

## ソクラテスの「問答術」と弁証法

大 田 孝 太 郎\*

### 目 次

序

- I. 問答術と弁証法
- II. ソクラテスとディアレクティケー
  - (a) 自然哲学から問答術へ
  - (b) 「弁論術」(rhetorikē), 「争論術」(eristikē), 「問答術」(dialektikē)
  - (c) ディアレクティケーの先駆者としてのゼノン
  - (d) ソクラテスの問答術
  - (e) ソクラテスとイロニー

結 語

序

「弁証法」という用語が、哲学や社会科学の領域で、その有効性に疑問がもたれるようになり、信頼性を失ってからすでに久しい。このような事態にいたるまでにはいろいろな背景が考えられるであろう。「弁証法的唯物論」にその世界観の基礎をおくマルクス主義が、それを信奉する旧ソビエト連邦のような社会主義大国が崩壊したあと、その信望を急速に失ってきたのもその一因に数えることができるであろう。あるいはまた、すべてのものをその要素に還元し、要素間の矛盾を排除して論理的整合性をひたすら追求する分析的理性によって打ち立てられた近代科学が、今日の巨大な情報社会をも生み出したため、人々は、この分析的理性に絶大な信頼をおくようになり、このような事態に反比例するかのようになり、物事を「矛盾」の相のもとにみる弁証法的理性が後景に退くこととなったことも、「弁証法」がかえりみられなくなった原因の一つ

と言えるかもしれない。

しかし、「弁証法」が今日このように無視ないし軽視されることとなった最大の原因は、「弁証法」自体のもつ論理性に充分注意が払われず、その言葉だけが内容を伴わずに形式的に、抽象的に使われた結果であると言っても許されるのではないだろうか。

まず手始めに、「弁証法」という用語の説明を、手元にある手ごろな国語辞典からひろってみよう。

【弁証法】「物の考え方の一つの型。『AはAである』という同一律を基本に置き、『AでありかつAでない』という矛盾が起こればそれは偽だとするのに対し、矛盾を偽だとは決めつけず、物の対立・矛盾を通して、その統一により一層高い境地に進むという、運動・発展の姿において考える見方。図式的に表せば、定立（『正』ともいう）Aに対しその否定たる反立（『反』『アンチテーゼ』とも言う）非Aが起これ、この否定・矛盾を通して更に高い立場たる総合（『合』『ジンテーゼ』とも言う）に移る。」（西尾、岩淵、水谷編、岩波『国語辞典』第5版）

「弁証法」についての以上のような説明が果たして正確なものであるかどうかは今では問わないとしても、「弁証法」の一般的な理解としてはこのようなところに落ち着くのではないかと思われる。そこでわれわれも、上記の説明に寄り添いながら、「弁証法」がなぜ一般の信用を失うに至ったのか、その理由をいま少し振り返ってみることにしよう。

いま引用した国語辞典の説明では、弁証法論理を形式論理に対比させて説明されている。形

\* 広島経済大学経済学部教授

式論理学は、思考そのものが思考される具体的な内容に合致するかどうかということには関係なく、思考の手続きが整合的で矛盾を含まず首尾一貫したものであるかどうかを問題にする。思考を思考の内容から切り離して、思考そのものの形式、法則を究めようとするのが形式論理学だと言える。形式論理が整合的で首尾一貫したものであるためには、論理的な矛盾があってはならない。だからAはあくまでもAであり(同一律)、Aが同時にBであってはならない(矛盾律<sup>1)</sup>、というのが形式論理学の基本原理となる。

それに対して弁証法論理にあっては、思考される事柄と思考形式は切り離せないものとされる。思考の対象となる経験的な事柄は多様な側面をもっていることは言うまでもない。同じ一つの対象が、ある側面ではAと規定されるが、他の側面ではAとは正反対のBという側面も持っているのが常である。

例えば、海はたくさんの生命を育む「母なる海」であるとともに、人間や陸上の動植物は海の中では生命を維持できない。人間は利己的な動物であるが、他方では一人では生きていけない社会的動物でもある、等々。一般的に言えば、ある思考の対象をAであると一面的に規定してしまうと、その反対の側面のBが抜け落ちてしまう。Aの面もBの面も持ち合わせている対象をAだと言って決めつけてしまうと、それは明らかに一面的な規定であって、Bの面を切り落とすことになる。このようなことをすれば、もちろん物事を具体的な関係の中で、あるいは全体的な連関のなかで把握したことにはならないであろう。

つまり形式論理学の原理である同一律(「AはあくまでもAである」)や矛盾律(「AはAであってかつAではないということはありえない」)は、およそ物事を理解する場合、守らなければならない基本的な規則であるにしても、具

体的な事柄を把握しようとする場合には、明らかに一面的で部分的な認識にしか導くことができないから、その限りにおいて同一律や矛盾律は物事の真実をとらえることはできない。ヘーゲルは、「ある命題が、それに矛盾的に対立する命題を主張することなくそれだけとして定立された場合、それはまさしくそのことのために偽である<sup>2)</sup>」と述べている。同一律や矛盾律という論理学上のルールを守るだけでは、物事に内在している矛盾した関係の一面しかとらえることが出来ず、そうした一面的な認識で物事の全体を把握したと思ひ込むなら、まさにそのゆえにそうした認識は「偽」だ、というわけである。

弁証法は、事柄の多面的な内容を多面性にそくして、全体的、統一的に把握しようとする方法だと一応は言える。その場合、多面的なものを現実にかかしている根源的なものが、相互の「矛盾」あるいは「対立」にほかならない。先の国語辞典からの引用の中で、「弁証法」を、「矛盾を偽だとは決めつけず、物の対立・矛盾を通して、その統一により一層高い境地に進むという、運動・発展の姿において考える見方」と言われているのは、いま説明したような意味においてなのである。このような弁証法の論理が、ある事柄Aの規定→その否定→両者の統一、というふうに定式化され、さらにそれが、定立(即自)→反定立(対自)→総合(即かつ対自)、とか、正→反→合というように図式化、簡略化されるに至り、このような認識の順序が同時に生成変化するこの現実世界をあるがままに理解する方法でもあるかのように言われるようになったわけである。

「弁証法」が現実の世界を「矛盾」や「対立」という観点からあるがままに把握する方法であるといっても、これは口で言うほど簡単なことではない。だから、現実の事柄にそくして「矛盾」を見出し、「矛盾」を媒介にして事柄の全体を動的に具体的にとらえようとする代わりに、

勢い上記の正（定立）——反（反定立）——合（総合）といった図式や「否定の否定」や「矛盾（対立）の統一」という抽象的な言葉が、現実の事柄に張り付けられるようになってしまうのも自然な成りゆきかもしれない。

こうして、現実にあるものをそのものにそくして具体的に理解しようとするところから生まれてきたはずの「弁証法」が、言葉だけがひとり歩きしだして、「正——反——合」という図式や「対立の統一」といった用語が弁証法の核心だと言わんばかりに氾濫することになり、現実の具体的なものを跳び越えたところで、形式的で抽象的な言葉が飛び交うような状況になるに至った。こうなると、「弁証法」は形式論理以上に形式的なものになってしまっ、それが本来めざしていたものから遠ざかってしまうのも理の当然のように思われる。今日、「弁証法」という言葉が思想界や社会科学の分野であまり使われなくなったのも、以上のような弁証法の形式性＝抽象性によるところが大きいことは否めない。

現在では、「弁証法」は論者の哲学的な立場に応じて、歴史発展の論理（マルクス主義）、全体化の運動（サルトル）、試行錯誤の方法（ポパー）等々といった具合に、さまざまな意味に用いられ、その外延が收拾がつかないほどに広がっていることは誰もが認めるところである。こうして「弁証法」は、その形式性と抽象性のゆえに、論理的な厳密性と有効性を失うことになった結果、多義的で無概念な言葉になり下がってしまい、一般の信頼をなくするに至ったことは認めざるをえない事実であるように思われる。

そこで、ギリシアから始まった「弁証法」の歴史をもう一度大まかにでも振り返り「弁証法」という言葉がいかなる意味で使われだし、どのように継承されていったか、その歴史をたどることによって、現在、往々にして無概念的に使

われている「弁証法」の真の意義を多少とも明らかにしたい、というのが本論文執筆の意図であることをあらかじめ申し述べておきたい。

もともと「弁証法」は、先の国語辞典の定義からも明らかのように、多面的な物事をそのものにそくして全体的にとらえようとする方法として考え出されたものであるといえる。しかしこれまで見てきたように、本来、物事を全体的な観点から具体的に捉える方法であるはずの「弁証法」が、抽象化され図式化、形式化されてしまった結果、人によってさまざまな含意をもって使われるようになり、その統一的な意味が見失われるに至った。

「弁証法」という用語をいかなる意味で使うにしても、「弁証法」に必ず内在していなければならないエレメントがある。それは「矛盾（対立）」「止揚（揚棄）」「全体化」というエレメントである。先にも説明したように、物事には多様な側面がある。多様なものは相互に独立し区別されているからこそ多様だと言われるわけだが、それと同時に多様なものは相互に条件づけ合い、関係し合い、依存し合っている。このように個々のものは、互いに独立し合っていると同時に依存し合っている、という矛盾した関係のなかで全体を形づくっているのである。

物事をトータル（全体的）に捉えようとするれば、個々の部分だけを見ても全体をとらえられない。全体は必ずしも個々の部分の単純な総和ではないことは明らかだからである。逆にまた個々の部分を抜きにして全体が把握できないことは言うまでもないであろう。全体を全体として具体的に把握しようとするれば、全体を構成している個々の部分をそれぞれ固有の独立したものとして捉えると同時に他のものとの関連においても、そして究極的には全体との関連においてもとらえなければならない。つまり物事をその全体性においてとらえるためには、物事を「矛盾（対立）」の相において、しかもその「矛

盾」を不断に存立させている全体をつねに見据えなければならない。そうだとすれば、「矛盾(対立)」、および「矛盾」そのものを存立させ、それを「止揚(揚棄)」する「全体的」な視点、すなわち「矛盾」「止揚」「全体性」という三つのモメント(契機)は、「弁証法」を語るうえではなくてはならないものであることは当然のことながら確認しておく必要がある。上の三つの契機とその連関を正しく把握することが、「弁証法」を理解するためには何よりも必要であることは言を俟たない。

## I. 問答術と弁証法

ところで、以上のような「弁証法」に固有な見方はどのようにして出てきたのだろうか。

よく知られているように、「弁証法」(dialectic, dialectique, Dialektik)は古代ギリシアの<問答術>(dialektikē technē)から生まれた言葉である。「問答・対話の能力」を意味する「ディアレクティケー」(dialektikē)という言葉が最初に使われたのは、プラトンの『対話篇』の中のソクラテスの言葉を通してである。「よく生きること」を何よりも大切にしたいソクラテスは、ポリスの市民としての「徳」を身につけ実践するために、「問答による対話」を通じて人々と語り合った。「対話する(dialegesthai)」ことによって自他の知の在り方を吟味し、共同体(ポリス)の中でよく生きる道を模索する方法がソクラテスの「問答法」(ディアレクティケー)であったことは、『ソクラテスの弁明』の中の次の一節からも明らかであろう。

「徳その他の事柄について、私が問答しながら自他の吟味をしているのを諸君は聞いておられるわけだが、これらについて毎日談論するというのが、これが人間にとって最大の善なのであって、吟味のない生活というものは、人間の生きる生活ではない。」<sup>3)</sup>

そもそも問答・対話術とはどのような構造を

もっているのだろうか。

対話(dialogos)——このギリシア語は英語のdialogの語源——とは、もともとlogos(言葉)を分け合う(dia)という意味であることはよく知られている。logosは、「言葉」という意味のほかに、理性、理法、法則などの意味に用いられ、これらから派生して、事柄の本質(真理)という意味でも使われるようになった<sup>4)</sup>。

人間は自分一人だけでは、「事柄の真実」(logos)はみえてこない。物事はすべて多様な側面をもっているから、一人の人間がみる物事の見え方は限られていることは言うまでもない。しかしながら私たちは往々にして、自分の限られた見方で物事の全体を把握したように思い込みがちであることは否めない事実である。対話の効用は、一人だけでは一面的で独断的になりやすい自分の観方や見解を他人の意見や観方と突き合わせることによって、自分の見解の一面性を克服し、より広い観点から物事を見ることを可能にするところにあると言える<sup>5)</sup>。

その場合、対話している人同士はそれぞれ、自分の観点から物をみたり考えたりしているわけだから、最初はお互いの意見が相異しているのが常であり、あるいはさらに対話が煮詰まってくると双方の意見や観方が対立するにいたることもしばしばである。双方の意見が異なっているばかりではなく、対立し矛盾し合っているからこそ「対話」が必要となり、対話を通して矛盾・対立を克服して、よりひろい視野や観点にたつ展望も開けてくるわけである。そのためにはまず、自分の観点と相手の観点を明確に「区別」することが前提となる。その上で双方の見解が、対話の対象にそくしたものであるかどうかを吟味し、もしお互いの見解が、議論している対象にそくしたものであるならば、矛盾・対立した双方の見解が同一の対象から出てくる根拠を究明することに向かうことになるだろう。

こうしてみると、「対話」では、相互の意

見の「相違・区別」, 「矛盾・対立」という契機を必然的に含み, それを通じて全体的で統一的な観点を獲得することが目指されているが, このような対話の構造は, 先に言及した「弁証法」の三つの契機に対応していることは言うまでもないであろう。「弁証法」が「問答・対話術」から発展してきた所以である。

「弁証法」では, 「矛盾・対立」を媒介として, それをより高い次元へ「止揚」する必然性が示されるが, 対話の場合は, 対話をしている当事者同士は初めのうちはそれぞれ違った観点到立って相手を説得しようとするので, 双方の意見が食い違ったまま物別れになることが多いことも私たちがよく経験するところである。対話が事柄の真実に近づいて実り豊かなものとなるためには, 双方の観点を包み込んだより高い観点到立たねばならない。そのためには相手の見解を頭から否定するのではなく, まず相手の立場と見解を受け容れ肯定することから始めなければならない。

パスカルは対話術の作法について次のように言っている。

「人を有益にたしなめ, その人に間違っていることを示してやるには, 彼がその物事をどの方面から眺めているかに注意しなければならない。なぜなら, それは通常, その方面からは真なのであるから。そしてそれが真であることを彼に認めてやり, そのかわりに, それがそこからは誤っている他の方面をみせてやるのだ。彼はそれで満足する。なぜなら彼は, 自分が間違っていたのではなく, ただすべての方面を見ることを怠っていたのだということを悟るからである。ところで人は, 全部は見ないということについては腹を立てないが, 間違ったとは思いたがらないものである。」<sup>6)</sup>

対話というものはお互い同士が自由で平等な立場であることを認め合わないかぎり成立しない。一方が権威をふりかざしたり, 力づくで説

き伏せようという態度では対話が成り立たないのは言うまでもない。また, お互い平等な立場であっても, 自分の意見に固執して相手の意見に耳を貸さない場合も対話は成立しないであろう。対話はまず, 相手の意見や考え方を尊重し, 認めることから出発しなければならない。これは対話をする場合の礼儀あるいは作法である, という意味ばかりではない。真実を見出す第一歩であるという意味をも含んでいる。

対話相手の観方・考え方はパスカルが言うように, 「通常その方面からは真」なのである。だからまず相手の見解を肯定することから始めなければならない所以である。しかしそれは, スポットライトを当てたところだけが事柄のすべてを露わにしているわけではないのと同じく, 事柄のすべてを尽くしているわけではない。だから相手を有効に説得しようと思えば, 相手の観方を十分に認めたうえで, 相手には気付かなかった別の観点を示してやる必要がある。このような対話のやり方は人間の本性にかなったやり方であるとパスカルはいうのである。人間は自分の考えを真っ向から否定されることには耐えられないが, 自分の見解を認めてくれた上でさらに自分とは違った見方を教えてくれたときは, むしろ教えてくれた相手に感謝するであろう。人間は自分が全能でないのですべてを見通せないことを自覚しているからである。

しかし, 相手とは違った観点を相手にみせるだけでは充分ではない。物事にはこんな面もあるし, あんな面もあるということを示すだけでは物事の全体を真に理解したことはならないからである。ある一つの観点に対してそれとは別の観点を提示するとき, 両者が相違するだけでなく対立しあい矛盾し合う場合であっても, それを単に相違し対立し合っていると認めるだけではなく, それと同時に両者がいかに関連し合って物事の全体を形づくっているかということをも究明することが重要なのである。

話が少し分かりづらくなってきたので、いま言ったことをもう少し具体的に説明してみよう。

バスカルの有名な言葉に、「人間は考える葦である」というのがある。人間は葦のような、弱い存在であることは確かである。一滴の水や一本の紐でも人間を殺すのには充分である。しかし、人間は一面では弱くてみじめな存在だと主張できるにしても、それだけで人間を全体として把握したことはない。弱い存在は人間だけではなく、虫や花やその他もろもろのものについても言えるからである。人間は一面では弱い取るに足りない存在であるけれども、他面では考える動物でもある、とも主張できる。人間は単に取るに足りない弱い存在であるばかりでなく、考えるという点ではどんなものや動物よりも偉大な存在である。このように人間には、矮小なものと偉大なものという矛盾するものが内在している。しかもこの矮小なものと偉大なものが、人間のうちに別々に存在しているというより、両者が分かちがたく結びつきながら人間全体を形づくっているのである。

人間が弱い存在である、ということからはじめて、いろいろと人間のはかないところ、悲惨なところをあげていくと最後には、そういう弱さを自覚できる人間の偉大さに行き着かざるをえない。逆に人間の偉大さから出発すると、人間のむなしさ、弱さへと必然的に導かれる。「弱さ」と「偉大さ」という相対立するものがお互い不可分に結びつきながら、人間全体を構成している本質的なエレメントなのである。

上のような考え方が、対話の特徴であるとともに、対話の本質を論理化した弁証法の一般的な構造でもあるのである。

このようにみえてくると、対話にしろ、対話から発展した弁証法にしろ、個別的で一面的な見解から出発して、自分と対立している他の見解を媒介として、より普遍的で全体的な観点に立つことを目指していると言えるであろう。

対話や弁証法における、個別的なものから普遍的なものへの道程は、人間の認識能力の観点からすれば、「感覚」から「悟性」をへて「理性」にいたる道行きでもある。「感覚」は個別的なものにしかかかわることができず、目の前にある限られたものしかとらえることができない。感覚的で個別的なものを越えて、個別者相互の全体的で普遍的な連関を認識することを可能にするのが「理性」であり「言葉」である。「理性」によって物ごとの全体的な連関を把握するためには、個々のものを明確に区別し限定することが前提になる。物事を区別し規定する能力は「悟性」と呼ばれる。したがって人間の認識は、感覚⇒悟性⇒理性という順序で進むことによって、全体的な認識に到ることができるわけである。感覚的な認識は、富士登山に喩えれば一合目から見た景色だと言えよう。「悟性」の認識が五合目からの眺望で、「理性」による認識は頂上（十合目）からの絶景といったところだろう。同じ景色が、一合目、五合目、十合目へと登るにしたがって、より全体的に、より立体的に見えるというわけである。

個々のものの把握から出発して、それら相互の矛盾・対立を介して全体（統一）的把握にいたるプロセスは、認識レベルでは、感覚から悟性を通して理性にいたる道でもあるわけである。このような道程（ホドス）に従う（meta）ことによって、存在とその認識を一体のものとして把握する方法（meta-hodos=Methodé）が弁証法である、ととりあえず言えるだろう。

以上弁証法の基本的な構造とその特徴を対話・問答法と比較しながらごく大まかに述べてきた。

もともと対話術からでてきた弁証法が、どうして現在のように多義的に、無概念的に使われるようになったのか、という先にあげた問題はそれ自体非常に重要であるが、答えるのが難し

い問題である。そのような大きな問題にここで答えを出そうというわけではない。

これから私たちがなそうとしているのは、問答術からはじまった弁証法の原型というべきものが古代ギリシアの思想家たちによってどのように形づくられ展開されていったか、その道筋をやや立ち入って見届けることにある。そうすることによって、今日往々にして多義的に無概念的に使われている弁証法なる概念の真の意味を多少とも明らかにするよすがになることを筆者は期待している。

本稿ではとりあえずソクラテスのディアレクティケーに焦点をあてて論ずることとする。

## II. ソクラテスとディアレクティケー

### (a) 自然哲学から問答術へ

ディアレクティケーを一つの哲学的方法にまで高めたのはソクラテスであると言えるだろう。プラトンの対話篇の中ではじめて、ソクラテスの口をとおして、ディアレクティケーが語られるからである。しかしソクラテスやプラトンは、何もないところから哲学的方法としての問答・対話術を編み出したわけではない。彼ら以前から蓄積されてきた思想を踏み台にしてはじめて、「ディアレクティケー」概念が確立したと言えるのである。

ソクラテスの問答術が哲学の方法として成立するのに与って力があつた要因として、三つのものがあげることができよう。

一つは、当時の自然哲学との対質である。二つ目の要因は、ソフィストが青年たちに約束する国家有数の人物になるための技術の実質をなす「弁論術」がソクラテスの問答術の成立に側面から影響を与えたことである。そして三つ目の要因として、「弁論術」の派生形態である「争論術」(eristikē)と問答術とのソクラテスによる厳重な区別をあげることができる<sup>7)</sup>。

これらの三要因を究明するためには、まずソ

クラテスの個人的な経験から説き起こし、彼がどのようにして問答術に目を向けるようになったのか、その経緯をまず述べることからはじめよう。

アリストパネスが、その喜劇作品の『雲』において、ソクラテスを天上や地下のことを詮索する怪しげな自然哲学者として登場させ、そればかりでなく弱論を強弁するソフィストの仲間としても揶揄したことはよく知られている。主人公のストレプシアデスが借金取りを追い払うために自分の息子を、ソクラテスの主催する「思索所」に入れて弱論を強弁するソフィストの術を学ばせるが、「思索所」で詭弁術を学んだ息子は、父親のために借金取りを追い払うどころか、逆に当の父親自身に詭弁の矛先を向けてしまう。これに怒った父親のストレプシアデスは息子に詭弁術を教えたソクラテスの学校を焼打ちにする、という筋の喜劇である。この劇で描かれているソクラテス像は単にアリストパネスだけのものではなくて、当時の一般の人がソクラテスにたいして抱いているイメージに合致するものであったであろう<sup>8)</sup>。

事実、プラトンの『ソクラテスの弁明』の中で、ソクラテスは自分を訴えた連中を二種類に分け、一方の徒輩は現にいま自分を訴えているメトスやアニュトスやリュコンといった訴人たち、他方は、「古くからの訴人たち」<sup>9)</sup>で、実は、前者より後者の連中のほうがずっと手ごわいのだと言い、その理由を次のように述べている。

「かれら（古くからの訴人たち——引用者）が、諸君の大多数を、子供のうちから、手中にまるめこんで、ソクラテスというやつがいるけれども、これは空中のことを思案したり、地下のいっさいをしらべあげたり、弱い議論を強弁したりする、一種妙な知恵をもっているやつなのだという、何ひとつ本当のこともない話を、しきりにして聞かせて、わたしのことを讒訴し

ていたからなのです。』<sup>10)</sup>

このような古くからの中傷にたいしてソクラテスは、それはアリストパネスの喜劇の中のことであって、実際の自分には全く与り知らないことである、と弁明している（『弁明』19B-C）。

要するにソクラテスは、天上や地下のことを詮索し探求する自然哲学者として、そしてまた弱論を強弁するソフィストとして一般の民衆から見られていたというわけである。

自然哲学者とかソフィストと呼ばれることをソクラテスは、「まったく私は理解できない」とか「私の少しも与り知らないこと」と言って、それらを全否定しているように見えるが、それは必ずしも正確な言い方ではないであろう（このような否定的な言い方は、「裁判」という特殊な状況の中ではソクラテスといえども使わなければならなかった一種のレトリックであったと言えるかもしれない）。

自然哲学に関しては、アリストパネス劇で揶揄されている自然哲学者という自画像を、ソクラテスはまったく理解がつかないと全否定しながら、彼は『弁明』の中で次の言葉を付け加えるのである。

「といっても、それはまた、もし誰か、こういうことがら（自然に関することから——引用者）について、特別の知恵をもっている者があるのなら、そういうような知識を軽蔑する意味で、わたしはこんなことを言っているのではない。』<sup>11)</sup>

自然哲学に対してソクラテスは全否定していないことはこの引用からも明らかである。

それどころか『パイドン』で語られているように、ソクラテスは若いころ自然研究に驚くほど熱中したことがあった（『パイドン』96A以下）。ソクラテスにとって、自然を探求する目的は、万物を現にあるとおりに秩序づけている原因は何か、なぜ自然に存在する個々のものが生じたり滅びたり、存在したりするのか、その原

因を探求することである。こうして万物を秩序づけている原因が明らかになれば、万物の最善の在り方もおのずからわかるようになり、ひいてはみずからの生きる目的が明確に示されることになるろう、というのが、ソクラテスが自然哲学に求めたものである。

「この考えからすれば、人間にとって本来考察するにふさわしいことは、そのもの自身についてであれ、また他の物事についてであれ、ただ、どのようにあるのがもっとも善いかということ、つまりそのものにとって最高の善とは何かということ、だけなのである。そうすればまたその人はおなじく、悪のほうをも知るにちがいない。なぜなら、両者はおなじ知識に属するのだから。』<sup>12)</sup>

このように考えるソクラテスにとって、万物の原因は「知性」だと語るアナクサゴラスの主張は、天啓のように思われたのも無理はない。アナクサゴラスが、自然の中に存在する個々の事物の原因と必然性について明らかにし、さらに全体に共通する原因を説明するにあたって、「知性」を持ち出すことによって、個々のものを含む全体にとって最善のものとは何かを明らかにしてくれるだろう、とソクラテスは期待したからである。しかしその期待は見事にはずれてしまう。

アナクサゴラスは「知性」が万物の原理だと主張しながら、「知性」によって万物を秩序づけようとはせず、従来の自然哲学者と同じく、水や空気などに事物の原因を求めようとしたからである。アナクサゴラスの説明は、喩えて言えば、ソクラテスの行為のすべてを「知性」によって明らかにすると約束しながら、ソクラテスがなぜこの牢獄につながれているか、ということの説明する段になると、ソクラテスの肉体がその中の骨を動かし腱を伸ばしたり縮めたりしたためだ、というようなものである<sup>13)</sup>。

ソクラテスの目指したものは、一言でいえば、



人間はこの世に生まれてきて、いかに人間としてよく生きるべきか、ということであった。「大切にしなければならないのは、ただ生きるということではなくて、よく生きるということなのだ」<sup>14)</sup> という言葉は、ソクラテスの思想がそれを巡って展開する中心点なのである。

ソクラテスは、「善く」生きることを、直ちに「正しく」生きることに置き換えているように、善や正義とは何かを問うことは、知を愛し求めるソクラテスの究極の課題であったことはいうまでもない。自然哲学はこの究極の問いに答えることができなかつた。自然哲学は、万物が「いかに」あるかに答えようとするが、それが「なぜ」そのようにあるのかを問わない（これは古代の自然哲学だけではなく、近代科学が金科玉条にしてきたものであることは誰も認めるところである。）<sup>15)</sup>。ソクラテスが現に牢獄につながれている「真の原因」は、ソクラテスによれば、彼の筋肉や骨の運動のうちにあるのではなく、裁判官がソクラテスを有罪とするのが「善い」と判断し、ソクラテスのほうも判決にしたがうのが「正しい」とし、こうして牢獄に座っているのが「善い」と判断した、ということなのである。

この場合、ソクラテスの判断と行動は、訴人（メレトス）や裁判官、それに彼の友人たち（クリトンやパイドンたち）との「問答・対話」なしではありえなかつたであろう。

ソクラテスは、若いころ自然哲学の中に、彼が求める究極の善の原理を探し求めた。自然哲学は確かに万物の究極原理を求めたが、それは人間の生き方を排除した上に見いだされる自然の客観的構造であった。人間の生き方と自然（世界）の在り方をつらぬく究極の原理をソクラテスは当時の自然哲学に求めるべくもなかつた。かかる普遍的原理があることをソクラテスは信じていたことは、先に示した『弁明』からの引用の中で、ソクラテスが自然について「特別の

知恵をもっている者」を想定していることから明らかである。しかし、この「特別の知恵をもっている者」とは、人知を超えた神をさしていることは、次のクセノフォンの報告からも明らかであろう。

「彼（ソクラテス）は、この連中（自然哲学者たち——引用者）が人間学はもはや完全に知りつくしたと考えてこのような問題の詮索に移るのであるか、それとも人間のことはそのままにして神界のことに憂き身をやつし、人の本分をつくしたとおもっているのかと問うた。さらに彼は、この人たちにはこうしたことが人間には発見不可能であることが、わかっていないのだろうかと思議がった。」<sup>16)</sup>

こうしてソクラテスは、自然哲学者が求めた普遍的原理を、人知の外ではなく、人知の内に、すなわち、彼の生活圏であるポリスの中に求めるのである。もとより、古代のギリシア人にとって、アリストテレスの有名な言葉を待つまでもなく、人間は「ポリ斯的動物」である。『クリトン』の中でソクラテスは、ポリスを擬人化して、ポリスの法こそが、ソクラテス個人の育ての親であることを明らかにして、死刑判決がポリスの法にのっとって下された以上それに従うべきであることを主張している（『クリトン』50A 以下）ことから明らかなように、ポリスはソクラテスにとっても人間存在の根源にあるもので、文字通り人間は社会的、共同的存在なのである。

人間がポリ斯的、社会的動物だとすれば、人間の本質は、単独の個人の中にはなく、人間と人間との社会関係のうちに現れるはずである。ポリスの中で善く生きるための普遍的原理を求めるためには、ポリスの構成員と共に共同して問い、共同して探求しなければならないだろう。かくてソクラテスの知恵の探求は必然的に「問答・対話」という形をとらざるをえない。ソクラテスの問答法が次のようにいわれる所以であ

る。

「彼（ソクラテス）の言うところによれば、問答術（*dialegesthai*）という言葉は、寄り集まって物事を種類にしたがって、より分けつつ（*dialegontas*）、共に事を議することからでているのであった。」<sup>17)</sup>

(b) 「弁論術」(*rhētorikē*)、「争論術」(*eristikē*)、  
「問答術」(*dialektikē*)

自然哲学者とみられていることに対するソクラテスの見解と、そこからいかにして問答術へと目を向けるようになったのか、その経緯は以上に見てきたとおりであるが、弱論を強弁するソフィストであるとの中傷に対してはソクラテスはどのような態度をとっているのであろうか。

自然哲学者に対する場合と同様に、ソフィストに対してもソクラテスは、肯否両面の評価を併せ持っている。

自然哲学者は万物の普遍的原理を究めようとした。もとよりソクラテスも、よく生きるための普遍的原理を求めた。ソクラテスは、自然哲学者が「普遍的原理」を求めたことを多とするが、その当の「普遍的原理」とは、先に言及したように事物の機械的原因にほかならなかった。事物の最善の秩序を求めるソクラテスにとって、生きる目的を排除した自然哲学者の「普遍的原理」は、世界を究極的に説明する原理たりえないのである。世界全体という人知を超えたところに「普遍的原理」を求めたのは自然哲学の越権行為である、というわけである。

人間の善き生とは何か、人間の幸福とは何かについての「普遍的原理」を得るためには、問題を人間の世界に限定しなければならぬ。人間のことについてなら、人は対話をつうじて普遍的な観念に達することができる。いかに生きるべきかに関する「普遍的原理」を人倫の世界の中で探求すること——これがソクラテスの使命となる。

かかるソクラテスの考え方からすると、人間の事柄に目をむけたソフィストはいかにも正当であった。『弁明』の中でソクラテスは、ソフィストのように金銭をもらって人間の教育にたずさわっているという中傷に対して、それは事実ではないと否定しているが、人間教育そのものについては、「もし私たちが人間として教育するということが誰かにできるのなら、結構なことだと、私は思っているのです。」<sup>18)</sup>と述べて、みずからの関心が人間の教育にこそあることを明言している。

ソクラテスは、「よく生きる」ために人間として必ず身につけておかなければならない諸々の徳——「正義」「勇氣」「節制」「敬虔」など——つまり、「人間として、また一国の市民として持つべき徳」<sup>19)</sup>とはなにか、ということ、人びととの「問答による対話」<sup>20)</sup>を通して探求した。

「徳」とはよく知られているように、古代ギリシアでは「卓越性」とか「優秀性」の意味に使われていた。人間が「徳」をもっているということ、すなわち、ある人が人間として優れているとはいかなる意味で言えるのか、というのがソクラテスが生涯にわたって問い続けた問題であった。

ソフィストも人間の「徳」を教えることを青年たちに約束していた。しかしソフィストの授ける「徳」は、当時の社会的要請にこたえるべきもの、すなわち、国家有数の人物として名をあげるための、社会的にして政治的な能力であった。そのような能力＝徳の実質をなすのというまでもなく弁論術である。「言論によって人びとを説得する能力」<sup>21)</sup>こそソフィストが約束する人間の「徳」である。

このようにソフィストにとって、人間の「徳」(＝卓越性)とは、国家社会の中で名を成すために人々を説得する技術としての「弁論術」を身に着けることであった。プラトンの対話篇『ゴルギアス』の中で、代表的なソフィストである

ゴルギアスが、ソクラテスから「人間にとって最大の善いもの」とは何か、と訊かれたとき次のように答えている。

「私の言おうとしているのは、言論によって人びとを説得する能力があるということなのだ。つまり、法廷では陪審員たちを、政務審議会ではその議員たちを、民会では民会に出席する人たちを、またその他、およそ市民の集会であるかぎりの、どんな集会においてでも、人びとを説得する能力があるということなのだ。」<sup>22)</sup>

説得をこととする弁論術にとって重要なことは、「真実」そのものではなく、真実に見せかけることである。真実に見せかけるための必要にして十分な条件とは、おおよけの場においては、一度に多くの人々を相手にしながら、しかも彼らの同意を得ることなく、白を黒と言い含め、弱論を強弁することであり、私的な議論では相手を言葉で打ち負かすことであらざるをえない。『パイドロス』の中でも弁論家の見解として次のように言われている。

「将来弁論家となるべき者が学ばなければならないものは、ほんとうの意味での正しい事柄ではなく、群衆に——彼らこそ裁き手となるべき人びとなのですが——その群衆の心に正しいと思われる可能性のある事柄なのだ。さらには、本当に善いことや、本当に美しいことではなく、ただそう思われるであろうような事柄を学ばなければならぬ。なぜならば、説得するということは、この、人びとにはなるほどとおもわれるような事柄を用いてこそ、できることなのであって、真実が説得を可能にするわけではないのだから、とこういなのです。」<sup>23)</sup>

ソクラテスの問答術は、法廷や議会や集会で大勢の人の前で説得を目的とする弁論術とは異なって、二人の間で一問一答の形でおこなわれる対話である。弁論術が真実と見せかける説得によって大勢の人を味方に引き入れ、真理の力ではなく、いわば数の力で相手を圧倒しようと

するが、このようなやり方は真理に対して無力である。というのも弁論術による反駁の仕方には、相手が否応なしに同意せざるを得ないような論理的必然性がかけているからである<sup>24)</sup>。論証の力によって相手を説得するためには、一対一で相互に事柄の必然性を確認しながら、一步一步進まなければならない。多数を相手にする弁論術には、かかる論理的必然性の意志がもともと欠けていると言わなければならない。ソクラテスが弁論術に対して、一問一答の方式としての問答術にこだわった理由の一つがここにあるといていいであろう。

一問一答方式と言えば、相手を打ち負かすための競技問答である「争論術」(eristikē)もそうである。『ソピステス』の中でプラトンは、「法廷弁論的な論争」である弁論術に対して、「個人のあいだで私におこなわれ、一問一答のかたちには細かくわけられるもの」に関する論争を「争論術」と呼んで区別しているが、「争論術」も弁論術と同じ種類のものであると言っている<sup>25)</sup>。両者とも人を説得するために、真実よりも真実らしさに重きを置き、「言論による一種の魂の誘導」<sup>26)</sup>をその狙いとしているからである。

「問答術」も「争論術」も二人の人間がお互いに一問一答の形式で渡り合うのであるが、「争論術」のほうは、相手を論破することが唯一の目的になってしまって、そのために相手の議論の矛盾をついて追い込むことが目論まれる。それに対してソクラテスの「問答術」は、一問一答による対話を通じて、事柄にそくした必然的論証による真実の追求が目指される。

プラトンの『国家』の中で、ソクラテスは「問答術」を「争論術」から区別して次のように語っている。

「多くの人々が、自分ではそんなつもりでなくてもその中(争論術の中——引用者)にはまりこんでしまって、実際には口論しているだけな

のに、そうではなくて自分はまともな対話をしているのだと思い込んでいるように見えるからだ。それというのも、彼らは論題になっている事柄を、その適切な種類ごとに分けて考察することができずにただ言葉尻だけをつかまえて相手の論者を矛盾に追いこもうとするからなのであって、その場合、お互いに行っているのは、ただの口論であって対話ではないのだ。』<sup>27)</sup>

対話相手との一問一答による真理の探究というソクラテスの問答法に深い影響をあたえたのはエレア派のゼノンである。

### (c) ディアレクティケーの先駆者としてのゼノン

ゼノンはソクラテスの問答術に影響をあたえた一人であるみなされている。ディオゲネス・ラエルティオスはその著『哲学者列伝』で、アリストテレスがゼノンのことを「ディアレクティケーの最初の発見者」とあると言った、と記している<sup>28)</sup>。

ここで使われているディアレクティケーは、もちろん問答・対話術の意味で使われているのだが、アリストテレスが言わんとしているのは、ゼノンこそソクラテスやプラトンの問答・対話術の先駆者である、ということなのであろう。

ゼノンはよく知られているようにエレア学派の創始者パルメニデスの弟子である。パルメニデスは、「ものは有るか有らぬかのどちらかであって、有るものはどこまでも有り、有らぬものはどこまでも有らぬ。有るものは考えられ知られうるが、有らぬものは考えられも知られもせず、本来語られさえない。』<sup>29)</sup> という原理を出発点として、「有るもの」と「有らぬもの」とを厳格に区別しつつ、「ロゴスによる判定」<sup>30)</sup>によって、「有るもの」の真実をつきとめようとした。その結果、「有るもの」は、①唯一で不可分なもの、②不生・不滅で永遠なもの、③不変・不動のもの、というおよそ目に見える世界

(現象の世界)のうちに存在するものの性質とは正反対のものが、「有る」ものの真実のあり方として示されることになる。

私たちの感覚によってとらえられる世界の中に存在する「有るもの」は、個々別々に多数存在し、永久に存在するものなどあり得ない。在りてあるものはすべて変化と運動のうちにあることは大方の人が認めるところである。しかしパルメニデスにとって、そのような目に見える現象の世界は、「思い込み」(doxa)にすぎない。感覚ではなく「ロゴス」によって「有るもの」をとらえると、上で述べたように、およそ感覚の世界の中で私たちが了解している「有るもの」の性質とは正反対のものが「有るもの」の真実の姿とみなされるのである。

パルメニデスの弟子であるゼノンは、感覚世界に生きる人間の常識を逆撫でするような師匠(パルメニデス)の「有るもの」にかんする見解を擁護するために、独特の方法を考え出した。その方法は、現在、数学の分野で「背理法」とか「帰謬法」といわれる論証方法と同じものである。

例えば数学で、 $\sqrt{2}$ が無理数であることを証明しようとする場合、「もし $\sqrt{2}$ が無理数とは正反対の有理数だと仮定すると、かくかくしかじかの矛盾した結論が生じる。このような矛盾が生じるのは $\sqrt{2}$ を有理数であると仮定したためである。ゆえに $\sqrt{2}$ は無理数である。」という証明の仕方をするのが、数学において「背理法」または「帰謬法」と呼ばれるものである。

上記のような数学における背理法の証明と同じような論法で、ゼノンは、パルメニデスの見解をいわば裏返しにすることによって、間接的に証明する方法をあみだしたわけである。

「有るもの」は、①ただ一つであり、②不変・不動、不生・不滅である、というのがパルメニデスとゼノンの主張である。当然、このような奇妙な主張に対して大多数の人は、「否、『有る

もの』は、①多数であり、②運動・変化し、生成・消滅する」と反論することは受け合いである。

そこでゼノンは自分とパルメニデスの主張が真実であることを示すために、まず反対論者の主張そのものを受け容れるところから始める。そうしておいて相手の主張にそくしながら、論理的な手続きをふまえることによって、そこから矛盾した結論を導き出す。こうしてゼノンは相手の主張の誤りを、相手の主張にそくして間接（媒介）的に証明する方法を発見したのである。

ゼノンの論証の手続きをもうすこし具体的にみてみよう。

ゼノンは、『『有るもの』はただ一つである』というみずからの主張を証明するために、それに反対する『『有るもの』は多数である』という主張をまず受け入れ、仮定（前提）することから出発する。反対論者が言うように、もし「有るもの」が多数だとすると、①その多数の「有るもの」は、いくら多く有っても有るだけしかないはずである。すなわち、多数の「有るもの」は「有限」であると言える。他方、②多数の「有るもの」の中から、いま二つの「有るもの」を取り出してきて、それらを仮りに E1, E2 としよう。E1 と E2 のあいだには、さらに E3 という「有るもの」がなければならない。もしそうでなければ、E1 と E2 は、くっついてしまって同じ一つの「有るもの」になり、「有るもの」は多数でなくなってしまうであろう。さらに E1 と E3, E2 と E3 のあいだにもそれぞれ E4, E5 がなくてはならない。同じ様なことを繰り返して考えていくと、さらに E6, E7, E8 ……と無限に「有るもの」がなければならないことになる。すなわち、多数の「有るもの」は「無限」であると言える。

以上述べたように、もし「有るものは多数である」という主張を仮定（前提）したとすると、

上の①と②で示したように「有るもの」は、一方では「有限」であると同時に他方では「無限」であることになってしまう。このような矛盾が生じるのは、初めに仮定（前提）した『『有るもの』は多数である』という主張が誤りであるからにはほかならない。ゆえに「有るもの」はただ一つである、と結論せざるをえない、というわけである。

「有るもの」が不変・不動であることの証明は、『アキレスと亀』のパラドックスとして一般によく知られているので、ここでは具体的な論証は省くが、この議論も上の議論とおなじく、もし「運動」というものを認めてそれを仮定（前提）するならば、アキレスと亀が競争した場合、一步でも亀が先行してスタートを切ると、論理的にはアキレスはけっして亀に追いつけない、という矛盾（パラドックス）におちいる。これは「運動」というものを仮定（前提）したことから生じたパラドックスにはほかならない。ゆえに「あるもの」は不変・不動である、とゼノンは結論づける。

ソクラテスは、パルメニデスから「ロゴスによる判定」にしたがった厳密な論証方法を、そしてゼノンからは、今のべたように、相手の議論にそくして相手の矛盾をひきだす問答法を継承したといえる。

一説によればゼノンは対話形式でその著作を書いた最初の人だといわれている。ディオゲネス・ラエルティオスは次のように言っている。「対話篇（問答形式の論文）を最初に書いたのはエレアのゼノンであると言われている。——対話の術（問答術、ディアレクティケー）とは、対話者同士の問答を通じて、われわれがある命題を覆したり、あるいは確立したりすることになるような言論の技術のことである。」<sup>31)</sup> さらにプラトンの『パルメニデス』では、ソクラテスが若いときに、真理にいたる予備練習の方法と

しての問答法をゼノンから聞いた、といわれている<sup>32)</sup>。

これらのことから、そして先のゼノンの議論を考えあわせても、ゼノンがソクラテスの問答術の先駆者であり、問答法としてのディアレクティケーの創始者であることは間違いないといっても許されるであろう。

#### (d) ソクラテスの問答術

ソクラテスの問答術は「産婆術」と言われるのはよく知られているとおりである。産婆は自分で新しいものを生むのではなく、相手が生む手助けをするにすぎないように、「無知」を標榜するソクラテスは、相手が知らない新しいことを積極的に教えるのではなく、相手の中ですでにあるものを取り上げて、相手自身にそれをあらためて気づかせることによって、知恵の探求へと誘おうとする。

ゼノンの場合は、師のパルメニデスの説が真理であることを前提にして、この前提に反対する人を論駁するために、まず反対論者の意見を前提にすることから始める。そうして相手の意見にそくして論理を突き詰めていくと矛盾が必然的に生じることを論証することによって、自分の説が真実であることを間接的に論証する、という方法がとられた。

ソクラテスの場合は、ゼノンのように前提となる真理は所有しておらず、あくまでも「無知」の立場が貫かれるから、対話は、真実を知っていると自称する相手の立場を受け入れることから始めなければならない。そうして、相手の知にそくしてその矛盾を明らかにすることによって、相手の見せかけの知を無に帰せしめるのである。

ゼノンにあっては、初めに真理ありきで、それを論敵の見解の矛盾を通じて論証するのに対して、ソクラテスでは、初めに無知ありきで、相手の見せかけの知の矛盾を暴露することに

よって、相手に自分と同じ無知であることをさせらるることになるのである。

真理⇒相手の見解の矛盾⇒真理というプロセスを踏むのがゼノンの問答法だとするならば、ソクラテスのそれは、無知⇒相手の見解の矛盾⇒無知というプロセスをたどる。

ゼノンとソクラテスでは、前提となるものが異なるとしても、兩人とも自分の相手の見解にそくしてその矛盾を明らかにする、という点では一致している、と言えるであろう。ゼノンがソクラテスに先だって、「問答法」の創始者といわれる所以である。

ところでソクラテスの「無知」とは、具体的にどういう事態をさすのであろうか。いうところの「無知」とは何も知らないということではないことは言うまでもないだろう。

ソクラテスの「無知の知」については、周知のように『ソクラテスの弁明』の中で語られている。「ソクラテスよりも知恵のある者は誰もいない」というデルフォイの神託の意味するところがどうしてもわからないソクラテスが、知恵のありそうな三人の人物のところへ赴き、彼らとの対話を通じて自分が知恵のないことを明かにし、神託が真実でないことを証しようとする。

まず初めに彼は政治家のところへ行って対話を試みる。そして次のような結論にたどり着いたという。

「この人は、他の多くの人たちに、知恵のある人物だと思われているらしく、また特に自分自身でも、そう思い込んでいるらしいけれども、実はそうではないのだと、わたしには思われるようになったのです。そしてそうなったときに、わたしは彼に、君は知恵があると思っているけれども、そうでないのだということを、はっきりわからせてやろうと努めたのです。すると、その結果、その男にも、またその場にいた多くの者にも、にくまれることになったのです。し

かしわたしは、自分一人になったとき、こう考えた。この人間より、わたしは知恵がある。なぜなら、この男もわたしも、おそらく善美のことがらは、何も知らないらしいけれども、この男は、知らないのに、何か知っているように思っているが、わたしは、知らないから、そのとおりに、また知らないと思っている。だから、つまりこのちょっとしたことで、わたしのほうが知恵のあることになるらしい。』<sup>33)</sup>

さらにソクラテスは、手に技能をもつ職人たちのところへ赴いて対話を交わしたあと次のように結論づける。

「技術的な仕上げをうまくやれるからというので、めいめいそれ以外の大切なことがらについても、当然、自分が最高の知者だと考えているのでして、彼らのその不調法が、せっかくのかれらの知恵を覆い隠すようになっていたのだ。』<sup>34)</sup>

ソクラテスのいう「無知」とは、上で言われているように、「善美なことがら」すなわち、人間がよく生きていくためぜひとも必要な「大切なことがら」についての無知なのである。

この無知の立場がソクラテスの問答法を特徴づけている、と言えるであろう。

ソクラテスの問答法は、いわゆる dia-logos としての対話術である。彼の立場はあくまでも「無知」であるから、対話はまず、相手の見解を受け容れ、それに従うことから始めざるを得ないわけである。彼は、自分は何も知らないので相手に教えてもらうのが当然だと言わんばかりに、相手に質問し、教えを請おうとする。こうして相手の見解にそくしながら問答を進めてゆき、最後には相手とは正反対の見解へと導いていくのである。

ヘーゲルは、ソクラテスのこのような問答法の特徴の中に、「弁証法」一般に共通するものを認めている。「あらゆる弁証法は、妥当すると考えられているものを、あたかもそれが妥当する

かのように妥当せしめ、内面的な崩壊をそれ自身にそくして展開せしめる——世界の普遍的イロニー」<sup>35)</sup>。

ヘーゲルにあっては、「弁証法」とは、事柄そのものにそくして事柄を肯定し妥当せしめ、そうすることによって事柄を内側から崩壊させる「世界の普遍的イロニー」にほかならない。その点では、相手の見解にそくして相手の見解を否定し崩壊せしめるソクラテスの問答法とヘーゲルが言うところの「弁証法」とは明らかに類似している。しかし、ヘーゲルはみずから「弁証法」とソクラテスの問答法を次のように区別している。すなわち、本来の「弁証法」は、事柄をそれ自身の諸規定にそくしてとりあげ、それを通じて諸規定自身がみずからを止揚して事柄の根拠にいたることを示すところにある。これに対してソクラテスの問答法は、ヘーゲルによれば「弁証法の主体的な形態」<sup>36)</sup> であって、「人と人との間の一つの特異な振る舞い方」<sup>37)</sup> なのである。ヘーゲルの「弁証法」が対象の必然性にそくした思惟のモノログであるとするれば、ソクラテスのアイロニカルな問答法は、問われている対象をめぐって問う者と答える者が交わすダイアログであると言えるであろう。かかる対話におけるソクラテスの「特殊な振る舞い方」こそ、いわゆるソクラテスの「イロニー」にほかならない。

#### (e) ソクラテスとイロニー

ソクラテスの「無知」とは、あれやこれやの経験的に知られるものについて無知であるというのではなく、すべての人間にとって、それを知ることなしには真に人間らしく生きることができない究極のもの——それを『弁明』のソクラテスは、「善美なことがら」、「大切なことがら」という言葉で言い表していたと言える——についての無知である。それは、キルケゴール流にいえば、「永遠なもの、神的なもの」すなわ

ち「イデー」にたいする哲学的無知であるということもできるであろう<sup>38)</sup>。

この「無知」の立場が、ソクラテスの哲学的方法ばかりではなく、彼の生全体を規定している。「無知」から結果する彼の実存全体を特徴づけるものは「イロニー」なのである。

それでは「イロニー」とはいかなるものなのだろうか。

「イロニー」Ironie, irony とは日本語では一般に「皮肉」とか「反語」と訳される。言うまでもなく、Ironie とか irony という欧米語は、ギリシア語のエイロネイアを語源としている。プラトンの対話篇（『国家篇』）の中に、ソクラテスのエイロネイアについて語られている有名な箇所がある。周知のように『国家篇』は、「正義とは何か」という対話からはじまるが、その議論が一段落したとき、そばでソクラテスの対話を聴いていたトラシマコスが業を煮やして、ソクラテスに食ってかかって、おおよそ次のようなことを言う。ソクラテスよ、正義とは何かを本当に知りたいなら、人に質問ばかりしないで自分でも答えてみよ。答えるより質問するほうがずっとやさしいのだから、と。これに対してソクラテスは、自分は黄金を探すよりももっと熱心に真実の「正義」を探し求めているが、力が足りないのでそれができないでいる、と言い訳しながら、トラシマコスに向かって次のように答える。「だから君のように能力のあるひとたちとしては、ぼくたちを怒るよりも憐れむほうが、ずっとふさわしい態度ではあるまいか<sup>39)</sup>。

これにたいしてトラシマコスは高笑いをしながら次のように言い返す。「そらそら、お出でなすった！これが例のおなじみの、ソクラテスの空とぼけ（エイロネイア）というやつさ。そう来るのは百も承知で、わたしはここにいる人たちに、ちゃんと予言しておいたのだ。あなたはきっと答えるのをいやがるであろう、誰かに

質問されると空とぼけて（エイロネイアの態度をとって）、何だかんだと言いつくろっては答えるのを避けるだろう、とね<sup>40)</sup>

ここではエイロネイアは斎藤信治氏も指摘しているように「皮肉」と訳すべきではない。というのも「皮肉」とは現代のわれわれの語感では、自分の本心を隠すことによって、相手を嘲笑し当てこすっている、という意味に解されるが、ここで言われている「エイロネイア」は、相手への当てこすりという意味はない。「誰かに質問されるとエイロネイアの態度をとって、何だかんだ言いつくろっては答えるのを避けるだろう」という上記のトラシマコスの言からも明らかなように、何も知らないふりをして、質問ばかりして自分の意見を述べようとはしない「ソクラテスの狡猾な偽装ないし仮面<sup>41)</sup>」のことをエイロネイアと言われているのである。

ソクラテスは本当は無知ではないのに、無知を偽装し本心を明かさずに仮面をかぶっている、というのがソクラテスの論敵の言い分である。つまりソクラテスのアイロニーは、本当は無知ではないのに、無知を装う一種の「嘘」なる態度であるというわけである。

ところでソクラテスは本当に「無知」を装っていたのであろうか。そうではないことは明らかなように思われる。先にも確認したように、ソクラテスは、「善美なことがら」すなわち人間が善く生きるために知らなくてはならない「大切なことがら」について究極の真実を知らないことを深く確信していたことは疑いえない。そもそもソクラテスの論敵が言うように、無知の立場は、偽装や「嘘」ではなく、まぎれもなく真実なのである。

無知を偽装しているソクラテスの「嘘」の態度は、論敵の言うように真の意味でアイロニー（エイロネイア）にはなりえない。そもそも「嘘」と「アイロニー」のあいだには構造上の違いがある。確かに「嘘」も「アイロニー」も、



心の中で考えていることと正反対のことを口に出すことである。外なる言葉と内なる思想、外面と内面が正反対でなければ「嘘」も「アイロニー」も成立しない。ならば、両者の違いはどこにあるのだろうか。両者の本質的な差異は、嘘は外なる言葉と内なる思想があくまでも反対であることを必要とするが、「アイロニー」のほうは、外なる言葉と内なる思想は反対でありつつ、にもかかわらず内なる思想を相手に知らしめることを要求する。「嘘」は外面（現象）と内面（本質）との非同一性に固執するのにたいして、「アイロニー」は外面と内面との同一性を要求すると言ってもよいであろう。つまり「アイロニー」においては外面（現象）と内面（本質）はあくまでも正反対でありながら、外面みずからが止揚されることによって内面へ帰っていくのである。だから「アイロニー」は、他のものを通して自分に返ってくるという、ヘーゲル的な意味での Reflexion（反省）の構造を有している<sup>42)</sup>。

いま述べたようにソクラテスの立場が、論敵がいう意味での「アイロニー」ではなく、弁証法的な意味を持った「アイロニー」だとすると、ソクラテスにおける外なるもの（現象）と内なるもの（本質）とはどのようなものだったのか。ソクラテスにおける外なるものとは一般的に言えばギリシア的人倫という実体的な世界だと言える。彼はこの世界を、あるがままに肯定し妥当せしめる。そして、そのことによって彼はこの世界を無へと没落させるのである。この無の立場が、既存のすべてのものにたいするソクラテスのアイロニカルな態度を可能にするのである。彼は、目の前にあるすべての実体的なものを、それをあるがままに肯定し妥当せしめることによって破壊したと言える。彼の対話者に対しては、相手の見せかけの知を肯定し妥当せしめることによって、それを崩壊せしめた。国家に対しても彼は同じ態度をとった。ソクラテス

にとって現前のギリシア世界は、もはや何の妥当性も持っていなかった。

彼はギリシア世界において、無反省に絶対的なものであるとおもわれていた諸々の掟に対して反省の矢をむけ、その絶対性を動揺させた。しかし彼が現実立ち向かうとき、現実批判の根拠となるような何らの積極的な知をもっていなかった。だから、与えられた現実をありのままに肯定することによって、現実に対処せざるを得ない。国家にたいするこのようなアイロニカルな態度のゆえに彼は死を甘受しなければならなかった。

こうして彼の無（無知）の立場が、すべてのものに対してアイロニカルな行動を彼に強いることになるのである。ソクラテスの「イロニー」の立場は、ソクラテスの哲学的方法であるばかりではなく、彼の生き方そのものが全体として「イロニー」であると言えるだろう。

## 結 語

かくてソクラテスの問答法は、単に哲学の方法であるばかりでなく、彼のアイロニカルな生き方と分かちがたく結びついていた。徳とは何かを問うことによって人間の生を吟味する彼の問答術は、アイロニカルな生き方へと彼を導かざるをえなかったのである。

ソクラテスは、ソフィストの「弁論術」や「争論術」のような見せかけの説得術を嫌って、人間の生の中に普遍的原理を求めた。そしてまた自然哲学者とは違って、人間の中に普遍的原理を探求したソクラテスは、しかし徳の普遍性には到達できなかった。彼が「人間なみの知恵」<sup>43)</sup>と称した無知の自覚は、真実を求める彼の問答術の終着点なのである。キルケゴールの言葉を借りれば、ソクラテス的無知は、「弁証法の限界」<sup>44)</sup>なのである。

この一見消極的で否定的な無知の立場は、ソクラテスの積極的でイローニッシュな活動の源

泉である。この無の立場こそ、ソフィストの見せかけの知を突破することを可能にした。この立場では、確固として普遍的な知をもたないのだから、すべてのものが二義的な意味をもたざるをえない。無知のゆえにものごとを一義的に決められないソクラテスの立場にあっては、つねにあれか—これかの決断をせまられるのである。かかる意味においてソクラテスの問答術は、「弁証法の主体的形態」といえるであろう。

### 注

- 1) アリストテレスは矛盾律について正確には次のように言っている。「同じものが同時に、そしてまた同じ事情のもとで、同じものに属し、かつ属さないということは不可能である（アリストテレス『形而上学』b20）。
- 2) Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, Band 2, S. 230
- 3) プラトン『ソクラテスの弁明』38A（以下プラトンの著作からの引用は、『プラトン全集』の訳を使用させていただくことにする。）
- 4) 中村雄二郎『術語論集』（岩波書店）の「弁証法」の項参照。
- 5) この点に関しては、谷嶋喬二郎『弁証法の社会思想史的考察』（東京大学出版会、1972年）の第一章参照。
- 6) パスカル『パンセ』ブランシュヴィック版 断章9
- 7) 「弁論術」と「争論術」に対する問答術の関係については、藤沢令夫『ギリシア哲学におけるディアレクティケー』〔藤沢令夫著作集第Ⅲ巻（岩波書店、2000年）所収〕412頁以下を参照されたい。藤沢氏のこの卓抜な論文からは、多くのことを教えていただいた。ただ一つ筆者が疑問に思うのは、藤沢氏がソクラテスの問答法に側面から作用したのものとして、「弁論術」と「争論術」の二つだけをあげて、自然哲学に言及しておられないことである。
- 8) この点に関しては、田中美知太郎『ソクラテス』（岩波書店、昭和48年）47頁以下参照。
- 9) 『弁明』18E
- 10) 『弁明』18C-D
- 11) 『弁明』19C
- 12) 『パイドン』97D
- 13) 『パイドン』98A-E 参照。
- 14) 『クリトン』48B
- 15) 藤沢氏は、ホワイトヘッドの有機体論的な世界像に言及しながら、ソクラテス的な「なぜ」の問いは現代においても根源的な問いであることを以下のように説明している。「『なぜ?』の間を排除したままでみいだされる世界の細部構造は、はたしてほんとうに世界の究極的な“事実”でありうるのか。『パイドン』で提起された根本問題は現代においても依然として根本問題であり、そしてホワイトヘッドは現代自然科学の知見をふまえながら、はっきりと自覚的にこの根本問題を問い直しているように思われます。」（『プラトンとホワイトヘッド』（藤沢令夫『自然・文明・学問』〔紀伊国屋書店、1983年〕所収）73頁。
- 16) クセノフォン『ソクラテースの思い出』（佐々木 理訳、岩波書店）I, i, 12
- 17) クセノフォン、前掲書、IV, 5, 12
- 18) 『弁明』19E
- 19) 『弁明』20B
- 20) 『プロタゴラス』336E
- 21) 『ゴルギアス』452E
- 22) 『ゴルギアス』452E
- 23) 『パイドロス』260A
- 24) 『ゴルギアス』471D 以下参照。
- 25) 『ソピステス』225B 参照
- 26) 『パイドロス』261A
- 27) 『国家』454A
- 28) デイオゲネス・ラエルティオス、『哲学者列伝』（加来彰俊訳）Ⅷ. 57, IX25
- 29) パルメニデス, Fr. 2, 4, 6, 7, 8（『ギリシア思想家集』〔『世界文学大系』63 筑摩書房1965年〕「パルメニデス」（藤沢令夫訳）
- 30) パルメニデス, Fr. 7
- 31) デイオゲネス・ラエルティオス、前掲書、Ⅲ. 48
- 32) 『パルメニデス』135C 以下
- 33) 『弁明』21CD
- 34) 『弁明』22DE
- 35) Hegel, Werke, Band 18, S. 460
- 36) 37) Hegel, a. a. O., S. 458
- 38) Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, übersetzt von E. Hirsch und anderen, Eugen Dietrichs Verlag, S. 175
- 39) 40) 『国家』337A
- 41) 斎藤信治『ソクラテスとキルケゴール』学芸書房、昭和43年、56頁。
- 42) 斎藤信治、前掲書、39頁。
- 43) 『弁明』20E
- 44) Kierkegaard, a. a. O., S. 160