

ソクラテスにおける「無知の知」と「愛智」

その他のタイトル	Socratic Ignorance and the Philosophia
著者	中澤 務
雑誌名	関西大学哲学
巻	24
ページ	235-251
発行年	2004-03
URL	http://hdl.handle.net/10112/992

ソクラテスにおける「無知の知」と「愛智」

フィロソフイア

中澤 務

はじめに

ソクラテスの「無知の知」の思想は、プラトンの『ソクラテスの弁明』(2004・23c)においてソクラテスが語る奇妙な物語を通して表明される。その物語によれば、ソクラテスの友人カイレフォンが、あるときデルフォイ神殿に赴き、ソクラテスよりも知恵のある者がいるか伺いをたてた。すると巫女は、誰もいないという答えを返した。「事の大小を問わず、自分が知者でないと自覚している (Gignōskō)」ソクラテスは戸惑うが、やがて、自分より知恵のある人間を探し出せば、神の真意を問いただせると思いつき、知恵があると見なされていた政治家、作家、技術者たちの吟味を始める。しかし、ソクラテスが見いだしたのは、彼らは自分が知恵があると思いついでいるが、実際には知恵を持っていないという事実であった。ここからソクラテスは、真の知者は神のみであり、それに比べれば人間の知恵は無価値であること、そして、その事実を悟ったソクラテスこそが、最も知恵ある人間であることを発見する。

この一連の物語によつて獲得された「無知の知」の思想は、ソクラテスの愛智活動を根底で枠付け規定しており、その意味で、彼の哲学全体を理解する鍵になるものであるといえる。しかし、この「無知の知」の思想を、ソクラテス

の哲学的活動全体の中に整合的にはめ込むことが難しいことも事実なのである。

(Ⅰ) 第一に、「無知の知」の思想において、ソクラテスは、人間の知と神の知を鋭く対立させ、人間が神の知（立派で善いことの知）を手に入れることは不可能であると主張している。しかし、この絶対的隔絶の主張は、ソクラテスが『ソクラテスの弁明』その他の対話篇においてしばしば表明する、確信的な道德的主張と矛盾を引き起こす。ソクラテスは、無知を表明しながら、どうして確信的な知の表明をなしたのであろうか？

(Ⅱ) 第二に、「無知の知」の思想は、ソクラテスにおける「愛智」^{フイロソフィヤ}の活動と或る亀裂を引き起こしているように見える。ソクラテスの愛智活動とは、対話相手の誤った思いなしを論駁し、無知を自覚させることによって、彼の心を真実の知恵に向かわせ、それを愛し求めるように仕向けるものだったと考えられる。だが、もしソクラテスが「無知の知」の思想を本気で信じており、人間が知恵を獲得することが不可能だと考えているなら、彼の行動は不誠実ではないだろうか？

本稿で、私はこの二つの問題を中心に考察し、ソクラテスにおける「無知の知」の思想の整合的な解釈を試みるとともに、「無知の知」と「愛智」とが、矛盾しないどころか表裏一体の思想であったことを明らかにしたいと思う。

一 ソクラテスにおける「無知」と「知」

(Ⅰ) の問題を考えるにあたり、『ソクラテスの弁明』における「無知の知」の問題を、もう少し詳しく説明しておこう。ソクラテスは、自分に対する不当な風評が生まれた理由を、自分が特殊な知恵を持っていることに結びつけよ

うとする。ソクラテスはこの知恵を、「人間の知恵（*ἀνθρώπινη σοφία* 208b）」と呼ぶ。それは、彼がこの知恵の本質を、神の知恵との鋭い対立の中に捉えるからである。

「しかし、実際には、アテナイ人諸君、神だけが本当の知者なのかもしれません。そして神はこの神託の中で、人間の知恵はごく僅かの価値しかないか、あるいは全く価値がないと言おうとしているようなのです。そして、神はこのソクラテスのことを言っているようにみえますが、私の名前を引き合いに出すことで、私を一つの例にして、あたかも「人間たちよ、誰であれソクラテスのように、知恵に関しては本当のところ自分は何の価値もない者なのだということを知った者、まさにその者こそが、お前たちの中で最も知恵のある者なのだ」と言われているようなのです。」（*Apologia Socratis* 23a5-b4）

ソクラテスの「無知の知」は、それ自体が一つの知恵として定位されている。それは、神の知恵との鋭い対立の中にあり、神の知恵との対比においては、人間の知恵はほとんど無価値であることを悟る知恵である。では、神が所有し、人間には閉ざされているという、その知恵とは一体何であるのか？ ソクラテスは、それを次のように説明する。

「このものも、我々のいずれも、立派で、善いこと（*καλὸν κέραιόν*）については何一つ知らないようなのですが、しかし、彼は知らないのに何か知っているかと思っっているのに対して、私は、知らないのだから、その通りに知らないかと思っっているからです。」（*Apologia Socratis* 21d3-6）

「……どの職人も、その技術を見事に発揮することができることから、それ以外の最も重要な事柄（τὰ μάλιστα）に関して、もまた最も知恵があると見なしていたのです。」（*Apologia Socratis* 22d5-8）

彼はそれを、「立派で善いこと」の知恵であり、「最も重要な事柄」の知恵であると言う。しかし、我々はそれを具体的にどのようなものと考えたらよいのであろうか。そのヒントになるのは、その前の文脈で、ソクラテスが、自分が徳の教師であることを否定していることである（9d20c）。そこでソクラテスは、自分が人間を有徳な者にする知恵を持たないことを強調している。したがって、「立派で善いこと」とは、「徳」と密接に関わる事柄であり、それゆえ倫理的な善さに関わる事柄だと考えることができるだろう。こうしたソクラテスの無知の知の内容は、彼が求めている究極的な知が、何よりも、「いかに生きるべきか」を巡る倫理的な知であるということを示唆しているようにみえる。しかし、ソクラテスはまた、同じ作品の中で、自分が倫理的な知を持つことを表明している。

「しかし、不正をなすこと、そして、神であれ人間であれ、自分より優れた者に従わないことが悪であり醜いということは、知っている（οἶσα）のです。だから私は、悪いと知っている、これらの悪を恐れるよりも先に、ひよっとしたら善いものかも知れないもののほうを恐れたり避けたりはしないでしよう。」（*Apologia Socratis* 29b4-c1）

ここでソクラテスが確信的に表明している知は、人間の倫理的な行動規範に関わっている。そしてソクラテスは、そうした行為が、「悪であり醜い（κακὸν καὶ αἰσχρὸν εἶναι）」という倫理的価値判断を下している。この価値判断

は、ソクラテスが知識を否定しているはずの徳に関わる価値判断であり、「立派で善いこと」に関わるものだとして理解されてきた。それゆえ、ここでのソクラテスの発言は、「無知の知」の表明と矛盾すると見なされるわけである。

二 「無知の知」を巡る諸解釈とその問題点

さて、無知と知を巡る問題は、近年、研究者たちの論争の焦点の一つになってきたものである。まず、代表的解釈を取り上げ、検討しよう。

まず、アーウインの解釈を見ることにしよう⁽¹⁾。アーウインは、神の知とソクラテスの知の相違を、「知識(knowledge)」と「真なる信念(true belief)」という二つの認識状態の差によって説明しようとする。すなわち、ソクラテスの抱いているのは、十分な根拠付けを伴わない「真なる信念」にすぎず、それゆえ、価値の劣る知識である。ソクラテスが何かを「知っている」と主張するとき、それは真なる信念を持つているという意味なのであり、知識を持つているという意味ではない。アーウインの考えでは、この「知っている」の意味の違いによって、ソクラテスは矛盾を免れることができる。だが、「真なる信念」という概念は、初期対話篇においては登場せず、『メノン』において初めて本格的に機能し始める概念である。したがって、知識と真なる信念という認識論的区別を、『ソクラテスの弁明』の解釈に持ち込むことは根拠が薄いと言わざるをえないであろう。

これに対して、ウラストスは、「確実な知識」と「エレンコスによる知識」という区別を設け、これによって矛盾を解消しようとする⁽²⁾。「エレンコスによる知識」とは、対話による吟味^{エレンコス}という方法を通してソクラテスが獲得した知識

のことである。それは、吟味を生き延びるという仕方でその確実性を保持しているが、しかし、それは常に別の議論によってひっくり返される可能性を秘めている。それゆえ、それは常に、偽である可能性を帯びた知識なのである。ヴラストスは、ソクラテスが知を主張するとき、そこで意味されているのは、こうした不完全な方法で手に入れられた知識のことだと考える²⁾。このヴラストスの解釈は、エレンコスというソクラテス的な方法の中にソクラテスの知の特殊性を見ようとするものであり、アーウィンの解釈よりも評価できる。

では、『ソクラテスの弁明』*20a*において、ソクラテスが知っていると述べている主張、すなわち、不正を犯すことや優れた者に従わないことが醜悪であるという主張は、エレンコスによって獲得された知といえるだろうか？ もちろん、ソクラテスがエレンコスという手段を使って何らかの知を獲得していることは確かであり、それは、ヴラストスが主に依存する『ゴルギアス』において顕著である。しかし、それは、ソクラテスにとつての知の経路がエレンコス以外にはありえなかったということを意味するものではない。というのも、エレンコスは対話相手の提出する意見を、彼の同意する別の幾つかの基本的主張と突合せ、そこから論理的矛盾を引き出すことで、成立するものだからである。たとえば、『ゴルギアス』のポロス論駁において、ソクラテスは、「不正を行なうことは不正を行なう者にとつて、害になる」という結論を、エレンコスによって導き出す。しかし、この結論の基礎には、「不正を犯すことは醜悪である」というポロスとの同意が存在したのである (*Gorgias* 474c)。エレンコスは、常にソクラテスと対話相手との間に同意される基本的同意を基礎としてなされるものであり、この基本的同意の信憑性なしには成立しない。ソクラテスの「優れた者に従わないことは悪であり醜い」という知は、むしろ、この基本的同意のほうに近いように思われる。

ソクラテスは、こうした個別的知識を多数所有していたと考えられる。確かに、ソクラテスが「知っている」と明

言している主張はごく僅かである。しかし、それは、ソクラテスがそれ以外の文脈で表明する様々な主張を知らなかったことを意味するものではない。この箇所においてソクラテスは、知らないことと知つてゐることの区別を浮き立たせるために、あえて「知つてゐる」という言葉を使つてゐるのである。それゆゑ、これと同類の諸命題を、ソクラテスは、たとへ明言はしていなくても、知つてゐるのだと考えられる。以上のように、ソクラテスの主張する知をエレンコスによつて説明することには無理があると思われる。

最後に、ウラストスの解釈の延長線上に位置する解釈として、クラウトの解釈を取り上げておこう。クラウトによれば、ソクラテスが求めていたのは、体系的な倫理学理論であつた^⑤。しかし、人間が現実に所有しうるのは、その理論全体のごく僅かの不完全な部分にすぎない。人間の倫理的知識はきわめて制限されており、神の完全な知に比べれば、ほとんど無価値に近いものである。このように、クラウトは、体系性の有無という側面から二つの知の違いを説明しようとする^⑥。このクラウトの解釈には一定の説得力があるが、我々はこれを採用することはできない。まず、第一に、ソクラテスの持つ倫理的知識は一定の十分な体系性を有しているように思われる。『クリトン』においてソクラテスが展開している脱獄拒否の論証に見られるように、ソクラテスは、正しい行為の理論を実際に所有しているし、また実際にそれに従つて行爲している^⑦。そこには、自分の行為の理論が不十分だという考えはみられない。第二に、神の持つ究極的な知恵が、そうした倫理学理論の体系である証拠はどこにもない。もし、彼の言う倫理学理論が、人間がいかに行爲すべきかを巡る知識であるとしても、なぜそれが、神のもとに存在する必要があるのだろうか。むしろ、神はそうした人間的な事柄を超越するレベルで、善についての知を所有しているのではないだろうか。

以上のように、ソクラテスの主張する知に何らかの制限を設け、それによつて無知の知の思想との調和を図らうとする諸解釈は様々な難点を持つが、これらの難点以上に、それらが共通して持つ、ソクラテスの愛智活動全体の解釈

に関わる難点は深刻である。すなわち、以上の見解は、ソクラテスの活動を以下のようなかたちで、筋の通らない営みにしてしまうように思われるのである。

(1) これらの諸解釈の最大の難点は、ソクラテスが無差別に使っている「知っている」という言葉に、異なる二つの意味を想定し、ソクラテスがその意味を使い分けていると解釈しなければならないことである。レッシャーはこの点を衝き、ソクラテスにおいては、常に意味的な同一性 (semantic monism) が保持されており、「知っている」も同様に理解されなければならないと主張する³⁾。実際、ソクラテスが全く区別なしに使っている言葉に、こうした意味の違いを暗黙に想定することは、解釈を不自然なものにせざるをえない。ソクラテスは、こうした特殊な意味での「知っている」を、何の説明もなしに陪審員達に強制していることになるからである。(同様に、ソクラテスは、すべての対話相手に、「知らない」の特殊な意味を説明なしに強制していることになるだろう。)

(2) さらに、上述の解釈は、ソクラテスの知と無知に対して、否定的な評価をもたらすことになる。というのも、いずれの解釈においても、ソクラテスの持つている知は、不確実で曖昧なものになってしまふからである。こうした自己認識は、当然、自分の主張に対する自信の欠如を含蓄することになるだろう。しかし、ソクラテスの取る態度は、そうした態度の対極にある、確信的なものなのである。ソクラテスの態度の中には、もしかしたら自分の主張は間違っているかもしれないという留保は見られないといつてよい。上述の解釈のいずれを採用しても、こうしたソクラテスの態度は誤りであることになってしまふ。

(3) また、上述の解釈では、神の知と人間の知の断絶という、ソクラテスが強調している重要な論点が薄れてしまふ。というのも、いずれの解釈においても、神の知と人間の知は連続的であり、我々は漸進的に神の知に近づくことが可能であることになるからである。しかし、これは、ソクラテスの態度とは矛盾している。ソクラテスは、人間が

神の知を手に入れることができるのか、それに近づくことができるなどとは言っていない。人間の知は、神の知に対して常に無価値の状態にある。ソクラテスは、そうした無価値の状態を否定的に捉え、人間はそれを脱すべきだと言っているのではない。彼が言っているのは、無価値の事実を悟るとき、人間ははじめて人間的な知恵を手に入れることができるということである。彼が人々を吟味することによって行なおうとしているのは、こうした人間的な知恵を獲得させることであり、神の知恵を手に入れることではない。

三 人間の知と神の知

以上のような困難を回避するためには、我々は、ソクラテスにおける「知っている」の意味的な同一性を保持しなければならぬ。そして、二つの知の違いを、同一の対象に対する知り方の違いに求めるのではなく、対象そのものの相違に求める必要がある。ソクラテスの知の対象と、無知の対象は、内容的に異なるものだとしなければならぬのである。それゆえ、ソクラテスが知っている事柄は、神が知っている「立派で善いこと」からは排除されると考えなければならぬことになる。こうした解釈は、果たして可能であろうか。これを明らかにするために、我々はまず、両者の知の内容を明らかにする作業から始めよう。

この点について、ブリックハウス・スミスは、二つの知をそれぞれ、「事実についての知識 (Knowledge of that)」と「理由についての知識 (Knowledge of why)」の違いに求めようとする¹⁾。つまり、ソクラテスは、「より優れた者に従うべきである」という事実は知っているけれども、なぜそうなのかという理由には知らないというのである。ブリック

ハウス・スミスの解釈は、神の知とソクラテスの知の内容を区別し、ソクラテスの知を不完全な知としてではなく、それ自体で存立しうる知識として提示している点で、上述の諸解釈の難点を脱しているように思われる⁽¹⁰⁾。

だが、彼らの解釈には重大な問題がある。すなわち、「理由についての知識」の内容的な曖昧さである。もし、彼らの考える「理由」が、なぜより優れた者に従うべきであるかについての体系的な説明であるとしたら、それはクラウトの言う倫理學理論とあまり変わらないものになってしまうであろう。しかし、もしそうであるとしたら、結局ソクラテスが持つ倫理的知識は、断片的で体系的知識に裏付けられていないという点で、不十分な知であることになってしまう。こうした難点を避けるためには、我々は、神に属する知識として、個別的な行為指針の根拠付けとは異なる種類の知識を想定しなければならない。では、それは何に對する知なのであるうか？

我々は、「徳（アレテー）」が、何よりもまず「善さ」に関わる概念であり、人間が求めるべき理想的な善の姿を表現したものであることに注意する必要がある。有徳な人間は、善を把握しそれを実現する能力を持つ。それゆえ、彼は、自分にとっての眞の利益を実現し、幸福であることができるのである。ソクラテスは、こうした善の知は神しか持つておらず、人間がそれを知ることができないと言っているのである。そうであるとしたら、人間の無知とは、何が自分にとっての本當の利益であり、また何が幸福であるのかを巡る無知であることになる⁽¹¹⁾。

實際、ソクラテスは、こうした無知を語っている。『ソクラテスの弁明』において、ソクラテスは、神の命令の遵守と、それによつてもたらされる死とを秤にかける (20a-c)。ソクラテスは、神の命令に従わないことが悪であることを知っている。だが、これに対して、死が善であるか悪であるかは知らないと言つ。彼によれば、誰も死がどのようなものであるかを知らず、それゆえ、それが自分にとって善であるか災いであるかも知らない。にもかかわらず、人々は死が最大の災いであると、知らないのに知つていると思ひ込んでいるのである。ここで提示されている無知は、死

が人間にとつて本当に望ましくないものであるのか否かを巡る無知である。

この例から分かるように、ソクラテスが人間に欠けていると主張している知恵は、人間にとつての究極的な善に関わる知恵である。その中には、人間にとつて何が本当の利益であり、また幸福とはどのようなものであるかの知が含まれている。これに対して、人間が持つことができる知恵は、倫理的行動指針の知にすぎないのであり、これによって人間に、いかに行動すべきかの知は与えられても、そのように行動する者にとつてそれがどのような利益を持つのかという知は与えられないのである。¹²⁾

以上のように考えれば、我々は、どうしてソクラテスが、人間が徳の知を持ちうることを執拗に否定するのかを理解できるであろう。ソクラテスにとつて、有徳であるということが、有徳な者の生を究極的な意味で善いものにすることを意味するならば、そして、そうした生を実現するためには、神や死など人間的な知を超越するものに対する知が必要とされるのであれば、人間がみずからの力で有徳な者になることは不可能だからである。もし徳の知が、研究者達の想定するような倫理的行為理論であるとしたら、このような厳しい断絶を想定するのはおかしいことになるだろう。

これまで、ソクラテスにおける「善き（幸福な）生」とは「倫理的な生」と同一のものだと考えられてきた。この理解は間違つてはいない。確かに、究極的には、両者は重なり合うものだと考えられる。しかし、現実の世界では、両者の間には、あるズレが存在しており、ソクラテスはそのズレを意識しているように思われるのである。

『ソクラテスの弁明』において、ソクラテスは一貫して、神の命令に従うという自分の使命に従う姿勢を崩さない。しかし、そうすることが、自分自身の生にとつていかなる意味を持つのか、彼は明確に述べようとはしない。彼は、陪審員達に、死に対して希望を持ち、善き者には生きているときも死んだあとも何も悪いことは起こらないということ

が真だと考えるように要求するのみである。こうしたソクラテスの態度は、「善き生」と「倫理的な生」の間に存する緊張関係から生じていると考えられる。ソクラテスは、いかに行為すべきかを巡る、整合的な行動規範を持っている。それは、神によって裏打ちされたものであり、人間がその行動規範に反することは、神からの離反を意味する。だが、そうした行為を行なうことの意味は、必ずしも明確ではない。なぜなら、それが倫理的命令に従う人間自身にとつて、いかなる意味で「善い」ことなのかということは、人間の知恵を超越したところに存しているように思われるからである。

以上で、(Ⅰ)の問題は解決された。ソクラテスは確実な倫理的知を持っており、それは何ら不完全なものではない。しかし、その知に従つて行為することが、自分にとつてどのような善(利益)をもたらすのかを知らないのである。その知は人知を超えたものであり、神のみが所有している。有徳な(善き)人間であるためには、単に倫理的に正しく行為できるといっただけでなく、この善の知を所有しなければならぬ。それゆえ、ソクラテスは、いかに行為すべきかについての知を所有しながら、徳がいかなるものであるのかについては無知を主張しえたのである¹³⁾。

四 「無知の知」と「愛智」 σοφία

さて、ソクラテスにおける「無知の知」を以上のように理解することによって、我々は(Ⅱ)の問題にも解決を与えることができる。最後に、この問題を考察することにしてしよう。

ソクラテスは、その愛智活動において「徳」の本性を探究した。すでに述べたように、それは、行為の正しさの知

を獲得するためではない。むしろ、彼が「徳」を問うことによって問題化させようとしたのは、それを超越する知、すなわち善と幸福を巡る知である。だが、彼はその知を所有することを求めたのではない⁽¹⁾。人間が神の知恵を手に入れようとすることは、傲慢以外の何ものでもないのである。むしろ彼が行なったのは、徳に対する人々の思いなしの中に存する誤った信念を発見し、それを批判することであった。善に関して、人々は誤った信念を持っており、それが、彼の行動を歪ませている。そうした歪みは、彼の徳の定義の内容に反映され、何が価値あるものかに関する歪んだ理解を作り出すのである。

『ソクラテスの弁明』において、ソクラテスは、次のように述べる。

「最も優れた人よ、あなたは、アテナイという知恵と力にかけては最大にして最も誉れあるポリスの市民でありながら、どうすればできるだけ多くの金銭を手に入れられるかということばかり気にして、恥ずかしくはないのか。評判と名譽は気にしても、思慮と真実のことは気にかけず、また、魂ができるだけ優れたものになることを気にもかけず、心配もしないとは。」(Apologia Socratis 29d7-e3)

「というのも、私が歩き回ってやっているのは、次のことだけなのです。すなわち、皆さんのうちの年少の方にも年長の方にも、身体や金銭のことに気を使うよりも前に、魂ができるだけ優れたものになるよう大いに気を使うべきであると説いているわけです。」(Apologia Socratis 30a7-b2)

「魂の配慮」を勧告するこの挑戦的な言葉は、愛智を禁止する可能性に対してソクラテスが述べる言葉であり、彼の愛

智活動の具体的内容である。そこには、人間が配慮しなければならぬものと、配慮してはならないものが、明確に図式化されたかたちでリストアップされている。すなわち、我々が配慮しなければならないものは、魂（ψυχή）、思慮（σπουδαίως）、真実（ἀληθῆα）であり、これに対して、配慮してはならないものは、金錢（χρήμα）、身体（σώμα）、評判（δόξα）、名譽（τιμή）などである。これらは、人々が現実に配慮しているものであり、善であるとみなしているものである。ソクラテスの愛智活動とは、こうした誤った善の思い込みを払拭し、正しい配慮の対象へと人々の心を転回させる活動なのだと考えられる。

では、なぜソクラテスは、人々のこうした歪んだ善理解を批判するのであろうか。それは、行為の究極的な目的を巡る誤解が、人間を本来あるべき方向とは異なる方向に向かわせるからだと考えられる。人々が本来的な方向に向かうとしないのは、彼らが、本当は価値のないものを自分にとって最も価値あるものと考え、それをもとに行為してしまうからである。すなわち、人間は、自分にとって最善のことを行なっていると考えながら、実際には、最も大切なものを損なってしまうのである。

ソクラテスにとつて、真実と魂に配慮し、魂ができるだけ優れたものになるようにするということは、心が真実の方向を向くことによつて、思慮を身につけ、それを通して、正しい行為を行なうということであるように思われる¹⁵⁾。このように、ソクラテスの愛智活動は、単に人々の無知を暴露するだけの否定的な活動ではない。それは、行為に関する誤った枠組を破壊することにより、人々の視線を真実の方向に向け変え、それによつて人々に倫理的な生を促す活動だったのである。

愛智とは、無知を悟ることによつて、無知に由来する誤った生から脱出するための営みである。その意味で、愛智は無知の知と表裏一体なのである。

(本研究は、平成十五年度科学研究費補助金、若手研究(B)「プラトン哲学における「知識(エピステーメ)」概念の総合的解明」研究課題番号14710001の研究成果の一部である。)

文献表

- Brickhouse & Smith[1994] T. C. Brickhouse and N. D. Smith, *Plato's Socrates*, Oxford U. P., 1994.
- Inwin[1977] T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Clarendon Press, 1977.
- Kraut[1984] R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton U. P., 1984.
- Lester[1987] J. H. Lester, "Socrates' Disavowal of Knowledge", *Journal of the History of Philosophy* 25(1987), 275-288.
- C. C. W. Taylor[1998] C. C. W. Taylor, *Socrates: A Very Short Introduction*, Oxford, 1998.
- Vlastos[1994] G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge U. P., 1994.
- 岩田[1995] 岩田靖夫、『ソクラテス』、勁草書房、1995。
- 篠崎[1998] 篠崎栄、「ソクラテスは何をしたのか」、『哲学雑誌』、二3(1998)、21-37。
- 中澤[2003] 中澤務、「ソクラテスはなぜ脱獄を拒否したのか—クリトン研究—」、『関西大学哲学会『哲学』23(2003)、161-185。
- 納富[2003] 納富信留、「ソクラテスの不知—「無知の知」を退けて—」、『思想』、岩波書店、948(2003)、37-57。
- 米澤[2000] 米澤茂、『ソクラテス研究序説』、東海大学出版会、2000。

注

- (1) ここで私は、わが国で最も一般的である、「無知の知」という言葉を使うことにする。ただし、これはあくまでも慣用に従ったことであり、また、一般的でない言葉（「不知の自覚」など）を使うことにあまりメリットを感じないためである。「無知の知」という伝統的な訳語がもつ問題については、納富[2003]に詳しい。
- (2) Irwin[1977] 39-40.
- (3) Vlastos[1994] 39-66.
- (4) 同様の解釈として、C. C. W. Taylor[1998] 49.
- (5) Kraut[1984] 267-285.
- (6) 同様の解釈として、岩田[1995] 117-118.
- (7) 『クリトン』に対する私の解釈については、中澤[2003]を見よ。
- (8) Lesher[1987] 278.
- (9) Brickhouse & Smith[1994] 38-39.
- (10) もちろん、こうした知識をソクラテスがいかにして獲得したのかという問題は、別の問題である。この点に関して、たとえば、ブリックハウス・スミスは、こうした個別的な倫理的知識に対するソクラテスの確信の源を啓示に求めている。しかし、ソクラテスが何らかの神的な啓示から具体的な倫理的規則を与えられたとする明確な証拠は存在しない。また、レスシャー (Lesher[1987] 287) は、ソクラテスが持つこうした倫理的知識を、伝統的道德として説明しようとしている。しかし、ソクラテスの倫理原則は必ずしも伝統的道德と合致するものではなく、むしろソクラテスは、ロゴス的な吟味により伝統的道德を再検査したといえるように思われる。cf. 米澤[2000] 129-130.
- (11) cf. Lesher[1987] 287-288.
- (12) 確かに、『ソクラテスの弁明』36d_eは、幸福に対して、極めて強い主張をしているようにみえる。というのも、ソクラテスはその中で、自分は市民達を本当に「幸福にしている (πολιτῶν εὐδαιμονίας... εἰς αὐτὰν 36d9-e1)」と述べているからである。しかし、我々は、ソクラテスがここで市民達を幸福にすると述べているのは、彼らに徳を備えさせるという意味で

はないことに注意しなければならない。市民達が幸福であるのは、自分自身に徳が備わるからではなく、善き贈り物（ソクラテス）を彼らが神から与えられたからなのである。

(13) 以上の解釈は、「無知の知」を巡るクセノフォンの説明とも合致する。c. *Memorabilia* 1・6-9.

(14) c. 篠崎[198] 133-135.

(15) 我々はその実例を『クリトン』に見ることが出来る。金銭や評判を理由にしてソクラテスに脱獄を勧めるクリトンに対して、ソクラテスは、配慮すべき唯一の事柄は、脱獄することが正しいか不正かということだと述べる(480d)。なぜなら、人間にとって最も重要なものである魂は、正義によつて善くなり、不正によつて損なわれるものだからである(481e)。このようにして、ソクラテスはクリトンを説得していく。クリトンが説得されていく過程は、まさに、クリトンの持つ金銭や評判に対する誤った思いが払拭され、魂が「真理そのもの」(48a)の方向を向いていく過程であると見なすことができるであろう。