

ソクラテスの「測り難さ」をめぐって

一〇

村島義彦

はじめに

『饗宴』の第三幕で、エロースの神を賛美して五名の招待客が華々しく繰り広げた弁論合戦も終わりを迎えた頃、突如として闖入した酔漢のアルキピアデスは、そこにソクラテスの姿を目にするや、酔いにかまけて、自分とソクラテスの一風変わったパイデイカ（愛童）―エラステース（求愛成人）の関係を、綿々と打ち明けはじめた。そして、打ち明けの中身がソクラテスの言行をめぐる、測り難さ（アトピア）^①に及んだ時、かれの手で、あえてソクラテス自身が準えられたのは、人間ではない山野の精たち、つまりは異形のシレノスとサチュロスであった（二二二D）。こうした準えは、言い得て妙と評価されてよいだろう。というのも、ディオニュソスの従者として有名なシレノスにしてもサチュロスにしても、容貌の特異さと、さらには内面の神々しさにおいて、等しくソクラテス当人を彷彿させたからである。シレノスの場合、酒に酔って暴れ回る、馬の耳と低い鼻をもった、毛むくじゃらな醜い老人の姿で一般には登場し、サチュロスもまた、酔って陽気に騒ぐ、山羊の特徴をもった若者の姿で一般には登場したから、ともに風貌の面で、ハゲた頭・突き出た額・ギョロ眼・獅子鼻・ズングリした体型といった、雄牛さながらの怪異なソクラテスを見事に彷彿していたし、さらには内面の神々しさの点でも、シレノスは、醜い外貌とは裏腹に、それを両側に押し開くと内に神像が

安置されているといった、店頭に並べられた巷のシレノス像のからくりを介して、無知の外貌とは裏腹に、内には神々しい知恵が満ち溢れているソクラテスのアイロニーを彷彿させ、サチュロスもやはり、麗妙な笛の音で人びとを魅了するあり方を介して、巧みな問答で人びとの魂に食い入って根底から揺さぶる、始末に負えないソクラテスの魔力を見事に彷彿させていたからである。

古典古代のアテナイ社会で広く評価を得ていたのは、周知のように、カロカガトス（美にして善）の理想であった。前半のカロス（美）は、ごく一般には視覚面での外貌を、後半のアガトス（善）は、やはり一般に精神面での内実を暗に象徴していたから、当のカロカガトスは、外なる風貌と内なる精神の一体化した「美+善」をこの上なく崇めるギリシア人の基本心性が直かに反映された、わけてもギリシアらしい標語と位置付けられてよいだろう。各国の美術館で目にされるオリュンポスの神々の全身像はそれぞれに、大理石に刻まれた端正な容姿を介して、カロカガトスの具体例を何よりも雄弁に語りかけているにちがいない。こうしたギリシア型の心性にとつて、シレノスやサチュロスを彷彿させるソクラテスは、文字通りの「醜+善」として、外なる風貌と内なる精神の著しい不一致を告げる、それ自体が、崇高な上にも崇高なカロカガトスへの大きな冒瀆ではなかったか。このシレノスないしサチュロスの生きた人間版は、事実、ありきたりの象徴に留まらず、当の実体において、掛

け値なしに、測り難い、桁外れの数々を具えていた。たとえば、「ソクラテス以上の知者はいない」という一風変わったデルフォイの託宣を検証するべく開始された、あまたの知者たちが本場に「知者」の名に値するか否かを手を抜かず吟味する独特の問答活動にしても、そうした問答が暴き出した世の知者たちの「無知」を当てこするかのような、ひたすら謙遜に徹した「無知の知」の告白にしても、これら全体が巻き起こした怨嗟の結果と考えてよい法廷への不当な控訴に抗しての、どちらかというと死刑の宣告を好んで招き寄せたかのような中身の弁明にしても、刑の執行に先立った一ヶ月におよぶ獄中生活でみせた驚くべき端然の姿勢にしても、ついに迎えた最後の日の不思議な余裕を湛えた「魂の不死」をめぐる問答と毒杯の甘受にしても、それぞれが、どれほど理解に努めても、われわれの理解の汗を皮肉るような、測り難さを、うつつすらと纏っているのは否めないからである。

ソクラテスという人間は、前四世紀のアテナイ社会と同じく、今日のわれわれにも、依然として、大きな未知に留まり続けている。こうした「未知」を相手に、ここでは、ささやかな読み解きの汗を流してみた。その作業は、『パイドン』に顔を覗かせる「ヌース原因論」にそもそもその手掛かりを仰ぎながら、これの（隠された）内包を浮き彫りにし、この角度から改めて、ソクラテスに固有の要素群としての「徳そのものへの問い」「ダイモンの合図」「デルフォイの託宣」「無知の知」等々を位置づけ直す、という方向で進められるだろう。これらを介して、ソクラテスにみる、測り難さが、どのように読み解かれていくか——出来栄の程は、ひたすら神仏の手に委ねるのみ……

生けるシレノス

冒頭にも見たように、『饗宴』のアルキビアデスは、ソクラテスという人物の、測り難さを浮き彫りにするべく、あえて異形のシレノスとサチュロスに準えたけれども、ここではさらに、この、生けるシレノス（ないしサチュロス）について、その形容されてよい所以が「当人そのもの」と「当人の言論」に及んで詳しく紹介されていた。すなわち、前者については、

・いつも才能豊かな美少年に恋い焦がれる大人の役割を演じながら、その実、世の「パイディカ（愛童）——エラストース（求愛成人）」がくり広げる当然の肉体関係から余裕の距離を置いた、あまりにも淡々とした自製のスタイル（二一九D）、

・ポテイダイア遠征中に示された苛酷な飢餓に耐える際の、あるいは逆に、溢れる御馳走と酒を前にして、それらを存分に堪能する際の、文字通りに、人間離れのした胃袋と体力（二一九E、二二〇A）、

・同じポテイダイアの地で、真冬の凍てつく寒さが奇しくも披瀝した、ソクラテスの同じく、人間離れのした耐久力（二二〇B、C）、
・遠征先での夏のある日、自らの思索に没入しておよそ一昼夜、ひたすら動かずに立ち続ける姿勢を崩さなかったという、熱心のレベルを通り越した異様さ（二二〇C、D）、
・デリオンでの退却劇のさなかに垣間見られた、まるで恐れを知らない戦場での沈着さ（二二一A、C）、

の五点が挙げられ、さらに、後者については、

・ソクラテスが口にする、それ自体として明快かつシンプルな言葉——たとえば「自分自身ができるだけ優れた者になり、思慮ある

者になるように気を配って、これとは逆の、自分には単なる付属物に過ぎないものの方を、優先して配慮してはならない」(『弁明』三六C)といった――が問答相手に与える不気味なりアリティと説得性(二二五E～二二六C)、

が報告されていた。われわれはさらに、こうした「肉体面」での人間離れ(ないし怪物性)と「言論面」での気味悪いリアリティに加えて、今一つ、数々の夢知らせ(『バイドン』六〇E～六一Bなど)、ダイモンの合図(『弁明』三二Dなど)、デルフォイの託宣への異様なこだわり(『弁明』二一A～二二A)など、この人物の知的側面に織り合わされた「神秘面」での不可解さも、同じ「測り難さ」の範疇に含み入れてよいかもしれない。

このように、ソクラテスの「測り難さ」は大きく、肉体面、言論面、神秘面の三相に及ぶけれども、われわれが最も注目してよいのは、むしろ、ソクラテスを真にソクラテスたらしめている言論面のそれを措いてない。この面での測り難さは、思うに、『弁明』において正銘のクライマックスを迎えるのではないだろうか。というのも、「ソクラテスは犯罪人である。青年を腐敗させ、国家の認める神々を認めずに、別の新しい鬼神(ダイモン)の類いを祭るがゆえに」(二四C)という、およそ身に覚えのない罪状でアテナイの法廷に告訴されたソクラテスが、そうした告訴の無根拠性を順々に弁明していく光景を描いたこの作品には、理路整然とした弁明内容とは裏腹に、何かしら違和感を禁じ得ない、不透明ともいべき「引っ掛かり」が幾つか目に留まるからである。それらを今、改めて拾い出してみると、

(一) しかしわたしは、自分一人になった時、こう考えたのです。この人間よりわたしの方が知者である。というのも、この男もわたしも、おそらく善美の事柄については何も知らないようなの

だが、この男は、知らないのに知っていると思ひ込んでいる。対してわたしは、知らないからその通りに知らないと思っている。だから、このわずかの点で、わたしの方が知者であるらしい。わたしは、知らないことは知らないと思う、ただそれだけの点で勝っているのだから(二二D)。

(二) どこかの場所に、それを最善と信じて自らを配置するか、あるいは長上の者によって配置されたなら、ひたすらそこに踏み留まって危険を冒さなくてはならない。わたしはこう考えていて、死にしても他の何にしてもおよそ視野には入らない。それよりはむしろ、恥をこそ弁えなくてはならない(二八D)。

(三) 死を恐れるのは、いいかね諸君、知恵がないのにあると思っていることなのだ。知らないことを知っていると思うことに等しいのだから。死を知っている者などこの世に一人もない。もしかするとそれは、人間にとつて最大の善きものかも知れないのに、かれらは、ただひたすらに恐れている。まるで死が、最大の害悪であるのをよく知っているかのように。これこそ、知らないのに知っていると思う、あの不名誉な無知に他なるまい(二九A～B)。

(四) わたしが歩き回って為しているのは、他でもない、老若男女を問わず誰にでも、自らの精神をできるだけ優れたものにするよう配慮すべきであって、それよりも先、もしくは同程度に身体や金銭を気に掛けてはならない、と訴えることなのだ。というのも、金銭をいくら積んでも、そこから優れた精神など生まれてこないし、逆に、金銭その他が善きものとなるのは、公私いづれにおいても、もっぱら優れた精神によるのであるから(三〇A～B)。

(五) もしも人を殺すことで、生き方の不正を非難する声にブレーキが掛けられるなどと考えているなら、あまり上策ではないだろう。そうした仕方に訴えるのは、立派でもないし完全にできるわけでもないのだから。そのように他人を押さえるよりはむしろ、自らをできるだけ善くする方がはるかに立派で、はるかに容易でもあるのだ(三九D)。

(六) 裁判官諸君、いわゆる死については善い希望を抱いていたかなくてはならない。そして、およそ善き人には、生前と死後を問わず、悪しき事など一つとしてなく、かれ自身は、何と取り組んでも神々の配慮を受けないわけではないのだという、この事を真実として、深く心に留めていたかなくてはならない(四一C~D)。

(七) けれども、もう終わるとしよう。時刻だからね。そろそろ行かなくてはならない。わたしの方は死ぬために、諸君の方は生きるために。とはいえ、われわれの行く手に待っているのは、どちらが善なのか誰にもよくは分からない。神でなければ(四二A)のおよそ七つが、ポピュラーな代表例として挙げられるだろうか。

こうしたメッセージは、なるほど理屈として十分に了解できるようにしても、一般人の平均的感覚に照らすなら、素直には首肯しかねる点を少なからず含んでいるのは否めない。それはそうだろう。「無知の知」がいかに大切か、生きる上で死よりも恥を避けるべき、死への専らな恐れは(中身が不明である以上)一種の無知に異ならない、金銭や健康など「もちもの一般」よりは魂という「もちぬし」にこそ配慮すべき、等々については、われわれも体験的に弁えていて、人並みに説教もできるのだが、それはしかし、あくまでも常識の地平に立った振る舞いにすぎない。そこには、おのずと銜いが顔を覗かせ、口調にも忸怩たる内面が覆いがた

く影を落としている。とうていソクラテスのように、まるで銜いのない、自信と確信に溢れた口調で堂々と語ることなど思いも及ばないのである。そうした常人の目から眺めると、あまりに平然としたソクラテスの口調は、かえって不気味でもあり、こうした「迷いのなさ・揺らぎのなさ・躊躇のなさ」の背後には、そもそも何が潜んでいるのであろうかと本気で勘ぐりたくもなってくる。まったく同じメッセージを述べ伝えながら、ソクラテスとわれわれで、なぜこうもリアリティと説得性に雲泥の差が出るのかを、まともな神経の持ち主なら問わずにいられないからである。

ソクラテス自身は、明らかに不当な死刑の宣告に対して、「この方——死んで面倒から解放されること——が、わたしにはむしろ善かったのだ」(四〇C)と語りつつ、ほとんど心を乱さなかった。さらにはまた、「そろそろ行かなくてはならない。わたしの方は死ぬために、諸君の方は生きるために。とはいえ、われわれの行く手に待っているのは、どちらが善なのか誰にもよくは分からない。神でなければ」(四二A)というセリフを残して、恨みらしい恨みもなく、淡々と法廷を後にした。ここにみられる自若や気負いのなさは、果たして、ソクラテス特有の問答活動である、諸々の徳を定義する「愛知の営み」から当然に導き出されてよい論理的所産なのだろうか。この点を確かめるべく、次に、アポリアに行き当たって、問い手も答え手も、ともに「無知」を確認し合う形で幕を閉じる問答そのものに吟味の目を向けてみよう。

徳そのものへの問い

さて、ソクラテスにおける「愛知の営み」は、しかるべき問答相手を選んで、諸々の徳の何であるかを執拗に問う形で一般には展開された。

そうした展開のいかにあつたかは、たとえば、『エウチュプロン』『カルミデス』『ラケス』『リュシス』などの初期對話篇において、それぞれ、「敬虔」「節制」「勇氣」「友愛」といった倫理的な徳目の定義を目ざすプロセスの中に、かなり具体的に眺めることができるだろう。こうした場合の回答は、世にいう「アポリア（袋小路）」に行き当たって、ソクラテスも問答相手も、共に、互いの無知を確認し合つて幕を閉じるのが通例であつた。けれども、問い手と答え手の論の攻防をつぶさに検討するならば、アポリアに行き当たらざるを得ない原因そのものは、答え手の答え方によりはむしろ、問い手を務めるソクラテスの問い方にあつたのではないか、と疑いたくもなってくる。というのもソクラテスは、特定の条件——どうした時に・どうした処で・どうした人物を相手に、といった具体的なTPO——に規定され、その条件の範囲内でのみ徳と呼ばれる「個別的な徳」でなく、「およそ徳目のすべてを貫いてある唯一つの徳」（『メノン』七四A）としての「徳の理念的原型」を、それ自体として答えることを要求していたからである。けれども、理念的原型がまさに理念的の原型としてある限り、それはいまだ、固定した性格や姿や形を何一つ身にまといつておらず、それゆえ、「しかしかのものである」という風に、これを積極的な形に言語化するのとは本来的に不可能と考えるほかはない。ともあれ、アポリアにいたる問答の歩みを、初期對話篇に共通した特徴を端的に具えた『メノン』の第一部（七〇A～八〇D）に即して、もう少し具体的に眺めてみよう。

「神々に誓つて、メノン、君は徳を何であると主張するのかね」（七一D）。この問いにメノンはまず、「男の徳」「女の徳」「子供の徳」等々といった、あちこちに散見される個別的な徳の類いを挙げようとしたところ、ソクラテスは、これを制しながら、「たとえ徳の種類が多様であるにせよ、それらはすべて、ある一つの同じ相を具えているはずであり、この同一

の相をもつが故に、いずれも共通して徳と呼ばれることになる。そこで、あくまでもこの相に着目して、まさに徳であるところのものを明らかにするのが、答え手としての正しい道といふべきだろう」（七二C）と指摘した。そこでメノンは、指摘された方法に従つて、「まさに徳であるところのもの」を、その共通の普遍的な本質に着目して次のように答えた。徳とは「人びとを支配する能力をもつ」（七三D）ことである、あるいはさらに、「立派なものを欲求して、これを獲得する能力がある」（七七B）ことである、と。けれども、ここに示された「支配や獲得の能力」としての徳の定義は、そのいずれもが、「およそ徳目のすべてを貫いてある唯一つの徳」（七七A）を答えるべしという、先述した約束を一応は果たしているものの、ある基本的な一項を欠いているため、とうてい完全な徳の定義とはいひがたいことが指摘される。すなわち、「正しく・不正ではない仕方で」（七三D）、あるいは「正しく・敬虔な仕方で」（七八D）といった、いわゆる「方法」に触れた規定がこれらの回答には等しく欠落しているのだが、このことは、徳の定義として致命的と考えるほかはない、とソクラテスは批判した。かれの指摘を待つまでもなく、いかなる事柄を・どのような仕方でといった「内容」と「方法」の二点は、およそ「支配」とか「獲得」を問題にする際に、われわれが押さえるべき第一の要点にちがいない。だからソクラテスは言う、「してみると、君のいう獲得には、正しい仕方でとか、節制をわきまえてとか、敬虔なあり方を通してとかいう風に、あくまでも正義とか節制とか敬虔とか、その他何らかの徳の部分がさらに付け加えられる必要があるようだ。さもないと、たとえ善きものを獲得したにせよ、それを徳とは呼べないだろうからね」（七八D～E）と。すると、まことに奇妙な帰結が導き出されてくる。以上をざっと総括するなら、「いかなる行為であれ、徳の部分を伴いさえすれば、それがすなわち徳である」（七九B）、あるいは「徳

の部分に伴うすべての行為は徳である」(七九C)となつて、これでは、そもその定義の中に定義すべき事柄を含ませた、循環論^①ではないかと謗られて弁解の余地はないからである。徳の普遍的本質を定義しようとした『メノン』の第一部での問答は、ここにおいて、一応のアポリアに行き当たつたのだつた。

右にみたアポリアへの過程は、勇氣の定義をめざす『ラケス』や、敬虔の何であるかを問う『エウチュプロン』等においても、細部での若干の違いはあるにせよ、大筋のところはほぼ共通していた。その過程は、次のような順序で進行したからである。すなわち、問い手を務めるソクラテスが要求したのは、常に、徳の普遍的本質であつたにもかかわらず、答えとして示されたのは、その大半が個別的な徳にすぎなかつた。ところで、特定の条件——つまりはTPO——に強く規定され、そうした条件に固着した形で成立する個々の徳は、基盤としての条件が何らかの変化をこうむつた場合、もはや徳として認めがたいものとなるだろう。この点を踏まえてソクラテスは、相手の示した回答の不備な点・矛盾する点を指摘し、さらに新たな回答を促した。たとえば、「あくまでも戦列に踏みとどまつて断じて退かない」(『ラケス』一九〇E)ことを勇氣と答へたラケスに対して、なるほどそれは、世にいう「歩兵戦」には見事に当てはまるにしても、他方、縦横無尽の変化を要求される「戦車戦」や「騎馬戦」にまで通用するとは限らない、とソクラテスは論駁したのである。ところで、要求される答えと現実と与えられる答えの、こうした次元的なズレが何らかの形で修正されない限り、相手の答えは、どれほど繰り返されるにしても、すべてがすべて論駁されずには済まない運命にある。答え手は、ソクラテスの発する問いに対して、少なくとも現在のような答え方を踏襲する限り、必然的にアポリアに陥らざるを得ないのである。とはいえ、これに替わるものとして登場した、今一つの答え方として

ソクラテスの「測り難さ」をめぐって

の抽象的・公式的な徳の定義も、やはり、当の定義自体の内に何らかの矛盾の潜むことが指摘され、ソクラテスの手で同じく退けられたのだつた。すなわち、『メノン』における「善きものを獲得する能力」としての徳の定義は、そもその徳を定義するのに当の徳を部分として使用せざるを得ない矛盾を暴露したし、『ラケス』における「真に恐れるべきものとそうでないものの知」(一九四E〜一九五A)としての勇氣の定義は、徳の部分がそのまま徳の全体ともなる矛盾を暴露したからである。およそこのように、「まさに徳であるところのもの」を、その共通の普遍的本質に着目して答えるべし、というソクラテスの問いに対しては、そこに要求されているのが徳の理念的原型であるため、これに直接に応じる形で回答するのは、現実的に不可能と考えるほかはない。というのも理念的原型は、先にも述べたように、あくまでも理念的原型としてのあり方を保っている限り、何らの固定した性格も姿も形も具えていないから、こうした無色透明で無定形な、いわゆる自性を欠いた存在を相手として言語化に努めるのは、そのこと自体に、すでに無理が潜んでいたからである。

だとするならば、本質的に言語化を拒む特質を具えた理念的原型をあえて問い、相手を必然的にアポリアへと追い込んだソクラテスの狙いは、果たして、どこにあつたと考えるべきなのだろうか。われわれはまず、問答におけるアポリアが何を意味したかを、改めて確認しておかなくてはならない。いうところのアポリアは、先にも見たように、諸々の徳目がつまりはそれに帰着する「善」について、これの何であるかを問われた答え手が、ソクラテスに掲げた全面降伏の白旗に他ならなかつた。ここでの「全面降伏」はしかし、「〇〇である」という具合にポジティブに言語化することへのそれであつた点を見逃してはならない。アポリアは、理念的原型としての「善」が、通常の言葉を用いて定義できないこ

とは意味しても、他方、知ることできないという「不可知論」まで含意しなかったからである。この点に着目するなら、厄介きわまるアポリアを、次のように解釈することも許されるのではあるまいか。すなわち、問答におけるアポリアは、「学ばれるべき最大の事柄」(『国家』五〇五A)としての善が、通常一般の言語化の次元を越えたあり方を保ちながらも、他方、あらゆる判断、ひいては(これに依拠した)あらゆる行為を成り立たせる所以の基準として、当の存在が強く要請されるところのものである点を暗に示唆しているのだ、とである。ソクラテスの問答は、アポリアのゆえに「不毛に終わった」とみるよりは、逆に、アポリアに終わったから「不毛ではなかった」と前向きに評価されてよいのかもしれない。というのも、かれの問答が狙いとしたのは、つまるところ、答え手をアポリアに導き入れて回答活動への言表的な困窮を味わわせる中で、答え手が独力で、アポリアという形で黙示された「善」の特質をアポリア自体から読み取って、自らに問われているのが「理念的原型としての善」であった、と目覚めるように働きかける無言のサポートにあった、と推察されてしかるべきだからである。

ソクラテスが、問答相手からの怨嗟も顧みずに取り組んだ「愛知の営み」は、このように、表と裏の——あるいは表層と深層の——二重の意図を具えていた、とあくまでもポジティブに解釈されうるとすれば、徳の定義がアポリアに終わり、問い手も答え手も、ともに相互の「無知」を確認し合う中で、なぜあえて、問い手を務めたソクラテスのみが、不自然な程の余裕を湛えて当のアポリアを甘受できたかの所以も、おのずと浮かび上がってくるにちがいない。われわれは先に、「自分でよく考えてみて、結論としてまさに最上と明かされたこと以外には、いささかも従わない」(『クリトン』四六B)という基本姿勢を貫いた末に導き出された「事柄自体への無知」という明白な事実にもかかわらず、ソクラテス

がなぜ、動揺すら覚えず、自らの悠揚迫らぬ態度を崩さなかったのかについて、そもその「揺るぎなさ」の根拠を執拗に尋ねたけれども、ここにはしかし、ある暗黙の前提が伏在していたのではなかったか。というのも、こうした問い掛けの背後には、「何かしらの振る舞いに先立って、必ず、何かしらの知的想念が認められるはずだ」といった先入的発想がそつと顔を覗かせていたからである。そうした発想はしかし、一般人の場合とはかく、ソクラテスにまで当てはめられて妥当なのかどうか。かれの場合にはむしろ、世の一般人とまるで方向を逆にする、と考えた方がよくはないのか。というのも、ことソクラテスに関しては、「まずもって知的な究明があり、しかる後、これに支えられた確信が生まれる」というよりはむしろ、「まずもって確信の揺るぎなさがあり、しかる後、これの所以を求めた知的な究明が始まる」という方向で事は運んでいた、と見受けられなくもないからである。この点を、ともあれ、いくつかの具体例に訴えて大雑把に裏書きしてみよう。すなわち、ソクラテスに固有の事象である「ダイモンの合図」「徳の定義と無知の知」「デルフォイの託宣」を当の具体例に仰ぎつつ……

ダイモンの合図

さて、ソクラテスにおける知的側面を代表する問答活動に並んで、一つの神秘的側面を代表するものに、平均的な一般人にはいささか気味悪い「ダイモンの合図」(『弁明』三一D)があるだろう。これは、ソクラテス自身の語るところでは、はるか子供の時代から現れて、現れる場合には決まって、これから為そうとする事柄を差し止める「ささやき」ないし合図の形を取るのが通例であった。さらに、わが身の体験で確かめたところ、差し止められた当の事柄は、例外なく、本当の意味で自分

の爲にならないものばかりであった。以来ソクラテスは、この合図の正しさを寸毫も疑わずに、現れる都度、素直にわが身を委ねたのだが、とはいえ、あえてわが身を委ねながらも、その一方で、なぜ今これが現れたかの理由そのものを、得心のいくまで自分の手で説明づけなくてはならなかった。たとえば、こうした合図は、かつて政治に足を踏み入れようとした際にも登場し、ためにソクラテスは、一切の政治活動から潔く身を引いたのだが、後々に（体験と思索をくり返す中で）納得したのは、これによって各種の政争的危害に巻き込まれず、存分に、自らの使命ともいべき問答活動に専念でき、身を引いたこと自体、まさしく「自らの善」と位置づけられてよい点であった。

このように、「合図への基本的な信」は、例外なく、知を介した裏付けを伴ったけれども、ここにみる一連の流れは、さらに、合図を欠いた場合にまでおのずと拡張されていった。というのもソクラテスは、アテナイの法廷に告訴され、そもその告訴項目に関わって忌憚のない弁明を展開したが、当の弁明たるや、居並ぶ陪審員たちの神経を逆なでし、あえて有罪の宣告を誘うような代物であった。その際に、もしも有罪が巷の評価と同じく、本当にソクラテスの為にならないのであれば、当然、いつもの合図は遠慮なく現れて、差し止めたはずなのに、なぜかこの場合、最後までその顔を覗かせなかった。だからソクラテスは、陪審員たちの顔色を伺うことなく、ひたすら自らの實際を、ありのままに披瀝できたのだった（四〇A-C）。これを見ると、ダイヤモンドの合図は、現れる場合にもそうでない場合にも、ともに事態の善悪を予告し、ゆえにソクラテスは、いずれの場合にも等しく、予告された善悪のそもその所以を知的に解明して、自らを納得させるプロセスを辿らなくては済まなかった点が改めて浮かび上がってくるにちがいない。

ところで、合図の有無に拘わらず、有った場合にはなぜ有ったか、無

ソクラテスの「測り難さ」をめぐる

かった場合にはなぜ無かったかをめぐって、その所以をあくまでも問う知的な活動は、ごく一般には「思索」という形を取るにちがいない。この場合の思索は、内面における自己を相手とした妥協のない対話（「自己内対話」）に他ならないから、ある場合には姿を変えて、対話の相手を「自己」から「他者」に移しつつ、いわゆる問答活動（「自己外対話」）となっても別に問題はないはずである。このように今、「思索」内なる対話「問答」外なる対話」と位置づけるなら、問答自体も、あくまでも実体は「外なる対話」である以上、思索そのものと同じく、いやしくもソクラテスの場合には、「何らかの確信の所以を求めての知的な裏付け」といった基本性格を帯びていて不思議はないにちがいない。問答にせよ思索にせよ、ともに、対話（ディアロゴス）を核とした血縁の契りを否定できないからである。

ここにみた思索の血を問答の中にも読み込むと、先に仮定された、まづもって確信の揺るぎなさがあり、しかる後、これの所以を求めた知的な究明が始まる」というソクラテスの問答に固有の性格づけが、おのずと裏書きされてくるにちがいない。かれの問答では、諸々の徳を問う中で、それらがすべて善の知に帰着する点が暗々裡に仄めかされたから、これを素直に受け取って、問答自体は、「何がそもそも善なのか」をひたすらに問う試みとして一般に理解されているけれども、われわれの考察を踏まえるなら、むしろ、「なぜこれが善なのか」を問う試みとして位置づけ直された方が、いっそうソクラテスの胸中に近いのではないだろうか。というのめかれの場合、揺らぎのない確信に溢れた行為を導くために、これを支える根拠の知が求められたというよりは、逆に、まづもって揺れない確信があり、次いで、これの所以を何とか解き明かそうと知的な探求がくり広げられたからである。ここでの方向に従うかぎり、問答活動（「知的な探求」）がアポリアに終わって、問い手も答え手も、

ともに無知の状態に足踏みしているにしても、だからといってソクラテスが、それでもなお確信を手にして揺るがないのは、やはり合点が行かない、というべきだろうか。それはないはずである。ソクラテスの確信が揺るがないのは、知に訴えて根拠を手にした結果でなく、その限りにおいて、知による裏書きを絶対の必要条件としていないのであるから。

ソクラテスの手で試みられた徳の定義と無知の知については、それゆえ、こう語られてよいかもしれない。すなわち、諸々の徳はすべからく「善の知」に帰着し、こうした善の存在は疑うことができない、というリアルな実感的確信を拭い去れないところから、ソクラテスは、そうした確信を知的に検証するべく、そもその根拠をどこまで明らかにできるかを徹底して追求めた結果、人知の厳しい限界を改めて思い知ることになったのだ、と。要するに、ひたすら問答を押し進めた末に、「無知の知」という形で、神知と人知の間に広がる「大きな溝」が確認されたけれども、これはしかし、確信の根拠提示という企ては人知の及ばない彼方にある、という点の確認であって、この確認を介して、そもその確信が毫も揺らぐわけではない、というわけである。

ところで、「はじめに実感（確信）ありき、しかるのち、説明の言葉（知）が求められる」という手順そのものは、「ダイモンの合図」や「徳の定義」に限らず、「デルフォイの託宣」においても明らかに踏襲されていた。この託宣をめぐる事の顛末については、あえて説明を要さないだろう。旧友のカイレポンが持ち帰った「ソクラテス以上の知者はこの世に見られない」という、一般の凡人にはこの上ない自慢の種ともなる有名な託宣は、ソクラテス自身にはしかし、深刻な謎解きを要求する厄介な代物であった。というのも、それまでの問答活動を介して、「本当の善」を前にした人知の限界をまざまざと思ひ知る身のソクラテスにとって、そうした自分を「知者」と認定するなど思ひも及ばなかったからである。

けれども、神のお告げのまっとうさは、これまでの体験に照らして何ら疑う余地はない。するとこれは、一種の謎掛けであって、そこに込められた意味を自らの手で読み解くように、と密かに神は告げておられるのだろう——こう解釈したソクラテスは、納得のいかない託宣内容の読み解きに向けて、まずは、世間で知者と評判される面々を相手に「本当の善」について問答し、自分以上の知者を見つけ、当の託宣を論駁しようとした。この試みはしかし、予想を外れて失敗に終わった。知者と評される面々は、個々の専門分野での高い知識を誇るあまり、それ以外の分野でも同じく知者として振る舞えるなどと、暗々裡に思い上がっていたのに加えて、あろうことか、自らが携える個々の専門知識をまさに手段として活かし切る、そもその目的の知である「真の善」についても、確かな知識を携えているなどと無意識の内に思い込んでいたからである。

こうした連中の臆面もない無知を目の当たりにしたソクラテスは、自らの無知の自覚と対比しつつ、託宣の正しさを認める他はなかった。デルフォイの託宣は、こうして、「本当の善」を前にした人知の限界を素直に自覚して、神知と人知の超えがたい溝を常に忘れない者（ソクラテス）こそ、人間の中で最高の知者と呼ばれてしるべきである、という意味に読み解かれたのであった。ソクラテスの場合、こうした読み解きは単にこのレベルに留まらず、そこからさらに、世の知者たちの実情が「無知の無自覚」と判明した以上、ならば神は、なぜあえて当の託宣を他でもない自分に下されたか、への読み解きにまで及んで、ついに、人びとの「無知」を「無知の知」にまで導き上げる容赦のない問答活動こそ、神から託された自らの使命にちがいない、とまで読み込まれたのであった。ここにもまた、「ソクラテス以上の知者はいない」という託宣への信、これへの不納得と徹底した検証、検証結果が告げる意味

の読み解きという形で、はじめに信ありき、しかるのち、説明の知が求められる」というそもそもの手順が、明らかに看取されるにちがいない。

ヌース原因論

これまで、はじめに実感（＝信）ありき、しかるのち、説明の言葉（＝知）が求められる」といった、およそ世の手順とは逆方向の手順を、ソクラテスならではの特徴としてひたすら浮き彫り化してきたけれども、ならばなぜ当人は、著しく根拠付けの不十分な「信」に対して、これほど素直に身を委ねることができたのだろうか。こうした信順の背後には、人知を超えたもの一般へのどうしたイメージがその身を潜ませているのだろうか。この点を、やや大胆ながら、『パイドン』に紹介された「ヌース原因論」の内に探ってみよう。

「わたしは、ケベスよ、若いころ、自然の研究とよばれるあの知識を求めることに、大いに熱中したことがあった。何とすばらしい知識だろうと、わたしには思えたからだ——各々のものの原因を知り、各々が何によって生じ、何によって滅び、何によって存在するかを究めるといのは！」（九六A～B）。こうした口調で熱っぽく語られる、若き日のソクラテスの「自然の研究」への興味と関心は、アナクサゴラスの書物と出会ってクライマックスに達した。この時に覚えた感動と期待を、かれ自身は、次のように綴っている。

そのころ、あるときある人が、アナクサゴラスの書物——という話だったが——の中から、万物を秩序づけ、万物の原因となるのは知性（ヌース）であるという意味の言葉を、わたしに読み聞かせてくれた。聞いてわたしは、この「原因」に快哉を叫んだ。知

性をすべての原因とすることは、やり方さえ正しければ、立派な考えであるように思われたからだ。そして、こんなふう考えた——もしこれが本当なら、いやしくも秩序をあたえるのが知性である以上、知性はあらゆるものを、全体としても個々のものとしても、まさにこうあるのが最善という仕方でも秩序づけ、配置するにちがいない。だから、もしも誰かが各々の事物について、いかにして生じたり滅んだり存在したりするかという、そもそもの原因をみつけないと思うなら、問題の事物がいかなる仕方でも存在し、いかなる仕方でも他の何らかの働きをなしたりなされたりするが、そのものにとつて最善であるかを発見しなくてはならない。この考えで行くと、人間が本来考察しなくてはならないのはただ一つ、人間自身を問題にする場合でも、ほかの何を問題にする場合でも、そもそも何が最上であり最善であるかということだけとなる（九七B～D）。

ここには、在りとし在るものの生成・存在・消滅をめぐる原因そのものを何とか説明づけようと試みる「自然の研究」が、もしかりに「ヌース原因論」に立つとすれば、そうした研究の中心は、「問題の事物がいかなる仕方でも存在し、いかなる仕方でも他の何らかの働きをなしたりなされたりするのが、そのものにとつて最善であるかを発見」する点に絞られるべきことが鋭く指摘されているけれども、そうした「ヌース原因論」に立った「自然の研究」の中身はともかく、当の「ヌース原因論」は、単にこれを選び取るだけでも、選び取った本人の世界解釈や人生解釈に大きな転換を促さずには措かない力を伏在させているのではないだろうか。というのも、問題の事物のどうした生成・存在・消滅が「そのものにとつて最善であるか」の理由自体をたどえ発見できなくても——それゆえ、自然の研究としては空しく頓挫しようとも——、問題の事物が

今ある仕方では生成・存在・消滅するのが、実は、「そのものにとつて最善である」という、まさしくこの確信を介して個々の出来事に対するわれわれの評価が、いうところのネガティブからポジティブに大きく転換しない訳にはいかないからである。

たとえば今、こうした確信に立つとして、その場合、われわれの体験する個々の出来事——わけても逆境・挫折・失敗等に関わるマイナスの出来事——は、どうした様相を呈するだろうか。おそらくのところ、それらはすべて、単なる負の出来事という今の様相を改めて、われわれ自身が、これらと取り組んで各人なりに乗り越えていくようにと、あまねく事の最善を図るヌース自体から課された、いうならば「試験問題」の類いと捉えられるにちがいない。加えて、こうした試験問題はさらに、「各人なりに乗り越えていく」ように課されている以上、われわれが、今ある力の限りを尽くして真摯に励むなら、それなりの解決に至れない程の難しさは本来的に具えていないはずだ、とも解釈されるにちがいない。「ヌース原因論」にひたすら忠実である限り、こうした帰結は大筋で避けられないからである。この場合、実人生の中で遭遇する困難な出来事はすべて、これを通してさらに上の段階に駒を進めるための、避けては通れない卒業必修科目として、どれだけの出来栄を期待できるかはともかく、前向きに挑戦されてよい「課題」以上でもないものと定位されてよいだろう。

こうした内包を具えた「ヌース原因論」は、ソクラテスの手で、自然の研究の分野では十分に能力を発揮できなかったけれども、だからといって、当の発想自体まで否定されたわけではむしろない。われわれとしては、ヌースを万物の原因に据える発想に「快哉」を叫び、これ自体は「やり方さえ正しければ、立派な考えであるように思われる」と語った若き日のソクラテスの感性が、以後も変わらずに保持されていた、と

考えて別段に不都合はないはずである。事実、中年から晩年にいたるソクラテスには、デルフォイの託宣やダイモンの合図、さらには夢知らせなど、およそ人知を超えたもの一般への愚直なまでの信従がわけても目に付くのだが、こうした信従の揺るぎなさも、ここにいう「ヌース原因論」を奉じるかぎり、あまねく万物を司るヌースに依拠して、おのずと導き出されてくるにちがいない。ソクラテス自身を特徴づける知的側面の背後に、覆いがたくその顔を覗かせる神秘的側面のそのまた背後にわれわれが目にするのは、一貫して変わることのない「ヌース原因論」なのである。

ここにみた「この世を統べるヌース」への信頼は、たとえば『アルキビアデスⅡ』（二三八A以下）において、「正しい祈りはいかにあるべきか」に触れながら端的に表明されてもいた。すなわち、「神々への祈りはどうあるのが最も正しいか——この問いに対するソクラテスの答えは、「王なるゼウスよ、祈るにせよ祈らないにせよ、善きものは与えたまえ。禍いはしかし、たとえ祈るとも与えたまうな」といったものであった。平凡といえ平凡なこの答えの要点は、そもそもどこにあるのだろうか。われわれは一般に、神々に祈る際にはほぼすべて、「○○をどうか叶えたまえ」という様式に従うのだが、この場合の「○○」は、その時点で自らが、少なくとも自分にとつて「悪くない」あるいは「よい」と判断した事柄であるのは、あえて断るまでもない。けれども、「その時点でよいと思われた事柄の成就をやくもに祈願するのは、実は、怖いことではないだろうか。よいと思われた」ことと「本当によい」ことの間で介在する微妙なズレを痛感する経験の徒にとつては、「その時点でよいと思われた事柄の成就をひたすら祈り求める無邪気さに与えることは到底かなわず、そうした当人が口にする祈りの文句は、先にもみたように、「祈るにしても祈らないにしても、善きものは与えたまえ。禍い

しかし、たとえ祈るとも与えたまうな」となる他はない。しかしかの善、しかしかの禍いという風に、善や禍いの内実を自らの一存で具体的に決め込むのは、その視野と視力に厳しい制約を具えたわれわれにあって、大きな誤りを招きかねない危険を孕んでいる以上、善と禍いの具体的内実は神々の手に委ねて、自らはひたすら、端的な善の付与と端的な禍いの忌避を祈る以外にあえて道はないからである。

ソクラテスは、「正しい祈りはいかにあるべきか」に託してわれわれに、自らに「よいと思われた」ことと「本当によい」ことの間に越えがたい溝の介在すること、それゆえ判断を下すにあたっても、常にこの溝ないしズレの可能性を意識の片隅に留めておく必要性をまずは訴えたのであるが、ここにはさらに、当時一般に流布していた悪名高いオリュポスの神々とはあくまで別質の——当の本人に捉え切れない自己自身の具体的な善と禍いについて、いささかの誤りもなく照覧される全知全能の神（つまりはヌース）という——神概念が、明らかに垣間見られるにちがいない。この世を司るヌースとしての神は、このように、ソクラテスの信念の中核に位置して、ここから、かれ自身の神秘面を特色づけるデルフォイの託宣やダイモンの合図等々への疑いのなさ・迷いのなさ・戸惑いのなさも、さらには、これらの所以を自らに納得させるために繰り返し広げられた「根拠の知」を求めての問答活動と、こうした問答が例外なく行き当たったアポリアを前にしての揺らぎない余裕も、必然の流れに沿っておのずと導き出されてきたのであった。

おわりに

以上、ソクラテスの神秘的側面と知的側面の双方にわたって拭いがたく漂う不思議な「迷いのなさ・揺らぎのなさ・戸惑いのなさ」の正体を

ソクラテスの「測り難さ」をめぐって

求めて、こうした「測り難さ」がどう解釈されたなら、一応は「測り易い」ものとなるか、また、ここでの「揺るがない自信」の哲学的基盤としてそもそも何を想定できるかについて、文字通りの「試論」をかなり大胆に展開してみた。あとはただ、出来栄への評価を——神仏の手に委ねるのでなく——ひたすら読者の手に委ねるのみ。

顧みれば、ソクラテスと取り組んでかなりの歳月が流れた。その間、ひたすらソクラテス一人を研究してきたわけではないけれども、この人物をめぐって、気になるモチーフやテーマがいくつも心を去来していった。その或るものは論文に取り上げ、その或るものは、活字にならないまま深く胸中に留まっていた。これら自体もしか、時間とともに、徐々に往時の精彩を失くしていったが、その中で、むしろ逆に気になり始めたのが、他でもない、ソクラテスにみる「迷いのなさ・揺らぎのなさ・戸惑いのなさ」と、諸々の徳の何であるかを問い、結果として常にアポリアに終わった問答活動と、さらには、若き日のソクラテス自身も快哉を叫んだ「ヌース原因論」であった。

なぜ、こうした三者がこれほど執拗にわたしの心に引つ掛かったのか、今もって定かではない。定かではないが、あまりに長くこの状態が続いて、とうてい終焉しそうもないと観念された時点で、ならば一つ、これらを核に据えた独自のソクラテス像を描いてみようと思いついた。そうして描かれたソクラテスは、これまでの研究書や注釈書にはほとんど未紹介の大胆な風貌を具えていた。この風貌が果たして正しいのか否かは、今後の地道な裏付け作業を待つほかはないが、今回はしかし、そもそも風貌のいかにあるかをざっと紹介できただけでも、素直に満足しなくてはならない。

※文中に引用したプラトンの訳は、Oxford Classical Text を底本に、

Loeb Classical Library と岩波『プラトン全集』を参照しつつ（わけでも藤沢令夫訳に学びつつ）、用いる文脈に合わせて、わたし自身の手で若干の修正を加えたものである。

注

- ① 原語の「アトポシア (atopia)」は、否定を表す「ア」と場所を意味する「トポス」が合体した「アトポス」の名詞形であって、元々は、^レあるべき処にあるべきモノが無い^レ状態を指したから、ごく一般には「場違い」ないし「場外れ」、さらには派生的に「奇怪」ないし「奇妙」、ひいては「不自然」ないし「法外」などと訳されている。この箇所（二二一D）での従来訳は「風変わり」が大半であるけれども、これでは、ソクラテスの桁外れた人間離れを十分に髣髴できないから、その点を汲んで、あえて「測り難さ」と訳し直してみた。
- ② より正確にはしかし、当時のアテナイ社会と今日のわれわれは、ソクラテス自身が^レ大きな未知^レであったという点でまるで同等というわけでもない。われわれの場合は、師であるソクラテスの言行の意味を解き明かし、師への死刑宣告がいかに不当であったかを世に問うべく、師の死後に執筆されたプラトンの作品群（わけても初期対話篇のグループ）を目にする幸運に浴しているけれども、当時の人びとは、少なくともソクラテスの生前、こうした幸運に恵まれることもなく、自らの目のみで、ソクラテスという生身の人物を眺める以外になかったからである。だが、プラトンの作品という^レ導きの書^レを欠いて、ソクラテスの言行の真意など、果たして、どれだけの人間に理解されえたであろうか。おそらくは、アリストファネスの『雲』に描かれたソクラテス像——弱論強弁のソフィ

スト、ダイモンに憑かれた人、世間知らずの学者バカ、荒唐無稽な自然学徒——などが世の相場であったにちがいない。今日のわれわれは、プラトンの助けを得て、この手の^レ未知^レを一応は卒業しているのだが、われわれの前には、さらに新手的^レ未知^レが待ち構えていた。プラトンの作品に目を通せば通すほど、^レソクラテスとは何者であるのか^レと、誰しもが真顔で問わずには居られなかったからである。今日のわれわれと当時の人びとの差は、それゆえ、当の未知が一重であったか、それとも二重であったかの差と言ひ換えられてよいだろう。

- ③ すなわち、真に恐れるべきものは「悪」、その逆は「善」となるから、勇氣の徳もつまりは^レ善と悪の知^レに帰着し、ここから、同じく善と悪の知に帰着する他の諸徳と勇氣の差も消えて、徳の部分（勇氣、節制、敬虔等々）と徳の全体（善と悪の知）の区分も消失する。

- ④ 村島義彦「アポリア」と「愛知」——ソクラテスの徳論における——（『岡山理科大学紀要・第十四号』一九七八年、一五一〜一六一頁）を参照のこと。

- ⑤ この点を訴えて、できるだけ裏書きに勤しむのが、わたしの主たるモチーフであった。

- ⑥ ここでの「ヌース原因論」をソクラテスの基本信条に据えるという発想は、わたしの目にした限り、この箇所（九七B〜D）を注釈した内外の解説書のいずれにも記されていない。だが、こうした発想の可能性と生産性を考え合わせるなら、この事態は、わたしには何とも腑に落ちない。かなりの歳月を逡巡したあげく、ついに、自らの声で当の発想を世に問うことにした。辛口の異論および反論を大いに歓迎します。

（本学文学部教授）