

ソクラテスにおける POLITIKE ARETE

—その特性と教育可能性—

加藤 幸夫*

Socrates' POLITIKE ARETE

Yukio KATO

Key Words : Socrates, Plato, Arete

本稿は、いわゆるソクラテス的対話篇とも言われるプラトンの初期対話篇のうち、『弁明』『プロタゴラス』および『メノン』を主な手掛かりとして、ソクラテスのアレテー観の基本的特性を、その教育可能性との関連において明らかにしようとするものである。

1

古典古代のアテナイにおいて、ソクラテスはつねに人間の教育を問題にしていた。後期対話篇『ソフィスト』において、プラトンはソクラテス的教育の本質規定を試みつつ、ソクラテス的「反駁」(elenchos)による教育を、職人的な専門技術の教授(demiourgike didaskalia)から区別して paideia と呼んだ。ソクラテスやプラトンの仲間内において、人間教育に対する理念がその術語を生み出すことになったと考えられる。ちなみに、パイデアという言葉は、彼らを通じてアテナイで用いられるようになったのである(229D)。

だがソフィストたちは、自分たちこそ人間教育のプロであると公言して憚らなかった。ソフィストの始祖とも言われるプロタゴラスは、自ら職業的教師を標榜し、専門的技術の教師と区別して、「人間を徳性に関してより善くする」徳の教師を自認してしていた。実際『プロタゴラス』(312B)において、専門家となるための専門的技術から区別された paideia のための学習という考えが示されている。

原稿受付：平成6年6月20日

*長岡技術科学大学計画・経営系

『プロタゴラス』篇においてプロタゴラスは、同席したヒッピアスを横目で見やりながら、自分の教授するものこそ、まさしく青年たちがポリスにおいて有力であろうとして求めている学問だと声を大にして公言した。従来からの専門的な学術ではなく、青年たちの求めている当の学問の教授者であるということに、徳の教師としての自負があった。その「学問」の何たるかについて、プロタゴラスは次のように述べている。

「私から学ぶもの (to mathema) は何かといえは、身内の事柄については最もよく自分の一家を斉えるための道をはかり、さらに国家公共の事柄については、これをを行うにも論ずるにも、最も有能有力の者となるべき道をはかること」(319A)である。

それは同時に、プロタゴラスの教える国家社会のための技術 (politike techné) であり、これを教授することによって、国家社会の一員としてすぐれた人間を作り出すことができる、とプロタゴラスは信じているのである (319A)。

しかし、決して低廉とはいえぬ謝礼金を支払って、ソフィストに politike arete の教授を求めて集まってくる青年たちは、その arete に実は技術的なものを期待していた。たとえば、アポドロスの息子のヒポクラテス——彼の家は富裕で、かつ本人の資質も、同輩にくらべて少しもひけをとらないことを、ソクラテスも認めている——は、ポリスにおいて「名を成す」ことを望み、そのためにはプロタゴラスにつくのが一番だと信じてプロタゴラスを訪れるのである (316C)。このようなことは恐らく、ソフィストに近づく青年達のすべてに共通した願いであったろうし、また、ソクラテスに近づく青年のうちのある者も、多分にそのような期待をもっていたであろう。クセノフォンによれば、クリティアスとアルキビアデスとは、語ることと行うことにおいて最大の能力を得ることを期待してソクラテスの仲間に加わり、その能力が同輩を凌駕したと考えるや否や、ソクラテスの許を去って政治に身を投じたのである(『メモラビリア』I, ii, 12-16)。

ところで「徳は教えらるものであるか」という問に託して、ソクラテスが何を明らかにしようとしているのかは、改めて考えてみなければならないことである。が、この問が『プロタゴラス』篇ではプロタゴラスに、『メノン』篇ではゴルギアスの徒メノンに向けられていることからすると、徳が教授 (didaxis) によって文字通り教え得るものであるとするソフィストたちの主張は、疑わしいものであるということを示唆しているといえよう。しかも注目すべきことに、『プロタゴラス』も『メノン』も、徳の教師を自認するソフィストたちが、徳

の本質について、ソクラテスの吟味に堪え得るだけの理解を持ち合わせていないことを明らかにしただけで終結しているのである。もっとも『メノン』の場合は、その後半は、むしろアニュトス流の、優れた同市民との交際が人間をよくするという考え方への批判を含んでいる。それゆえ、この二つの対話篇を通して、プラトンは、ソクラテスをして伝統的な徳の教育と、ソフィストによる当世風の徳性の教授との双方を、批判せしめているといつてよいであろう。『プロタゴラス』篇によれば、プロタゴラスは、「人間として、また市民としての徳」を教授することを約束しているが、ソクラテスはかねてから、この politike arete が教えられるということにつよい疑念を抱いていた。それは次のような二つの事実からである。

その一つは、建築とか造船などといった技術的な事柄を扱うときには、アテナイの民会で、専門家の意見が求められ素人の発言は許されないが、治国一般の政治的な問題については誰でも発言できるという事実。もう一つは、テミストクレスやペリクレスのような卓越した政治家たちが、自分の子供たちに、師について学びうる出来るかぎりのあらゆる技芸、すなわち「技術に依存するかぎりの事柄」（『メノン』94B）を学ばせているにも拘わらず、彼ら自身が卓越しているゆえんの人間的・政治的徳を子供に伝えることには失敗したという事実である。これらの事実によって、ソクラテスは、政治的・人間的な徳は、専門的技術的な徳と違って、教えることも学ぶことも出来ないということが明らかにされているのではないかと考えたのである。

2

ちなみに『国家』篇によれば、すべてのものは固有の仕事 (ergon) をもち、それを最もよく果す能力が、そのものの徳である。だからナイフは物をよく切るという徳を、目はよく見るという徳をもっている (352E)。ソクラテスは人間に固有なエルゴンについて考え、それに応じた徳とは何であるかを追求した。それを、彼は、たとえば百姓としての、あるいは大工としての、あるいは男としての、あるいは女としての徳から区別して、「市民の徳」とも呼んでいる。それは、人間が市民の資格において、その職業、身分、貧富、貴賤にかかわらず政治上の平等な発言権をもっていた時代を反映するものであった。かつて「生まれのよい人たち」に限り政治上の指導権が認められていた時代には、一般庶民については職業と結びついた徳が語られるだけで、人間的な徳というものは彼らには全く無縁であった。

さて、ソフィストのプロタゴラスは、ソクラテスの疑念に対して、プロメテウス神話によって、人間というよりはむしろ国家社会における道德の役割を明らかにし、そこから徳の教育可能性を説明した。

プロメテウスが神々の許から盗み出して人間に与えた生活の技術は、人間に自然的環境における適応のしかたを可能にはしたが、団結を可能ならしめることはできなかった。そのため人間は、動物たちとの戦に敗れて滅びそうになった。そこでゼウスは、人間に政治的な知恵や徳を贈って助けようとしたのである。すなわち技術というものは、少数の人がこれを持てればそのことによって多くの素人が救われるというのではなくて、すべての人がそれを持てねばならないものであり、さもないとポリスは成立しないのである。それゆえにポリスは、ゼウスの名において、それを持てないものを、ポリスの病巣として殺すことが許されていたのである。

かつてこの世に神々だけが住んでいて死すべき種族はまだ存在しない時代があった。ところが死すべき種族が作り出される時が来て、神々は大地の底で、土と火で生物たちを形造ったが、それらを地上に送り出すために、地上での生活に必要な装備を与え諸々の能力を賦与することが必要であった。この仕事はプロメテウスとエピメテウスに命ぜられたが、弟のエピメテウスがこの仕事を買って出た。彼はそれぞれ異なる生物に対し、異なる装備と生存の能力を公平に分ち与えて、皆が生き永らえることが出来るようにしてやった。或るものは、強い力を与えられたが、その代わり速さに欠けていた。反対に弱いものは、速力による代償を与えられるといった具合である。また体の小さいものには、翼によって避難する能力や地中の住居を与えた。

エピメテウスはまた気候に対する適応性をも工夫した。密生した毛と堅い皮とは、寒暑を防ぐに十分であつたばかりでなく、寝るときにはそれがそのまま生えぬきの専属の寝具になった。彼はまたそれぞれのものに、異なる食物をあてがった。中には他の動物の肉を食べて生きることを許されるものもあった。こういう動物には少産性を賦与し、彼らの食物となる生物には多産性を与えて、その種族の保全を計るという風に、エピメテウスは巧みに仕事を進めていった。だが、もともと十分に賢いとはいえない彼は、全生物への贈り物たるべき「生存のための能力」を悉く無理性的な生物のために用いつくしてしまい、いよいよ人間を装備する段になって、人間に与えるべきものが何一つ残っていないことに気づいたのである。人間は全く無装備で、裸身で、裸足で寝具もなければ、武器の持ち合わせもない始末である。しかるに約束の日は来ている、生物たち

はその日のうちに光の中に出て行かねばならなかった。困り果てて、彼は兄のプロメテウスに相談した。プロメテウスは人間の救済に苦慮したあげく、神々の火と技術的な知恵を盗み出して人間に贈った。

こうして人間は生活のための知恵を得たのであるが、国家社会をなすための知恵 (politike sophia) を欠いていた。だが技術的な知恵のおかげで言葉を生み出し、住居や衣服や寝具を作製し、さらに大地から生ずる食物などを見いだした。そしていろいろと生活上の便利さが得られた。しかし「ポリスの知恵」を欠いていたがために、人間は国家社会を成すことができず、離ればなれに住んでいた。必要に迫られてたまたま寄り集まることがあっても、相互に不正をはたらきあい、再びばらばらにならざるを得なかった。こうしてあらゆる点で無力な人間は、動物たちとの闘争に破れて漸次滅びようとした。これを憐れんだゼウスはヘルメスを使者として、人間に畏敬と正義の徳を贈り、それによって人間が国家の秩序をととのえ、友愛の心を結集するようにとしたのである。そしてこれらの徳は万人がひとしく具えるべきものであると定められた。「くつつしみ」とくいましめをもつ能力のない者があれば、国家の病根として死刑に処するという法律を、私の名によって制定してもらいたい」。これがゼウスの命令であった。(['プロタゴラス』322A-D)

徳とは『プロタゴラス』によればこのようなものであった。すべての人がそれを具えることが、ポリス成立のための不可欠の条件である。しかも、それは生まれつきのものでもなく、また、ひとりでに具わるものでもないから、ポリスはその教育のためにあらゆる努力を傾けざるをえない。すなわち国家の成立のために徳性は必要不可欠であり、それゆえに国家はそれを教えねばならない。だとすれば、徳性は教えることが可能なはずであるというのが、プロタゴラスの究極の立場であった。だからこのような徳性はポリスの絶対的要請と必要性に基づき、あらゆる機会と手段と強制とによって否応なく市民に教え込まれるのである。このような徳性の教育可能性は、以上のような考え方からすると、国家においては国民に対する強制力に、そして家庭においては無力な子供が大人たちに全面的に依存することに、究極の根拠をもつものといわねばならない。

プロタゴラスは、また、神話を補足する意図も込めて、人間の徳育のために、個人的にも公共的にも、いかに多くの配慮がなされているかを次のように説き明している。(['プロタゴラス』325C-326E)

子供が言語を解するようになると、両親も乳母も守り役も、子供たちの言行の一つ一つについて、これは正しい、これは正しくないとか教え、言うことをき

かなければ打ったりもする。学校に通うようになると、教師が読み書きや音楽を教えてくれるが、それらを通して品行をよくすることがむしろ主眼である。体育も、すぐれた精神に奉仕できる立派な体をつくるための科目である。学校教育が終わると、今度はポリス自身が法律を示して、これを規範として生きることを要求する。そして道を踏みはずすものがあれば、懲らしめるのである。

もし徳がこのようにして教えられつつあるものであるなら、人間はポリスを全く離れて生きているのではない限り、人間はすべて多かれ少なかれ徳を具えているし、また彼らを徳に向かわせる過程において、すべての人は何らかの役割を演じていることになる。だからすべての人は多かれ少なかれ、徳の教師だともいわれることになる。それにもかかわらず、ソフィストが特に徳の教師だといわれる理由は、彼らが、学校・家庭・社会・国家で可能なかぎり教育を受けてすでに多かれ少なかれ有徳な若い人たちを、さらにその上に教育するという困難な仕事に堪えことができるからである。(328A-B)

ところが、ソフィストたちの教えるものは、単に伝統的な徳、あるいは世間が徳と認めているものにほかならず(『国家』493A-B)、真実の徳が何であるかは彼らにとって実はどうでもよいのであった。すなわち彼らの関心事は、与えられた道徳をいかに巧みに教授するかにかかっており、道徳教育に対する彼らの寄与は、徳性を教授するための方法に特別の工夫を加えただけに過ぎないのである。

しかし、社会的変動がすでに伝統的道徳の基盤を失わせ、道徳教育の困難さをもたらしているとき、単に教授法の工夫で、その困難さを乗り切ることが可能であろうか。ソクラテスはそれが不可能であることを明らかに見抜いていた。だから彼は、昔ながらの徳を教えるための「新しい方法」を探る代わりに、根本的に人間的な徳、すなわち人間性そのものに根ざす普遍的な徳性を探求することによって、問題を解決しようとしたのである。これが彼の「徳とは何か」という問の意味するところであった。徳性を、もともと国家社会の必要に応じて作られたもの、人間の約束に基づく便宜上のものと見るソフィストには、徳の問題をそこまで掘り下げる根本的動機が欠けていた。だから、徳の教育可能性を「証明」するためのプロタゴラスの長広舌が終って、ソクラテスが彼に手短な一問一答によって、徳性についての厳密な「論理的説明」を求めてゆくと、プロタゴラスの説話が何ひとつ確かな根底をもっていないことが明らかになったのである。

さて、『弁明』(20A-C)によると、人間的な徳とは何であるかということは、まだ明確に問題とされていない。ここで重要な意味を持っていると思われるのは、徳の教師を名乗っているソフィストたちが存在しているにもかかわらず、ソクラテスが徳の教育可能性に疑義を表明していることである。かれの疑義は、ソフィストたちの巧みな説明にも拘わらず、人間的な徳とは何であるかを、彼らは真に知っているかと認めることが出来ないところから来ている。つまりソクラテスは、伝統的なものであれソフィストの教えるものであれ、徳の名のもとに教えられ、植えつけられつつあるさまざまないわゆる徳を、「人間的な徳」とは認めがたいのである。牛馬の教育(調教)が可能であるということは、それらにふさわしい徳が何であるかということが、明確にその調教師たちに把握されていることが前提となっている。しかしその明確な把握というものは、調教師たちの立場に結び付いて成り立っているにすぎない。つまり牛馬の徳性は、外側から彼らに対して定められた「仕事」によって決定されているのである。

だから、もし人間に対しても、この調教師的意図をもって「教育」を企てるとすれば、その場合には、同様に極めて明確な「人間的な徳」が示されることになるはずである。その際、唯一問題になることは、どのようにしてそれを教えるかに限られることになる。何が教えられるべきかはむしろ政治的な問題となってくる。その意味で、ソフィストによる徳性の教授というのは、政治的なものであった。だからこそ、彼らにとって徳は自明的であったともいえよう。

人間的な徳(アレテー)の捉えがたさは、徳を人間の本性(ヒュシス)に即して把握し、追求しようとするところに生まれた。この種の困難さは、権力者は勿論のことソフィストの理解をも超えたことであったろう。ソクラテスは「人間的な徳」を、人間のヒュシスに即していまだかつて解明されたことのないものとして提示しようとしたのである。そこには伝統的かつ今日的な一切の徳の理解を、全体として拒否する意味が託されていた。

では、ソクラテスは、市民の徳をどのようなものとして考えていたのであろうか。われわれは、『プロタゴラス』(319B-C)における、民会での議事審議に関する指摘の中に、ソクラテスが人間的な徳を、勝義において politike arete として捉えた根本的動機をうかがうことができる。

ソクラテスは、人間の本来的な徳を知恵(phronesis)と同一視しているが、徳性を知恵という魂の状態として強調しすぎると、『ゴルギアス』に見られるよ

うに、徳による救いは純然たる魂の救済の問題に還元されることになる。尤も、「魂を *phronesis* と真理において、できるだけ善くする」ための配慮が、もともとソクラテスの思想の核心をなしていたことは、『弁明』(29E)においても明らかである。そして、その背景には、「善きひとには、生きている時も死んでからも、悪しきことはひとつもないのであって、そのひとは、何と取り組んでいても、神々の配慮を受けないということはない」(41D)という信念があった。しかし、ソクラテスが、人間にふさわしい徳をまず *politike arete* として捉えたということは、彼が人間を、根底において *zoon politikon* として理解したことを示すものであったと考えられる。

『プロタゴラス』(319B-320B)において、ソクラテスはアテナイの議会で審議される事柄の中に、2種類のものがあることに目を向ける。一つは、たとえば、建築とか造船に関する事柄で、この種の事柄を審議する場合には、その方面の専門的な訓練を受けたものの意見が求められ、それだけが尊重される。というのは、この種の事柄は「学んだり教えたりすることの出来る」事柄であることが確認されているからである。だからそれらの事柄を学んでいないものは、その人が「たとえどんなに風采が立派で、金持ちで、家柄がよく」ても、誰もその人の意見に耳を傾けようとはしない。

ところが、このようないわば専門的技術に関する事柄でなく、国事処理を審議する場合には、大工でも鍛冶屋でも靴屋でも商人でも船主でも、貴賤を問わず、だれでも意見を述べる事が出来る。この場合は、先の場合とちがって、「どこで誰について学んだか」などということは問題にならない。つまり、この種の事柄は、教えたり学んだりすることの出来るものと見なされていない証拠だとソクラテスは考えるのである。

この「教えることはできないのではないかと疑われているのが、「市民の徳(知恵)」*politike arete* (*sophia*)である。この語は、バーネットの主張しているように(J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito*, Oxford, 1924, *Apology* 20B, 4註参照)、「市民の徳」と訳するのが適当であろうが、しかし時としてそれは政治的徳という訳語がふさわしい場合がある。現に『プロタゴラス』(320B)で問題にされているように、ペリクレスのような、すぐれた政治家のもつ徳は、やはり政治的徳とよぶのがふさわしいだろう。ペリクレスはその息子を、教師について学ぶう程の事柄については、申し分なく立派に教育したが、自分がそれによって卓越している所以の徳は、息子に伝えることができなかった。つまり自分でその徳を教えることも、人に頼んで学ばせること

もできなかったのである。このことは『メノン』(93A-94E)でも徳の教えられるものでないことの証拠として、繰り返されている。

アテナイ議会において、すべての人間がその職業や貧富貴賤にかかわらず、市民として平等の発言権を認められていたということは、すでに民主主義が十分根をおろしていた時代の反映と見ることができる。さらにまた、本来の国事(政治)を専門的技術の問題領域から区別して、最終的な国家的意志をどこまでも市民の良識と責任において決定するという民主主義の原則を、そこに同時に認めることも可能である。だが、ソクラテスは政治のこのようなありかたを必ずしも肯定していたのではなかった。

ソクラテスは「市民の徳」を、人をして国家社会の一員としてすぐれた人間たらしめる人間的資質と解し(『プロタゴラス』319A)、プロタゴラスはこれを無差別に, *politike sophia* あるいは *techne* とよんでいる(『弁明』321D, 322B, etc.)が、ソクラテスはアテナイ議会における慣行は次の三つの事柄を含意していることを明らかにした。

- [i] 本来の国事のために求められる人間的資質としての知恵(*sophia*)は、専門的技術的な知識から区別されるものであり、
- [ii] これは、市民のすべてが、職業や、貧富や貴賤の差にかかわらず等しくそなえておるべき筈のものであるが、
- [iii] アテナイ議会の慣行は、この資質すなわち、「市民の徳」を「学んだり教えたり出来るもの」と人々が見なしていないことを示している。

ソクラテスは、これらの事実から、市民の徳は教授することができないものであるという結論をとり出しているわけではない。彼は、アテナイ議会の慣行は、市民がそれを教えられないものと考えているということを示しているだけである。ソクラテスの真意としては、それを学びえないものであるとは決して考えない。人々がそれを教えたり、学んだり出来ないものとする結果、無知な大衆が、その持ち合わせの意見を出し合って、むしろ固執しつつ、国家意志を決定するデモクラシーを作り上げることになった。市民が誰でもそれを具えるものと期待され、それにしがたって国事が処理されつつあるこの「市民の徳」を、実はもっとも有力な指導者たちをも含めて、凡ての人が欠いていることを、ソクラテスは見出した。『弁明』によれば、神託事件をそのきっかけとして、ソクラテスは、人間の無知の吟味に明け暮れることになるのである。無知は市民の徳、あるいは人間的な知恵にかかわっている。ソクラテスは、この無知からの離脱の可能性に、国家と人間の救いの可能性を賭けたのである。だから、

徳はソクラテスにとっても、学ばれうるものであり、人は持ち合わせているあらゆる知識や知恵にもかかわらず、むしろその故に、改めてアレテーを学ばなければならない。したがって、それを明らかにすること、そして、無知からの離脱を助けることがソクラテスの生涯の使命であった。

4

ところで、『プロタゴラス』においてソクラテスは、本来の国事を専門技術にかかわる事柄から区別しているが、それは何を意味していたのであろうか。『プロタゴラス』にはそれについて特に説明がなされていないが、「市民の徳」は優れた政治家たち、例えば、ペリクレスなどがそなえている優れた資質と別個のものではなかった。その前提には、立派な人間 (kalokagathos) であることが即ちよい政治家 (agathos ta politika) であることだという伝統的な考え方があった。ソクラテスが、人間的な徳を市民の徳とよんだのは、一つには、よき人間であってはいじめてよき市民でありうると信じたためであり、さらに他の理由として、やはり、人間の本来的な徳すなわち知恵は、国事を審議する場でもっともよく発揮されるという考えからである。

アテナイにおいては、「忠告・勧告する (symbouleuein)」能力も広義において一つの徳性とみなされていた。それゆえ、徳に心を用いることを説きすすめるソクラテスが、「国家社会に提議勧告 (symbouleuein tei polei)」(『弁明』31C) することをあえてしない点が人々に不思議なことと映じたのである。

政治的な徳の側面から人間的な徳を取り上げて、それに関する諸問題について、ソクラテス的な考え方を叙述した対話篇に、『アルキ比亚デスⅠ』がある。その主題は、政治家の任務とは何であり、またその任務の遂行に必要なものは何かを考察することにより、アルキ比亚デスや大多数の政治家の誤りを明らかにすることであった。

『アルキ比亚デスⅠ』においても、本来の国事処理は、専門的技術にかかわる事柄から区別され、政治的事柄に関して「国に勧告すること」が政治に携わるものの本来の任務であった。その任務遂行に必要な政治的徳は、正、美、善、利などについての知識である。ところがこの知識を政治家たちは、技術者が師について学んでいるようには、学んでいない。強いてそれらの事柄に関する師を求めるとすれば、それは「世間の多くの人々」ということになる。しかし、世の多くの人間たちは、このような事柄に関しては相互の間で一致しないどころか、自分自身の内部においてさえ一致しないのであって、決してすぐれた教

師とは言えない。それゆえ、彼らを教師として学ぶことによって、人は決して徳性としての知識をもつことにはならない。それはむしろ「学んでいない」ことになるのである。

ソクラテスは、このような重大な事柄に関してアルキビアデスが無知である決定的な根拠を、彼が世間というあまり「結構でない教師（『アルキビアデスⅠ』110E）」についてそれを学んだことにあとで見ている。しかも、正と不正、美と醜、善と悪、利と不利というような事柄に関する無知(amathia)は、たとえば、料理法について知識を欠くのととは根本から異なる事態である。料理法を知らないものは、知らないということを知っているから他人にまかせ自らは行動しない。だから無知であっても過ることはない。しかし善悪や正不正、美醜など最も大切な事柄について知識を欠いている場合には、amathia がその人を支配して、その無知も自覚されない。たとえば、真なるの善の知識を欠いているということは、偽りの善が彼を捉え、彼を迷わせることになるのである。この amathia の極端なるものとアルキビアデスは日常を共にしていたのである。彼に政治に携わることを急がせたのも amathia であった。しかも、この病状はアルキビアデスだけのものではない。この国の政治に携わる大多数の人たちがそうであって、例外はごくまれであった。「君の後見人のペリクレスが、多分それかもしれない」（『アルキビアデスⅠ』118C）という一句は、アルキビアデスに対する儀礼的な言葉でしかなく、『ゴルギアス』の中でのこの大政治家の評価は極めて厳しいものであった。

この amathia から人間を——特に政治に携わろうとする人たちを——解放する以外に、人間と国家を救う道はないというのがソクラテスの確信であった。そしてそのことは、プラトンがソクラテスから学んだ恐らく最大のものであったろう。無知からの解放とは、知識とドクサを明確に区別して、真の知識のみが人間を救うものであるという考えであった。だから、『メノン』に至ってプラトンが、知識だけが行為の正しい導き手であると考えていたのは、間違いであったと告白した時にも、彼は直ちに、知識とドクサ（たとえそれが正しいドクサであるにせよ）との区別自体は少しも動かないことを付言したのである。

『アルキビアデスⅠ』では、正や美や善や利などの重大な事柄に関する知識が、アルキビアデスのように政治家として立つものに特に要求された。しかるに、『プロタゴラス』では、その知識はすべての市民に——大工にも、鍛冶屋にも靴屋にも、商人にも船主にも、貴賤貧富を問わず国事に関して発言の資格をもつものすべてに——所有されることが期待されている。なぜならその知識は

国事審議に際して市民のすべてに要請せられるものであって、それゆえにこそ、それは市民の徳とみなされ、同時に政治的徳とみなされるからである。

さらに『弁明』においては、これと同じ重大な事柄——あるいは善美の事柄の知識（『弁明』21D）——は、政治家と同様技能人たちにも詩人にも求められている。そして、ソクラテスは、これらの事柄の知識に関して、すべての人間を吟味することを、神が彼に課した使命であると受け止めていた。それというのも、彼にとってこの知識が、単に国事処理、すなわち政治においてだけではなくておよそ一般によく生きるために、人間に欠くことのできないものと考えられていたからである。それは、すぐれて人間的な知恵であり徳である。ソクラテスがこの知恵を市民の徳と名づけているのは、それに訴えてこそ、国事が正しく処理されうると彼が信じていたからである。

5

さて『メノン』に至ってソクラテスのアレテー観は新たな展開を見せている。そこでは、徳は一つであるという考え方が示されているが、その考察は、内容的に二つに区別することが可能である。

第一は、「女も男も、いやしくもすぐれた有徳の人物たらんとするならば、どちらも同じものを必要とする」（73B）として、男女の区別に関係ない同一の正義、同一の節制等々を要請する。その前提には、「人間がすぐれた有徳の者であるのは、誰でも同じ仕方による」（73C）という考え方があった。このような考え方は、それまでの伝統的な徳観を正面から否定する性質のものであった。すなわち、伝統的な徳観とは、男の徳、女の徳、子供の徳、年配者の徳、さらに自由人の徳、というふうに徳をばらばらにして、「それぞれの働き（praxis）と年齢に応じて、それぞれが成し遂げるべきの仕事（ergon）のために、我々の一人ひとりには、それぞれに相応した徳がある」（71E-72A）という考え方である。

第二は、すべての人間に対して、同じ一つの徳といっても、それはたとえば同一の正義であり、同一の節制であって、いわば、徳のいくつかの「部分」が認められているだけである。しかしソクラテスの求めているのは、「一つの徳」であって、問題はこの「一つの徳」とは何であるかということである。つまり「すべての徳目をつらぬいているただ一つの徳」（74A）であり、また「まさに徳であるところのもの」（72C）が問題であった。

結論的にソクラテスは、「徳は知 phronesis である」と定義づけている（89A）。

それが導き出されるためには、一つ的前提が必要とされる。それは、「徳は善いものであり」(87D)したがって、それはまた有益なものでなければならないという前提であった。善いものとは、一般に、健康、強さ、美、富その他これに類したものがあげられ(87E)、また魂に属するものとしては、節制、正義、勇氣、物わかりのよさ、度量の大きさ、等々である(88A)。しかしこれらのものは、すべて知性(nous)を伴えば有益だが、それを欠いている場合には、有害となる。こうして人間にとって他の一切は魂に依存し、そして魂そのもの(ta kata ten psychen auta)の資質は、もしそれが為になるものであるべきならば、知に依存するのである。以上の論拠からすると、有益なものというのは、結局知恵に帰着することになるのである(88E-89A)。

同じような推論が『エウテュデモス』(278E-281E)にも見出される。そこでは、徳は人間に幸福を保証するものでなければならないということが前提とされている。人間は誰でも幸福であることを望む。そして幸福はしばしば、善いものを所有することと同一視されるが、いわゆる善いもの、たとえば健康、よい生まれ、国において有力であること、さらにまた思慮深さ、正しさ、勇敢などは、単にそれが所有されることによってでなく、正しく用いられることによって初めて、人間の幸福に寄与するのである。この正しい使用を保証するのが知恵(sophia, phronesis)であった。

この二つの箇所では、正義とか勇敢とかの、アリストテレスのいわゆる日常倫理的な徳が、「それ自体において善いもの」(『エウテュデモス』281D『メノン』88A-E)と認められていないことは、注目すべきことである。それは、厳密には、善くも悪くもありうる中間者なのである。日常倫理的徳の軽視は、ソクラテスあるいはソクラテス期のプラトンの顕著な特徴と見られる。

「哲学と知性(nous)を欠いて専ら習慣と訓練とから生まれる」(『バイドン』82B)徳は、真の意味の徳ではないとして斥けられるのである。『メノン』に至ってようやく、プラトンの手でソクラテス的な厳しい徳の見方がゆるめられ、倫理的徳に道徳的世界における市民権の与えられる道が開けられた。が、しかしその後も、それは「通俗的な徳(demotike arete)」(『バイドン』82A)」であったばかりか、「まやかしの仮象」であって奴隷にふさわしく、何らの健全性も真実性も持たないものとされなければならなかった(『バイドン』69B)。

『プロタゴラス』の中で、ソクラテスは、徳の全体とその部分、あるいは部分相互の関係について厳密に理論的な説明を求めることによって、この大物ソフィストを追いつめ、徳の本質についての無知ないし無関心を告白させている。

だが、この問題は、その論理的な外見の背後に、道徳上の極めて実際の、しかし本質的な問題を潜んでいた。人は、たとえば勇氣といった一つの徳を、思慮というような別の徳と全く無関係に所有することが出来るであろうか。言葉を変えて言えば、たとえば勇氣とよばれる行動の基準に適った行為は、思慮や敬虔などを伴わないままで、徳と認められるのであろうか。それとも人は、何か真に徳とよぶに値するものであるならば、「何かその一つを身につければ、それに伴って必ず全部と一緒に持つことになるのだろうか」(『プロタゴラス』329 E)。もちろん後者が、ソクラテス的な徳の観念からの当然の帰結であった。

本来的に人間的な徳はなぜ *phronesis* として捉えられたのであろうか。そこには、人間を *ロゴス* をもつ生きもの (*zoon logon echon*) として捉える人間観が働いていたと考えられる。しかも、ソクラテスは、「*ロゴス* をもつ」ということを、「自己のうちに *ロゴス* をもつ」こととして理解した。ギリシア語の用法に従えば、人は友人や父親の言葉に従うことを通じて、彼らの「*ロゴス* をもつ」ことが出来るのである (Aristotle, E. N., I, 13, 18)。これは他人の *ロゴス* に与かることに外ならない。知性もしくは *phronesis* を欠いたいわゆる徳は、習慣と訓練とから生ずるものであるとされたが、この徳によって、人は「他人の *ロゴス*」に与かることが可能になる。ソクラテスにおいては、自己のうちに *ロゴス* をもってなされた行為だけが、道徳性をもつと考えられる。行動における主体性が、彼においては絶対的な徳の条件となっていたのである。知性を欠いた倫理的徳をけなす背後には、このような考え方が横たわっていたと考えられる。尤もソクラテスはこのことを、理論によってではなく実践で示した。プラトンが『弁明』や『クリトン』で描き出そうとしたのは、このようなソクラテス像であった。『バイドン』の一節 (69 B) でソクラテスは、知恵から切り離された節制や勇氣や正義などといった徳は、いかなる健全さも真実さももたない「奴隷にふさわしいもの」と述べている。このような徳が、直ちにアリストテレス的徳の分類における倫理的徳に当たるかどうかは、なお疑問であるが、ソクラテスが、他の一切の動機 (情欲、情念、思惑等) から自由になり、清められた知恵のうちにのみ根拠をもつ行動だけに道徳的価値を認め、かつそのみを自由な人間にふさわしいものと信じたことは確かであったろう。

アリストテレスは、本性による奴隷の存在を認めたが、奴隷が道具としてのまた召使いとしての徳以外に、それとは別なより高尚な徳、たとえば、節制とか勇氣とか正義などの倫理的な徳に与かることが出来るかどうかを問題にした (『政治学』I, 13, 2)。奴隷の徳は、自己自身との関係においてでなく、主人

との関係において成立する（『政治学』Ⅰ，13，12）。その意味で，奴隷の徳がもし倫理的な徳に与かりうるとすれば，厳密に言えば，逆に奴隷的な性格が疑われることになる。

ソクラテスが *phronesis* としての人間的な徳に固執する背後に，しばしば主人持ち道徳に堕しがちな倫理的徳に対決する意志を読もうとすることは，行き過ぎであるかもしれない。しかし彼の倫理観には，たしかに後続のプラトン・アリストテレス的な道徳体系のうちに，一種の「非人間化」の傾向を指摘しうるだけの，純粋な高い主体性の倫理があったのである。「倫理的な徳」の教育が哲学や知性を抜きにして，組織的体系的に強化されてゆくと，それはやがて「自己のうちにロゴスをもっていないが，それを解する位にはロゴスに参与することの出来る」人間を作ることになる。この種の人間がアリストテレスに言わせると，本性上の奴隷（『政治学』Ⅰ，5，9）ということになるのである。

使用テキスト

J. Burnet (ed.), *Platonis Opera*, (O.C.T.) 1899-1906

『プラトン全集』岩波書店 1976

『プラトン』（『世界文学大系』第3巻）筑摩書房 1986

『アリストテレス全集』岩波書店 1968

参考文献

J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito*, Oxford, 1924

Thomas G. West, *Apology of Socrates*, London, 1979

J. Adam and A. M. Adam, *Platonis Protagoras*, Cambridge, 1893 (1953)

R. S. Bluck, *Plato's Meno*, Cambridge, 1961

Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, North Carolina, 1965