

ソクラテスの無知の知と、他者への熱心

加藤 直 克

一

ソクラテスはギリシアの哲学者の中でも、特別な地位を与えられている。ギリシア哲学史のいくつかを広げると、前ソクラテス学派、大ソクラテス学派、小ソクラテス学派などの名称にぶつかる。前ソクラテス学派とは、ソクラテス以前にあらわれた哲学者たちの総称であり、その中には哲学の始祖といわれるタレス（紀元前六二四年生まれといわれる）⁽¹⁾を筆頭とするイオニア派、エレア派、ピュタゴラス派、さらにソクラテスよりも約一〇年あとに生まれたと考えられる原子論者のデモクリトスなどが含まれる。⁽²⁾前ソクラテス学派という呼称は、⁽³⁾ソクラテスを境にギリシア哲学の伝統に変化が生じたことが一般に承認されていることを意味する。そしてその変化を成熟、発展ととらえるか、あるいはまたギリシア哲学の、そして文化のもっとも輝きに満ちた時代の終末と考えるかは、さまざまに意見が分かれるところである。もちろん後者に属するものは全くの少数派であるが、ニーチェやハイデガーなどはかかる見地からギリシア哲学の理解を根本から問いなおすことを要求する。しかしながら一般には、「自然から人間へ」というモットーのもとにソクラテスによって生じた変革が理解されている。「ソクラテス以前の哲学は（わたしがこれから示そうと試みるように）自然の発見とともに始まり、ソクラテスの哲学は人間の魂の発見とともに始まる」⁽⁴⁾。

このように決定的な転回点に立つソクラテスではあるが、では実際どのような人間であり、どんな考えを持っているのかを具体的にはつきりさせようとすると、大きな制限にぶつかる。それは言うまでもなくソクラテスが書物を書かなかったということである。われわれは、ソクラテスの言行についてプラトン、クセノフォン、アリストファネス、さらにソクラテスとは直接交渉がなかったアリストテレスといった人々が書き記したものを持っているにすぎない。これらの資料は量および質において甚だしい差異がある。プラトンは対話形式で書かれた自らの著書のすべてにソクラテスを主人公として登場させており、その結果どこまでが歴史的ソクラテスを描いたものか、どの考え方がプラトン自身ではなく歴史的ソクラテスに帰せられるべきかが常に問題となる。いいかえればプラトンにとって歴史的ソクラテスの事実性は決して自らの関心の、したがって著作の主題にはなり得なかった。プラトンがソクラテスの名において語るべきことがらと信じたものは、歴史的ソクラテスという視野におさまるものではなかった。それはちょうど山の高さ、岩石の質を記すことが、山の偉容を書くことにならないということである。

クセノフォンは『ソクラテスの思い出』『弁明』等四つの著作においてソクラテスを描いている。このうち質量共に重要な『ソクラテスの思い出』は、ソクラテスが親交あったものに対して、ただ善きことのみをなしたのであって、死刑にされたのは不当であるという真情から書かれている。しかしながらこの書物はソクラテスの死後二十年もたって著わされたということもあり、加えてクセノフォンが他の紀行文などで見せるきめの粗さからして、とてもソクラテスの全貌を伝えるものではないという意見も多い。もちろんクセノフォンの素朴さゆえにプラトンよりもよく歴史的ソクラテスを伝えているという意見もあるが、クセノフォンの報ずるソクラテスが死刑の宣告を受けなければならぬほど危険視される理由は理解しがたい、という疑問も当然生じるのである。⁽⁵⁾

アリストテレスはソクラテスの死後一四年たって生まれている。彼がプラトンの学園にやってきた時はプラトン以外にも直接ソクラテスを知っていた人はいた。それゆえアリストテレスが描くソクラテスがプラトンとプラトン以外の

人々の話を取捨選択し綜合したものと考えることは可能である。しかしながらアリストテレスもまたソクラテスという人間に興味をもってその歴史的事実を数えあげることとはしていない。それどころかソクラテスの処刑についてのコメントさえもない。『形而上学』⁽⁶⁾の中でアリストテレスはソクラテスに帰せられるべき業績として「帰納的論法」と「定義」をあげ、これらが学問の基礎をなす、と語っている。このアリストテレスの証言は多くの人々によって重要視されているが、⁽⁷⁾「帰納的論法」という言葉使い一つにも問題があり、⁽⁸⁾アリストテレスがソクラテスという人間に特別の関心をいだいていたということは考えにくい。

アリストファネスは紀元前四二三年、ソクラテスが四十七歳のときに『雲』という喜劇を上演しているが、この劇の中に彼はソクラテスと名のる人物を登場させている。ここに登場するソクラテスは、若者たちに弱論を強弁する術を教える学校を経営するソフィストとされる。しかも雨、雷などの自然現象の原因を雲であるとして、古来のゼウスに対する信仰に異を唱えるものとして描かれている。これがプラトン、クセノフォンの描くソクラテスとは非常に異なっていることは言うまでもないが、プラトン、クセノフォンの生まれる以前の若きソクラテスが、人々の目にどのように映っていたかを示しているとも考えることができる。

以上みてきたようにソクラテスが書物をかかなかったということは、同時にソクラテスが、異なった関心の程度において、異なった視点のもとに、歴史的にはまことに不完全に、かつ思想的には多義的にしかとらえられないということなのである。では実在したソクラテスにたどりつくことはできないのであろうか。田中美知太郎は次のように言う。「われわれはクセノポンにおいても、プラトンにおいても、またアリストテレスにおいても、全くのつくりごとしか見ることはできないのであろうか。どうもそうは考えられないようである。ソクラテスという人物が、全く実在しないのなら、全く話は別であるが、そうでない限り、かれらの語ることには、根底に共通の事実がなければならず、語られていること自体にも、相互に一致し、補足し合う点が少なからず見出されるわけである。⁽⁹⁾」たしかにこの

ようにして、批判的かつ補完的にソクラテス像を形成していくことは、ソクラテスに関心をもつものが基本的に保持すべき態度であることは明らかである。しかしながらここにソクラテスに固有な難問がある。それははたして彼が何か積極的な、「哲学的」主張をなしたのかどうかという問題である。

二

前節でみたようにソクラテスを語る資料にさまざまな制限がみられるものの、そこに描きだされているソクラテスの風貌、生活、言葉と行為とはわれわれを驚かすに十分である。シレノスに似た容貌、通常(10)の人間が不平や苦痛や恐怖などでさわぎ浮き足だつような状況でも泰然自若としている頑強な肉体と精神。毎日のように市場にでは、だれとでも好んで問答を行うが、その問答は熱意と鋭い言語感覚、ユーモアと善意に満ちていながら決して特定の知識や教えを強要したりしない。職業をもたないが、家庭はもっており、父の代からの財産によって暮らしをたてているが、アテナイ市民として従軍したり、市政に参加するなどの義務を果たし、自分を特別視するところがない。しばしばダイモニオンの声によってみずからの行動を規制する。無知を告白しつつも、言葉でも行為でも自分を曲げて他の権威に追従することをしない。

このようにソクラテスに帰せられるいくつかのイメージをランダムに列举すると、その一つ一つがわれわれの常識を超えるものでありながらも、むしろ密接な内的連関のもとに極めて自然にある種の人格的統一を形成することを感ずるのである。すなわちこれら一つ一つが内的に連関するものであればこそ、ソクラテスのような人間がいたことが不思議ではないように思えてくるのである。そしてそのような理解があつてはじめてソクラテスが告訴され、裁判であのように弁明し、その弁明がもとで死刑に処せられたことの必然性にせまることができないのではないかと思えてくるのである。このことは何を意味するのだろうか。

われわれは通常かつて実在したはずのソクラテスという人間をあらかじめ心中にイメージする。そしてそのイメージに対して、ソクラテスの個々の言動をあてはめ、より具体的なイメージを形成しようとする。しかしその際に前提とされている、いわば白紙のソクラテス像は本当に無内容であろうか。もちろんソクラテスが日々食をとり眠り家族と交わり年老いていくという意味で普通の人間であったことはいうまでもないが、おそらくその「人間」という概念の中にもソクラテスをいわばワクづけするわれわれ自身の人間理解の偏狭さが入りこまないとは限らないのである。さきほどの諸々のイメージの内的連関を通してわれわれに感ぜられるソクラテスとは、われわれの常識レベルでその実在感が感得されるような人間像であるよりは、むしろ驚異と共にこのような人間がいても不思議ではなかったはずだという思いを呼びおこさせるようなものである。

このことをより具体的に問題としてとりだすならば次のようなことになる。『無知の知』の自覚が、どのようにして戦場で傷ついた友をかつぎ歩いて退却する平然さへ、若者たちと問答することの熱心さへ、そしてダイモニオンの呼びかけを待って一晩中立ちつくすソクラテスへと連関するのか。もちろんこのような問いかけがソクラテス像の主観的ねつ造ないしは曲解に終わる危険は大きい。われわれはただそれによってソクラテス像を決定づけることを目標にしているのではないことを胆に命ずることによってのみ、かかる危険をさけることができるのである。いいかえれば、ソクラテスとはどのような人間なのかに決定的な答を与えようとすることを断念し、ソクラテス的であることが何を意味するかを自己自身において検証しようとすることによってのみその危険はさけられる。プラトンがその対話篇を通じて、ソクラテス個人を描くことを究極的な課題とはしなかったことも、むしろそこから理解されるように思われる。

ソクラテスがみずからの無知を告白する仕方には二つの場合がある。一つは問答の相手を、何事かに関する知者と見たてて、その人から知恵を授かろうとする場合である。二つには問答の終わりに、相手からソクラテス自身の意見をもとめられて、「わたしは知らない」と答える場合である。いわゆるソクラテスのイロニーと呼ばれるもののもっともうまく妥当するのが前者である。イロニーはドイツ語で、ギリシア語ではエイローネイア、英語ではアイロニーである。エイローネイアについてはアリストテレスがニコマコス倫理学で次のような説明を与えている。「エイローン（エイローネイアを持つ人）とは自分が実際にもっているものをもっていないように見せかけたり、或いは実際もっているよりも少なくもっているように見せかけたりする人である。」⁽¹¹⁾ここではエイローンは悪い意味で用いられている。自分を過大にも過小にも見せず、ありのままにしめす人が真実の人（あらわである人）なのであるから。しかし優れた自分を価値なきもののように見せる場合に限って、アリストテレスは洗練という美德を認めソクラテスをその例として出している。⁽¹²⁾いずれにせよエイローンは仮面の人という意味である。

問答に際して、無知を装うことによって相手の不完全な主張を引き出し、それを分析することによって相手の無知を暴露してゆくソクラテスはたしかにエイローンと呼ばれて不思議はない。しかも無知を認めた相手が、ソクラテスに教えを乞うと、わたしも知らないと冷たくつきかえされるにおよんでは、相手は不名誉に加えて孤独の中にとりこされてしまう。これは考えようによっては怨恨を含んだ仕打ちと受けとられなくもない。

自己の責任において何をどう主張するかを問題とせず、ただ論争において言葉と論理を駆使して相手を凌駕することをめざすものがソフィストであるとするならば、エイローネイアを用いて相手を罠に陥し入れることによって、みずからの優位を保とうとしたソクラテスはソフィストより陰險なソフィストと言われても不思議ではない。たとえその問答によってソクラテスが金を得ることがなかったとしても、それはソフィスト達から自分を区別するためのポーズであったと考えることも可能である。

このように見てくると無知の告白は論争術の一つなのではないかという疑問も生じてくる。そしてその際何がソクラテスを問答へとかりたてるかを考えるならば、それはもはや無知の自覚ではありえない。すなわちソクラテスの「わたしは何もしらないので、あなたに教えを乞いたい」という言葉は嘘ということになる。

しかし、ソクラテスの無知の告白がこれだけのものであったとしたら、問答の相手にそのことをとくに見破られて、ソクラテスの問答の中に人々がいやおうなしに引きこまれていくことはなかったにちがいない。それゆえソクラテスが問答の相手に対して皮肉っぽく「お教えを乞いたい」と語ったとしても、それは根本的には常に真実な問いかけであったと考えざるを得ない。そこで無知とは何に対するどのような無知であり、それを認めることが何を意味することになるのか、改めて問われなければならない。そのためにソクラテスが問答を行う場面を検討してみよう。

四

プラトンの初期対話篇の一つ『ラケス』⁽¹³⁾は「勇氣について」という副題がついている。対話篇はアテナイの貴族リュシマコスとメレシアスが、同じアテナイの將軍のラケスとニキアスに、重武装して戦うことを息子たちに教えるべきかどうか意見を求めるところから始まる。そこでラケスはちょうどそばにいたソクラテスに議論に加わってもらうことを勧める。ニキアスに紹介されてリュシマコスはソクラテスがかつての友人ソプロニスコスの息子であることを知る。ラケスは「デリオンから退却するときに私といっしょにひきあげたのですが、もし他の人たちも彼のようにふるまう気になっていたとすれば――私は請けあいます――われわれの国家はびくともせず、あのような負けかたをしなくてもよかったです（一八一・B）」とソクラテスの勇氣あるふるまいを誉め、ソクラテスがこの問答に加わる資格を有することを暗示する。

まず、ニキアスが重武装の訓練が若者たちに有益であるとの意見をのべるがラケスはそれを実戦には役立たないも

のとして反対意見をのべる。そこでリュシマコス、ソクラテスがどちらに賛成するのかを問う。するとソクラテスはそれは多数決で決めるべきことがらではなく、まずそのことに関して技術を心得ている人の言にしたがうのがよいと答える。しかしながら本当はどうすれば息子たちがすぐれた人間になるかという課題の中に技術を学ばせるかどうかという問題は含まれるのであって、「まずみずからがよき人であって数多くの若者たちの世話をしたのちにわれわれをも教えてくれた——ということが明らかに認められている先生たちとは誰々であるか（一八六・A）」が問題とされるべきだとソクラテスは語る。そして自分にはこの問いに答えるべきものがないが、ラケスとニキアスならばすでにそのような先生についているのではないかと矛先を転じる。するとニキアスはこれがソクラテス一流の問答法なのだと指摘する。「彼の言葉にひっぱりまわされて、しまいにはかならず話がその人自身のことになり、現在どのような生きかたをしているか、またいままでのように生きてきたか、を言わせられるはめになる。（二八七・E）」が、「私はこの人とつき合うのが楽しく（一八八・A）」とそれをむしろ喜ぶのである。ニキアスはソクラテスによって自分が無知であったと自覚せねばならない場所まで導かれることを、楽しみと呼んでいるのである。

ここにおいてはじめて、ソクラテスの問答が相手を単純に否定するソフィスト的論争術におわらないということが保証されたといってもよい。勇気を論ずるにあたってすでに勇氣あると自他共にみとめられている二人の将軍が登場することの意味はそこにある。行為の上で勇氣あることを行ってきた人々こそはじめて言葉の上の吟味に耐えうるということである。ラケスはそれを、「話していることに値いする人であれば、話している人と話されていることが、互いにびったりと調和しているのをみて、ひじょうにうれしいのです。（一八八・C）」と適格に表現している。そして話すことに値いしている人が声を出すときは、自分は楽しくなり誰からもピロゴス（話の好きな人）だと思われるが、その逆の場合は自分はミソロゴス（話のきらいな人）に見られると言う。このいわば単純素朴と思われる言葉の中に、先ほどのエイローネイアの問題を解く鍵が示されていると言ってもよいのではなからうか。見方によればエ

イローネイアは、問答の相手が、不完全な知識に固執して自分が暴露されることを防衛しようとする人か、あるいは、むしろ不完全な知識をとりきってもらって自己とことがらのありのままを見ようとする人かを弁別する役割をもつ一種の儀式とも考えられる。ラケスとニキアスはもちろん後者であることが語られているわけである。

事態がそのようなことを知ったソクラテスは、おそらく気分もはれぱれとして、われわれの就いた先生はだれであるか、という一步譲った導入的問題を捨てて、ということとはラケスとニキアスがアテナイの誉れ高き將軍であるという世俗的な配慮から自由になって、ことがらそのものへ導かれてゆくということである。ここでソクラテスの問い方は突然抽象的となる。「もしわれわれが何であれ或る何かについて『その何かが、或るもののところに生じるときには、それはそのものを、いままでよりもよきものにする』ということをちょうど知っていて、しかもそのうえ、その何かをそのもののところに生ぜしめることも、われわれにできるとすれば、その場合明らかにわれわれはその何か自身を、——その何かについてわれわれは、『どのようにすれば人は、もっともたやすく、もっともりっぱにその何かを獲得することになるだろうか』ということの助言者に、その場合なることでしょうが、——すくなくともその何かを知っているはずです。(一八九・E)」

この言葉は、われわれが何かを教える、つまりあるのぞましい事を他人に生じさせることができるならば、それを知っていると言えるということを行っている。(一九〇・A参照) この言葉は非常に微妙である。すなわち教えるという行為の可能性と限界とが同時に語られているのである。たしかに教えるという行為は何らかの成果が生じることの期待に支えられてはいる。しかし、教えるという行為とその成果とはそれほど緊密に結びついているであろうか。もしその間に徹底的な連続性を主張できなければ、教えるという行為は生じた成果に対して百パーセントの責任と権利を主張することができなくなるはずである。徳を有する人間が生じることに対して百パーセントの確率を主張できる方法がはつきりと示された時に、はじめてわれわれはその教育を、偶然や運命の力によらない純粹に人間的な行為

として理解し、徳に関する知識（エピステーメー）を持っていると主張することが許される。

とするならば、「どのようにすれば徳が息子さんたちの魂に生じて、魂をまえよりよきものにすることになるだろうか（一九〇・B）」という問いが、「徳とは何か（一九〇・B）」という根本的な問いに転換するのは当然である。これにはっきり答えることができれば、人は徳を教えることができるのである。しかしながらソクラテスは徳の全体をしらべるのは大仕事であらうから、まず或る一部分について、われわれがそのものを十分知っているかどうかを見てみることにしようと、「勇氣とはいったい何であるのか」という問いを提出する。

五

ラケスが最初に提出した答えは、「誰かが戦列にふみとどまって敵を防ぎ、逃げようとしなないとすると、その人に勇氣がある」というものであった。ソクラテスはこの答えを、重甲戦において勇氣ある人の例であって、自分の問いの答えになっていないと言って退ける。そして質問の仕方が悪かったのだとラケスに陳謝し、質問を改める。「重甲戦だけでなく、騎馬戦その他あらゆる種類の戦いにおいて勇敢な人々、また戦いだけでなく、海難において、さらには病いに対して、貧乏に対して……さらにはまた苦痛や恐怖に対して勇敢な人々だけでなく、欲望や快楽に対したりっぱに戦うことのできる人々——ふみとどまるにせよ、あとで向きなおるにせよ……これらの人々はみな勇敢であるのですが、それぞれ、或る人々は快樂に、他の人々は苦痛に、また或る人々は欲望に、他の人々は恐怖に関して勇氣をもっているのです。他方では同じそれらのことに関して、臆病をもっている人々があるのだと思います。……そのときに持っている、その勇氣と臆病とは、それぞれいったい何でしょう。それを私は尋ねていたのです。それではもう一度、これらすべてのばあいにおいて、同じものとして存在するその人勇氣Vとは何であるかをまず言ってみて下さい。（一九一・D・E）」

この問いかけにラケスは、どうもよくわからないとためらいをみせるが、それは当然のことである。なぜかという
と自分のこれまでの経験をそのまま提出することが封じられていることに気がつくからである。「Xは勇気がある、
勇敢な行為である。」と思いかつ言葉に表現することが過去においてどれほどあったにせよ、そのX（＝経験）は、
同じものとして存在する△勇気▽に関しては何も教えないのである。問題はいったいどのような了解のもとで「勇気
がある、勇敢である」という述語を付したのか、である。しかしながら考えてみるならば、「勇気がある」という述
語を発明し、はじめて使用したのはラケスではない。「Xは勇気がある、勇敢である」はもともと主語と述語の部分
に分けられた形で、ラケスの耳に入ってきているわけではない。それゆえ、「Xは勇気がある」という文を理解する
だけならば、そしてその経験と判断をおうむ返しに繰り返すだけならば、「勇気とは何か」という問いは答える必
要のない問いである。しかしながら、人は「勇気がある」という述語を付けるべきか否か判断に迷う場合に出あうこ
とがある。ここにいたってはじめて人はみずから「勇気がある」という言葉を使用するのである。一体いかなる責任
と権利において使用するのか。もちろん個人の責任と権利においてである。しかし、そのような言語使用ができるた
めにはすべてのばあいにおいて同じものとして存在する△勇気▽が何であるかを言うことができなければならない
はずなのである。

ラケスの一瞬のとまどいの背後には以上のようなことが考えられる。

「勇気とは何か」という問いは、形式面からすれば、アリストテレスの言うように、「定義」および「帰納的論
法」がギリシア哲学にはじめて登場したことを示すものである。しかし、それはこの問いがやがて定義を問うことへ
と内容を限定し、意義を定着させてゆく思考の流れの端緒に位置しているということであるにすぎない。というのも
みずからの思考の萌芽を前の時代の哲学者の中に見いだすことがアリストテレスの主要な関心だったのであり、彼は
この問いのソクラテス的な意義に関心をいだいたわけでないのである。しかしながらこれまでの自分の言語使用の経

験をすべて思い出し、しかも他の人の言語使用も思いかえしつつ、そのすべてに同じこととして存在する「勇氣」を言語として、ということは規範としてということになるが、とりだすということは法外な課題と言ってもよい。ソクラテスがエイローンではないのかという疑念が発するところとはまさにここなのである。もしこの問いが敢えて問われなくてもよい問いであるのなら、ソクラテスの悪意（自覚的であるか否かは別として）を読みとめることは決して不可能ではない。しかしこの問いはソクラテスが状況に応じて相手をみながら、提出したり引っこめたりする、いわば論争のための手段と化した問いなのではない。むしろソクラテスという存在が、この問いに貫かれ、襲われていると言った方がよいのである。ソクラテスの熱心はそこに発する。

ラケスがソクラテスの問いに対して二番目に提出した答えは「魂の一種の忍耐づよさ」ということであった。それに対しソクラテスは「思慮をもった忍耐心」と「無思慮な忍耐心」とにわけて検討する。「思慮をもった忍耐心」は美しい、勇氣も美しいものであるから「思慮をもった忍耐心」の方を勇氣と考える方がよい。しかしながら思慮ある忍耐心はその思慮によって、忍耐心として認められる部分を減少させてしまふ。山中で援軍を待ちつつ忍耐している軍と、何がなんでもと忍耐している無思慮な軍の場合、忍耐心は明らかに後者の方が大きい。すると美しい忍耐心を勇氣と考えた最初の前提は覆えされる。ラケスの答は不完全であることがわかる。

ソクラテスはこれを評して「行動が言葉と協和音をなさない（一九三・E）」と言い、ラケスは「勇氣について、それが何であるのかということ、私はたしかに考えてはいるように、自分には思えるのですが、ところがさきほどは、どうしたわけか逃げられてしまい、それで、言葉でそれをとらえて、それが何であるかを言うことができなかったのです。（一九四A）」と告白する。

以上のようなやりとりが、ソクラテスの行った問答として典型的なものであると言われている。その中には多様な解釈をゆるす要素が混っている。同じものとしての「勇氣」ということもその一つである。これを先程分析したよう

な言語使用の面から考えてゆけば、アリストテレスの言うように定義という領域に問題が限定される。また勇氣ある行為や判断をささえる根拠として考えるならば、そこにプラトンのイデア論を發現させる契機を見ることは不自然ではない。しかし「同じもの」と言いつつ、ソクラテスは果たして、同じものの実体的なイメージを思い描いていたのであろうか。同じものとはソクラテスにとって、人間の言語的な努力が最終的に挫折するような場面を意味したのではないだろうか。すなわち、同じものとは何かという問いが、判断、行為も含めての広義の言語使用の誤りを正しつつ、いいかえれば日常の行為の秩序を回復させつつ、同時に人間の言葉がその本来の能力を越えて拡大していくこと（ギリシア的にはヒュブリス＝傲慢）を制限するという効果をもつことをソクラテスは知っていたのではないだろうか。かかる場面において対極的でありながらもソクラテス的である二つのことから、日々の生活で誤りを犯さないということと無知の知とが内的連関をもって両立するのである。

六

無知の知が単なる自己反省の結果でもなく、他人との比較による相対的なことでもないとしたら、それは何に直面しての無知の知なのであろうか。ソクラテスが対面していたのはいうまでもなく神である。クセノフォンは、ソクラテスが不敬の罪に問われたことに抗議して、ソクラテスが極めて敬虔な人間であったことを力説している。⁽¹⁴⁾そこではソクラテスはアテナイ市民としてむしろ保守的なくらい頑固にしたりや慣習を重んじたことが語られている。しかしながらソクラテスが神とある特別な関係にあったことも確かである。『弁明』の中で、「だれかソクラテスよりも賢いものがあるであろうか」というカイレポンのお伺いに対して、デルフォイの神託が「いない」という答を与えたと聞かされてソクラテスはひどく思い悩んだことを告白している。⁽¹⁵⁾知恵者ではないことは自分が一番よく知っているし、同時に神が嘘をつくこともありえないからである。そこでソクラテスは自分より知恵のあるものをさがしだして

神託に反駁することによって神意をさぐろうとする。そして当代の知恵者を自認する人を歴訪して問答を行うが、その度にそれらの人々が実際には知恵者の名に値していないことを見いだす。そこでソクラテスは、自分がみずからの無知を知っているその一点において、神はかかる神託を下したのだ、そして神が神託の中で言おうとしたことは、「神だけが本当の知者で、人間の知恵というようなものは、何かもうまるで価値のないものなのだ(二三・A)」ということだと悟る。つまりソクラテスという名前は神にとって偶然的なものであるであって「いちばん知恵のある者」というのは、誰でもソクラテスのように、自分は知恵に対しては実際は何の値打ちもないものなのだとということを知った者が、それなのだと神は言おうとしているようなものなのだ。(二三・B)」

このような形で明らかになったデルポイの神託の謎が、ソクラテスの行動と意識に革命的な変化を与えたかどうかは、はっきりとはわからない。もちろん自己の言葉、行為が、そのまま神に仕えることなのだという自覚を初めてかあるいは再びか持ったことであろう。しかし、いずれにせよデルポイの神託をきっかけに突然ソクラテスの問答が開始されたのではない。神託以前にソクラテスを特徴づけることがらはすべて存在していたのである。¹⁶そして、そのことこそ神託以上に神的であったということも可能である。すなわち、「Xとは何か」と問いつつ、問答の相手と共に無知の知に到るという過程そのものが本質的には神託以上に神的なことがらとして認められなければならないはずである。

七

しかし、だからといって問答を行うこと、またそれによって無知の知に到ることが最終目的としてとらえられるべきではない。問答はソクラテスが「最大の親切と自負するところのものを各人に個人的につくす(『弁明』三六・C)」ための手段であり、それによって各人が「できるだけすぐれたものになり、思慮あるものとなるように気をつ

ける（同三六・C）」ことをめざしているのである。このような形で各人を「幸福であるようにする」ことこそソクラテスが自らの使命と受けとめた神への奉仕なのである。「思慮あるものとなる」以外に人間が幸福になるべき道すじはないのであるから。というのも「思慮あるもの」とは単に多くの知識を持っていることでも、論理を縦横に駆使することでもなく、むしろ物事が本当に自分の利益になるのかどうか、すなわち快（善）へとみちびき、苦痛（悪）を避けることになるかどうかについて見通しをもつことを意味する。ソクラテスはその点では非常に現実的であり、議論が日常的、生活的事実ないし経験をはなれて独り歩きすることを警戒するのである。

すると、「勇氣とは何か」という問いの特徴は、問答がそれぞれ個人的な経験の範囲に閉ざされるのを拒否しつつ、同時にそれが具体的日常を遊離することをも戒めるというところにあるのだと言える。敵の前で踏みとどまるにせよ退却するにせよ、その都度勇氣ある行為をした経験はもっているし、また必要に応じてこれからも勇氣あるふるまいをすることはできるとラケスたちは考える。しかし彼らが「勇氣とは何か」という問いに直面しない限りにおいて、彼らの勇氣ある行為はやがてパターン化され形骸と化してゆく。いいかえればそれぞれの勇氣ある行動への決断において彼らの脳裏にひらめいたある見通しが忘れられて、その外面的な行動様式のみがパターンとして残るということである。しかし「勇氣とは何か」という問いかけは勇氣ある行為の現・在・性へと彼らを連れもどし、彼らがいかなる見通しにささえられて決断を行ったのかを問うのである。かかる見通しを吟味し検証していくことこそ、ソクラテスの問答の核心なのである。かかる見通しは、ことならないし状況を一举に全面的に見るということに支えられているはずである。それはある意味では個人の経験の集積を超えた神的なことなのである。逆にいえば、全体を見るといふことなしにわれわれはみずからの個人性を脱却して普遍的なものに触れるということはまずできない。とすると、「勇氣とは何か」と問われてまず自己の経験を一般化すること（臆見）は確かに誤っているが、決して不毛とはいえない。むしろ臆見があってはじめて問答を開始することができる。ある場面で全体の見通しを得たという思いが勇氣ある行

動を可能にしたとすれば、その行動の記憶から全体の見通しへと朔行しようとすることは当然だからである。しかし個人が記憶しているのはせいぜい行為の成果であって全体を見たという想いを常にここに現在の保持することはできない。「勇気とは何か」という問いの中で求められているのは、勇気ある行為を可能にしたかかる全体の見通しなのである。そしてこれを問うことが個人の経験を越える場面に出て行かざるをえないということは、全体の見通しそのものが何らかの意味で神的なものであるからにほかならない。

しかし、個人の経験を越えるということがもちろん簡単に行えるわけではない。人間は自分が経験していないことでも見聞したものならば、それが理解できる限りに関して自分の経験を広げ、その中に安住することができからである。それゆえソクラテスとの問答も、最終的に見聞も含めた意味で個人の経験の範囲内で結着がつくのではないか、いいかえれば、論争の勝者と敗者、教えるものと教えられるものという秩序づけが確定するのではないかと期待される場面を残している。しかし、問答は結局は両者の無知という場面に到る。いいかえれば、全体の見通しを復元し完全に自己の所有とする企てが挫折するのである。両者はそこで共に同じ全体に関心をいだいたことの証しとして無知を共有する。あるいは無知に共有される。ここにおいて彼等二人は平等であり友人である。

すると問答は、実ははじめからお互いの無知の共有ということをめざして行われていたことになる。とするならば問答の真の相手とは神であったことになる。すなわち神が人間の対話の相手となるべき場所とは、問答するものが論理をたどりつつやと共有するに到る無知の知なのである。しかしその際問答しつつ論理をたどることが、日常生活での善き行為を可能にしている（抽象的でない）普遍（＝全体性）へと向かうのでなければ、無知の知に到ることはありえない。とすれば無知の知へといたる道程こそ、人間にとってもっとも身近に神的なことにふれる手段であり、同時に神の賜物なのだと言えるのである。ソクラテスがかくも問答に熱心であったこと、いいかえればその都度他者に対して熱心であったことが、神への熱心に根本的に結びついていたということを以上のような形でわれわれは理解

できると思う。

注

- (1) ブラン『ソクラテス以前の哲学』二五頁。白水社
- (2) ソクラテスの生年は紀元前六七〇年と推定されている。
- (3) ソフィスト達は前ソクラテス派にはいない。ibid
- (4) コーンフォード『ソクラテス以前以後』大川瑞穂訳、以文社一九頁
- (5) ブラン『ソクラテス』有田潤訳、白水社、二〇頁
- (6) アリストテレス『形而上学』1078B17-32
- (7) マルティン『ソクラテス』久野昭訳、ロロローモノグラフィー叢書、理想社、一七九頁
- (8) 田中美知太郎『ソクラテス』岩波新書、七三頁。Gully, *The Philosophy of Socrates* P. 13f
- (9) 田中、前掲書、六三頁
- (10) プラトン『饗宴』二二一E参照
- (11) アリストテレス『ニコマコス論理学』1127a
- (12) 前掲書1127b。ソクラテスのイロニーについては斎藤信治『ソクラテスとキルケゴール』参照
- (13) 以下『ラケス』からの引用はプラトン全集第七巻、岩波書店所収の生島幹三訳による。
- (14) クセノフォン『ソクラテスの思い出』(一・一、一・三、一・四、四・六など)。なおコルネリア・ド・フォー
- (15) ゲル『ギリシャ哲学と宗教』筑摩書房所収「ソクラテスは理性主義者であったか」参照
- (16) プラトン『ソクラテスの弁明』(二〇・E)『プラトン全集第一巻、田中美知太郎訳、六六頁以下の引用も同じ。
田中『ソクラテス』一四四頁

(神奈川歯科大学講師)