

古代ギリシアにおける教養・教育の理念に関する研究 (16)

—W. イェーガーの『パイデア』に学ぶ—

A Study on the Ideal of Culture in Ancient Greece (16): Learning from Werner Jaeger's *PAIDEIA*

畑 潤

Jun HATA

I. 本研究の課題と構成について

1. 本研究の経緯と小論の対象について

本研究は、ドイツの古代学者である W. イェーガー (1886～1961) の著書『パイデア—ギリシア的人間の人格形成—』(*PAIDEIA DIE FORMUNG DES GRIECHISCHEN MENSCHEN*) の G. ハイエットによる英訳版『パイデア—ギリシア的教養の理念—』(*Paideia: The Ideals of Greek Culture*) から学ぶことを主題とする継続研究の一環で、その継続研究 (13) (都留文科大学大学院紀要第 23 集、2019 年 3 月) に直接連続する。具体的には、『パイデア』第 II 卷 (第 3 編) の「2 The Memory of Socrates ソークラテースの思い出」の (第 2 節) 「SOCRATES THE TEACHER 教師としてのソークラテース」の中間部を対象とし、その訳出と検討を行なう。

2. 小論の構成について

小論 II . では、第 2 節 (小論における B) に項を設定し、その項ごとに<注記と考察>として私の注記的なものと簡略な考察事項とを付す。訳文の項の区切りは、英訳版で設定された 1 行空けの区切りを使っている。ただしその項の見出しは私が便宜的に付したものである。また小論での末尾に「NOTES」(「ANMERKUNGEN」) を《原文注記》として配し、続いてそれに対する<注記と考察>を記す。

なお小論の末尾に、III . 「現代日本の教育研究における古代ギリシア思想の理解：考察ノート⑩～継続研究 (16) における～」を置く。

3. テキストと論述の仕方

イ) テキストは第 II 卷 (1944 年版) を用いる。本継続研究が複数回にわたるので、英訳版の該当ページを記入することにするが、それは 1944 年版のものである。なお和訳に際し、ごく一部でドイツ語版を生かした箇所がある。ドイツ語版の参照は、一卷にまとめられた復刻版 (1989 年、初版：1973 年) を用いている。

ロ) キータームなどは、小論の趣旨に関係してくるので、適宜ドイツ語も挿入し(格変化などは、構文の類推可能性のことを考え、原文中のまま扱っている)、その訳を付すようにした。ギリシア語、ラテン語の引用文に関しては、私の素養の不足からくる誤りを避けるために、また文意は前後によって推量できるので、訳出しないでおいた箇所がある。イエーガーが原文注記で指示する参考文献名等の多くは、訳すことなくそのまま記してある。

なお、〈注記と考察〉などでギリシア古典からの訳文を引用する際に、そのなかの訳語を確認するためにギリシア語、英語を挿入する場合がある。それらは、とくに注記しない場合は、すべてローブクラシカルライブラリーに拠っている。

ハ) 訳文中の一項目が複数段落になっている場合は、段落ごとに説明の小見出しを【】という記号で付ける。項の区切り自体は英訳版で設定されたものであり、また段落の位置も、ドイツ語版と英訳版とではしばしば異なる。つまり、項の見出しも段落ごとの小見出しも、英訳版の区切りに基づき、私が便宜的に付したものである。

その他のカッコなどの表記は、これまでの継続研究の仕方に準じる。

ニ) 〈注記と考察〉における人名等の確認に参照した文献は、本継続研究(5)と同様である。

4. 本継続研究における訂正と補筆

[訂正について] (その6)

イ) 本継続研究(12) II. 2の6.の〈訳文〉(論文ページ208の下から2行目)の訳文の文意を明瞭にするために読点の位置を変更する(読者から判然としないという指摘があった)。

(誤)「彼の時代には通例であった、教育の力の過大な評価に反対する態度をとる。」

(正)「彼の時代には通例であった教育の力の過大な評価、に反対する態度をとる。」

ロ) 本継続研究(12) III. の論文ページ249の上から10行目で、ἀρχήの「支配権、支配」に対応する英語をcontrolと記した。これは適切ではなく、正しくはruleに対応する。お詫びし、該当の叙述部分を下記のように訂正する(ゴチで示した)。

なお該当論述段落の末尾に〈注記と考察〉(3)を付しているが、そこで引いている拙論「世界にかかわって生きることと内的なものへの憧憬と——社会教育・生涯学習の哲学を考える」(畑・草野滋之編『表現・文化活動の社会教育学——生活のなかで感性と知性を育む——』学文社、2007年、所収)にも同様の誤述がある(p27の7行目、p38の注記17)。

(誤)

勝田はここで「支配する」というタームを使っているが、(2) この「支配する」を、勝田はギリシア語の ἄρχω (アルコー) の思想的意味を念頭に置いて使っているであろう。この ἄρχω には、①「始める」、②「指揮する、支配する」という二つの意味があり、名詞形 ἀρχή には①「初め、起源」、②「支配権、支配」という意味がある(それぞれの意味に対応する英語は① origin、② control ということになるだろう)。プラトーンはとくに「正義」を、「自らが自らをよく支配すること(アルコー、control)」という意味で、つまり「自らが自由な主体となる」

という意味で論じている。

(正)

勝田はここで「支配する」というタームを使っているが、(2) この「支配する」を、勝田はギリシア語の ἄρχω (アルコー) の思想的意味を念頭に置いて使っているであろう。この ἄρχω には、①「始める」、②「指揮する、支配する」という二つの意味があり、名詞形 ἀρχή には①「初め、起源」、②「支配権、支配」という意味がある (それぞれの意味に対応する英語は① origin、② rule ということになるだろう)。プラトーンはとくに「正義」を、「自らが自らをよく支配すること」という意味で^(2a)、つまり「自らが自由な主体となる」という意味で論じている。

ハ) 本継続研究 (13) II. B. 9. の<訳文> (論文ページ 15 の上から 7 行目) における「生活様式」(a...way of life) を適切な訳語に改める。なお a way of life をめぐっては、本継続研究 (16) …本論文…の II. B. 9. の<訳文>の<注記と考察> (18) を参照されたい。

(誤) 「生活様式」→ (正) 「生き方」

[補筆について] (その 5)

イ) 本継続研究 (12) III. の論文ページ 249 (上から 11 行目) の「…「自らが自らをよく支配すること」という意味で」の後に、下記のような<注記と考察> (2a) を追加する (上記の訂正箇所)。

(2a) プラトーンは『国家』(第 4 卷 443D) で「…真に自分に固有の事を整え、自分で自分を支配し、秩序づけ、自己自身と親しい友となり、…」(藤沢訳、岩波文庫、上) と論述しているが、ここの「自分で自分を支配し (アルコー)」を、ローブクラシカルライブラリーでは self-mastery (self-control と同義) と訳している。このような「自制」という意味合いは、ἐγ-κράτεια (制御、支配、自制、辛抱) など様々な言葉で表現されているようである。

なお私は、勝田の「支配する」を、社会・文化・歴史と自己自身との双方において真に自由な主体となる、という意味合いで理解しようとしている。

II. 「ソクラテースの思い出」(英訳版第 II 巻第 3 篇の 2 The Memory of Socrates)

英訳版第 II 巻、1944 年版: 13 p ~ 76 p

B. 教師としてのソクラテース

(SOCRATES THE TEACHER, Sokrates als Erzieher) 英訳版第 II 巻、27 p ~ 76 p

9. ソクラテースの「魂」概念の由来とその思想の画期性について、およびソクラテースの「生き方」とプラトーン、アリストテレスの哲学体系との関係について

(本継続研究 (13) からの続き)

<訳文> 43p ~ 46p

『ソクラテースは「魂 (精神的なもの)」を「身体」と一緒にして「一つの人間の

自然の二つの異なる側面」と捉えている——ソクラテースの「善」は「人間（の自然）に役立つ」という意味をもつ』（その上：auch）ソクラテースの会話におけるこの種の宗教的に響く非常に多くの表現が、彼の仕事（his work, seines Tuns 彼の行為）の医者（his work）のそれ [= 仕事] との類似から生じている。それが、彼の魂の考え方に、その [= ソクラテースの会話におけるこの種の宗教的に響く非常に多くの表現の] とくにギリシア人的な色彩を、持たせているものである。彼の、人間の精神的な存在（spiritual existence, der inneren Welt 内的世界）はその [= 人間の] ‘自然 nature’ の部分である、という考え（attitude, Vorstellung）は、部分的には何百年にもわたる思考習慣によって、また部分的にはギリシア人の心の基本的な構造によって生み出された。そうしてここにおいてわれわれはついに、ソクラテース的な哲学（the Socratic philosophy, die sokratische Psyche ソクラテース的な魂）とキリスト教の魂（the Christian soul, dem christlichen Seelenbegriff キリスト教的な魂の概念）との間の真の違いに出くわす。ソクラテースが話す魂（the soul, die Seele）を理解する唯一の方法は、それを身体（the body, dem Körper）と一緒にして、一つの人間の自然（one human nature, der einen menschlichen Natur）の二つの異なる側面として、解することである。彼の考えでは、人間の精神的なもの（psychical, das Psychische）と身体的なもの（physical, dem Physischen）の間には対立は何もない；自然哲学に由来する *physis*（フュシス：自然, der Physis）⁽¹⁾ の古い考え方は、今や精神（the spirit, das Geistige 精神的なこと）も含み、それによって本質的に変えられる。ソクラテースは、人間（のみ：nur）が精神（spirit, Geist）の（いわば：gleichsam als）独占権をもっていると信じることはできない。⁽²⁾ もし精神（spirit, das Geistige）のための場所が、人間の知力（phronésis, der Phronesis）⁽²⁾ の存在が証明しているように、自然のどこかに在るのなら、自然は、（そもそも：überhaupt）原理的には、精神的な力（spiritual powers, der geistigen Kraft）の能力をもっているにちがいない。しかし正に、同一の人間の自然（the same human nature, der einen menschlichen Natur）の異なる部分としての身体（body, des Körpers）と魂（soul, der Seele）の共存故に人間の肉体的自然（physical nature, diese körperliche Natur）が精神化される（is spiritualized, vergeistigt wird）ように、そのように今度は（in its turn, zugleich 同時に）魂が、驚くべき新しい本質（a surprising new reality）を呈してくる：それは、自己の能力によって自然というもの（a physis, etwas von der körperlichen Existenz 身体的存在のようなもの）になる。⁽³⁾ ソクラテースの眼には、魂は身体に劣らず（いわば：gleichsam）可塑的で、それゆえに形と理法（form and order, der Form und Ordnung 形と秩序）を受け入れ易いように見える。それは、身体と同じように、宇宙（the cosmos, des Kosmos）の一部である。事実それは、それ自体（in itself, für sich それ自身）宇宙なのである（is）；ギリシア人ならば、これらの異なる領域の理法（the order）において明示される原理が本質的に一つの同一のものであるということに疑ったりはしないだろうが。それゆえに、魂（soul, der Seele）と身体（body, dem Leibe）との類比はギリシア人がアレテー（areté, Arete）と呼ぶものにまで及ぶにちがいない。ギリシア都市国家で aretai（アレタイ）、つまり卓越性ないし徳（‘excellences’ or ‘virtues’, „Tugenden“）の部類に入る資質⁽⁴⁾——勇気（courage, Tapferkeit 勇気ある態度）、思慮分別（prudence, Besonnenheit 深慮）、正義（justice, Gerechtigkeit）、敬虔（piety, Frömmigkeit）——は、健康（health, Gesundheit）、強さ（strength,

Kraft 力)、そして美しさ (beauty, Schönheit) が身体の卓越性 (excellences, Tugenden) であるのとまったく同じように、魂の卓越性 (excellences, Vortrefflichkeiten) なのである。すなわち、それらは、人間がもつ自然 (man's nature) に可能な⁽⁵⁾ その極みにまで養成された (cultivated, der Ausbildung)、魂の当該部分 (particular parts, den betreffenden Teilen) ないしそれらの協同 (co-operation, ihrem Zusammenwirken 共同の作業)、に本来備わっている (appropriate, eigentümlichen) 能力 (powers, Kräfte) なのである。身体的 (physical, körperliche)、精神的 (spiritual, seelische) 徳 (virtue, Tugend) の宇宙的な本性 (the cosmic nature, ihrem kosmischen Wesen) は、実に、‘諸部分の調和 (symmetry of the parts, Symmetrie der Teile)’ なのであり、その [= 諸部分の] 協同 (whose co-operation, deren Zusammenwirken その共同の作業) に魂も身体も依拠しているのである。⁽⁶⁾ このことを念頭に置けばわれわれは、ソクラテースの‘善 (the good, Guten 善性)’ の概念が現代の倫理 (ethics, Ethik) において対応する概念とどんな風に異なっているかがわかる。それ [= ソクラテースの‘善’ の概念] は、(彼の : seiner) すべての概念の中でほとんど翻訳不能のものであり、極めて容易に誤解を引き起こすのである。われわれは、それ [= ソクラテースの‘善’ の概念] を、‘善’ (‘good’, „das Gute“ 善性) ではなく、‘人にとって役立つ’ (‘good for one’, „das „Gut“ 財産・所有物) と考えるや否や、そのギリシア人的 (Greek, girechisch-sokratischen ギリシア人的—ソクラテース的) 意味を理解することができる：というのは、そのこと [= それを、‘善’ ではなく、‘人にとって役立つ’ と考えること] は、それ [= ソクラテースの‘善’ の概念] の、それを具えていて、かつそれが役にたっている (good, gut) 人間、との関連を明白にする。善 (the Good, das Gute 善性) は、ソクラテースの眼には、われわれがそれ自身のために行ない、あるいは行なうべき、そのようなものである。確かに。だがしかしそれは同時に、⁽⁷⁾ 役に立つこと (the Useful, das wahrhaft Nützliche 本当に役に立つもの)、有益であること (the Beneficent, Heilsame 有益なもの) であり、そこらまた楽しいこと (the Enjoyable, Erfreuliche 喜ばしいもの)、幸福をもたらすこと (Happiness-bringing, Glückbringende 幸福をもたらすもの)、でもある——なぜならそれは、人間の自然 (man's nature, die Natur des Menschen) がそれ自身 (itself, ihres Wesens その本質) を実現するのを助けるのである。⁽⁸⁾

* [この欄外注記は訳者ハイエットによるものと (そしてイエーガーに了解されたものと) 推量される] 英語で価値の高い所有物 (valuable property) を意味する ‘Goods’ (財産・所有物) には、価値 (value) や有益 (utility) と同様の語義がある。⁽⁹⁾

『ソクラテースは、人は自身の魂を、その魂を探究して見出す法則にしたがい完全に統御するように努めなければならない、と考えた』われわれがいったんこのことを認めるならば、道徳性 (morality, das Ethische 倫理性) は、適切に理解され知識によって訓練された⁽¹⁰⁾ 人間性 (human nature, menschlichen Natur)⁽¹¹⁾ の表現であるということが明白になる。それ [= 人間性] は、人間はそれ無くしては道徳律 (an ethical code, ein Ethos 倫理観) をもつことができない知性ある魂 (a mind and soul⁽¹²⁾, die vernünftige Anlage 分別をもつ資質) をもっている、という事実によって、単なる動物的存在から区別される。しかしあの道徳律に従って魂を訓練する (train, die Formung 形成) ことは、人間にとってまさしく自然な道をたどることであって、そうすることによって彼 [= 人間] は、宇宙の本性 (the nature of universe, der Natur des Weltganzen) との (幸福な : beglückenden)

調和に達する——ないし、ギリシア人のことばで、完全な幸福、*eudaimonia*⁽¹³⁾ に到達する。ソクラテースは、人間の倫理的存在は自然の世界秩序と調和する、ということ深く確信していたのであり、その確信において彼はすべての時代のギリシア人の感じ方と十分に無条件に一致していた。彼の思想で新しいことは、人間は自分自身の感覚や自分の肉体的自然 (his own senses and his bodily nature, seiner sinnlichen Natur 自分の感覚的な自然) の教育 (the cultivation, die Ausbildung) や充足 (satisfaction, Befriedigung) によって存在 (Being, dem Sein) との調和に到達するはずはなく (それが社会的な禁止 (prohibitions, Bindungen 束縛) や義務 (duties, Forderungen 要請) によっていかに限定されようが)、ただ彼が、自身の魂を探究することによって彼が見出す法則 (the law, dem Gesetz) にしたがって、自分を完全に統御することによるほかない、という彼の信念である。このように、人はもっとも完全に自分のものである王国 (realm, Herrschaftsbereich 支配圏) ——魂——を支配するように努めなければならないということを力説することによって、ソクラテースは、彼の独特のギリシア的幸福論 (eudaemonism, Eudaimonismus) に、外的な自然 (external nature, äußere Natur) と運命 (destiny, Schicksal) に抵抗するために、それら [=外的な自然と運命] が人間の自由 (human liberty, seiner Freiheit) にそむいていよいよ危険な脅威となる中で、(自己主張の : der Selbstbehauptung) 新しい力を加えた。ゲーテは、何が、宇宙における恒星や惑星 (suns and planets, Sonnen und Planeten) のすべての不思議な見世物 (the wondrous show, der Aufwand 浪費) の目的となるのでしょうか、もしそれが一人の (たった一人の : einzigen) 人間の幸福を可能にしないというのであれば、と質問した。⁽¹⁴⁾ そういうことならばソクラテースは、自分の想定 (assumptions, Grundvoraussetzung 基本的な前提) に基づいて、その質問を‘神を恐れぬ (wicked, ruchlos)’ものであるとは断じて思わなかったであろう——現実世界 (reality, Wirklichkeit) と倫理性 (morality, Sittlichkeit) とがもはや一致しないこの時代において、現代の酷評家 (critics, gescholten hat 悪し様に言われてきた) によって思われてきたようには。‘理性主義者 (rationalist, Rationalist)’であるソクラテースは、彼の倫理的な幸福 (*eudaimonia*, Eudaimonie) を現実世界の諸事実と調和させることに何の困難も感じなかったのであり、しかしわれわれは現在、われわれは倫理的にそれら [=現実世界の諸事実] と調和しないので、それら [=現実世界の諸事実] の衝撃によって押しつぶされるのである。そのこと [=ソクラテースは彼の倫理的な幸福を現実世界の諸事実と調和させることに何の困難も感じなかったということ] を、彼がああ最後の日に毒盃を飲みほした、そのときの (完全な : vollkommene) 快活さほどによく示すものはない。

『ソクラテースは「魂の新発見の地」の存在を自らの生き方によって示し、プラトーンとアリストテレスはそれを抽象的な思考力によって明瞭に理解され得るものにした』ソクラテースは、魂 (soul, Erlebnis der Seele 魂の経験) は人間生活における最高価値 (the highest values in human life, der höchsten menschlichen Werte 最高の人間的価値) の源泉であると言明した。それにより彼は、ギリシア文明の後期を特徴づける内的生活のあの強調 (that emphasis on the inner life, die Wendung nach innen 内部に方向を変えること) を産み出した。徳 (virtue, Tugend) と幸福 (happiness, Glück) は今や精神 (the spirit, das Innere 内面) の資質となった。この変化において、ソクラテースはその含蓄

に十分に気づいていた。彼は絵画の技法 (the art of painting, der bildenden Kunst 造形の技法) が精神 (the spirit) によって支配されるべきだと主張さえした。画家は、と彼は言った、身体の美しさを模倣する (imitate, nachzubilden) だけではなく、また魂の性格 (the character of the soul, des seelischen Wesens 魂の本質) を表現すべきである (ἀπομιμῆσθαι τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος)。⁽¹⁵⁾ 彼の、クセノポーンによって記録された、^(78a)偉大な画家パッラシオス⁽¹⁶⁾との会話では、この考えは極めて新しいものとして提唱されている；そうしてパッラシオスは、かつて絵画は目に見えないもの、均整のとれていないものの世界に入り込めたか疑わしいという。クセノポーンは対談をあたかもソクラテースの魂の重要性の主張が、当時の画家たちに対し、推測も探検もされていない (ungussed and unexplored) 全精神世界 (spiritual world) を明らかにしたかのように叙述する。ソクラテースは、身体は、とくに顔は、魂 (the soul, des Innern 内面) とその性質の単なる反映であると主張するが、しかるに画家は、この偉大な思想 (thought, Erkenntnis 洞察) に驚きとためらいをもって接近する。その話は象徴的である。⁽¹⁷⁾ あの時대에 哲学と美術 (art, der Kunst) との関係がどのようなものであったにせよ、クセノポーンは間違いなく、哲学は、そして哲学のみが、魂の新発見の地 (the newfound land, das Neuland der Seele) への案内をしたと思った。われわれにとって、この変化 (this change, dieser Umwälzung この変革) の巨大な (gigantic, in ihrem ganzen geschichtlichen Ausmaß その全歴史的な規模における) 影響を評価することは困難なことである。⁽¹⁸⁾ その直接的結果は、価値の新しい秩序が現われ、それがプラトーンとアリストテレスの哲学体系において弁証法的に努力して理解された、ということであった。あの形式において、それ [= 価値の新しい秩序] は、ギリシア哲学から光を受け取ってきた後の全教養 (cultures, Kulturen) にとっての、基礎 (the foundation, die Quelle 源泉) となった。われわれはこれらの (二人の偉大な :beiden großen) 哲学者たちの抽象的な思考の構造、そこにおいてソクラテースによってはっきりと観念された (realized) 真理はより明瞭に見え理解され得た——その結果、それ [= 抽象的な思考の構造] は、他のすべてのことがらが参照される、いわば宇宙の体系的描写の中心を形成した——、その驚くべき構想力に感嘆せざるを得ないのである。しかしなお、‘はじめに行ないありき (in the beginning was the Deed, Im Anfang war die Tat)’ である。⁽¹⁹⁾ 真にギリシア人の心を新しい生き方 (a new way of life, der neuen Form des Lebens 新しい生活様式)⁽²⁰⁾ に向けたのは、実にソクラテースの、人々に対する‘魂の世話をする’ようにという召喚 (summons, der Aufruf) であった。そのとき以後、哲学と倫理学においては、暮らし方 (life, Lebens 暮らしぶり)、*bios*、⁽²¹⁾ の概念——つまり、単なる時間の経過ではなく、はっきり見える (clear, anschauliche 目に見えるような) 理解できる (comprehensible, sinnvolle 有意義な) 統一体 (unity, Einheit) であると、意識的に形成される (deliberately shaped, bewußte 意識的な) 生活形式 (life-pattern, Lebensform 生活様式) であると、見なされる人間の暮らし (human existence, das menschliche Dasein) ——が支配的な役割を果たした。⁽²²⁾ この革新は、ソクラテースの生き方 (the way Socrates lived, das wirkliche Leben des Sokrates ソクラテースの実際の暮らし方) によって引き起こされたのである；彼は、新しい *bios* (暮らし方)、精神的な価値に基づく暮らし方、に対する模範 (a model) の役割を果たした。そうして彼の弟子たちは、彼のパイデイアー (paideia, Paideia) の甚だ偉大な力が、他の人びと

(lives) が見習うべき鑄型 (a pattern) である英雄の手本 (Example) という古い教育的発想 (the old educational concept)⁽²³⁾、に彼が持ち込んだその取り換え (the change, dieser Erneuerung) から生じている、ということ (正確に: richtig) を悟った。彼は、彼が説いた暮らし方の理想 (the ideal of life, eines neuen Lebensideals 新しい暮らし方の理想) を体現したのである。⁽²⁴⁾

<注記と考察>

- (1) φύσις は、1「生まれつき、本来」、2「性質、素質」、3「自然、自然の秩序 (理法)」、4「自然を構成する基本要素」、5「被造物、生物」などの意味をもつ。
- (2) πρόνησις (プロネーシス) は、1「意図、考え」、2「思慮、思惟、知恵、知力」、3「感覚、知覚」などの意味をもつ。
- (3) イェーガーのこの叙述は、‘魂はもともと自然という本質をもっているが、その自然性が立ち現われてくる’という意味合いであろう。
- (4) ἀρετή (アレテー) は、1「すぐれていること」、2「優秀」、3「美点」「長所」「完全性」「美德」、4「熟練」「才能」、5「勇気」「英雄的行為」、6「繁栄」「幸福」などの意味をもつ。
- (5) ここはドイツ語版では、zu der der Mensch seiner Natur nach fähig und bestimmt ist (人間がその自然に基いて可能であり決定づけられてもいる、その…) となっている。この、英訳で出ていない「決定づけられている (bestimmt)」の意味を重視しておきたい。
- (6) ここは、‘魂も身体も、その徳は、宇宙的な本性である諸部分の調和を目指して協同することにある’という意味合いであろう。
- (7) ここは前文からつながった叙述内容であり、‘ソークラテースの理解としては’という言葉で補って読めばよい。
- (8) ここで説明されている「幸福」の思想は、日本国憲法第13条の規定、「個人」「生命」「自由」「幸福追求」を本質的に、教育論的に、理解していく上で重要である。
- (9) この欄外注記は、‘das „Gut“ を ‘Goods’ ではなく ‘good for one’ と踏み込んだ訳になっていることの説明であろう。‘人にとって役立つ’ と訳しておいたが、‘人にとって良い’ とも訳せるだろう。
- (10) 「知識によって訓練された」(trained by knowledge) は英訳版で追加されたものである。
- (11) human nature (menschlichen Natur) は「人間性」であるが、「人間性」とは、人間の自然 = 人間の本性のことである。
- (12) a mind and soul を「知性ある魂」と訳しておいた。
- (13) εὐ-δαιμονία (エウダイモニア) : 「幸福」「至福」という意味をもつ。
- (14) このゲーテのことばは、出典が未確認であり、仮訳としておく。なおイェーガーはゲーテに関しては「序論」で、「…ゲーテの時代のドイツの人文主義者たちは、ギリシア人を、ある明確に限定された一回限りの歴史の期間に現れた真の人間性の完璧な示現と見なしたのであるが—これは、実は彼らの学説が刺激を与えて生まれた、その新しい歴史観よりも、‘age of enlightenment 啓蒙の時代’の合理主義に近い態度である。」と述べている (本継続研究(2) II. 9, 論文ページ21)。
- (15) ἀπομμεῖσθαι τὸ τῆς ψυχῆς ἥθος は、クセノポン『言行録』3.10.3. からの引用であり、

ローブクラシカルライブラリーでの対応英訳は reproduce the character of the soul である。佐々木理訳『ソクラテスの思い出』(岩波文庫、1953年)では、「…魂の性質を…真似る…」である。《原文注記》の〈注記と考察〉(2)を参照のこと。

(16) パッサシオス：前430年頃～前390年頃に活躍。ギリシア人の画家で、松原著より抜粋すると次のようである。

好敵手ゼウクシスとともにイオーニア派の巨匠。主としてアテナイで制作し、名声を得てアテナイ市民権を与えられたらしい。作品は現存しないが、感情表現にすぐれた写實的描写のゆえに名を高め、特に輪郭線を描くことにかけては第一人者だとの定評があった。…彼の大画面『アテナイの人々』は多種多様な人間の性格を巧みに描き分けたことで評判となり、『武装競争者』の絵は走者が実際に汗をかき息をきらしているかと思われるほど真に迫って表現されていたという。

(17) イェーガーは『パイディア』において、古典期に「個人」が見出された(ソクラテスはその世界史的画期を告げている)と述べているが、この叙述からはさらに、「個性」の意識化の歴史的な経緯のことを考えてよいだろう。「個性」の意識化を「個人」の意識化と一体的なものとするのは、今日いよいよ重要なことである。

(18) 「巨大な影響」をもたらした「この変化」は、アテナイ(都市国家)の歴史的な(政治的、社会的、文化的な)危機の時代に生み出されたのである。

(19) ゲーテ(1749年～1832年)『ファウスト』におけるファウストのことばであるが、イェーガーは、プラトン、アリストテレスの思想的貢献を称揚しつつ、なお第一義的な重要性はソクラテスにある、と述べている。

なおイェーガーが指摘する、ソクラテスを哲学と倫理学に革新をもたらした人として観ることの重要性、についてであるが、久保勉も、訳書『ソクラテスの弁明 クリトン』(岩波文庫、初版1927年、改訂版1950年、改版1964年)の「解説」で、当時の「新しき教養」をめぐる歴史的状況を述べながら、ソクラテスの思想の革新性に関わって、次のように説明している。

…人は単に彼の思想の批評的、消極的一面のみを見て、その核心にはさらに新しき、人の注意と関心とを外的世界から内的世界へ、われらの本質かつ真の自己である魂に向けしめ、出来得るかぎり魂をよく育て上げ、よって、理性的基礎の上に立って神の信仰と道徳とを確立もしくは浄化し真に幸福なる生活を招来せんとする建設的、積極的方面が根本目的として現存することを洞見し得なかつた。アリストファネスの喜劇『雲』は、その意図の如何にかかわらず、上述の如き誤解をいよいよ増大せしめたに相違ないが、…

(20) 「新しい生き方」の a new way of life は、字義どおりには「新しい生活様式」という意味であり、これは戸坂潤(1900～1945年)の「学問は一つの優れた生活法となる。」(『科学方法論』、1928年)という約言の「生活法」に重なる意味合いをもっている。本継続研究(15)IV. 考察ノート⑨の1)イ)β.で引いた戸坂自身の欄外注記を、再度下記に引いておく。

* このような場合を吾々は已にギリシアに於て知っている(但し其の他の歴史的制約を見ないとして)。生活法としての学問は、従って又学問のそのような学問性は、中にもプラトンに於て最もよく意識される。プラトンに於ては学問性が、

これに対してアリストテレスに於ては寧ろ学問の方法が、主として問題となった。

またハル・コック (1904～1963) の『民主主義とは何か』(1945年)は、小池直人によって『生活形式の民主主義——デンマーク社会の哲学——』(花伝社、2004年)として訳されているが、その訳文「人間的な生活形式 (menneskelig livsform) としての民主主義」(p66)における「生活形式」(livsform)は、a new way of lifeに対応するドイツ語版の der neuen Form des Lebens (「新しい生活様式」)の「生活様式」(「生活形式」でもよい)に類する意味をもっている(挿入したデンマーク語はペーパーバック版、1991年、に拠る)。コックの「生活形式」(livsform)の意味合いを理解するために同書より一部を下記に引いておくが(訳書69～70頁)、そこで小池は、livetを「生活、人生」と訳している。

…民主主義はシステムでも教理でもない。それはひとつの生活形式 (en livsform) である。だが、民主主義を生きることは諸々の教科書や諸条項につきしたがって学ぶことができない。民主主義はひとつの芸術 (en kunst) である、あるいは、お望みならひとつの天賦の才 (en gave) とでもいおう。グルントヴィはある箇所吟遊詩人について「生活状況の斥候」と語っており、それによって彼は吟遊詩人の仕事が生活を探り歩いて比喩的な物語として記述し、生活状況を描写することだと考えている。この理解にしたがえば私たちはみな吟遊詩人である。みなが生きて、人生 (livet) を引き受け、理解するよう召し出されている。しかし、このことは生活に入り込んでかかわることによってのみ成就されるのであり、腰掛けて思索することで成就されはしない。生活、人生を生きることによってのみ、私たちは当の知るべき対象である諸々の法と状況を、しばしば、まさしく苦い経験を通じて学ぶ。ヨーロッパはこの20年間を通して学ぶものが何もなかったろうか。個々の人間は敗北と過ちによって何も学んでいないだろうか。そんなことはない。…

なおイエーガーがハル・コックの初期の著作「プロノイアとパイデウシス」(1932年)に高い評価を与えていることについては本継続研究(10)Ⅲ、【資料-6】(論文ページ38)を参照のこと。

社会教育研究者としては宮原誠一が、「民主主義という一般原則」を(1)政治上の民主主義、(2)社会上の民主主義、(3)生活方法としての民主主義、という「三つの面」に区分して説明し、その三つ目に対応する社会教育として「生活方法としての民主主義と社会教育」を、J. デューイを引いて論述している(宮原「社会教育の本質」1949年、『宮原誠一教育論集 第二巻 社会教育論』国土社、1977年、所収)。

イエーガーが述べる「新しい生き方」(a new way of life)を、類似する諸論と比較しその異同を丁寧に検討することは、イエーガーの論述の趣旨を明瞭にしていくことにつながるであろう。

なおイエーガーの論述からは、現代社会の諸矛盾の中心部に「個人」というもの(「生き方」「生活形式」「生活方法」)の意識化をめぐる矛盾(意識化を許さない作用＝「真理と正義」から目を背けさせる作用＝「人間性 human nature」を否定する作用)がある、ということが考えられてくる。

(21) βίος (ビオス) は「生(命、活)」「生活様式」「生活ぶり」「行状」「生活の質」な

どの意味をもつ。

- (22) ここでは、ソクラテースがアテーナイ市民に‘魂の世話をする’ようにと説き続けて以来、「哲学」「倫理学」の基本主題が「暮らし方 (life, Lebens 暮らしぶり)」に移行した、という重要事が指摘されている。
- (23) 「他の人が見習うべき鋳型 (a pattern) である英雄的な模範 (Example) という古い教育の発想 (the old educational concept)」は、ドイツ語版の des alten Vorbildgedankens (古い模範の観念) を説明する内容になっている。
- (24) ここのイエーガーの説明から、ソクラテースの弟子たちが彼の言行を詳細に記録しようとしたこと (「ソクラテース文学 the Socratic literature」が成立したこと) の歴史的意味が理解される。

10. ソクラテースの歴史的な実像を吟味する——ソクラテースは倫理的教養と知的教養との結合の再確立をした

<訳文> 46p ~ 49p

『ソクラテースの魂の発見は、その身体からの分離を意味しているのではない——ソクラテースは食餌法 (養生法) を大事にした』(そうはいっても : doch)⁽¹⁾ われわれは今や彼 [= ソクラテース] の教え (his teaching, die Art dieser Erziehung この教育方) のより詳しい描写を試みなければならない。プラトーンは『弁明』において、彼に、‘神に仕えること (the service of God, Gottesdienst 礼拝)’⁽⁷⁹⁾ として魂の世話 (the care of the soul, der Sorge für die Seele) を述べさせているけれども、そのことばは実際には霊的な (supernatural, religiösen 宗教的な) 含みをまったく持っていない。それどころか、キリスト教徒ならば、彼の学説を非常に簡単に世俗的だと考えるだろう。何よりも彼は、魂の世話 (the care of the soul, die Seelenpflege) は身体の無視を含むとは思わない。どうして彼がそんなことを思おうか、彼は身体の医者から、魂も同様に病気の時も健康の時も特別の‘手当て (treatment, Behandlung)’が必要であるということを学んでいたのに？彼の魂の発見とは、しばしばそう誤って主張されるように、それ [= 魂] の身体からの分離を意味しているのではなく、その身体に対する優位 (domination, Herrschaft 支配権) を意味している。しかしながら人は、自分の身体そのものが健康ではないのに自分の魂を適切に世話することはできない。ユウェナーリス⁽²⁾の祈り、*mens sana in corpore sano* (健全なる精神は健全なる身体に [宿る])、は実にソクラテース的な精神で語られている。ソクラテース自身は自分自身の身体を粗末にしなかったし、自分の身体を粗末にする人たちを賞賛しはしなかった。⁽⁸⁰⁾ 彼は自分の友人たちに、自分の身体を、それを鍛錬することによって健康に保つようにと教え、彼らと適切な食餌 (diet, Diät) について入念な論議をした。彼は暴食を、それが魂の世話を妨げるという理由で、反対した。彼自身の生活は、スパルター的の質素な養生法に基づいて営まれた。後にわれわれは、身体的な askesis (訓練)⁽³⁾ の倫理規則 (the moral rule, die sittliche Forderung 道徳的要求) を論じ、あのソクラテースの考えに付随している意味を検討しなければならない。

『ソフィストとは異なるソクラテースの教育意識には、‘それを学ぶことは何のためになるのか？’ ‘人生の目的は何か？’ という問いが含まれている』プラトーンもクセノポンも、ソクラテースの教師としての有効性 (effectiveness, Wirksamkeit) の最

もありそうな説明をしている——彼はソフィストたちとは文字どおり似ていないという理由から、まったくそのとおりであった。彼ら [=ソフィストたち] は認められた大家、教育の技術 (the art, dieser Kunst) におけるまったく新しい何ものか、であった。ソクラテースは、いつも彼らを注視し、彼らと張り合い、彼が彼らの誤りとだと判断することを正しているように見える。彼は考慮中の高い目標をもっているが、彼は彼らのレベルから出発する。彼らのパイディアは、きわめて多様な源をもつ諸要素から成り立つ、混合した産物であった。その目的は知性の訓練 (the training of the mind, Geistesschulung) であった；しかし彼らは何が知性を最高に訓練する知識であるかについて (自分たちのあいだで：unter sich) 意見が一致しなかった。(というのは：denn) 彼らのそれぞれは自分の専門をもち、当然それを精神の訓練 (mental training) にふさわしい最適のものと考えた。ソクラテースは、彼らが教えることども (に取り組むこと：der Beschäftigung) は有益である、ということを否定はしなかった。しかし彼の、魂を世話する (care for the soul, Seelenpflege) ための召喚は、彼らの主題を判定するある基準、そしてそれら [=彼らの主題] に対するある制約、を含意していた。⁽⁸¹⁾ ソフィストたちの何人かは、自然哲学の学説がよい教育的材料になると考えた。古い自然哲学者たち自身は、彼らは言葉の高度な意味において、自分たちが実際には教師であると感じたのではあるが、このこと [=自然哲学の学説がよい教育的材料になるということ] を言い出すことは決してなかったのである。若者が科学の勉強で教育され得るかどうかを決めることは新しい問題であった。われわれが見てきたように、ソクラテースの自然哲学への関心が小さいということは、彼が自然科学者の問題を理解しなかったからではなく、むしろ彼が質問する問題が彼らのものと同種ではなかったということである。もし彼が、他の人たちが宇宙論的問題を (あまりにも：allzu) 入念に研究するのを思いとどまらせるとすれば、それは彼が、彼らの知的エネルギー (intellectual energies, geistige Kraftaufwand 知的な懸命の努力) は ‘人間のこと (human things, menschlichen Dinge) ’ を考えることに使われた方がよい、と思ったからである。⁽⁸²⁾ その上、普通のギリシア人は宇宙的問題を、悪魔的 (daemonic, dämonisch) で、理解するには死すべき人間の力を超えている、と考えた。ソクラテースはこの感情 (this feeling, diese volkstümliche Scheu この大衆的なはばかり) を共有したが、それ [=この感情] はアリストテレスの『形而上学』の最初に現れてもいる。⁽⁸³⁾ 彼 [=ソクラテース] は、エーリスのヒッピアース⁽⁴⁾ のようなより現実的な考え方をするソフィストたちによって実践された数学や、天文学の勉強について、同様な留保 (reservations, Vorbehalte) をもった。彼自身はこれらの科目の非常に熱心な学徒だったのであり、それらの一定の知識は必要不可欠であると考えた；しかし彼は、やり過ぎるべきではないと固く信じた。⁽⁸⁴⁾ われわれはこの情報を、功利主義だと、そして実用的な問題への偏った傾倒であると非難されてきている、そのクセノポンから得ている。⁽⁵⁾ 彼 [=クセノポン] のソクラテースとプラトーン、彼は『国家』で数学は哲学への唯一の本当の道であると述べているが、⁽⁸⁵⁾ のソクラテースとの間の、へつらいのない比較が述べられてきている。⁽⁶⁾ しかし後者の見解はプラトーン自身の知的発展、それは彼を認識論に興味をもつ弁証家にした、に影響を受けていた；しかるに、彼の老年期の著作——『法律』——そこで彼は高等教育ではなく初等教育を論議しているが、において、彼はクセノポンのソクラテースと同様

の態度をとっている。^{〔86〕}このようにソクラテースの‘人間のことも (human things, menschlichen Dingen)’への特別な関心 (special interest, die erhöhte Aufmerksamkeit 高い集中) は、これまで教養を構成する (constitute culture, Bildungswerte 教養の価値) と考えられてきた主題における選択基準 (a standard of choice, Ausleseprinzip 選択原理) を提供する。‘われわれはXをどこまで勉強すべきか’という問いは、より大きな問いを含んでいる：‘Xは何のためになるのか？ (What is the good of X, wozu ist es gut?)’と‘人生の目的は何か？ (What is the purpose of life?, was ist das Ziel des Lebens?)’という問いを。これらの問いが答えられるまでは、教育 (education, Erziehung) は不可能である。

『ソフィストたちは関心の重点を倫理から知へ移行させたが、ソクラテースは倫理的教養と知的教養との結合の再確立をした』だからもう一度、倫理的な要素 (the ethical factor, das Ethische) は関心の中心、そこ [= 関心の中心] からそれ [= 倫理的な要素] はソフィストの教育運動によって押しやられていたのであるが、に戻るのである。その運動 [= ソフィストの教育運動] は、支配階級のより高度の教育 (education, Geistesbildung 知的教養) の必要性 (need, der Notwendigkeit) と知的能力にあると考えられる新しい意義から生じていた。^{〔87〕}ソフィストたちはある明瞭な实际的目的のことを考えていた——政治家と市民の指導者 (political leader, Führern im öffentlichen Leben 公的生活における指導者) を養成するというを；そうして彼らの目的の明快さは、成功を熱愛する時代にあって、倫理 (ethics) から知 (intellect) へのあの重点の移行を助長していた。今やソクラテースは、倫理的 (moral, sittlichen 道徳的) 教養と知的 (intellectual, geistigen) 教養との間のなくてはならない結合の再確立をしたのであった。しかし彼はソフィストたちの政治的教育に、純粋な人格形成 (character-building, Charakterbildung 性格形成) で成り立つ unpolitical ideal (unpolitisches Ideal 非政治的な理想) で対抗しようとはしなかった。教育の目的 (自体：als solchem) は改めることができなかつた：ギリシア都市国家においてそれはいつも同一でなければならなかつた。プラトーンとクセノポーンは、ソクラテースは政治を教えたと言明することで一致している。^{〔88〕}もし彼がそうしていなかつたとしたら、どうして彼は国家と衝突しただろう？なぜ彼は有罪判決を受けた (condemned, sein Prozeß 彼の裁判沙汰) のだろう？彼が集中した‘人間のことがら (human things, menschlichen Dinge)’の頂点は、ギリシア人の感情として (いつも：stets)、個人の生活が依拠する、その共同社会の福祉 (the welfare of the community, dem Wohl des sozialen Ganzen 社会全体の幸福) であった。^{〔89〕}その教え (teaching,) が‘政治的’ではないというようなソクラテースであったならば、当時のアテナイでは、弟子を一人も見いだすことはなかつたであろう。彼の (非常な：große) 新しさは、彼が、人間の生活の (of human life, des menschlichen Daseins)、しかも社会生活の (of communal life, des Gemeinschaftslebens in der Persönlichkeit 人格の中の共同生活の)、その核心は倫理的性質 (the moral character, sittlichen Charakter) であると考えたことである。しかしそれ [= ソクラテースの新しさの核心] は、アルキピアデースとクリティアースを彼の下に行かせ、彼の弟子にさせたものではなかつた。彼らは、国家において指導的な役割を演じたいという野望に駆られて、彼が自分たちにその充たし方を明らかにするだろうということを期待した。^{〔90〕}そのことが、ソクラテースがなすことでまさに非難されたことであった：しかるにクセノポーンは (むしろ：eher)、

彼ら⁽⁷⁾がその後自分たちの政治にたずさわる訓練 (their political training, ihrer Bildung im politischen Leben 自分たちの政治家としての教養) だと考えた方法は彼らを教えるソクラテースの目的に背くものだった、と申し立てることによって、彼の弁明をしようとしている。⁽⁹¹⁾ いずれにせよ彼ら [=この弟子たち] は、自分たちが彼をよく知り、彼が、彼の魂の全熱情 (the whole passion of his soul, aller Leidenschaft ありうる限りの激情) をもって‘善’を見だし持とうと (to find and possess ‘the good’, nach der Herrschaft des Guten 善を支配しよう⁽⁸⁾) 格闘する、偉大な人間であることを見いだしたとき、びっくり仰天させられたのである。⁽⁹²⁾

<注記と考察>

- (1) 「そうはいつでも (doch)」は、前段の、ソクラテースは魂のことを行為で示シプラトーンとアリストテレースがその内容を論証した、という叙述を受けている。
- (2) ユウェナーリス: 後 55 / 67 年頃 ~ 127 / 140 年頃。ローマ帝政期の風刺詩人で、「当時の頹廢した世相を雄弁に描き出した 16 篇の『風刺詩集 Saturae』5 巻が現存する(ただし第 16 篇は断簡)」という。(松原著)
- (3) ἄσκησις (アスケーシス): 「練習」「実習」「訓練」「職業」などの意味をもつ。
- (4) エーリスのヒッピアース: 前 481 年頃 ~ 前 411 年頃。ギリシアのソフィストで、「プロタゴラスやソクラテースの同時代人」で「アテーナイで政治学・数学・音楽・天文学の 4 科目を講義したことから自由学芸教育の祖と見なされている。」ということである (松原著)。ヒッピアースについては、本継続研究(11) III. 2. の 1. の<注記と考察>(7) も参照のこと。
- (5) イェーガーは、クセノポーンの『言行録』を、単なるネガティブな評価に止まらない、史実として受け止める可能性のことを述べているのであろう。
- (6) 「へつらいのない比較」(unflattering contrasts) は、ドイツ語版の gegenübergestellt (対決させる) のニュアンスを表しているのだらう。

イェーガーは、プラトーンのソクラテース像を本質的とし、クセノポーンが記すソクラテース像を実用主義的だと手厳しく批判する傾向のことを指摘しているのであろう。この一般の傾向の中身を知るために、久保勉の訳書『ソクラテースの弁明』(岩波文庫)の「解説」より一か所を引いておく。

…ところがもう一人の証人たるクセノフォンの『ソクラテースの追懐』の如きは、プラトンの初期の対話篇に比し、恐らく幾分多くの伝記的価値を有するとしても、それには著者自身のものが多く含まれていることは確かであるのみならず、決して十分にその師の本質と精神とを捉え得たものとはいわれない。けだし人は一般にただ己の分相応のものしか看取り理解するを得ないが故に、誠実ではあるが、しかし平凡にして熱情なくかつ頭のきわめて狭いクセノフォンもまたその畏敬せる師の本質の中から独り彼自身の性質に親縁あるもののみを了解し得たに止まるであらう。しかのみならずソクラテースが死刑を宣告せられた当時クセノフォンは遠く小アジアに出征していた、従って彼の所伝は、プラトンにおけるが如く、直接の見聞に基づけるものではないということをおぼえてはならない。かつ彼はその後ギリシャに帰ってからもアテナイに住まなかったから、ソクラテースの最期につ

いてその目撃者から聴く機会も少かったに違いない。これに反して高遠深奥なる心霊と最高度の芸術家的天稟とを兼ね具えたる最大の弟子プラトンは、その師の偉大なる人格と精神との本質を完全に理解し尊重し表現し得たに違いない。…

(7) 「その後」とは、アルキビアデースとクリティアースがソークラテースの下を去ってから、という意味であろう。

(8) die Herrschaft は「支配〔権〕」「統治〔権〕」「統制」「抑制」「制御」などの意味をもつ。なお die Herrschaft に対応する英語は rule である。

11. アテーナイの国政とソークラテース

<訳文> 49p ~ 52p

『クセノポーンの『言行録』は、ソークラテースの政治的論議の主題があらゆる種類にわたっていることを伝えている』しかしどんな種類の政治教育 (political education, politische Erziehung) を彼はしたのか？われわれは、実際にはプラトーンの『国家』で彼 [= (プラトーンが設定する) ソークラテース] が詳述した理想的な国家理論 (the Utopian state-theory, die Staatsutopie 国家理想) を彼に帰すことはできないのであり、というのは、それは (もう: schon) まったくプラトーンのアデアの学説 (doctrine of Ideas, Ideenlehre) に依拠しているのである。彼 [= ソークラテース] が教えていたとき、彼が、プラトーンの『ゴルギアース』で彼 [= プラトーンが設定するソークラテース] がしているようにした、ということもまたありそうにない: そこでは彼は、彼の時代の唯一の真の政治家だと名のり、そして、その仕事 (his work, dessen Bestrebungen その熱心な試み) に比べると、すべての職業政治家の骨折り (the efforts, Unternehmungen 企て) は、単に外的な権力 (external power, äußere Macht) をねらっているのであるから、くだらないたわごと (empty nonsense, eitel Blendwerk むなしいまやかし) だと言っているのである。⁽⁹³⁾ これらの感情的ニュアンス (overtones, Akzente 強調) は後に (afterwards, seinem Wirken nachträglich 彼の仕事にあとになってから) プラトーンによって (はじめて: erst)、彼 [= プラトーン] の、ソークラテースの有罪判決 (condemnation, zur Hinrichtung 死刑の執行) に通じていった全政治的風潮、に対する批判 (attack, Opposition 反論) において、付け加えられた。しかし問題の核心はこういうことである (this, in dem Widerspruch 次のような矛盾にある): なぜソークラテース自身は政治的生活 (political life, am politischen Leben) に加わることをせず、他者に政治教育を施したのか？^(93a) クセノポーンはわれわれに、彼がその政治的論議で取り扱った非常に多くの主題、に関するすばらしい概観を与えてくれる——われわれは、それら [=…非常に多くの主題] の深い意味を理解するためには、アレテーの本質 (the nature of areté, das Wesen der Arete) についてのプラトーンによるソークラテースの対話を、利用しなければならないのではあるが。クセノポーンはわれわれに、ソークラテースは弟子たちとあらゆる種類の政治的技術の (political technique, politisch-tehnische) 問題を詳しく論じた、ということ伝える: つまり、政体のさまざま種類の間の相違、⁽⁹⁴⁾ 法と政治制度の起源 (the origin, das Zustandekommen 成立)、⁽⁹⁵⁾ 政治家の活動の目的、政治家の仕事のための最高の準備、⁽⁹⁶⁾ 政治的一致 (concord, Eintracht) の価値、⁽⁹⁷⁾ 最高の市民の徳としての法の遵奉 (obedience to law, der Gesetzhlichkeit 合法性) の理想、など。⁽⁹⁸⁾ 彼はポリスの管理 (the administration, die

Verwaltung) だけではなく、(個々の: einzelnen) 家庭のそれ、the oikia も (友人たちと: mit seinen Freunden) 話し合った。⁽¹⁾ ポリティックス (politics, Politik) と ‘エコノミックス (economics, Ökonomik) ’(oikonomika = housekeeping 家政) とは、ギリシア人の精神ではいつも密接に結びついていた。⁽²⁾ ソフィストたち (彼らはしばしばこうしたテーマを扱った) のように、彼 [= ソクラテース] はしばしば詩人たち、とくにホメーロス、からの一節で始めたが、それら [= 詩人たちからの一節] を、例を示すための、あるいは政治的な認識 (political ideas, politische Erkenntnisse) を説明するためのテキストとして用いていた。当時、ホメーロスを十分に知り教える者はしばしば ‘Ομήρου ἐπαινέτης と呼ばれたのであり、⁽³⁾ なぜなら彼は、賞讃のためにその詩人の一定の節をえり抜くことによって教えたからである。^(98a) ソクラテースは、彼の選択 (in his choice, in der Auswahl der vom ihm besonders gelobten Homerstellen 彼によって格別に賞賛されるホメーロスの節の選択において) において反民主主義的傾向をもつと非難された。⁽⁹⁹⁾ われわれはすでに、彼の、公務員の選抜 (the selection of officials, des politischen Wahlverfahrens 政治上の選挙手続き) を機械化する籤による選挙制度の、そして過半数がいつも正しいとする民主主義の原理の、批判のことを簡単に述べてきた。⁽¹⁰⁰⁾ しかしながら、彼の批判は政党的な事柄 (a party affair, parteimäßig) ではなかった。このことの最高の証拠は、『言行録』の始まりの忘れたい場面である。(そこで: wo) ソクラテースは、30人僭主の支配のあいだに、彼のかつての弟子クリティアース、今やアテーナイの最高支配者 (the supreme ruler, obersten Machthaber 最高権力者) であるが、によって庁舎に召喚され、教えることを止めるようにと、彼が従わない場合には隠された死の脅迫をもって、命じられる: そうであるにもかかわらず、彼特有の行動は、口実として引き合いに出された雄弁術の教え (rhetorical teaching, des rhetorischen Unterrichts) に関する一般的禁止、の支配下に入ることはなかったのであるが。⁽¹⁰¹⁾ (もともと: aber) 都市の支配者たちは明らかに、彼が自分たちの悪事について、彼が愚民政治 (mob-rule, der Massenherrschaft) の行き過ぎ (extravagances, die Auswüchse) についてしてきたのとまったく同様に容赦なく、真実を言うだろうということを、はっきり認識していた。

【ソクラテースは軍事的事項についても、それらが政治と倫理の問いに触れる限りは進んで話し合った】われわれの権威者たち (authorities, Hauptzeugen 重要証人たち) は、ソクラテースが軍事的事項について (も: auch)、それらが政治と倫理の問いに触れる (touched questions of politics and ethics, dem politisch-ethischen Fragenkreis) 限りは、進んで (freely, gern 好んで) 話し合った、ということで見解が一致している。われわれは (確かに: allerdings)、彼らの証言がどこまで歴史的事実に立脚しているかを本当に決定できるわけではない: しかし、プラトーンが『国家』でソクラテースにさせているように、戦争の最高のおきて (the best laws of war, die kriegerische Ethik 戦争の倫理) や市民のための最高の軍事教育の詳細な説明をしているなんて歴史的なソクラテースらしいものではない、ということとはまったくない。⁽¹⁰²⁾ プラトーンの『ラケース』では、二人の有力なアテーナイ人が彼に、最新の戦闘術 (combat technique, Fechtkunst 剣術)⁽⁶⁾ の訓練を自分たちの息子に受けさせるべきか否かの助言を求め、そして二人の有名なアテーナイ人の将軍、ニーキアース⁽⁷⁾ とラケース⁽⁸⁾ は彼の見解を聞きたくてたまらないのである。会話は (しかし: aber) すぐに高度な水準へと舞い上がり、勇気

の本質 (the nature of courage, das Wesen der Tapferkeit) についての哲学的論議に移行していく。クセノポーンは、彼 [= ソークラテース] の、未来の将軍 (general, Strategen) の教育についての多数の論述を提示している。⁽¹⁰³⁾ その部門 (that branch, dieser Teil der politischen Pädagogik 政治の教育学のこの部分) はアテーナイにおいて特別に重要だったが、それは、公式の士官学校が無く、将軍職として選ばれた市民たちはしばしば (一部は: zum Teil) その職務に対し非常に劣悪に訓練されていたからである。(その時代には: zu jener Zeit) (しかし: jedoch) 個人教授を授ける教師が現われ (明らかに長期にわたる戦争の所産として)、軍略を教えると自称した。専門的適性についてのソークラテースの基準 (standard, Auffassung 見解) は余りにも高く、彼に、自分が専門的知識を持ち合わせていないことがらについて教えるということをしなかつた。そのような場合は、われわれはしばしば彼が、(それ故に: deswegen) 自分のもとにやってきた見込みのある弟子たちにうってつけの師を探そうとしているのを見る。例えば彼は一人の門下生を、たったいまアテーナイに着いた軍事の遍歴教師 (a wandering professor, einem Wanderprofessor) であるディオニューソドーロス⁽⁹⁾ のところに行かせた。⁽¹⁰⁴⁾ そのあとで彼 [= ソークラテース] は、ディオニューソドーロスが若者に兵法の教授 (instruction in tactics, taktische Vorschriften 戦術に関する指示) をしただけで、彼 [= 若者] が自分の技能をどう使うべきかを説明することはなかつたと、そして彼が優劣の兵士の配置の仕方を説明しながらも、誰が優秀で誰が劣等なのかを説明することはなかつたと聞いたとき、彼 [= ディオニューソドーロス] を (いうまでもなく: freilich) 厳しく批判した。別の機会に彼は、ホメロスのアガメムノーンの型にはまった描写である‘民の牧者’を引き合いに出し、それを根拠に真の指導者の徳に関する話をした。⁽¹⁰⁾ ここでも彼は、指揮能力 (generalship, des Feldherrnberufs 軍司令官職) を純粹に外的な技能 (skill)、単なる専門的技術 (professional technique) の問題とする考え方に反駁した。たとえば彼は、新しく配置された騎兵隊の将校に、自分の部隊の馬匹を改良することを自分の義務の部分だと考えるか否か; そうだったら、彼は人間 (the men, die Reiter 馬の乗り手たち) も改良すべきか否か; そうだったら、彼は自分自身もまた改良すべきか否か——なぜなら軍人たち (the soldiers, die Reiter) は最もすぐれた人に最も喜んで従う気になるだろう——と質問した。⁽¹⁰⁵⁾ はなはだ意義深いことに、彼は、アテーナイ人なので、将軍の雄弁の能力 (powers of oratory, der Redegabe 弁舌の才) を大いに重要視した——そしてその点では、トゥーキュディデースやクセノポーンの中の軍司令官の演説が彼を支えている。⁽¹¹⁾⁽¹⁰⁶⁾ 優れた将軍を優れた家政家 (economist, Wirtschaftsführer 家政をとりしきる人) 及び経営能力のある者 (administrator, Verwaltungsmann 管理者) と比較することによって、彼は双方の卓越性 (excellences, Vorzüge 長所) を同一の原理に還元することができるようになり、それら [= 双方の卓越性] を優れた指導者に不可欠な資質と考える。⁽¹²⁾⁽¹⁰⁷⁾

『国政における自由主義の漸進的墮落とソークラテースそして「ソークラテースの仲間」の位置』これらの対話のうちの一つは、より時事的な問題を論議するために、普遍的テーマを置き去りにし無視している。つまり、彼 [= ソークラテース] の小ペリクレーズ⁽¹³⁾ との会話であり、彼 [= ソークラテース] は、ペロポネネソス戦争の後期の間、彼の軍事的手腕に大いに期待している。⁽¹⁰⁸⁾ それ [= ペロポネネソス戦争の後期の間] は、アテーナイの国力にとってとどまることのない没落の時代であった; そうしてソー

クラテースは、彼は青年時代をペルシア戦争後のアテーナイの発展のなかで過ごしたのであったが、今や、過ぎ去った偉大な時代を懐旧の情をもって追憶した。(そのさい:dabei) 彼は(祖先の: der Vorfahren) 往時の、イソクラテースやデーモステネースに拠るどんなものにも負けないほどまことしやかで不気味な⁽¹⁴⁾ 美德 (αρχαία ἀρετή: 往時の美德) の、模範的な像 (an ideal picture, ein ideales Bild) を描いた。^(108a) その像は、実にしばしば彼ら [= イソクラテースやデーモステネース] の演説で説明される、歴史哲学の反映に過ぎないのか (とにかく、クセノポーンがそれ [= その像] を書き入れている著作は彼の晩年に書かれた)、あるいは、墮落した現在と過去の勝利 (the victories of the past, der siegreichen Kraft der Väter 父親たちの数多くの勝利を収めた力) との比較が、本当にソークラテースによって、彼の人生が終わろうとするところに語られた考えに、起源があるのか? われわれは、クセノポーンの歴史的背景の描写 (description, Ausmalung ありありとした描出) は彼が『言行録』を書いていた時代をつよく思い出させる、と認めなければならない。ソークラテースの小ペリクレスとの対話は、クセノポーンにとって時局的な重要性に充ちている。それでも、そのことはソークラテースがそうした考えを決して述べなかったということを証明するものではない。イソクラテースが自身による過去の理想化を書く、そのかなり前に、プラトーンの『メネクセノス』は、ソークラテースに、彼がアスパシアーから聞いたと主張する、また多数の (many of, zum Teil 部分的に) 例の考えを含む、戦没アテーナイ戦士のための追悼演説の中で (という形で: in Gestalt)、先祖の areté とパイデイアー (the areté and paideia, der Paideia) を称揚させた。⁽¹⁰⁹⁾ ペリクレスの息子によって、無理のないことであるが、表明された希望のない悲観論に立ち向かうために、クセノポーンのソークラテースは、アテーナイの国民精神に (in Athenian national spirit, im athenischen Volksgeiste) スパルター的なもの (the Spartan element, „das Spartanische“) を必要としている。⁽¹¹⁰⁾ 彼 [= クセノポーンのソークラテース] は、祖国は、不和によって引き裂かれているが、死ぬほど病んでいるかもしれないとは考えない。彼は、アテーナイ人は、合唱隊 (choirs, den musischen Chören 芸術的コロス) において、体育競技において、さらに海軍 (the navy, Seewesen 海事) において、厳しい訓練を受けることが可能である (are capable of, feiwillig みずから進んでする) と指摘する; そうして、軍隊の訓練は墮落し、その統率力は曖昧で目的のないものとなっているけれども、アレイオス・パゴス⁽¹⁵⁾ によってまだ保持されている権威は未来に対する希望の兆候であると示唆する。一代代あとにはアレイオス・パゴスの権威の復活は、イソクラテースの、危険なほどに急進的な民主主義 (the dangerously radical democracy, der radikalisierten Demokratie 過激化した民主主義) を刷新させる (regenerating, zur Gesundung 健全化) 計画の本質的な論点となる⁽¹⁶⁾; またソークラテースの、合唱歌舞団 (the chorus, der Chöre) の訓練は軍隊の訓練のひな型とされるべきであるという指摘は、デーモステネースの『ピリッポス弾劾第一演説』で繰り返される。⁽¹¹¹⁾ もしソークラテースがこうしたこと、ないし類似した考え (ideas, Vorschläge und Gedanken 提案と考え) を本当に表明したとするならば、国政における自由主義の (of liberalism in the state, politischen 政治の) 漸進的な墮落に対する抵抗は、「ソークラテースの仲間 (the Socratic circle, den sokratischen Kreis)」にその根の一つを多分もつことになる。⁽¹¹²⁾

(継続研究 (19) へ続く)

<注記と考察>

- (1) οἰκία (オイキアー) : 家庭
- (2) οἰκονομικά: οἰκο-νομικός には「家政の」「家政に長じた」「勤儉な」という意味がある。イェーガーは、「家政」がエコノミックスの語源であることを指摘することによって、古代ギリシアでは、都市国家は狭義の「政治」だけでなく「家政(経済)」の角度も含んで論じられていた、ということを示そうとしているのであろう。
- (3) ἐπαινέω は「讃美する」という意味で、Ὅμηρου ἐπαινήτης は「ホメーロスの讃美者」。
- (4) イェーガーは、ソクラテースもしばしばホメーロスの詩句を引いているが、その引用の意味合いは「ホメーロスの讃美者」とは異なっている、と指摘している。
- (5) 「口実として引き合いに出された雄弁術の教えに関する一般的禁止」とは、「言葉の技術を教うるを禁ず」という法律のこと。原文注記⁽¹⁰⁰⁾の<注記と考察>(31)を参照のこと。
- (6) 『ラケース』では「武具を身につけての戦闘」(μαχόμενον ἐν ὄπλοις, fighting in armour) となっており、『プラトン全集 7』(岩波書店、1975年)では「重武装してわたりあ(うこと)」「重武装して戦うこと」と訳されている。またその訳書の注記では、次のように説明されている。

ギリシアの都市国家の市民軍の中心を成したのは重武装歩兵(重甲兵)である。青銅製の、よろい、かぶと、すね当て、短剣を身につけ、縦と長槍を手に持つ。これらの装備は自費でまかなわなければならない、彼らは、騎馬の準備をして騎兵になる市民について、一定資力のある市民から成っていた。なお、平素体育場で行われたその練習は、けいこ用の軽い装備で行なわれたらしいが、ここにでてくる武術教師の称する重甲術は、完全武装で行なう彼独特のくふうのあるものであったのだろう。

- (7) ニーキアース: 前470年頃~前413年。ペロポネネーソス戦争(前431~前404)時代のアテーナイの政治家・将軍。松原著の「ニーキアース」の前半を下記に引いておく。

ペリクレス没後に台頭した商工業経営者身分の政治家の1人。ラウレイオン銀山の経営に携わり、1000人もの鉱山奴隷を所有する資産家で、その富を使って豪華な演劇や競技を開催し、人心を収攬した。前428年以来たびたび将軍(ストラテゴス)に任ぜられて各地に出陣した——メガラの小島ミノアー Minoa 占領(前427)やスパルター南方のキュテラ島奪取(前424)など——が、彼自身は平和論者で、クレオン率いる極端民主派の好戦主義に反対し、スパルターとの停戦を推進。政敵クレオンが敗死する(前422)や、ただちに機を捉えて和平交渉に入り、前421年いわゆる「ニーキアースの和約」を締結。スパルターとの間に50年間の停戦と捕虜の釈放、占領地の返還などを取り決めた。(以下略)

- (8) ラケースについては、『プラトン全集 7』(岩波書店、1975年)の『『ラケース』解説』で次のように説明されている。

ニキアースとは対照的に、全くの軍人として、この作品に描かれている。ペロポネネーソス戦争中、前427年から2, 3年、アテーナイがシケリアへ派遣した船隊の司

令官として活動（『戦史』第3巻）。プラトンの『ラケス』『饗宴』によれば、前424年のデリオン戦にソクラテスと従軍していたことが知られる。またニキアスとともに「ニキアスの平和」の締結のために尽力した（『戦史』第4, 5巻）。戦争再開後は前418年、アテナイがペロポネソス半島に出兵しており、その指揮官に任ぜられ、マンティネイアの大会戦でスパルタ軍に大敗して戦死した（『歴史』第5巻）。

(9) ディオニューソドーロス：前5世紀のソフィストで、哲学者のエウテュデーモスと兄弟。（松原著）

(10) ここはクセノポン『言行録』3.2のこのことのようにであり、次のような内容である。

あるとき、将軍にえらばれた人に出逢って、彼は言った。

「なんの故にホメーロスはアガメムノン『民の牧者』と呼んでいるのだと君は思う。実に、牧者たる者は羊どもが無事で居り、…（以下略）…

そこで引かれている『民の牧者』は、佐々木訳の訳注によれば、『イーリアス』第2歌の243-264のこのことのように、その該当部には、「テルシテスが、軍勢の牧者アガメムノンに毒づいてこういふと、間髪を入れず勇将オデュッセウスが彼に近づいてぐっと睨まえ、激しい言葉で叱りつけていうには、…」といったように、「軍勢の牧者アガメムノン」の繰り返しがある。（松平千秋訳、岩波文庫、上、1992年）。

なおアガメムノンは、「ギリシア神話中のミュケーナイ王で、トロイアー戦争におけるギリシア軍の総大将」である。（松原著）

(11) in Thucydides and Xenophon を「トゥーキュディデースやクセノポンの中の」と訳した。ソクラテスの言葉に関する思考には、トゥーキュディデースやクセノポンが記しているような、歴史的、具体的なアテナイ人の将軍たちの演説が根拠としてある、という意味合いであろうか。

(12) ここは、クセノポン『言行録』3.4のことが述べられている。その内容は≪原文注記≫の<注記と考察>(32)を参照のこと。

なお economist を「家政家」と訳したが、oikonomika については前記(3)を参照のこと。また Wirtschaftsführer を「家政をとりしきる人」と訳したが、Wirtschaft には「(国家・社会の)経済」という意味と「家内経済」「家政」という意味の双方が含まれている。

(13) ペリクレースの息子である「小ペリクレース」（前445年頃～前406年）について、イエーガーの叙述を理解するために、松原著で確認しておく。

母は才媛アスパシア。嫡子を疫病によってことごとく失ってしまった父により、国法を枉げて正嫡の後継者と認められ、父の名を引き継ぐ（前429）。ペロポネソス戦争（前431～前404）中、将軍に選ばれ、アルギヌーサイの海戦（前406）で敵軍を撃破したにもかかわらず、折からの暴風で味方の漂流者や戦死者の遺骸を海面から拾い上げることができなかったため、アテナイ衆愚政治の犠牲となって他の将軍たちとともに死刑に処せられた。この裁判の違法性を最後まで主張したのは、500人評議会の中でソクラテス唯ひとりであった。

なお、イエーガーのこの前後の叙述から、ソクラテスが生きた時代の、アテナイの歴史の変貌とその緊迫した状況も想像されてくる。

(14) 「まことしやかで不気味な」は fair and ominous の訳である。ここはドイツ語版では

niemals leuchtender und mahnender (まったく輝かしくも勧告的でもなく) となっている。往時の「徳」とソークラテースが真に説いていた (と判断される) 「徳」とが対比されている。この前後のソークラテースは、クセノポーンが描く「ソークラテース」である。

(15) アレイオス・パゴス: 「アレースの丘」という意味で、「アテーナイのアクロポリス西方の丘 (高さ 111m)」ということで、松原著では次のように説明されている (抜粋)。

…古くは王の諮問機関たる長老会の議場となり、貴族政期にはアレイオス・パゴス評議会がこの丘に開かれて、国政の監視や官職者の監督に当たるなど市の実権を左右した (前 7 世紀頃)。同評議会の成員 Areiopagitēs は、アルコーン経験者のうち身分審査を通った名門市民に限られ、しかも終身任期であったため、司法・行政にわたって広範な権限をもっていた。しかし、古典期に民主化が進むにつれて、保守派の牙城たるこの会議も次第に勢力を失い、前 462 年エピアルテースの改革によってついにほとんどすべての政治的権能を剥奪されるに至った。その後は故意の殺人・放火・毒殺といった重大犯罪、および瀆神など宗教上の事件を審理する裁判所として権威を保った。アレイオス・パゴスの丘は、アテーナイの最高法廷の所在地としてのみならず、哲学者らの集う議論の場ともなり、… (以下略) …

(16) 『イソクラテス 弁論集 1』(京都大学学術出版会、1998 年) の訳者である小池澄人は、その「解説」で、「イソクラテスの 80 歳以降の最晩年は、ギリシアの都市国家の全般的沈下の時代である」とし、「同盟国戦争」の終結 (前 355 年) の頃のことを次のように説明している。

…この頃に著わされたイソクラテスの演説は、ギリシアに巣くった宿痼を痛烈に暴いている。ひとはこれによって、国軍の主力が市民団から傭兵部隊に変質し、そして故国喪失者の群れが単なる人口移動の結果としてではなく、かつての都市国家を構成していた市民階級の実質的な解体によるものであることを知るのである。この同盟国戦争の終結を前に、イソクラテスは『平和演説』で自国の政策を強く批判し、海上覇権の放棄を勧告し、『アレイオス・パゴス会演説』で現体制を変革し、穏健な民主制に復帰することを訴えた。

《原文注記》

78. クセノポーン 『言行録』 1.4.8.⁽¹⁾

78a. クセノポーン 『言行録』 3.10.1-5.⁽²⁾

79. 38p を参照のこと⁽³⁾

80. クセノポーン 『言行録』 1.2.4, そして 4.7.9.⁽⁴⁾

81. 以下のことはクセノポーン 『言行録』 4.7 を参照のこと。⁽⁵⁾

82. クセノポーン 『言行録』 1.1.16 とプラトーン 『弁明』 20 d. を参照のこと。⁽⁶⁾

83. プラトーン 『弁明』 20e; クセノポーン 『言行録』 4.7.6; アリストテレス 『形而上学』 A2,982b28.⁽⁷⁾

84. クセノポーン 『言行録』 4.7 : ἐδίδαρχε δὲ καὶ μέχρι οὗτου δεοὶ ἔμπειρον εἶναι ἐκάστου πράγματος τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον.⁽⁸⁾ 幾何学の勉学については 4.7.2 を、天文学の勉学については 4.7.4 を、算数の勉学については 4.7.8 を、そして食養生学の勉学に

- については4.7.9を参照のこと。⁽⁹⁾
85. プラトーン『国家』522c. 以下を参照のこと⁽¹⁰⁾
86. プラトーン『法律』818a: ταῦτα δὲ σύμπαντα οὐχ ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα δεῖ διαπονεῖν τοὺς πολλοὺς ἀλλὰ τινὰς ὀλίγους.⁽¹¹⁾
87. 『パイデア』I, 287 以下を参照のこと。⁽¹²⁾
88. この基本的な考えは、プラトーンとクセノポーンとの双方によって提供されるソークラテースの叙述を貫いている。プラトーンについては、95p. 以下を参照のこと。クセノポーンは、『言行録』1.1.16, 2.1, そして4.2.11. で、⁽¹³⁾ 政治的教養 (political culture, politische Bildung) をソークラテースの目的と認めている。彼の敵対者たちでさえ、⁽¹⁴⁾ アルキピアデースとクリティアースが (最初は: erste) 彼の弟子であると言明することによって、彼の教えが政治的 (political, den politischen Charakter) であることを当然のことと考えた (クセノポーン『言行録』1.2.47 と 1.2 の全章)。⁽¹⁵⁾ クセノポーンさえ、このことに異議をとねえるのではなく、ソークラテースの πολιτικά の考えが普通の人の考えといくぶん異なっていたということを証明しようとしている。30人僭主の体制の間、彼らに一般的禁止 λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν (「言葉の技術を教えるを禁ず」) を彼に拡張するのを許したのは、彼の教えること (teaching, Bildung 教育) の政治的側面だったのである、厳密に言えば彼は雄弁術 (rhetoric, Rhetorik) を教えなかったのではあるが (クセノポーン『言行録』1.2.31)。⁽¹⁶⁾
89. ソークラテースによって教えられた ‘human things 人間のことも’ (ἀνθρώπινα) が ‘political things 政治的なことも’ (πολιτικά) と同一であるということを示している主要な一節は、クセノポーン『言行録』1.1.16. である。⁽¹⁷⁾ それは、われわれが ‘倫理 (ethics, ethisch 道徳的な)’ と呼び自分だけの世界に分離しておくもの、が政治 (politics, dem Politischen) と分解しがたく結びついていたということを示している; そうしてそのことはクセノポーンだけではなく、プラトーン、アリストテレスにとっても真実である。
90. クセノポーン『言行録』1.2.47 は、このことをきわめて明白にする。⁽¹⁸⁾
91. ソークラテースの政治的教育 (political teaching, politische Lehrtätigkeit 政治的な教師の仕事) は、若者たちを *kalokagathia* (Kalokagathie 善美): 紳士らしくあること (gentlemanliness) に導くことが目指されていた。クセノポーン『言行録』1.1.48 を参照のこと。⁽¹⁹⁾
92. このことに対する最良の証言は、プラトーン『饗宴』215e 以下におけるアルキピアデースの告白である。⁽²⁰⁾
93. プラトーン『ゴルギアース』521d.⁽²¹⁾
- 93a. クセノポーン『言行録』1.6.15 (ソフィストのアンティポーンによりソークラテースに対してなされた非難)⁽²²⁾
94. クセノポーン『言行録』4.6.12, また 1.1.16 も参照のこと、ここではソークラテースの対話の主要なテーマは、ἀρεταί (これは市民の徳 (civic virtues, bürgerliche Tugenden), πολιτικά ἀρεταί を意味する) (の討議: der Erörterung) であり、また次のような問いである、とされている: 国家 (the state, der Staat) とは何か? 政治家 (a statesman, ein Staatsmann) とは何か? 人々を支配する (rule over men, die

- Herrschaft über Menschen) とは何か? 誰が正当な統治者か (the right ruler, der rechte Herrscher)? 4.2.37 を参照: 平民 (a demos, ein Demos 民衆) とは何か? そして 4.6.14 を参照: よい市民 (citizen, Bürgers) の義務 (the duty, die Aufgabe) とは何か? ⁽²³⁾
95. クセノポーン『言行録』1.2.40 以下を参照のこと。⁽²⁴⁾
96. クセノポーン『言行録』4.2.11 以下、3.9.10 を参照のこと。⁽²⁵⁾
97. クセノポーン『言行録』4.4.16 以下。⁽²⁶⁾
98. クセノポーン『言行録』4.4.14 以下。そうして『言行録』1.2.40 以下の、アルキピアデースとペリクレースの、法と統治についての対話を参照のこと。不文の法 (the unwritten law, ungeschriebenes Gesetz) は、4.4.19. を参照。⁽²⁷⁾
- 98a. プラトーン『イオン』536d, 『国家』606e. を参照のこと。『プロタゴラス』309a では、それはホメーロスを知る人を意味し、彼 [=ホメーロス] を教える人ではない。⁽²⁸⁾ [この原文注記は英訳版で加えられたものである]
99. クセノポーン『言行録』1.2.56 以下を参照のこと。⁽²⁹⁾
100. 29 頁を参照のこと。批判されている籤による選挙はクセノポーン『言行録』1.2.9 を参照のこと。⁽³⁰⁾
101. クセノポーン『言行録』1.2.31-38⁽³¹⁾
102. もちろん、プラトーンが『国家』で、このことの論議を通じて、ソクラテースの口に委ねている提案の詳細は、プラトーンのものである。この主題の私の分析は、251 頁以下で参照されたい。
103. クセノポーン『言行録』3.1-5.⁽³²⁾
104. クセノポーン『言行録』3.1.1f. を参照のこと。⁽³³⁾
105. クセノポーン『言行録』3.3⁽³⁴⁾
106. クセノポーン『言行録』3.3.11.⁽³⁵⁾
107. クセノポーン『言行録』3.4. また、優れた大将の areté (美質) については 3.2 を参照のこと。⁽³⁶⁾
108. クセノポーン『言行録』3.5.⁽³⁷⁾
- 108a. クセノポーン『言行録』3.5.7 と 3.5.14.⁽³⁸⁾
109. プラトーン『メネクセノス』238b, 239a と 241c. を参照のこと。⁽³⁹⁾
110. クセノポーン『言行録』3.5.14 と 15.⁽⁴⁰⁾
111. アレイオス・パゴスの役割については、クセノポーン『言行録』3.5.20 を参照のこと。イソクラテースの、アレイオス・パゴスはその (完全な: volle) 教育的権威を取り戻されるべきだという主張を対照のこと; 『パイディア』Ⅲ, 119. 祝祭のコロスはクセノポーン『言行録』3.5.18 で秩序と訓練のひな型として使われている; 同様に、デーモステネースの『ピリッポス弾劾』1.35 は、ディオニューシア祭やパンアテーナイア祭のとき、またこれらの祭典の準備の間に保たれている安定した秩序を賞讃している。⁽⁴¹⁾
112. おそらくクセノポーンは、これらの批判の基本をソクラテースから得、そしてそれらを彼自身の考えに適合させた。小ペリクレースとの会話におけるいくつかのことは、ほんとうに、第二次アテーナイ海上同盟の衰退期に属する; その事実と『言行録』の (目下焦眉の: aktuelle) 教育的な目的については、『パイディア』Ⅲ, 172.

を参照のこと。⁽⁴²⁾

<注記と考察>

(1) クセノポーン『言行録』1.4.8. は、ソクラテースとアリストデーモスとの会話の場面で、該当箇所は下記のとおりである (佐々木訳)。

「ところで君は、自分に智慧 (φρόνιμὸν, wisdom) というものがあると考えてるね。」
「質問して見てください、答えてみますから。」

「しかし、ほかにはどこにも智慧は存在しないと考えるかね。君は土というおびただしい存在の一微小量と、おなじくおびただしい存在である水のほんの僅かと、またそのほかの大要素のおのおの一微小量とを身体 (σῶματι, body) のうちに受けとり、そうして君の身体が組み立てられているのを知っているが、しかも精神 (νοῦν, a mind) のみはひとりどこにもないものを、君が何か偶然の幸運でさらいとって来たものであり、そしてこの宏大と無辺無限とは一つの無思慮によってかくも整然ととのえられていると、君は思うのか。」

なおこのアリストデーモスに関しては、松原著では「ソクラテースの弟子で、師を真似て一生涯素足で歩き、占いや祈りや神々への供犠を蔑視していた「小男 Mikros」という渾名のアリストデーモス (前5世紀後期～前4世紀)」と説明されている。

(2) クセノポーン『言行録』3.10.1-5. は、ソクラテースとパッラシオスとの会話の箇所下記のとおりである (佐々木訳)。

また工芸 (τέχνας, artists) の腕があり、職業としてこれにたずさわっている人々と話をすると、彼はこの人たちにも助けになったのである。あるとき、画工 (τὸν ζωγράφον, the painter) のパッラシオスの家へ来たとき彼と話をしながら言った、

「パッラシオス、画というものは目で見たものの写しだろうが。ともかく君らは人体の窪みや盛り上がりや、陰や光線や堅さや柔らかみや、粗さや滑らかさや、若さや老いを、絵具を以て写して (ἀπεικάζοντες, represent) これを模倣している (ἐκμμεῖσθε, reproduce)。」

「おっしゃるとおりです。」

「ところがじっさい美しい姿を描こうとすると、一人の人間で一切の美を完全に備えているのに出会うことは容易でないから、君らは大勢の中から各自のもっとも美しいところを集めて来て、こうしてその身体の全体が美しく見えるようにする。」

「じっさいそうしています。」

「では次だ。人の心を惹きつけ、甘美、やさしみ、魅力、愛らしさの極致である魂の性質 (τῆς ψυχῆς ἦθος, the character of the soul) を君らは真似る (ἀπομμεῖσθε, reproduce) か。これは真似ることのできないものか。」

「だって、ソクラテース、恰好もなければ色もなく、また先ほどあなたが言われたようなもののどれもなく、しかも全然目に見えないものを、どうして真似ることができますか。」

「だが、人間というものはある人にはやさしい目つきをしたり、ある人には怖

い目つきをしたりするものではないかな。」

「そりゃそうです。」

「すると、これは少なくとも眼には真似ることができるね。」

「まったくです。」

「友人に善いことがあった場合、または悪いことがあった場合に、友を思う者と思わぬ者とがおなじ顔付をしていると君は思うか。」

「もちろん思いません。吉いことには明るい顔になりますし、凶いことには暗い顔になりますから。」

「ではこれもまた写すことができようが。」

「まったくです。」

「さらにまた、高貴 (τὸ μεγαλοπρεπές, nobility) と自由 (ἐλευθέριον, dignity) や、微賤と卑屈や、思慮 (σοφρονικόν, prudence) とたしなみ (φρόνιμον, understanding) や、傲慢とぶしつけもまた、顔によって、たとえ人間が静止していようが、動いていようが、現われて来るものである。」

「おっしゃるとおりです。」

「ではこれもまた真似ることができようが。」

「まったくです。」

「しからは、美しく (καλά, beautiful)、高尚な (ἀγαθὰ, good)、愛すべき (ἀγαπητὰ, lovable) 性質の現われている人間と、そして醜く、卑劣な、厭うべき性質の出ている人間と、どちらが見て気分がよいと君は思うか。」

「もとより大変なちがいです、ソークラテース。」

- (3) 指示されている 38p は、イエーガーが『弁明』から引いて論述している箇所である。そのイエーガーの叙述の一部を、文脈の説明抜きに、下に引いておく (本継続研究 (10) II .B.6 「『弁明』における、有名な、フィロソフィーへの信頼の公言」、論文ページ 22)。

…というのは、このことは、あなた方は理解すべきであるが、神の私への命令なのである；そして私は、この私の神への奉仕以上に善いこと (good, Gut) があなた方に起きたことはかつてなかったと判断する。というのは、わたくしのすることはただ、歩き回り、あなた方のなかの若い者や年とった者に、自分の魂を完成することほどに自分の身体や財産に注意を向けることのないように、説得することだけなのである。

- (4) クセノポーン『言行録』1.2.4, は下記のとおりである (佐々木訳)。

さらにまた肉体も自身これをおろそかにせず、他人のおろそかにするのも是認しなかった。されば大食をして過度に働くということは非となしたが、精神に爽快な程度に労役を行なうのは善い事とした。なんとなれば、かかる習慣はよく健康を保たしめ、かつ精神の修養をもさまたげないからであると言った。

また 4.7.9. は下記のとおりである (佐々木訳)。

彼はまた弟子たちに、極力健康に留意することを奨励したのであって、こうした知識のある人々からできるだけたくさんのことを学ぶとともに、おのおのの全生涯を通じてよく自分のことに注意を払い、いかなる食べもの、またはいかなる飲

みもの、またはいかなる仕事か、自分に適しているか、またどんな風にこれらを用いたらもっとも健康に暮せるかを、見つけておくべきであると言った。なんとすれば、こういう具合に自分の身体に注意する人より、もっとよく自分の健康によいものを知っている医者というものは、とうていほかに見つかるものでないからであった。

- (5) クセノポーン『言行録』4.7は、ソークラテースが「…弟子たちが自分の用務を自力でやれる人間になるように、留意した」ということを説明している箇所であり、ソークラテースは「正しく教育された人間は、各々の問題についてどの程度までこれに習熟すべきかを教えた」という。そうして具体的に、幾何学や天文学、天界現象、算法、健康に留意すること、などでのソークラテースの考え方を説明している。その一部ということで、天文学の叙述部分の後半を下記に引いておく (佐々木訳)。

…しかし、次のような程度まで、すなわち、同一の進路にいない天体や、遊星や彗星のことを知ろうとしたり、また彼ら地球からの距離や、軌道運行や、これらの原因などを探求して、己れを消耗したりする程度まで、天文学を勉強することは、強くこれを排斥した。それは、こうしたことになんらの効用を見ないからというのであった。

しかも彼はこの学問を聴講していない人ではなかったのである。しかしもう一つの理由は、これもまた人間の一生を優に消耗するに足り、いろいろ有用な研究をまったく妨害してしまうから、というのであった。

- (6) クセノポーン『言行録』1.1.16は下記のとおりである (佐々木訳)。

…ところで、彼自身はいつも人間のことを問題とし、敬神とは何か、不敬とは何か、美とは何か、醜とは何か、正とは何か、不正とは何か、思慮とは何か、狂とは何か、勇とは何か、怯懦とは何か、国家とは何か、為政者とは何か、政府とは何か、統治者とは何か、その他こうした題目を論じ、そしてこれらを知る者は君子人 (καλοὺς κἀγαθοὺς, a gentleman) であり、知らぬ者はまさに奴隷者と呼ばれても致し方ないものと考えた。

なお佐々木は上記の「君子人」の訳に関して次のような訳注を付している。

君子人——kalos kagathos の訳。字義どおりには「美にして善なる人」。精神生活と実際生活との円満に調和のとれた人のことであるが、ふつうには教養のある自由者をいうに用いる。訳文では場所に応じて、君子人、または高雅有徳の人、あるいは単に士としておいた。

プラトーン『弁明』20d. (の一部) は下記のとおりである (久保訳)。

…アテナイ人諸君、私がかかる名声を博したのは、ただ私に一種の智慧 (σοφίαν, wisdom) がある為なのである。しからば一体それはいかなる智慧であるか。思うにそれは一種の人間的智慧 (ἀνθρωπίνη σοφία, human wisdom) であろう。そういう智慧なら、私も実際持っているという自信しているのだから。

なお上記文中の「人間的智慧」を、田中美知太郎は「人間なみの知恵」と訳している (『プラトン全集1』岩波書店、1975年)。

- (7) プラトーン『弁明』20eは上記の続きであり、下記のとおりである (久保訳)。

これに反して前述の人達は恐らく超人間的智慧をでも持っているであろう、私

はこうでもいうより外に言葉を知らない。私は実際そういう智慧を持ってはいないのである。

クセノポン『言行録』4.7.6 は下記のとおりである (佐々木訳)。

これを要するに、神はどんな風にしてそれぞれの天界現象を行なうか、その詮索をすることを、彼はしりぞけたのである。なんとなれば、これは人間に発見のできることでなく、また神々がお知らせになろうとせぬことを探求する者も、決して神々の気に入らないであろうと、信じたからであった。こうしたことに頭を使う人間は、アナクサゴラスが頭が変になって、神々のなさるからくりを説明することに大変な自負を抱いたのに、少しも劣らず、おなじくらい頭が変になる危険があろうと言っていた。

アリストテレス『形而上学』A2,982b28. は下記のとおりである (『アリストテレス全集 12』岩波書店、1968年)。

それゆえにまた、これ〔この知恵なる学〕を獲得して自分の所収とすることは人間にできる業ではないであろうと考えられたりするの、当然である。というのは、人間の自然〔本性〕は多くの点で奴隷的であり、したがって、詩人シモニデスによれば「ひとり神のみ、この特権を有すべし」であって、人間が人間自らの分に応じた認識を求めるとして足れりとししないのは越権の沙汰とも考えられる。

(8)『言行録』の該当箇所は、「彼はまた、正しく教育された人間は、各々の問題についてどの程度までこれに習熟すべきかを教えた。」(佐々木訳)である (ローブクラシカルライブラリー: He also taught them how far a well-educated person should make himself familiar with any given subject.)。

(9) 上記(5)を参照のこと。

(10) プラトーン『国家』522c. 以下、について確認する前に、イエーガーの論述の理解に関わって、藤沢訳『国家』(岩波文庫、1979年)の巻頭に示されている「『国家』全篇の構成」の中の「Ⅲ .C 哲人統治者のための知的教育」が有益なので、それをまず確認しておく。

Ⅲ .理想国家のあり方と条件、とくに哲学の役割について

C 哲人統治者のための知的教育

- 1 「学ぶべき最大のもの」(認識の最高目標) —— 〈善〉。
- 2 〈善〉のイデア = 太陽の比喩。
- 3 線分の比喩。
- 4 洞窟の比喩。
- 5 「魂の向け変え」と「真実在への上昇」のための教育のプログラム。

(1) 「前奏曲」(補助的準備的学科目)としての数学的諸学科。

- (a) 数と計算。学ばれるべき学科目は知性の活動を呼び起こす性格のものでなければならぬことの確認。
- (b) 幾何学。
- (c) 立体幾何学。
- (d) 天文学。
- (e) 音楽理論 (音階論)。

(2) 「本曲」としての哲学的問答法 (ディアレクティケー)。

(3) 以上の諸学科をどのような人間に、それぞれいつ、いかにして課するか——学習・研究の年齢と具体的プログラム。

さて、イエーガーが指摘する「522c. 以下」は、上記のⅢ .C5(1)(a) の「数と計算。学ばれるべき学科目は知性の活動を呼び起こす性格のものでなければならぬことの確認。」の途中以下、ということになる。その (プラトーンが描く) ソクラテースの (グラウコンとの) 対話の内容を知り手がかりとして、525d. を下に引いておく。

「そういえばまた」とぼくは言った、「計算について学ぶということが言われてみると、いままた思いつくのだが、もしひとがこれを商売のためでなく、ただもっぱら知識の追求のために研究するとしたら、この学問にはまことに精妙なところがあって、われわれの望んでいるような目的のためにも、いろいろと多くの仕方

で役に立つものなのだ」

「どのようにですか？」と彼はたずねた。

「ほかでもないが、いまもわれわれが言っていたように、この学問は魂をつよく上方へ導く力をもち、純粹の数そのものについて問答するように強制するのであって、目に見えたり手で触れたりできる物体のかたちをとる数を魂に差し出して問答しようとしても、けっしてそれを受けつけないという点だ。…」

(11) プラトーン『法律』818a は下記のとおりである (森進一ほか訳、岩波文庫、下、1993年、に拠る)。

アテナイからの客人 さてところで、自由民にとっては、なお三つの学問があります。計算と数に関するものが一つの学問であり、線、面、立体の測定が一つのものともみなされて第二の学問であり、第三は星々が本来どのように運行するかという、星々の相互の軌道に関するものです。これらすべてを詳細にわたって究めるのは、多くの人びとの仕事ではなく、少数の人びとがなすべきことです (ταῦτα δὲ ξύμπαντα οὐχ ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα δεῖ διαπονεῖν τοὺς πολλοὺς ἀλλὰ τινας ὀλίγους. All these sciences should not be studied with minute accuracy by the majority of pupils, but only by a select few) ——それがどういう人びとか、そのことはもっと先へ行って、終わりに近づいたときにお話ししましょう。そうするのが適当でしょうから——大多数の人びとにとっては、これらのうちどうしても学ぶことの必要なもの、一般人にとって知らないでいるのは恥ずかしいこと、と当然言われるものだけを、学ぶのが適当でしょう。もっともすべての人びとがそれらを詳細にわたって究めることは、容易ではありませんし、むしろ、まったく不可能でしょう。しかしそれらの数学的知識の持つ必然性を排除することはできません。…

(12) 指示されている『パイデア』I, 287 以下は、第2巻 (「アテーナイの精神」) 第3章「ソフィスト」の第1項「教養史における彼らの位置」に該当する。

(13) 『言行録』1.1.16, 2.1, そして4.2.11. が指示されているが、1.1.16, は、前記(6)と同じ。

2.1 は、その全体がイエーガーの論述を裏付ける内容となっている。ここではそのクセノポーンの記述の重要性を忘れないために、一か所だけ下記に引いておく(2.1.11~13)。

「いや、私は」とアリストIPPÓSが言った、「決して奴隷の部類にも自分を入

れはしません。それよりも、その両方の中間の道があるように私は思います。ここを私は歩いて行こうと思うのです。それは支配をも奴隷をも通らないで、自由を通して通っているものであった、これが幸福に至る最上の道です。」

「なるほど、この道が支配および奴隷の中も通らぬとひとしく、人間の世界も通っていないのであったら、あるいは君の言うことにも幾分の意義があろう。しかしながら、人の世に住んでいる以上、もし君が治めることも治められることも好まず、また為政者に仕えることもいやだというなら、君は見るであろうと思う、いかに強者は弱い者を公ならびに私の生活において泣かせ、奴隷同様に扱う術を心得ているかということ。それとも君は気がつかないでいるのか、人が種子を播き、苗を植えたのを、彼らは麦を刈り木を切りたおし、その他あらゆる手段を以て、自分たちの言うことを聞こうとせぬ弱者を責めくるしめ、ついに強者と闘うよりはその奴隷となるをえらぶまでに、屈服させることを。さらにまた私生活においても、果敢で強力な者が、果敢ならざる無力な者を压えつけて搾り取るのを、君は知らぬか。」

4.2.11. は下記のとおりである (佐々木訳)。

そこでソクラテースが言った、

「だが、まさか、エウテュデーモス、君は政治家とか経済家とか立派な支配人とかになって、他人ならびに自らの生活を幸福ならしめる、あの美德を求めているのではあるまい。」

するとエウテュデーモスが言った、

「いかにもそれなんです、ソクラテース、その美德を求めているのです。」

「それはまことに」とソクラテースは言った、「最高にして最大の技術に進もうとしているものだ。なんとすれば、この技術は実に君主の道であり、帝王道と呼ばれているからだ。だが一体正しい人間とならないでこうした道を行ない得る者になれるかどうか、君は考えたことがあるか。」

「ええ、あります。それどころか正義がなくては良い市民にもなることができません。」

「ではどうだ。君はそれではそれができているかね。」

「ええ、ソクラテース、私は自分が誰にも劣らず正しい人間であることを示し得るつもりです。」

なおドイツ語版では、『言行録』 1.2.17; 2.1.17; 4.2.11 が指示されている。

1.2.17 は下記のとおりである。

あるいはこれに対して、ソクラテースは弟子たちに政治を教える前に、まず思慮を教えるべきであったというであろう。私はこれに反対を唱えはせぬ。しかし私は、すべての師匠たちがその弟子たちに自分の教えることを、自身どんな風に行うかを見せるとともに、また議論によって説き教えるのを見る。

2.1.17 は (アリストテッポスの発言であるが)、英訳版で 2.1 と指示されているので、ここでは略す。

(14) 「彼の敵対者たち (his opponents, die Gegner)」とは、佐々木訳からソクラテースの告発者のことと考えられる。しかし訳者は訳文「彼の告発者は」に訳注を付し、「原

語 ho kantegoros. 単数。」と指摘し、「…しかしクセノフォンがここで考えているのはプラトーンのソクラテースがというような昔からの非難者（カテゴロイ）ではなく、また法廷での起訴状でも、告発演説でもなく（クセノフォンはそれを聞いていない）、おそらくソフィスト、ポリュクラテースの演説作文『ソクラテース告発』である。」と説明している。

- (15) 『言行録』の指示されているうちの 1.2.47 は下記のとおりである（佐々木訳）。

こうしてクリティアースとアルキビアデースとは、自分らが政治にたずさわる人々よりもすぐれていると考えるや否や、たちまちソクラテースのところへ来ることを止めてしまった。ひとつには全体として彼が好きでなかった上に、来れば必ず自分らのやった失策を問責されるのが不愉快だったのである。彼らのなしたところは政治であり、政治のゆえにソクラテースにも近づいたのである。

- (16) 『言行録』 1.2.31 は下記のとおりである（佐々木訳）。

…このためにまたクリティアースはソクラテースを憎んだ。そしてカリクレースと一緒に 30 人執政の一人となり、法律制定に従ったとき、このことを覚えていて法律の中に「言葉の技術を教うるを禁ず」の一項を挿入した。これはソクラテースを悪く言おうとして、どこからも攻撃のしようがないので、当時一般に学者たちに対し世間の非難となっていたものをもって行って彼に移し、そして民衆の悪評を買わせようとしたのであった。なんとなれば、私自身もソクラテースがそんなことをするのを一度も聞いたことがないし、またほかに誰かこれを聞いたと言っている者も聞知していないからである。事実はやがて明らかになった。というのは 30 人執政たちが市民の多数を、しかも決して詰らぬ者たちでない大勢の人々を死刑に処し、…

- (17) 『言行録』 1.1.16. は、前記 (6) と同じ。

- (18) 『言行録』 1.2.47 は、前記 (15) と同じ。なおドイツ語版では、1.2.16 も指示されている。

1.2.16 は下記のとおりである。

…もし神が彼らに、一生涯ソクラテースの暮し方に見たとおなじように生きるか、それとも死ぬか、どちらかをえらぶことをお許しになったなら、彼らはむしろ死ぬことをえらんだであろうと私は思う。彼らのとった行動がこれを明らかにする。なんとなれば、彼らは同輩にぬきんでたと考えるが早いか、直ちにソクラテースのところを飛び出して政治に身を投じたのであって、これが彼らのソクラテースを求めたゆえんのものであったのである。

- (19) *kalokagathia* : *καλο-κἀγαθία* は「志操高尚なこと」「善美であること」の意味をもつ。「紳士らしくあること (gentlemanliness)」は英訳版で補足されたもの。なお a gentleman を訳者佐々木は「訳文では場所に応じて、君子人、または高雅有徳の人、あるいは単に士としておいた。」と述べている（前記 (16) を参照のこと）。

英訳版、ドイツ語版の双方において『言行録』 1.1.48 が指示されているが、1.2.48 のことと判断され、そこを下記に引いておく。

しかしソクラテースに親しんだ友にはクリトーンがあり、またカイレフォン、カイレクラテース、ヘルモゲネース、シンミアース、ケベース、ファイドランダース、その他があった。この人々は議員あるいは判事として名を成さんがた

めにソクラテースの門下となったのではなく、有徳の士となり、家に対し家族に対し、親戚友人に対し、国家に対し市民に対して、立派な本分を尽くさんがために彼についてのである。そしてこの人々の誰一人として、若年においても老境においても卑劣な行ないのあった者はなく、非難を招いた者はなかった。

- (20) イェーガーは、プラトーン『饗宴』215e 以下を指示しているが、215b から 222b まで続くアルキピアデースの発言の全体が該当しよう。ここではその中の 215e を引いて確認しておく（鈴木照雄訳、『プラトーン全集 5』岩波書店、1974 年、に拠る）。

……実際、この人の話を聞くごとに、それによって、狂躁的なコリュバスたちよりもはるかに激しくぼくの心臓は動悸を打ち涙は流れ出るのだ。そしてこれと同じ経験をjする人間を、ぼくはほかにもたくさん見ているのだ。ところが、ペリクレスやほかのすぐれた雄弁家たちの話すのを聞くとときには、上手に話すとは思いますが、いま言ったような目には少しもあわなかったし、ぼくの心が掻き乱されてしまうということもなく、また、まるで奴隷の状態になったとばかりにそれに苛立つこともなかった。ところが、ここにいるこのマルシュアスからはといえば、今のぼくのような有様では生きる価値もないと思われるような、そういう気持ちにさせられることがじつにたびたびだった。…

（引用文中の「マルシュアス」はギリシア神話の笛の名手で、ソクラテースの比喩。）

- (21) 『ゴルギアース』521d の後段から 521e の始まりまでは、下記のとおりである（加来彰俊訳、岩波文庫、1967 年、に拠る）。

ソクラテース ぼくの考えでは、アテナイ人の中で、真の意味での政治の技術に手をつけているのは、ぼく一人だけだとはあえて言わないとしても、その数少ない人たちの中の一人であり、しかも現代の人たちの中では、ぼくだけが一人、ほんとうの政治の仕事を行なっているのだと思っている。そこで、いつの場合でもぼくのする話は、人びとのご機嫌をとることを目的にしているのではなく、最善のことを目的にしているのだから、つまり、一番快いことが目的になっているのではないから、それにまた、君が勧めてくれているところの、「あの気の利いたこと」をするつもりもないから、法廷ではどう話していいか、ぼくはさぞ困るにちがいないのだ。…

- (22) 『言行録』1.6.15 は下記のとおりである（佐々木訳）。

またあるとき、アンティフォーンが彼 [=ソクラテース] にむかって、「君は政治のことがわかっているか知らんが、自分では政治にたずさわらないのに、それでいて他人を政治家に仕上げると考えるのは、どういうわけだね」とたずねたことがある。彼は答えて言った。

「どうかな、アンティフォーン、私が一人で政治にたずさわると、できるだけたくさんの人が政治に有能な人物となるように心がけるのとでは、どちらがよけいに政治に参与することになるんだろうか。」

なおアンティポーン（前 480 年頃～前 411 年）はアテナイの弁論家で、ロゴグラボス「弁論代作者 logographos の祖と称され、もっぱら他人の依頼で代筆した演説によって名声を得た。」という。（松原著）なおアンティポーンに関しては、本継続研究 (12)

II .2 の9, の<注記と考察> (1) (論文ページ 224) を参照のこと。

(23) 『言行録』 4.6.12 は下記のとおりである (佐々木訳)。

王道 (βασιλείαν, kingship) と民王政治 (τυραννίδα, despotism) とは、いずれも政体であると彼 [=ソークラテース] は考えたが、しかし両者の間には相違があるというのであった。なんとなれば、彼の考えでは、人々がこれを継承し、かつ国法によって治めるのが王道であり、これに反して、人々の意にそむき、法によらず、為政者の勝手によって治めるのが民王政治であった。そして、慣行の掟を守る人々の間から行政者たちの任命される場合は、この政体は最上者政体 (ἀριστοκρατίαν, an aristocracy) であり、財産の額から任命される場合は、富者政体であり、あらゆる人々の中から任命される場合は、人民政体であると、彼は考えた。

なお、βασιλεύς には「族長」「王族」「貴族」という意味がある。また τυραννίς は「専制政治」「僭主」という意味を、ἀριστο-κρατίᾱ は「貴族政治」という意味をもつ。

1.1.16 は、前記(6)と同じ。

4.2.37 は、その手前から引いておくと下記のとおりである (佐々木訳)。

「だが」とソークラテースは言った、「君 [=エウテュデーモス] はおそらく初めから知っているときめてかかっていたために、これらのことを考えて見たことがなかったのであろう。けれども君はいま平民によって治められる国家の頭に立とうとして準備をしているのであるから、平民政体 (δημοκρατίαν, popular government) とは何であるか知っていることは明白だ。」

「それはよく知っているつもりです。」

「では平民 (δῆμον, the people) を知らずして、平民政体を知ることが、できると思うか。」

「もちろん思いません。」

「そして平民とは一体なんであるか、知っているか。」

「知っているつもりです。」

「では平民とはなんだと思う。」

「国民のうちの貧乏な人々と私は思います。」

「では貧乏人とは何か知っているかね。」

「もちろんです。」

「ではまた金持ちも知っているね。」

「劣らず知っています。」

「いかなる人々を貧乏と呼び、いかなる人を金持と呼ぶか。」

「必要なものにも金が足りなくて払えない人々を貧乏人、足りる以上に有る人々を金持というのだと思います。」

「では、こういうことは気がついているかね。ある人々はごく僅かしかないので、それで充分足りるのみか、その中から貯蓄までするのに、ある人々はすこぶるたくさんあるにもかかわらず、なお不足しているのを。」

なお、δημο-κρατίᾱ は「民主政治」という意味をもち、δῆμος には「一般の民衆」「平民」「(民主政治下で、主権者としての) 市民」といった意味がある。

4.6.14 は下記のとおりである (佐々木訳)。

「君 [= エウテュデーモス] が賞賛する人物は、私の褒める人物よりも良い市民 (πολίτην, citizen) だと、君は言うのかね。」

「いかにもそうだ。」

「それでは、なぜ最初に、善き市民のつとめは何であるか、これを検討して見なかったのか。」

「それを検討しよう。」

「それでは、財政の管理においては、国家の財力を増加せしめる人物の方が、すぐれた人物ではないか。」

「そのとおりだ。」

「戦争においては、自らの市を敵よりも優勢ならしむる人物だね。」

「それにちがいない。」

「使節となつては、敵を変じて味方となす人物だね。」

「そのようだ。」

「そして議場においては、内訌を終息せしめ、一致を招来する人物ではないか。」

「そう思う。」

なお πολίτης には「市民」「国民」という意味がある。

- (24) 『言行録』 1.2.40 は、「まだソクラテースの門下にいるうちから、彼ら [= クリティアースとアルキピアデース] はほかの誰に交わろうともせず、ただ政治に卓越した人々と会談しようとはばかりつとめていた。伝わるころによれば、アルキピアデースはまだ 20 にもならぬときに、彼の後見人であり国家の第一人者であったペリクレーースと、次のような問答をしたという。」という場面である (アルキピアデースの対話の相手はペリクレーース)。参考のために、その冒頭部分だけを下記に引いておく (佐々木訳)。

「言ってください、ペリクレーース」と彼は言ったそうだ、「あなたは私に法律とはなんであるか、教えてくれることができますか。」

- (25) 『言行録』 4.2.11 は前記 (13) に同じ。3.9.10 は、ソクラテースの語ったことばを、会話としてではなく、クセノポーンが紹介している箇所、下記のとおりである (佐々木訳)。

王者及び治者とは権杖を手に持つ者のことではなく、また群衆によって選ばれた者でもなく、籤にあたった者でもなく、詐欺手段を用いた者でもなく、治むる道を心得た者のことであると言った。

- (26) 『言行録』 4.4.16 はソクラテースの発言の部分で、下記のとおりである (佐々木訳)。
…かつまた、民心の一致は国家のために最大の善であると考えられていて、国家の元老たちや名望家たちは、つねに市民にむかって一致を勧説し、またヘルラスのうちいづれの国にも、市民の一致を宣誓させる法律があり、どこの国でもこの宣誓を実施しているのである。けれども私は思うのに、こういうことのできたのは、何も市民がおなじ舞楽を第一等と審判するようにとか、またはおなじ笛師を賞讃するようにとか、またはおなじ物を愛好するようにとかいうためではなく、国法にしたがうようにということのためなのである。なんとなれば、市民が国法

を守るとき、国家はもっとも強く、もっとも幸福になるからである。一致のないとき、国家には隆盛なく、家には繁栄の来ることがない。…

(27) 『言行録』 4.4.14 は下記のとおりである (佐々木訳)。

「しかし、法律というものは」とヒッピアースは言った、「大して真剣なものと考えなければ行かない、そしてその遵奉などということもつまらぬものだ、第一、これを制定した人々が自らしばしばこれを廃棄して変更を加えるんだ。」

「そうだ、そして」とソークラテースは言った、「国家はしばしば戦争を起しながら、再び講和を結ぶのだ。」

「そりゃそうだ。」

「それならば、法律は廃止されることがあるからというので、国法にしたがう人々を劣等視するのと、平和が結ばれるからというので、戦争において軍律を守る人々を咎め立てするのと、どれだけ相違があると君は思うか。それとも君は、戦争の際、すすんで祖国のためにつくそうとする人々を、非難するのか。」

「いや、非難などしない。」

1.2.40 は前記(24)と同じである。

4.4.19. は、その直前から引くと、下記のとおりである (佐々木訳)。

するとヒッピアースは言った、

「いやまったく、ソークラテース、私の考えているところも、君が正義についてのべたところとちがうようには思わぬ。」

「ヒッピアース、君は不文の法 (ἀγράφους, 'unwritten laws') というものを知っているか。」

「それはあらゆる国土でひとしく信奉されているものだ。」

「これは人間 (ἄνθρωποι, humans) が制定したものと言えるか。」

「どうして言えよう、一切の人間が会合することもできなければ、言葉がおなじでもないのだ。」

「しからば、この法 (νόμος, laws) は誰が定めたと君は考えるか。」

「私の考えでは、神々がこの法を人間のために定めてくれたのだと思う。なぜというに、人類すべて (πᾶσιν ἀνθρώποις, all humans) にわたって、神々をうやまうということが最初の掟 (νομίζεται, law) であるから。」

なお ἄγραφος は「不文法」「不文律」「慣習法」「自然法」といった意味がある。この「不文の法」(不文の掟)については、拙論「ヒューマニティの思想の現代性について——ギリシア的パイディア(教養)の再生を考える——」(『教育』2008年2月号、所収)を参照のこと。

また上記引用の「神々がこの法を人間のために定めてくれた」については、「人間中心主義」(相対主義)に対する「神中心主義(テオセントリック)」(イエーガー)という意味合いで理解していくのがよいだろう。このことについては、拙論「人間性の開花」と表現・文化活動——ヒューマニティの意識化とその継承に学ぶ(『月刊社会教育』2009年2月号、所収)を参照されたい。この(古代ギリシアで言われている)「不文の法」(「不文法」「自然法」)は、日本国憲法前文がもつ自然法思想(法学協会『註解日本国憲法 上巻(1)』有斐閣、1953年)の淵源としても意識していく

べきだろう。

(28) 『イオン』 536d は下記のとおりである (『プラトン全集 10』 岩波書店、1975 年、に拠る)。

…君もまたそのように、イオンよ、人がホメロスに言及する場合には、言葉に窮することはないが、ホメロス以外の詩人については、当惑するわけだ。そこで、君がぼくにたずねているあの原因、つまり、なにゆえに君は、ホメロスについては言葉に窮しないが、他の詩人についてはそうはゆかないのか、というその原因は、このことにある——すなわち、君は、技術によってでなく、神の特別の恩恵によって、ホメロスのすぐれた吟遊詩人になっている、ということにあるのだ。

なおイオン (キオスの) (前 490 / 480 年頃～前 422 年) はキオス島出身の詩人で、「主にアテナイで活躍し、アイスキュロス、ソポクレース、エウリーピデース、およびエレクトリアのアカイオス Akhaios (前 484 / 481 ～?) と並んで 5 大悲劇詩人と称された。」ということである。(松原著)

『国家』 606e. は下記のとおりである (藤沢訳、岩波文庫 (下)、1979 年、に拠る)。

「それでは、グラウコン」とぼくは言った、「君がホメロスの讚美者たちに出会って、彼らがこんなふうに言うのを聞いたとしよう——すなわち、この詩人こそはギリシアを教育してきた (πεπαιδευκεν, the educator) のであって、人生の諸事の運営 (διοίκησιν, the conduct) や教育 (παιδείαν, refinement of human life) のためには、彼を取り上げて学び、この詩人にしたがって自分の全生活をとのえて生きなければならないのだ、とね。…」

『プロータゴラス』の 309a から 309b にかけては下記のとおりである (藤沢訳、岩波文庫、1988 年、に拠る)。

ソクラテスの友人 どこからやってきた? ソクラテス。言わずと知れたこと、アルキピアデスの青春を追いまわしてきたところなのだろうね。じっさい、ついこのあいだもぼくはこの目で見たが、あいかわらず美しい男だと思ったよ。だが、もう男だね、ソクラテス——われわれのあいだだけの話だが。もうすっかり髭も生えはじめてるし。

ソクラテス それがいったい、どうしたというのだ。君は、「髭生えそめし若さこそ、げに優美さのきわみなれ」と言ったホメロスの讚美者ではなかったのか? アルキピアデスは、いままさにそういう若盛りにあるのだ。

友人 で、どうなの、いまは? いままで彼といっしょにいたのだろうか? あの若者の君に対するそぶりは、どんなぐあいかね。

なおプロータゴラス (前 490 / 485 年頃～前 420 / 400 年頃) はギリシアの哲学者で「ソフィストの始祖」とされる。(松原著) 本継続研究(11) III, 2.1. の<注記と考察> (5) を参照のこと。

(29) 『言行録』 1.2.56 は、クセノポーンが、ソクラテースの告発者たちの告発内容を吟味し反証する件であり、参考のために 56～57、および 58～59 の抜粋を引いておく (佐々木訳)。

しかし告発者はまた言う、ソクラテースはもっとも有名な詩人の詩句から、もっとも始末の悪い箇所をえらび出して、これを証拠にして弟子たちに悪行を行

ない、暴力をふるう人間となるように教えた、たとえばヘーシオドスの

仕事は恥に非ずして、ただ懶惰のみ恥辱なり

を引いて、詩人は仕事は不正であろうと破廉恥であろうと一つも避けることなく、利得のためには行なえと命じているのだと、説明したと。いかにもソークラテースは、働き者であることは当人の得でありまた善であるが、懶惰は損であり悪である、働くということは善であり、なまけるということは悪であると、充分認めていた者である。

しかし彼は、何か善いことをするのを働くといい働き者であると言ったのであって、博奕をうったり、何かよろしくないことをしたり、損になることをしたりするのは、なまけ者と呼んだのである。かく解するとき

仕事は恥に非ずして、ただ懶惰のみ恥辱なり

になんの欠点もないのである。

さらにまたホメーロスの詩句で、オデュッセウスが次のように語られているところを何度も引いていると告発者は言う。

… (ホメーロスの詩句は略) …

これを彼は詩人が下賤の民および貧しい者を打擲することを賞讃するものと、解説したと言うのである。しかしソークラテースはそんなことは言わなかった。なんとなれば、この考えからすれば彼は自分が打擲を受けなくてはならぬと思ったことであろう。そうではなくて彼が言ったのは、言葉を以ても行為を以てもなんら人の役に立てぬ者、軍隊なり国家なり人民そのものなり、必要の際にこれらを助ける力のない者は、たとえそれが大富豪であろうとも、ことに無能に加えて傲慢な場合は、あらゆる手段をつくしてしゃべるのをやめさせなくてはならぬ、と言うのである。

しかしソークラテースがこれらとまさに正反対に、民を思い (δημοτικός, one of the people) 人類を愛した (φιλάνθρωπος, a friend of mankind) 人であったことは、誰にも明白である。彼は市民あるいは外来の幾多の熱心な弟子を有しながら、ただの一度として教えの謝礼を取ったことがなく、すべての者に己れの宝をふんだんに分け与えた。…

(30) 『言行録』 1.2.9 は次のとおりである (佐々木訳)。

しかし彼の告発者、彼が国の役人を籤できめるのは愚も甚しい、船頭や大工頭や笛吹きや、そのほか、たとえ遣りそこなってもそのおよぼす害は、国政を誤るよりはるかに軽い仕事についてさえ、誰もこれをえらぶのに籤を用いようとする者はないのに、と説くことによって、弟子たちに既存の国法を蔑視させたと言った。…

(31) 『言行録』 1.2.31-38 に関し、31 は前記(16) のとおりであり、ここではその続きから 38 までを、抜粋して引いておく (佐々木訳)。

…事実はやがて明らかになった。というのは 30 執政たちが市民の多数を、しかも決して詰らぬ者たちでない大勢の人々を死刑に処し、また多くの人々を不法な行為にあおりたてていたとき、どこかでソークラテースが、「牛飼いになった男が牛の数を減少させ質を低下させて、自分が下手な牛飼いであることを認めない

としたら奇妙な話であるが、もし国家の指導者になった者が市民の数を減少させて質を低下させて、それで恥とも感ぜず、また自分が低劣な国家指導者であるとも思わないとしたら、いよいよ奇妙な話だ」と言った。これが耳に入ったとき、クリティアースとカリクレースはソークラテースを喚び出して法文を示し、若い者と話をしてはならぬと命令した。

そこでソークラテースは二人にたずねた。

「いまの命令について何かわからないことがあったら質問してもよろしいか。」二人はよろしいと答えた。

「それでは」と彼は言った。「私はいつでも国法にはしたがおうとする者だ。しかし知らないためにうっかり法を犯すようなことがあっては困るから、はっきり君方から教わっておきたい。君方が禁止を命ずる言葉の技術というのは、正しい議論に関するのと、正しからざる議論に関するのと、どっちのことを言うんかね。もし正しい議論に関するものなら、明らかに正しい議論を避けなくてはならぬし、また正しからざる議論に関するものなら、明らかに正しく議論するようにつとめなくてはならぬ。」

するとカリクレースが腹を立てて彼に言った。「君にわかっていないと言うから、もっとわかりのいいようにこう言ってやろう、ソークラテース、青年たちと全然話をするな！」

… 中間略 …

「すると」とソークラテースが言った、「この連中について出て来る正義や信念やそのほかこの種のこともいかんのかね。」

「そうさ」とカリクレースが言った、「それから牛飼いのこともいかん。もし止さんなら、用心したまえ、君で以てまた牛の数が減るかも知れんから。」

これで万事は分明した。あの牛の話が彼らに伝えられて、それを根に持って彼らはソークラテースに腹を立てていたのである。

(32)『言行録』3.1-5. は、「將軍学」の中身をめぐる対話の、相手の異なる場面のものの集積となっている。そのイメージをもつために、4のニーコマキデースとの会話より一か所を下記に抜粋しておく（佐々木訳）。

「それはそうだ。しかし、君が言わないで置いたことが一つある。すなわち、戦争の段になったとき、家政学（οικονομική, business capacity）がなんの役に立つかだ。」

「この場合こそ、それがもっとも役に立つのだ。なんとなれば、良き家政家（οικονόμος, business man）は、敵と戦って勝つことほど利益となり、得となるものはなく、負けることほど不利となり、損となるものはないのを知っているがために、勝利をもたらす助けとなるものを熱心に探し、また用意し、敗北にみちびくものを細心に調べ、かつ警戒し、準備成って勝利確実と見るときは、立ちどころに行動を起して戦い、そしてことに重要なのは、準備不十分なときは戦うことを控えるのである。家政に通じた人々を侮ってはいけない、ニーコマキデース。なんとなれば、個人の業務の経営と公の任務の処理とは、ただ量において異なるのみであって、その他の点では似よったものであり、ことに何より大切なのは、

この双方のいずれも人間なくしては行ない得ず、しかも個人の業務を行なう人間と、公務を行なう人間と、決して別々の人間ではないことである。なんとすれば、公の仕事にたずさわる人々が使用する人間は、個人の仕事をいとまむ人々が使用するのとおなじ人間だからである。そして彼らを使用する術を心得ている者は、家業をつかさどっても公務をつかさどっても、立派な成功を収め、心得ていない者はその双方いずれにおいても、失敗をするのである。」

なお引用文中の「家政学」に関し、訳者は次のような注記を付している。

家政学——oikonomike. 一家経営の道である。資産を守り、運営し、一家和合のうちに、大勢の奴隷を心持よく働かせて、繁栄を保つことを達成する心得と技倆である。クセノフォンはこれの理想的実現を対話篇『オイコノミコス』(家政学)で描き出している。

- (33)『言行録』3.1.1fの最初の箇所は次のとおりである (佐々木訳)。

立派な地位をあこがれる人々には、彼は、そのあこがれるところのものに精励させるようにして助けとなったことを、私はここでのべて見よう。

あるとき、ディオニューソドロースがアテーナイへ来て將軍学を教えると発表したのを聞いて、彼は弟子の中で一人、この地位を国家から得ようと希っている者があるのを知っていたので、この青年に向かってこう言った。

「若い君、国家のために將軍となろうと欲している者が、これを学ぶことができる折りにそれを放っておくのは実に恥である。…略…

- (34)『言行録』3.3は、「またあるとき、騎馬軍の統監に選ばれた者と、次のように彼が会談したのを、私は知っている。」(佐々木訳)という書き出しから始まる節で、イェーガーが説明しているような内容となっている。

- (35)『言行録』3.3.11. は次のとおりである (佐々木訳)。

「騎馬統監は他にもいろいろ心掛ける上に、弁舌もできるようにしなくてはならんとおっしゃるわけですか。」

「君は無言で騎馬軍を統監しなくちゃならんと、思っていたのか。第一、われわれが社会の習慣にしたがって習い覚えた最も尊い知識、すなわち此の世で生きてゆく道を覚えたのは、すべて言葉を通じて学んだことを、君は考えたことがないか。そのほか、いずれの良い知識にしても、これを覚えたのはみな言葉のおかげだ、そして物を教えることの最も上手な人は、言葉を用いることの最も巧みな人であり、深遠な学識のある人ほど最も見事に語るのではないか。…」

- (36)『言行録』3.4. については前記(32)を参照のこと。

また3.2に関しては、その末尾のみを引いておく (佐々木訳)。

こういうように名将 (ἀγαθοῦ ἡγεμόνος, a good leader) の美質 (ἀρετή, virtues) となすところのものはなんであるかを検討して、彼は他のあらゆる物を取り去り、ただ己の率いる人々を幸福となすことのみを、残したのであった。

- (37)『言行録』3.5. に関しては、全体は長いので、冒頭部を引いておく (佐々木訳)。

あるとき、大ペリクレースの息子のペリクレーズと会談しながら、彼は言った。

「私はね、ペリクレーズ、君が將軍になったのだから、われわれの国家が戦術において一層卓越し、一層名声をあげ、そして敵を敗亡せしむることと、大いに

期待を持っている。」

するとペリクレスは言った。

「私もあなたの言うごとくでありたいと望んでいます、ソクラテース。しかし、いかにすればこれが招来されるか、私にはわかりかねています。」

「それでは」とソクラテースは言った、「一つ討議をはじめて、はたしてどこにその可能性がひそむか、研究してみるか。」

「見ます。」

(38) 『言行録』 3.5.7 は下記のとおりである (佐々木訳)。

「それでは」とペリクレスは言った、「いまは彼らがすこぶる従順になっているとしますと、今度はいかにして彼らを鼓舞激励し、再び往古の美德 (τῆς ἀρχαίας ἀρετῆς, the old excellence) と名声と幸福とを欽慕せしめるべきかを、語るべきであります。」

また 3.5.14. は下記のとおりである。

「いまそれでは」と彼は言った、「どうしたらわれわれは往時の美德をとり戻せるでしょう。」

そこでソクラテースは言った、

「それは何も幽玄なことではないと私は思う、すなわち、祖先の日常の暮らし方を見つけて、それに少しも劣らぬように暮すならば、決して彼らに劣らぬ者となれよう。もしそれができねば、せめて今日第一の優位を保つ人々を模倣して、彼らとおなじ日常の暮らし方をし、これを同程度に実行すれば、決して彼らに劣らぬ者となろうし、もし一層気をつけるならば、凌駕することもできるであろう。」

なお訳者は、上記文中の「今日第一の優位を保つ人々」に次のような訳注を付している。

今日第一の優位を保つ人々——ラケダイモーン人 (スパルタ人) のこと。クセノフォンはプラトンのソクラテース以上にラケダイモーン人の有徳をたたえる。『キュロスの教育』はそのよく現われたものであった。

(39) プラトン『メネクセノス』 238b は下記のとおりである (『プラトン全集 10』岩波書店、1975 年、に拠る)。

わが国土はこの穀物を、もの惜しみすることなく、他国の人々にもわかち与えた。またその後には、オリーブの樹を、労苦のねぎらいとして、子供たちのために育成させてやった。そして子供たちを成人するまで養い育てた上で、彼らの統治者として、また彼らの教師として、神々を招き入れた。その神々の名は、このような葬儀の場では言わぬ方がよい——言わずとも、われわれはすでに承知しているのであるから——だがその神々が、はじめてわれわれに、日々の暮らしをいとなむための技術を授け、また国土を守るための武器の所有と使用を教えて、われわれの生活をとのえてくれたのである。

239a は下記のとおりである。

だがわれわれとわれわれの同胞は、皆がひとりの母から生まれた兄弟であるがゆえに、お互いの奴隷であったり、主人であったりすることを当然であるとは考えない。むしろ自然における生まれの平等は、われわれをして法における権利の

平等を求めさせ、徳と思慮に由来する名声のほかには、何ものによっても互いに他を服することのないようにさせているのである。

このようにして、この人々の父も、われわれの父も、そしてこの人々自身も、完全な自由のうちに育てられ、また、すぐれた生まれを享けていたために、私人としても公人としても実に多くの見事な功業を、万人の前になしとげて見せた。彼らはこの自由のためには、ギリシア人を守ってギリシア人と戦い、全ギリシア人を守って夷狄と戦うことが、自分たちの義務であると考えたのである。

241c. は下記のとおりである。

事実この結果、これら双方の人々、すなわちマラ톤で戦った人々とサラミスの海で戦った人々によって、その他のギリシア人は教育されることになったのであり、一方は陸の戦士から、他方では海の戦士から、夷狄恐るるにたらずということを学び、かつその考えに慣れたのである。

次に私は、プラタイアの功業をとりあげよう。それはギリシアの安全を守った偉業の中で、順位においても、また武勇の点でも、第三番目のものであり、そしてこれはもはやスパルタ人とアテナイ人に共通の功業であった。たしかに彼らは最大にしてもっとも困難な難局を、一致協力して退けたのであり、その武勇のゆえに今日われわれによってたたえられるとともに、今後も後世の人々によってたたえられるであろう。

なお、『メネクセノス』の訳者は「解説」で、「…むしろこの演説は、やはりこれ自体が風刺であり、プラトンが承知の上で作りだした哲学的内容の乏しさや歴史観の偏向は、追悼演説ではそれもやむをえないということを示すのではなく、逆に追悼演説がそのことによってのみ成立し、また成功するというを示しているのではないだろうか。」と指摘し、次のように述べている。

要するにプラトンは、対話の部分でソクラテスに託してのべたことを基礎にして、追悼演説を作っている。プラトンは弁論術の手法と形式を用い、内容を世俗の水準まで落とし、アテナイの戦史をまげ、アテナイ人をよろこばすようなことを書き、そして実際にアテナイ人の喝采を博した。プラトンは、この演説を作ることによって追悼演説の本性を明らかにし、弁論術に対する自分の考え方の正しさを証明してみせたのであり、そのことが、この演説を作る目的であったのである。したがって、この『メネクセノス』も、『ゴルギアス』から『パイドロス』に至るプラトンの弁論術批判と同じ線の上に位置づけられるのである。

(40)『言行録』3.5.14 は上記(38)を参照のこと。15. はペリクレースの発言で、次のとおりである (佐々木訳)。

「それだと、われわれの国家が真の有徳に達するのは実に遠いわけですね。だって、いつになったらアテナイ人がラケダイモン人のように、あれほど長上るうやまうようになるでしょう、いまの彼らは自分の父親からはじめて老人を侮るのです。あるいはまた、いつになったらあれほど身体を練るようになるでしょう、彼らはただに鍛錬を怠るばかりか、これを心掛ける人々を嘲笑するのです。…

(41)『言行録』3.5.20 は下記のとおりである (佐々木訳)。

そこでソクラテースは言った、

「しかし、ペリクレス、アレイオパゴスの法廷は、練達の実証された人々をもって構成されるのではないか。」

「もちろんです。」

「それでは、彼ら以上に崇高に、彼ら以上に法にかなひ、厳肅に、また正しく、裁判を決し、一切の要務を果す人々を、君は知っているか。」

「この人たちには非の打ちどころがありません。」

「それならば、君はアテナイ人に訓練がないとして、落胆することはない。」

「ですが、何よりも思慮あることを要し、訓練と服従が大切な軍隊になると、誰もこれをかえりみる者がありません。」

『パイデア』Ⅲ.119は「5自由と権威：急進的民主主義内の対立」(仮訳)の章である。

『言行録』3.5.18は下記のとおりである(佐々木訳)。

「決して」とソクラテスは言った、「ペリクレス、それほどまでにとりかえしのつかぬ悪弊に、アテナイ人が陥っていると思つてはいけません。君は見ないか、われわれの海戦隊の人々がいかによく訓練ができてゐるか、運動競技の人々がいかによく専門家に服従するか、舞楽の人々がいかなる人々にも劣らずいかによく教師にしたがうかを。」

デーモステネースの『ピリッポス弾劾』1.35は下記のとおりである(『デーモステネース 弁論集1』、京都大学学術出版会、2006年、に拠る)。

35 それでいて、アテナイ人諸君、諸君は、パンアテナイア祭やディオニューシア祭がいつも期日どおりに執り行なわれているのは、いったい何ゆえだと考えますか。これらそれぞれの祭りの世話役として籤によって選ばれるのは経験者であるにせよ、素人であるにせよ、それらの祭りに費やされる費用は、これまでに派遣された遠征軍のどの一つにも注ぎ込まれなかつたほどの莫大なものであり、またこれらの祭礼には、すべての遠征軍のどれかにその例があつたかどうかを私は知らないほどの、それほどに多くの人がつめかけて準備がなされているのです。これに反して、メトネであれ、パガサイであれ、ポテイダイアであれ、それらの地に向けた諸君の遠征軍がすべて時機を失つて到着したのは何ゆえでしょうか。

(42)『パイデア』Ⅲ,172.は「7クセノポーン：理想的な従者と兵士(仮訳)」の章である。なお、第二次アテナイ海上同盟の結成は前377年。

Ⅲ. 現代日本の教育研究における古代ギリシア思想の理解：考察ノート⑩

～継続研究(16)における～

〔Ⅲ.の趣旨について：イェーガーは『パイデア』第1巻の「序文」で、「今日でも、ギリシア的教養の徹底的な、根源的な理解抜きにはいかなる教育の意図や知識をもつことも不可能である。」という確信がこの著を生んだと語り、「この本は学者にだけではなく、千年間の文明を維持しようとする我々の時代の奮闘のなかにあつて、ギリシアに近づく術を再発見しようとするすべての人びとのためにも向けられている。」と述べて

いる(本継続研究(3)、Ⅱ、第1章<訳文①>)。イエーガーはこのように、現代という時代の課題の洞察を含んで古代研究に向かい、大著を完成させている。本継続研究は、このようにして成し遂げられた研究の瑞々しさに触発されてのものであり、『パイディア』を読みながら考察意欲を引出されている諸点についても、この拙論そのものとして展開することはできないけれども、『パイディア』研究の一環として記してみようと思う。]

資料【23】は、東京大学教育学部社会教育研究室『社会教育学・図書館学研究』(ISSN 0385-8480)の第2号(1978年)所収の拙論「社会教育研究としての戸坂潤研究——「科学の大衆性」概念を軸にして——」であり、ここではその後半を(その2)として掲載する。

拙論は次の様な章構成をとっている。

- (一) 課題と対象
- (二) 「科学の大衆性」と「常識」
- (三) 「科学的認識」と「文化意識」(…この中間部までは【資料-22】～その1～)
- (四) 「反(非)科学的精神」と「思想」
- (五) まとめ

なお本継続研究収録に際し末尾に<注記と考察>を新たに加えたが、資料【22】【23】として通し番号にしている。

【資料-23】

拙論「社会教育研究としての戸坂潤研究——「科学の大衆性」概念を軸にして——」(東京大学教育学部社会教育研究室『社会教育学・図書館学研究 第2号』1978年、所収～その2～

(三) 「科学的認識」と「文化意識」～その中間部より：本継続研究(15)Ⅲの続き～
 「政治」と「文化」との関係について、或いは「文化」と「民衆=大衆」について、戸坂は多くの論文を発表している。「世界の一環としての日本」(1937)に収められた諸論文、例えば「所謂『人民戦線』の問題」(1936)の中で、「政治上の人民戦線」と「文化運動に於ける人民戦線」とについて、後者が前者によって終局的には制約されるものの、その相対的な独立性について注意を払っている。そして後者の実践、即ち、「文化活動の公然たる社会的組織化」「大衆の壇に立つ文化内容=文化の大衆性」の意義を強調しているのである(第五巻 pp.48～49)。(「文化人民戦線」《フロン・ポピュレール》に関しては「現代文化の状況」(第三巻 p.384)も参照されたい。)そうした見地を裏づけるものが「文化の権威」、「民衆の自主性」の意義でもあった。それは根底に於て大衆の「政治上の独自性乃至自主性」を要求する。その自主性こそ「批評」であり、「世論」であった。戸坂は次の様に言っている。

批評のない処には何ら芸術も文化もあり得ない。……「批評」がないということは社会の大衆がないということである。……日本では世論がなく、批評がなく、民衆がない。(「ナチス芸術統制に寄せて」第五巻 pp.82～84)

日本では、資本主義下に於て正常であるべき民衆がまだない。……でもし今日、民衆という観念を充分の反省なしにかつぎまわると、それはブルジョワ・デモクラシーというものの実現を抜きにして一足飛びに何かの大衆を考えるということにならざるを得ない。(『民衆論』第五卷 pp.60～61)

批判の存在しないところに民衆は無い、と戸坂はくり返し強調している。「批判」「文化」「思想」「民衆=大衆」……これらは戸坂にあっては全く一つながりの概念であった。「日本のデモクラシーの未発達と不具」に関する戸坂のシビアな分析には特に注目しておく必要がある。

今日デモクラシーの基礎に立たない文化は、真の文化と云うことは出来ない。文化の生命はその自由の内にある。自由とは批判の、又批判を介しての創造の、自由のことだが、この自由は特に民衆の大衆の政治的自由から発する。この淵源が、日本にはないのだ。

批評の渴望のない処に、文化の意義は成り立たない。思想が要らないからである。

日本では文化それ自身は犠牲にされても、文化が他のものを犠牲にしなくてはならない程の真剣さを有つ理由が存在しない。

民衆(之は国民大衆だが)も民衆の世論もただのアナロジーとしてしか存在し得ない国情の下には、民衆による政治上の批判というものも亦あり得ない。民衆の自己批判さえもあり得ない。対他的な批判も自己批判もない処に、文化というものは決して社会的意義を持つことは出来ないのである。(以上「文化統制と文化の『自粛』」第五卷 pp.153～4)

こうした見方は、「文化の危機とは何か」(1936)、「思想動員論」(1937)、「一九三七年を送る日本」(1937)、「三四年度思想界の講評」(1934)等の日本における文化・教育政策の分析にも一貫している。日本的イデオロギーが日本文化において支配的であることは事実であるが、文化・思想に与えられる公的統制が、直ちに民衆=大衆の文化・思想を破壊し掌握する訳ではなく、「そこには常に、民衆の自発的な文化・思想・の要求によって、抵抗がまず試みられる」(『現代唯物論と文化問題』第三卷 p403)のである。

上記のことは、「文化的内容」と「政治的運動への連帯」とを兼ね備えた、思想としての唯物論への期待=課題意識に連るものであった。戸坂が思想運動で活躍する1920年代末1930年代は、いわゆる「反動期」であり、マルクス主義的政党・組合・文化的政治的活動組織が破壊されていった、という意味では唯物論は「退潮期」にあった。しかし、その「政治的進歩性のモメント」の退潮期に、それだけその「文化的道徳的な課題としての進歩性」が強化されてきた、と戸坂は書いている(『現下に於ける進歩と反動の意義』第二卷 p.423)。ファシズム下の反動期に於て思想を、(唯物論を)、単なる観念としてではなく、「世界に対する吾々の生活反応(それが世界観というものの意味だ)であり、又この生活反応に於て発生する問題の解決の唯一の手段(それが論理というものだ)」(『現代哲学講話』第三卷 p3.)としてとらえ、その理論化を自らの課題としたのであった。それは、これまでの専門科学・アカデミーが取り上げ得なかった対象領域であった。戸坂は次の様に時代

認識を表わしている。

今日は反動期だと云う。マルクス主義も自由主義さえも退潮した、日本はファシズムの世の中であり、又ファシズムへの道が唯一の残された方向だ、などとも云われる。だが夫れは全く皮相で卑俗な通念だ。社会主義はこういう機会を利用してこそ、思想運動としての深度・身近さ・大衆化の素地を養うのだ。この素地を俟って、社会主義の政治的出発はいくど新たにされてもいいのである。(「自由主義・ファシズム・社会主義」第二巻 p.438)

さて、「科学の大衆性」の検討は、科学そのものの概念の根本的な批判・変革に通じると戸坂は述べていたが、このことと関わって、「文化」そのものではない「文化意識」を問うた様に、戸坂は「科学」そのものではない「科学の観念」を問い直そうとしている。その意味では、今日我々が目にし得るものの最後の四つの評論「科学と科学の観念」(1941.6)、「技術と科学との概念」(1941.6)、「技術へ行く問題」(1941.7)、「生産を目標とする科学」(1941.9)は特に注目されて良い。一つの専門に真に通ずるものは、その他の世界の出来事を自らに関係するものとして関心を示すものであるが、ここに「科学的常識(良識)」が存在している。その意味で「絶対的専門家」や「絶対的素人」は存在しない。「専門科学的常識」は、より包括的な、「素人の一般常識(良識)」と連絡をもつものである。科学の威力は科学自身が示すのであるが、科学の必要は社会が説くのである。或いは、今日の科学は、「文化問題」として、「思想や社会の事件」として現れざるを得ないのである。ここから、「政治」の観念と同様に、「科学」という観念は「専門観念」ではなく、むしろ「素人観念」であろうと戸坂は述べている。

科学が日常生活に食い入らなくてはならぬというのは、科学が専門家の専有物や、専門家からの天下りの物だということの反対で、つまり科学は素人自身の産むべきものだということだ。して見れば科学という観念は、素人のものでなくてはならぬ。素人の自主的な観念の筈である。(「科学と科学の観念」第一巻 pp.350～351)

では一体「科学」とは何か。科学の観念は決して自明なものではない。「以下に科学が一応は進歩しても、それだけでは科学の観念は進歩しない」のである。戸坂はむしろ次の様に書いている。

……吾々一般人間自身が、今から改めて(専門科学者の専門的研究にのみ合わせながら)、省察し、つき止め、構築して行かなければならない根本理念の一つである……。 (同上 p.351)

(その場合戸坂は、上記四評論の中で、科学が科学的であることのポイントを、物の生産——物質の形態変更——ということに見ようとしている。「認識」はその必然的な「副産物」という位置を占ることになる。)

この様に、「科学の大衆性」とは「科学の観念」の民衆的創造を意味せざるを得ないのであった。

(四)「反(非) 科学的精神」と「思想」

以上の様に、戸坂は「認識」概念を全文化領域に通用させ、それが「科学的」で

なければならぬことを説明し、個別文化と、その単なる総和からは導き出せない、独立した単位としてのクリティシズムが実在することを明らかにした。それが「文化」そのものとは区別される「文化意識」を意味するのであった。科学・文化の大衆性は、この批判性(クリティシズム)に根拠があり、それは根底において民衆の政治上の自主性を要求するものであった。そして、こうした見地が、「ファシズムの巨大なデマゴギー」を批判し得、又、文化から批判性・科学性を抜き去る「ファッションイデオロギー」や、文化の文献学的・学究的・技術的水準と「思想水準」とを区別し、前者によって「文化水準」を代表せしめようとする日本の文化政策、等を批判することができ得るのであった。

封建的残存物を前提とし、その充用を条件とする「日本ファシズム」に対する批判の要点を、戸坂はほぼ三つのカテゴリーに分類している。

1. 「文学主義」(科学的カテゴリーから全く独立に文学的通俗表象によって分析を取ってする思考法——文学的な評論や放談や文化主義的形而上学の文章に著しい)
2. 「文献学主義」(学術の名の下に文献訓詁の成果をすぐ様思想の典拠とする一切の博学又は牽強付会の方法——アカデミック・フールに著しい)⁽⁶⁾
3. 「教学主義」(文化を倫理主義的に制限し教典を以て教化に資することを学問と心得るもの——東洋的僧侶主義や先生的文化観念に特有)
(「技術的精神とは何か」第一巻 p.346)

これらの反科学的精神、非科学的精神の克服が、戸坂の仕事に一貫するものであった。上記の三つの観念論に共通するものは、結局、「生産技術と論理的範疇とが連絡させられていない」という点である(「思想について」第三巻 pp.465～466)。実証的(実験的・実践的)精神の欠如、従って歴史的認識の無能、これらが合理的精神の欠如を意味するものである。戸坂はこうした見地から、橘好三郎、権藤成卿、等々の「日本精神主義」「日本農本主義」「日本アジア主義」を批判していったのである(「ニッポン・イデオロギー」第二巻。「文化の科学的批判」、「『文献学』的哲学の批判」、「日本主義の帰趨」、「農村匡救の種々相」、「三四年度思想界の講評」、「科学論」第一巻 p.126、「日本思想界の展望」、「日本ファシズムの発育」、「文化の危機とは何か」、「思想動員論」、「再び科学的精神について」等も参照)。そして、例えば「知識偏重論」に対する批判も、単なる知識の強調ではすまされ得ないのであって、そこに「思想」、「科学的精神」の意義を本格的に問う理由もあったのである(特に「日本思想界の展望」第五巻 pp.325～326を参照)。科学・文化の大衆化は、科学的精神の実在を示し、それが民衆・大衆の意識の中に実現されていくことだといって良いだろう。このことは「民衆自身が築き上げた文化意識」「民衆自身の国民文化」「国民自身の自主的な文化意識」(「一九三七年を送る日本」第五巻 pp.223～226)と戸坂が表現するものに重なる。そして、その「文化」の「独自の生命力」というべきものが「認識」であり「思想」であった。文化や教養の目的は、「思想」の教育にあると言ってよい。この「思想」概念に関する検討を以下に行っておきたい。

「思想」は科学・哲学・文芸・道徳・宗教等々の、一切の文化を一貫するもので

ある。戸坂はそれを「諸文化領域を流通する通貨」(「認識論とは何か」第三巻 p.461)にたとえている。又、思想は諸文化を「連結し、交錯交流させ、推し動かす、分解させ再構成させるシャフト」(「哲学の現代的意義」第三巻 p.492)だとも言い表わしている。思想はあらゆるところに存在する普遍的なものであり、その限り、「観念」だといって良い。だから「観念や情緒や意欲のある処、即ち思想がある……。思想とは……三歳の童児も有つ」と一応言い得る。しかし単なる観念は思想ではない。「思想には何らかの真実がなくてはならず、而も真実は自分自身の生きた連関を探求する」という性格をもつ。戸坂は思想のもつ、この「二重性」に注目する。その二重性は「世界観」と「論理」と言い直せるものである。世界観とは体系やドクトリンではなく、むしろ「直感」というべきものであり、「世界の直感的な反応」である。それを戸坂は次の様に言う。

吾々が何を考えようと何を感じようと、いつもその上に立ち、いつもその下に帰着するような、そういう心理の基底部がこの世界観だ。(同上 p.491)⁽⁷⁾

つまり「感覚」「感触」「感情」「意欲」と言いかえて良いものである。勿論、この世界観が先天的なものではなく、歴史的なものであることは言うまでもない。(この「世界観」に関しては、「科学論」(第一巻 pp.153～155)にある、「第一次の世界観」「第二次の世界観」についての説明を参照して欲しい。又、「印象批評」というものを捉える戸坂の見方と共通するものがある。彼は論文「所謂批評の『科学性』についての考察」の中で「印象の發育史」について述べているが、そこで使われている「教養の教育的な過程」「仮定的な教養」というとらえ方は後で触れる様に興味深い(第四巻 p.90)。)この世界観から、文学・科学等の文化領域に固有な「方法」が発生するが、「この世界観→方法の間の消息が、思想というものの生きた姿」(「ジャーナリズムと哲学との交渉」第四巻 p.148)だと戸坂は説明している。又、思想を次の様にも説明している

思想とは、……一定の傾向を持った観念が、凡ゆる経験を吞吐しながら、それ自身の傾向を伸ばし又矯めして、みずから補強發育すること、そのことを意味している。進歩する動向を必然的に持っていないような、ただの持ち合わせの観念は、決して思想と呼ばれるものではない。思想を論理と呼びたいのはこの理由からだ。(同上 p.147)

……思想のメカニズムによる云わば新陳代謝における首尾一貫——思想が自分で何を食ったら成長出来るかを見て食物を選択すること(「シレストロフ的現象に就いて」第四巻 p.83)⁽⁸⁾

戸坂は、思想としての「科学的精神」を、個別科学、科学の専門家との関係で説明する中で、思想のディアレクティブクとも言うべき性格について述べている。「科学的精神」は、単に科学の専門家に属するものではない。それは同時に、「人間生活全般を貫く大衆の生活意識の基調」でなくてはならない。何故なら、「生活全般・文化形態全般」は、文化の一領域としての科学には解消されないからである。思想がもつこの、抽象性・普遍性には現実に意義がある。しかしそこには、「思想が犯す浮き上がりの弊害」「必然的な誤謬」が存在する。だから戸坂は次のように言う。

……この必然的な誤謬を克服して行くという課題の実行の内にこそ、思想

の真実が実現するのだ。(「最近日本の科学論」第一巻 p.310)

世界観と思想方法(論理、範疇組織)との結合としての思想(良識・人間的な教養としての「常識」「モラル」は、思想の日常形態であった)、その思想を対象とする「思想の科学」、これを戸坂は「哲学」ととらえたのである(「哲学の現代的意義」第三巻 pp.492～493)。

さて、大衆が思想を構成するための方法・手段としての「作文」の意義を強調した文章がある。短い書評であるが、大衆——思想——社会教育、という問題に対する戸坂の考え方が示されているので注目しておいて良いものである。戸坂はここで、「成人社会教育」の最も大規模な手段が出版にある、と見ているが、しかしこれは大多数の人々にとっては「受動的」な関係しかもたない。つまり、「世間一般の人達」が、「思想を構成しこれを言葉によって表現する」という訓練、「表現能力」「思想構成能力」が教育されていない、と言うのである。「作文」とは、この「表現能力」「思想構成能力」の訓練を目的とするものであって、「実は常識を陶冶し見識を養成するための自発的な訓練方法」のことである。つまり、「合理的で進歩的な思想・常識・見識・を養成するための手段」である、と見るのである(書評『作文の意義』第五巻 pp.364～5)。(その意味で、民衆がどの様に自らを表現しようとしてきたかを探ることは、社会教育研究にとって大切な課題だといえよう。)

そして、この思想の問題として、文学と道徳、或いは、文学・道徳と科学の関係を問うたのが論文集「思想としての文学」であり、更に風俗一般にまで展開したものが論文集「思想と風俗」である。

戸坂は「文学」を科学との関係=連環=交渉において捉えようとする。その為に科学的認識を基軸とする「認識」として文学・芸術を分析する必要があったことは既に検討した通りである。社会科学についての認識論と自然科学に関する認識論との「一元的な統一」の可能性のみならず、文芸についての認識にまで認識論を拡張した訳である(「認識論としての文芸学」第四巻 p201)。文学と科学との内部的な連関が存在して初めて可能となることであり、「生活の科学性」も又、科学と生活との卑近な接続によっては説明のつかないことである。そこには、「科学の文学的意義」(それは専門の総合性、批評性、世界観的統一というべきもの)と「文学の科学的意義」(文学が諸科学の発達に規定されていることは至るところに見出せる事情である)という問題を通過せざるを得ない関係がある(「文学と科学とに於ける共変法則」第四巻 pp.50～52)。戸坂は「一切の問題を自己一身上の角度から見るということが、……道徳」だといっている。科学は、そのものとしては「一身上の道徳」を持ってはいない。道徳論に於て彼が「個人」とは異なる「自分」というものを科学的に説明し捉えるものがモラルだと言っている(「道徳に関する文学的観念」第四巻 pp.264～265)。「社会の問題が身についた形で提出され、自分一身上の独特な形態として解決されねばならぬということが、文学的モラルを社会科学的理論から区別する処のものだ」(同上 p266)とも言う。従って、科学は自然と社会を、文学は道徳=モラルを探究するものだと言える(「批評に於ける文学・道徳・及び科学」第四巻 p.12)。

以上の説明から分る様に、科学・モラル・文学が持つ意味は、これまで検討した「思

想」の意義と同じだと言って良いだろう。あるいは広義の「認識」と言っても良い。だから次の二つの命題が同時に成りたつのである。

科学的探究は文学的探究にまで追いつめられねばならぬ。それが認識というものの意味だ。ここに初めて、文学的表象による示唆や想像や誇張や象徴が、科学的に必要となるのである。

文学的探究は科学的探究の延長・高揚・深化としてでなければ、認識の名に値いしない。(同上 p.13)

ここで戸坂は、「科学」そのものの側からは上記のことが自覚されにくい、と指摘している。その中で、「現代日本に於ける自然科学の思想化的傾向」としてまとめている様に、自然科学の専門知識が単により深く正しく「通俗化」されてきた、という意味でなく、「科学の科学批判」・世界観の問題・思想の問題として科学ジャーナリズムに対する進歩的大衆の関心が高まってきている、⁽⁹⁾ という傾向が指摘されている。正に「科学の大衆性・社会性」という問題である(「日本思想界の展望」第五巻 p.323)。又、他面では、「現代ほど諸科学(文芸は云うまでもない)がそれぞれの専門の関心そのものからして、哲学的世界観を必要とし、又その必要を自覚せざるを得なくなった時代は曾てなかった」(「現代哲学講話」第三巻 p.5)とも指摘している。

しかし、科学論にとって新しい客観的条件が存在していた。それは、科学政策、科学教育、科学的精神、といった一連の事情である。それらは、「科学階級性の問題につらなる科学大衆化の問題」として解かれるべき性格のものであった。戸坂はこうまとめている。

……科学の階級性というような問題を、もう一遍真面目に取り出して見るのでなければ、科学政策や科学教育の批判も要点に沿うては不可能だし、科学的精神の生きた分析も出来ないのである。(「最近日本の科学論」第一巻 p.317)

さて、これまで「思想」を軸に検討をすすめてきた。戸坂は1937年を中心に「科学的精神」に関する評論を多く発表しているが、この「科学的精神」という概念を用いて、「思想」の意義をより具体的に検討している、と理解される。「科学的精神」とは「科学的認識」のことであり、それは、第一に、実証的・実験的・実践的精神(認識・力)のことであり、第二に、合理的・論理的・歴史的・精神(認識・力)のことであり、これらは、人間の認識の二つの契機と呼ぶべきもので、認識そのものである(戸坂は「実践」を生産・政治を含めて使っている。「技術と実験」第一巻 pp.248～9)。認識・思想の発育するシステムの内容をなすだろう。

そして又、科学そのものの見地から専門科学教育とは区別された普通科学教育の固有な価値を認めていることは、これまでの「科学の大衆性」の検討から見れば容易にうなずけることである(「現代科学教育論」第一巻 p.329、「再び科学的精神について」第一巻 p.318)。⁽¹⁰⁾ 科学的精神とは、「民衆大衆の文化全般の精神」であり、民衆・大衆の常識・良識の問題である。⁽¹¹⁾

(五) まとめ

1935年に公けにされた「科学論」の序で、「この錯雑紛糾を極めた生活と思想と

の世界に於て、私は『科学』の性能に、限らない期待を有つ』(第一巻 p.117)と戸坂は書いている。又、最も早くにまとめられた「科学方法論」に於て、「学問は一つの優れた生活法となる」(第一巻 pp.38～39)とも言っている。彼の仕事の全てが、その空間論から始めて、統一的な問題観をもっていると思われ、それだけに一つの文章が全体につながっていく性格をもっている。小論ではそれを「科学の大衆性」という側面から捉えることを試みた。それは、「科学の大衆性」=「大衆の科学性」の中に、即ち、科学と大衆との結びつきの中に、或いは、科学が大衆のものとなる、とはどういうことか、という問いかけの中に、社会教育研究の出発と目標があると考えられたからである。戸坂をできる限り忠実に読むことを通して、その問いに接近することを試みた。

科学の大衆化とは、何よりも先ず、「大衆」の歴史的意義の認識から出発する問いである。戸坂はこのことを「大衆が大衆性をもつ所以は、その独自の価値理想による」と言い表している。⁽¹²⁾ このことを認識するか否かは、非常に根深い問題だろう。戸坂が「科学の大衆性」を科学・文化の総合・批判・変革、従って、創造の問題として捉えていたことは明らかである。そして、最も重要なことは、科学・文化の構造を具体的に分析し、特に、専門科学に対する批評・常識・見識・の独自の舞台の存在を明らかにしたことであった。それは文化の総合性・統一性、の意義を持っていた。(「常識」「ジャーナリズム」「クリティシズム」……これらは社会教育史、社会教育内容・方法を検討する場合の重要な視点となろう。)同時に、そのことが主体の世界観を基礎とする「思想」の問題として捉えられていることが特に重要である。これは「文化」に対する「文化意識」と重なるものである。それは「文化」をつき離し、又、「文化」によって試される、という弁証法をもつものである(「現代に於ける『漱石文化』」第五巻 p.113)。戸坂はそれを「文化の独自の権威」という言葉で表現している。それは又、民衆=大衆の政治的自主性の問題でもあった。「思想」はそれ自身が発育するメカニズムをもつものである。戸坂の広義の「認識」である。我々が社会教育を考える場合にも、この広義の認識(従って思想・世界観)の成長・発達というもの(「大衆の思想発達」(『思想的評論について』第四巻 p.318)というもの)を内に含んで教育・教養が成立していることに関心を示すべきだろう。同時に、社会教育が固有にもつ、ある多面性も、今まで以上に、その連関・交渉の意義を深く追究する必要がある。

そのことと関わって、戸坂が「学校教育」と「社会教育乃至自己教育」との関係について発言している文章に注意する必要がある。彼は一方に於て、「現代の学校教育(下級教育から高等教育・大学過程までも含めて)はなるべく早く切り上げて、少しでも早く社会教育と之に基く自己教育とを被教育者に任せる必要がある」と提起するが、他方次の様な条件をつけている。

……こうした社会教育乃至自己教育を、卒業後もなお依然として、否益々、有力に又誤たずに実施し得るだけの能力と見識とを与えることは、あくまで学校教育の責任であり、或いは寧ろ、学校教育を利用しながら之を蟬脱すべき、高等被教育者の自己責任だ、ということだ。学生や生徒は、どんな教育方針の下にあっても、少なくとも大学や学校に於て、研究法と勉強法と読書法と

を獲得すべきなのである。……要はつまり、学校教育の年限の長短ではなくて、学校教育の本質の改革如何に関わるのである（「学校教育二題」第四卷 pp.397～8）。（戸坂は「社会教育」概念を主要には「社会的教育」の意味で使っている——筆者注）

この様に戸坂は、公教育への批判と期待を含んで、民衆の自主的・主体的な思想発達の条件を問うていた。

さて、これまで検討してきたことから分る様に、「科学の大衆性」「大衆の科学性」は国民的教養の創造と重なるものである。戸坂の一連の教養に関する評論、例えばしばしば言及される「教育と教養」（第四卷 pp.343～349）で述べられている教養論の中味は、戸坂の全著作を背景に持っている。⁽¹³⁾「関心のシステム」「意欲のシステム」「性格の発育」「共感の大きな能力」「教養は認識的栄養を摂取する能動的な感官をもつものだ。健康な人間の栄養機関のようなものを有っている」……等々という指摘、あるいは「オポジショナルな教育活動＝文化運動＝啓蒙」への期待、これらは今までの「科学の大衆性」を軸にした検討と連続するものである。

同時に、戸坂が行ってきた仕事は何よりも「文学主義」等の「錯誤の体系」に対する批判として存在していることを見逃す訳にはいかない。「虚偽」や「誤謬」は単なる真理の欠乏ではない（逆も又正しい）。「虚偽や誤謬は論理と心理との連関に地盤を有っている。その根柢は極めて深い処に横たわる。真実の深い根柢と同じ深度を有っている」（「認識論とは何か」第三卷 pp.451～452）。こうした「虚偽」「誤謬」の形成の検討は重要である様に思われる（「無意識的虚偽」第二卷 pp.67～68等を参照）。それは社会教育に於ける「認識の発達」の意義を一層リアルにするとと思われるからである。

更に、「真理は一本調子ではいかない」（「シェストーフ的現象に就いて」第四卷 p.82）という、「思想」のもつ弁証法、或いは、「思想善導」が、認識が未発達であることを条件として、認識の代理として道義的感触に訴えるところに成立したという事実、「自治講習会」「農民道場」「青年道場」等がその系譜として存在したこと（「農村匡救の種々相」第五卷 pp.289～291）、これらは「成人の学習」を研究する場合、問い続けなければならない視点だと思われる。

我々は戸坂の仕事から関心の示し方そのものを学ばねばならないだろう。と同時に、社会教育研究者は戸坂の課題意識を発展させる役割を負っていると考えねばなるまい。それは学習・教育を、民衆・大衆の思想発達との関係を軸に、今日の水準で説き明かしていくことである。「社会教育の自由」も、民衆・大衆の思想・認識・文化意識の発達に於ける自発性・主体性・科学性に照応するものとして考えられるべきではないだろうか。科学・文化・知性の歴史的現状に立ち入った「成人の学習」研究でなければならない。冒頭で引いた宮本憲一の指摘も、こうした文脈に位置を占ると考えられる。

最後に「哲学する」素養について戸坂が三つの条件を示している文章があるが注目しておいて良い。第一の条件は「豊富な常識」（常識が発達し、質が向上すると教養になる）である。第二の条件は、「常識乃至教養の意識的な（秩序立った）深化向上展開」である。第三の条件は、「如何にして大きい深い活きた問題を捉えるか」

ということである。(別の文章で「大きな真理への接近」と表現しているものであろう。)この哲学法に求められる精神上的の素質として四点をあげているが、能力をとらえる視点として参考になるので紹介しておこう。

第一、分析力^{けん}力^{りき} = 甄別力^{けん}。ものの一見わずかな違いが見逃されると重大な誤算が産まれる。明晰な頭脳、鋭い頭と呼ばれるもの。多少数学的な素質。

第二、連想力 = 構想力 = ファンタジー。之は常識と教養とからくる処の一見異なったものの中の、かくれた同一性を見抜く能力。働く頭と呼ばれるもの。多少詩的な素質。

第三、象徴力 = 性格づけの能力 = 解釈力。事物の意味を的確に突く力。確かな頭。多少散文的な素質。

第四、総合力 = 組織力 = 構成力。事物の同と異との間に処して、本質的な対立と統一とを追跡する能力。強靱な頭。哲学に固有な素質。なおここに、真実感や性格の辛さを、つけ加えていい。(以上、「哲学と文章」第四巻 pp.171 ~ 173)

こうした方面からの戸坂研究は今後重要であると思われる(例えば「科学方法論」に於ける学問の「教導性」「伝承性」「誘導性」について、「科学論」に於ける「経験」の「組織」「保存」「再整理」の問題、「現代科学教育論」に於ける「記憶」「推論」「予想」「科学的なファンタジー」「探究心」「興味」の問題、「所謂批評の『科学性』」についての考察)に於ける「印象」「仮定的な教養」、「技術と知能」に於ける「知能がもつ有能さは知能が自分を本能化し得るという処に、初めて横たわる」という指摘、等々)。

例えば戸坂の言う「仮定的な教養」とは、直覚や印象になり切っていない、やや外在的な教養(知識、他から来た理想や要求等を含む)であって、印象自身に対してフレムトで抽象的である。しかしこの「仮定的な教養」が、印象を変革・進歩・成長させる要因となり得る。なぜなら「主観的印象同志をどんなに印象という媒質自身の中でつき合わせても出て来ないものが、この主体的な印象と非主体的な抽象との二つのフレムトなるものを連関づけるという労作から、初めて出て来る」からである。経験の単なる蓄積からは「教養」も「学習意欲」も育たないのであって、「教えたり覚えたりすることが先行して、時あって教養は初めて身につく」という関係、あるいは、記憶されていたある命題(知識)が経験の中で実感され、それが具体性をもった学習意欲の動機となる、といった事情、これらは「教化」とは異なる文脈をもつものとして、社会教育研究に於て特に丁寧に検討される必要があるだろう。

(今日戸坂潤への関心は高く、教育学でも多くの言及がなされている。これらの現状を正確にフォローしておくことは重要であるが、小論では特に論及する余裕を持ち得なかった。ただ、戸坂が課題としたことは、例えば「教育と教養」や「娯楽論」が『唯物論研究』で特集されたものの巻頭論文であったことから分る様に、当時の社会的関心事に沿うものであり、戸坂研究も、その歴史的・社会的基盤との関係で深める必要がある。)。

<注記と考察> (継続研究(15)よりの通し番号)

- (6) 戸坂の「文献学」の考えかたについては、改めての考察事項とする。
- (7) この論旨は、アリストテレスの $\xi\tau\iota\varsigma$ (ヘクシス) の思想、さらに勝田守一の「内的条件」という教育思想、に通じるものがある。拙論『『人間』への問いと地域文化の創造——ギリシア思想の継承を考える——』(都留文科大学社会科学編著『地域を考える大学——現場からの視点』日本評論社、1998年、p.138)、拙論「想起に関する研究——社会教育(自己教育・相互教育)の原理をたずねて——』(都留文科大学大学院紀要第7集、2003年3月、p.100の注1)を参照のこと。
- (8) 戸坂はここで「新陳代謝」ということばを使っているが、このことばを大田堯も新著(田中孝彦編、大田『いのちと学びのことば』かもがわ出版、2019年5月、pp.147～148)で引いている。戸坂は、「思想」という精神的(内的)過程を身体的過程によって説明しているが、これは類比である。このような類比は、ソクラテース、プラトーンたちが教養・教育の思想を当時の医学思想と照応させつつ考察していったのと似ている。戸坂もギリシアの思想家たちも医学的経験科学を重視している。大田は、主体(生命体自身)の「情報の代謝過程」を「学習」と考えようとしているが、人間の内的過程を、単なる類比ではなく、自然科学的認識そのものとして、今日の生命科学とも照応させつつ(大田・中村桂子『百歳の遺言——いのちから「教育」を考える』藤原書店、2018年4月)、考察しようとしている。なお<注記と考察>(11)も参照のこと。
- (9) 戸坂は諸論考において、しばしばこのように社会観察を肯定的に示しながら論を進めているが、それは目の前の具体的な問題状況が孕んでいる本質的課題を提示しようとする含みがあるように思われる。
- (10) 戸坂の「普通科学教育の固有な価値」の見地は、イエーガーの「若者が科学の勉強で教育され得るかどうかを決めることは新しい問題であった」という指摘をもつ叙述(本拙論Ⅱ、B.10.の第2段落『ソフィストとは異なるソクラテースの教育意識には、‘それを学ぶことは何のためになるのか?’‘人生の目的は何か?’という問いが含まれている』)と対照させて検討すべきであろう。
- (11) 戸坂の「普通科学教育」の固有の価値を重視する見地は、フランスの物理学者、P.ランジュヴァン(Langevin, Poul 1872-1946)——ランジュヴァンの輪郭は本継続研究(15)Ⅲ.の【資料-20】を参照のこと——の『科学教育論』の主張と共鳴するものであろう(竹内良知・新村猛訳『科学教育論』明治図書、1961年、に拠る)。ランジュヴァンはその「科学史の教育的価値」の末尾で次のように述べている。なお下記文中の〔科学に〕は訳者によって補われたものであり、(は)は引用に際して補ったものである。

科学の歴史的研究は、教育的見地からも純粋に科学的な見地からも、いま申し上げたような利点をもつばかりでなく、さらに進んでは、〔科学に〕隣接する諸分野の教育を補足し啓発するでありましょう。哲学にたいするその影響を否定すること(は)できません。なぜならば、哲学はその大部分が、科学そのものを基礎としているからであります。歴史学は歴史学で、各時代の科学的考えかたが文明の前進や社会あるいは統治の構造に及ぼした影響を、考慮にいれなければなりません。ギリシヤの文明や立法には、ギリシヤの科学がとりいれた精神と同

じ精神が浸透していました。ルネサンスにおいては、精神の解放と宗教改革は、スコラ学と演繹的神秘説の濫用にたいする反作用のあらわれでした。18世紀に、ニュートンが社会進化の上で重要な役割を演じたことは争いがたいことでありますし、フランス大革命の先駆者たる百科全書派の人々は、このイギリスの科学者の著述のうちに、示唆と模範とを見出したのであります。

精神の解放と人権の肯定において科学が演じた役割を認識して、大革命の運動は、科学教育を一般教養にとりいれ、近代的人文科目をつくりあげるために、大きな努力をしたのであります。われわれはまだこの近代的人文科目を堅固なものとするに成功してはおりません。ともあれ、19世紀初めの大学者の多くを薫陶したあのすばらしい中央工学校という教育機関を創設したのは、大革命であります。

政治的反動と平行して、科学教育も執政官政治、第一帝政、王政復古の時代には、さんざんな目にあって、不具にされました。19世紀全体を通じて、そして今日もなお、わが国でも他の諸国でも、思想の歴史を教えることは放棄されるか、あるいはこれに当然認めらるべき重要性が与えられておりません。

1852年、実験科学が新たに教育要綱に採用されましたが、それは専ら実利的な形においてでした。正しく理解され、精神の陶冶によく適応した科学教育は、批判的意識 (sens critique) を生みださずにはおかないものですが、このような意識の成長が恐れられたように思われます。

よりいっそう科学的精神 (d'esprit scientifique) の浸透した、そして思想の歴史がそのなかで今日よりずっと重要な役割を演ずるような一般教養 (culture générale) が、将来どのような影響を及ぼすかは、予言しがたいことでありますが、集団的努力や、現在を過去に結びつける生きた絆について、もっと精確な意識を子どもに与えるすべてのものには信頼をおくべきであります。

なお、ランジュヴァンの「ギリシアの文明や立法には、ギリシアの科学がとりいれた精神と同じ精神が浸透していました。」という指摘は、広範な歴史的経験を含んで言われていると判断されるが、おそらく、イエーガーが、古代ギリシアの教養・教育思想形成における古代医学の位置を詳細に論述していることも、その歴史的経験の一つ（しかもきわめて重要な一つ）に入ってくるだろう。イエーガーは、ソクラテースのギリシア医学（自然科学）への肯定的な態度のことを論じながら、次の様に述べている（本継続研究(10) II. B.2.「ソクラテースは『自然哲学』に批判的態度をとり、『自然科学（医学）』の方法に共鳴した」、論文ページ5）。

彼自身は（アリストテレスが正しく観察しているように）いつも帰納法で前進した；つまり彼の方法は、医術における事実在即する経験主義者のそれと同種である。彼の知識の理想は τέχνη（技術）であったが、それは治療の技術において、とくにそれ [= 治療の技術] が実践的な目的を念頭にもっていたから、典型的に体现されていた。あの頃は、厳密な科学のようなものは存在していなかった。その当時の自然哲学は不正確なものすべてであった。それゆえ、哲学の経験主義も存在しなかった。古代社会においては、経験が実在についてのあらゆる正確な知識の基礎であるとする主義は、医術に拠って、そして医術に拠ってのみ、主張

された。そういうわけで、医学が知的世界において、今日よりもより高い、より哲学的な地位を保持したのである。同様に、その考えをわれわれの時代の哲学に伝えたのも医学であった。現代の哲学の経験主義は、ギリシア哲学ではなく、ギリシア医学の所産である。

- (12) 戸坂の「大衆が大衆性をもつ所以は、その独自の価値理想による」ということの意味に関しては、歴史学者である上原専祿(1899～1975年)の「大衆がみずから発見し、みずから設定した諸問題の自覚的な知的究明のしごとを、大衆は『学習』という名前で呼ぶ」という論を想起するのがよいだろう。上原は「現代認識の問題性」(『岩波講座 現代1』1963年、所収)で次のように述べている(本継続研究(13)Ⅲ。〈注記と考察〉(9)、論文p39を参照のこと)。

…大衆が、生存の問題を発見し、生活の問題を発見し、自由と平等の問題を発見し、進歩と繁栄の問題を発見し、独立の問題を発見したそのことは、いかにその発見が直感的であり、素朴であり、生活経験的であり、断片的であったとしても、生活現実の主體的な歴史化的認識の、少なくとも第一歩を意味するものではないでしょうか。(…中略…) 大衆がみずから発見し、みずから設定した諸問題の自覚的な知的究明のしごとを、大衆は「学習」という名前で呼ぶわけですが、今日ほど、「学習」というものの重要性が大衆によって自覚されるようになった時代は、今までの日本の社会史には存在しなかったでしょう。

- (13) 小川利夫は、戸坂の論文「教育と教養」を戸坂の科学の「普及化」「大衆化」論と関連付けて理解する必要について、次のように指摘している(論文「都市化と社会教育の再検討——1960年代の社会教育論の視点」(『社会教育と国民の学習権』勁草書房、1973年、p142)。

「教養」の概念と「教育」(社会教育)および「啓蒙」の問題 ところで、およそ以上のような科学の「普及化」と「大衆化」の範疇^{カテゴリー}的な認識、したがってまた「教育」(社会教育)と「啓蒙」との教育的構造と機能の本質的関連についての戸坂の方法的理解は、いわゆる教養の概念とも無関係ではありえない。(戸坂「教育と教養」)

Received:December 03, 2019

Accepted:December 04, 2019