

# ソクラテスにおける教育の 理論とその活動

諏訪内 敬司

## 目 次

はじめに	(1) ドクサ
1. 魂の世話	(2) 科学化・知識化の端緒
(1) 魂の意味	〈帰納と演繹〉
(2) 魂の世話	〈普遍的定義〉
2. 無智の智	5. 知識論
3. 徳（卓越性）の教育	6. 教育方法
(1) 徳（卓越性）の意味	(1) 論争術
(2) 徳（卓越性）と知識	(2) 対話術
(3) 徳（卓越性）の教育	(3) 論破
4. 科学化・知識化の端緒	(4) 助産

## はじめに

ソクラテスは、「人間はより善くなろうとして生きている」と考え、その

信念のもとに自らもより善くなろうと努め、ただ生きるのではなく、より善くなろうとしているかどうか吟味探究することを自らの課題とした。この自覚のもとにソクラテスは、他人にもこの吟味をすすめるという教育活動を行ったのであるが、人間は何故に善く生きようとするのかとの疑問に対し、人間にはエロースの力が内在していてその働きの故であるとしか説明できなかった。<sup>(1)</sup> 即ち、現代でいえば人間の本性論に該当する議論を一つの人間観、世界観の表明として述べたのであるが、そのことはつまり、ソクラテスが人間観についてのエロース的人間観をもっていたことを示すものである。<sup>(2)</sup> そこで本稿では、このエロース的人間観のもとに展開されたソクラテスの教育活動がどのような理論を背景にしていたのか、或いはソクラテス自身には意識されなかったとしても、ソクラテスの考えや行動の中で今日の眼からみて秩序づけられると思われるものを跡づけることを試みた。

## 1. 魂の世話

### (1) 魂の意味

ソクラテスは肉体よりも魂 (*ψυχή*) を優先させるところから、具体的な教育活動も魂の働きを助け、魂における子供としての諸文化を生産させることに向けられる。

古代ギリシア人は、人間は自分以外の霊魂的な存在に動かされていると考えており、人間を支配するものを魂と考えていた。これに対してソクラテスの考える魂とは、私たちの中にあって「私たちがそれによって賢いとか愚かであるとか、善いとか悪いとか言われるもの」であり、人間の精神機関、或いはその機能である。人間は善く生きようとするとするソクラテスにおける魂の位置づけは身体に優越しており、善い悪いの判断にかかわる最も大切な位置におかれる。善さを求める部分は魂であり、人間は魂の活動によって諸々の善いものと思われるものを生産していく。従って、魂の働きがにぶれば善さを求める活動もにぶる。人間にとっては「金銭その他のものが人間

のために善いものになるのは、すべて魂のすぐれていることによる」(Plato, *Apologia*, 30b, 以下Ap. と略す) ののである。

ソクラテスの考える魂の内容は、アリストテレスのいう「ことわり (*λόγος*) を有する部分と、ことわりなき部分」(Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1102a26~28, 以下 Eth. Nic. と略す) とが混在している。一般に魂といえば後者のみと考えられがちであるが、ソクラテスは前者の要素をつけ加え、肉体に対する魂、前者に対する後者の優位性を強調したところに、ソクラテスの魂概念における独創性がある。<sup>(4)</sup> 魂の知的部分の重視はやがて、人間における卓越性、優秀性 (*ἀρετή*) は魂における知性的働きにすぐれていることである、という思想となるのである。

### (2) 魂の世話

「魂の世話・心掛け (*ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*)」という言葉はしばしば、「自己自身の世話 (*ἐπιμέλεια τοῦ σαυτοῦ*)」(Plato, *Alcibiades I* 120d, 以下 Alc. I と略す)、「自分自身に心掛けること・気をつけること (*τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι*)」(ibid. 128) 等の表現に置き換えられる。つまり、魂は自分自身と同等に扱われていると考えることができる。自分自身とは肉体と精神をもつ自己であり、しかも、精神が肉体を支配する自己である。

「魂、或いは自己自身を世話する・心掛ける・気をつける」とはどのような意味か。「世話する・心掛ける・めんどろをみる」という意味で使われる言葉は、「ἐπιμελέομαι」の他に「θεραπεύω」という用語も使われている(Plato, *Euthyphro*, 13b, 以下 Euthp. と略す, *Gorgias*, 513d, 以下 Gorg. と略す, *Laches*, 185d, e, 以下 Lach. と略す, など)。

ソクラテスは『第Iアルキビアデス』でアルキビアデスに「自分自身に心掛けること」の方法や必要事項を問われ (Alc. I 124b, 132b)、「すべての人間に魂の世話が必要である」(ibid. 124d) と確認した上で、世話の目標は快さではなく善さとすべきだとする。即ち、「世話されるものの善さか、或いは利益、有用性」、或いは「より善いもの」をめざし (Euthp. 13b)、

快楽を与えることではなく、最善のことがらを与えることを目標にしなければならない (Gorg. 513de) とする。だが、世話する具体的な方法については語られず、むしろ世話する前に世話の対象が何であるかを問わなければならないとする。何故なら、靴とは何かを知らなければ、どんな方法で靴を一層善いものにするかを知ることができないのと同様に、魂や自分自身を世話するにも、魂が何かわからなければその世話はできないからである。こうしてソクラテスの関心は「魂、或いは自分自身とは何か」という問いかけへと発展して行き (Alc. I 128e)、「自分自身を知ること (τὸ εαυτὸν γινώσκειν)」 (ibid. 133c) の重要性を強調する。この課題は更に「どのような方法をもってすれば自己を最も明瞭にすることができるか」という実践的方法論にまで発展する萌芽であった。

## 2. 無智の智

ソクラテスは常に、吟味探究するテーマについての知識をもっていることを否定した。知らないから探究とするのであるが、その結果得られたのは「自分は何も知らない」 (Plato, Respublica, 354c, 以下Resp. と略す)、或いは、対話者がどうしていいかわからないという結論であった (Xenophon, Memorabilia IV, ii, 36, 以下Mem. と略す)。

知らないという認識は、人間の力の限界を認識することから得られる。人間はほんの小さな存在にしか過ぎず、すべてのことを知り尽すことはあり得ない (Mem. IV, vi, 7) のである。勿論、建築、経営、監督などの技術 (τέχνη) は人間の思考によって人間なりに把握することは可能である。だが、その奥に潜む法則は神のみが知ることであり、人間に完全にわかることではない (Mem. I, i, 7)。仮に人間にも完全にわかることがあるとすれば、それは「知らない」けれども、その「知らないということを知っている」 (Ap. 21d) ということ以外にはあり得ないとする。何故なら、人間は宇宙の中のほんの一部にしかすぎないから、すべてを知ることはできないのである。仮に、人間が何かを知っているとしても、神が全智であるならば、その神にく

らべて人間はほんのわずかのことしか知ることができない、というのがソクラテスの理由である。この他にも、人間はわれわれの認識機関を経て得た「人間にとっての知識」しか知り得ず、しかもその知識自体も見方や諸々の条件によって異なって見えてくるという理由が考えられる。後者の点についてソクラテスがどの程度自覚していたか不明であるが、結局、全智である神にくらべたら、人間はほとんど知らないに等しいとソクラテスは考える。ところが、この「知らない」ということだけは人間に知ることができるということから、「自分は何も知らないけれども、知らないということは知っている」という自覚が生まれるのである。

ソクラテスはこの自覚を「人間的智、人間に許された智 (ἀνθρωπίνη σοφία)」 (Ap. 20d) と呼び、智があると自称するソフィスト達の「超人間的智、人間的智以上の智 (μεῖζω τινα ἢ κατ' ἀνθρώπου σοφίαν σοφοί)」 (Ap. 20e) と比較している。この人間的智を欠いていると誤りや独断に陥りやすく、また失敗を招きやすい (Mem IV, ii, 26~29) のである。何故なら、本当はどうしたらいいかわからないのに知っていると思えば自らの力にたよったり、疑問がわいたとき迷うことになるが、何かについて知らないが、知らないということを知っていれば迷うことなく知っている人に任せるから過失を犯さない (Alc. I, 117c)。従って、過失は「知らないのに知っている」と思うところの無智 (ἄγνοια) によっておこる (ibid. 117d) と考えるのである。こうしてソクラテスは、無智が禍いの原因であるとし (ibid. 118)、中でも善いこと、美しいこと、立派なこと、正しいことなどに関しての無智を最も恐れ、これらのことについて知るように努力することが、より善く、美しい人生を送るのには大切であると考えたのである。

無智の欠如は誤りを招くだけではない。誤りに行き詰ったことに対する自覚をも生まないのである。何故なら、人間は知らないと考えることについては知ろうとするが、既に知っていると思うものはそれ以上知ろうとする必要がなく、従って智を求めることも、智を愛する (φιλοσοφείω) こともなくなるからである。ただ、逆にすべての分野について全くの無智であることは人

間にとってはあり得ない。ある分野については全く知らないということはあるが、いくつかのことについては不完全ながら多少の知識をもっているというのがわれわれ人間の状況であろう。しかし、ほとんどのことは知らず、あることは知っていても不完全に知っているにすぎないということを実感している人のみが、その自覚によって知ることを熱望する (Plato, Meno 84 c, 以下 Men. と略す) のである。そこで、無智を自覚している人はより知ろうとすることにより、自己の不完全さや誤りに気づく契機をもつのである。このように、無智の智とは全く知らないということではなく、その意味では智について中間的な状態にあり、ほとんどのことを知らないか、ある限られたことについて知っているとしても不十分に、あるいは誤解して知っているにすぎないということを知っていることを意味すると解すことができよう。

従って、無智の自覚は、善く生きようとする人間のエロース的構造に直接結びついている。善く生きようとしなければ知識を求める必要はなく、善く生きようとするからこそ、その材料としての知識が必要なのである。ところが、人間は「善さ」や「善く生きる方法」を明解に把握してはいない。この「善さ」について知らないという自覚が大切なのであり、仮に知っていると思えばもはや「善さ」や「善くなる方法」「善くする方法」についての吟味や探究が行われる必要がなく、そこには現状維持か墮落のみが待っている。「善さとは何か」を探究しながら善くなるようとするところに、人間が倫理的であると同時に、知的である原因があるといえよう。

また、人間が完全に全智全能であるなら「善さ」や「善くなる方法」について知ることができるかもしれない。だが、不完全な人間はそれを完全に把握することはあり得ない。「善さ」について知らないが、知らないなりに知らないことを自覚しつつ求めて探究し、吟味しながら善く生きようとするところに、無智の自覚と善さの探究との表裏一体性がある。この点ソクラテスは、人間が無智であることは宿命であり逃れることができないものであることを「魂から無智 (*ἀμαθία*) を断ち切ってくれるなら、肉体から病気を断ち

切るよりもはるかに大きな善を施すことになる」 (Plato, Hippias Minor 373, 以下 Hip. Min. と略す) と冗談まじりに告白している。

こうしてソクラテスは、人々が無智であることを思い知らせ (その方法は主に論破による)、その上で人々を智に向かって駆り立てることが必要だと考えたのである。人々は「知っている」というドクサ (*δόξα*) によって蔽われ、魂はドクサによって動きが鈍くなっている。そこで論破 (*ἐλεγχος*) によって人々が何も知らないことを気づかせる。無智に気づけば、エロースの力によって善くなるようとする動きが活発に働いてくるので、智を求めることになる。そこで魂は「善い悪い」を判断しつつ働くことになる。この魂の機能がスムーズに働くようになれば、人間本来の「より善く生きる」という願いが実ることになるのである。これが無智の自覚と魂の働きとの関係である。

### 3. 徳 (卓越性) の教育

#### (1) 徳 (卓越性) の意味

プラトンの初期対話篇では、敬虔 (*δουλοφιλία*)、勇敢 (*ἀνδρεία*)、思慮深さ (*σωφροσύνη*)、正義 (*δικαιοσύνη*)、智 (*σοφία*)、智恵 (*φρόνησις*) など、いわゆる徳目の吟味がされているが、そもそも徳=卓越性 (*ἀρετή*) とは何を意味するのか。ギリシア語の *ἀρετή* とは、「(存在する) ものには各々果すべき定まった働き (*ἔργον*) に対応して徳 (卓越性) がある」と表現された。つまり、存在するものの本質的な働きにおいてすぐれていることに応じて、固有な徳 (卓越性) (*οὐκεία ἀρετή*) があると考えられていた (Resp. 353bc) のである。従って、古代ギリシアに於ては、徳 (卓越性) があるということは固有の働きにすぐれているということであり、それは固有の機能が十分に働いていることを、徳 (卓越性) がないということは固有の機能が働いていないことを意味した。人間の場合の徳 (卓越性) とは、「善き人たらしめるような、即ち人をしてその独自の機能をよく展開せしめるであろうような状

態」(Eth. Nic. 1106a 22)にあることである。人間に固有な機能とは、善く生きようとして善い悪いを選択判断しながら生きることである。この機能を行うのは魂であるから、人間に固有な機能にすぐれているということは魂の機能にすぐれていることである。そこで、人間の徳(卓越性)とは魂がすぐれているという意味で、「魂の徳(卓越性)」(*ἀρετὴ τῆς ψυχῆς*)を意味することになる。

人間の魂は善い悪いを判断する働きをもつが故に倫理的性格を帯びており、また、選択判断するという点で知性的性格をも兼ね備えている。アリストテレスは人間の徳(卓越性)として、①知性的(*διανοητικός*)徳(卓越性)と②倫理的(*ἠθικός*)徳(卓越性)とに分けているが、この他に、知ったり判断して得た知識を再吟味する働きにすぐれているという徳(卓越性)も考えられる。この第三の働きの徳(卓越性)は①と②に関係しているが、再吟味するという点からすれば①②とは区別されうるものである。だが、ソクラテスは魂の働きを細かく区別しなかったためそれに対応する魂の徳(卓越性)も分けず、総合的に一括して「魂の徳(卓越性)」と呼んだ。魂の働きやその徳(卓越性)を細かく分類することはできるが、これらは厳密に分かれるものではなく相互に絡み合っていることを認識することが必要であり、またソクラテスに関心があったのは分析することではなく、人々の魂を善く活動させて、人々が善く生きるようにすること(Resp. 353e)であった。<sup>(6)</sup>

古代ギリシアにおいて一般に考えられていた人間の徳(卓越性)とは第一義的には上記の意味であるが、「人間関係の点ですぐれている」という意味でも徳(卓越性)という言葉を使った可能性がある。思いやり、親切、他人の迷惑にならないなどの徳目は、善く生きようとして活動する人間が対人関係という一つの局面で生み出した「個々の善いもの」である。このように、人間は社会生活を営み、対人関係の中で生きていくために、対人関係・社会性という要素を善い悪いの判断に加えなければならない。この点で、対人関係や社会性にすぐれているということは人間に固有の徳(卓越性)であるといえる。つまり、古代ギリシアにおいては人間の徳(卓越性)と

は魂の働きがすぐれていることを意味したが、この働きの中には社会性・相互性の考慮が適切に行われているという意味も含まれていると考えることができよう。何故なら、正義、他人への思いやりなどの徳目は社会性と不可分に結びついているからである。この意味でソクラテスは、徳目を人間関係の中で生まれたものとして扱うと同時に、魂の機能によって生まれたものとしても扱っており、人間関係の徳(卓越性)と魂の徳(卓越性)とを切り離さず、「一括して魂の徳と呼び、魂固有の徳(知の働き)と人倫的な徳目の区別は彼にとってはほとんど必要でなかった」<sup>(7)</sup>のである。

## (2) 徳(卓越性)と知識

人間は善く生きようとして善いものを得た状態(幸福)を人生目標として生きていく。善いものを獲得するためにはまず、個々のものが善いか悪いかを知り分け、選択判断する。それは具体的には「何が善いのか、どの程度まで得るのが善いか、どう、いつ用いたら善いか」等の命題を知り、その善いと判断する根拠をもち、善悪の判断にそれらの材料を生かすことも含む。そこで魂の機能に知識(*ἐπιστήμη*)、智(*σοφία*)、智恵(*φρόνησις*)、智の健全さ(*σωφροσύνη*)等が関係してくる。そのためここに「智と徳(卓越性)とを世話する(*σοφίας τε καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεσθῆναι*)」(Plato, Euthydemus 278d, 以下Euthd. と略す)や「愛智や徳(卓越性)を世話する(*φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν*)」(ibid. 275)という表現が生まれてくるのである。

ソクラテスは知識、智、智恵及び智の健全さを区別せずしばしばすり換えるのであるが、<sup>(8)</sup>これらをあえて分類すれば次のようになる。まず第一に、魂の徳(卓越性)について「正義その他すべての徳(卓越性)が智(*σοφία*)である」(Mem. III, ix, 5)という場合の智とは、一般的な知識や善悪についての知識を知り、判断する能力であろう。また、人間にとって「真の徳(卓越性)は智恵(*φρόνησις*)を伴うもの」(Plato, Phaedo, 69b, 以下Phd. と略す)という場合の智恵は、善悪を倫理的な関心から判断する魂の働きを優先的に呼ぶ場合に使われる。つまり智と智恵とはアリストテレスのいう

観照的 (*θεωρητικός*) 智と実践的な (*πρακτικός*) 智にあたるが、ソクラテスはこうした区別をしていない。智といえども善悪をより確実に知り、判断するための手段となるから、智恵の働きと一線を画すことはできない。智も智恵も善く生きていくための道具であり、その意味では、智恵の働きが活発になることが魂の徳 (卓越性) ともいいうるのである。

だが、智も智恵も知性的な働きの側面をも兼ね備えており、その限りでは、善く生きるためには知性にもすぐれていなければならない。そこでソクラテスは、知性にたよることは人間に最もふさわしいことであるとして、魂の知性的機能の形成・育成に教育活動の重点を置いたのである。

智や智恵の働きを介して得られた善いものとしての知識は、観照的、客観的に把握しようとする限りは一つの知識であり、それは知り、判断する働きへの有力な材料となる。知識が少なれば智や智恵の働きは十分に活発に動かない。そこで、知性的働きをもつ魂の徳 (卓越性) における知識の役割が重要になるのである。アリストテレスが、徳 (卓越性) に即してなされる行為は第一に知識の上に立ち、第二にその行為を選択することを要するということも (Eth. Nic. 1105a 30) こうした意味においてであり、魂固有の働きである智や智恵の機能にその働きの材料となる多くの確実な知識が加わることは魂の徳 (卓越性) の一つの条件ともなる。その意味でソクラテスは知識と魂の徳 (卓越性) とを直接結びつけて表現し、知識が多いことは「魂の徳 (卓越性)」であり、「徳 (卓越性) は知識である」と述べたと思われるのである。

このように考えると、「徳 (卓越性) は教え得られるものか (*ἀρα διδασκόν η̄ ἀρετής*)」 (Men. 70)、或いは「(徳目の一つである) 勇気 (*ἀνδρεία*) は教え得るものか」 (Mem. III, ix, 1, 弧括内引用者) という問いに答えることができよう。即ち、「教える」ということが単に知識を子供に注入するというのではなく、善く生きるための判断材料としての知識を提供し、子供自身がその知識を自らの魂の働きに適合する形で再生産していくことであると考えられるならば、「徳 (卓越性) や勇気は知識の側面に限って教えることができる」と答えることができよう。だが、魂の機能全体にすぐれているという意

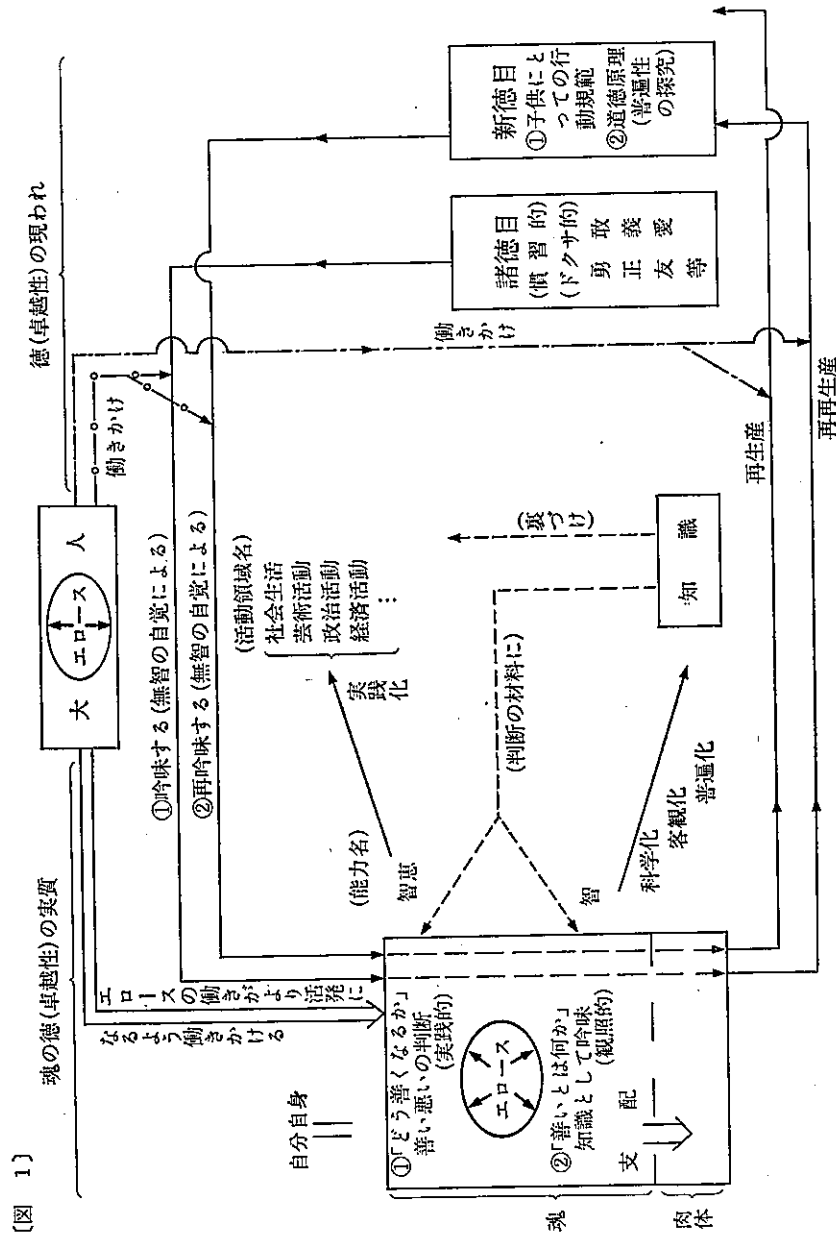
味での人間の「徳 (卓越性)」全体の視点からいえば、実際に魂の働きがすぐれるまで導くという意味では徳 (卓越性) は簡単には教えられないし、「他人に譲れない」 (Plato, Protagoras, 313e, 以下Prot. と略す) のである。

### (3) 徳 (卓越性) の教育

一般的に道徳教育とは「徳」といわれる人間関係の徳目を身につけさせることであると考えられやすい。これに対してソクラテスの行った「徳 (卓越性) の教育」は、徳目の吟味を通して徳目の共通性を捜し、それと同時に吟味力としての魂の力を高めることであった。共通性や普遍性の探究は科学化の道に発展する契機を含んでいるが、この探究は単に言葉の概念だけで追究しようとするとう惑に陥ってしまう (Men. 72c ff., Lach. 198 ff., Prot. 329 c ff. など)。そこでソクラテスは徳目を生み出した魂の機能に、その共通性を求めたのである。

『パイド』においてソクラテスは不正、僭主制、略奪を好む人の行く末などを論じながら、これらの人で幸福な所に行くのは、節制 (思慮深さ) (*σωφροσύνη*) や正義などの通俗的市民的徳 (卓越性) (*δημοτική καί πολιτική ἀρετή*) をもつ人であると述べている (Phd. 82a)。しかし、こうした市民的徳 (卓越性) は「哲学 (*φιλοσοφία*) や知性 (*νοῦς*) に欠け、慣習 (*ἔθος*) や訓練 (*μελέτη*) から生まれる」と留保条件をつけている (ibid.)。つまり市民的徳は、或る社会に生まれた若い世代にとっては無関係に存在しているのであり、それを守るべき行動様式として機械的に身につけることを期待されるのであるが、若い世代の魂の活動による吟味と再生産の過程を経て身につけなければ、自分たちにとっての善いものとしての市民的徳とはならないのである。そこでソクラテスは、徳目としての市民的徳を個々人の魂の働きである智や智恵にもどして吟味させ、各々の人なりの、各々の人に適した形で市民的徳を自ら再生産させたいとそれを守っていくことが大切であると考えたと解することができる。

ソクラテスの行った「徳 (卓越性) の教育」を図示すれば [図1] のよう



【図 1】

になろう。前の世代が作った慣習的徳目、或いは市民が共通にもつドクサ的徳目を魂が吟味する。魂の能力名でいえば「智」の働きと「智慧」の働きとで吟味するのであるが、ソクラテスは両者を分離せず両者に絡めて徳目を吟味する。この吟味によって諸徳目は子供にとっての善いものとしての徳目として再生産されるのであるが、無智の自覚に基づいて徳目は再吟味され、再々生産されていく。こうして諸徳目は新しい状況に応じて、新しい世代にとっての善いものとして改善されていくのであり、この意味でソクラテスは徳目の建て直しを行ったともいえよう。また、徳目の吟味は魂の能力を働かせるが故に、吟味を通じて智や智慧の力が養われることになる。この力が養われれば、子供は自己の力で徳目の吟味や再生産を一層活発に行うことになるのであるから、徳(卓越性)の教育の最大のねらいは魂の力の養成であったといえよう。

#### 4. 科学化・知識化の端緒

##### (1) ドクサ

徳(卓越性)への教育を行うにあたり、大きな障害があった。それは、人人が徳目について各々勝手に「正義とは何々である」と思い込みをして、そこから実践的指針を得ていることであった。「——はで……ある」ということを、我々は無意識のうちに知っている(と思っている)。「馬とは何か」「世話するとはどういうことか」を明確に概念化しなくても無意識のうちに知っているからこそ、我々は馬の世話をすることができるのだとソクラテスはいふ。即ち「もし、たとえ何についてであれ、それが何かのもとに生じてくるなら、それがそのもとに生じてきたその何かをより善くするということを知っていて、そしてその上に、それがその何かのもとに生じてくるようにすることができるなら、明らかに我々はその何かを知っているのである」(Lach. 189e)。同様に、視力や聴力を善くする方法を知っているということは、対象や方法が何であるか、ある程度は知っているのである。ソクラテ

スはこの無意識の知識をドクサ (δόξα) と呼んだ。人間が何かを考えるに当たり、漠然と思想が生まれるのではなく、「それは何か」や「何故か」などの疑問が必要なのであり、その点ではドクサも「それは何か」を問う姿勢から得られたものだといえよう。ただ、ドクサの次元での問いは意識化されず、客観的吟味の対象とはなっていないのである。

この、低次元での問いに対する答は、勝手な思いつきや思い込みにたよらざるを得ない。それは、我々が日常的に経験したことを経験、想像、信念などをおりまぜて無意識のうちに得た考えであろう。従って、ドクサレベルの知識は理論性、科学性、客観性、確実性、普遍性などに欠けるのである。そのため、ドクサを根拠に思考し判断して実践の規範を導き出す限り、その実践は不安定で危険でもある。しかも、各々の人間が各々の立場や考えから主張すれば混乱や対立が続くだけである。こうした知的混乱状況の中でソクラテスは、より確実な知識、より確実な実践的指針を得ようとして、ドクサの解消に向かったと考えることができよう。

ソクラテスが多くのの人々と対話し、各々の人にその考えの根拠を問うと、相手からはドクサ的な答しか得られなかった。そこでソクラテスは、ドクサ的な答に含まれている矛盾を巧みに利用して相手を困惑 (ἀπορία) に追い込むのであった。

人間は善くあろうと望んでいる。だが、「弁論家や君主たちは、自分で一番善い (βέλτιστος) と思っていることはしているが、自分で (本当に) 望んでいること (善くありたいということ) は何一つしていない」(Gorg. 466 de, 括弧内筆者) のである。しかし、そのことが実は悪いこと (τὸ κακόν) である場合がある。ドクサにはこの危険性が高いのである。

だが、ドクサをもつなら全くの無智 (ἀμαθία) なのではない (Plato, Symposium, 202, 以下 Sym. と略す)。それには確実性が保証されていないだけで、全く無意味なわけではない。ドクサといえども一つの知識であり、場合によっては有用 (χρηστικός) となり、無用 (ἀχρηστος) ともなる。有用なドクサをソクラテスは「真実な思いなし」(ἀληθὴς δόξα) と呼んだが、「思慮

ある人のドクサは有益であり、尊重しなければならない」(Plato, Crito, 46e~47, 以下 Cr. と略す) ことになるのである。

しかし、ドクサはあくまでドクサにしかすぎない<sup>(9)</sup>。正しく思いなしている限りは問題なく、また有益でもある。ところが、正しく思いなさなくなると見当がはずれる (Men. 97b) ようになるのである。このドクサの特徴は、考えを得るに及んだ根拠を明らかに「説明することができない」(Sym, 202) ことである。自らのうちに論理的に納得させることもできないから、ドクサを自己の中に秩序立てて蓄積することはできないのである。ソクラテスはこれを「魂から逃げ出す」と表現し、魂にしっかりと縛りつける必要があるとした (Men. 98)。そのためには「原因 (根拠) の推理 (思考)」(αίτιος λογισμός) を行わなければならない、その方法として「それは何か」(τί ἐστί) という対象についての概念的把握を試みるのである。

確かめが必要な理由は、もう一つ考えられる。それは、人間が善くならうとして生きているという人間のエロースの性質に由来するものである。善く生きようと生活する中で、人間は色々なものを生産していく。そうして得たものが、実際に善いものでなかったらその善いものでは満足できず、「単に善いもの」から「より善いもの」「真に善いもの」へと探究の手を伸ばすことにならざるを得ない。ここに、本当に善いものを得るためにドクサから脱出し、確実な知識を得て、それを基礎にしてより確実でより善いものを得る、という関連性が生じてくるのである。しかも、より善いものは単に個人にとつての善いものであるだけでなく、他の人にとつても同じように善いものである必要がある。善いものであることが社会的に承認されてはじめて、人間社会全体にとつての善いものとなり、存在価値が生じるからである。こうしてドクサからの脱却も、エロースという糸で一貫してとらえることができるのである。

## (2) 科学化・知識化の端緒

ソクラテスはドクサからより確実な知識を導き出すために、「徳 (卓越性)



をどう教育するか」という実践的問いとは別に、「徳(卓越性)は教えられるか(ἀρα διδασκτόν ἢ ἀρετής)」という問いを提出した。この問いは典型的にはプラトンの『メノン』で提出されているが、『プロタゴラス』などでも議題として扱われている。またクセノフーンが描くソクラテスも「勇気(という徳目)は教え得るものか、生まれつきのものか(ἡ ἀνδρεία πότερον εἴη διδασκτόν ἢ φυσικόν;)」(Mem, III ix,1)と、特定の徳目からの吟味をする。

これらの問いに対してソクラテスは、質問の主題になっている徳(卓越性)が「何であるか」わからなければ「教えられる」とか「教えられない」とか答えることはできないとする(Men. 71b など)。そこでまず「徳(卓越性)とは何か」を問い、徳(卓越性)を定義しようとする。この点についてクセノフーンは、ソクラテスが「弟子達と共に各々の問題をとらえて、これが何であるかを検討してやまなかった」(Mem. IV, vi, 1)と述べている。

「徳(卓越性)は教えられるか」と「徳(卓越性)とは何か」「教えるとは何か」の問いの文型は“Is X Y?” “What is X?”であり、このパターンは定義を求める知識化への第一歩である。ロビンソンはこの文型をプラトンの著作中のソクラテスの吟味にあてはめて分析している。<sup>109</sup>

科学化・知識化への端緒としてソクラテスが採用したのは対話(διάλογος)である。即ち、「自分と他人との対話を通じて互いのドクサを吟味し、この過程を通じて共通の見解に到達する」ところの対話術(διαλεκτική)により、人間にとっての真理が得られると考えたからではないだろうか。これは、絶対的・普遍的真理が人間を離れた所に客観的に存在するという立場とは異なり、人間にとっての真理があるにすぎないという立場である。ソクラテスは、人間がすべてを完全に知ることはあり得ないと考えた。人間にとっての真理は対話術によってのみ得られる、という考えは、こうした無智の自覚から得られたものであろう。

ソクラテスの対話術は、具体的には帰納法、演繹法、類比などの術を介して行われたが、基本的には帰納法を中心に于行われた。即ち、諸々の原則と思われるものから共通普遍の要素をとり出して一般の命題をつくり、法

則とした。ソクラテスの用いたこれらの方法に対してアリストテレスは帰納法と普遍的定義をソクラテスに帰しており、この二つの方法は認識または学の出発点である、と評価している(Metaphysica, 1078b)。

#### 〈帰納と演繹〉

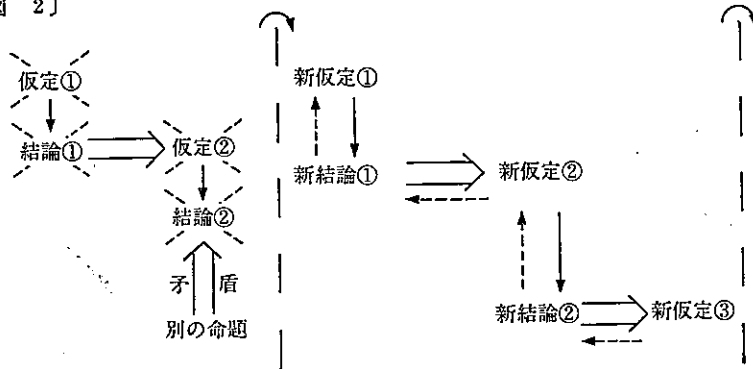
ソクラテスの帰納的手続きは仮定(ὑπόθεσις)の設定にはじまる。即ち「何らかの理由で真実らしく思われる」<sup>110</sup>、「最も確実だと判断するロゴス」(Phd. 100)、或いは、共通に真実とされている前提を仮定として置くのである。その意味で、仮定はドクサの中でも最も確かなものである。しかしソクラテスは仮定を真理としたのではなく、あくまでも吟味のための一つのきっかけ、出発点として扱い、それをもとにしてより確かな結論を得ようとしたのである。

仮定が仮定として承認されると、次に仮定から何が演繹されるかを考え、結論を得る。しかし、この結論はそのまま真とされることはなく、承認された結論は新たな仮定とされる。そして再び三段論法的に吟味して別の結論を導く。これに対して、別の命題や関連した例と対比してその結論の正しさを検証する。それが承認されたらその結論は再び新たな仮定として置かれ、吟味にさらされる。もし結論が別の角度から否定されると、その結論を捨てて新たな仮定を設ける。例えばプラトンの『小ヒippias』では、「故意に過ちを犯したり、不正なことをしたりするのは善い人間である」という結論は拒否されている。ソクラテスのこうした論法はアリストファネスの眼には奇異なものとして映った。そこで彼は次のように風刺するのである。「一つずつ細かに事柄を観察するのだ。正確に分析して考察してな」(Nubes, 741~2)。「つかまった時には速かにほかの問題へと飛び移り」(ibid. 702~3)。「何かにつかまったら、そいつを捨てて、またも一度思いをめぐらし、そいつを天秤にかけるのだ」(ibid. 743~5)。

また結論の検証だけでなく、仮定自体の吟味も確実な知識を得るためには重要な手続きである。即ち、「もし、仮定そのものを根拠づけなければならぬ場合が来れば、……さらに上位の仮定の中で最善と思われるものをもま

た仮定として立てて根拠づけ、こうして何か十分なものに至るまでつづけるであろう」(Phd. 101de)と、仮定の真偽を追究する。この追究は仮定が得られた前段の手続きを確かめて前段の仮定に遡り、その前段の仮定を結論とした前前段の手続きを検証していくというように、重層を成して遡っていくことになる。これを、前述の「仮定から結論を得て、それを新仮定として吟味をつづける」方法と対比して図示すれば、〔図2〕のようになる。

〔図2〕



仮定から結論が導かれ、その結論が新たな仮定となって吟味され、得られた結論が別の命題と矛盾すると、結論②のみならず仮定①まで否定されて、別の新仮定①を設けて新たに吟味することになる。また、仮定—結論の手続きを経て得た新仮定③の真偽が問われると、それを生み出した新結論②及び新仮定②を吟味し、更に新仮定①へと遡ってその真偽を確かめていくことになる。そこで新仮定①が否定されれば別の仮定を設定し、また新たな仮定—結論のプロセスを経てより確かな知識を発見していこうとするのである。

#### 〈普遍的定義〉

帰納や演繹などの手続きを経てより確かな知識を得ようとすることは、日常的経験から普遍的要素を取り出して整理し、論理的に秩序だてることによって達成される。ところが一般的には、普遍的要素を見つけることよりも単なる属性だけが問題とされやすい。『饗宴』では、何人かがエロースを賛美する演説を行ったが、「エロースが何であるか」は明らかにならなかった。

そこでソクラテスは、エロースが何かわからなければ、エロースが美しいか否かという属性も、更にはどんな働きをするのかという機能もわかるはずがない、と指摘している (Sym. 201de) のである。<sup>64</sup>

このように、「それは何か」という問題意識はソクラテスに強く働いている。『ゴルギアス』では、「私 (ソクラテス) は人と対話するとき、その話の対象となっていることを知りたいと思っている」(Gorg. 453b)と述べ、更に「その技術 (弁論術) とは何かについて君は答えていない」(ibid. 448d)と、本質を明らかにしない態度を非難している。普遍的要素である本質が明らかでないと、他の問いに対しても確かな答を与えることはできない。その意味で、「それは何か」という本質への問いかけは、他の質問に優先することになるのである。<sup>64</sup>

事柄から普遍的要素を取り出すには、本質 (οὐσία) と属性・様態 (πάθος) とを区別し、欠くことのできるものが除外されてその事柄に固有なもの (本質) を残すという手続きが必要である。こうして普遍的要素が得られると、それがその事柄の定義となるのである。このように普遍的要素を定義して本質を把握してはじめて、理論的説明を与えることができるようになる (Gorg. 501) のである。

## 5. 知識論

ソクラテスは人間にとっての事実的知識には価値的側面が含まれていると考えたため、智 (σοφία)、智慧 (思慮) (φρόνησις)、知識 (ἐπιστήμη)、思慮深さ・智の健全さ (σωφροσύνη) を区別しなかった。むしろ、これらを時や状況に応じてすり換えたり、<sup>64</sup>「智慧や智なしに (ἀνευ φρονήσεως καὶ σοφίας)」(Euthd. 281b)、「智慧やそれに智」(φρόνησις τε καὶ σοφία) (ibid. 281d) と並べて表現したりしている。しかし、ソクラテスの考えた魂の働きと知識との関連を明らかにするために、これらをあえて分析してみたい。

人間はエロースの力にかりたてられて善く生きようとして活動している。

だが、善く生きようとするためには、人間にとっての善さとは何かを知ろうとし、どれが善いか悪いかを判断していかなければならない。この能力に関係したものが智慧 (*φρόνησις*) 的な部分である。ところが、魂の働きがまだ十分ではなく、智慧的な能力にのみ依存している段階では、ドクサ的な知識しか得られない。何故なら、善いと判断する根拠があいまいで、対象について①それは何か、②それをどのように善く用いるか、③それ自体は善いか悪いか、等についての知識が不正確なまま混在しているからである。ドクサにのみ基く実践は誤りに陥りやすく、従って「善く生きる」という本来の目的は達成されにくいのである。

そこで、無智の自覚に基づいて①と②を意識的に問い直し、そこで得た答をもとに③の判断を下すということが必要になる。この意識的な客観的問いかけをする能力が智 (*σοφία*) 的部分である。これは科学的・論理的に知ろうとする能力であり、知性的色彩が強く、徳の項でふれた観照的態度である。観照的態度とはアリストテレスによれば、「善さ」という価値的な意識を排除し、或いは「善さ」をも極力客観的に理論的な考察を行おうという研究姿勢である (Eth. Nic. 1103b 28, 1139a 27など)。こうした問いかけによって得られた知識には、対象の本質、機能、従って、どう用いたらいいかの答が含まれている。そこで、確実な知識は「善いものを正しく使用させる道を教え (指導し)、その使用をうまく成し遂げさせる」 (Euthd. 281b) のであり、幸福実現の一つの重要な要素となるのである。この意味で、「すべての徳 (卓越性) が智 (*σοφία*) である」 (Mem. III, ix, 5) という表現も理解できよう。

これに比べて、善い悪いを問題にする人間の智慧的部分の能力は倫理的性格を帯びており、また「善く生きる」ことへの直接的関心の支配を受けている。その意味では実践的要求の度合いが強く、アリストテレスはこの智慧的部分の研究姿勢を「実践的 (*πρακτικός*) 態度」と呼んだ (Eth. Nic. 1139a 27, 1140b 20 など)。

智の働きによって得た知識は、智自体や智慧の活動に対する一つの有力な

判断材料となる。知識が正確で多量であるほど確実な判断がなされ、それだけ行動が確実性を増していく。「立派に判断されようとすることは知識によってであり、人数によって判断されてはならない」 (Lach. 184e) というのは、数の多い意見に従うのではなく、確実な知識に基づいて判断されるべきであるという主張である。結局、「ひとは、自分の知っている (=知識をもっている) ことがらについてはすぐれた判断をすることができ、それについての善き判断者」 (Eth. Nic. 1095a) となり得るのである。

魂の活動によって得た知識を第三者に提供することもあり得る。知識の提供が教育活動であると単純に考えられやすいが、子供に提供された知識は必ず子供の智や智慧の働きにおいて吟味され再生産されてはじめて、その知識は子供にとっての知識となり、善いものとなるのである。こうしてこそ他人から学び、或いは、初めはもたなかったがあとで知識をとり入れた状態となるのである。大切なのは知識を詰め込むことではなく、子供の魂の機能を高めて、提供した知識を子供が自身の中で再生産して「善く生きる」ことにいかすことなのである。

ソクラテスは更に、「智 (*σοφία*) と思慮深さ (*σφροσύνη*) とを区別する (*διόριζω*) ことなく」 (Mem. III, ix, 4) と報告されているように、思慮深さ又は智の健全さ (*σφροσύνη*) という智に関連した第四の概念を提出している。そこで、智に関する四つの概念を図示すれば〔図3〕のようになる。智の健全さを位置づければ、魂の能力 (智、智慧、更に知識を生産する働き) と、生み出されたドクサや知識が正しいか否か、善いか悪いか等を吟味し、更に、「自分は何も知らない」「あることは知っているが完全に知っているのではなく、また他のことは知らない」という無智の自覚から一層の吟味・探究を行うという、人間の魂の総合的な活動が善くなされていることになるのではないか。この総合的活動の中でも、生み出された知識を再吟味、再生産の対象とすることは特に大切である。ドクサの性格の強い知識や再吟味されない知識は、数量でまさっても善さの判断に役立たなくなり、かえって有害となるのである。再び智の対象として吟味される知識をソクラテ



ことだ」(ibid. 113~5)。ドーバーはこの点について、アリストファネスのソクラテス像は当時のソフィストの顕著な人物、あるいは現代のインテリ的人物とみなされる、と述べている。

勝つための論争術 (*ἐριστική*) には二つのタイプがある。一つは特定の理論に対して一連の議論を述べるものであり、もう一つは相手を自己矛盾に追い込む形をとる。代表的ソフィストであったプロタゴラスは、ある議論によって承認された結論に矛盾する、別の角度からの議論を見つけてその矛盾を暴露するのが得意だった。この第二のタイプの論争術がやがてソクラテスの論破法の形成に貢献することになるのであった。ソフィストのソクラテスに対する影響として考えられることは論破する技術のほかに、①倫理的問題への関心を導いた、②言語分析を通して、言語の正確な使用や能率的な議論を強調したこと、などがある。しかし、ソフィスト達が矛盾の解決に関心を示さなかったのに対し、ソクラテスは対話を通じて、より普遍的な考えを探究しようとした。また、ソフィストの議論は勝つためのものであったが、ソクラテスの議論は共同探究のプロセスの一部としての役割をもつにすぎなかったのであったといえよう。

## (2) 対話術

ソクラテスは『メノン』において、対話術 (*διαλεκτική*) とソフィストの論争術との相違について、後者は誤りをとり上げて反駁するだけであるが、前者は友人としてより穏やかに問答することであると述べている (Men. 75 cd)。一方的に説得するのではなく、「共同で探究していく」という思想が生まれる背景には、「人は幸福を求めて善を追求するという洞察と、その善と幸福とは人々の社会的関係に制約されるという洞察との二つの基礎の上に立つ人間観」のほかに、「自分は実は何も知ってはいなかった」という無智の自覚があるように思われる。従って、一見皮肉に思われる「私が問答するのは他意があつてのことではなく、私自身が行き詰まっている問題をくわしく考察したいから」という問答することへの弁解 (Prot. 348c) には、一面の

心境が込められていると見ることができよう。

こうした背景をもって活用された対話術は単なる対話ではなく、「相手を媒介にして語る」対話である。つまり、数多くある考えの中から相互の考えを土台にして、「最も支持できる、又は、最善のものを見つけ出す」のである。従って、自分とは意見を異にする相手が必要であり、対立する中で互いに納得するに足る理論的根拠が求められることになる。ここに対話術は、必然的に客観的・普遍的探究に向かう契機が含まれているのである。ただ、ソクラテスの対話の目的は、共同でより確かな知識を求め、その探究を通じて魂の働きを豊かにすることであった。従って、対話の過程で副次的に科学的な問いかけが生まれても、教育的関心の域を越えて思弁的・形而上学的な普遍概念の獲得にまで行く必要はソクラテスにはなかったのである。

## (3) 論破

対話を通じて行われる働きかけは、具体的には論破 (*ἐλεγχος*) と助産 (*μαίευσις*) という二つの方法が用いられた。もともとソクラテスは、知識を外から子供にくっつけることができるとは考えていなかったようである。子供が自ら知識を生み出してこそ、その知識は子供にとっての善いものとなる。そこで、子供たちがエロースの機能を発揮してスムーズに知識を生産できるようにすることが、子供たちを善く生きさせることになると考えたのである。だが、一般の市民は日常的な常識の範囲を抜けきれない知識を正しいものとして固守していた。そこで教育活動の第一歩として、「知っている」「既に正しい知識をもっている」というドクサをまず取り払う必要があったのである。

Gulley は、プラトンにおける論破の型を次のように分析する。

(第一段) —ソクラテスの誘導により、対話者はあること (徳目など) を定義する (A)。

(第二段) —ソクラテスは、この命題 (A) は他の命題 (B、C、D) をも意味することを示す (類比、演繹、帰納等による)。

(第三段) 一更にソクラテスは、一見全く別の命題 (W) が正しいと認めさせる。また、(W) から意味される (X、Y、Z) を承認させる (類比、演繹、帰納等)。ここでソクラテスは、(W) によって意味される (Z) は A (又は B~D) で意味されたものと矛盾することを指摘しようと計画している。

(第四段) 一今までの命題を整理すると (Z) と (D) とは矛盾することが判明する。対話者は (Z) を正しいと考える限り、(D) を誤りとしなければならない。従って、自己の論理を守ろうとすれば、(D) の原因になっている (A) を捨てなければならない。

論破はこのような形式により、長さ、構造の複雑さが折り込まれて展開されていく。この形式を簡単な例にあてはめてみると、次のようになる。

①『弁明』26~27

A (ソクラテスは無神論者である)

→ B (ソクラテスは神が存在することを否定している)

W (精神的な力を信じること)

→ X (精霊の存在を信じること)

→ Y (神を信じること)

ソクラテスは X をもっている。従って Y をもっているが、Y は A と矛盾する。そこで、ソクラテスは無神論者ではないことになる。

②『プロタゴラス』332a~333b

A (無思慮は智と反対である)

→ B (正しく有益に行為するのは、思慮である)

→ C (思慮があるのは思慮による)

L (美しいものには醜いもの以外に反対のものはない)

→ M (善いものには悪いもの以外に反対のものはない)

→ N (声の高さは声の低さ以外に反対のものはない)

→ O (反対のものは各々のものに一つだけある)

W (智も思慮も別物だが、各々徳の一部である)

→ X (思慮の反対物は無思慮である)

A と X を比べると無思慮の反対物は智と思慮になる。ところが、O で反対物は各々のものに一つしかないとされたので、A は X と矛盾することになり、従って A は誤りであることになる。

論破はこのようにして、まず一つの命題から演繹、類比、帰納などの方法を経て関連した命題が提出される。他方で、全く別の角度から別の命題を示す。その上で各命題を「一か所に集めて相互に比較する。そして、これらが同一の事項について同一の点で、同時に反対のことを主張していることを指摘する」(Plato, Sophista, 230b) ののである。こうした論破の典型的な例は『ゴルギアス』(497 ff.)、『ラケス』(192c ff.)、『エウチュプロ』(10 ff.) などに見られる。

ソクラテスの論破のねらいは、相手のドクサを取り払い、自分でより確実な知識を発見・生産できるようにすることであった。ドクサは、手近かな、よく知られたことから、いきなり一般命題へと飛躍して得られた産物<sup>9</sup>でもある。そこで、対話法によってより確実な知識へと確実性を増していく意図がうかがえる。更にまた、ソクラテスの論破には、人々が真実と考えていた知識が実は確実性の低いドクサでしかなく、様々な矛盾が含まれていたことを身をもってわからせようとした意図が込められていた。ソクラテス自身は論破を次のように位置づけている。①人間は誰も智恵あるものではないことをすべての人に示すように神はソクラテスに命じた。②自分自身(ソクラテス)は知っていると思っていない状態にあるが、他の人々も論破によって無智であることに気づけば、「知っていなかった事柄については前よりも進歩した状態にある」(Men. 84b)。その意味で、論破は人々をより善くすることになる。③人間は善く生きようとしている限り、善く生きるための材料としての知識を必要とするが、知らなかったということがわかれば知るよう努めるから、論破は知識への重要な第一歩である<sup>10</sup>。④自己自身を吟味するためには、まず、自分は何も知ってはいなかった、何もわかってはいなかったということが出発点となる。

こうした意図をもってソクラテスは、矛盾を含む命題を次々に提出する。そこで対話者は、ソクラテスが相当の知識をもっていると考える。だがソクラテス自身は、「私は君と探究しているのである。私自身は知らないから」(Char. 165bc)と否定する。これはソクラテス特有の皮肉である。かなりの知識をもっているからこそ矛盾も見破れるのであるが、完全な知識はもたないという無智の自覚が、知識をもっているという過信を許さない。ソクラテスは自分が論破することも否定するが、稀に論破していることを暗暗裡に認める。しかしそのときも、「(君に論破する) その場合だって私の意図は、自分が何を言おうとしているのか私自身を詳しく吟味するためであって、それは私が実際には知らないのに、時にうかつにも何かを知っていると思い込んでいることはないかと恐れているからなんだ」(ibid., 166cd, 括弧内筆者)と、無智の自覚を前面に押し出している。

ソクラテスの意図及び論破の意義にもかかわらず、論破は市民に受け入れられなかった。人間は自分の信じていることや、よって立つ信念を徹底的に打ち破られたら、自分の誤りに気づくことよりも、むしろ、打ち負かされたことに対する恨みを抱きやすい。まして、「己れと談話を交わすすべての人間を思うがままに引きまわす」(Mem. I, ii, 14) ように受け取られるのであるから、反感はなおさらである。

論破は、ソクラテスの教育観に位置づけられた一つの教育プロセスである。論破によってドクサを取り除けば、善くなろうとしている人間は、「外的な刺激によって目ざまされ<sup>切</sup>」、内的活動力が動き始める可能性が出てくる。しかしソクラテスの行った論破は執拗な吟味、激しい論駁といった印象が強く、このため、一度困惑(ἀπορία)に見舞われた多くの人は、大抵二度とソクラテスに近付かなかつた(Mem. IV, ii, 40)のであり、生産への働きかけにまで及ぶことは少なかったのである。

#### (4) 助産

クセノフォーンによれば、ソクラテスに論破されたエウチューデーモスがソ

クラテスの側をはなれなくなると、ソクラテスは懇切に指導したという(ibid.)。論破のあとを受けて知識の生産の世話をするのが助産(μαίευσις)である。その方法は、教えるのではなく「多くの仕方」(Men. 85c)、「上手に」(Phd. 73)質問することである。子供は、質問を受けて答を探究し、「最後には……誰にも負けなくらい正確な知識をもつようになり」(Men. 85c)、その結果「ものごとがどうなっているかを自分ですべて説明できる」(Phd. 73)ようになるのである。逆にいえば、適切な刺激としての質問がなければ、自分一人でより正確な知識を生産していくことはむずかしいのである。従って、助産は教育活動には不可欠のプロセスといえるのである。

だが、助産は精神的に身ごもった(ἐγκύμων)青年に陣痛(ὠδὴς)を起こさせ、その青年が出産するのを助けるだけが仕事ではない。胎児が未熟だったり、善くない状態にある場合には流産させなければならない(Tht. 149d)のである。この流産の仕事は論破の仕事に似ており、この点からもソクラテスの助産術(μαίευτική)は、出産にまでは至らない流産のみの仕事として受け取られる可能性が大きかったのである。

#### 注

- (1) プラトン『饗宴』参照。尚、原典の引用はプラトンについてはバーネットの校訂本及びLoeb Classical Libraryのものを、クセノフォーン、アリストテレスについては各々Loeb Classical Library本を利用した。また、プラトンの邦訳文は『プラトン全集』(山本光雄編訳、角川書店)、『同』(田中美知太郎・藤沢令夫編訳、岩波書店)、『プラトン(1)(2)』(世界の名著、中央公論社)、クセノフォーンの『ソクラテスの思い出』は岩波文庫版(佐々木理訳)、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』と『形而上学』は各々岩波文庫版(高田三郎訳、出隆訳)、アリストファネスの『雲』は岩波文庫版(高津春繁訳)を利用した。翻訳については、Loeb版の英文を参照した。
- (2) 拙稿「ソクラテスのエロース的教育観」(モロロジー研究所研究部編『道徳科学研究(仮題)』、広池学園出版部、1983年予定、所収)参照。
- (3) 村井実『教師ソクラテスの研究』牧書店、1966年、p.148

- (4) Gulley, Norman, *The Philosophy of Socrates*, 1968, p.196
- (5) 拙稿「ソクラテスのエロース的教育観」参照。
- (6) このように、ソクラテスには科学的態度の発端があったが、実践的・教育的関心が強かったために、それは発端に終わった。
- (7) 村井 実、前掲書、pp.155—6
- (8) 村井 実、前掲書、pp.171—2
- (9) ソクラテスにおいては、ドクサと知識は明確に区別されるべきものであった。「正しい思いなし (*ὁρθὴ δόξα*) と知識 (*ἐπιστήμη*) とは何か別なものであるということとは、決して私 (ソクラテス) の想像によるものではないと思っている。このことも私が知っている (*οἶδα*) ものうちの一つとすることができる」(Men. 98b)。
- (10) Robinson, Richard, *Plato's Earlier Dialectic*, Second Edition, Oxford University Press, 1953, p.49
- (11) 村井 実、前掲書、p.184
- (12) Taylor, A. E., *Socrates*, 1933, Doubleday Anchor Books Edition, 1953, p.157
- (13) *ibid.*
- (14) こうした関心は『メノン』や『大ヒippias』などでもみられる (Men. 86ce, Hip. Maj. 287d)。
- (15) Robinson, 前掲書、p.51
- (16) 村井 実、前掲書、pp.171—2
- (17) Dover, Kenneth J., "Socrates in the Clouds", *The Philosophy of Socrates*, edited by Gregory Vlastos, Anchor Books, 1971, p.58
- (18) Gulley, 前掲書、p.26
- (19) Gulley, 前掲書、p.31
- (20) 村井 実、前掲書、p.184
- (21) この点、プラトンは対話術の利点として①めざすものを発見する道につながる、②知らないのを知っているように思い込むことが少なくなる、と述べている (Theaetetus, 187c)。
- (22) 稲富栄次郎『ソクラテスの弁証法』福村書店、1948年、p.19
- (23) Grote, George, *Plato and the Other Companions of Socrates*, 1885, Revised Edition, 1, Burt Franklin, 1973, P.433
- (24) Gulley, 前掲書p.37 ff.
- (25) ベーコン『ノウム・オルガヌム』世界の大思想(6)服部英次郎訳、河出書房、1965年、p.217及び pp.232—3
- (26) Robinson, 前掲書、pp.17—18
- (27) Nelson, Leonard, *Socratic Method and Critical Philosophy*, translated by T. K. Browne III, Dover Publications, 1965, p.19
- (28) アリストファネス『雲』137