

論 說

ソクラテスと刑法に関する覚書の考察

中村 秀次

一

本稿は、刑法学の研究にあたって心にかかっていた事柄について、ソクラテスの関心事であったとされる課題をめぐって述べられた多様な記述を整理しつつ、確認できるものを確認し、同意できるものを追認しようとするものである。その際、刑事法的関心からは、一つは死刑の根拠、およそ刑罰権の根拠にかかわる事柄であろうし、いま一つは正と不正との対抗関係として個人の刑法的生活態度にかかわる事柄であろう。それらの事柄についても既に各種の学問領域において個別的に多様な形で取り上げられてきたことであろうけれども、このような事柄については、随時追体験という形でも改めて再認識することにも意味があるであろう。

(二) 一般的にのべられているソクラテス評価から見ても、多様な評価があり、ここに取り上げるものはほんの數片にすぎないが、既して重なり合うところが多く、本質的な事柄はふくまれているであろう。

一般的に人類の歴史あるいは学問の歴史等の地平から鳥瞰された評価がある。客観性の問題について、ソフィストに対して、人によって千差万別の主観のうちにも、客観的な天地の公道が蔽に存することを発見し、法及び道德の基礎を確立しようとつとめたのは、ソクラテスである<sup>1)</sup>、と評される。その客観主義というものは、一種の主知主義的客観主義と解されている。すなわち、ソクラテスは、各人の真知の顕現を妨げているさまざま邪念妄執を払拭し、明鏡止水の境地に達することによって心中に宿る良心の誤謬のない声に耳を傾け、正邪曲直を弁別する能力を生得的に具備しているという独特の主知主義的倫理学説を説き、主観そのものの中に時と場合とによって左右されることのない客観的原理を見いだそうと試みた<sup>2)</sup>、と。このように、知徳一致と客観的正義の流れがあとづけられることがよく見られる。ソクラテスは、概念定義により客観的正義や徳性の存在を明らかにしようと考へ、また、教育によるそのような徳性の伝達は可能であるとして、知徳一致の命題を掲げ、この徳性の至高なものとして、ダイモニア、すなわち良心とその声、を挙げたことはよく知られている<sup>3)</sup>。この徳と知との一致並行論については、別の観点ないし側面からとらえられれば、退廃や主知主義の畏に陥ることの危険性とも裏腹であろうことは、否定できない。徳は知識なり、と主張することによって、倫理と認識との並行性、すなわち倫理的洞察は認識の一形態であるという説を定立したという理解からは、もしある人が非道德的な行いをするとなれば、幾何学で間違いをする人が無知であるのと同じ意味

で、その人は無知なのだということになり、ソクラテスが倫理学を知性化したことは、その後、感情を軽蔑する倫理学の建設に利用された<sup>4)</sup>、という帰結に至る。同様に、正義の概念的把握の系譜に位置付けて評価されている。ソフィストとの対決の中で、ソクラテスの哲学が形成され、プラトンやアリストテレスによって継承発展させられて、長く西洋哲学の原像となった大きな体系が築かれた、という理解であり、なかならず正義の概念的把握は彼らの共通の重要関心事であった<sup>5)</sup>、とされる。

人の生活態度等について、この点は本質的な問題に関わるはずであるけれども、その学問的説明というものは対象を色あせたものにしてしまわざるを得ないことも示しており、詳しくは後述するが、ここで一般的には、知、徳、善そして幸福についての発見的・創設的意義が評価されている。すなわち、ソクラテスは、真の徳は知識にあり、正しき知識は正しき行為に導くことを説き、これによつて、真の知識は道徳の本質であり、自覚は生活の原理となり、市民が市民として、したがって人として営むべき生活は、真理の生きた確信から発する徳の生活であるが、そのような自覚の生活は、自分以外の何ものにもよらず、また何ものをも求めない独立自由な生活であり、なんら外的なものによらず、自己の価値の絶対性を信ずる自律的生活であり、自己に満足し、与えられたものを自己の意のままに左右し得る幸福の生活であり、換言すれば、徳はすなわち幸福なのであつて、それは人の最高の善をなし、人の努力の目標となるものである、と<sup>6)</sup>。このような生活態度の記述は極めて説得的であり、ソクラテスがしばしば強調する魂への氣遣いはそのことと一体の事柄である。すなわち、魂こそは、人間的知恵とその喪失、善と悪とがまさに存するところであり、それゆえ、魂の氣遣いこそは、ソクラテスの教説における根本的な原理である、と<sup>7)</sup>。このような模範的な把握も考古学的視角なのかどうか、中立的観点にとどまるかどうかは触れられない。いわゆる自然法理念に対するソクラテスの意義を組み入れる者などもあるが<sup>8)</sup>、体系的意図が自然的であるかのように織り込まれているならばやや違和

感がある。

道徳哲学の王道がそこにあることの認識は、動機はともかく知的存在としての人類の存在根拠とも関わっているという意味では、一応認知されるであらう。道徳哲学の仕事は、われわれがすでに承知し、同意に達している事柄を厳密に表現することであり、プラトン描くところのソクラテスがとつた道はこれである、と。<sup>9)</sup>しかし、それはあくまで一応であり、全面的な真理にはめ込もうとすることにはならない。ソクラテス自身の哲学といわれるものは実践的確信であり、体系的理論とは縁遠いものであった。ソクラテスの政治哲学といわれるものは、国家、国法、正義という目標を確立したものであるとしても、むしろ実践的確信であつて、そのような認識の根拠を論理的・客観的に証明し、あるいはそれらの目標を体系的に説明する理論ではなかつた。<sup>10)</sup>であらう。その確信すらも全面的に受け取つていいか異論があるはずであり、疑問はあるが、ともかく、何らかの客観的意義を見いだすならば、この道徳的主体としての人間、答責的存在としての人間という新しい問題の提起は、刑事人権保障に通ずる人間学の主題であるとみることが出来る。それにしても、そこではたしかに自然というものへの関心が放棄された形をとつていて大きな欠陥・空白をなしており、独立した自然に関する説とか、独立した論理説とかは見られず、統一した体系的倫理説さえも存在しない。ただ一つの残されたものは、人間とは何かという問いである。ソクラテスは、つねに客観的、絶対的、普遍的真理の理想を支持し、これを擁護しているようにみえるが、彼の知つている唯一の宇宙、彼の探求の対象となるのは、人間という宇宙である。このようにソクラテスの探究方法は人間学の視点から説明することもできる。自然的なものはその客観的な特性によつて記述することができるが、人間はその意識によつてのみ記述され、定義され得るのであるから、普通の探求方法によつては解決されることのない、全く新しい問題が提出されなければならないことになる。その際、人間とは、合理的な質問を提出された時には合理的な答えを与えることができるものとして定義される。ソ

クラテスの思想をこのような方法論のうちには要約することもできる。この基本的な能力により、彼自身及び他人に答えを与えるこの能力によつてこそ、人間は答えうる、責任ある存在、道徳的主体となるという風にとらえることができる。<sup>11</sup>ソクラテスの徳行の実践的意味は、既にルソー及びカントによつて根源的に認識されていた。ルソーはその根源的な思想の奔流のなかで、もし、彼がわれわれのあいだに生き返つたとすれば、この正義の人はわれわれの空しき学問を軽蔑しつづけるであらう、今日、いたる所に氾濫している洪水のような書物を増大させることを助けたりせず、かつてそうであつたように、自らの徳行の範例と追憶のみを、その弟子とわれわれの子孫に対する教訓として残すことであらう、と言っている。ローマ人たちは、徳を実践することに満足していたが、徳を学び始めたときすべてが失われた、とも言っている。<sup>12</sup>カントも、ギリシア哲学のもつとも重要な時期がついにソクラテスによつて始まるが、それというのには、哲学的精神に対して、また、すべての思弁的な頭脳に対してまったく新しい実践的な方向を与えたのは彼であつたからであり、彼は、また、ほとんどすべての人間の中で、その行動が、賢者の理念にもつとも近い唯一の人でもある、と言っている。<sup>13</sup>

(二) ソクラテス裁判について、全くの違法性を明言する流れがある。それは過去の時代を無理矢理に再現しようとする民主主義的反動の試みであり、この試みはそれが行われたやり方においても違法であり、というのも、ソクラテスは法律的に罰せられるべき行為はいかなる点においても犯していないからであり、また、それは不運な錯誤に基づいたものであり、というのも、彼は寧ろ同時代の人々に対して道徳的改革という当時の状態を改善すべき唯一の有効な方法を示すものであつたからである、とする。この見地からは、彼の処罰は法的、道徳の見地から見れば無罪者の死刑であり、歴史的見地から見れば粗暴な時代錯誤である、ということになるが、<sup>14</sup>歴史解釈を目的とするものではない法的観点からはまた別の解釈が可能である。また、その裁判を確信犯人の法的信念と裁判官の法的安定性への拘

束性との対立関係としてとらえる見方がある<sup>15</sup>。これは悪法論についての解釈をも提供している。やや公式的であるが、ソクラテス裁判の進行過程は、法的安定性と正義の実現との相克関係としてとらえられる。すなわち、法が正義に欠けるところがあつても、それがはなはだしいものでなく、これを改正することが非常に法的安定性を害するような場合には、法的安定性を重んずるべきであろうし、法の不正が著しい場合には法的安定性を犠牲にして正義を採らなければならぬであろうという一般図式のもとに、ソクラテスが、自分の正しいと信ずる道をアテナイの市民に説いたが、それが世を惑わすものとして死刑の判決を受け、脱獄のすすめをしりぞけ、国法を守るべきことを説き、従容として毒をおいで死んだのは、法的安定性のために殉じたのであらう、と<sup>16</sup>。それと関連して、悪法論そのものについても幾つかの解釈があるけれども、社会批判的意識の顕著なところでは、法的安定性の考慮というよりもむしろ正義や倫理的信念に重心を傾ける解釈が説得力をもつて援用されることがしばしば見られる。すなわち、法自らが特殊意思の道具に墮した暴力にすぎない場合には、正当性の根拠はもちえず、そのような悪法に対して、無批判に、あるいは怯懦に服従することは、専制支配の容認を意味するといわなければならないとして、ソクラテスの態度も、決して不正な法への盲目的服従を示したものではないことが強調される。ソクラテスの場合、加えられた不正に対して、より以上の不正を以て報いることを禁じた理性の声が彼の指導者であつたこと、また、彼にとってはアテナイの法に従うことが正義に従う所以であつたことを見落として、悪法遵守の義務づけのために彼の名を借りることは不当で、むしろ、彼こそ悪法に対する比類のない抗議者であつたとさえいえよう、と<sup>17</sup>。この解釈は一面頷けるが、他面流布にあたり通俗化への道も開いている。すなわち、ソクラテスが、反対派の者から告発されて、陪審的裁判に付され、陪審員の多数決に従つて、死刑を言い渡されたことは不当であつたが、それは法律が悪いのではなく、たまたまその陪審員の質が低級であつただけで、法律制度そのものに何等の悪性はなく、いわば裁判における事実誤認とか量刑不当の

判決というだけで、現在の日本の裁判にもよくある問題にすぎず、悪判決に従うのと、悪法に従うのとは、根本的に性質の違う事柄であり、ソクラテスは、当時の安寧秩序に逆らった行為をしたと思われたからこそ告発されたもので、現代的に言えば「悪法は法に非ず」という信念を実行したに過ぎない、と<sup>18)</sup>。このような説明は分かりやすいが、本稿の本質的な関心からは離れてしまう。

ソクラテス裁判は、社会的意味合いを深めて市民的抵抗の原理の始原的発現としてとらえられ、ソクラテスの態度はその後の市民の生き方の範例として引き寄せられることもできる。そして、この観点は本稿の関心事にもつながっている。ここで言われる市民的抵抗の根本原理とは、歴史上、個人の判断と社会の法律との緊張関係が深刻な問題として意識されるようになったとき、出現した原理であるとの前提の下に、当時、アテナイの法律以上に忠誠を尽くすべきものがあるのではないか、もしあるとすれば、それは何であり、人はそれのように服従すればよいのか、という問いが意識され、その際、ソクラテスがいかなる法律によっても制限されるべきでない、真理を追求する人間の権利のために戦ったことは確かであり、後世の諸学派も彼の態度をそのように解釈したのであり、ストア学派はソクラテスの死にざまを高く評価し、人間の行動の最終的決定者は良心でなければならぬとして、人間の忠誠心は最終的には国家ではなく全人類に捧げられなければならないと説いたし、キニク学派はさらに前進し、動物との友愛をすら宣言し、奴隷制を公然と非難し、真の哲学者は国家の辱外で法律を氣にかけずに生きる道を選ぶべきだと説いた<sup>19)</sup>。というように系譜づけられる。しかし、そのような方向性は一般には理解されず、文字通りに受け入れられることはなかったし、それにはそれなりの理由があるとすれば、そこにはやはり一面的真理の引き伸ばしの誤謬もあると言っておかなければならないであろう。

ところで、ソクラテス裁判について、アテナイの側から擁護的にとらえることは、ヘーゲル等の解釈をまたすとも、

可能なことである。その意図の一つは、アテナイ側の罪の比重を軽くし、その裁判がアテナイの民主主義に残した汚れを幾分かでも除去しようというのであろう。<sup>20)</sup>この種の考えの不徹底さ、あるいは過剰さは、別の意味でシュヴェーグラーの解釈にも見られる。すなわち、ソクラテスの運命に関するヘーゲルの見解は、歴史的に見て不当であり、あくまでソクラテスが誤解と不当な反動との犠牲としてたおれたのだと考えなければならぬ<sup>21)</sup>として、現代的視点から不満足な結論に達している。

(二二) これまでのところを総体的に見て、歴史的観点を踏まえると共にこの間の主体性論議を考慮してみると、ソクラテスの生き方を、ポリス世界の総体的危機を突破する方法としての人倫的革新と人倫的紐帯の回復の道として理解することも、一般的には分かりやすいと思う。その現実性は懐疑的でなければならぬであろうが。その際、ソクラテスの生き方は、既成の法・社会秩序の変革よりもむしろポリス構成員の生き方の革新を求める道としてとらえられ、ソクラテスは単なる法実証主義者ではなく、既成の実定法秩序を超越する自然的正義の観念をもっていたとともに、いわゆる革命的自然法論者でもなかったことが説得的に強調されることになる。すなわち、一面において、ソクラテスが愛知の道によってその実現を目指してきた正義は、ポリスの法律秩序を超越したものであり、後者によって裁かれることはできず、むしろポリスの法律こそがそれによって裁かれるべきであり、実定法秩序に対する正義の絶対的優越性が裁判において彼の一身を賭して言明されていたこと、他面において、彼のいわゆる正義は客観的な社会秩序の内容面によりも、むしろ、その主体面、市民の主体的徳、卓越性としての正義の面に比重をおいて理解されており、暴力や反抗を通じての秩序変革の中にはなく、ロゴス、言論を用いての説得によって市民のあいだに徳の秩序を再建することの中にこそポリスの真の救済があるという立場が表明されていたこと、こうして、「ソフィスト革命」によって生じた法思想の客観主義から主観主義、人間主義への転回は、ソクラテスにおいて、弁証法的統一へ



と進んだ<sup>22)</sup>、というように論定される。弁証法的という概念には危うさと疑わしさが付きまとうのは避けがたいとしても、その時代状況的制約を真理概念の制約として意識すれば、後述のキルケゴールの思想に通じる妥当性を承認してよいであろう。もつと端的に、ソクラテスは、プラトンの著述の中において、思索の自由と日常的経験の伝達の自由を一貫して行使し、その生涯を貫き、その権利の行使のなかに生き、その思弁的な意見が共同体の生活を破壊するものと受け取られたために死んだのであり<sup>23)</sup>、常に新たに再認される観念の冒険者として人間の可能性に新たな道筋を開いたといえよう。

(四) 宗教的、神秘的の世界との関わりなどについてはどうか。ソクラテスの死後の世界などの神話についてはどのように理解されるか。それを文字通りに受け取ろうとする見方もある。死後はどうなるか、ということ考察している彼の最後の言葉は、彼が不死を確信していたということを感じないわけにはゆかないし、それが確実でないように彼が付言していることは、単なる仮定であると感ぜずにはおられない、とラッセルは言う<sup>24)</sup>。しかし、今のところ、プラトンの『対話篇』中に見いだされる神話は、ベルグソンの言うように、一つの創造的情動を、ソクラテスの道徳的教えに内在的な情動を、プラトンの思想の用語で書き留めたものにほかならないであろう<sup>25)</sup>。ところで、ベルグソンはまた、ソクラテスが善の実践を善の認識と同一視し、思考の理性的行使のうちに道徳生活を吸収するほどに理性が高く位置付けられたことと関連して、ソクラテスのいわゆる守護神・ダイモニオンの神秘的秩序というものにも着目している。ソクラテスは、この「守護神の意思表示」を全く信じたからこそ、それに従わないよりはむしろ死をえらんだのであり、罪の宣告に敢然として直面したとすれば、それは、守護神が彼に思いとどまれと言わなかったからであり、彼の使命は、宗教的、神秘的秩序に属するものであり、彼の教えは、きわめて完璧に合理的でありながら、なにか純粹理性を超えているように見えるものに、引っ掛かりをもっている<sup>26)</sup>、と言うとき、ベルグソンは、ソクラテス

のダイモニオンに、拡散しつづける自然現象にたいして人類の普遍的凝集力を見ていたように思われるし、人類の死命観についてある開かれた可能性を残したかつたとも考えられる。

宗教的、神秘的秩序ということに関して、ソクラテスというものとイエスというものとの類似性と対立性が指摘されてきたが、双方に対する根源的な批判は、ニーチェの思想やフロイドの精神分析学の中で判然と、または、暗黙裡にとらえられた。ただし、それらの批判は必ずしも全面的な事実を表明するものとは見られなかったし、彼らの生活実践はむしろソクラテスの実践に適合するという現代的屈折があるように見えるが。ニーチェは自らの中に見たと同じようにソクラテスに退廃の症候を看取していた。すなわち、生についてはいつの時代にも最高の賢者たちは、それは何の役にも立たないという判断をくだしてきたし、ソクラテスさえ、生きることに倦んでいたし、偉大な賢者たちは衰退の典型であり、ソクラテスとプラトンとは退廃の症候であり、ギリシア解体の道具であり、似非ギリシア的であり、反ギリシア的であり、本能と戦わざるをえないということこそデカダネスを表す定式であり、生が上昇しているかぎり幸福は本能と等しい、と。<sup>27</sup>ニーチェは、あたかも自己断罪するかのように、本能に逆らうソクラテスの理性主義、生の足元を掘り崩す危険な暴力としてのあくなき理性主義を告発する。ソクラテスをデカダンだと看破することによって、自分の心理学的把握は一個人の道徳的特異性癖に眼をくらまされることがないということの証明になったと言ひ、<sup>28</sup>道徳そのものをデカダネスの徴候とみなすということは認識の歴史における一つの新機軸であると言つ。さらに道徳・宗教と科学との対立構造に言及している。道徳価値の自然性が剥奪されることによって、変質してゆく人間類型、善人そのもの、幸福者そのもの、賢者そのものがつくりあげられるにいたつたのであり、ソクラテスは価値の歴史におけるもつとも深い倒錯の一契機であり、道徳の偏執狂であり、道徳と宗教が主要な関心事となるのは、困窮状態に陥っていることの徴候であり、根本において道徳は科学に対して敵意をいだいており、しかもそれは科学

が「善」「悪」になんらのかかわりあひもない事物を重視するからである、と。<sup>20</sup>ニーチエの批判は通俗的なソクラテス理解の危うさを警告することにおいて的を得ていると思われるが、しかし、ソクラテスはいわゆる道徳学者などではなかったし、ソクラテスの方法というものは現代的意味で心理学的、科学的方法として再認識される側面をもっていないとはいえないであろう。自然研究に対するソクラテスとニーチエとの相違には時代の限界を見るべきであろうか。さらに悲劇の哲学を通俗的にか、または超越的にか、極端まで引き伸ばした理解によれば、ソクラテスが神的秩序と人倫的秩序とを同一視したことや、その神的意図の閉塞感に対する疑念が噴出する。このことはまた神的啓示、信仰の超越性を意図する者などの異教徒批判につながるようにみえる。すなわち、ソクラテスの思想によれば、神々の上には、人間たちを支配しているのと同じように、やはり法則があり、その法則はあらゆる種類の不条理を排除するものであり、善はそれ自体を目的とする自律的なものであり、死すべきものも、不死なるものも、ともに等しく善の命ずるところに従属すべきものであるということになる。シエストフなどはここに疑惑の種を看取し、ここに多くの者たちが、神託のたたえるところであつた賢人にあれほどの敵意を抱き、恐るべき破壊者を感じとつて、これを憎悪した真の原因を見て取っており、善の創造者としてのソクラテスの思想はさらに一方向に徹底させられ実体化されていく。すなわち、善はすべてなりと断言する折に、ソクラテスは同時にまた、善でないものはあげて幻に過ぎないと断言したのであり、世界は移ろい易く、善は永遠であり、人間は、その世界に入るにはただ神の創つた世界を放棄する気持さえ表明すればよく、そこでは、奴隸も皇帝も、強者も弱者も、才能ある者も無き者も、等しく自らの居場所を見つけたすはずであり、そこでは、この上なく不可思議な変化が起こり、弱者は強者となり、職人は哲人となり、無能者は有能者となり、不幸に突き落とされた人間も、世界の支配者となることができるし、暴君は弱き者を辱め、最後の羊までも取り上げることであろうが、正しさを奪い取ることはできない、というように。そして、自由

意思の問題、鍵の問題に触れて、この巨大な力、天国への鍵が人間の自由裁量に任されていることを初めて明らかにしたのは、プラトンを信用するとすれば、まさにソクラテスであつたし、楽園の門をくぐりたいと思う者は、この地上に生きてあるあいだから、それらの鍵のことに心を配るべきであり、この世を去らうとする時になつてからでは、もはや取り返しがつかない、というようにあたかも実像を見るように鮮明に描写する<sup>10)</sup>。このような思想を可能にするほどにソクラテスの生き方は衝撃的なものであつたことであろうが、それが社会生活、法的生活とどのように交差しているかが本稿の問題関心であり、そこでは相当に割り引いて、控えめに思想の機能を提示することになる。思想そのものと思想を表現することとは必ずしも同じではないであらうから、ソクラテスの存在に問えばそのような応えが返ってくるように思われる。

なお、このようなはなはだ漠然とした事柄に係わりあうことの意味について、法と法律家の存在根拠そのものを否定しかねない思想に係わりあうことの意味について、懷疑や徒勞や無意味感や埒外意識などがつきまとうかもしれないが、すべての事柄に係わりあひへの信念、いかなる認識にも半面の真理はあるものだという先人の教えに支えられて、励まされるであらう。あらゆる認識に係わりあひ、人間の可能性に関心と興味を抱くべき現代的法律家というものについて、ラートブルフも言及している。よき法律家も、その職業生活のいかなる瞬間においても自己の職業が必然的に深く問題となりうるものであることを意識しなくなつたら、彼はすでによき法律家ではなくなるであらう、ゆえに、真面目な法律家も、その六法全書の余白に種々の皮肉な疑問符や感嘆符を書くあの嘲弄者、例えばアナトール・フランスのごとき人を見るのを喜ぶのであり、さらに物事に深い疑いを抱いて正義の根底に触れる文学者中の深刻な批判者、例えばトルストイやドストエフスキーのごとき人や、また裁判の風刺画家ドーミエをよりいっそう好んで見るのであり、あらゆる瞬間において、自己が人間社会に問題なく有用な成員であると感ずるのはただ俗物のみで

あり、われわれ法律家が負っている最大の困難とは、すなわちわれわれの天職を信じ、しかも同時にわれわれの本質の何か最も奥の層において絶えずそれを疑うということである、<sup>(1)</sup> というように本意を表白し、自戒している。

注：

- (1) 尾高朝雄「法哲学」昭和三十一年、一九頁。
- (2) 碧海純一「全訂新版法哲学概論」昭和四八年、二八四頁。
- (3) 佐伯宣親「近代自然法論の研究」昭和六三年、一〇頁。
- (4) ライヘンバッハ・市井三郎訳「科学哲学の形成」昭和二九年、四九頁ないし五三頁。
- (5) 加藤新平「法哲学概論」昭和五一年、八頁。
- (6) 船田享二「希臘に於ける自然法の觀念」法学協会雑誌四二巻一号、五九頁ないし六〇頁。
- (7) 岩崎允胤「ギリシア・ポリス社会の哲学」平成六年、二六六頁。
- (8) ロンメン・阿南成一訳「自然法の歴史と理論」昭和四六年、九頁ないし一〇頁。
- (9) ロン・フラー・稲垣良典訳「法と道徳」昭和四三年、一〇頁。
- (10) 千葉正士「法思想史要説」昭和三九年、二二頁。
- (11) カツシーラー・宮城音彌訳「人間」昭和二五年、六頁ないし八頁。
- (12) ルソー・山路昭訳「ルソー全集第四巻・学問芸術論」昭和五三年、二四頁。
- (13) カント・門脇卓爾訳「カント全集第一二巻・批判期論集」昭和四一年、三八三頁。
- (14) ツェラー・大谷長訳「ギリシャ哲学史綱要」昭和三〇年、一四八頁ないし一四九頁。なお、ソクラテス裁判を緻密に文献学的に分析したものととして、ブリックハウス・スミス共著・米沢茂・三嶋輝夫共訳「裁かれたソクラテス」平成六年参照。
- (15) ラートブルフ・田中耕太郎訳「ラートブルフ著作集第一巻・法哲学」昭和三十六年、二二五頁。

- (16) 山田晟「新版法学」昭和三十九年、七七頁ないし七八頁。
- (17) 小林直樹「悪法の理論(上)」法学協会雑誌七一巻三号五六頁。
- (18) 正木ひろし「悪法も法か」『正木ひろし著作集四』昭和五十八年、三一三頁。なお、グーウェン・ツェー・柳沢謙次訳「ソクラテスの新たな弁明」高岡法学三巻一号九七頁参照。
- (19) ウッドコック・山崎時彦訳「市民的抵抗」昭和五十七年、一〇頁ないし一四頁。
- (20) ストーン・永田康昭訳「ソクラテス裁判」平成六年。
- (21) シュウヴェーグラ・谷川徹三・松村一人共訳「西洋哲学史(上)」岩波文庫、昭和三十三年、九六頁。
- (22) 三島淑臣「法思想史」昭和五十五年、四八頁ないし五三頁。
- (23) ホワイトヘッド・山本誠作・菱木政晴共訳「ホワイトヘッド著作集一二・観念の冒険」昭和五十七年、六九頁ないし七四頁。
- (24) ラッセル・市井三郎訳「西洋哲学史上巻」昭和二十九年、九六頁。
- (25) ベルグソン・中村雄二郎訳「ベルグソン全集六・道徳と宗教の二源泉」昭和四〇年、七四頁。
- (26) 同七三頁。
- (27) ニーチェ・原佑訳「ニーチェ全集第一三巻・偶像の黄昏」昭和五十五年、二二六頁ないし三三三頁。なお、「悲劇の誕生」により詳細な記述があるがやや拡散的である。
- (28) ニーチェ・川原栄峰訳「ニーチェ全集第一四巻・この人を見よ」昭和五十五年、七八頁。
- (29) ニーチェ・原佑訳「ニーチェ全集第一一巻・権力への意志(上)」昭和五十五年、三六〇頁ないし三六二頁。
- (30) シェストフ・植野修司訳「哲学千一夜」昭和四十六年、五七頁ないし九二頁。
- (31) ライトブルフ・田中耕太郎訳「ライトブルフ著作集第一巻・法哲学」昭和三十六年、二二五頁。

罪と罰の根拠に関して刑法学が一般的に関わりをもつのは所謂刑法理論の場であるが、その場合でも学説史的にはカントやヘーゲル、そしてベッカーリア、刑法学者ではフォイエルバッハなどから論じられるのが通例である。例えば経験法学を踏まえ広範な影響力をもつ刑法総論の教科書はこのように始められる。すなわち、刑法は、人を罰することを規定した法律である、しかし、なぜ人は人を罰することができるのか、人を罰するのは何のためであるのか、さらに、どのような行為を処罰すべきであるか、これらは必ずしも自明ではない、それは、永遠の問題であると同時に、他方、日々、刑法の適用にあたって解決をせまられているさしせまった問題でもある<sup>①</sup>と。また、人間性の問題にもっと踏み込んだ記述としてはこのようなものがある。刑法が犯罪と刑罰、罪と罰、という人間性に深く根ざした、しかも人間社会にとつて避け難い問題を取り扱っている以上、人間性や社会についての深い洞察が刑法の理論にとつて重要なものであることは当然であろうし、したがって、刑法は、哲学、倫理学をはじめ文芸作品に至るまで幅広い関連領域をもっている<sup>②</sup>と。この種の記述はしかしその後の刑法教科書からは希薄となるか見られなくなるように見える。それはそれで当然の前提として考えられており、別の形でまとまって発表されるということであろう。この論点について刑法の謙抑性を踏まえ、批判論を意識しつつ、率直に見解を表明したものと思われるのは次のようなものであるろう。すなわち、人が人を裁くことは、本来はできない、しかし、人が人を裁かないことから生ずる不正義と、人が人を裁くことから起こる不正義とを比較してみると、前者のほうがはるかに大きい、そこで、人間は古くから、人が人を裁くことの不正義を甘受し、許容し、是認して今日に至つたのである、人が人を裁く制度は、そのような意

味で、一つの「必要悪」にほかならない、人には人を裁く能力、資格がないから、神の裁きを待つまでのあいだ何事が起こっても人が人を裁くことを見合わせる事が、はたして正しいだろうか、裁きをやめても秩序が保てるぐらいに人は道徳的だろうか、答えは明らかに否である、と。

刑法理論としては、古代ギリシアの主要な刑罰思想の研究やその理論の援用がみられる。たとえば、ギリシア古代には公的刑罰権と重大な私刑法上の処罰権との混同がおこなわれていたため、刑罰を被害者の復讐心の満足という方向から考える傾きが強かった。この傾向に対し、プロタゴラスは、動物と同じく非理性的に復讐を行うことは愚かであり、将来のために刑罰を加えるべきであると批判した。だが、プラトンは、刑罰の根拠を破壊された調和の回復にものとめ、刑罰の意義を犯罪者自身が自己の罪をきよめ贖うことのうち求めたが、そのプラトンといえども、プロタゴラスと同じく、刑罰権の根拠を自明なものと考え、刑罰に威嚇の機能と改善の機能を付与することについて矛盾を感じなかった。アリストテレスも、同様に、応報観念と目的観念とを併存させることについて矛盾を感じなかった、などと論じられている。<sup>1)</sup>

ソクラテスについて、またはソクラテスの問題について、刑事法の領域ではどのように見られているか。特殊の場合を除いて、現実具体的に係わりあいはほとんどみられない。若干目についていたものをかけよう。方法論の問題として哲学研究の必要性は曾てはよく聞かれたものである。近代的科学の分類法と関連して類型化する一般の見地は草創期辺りの学問の通例かもしれない。例えば、犯罪学は一種の科学であり、従ってその頭は哲学に連続しその尾は宇宙の複雑なる一切の現象に連結する故に、犯罪学を考究するものは、一面に哲学的思想を有しなければならぬと同時に、犯罪現象は人類界通有の現象であり人類界以外の現象ではないから他面において人的科学特に社会学の知識を有しなければならぬ、と。



ソクラテスの名称を挙げて言及されるのはその裁判と刑死にいたる過程についてであることが多い。ソクラテスの毒死も死刑の一種であつた<sup>(6)</sup>、と単に言われたりする。犯罪観の問題として援用されることがある。一種の犯罪常態論ないしデュルケムの社会観を展開する中でソクラテス裁判を評価する見地もあり、いわゆるラベリング論の犯罪観の進歩的一解釈に似ている。すなわち、犯罪は道徳的感情の硬化と退化を防ぎ、その進歩発展を促進するという意味において有益であるということができ、集団意識が新しい形態をとりはじめる時、犯罪が実践的に、その先駆けをつけるからであり、アテナイの法律に従えば、ソクラテスは犯罪人であつたわけで、彼が受けた刑罰は旧感情によれば正当なものであつたが、しかし、彼の行為は、その後の彼の祖国のみならず人類全体にも強く貢献したのである<sup>(7)</sup>、と。正義の觀念の厳正さに言及する中でも引き合いに出される。正義は、はかりと劍をもつた女神で象徴されるように、いわゆる秋霜烈日のげしさをもつたものであり、「世界が減んでも正義はおこなわれるべきだ」という法格言はその現れであるし、死刑を宣告されたが脱獄を肯じないで獄吏から渡された毒杯をあおつて死んだというソクラテスの故事は受動態におけるその典型である<sup>(8)</sup>、と。瞥見したかぎりでは、後述するものなどをのぞけば、わが国の刑事法学者にみられる関連記述は以上のようなものであろうか。

注：

- (1) 平野龍一「刑法総論Ⅰ」昭和四七年、三頁。
- (2) 柏木千秋「刑法総論」昭和五七年、三頁。
- (3) 西原春夫「刑法の根底にあるもの」昭和五四年、三頁、四頁。
- (4) 莊子邦雄「刑法総論」昭和四四年、四七頁、四八頁。小泉英一・椿幸雄「刑法原論」昭和五一年、九頁など。なお、森村進「古代ギリシアの刑罰観」法学協会雑誌一〇一卷からの連載参照。

- (5) 甘精勇雄「犯罪論」明治四二年、二頁。
- (6) 木村亀二「全訂増補新刑法説本」昭和三八年、三三三頁。
- (7) 前田信二郎「増訂刑事学原論」昭和二九年、一〇八頁。後述の澤登佳人教授の諸論稿の中にはより詳細な記述が見られる。
- (8) 団藤重光「法学入門」昭和四八年、一九六頁。

## 四

以下においては、より具体的にソクラテスの生き方を注視する視点から、刑事法に係わりあいをもつと思われる事柄をとりあげよう。一つは、法、国家そして権力一般に対する消極的・否認的態度である。これについては、やはりヘーゲルの見解が重要視されるし、それと関連して詳細にソクラテスのイロニーについて研究しているキルケゴールの解釈などに注目すべきであろう。今一つは、それと密接に関連するが、不正・侵害に対する対応・対決の仕方である。法的生活の中でも保護の空白は生ずる。法権力による不当な、または、あやまった取扱も生ずる。法的、社会的解決方法になじまないという場合などもある。これらの場合に、いたるところで、ソクラテスの生活態度が思い浮かべられる。ルソーやカントの著作の中に指摘されているし、我が国の思想家の中にも見られる。意識しなくてもその思想を手にすることがあるであろう。それは慰めにすぎないともいわれる。むしろ社会生活への消極的な、退嬰的なあり方であるといわれることもあるかもしれない。宗教と同じく一種の麻薬、呪文であるといわれることもある。た

だ、それでも、現代の心理学等の科学の手によって一定の意味が証明されるようにも思われるし、人類の生存の可能性の余地として保留されることも必要であろう。

(二) ヘーゲルによれば、ソクラテスにおいて、思考の主観性がさらに徹底的に意識にもたらされる。そこで無限の主観性ないし自己意識の自由が登場する。客観的な真理を意識に、主観の思考に還元したものととしてとらえられる。ソクラテスの原理を、ヘーゲルは、人間が世界の究極目的であり、真理であり、絶対的なものであり、人間は真理を自分の中から見つけ、自分自身の力で真理に到達しなければならぬ、というように定式化する。意識は自己に帰っていきながら、同時に自己の特殊な主観性を脱却しなければならず、意識の偶然性、単なる思いつきや恣意を追放して、自己の内奥にひらかれた絶対的な世界をもたなければならぬ。ここに客観性とは、外的な客観性のことではなくて、絶対的な一般性を意味し、ソクラテスの目的は、個人の個々の行為を万人のよしとする行為に秩序だてることであり、彼自身の生き方が話題とされるのもそのためであり、私人の生活をいりどる徳の全体にその性格がきざみこまれており、その原理とは、内的確信という精神こそが人間にとってなにより大切な土台だということである。ヘーゲルによれば、当時、公的な秩序がどこにもなく、道徳だけがあるという状況へと時代は動いており、各人が自分の生き方を考えねばならないという思いをいだいて登場したソクラテスは、自己の意識を反省することによって自分の生き方を考え、現実には消滅したと思われた共同精神を自己の意識のうちに求めようとした。

ソクラテスの教えの主意は道徳性にあるが、しかし、ヘーゲルでは、いかに生きるべきかは、共同性と道徳性の両側面から考えられなければならない。しかも、最終的な決定権は共同性にある。そこからヘーゲルはソクラテスの内的神の概念の批判を展開する。アテナイの国民の精神、その体制、その全存在は、共同体の意識ないし宗教、絶対的な秩序に依存していたのに対し、ソクラテスが、人間は真理を自分の内部に知り、自分の内部を見つめなければならぬ

いという原理を打ち立てたとき、ヘーゲルによれば、大転換が生じた。神託にかわって、人間自身の自己意識が、各人の普遍的な思考が原理とされた。すなわち、ソクラテスは、真偽の判定を内面的意識の決断にゆだね、この原理を教え、根付かせようとしたのであり、この内的な確信は、従来のアテナイ人の神とは違う別の新たな神であり、アテナイ人の正義や真理と対立せざるをえず、したがって、ソクラテスは新しい神を教えるものであるという告訴はまったく正当なものであり、告訴されて当然であった、とヘーゲルは言う。<sup>6</sup>

同じようにして、青年を墮落させるという告訴にも理由があることになり、何事もより包括的權威の意図目的にひきつけて解釈するヘーゲルの教父的性格がよりよく表現されていると思う。すなわち、ソクラテスはアニトスの息子の置かれた境遇の一面を強調し、君はもつといい仕事ができると述べて心の分裂を固定化し、若者に自分の位置や自分の父親への不快、不和、不満をかきたて、もつと彼らを墮落へと追い込んだわけであり、青年を誘惑したという訴状も十分に根拠のあるものだと思われる。<sup>7</sup>

ヘーゲルによれば、これら二つはともに国家の精神を破壊するにふさわしいものであった。すなわち、アテナイの国家では、一定の宗教が市民生活と密接に結び付いていて、国家は宗教なしには存立しえず、それ故、自己意識を原理とし、不服従をすすめるような新しい神を導き入れることは、国民にとってみれば、犯罪的行為とみなされ、その側に立つて見れば、アテナイ人の判断は筋のとおつた当然の判断であり、有罪判決は当然であつたということになる。<sup>8</sup> つぎに、刑の決定について、ヘーゲルは、ソクラテスが死刑の判決を受けたのは、彼が国民の権力に対して服従の意思を示すのを拒否したからであると明確に言い切っている。ここには人類史における一種宿命的な出来事の出現が際立たせられることになる。自分の罰を素直に慣例通りに決めようとせず、そのことで国民の法権力を承認しない意思を示したわけであるから、待ち構える運命が死であることは当然であるということになる。ソクラテスといえども、

一般論としては国民ないし政府の主権を認めてはいたが、この特殊な場合にかぎっては認めるわけにはいかなかった。しかし、主権は一般論として認められるだけでなく、あらゆる個別の場合にも認められることを求めるから、死は彼の宿命となる。ソクラテスは、裁判所の宣告に対して自分の良心を対置し、良心の法廷では自分は無罪だと主張するが、アテナイの国民には認められるはずがなく、なぜなら国民とはここでは、政府であり、法廷であり、普遍的なものであって、国家の第一原理は、国家が正義とみなしたものの以上の理性や良心や公正さはいないということにあるからである、とヘーゲルは言う。ややここで論理の筋道をふみはずしたかのように、個人と国家の誤謬可能性を加するとともに、独特の権威的な正当意識が前面にでてくる。すなわち、国民があやまちをおかすことはありうるが、個人があやまちの可能性のほうがずっと大きいのであるから、個人は自分のあやまちやすさを意識しなければならず、また、法廷もその良心にしたがって判決を行うが、それは単なる良心ではなく特権的良心なのであって、各々の良心がそれぞれがったものを目指すところに正義の矛盾があり、正当なのは法廷の良心だけであり、法廷は普遍的、合法的な良心であって、有罪とされた者の特殊な良心を認める必要はないというように。ヘーゲルは、ソクラテスの不服従をさらに追求するが、そのことはまたその究極の意味を鮮明にすることになる。すなわち、實在の最高の普遍的な権力は国民であり、個人はその普遍的な権力の前では身を屈すべきであるのに、ソクラテスは、国民の前に身を低くして刑の免除を願い出ようとはしなかつたのであるから、彼が死刑の判決を受け、刑を執行されたのは、有罪とされた違法行為に対する刑としてではなく、彼が国民の主権を承認しなかつたがためであり、アテナイの国民は、自分たちの法律や秩序に対するソクラテスの攻撃と侵犯に対して自分たちの法律と秩序の正当性を主張したのであり、ソクラテスは、同時代の民族精神や秩序正しい生活を侵犯したが故に罰せられたのである、と<sup>9</sup>。この推論は事態の本質を鋭く見抜いていたであろうが、自らの場合にもつぎの歴史のステップを承認していたのであろうか。ところで、歴

史の審判と物事の發展論理への客観的觀察者としてのヘーゲルは、両者を対立させ獨特の精神と歴史の發展・進行過程として描き出すことを忘れない。そこでは確かに多くのものが説明され、同時にまた肝心の事柄が中性化され希薄化されることにもなりそうであるが、精妙な論理により事態が浮き彫りされつつ、結局は微妙に片寄っていく。すなわち、ソクラテスの運命は、一つの正義がもう一つの正義とぶつかりあう普遍的、倫理的、悲劇的運命であり、そこでは、一方が正義で他方が不正義という月並みの対立ではなく、二つの正義が対立し、一方が他方に粉碎されつつも、実は両者がともに失われ、ともに相互に正当化されるような対立であり、ソクラテスの精神の高度な原理は絶対的に正しいものであったが、この時期に出現すれば、精神のもう一つの形態、アテナイという世界の共同体精神と關係をもたざるをえず、しかも、ギリシアの世界の原理は主観的反省の原理に耐えうるものではないから、ソクラテスの原理は共同体にとって破壊的な作用をおよぼしかねず、アテナイの国民にしてみれば、ソクラテスの原理を犯罪とみなし、法律に基づいてこれを弾劾することは、正当であるばかりか、義務ですらあった。<sup>10</sup> というふうにしてその論調は權威の正当性の容認におもむいていく。それ以上のことはヘーゲルからは何も聞かれない。

(二) キルケゴールは、ソクラテスのうちに、人間の自立性や尊厳さ、それらへの敬意の念を見て評価する。ソクラテスは、徹底的に自己自身であろうとすることへの勇氣と思慮とをもっていたが、同時に、他人との關係においても、それがどんなに無知な者に対する場合でも、一つの機縁たることを、出まいとする勇氣と思慮とをもっていた。<sup>12</sup> しかし、キルケゴールは、キリスト者として、ソクラテスの罪についての定義にかんしては不満の意を表している。罪とは無知であるというソクラテスの定義からは、無知そのものの根源への理解は無規定のままに放置されており、罪は意識であるからには、罪が無知であるとすれば、本来いかなる罪も存在しないことになり、人間が正しいことを知らないために不正をなすというのが罪であるとすれば、罪などというものは存在しないということになるからであ

ろう。キルケゴールによれば、そこには理解から行為への移りゆきに関する弁証法的規定が欠けており、その移りゆきの際にキリスト教的なものはじまることになるのであろうが、そのことは本稿の関心事ではない。

キルケゴールは、いわゆる客観性の道と主体性の道とを対比関係において、ソクラテスに主体性と内面性の生きた証しを見ている。これがソクラテスの権力否定の内的根拠と密接な関係にあると言える。ソクラテスは、「もし永生があるとなれば」に自らの全生活を賭け、そのために死することをもあえて辞さなかったし、そのような賭けがほんとうに賭けるに値する冒険であることをいやおうなしに実証するような形に、その全生活を整えたからである。ソクラテスの無知とは、永遠の真理が一個の実存に生きる人間に関わってくることで、それゆえ、彼が実存に生きているかぎり、永遠の真理は彼にとって「逆説」とならざるをえないということから、キルケゴールは、このソクラテスの無知のなかに、ヘーゲルらの唱える「客観的」真理の全体系を凌駕する真理を、人間の尊厳の主体性・内在性を見いだしている。客観性の道が強調するのは、何が語られるかであるのに対して、主体性の道は、その内容がいかなる仕方で語られるかを重視するが、それというのも事柄は美的領域に関わるからであるというとき、これは、その客観的内容が真理であることも、これを口にする人しだいで非真理になるということを意味する。<sup>14</sup>キルケゴールは、主体性ないし内面性こそ真理である、という命題にソクラテスの智を見、認識を志す者が実存に生きているという人間の現実の本質の意味に注目した点にその不朽の功績を見ている。<sup>15</sup>主体性ないし内面性こそ真理であるとするならば、この真理は客観的立場から「逆説」として規定され、真理が客観性の立場からは逆説となるということこそ、真理は主体性にあることを立証する事実にはかならないというように事態は把握される。キルケゴールは、逆説とは客観的不確かさの別名であり、客観的不確かさはまさしく真理そのものの消息である内面性の情熱のパロメーターであるとし、ソクラテスがそのような一個の実存に生きる思想家として生涯を貫き、実存に生きるとはなにかを忘れてしまうような

思弁家に決してならなかったというこの一事に彼の無限の功績を見る<sup>16</sup>。さらに、キルケゴールは、このようなソクラテスの実存をイロニーの概念の中で徹底してとりあげている。ソクラテスが非常に大きな価値をおいたもの、立ち止まって思いを潜めること、すなわち沈黙、これこそが世界史との関連におけるソクラテスの全生命であり、ソクラテスの実存においてその実体をなしていたのはイロニーであつたというようにその消息を表現する<sup>17</sup>。イロニーの人は、一面では、現実の多様性をその本領とするが、他面では、その歩みは現実を越えて漂うものであり、エーテル様のものであり、イロニーは、観念的自我と経験的自我との間を振動しているものであり、一方はソクラテスを哲学者にし、他方はソフィストにするであらうが、しかし、彼をソフィスト以上のもものたらしめるものは、彼の経験的自我が普遍的妥当性をもっているということである、と<sup>18</sup>。ここには適確にソクラテスの本質が捉えられている。それはキルケゴール自身が近代的自我の展開の全過程を通つてきたことを示しているであらう。

アテナイの国家・宗教との衝突の様子を叙述するキルケゴールの立場は、本質的にヘーゲルの断定と一致するが方向性は異なる。まず、ソクラテスは、彼を告訴した人たちが主張するように、そのダイモニオンを受け入れることによつて国家の宗教と衝突したことは明白である、という。一方では、神々の具体的な個性の代わりに何かまったく抽象的なものを立てるといふことが、アテナイの国家の宗教に対する反論的な関係であり、他方では、いっさいの表現において神意識で貫かれているアテナイの生活の代わりに、沈黙を置くといふことが、国家の宗教に対する反論的な関係であつた<sup>19</sup>。ダイモニオンは、ギリシア精神との関係においては、主観性・主体性の規定であるが、その主観性・主体性はダイモニオンにおいては完成されておらず、ダイモニオンはまだ何か外的なものをもっているからであるとし、キルケゴールは、主観性・主体性とその流出を阻止され、ひとりの特別な人物のうちに閉じこもっていることを指摘する<sup>20</sup>。ソクラテスは、キルケゴール的には世界を救済するにはいたらなかったが、世界を裁くことには達した。彼の



生涯はこのことに捧げられ、この活動は彼が国事に参与することを妨げた。彼は、この神命的使命を放棄するという条件での釈放を受け入れようとはしなかったが、それは精神的な意味で彼を殺害しようとする試みだったからである。彼の立場は、理論的な点で否定的であったように、実践的な点でも同じくらい否定的であり、その理論的態度のゆえに、彼は既存のものとなんらかの現実的關係を結ぶことができなかった。キルケゴールは、独特の人物が常に国家にとって疑わしい人物と見なされるという事実を指摘して、ソクラテスの試みに対するアテナイの国家の眼差しを推察しつつ、ヘーゲルと同様に世界史的公平さにも一瞥を与えて、世界史が公平に裁こうとするなら、同時に、国家がソクラテスを裁く資格があったということを承認しなければならぬとするとともに、ソクラテスの革命性をも認める。ただし、それは彼が何かを為したことによつてというより、むしろ何かを放置したことによつてであり、彼は党派の一員や謀反の首魁などではなく、彼がそのようなものになることを救つたのは、キルケゴールによれば、やはりイロニーであつた。イロニーがソクラテスから国家に対する真の市民的共感を奪い、真の市民的情熱を奪つたのと同様に、イロニーはまた彼を党派の一員であるための条件である虚弱さや誇張からも解放したからである。彼の地位は一般にあまりにも人格的に孤立していたし、彼が結んだそれぞれの關係はあまりにもゆるやかな結び方をしていたために、それは有意義な接触というより以上のものにはなりえず、彼はあらゆる關係を越えたところにイロニー的に立つていたのであり、その關係のための法則は不断の引力にして反発力たるものであり、各人との結ばれは利那的にすぎなかつたし、これらすべてを超えたところで彼自身はイロニー的充足のうちに浮かんでいた。いかなる關係も彼を縛りつけるだけの強さをもたず、むしろ彼は自分がそれらの關係を超えて自由であると絶えず感じていた。このような記述のうちにもキルケゴールの觀察の適確さに共感を覚えるとともに、人間の尊嚴の社会的實現の厳しさが読み取れる。しかも、このことが、ソクラテスの運命を決定し、告訴状の内容と密接なつながりをもつことになる。

キルケゴールは法的判断の主体・規準の問題については、ヘーゲルの觀察に同調しつつ、国家と家庭とに対する罪状を類推する。国家は国家のうちにある家族よりも上位にあり、家族もまた、特に家族自身の諸条件については各個人よりも上位にあり、子供への両親の關係は絶対的であるから、家族に対しては、各人は、自分が最も識見のある者だと信じているからという理由で、無造作にその自分の識見を自己一身の責任で広める資格があるというわけにはいかないのであるが、ソクラテスは、そのイロニーによつて実体的な国家生活の通用価値を超えていたように、家庭生活もまた彼にとつては何の通用価値ももつておらず、彼にとつては国家や家族は個々人の総体であり、それ故、彼は個々人としての国家や家族の成員との關係に入つて行つたのであり、それ以外のあらゆる關係は彼にとつてはいつでもよいことであつた<sup>24)</sup>、とする。こうして、キルケゴールによれば、国家の立場から見た場合、ソクラテスの犯罪は、家族生活の通用価値を中性化し、それにおいて家族の各成員が家族全体のなかで安息しているところの、その自然規定の法を、敬虔さを解体したこと<sup>25)</sup>のうちこそあつた。また、キルケゴールは、ソクラテスの人的關係はいわゆる教師としての教導的真剣さとか教育的情熱というようなことが起こり得ないほどにあまりにも否定的にできあがつていたという意味において、ソクラテスを誘惑者と呼んでもさしつかえないであらうとし、青年たちを欺き、彼らの心に憧憬を目覚ました<sup>26)</sup>が、彼らにそれをかなえてやりはしなかつたのであり、触れることの楽しみに彼らを燃え上げさせはしたが、精力的で滋養のある食物を彼らに与えはしなかつた、と言<sup>27)</sup>う。しかし、彼を妨げてそうさせなかつたものが、これまた彼のイロニーであつたとすれば、いわゆる主体性、個人の尊厳性の意味のとらえ方が深く関わつていてと解される。裁判における犯罪の本質的意味をキルケゴールは、「無為」・「無関心主義」という言葉に集約させる<sup>27)</sup>。このように、ソクラテスの立場というものは確かに国家に対して全く否定的であり、国家に全く適合しないものであつた。首に刃を突き付けられながらも、いさゝか構わず己の立場を貫いていく彼の姿勢には、国家の客観的な威力を破

れさせるところの、ぎりぎりのところまで貫かれたイロニーの蔽のように固い否定性が見いだされる。国家の客観的な威力、各人の活動に向けた国家の諸要求、法律、法廷、すべてがソクラテスにとつてはその絶対的妥当性を失い、この種のもののすべてを彼は不完全な形式として否認する。彼を支えているものは、いまだいかなる実定性をも作り出したことのない否定性なのである。<sup>28)</sup>このことから、生死さえも彼にとつてはその絶対的な妥当性を失っていることが、説明のつくものとなる。最後に、キルケゴールは、ソクラテスのうちに、外見的には明らかでないが、イロニーの現実的な高地を見る。すなわち、ソクラテスが初めて限界としての真善美のイデーにまで達したからであり、可能性としての観念的無限性にまで達したからである。<sup>29)</sup>

(二二) ここで若干現代的視点で物事を見ているメルロ・ポンティイの理解の仕方を取り上げておこう。メルロ・ポンティイのソクラテスについての理解もほぼ同様のもので取っているが少し中和されており、その根拠は人間性の無限の可能性への信頼と真理というものの半面性の認識ということであろう。反抗というものは必ずしも不愉快なものではなく、誰でも心の中では、世の中を現状のまま認めるわけにはいかないことを知っており、また家業に戻ればそんなことは忘れてしまふにしても、そのことが誰かによって書かれることを、むしろ人類の名譽のために喜ぶものだからであるとしつつ、ただ、ソクラテスの場合は事情が違っていたとする。ソクラテスは、宗教が正しいものだということを教え、自分でも神々に犠牲を捧げたりもするし、ポリスには従わなければならないと人々に教え、自分でも始終従っているが、非難されるのはその行いではなく、むしろその仕方、その動機であり、ソクラテスがポリスを正当づけるのも、彼自身の理由に基づいてのことであつて、国家的目的のためには手段を選ばないといったいわゆる国家的理由によるのではないし、逃げもせず法廷に出頭するけれども、その理由を説明している中には、ほとんど敬意というものが見られない。<sup>30)</sup>また、逃亡を拒否するのも、裁判を認めるからではなく、裁判を一層非難するため

であり、もし逃亡すれば、彼はアテナイの敵となり、判決が正しいことになつてしまひ、もしとどまるならば、無罪にされるにしても有罪にされるにしても、その報いとして彼は、自分の哲学を裁判官たちに認めさせることによつてその正しさを証明したことになるか、さもなければ、判決を受け入れることによつてやはり自分の哲学を立証したことになる、ソクラテスのすることはすべて、他人がそれを把握できなくていらだつような暗黙のある秘密の原理を中心にして秩序づけられており、彼は、いつも他の人たちよりも過ぎたり足りなかつたりの落度があり、また常に他の人たちより単純でありながらも簡略ではなく、おとなしいにも拘わらず扱いにくく、他の人々を不快にするのであり、つまり、彼は、彼らが自分で自分を疑いたくなるという許し難い侮辱を彼らに加えることになる、というように説明する<sup>101</sup>。さらに、ソクラテスは、精神としての宗教や真理としてのポリスを信じているのに、人々は、それらを顔面どおりに信じているという具合に、裁判官と彼とは同じ地盤にはおらず、神々を解釈するというソクラテスの作業は不幸にもそれほど無実ではないことになり、解釈された宗教とは、他の人々にとつては抹殺された宗教ということであり、彼は服従する理由を説明するけれども、服従するのに理由があるということがすでに余計なこととみなされるという関係にある、と<sup>102</sup>言う。これらの記述もその間の心的関係を述べたものとして同意できるところである。そして、メルロ・ポンティの原理からすれば、ソクラテスのイロニーとは、他人との距離をとりながらも真実なる関係のことであり、各人が自己でしかないのは避けられないことだとしても、すべての人はおのれを他者の中にも認めるものだということの根源的事実を表しているのであり、またそれは、自己をも他者をも解放して自由ならしめようとする試みでもあるはずだから、その中では対立している両者がともに正当化されることになるはずであらう<sup>103</sup>。メルロ・ポンティは、ソクラテスの問題にそれ以上深入りして係わりあうつもりはなかつたということであらうか。

(四) ソクラテスにおける自由の人類史的意味を追究し、敷衍して刑事人権保障に引きつけるとともに、本質的

にその論理的帰結としての極力止揚論を展開するのは、沢登佳人教授である。<sup>5)</sup> 本稿の多くもその議論に触発されたものである。その体系の一部に触れるにすぎないが、この問題の最後に、ソクラテスの見地がどこまで到達できるのかをたどることは必要なことだと思ふ。

沢登教授は、人間の自由の自覚史をたどり、そこに思想史の深い皮肉を看取される。近代的自由の自覚史は、人間が自己を在らしめた神から分離し遠ざかり自立し、今度は逆に神を証明し利用するために仮構し要請するに至る過程であって、その過程の究極において人間は再び神の力によつて自己を措定し、神の存在によつて自己を根拠づけるが、同じく神が人間を在らしめると言つてもその在らしめ方において、アウグスチヌスの出発点とキルケゴールの帰着点とは明瞭に異なっており、前者において神の人間に対する在らしめ方は人間に対して超越的であるという意味で外在であったが、後者において神は人間の歴史的現実的実存そのものにおける内在であるとし、これを教授は、ソクラテスにおいて初めて自己の内に自覚された神がイエスにおいて内在の極限に達し、この歴史的世界における実存・人の子として象徴的に示現したという、西洋思想史の原点の、キルケゴールにおける回帰・再来であるところえられる。その際、ソクラテスからキリストへの罪の觀念の深化は、神の内在の深化に呼応するものであり、人間はその実存に深く立ち還れば還るほど信仰に基礎づけられた倫理性として自由の自覚、すなわち自己の人格性およびその尊厳性の自覚に深く到達し、この自覚の深化において自己が置かれた根本的状况は矛盾、二律背反、絶望そして罪へと段階的に深化する、と考えられている。<sup>6)</sup>

近代的自我・自由の自覚史の到達した類的存在性としての人間の概念規定、「普遍的人間における全個人の一体性」を、沢登教授は、孔子の仁、釈迦の慈悲、キリストの愛の概念規定のなかにも発見することによつて、古の聖人たちは、近代思想史が苦勞の末にやっとたどり着いた結論を既に洞察していた、とされる。そして、この洞察と一体不可

分をなすはずの人格の尊厳・平等、その中身たる自由・主体性・自己目的性・自意識の自覚も、これらの思想の中に  
見い出される。例えば、周知の「己を知れ」等は、自由、主体性と責任を負うものとしての人格性、自己目的性、自  
意識の本質の極めて適確、切実な表現であると把握される。ソクラテスらの生き方の内に、自由の根拠としての人格  
と、実定性の根拠としての一般意思との本質についての深く鋭い洞察を見て取り、近代思想の中では必ずしも明確に  
認識されなかった、一般意思が必然的に権力止揚への要求であることの認識をこれらの人々の思想の中に見い出され  
る。さらに、権力が止揚された社会の仕組みの具体的構想さえこれらの思想の中に読み取られる<sup>36</sup>。人格の尊厳性、す  
なわち、自由・主体性・自意識・自己目的性・相互対等性を高唱し、それ故に自他人格の尊重をもって人間の交わり、  
倫理実践の根本原理とする思想は、いわば人類思想史の本流を形造るものであり、近世近代において、デカルト、  
パスカル、ルソー、カント、マルクス、キルケゴールらによって受け継がれたが、既に、ソクラテスらによって明確  
に主張されていたことは確かであると思う。そして、既述の思想家たちのいうように、また、それを本質的な表現と  
して考えれば、ソクラテスらは、明確、自覚的でかつ断乎たる権力の否定者、批判者、対決者ないし無視者であった、  
正確にはむしろ権力を乗り越えていたといってもよいであろう<sup>37</sup>。ソクラテスが逃げないで死刑判決に服したのは、国  
法と国家公共同体とを破壊しないようにして、その国法と国家公共同体との名をかたつて彼に対し不正を行った権力  
者、裁判官たちをして、「真実というものによって凶悪と不正の罪を負わされ」「ソクラテスを死刑にしたのよりも  
つとつらい」「死の刑罰に処せられて」法廷を立ち去らしめるためであり、彼は自らの死によって権力を断罪したの  
である<sup>38</sup>。なお、沢登教授によれば、古代の聖人らの思想が古代国家権力に受け入れられてその理念的根拠となるため  
には、超越論風に仕立て変えられる必要があったが、その結果、絶対・尊厳なる自我、個人人格の王国は見捨てられ、  
次いで、近代思想がこの超越者の偶像を破壊し去った時、国家権力は功利論に救いを求めて今日に至っているとい

ことになり、その推論をたどつて次のように断定される。すなわち、個人の人格の絶対的尊厳を主張し、それに基づいて法を個人の自由意思に内在する一般意思に一致させようとする聖人の思想は、権力を否定するものであり、一方、個人の人格の尊厳を否認して、個人の意思の上に神、天、仏陀などの超越者・絶対価値または諸個人の合理的打算がはじき出した最大多数もしくは全体の最大利益を置く所の超越論または功利論は、権力の存在（必要性と正当性）を基礎づけるものであり、故に、権力の止揚は究極的に超越論及び功利論の止揚でなければならぬ<sup>⑩</sup>。その聖人の教えが超越論および功利論を止揚する論理、また、その止揚の論理がさらに権力の止揚を結論づける筋道はつぎのようである。要するに、己に始まつて己に終わるのが聖人の道であり、功利論は己に始まつて人（最大多数、天下万民）に終わるから首尾一貫せず、もし首尾一貫させれば、功利論は「万人に対する万人の闘争」を帰結するだけである。そして、天下万民を救うとか安んずるとか、最大多数に最大幸福をもたらすというような大それた功利の望みを捨てて、人間らしくつつましかに己をもつて隣人におしおほすことであり、功利論の空言壮語を排し、日常的自己人格たる己を主とし己を帰として（人格の尊厳性の自覚）、しかる後に己をもつて人におしおほし、己の如く人の人格を尊重すること（一般意思）を、倫理実践の原理と見定めることである<sup>⑪</sup>。さらに、沢登教授は、近代法の克服と権力の止揚の独自の構図さえ展開される。すなわち、一般意思は人格の内的必然たる定言命法であるから、各個人の人格に直接内在し、したがつてその自己超出、日常社会生産労働の現場から離れては存在しえない具体法であり、その日常社会生産労働、時々刻々の自己超出そのものを判例とし、唯一の法源とする自然法であるから、権力が制定する成文法源によつて認識される抽象的実定法とは、全く異質のものである。故に、法がもし一般意思の表現たるべきであり、したがつて、自他人格の尊厳性（基本的人権）を指導理念・構成原理となすべきであるならば、権力と抽象的実定法とは否定されなければならず、礼（日常社会生産労働を通じて形成される判例・慣習）を法源として発見さ

説

論

れる仁（人格の尊厳、一般意思）の表現たる自然法に則って徳（人格の独自・個性的・かけがえなき価値創造）により王政（自他人格の対等平等な相互尊重としての法的協力関係）の実現を目指すものへと、自己超出しなければならぬ、と。<sup>12)</sup>これは筋の通った極めて魅力ある考えであると思うが、今日、それを生きること耐えることのできる者は稀であるとも思う。また、その他の思想の誘引も強い。ところで、沢登教授は、この思想から刑罰権の止揚をひきだされる。今日考えられる限りの刑罰権の理論的基礎づけは、超越論によるか功利論によるかのいずれかしかないのであって、第三の道はなく、したがって、聖人の教え、人格の尊厳性と一般意思とによって刑罰権を基礎づける方法はないのである、というように。<sup>13)</sup>しかし、これは刑法学界を現実的関心にもたらしはいたらない。ただ、既述の西原教授の見解などはそれに対する最良の現実的思考が表現されたものといえるであろう。

注：

- (1) ヘーゲル・長谷川宏訳『哲学史講義上巻』平成四年、三七二頁、三七二頁。
- (2) 同三七三頁。
- (3) 同三七九頁。
- (4) 同三九四頁。
- (5) 同三七四頁。
- (6) 同四一六頁ないし四二〇頁。
- (7) 同四二二頁。
- (8) 同四二三頁、四二四頁。
- (9) 同四二六頁、四二七頁。



- (10) 同四二九頁。
- (11) 同四三〇頁。
- (12) キルケゴール・大谷愛人訳『キルケゴール著作集第六卷・哲学的断片』昭和三八年、二九頁。
- (13) キルケゴール・松浪信三郎訳『キルケゴール著作集第一卷・死にいたる病』昭和三七年、一二六頁ないし一三四頁。
- (14) キルケゴール・杉山好・小川圭治共訳『キルケゴール著作集第八卷・哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき(中)』昭和四四年、三二頁。
- (15) 同三七頁。
- (16) 同三八頁、三九頁。
- (17) キルケゴール・飯島宗享・福島保夫共訳『キルケゴール著作集第二〇卷・イロニーの概念(上)』昭和四一年、二二頁、二二頁。
- (18) 同二一六頁、二一七頁。
- (19) キルケゴール・飯島宗享・鈴木保夫共訳『キルケゴール著作集二二卷・イロニーの概念(下)』昭和四二年、一六頁。
- (20) 同二四頁。
- (21) 同三七頁。
- (22) 同四六頁。
- (23) 同五〇頁。
- (24) 同五八頁。
- (25) 同六二頁。
- (26) 同六三頁、六四頁。
- (27) 同七二頁。

- (28) 同七八頁。
- (29) 同七九頁。
- (30) メルロ＝ポンティ・滝浦静雄・木田元共訳「眼と精神」昭和四一年、二二六頁、二二七頁。
- (31) 同二二八頁。
- (32) 同二二九頁。
- (33) 同二三〇頁。
- (34) 沢登佳人「権力止揚論」昭和五六年。
- (35) 同二五一頁、一五二頁。
- (36) 同二五七頁、一五八頁。
- (37) 同二六八頁。
- (38) 同二六八頁、一六九頁。
- (39) 同二七〇頁。
- (40) 同二七一頁。
- (41) 同二七五頁ないし一八〇頁。
- (42) 同二八四頁。
- (43) 同二七三頁。

## 五

ソクラテスの存在から派生するつぎの問いはこのようである。不正にたいして人はどのように処すべきか。ソクラテスの勇氣と理論的、実践的強さを必ずしも有するものでない者はどのように処したらよいか。法の保護から抜け落ちるところでは、人はどう処したらよいか。法は不正行為や危難に対して正当防衛や緊急避難を許容しているとしても、そのようなことができない者はどう処したらよいか。法的に許容されている事態によって個々の被害を被りつつある者、加害者なるものを特定することができない者、その他法律関係、権利義務関係と齟齬する意識をもって生きていような者は、どのように処したらよいか。アリストテレスは、不正にたいしては、適切な時期に適切な程度に適切な手段によって対抗すべきこと、それは義務的でさえあることを教えるであろうし、それは社会通念に照らしてもっともなことのようと思われるし、一般通常人にはかえって行動の根柢のみならず慰めも与えてくれるかもしれない。しかし、そこに疑いを抱く者、あやまちや更なる不正を感じる者はどのように考えたらよいか。そのような事柄に直面するときには、ソクラテスの存在は普遍的支えとなるし、そこまで透徹できない者についても、多くの場合、それに近似する有意義な思想もあるであろう。現代社会は、そのような事柄をも含めてあらゆる法的问题に対して、解決策を定立しようとするかもしれないが、その善し悪しを含めて、そもそも善し悪しの規準そのものが不信をもつて見られる状況があるとすれば、なお、多くの不充足感が残る。

(一) ソクラテスは、その探究の際に、議論が強引になっていたりしたときなど、人々から拳骨で殴られたり、蹴られたり、馬鹿にされて嘲笑されたりしたことがしばしばあったが、彼はじつと我慢して耐えていたようであり、

ある人があきれていると、ソクラテスは、もし驢馬が僕を蹴つたのだとしたら、驢馬を相手に訴訟を起こしたほうが、と言つたという話をディオゲネス・ラエルティオスは記述している。<sup>1</sup> 彼は自分を愚弄する人たちをも見下すことのできる人であつた。<sup>2</sup> これこれの人があなたのことを悪く言っていますよ、と告げた人に対して、ソクラテスは、いいではないか、その男はよく言うことを学ばなかつたのだから、と答えたとも記述している。<sup>3</sup> 事件の取り上げ方も記録者の性格能力により解釈を要するものである。

クセノフォンはまた別の話を伝えている。人に挨拶をしたら、挨拶を返さなかつたというので腹を立てている男に對して、ソクラテスは、君は身体の悪い人間に出会つても別に腹を立てないのに、心が粗野にできている人間に出会つたというので、憤慨するというのは笑うべきことだよ、と言つたといふ。<sup>1</sup>

プラトンは、いわば過剰逮捕行為の際の致死事件につき実の父親を訴え出ようとするエウティプロンに出会つた際のソクラテスを記述している。問題が殺人であれ、聖物竊盜であれ何であれ、罪を犯し不正を働く者を、それがたまに父親であろうと母親であろうと誰であろうとも、訴え出ることが敬虔なことであり、訴えないことが不敬虔なことであるといふエウティプロンに対して、ソクラテスは、むしろそんなことをすることで、もしかして君の行為が正しくないものになるかもしれない危険を冒すことのないようにと忠告している。<sup>2</sup> 法廷の場でソクラテスは言う。死とは人間にとつて福の最上なるものではないかどうか、何人も知っているものはないのに、それが悪の最大のものであることを確知しているかのように恐れることこそ、知らないことを知っていると信ずることなのだから、自ら賢ならずして賢人を気取ることにはかならない、と。しかし、その間にも一見それと矛盾するような言葉が発せられる。すなわち、このように自分は、死後のことについては何事もろくに知らないが、不正を行うことと、それが神であれ人であれ、およそ優れた者に従わないことが悪であり恥辱であることは自分はよく知っており、したがって、その悪

である悪の代わりに、あるいは福であるかも知れない死を恐れたり避けたりはしないのだ、と。<sup>6</sup> 悪人は善人を害することはできないし、なぜならそのようなことが神的世界秩序と両立するとは信じないし、人々が自分を死刑、追放、公民権剥奪などに処することは出来るであろうが、それらのことは大なる禍とは思われず、逆にそのようなことを行うことこそが遥かに大なる禍であり、<sup>7</sup> また、善人に対しては生前にも死後にもいかなる禍害も起こり得ないこと、神々も決して彼の事を忘れることがないということこそ、真理と認めることが必要である、と言う。<sup>8</sup> 拘禁の場においても、人間の絶対的尊厳性を象徴するようなことが述べられる。一番大切なことは単に生きることそのことではなく、善く生きることであり、善く生きることと美しく生きることとは同じであるから、人はいかなる事情の下にも決して故意に不正を行つてはならず、また不正に報いるに不正をもつてすべきでもないし、<sup>9</sup> 不正を行ふことも、不正に報復することも、禍害を加えられたときに禍害をもつてこれにこたえることによつて自ら防衛することも、すべて正しくないという原則を信じている、と。<sup>10</sup> ソクラテスは、単に文字通りに受け取るべきかどうか議論のあるところであるが、彼自身も実際には譬え話として語つているのであるが、死後への期待をあえて口にしてゐる。それは彼に従おうとする人々への憐れみの念であるかもしれない。すなわち、死者たちには何か有るといふ善い希望をもつてゐるし、しかも、悪い人々にとつてよりは善い人々にとつては遥かに善い何かが待つており、死んだ後にはあの世で最大の善を得るであろうとの希望に燃えているのだが、それは当然のことのように思える、と。<sup>11</sup> その論理を突き詰めて通俗的に言えば、あの世の秩序とこの世の秩序は同じなのだということであり、もしも魂が不死であるならば、未来永劫のために魂の世話をしなければならぬのだということになる。すなわち、もしも死がすべてのもものからの解放であつたならば、悪人たちにとつては、死ねば肉体から解放されると同時に、魂もろともに自分自身の悪からも解放されるのだから、それは幸運な儲けものであるが、魂が不死であれば、魂にとつてはできるだけ

善く賢くなること以外には悪から逃れることも、自分自身の救済もありえないことになる。<sup>12</sup>この間にソクラテスは理性と信仰の微妙な隘路を通っているように見える。あの世の生活に関する話がそのままあると確信を以て主張することは、理性をもつ人に相応しくないだろうと認めつつ、魂は不死であることは明らかであるから、魂とその住処についてなにかそのようなことがあると考えるのは適切なことであり、そのような考えに身を托して危険を冒すことは、美しいのだから、価値があると思われる、と言う。<sup>13</sup>ポロス及びカリクレスとの対話の中でも、繰り返し繰り返し、眞善美に関する自己の信念と主張を明らかにしている。すなわち、羨むに値しない者たちを羨むことはないし、惨めな者たちを羨むこともないし、むしろそういう者たちは哀れんで然るべきであり、<sup>14</sup>正当な理由に基づいて人を死刑にする者として、不正な仕方でも人を死刑にする者よりもまだましだとしても、別段羨むに足りず、どちらも望まないが、もし人に不正を行うかそれとも自分が不正を受けるか、そのどちらかがやむをえないとすれば、不正を行うよりもむしろ不正を受けるほうを選びたいし、<sup>15</sup>男でも女でも、立派な善き人が幸福であるし、不正で邪悪な者は不幸であり、不正を行っている者や不正な人間はどのみち不幸だが、不正を行っていないながら裁きも受けず罰せられないのはもっと不幸であり、裁きを受けて罪の償いをするなら、その者の不幸はまだしも少ないのであり、<sup>17</sup>不正を受けるよりは不正を行うほうが、また、裁きを受けるよりは受けたくないほうがより悪いことであり、<sup>16</sup>不正な仕方でも殴打されることが最大の恥辱だとは認めないし、身体を斬られたり財物を奪われたりするのが恥辱だとは認めないし、むしろ、不正な仕方でも殴打したり、持ち物を奪ったりする方がもっと恥ずかしいことであり害になることであり、どのようなことであれ、不正を行うのはその不正を受ける者にとってよりは、むしろ不正を行うその者にとってもっと害になることであり、もっと恥ずかしいことであり、<sup>18</sup>人は善い人と思われるのではなく、実際に善い人であるように心掛けなければならず、<sup>19</sup>平手打ちを受けるとしても、もし徳を修めてほんとうに立派な優れた人間となっているのなら、そのような平手打ち

によって何一つ恐ろしいめにあうことはないだろうから、動ずることなくそれを受けておればいいのだ、と。<sup>27</sup>

ソクラテスの徹底した自主性、尊厳性の自覚は、要請としての神の観念の展開として近代においてルソー、カントらによって再現される。このことは既述のように、沢登教授の明確に指摘される<sup>28</sup>ところである。

(二) ルソーは、善、正義と幸福との矛盾について明確にとりあげている。すなわち、このうえなく善なる存在者は、このうえなく正しい者であるはずであり、そうでなければ矛盾におちいることになるし、神はかれらに存在を与えたときに約束しているあらゆることについて、かれらに対する義務を負っているはずであり、自分の内部をしらべてみればみるほど、わたしにはわたしの魂のうちにしるされている「正しくあれ、そうすればおまえは幸福になれる」という言葉がいつそうはつきりと読み取れる、としつつ、しかし、現実の状態を見れば、そういうことはぜんぜんなく、悪人は栄えているし、正しい人はいつも迫害されている、というように展開する<sup>29</sup>。これにたいして、ルソーはつぎのように考える。わたしたちにとつてはすべては現世とともに終わるのではなく、死によってすべてはふたたび秩序を回復するのであり、魂は肉体のあとに生き残ることによって秩序が維持されるものと信じており、この推測はわたしを慰めてくれるし、そこには何も不条理なことはないのだからそれを信じることを恐れないし、そういう思い出がいつかは善人の喜びとなり、悪人の苦しみとなることを疑わないし、そのときそ良心の声はその力と権威を回復することになり、この考えは人間の価値にもとづいてはより、むしろ神の本質とわかちがたいと思われる善性の観念に基づいている、と。<sup>30</sup>

(三) カントはこの問題を次のように設定する。徳の格率と自己の幸福の格率とはその最上の実践的原理に関して全然異なるものであって、徳も幸福もともに最高善を可能にするために必要なものではあるが、両者は同一主体において互いに甚だしく制限し否定しあつてい一致しがたいということであり、こうしていかにして最高善は実

実践に可能なりやという問題は、従来あらゆる妥協の試みにもかかわらず、なお依然として解決されない問題であった。<sup>25</sup> 実践理性の二律背反に対し、カントは、経験的原理に基づくことのない最高善の可能性を先験的に演繹し、「意志」の自由、魂の不滅、神の想定を生み出していく。「意志」において心術が道徳的法則に完全に適合することが可能であることが実践的に必然的として要求され、そのためには完全な適合へ向かつて無限に進行することが必要となり、この無限の進行は同一の理性的存在者の無限に継続する存在と人格性、すなわち、魂（靈魂）の不死の前提のもとにのみ実践的に可能であるから、それは純粹実践理性の要請となる。<sup>26</sup> さらに、人間が道徳的であるために、カントは、その純粹実践理性の要請として神の存在を証明する。すなわち、世界において行為する理性的存在者は、同時に世界と自然そのものとの原因ではないから、道徳的法則には世界に依存する存在者の道徳性に比例する幸福との間に必然的関連を与えるべき少しの根拠もないし、存在者は自己の幸福に関して自分の力によって自然を完全に自分の実践的法則と一致せしめることができず、それにもかかわらず、純粹理性の実践的課題、最高善の必然的追究においては、このような関連は必然として要請され、われわれは最高善の促進に努めなければならないから最高善は可能でなければならない。したがって、この関連の根拠、すなわち幸福と道徳性との厳密な一致の根拠を含む原因の存在もまた要請され、<sup>27</sup> 自然の最上原因は神にはかならないから、最高の派生的善（最善の世界）の可能の要請は同時に最高の本源的善の現実性、すなわち神の存在の要請であり、神の存在を想定することは道徳的に必然である、というように推論する。<sup>28</sup> 当時の時代背景のなかでのカントの硬直な記述には、現実の具体的な葛藤のありさまは描かれていない。カントにおける人間の自由の本質規定については、法と道徳の分別の思想が取り上げられ、要請として個人的良心の領域だけに閉じ込められたように思われるが、正と不正、加害と被害などの事柄に関する思考に与える影響力は潜在的にも大きい。



(四) 最後に、具体的な事柄に言及・適用するものとして、倉田百三のソクラテス解釈・適用の例がある。ここに一つの最も痛切な問題があり、それは他人の侮辱に対して如何に自己を保つべきかという問題であるというふうに設定する<sup>39)</sup>。まず、他人の侮辱に対して怒りと憎しみを以て反応することは、むしろ強さの欠乏であるから、強くなるためには悔りを防ぐことを廃棄するべきであり、誤解と侮辱とを超越して孤独に耐えることが必要であり、<sup>39)</sup>その際、自分が為すべきことは最善を尽くして被害の恐怖を防ぐ方法をとることのみであり、その方法が既に無いならば、覚悟を定め、心配と恐怖とを廃棄すべきである、というようにその対応を定式化する。例として、悪人が殺害の威嚇をもつて悪を脅迫することをあげ、その脅迫が威嚇にすぎないか真の殺意であるか、いずれにせよ自分がその悪を為すべからざるものであるならば、これを拒絶しなければならず、自分の為すべきことは、その殺害を防ぐ方法をとることのみであり、その方法が既になければ覚悟を定める外はなく、これは相手に対して何らの悪をなさず、相手の悪を遂げしめず、正しく用い得る方法を用い尽くして、なおかつ不可避なるものを忍受するから真の合理的な強さであるとする<sup>40)</sup>。自分の人格からは何らの悪も発動していないから、自分の「持つもの」は犯されても、自分の人格は悪人によっていささかも犯されない。これ以上に「強く」あるうとして自分の持つものをも犯されないようにしようとするならば、自己の人格から悪を、悪に対する悪を発動せしめる外はなく、悪に対する抵抗は自己の人格を積極的に破壊し、これでは、手段が悪であるが故に相手を憎むと同じ根拠によって自己を憎まなければならないし、この手段が悪であることを知っているから闘いにおいて内面的勇氣を持つことができず、真の正当防衛は事実上不可能である、と言つ<sup>40)</sup>。

真の強さは合理的強さのみであり、その中に悪を含まず、強ければ強いだけ純粹に美であるような強さであるとし、その訓練の方法を整理して示し、悪人の要求を拒絶した結果として生ずる害悪に対しては、これを恰も地震や雷を防

ぐように防ぎ、なお不可避なものは天災の一種としてこれを覚悟することであり、このような円満な態度をとってなおその結果として被害を被り殺害されるとしても、それはわれわれにはそれ以上の道がなかったのであり、雷に打たれて死んだのと同様である、と説明する。<sup>33)</sup>

このような善を行い悪を拒む合理的な道とそのための理性の認識に忠実な実効的勇氣をソクラテスの勇氣と称し、その訓練方法をソクラテスの勇氣の養成とするが、倉田百三も、善と幸福との二律背反の問題におつかることになる。このような合理的な道によつて善を行い悪を拒むにもかかわらず、時として悪人が善人に克つのは何故か、人が最善の道を尽くして悪人の脅迫に対した時、悪人に殺されたという事実を如何に解すべきか、というように問題設定した上で、合理的な道によつて不合理な結果を生ずるとすれば、そのような世界秩序は調和のあるものとは見えな<sup>34)</sup>し、時として善が悪よりも禍であるような世界において、生命を賭してまで善をおこなわなければならないということは不合理だが、しかし、それは我々の側のわがままではなく世界秩序の、その秩序の維持者の責任であり、宗教的表現として、神とその創造とに欠陥はないと信ずれば、これらの不合理は見かけのものにすぎず、悪人が善人に時として克つように見えるのはただそう見えるだけであつて、事實はいかなる場合にも、善人は悪人に克つことを要求しなければならず、ここから神と来世の存在の要求が導かれ、この宗教意識において、善と福との厳密な一致が信じられたとき、初めてこの不合理は解決され、そして、これが人生の必須なる実践理性の要請である、との結論に至る。<sup>35)</sup>論理の筋道もほとんどルソー、カントのそれと同様であるが、時代の意識と個人の現実的対応もまた単一性を認めるには困難になつてくるようである。

注

- (1) デイオゲネス・ラエルティオス・加来彰俊訳「ギリシア哲学者列伝(上)」岩波文庫、昭和五九年、一三五頁。
- (2) 同 一三八頁。
- (3) 同 一四六頁。
- (4) クセノフオーン・佐々木理訳「ソークラテースの思い出」岩波文庫、昭和二八年、一七八頁。
- (5) プラトン・今林万里子訳「プラトン全集第一巻・エウテュプロン」昭和五〇年、〇頁ないし四五頁。
- (6) プラトン・久保勉訳「ソクラテスの弁明」岩波文庫、昭和三九年、三五頁。
- (7) 同 三九頁。
- (8) 同 五八頁。
- (9) プラトン・久保勉訳「クリトン」岩波文庫、昭和四一年、七四頁ないし七六頁。
- (10) 同 七七頁、七八頁。
- (11) プラトン・岩田靖夫訳「パイドン」岩波文庫、平成一〇年、二三頁ないし二八頁。
- (12) 同 一五三頁。
- (13) 同 一六七頁。
- (14) プラトン・加来彰俊訳「プラトン全集第九巻・ゴルギアス」昭和四九年、六九頁。
- (15) 同 七〇頁。
- (16) 同 七五頁。
- (17) 同 八一頁。
- (18) 同 八四頁。
- (19) 同 九一頁。

- (20) 同二四一頁。
- (21) 同二四二頁。
- (22) 沢登佳人「権力止揚論」昭和五六年、六七頁ないし七八頁参照。
- (23) ルソー・今野一雄訳「エミール(中)」岩波文庫、昭和三八年、一五五頁。
- (24) 同一五六頁ないし一五九頁。
- (25) カント・波多野精一・宮本和吉共訳「実践理性批判」岩波文庫、昭和三四年、一六二頁。
- (26) 同一七四頁。
- (27) 同一七七頁。
- (28) 同一七八頁。
- (29) 倉田百三「強くなる道、ソクラテスの勇氣に就いて」『倉田百三選集第三卷』平成六年、八〇頁。
- (30) 同八三頁。
- (31) 同八七頁。
- (32) 同八八頁。
- (33) 同八九頁、九〇頁。
- (34) 同九三頁。
- (35) 同九四頁。

六

ソクラテスの思想に発した生き方が、物事の本筋なのか、社会的進歩の途上での副次的、補足的な事柄なのか、人間の観念の歴史の一時点では、可能性の一つとしか言えない。それでも実定刑法の機能する現代社会のうちで、幾分か意識的にまたは暗黙のうちに、個々に多様な仕方働いていることは否定できない。本稿は、ソクラテスの存在が示す二つの可能性を覚書風に相互補完的に眺め例証しようと試みたものである。内容は既に多くの先人の文章のうち述べてられており、事柄自体の性質によりそれ以上の言及は危うい領域に踏み込んだり、あるいはそのまま虚偽となることであろうし、今後の、より科学的な、あるいは何かもつと適切な論究に期待することがよいであろう。