大阪公立大学
Osaka Metropolitan University
学術情報リポジトリ

ソクラテスと産婆術：「ソクラテス問題」への一視点

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-05-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山口, 義久 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004638

ソクラテスと産婆術

――「ソクラテス問題」への一視点――

山口義久

ソクラテスの問答のやり方は、プラトンの作品『テアイテトス』の中で登場人物ソクラテスによって「産婆術（助産術）」と呼ばれている（一四八E以下）。これは彼の母親の職業と同じ技術だとされ、実際の産婆の仕事と彼の問答との比較がなされている。この箇所を典拠として、一般にソクラテスの問答のやり方が、自明のことであるかのように「産婆術」として説明されることがある。しかし『テアイテトス』が書かれたのは、ソクラテスの死後三〇年も経ってからのことである。[1]「産婆術」という言葉が、これ以前のプラトン初期・中期の作品にも、またプラトン以外の資料、例えばクセノポンにも現われずに、この箇所で初めて出てくる事実には、簡単に無視できないものがある。後で見るように、ある学者たちはそのことを理由に、ソクラテスの産婆術なるものは、プラトンの虚構であると断じている。はたしてそうであるか否か。またこの問題は、歴史上のソクラテスを我々がいかにして、どこまで知ることができるかという、所謂「ソクラテス問題」にも波及してこざるをえないであろう。

一、『雲』のソクラテスと産婆術

歴史上のソクラテスと産婆術との関係を考えさせる、現存の最も古い文献は、アリストパネスの喜劇『雲』である。とりわけ一三七行目では、ソクラテスの弟子の一人が、主人公ストレプシアデスが戸を蹴とばしたのに驚いて、せっかく発見した思案を「流産」してしまう場面が描かれている。これは「ソクラテスの産婆術」を知っている読者にとっては、彼のその技術を連想するのに充分な示唆となろう。たとえば、ギルバート・マレーは、これを産婆術による心魂の分娩への直接的な言及と見る。[2]また新しくはJ・マクダウェル

も、この箇所を論拠として、歴史上のソクラテスが自分のやり方にこの譬えを用いた可能性を認めている。[3]

更に『雲』を先に読み進めると、ソクラテスがストレプシアデスを産婦のように横になれて布団をかけ、「思案し出す」よう促す場面に出会う（六九五行目前後）。マレーはここにも「真のソクラテス的教育の精神」を見てとる。[4] そこでソクラテスがあたえている指示は、ストレプシアデスに自己自身の思考を促すための忠告と見られる。[5] これらの箇所がソクラテスの産婆術への言及であるならば、それがプラトンの創作であるか否かなどという疑問は、たちどころに氷解してしまうであろう。

しかし、アリストパネスの記述が、ソクラテスが自分の技術を産婆術に譬えたことが歴史的事実であるということを証明していると考えるのには、重大な障碍がある。すなわち、先に述べたように、『テアイテトス』以外のプラトン著作にも、クセノポンの作品にも産婆術に対する明白な言及が見られないという事実である。アリストパネスが産婆術をソクラテスの描写として有効に使いえたとすれば、ソクラテスのそのような性格づけが、既に一般に認められた有名なものであったか、あるいは少なくとも、ソクラテスをよく知る人をして、劇を見れば「なるほど」と頷かせるものでなければならなかったと思われる。しかし、そうであったなら、クセノポンもプラトンも（『テアイテトス』以前には）それに一言も触れていないことは、全く不可解と言わざるをえない。とくにプラトンの場合には、『テアイテトス』においては「ソクラテスの産婆術」なるものを描写しているのだから、なおさらのことである。

さらに、『テアイテトス』のなかでソクラテスが最初にこの技術に言及するとき、テアイテトスは、ソクラテスの母が産婆だったことは聞いたことがあると答えているのと対照的に、ソクラテスに母と同じ技術の心得があるということは「聞いたことがない」とはっきり答えている（一四九A）。しかもソクラテスは、彼がその技術を持っていることは「人に知られていない」事実であると言って、他の者たちには「告げ口」するなと口止めしているのである。

ここの記述は、『雲』にソクラテスの産婆術を示す描写があるとする想定と真っ向から衝突するだけでなく、同時に何故ほかの作品に産婆術が現れないかという問題を（我々がプラトンのこの言葉を信じさえするなら）一挙に解決してくれる。すなわち、ソクラテスの生前に、彼の方法を産婆術とする形容は存在しなかった。もしくは、かりにどこか片隅でなされていたとしても、一般的ではなかった。「人に知られていない」ということは、恐らくはプラトンも、しばらくは気づかなかったのである。

そうすると、『雲』の当該箇所については、別の解釈が必要とな

ろう。それは言うまでもなく、彼の母の職業の暗示ということである。[6] アリストパネスが実在の人物ソクラテスを喜劇に登場させる時に、その人物の「学校」で行なわれていることを彼の母親の職業と重ね合わせて描いたのだとしたら、それは自然で当を得たことだと思われる。[7]「流産」への言及をドーヴァーは家畜と関係づけて説明しているが、[8] ストレプシアデスの身近には山羊や羊がいたとしても、ソクラテスの許で行なわれていることの描写としては、家畜の譬えは当をえていないと言わざるをえない。そうであるなら、『雲』におけるそれらの記述は、ソクラテスの母が産婆であったか否かという疑問に対しても、[9] それが事実であったことの傍証となるであろう。

それでは、『雲』の描写に産婆術と結びつきうるソクラテスの特徴を認めることは、まったく見当はずれなのであろうか。そうとは言えない。『雲』のソクラテスも、ソフィストたちのように教え込むのではなく、相手に考えさせている。[10] 勿論そのことが直ちに産婆術を意味するかどうかは別の問題である。だが『テアイテトス』を読んだ者にとって、『雲』の描写がそれと符節を合わせているように見えるのはたしかである。

しかしながら、アリストパネスがソクラテスの哲学的・教育的意義を洞察して、それを彼の母親の技術に託して描き出したという可能性は、まったくありえないと言いきることはできないにしても、まずありそうにない。『テアイテトス』に先立つこと五十年以上という早い時期に、しかもソクラテスの活動の中途において、そのような洞察が可能であったかという、アプリオリな疑問があるとともに、作品そのもののうちに、その可能性を積極的に指し示す根拠が存在するとは言えない。『雲』の記述のうちにソクラテスの産婆術への言及を見るのは、『テアイテトス』の内容を読み込んだ結果であって、時代的には逆倒した見方であろう。

おそらく真実は、アリストパネスはただソクラテスの母の仕事を暗示するような描写を織り込んだだけであって、ソクラテスが行なっていることが、喜劇的もじりにおいてではなく、真面目な意味で産婆術に譬えられるような意義を持っているとは、夢にも思わなかったのではないか。そのような意義を見事に形象化したのがプラトンであったのである。とすると、アリストパネスはせいぜい、プラトンの無意識的先駆者であったにすぎない。

二、産婆術「虚構」説と「ソクラテス問題」

だが産婆術という形容は、歴史上のソクラテスにあたえるものとして正当な呼称であったのかどうか。ここで我々は「産婆術」虚構説に出会うことになる。

D・タラントは、プラトンの偽作とされる作品が全体として、性

格描写の点からも、思想内容から言っても、プラトン的であるよりはむしろソクラテス的であると論じるついでに、（プラトンの初期作品だけでなく）それらの作品にもソクラテスが産婆術を行なっているという主張が少しも出てこないことが、ソクラテス＝産婆という役割そのものがプラトンの創作であってソクラテス自身のものとは見なされないことの裏付けであると考えている。[11] また、R・ロビンソンは、産婆術は、ソクラテスの破壊的な吟味論駁を自分の建設的な精神と折り合いをつけるためにプラトンが行なった偽装であると考えて、それをプラトンの虚構であると断定している。[12]

この問題を考えるためには、今の場合「虚構」とは何を意味するのかを定めておかなければならない。まず考えられるのは、産婆術の名のもとに、プラトンが歴史上のソクラテスにはなかった特徴をあたえているということである。もし産婆術の特徴が歴史的ソクラテスにそのまま認められるなら、新しい点は名前だけということになるであろう。しかし名前の点では、新しいということが、これまでの考察からでも、ほぼ明らかである。したがって問題は、産婆術という性格づけを導入することによって、実際のソクラテスの活動の特徴が歪められているかどうかということになる。

この問題はしかし容易なものではない。歴史的ソクラテスを我々がどの程度まで知りうるかという、所謂「ソクラテス問題」がからんでくるからである。ソクラテス問題の全体について結論を出すことは、この限られた小論の課題ではないが、今直面している問題に関わってくる範囲内での態度決定は避けられないであろう。

ソクラテスを直接に知っている人の証言のうち、通常重んじられるのは、先にとり上げたアリストパネスを除けば、プラトンとクセノポンである。この二人と同時代の文献としては、彼らと同様にソクラテスの仲間であったアイスキネスやアンティステネスの作品があるが、そのうち僅かの断片しか伝わっておらず、産婆術の問題にはとくに関係してこない。また、しばしば引き合いに出されるアリストテレスは、ソクラテスの死後十数年たってから生まれているので、直接的な証人とは言えず、したがって史料としては補助的な地位にとどまるし、それより後の証言は、プラトンやアリストテレスらから援用されたもの以外に殆ど見るべきものがないと思われる。したがって、今の考察にはプラトンとクセノポンが中心的史料とならざるをえない。

プラトンとクセノポンは、それぞれ気質も才能も異なっていたので、当然のことながら、彼らの描き出すソクラテス像も同じではない。また彼ら二人とも、おそらく、それぞれソクラテスとは異なったメンタリティーの持ち主であったろう。したがって、彼らは忠実なソクラテス像を描いたつもりでも、実像との間に隔たりが生じて

いることは避けられない。だが我々にはソクラテスの実像を直接に知るすべはない。したがって、大なり小なり虚像であるものから、実像に近づかなければならないことになる。

そうであるなら、誰にでも同意できるソクラテス像というのは、おそらくは達成できない夢にすぎないと言えよう。我々がプラトンから得られるソクラテス像も、クセノポンを読んで懐くことのできるソクラテス像も、ソクラテスの実像と一致しているという保証は最終的に得られないものであるし、その上、我々がいかにしてソクラテスの実像に迫ろうとすべきかについても、方法上の一致は見られないからである。

しかし、典拠の間に不一致があることは、必ずしもマイナスの面だけとは言えない。もしもすべての史料が正確に一致していたとしたら、我々はソクラテスの真の姿の一面しか得られないことになるか、あるいは彼はまったく単純な人物であったかのいずれかになろうが、明らかに後の方ではない。ソクラテスを知る者がすべて同じソクラテスを描き出すほど彼は単純な人間ではなかった。それは、彼の弟子の多様性を見れば殆ど疑いえない――彼の弟子には、プラトンのような形而上学的哲学者から、クセノポンのような実務派まで含まれ、犬儒派の創始者とも伝えられることがある禁欲主義的なアンティステネスから、刹那主義的な快楽主義の祖とも見なされるアリスティッポスまでを包摂しているのである。したがって、史料に見られる多様性は、ある程度ソクラテス自身の懐の広さ、奥深さを反映していると考えられる。そうであるなら、ソクラテスに関する証言から我々が得ることができるものの価値は、史料がおかれている事情によって少しも減じられないことになろう。

それでは我々はいかにすべきだろうか。全くの虚構を信じてソクラテス像を思い描くことは、実体のない空想に遊ぶことだと評されよう。他方、歴史性の保証がないことを口実に、積極的なソクラテス像を懐くのを回避することは、かけがえのない偉大な教師を失うことになりかねない。かといって、自分勝手なソクラテス像を作りあげることは、自分の間尺に合わせてソクラテスを矮小化することになる危険性を孕んでいる。我々のとるべき道は、歴史的な裏付けの得られる史料は、できるだけ利用して、ソクラテスの全体像に近接しようとするやり方であろう。

そうであれば、プラトンとクセノポンの説明が、違った姿のソクラテスを差し出していても、どちらの説明も不完全であるとして否定し去るよりはむしろ、それらのいずれをも相補的に扱わなければならないことになる。したがって、最良の方法は、できればどちらの資料も、比較しながら批判的に活用していくことであろう。

クセノポンは『思い出』や『饗宴』など、ソクラテスの登場する

作品を、自分の見聞した出来事の報告という体裁で書いているが、このことが必ずしも彼の描く出来事が歴史上の事実そのままであることを意味しないことは言うまでもない。しかしプラトンの場合には、報告の体裁をとらないだけでなく、登場人物ソクラテスの思想内容同士にある種の相違が見られる。このことは、彼のソクラテス像の歴史性について重大な疑問を生むことになるが、それは彼の描くソクラテスがすべて虚構であることを意味しないであろう。最も自然な解決は、プラトンにおいては、比較的歴史的なソクラテスと比較的プラトン的なソクラテスとが混在していると考えることである。そしてこの考え方に、現代の文体統計によるプラトンの著作年代区分が裏付けをあたえてくれている。

ここでは、プラトンのソクラテス描写は、初期の対話篇の方が中期のそれよりも比較的歴史上のソクラテスに近く（ということは、初期対話篇のなかにプラトン的要素がないとか、中期作品のソクラテスはまったくプラトンの傀儡であるということではない）[13]、クセノポンとプラトンの証言が一致しているほど確実性が高いということを、一応の判定基準として採用することにする（場合によっては、アリストテレスの証言も援用されなければならないことは言うまでもない）。

したがって、今ここでの問題の扱いは二段構えになる。まず『テアイテトス』における産婆術の記述が、それ以前の対話篇、とくに初期対話篇に描かれたソクラテス像と一致するか否かを見届け、そのソクラテス像の歴史性を、クセノポンの著作とも照らし合わせることによって検証しなければならない。

三、プラトン初期・中期対話篇と産婆術

『テアイテトス』においては、実際の産婆の仕事とソクラテスの「産婆術」とを、比較しながら説明がなされている。まず、それらの類似点の第一は、(1)産婆は自分がお産のできない身であるという点に求められる。次に、(2)産婆は妊娠か否かを識別する。さらに、(3)陣痛を促進させたり和らげたりすることができる。また、(4)お産の困難な者に産をさせたり、場合によっては流産させたりする。最後に、(5)結婚媒介者としても侮れない存在である。これらの点は、すべてソクラテスの技術にも具わっているという。

相違点の第一は、(1)心魂（精神）のお産を見とるのであって、身体のお産をではないということ。第二点は、(2)産まれたものが本物であるか贋物であるかを検査して識別するということである。これらの特徴が、『テアイテトス』以前の諸対話篇に散在する記述を集め纒めたものであるという見方があるが[14]、「心魂のお産」における彼の役割を、以前の著作に出てくるソクラテスのうちに、はたして認めることができるであろうか。

まず、相違点の第一に挙げられた「心魂のお産」という点であるが、これについては『饗宴』『国家』『パイドロス』などの記述が対応箇所として指摘されている。[15] そのうち『饗宴』（二〇六B以下）では、ソクラテスがディオティマという女性から聞いた話として語る箇所で、エロース（愛・恋）の行為とは、美しいもののうちにおいて出産することであるという考えが出てくる。その文脈の中で「すべての人間は身体のうえでも心魂のうえでも懐妊していて、ある年齢に達すると、我々の生まれながらの本性は、産もうとする欲求をいだくのです」という説明があたえられている（二〇六C）。

しかし産婆術の記述においては、相手が妊娠しているか否かを産婆は判別できると言われている。これは「すべての人間は云々」ということと対立するのではないか。少なくとも、この二箇所を重ね合わせて解釈するのには、『テアイテトス』の「妊娠する」を『饗宴』の「産もうと欲求する」と対応するように、ずらして解釈する必要が生ずるであろう。

また、産婆術の説明においては、出産とは自分のうちから知恵を発見して生み出すことであるが、『饗宴』における出産は、美しい心魂を見つけて教育し、自分の知恵をその美しい人に生みつけ出産することとして語られる（二〇九C）。したがって、『テアイテトス』においては、教育者（ソクラテス）は助産者であるのに対し、『饗宴』における教育者は、知恵を生みつける、言わば知恵の父親ということになる。このような構造の違いがあるために、当然のことながら、助産の技術が言及される余地などなくなっている。『饗宴』の懐妊者にもソクラテスを当てはめて考えるなら、不一致はますます大きくなってしまうことになろう。

ただし、それには「もう産むことのできない者」（一四九B）という『テアイテトス』の言葉が救いになるかも知れない。この言葉は、ソクラテスはかつて知恵を産むことができたが、齢をとってから自分では産めなくなって産婆の立場に専心するようになったという意味に受けとることができると思われる。他方『テアイテトス』のソクラテスは、裁判を間近に控えた最晩年のソクラテスであるのに対して、『饗宴』の対話が行なわれた年代は、彼が五〇代初めの比較的若い時期に設定されているのである。しかしながら、この『饗宴』において、すでに『テアイテトス』の内容を予想しながらそのような描き分けをしているのだとは、とうてい考えられない。

『国家』第六巻（四九〇B）でも、心魂のお産について語られている。ここでは、本当に知を愛する者の恋心（エロース）の対象は美しい者ではなく「真の実在」であり、産まれるものは知性と真理である。これはイデア論との関連で語られているので、『饗宴』の場合ともども、「精神的出産」という考えそのものが中期の発想で

はないかと考えられる。また、『パイドロス』では、言葉と関連しながら「出産」の譬えが語られている（二七八AB）。しかしながら『国家』でも『パイドロス』でも、『饗宴』と同様に、助産の役割については、まったく述べられていない。

次に、相違点の第二番目、産まれるものの真贋を検査して見分けるという点は、所謂ソクラテスの「吟味」の活動と対応すること、言うを俟たないであろう。たとえば、初期作品『ラケス』においても、ソクラテスと話していると、いつの間にか自分自身が吟味されることになるという、登場人物ニキアスの解説に出会う（一八七E以下）。その後で我々が見ることができるのは、その「吟味」の実例にほかならない。この点に関しては、初期対話篇に親しんだ人なら誰でも、真正のソクラテス的要素であると認めるに違いない。

しかしソクラテスの吟味の目的は、ほんとうに相手の考えの検討だけであったのだろうか。『ソクラテスの弁明』（三八A）でも、『プロタゴラス』（三三一D、三三三C）でも、「自分と他人とを」吟味するということが言われており、『カルミデス』（一六六CD）では、自分の考えを吟味することが主になって、他人のためになることは副産物ででもあるかのように語られている。これはたんなる「ソクラテスの空とぼけ（エイローネイアー εἰρωνεία）」にすぎないとも、要らぬ軋轢なしに吟味を行なおうとしているだけだとも思われない。しかし、ほんとうにソクラテス自身の（すなわち彼の「無知の自覚」の）ためにもなることであったのであれば、精神的産婆の役割と、過不足なく重なり合うとは言えないことになる。

さて今度は、実際の産婆術との共通点に眼をむけてみよう。最初の一点についてはあとで少し詳しく検討することにして、まずソクラテスの産婆術の手続きの細かな記述について見届けておきたい。最初に、相手が妊娠か否かを識別するということは、『テアイテトス』のここでなされているように、対話相手が産むべき「知」をもっているかどうかの識別であろう。初期対話篇の中では、この手続きに対応するものがあまり現れてこないように思われる。それは対話相手が結局のところ吟味すべき見解を述べることになるような場合だけが描かれているからだと考えられる。

陣痛の促進・緩和とは、そのような知を産むことができる人を困惑に陥れたり、逆に問答によって誘導して、答を出しやすくすることを言うのであろう。テアイテトスが「知識とは何か」という問の真意を理解できずに、問われた事柄の事例を答えてしまったときにも、ソクラテスは「泥」の定義を例としてあたえることによって、新たな答を出させようとする（一四六C以下）。しかしテアイテトスは、自分の考えに確信がもてない反面、それを諦めてしまうこと

もできないと言う（一四八E）。このような心の状態は、後に「背丈くらべ」の難問に対して、テアイテトスがそのような問題によく驚きいぶかって眩暈がする思いをすると語る（一五五C）のとも同じような状態であろう。陣痛とは、まさにこのような状態、すなわち困惑に陥りながらも探求を捨てない心の状態であると考えられる。問いつめられ難問を突きつけられて、簡単に諦めてしまうなら、その人は産むべきものをもっていない人、先の産婆による識別との関連で言うと、妊娠していない人ということになろう。

初期の対話篇との対応を探すと、『メノン』には、ソクラテスが問答で相手を困惑させる様子がシビレエイに譬えられる場面がある（八〇A以下）。そこでは、相手を困惑させるソクラテスのやり方は有名であると語られているが、ここ『テアイテトス』でも、人々はソクラテスの産婆術に気づかずに、ただ人を困惑させてばかりいる奇妙な男だと噂していることが、ソクラテスの口から言われている（一四九A）。また、『メノン』や『ラケス』などには、ちょうど『テアイテトス』と同じような誘導のやり方も見られる。対話相手のメノンもラケスも、「〜とは何か」という問に事例で答えるときに、ソクラテスは「形」や「速さ」の定義を例示しながら、新たな答えを引き出しているのである。(16)

「難産」を助けて「出産」にまで導いてやることとは、このような手続きの積み重ねによってできるのであろう。また、場合によっては流産させることがあるというのは、胎児が若すぎて云々という言葉があることからすると、未熟な考えは、そのまま産ませないようにすることではないかと思われる。この場合も、ソクラテスによって「産むものがない」と認定される場合と同様、対話篇の中では、あまり表立って現れていないように思われる。

さらに結婚媒介者としても重要だとされることは、たとえば『ラケス』の中で、相談を持ちかけた市民の子供の教育に関して忠告することができる人を探すところを連想させる。そこでは結局、本当の知をもっている人はそこにはいないという結論になり、対話相手のラケスやニキアスは、青年の教育に関して、無知を自認していたソクラテスを推薦するのであるが、ニキアスは、ソクラテスは他の人を推薦してはくれるけれども自分では引き受けようとしないと不満を言っているのである（二〇〇C以下）。

ただし『テアイテトス』では、産婆ソクラテスと一緒にいることの効用が述べられたあとで、この媒介の労をとるのは懐妊していると思われない者に対してであることが明かされている（一五一B）。とすると、彼のこの役割が『ラケス』の内容と対応しているなら、ソクラテスが忠告者となることを辞退したニキアスの息子の類は、妊んでいない者の例になるのかもしれない。

共通点の最後に、産婆は出産ができない者の役割であるという、最初に言われている点について考えてみよう。これは、ソクラテスの身に置き換えると、彼自身は知を産めないということである。彼が自分の無知を主張するのは、初期対話篇においても珍しいことではない。それはソクラテスの「エイローネイアー（irony）」として当時の人々に非難されたことでもあり、[17] また彼の「無知の自覚」の思想とも関連する重要な特色であるから、当然ソクラテス的要素だと主張されるかもしれない。

しかし産婆術という譬えの主眼は、ソクラテス自身は知を産まぬ（産めぬ）が、他人が産むのを助けるということにあると思われる。このことは、ソクラテス的教育という形で解釈し直すことができるであろう。彼はソフィストのように知識を授けるという仕方で教育するのではない。それでも、彼と問答し交わる相手は、驚くほど進歩を遂げることがある。それは、彼から何ひとつとして学んだからではなく、自分自身の許から多くの立派なことを発見し出産することによってであり、彼の役割は、神とともに助産にたずさわることだと言われているのである（一五〇D）。彼がソフィストたちとは違って、ひとに教えるというようなことはしなかったということは、たとえば『ソクラテスの弁明』でも言われていることである（三三AB）。それでは我々はどういう意味でソクラテスは教育者であったと考えることができるのであろうか。

コーンフォードは、『メノン』と『テアイテトス』の構造に類比性を見出し、さらに『テアイテトス』に対する無名氏の注釈を援用して、産婆術と想起説の対応関係を指摘している。[18] たしかに『メノン』の想起説の説明においても、教えられることによってではなく、ただ質問されることによって、人が自分自身の中から知識を把握し直す（想起する）ということが言われていて（八五D）、明らかに助産者の役割に相当するものが現れている。質問者の腕前によって相手から知識をひき出すことができるということは『パイドン』でも言われているが（七三A）、これはソクラテスの問答の特長であり、産婆術の特色とも一致すると思われるのである。

だが、細かい区別だてをすれば、先に見られた「妊娠か否かの識別」ということは、すべての人が自分のうちに知識をいわば潜在的に持っているという想起説の考えと一致しないのではないかという疑問が生じる。だがこれは、さきに『饗宴』の「すべての人は懐妊している」という言明に感じた疑問と同趣旨のものである。したがって、『テアイテトス』で言われている「妊娠」を、「産もうとする欲求」に対応させることで、一応の整合性は保てるであろう。

しかし、想起説と産婆術の言わば構造上の対応が、歴史上のソクラテスと産婆術との関係を保証することになるかどうかは、やはり

疑問である。『メノン』は初期対話篇のグループに入れられているけれども、想起説は、ソクラテスのというよりはプラトンの思想であったと考えられる。[19] もとより想起説の内容も、産婆術の特徴も、ともにソクラテスの活動をもとにして考えられていると言うことはできよう。しかし、ソクラテスが想起説や産婆術を意識して活動したということではない。[20] その意味では、想起説と産婆術の対応も、産婆術が歴史上のソクラテスに属していたと立証するものではないと言わなければならないであろう。

想起説の発想は、『国家』の「洞窟の譬喩」の中では、教育論のかたちをとっている。本当の教育とは知識を注ぎ込むことではなく、心魂の眼を、本来向かなければならない方向に、向け換えてやることだと言われるのである（第七巻、五一八B以下）。異質な泥のなかに埋もれている心魂の眼をひき起こしてやる役割は、問答による探求の行程に認められている（五三三CD）。この役割もまた、歴史上のソクラテスのやり方を念頭においた上でなければ着想できなかったことであろう。

この箇所には、産婆術における助産の役割と対応するものが見られ、先に見た第六巻の記述では、精神的出産に言及されていた。この二つを合わせて見るならば、実質的には産婆術と同じような内容が読みとれると言えよう。それにもかかわらず、この『国家』では、産婆術という呼称も用いられず、それら二つを合わせた記述もなされない。プラトンは、この著作を書いた時期にはまだ、ソクラテスのやり方＝産婆術という見方に達していなかったのか、それとも、この解釈を述べる適当な機会を窺っていたのだろうか。いずれにしても、プラトンがソクラテスの問答の意義を反省し直すことによってそれを産婆術として記述するにいたるまでの過程が、これら一連の記述から垣間見られるように思われる。

そのように、初期・中期対話篇におけるソクラテスの問答のやり方の描写は、いずれも産婆術に対する「言及」とは言えない。しかし初期対話篇で描かれているソクラテスの姿は、産婆術を構成する断片的な要素として『テアイテトス』の記述に対応しているとは言えるであろう。ただし、産婆術の特色として挙げられているもののうち、どれを最も重要な、あるいは不可欠の特徴と考えるかによって、この判断は変わってくるかもしれない。たとえばマクダウェルは、ソクラテスが知を産めないと言われていることを、そのような中心的特徴であると考えたので、産婆術はソクラテスの方法の正当な記述であると簡単に認めることができたのである。[21]

しかしながら、産婆術が出産を助けるという仕事にたずさわるものである限り、この譬えは、ソクラテスが産めないということより、他人に産ませるという方に強調があると考えるべきではなかろ

うか。ロビンソンも、産婆術がプラトンの虚構であると主張した際に、産婆術の本質をそのような生産的なものと解していたのである。しかし一般的に言って、クセノポンのソクラテスの方がプラトンのそれよりも積極的・肯定的であることは、両者を読み比べてみればすぐに知られることである。この問題に関してクセノポンを資料として利用する価値はないだろうか。それを調べることによって、プラトンの証言を検証することができるのではないかと期待できよう。

四、クセノポンとプラトンのソクラテス

ガスリーは、ソクラテスの産婆術の歴史性を主張する際に、クセノポン『饗宴』においても、ソクラテスの結婚媒介者の役割が仲介者（女衒）の役割として産婆術に結びつけられていると考えている。[22] また、『ソクラテスの思い出』でも、ソクラテス自身が、自分は友人たちを、彼らが徳の点で何か益をえることができると思われる人たちと結びつけると語るところがある（一、六、一四）。しかし、勿論それらの箇所で産婆術が語られているわけではないし、またその役割そのものも、産婆術の特徴の中でとくに重要不可欠なものとは思えない。もしもこの点だけを根拠にして、クセノポンのソクラテスにも産婆術が認められると結論づけるとしたら、それはまったくの早計であろう。

プラトンにおける、ソクラテスと産婆術の関係で重要と見られた「想起説」や「心魂の向け換え」という考えは、ソクラテス自身の説ではないにしても、少なくともプラトンの解釈したソクラテスの教育的意義と密接に関連していることは明らかであろう。そして、ソクラテスの教育は、ソフィストたちのそれとは違って、教え込むようなやり方はとらないということが言われていた。

クセノポンにおいても、ソクラテスとソフィストのアンティポンとの対話の中で、ソクラテスの教育とソフィストの教育とが対比されている（『思い出』一、六、一三）。しかし、この対比は、知恵を誰にでも金で売るソフィストのやり方と、素質のよい者に自分の持っている善いものを何でも教えるやり方との対比であって、ソクラテスも「教える」人と考えられていることになる。したがって、これも産婆術の記述とはほど遠いものだと言わざるをえない。

ガスリーは、クセノポンのうちでソクラテスの方法がまとめて描かれている箇所として、『家政家』の一部を引用している。[23] ソクラテスがクリトブロスに対して、自分がイスコマコスなる人物と対話したことを語るなかで、彼はイスマコスに、知っていることを通じて導いて行くあなたの質問のおかげで、知らないと思っていたことも知っていると思えるようになったと話し、質問することは教えることではないかと述べている（一九、一五）。たしかに、このやり

方がソクラテス的であるということは疑いない。また自分のやり方を別の人物に託して語る仕方も、『ヒッピアス（大）』に類例を認めることができる。

しかしこれがガスリーの言うように「精神的助産」のやり方であるとまで言えるかどうか。イスコマコスが質問によって行なっていることは、ソクラテスが知らないと思っていたことが、すでに知っていることと類似したものであることを気づかせることである。そこには陣痛をひき起こすことに相当する手続きも現われないし、このやり方全体は、最終的には「教示」を目ざしたものと見える。

ソクラテスが自らを「知恵を産めない」と表現するところを産婆術の重要な特徴と認めるならば、クセノポンにおいても、彼が相手に質問ばかりして自分の意見を述べないという、対話相手の非難がこれに対応していると見ることができる（『思い出』四、四、九）。プラトンにおいてもしばしば同様の状況が描かれていることから見ても、おそらくこれは歴史上のソクラテスが実際に受けた非難であろう。しかも、この『思い出』第四巻には、我々がプラトンの対話篇によってなじんでいるような吟味論駁が描かれている。たとえば、知恵を鼻にかけている者たちを彼がどのように扱ったかを述べる第二章で、エウテュデモスを相手になされる問答は、その代表的な例であると言えよう（とくに一〇節以下）。ただし、この場合もクセノポンのソクラテスは、高慢の鼻をへし折られた相手に、最終的には説き教えることになるのである（四〇節）。

相手に知恵を生み出させるという、生産的・建設的な面が、ソクラテスのやり方を産婆術に譬えることのうちでも重要な一点であることは間違いないであろう。しかし、クセノポンのソクラテスの積極性・生産性は、ソクラテス自身が仲間たちに知恵を授ける類の積極性であったのである。したがって、クセノポンに産婆術に対する言及がまったくないのは当然と言える。クセノポンには、精神的出産という考えがそもそも現われないし、また、プラトンによって記述された産婆術の細かい手続き（共通点(2)～(4)）は、クセノポンのうちには相当するものが見られない。すなわち、産婆術によって描写されたソクラテスの問答のダイナミズムそのものが、クセノポンのソクラテスには稀薄なのである。

二人の証言の一致が認められる、わずか二点については、「結婚仲介」の役割は産婆術の付随的な仕事にすぎないし、ソクラテスの不毛性と結びつけて見たクセノポンの記述も、正確には、ソクラテスが質問者の役にまわるだけで自分では質問しないというやり方の点で一致しているだけであって、必ずしも「無知の自認」が現れているわけではない。これだけでは、歴史上のソクラテスが精神的産婆術を実践したということを裏付けるとは、とうてい言えない。

したがって、現存の史料から判断するかぎり、産婆術という性格づけが、ソクラテスの生前から彼の問答のやり方に帰されていたとは考えがたい。とすると、プラトンの解釈したソクラテスの姿であるか、あるいはプラトンの創作・虚構であると考えなければならないかのいずれかになろう。我々は、そのいずれであると考えなければならないかという問題の見定めをつけておかなければならない。

産婆術「虚構」説を唱える学者のうち、タラントの根拠は、産婆術がプラトンの初期対話篇にも、偽作視される作品にも現れないということであった。[24] しかしこのことは、産婆術という記述そのものが歴史的ソクラテスになかったということの傍証とはなりえても、それが歴史上のソクラテスを不当に歪めているということの証拠とはならない。とくに、偽作視される作品の検討からそのような結論を導き出すことには、かなりの無理がある。

ロビンソンが虚構説の根拠としているのは、プラトンが本来ソクラテスとはまったく異なる精神の持ち主であったということである。ソクラテスの破壊的な論法は、プラトンの積極的・建設的な精神からはまったく無縁なものであったので、プラトンには、それを自分の非ソクラテス的な精神のうちに安住させる必要が無意識のうちに生じていて、そのために産婆術概念をソクラテスの論法に押しつけたのだという。[25]

たしかに、プラトンの生まれつきの志向も気性もソクラテスと同じでなかったことは誰も疑いえないであろう。少なくとも彼は「第二のソクラテス」ではなかった。このことは、ソクラテスなら言わなかったであろうようなことも沢山、彼は書いていることから明らかである。しかし問題は、その違いはどこにあるのか、そして、はたして産婆術の説明はそのような違いの合理化として提出されているのかにある。

ロビンソンのソクラテスとプラトンの対比は、かなり紋切型で、作為的であるという印象を免れないが、それはともかくとして、彼がそのような違いを感じとっているのは、それを論じる際にクセノポンにはまったく言及していないことから判断すれば、主としてプラトンの著作だけから受けた印象によるのであろう。しかし、この問題を考えるためには、クセノポンは恰好の比較材料である。

全体的に言って、プラトンのソクラテスの描き方は、彼を不思議な人、奇異な人として描くところに特徴があるのに対して、クセノポンは、こんなに分かりやすい人なのに、何故アテナイ人は分かってくれなかったのだろうかという思いで描いているように見える。[26] またしたがって、クセノポンのソクラテスには、我々がプラトンの作品から思い描くソクラテスの特徴の多くが欠けているように思われる。[27] このことは、プラトンのソクラテスに架空の要素が多く入っ

ていることを意味するものではあるまい。むしろ、ソクラテスという人物を受け取る側の器量の違いであろう。

おそらくクセノポンは、自分の求める理想的人物像にソクラテスを収めてしまった、そして、そのかぎりにおいて自分の間尺にあったソクラテス像を描き出したのに対して、プラトンは、自分とは違った特徴をソクラテスの魅力と感じ、ソクラテスと向き合い、ソクラテスの意義を考えることを通じて、ソクラテスから学ぼうとしたのではなかろうか。『ソクラテスの思い出』は文字通り「思い出」にとどまるが、対話篇はやはり「対話」だったのである。

けっして無知の自覚の立場に留まっていては言えないことを、結局は沢山ソクラテスの口から言わせることになるプラトンが、クセノポンよりも誰よりもよくソクラテスの無知の自覚について伝えてくれている。積極的に自らの説を展開することになるプラトンが、ソクラテスの問答の破壊的な力を、一番よく描き出しているのである。したがって、ソクラテスの破壊的な論法は、プラトンが結局それだけに頼ることはできないものではあっても、ロビンソンが考えるように彼とはまったく無縁なものだったとは思われない。

ソクラテスはプラトンにとって、自分にはない特質をもっていたからこそ一層魅力的であったのであろう。しかしプラトンの才能は、師の特質を自分とは無縁のものとして切り捨てずに、吸収することができたのである。哲学者プラトンを開花させたのは、そのような出会いであった。したがって、プラトンにはソクラテスとの素質的な違いをとりつくろう必要性などなかったはずである。しかもロビンソンの言うようにプラトンが、ソクラテスの破壊性が自分自身の建設性とは異なるということを、けっして充分に認めなかったということは考えられない。産婆術の記述は、ほかのプラトンの記述と同様、充分に意識的である。『テアイテトス』の最後のところで、ソクラテスをして産婆術の成果である無知の自覚の効用を述べたあとで、自分の技術にはそれだけしかできないと語らせたときには、彼は師と自分の違いを、充分意識していたと思われる。

それでは、何故プラトンはソクラテスの死後三〇年もたって産婆術という譬喩を用いたのであろうか。『テアイテトス』が『パルメニデス』のあとを受けて、プラトンが「哲学の新たな一歩を踏み出しつつ執筆した最初の著作である」として位置づけられるなら、[28] そこにソクラテスの意義についての反省が含まれているのは、少しも不思議なことではない。この対話篇の主題は「知識とは何か」という、ソクラテスに特徴的な問のかたちをしているし、すべての答が否定されて終わるなど、構造の点でも『メノン』や『ラケス』などの初期作品と対応するところの多いものである。[29] このことは、無意識や偶然のせいではありえない。プラトンはこの重要な時期に、意

図的に初期対話篇を言わば模倣し、ソクラテスを主役に据えたのである。とすると、産婆術の記述も、ソクラテスに対する新たな意義づけという意義を担っているであろう。

この解釈が正しければ、産婆術の内容を、プラトンの創作であるといって片づけてしまうことはまったく当をえないことになる。たしかに、その定式そのものは、プラトンがここで歴史上最初にあたえたものだということは、ほとんど疑えない。したがって、それはプラトンによって解釈され意義づけられたソクラテスの姿であるということになる。しかし、プラトンの意図を考えるなら、実像から遠く離れたソクテス像を提出することは得策ではなかったはずであることが納得できよう。

プラトンのような素質と精神にとっては、ソクラテスの対話は新しい思考に対する刺激以外の何ものでもなかったろう。たとえソクラテスが他の弟子たちの誰にも精神的助産をしてやらなかったとしても、少なくともプラトン自身にとっては「多くの立派なものを発見し産ませて」もらったのはソクラテスのおかげである。『テアイテトス』におけるソクラテスの描写の背後には、この事実に対するプラトンの感謝の気持が見え隠れしているように思われる。

註

(1) 田中美知太郎訳 プラトン『テアイテトス』(岩波書店) 一九三八年、三二九〜三三一頁参照。

(2) G. Murray, *Aristophanes : a study*, Oxford, 1933, p. 94.

(3) J. McDowell, *Plato Theaetetus*, Oxford, 1973, p. 117.

(4) Murray, ibid. p. 90.

(5) 田中美知太郎『ソクラテス』(岩波書店) 一九五七年、五四〜五五頁。

(6) 同書、五六〜五七頁。

(7) マレー (p. 86) の言うように、二四〇〇年前の喜劇のくすぐりがどこにあるのかを、すべて見出すことは不可能であろう。しかし、たとえばガスリーが、ストレプシアデスが子供につけようとした名前の筆頭に「クサンティッポス」というのがあることをソクラテスの妻への暗示と見ている程度でいいのなら、今の場合はもっと効果的であろう。Cf. W. K. C. Guthrie, *Socrates* (the latter half of his *History of Greek Philosophy*, Vol. 3, Cambridge, 1969), p. 65, n. 3.

(8) K. J. Dover, *Aristophanes Clouds*, Oxford, 1970, 同所注。

(9) W. K. C. Guthrie, ibid. p. 58, n. 1.

(10) Cf. W. J. M. Starkie, ed. *Aristophanes The Clouds*, 1911, p. 42.

(11) D. Tarrant, 'The Pseudo-Platonic Socrates', *Classical Quarterly*, 32(1938), p. 172.

(12) R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 1953 (2nd ed.) p. 84.

(13) 文体論的には、『饗宴』『パイドン』と『国家』の間に初期と中期の境目が考えられるが、思想的には、前二者から超越

イデア論が述べ始められるので、そこから中期として扱うことにする。なお、プラトン著作の年代順については、細かい部分でまだ議論が分かれるが、大筋ではたとえば、田中美知太郎『プラトン』（岩波書店）一九七九年、三二八～三八五頁参照。

(14) A. Diès, *Théétète* (Platon oeuvres complètes, tome 8, 2e partie, Paris, 1967), p. 129.

(15) L. Campbell, *The Theaetetus of Plato*, Oxford, 1883 (2nd ed.) p. 30 ; A. Diès, ibid.

(16) 『メノン』七四B～七六A、『ラケス』一九二AB。『ラケス』一九四ABでは、言わばラケスの陣痛が描かれている。

(17) 『饗宴』二一六E、『国家』第一巻、三三七Aなど。クセノポン『思い出』一、二、三六、アリストテレス『ニコマコス倫理学』第四巻七章、一一二七b二二～二六参照。

(18) F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1935, pp. 27-28. Cf. Idem, *Principium Sapientiae*, p. 53.

(19) その外面的な根拠は、ソクラテスが他の人から聞いた話として語られることである。Cf. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Stuttgart, 1931, S. 126 ; *Plato's Method of Dialectic* (tr. by D. J. Allan), Oxford, 1940, p. 4. 内容的には、『メノン』で述べられる認識論の性格から判断できるであろう。Cf. Cornford, *Principium Sapientiae*, p. 53.

(20) Cf. Campbell, ibid, p. 31.

(21) 註（3）参照。

(22) Guthrie, ibid. p. 124.

(23) ibid. pp. 16-17.

(24) 註（11）参照。

(25) Robinson, ibid. pp. 83-84.

(26) 『ソクラテスの思い出』冒頭の文章が、そのことを端的に示していると思われる。

(27) Cf. Guthrie, ibid. p. 15.

(28) 藤沢令夫〝状況〟の変化と〝もの自身〟の変化（『哲学研究』第四十七巻、第八冊、一九八四年）一〇八一～一〇八二頁。

(29) 田中訳『テアイテトス』解説（岩波文庫版、一九六六年）三〇九頁、三一六頁参照。

――西洋文化講座助教授――