

Title	ソクラテスとプラトン：プラトンの作品について教育史の立場から両者を区別する試み
Sub Title	A tentative plan to distinguish Socrates from Plato from a standpoint of educational history
Author	村井, 実(Murai, Minoru)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1958
Jtitle	哲學 No.35 (1958. 11) ,p.333- 354
JaLC DOI	
Abstract	1) Preliminaries: 1. Among Plato's Dialogues "Apology" belongs to the first group, "Republic" to the middle, and "Laws" to the last, both chronologically and theoretically. 2. There is a theoretical development from "Apology" to "Laws". 3. Accordingly, some dialogues are theoretically near to "Apology", and others are nearer to "Laws". And this fact means a theoretical change from Socratic to Platonic character. 4. "Republic" is a mixture of both characters. 5. So, we might be able to select out Socratic characters in "Republic" by assorting those elements which are near to "Apology" and those elements which are nearer to "Laws". 2) The study of distinctions: We can find out remarkable distinctions between Socratic theory and Platonic one concerning following points; 1. Concept of "philosophia" 2. Teaching and learning of "dialectics" 3. The part allotted to "philosophia" in the educational process 4. Concepts of "eros" and "philia" 5. The meaning of "paideia" 6. The idea of immortality of "psyche" 7. Concept of "idea of good" 3) Conclusions: Plato and Socrates are common in that they had a deep interest in education, but they differ each other in 1) that Socrates' theoretical interest in education was chiefly in philosophical analysis of educational concepts, while Plato's was in metaphysical reconstruction of educational ideas, and 2) that Socrates' practical interest in education was chiefly in ethical enlightenment of democratic citizens while Plato's was in political building of ideal character of a nation. Thus, as a conclusion, I call here Socratic character an "ethical educationalism", against "political educationalism" of Platonic one.
Notes	III 教育,慶應義塾創立百年記念論文集
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000035-0338">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000035-0338</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# ソクラテスとプラトン

——プラトンの作品について教育史の立場から両者を区別する試み——

村 井 実

## I

プラトンの作品についてプラトンのものとソクラテスのものとを区別する場合に、最も問題を含むのは、最もソクラテス的な作品と最もプラトンの作品との丁度時間的な中間にあり、殊に教育史的には彼の代表的な作品とされている国家篇であるが、この国家篇のソクラテスについて、グロートが興味ある発言をしている。<sup>(1)</sup>「弁明篇におけるソクラテスは自己の無智を告白する。……ところが、国家篇においては、彼は新しい性格をもって登場する。彼はここではみずからノモス（律法）の王座に上っているのである」と。更にグロートは、「弁明篇のソクラテスも、彼の消極的な弁証法も、プラトンの国家には存在することを許されないだろう」と書いている。

(1) G. Grote, *Plato and the other Companions of Socrates*, 1885, Vol. III, p. 240.

グロートによって率直に指摘されたこのプラトンにおけるソクラテス像の矛盾は、プラトンを読む者のすべて

が、もしプラトンへの事大主義的な信奉を捨てて素直に読むならば、一度は必ずぶつかるはずの意味深い矛盾である。弁明篇やクリト篇から出発して国家篇にまで読みすすむ間に、私たちは必ずグロートが指摘するような意味でのソクラテスの変貌ともいふべきものにぶつかって少からず困惑させられる。そしてそれが国家篇において頂点に達するのである。国家篇にはグロートの言うような意味での問題が数多く見出される。しかもこれらの問題は、私たちが、専ら教育史的な興味から、国家篇を一つの劃期的な教育計画として見るときに、特にはっきりと露呈してくるように見える。

私は以下に、国家篇にまで至るプラトンの作品中から、それらの問題を二三拾いだして、それを手がかりとして、歴史的なプラトンとソクラテスとの区別を試みたいのであるが、その前に、私たちにとって殆んど自明にひいといひと思われる方法上の前提を、いわば今後の約束として簡単にあげておきたい。

一、一般に長期にわたって形成される人間の思想は必ずそうであるが、プラトンの場合にも、その思索活動の初期と後期との間には明らかに発展の過程が見られる。

二、プラトンの作品中では、法律篇が彼の最晩年の大作としての地位をしめ、且つ、ここではソクラテスが對話の主要人物としての地位をしめないだけでなく、登場人物として現れもしないという意味において、これはいわば最も安全にプラトンのと呼ばれうる作品である。一方、弁明篇は彼のきわめて初期の作品に属し、しかも公開の席上で起った事件を、その事件の発生時期から時間的な隔りをあまりおかずにえがいたという意味で、對話篇中最も歴史に忠実な、いわば最もソクラテス的な對話篇の一つと呼ぶことができる。

三、したがってプラトンの作品中には、その思想内容が法律篇の内容に近いものと、弁明篇の内容に近いもの

とがあり、それらの作品間の内容上の矛盾は、矛盾というよりも、正確にはソクラテス的なものからプラトンのなものへの発展過程を意味すると考えられる。

## II

### 一 愛<sup>フィロソフイア</sup> 智

いわゆるソクラテスの教育という名のもとに、私たちが主として弁明篇によって理解している愛智の概念と、国家篇における愛智の概念とは、面白い対照を示している。国家篇の全体は、少くとも教育という観点からみればあいには、愛智者の教育を中心とする巨大な教育計画であると考えられるが、ここにおける愛智者は同時に教育計画を司る王であり、弁明篇におけるような一介の探究者、すなわち無智の知者ではない。ここにグロートの指摘する問題が生ずるのであるが、それはまた教育上の微妙な問題として、特に私たちの関心をひくに足るものである。

プラトンが国家篇第七巻の初めにのべている洞窟の比喩が、愛智者の教育<sup>パイヤディア</sup>について述べられていることは余りにも有名である。そこでは、地上の世界が一つの洞窟にたとえられ、人間はこの洞窟の中に縛られて閉じこめられたものとして描かれている。そして、愛智者はこの影の世界から、やがて外の光の世界へ登り出て、太陽の光で対象を眺め、ついには太陽そのもの、すなわち善の形相そのものを見るようにならなければならないとされて

いるのである。ところで、これは愛智者自身が教育されていく過程であるが、この過程には、直ちに、彼がみずから他の人々を教育する過程がつづくものとして説明される。すなわち善の形相をみずから見たのちには、彼は直ちに地上の洞窟にしばらくに帰ってこなければならぬ。しかもそのばあい、彼は洞窟内の人間と余りにちがっているために、洞窟内の人間の嘲笑を買ったり、死の危険にさらされたりするかもしれないが、あえてこれらの同胞を解放して光に導いていこうとするものであるとされるのである。

この比喩は、しばしばプラトンの高い教育的使命感を強調したものとして解釈されがちであり、また、死の危険をおかしてまで人々を解放するという愛智者の態度は、ソクラテスの死の意味にまで関連されて理解されがちであるが、私たちはむしろ、この態度が、かえってソクラテス的な教育の性格（使命感という言葉を使用するならばソクラテス的な使命感）と甚だしく矛盾するということに気づかざるをえない。

弁明篇におけるソクラテスは、自分が賢明でないことを主張し、少くとも自分の無智を知っているという意味でしか賢明でないということを繰返し強調している。(Charmides, 167a, 170a, Apologia, 24a-d)。彼は多くの人々が自負するような、真理や智恵の所有者ではなく、その探究者、すなわち愛智者フィロソフオスなのである。そしてこれこそ、みずから教師たることを標榜する智者、ソフィストから彼を区別するところの最も明かな標識なのである。したがって彼はいつも、智者としての教師であったことはなく、むしろ愛智者として青年の友人であり (Lysis, 215a-218a の内容を参照)、せいぜいその意味で教師たりえたにすぎなかった。

国家篇においてソクラテスが語る愛智者の像は、この愛智者の像と余りにも相違してきている。もっとも、愛智者が智恵を愛するものであるという定義に関しては、プラトンの作品は常に変りないのであるが、国家篇の愛

智者は、もはや智恵の探究者である以上に智恵の所有者であり、智恵の所有者である限り到底無智の智者などではありえない。したがってまた、教師としては、彼は探究者の友ではなく、自分の所有する智恵に向つての指導者の面影を備えるようになってゐる。彼は訓練された<sup>ダイアレクタイケー</sup>学者であり (Respublica, 534b)、不変不動の善のイデアと人々との間を媒介する智恵の教師であり、そしてその意味において、彼は全国民の教師、すなわち王の資格を有することになるのである。

教育を愛智の友たることと考えるよりもむしろ指導と考えるこの態度は、法律篇においては更にはっきりした表現をもつて示される。「教育とは法によつて正しいといわれ、また最も年をとり最も秀れた人々の経験によつて真に正しいとは認められたロゴスに向つて兒童を導くことである」 (Leges, 569d)。

国家篇においてソクラテスによつて描かれる愛智者の姿が、弁明篇に描かれたそれと比較してはるかに法律篇のそれに近づいてゐるということは、以上の例においてきわめて印象強く感じとられるのであるが、更に私たちは、このことの裏づけとして、愛智者の教育課程そのものにおける一つの問題を指摘することができる。

## 二 弁証<sup>ダイアレクタイケー</sup>法の学習

弁証<sup>ダイアレクタイケー</sup>法というのは、プラトンによれば、いわば人間にとって最も高い意味をもつ學問、すなわち、本来の哲學、ともいふべきものである。ところが、この研究が、国家篇においては、三十才に至つてはじめて許されることになっている。そして、プラトンがかかげるその理由というのは次のようなことである (Resp. 538a-539a)。  
人間は幼い頃から、正しいこと美しいことについて、それを尊敬し服従し、それに育てられもしてきているわけ

であるが、その人々に対して、「美とは何か」「正義とは何か」などという質問がなされて、彼らが立法者に聞いた通りに答えたばあい、その考えは反駁されるかもしれない。そして彼らはそのために、美あるいは善と思つていたものが美であるに劣らず醜であり、善であるに劣らず悪であると考えようになるかもしれない。ところが、弁証法というものは正にそのような働きをするものであるから、社会的にきわめて危険なものである。したがつてこのロゴスにたずさわるには十分な警戒が必要であり、そのためには、特によく選ばれたものが三十才以後になつてこの道にはいるのでなければならない。

国家篇におけるこの一節は、かつてソフィステスたちの相對主義的な教えと破壊的な言動とに悩んだアテナイ人の歴史的記憶と、それを克服すべく愛智の道にはいつたソクラテスの精神とを連想せしめる光彩ある部分であるが、一面また、いわゆるソクラテス的な教育活動の性格と極端な対立を示す意味深い部分でもある。ここに再びグロートの言葉を引用してみよう。<sup>(2)</sup>「弁証法的研究を青年に禁止する」という見解は、明らかに反ソクラテスである。……この見解は実にソクラテスを起訴したメレトスおよびアニュトスに属するものであり、(ソクラテスの教が)青年を腐敗せしめるという彼らの考え方にひとしい。クセノフォンによれば、かつて三十人執政官の時代に、ソクラテス自身がクリティアス及びカリクレスによつて青年と語ることを禁じられたと伝えられているが、しかもなお彼は、弁明篇その他によつてプラトン自身が告げるように、うら若い青年と自由に議論をかわし、美についてであろうと正義についてであろうと、彼らの知るところが如何に相對的であり曖昧であるかを自覚せしめようとしていたのであり、それをもつて愛智の仕事、すなわち、本来の哲学と考へていたのである。

(1) 村井「プラトンにおける教育学的思索の發展」『教育科学』一一輯、特に一三七頁以下参照。

### 三 教育過程における愛智フィロソフィアの位置

以上のことがらに連関して直接に推測されることであるが、教育過程における愛智フィロソフィアの位置もまた、弁明篇を中心とするソクラテスの見解と国家篇におけるソクラテスの見解とではかなりちがってくる。弁明篇のソクラテスの見解では、無智の知が最高の智であり、したがって愛智フィロソフィアとは、自分の無智を知りつつ、また知るがゆえにこそ知ることを求めることであつた。ところが、上述の国家篇においては、政治家篇や法律篇のような晩年の作品と同じように、愛智アルケはもはや単に知ることの追求ではなくて、その最も高い意味においては、「假定をのぞいて原理自体に向う研究」(Resp. 533cd) すなわち弁証法ディアレクタイケとアイデアの直観を意味するようになってゐる。つまり、国家篇においては、アイデアの直観とその予備学ともいふべき弁証法とをあわせて愛智フィロソフィアと呼び、それが教育課程の頂点をなすのであるが、弁明篇の意味での愛智フィロソフィアは、専ら弁証法の段階に限らるべきものであつて、アイデアの直観の問題は愛智の概念中に含まれておらず、したがって教育課程の中に含まれてもいないと考えられる。

### 四 愛慕エロースと友愛フィリア

前期對話篇における愛智が教育過程において以上のように位置づけられるときには、前期の愛智の教育に最も本質的なものは、最後の目標であるアイデアの把握ではなくて、もっと中間的なもの、すなわち人間とアイデアとの仲介者として両者の中間に位置する愛慕エロースの働きとなってくる。弁明篇にきわめて接近した對話篇と考えられるリ



ユシス篇において、愛智者は智者でも無智者でもなくその中間にあるもの、すなわち「自分の知らないことを知らないと信ずる人々」(Lys., 218d)と定義されているが、前期ソクラテス的な無智の知は、常に無智と全智の中間にあり、いわば永遠の愛慕となつて愛智の本質をなし、したがつてまた、愛慕こそ人間の教育過程の本質的な核となるべきものである。だからこそ、このような意味をもつ愛慕が、饗宴篇においては、永遠の中間者であり、神でも人間でもないダイモーンとして定義されるわけであろう。

ところでこの愛慕の概念は、一方友愛の概念とかく結びついている。愛慕の概念が最高頂に達した饗宴篇の中には、「愛慕のゆえに彼女の友愛は」(Symp., 179c)他の者のそれを凌駕していたという表現さえ見られるが、一般に愛慕は真実の友愛の基礎として考えられたものであり、したがつて饗宴篇においても、教育活動は専らこの愛慕から発現する友愛として語られている。つまり、人間は彼が愛慕的であるがゆえに、言い換えれば中間的でありつつしかも窮極的なもの・永生を求めるといふ本性のゆえに、他者、とくに若者との協同、すなわち友愛に導かれるとされるのである。しかも前期対話篇におけるソクラテスの具体的な行動が、常にこのような意味での愛慕と友愛の権化にひとしかったことは余りに有名な事実である。愛慕という言葉はもともと恋愛、すなわち種族的な永生への衝動を意味したものであるといわれるが、ソクラテスと青年との関係はほとんどこの境地に近いものを示しており、それがしかも友愛として教育的意味をももっていたところに、教師としてのソクラテスの特異な面目が見られるのである。彼はこの愛慕と友愛に生きる以外に自分の生き方を知らなかった。そしてこのことが、ソクラテスの死について、少くともきわめて大きな原因の一つとなつたであろうということは、前項に指摘したクセノフォンの報告からも容易に推測されることである。

(1) 村井「教育愛について」『教育学研究』第一七卷第六号参照。

しかし、このような愛慕ないし友愛という概念、したがってまた教育への前期ソクラテス的な関心が、国家篇以後のプラトンの作品から全く姿を消していることは興味ある事実である。しかも愛慕や友愛が説かれないだけでなく、国家篇におけるソクラテスは、青年たちに対して、三十才、すなわち「体力が衰えのきざしを見せ、政治や軍事から隠退するようになる」(Resp. 498b-c) 時期までは、本来の意味での愛智の道に入ることを許さず、しかもその理由としては、愛智が青年たちに美や正義についての疑いをもたせがちだからということをおげるのである。このことが、前期対話篇でのソクラテスの死の意味、彼の青年への愛慕と友愛——彼の教育愛とその悲劇的な運命の意味と余りにも相違することは明らかである。むしろこの態度は、やがて法律篇の主人公として現われる「アテナイの客人」の、いわば冷厳な立法家的な態度にきわめて接近した印象をあたえる。

ソクラテス像のこのような変化は、その原因についての色々な推測の余地を残している。プラトンに迫ってきた老年が、彼から青年との間の愛慕と友情の感覚を徐々に奪い去っていったのか、あるいは愛慕と友情とを中核としたソクラテスの生きた印象が彼の胸中から年と共にうすれていったのか、あるいはまた、余りにも悲劇的であったソクラテスの死の記憶が彼をして青年の愛智活動を制限する必要性を感じさせるようになったのか(クセノフォンは、ソクラテス告訴の原因として、ソクラテスの教育活動による青年たちの墮落という事項をあげ、それに対する弁明として、その墮落はソクラテスの罪ではなくて、彼の愛智的教育から言葉の技術のみを学びとった当人たちの罪であるとしている Mem. I.ii 12sq) あるいは、すでに前にものべたように、ソフィステスたちの相対主義的な論争趣味と破壊活動とに対するにがい経験が、彼をこのような見解にまで導いたのか。こうして、

私たちの推測はどこまでも発展することができるのであるが、いずれにせよ、これらの推測から導かれてくる結論は、国家篇のソクラテスが、既に前期対話篇におけるソクラテスではなく、法律篇における「アテナイの客人」——プラトン自身——にきわめて近いということである。

(1) ソクラテスのばあいにはこの現象は全く見られない。つまり、ソクラテスは死に至るまで、青年への共感を失わなかったように見える。

## 五 バイアイフ 教育の意味

プラトンの一連の対話篇において、無智の知、愛慕、友愛といった、探究的・教育交渉的要素がうすれていくにつれて、教育の意味それ自体が、論理的・倫理的なものから次第に政治的なものに変化していく経過が見られる。もともと、弁明篇を中心とする初期の対話篇におけるソクラテスの教育活動は、すべて個人的な交渉における論破と助産の二段階からなっており、しかも助産の仕事よりも論破の仕事の方に重点がおかれている。助産の概念が明瞭に現れるのはメノ篇 (82b-85b) 及びテアイテトス篇 (149ff.) であるが、メノ篇はすでに中期に近づいた対話篇と見るのが定説であり、テアイテトス篇はほとんど常に (リッター C. Ritter, Untersuchungen über Platon 1883: ノーデル H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung 1920 等) 後期の著作に含められるほどにプラトンの特色の濃い対話篇である。したがって初期対話篇でのソクラテスの教育活動の特色は、一般的に見て、助産的というよりもむしろ論破的であり、論理主義的傾向がきわめて濃い<sup>(1)</sup>。おそらく、ソクラテスの意図はつねに助産にあったであろう。しかし彼の現実の活動は論破的であった。つまり、一般に論破と助産

の二段階から成っているとされるソクラテスの教育活動は、正確には、助産を意図する論破、すなわち助産的論破ともいふべきであり、その逆、すなわち論破を介しての助産、つまり論破的助産<sup>(2)</sup>ではなかったと思われる。

(1) それにもかかわらず、私が助産をもってソクラテス的な教育の特色と考える理由は、それが既にアリストファネスの『雲』(四二三年)において暗示されているということにある。つまり助産という表現は、ソクラテスの実際の教育活動を正確に描いてはいないが、少くともある時機においてソクラテスが採用したことがある表現であることは否定できないように思うのである。

(2) ソクラテスの活動の本質は一般にはこの意味に理解されていることが多い。

初期対話篇を通じて知られる、こうしたソクラテスの活動の特色に対比して見れば、国家篇におけるソクラテスの教育説は、助産的論破でなく、もはや論破的助産ですらなく、むしろ説得<sup>ペイト</sup>と強制による政治的支配の技術を中心としている。国家篇におけるソクラテスは、国民教育のために「高貴な嘘」が必要であることを説き(414c)、それへの説得と強制、あるいは体系的な指導をもって教育の中心任務と考えているのである。<sup>(1)</sup>しかし、こうした考え方は、初期対話篇中のソクラテスには全く見ることでできなかったものであり、法律篇における「アテナイの客人」の考え、つまり「教育は法によって正しいとされ、また最も年をとり最も秀れた人々の経験によって真に正しいと是認されたロゴスに向って児童を導くことである。」(659d) という考えにきわめて接近した考えである。

(1) 村井、「プラトンの国家と教育」『哲学』第四三輯参照。

こうした思想内容上の変化に平行して、弁明篇に現れたソクラテスの生活態度と、国家篇において理想国家を構想するソクラテスのきわめて政治的な態度との相違の問題が見脱されてはならないが、これは改めて第三章に

おいて触れる。

## 六 魂の不死

上述のように、プラトンの一連の対話篇において、無智の知、愛慕・友愛といった形成的要素がうすれ、教育概念が政治化していくにつれて、逆に形而上学的・思弁的要素が次第に色濃く表面化してくる。この傾向は国家篇の「善のイデア」の出現によって最高頂に達するのであるが、それ以前に既に<sup>フシケイ</sup>魂の問題に関して萌芽を見せていると言えそうである。

<sup>フシケイ</sup>魂という概念の特異な用法が、歴史的なソクラテスに帰せられうるということについては、アリストファネスがその証人であり、<sup>(1)</sup>また研究者たちの間でもかなり認められていることである。プラトンのソクラテスも、彼が常に用いる「魂の世話」「魂の転回」などという言葉使いによっても知られるように、一貫してこのことを裏付けているかに見える。しかし、この魂の概念の意味については、プラトンの全作品を通じてみるばあいには、著しい発展の跡がみられる。すなわち、当初は人間の倫理的な主体性の意味に用いられたものが、最後の作品である法律篇においては、ついに宇宙論的・神学的な存在の概念とまでなるのであり(Leg.X)、その萌芽はやくも魂の不死という問題に関してメノ篇において現れ、ファイド篇、ファイドロス篇においては、ほとんど決定的に当初のソクラテス的な概念から区別されうるまでに成長しているように思われる。

(1) アリストファネスは「雲」Nubesにおいて、ソクラテスのこの概念を諷刺している。村井「アリストファネスのソクラテス」『教育学研究』第一八巻第六号、本文五頁及び注(三)参照。

メノ篇においては、神官や巫女たち、神の如き詩人たち、就中ピンドロスから聞いたという魂の不死と転生の説が、いわゆる想起説の前提として利用されるのであるが、ファイド篇においては、魂の不死の論理的な証明があらゆる仕方でも積極的に試みられることになる。そしてファイドロス篇になると、魂は宇宙的な運動の「根源」であり原理」(Phaedr. 245c)であり、その意味において不死であるとされ、そのまま法律篇における魂の宇宙論的理解につながっていくのである。

魂に関するこのような形而上学的な理解は、しかし、少くとも弁明篇におけるソクラテスには見られないものである。もっとも、ソクラテスは、弁明篇のなかで、死はあらゆる感覚の消失した眠りのようなものであるか、さもなければこの世からあの世への魂の移転であろう (Ap. 40c) と語っているが、これはむしろ、誰もがもっているきわめてありふれた考え方であって、魂の不死なる存在への確信の表現でもなく、また魂の不死を証明しようというような積極的な態度と比較になるものではなく、かえって、魂の形而上学的本質に対する不可知論的なあるいは判断中止の態度を示すものである。<sup>(1)</sup>ソクラテスがこの言葉によって云っていることは、「諸君は私の肉体を殺すことはできるかもしれないが、私の精神的な主体性を損うことはできない」というほどの意味に理解すべきであろう。

(1) 弁明篇のソクラテスは屢々死後のことに言及しているが、殊に Ap. 28e-29d

弁明篇におけるソクラテスの態度は、魂の理解についても、彼自身のいう「人間的智慧」(Ap. 20d)、すなわち無智の自覚にもとづいている。つまり、「自分で知らないことを知らないと信じていること」(Ap. 21b)が人間における最大の智慧なのであり、もし人間がみずから知らないことを真に知るならば、この知は愛智として働き、

人々を愛智者とする現実的な作用になる。したがって、ソクラテスが神から受けたと自覚する使命も、「愛智者として生き、自分および他人を吟味すること」(Ap., 28e) すなわち、無智でありながら知っているように思わないように人々の無智の真相を指摘して、「魂ができるだけよくなるように世話をし、配慮する」(Ap., 29ab.) ということであった。

こうして、弁明篇におけるソクラテスは、<sup>フシケ</sup>魂の概念を<sup>フィロソフイア</sup>愛智の概念と結合し、しかも、「理性的思考によって最善と思われるようなロゴス」(Crito. 46b) 以外のものには従わないという彼の生活態度からも知られるように、魂の概念を人間の道徳的行為の主体として捕えた。したがって、彼にとっては、魂はもはや原始的な意味での自然的な存在の一種でもなく、あるいはまた、ピタゴラス派の人々やオルフェウス教におけるような神秘的形而上学的存在でもなく、専らロゴス的な働き、すなわち善と悪とを知り分け、善を求め悪をさけるように人間の行為を支配して、「<sup>エウゼイン</sup>善き生き方」を確立する愛智的機能の方面から理解されたのであった。

## 七 <sup>フィロソフイア</sup>愛智と善のアイデア

<sup>フシケ</sup>魂の概念に関して見られた宇宙論的展開に並行して、一方<sup>フィロソフイア</sup>愛智の概念に関しては、いわば目的論的な展開が見られる。そしてこの二つの形而上学的な展開は、いずれもアイデア論を頂点にしてその中に吸収されるものである。すなわち、前期ソクラテス的な諸概念は、次第に形而上学的に展開して、やがて凝集された形で、国家篇のアイデア論の中に現れてくるのである。魂の問題については、その不死性の確証という論理的基礎づけがもとめられるにしたがって、不死なる魂それ自体の永遠の世界が、地上の生成変化する生活に対応するものとして構想

されざるをえなくなってくる。したがって、魂<sup>フンケー</sup>の問題は、その不死性の要請を介して、イデア界の存在という思想に対する宇宙論的な基礎づけをなすものといえよう。そして、これに対して愛智<sup>フィロソフィア</sup>の問題は、その目的論的な展開において、やがてイデア界の中心に位する善のイデアの要請にまで導かれるのである。

愛智という概念は、これまでにもしばしば述べてきたように、それが「無智の知」であり、人間の道德的ロゴスの主体性の確立への努力として理解される限りでは、まだ必ずしも目的論的要素を含まないはずである。もつとも、「理性的思考によって私に最善と思われるようなロゴス」を求めるためには、さまざまな善ではなくて「善そのもの」、さまざまな正義ではなくて「正義そのもの」、一般に徳の部分ではなくて「徳そのもの」が愛智の対象となることは当然であり、そしてこのばあい、その「そのもの<sup>アウトオス</sup>」は、愛智の目的及び根源としての形而上学的実在に関する思弁への契機を含んでいると云わなければならない。しかし、少くとも初期対話篇におけるソクラテスのばあいには、この「そのもの」の形而上学的な存在に関する思弁は殆んど表面にあらわれていない。アリストテレスはこの点に関して、「ソクラテスは普遍的なものや定義を独立のものとはしなかったのであるが、イデア論者たちはそれに反して、それらのものを独立のものとし、そのような存在者をイデアと呼んだのである<sup>(1)</sup>」<sup>(1)</sup>と言っているが、青年と交り、「愛智者として生き、自分や他人を吟味すること」によって不断に更新される無智の自覚と愛智的教育行為への実践的関心は、ソクラテスの思索を形而上学的な世界への飛躍からひきとめる十分な力であったと思われる。

(1) Aristoteles, *Metaphysica* (M) 1078b 30sq. 訳文は岩崎勉「形而上学」p. 414による。

青年の愛智的な交りにおいて、問と答を通じて世界が正しく吟味され、それが十分な秩序、連関において、忠



実に、純粹に、しかも不斷に無智の自覺をもつてとらえられ且つ追求されるならば、それは青年の力を解放して不斷に新しい世界の創造に向わせるに十分な力となる。しかし、こうして創造された世界は、その創造のどの段階においても、「善そのもの」ではなく、常に無智の自覺にゆり動かされている比較的な善、すなわち「より善きもの」<sup>(1)</sup>にすぎないのである。しかしソクラテスの愛智的教育活動によって追求される世界が、「より善きもの」から「より善きもの」へと不斷に動いていく限り、この意味では愛智の道は常に「そのもの」に向って開かれているということができよう。この点、ソクラテスの愛智は十分に「そのもの」についての思弁への契機を含んでいたわけである。しかし少なくともソクラテスのばあいには、「そのもの」に向って開かれているということは、「そのもの」それ自体が実在しているかどうかという形而上学的な問題とは全く別であった。「そのもの」の実在を想定することは、それに向って開かれている愛智の道をかえって限定する危険すら含むものであり、したがって、それについて思弁することは、ソクラテスの愛智と無智の自覺との倫理的・教育的意義からかえって遠ざかるものと云わなければならない。

(1) Symp. 210a sq. 更に國家篇第七卷における「より真なるもの」515d sq. を参照。

しかし愛智の概念の中に含まれていた「そのもの」への契機は、中・後期の作品に近づくにつれてやがてはつきりした目的論的な展開をはじめめる。それが最初に現われるのは友愛<sup>フィリア</sup>をテーマとしたリュシス篇である。ここでは、友愛に関する問答の途中で、愛のもつ目的論的な契機にソクラテスがはじめて気づいた状景が描かれている (Lys. 218b sq.)。

リュシス篇は、愛智者は智者でも無智者でもなくその中間にあるもの、すなわち「知らないことを知らない」と

信じる人々」であるというきわめて弁明篇的な態度を基調としているのであるが、たまたまその愛智者の憧憬と追求の目的となるものの概念が、この作品中で窮極にまで押しつめられ高揚されて、ついに独立した实在性を賦与されるのである。プラトンはこれを「第一に愛されるもの」(Lys., 219c)と呼んで、それまでの過程において愛されたものから区別し、その過程的なものを「第一に愛されるもの」の「影像」にすぎないものとした。そしてこの「第一に愛されるもの」が、更に饗宴篇では、愛慕の道の終局において「突如として」(Symp., 210e)見られる美の形相、「独立自存の独特無二の姿をもつ、永遠の存在」(Symp., 211b)にまで高められ、ついに国家篇においては、形相中の形相としての、形相の段階<sup>ヒエラルキヤ</sup>の頂点に位する善のアイデアとして語られているのである。したがって、この善のアイデアは、ちょうど太陽が現象を眼に見えるようにし、自分では生成することなしに生成の力と栄養を事物にあたえるように、「知られるものに真理にあたえ、知る者に知る力をあたえるもの」(Rep., 508e)であり、それらに存在性をあたえるところの一種独特な不動の实在として考えられ、やがて哲人王となるべき愛智者が影像の考察の過程を超えてついに見なければならぬ窮極のものとされているのである。

### III

ほぼ以上のような考察を通じて、私たちは歴史的なソクラテスと歴史的なプラトンとの区別に自然に導かれる。そしてこのようにして区別されてくるソクラテス像の特色を、私たちはここに試みに倫理的教育主義という言葉で描いてみたい。倫理的教育主義というのは、世界におけるすべての問題を先ず教育という角度から理解すると

いう教育主義の立場に立ちながら、しかもその教育の社会的な実践においても思想的な考察においても、徹底して人間の倫理的主体性の養成を強調するという意味である。

若い日のソクラテスの関心が、もっぱらアテナイの社会的政治的状况にあり、その関心が母胎となって彼の独自の思索活動が産れでたことは、むしろ当然の事実であるが、その関心と思索とをもっぱら教師として現実化していこうとしたところに、既に彼の鮮明な教育主義が見られる。しかし私たちはこの教育主義が、彼を一方においては政治上の理念に憂身をやつすことから引きとめ、又一方においては、一切の思弁的形而上学的問題から彼をひきとめる力となったという点において、彼の教育主義を特に倫理的教育主義と呼び、国家篇におけるプラトンの形而上学的政治的な、いわば政治的教育主義とも呼ぶべきものから区別したのである。

(1) 村井「プラトンにおける教育学的思索の發展上」『教育科学』一一輯参照。

「私は——敢えて一人とは言わないが——少数のアテナイ人と共に、真の政治術をおさめ、現代の人々の中では私一人が政治的なことをしていると思つてゐる」(Gorg. 521d) とゴルギアス篇のソクラテスは語っているが、現実には、彼に独自の「引きとめる力」すなわち精靈的ダイモニックの声のために (Ap. 31d) 彼は決して政治家とはならなかった。その声は彼が「蝨」という在り方以外で政治に關与することを許さなかつたのである。したがって彼は不斷にアテナイの青年たちや政治家たちを吟味し、彼らの無智の自覺をうながし、こうしてアテナイという巨大な馬を「より善きもの」へ向つて不斷に刺げきする蝨の役目を自分の天職と心得ていたにすぎない。また彼は當時のアテナイの政治家たちのロゴスへの不信と権力への執着をばげしく批判し、身をもって彼らに反抗したけれども (Ap. 32asq., Mem. I.ii.)、自分では何の政治的理念をも主張することのない善良な一市民であるにとどまっ

た。彼のダイモニオンは彼が理念によってとざされた政治の道にはいることから彼を引きとめ、理念に向って開かれた青年との交りにその活動を限ることを余儀なくせしめたのである。だからこそソクラテスは、彼の現実の活動はあくまでも教師としての活動でありながら、その教育活動をもって敢えて真の政治術と呼ぶのである。このように、ダイモニオンによって教育活動の中にひきとめられ、しかもその教育活動を、「人々に徳の追求をすすめ、けだし人間業でない」(Ap., 31b) 蟲の天職に厳しく限ったソクラテスの態度を、私たちは適切に倫理的教育主義と名づけることができる。

ソクラテスの倫理的教育主義は、彼の告訴と死の事情をめぐって最も鮮明な形で示されている。ソクラテスに対する告訴理由は、ソクラテスが、一、国家の崇拜する神々を崇拜せず、新奇な教えを導入した、二、青年を堕落させた、という二つの部分から成立していたと考えられる (Diogenes Laertius, ii. 40) のであるが、当時のアテナイの思想史的事情からみて、この告訴の重点が、要するに青年を堕落させたという教育的道德的関心に帰着することは明らかである。<sup>(1)</sup>そしてその意味は、ソクラテスが弁明篇において正しく推測しているように、「問と答」による彼の教育活動が青年たちの間に批判的な精神を目覚ませ、やがて成人たちの無智と無能を暴露してその面目を失わせたということであった。

(1) 村井「プラトンにおける教育学的思索の発展上」『教育学』一一輯「アリストファネスのソクラテス」『教育学研究』第一八巻第一六号以下、なお A.E. Taylor, *Socrates*, p. 109 以下を参照。

しかし、ソクラテスが指摘するこの告訴理由は、まだソクラテスの死の十分な理由とは考えられない。この一般的理由の背後に、もっと具体的な理由、すなわち青年堕落の実例がなければならぬはずである。ソクラテスに

対する告訴は、きわめて一般的に、具体的な実例をあげることなしになされているが、これは四〇三年の「特赦」<sup>アムネスティア</sup>の条件にもとづいて、その時以前の犯罪をとりあげないという規定にしたがったものと考えられている。しかし明らかに、この抽象的な告訴理由の背後には、具体的な青年墮落の実例が、ソクラテスの責任として考えられていた。それはクセノフォンによれば (Mem., I.ii. 12) アテナイ民主政治の叛逆者と見られていたアルキビアデスとクリティアスとの教育に関するものである。

スパルタとの長い戦いの末に、アテナイが遂に屈服したのは四〇四年のことであったが、その屈服までの経過には、アルキビアデスの叛逆が重要な役割を果たしたと考えられていた。のみならず、プラトンの母の従弟であるクリティアスと小父カルミデスもまた、スパルタの傀儡である三十人寡頭政治の指導的人物となり、民主主義者の恐るべき弾圧者となっていたのである。したがって、わずか八ヵ月の後に民主主義者の手によって彼らが倒され、アテナイに再び民主政治が回復されたときに、彼らが民主主義の憎むべき敵と考えられたことは想像に難くない。そして、ソクラテスに対する告訴は、この時復活した民主政治の指導者の一人であったアニュトスの名を連ねて企てられたのである。

アルキビアデスはもちろん、これらの人々がいずれもソクラテスの「弟子」<sup>マターテース</sup> (Ap., 33a) であると考えられていたことは明らかにソクラテスの不幸であった。ソクラテスが職業的な教師でなく、したがってその意味での「弟子」をもたなかったことは、ソクラテス自身が語るとおりであったとしても、彼が彼の「使命」にしたがって語りあうことを「何人にも拒まなかった」 (Ap., 33a) ことも、彼自身が証言するとおりであり、しかも彼と上述の人々との間に成立していた親しい交わりはアテナイ人の間では有名な事実だったのである。

ソクラテスがなぜこの人々と交ったかということについては、彼が主張するように、それが「神からさづかった使命」(Ap. 33c)にもとづくという以外の説明は無要であろう。青年たちと交わり、「自己及び他人を吟味し」、彼らが無智の自覚へ導き、愛智と魂の世話とをすすめることは、相手がどのような人物であるかを問わず、ソクラテスが彼の使命としていたことであり、また市民としての彼が果すべき最も政治的な義務でもあった。したがって、彼がこれらの人々と交わったのは、きわめて自然なことであり、ことに相手がアルキビアデスのように、幼少のころから将来のアテナイの指導者たることを約束されている有為な青年であったり、クリティアス、カルミデスなどのように、すぐれた才能と野心と勇氣とにあふれる青年であったりするばあいには、彼らの交わりが親しくなるのは当然のことであったと言えよう。

これらの人々が、ソクラテスが期待したかもしれないような人物に必ずしもならなかったということは、たしかにソクラテスの悲劇であった。しかし、それはソクラテスの個人的な悲劇というよりも、むしろ彼の基本的な態度、すなわち倫理的教育主義がもっていた当然の限界と考えるべきであろう。ソクラテスが使命としていたのは、彼らに対して民主政治あるいは寡頭政治の理想を吹きこむことではなかった。むしろ彼らが不断に自己自身を吟味し、彼ら自身のロゴス的な主体性を確保しながら、彼ら自身の道を行くための助けとなることであった。したがって、このソクラテスの活動には明らかに限界があった。しかもソクラテスはその限界を十分に自覚していた。彼は彼と交わった人々について、「その中の誰かが有益な人物になったとしても、またならなかったとしても、正当に言って私にその責任があるわけではない」(Ap. 33c)と公言するのである。

ソクラテスの倫理的教育主義がもつこの異常にきびしい限界は、やがてプラトンによって超えられた。それは

プラトンのシュラクサイにおける政治的な試みにおいてはじめて現実化したのであるが、思想的には、プラトンの国家篇においてすでに完成され、さらにつきつめれば、彼のイデア論の形而上学的な構想においてはやくも第一歩をふみだしていたとみることができる。

プラトンの作品は、その全篇がソクラテスの強い影響下にあり、著しく教育主義的色彩を帯びていることは周知のことである。殊に国家篇はきわめてすぐれた教育国家の構想を示している。しかしその国家篇の全体の構想や、その思想的中心をなすイデア論が明らかに反ソクラテスであることはすでに私たちの理解したとおりである。この点、プラトンがソクラテスの倫理的教育主義を理解しなかったのであるか、それとも、政治的にも思想的にも、ソクラテスが自分の周囲にめぐらした倫理的教育主義のきびしい限界について満足しえなかったのであるか、これは必ずしもはっきりしない。ただ私たちは、プラトンがソクラテスと同じ教育主義的色彩を保ちながらも、イデアの实在について思弁し、その思弁にもとづいて理想国家を構想し、また、教育におけるイデアの意味を重視したということによって、この態度をソクラテス的な倫理的教育主義から区別し、便宜上これを政治的教育主義と呼んでおきたいのである。