきでない」(πολλοῦ δεῖ γιγαντομαχίας…μυθολογητέον, 378c4)と語っ

ている。さらにまた、ソクラテスは、ホメロスが「作り上げた」オリンポスの神々同士の「神々の戦争」(θεομαχίας, 378d5)の物語も、国家の中へ受け入れることを禁止している。他方、クセノファネスも断片1で、先人たちが捏造した物語としてティタンたちやギガスたち、また、ケンタウロスたちの戦争の神話を挙げ、神々同士の、しかも、親族間の戦争を含むような神話を、酒宴や祭礼において「取り扱うべきでない」(οὐτι…διέπων, 21行目)として、自らに対して(あるいは、その場の人々に対して)語ることを禁じている。従って、両者とも、国家レヴェル、酒宴のレヴェルという規模の大小はあれ、神々に関する虚構の物語や不道德な話を語ることを禁止している。むろん、両者ともすべての詩作活動を禁止しているわけではないのは言うまでもないのであるが。

9. 否定を通じての積極的な神観念

(a) 神の不動性と神の姿

ホメロスやヘシオドスの神々は、死すべき族と同様に、自らの意志で、あるいは、生理的現象として、たえず姿を変化させ、あちこち動き回っていると言えよう。しかし、クセノファネスは、このような擬人的な神の表象を批判して、断片23において、神は姿も知性も死すべき族に似ていないと述べている。あるいは、断片26によると、神は「常に同じところに止まり、動くことはまったくない」(αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν)とされ、神が別々の時に別々の場所を「あちこち歩き回る」(μετέρχεσθαι…ἄλλοτε ἄλλῃ)ことは神にふさわしくないとされている。ここから帰結することは、クセノファネスの神はその姿を変えたり、場所的に運動することはないということである。ところで、『国家』第二巻において、ソクラテスは、詩人たちの神々が色々な姿に変化し、色々な姿をとるという点を批判している。すなわち、ソクラテスによると、神は「単一の姿をしており、けっして自身の姿を変えることはない」(ἁπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ιδέας ἐκβαίνειν, 380d5-6)とされている。あるいはまた、「神々のそれぞれは、単純に自分自身の姿のうちに常に止まる」(381c8)とされている。従って、クセノファネスの場合と同様に、ソクラテスの場合も、神がその姿を変えることはありえないであろう。さらに、神々が「国々を巡り歩き」(ἐπιστροφῶσι πόλης, 381d4)、あるいは、夜に「歩き回っている」(περιέρχονται, 381e3)ということも詩人たちの嘘としている。従って、ソクラテスは神々の場所的運動も否定しているようである。

(b) 神の知的活動

クセノファネスは断片15において、「もし牛や馬やライオンが手を持ったり、あるいは、人間たちのように彼らの手で絵を描いたり、作品を作ったりすることがで

きれば、馬は馬に、牛は牛に似た神々の姿を描き、またそれぞれのものがちょうど自分で持っているような姿の身体を作ることだろう」と述べている。この断片の含意は、自分たち人間に類似した神の姿が、牛や馬が持っているかもしれない牛や馬に類似した神の姿以上に、より一層真理であると主張する権利は、人間にはないというものであろう。それぞれが持つ神観念は、神観念を抱く主体のあり方に制約された、相対性を免れることはできないのである。類として人間は、そのような制約を離れることはできないが、さらに、人間の中の各々の民族・種族についても同じである。従って、クセノファネスが断片16で述べているように、各民族はそれぞれに固有の神の観念を持っている。すなわち、「エチオピア人たちは自分たちの神々が獅子っ鼻で、真っ黒であるといい、トラキア人たちは青眼で赤毛であると言っている」というわけである。以上のことは、単に外面的な形姿のみならず、当然、神の精神的な活動についてもあてはまる。人間たちは神の精神的活動を自分たちの精神活動からしか想像できない。伝統的なホメロスの擬人神は、人間と同じく、身体の一部の器官（目や耳など）によって、別々の時間の部分において、対象とする世界の一部を、知覚し、認識する。しかし、クセノファネスによると、神の真のありようは、「その姿もその思惟も、死すべきものどもには似ていない」（断片23）のである。クセノファネスが以上のような反省のもとに描く神は、まったく人間的相対性を超越した存在である。

断片24: 神は全体として見、全体として考え、全体として聞く。(οὐλος ὁρᾷ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει)

断片25: 神は勞することなく心の思いによってすべてのものを揺り動かす。(ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει)

他方、神の精神活動について、ソクラテスはどのような考えを持っていたのであろうか。クセノフォンの『ソクラテスの思い出』の中で、ソクラテスはアリストデモスに対して、神性の偉大さを説明し、神は「同時にすべてを見、すべてを聞き、あらゆる所に存在し、同時にすべてを配慮する」(ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρῆναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι, 1.4.18) と述べている。クセノフォンのソクラテスが説くこのような神観念は、その当時の伝統的な考えからはまったくかけ離れたものである。ソクラテスのこの発言は、クセノフォンがしばしば自分自身の考えをソクラテスに押しつけている政治的な主題でもなく、また、クセノフォン自身は全体として伝統的・保守的な人物なので、このような非伝統的な神観念がクセノフォン自身のものであるとは考えられない。従って、クセノフォンは実際のソクラテスの対話から、先のようなソクラテスの言葉を、直接引用していると考えてよいであろう。そして、クセノフォンのソクラテスが抱く

このような神観念は、伝統的な神観念と真っ向から対立するという点で、クセノファネスの断片24、および、断片25の神観念と同一の思考線上のものである。クセノファネスの神は、その存在の全体で見たり、聞いたり、思考するのであり、また、クセノフォンの報告するソクラテスの神は、同時にその対象の全体を知覚し、認識する。両者の発言を合わせると、神はその存在の全体で、対象世界の全体を同時に知覚し、認識するということになる。さらにまた、世界に対する神の作用についても、クセノフォンのソクラテスとクセノファネスは共通している。ホメロスの擬人神では、神が世界に作用するためには、場所的・身体的運動を必要とし、また、世界の一部にのみ働きかける。しかし、クセノファネスの断片25では、「神は心の思いによってすべてを揺り動かす」と述べられている。つまり、神は場所的・身体的活動を要することなく、もっぱら精神的活動により、世界全体に作用することができるのである。そして、クセノフォンのソクラテスの「神は同時にすべてを配慮する」という言葉からも、同様の考えを見てとることができる。なぜなら、場所的・身体的運動によって神が世界に働きかけるなら、それはあくまで特定の時に、特定のものに対して働きかけることしかできないので、神は精神的活動によって「同時にすべてを配慮する」ことになるであろう。

以上のように、いくつかの点において、ソクラテスとクセノファネスの神観念の類似には顕著なものがある。従って、ソクラテスの神観念がクセノファネスの神観念とまったく独立的に形成されたというよりは、前者は後者を前提していると考えの方がより合理的であると思われる。

10. 無知の批判から無知の知へ

レッシュャーは⁵⁰、ソクラテスの無知の知の思想と、クセノファネスの断片34に見られる「確かなこと」(τὸ σαφές) についての人間の無知の思想との関連を指摘している。しかし、彼は両者の全般的な類似性を指摘するに止まっており、テキストに即した具体的な記述を欠いている。確かに、この両者には全般的な類似が認められるが、根本的な相違も存在するように思われる。そこで、具体的にテキストを検討してみよう。

『ソクラテスの弁明』のソクラテスによると、「立派で善きこと」(21d4)、すなわち、徳については、神こそ知者(σοφός, 23a5-6)であり、これらは人間には知ること(εἰδέναι, 21d4)はできないとされる。そして、「人間なみの知恵」(ἡ ἀνθρωπίνη σοφία, 23a6-7)などというものはほとんど無価値である(ὀλίγου τινοῦ ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός, 23a7)とされる。なぜなら、人間の知恵とは徳を知ることのできる智慧ではなく、人間に許される最高の知恵とは、無知を自覚する知恵でしかないからである(23b2-4)。このようなソクラテスの人間の無知の思想は、徳

についてのみならず、自然学者たちが探求した自然的世界（19c4-5）やークセノフオンの『ソクラテスの思い出』（1.1.13）においても、ソクラテスは「そのようなことは人間には発見することはできない」（ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστὶν ἀνθρώποις εὐρεῖν）と述べている――、あるいは、死（29a6-7）や、死後の出来事（40c5-9）についても、同様に見ることができる。さらにまた、『エウテュフロン』の記述から、神々の姿や生活（6a6-c4）、神々の活動の目的（13e10-11）、あるいは、全般的に「神々に関すること」（τὰ θεῖα, 13e8）についても、ソクラテスの同じ思想を見ることができるであろう。これらについて人間は本当は知っていないのに、しかし、ソクラテスが出会った多くの人々は知っていると思っている（οἶεται, 『ソクラテスの弁明』21d5; δοκεῖν, 29a5, 6）状態にあったとされている。以上から、ソクラテスは、徳や自然、死、神についての人間の無知の思想を抱いていたことは明らかであろう。そして、その際、人間の知恵と神の知恵を対比させている（23a5-7, 42a3-5）。また、ソクラテスは『ソクラテスの弁明』（29a4-b1）の中で、人間たちが死について本当は知っていないのに知っていると思っていることを非難する時、「思いなす」（δοκεῖν）と「知っている」（εἰδέναι）という二つの認識状態を対置している。この対置は当然、徳や神についての認識にも成り立つであろう。そして、ソクラテス自身は、「知っている」（εἰδέναι）という状態を欠いてはいるが、彼の無知の知によって多くの人々の状態、すなわち、知っていないのに知っていると思っている（δοκεῖν）状態は、免れていると言えよう。

さて、クセノファネスの断片34は、先に触れたように、彼が取り扱ってきたすべてのテーマを包括する主題、つまり、「神々をはじめ私が語るすべて」について語っており、彼の認識批判の結論的な断片である。クセノファネスが彼の詩の中で取り扱ってきたテーマは、ホメロスやヘシオドスの神観念、あるいは、世間の人々の宗教的迷信、あるいは、人々の生き方、社会の価値観、さらに自然的世界などである。そして、クセノファネスは、「私が語るすべて」について、過去も現在も未来も、人間は誰一人、「確かなこと」（τὸ σαφές）を「知る」（εἰδέναι）ことはできないが、これらについての「思いなし」（δόκος）は持つことができると述べている。先に見たソクラテスと比較するなら、両者の一致はとても偶然とは言えないように思われる。両者とも、「知る」（εἰδέναι）と「思いなす」（δόκος/δοκεῖν）を対置させつつ、神々、道徳、自然について、人間には確実な認識、すなわち、「知ること」は不可能であると考えている。そして、人間に可能なのは、クセノファネスでは「思いなし」（δόκος）であり、ソクラテスも、同族語の動詞を用いて、「思いなすこと」（δοκεῖν）であるとする。さらに、クセノファネスのこの断片について、我々よりもはるかに充実した情報を入手することができたウァロ⁵¹やアリウス・ディデュマス⁵²は、クセノファネスはここで、神知と人知を対比させつつ、神に知る

ことを、人間に思いなすことを帰していると解釈している。その場合、ソクラテスとの一致は一層顕著であろう。なぜなら、ソクラテスもまた、神知と人知を対比させ、神こそ知者であり、人間なみの知は無価値であると述べているからである。

しかし、クセノファネスの断片34によると、人間たちは真理とまったく無縁の存在というわけではない。むしろ、「完全な真理」(τετελεσμένον)を正確に語ることに成功する(τύχοι…εἰπών)ことはありうるとされる。しかし、その場合でも、正確に真理を言い当てるのは知によってではなく(οὐκ οἶδε)、「思いなし」(δόκος)に基づいているのである。この点に関しても、ソクラテスは類似の考えを表明している。ソクラテスはデルフォイの神託の真の意味を探る過程で、政治家たちに続き、詩人たちの所に赴き、彼らの知恵を吟味している。そして、すぐに(ἐν ὀλίγῳ, 22b9)彼らが知恵によって詩作しているのではなく、生まれつきによって、あるいは、神懸かりになって詩作していることがわかったという。詩人たちは、予言者たち(θεομάντεις, 22c2)や霊媒師たち(χρησμοφοί, 22c2)と同様に、「多くの立派なことを語るが、彼らが語ることに何もう知らない」(λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλὰ, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι, 22c4-5)とされている。つまり、彼らも真理を語るが、それは知に基づいて語っているわけではないということである。ソクラテスは、『メノン』の中でも、政治家たちについて同様のことを語っている。政治家たちは、予言者たち(μάντεις, 99d1)や詩人たち(οἱ ποιητικοί, 99d1)と同様に、「多くの真理を語り」(λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλὰ, 99c4)、「多くの偉大な事柄を言い、成し遂げる」(κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, 99d4)けれども、「彼らは彼らが語ることに何もう知らない」(ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν, 99d5)とされている。そして、彼らが、多くの優れたことを語り、行うのは、「真なる思いなし」(δόξα ἀληθῆς, 99a5)あるいは「良き思いなし」(εὐδοξία, 99b11)によるとされている。以上から、人間は真理とまったく無縁な存在ではなく、時には真理を獲得する可能性があるが、しかし、それは知によるのではなく、思いなしによると考える点でも、クセノファネスとソクラテスは一致している。また、両者とも、人間が知を欠いていることと、このことについての人間たちの無自覚を批判している点で、一致していると言えよう。

しかしながら、この両者の大きな違いにも注意する必要がある。クセノファネスの人間の無知の批判は、類としての人間の無知の意識からなされたものではなく、彼が認識批判を行っている人間たちとは、クセノファネスの目に映る彼以外の様々の人間たちであり、彼自身は知者の立場に立って発言していると考えられる。これに対して、ソクラテスが人間の無知を批判する場合、彼が批判する人間たちのうちには、誰よりもまず彼自身が含まれているのである。なぜなら、ソクラテスの人間の無知の批判は、彼自身の無知の自覚から出発しているからである。従って、真の

意味で、類としての人間の無知の意識に到達するには、クセノファネス以後ソクラテスの時代まで、なおも百年の歳月が必要であったと言えよう⁵³。ソクラテス自身はクセノファネスからの影響にはまったく触れていない。直接的には、ソクラテスの無知の知の立場は、カイレフォンがもたらしたデルフォイの神託の意味を探求した結果得られたものである。しかしながら、断片34に見られるクセノファネスの人間の無知の思想は、ソクラテスにおいてこのような結果をもたらし、それを準備した背景として、少なくとも間接的には、ソクラテスに影響を与えていると考えてよいであろう。

さて、以上すべてを振り返って見れば、オリンピックの勝利者に対するクセノファネスとソクラテスの批判の特徴ある類似性、詩人たちの神観念に対する批判のあり方の細部にまでわたる類似、伝統的神観念の否定を通じての積極的な神の表象についての両者の一致、さらに、神の知と人間の無知の対比や知ることと思いなすことの対比、人々の知っていないのに知っているという思いに対する批判など、両者は細部にわたって否定しがたい類似を示していると言えよう。これらすべての点において、ソクラテスがクセノファネスとはまったく独立に自己の思想を発展させたというよりは、ソクラテスの思想はクセノファネスの思想を、前提として成立していると考えられるべきであると思われる。

注

1. Brickhouse, T. C., and Smith, N. D., *Socrates on Trial*, Princeton, 1989, p. 18.
2. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 1, Cambridge, 1962, pp. 361-2.
3. Diels, H., und Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, 6. Auflage, 1972.
4. “πάντα ἀκατάληπτα,” *Adv. Math.* VII, 49 (= *Adv. Dogm.* I, 49). Bury, R. G., *Sextus Empiricus*, II, 1961, p. 24, Loeb Classical Library.
5. *Adv. Math.* VII, 110. Bury, *Sextus Empiricus*, II, p. 56.
6. *Adv. Math.* VII. 50. Bury, *Sextus Empiricus*, II, p. 26.
7. ap. Augustinus, *C. D.* VII, 17, “Hominis enim haec opinari, dei scire.”
8. ap. Stob. *EcL.*, II, 1, 17, “Θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος δ’ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται” (=DK A. 24).
9. フレンケル (Fränkel, H., “Xenophanesstudien,” *Hermes*, 60, 1925, pp. 174-192) は、「むしろ、我々は彼の哲学的教説においても、何かたくましい経験主義を見いだすのを期待すべきではないだろうか」(Sollten wir nicht eher einen etwas grobschlächtigen Empirismus auch in seiner philosophischen Theorie zu finden erwarten? p. 184) という予断の下で断片34を解釈する。彼はクセノファネスの自然に対する態度の中に、「きわだった経験主義」(schröffe Empirismus)、「此岸性の原理」(Prinzip der Diesseitigkeit der Welt)を見いだす(p. 182)。そして、彼はそのようなクセノファネス観の下で、断片34を解釈する。クセノファネスが断片34で語っているのは、直接的な視覚的認識(ἰδεῖν)やこれに基づく直接的経験知(εἰδῶς, οἶδε)のみが確かな認識(σφής)を人間に与えてくれるのであり、人間が直接的経験知を持つことのできない「神々や私が語るすべて」(2行目)、すなわち、「超越的な事柄」(transzendenten Dingen, p. 190)については、人間は確実な知識を持つことはできず、ただ神のみがこれらについても真の知識を持ちうる。人間は確かなものとしては「経験的知識」(Erfahrungswissenschaft, p. 190)しか持ちえないうが、それでも、人間は超越的な事柄についても言い当てることができる。なぜなら、直接的経験知を跳躍台(Sprungbrett, p. 191)に用いて、人間はすべてのことについてドコス(δόκος)、すなわち、「妥当な推測」(gültige Vermutung, p. 190)を持つことができるからであるとする。以上のような彼の解釈を先の懐疑主義的解釈

と比較すると、まず第一に、懐疑主義的解釈はいずれも、認識の対象自体には区別を設けず、しかし、第一の解釈は、すべての対象についてのあらゆる認識を人間から奪うのに対して、第二の解釈は、すべての対象について人間の確実な認識を否定するが、蓋然的認識は認める。これに対して、フレンケルはすべての認識の対象を超越的なものと経験的なものに分け、前者については懐疑主義的解釈の第二のものと同じ態度を取り、人間にとって確実な認識は不可能だが、妥当な推測は可能とし、他方、経験的なものについては人間に確実な認識を認めたと見えよう。従って、懐疑主義的解釈の第二のものとフレンケルの解釈は、神々や超越的なものに限って言えば、いずれも確実な認識を否定し、蓋然的認識を認める点で——ニュアンスの差はあれ——同じである。

10. ハイチュ (Heitsch, E., "Das Wissen des Xenophanes," *Rheinisches Museum für Philologie*, 109, 1966) によると、クセノファネスは、諸民族が自分たちに固有の経験によって規定された神々の表象しか持つことができないことを認識したので、ここから一般的に、人間のすべての判断や直観が自己自身の経験に依存したものにすぎず、人間の認識は「根源的な相対性」(die grundsätzliche Relativität, p. 222)のうちにあると考えるに至ったとされる。従って、クセノファネスは断片 34において、不可視な超経験的なものについても、また、可視的な経験的なものについても、人間は真理を知ることにはできないと語っていると解釈する(p. 225)。この考えは歴史的には、虚偽(ψεῦδεα)が真実に類似しているもの(ἐτύμοισιν ὁμοία)である限り、人間はけっして虚偽として見抜くことはできない、というヘシオドスの考えの継承であるとされる。しかし、ヘシオドスの場合は、彼の言説の真理性を保証するものとしてムーサの女神たちの啓示があったが、クセノファネスは詩人たちと詩神とのこのような伝統的な結び付きを断ち切ったがゆえに、自己自身の主張の真理性の根拠を奪われ、懐疑主義的相対主義(der skeptische Relativismus, p. 234)に陥ったとされる。このハイチュの解釈は、可視的なものも不可視のものも、人間は知ることができないとする点で、セクストスが紹介する古代の懐疑主義的解釈の第一のもの、すなわち、人間にとってすべては認識不可能とする解釈と一致すると言えよう。ただし、セクストスはこの解釈を紹介した少し後に、この解釈における「すべて」(πάντα)を「明らかならざる事柄においては」(ἐν τοῖς ἀδήλοις πράγμασιν)と説明している(cf., *Adv. Math.*, VII. 51, Bury, R. G., *Sextus Empiricus* II, London, 1935, The Loeb Classical Library, p. 26)。もしセクストスのこの説明が正しいなら、懐疑主義的解釈の第一のものには、感覚的、経験的明証性を持つものについて、人間に確実な認識の余地が残っていると考えられる。従って、この場合、古代、現代を問わず、ハイチュの解釈が最も懐疑主義的と言えよう。

11. ガスリー (Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, Cambridge, 1962) は、「人間たちの大きく異なる信念に対する彼の観察は、それらのどれも正しくありえないという結論へとクセノファネスを導いた。それらに代えて、彼が個人的に感じることを真理であると彼は主張する。だが、心からの謙虚さと正直さで、彼は、すべての人間が誤りを免れないように、彼もそうであるかもしれないと告白しなければならない」(p. 396)と述べている。またガスリーは、断片35: 「これらのこと(ταῦτα)は真理に似たものとして思いなされたとせよ」、を知的に謙虚なクセノファネスの立場を表すものとして引用している(p. 396)。この解釈では、“ταῦτα”はクセノファネスの積極的な教説を指す。そして、クセノファネスは自己の教説をあくまで「真理に似た」思いなしに過ぎないことを自覚していたというわけであろう。しかし、この“ταῦτα”がクセノファネスの積極的な教説を指すという証拠は何もない。「思いなされたとせよ」(δεδοξάσθω)の主語“ταῦτα”は、その内容から言えば、“δόξα”ないし“δόκος”であるから、もし、断片34で言われている真理を言い当てた場合の“δόκος”の総体を指していると考えることが許されれば、断片35は断片34と一連のものとして取り扱うことができよう。

12. Kirk, G. S., Raven, J. E. and Schofield, M. S., *The Presocratic Philosophers* 2nd ed., Cambridge, 1983. 彼らは、この断片でクセノファネスが人知の限界を説いているものとして扱い(p. 179)、「ミレトス学派の人たち(と輪廻転生の法外な説のゆえに268(=Fr. 7)でクセノファネスによって嘲笑されたピュタゴラス)のドグマティズムの後で、慎重さへの訴えは有益であった」(p. 180)として、クセノファネスが知的慎重さを説いていると受けとめている。

13. Leshner, J. H., “Xenophanes’ Scepticism,” in J. P. Anton & G. L. Kustas (eds), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 1971, pp. 20-40; “Xenophanes’ scepticism is best understood as a response to traditional religions and poetic ways of thinking, and is therefore closely tied to his criticism of Homeric religion, and that the key to a proper understanding of his sceptical remarks lies in an often mentioned but seldom discussed aspect of his writings: the attack on divination.” (p. 20)

14. このような立場をとるクリーヴ(Cleve, F. M., *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, The Hague, 1965, pp. 27-30)は、クセノファネスを予言者と解釈する立場から、この「人間」にはクセノファネス自身は含まれていないと考えている。しかし、彼の提唱するテキストの読み方(p. 29)に従っても、ここの「人間」にクセノファネスが含まれていないことが帰結するわけではない。むしろ、彼の解釈の実際の根拠となっているのは、クセノファネスを予言者として解釈する彼のクセノファネス観である。しかし、クセノファネスは67年間も思惟を揺さぶり(断片8)な

がらギリシア中を旅し続けた人であり、「歳月をかけて探求することにより、より良いものを発見する」(断片18)ことを説いている。このような彼が、神からの啓示により、直ちに真理を獲得できた予言者とは考えられない。

15. Fränkel, “Xenophanesstudien,” p. 190.

16. “πᾶσι” はバーネット (Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, 4th ed., London, 1930, p. 121, n. 1) とともに中性形ではなく男性形と考えるのが自然である。

17. さて、以上の考察から、断片34の構造は次のように図式化することができよう。

καὶ τὸ μὲν σαφὲς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων οὐτις ἀνὴρ ἶδεν
οὐδέ τις ἔσται εἰδῶς

(εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε)
δόκος δ' (ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων) ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

18. Fränkel, “Xenophanesstudien,” p. 185.

19. “ein Wissen auf Grund der Anschauung oder zumindest der Erfahrung” (p. 186), “ich weiss es zuverlässig vom Sehen=aus Erfahrung” (Fränkel, “Xenophanesstudien,” p. 187).

20. ハイチュ (Heitsch, “Das Wissen des Xenophanes,” p. 215-216) は次のように述べている。“Innerhalb der frühen Literatur läßt sich also durchaus deutlich eine Entwicklung erkennen. Hesiod steht noch auf seiten der älteren Ilias; die Odyssee bringt eine Reihe von neuen Wendung, die notwendigerweise abstrakter verstanden werden müssen; diese für εἰδέναι neue Bedeutung eines Wissens, das nicht mehr im eigenen Sehen gründet, hat sich von verschiedenen Ansatzpunkten aus im 7 Jhdt. durchgesetzt und ist dann für alle Folgezeit grundsätzlich möglich.”

また、ハイチュが引用するホメロスの箇所は、『イリアス』B 252, Z 150~151, T 204~206, 『オデュッセイア』k267である。

21. Leshner, *Xenophanes*, p. 37, n. 13, 14.

22. Heitsch, “Das Wissen,” p. 223.

23. Fränkel, “Xenophanesstudien,” p. 190.

24. ガスリー (Guthrie, *A History*, p. 398) も同様に考えている。

25. Heitsch, “Das Wissen,” p. 224.

26. “κἄν γὰρ ἐκ τύχης ἐπιβάλλη τούτῳ, ὁμῶς οὐκ οἶδεν ὅτι ἐπιβέβληκεν αὐτῷ, ἀλλ’ οἶεται καὶ δοκεῖ.” (*Adv. Math.* VII, 51)
27. Fränkel, “Xenophanesstudien,” p. 189.
28. Fränkel, “Xenophanesstudien,” p. 190.
29. ハイチュも同様に考えている (Heitsch, “Das Wissen,” p. 232)。
30. 断片1、6、7では、批判の相手が名指しされていない。しかし、断片1では、ティタンたちやギガスたちの戦争への言及から、少なくともヘシオドスが批判の対象に含まれていることは間違いないであろう。また、断片7に見られる輪廻転生の説への言及は、ピュタゴラスを念頭に置いていると考えるのが自然であり、また、ピュタゴラスが犬の鳴き声から彼の友人を識別したという話は、クセノファネスがピュタゴラスの輪廻転生の説を嘲笑するために語っていると考えられる。断片6では高名な詩人の欲深さが皮肉られており、どん欲で有名だった (cf. *Ar. Pax.* 699) シモニデスが批判されていると考えられる。また、上の表の神についての擬人観 (Anthropomorphism) という用語は単に姿・形だけでなく、道徳的な意味も含むものとする。
31. たとえば、ヘラクレイトスの断片56、57を参照されたい。
32. ἀλλ’ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ’ ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.
33. cf. Herodotus, II, 53
34. οὐκ ἐὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ. ῥώμης γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἢ δ’ ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
ἀλλ’ εἰκῆι μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.
35. cf. Bowra, C. M., *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 23.
36. Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, 4th ed., London, 1930, p. 117, n. 2.
37. むろん、“σοφίη”にその当時「知恵」という意味はなかったということは考えられない。なぜなら、時代はほんの少し下るが、彼とほぼ同時代に活躍したと言ってよいヘラクレイトスにおいては、“σοφόν”や“σοφίη”という言葉は、詩作の技術ではなく、知恵の意味で用いられているからである (断片32、41、50、83、108、112、129)。

38. バウラ (Bowra, *Problems*, p. 18) の考えは私の考えとほぼ同様である。 “Since he was writing a special kind of poetry, it must be to his excellence in this that he refers, and we are wrong to assume that he meant either poetry as such or knowledge as such.”

また、クセノファネスは、20行目と22行目で、オリンピックの勝利者が国家の善き治政、財政に貢献するわけではないとして批判している。この批判はオリンピックへの国をあげての熱中が国家の善き政治、財政を劣悪化させる要因になっていることを指摘しているだけのもので、クセノファネスの “σοφίη” が、彼らの力と違って、国家の善き治政、財政に寄与できるとまでは語っていない。

39. ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πῖων ἀναφαίνει,
ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς,
οὔτι μάχας διέπων Τιτήνων οὐδὲ Γιγάντων
οὐδέ <τι> Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων,
ἢ στάσιος σφεδανάς, τοῖσ' οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι'

40. この箇所の “ὥς” と “ἀμφ’” の意味については、鈴木照男教授のご教示をいただいた。

41. Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 117, n. 1.

42. 記憶の力については、プラトンの『イオン』 539e8-9参照。

43. 断片8では、自己の経歴の年数の正確さについて、慎重な素振りを見せている。しかし、これも、彼が92歳の老人であることを考えると、むしろ、正確に年数を数えることのできる自分を誇っている可能性がある。

44. 本書第一章「ソクラテスと自然学」を参照のこと。

45. Guthrie, *A History*, Vol. 1, pp. 398-399.

46. Leshner, J. H., *Xenophanes of Colophon*, Toronto, 1992, pp. 185-6.

47. Leshner, *Xenophanes of Colophon*, p. 6, p. 53, p. 54, p. 88, p. 119 n. 8, pp. 185-6, p. 185 n. 12.

48. Bowra, *Problems*, p. 25-30.

49. ギガスたちについては、『神統記』 50, 185に少しの言及があるだけであるが、クロノスが父神ウーラノスを去勢した時、その血とガイアから生まれたギガスたちが、オリンポス神族に打ち負かされたティタン神族のかたきを打つため、オリンポス神

族と戦った神話物語がある。

50. Leshner, *Xenophanes of Colophon*, p. 185.

51. ap. Augustinus *C. D.* VII, 17, “hominis enim haec opinari, dei scire. ”

52. ap. Stob. *Ecl.*, 17(=DK A 24) “θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, δόκος δ’ ἐπὶ
πᾶσι τέτυκται.”

53. ソクラテスの生年は前469年ないしは470年であり、クセノフィネスの生年は、今日の多くの学者たちの説では、前570-560年頃とされている。cf. Leshner, *Xenophanes of Colophon*, p. 3.

第三章 ソクラテスのダイモニオン

1. 序言

プラトンの初期対話篇に見られるように、ソクラテスは様々な人々と様々な論題で議論を行っている。これらの対話から明らかなように、ソクラテスは極めて論理的、理性的な人物であった。しかし、この同じソクラテスがダイモニオン（「ダイモ的なもの」）の合図に服したことはよく知られている。ソクラテスにおいて、彼の知性とダイモニオンの合図がいかにして両立しえたのかの問題はさておき、ここではそれ以前の問題として、彼のダイモニオンの素性を可能な限り探してみたい。

このダイモニオンの合図は、実際には、ソクラテスが何かを正しくない仕方でもうとすると、ソクラテスに現れるある種の合図にすぎない。そして、この合図そのものが、ソクラテスに対して自分の本性をダイモンであると教えたわけではない。マクフェランも言うように¹、ソクラテスはこの合図の本性とその正体について、確かなことをまったく知らない。それなのに、なぜ、ソクラテスはこの合図をダイモンに結びつけ、「ダイモ的なもの」と呼ぶことができたのか。ギリシアの宗教的伝統のうちに、果たしてこのようなダイモンが存在するのであろうか。

2. 「ダイモ的なもの」についての様々の表現

まず、ソクラテスがプラトンの作品の中で、ダイモ的なものに言及する場合の様々の表現を見ておきたい。

(1) (ダイモ的なもの) : 「何か神的 (θεῖον τι) でダイモ的なもの (δαιμόνιον) が私に生ずる」 (『ソクラテスの弁明』 31c8-d1)、「ダイモ的なもの (τὸ δαιμόνιον)」 (『エウテュフロン』 3b5、『テアゲス』 128d3、『パイドロス』 242b9)

(2) (声) : 「一種の声 (φωνή τις) が生じる」 (『ソクラテスの弁明』 31d3)、「声 (φωνή)」 (『テアゲス』 128d4)、「その場所で何か声を聞いたように思われた (τινα φωνήν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκούσαι)」 (『パイドロス』 242c1-2)

(3) (神) : 「神 (θεός)」 (『アルキビアデス I』 124c8)、「神の合図 (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον)」 (『ソクラテスの弁明』 40b1)、「何か神的 (θεῖον τι) でダイモ的なもの (δαιμόνιον) が私に生ずる」 (『ソクラテスの弁明』 31c8-d1)

(4) (合図) : 「神の合図 (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον)」 (『ソクラテスの弁明』 40b1)、「いつもの合図 (τὸ εἰωθὸς σημεῖον)」 (『ソクラテスの弁明』 40c3、

『パイドロス』242b9)、「ダイモンのないつもの合図(τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον)」(『エウテュデモス』272e3-4)、「ダイモンのな合図(τὸ δαιμόνιον σημεῖον)」(『国家』496c4)

(5) (反対者)：「何かダイモンのな反対(τι δαιμόνιον ἐναντίωμα)」(『アルキビアデス I』103a5-6)

(6) (後見者)：「(ソクラテスの)後見者(ὁ ἐπίτροπος ὁ ἐμός)」(『アルキビアデス I』124c5)

(7) (占い)：「いつものダイモンのなものの私の占い(ἢ εἰωθυῖά μοι μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου)が生じた」(『ソクラテスの弁明』40a4)

ソクラテスに対するダイモンのなものの働きについては、『ソクラテスの弁明』の中で詳細に語られている。それを要約すれば、およそ以下のようになる。

(1) 「ダイモンのなもの」はソクラテスが子供の時から始まった(31d2-3)。

(2) それが生じる時は、何かを勧めるのではなく²、ソクラテスがしようとするをいつも妨げる(31d3-4)。

(3) ソクラテスが正しくない仕方で何かをなそうとすれば、大変に小さなことにも、頻繁にソクラテスに反対する(40a5-6)。

(4) ソクラテスが善きことをしようとしなかったら、かならず反対するはずのものである(40c2-3)。

(5) そして、それがソクラテスに政治に関わることを妨げた(31d5)。

2. 「ダイモンのなもの」の本性を同定する様々の試み

ソクラテスに特異なこのダイモニオン(「ダイモンのなもの」)については、様々の興味深い解釈がなされてきた。第一の解釈は心理学的解釈とでも言えるものである。それによると、「ダイモンのなもの」の合図は、実際にソクラテスの外部から生じているのではなく、純粹にソクラテスの精神の内部的事象であるとする。例えば、アダム³によると、この現象は心の中の「良心」ないし「義務感」のようなものであるが、ソクラテスにとってあまりに鮮明なので、ソクラテスはそのような声をあたかも聞いたように感じていたのであるとされる。しかしながら、ダイモニオンの禁止は、ソクラテスが正しくない仕方で(μὴ ὀρθῶς, 『ソクラテスの弁明』40a6)何かを「行う」場合にのみ、ソクラテスを妨げるだけのものではないことに注意すべきである。なぜなら、ダイモニオンの禁止が法廷でのソクラテスの発言を妨げなかったことに関連して、ソクラテスはダイモニオンの禁止が、以前にはソクラテスの議論や言論の中でしばしばソクラテスを引き止めたと言っている(『ソクラテスの弁明』40b3-4)。従って、ダイモニオンの禁止は彼の行動のみならず、

彼の思考過程にまで入り込み、彼を引き止めている。さらに、『エウテュデモス』(272e)では、ソクラテスが脱衣場のイスから立ち上がろうとする時にダイモニオンが現れ、ソクラテスを引き止め、ソクラテスに座り直させている。このお陰で、ソクラテスはソフィストたちと出会うことになる。これらは、「良心」や「義務感」では説明できないであろう。なぜなら、この場合、たとえソクラテスが立ち去ったとしても、彼は道徳的な意味で不正をなしているわけではないからである。

ダイモニオンをソクラテスの理性と関係づけて解釈する見解のうち、ナスバウムの超合理主義的解釈によると⁴、ソクラテスのダイモニオンは、彼の理性とエレンコスによる議論を、アイロニックな仕方ではじめめかしたものにすぎず、従って、「理性自体が(ダイモニオンという)新しい神にされている」⁵とされる。しかし、彼のダイモニオンの禁止は彼が子供の時から始まったものである。子供のソクラテスが彼の理性によってエレンコスを行使したとは考えられない。先に触れたように、『エウテュデモス』では、彼が体育場の脱衣場のイスから立ち上がろうとした時、ダイモニオンの禁止が生じ、彼は立ち上がるのを止め、座り直している。ここでも、ダイモニオンの合図は、彼の理性やエレンコスによる議論とまったく無関係な場面で生じている。

これに対して、ヴラストスの解釈によると、ダイモニオンは理性そのものではないが、つねに理性により正当化されるようなものである。彼の言うには、ソクラテスがダイモニオンの警告から真理を引き出すためには、彼の批判理性の無制限の範囲の展開を要求する⁶、とされる。しかし、プラトンの作品の中で、ソクラテスがダイモニオンの合図に従うにあたり、批判理性を行使し、あれこれ思量したうえで従っているという事例はない。合図があれば彼は、たとえその禁止の理由を知らなくとも、直ちに従っている。むしろ、従った後に、なぜダイモニオンの合図があったのかの理由を考えることはある。たとえば、ソクラテスは法廷において、彼が政治に携わること(『ソクラテスの弁明』31d5)から遠ざかったのは、ダイモニオンの禁止があったからであると述べている(31c4-d6)。そして、ソクラテスは彼自身の人生を振り返って、もし彼が政治に携わっていたなら、人々を少しも益することなく、とっくに命を落としていたであろうから、ダイモニオンの禁止は「大変に適切」(παγκάλως, 31d6)であったと述べている。しかし、彼はあらかじめこのようなことを考えたうえで、政治に携わることを禁止するダイモニオンの合図に従ったわけではない。

バーネットの解釈は、ダイモニオンをソクラテスの外部からソクラテスに働きかける何らかの存在とは考えない点では、以上の学者たちと同じである。しかし、バーネットの解釈は先の理性主義的解釈と正反対である。なぜなら、バーネットはダイモニオンを「魂の非理性的部分」に属する存在であると考え⁷。ただし、ダイモニオンの声を聞くと言うことについては、先のような心理学的合理化はできない

のであり、夢を見ることが現実のリアルな体験であるのと同じように、ソクラテスは実際にその声を聞いたとされる⁸。しかし、なぜソクラテスの魂の非理性的部分が、ソクラテスがなそうとする正しくない行為を正確に予見し、ソクラテスをそのような行為から遠ざけることができたのか理解しがたいことである。このようなことは理性的部分にも難しいことであるが、それがなぜ非理性的部分に可能なのか不明である。彼の説も結局は、このような機能を持つ魂の非理性的部分を設定することによる一種の合理化と行うことができるであろう。

以上の諸説と根本的に異なるのが、ダイモニオンの合図を、ソクラテス外部の何らかの宗教的存在からソクラテスに与えられたもの、と解する解釈である。ブリックハウスとスミスは、ナスバウムの超合理的解釈を批判して、「古代の諸情報源は一致して、ソクラテスのダイモニオンへの信仰を宗教的な信仰であると性格づけているので、我々としてはソクラテスを彼の言葉通りに受け取る」⁹と述べている。あるいはまた、フリートレンダーによると、このダイモニオンの力は「一人の人の内部にあって、その人の随意になるものではなく、彼の外部の広大な領域から得られ、崇敬と畏怖をもって認められた」とされる¹⁰。ソクラテスのダイモニオンに対する態度や、ソクラテスがダイモニオンを「神」と呼んでいることから考えても、この解釈は正しい解釈であると思われる。しかし、フリートレンダーの説は、ダイモニオンを我々の外部に存在する宗教的存在と関連づけているが、それ以上のことは語っていない。

ダイモニックなものを宗教的存在とするにせよ、このような存在をギリシアの伝統的で正統的な神と考えるか、非伝統的・非正統的な神と考えるかで学者たちの意見は異なっている。たとえば、テイラーによると¹¹、ソクラテスのダイモニオンの起源はギリシアの伝統的な神々ではなく、オルフィック・ピュタゴラス派の神とされる。これに対して、ソクラテスのダイモン信仰を伝統的信仰の範囲内のものとするのはブリックハウスとスミスである。彼らの与える理由は、古代の他のいかなる情報源も、ソクラテスがダイモニオンの本性について、非正統的信仰を抱いていたと報告するものはないというものである¹²。確かに、ソクラテスがダイモンについて非正統的で特異な信仰を抱いていたなら、そのことに関して報告されなかったはずはないであろう。プラトンの初期作品にせよ、クセノフォンの作品にせよ、その中で現れているソクラテスのダイモン信仰についての記述は、何か外来の神に関係づけられるようなものを何も含んでいない。注意すべきは、ダイモン信仰はソクラテス以外の他のアテネ人たち、あるいは、他のギリシア人にもごく普通に広く見られるものであるということである。『ソクラテスの弁明』の中の、ソクラテスによるメレトスに対する尋問の中で、ソクラテスはダイモンについて、ギリシア人によって、それ自体が神々であるか、あるいは、神々の子供であるとみなされていると述べている (27d)。そして、そのようなものとしてのダイモンを、ソクラテス自身も、他

の人々と同様に信じていることを表明している (27c-d)。明らかに、ソクラテスのダイモニオンに対する信仰は、ギリシアの宗教的伝統の範囲の中のものである。

ソクラテスのダイモニオンを、ギリシアの伝統的な神々に起源を求め、アポロン説を唱えるのは、ファークソンである。彼によると、「ダイモンのなもの」の起源は非正統的な神格ではなく、デルフォイの神アポロンであるとされる¹³。同様に、リーブも「ソクラテスのダイモンは何らかの外来の神ではなく、アポロン神からの合図である」¹⁴と述べている。しかしながら、「ダイモンのなもの」は或る箇所、「神」(『ソクラテスの弁明』40b1)と呼ばれてはいるが、必ずしもアポロン神と同じである証拠はない。確かにソクラテスの愛知活動はデルフォイの神託を機縁にして始まったのであり、ソクラテスが神によって愛知活動を命じられているという時、その神はアポロン神を意味している。けれども、アポロン神がソクラテスにとって重大な意味を持つようになるのは、カイレフォンがデルフォイの神託をもたらして以降のことである。これに対して、ダイモニオンはソクラテスの子供の時から現れている。さらに、機能的違いも重大である。ダイモニオンはソクラテスの具体的行為を禁止し、妨げるだけであり、決して何かをなすように勧めることはない。だが、アポロンの神はソクラテスに愛知活動をなすように命じ、勧めているというのが、ソクラテスの考えである(『ソクラテスの弁明』28e4-5)。ガスリーは態度を保留して、「時代が遠く隔たっているので、入手可能な証拠に基づく限り、この問題を確実に決定するのは恐らく不可能である」¹⁵と述べている。

3. ダイモニオンの同定

ソクラテスがダイモニオンへ言及している箇所を見る限り、ソクラテスがダイモニオン(「ダイモンのなもの」と呼ぶものは、ただ単に、何らかの合図であり、声でしかない。ソクラテスに生じた声なり、合図がソクラテスに対して自分はダイモンであるとか、ダイモンに関わりのある者であると名乗った証拠は何もないし、自身の身分・素性について何かをソクラテスに教えた証拠もない。ソクラテスに与えられたものは、単なる合図であり、声のみである。従って、この声なり合図を「ダイモンのなもの」(ダイモニオン)と呼び、「ダイモンに関係があるもの」と判断しているのはソクラテス自身である。

では、なぜソクラテスは彼が聞いた声なり合図なりを、ダイモンに関連づけ、「ダイモンのなもの」と呼ぶことができたのだろうか。彼が、ダイモンについてあらかじめ何らかの観念なり考えをもっており、彼に与えられたこの声なり合図の働きが、彼の抱くダイモンについての観念と類似していると判断したのでなかったら、この合図なり声を、彼が「ダイモンのなもの」、「ダイモンに類似のもの」と呼ぶことは不可能であろう。では、ソクラテスがよく知っていたと考えられるギリシア

の宗教的伝統の中に、ソクラテスに現れたこの合図の働きと類似しているような作用をなすダイモンが、存在するだろうか。

よく知られているように、ホメロスやヘシオドスの詩作品を読むことは、ギリシアの青少年教育の大きな部分を占めていた。プラトンの初期対話篇に見られるホメロスやヘシオドスからの豊富な引用から考えて、ソクラテスのような知識人が彼らの作品を熟知していなかったとは考え難いことである。さて、ドッズによると、ホメロスの登場人物たちは、ダイモンという言葉によって、「より高い力が何かを生ぜしめたという事実を表現している」とされる¹⁶。この「より高い力」は人間に対して、善・悪両方の働きをなす。ドッズの引用している事例を見ると、ダイモンは人間たちに勇気を吹き込んだり（『オデュッセイア』9, 381）、すばらしい考えをもたらしたり（『オデュッセイア』19, 10）する反面、人間たちに悪をなす「悪しきダイモン」（κακὸς δαίμων, 『オデュッセイア』10, 64; 24, 149）も存在する。これに対して、ソクラテスの「ダイモンのなもの」は、ソクラテスが不正や悪をなさぬように警告するのみであり、決してソクラテスに悪や不正をなすことはない。そもそも、ソクラテスによると、ダイモンたちは「神々ないし神々の子供たち」（『ソクラテスの弁明』27d1-2）であり、また、神が人間を欺くことはありえない（『ソクラテスの弁明』21b6）ので——この箇所では、アポロン神について言われているのではあるが、一般化することができよう——、ダイモンも人間を欺くことはありえないであろう。また、『エウテュフロン』（15a1-2）の中で、ソクラテスは、人間世界にある善きものはすべてが神々から与えられたものであると述べている。ソクラテスはダイモンを神々ないし神々の子供であると考えているので、ソクラテスによるとダイモンが人間に悪や不正をなすことはありえないであろう。従って、ソクラテスが自分に与えられた合図を「ダイモンのなもの」と呼ぶ場合、彼がホメロスのダイモンを念頭に置いて語っているとは考えられないのである。

これに対して、ギリシアの宗教的伝統のうちに、もっぱら正義や善の側に立ち、正義や善を勧めるダイモンたちがある。これは、ヘシオドスの『仕事と日』の中の、有名な五時代説話に現れているダイモンたちである¹⁷。それによると、最初に神々によって作られたのは、人間のうちの「黄金の族」（χρύσειον…γένος, 109）¹⁸である。彼らはクロノスの時代の人間たちで、何の労苦も憂いもなく、神々のごとくに暮らすことができた。彼らの死後、彼らは偉大なるゼウスの意思（βουλὰς, 122）により、ダイモンたち（δαίμονες, 122）となったとされている。彼らは死すべき人間どもの「見張り」（φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, 123）として、「地上をどこにでも行き交い」（πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἴαν, 125）、「正義と邪な所業を監視する」（φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα, 124, 254）。彼らは、別の箇所では、「不死なる者たち」（ἀθάνατοι, 250）と呼ばれ、「神々の報復を意に介さず、曲がった裁定により互いを苦しめあっている者たちを見張る」（250-1）とされている

者たちで、「死すべき人間たちに対するゼウスの不死なる見張り」(ἄθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, 253)である。

ソクラテスのダイモニオン(「ダイモンのなもの」とヘシオドスのダイモンたちとの類似性については次のようにまとめることができよう。これらは、ダイモン、ないし、「ダイモンのなもの」と呼ばれ、人間たちを絶えず見張っており、とりわけ、人間による不正を監視している。これらは、ソクラテスの場合、「神の合図」、「神的なもの」(θεῖόν τι)とされ、神に関連づけられている。ヘシオドスにおいても、ダイモンたちは「不死なるもの」(ἄθάνατοι)とされているので、やはり、神、あるいは、神的なものと言えるであろう。他方、ソクラテスの「ダイモンのなもの」とヘシオドスのダイモンたちとの相違は以下の通りである。ヘシオドスのダイモンは人間たちを見張るだけで、不正行為を妨げない。彼らは人間たちの不正行為をゼウスに報告し、ゼウスが罰を下す。これに対して、ソクラテスの「ダイモンのなもの」は、ソクラテスが正しくない行為をしようとするれば、事前にソクラテスに直接に働きかけ、ソクラテスの行為を妨げる。また、ヘシオドスのダイモンたちは人格神のように描かれているが、ソクラテスの「ダイモンのなもの」は人格的なものか不明である。しかしながら、このような相違点にもかかわらず、ソクラテスのダイモニオン(「ダイモンのなもの」、「ダイモンに類似したもの」)を、ギリシアの宗教的伝統の中を探るとすれば、ヘシオドスの『仕事と日』の五時代説話に現れている、黄金の族の死後の姿であるダイモンたちが最も有力な候補であると言いうことができよう。ソクラテスが彼に現れた声なり合図を「ダイモンのなもの」と呼ぶ時、ソクラテスの念頭にあったダイモンなるものは、ヘシオドスの五時代説話の中に現れる「黄金の族」の死後の姿であるダイモンたちであると考えすることは、一つの可能性として成り立つものと思われる。

注

1. McPherran, M., "Socratic Reason and Socratic Revelation," *Journal of the history of Philosophy*, 1991, Vol. 29, p. 354, n. 22.
2. この点に関して、クセノフォンは異なった報告をしている。クセノフォンによるとダイモニオンの合図は、ソクラテスの禁止するだけでなく、積極的に何かをするよう勧めるようである。たとえば、『ソクラテスの思い出』(4.8.1)によると、ダイモニオンはソクラテスに「なすべきこととなさざるべきことを予示する」とされている。クセノフォンは細かなことに拘泥しない性格なので、ソクラテスがなそうとして、ダイモニオンが禁止しないことは、ダイモニオンがなすべきであると合図しているものとして受け止めたのかもしれない。いずれにせよ、プラトンとクセノフォンのソクラテスとの親交の度合いから考えても、プラトンの報告より、クセノフォンの報告を優先する理由はないであろう。
3. アダム (Adam, A. M., *The Apology of Socrates*, Cambridge, 1914) は次のように語っている。"Socrates believed that he possessed within himself a sure guide to prevent him from going astray" (p. 14) . "Probably it was something very like what we call 'conscience,' a sense of duty presenting itself to him so vividly that he seemed to hear a voice actually speaking and dissuading him from his purpose" (p. 15).
4. Nussbaum, M., "Commentary of Edmunds," in J. Cleary (ed.) , *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1986, p. 234; "an ironic way of alluding to the supreme authority of dissuasive reason and elenctic argument."
5. Nussbaum, "Commentary," p. 234; "reason itself is being made the new god."
6. Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell U.P., 1991, p. 170; "a divine sign, which allows, indeed requires, *unlimited scope for the deployment of his critical reason* to extract whatever truth it can from those monitions."
7. Burnet, J., *Plato: Euthyphro, Apology and Crito*, Oxford, 1924, p. 16; "it belonged to the 'irrational part' of his soul."
8. Burnet, *Plato's Euthyphro*, p. 17; "actually heard the 'voice' ."

9. Brickhouse, T.C., and Smith, N.D., *Socrates on Trial*, Princeton, 1989, p. 35, n.124; "Given that the ancient sources unanimously characterize Socrates' belief in his *daimonion* as a religious belief, we take Socrates at his word."
10. Friedländer, P., *Plato I*, Princeton, transl. by Meyerhoff, H., 1973, p. 33; "this force is not within and at the disposal of a person, but is received from a larger sphere external to him, and acknowledged with reverence and awe."
11. Taylor, A.E., *Varia Socratica*, Oxford, 1911, p. 22.
12. Brickhouse and Smith, *Socrates on Trial*, pp. 121-2; "But though Socrates was critical of some aspects of the religious orthodoxy of his day (see *Euthphr.* 6a6-8), in not one of the ancient sources do we find any reason to suppose that he did not hold orthodox beliefs as regards the nature of *daimonion*."
13. Ferguson, A.S., "The Impiety of Socrates," *CQ*, 1913, p. 171; "Further, it is implied throughout that the source of the sign is no unofficial deity, but the Delphian god."
14. Reeve, C.D.C., *Socrates in the Apology*, Hackett, 1989, pp. 95-6; "Socrates' *daimon* is not the offspring of some strange god, but 'the sign of the god,' Apollo."
15. Guthrie, W.K.C., *Socrates*, Cambridge U.P., 1971, p. 84; "At this distance of time, and on the evidence available, it probably cannot be decided with certainty."
16. Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, p. 12.
17. 『仕事と日』の中の五時代説話については、廣川洋一著『ヘシオドス研究序説』（未来社、1975）第一章、第六章、第八章に詳細な解説が見られる。
18. ヘシオドスの『仕事と日』は、トイブナー版からの引用である。Rzach, A., *Hesiodi Carmina*, Lipsiae, MCMII.

第二部 ソクラテスと無知の知

第四章 無知の知の思想

1. ソクラテスの無知の知

プラトンの初期対話篇の中で、ソクラテス¹はしばしば徳について無知を表明している²。このようなソクラテスの無知の自認を、ソクラテスの無知の知と呼ぶことにしたい。『ソクラテスの弁明』の中でソクラテスが述べているように、アテネの人々に対するソクラテスの活動は、一つには、この無知の知の思想を人々に伝えるために、徳についての人々の無知を暴露することにあつた。無知を暴露された多くの人々は、ソクラテスに敵意を抱き、ソクラテスに対して長年にわたり中傷し続けた。この中傷は、メレトス、アニュトス、リュコンという新しい告発者たちを得て、ソクラテスに死刑判決をもたらす原因となったものである。このように、彼の無知の知は彼の生死を賭けた最も根本的な思想の一つである。彼の無知の知の思想については、ソクラテス自身が『ソクラテスの弁明』の中で詳細に説明している。

ソクラテスの語るところによれば、彼が昔から多くの人々によって中傷されてきた原因は、彼が或る種の知恵、すなわち、「人間なみの知恵」（[ἡ] ἀνθρωπίνη σοφία, 20d8, 23a6-7）を持っているからであるとされる。ソクラテスはこの知恵のゆえに「知者」（σοφός, 20d9）であることを自認している。ソクラテスは、このような知恵を獲得するようになった経緯を、『ソクラテスの弁明』の中のデルフォイの神託の章で述べている。それによると、ソクラテスの友人カイレフォンがもたらした、「（ソクラテス以上の）知者は誰もいない」（21a6-7）というデルフォイの神託は、ソクラテスを大いに困惑させた。なぜなら、彼は神託を聞く以前からも、「本当に、大にも小にも、自分が知恵のある者ではないと自覚していた」（ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοια ἑμαυτῷ σοφὸς ὢν, 21b4-5）からである。彼がここで自分に否定しているのは、すぐ後の箇所から明らかなように、「立派で善きこと（καλὸν κάγαθόν）」（21d4）、つまり、徳についての知恵である³。ソクラテス以上の知者はいないというデルフォイの神託と、「立派で善きこと」についての彼の無知の自覚は、ソクラテスの心の中に、「ソクラテスは知者であって知者でない」という矛盾命題を生じさせることになる。ソクラテスは自分自身が知者ではないという彼の心からの確信を疑うことができず、また、神が偽りを語っていると考えることもできなかつたので（21b6）、神託の真の意味⁴を探究する試みに出る。彼はそのために、彼自身より一層知恵のある者を見つけだし、神託に対する

反対証人としようとした。この時、神託の表面の意味が破綻し、謎として隠されていた神託の真の意味が明らかになると考えたのであろう。

ソクラテスは、知者として評判の高い一人の政治家のところを訪れ、彼を吟味した。彼と対話した結果、ソクラテスが発見したのは、この政治家もソクラテス自身も、「立派で善きことはなにも知らない」(21d4)のにも、この政治家の方は、「知っているのに、知っていると思っっている」(21d4-5)ということであった。これに対して、ソクラテス自身の方は、この政治家とは違い、「知らないことを知っているとは思っっていない」(21d7)という状態にあった。ここから、ソクラテスは「まさにこの小さな点で」(σμικρῶ τινι αὐτῶ τούτῳ, 21d6)、この政治家より彼自身の方が「より知者である」(σοφώτερος, 21d3, 21d7)と判断するに至る。ここで注意すべきは、ソクラテスがこの一人の政治家よりも自分自身を「より知者である」と判断したのは、ソクラテスが徳についての知識において、この政治家より優れているためではなく(なぜなら、両者とも徳に関しては等しく無知である)、彼がこの政治家とは違って、徳についての自己自身の無知を自覚していたからである。ソクラテスがこの一人の政治家よりも自分自身を「より知者である」と判断した理由は、それ以外には何も語られていない。

ソクラテスはその後、知者を求めて他の政治家たち、詩人たち、手職人たちのところを次々に遍歴する。しかし、ソクラテスが語るところによると(21d7-e2, 22c6-8, 22d5-6)、彼がこれらの人々のところで経験したのは、結局のところ、最初の一人の政治家のところを経験したことと同じことであった。従って、ソクラテスは自分自身を持っているのと同じ無知を、次々に他の人間たちの間に見いだしていくとともに、彼らが彼らの無知にもかかわらず、徳について知っていると思っっているということを、次々と発見することになったのである。このような観察から、彼は、自己の無知を自覚していない彼らよりも、自己の無知を自覚している彼自身の方が「より知者である」、という判断を次から次へと下すことになったと考えられる。このようにして、ソクラテスは、ソクラテス以上の知者はいないという先の神託が、「反駁しがたいもの(ἀνέλεγκτος)となった」(22a7-8)と述べている。

ソクラテスはこのような探究の結論(23a5-b4)として、神と人間、神知と人知を対立させつつ、慎重な言い回しながら、「神こそが知者である」(ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, 23a5-6)と述べている。恐らく、ソクラテスは、多くの人々のうちに彼自身が持っているのと同じ無知を次から次へと見いだしたことから、このような無知を人間に普遍的なものと考えに至ったものと考えられる。従って、ソクラテスは神の知との対比で、「人間なみの知恵(ἡ ἀνθρωπίνη σοφία)はほとんど無価値である」という結論を下すに至る(23a6-7)。神託を初めて聞いた時に彼が表明していた無知の自覚は、まったく彼の私的な無知の自覚にすぎず、彼の意識はただ彼自身にのみ向かっていたと言えよう。これに対して、様々の数多くの人々の知恵の状態

を吟味した末に彼が到達した立場は、神の知との対比から明らかなように、人間の類としての無知の認識である。彼の意識は彼自身に止まらず、人間全体に向かっていると言えよう。神託を聞く以前から彼が持っていた無知の自覚と、多くの人々の知恵を吟味した経験の後に彼が得た人間全体としての無知の認識は、質的には大きな相違があると言えよう。彼は、私的な無知の自覚から出発して、人間の類としての無知を自覚するに至ったとすることができるであろう。彼の神託の意味探求のプロセスは、「私は徳について無知である」という自覚から、「私を含めて人間全体が徳については無知である」と認識するに至るプロセスであると言えよう。むろん、このような結論は、ソクラテスが吟味したかぎりの多くの人間たちとの経験からの帰納的な推論にすぎないことも事実である。しかし、ソクラテスが用いている「ということらしい」(κινδυνεύει, 23a5; φαίνεται, 23a8)という言葉遣いから考えて、彼はこのことを自覚していたと思われる。しかし、ソクラテスが以上のような人間の無知の考えを抱くに至ったことは否定できないであろう。

神託の最終的な解釈として、ソクラテスは神が神託を通じて人間たちへ次のように語りかけ、伝言を与えているものと考ええる。「人間たちよ、おまえたちのうちで最も知恵があるのは、誰にせよ、ソクラテスのように、知恵に関しては本当のところ何の価値もないことを悟った(ἐγνώκειν)者である」(23b2-4)。神の人間への伝言の中で、ソクラテスのように、知恵に関しては何の価値もないことを自覚した者こそ、人間の中で「最も知恵がある」(σοφώτατος, 23b2)と明瞭に述べられている。「知恵に関しては何の価値もないことを悟る」ということは、ソクラテスのように、自分の無知を自覚するということであろう。そして、このように無知を自覚した者が人間の中で「最も知恵がある」と言われている。従って、人間の中で最も知恵がある者を最も知恵ある者たらしめている知恵、つまり、人間に許される最高の知恵とは、徳を積極的に知る知恵ではなく、無知の自覚なのである。そして、ソクラテスはこのような無知の自覚を、人間に可能な、人間に許される知恵として、「人間なみの知恵」と呼んでいる。このように考えると、「人間なみの知恵」には、消極的、積極的の二面があることがわかる。一方で、それは徳を知ることができない知恵であるので、「何の価値もない」と否定的に捉えられているが、他方で、それは人に、徳の知に関しては無価値であることを悟らしめ、その結果、人を或る意味で「知者」(σοφός, 20d9)、「最も知恵がある者」(σοφώτατος, 23b2)にする知恵であるので、積極的な意味があると言えよう。

「ソクラテスは知者であって、知者でない」というあのパラドクスは、今や解決されている。当初、ソクラテスが、自分以上の知者はいないという神託を聞き、神託に疑念を抱いたのは、神託で言われている「知者」を徳の知識をもつ者と解釈したからである。しかし、神託の意味を探究する過程において、彼は自分自身を他の人間たちと比較し、自分の無知を自覚している彼自身を、彼らすべてより「より知

者」であると判断するに至る。彼はこの時、神託の中で語られていた「知者」とは、徳についての無知を自覚した者のことであるということに気付いたと言えよう。従って、ソクラテスは、自己の無知の自覚を一種の知恵、つまり、人間なみの知恵として再発見したと言えよう。

では、「人間なみの知恵」に対比されている神の知恵とはどのようなものなのか。デルフォイの神託事件を説明する初めに、ソクラテスはカリアスとの対話を紹介している。その中で、ソクラテスは彼の持つ「人間なみの知恵」(20d8)を「人間なみ以上の知恵」(μείζω τινὰ ἢ κατ' ἀνθρώπων σοφίαν, 20e1)と対立させている。人間なみ以上の知恵とは、人間たちを教育し(19e2)、人間たちを「立派で善き者にする」(20b1)知恵である。従って、この知恵は「立派で善きこと」を認識し、人間たちを立派で善き者に教育する知恵であると言えよう。ソクラテスは「このような技術知」(ταύτην τὴν τέχνην, 20c1)を欠いているので、人間を教育したことはないと語っている。つまり、この知恵は人間たちを有徳な者にする技術知であると言ふことができよう。先に述べたように、このような知恵は神に属するというのがソクラテスの結論であったが、ここでも、「人間なみ以上の知恵」という言葉がそのことを明示している。

2. 無知の知についてのクラウトとヴラストスの解釈

ソクラテスの無知の知についての、巧妙で洗練されてはいるが、先に私が説明した解釈とは根本的に対立する見解が、クラウトとヴラストスによって提出されている。徳についての無知を表明しているソクラテスが、同時に、具体的・個別的な事柄についての道徳的判断を行っているという認識論上の矛盾を解決するため、クラウトはソクラテスの無知の表明を緩和する。しかし、彼のテキスト解釈はかなり無理があるように思われる。まず、徳についての無知を表明しているソクラテスの発言を調べてみよう。

「(ソクラテスも一人の政治家も)われわれのどちらも立派で善きことを何も知っていない(οὐδὲν καλὸν κάγαθὸν εἰδέναι) ようだ。」(21d3-4)

この「立派で善きこと」という言葉を、クラウトは「なんらかの重要なこと」(anything grand)と訳している⁵。ここから、ソクラテスの先の発言が、重要でない些細な事の知までは否定していないというのがクラウトの解釈である⁶。そして、クラウトは、ソクラテスがいくらかの道徳的知識を持っていると主張していることの「最良の証拠」(the best piece of evidence)として、より優れた者に従わないことは悪であり醜いことを「私は知っている」(29b6-7)、とソクラテスが語っ

ていることを挙げている⁷。しかし、ソクラテスは端的に「立派で善きこと (=徳) を何も」(οὐδὲν καλὸν κάγαθόν, 21d4) 知っていないと述べているのである。あるいは、デルフォイの神託を聞いた時、ソクラテスは徳について「重要なことであれ、些細なことであれ、自分が知恵のある者ではないことを自覚していた」

(21b4-5) と述べている。従って、ソクラテスは決して、クラウトが主張するように、「重要なこと」の知を否認しているが、「些細なこと」の知を容認しているというわけではない⁸。

さらに、クラウトは、「あの神託の中で神が言おうとしているのは、人間なみの知恵はほとんど何の価値もないものであるということらしい」(23a6-7) というソクラテスの発言の中の「人間なみの知恵」という言葉を、ソクラテスの無知の告白を緩和する方向で解釈している。すなわち、ソクラテスの持つ「人間なみの知恵」がほとんど何の価値もないということは、徳についての完全な無知を含意するのではなく、「徳と善についてのわれわれの知識はきわめて厳しく制限されているから」

(because our knowledge of virtue and the good is so severely limited) ほとんど何の価値もないと言われてしていると解釈する⁹。しかし、ソクラテスの「人間なみの知恵」は、ソクラテスが吟味した政治家や他の人々が、「立派で善きこと」を知っていないのに知っていると思っているのに対して、ソクラテスの方は「立派で善きこと」を知っていないことを自覚しているがゆえに、ソクラテスが彼らよりも自分自身を「より知恵がある」(21d7) と判断したことを受けてのものである。すなわち、知恵に関しては本当のところ何の価値もないことを悟った者が人間の中で最も知恵がある(23b2-4)と言われており、このような者が持つ知恵が「人間なみの知恵」なのである。その知恵は、決して「立派で善きこと」を——たとえ少しばかりであれ、制限されたものであれ——対象とする知恵ではなく、それらの欠如の自覚知であったはずである。

ヴラストス¹⁰によると、ソクラテスの用いる知識という言葉は二重の意味で用いられているとされる。すなわち、「知識(c)」は「確実な知識」(certain knowledge)を意味し、ソクラテスが徳の知をもっていないという時の絶対確実な知識(これはヴラストスによると神に属する)である。他方、「知識(e)」は、ソクラテスの対話の方法であるエレンコスによって正当化される「エレンコスによる知識」(elenctic knowledge)を意味する。すなわち、数多くのエレンコスの過程から同じ結論が生じる場合、このようなエレンコスの結論としての道徳的個別命題について、ソクラテスは「知っている」と考えるに至ったとされる。たとえば、『ソクラテスの弁明』(29b)の中で、より優れた者に従わないのは悪であることを「知っている」というような場合である。しかし、この数多くのエレンコスによって正当化される知識は、不確実で(uncertain)、可謬的(fallible)である。なぜなら、将来のエレンコスにおいて、ソクラテスが対話相手によって論駁され、正反

対の結論が生じるかもしれないからである。ヴラストスによると、エレンコスによるこの知識こそ、ソクラテスが『ソクラテスの弁明』の中で語っている「人間なみの知恵」であるとされる¹¹。また、「人間なみの知恵」が価値がないとされていたのは、エレンコスによる知識が不確実で、可謬的であるからとされる。しかし、この説は『ソクラテスの弁明』の中で語られていることとまったく一致しない。そもそも『ソクラテスの弁明』の中で、「人間なみの知恵」が説明されている箇所には、エレンコスとの関連については何も語られていない。また、先に述べたように、『ソクラテスの弁明』の中で語られているソクラテスの「人間なみの知恵」は、徳についての無知の自覚であり、ヴラストスの言う「エレンコスによる知識」のように積極的に何らかの道徳的命題の真理を我々に教えてくれるものではなかったはずである。さらに、『ソクラテスの弁明』の中で、この知恵が「まったく何の価値もない」(23b3-4)と言われていたのは、この知恵が徳の知の欠如の自覚にすぎないからであった。これに対して、ヴラストスの「エレンコスによる知識」は、エレンコスの結果生じた様々の道徳的個別命題の全体を指すので、もし本当にそのようなものがあるのなら、確かに可謬的で不確実であるにせよ、ほとんど何の価値もないどころか、きわめて積極的な内容を持つ道徳的知恵であることになろう。このように、ヴラストスの解釈は『ソクラテスの弁明』のコンテクストをまったく無視していると言わざるをえないのである。

注

1. ここでは、多くの学者たちに従い、『ソクラテスの弁明』を中心にしたプラトンの初期作品におけるソクラテスの思想は、史的ソクラテスの思想を表明していると考えられる。この問題についての優れた取り扱い、ブリックハウスとスミス

(Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., *Socrates on Trial*, Oxford U.P. 1989)の1.1.2節 (pp.2-9) と1.2.1節 (pp.10-12) に見ることができる。ただし、初期作品に属するとされる『ゴルギアス』や『メノン』のソクラテスは、他の初期作品には見られない思想（しかし、これらはプラトンの中期作品に明瞭な形で現れている。例えば、死後の世界の存在への強い確信や、想起の説など）を主張しているため、ブリックハウスとスミス (pp.12-13)の警告に従い、『ゴルギアス』や『メノン』はここでの考察には含めないことにする。

2. 初期対話篇において、ソクラテスの無知の知が表明されている箇所については、以下の書物に一覧表が見られる。Irwin, T.H., *Plato's Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1977, p.39; Brickhouse, T.H. and Smith, N.D., *Socrates on Trial*, Princeton University Press, 1989, p.100, n85.

3. ソクラテスが「立派で善きこと」と語っているものは、彼が手職人たちの知恵の吟味を説明する中で「最も重大な事柄」(22d7) と語っているものと同じものである。これはソクラテスが最も重要視し、「何であるか」の問いによって、それについてのアテネ市民たちの知恵の状態を吟味し、彼らの無知を暴露してきた「徳」を指すと考えられる。ブリックハウスとスミス (Brickhouse and Smith, *Socrates*, p.97) やリーブ (Reeve, C.D.C., *Socrates in the Apology*, Indianapolis, 1989, p.33) も同じ考えである。

4. ネハーマス (Nehamas, A., "Socratic Intellectualism," in J. Cleary(ed.), *Boston Area Proceedings in Ancient Philosophy*, 1987, p.306.) によると、ソクラテスは神託が誤っていることを明らかにしようとしているとされる。だが、『ソクラテスの弁明』全篇に見られるソクラテスの神に対する信頼を考慮する時、ソクラテスは神託の表面の意味を反駁し、真の意味を探ろうとしているとするブリックハウスとスミス (Brickhouse and Smith, *Socrates*, p.96) の考えが正しいように思われる。

5. Kraut, R., *Socrates and the State*, Princeton, 1984, p.272, “anything grand.”
6. Kraut, *Socrates and the State*, p.272, “This does not disavow all knowledge claims whatever, but only belittles whatever Socrates does claim to know.”
7. Kraut, *Socrates and the State*, p.273.
8. これについては、アーウィンも同様の考えを述べている。cf., Irwin, T., “Socratic Inquiry and Politics,” *Ethics* Vol.96, 1986, p.408.
9. Kraut, *Socrates and the State*, p.272.
10. Vlastos, G., “Socrates’ Disavowal of Knowledge,” *The Philosophical Quarterly*, Vol.35, No.138, pp.1-31.
11. Vlastos, “Socrates’ Disavowal,” pp.27-28.

第五章 ソクラテスの知と徳

1. 問題

『ソクラテスの弁明』における徳についてのソクラテスの無知の告白は、法廷における彼の弁明の主要な構成要素の一つであり、また、初期の他の対話篇にもしばしば現れている彼の中心思想であるので、その真剣さを疑うことは困難であろう¹。彼のこの無知の告白は相互に関連する二つの問題を引き起こしている。第一に、ソクラテスは『ソクラテスの弁明』の中で、神であれ人間であれ、より優れた者に従わないことは、不正であり、悪であり、醜いことであることを、「知っている」(οἶδα, 29b7) と断言している。ソクラテスが道徳的判断を示している場合、「知る」という言葉を用いるのは極めてまれである。そして、知っているとはっきりと語ることなく、ソクラテスが道徳的判断を示している他の様々の箇所については、ソクラテスの強い確信の表明であると解釈することもできよう²。だが、この箇所で彼は「知っている」と断言しているので、これは強い確信以上のものであると理解すべきであろう。なぜなら、言葉遣いに関して極めて注意深いソクラテスが、「知る」という言葉に関して、無造作な言葉づかいをするとは考えられないからである³。第二に、徳についての無知の告白にもかかわらず、ソクラテスは自分自身が道徳的に善き者であることを確信している。例えば、彼は自分の活動を「善行」(εὐεργεσία, 36c4) と述べ、「誰にも悪をなしたことはない」(37b2-3) と断言し、また、自分を「善き者」(ἀνδρὶ ἀγαθῷ, 41d1)、「善行者」(εὐεργέτην, 36d4) であるとはっきり述べている。もしこれらの発言を言葉どおりに受け取るならば、これらの発言はソクラテスの中心思想である道徳的無知の自認と真っ向から対立するようと思われる。ソクラテスは彼の根本的な思想において矛盾していたのだろうか。この問題はソクラテスの思想の根本にかかわる重大な問題であると言えよう。

2. 様々の解釈

この問題の解決のために、すでに様々の解釈が提案されてきた。ヴラストスはソクラテスが「知る」という言葉を用いる場合、「確実な知識」(knowledge (C)) と「エレンコスによる知識」(knowledge (E)) の二重の用法 (dual use) を持っていたとする⁴。この解釈によれば、ソクラテスの無知の告白は「不可謬の確実性」(infallible certainty)⁵を持つ「確実な知識」を欠いていることの自認であり、無知の告白と矛盾するよう見えるソクラテスの問題の発言は、「エレンコスにより正当化することができる (elenctically justifiable) 知識」⁶——ソクラテスは

この知識を「可謬的」(fallible)⁷で、「不確実性」(uncertainty)⁸を持つものと考えていた一の実例であるので、これら両者は何ら矛盾しないとする。

しかし、(1) レッシャー⁹が指摘しているように、ヴラストスの解決は「知識」と「真なるドクサ」の区別をなくすものである。(2) また、ソクラテスが、『ソクラテスの弁明』の中で、問題の知識を「不確実」で「可謬的なもの」として取り扱っている証拠はない。(3) さらに、ヴラストスの解決はソクラテス自身の言葉と矛盾する。ソクラテスによると、彼が愛知放棄よりも死を選ぶ理由は以下の通りである。すなわち、神の命令である愛知を放棄することは、より優れた者に従わないことなので、このことは悪であることをソクラテスは知っている。しかし、死については、それが悪であるか(善であるか)をソクラテスは知らない(29a6-b1)。従って、ソクラテスは、悪であることをよく知っているものよりも、善である可能性をもつものをより一層選ぶことはないと言うのである。しかし、もし仮にヴラストスに従うなら、「より優れた者に従わないのは悪である」という命題が、たとえ「千回のエレンコスにおいて真であると判明しても、それは千一回目のエレンコスで虚偽であることが判明するかも知れない」¹⁰ということソクラテスは自覚していたことになり、従って、ソクラテスは愛知放棄が未来における千一回目のエレンコスにおいて善きものであると判明する可能性を完全には否定できないことに気づいていたことになる。そして、この場合、ソクラテスが愛知放棄よりも死を選ぶのは、愛知放棄が悪である蓋然性が死が悪である蓋然性よりも高いという彼の計算に基づくものとなろう。もしそうなら、ヴラストスの解釈に従う限り、千一回目のエレンコスによって、愛知放棄が善きものであることが明らかになったあかつきには、ソクラテスは善悪不明の死よりも、善きものであることが今や明らかになった愛知放棄を選ぶことが必然となろう。しかしながら、ソクラテス自身の発言は、彼が愛知放棄よりも死を選ぶのは、蓋然性の度合いの問題ではなく、絶対的な選択であることを示している。なぜなら、彼は愛知を放棄すること以上に、死を「恐れたり避けたりすることは決してないであろう」と断言しているからである(29b9)。動詞の未来形や「決して」という言葉は、この命題が未来のエレンコスにおいて虚偽となる可能性を完全に排除していると考えられる。(4) さらに、『ソクラテスの弁明』における、ソクラテスの問題の命題(29b)は、この命題に先行するエレンコスによる議論の結論として語られているのではないので、この発言がエレンコスからの帰結であり、「エレンコスによる知識」の実例であるというヴラストスの主張に対するテキスト上の証拠は何もない¹¹。そもそも、この発言は、この箇所、エレンコスとまったく無関係に持ち出されているのである。(5) さらにまた、ヴラストスの「エレンコスによる知識」の設定は、『ゴルギアス』から彼が構成した「標準的エレンコス」と彼が名付けるものに依拠している。しかし、これらの両対話篇のソクラテスを簡単に同一視することはできないので¹²、『ゴルギアス』のソクラテスが用いる

エレンコスが、たとえヴラストスの再構成の通りであるとしても、それが『ソクラテスの弁明』のソクラテスのものであるかどうか証明されたわけではない。ブリックハウスとスミスも言うように¹³、プラトンの移行期に属する作品を『ソクラテスの弁明』の理解のために用いることには慎重であるべきである。

リーブ¹⁴は、「専門知」(expert knowledge)と「非専門知」(nonexpert knowledge)の区別により、この問題を解決しようとする。リーブによると、ソクラテスが無知の告白をしている場合、彼は神にのみ属する徳の専門知——これは確実で無謬の(certain and infallible)¹⁵ものである——を否認しているとされる。また、リーブの「非専門知」は、「専門知」の特徴を何も持っていない¹⁶、「承認されうる命題」(acceptable propositions)と「非承認命題」(unacceptable propositions)とからなる。ここで、リーブの言う「承認されうる命題」とは、「エレンコスの議論の中の前提」(premises in elenctic argument)¹⁷となっているものであり、ソクラテスが「明白な真理」(obvious truths)¹⁸とみなしていた命題とされる。また、「非承認命題」とは、エレンコスの結論となる命題である。そして、リーブによると、ソクラテスはこれら(「承認されうる命題」と「非承認命題」)を知っていると主張している。かくて、ヴラストスの「確実な知識(c)」と「エレンコスによる知識(e)」は、それぞれリーブの専門知と非専門知に対応する。そして、リーブは、問題の「より優れた者に従わないことは悪である」という命題を、「悪が善の反対なので、この命題は確かに承認されうる命題>である」と考えている¹⁹。しかしながら、「より優れた者に従わないことは悪である」という命題それ自体が、他の命題を証明ないし反駁しようとするソクラテスのエレンコスの議論の中で、議論の前提として用いられている事例はない。つまり、「より優れた者に従わないことは悪である」という命題が、論証を必要としない承認されうる命題>であるかどうか自明ではないのである。まったく奇妙なことに、同じこの命題をヴラストスは、エレンコスの前提ではなく、エレンコスを通じて得られた結論としている。これは、ヴラストス説のみならず、リーブの説も確かな根拠に基づかない推測に過ぎないことを証拠だてるものである。また、「より優れた者に従わないことは悪である」という命題が、リーブの言う承認されうる命題>であるか否かにかかわらず、我々は「より優れた者に従わないことは悪である」という命題を、ソクラテスがなぜ「知っている」と明言できたのかを、徳についての無知の自認と矛盾しない形で、なおも説明する必要がある。いずれにせよ、ヴラストスやリーブのように、知識に不可謬/可謬、確実/不確実の区別を持ち込む解釈はいかなるものもテキスト上の根拠を欠いていると思われる。

レッシュャーは、「知る」の意味の多元化という「まったく非ソクラテス的」(thoroughly un-Socratic)²⁰な解決法を取っているとして、ヴラストスを非難し、「知る」という意味の単一論者的解釈を提出する。確かに、ソクラテスの徳の知の

否認が「絶対的な道徳的無知」(absolute moral ignorance)を意味するのではないとする点で、また、「徳についての基本的なテーゼについての真理」に関わる知識と、特定の行動の道徳的性格についての知識を区別すべきである²¹という点でレッシャーは正しい。そして、レッシャーは「徳の本質的な性格について無知なソクラテスが、いかにして特定の行動の道徳的性質を知っていると考えることができたのか」²²という重要な問題に答えようとする。レッシャーによると、両親を敬うことや国家への忠誠、真理を語ることなどのように、「ソクラテスが広範な問題にわたって慣習的道德観を支持しているのは、プラトンからもクセノフォンからも明らかである」²³とする。そして、レッシャーによると、ソクラテスの問題の発言も、ソクラテスが受け入れた慣習的道德観の一例とされる。しかし、ソクラテスが他の箇所でも慣習的道德観を肯定する時、つねに、あるいは、たいていの場合に「私は知っている」という強い言葉を使っているなら、『ソクラテスの弁明』29bも、そのような事例の一つと考えることもできるかもしれないが、慣習的道德観に関してソクラテスが「私は知っている」という言葉を用いている事例は他にはない。我々は慣習的道德観を支持することと、慣習的道德観について「知っている」という言葉を用いることとを区別すべきである。なぜなら、前者については「真なる思いなし」でも十分であるから。さらに、ソクラテスは『国家』第一巻において、正義とは友人を益し、敵を害することであるという慣習的道德観を否定している。ソクラテスは慣習的道德観のうち、あるものは拒否しているのに、なぜ今この問題の発言の場合は受け入れているのか、さらなる説明が必要となろう。しかし、より根本的には、『ソクラテスの弁明』29bのソクラテスの発言が、ソクラテスが受け入れた慣習的道德観の一例であるということへの保証は、何もない。むしろ、この発言の中には、後に明らかになるように、より優れた者とは知識を持つ者であり、そのような者に従うべきであるというソクラテスの独自の思想が含まれていると考えられる。

以上のように、学者たちの様々の解釈の試みも真の解決には至っていない。この問題は、ソクラテスの思想の根幹にかかわる問題であり、ソクラテス思想の全体的な理解の上において始めて答えうる問題である。私は、『ソクラテスの弁明』における、ソクラテスの「知る」という言葉の用法を考察し、また、ソクラテスによる徳の勧めの意味を再検討することによって、この問題を可能な限りで解決することに努めたい。

3. 『ソクラテスの弁明』における「知る」(エイデナイ)の用法

ソクラテスは、より優れた者に従わないことは悪であることを、「知っている」(οἶδα, 29b7)と述べているが、この彼の発言の中の「知っている」という言葉は何を意味するのか²⁴。このことの考察のために、『ソクラテスの弁明』の中でソクラ

テスが用いている「知る」という言葉の用法を見ておきたい。ソクラテスは、喜劇作家アリストファネスを除き、彼の最初の告発者たちの名前を「知る」(εἰδέναι, 18d1) ことができないと嘆いている。また、陪審員たちに「あなたがたはカイレフォンを知っている (ἴστε) 」 (20e8) 、あるいは、「あなたがたはカイレフォンがどのような性質の者かを知っている (ἴστε) 」 (21a3) と言っている。このような彼の「知る」という言葉の用法は、ブルーノ・スネル²⁵の有名な見解によって最もよく説明されると思われる。彼によると、「知る」を意味する動詞エイデナイ (εἰδέναι) の現在完了形オイダ (οἶδα) は「私は知っている」を意味するが、元々の意味は「私は見た」 (ich habe gesehen) ²⁶である。従って、エイデナイの元の意味は、「自分自身の実見にもとづいて知ること」 (auf Grund eigener Anschauung wissen) ²⁷である。「知る」のこの意味は視覚的認識を典型とするが、もちろん、これに限定されず、フレンケル²⁸も言うように、「実見、ないし、少なくとも経験に基づく知」 (ein Wissen auf Grund der Anschauung oder zumindest der Erfahrung) を意味すると考えられる。従って、ソクラテスは法廷でメレトスを叱責し、陪審員たちが書物に「経験がない」 (ἀπείρους, 26d9) ので、アナクサゴラスの本の中に、奇妙な自然学説が一杯あることを陪審員たちが「知らない」 (οὐκ εἰδέναι, 26d8) と思っていると述べている。ここでも、「知る」は、明らかに直接的経験知を意味する。なぜなら、陪審員たちがアナクサゴラスの書物を直接手に取り、一瞥を与えさえすれば、そのようなことを「知る」ことはできるからである。ソクラテスのこのような「知る」の用法は、以上のような伝統的な「直接的経験によって知る」という意味・用法によって最もよく説明されると思われる。さらに、人間のうちで死を「知っている (οἶδε) 」者は誰ひとりいないとソクラテスが語る時 (29a6) 、彼は死の概念を抽象的に知っている者はいないなどということの意味していない²⁹。むしろ、死についての直接的経験をもっている人間など存在しないと語っているように思われる。

ソクラテスは量刑の対案を提案するに際して、アテネと同様、追放先においても、若者たちが彼の話の聞いてくれるであろうことを「よく知っている (εὖ οἶδα) 」 (37d6) と語っている。追放先における事柄は未来に属する事柄であるのに、ソクラテスはなぜ「知っている」と言うことができたのだろうか。この彼の発言は、アテネの若者たちがソクラテスの語るのを聞き続けてきた、という事実に対するソクラテスの直接的経験からの推測であると解釈するのが最も自然である。従って、ソクラテスは「知る」という言葉を、直接的経験に基づき、そこから確実に推測できると彼が考えること、つまり、間接的経験にも用いていると言うことができるであろう。最初の告発者たちに対する弁明において、ソクラテスは本当のことを語ったので、「まさにこのことのゆえに私が (陪審員たちに) 憎まれるのを知っている

(οἶδα)」(24a6)と述べている。この彼の発言も、市民たちに対する彼の活動から彼がこれまでに直接経験して知っていることからの推測による、間接的経験知であると容易に考えることができるであろう。『ソクラテスの弁明』の冒頭でソクラテスは、陪審員たちが告発者たちの演説によってどういう印象を持ったかを「知らない(οὐκ οἶδα)」(17a2)と述べている。もちろん、ソクラテスはこのことを、そもそも知ることの不可能なこととしてではなく、知ることも可能なこととして語っている。もしソクラテスがこのことを知るとすれば、それは陪審員たちの法廷での反応をソクラテスが直接経験し、そこからソクラテスが陪審員たちの心的情態を推測するという以外にはありえない。ここでも、「知る」の意味は直接的経験に基づいた推測による間接的経験知であると考えてよいであろう。

もちろん、ソクラテスは「知る」のより広い抽象的な用法も持っている³⁰。「多くの立派なこと」(22c3)を作品の中で語っている詩人たちを吟味した時、ソクラテスは彼らが自分たちが語っていることを何も「知らない」(ἴσασιν δὲ οὐδὲν, 22c3)ことを発見する。この「知る」という言葉は、経験的な知を意味し得ない。なぜなら、彼らは彼ら自身が書き、語ることに直接経験を持っているからである。ソクラテスがここで意味しているのは、彼らは「彼ら書いていることの真の意味を知らない」ということであろう。このことを知るには、経験では十分ではなく、彼らは「心の目で見ると」(εἶδω, L. S. J., A. 3)という意味で「知る」必要がある。この場合、「知る」は抽象的な認識を必要とする。さらに、ソクラテスはデルフォイの神託を聞いて後、彼が調べた政治家も彼自身も、どちらも、「立派で善きことを何も知らない(οὐδὲν…εἰδέναι)」(21d4)と言っている。ここで、知るという動詞の対象である「立派で善きこと」(=徳)とは、ソクラテスの「何であるか」の問いの対象であると考えられるが、これらはソクラテスの対話相手がこれらを誤って受け取っているような、日常生活における具体的で、個別的な「立派な事柄」や「善き事柄」ではない(例えば、『ヒippiアス(大)』287e、『ラケス』190e、『メノン』71e)。これらはソクラテス的定義の対象(*definienda*)³¹であり、感覚的知覚の対象でもなければ、経験知から容易に導き出せるような事実でもない。ソクラテスと対話相手は、それらを問答の過程を通じて探求している。従って、この意味の「知る」は、推論過程を通じて、普遍概念について信頼に値する認識を持つということの意味すると考えられる。

注意すべきは、もし我々が「たぶん」(που, 20e8)というようなソクラテスの慎重さを示唆する言葉を無視してよいとするなら、ソクラテスは先に引用したいかなる箇所においても、「知る」という言葉に不確実であるとか、可謬的というニュアンスを含めていないということである。ソクラテスにとって、「知る」という言葉は引用箇所のすべてにおいて、同一の、確実で、不可謬な、信頼に値する認識を意味している。このようにして、ソクラテスの用いる「知る」という言葉に対する

我々の考察は、レッシュャーのような意味論的一元論者の非難を免れている。しかし、以上の考察は、信頼に値する認識を得るための、少なくとも、三つの仕方を区別している。すなわち、(a) 直接的経験を通じての知、(b) 間接的経験を通じての知、(c) 抽象的な推論を通じての知、である。

以上の考察を前提して、我々の主題にもどりたい。ソクラテスは29bで、「不正をなすこと、つまり、神であれ人間であれ、より優れた者に従わないことは悪であり醜いことであると私は知っている」と述べている。この文章を含む28d6-30c1の趣旨は、ソクラテスは、死が善であるか悪であるか知らないが、神の命令に従わないことは悪であることを知っているので、死を避けるために神の命令である愛知活動を放棄することはしないというものである。では、この発言の中で、なぜ「不正をなすこと」という言葉が先行しているのか。問題の発言に先立って、ソクラテスはポテイダイアでもアンフィポリスの戦場でも、死を恐れずに人間の上官の命令に従ってきたのに、人間以上の存在である神の命令に従わないとしたら、恐ろしいことをしでかすことになろうと述べている。その時こそ、彼は裁判所に「正当に」(δικαίως, 29a2) 告訴されてしかるべきと述べている。従って、ソクラテスがこの発言をするのに先立って、人間であれ神であれ、より優れた者に従わないことは不正であるという考えが、ソクラテスの意識を強く支配していたと考えられる。ここから、「人間であれ、神であれ、より優れた者に従わないこと」という当面の具体的な考察主題よりも、「不正をなすこと」という一般的な言葉が先行してしまったと考えられる。もし以上の解釈が正しいなら、この文章の中でソクラテスが「知っている」と主張しているのは、「より優れた者に従わないことは不正であり、悪であり、醜い」ということである。

次に、この発言の中の「より優れた者」とは誰を意味するのであろうか。ソクラテスがここで、主として念頭に置いているのは、「より優れた者」である神の命令に背き、愛知を放棄することは、不正であり、悪であるということである。そして、先に述べたように、ソクラテスは神を徳の知者と考えている。しかし、このソクラテスの発言は、道徳的な意味のみにおいて語られているのではない。ソクラテスが「より優れた者」の人間の実例として挙げているのは、戦争における「指揮官たち」(οἱ ἄρχοντες, 28e1) である。ソクラテスは、戦争における指揮官たち(あるいは、将軍たち)を『ラケス』(198e-199a)、『ゴルギアス』(455b)、『エウテュデモス』(290b)などで、専門技術知を持つ者として取り扱っている。彼らは確かに軍事的知識においては、ソクラテスより「より優れた者」と言えるが、道徳的な意味においてソクラテスより「より優れた者」と考えることはできない。従って、「より優れた者」が意味するのは、道徳的、非道徳的領域において、知識を持つ者、あるいは、より優れた知識を持つ者であると考えらる。

しかし、問題は、「より優れた者に従わないのは不正であり、悪である」というこ

とを、ソクラテスはいかにして「知った」のかということである。ソクラテスが議論の中で、様々の手職人や技術者たちの活動を実例として用いるのは、プラトンの初期対話篇のいたるところに見られるところである。また、『ゴルギアス』においては、ソクラテスはカリクレスによって、「あなたはいつも靴職人や仕立屋、肉屋や医者のことを話すのをやめない」（『ゴルギアス』491a1-2）と非難されている。また、クセノフォンの報告によると、三十人政権のクリティアスは、ソクラテスに靴職人や大工、鍛冶屋（τῶν σκυτέων καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν χαλκέων）のことを話すのを禁止したとされる。なぜなら、「彼らはすでに、あなたによって何度も話題にされ、すり切れてしまったから」（『ソクラテスの思い出』1.2.37）とされている。以上から、ソクラテスが靴職人や医者などの技術者たちの活動を熟知していたことは疑うことはできないであろう。（そもそも、当時の慣習にならい、彼自身が父から石工あるいは彫刻の訓練を受けた可能性が非常に高い。）

従って、たとえば、『アルキビアデス I』（117b-118a）³²の中で、ソクラテスは「料理」（117c4）や「航海術」（117c9-d3）のような非道徳的な領域の技術知³³を実例にして、それぞれの技術知の領域において、知っていない者が「知っている者」に委ねることなく、知っていると思い行動するなら、過ちを犯すので、悪である³⁴と述べているが、ソクラテスはこのようなことを専門知を持つ者たちの活動に対する直接の観察・経験から知っていたと容易に推測できよう。あるいは、ソクラテス自身の戦場における経験もあるかもしれない。自軍の兵士たちが軍事技術を持つ指揮官たちに従わないなら、戦争に負け、国家の破滅をもたらされるのは必然であろう。また、知識を持つ専門家に従わないなら、身体や魂の破滅をもたらすというソクラテスの考えは『ラケス』（184d-185a）や『クリトン』（46c-48a）においても述べられている。

しかし、以上の議論は主に非道徳的な領域における議論であるが、ソクラテスの議論において、手職人たちの技術知に言及するほとんどの場合、それは道徳的問題への導入やアナロジーとして語られている。私が『ソクラテスの弁明』の問題の文章を解釈するのは以上の観点からである。「不正をなすこと、つまり、神であれ人間であれ、より優れた者（τῷ βελτίονι, 29b6）に従わないことは、悪であり醜いことであると私は知っている」というソクラテスの発言の中の「より優れた者」の実例として挙げられているのは、先に述べたように、軍隊における指揮官であり、軍隊の統率はソクラテスによって明らかに一種の技術知と考えられている。一般に、それぞれの技術知の領域において、知識ある者は知識のない者よりも、また、より一層知識ある者はより少なく知識ある者よりも、「より優れた者」であると言えよう。軍事的事柄についても、軍事的知識を持たない者は軍事的知識を持つ「より優れた者」、つまり、上官に従わないなら、行動における過ちを犯し、ひいては敗戦につながるの、このような行動は、不正であり、悪であり、醜いと言えよう。このよ

うなことを、ソクラテスは個々の手職人たちや技術知を持つ者たちの活動についての直接的経験から、あるいは、彼の戦場における直接的経験から「知っている」と主張していると考えられる。むしろ、問題の発言の意味は、死を恐れて、神の命令に従わず、愛知を放棄することは悪であることを主張するものなので、この発言は何よりも道徳的な領域について適用されるべきものである。ところで、先の『ソクラテスの弁明』の考察で語られたように、ソクラテスが道徳的な事柄も一種の技術知（エピステーメ）の対象と考えていたのは明らかである³⁵。従って、彼は、非道徳的技術知の領域についての直接的経験からの類推によって、道徳的技術知の領域についても、「より優れた者」に従わないことは不正であり、悪であり、醜いことを、間接的経験知³⁶として「知っている」と発言できたと考えられる。そして、道徳的な事柄についての「より優れた者」としてソクラテスが念頭においていたのは、道徳的技術知をもつ神である³⁷。全体として言えば、問題の発言の「知る」の意味は、直接的・間接的な経験知であり、また、ソクラテスが諸徳について無知を表明していた際の「知る」の意味は抽象的な「知る」の意味なので、ソクラテスの問題の発言は無知の知の告白となんら矛盾しないのである。

4. ソクラテスの勧めた徳

徳についての無知の告白にもかかわらず、ソクラテスはなぜ自分自身を善き者であり、有徳な者³⁸と主張できたのか。この問いが問題となるのは、人間は徳の知を通じてのみ徳を獲得できるという見解をソクラテスが持っていたという想定のためである。しかし、ソクラテスはそうは考えていなかったことを以下で明らかにしたい。そして、ソクラテスの徳についての無知の自覚と、『ソクラテスの弁明』29bで表明されていた彼の経験的知とが、彼を有徳な者であるという主張に導いたことを以下において明らかにするつもりである。

先に見たように、デルフォイの神託の箇所からの結論は、徳の知は一種の専門技術知であり、人間にではなく、神に属するというものであった。しかし、ソクラテスは人々に徳を追求するよう勧めてきた。もしソクラテスが勧めた徳が徳の知を獲得することによって得られる徳であるなら、ソクラテスは人々に不可能なことを勧めていたことになる。しかし、このような結論を受け入れる前に、我々はまず、ソクラテスが人々に勧めた徳とはどのようなものであるのかという問題を考察してみる必要がある。ソクラテスは、市民たちに身体やお金よりも、「魂が可能なかぎりもっとも優れたもの (ὄπως ὡς ἀρίστη) となるように配慮すること」(30b1-2)を説得してきたと述べている。そして、この直後に、「お金から徳が生じるのではなく、徳からお金や他のすべての善きものが公私ともに人間たちに生じてくる」(30b2-4)と述べ、徳を勧めている。従って、ソクラテスが「徳を配慮すること」

(ἐπιμελείσθαι ἀρετῆς, 31b5) を人々に勧めてきたと言うときの「徳」とは、「魂の可能なかぎりもっとも優れた状態」と受け取るのが自然であろう。このように考えれば、ソクラテスが勧めてきた「徳」は、魂の絶対的に優れた状態（このような状態は神にのみ可能であろう）ではなく、可能なかぎり優れた状態なので、人間に獲得可能なものであることは明らかである。また、この箇所ではソクラテスが市民たちに、お金や身体よりも、より以上に配慮するよう勧めているのは、「魂が可能なかぎりもっとも優れたものとなること」であるが、より後の箇所では、お金や他のものよりも、より一層配慮するようソクラテスが市民たちに勧めてきたのは、「徳」(41e5) であるとされており、ここからも、ソクラテスが人々に勧めた徳とは、「魂の可能なかぎりもっとも優れた状態」を意味すると受け取るのが自然である。

それでは、このような魂の状態はいかにして獲得されるのか。ソクラテスは市民たちに対する彼の活動を説明して、「自分自身に所属するものども」を心がけるよりも先に、「自分自身がいかによれば可能なかぎりもっとも優れた、もっとも思慮ある者となるか (ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο) ということを中心に心がけるよう」(36c6-7) 市民たちを説得してきたと述べている。ソクラテスは別の箇所でも、「思慮 (φρόνησις) や真理、魂がいかによればもっとも優れたものとなるかを心がけ、配慮しないで恥ずかしく思わないのか」(29d9-e3) と市民たちを非難してきたと語っている。これらの箇所では、「思慮」と「魂が可能なかぎりもっとも優れたものとなること」の関連は明らかである。ここから、「可能なかぎりもっとも思慮ある者」が持つ「思慮」こそ、「可能なかぎりもっとも優れた者」をつくる鍵と言えそうである。以上から、ソクラテスが人々に勧めてきた「徳」とは、魂の可能なかぎりもっとも優れた状態であり、その実現のためには、「思慮」の獲得が何らかの役割を果たしていると考えられる。次に、この「思慮」が何を意味するのかを考察したい。

5. 知識 (エピステーメ) と思慮 (フロネーシス)

『ソクラテスの弁明』において、知識 (エピステーメ) という語の動詞形エピスタスタイ (ἐπίστασθαι) とその派生語が数多く現れる箇所が二箇所ある。一つは、ソクラテスとカリアスの対話の箇所 (20a2-c3) であり、一つは、デルフォイの神託の真意を探ろうとしてソクラテスが手職人たちの知を吟味した経験を語る箇所である (22c9-e5)。前者においては、「人間として市民としての徳」(20b4-5) の知者 (ἐπιστήμων, 20b5) の持つ技術知 (τέχνη, 20c1) が、馬や牛の調教師 (ἐπιστάτης, 20a8) が持つ技術知と類比的に語られている。そのような徳の知者は人間たちを「教育し」(παιδεύειν, 19e2)、「立派で善きものにする」(20b1)。しかし、ソクラテスは自分自身にこのような技術知を否認し、「知っていない」(20c3,

20e2) と述べている。また、彼はこのような技術を「人間なみ以上の知恵 (μείζω τινὰ ἢ κατ' ἀνθρώπον σοφίαν)」 (20e1) であるとしてソフィストたちや他の人間たちにも認めていない。我々は先に、ソクラテスがこのような知恵を神に属すると考えていたことを述べた。従って、(1) 人間教育の知恵は技術的な知 (ἐπιστήμη, τέχνη) であり、(2) この技術知は神に属し、(3) 知恵 (ソフィアー) という語によっても言い換えることができる。また、デルフォイの神託の箇所においては、手職人たちが技術知 (τέχνη, 22d6) を持っている状態を表すのに、エピスタスタイ (ἐπίστασθαι, 22d1, d2, d3) という動詞が用いられている。さらに、彼らの技術知にもソフィアー (22d8, e3) という言葉が用いられている。従って、エピステーメーはテクネーと同義語であり、それには徳を知る神の技術知と、手職人たちの技術知があり、いずれもソフィアーという言葉によっても言い表されることができる。

さて、『ソクラテスの弁明』には、知を表す言葉で、エピステーメーとその同族語とは別系統の言葉が用いられている箇所がある。これはフロネーシス (φρόνησις) とその同族語である。デルフォイの神託の箇所において、ソクラテスは政治家たちとの経験を語る時、次のように語っている。すなわち、世間で最も評判の高い者たちがほとんど最も多くを欠いており、よりつまらないと思われる他の者たちの方が、「思慮あるという点で」 (τὸ φρονίμως ἔχειν, 22a6) いっそう優れていると彼に思われたと言う。この「思慮ある」という状態は、名声ある政治家たちが「立派で善きこと」 (=徳) を知っていないのに、知っていると思いついでいる精神状態に対置されている。従って、この状態は、知っていないのに知っていると思う状態を免れているか、あるいは一層ありそうなのは、ソクラテスが調べた政治家たちよりも、知っていないのに知っていると思いついでいる度合いがより少ない状態であると言えよう。

ソクラテスは自分自身の活動を振り返り、何よりも「自分自身が可能なかぎりもっとも優れたもっとも思慮ある者となるよう心がけること」 (36c6-7) を市民たちに説いてきたと語っている。この「可能なかぎり思慮ある者」 (φρονιμώτατος, 36c7) の持つ「思慮」 (φρόνησις) は、決して手職人たちの技術知 (エピステーメー、テクネー) を意味するのではない。なぜなら、ソクラテスはアテネの人々にも自分自身にも手職人たちの技術知を持つよう勧めてきたのではなかったからである (22e1-5)。また、これは徳についての技術知を意味するわけでもない。なぜなら、ソクラテスはそのような知恵を、「人間なみ以上の知恵」であるとして、神に属すると考えていたからである。

従って、ソクラテスが人間に認めた知恵のうちで、手職人たちの技術的な知以外のものがフロネーシスという言葉によって意味されていると考えざるをえない。それは、「立派で善きこと」を知っていないので、その通りに知っていないと考える無知の自覚、あるいは、「人間なみの知恵」である。先に見たように、ソクラテス

は徳についての無知を自覚した者が人間の中で「最も知恵がある者」(σοφώτατος, 23b2)と語っていた。ソクラテスは、彼自身がそのような者であるように、他の人々もこのような者となることを人々に勧めているのは明らかである。従って、人間の中で「最も知恵がある者」こそ、この箇所ではソクラテスが人々にそのような者となるように勧めている「可能な限り思慮ある者」(φρονιμώτατος, 36c7)と一致すると考えざるを得ない。ここから、フロネーシスとはソクラテスが発見した「人間なみの知恵」を指すと我々は結論することができよう。

ところで、「可能なかぎり思慮ある者」(φρονιμώτατος)と「最も知恵がある者」(σοφώτατος)とが一致しているのは、人はソフィアーとフロネーシスが完全に等しいと考えるかもしれない。しかし、エピステーメーとフロネーシスがまったく異なる知であるのに、両者ともソフィアーと呼ばれていることを考えると、フロネーシスはエピステーメーとともにソフィアーに含まれると考えるのが自然である。以上の『ソクラテスの弁明』におけるソフィアー、エピステーメー、フロネーシスの用法を要約すると以下ようになる。

ソフィアー

- a. エピステーメー 1) 神に属する…「立派で善きこと」を知り人間を
(=テクネー) 「立派で善き者」に教育する技術知
- 2) 人間に属する…手職人(専門技術者)たちの技術知
- b. フロネーシス 1) 「立派で善きこと」についての神的技術知の欠如の自覚知
- 2) 手職人(専門技術者)たちの技術知の欠如の自覚知³⁹

6. 解決

以上の議論から、フロネーシス(思慮)、つまり、徳の技術知の欠如の自覚と、ソクラテスがアテネ市民たちに勧めた徳との間に緊密な関係があることは明らかである。しかし、なぜ思慮を獲得すれば、人は有徳となるのか。あるいは、なぜソクラテス的無知の知が徳を獲得する上で重要な役割を果たすのか。

先に見たように、ソクラテスは手職人たちの活動に関して経験知を持っていた。それゆえ、彼は手職人たちが彼らの専門領域において、多くの優れた事柄を実現し、また、もし人が関連領域の専門知を欠いているのに、専門家(より優れた者)に従わないなら、その人は、偶然にうまく行く場合を除き、過ちを犯さざるを得ないと

いうことを経験的に知っていたと考えられる。また、逆に、たとえ専門知を欠いていても、専門家に従うなら、その人は過ちをさけることができるということについてもソクラテスは経験知をもっていたと考えられる。ソクラテス自身は専門技術知を欠いているので、道徳的ならびに非道徳的領域において、多くの優れたことを実現できないが、少なくとも、無知なる者は関連する専門領域における知者に従うことによって過ちをさけることができるということを、彼の直接的ないし間接的経験から知っている。しかしながら、人は自分自身が道徳的および非道徳的領域の知識を持っていると信じている限り、専門家に従おうとはしないであろう。従って、人が有徳であるためには、人は先に述べたような経験知のみならず、徳についての無知の自覚をも必要とするであろう。そして、ソクラテスは、先に見たように、徳についての無知の自覚をも持っているのである。しかし、さらにより厳密に言えば、これらの二つの要素だけでは、彼が有徳であるという彼の確信には十分ではない。なぜなら、これらに加えて、ソクラテスは忠実に従うべき道徳的専門家（より優れた者）を必要とするからである。『ソクラテスの弁明』の中のデルフォイの神託の箇所、彼は神のみが道徳的知者であると述べている。つまり、彼は自己の無知の認識に加え、従うべき知者を持っていたのである。そして、彼は神の命令に従い、人々を徳へ向けて励ます活動を忠実にやってきた。このようにして、市民たちに対する彼の活動において、ソクラテスは「誰にも悪をなしたことはない」（37b3）のであり、そして、彼の活動は国家にとって「最大の善行」であると確信することができたのである。神に忠実に従ってきたという確信が強ければ強いほど、彼は自分自身が有徳な者であるという確信をより一層強く持つことができたと言えよう。

1. cf., Vlastos, G., "Socrates' Disavowal of Knowledge," *Philosophical Quarterly* 35, 1985, pp. 3-5; Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., *Socrates on Trial*, Princeton, 1989, pp. 101-2.

2. 例えば、アーウィン (Irwin, T.H., *Plato's Moral Theory*, Oxford, 1977, pp. 40-41) によると、ソクラテスは知識と真なる信念を区別していなかったとされる。しかし、アーウィンに対する有効な批判はヴラストス (Vlastos, "Socrates' Disavowal," pp. 5-11) やブリックハウスとスミス (Brickhouse and Smith, *Socrates on Trial*, p. 104) に見られる。また、ソクラテスがはっきりと知っているとは主張していない道徳判断については、ソクラテスがそれらについて強い確信を抱いていた可能性と、ソクラテスが (はっきりと主張していないが) 知っていると思っていた可能性の両方がある。ソクラテスがはっきりと知っているとは主張していない道徳的判断については、ソクラテスが強い確信を抱いていた事例であると説明できるかもしれないが、しかし、ソクラテスがはっきりと知っていることをソクラテスの強い確信へと低下させることはできない。

3. ソクラテスはこの時七十才であったが、彼の法廷での弁論から明らかなように、彼は緻密に弁論を構成し、注意深く言葉を選ぶことができた。例えば、陪審員たちに対する呼びかけの言葉ですら、通常用いられる「裁判官諸君」という言葉を用いずに「アテネ人諸君」という言葉を用い、彼に無罪の投票をした者たちにのみ「裁判官諸君」という言葉を用いている。

4. Vlastos, "Socrates' Disavowal," p. 12.

5. Vlastos, "Socrates' Disavowal," p. 18.

6. Vlastos, "Socrates' Disavowal," p. 18.

7. Vlastos, "Socrates' Disavowal," p. 13.

8. Vlastos, "Socrates' Disavowal," p. 19.

9. Leshner, J.H., "Socrates' Disavowal of Knowledge," *Journal of History of Philosophy*, Vol. 25, 1987, p. 279.

10. Vlastos, "Socrates' Disavowal," pp. 18-19.

11. ブリックハウスとスミスは、ソクラテスの「知っている」という発言についてはヴラストスと類似の考えを表明している。すなわち、彼らは、ソクラテスが問題の主張をする時、「彼は数多くのエレンコスによるテストの結果、正当化されることを彼が見いだしたことへの確信を表明しているにすぎない」 (*Socrates on Trial*, p. 133) と述べている。しかしながら、少なくとも、『ソクラテスの弁明』のみなら

ず、他のいかなる初期対話篇においても、エレンコスの議論の結論として、「人は目上の者に従わねばならない」という考えが証明されている箇所はない。ソクラテスのこの発言が、数多くのエレンコスによるテストの結果であるという彼らの見解は、テキスト上の根拠を持たない推測に過ぎない。

12. たとえば、『ゴルギアス』のソクラテスは魂の死後の存在と審判、応報について確信を表明しているが、『ソクラテスの弁明』のソクラテスは死についての無知の知の立場から、魂が死後に存在し、死後の世界へ移住する可能性とともに、死後魂が消滅する可能性の両方に言及し、どちらかいずれかに限定していない。

13. Brickhouse and Smith, *Socrates on Trial*, p. 13.

14. Reeve, C. D. C., *Socrates in the Apology*, Hackett, 1989.

15. Reeve, *Socrates*, p. 45.

16. Reeve, *Socrates*, p. 53.

17. Reeve, *Socrates*, p. 50.

18. Reeve, *Socrates*, p. 51.

19. Reeve, *Socrates*, p. 111.

20. Leshner, J. H., "Socrates' Disavowal of Knowledge," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 25, 1987, p. 278.

21. Leshner, "Socrates' Disavowal," p. 282.

22. Leshner, "Socrates' Disavowal," p. 285.

23. Leshner, "Socrates' Disavowal," p. 287.

24. この「知っている」(οἶδα)という言葉は、まったく同じコンテキストで29b8と37b8でも用いられている。

25. Snell, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin, 1924.

26. Snell, *Die Ausdrücke*, p. 24.

27. Snell, *Die Ausdrücke*, p. 25.

28. Fränkel, H., "Xenophanesstudien," *Hermes*, 60, 1925, p. 186.

29. たとえば、『パイドン』のソクラテスは、死を魂と肉体の分離として定義している(67d4-5)。

30. ハイチュ (Heitsch, E., “Das Wissen des Xenophanes,” *Rheinisches Museum für Philologie* 109, 1966, pp.193-235) によると、「知る」の普通の意味、つまり、精神的な意味で見るという用法は、前七世紀に発展し、広まったとされる。

31. ὀρίζεσθαι τὴν ἀνδρείαν (*Laches*, 194c8); ὄρος δικαιοσύνης (*Rep.* 331d2); διορίζομαι (*Charm.* 163e11) .

32. ガスリー (Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, 1969, Vol. 3, p. 470, n. 2) によると、この作品は古代において一致してプラトンの真作であることが認められていたが、近代になって、特にドイツの学者たちがその真作性に疑いを抱いたということである。しかし、私は「この作品は ソクラテスの教えの信頼するに値する情報源である」 (*A History*, 1975, Vol. 4, p. 169, n. 2) というガスリーの見解に賛成する。少なくとも、この章の中で言及している『アルキビアデス I』の箇所に関する限りは、非ソクラテス的な思想は何も現れていない。むしろ、『ソクラテスの弁明』の中のソクラテスの思想と完全に一致していると思われる。

33. 初期から中期への移行期対話篇『ゴルギアス』においては、「料理」は快楽を目指す「熟練」として、善を目指す技術の領域から排除されている。しかしながら、史的ソクラテスが『ゴルギアス』で語られているような、人間の営みを技術と熟練によって体系化したとは考えられない。これはプラトン自身の考えであろう。なぜなら、初期対話篇『アルキビアデス I』 (117c)、『リュシス』 (209d-e)、『テアゲス』 (125c) では、料理は技術として捉えられているからである。

34. 我々は『クリトン』 48b8-9から、ソクラテスとプラトンにおいては、悪であることは、醜いことであり、不正であると主張できる。

35. このことは、『アルキビアデス I』においても同様であり、道徳的対象についてエイデナイ (117a11) という言葉とともに、エピステーメーの動詞形エピスタスタイ (109d2, 110c3, 117b11) が用いられている。

36. もしソクラテスに、より優れた者であるダイモニオンの合図に従わず、道徳的な不正をなした経験があるなら、このことは彼の直接的経験でもある。

37. 『アルキビアデス I』においても、徳についての無知を自覚しているソクラテスは、後見者として「神」 (124c8) をもっていると語っている。この神はアルキビアデスの後見人であるペリクレスより、「より優れた」 (βελτίων)、「より知恵のある」 (σοφώτερος) (124c5) 存在と語られている。もちろん、この箇所では、ペリクレスを優れた知恵のある者としているのは、ソクラテスの本心ではなく、ただアルキビアデスのために語っているにすぎないが、神がソクラテス自身や人間たちよりもより優れた者であり、より知恵のある者であるとソクラテスが考えていたの

は確かである。

38. ブリックハウスとスミス (Brickhouse, T. C., and Smith, N. D., *Plato's Socrates*, Oxford, 1994, p. 124) によると、ソクラテスは、彼自身が認めているように(『ソクラテスの弁明』41d1)、善き人間と言えるかもしれないが、有徳な者とは言えないとされる。彼らの議論には以下のような三段論法が潜んでいるように思われる。(1)徳は道德知を必要とする。(2)ソクラテスは道德知を欠いている。(3)それゆえ、ソクラテスは有徳な者ではない。しかしながら、第一に、すべての徳が道德知を必要とするわけではない。ソクラテスは法廷で、「私が語ることが正しいことであるか否かということにのみ注意を払うのが裁判官の徳 ($\alpha\pi\epsilon\tau\eta$, 18a5) であり、語り手の徳は真理を語ることである」と述べている。かくて、ソクラテスが法廷で真理のみを語るなら (cf., 17b4-6, 7-8, c2-3, 20d5-6, 22a2, b5-6, 24a4-6)、彼は徳の知を欠いてはいるが、有徳な者と言えよう。また、正しく判決を下したかなり多くの陪審員たちも、道德知を欠いているが、有徳な者であると言えよう。ソクラテスは徳という言葉に「子馬や子牛」(20a-b)にさえ、用いることができるのである。つまり、有徳な者であるためには、徳の知は必ずしも必要ではないのである。

従って、ブリックハウスとスミスの議論は、より厳密には、以下の通りであるべきである。すなわち、(1)道德的徳は道德知を必要とする。(2)ソクラテスは道德知を欠いている。(3)それゆえ、ソクラテスは道德的徳を持っていない(有徳でない)。しかし、第二に、この三段論法の大前提はテキスト上の根拠を欠いている。ブリックハウスとスミスはテキスト上の根拠として『ラケス』(194d1)と『プロタゴラス』(361b1-2)を挙げている (p. 124)。『ラケス』の中で、ニキアスは、ソクラテスから「我々の各々は、知恵があることに関して善き者である」と何度も聞いた、と述べている。しかし、この発言はブリックハウスとスミスの「善き者」と「有徳な者」は異なるという主張の根拠になるどころか、逆に、両者の一致を意味している。また、『プロタゴラス』の文章の方は、ソクラテスの説であることが疑わしい快樂主義に関わっている。かくて、道德的徳は知識を必要とするという主張には問題がある。

39. エピステーメーが神の技術知と人間の技術知に分かれているのに対応して、フロネーシスも徳についての神の技術知の欠如の自覚知に加えて、人間の技術知の欠如の自覚知としてのフロネーシスも当然考えられる。

第六章 ソクラテスの「愛知」概念

1. 問題

ソクラテスは「愛知しながら生きること」(φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν, 『ソクラテスの弁明』28e5)を、神によって命ぜられた彼の生涯の仕事であると述べている。確かに、「愛知」こそ、彼の生涯の活動を最もよく特徴づける言葉であろう。しかし、ソクラテスの愛知とはいったい何であったのか。広く受け入れられている解釈では、ソクラテスの愛知活動とは、ソクラテスと対話相手たちによる真の徳の知の共同探求であるとされる¹。そして、このような活動は、人間にとって知は到達可能であるというソクラテスの確信に基づいていたとされる²。確かに、ソクラテスの対話相手に対する「徳とは何であるか」の問や、対話相手の答えに対する吟味は、一見、先のような標準的見解を支持しているように見える。しかしながら、私は第四章において、徳の知³は人間には獲得不可能であるというソクラテスの強い確信に触れた。この確信が強ければ強いほど、ソクラテスの活動に関する学者たちの先のような見解は奇妙なように思われてくる。

この章で私は、ソクラテスの人間の無知の思想を再確認したうえで、ソクラテスの「愛知」概念を再検討するつもりである。そして、ソクラテスの「愛知」とは、ソクラテスと対話相手たちによる徳の知の共同の探求を意味するのではなく、ソクラテスのいう「人間なみの知恵」の追求を意味していたということ、そして、このような意味での愛知活動からいかなる益が生じるかを明らかにするつもりである。そしてさらに、ソクラテスの無知の知は自他の吟味を停止すれば、いつでも失われる恐れがあり、従って、ソクラテスの愛知活動は無知の知を新たにするために絶えず継続される必要があること、また、ソクラテスの愛知活動の主たる対象は、ソクラテス自身であり、市民たちは副次的な対象であることを明らかにするつもりである。

2. 徳の知は人間には属さない

ソクラテスにとって、「愛知すること」(φιλοσοφείν, 29c8, 28e5, 29d5)は神によって命ぜられた生涯の「仕事」(ἐπιτήδευμα, 28b4)であり、「たとえ何度死ななければならないとしても」(εἰ μέλλω πολλάκις τεθνάναι, 30c1)継続しなければならない最も重大な活動であった。ソクラテスは、デルフォイの神託の真意についての彼の最終的解釈(23a5-b4)を提示した後、それを受けて、「こういったわけで」(ταῦτ' οὖν, 23b4)、彼は愛知活動を、現在に至るまで、続けていると述べている。従って、彼の生涯の活動が、デルフォイの神託についての彼の最終的な解釈

⁴から直接的に生じており、それによって規定されていることは明らかである。

私はすでに第四章において、ソクラテスがデルフォイの神託の真意についての彼の解釈を導き出した詳しい経緯を述べた。しかし、この章で取り扱う問題との関わりで、簡単に振り返っておきたい。「少しも知者でないと自覚していた」(21b4-5) ソクラテスは、彼以上の知者はいない(21a6-7)と云うデルフォイの神託を聞き、大いに困惑する。神託の真意を探るため、ソクラテスは「私以上の知者」(ἐμοῦ σοφώτερος, 21c2)を探し出そうとした。彼は知者であると思われる一人の政治家と対話した結果、次のような観察をした。ソクラテス自身もこの政治家も「立派で善きこと」(21d4)はなにも知っていない。しかし、この政治家は知っていないのに知っていると思っている(21d4-5)。これに対して、ソクラテスの方は知っていないので、知っているとは思っていない(21d5-6)。このような観察から、ソクラテスは「知っていないことを知っているとは思っていないという小さな点」(21d6-7)で、この政治家よりも自分自身が「より知者である」(21d7)という結論を下す。ソクラテスは多くの同じような経験(21e1, 22c7, 22d5-6)の後、人間のうちに彼以上の知者はいないという神託が「反駁しがたいものとなった」(22a7-8)と述べている。ソクラテスが自分自身を知者と認める時の知恵、すなわち、彼の「人間なみの知恵」(ἀνθρωπίνη σοφία, 20d8)とは徳についての無知の自覚に他ならない。以上のような経緯を説明した後、ソクラテスは神託の真意についての彼の解釈を提示する。

ソクラテスはまず、「本当は神こそが知者なのであるようだ」(23a5-6)と述べつつ、彼の神託解釈を提出する。それによると、神は神託を通じて、人間の知恵などと言うものは「ほとんど何の価値もない」(23a7)ということ述べており、ソクラテスを事例にして、神は人間たちに対して、「人間たちよ、おまえたちの中で最も知恵がある(σοφώτατος, 23b2)のは、ソクラテスのように、知恵に関しては本当のところ何の価値もないことを悟った者である」(23b2-4)と伝言しているとされる。このソクラテスの神託解釈はいかなることを含意しているのか。

第一に、人間の知恵は「ほとんど何の価値もない」という言葉が意味するのは、人間の知恵は「立派で善きこと」、すなわち、徳の知を欠いているということである。このことは、多くの人々の知恵の状態を吟味した結果、ソクラテスが徳の知者を一人も見つけることができなかつたこと、また、「少しも知者でないことを自覚していた」(21b4-5)ソクラテスを、神の伝言は「知恵に関しては本当のところ何の価値もないことを悟った者」と性格づけていることから明らかである。また、この言葉は、ソクラテスが調べた限りのすべての人間たちが事実として徳の知を持っていなかつたということだけでなく⁵、類としての人間全体が徳を知ることはできないということの意味する⁶。なぜなら、もし人間が徳の知を持つことが可能なら、人間も知者でありうるので、ソクラテスが、人間の知恵を神の知恵と対比しつつ、神

こそ知者であると強調することはなかったであろう。また、人間に徳の知が可能なら、人間の知恵は「ほとんど何の価値もない」というソクラテスの発言は理解できないものとなろう。

第二に、ソクラテスによると、神託は、ソクラテスのように徳についての無知を悟った者が、人間の中で「最も知恵ある者」(σοφώτατος, 23b2)であると告げているとされる。従って、ソクラテス的な無知の知こそが、人間の中で最も知恵ある者を最も知恵ある者たらしめる知恵である。もしソクラテスが、人間にとって徳の知が可能であると考えていたなら、彼が徳の知の方ではなく、無知の知の方を人間に許される最高の知恵とする事はあり得ないであろう。ここで重要なのは、しかし、人間に許される最高の知恵とは、神の知⁷のように積極的に徳を知る知恵ではなく、むしろ、徳についての人間の無知の自覚であるということである。標準的見解に反して、ソクラテスは人間にとって徳の知は不可能であるという強い確信を抱いていたことは明らかである。

ソクラテスが好んで用いる馬の比喩からも、我々の見解を支持する別の議論を提出することができる。『ソクラテスの弁明』において、ソクラテスは徳の教育との関連で、馬の比喩を三カ所で(20a-b, 25a-b, 30e)用いている⁸。ソクラテスを除いたすべてのアテネ人が若者たちを善くすると主張するメレトスに対して、ソクラテスは馬たちをより善き馬にするのは、一人ないしきわめて少数の調教師たち(οἱ ἵππικοί, 25b3)であり、他のすべての動物についても同じである(25b5-6)と主張する。この比喩において、人間を教育することのできる者としてソクラテスが意図していたのは、少数の人間たちであるというブリックハウスとスミスの説は⁹、ソクラテスの比喩を台無しにしている。なぜなら、確かに、若者たちを教育できるのは、「一人ないしきわめて少数の者たち」であることは、比喩の教えるところであるが、それが人間たちであるとまでは比喩は言っていない。比喩に忠実に考えるなら、馬たちを調教する者は馬たちの間にはではなく、人間たちの間に見いだされるので、人間たちをより善き者にするのできる人間の教育者たちは、馬の調教師たちが類比的に馬よりもより優れた存在であるように、人間以上の存在のうちに見いだされねばならない。つまり、馬：調教師(人間)＝人間：人間の教育者(人間以上の存在)、という類比関係が見られるのである。そして、人間よりもより優れた存在として神を考えるのは自然なことである¹⁰。このようにして、徳の知を持ち、人間を徳に関してより善くすることのできる者は、(一ないし少数の)神的存在ということになろう¹¹。

ソクラテスは、別の箇所において、カリアスの子供たちを子馬になぞらえて、彼らの監督者(ἐπιστάτης, 20a8)として彼らにつけてやるべき、人間として市民としての徳の知者(ἐπιστήμων, 20b5)は誰であるかをカリアスに問うている。カリアスはソフィストのエウエノスを挙げている。しかし、ソクラテスは、この様な技術知

(τέχνη, 20c1) を持っている」と自称するソフィストたちが、「人間なみ以上の知恵において知者であるらしい」(20e1) と皮肉を言っている。つまり、ソクラテスは、人間を教育する徳の知は人間には属さないで、人間なみ以上の知者に属すると考えていたことがわかる。

ソクラテスは自分自身をアブに、アテネ市民たちを、図体が大きい愚鈍な馬(30e4-5)になぞらえる。馬が何かアブのようなものによって「目覚めさせられることを要する」(δεομένῳ ἐγείρεσθαι, 30e5) のと同様に、市民たちも彼らを「目覚めさせる」(ἐγείρων, 30e7) 者を要する。市民たちを「目覚めさせること」は、ソクラテスによる市民たちの生の吟味を指すと考えられる。このようなアブとしてのソクラテスを国家にくっつけたのは神である(30e3)。彼の活動は何よりも「神に対する奉仕」(λατρεία, 23c1) であり、ソクラテスは彼の活動を通じて「神の助手の仕事をしている」(τῷ θεῷ βοηθῶν, 23b7) のである。従って、人間を教育する主体はソクラテスではなく、神である。神がソクラテスを通じて人間を教育しようとしているのである¹²。ここからも、徳に関する知識を持ち、人間を徳に関して教育する者は、人間以上の存在である神であるとソクラテスが考えていたことは明らかである。以上のように、ソクラテスの馬の比喩の考察からも、ソクラテスが徳の知は人間には属さないという強い確信を抱いていたことがわかる¹³。

徳の知は人間に属さないというソクラテスの考えは、プラトンの著作以外の外的証拠からも明らかにすることができよう。ソクラテスは、クセノフォンの『ソクラテスの思い出』(1.1.7-8)の中で、立派に政治をなそうとする者は古いも用いるべきであると主張する。その理由は、他の専門知、大工の知識、鍛冶屋の知識、計算、将軍術などは学ぶことができ、人間の認識によって獲得可能であるが、これらのうちで「最も重要なもの」(τὰ δὲ μέγιστα) — プラトンの『ソクラテスの弁明』22d7参照 —、つまり、政治(πόλεις καλῶς οἰκῆσθαι)は神々が自分たちのところにとっておいたので、人間たちにはまったく明らかでないからであると述べている。ところで、ソクラテスにおいては政治の知と徳の知は同一のものである。従って、ソクラテスによると、政治や徳の知は他の専門的技術知と違い、人間の認識によって獲得可能なものではなく、むしろ、神の認識に属すると言えよう。そして、『ソクラテスの思い出』(1.1.9)の中で、クセノフォンのソクラテスは、このようなことが人間の認識(τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης)に属すると考える者は気が狂っている(δαιμονᾶν)とまで述べている。ここからも、ソクラテスが徳の知が人間にではなく、神に属すると考えていたことは明らかであろう。

3. ソクラテスの愛知活動

徳の知は人間には獲得不可能であるとソクラテスは考えていた、という我々の見

解が正しいなら、ソクラテスの愛知に関する伝統的な見解がいかにも奇妙なものに見えてくる。例えば、アダムによるとソクラテスの愛知活動は、「人々に真の知恵へのあこがれを植え付けること」(to implant in them a longing for truer wisdom)¹⁴であるとされ、あるいは、ガスリーやツェーラーは¹⁵、ソクラテスが市民たちに真の知を追求する「共同探求」(common search)を勧めていたとする。しかし、その場合、ソクラテスはむなしいことがわかっていながら、人々に真の知恵へのあこがれを植え付けたり、自分自身では人間には獲得不可能であると考えていることを追求するよう他人に勧めていたことになろう¹⁶。彼は無意味なことをなし、人々を欺こうとしていたのか。

グロートの見解はきわめて消極的である。彼によると、ソクラテスの「哲学的使命」(the philosophical mission)¹⁷とは、すべての者たちを吟味にかけ、知の偽装を暴露し、神託の意味するところの真理を明らかにすることである。しかし、もしグロートの説が正しいなら、ソクラテスの活動がなぜ知の追求を意味するフィロソフィアの活動として性格づけられねばならないのか理解できないことになろう。

我々は、ソクラテスの愛知活動とその意味について、改めて検討し直す必要があるように思われる。ソクラテスは、『ソクラテスの弁明』(20c4-23c1)において、彼の生涯の活動についての自叙伝風の説明を与えている。ここから、我々は彼の生涯の活動の時期が大きく二つに区分されることを見て取ることができる。

(a) 第一の時期は、彼がカイレフォンからデルフォイの神託を聞く以前の時期である。カイレフォンがデルフォイにまで赴き、ソクラテス以上の知者が存在するか否か(21a5-6)を尋ねるといふ大胆な試みを行ったことは、ソクラテスがそれ以前から愛知活動を行っていたこと、および、その活動のゆえに、少なくともカイレフォンの目には、ソクラテスは知者と考えられたということを強く示唆するものである。しかし、この時期にソクラテスはいかなる種類の愛知活動に携わっていたのか。ロス¹⁸によると、ソクラテスはこの時期に自然研究に携わっていたのであり、デルフォイの神託をきっかけにして倫理的研究に向かうようになったとされる。しかし、ロスの見解はまったくテキストに根拠を持たないものである。なぜなら、ソクラテスは、『ソクラテスの弁明』の中で、自然研究に従事したことをはっきりと否定しているからである(19b-c)。また、彼が自然研究に携わっていたなら、神託を反駁するために彼以上の知者を見つけるために、自然学者のところではなく、政治家や詩人たち、手職人たちのところに赴き、「立派で善きこと」(21d4)、つまり、徳について議論しているのは、いかにも奇妙なことであろう。むしろ、これらのことが示唆するのは、彼は神託を聞く以前は、徳の知を追求していたということである。そして、少しも知者でないと自覚していたので、神託を聞いて大いに困惑したという彼の発言は、ソクラテスが徳の知を追求していたけれども、徳の知の獲得には至らなかったということを示している。

(b) 第二の時期は、ソクラテスが神託を聞き、その真の意味を探求することに着手した時に始まる。彼は法廷で、このような探求の後に、神託の真の意味に到達し、彼の使命を自覚するに至ったことを語っている (23a5-b4)。従って、この時期は彼が彼の使命に目覚めるまでの時期と、目覚めてからの彼の活動の時期に、さらに、分ける事ができよう。

(b-1) この時期の前半は、彼が神託の意味を探求するために、ソクラテス以上の知者 (21c2) を探し求めて、政治家たちや詩人たち、手職人たちのところを遍歴した時期である。彼が知者を探求するために、彼自身がそれについての無知を自覚していた、「徳とは何であるか」という問いを知者と思われる者たちに問うたと考えるのは、ごく自然であろう。しかし、この場合、この問いの主な目的は、徳の知の探求ではなく、徳の知者を発見し、神託の真の意味を追求することにあつたことに注意する必要がある。多くの人々の知恵の吟味を経て、ソクラテスは神託の真の意味に達する。それによると、神は神託を通じて人間たちに伝言を伝えているとされる。すなわち、人間の知恵などというものは何の価値もなく、ソクラテスのように無知を悟った者こそ人間の中で最も知恵があるのである (23b2-4)。これ以後のソクラテスの活動は、このような神の伝言を人間たちに伝える活動であつたとごく自然に予想できよう。

(b-2) ソクラテスは神託の意味についての彼の解釈を述べた後、この彼の解釈と、以後の神的使命としての彼の活動を以下のように結びつけている。そして、この言葉の中で、彼は彼の市民たちに対する神的使命としての活動を要約している。

「こう言ったわけで (ταύτ' οὖν)、私は神に従い、今もなお歩き回り、町の者でも外国の者でも私が知者であると思う者を探しだして (ζητῶ) 調べる (ἐρευνῶ) のです。そして、彼が私に知者であるとは思われない場合には、神の手助けをして、知者でないことを明らかにするのです。」 (23b4-7)

このソクラテスの発言の中の、「こう言ったわけで」と言う言葉は、彼の生涯の活動が、彼の神託解釈から直接生じていることを示している。そして、彼は神託の真の意味に達して以来、この活動を「今もなお」続けていると語っている。従って、ここに要約されている活動は、神が彼に命じている彼の愛知活動そのものに他ならない。彼の活動は連続的になされるべき三つのことを含んでいる。一つは、知者と見える者を探すこと、次に、その者が本当に知者であるかどうかを調べること、最後に、その者が知者でないなら、彼が知者でないことを明らかにすることである。この一連の活動を、彼は「神に従い」、「神の手助けとして」行っている。我々はこのような彼の活動を、ソクラテスの吟味活動と呼ぶことができるであろう。しかし、先の引用文から明らかのように、彼のこの活動には、人間たちに対するソクラ

テスの徳の知の追求の勧めはまったく含まれていない。

ソクラテスの神的使命としての活動は、『ソクラテスの弁明』の中の他の様々の箇所でも述べられている。その中に、ソクラテスによる人々に対する徳の知の追求の勧めが含まれているか否かを調べてみよう。ソクラテスは、彼の活動を模倣する若者たちに言及している箇所 (23c-d, 33c) で、彼の活動を、「人間たちの吟味」(ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, 23c4) として性格づけている。人間たちの吟味とは、「本当はそうでないのに、知恵があると思っている者たち」(τοῖς οἰομένοις μὲν εἶναι σοφοῖς, οὔσι δ' οὐ, 33c3) を対象とし、彼らが「なにも知っていないのに、知っている振りをしていることが暴かれる」(κατάδηλοι γίνονται προσποιούμενοι μὲν εἰδέναι, εἰδότες δὲ οὐδέν, 23d8-9) 活動である。死刑判決後、ソクラテスは、魂が死後も存在するなら、この様な活動を死後も行うと述べている。すなわち、かの地の者たちのうちで、誰が知者であり、誰が本当は知者でないのに、そう思っているだけであるかを「吟味し調べながら (ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα) 過ごす」(41b5-6) と述べている。別の箇所で、ソクラテスは、自分自身をアブ(μύωψ, 30e5) になぞらえて、市民たちを「目覚めさせる」(ἐγείρων, 30e7) と言う。ソクラテスやソクラテスをまねする若者たちによって無知を暴露された市民たちが、ソクラテスに「腹を立てる」(ὀργίζονται, 23c8) ように、アブのソクラテスに刺されて目覚めさせられた者たちは、ソクラテスに「腹を立てる」(ἀχθόμενοι, 31a4) と言われているので、市民たちを目覚めさせるアブとしてのソクラテスの活動は、人々の無知を暴露する活動と同一の活動であると考えられる。

ソクラテスによると、市民たちはソクラテスを死刑にすることにより、「生の吟味」(τοῦ διδόναι ἐλεγχον τοῦ βίου, 39c7) から逃れようとしている。ソクラテスのような「吟味者たち」(οἱ ἐλέγχοντες, 39d1) は、人々が「正しく生きていないと非難する」(39d4-5)。このような、ソクラテスによる人々の生の吟味は、先に述べたような、人々の徳についての信念の吟味や、徳についての無知の暴露と異なるものではない。ブリックハウスとスミス¹⁹が言うように、結局、人々は徳についての彼らの信念に従って生きるからである。ソクラテスは、徳について問うことによって、人々の善き生についての考えや信念を吟味し、このことによって彼らの生き方の吟味をなしているのである。

ソクラテスの以上のような吟味活動の説明の中に、ソクラテスによる徳の知の追求の勧めは含まれていない。しかし、このようなソクラテスの活動は、彼の神託解釈からは、ごく自然に生じてくるのである。先に見たように、ソクラテスによると、神は神託を通じて人間たちに伝言をしているのであり、それによると、徳についての無知の自覚が人間に許される最高の知恵であった。このような神託解釈を受けて、人々の無知を暴露するソクラテスの吟味活動が行われているのである²⁰。従って、ソクラテスの吟味活動は、人間に許される最高の知恵を人々に獲得させようとする活

動であると自然に考えることができる。このように考えるなら、ソクラテスの活動は、人々に徳の知を追求するよう勧める活動ではなく、むしろ、人々に人間なみの知恵——これが人間に許される最高の知恵であるが——を追求するよう勧める意味での愛知活動であったと考えることができる。

あるいは、人は次のように反論²¹するかもしれない。——たとえソクラテスが徳の知は人間には獲得不可能であると考えていたとしても、ソクラテスの活動には意味がある。なぜなら、それを獲得する努力をなすことによって、人は人間に可能な範囲で徳の知により一層接近できるからであると。しかし、ソクラテスが不可能なことを不可能と知りつつ、不可能なことをなすように自分や他人に勧めていたとは考えられない。クセノフォンの『ソクラテスの思い出』(1.1.7-9)の中で、ソクラテスは神知と人知を対比しつつ、「最も重要な事柄」、つまり、政治(従ってまた、徳)は人間の認識に属するのではなく、神々が自分たちのところにとっておかれた(τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι)と述べている。この発言は、『ソクラテスの弁明』の中の、徳については神こそ知者であり、人間は知恵に関しては無価値であるというソクラテスの発言と完全に一致するので、ソクラテス自身の発言の正確な報告であると考えられる。もしそうなら、政治や徳の知を獲得しようとする試みは、神々が自分たちのところにとっておいていることを暴こうとする試みであり、ソクラテスはこのような行為をヒュプリスの行為と考えたであろう。少なくとも、そのようなことまで人間の認識に属すると考えるのは「狂気の沙汰」(δαίμωναν)であると彼は述べている(1.1.9)。もし人が不可能なことを追求したり、他人になすよう勧めていると見えるなら、彼が実際に追求しているのは、彼が不可能だと考えていることではなく、それに近いもので、彼が内心では現実に獲得可能であると考えているものではないであろうか²²。

『ラケス』の次の一節は、ソクラテスが人々の無知を確信していながらも、「何であるか」の問いを問い続けたことへの良き証拠となろう。

「私には、彼ら(ラケスとニキアス)は人間を教育することができるように思われる。なぜなら、もし彼らが十分に知っていると感じていなかったなら、若者たちにとって有益な、また、有害な営みについて、恐れもなく意見を述べるようなことは決してしなかったでしょうから。従って、他の点では、確かに私はこの人たちを信じるのですが、しかし、彼ら二人が互いに意見を異にしているのには驚きました。」(186c8-d5)

この文章の最後で、ソクラテスはラケスとニキアスの意見が違っているのに驚いている。このソクラテスの発言は、ラケスとニキアスが「人間を教育する力をもっているように思われる」という彼の言葉が皮肉であることを示している。なぜなら、

ソクラテスは、『アルキビアデス I』において、「知者同士は互いに意見が一致し、意見を異にしない」（111b3-4）と述べているからである。ソクラテスは二人の意見が食い違っていることから、彼らは知者でないと容易に推測できたはずである。同様の考えは、『エウテュフロン』（6c-d）においても含意されている。従って、ソクラテスが後に、ラケスとニキアスに、「勇気とは何であるか」（190d8）を問うた時、彼は両者が知者でないことをすでに確信していたと思われる。ここから、ソクラテスが彼らに徳や勇気について何であるかを問う時、彼らと徳の知を共同で探求しようとしてではなく、実際にそうなったように、彼らの無知を暴く目的をもっていったと思われる²³。

4. ソクラテ斯的愛知活動の効用

ソクラテスは、『ソクラテスの弁明』の中で、彼の愛知活動は人間にとって「最大の善」（μέγιστον ἀγαθόν, 38a2）であり、市民たちを幸福にする（εὐδαιμόνας…εἶναι, 36d9-e1）ものであると述べている。もしそうなら、ソクラテスの愛知活動は、ただ単に神知の偉大さの前に人知の無価値を嘆くだけの消極的なものではなく、積極的なものである。しかし、いったいなぜソクラテスの活動が、人間にとって最大の善であり、人間を幸福にするのか²⁴。このことは、『ソクラテスの弁明』の中では語られていないが、『アルキビアデス I』や『カルミデス』の中では詳しく述べられている。

『アルキビアデス I』²⁵のソクラテスによると、我々を行おうとする事を知っていると知っている時にその事を行おうとし、知っていないと知っている時は、知識を持つ他の人々に委ねる（ἄλλοις παραδιδόασι, 117e1-2; τῷ ἐπισταμένῳ ἐπιτρέπεις, 117c7）ので、「知っている者たちも、知っていない者のうちで、知っていないことを知っている者たち」（117e9-118a1）も「過ちなき者として生きる」（ἀναμάρτητοι ζῶσι, 117e4-5）とされている。これに対して、行動において過ちをなす者とは、「知っていないのに知っていると思っている者たち」である（118a1-2）。つまり、行動における過ちは、知っていない者が知っていると思う「無知」（ἄγνοια, 117d8）に起因するとされる（117d7-9）。このような無知こそ「諸悪の原因」（118a4）であり、『ソクラテスの弁明』（29b1-2）とまったく同じ言葉を用いて、「非難されるべき無知」（ἡ ἐπονείδιστος ἀμαθία, 118a4-5）であると語られている。次に、ソクラテスはこの議論を道德の領域に適用する。そして、彼は「最も重要な事柄」（τὰ μέγιστα, 118a7, cf. 『ソクラテスの弁明』22d7）、すなわち、正義、美、善、益（118a10-11）に関してのこのような無知が「最も悪をなし、醜い」（118a7-8）と述べている。これらについて無知であるにもかかわらず知っていると思い、政治の世界に乗り出そうとしたアルキビアデスは、従って、

「究極の無知」(118b6)に陥っていたわけである。従って、「最も重要な事柄」、つまり、徳について無知を自覚した者は、究極の無知を免れ、徳に関して、「過ちなき者として生きる」ことができるので、ソクラテスの活動は人間にとって善きものと言えよう。

『アルキビアデス I』において、ソクラテス的無知の知について語られたことが、『カルミデス』においても、ほとんど同じ言葉を用いて、「健全な思慮」(ソフロシュネー)について語られている。ソクラテスは『カルミデス』(169b5-171d2)において、「自分自身を知ること」(164d4)としての健全な思慮の定義を、「知識と無知識の知識」(ἐπιστήμην ἐπιστήμης καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης, 169b6-7)として改変し(165c-166e)、その存在可能性を疑い(166e-169c)、また、その有益性を否定している(169c-175a)。しかし、「自分自身を知ること」としての健全な思慮の可能性は否定されていない。すなわち、「自分自身を知ること」は、知っている事柄を知っていると知り、知らない事柄を知らないと知ることとして説明され(167a6-7)、このような意味の健全な思慮には「大きな益」(μεγαλωστὶ ὠφέλιμον, 171d5-6)があるとされている。なぜなら、この様なソクラテス的無知の知としての健全な思慮を持つなら、我々は知識を持っていない事柄(ἄ μὴ ἠπιστάμεθα, 171e1)については自分自身でなそうとせず、知識を持つ者を探し「彼らに委ねる」(ἐκείνοις ἂν παραδίδομεν, 171e2)ので、我々は「過ちなき者として生きる」(ἀναμάρτητοι…τὸν βίον διεζῶμεν, 171d6-7)とされているからである。そして、健全な思慮を持てば、「過ち」(ἁμαρτία, 171e7)が取り除かれ、我々は「幸福である」(εὐδαιμόνας εἶναι, 172a3)とされている。しかし、この考えは、後に、善悪の知を併せ持つのでなければ、たとえ物質的益を与える技術知に従って生きることができても幸福とは言えないとして批判されているが、少なくとも、諸技術知について「知っている事柄と知らない事柄を知ること」は、真の幸福のための必須条件を与えるものと言うことができるであろう。確かに、我々は善悪の知を持つことはできないが、少なくとも、善悪の知についての欠如を自覚し、「自分自身を知ること」を得ることができれば、物質的な益を与える諸技術知について言われていたのと同じ仕方で、我々は善悪について「過ちなき者として生きる」ことができよう。これがソクラテス的無知の知としての健全な思慮の益である²⁶。

『ソクラテスの弁明』のソクラテスによると、「立派で善きこと」(=徳)の知恵は神に属し、人間の中で最も知恵がある者とは、ソクラテスのように、これらについての人間の無知を自覚している者であった。以上の『アルキビアデス I』や『カルミデス』で語られていることを考え併せると、徳の知を持つ神は行動において過ちをなすことはないが、それに加えて、人間の中で最も知恵がある者たち、すなわち、「立派で善きこと」の知を欠いてはいるが、それを自覚している者たちもまた「過ちなき者として生きる」ことができるのである。神のように「立派で善き

こと」についての知識に基づいて生きることはできないにせよ、しかし、人間の中で「過ちなき者として生きる」ことのできる者たちも、過ちのない生き方をする限りにおいて、有徳であり、幸福であると言えよう²⁷。

5. ソクラテス的愛知活動のソクラテスにとっての必要性とその対象

以上のソクラテスは、自己の犠牲において、一生を市民たちの精神的な善の増進のために捧げた純粋な利他主義者であると見えよう。実際、多くの研究者たちはソクラテスと彼の愛知活動をそのように捉えてきた²⁸。しかし、ソクラテスは「(徳や他の事柄について) 自分自身や他人を吟味してきた」(ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζωντος, 『ソクラテスの弁明』38a5) と述べ、あるいは、「自他を吟味しつつ愛知しながら生きるべき」(28e5-6)²⁹ ことを神によって命令されたと述べている。つまり、ソクラテスの愛知活動は明らかに他者のみならず、自己自身をも対象としているのである。しかし、ソクラテスはデルフォイの神託を聞く以前から、徳についての無知の自覚を持っていた(21b4-5)はずなのに、なぜ、なおも自己自身を吟味する必要があったのか。このことを考える上で、『カルミデス』166c-dの文章は大変に興味深い。

ソクラテスのエレンコスが、議論が対象としていることをなおざりにして、もっぱらクリティアス個人に向けられているというクリティアスの抗議に対して、ソクラテスは次のように述べている。

「たとえ私が君を吟味するとしても、それはひとえに自分自身が何を言っているのか自分自身を調べるためだ。つまり、私はうっかりと本当は知っていないのに何かを知っていると思っただけではないかと恐れるのでね。そして、今も、私はそれをやっているわけで、この議論を検討するのは、とりわけ私自身のためであり、だが、たぶん他の親しい者たちのためにもなるであろう。」(166c7-d4)

健全な思慮とは何であるかに関してソクラテスがクリティアスを吟味している(ἐλέγχω) 理由は、自己自身が何を言っているのかを調べる(διερευνώμην τί λέγω, 166d1) ためである。そして、自己自身を調べる理由は、彼がうっかりと(λάθω, 166d1)、本当は知っていないのに何かを知っていると思っただけではないかと恐れている(φοβούμενος, 166d1) からである。明らかに、この「知っていないのに知っていると思っただけではないかと恐れている」状態とは、彼が吟味した多くの人々の精神状態である。その様な状態に彼自身も「うっかりと」陥っただけではないかと恐れている。なぜ彼はこのようなことを恐れねばならないのか。まず、この様に恐れている彼自身はどのような精神の状態にあるのかを考えてみよう。彼は議論の対象について、(1) 「知っている」

状態にあるか、あるいは、(2)「知らない」状態にあるかのいずれかである。「知らない」状態はさらに、(2-1)「知らないのに知っていると思っている」状態と、(2-2)「知らないなのでその通りに知らないと思っている」状態に区分されよう。彼は「健全な思慮」について、(1)を否定している(165b8-c1)。しかしまた、彼が(2-1)の状態にあれば、このような恐れを持つことはもはやあり得ないはずである。むしろ、彼が吟味した多くの人々のように、「恐れなきこと」がこの状態の特徴である(οὐ φοβῆ『エウテュフロン』4e7; ἀδεῶς『ラケス』186d2; τρομμῶν『ヒッピアス(大)』304d6)。従って、彼がデルフォイの神託を聞いた時に、「私はまったく知者ではないと自覚していた」(『ソクラテスの弁明』21b4-5)と述べているように、彼は(2-2)の状態にあると考えられる。(2-2)にある彼が、(2-1)にうっかり陥ってしまいかと恐れているので、彼のこの恐れが意味するのは、たとえ人が無知の自覚を獲得したとしても、「知らないのに知っていると思う状態」に再び陥る危険があるということである。そして、このことを恐れているので、ソクラテスは、自己を調べていると先の引用文で述べている。ソクラテスが毎日(ἐκάστης ἡμέρας, 『ソクラテスの弁明』38a3)絶えず自己吟味をしていたことを考えると、自己吟味を停止すれば、「知らないのに知っていると思う状態」にいつでも陥る危険があると考えられる³⁰。

では、いかにして無知の知を持続するための自己吟味が可能になるのであろうか。ソクラテスは、「たとえ君を吟味するとしても、それはひとえに自分自身が何を言っているのか自分自身を調べるためだ」と述べている。この言葉の意味するところは、自己吟味は他者吟味を通じてなされるということである。他者の知的状態を吟味し、無知を暴露することは、同時に、そして、なによりも、自己自身の知的状態を吟味し、自己の無知を再確認したり、あるいは、新しく発見する事を可能にする。なぜなら、相手の無知を暴露したのと同じ問いに答えることができない限り、ソクラテス自身が対話相手と同じ無知を共有していることになるからである³¹。

ソクラテスは他者の吟味を通じて自己吟味をなしている。そして、ソクラテスの自他の吟味は、「たぶん他の親しいものたちのためにもなる」かも知れないが、むしろ、彼自身が先の引用文中で語っているように、「なによりも(μάλιστα)私自身のために」なされているのである³²。つまり、ソクラテスの活動の主たる対象は彼自身なのである。ソクラテスのこのような態度は『カルミデス』だけに限られない。ソクラテスは『ソクラテスの弁明』の中で、「自分自身に属するものどもを配慮することを、自己自身がいかにすれば可能な限り優れた思慮ある者となるかを配慮する以前に、配慮してはならない」(36c5-7)と人々を説得してきたと述べている。「自分自身に属するもの」よりもまず、「自己自身」を配慮することを勧めるこの勧告を、ソクラテス自身に適用すると、ソクラテスは「彼自身に属するものども」

(この中には、当然、彼の同胞市民たちも含まれている) のことを配慮する以前に、自己自身を配慮しなければならないのである。また、『ラケス』の中で、ソクラテスの吟味によって無知を暴露されたラケスとニキアスは、リュシマコスとメレシアスに、彼らの息子たちをソクラテスに委ねるように勧める。しかし、ソクラテスは、ラケスとニキアスのみならず、ソクラテス自身も同様に勇氣や徳についてアポリアにあることが明らかになった (200e2-5) ので、若者たちのためよりも、「なによりも (μάλιστα) 我々自身のために」 (201a4) 、可能なかぎりよき徳の教師を探し求めるべきであると述べている。従って、徳についての無知の自覚に至るというエレノコスの益は、ソクラテスの議論に参加しない者よりも、「なによりも我々 (ソクラテスの議論に参加した者たち) 自身のため」であり³³、そして、ソクラテスの議論に参加したもののうちでは、『カルミデス』で言われていたように、ソクラテスの対話相手よりも「なによりも私自身のため」 (166d3-4) であると言えよう³⁴。

このようなソクラテス像は、しかし、『ソクラテスの弁明』のソクラテスと対立すると人は考えるかも知れない。しかし、『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテスの活動が市民たちにとって善であることが強調されているのは、ソクラテスの市民たちに対する活動を、神に対する敬虔な奉仕活動として弁明するという、この作品自体の目的のゆえである。しかも、『ソクラテスの弁明』の中で、他者の益のためのソクラテスの自己犠牲が強調されているが、これは決してソクラテス自身の精神的善の増進を損なう意味の犠牲ではなく、私事を顧みず貧困に陥ったなどというような、物質的な面での犠牲にすぎない。従って、『ソクラテスの弁明』のソクラテスの発言は、彼の愛知活動の主目的が彼自身であるという我々の考えと矛盾しないのである。

ソクラテスの愛知活動についての以上の考察から生ずる結論は、以下のごとくにまとめることができよう。デルフォイの神託の真意についてのソクラテスの解釈は、徳の知は人間にではなく神に属するものであり、人間に許される最高の知恵とは徳についての無知の自覚であるというものである。この解釈に従って、ソクラテスは以後の人生を、自他を吟味し、無知を暴露する事により、人間に許される最高の知恵を追求する活動に捧げた。この無知の知は、人間に過ち無く生きることを可能にするものであり、従って、彼の活動は人間たちにとって善きものであり、幸福をもたらすものである。しかし、無知の知はひとたび獲得すれば二度と失われることのないものではなく、絶えざる他者吟味を通じての自己吟味により絶えず新たにされる必要がある。従って、彼の愛知活動の主たる対象は彼自身であり、他の者たちは副次的な対象である。

ソクラテスの愛知活動を、ソクラテスと対話相手たちによる徳の知の共同探求であるとする見解は、プラトンの移行期対話篇『メノン』や中期作品の『国家』などに現れているソクラテス像を、初期作品で描かれている史的ソクラテスに投影した

ものであると思われる。なぜなら、ソクラテスは『メノン』の想起実験により、人間が徳の知を獲得する可能性を示し、また、『国家』では、哲人王という人間の身でありながら、徳の知を持つ者が支配する国家を描いているからである。しかし、『メノン』の想起説は魂の死後の存在や輪廻転生の説を、あるいは、『国家』の哲人王の説はイデア論を前提しているが、これらはいずれもプラトンの初期作品のソクラテスとは無縁の説なのである。

注

1. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweiter Teil, Erste Abteilung, Hildesheim, 1963; “zum Suchen des wahren Wissens” (p.120). W.K.C., Guthrie, *Socrates*, Cambridge U.P., 1971; “common search” (p.129). Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., *Plato's Socrates*, Oxford U.P., 1994; “he is a seeker after moral wisdom who encourages others to engage in the same search” (p.4). また、ブリックハウスとスミス (Brickhouse, T.C. and Smith, N.D., *Socrates on Trial*, Oxford U.P. 1989, pp.100-101) も見よ。

ヴラストス (Vlastos, G., “The Socratic Elenchus,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol.1, 1983) は ソクラテスのエレンコス活動——これは彼の愛知活動とほぼ重なる——について “a search for moral truth” (p.30)、あるいは、“positive outreach for truth” (p.31) と述べている。

2. Guthrie, *Socrates*, “an unshakeable conviction” (p.129). Zeller, *Die Philosophie*, “sich durch die denkende Betrachtung der Dinge ein wares Wissen gewinnen lasse” (p.113).

3. 私がここで「徳の知」というのは、ソクラテスが対話相手に問いかけた徳の定義的な知識である。徳に関係する個々の命題や、個別的な行為や性格の道徳性についての知識を人間が持つことができるとソクラテスが考えていたとしても差し支えない。同じ考えは、レッシュャー (Leshner, J.H., “Socrates' Disavowal of Knowledge,” *Journal of the History of Philosophy*, 1987, p.278) や本書第五章にも見られる。

4. 最終的解釈はいつ頃得られたのか。デルフォイの神託は裁判のおよそ三十年ほど以前にソクラテスに与えられたと多くの学者たちは考えている。たとえば、ガスリー (Guthrie, *Socrates*, 1971, pp.85-6) やリーヴ (Reeve, C.D.C., *Socrates in the Apology*, Hackett, 1989, p.21) を見られたい。そして、『ソクラテスの弁明』の記述からして、最終的解釈に至るのに数十年も要するとは考えられない。おそらく、数年であろう。いずれにせよ、ソクラテスが神託の最終的解釈を得たときから、裁判の時までに長い時間が経過していることは、「今もなお」(23b4) とい

う言葉から明らかである。

5. ヴァイス (Weiss, R., “Virtue without Knowledge: Socrates’ Conception of Holiness in Plato’s *Euthyphro*,” *Ancient Philosophy*, 14, 1994, 275, n. 30.) によると、ベンソンはこのように考えている。

6. 同様の考えをリーヴやジョルダンも表明している。 “Indeed, he thinks that such knowledge almost certainly beyond the reach of anyone except the gods.” (Reeve, C. D. C., *Socrates in the Apology*, p. x ii, p. 26). “... for Socrates, ignorance is the human condition, not especially the condition of particular individuals” (Jordan, R. W., *Ancient Concepts of Philosophy*, Routledge, 1990, p. 68). また、ヴァイス (Weiss, R., op. cit.) も参照のこと。

7. 神の知については第四章を参照されたい。

8. 他に、『エウテュフロン』の中でも、ソクラテスはエウテュフロンによって提出された敬虔の定義、すなわち、「神々の世話 (12e6-7) に関わる正義の部分」という定義の不合理を明らかにするために、「世話」(θεραπεία)の実例として馬の世話に言及している。馬の世話は、馬の調教師にのみ属する専門知 (cf. ἐπίστασθαι, 13a4) である。そして、馬たちは馬の世話によって世話されて益を受け、進歩する。ソクラテスによると、世話は、一般的に、世話する対象のなんらかの善、益を目指して行われる (13b8-9)。それゆえ、敬虔は神々に対する人間たちによる世話ではありえない。なぜなら、神々が人間たちによって益されるなどということはいないからである。むしろ、馬の世話の比喻から考えると、人間たちが神々の世話によって益を受け、進歩するのである (cf. 『エウテュフロン』 15a1-2)。この比喻において、ある対象 (例えば、馬) の善や益を目指す専門知 (例えば、馬の調教術) は、対象それ自体には属さず、その対象よりもより優れた存在 (例えば、人間である調教師) に属する。人間の身体的なものを世話する他の技術知も身体自体に属するのではなく、身体よりもより優れた存在である魂に属する。同様に、人間たちをその魂において、より善くすることのできる徳の知は、知識が対象とするもの (人間の魂) には属さず、むしろ、人間以上の存在に属することになるろう。

9. Brickhouse and Smith, 1989, 22; Grote, G., *Plato and the other Companions of Sokrates*, vol. 1, 1865, 288-9. これに対して、ウエスト (West, T. J.,

Plato's Apology of Socrates, Cornell University Press, 1979, 137)やテロー (Teloh, H., *Socratic Education in Plato's Early Dialogue*, University of Notre Dame Press, 1986, 112)によると、ソクラテスが意味していたのは彼自身であるとされる。しかし、この説はソクラテス自身の発言によって否定されよう。ソクラテスは人間を教育する技術について、「私はそのようなことを知らない」(οὐ γὰρ ἐπίσταμαι, 20c3, cf. 20e2)と述べているからである。この彼の主張は彼の弁明の中心内容の一つでもあるし、他に確実な根拠がないのに、ソクラテス自身が語っていることと正反対のことを彼に帰すわけにはいかない。リーヴ(Reeve, *Socrates in the Apology*, Hackett, 90)は「少数の調教師たちが馬たちをより善くするように、少数の教育の専門家たちが若者たちをより善くする」と述べている。しかし、「少数の教育の専門家たち」とは誰であるのかが問題であろう。实例としてリーヴは、『ラケス』180c-dを引き合いに出し、音楽の先生ダモンを挙げている。従って、リーヴに従うなら、ソクラテスが念頭に置いていたのは、アテネの通常の青少年教育の教師たちということになる。しかし、「若者たちをより善くする者は誰か」という問いは、『ソクラテスの弁明』(20a-c)、『ラケス』(185e-187b)、『アルキビアデスI』(109d3-5)、『メノン』(89e, 90b, 91a-b)などにも現れているが、これらの箇所ではソクラテスが問っているのは、若者たちを音楽や体育、文字の学習においてより善くする者は誰であるかなどということではない。ソクラテスの問いは、これらすべての箇所において、若者たちを(さらに、人間たちを)徳においてより善くする者は誰であるのか、つまり、徳の教師は誰かということなのである。従って、このリーヴの答えはソクラテスの論点に無関係な答えである。

10. この様な、獣：人間＝人間：神と言う類比的思考は、『ソクラテスの弁明』に例外的なものではなく、プラトンの初期対話篇『ヒippias(大)』289bにも、あるいは、ヘラクレイトスの断片79、82にも見られる。

11. 「誰が若者たちを若者たちをより善くするのか」というソクラテスの問い(25e)に対して、メレトスが「諸法」(οἱ νόμοι, 24d11)と答えたので、ソクラテスは「どの人間が」(τίς ἄνθρωπος, 24e1)と問いなおしている。従って、徳の教師としてソクラテスが念頭においていたのは人間のうちの誰かではないかという反論が予想されよう。しかし、この問いは人間のうちの誰かを特定するように求める問いであるだけでなく、より根本的には、人間のうちにそのような者が存在するか否かも問うる問いである。この問いに対してソクラテスが期待していた答えは「人間のうちには誰もいない」というものであったと考えられる。なぜなら、ソクラテスは人間のうちにはそのような徳の教師を誰一人見つけることはできなかった

と明言しているからである (cf. 『メノン』 71c3-4, 89e6-7, 『ラケス』 186b8-c2)。

12. 『エウテュフロン』の中で、敬虔とは神々が何らかの善き所産を生み出すのを人間が助手となって手助けすることであり、人間の神々への「奉仕」(ὕπηρετική, 13d7)である、という考えが提出されている。神々の所産が何であるかはここでは明らかにされていないが、敬虔が人間たちの神々への奉仕であるという考え自体は否定されていない。それどころか、敬虔な行為は、『ソクラテスの弁明』で描かれているような、愚鈍な馬を刺激するソクラテスのアプとしての活動とよく一致している。

13. ソクラテスは、何年にもわたり、知者を求める活動をしてきたが、ソクラテス人間のうちに一人も徳の知者を見つけたことはないと述べている(『ラケス』 186b8-c2と『メノン』 71c3-4)。この様な経験から、彼が徳の知は人間には属さないと考えたとしても、ごく自然なことである。われわれはこの点を補足するものとして『ラケス』 199dにも言及したい。ここで、ソクラテスとニキアスはともに、徳が過去・現在・未来にわたる善悪の知識であることを同意する。このような技術知(τέχνη, 186c5)を持つ専門技術者(τεχνικός, 185d9, e4)は、ラケスが示唆しているように、人間ではなく、「神」(θεόν τινα, 196a6)以外には考えられない。『ソクラテスの弁明』においてもこのことは示唆されている。なぜなら、ソクラテスは法廷を立ち去る時に、未来の善(悪)は、「神を除きどんな者にも不明である」(42a4-5)と述べているからである。

14. Adam, A. M., *The Apology of Socrates*, Cambridge, 1969, p. 10.

15. 注2を参照のこと。

16. これらの見解は、ソクラテスの「何であるか」の問いの意図を、この問いに対する答えを求めるためのものであると単純に考えている。しかし、この様な問いかけの意図には様々の可能性が考えられる。例えば、中学の数学の授業において、数学の教師は生徒たちに、「直角三角形とは何であるか」という問いを提出することがある。しかし、この問いの提出者はこの問への答えをすでに持っているので、彼自身はこの問いの答えを探求しているわけではない。むしろ、彼は生徒たちに対する教示の手段としてこの問いを問っているのである。あるいは、生徒が教師に問う場合は、知らない者が知ることを目的として知っている者に問う場合もある。さ

らに、知らない者が、相手を知っているか否かを調べるために問う場合もあるであろう。

17. Grote, G., *Plato and the other companions of Sokrates*, Vol. 1, London, 1865, p. 285.

18. Ross, W. D., "The Problem of Socrates," in A. Patzer (ed.), *Der Historische Sokrates*, Darmstadt, 1987, p. 226.

19. Brickhouse and Smith, *Plato's Socrates*, pp. 12-14.

20. ヴラストス (Vlastos, G., "The Socratic Elenchus," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, 1983, pp. 27-58) は、『ゴルギアス』を主に用いて、ソクラテスのエレンコスの目的を「真理の積極的 pursuit」(positive outreach for truth, p. 31) と考える。彼の説によると、彼が標準的エレンコスと呼ぶものにおいて、ソクラテスは、実際には対話相手の立言 (p) と対話相手の抱く他の信念 (q, r) ——これはエレンコスの前提命題で、ソクラテスによって支持され、相手の立言の否定 ($\sim p$) を導く——の不整合を明らかにしているだけなのに、エレンコスによって、相手の立言 (p) の否定 ($\sim p$) を論証した (ἀποδέδεικται, 479e8) と考えているとし、ソクラテスがそのように考えることができた根拠として、二つの想定 (AとB) とそれらからの結論「ソクラテスの倫理的信念の体系は、彼が支持するものであるかぎりつねに真である」(p. 55) をソクラテスが持っていたとする。しかし、ヴラストス自身がこの見解を反省する論文 (Vlastos, G., "Afterthoughts on the Socratic Elenchus," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, 1983, pp. 71-4) の中で、エレンコスによってある倫理的命題を論証しようとするソクラテス像に重大な修正を加えている。すなわち、『ゴルギアス』以前の初期作品のソクラテスは、エレンコスによって得られた対話相手の立言の否定の真理が論証されたなどとはどこにも語ってはず、また、『ゴルギアス』のソクラテスは初期対話篇で現れている史的ソクラテスとは随分様相が異なるので、自己の知を確信する自信に満ちた『ゴルギアス』のソクラテス像は、初期対話篇に現れているような史的ソクラテスではなく、プラトンによって作られたソクラテスであるとする。実際、『ゴルギアス』以外の初期対話篇のソクラテスは、エレンコスによって対話相手の不整合を指摘しているだけである。ソクラテスがエレンコスによって真理の積極的 pursuit をなしていたとすれば、対話相手の不整合を指摘するだけでは不十分である。しかし、エレンコスの目的が相手の無知を暴露し、無知の知

に至らしめることであれば、相手の不整合を指摘することは十分に目的に適っている。

21. この反論はニコラス・スミスのものである。彼は小生への書簡の中で、こう述べている。 “Pursuing an ideal that you don’t think is humanly achievable will bring you as close to that ideal as you can get, as a human being. This is not an uncommon thought—Christians, for example, try to emulate the ideal of Christ, but do not expect to equal Christ.”

22. 徳の知は人間には獲得不可能であると確信しながらも、ソクラテスは実際に人々に徳の知を追求するよう勧めていた別の可能性がさらに考えられるであろう。つまり、彼の徳の知の追求の勧めは、彼の内心においては真剣なものではなく、もっぱら人々をアポリアに陥れ無知を暴露する手段として、人々に獲得不可能な徳の知をわざと追求させていたという可能性である。この場合、彼の真の意図は人々に無知を自覚させるというよきものであったにせよ、彼が欺瞞者であることは否定できないであろう。また、ソクラテスが徳の知は人間にとって獲得不可能であると考えていたなら、これに基づく徳の獲得も不可能であることに彼は気づいていたことになる。しかし、ソクラテスは法廷において、徳の獲得は人間に可能なものとして語っている。彼が法廷で市民たちを欺いたり、誤解させることは、真理を勧め正しい法を支持すると言う彼の道徳的諸原理に反することである。(これについては、Brickhouse and Smith, *Socrates on Trial*, pp. 41-7を参照のこと。)従って、彼の勧めていた徳は徳の知に基づくものではない。これについては、第五章の第四節を参照のこと。

23. ソクラテスの活動は、「徳の配慮の勧め」 (πέιθοντα ἐπιμελείσθαι ἀρετῆς, 31b5) としても語られている。ソクラテスは、人が徳 (ἀρετή, 29e5) を持っていないと思われるのに、持っていると言うなら、最も重大なことを軽視していると「非難する」 (ὀνειδιῶ, 30a1) と語っている。あるいは、ソクラテスの子供たちが、徳以上にお金や他のことを心がけ、そうでないのに、ひとかどの者であると思うなら (41e4-5)、ソクラテスが市民たちを非難してきたように、自分の子供たちを非難するよう市民たちに求めている。人はこう考えるかも知れない。徳は徳の知の獲得によって実現できるので、ソクラテスが徳の知を追求するよう直接述べていないにせよ、徳を心がけることを勧めることにより、ソクラテスは徳の知を追求することを人々に勧めてきたのではないかと。しかしながら、私は第五章、第四節～第五節において、人間に許される最高の知恵であるソクラテス的な無知の自覚は、『ソク

ラテスの弁明』においては、「思慮」(φρόνησις)と一致すること、そして、ソクラテスが勧めてきた「徳」とは徳の知にもとづく絶対的な魂の良き状態を意味するのではなく、むしろ、思慮によって実現される「魂の可能なかぎり優れた状態」(30b1-2)を意味することを論じた。このことを前提にすると、ソクラテスによる人々の魂の吟味と徳の配慮の勧めは、同一の愛知活動であることがわかる。すなわち、ソクラテスの愛知活動は、人々の魂の状態を吟味し、無知を自覚させ、人間に許される最高の知恵である思慮を獲得させることによって、「魂の可能な限り善き状態」である「徳」を実現することを目指している。結局、彼が人々に追求するよう勧めたのは、徳の知ではなく、「人間なみの知恵」と言うことになる。

24. ブリックハウスとスミス (Brickhouse and Smith, *Plato's Socrates*, p. 126) も、無知を自覚した者は過ちを免れることができると考えている。しかし、彼らは『アルキビアデス I』に言及していないので、いかにして過ちを避けることができるかについては語っていない。

25. ガスリー (Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, 1969, Vol. 3, p. 470, n. 2)によると、この作品は古代においては一致してプラトンの真作であると考えられていたが、近代になって、特にドイツの学者たちがその真作性に疑いを抱いたという。私は、「この作品はソクラテスの教えの信頼するに値する情報源である」(Vol. 4, p. 169, n. 2)というガスリーの見解に賛成する。少なくとも、私がここで言及している箇所には、『ソクラテスの弁明』と矛盾するようなものはなにもない。

26. これは、第七章の主題であるが、この章の議論の必要上、ここで手短かに概略を述べることにする。

27. ソクラテスは法廷で「誰に対しても不正をなしたことがない」と確信している(『ソクラテスの弁明』37b3)。また、『パイドン』の巻末で、プラトンはソクラテスを評して、「当時の人々のうちで、最も善く、最も思慮深く、最も正しい人」(118a16-17)であったと述べている。ソクラテスが過ち無く生きることができたのは、徳の知識を持つものとしての神からの命令やダイモンの禁止に従うことができたからである。では、ソクラテスのように、徳の知を持つ神と直接交流できない者は、いかにすれば過ち無く生きることができるとか。一つの可能性は、我々がソクラテスと同じくらい深遠な無知の知を持つことができれば、我々にも神との直接的交流が可能になるのではないかと考えることである。しかし、より現実的な道は、徳の知識を持つ神によって是認されたものとしてのソクラテスの言葉や行動を研究

することであろう。

28. “with complete self-denial” (Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Trans. Palmer, L. R., New York, 1980, p.98). “To this object he applied himself unceasingly, so that he neglected all ordinary means of earning a livelihood, …” (Adam, A. M., *The Apology of Socrates*, p. 10).

29. マイアー (Maier, H., *Sokrates*, 1913, p. 298, n. 1) の言うように、ここで、「愛知する事」という言葉は、説明する意味を持つ「つまり」(καί, 28e5) によって、「自他を吟味すること」と同一視されている。

30. このような恐れが生じる二つの可能性が考えられる。1. ソクラテスは「立派で善きこと」について「私自身はちっとも知っていないと自覚していた」と述べている。「立派で善きこと」という言葉は、個別的な徳ではなく、徳を一般的に指し示す言葉であり、彼は徳一般についての無知の自覚を持っていた。この様なソクラテスが、今は徳についての全般的な無知の自覚を失いはしまいかと恐れている可能性が第一に考えられる。これに応じて、ソクラテスの自己吟味の目的は徳についての無知の自覚を全般的に保持するためであると考えられる。2. ソクラテスの徳についての無知の自覚は、二・三の個別的な徳についての無知の自覚からの一般化である。かくて、彼は他の個々の具体的な徳について、知っていないのに知っていると思っていないかと恐れている可能性が第二に考えられる。この場合、ソクラテスの自己吟味の目的とは、個別的な徳についての無知の知を新たに獲得することとなる。ソクラテスは新しい主題についてのみ人々と議論したのではなく、同じ主題についても繰り返し議論した。このことを考えると、ソクラテスの自己吟味は以上二つのケースを含むものである。

31. 例えば、ソクラテスは『ラケス』の中で、ラケスとニキアスをアポリアに追い込んだ後、彼のエレンコスによって、勇気や徳についての無知の状態にあり、アポリアにあることが明らかになった (200e2-5) のは、ラケスやニキアスのみならず、ソクラテス自身もであると述べている。

32. ブリックハウスとスミス (Brickhouse and Smith, *Plato's Socrates*, p. 14) もエレンコスが対話相手のみならず、ソクラテス自身をも吟味することに気づいている。しかし、彼らはエレンコスが対話相手よりもソクラテス自身を主な吟味対象と

することに気づいていない。

33. ソクラテスは『リュシス』で、リュシスやメネクセノスのみならず、ソクラテス自身も友愛についての無知が明らかになったので、「我々は笑止千万な者となった」(223b)と述べている。しかし、自分たちの無知を自覚し、自分たちが本当は笑止千万な者であったことを認識することは益である。

34. エレンコスが対話相手を益することは副次的目的であることは、エレンコスによりソクラテスの対話相手が益を受けることが、保証されたことではないということからも明らかである。例えば、ソクラテスの対話相手はエレンコスから何の益も受けないが、ソクラテスのみは相手との議論から益を受けるという場合がある。

『ヒippias (大)』において、ソクラテスのエレンコスによりアポリアに陥ったヒippiasは、自己の無知を認めるどころか、逆に、ソクラテスの議論を「愚にもつかない無駄話」(λήρους καὶ πλυαρίας, 304b5)として非難し、ソクラテスもこのような議論から遠ざかるべきであるとする。ヒippiasは、アポリアに陥ったのに、なおも自己の無知を認めず、知っていると思っているので、ソクラテスに「君は至福なる者である」(304b7)と皮肉られている。従って、ヒippias自身はソクラテスのエレンコスによって何の益も受けていない。しかし、ソクラテス自身は、ヒippiasとの議論によって、「美について、それ自体がいったい何であるかすら知らないことを、このように公然と反駁され、明るみに出されながら (οὕτω φανερώς ἐξελεγχόμενος, 304d6-7)、しかも美しい営みについてあえて対話して恥ずかしくないのか」(304d5-8)と自己自身によって尋問されると述べている。しかし、ソクラテスはこのことによって益を受ける (οὐδὲν γὰρ ἄτοπον εἰ ὠφελοίμην, 304e6)と述べている。

第七章 無知の知としての「健全な思慮」

1. 議論の再構成

対話篇『カルミデス』は、ソクラテスとカルミデス、クリティアスによる「健全な思慮」（ソーフロシュネー）の定義の試みである。この章における我々の課題は、ソクラテスは「健全な思慮」の定義として、いかなるものを念頭においていたのかというものである。多くの学者たちによって有力な候補とされてきた「知識と無知識の知識」と「善悪の知識」の批判的検討を通じて、我々は、この作品が暗黙のうちに含意している「健全な思慮」の定義として、ソクラテスの無知の知を提出するつもりである。しかし、まず初めに、この作品の複雑な議論構造を以下のように整理しておきたい。

この作品の導入部分（153a1-158e5）に続き、本論の前半（158e6-162b11）は「健全な思慮」（ソーフロシュネー、σωφροσύνη）をめぐってのカルミデスとソクラテスの対話である。ここでは、「健全な思慮」の三つの定義がカルミデスにより提出され、ソクラテスによって反論される。第一定義（158e6-160d4）は「静粛さ」（ήσυχιότης）、第二定義（160d5-161b2）は「廉恥心」（αἰδώς）、第三定義（161b3-162b11）は「自己自身のことをなすこと」（τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν）である。

カルミデスの第三定義がソクラテスに反論されたのを見て、その真の作者であるクリティアスが議論に割って入り、本論の後半（162c1-175a8）が始まる。クリティアスは、第三定義の中の「自己自身のこと」という言葉の真意は「有益なこと」（ὠφέλιμα）を意味するとして、「健全な思慮」の第四定義として「善きこと（有益なこと）をなすこと」（ἡ τῶν ἀγαθῶν πράξις）を提出する（162c1-163e11）。この答えをソクラテスは否定しないで、受け入れているようである。しかし、ソクラテスは、健全な思慮を持つ者は健全な思慮を持っていることを自覚していないのだろうかという問い（164a1-3）を提出し、クリティアスはそのような結論を受け入れるくらいなら、むしろ以前の言説を取り消すという（164c7-d3）。このソクラテスの問いに触発される形で、クリティアスは「健全な思慮」の第五番目の定義として、「自己自身を知ること」（τὸ γινώσκειν ἑαυτόν, 164d4）を提出し、この定義をデルフォイの格言に関連づける（164d3-165a7）。

しかし、「自己自身を知ること」という定義は、すぐにソクラテスとクリティアスの共同作業によって「知識と無知識の知識」（αὐτῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη, 166e6; ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης, 169b7-8）という第六番目の定義に改変される（165c4-166e4）。これ以後の考察は、表面的に

は、「知識と無知識の知識」をめぐってのものであるが、その背後に、「知識と無知識の知識」に競合する定義として「知っている事柄と知らない事柄を知ること」が随所に姿を見せている。しかし、議論の進行としては、第一に、「知識と無知識の知識」の存在可能性が検討され、これに対して強い疑惑が表明されている（167b6-169c2）。第二に、「知識と無知識の知識」の存在を一応譲歩した上で、その有益性が検討され、否定される（169c3-175a8）。すなわち、このような知識は、人が何らかの知識を持っているということは教えても、その知識の種別を判別することはできない（169c3-172c3）。また、たとえ可能だとしても、善悪の知識を欠くなら、このような知識は無益であるとされる（172c4-175a8）。

このようにして、「健全な思慮」の定義としての「知識と無知識の知識」は反駁される。最後に、ソクラテスは議論を回顧して、有益なものであるはずの「健全な思慮」が無益なものとして現れたのは、議論の失敗のゆえであると述べている（175a9-175b5）。

2. 「知識と無知識の知識」導入のプロセスと導入の理由

ソクラテスは『カルミデス』の巻末で、有益なものであるはずの「健全な思慮」が、議論の中で無益なものとして現れたのは議論の失敗のゆえにであり、議論の失敗の理由は、ソクラテスが議論の中で、議論からは帰結しない多くのことを譲歩したからであると述べている（175b4-5）。その第一は、「知識の知識」の存在を譲歩したこと（175b6-7）、第二に、この知識に他の諸知識の所産を判別することを譲歩したこと（175b7-c1）、そして第三に、人がまったく知らない事柄を何らかの仕方知ることを「気前良く」（μεγαλοπρεπώς）譲歩したことである（175c3-7）。従って、「知識と無知識の知識」の存在を、議論から帰結しないにもかかわらず、譲歩したことが、『カルミデス』の議論の失敗の最大の原因である。しかし、「知識と無知識の知識」がいかにして議論の中に導入されたのか。

クリティアスは、164d4において、「健全な思慮」とは「自己自身を知ること」（τὸ γινώσκειν ἑαυτόν）であるという定義を提出する。そして、彼は直ちに、この定義をデルフォイの格言に関連づけている（164d5-165a7）。しかし、この定義自体はソクラテスによってほとんど何の考察も受けないまま、「知識と無知識の知識」（αὐτῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη, 166e6; ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης, 169b6-7）という定義に改変されている。ソクラテスとクリティアスによる共同の改変のプロセスは以下の通りである。

(1) 165c4-5: 「健全な思慮」（ソーフロシユネー）は「自己自身（ἑαυτόν）を知ること（γινώσκειν）」なので、ソクラテスによって、「一種の知識」（ἐπιστήμη

τις, 165c5) であるとされる。

(2) 165c7: そして、その対象は、クリティアスによると、「自己自身」(ἐαυτοῦ, 165c7) である。(従って、「健全な思慮」は、「自己自身の知識」(ἐαυτοῦ ἐπιστήμη, 165d7-8; ἐπιστήμη ἐαυτοῦ, 165e1) とされる。)

(3) 165e3-166a2: クリティアスによると、建築術や織機術タイプの知識は家や着物を作品 (ἔργον, 165e7) として持つが、計算術や幾何学タイプの知識はそのような作品を持たない。「健全な思慮」も、後者のタイプの知識であるとされる。

(4) 166a3-b6: ソクラテスによると、後者のタイプの知識も、当該の知識自体とは別の何か (ἄλλο, 166a5; ἕτερον, 166b2) を対象とする。では、「健全な思慮」という知識は、「健全な思慮」自体とは別の (ἕτερον, 166b6) 何を対象とするのかとソクラテスは問う。

(5) 166b7-c3: クリティアスによると、他の諸知識は自分自身 (ἐαυτῶν) を対象とせず、他のもの (ἄλλου) を対象とする (166c1-2)。しかし、「健全な思慮」という知識のみは、他の諸知識とは違い、「この知識のみは、他の諸知識を対象とする知識であり、また、自分自身が自己自身を対象とする知識である」 (ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἐαυτῆς, 166c2-3) とされる。

(6) 166e5-8: ソクラテスによると、この知識は知識を対象とする以上、無知識 (ἀνεπιστημοσύνη, 166e7) をも対象とする。

(7) 従って、この知識は後に、ソクラテスによって、「知識と無知識の知識」(ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης, 169b6-7) として定式化される。

多くの注釈家たちによって気づかれているように、この改変のプロセスには、きわめて不自然な議論の動きが見られるのは確かである。しかし、よく言われるような「自己自身の知識」(ἐπιστήμη ἐαυτοῦ) から「自己自身の知識」(ἐπιστήμη ἐαυτῆς) のすり替え、つまり、「自己自身」が再帰代名詞の男性形から女性形へすり替えられることにより、知識の対象が認識主体から、知識自体へすり替えられているという解釈¹は、テキストの不正確な読み方に基づいている。なぜなら、(2)における、「自己自身の知識」(ἐαυτοῦ ἐπιστήμη) は、(5)において結局のところ、「他の諸知識と自己自身の知識」(τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἐαυτῆς) に置き換えられているのであって、単なる「自己自身の知識」(ἐπιστήμη ἐαυτῆς) に置き換えられているわけではないからである。ここで、「他の諸知識と自己自身の知識」への置き換えと、「自己自身の知識」(ἐπιστήμη ἐαυτῆς) への置き換えは、まったく異なる事態であることに注意する必要がある。後者の場合、「健全な思慮」という知識の対象は、「健全な思慮」という知識自体

であり、それ以外のものではないが、前者の場合は、「健全な思慮」という知識の対象は、（他の諸知識の対象が諸知識以外の「他のもの」であるのに対して）、
「諸知識以外の他のもの」ではないもの、すなわち、すべての知識——これには、「健全な思慮」という知識それ自体（ἐαυτῆς）と「健全な知識」以外の他の諸知識（τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν）が含まれる——であるからである。

しかし、この議論の真の問題は、以下の点にある。先の（1）から（2）において、「自己自身を知る」という場合の「自己自身」（ἐαυτόν, ἐαυτοῦ）とは、知る活動をなす人間的主体を意味する。（これはさらに「魂」と同一視してもよいであろう。なぜなら、『アルキビアデス I』において、ソクラテスは、デルフォイの格言が「自己自身を知れ」と言う場合、この自己自身とは「魂」（『アルキビアデス I』130e8）を意味すると語っているからである。）しかし、これが（4）から

（5）において、他の諸知識は建築術なら家、計算術なら奇数と偶数というように、知識以外の「他のもの」（ἄλλου, 166c1）を対象とするので、クリティアスはこの知識と他の諸知識との相違を強調するため、この知識のみはその対象として、<諸知識以外の「他のもの」>以外のものとして「自己自身」、つまり、知識自体（この中には、他の諸知識と知識である「健全な思慮」自身）を対象として持つと主張している。ここには、明らかに、「自己自身」という言葉にまつわる意味のすり替えが見られる。この改変の結果は、当初、「自己自身を知る」といわれていた場合の「知る」活動の対象は、知を所有する認識主体（魂）であったのに、改変の結果、「自己自身」は知識自体を意味することになり、この知識の対象は——「健全な思慮」という知識である自己自身であれ、他の諸知識であれ——知識自体を意味するので、知の所有者（魂）は知の対象から除外されてしまうのである。明らかに、この改変のプロセスは、「自己自身」という言葉についての語義曖昧の誤謬を含んでおり、論理的に誤った議論である。

この改変のプロセスに論理的誤りは見られないとするダイソン²によると、「自己自身の知識」（knowledge of oneself）、すなわち、「自己自身を知ること」を敷衍すると、「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」（τὸ εἰδέναι ἄ τε οἶδεν καὶ ἄ μὴ οἶδεν, 167a6-7）である。次に、「知っている事柄を知ること」の簡略表記（succinct formula）は「知識の知識」（knowledge of knowledge）であり、「知っていない事柄を知ること」は「無知識の知識」（knowledge of ignorance）であるとされる³。ここから、ダイソンによると、「自己自身の知識」は「知識と無知識の知識」（ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης）となるとされる。そして、「知識と無知識の知識」は、「他の諸知識と知識である自己自身の知識」（τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη καὶ ἐαυτῆς）としても表現されるので、「自己自身の知識」は「他の諸知識と知識である自己自身の知識」としても表現されるとする。しかしながら、「知識と無知識の知識」は「知っている事柄と知って

いない事柄を知ること」の簡略表現ではないことに注意する必要がある。なぜなら、ソクラテスはこの議論の中で、「知識と無知識の知識」にできるのは、人が何らかの知識を持っているか否かのみを知ることの意味する、「知っているという事実と知っていないという事実のみを知ること」(εἰδέναι… ὅτι οἶδεν καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν μόνον, 170d2-3)であって、人が知っている知識の種別とその所産を区別することを意味する、「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」(εἰδέναι ἄ τε οἶδεν καὶ ἄ μὴ οἶδεν, 170d1-2)ではないと主張しているからである。従って、ダイソンの仕方でこのプロセスを正当化することはできないのである。

さて、このような改変を可能にし、「知識と無知識の知識」を議論に導入することを可能にした最大の要因は、先の(1)における、「知る」(γινώσκειν)という言葉の技術的専門知(エピステーメ)への不当なすり替えにある。「自己自身を知る」という場合の「知る」の当初の意味は、デルフォイの格言が教えるように、認識主体(魂)についての内省知や分別知、体験知といったものであろう。B. スネル⁴によると、「知る」(γινώσκειν)は、目を通じての視覚認識と深いつながりがあり、この言葉が初期に有していた活動的認識作用の意味は、ホメロスの時代にはすでに、「観察的認識の領域」(in den Kreis des Theoretischen, des Anschauens)⁵に移行していたとされる。これに対して、エピステーメ

(ἐπιστήμη)の方は、実践的活動(ein praktischen Betätigung)の意味に満ちており、「活動を可能にする認識、熟達、能力」(die Kenntnis, die eine Tätigkeit ermöglicht, eine Fertigkeit, eine Können)であるとされる⁶。確かに、このような意味の区別は『カルミデス』においても厳密に守られていると言えよう。たとえば、165c-166aで、医術や建築術は、対象に働きかける能力であるエピステーメ(165c8, 165d4)と言うことはできても、これらをグノーシスと言うことはできないのである。エピステーメの対象は、建築術や医術、織機術、幾何学などの『カルミデス』における用例や、他の初期対話篇の用例を見てもわかるように、本来エピステーメを所有する認識主体(つまり、魂)やエピステーメ自身を含むものではない⁷。クリティアス自身が、「他のすべてのエピステーメは(エピステーメ以外の)他のもの(ἄλλου)を対象とする」(166c1-2)と述べているとおりである。そして、これが一般原則である。しかし、ソクラテスとクリティアスは、先の(1)と(2)において、一般原則をはずれた例外的なエピステーメ——その対象は他の諸知識と知識である自己自身である——の存在を導入している。しかし、ソクラテスは、長い吟味(167b6-169a7)の結果、そのような例外的な知識の存在に対して極めて悲観的である(169a7-b1)。従って、本来「観察的認識」を意味する「知る」(γινώσκειν)が、ここでテクネーとも同義の専門技術知を意味するエピステーメ(ἐπιστήμη)に置き換えられているのは、ソクラテスの本心ではな

く、単に「知識と無知識の知識（エピステーメー）」を導入するためになされたものと考えられる。

ではなぜ、このような無理な改変をしてまで、「知識と無知識の知識」を導入する必要があったのか。「自己自身を知ること」から「知識と無知識の知識」への移行のプロセスは、「知識と無知識の知識」を、積極的に評価するか（Grube, Taylor, Schleiermacher, Becker, Susemihl, Schirlitz）、消極的に評価するか（Pohlenz, Natorp, Bonitz, Schönborn）によって解釈は分かれている⁸。

タキーは「知識と無知識の知識」の説をプラトンの積極的な教説と見る。そして、人が健全な思慮を持ちながら、健全な思慮を持っていることを知らないということがあるだろうかというソクラテスの問い（164c5-6）に言及しつつ、このような知識を導入する理由を次のように語っている。すなわち、「自己自身を知ることの導入に導いたのはこの問いであり、また、それは知識の知識を導入する理由をも示唆している」⁹と述べている。確かに、「自己自身を知ること」という定義は、先のソクラテスの誘導的な問いに答える形で導入され、そして、この問いを満足させる答えである。しかし、「知識と無知識の知識」という定義まで、先のソクラテスの問いと関係があるとは考えられない。タキーは、ソクラテスの問いと「知識と無知識の知識」を関係づけるため、次のように述べている。すなわち、「もし人が、自分が健全な思慮を持っていることを知っているなら、そして、健全な思慮は、徳である以上、ソクラテスに従うなら、エピステーメーなので、自分が健全な思慮を持っていることを知っている人は、彼が知識[健全な思慮]を持っていることを知っている、つまり、彼の知識[健全な思慮]の知識を持っているのである」と述べている。この彼の発言の背後には、次のような論理が潜んでいる。人が健全な思慮を持っているなら、その人は自分が健全な思慮を持っていることを知っているはずである。ところで、健全な思慮は知識である。なぜなら、ソクラテスによると徳は知識であり、健全な思慮は徳であるから。従って、人が健全な思慮を持っていることを知っているなら、その人は知識を持っていることを知っていることになる。そして、このことは、知識の知識を持つということである——という論理である。タキーは、「徳は知識である」という説を真性のソクラテスの教説と信じて疑わないので、何の証明もなく、彼の議論の前提の一つとして自由に用いている¹⁰。しかし、この説は、しばしばソクラテスの教説として語られるが、初期対話篇におけるテキスト上の確実な根拠はない。また、「徳は知識である」という説をソクラテスのものであると信じる者は、徳の一つである敬虔もソクラテスは知識であると考えていたと主張することになるが、R・ヴァイス¹¹は極めて説得的に、ソクラテスにおいて、敬虔という徳は知識ではなく、むしろ、徳の知識の欠如を前提とする人間に固有の徳であることを証明している。敬虔と密接な結びつきを持つとされる¹²「健全な思慮」も、そのような徳である可能性がある。タキーはまず、ソクラテスが「健全な思慮」を知識

と考えていたと証明する必要がある。

第二に、タキーは、「知識と無知識の知識」が、人に知識を持っていることを（従ってまた、「健全な思慮」を持っていることを）、その人に知らしめるものであると考えている。同様の意見をガスリー¹³も表明している。彼らがこのような考えに至ったのは、169eのクリティアスの議論による。すなわち、人が速さ（τάχος）を持てば、速い者となるように、（a）「自分自身が自分自身を対象とする知」

（γνώσιν αὐτὴν αὐτῆς, 169e4）を持てば、人は（b）「自分が自分自身を知る者となる」（γινώσκων που αὐτὸς ἑαυτὸν τότε ἔσται, 169e4-5）とされる¹⁴。しかし、ここにも、「自分自身」という言葉の意味のすり替えが見られる。なぜなら、（a）において、「知」が知る対象は「自分自身」であり、これは女性形（αὐτῆς）であることから明らかなように知自体を指す。ところが、（b）においては、同じこのような知を持つ者は、この知を持つことによって、「自分自身」を知るとされているが、この場合の「自分自身」は男性形（ἑαυτὸν）であることから、知自体を指すのではなく、知を所有する主体を指す。このようにして、あたかも「知識と無知識の知識」を持つ者は、自分自身を知ることができるかのように語られている。しかし、このような知識は、166c1-3のクリティアスの発言では、知識である自己自身であれ、他の諸知識であれ、知識を対象とするものであり、知識以外のものを対象とするものではなく、従って、このような知識は、知識を所有する主体を対象とはしないはずのものであった¹⁵。

第三に、タキーやガスリーが、「自己自身を知ること」から「知識と無知識の知識」への移行を肯定的に見るのは、先にも述べたように、彼らが「知識と無知識の知識」をプラトンの教説として積極的に評価するからである。しかし、『カルミデス』の議論の中で、ソクラテス自身は「知識と無知識の知識」の存在可能性について、極めて強い懐疑を表明している。また、ソクラテスは『カルミデス』の巻末で、健全な思慮を定義する試みが失敗に終わった原因の一つとして、「知識と無知識の知識」の存在を譲歩したことを挙げている。このような事実を無視してまで、プラトンは本心では「知識と無知識の知識」の存在と有益性を認めていた、となおも主張することには何の根拠もない。

ではなぜ、「知識と無知識の知識」というような定義が導入されたのか。『カルミデス』において、「自己自身を知ること」という定義はクリティアスによって、「以前にあなたに主張したことをすべて放棄してでも」（165a8-9）主張されることになるが、クリティアスからこのような定義を引き出したのは、ソクラテスによる誘導的問い「人は健全な思慮を持ちながら、そのことを知らないことがあるだろうか」（164c5-6）なのである。そして、ソクラテス自身は、この定義自体に何の批判も、検討もせず受け入れている。「自己自身を知ること」という定義は、『アルキピアデス I』において、「健全な思慮」の確定的な定義として現れている（131b4,

133c18-19) ことを考えると、この定義自体はソクラテスが確定的に抱いていた定義であったと考えてよいであろう。

しかし、「自己自身を知ること」という「健全な思慮」の定義は、なおも曖昧なところがあり、その意味を巡って、ソクラテスの弟子たちの間で様々の解釈が行われていたとしても当然であろう。そして、ポーレンツ¹⁶が言うように、その一つの解釈が「知識と無知識の知識」であると思われる。クリティアスの口を通じて語られるこの「知識と無知識の知識」の説は、その主唱者によってかなりの程度に洗練され、発展させられた説のように見える。なぜなら、健全な思慮は何を対象とする知識であるのかとソクラテスに問われて、クリティアスは何ら迷うことなく、「他のすべての知識は（知識以外の）他のものを対象とする知識であり、自己自身（それぞれの知識）を対象とはしない。だが、知識と無知識の知識のみは他の諸知識を対象とし、また、自分自身（知識と無知識の知識）が自分自身（知識と無知識の知識）を対象とする」（166c1-3）と答えている。このような答えは、「知識と無知識の知識」について、クリティアス、あるいは、その真の主唱者によって相当の熟慮がなされたことを示すものである¹⁷。プラトン自身はこの説に対して、かねてより疑惑を抱いていたのであろう。そして、『カルミデス』において、「知識と無知識の知識」の説を反駁し、「健全な思慮」についての真のソクラテス的な考えを明らかにするために、かなり強引な論理を用いてまで、「自己自身を知ること」という定義を、「知識と無知識の知識」に改変し、議論の俎上に乗せたと考えられる。

3. 「自己自身を知ること」としての「知っている事柄と知らない事柄を知ること」

「健全な思慮」の「自己自身を知ること」という定義は、『カルミデス』の議論の中で、「知識と無知識の知識」という解釈の方向では否定されたが、「自己自身を知ること」という定義それ自体が否定されているわけではない。そしてまた、ソクラテスが議論の中で、突如として、「知識と無知識の知識」を登場させた理由は、その反論のプロセスにおいて、ただ単に「知識と無知識の知識」の説とその主唱者に反論するだけではなく、「健全な思慮」の満たすべき要件を明らかにしようとしていると考えられる。

「健全な思慮」の備えるべき要件をテキストから枚挙するなら、「健全な思慮」は、「立派なもの」（τὰ καλά）に属するものであり（159c1, 159d8, 160b8）、
「善きもの」（ἀγαθόν, 161a8, 11）、
「有益で善きもの」（ὠφέλιμόν τι καὶ ἀγαθόν, 169b4）、
「もっとも立派なもの」（κάλλιστον, 175a11）であり、それを持つ者は「至福な者」（μακάριον, 176a1）となる。これらは、「健全な思慮」がいかに定義されるにせよ、探求されている定義が満たすべき要件である。なぜなら、

「健全な思慮」の諸定義——「知識と無知識の知識」としての定義や、それ以前の諸定義——が吟味される時、提出された諸定義はこれらの要件を欠いているがゆえに否定されているからである。これらは、定義するプロセスを導く指導原理となっている。

ところで、「自己自身を知ること」という「健全な思慮」の定義が、「知識と無知識の知識」として改変され、167b6以下において「知識と無知識の知識」の存在可能性が論議される直前に、167a1-8において、「自己自身を知ること」の内実が、始めて、「人が知っている事柄と知っていない事柄を知ること」(τὸ εἰδέναι ἄ τε οἶδεν καὶ ἄ μὴ οἶδεν, 167a6-7)として規定されている。この規定は、以後、「自己自身を知ること」の規定としての「知識と無知識の知識」に対して、競合する規定として、ソクラテスの議論の背後につねに存在している。

ソクラテスは「知識と無知識の知識」の存在可能性を論じた後、それに対してきわめて強い懐疑を示しているが(168e3-5)、議論を先に進めるため、このこと存在を一応譲歩したうえで、「知識と無知識の知識」の有益性を調べる

(169c3-172c3)。その冒頭、「健全な思慮」とは「自己自身を知ること」であり、このことは「人が知っている事柄と知っていない事柄を知ること」であるということが再確認されている(169d5-8)。その上で、それに続く議論(169d9-172c3)の中で、「知識と無知識の知識」は、人が知識を持っているか否かは判断できても、「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」、つまり、知識の種別、内容を判別することはできないので、「知識と無知識の知識」は無益であると結論されている。つまり、議論の過程において、「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」を与えないとして否定されているのは、「自己自身を知ること」としての「健全な思慮」ではなく、「知識と無知識の知識」としての「健全な思慮」である。従って、「自己自身を知ること」としての「健全な思慮」と、「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」の結びつきは否定されてはいない。そして、「知識と無知識の知識」は「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」を与えないがゆえに、「健全な思慮」の定義として否定されているので、「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」は「健全な思慮」の正しい定義が満たすべき要件であると考えられる。

このことを証明する別の事実がある。「知識と無知識の知識」の無益性が169c3-171c10において論証された後に、171d2-172a5において、「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」の益が始めて詳細に語られている。もし、ソクラテスが、「知識と無知識の知識」と「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」を同一のことと考えていたなら、「知識と無知識の知識」の無益性を証明した後に、「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」の益を詳述することは奇妙である。従って、「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」の益は、

「知識と無知識の知識」の無益性の議論とは独立のものであり、「自己自身を知ること」としての「健全な思慮」の備えるべき益であると考えられる。

しかし、172c4-175a8における議論は、たった今否定されたことを一応譲歩し、「知識と無知識の知識」に諸知識の区別をすること——このことが、知っている事柄と知らない事柄を知ることである——が可能であり、我々が「知識に従って」(ἐπιστημόνως, 173d1) 行動できるということを認めたとしても、「善悪の知識」を併せ持つのでなければ、「知識と無知識の知識」だけでは我々は幸福ではありえないというものである。ここから、「知識と無知識の知識」は無益であるとされている。そして、人は、この議論において、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」の益も否定されているのではないかと反論するかもしれない。

しかし、これは有益ということの別の観点からの議論である。すなわち、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」により、我々は真の知者・技術者を用いることができ(173c2)、健康や生命の安全などの非道徳的領域での成功を確保することができる。しかし、人を幸福にするものは、非道徳的な知識に従って生きることでもなければ、他のすべての知識のなすことでもなく、ただ一つの「善と悪に関わる知識」(ἡ [ἐπιστήμη] περὶ τὸ ἀγαθὸν τε καὶ κακόν, 174c2-3) のみがそれをなすとされている(174b12-c3)。確かに、このような観点からは、これら非道徳的な技術知は、人を幸福にするものではなく、真の意味で有益とは言えない。真の意味で有益なのは、我々を幸福にする善悪の知識である。とはいえ、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」は完全に無益なものとして否定されているのではないことに注意する必要がある。医者や人は人を健康にして益をなす

(164a9-b1) とされているような意味での、非道徳的益まで否定されているわけではない。非道徳的な益と道徳的な益は別々であり、前者は後者の意味の益ではないのは当然のことと言えよう。善悪の知識が真の益をもたらすとすれば、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」や、このことによって利用可能になる非道徳的な技術知とその所産は、必須条件的な意味での益をもたらすと言えるであろう¹⁸。

ところで、ソクラテスは「健全な思慮」を定義する試みが失敗に終わった原因の一つとして、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」(τὸ εἰδέναι ἄ τε οἶδεν καὶ ἄ μὴ οἶδεν, 167a6-7) のうち、後半の「知らない事柄を知ること」の不可能性に特に言及して、人がまったく知らない事柄を何らかの仕方を知ることを「気前良く」(μεγαλοπρεπῶς) 譲歩したからであると語っている

(175c3-7)。このことから人は、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」は、ソクラテスによって「健全な思慮」の定義として否定されていると主張するかもしれない。しかし、この議論は明らかにソフィスト的な議論であり、彼が真剣にこのようなことを信じていたとは考えられない。なぜなら、ソクラテスが

「知っている事柄を知ること」の不可能性を指摘するとき、彼はもとの「知らない事柄」 (& μὴ οἶδεν) という言葉に、「まったく」という言葉を付け加えて、「人がまったく知らない事柄」 (& τις μὴ οἶδεν μῆδαμῶς, 175c5) と言い換えている。この付加によって、ソクラテスは、ある対象についての部分的無知から、ある対象についての全般的無知——つまり、対象の存在すら知らない無知——へと、「知らない」という言葉の意味をすり替えているのである。対象の存在すら知らない場合、そのような対象について、「曲がりなりにでも何らかの仕方」

(175c5-6) 知ることは、確かに不可能であろう。

ソクラテスは「知識と無知識の知識」の有益性を否定する議論の中で、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」の具体的な意味を説明している。すなわち、誰か或る人が知っているとし立てる事を、その人が本当に知っているか否か調べることである (170d5-7)。ソクラテスの挙げる実例によると、「真の医者」と「(何か他の知識を持っているが) 医者のふりをしている者」を区別する

(170e1-3) ことである。「知らない事柄を知ること」ということは、けっして、絶対的無知の対象について何らかの事柄を知ることではなく、人が本当はもっていないのに或る特定の技術知を持っているとし立てる場合に、その人がその技術知を持っていないことを知るということである。そして、その技術知が何であるかはあらかじめ特定されているのである¹⁹。従って、「人がまったく知らない事柄」を知ることの不可能は、「人が知らない事柄を知ること」の不可能ではない。

4. 「健全な思慮」の定義としての善悪の知識の不適合性

「知識と無知識の知識」は、真の益や幸福を与えるものではないことが明らかになった。これに代わって、『カルミデス』の巻末で登場するのが、善悪の知識 ([ἡ ἐπιστήμη] περὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακόν, 174c2-3) である。テイラーは、ソクラテスが念頭に置いていた「健全な思慮」の真の定義は、この善悪の知識であると考え²⁰。また、タキーは、プラトンが示唆している「健全な思慮」の定義は「至善きことを行うこと」(第四定義)と「善悪の知識」を結びつけたもの、すなわち、「善の知識に基づき善きことをなすこと」(doing what is good with the knowledge that it is good)²¹と考える。タキーがこれら二つの定義を結びつける根拠は、クリティアスが善悪の知識に至りついた時にソクラテスが語る、「君はさっきから(人を幸福にするのは、善悪の知識であるということを隠して)私をぐるぐると引きづり回している」(174b11-12) という言葉である。タキーによると、この言葉は、ソクラテスとクリティアスの議論が、「善きことを行うこと」という以前の定義に戻ってきていることを示唆しているとされる²²。しかし、むしろ、そのようなことが意味されているとする必然的根拠はないのであり、むしろ、この言葉

は、幸福の実現が何についての知識に基づいているのかというソクラテスの問い (173d8-9) に対して、クリティアスが174b10において解答を与えるまでの紆余曲折を指していると考えられる。

しかし、さらにまた、プラトンが念頭に置いている「健全な思慮」の真の定義として、善悪の知識を何らかの仕方で用いるすべての解釈には、以下のような根本的な困難がある。人は「善悪の知識」によって「善と悪」(174b10)を知る。しかも、その善悪とは過去、現在のみならず、「未来の事柄」の善悪を含んでいる (τῶν ὄντων καὶ τῶν γεγρονότων καὶ τῶν μελλόντων ἐσεσθαι, 174b1-2)。しかし、このような善悪の知識の所有者とは、いったい誰なのか。ソクラテスは「未来の事柄」の知識を予言者に帰すことを認容してはいるが(173c3-4)、未来の善悪の知識を人間のうちの誰かに帰すことはしていない。ソクラテスは、『ソクラテスの弁明』(23a5-b4)において、「立派で善きこと」(καλὸν κάγαθόν, 21d4)の知——これは『カルミデス』の善悪の知識に対応するものである——は神に属するものであり、「人間に許される知恵」は、徳の知の欠如の自覚であると述べている。また、ソクラテスは法廷を去るに当たり、死にゆくソクラテスと生きる市民たちのどちらが「より善いこと」(42a4)へ向かうかは、「神を除いては誰にも不明である」

(42a4-5)と述べている。つまり、ソクラテスの考えでは、未来の善(悪)の知識は、神にのみ属し、人間には属さないのである。さらに、『ラケス』において、勇気を善悪の知識(ἡ [ἐπιστήμη] περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ πάντων ἐχόντων, 199c6-8)——これは、『カルミデス』においてと同様、過去、現在、未来のすべての善悪を完全に知る(199d5-7)知識であるとされている——として定義しようとするニキアス説の吟味において、このような知識を持つ者は徳に関しては欠けることはないとソクラテスは述べている(199d4-7)。しかし、このような未来の善悪まで知る知識を持ち、徳に関して完全な者は、ラケスが示唆しているように、「何らかの神」(θεόν τινα, 196a6)しか考えられないであろう。以上から、ソクラテスが「健全な思慮」として、このような人間以上の知を含意する「善悪の知識」を考えていたとは思われない。タキー自身も賛意をもって引用する²³ネーゲルスバッハ(Nägelsbach)によると、「健全な思慮」は、「敬虔」と密接に結びついたものであり、一般的に、死すべき人間の脆弱さや移ろい易さの認識を示し、人間自身の本性の限界を認識し、それを守ること(recognises and keeps to the limits of his own nature)を意味する。もしこの説が正しいなら、「健全な思慮」を善悪の知識に結びつける考えは、「健全な思慮」についての一般的な観念とも相容れないと思われる。

5. ソクラテス的無知の知としての「健全な思慮」

「健全な思慮」の「自己自身を知ること」という定義は、「知識と無知識の知識」という方向に改変され、ソクラテスによって反駁された。しかし、「自己自身を知ること」という定義自体は、ソクラテスによって反論されていないばかりか、『アルキビアデス I』においてはソクラテスの確定的な定義として現れている（133c18-20）。また、「知識と無知識の知識」の反駁の過程において（167a6-7, 169d5-8）、ソクラテスは「自己自身を知ること」を「知っている事柄と知らない事柄を知ること」と同一視している。では、「知識と無知識の知識」に否定された存在可能性と有益性が、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」には可能なのであろうか。

第一に、自分なり他者が、医術や航海術などの専門技術知を持っているか否かを、人はいかにして知ることができるのか。『カルミデス』（171a-c）の議論によると、人は、他人が医術を持っているか否かを調べる場合、医術がかかわる対象である健康と病気において調べるのが必然なので、医術を持たずしてはこのことは不可能であり、それができるのは医者のみであるとされる。一般的に言えば、人が特定の専門技術知を持っているか否かを判断できるのは、「同じ技術知を持つ者」

（ὁμότεχνον, 171c8）のみである。従って、人が本当に医者であるか、建築家であるかを調べるためには、医者なり、建築家に調べてもらえばよい。しかし、その審査を委ねるべき医者なり、建築家を、真の医者であり、建築家であるということを、人はいかにして知ることができるのだろうか。別の医者なり建築家に依頼するとしても、同じ問題が次々と生じるであろう。

しかし、少なくとも、初期対話篇の中で、ソクラテスはこのようなことを可能なこととして語っている。「自己自身を知ること」は、『カルミデス』の中で、デルフォイの格言「汝自身を知れ」と関連づけられているので、『ソクラテスの弁明』で語られていたソクラテスの無知の知を念頭に思い浮かべるのは自然なことである。カイレフォンがソクラテス以上の知者はいないというデルフォイの神託をもたらした時、ソクラテスは「私は自分自身がまったく知者でないと思っていた」（ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοια ἐμαυτῷ σοφὸς ὢν, 21b4-5）と語っている。そして、政治家の吟味の中で、ソクラテス自身は「立派で善きこと」

（21d4）を知っていないということを知っているものとして語っている。あるいは、カリアスとの対話を紹介する中で、若者たちを徳に関して教育する道徳的知識を、彼自身は持っていないことを告白している（οὐ γὰρ ἐπίσταμαι, 20c3, 20e2）。さらに、非道徳的領域について言えば、ソクラテスは手職人たちを吟味する際、自分自身について、手職人たちが持っている技術的な知識を「何も知っていないということを知っていた」（ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπίσταμένῳ, 22c9-d1）と述べている。また、手職人たちは、ソクラテスがもっていない知識を、「知っていた」（ἠπίσταντο, 22d3）ことをソクラテスは認めている。ソクラテスは、道徳的・非道

徳的事柄について、自分や他者について、「知っている事柄と知らない事柄を知っている」と告白しているのである。

では、そのような事はいかにして可能なのか。ソクラテスは『ラケス』の中で、道徳的知識を持っていないことを告白し、その論拠を挙げている。すなわち、ソクラテスは、若者を教育する技術について彼自身の先生 (διδάσκαλος) を示すこともできないし、自分自身でこのような技術知 (τέχνη) を発見したわけでもないの、若者教育の知識を持っていないと述べている (186b8-c5)。ソクラテスは、道徳的領域に限らず、非道徳的領域についても同様に語っている。何らかの専門領域に関して、誰が専門家 (τεχνικός, 185a1, 185b2, 185b11, 185d9, 185e4) であるかを調べるには、その者に「優れた教師」 (διδάσκαλοι ἀγαθοί, 185b3, 185c1, 185e5-6) がいるか否かを調べればよい。これはレスリング (185b2) であれ、若者の教育であれ同じである。たとえ、先生がいなくとも、自分自身で優れた技術を身につける場合もありうるので、その場合は、その者は彼の技術によって立派に作られた作品 (ἔργον, 185e11, 186b2) を示すことができるはずであるとソクラテスは語っている (185e9-186a2)。このようにして、ソクラテスは、自分自身なり他人が、何らかの専門領域に関して知識を持っているか否かを、その者の先生、ないし、作品を調べることによって、知ることができると考えている。

『カルミデス』より後に書かれたことが明らかな『ゴルギアス』においても、ソクラテスは、「優れた政治家」とされているペリクレス、キモン、ミルティアデスたちが徳や政治の知識を持った政治家であったか否かを調べるのに、同じ方法を用いている。ソクラテスによると、人が建築術を知っている (ἐπίστασθαι τὴν τέχνην, 514b1) か否かを調べるには、その者が建築術を学んだ先生

(διδασκάλους, 514b8) と彼の作品、つまり、立派に建築した建物

(οἰκοδομήματα, 514c1) を調べればよいと述べている。先の政治家たちが、もし本当に徳や政治の知識をもった有能な政治家たちであったら、彼らによって作られた優れた作品、つまり、彼らが優れた者にしたはずの市民たちを指摘できたはずである。しかし、彼らは優れた者にしたはずの市民たちから追放されたり、告訴されたりしている。彼らは、従って、徳や政治の知識を持った政治家ではなかったことになる。『メノン』においてもソクラテスは同じ考えを表明している²⁴。ソクラテスは、以上のような仕方で、自分自身や他者が、道徳的・非道徳的知識を持っているか否かを知ることが可能であると考えているのは明らかである。以上から、ソクラテスは、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」は可能であると考えていたのは明らかであろう。

では、第二に、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」は、真の益をもたらすのだろうか。我々はこの点に関して、『カルミデス』自体の考察に入る前に、『ソクラテスの弁明』と『アルキビアデス I』の中で、ソクラテス的無知の知

について語られていたことを振り返っておきたい。第五章で我々が述べたように、『ソクラテスの弁明』のソクラテスによると、徳の知は人間にではなく、神にのみ属し、人間に許される最高の知恵とはソクラテス的無知の知であり、これは、「思慮」(フロネーシス)と一致する。そして、ソクラテスの勧めた徳とは、徳の知に基づく絶対的な魂の善き状態ではなく、「思慮」によって実現される「魂の可能なかぎり優れた状態」――これは「人間なみの知恵」に対応した人間なみの徳 (τῆς ἀνθρωπίνης [ἀρετῆς], 20b4) と言い換えることができよう――を意味する。また、ソフィアのうちエピステーメーは、神に属するものとして、徳を知り、人間たちを有徳な者に教育する技術知と、人間に属するものとして、専門技術者たちの非道徳的な技術知に分かれ、フロネーシスは、エピステーメーの分類に応じて、徳についての神的技術知の欠如の自覚知と人間的技術知の欠如の自覚知に分かれる。ソクラテスが人々に配慮するよう勧めた徳は「最も重要なこと」(τὰ μέγιστα, 22d7) であり、これらについて無知の自覚を欠いた状態、つまり、「知っている事柄を知っていると思うこと」(οἶεσθαι εἰδέναί τε οὐκ οἶδεν, 29b2) は「非難されるべき無知」(ἀμαθία…ἢ ἐπονείδιστος, 29b1-2) とされている。従って、徳についての無知の自覚を促すソクラテスの活動は、人々を「幸福にする」(36d9-10) 活動であるとされていた。

以上を前提として、『アルキビアデス I』(116e-118b)におけるソクラテス的無知の知の益の説明と、『カルミデス』で語られている「知っている事柄と知らない事柄を知ること」の益の説明を比較してみよう。

『アルキビアデス I』(116e-118b)

(a) 我々は行おうとすることを知っていると思っている時に、そのことを行おうとする。行動における「過ち」(τὰ ἀμαρτήματα, 117d7)をなす者とは、なそうとすることを実際に「知っている者たち」でもなければ、「知らない者のうちで、知らないということを知っている者たち」でもなく、「知らないのに知っていると思っている者たち」である(117e9-118a3)。

(b) なぜなら、人は知らないと思っている時は、知識を持つ他の人々に「委ねる」(τῷ ἐπισταμένῳ ἐπιτρέπεις, 117c7; παραδιδόασι, 117e2)からである。

(c) それゆえ、知っている者は当然のこと、自己の無知を自覚している者たちも「過ちなき者として生きる」(ἀναμάρτητοι ζῶσι, 117e4-5)ことができる。

(d) これに対して、知らないのに知っていると思う無知こそ「諸悪の原因」(τῶν κακῶν αἰτία, 118a4)であり、「非難されるべき無知」(ἢ ἐπονείδιστος ἀμαθία, 118a4-5, 参照『ソクラテスの弁明』29b1-2: ἀμαθία ἢ ἐπονείδιστος)である。

(e) とりわけ、「最も重要な事柄」(τὰ μέγιστα, 118a7, 参照『ソクラテスの弁明』22d7 “τὰ μέγιστα”)、すなわち、正義、美、善、益(118a10-11)に関してのこのような無知が「最も悪をなし、醜い」(118a7-8)。

(f) 以上から帰結することは、道徳的事柄に関して「非難されるべき無知」を免れた者は、過ち無く人生を生きることができ、幸福であるということである。

『カルミデス』(171d-172a)

(a') 「健全な思慮」を持つ者(171d3)が、自他について、知っている事柄と知っていない事柄を知ることができるなら、「健全な思慮」を持つことは大きな益となる(171d2-6)。

(b') なぜなら、我々が健全な思慮を持つなら、知識を持っていない事柄(ἀ μὴ ἠπιστάμεθα, 171e1)を自分自身で行おうとはせず、知識を持っている者たち(τοὺς ἐπισταμένους)に「委ねる」(παρεδίδομεν)からである(171d8-e2)。また、健全な思慮を持つ我々が他の人々を指導するなら、他の人々が正しくなすはずの事——これは、彼らがそのことの専門的知識(ἐπιστήμη, 171e5)を持っている事である——を除いては、委ねない(171e3-5)。

(c') 従って、「健全な思慮」を持つ者と、そのような者に指導される者たちは、「過ちなき者として人生を送ることができる」(ἀναμάρτητοι…τὸν βίον διεζῶμεν, 171d6-7)。

(e') なぜなら、「過ち」(ἁμαρτία, 171e7)が取り除かれ、正しさが導くので、「健全な思慮」を持つ者は、すべての行為において(ἐν πάσῃ πράξει, 172a1)立派に善く行い、そのような者は「幸福である」(εὐδαίμονας εἶναι, 172a3)。

以上で述べられていることを考え併せると、我々が知識を持っている事柄については我々は過つことはないが、さらに、我々がソクラテス的無知の知を持つなら(『アルキビアデスI』)、あるいは、「健全な思慮」を持つなら(『カルミデス』)、我々は知っていない事柄を自分でなそうとせず、知識を持つ他の人々に「委ねる」ことにより、我々は「過ちなき者として生きる」ことができる。我々が過つのは、我々自身が知っていないのに知っていると思い、行う場合や、知っていない他者に委ねる場合である。すぐに見て取ることができるように、ここで表明されている考え自体も、使用されている用語も、両作品において、まったく同じである。しかし、両作品の相違は、『アルキビアデスI』では、このような無知の知の益が、非道徳的領域に次いで、道徳的領域についても同様に語られていたのに対し、『カルミデス』では、道徳的領域については語られていず、しかも、非道徳的な専門知識を的確に用いることからの益が、後の172c4-175a8においては、真の益でない

として否定されていることである。すなわち、人を幸福にする (εὐδαιμόνα, 174a11) 知識である「善悪の知識」 (ταύτης τῆς [ἐπιστήμης] περὶ τὸ ἀγαθὸν τε καὶ κακόν, 174c2-3) がなくとも、医術は人に健康を作り、靴作りは人に靴を作り、航海術は人を安全に航海させ、将軍術は勝利を作る (174c3-8)。しかし、善悪の知識がなければ、これらの非道徳的知識は有益ではない (174c9-d2) とされている。

しかし、医術が作る健康や、航海術が作る海における安全、将軍術が作る勝利がなければ、人は幸福ではあり得ない。これらの知識は真の益である幸福のための必須条件的益を作るものであると言えよう。このような意味で、非道徳的知識について、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」は (非道徳的な意味で) 有益であると言えよう²⁵。では、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」の益はこれだけに止まるものであろうか。しかし、健全な思慮を持つことの効用は、「すべての行為において」 (172a1) 妥当するものとして語られているので、『カルミデス』の議論を道徳的領域に適用することを妨げるものは何もない。従って、先に見た、『ソクラテスの弁明』や『アルキビアデス I』の議論を考慮に入れて、『カルミデス』の議論を道徳的領域に適用するなら、以下のようになるであろう。

「健全な思慮」を持つ者、すなわち、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」のできる者は、知識をもっていないことは自分自身で行おうとはせず、知識を持っている者に委ねる。このことは、道徳的領域においても同様である。ところで、先に述べたように、真の益、幸福をもたらす「善悪の知識」は神に属する。神のみが善悪の知をもち、この知によって、真の益、幸福を享受できる。しかしながら、人間のうちで、「善悪の知識」を所有することは人間には不可能であることを自覚している者は、「善悪の知識」を持っている者に我々の行動を委ねるはずである。従って、このような者は道徳的知識を持つ者である神に我々の行動を委ねるので²⁶、道徳的な意味においても、「過ちなき者として人生を送ることができる」と言えよう。このような仕方では、健全な思慮を持つ者は、善悪の知識を持つ神ほどではないにせよ、「幸福である」 (172a3) と言えよう。他方、人間の身でありながら、「善悪の知識」を持っていると思ひ行動する者は、諸悪の原因である「非難されるべき無知」に陥っており、はなはだしい過ちをなすということになる。このようにして、「健全な思慮」 (ソーフロシュネー) である「自己自身を知ること」、つまり、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」には、以上のような益がある。これは、フロネーシスとしてのソクラテス的無知の知が与える益とまったく同じものである。以上の考察すべてからの結論は、『カルミデス』の「健全な思慮」 (ソーフロシュネー) とは、ソクラテス的無知の知であるということである。

注

1. Tuckey, T. G., *Plato's Charmides*, Amsterdam, 1968, pp. 107-8.
2. Dyson, M., "Some Problems concerning Knowledge in Plato's *Charmides*," *Phronesis*, Vol. 19, 1974, pp. 103-105.
3. Dyson, "Some Problems," p. 104.
4. Snell, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin, 1924.
5. Snell, *Die Ausdrücke*, p. 22.
6. Snell, *Die Ausdrücke*, pp. 82-83.
7. 例えば、『国家』第一巻の記述によると、エピステーメーは、エピステーメーを所有するものと、エピステーメーの対象の二者を要し、しかも、この二者の間の優劣を前提するものである (333d-e, 345e, 346e)。
8. Tuckey, T. G., *Plato's Charmides*, Amsterdam, 1968, pp. 33-36.
9. Tuckey, *Plato's Charmides*, p. 37.
10. Tuckey, T. G., *Plato's Charmides*, Amsterdam, 1968, p. 30, p. 38.
11. Weiss, R., "Virtue without Knowledge: Socrates' Conception of Holiness in Plato's *Euthyphro*," *Ancient Philosophy*, Vol. 14-2, 1994, pp. 263-282.
12. Tuckey, *Plato's Charmides*, pp. 7-8.
13. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4, Cambridge, 1975, p. 169.
14. エピステーメーがここで、グノーシスと区別無く置き換えられている点については、一応不問に付す。
15. しかし、ソクラテスはなぜ異論を唱えない (169e6) のか。しかも、彼はこのような非論理的な移行を正当化しようとしているかのように見える。というのは、169e6において、ソクラテスは「自分自身が自分自身を対象とする知」 (γινώσκειν αὐτὴν αὐτῆς) を中性名詞化し、「自分自身を知るもの」 (τὸ αὐτὸ γινώσκον) に置き換えているからである。このことによって、彼はこのような知の対象を、当初の「自分自身 (αὐτῆς)」 (知それ自体) から、「自分自身 (ἐαυτὸν)」 (このような知を所有する主体) に広げている。しかし、このような論理的すり替えは、ソクラテスの戦略からきていると思われる。なぜなら、ソクラテスは、このすり替えによって、健全な思慮を、「知識と無知識の知識」として措定し、それを持つ者を

「自分自身を知る者」たらしめるものとする。ところが、このような知識は、その所有者に「知っている事柄と知っていない事柄を知る」ことを可能にするはずなのに、実際には「知識と無知識の知識」にはそのような機能はないことを指摘し、ソクラテスはこのような知識を無益なものであると断罪するのである。

16. タキーの前掲書 (p. 34) を参照のこと。

17. 「知識と無知識の知識」の正式な表現、「他の諸知識の知識であり、また、自分自身が自分自身の知識である」(166c2-3) という表現がクリティアスの口から出ていることも、このことを証拠だてるものである。他に、たとえば、ソクラテスが「知識と無知識の知識」の作品を求めると、クリティアスは、「ソクラテスよ、あなたは正しく探求していない」(165e3) と述べ、この知には、計算術や幾何学と同様、物質的な作品は存在しないと教えている(165e3-166a2) ことも、このことの証拠となろう。

18. 『国家』第一巻において、強者の益をなすことが正義であると主張する

(340e-341a) トラシュマコスに対して、ソクラテスは厳密論 (*ἀκριβεῖ λόγῳ*, 341b6) による支配論を展開する。ここで、それぞれの技術知の目的は、それぞれの対象にとっての「益」(*τὸ συμφέρον*, 341d8) を作り出すことにあるとされる(341d7-8)。医術は身体にとっての益を考察し(342c1-2)、馬術は馬の益を(342c4)、船長のもつ航海術は乗組員たちや乗客の益を計る(342e2-4)。要するに、技術知(*τέχνη*, 341d7; *ἐπιστήμη*, 342c11) は一つとして、より強いものの益を考察したり、より強い者を監督したりすることはなく、技術自身によって支配される対象の益を考察し、監督する(342c11-d1) とされる。このように、『カルミデス』と同じ医術や航海術などの実例を用いて、非道徳的な技術知がもたらす益が述べられている。むろん、これらも道徳的な観点からは益とは言えないであろうが。

19. このことをさらに別の仕方でも考えてみよう。議論を進めるため、「知識と無知識の知識」に「知っている事柄と知っていない事柄を知ること」を一応認めて、真の益をもたらすかどうかを議論する初めに、ソクラテスは、「もしよければ、我々は知識を知識することが可能であると譲歩して考察することにしよう。そして、健全な思慮として初めに設定した、知っている事柄と知っていない事柄を知ることが奪い取らないで与えることにしよう」(172c6-d1) と述べている。ここから、「知っている事柄を知る」とは「知識を知識すること」(*ἐπίστασθαι ἐπιστήμην*) とされている。そして、このことの意味は、それぞれの知識をそれぞれの知識として判別することである。このことによって、(知識と無知識の知識) 以外の他の諸知識の所産を認識すること(175b8) が可能になるのである。従って、「知っている事柄を知る」ということは、人が持っている知識をそれぞれの種類の知識として判別する

ことである。ここから、逆に、「知っていない事柄を知る」という場合の「知っていない事柄」とは、人が持っている知識以外の知識を指すと考えられる。このようにして、「知っていない事柄を知る」ことは可能である。

20. Taylor, A. E., *Plato: The Man and His Work*, 1926, p. 56, p. 57.

21. Tuckey, *Plato's Charmides*, p. 91.

22. Tuckey, *Plato's Charmides*, p. 91.

23. Tuckey, *Plato's Charmides*, pp. 7-8.

24. 『メノン』 (90c-e) でも同様に、政治家たちが彼らの息子たちを優れた政治家たちにすることが――このことを彼らは何よりも望んだのに――できなかったということが、彼らが徳の知識を持っていなかったことを証明するものとして提出されている。つまり、彼らは彼らの知識の作品を示すことができないというわけである。

25. 『ゴルギアス』において、人が悪人である場合、安全に航海するよりは、途中で嵐に巻き込まれ、死んだほうがよいとされている。しかし、死んでしまっただけでは、幸福ということを語る基盤もない。航海の安全は、やはり、幸福であるための必要条件を与える。ただし、悪人は安全に航海できても、できなくとも、幸福ではあり得ないが、彼にとって航海途中で死んだ方が、彼にとって相対的に「より良い」、「よりましである」とは言えよう。しかし、いずれにせよ幸福とは言えないであろう。

26. ソクラテスが神の命令やダイモンの合図に忠実に従って生きたようにである。

第八章 死についての無知の知

1. はじめに

クセノフォンによると、ソクラテスは自ら死を選んだのであり、ソクラテスの尊大な弁明のやり方 (μεγαληγορία, クセノフォン『ソクラテスの弁明』1) は企まれた自殺を確実にするためであったとされる。彼が死を選んだ理由は、老年のやっかいを避け (『ソクラテスの弁明』6)、友人たちに面倒をかけず、友人たちの間に自分に対する惜別の情を確保するためであったとされる (『ソクラテスの弁明』7)。このように、クセノフォンに従えば、ソクラテスの法廷での発言や行動、弁明の方針はまったく利己的な考量に基づくものとされる (ἐβουλεύσατο, 『ソクラテスの弁明』1)。しかし、このようなクセノフォンの解釈に対して、ブリックハウスとスミス¹は鋭く対立する見解を表明している。すなわち、正しい法を支持し、真理と徳を勧め、虚偽と悪徳を攻撃し、死の危険にもかかわらず神の命令を遂行するというソクラテスの道徳的信条を前提するならば、彼がクセノフォンの言うような利己的な動機を実現するために、陪審員たちを欺き、誤った方向に誘導し、不正な判決を下させる (つまり、不正を犯させる) などということはありえないのであり、むしろ、彼は陪審員たちに不正を犯させないために彼の道徳的原則の許す範囲で、全力で誠実に弁明を行ったとされる。確かに、この点については彼らの言うとおりであり、たぶん、クセノフォンが主張するソクラテスの利己主義的な弁明動機は、クセノフォン自身の実利的で、世間知に富んだ傾向を反映したものであると考えることができよう。

ブリックハウスとスミスはソクラテスの弁明動機を、「法に従うべき」(プラトン『ソクラテスの弁明』19a6) という独立的義務から生じていると考えている²。確かに、彼らの見解は、その限りでは正しいと思われる。しかし、プラトンの『ソクラテスの弁明』の中のソクラテスの発言を考察すると、法廷での弁明の方針にとどまらず、ソクラテスの生き方全般が、法に従うべきであるという行動原理をそのうちに包含するような、より一層一般的な道徳的原理に基づいているように思われる。

2. 義務論的思考

ソクラテスは神の命じた使命を、生涯を通じて忠実に果たしてきた。しかし、その結果、彼は告訴され、死の危険に直面している。ソクラテスは人が自分に対して、「ソクラテスよ、君はいま、そのために死ぬかもしれないような活動をしたことを、恥ずかしいとは思わないのか」(『ソクラテスの弁明』28b3-5) と詰問するものと

仮定して、この問いに答える形で彼自身の生き方を説明している。

「君は立派な仕方で語っていない。なぜなら、ほんの少しでも役に立つ人間が、行動するにあたって、正しいことをなすのか不正なことをなすのか、そのことが善き人のなすことなのか悪しき人のなすことなのか、ということのみを考慮に入れるのではなく、生死の危険を考慮に入れるべきだなどと、もし君が考えているのならね。」（『ソクラテスの弁明』28b5-9）

以上のように、ソクラテスによると、人は行動の結果生ずるかもしれない生死の危険を考慮に入れることなく、これから取るべき行動が正しいか否か、善い人間のなすことであるか否か、ただそのことのみを考慮するべきであるとされている。このような行動の原則は、その行動から生じるかも知れない結果が、先に述べられたような死という望ましくないものの場合ばかりでなく³、逆に、望ましい結果が伴うと予想される場合も同様であると考えられる。つまり、その行動の結果、何か多大の利益を期待できる場合でも、あるいは、その結果が何らかの理由で好ましいものであっても、その行動が不正であり、悪であれば、そのような行動はなすべきでないということになる。このように、ソクラテスの一般的な行動のあり方は結果を考慮に入れずに、その行動自体の正・不正、善・悪を重視する義務論的立場である。

ソクラテスは彼自身がそのように生きたことの証拠として、三十人政権のレオン逮捕命令に対する彼自身の行動を提出する。彼はこの時、「死は少しも私の関心事ではないが、不正なことや不敬虔なことを何も行わないということは、私には最大の関心事である」（32d1-3）として、この命令を拒絶している。確かに、この政権がもう少し、長続きしていたなら、ソクラテスが処刑された可能性は非常に高い。ソクラテスはその行動からの結果を考慮せず、たとえ死が帰結しようと、その行動が正しいか否か、敬虔なことか否かを考慮して、この命令を拒否したのである。

3. ソクラテスの行動原理

ソクラテスはたとえ死の危険に直面しても、「正しいこと」、「善きこと」、「敬虔なこと」をなすべきであるという。この主張を逆に言えば、「不正なこと」、「悪しきこと」、「不敬虔なこと」は、それをなせば命が助かる場合でも、なすべきでないということになるだろう。しかし、不正を避け、正義をなすべきという主張自体は、ごく一般的なものであり、とりたててソクラテスに固有の行動原理というほどのものではない。しかし、「正しいこと」、「善きこと」、「敬虔なこと」がいかにして決定されるのかという点で、ソクラテスは独特の考えを示しており、ここ

に彼自身の行動原理が表れている。では、彼の行動原理とはいかなるものなのか。

ソクラテスは、先に引用した28bの発言に続いて、人々が一致して崇める英雄アキレウスの行動も、死より正義を優先させたものであったことを述べて後、特に戦場における行動を例にして、次のように述べている。

「人は、自分で最善と考えて自分自身を配置した持ち場、あるいは、指揮官によって配置された持ち場に、危険を冒して踏みとどまるべきであり、恥ずべきこと以上に死も他のいかなることも考慮に入れてはならない。」 (28d6-10)

ソクラテスは戦場においては、自分自身で最善と考えて自分自身を配置した持ち場、あるいは、指揮官たち (oi ἀρχοντες, 28e1) によって配置された持ち場に危険を冒して踏みとどまるべきであると述べている。そして、死を恐れて持ち場を放棄することは、恥ずべきことと述べている。ここでも我々は、ソクラテスの反結果主義的な一種の義務論的思考を明確に見て取ることができる。なぜなら、その行動自体が恥ずべきことであるか否か (これは、その行動が正しいか否か、善き人間のすることか否かということと同じである) のみを考慮するべきであり、死も「他のいかなることも」考慮に入れてはならないと言われているからである。

ソクラテスは、彼自身が戦場において、死の危険を省みることなく指揮官たちの命令を遂行したことを人々に思い起こさせた後、本来の主題である道徳的な事柄に話題を移行させる。ソクラテスは戦場において、人間の指揮官たちの命令に死の危険を恐れずに従ってきたのに、人間以上の存在である神が愛知活動を命じている場合に、彼が死を恐れて愛知活動を放棄し、神の命令に従わないとするなら、「恐ろしいことをしでかすことになるろう」 (28d10) と述べている。なぜなら、人間の上官に従ったのに、神の命令に従わないことは、神を人間以下の存在と見なすことだからであり、これは神の存在を認めないことと同罪である。このようにして、ソクラテスは決して愛知を放棄しないことを宣言するのである。ソクラテスは、29bにおいて、自分の行動原理を一般的な形で要約し、さらに、そのことを「知っている」とまで述べている。

「不正をなすこと、つまり、神であれ人間であれ、より優れた者に従わないことは悪であり、醜いことであると私は知っている。」 (29b6-7) ⁴

さて、ソクラテスが戦場で指揮官に従ったのも、また、彼が生涯を通じて神の命令に従ってきたのも、すべては彼の抱く「より優れた者に従うべきである」という行動原理のゆえである。ソクラテスにとって、この行動原理にかなう行動こそ、正しく、善く、立派な行動であり、この行動原理に反する行動は不正であり、悪であ

り、醜いことである。むろん、この行動原理は道徳的な領域のみならず、戦場における行動のような、非道徳的領域も含んでいるのは明らかであろう。

では、ソクラテスの言う彼自身よりも「より優れた者」とは誰を指すのか。この点については、第五章でも述べたが、手短かに振り返っておきたい。ソクラテスの挙げている例は、神と（戦場における）指揮官である。ソクラテスは徳についての無知を自覚し、そして、神こそ知者であると考えている。従って、神が「より優れた者」であるのは、神が人間には欠如している徳の知をもっているからであると考えられる。また、非道徳的技術知の領域における例として、戦争における指揮官が挙げられている。そして、ソクラテスが将軍術を一種の技術知であると考えていたことは、『ラケス』(198e-199a)、『ゴルギアス』(455b)、『エウテュデモス』(290b)から明らかである。結局、ソクラテスにおいては、より優れた者とは、知識を持つ者、あるいは、より優れた知識を持つ者を指すと考えられる⁵。知識（将軍術、医術など）を持つものは、持たない者より「より優れた者」なので、後者は前者の助言に従うべきであるということになる⁶。

しかしながら、先に、「人は、自分で最善であると考えて自分自身を配置した持ち場、あるいは、指揮官によって配置された持ち場に、危険を冒して踏みとどまるべきであり、恥ずべきこと以上に死も他のいかなることも考慮に入れてはならない」(28d6-10)と言われていた。この言葉のうち、後半の「(戦場では)指揮官によって配置された持ち場に、危険を冒して踏みとどまるべきである」というのは、指揮官が戦場における「より優れた者」であるから、先の、「より優れた者に従うべきである」というソクラテスの行動原理と一致する。しかし、前半の「人は、自分で最善であると考えて自分自身を配置した持ち場に、危険を冒して踏みとどまるべきである」という言葉はいかに解するべきなのか。戦場であれ、どこであれ、一般的に人は自分よりより優れた者に従うより、自分自身の最善の考えを尊重するべきであるとソクラテスは考えていたのだろうか。

しかし、ソクラテスは道徳的領域については、自分自身の最善の考えよりも、道徳的知者である神の命令やダイモニオンの合図に従ってきたのは明らかである。また、非道徳的領域についても、例えば身体については、ソクラテスは『クリトン』の中で、人は体育家や医者などの専門知を持つ者に従うべきであり、従わなければ、身体を損なうと述べている(47b-c)。あるいは、戦場においても、指揮官の命令よりも、部下の最善の考えを優先させてよいとソクラテスが考えていたとは考えがたい。なぜなら、指揮官が命令し、部下を配置しているのに、部下の個々人の最善の考えが優先されるような軍隊なら、すぐに敵に打ち負かされてしまうであろう。従って、ソクラテスの行動原理は「戦場においては指揮官に従うべきである」ということになり、指揮官の命令が得られない場合には、「自分自身で考えて最善と思われる行動をとるべき」ということになろう。従って、道徳的・非道徳的領域を問

わず、人は自分自身の考えよりも、知識をもつ「より優れた者」に従うべきであるが、より優れた者の助言が得られない場合は、自分自身の中の最も優れたもの、つまり、自分自身の最善の判断に従うということになる。

先に、ソクラテスの道徳的信条として、「法に従うべき」ということに触れた。ソクラテスが死の危険を省みず、法廷に出廷し、弁明したのは、明らかにこの道徳的信条に従ったことであった（『ソクラテスの弁明』19a6-7）。また、アルギヌーサイ事件の時、ソクラテスが死の危険を省みず、将軍たちの一括裁判に反対したのも、「諸法に従うべき」という信条に基づいていたのは明らかである（『ソクラテスの弁明』32a8-c4）。では、「諸法に従うべき」という行動原理と、「より優れた者に従うべき」という行動原理はいかなる関係にあるのだろうか。法廷で、ソクラテスはメレトスを尋問して、若者たちを善き者とするのは誰であるかと問うている。ソクラテスの問いは人間を問うているので、メレトスの「諸法が」（*οἱ νόμοι*, 24d11）という答えに対して、改めて問い直しているが、諸法が若者たちを善き者とするという考え自体には何の反対もしていない。また、『クリトン』では、諸法の機能の一つとして、市民たちを教育することが語られている（50d5-e1）。あるいは、同じ『クリトン』において、諸法は市民たちに「可能な限りですべての善きものを与えた」（51c9-d1）とされている。ここから、ソクラテスは、諸法が市民たちをより善き者にすると考えていたのは明らかである。従って、ソクラテスは諸法を市民たちより「より優れた存在」と考えていたと思われる。「諸法に従うべき」という行動原理は、従って、「より優れた者に従うべき」という行動原理の一部分であると言うことができよう。

4. ソクラテスの行動原理を有効ならしめるものとしての無知の知

初期対話篇のテキストから、「より優れた者に従う」というソクラテスの行動原理を無効にしうるものとして、二つのことが考えられる。一つは、人が何らかの領域において、本当は無知なのに、知者であると思いきむ「恥ずべき無知」である。言い換えれば、人が本当は「より優れた者」ではないのに、他のより優れた者たちよりも、自分自身の方が「より優れた者」であると思いきみ、「より優れた者」に従わないケースである。従って、「より優れた者に従うべき」という行動原理は、道徳的、非道徳的領域を問わず何らかの領域において、ソクラテス的無知の知を併せ持って初めて有効な行動原理となる。『アルキビアデスⅠ』によると、各領域において知識を持つ者は誤りなく生きることができるが、「知っていない者のうちで、知っていないことを知っている者たち」も誤りなく生きる（*ἀναμάρτητοι ζῶσι*, 117e4-5）ことができるとされる。なぜなら、彼らは知識を持つ者に「任せ」、「委ねる」（*ἄλλοις παραδιδόασι*, 117e1-2; *τῷ ἐπισταμένῳ ἐπιτρέπεις*, 117c7）か

らである。ところで、道徳的、非道徳的領域を問わず、各領域において、知識を持つ者は持たない者より「より優れた者」ということができよう。従って、知っていない者のうち、知っていないのに知っていると思っっている者たちは、知識を持っている「より優れた者」に従わず、自分自身で行動し、行動において過ちをなす

(117e9-118a3) と考えられる。以上のように、「より優れた者に従うべき」という行動原理は、それぞれの領域における知識を自らが欠いていることの自覚を伴って初めて、有効な行動原理となるのである。逆に、この行動原理を無効にするのが、知っていないのに知っていると思っっている無知、「非難されるべき無知」

(118a4-5) である。

ソクラテスの行動原理を無効にすると予想される第二のものは、たとえ人が、「より優れた者に従うべき」であるという行動原理を心得ていたとしても、しかも、それぞれの領域で人が自己の無知を自覚していたとしても、人にこの行動原理を放棄させる可能性があるものである。これは、死についての無知の無自覚である。これは、人が「より優れた者に従うべき」という行動原理に従って行動すれば、何か恐ろしいことや苦痛が生じると予想される局面で、人がこの行動原理に従うことを妨げるものである。

ソクラテスによると、彼の愛知活動は神の命令によるものである(28e4-5)。そして、彼の行動原理は「より優れた者に従うべきである」というものであった。従って、ソクラテスにとって、愛知活動を放棄することは明らかに悪であり、不正であり、醜いことである。しかし、このことをたとえ知っいても、彼が愛知活動を放棄する可能性がある。なぜなら、愛知活動の放棄以上に不正であり悪であることを避けるために、やむをえず愛知活動を放棄するという悪を選択する可能性が考えられるからである。そして、そのような場合が存在する一つの可能性として、ソクラテスは死を想定している。ソクラテスは今、「より優れた者」に従い、愛知活動を継続すれば、死の可能性が高いが、愛知活動を放棄すれば助かることができる局面にいる。この場面で、ソクラテスがもし愛知活動を放棄するとしたら、それは「死を恐れ、そして、そうでないのに知者であると思っることによってである」(29a3-4)とソクラテスは述べている。だが、死を恐れ、そして、そうでないのに知者であると思っることによって愛知を放棄するという事態はいかなることであろうか。そして、なぜソクラテスはこの事態を免れていたのであろうか。

彼は自分自身について、「死後の世界のことについては充分に知っっていないので、そのとおりに知っっていないと思っっている」(29b5-6)と語っている。そして、われわれはこの発言をその通りに受け取ってよいと考える⁷。しかし、死についてのソクラテスの立場はこれに止まるものではない。彼は、「誰一人死を知っっている者はいない」(29a6-7)とまで語っている。つまり、彼は彼自身のみならず、人間はすべてが死について知っっていないと考えているのである⁸。これは恐らく、死を知っっている人

をだれ一人見つけることのできなかつたソクラテスの経験からの発言であろう。さて、この引用箇所における死についての無知の知の表明は、特に死の善悪について語られたものである。そして、彼は無知の知の立場から、死を恐れている人々は、「非難されるべき無知」(29b1-2)に陥っていると非難している。その理由は、死は本当は「最大の善」(πάντων μέγιστον ὄν τῶν ἀγαθῶν, 29a8)であるかもしれないのに⁹、人々は死を「最大の悪」(μέγιστον τῶν κακῶν, 29b1)であるとしてよく知っていると思っているからというものである。ソクラテスによると、そもそも死を恐れること自体が、「そうでないのに知者であると思うことに他ならない」(29a4-6)。なぜなら、人間の中で死を知っている者はいない(29a6-b1)ので、死が善であるか悪であるかを知っている者はいないはずである。それにもかかわらず、「死が悪の中の最大のものであるとしてよく知っている」(29a8-b1)と思うところから、人々は死を避けるためには何でもするのである。従って、死に対する恐れは、本当は死が善か悪か知っていないのに、死が悪、それも、最大の悪であるとして知っていると思うところから生じている。これは、死についての無知の知の欠如であり、死についてそうでないのに知者であるということである。死は「最大の悪」であるとして知っていると思い、「最大の悪である死をなんとしても避けよ」というのが、死についての非難されるべき無知に陥っている多くの人々の行動原理である。

これに対して、ソクラテスは、「より優れた者に従わないことは不正であり、悪であり、醜いことであることを知っている」と断言している(29b6-7)。従って、ソクラテスは、神の命令である愛知活動の放棄が、不正であり悪であることを知っているのである。このようなソクラテスが、善であるか悪であるか知らない死を恐れて、愛知を放棄するならば、彼は、1)死を悪であるとして知っていると思う非難されるべき無知に陥っているのみならず、2)善悪不明の死が、神の命令である愛知活動を放棄するという悪よりも、より大きな悪であるとして知っていると思ひ込む、二重の無知に陥っていることになる。しかるに、ソクラテスは死についての無知を自覚していたので、1)善か悪か不明の死を恐れることはないし、また、2)はっきり悪であるとして知っている愛知放棄を、死という善悪不明の事柄以上に優先して選ぶということはないのである。

死を恐れて正義に反する譲歩を行ったことはないということの例証として、ソクラテスが引き合いに出している十将軍事件(32a-c)や、レオン逮捕事件(32c-e)におけるソクラテスの行動も、以上と同様に、死についてのソクラテスの無知の自覚を考慮に入れて初めて理解できるのである。なぜなら、正義に反する行動はソクラテスにとって明らかに悪なので、ソクラテスが他の人々と違ってそれを最大の悪とは考えず、善悪不明であることを自覚している死より、はっきり悪であるとして知っている行動を選ぶことはありえないのである。ソクラテスは、従って、「死を恐れて正義に反する譲歩を誰にもしたことがないのであり、譲歩するくらいならむしろ死ん

だであろう」(32a6-8)と述べている。

ソクラテスの死についての無知の自覚は、ソクラテスによる量刑の提案の考量の際にも大きな役割を果たしている。ソクラテスは量刑の提案に当たり、彼自身は誰に対しても不正をなしたことはないと確信しているので、自分自身にとって悪しき刑罰を提案する気はないと言う(37b2-5)。さらに、ソクラテスは、悪であるとよく知っている事柄を、死よりもより一層提案することはないとまで断言している(37b5-8)。なぜなら、彼は死が善であるか悪であるか知っていないことを自覚しているからである。このような考えの下に、彼は通常考えられる刑が自分にふさわしい刑であるか否かを考察する。まず第一に、禁固刑(δεσμού, 37b8)は、愛知活動をしながら生きることが事実上、不可能になる事態なので、ソクラテスにとって悪である。なぜなら、愛知活動をしながら生きるということは、神の命令であり、「より優れた者に従うべき」という行動原理に即した生き方である。第二に、罰金(保釈金)を支払い終えるまでの禁固刑(37c2-3)は、ソクラテスに罰金を支払うあてがないので、事実上、先の禁固刑と同じになる。結局これも、ソクラテスにとって悪である。第三に、このような状況で陪審員たちが最も妥当と考える刑(cf. 37c5)は、追放刑(φυγή, 37c4)である。この場合、ソクラテスは国外で外国人たちを相手に愛知活動を継続できるとも考えられるかもしれない。しかし、ソクラテスによると、同胞アテネ市民たちですら、ソクラテスの愛知活動に耐えることができなかつたのに、外国の者たちがソクラテスの愛知活動に耐えることができるとは考えられない。従って、この場合も愛知活動は事実上不可能になるであろう。つまり、追放刑もソクラテスにとって「より優れた者に従って生きる」ことを不可能にするので、悪である(37c4-e2)。

以上のような刑は、ソクラテスにとって悪であることがはっきりわかっている刑である。従って、もしソクラテスが善悪不明の死を恐れて、以上の三つの刑のどれかを提案するとすれば、ソクラテスは、死が善であるか悪であるか知らないのに、死を悪であると感じていると思う無知に陥っているのみならず、善であるか悪であるか知らない死を、悪であることを知っている禁固刑や追放刑よりも、より一層大きな悪であると感じていると思う無知に陥っていることになろう。ソクラテスは死についての以上のような「非難されるべき無知」を免れていたもので、善であるか悪であるか知っていない死を恐れて、悪であることをはっきり知っている禁固刑や追放刑を提案することはなかつたのである。

以上のような考量のもとで、ソクラテスが提案したのは罰金刑であった。なぜなら、罰金を支払うこと、つまり、財産を失うことはソクラテス自身にとって何ら害悪とはならないからである(38b2)。そして、プラトンやクリトンの援助の提案を受け入れて、銀三十ムナの罰金刑を最終的に提案している。ソクラテスは先に、死が善か悪か知らないのに、死を恐れていないと語っていた。他方、罰金を支払うこ

ともソクラテスにとって何ら害悪でないので、ソクラテスは罰金刑をも恐れていないといえよう。では、ソクラテスにとって、罰金も死刑も恐ろしいものでないなら、なぜ彼はメレトスの死刑の求刑に対して、自分自身でも死刑を提案しなかったのか。

重要なのは、罰金刑は、ソクラテスに対する以後の愛知活動の禁止を含むものではないということである。従って、罰金を支払いさえすれば、ソクラテスは神の命令である愛知活動を継続できるのである。罰金刑の提案は、ソクラテスにとって、「より優れた者に従うべき」という彼の行動原理をまっとうできる唯一の道である。他方、神が愛知活動を命じているのに、もしソクラテスが自分の意志で死刑を提案し、愛知活動に終止符を打つなら、「より優れた者に従うべき」という彼の行動原理に違反するので、明らかに悪である。さらに、国家にとって、市民たちに対するソクラテスの愛知活動よりも「より大きな善」(30a6)はなかったと彼は考えているので、この意味でも、愛知活動をより長く続けられる選択肢、つまり、罰金刑が彼にとってよりよい選択と言えよう。以上のように、ソクラテスの死についての無知の知は、法廷における弁明の方針、彼の発言、量刑の提案のいずれにおいても、「より優れた者に従うべき」という彼の行動原則に従って彼が行動するために、大きな助けとなっているのである。

注

1. Brickhouse T. C. and Smith N. D., *Socrates on Trial*, Princeton, 1989, pp. 61-62.
2. Brickhouse and Smith, *Socrates*, p. 61.
3. ソクラテスの立場からは、死は善悪不明である。しかし、ソクラテスはこの発言を、行動に当たっては死の危険をも考慮に入れるべきであるという者に対する答えとして述べているので、ソクラテスに質問した者の立場に立って、死を一応好ましくないものとして議論している。
4. ソクラテスがこのように、道徳に関係することについて、はっきりと知っているとして述べているのは極めてまれなケースである。ソクラテスのこのような認識がどこから生じたかについては、すでに第五章（「ソクラテスの知と徳」）で詳しく論じた。
5. さらにまた、この「より優れた者」には、諸法も含めて考えることができよう。なぜなら、ソクラテスは諸法を人間たちを教育し、また、より優れた者にするものと考えているからである（『ソクラテスの弁明』24d10-11、『クリトン』51c8-10）。
6. このようなソクラテスの考えは、既成の道徳観に盲従する者には、時には反感を買うことにもなりかねない。子は親に従うべきである。しかし、ソクラテス的観点からすると、医術を心得た息子は、医術の心得のない親より「より優れた者」なのである。従って、健康や病気に関しては、親は子に従わねばならないのである。
7. これについては次の論文が詳しい。Mark McPherran, "Socrates on the Immortality of the Soul," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 32, 1994, pp. 1-22. これに加えて、もし彼が死は魂にとって移住であると考えていたなら、彼は法廷で死の二つの可能性を述べることによって、人々を欺いていることになる。しかし、彼は真理のみを語ると断言しているのである（『ソクラテスの弁明』17b8, 18a5-6, 20d5, 22a2, etc.）。さらに、この発言は正式の裁判が終了した後、係官がソクラテスを牢獄へ連れていく準備をしている短い間に語られたものである。従って、もし魂の移住説がソクラテスの本心であるなら、あまり時間の余裕もないのに、わざわざ二つの可能性に触れる必要はなかったはずである。最後に、死後の魂に二つの可能性があるというこの発言は、正式の裁判が終了した後、ソクラテスに無罪投票をした陪審員たちにのみ向けて語られた発言の中で生じている。従って、ソクラテスが彼の本心を率直に語ることを妨げるものは、何もなかったはずである。

8. しかし、彼はこのような認識にいかにして達したのか。彼は、徳についての知識を持っている人を求めて多くの人々を吟味したように、死についての知識を持っている人を求めて多くの人々を吟味したことがあるのだろうか。少なくとも、プラトンの初期対話篇の中には、そのようなことに触れている箇所はない。しかし、ソクラテスは死についての知識を、徳の知識と類比的に考えていたのかもしれない。なぜなら、ソクラテスは始め「立派で善きこと」(21d4)について、彼自身は知者でないことを自覚していた(21b)と述べている。これと同様に、死についても、彼自身知っていないことを表明している(29b5-6)。また、ソクラテスは「立派で善きこと」については人間には知りえないのであり、神のみが知者であると結論している(23a)。これと同様に、ソクラテスは、『ソクラテスの弁明』の最後の言葉の中で、死に行くソクラテスと生きる陪審員たちとのいずれがより善い方へ向かうかは、「神を除いては不明である」(42a)と語っている。この言葉から、彼は死についても、神のみが知者であると考えていたとわれわれは正当に推測出来よう。このように考えると、死についての「誰一人死を知ってる者はいない」(29a6-7)という彼の発言は、徳の知識についての彼の経験からの類推である可能性がある。

9. ソクラテスは神の命令を忠実に遂行しながら生きてきた。また、この裁判においても陪審員たちの同情をひくような仕方の弁明をせず、むしろ、いつもの市民たちに対する愛知活動の延長のような仕方で弁明をおこなった。このようなソクラテスに、彼が何か悪しきことをしようとするれば必ず反対してきたダイモニオンの合図が、裁判の最中まったく反対しなかった。その結果、ソクラテスに死刑判決がくだされた。ここから、ソクラテスは「私にとってこの出来事は善きこととして生じたようだ」(40b7-8)と推測している。従って、死が善きものであるというソクラテスの「大きな希望」は、死刑判決をもたらすことになったソクラテスの弁明の最中にダイモニオンが禁止しなかったことから、死刑判決が確定して後に生じたと言えよう。ここから人は、『ソクラテスの弁明』の巻末のソクラテスの言葉から、ソクラテスは死を善であると考えていたと主張するかもしれない。しかし、これは死がソクラテスにとって善きものであるという知識とは別物である。先の「私にとってこの出来事は善きこととして生じたようだ」という言葉のように、死が善きものであるというのは、あくまでソクラテスの推測にすぎない。あるいは、「大なる希望」(40c4)にすぎない。そしてまた、死が善きものであるという希望を持つことができるとソクラテスが考えるのは、忠実に神の命令を遂行してきたソクラテスや、ソクラテスがこれらの言葉を語りかけている人々――すなわち、ソクラテスに対して無罪の投票を行い、陪審員たちとしての務めを忠実に果たした人々――、一言で言えば「善き人」(41d1)のみである。ソクラテスは死が善きものであるという希望を、彼に死刑判決を下した人々に対して語っているのではないことに注意すべきである。

第三部 ソクラテスと政治

第九章 ソクラテスの二つの国家概念

1. 『ソクラテスの弁明』と『クリトン』の矛盾

『クリトン』と『ソクラテスの弁明』に見られるソクラテスの二つの発言が、市民的服従・不服従の問題と関連して、多くの学者たちによって取り上げられてきた。ヤング¹はこの二つの発言を次のように要約している。

発言1. 「私は、たとえ国家が命令するとしても、愛知を放棄しないであろう。」
(I shall not give up philosophy, even if the city commands me to do so. 『ソクラテスの弁明』 29d)

発言2. 「私を含めてすべての市民は、国家の命令に何であれ従うべきである。」
(Every citizen (including myself) should obey every command of the city. 『クリトン』 50a-53a)

発言1と2は明らかに矛盾しているように見える。この矛盾を解こうとして様々な試みがなされてきた。ヴラストス²は発言2を「誇張されたレトリック」(inflated rhetoric)に過ぎないとして、言葉そのままに受け取ることに反対する。ウーズレイ³は、発言2には「公認の例外」(permitted exception)があり、発言1がまさにそれにあたると言う。ヤングによると、発言2は哲学的議論を理解する能力に欠けるクリトンを説得するために語られたのであり、ソクラテス自身の真の見解を表すものではないとする。彼らは、発言1と2はそのままの形では矛盾していると考え、また、発言や思想の一貫性をだれよりも重視したソクラテスが、このように明白に矛盾する発言をするはずがないと考え、ここから発言2を発言1に矛盾しない仕方と解釈しようと試みていると言えよう。これに対して、ユーベン⁴は発言1と2の矛盾は、愛知と政治、愛知者と市民、ソクラテスとクリトンの間の緊張関係(a tension)の反映であり、ソクラテス自身の真のディレンマであるとして、矛盾をそのまま矛盾として認める。

しかし、以上のすべての解釈は、発言1と2において「国家」という言葉がまったく同義で用いられており、同一の対象を指しているという暗黙の前提に基づいている。いま、例として、同一人物の次のような発言について考えてみよう。

発言3. 私はキューリー教授が特定の或る事柄を命じたとしても従うつもりはない。
発言4. 私はキューリー教授の命令には何であれ従う。

この二つの発言に、人は発言1と2の間にあるのと同じ矛盾を認めるかもしれない。しかし、3と4におけるキューリー教授が、それぞれマリー・キューリー教授とその夫ピエール・キューリー教授である場合、同一人物によって発せられたこの二つの発言はなんら矛盾するものではない⁵。同様に、発言1と2において、「国家」という言葉が同義で用いられ、同じ対象を指示する場合にのみ、1と2は矛盾する見解と言えるのである。従って、1と2が矛盾していると断定する以前に、1と2における「国家」という言葉の意味を調べてみる必要がある。さらにまた、発言1と2において、その命令にソクラテスが従う、あるいは、従わないとされるものについて、ヤングは「国家」(the city)という言葉を用い、別の解釈者では「法(the law(s))」⁶、あるいは、「法廷の命令(the order of the court)」や「法廷の判決(the court's judgement)」⁷という言葉が用いられており、混乱が見られる。ここからも、1と2の発言において、ソクラテスが従う、あるいは、従わないと語っている対象が何であるのかを正確に見定める必要があるように思われる。

この章で私が明らかにしたいのは、(1)発言1と2において、ソクラテスが「国家」という言葉によってまったく違った対象を念頭において発言しているので、1と2の間に矛盾は存在しないこと、そして、(2)発言1の「国家」とソクラテス及び市民との関係について、また、発言2における「国家」とソクラテス及び市民との関係について、ソクラテスは深い洞察を持っていたこと、(3)最後に、ソクラテスの政治的発言や行動は、(1)や(2)を前提してはじめて、首尾一貫したものとして解釈できること、言い換えれば、ソクラテスの政治的発言や行動は彼の政治哲学に基づいているということである。

2. 『ソクラテスの弁明』の国家

『ソクラテスの弁明』(29c-d)において、ソクラテスは、法廷の陪審員たちが今後は愛知の活動をしないという条件⁸で彼を無罪放免するとしても、決して陪審員たちの命令には従わないとして、次のように語っている。

「さて、もしあなた方が私を、私が語ったように、こういう条件で放免するとしても、私はあなた方に言うておきたい。すなわち、アテネの人々よ、私はあなた方を尊重し、また、愛しているのですが、しかし、あなた方よりもむしろ神に従うでしょう。そして、私が息をし続け、生きていることができる限り、決して愛知をやめなideしよ。そして、私はあなた方に勧告し、あなた方のうち出会った者に明

らかにし、いつも言ってきたことを言うのを止めないでしょう。」(29d1-7)

ここで我々の問題との関連で最も重要なのは、「(私は)あなた方よりもむしろ神に従うでしょう(πεισομαι)」という言葉である。ソクラテスはその命令に従わないと述べている「国家」とは、先の引用文にあるように、ソクラテスによって「あなた方」(ὕμιν)と呼ばれている者たちであり、ソクラテスを裁く国家の法廷の陪審員たちを指す。そして、彼らの決定がそのまま国家の法廷における正式の判決である。従って、「あなた方」と言われているものが、実質上、そのまま国家機関としての法廷と等しいとすることができる。ソクラテスはその命令に従わないとしたものを、ヤングやウーズレイのように、「国家」(the city)や「法廷の判決」(the court's judgement)としたことも理由があるわけである。

しかし、「あなた方」というこの言葉は、法廷に出席している陪審員たちだけを指すのではない。むしろ、「アテネの人々よ」(ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι)というソクラテスの呼びかけのとおり、「あなた方」という言葉は、むしろ、アテネ人全体に対するソクラテスの語りかけであり、陪審員たちは彼らの代表にすぎないと考えられる。先の引用文の後半においても、「私はあなた方に勧告し、あなた方のうち出会った者に明らかにし、いつも言ってきたことを言うのを止めないでしょう」と語られているが、ソクラテスのこのような活動は、陪審員たちを含め、広くアテネ人全体に向けられたものである(cf. ὅτω ἂν ἄει ἐντυγχάνω ὑμῶν)。つまり、ソクラテスは陪審員たちを通じて、アテネ人たち全体へ語りかけているのである。従って、『ソクラテスの弁明』において、ソクラテスはその命令に従わないと語っている「あなた方」とは、直接的には法廷の陪審員たちを指すが、また広く、彼等を代表とするアテネ人たちを指す。さらにまた、「あなた方」の決定がそのまま法廷の正式の判決なので、「あなた方」は、実質上、国家の法廷そのものである。

ソクラテスはアテネ人たちが彼に愛知の禁止を命令したとしても、「あなた方」に従わず、「神に従う」と言っている。「あなた方」の命令は、国家の法廷の正式の判決であり、アテネ人たちの意志であるのに、ソクラテスはなぜ「あなた方」よりも神に従うのか。ソクラテスの申し立てる理由は、ソクラテスが戦場において死の危険をものともせず上官たちの命令に従ったのに、愛知せよという神の命令には死を恐れて従わないとしたら、「恐ろしいことをしでかすことになる」(29a1)というものである。その含意するところは、戦場において上官たちの命令に生死の危険をものともせず従ったソクラテスが、人間以上の存在である神の命令に従わないとしたら、神を人間以下のものとみなすことになり、結局、神の存在を認めないことになる。ソクラテスは無神論の罪で告発されているのに、神に従わず、愛知を放棄するなら、自分自身でこの罪を認めるようなものであるということであろう。むしろ、ここには、人間以上の存在である神の命令は、人間の命令より優先して従うべ

きであるという考えが見られる。しかし、なぜ神の命令に従わねばならないのか。その理由はソクラテスの次の言葉から明らかである。

「不正をなすこと、つまり、神であれ人間であれ、より優れたものに従わないことは悪であり醜いことである。このことを私は知っている。」(29b6-7)

「より優れたもの(τῷ βελτίονι)に従うべきである」という行動原理に従って、ソクラテスは戦場において彼の上官の命令に従い、また、法廷においては、たとえ「あなた方」(=アテネ人たち=国家の法廷)がソクラテスに愛知の活動を禁止しようとも、より優れた存在である神の命令に従い、愛知の活動を決してやめないことを断言できたのである。

しかし、ここで注意すべきは、法廷におけるソクラテスのこの選択が、ソクラテスより優れた二つの存在から発せられた互いに矛盾する命令の間で、いずれを優先すべきかという選択ではなかったということである。「あなた方よりもむしろ神に従う」という言葉に続いて、ソクラテスは、生きている限り神の命令である愛知を続け、「あなた方」に「勧告する」(παρακελευόμενος, 29d5)ことを止めないと語っている。その勧告の内容は、これに続く29d7-e3で語られているように、思慮や真理を求め、魂を配慮するようということである。「あなた方」に対するこのようなソクラテスの助言や勧告の活動は、ソクラテスが自分自身を、「あなた方」よりも道徳的により優れた者として認識していたことを示している。なぜなら、「より優れた者に従うべきである」というのがソクラテスの行動原理なので、「あなた方」の方がソクラテス自身よりより優れた者であるとソクラテスが考えていたなら、「あなた方」に対してソクラテスがこのような助言や勧告をしたとは考えられない。もし、彼がそのように考えていたなら、逆に、ソクラテスの方が「あなた方」に助言や勧告を求めたはずである。しかし、「あなた方」に助言や勧告をしたのはソクラテスの方である。ソクラテスの愛知活動の意味するのは、ソクラテスは彼自身の方が「あなた方」より、より優れた者であると考えていた、ということに他ならない。

ソクラテスと「あなた方」との関係についてさらに考えてみよう。ソクラテスは彼自身を「神からのあなた方への贈り物」(τὴν τοῦ θεοῦ δόσιν ὑμῖν, 30d7-e1)と語り、自分を「あぶ」(μύωψ)になぞらえて次のように言っている。

「あなた方がもし私を殺すならば、あなた方は他にこのような者を簡単に見つけることはできないでしょう。滑稽な言いかたになりますが、ちょうど、大きいためにかなり愚鈍で、何かあぶのようなものによって目覚めさせられることを必要とする、大きくて育ちの良い馬にくっつけられているような具合に、まことに私は神に

よって国家にくっつけられているのです。そのあぶのようなものとして、神は私を国家にくっつけたと思われるのです。そのような私は一日中どこにでも止まって、あなた方の一人一人を目覚めさせ、説得し、非難するのを決してやめないのです。」(30e1-31a2)

この引用文からまず確認したいのは、「国家」と「あなた方」(つまり、法廷の陪審員たちを代表とするアテネ人たち)の同一視がここでは一層はっきりしているということである。ソクラテスという「あぶ」によって、絶えず「目覚めさせられる」(ἐγείρεσθαι)ことを必要とする「愚鈍な(νωθεστέρω)馬」になぞらえられているのは「国家」(πόλις)である。ソクラテスのこのような活動が、これに続いて、「あなた方の一人一人を目覚めさせ(ἐγείρων)、説得し、非難する」と言い換えられている。さらにまた、先の引用文に続く箇所(31a6-8)でも、「神があなた方に(ὕμιν)ソクラテスのような使者をつかわす」という言葉が、直ちに、「神によって(ソクラテスが)国家に(τῇ πόλει)与えられている」という言葉によって言い換えられている。以上から、『ソクラテスの弁明』における「国家」が、「あなた方」、つまり、陪審員たちに代表されるアテネ人たちを指すことは明らかであろう。

ソクラテスは自分自身を、このような国家に「神によってくっつけられ」(προσκειμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ, 30e3)、「神によって国家に与えられた」(ὕπὸ τοῦ θεοῦ τῇ πόλει δεδóσθαι, 31a8)者であると語っている。ソクラテスはこのような「国家」に対して、神の使い、神からの贈り物という立場にあり、神と国家の中間的立場にある者である。そして、ソクラテスの活動の対象である「国家」とは、ソクラテスの評言によると、たえず「あぶ」のようなものによって目覚めさせられないと、すぐに眠り込んでしまうような愚鈍な馬のごときものである。ここからも、ソクラテスは自分自身を神よりは劣っているが、神の僕として、「国家」(=「あなた方」=アテネ人たち)よりも優れた者であると考えていたことは明らかである。

このようにして、法廷の陪審員たちが、今後は愛知の活動をしないという条件でソクラテスを無罪放免するとしても、「あなた方よりもむしろ神に従うであろう」と断言した時、ソクラテスの選択は、ソクラテスよりより優れた者と、ソクラテスよりより劣った者のいずれに従うかの選択であった。サンタス⁹は、ソクラテスは神の命令に従う義務と法廷の命令に従う義務の二つの義務間の争い(conflict of duties)に直面していた、と主張する。しかし、「より優れた者に従わないのは悪であるとよく知っている」(29b6-7)というソクラテスが、より劣った者である「あなた方」の命令に従う義務があるなどと考えていたとは考えられない。むしろ、ソクラテス的立場からは、「あなた方」や愚鈍な馬のような「国家」の方が、より優れた者であるソクラテスに従い、魂や徳の配慮をなすべきなのである。ソクラテスは、

愛知を禁止する「あなた方」の命令に従わず、愛知をなすようにという神の命令に従うことを、躊躇なく断言しているのであり、ここに何らかの葛藤がみられるとは考えられない。

ソクラテスに対して、愛知を止めるように命令するものとして想定されている「国家」が、何を意味するのかについてさらに考察を続けよう。ソクラテスは彼が公人としてでなく、私人として活動した理由を次のように語っている。

「あなた方(ὁμίῳ)なり他の多数者に(ἄλλω πλήθει)真剣に反対し、国家の中で多くの不正、不法行為が行なわれるのを妨げようとすれば、身をまっとうできる者は誰一人いない。」(31e2-4)

「国家の中で行なわれる多くの不正、不法行為」の主体は、引用文にあるように、「あなた方なり他の多数者」である。しかし、ソクラテスは彼等の私的な不法、不正行為を問題にしているのではなく、むしろ、国家機関による不正、不法を問題にしているようである。なぜなら、彼等による不正、不法行為の実例としてソクラテスが挙げている二つの事件は、一つは、民主制下における十將軍裁判事件であり(32a8-c4)、他の一つは三十人政權下のレオン逮捕事件(32c4-e1)である。前者はアテネの正式の国家機関である評議会によってなされた不正、不法行為であり、後者は国家機関である民会によって権力を委任された暫定的な政府による命令¹⁰に基づいている。我々は、「あなた方なり他の多数者」による不正行為の実例として、国家機関であるアテネの法廷によるソクラテスの死刑判決も、これに加えることができよう。「あなた方なり他の多数者」とは、民主制、寡頭制を問わず、民会、評議会、法廷などにおける、その時々政治の主体であったアテネ市民を指すものと考えられる。彼等は、『クリトン』で、ソクラテスを殺すことのできるものとして語られている「大衆」(οἱ πολλοί, 48a11)や、ソクラテスやクリトンを死刑やそれ以上のもので脅すかもしれないと語られている「大衆の権力」(ἡ τῶν πολλῶν δύναμις, 46c4)と同一のものであるとすることができるであろう。

以上の考察の示すところは、ソクラテスが法廷において、その命令に従わないと断言する「国家」とは、法廷においてソクラテスが「あなた方」と呼ぶ者たち、つまり、法廷の陪審員たちや、彼等に代表されるアテネ市民たちを指し、また、愚鈍な馬になぞらえられるような「国家」と同一のものである。それはまた、アテネにおける不正、不法行為の主体であるアテネの「大衆」と同一のものであり、さらにまた、彼らの権力がそこにおいて具現化される民会や評議会、法廷などの国家機関と実質上一体のものである。ソクラテスは、神の命令により、このような国家を批判し、励まし、善い方向へ導き、世話する立場にある者で、神より劣っているが、このような「国家」よりは優れた者であり、この両者の中間的立場に立つ者である

と言えよう。

3. 『クリトン』の国家

これに対して、『クリトン』では、市民は「国家」の命令には何であれ従わなければならないとされていて、『ソクラテスの弁明』と著しい対照をなす。しかし、その場合の「国家」とは一体何を指すのであろうか。『クリトン』の国家は、果たして、『ソクラテスの弁明』の「国家」と同じ意味で語られているのだろうか。

ソクラテスは人格化された「諸法と国家共同体」――これは明らかにソクラテスの代弁者である――の口を通じて次のように語っている。

「戦場においても、法廷においても、どこにおいても、国家と祖国が命じることは何でもなすべきである。あるいは、正義の本来のありように従って、国家を説得するべきだ。あるいは、正義のありように従って国家を説得するべきである。暴力的なふるまいをなすことは、父母に対しても不敬であるが、祖国に対しては彼等に対してよりずっとそうなのだ。」(51b8-c3)

この引用文において、市民は国家の命令には何であれ従うか、あるいは、国家の命令に異議があれば、国家を説得すべきであると言われている。そして、決して暴力的な行動をとってはならないとされている。しかし、国家の命令に何であれ従うという選択肢は、国家を説得する選択肢に優先する。なぜなら、市民が国家を説得することを試みても国家の側が聞き入れない場合、市民には暴力的に国家に対して自分の意志を強いるか、あるいは、国家に従うかのいずれかの選択肢しか残されていないが、前者は決してとってはならない行動であるとされているからである。市民による国家の説得が不調に終わった最終的な場面では、市民は国家の命令に何であれ従わなければならないというのが、この引用文の含意である。

さて、この引用文で、ソクラテスなり他の市民が、その命令に何でも服すべきだと語られている「国家」(πόλις)は、「祖国」(πατρίς)と並んで語られている。従って、ここで、「国家」は「祖国」と同一のものであるか、極めて近いものであろう。このような「国家」はまた、『クリトン』の議論において一貫して、「諸法と国家共同体」(οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως, 50a7-8)と同一のものとして語られている。ではなぜ、市民はこのような「国家」の命令に何であれ従わねばならないのか。その理由は、先の引用文の直前に語られた次の言葉の中に見ることができる。

「祖国(πατρίς)は、母よりも、父よりも、他の先祖たちすべてよりも、尊いもの、

おごそかなもの、聖なるものであり、神々の間でも分別ある人間たちの間でも、より一層尊重されるべきものである。」(51a8-b2)

祖国や国家共同体と同一視され、また、市民がその命令に何であれ従うべき「国家」とは、「尊く」(τιμιώτερον)、「おごそかで」(σεμνότερον)、「聖なるもの」(ἀγιώτερον)とされている。これに対して、先に見た『ソクラテスの弁明』の中の「国家」は、すぐに眠り込んでしまう愚鈍な馬に比せられるような国家であった。このような言葉づかいの際立った相異は、ソクラテスが『ソクラテスの弁明』と『クリトン』において、「国家」という言葉でまったく別の対象を念頭においていることを示唆するものである。

では、『クリトン』における「国家」とは何であるのか。この問題を、『クリトン』の「国家」が、ソクラテスや他の市民たちに対して果たす役割や、両者の関係の考察を通じて明らかにしたい。まず第一に、「諸法と国家共同体」が一特にその婚姻の法を通じて一「ソクラテスを産んだ」(σε ἐγεννήσαμεν ἡμεῖς)とされている(50d2)。むろん、このことはソクラテスの同胞市民たちにも、さらにまた、彼等の両親や先祖たちについても成り立つことである(cf. 50e4)。しかし、直接には、それぞれの市民たちを産んだのはそれぞれの両親なので、国家と諸法が市民たちを「産む」という意味は、国家と諸法が市民たちに自分たちの子孫を産むための条件を与えたという意味であると考えられる。その前提として、市民たち自身の生存を守るということも、国家の役割として当然考えられるであろう。

さらに、国家と諸法、とりわけ養育と教育に関する法は、ソクラテスの父に命令して、ソクラテスに「養育と教育」(τροφήν τε καὶ παιδείαν)を与えたと語られている(50d5-e1)。それのみならず、国家と諸法はソクラテスや他の市民たちに、「与えることのできる限りの、すべての善きものを与えた」(51c9-d1)とされる。恐らく、これは、市民として享受できる権利や文化的恩恵などを指すと考えられる。

以上から、『クリトン』における「国家」とは、アテネの市民たちの産みの親、養育者、教育者、文化的恩恵者としての国家である。これに対して、『ソクラテスの弁明』の「国家」は、「あなた方」、つまり、アテネの市民たちと同一のものとしての国家であった。両対話篇では、「国家」という言葉の指示する対象が親と子、養育者と教育される者、教育者と生徒が違うのと同じほど違うとすることができるであろう。

さて、『クリトン』における「諸法と国家共同体」の以上のような機能は国家の果たす最も基本的な機能であり、それぞれの時代を通じて絶えず果たされてきたものであり、変転する各時代の短期的な政権や国家機関とは独立のものであると考えられる。その目的は、幾世代にもわたり、国家の構成員を次々と産み出し、そして、善き、立派な市民に育て上げ、国家共同体の成員を再生産することにある。先の引

用文から考えると、ソクラテスはこのような「国家」を父母や先祖たちの延長上にあるものと考えている。しかし、ここで語られている「国家」ないし「諸法」は、決してユーベンの考えるような抽象的な存在でも、理想的な存在でもない¹¹。なぜなら、このような国家と諸法こそ、ソクラテスや他の市民たちを産み、育て、教育するという機能を現実に遂行してきたからである。ソクラテスはその命令には何であれ従うべきであると語る場合の「国家」とは、このような国家である。

さて、以上で語られたことは、国家によって市民が形成される側面である。国家は市民を産み、育て、教育を与えたが、それは市民の側からすれば、判断も十分にできない時分のことであり、また、自らの意志によってそれを望んだというわけでもない。これらは、国家の側の市民に対する一方的な恩恵であると言えよう。市民はここでは、国家に対して受動的な役割しか果たしていない。しかし、市民と国家の関係はこれだけに尽きるのではない。

「諸法と国家共同体」の申し立てによると、国家は市民たちを産み、育て、教育し、与えられる限りの善きものを与えた。それにもかかわらず(δμῶς, 51d1)、アテネの国家と諸法は、若者たちが成人するまでの間に、国家内の事情や諸法を調べたうえで、それらがその人の気に入らなければ、成人後は私財をまとめてどこへでも彼の望むところへ立ち去ることを許している(51c8-d5)。ソクラテスの場合も、彼は他の国へ移住する自由があったにもかかわらず、成人後もアテネに留どまった。従って、「諸法と国家共同体」は、「おまえ(ソクラテス)が我々を選んだ」(ἡμᾶς ἤρξου, 52c1-2)、あるいは、「おまえは(他の国々を)選ばなかった」(52e5)と語っている。つまり、ソクラテスの側がアテネの国家と諸法を自らの意志で選んだということになる。市民が国家を捨てることも、選ぶこともできるということの意味は、国家からの市民に対するそれまでの恩恵が、市民の国家に対する(法的効力を伴う何等かの)負債とはならないということである。つまり、市民は成人後は、国家を自らの意志で選ぶことも捨てることもできるという意味で、国家と対等の関係にあるということである。

市民による国家の選択は、同時に、この両者が同意、契約関係¹²に入ることを意味する。「諸法と国家共同体」は次のように申し立てる。

「我々がどういう仕方で裁判をし、他のことに関してもどういう仕方で国家を運営するかを見た上で、あなた方のうちでなおも国家に留どまろうとする者は、我々が命令することを何であれ行うということを事実上我々にすでに同意したものと我々は主張する。」(51e1-4)

「国家と諸法が命ずることは何であれ行う」(ἃ ἂν ἡμεῖς κελεύωμεν ποιήσῃς ταῦτα, 51e4)というこの同意は、別の箇所では、「国家と諸法に従って市民生活を

送る」(καθ' ἡμᾶς πολιτεύσεσθαι, 52c2)ことの同意として語られている。しかし、同意あるいは契約というものは、強制や欺瞞によるものでない限り、その本性上、同意、契約関係に入る者たちの双方の善を目差すものであり、同意、契約の内容はその目的によって規定されるはずである¹³。

では、国家と諸法が命ずることは何であれ行う、あるいは、国家と諸法に従って市民生活を送るという市民と国家の同意、契約はいったい何を目的としているのか。

「諸法と国家共同体」は、ソクラテスが彼らを選び、彼らに従って市民生活を送ることによるこんで同意した証拠として、ソクラテスができる限り国内に留どまろうとしたこと、そして、とりわけ国家の中で子供たちを作ったことを挙げている(52b-c)。ここから考えると、市民と国家の同意、契約の目的は、子供を産み、育て、教育し、国家の新しい構成員を次々と作り出すという国家共同体の役割に、成人した市民が主体的に参加することにあると考えられる。このことによって、子供を産み、育て、教育するということが市民と国家の共同の仕事となる。そして、子供たちが、国家共同体と両親とのこのような協同によって善き立派な市民として成人した暁には、今度は成人した市民自身が国家のこの役割に積極的に参与し、国家とともに自分の子供を産み、育て、教育し、次々と国家共同体の新しい構成員を作り出す。このことが、市民と国家の合意、契約の目的であり、この目的の実現のために、市民と国家は同意、契約関係に入ると考えられる。従って、ソクラテスが成人後も国家に留どまり、国家の中で子供を作り、育て、教育を与えていたという事実は、彼がアテネ国家をよろこんで選び、国家との同意、契約関係に入ったことの大きな証拠とされるのである。

市民たちは国家の命令に「何であれ」従わねばならないとされている。このことが、しばしば、市民は国家のすべての命令に従わねばならないと誇張されてきた。しかし、以上の議論から考えると、国家は市民たちに対して文字通り何でも命令できるわけではないことに注意する必要がある。国家の市民たちに対する命令は、あくまで、両者の契約の範囲内のことである。従って、国家の市民たちに対する命令は、国家共同体の新しい構成員を産み、育て、教育するという国家と市民たちの協同事業を促進するものに限られているのであり、このことを妨げるような国家の命令は、そのようなものがもしあるとすれば、契約の範囲を超えるものであると言えよう。

「諸法と国家共同体」の市民を産み、育て、教育するという側面と、市民との同意、契約の相手としての側面は、「諸法と国家共同体」自体の二つの役割、機能を意味するのではなく、むしろ、同じものに対する成人前と成人後における市民の側の国家に対する関係の変化である。つまり、市民の側は、成人前は国家のこのような役割、機能を受ける立場にあり、成人後は国家と共同して国家のこのような役割、機能を果たす主体となるのである。従って、「諸法と国家共同体」自体の機能は一

貫して同じであると考えられる。

我々は以上のような国家を、一種の「学校法人」のようなものになぞらえることができるかもしれない。幾世紀にもわたり存続してきた広大な校地を持つ学校があるとしよう。その学校では、(市民と呼ばれる)教師たちは全員が、学校の校則に従い、彼ら自身の子供たちを学校の中で産み、育て、教育を与える。その目的は彼らの子供たちを学校の新しい教師として育てることにある。学校の中で生まれた子供たちは、成人するまでに、学校の諸制度と校則を注意して調べる。彼らが成人した暁には、もし学校が彼らの気に入りに、学校に留まることを望めば、彼らは学校の新しい教師となるという契約を学校と結ぶ。契約の目的は、学校の中で彼ら自身の子供たちを産み、育て、教育し、学校共同体の新しい教師に育てることにある。しかし、もし彼らが学校に留まることを望まないなら、彼らは校則により、いつでも学校を立ち去ることを許されている。彼らは、別の学校の教師になることもできるし、新しく学校を創立することもできる。『クリトン』の国家は、このような学校法人と類似している。このようなわけで、『ソクラテスの弁明』で語られていたようなソクラテスと他の市民たちとの際だった相違は、『クリトン』においては語られていない。彼らは等しく、同一の国家から生まれた子供であり、その中で形成された市民たちである¹⁴。

さて、以上の考察が示すところは、ソクラテスが、『ソクラテスの弁明』において、たとえ国家の法廷がソクラテスに対して愛知活動を禁止したとしても、それに従わないであろうと語った時の「国家」と、『クリトン』において、市民は国家の命令には何であれ従わねばならないと語った時の「国家」は、まったく異なる国家であったということである。『ソクラテスの弁明』の国家は、ソクラテスが法廷で「あなた方」と呼びかけた陪審員たちを代表とするアテネ人たち、あるいは、アテネの大衆、さらに彼等によって支えられている法廷や民会、評議会などの国家機関と一体のものである。これは、ソクラテスによって絶えず目覚めさせられることを必要とする愚鈍な馬に比せられるような「国家」であり、ソクラテスは神の僕として、このような国家と神との中間的立場に立つ者であった。他方、ソクラテスが、市民はその命令には何であれ従うべきであると語った『クリトン』における「国家」とは、ソクラテスや他の市民たちを産み、育て、教育する「おごそか」で「聖なる」国家である。このような国家は、祖国や「諸法と国家共同体」と同一のものであり、その前では、ソクラテスと他のアテネ市民との相違は語られず、ソクラテスは他のアテネ人たちと同等の者として、国家より下に位置付けられている。このような国家は、ソクラテスや他の市民たちが成人した後には、新しい市民たちを産み、育て、教育するという共同事業のために、市民たちが契約する契約相手としての国家でもある。従って、多くの学者たちに矛盾していると思われた『ソクラテスの弁明』と『クリトン』におけるソクラテスの発言は、両作品における「国家」と

という言葉の指示する対象がまったく違ったものなので、矛盾は初めから存在しないのである¹⁵。

4. 国家、国家機関、市民

ソクラテスの生涯における、様々な局面における彼の政治的発言や行動は、一見互いに矛盾しているように見える。しかし、ソクラテスが、『ソクラテスの弁明』と『クリトン』において、「国家」という言葉を違った意味に用いていることや、それぞれの意味の「国家」が何を指しているかということについて、また、その役割や機能と他の市民たちやソクラテス自身との関係についての、ソクラテスの先に述べたような思索を理解するなら、彼の政治的発言や行動はきわめて首尾一貫したものとして捉えることができる。まず、『ソクラテスの弁明』の中に、先の我々の議論と一見矛盾するよう見える箇所があるので、その考察から始めよう。ソクラテスが戦場において上官たちに命ぜられた部署を死守したのは、「上官たちに命ぜられた部署に留どまり、危険をしのぐべきである」(28d7-8)という考えに従ってであった。そして、ポテイダイアにおいてであれ、アムフィポリスであれ、デーリオンであれ、ソクラテスは指揮官たちの命令に従って彼の部署を死守した(28e2-4)。ところで、ソクラテスは彼の指揮官たちのことを、「あなた方が私を指揮するべく選んだ上官たち」(28e1-2)と呼んでいる。この言葉から、ソクラテスの指揮官を選んだのは、ソクラテスが「あなた方」と呼ぶ者たちであることがわかる。そして、この「あなた方」という言葉は、ソクラテスが法廷で直接いま語りかけている陪審員たちのみならず、それぞれの戦争の時にソクラテスに対して軍務に服すよう命令したそれぞれの時の民会の構成員たちの全体を含んでいるので、「あなた方」という言葉は、アテネ人全体を指していると考えられる。ところが、『クリトン』(51b)では、「戦争においても」(καὶ ἐν πολέμῳ, 51b8)、またどこであれ、市民は「国家と祖国」(ἡ πόλις καὶ ἡ πατρίς, 51b9-c1)の命令を何であれ遂行するべきであると語られている。つまり、戦場に赴き、その持ち場を守るようにソクラテスに命令したのは「国家と祖国」ということになる。すると、ソクラテスが絶えず批判してきた愚かしいアテネ人たちと、ソクラテスによって「おごそか」で「聖なるもの」として語られた「国家と祖国」とが、一致することになりはしないだろうか。

しかしながら、このことについては、法廷や民会、評議会などの国家機関——そこにおいて「大衆の権力」(ἡ τῶν πολλῶν δύναμις, 『クリトン』46c4)が具体化される——と、「諸法と国家共同体」との関係を考えることによって解決できると思われる。先に述べたごとく、「諸法と国家共同体」の役割と目的は、世代を通じて、国家の構成員を次々と産みだし、そして、善き立派な市民に育て上げ、国家共同体の成員を再生産することにある。そして、この機能を現実に遂行するために法

廷や民会、評議会などの国家機関が作られていると考えられる。つまり、「諸法と国家共同体」の役割や目的はこれらの国家機関を通じて実現されると言えよう。従って、これらの国家機関の命令や活動は、本来は「諸法と国家共同体」の目的に合致するものでなければならない。しかし、これらの国家機関はたとえ合法的な手続きを経て設置されたとしても、これらを司っている人間たちの私的利益や感情的な判断などによって、「諸法と国家共同体」の役割と目的に反する命令や活動を行う場合が当然ありうる。従って、国家機関の命令が「諸法と国家共同体」の役割や目的に合致する場合は、「諸法と国家共同体」の命令を国家機関が忠実に執行していることになるが、国家機関の命令が「諸法と国家共同体」の役割と目的に反する場合、その命令は「諸法と国家共同体」の命令に基づくものではないということになる。ソクラテスは「諸法と国家共同体」の命令には、どんな場合も従うべきであると語っているが、国家機関の命令に盲従せよと語っているわけではない。むしろ、一人一人の市民は、国家機関の命令が「諸法と国家共同体」の役割と目的に合致しているか否かを、それぞれの場合において自分自身で判断しなければならない。

ソクラテスは戦場において、「あなた方」によって選ばれた指揮官たちの命令に、死を恐れず従った。それは、「あなた方」（つまりアテネ市民）によって構成される国家機関である民会の決定が、国家の構成員の安全の確保と再生産という「諸法と国家共同体」の役割や目的に合致していると彼が判断したからであると考えられる。他方、ソクラテスは三十人政権下で、その時の政府の命令に従うことを拒否した。この三十人政権は、戦勝国スパルタの圧力の元においてであったが、民会によって権力を委任された合法的な国家機関であった。ソクラテスがこの政権の命令を遂行することは国家の公務に就くこと（δημοσιεύειν, 32a3; τὰ δημόσια, 32e3）を意味した。ところが、よく知られているように、この政権は憲法起草委員を任命するという本来の任務を放棄し、自分たちの私的利益のために、次々と市民たちや在留外人たちの財産を奪い、あるいは、虐殺した。この政権がソクラテスと他の四人に対して、サラミスのレオンを死刑にするため逮捕してくるよう命じた時、ソクラテスのみは命令を無視したので、生命を危険にさらすことになった。では、なぜソクラテスは合法的な国家機関の命令を今度は無視したのか。なぜなら、次々と同胞を虐殺していった三十人政権の行動や命令は、たとえそれが形式的には合法であれ、「諸法と国家共同体」の役割と目的に正反対のものであると彼が判断したからであると考えられる。むしろ、合法的な国家機関である彼等の命令に従うことこそ、「諸法と国家共同体」に反逆することなのである。従って、彼等の命令に従うことは、「不正なこと」（ἀδικον）、「不敬虔なこと」（ἀνόσιον）であるとソクラテスは語っている（32d3）。

ソクラテスは、アテネが民主政の時代に、一度だけ国家の公務に就き、やはり、生命の危険にさらされたことがあった。それによると、彼の部族が評議会の議長を

する月に当たっていた時(ἐτυχεν…πρυτανεύουσα, 『ソクラテスの弁明』 32b1-2)、ソクラテスはアルギヌーサイの十将軍たち (τοὺς δέκα στρατηγούς, 32b2-3) の事件を評議した(ἐβούλευσα, 32b1)。この時、「あなた方」、つまり、ソクラテス以外の評議員たちと、他のアテネ人たちは、その時の感情的な雰囲気支配され、将軍たちを一括審理することを決定した(ἐβουλεύσασθε ἄθρόους κρίνειν, 32b4)。そして、その結果、将軍たちは死刑にされてしまった。その時、評議員たちのうちで、ただソクラテスのみが将軍たちを一括審理することに最後まで反対し、生命の危険にさらされることになった。ソクラテスが最後まで他の評議員たちやアテネ人たちに反対した(cf. ἐναντία ἐψηφισάμην, 32b6-7)理由は、一括審理が「諸法に反するから」(παρὰ τοὺς νόμους, 32b6)というものであった。従って、合法的な国家機関である評議会は、アテネの諸法に反することを決定したわけである。ソクラテスは「不正なことを評議するあなた方の仲間になるよりは、むしろ、法と正義の側に立って危険に耐えしのぐべきだと思った」(32b8-c2)と語っている。ソクラテスが、評議会という合法的な国家機関——これをソクラテスは「あなた方」と呼んでいる——と、アテネの諸法とを区別していたこと、そして、前者が後者に背く場合は、後者の側に立って前者に反対する行動をとったことは明らかである。

ソクラテスに対して陪審員たちが愛知の禁止を命令するなら、それを無視するとソクラテスが断言したのも、同じ理由からである。先に述べたように、「諸法と国家共同体」の役割と目的は、国家の構成員を再生産し、養育と教育を与え、さらに、市民たちに「与えることのできる限りの、すべての善きもの」(『クリトン』 51c9-d1)を与え、善良な市民を作ることにある。市民たちに徳と魂の配慮を勧めるソクラテスの愛知の活動は、この目的に合致するものである。さらにまた、ソクラテスのこの活動は神の命令によるものでもあった。従って、もしアテネ人たちの法廷が、ソクラテスに対して、愛知を禁止する命令を下すとするならば、むしろ、このような命令こそ、神に従わない不正な命令であるばかりでなく、「諸法と国家共同体」の目的に反する命令でもある。従って、ソクラテスはこのような命令には従わないと断言できたのである。

5. ソクラテスの場合

ソクラテスは、十将軍に対する評議会の一括裁判の決定を不正なものであるとして、死の危険を顧みず最後まで反対した。そしてまた、自らに対する死刑判決についても不正なものであると明言している(ἡδίκημένος, 『クリトン』 54b8)。それなのに、なぜ彼は、不正な死刑判決に従ったのか。人は真っ先に、ソクラテスと「諸法と国家共同体」との同意、契約をその理由として挙げるかもしれない。ソクラテスによると、市民は成人するまでの間に、国家内の事情や諸法を調べ(『クリトン』

51d3-4)、諸法や国家が気に入らなければ、成人後は合法的に出国することが許されていた。しかし、市民が成人後もなおも国内に留どまっている場合は、事実上 (ἐργῶ, 51e3)、「国家と諸法が命じることは何であれ行おう」、あるいは、「諸法に従って市民生活を送る」ということを同意、契約をしたことになるとされる。ここから人は、ソクラテスが国家の法廷の判決を無視し、脱獄するなら、それはソクラテスと「諸法と国家共同体」との同意や契約に違反することであると考えるかもしれない。

しかしながら、先に見たように、国家機関の命令が「諸法と国家共同体」の目的に反するとソクラテスが判断した場合には、ソクラテスは国家機関の命令に最後まで反対し(十将軍事件)、あるいは、無視し(レオン逮捕事件)、無視するであろうことを宣言している(陪審員たちによるソクラテスへの愛知禁止命令)。従って、ソクラテスは「諸法と国家共同体」との同意、契約があるからといって、国家機関の命令に何でも盲従するという態度をとってはいない。なぜなら、「諸法と国家共同体」と国家機関は、はっきり区別されなければならないし、後者は前者に反することを命令する場合があるからである。ソクラテスが同意・契約した相手は前者であり、後者ではない。従って、ソクラテスがなぜ不正な死刑判決に従ったのか、という問題を別の仕方では考えねばならない。

先に述べたように、ソクラテスは神の命令に従って、徳や魂を何よりも配慮するようアテネ人たちに勧め、助言する活動を行ってきた。ソクラテスのこの活動は、市民たちを再生産し、しかも、立派で善き市民たちを作るという「諸法と国家共同体」の役割、目的に合致するものである。そして、ソクラテスはこのような活動を「息の続く限り、そして、この世にある限り」(『ソクラテスの弁明』29d4)、止めないと宣言している。従って、ソクラテスの行動は最期の瞬間まで、愛知の活動として捉えられるべきである。では、ソクラテスが死を前にして脱獄することと、死を受け入れることのいずれが市民たちに対する徳の勧めになるのか。ソクラテスは市民たちに対し、死よりも正義を尊重するように助言し(『ソクラテスの弁明』28b, 32a)、なによりも魂と徳を配慮するよう勧めてきた(『ソクラテスの弁明』29d-e)。さらに、ソクラテスは法廷において、自らすすんで、国外追放よりも死を選んだ(cf. 『クリトン』52c6-8)。このようなソクラテスが、もし死を間近にして脱獄を試みるなら、市民たちは、ソクラテスも結局は死を逃れるためには何でもする人間である、と考えるのが自然であろう。そして、市民たちは、ソクラテスが長い間市民たちに助言し、勧めてきたことの一切が、ただ言葉だけものにすぎず、語った当人によってすら実行されないような事柄であると思うのが必然であろう。つまり、ソクラテスは脱獄という行為によって、彼が長い間にわたり市民たちに対して勧めてきた徳や魂の配慮ということが、なんら真剣なものでなかったと自分自身で市民たちに思い込ませることになる。しかし、このようなことは、明らかに、神

の命令を裏切り、「諸法と国家共同体」との同意、契約に背くことである。他方、彼自身に対する死刑判決という機会を捉え、ソクラテスがこれまで語ってきたこと、すなわち、死より何よりも徳や魂を配慮すべきということを彼自身の生命をかけて実践し、そのような生き方を市民たちに提示することこそ、なによりも彼が市民たちに勧めてきたソクラテス的な生き方が実際に存在するものであることを実証することになる。そして、これこそ神の命令に忠実な行動であり、また、「諸法と国家共同体」との同意、契約を真の意味で履行することに他ならない。ソクラテスが彼自身も不当であると認める死刑判決に従った背景には、このような彼の判断があったと考えられる。

注

1. Young, G., "Socrates and Obedience," *Phronesis*, Vol. 19, No. 1, 1971, p. 1.

2. Vlastos, G., "Socrates on Political Obedience and Disobedience," *Yale Review*, 1974, p. 534.

3. Woozley, A. D., "Socrates on Disobeying the Law," in G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, New York, 1971, p. 307.

4. Euben, P., "Philosophy and Politics in Plato's *Crito*," *Political Theory*, Vol. 6, No. 2, 1978, p. 159.

5. むろん、発言3と4における「私」が別人である場合にも、これらの発言は矛盾しているとは言えない。発言1と2に即して言うと、1と2における「私」(つまりソクラテス)が別人である場合も、1と2は矛盾しているとは言えない。しかし、発言1と2におけるソクラテスが同一人物か別人物かの問題は、いわゆるソクラテス問題とも関わる問題であり、この問題はそれ自体で別の取り扱いを要する困難な問題をはらんでいる。しかし、ここでは、『ソクラテスの弁明』と『クリトン』のソクラテスが、歴史上のソクラテスの思想を比較的忠実に表しているという広く受け入れられている見解を採用したい。

ところで、発言3と4の「私」が同一人であり、かつ、3と4のキューリー教授が同一人であっても、もし3と4の発言された状況に大きな変化が見られる場合(例えば、3の発言時にキューリー教授は正気であったが、その後、重い精神疾患にかかり入院しているといった場合)、これらの二つの発言は確かに矛盾したものであるが、その矛盾には釈明できる可能性がある。1と2について考えると、確かに、『ソクラテスの弁明』の中のソクラテスの発言は、まだ有罪か無罪か決定される以前の発言であり、『クリトン』のソクラテスの発言は死刑判決後、死刑執行を間近にした獄中での発言であり、ここに大きな状況の変化があるのは明らかである。しかしながら、ソクラテス自身が、死ななければならないという巡り合わせが生じたからといって、このことが彼の行動と言説の変化を正当化するものではないと語っている(『クリトン』46b4-c6)。従って、このような運命の変化は、少なくとも、ソクラテスにおいては、その発言の変更を正当化するものでない。

6. Vlastos, "Socrates on Political Obedience," p. 519.

7. Woozley, "Socrates on Disobeying," p. 300.

8. 当時の裁判制度では、裁判官たちは有罪か無罪かの投票をするだけなので、条件付きの無罪判決は現実にはありえない。しかし、その問題は別としても、かりに現実にもそのようなことが生じたとするならば、ソクラテスが法廷での発言通り、その後も愛知活動を続けたであろうことは疑いえない。なぜなら、『ラケス』や『クリトン』から窺えるように、ソクラテスは自己の言葉と行動の一致を何よりも重んじていたからである。従って、愛知を放棄するという条件で、法廷がソクラテスに無罪を裁定する(これは結局、愛知を止めろという命令に他ならない)ようなことが仮にも生じたとしたら、愛知を禁止する判決に反して、愛知活動を続けるであろうとソクラテスが断言していることで、彼の発言は十分に考察に値する。

9. Santas, G. X., *Socrates*, London, 1979, pp. 38-39.

10. 30人政権によるソクラテスに対する命令が、合法的(lawful)なものか、違法(illegal)なものかについて解釈は分かれている。しかし、『ソクラテスの弁明』において、ソクラテスは評議会による十将軍事件の審理については、その違法性を強調しているのに、三十人政権の命令については、その違法性について何も語っていないという事実は、ソクラテスが三十人政権の命令を合法であると考えていたことを示していると考えられる。この問題については、以下の書を参照されたい。

Woozley, A. D., *Law and Obedience*, Chapel Hill, 1979, p. 52; Kraut, R., *Socrates and the State*, Princeton, 1984, pp. 18-19.

11. ユーベン (“Philosophy and Politics” pp. 165-6) によると、ソクラテスが従うと語っている諸法とは「抽象的な古い法の理想化」(idealizations of an abstract archaic law)であり、「ソクラテスによって発明されたものである」(invented by Socrates)であるとされる。同様の考えはローゼン (Rosen, F., “Obligation and Friendship in Plato’s *Crito*,” *Political Theory*, Vol. 1, 1973, p. 314) にも見られる。

12. 国家が市民を産み、育て、教育する側面から、ソクラテスや他の市民が「諸法と国家共同体」の子供であり奴隷であると語られている(『クリトン』 50e2-3)。マルティン(Martin, R., “Socrates on Disobedience to Law,” *The Review of Metaphysics*, Vol. 24, p. 36)やヤング (“Socrates and Obedience” p. 21)は、奴隷が主人と対等の契約相手になりえないので、「国家の子供、奴隷としての市民」という議論は、「市民と国家との契約」の議論と両立しえないと語っている。しかし、市民は成人後はいつでも、たとえば、ソクラテスの場合は七十才になるまでの間に(52e3)、自分の全財産をもってアテネを立ち去ることが制度的に保証されていたので(51d1-e1)、市民は奴隷と決定的に違うと言えよう。市民が国家の子供、奴隷になぞらえられているのは市民に対する国家の恩恵を強調するための比喩であり、この比喩を字義どおり受け取るべきではない。

13. 『国家』1, 331cを参照のこと。

14. ところで、ソクラテスが服従を表明した対象について、コルソン (Colson, D. D., “*Crito* 51A-C: to what does Socrates owe obedience?,” *Phronesis*, Vol. 34, No. 1, 1989) が「特定の法」(specific statute, p. 46)や「何らかの制度」(some institution or other, p. 47)でないと主張しているのは正しい。しかし、コルソンがソクラテス的な愛知の生こそ「国家の存在理由」(p. 46)であり、ソクラテスが服従を表明した対象が「愛知的探求を許すのみならず、それを可能にする社会的、政治的構造」(p. 47)であると主張するのは行き過ぎであると考えられる。

『クリトン』の「国家」、あるいは「諸法と国家共同体」とは、市民を産み、育て、教育し、可能な限りの善きものを与えるものとしての国家、つまり、善き市民を作るものとしての国家なのであり、愛知的生を可能にする国家に限定されているとは考えられない。また、このような国家の命令に何であれ従うべきと言われているのは、国家の制度や法制度を知ったうえで成人後もなおも国家に留どまっているすべての市民であって、愛知者だけではない——確かにソクラテスの場合は特によくあてはまる(ἐν τοῖς μάλιστα, 52a5)ものとして語られてはいるが。もし、コルソンの言うとおりになら、『クリトン』で語られている議論は、ソクラテスに愛知的生を可能にしたアテナイ国家と、愛知者ソクラテスとの間にのみ成り立つ特殊な議論ということになり、他の善き市民たちや様々の分野の文化的貢献者たち——建築家、画家、音楽家、彫刻家など——には妥当せず、彼等はこのような状況において脱獄することが許されることになろう。

15. 本章の元の論考 (Yonezawa, S., “Socrates’ Two Concepts of the Polis” *History of Political Thought*, Vol. 12, No. 4, 1991) が書かれた時に、触れることのできなかつたブリックハウスとスミスの見解やクラウトの見解に対する批判は、拙論、Yonezawa, S., “Socrateses in the Apology and in the Crito,” *Philosophical Inquiry*, Vol. 17, No. 1-2を見られたい。

第十章 脱獄拒否の論理

――アテネ市民として、神の僕として――

1. はじめに

ソクラテスはいかなる理由で脱獄を拒否し、彼自身も不当なものであると考えていた死刑判決に服したのか。私がこの問いを問うのは、歴史的関心からだけでなく、同時に現代的関心からでもある。なぜなら、ソクラテスの置かれていた状況は現代社会においても――古代アテネと現代の諸国家では、社会制度、法制度の違いはあるにせよ――大筋においてはそのまま繰り返されうる事ではないかと思われるからである。ソクラテスに死刑の判決を下した者たちに対するプラトンの憤りは推察するに余りあるが、ここでしばらく立ち止まって考えてみたい。事の軽重を問わず、国家(公共)によって任命された裁判官の判断と被告である個人(私人)の判断が対立する場合、最終的局面では、前者の判断が優先され決定権を持つのはなぜなのか。別の仕方で言うと、最終審における判決が下った後も被告が無実を主張するような場合、彼らを無理やり監獄に閉じ込め、刑を執行してしまうような社会制度・法制度が現に存在するのを知りながら、我々市民がそのような制度の下で市民として生活しているということは、暗黙のうちに(あるいは公然と)そのような制度を我々市民が承認していることにならないだろうか。しかし、このようなことが果たして何の根拠もなく行なわれているとは考えられない。このことに、もし何等かの根拠があるとすれば、それはどのようなものなのであろうか。『クリトン』において与えられているソクラテスの脱獄拒否の理由は、以上のような疑問を考える上で参考になるとと思われる。

2. 議論の出発点(アルケー)をめぐって

ソクラテスの脱獄拒否の理由が何であるかをめぐって、既に多くの学者たちの論争があり、解釈は分かれている。彼らの申し立てるソクラテス脱獄拒否の理由が相互に不一致であるのは、『クリトン』のテキストの読み方や議論構造の把握が一致していないためであると思われる。細部はさておき、ここでは、『クリトン』の読み方に大きく響いてくるとと思われる次の二点を中心に考察を進めたい。第一に、ソクラテスは脱獄の正・不正の問題を考察するにあたり、議論の出発点となる原理(アルケー)を設定している(48e-49e)。では、この出発点となる原理とは何であり、どういう言葉なり思想なのかという問題である。第二に、議論の出発点を設定した後、このアルケーに基づいてソクラテスが与える脱獄拒否の理由(50a-54d)の議論構造をどう捉えるかの問題である。第一の論点についてはこの第二節で、第二の論点については第三節と第四

節において考察したい。

ソクラテスは考察の手初めに、ソクラテスに対する脱獄勧告の中でクリトンが何度も語っていたドクサ(意見・評判・思惑)というものを取り上げ(46c6-48a10)、正・不正に関しては知者のドクサを尊重すべきであって、大衆のドクサは考慮すべきではないと言う。その目的は、クリトンを大衆のドクサから解放し、ソクラテスとの共同考察を受け入れる方向へ導くためであろう。次に、ソクラテスは次の二点をクリトンとの同意事項として置く。この二つの同意事項は議論全体の根本前提をなすものである。

[a] 生きるということを大事にするべきではなく、<善く>生きるということ(τὸ εὖ ζῆν)を大事にすべきだ(48b5-6)。

[b] この<善く>(εὖ)ということは、<立派に>(καλῶς)、<正しく>(δικαίως)ということと同じである(48b8)。

これに続き、48b11-d5において、考察主題が脱獄の正・不正の一点にあることを明確にした後、ソクラテスは「考察の出発点(アルケー)が君(クリトン)にとって十分な仕方で語られるかどうか見てくれたまえ」(48e5-49a1)と語り、考察の出発点(アルケー)を設営しようとする。ところが、考察のアルケーが語られていると考えられる49a4-49e8のどの言葉なり思想がアルケーであるのかについては、様々な解釈が行なわれている。さらに、或る解釈者によると、この箇所においてアルケーが「独断的な仕方で」提出されているとされる¹。それゆえ、この箇所で提出されているアルケーとはいったい何であり、また、それが独断的なものか否かということに主眼を置きつつ、この箇所を検討していきたい。

まず、ソクラテスは次のようにクリトンに問い、クリトンはこれを肯定する。

「(A)いかなる場合においても、自らすすんで不正をなすべきでないといわれ我々は主張するだろうか。それとも、ある場合は不正をなすべきだが、ある場合はなすべきではないのか。(B)あるいは、不正をなすことは、いかなる場合でも、善きことでも、立派なことでもないといわれ我々は主張するだろうか。」(49a4-6)

(A)において、我々はある場合は不正をなすべきだが、ある場合はなすべきではないというのではなく、いかなる場合も不正をなすべきではないと言われている。そして、(B)の主張は、(A)に対する理由・根拠を与えるものであると解釈できよう。つまり、不正をなすことは、いかなる場合でも、善きことでも、立派なことでもないのだから、我々はいかなる場合においても、自らすすんで不正をなすべきではないと考えられる。では、この後半の主張(B)は、どのようにして根拠づけられるのであ

ろうか。この主張は、以前からもソクラテスとクリトンの間で同意されてきたこととして導入されている(49a6-7)が、先の同意事項の[b]から、次のようにして導くことができる。

[b] この<善く>(εὖ)ということは、<立派に>(καλῶς)、<正しく>(δικαίως)ということと同じである(48b8)。

[b-1] <善く>生きる(行動する) = <立派に>生きる(行動する) = <正しく>生きる(行動する)。

[b-2] <悪く>生きる(行動する) = <醜く>生きる(行動する) = <不正に>生きる(行動する)。

[b-3] <不正に>生きる(行動する) ≠ <善く>生きる(行動する)。
≠ <立派に>生きる(行動する)。

ここから、後半の主張(B)が導かれる。

[b-4] 「不正をなすこと(=不正に生きること、不正に行動すること)は、いかなる場合でも、善きこと(=善く生きること、善く行動すること)でも、立派なこと(=立派に生きること、立派に行動すること)でもない。」(49a5-6)

次に、前半の主張(A)「我々はいかなる場合においても自らすすんでは不正をなすべきではない」についても、もう少し詳しく見ておきたい。これは[b-4]と、同意事項[a]から導き出すことができる。すなわち、

[b-4] 「不正をなすことは、いかなる場合でも、善きことでも、立派なことでもない。」(49a5-6)

[a] 「生きるということを大事にするべきではなく、<善く>生きるということ(τὸ εὖ ζῆν)を大事にすべきだ。」(48b5-6)

不正をなすことは、いかなる場合でも、善きことでも立派なことでもなく、また、我々は<善く>生きるということを大事にすべきなので、ここから、

[b-5] 「いかなる場合においても、自らすすんで不正をなすべきでない。」(49a4-5) — と言う前半部分の主張(A)が認められるであろう。

次に、同じこのことが49b8で簡潔に繰り返されている。

[b-5'] 「いかなる場合も、不正をなすべきではない。」(49b8)

いかなる場合も不正をなすべきではない以上、ある特定の状況においてもそうである。従って、

[b-6] 「不正をなされた場合でも、その仕返しに不正をなすべきではない。」 (49b10)。

次に、[b-5']と[b-2]から、次のことが成り立つ。

[b-7] 「(いかなる場合も)悪行をなすべきではない。」 (49c2-3)

先の不正の場合と同様に、一般的な命題を特定のケースに適用して、

[b-8] 「悪いことを蒙って、仕返しに悪行をなすべきではない。」 (49c4-6)

さらに、[b-6]、[b-8]から次のことが帰結する。

[b-9] 「すると、たとえ人間たちによって何を蒙ろうと、彼らのうちのいかなる者に対しても、仕返しに不正をなすべきではないし、(仕返しに)悪をなすべきでもない。」 (49c10-11)

以上が語られて後、ソクラテスによって次のように問われ、クリトンによって肯定されている。

「さあ、君もよく考えてくれたまえ。不正をなすことも、仕返しに不正をなすことも、悪いことを蒙った場合に、悪い仕方仕返しをなすことにより、身を守る(防衛する、ἀμύνεσθαι)ことも決して正しくはないのだということを、果たして君は共有し、賛成してくれるだろうか、そして、考察するにあたり、我々はここから出発する(ἀρχώμεθα ἐντεῦθεν βουλευόμενοι)だろうか、それとも、君はこの(考察の)出発点(ἀρχή)から隔てを置き、それを共有しようとはしないだろうか。」 (49d5-9)

我々は、この文章の中に、我々が求めていた考察の出発点(アルケー)が見いだされると考える。ソクラテスがクリトンに対して、それを共有し、賛成するかどうかを尋ねているのは、「不正をなすことも、仕返しに不正をなすことも、悪いことを蒙った場合に、悪い仕方仕返しをなすことにより、身を守る(防衛する)ことも決して正しくはないのだ」という部分(49d7-9)である。そして、ソクラテスはクリトンに対して、「考察するにあたり、我々はここから出発する(ἀρχώμεθα ἐντεῦθεν βουλευόμενοι)だろうか、それとも、君はこの(考察の)出発点(アルケー)から隔てを置き、それを共有しようとはしないだろうか」と述べている。この言葉の中の「ここから出発する」と言われている「ここ」とは、ソクラテスがクリトンにそれを共有し賛成するかどうかを尋ねている部分であり、また、同じこの部分に「この(考察の)出発点(アルケー)」という言葉が使われている。

従って、テキストの言葉に忠実であるならば、いま引用したこの部分(49d7-9)こそが、以後の考察の出発点(アルケー)であると考えられる。従って、48e5-49a1において、「考察の出発点(アルケー)が君(クリトン)に十分に語られるかどうか見てくれたまえ」と言われた後、考察の出発点がここで確立されるまでの推論過程(49a4-c11)は、

このアルケーを設営するためのプロセスであると考えられる。そして、以上の議論を振り返ると、そのいかなる部分、推論にも独断的なところは何もなかったことは明らかである。

ところで、考察のアルケーを、しばしば行なわれているように、「不正・悪行の絶対的禁止」として言い表すならば、先に見た[b-9]までの部分(49a4-49d5)で十分なはずである。だが、[b-9]に続く部分、つまり、考察のアルケーをなす部分(49d7-9)には、不正・悪行の絶対的禁止の考えと共に、それまでのアルケー設営の過程には見られなかったような考えが表明されている。それは、「悪い仕方では返しをなすことにより、身を守る(防衛する、ἀμύνεσθαι)ことも正しくはない」という部分である。ここで言われている、「悪い仕方では身を守ること」の禁止は、[b-9]までに述べられている「不正・悪行の絶対的禁止」を、自己防衛という特定のケースへ適用したものであると言えよう。「悪いことを蒙った場合に悪い仕方では返しをなすことにより、身を守る(防衛する)ことも決して正しくはない」というこの言葉が

何の意味もなくここで言われているのではないとすれば、不正・悪行のうちで「悪い仕方では身を守る(防衛する)」という具体的ケースが、なぜ特にアルケーの中で表明されているのかということに注目すべきであると思われる。なぜなら、後に見るように、ソクラテスの脱獄という行為が、「悪い仕方では身を守ること(防衛する)」の禁止に抵触するからである。さて、以上をまとめると、ここで表明されている考察の出発点となる考えはただ一つであって、それは「不正・悪行の絶対的禁止と悪い仕方では自己防衛することへのその適用」として言い表すことができよう。

ところで、ここで他の解釈者たちの考えにも触れておきたい。大部分の解釈者たちはアルケーとして複数のもものが述べられていると考える。たとえば、ヤング²によると、アルケー(A)は、「人はたとえ不正を受けても、不正をなしてはならない」(49a-c)というものであり、不正をなすことと悪をなすことは同じなので、アルケー(A)の言い替えとして、(A')「人はたとえ悪を受けても悪をなしてはならない」(49c)ということが成り立つ。また、もう一つのアルケー(B)は、不正・悪行の禁止というアルケーに続いて49eで語られている、「人が誰かに同意(約束)したことは、そのことが正しいかぎり、なすべきである」(49e6-8)というものであるとされる。つまり、彼は49a-cにおいては不正・悪行の禁止が、49eにおいては同意・契約の履行義務がアルケーとして語られていると解釈する。同じ様に、不正・悪行の禁止と同意・契約の履行義務は、それぞれ違った表現においてであるが、アレン³やクラウト⁴によってもアルケーとして語られている。これに対してサンタス⁵は不正・悪行の禁止の部分に八個の原理(principles)を認め、これに同意・契約の履行義務を加え、全部で九個の原理を挙げている。

しかし、ギリシア語のテキストで「出発点」(アルケー)という言葉が現れている箇所は、いずれも単数形で書かれている(48e5, 49d9)ので、ヤングたちのようにアル

ケーを二つ、あるいは、複数個措定するすべての解釈は、テキストに合致しないと思われる。また、49d9で、ソクラテスはクリトンに考察のアルケーを共有するかどうか問い、もし彼がこれを共有するなら、「これに続くこと」(τὸ μετὰ τοῦτο)を聞きなさいと述べて(49e3)、同意・契約の履行義務を語っている。この箇所ではソクラテスが、アルケー(49d9)と「これに続くこと」(49e3, 5)を言葉の上で対比させているのは明らかである。そして、同意・契約の履行義務は「これ(アルケー)に続くこと」として語られている。このような言葉上の対比からも、後者はアルケーとは考えられないのである。さらに、「これに続くこと」はクリトンがアルケーを受け入れることを表明して(49e4)初めて、文字どおりアルケーに続いて語られることが可能になるようなものである。そもそもどうして、何かに「続くもの」が出発点として語られうるであろうか。従って、49eで語られる同意・契約の履行義務は、考察のアルケーに含まれるとは考えられない⁶。こういったわけで、「不正・悪行の絶対的禁止と悪い仕方自己防衛することへのその適用」こそが考察の唯一のアルケーであり、より正確に言うと、我々が先に引用した49d7-9の箇所の言葉・考えこそが考察の唯一のアルケーなのである。

では、アルケーに続いて語られている、「人が誰かに対して約束(同意)したことは、それが正しい限り、なすべきであり、欺くべきではない」(49e6-8)という同意・契約の履行義務は、アルケーとどういう関係にあるのか。人が誰かに同意・契約したことが、正しいことであるのに、それを守らず、欺くならば、その人は正しいことをしているとは言えず、不正・悪行をなすことになろう。なぜなら、欺瞞は不正の一種であるのは明らかである。従って、同意・契約違反はアルケーで言われている不正・悪行の禁止という考えに違反する。つまり、ひとたび不正・悪行が禁止されたなら、不正・悪行の特定の一部である同意・契約違反も当然のことながら禁止されるのである。つまり、1. 不正・悪行はなすべきではない。2. 同意・契約違反は不正・悪行の特定の一部である。3. ゆえに、同意・契約は守るべきであり、欺くべきではない——というのが、議論の筋道であろう。従って、「不正・悪行の禁止と悪い仕方自身を守ることの禁止」というアルケーが、別の特定の領域に適用されたものが同意・契約の履行義務ということになる⁷。

このようにして、以上の範囲でのテキストの議論構造は、以下のようにまとめることができる。

- (1) 48b4-10: 考察の根本前提となる同意事項の確認。
- (2) 48b11-d7: 考察主題の明確化。
- (3) 48d8-49d5: 最初の同意事項から、推論によって考察の出発点(アルケー)を設営するための過程。
- (4) 49d5-e2: 考察の出発点(アルケー)の提示。
- (5) 49e2-8: 考察の出発点(アルケー)に「続くこと」の提示。

3. ヤングによる議論構造の把握とその批判

さて、考察の出発点(アルケー)が設定され、次に「それに続くこと」がソクラテスとクリトンの中で同意された後、50a以下の議論は、ソクラテスと擬人化された「法と国家共同体」(οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως, 50a7-8)が、脱獄の正・不正をめぐって対話するという形式で進行する⁸。ソクラテスと「法と国家共同体」との対話のうちに、『クリトン』の議論の中心があり、ソクラテスの脱獄拒否の理由はこの部分に見いだされることは確かである。だが、ここの議論構造の捉え方いかんによって、ソクラテスの脱獄拒否の理由はまったく異なってくるので、ソクラテスの脱獄拒否の理由が何であるかという我々の問いへの答えは、この部分の複雑な議論構造をどう捉えるかにかかっていると見えよう。

ヤングは、ここの議論を、そのそれぞれが脱獄の不正を結論として持つ、独立別個の四つの議論に区分する。その四つの議論とは次のようなものである。

議論(A): 「国家の破滅」(50a-c)

議論(B): 「国家の子供・奴隷としての市民」(50c-51c)

議論(C): 「ソクラテスと諸法との同意」(51c-53a)

議論(D): 「ソクラテスの逃亡の影響」(53a-54b)

ソクラテスの議論の中心をなすと考えられる議論(A)、(B)、(C)は⁹、ヤングによってそれぞれの議論の推論過程の欠けている部分が補われ、それぞれ独立の完結した議論に仕上げられた上でその弱点が指摘され、あるいは、これらの議論で用いられている論点の相互の非両立性が指摘されている。そして、ソクラテスがこのような明白な誤ちをするはずがないという理由で、これらの議論はソクラテスの本心からのものではなく、もっぱらクリトンを説得するためのものであるとヤングは主張する¹⁰。ここでは、以上の議論(A)(B)(C)に対するヤングの批判を逐一検討することは差し控えたい。なぜなら、より根本的な問題として、『クリトン』のこの部分の議論構造が、彼の主張するような三つの独立した議論に区分して把握することが、正当であるかどうかということ、我々は問題にしたいからである。なぜなら、もし、これらの議論が全体として一つの議論を構成する諸部分にすぎないとしたら、ヤングの見解は、連続した一つながりの議論を途中で無理やり分断したうえで、テキストのどこにも語られていないような推論過程(unstated steps)¹¹を補うことによって、それらの一つ一つの部分を独立別個の議論に構成し、その上でそれらを批判するという、テキストのまったく誤った取り扱いに基づくものとなろう。

ともあれ、ここの議論は次のように始められる。まず、擬人化された「法と国家共

同体」が登場し、脱獄を企てるソクラテスに抗議する。

「言ってくれソクラテス。おまえは何をしようというのだ。おまえは、なそうとしているこの行為によって我々法と国家全体を、おまえに関するかぎり、破壊しようとするつもりなのか。それとも、いったん下された判決がなんら効力を持たず、私人によって無効とされ破棄されるような国家は、それでもなお存続し、転覆しないですむと思われるかね。」(50a8-b5)

この中に、『クリトン』の議論の中心をなすものとして論じられる事の多い、「国家と法体系の破壊」の主張が述べられている。ところが、これに対して、ソクラテスが次のように申し開きをする。

――ソクラテス：「国家が我々に不正をなし、正しく判決を下さなかったからだ。」(50c1-2)

ソクラテスのこの答弁の意味は、国家が私人(市民)に対して不正をなす場合、たとえば、ソクラテスの場合のように、国家の法廷が正しい判決を下さず罪もないのに死刑を科すような場合には、私人の側にも身を守るために判決を無視し、無効とする権利があってしかるべきではないか――たとえ、その行為が国家秩序を破壊することになる企てであっても――というわけである。つまり、死刑を避けるためにソクラテスが脱獄によって身を守ろうとする企て(その結果として、国家と法秩序の破壊が生じるかもしれないが)は、不当な仕方の自己防衛(ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς, 49d8-9)ではなく、正当防衛に当たるのではないかと言うのがソクラテスの主張である。先に見た考察の出発点となる原理(アルケー)の中に、ことさらに、「不当防衛の禁止」が語られていたのは、このような議論展開からのみ、その意味が理解できるのである。しかし、これに対して、法は、ソクラテスと法との間になされた以前の同意・契約を振り返らせることによって、このような自己防衛の企ては正当なものとは言えないことを主張する¹²。

――法(と国家共同体)：「ソクラテスよ、我々とおまえとの間でそんなことまで同意されたのだろうか、それとも、国家が下す判決は何であれ遵守すると同意されたのではないだろうか。」(50c4-6)

つまり、法の反論は、私人(市民)が国家の法廷における判決を不正だと判断した場合、私人は国家の判決を無視してよい、というような同意が国家と市民の間でなされたことはなく、むしろ逆に、たとえ法廷の判決を不当だと思っても市民は法廷の判決

には何であれ従うという同意が、国家と市民の間に以前から存在していたのではないか、というものである。国家の側のこの議論は、ソクラテスの脱獄を正当防衛とする議論を打ち消そうと意図するものである。

さて、以上のような議論の一連のやり取りに続いて、50c9-51c5で、「国家の子供・奴隷としての市民」の主張が、そして、51c6-53a7で、「ソクラテスと国家共同体との同意(ὁμολογία)・契約(συνθήκη)」が語られている。ヤングのように、これらの議論を互いに独立した幾つかの議論として把握することは、以下の点で不当である。

(1)もしヤングのように三つの議論(A)、(B)、(C)を独立別個のものとして捉えるなら、先に引用したごとく、「国家と法体系の破壊」の主張、つまり、ヤングの議論(A)に引き続いて、連続した対話のうちに、ソクラテスに対して国家との同意・契約の存在を振り返らせる問い――これはヤングの言う議論(C)にあたるものである――が提出されている(50c4-6)のは理解できないことになる。なぜなら、ソクラテスと「法と国家共同体」の問答から明らかのように、議論(A)は、それだけでは完結した決定的な議論ではなく、ソクラテスによって容易に抗弁されうるような議論であり、その正否はソクラテスと国家との間の同意・契約の存在の有無の問題にまで遡及し、そこにおいて決着がつけられるべき問題であるからである。

(2)先に引用した、ソクラテスと国家との間の根源的同意・契約の存在を振り返らせる問い(50c4-6)に続いて、議論(B)「国家の子供・奴隷としての市民」の議論が語られ、その後に議論(C)「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論が述べられている。もしヤングの見解のように、先の三つの議論を完結した別々の議論とするなら、国法との同意・契約をソクラテスに振り返らせる問いは、それが問われた後、いかなる答えによっても答えられないまま打ち捨てられ、突如として議論(B)が導入されていることになろう。さらにまた、議論(B)が語られた後、それとは独立別個の議論とされる議論(C)が何の関連もなく語られるということも理解しがたいことになろう。このような不合理な解釈を避ける唯一の道は、議論(B)や議論(C)が、国法との同意・契約をソクラテスに振り返らせる問いへの回答を構成するものであると考えることである。

従って、ここの議論構造を把握するには、脱獄が国家の破滅をもたらす企てであるという議論が、なぜソクラテスと国家との間の同意・契約の存在への問いにまで遡及されなければならないのか、また、この問いへの答えを構成する中になぜ、「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論のみならず、「国家の子供・奴隷としての市民」の議論が含まれているのかを考える必要があると思われる。

4. ソクラテスの脱獄拒否の理由

脱獄という行為によってソクラテスは国家の破壊を企てることになるという「法と国家共同体」の申し立てと、それに対するソクラテスの抗弁、つまり、不正な判決により国家がソクラテスを滅ぼそうとしているので、ソクラテスが国家を破壊するとしても正当防衛として許されるという抗弁は、それ自体だけで判断するならば正当なものと言えよう。なぜなら、国家の側がもし本当に不正に(=悪い仕方)でソクラテスを滅ぼそうとしているのなら、ソクラテスがこれを防ごうとするのは、考察の出発点(アルケー)で言われていたような、「悪い仕方では返すことによって防衛すること」(ἀμύνεσαι ἀντιδρῶντα κακῶς, 49d8-9)には当たらないであろう。

それにもかかわらず、もし国家とソクラテスとの間で——私人ソクラテスはその判決を正しいものと判断すると否とにかかわらず——「国家が下す判決には何でも従う」(50c5-6)という同意・契約がそれ以前に両者の間で取り交わされていたとするならどうであろう。その場合には、国家の法廷における判決が不正なものであると考えて、ソクラテスが脱獄という企てにより自己を防衛しようとするのは、明らかに同意・契約違反になるのではないだろうか。そして、こういう仕方、ソクラテスが自己を防衛するために国家を滅ぼそうと企てるならば、それはもはや決して正当防衛とは言えず、アルケーにも言われていたように、「悪い仕方では返すことによって防衛すること」(49d8-9)に当てはまるのではないだろうか。

従って、「法と国家共同体」は、国家との同意・契約の存在をソクラテスに振り返らせる問い(50c4-6)に引き続いて、ソクラテスとの同意・契約の存在を説き明かす。だが、それは「国家の子供・奴隷としての市民」の議論の間にはさんで、51c6以下からなされているように見える。では、50d-51cでの「国家の子供・奴隷としての市民」の議論は何のためにあり、議論全体にどういう効果を持つのか。筆者の考えでは、「国家の子供・奴隷としての市民」の議論の役割は、国家の判決には何であれ従うという「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論に先立ち、同意・契約の当事者同士の関係を明らかにし、ここから、この同意・契約の性格を明らかにしようとしたものであると思われる。従って、この「国家の子供・奴隷としての市民」の議論全体が、「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論の枠組みに組み込まれたものであると言うのが筆者の考えである。そのことを以下で、明らかにしたい。

すなわち、「国家の子供・奴隷としての市民」の議論によれば、「法と国家共同体」とソクラテス(あるいは市民)との関係は、前者が後者の産みの親、育ての親に比せられるような関係であり、従って、後者は前者に——かなり誇張された表現ではあるが——「所属し、その子供であり、奴隷である」(50e3-4)とされる¹³。つまり、市民は国家によって産み、育てられ、教育されたわけだから、市民は国家に大なる恩恵を蒙っているといえよう。このような両者においては、対等の権利(対等の正義)(50e5)があるとは言えない。そこで、「法と国家共同体」がソクラテスに対して、「我々がおまえに対してなそうとすることを、仕返しになすことがおまえにとっても

正しいと思うかね」(50e5-7)と問うのももっともであろう。従って、この両者が対等である場合は、国家の側がそうするのが正しいと考え、ソクラテスを滅ぼそうとし、ソクラテスの側でも仕返しに国家と法を滅ぼすことによって自分を防衛することは、正当防衛として許されるかもしれないが、このような事情にあるこの両者の場合には、対等の関係にある者同士の間で成り立つような正当防衛というようなことも成り立たないであろう。従って、国家と市民の場合、国家がそうするのが正しいと考えて市民を死刑判決によって滅ぼそうとする場合、市民が自己の一存で法廷の判決を無効とし、国家を破滅させるような企てまでして、自己を防衛することは許されないことになる。なぜなら、もともと市民は「法と国家共同体」によって生をうけ、養育されたからである。従って、国家の判決を無視して、暴力的に自分の意志を通すということは許されないのであり、なすべきは(1) (国家の方が誤っていると思われるならば) 国家を説得するか、(2) 国家が命じることは何でもなすか——このいずれかである(51b3-4, 9-10)とされる。むしろ、この二つのうち、(2)のほうにより力点が置かれているのは明らかである。なぜなら、個人が暴力的に自己の意志を通すということは最も強く否定されており、それ以外の可能性として(1)と(2)があり、このうち(1)がどうしても不可能な場合は、残る可能性としては(2)以外にないからである。要するに、この議論は、市民は「法と国家共同体」と対等ではなく、市民は「法と国家共同体」からその生を与えられ養育された存在なので、最終的には国家の命令に服さねばならないというものである。

しかしながら、この議論は未だ決定的なものとは言えない。なぜなら、この議論は国家の個人に対する恩恵を強調するばかりで、個人の側の意志が全く顧みられていないからである。ソクラテスのように国家の恩恵を多とする愛国者には、この議論は有効かもしれない。しかし、或る邪悪なる国家によって生を与えられ育てられたがゆえに、苦痛に満ちた人生を送らねばならないような場合、その人はその国で生き続けるよりも死ぬ方がよいと考えたり、できれば他国で生活することを望むようなこともありえよう。このような者に対しては先の議論(「国家の子供・奴隷としての市民」)はなんの有効性も持ちえないであろう。しかし、もし市民が自らの意志で自分の国を選び取ったとしたらどうであろうか。そして、これこそが「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論なのであり、ソクラテスがこの議論によって我々に気づかせようとしていることなのである。

51c6以下に見られる、「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論を要約すると以下のようなになる。「法と国家共同体」はソクラテスや他の市民たちを産み、養育し、教育し、可能な限りの善きものを分け与えた。「それにもかかわらず」(ὁμως, 51d1)、アテネ市民は成人後、国内の事情や法を調べたうえで、法と国家がその人の気に入らなければ、私財をまとめて自由にどこへでも立ち去ることが法的に許されていた。そして、成人後も国内に引き続き留どまる者は、法廷の判決であれ何であれ、

「法と国家共同体」が命じることは何でも行い、その国の市民として生活することを「実際の行動によって」(ἐργῶν, 51e3)同意したことになる――とされる。この議論から明らかなように、「国家の子供・奴隷としての市民」の議論と「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論は、それぞれ別個の独立したものではなく、ひとつながりのものである。つまり、国家は市民を産み、育て、教育を与えたが、それは市民の側からすれば、判断も十分にできない時分のことであり、また、自らの意志によってそれを望んだわけでもないのだから、それらは国家の側の市民に対する一方的な恩恵であると言えよう。従って、市民に対するこういった恩恵にもかかわらず、市民が成人した時点で、もし国家が市民の気に入らなければ、その市民は自由にその国家を立ち去ることが認められるのである。つまり、国家の市民に対する恩恵は法的には消滅せられ、市民は国家を対等の立場から、自らの意志で選ぶことが許される。従って、市民が成人後もその国に留どまる場合は、その国の法のもとで市民として生活し、国家の下す判決には何でも服するという同意・契約を、自らの意志で国家と結んだものとみなされるのである。しかも、これは成人した時のただ一度かぎりの契約ではなく、成人後も国家が市民にとって気に入らなければ、いつでも立ち去ることが許されているので(cf. 52e3-4)、市民はいつでも国家との契約を解除できる立場にあると言えよう。むろん、ここでも一方的に国家に従うのではなく、国家の方が正しくないと思われる場合は、市民が国家を説得するという選択肢が開かれている(51e7)点も見落とされてはならない。従って、「国家が下す判決には何でも服する」という同意が「法と国家共同体」とソクラテスの間にあったのではないかという以前の問い(50c5-6)に対して、ここで回答が与えられていると考えられるのである。

国家と市民とのこの同意・契約については、市民が「法と国家共同体」により産み、育てられ、教育されたがゆえに市民は国家に恩恵を受けているので、心情的には負い目があるはずなので、それだけ一層、国家との同意・契約は遵守されなければならないであろう。これこそが、「国家の子供・奴隷としての市民」の議論が、「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論に対して果たす役割・効果であると考えられる¹⁴。だが、たとえ市民が国家に対してこのような恩恵を感じていない場合でも、もし彼が他の国に移住したりせず、その国において市民として生活しているなら、国家の命令には何でも服するか、あるいは、国家を説得するであろうという同意・契約が存在していると思なされるべきであろう。むろん、ここでも、国家が説得を聞き入れなければ、最終的には国家の命令に服すということがこの同意・契約のうちに含意されていると考えられる。このように考えるなら、ソクラテスの脱獄という行為は、「国家の命令には何でも服する」、あるいは、「国家の下す判決は何でも遵守する」という同意・契約に違反することは明らかである。このようにして、脱獄は不当な自己防衛の企てであることは今や明白であると言えよう。

加えて、52a3-52c3では、ソクラテスがアテネの国を格別気に入っていたという事実

が指摘され、ここからも、この同意・契約がソクラテスの場合、特により一層遵守されるべきものであることが述べられる。また、52c3-d3では、裁判の最中に国外追放刑を申し出れば受け入れられたはずなのに、その時はそれをせず、今になって脱獄するのは裁判中の言行と矛盾することが指摘されている。さらに、52d8-e5では、この同意・契約が強制によるものでも、欺瞞によるものでも、短い期間に考えることを強いられたものでもないのに、この同意・契約が手続上も正当なものであることが述べられ、最後に53a8以下で、脱獄をしたとしても、そこから善い結果は何も生じないことが語られる。

ところで、通常、ソクラテス脱獄拒否の中心的理由とみなされているのは、最初に引用された「法と国家共同体」の言葉の中に見られる申し立て、すなわち、ソクラテスの脱獄が「国家と法体系の破壊」につながる企てであるという申し立てである¹⁵。しかし、この申し立ては、先のソクラテスと国家共同体との応酬から明らかなように、それだけで完結しているものではなく、ソクラテスと「法と国家共同体」との間の同意・契約の存在の問題にまで遡及し、そこにおいて決着がつけられるべき問題であった。つまり、ソクラテスと国家との同意・契約の存在についての議論は、「国家と法体系の破壊」の議論よりも、より決定的な重要性を持つものであると言えよう¹⁶。またもし、「国家と法体系の破壊」の議論が、『クリトン』の議論の中心であるなら、この議論は、先に引用した部分(50a8-b5)が議論の中で現れた後、十分に議論が尽くされることもなく、なぜすぐに「国家の子供・奴隷としての市民」の議論や「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論に取って代わられているのか理解しがたいことになる。つまり、「国家と法体系の破壊」の議論は、ソクラテス脱獄拒否の中心理由とは言えないのである。

5. 市民と国家

以上のごとく、ソクラテスが脱獄を拒否した理由は、「国家の下す判決には何であれ服す」という同意・契約が、ソクラテスと「法と国家共同体」との間に以前から存在していたこと、そして、脱獄はこの同意・契約に違反するというものである。しかし、なぜソクラテスなり他の市民たちは、国家とこのような不利な契約を自らすすんで結ぶに至ったのか。先にも述べたように、アテネでは、市民は成人に至るまでの間、国家の事情や国家の諸法を調べて、もしその市民の気に入らなければ、成人後、どこへでも他の国に移住することが許されていた(51d)。ソクラテスは、市民が成人後も、なおもアテネに留どまり市民生活を続けている以上は、このような社会制度と諸法のもとで市民生活を送るという契約を、「法と国家共同体」との間で、「実際の行動によって」取り交わしたことになるを考える。そして、市民が調べた国家の諸法・諸制度のうちには次のことが含意されていたはずである。

すなわち、市民が国家の法廷において死刑というような極刑を含む判決を下された場合、たとえ市民がその判決を不当なものであると考えたとしても、市民による国家の説得が不調に終わった最終的な局面においては、市民は法廷で下された判決に服さなければならないのであって、法廷の判決は決して私人(市民)の一存で無効とされ破棄されてはならない。

このようなことを含む契約は、市民にとって大変に不利な契約のように思われる。とはいえ、現代の社会においても、おおむね同様の事情が存在するのではないだろうか。たとえば、下級審において有罪の判決を受けた人が、自分の無罪を主張して最終審にまで上告し、そこにおいても敗訴となったが、なおも自己の無実を信じている場合がある。このような場合、洋の東西を問わずほとんどすべての社会において、市民は国家の法廷における判決に――極刑、微刑を問わず――最終的には服さなければならないと考えられているのではないだろうか。あるいはまた、最終判決後、たとえ市民がなおも無実を訴えたとしても、国家の命令(法廷の判決)に従わせるために無実であるかも知れない市民を強制的に監禁し、さらには刑を執行させるような法制度・社会制度を、我々市民は是認・黙認し、そのもとで市民生活を送っている。このように考えると、ソクラテスの現実はそのまま我々の現実でもある。

しかしながら、このような一見不公平とも見える国家との同意・契約には何か根拠があるのかもしれない。このような根拠と考えられることを、『クリトン』やプラトンの他の対話篇で語られていることを考察の手掛かりとして、ここでは比較的自由に考えてみたい。

(1) 功利主義的考慮。いったん下された判決が私人によって破棄され無効とされるような国家は存立しえないという議論(50b)からすれば、このような不公平な同意・契約は、「国家や共同体の存続が、その中の個々の構成員の存在よりも優先することを、共同体の構成員自身が同意し、認める」ということを意味するものである。なぜなら、少なくとも、ソクラテスの生きたアテネのように、かなりの程度にまで発達した社会では、多数の個人が集まって新たに共同体を作るというよりは、個人は社会の中で作られ、既存の社会に新参加者として参加する関係にある。従って、国家が一市民を滅ぼしたとしてもその社会は存続できるが、逆に、社会の秩序が失われ国家が滅びたとしたら、市民全員の生きる基盤がなくなってしまう。ここから、市民は国家と対等ではなく、国家に市民より優越した立場が――他ならぬ、市民たち自身の手によって――与えられていると考えられる。だが、このことは必ずしも個人が自己を犠牲にして国家に奉仕すべきだとか、個人は国家の言うことに盲従せよということの意味するわけではない。国家の側が誤っていると思われたなら、国家を説得することも市民に許されているからである。

(2) パターナリズム。さらにまた、『クリトン』の別の議論(50d-51c)からすると、市民は国家制度、法制度にその生存のみならず、養育や教育まで負っている。ここか

ら、「法と国家共同体」と市民との関係は親と子、あるいは、主人と奴隷の関係になぞらえられる。従って、市民はその生存から養育や教育などの一切を「法と国家共同体」に負っているので、「法と国家共同体」に恩義があり、この両者には対等の正義はないとされる。ここから、「法と国家共同体」が正しいと考えたことが市民の主張と食い違う場合は、市民の側の説得の可能性を残しはするが、最終的には「法と国家共同体」の主張・意志が優先されるべきであると考えられている。このような考え方は軽視され、あるいは、敵視される場合もあるが、たとえば、日本語の「母国」とか、「母なる祖国」、あるいは、ヨーロッパ諸語の「父国」(πατρίς, fatherland, Vaterland)というような言葉づかいからもうかがえるように、国家を父母と同一視しようとする感情は、我々の精神の奥底に強力な根を持っていることも否定できない事実であろう。先に述べた、市民と国家の間の不公平とも見える契約の根拠は、心理的には、このような処にも存在するかもしれない。

(3) 共同体の発生理由から。このような不公平な同意・契約の起源は、さらに古いものであり、もっと根深いところに求められるかもしれない。人々が初めて共同体を作り集団で生活するようになった時、他の人々と協調・協力しようとしないうる者をその共同体から追放し、場合によっては殺してしまうことが行なわれたかもしれない。なぜなら、きびしい自然環境に取り囲まれて、他の動物たちや人間たちと戦いつつ、なんとか生存を保っている共同体においては、自分勝手な行動を取る者はたとえ一人といえども、その共同体の存続にとって致命的な打撃を与えかねないからである。このような状況では、人が他者に不正をはたらく場合はむろんのこと、正・不正とは無関係に、共同体によって割り当てられ、ないしは、期待される行動をとらないというだけで、さらにまた、共同体に対して忠実でないというだけで、共同体から制裁を受ける可能性があるかもしれない。現代においても、市民たちの大多数が、無実を叫ぶ人々を国家の名において監禁し、刑を執行するのは、真の正・不正とは無関係に、その人々が共同体に対して害を与えた可能性がある、あるいは、将来において害を与える可能性があるということだけで、もう既に制裁を受けるに値する十分な根拠を構成しているのだと考えられているのかもしれない。国家の個人に対する優先性は、このような処にもその根を持っているのかもしれない。

(4) 正義は強者の益。『国家』第一巻で、「正義とは強者の益」という考えが、登場人物のトラシュマコスによって述べられている。本来あるべき支配や政治とは、ソクラテスがそこで語っているように、被支配者や弱者の益をはかるものであろうが、しかし、現実社会では、本来あるべき支配や政治は行なわれたためしはなく、むしろトラシュマコスの主張が現実の<政治>を言い当てていると考えられる――むろん、これはトラシュマコスの口を通じてのソクラテスないしプラトンの現実政治観であり、その批判であると考えられるのであるが。してみると、現実社会においては、<正義>とは強者の益であり、その意志を反映するものである。このような観点からする

と、権力を持たない一個人が国家の法廷の判決・判断に最終的には服さなければ理由は、強者(それが大多数の他の市民であれ、少数者であれ、専制君主であれ)の意志を国家の法廷は代弁するものであり、そして、つねに強者の側に正義があるからである。要するに、市民(私人)が最終的的局面において国家の判決に服することが正しいとされるのは、国家の側が一個人と比べて力が強いからであり、権力を握っているからである。もし、弱者の立場にある一個人が判決に服している最中に、何等かの理由で彼に権力が転がり込み、彼が強者の立場に立つことができたなら、その場合たちどころに元の判決は廃棄され、彼の主張こそが正義とされるであろう。『国家』のトラシユマコスならこのように考えるかもしれない。国家と市民との関係については他にも色々な考えがあるであろうが、これについてはここで考察をひとまず置き、次節で再びソクラテスの問題に戻ることにしたい。

6. 神の報奨としての死

ソクラテスがなぜ脱獄を拒否したかについての、一節から四節の考察は、市民を国家の子供・奴隷になぞらえた議論や、あるいは、国家と市民との間の同意・契約の議論などから明らかなように、一人のアテネ市民としてのソクラテスが与える理由を探ったものであると言えよう。むろん、『クリトン』の議論において、ソクラテスが脱獄の正・不正を真剣に考察していることは否定できないであろうが、ソクラテスの脱獄拒否については以上では尽くせない、もっと深い個人的理由があるのではないかという印象を禁じえない。筆者の考えでは、ソクラテスは裁判から死刑に至るまでの一連の経緯を神の配慮のうちにあるものとして意識していたのであり、さらにまた、この結果として彼に生じてきた死が、神の意志によるものであり、さらには神からの報奨とさえみなしていたのではないかとさえ思われるのである。

『クリトン』の議論を振り返って考えると、ソクラテスが自らすすんで死を選び取ったことは明らかである。「法と国家共同体」の議論によると、市民は国家の命令(判決)に従うか、あるいは、国家の方が正しくないと思われた場合は国家を説得すべきであって、暴力的な行動を取ってはならないとされる(51b-c, 51e-52a)。つまり、ソクラテスに許されていた選択としては、国家の命令(判決)に従うことだけでなく、国家の命令(判決)がソクラテスにとって不当だと思われたなら、国家を説得することもできたはずである。ところが、ソクラテスは彼の死刑判決を不当なものであると考えていた(cf. 50c1-2, 54b8)にもかかわらず、国家を説得しようとはしなかった。これはなぜなのか。一つの考えとして、国家に対する説得は裁判の最中に法廷でなされたのであり、それが受け入れられなかった以上、ソクラテスにとっては、国家の命令(判決)に従うしかなかったからであると考えられるかもしれない。しかしながら、『クリトン』で言われている、従うか説得するかを選択肢は、クリトンと議論してい

る時点においてもソクラテスに開かれているものとして語られている(51b-c, 51e-52a)のであり、また、この二つの可能性そのものは、国家の命令(判決)が下されて後に始めて存在するようになる性質のものである。つまり、国家の判決や命令が下されて始めて、それが正当/不当であるという市民の判断が下され、市民が不当と判断した場合に国家に対する市民の説得がなされるのである。従って、死刑判決が下された後の期間、あるいは、クリトンと議論している時点においても、国家を説得する何等かの可能性が開かれているものとしてソクラテスはクリトンと議論している。さて、もし彼が生きることを欲していたなら、そしてまた、合法的に行動し、国家との同意・契約に忠実であろうとしたなら、彼は国家を説得するあらゆる試みをなしたはずである。しかし、彼はそのようなことを試みなかった(52a2-3)。むしろ、国家の命令(判決)を不当としながらも、それに服する道を選んだのである。このことは彼が死を自らすすんで選び取っていることを示すものである。

また、ソクラテスがもし脱獄するとすれば、それが不正であることは、国家の破壊の議論や、契約の不履行等の『クリトン』で語られているような長い議論を用いずとも、ソクラテスにとっては自明のことであった。なぜなら、彼自身も『ソクラテスの弁明』(37c5)で述べているように、彼が法廷で追放刑を申し立てれば、彼の側の量刑申し立てが国家の法廷によって採用された可能性が高いからである。ところが、法廷で彼は、追放刑を積極的に拒否している。そのような合法的に出国する機会を自ら捨てて、今になって脱獄という形で出国を企てるのは、明らかにソクラテスの自己矛盾であり、判決の正・不正にかかわらずそれ自体が明白な不正・不法行為であると言えよう(『クリトン』52c参照)。従って、クリトンと議論するまでもなく、脱獄の正・不正はソクラテスにとって初めから明白であった。このように考えると、『クリトン』の――入念で真剣な――脱獄拒否の議論は、必ずしもソクラテス個人の最も深奥の理由を与えるものとは言えない。そして、ソクラテスの真の理由を探ろうとするならば、裁判中の法廷における彼の言行や、さらには、結果として彼に死をもたらすことになった彼の生涯の活動に注意が向けられねばならない。

『ソクラテスの弁明』(30a-b)の中で、ソクラテスは、市民たちに徳を配慮するよう説得し、励ますことを生涯の仕事としたと語っている。この彼の活動は神によって命ぜられた(28e4)ものなのであり、神への「奉仕」(λατρεία, ὑπηρεσία, 23c1, 30a7)、神への手助けである(23b7)。ソクラテスはこの活動を、市民たちに対する最大の善行(εὐεργεσία, 36c4)であると考えている。従って、彼はこの活動から、その報奨として「何か善きこと」(ἀγαθόν τι, 36d2)を――市民たちからは無論のこと、神からも――期待してよい立場にあったと言えよう。

ソクラテスと神との関係は一種特別のものであったと思われる。同じく『ソクラテスの弁明』によると、ソクラテスにダイモンのものの合図が現れたと言う。それは彼の子供の時から始まり(31d2-3)、彼が何か正しくないことをしようとすると、「極

めて頻繁に、どんなに小さな事柄にも」(40a5)、彼に反対し、彼を妨げるのである。そして、ソクラテスと神との交流は、ダイモンのものの合図に限られるのではなく、「神託や夢のお告げやあらゆる仕方」(33c5-6)行なわれたとソクラテスは語っている。いずれにせよ、ソクラテスと神は絶えざる交流のうちにあったと言えるのであり、ソクラテスは自分自身に関わるすべての事柄が、神の配慮のうちにあると信じていたのである(cf. 41d)。

さて、彼は法廷で弁明するにあたり、他の人々のように陪審員たちに嘆願したり、同情心に訴えたりせず、自分に正しいと思われるような仕方と弁明することを貫いた。その結果、陪審員たちの反感を買って、死刑を宣告されることになった。ところが、あれほど頻繁にソクラテスに現れたダイモンのものの合図は、この裁判に関しては、ソクラテスにまったく反対しなかった。そして、その結果として、死がソクラテスにもたらされることになった。このことをソクラテスは次のように考える。

「なぜなら、この出来事(ソクラテスに死刑が宣告されたこと)は私にとって善きこととして生じたい。そして、我々は死を悪しき事と考えている限り、我々は決して正しく考えていないのである。このことの大きな証拠が私にある。なぜなら、私が何か善きことをしようとしなかったなら、いつものあの合図が私に反対しなかったはずはないからである。」(40b7-c3)

つまり、ソクラテスが何か不正な事、善くないことをしようとする頻りに現れたダイモンのものの合図は、ソクラテスを死へと導くことになった裁判中のソクラテスの言行に対しては、まったくソクラテスに反対しなかったのである。ここからソクラテスは、法廷における彼の言行やその結果生じてきた彼の死が、神によって是認された善きことであると確信している。

先に述べたように、ソクラテスは神への奉仕に生涯を送った。従って、ソクラテスは神への奉仕から、神からも報奨として「何か善きこと」を期待できる立場にあったはずである。他方でまた、このような活動の総決算として彼にもたらされた死を、ソクラテスは神に是認された善きものであると確信している。ここから我々は、ソクラテスは内心では、彼の死を神が彼に与えた報奨と考えていたのではないかと推測しても許されるであろう。もしそうだとすれば、彼が脱獄を拒否したのは、神が彼に是認し、与えた死という善なるものを受けとめるためであり、ソクラテスの挙動一切は、最期まで神の僕の立場に立ってのものであったと解釈できよう。

ソクラテスは、『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテスと神との交流は夢のお告げの形を取ることとも言っている(33c5-6)。『クリトン』の冒頭で、ソクラテスがクリトンと対話する直前に、ソクラテスに現れた夢のお告げのことが語られているのもその一例であろう。夢の中で、白い着物を着た美しい女性がソクラテスに呼びか

けてこう言ったとされる。「ソクラテスよ、おまえは三日目に豊穰なプティエーに着くでしょう」（『クリトン』44b1-2）。この言葉はホメロスの詩句をもじったものであるが¹⁷、なぜ神がこの詩句をわざわざ選んで死を間近にしたソクラテスに送ったのか、そして、ソクラテスにとってこの夢の持つ意味は何であったのか。まず第一に、死を間近に控えた『クリトン』での対話の時点においても、神はソクラテスと交流を保ち、ソクラテスに関する事柄を配慮しているのは明らかであり、ソクラテスの側もそのことをよく知っていたと考えられる。そして第二に、神から送られたこの夢の言葉によって、ソクラテスは彼の死の日を正確に予知することができただけでなく、彼の死が神によって是認された善きものであるという彼の確信を、ますます堅固なものにさせたに違いない。なぜなら、ソクラテスが三日目に到着するプティエーとは魂の故郷である死後の世界を指すのであり、その場所が「豊穰な」場所であると言われていることから、ソクラテスは彼が死後に行く場所は豊穰な善き場所であると容易に推察できたであろう。従って、ソクラテスは、彼に死後善きことがあるという『ソクラテスの弁明』でも表明されていた確信を、ますます確かなものにしたと考えられるのである¹⁸。

注

1. ヤング (Young, G., "Socrates and Obedience," *Phronesis*, Vol. 19, No. 1, 1974) はここで主張されている不正・悪行の禁止と、後に49eで述べられる同意・契約の履行義務の二つを考察の出発点となる原理であると主張し、これらについて、
"They are put forward dogmatically, with little pretense at proof" と述べている (p. 10)。
2. Young, "Socrates and Obedience," p. 10.
3. Allen, R. E., *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis, 1980, p. 72.
4. Kraut, R., *Socrates and the State*, Princeton, 1984, pp. 25-33.
5. Santas, G. X., *Socrates*, London, 1979, pp. 13-14.
6. ウェイド (Wade, F. C., "In Defence of Socrates," *The Review of Metaphysics*, Vol. 25, 1971, p. 312) やウーズレイ (Woozley, A. D., *Law and Obedience: The Argument of Plato's Crito*, Chapel Hill, 1979, p. 311) は不正・悪行の禁止のみを考察の出発点として挙げている点で筆者にやや近い立場を取るが、不当防衛への言及はなく、アルケーとして49d7-9の箇所を指摘するには至っていない。
7. ヤングはこの同意・約束の履行義務もアルケー (principles) に含めているので、アルケーが独断的に (dogmatically) に導入されているという彼の批判は、これについても当てはまるであろう。しかし、同意・約束の履行義務は、不正・悪行の禁止というアルケーからここで述べたような仕方で容易に導くことができるので、決して独断的なものではない。
8. ヤング ("Socrates and Obedience" p. 12) は、ソクラテスが「法と国家共同体」の口を通して彼の意見を述べさせている理由は、「法と国家共同体」の口を借りて語らせている彼の主張が彼の本心からのものではないからであると推測している。しかし、私見では、直接ソクラテスとクリトンとが対話し、クリトンがソクラテスに反駁される形を取るよりも、ソクラテスと「法と国家共同体」との対話をクリトンが第三者として聞き、クリトンの立場を代弁するソクラテスがソクラテスの立場を代弁する「法と国家共同体」によって反駁されるのを見るという形を取る方が、クリトンにとってより容易にソクラテスの意見を受け入れられるからという対話劇としての工夫からであると考えられる。

9. このうち、最後の議論(D)は以後の我々の考察からは省かれる。なぜなら、この議論は、クリトンの脱獄勧告の一つ一つの理由に対してクリトンの世俗的レベルで逐一反論したものであり、ソクラテスの積極的な脱獄拒否の理由とはみなされないからである。

10. Young, "Socrates and Obedience," p. 22.

11. Young, "Socrates and Obedience," p. 13.

12. ここでは、繰り返しを避けるため「国家共同体」の方は省かれている。

13. この比喩を字義どおりに受けとめると、マーティン(Martin, R. "Socrates on Disobedience to Law," *The Review of Metaphysics*, Vol. 24, 1970, p. 36)やヤング("Socrates and Obedience" p. 21)の批判にあるように、奴隷は主人と対等の同意・契約相手にはなりえないので、「国家の子供・奴隷としての市民」の議論と「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論は両立しえないことになる。しかし、この比喩は字義どおりに受け取ることは不可能である。なぜなら、市民が成人した後は、市民はそうすることを決心しさえすればいつでも——たとえばソクラテスの場合、七十年間(52e3)の間に——アテネから自分の全財産を持って立ち去ることが制度的に保証されているからである。この点で奴隷と市民とは決定的に異なると思われる。この比喩は国家の個人に対する恩恵を強調するためのものにすぎない。

14. クラウト(Kraut, R., *Socrates and the State*, Princeton, 1984, pp. 51-53)は、『クリトン』の議論は二つであり、一つは「国家の子供・奴隷としての市民」の議論であり、もう一つは「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論であるとす。従って、彼は、「国家と法体系の破壊」の議論を独立した議論としては認めない。確かに、「国家と法体系の破壊」の議論は、我々が見たように、それ自体で独立した議論とは言えない。だが、我々の考えでは、「国家の子供・奴隷としての市民」の議論もまた独立した議論ではなく、むしろ上で説明したごとく、「ソクラテスと国家共同体との同意・契約」の議論に、より重みを与え、より効果的にするためのものである。

15. たとえば、ウーズレイは、ソクラテスの議論は「脱獄の結果何が起こるか?」という議論であり、一個人の一不服従はソクラテスの言うような国家や社会秩序の崩壊を引き起こすものではなく、ほとんど何の影響も及ぼさない、と批判する("Law and Obedience" pp. 299-318)。このウーズレイの議論を批判し、法の適用は例外を認めずすべての場合に及ぶべきものであり、たとえ一度であれ法の効力が及ばないケースが出てくれば、それは法の機能を阻害したことになるとするバーカー(Barker, A., "Why Did Socrates Refuse to Escape?," *Phronesis*, Vol. 22, No. 1,

1977, pp. 13-28)の正当な議論も、しかし、「国家と法体系の破壊」の議論の枠内から一歩も出ていないと言えよう。

16. アレンは筆者と同様、『クリトン』の議論は一つであると考えている(Allen, R. E., *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis, 1980, p. 112)。だが、彼は『クリトン』の議論の重点は、脱獄が同意・契約違反になるという点にあるのではなく、同意・契約違反が法と国家を害することになるという点にあるとする(p. 76, p. 85, p. 112)。しかし、彼のこの議論は、「国家と法体系の破壊」の議論が、ソクラテスと「法と国家共同体」との間の同意・契約の存在の問題にまで遡及し、そこにおいて決着がつけられるべきものとして提出されているというテキスト上の事実を無視している。

17. 『イリアス』IX, 363.

18. 『パイドン』(114c)でも、愛知のうちに一生を送った者たちは、その報奨として、死後に特別美しい場所に住むとされる。

第十一章 ソクラテスの民主主義と「法の支配」の觀念の起源

1. はじめに

『クリトン』の中でソクラテスが語るところによると、アテネの諸法や諸制度は大変に彼の気に入るものであった。また、『ソクラテスの弁明』の中の様々な箇所、ソクラテスは過去において彼がアテネの諸法にいかにかに忠実であったかを述べている。そして、その諸法とは民主主義的な諸法であった。しかし、多くの篤実な、影響力のある学者たちの見解では、ソクラテスは反民主主義的な傾向の思想家であるとされてきた。このような見方は現在も優勢であり、近年も或るジャーナリストは¹、ソクラテスを反民主主義のイデオログであり、危険な全体主義者であると断罪している。私は第二節、第三節で、ソクラテスを反民主主義者として解釈する学者たちが最大の論拠としているクセノフォンの『ソクラテスの思い出』を考察し、この作品が史的ソクラテスの政治観を知るための信頼できる資料ではないことを明らかにし、また、ソクラテスを民主主義者とする学者たちの見解も史的ソクラテスの政治観を正確に描いているとは言えないことを明らかにするつもりである。さらに第四節で、現代において史的ソクラテスの最も信頼できる資料とされているプラトンの初期作品を取り上げ、ソクラテスのいわゆる民主主義批判が、彼の根本思想である無知の知の立場からのアテネ帝国主義時代の社会と人間に対する批判であることを明らかにするつもりである。最後に、第五節では、従来のソクラテス民主主義者論に欠けていたソクラテスの思想とアテネ民主主義憲法との深い思想的親近関係を明らかにし、ソクラテスを「法の支配」を唱えた民主主義者として示すつもりである。

2. ソクラテス反民主主義者論の典拠としてのクセノフォンの信憑性

ガスリーは、クセノフォンの『ソクラテスの思い出』に依拠しつつ、ソクラテスを反民主主義者であると考えた。ガスリーの描くソクラテスは、貧困や重労働は大衆の心を卑しくし、学問や洗練された職業に不向きにすると考えていたのであり²、このような者たちからなる民会を、思慮のない者たちからなるものとして軽蔑していた（参照、『ソクラテスの思い出』3.7.6）³。また、ガスリーのソクラテスは、選挙やくじで役人を選抜することを批判し、知者による支配を唱えたとされる（参照、『ソクラテスの思い出』3.9.10）⁴。アテネでは、くじで評議員や陪審員を選任し、また、多数決投票で民会の議決をしていたので、ガスリーの言うように、ソクラテスがこれらに代えて、知者による支配を唱えたと言うことが事実なら、ソクラ

テスは民主主義を廃止し、知的エリートによる寡頭政治を唱えたということになる。このような見解は、古くは、E・ツェーラー⁵の先例があり、彼も、『ソクラテスの思い出』3.9.10を引用しつつ、ソクラテスが選挙やくじを非難し、「知的優者の支配」(eine Aristokratie der Intelligenz)を唱えたと主張する。そして、ツェーラーによると、プラトンは後にソクラテスの「知的優者の支配」の考えを発展させて哲人王の思想を作り上げたとする。また、近くは、E・バーカーも、ソクラテスの教えの反民主主義的傾向(the anti-democratic trend of his teaching)を証明する際に、明らかにクセノフォンに依拠している⁶。

以上の、ソクラテス反民主主義者論を採る学者たちが、ソクラテスの反民主主義的思想の証拠として挙げている諸点は、以下の通りである。(1) 選挙やくじを否定、(2) 労働者からなる民会を軽蔑、(3) 政治的知者による政治の提唱である。論点(1)と(2)はともに、結局は論点(3)に帰着すると考えられる。そして、これらの論拠は、先に見たように、いずれもクセノフォンの『ソクラテスの思い出』から採られている。

『ソクラテスの思い出』(3.7.5-6): (カルミデスを政治に向かうよう勧めるソクラテスの発言として)「君(カルミデス)は最も思慮ある人々を恥じることがなく、また最も強い人々を恐れないのに、最も思慮が無く、最も弱い人々の中で話すことを恥ずかしがっている。つまり君は、彼らの中の洗い張り屋や靴屋や大工や鍛冶屋、農民や卸商人や、ものを安く買い、高く売ることを考える市場の商人たちを恥ずかしがっているのだ。」

『ソクラテスの思い出』(3.9.10): (ソクラテスの発言として)「王者や統治者とは、王杖を持つ者でもなく、大衆によって選ばれた者でもなく、また、くじに当たった者でもなく、暴力や欺瞞をなす者でもなく、統治することを知っている者であると彼は言った。」

ソクラテスがくじや選挙を廃止し、知者による政治を唱えたとするソクラテス反民主主義者論の最大の典拠は、『ソクラテスの思い出』(3.9.10)である。ここでクセノフォンのソクラテスは、専門知識を持つ者がそれぞれの領域で支配していることを実例にして、大衆によって選挙で選ばれた者や、くじ(κλήρος)で選ばれた者ではなく、「知識を持つ者」(τοὺς ἐπισταμένους)が国家を支配するべきであると述べている。もし、このクセノフォンの報告が本当なら、ソクラテスはくじや選挙というアテネの民主主義的憲法の根幹を形成する制度を廃止し、これに代えて、政治的知者による支配、ツェーラーの言う、「知的優者の支配」を提唱したことになるであろう。

しかし、この3.9.10におけるクセノフォンの発言は、一方で、『ソクラテスの思い出』(1.1.7-9)の内的証拠と矛盾し、また他方で、史的ソクラテスを知るための最も信頼できる資料とされているプラトンの『ソクラテスの弁明』の外的証拠とも矛盾する。クセノフォンのソクラテスは、『ソクラテスの思い出』(1.1.7-8)で、立派に政治をなそうとする者は占いをも用いるべきであると主張する。その理由は、他の専門知、大工の知識、鍛冶屋の知識、計算、将軍術などは学ぶことができ、人間の認識によって獲得可能であるが、これらのうちで「最も重要なもの」(τὰ δὲ μέγιστα)、つまり、政治(πόλεις καλῶς οἰκῆσαι)は神々が自分たちのところにとっておいたので、人間たちにはまったく明らかでないからであると述べている。つまり、ソクラテスによると、政治の知は他の専門的技術知と違い、人間の認識によって獲得可能なものではなく、むしろ、神の認識に属するとされている。そして、すぐ後に(『ソクラテスの思い出』1.1.9)、クセノフォンのソクラテスはこのようなことが人間の認識(τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης)に属すると考える者は気が狂っている(δαίμονων)と述べている。

つまり、『ソクラテスの思い出』のソクラテスは、一方で(3.9.10)、くじや選挙で選ばれた者たちの政治を廃止し、政治的知を持つ者が政治をなすべきであると、他方で(1.1.7-9)、政治知は神に属し、人間には獲得不可能であるとしている。では、どちらのソクラテスが真のソクラテスなのだろうか。少なくとも、1.1.7-9はプラトンの『ソクラテスの弁明』と完全に一致することに注意する必要がある。なぜなら、ソクラテスは『ソクラテスの弁明』の中で、徳の知は(これは政治の知と同一のものである)⁷、人間に属さず、神に属すると述べているからである

(23a5-b4)。そして、ソクラテスは人間に許される最高の知恵とは、彼の言う「人間なみの知恵」、すなわち、徳についての無知の自覚であると考えている。従って、『ソクラテスの思い出』(3.9.10)で表されているソクラテスの政治観は、クセノフォン自身が1.1.7-9で述べていることとも、史的ソクラテスの最も信頼できる資料と認められているプラトンの『ソクラテスの弁明』とも矛盾するので、史的ソクラテスの政治観についての信頼できる資料とは言えない⁸。

次に、ソクラテスが民会や労働者たちを軽蔑していたという論点を調べることにする。3.7.5-6で、ソクラテスは公的政治に乗り出すことをためらっているカルミデスに対して、民会は洗い張り屋、靴屋、大工、鍛冶屋、農民、商人などの「最も思慮が無く、最も弱い人々」(τοῖς ἀφρονέστατοις τε καὶ ἀσθενέστατοις)からなるとして、政治に携わることを勧めたとされている。しかし、このようなソクラテスの態度は、プラトンの『ソクラテスの弁明』に見られるソクラテスの言行と、真っ向から対立する。『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテスは、アテネにおいて正しい仕方で政治に携わろうとする者が少しでも身を全うしようとするれば、私的に活動すべきであり、公的に活動すべきでないと言っているからである(31e2-32a3)。

この言葉どおり、ソクラテスは可能な限り国政に関与しようとしなかったことはよく知られている事実である。このような考えのソクラテスが、実際にカルミデスに生じたような悲惨な結果を予見しながら、公的に政治に携わるようカルミデスに勧めたとは考えられない。従って、カルミデスに民会を軽蔑させ、公的政治に携わるよう励ます目的のこのような会話はもともと存在せず、むしろ、クセノフォン自身のなんらかの意図を反映していると考えられる⁹。

『オックスフォード古典学辞典』(Oxford Classical Dictionary)のクセノフォンの項¹⁰によると、『ソクラテスの思い出』の一卷二巻は前381年頃に、また、三巻四巻は前355/4年頃に書かれた。そして、三巻四巻の主題は「ソクラテスがけっして関心をもたなかったものであり、むしろ、クセノフォンに関心があったものや、その当時のアテネの関心事であったもの」とされている。また、Loeb版のマーチャントとトッドによると¹¹、ソクラテスの会話をクセノフォン自身が「聞いた」という彼の発言は、「単なる文学的工夫」(a mere literary device)にすぎず、中には彼自身の実際の経験もあるのであろうが、「しかし、他のものはほとんど間違いなく純粋な創作」(But others are almost certainly pure invention)であるとされる。従って、ソクラテスの法廷での弁明を弁護する目的で、ソクラテスの死刑に比較的近い時期に書かれた第一章の1.1.7-9は、実際のソクラテスの発言を伝えている可能性があるが、ずっと後に書かれた第三巻は、ソクラテスの口を通じてクセノフォン自身の考えを述べている可能性が高い。彼が長期間(前394-369)アテネの民会によって追放処分を受けていたこと、および、富裕な騎士階級出身のクセノフォンがもともと貴族主義的、反民主主義的傾向の人であったことを考慮すると、クセノフォンは先に見た第三章の3.7.5-6や3.9.10において、ソクラテスの口を通じて、その当時、彼自身が抱いていたアテネ民衆への軽蔑やアテネの民会への不満を表明していると考えの方が合理的であろう。

3. ソクラテス親民主主義論の不十分性

ソクラテス反民主主義者論の共通の典拠であるクセノフォンの報告は、以上のように信憑性が低い。これに対して、ポッパーやヴラストス、アーウィンなどはソクラテスを親民主主義者と考える。ポッパーによると、ソクラテスは「よき民主主義者」(a good democrat)であり、当時の民主派のリーダーたちの無能と空論を批判したのであり¹²、「知者が支配すべき」(the wisest men should rule)と考えたが、その「知者」とはソクラテス的な無知の知の所有者である。従って、ポッパーのソクラテスによると、国家の政治生活を向上させる道は、「市民たちを自己吟味に向けて教育すること」(to educate the citizens to self-criticism)¹³であり、そして、ここで言う自己吟味とは、人々に「自分がいかに無知であるか」(how little

I know)を知らしめることであるとする¹⁴。しかし、ポッパの説に対しては、医学に無知であることを認めた者が医療活動をなす資格があるというようなものである、というガスリー¹⁵の批判は当を得ている。なぜなら、政治や徳について無知を自覚した者は、確かに他の人々より、より知者であると言えるかもしれないが、しかし、とりわけ彼らが政治をなすべきであるとまではソクラテスはどこにも語っていない。実際、無知の知をもった唯一の者であるソクラテス自身が、他の者たちよりも自分自身が一層政治をなすべきであると考へ、公的政治に乗り出した形跡はない。

ヴラストスは、ソクラテスを民主主義者と考える点で、また、ソクラテスの民主主義批判をアテネの民主主義的憲法への批判ではなく、アテネの民主政治家たちに対する批判であるとする点で、ポッパと一致する。ヴラストスとポッパの大きな相違は、ヴラストスは無知を認識した者が支配すべきであるとは考へない点である。ヴラストスによると、クセノフォンのソクラテスにおいては、政治術 (the royal art) は、統帥術や外交の技術、経済学などの「国家を運営する技術」

(statecraft)¹⁶であり、これを持つ少数者が国家を支配するべきであるとされる。これに対して、プラトンの描く真のソクラテスにおいては、政治術 (the royal art) とは、「魂を完成させる知」 (soul-perfecting knowledge) であり、政治家のなすべきことは「アテネの人々の魂を――奴隷の魂ですら――進歩させる」

(improves the souls of the people of Athens—even the souls of slaves) ことであり、このような知恵はすべての人間に属さねばならない (it must belong to everyone)¹⁷ので、少数の上流階級によって独占されることはできないとされる。

確かに、このようなソクラテスは民主主義的に見える。しかし、ヴラストスの描くソクラテスにおいては、ヴラストス自身も言うように、「もしそのような者がいるとするなら、誰がそれ (魂を完成する知恵) を所有するようになるかは不明のままである」 (But who, if any, will come to possess it remains in doubt)¹⁸。そして、この点において、ソクラテスを民主主義者として描こうとするヴラストスの意図とは、正反対のことが帰結するように思われる。なぜなら、もし、このような知恵を、一人ないし少数の者が獲得するようになれば、そのような一人ないし少数者が政治をなすべきであるということになり、ヴラストスの描くソクラテスの政治思想からは、ヴラストスの意に反して、知者による独裁、寡頭政治の可能性を完全には排除できないのである。しかし、これはヴラストスの描いたソクラテス像の欠点であって、史的ソクラテスの欠点ではないと私は考へる。また、ヴラストスはソクラテスが民主主義的憲法を好んだ事に対して、「彼はこの選好を正当化する理論を与えていない」 (But he produces no theory to justify that preference)

¹⁹として、ソクラテスには何の理論もなかったと述べている。しかし、後に見るように、私はこの事はソクラテスの思想から導き出せると考へる。さらに、ヴラストスのソクラテスは、現実のアテネ社会が誰によってどのように統治されるべきかに

ついて、まったく何も語っていない。この点も、ヴラストスのソクラテス像の欠点である。

ここで、以上とは違った見解を表明している学者たちの見解を見ておきたい。ブリックハウスとスミス²⁰によると、ソクラテスが好んだ政治体制は、「ある意味で寡頭的であり、ある意味で民主的」(in a way oligarchic and in a way democratic)である。なぜなら、そのような国家においては、それぞれの政治的決定は少数の専門家 (“the few” qualified craftsmen) によってなされるが、しかし、各専門分野毎に、別々の少数者 (a different few) が政治的決定をなすので、結局は、きわめて多数の人々が政治的決定に参加することになるとされる。確かに、彼らの言うとおり、「目的が公共の建物を建てることであれば、国家の建築家のみがいかに (how) 建てるべきかを定めるべきである」と言えよう。しかしながら、より重要な問題は、公共の建物をいかに建てるべきかではなく、そのような建物が国家にとって必要かどうか、それが国民にとって善きものであるかどうかの判断である。このような考量は建築家に属するものではない。従って、より重要な政治的決定は、諸技術の専門家がなす決定に解消されるものではない。

クラウト²¹によると、ソクラテスにとって、民主主義はやむを得ぬ選択である。なぜなら、クラウトによると、道徳的専門家 (moral experts) がいないとき、民主主義は、その欠点にもかかわらず、他の政治的仕組みより劣っていることはないの、「ソクラテスを民主主義の単純な敵とか味方と言うのは不正確」(it is inaccurate to portray Socrates as either a simple enemy or a simple friend of democracy)である。なぜなら、ソクラテスは知者による支配を好んだが、それは不可能と考えていたので、大衆はつねに悪しき支配をなすだろうが、やむを得ず、それを受け入れたとされる²²。しかし、クラウトの議論は民主主義そのもの、あるいは、アテネの民主主義的憲法と現実のアテネ社会とを区別していないという欠点を持つ。確かに、ソクラテスは現実のアテネ社会を批判したが、民主主義そのものや、アテネの憲法を「やむを得ぬ選択」であるとは考えていない。むしろ、彼は『クリトン』にあるように、アテネの民主主義的憲法をよろこんで受け入れていたと考えられる。また他方で、現実のアテネ社会をやむを得ず受け入れていたとも考えられない。彼はそれを断固として拒絶していたと考えられる。しかし、これらの点は第四節と第五節で取り扱われるテーマである。

4. 知の偽装の上に立つアテネ社会

ソクラテスを反民主主義者とする多くの学者たちが依拠するクセノフォンは、史的ソクラテスの政治観に関する信頼できる典拠とは言えない。しかしまた、ソクラテスを民主主義者とする学者たちの見解も満足できるものではない。我々は、史的

ソクラテスを知るうえで最も信頼できる資料として受け入れられている、『ソクラテスの弁明』を中心としたプラトンの初期対話篇から、ソクラテスの民主主義批判の実態を調べてみたい。この場合、『ソクラテスの弁明』の論旨と一致する限りで、移行期対話篇『メノン』や『ゴルギアス』も用いることにしたい。

ソクラテスによると、アテネ社会には「多くの不正・不法行為が国家の中に生じている」（『ソクラテスの弁明』31e4）のであり、公人として活動すれば、「誰一人身を全うする者はいない」（31e2）とされる。アニュトスはソクラテスを脅そうとして、「他の都市でも人々に善くするよりは、悪をなす方が容易であるが、この都市では特にそうなのだ」（『メノン』94e5-95a1）と述べている。また、『ゴルギアス』の中で、ソクラテスは、アテネでは権力者である民衆を模倣する者は、模倣しない者を「殺したり、財産を奪ったりする」（511a5-7）のであり、あるいは、アテネは「腫れて、膿んでおり」（οἰδεῖ καὶ ὑπουλός ἐστιν, 518e4）、「病気の発作」（ἡ καταβολὴ αὐτῆ τῆς ἀσθενείας, 519a4）に苦しんでいると述べている。アテネ社会に対するソクラテスの診断の正しさは、無実の彼が犯罪者として死刑となった事実によっても、十分に裏付けられるであろう。

『ゴルギアス』（518c ff.）で、ソクラテスは以上のようなアテネの政治状況をもたらした「諸悪の責任者たち」（τοὺς αἰτίους τῶν κακῶν, 519a6-7）としてテミストクレスやキモン、ペリクレスを名指しで非難している。ソクラテスによると、アテネが病的症状に苦しんでいるのは、彼らがアテネを節度も正義もなしに

（519a1-2）、港湾や船のドック、城壁などで一杯にしたからであるとされる。明らかにここには、帝国主義的拡張を遂げた時代のアテネの政治家たちとその政治に対する、否定的な見方が見られる。

ソクラテスによると、彼らは政治的知を欠いた政治家たちである。『メノン』の中で、徳を学ぼうとすれば誰のところへ行けばよいのか（91a6-b2）というソクラテスの問いに対して、民主派のアニュトスは、「善良なアテネ人なら誰でも」

（92e3-4）徳の教師であると主張する。ソクラテスはそのような者たちの代表として民主派の大政治家テミストクレス（93b7）、アリスティデス（94a1）、ペリクレス（94b1）、トゥキュディデス（94c1）を取り上げ吟味する。彼らは技術知に依存するかぎりのこと（ὅσα τέχνης ἔχεται, 94b6）については、息子たちを優れた人物にすることができた。だが、彼らは息子たちを、彼らが最も望んだはずの優れた政治家にすることができなかった。ここから、ソクラテスは、上記の政治家たちが徳や政治に関する知を持たずに政治に携わったことを暴露している。また、『ゴルギアス』のソクラテスによると、人が国家公共の仕事に公人としてなす場合、例えば、建築関係の仕事（τὰ οἰκοδομικά, 514a6-7）については、その人に建築術の心得があり（ἐπιστάμεθα τὴν τέχνην, 514b1）、建築術を学んだ先生（διδασκάλους, 514b8）を挙げることができ、しかも、立派に建築した建物を示すことができる場合

に、国家公共の仕事(τὰ δημόσια ἔργα, 514c4)に公的に携わるのが分別ある者のすることである(νοῦν ἔχόντων, 514c4)とされる。ソクラテスは、カリクレスが「優れた政治家たち」(ἀγαθοὶ πολῖται, 515c7)として挙げるペリクレス、キモン、ミルティアデス、テミストクレスたちを以上の基準で吟味する。彼らはいずれも彼らの政治活動の末期にアテネ人たちに告訴されたり、追放されている。ソクラテスによると、彼らがもし本当に徳や政治の知をもった有能な政治家であったなら、彼らが世話をなし、より優れた者にしたはずの市民たちから、後になって告発されたり追放されるようなことはありえなかったはずである。従って、『ゴルギアス』におけるソクラテスの政治家批判は、『メノン』の政治家批判と同様、政治家たちが徳や政治の知を欠き、「立派で善きことをなにも知らない」(οὐκ ἐπαίοντας καλὸν κάγαθὸν οὐδέν, 518c4-5)のに、その資格があると思ひ、政治に携わったというものである。同趣旨の批判は、『プロタゴラス』319e-320bにおいても見られる。

ここで注意すべきは、ソクラテスの批判は民主派の政治家たちのみならず、キモンやミルティアデスのような寡頭派の政治家たちにも向けられているという点である。結局、ソクラテスの民主政治家たちに対する批判は、彼らが民主派であるから批判したというわけではなく、民主派であれ、寡頭派であれ、本当はそうではないのに徳や政治の知をもっていると思ひ、また、人々にもそう思われ、政治に携わった者たちが、本当はその資格を欠いた者たちであったというものである。批判の対象として民主派の政治家が多いのは、アテネにおける民主派の優勢を物語るものであろう。

ソクラテスはさらに、アテネ社会全体が以上の政治家たちの欠点を共有していると考えているようである。『アルキビアデス I』において、若いアルキビアデスは正・不正(τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα, 110c3-4)を「多くの人々から」(παρὰ τῶν πολλῶν, 110e1)学んだので、政治の世界に打って出る資格があると主張する。これに対してソクラテスは、大衆が正・不正の劣悪な教師であり(111e8-9)、知識を持っているとは言えない(112c8-d3)ことを明らかにしている。しかし、大衆が政治知を持っているという考えが、法廷でメレトスによっても表明されていることは、注目に値する。メレトスによると、ソクラテス以外の「すべてのアテネ人たち」

(πάντες Ἀθηναῖοι, 25a9)が若者たちを教育し、より善きものにすることができるとされる。この発言は、ソクラテス以外のすべてのアテネ人たちが徳の知を、そしてまた、政治知を持っているということを意味する。さらに、アテネにおける民主派の首領アニュトスも、『メノン』の中で、「善良なアテネ人なら誰でも」

(92e4) 政治的知(ταύτης τῆς σοφίας καὶ ἀρετῆς ἢ οἱ ἄνθρωποι τὰς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι, 91a2-4)を教えることができると語り、そして、彼自身もその様な者であることを自負している(95a4)。

このような考え方の最も十全な表現は、『プロタゴラス』の中で、プロタゴラスの口を通じて語られる「すべての人間たち」(ἡγούονται πάντες ἄνθρωποι, 323a5-6)、あるいは、「アテネ人たち」(Ἀθηναῖοι, 328c4)の考えとして語られている思想のうちに見いだすことができる。それによると、人間はすべてが、「政治術」(τὴν πολιτικὴν τέχνην, 322b7-8)を心得ており、「正義と他の政治的(市民的)徳」(323a6-7)を与り持っている。そして、このような徳は「教育可能」(παιδευτήν, 324b6)であり、「心がけ」(ἐπιμελεία, 324a2)と「学習」(μάθησις, 324a3)によって得られる。従って、「市民全員が徳に与っていると考ええるがゆえに」(323c4-5)、アテネ人たちは市民たち全員を政治的助言者として認めている。有名な政治家たちの息子たちが凡庸なのは、このような社会では「最も素質のある者」(εὐφυέστατος, 327b8)が最も有名な者となるからであり、凡庸な息子たちも徳の専門家(δημιουργός, 327c7)であることには変わりはない。このような社会では、「誰一人徳の素人であってはならない」(οὐδένα δεῖ ἰδιωτεύειν, 327a1-2)とされる²³。

以上のような、プロタゴラスの口を通じて語られる「アテネ人たち」の思想に対して、ソクラテスは正反対の思想を抱いていた。プラトンの『ソクラテスの弁明』によると、「ソクラテス以上の知者はいない」(21a6-7)というデルフォイの神託を聞き、ソクラテスは神託の真意を探求するために、一人の政治家のところへ赴いた。徳について、なにも知っていないと自覚していた(21b4-5)ソクラテスと違い、この政治家は「立派で善きこと」(καλὸν κάγαθόν, 21d4)を本当は知っていないのに知っていると思いこんでいた。ここから、ソクラテスは自分をこの政治家よりも「より知恵がある」(21d2-3)と判断する。他の政治家たち、詩人たち、手職人たちのところでも同じ経験をしたソクラテスは、神こそ本当の知者であり(23a5-6)、人間の中で最も知恵があるのは、人間の知恵などと言うものはほとんど何の価値もないということを認識した者である、と神託が意味していると考えに至る

(23b2-4)。結局、ソクラテスの考えでは、徳の知、つまり、政治の知は人間ではなく、神に属するのであり、この事を自覚した者が人間のうちの最高の知者である²⁴。ソクラテスは、このことを神の人間たちへの伝言であると考え、それ以後はこの伝言を人間たちに伝え、人々に無知を悟らしめる活動を彼の使命とした。従って、政治的な意味合いにおいては、ソクラテスの活動は人々が政治に携わるのに不十分な者であり、その資格を欠くことを自覚させる活動となる。この活動は、市民全員が徳や政治の知を持ち、政治をなすに十分な資格があるとする先に見た「アテネ人たち」の考えと真っ向から対立するものである。しかしまた、少数の市民たちに政治知を認める寡頭派の考えとも対立するものである。ソクラテスの政治家批判、あるいは、アテネ社会批判は、彼のこのような思想からの批判である。

ソクラテスからすれば、このようなアテネ社会は、知の偽装の上に成り立ってい

る社会であった。『ソクラテスの弁明』(35a)で、アテネの人々が国家の要職に就け、榮譽を与えた評判の高い政治家たち、すなわち、「知恵や勇氣、何であれ他の徳において優れていると思われた人々」(οἱ δοκοῦντες διαφέρειν εἴτε σοφίᾳ εἴτε ἀνδρείᾳ εἴτε ἄλλῃ ἡτινιοῦν ἀρετῇ, 35a2-3)が、後になって告訴され、見苦しい振る舞いをなしたことが述べられている。ソクラテスが念頭に置いていたのは、明らかに『ゴルギアス』で批判の対象となっている「優れた政治家たち」(ἀγαθοὶ πολῖται, 515c7)と同じ者たちであろう。なぜなら、ペリクレス、キモン、ミルティアデス、テミストクレスたちも、人々によって国家の重要な役職に就けられたが、後になって告発されたり、追放されているからである。しかし、徳や政治の知を欠いていると言う点では、このような政治家たちも他の人々も同じであるのに、彼らはなぜ国家の重要な役職に就くことができたのだろうか。『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテスは彼らについて、「他の多くの人々にも、そして、とりわけ、自分自身に知者であると思われている」(21c6-7)人々と語っている。あるいは、「知恵や勇氣、何であれ他の徳において優れていると思われている者たち」(35a2-3)とも述べている。従って、彼らは市民たちのうちで、最も政治的・道徳的知恵を持つ者であると人々から見られ、また、自分自身でもそう思っていたがゆえに、人々によってアテネ国家の重要な役職に就けられたと考えられる。彼らの評判、地位は知恵の偽装に基づいていたのである。

しかし、ソクラテスは政治家たちを吟味した経験から、彼らについて「最も評判の高い者たちが、私には最も欠けているように思われた」(22a3-4)と述べている。彼らは徳や政治の知を持っていないと言う点では、他の市民たちと同等なのに、なぜ彼らはアテネ人のうちで最も欠けているとソクラテスに思われたのだろうか。彼らは他の多くの人々にも知者であると思われたが、「とりわけ自分自身に」

(21c7)知者であると思われた人々であったからである。つまり、彼らは人間に許される最高の知恵である無知の自覚からは最も遠い者たちであるがゆえに、ソクラテスによって「最も欠けている者たち」と語られているのである。アテネ社会は、とりわけこのような人々に国家の榮譽ある役職を与え、政治の任に当たらせたのである。ソクラテスから見れば、このアテネ社会は人々の知の偽装がひどければひどいほど、高い評判を得、高い政治的地位に就くことのできる転倒した社会であった。

5. 法の下での民主主義

アテネ社会と政治家たちに対するソクラテスの批判は、ポッパーやヴラストスの言うように、民主主義それ自体、あるいは、アテネの民主主義的諸法に対する批判ではない²⁵。ソクラテスは、『クリトン』の中で、「諸法は人間にとってもっとも大事である」(πλείστου ἄξιον τοῖς ἀνθρώποις…οἱ νόμοι, 53c7-8)と語ってい

る。そして、諸法のうちでも、彼はアテネの諸法²⁶——アテネの諸法は、他の国の諸法と比べて、きわめて民主主義的な諸法であった——を「特別に気に入っていた」(52b4, 53a3-4)ので、ソクラテスはアテネの諸法を心から「選んだ」(οὕτω σφόδρα ἡμᾶς ἠροῦ, 52c1-2)のである。ところで、ここで言及されている諸法は、抽象的な存在ではなく²⁷、彼を「産み、育て、教育し、善きものはなんでも与えた」(51c8-10)ような具体的、現実的存在である。これらは、「祖国」(πατρίς, 51a, b)ないし「国家共同体」(τὸ κοινὸν τῆς πόλεως, 50a8)と同一視されており、「聖なるもの」(51a9)とされている²⁸。

諸法を尊重するソクラテスの態度は、単に言葉だけのものではなく、彼の実際の行動によっても証明されよう。生命の危険を考慮すれば、裁判前に国外亡命もできたのに、彼が法廷に出廷し、弁明したのは、裁判に勝つ見込みがあったからではなく、ブリックハウスとスミスが語るように、「法に従うべきである」(19a6)という信念からであったと思われる²⁹。また、彼が私人として行動した理由の中で、ソクラテスは「国家の中で多くの不正・不法行為が行われているのを妨げようとした」(31e3-4)と述べているので、彼は自分自身だけでなく、他の人々にも諸法を守らせようとしたと考えられる。実際、彼は評議会の議長をしていた時、十人の将軍たちを「諸法に反して」(παρὰ τοὺς νόμους, 32b6)——一括裁判にかけようとする評議員たちに反対し、生命の危険をものともせず、「法と正義とともに」

(32b8-c1)行動したと述べている。何よりも諸法を守ろうとするソクラテスの態度は、『クリトン』から最も明らかに見てとれる。クリトンは亡命の準備を整えて、ソクラテスを獄中から救おうとしたが、ソクラテスはそれを拒否し死刑判決に服した。その理由の一つは、もしソクラテスが脱獄するなら、「諸法と国家全体をソクラテスに関する限りで破壊する」(50b1-2)ことになるからであり、いったん下された判決が効力を持たず、私人によって無効とされ、破棄されるなら、「判決を有効ならしめる法が滅ぼされる」(50b7-8)からである。

「くじ」による役人選抜と多数決投票による政策決定システムは、アテネの民主主義的な憲法の大きな特徴である³⁰。アテネの諸法に対する先のようなソクラテスの態度は、くじと投票についても同じである。『ソクラテスの弁明』によると、彼は十将軍事件の年(前406年)、彼の部族(ἡ φυλὴ Ἀντιοχίς, 32b2)から「くじ」によって³¹選ばれた50人(アテネ全体で500人)の評議員の一人であった(ἐβούλευσα, 32b1)。さらに、ちょうどこの事件が起こった月に、彼の部族が「くじ」によって³²、執行部(πρυτανεῖς, 32b5)の任にあった。さらに、十将軍を一括裁判にかけるか否かの評決の日に、彼は評議会執行部の議長の職にあった。これも明らかに「くじ」によるものである³³。このような事実から、彼が「くじ」による役人選抜に批判的な意見を少しも表明せず、これに従ったことは十分に明らかであろう。

投票についても同様である。アテネの評議会や民会における政治的決定や、あるいは、裁判所における評決は投票による。ソクラテスは、『ゴルギアス』の記述では、評議会執行部の議長の任にあった時、そのやり方がわからず人々の失笑を買ったのではあるが、議案を「投票に付さねばならなかった」(ἐπιψηφίζειν, 473e7-474a1)と述べている。ソクラテスはこの時、この議案を投票にかけることに乗り気ではなかったのは確かであるが、投票にかけることを拒否したとは考えられない。なぜなら、『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテスは彼のみがこの議案に「反対の投票をした」(ἐγὼ μόνος…ἐναντία ἐπιψηφισάμην, 32b5-7)と語っているからである。つまり、彼は人々に投票を命じ、また、彼自身も投票を行ったのである。以上から明らかに、彼は「くじ」で役人を選び、「投票」によって国政をなすことに関与している。もし、これらのことが彼の思想の根幹に触れるものであったなら、『クリトン』51dで述べられているように、アテネでは市民は成人後はいつでも他の国へ移住することが法的に許されていたので、彼は他国へ移住したはずであろう。つまり、少なくとも、これらは彼の思想にとって重大な齟齬をきたすものではないのである。

それどころか、彼はアテネの民主主義的諸法を「大変に気に入っていた」(『クリトン』53a3-4)とまで述べている。その理由の一つは、多くの学者たちの指摘するとおり³⁴、アテネの諸法と社会の寛容さがソクラテスの愛知活動を可能にしたからであろう。この寛容さは、あれほどアテネの政治と政治家たちを批判したアリストファネスの喜劇が、その上演のために、国家の財政的援助を得ていた³⁵という事実から明らかである。しかし、その中核にくじと投票を含むアテネの民主主義的な国家制度と諸法へのソクラテスの肯定的な評価は、むしろ、民主主義的諸法と彼の思想との根本的な一致からくるように思われる。先に触れたように、クセノフォン(『ソクラテスの思い出』3.7.5-6)の報告するソクラテスは、民会(ἐκκλησία)が職人や商人などの「最も無思慮で、最も弱い者たち」(τοῖς ἀφρονεστάτοις τε καὶ ἀσθενεστάτοις)からなるとして、民会に対する明らかな侮蔑を表明している。民会についてのこれと一見類似の文章が、プラトンの『プロタゴラス』319c8-d7に見られるが、ここでのソクラテスの発言の意味はまったく異なるものである。ソクラテスは「政治的技術知」(τὴν πολιτικὴν τέχνην, 319a4)は教えられないと主張し、その証拠として、アテネの民会を引き合いに出す。民会では、建築や、造船などの専門技術知の領域に属する(ἐν τέχνῃ εἶναι, 319c7-8)と人々が考えることについては、専門家のみが助言を許されるが、「国家の運営」(τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως, 319c8-d1)に関しては、誰かから学んだわけでも、先生がいるわけでもないのに、「大工も、鍛冶屋も、靴屋も卸商も船主も平等に」(319d2-3)助言することが許されている。ここから、ソクラテスは、人々がこのような知を「教えられないもの(διδακτόν, 319d7)ではないと考えているからである」と結論する

(319d7)。つまり、ソクラテスによると、民会の運営が前提にしている考えは、徳や政治の知は人間によって「学ばれるもの」(319c1)でも、「教えられるもの」(319c1)でもないというものである³⁶。そして、この考えは、『ソクラテスの弁明』で語られていたように、徳や政治の知は人間に属するものではないという彼の根本思想と一致している。この思想に従えば、人間は徳や政治の知を欠いているという点において平等であるので、特定の間人たちや集団が、他の者たちよりもより一層に政治に携わる権利を持つわけでもなく、また、特に排除される理由もないのである。

さらに、多数決投票も、彼の思想と合致することに注意するべきである。多数決投票が市民たちの間の意見の不一致を前提にしていることは明らかである。そして、ソクラテスによると、人々の意見の不一致は徳や政治の知が人間に属さないことを含意しているのである。例えば、ソクラテスは、『アルキビアデスⅠ』の中で、人々が自分自身に対しても、また、お互いに対しても最も意見を異にする

(διαφέρεσθαι, 112a4) ような正・不正のような事柄については、人々は知っている(ἐπίστασθαι, 112c8)とは言えないと語っている。また、『エウテュフロン』の中では、数の多さ、大小、軽重などについては、人々の間で意見の不一致があっても、我々は「計算」(λογισμός, 7b10)や「測定」(τὸ μετρεῖν, 7c4)や「計量」(τὸ ἰστάναι, 7c7)という技術知に訴えて、意見の不一致を解消させることができるが、正・不正、美醜、善悪(τὸ τε δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ καλὸν καὶ αἰσχροὺν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν, 7d1-2)などの道徳的・政治的な事柄については、人間は先のような技術知を持っていないので、何らかの判定に訴えることはできず(ἐπὶ τίνα κρίσιν οὐ δυνάμενοι ἀφικέσθαι, 7c10-11)、互いに敵対関係に陥ると語られている。ここにも、『ソクラテスの弁明』で語られていたような、徳や政治の知は人間に属さないというソクラテスの思想が表れている。従って、正・不正、善悪、美醜などの道徳的、政治的事柄についての人々の意見の不一致や、これらについての人間の無知を前提する多数決投票による決定は、徳や政治の知を人間が所有していないというソクラテスの根本思想とよく一致するのである³⁷。

さらにまた、我々はソクラテスの諸法に対する態度から、ソクラテスが単なる順法精神以上の思想、すなわち、「法の支配」の思想を抱いていたと考えることができる。ソクラテスは法廷でメレトスに、「誰が若者たちをより優れた者にするのか」(24d10)と問うている。メレトスの当初の答えである「諸法」(οἱ νόμοι, 24d11)は、ソクラテスの「誰が」という問いに対する答えではないので、ソクラテスは改めて「どの人間が」と問い直している。しかし、ソクラテスは諸法が若者たちをより優れた者にする事自体は否定していない。事実、『クリトン』の中で、ソクラテスは、諸法がソクラテスや他の市民たちを、「教育し、できる限りの善きものを与えた」(ἡμεῖς…παιδεύσαντες, μεταδόντες ἀπάντων ὧν οἰοί τ' ἡμεν

καλῶν σοὶ καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν πολίταις, 51c9-d1) と明白に述べている。すなわち、ソクラテスによると、諸法は市民たちの教育者であり、文化的な恩恵者である。あるいは、『ヒippias (大)』の中で、ソクラテスは法について「国家にとっての最大の善」 (ἀγαθὸν μέγιστον πόλει, 284d4) であると語っている。結局、ソクラテスが地上的なもので、人間たちを教育し、より優れたものにするのできるものとして認めた唯一のものは、アテネの政治家たちでも、アテネの市民たちでもなく、アテネの諸法であった。そして、ソクラテスは、「神であれ、人間であれ、より優れたものに従わないことは悪であり醜であることを私は知っている」 (『ソクラテスの弁明』 29b6-7) と述べているので、市民たちはより優れた存在である諸法に従わねばならないのである。

先にも触れたように、ソクラテスが評議会の議長であった時、十人の将軍たちを民会で一括裁判にかけようとする他の評議員たちに対し、ソクラテス一人が反対した。この時、ソクラテスが死の危険を冒してまで一括裁判に反対した理由は、一括判決が「諸法に反するもの」 (παράνομως, 32b4; παρά τοὺς νόμους, 32b6) であるからとされている。そして、市民たち自身にも、後になって、この裁判が法に反するものであることが理解された (32b4-5) とソクラテスは述べている。ここに伺えるソクラテスの考えは、人々の考えはその時々で変化するので、たとえ国家の最高権力が帰属する民会における多数者であっても、あるいは、評議員たちのように国家の役人の立場の者であっても、諸法には従わねばならないという考えである。これは近代における「法の支配」の考えと類似した考えである。なぜなら、「法の支配」の第一の意味は、ウェイドによると³⁸、「あらゆる事は法に従ってなされねばならない」というものであり、その第二の意味は、「統治は、自由裁量の権力を制限する、公認の法や原理の枠組みの中でなされねばならない」というものである。

このような考えは、『クリトン』においてより一層はっきりと表現されている。ソクラテスが『クリトン』で語っているところによると、アテネ市民たちはアテネに留まっている限り、諸法と「事実上」 (ἐργῶ, 51e3) 契約関係に入っているものであり、その契約内容とは、市民たちが「我々の下で市民として生きる」 (καθ' ἡμᾶς πολιτεύσεσθαι, 52c2) ということである。ここで、「我々」とは諸法を意味する。つまり、市民たちは諸法と契約関係にあるのであり、その契約の内容は、諸法の「下で」 (κατά) 市民として生きる (πολιτεύσεσθαι) ということである。この「市民として生きる」という言葉は、同時に、政治に携わるということでもある。ここには明らかに、「法の支配」の観念が含まれている。

以上の考察の結論は、ソクラテスが現実に可能なものとして追求した最良の政治体制とは、ソクラテス的活動によって徳や政治についての無知の自覚を得た人々が、人間をより優れた者にするものとしてソクラテスが認めた、アテネの民主主義的な諸法に服する政治体制であると考えられる。

注

1. Stone, I.F., *The Trial of Socrates*, Boston, 1988. ストーンへの反論はアーウィン (Irwin, T.H., "Socrates and Athenian Democracy," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 18, 1989) を見られたい。
2. Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3, Cambridge, 1969, p. 410.
3. "In a conversation with Charmides he is said to have described the Assembly as made up of 'dunces and weaklings, fullers, cobblers, joiners, smiths, farmers, merchants, traffickers in the market whose minds are on buying cheap and selling dear...men who have never given a thought to public affairs.'" (Guthrie, *A History*, p. 411)
4. "But Socrates went further, and included popular election in his condemnation. Kings and rulers, he said (according to Xenophon, *Mem.* 3. 9. 10), are not those who are chosen by the man in the street nor those on whom the lot falls nor those who owe their power to force or trickery, but those who know how to rule." (Guthrie, *A History*, p. 412)
5. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, Zweite Teil, Erster Abteilung, 1922 (repr. 1963), p. 170.
6. "Socrates objected to the filling of offices by lot, because it left room for the rule of ignorance. You will know the true ruler when he comes, so he taught, neither by lot nor by vote, but by the fact that he knows how to rule" (Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 1959, p. 51) .
"In the same spirit he objected to the rule of a sovereign assembly, where tinker and tailor, cobbler and fuller, sat together, and ruled Athens, and yet had never given a single thought to the meaning of politics" (Barker, *The Political Thought*, p. 51).
7. たとえば、『ソクラテスの弁明』35b1-3で、徳にかけて優れた者たちと優れた政治家たちが同一の者と見られている。また、『エウテュフロン』2c8-d2では、正しい仕方(τὰ πολιτικά)に着手することとは、若者たちを徳に向けて配慮することであるとされている。
8. しかし、1. 2. 9には3. 9. 10と一見類似の見解が見られる。ここでも、船長や大工などの技芸の専門家を例にとって、くじで役人を任命することへの批判がソクラテスに帰されている。そして、明らかにその含意はくじに当たった者ではなく、知識あ

る者が政治をなすべきであるということであろう。しかし、この見解は、1.2.9においては、ソクラテスの告発者がソクラテスを批判する発言(ὁ κατηγορος ἔφη)の中で、告発者によってソクラテスに帰されているものである。つまり、3.9.10では、ソクラテス自身が語ったとされていることが、1.2.9では、ソクラテスの告発者がソクラテスを告発する目的でソクラテスに語らせていることなのである。3.9.10の発言は、1.2.9や1.1.7-9、及び、プラトンの『ソクラテスの弁明』を考慮すると、ソクラテス自身が語ったことではなく、ソクラテスの告発者がソクラテスに帰した発言が、長い年月の後、クセノフォンが第三巻を執筆した時に、クセノフォンの中で、ソクラテス自身の発言にすり替わったと考えられる。

9. プラトンの初期作品で描かれている親民主主義的ソクラテスと、クセノフォンの反民主主義的ソクラテスのどちらが真実のソクラテスであるかについて、ヴラストス (Vlastos, G., "The Historical Socrates and Athenian Democracy," *Political Theory*, Vol. 2, No. 4, 1983, pp. 511-2) は強力な論点を与えている。ソクラテスは筋金入りの民主主義者であったカイレフォンとリュシアスに深く尊敬されていた。この事実は、ヴラストスによると、プラトンのソクラテス像が史実に近いことを教えているとされる。

10. Hammond, N. G. L. and Scullard, H. H. (eds.), *Oxford Classical Dictionary*, second edition, 1970, Oxford U. P., p. 1142.

11. Marchant, E. G. and Todd, O. J., *Xenophon IV*, 1923, Loeb Classical Library, x iii.

12. Popper, K. R., *The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, 1966; "to expose the incompetence and windbagery of some of the democratic leaders of his time" (p. 128).

13. Popper, *The Open Society*, p. 130.

14. Popper, *The Open Society*, p. 128.

15. Guthrie, *A History*, p. 410 n. 1.

16. Vlastos, "The Historical Socrates," p. 507.

17. Vlastos, "The Historical Socrates," p. 508.

18. Vlastos, "The Historical Socrates," p. 508.

19. Vlastos, "The Historical Socrates," p. 509.

20. Brickhouse T. C. and Smith N. D., *Plato's Socrates*, Oxford, 1994, p. 165.

21. Kraut, R., *Socrates and the State*, Princeton, 1983, pp. 243-244.

22. クラウトは次のように述べている。 “He thinks that the many will always rule badly, and he would prefer a society run by moral experts. But he sees little hope for anything better than democracy, and he values the intellectual freedom provided by this political system” (Kraut, *Socrates*, p. 244).

23. アテネ人たちは市民の全員が政治的・市民的徳を持ち、政治に携わるのに十分な者であるという考えをもっている——というソクラテスの観察は、部分的には、トゥキュディデス『戦史』の中でペリクレスに帰された葬送演説によっても支持されよう。この中で、ペリクレスは、アテネ市民は誰でも、国事に参与するべきであり、その能力を持っているという考えを表明している。「この国では、同じ人々が同時に国事にも、私事にも注意を払うことが出来る。また、自分たち自身の仕事に打ち込んでいる者たちでも、国事への配慮を欠くことはない。なぜなら、我々のみは、公事に参与せぬ者を自分自身の事柄を心がける人とはみなさず、まったく無益な人とみなすからである。」 (Thucydides, 2. 40. 2)

24. この点は、先に見たように、クセノフォンの『ソクラテスの思い出』 (*Mem.* 1. 1. 7-9) と完全に一致しているので、この思想が史的ソクラテスのものであることは疑いないところであろう。

25. ヴラストスも “Certainly there is no contradiction” (Vlastos, “The Historical Socrates,” p. 501) と述べている。

26. ヴラストス (Vlastos, “The Historical Socrates,” p. 499, p. 513 n9) も言うように、これはアテネの民主憲法を指す。

27. ユーベンはこのように考えている。 cf, Euben, J. P., “Philosophy and Politics in Plato’s *Crito*,” *Political Theory*, Vol. 6, No. 2, 1978, p. 165.

28. 第九章で述べたように、これらは、『ソクラテスの弁明』の中で愚鈍な馬に比せられるような国家(30e1-31a1)、つまり、アテネ民衆の集合体としての国家、あるいは民衆の権力が具現化される場としての国家、とはまったく異なる存在である。

29. Brickhouse, T. C. and Smith, N. D., *Socrates on Trial*, Princeton, 1989, p. 61.

30. 民会において、市民全員が国政に参加し、投票する権利が与えられているのは、このような制度を始めて創始したソロンが、市民たちが「平等の権利」 (ἰσοπολιτεία, ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』1. 67) を持つべきであると考えてであった。また、くじによる役人選抜もソロンの立法にすでに含まれ

ている（アリストテレス『アテナイ人の国制』8.1）。従って、くじや投票はアテネ民主制の根幹であると言えよう。

31. Stockton, D., *The Classical Athenian Democracy*, Oxford U.P., 1990, p. 84.

32. Stockton, *The Classical*, p. 87.

33. Stockton, *The Classical*, p. 87.

34. 例えば、Kraut, *Socrates and the State*, pp. 224-6.

35. Stockton, *The Classical*, pp. 113-4.

36. このソクラテスの考えは、先に触れたプロタゴラスの口を借りたアテネ人たちの考え——人間たちは全員徳や政治の知を持っている、そうでなければ、国家は成り立たない——と矛盾すると見られるかもしれない。しかし、アテネ人たちは、アテネ帝国主義の発展の過程で、アテネの繁栄と成功によって、次第に知を自認するに至ったと考えるなら、矛盾はない。これに対して、民会の制度はアテネの帝国主義時代よりも、はるかに古くから存在する制度である。

37. ソクラテスは『ゴルギアス』の中で、実際政治において彼自身が投票を用いたことを述べた後、直ちに、今議論されている道徳的問題については投票で決定しないように述べている（474a2）。彼が直ちに対処を迫られる現実政治において、投票を採用したことと、彼が日常における人々との徳についての対話の場面では多数決投票を用いなかったこと（『ゴルギアス』474a2；『ラケス』184c9-e10）は何ら矛盾しない。現実政治とは違い、日常における道徳的な問題は、直ちに決定する必要はなく、また、このような議題で対話すること自体に意味があるからである（『ソクラテスの弁明』38a2-4）。

38. Wade, H. W. R., *Administrative law*, Oxford U.P., 6th ed., 1988, p. 23.

第十二章 不正な幸福者の問題をめぐって

— 『ゴルギアス』におけるソクラテスのポロス反駁 —

1. ポロス反駁の論理

『ゴルギアス』は、巻末に見られる魂の死後の応報の思想など、プラトンの中期作品と共通するプラトンの要素を含むことから、プラトンの初期から中期への移行期の作品と考えられる¹。しかし、他方で、この作品の中で表明されている、正しい者こそ幸福な者であり、また、不正をなすことは不正を受けることより一層醜いというような思想は、明らかに史的ソクラテス自身の思想と行動をまっすぐに受け継いだものである。そして、プラトンは『ゴルギアス』の中で、史的ソクラテスから受け継いだこの思想を論証し、一層の緻密さを付け加えようとしているように思われる。

さて、正しい者こそ幸福であるというソクラテスの思想を、プラトンは、人は不正な者でありながら、幸福でありうるかという問題をめぐるソクラテスとポロスの論争の形で論証しようとしている。この論争には二つの争点があり、我々はまず第一の争点から考察していきたい。ポロスは474c5-8において次の二つの主張をなす。

- (a) 不正を受けることは、不正をなすことより一層悪い。
- (b) 不正をなすことは、不正を受けることより一層醜い。

ソクラテスは (a) には反対し、(b) に賛成する。彼は、ポロスの二つの主張のうちの (b) からの帰結が、もう一方の主張である (a) と矛盾することを示すことによって、ポロスを反駁しようとする。ソクラテスの議論 (474d-475c) の大筋は次のとおりである。

1-1. ものが美しいと言われるのは、そのものが快を与えるか、あるいは、益を与えるか、または、その両方を与えるがゆえにである (474d3-475a4)。

1-2. 二つの美しいものにおいて、一方が他方よりより美しい場合、一方が他方より、少なくとも、快か益かの、いずれかにおいてまさっていることになる (475a5-8)。

1-3. 従って、二つの美しいものにおいて、一方が他方よりより美しい場合、一方が他方より快においてまさっていないなら、一方は他方より益においてまさっていることになる。(1-2より)

2-1. ものが醜いと言われるのは、そのものが苦痛を与えるか、あるいは、害悪

を与えるか、または、その両方を与えるがゆえにである (475a4-5)。

2-2. 二つの醜いものにおいて、一方が他方より醜い場合、一方が他方より、少なくとも、苦痛か害悪かの、いずれかにおいてまさっていることになる

(475a8-b2)。

2-3. 従って、二つの醜いものにおいて、一方が他方より醜い場合、一方が他方より苦痛においてまさっていないなら、一方が他方より害悪においてまさっていることになる。(2-2より)

3-1. ポロスの主張 (b) によると、<不正をなすこと>は<不正を受けること>より一層醜い (475b3-5)。

3-2. 従って、2-2から、<不正をなすこと>は<不正を受けること>より、少なくとも、苦痛か害悪かの、いずれかにおいてまさっていないなければならない (475b5-8)。(2-2参照)

3-3. ところが、<不正をなすこと>は<不正を受けること>より、苦痛においてまさっているわけではない (475b8-c4)。

3-4. 従って、2-3から、<不正をなすこと>は<不正を受けること>より、害悪においてまさっていることになる (475c6-7)。

3-5. 結論:<不正をなすこと>は<不正を受けること>より、害悪においてまさっているので、より一層悪い (475c7-9)。

以上のような議論によって、ソクラテスはポロスに対して、ポロスの初めの主張 (a) と正反対の結論に同意させる。以上の議論の主眼は3-1から3-4にあり、1-1から2-3はそれを準備するものである。そしてもし、1-1が同意されれば、1-2と1-3が、また、2-1が同意されれば、2-2と2-3は容易に認められるであろう。それゆえ、この議論にとって問題になるのは以下のことである。

- i. 1-1や2-1において、ものを「美しい」とか「醜い」と判断する主体は誰であるのか。
- ii. 或るものが与える快や益、苦痛や害は誰にとってのものか。
- iii. 美醜の判断者と快や益、苦痛や害を受ける主体との関係はどうか。
- iv. 3-3における苦痛は誰にとっての苦痛であるのか。

2. 諸解釈

ドッズ²はこの議論に「有益性という言葉の語義曖昧の誤謬」(the ambiguity of the word *ὠφέλιμον*)を指摘する。彼によると、ポロスが3-1で、「不正をなすことは不正を受けることよりより一層醜い」と主張する時、ポロスの意味している

のは、不正をなすことが不正を受けることよりも「共同体にとって」(for the community)より一層醜い、ということである。だから、ソクラテスの議論から本来生じてくるべき帰結は、不正をなすことは不正を受けることより、<共同体にとって>より醜く、従って、<共同体にとって>より害悪である(=より少なく有益<ὠφέλιμον>)、ということであるとされる。従って、ソクラテスの議論から本来生じてくるべき帰結は、不正をなすことは共同体にとってより醜く、従って、共同体にとってより害悪であるということである。従って、不正をなすことが<不正をなす者自身にとって>より醜く、より害悪である——というソクラテスが意図する結論が生じてくるわけではないとドッズは主張する。つまり、「共同体にとっての有益性」(ὠφέλιμον for the community)という当初の意味が、後になって「不正の行為者にとっての有益性」(ὠφέλιμον for the agent)という意味にすり替えられているとされる。ドッズによると、プラトンはソクラテスにこのような論理的誤謬を意図的に用いさせて、ソフィスト流のやり口でポロスに対してしっぺ返しさせたのであるとする。

ヴラストスは、先の議論1-1の美の規定における、次のようなソクラテスの言葉に注意を向ける。

「(身体や物体が)見られることにおいて、見る者たちを快くするなら、なんらかの快さに即して(それを)君は美しいと呼ぶ。」(474d7-9)

この言葉を論拠にして、ヴラストスはあらゆる場合に成り立つ美の定義として、「美とは、有益であるか、あるいは、それを見たり聞いたり観察したりする者たちを快くするものである」とする³。従ってまた、醜についても同様に、醜いものから生じる害悪や苦痛は、「それを見たり聞いたり観察したりする者たち」にとってのものと考えらるべきであるとする。

しかし、先の3-3への理由としてソクラテスが挙げているのは、不正をなす者と不正を受ける者を比べた場合、不正をなす者たちが不正を受ける者たちよりより一層苦痛を受けることはないという事実である(475c2-3)。ここからは、不正をなすことが不正を受けることより苦痛においてまさっていないと言われる際の苦痛とは、不正をなす者たちや不正を受ける者たちにとっての苦痛を意味することになる。

従って、不正行為の与える苦痛が、議論の途中で、不正行為の観察者にとっての苦痛から不正行為の当事者にとっての苦痛へすり替えられているので、ポロスが先の議論3-3を否定し、不正をなすことは不正を受けることよりより一層大きな苦痛を<観察者>に与えると主張しさえすれば、彼はソクラテスの議論の進行を阻止できた。ヴラストスは主張する⁴。そして、ヴラストスは、プラトン自身がこの誤りに気づいていなかったと考える。

カーン⁵によると、先の議論の1-1から2-3においては、そこで言われている美醜、快苦、益害が誰にとってのものかが確定されていないで不定である。従って、ある事柄の観察者や当事者、また、社会全体にとっての美醜、快苦、益害でもよいわけである。ところが、3-2から3-5では、醜いとか、苦痛・害悪は事柄の関与者、つまり、不正をなす者や不正を受ける者にとってのものであることが暗黙のうちに想定されているとされる。従って、「不正をなすことは不正を受けることよりも一層悪い」という結論においても、<不正をなす者にとって>ということが暗黙のうちに特定されているとカーンは考える。だが、ソクラテスが彼のテシス、すなわち、「不正をなすことは不正を受けることより<不正をなす者にとって>一層悪い」ということを確立するためには、初めから一貫して、<誰にとっての>醜であり、苦痛、害悪であるかが特定されていなければならない。だが、その場合、カーンによると、ポロスの同意を得るのは容易ではないであろうとされる。

さらに、サンタスによると、ソクラテスの議論からの帰結は、不正をなすことが不正を受けることより害悪においてより大きいのは、全体としての害悪 (the total harm or evil)⁶—不正を受ける者が受ける害悪、不正の実行者自身が受ける害悪、不正の実行者たち、特に、成功した者たちを真似ようとする者たちによって生じる害悪、等の全体—であって、不正の実行者にとってのみ害悪がより大きいわけではないとされる。

これらの解釈に対して、マッケンジーはソクラテスの議論を弁護する。それによると、この議論で重要な役割を果たしている原理は、先の1-2と2-2である。そして、これらにおいて、プラトンは誰が快や益、苦痛や害を受けるか特定していない。しかし、このことが、この議論の強みである (the lack of specification is a strength, not a weakness)⁷とされる。なぜなら、不正行為の観察者は不正行為を見て苦痛を感じるので醜いと言うであろうし、被害者も不正行為から直接苦痛を被るので醜いと言うであろう。また、不正行為の実行者は不正行為から苦痛を受けないけれども、不正行為を醜いと認めているので、不正行為が彼に害悪を及ぼすことを認めざるをえないであろう。従って、この議論は関与者 (who is concerned) がひとたび決定され、議論の途中で入れ代わらない限り、どのような立場の者にも—不正行為の観察者、実行者、被害者—成立する議論であるとする⁸。

3. 解決

しかし、以上の議論はすべてが大きな欠点を持っていると私には思われる。まず、第一に、誰が美醜の判断を下すのかという問題を考えよう。先の議論1-1において、ソクラテスはポロスに、彼が何かを—それは、身体でも色でも形でも音声でも営みでもよいが—美しいと呼ぶ (καλεις) 場合に、彼は何に着目して

(ἀποβλέπων) それらを美しいと呼ぶのかを問うている (474d3-5)。そして、ソクラテスはポロスに代わって次のように答えている。

「たとえば、第一に、美しい身体はそれぞれがそれに対して有益である有益性 (χρεία) に即して君はそれらを美しいと言ひ (λέγεις, 474d6)、あるいは、(身体が) 見られることにおいて、見る者たちを快くするなら、何らかの快 (ἡδονή) に即して (それを) 君は美しいと呼ぶのではないかね。」 (474d5-9)

これらの言葉から考えなければならないのは、何かに対して美醜の判断を下す者と、その何かからの快苦、益害を受ける者の関係である。先の引用文にあるように、人が何かを美しいと呼ぶ場合、彼が着目するのは、その何かが与える益と快である。その場合、二つの可能性が考えられる⁹。

(A) 或る対象を美しいと呼ぶ人が着目する益と快は、その対象を美しいと呼ぶ者自身がその対象から受ける快と益である。つまり、人が何かを美しいと判断する場合、その人はその対象から益ないし快、あるいは両方を受けるがゆえに、その対象を美しいと呼ぶのである。この際、彼以外の第三者がその対象から快や益を受けたとしても、また、逆に、苦や害を受けたとしても、論点には無関係である。

(B) 或る対象を美しいと呼ぶ人が着目する快と益は、その人以外の者が受ける快と益である。そして、何かを美しいと呼ぶ者がその対象から益や快を何も受けなくとも、また、たとえその対象から害や苦を受けたとしても、その対象が彼以外の誰かに対して快ないし益、あるいは両方を与えるならば、彼はその対象を美しいと呼ぶ。この場合、彼がその対象から快や益を受けたとしても、また彼以外の者が快や益を受けることによって間接的に彼が快や益を受けたとしても、それは論点に無関係である。

先にヴラストスが引用していた「(身体・物体が) 見られることにおいて、見る者たちを快くするなら、なんらかの快に即して (それを) 君は美しいと言うのではないかね」(474d7-9) という言葉からは、「美しいと判断する者」(この文章の場合、美しいと判断するのはポロスである) と「見る者たち」(観察者たち) は別々のような印象を与えるので、(A) より (B) の可能性の方が強いと人は考えるかもしれない。しかし、ポロスは極端な利己主義者として描かれており、彼が (B) のケースを同意するとは考えられないので、ここで意図されているのは (A) の可能性が強いように思われる。しかし、美醜の判断者と快苦、益害を受ける主体との関係について、(A) と (B) のいずれをソクラテスが意図していたかを決定することは、今のところは、留保することにしよう。

しかし、先のソクラテスの議論において、美醜の判断者として意図されているのは誰であるかについては特定できるように思われる。なぜなら、先の議論 1-1 か

ら3-5において、ある対象をその益・快に着目して「美しいと呼ぶ」という動詞の主語者は、一貫して他ならぬポロスなのである (καλεις, 474d5; λέγεις, 474d6; ἔχεις, 474d9; προσαγορεύεις, 474e3, etc.)。つまり、先のソクラテスの議論1-1は、何かを美しいと呼び、そのように判断する主体について、一般的な適用を得ることができるような印象にもかかわらず、この議論は誰よりも他ならぬポロス個人に対する問いとして問われているのである。ソクラテスはポロスに対する問いによって、ソクラテス自身や一般の人々の意見ではなく、ポロス自身の考えを引き出そうとしているのである。つまり、ここの議論は純粹に*ad hominem*な議論であると解釈すべきである。従って、先の(A)、(B)いずれの場合であっても、この議論においては、何らかの対象の益害、快・不快に着目し、その対象の美醜の判断をする者は他ならぬポロスに特定することができよう。

さらに、ここで注意しておかねばならないのは、美醜の対象が与える益害、快・不快に着目して美醜を判断するという考え、つまり、それに基づいて、この議論が構成されている議論の枠組み自体が、決してソクラテス自身の関与するものではないということである。むしろ、美の快と益による規定、醜の苦痛と害による規定は、全体としては、反ソクラテス的であると言える¹⁰。なぜなら、この規定によると、ある対象が快(苦痛)を与える場合、その対象を美しい(醜い)と規定することになる。しかし、ソクラテスはポロスとの議論の中で、益(善)を目指す営みと快を目指す営みとを区別し、人に快を与えることを目指す営みである後者を「へつらい」(κολακεία, 463b1)と呼び、「醜いもの」(αἰσχρόν, 463d4, 464e2)と語っている。ソクラテスはこの考えを、カリクレスとの議論においてもしばしば表明している。ソクラテスなら、益を与えるもの、益を目指す営みのみを美しいとするはずである。従って、美を快と益によって規定する考えは、ポロスが同意するであろうとソクラテスが推測し、ポロスの内部からソクラテスが取り出した考えである。実際、ポロスはこのような美の規定を聞いて、ソクラテス自身がこの考えに組しているものと思い、「あなたは美を快と善によって規定して、りっぱに規定している」(475a2-4)と述べて、ソクラテスを賞賛している。このような考えは、ポロスを反駁するために、ソクラテスが議論の一つのステップとして据えたものであろう。このことは、以下の事実からも明らかである。先の議論1-1では、実例として「音楽に関係するもの」が言及され、これらは快を与えるがゆえに美しいとされている(474e4-5)のに、後のカリクレスとの議論においては、ソクラテスは音楽に関係するものである笛吹術やキタラ術などを、快樂だけを追いかけてその他のことは何一つ心にかけない「へつらい」であるとしている(501e ff.)。そして、「へつらい」はソクラテスの考えでは、決定的に醜いものであった。つまり、美を快(と益)によって規定する考えは、まったくこの箇所だけのものなのであり、ポロスを反駁するためにのみ用いられる議論なのである。

以上を踏まえて、美しいと判断された或る対象からの益や快が誰にとってのものか、という最初に提起した問題について再び考えたい。先の我々の議論においては、美醜の判断者として、特にポロスが意図されているということが明らかになった。そして、明らかな反利他主義であるポロスは、自己自身がその対象から快や益を受けない限り、たとえ自分以外の第三者が或る対象から益や快を受けたとしても、そのものを積極的に「美しい」と判断することは考えられない。ソクラテスが美醜の判断の対象の例として挙げている(474d3-5) 身体、色、形や音声などの場合は、ヴラストスの指摘するように、これらを観察する者がこれらからの快や益、苦痛や害悪を受ける主体である。従って、身体や色、形などの実例においては、美醜の判断者であるポロスは、自己を観察者の立場——つまり、それらのものからの快苦、益害を受ける立場——に身を置いて発言していると考えられよう。

しかしながら、身体や色、形などはあくまで例に過ぎないのであり、ヴラストスのように、観察者のみがいつでも美醜の唯一の判断者であると一般化することは正しくない。なぜなら、ソクラテスとポロスの考察の中心は、身体や色、形などではなく、「不正をなすこと」と「不正を受けること」なので、ここで言われる美醜の判断も、とりわけ、「不正をなすこと」と「不正を受けること」について適用されるべきものである。ところが、「不正をなすこと」と「不正を受けること」については、美醜の判断を下す主体としては、ただ単に観察する立場の者のみならず、不正をなし/受ける当事者自身も考えられるからである。

このことを念頭においたうえで、ポロスに対するソクラテスの反駁の議論が、そのためになされた根本的な問いをここで振り返ってみたい。ポロスによると、正しいか否かを問わず、殺人でも追放でも、何でも自分によいと思うことができるような者は羨むべき者である(468e)。たとえば、不正行為の積み重ねによって政権を奪ったアルケラオスは幸福なものであり、誰もがアルケラオスのようになりたいと望んでいるとポロスは信じて疑わない(471a-d)。従って、罰を受けないかぎり、不正を受けるよりは不正をなす方を選ぶべきである、というのがポロスの立場である。従って、不正をなし、うまくやり遂げる者たちを賛美するポロスは、不正をなす者たちの代弁者なのであり、ポロスは自らを不正をなす者たちの立場、つまり、不正行為の実行者の立場に身を置いて発言していると言えよう。これに対して、不正をなすか受けるかのどちらかが必然であるなら、不正をなす方よりも、むしろ不正を受ける方を選ぶというのがソクラテスの主張である(469c1-2)。そして、人が不正な人間でありながら、罰を受けないなら幸福であると考えているポロスに対して、そのようなことは不可能であるとソクラテスは主張する。結局、ソクラテスとポロスの間で問題になっているのは、不正をなす立場に立つのと不正を受ける立場に立つのとでは、どちらがより幸福であり、より不幸であるのか、我々はこのいずれの立場に立つべきか、ということである。そして、ソクラテスは対話相手のポロ

スを自分に同意させ、ポロス自身をソクラテスの考えの証人にしてみせると言う (cf. 472b)。そして、そのことのために、ポロスに対するソクラテスの先のような反駁はなされたのであった。従って、ソクラテスの先の議論は、他ならぬポロス自身が、不正をなす者の立場に立つのと、不正を受ける者の立場に立つのとでは、どちらがより幸福であり、より不幸であるかということを決定するための議論であると言えよう。

以上が示すのは、「不正をなすこと」や「不正を受けること」から生じる苦痛や害悪の大きさの比較は、ポロスが不正をなす者の立場に立った場合にポロスが受けるであろう苦痛や害悪と、彼が不正を受ける者の立場に立った場合に彼が受けるであろう苦痛や害悪の大きさの比較であると言えよう。なぜなら、ここで言われている苦痛や害悪が、他ならぬポロス自身が受けるであろう苦痛や害悪でなければ、どうしてポロス自身の幸・不幸が決定できるであろうか。従って、以上のような議論の文脈を考えた場合、観察する者たちの快苦、益害はこの議論の考慮の外にあると言えよう。このように考えると、ソクラテスの議論における美醜、快苦、益害は最初から最後までポロスにとっての美醜、快苦、益害であると言えよう。このようにして、ソクラテスの議論に対するヴラストスやカーン、サンタスの批判は退けることができよう。また、マッケンジーの弁護も不正確であると言いうことができよう。

ドッズの論評に対しては、ここで以下のことを付け加えておきたい。ポロスの主張によると、不正をなすことは不正を受けることより一層醜い。従って、先の議論 3-1にあるごとく、不正をなすことは不正を受けることより「一層醜い」と判断しているのは他ならぬポロス自身であると言えよう (cf. ελεγες, 475b4)。従って、ここから、不正をなすことは不正を受けることより<ポロスにとって>より醜いことなのであり、<共同体にとって>ではない。従ってまた、先の考察から、「不正をなすこと」がもたらす苦痛や害悪は、ポロス自身にとってのものでなければならぬ。ところが、先の 3-3で、不正をなすことが不正を受けることより苦痛においてよりまさっていないことの理由として、不正をなす者にとっての苦痛が引き合いに出されていた (475c2-3)。従って、ポロスにとっての苦痛が、不正をなす者にとっての苦痛にすり替えられていると見えるかもしれない。しかしながら、先の我々の考察のごとく、ここで考察されているのは、ポロスが他者に不正をなす立場に立つ場合と、他者から不正を受ける立場に立つ場合とでは、彼にとってどちらが益(害)が大きいかということである。従って、先の 3-3において、不正をなす者と不正を受ける者の苦痛が引き合いに出されているのは当然なのである。このように考えるなら、この議論に「有益性という言葉の語義曖昧の誤謬」を認めるドッズの説は退けることができる。以上のように考えるなら、ソクラテスのこの議論はなんら論理的欠陥を含まず、むしろ、極めて首尾一貫したものであると言えよう。

4. ソクラテスの第二の議論と諸解釈反駁

人が不正な者でありながら幸福でありうるか否かの問題をめぐっての、ソクラテスとポロスの第二の争点 (476a-477a) は、人が不正をなした場合に罰を受けるのと受けないのでは、どちらがより悪かというものである。もともとのポロス主張 (472d6-e3) は、人が不正をなし、罰を受けなければ幸福であるが、罰を受ければ最も惨めであるというものであった。しかし、「不正をなすことは、不正を受けることより一層醜い」と彼が主張したことから、彼は、ソクラテスによって、「不正をなすことは、不正を受けることより一層悪い」ということを認めさせられてしまった。しかし、ここで彼はソクラテスに抵抗するかもしれない。不正をなすことは悪いとしても、不正をなして罰を受けるのは最大の悪であり、不正をなして罰を受けない方がまだましであると。これに対し、ソクラテスは、以下のような議論によって、罰を受けないことが、罰を受けることよりも、より一層悪いと主張する。

(i) (不正をなして) 「罰を受けること」 ($\tau\acute{o}$ διδόναι δίκην) は正しい仕方で懲らしめられること ($\tau\acute{o}$ κολάζεσθαι δικαίως) と同じことである (476a7-8)。

(ii) 正しいもの ($\tau\acute{\alpha}$ δίκαια) はすべて、正しいものであるかぎり、美しい ($\kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$) (476b1-3)。

(iii) 打ったり、焼いたり、切ったりする場合に、作用するものが<強く>、<速く>、<苦痛をもたらす仕方で>、<大きく>、<深く>作用すれば、作用を受けるものはそのような作用を受ける。一般に、作用を受けるもの ($\tau\acute{o}$ πάσχον) は、作用をなすもの ($\tau\acute{o}$ ποιούν) がなすような作用を受ける (476b3-d4)。

(iv) 「罰を受けること」は何らかの作用を受けることである (476d5-7)。

(v) 「罰を受けること」の場合、作用をなすものは、<懲らしめるもの> (\acute{o} κολάζων) である (476d8)。

(vi) 正しい仕方で懲らしめるものは、正しいことをなす (476d8-e2)。

(vii) 従って、懲らしめられるものは、罰を受けること (=正しい仕方で懲らしめられること) によって、正しいことをなされる ($\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\alpha$ πάσχει) (476e2-3)。

(— (iii) 参照)

(viii) 正しいことをなすものは美しいことをなし、正しいことをなされるものは美しいこと ($\kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$) をなされる (476e4-5)。(— (ii) 参照)

(ix) 懲らしめられるものは美しいことをなされるので、善きこと (有益なこと、 $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$) をなされる。なぜなら、美しいことは、快いか、あるいは、有益であるが、懲らしめられて快いなどと言うことはありえないからである (477a1-3)。

(x) 従って、懲らしめられるものは益される (\acute{o} φελείται ἄρα, 477a3)。

この議論はなおも続くが、我々の議論のためには以上の部分で充分である。さて、この議論をドッズは次のように批評している。彼は以上の議論の (iii) に見られる考えを “the interconnection of the modalities of correlates”¹¹ と名付ける。そして、彼によると、この原理を乱用することでも虚偽が生じうるが、この議論に含まれる虚偽は、この原理の乱用からではなく、むしろ、有益 (ὠφέμουν, ἀγαθόν) という言葉の語義の曖昧さに基づいているとされる¹²。なぜなら、「Bを罰すること」が有益な行為であるなら、「Bが罰を受けること」も——同じ行為の反面であるので——有益に違いない。そして、ここから、Bが罰を受けることが、Bにとって有益である、という不当な推論がなされているとドッズは考える¹³。なぜなら、罰を受けるBの立場からすると、罰を受けることは最も醜いことである。つまり、Bを罰することが有益であるのは、Bを罰することを正しいと判断した処罰者——恐らく、ドッズは共同体なり裁判官たちを考えているのであろう——にとってであり、従って、Bが罰を受けることが有益なのは<共同体なり裁判官>にとってである。従って、Bが罰を受けることが<Bにとって>有益である、というようなことは帰結しないとする。

ソクラテスの議論に対する同様の反論が、マッケンジーによってもなされている。彼女は、先の (iii) の議論 ——これをマッケンジーはドッズにならって “modal principle”¹⁴ と呼ぶ——を普遍化することに疑いを持つ。なぜなら、彼女によると、誰かが何かを「激しく」打てば、何か「激しく」打たれるというような例では、この原理は確かに成立するが、動詞を修飾する副詞が、評価を示す言葉であったり、関係的、心理的な言葉の場合、この原理は大変疑わしい。例えば、「私があなを自発的に (自らすすんで) 打つなら、あなたは自発的に私によって打たれる」などということは成り立ちえない。従って、マッケンジーは「我々は能動態から受動態への余りに即座の移行に用心しなければならない」¹⁵ と言う。

では、罰するというような場合はどうであろうか。「正しく罰する」から「正しく罰せられる」への移行が “the modal principle” によって正当化される。この場合、裁判官は正しいことをしている以上、美しいことをしていると主張するであろう。その理由として、罰するという正しい行為 (従って、美しい行為) が彼らに与える快樂 (ないしは益) を持ち出すであろう。しかし、ここで、能動態から受動態への移行が正当なものであるためには、移行に際し、この特記事項が保存されていなければならない。従って、マッケンジーは「罰せられる者が<正しく>、従って、<美しく>罰せられるのは、彼の受ける処罰が彼の裁判官に快樂 (ないしは益) を与えるであろう限りにおいてである。しかし、罰せられる者自身が益を受けるということはここから帰結しない」とされる¹⁶。罰を受ける者自身が益を受けるという結論は、罰を受ける者自身が自分が罰を受けることが正しく、美しいと認める場合のみ成立する。しかし、このことは疑わしいので、マッケンジーによると、

プラトンは能動態から受動態への移行に際し、<誰にとって美しく、従って、誰に快なり益を与えるかという>特記事項を保存するのを怠ったとされる。従って、マッケンジーはプラトンの議論は、罰を受けないことの方が罰を受けることよりより一層惨めであることを証明していない、と主張する。

ドッズやマッケンジーの反論の焦点は、先の議論 (iii) にあるように思われる。そして、これを彼らは“the interconnection of the modalities of correlates”あるいは“the modal principle”と呼んでいる。いま作用者をA、被作用者をB、「強く」とか「正しく」、「有益な仕方」などの作用の仕方をC、打つとか罰するなどの作用をDで表すことにする。すると、一般に、「AがBに対してCの仕方でDをなす」となる。ソクラテスの議論 (iii) に即して、これを受動態に置き換えると、「BはAによってCの仕方でDをなされる」となる。

ドッズやマッケンジーの反論は、能動態において、行為をなす主体Aにとって、「Cの仕方である」ものが、受動態に移行した時、行為をなされる主体Bにとっても、「Cの仕方である」とは必ずしも言えないというものである。つまり、能動態において「正しく」とか「有益な仕方」ということは<罰する者にとって>なのであり、受動態に移行した場合に、<罰を受ける者にとっても>そうであるとは言えないというものである。

しかしながら、マッケンジーもこの“modal principle”を完全に否定するのではなく、成立する場合も認めている。例えば、誰かが何かを「激しく」打てば、何か「激しく」打たれるというような場合である。これを彼女は“straightforward examples”¹⁷と言っている。これに対して、動詞を修飾する副詞が評価を示したり、関係的、心理的な場合、“modal principle”は大変疑わしいと言う¹⁸。ところで、この議論の中でソクラテスが提出している事例 (476b-c) をすべて挙げると、打つという行為からは「激しく」、「速く」が、また、切ったり焼いたりする医療行為からは、「激しく」、「痛い仕方」、「大きく」、「深く」である。従って、ソクラテスの話題の範囲は、すべてがマッケンジーのいう“straightforward examples”のみであり、評価的、関係的、心理的な例は考慮に入っていないように思われる。

そして、問題となっている「正しく」という場合も——評価的な (evaluative) 副詞ではあるが——ソクラテス自身は“modal principle”が成り立つと考えていたのは明らかである。ソクラテスは476cにおいて、医療行為を実例にして“modal principle”を説明している。我々も、「正しく」という場合に“modal principle”が成り立つかどうかを、医療行為を例にとって考えてみよう。医者が病気の子供に対して「正しく」治療するという場合、“modal principle”によって、病気の子供は医者によって「正しく」治療されると言うことが成り立つであろう。さて、この場合、ドッズやマッケンジーの反論を認めると、「正しく」というのは

医者にとってなのであり、病気の子供にとってではないということになる。なぜなら、医療の知識を欠いた子供が、医者医療行為を「正しい」と認めることはありえないからである。むしろ、この子供は治療を拒否し続けたあげく、両親によって無理やり治療させられたというのが真相であろう。では、この場合、病気の子供は医療を受け、健康になったにもかかわらず、医療行為によって益されなかったと言えるだろうか。否である。つまり、医者が正しく治療をなすなら、患者がそれを正しいと判断するか否かにかかわらず、それは患者にとっても正しい治療なのである。つまり、医療行為における正しさというものは、患者や他の人々ではなく、医療の専門家のみがその正しさを認識できるのである。

では、〈罰すること〉の正しさや、倫理的・道徳的な正しさについてはどうであろうか。もし〈罰すること〉における正しさが、先の医療行為の正しさと同じように、それについての知識を持っている者のみがそれを認識できると仮定するなら、裁判官が〈正しく〉罰する場合、罰せられる者は――彼の判断がどうであれ、彼にとっても――〈正しく〉罰せられると言えよう。そして、罰せられる者が正しく罰せられる以上は、彼は美しいことを受けるのであり、罰を受けることによって快樂を得る事はないので、彼は益されるということになるのである。

倫理的行為の正しさについて人はここで、プロタゴラス的相対主義の立場に立つか、さもなければ、ソクラテスの立場――つまり、倫理的行為の正しさは、それについての知識を持っている者のみがそれを正しく判断できるという立場――に立つかの岐路に立たされることになる。ソクラテスの議論に対するドッズやマッケンジーの反論は、結局のところプロタゴラス的相対主義の立場に陥っているということになる。

5. 結論

以上の議論を振り返ると、ソクラテスによるポロスの反駁は、ポロスの二つの主張のうち、「不正をなすことは、不正を受けることより一層醜い」という主張の含意するところが、もう一方の「不正を受けることは、不正をなすことより一層悪い」という主張と不整合であることを指摘したものと言えよう。しかし、ソクラテスの反論は、果たしてポロスの提唱する生き方に対する根源的な反論になっているであろうか。ポロスによると、不正な仕方でも専制君主の地位についてアルケラオスのような生き方こそが望ましいのであり、人は不正をなして、罰せられないなら幸福であるとされる。つまり、彼は不正な強者の代弁者なのである。そして、「不正を受けることは、不正をなすことより一層悪い」という彼の主張は、確かにこの立場と整合的であると言えよう。しかし、他方の、「不正をなすことは、不正を受けることよりより醜い」という主張の方はどうであろうか。ポロスがこの主張をなし

たのは、カリクレスが明らかにしているように（483a5-6, c3-5, c6-8, 488e7-489a1）、世間の通念や法習（ノモス）に従ったことであると考えられる。従って、ポロスの第二の主張を足掛かりにしてなされたソクラテスの反論は、ポロスの二つの主張の不整合を暴露したものとはいえ、不正をなしても罰せられないなら幸福であるというポロスの基本的な立場それ自体を覆すには至っていない。なぜなら、ポロスが、「不正をなすことは、受けることより一層醜い」という彼の主張を捨て、「不正を受けることは、不正をなすことより一層醜い」と主張しさえすれば、ソクラテスの先の議論は反論の足掛かりを失ってしまうからである。ソクラテスによって反駁されたようにみえたのは、強者の立場に立とうとしているにもかかわらず、なおも世間の通念（＝弱者の考え）を捨てきれず、それを引きずっているポロスの立場の不徹底性であると言えよう。

従って、徹底して強者の立場に立ち、「不正を受けることは、不正をなすことより一層醜く、一層悪い」と主張して憚らないカリクレスとの間に、ソクラテスは改めて本格的な論戦を展開せねばならないのである。

注

1. 『ゴルギアス』と『メノン』は、プラトンの初期対話篇には見られないが、中期作品に十全な形で見られる思想が含まれているので、プラトンの初期から中期への移行期の作品であると考えられる。ブリックハウスとスミス (Brickhouse, T.C., and Smith, N.D., *Socrates on Trial*, Princeton, 1989, pp.12-3) が言うように、これらの作品を用いる場合、我々は慎重に取り扱う必要があると思われる。
2. Dodds, E. R., *Plato: Gorgias*, Oxford, 1959, p.249.
3. Vlastos, G., "Was Polus Refuted?," *American Journal of Philology*, Vol. Lxxxviii, 4, 1967, p.457; "the beautiful is that which is useful or else that which delights those who see or hear or contemplate it."
4. Vlastos, "Was Polus," p.460; "...Plato could not have seen, or seen clearly, how the mere shift from the latter to the former would suffice to vitiate a definition of beauty."
5. Kahn, Charles, H., "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1. 1983, p.92.
6. Santas, G. X., *Socrates*, London, 1979, p.240.
7. Mackenzie, M. M., "A Pyrrhic Victory: Gorgias 474b-477a," *Classical Quarterly*, Vol. 32, (i), 1982, p.85.
8. Mackenzie, "A Pyrrhic," pp.86-87.
9. 同様の考えは、Irwin, T., *Plato: Gorgias*, Oxford, 1979, p.157 にも見られる。
10. このことについては、カーンも別の仕方で同じ考えを表明している (Kahn, "Drama," p.93)。
11. Dodds, *Plato*, p.251.
12. Dodds, *Plato*, p.252.
13. Dodds, *Plato*, p.252; "If the punishing of B is a good action, B's being punished must also be good, since it is the reverse side of the same action, and from this it is illegitimately inferred that being punished is good for B."

14. Mackenzie, "A Pyrrhic," p. 87.

15. Mackenzie, "A Pyrrhic," p. 87; "We should beware of too ready a shift from active to passive."

16. Mackenzie, "A Pyrrhic," p. 88; "Thus the man punished will be punished justly and so *kalos* inasmuch as his punishment will give pleasure to his judge. It does not follow from this that he himself will benefit."

17. Mackenzie, "A Pyrrhic," p. 87.

18. Mackenzie, "A Pyrrhic," p. 87; "when the adverb is evaluative, relational or psychological."

終章

ソクラテスの思想をプラトンの思想とは独立の、内容豊かな思想として示すことが本研究の目的であった。そして、そのために、プラトンの移行期、中期作品のソクラテス像を初期作品のソクラテス像に投影して解釈する誤りを自覚的に避け、可能な限りで、『ソクラテスの弁明』を中心とする初期作品のみからソクラテスの思想を再構成することに努めた。しかしながら、本研究が取り扱った範囲は、ソクラテスと前代の思想との関連、彼の中心思想である無知の知の思想、および、政治思想のみである。それ以外の広大な分野におけるソクラテス思想の研究は、今後の課題としたい。以下において、本研究において到達した結論を、まとめてみることにしたい。

第一部「ソクラテスと前代の思想」の第一章、「ソクラテスと自然学」において、ソクラテスは若い頃イオニア自然学の研究に携わったが、後に倫理学的研究に向かったという通説が、真実のソクラテスを語っていないことが明らかにされた。確かに、ソクラテスが無神論的自然研究家であるという噂話は、アリストファネスの『雲』で描かれているように、ソクラテス存命中からアテネ社会に存在するソクラテスに対する非難、中傷の一つであった。しかし、史的ソクラテスの最も確かな情報源とされている『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテス自身が自然研究に携わったことを断定的に否定している。そして、このような噂話の原因としてソクラテスが語っていることは、人々が彼によって無知を暴かれたからという真の理由を隠して、ソクラテスを攻撃するために、無神論的自然研究家であるという非難を彼に帰したというものである。事実、『パイドン』以外のプラトンの作品の中では、ソクラテスは若年から老年に至るまで、首尾一貫して倫理的研究に携わる者として描かれている。そして、ソクラテスの自然研究の証拠とされてきた典拠を仔細に考察するなら、それらはソクラテスに自然研究を帰す確実な証拠とは言えず、それぞれの作品の著者には、ソクラテスに自然研究を帰すそれぞれの動機が存在するのである。すなわち、クセノフォンの『ソクラテスの思い出』にはソクラテスを弁護し、美化する目的が、また、アリストファネスの『雲』にはソクラテスに無神論の濡れ衣を着せ、彼を中傷する目的がある。『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの否定にもかかわらず、学者たちが若いソクラテスに自然研究を帰す最大の根拠は、プラトンの中期作品『パイドン』で、ソクラテスが自伝風に若い頃の自然研究を回想しているからである。しかし、『パイドン』の記述を『ソクラテスの弁明』の証拠よりも、より一層重んじる理由はない。『パイドン』では若いソクラテスが自然研究家として登場するが、『パルメニデス』では若いソクラテスが超越的イデア論の信奉者として登場している。中期、後期作品のソクラテスは、プラトンの思想劇

中の登場人物であり、プラトンには、これらの作品の中で、史的ソクラテスの思想を報告する意図はもともとなかったのである。『パイドン』では、劇中劇の形式で、老ソクラテスが若い未熟な頃の自然研究とそれへの失望を語り、これに代わる優れた原因論としてのイデア原因論を導入する。このことによって、イデア原因論に基づく魂不死の最終証明がより一層説得的なものとなる。『パイドン』でプラトンが若いソクラテスに自然研究を帰しているのは、このような目的のためである。以上の考察から帰結することは、ソクラテスに関する史実として多くの学者たちによって信じられている見解、すなわち、ソクラテスが若い頃に自然研究に携わったという見解には、何ら確実な根拠がないということである。多くの学者たちが史的ソクラテスに関して最も信頼に値すると考えている『ソクラテスの弁明』が、ソクラテスの自然研究に関して明瞭に否定しているのに、彼らがソクラテスに自然研究を帰しているのは自己矛盾であろう。ここには、中期作品の目で史的ソクラテスを見るという傾向が見られるのである。

さて、ソクラテスは、折々クセノファネスとの関連も指摘されてきたが、全般的には、前代の影響を受けることなく、彼の思想を独自に発展させたと考えられてきた。第二章、「ソクラテスとクセノファネス」は、ソクラテスとクセノファネスの関連をテキストに基づき追求したものである。本章の前半は、ソクラテスとクセノファネスの思想の比較を可能にするため、これまで様々に性格づけられてきたクセノファネスの思想を確定する試みである。彼を懐疑主義者とする解釈や、逆に、経験主義者とする解釈によると、クセノファネスは、断片34において、彼自身を含むすべての人間は「神々や私が語るすべて」について確実な知を持つことはできない、と語っていることになる。しかし、このような解釈は、断片34と断片14の比較、あるいは、自余の断片における他者に対する彼の断固とした批判的態度や、彼の神学や自然学に見られる直截な断言的・独断的主張、自己を「善き知恵」を有するがゆえに「誉めるべき者」と自認したクセノファネスの知者としての自己意識と、まったく相容れないものである。彼は、知者の立場で他の人間たちを批判する、批判的な傾向の思想家であった。このようなクセノファネスの批判的な態度をソクラテスの思想と比較するなら、オリピックの勝利者に対するクセノファネスとソクラテスの批判の特徴ある類似性、詩人たちの神観念に対する批判の細部にまでわたる一致、伝統的神観念の否定を通じての積極的な神の表象についての両者の一致、さらに、神の知と人間の無知の対比や知ることと思いなすことの対比、人々の知っていないのに知っているという思いに対する批判など、両者は細部にわたって否定しがたい類似を示していると言えよう。これらすべての点において、ソクラテスがクセノファネスとはまったく独立に自己の思想を発展させたというよりは、ソクラテスの思想はクセノファネスの思想を前提として成立していると考えられる。しかし、ソクラテスの場合は、知者の立場に立つクセノファネスと違い、人間たちの無知に

対する彼の批判は、誰よりも彼自身の無知の自認から出発しているのである。

ソクラテスのダイモニオン（「ダイモンのなもの」）の起源を追求したのか、第三章「ソクラテスのダイモニオン」である。ソクラテスが不正なことをしようとするれば彼に現れ、彼を制止した合図、声自体は自己をダイモンと名乗ったわけではなく、これらをダイモンに関係づけて解釈しているのはソクラテス自身である。ダイモンの合図やその活動に関する様々な表現を考慮するなら、学者たちの諸解釈——良心の声とする心理学的解釈、理性に関係づける合理的解釈、魂の非合理的部分に関係づける非合理主義的解釈、非正統的な宗教に関係づける解釈など——は、ソクラテスの発言と合致しない。従って、残る可能性として、ソクラテスのダイモニオンをギリシアの正統的な宗教的伝統のうちに追求する試みがなされる。デルフォイの神託によりソクラテスに愛知活動を命じたアポロン神は、ソクラテスのダイモニオンの合図が子供の時から生じ、また、禁止する機能のみ持つので、一致しない。ホメロスに現れるダイモンは、人間たちに善悪両方の働きをなすので、善きこと、正しいことしか行わないソクラテスのダイモンの合図とは相違する。これに対し、ヘシオドスの『仕事と日』の中の五時代説話に現れる「黄金の族」の死後の姿であるダイモンたちは、不死なる神的な者たちであり、地上をどこにでも行き交い、人間たちの不正を監視する見張りである。ソクラテスのダイモンの起源をギリシアの正統的な宗教的伝統に求めるなら、一つの可能性として、ヘシオドスの『仕事と日』に現れる黄金の族の死後の姿であるダイモンたちを指摘することができよう。

第二部「ソクラテスと無知の知」は、ソクラテスの根本思想である無知の知の諸局面を探ったものである。第四章「無知の知の思想」は、ソクラテスの無知の知の思想の基本的な意味を考察したものである。ソクラテス以上の知者はいないというデルフォイの神託は、無知を自覚していたソクラテスの心中に、「ソクラテスは知者であって、知者でない」という矛盾命題を生じさせた。神託に反駁するため、「自分以上の知者」を求めて、ソクラテスは政治家たち、詩人たち、手職人たちのところを遍歴した。しかし、彼は、自分自身が持っているのと同じ無知を、次々と他の人々の間に見いだしていくとともに、彼らが本当は無知であるにもかかわらず、徳について知っていると思っていることを次々に発見した。ここから彼は、自己の無知を自覚している彼自身が彼らよりも、より知者であると判断するに至る。神託の意味を探求するプロセスは、徳についてのソクラテスの私的な無知の自覚から、ソクラテスを含め、人間全体が徳について無知であると認識するプロセスである。神託についての彼の最終的解釈によると、神託は神からの人間たちへの伝言であり、神は神託を通じて、人間の知恵などというものは何の価値もないのであり、人間に許される最高の知恵とは、無知の自覚（「人間なみの知恵」）であることを伝えようとしているとされる。「ソクラテスは知者であって、知者でない」という先のパラドクスは、解決されている。当初、神託を聞いたソクラテスは「知者」の意味を

徳の知識を持つ者と解釈したが、多くの人々の知恵の状態を吟味した後、彼は神が知者という言葉で意味しているのは無知を自覚した者であることに気づいたのである。クラウトは、ソクラテスの徳についての無知の自認を、徳に関する重要でない些細な事の知まで否定していないとして、ゆるやかに解釈する。また、ヴラストスもソクラテスが否認しているのは絶対確実な知であり、エレンコスの結論としての道徳的個別命題についての知識まで否定していないとする。そして、エレンコスによる知識こそ、「人間なみの知恵」であるとする。しかし、ソクラテスの「人間なみの知恵」とは、徳についての無知の自覚にすぎず、徳についての何らかの積極的な内容を伴ったものではない。「人間なみの知恵」を積極的に解釈しようとする彼らのテキスト解釈には大きな無理がある。

ソクラテスの徳についての無知の自認は、「より優れた者に従わないことは不正であると知っている」（『弁明』29b）という彼の発言や、彼自身が道徳的に善き者であるという彼の確信と矛盾するように見える。第五章「ソクテラスの知と徳」において、多くの学者たちの論争的となっているこの問題に新しい解決が提出される。『ソクラテスの弁明』における、ソクラテスの「知る」という言葉は、一貫して、信頼に値する認識を意味するが、テキストを分析すると、そのような認識に達する三つの仕方が区別されている。すなわち、直接的経験を通じての知、直接的経験からの類推による間接的経験を通じての知、そして、抽象的推論を通じての知であり、ソクラテスが徳についての無知を表明しているのは、抽象的推論を通じての定義的な知である。ところで、ソクラテスにおいては、「より優れた者」とは、非道徳的、道徳的領域における知識を持つ者を意味する。ソクラテスは、常に専門技術者たちのそばにおり、彼らの活動について熟知していた。従って、医術や建築術などの非道徳的領域において、知識を持つ専門家（「より優れた者」）に従わないなら、身体を損ない、あるいは、目的を逸することを直接的経験から知っていたと考えられる。ソクラテスは非道徳的専門技術知についての議論を道徳的領域に応用するのが常である。従って、非道徳的技術知の領域についての直接的経験からの類推によって、道徳的技術知の領域についても、「より優れた者（神）に従わないことは不正である」ことを「知っている」と発言できたと考えられる。このような知は、直接的経験からの類推による間接的経験知である。従って、先に見たように、ソクラテスが徳についての無知を表明していた際の「知る」の意味は、抽象的な「知る」の意味なので、これらのソクラテスの発言は矛盾しないのである。

ソクラテスが勧めた徳は、徳の知に基づく魂の絶対的に優れた状態ではなく、魂の可能な限り優れた状態であり、「思慮」（フロネーシス）によって実現される。『ソクラテスの弁明』のテキストにおいては、思慮は「知識」（エピステーメー）が道徳的、非道徳的領域の実質的な技術知であるのに反し、「思慮」はそれらの欠如の自覚知であり、ソクラテス的無知の自覚知である。我々は、たとえ専門技術知

を欠いていても、思慮を持っているなら、専門知を持つ者に従うことによって、過ちを避けることができる。ソクラテスは道徳的専門知を欠いているが、思慮を持っているがゆえに、道徳的専門知を持つ者（神）に従うことができた。彼は神の命令に従い、人々を徳へ向けて励ます活動を忠実に行ってきたので、彼は彼の活動において「悪をなしたことはない」と確信できたのである。神に忠実に従ってきたという確信が強ければ強いほど、彼は自分が有徳な者であるという確信を一層強く持つことができたと言えよう。

通説によると、ソクラテスは人々と共同で徳の知を追求していたとされている。第六章「ソクラテスの愛知概念」において、ソクラテスの生涯の活動である「愛知」とは何を意味するのかが考察された。『ソクラテスの弁明』において、ソクラテスに与えられたデルフォイの神託の真意は、ソクラテスの解釈によると、徳の知は人間にではなく神に属するのであり、人間に許される最高の知恵とは徳についての無知の自覚であるというものである。ソクラテスにとって、知の追求とは、徳の知を積極的に追求することではなく、人間に許される最高の知恵である無知の知の追求なのである。神託の解釈に従って、ソクラテスは、自他を吟味し、無知を暴露し、人間に許される最高の知恵を追求する活動に捧げた。『アルキビアデスⅠ』によると、このような無知の知は、人間に過ち無く生きることを可能にするものであり、従って、彼の活動は人間たちにとって善きものであり、幸福をもたらすものである。しかし、無知の知はひとたび獲得すれば二度と失われることのないものではない。『カルミデス』によると、無知の知は絶えざる他者吟味を通じての自己吟味により、絶えず新たにされなければ、失われるものである。さらに、彼の愛知活動の主たる対象は彼自身であり、他の対話相手たちは副次的な対象である。ソクラテスの愛知活動を、ソクラテスと対話相手たちによる徳の知の共同探求であるとする見解は、プラトンの移行期対話篇『メノン』や中期作品の『国家』などに現れているソクラテス像を、初期作品で描かれている史的ソクラテスの愛知活動に投影したものである。

ソクラテスは、『カルミデス』において、「健全な思慮」（ソーフロシュネー）の定義としていかなるものを念頭に置いていたのかという問題が、第七章「無知の知としての健全な思慮」において考察された。他の初期対話篇と同様、『カルミデス』においても、定義の試みは結局アポリアで終わっている。しかし、様々の定義が否定される過程は、単に否定的なものではなく、「健全な思慮」の備えるべき要件を明らかにしている。すなわち、それは立派で、有益で、善きものであり、人を幸福にするものでなければならぬ。学者たちによって「健全な思慮」の真の定義の候補として挙げられることの多いのは、この作品の中で現れる「知識と無知識の知識」と「善悪の知識」という定義である。しかし、前者は、議論の中でその存在可能性に強い懐疑が示され、その有益性ははっきりと否定されている。他方、「善

悪の知識」は、現在、過去、未来におけるあらゆる善悪の知識を含意するものであり、人間に可能なものとしての「健全な思慮」の定義とは考えられない。これは、他の作品では、神に属するものとされているものである。これに対して、「知識と無知識の知識」に競合する定義である「知っている事柄と知らない事柄を知ること」は、明らかにソクラテス的無知の知を示唆している。これは、『カルミデス』の中では、非道徳的領域についてのみ、その有益性が認められていて、「善悪の知識」が与えるような真の益は与えないとして、否定されている。しかし、「知っている事柄と知らない事柄を知ること」を道徳的領域に適用することは禁止されているわけではなく、非道徳的領域の議論を道徳的領域に応用するソクラテスのいつものやり方に従って、適用することは可能であろう。「知っている事柄と知らない事柄を知ること」のできる者は、「善悪の知識」を所有することは人間には不可能であることを自覚している者であり、そのような者は、「善悪の知識」を持つ神に我々の行動を委ねるので、道徳的な意味においても過ちなく生きることができるようになる。このような仕方では、「健全な思慮」を持つ者は、「善悪の知識」を持つ神ほどではないにせよ、幸福であると言えよう。他方、人間の身でありながら、「善悪の知識」を持っていると思い、行動する者は、諸悪の原因である「非難されるべき無知」に陥っており、はなはだしい過ちをなすということになる。

「知っている事柄と知らない事柄を知ること」には以上のような道徳的益がある。これは、ソクラテス的無知の知が与える益と同じものである。『カルミデス』の中で「健全な思慮」として想定されていたのは、ソクラテス的無知の知ということになるのである。

第八章「死についての無知の知」において、死についての無知の知が、ソクラテスの行動の選択に、いかなる影響を与えていたかが考察された。ソクラテスの行動は、生死の危険より、行動の正・不正、善悪のみを考慮に入れるという反結果主義的、義務論的思考に基づいている。そして、正・不正、善悪は、「より優れた者に従うべき」という行動原理に合致するか否かで決定される。この場合、「より優れた者」とは、道徳的・非道徳的領域における知識を持つ者を指すが、市民たちを教育する機能を持つ「諸法」も、このような「より優れた者」に含まれると考えられる。従って、ソクラテスは法に従って法廷に出廷し、弁明を行った。しかし、このような行動原理に従うことをソクラテスに妨げるものとして、二つのものが考えられる。一つは、無知の無自覚であり、自己自身を知者、優れた者と思いこむ過ちである。無知を自覚して始めて人は、それぞれの分野において、より優れた者に従うのである。他方は、死を最大の悪と思う、死についての無知の無自覚である。これは、たとえ人が「より優れた者に従うべき」という行動原理を心得ていたとしても、また、各領域で人が自己の無知を自覚していても、人にこの行動原理を放棄させる可能性があるものである。なぜなら、「より優れた者に従うべき」という行動原理

を放棄することは悪であるが、しかし、この行動原理に従って行動する場合に、死が帰結する可能性が大きいような場合がある。死についての無知を自覚していず、死を最大の悪と知っている者たちは、死という最大の悪を避けるために、この行動原理を放棄するという悪を、やむを得ず選択するであろう。しかし、ソクラテスは、このような死についての無知の無自覚を免れていた。なぜなら、彼は無知の知の立場から、死を最大の悪ではなく、善悪不明のものであると考えていた。ここから、彼は善悪不明の死を避けるために、愛知を放棄し、より優れた者である神に従わないという悪を選ぶことはなかったのである。このような彼の行動のあり方は、日常における生き方や法廷での弁明の方針のみならず、量刑の選択においても、はっきりと現れている。禁固刑は、より優れた者に従い、神の命令である愛知活動を継続することが不可能になるので、悪とされる。同胞アテネ市民たちでさえ、耐えることができなかった彼の愛知活動に、外国の者たちが耐えることができるはずがないので、追放刑も悪とされる。ソクラテスが死を恐れ、死を避けるため、これらの量刑提案をなすとすれず、死が善悪不明であるのに死を悪であると思う無知に陥っており、さらには、悪であることがはっきりしている禁固刑や追放刑よりも、死がより大きな悪であることを知っていると思う二重の無知に陥っていることになる。しかし、ソクラテスは死についての無知を自覚していたので、善悪不明の死を恐れて、悪であることがはっきりしている禁固刑や追放刑を提案することはなかったのである。これに対して、罰金刑は、罰金を支払いさえすれば、再び愛知活動が可能になるので、ソクラテスにとって「より優れた者に従う」という行動原理をまっとうできる唯一の道である。このような考量によって、ソクラテスは罰金刑を提案したのである。

第三部「ソクラテスと政治」においては、ソクラテスの国家概念、公人としての行動、公的政治との関わりを取り扱った。第九章「ソクラテスの二つの国家概念」において、『ソクラテスの弁明』(29d)と『クリトン』(50a-53a)におけるソクラテスの国家に対する二つの発言の矛盾から、ソクラテスは二つの国家概念[国家(A)と国家(B)]を抱いていたことが考察された。ソクラテスが『ソクラテスの弁明』において不服従を断言した国家(A)とは、ソクラテスが「あなた方」と呼ぶ者たち、つまり、法廷の陪審員たちや、彼らに代表されるアテネ市民たち、また、アテネにおける不正、不法行為の主体であるアテネの「大衆」と同一のものであり、さらに、彼らの権力がそこにおいて具現化される民会や評議会、法廷などの国家機関と実質上一体のものである。これはソクラテスの愛知活動の対象でもある。これに対して、『クリトン』における、すべての市民が何であれ従うべきとされる国家(B)は、「祖国」あるいは「諸法と国家共同体」と同一のものであり、市民たちを産み、育て、教育する「おごそか」で「聖なる」国家である。このような国家は、市民たちが成人した後は、市民たちと共同で国家共同体の新しい構成員を産み出す

ための契約相手としての国家でもある。ソクラテスの政治的振る舞いは、国家に対するこのような区別に基づいている。ソクラテスは国家 (B) の命令には何であれ服すべきと語っているが、国家 (A) の命令に盲従せよとは語っていない。なぜなら、国家 (A) は、それを司っている人間たちの私的利益や感情的判断によって、国家 (B) の役割や目的に反する命令や活動を行う場合があるからである。国家 (A) の命令が国家 (B) の目的に反すると判断した場合は、ソクラテスは前者の命令に最後まで反対し (十将軍事件)、あるいは、無視し (レオン逮捕事件)、無視するであろうことを宣言している (陪審員たちによるソクラテスへの愛知禁止命令)。このように、ソクラテスの政治的振る舞いは、彼の二つの国家概念から説明できるのである。

第十章「脱獄拒否の論理——アテネ市民として、神の僕として——」においては、『クリトン』の議論から、ソクラテスが脱獄を拒否した理由を探り、ここから国家の個人に対する優越性の根拠を考察するとともに、彼が脱獄を拒否した一層深い理由が考察された。ソクラテスは、脱獄の正、不正を考察する出発点として、不正、悪の絶対的禁止の考えと、その一部として、悪い仕方では仕返すことによって、自己を防衛してはならないという考えを述べている。脱獄という行為によって、ソクラテスは国家を破壊する企てをなすのではないかという「諸法と国家共同体」の申し立てに対し、ソクラテスは正当防衛論で抗弁する。この議論は、それ自体だけでは、確かに正当なものである。しかし、「諸法と国家共同体」は、国家とソクラテス (市民) との間で、それ以前から、「市民は国家が下す判決には何であれ従う」という暗黙の同意、契約が両者の間で取り交わされていたことを指摘する。この場合、ソクラテスが国家の判決を不正なものと考えて、脱獄という企てによって自己を防衛しようとするのは、明らかに同意、契約違反になる。従って、脱獄は、悪い仕方では仕返すことによって、自己を防衛する企てに当たるので、同意、契約違反にあたる。一見、私人には不利とも見えるこのような契約の根拠として、功利主義的配慮、パターンリズム、共同体の発生理由などを挙げるができる。さてしかし、以上のような論理は、ソクラテスが一市民としての立場でクリトンに与える理由であり、彼個人としては、もっと深い個人的理由がある。彼は、裁判から死刑に至る一連の経緯を神の配慮のうちにあるものとして意識していた。なぜなら、法廷において、陪審員たちに嘆願したり、同情心に訴えたりせず、自分に正しいと思われるような仕方では弁明し、その結果、死刑を宣告されたのであるが、その間、ダイモニオンの合図はソクラテスの弁明にいっさい反対をしなかった。ここから、彼は、死を神に是認された善きものであると確信している。それどころか、神への奉仕に生涯を送った彼は、この死を彼に対する神からの報奨であると考えていたと推測できる。彼が脱獄を拒否したのは、神が彼に是認し、与えた死という善なるものを受け止めるためであり、彼の挙動一切は、最期まで神の僕の立場に立ってのも

のである。

ソクラテスを近代的な「法の支配」の観念を持った民主主義者として明らかにしたのが、第十一章「ソクラテスの民主主義と法の支配の観念の起源」である。多くの学者たちは、ソクラテスを反民主主義者であるとするが、彼らの証拠となっているクセノフォンの『ソクラテスの思い出』は、プラトンの初期作品や『ソクラテスの思い出』の他の箇所を比較検討するなら、史的ソクラテスの政治思想の報告ではなく、その時点におけるクセノフォン自身の見解を述べたものであることがわかる。また、ポッパーやヴラストスのソクラテス親民主主義論も十分に論じられているとは言えない。ソクラテスの政治批判を検討すると、民主主義それ自体、あるいは、アテネの民主主義的憲法への批判ではなく、彼の無知の知の思想的立場から、アテネの帝国主義期の政治家たちや市民たちが政治知、道徳知を、本当は所有していないのに、所有していると思っているという思いこみ、つまり、彼らの知の偽装を批判したものである。ソクラテスは、『クリトン』の中で、アテネの諸法を大変に気に入っていると述べている。確かに、彼の無知の知の立場は、アテネ憲法の根幹をなす投票による政策決定や抽選による役人選抜とも矛盾するものではない。さらに、ソクラテスの思想は、アテネの憲法に対する遵法精神以上のものを含んでいる。アルギヌーサイの十将軍事件を評議員として審理した時、ソクラテスは、国家の最高権力が所在する民会であれ、また、国家の役人であれ、国家の諸法を守らねばならないと述べており、また、『クリトン』において、市民は暗黙のうちに「諸法の下で」政治をなし、市民として生きる契約をなしていると語っている。このようなソクラテスの思想は、近代的な「法の支配」の観念の先駆である。

『ゴルギアス』におけるポロスの立場は、人が専制君主のように不正を積み重ね、しかも、罰を受けずに生き通すことができれば、最高の幸福であるというものである。この立場に対するソクラテスの反駁の議論の妥当性を考察し、ソクラテスの議論に含まれている前提となる倫理思想を探ったのが、第十二章「不正な幸福者の問題をめぐって——『ゴルギアス』におけるソクラテスのポロス反駁——」である。第一の論点において、ポロスは、(a) 不正を受けることは、不正をなすことよりも一層悪い、(b) 不正をなすことは、不正を受けることより一層醜いと主張する。ソクラテスの反論は、(b) から帰結が (a) と矛盾するというものである。すなわち、何かがより醜いと言われるのは、何かが苦痛か害悪においてまさっているからである。しかし、不正をなすことは、受けることより、苦痛においてまさっているわけではないので、害悪においてまさっていることになる。これは (a) と反対の結論である。多くの注釈者たちは、ソクラテスの議論は、誰にとっての苦痛や害悪であるか一貫していない、あるいは、不定であるので、論理的欠点があると主張する。しかし、この議論は、ソクラテスの対話相手ポロスが、不正をなす立場に立つのと受ける立つのでは、いずれが幸福かというものであり、苦痛や害悪は一貫してポロス

にとってのものと考えられるので、筋の通ったものである。また、第二の論点において、ポロスは、不正をなした場合、罰を受けるより罰を受けない方が一層良いと主張する。ソクラテスは、不正をなせば、いずれにせよ不幸であるが、罰を受けないよりは罰を受ける方が一層良いと主張する。すなわち、罰を受ける者は正しいことをなされるが、正しいことは美しいことなので、快いか、あるいは、有益であるが、罰を受けて快いなどということはありませんので、人は罰せられることにより、益を受けると主張する。このソクラテスの議論を批判する者は、人がく自らすすんで他者を打つなら、他者はく自らすすんで打たれるとは言えないので、人がく正しく罰するなら、相手の方は、く正しく罰せられるかどうか疑わしいと主張する。しかし、ソクラテスの主張の背後には、ちょうど、医療行為の正しさが、医療行為の対象である患者ではなく、医術を心得ている医者によってのみ正しく判断されるのと同じように、倫理的行為の正しさも、道徳的知識を持つ者のみが正しく判断できるという考えが前提されている。この前提を認めるなら、ソクラテスの議論は妥当なものである。ソクラテスの議論は、倫理的行為の正しさについて、プロタゴラス的相対主義の立場に立つか、さもなくば、ソクラテス的立場に立つかの選択を人に迫るものである。

以上は、本研究で到達した結論を再確認したものである。最後に、今後の研究の展望について述べることにしたい。本研究で取り扱った範囲は、十全なソクラテス研究の一部分にすぎない。それゆえ、本研究を『ソクラテス研究序説』とした。今後、探求されるべき課題としては、以下のような問題が考えられる。第一に、ソクラテス哲学におけるダイモニオンの思想的意味、つまり、あのよう論理的、合理的なソクラテスがダイモニオンの合図に聴従できたのはなぜかという問題である。ソクラテスはダイモニオンの禁止の合図を解釈して、その理由が納得できれば従うが、納得できなければ従わないというような態度を取っていない。ソクラテスに禁止の合図があった時点で、何の解釈もほどこさず、ただちにダイモニオンに従っている。確かに、ソクラテスがダイモニオンの禁止の正しさを、随分後になって、理由づけている事例は二、三ある。しかし、ほとんどの場合、ダイモニオンの禁止の合図について、取り立ててその意味を解釈するようなこともしていない。いずれにせよ、ほとんどの場合、彼はダイモニオンの合図が生じた時点で、何の解釈もほどこさずに、直ちに従っている。問題は、ソクラテスはなぜダイモニオンに、このような絶対的な信頼を寄せることができたのかということである。

第二に、多くの研究者の見解では、思想的に無垢のプラトンが、ソクラテスの思想を全面的に信奉するようになり、そこから、ソクラテスの死後に、彼独自の思想を発展させたとされる。すなわち、プラトンの初期作品では、プラトンは未だ自身の思想を発展させず、ソクラテスの思想を再現する努力をしていたのであるが、このような営為の中から、彼自身の独自の思想を発展させ、それを中期作品の中で描

いたとされる。しかし、この考えには何か確かな根拠があるわけではない。むしろ、学者たちが、初期作品における師弟のうるわしい一致と、そこからのプラトンの飛翔を信じたいというに過ぎない。しかし、このような考えは再検討の必要があるように思われる。ソクラテスとプラトンの師弟関係については、いろいろの場合が考えられるのであり、たとえば、一つの可能性として、プラトンはソクラテスに師事すると同時に、他の様々の思想をも研究し、ソクラテス一辺倒ではなかったのではないか。つまり、プラトンはソクラテスの思想の一部を信奉し、受け入れていた反面、すでに初期の時点において、ソクラテス思想とは距離を置いていた側面もあったのではないか、というようなことが考えられる。いずれにせよ、プラトンの初期作品で描かれている思想は、プラトン自身が信じていた思想であるという見解には再考の余地があると思われる。

第三に、我々が序章の中で、ソクラテス問題の学説史の概観で見たように、ナトルプやマイアー以来、『ソクラテスの弁明』と『クリトン』は、一対のものとして取り扱われてきた。そして、『クリトン』は、『ソクラテスの弁明』に続いて、史的ソクラテスについての最も信頼できる情報源と考えられてきた。私自身も本研究において、それを前提にして論じてきたが、本研究の途上において、『クリトン』が持つ他の初期作品との思想的差異が意識されてきた。この相違は、初期作品と移行作品と同じものであると思われる。これを受けて、私は最近『クリトン』が移行期作品である可能性を試論的に論じた¹。この点は、さらに慎重に、また、詳細に論じる必要があるように思われる。

他に取り組むべき問題としては、ソクラテスの見解とされる諸徳の一性と、徳は知によって実現されるという見解について、このような主張がプラトンの初期作品上に確認できるのかどうか、また、確認できるとしたら、これらの主張はいかなる意味で語られているのかという問題や、ソクラテスは、悪を悪と知りつつ、悪をなす者はいないのであり、悪をなすのは無知のゆえであると主張したとされるが、このような説を史的ソクラテスに帰すことができるのかどうかという問題である。これらの問題を、今後の研究課題としたい。

注

1. Yonezawa, S., "Socrateses in the *Apology* and in the *Crito*," *Philosophical Inquiry*, Vol. 17, 1995, pp. 1-20. この論文については、以下の書物も参照されたい。McPherran, M., *The Religion of Socrates*, Pennsylvania, 1996, p. 266, n. 61.

文献表

- Adam, A. M., *The Apology of Socrates*, Cambridge, 1914.
- Allen, R. E., *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis, 1980.
- Anton, J. P. and Kustas, G. L. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 1971.
- Archer-Hind, R. D., *The Phaedo of Plato*, Macmillan, 1894.
- Barker, A., "Why did Socrates Refuse to Escape," *Phronesis*, Vol.22, 1977, pp. 13-28.
- Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 1906, (repr. 1959, New York).
- Benson, H. (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, 1992.
- Bertman, "Socrates' Defence of Civil Obedience," *Studium Genenale*, 24, 1971, pp. 576-82.
- Bluck, R. S., *Plato's Phaedo*, London, 1955.
- Boudouris, K. (ed.), *Ionian Philosophy*, Athens, 1989.
- Boudouris, K. (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Athens, 1991.
- Bowra, C. M., *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953.
- Brickhouse, T. C. and Smith, N. D., *Socrates on Trial*, Princeton, 1989.
(米澤茂・三嶋輝夫訳『裁かれたソクラテス』東海大学出版会、1994)
- Brickhouse, T. C. and Smith, N. D., *Plato's Socrates*, Oxford, 1994.
- Burnet, J., *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911.
- Burnet, J., *Plato: Euthyphro, Apology and Crito*, Oxford, 1924.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, 4th ed., London, 1930.
- Burnyeat, M. F., "Socratic Midwifery, Platonic Inspiration," *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol.24, 1977, pp. 7-16.
- Bury, R. G., *Sextus Empiricus II*, Loeb Classical Library, 1961.
- Cleve, F. M., *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, The Hague, 1965.
- Cornford, F. M., *Before and After Socrates*, Cambridge, 1932.
- Diels, H. und Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, 6 Auflage, 1972.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, 1951.
(岩田靖夫・水野一訳『ギリシア人と非理性』みすず書房、1978)
- Dodds, E. R., *Plato: Gorgias*, Oxford, 1959.
- Dover, K. J., *Aristophanes: Clouds*, Oxford, 1968.
- Dover, K. J., "Socrates in the Clouds," in G. Vlastos (ed), *The Philosophy of*

- Socrates*, New York, 1971.
- Dyson, M., "Some Problems concerning Knowledge in Plato's Charmides," *Phronesis*, Vol. 19, 1974, pp. 102-111.
- Euben, J.P., "Philosophy and Politics in Plato's Crito," *Political Theory*, Vol. 6, 1978, pp. 149-172.
- Ferguson, A.S., "The Impiety of Socrates," *Classical Quarterly*, 1913, pp. 155-175.
- Fränkel, H., "Xenophanesstudien," *Hermes*, 60, 1925, pp. 174-92.
- Friedländer, P., *Plato*, Trans. H. Meyerhoff, New York, 1969.
- Grote, G., *Plato and the other Companions of Sokrates*, Vol. 1, 1865.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 1, Cambridge, 1962.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3, Cambridge, 1969.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4, Cambridge, 1975.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vols. 1-6, Cambridge, 1962-1981.
- Guthrie, W.K.C., *Socrates*, Cambridge, 1971.
- Hammond, N.G.L. and Scullard, H.H. (eds.), *Oxford Classical Dictionary*, second edition, Oxford, 1970.
- Hackforth, R., *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge, 1933.
- Hackforth, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955.
- Heisch, E., "Das Wissen des Xenophanes," *Rheinisches Museum für Philologie*, 109, 1966, pp. 193-235.
- Hicks, R.D. (transl.), *Diogenes Laertius*, 1925 (repr. 1966), Loeb edition.
(加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝』(上・中・下)岩波書店)
- 廣川洋一『ヘシオドス研究序説』(未来社, 1975)
- Irwin, T.H., *Plato's Moral Theory*, Oxford, 1977.
- Irwin, T.H., *Plato: Gorgias*, Oxford, 1979.
- Irwin, T.H., "Socratic Inquiry and Politics," *Ethics* Vol. 96, 1986, pp. 400-415.
- Irwin, T.H., "Socrates and Athenian Democracy," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 18, 1989, pp. 184-205.
- 岩田靖夫『ソクラテス』(勁草書房、1995年)
- Jordan, R.W., *Ancient Concepts of Philosophy*, Routledge, 1990.
- Jowett, B., *The Dialogues of Plato*, Vol. 1, Oxford, 1953.
- Kahn, C.H., "Did Plato Write Socratic Dialogue?," *Classical Quarterly*, Vol. 31, 1981, pp. 305-320.
- Kahn, C.H., "Drama and Dialectic in Plato's Gorgias," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, 1983, pp. 75-121.

- 加藤信郎『初期プラトン哲学』（東京大学出版会、1988年）
- Kirk, G. S., Raven, J. E. and Schofield, M. S., *The Presocratic Philosophers*, 2nd ed., Cambridge, 1983.
- Kraut, R., *Socrates and the State*, Princeton, 1984.
- Lacey, A. R., "Our Knowledge of Socrates," in G. Vlastos (ed) , *The Philosophy of Socrates*, New York, 1971, pp. 21-49.
- Leshner, J. H., "Xenophanes' Scepticism," in J. P. Anton and A. Preus (eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 1983, pp. 20-40.
- Leshner, J. H., "Socrates' Disavowal of Knowledge," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 25, 1987, pp. 275-288.
- Leshner, J. H., *Xenophanes of Colophon*, Toronto, 1992.
- Mackenzie, M. M., "A Pyrrhic Victory: Gorgias 474b-477a," *Classical Quarterly*, Vol. 32, 1982, pp. 84-88.
- Maier, H., *Sokrates: Sein Werke und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913, (repr. 1985) .
- Marchant, E. C. and Todd, O. J., *Xenophon 4*, Loeb Classical Library, 1923.
- Martin, R., "Socrates on Disobedience to Law," *The Review of Metaphysics*, Vol. 24, 1970, pp. 21-38.
- McLaughlin, R. J., "Socrates on Political Disobedience: A Reply to G. Young," *Phronesis*, Vol. 21, 1976, pp. 185-197.
- McPherran, M., "Socrates on the Immortality of the Soul," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 32, 1994, pp. 1-22.
- McPherran, M. L., *The Religion of Socrates*, Pennsylvania, 1996.
- Montuori, M., *Socrates, Physiology of a Myth*, Amsterdam, 1981.
- Navia, L. E., *The Socratic Presence*, New York, 1993.
- Nehamas, A., "Socratic Intellectualism," in J. Cleary (ed) , *Boston Area Proceedings in Ancient Philosophy*, Vol. 2, 1987, pp. 275-316.
- Nussbaum, M., "Commentary of Edmunds," in J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 1, 1986, pp. 231-240.
- Patzer, A. (ed.) , *Der Historische Sokrates*, Darmstadt, 1987.
- Popper, K. R., *The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, Routledge, 1966.
- Reeve, C. D. C., *Socrates in the Apology*, Indianapolis, 1989.
- Rosen, F., "Obligation and Friendship in Plato's Crito," *Political Theory*, Vol. 1, 1973, pp. 307-316.
- Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1971.
- Ross, W. D., "The Problem of Socrates," in A. Patzer (ed.), *Der Historische*

- Sokrates*, Darmstadt, 1987, pp. 225-239.
- Santas, G. X., *Socrates*, London, 1979.
- Snell, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin, 1924.
- Stockton, D., *The Classical Athenian Democracy*, Oxford, 1990.
- Stone, I., *The Trial of Socrates*, Boston, 1987.
- (永田康昭訳『ソクラテス裁判』法政大学出版局、1994)
- 田中美知太郎『ソクラテス』（岩波新書、1957年、田中美知太郎全集第三巻1969年）
- Taylor, A. E., *Plato: The man and His Work*, 1926.
- Teloh, H., *Socratic Education in Plato's Early Dialogue*, University of Notre Dame Press, 1986.
- Tuckey, T. G., *Plato's Charmides*, Hakkert, 1968.
- Vlastos, G., "Was Polus Refuted?," *American Journal of Philology*, Vol. 88, 1967, pp. 454-460.
- Vlastos, G., (ed.) *The Philosophy of Socrates*, New York, 1971.
- Vlastos, G., "Socrates on Political Obedience and Disobedience," *The Yale Review*, Vol. 63, 1974, pp. 517-534.
- Vlastos, G., "The Socratic Elenchus," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, 1983, pp. 27-58.
- Vlastos, G., "Afterthoughts on the Socratic Elenchus," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, 1983, pp. 71-74.
- Vlastos, G., "The Historical Socrates and Athenian Democracy," *Political Theory*, Vol. 2, 1983, pp. 495-515.
- Vlastos, G., "Socrates' Diavowal of Knowledge," *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, 1985, pp. 1-31.
- Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell U.P., 1991.
- Wade, F. C., "In Defence of Socrates," *The Review of Metaphysics*, Vol. 25, 1971, pp. 311-25.
- Weiss, R., "Virtue without Knowledge: Socraes' Conception of Holiness in Plato's Euthyphro," *Ancient Philosophy*, Vol. 14, 1994, pp. 263-282.
- West, T. G., *Plato's Apology of Socrates*, Ithaca, 1979.
- Woodbury, L., "Socrates and Archelaus," *Phoenix*, Vol. 25, 1971, pp. 299-309.
- Woozley, A. D., "Socrates on Disobeying the Law," in G. Vlastos(ed.), *The Philosophy of Socrates*, 1971, pp. 299-318.
- Woozley, A. D., *Law and Obedience: The argument of Plato's Crito*, Chapel Hill, 1979.

- Yonezawa, S., "Socrates' Two Concepts of the *Polis*," *History of Political Thought*, Vol. 12, 1991, pp. 565-576.
- Yonezawa, S., "Socrateses in the *Apology* and in the *Crito*," *Philosophical Inquiry*, Vol. 17, No. 1-2, 1995, pp. 1-20.
- Yonezawa, S., "Socratic Knowledge and Socratic Virtue," *Ancient Philosophy*, Vol. 15, No. 2, 1995, pp. 349-358.
- Young, G., "Socrates and Obedience," *Phronesis*, Vol. 19, 1974, pp. 1-29.
- Zeller, E., *Die Philosophie der griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweiter Teil, Erste Abteilung, Hildesheim, 1963.
- Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Trans. L. R. Palmer, New York, 1980.