

ソクラテスの道徳教育思想

Moral Education Theory in Socrates

水 田 聖 一
MIZUTA Seiichi

はじめに

古来、ソクラテスについてはさまざまな解釈や議論が行われてきており、その思想を確定することはきわめて困難である。¹ なかには、「歴史的なソクラテスについては、『前 399 年に刑死した』という事実以外には、なに一つ確実なことは知りえない」²という過激な説を出す学者もいた、という。しかし、当時ソクラテスと接した人々が、異なった世界観や価値観を持ち、多様なソクラテス像を提示したとしても、それはソクラテスの持つさまざまな面に反応したのだということができる。K・ヤスパースが言うように、「史実的なソクラテスについて、いかなる像をも描かない、ということはまったく不可能」³である。それどころか、ソクラテスの実像は、隠れていて見えないようであったとしても、ソクラテスに注目することは、彼がめざした愛知することへの第一歩であるように思われる。

本論では、プラトンによるソクラテスを中心にソクラテスの道徳的知見考察し、アリストテレスやクセノフオンらによるソクラテスも参考にした。これまで、道徳教育の分野では「徳は知なり」という言葉で大雑把に捉えられてきた「知」について分析することにより、新たな道徳教育の地平を開こうと努めた。

1. プラトンの『プロタゴラス』と『メノン』における道徳的知見

プラトンが『プロタゴラス』と『メノン』において教育史上最初に提示した道徳教育の可能性に関する問題、それは「徳は教えられるか」という問題であった。この問題を考察するうえで、「徳とは何であるか」また「教えるとは何であるか」という問題が解決されなければならない。

『プロタゴラス』における道徳的知見

『プロタゴラス』のメインテーマは、「ソフィストとは何か」である。この書のなかで、ソクラテスは若者を高名なソフィストであるプロタゴラスに紹介し、若者がプロタゴラスから学べるものは何かを聞く場面がある。その問いに対するプロタゴラスの答えは、次のようなものである。「私から学ぶものは何かというと、身内の事柄については最もよく自分の一家を斉えるの道をはかり、さらに国家公共の事柄については、これを行うにも論ずるにも、もっとも有能有力のものとなるべき道をはかることの上手というのが、これである」⁴。言い換えれば、国家社会の一員として優れた人間をつくること、つまり人間としての徳性を教えるというのである。

そこでソクラテスは、この対話編のもう一つのメインテーマとなる質問を持ち出す。つまり、その徳とは果たして教えることができるものなのかどうか、と。ソクラテス自身は、徳は教えることのできないものであり、さらには、一般に人間に授けることのできないものであると考えていると述べた後、その理由を続いて説明す

る。

第一の理由。われわれアテネ人が議会に集まるときに、何か土木建築を行なわなければならないときには建築家を招いて相談し、造船の場合は造船の専門家を招いて相談する。それ以外の人はどんなに金持ちでも、家柄が良くても、専門家でないという理由で、それらの人々のいうことを聞くことはない。このように事が専門的技術に関する問題の場合には、議会は専門家にしか耳を傾けない。ところが、国事の処理を審議しなければならないときのような政治一般の問題については、大工でも鍛冶屋でも、商人でも船主でも、貧富貴賤を問わず、あらかじめ何ら特定の教育を受けていないものでも発言が許されている。「ほかでもない、これは明らかに、人々はそういう事柄を、教えられうるものとは考えていないから」⁵だという。

第二の理由。「われわれの国民のうちでも最も知恵があり、最もすぐれた人物たちは、彼らもっているその徳性を、ほかの人々に授けられないでいる」⁶ という点である。

これらの理由を述べた後、ソクラテスはプロタゴラスに対して、「徳が教えられうるものである」ということをはっきり示してほしいと頼む。プロタゴラスは、それを答えるにあたって文明の起源についての有名な神話(μυθος)をもちだす。

むかしむかし神々は、プロメテウスとエピメテウスを呼んで、あらゆる生き物が生きていけるように、ふさわしい装備と能力を分け与えるように命じた。プロメテウスはその仕事をエピメテウスに頼んだので、エピメテウスはある者には強さ、ある者には速さ、ある者には自らを保護するための手段を分配していった。ところが最後に人間の種族に装備を与える段になると、もろもろの能力をすべて他のものに与えてしまって、人間にはなんらの武器も装備も与えられずに終わってしまった。そこで検分にやってきたプロメテウスは、人間のために保全の手段を与えるため、ヘパイストスとアテナのところから「技術的な知恵と火」⁷を盗んで人間への贈り物とした。しかしそれだけでは国家社会をなすための知恵つまり政治的技術に欠けていた。それでゼウスは見るに見かねて、ヘルメスを遣わし人間に「いましめ(δικη:正義とも訳される)とつつしみ(αιδος)」⁸とをすべての人間に平等に与えさせる。正義その他の国家社会一般の問題について万人が平等に立場で語れるのはこのためである。

このあとプロタゴラスは、徳が実際に教えられていることを示すために理論的説明(λογος)を加える。アテナイ人は、醜い顔立ちのものや、矮小なもの、虚弱なものに対しては懲戒を加えたりせず、ただ気の毒だと思うだけである。ところが不正や不敬虔などすべて国家社会の一員としてもつべき徳性と考えられるものに対しては、怒りや懲らしめ、訓戒が向けられるのである。これが徳の教育でないとしたら何であろうか、と。

ソクラテスが挙げた第二の点に関しては、笛吹きの子が必ずしも笛吹きの名手になるとは限らず、誰の息子であれ笛吹きの素質に恵まれれば、すぐれた笛吹きになることができるのと同様、すぐれた人物の息子が必ず優れた人間になるとは限らなくとも、何の不思議はない、と答えた。

ここまでソクラテスはプロタゴラスの説明を黙って聞いていたが、問答を再開する。ゼウスから贈られた「いましめ」と「つつしみ」という贈り物は別々のものであることから、徳というものは正義、思慮、分別等の諸部分から構成される一つの全体なのか、それとも一つのものでありながら異なった名前と呼ばれているのか、と問う。プロタゴラスは、顔と目や鼻といった部分との関係と同じく、徳は一つであり諸徳はその部分である、と答える。では、諸徳の一つを身に着けた人は、それにともなってすべての徳を持つことになるのか、とソクラテスは尋ねる。そうではなく、勇氣はあるが不正な人間もいるし、正義の人ではあるが知恵がないという者もたくさんいる、とプロタゴラスは答える。議論が互いに別々の独立した諸徳になってしまったのだが、ソクラテスが知りたいのは、それらばらばらの徳ではなく、それらを統括する単一の徳である。

それでおのおのの徳の本質的な特性の吟味をした後で、こう尋ねなおす。「知恵と節制(分別)と勇氣と正義と

敬虔と、これらのものは、名前は五つあるけれども、指し示すものは一つなのであるか。それとも、これらひとつひとつの名前のもとには、それぞれ独自のあり方をもった何かが実際に対応していて、それぞれ自己自身の機能を持ち、そのひとつは他と同じ性格のものではないのであるか」⁹と。

『メノン』における道徳的知見

『メノン』の冒頭で、メノンはソクラテスにいくつかの質問を矢継ぎ早に尋ねる。「人間の徳性(αρετη)というものは、はたしてひとに教えることのできるものであるか。それとも、それは教えられることはできずに、訓練(ασκησις)によって身につけられるものであるか。それともまた、訓練しても学んでも得られるものではなくて、人間に徳がそなわるのは、生まれつきの素質、ないしはほかの何らかの仕方によるものなのか」¹⁰。

メノン自身は、女の徳、男の徳、子どもの徳、年配者の徳、さらに後では、健康、勇気、節制、知恵、度量の大きさなど、ソクラテスが言う「まるで蜜蜂のように、わんさと群れをなして」¹¹いるある単一の徳を次々と挙げるだけで、それらの諸徳のうちに見出される徳の一般的な定義ができない。ソクラテスは、形や色の概念を例にとって一般的定義とはどのようなものであるかを示すが、それでもメノンは満足のいく返答ができずじまいである。ここでメノンがソクラテスに向かって言う言葉が、有名な「あなたという方は何がなんでも、みずから困難に行きづまっては、ほかの人々も行きづまらせずにはいない人」であり、近寄る人をしびれさせる「シビレイイ」である、というものである。¹² ソクラテスは、探求を断念しそうになったメノンをカづけするため後に想起説として知られるようになる議論を始めるが、メノンは話をそらすだけになる。

次にソクラテスが用いた方法は、幾何学者たちが行う、仮説によって推論する方法である。その仮説とは、「徳というものが、魂にかかわるいろいろのものなかでも、とくにどのような性格をもったものであるならば、それは教えられうるものだという事になり、もしくは教えられないものだという事になる」¹³という仮説である。

その仮説を検証するための第一段階として、「もし徳というものが、知識とは異なった性格のものだとしたら、それは教えられうるのだろうか、教えられないだろうか」¹⁴という問題が吟味される。結果、「もし徳が一種の知識であるとするならば、明らかに、徳は教えられうるものだという事になる」¹⁵と合意される。すなわち、徳は知識でなければならない、ということである。

次に考察されるのは、「徳は知識であるか、それとも知識とは別の性格のものか」¹⁶という問題で、確かに徳は知識である、と答えが出される。なぜなら、「いやしくもすべて魂の資質というものは、それ自体単独では有益なものでも有害なものでもなく、そこに知もしくは無知が加わることによってはじめて、有害なものとなったり有益なものとなったりするのから」と。徳は善であり、有益なものであり、しかも善、有益は知恵を前提とするわけだから、知恵を欠けばそれらも有害なものになり、「徳は知(φρονησις)である」¹⁷と結論付けられる。これでこの問題は、証明されたかに見える。

しかし、ここでは善が有益性と結び付けられて考察されているのだが、他の側面から、つまり善の固有の本質が捉えられていないし、知恵とは何かについても、十分な論議がなされていない。この点に関しては、章を改めて論じる。

その後ソクラテスは、アニュトスと対話を始めるが、徳が知識で教えうるものだとすれば、「この徳という事柄について、その教師となりうるのはどんな人か」¹⁸という論題をもちだす。ところがいくらアニュトスに聞いても、アテナイの中に徳の教師と認められる人物を見出すことができない。もっとも偉大な人々(テミストクレス、アリストイデス、ペリクレス、トゥキュディデス)でさえ、自分の息子たちに特定の技能を授けることはできたが、徳に関しては教えることができず、息子たちは立派な人間ではない、ということが同意される。それゆえ、徳は教えられないものだ、ということになる。

その後再びメノンとの対話になるが、アニュトスとの対話から分かるように、徳は知識ではなく、「正しい思わく(δοξα αληθης)」¹⁹、つまり正しい臆見によるしかない、ということが同意される。ここで言われている思わく、臆見とは、知識ほど確固としたものではなく、「因果推理の連鎖に組み込まれていない限り根拠を欠くものであるが、行動を導くうえで全く同程度に大きな実践的有用性をもつ真なる臆見」²⁰のことをいう。そして「徳とは、生まれつきのものでなければ、教えられることのできるものでもなく、むしろ、徳のそなわるような人々がいるとすれば、それは知性とは無関係に、神の恵みによってそなわるものだ」²¹という。しかし、そのことが本当に確かなことかどうかを調べるためには、まず「徳それ自体はそもそも何であるか」²²からはじめなければならない、とソクラテスは結論した。

この結論にわれわれは愕然とし、シビレイイにしびれさせられたような気分を味わうのであるが、ここで自覚しなければならないことは、徳は教えられず、徳の備わった人がいれば、それは「神の恵み」によるというソクラテスが出した結論である。

教えることができないということは、とりもなおさず学ぶこともできないということなのかどうか。学ぶというより、感得するよりほかはないのではないか、だからそれは、教えようとして、教えられるものではないといわれているのではないか、と考えられる。周知のように、ソクラテスの教育法は産婆術として知られ、「教育の理想は教えることではなくて、その人みずからに自覚させること」²³だといわれている。

徳の教育に関しても同様に、いくら有徳の人であったとしても、それは教えられるものではなく、徳を身に着けたいと思うものが、みずから感得することが道德教育の理想ではないか。否、「自分が有徳者であるという自覚は、すでにもうその人が有徳でないということを示しているのであり・・・自分の行動が他の人々の模範になるだろうと思った時に、そこには謙虚さが欠けているという点で、その人はもはや道德的な教育力をもたない」²⁴のではないかという問題定義が出されているのである。

2. 徳と知とのかかわりについて

先に『メノン』の論議を取り上げたが、その中での徳は何であるかという問題に関するソクラテスの答えは、言うまでもなく「徳は知(φρονησις)である」というものであった。ここでの前提は、徳は善きものであり、有益なもの、人間に幸福をもたらすものである、というものであった。人間であれば誰しも幸福であることを望む。林竹二は「幸福はしばしば、善いものの所有と同一視されるが、いわゆる善いもの、たとえば健康、よい生れ、国において有力であること、さらには思慮ふかさ、正しさ、勇敢などは、単にそれが所有されることによってではなく、正しく用いられることによって、人間の幸福に寄与するものである。この使用を保証するのが知恵(sophia, phronesis)であった」²⁵と述べて、正義とか勇敢といった、アリストテレスの言う倫理的徳が、「それら自らただ自分らだけで善いもの」²⁶と認められていないことにわれわれの注意を引いている。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』の中で次のように述べて、ソクラテス的な徳観に批判を加えている。「まっとうな分別にかなった性向が器量(αρητιη; 徳とも訳される。引用者注)であると言えるだけでなく、まっとうな分別の働きを伴う性向が器量であると言わなければならないからである。そして、賢慮(φρονησις)とはこのような種類のことに關するまっとうな分別なのである。ソクラテスは器量は分別であると思っていたのであるが(かれはすべての器量が知識であると思っていたから)、われわれはこれを『分別の働きを伴うもの』と言うのである。」²⁷

つまり、徳(αρητιη)は単に正しい理性に従うものではなく、それと協調するものであり、この場合の正しい理性とは思慮分別(φρονησις)のことである。ソクラテスは、徳は知(φρονησις)であると思っていたが、アリストテレスはこれを「思慮分別の働きを伴うもの」だと理解した。ここでのアリストテレスの批判は、ソクラテス

が「すべての徳はプロネーシスである」と考えたことは誤りだが、「プロネーシスなしには徳は存在しない」と考えたことは卓見であるということである。

ではなぜ徳はプロネーシスであると考えられたのだろうか。

3. ソクラテスにおける徳と知との関連

一般にソクラテスは、「正しい知識を持つ人が徳に欠け、無抑制になることはありえない」と考えたといわれている。しかしソクラテス自身は、無抑制(ακρασια)の存在を否定したことはなく、無抑制を人間最大の悪と考えて、自己はもちろんのこと絶えず人々が克己抑制するように励ましていた。このことをクセノフォンの『ソクラテスの思い出』から考察してみる。²⁸

第二巻、第一章の中でソクラテスは、治者たるにふさわしいものとなるような青年の教育について論じているが、治者に求められることは、食物、酒、睡眠、情欲などの自然の欲望すべてに対して「よく己を制することのできる」²⁹抑制力である、としている。なぜなら、そのような欲望を抑制できてこそ、人はなすべき緊急な義務を最優先に果たしうからである。また、「これらに敗ける人間は、自分で自分の用事も行えなければ、友人のために尽くすこともできない」³⁰からである。また逆に、欲望を抑えきれない人は、最も信頼の置けない人物である。その様な者は、他人に害を与えるだけでなく、自分自身をも滅ぼすことになる。「克己心なき男が他人に損害を与えて自分には得となるわけにはゆかぬのであって、もし最大の害悪は単に己の家を亡ぼすことでなく、さらに己の身体と魂を亡ぼすことにあるとすれば、彼は他人に害をなすとともに、己れ自らにはさらにそれ以上の害をなしているのである」³¹。このように述べて、ソクラテスは抑制があらゆる徳の基礎であると考えていたことを示した。

さらに重要な点は、この「抑制」を「知」と結び付けていたことである。「智という最大の善を、無自制は人間の頭から追いのけ、人々をして智のまさに逆におとし入れる。・・・または、人々を快樂に誘って有益な事柄に心を向け、これを学び覚えるのをさまたげ、そしてしばしば善悪の識別に頭を混乱させて、善いことよりも悪いことを選ぶようにさせる」³²と述べる。この言葉には、無抑制が知のあり方と深くかかわっていることがよく示されている。

さらに無抑制と知との関連については、『プロタゴラス』の中で、はっきりと示されている。その中で、ソクラテスはプロタゴラスに次のように尋ねている。「多くの人々は知識というものを、何か、強さも指導力も支配力もないようなものと見ています。知識について考える場合は、彼らはけっしてそれをそういった性格のものとはみなしていない。たとえ人間が知識をもっているとしても、いざ実際に人間を支配するものは、しばしば知識ではなくて何かほかのもの あるときには激情、ときには快樂、ときには苦痛、ときには恋の情熱、またしばしば恐怖などであると、こう考えているわけです。つまり何のことはない、彼らの考えている知識というものは、いわば奴隷のように、他のすべてのものによって引っぱりまわされるものなのですね。はたしてあなたもまた、知識をこんなふうに見ていらっしゃるのでしょうか。それとも、知識は立派なものであって、人間を支配する力をもち、いやしくもひとが善いことと悪いことを知ったならば、何かほかのものに屈服して、知識の命ずる以外の行為をするようなことはけっしてなく、知識こそは人間をたすけるだけの確固とした力をもっていると、このようにお考えでしょうか。」³³

ここでの議論は、ソクラテス自身が述べているように「多くの人」が常識として考えていることである。常識的に考えれば、人は怒りや快樂などの情念に引きずりまわされて、ある行為を悪と知りながら行い、善と知りながら行わない。そういう意味では、人を支配する力は知識の中にあるのではなくて情念の中にある。こういう状態が、無抑制といわれるものに他ならない。

ところがソクラテスは、このような状態は善悪についての知識が情念に「負ける」という事態ではなく、知識がもともと欠如しているせいであると述べて一般常識に全面的な戦いを挑んだのである。すなわち「知識より強いものは何もなく、知識のあるところ、いかなる場合であろうと、快樂に対してもほかの何に対しても常に打ち克つ」³⁴のであり、それゆえ、無抑制は無知の結果生じるものである。だから「そうするのが最善である」という断定をくだしながら、この最善のものに反する行為をするひとはひとりもない³⁵ということになる。これがソクラテスのパラドックスである。

周知のようにアリストテレスは、ソクラテスの考え方を「世の通念(τα ενδοξα)」に反するとして退けるのであるが、一方で、ソクラテスの主張の中にある種の真理性を認めている。それは、徳は知であり、知には力があると言う考え方である。ではなぜ、「それをすべきでない」と知りながら、その知に反して、行為してしまうのであろうか。アリストテレスの解明を基に、考察していく。

これまではアリストテレスの解明に関して次のような解釈がなされていた。つまり、「知っている」というのにも二様があり、「知識を所有していても現に使用していない状態」と「知識を所有して現に使用している状態」とがある、と。この区別はアリストテレス哲学の基本原則の可能態(δυναμις)と現実態(ενεργεια)の区別を知のあり方に応用したものである。無抑制者は「何をなすべきか」について知ってはいるが、その知識は活動すべきときには眠り込んでいる、だから彼の知識は可能態として眠り込んでいるのだから知に反した行動も可能になる、という説明である。しかしこの説明では、知識が完全に可能態の中に眠り込んでいるのなら、無抑制者は自分の行為が悪であることを自覚できないことになってしまう。無抑制者が無抑制であることの責任を問われるのは、無抑制者のうちに知が現実働いており、同時に知に反する行為が犯されつつあるという事態だからである。

では、「それをすべきでない」と知りながら、その知に反して、行為してしまうのはなぜかを問うアリストテレスの真意はどこにあるのだろうか。この点をアリストテレス論理学の基本原則でもある三段論法から考察する。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の中で次のように述べる。実践的三段論法の推論における「前提命題には二種あるのだから、かりに、これを二つとも心得ていたとしても、もしも、一般的な前提(大前提)を働かせ、特殊な前提(小前提)を働かせていないとするならば、知識に反する行為が起こることになんの差支えもない。なぜなら、行為されるのは個別のことだからである。」³⁶ これはつまり、人の行為をあえて形式化すれば、先ず、行為の原理を語る普遍的な命題、三段論法の大前提がある。たとえば、「殺人をしてはならない」、「嘘をついてはならない」、「タバコは肺がんの原因になるので吸ってはならない」などがこれにあたる。しかし人は、これらの大前提だけで行動しているのではなく、アリストテレスが言うように、もうひとつの「前提」つまりわれわれが直面している個別的具体的な状況から判断する特殊な小前提が存在するのである。

例えば、タバコを例にとって考える。「タバコは肺がんの原因になるので吸ってはならない」は、正しい大前提である。しかし、「ここにあるのは発がん物質であるタバコである」という小前提を正しく認識していれば、タバコを吸うことを避けるであろうが、小前提が欠落すれば、大前提を知っていたとしてもそれは無力であろう。

アリストテレスはさらに次のようにも推論する。「次のように考察する時、われわれは抑制を失った行為の生ずる原因を事柄自体の成り立ちにしたがって観察することができるだろう。判断のひとつは一般的であり、他の一つは個別にかかわる。個別の認知においては、もとより、感覚が決定的である。これら二つの判断から一つの判断が生まれる時、結論されたことを、魂は、或る場合(すなわち、理論的な論証においては)必然に肯定せざるを得ず、行為にかかわる判断においては直ちに実行せざるを得ない。たとえば、すべて甘いものを人は味わうべきであるとし(大前提)、個別に属する一つであるこれが甘いとするなら(小前提)、行いうる力をもっている人は、妨害されないかぎり、同時に、必然に、これを実行せざるを得ない」³⁷。ここでアリストテレス

が言おうとしていることを、先ほどのタバコの例で考えてみよう。大前提である「タバコは肺がんの原因になるので吸ってはならない」は、正しいものだと誰しも「肯定せざるを得ない」であろう。しかし、「ここにあるのは発がん物質であるタバコである」という小前提をとるか、「ここにひと時の陶酔を与えてくれるタバコがある」という小前提をとるかは、「感覚が決定的」にならざるを得ないのである。「発がん物質だ」と判断したものはタバコを直ちに捨て、「陶酔を与えてくれるタバコ」と判断したものは誘惑にかられてタバコを吸うという行為を「実行せざるを得ない」とアリストテレスは言う。

アリストテレスは議論の後半部分で次のように述べる。「いま、一方には(甘いものを)味わうことを妨げる一般的な判断がわれわれのうちにあるとし、他方には、『すべて甘いものは快い』とする判断と『これは甘い』という判断があると(しかも、この『これは甘い』という判断が現に意識されて働いている判断であるとする)、さらに欲望がわれわれのうちちょうどその時存在するとする、このような時、先の一般的な判断は味わうことを避けるように命ずるが、欲望は人を引きずってゆく。なぜなら、欲望は身体の各部分を動かす力を持っているからである。したがって、ここに、或る意味では、分別(λογος)と判断(δωσα)によって抑制を失うという結果が起ってくる。もっともこの判断はまっとうな分別(ορθος λογος)に反する判断ではあるが、それはそのもの自体としてそうなのではなく、付随する結果としてそうなるのである(というのは、まっとうな分別に相反するのは欲望であって判断ではないから)。」³⁸

ここでの議論は複雑だが、タバコの例で整理すると、まず「タバコは肺がんの原因になるので吸ってはならない」という判断は一般的に受け入れられる判断である(大前提)。タバコをやめたいと思っている人にとってのあるべき小前提は「ここにあるのは発がん物質であるタバコである」でなければならないが、かれは「ここにひと時の陶酔を与えてくれるタバコがある」(「これは甘い」という小前提にとびつくのである。そしてこの小前提が、「タバコを吸うと気持ちが落ち着き、仕事をするにも調子がよい」(「すべての甘いものはよい」と結びつき、似非実践的三段論法となる。この三段論法の背後には、欲望(「陶酔に浸りたい」)が隠れていて、無抑制者を無抑制の行為へと「引きずって行く」のである。逆から考えれば、無抑制者の行動の要因は欲望なのだが、欲望は似非実践的三段論法によって自己を正当化し、己の無抑制をカモフラージュするのである。これが「ロゴスとドクサによって抑制を失う」というアリストテレスの言葉の意味するところである。

最後に、アリストテレスはこの点で「ソクラテスが求めていた帰結が生じてくるように思われる。すなわち、本来の意味で知識と言われるに値すると考えられるものが現存するのに、無抑制の情態が生ずることはない。また、このような意味における知識が情念によって引きずり廻されることもない。抑制を失ったひとにおいてあるのは感覚的な知識なのである」³⁹と述べて、知は力であると考えたソクラテスを評価し、知と行為との関係を説明した。

「殺人をしてはならない」、「嘘をついてはならない」、「タバコは肺がんの原因になるので吸ってはならない」などの大前提は、誰もが認める原理であり、当然無抑制者もこの知識を持っている。しかし無抑制者はこれらの原理の知識を持っていながら、それらを行わないのである。なぜなら、行為の大前提は、ひとつの抽象的な理念であって、それだけでは正しい行為を引き起こすことにはならないからである。すでに考察したように、大前提は、個別的具体的な状況に関して理性による正しい判断があったときに初めて、正しい行為と結びつくことになる。

道徳教育において重要なことは、大前提を現実適用させるための個別的具体的な状況に関する認識の所有である。しかも、個別的具体的な状況に関するこの認識には、倫理的な責任と決断を伴うものでなければならないであろう。なぜなら価値中立的な認識であれば、大前提を行動へと動かすことにはならないからである。かえって無抑制者は自己の欲望に負けて、自己のおかれた状況を、自己の欲望の実行に好都合ようにするからである。無抑制者が持つものは「感覚的な知識」であって、「本来の意味で知識と言われるに値すると考えられるもの」ではないのである。

註

- 1 佐々木毅著『プラトンの呪縛』講談社、1998年、212ページ。
- 2 O.Gigon, Sokrates – Sein Bild in Dichtung und Geschichte, 1949, Bern. S.16. 岩田靖夫著『ソクラテス』(勁草書房)1ページより引用。
- 3 カール・ヤスパース著『ソクラテスとプラトン』理想社、1966年、50ページ。
- 4 Plato, Protagoras, 318E-319A. プラトンの著作からの引用は、Oxford Classical Text Series(J. Burnet, Platonis Opera, reprint,1973年)により、翻訳は原則として岩波書店版『プラトン全集』に拠った。
- 5 Ibid., 319D.
- 6 Ibid., 319E.
- 7 Ibid., 321D
- 8 Ibid., 322C
- 9 Ibid., 349B
- 10 Ibid. Meno, 70A
- 11 Ibid., 72A
- 12 Ibid., 80A
- 13 Ibid., 87B
- 14 Ibid.
- 15 Ibid., 87C
- 16 Ibid.
- 17 Ibid., 89A
- 18 Ibid., 90B
- 19 Ibid., 99A
- 20 P.M.シュル著、花田圭介訳『プラトン作品への案内』岩波書店、1985年、67ページ。
- 21 Plato, 99E.
- 22 Ibid. 100B
- 23 中野幸次著『ソクラテス』清水書院、1967年、177ページ。
- 24 皇至道著『徳は教えられるか』御茶の水書房、1976年、13ページ。
- 25 林竹二著『知識による救い - ソクラテス論考』筑摩書房、1986年、103ページ。
- 26 Plato, 『エウテュデモス』281D.
- 27 Aristotle, Ethica Nikomachea, 1144b26-30. アリストテレスの著作からの引用は、Oxford Classical Text Seriesにより、翻訳は原則として岩波書店版『アリストテレス全集』に拠った。
- 28 この部分の考察は、岩田靖夫著『アリストテレスの倫理思想』(岩波書店、1985年)の第三章「無抑制」に拠っている。一般的な「徳」ではなく、「抑制」と「無抑制」という概念で考察している理由について付言する。偉大な翻訳者キケロは、ギリシャ語の ἀρετή を virtus と訳し、これが英語の virtue となり、日本語の「徳」になった。同様に、ギリシャ語の κακία を、キケロは vitium と翻訳し、この語から英語の vice という語でき、日本語の「悪徳」になった。しかし古代ギリシャ人は、「健康のためになる適量の食物を食べることを楽しまないのは悪徳である」とか、「数学のできることは美徳である」という風に使われ、現代の徳や悪徳とは違った意味合いを持っている。それで、現代的な観点で道徳を考察する場合、「無抑制」と「抑制」という概念で考察したほうがより適切と思われる。(J.O.アームソン『アリストテレス倫理学入門』岩波書店、1998年)
- 29 Xenophon, Memorabilia, 1. クセノフォン著、佐々木理訳『ソクラテスの思い出』(岩波文庫、1974年)67ページ。
- 30 Ibid., 6. 訳書92ページ。
- 31 Ibid., 5. 訳書56ページ。
- 32 Ibid., 5. 訳書214ページ。
- 33 Plato, Protagoras, 352b-c. 訳書、『プラトン全集8』207,208ページ。
- 34 Ibid., 357c. 同上書、219ページ。
- 35 Aristotle, op. cit. 1145b25-27. 『アリストテレス全集13』211ページ。
- 36 Aristotle, Ethica Nikomachea, 1141a1-4. 『アリストテレス全集13』216-217ページ。
- 37 Ibid., 1147a24-31. 同上書218ページ。
- 38 Ibid., 1147a31-b.3. 同上書218-219ページ。
- 39 Ibid., 1147b14-17. 同上書219ページ。