

三木清全集  
第九卷

岩波書店刊より



アリストテレス  
ソクラテス



# 目次

アリストテレス	一
序	二九
第一章 學の規定	三一
第二章 方法	五〇
第三章 形而上學の主題	六九
第四章 眞としての存在	九二
第五章 實有の概念	一一六
第六章 可能性と現實性	一五一

アリストテレス	一七九
---------	-----

序	一八一
---	-----

第一章 教育の基礎	一八二
-----------	-----

第二章 教育の目的	二一四
-----------	-----

第三章 教育と社會	二五一
-----------	-----

第四章 教育の課程	二九〇
-----------	-----

ソクラテス	三〇七
-------	-----

序	三〇九
---	-----

一 神話と歴史	三一一
---------	-----

二 史料	三二二
------	-----

三 時代	三三六
------	-----

四 ソフィスト	三五一
---------	-----

五	人間	三六七
六	使命	三七七
七	對話	三九二
八	定義と歸納	四〇六
九	倫理	四一八
一〇	最後	四四三

## 目次





ア  
リ  
ス  
ト  
テ  
レ  
ス



成熟した方法をもつて絶えずその研究を指導し、統制するといふことは、アリストテレスの學問の本質的要素をなしてゐる。天才的な直觀に直接に身を委ねるといふのは彼のことでなかつた。彼はその研究の出發に際して、或ひは時としてその途上に於て、研究の方法についてつねに反省し、これを述べてゐる。方法とは、ギリシア語の根源的な意味に於て、「道に従つて」といふことを意味する。學問が、本來學問であるべきである限り、それは道に従つて、正しき道に従つて歩まなければならぬ。けれどアリストテレスに據れば、學問と雖も、ひとつの運動である。恰も大工が家を建てるといふことのひとつの運動であり、過程である如く、學問の認識もまた、ひとつの、建築といふ「制作」の過程に對してはひとつの異つた特殊なものであるにせよ、過程であり、運動である。學問的認識といはるべきは、直接的知識でなく、却つて過程的認識である。これがアリストテレスの意見であつた。學問の道は如何に通じてゐるのであるか。彼は種々なる箇所 に於て、學問が一般に、我々にとつて一層明かなもの、一層よく知られたものから出立して、本性上または絶對的な意味で一層明かなもの、一層よく知られ得るものへと進み到るべきことを

繰返し述べてゐる。「我々にとつて」といふことと、「本性上」或ひは「絶對的な意味で」といふこととはまさに相反する方向を意味する。一は研究の道の出發點であり、他はそれの到着點である。それに應じて、明かなもの、知られたものといふことにも二つの意味が區別される。それは、ヘーゲルの言葉を用ゐるならば、*bekannt* と *erkannt* との區別として表現され得る。*bekannt* であるものはいまだなほ *erkannt* であるのではない。前の意味で知られたものを後の意味で知られたものにまで發展させることが學問の仕事である。この場合、私は少くとも次の二つのことを注意しておかねばならぬ。一、いづれにせよ、明かなもの、知られたものが研究の端初である。何等かの仕方で物が我々にとつて明かになつてゐるといふことが、我々の學問の現實に存在し得る根本的條件である。この現實の條件の上に學問の存在は基礎づけられてゐる。換言すれば、我々が明らかに學問的態度をもつて存在を知らうとするに先立つて、存在は既に、學問的ではない他の仕方に於て、我々に熟知されてゐるのである。學問が初めて存在を光の中に置くのではなく、學問をしなくとも、或ひは學問をする前に、既に存在は何かの仕方で見ゆるものであり、顯はなるものであるばかりでなく、後者が前者の條件である。存在が我々にとつて在るといふことは、根源的にまた原始的に、顯はにされて在るといふことを含んでゐる。そして、アリストテレスが

時には區別した用語法に従つて言へば、*γνώσις* (Bekantsein) が *ἐπιστήμη* (Erkantsein) の存在し得る條件である。このことと關係して、二、アリストテレスが術語的に使用した「我々にとつて」といふ言葉も、近代の認識論の考へ方に慣れた者がよく誤解するやうに、「主觀的」といふ意味に解さるべきではないのである。即ち學問的認識がいほゆる「客觀的」であるに對して、その出立點となる知識は主觀的であるといふのではない。一般に主觀的及び客觀的といふ表現をギリシア哲學の中へ持ち込むことは危險である。ギリシア人は斯くの如き言葉を知らず、従つてそれによつて表現さるべき事態を見なかつた。グノーシスもまた十分客觀的であり得る、それはまた十分正しいものであり得る。「我々にとつて」といふことは、むしろ、存在が顯はにされて在る、従つて明かなもの、知られたものである仕方、その特殊な仕方を表はすに過ぎないのである。

アリストテレスは物の熟知をもつて苟も學問に這入らうとする者に對して要求さるべき最初の、根本的な前提であると考へた。ひとは物を特に學問的に研究しようとする前に先づその研究すべき物を熟知しなければならぬ。かくて彼は年若き者が例へば政治學或ひは倫理學を究めようとするのは資格なきことであるとした。なぜなら彼はいまだ社會的生活を多く經驗せず、政治に與らず、

従つて彼は彼の研究の對象について熟知することがないからである。學者として出發する資格はその學問の對象となるべき存在を豫めよく知つてゐるといふことによつて初めて與へられる。

しかるに存在は種々なる仕方にて先づ知られてゐる。第一にそれは我々の感性知覺を通して、そしてこのものと結びついたところの經驗によつて知られてゐる。學問はそれを端初として出發することが出来る。しかるに我々の感性的經驗に與へられるものは、「或る全體」として、「渾沌たるもの」、「錯綜したるもの」である、とアリストテレスは云ふ。そこでは凡てが込み合つてゐて區別されてをらず、秩序なく、聯關をもたない。恰も幼兒があらゆる男の人を父と呼び、一切の女の人を母と呼ぶ有様に似てゐる。幼兒はその知識の發達につれて、男の人の中から彼の父親を、女の人の中から彼の母親を區別するに到る。恰もそのやうに、學問は與へられたる渾沌たる全體の表象の分析の道を進むのである。「分析」といふことはアリストテレスが學問の方法として擧げてゐるものであり、彼自身の絶えず用ゐてゐるものである。彼に於て分析が本來の研究の方法であつた。分析することは、與へられたものが渾沌たる全體 (ὁλον) であることによつて、限定してゆくといふ道を辿ることではなければならぬ。分析する (ἀναλύειν) とは限定する (ὀρίειν) ことを意味する。しかるに我々にとつて存在を限定するための優越なる器官ともいふべきは口

ゴスである。ロゴスの本質的な機能は存在を限定するにある。それでアリストテレスは學問研究の端初となるものに第二の、しかも更に優れたものがあると見做した。ロゴスは傳承されることが出来る。過去の人々の經驗は彼等が經驗した存在についてのロゴスに於て傳へられてゐる。かかるロゴス、即ち人々の意見 (*ὑπολήψεις*) のうちに以前からの經驗は限定された姿に於て與へられてゐる。この意見の中には昔または同時代の學者の思想ばかりでなく、一般に謂はば常識であるところのものも含めてアリストテレスは考へてゐた。即ちそれは *κοινὰ* に通ずる。アリストテレスは斯くの如き意見、從つて學問の歴史に於て、彼の哲學にとつての廣大肥沃なる地盤を見出した。我々が彼の著作の多くに於てギリシア思想の歴史ともいふべきものの敘述に出會ひ、かくして今日それらの書が哲學史の資料のうち最も重要なもののひとつとされるまでになつてゐるのも偶然ではないのである。しかるにこのやうに意見をもつて哲學の地盤とするアリストテレスの見方は種々なる前提の上に於て可能であつた。第一、アリストテレスによれば、人間は生來知ることを求め、且つこれを喜ぶ存在である。そればかりでなく、人間は謂はば自然的に、從つて最も多くの場合、眞理に對して準備されてをり、眞なるものを捉へ、眞なるものを信ずる。それ故に人間の歴史は眞理がおのづから發見されてゆく歴史であるとも言ひ得る。第二、しかしなが

ら、從來の人々は單に一面的な、部分的な眞理を發見したにとどまる。彼等の意見の間に矛盾があり、彼等が矛盾に陥らねばならなかつたのは、「各の者は全體を研究すべきであつたに拘らず、ただ或る部分 (μερος) を語つてゐるに過ぎない」のにもとづく。もとより彼等は眞理を把握した、けれどその眞理は部分的眞理であつたが故に、存在の一面のみを表はすに過ぎなかつたが故に、その限りに於てまた虚偽でなければならなかつた。かくて第三に、哲學の課題は、アリストテレスにとつて、種々なる意見に於ける眞理の契機を綜合的に、統一的に表現するにある。かくて具體的な、全體的な眞理を求めることに彼の努力は向けられてゐた。私はいまこれらの命題を例示しよう。アリストテレスはいはゆる「原因」(αἰτία) に四つのものを區別した人として普く知られてゐる。即ち、形相因 (causa formalis) 、質料因 (causa materialis) 、運動因 (causa movens) 、目的因 (causa finalis) がそれである。そして通俗には、これら四つの原因そのものをアリストテレスが初めて發見したものの如くに見做されてゐる。これは誤である。先づ原因の究明を學問の研究の目的とするアリストテレスの思想そのものが、學問についての、いな根本的にはひとが「知ある者」と呼ぶものについての、嘗てよりの意見を分析して確立されたところのものである。しかして四つの原因について云へば、それらは個々のものとしては既に人々によつて



彼以前に見出されてゐたのである。然しながら、それらの先行哲學者たちの本質的な制限は、四つのもののうち、或ひは一つ、或ひは二つといふ風に、部分的に認識したのみであつて、それを全體として掲げることが知らなかつた。アリストテレスは全體を擧げたのみでない、彼はそれを統一的に把握する概念を作り出したのである。即ち彼の全哲學を貫通する根本概念なる、可能態 (*δύναμις*) || 現實態 (*ἐντελέχεια*) に於てそれらのものは綜合され、統一されたのである。しかるに右に記した三つの命題を顧みるとき、何人も容易にアリストテレスとヘーゲルとの間の類似に思ひ及ぶことが出來よう。二人の思想家の間の類似は單にこれのみにとどまらず、我々はなほ次のものをそれに聯關して示すことが出來るであらう。先づかうである。各の意見は、それが存在の眞理の各の契機を表現してゐる點で重要なのであつて、それが何人によつて述べられたかはアリストテレスにとつて多くの意味を有し得なかつた。一切の個性的なもの、人格的なものは、實質的なもの、事象的 (*sachlich*) なものの背後に消え隠るべきである。全體的な、具體的な眞理を求める者には、その部分であるべき眞理契機の發見者が誰であるかは問題となり得ないであらう。このやうにしてアリストテレスは、後のヘーゲルの場合と同じやうに、或る意見を語つた者の名が知られてをり、明かにその者について論ずるときにも、その名を擧げることをしな

つた。彼は「語られてをる」または「ひとは言ふ」などの語法を好んで用ゐた。例へばアリストテレスが彼の哲學の諸概念についてその綱要ともいふべきものを述べてゐるところの『メタフィジカ』第五卷を開けば、このことが簡単に證せられるであらう。個人は個々の眞理の單に傳達器であるに過ぎないのであつて、それは眞理そのものの立場からは顧みられるを要しない。次に、アリストテレスは彼に到るまでの時期に於て眞理の全體を構成するためになくはならぬ個々の要素は凡て、少くとも殆ど凡て發見し盡されてゐるといふ考へのもとに哲學した。彼は思想の歴史の完成期に自己が立つてゐるものと見做した。かくて彼の哲學の課題は歴史に於て既に見出されてゐる諸の部分的眞理を綜合し、統一するといふことに定められる。彼はみづからを創造者としてよりもむしろ完成者として自覺してゐたやうに思はれる。彼の哲學はまことに、ヘーゲルの比喩を用ゐるならば、ミネルヴの梟である。それは回顧的といふことを特色とする。そこには未來への展望がそれ自身のうちに含まれてゐない。ギリシアの古典的世界はなるほどアリストテレスと共に終結した。然しながらアレキサンダー大王の遠征と共に世界史の全く新しい、そして決して無意義ではなく却つて甚だ重要な時期は始まりつつあつた。しかるにアリストテレスはアレキサンダー大王の師であつたにも拘らず、この大王の事業の世界史的意義を評價することが全

然出來なかつたのである。

アリストテレスの方法の特性については記された。私は更に進んで彼の哲學の對象について語らう。この對象は「存在」である。彼の哲學は存在論であると云はれることが出来る。しかるに學問の對象であるところの存在は、存在として、一般に一定の存在の仕方をもつてゐなければならぬ。かくてアリストテレスは學問的に考察され得る存在と學問的には支配し得ぬ存在とを區別した。附帶的または偶然的に在るもの (*τὸ κατὰ συνβεβηκός ὄν*) については一般に學問が成立し得ない。それに關して學問の可能なる存在は、大抵の場合つねに在るもの (*τὸ ὄν ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν*) 及び永遠に在るもの (*τὸ αἰεὶ ὄν*) である。それは最も單純な理由からである。即ち、大抵の場合つねに在るもの及び永遠に在るものにあつては、私が先づそれを見ながらそれについて語り、かくしてそれをロゴスに於て保存し、後に到つて再びそのものに向ふときにもそれは元のままであるのであるから、ロゴスに於てそれを止揚し、保存することには何の矛盾も含まれることがない。また他の方面から云へば、私がそのものを表現したところのロゴスが正しいか否かを、私は絶えずそのものに還つていつて檢證することが出来る、そのものはいつでも同じままでどまつてゐるからである。これに反して、附帶的または偶然的に在るものにあつては、私がいまそ

れを見てゐる間は然うであるが、私がそれから眼を轉じ、後になつて更にそれを振り返るときそれはもはや然うでないことがある。このやうなものについては、私は自己に矛盾することなくしてはそれをロゴスに於て止揚し、保存することは不可能である。かくてロゴスの仕事である學問はただ前の種類の存在に關してのみあり得ることは明瞭であらう。ここでもまた私は二つのことを注意しておかねばならぬ。

第一にここに在るものと謂はれたもの、例へば永遠に在るものと謂はれたものは、不變不動なものといふこととは等しくなく、却つてその正反對である。アリストテレスは存在の最も一般的なもの、最も根本的な規定を運動に於て見た。在るものとは、最も優越な意味では、運動するものである。存在がそれに於て限定されるところの本質は、従つて、この運動と變化との過程を通じてつねに自己を維持するものでなければならぬ。ただ束の間のみ事物に於て現はれる姿は事物の本質 (οὐσία) たる姿 (εἶδος) ではない。事物の眞の姿は過程を通じてとどまるところの姿である。過程 (πρὸς ἑνὸς) に於て存在が媒介されてゐることによつて、本質たる姿と然らざるものとが初めて分別される。かくてロゴスのうち優れたもの、即ち本質のロゴス (λόγος οὐσιώδης) たるいはゆる定義 (ὁρισμός) がいかなるものであるべきかが明かとならう。或る物の本質とは生成の過程を通

じてそれが何であるかを連續的に示すものである、そこからしてアリストテレスは事物の本質に對する最も優越なる表現として *ποτὸν, ἢ οὐκ ἐστίν* なる特有の語を用ゐた。定義はまさにこのものを規定すべきである。従つてそれは生成の過程を通じて持續する本質の姿を規定せねばならぬ。定義は事物の運動のうちに絶えずある姿を表はすものとして、アリストテレスによつて、特に *ἐν τῷ χρόνῳ* を規定すると考へられた。後の形式論理學はこの言葉を抽象的、形式的に解釋して、定義をもつて *species* と *genus proximus* との加はつたものとした。然しながら我々はこの言葉の形作られた具體的な地盤を決して見失ふべきでないのである。アリストテレスが形式論理學の父である、最も多くの場合に見做され、そして例へばカントの云つた、形式論理學はアリストテレス以來少しも進歩しなかつた、といふことが屢信ぜられてゐるのは、全くの見當違ひである。一般にギリシア人がさうであつたやうに、アリストテレスもまた形式論理學を知らなかつた。このものはアレキサンドリア時代からキリスト教的中世へかけての產物である。いはゆる形而上學といはゆる論理學とは、ギリシアの凡ての哲學者に於て、従つてアリストテレスに於てもまた、分つべからざる、一箇の統一をなしてゐた。

第二に在るものとは運動するものであるといふことは、もとより附帶的または偶然的に在るも

のについても言はれることが出来る。すでに運動するものである以上、このものと雖も勿論何等かの原因をもち、それによつて在るものでなければならぬ。そして學問はなによりも原因についての研究である。それにも拘らず、かかる種類の存在に關して學問が成立し得ないのは、そこでは原因が無、限、定、的（ἀορίστος）であることにひとへに由來するのである。例へばかうである。或る島に達することを目差して出發した船がその島に到着するといふ過程はつねに限、定、さ、れ、た、過程である。なぜかならば、その島へ到着するといふことは、この過程の達すべき終末（τέλος）として最初から船頭の頭の中にあり、そしてこのテロスが全體の過程のうちに絶えずあることによつて、この過程は限定されてゐる。しかるに他の場合に、即ち偶然的に或る船が同じ島に着いたとせよ。この場合にはそこに到着するといふことはその船の船頭の頭の中にテロスとしてなかつたのであり、従つてこのテロスが原因となつてその島に到着したのではないのである。しかしこの場合と雖も原因はある。例へば暴風雨に途中で遇つたといふこともあらう。或ひは途中で海賊に遇つたためであることもあらう。そこには原因はあるにはあるが、無限定的である。このやうな無限定的な存在は本來の意味に於て在るといふことも出来ぬ。アリストテレスは、附帶的または偶然的に在るものは非有に近き或るもの（ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος）であると記してゐる。それ

のみでない、彼は更に進んで、この種の存在には生成と消滅 (γένεσις καὶ φθορά) が屬しないと云つてゐる。ただし彼の用ゐる「生成と消滅」なる言葉にはもともとそれが限定された原因によつて過程するといふことが含まれてゐるのであつて、このこともまた注意されねばならない。

ついでに次のことを附け加へておかう。アリストテレスはその取扱ふ存在の異なるにつれて學問の「正確さ」も一樣でないと考へた。例へば自然の存在に關する學問の有するものと同じ意味に於て、または同じ程度に於て、人間の實踐の領域についての研究に對して正確さを要求することは出来ない。かくの如きものを要求することは却つて不正確を要求することである。なぜなら、人間の實踐的存在は、その本來の、その根本的な規定に於て、このやうな正確さを容れないものであるからである。學問の仕事は存在をして自己を語らしめることであつて、これを拷問して自己の在らぬもの、そしてただ我々の求めるものを告げるやうに餘儀なくせしめるにあるのではない。ロゴスの本來の機能は存在を存在そのものから示す (ἀποφαίνειν) にある。學問は最も一般的に云へば存在を顯はにする方法 (δηλώνειν) である。その種々なる方法、殊に後に到つて演繹的及び歸納的方法として形式化されるに到つたところの、ἀποδείξις と ἐπαγωγή なるものも、要するに存在を顯はにする仕方にほかならないのである。哲學 (φιλοσοφία) はロゴスと存在との

本質的な、正しき關係に於てのみ成立する。この點からアリストテレスは哲學に似て非なるものとして他の二つのものを區別した。λογικη と σοφικη、とがそれである。これらのものは哲學と同じやうにまさに「存在」を對象とし、存在についてのロゴスである。しかしながらダイアレクティケーにあつては存在に對して本質的な、正しき關係が缺けてゐる。それは哲學が既に把握し認識してゐるものについてそれを把握し認識しようと「試みる」ものに過ぎない。それは存在そのものの周りをただぐるぐると廻つてゐるばかりである。ロゴスはロゴスのうちにとどまつてゐるのみであつて、存在との間に眞實の關係を定め得ない。従つてそこではロゴスは存在を含まぬ單なるロゴスに終る。ダイアレクティケーは哲學に比してその「能力」に於て異つてゐる。しかるにソピステイケーはその「生の意向」に於て哲學から區別される。それは純粹な觀想と理論のためではなく却つて實際的な、主として功利的な目的のために知識を求めるといふ點で、そしてこの目的のためにはロゴスの有する力を利用して眞理ではなく却つて虚偽をさへまことしやかに語り得る熟練を求めようとする點に於て、哲學的な生の目的とはもともと異つた目的をもつてゐるのである。それ故にソピステイケーは單に「見せかけの」知識に過ぎない。

學問の方法と對象とがこのやうにして明かになつた後に、我々はなほ進んで學問そのものが何



であるかについて一層具體的に研究しよう。アリストテレスによれば、學問は人間の生のひとつの、しかもその最も優越なる存在の仕方である。それは根本的には人間の生の本質的な規定がロゴスであるといふことによつて基礎づけられてゐる。生は如何なる過程を経て學問的な生にまで高まつてゆくのであらうか。

我々は生の概念のもとに何等か神祕的なもの、形而上學的なるものを考へることをやめねばならぬ。生とは存在の特殊なる、そして優越なる存在の仕方にはかならないのである。アリストテレスは生あるもののいはゆる原理 (*αρχὴ τῶν ζῴων*) として「精神」を考へた。従つて我々はまた精神の概念のもとに何等か神祕的なもの、形而上學的なるものを理解してはならない。アリストテレスは精神を三つの「部分」即ち機能に大別してゐる。一、營養の精神 (*ψυχὴ θρεπτική*)、二、知覺の精神 (*ψυχὴ αἰσθητική*)、三、思惟の精神 (*ψυχὴ νοητική*) がそれである。このことから既に明かであるやうに、アリストテレスは精神の概念のもとに何等心理學的なもの、また何等意識的なものを根源的には考へてゐないのである。彼は近代的な意味に於ける心理學については何事も知らなかつた。アリストテレスが營養の精神と呼んだところの營養、増大、縮小の如き現象の本質に關する研究は、今日の學問的意識にとつては、なによりも生物學乃至は生理學に屬し

てゐる。アリストテレスはその精神論に於て生物學や生理學を企てようとしなかつたと同じやうにまた心理學を論究してゐるのでは決してないのである。彼は精神あるものと精神なきものとは生活によつて區別されると云つてゐる。生活といふことはただ精神あるもののみ屬する。營養は明かに生活といはれるものの一つである。アリストテレスの精神論はかくてまさしく生の存在論 (Ontologie des Lebens) であり、そしてかかるものとして特に人間學である。アリストテレスもまた最も卓越した生の哲學者のひとりであつた。

營養はあらゆる生ある存在に共通であり、従つて精神のうち最初のものであつて、それによつて凡てのものに生きるといふことが屬する。植物もこれをもつてゐる。我々は植物は生きてゐると云ひ、これを土や水の如きものから區別する。ここに營養とは單に養分を攝取することばかりでなく、生長すること、繁殖することなどを含めて語られてゐるのである。しかし植物には知覺の精神は屬しない。動物にして初めて知覺する。動物は單に知覺するばかりでなく、また言ふまでもなく營養の精神をもつてゐる、いな營養を基礎としてその上に於てのみ動物には知覺するところが可能であるのである。知覺の機能のうち觸覺は凡ての動物にとつて共通であるが、その他の知覺はこれと異なる。人間にのみ屬するのは思惟である。もとより人間にとつても營養と感性知覺

の基礎があつて初めて思惟が可能となる。思惟は感性知覺によつて基礎づけられてをり、そしてこのものを通じてまた營養によつて基礎づけられてゐる。このやうに、一般的に云つて、低次の精神は高次の精神の基礎となり、後者は前者によつて基礎づけられるといふのがアリストテレスの見方である。精神はかくの如く三つの段階に分たれ、それに應じて生の發展がある。私はいまここにアリストテレスに於ける生の存在論または「精神の現象學」ともいふべきものについて詳細に敘述することが出来ない。この最も興味ある研究はこれを他の機會に譲り、ここでは最も簡単な概觀に満足せねばならぬ。

感性知覺の中から先づ「記憶」が生ずる。記憶はいはゆる想像 (*phantasia*) のひとつである。ここに想像といはれたのは、存在を感性的に目の前にもたなくしてしかもそれを心の中で現在の的に所有するはたらきである。我々はいま見てゐなくとも昨日或る集會で出逢つた人の像をまのあたり思ひ浮べることが出来る。これが一般に想像の作用であつて、記憶はその主なるものである。それ故に我々は想像の概念のもとに、今日例へば藝術家の制作の根源を想像であるといふ場合の如く、何等か創造的なものを理解すべきでない。藝術的制作者はギリシア人によつて凡て模倣であると見做されてゐた。およそ精神活動に何か創造的作用を認めるといふことはキリスト教の宗教

的體驗の地盤の上に於て初めて十分な意味に於て可能となつたのである。ところで人間にとつては記憶から「經驗」が生れて来る。そして更にこの經驗によつて我々は「學問」を獲得するに到るのである。アリストテレスは經驗的知識と學問的知識との間の本質的な相違を、前者が個々のものについての知識であるに反して後者が普遍的なものについての知識であるところに定めてゐる。學問のロゴスの本質を明かにするために、我々はこれと意見 (doxa) との差異に觸れておかう。ドクサはむしろ經驗的知識に屬する。學問の最も根本的な規定は、アリストテレスによれば、探求 (zētēsis) にある。既にソクラテスが學問に於ける問の意味を力説したやうに、討ね追ふことのないところには學問はない。これに反して意見といはれるものは信仰 (pistis) を伴つてゐる。それは問はれ、問題にされることなく、却つてそのまま受け取られ、受け容れられるのである。學問は探求として運動であるが、ドクサにはむしろ安定が、靜止が屬する。このことと關係してドクサが單なる定言 (aphorismos)、否定に對立することなき肯定であるに反して、學問のロゴスにはいはゆる肯定 (kataphorismos) と否定 (apophorismos) との對立が含まれてゐる。なぜなら、それは謂はば問に對する答であるから、そこには必ず、然り、否、といふことがあるからである。アリストテレスは斯くの如く肯定でありまた否定であるところのロゴスを特に ἀποφωρισμόςと呼んで

ゐる。今日「判斷」と譯されてゐる言葉である。即ち、學問的認識は判斷である、そして判斷の本質は肯定否定にある、といふ近代認識論の通觀念は、これを或る意味で我々はアリストテレスに於て見出すのである。本質的な差異は、アリストテレスにあつてはなほ生々と具體的な姿に於て捉へられてゐたこの考へが、今は著しく形式的になり、抽象的になつてゐるところにある。さて、アリストテレスによれば、肯定と否定、または分離と綜合とのあるところに初めてロゴスは眞理及び虚偽 (*ἀληθές ; ψευδός*) として性質づけられる。單なる定言には本來の意味に於て眞と偽との區別がなく、却つてそれはただ正 (*ὀρθόν*) と云はるべきである。

ロゴスとは如何なるものであらうか。それは先づ音である。否、それは單なる音 (*ῥῆος*) ではない、例へばこの本を打つて發する音の如きものでない。ロゴスは特に聲音 (*φωνή*) である。しかもその優越なるもの、即ち物を示し意味する聲音 (*φωνή σηματική*) である、そこには Artikulation がなによりもなければならぬ。ところで、例へば「馬」といふが如き名もまた意味する聲音である。しかしこれはアリストテレスによれば優越な意味でなほロゴスではない。單に馬といふだけではいまだ「無限定的」であるからである。「馬は嘶く」といはれたとき初めて馬の名は限定されて、ここにロゴスが生ずる。そこにいはゆる判斷が出て来る、このときはゆる綜合

と分離とが行はれ、肯定され或ひは否定されることとなり、そこにまた初めて眞と偽とが存在することになる。かくして本質的なロゴスは *λογος ἀποθεωτικος* であつて、即ち限定がゆきわたる、このやうに限定がゆきわたることによつて本來「物を顯はにするロゴス」である。

さて學問 (*ἐπιστήμη*) は *σοφία* をその最高の可能性またはテロスとする。ソピアの能力は *νοεῖν* である。それはひとつの直觀的思惟であつて、事物の永遠なる本質を直觀的に思惟する能力である。そこでアリストテレスは、ヌースは感性知覺と同様であると云つてゐる。恰も眼が色を明かに見る如く、ヌースは物の本質を直接に見る。アリストテレスは感性知覺が、その固有なる對象を知覺する限り、——例へば視覺が色を見てゐる限り、——誤つことがなく、感性知覺はいつても眞であると云つてゐる。丁度そのやうにヌースはまたつねに眞理をとらへる。そこには従つて虚偽が對立しない。ソピアならぬ學問の能力は特に *θεωρεῖν* である。これは直觀的でなくして却つて比量的な思惟であり、カントの區別を適用すれば、ヌースが理性 (*Vernunft*)、むしろ「直觀的悟性」であるのに對して、ディアノイアは本來の悟性 (*Verstand*) である。後者に於ては分離と結合が行はれ、そしてそれに應じて眞理と虚偽との對立が必然的に屬する。このやうにして、ロゴスに關係する限り、最も廣い意味での眞理の概念は、アリストテレスに於て三つの意

味をもつてゐるのを我々は知る。一つはヌースに關係するもの、虚偽との對立を許さぬ、絶對的眞理、次には學問に關するもの、そこでは虚偽といつても對立する眞理、第三には虚偽との封立を容れぬ眞理、即ちドグサに關係する正である。そして特に人間的といはるべきは何よりも比量的思惟としてのデアノイアであつて、これに反してヌースはむしろ何か神的なもの、人間の存在の最高の可能性である。人間精神について云へば、それは直觀的確實性を有する感性知覺から出發して、直觀的な絶對的な眞理の知識たるソピアにまで發展する。——ヘーゲルの精神の現象學にあつては、人間精神はかの感性的確實性 (sinnliche Gewissheit) を端初として絶對的知識たる哲學 (Philo-sophie) にまで發展する。尤もアリストテレスはヘーゲルの如く觀念論者であるのではない。他のギリシア哲學の場合に於てと同様に我々は彼の哲學を觀念論または唯物論の尺度をもつて測ることが出來ぬ。アリストテレスは知覺を營養の精神の基礎の上においてゐる。精神とは生あるものの原理である。人間の存在もまた物質的なもの、即ち肉體をもつてゐる。しかるにその中に精神が實現し得るためには、物質的なものは特殊な構造のもでなければならぬ。それはいはゆる有機的なもの (ὀργανικόν) でなければならぬ。有機的なものは可能的 (δυνάμει) には生をもち、従つてまた可能的には精神をもつてゐる。精神は有機的な物質または肉體の現實態

(ἐνὶ τῷ σώματι) である。精神と肉體との關係は、アリストテレス哲學の最も普遍的なる概念を用ゐれば、形相 (μορφή) と質料 (ὕλη) との關係、或ひは、エンテレケイアとデュナミスとの關係をなす。しかるにこの關係は實、質的には相對的である。ひとつの次序にあつて形相であるものも他の次序に於ては質料である。いまひとつの彫像をとつて見よ。或る一人の男の彫刻に於ては、その男の姿はそれの形相であり、その姿の刻まれてゐる大理石はそれの質料である。しかしながら、この彫像にある男と更に他の人々の像とを合せてひとつの群像を彫刻する場合には、この群像の全體の姿に對してはかの男の姿は單にそれの質料であるに過ぎぬ。このやうに考へるならば、低きより高きに發展する人間精神に於て、質料的なものは、高く昇れば昇るほど、形相的なものであり、従つてその發展の最高の可能性にあつてはもはや質料的なものなき、それ故に謂はばもはや物質性なき、純粹なる形相としての精神を考へ得るであらう。ヌースとはかくの如き意味に於て、そしてかくの如き意味に於てのみ、純粹なる精神である。普通には精神と物質もしくは肉體といふ二元的なものから成るとせられてゐる人間の全體の存在を、アリストテレスは統一的なる、連續的な原理によつてまさにかくの如く解釋したのである。人間の肉體は可能態に於ける精神である、そして人間の精神は現實態に於ける肉體である、しかも可能態から現實態への發展はひとつ



の連續的なる、統一なる過程である。しかしながら、このやうな人間解釋は置くことがないであらうか。事實として人間が死ぬるといふことは、人間を唯物論的に解釋するやうに我々を餘儀なくしないであらうか。アリストテレスはその人間解釋に於て、殆ど天才的なる單純さをもつて、個人の死を問題としてゐない。なるほど人間は死ぬる、しかし彼は自己と同じく人間の姿をした他の人間を生むではないか。このやうに人間が人間を生むといふ過程が連續的に行はれてゐる限り、個々の人間が如何ほど死なうとも、そこにはつねに人間なるものの形相は現在的にある。そしてそこにアリストテレスは満足を感じる。形相の連續的なる現在といふことは神的なもの、永遠なものの本質に屬する。それ故に人間が人間を作る過程のうちに、アリストテレスは、「永遠なるもの及び神的なるものに與らうとするための」(τὴν τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ θεῖου μετέχουσαν) 人間のテロスのなる活動を見る。個人、の運命が、個人の死が問題となるや否や、アリストテレスの人間學は破綻せざるを得なくなる。人々はそのとき全く新しい人間解釋の仕方を要求せずにはゐられない。そこにギリシア的な存在論は退いて、宗教的な、キリスト教的なる人間學の生れて来る根據のひとつは横はつてゐると考へられるのである。そしてそのときアリストテレスにあつては精神及び物質として二元的に根源的に對立してゐなかつたところのものが今は二元的なる乖

離をなすに到り、かくして人間解釋に於ける宗教的な觀念論が本來の意味に於て生れ、そしてそれに對立してまた唯物論的人生觀乃至世界觀も現はれて來るのである。

このやうにして我々はアリストテレスの人間解釋が一定の方向をとつてゐるのを知ることが出來た。しかるに最も注意すべきことは、この方向に於ける人間の存在の解釋を可能ならしめる諸根本概念がアリストテレスにあつてもともと自然の存在の研究の中から生れたものであつたといふことである。その故にアリストテレスの研究に際してはかの『フュジカ』が何よりも基礎的な意味をもつてゐることを決して忘れてはならない。今日少くしか讀まれず、そして更に少くしか研究されてゐないこの書物こそは、まさしく、彼の全哲學に於ける最も基礎的なものを含んでゐる。従つてひとは、よく行はれるやうに、彼の哲學の全體を神學化するよりも、むしろそれを自然學化する方が一層適切に彼を理解することが出来る。「自然とは運動の原理である」、とアリストテレスは云ふ。そして運動の概念こそは、恰も、彼の思想のあらゆる絲がそこに集る中心である。運動とは何であるか。可能なるものの現實化といふことにほかならぬ、とアリストテレスは説明する。このやうに彼の全哲學の基礎に屬する諸概念は、『フュジカ』の中で最も具體的に且つ根源的に取扱はれ、そして説明されてゐる。彼以前のいはゆる自然哲學者に於けるとは全く異つた意

味に於て、また全く異つた仕方に於てではあるが、自然の最も特殊なる把握のうちからしてアリストテレスの諸基礎概念は由來してゐると信ぜられる。それらの概念はそこに於て具體的な地盤を見出すのである。それ故にアリストテレスの哲學の詳細な敘述は、多くの場合に行はれてゐるのとは逆に、まさに自然哲學から出發さるべきである。この興味多き領域へ踏み入るに先立つて、私はひとまづ筆を擱かう。



アリストテレス「形而上學」



## 序

本書はアリストテレスの形而上學に就いてのささやかな敘述である。形而上學の名によつて傳はる彼の著作が後世に與へた影響には際限なく廣く且つ深いものがあるが、しかもこの著作はすでに文獻學的に種々の問題を有し、更にその思想内容の解釋に至つては多くの困難を含み、學者たちの間に様々な説が行はれてゐる。従つてこの簡単な敘述に於てすら、私はそれらの諸説を考量しつつ若干私見を述べることを避け得なかつた。私の意圖はアリストテレスの形而上學的思想を能ふ限り體系的に理解することに存した。自己の微力のために、また短時日の間に執筆せねばならぬ事情にあつたために、この意圖を如何ほど實現し得たか疑はしく、思はぬ誤を犯してゐることもあり得るであらう。不備の點は後の機會に改めたい。參考した諸學者の研究並びに原典に於ける典據の指示は本書の性質上省略した。凡て他日補はうと思ふ。

一九三五年五月

## 第一章 學の規定

### 一

「凡ての人間は生れながらにして知ることを欲する。」これはアリストテレスの形而上學開卷の有名な句である。知らうとする欲求は人間に生具し、知ることは人間にとつて悦びである、と彼は指摘する。その兆しに、我々はすでに感性的に知覺することに、實際上の有用性を離れて、それ自身として悦びを感じる。とりわけ視ることの悦びは大きい。視覺は他の感覺よりもよく知らしめ、多くの區別を明かにする。そこで我々は視覺を凡ての感性知覺のうち最も勝れたものと認めてゐる。純なる知識に對する欲求は人間の本性に屬し、人間にとつて知識よりも純なる悦びを與へるものはない。

勿論、感性知覺は人間にのみ固有のものでなく、動物も具へてゐる。或る動物にあつてはなほ



知覺から記憶が生ずる。記憶力を有する動物はこれを有しない動物に比して一層知的で、伶俐である。そして記憶の能力に加へて聽覺を有する動物は物を教へられることが出来る。聽くことは知ることの重要な源泉である。動物は經驗といふものを僅かししか有しない。人間に於ては記憶から經驗が生ずる、同じ物に就いての多くの記憶から一個の經驗が形成される。然し人間の場合知識は單に經驗に留まらないで、經驗から學に達するのである。

このやうにアリストテレスの形而上學は知識の系譜學的敘述をもつて始められた。いま學と技術との區別を姑く措くならば、知識は知覺、記憶、經驗、學といふ、およそ四つの段階を経て發展すると考へられた。これらの段階は、そのより低い段階がより高い段階の地盤となり、そのより高い段階はより低い段階を基礎とするといふ關係に立つてゐる。記憶は知覺から生じ、經驗は記憶から生ずる。學は經驗を通じて達せられる。知覺や記憶は、また僅かながらも經驗は、動物も有するに反し、學は人間にのみ屬してゐる。然るに學が人間にとつて可能であるのは、人間は他の動物と異りロゴス（言語、また思惟）を有するからである。人間は「ロゴスを有する動物」（ζῷον λόγον ἔχον）と定義される。人間の名に値する一切はロゴス的であるが、學はその第一のものである。

凡て生あるものは精神を原理とする。精神は生命を有し運動するものの本來の存在性を形作つてゐる。アリストテレスの精神論は單なる心理學でなく、まさに生の存在論であつた。精神は種々の形態に於て現はれ、それに應じて生の段階的な發展が見られる。植物も生きたものとして既に精神を原理としてゐる。この精神は「營養の精神」と呼ばれる。植物は養分を攝取し、生長し、繁殖する。然し植物は知覺を有せず、植物には「知覺的精神」は屬しない。動物にして初めて知覺する。動物的生は云ふまでもなく營養の精神を含み、その上に知覺するのである。然し動物はロゴスを有しない。語ること、考へることは人間の固有な存在性を形作る精神によつて規定された運動である。植物的生が營養の精神によつて、動物的生が知覺の精神によつて性格付けられるに對して、人間的生の特質は「思惟的精神」である。もとより人間的生は營養及び感性知覺を含んでゐる。思惟は感性知覺を土臺とし、且つこのものを通じてまた營養を土臺としてゐる。一般に、高次の精神は低次の精神なしには存し得ず、高次の生は低次の生の凡てを含んでその上に發展する。かくの如く段階的發展的に見られた生の存在論もしくは精神の現象學に於て、その最高の段階を現はすものは學、特に哲學である。學と生とはアリストテレスにあつて根本的な聯關に於て捉へられてゐる。學はロゴスを本質的規定とする人間的生のひとつの、しかもその最も勝れた在

り方にほかならない。

アリストテレスの形而上學に於て我々が先づ出會ふのは學の規定である。彼は學を就中經驗と區別しつつその特質を論じてゐる。一、經驗は個々のものに就いての知識であるに反して、學は普遍的なものに關する知識である。二、經驗は單に斯くある (το ὅτι) といふことを知らせるに過ぎないが、學は何故に然かあるか (το διότι) といふことを示す。つまり學は原因に就いての知識である。三、學は教へ得るもの、従つてまた學び得るものである。即ち學は方法的な知識であるからである。四、學は實用のためのものではない。學は本來それ自身のために求められる知識である。それ故に學は、實際生活の必要が既に滿されて閑暇のあるところで生れる。アリストテレスは歴史的註釋を加へて、エジプトに於て最初に數學が現はれたのは、かしこでは僧侶の階級が閑暇を有したためであると述べてゐる。また彼は、人間は昔も今も驚異 (θαυμάζειν) によつて哲學することを始めたといふてゐる。驚異は實際生活の快樂や必要とは關はりのない純粹に知的なパトスである。

然し學のこのやうな規定は、アリストテレスが抽象的に立てたものでなく、彼が初めて設けたものでもない。アリストテレスは寧ろ彼のつねに用ゐた方法に従つて、如何なる人間が「智者」

と稱せられてゐるかに就いてギリシア人の諸意見を分析することによつて、學に關するかやうな規定を見出したのである。智者はギリシア人の人間理想を、人間の理想的なタイプ——中世に於ける聖者の理想と比較せよ——を現はした。従つてアリストテレスによつて明かにされた學の理念は、いはばもとギリシア人の生活そのものの中から生れたものである。人類思想の歴史にとつて重要な意義を有するギリシア人の諸業績のうち、かかる學の理念の發見は、ロゴスを有する動物といふ人間定義の發見と共に、特に影響深きものである。智者といふ語は日常比較級に於て用ゐられる。手仕事をする大工よりも設計をする棟梁がより智者であると云はれてゐる。然らば最も勝れた意味に於て智者と考へられるのは如何なるものであるか。物を個別的に知つてゐるといふのでなくて凡てを知つてゐる者が智者である。また我々にとつて知るに困難なもの、容易に近づき得ないものを知つてゐる者が智者と呼ばれる。更に智者は物の根源にまで達してゐる者である。彼は物を根源的に知つてゐる故によりよく教へることが出来る。智者の有すべき智慧はこのやうにして普遍的なもの、究極的なものに關する知識でなければならぬ。この知識はあらゆる他の知識の上に位し、他の目的のためでなくそれ自身のために求められる。眞に智慧の名に値するのは第一原理と第一原因に就いての知識である。かやうな「智慧」は最高の學たる哲學に屬して

ゐる。

ギリシア的な學の理念に於ける最も特性的なものは、學が純粹に觀想的本質のものと考へられたところにある。このことはすでに學が實用と沒交渉であると云はれてゐることで明白である。學は本來それによつて物を作り或は名譽を得るといふが如く自己の外に目的を有するものでなく、それ自身が目的である。學の目的はテオリア (θεωρία 觀想) に存する。テオリアといふ語は、今日單に「理論」を意味するが、もと「觀る」といふ意味であり、しかも特に宗教的意義のものであつた。テオリアはギリシア的敬虔の固有なものである。學としてのテオリアの意味もギリシア的敬虔の背景を離れて十分に理解することが出来ない。學の本質が觀想であるといふことは、それが生と無關係であることを意味せず、却つて觀想こそ人間的生の最高の形態である。アリストテレスは人間の生活を、享樂的生活 (βίος θεωρητικός)、政治的生活 (βίος πολιτικός)、觀想的生活 (βίος θεωρητικός) の三つの段階に區別した。學と觀想は人間生活の一形態として、享樂的生活は固より實踐的生活の上に位し、最高の段階を占めてゐる。多くの人々は感性的な快樂や物質的な富を求めて生活する。より勝れた人々は政治的實踐的生活に於ける名譽のうちに幸福を見出す。自己の名譽は他人に依存するが、社會的行爲に於ける徳は思慮ある人々から尊敬され

ることである。然しこれとても外的事情に依存するに反して、觀想的生活はその幸福の源泉を自己自身のうちにもつてゐる。そして學の本質が觀想に存するといふことは、それが非實踐的であることを意味するものでなく、却つてテオリアこそ生の最高の活動、實踐の最高の實現と考へられたのである。自己目的的な (autotelic) 觀想は、政治學第七卷第三章によれば、單に「ひとつの行爲」 (proëtic) であるのみでなく、「最も勝れた意味に於て」 (kath'heauton) 行爲すると云はれるものは「思惟の棟梁たち」 (oï diavoiat'ap'rektovet) である。學が生の價值を有しないと云ふことはあり得ない。そして人間のあらゆる活動は幸福を目的とするものであつて、これを否定することは事實に矛盾するといふのがアリストテレスの一般の見解であつた。觀想は生の最高の活動としてまた最高の幸福を意味してゐる。就中ニコマコス倫理學第十卷は觀想的生活の淨福に就いて美しい言葉をもつて語つてゐる。「叡智の活動は、觀想的なものとして、嚴肅性に於て勝れると共に、自己以外の如何なる目的をも追ひ求めず、固有の快樂を有し（この快樂が同時にその活動を増大させる）、そしてその活動には、人間に可能なる限りの自足、閑暇、不倦怠、及びその他すべて幸福なる者に屬するものが、屬すると思はれる。かくてこの活動は、それが全生涯の間續く場合、人間の完全な幸福であるであらう、なぜならそこでは幸福に屬する如何なるものも

不完全ではないから。」かくの如くアリストテレスは純粹な思惟と觀想とを稱へた。觀想はまさに人間の完全な幸福を意味し、生の價値の最高の實現である。

このやうな思想が特殊なギリシアの敬虔を背景とすることは既に觸れた。それはまた、社會學的には、奴隸制度によつて維持されてゐたギリシアの有閑階級生活の觀念的表現と見られ得るであらう。「高貴な閑暇」(ὀλολὴν ἐλευθερίον)といふ思想はギリシア特有のものである。本書に於ける我々の問題は、かくの如き思想がアリストテレスに於て特定の存在論、しかも生の概念並びに善の概念の解釋をも自己のもとに従へる包括的な存在論と密接に關聯してゐることを明かにすること、かくの如き存在論がその根本的な規定に於て如何なるものであるかを示すことである。

## 二

學は眞理の認識にある。ところで ἀλήθεια (眞理) といふ語はもと、存在が蔽はれずにあること、隠されずにあること、顯はにされてあることを意味する。アリストテレスは屢々その動詞形 ἀληθεύειν を用ゐてゐるが、存在を蔽はれてあることから顯はにすること、存在を開示することの謂である。ギリシア人はこのやうに眞理を否定的に、隠されずにあることとして現はした。そ

れは屢々隠されてあるのである。そして見得るもののみが盲であることが出来、語り得るもののみが沈黙することが出来るやうに、不完全性は完全性の缺乏と考へられる。それ故に ἀ-ἀλθεια (真理) といふ語は ἀ-privativum (缺乏を意味するアルファ) によつて現はされた。この特殊な表現は存在の開示が一定の仕方によつて初めて獲得されねばならぬことを示してゐるであらう。それはロゴスによつて開示されるのであるが、人間のロゴスの活動はもとより單に固有の意味に於ける學に限られてゐない。アリストテレスはニコマコス倫理學第六卷の中で、肯定的に或は否定的に語ることによつて存在を開示するものは、數に於て五つあると述べてゐる。技術 (τεχνη)、學 (ἐπιστήμη)、實踐知 (πονησις)、智慧 (σοφία)、叡智 (νοῦς) がそれで、これらはいづれも ἀλθεύειν (存在を開示すること) のそれぞれの仕方である。

ロゴスとは如何なるものであらうか。ロゴスは思惟を意味するが、また差當り言語を意味する。かかるものとしてそれは音であると云はれるであらう。然し單なる音、石と石とを打つて發する音の如きものでない。ロゴスは聲音、即ち生あるものが自己の内部から發するものである。聲音は生あるものにのみ屬し、生あるものの本來の存在性を形作る精神によつて規定されてゐる。しかもロゴスは物を示し意味する聲音 (φωνή σηματική) である。それは單に生理的なものでなく



て、有意味のものである。ところで例へば「馬」といふが如き名も意味する聲音である。けれどもこれはなほ本來のロゴスでない。馬と云ふのみでは十分に限定されてゐないからである。「馬は嘶く」とか、「馬は語らず」とかと云ふとき初めて、馬の名は限定されて本來のロゴスが生ずる。そこに判断と呼ばれるものが出来来る、そのとき結合と分離が行はれ、肯定或は否定が現はれ、そこにまた初めて眞と偽との區別が認められる。これが固有の意味に於けるロゴスであつて、 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\alpha\pi\omicron\phi\alpha\nu\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$  である、即ち限定し、限定することによつて存在を開示するロゴスである。ロゴスの機能は  $\alpha\pi\omicron\phi\alpha\nu\epsilon\theta\alpha\iota$  に、存在を顯はにすることに、語られたものをそのもの自身から示すことに存し、かかるものとしてロゴスは  $\alpha\pi\omicron\phi\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$  (いはゆる命題) と呼ばれる。かやうにしてアリストテレスが技術、學、實踐知、智慧、叡智は肯定的に或は否定的に語るることによつて  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\nu\epsilon\nu$  (存在を開示すること) に關はると云つたとき、その意味は明かであらう。これらはいづれもロゴスに關係し、ロゴスを基礎としてゐる。これらの活動はロゴ斯的或は「ロゴスをもつて」 ( $\mu\epsilon\tau\alpha\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) であり、或はかかる活動の最高の可能性としてのヌース ( $\nu\omicron\omicron\varsigma$ ) である。ヌース (叡智) はそれ自身最高の活動形式であるのみでなく、他の諸活動形式も、智慧や學は固より、技術や實踐知も、凡て  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\nu\epsilon\nu$  に、従つて究極は認識に仕へるものと見られることによつて、凡て

ヌースに、このものを最後の、最も本來的なテロス（目的）として、定位をとつてゐる。あらゆる人間的な、それ故にロゴス的な——なぜなら人間の本质規定はロゴスである——活動は、いはばヌースに牽引され、ヌースに向つて上昇する内的傾向性を有し、その尖端に於てヌースに接してゐる。

右の五つの活動形式のうち先づ技術は、部分的には動物にも屬し得る経験から區別される。技術には経験によりも一層多くの知識と理解が屬し、技術家は経験家よりも智慧があると云はれる。その理由は、経験家は單に然かあるといふことを知つてゐるに過ぎぬに反し、技術家は何故に然かあるか、即ち原因の知識を有するからである。技術のかかはるのはもと制作（ποίησις）である。然しそれは、一の目的に對する手段を明かにするの堪能といふ形式的な意味に於て、そこからまた時として生に處し、生を形成する手段の場合へ移して理解される。けれども技術と實踐知とは同じでない。前者は後者に對してすではば形式的である。プロネシス（實踐知）は處生に於ける善との内容的結合を含むからである。テクネ（技術）が制作（ποιεσις）に關係するに對して、プロネシスは實踐（πραξις）に關係し、且つ後者は「人間にとつて善なるものと惡なるもの」との見地のもとに立つてゐる。制作と實踐とは原理の在り方を異にする。制作的活動に

あつては目的はこの活動そのものでなくて他のもの、即ちまさに制作される作品である。實踐もしくは行爲にあつてはさうでなく、この場合には正しく或は善く行爲すること (εὐπραγία) そのことが目的である。然し技術も實踐も共に「他のやうにでもあり得るもの」(τὸ εἰς ἄλλο τι μὲν ὡς ἀλλοῦ εἶχεν) を対象とする點に於ては同じである。制作と實踐とは他のやうにでもあり得るもの、即ち變ずるものに關してのみあり得ることである。

技術並びに實踐知の対象が「他のやうにでもあり得るもの」であるに反して、學と智慧とは「他のやうにはあり得ないもの」(ὅτι μὴ ἐν ἄλλῳ ὡς ἀλλοῦ εἶχεν) に向ふ。學の対象は他のやうにはあり得ないもの、従つて必然的なもの、恆にあるものである。それは既にそこにあるものであつて、我々によつて作り出されるものでない。然し學は、單なる學としては、恆にあるものといはば全的に取扱ふのでなく、却つてそれが論證にとつて近づき得るものである限りに於て、一層正確に云へば、それが論證のうちに現象する形態に於て、取扱ふのである。これに反し、それから推論が行はれ、結論が導かれる根據乃至原理は、それ自身もはや論證し得ないものであり、従つて單なる學にとつては近づき得ないものである。「蓋し學は普遍的なもの及び必然的なものの把握であり、そして論證し得るものにとつて及びあらゆる學にとつて(なぜなら學は概念的

μετα νοῦν である）原理が存するのであるからして、このやうな仕方では知られるものの原理自身はもはや學によつても、技術によつても、實踐知によつても達せられ得ない。蓋し一方學に於て知られるものは論證によつて知られるものであり、他方技術や實踐知は他のやうにでもあり得るものに關するのであるから。」とアリストテレスは云つてゐる。論證の根據となる原理、即ち第一原理は恆にあるもの、他のやうにはあり得ないものであつて、技術や實踐知の對象とは性質を異にするのみでなく、それはまた論證的知識としての學にとつてもその前提乃至豫想であつて、このやうな學自身の對象とはならない。かくの如き原理、論證の根據であつてそれ自身は論證され得ない原理の知見をもたらすのはヌースである。ただヌースにとつてのみ原理は近づき得るものである。ヌースは直觀的思惟である。「ヌースの作用は感性知覺の如きものである」(ἐν τῷ νοῦν ὁ δεικνὺς οὐ δεικνύει) と精神論の中には記されてゐる。ヌースの叡智的なものに對する關係は、感性知覺が感覺的なものに對する關係と同じである。言ひ換へると、ヌースは叡智的なものを直接的に受け容れ、諸原理を現<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>的に持<sub>ツ</sub>ところのものである。直觀的なヌースに對して比量的思惟は σικνωία と呼ばれる。技術や實踐知、また學はかかるディアノイアに屬してゐる。

最後に智慧（ソピア）とは如何なるものであらうか。アリストテレスはこれを σοφία καὶ ἐπιστήμη（叡智且つ學、ヌースと結び付いた學）として規定してゐる。「かくて智慧が諸學のうち最も嚴密なものであることは明かである。智者は單に原理から従つて來るものを知るのみでなく、また原理そのものに就いて開示しなければならぬ。従つて智慧は叡智且つ學であり、いはば頭として他の上に立ち、最も尊いものを捉へる學である。」そこで分るやうに、ソピア（智慧）には根本に於て獨立の能力が屬するのではなく、寧ろそれは、單に論證的な學に對して高次の學を謂ふに過ぎない。なぜならそれはかやうな論證の原理乃至根據を直觀的に認識するヌースと結び付いた學であるからである。それ故に智慧は完全な、本來的な意味に於ける學でなければならぬ。アリストテレスも、根據への知見を有しない者はただ非本來的な意味に於てしか學を有する者でないと云つてゐる。智慧は「原因及び原理に就いての學」とも規定される。いま形而上學が學としてかくの如き智慧であるべきことは明瞭である。智慧には獨立の能力が屬するのでなく、却つてこの概念は學の生形態を現はすものとして特殊な意味をもつてゐる。即ちそれは觀想的生活の規定に結び付けられるのである。

このやうにして、一方には技術と實踐知とが、他方には學と叡智とがある。そして形式的には、

技術及び實踐知は廣い意味での實踐的態度に關はるものとして、理論的態度を形作る學及び叡智に對立する。同時に形式的に見れば、前の二者は他のやうにでもあり得るものを對象とし、後の二者は恆にあるものを取扱ふことによつて、對象の上で區別される。技術と實踐知、學と叡智に於て精神の一貫した機能は *ἐλθεῖν* (存在開示) である。けれども前の二者にあつては、存在開示は制作及び行爲のそれぞれの場合の個々の目的のためのものである。これに反し後の二者即ち理論的態度は、認識活動自身のうちにある目的を有し、その活動自身の外に如何なる結果、また如何なる行動をも目的乃至限界として有しない。それは對象の理論的所有及び觀照のうちに満足を見出すのである。尤も、技術や實踐知もディアノイア (比量的思惟) の活動であつて、それらにも眞なるロゴス (*λογος ἀληθής*) が含まれる限り、それらに關することも廣い意味では學に屬すると見られ得るであらう。そこでアリストテレスは學を理論的學、實踐的學及び制作的學の三種に區分したと云はれてゐる。彼は比量的思惟 (*σὺν λόγῳ*) に「認識的機能」(*ἐπιστημονικόν*) と「分別的機能」(*λογιστικόν*) との區別を認めた。前者は恆にあるものに向ひ (従つて理論的學に關係し)、後者は他のやうにでもあり得るものに向ひ (従つて技術並びに實踐知に關係し)、それぞれその對象を對象の性質に適合した仕方で開示する。ただその知識は、その對象が一方は恆にある

もの、他方は他のやうにでもあり得るものと異なるに従つて、同一の嚴密性(ἀκριβεια)を有するものではない。あらゆるものを論證しようとするものが却つて教養なきこと(ἀπαιδευσία)即ち方法に就いての無知を示すやうに、それぞれの領域に於て對象の性質に相應する嚴密性を要求することが教養あること即ち方法に於ける堪能を證しする、とアリストテレスは考へた。あらゆる種類の知識に同一の嚴密性を要求することは却つて不嚴密であることを意味するとも云はれ得るであらう。固より嚴密性に於て勝れた學は學として勝れたものである。従つて理論的學は制作的學や實踐的學よりも勝れてゐる。かかる優越性は對象の性質によつて規定されてゐる。自然の永續的な秩序、就中天體は、恆にあるものとして、それらに關する學には對象のこの性質の故に勝れた位置が與へられる。アリストテレスの哲學に於て自然の概念が、また理論的學とされる自然學が全く特殊な、基礎的な意義を有するもの、そのためにほかならない。恆にあるものは精神上よつて絶えず現存的に所有されることが可能である。恆にあるものは「凡てのもののうち本性上最も顯はなもの」(τῷ φανερωτέρῳ πᾶσιν)である。ヌースはかかる對象を現存的に所有するものとして優越なものである。ここに容易に聯想される神の概念に就いては後に至つて論究されるであらう。學がそれ自身のために求められる知識であるといふことは、その認識を無差別

ならしめることなく、却つて認識の對象の性質、その所有の仕方に全く特殊な重要性が屬せしめられ、それに應じて學の位階が考へられる。この場合決定的な見地はテオリアである。恆にあるものは絶えず現在的なものであり、かくのごとき本性上最も顯はなるものを現在的に所有することに於て學的觀想は「最高の限界」(καλίστος ὅρος)に達するのである。

政治學第一卷第二章に云はれてゐる、「動物のうち人間のみがロゴスを有する。しかるにロゴスは益あるものと害あるもの、そこでまた正しいものと正しくないものとを顯はにする (δεικνόν) ことに關はつてゐる。善と惡、正と不正及びその他かやうなことに對する感覺を有するといふことは、他の動物に對して人間に固有なことである。」動物の發する聲は單に苦と快との記號に過ぎないが、人間に固有な言語には善惡、正邪等の識別がある。かかる言語をもつての活動が「人間的な活動」(ἐνθρώπινα ἀνθρώπιναί), 詳しく云へば、特に人間的な活動であり、社會に於て實現される。實踐知に従つての活動はこのやうに固有的に人間的な活動である。しかるに智慧に従つての活動はそれと異り、いはば神的な活動である。このものも固より人間的な、徳(有能性)に従つての活動一般の地盤から生長するのであるが、「最も悅樂に充ちたもの」(ἡδίστην)としてその中から擡んでゐる。この生活は人間としての人間に屬する生活よりも高い。ひとはただ人間



である限りに於てこの生活を生きるのでなく、彼のうちに「或る神的なもの」(θεϊον, τι)が属する限りに於てそれを生きるのである。ヌースは人間に比して神的なものであり、これに従つての生活はまた人間的な生活に比して神的なものである、とニコマコス倫理學の中では云はれてゐる。然るにかくの如き觀想と幸福、従つて善との結合はアリストテレスに於て存在論を基礎として行はれた。我々はやがてその間の特色ある存在論的構造を明かにするであらう。

## 第二章 方 法

## 一

成熟せる方法によつてその研究を指導して行くといふことは、アリストテレスの學の本質的な要素をなしてゐる。天才的な直觀に直接に身を委ねるといふのは彼のことでなかつた。彼はその研究の出發に際し或はその途上に於て、方法に就いてつねに反省を與へてゐる。方法といふ語はギリシア語では「道」(ἡ δόξα, ἡ δόξα, ἡ δόξα)といふ意味を含んでゐる。學は道に従つて歩まなければならぬ。蓋し學はその存在に於てまた一個の運動である。家を建てるのがひとつの運動、ひとつの過程であるやうに、學は、固より建築といふ制作の過程とは異なるにせよ、ひとつの過程であり、運動である。學は過程的な、方法的な知識である。學の道は何處から始まるのであらうか。

アリストテレスはその主要諸著作の種々なる箇所 に於て、およそ學は我々により明かなもの、

我々によりよく知られるものから出立して、本性上より明かなもの、本性上よりよく知られるものに至るべきことを繰返し述べてゐる。我々によりよく知られるもの或は「我々にとつてより先なるもの」(πρὸτερον πρὸς ἡμᾶς)と「本性上より先なるもの」(πρὸτερον τῇ φύσει)、本性上よりよく知られるものとは同じでない、反對に、我々にとつてより先なるものは本性上はより後なるものであり、本性上よりよく知られるものは我々にとつてはより知り難いものである。我々にとつての先後と本性上の先後とは區別されねばならぬ。いま本性上より先なるものとは何を謂ふかは、多くの論議を要せずして明瞭であらう。原理及び原因がそれである。アリストテレスは語義篇と云はれる形而上學第五卷の中で、原理といふ語の種々の意味を分析し、それらに共通な意味は「第一のもの」(πρῶτον)といふこと、それから物が在り、もしくは成り、もしくは知られるところの最初のものといふことであると記してゐる。なほ凡ての原因は原理と見られ得る。學はかかる最初のもの、本性上先なるものを捉へ、かかる原理からの認識でなければならぬ。然し原理は我々にとつてより近づき難いもの、知るにより困難なものである故に、學の出發點として取られるのは我々にとつてより先なるもの、我々によりよく知られるものである。自然學の首章に於てアリストテレスは、知識はもと原理或は原因を知ることによつて得られるのであるから、

自然學にあつても先づ原理に關することが規定されねばならぬと云ひ、「ところでその道は我々によりよく知られそしてより明かなるものから本性上より明かなそしてよりよく知られるものに至るのが自然である」と述べてゐる。かくて學は、我々によりよく知られたものから出立して原理への過程であり、更にかかる原理からの認識の過程である。この意味に於て學は二つの道、下からの道と上からの道とを含む運動である。しかも我々にとつてより先なる道は下からの道であつて、學はつねに先づこの道を踏むことが大切である。

學が開始されるに當つては、我々は對象に就いて既に何か知つてゐるのでなければならぬ。けれどもそれが知られてゐるといふことは、ヘーゲルの云へば、それが *bekannt* であるといふことであり、然るに *bekannt* であつても未だ *erkannt* であるとは云ひ得ない。前の意味で知られたものを後の意味で知られたものにまで發展させることが學の仕事である。しかも物が既に或る仕方では明かになつてゐるといふことが學的研究の可能となる條件であり、またそれが研究の端緒である。我々があからさまに學的態度をもつて存在に近づかうとするに先立つて、存在は既に、學的にはないにしても、我々に知られてゐる。存在は學以前に既に或る仕方で見ゆるものとなつてをり、顯はにされて與へられてゐる。存在が我々にとつて在るといふことは、根源的にまた原

始的に、顯はにされて在るといふことを含んでゐる。そしてアリストテレスが時に區別した用語法に従つて云へば、*γνώσις* が *ἐπιστήμη* の可能となる前提である。これと關聯して、彼が術語的に使用した「我々にとつて」といふことも、近代的な考へ方に慣らされた者が誤解するかも知れないやうに、決して單に主觀的のといふ意味に解されてはならない。もしもそれが單に主觀的なことに過ぎぬならば、それが客觀的認識であるべき學の必然的な出發點として掲げられる理由もないであらう。我々にとつてといふことは、寧ろ存在が顯はにされてある、従つて明かなもの、知られたものである仕方、その特殊な仕方を表はすのである。このやうにしてアリストテレスは、物の熟知をもつて學の道に就かうとする者に對して要求さるべき最初の、根本的な條件であると考えへた。ひとは物をあからさまに學的に研究するに先立つて、先づその物を熟知してゐなければならぬ。それだからアリストテレスは年少者が政治學或は倫理學を究めようとするのは資格なきことであるとした。なぜなら彼等は未だ社會生活を多く經驗せず、政治に與らず、従つて研究の對象に就いて熟知することがないからである。學者として出發する資格はその學の取扱ふ存在を豫めよく知つてゐるといふことである。分析論後書は「凡て知性的な教へと學びとは既存の知識から (*ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως*) 生ずる」といふ句をもつて始められてゐるが、このことは

まことに廣い意味に於てさうなのである。

然らば我々にとつてより先なるもの、我々によりよく知られたものとは如何なる性質のものであり、それから本性上より先なるもの、本性上よりよく知られるものに進むといふことは何を意味するであらうか。分析論後書には次のやうに書かれてゐる、「より先及びよりよく知られるといふことは二重の意味である、蓋し本性上より先なるもの、そしてよりよく知られるものと、我々にとつてより先なるもの、そして我々によりよく知られるものとは同じでない。我々にとつてより先なるもの、そしてよりよく知られるものは感性知覺により近きものであり、端的により先なるもの、そしてよりよく知られるものはより遠きものである。ところで最も普遍的なものは最も遠く、個別的なものは最も近い。そしてこれらは相互に對立してゐる。」「ここに「端的に」(p. 525)といふのは「我々にとつて」といふに對し、「本性上」といふのと同じである。存在は我々にとつて何よりも先に感性知覺によつて與へられてゐる。感性知覺は差當り個別的なものを内容としてゐる。學はこのやうな個別的なものから發足して普遍的なものを求めて進むのである。個別的なものから普遍的なものを導き出す方法は歸納法と呼ばれる。そこで我々によりよく知られたものから本性上よりよく知られるものに至る道は歸納法の方法的要求と一致してゐる。歸納法の

地盤は經驗であつて、經驗は感性知覺と結び付いてゐる。經驗の尊重はアリストテレスの學の重要な特色である。學は單に概念的抽象的であつてはならず、却つて「現象を救ふ」(σῶειν τὰ φαινόμενα)ものでなければならぬ。現象といふのは單なる假象のことでない。現象といふ語の根源的な意味は、自己を現はしてゐるもの、自己みづからを示してゐるものといふことである。ひとは現象を捉へねばならぬ (ἀπτεῖν τὰ φαινόμενα)、ひとは先づ自己みづからを示してゐるものをそのものとして認めなければならぬ。現象は救はれねばならず、ヘーゲルの云へば、保存され、止揚されなければならない。このやうにアリストテレスは經驗的に乃至歸納的に研究を進めること、現象に即して自然的に考察することを重んじた。我々にとつてよりよく知られたものから出發するといふことは、學の經驗的基礎に對する要求、物そのものへ向ふ現象學的要求と結び付いてゐる。

然るにアリストテレスが學の方法を論じた一つの重要な箇所として初めに擧げた自然學の首章は、右の分析論の敘述と外見的にも内容的にも一致しないものを含むやうに思はれる。この箇所は、既に記した通り、學の道は我々によりよく知られそしてより明かなものから本性上より明かなそしてよりよく知られるものに至ると云はれてゐるが、然しそれについて次の如き注目

すべき文章が見出される。「ところで我々にとつて最初に明かで明白なものは寧ろ混沌たるものである、後に至つてこのものから要素や原理が分析によつて我々に知られるものとなるのである。それ故に普遍的なものから個別的なものに進まなければならない。なぜなら全體は感性知覺によつてよりよく知られるものであるが、普遍的なものは或る全體である、蓋し普遍的なものは部分として多くのものを包含してゐる。」即ち、我々にとつて先なるものから本性上先なるものへの道は、分析論のかの箇所に従へば、個別的なものから普遍的なものへ至ると考へられるに反し、ここでは普遍的なものから個別的なものに進むと云はれる。前の場合が歸納法に相應するとすれば、後の場合は演繹法に相應するのでもあらうか。然しこれはさうでなく、またさうであることが出来ぬ。なるほど演繹法は普遍的な原理から出發する論證であるが、然しそれは本性上より先なるものであつて、この箇所で謂はれてゐるが如き我々にとつてより先なるものではない。この箇所では καθόλου (普遍) といふ語が或る全く特殊な意味に用ゐられてゐることは文章の前後の關係から明瞭である。それは分析論の中で説明されてゐるやうな κατά παντός (一切に就いて) 且つ καθ' αυτοῦ (自體に於ける) といふ意味での καθόλου (普遍) ではない。それは論理的普遍でなく、却つて感性的普遍である。それは感性的に與へられた「或る全體」であり、未だ限定されてをらぬ「混



沌」である。それは經驗に與へられた全體の混沌たる表象であつて、それを個々の要素に分析し、限定することが學の方法でなければならぬ。従つてここで考へられるのは特に分析的方法であり、また定義的方法である。然しながら、この場合もし普遍が單に感性的なものであり、かくてもし分析論に於けると同じやうに感性的なものから出發するのであるとすれば、かしこでは歸納的方法が説かれてゐるに反し、ここでは寧ろ分析的方法が説かれてゐるといふのは、何故であらうか。かしこでは感性知覺に與へられるものが個別的なものとして規定され、ここでは混沌たる全體と云はれるのは如何なる理由によるのであらうか。ここでも我々にとつて先なるものが經驗的なものであり、その限り何等か感性的なものであることは疑はれないにしても、それは單純に感性知覺の對象といふのでなく、何等か既に論理的なものではないであらうか。ここで特に分析的方法が説かれてゐることは我々にそのやうに考へる動機を與へるやうに思はれる。

アリストテレスは自然學のこの箇所にて、學は普遍的なものから個別的なものへ進まねばならぬと述べた後、例示して云つてゐる。「それは或る意味で名辭の定義に對するのと同じ關係にある。例へば圓といふ名辭は或る全體を無限定に現はしてゐる、然るにその定義はそれを個々のものに分析する。また子供たちは最初凡ての男を父と呼び、凡ての女を母と呼ぶが、然し後にはそ

これらの各々の人を區別する。」この例から察知され得る如く、我々によりよく知られたものとして學の出發點となるべき所謂普遍、混沌たる全體は、單に感性的な全體でなく、名辭といふやうな或るロゴスのなもの、無限定な普遍概念を指してゐる。それは既にロゴスのものであるが、未だ十分に限定されてをらぬ普遍概念であり、これを分析し、限定することによつて「固有なるロゴス」(οἰκτιρος λόγος)を見出すことが學の仕事である。學の出發點に於て既に或るロゴスのものの、その學の對象に就いての日常的な諸意見、以前の學者たちの諸見解等のものが與へられてゐる。しかもそれは我々にとつてより先なるものとして或る感性的な仕方で、即ち經驗的に與へられてゐる。學の出發點はここに求められなければならぬ。實際に、自然學第一卷の第二章以下に於て我々が出會ふのは、自然學的原理に關する先行哲學者たちの諸説の敍述であり、その批判的分析的研究である。かやうなことは自然學の場合に限られてない。ニコマコス倫理學の初めの數章は學の方法の理解のために重要である。ここでも彼は、學は我々によりよく知られるものから出發すべきことを述べてゐるが、その方法としては定義的方法が說かれ、且つ實行されてゐる。出發點は多くの人々が一致して善と認めてゐる幸福といふ普遍概念であり、そのうちに意味されてゐる快樂、財産、名譽等の諸内容を分析し、検討し、善及び幸福の定義と限定に達することが求められ

てゐる。かくの如くアリストテレスは彼の哲學の概念規定の地盤を、支配的な諸意見、以前の哲學者たちの諸見解、特に言語的表現、言葉の諸意味のうちに求めることをつねとした。形而上學第五卷は「語義篇」(περί τῶν ὀνομαζουσῶν)と云はれる如く、哲學の諸根本概念に就いてそれらが語られる種々なる意味の分析的研究に捧げられてゐる。形而上學第一卷もその大部分が先行哲學者たちの學說の敘述、その分析批判に充てられてゐる。彼等は、この卷の最後の章に述べられてゐるところでは、四種の原因を既に研究したけれども、然しそれはただ「不分明に」(ἀνυπόδητος)である。「蓋し第一哲學はその初めにあつて子供に過ぎなかつたので、凡てに就いてかたことを云つた。」この一句は、解釋上學者たちの疑義を生じた自然學第一卷第一章のかの箇所と比喻も同じであつて、我々の右の解釋の正しさを傍證するに足るであらう。然るにそのやうな分析的研究の仕方はロゴス的なものを地盤とする故に、自然的考察とは云ひ難い。それは寧ろロゴス的に考察することである。

アリストテレスは學的研究の態度に二つのものを、「自然的考察」(φυσικῶς σκοπεῖν)と「概念的考察」(λογικῶς σκοπεῖν)とを區別した。我々にとつてより先なるものから本性上より先なるものに至る方法一般に關して、自然的に考察することが何を意味するかに就いては既に述べた。

それは先づ現象を考察し、然る後にその原因に及ぶといふことである。事實が何故にさうか (ὁ λόγος) を知らうとする者は先づ事實がどうあるか (ὁ λόγος) を知らねばならぬ。自然的考察に對する概念的考察が論理的な研究の意味を有することは確かである。それは分析的乃至定義的方法によらねばならぬ。けれどもこの場合 λόγος といふのは單にいはゆる論理的の意味のみではない。もしもそれがただ論理的といふ意味であるとすれば、アリストテレスはその分析的な乃至定義的な研究の仕方に於て、我々によりよく知られるものから出發するといふ彼の方法の一般的要請に背き、そしてこの要請のうちに廣義に於て含まれる歸納的な、經驗的な態度を棄てたといふことにもならねばならぬであらう。しかるに λόγος といふ語はアリストテレスに於て多くの場合 ἐπιστήμη といふ意味に用ゐられた。即ちそれは σοφία (意見) として與へられてゐるものに基づき、それから論究するといふことである。物は、あからさまに學的に語られるに先立つて、すでに日常生活に於て語られてをり、また我々が研究する以前に、既に從來の哲學者たちによつて語られてゐる。かくて種々のドクサ (意見) が存し、概念は多義的であるのがつねである。その諸意味は相互に必ずしも一致せず、却つて屢々撞著する。同じ物が異つて語られ、異なる物が同じに語られてゐる。我々の前に見出されるのは或る混沌たる全體である。學が λόγος に考察を進めると

いふことは、このやうに我々にとつて社會的歷史的に、從つてまたその限り經驗的に與へられた種々なるロゴスを地盤として、歸納的に、そしてその上に概念的論理的な分析及び定義の方法によつて研究して行くといふことである。アリストテレスは、歸納法と普遍的定義との二つをソクラテスに歸すべき功績として擧げたが、その意味で彼はソクラテスの方法を繼承したものと見られ得る。ソクラテスが歸納法を發見したと云はれる場合、それが近代の自然科學的論理學に謂ふ歸納法の如きものを意味するのでないのは明瞭である。ソクラテスやプラトンが凡ての物に就いて何よりもその概念は何かと問うた如く、アリストテレスも對象の概念に關する研究から始めることを好んだ。更に前者が日常生活からの例や一般に認められる意見、用語の考察から出發したやうに、彼も先行哲學者たちの見解や言葉の日常的な意味の考察に學的研究の足場をおいた。彼の方法の特色が自然的考察に存することは否まれないにしても、彼は決して概念的考察を見棄てたのではなく、却つてそれを發展させ、方法論的自覺の上に立つて遂行したのである。自然的考察と概念的考察とは矛盾するものでなく、却つて兩者は相覆ひ、相補ふべきものである。概念的考察が空虚に終らず、眞に分析的であるためには、その概念が物そのものに於て示されねばならず、自然的考察の基礎を缺き得ない。概念的考察も社會的歷史的に與へられたロゴスを地盤とする限

り、歸納的な經驗的などころがある。この場合にも我々にとつてより先なるものから出發するといふ學の方法一般が守られるのである。

## 二

然るにこのやうに社會的歴史的に與へられた言葉、意見、學說を尊重するといふ方法論的趣旨は、アリストテレスに於て一定の思想を基礎とし、前提としてゐる。第一に、アリストテレスによれば、人間は生れながらにして知ることを欲し、知ることを悦ぶ。各人は眞理に對して或る適合したものを具へてゐる。眞理はつねに本性上いはば證し易く、信ぜられ易い。「人間は眞理に對して十分に資性を有し、且つ一般に眞理を發見することに成功する。」それ故に歴史的生活に於ても眞理は絶えず勝利を占め、人間の歴史は眞理が次第に見出されて行く發展の歴史である。第二に、然しながら從來の哲學者たちは、多くの場合單に一面的な、部分的な眞理を發見したに留まつてゐる。彼等の見解が齟齬し、彼等が矛盾に陥らざるを得なかつたのは、「各々の者は全體を研究すべきであつたに拘らず、ただ或る部分を語つてゐるに過ぎない」といふことに基づく。彼等も何等かの眞理を把握した、けれども彼等の把握したのは部分的眞理であつたが故に、それは存在の一面を

現はすに過ぎなかつたが故に、その限りに於てまた虚偽でなければならなかつた。そこで第三に、哲學の課題はアリストテレスにとつて種々なる見解に於ける眞理の契機を限定し、それを綜合的に、統一的に表現することにある。彼の努力は具體的な、全體的な眞理を求めることに向けられた。例へば、アリストテレスは原因に四種のことを考へた人として知られてゐる。形相因 (causa formalis)、質料因 (causa materialis)、運動因 (causa movens)、目的因 (causa finalis) と稱せられるのがそれである。然るに、もしひとがこれら四種の原因そのものをアリストテレスが初めて發見したかのやうに思ふならば、嚴密でない。それらは個々のものとしては既に他の人々によつて彼以前に發見されてゐたのである。ただそのやうな先行哲學者たちの限界は、四種の原因のうち或は一つ或は二つといふ風に部分的に知つてゐたのみであり、またその個々のものを分析的に區別することを知らなかつたところにある。かくて形而上學第二卷第一章には云はれてゐる。「眞理の探究は或る意味では困難であり、然し或る意味では容易である。その兆しに、誰も眞理を全的に捉へず、然しまた全然捉へそこなふのでもなく、却つて各人は自然に就いて何か眞なることを語つてをり、そして一人一人では眞理に對して何も或は僅かしき貢獻しないが、凡ての者から綜合するとかなりの大いさになるのである。」そしてアリストテレスはそれを全體的に統一的に

把握することを求めた。

然るに右に述べた三つの點を顧みるとき、ひとはアリストテレスとヘーゲルとの間の類似を容易に思ひ浮べることが出来るであらう。二人の思想家の間の類似は單にそれに留まらず、我々はなほそれに關聯して次のことを指摘することが出来るであらう。先づかうである。各々の見解は、それが眞理の一契機を示してゐる點で重要なのであつて、それが何人によつて語られたかはアリストテレスにとつては多くの意味を有しないことであつた。一切の個性的なもの、人格的なものは、資質的なもの、事象的なものの背後に消え隠るべきである。全體的な眞理を求める者には、その部分にはかならず眞理契機の發見者が誰であるかは寧ろ問題となり得ないであらう。このやうにしてアリストテレスは、彼のヘーゲルの場合と同じやうに、或る説をなした者の名が知られてゐるときにも、明かにその人に就いて論じてゐるときにも、屢々その名を擧げることをしなかつた。彼は、「或る人々は云ふ」、「云はれる如く」、などの語法を好んで用ゐた。個人はいはば眞理の單なる傳達器であり、眞理そのものの立場からは顧みられることを要しない。次に、アリストテレスは彼に至るまでの時期に於て全體的な眞理を敘述するためにはならぬ個々の要素は凡て、或は殆ど凡て發見し盡されてゐるといふ考へのもとに哲學した。彼は自分が歴史の完成期に立つ



てゐるものと見做した。かくて彼の哲學の課題は、歴史に於て既に見出されてゐる諸々の部分的眞理を綜合し、統一するといふことに定められる。彼は自分を開拓者としてよりも完成者として自覺してゐたやうに思はれる。彼の哲學はまことに、ヘーゲルの比喩を用ゐるならば、ミネルヴの梟である。それは展望的であるよりも回顧的であるといふことを特色としてゐる。

ところでかくの如き思想を根柢として、所謂概念的考察が我々にとつてより先なるものから出發する場合、その方法はアポリアの方法 (Aporetik) と呼ばれるものである。アリストテレスは形而上學第三卷の初めに於てこの方法に就いて、簡単に、然し含蓄的に實行されてゐるところの方法は形而上學は勿論、彼の種々なる著作の中で廣汎に、且つ模範的に實行されてゐるところのものである。アポリアの方法といふのは問題の分析のことである。問題は何處にあり、如何に取扱はるべきであらうか。アポリアの方法の出發點となるのは、歴史的社會的に與へられた諸々の見解 (ὑπολήψεις) である。アリストテレスはこれらの見解を吟味するに當つて、ただその各々の含む若しくはそれらの相互の間に蟠る論理的な矛盾、撞著、困難を指摘することをもつて満足しなかつた。寧ろ彼はその見解若しくは見方を展開することによつて、それが物そのものに於て遮られ阻まれて前進の不可能となることがないかを究めようとする。「アポリア」(ἀπορία) は文字

通りに道無きこと、道の遮斷されてゐることである。アポリアは固より論理的な困難、障碍、錯綜を意味してゐる。それはいはば「ほだし」であつて、アポリアの中にある者はあたかも縛られた者の如く前へ進むことが出来ない。問題を解かうとする者は先づかやうなほだしが何處にあるかを知らねばならず、ほだしを知らないでは解くことも出来ぬ。問題そのものの分析が豫め要求される所以であつて、それから後に正しい道が開け(εὑρίσκειν)、問題の解決が與へられるのである。ところでアリストテレスは「思惟のアポリアは物に於けるほだしを明かにする」と云つてゐる。即ち思惟のアポリアは單に論理的なものでなく寧ろ根源的には存在に於て出會はれるのである。ひとつの見解はそのうちに一定の見方または見地を含んでゐるのであつて、「かくの如き見方をする者にとつては」(ὅτις σκοροῦμεν οἷς)、或は「かくの如き見地からは」(ἐκ τοῦτου θεωροῦντες)、その見解は逃れ難く「必然的」(ἀναγκη)である。その見方を取り、その見地に立つ限り、ひとは退引ならずその見解に到達するであらう。このやうに論理的に必然的であるとしても、もしそれが現象に於て顯はでない(ἀσθητός)ならば、十分でない、とアリストテレスは云ふ。論理的な事態は現象に於て顯はにさるべきことが要求される。それ故に概念的考察は自然的考察と結び付かねばならぬ。或は「概念は現象の證しをなし且つ現象は概念の證しをなさねばならない」

(εἶπε δ' ὁ τε λόγος τοῖς φαινόμενοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ)。種々なる見解は眞理のひとつの可能性もしくは契機である。それらがアポリアに陥るのは、それらが單純に虚偽であるためでなく、却つてそれらが部分的抽象的眞理であるためにほかならない。従つて具體的な眞理を求める者は、一切の可能性なる見解に就いてアポリアの方法を遂行することが大切である。寧ろ一のアポリアは我々を必然的に他の道へ連れて行き、そこに於て我々は再び他のアポリアに出會ふ。このやうにして一のアポリアから他のアポリアへ進展して行く過程即ち διαπορίαに於てアポリアは眞に方法的な意義を獲得する。善きアポリアは善くディアポリアを行ふといふ過程によつて達せられる。善くディアポリアを行ふことによつて眞理の諸々の契機は顯はになり、具體的な全體的な眞理に到達する基礎は與へられるのである。

さてアリストテレスはあらゆる學に關して研究者に二つのことを要求した。第一に ἐπιστήμην τοῦ πράγματος (物の知識) を有すること、第二に或る παιδεία (教養) を有すること。ひとは先づ彼の取扱ふ對象を特別に熟知してゐなければならぬ。その物に就いて専門的知識を具へてゐなければならぬ。次に彼は研究に對する一般的堪能を有しなければならぬ。パイディア(教養)はとりわけ方法に於ける成熟を意味する。教養は普遍的でなければならぬが、方法を把握

せる者はいはば凡てに就いて教養された者である。彼は如何なる物をも正しく取扱ふことが出来る。彼は他の人が何物かに就いて語るとき、その人が果してその物に理解をもつて語つてゐるか否かを識別することが出来る。物の熟知と取扱ひ方の確かさとは、一人の人間が眞の學者であるかそれとも單なる饒舌家に過ぎないかを判斷する標準である。

### 第三章 形而上學の主題

#### 一

人間思想の歴史に於て重要な意義を有するに至つた「形而上學」(Metaphysica)といふ名稱は、その起源をアリストテレスの一著作が經驗した偶然の運命に負うてゐる。この名稱はアリストテレス自身から出たものでなく、彼が「第一哲學」(πρῶτη φιλοσοφία)と呼んだ研究に後代のアリストテレス著作の編纂者がいはば困惑の末與へたものである。この名稱はもと「自然學の後に」(μετὰ τὴν φυσικὴν)といふ意味を有し、その書が著作編纂にあたり自然學の後に置かれたといふことに由來する。この「後に」(μετὰ, post)といふ單純な語はやがて「超えて」(trans)といふ意味に轉化し、かくて形而上學は感性的に知覺され得るものを超えたもの、超感性的なものに就いての學と考へられるに至つた。然しアリストテレス自身に於て第一哲學はもと如何なる學であつたであらうか。

アリストテレスは形而上學第四卷の初めに次のやうに述べてゐる。「存在としての存在及びこれに自體に於て屬するもの」(τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τοῦ τοῦ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό)を研究する學がある。この學は他の學の如何なるものとも同じでない。なぜなら他の學、例へば數學の如きは、存在の或る部分に就いての研究であるに反して、第一哲學は「存在としての存在」の學、言ひ換へると存在一般の學であるからである。この規定は形而上學に關する古典的な定義として今も絶えず引用されてゐる。形而上學はアリストテレスに於て存在一般の學、即ち存在論にほかならないと云はれ得るであらう。

この書の第六卷は特に形而上學の主題の論述に充てられてゐる。そしてここでも先づ、他の諸學が或る存在及び或る類を限つて取扱ひ、存在を端的に、或はそれを存在として、或はその本質に就いて究明することがないのに對し、第一哲學は存在としての存在の學であると云はれてゐる。然るにこの卷に於ては、進んで學の分類が企てられ、實踐的學、制作的學及び理論的學の三區分が擧げられてゐるのみでなく、更に注目すべきことには、次いで理論的學がその對象の區別に従つて自然學、數學、神學の三つに區分されてゐる。自然學は運動する獨立的な存在を研究し、數學は不動にして質料的な存在を取扱ひ、神學は不動にして質料を含まぬ永遠な存在を對象

とする。いま理論的學のこのやうな分類が完全であり、且つ第一哲學は明かに理論的學であるならば、第一哲學は神學（*theologia*）にほかならないことになり、かくて形而上學はアリストテレスによつて神學と見做されたことになるであらう。彼は理論的學の分類を行つた後、續いて、神學は存在の「最も尊い類」（*to tūtiōtatov nevoç*）に就いての學である故に最も尊い學であり、およそ理論的學は他の學よりも勝れたものであるが、理論的學の中でも神學は最も勝れたものである、と述べてゐる。また第一卷第二章に曰ふ、「最も神的な學は最も尊い學である。然るにこの學のみが二重の意味で神的である、なぜなら神が持つに最もふさはしい學が神的であり、そして神的なものを對象とするものが神的な學であるから。」他の凡ての學はこの學よりも「より必要」（*avaykaiōtepoi*）であるにしても、如何なる學も「より善き」（*aietiōvov*）ものではない。即ちここでも第一哲學は神學と見做されてゐる。更に第十一卷第七章に於ても、理論的學にやはり自然學、數學及び神學の三種類を區別し、中でも神學は最も善き學であつて、その故はそれが「凡ての存在のうち最も尊いもの」を取扱ふからであると記されてゐる。アリストテレスが神に就いて特別に論じてゐるのは、形而上學のうち神學篇と呼ばれる第十二卷である。

然るに第一哲學は神學であるといふ規定は、第一哲學は存在論であるといふ規定と齟齬しない

であらうか。なぜなら第一哲學は存在論としては、「存在としての存在」(ὄν τι ὄν)の學であつて、「或る特殊な存在及び類」(ὄν τι καὶ γένος τι)に就いての學でないと思へられるが、それは神學としては、このやうな存在一般の學ではなく、却つて存在の或る部分、或る類——よしこれが如何に尊いものであるにせよ——に就いての學であると考へられるからである。神學の對象は超感性的な存在である。ところが形而上學諸卷のうち典型的な存在論と見られ、とりわけ「實有」(οὐσία)の問題を取扱い、神學篇に對して實有篇とも稱せられる第七、第八、第九卷に於ては、感性的實有が前面に現はれ、超感性的實有に就いては寧ろ消極的に語られてゐる。尤も神學篇と呼ばれる第十二卷に於ても、超感性的存在のみでなくまた感性的存在の問題が取扱はれてゐるが、然しここでは感性的實有論は明瞭に自然學に屬せしめられ、ただ超感性的實有論のみが形而上學の獨自の領域と見做されてゐる。従つてここでは形而上學はともかく一義的に神學と見られてゐるのであつて、同じ卷の中で形而上學を一方では存在論として規定すると共に、他方では神學として規定するといふが如き撞著は存しない。第一卷及び第十一卷に於ては、形而上學の概念規定に關するそのやうな撞著は既に萌芽的には現はれてゐるが、これらの卷に於ても形而上學を神學と見る傾向がなほ支配的である。然るに第四卷、第六卷の如きに於ては、同じ卷の中で存在論と



神學との二重の規定が撞著的に見出される。そして形而上學が明確に存在論として捉へられてゐるのは就中第七、第八、第九の諸卷である。

我々に傳はるアリストテレスの形而上學といふ名の書物に於ける右の如き撞著は學者たちの注意するところとなり、種々なる文獻學的論議を惹き起すに至つた。就中ナトルプは形而上學の主題に關する神學と存在論との撞著を鋭く指摘した。そして彼は形而上學の主題は存在一般の論たることにあつて、存在の特殊領域を取扱ふ神學ではないといふ見地から、この書物を批評し、齊合的に解釋しようと試みた。今我々は文獻學的問題に立入ることは出来ないが、この方面に於けるイエーガーの劃期的な功績を有する研究が現はれて以來、アリストテレスの形而上學は決して彼の思想發展の同じ時期に全部作られたものでないことが學界に於て殆ど通説として認められるやうになつたといふことは、この機會に記しておかねばならぬ。言ひ換へると、この書物は文獻學的成立史的に云つてアリストテレスの同一時期の思想が一貫して述べられた統一ある著作でなく、その中には彼の初期の思想と後期の思想とが含まれてゐる。形而上學の概念規定に於ける右の如き撞著も、そのやうな思想發展の跡を示すものにほかならない。アリストテレスは變らぬ思想を最初から持つてゐたわけではなく、彼にも最初プラトン主義的時期があつた。彼はプラトン學

徒として出立し、プラトン説の批評を通じて漸次に自己固有の思想に到達したのである。そして形而上學の概念規定に於ける神學と存在論との撞著に關してイエーガーは次の如く云つてゐる、「形而上學の概念の二つの誘導は疑ひもなく同一の精神的創造作用から出たものではない。ここには二つの根本的に異つた思想過程が互に入り組んでゐる。そして神學的Ⅱプラトンの思想過程が、單に歴史的詮議の上からのみでなく、またそれが遙かに一層未展開で且つ一層圖式的であるといふ理由から、より原始的なものであり、より古い時代のものであることは容易に看取される。それは感性的なものの領域と超感性的なものの領域とを峻別するプラトン主義者の傾向に源を發してゐる。然るに逆に存在としての存在(ὄντινός)といふ定義は凡ての存在をひとつの大きな、統一的な階層建築に總括してゐるのである。従つてそれは——アリストテレスの思索の最後の且つ最も獨特な發展段階といふ意味に於て——兩者のうちよりアリストテレス的なものである」。このやうにしてアリストテレスの形而上學的思想に變化が認められるにしても、それは單なる變化ではなく、寧ろ一の發展と見らるべきものであらう。形而上學を神學と考へる初期の思想のうちにも既に彼の存在論的思想が指示されてゐたのであり、また後期の思想に於ても神學的思想は全然排除されてしまつたとは考へられない。固より現存の形而上學をあらゆる點に互つて齊合的に解

釋するといふことは我々にとつて不可能である。然しアリストテレスは後の存在論的時期に於て初期の神學的思想を全く見棄ててしまつたわけではなく、却つて兩者を何等かの仕方で結合することが可能であると信じ、またイエーガーの推定に従へば實際にかかる結合を企てようとしたのである。ただこの企圖は未完成のまま我々に残された。イエーガーは云つてゐる、「形而上學が晩年の作であるといふ通説は、四十年代（紀元前三百四十年代）の前半に成るより古い述作の廣範圍に及ぶ殘存部分の確定によつて、維持され得ないものとなつた。形而上學的諸問題がプラトンの晩年及び彼の死の直後に於て批判的諸對質の本來の中心點をなしてゐたといふそれ自體としても明瞭な認識が從來の見解に代らなければならぬ。然しながらアリストテレスは——そしてこれは前のことに劣らず重要な研究成果である——彼の晩年に於ていまだ一度この著作に手を加へ、古い思想を新しい思想をもつて貫くといふ、そして一部分はそれを取り除き、一部分は新しい聯關に嵌め込み、この目的のために變更するといふ改訂を企てた。この後年の改訂の痕跡からして我々は、彼が彼の哲學を發展させようと欲した方向をなほ推知することが出来る」。

## 二

形而上學の問題は存在の問題である。この事は單に理論的にさうであるばかりでなく、問題史的にもさうである。「昔も今も常に探究され且つ常に困難を感じられたのは、存在とは何か (τι οὐκ) という問題である」とアリストテレスは第七卷の中で書いてゐる。この問題は「實有」(ὄντια) とは何かといふことに歸着する。そしてここで實有を規定して、「實有は第一次的な存在であり、或る特殊な存在でなくて端的な存在でなければならない」(ὅτι τὸ πρῶτον ὄν καὶ οὐκ ἔστι οὐδ' ἄλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐκ ὄντια ἄν εἴη) と云はれてゐる。

そしてアリストテレスにとつて形而上學は早くから感性的實有と超感性的實有とを含めて存在一般の學であるべき意圖を持つてゐたやうに思はれる。勿論、その初期に於ては超感性的實有の問題に、その後期に於ては感性的實有の問題に重點がおかれたといふ見逃し得ない相違はある。けれども初期に屬するといふ第十一卷に於ても、「哲學者の學は存在としての存在一般の學であつて部分的存在ではない」と記されてゐる。ただここでは存在としての存在は同時に質料を含まぬ超感性的存在の意味に解された。然しながらかの神學篇も、「實有が我々の考察の對象である」といふ句をもつて開かれ、先づ感性的實有が、次に超感性的實有が取扱はれ、かくて實有一般の原理と原因に就いて論ぜられてゐる。固よりここでは感性的實有論は自然學に屬せしめられたに拘

らず、それは超感性的實有論の基礎をなすべきものと考へられたと云ふことが出来る。そして實有篇の最初の卷即ち第七卷に於て究明されてゐるのは主として感性的實有の問題であるが、然しそこでも次のやうに記されてゐることが注意されねばならぬ。「感性的なものの或るものは實有であると同感されてゐる、従つてこれらのものに先づ研究を向けねばならぬ。なぜならよりよく知られるものへ進むことが有益であるから。蓋し學はこのやうに凡ての者にとつて本性上より少く知られるものを通じてより多く知られるものへ至る道に於て行はれる。」この文章は感性的實有の研究が超感性的實有の研究へ入る方法的前提であることを云つてゐると解し得る。既に論じたやうに、我々にとつてよりよく知られるもの（それ故に本性上はより少く知られるもの）から我々にとつてより少く知られるもの（それ故に本性上より多く知られるもの）へ至ることがアリストテレスの方法であつた。感性的實有の問題が前面に現はれてゐる諸卷に於ても、形而上學は超感性的實有をも包括する存在一般の學と見做されてゐたと考へてよいであらう。實有篇の最後の卷即ち第九卷の最後の章に於ては、やがて究明される如く、超感性的實有の認識の問題に關係してヌースに就いて論じられてゐるが、そのことは、この章が後年の附加に成ると見るイエーガーの推定に従つても、「存在の漸進的な段階秩序を非質料的な本質に關する論に至るまで上昇して

打ち立て、そしてばらばらの斷片から寄せ集められた全體のうちへ統一的な脈絡を齎さうとする努力を極めて明瞭に現はしてをり、これが後年の改訂の傾向である」のである。形而上學はアリストテレスによつて絶えず *ὁμοιογενὴς* の學、即ち感性的實有と超感性的實有とを含む存在一般の學として意圖されてゐた。然しかくの如くに神學と存在論との結合を考へるにしても、それはなほ形式的なことに留まり、兩者の關係をなほ十分內的に理解せしめるに足らないと云はれるであらう。

ところで形而上學はアリストテレスによつて第一哲學とも、或は單に哲學とも稱せられたが、それはまた（特に第一卷及び第十一卷に於て）「智慧」とも呼ばれてゐる。智慧とは何か。「凡ての人は智慧と名付けられるものが第一の原因と原理を對象とすると考へてゐる。」形而上學が第一哲學と稱せられるといふことも、それがこのやうに第一の原因と原理に關する學であることを示すであらう。形而上學が第一原因の學と考へられることは、それが存在としての存在の學と考へられることと撞著するであらうか。形而上學は學である。然し學とは何であるか。我々は既に、學が原因に就いての知識として規定されたことを知つてゐる。物を眞に知ることはその原因から知ることである。學は單に對象の認識であるのみでなく、また對象の原因乃至根據の認識を

含む。第一哲學の對象は存在としての存在或は端的な存在であるとすれば、それは同時にこのものを第一の原因と原理から認識しなければならぬと云はれるであらう。このやうにしてブレンターノは、第一哲學に關する存在論と神學との二重の規定を結合して、「第一哲學とは存在一般の、その第一の根據からの認識である」と解釋した。實際、かくの如き結合はアリストテレス自身に於て見出される。第四卷冒頭の、存在としての存在の學といふ有名な定義に直ぐ續いて、「だから我々もまた存在としての存在の第一の原因を捉へなければならぬ」(οὐκ οὐ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος πρὸς τὰς πρώτας αἰτίας ἀντιτεῖν)と記されてゐる。そしてこのやうに形而上學が存在としての存在の認識であるのみでなく、その根據の認識であることによつて、形而上學はまさに智慧と呼ばれるにふさはしい。我々は既に、智慧が「叡智且つ學」として規定されたことを知つてゐる。いま第一哲學は固より學であるけれども、それは同時に第一の原因に就いての知識でなければならず、然るに第一の原理と原因は單に學的に或は推理的に論證され得るものでなく、却つてあらゆる學及び論證の前提としてただヌースによつて直觀的に捉へられることが出来る。かやうにして第一哲學は勝れた意味に於て智慧である。存在論と神學とはアリストテレスに於て内的に結び付くべき理由があつた。それによつて形而上學が存在論であることをやめるのでなく、また存在論

と神學との混淆となるのでもなく、却つてそれは彼に於ける神の概念の特殊な意味を示すものにほかならぬ。形而上學者は「存在を普遍的に且つ第一實有を考察する者」(ὁ καθόλου καὶ πρῶτον πρῶτην οὐσίαν θεωρητικός)であると第四卷の中で云はれてゐる。形而上學を存在の原因論(Aitiologie)と考へることはプラトンのⅡ初期的思想に屬するにしても、アリストテレスが後にこのやうな思想を全く放棄してしまつたと考へることは出来ぬ。なぜなら彼の存在論の基礎は存在を運動するものとして考察するところに存し、然るに運動の研究は運動の原因の問題を取り除くことが出来ないからである。實有篇の最初の卷(第七卷)に於ても、後に説明する如く、特にその第七章から第九章まで生成の、從つて運動の問題が取扱はれ、その最後の章に至つて、實有の問題は「何であるか」(τί ἐστι)の問題としての本質論から「何故にであるか」(ὅτι τί)の問題としての原因論に轉化され、かくて第八卷、殊に第九卷に於ては運動の概念と離れ難く結び付いてゐる可能的存在及び現實的存在の問題が論究され、その第八章に至つて可能性を含まぬ純粹な現實的存在即ち神的なものの概念が導き入れられているのが見出される。ここに存在論と神學との聯關が與へられてをり、そしてそれはまさにこの存在論の基礎が運動する存在であつたといふことに基づくのである。この根本的な點を看過するとき、アリストテレスに於ける存在論と神學



との給合は十分に理解され得ないであらう。

### 三

形而上學の問題は存在の問題である。存在は先づ最も普遍的概念である、*τὸ ὄν ἐστὶ καθ'ᾧ λαν μάλιστα πᾶν τὸν*。(存在は凡てのうち最も普遍的なものである)。存在は存在するものの凡てに就いて語られる。我々が存在するものに就いて把握するところの凡てのうちに既に存在の把握が含まれている。然しながら存在の普遍性は類概念のそれではない、*οὐτε τὸ ὄν γενος* (存在は類概念でない)とアリストテレスは云つてゐる。存在は存在するものの最高の領域を類的に限界するのでなく、その普遍性は却つて最高の類概念の普遍性を超越する (*transcendere*)。存在はもはや類概念でなくて、中世の存在論の用語に従へば、一の超越概念 (*transcendentialia*) である。もしも存在が一の類概念であるならば、どれほど高いものであるにしても、或る一定類のものを現はすに過ぎず、その各々がこの類概念の外に横たはり、これに附け加はつて来る種差を有するやうな多くの種概念をそのうちに含むことになるであらう。然るに存在に對してはそれとは異なるやうな或る物が附け加はつて來ることが出来ない。存在は類概念と種差とによつて規定され得る

が如きものでなく、その普遍性は一切の類的普遍性を超越してゐる。

「存在は多くの仕方で語られる」(τὸ ὄν λέγεται πολλοῶς)とアリストテレスは繰返し記してゐる。多くの仕方でといふことは、ただ多様に、即ち屢々且つ多くのものに就いてといふことでなく、また多様な意味に於てといふことである。存在は同一義(ὁμοῦνους)のものでなく、然しまた一の類概念がその諸種に分たれるが如く分たれるやうなものでなく、却つて多義的に(ὁμοῦνους)、多様な意味に於て語られるのである。けれども存在は決して單に「偶然的に多義的なもの」(ἀπὸ τῶν ὁμοῦνους)ではない。それだから形而上學第四卷に於ては明瞭に、「存在は多くの仕方で語られるが、然し一に對して且つ或る一つのものに關係して(πρὸς ἓν καὶ μὲν τινα φούσι)であつて、そして多義的ではない」と云はれてをり、この場合には多義的は單に偶然的な名辭の同一を謂つてゐる。存在の語られる多様な意味は偶然的に多義的であるのでなく、却つてアナロジ(比論)に従つて(κατ' ἀναλογίαν)多義的であるのである。多様な意味に於ける存在には統一があるが、ただその統一は類的統一ではなく、却つてアナロジの統一、比論的統一である。存在は類概念(genus)でなく、また同一義に(univoc)語られるのもなく、却つて比論的概念(terminus analogus)である。このことがアリストテレスの存在論の基礎にある

ことを忘れてはならない。形而上學が存在一般の學と考へられるのも、存在が類的普遍であるといふ意味に於てでなく、比論的統一であるといふ意味に於てである。

ところで存在は多くの意味で語られるといふ場合、それには凡そ如何なるものがあるであらうか。形而上學第六卷第二章にはその四種が區別されてゐる。一、附帶的な存在 (ὅν κατὰ συμβεβηκός)、二、眞としての存在 (ὅν ὡς ἀληθές) 及びその反對の偽としての非存在 (μὴ ὅν ὡς ψευδός)、三、範疇の形式に従つての存在 (ὅν κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας)、四、可能性及び現實性に於ける存在 (ὅν δύναμει καὶ ἐνεργείᾳ)。これらは存在の語られる四種の意味である。他の箇所に掲げられてゐる區分はこれと完全には一致してゐない。例へば、第四卷第二章には次の如く云はれてゐる。「存在が語られるのは、實有である故に、或は實有の態様である故に、或は實有への道もしくは實有の破壊もしくは實有の缺乏もしくは實有の性質である故に、或は實有乃至實有に關係して語られるものを作るものもしくは生むものである故に、或はこれらのものの或るものの乃至實有そのものの否定である故にである。そこでまた我々は非存在に就いてすら、それは非存在である、と云ふのである。」然しここに述べられてゐる存在の種々なる意味は、彼の論究から明かになる如く、第六卷に掲げられた四種の意味のいづれかに歸屬させられること

が出来る。そしてかの語義篇即ち第五卷第七章に於て存在といふ語に就いて敘述されてゐる種々なる意味も、第六卷に於て規定されてゐる四種の意味に形式的にほぼ相應してゐる。また第七卷第一章は「存在は多くの仕方で語られる」といふ句をもつて始められてゐるが、ここではあからさまに第五卷第七章への指示が與へられてゐる。その他、第九卷第十章に云はれてゐる存在の區分の如きも、右の第六卷第二章に於ける區分に包括されることが出来る。このやうにして存在の語られる種々なる意味はアリストテレスに於て、附帶的な存在、眞としての存在、範疇の形式に従つての存在、可能性及び現實性に於ける存在といふ四種に區分されてゐると見做してよいであらう。形而上學が存在としての存在或は存在一般の學と云はれるとき、それは存在の種々の意味に就いての學と考へられたのである。

然るにいま假に第六卷第二章に述べられたところに基づいて、存在の右の四種の意味のうち附帶的な存在並びに眞としての存在は形而上學の對象とならないとすれば、残るのは範疇の形式に従つての存在と可能性及び現實性に於ける存在との二つである。存在のこれら二種の意味がアリストテレスによつてどこまでも區別され、従つて可能性及び現實性といふ概念が範疇分類のうちに採用されなかつたといふことは注意を要する。そして形式的に見れば、形而上學の規定に於け

る神學と存在論とは存在のこれら二種の意味の區別の方向に相應してゐる。可能性及び現實性といふ概念は運動を説明する概念であつて、存在のこの意味方向に、既に觸れた如く、神學の概念が立つてゐる。これに反して形而上學は存在論としては寧ろ範疇のうちに現はれる存在の論の意味を有すると云ひ得るであらう。然るにアリストテレスに於て範疇は單に論理的なものでなく、却つて存在論的なものであり、しかもこの存在論の基礎が運動する存在であつた限り、二つの意味方向は根本的に相關聯してゐるのであつて、神學と存在論との結合もそこに求められねばならぬ。

#### 四

存在が語られる種々の意味のうち先づ、附帶的なもしくは偶然的な存在 (συμβασιμος) に就いては學的觀想はあり得ず、従つてそれは形而上學の範圍から除外されるのほかない。學は恆に (αἰ) あるもの、そしてたかだか大抵の場合 (ως ἐπὶ τὸ πρῶτον) あるものに就いてのみ可能である。恆にも大抵の場合にもないものが附帶的なもしくは偶然的と呼ばれる。附帶的と云はれるのは、或る物に於て實際に見出されはするが、然しその物に必然的に屬するのでなく、

大抵の場合屬するでもないものである。人が色白くあるのは偶然的である（なぜなら恆にも大抵の場合にも人はさうであるのでないから）、けれども彼が動物であることは偶然的とは云へない。また大工が病人を健康にするのは附帶的なことである。なぜなら、このやうなことをなすのは大工の大工としての本質に屬せず醫者の本質に屬することであつて、その場合大工がたまたま醫者であつたといふに過ぎないからである。偶然的なものは「限定された原因」(αἰτιον ὁρισμένον)を有することなく、その原因は偶然的であり、或は無限定的 (ἀόριστον) である。エギナを目的として出た船がこの島に着いたといふ場合、この過程は限定された原因をもつてゐる。然るに他の船が途中で暴風雨に遇つたため、或は海賊に襲はれたため、たまたまエギナに着いたといふ場合、その原因は偶然的で、無限定的である。そこには内的な、必然的な關係が存しないからである。偶然的なもしくは附帶的な存在に就いて學があり得ないのは、かくの如くその原因が無限定的であることに基づいてゐる。

いま *κατὰ συμβεβηκός* といふ語は偶然的とも譯されるが、かやうな譯語によつてその意味が誤解されないやうに注意せねばならぬ。一、それは偶然的と云つても「或る物に於て眞實に存在する」(ὑπάρχει τινι ἀληθές) ものなのである。それは**事、実、的、存、在** (faktische Existenz) を有する。二、

それは偶然のと云つても決して稀なことではなく、寧ろ事實的存在にはいつも附帶する (συμβαίνει, zusammengehen, zur Seite gehen) ものである。大工の建てた家が、或る人には住心地が好くて他の人には住心地が悪い、などといふが如きことは、いつもあることであらう。事實的存在はその事實性に於てかかるものを伴つてゐる。三、然るにこのやうに偶然的なものが存在し得るのは特に人間的行為に關することに於てである。人が死ぬのは必然的である、それは彼の自然から従つて来る。けれども彼が病氣によつて死ぬか暴力によつて死ぬかは定まらないことであつて、どちらかが事實として起つたとき初めて決ることである。もし人が一定の仕方で行爲するならば彼は暴力による死に出會ふのを餘儀なくされることは決つてゐるにしても、そのことから彼がそのやうな仕方で行爲するであらうといふことが必然的に従つて来る何物も存しない、そして彼が實際にそのやうに行爲するまで彼が暴力によつて死ぬかどうかは決つてゐない。恆にも大抵の場合にも生ずるのでないものは κατά συμβεβηκός に生ずると云はれるが、このやうなものは「偶然によつて」 (ἀπὸ τυχῆς) あるのである。アリストテレスは自然學第二卷に於てかくの如き問題を論究し、その第六章の中で云つてゐる、「それ故にまた行為的なものに關しては偶然の存することは必然的である」 (δίο καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην)。その兆しに、あらゆる行

爲の目的とされる幸福 (εὐδαιμονία) は普通には「幸運」 (τύχη) と同じに、またはこれに近いものと見られてゐる。人間の意志的行爲の領域に於てはつねに偶然的なものが存在する。テュケーはかかるものの原因と考へられるが、それは限定された原因でなく、却つて無限定的である。四、偶然的なもしくは附帶的なものはこのやうに無限定的な原因によるものであるが故に、學考察の對象となることは不可能である。大工の建てる家が或る人には住心地が好くて他の人には住心地が悪くといふことはいつも附帶するが、然しそのやうなものは建築學の研究の範圍に入り得ない。なぜならそれは「無限定」 (ἀπείρου) であるから。建築學の對象となるのは、家が家として本質にあるもの、即ち「財産及び身體の庇護物」としての家である。五、アリストテレスはかくの如き偶然的な若しくは附帶的な存在には生成及び消滅がないと述べてゐる。家が或る人には住心地が好くて他の人には住心地が悪くといふが如きことは、ただ單純にさうであり、さうであることをやめるといふのみであつて、さうであるやうに成るとか、さうであることが滅するとか、と云ひ得ない。本來の意味に於ける生成及び消滅は、内的な必然的な原因によつて生ずるものに就いてのみ語られることが出来る。その原因が偶然的で無限定的である場合、本來の意味に於ては生成及び消滅はないのである。このことはアリストテレスの存在論に於て甚だ重要な位置を占



める「生成」(γένεσις)といふ概念の意味を正しく理解するために注意されねばならぬ。そしてそれはこの存在論に於てつねに「限定」(πέρας)といふものが存在の本質的な規定と考へられてゐることとも關聯する。附帶的な若しくは偶然的なものは或る非存在に近きものであるとアリストテレスは記してゐる。最後に、然るにかくの如き偶然的な存在があるといふ理由は、凡てのものが恆にあるもの、必然的なもの、言ひ換へると、他のやうにはあり得ないものでなく、却つて多くのものは大抵の場合さうあるものであるといふところに横たはつてゐる。多くのものはただ大抵の場合さうあるに過ぎないものであるとすれば、偶然的なものもまた存在しなければならぬ筈である。このやうにして偶然的なものの根據は無限定的なもの(ἀόριστον)としての「質料」(ὕλη)である。

さて右の論述からアリストテレスの形而上學にとつて自然學が基礎的な意味を有したといふことが明かになるであらう。人間的行爲に關すること、實踐や制作の領域に於ては偶然は免れ難く、そこでは大抵の場合規則的に(ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν)さうあるといふに過ぎないから、それに就いての學はその科學性(τοῦ ἀκριβοῦς)に於て自然學に劣つてゐる。或は寧ろそれに就いては嚴密な意味に於ける學は不可能であつて、意見(δόξα)があるのみである。自然は我々が初めて作り出す

ことを要せず、既にそこにあるもの、恆にあるもの、永遠なものである。自然學はアリストテレスによつて「第二哲學」と呼ばれ、また第二の「智慧」とも考へられた。尤もドクサの問題を眞面目に取扱ひ、従つて今日いふ精神科學の領域を深く且つ廣く研究したことはアリストテレスの實證的精神に基づく偉大なる功績として特書されねばならぬ。今日この方面に於て彼から新たに學ぶべきものはまことに多いであらう。然し自然學が種々の意味で彼の形而上學の基礎となつてゐることも注意されねばならぬ。先づ、自然を地盤とするといふことは形而上學の經驗的基礎或は現象學的基礎に對する要求と結び付いてゐる。現象を救ふといふことが彼の形而上學の方法論的理想であつた。次に、自然はアリストテレスにとつて運動乃至變化の原理 (*ἀρχὴ μεταβολῆς*) を意味するが、かくの如き運動する存在こそ彼の形而上學の主題である。イデア説に對する彼の主なる非難も、それが運動を説明し得ないといふ點に存した。第一に動かすものと見られた神の存在は運動の體系を完結させるものとして自然そのものによつて必然的にされてゐたのである。更に、自然の觀想には或る宗教的意味が含まれてゐる。「自然に對する敬虔」 (*Naturfrömmigkeit*) と呼ばれるものであつて、それはギリシア民族の精神生活に於て重要な位置を占めてゐた。それは自然をその多様な形態に於て直接的に觀照し、その内的聯關を把握することに神崇拜の實證

を見るといふ信仰である。この場合本質的なことは、この觀照に於て捉へられたもの（自然）と捉へるもの（精神）との間に一種の共同が體驗され、不思議な悅樂が準備されるといふことである。この體驗された悅樂そのものが兩者の間を結び付ける實在的な紐帶となり、それによつて初めて精神にとつてその信仰の現實性と自己自身の實在性とが媒介される。ギリシア民族の精神生活の内容をなした自然に對する敬虔がアリストテレスの形而上學の背景にも存してゐたものと理解さるべきであらう。

## 第四章 眞としての存在

### 一

附帶的な存在が何であり、またそれが何故に學的觀想から除外されるかに就いては語られた。然らば眞としての存在 (ὁν ὡς ἀληθές) とは何であり、そしてそれは形而上學と如何なる關係にあるのであろうか。

アリストテレスは形而上學第六卷第二章に於て存在の語られる四種の意味を掲げ、この章及び次の章で附帶的な存在の問題を取扱つた後、第四章に於て眞としての存在並びにその反對の偽としての非存在の問題を論究してゐる。そしてここでは、「かくの如き存在は優越な意味に於ける存在とは異なる存在」(τὸ ὁ οὐτως ὁν ἕτερον ὁν τῶν κυρίως) であり、従つてそれは形而上學の範圍から「除外すべき」(ἀφαιρέων) のものであると云つてゐる。眞としての存在が優越な意味に於ける存在でないといふのは、眞なるもの及び偽なるものは「物のうちに」(ἐν τοῖς πράγματιν) あ

るのでなく、却つて「思惟のうちに」(ἐν δianoia) あるといふこと、即ちそれらは精神の外にある存在(ἐξ ὧν)でなく、思想的存在であるに過ぎないといふことによるのである。従つてそれは存在としての存在そのものの原因と原理を研究する形而上學に屬しないと云はれてゐる。アリストテレスのこのやうな意見の表白は、逆に、彼が存在の他の意味をなす範疇を單なる思想的存在(ἐν δianoia ὡς)或は單に論理的なものと考へなかつたひとつの證據として注意されねばならぬ。勿論、眞としての存在に就いて學が一般に存しないといふことではあり得ないであらう。それはまさに論理學に於て研究されるのであるが、ただ形而上學には屬しないのである。かくて從來のアリストテレス學者の多くは、存在の四種の意味のうち、附帶的な存在はそれに就いては學が一般に不可能である故に、眞としての存在は思想的存在として論理學に屬する故に、それらを共に形而上學の範圍から除き、範疇の形式に従つての存在、可能性及び現實性に於ける存在といふ他の二種の存在のみが形而上學の對象であると説明して來た。これはまことにその通りであらう。我々はかやうな解釋に對して簡単に異議を挟まうとは考へない。然しながら、それにも拘らずな問題は殘されてゐないであらうか。眞としての存在が形而上學にでなく寧ろ論理學に屬するといふことは疑はれないにしても、然しまたアリストテレスにとつて論理學が存在論と不可分

の關係にあつたことも忘れることが出来ない。形而上學第四卷に於ては、人々によつて思惟の最高原理と云はれ、アリストテレスが「あらゆる原理のうち最も確かな原理」と呼んだ矛盾律に就いて論ぜられてゐる。彼はそこで、かやうな原理の考察は第一哲學に屬し、凡ての實有に就いて研究する哲學者がまた推理の原理に就いても研究すべきことは明瞭である、と述べてゐる。矛盾律は存在の本性、その最も内的な本質を表現するものと考へられた。それは單に思惟の若しくは認識の原理でなく、何よりも先づ存在の原理である。論理學の存在論的基礎付けはプラトンの傳統に屬すると云はれるならば、我々は實有篇の最も重要な概念 τὸ ἐν αὐτῷ (本質) がまた論理的な定義の意味にも解されたことを指摘しなければならぬ。このやうにアリストテレスにとつておよそ論理學は存在論と不可分の關係にあつたとすれば、眞としての存在の問題は單に論理學に屬すると云つて済まされ得るものでなく、寧ろ或る點では形而上學の問題と最も内面的に接觸してゐる。然らばそのやうな點は何處に存するであらうか。

この問題の考察の端緒として差當り次の如きアポリアが見出される。眞としての存在の問題が論ぜられてゐる形而上學中の一つの箇所、第六卷第四章に於ては、既に記した如く、それは「優越な意味に於ける存在とは異なる存在」であると述べられてゐる。然るに、やはり眞としての存在

の問題が取扱はれてゐる他の箇所、第九卷第十章に於ては、先づ存在そして非存在の語られる種々なる意味の區分を挙げ、範疇の形式に従つての存在、可能性もしくは現實性に於ける存在の二種に次いで、眞及び偽が「最も優越な存在」(κρείττον ὄν)として掲げられてゐる。これら二つの箇所は明かに矛盾してゐる。即ち、前の箇所では眞としての存在は「優越な意味に於ける存在」(κρείττον ὄν)と何等關はるところがないといふ理由で、形而上學から豫め除外さるべきものと見られてゐる。かしこではそれは單に實有のみでなく、あらゆる他の從屬的な範疇に於ける存在よりも下位に置かれてゐる。然るに彼の箇所では反對に、眞としての存在は最も優越な存在と見られ、存在概念の内部に於ける最高の位階が與へられてゐるのである。かくの如き撞著が様々の文獻學的論議を惹き起したことは自然であらう。後の箇所、即ち第九卷の最後の章は、この卷の爾餘の諸章が凡て可能性及び現實性に於ける存在の問題を取扱つてゐるに對し、ただひとり、眞としての存在の問題の論究に充てられてゐることによつて、この卷の中で孤立してゐるかのやうに見える。そこでシュヴェーグラーの如きは、この章はここに屬すべきものでなく、編纂者の手によつて插入されたものであると考へた。それにしても學者たちは、イエーガーやロスの如きも、この章がともかくアリストテレス自身の作であることを認めてゐる。然し彼等はこの箇所が前の箇所

第六卷第四章の論述と一致しないことを指摘し、ロスほかの  $\kappa\upsilon\pi\iota\omega\tau\epsilon\alpha\ \delta\acute{\omicron}\nu$  といふ語を竄入によるものとして抹殺しようとし、イエーガーはこの語は前の箇所を謂ふ  $\kappa\upsilon\pi\iota\omega\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\nu$  と同じ意味ではないと解釋する。イエーガーによれば、前の箇所の  $\kappa\upsilon\pi\iota\omega\varsigma$  は論理的形而上學的意味に於ける優越性もしくは本來性を意味するに反し、この箇所に謂ふ  $\kappa\upsilon\pi\iota\omega\tau\epsilon\alpha$  は單に用語上に於ける優越を意味するに過ぎない。詳しく云へば、「最も優越な存在」といふのは、言葉の使ひ方に於て我々とつて最も普通な意味での、或は最も多くの場合用ゐられている使用法での存在といふことに過ぎぬ。そしてこれが判斷の繫辭 (*Kopula*) の  $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  (*esse*) を指すことは明瞭である、とイエーガーは云つてゐる。また彼はこの章はやや偶然の理由で、第七卷より第九卷第九章までに至る内的連絡を有する著作の末尾に附加されたに過ぎぬものであると見做した。然るにボーニッツの如きは、第五卷第七章に掲げられた存在の種々なる意味——これはほぼ第六卷第二章に於けるそれに相應してゐる——を考慮に入れるならば、主なる範疇、實有に就いての、可能性と現實性との區別に就いての究明の後、アリストテレスが眞及び偽に關する問題を取扱つたのは當然であり、そして特に、第九卷第八章に於ては「可能性を含まぬ現實的存在」 ( $\epsilon\upsilon\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\eta\epsilon\upsilon\varsigma$ ) であるところの、單純にして永遠なる實有の概念が導き入れられたのであるから、このものを今や真理



のひとつの種類が關はる對象として敘述する第十章は、當然あるべき場所にあるのである、と解した。我々はここでもかくこの事がアリストテレスの作であることを認めよう。更にこの章が後から插入されたものであるかどうかは別にしても、ともかく第九卷と第六卷とは既に觸れた如く成立史的に云つて同じ時期の作でないといふことを認めるならば、兩者に於て思想上の相違があるとしても、それは寧ろ自然であることを豫想しておかう。然しこの相違は到底相容れない矛盾であるか、それとも發展と見らるべきものであらうか。我々は二つの箇所を少し立入つて比較研究してみなければならぬ。

## 二

アリストテレスはオルガノンを始め種々の著作の中で、本來の意味に於て眞或は偽と云はれ得るものは、結合と分離もしくは肯定と否定を含む判斷のみである、と述べてゐる。形而上學の中でも、例へば第四卷第八章を見れば、眞或は偽は肯定或は否定以外に存しないといふことが語られてゐる。そして我々が特に取上げた第六卷第四章に於て語られてゐるのも、同じ思想である。ここでも眞及び偽は結合と分離 (συνθεσις καὶ διαίρεσις) に關はると云はれてゐる。肯定と否

定、結合と分離を含むロゴスは判断のみである。かやうにして眞及び偽はただ判断にのみ屬するのであるから、それらは「物のうちに」あるのではなく、却つて「思惟のうちに」あると考へられる。然しながら嚴密に云へば、眞理は單に思惟のうちにあるのでもなからう。眞理はただ判断に屬するといふのではなく、却つて判断が物と一致する限りに於て判断に屬するのである。眞理はアリストテレスにとつて物と認識(思惟)との一致(*adaequatio rei et intellectus*)を意味した。それだから、この箇所にも於ても、「蓋し眞は結合された物に就いて肯定を、分離された物に就いて否定を有し、然るに偽はこれら雙方の反對の斷定を有する」と云はれてゐる。

いま第九卷第十章に於ても、差當りこれと相違することは述べられてゐない。しかし前の箇所では眞理は物のうちになくて思惟のうちにあると云ふ如く、物と思想との一致に存する眞理の概念に於て、思惟の方面が強調されてゐるに反し、この箇所では物の方面が特に力説されてゐるのがすでに目立つであらう。眞としての存在がひとを困惑せしめるに足る「最も優越な存在」として擧げられた後、これは物に於てそれが結合されてをりもしくは分離されてゐることによつて存する、と云はれてゐる。謂はれてゐるのは明かに判断の眞であるが、かやうな、結合と分離を含む判断は物そのもののうちに結合或は分離が存すること、言ひ換へると、物が單純なものでなく

て諸部分から成つたものであるといふことにその根據を有する。「かくして分離されてゐるものを分離されてゐると、結合されてゐるものを結合されてゐると考へる者は開示し(ἀλθεῖν 眞を語り)、物があるのとは反對に考へる者は隱蔽する(εἰς ὅτι 偽を語る)のである。」このことは極めて明瞭な言葉で例示されてゐる。「なぜなら我々が汝は色白くあると考へることが眞であるが故に、汝は色白くあるのでなく、却つて汝は色白くあるが故に、このことを語ることによつて我々は開示してゐる(眞を語つてゐる)のである。」ここに於て ἀλθεῖν (眞を語る)といふことが存在を開示するといふ根源的な意味を有することはすでに明瞭であらう。アリストテレスは進んで云つてゐる。「ところでもし或るものは恆に(ἀεὶ)結合されてゐて分離されることが不可能であり、他のものは恆に分離されてゐて結合されることが不可能であり、然るに他のものは結合も分離も可能であるとすれば、しかして存在は結合されてゐてそして一であることを意味し、非存在は結合されてゐないで多であることを意味するとすれば、結合も分離も可能であるものに關しては、同一の意見、同一の立言も偽とも眞ともなり、或る時には眞を語るが他の時には偽を語るといふことが可能であるが、然るに他のやうにはあり得ないものに就いては、或る時には眞であるが他の時には偽であるといふことは生ぜず、同一の言表は恆に眞であるか偽であるかであ

る。」この文章からも、眞を語る (ἀληθεύειν) といふことが存在を開示することを意味し、偽を語る (ψευδεσθαι) といふことが反對に存在を蔽ひ隠すことを意味してゐるのが知られるのみでなく、同一の言表が恆に眞または偽であり得るためには、その關はる存在が恆にあるもの、他のやうにはあり得ないものであることが根本的な條件として要求されてゐるのが知られる。他のやうにでもあり得るものに就いては、一定の立言が或る時には (ἐστίν) 眞であるにしても、その物自身が變る可能性を有する故に、他の時には同一の立言も偽となるといふことが起り、恆に (ἀεὶ) 眞もしくは偽であることが出来ない。ニコマコス倫理學第六卷第三章には、「他のやうにでもあり得るものは、直接の觀察の外に立つや否や、存在するか存在しないかが隠されてゐる。従つて知識の對象であるのは必然的なものである。従つて永遠なものである、なぜなら端的に必然的なものの一切は永遠なものである、永遠的なものは然るに生成も消滅もしないものである」と云はれてゐる。

右に述べて來たことから眞としての存在の問題に關して何が歸結するかを先づ要約しておかう。一、眞理は判斷に屬するものと考へられた。かかるものとして眞理は「觀念の結合」(συντάξις νοημάτων) に存し、「思惟のうちに」あると考へられる。然し眞理は本來思想と物との一致に存す

るのであるから、判断は存在への關係を含まねばならぬ。二、判断の關係する存在は一定の規定を具へてゐる。判断はそれみづから結合と分離を含むものとして、判断によつて開示される存在はそれ自身のうちに結合または分離を具へたもの、即ち單純なものでなくて諸部分から成つたものである。結合されてゐるものを結合されてゐると、分離されてゐるものを分離されてゐると言表するとき、判断は眞である。そのとき判断は存在を開示するロゴス(λόγος ἀποφαιντικός)である。三、眞を語る(ἀληθεύειν)といふことが存在を開示するといふことであるとすれば、かかる根源的な意味に於て眞と云はれるものは、單に判断にのみ限られないであらう。結合されたものに就いては判断がその固有なる存在開示の仕方であるにしても、もし「結合されないもの」(ἀσυνέχεια)があるとすれば、かかる單純な存在に就いては、判断以外の存在開示の他の固有なる仕方があり、従つて判断に於けるとは異なる他の種類の眞及び偽がある筈である。形而上學第九卷第十章に於て特に論ぜられてゐるのはこの問題にほかならない。その第八章の中で「可能性を含まぬ現實的存在」(ἐντελέχεια ἀνευ δυνατότητας)といふ單純な、永遠な實有が導き入れられた後、ここでアリストテレスがその認識を問題にしたのは當然であるといふポーニツツの説にも一理あるであらう。その限り、この箇所はかの第六卷第四章と矛盾するものでなく、却つてこれを補ふ

ものである。この章を後から附加されたものと見るイエーガーは、この章の附加されると同時に第六卷第四章へは後に至つて考察される筈である (*ὅτερον ἐπισκερτεῖον*) といふことを記した一文が挿入されたと見做してゐるが、この推定に従つても、かかる挿入は、イエーガーも云つてゐる如く、第六卷第四章に説かれたことが凡てでなく、そのやうな判斷的眞理以外になほ「第二の種類の眞理」、直觀的認識の存することを記しておく必要をアリストテレスが後に至つて感じたことを示してゐる。四、然るにすでに判斷的乃至悟性的認識の場合に於ても、或る存在に就いてはかかる認識がどこまでも可能であるが、他の存在に就いてはそれは十分な意味では可能でないといふことがある。即ち、恆にあるもの、必然的なものはその本性上開示されることが可能であるが、他のやうにでもあり得るものはその本性上開示されることが不可能である。前の種類の存在は後の種類の存在よりも優越な存在と考へられる。前者はその本性上自己のうちに開示可能性を含み、後者はその本性上これを含まない。存在の位階はそれの本性上の開示可能性の程度に相應し、従つて最も優越な存在はその本性上最大の開示可能性を有する、所謂「本性上凡てのものの中の最も顯はなもの」 (*τῷ ἐνός φανερώτατα πᾶν*) である。かくの如き關係から、存在そのものが眞と考へられる可能性も生ずるであらう。形而上學第二卷第一章の終に云はれてゐる。「かくて

各々の物は存在に與るのと同じ程度に於てまた眞理に與る。」(ὁσὶ ἐκαστον ὡς ἐχει τοῦ εἶναι, οὐτω καὶ τῆς ἀληθείας.)そしてそこでは「恆に存在するものの原理は恆に最も眞なるものでなければならぬ、なぜならそれは或る時に限り眞であるのでなく、またその存在の何等かの原因が存するのでもなく、却つてそれが他の物にとつて存在の原因であるから」と云はれる。即ち眞といふ語が最上級(ἀληθεύστατος)に於て用ゐられてゐることからも知られる如く、眞理の概念は判斷乃至思惟に屬するものとしてよりも、存在する原理そのものに屬するものとして語られてゐるのである。

かの語義篇第二十九章は虚偽といふ語の語られる種々なる意味の分析に充てられてゐる。ところでこの箇所で最初に擧げられてゐるのは、虚偽の物としての(ὡς πρὸς τὴν ψευδῆ)虚偽の意味である。ここではまた偽りの人(ἀνθρώπος ψευδής)即ち虚言者といふが如き場合も、また夢などが虚偽と云はれる場合も擧げられてゐる。固よりロゴスの虚偽に就いても語られてゐるが、ここではロゴスといふ語もやや曖昧な意味に用ゐられてゐる。かくの如くこの箇所には、存在しない物が、それが一般に存在しないといふにせよ、或は丁度今事實上存在しないといふにせよ、虚偽と云はれ、更に存在しはするが、それが實際にあるのとは違つて現はれてゐる或は存在しな

いやうなものとして現はれてゐる物が虚偽と云はれ、虚偽従つてまた眞理の概念は物そのものに屬せしめられてゐる。思想でなく物が虚偽と呼ばれるのである。ロスは、かかることは眞及び偽を思想の本質的な性質と考へるアリストテレスの實際の見解に矛盾してをり、ここでは單に言葉の普通行はれる用語法の分類が目的となつてゐるに過ぎぬ、と見てゐる。このロスの見解を全部そのまま受取ることとは困難であるが、アリストテレスがこの章に於ても、この卷の他の諸章に於ての如く、言葉の普通の用語法を基礎としてゐることは確かであるとすれば、かの第九卷第十章に於ける *κρυπτατα ὄν* (最も優越な存在) が用語上最も普通な意味に於ける存在を謂ひ、そしてそれは繋辭の「ある」にほかならないと解するイエーガーの解釋は疑問とされなければならぬ。最も普通に用ゐられる虚偽の意味は寧ろ、語義篇の示す如く、虚偽の物といふ意味に於ける虚偽であらう。それではロスの主張する如く、かの *κρυπτατα ὄν* なる二字は抹殺さるべきものであらうか。我々はこの見解にも容易に賛成し得ない。第五卷第二十九章に於ける虚偽の意味の分析が日常の用語法の基礎の上に、また特にアンティステネスの用語法に關聯して行はれてゐるにせよ、この卷の他の諸章に於ける仕方から推察しても、アリストテレスがここで虚偽の物といふ意味に於ける虚偽の概念を單純に排斥してしまふために擧げたものとは解し難い。寧ろ眞理及び虚



偽は一定の意味に於ては物若しくは存在に屬するものと考へられたのでなければならぬ。それらは思惟のうちにあることは確かであるにしても、すでに精神そのものが人間の存在の本來の存在性を形作るものであるとすれば、眞なる人、偽りの人といふが如き意味に於ける眞偽の概念は根源的なものであるであらう。

そして實際、我々は眞理の概念が存在するものに就いて語られてゐるのを見出した。恆に存在するものの原理は「最も眞なるもの」と云はれてゐる。然しながら、かやうなことの意味が十分理解されるためには、先に論じたこと以上の考察が必要であらう。このとき勿論、存在が眞と呼ばれる場合にしても、精神の認識する活動と全然無關係であり得ないことは明かである。認識はつねに對象の認識であるが、認識する活動は對象に對して如何なる關係にあるであらうか。アリストテレスにとつて認識は構成をも生産をも意味せず、却つてあらゆる認識はつねにただ發見する、(ἐπισκήν) ことであり、存在を開示する、(ἀνθησκέν) ことであつた。認識過程そのものは決して創造するのでもなく發明するのでもなく、却つてただ既にそこに在るものをその眞の姿に於て見出すのみである。認識はもとより作用であり、精神の優越な活動であるが、同時に特殊な受動性であり、優越な受容性である。かくの如き受動性乃至受容性は或る宗教的態度と通ずるもの

があり、ギリシアの敬虔を背景として理解さるべきことである。このやうにして、もし認識が存在を開示することを意味するとすれば、眞理とは開示された存在を、虚偽とは蔽はれた存在を意味し得るであらう。「眞としての存在」(ὁν ὡς ἀληθές)とは開示された存在のことであつて、「偽としての存在」(ὁ ὡς τοῦ ψεύδους)とは蔽はれた存在のことである。學の道は偽としての存在即ち蔽はれた存在を蔽はれることなき存在即ち眞としての存在になし、かくて顯はなる存在を、現存的に所有するといふことにある。眞としての存在及び偽としての存在の右の如き意味は、或る存在はその本性上十分な意味で開示可能性を有せず他の存在はその本性上かかる開示可能性を有するといふことによつて、そして最も優越な存在はまたその本性上最大の開示可能性を有するといふことによつて、更に高められるであらう。固より眞もしくは偽としての存在といふ場合、どこまでも精神に對する關係を含んでゐる。それはどこまでも「思惟のうちに」於ける存在の意味を離れるものではないであらう。然るにアリストテレスにとつて、既に最初に述べておいた如く、學乃至認識そのものが生の一形態であり、觀想的生活として生の最高の段階に屬するといふことが、今想起されることが必要である。このやうな關係に於て、生の立場からは、βίος θεωρητικός(觀想的生活)の立場からは、ὁν ὡς ἀληθές(眞としての存在)こそ、最も優越な意味に於ける

存在でなければならぬ。かかる見地からは、眞としての存在が思惟のうちに於ける存在であるといふことこそ、却つてこの存在の優越性を意味すると考へることが出来る。その本性上最も顯はなる存在を開示して現在的に所有するところにテオリアは完成するのである。このやうにして、最高の存在が導き入れられた後、その認識に就いて、従つてまたヌースに就いて語るに當り、第九卷第十章に於て、アリストテレスが眞或は偽としての存在を *ἐν τῷ ὄντι* (最も優越な存在) と稱したのも偶然ではないといふことが理解されるであらう。然しなほ残り得る疑問をなくするために、我々はこの箇所では云はれてゐる認識及び眞理の意味を究め、進んでヌースと呼ばれるものの性質を明かにしなければならぬ。

### 三

開示するロゴスとしての判断の固有な對象は結合されたもの (*ἐν τῷ ὄντι*) である。それでは結合されぬもの (*ἀντὶ τῶν ὄντων*) に就いては眞及び偽は何であらうか。これが形而上學第九卷第十章に於て論ぜられてゐる特殊な問題である。結合されぬものは判断によつて開示されることが出来ない。判断は結合する思惟であるからである。結合されぬ、單純なものの把握は單純な、直接的な

把握である。この場合「觸れることとうけがふ」と (thyeiv kai pharai) が眞であり、無知とは「觸れぬこと」である。「うけがひ」(pharai) は判断の場合結合によつて生ずる「肯定」(katapharai) とは異り、單純にうなづくことである。判断に於ける肯定はつねに否定に對し、またその眞はつねに偽に對してゐる。然るに直接的な直觀的な把握に於ては誤るといふことがない。この場合には「誤謬」(parai) といふものはなく、ただ「無知」(apharai) があるのみである。無知とはそれに觸れぬことであつて、認識はそれに觸れることであり、「直觀的に知る」(voev) ことである。かくの如く、結合されたものと結合されぬものと、存在の異なるに従つて、眞理の意味も同じでない。判断に於ける場合と直觀知に於ける場合と、眞理には二つの種類がある。後の場合認識はもはや悟性の認識でなく、却つてヌースに屬する。結合されたものと結合されぬものとに關係する二つの種類の眞理認識は、學 (epistēmē) と叡智 (sophia) とに配分されることが出来るであらう。形而上學は智慧即ち「叡智且つ學」として、その認識は悟性的判斷的であるのみでなく、また直觀知を目差してゐる。學の立場に立つ限り、判斷的認識の眞及び偽が本來の眞及び偽と考へられるが、智慧の立場は他の、より高き眞及び偽の概念をもつてゐる。ところで、結合されぬものとは可能性を含まぬ絶對的な現實性、質料を含まぬ純粹な形相を謂ひ、かかるものとして生成もせず消滅

もせず、永遠なものである。それは「存在そのもの」(τὸ ὄν αὐτό)とも呼ばれてゐる。かくの如き優越な存在に就いての眞理は優越な意味に於ける眞としての存在である。

我々はいま精神論第三卷に於て述べられてゐることを若干參照することが必要であらうと思ふ。ここでは眞及び偽といふ語は極めて廣く使はれてゐる。それらは先づ感性知覺に適用される。アリストテレスによると、感性的に知覺されるものに三種の區別がある。一、「固有なもの」、固有に知覺されるもの(ἰδίον αἰσθητόν)、視覺に對する色、聽覺に對する音の如く、その知覺が一定の感官に限られてゐるもの。二、「共通なもの」、共通に知覺されるもの(κοινόν αἰσθητόν)、運動や大いさの如く、多くの若しくは凡ての感官によつて知覺され得るもの。三、「附帶的なもの」、附帶的に知覺されるもの(αἰσθητόν κατὰ συμβεβηκός)、我々は普通單に赤い色を見るのではなく、却つて夕焼の赤い色、火事の赤い色を見るのであつて、そこには附帶的に知覺されたものがある。第一の種類のものに就いては虚偽は存しない。赤を見て、赤としてゐる限り誤ることがない。それは夕焼の赤だとするとき誤るのである、なぜなら實際には火事のために空が赤くなつてゐるのだから。アリストテレスは、固有なものの知覺はつねに眞であり、最も稀にしか偽であることがない、と云つてゐる。然るに附帶的に知覺されるものに就いては、今例示した如く、知

覺は屢々誤る。共通に知覺されるものに就いては特にさうである。運動してゐるのは我々自身であるのに、靜止せる物が運動してゐるやうに見え、また我々に對する距離に従つて物はより大きくもより小さくも見える。更にアリストテレスは、構想力 (phantasia) に就いてもまた、夢の例を引いて、それは多くの場合偽である、と述べてゐる。比量的思惟の能力たる悟性の判斷、その肯定と否定とに眞及び偽が屬すると考へられたことは云ふまでもない。そして更にヌース (叡智) に關してアリストテレスがこの書の中で、ヌースの作用は感性知覺の作用の如きものであると云つたことは有名である。叡智の叡智的なものに對する關係は、知覺の知覺されるものに對する關係と同様である。感性知覺は直觀的であり、且つ固有に知覺されるものに就いては誤ることがないといふ性質を有する。アリストテレスは書いてゐる、「ところで命題は、肯定の場合の如く、或るものに就いて或るものを (τι κατὰ τινος) 述語し、その凡ては眞であるか偽であるかである。然るにヌースはつねにさうではない。その對象が本質の意味に於ける何か (το τι ἐστὶ κατὰ το τι, τινος εἶναι) であり、或るものに就いて或るものを述語するのでない場合、それはつねに眞である。然し、固有なものの視覺は眞であるが、白いものが人間であるかどうかの問題に於ては視覺はつねに眞であるのでないやうに、質料を含まぬものに關しても同様の關係にある」。視覺にとつて固

有なものは色であるが、ヌースの固有な対象は實有であるところの本質 (τὸ ἐν εἶναί) であつて、この場合それは誤ることがない。悟性は比量的であつて、「或るものに就いて或るもの」を述語する故に、それには虚偽が生じ得る、「なぜなら虚偽はつねに結合のうちにあるのであるから」。これに反してヌースはそれ自身分割されぬ單純な即ち直觀的な作用として、分割されぬもの、結合されぬものを直接的に捉へるのである。

かくの如く眞及び偽は多くの仕方で、もとより偶然的な多義性に於てでなく、アナロジーに従つて語られる。就中感性知覺とヌースとの間には密接な比論が存してゐる。ところですでに感性知覺は「質料を含まぬ感性的形相に對する受容者」(τὸ δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ εἶδος ἀνευ τῆς αἰσινῆς) である。我々が石を知覺するとき、知覺の受容するのは石の質料と結び付いた石の形相ではなく、かかる石からだその形相のみを掬ひ取るのである。知覺する精神のうちへ入つて來るのは質料から乖離された形相である。この點に於ても知覺はすでにヌースと類似してゐる。ヌースの思惟するのは純粹な即ち質料から乖離された形相である。「叡智的なもの及び實有に對する受容者がまさにヌースである」(τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίᾳς νοῦς) と云はれてゐる。叡智的なものとは結合されぬもの (ἀδιαιρέτα, ἀσυνθετά), 單純なるもの (ἀπλά), 質料

を含まぬものであり、そして實有 (ὄντεια) である。あらゆる形相は質料から乖離されて知覺され、また思惟されることができる。精神 (πνεῦμα) はそのような形相の受容者である。精神は「可能的には形相及び叡智的なものの場所」(δυναμικὸς τόπος εἶδων καὶ νοητῶν) である。ここに「可能的」と云はれるのは、人間の精神はなほ變化的であつて、つねにその機能を營むことなく、屢々眠つてゐるからである。精神論第三卷の中には更に次の如く述べられてゐる。「精神の知覺的部分及び知識的部分は可能的には對象と同一である。即ち、一方は知覺の對象と、他方は知識の對象と同一である。そこで必然的にそれらの機能は、もし物そのものと同一でないならば、その形相と同一でなければならぬ。然るにそれらは物そのものではない、なぜなら精神のうちにあるのは石でなくて、石の形相である。かくて精神は手の如きものである。なぜなら手が機關の機關であるやうに、ヌースは形相の形相であり、知覺は知覺的なものの形相である。」精神は一切を受容し、一切にならうと欲する。對象と融合し、これと一にならうと欲するといふことが精神の本性である。然しそれが物と同一になるといふことは物の形相と同一になることである。知覺が自己のうちに所有し得るのは知覺されるものの形相である。然るにヌースは本來叡智的な、質料から乖離された純粹な實有、可能性を含まぬ現實的存在の受容者として、かかるものと全體的に同一



になることが出来る。「ヌースはその現實性に於ては物である」(ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα)と云はれてゐる。精神も或る意味では存在である(ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πρὸς ἐστίμ)。知覚は知覚されたものと、知識は知識されたものと、或る意味では同一である。ただ精神はその機能を持続的に行ひ難いに反して、ヌースはもと或る時には思惟し、或る時には思惟しないといふが如きものでなく、一般に時のうちにない。それは今であり、絶えず現在のである。

このやうな考察は眞としての存在の問題に對して解明的であり得るであらう。アリストテレスは知るものと知られるものとの間に同一性の對應を認めた。「同じものは同じものによつて知られる」(γινώσκεισθαι γὰρ τὰ ὁμοίᾳ το ὁμοίον)。感性知覚によつて知られるものは感性的なものであり、結合と分離を含む悟性の作用によつて知られるものは結合されたものであり、分割されぬヌースの直觀的思惟によつて知られるものは分割されぬ、質料を含まぬ純粹な形相である。感性知覚によつて知られるものが感性的なもの、叡智によつて知られるものが叡智的なものと呼ばれるといふことも、知るものと知られるものとの間に同一性の對應が存するといふことによつて基礎付けられてゐるのでなければならぬ。眞理に就いても同様である。眞理は先づ何よりも物をそのあるがままに開示する限りに於ける知性のうちにある(「主觀的眞理」)。眞理は次に物に就

いて語られる。認識された物も、知性に對して或る關聯を有し、知性と一致する限りに於て眞と云はれることが出来る（「客觀的眞理」）。然し更にあらゆる存在はそのものとして何等かの仕方で開示可能である故に、眞理は凡ての存在の屬性であり、一の超、越、概、念（transcendētia）と見做される。傳統的な存在論に於て「形而上學的眞理」と云はれるものである。このやうにしてトマスは「善が存在と轉換されるやうに、眞理もまたさうである」（sicut bonum convertitur cum ente, *ita et verum*）と書いてゐる。その本性上自己自身に於て最大の開示可能性を有するものはその存在そのものが最高の眞理であると云はれることが出来る。かかる最高の存在は質料を含まぬ純粹な形相としての實有にはかならない。それは感性的なものでない故に、その開示はただヌースにのみ屬する。アリストテレスは分析論の中で原理を開示するヌースは論證的な學よりも「より眞」（ἀληθέστερον）であると述べてゐる。またニコマコス倫理學の中では、「原理は事實（*τὸ ὄν*）である、そしてこのものが十分に明かに現はれるとき、何等の證明（*τὸ δῶν*）も附け加はるを要しない」と云つてゐる。このやうに存在の直觀的な把握に論證的な知識よりも優位が認められる。然し感性は感性的實有からただその形相のみを受容するに反して、ヌースは睿智的な、質料を含まぬ實有の受容者としてこのものと一になることが出来る。對象の受容によつて對象と融合し一

にならうとする精神の要求は、ヌースに於て實現され、それによつて精神に實在性が與へられる。最高の眞理としての最高の存在の直接的なテオリアに於て觀想的生活は完成し、それによつてこの生活そのものが「眞なる」生活となるのである。學を生の一形態と見る立場にとつてかかる「眞なる」生活こそ問題でなければならぬ。

## 第五章 實有の概念

### 一

存在は種々の意味に於て語られるが、特に「實有」(οὐσία)の意味に於て語られる。實有の概念は他の範疇の形式に於ける存在に對して規定される。この關係に於て實有は「第一次的な存在」(πρῶτος ὢν)と考へられる。他の範疇に従つて語られるものと云はれるのは、それが實有の、或は性質、或は量、或は狀態等であるによつてである。色白くあるとか、五尺の丈であるとか、性質や量の範疇に於て現はされるものは、それ自身に於て、獨立にあるのでなく、却つて實有に於てあるのである。それらは實有に就いて語られるのであつて、實有はそれらの基礎に横たはり、實有なしにはそれらは語られない。この意味に於て實有は「基礎」(ὑποκειμενον)と考へられる。他の範疇はいはば「存在のひこばえであり、附帶物である」。實有は本性上それらよりもより先なるものであつて、「第一次的な存在」といふことが實有の一

般的な規定である。

實有が第一のものであるといふことは三様に考へられている。一、他の範疇の存在は獨立なもの（χωριστόν）として存在しないが、實有のみは獨立なものとして存在する。實有の他の範疇に對する優先は單に、前者は後者なしに存在し得るが、後者は前者なしには存在し得ないといふ意味に理解されることが出来ない。實有を前提しないで性質は考へられないと同様、性質をもたぬ實有も考へられないであらう。寧ろ實有は「いつもこのやうな範疇のうちに現はれてゐるもの」（ὅτι ἐμφανίζεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τοῦ αὐτοῦ）である。それは基體と云はれるにしても現象の背後に隠れたものではなく、却つて「限定された基體」（ὁριοθετημένον ὄντιον）としてもいつも範疇のうちに現はれてゐるものである。従つて實有が第一のものであるといふことは、それが獨立なものであるに反して、他の範疇は獨立に存在し得ず實有に於て存在するといふ意味に理解されなければならない。二、實有は概念上に於て第一のものである。各々の物の概念のうちにはその實有の概念が内在してゐなければならないからである。三、實有は更に認識上に於て第一のものである。我々は各々の物を、それが何であるかを知るとき、それが有する性質、量、或は場所などを知るときよりも、よりよく知ると考へる。このやうな述語の各々に就いても、性質とは何か、

量とは何かといふことを知るとき、我々はこれを知るのである。

ところで實有はアリストテレスによつて二重に表現されてゐる。形而上學のうち實有篇と稱せられるものの最初の卷即ち第七卷は、實有の意味に於ける存在と性質、量、その他この種の範疇に於ける存在とを對立させて區別することをもつて始められてゐるが、ここでは實有は *ti, eon ti* *toi, tode ti* といふ句で現はされてゐる。然るにかの語義篇のうち、存在の語られる種々の意味を論じ、既に述べた如くおよそ四種に區別した第七章に於ては、範疇に於ける存在として、一方では實有、他方では性質、量、關係、能動もしくは受動、何處に、何時といふ他の範疇が擧げられてゐるが、ここでは實有は單に *ti, eon ti* といふ語で表はされてゐる。その他の箇所にも實有は *ti, eon ti* 及び *toi, tode ti* の二重の表現をもつてゐる。そこに問題が隠されてゐないであらうか。なぜなら、一方 *toi, tode ti* といふ語は「このもの」といふ意味に於て個物を表はすが、他方 *ti, eon ti* といふ語はもと「何であるか」といふ意味であり、物の本質に就いての問を表はすのであつて、この物が個別的なものであらうと普遍的なものであらうと、その本質はただ一の普遍としてもしくは普遍的の結合として言ひ表はされ得るのみである。第七卷の右の箇所にも實有は、何であるかといふ問に對する答と見做され、この問は人間とか神とかと答へられると述べてゐる。然る

に例へば「人間」は眞の意味に於ける個物ではない。それは寧ろ個物の普遍的な本質を表はしてゐる。かくて τὴ ἐστὶ καὶ τοῦ τ として現はされる實有の概念は矛盾でなければ少くとも兩義的であるやうに見える。かかる兩義性は實有が第一のものと考へられた場合に既に認められるであらう。ロスの指摘した如く、實有が獨立なもの (χωριστόν) といふ意味で第一のものと考へられる場合、實有は個物を意味するが、然し實有が認識上に於て第一のものと考へられる場合、實有は本質を表はし、従つて何等か普遍的なものを意味しなければならぬからである。存在上の第一のものは認識上の第一のものと同じでないやうに見える。

實有の概念のかくの如き兩義性は、範疇論に於ける二種の實有の説に相應してゐる。ここでは「第一實有」(πρῶτον οὐσία) と「第二實有」(συνεχὴς οὐσία) とが區別されてゐるが、この區別に於て、前者は τοῦ τ に、後者は τὴ ἐστὶ に相應すると解されることが出來よう。「最も優越な、第一次的な、最も多く語られる意味に於ける實有は、或る基體に就いて語られるのでもなくまた或る基體のうちにあるのでもないものであつて、例へばこの特定の人間、この特定の馬といふが如きものである。」本來の意味に於て實有と云はれるのは、この特定のものの、個別的なものである。「然るに第二實有と稱せられるのは、第一次的な意味に於ける實有がそのうちに屬する種であり、更

にまたこのやうな種の類である。例へば或る特定の人間は人間といふ種に屬し、この種の類は動物である。かくの如きもの、人間とか動物とかが第二實有と呼ばれる。」第二實有は種もしくは類として或る普遍的なものである。第一實有と第二實有との秩序の區別に於て、第一實有が「第一の」實有であるのは、それが獨立に存在するもの即ち *τὸ πρῶτον* であるといふこと及びそれが個別的なもの即ち *τὸ δεύτερον* であるといふことに基づくのであつて、形而上學第七卷に於てもこの二つの規定は實有の根本的規定と考へられてゐる。これに反して第二實有と云はれるものは獨立に存在しないもの、普遍的なものである。第二實有も第一實有に定位をとつて考へられる、そこでアリストテレスは種は類よりもより多く實有である、なぜならそれは第一實有により近いからと云つてゐる。このやうにしてアリストテレスが本來の意味に於ける實有を個別的實有と考へたことは疑はれないが、然しすでに第二實有といふが如き普遍的なものがなほ實有と見られた點に實有の概念の兩義性があるのみでなく、特に認識の見地からは却つてこのものが第一のものと見られなければならぬやうに思はれる。實有の概念の兩義性はアリストテレスの形而上學の解釋に於て種々の困難な問題を提供してゐる。

この問題に關聯して就中ツエラーはアリストテレス形而上學に於ける次の如き困難を指摘した。



アリストテレスにとつて眞に實有の名に値する獨立なもの、自己自身に於て存在するものは、ただ個物のみである。ところであらゆる知識は實在なものに關係しなければならぬとすれば、最も高き、最も根源的な意味に於ける實在のみが知識の最も高き、最も根源的な對象でなければならぬ。それ故にもし實有が個別的實有を意味するならば、あらゆる知識は究極に於て個別的なものに關係し、かくて個物は單に知識の出發點であるのみでなく、またその最も本質的な内容と對象を形作る筈である。然るにアリストテレスはこのやうなことを否認してゐる。學は彼の確信によると個物に關係するのでなく、普遍的なものに關係するのであつて、それが最も深く個別的なものにまで降つて行つた場合にもなほ、それは決して個物そのものに向ふのでなく、却つてつねにただ普遍概念に向ふのである。個物のみが根源的な意味に於て實有であり、かかる個物は數に於て無限であるとするならば、如何にして學は可能であらうか。これはアリストテレスの體系に於ける根本的なアポリアとして既にリッターによつて注意され、ハイダー、シュヴェーグラー等によつて同意され、論究されてゐる。このアポリアは、シュヴェーグラーの語を用ゐれば、「アリストテレスの體系の全體を最も微細な血管に至るまで貫いてゐて解決されてをらぬ矛盾」と見做さるべきであらうか。ツェラーの如きもそれをこの體系に於て甚だ邪魔になる矛盾であると論

結した。そして彼は、アリストテレスは普遍概念のプラトンの實體化を却けたが、然しその二つの前提、即ちただ普遍的なもののみが知識の対象であるといふこと及び知識の眞理性はその対象の實在性と歩調を同じうするといふことをそのままにしておいたのであつて、兩者を矛盾のない仕方で結合することはどうして可能であらうか、と云つてゐる。それとも我々は右のアポリアの何等かの矛盾のない解決をアリストテレスの思想のうちに見出すことが出来るであらうか。ともかく我々は問題を正しい道に連れて來なければならぬ。

## 二

アリストテレスは形而上學第七卷第三章に於て實有が語られる四種の意味を區別している。本質 (*ti, tiv, eivai*)、普遍 (*kaθo'lon*)、類 (*tyevos*)、基體 (*u'rokei'mevon*) がそれである。これら四つのものはアリストテレス自身が實有と考へたといふのでなく、寧ろ實有に關する當時の支配的な見解を擧げたものである。基體と云ふのは、それに就いて他のものが語られるので、それは他のものに就いて語られるのではないものである。かかる基體が先づ實有と考へられることを最も要求してゐるやうに見える。實有とは差當り、それが基體に就いて語られることなく、却

つてそれに就いて他のものが語られるところのもの (τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἀλλὰ) と規定されることが出来る。言ひ換へれば、端的なる主語、主語となつて決して述語とならぬものが實有である。ところで基體と考へられるものに、一、質料 (ἐν ᾧ)、二、形相 (μορφή)、三、質料及び形相の兩者から成るもの (τὸ ἐν αὐτοῖς) 即ち兩者の結合による全體 (συνολόν) がある。例へば彫刻に於て、ブロンズは質料であり、そこに現はされたヘルメスの姿は形相であり、彫刻は兩者から成る全體である。然るに實有を基體と見るならば、それは就中質料と見られなければならぬやうに思はれる。或る物に就いてその種々なる限定を一つ一つ取り去つて行くと、残るものは裸の質料である。他のものは物體の、或は性質、或は量であり、性質や量は實有でなくて實有とは却つてそれらがそのものに屬するところの第一のものである。性質、量等を取り去つてそこになほ殘存するのは、それら性質、量等によつて限定されてゐる或るもの即ち質料以外のものでないから、このやうに見て行く者にとつては必然的にただ質料のみが實有と考へられざるを得ないであらう。存在を限定する種々なるものをどこまでも捨象して行つた末に「殘存するもの」(ὑπομένον)、このやうな「最後のもののそのもの」(τὸ ἐσχάτον καθ' αὐτό) を求める者は、質料が實有であると考へるのほかない。かやうな質料は、そのものとしては或る特定のものでなく、

或る性質のものでなく、その他存在を限定する他の如何なる範疇からも裸なものである。かくて、實有を基體と見る場合、一定の考察の仕方をするれば必然的に質料が實有と考へられねばならぬに拘らず、質料が實有であることは不可能である、とアリストテレスは云ふ。なぜなら獨立なもの (χωριστὸν) 及び個別的なもの (ἰδιότροπον) といふことは實有の根本的な規定であるが、質料はかやうな規定を有しないからである。個別的なものは限定されたものである。然るに質料はそのものとしては無限定的である。また質料はそのものとして獨立に存することが出来ない。ブロンズは、彫刻家がその上に刻まうとする姿を有しない故に、質料と呼ばれるけれども、全然質料的なものでなく、既にそれ自身の形相をもつてゐる。それはそれ自身の内的構造を有し、このものは彫刻家の手が加はつても失はれずに存續する。彫刻家の手が加はつて新しい姿を得ることによつて失はれるのは寧ろその外的な姿である。我々は彫刻を通してその質料たるブロンズを見ることが出来る。ブロンズはそれに固有な内的構造を、それ自身の形相を有するからである。アリストテレスが「質料もまた或る意味では顯はである」 (αὐτὴν ὅτι ποῖός καὶ ἵδιον) と云つてゐるのは、かくの如き意味に於てである。然しながら存在を限定するあらゆるものを取り去つた後に殘存する最後のものとして何等の限定も含まぬ質料は顯はでない。質料はそのものとしては無限

定的であり、獨立なものでなく、且つ顯はでなく、これら凡ての意味に於て質料は實有であることが出来ない。また他の箇所では質料はそのものとしては認識され得ないものであると云はれてゐる。

右の分析はアリストテレスに於ける實有の概念に就いてすでに二三の根本的な理解をもたらすであらう。實有は何か現象の背後に隠れたもの、見えぬものを謂ふのではない。却つてその本性上顯はでないものは實有でないと考へられた。實有を表はすギリシア語 οὐρα はもと「財産」「所有」などを意味する語であるが、アリストテレスの實有の概念のうちにはかくの如き根源的な意味が保存されてゐる。即ち實有とは手近かにあるもの、現在的に所有されてゐるもの、従つて顯はなるものである。このやうにして現性 (παρουσία) が實有の根本的規定と結び付いてゐる。實有は現象の背後に隠れた或るものでないやうに、無限定的なもの (ἀόριστος) ではない。却つて限定性 (περιορισμός) が實有の根本的規定に屬する。質料は基體の意味を論理的には最もよく現はすやうに見えるに拘らず、それが實有と考へられないといふのも、かくの如き理由からであつた。尤もアリストテレスは實有の概念として基體の概念を全く却けたのではない。主語となつて述語とならぬもの、それが基體に就いて語られるのではなく、それを基體として他のものがそれに就い

て語られるものといふ規定は實有の概念にとつてどこまでも基礎的な意味をもつてゐる。ただ彼はそのやうな規定はなほ「十分」でなく、明瞭を缺くと考へたのである。

然し特に注意を要することは、アリストテレスが性質その他から區別される實有の概念として基體の概念の必然性を認めたのは、變化乃至運動の事實に關してであるといふことである。凡ての變化にとつてその基礎に横たはる (*ὑποκεισθαι*) 或るもの、變化のうちに持續する (*ὑπομένειν*) 或るものがなければならぬ。場所の變化の場合、今は此處にあるが次には他の處にあるもの、量の變化の場合、今はこれだけの大きさであるが次にはより小さく或はより大きくなるもの、性質の變化の場合、今は健康であるが次には病氣になるもの、生成及び消滅の場合、今は生成のうちにあるが次には消滅のうちにあるものがなければならぬ。ところでアリストテレスは自然學第一卷第五章及びその他の箇所にて、凡て變ずるものは「反對のものから」 (*ἐξ ἐναντίας*) 變ずると云つてゐる。白いものとなるのは白ならぬものからである。けれども、あらゆる白ならぬものから、例へば教養があると云ふが如きことから白いものとなるのではなく、白の反對のもの即ち黒から、もしくは中間のもの (*μεσότης*) 即ち中間の色から白いものとなるのである。然し中間のもの、例へば中間の色は反對のもの、白及び黒から派生したものにほかならないから、凡て變ず

るものは反對のものから變ずると云ふことが出来る。かかる變化に於て持續し、白と黒といふが如き反對する二つのものがそれにとつて可能であるのは質料以外のものでないであらう。かく考へるとき、質料がまた變化にとつての基體として實有でなければならぬやうに見える。形而上學第八卷第一章に於て基體の概念を變化に關係して基礎付けるに際し、アリストテレスは、質料がまた實有であることは明かである、と書いてゐる。然しながら質料が實有であるといふことは果して彼の究極的な見解であつたであらうか。この問はまさに變化乃至運動の具體的な分析によつて、それ故に可能的存在（質料は可能性として理解される）と現實的存在との關係の解明を俟つて初めて十分に答へられ得ることである。

差當り質料は實有でないことが明かにされた。基體と見做される他の二つのもの、形相、そして質料と形相との結合から成るものが寧ろ實有と考へられるであらう。然るに後者は論理的に形相よりも後のもので且つ明白なもの（*ὑπερὰ καὶ δῖαν*）である。これらの理由によつてアリストテレスはそれを措いて形相の問題に考察を向けてゐる。質料と形相との兩者から成る全體（*συνολόν*）が實有であるといふことはアリストテレスにとつていはば自明のことであつた。感性的實有（*αἰσθητὴ οὐσία*）は凡て質料を含んだものである。かくの如く實有の概念に對して質料の

積極的な意味を認めたことは彼の哲學の一特色である。ただ質料と形相とから結合された全體は論理的にはより後なるものであるとして、アリストテレスの考察はそれ以上の問題に向けられた。

## 三

然るに形相と實有の問題を單に基體の概念から考へることには困難が感ぜられる。なぜなら基體の概念を論理的に追求する場合、寧ろ質料が實有と考へられねばならぬやうに見えたからである。形相と實有の問題は寧ろかの本質 ( $\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\sigma$ ) の概念に關聯して探求されることが適當であらう。蓋し本質と云はれるものは或る意味に於ては形相である。然しそれは如何なる意味に於てであらうか。

プラトンとアリストテレスとの間の相違が何よりも、アリストテレスは本質としてのアイデアを個物のうちに復し、プラトンがアイデアを個物に對置した分離を再び取り除いたことに存するのは周知のことである。その根本的な動機はアリストテレスにとつて何であつたか。プラトン哲學を批評した形而上學第一卷第九章には就中次の如く云はれてゐる。「更に、アイデアがあるといふ見解に従へば、單に實有の形相があるのみでなく、また多くの他のものの形相がなければならぬで



あらう（なぜなら概念は單に實有の場合に於てのみでなく、また他のものに於ても一であり、そして學は單に實有に就いてのみでなく、また他のものに就いてもある、その他このやうなことが千百となく従つて來る）。然るに必然性に従つても、イデアに關する意見に従つても、形相の分有があるならば、ただ實有の形相があるのみでなければならぬ。なぜなら形相は偶然的に分有されるのでなく、却つて物は、基體に就いて語られない或る物としてその形相を分有するのになければならない。かくて形相は實有であるであらう、このものは此處即ち感性的なものにあつても、彼處即ち永遠なものにあつても、實有を表はすのである。」形相を實有とするプラトン學派に於ける難點は、この立場に於ては、實有の形相と、實有を基體としてそれに附帶する性質、量等を現はす概念とが區別されないといふことである。凡ての概念がイデアとなるであらう。固よりプラトン學派に於ても、凡ての概念がイデアと考へられたのでなく、寧ろアリストテレスが本質の概念（κατὰ τὸν λόγον οὐσία、ロゴスに従つての實有）と考へたものが本來イデアと考へられたのであるが、そこには諸々の概念のうちでこの主要概念を一般的に區別する方法論的に明瞭な原理が存しなかつた。そこでアリストテレスの努力は實有の形相（概念）とその他の概念とを區別する原理の樹立に向けられ、これが彼の範疇論に於ける實有と爾餘の範疇との區別に於て體

系的に展開されたのである。範疇は彼にとつて單に主觀的な思维形式、單に論理的な關係といふが如きものでなく、存在論的意味のものであつた。それだから範疇はあからさまに「存在の範疇」(κατηγορίαι τῶν ὄντων)とも言ひ表はされてゐる。ブレンターノはアリストテレスの擧げた種々の範疇が、アリストテレスの指示に従つて、存在そのもの（實有）に對する關係に於て三つの領域に區分されると考へた。即ち一方には實有(οὐσία)、他方にはそれに附帶するもの(συμβεβηκός)があり、後者は屬性(ἐκθεός)と關係(ἐπὶ τῇ)とに分たれる。それらは本質性に關して實有、屬性、關係といふ風に漸次に下降する段階をなしてゐる。

ところでアリストテレスが本質(τὸ πρῶτον)といふのは實有の形相、言葉の勝れた意味に於ける實有の概念のことである。形相が實有と考へられるのはただそのやうな本質としてである。「私が形相といふのは各々の物の本質と第一實有である」とも記されてゐる。各々の物の本質とは嚴密には何を謂ふのであるか。各々の物の本質とはそれが自體に於て(καθ' αὐτό)あると云はれるものである。従つて偶然的な若しくは附帶的な屬性は本質から除かれる。君の本質は音樂的であるといふことではない。君は音樂的である以前にも君であつたし、音樂的であることをやめてもなほ君であるからである。然し自體に於てあるものといふ規定だけでは十分でない。我々は例へ

ば白い表面に就いてそれは自體に於て白いと云ふ。それだからと云つて、表面であることと白くあることは同じにならない、表面の概念と白の概念とが一致することにはならぬ。兩者を結び付けて、表面であることは白い表面であることであるとも云ひ得ない。言ひ換へると、我々は表面を、それは白い表面であると定義することは出来ぬ。何故かと云ふに、この場合には定義すべき語が定義のうちに含まれてゐるからである。各々の物の本質を示す定義は、そのうちに定義すべきものを既に含んでゐるやうなことがあつてはならぬ。もしひとが白い表面を滑かな表面と定義し得るとすれば、白くあることと滑かであることは同一になるであらう。それでは基體と或る他の範疇との複合からなる概念、例へば白い人間といふが如きものは本質を有するであらうか。かかるものの何等かの定義は先づ人間と白との間には本質的な關聯がないといふ理由で却けられるであらう。また白が白い人間に該當せる定義によつて定義される場合には附加によつて、或は白い人間が白に該當せる定義によつて定義される場合には遺漏によつて、その定義は本來の定義とは云はれないであらう。このやうな誤謬が避けられたとしても、白い人間といふが如き概念は本質に達することが出来ない。なぜなら本質は「個物がいつもあるもの」(ousia tou to)であつて、白い人間といふことは個物がいつもあるところのものでない、色の白い人間も日に焼けて黒

くなるといふことがあるから。即ち、それは物の持續的な根本的な規定を示すのではなく、かかる規定を表はすもの（人間）と偶然的に附帶するもの（白）との結合を示すのである。このやうに、定義すべきもののうちに於ける、従つてその定義のうちに於ける必然的な關聯の缺如は、定義すべきものと定義との間に於ける必然的な關聯の缺如と同様、その何等かの定義にとつて致命的な缺陷である。嚴密な意味に於ては、ただ類の種 (*γενους εἶδος*) であるものののみが定義されることが出来る。最高の類は、それよりも單純な或るものに分析され得ないから、定義され得ない。また種以外の複合概念（例へば白い人間）は、その要素の間に必然的な關聯が存しないから、定義され得ない。種のうちにはかやうな必然的な關聯が存する、類は種差に對して偶然的な關係にあるのではない。類は種差を離れて存在せず、種差は類を離れて存在しない。種の本質のうちには類と種差との要素が密接に結合してゐて、一は他に對して別のものであるのではなく、従つて定義はこの場合「附加による」 (*ἐκ προσθέσεως*) ものとは云はれない。かくの如き定義 (*ὁρισμός*) が可能であるところの、従つて類の種であるところのものに本質は屬するのである。類の種でないやうな存在、即ち白い人間といふが如き複合體或は量、性質の如き他の範疇に於ける存在は、述語によつて記述されるにしても、それは本來の意味に於ける定義でなく（その *λογος* は

ὁριστικός ではない)従つて本質ではない。勿論このやうな存在にも定義が屬すると云はれ得るが、然しそれは根源的な本來的な意味に於てではない。恰も存在は凡てのものに屬するが同じ意味に於てでなく、却つて或るもの即ち實有には第一次的に (ἐκείνός)、それ以外の他のものには從屬的に (ἐπομένως) 屬するやうに、「何であるか」(τί ἐστι) といふこと即ち本質も端的には (ἀπλώς) 實有にのみ屬するのであるが、或る意味では (ως) 他のものにも屬するのである。我々は性質に就いても何であるかと問ひ、そして定義が與へられるであらう、けれどもこのやうな定義は本來的な意味に於ける定義ではない。定義は本來的には實有に就いてのみ存することが出来る。我々はただ第二次的な意味に於て性質、量等の本質及び本質の概念としての定義に就いて語り得るのであつて、第一次的には定義及び本質はただ實有にのみ屬するのである。

實有の意味に於ける本質はアリストテレスに於て τί ἐστι といふ語によつても現はされたが、また特に τί ἐστιν といふ語によつて現はされた。この τί ἐστιν といふ語に於ける ἐστίν (ある) といふ語の過去形で「あつた」といふ意味の語であるが、かくの如き奇妙な言語結合が何を表現するためになされたかに就いては、種々の説がある。ともかく、この語そのものはアリストテレスが初めて作つたものでなく、例へばアリストパネスに於て既に多くの箇所に



兩者の結合から問題の語を説明しようといふ試み、乃至はこの場合アリストテレスが運動を説明した概念即ち可能性及び現實性の概念を持ち出して、*τιν* (あつた) を *ὅτι δυνατόν* (可能的存在) と結び付け、*τι ἐστίν* (何であるか) もしくは *εἶδος* (形相) を *ὅτι ἐνερgetic* (現實的存在) と結び付けて理解しようとする試みの如き、多少形式的に過ぎる感があるにしても、解釋の根本的な意圖に於ては正しいものと云はねばならぬ。このやうにして *τιν ἐστίν* といふ語によつて示唆されてゐるのは凡そ次のことである。一、實有の概念の解明の地盤はアリストテレスにとつて生成と變化、一般に運動であつた。二、物の本質と云はれるのは形相であるにしても、それは質料から抽象して考へられるのではなく、質料のうちに内在してゐる形相 (*ἐνυλὸν εἶδος*) なのである。なぜなら生成し變化するものは質料を有するものであるから。質料のうちに於ける形相の内在は運動するものと結び付けられて優越な意味に於ける「現在性」(*παρουσία*) となる。三、本質は類の種に屬すると云はれる意味も、單に論理的にのみでなく、また運動に關係させて存在論的に理解されることが必要である。アリストテレスは形而上學第五卷第二十八章に於て *γενεῶν* の種々の意味に就いて論じてゐるが、その最も根源的な意味が生成に、しかも「同一の形相を有するものの連續的な生成」(*τὴν γενεῶν συνεχὴν τὴν τοῦ αὐτοῦ*) に關してゐることに注

意しなければならぬ。物の本質とは運動の過程を通じて自己を維持してゐるもの、生成及び變化を通じて自己を現はしてゐるものことである。そして種に對する類と云はれるものは、種を形相として、類を質料として理解することも出来るであらう。アリストテレスは同じ箇所で實に類を質料と考へてゐる。然るに質料と形相とは運動に關しては可能的存在と現實的存在と見られるのであるから、物の本質は運動を通じて規定される現實的存在であると理解し得るであらう。四、そしてまたかかる運動の過程に於て初めて本質的なもの即ち絶えず自己を維持するものと、偶然的な若しくは附帶的なもの即ち今は現はれてゐるにしても恆にあるのでないものとの區別が示されて來るのである。それ故に本質とは運動し變化するものを眞に「限定する」(ορίειν)ものであり、従つて定義的なものである。定義とは「本質のロゴス」(οὐ τοῦ τι πᾶν εἶναι λόγος)である。且つ定義は本來の意味に於ては實有の定義があるのみであるとされることによつて、アリストテレスに於ては存在の存在性と限定性とは不可分の關係におかれてゐる。しかも限定は運動の過程を通じて眞の限定に達するのである。かやうにしてアリストテレスは形而上學第七卷の中でも本質に就いて論じた後、その第七章から第九章まで生成の分析を試みてゐる。

アリストテレスによつて形相と質料とのいづれが實有と考へられたかといふことは、一見我々



を當惑せしめることである。彼は屢々質料が實有であるかのやうに云つてゐる一方、また形相（特に本質の意味に於ける）が實有であると云つてゐる。然しかくの如きことは、彼の形而上學が存在の種々の意味に就いての學である限りに於ては、寧ろ當然であるとも考へられ得よう。實有も或る意味では種々に語られる。従つてイエーガーの所謂「存在論的現象學」の立場に於ては、或る意味では或るものが、他の意味では他のものが、實有と考へられることが出来る。然しながらこの存在論は運動する存在の地盤の上におかれることによつて實有の意味も限定されるのである。運動するものは單なる形相でなく質料を含む個々の物である。運動は可能性と現實性との關係に於て成立し、しかも後に述べる如く現實的存在は可能的存在よりもより先なるものと考へられねばならぬとすれば、右に述べた意味に於ける本質がアリストテレスによつて實有の概念として特に選ばれたものと解されねばならぬであらう。我々は彼の全哲學にとつて基礎的な意味を有する運動の問題を取扱ふに先立つて、實有と考へられることを要求するものとして初めに擧げられた四つのもののうちに残されたものに就いてなほ述べておかねばならぬ。基礎と本質とに就いては一應論じられたから、剩すところは類と普遍とである。然るに類に就いては既に觸れたばかりでなく、それはまた普遍の問題と關聯してをり、普遍の問題はまた初めに掲げておいた如くツエ

ラーなどによつてアリストテレス哲學中の根本的難點として指摘された問題にも關聯して來るであらう。

## 四

普遍と實有の問題に就いては就中第七卷の第十三章に於て論究されてゐる。そしてアリストテレスはここで普遍が實有であり得ないことを力強く主張してゐる。蓋し「第一實有は各々の物に固有なものであつて他のものに屬しないものであるが、普遍は共通なものである」(πρὸς τὴν γὰρ οὐσίαν ἡ ἰδιότης ἐκείνου ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν)。また實有は基體に就いて述語されるものでないに反して、普遍は基體に就いて述語されるものである。更に普遍は本質に於ける要素であることも出来ない。普遍を個物の本性に於ける要素とすることは、それを個物が屬する階級の本質とすることであるし、また個別的實有が個別的でもなく實有でもなくて性質であるやうな要素から成つてゐると考へることになり、このやうにして性質を實有よりもより先なるものとすることになるし、また類を單に種の實有とするのみでなく、種のうちに含まれる各々の個物の實有することになり、このやうにしてそれがその實有であると稱せられる物に

固有のものでなくなるのである。これら及びその他の理由によつて普遍は實有であることが出来ぬ。およそ普遍は或る物が「かやうなもの」(τοιοῦτον)であるといふことを示すものであつて、個別的な「このもの」(τοῦτο)を示すものではないからである。然しながらここにアポリアが生ずる、とアリストテレス自身で記してゐる。もし實有が普遍から成るものであり得ないならば、あらゆる實有は結合されぬものであり、従つて定義され得ないものでなければならぬ。我々は前にただ實有のみが定義され得ると述べた。ところが今はさうでなく、何物も定義され得ないといふことになつたのである。このやうなアポリアはやがてツェラーなどによつて指摘されたアリストテレス哲學に於ける重大な難點を示すことになるであらう。即ち一方、アリストテレスにとつて個物のみが眞に實有である。然るに他方、定義は知識の根本形態である。學は定義から出發して論證によつて進行する、それは事物の普遍的な性質を普遍的な定義から従つて來るものとして論證する。ところがアリストテレスにとつて最も實在的なものは最もよく知られ得るものであり、従つて最も嚴密に定義と論證の對象となるのでなければならぬ。彼は一度ならず明白に、ただ實有に就いてのみ或は少くとも第一次的にはただ實有に就いてのみ定義はであると云つたのである。このやうな難點はアリストテレス哲學に於て解消されることが可能であらうか。それともそれはツェ

ラーなどの主張した如くどこまでも難點として残るであらうか。我々はこれまで述べて來たことを回顧しつともう少し立入つてこの問題を考察しなければならぬ。

一、アリストテレスの實有論の出發點となつたのは、第七卷第一章に於て見られた如く、實有と他の範疇との區別である。他の範疇は實有を基體としてこれに就いて述語されるに反し、實有は他の基體に就いて述語されることのないものである。基體 (*ὑποκείμενον*) といふことはどこまでも實有の最初の規定である。然るにこのやうに主語となつて述語とならぬものといふ意味に於ける基體の要求に合致するものは個別的な「このもの」 (*τοῦτο*) である。そのやうな實有はまた獨立なもの (*ἑαυτὸν*) である。他の基體に就いて述語されないといふことと獨立なものであるといふことは實有を原理的に特色付ける二つの表徴である。然しながら實有は基體であると云つても何か現象の背後にあるもの、我々に見えぬものでなく、却つて差當り我々の手近かにあるものである。そこでアリストテレスは、實有の概念を右の如く一般的に原理的に規定した後、實有は最も明瞭に (*φανερὰτα*) 物體に屬すると考へられ、従つて我々は動物や植物及びそれらの部分が、また火や水や地及びこの種の自然的物體が、またそれらの部分或はそれらから合成されたもの、天體及びその部分、星や月や太陽の如きが實有であると云ふ、と述べてゐる。そのやう

なものは我々にとつて既にそこに横たはつてゐるもの、既にそこに見出されるものである。それは先づ感性知覺によつて與へられる個別的なものである。基體といふのは差當り我々の可能なる研究にとつて對象として既に存するもののである。認識といふのはこのものを次第に限定して行くことであり、基體はかかる限定に對する極を現はしてゐる。それ故に實有は事實として最初には認識値を有しないものであり、個々の「*τὸ τι*」のものの「*τὸ ὅτι*」と云つても我々にとつてはなほ限定されてゐないものであつて、かかる基體（對象）を限定して行く認識の過程に於て初めてそのものの本來の存在が顯はにされるのである。限定することは述語することである。述語は何か普遍的なものである。そのやうな普遍のうちにも、白とか黒とか、人間とか馬とか、種々のものがあるであらう。もしも普遍が實有であるとするならば、白そのものの黒そのものといふが如きものも、人間とか馬とかといふものと同様、實有と考へられねばならぬ。プラトンのイデア説にはこのやうな困難が含まれてゐる。種々なる普遍のうち何が眞の存在即ちイデアであるかを決定する原理はプラトンに於て明瞭でない。既に述べた如く、イデア説に對するアリストテレスの批評の一要點はここにあつた。それでは、種々なる限定を現はす普遍的な概念のうち何が本質的で何が非本質的或は偶然的であるかを決定するものは、如何なるものであらうか。白は人間に就

いて述語されるが、人間は白に就いて述語されないであらう。然し人間はソクラテスに就いて述語される。「人間」は或る意味では實有であるが、第一次的な意味に於ける實有ではない。この人間、ソクラテスといふが如き個物が第一實有であつて、人間といふ普遍的なものは第二實有である。もとより學の見地からすれば、アリストテレスにとつてこのやうな第二次的な存在が寧ろ、まさに學の對象であると考へられるであらう。學は彼が繰返し述べてゐるところによれば普遍的なものに就いての知識である。然し翻つて考へるならば、第二實有と云はれる普遍と性質、量等を現はす他の普遍との間の區別は究極に於て、第一實有即ち獨立なものであるといふことと他の如何なる基體に就いても述語されないといふことを原理的な意味とする第一次的な存在からして規定されて來ることである。第二實有がなほ實有といふ意味を有するといふことも、第一實有の意味から規定されて來ることである。認識は凡て普遍的な要素のうちに運動するものであるとしても、かやうな認識の認識としての意味は、個別的な實有との關係に於て規定されて來ることである。認識することは一般的に云つて限定することであるが、限定は實有の限定として本來的なものであり、かやうな本來的な限定 (condition) が定義と呼ばれるものである。アリストテレスがただ實有に就いてのみ定義はあり得ると云つたことは、擴張して、あらゆる認識は根本に於て個別的な

實有即ち τὸ ὂν τι (いのもの) に定位をとつてゐるといふ意味に解され得るであらう。かくして個別的な實有はあらゆる認識の動機であり、またその方法を指示するものであり、更にそれに統一的な方向を與へるものである。實有を基本として、これに附帶するもの (συμβεβηκότα) としての屬性 (παρά) 、關係 (πρός τι) といふ風に本質性に關して下降して行く三つの段階に組織されてゐると見做されるアリストテレスの範疇論の認識論的乃至方法論的意義はかくの如きところに求められねばならぬ。

二、個物はもとより無數の屬性を有し、無數の關係を含むであらう。かくて個物は無限の限定によつて達せられると考へられるが、然しそれはどこまでも近似性の増大であつて、個物はかかる無限の限定の極限にあつてどこまでも達せられぬものとしてとどまるのほかないと考へられるであらう。個物の認識をこのやうに考へて行く者にとつてはこの結論は避け難きものである。然しながら彼の範疇論の指示に従ふとき、アリストテレスはそれとは異なる考へ方をしたものと解される。個物のあらゆる性質が同じ仕方に於てその物の存在を現はすのではない。「このもの」が人間であるといふことと、色白くあるといふこと或は私から三尺離れてあるといふこととは、このものにとつて原理的に違つたことである。それらは物の三つの異つた存在の仕方を現はしてゐる

が、それらは實有に對する關係に於て三つの階級に分たれ、その段階的秩序付けを實有そのものから規定されるのである。このものが人間であると限定することは、このものが私から三尺離れてであると限定することよりも一層本質的な限定であり、後者は前者よりも存在論的により後のものである。かやうにして個物の認識は二つの前提のもとに於て可能であると考へられねばならぬであらう。個物の認識は、第一に、個物は一定の、固定的な、完結的な存在を一般に有するものとして、可能である。第二に、個物に屬するあらゆる可能なる性質は同じ仕方で屬するのでなく、却つて個物の存在そのものに關して、從つて本質性に關して秩序もしくは段階の相違がある故に、個物の認識は方法論的にも可能となるのである。もしも個物の認識がその無數の性質を悉く知るといふことであるとすれば、それは所詮不可能なことではなければならぬ。然しアリストテレスは、「個別的な物の知識は我々がその物の本質を知る場合に存する」、と第七卷第六章で云つてゐる。本質は「個別的な物の實有」と云はれ、個物の認識とはその物の本質を知ることである。定義に重要な意味が認められるのもそのためである。そして物の定義は、その物がそれ自身に於て一定の、固定的な、完結的な存在を有するといふことによつて可能である。存在するものの存在性と限定性とは不可分のものである。先に注意しておいた如く、第六卷第二章に於て、偶然的な



若しくは附帶的な存在は或る非存在に近きものであり、かかる存在には生成も消滅も屬しないと云はれてゐるのも、その理由からである。偶然的な存在はその原因が無限定的である故に、それに就いては學は可能でないと考へられたのであつた。このやうにして個物の認識に關して實有は本質にほかならぬことが理解されるとき、いま實有の意味に就いてやや新しい側面を強調することが必要な且つ適切なことになつて来る。アリストテレスにとつて實有は存在の實有を意味した、即ち οὐσία（實有）は本質の意味に於て οὖν（存在）の οὐσίαであつて、後者を離れて別に前者があるのではない。存在を離れて別に實有があるといふ風に考へるならば、存在は現象で實有はその背後にある所謂實體もしくは實在と考へられることになるであらう。このやうな考へ方はアリストテレス的でない。實有は存在の實有である、一層鋭く表現すれば、實有は存在するもの（ὄν, das Seiende）の存在（οὐσία, das Sein）のことである。この場合ひとは οὐσίαといふ語が實有と譯されることによつて誤解に導かれてはならない。實有は所謂實體といふが如きものでなく、それが存在であり、存在者（存在するもの）の存在を謂ふのである、ὄν と οὐσία との區別によつて示されるのは「存在するもの」とその「存在」との區別である。存在するものはいはばその全體に於て我々の認識のうちに入つて来るものでなく、我々の認識のうちへ入つて来るのは却つて

存在するものの存在である。存在するものに於て精神のうちへ入つて來るのは形相である。「然るに質料はそれ自身として知られないものである」(τὸ δ' οὐκ ἄγνωστος καθ' αὐτὸν)。質料が知られるといふのは、その質料が相對的な質料であるためであり、言ひ換へれば、既に或る形相を有するためである。しかもこのやうな質料も質料としてはアナロジーに従つて認識される、とアリストテレスは自然學の中で云つてゐる。ブロンズは彫刻に對して、木材は寢床に對して、質料或は未だ形相をとらぬものは形相を有するものに對して、アナロジーに従つて認識されるのである。物が限定されるのは形相に於てであり、しかも本質(οὐκ ἐν εἰρήνῃ)の意味に於てである。このやうな本質が存在するものの各々にとつてその存在を形作つてゐる。これに反して「各々の物があることが出來ると共にないことが出來るといふものは各々の物にとつての質料である」。

三、個物的な物を基體としてそれに就いて述語されるものが本質性に關して段階的に區別されることは範疇論の指示する通りであるが、このやうな區別を方法論的に可能ならしめるものは、物の運動もしくは變化である。即ち概括的に云へば、運動を通じて物に於て持續するものは實有であり、變化するものは附帶的なものである。運動は相反する状態の間を往來すると考へられるが、本質はこの場合物にとつてもその反對にとつても同一である。第七卷第七章に云はれてゐる、「相

反するものも或る意味では同一の形相を有する。なぜなら缺乏 (τέρποναι) の實有は反對の實有である、例へば健康は病氣の實有である。病氣は健康の非現在 (ἀρροια) であるから。健康は精神のうちに於ける概念と學である」。學は本來ただ恆にあるものに就いて可能であるが、恆にあるものが恆にあるものとして自己を顯はにするのは運動の過程を通じてである。これに反して變化する諸性質、諸關係は、獨立な物の本質が認識さるべき場合、無頓著であり得るものである。諸性質も、例へば赤はただ他の色、緑とか青とかに變じ得るのみで、堅さとか溫かさとかいふが如きものに變ずることなく、その變化のうちに色としての統一が維持され、かくていはば實有の影像として恆にあるものの相を有し、恰も學のうちに入り得るかの如く見えるのである。

四、然し乍ら、このやうにして凡ての認識は基體としての個別的な νόμος (このもの) に基礎をおき、それに定位をとり、且つ個物の認識は個物の本質の認識にほかならないといふことによつて個物の認識の可能性が一應理解されたかのやうに考へられるにしても、このやうに認識された個物の本質にして普遍的なものであり、また普遍的なものである限りに於てそれは學の對象ともなり得るのであるとすれば、個物の認識は依然として到達されてゐないと云はねばならぬであらう。個物の本質はまさにその個別性、その獨自性にあるのではないか。「第一實有は各々の物

に固有なものであつて他のものに屬しないものである」と云はれるとき、そのやうなものは認識され得ないものではないか。この問題は從來考へられて來たよりも遙かに多くプラトン主義者であつたことが今日一般に認められるやうになつたアリストテレスの哲學的基礎に於ては、結局十分に解決され得ないことであつた。個物がその個別性、固有性に於て問題になつた場合、アリストテレスは寧ろ否定的に、個物は定義され得ず、それに就いては學的認識は不可能であると云はねばならなかつた。それにも拘らず彼はまたそのやうな個物が他の仕方になつては認識され得るといふ示唆を與へてゐる。感性知覺によつて捉へられるものは個別的なものであるが、彼は感性知覺とヌースとの間に密接な比論を認めた。そして例へば、第七卷第十章の中では、この圓といふが如き個物は、定義され得ないけれども、直觀的思惟 (νοήσις) 或は感性知覺によつて知られる、と云はれてゐる。即ち數學的存在としてのこの圓といふが如き叡智的個物はヌースのはたらきによつて、ブロンズや木で作られた感性的個物としてのこの圓は感性知覺によつて知られるのである。感性知覺やヌースの作用は學に於ける比量的な思惟とは異なる具體的な直接的な認識の仕方であつて、これによつて個物の全體の個別的な本性は單純な作用に於て把握されるのである。個物の知識は普遍的な判斷の形式を取るのではなく、かやうな形式をもつて完全に言ひ表はすことの出

來ぬものである。個物はただ全體的に直觀的に、單純な作用によつて直接的に把握され得るのみである。しかもアリストテレスは屢々直接的な認識を論證的な認識の上においてゐる。分析論後書第二卷第二章の中で、我々は月蝕の探究 (σύνολος) をするが、然しもし我々が月の上にゐたらば、我々はそれが存するかどうかといふことも何故であるかといふことも探究しないであらう、事實も理由も同時に顯はであらう、と云はれてゐる。そしてニコマコス倫理學第一卷第四章には、既に記した如く、「原理は事實 (τὸ ὄν) である、もしこのものが十分明かに現はれるならば、何等證明 (δύοσις) の附け加はるを要しない」と云はれてゐる。またヌースの認識は直接的であつて、比量的な思惟の場合のやうに οὐκ (よつて、通じて) といふ性格を有しないものであるが、アリストテレスはヌースの認識は οὐκ といふことを根本的な規定として有する學的な認識よりもより眞なるものと考へた。更にニコマコス倫理學第六卷第十二章には次の如く云はれてゐる。凡て實踐は「個別的なもの且つ最後のもの」に關はつてゐる、我々の行爲の對象となるのは最後の個別的なものである。これに反して論證に關係する場合、原理は不動の最初のものである。「ヌースは二つの方向に於て端を捉へる (καὶ ὁ νοῦς τὸν ἐσχάτῳ ἐν ἀμφοτέροις)、蓋し最初の端と最後の端とを捉へるのはロゴスでなくてヌースである。」行爲の關はる個別的なものは感性知覺によつ

て捉へられねばならぬが、この箇所には、かかる感性知覺はまさにヌースであると云はれてゐる。このやうにしてアリストテレスが個物の認識の問題をヌースによつて解決しようとしたことは、注目すべきことである。神と呼ばれた最高の存在はアリストテレスに於て個別的實有であると思ふべきであるが、このものを把握し得るのは云ふまでもなくヌースである。觀想的生活の本來の態度はロゴス（ことば、概念）を越えたものであり、いはゆる沈黙の理解である。

## 第六章 可能性と現實性

### 一

アリストテレスは凡ての物を運動するものとして考察した。運動の概念は彼の哲學の最も一般的な根柢であり、またその最も根源的な見地を現はしてゐる。彼の哲學の基礎的な諸部分はいづれも運動の概念の諸原理によつて規定され、貫徹されてゐる。運動の概念の哲學的解明こそはアリストテレスの最も主要な且つ最も多く獨創的な學的業績に屬すると云はねばならぬ。

運動には四つの種類が區別される。一、場所の變化（*ᾠορᾱ*）、即ち空間的運動、二、性質の變化（*ἀλλοίωσις*）、三、量の變化、即ち増大と縮小（*αὐξησις καὶ φθίσις*）、四、實有の變化、即ち生成と消滅（*γένεσις καὶ φθορᾱ*）がそれである。これら四種の運動乃至變化のうち第四のものが即ち生成と消滅は實有に關するものとして多少特別の意味をもつてゐる。それ故に或る場合にはこれら四種の運動乃至變化の凡てが「運動」（*κίνησις*）の概念のもとに包括されてゐると共に、他

の場合にはそのうちの三種、言ひ換へるならば、大いさに關する運動 (*κίνησις κατὰ μέγεθος*)、状態に關する運動 (*κατὰ πᾶθος*) 及び場所に關する運動 (*κατὰ τόπον*) が運動の三つの種類と見做され、そして實有に關する變化 (*κατ' οὐσίαν*) (即ち生成はそれらとは區別されてゐる。けれども他の場合にはまた生成は變化の第四の種類と見られて、右の凡てが「變化」(*μεταβολή*) の概念のもとに包攝されてゐる。これら四種の運動は更に範疇の種類に従つて區分され、*ἡ κατὰ τὸ πρῶτον* (實有に關するもの)、*ἡ κατὰ τὸ ποσόν* (量に關するもの)、*ἡ κατὰ τὸ ποιόν* (性質に關するもの)、*ἡ κατὰ τὸ πού* (場所に關するもの) といふ風にも規定されてゐる。またアリストテレスは自然學の中でいま舉げた範疇以外の範疇に於ける運動の存し得ないことを示さうとした。一般に運動に就いては自然學に於て特に詳細に論究されてゐるのであるが、——「自然は運動の原理である」と原理的に規定されてゐる——そのことは、運動の概念がアリストテレスの全哲學の中で占める中心的な位置に鑑みて、彼の哲學が根源的には自然に定位を取つてをり、その諸々の基礎概念の具體的な地盤がそこに存することを示すに足るひとつの外的證據とも見られなくはないであらう。

運動の問題は差當り實有の問題に關して生成 (*γένεσις*) の問題である。かくて實有の問題を論



じた形而上學第七卷に於ても、第七章から第九章まで特に生成の分析に充てられたのである。この箇所で先づアリストテレスは、生ずるものは、もしもそれが偶然によつて (ἀπὸ τὰς τοιαύτων, 自發的に) 生ずるのでなければ、自然によつて (ἐκ φύσεως) であるか、技術によつて (ἀπὸ τέχνης) であるか、であると述べてゐる。そしてこれらの場合に同様の條件が含まれてゐることを明かにするのが彼の主なる目的であつた。この箇所でも見られる如く、アリストテレスは生成の問題を論ずるに當り、絶えず自然と技術とを結び付け、技術による生成に於ける諸關係を比論的に自然による生成に於ける諸關係の解明に移し入れてゐる。この場合技術とは一般的に且つ廣義に於て、思惟によつて導かれ、一定の目的の實現に向けられた人間的活動を謂ひ、しかもプラトンの語を借れば ἐργασία 即ち一定の作品の制作を目差した活動を謂ふのである。このやうな自然と技術との結合、兩者の間の比論は彼の自然學に於ても、この書物を少し注意して繙くとき、我々の容易に氣付き得ることである。そこでまた技術の概念がアリストテレスの哲學に於て甚だ重要な意味を有することが注意されねばならぬ。生じたもの (τὸ γινόμενον) は或る意味では作られたもの (τὸ ποιοῦμενον) の如きものである。他方またアリストテレスに於ては制作も自然の如きものと考へられたのである。「例へばもし家が自然によつて生ずるとするならば、それは今技術によつ

て生ずるのと同じ仕方では生ずるであらう。またもし自然の生産物が單に自然によつてのみでなく技術によつても生ずるとするならば、それが自然的に生ずるのと同様に作られねばならぬであらう」と云はれてゐる。

凡て生ずるものは或るものによつて ( $\phi\acute{o}\tau\omicron\omicron$ )、或るものから、( $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\omicron\omicron$ ) 或るもの ( $\pi\acute{\iota}$ ) に、といふ根本的な構造を含んでゐる。自然的生成の場合、物がそれから成るものも、それによつて成るものも、それに成るものも、いづれも自然である。従つてこの場合、自然は三様の意味に語られることになる、即ち先づ質料の意味に、次に運動の原因 ( $\phi\acute{o}\tau\epsilon\nu\ \eta\ \alpha\rho\chi\eta\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ) の意味に、第三に形相の意味に理解されてゐる。アリストテレスはこのやうな自然的生成を現象に於て示して、「人間は人間を生む」といふが如き甚だ特徴ある例を絶えず擧げてゐる。人間は人間を生むといふ場合、生れたものも生んだものと同じく人間である。従つて形相の意味に語られる自然はこの場合同じ ( $\sigma\iota\gamma\eta\sigma\iota\varsigma$ ) である。人間が人間を生むことによつて他の人間が生じたのであるけれども、彼等が他のものであるのは質料によつてであつて、形相に於ては同一である。カリ阿斯とソクラテスとは二人の人間ではあるが、人間といふ形相に於ては同一であつて、質料によつて異なるのである。形相は統一性の根據であり、質料は多數性と差異性との根據である。異つたものに

於て質料は異つてゐる、質料は限りなく分割されることが出來、その如何なる部分も他の部分と同じでないからである。これに反して「形相は分割されぬものである」(ἐκ τοῦ ὅπου τὸ εἶδος)。諸々の人間に於て彼等がそれから成つてゐる質料としての肉や骨はそれぞれ異つてゐるが、人間の多くの形相があるのではない。質料と形相とから結合された全體としての諸々の人間はそれぞれ異つてゐるが、形相は同一である。形相は分割され得ぬ最後のものである。そこで自然によつて生ずるものは或る意味では凡て「同じ名のものから」(ἐξ ὁμογενήων) 生ずるのである、とアリストテレスは云つてゐる。即ち人間から人間は生れるのである。技術による制作の場合にも同様の關係が見られる。この場合形相は作る者の精神のうちにある、大工が家を建てる場合、建てられた家の形相と同じ形相が先づ大工の頭の中にあつて家は建てられるのである。家は大工の頭の中にある家の形相から生ずるのである。従つて或る意味では家は家から生ずるのである。この場合にも同じ名のものからの生成があるが、ただそれは部分的に同じ名のものから (ἐκ μερῶν συν) の生成である。なぜなら大工の精神のうちにある家は、全體の家、言ひ換へると、質料と形相とから合成した全體 (συνολον) としての家ではなくて、單にその一部分即ち家の形相のみであるからである。技術によつて作られるものに就いては思惟 (νοησις) と制作 (ποίησις) と

の二つの過程が區別される。例へば醫者が病人を健康にするためには先づ健康の原因を溯つて探求し、次にそれに相應する手段を實際に用ゐなければならぬ。前の過程は思惟であり、後の過程は制作である。

かくの如き生成の分析によつてアリストテレスが示さうとしたのは何よりも、形相は生ずるものでも成るものでもないといふことである。形相は何等生成を有しない。他のものと成る原理及び可能性はただ質料のうちにある。それ故に、自然によつてにせよ、技術によつてにせよ、凡て生ずるものは質料を有するものでなければならぬ。生成は質料と形相とから合成されたもののにのみ屬するのである。また質料そのものは生成にとつてつねに既にそこにあるものとして前提されてゐるものである。「もしも何物も既にそこにあるのでないなら成るといふことはあり得ない」(ἀδύνατον γενέσθαι ἐν μηδὲν πρὸς τὰ πρόχου) とアリストテレスは云つてゐる。石が既にそこにあるのでなければ大工は家を建てる事が出来ない。かくて明かに、建てられた家の或る部分は既にそこにあるものでなければならず、かやうな部分が恰も質料である。石の如き質料は建築の過程にとつてつねに既にそこにあるものであつて、このものが家となるのである。ここに我々はかの基體 (ὑποκειμένον) の概念の最も具體的な解明を見出し得ると考へてよいであらう。生成にあ

たつて既にそこにあるものが基體であり、それはまた質料である。家を建てる場合、ひとは石の如き質料を作るのではないやうに、形相を作り出すのでもなく、却つて質料と形相とから結合されたもの、即ち石の家を作るのである。生成に於ては質料が既にそこにあるものとして前提されるのみでなく、形相も本來生成することなきものとして、既にそこにあるものでなければならぬことは勿論である。單に本質としての形相のみでない、性質、量、その他同様の範疇のものも生ずるものでない。性質は生ずるのでなく、生ずるといはれるのは或る性質の木材とか動物とかである。生成に於て生ずるのは石の家といふが如き質料と形相とから結合されたものである。質料も形相も既にそこにあるものとして前提されるが、兩者はその存在に於て同じではない。即ち質料の *ποῦναι* (既にそこにある) はそれが *ὑποκειμενον* (基體) であることを意味し、形相の *ποῦναι* (既にそこにある) はその *τινὲς εἶναι* (本質) としての性格を、言ひ換へると *Wesen* (本質) が *Gewesen* (あつた) の意味を有することを示すものと解されよう。

凡て我々が現實的と呼ぶものは質料と形相とから合成されたものであり、かかるものとして生成を有する。然しながらこの際注意すべきことは、現實的なものは質料と形相との兩者から成つてゐると云はれるにしても、それは決して單なる複合體と考へられるのではなく、却つて凡ての存

在は統一(ἐν)である。一もしくは統一(unum, unitas)はアリストテレスの哲學に於ける根本概念のひとつである。一は存在と同じやうに全く一般的に凡ての物に就いて語られる。従つて一は存在と同じく類概念でないと考へられる、それはいはゆる超越概念である。それだからまた一は存在と同じやうに種々の意味に語られるが、しかも存在と同じだけ多様に語られるのである(ἀεὶ ἔστι τῶν καὶ τῶ ἐν)。アリストテレスは形而上學第五卷第六章並びに第十卷第一、第二章に於て一の語られる種々なる意味を區別してゐる。特に重要なのは數學の意味に於ける一と存在論的意味に於ける一との區別である。一は第一の單位として數の原理であつて、かかる一の反對は多である。しかるに存在論的意味に於ける一乃至統一は別たれぬ、分割されぬ存在といふことである(τὸ ἐν εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι)。かかる一の反對は多でなくて、分離もしくは分割である。部分が多であることはこの統一に反するものでなく、そのやうな部分が分離してゐないことが要求されるのである。統一にはコリスコスと音樂的といふ場合の如く偶然的な若しくは附帶的なものがあり、また自體に於ける、必然的な、本質的なものがある。そして第一次的に統一と云はれるのはその實有が一であるものである、とアリストテレスは記してゐる。嚴密な意味で自體に於ける統一と考へられるのは本質の統一、本質が分たれてゐないといふことである。

生成に就いての右の如き分析はなほ靜學的であつて、生成を生成として動學的に把握したものと  
 しては不十分であらう。生成が生成として動學的に理解されるためには新たな觀點が必要で  
 ある。そこでアリストテレスは第七卷の最後の章に至つて實有の概念に新たな表現を與へてゐ  
 る。これによつて生成並びに運動の問題が最も獨自な仕方で取扱はれた第八卷特に第九卷への連  
 絡が示されたものと見做されることが出來よう。實有の概念は *τὸ ὂν* (何であるか) といふ語  
 をもつて現はされた。然るにこの章では *τὸ ὂν* (何であるか) は *ὁ ὂν* (何によつてであるか)  
 として説明されてゐる。言ひ換へると、實有の概念は原因の概念と結び付けられる。實有は物の  
 限定性を構成するところのものである。そして生成の問題は、凡て與へられたものが限定され  
 或るもの、他のものから區別される限定性を有するものであるのは何によつて然るか、とい  
 ふことに重點がおかれなければならない。ところで實有が物の限定性を構成するものであるとす  
 れば、實有に就いての問はまた「何によつてこのものにこのものが屬するか」(*ὅθεν ὂν ἐκ*  
*αὐτοῦ*) といふ問である。肉は火と地とから成つてゐる、けれどもそれは火であり地であるも

のと同一でない。肉が要素に分解されるとき、火や地は存続するにしても、肉はもはや存しなくなる。それ故に肉は單に火と地とが寄り合つたものでなく、なほ或る他のもの (*ετερον τι*) である。かく見るとき、肉とは何かといふ問は、このものは何故に肉であるかといふ問と同じである。火や地を我々が肉と呼ぶ特定のものにするこの「他のもの」とは何であるか。それは火や地に類する何等かの質料的要素であるか。もしさうだとすれば、これら三つの要素を肉とするものは何であるかと更に問はれなければならない、かくの如くに問は限りなく進行して答に達することがない。諸要素である質料とは異なるこの或るもの、火と地とが肉であるといふ原因、肉の *αιτιον* はその形相的限定性を意味する實有である。それ故に實有は一般に物が限定されたこのものであることにとつての内的原因 (*αιτιον εν*) と考へられる。

このやうにして實有の概念が原因の概念と結び付けられることによつて、實有の問題はその *αιτιον* (を通じて) の規定によつて生成の問題と内的に結び付くことになる。生成は過程的なものとしてまさに生成である。自然學の中では、「生成と云はれる自然は自然への道である」と述べられてゐる。櫻の樹の自然はその生長の過程に於て顯はになり、この過程によつてその自然は達せられる。アリストテレスは原因と見られるものを分析して四種とした。一、質料 (*εξ υλης*) とし



ての原因、詳しく云へば、「物がそのものから生じ且つ生じたもののうちに内在してゐるところのもの」(τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπόρροον)である。彫刻のブロンズ、杯の銀の如きがそれである。彫刻はブロンズから生じ、しかもブロンズは彫刻のうちに内在してゐる。一、形相(εἶδος)としての原因、彫刻に現はされたヘルメスの姿の如きである。三、動かすもの(κίνητον)としての原因、彫刻を制作する彫刻家の如きである。四、目的(τέλος, οὗ ἐνεκα)としての原因、即ち完成された彫刻がそれである。我々はアリストテレスに於ける原因の概念を今日謂ふ原因の概念と同一視してはならない。近代的な原因の概念と多少とも類似してゐると考へられ得るのは運動のみである。原因は結果の外にあるものでなく、また結果の生ずると共に消滅するものでもない。物がそれから生ずる質料因にしても、生じたもののうちに内在的(ἐνυπόρροον)である。作られた彫刻の外にブロンズはあるのではなく、作られた彫刻のうちにブロンズは内在し、しかもブロンズ自身も他のものと區別される形相を有する限り、その彫刻のうちに或る仕方ではれてをり、我々はその彫刻が大理石から成るものでなくブロンズから成るものであることを識別する。然しブロンズは質料としてなほ表現的なものでない。彫刻家がそれにヘルメスの姿を刻むとき、ブロンズは表現的なものとなり、ブロンズの有する色、堅さ等々のものも眞に表現的な意味を得

て來るのである。このとき質料と形相との間には内面的な聯關が形作られ、ブロンズの上に刻まれた姿はいはばブロンズの自己表現となる。アリストテレスが生成に於ける質料と形相との關係を可能性と現實性との關係として把握したのにはかくの如き意味があると考へることが出来る。生成はアリストテレスに於て表現として理解されてゐると我々は解釋することが出来る。従つてアリストテレスに於ける原因の概念は近代的な機械的因果の問題にかかはるのでなく、寧ろ表現の問題にかかはると見らるべきであらう。このことは、彼に於て自然と技術、それ故にまたポイエシス（制作）とが最も密接な關係におかれてゐることからも理解される。精神論第三卷の中で、全自然のうちには各々の類にとつての質料がある一方、丁度技術が質料に對してはたらくのと同じやうに凡てのものを造形する原因即ち作動因がある、と云はれてゐる。アリストテレスに於ける所謂自然目的論も、凡てのものは彼に於て表現的なものと見られたといふ意味に理解さるべきであらう。

生成を生成として、言ひ換へると、過程乃至「道」(ὁδός)として把握するとき、この過程或は道の終りが特に重要なものとならねばならぬ。テロス (τέλος) はもと終りを意味し、そこからまた目的と考へられ、然るに終りはまた初め、従つて原理 (ἀρχή, principium) と考へられ、かくし

てまた原因と考へられる。形而上學第二卷第二章に曰ふ、「そのもののために (οὐδέποτε)」といふものがテロスである、かくの如きものは他のもののためにあるのではなく、却つて他のものがそのもののためにあるのである。従つてもし過程が無限 (ἀπειρον, 無限定) であるべきでないならば、かくの如き或る最後のものがなければならぬであらう。もしかくの如きものがないならば、そのもののためにといふものはないであらう。「理性を有する者は少くともつねに何物かのために行為するのであり、このものは限界 (περας) であり、テロスはペラス (限界) である。」過程が無限でなく、限定を有するためには、終りが、最後のものが、即ちテロスがなければならぬ。物を作る者は、もし終りに達する見込みがないならば、制作に従事しないであらう。家を建て終る大工は有能な大工であり、決して終りに達しない活動は制作的とも云ひ得ないであらう。更に、ただ技術を持つてゐるのみでそれをはたかせないのでなく、持つてゐる技術を現にはたかせる大工が有能な大工なのである。第九卷第八章には云はれてゐる、「凡て生ずるものは原理即ちテロスに向つて歩む (そのもののためにといふものが原理であつて、生成はテロスのためにある)、現實性 (ἐκτελέχεια) がテロスであり、そしてこのもののために能力 (δύναμις, 可能性) は持たれてゐるのである」。動物は視力を持たんがために視るのでなく、視んがために視力を持つてゐる。同

様にまた我々は家を建てんがために建築術を持ち、理論せんがために理論的學を持つのであつて、理論的學を持たんがために理論するのではない。「更に、質料は形相に達せんがための故に可能性に於てある、現實性に於てあるとき、それは形相のうちにある」。このやうにして運動は過程として或は道として、現實性へ向つて「歩む」道であり、可能性に於てあるものが現實性に「達せんがために」歩む過程である。可能性と現實性との概念によつて生成は生成として解明される。質料と形相といふ靜學的概念は、今や質料は可能性の意味に、形相は現實性の意味に動學的に解釋されることとなるのである。

そこで我々は可能性及び現實性の概念に就いて、それらが何を意味するかを検討しよう。第九卷第三章には、「可能的なものとは、その可能性を有すると云はれる現實性がそのものに屬する場合、何等不可能なことが生じないところのものである」といふ定義が擧げられてゐる。この定義は不十分である。なぜならそこでは、先づ可能といふことが不可能でないといふことによつて規定されてをり、次に可能性が現實性の概念に基づいて規定され、従つて後の概念の理解が前提されてゐるからである。可能的なものは現實性の概念の助けなしには定義され得ない。アリストテレス自身この卷の第八章で、現實性は概念に於ても存在に於ても可能性よりもより先なるもの

であり、後者の概念及び認識には前者が先行しなければならぬ、と論じてゐる。それでは現實性とは何を謂ふのであらうか。アリストテレスは、エネルギーア（ἐνέργεια 現實性）の名は、エンテレケイア（ἐντελέχεια 完全性）と關係を有するのであるが、主として運動から他のものへ擴張されるのであつて、エネルギーアは何よりも運動と同じに考へられる、と述べてゐる。また彼は ἐνέργεια の名が運動を現はすひとつの動詞 ἐργάζομαι（はたらく、業を爲す）から來てゐると記してゐる。しかし現實性といふ語の意味はかやうな運動乃至活動の意味に限られてゐない。例へばヘルメスの像は、それが彫刻されて完成した作品として存する場合、現實性に於てであると云はれる。未だ彫刻家の手が加はらない大理石はこれに反して可能性に於てである。また認識せる者と呼ばれる人が、認識された對象の觀想のうちにまさしくある場合、彼は現實的に認識しつつある者である。けれども彼がその能力をはたらかせてゐない場合、彼は認識せる者として可能性に於てであるのである。同じやうに、家を建て得る者に對して家を建てつつある者、眠つてゐる者に對して覺めてゐる者、視力は持つてゐるが眼を閉ぢてゐる者に對して眼を開いて視てゐる者、かやうなものは現實性に於てであると云はれる。従つて現實性に於てといふことは凡て同じ意味に於て（ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ）語られるのでなく、却つて比論によつて（ἐν τῷ ἀντικειμένῳ）語られるのである。

然しながら現實性の主なる意味として考へられるのは、一方では可能性に對して運動として (*ὡς κινήσις πρὸς δύναμιν*) であり、他方では或る質料に對して實有として (*ὡς οὐσία πρὸς τινα δύναμιν*) である。言ひ換へると、現實性は先づ活動性の意味に、次に質料のうちに於ける形相の内在性の意味に考へられるのである。これら二重の意味の結合に於てエネルギー (現實性) の意味は充實する。「それ故にエネルギーの名は活動に従つて語られ、そして完全性を目差して進む。」エネルギーは運動、しかもエンテレケイアを目差して進展する運動である、*ἐντελέχεια* (エンテレケイア) といふのは *τελειότης* (完全性) の意味であり、完全性とは或る物に於てその實有もしくは形相が完全に實現されてゐることを謂ひ、そのときかかる實現に向つて進む運動はそのテロスに達するのである。このやうな現實性の意味に相應して可能性の意味も規定される。即ちそれは現實性でないことであり、しかも「可能的なものとは、その可能性と云はれる現實性がそのものに屬する場合、何等不可能なことが生じないところのものである」。尤もデュナミス (可能性) といふ語は運動の力、或は「運動の原理」(*ἀρχὴ κινήσεως*) といふ意味に於ても用ゐられる。例へば人間は歩く力、坐る力を持つてゐる。この場合人間は運動の初め若しくは原理としての「力を有するもの」(*δυνατόν*) である。かやうな意味に於ては、神は運動の第一原理と考へられる故に、

神はつねに δυνατόνである。けれども神は決して δυνατόν (可能的存在) とは考へられない、却つて神は最も勝れた意味に於て ὁ ὧν ἐνέργεια (現實的存在) である、蓋し神は純粹な形相であるからである。従つて可能的存在の意味に於ける可能性の概念に就いては、その質料性、そこでまた不完全性の意味が考へられなければならない。かやうにして凡て質料と形相とから成つてゐるものは可能的存在と現實的存在との結合から成つてゐると云はれることが出来る。例へばブロンズはブロンズとしては現實性に於てであるのであるが、それから作られる彫刻に對しては可能性に於てであるのである。然るにこのやうな可能的存在と現實的存在との結合の存在論的意味を最も明瞭に現はすものは運動的存在 (ὁ ὧν κίνησις) である。

「可能的なもの、かかるものである限りに於ける、現實性を私は運動と呼ぶ」(τὴν τοῦ δυναμει ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν)。これが形而上學第十一卷第九章に於てアリストテレスによつて與へられた運動の定義である。自然學の中で與へられてゐる運動の定義もこれとまったく同じである。この定義によつて言ひ表はされてゐるのは何よりも運動の過程性でなければならぬ。運動の過程性は自然學第八卷第五章の次の言葉によつて一層明かに言ひ表はされてゐる、「可能性に於てあるものは現實性(エンテレケイア)に向つて歩む、しかるに運動とは

動くものなほ完たからぬ現實性である「(ἐστὶ δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινήτου ἀτελής)。可能性に於てあるものが現實性に向つて歩むといふことは、現實性をテロスとしてこのものから規定されてゐるといふことでなければならぬ。然しそれだけではない。運動そのものは「完たからぬ現實性」である、完たからぬといふのは、それがテロスに向つて進行しつつあつて、なほテロスに達してゐない故である。運動の過程性は ἐντελέχεια ἀτελής (完たからぬ現實性或は完たからぬ完全性) といふ矛盾の概念によつて表現される。完たからぬ現實性としての運動の過程的性質は、右に擧げた有名な運動の定義に於て運動が單純に可能的なものの現實性として規定されないで、可能的なものの「可能的なものである限りに於ける」(ἐν τοιοῦτον) 現實性といふことが特別に強調されてゐるところにも示されてゐると解し得るであらう。かやうな運動の現實性はそれがテロスから規定されてゐるといふことにのみ求めることが出来ない。寧ろ可能的存在が可能的存在として、運動にある限りに於ては現實的存在であると考へられることが大切なのである。そのやうに考へられるのでなければ運動の概念と現實性の概念との結び付きは十分でなく、従つて過程としての運動そのものの現實性が理解されてゐないことになる。運動の運動としての理解は何よりも先づ過程そのものの現實性の理解でなければならぬ。完たからぬ現實性としての運動が



「完たからぬ」のは、それが初めてテロスに向つて歩む限りに於てであり、それが「現實性」であるのはそれがまさに事實上運動してをり、運動として捉へられる限りに於てである。このやうな運動の現實性はただ現在に於てのみある。その現實性は現在にほかならない。物はそれが現在運動してゐる限りに於て現實的と考へられる。然るに全く特徴的なことは、かやうな現在性は運動してゐる物が「何であるか」の認識の可能性を與へないといふことである。かやうな認識の可能性は運動がその構造に於て運動のテロスから、従つて或る意味では未來から規定されてゐる限りに於て與へられるのである。運動の現實性は現在性であるが、かやうな現在性は運動がその構造に於て自己のテロスたる形相（本質、實有）によつて限定されてゐる場合特に勝れた意味に於て現在性である。後の意味に於ける現在性は形相の現在即ち *καρικία* によつて構造付けられてゐる、*καρικία* といふ語はアリストテレスによつて質料のうちに於ける形相の現在の意味に用ゐられた。精神論第二卷第七章に於ては、エンテレケイアもしくはエネルギーが *καρικία* として説明されてゐるが、形相の現在も運動の現實性との結合に於て眞の現在性となるのである。

このやうにしてアリストテレスが運動を二種に區別してゐることが注意されねばならぬ。即ち狹義のキネシスに屢々エンテレケイアもしくはエネルギーの意味に於ける運動が對立させられ

る。固より二つの語はつねに嚴密に區別して用ゐられてゐるわけではなく、多くの場合後の種類の勝れた意味に於ける運動も一般的ナキネシスの概念のもとに包括されてゐる。形而上學第九卷第六章に曰ふ、「限界を有する行爲の如何なるものもテロスでなく、却つてテロスへ導くことに關してゐる、例へば瘦せる過程の如きがそれである。瘦せつつあるものがこのやうな仕方で運動に於てあり、この運動の目的と一つでない場合、それは行爲でなく、或は少くとも完き行爲ではない（なぜならそれはテロスでないから）、これに反してテロスを自己のうちに含むものが行爲である。例へば彼は見、熟慮しまた思惟すると同時にまた思惟したと云はれる。然るに彼は學ぶと同時に學んだ、健康になると同時に健康になつたとは云はれない。」瘦せるといふが如き過程はそのテロスを自己のうちに有しない故に本來の意味に於ては活動とは云ひ得ない。瘦せるといふ過程（キネシス）のテロスは瘦せることそのことにあるのではなく、健康になるといふことであらう。しかし健康になるといふ過程（キネシス）のテロスもまたそのこと自身のうちにあるのではなく、却つてそのテロスは幸福であるであらう。これに反して見ることに、思惟すること（*νοεῖν*）——ほかならぬテオリア（觀想）——はアリストテレスによつて自己自身のうちにテロスを有する、言ひ換へれば、自己目的な活動（エネルギー）として理解されてゐる。このとき自己自身がすでに活

動としてこの活動の目的であるのである。アリストテレスは次いで云つてゐる、「かかるもののうち一方はキネシスと呼び、他方はエネルギーと呼ばねばならぬ。けだし凡てのキネシスは完たからぬものである (*τὸ αὐτὸ κίνησις ἀτελής*)、瘦せること、學ぶこと、歩むこと、建てること、これらはキネシスであり、しかも完たからぬキネシスである。なぜなら彼は歩むと同時に歩んだ、建てると同時に建てた、成ると同時に成つた、動くと同時に動いた、とは云はれない、却つて動かすものと動かされたものとは別のものである。これに反して見たと同時に見、思惟すると同時に思惟したのは同一のものである。後のものを私はエネルギーと呼び、前のものをキネシスと呼ぶ」。私が散歩する場合、その目的は散歩そのものでなく、却つて健康である。健康といふものに動かされて散歩といふ動くものがあるのである。従つて動かすものと動かされたものとは別のものである。この場合、私は歩むと同時に歩んだとは云はれない。寧ろ私は歩むと同時に健康になつたと云はるべきであらう。そして歩むことのほかに健康が生ずる。また技術によつては建てることのほかに家が生ずる。然るに視ること(凡そ觀想)の目的は視ること(凡そ觀想)であつて、そのほかに視ること(凡そ觀想)とは異なるやうな如何なる業も生じない。このやうにしてアリストテレスは狹義に於けるキネシスとエネルギーとを區別した。前者はその運動に於てテロスを

自己自身の外に有し、このものに向つて進んでゆくに過ぎない。これに反して後の種類の運動にあつては自己と自己のテロスが同一である。この場合運動はそれが何であるかの認識を初めて可能ならしめるところの未來のテロスを指示することを要しない、それはその構造に於て過去から現在を通じて未來に及ぶといふものではない。却つてそれは恆に現在的であり、且つ恆に現在的に留まるのである。

## 三

ここに於て我々は何故に觀想的生活が最高の生活と見做されたかの存在論的理由を理解し得るであらう。アリストテレスは、あらゆる活動は何等かの善を目差してゐる、と考へた。善とは彼に於て如何なる意味のものであつたであらうか。この場合ひとは近代倫理學の概念を持ち出して、例へば、アリストテレスは倫理學に於て心情主義を取つたか、それとも結果説を取つたか、などと問ふことを最初から却けなければならない。アリストテレスにとつて善は何よりも存在の、就中人間の存在の仕方を意味した。彼の倫理學は全く存在論的に規定されてゐる。ニコマコス倫理學の中で、善は存在と同じやうに種々に語られ、しかもまさしく存在が語られるだけそれだけ種々

に善は語られる ( $\tau\acute{\alpha}\rho\alpha\theta\omicron\nu\iota\sigma\alpha\chi\omega\varsigma\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\delta\omicron\nu\iota$ )、と云はれてゐる。それだから善もまたいはゆる超越概念に數へられ、善は存在と轉換されるとトマスは書いたのであつた。かやうにして善の最初の、最も基礎的な意味は「存在の原理」( $\alpha\rho\chi\eta\tau\omicron\upsilon\delta\omicron\nu\omicron\varsigma$ )といふことである。形而上學第一卷第三章に於て四種の原因が論ぜられた際、運動因に對する目的因と謂ふのはそのものためにといふもの即ち善のことであり、このものはあらゆる生成と運動とのテロスである、と記されてゐる。次に、善は存在の原理として特に「限界」( $\pi\epsilon\delta\epsilon\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ )といふ性格をもつてゐる。無限( $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\omicron\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ )を哲學の原理として樹てる人々は善の本性を蔽ひ隠すものである、とアリストテレスは云つてゐる。しかし原理は凡て或るペラスを意味するにしても、凡てのペラス(限界)が原理であるのでない。そこで第三に、善はテロス(終り)として規定されねばならぬ。善は目的と考へられるが、目的にもそれ自身が目的であるものと他のもののために目的とされるもの( $\alpha\rho\theta\omicron\nu\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ )とがある。後者は結局手段であるに過ぎない。自體に於て目的であるものは、それが他のもののためにあるのではなく、却つて他の凡てのものがそのもののためにあるものである。テロスとはそのもののためにと云はれるものの最後のもの( $\tau\omicron\upsilon\delta\omicron\nu\iota\sigma\mu\omicron\varsigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ )である。そのやうな意味に於て善は最も究極的なもの或は完全なもの( $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ )と考へられなければならぬ。

かくの如き善の規定と我々が前節の終りに引用しそして説明したアリストテレスの思想とを比較するとき何故にテオリアが最高の生活とされるかはおのづから明瞭であらう。テオリアは單なるキネシスとは區別されるエネルギーア、即ちそのテロスを自己自身のうちに含む活動である。かくの如きテオリアが人間的存在そのもののテロスであると考へられた。テオリアは他の行爲よりも中斷されることが稀である。觀想に於ては人間は實踐に於けるよりも持續的であることが出来る。行爲は絶えず異なるが、純粹な觀想は絶えず中斷されるといふことがない。またそれはより自足的 (αὐτάρκες) である。社會的實踐的生活に於てはひとは他の人間と交渉しなければならぬが、觀想的生活に於ては彼はただ自己に俟つのみである。觀想は恆にあるものを對象とする。かかるものは初めて作られることを要せず、またそこにはそれを初めて探し求めねばならぬといふ不安はない。恆にあると云はれるものは絶えず現在のであり、恆に今に於てあるものである。ところで凡て時に於てあるものはアリストテレスによれば「今」(νῦν) によつて量られるものである、あらゆる變化は或るものから或るものといふ構造をもつてゐる、すでに μεταβολή (變化) といふ語そのものがこのことを示してゐる、なぜならこの語は、或るものの「後に」(μετὰ) 或るものといふ、言ひ換へれば、或るものが前で或るものが後といふ意味を含むから、と彼は云つて

ゐる。そして「時間とは前後に従つての運動の數である」(τὸ το γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὀστέρον)といふのがアリストテレスの有名な時間の定義である。變ずるものは凡て時に於てある。今が時をそれが前後を含む限りに於て量る。然るにその今が恆に(ἀεὶ)であるものは量られることが出来ない、なぜならその今は限りを知らないから。かくの如き意味に於て、然しただかくの如き意味に於てのみ、それは永遠(αἰδίων)である。かかる永遠なものの純粹な、妨げられることのない觀想には驚歎すべき悦樂が屬し、そこに人生の至高の幸福が存すると考へられたのである。

さてアリストテレスは形而上學第九卷第八章の中で可能性と現實性との關係に就いて、現實性は可能性よりもより先なるものであると論じてゐる。しかもそれは三つの意味に於てである。一、それは概念上(ἀόρα)より先なるものである。なぜなら可能的なものはただそれが現實的であり得るといふことによつてのみ可能的であるのであるから。例へば私は建築することの出来るものを建築の能のあるものと、視ることの出来るものを視力があるものと、視られることの出来るものを可視的なものと呼ぶのである。その他のことに就いても同様であつて、かくて現實的なものの概念及び認識は可能的なものの概念及び認識よりもより先なるものでなければならぬ。二、現

實的なものは時間上 (zoovs) 可能的なものよりも先なるものである。なぜなら生成の過程が始まる以前に、それなくしては可能的なものが現實的になり得ぬところの運動の原因がそこになければならぬから。蓋しつねに、可能的なものから現實的なものは現實的なものによつて生ずるのである。例へば人間は人間によつて、音樂的なものは音樂的なものによつて生ずるのである。そこにはつねに第一に動かすものがあり、しかるに動かすものは既に現實的に存在するものである。三、現實的なものは本質上 (ti oiois) 可能的なものよりも先なるものである。本質乃至實有といはれるのは何よりも形相であり、形相は現實性である。先づ例へば植物は種子よりも、同様に成年者は子供よりもより先なるものである。種子が植物に成ると云はれるが、このやうに生成に於てより後なるものが却つて形相即ち實有に於てはより先なるものである。なぜなら植物は既に完全に形相をもつてをり、種子はまだであるから。また凡て生ずるものは原理即ちテロスに向つて歩むのであつて、生成はテロスのためにあるのである。しかるにテロスは現實性であり、このものためにひとは可能性を持つてゐるのである。我々は視力を持たんがために視るのでなく、却つて視んがために視力を持つてゐるのである。このやうにしてアリストテレスは他の箇所に於ては、「形相は質料よりもより先なるものであり且つより多く存在である」 (so



εἰδὸς τῆς ὑλῆς πρότερον καὶ μᾶλλον ὅν) とも云ひ、また「完全なるものは不完全なるものよりも本性上より先なるものである」(τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτελείους) とも云つてゐる。

今や我々はアリストテレスの神學と呼ばれるものの前に立つことになつた。それは特に形而上學第十二巻の内容をなすものであるが、既に云つた如くこの巻は形而上學中最も初期に屬し、プラトン主義と最も密接な關係をもつてゐる。それらの點に就いてはイエーガーが詳細なる研究を遂げてゐる。多くの文獻學的歴史的論議を必要とするこの問題に我々はここで立ち入ることを斷念しなければならぬ。ともかく我々はアリストテレスのいふ神が今日理解される神とは殆ど類似を有せぬものであり、従つて彼のいふ「神學」が今日の意味では何等神學ともいふべきものでないことを云つておかう。彼のいふ神は寧ろ宇宙乃至自然の、特に運動の體系として捉へられた宇宙の聯關に於て見られた神であつた。従つてそれは特に天體論と密接な關係がある。存在論的に云つてその場合重要な見地となつてゐるのは、現實性は可能性よりもより先なるものであるといふこと、またとりわけ動かされるものと動かすものとの系列は無限に溯られることが出來ず、何處かで立停ら(οἰσταν)なければならぬといふこと、それ故に凡てテロスの思想である。神が「第

一に動かすもの(ἡγετορικὸν)と考へられたといふことも、また神が質料を含まぬ純粹な形相、可能性を含まぬ純粹な現實性と考へられたといふことも、凡てかかるテロスの思想と根本に於てつながつてゐる。

ア  
リ  
ス  
ト  
テ  
レ  
ス



## 序

私はこの書に於てアリストテレスの教育思想をできるだけ忠實に論述しようとした。これによつてそのヒューマニズムの本質と特性とが明かにされ得たとすれば幸である。本書は固より何等の獨創を誇り得る性質のものでないが、もしいくらかでも特色があるとすれば、それはアリストテレスの教育論を彼の體系の諸根本概念との聯關に於て理解しようと試みたことである。併しその際前著（岩波「大思想文庫」に於ける私の「アリストテレス形而上學」）との重複をなるべく避けるために説明を簡單にしなければならぬ場合もあつたから、讀者がこの前著を參照されるやうに希望する。アリストテレスに於て教育學は政治學乃至倫理學——倫理學と政治學とは彼にとつて或る意味では一つである——の一部分であるが、このものに關する説明も釣合上省略しなければならぬことが多かつた。彼の體系のこの部分に就いては他日獨立に論述したいと思ふ。本書のために利用した文獻の擧示を一切思ひ止まつたことは前著に於けると同様である。

一九三八年八月

## 第一章 教育の基礎

### 一

政治學第七卷第十三章に於てアリストテレスは、「如何にしてひとは有徳の人になるか」と問うて、次のやうに答へてゐる。「人間は三つのものによつて善く且つ有徳になる。かやうな三つのものといふのは、自然、習慣、理性である。蓋し先づひとは何か他の動物としてでなく人間として生れなければならない、次にまた身體及び精神に關して一定の性質をもつて生れなければならない。併しまた或るものに就いては生れながらに有するといふことは何の役にも立たぬ、なぜならそれらは習慣によつて變ぜられるから。蓋し或る自然によつて具はるものは習慣によつて一層惡いものにも一層善いものにも轉化される。他の動物は主として自然によつて生活し、ただ或るものは僅かな點に關してまた習慣によつて生活する。然るに人間はまた理性によつて生活する。蓋し人間のみが理性を有する。かくしてこれらのものは互に調和しなければならない。ひとは理性

によつて、さうでないことが一層善いと説得される場合、習慣や自然に反する多くのことを爲すのである。ところで立法者にとつて容易に手懸けられ得るものであるには人間は如何なる自然を有しなければならぬかは、先に規定した。爾餘のことはいま教育の仕事である。ひとは或るものは習慣によつて學び、或るものは聴くことによつて學ぶのである」。

この文章は教育の基礎を明かに示したものとして重要である。先づ教育の目的は有徳の人（*ὁ σπουδαῖος*）を作ることにある。有徳の人とは如何なるものであるかに就いては後に至つて述べようと思ふ。差當り我々はアリストテレスが教育の基礎として、自然（*φύσις*）、習慣（*ἔθος*）、理性（*λόγος*）の三つのものを擧げてゐることに注意を留めよう。

教育の基礎と見られるかやうな三つのものに就いてアリストテレスは彼の著作の種々の箇所にて論及してゐる。例へばニコマコス倫理學第十卷第九章に於ては、「或る者は自然によつて、或る者はしかし習慣によつて、或る者はしかしまた教授によつて善き人になると考へられてゐる」と記されてゐる。ここではロゴス（理性）の代りに教授（*διδάχῃ*）といふ語が出てゐるが、意味内容は變らない。なぜならこの箇所にも於ても *οἱ λόγοι καὶ τὰ διδάχῃ*、といふ風に云はれてをり、教授とは言葉——ロゴスはもと言葉を意味する——を通じて、他の者の理性に訴へ、彼を啓發す

ることを謂ひ、他方前の文章にあつても、その最後の句から分るやうに、理性（ロゴス）とは他の人の言葉を聴き、自己の理性に於て納得することを謂ふのである。また修辭學に於ては、ひとが辯論の力を得るのは、或は好き素質（εὐφροσύνη）によつて、或は練習（ἐγγυμνασιμὸς）によつて、或は方法（μέθοδος）によつてである、と述べられてゐる。また詩學に於ては、藝術は技術（τέχνη）と習熟（συνηθεία）と自然（φύσις）とに基く、と云はれてゐる。更に形而上學に於ては、人間の能力には生れつきのもの（συγγενεῖς）、習慣になつたもの（ἐκτεταί）、學ばれたもの（μαθηταί）がある、と書かれてゐる。かくの如く、人間のあらゆる活動に就いて同様の三つのものが考へられたといふことは、教育が人間生活のすべての領域に關するものと考へられたといふことを示してゐるであらう。教育は學問に就いても、道德に就いても、辯論や藝術に就いても存在することができる。ディオゲネス・ラエルティウスは、アリストテレスは教育には三つのもの、即ち自然（φύσις）、學修（μαθήματα）、練習（ακρίβεια）が必要であると語るのをつねとした、と傳へてゐる。それらは教育の三位と呼ばれて好いであらう。

尤も、かやうな思想はアリストテレスに始まるのではない。すでにプラトンのメノンに於て、徳は教授され得るもの（διδάκτον）であるか、それとも練習され得るもの（ἀκρίβιον）であるか、



それとも自然に具はるもの (φύσις) であるか、と問はれてゐる。またパイドロスに於ては、辯論家に對して素質 (φύσις) と知識 (ἐπιστήμη) と努力 (ἐνέργεια) とが要求されてゐる。かやうな三位は他のギリシアの著述家たちに於ても見出されるものであり、古代の教育思想の謂はば共有財であつた。ローマ人にあつてはホラティウスはこれを natura (自然)、usus (習慣)、ratio (理性) といふ言葉で述べてゐる。

右の三つのもののうち固有な意味に於て教育と云はれるのはロゴスであらう。それは教へること、そして學ぶことを意味してゐる。それがまた方法乃至技術といふ語をもつて言ひ換へられてゐることは既に注意を要する。然るに教育が可能であるためには、人間は教育され得るものであるといふこと、かやうなものとして或る一定の性質を生れながらに有するといふことがなければならぬ。如何なる教育も教育される人間に自然的素質として全く具はらぬものを與へることができない。自然は教育の前提である。しかもそれは單なる前提に止まらない。もし教育が、educatio (education) といふ語の educo (to lead forth, draw out) からの由來の示す如く、人間に自然的素質としてあるものを引き出してくることを意味するならば、自然は教育の過程のうちに要素として含まれねばならぬであらう。ところでかやうに教育と自然とが内的に結び付くといふことは、

教育に就いての、また特に自然に就いてのただ一定の見方のもとに於てのみ可能である。なぜなら、もし自然が動かぬもの、變らぬものであるならば、教育は無意味であり、また不可能でなければならぬ、教育そのものもひとつの運動或は生成を意味するのでなければならぬ。然るにもしロゴスと自然とが全く乖離的に存在するものであるならば、自然が教育のうちに内的な要素として入り込むことは許されず、また不可能でなければならぬであらう。習慣に就いても同様に考へることができる。蓋し習慣は自然の如きものである、「習慣は第二の自然」(consuetudo altera natura)と云はれる。従つて理性と自然との内的な關係を考へることができぬ哲學は習慣を教育の内的な要素として認めることもできないであらう。

アリストテレスの哲學の特徴は、理性と自然、そして習慣とを内的に結び付けて考へることができるところにある。そこにまた彼の教育學の特徴が存在する。彼の全哲學の根本概念である運動 (κίνησις) 乃至生成 (γένεσις)、これを解明する可能性 (δυναμικὸς) と現實性 (ἐνδεχόμενα) の概念等は、彼の教育學にとつても根本概念でなければならぬ。これらの根本概念、殊に特徴的なものとしては彼の自然の概念を根柢として、自然、習慣、理性といふ三つのものは「互に調和する」(συμφωνεῖν ἀλλήλοις) ことができる。それらを互に排斥し合ふ三つの場合としてでなく、却つ

て互に調和する三つの要素として理解するところに彼の教育學の重要な特徴がある。

## 二

自然といふ語は種々に語られる。アリストテレスは形而上學第五卷第四章に於てその種々の意味を區別してゐる。自然は先づ生長するものの生成を意味する。次に自然は生長するものに内在的な質料を意味する、そのものはこれから生長するのである。更に自然はそれぞれの自然的なものに内在する運動の原理を意味してゐる。更に自然は例へばブロンズが彫刻の自然と呼ばれる意味に於て質料を意味してゐる。この場合自然は生長とは關係なく一般に質料的原理を謂ふのである。更に自然は自然的なものの實有 (ousia) を意味してゐる。自然的に在るもしくは生ずるものに就いて、それからそのものが自然的に在るもしくは生ずるものは既に存在するにしても、そのものが形相を有しない場合、自然を有しないと云はれる。動物とその部分は自然的に在るものである、それらは質料と形相との兩者から成つてゐる。そこで自然は一方に於てはなほ形相に達しない質料、形相へ生成しつつあるものの質料的基體を謂ひ、他方に於てはこの生成の目的 (σκοπος) (σκοπος εἰς τὸ γενέσθαι) 即ち形相を指してゐる。後の意味に於て、自然的なもの、その實有である

形相、そのテロスとしての形相に達してゐない限り、自然を有しないと云はれる。かやうに自然の種々の意味を區別した後アリストテレスは、本来の意味に於ける自然とは自己自身のうちに運動の原理を有するものの實有であると規定した。質料も、生成や生長も、これに關係して自然と考へられるのである。

いま教育に於てその出發點も到達點も自然である。教育の對象をなす人間は自然的なもの、生成し生長するもの、自己自身のうちに運動の原理を有するものである。教育はこの人間に働き掛ける。教育活動にとつて教育される人間は質料的基體であり、その意味に於ける自然である。教育は人間の自然を前提し、この自然が教育の出發點である。教育される人間はなほその形相に、その生成のテロス（目的）に達してゐないといふ意味に於て質料的自然的であり、その限り彼は教育を受け得る性質のもの、また教育を受けねばならぬ必要のあるものである。彼は未だ彼の自然を有しない、なぜなら彼は未だその生成のテロス、彼の「固有の形相」(σφικτὸν εἶδος) に達してをらず、自然といふのはこの場合かやうなテロス、形相のことである。教育は人間にその自然を得させる。教育の到達點は自然である。教育そのものは固より自然でなく、却つて方法であり、技術である。併し人間の自然に働き掛けて彼の自然を實現させることが教育の仕事である。それ

は可能性に於てある人間の自然を現實性に齎すことにほかならぬ。教育の出發點に於ける自然は可能性（質料）の意味に於ける自然であり、その到達點に於ける自然は現實性（形相）の意味に於ける自然である。

教育は先づ人間が一定の自然を有することを豫想してゐる。教育が可能であるためには、人間は本性上教育され得るもの、先に引用した文章に依れば、習慣を作り得るもの、ロゴスを有するものでなければならぬ。アリストテレスは絶えずかやうな自然的前提に就いて語り、そこから出立するのをつねとした。これは彼の哲學に於て注目すべきことである。彼の形而上學は「凡ての人間は生れながらにして (γενεῖ) 知ることを欲する」といふ句をもつて始まつてゐる。人間は知識に對する自然的な欲求と素質とを有する。また詩學第一卷第四章には、模倣することは子供の時から人間に生具的 (γεννητόν) であると云ひ、これを藝術の「自然的原因」(αἰτία φυσική) の一つと見做してゐる。蓋しアリストテレスに依れば藝術は模倣である。人間は動物のうち「最も模倣的」であり、彼は最初模倣によつて學び、模倣から作られたものを悦ぶといふことは人間にとつて自然的である。「學ぶといふことは哲學者にとつてのみでなく他の人間にとつても同様に最大の快樂 (ἡδονή) である」からである。即ちこの箇所にてアリストテレスは、模倣は人間

の自然的衝動であつて教育の最初的手段は模倣であること、また凡ての人間は學ぶことに最大の快樂を感じるといふことによつて教育に對する自然的欲求を有することを指摘してゐる。かやうな素質があれば教育は不可能であると共に、かやうな素質に基いて教育は人間生活の到る處に於て自然的に行はれてゐると云へるであらう。

知識や藝術のみでなく道德に就いても人間は自然的素質を有してゐる。従つてニコマコス倫理學第六卷第十三章に記される如く、「自然的德」(φυσικὴ ἀρετή)といふものがある。凡ての人に倫理(ἠθός)のそれぞれが或る仕方で自然的に具はつてゐると思はれる。我々は生れながらにして正義、或は節制、或は勇氣、或はその他の性質を有するのであつて、ただ我々は、勝れた意味に於ける善(τὸ κερδαίνον ἀγαθόν)を或る他のものとして、それらの性質が他の仕方で我々に屬することを求めるのである。子供も禽獸もそのやうな自然的な状態(εἶδος)を有するが、理性を缺くために有害なものになることがある。強い身體も眼が働かないならば躓くにも却つて強く躓くといふわけである。ひとが理性といふ眼を得る場合行爲に差異が出來てくる。そのとき彼の状態は、以前と同様でありながら、勝れた意味に於ける德(κέρδις ἀρετή)になる。教育はかやうに自然的德を勝れた意味に於ける德に高めることである。後者は前者が理性に従ひ思慮に即したものにな

るとき生ずる。教育は自然でなくて理性である。併しこの教育の過程に於て自然的なもの、ロゴスのならぬものを重んずることが大切である。大倫理學第二卷第七章には次の如く書かれてゐる、「一般的に云つて、他の人々の考へるやうに、徳の端初と指導者は理性でなく寧ろ感情 (ἐκίνησις) である。なぜなら先づ我々のうちに (事實としてもさうであるやうに) 善きことに對する或る理性的ならぬ衝動 (αἰνυος ὁρμη) が生じなければならぬ、然る後に理性が投票し決定する。これは子供や考へないで生活する者の場合から知られ得ることである。かやうな者に於ては理性から離れて先づ善きことに對する感情の衝動が生じ、理性は後に加はつて投票し善きことを實行させる。然るにもし善きことへの端初を理性から取るならば、感情は必ずしもこれに一致して従はず、却つて屢々反對する。故に善き状態にある感情が寧ろ理性よりも徳に對して端初をなすと思はれる」。徳は感情と理性とが「互に調和する」とき完全である。しかも感情が自然的なものとしてより先なるものであり、理性はより後なるものである。教育は感情に端初を取り、感情を善き状態に置くことからはじめなければならぬ。アリストテレスの教育論は單なる主知主義ではない。ニコマコス倫理學第二卷第三章にも云つてゐる、「倫理的徳 (ἠθικὴ ἀρετή) は快樂と苦痛とに關はる。蓋し我々は快樂のために惡しきことを爲し、苦痛のために善きことを爲さない。故にプラトンの

云ふ如くひとは年少の頃から或る仕方で指導され、かくしてまさに然るべきものを悦びまた苦とするやうになされねばならぬ、これこそ正しい教育 (ὁρθὴ παιδεία) である」。同じく第十卷の初めにも、快樂と苦痛とは何物よりも深く我々の人間性と結び付いてをり、従つて年少者を教育するには快樂と苦痛とによつて舵を取らねばならず、悦ぶべきものを悦び嫌ふべきものを嫌ふといふことは倫理的徳に最も大きな關係がある、と述べてゐる。幸福を求めるのは人間性の最も深い自然と見られ、そこに倫理學の端初が原理的に求められたのである。

かくの如くアリストテレスは教育の自然的基礎を重要視した。人間の素質のうちに全く具はつてゐないものを教育が植ゑ付けることは不可能であらう。併しながら若し自然のみで十分であるならば教育はまた不要でなければならぬ。「凡ての技術と教育とは自然の缺けてゐるものを満たさうとする」 (πάντα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προαλείπον βούλονται τῆς φύσεως ἀναρπάζον) と政治學第七卷の終に近く記されてゐる。また自然學第二卷第八章には、「およそ技術は一方に於て自然が仕遂げ得ないことを完成し、他方に於て自然を模倣する」 (ὁλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἢ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται) と書かれてゐる。これらの言葉は教育と自然との關係を最も明瞭に言ひ表はしてゐる。教育は技術として自然の缺けてゐるもの



を満たすことによつて自然を完成する。併しその際教育は自然に従ひ自然を模倣する。教育は人間性の理解の上に立つて人間性の完成を目的としなければならぬ。

### 三

ところで人間は爲すことに於て學ぶ。爲すことは學ぶことであり、學ぶことは爲すことでなければならぬ。爲すことに於て人間は彼の徳を證するやうに、爲すことはまた彼にとつて徳を得るための條件である（徳とは、後に述べる如く、有能性を、働きのあることを意味してゐる）。爲すこと、繰り返して爲すこと、行動と練習とは教育の基礎である。

我々に自然的に具はるものは我々は先づその可能性を具へてゐるのであつて、後にその現實性を顯はすのである。例へば感覺の場合、屢々視ること或は屢々聽くことによつて我々は視覺或は聽覺を得たのでなく、反對にそれを使ふ前にそれを有したのであり、それを使ふことによつてそれを有するに至つたのではない。併しその能力が現實的になるのはそれを働かせることに於てである。眼の徳は善く視ることであり、耳の徳は善く聽くことである。然るにかやうな徳は、他の技術に於てのやうに、先づそれを働かせることによつて得られるのである。「我々が學んだ者と

して爲すべきこと、それを我々は爲すことによつて學ぶ」(α γὰρ δεῖ μαθητὰς ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μαθησόμεν). ひとは建築することによつて建築家となり、豎琴を弾くことによつて豎琴弾きとなる。同様に我々は正しいことを爲すことによつて正しくなり、節制することによつて節制的となり、勇氣のある行爲によつて勇氣のある人となる。併し同じことから且つ同じことによつてあらゆる徳は生ずると共に滅ぶといふことに注意しなければならぬ。豎琴を弾くことから善い豎琴弾きと共に悪い豎琴弾きが出来る。善く建築することから善い建築家が生じ、悪く建築することから悪い建築家が生ずる。「もしさうでないならば、教師は何等必要でないであらう」、とアリストテレスは云つてゐる。徳のある即ち有能な人間となるためには爲さねばならぬ。爲すことによつて初めて人間は彼の可能性、従つて質料の意味に於ける自然を、現實性に齎し、かくして形相の意味に於ける彼の自然に達することができる。けれども爲すことによつて彼は善くなりもするが、また悪くなりもする故に、彼には教師が必要なのである。

教育は爲すことによつて、練習によつて行はれる。然るに人間は爲すことを繰り返すことによつて習慣を得る。行爲は習慣によつて固められ、只一度切りのものでなく、性格的なものとなる。習慣は教育の基礎である。ニコマコス倫理學第二卷第一章に次のやうにいつてゐる。即ち *ἥθος*

といふ語が νόμος といふ語から僅かの變化によつて作られてゐる如く、*ἡθικὴ ἀρετή* (倫理的徳) は νόμος (習慣) から生ずる、と。習慣と倫理とは密接な關係を有してゐる、普通に道徳的といふのはエティケーのことであり、習慣の結果として生ずる性格的な徳のことである。徳は勝れた意味に於ては自然的に我々に具はるものではない。それは我々の理性的ならぬ部分が理性に従ふやうに習慣付けられることによつて生ずるものである。併し他方、石は自然的に下へ動くものであつて、たとひそれを一萬遍も上へ投げたにしても、上へ動くやうに習慣付けることができないやうに、自然的なものの如何なるものもその自然に反して習慣付けられることができない。「そこで徳は自然的 (*φύσει*) にも自然に反して (*παρὰ φύσιν*) も生じない、寧ろ我々は一方それを受け容れる自然を有し、他方習慣によつて完成される」。教育は我々がそれを受け容れる自然を有するものを與へるものでなければ無駄である、習慣は教育の與へるものを自然的なものにすることによつて完成する。教育にとつて練習が大切であるのも習慣のかかる性質に基いてゐる。

蓋し「習慣は實に自然の如きものである」(*ὁμοειδὲς τῷ φύσει νόμῳ*) とアリストテレスは云ふ。また他の箇所では、「習慣的になつたものは謂はば自然的なものとなる。なぜなら習慣は自然に類する或るものである。蓋し屢々といふこと (*πολλὰκις*) は恆にといふこと (*ἀεὶ*)

に近いから。自然は恆にといふことに屬し、習慣は屢々といふことに屬する」、「注意、熱心、緊張は苦しいものである、習慣にならない限り、それらは強制的なもの、強要的なものである。併し習慣はそれらを快いものにする」、とも彼は云つてゐる。習慣の力に依るのでなければ教育はその訓練を成就し得ないであらう。習慣は自然に類する或るものとしてロゴスと自然とを媒介することができ、かやうなものとして教育の三位の中間を占めてゐる。教育の與へるものは習慣的になることによつて自然の如きものとなり、この自然即ち第二の自然は第一の自然に代る、固より第二の自然も第一の自然に全く反することができぬ。アリストテレスは習慣の重要性に就いて、「年少の頃から如何なる習慣を作るかはその差が小さくない、却つて非常に大きく、寧ろ凡てである」と書いてゐる。

習慣は自然の如きものである故に、教育される者の自然を重んずべき教育はまた彼が既に有する習慣と性格とを考慮に入れねばならぬであらう。形而上學第二卷第三章には次の如く云つてゐる。講義が聴き手に與へる効果は彼の習慣に依存する。なぜならひとは自分の習慣になつてゐるやうな仕方で話されることを要求し、これに反するものは不似合ひなものと思はれ、習慣になつてゐないといふことによつて理解し難いもの、縁遠いものと考へられるから。習慣の力は法律に

於て明かであつて、この場合、そのうちの神話的なもの、子供らしいものに就いて、習慣は知識よりも一層大きな影響を有してゐる。或る者はひとが數學的に説くのでなければ聽かないし、他の者はしかし例を擧げて話すのでなければ聽かず、更に他の者は詩人を證據として引くことを要求する。また或る者は凡てのものに就いて精密を求め、他の者はしかし、それに蹤いてゆくことができないために、もしくはそれを詰らぬ銜學と考へるために、精密を喜ばない。實際、精密といふことは何か斯くの如き性質を有し、従つて取引に於てのやうに議論に於ても或る人々には卑しいことと思はれるのである。それ故にひとはそれぞれのことを如何に證明すべきかに就いて教育されてゐなければならぬ、知識と知識の仕方とを同時に求めることは合理的でないからである、しかもそのいづれも容易に得られることができぬ。ここで「知識の仕方」(today's struggling)といつてゐるのは學的な講義の種々の仕方と方法のことであり、それを求めることと「知識」を求めることを區別してゐるのは教授と研究との區別に當ると見られ得るであらう。教授乃至教育と研究とは別のことであつて、教授に堪能であるためには特別に訓練されることが必要である。かくてアリストテレスは右の箇所に於て、教育に際しては教育される者が、彼等の習慣が、従つてまた性格が顧みられねばならぬことを明かにしてゐる。更にその場合彼が聴き手を

三つの種類に、即ち數學的な精密を求める者、具體的な例を求める者、詩人の證據を求める者に分つてゐることに注意すべきである。この分類はヘルバルトの教育學に於て關心のもたれる方向が思辨的、經驗的、美的の三つに區別されたのに相應するであらう。教育を受ける者が如何なるものであるかは教育に當つて重要な關係がある。そこでアリストテレスはまた、種子が芽を出すやうにするために土地を耕す如く、聴き手の心が善きことを愛するやうにするために習慣によつて豫め耕すことが大切である、と述べてゐる。

既に云つた如く、我々は正しいことを爲すことによつて正しい人になり、節制的なことを爲すことによつて節制的な人になる。徳は爲すことから生ずるのであつて、爲さぬことから何人も善い人になることができぬ。ところで同様の活動から習性が生ずる (*ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνερgeticῶν αἰετῆς γίνονται*)。ただ一つ善いことを爲す者は未だ徳を有するとは云ひ得ない、徳は習性である。ヘクシス (習性) といふ概念はアリストテレスの哲學、特に倫理學に於て極めて重要な地位を占めてゐる。固有な意味に於ける徳は自然的に我々のうちに生ずるものではない。我々はパトスによつて自然的に動かされる。怒り、怖れ、等、感情は快と苦とに伴はれるのがつねである。しかし感情に従つて我々は善いとか悪いとかと云はれるのではない。我々は選意 (*προαιρεσις*) なし

に怒つたり怖れたりする。然るに徳は或る一定の選意であり、もしくは選意を含むものである。同じ理由から徳は可能性もしくは力（デュナミス）ではない。なぜなら我々は感情に動かされることが出来る（力）ことのために善いとか悪いとかと云はれるのではなく、また我々がこのやうな可能性を有することは自然によるのである。徳は本來、選意に基く活動に關はり、しかもかかる活動が同じ仕方で繰り返されるところから生ずる習性に關はつてゐる。かくいふヘクシスとは如何なるものであらうか。あらゆる徳は、その徳が屬するものの自身を善き状態（εὖ ἔχον）に完成せしめると共にそのものの仕事（ἐργον）を善く爲さしめる。例へば、眼の徳は眼そのものと共に眼の働きを立派にする。馬の徳は馬を立派にすると共に、馳けたり、乗る人を運んだり、敵を待伏せたりすることを善く爲すやうにする。凡てかくの如く、人間の徳とはヘクシス、それによつて人間が善くなり且つそれによつて彼の仕事を善く爲さしめるところの習性である、とアリストテレスはニコマコス倫理學第二卷第五章に於て云つてゐる。即ち習性とは一方状態乃至所有（ἔχειν）を意味すると共に他方仕事、従つて活動乃至現實性（ἐνέργεια）に關はつてゐる。これら二つの意味に於てヘクシス（ἔξις）に善い（εὖ）といふことが屬するとき徳である。徳によつて善くなるのは人間であると同時に彼の仕事である。ヘクシスは所有（habitus）として單純に活動を謂ふ

のでないにしても、活動によつて規定されるものであり、單なる所有でなく、可能性とも異なつてゐる。それは状態としてディアテシス (διαθεσις, dispositio) と見られるが、ディアテシスが容易に變化するに反してヘクシスは持續的であるといふ意味の區別が存する。習慣は或る意味で習性と同じである。もし人間に習慣を作るといふ性質がないならば習性はないであらう。併し習慣は自然の如きものであり、必ずしも選意に基いて作られるものではない。然るに徳は本來選意的な活動に就いて語られるのである。プラトンの法律篇の中に τὰν ἠθῶν διαίθεος (凡ての倫理は習慣によつて) と記されてゐる如く、習慣は徳への教育に缺くことのできぬ基礎である。けれども教育はその仕事に於ては徳としての習性を養ふことでなければならぬであらう。習慣はいはば自然的に作られる。教育家の思慮に基いて行はれる教育によつて求められるのはかかる意味の習慣であり得ず、勝れた意味に於ける徳としての習性でなければならぬ。併し教育の與へるものが習性になるといふことも、人間は習慣を作る性質を有するといふことを基礎としてゐる。

#### 四

教育は、最初に揚げられたやうに、自然でも習慣でもなく、固有な意味に於ては理性 (ロゴス)



である。それはまた方法とも技術とも言ひ換へられてゐる。教育がロゴスであるといふのは如何なる意味であらうか。そして教育はかやうなものとして如何にして自然乃至習慣と結び付き得るであらうか。

ロゴスを有することそのことが人間の自然である。人間はロゴスを有する動物として定義される。ロゴスを有するといふことは人間の固有な且つ優越な規定である。動物のうちひとり人間のみがロゴスを有してゐる。教育は人間の自然を完成するものとして何よりも人間のロゴスの本質を實現せしめるものでなければならぬ。ロゴスは教育の基礎である。もしも人間にロゴスが具はらないならば教育といふことは一般に不可能であらう。人間は本性上ロゴスを有する者として可能的には知れる者であると云ふことができる。「學ぶ者は可能的には知れる者である」、とアリストテレスは書いてゐる。ひとは可能的には知れる者である故に、ひとは學ぶことができる。けれども可能的に知れる者は未だ現實的に然る者であると云ふことができぬ。そこに教育の必要があり、教育とは可能的に知れるものを現實的に知れるものに爲すことである。併しながら、かやうに可能性が現實性になるに當つて、何故に教育といふ特別の活動が要求されるのであらうか。

現實性は可能性よりも先なるものである (πρότερον ἐνέργεια δυνατότης ἔστιν) といふのはア

リストテレスの哲學の根本命題である。現實的なものは本質上 (τῷ εἶδει καὶ τῷ οὐσίῳ) 可能的なものよりも先なるものである。植物は種子よりも先なるものである。なぜなら植物は恆に形相をもつてゐるが、種子はまだであるから。成人と子供との關係に於ても同様である。尤も子供が成人になり種子が植物になるといふ意味に於ては、即ち生成上 (τῇ γενέσει) 前者は後者よりも先なるものであらう。その限りまた時間上 (τῷ χρόνῳ) 現實的なものは可能的なものよりも先なるものであるとは云はれない。けれども他の關係に於ては時間的にも現實的なものは可能的なものよりも先なるものである。一人の人間は現實的 (成人) である前に可能的 (子供) であるにしても、この人間即ち子供 (可能的なもの) に對して他の人間即ち成人 (現實的なもの) は時間上先なるものであり、この人間 (成人) が親としてかの人間 (子供) を生んだのである。「蓋し恆に可能的なものから現實的なものは現實的なものによつて生ずる、例へば人間は人間から、音樂家は音樂家によつて生れる、そこには恆に或る第一に動かすものがあり、然るに動かすものは既に現實性に於てあるのである」、と形而上學第九卷第八章に記されてゐる。アリストテレスの存在論にとつて原理的意味を有するこの文章はまた實に教育現象に根本的説明を與へるものである。現實的に知れるものは可能的に知れるものよりも本質上先なるものである。一人の人間は可能的に知

れるものから現實的に知れるものになるのであつて、その限り時間的に云つて可能性は現實性よりも先なるものであるにしても、かやうに可能的に知れるものから現實的に知れるものが生ずるためには、そこに第一に動かすものとして既に現實的に知れるものがなければならず、この者が即ち教育家である。人間から人間が生れ、音楽家によつて音楽家が生ずるといふ意味に於て、人間が教育されるためには教師が必要であり、教師は教育される者よりも時間的にも先なるものであることが普通である。「蓋し恆に可能的なものから現實的なものは現實的なものによつて生ずる」(αἰ γὰρ ἐκ τοῦ δυνατόν ὁ νῦν ἐκ τῆς πραγματικῆς οὐκ ἔστιν ἔκ τῆς πραγματικῆς ὁ νῦν) とするならば、それによつて可能的に知れるものから現實的に知れるものが生ずるところの現實的に知れるものがなければならず、かかるものが教師であり、そこに教育が存在するのである。教育がロゴスであるといふ意味は先づかくの如き存在論的聯關に於て原理的に把握されねばならぬ。この聯關に於て教育はそれによつて可能的なものから現實的なものが生ずる現實的なものの位置を占めるのであるが、現實的なものといふのは形相的なもの、またロゴス的なものである。

教育は、可能的なものがそれによつて現實的なものになるといふ意味に於て、ひとつの運動であり、生成である。教育が運動 (κίνησις) 乃至生成 (γένεσις) であるといふことは、一見平凡な、

併し最も眞面目に取られねばならぬ教育の一般的規定である。教育は固より自然的生成ではない。なぜなら自然の生長に於ては運動の原理は自己自身のうちにあるに反して、教育の過程に於ては運動の原因は教育される者自身のうちにあるのでなく、却つて他の者のうちに即ち教育家のうちにあるからである。教育の過程に於て第一に動かす原理を有するものは教師である。かくの如く教育はその運動の原因が自己自身のうちになく生成として技術に依る (*art, τέχνη*) 生成であり、技術に依る生成は固有な意味に於ける生成に對して制作 (*poiēsis*) と稱せられる。教育はまさに制作であり、所謂 *Bildung* (形成作用) である。そこに教育の一つの重要な規定が與へられる。教育とは人間を質料的基體として行はれる制作であり、形成作用である。然るに既に述べた如く、教育は一方に於て自己自身のうちに運動の原因を有する自然的なものとしての被教育者たる人間の自然が可能性から現實性になることであり、その限り自然的生成の如きものでなければならぬが、今また他方に於て教育は技術に依る生成として本來は制作の意味を有しなければならぬとすれば、自然と制作とは如何にして統一されるかといふことが問題でなければならぬであらう。

凡て技術に依つて生ずるものに於て形相は制作家の心の中にある、とアリストテレスは形而上學第七卷第七章に於て云つてゐる。例へば醫術は人間を健康にするものであるが、その場合先づ

健康の形相が醫者の心の中にある。そして健康を作り出すことは次の仕方で行はれる。即ち健康の形相から出立して、健康とはしかじかのものであるから、健康であるにはしかじかのことがなければならず、このことがあるには更にしかじかのことがなければならぬといふ風に考へてゆき、遂に最後の點に達し、このものから逆に醫者の爲すことは出立する。このものからの、健康に向つての運動が制作と呼ばれる。「それ故に或る意味に於ては健康は健康から、家は家から、質料を有するものは質料なきものから生ずるといふことになる。蓋し醫術や建築術は健康や家の形相である、そして質料なき實有とは本質のことである」。健康や家の形相といふのは健康や家の本質のことであつて、それは醫者や建築家の心の中にあるものとして質料なきもの、質料なき實有である。かやうな家、かやうな健康から我々の住む家、我々の身體の健康は生ずるのであり、後の意味に於ける家や健康は質料を有するものである。醫術や建築術は健康や家の形相である。「蓋し技術は形相である」(ἡ γὰρ τέχνη τοῦ εἶδος)。このものを運動の原理として、これによつて健康や家は生ずるのであるが、かやうに運動の原理は形相であるとすれば、制作は、健康が健康から、家が家から生ずるといふ意味に於て、人間が人間を生むといふ自然の過程と同一に見られることができる。自然に於ても技術に於ても或る意味では凡てのものは同じ名のものから(ἐξ οὐκένου)(

生ずる、とアリストテレスは記してゐる（形而上學第七卷第九章）。生む人間と生れた人間とが人間として同じ形相（*εἰδος*）である如く、醫者の心の中にある健康或は醫術とこれによつて我々の身體に生ずる健康とは同じ形相である。健康は身體の形相の意味に於ける自然（*τὸ κατὰ φύσιν*）である、家は質料たる煉瓦や木材の形相であり、これらのものは家となることによつてその自然即ち本質を實現する。そしてその自然と建築家の心の中にある家とは同じ形相である。かくの如く分析して來るならば、人間が人間を生むといふ場合と技術に依る生成の場合とは同じ構造のものであることが認められるであらう。實際、アリストテレスの哲學の特色は、自然と技術とを、一方はその運動の原理が自己の内部に、他方は自己の外部にあるものとして區別しながら、自然的なものを技術的なものの如く、技術的なものを自然的なものとして區別してゐるところに存する。自然も技術的であり、技術も自然的であると云はれるであらう。「例へばもし家が自然的に生ずるものに屬するならば、今技術によつて生ずると同様の仕方では生ずるであらう。他方もし自然的なものが單に自然的にのみでなくまた技術によつて生ずるならば、自然的にと同様の仕方では生ずるであらう」。自然的生成に於ても技術的生成に於てもテロスの概念が決定的な、指導的な位置を占めると見られることによつて、かく云ひ得るのである。教育と自然との

統一もかやうにして與へられる。教育とは教育ある者（教育家）が教育ある者（被教育者が斯くなる）を作ることであり、教育される者に於て現實性に達する形相即ち彼の自然と教育する者の心の中にあつて教育といふ運動の原理となる形相即ちロゴスもしくは知識とが同一であるところに、教育に於ける自然と技術との統一を見ることが出来る。自然を技術との類比に於て表象するには、自分を自分で治療する人間と比較すれば好い。けれども治療される者が同時に醫者であるといふことは技術にとつて偶然的である。そこにその運動の原理が内在的な自然と技術との區別があり、教育に於て教育家が必要な理由もまたそこにある。

かくて教育は自然的生成でなくて技術に依る生成即ち制作である。然るに制作に於ては制作（*ποίησις*）そのものと思惟（*νόησις*）との二つの部分が區別される。先に云つた如く、醫者は健康の形相から出立して、健康であるにはしかじかのことがなければならぬと次々に考へてゆき、遂に最後の點に達し、やがてそこから逆に出立して彼の作業を始める。前の過程即ち原理と形相から出立する過程は思惟であり、後の過程即ち思惟の最後の段階から出立する過程は狹義に於ける制作である。この關係は中間の段階のそれぞれに就いても同様である。教育も制作としてかやうに思惟と制作そのものとの二つの部分を含むと考へることができる。これによつて教育は「方法」

(*παιδαγωγία*) と稱せられるのである。正しい教育は方法的でなければならぬ。

教育は思惟的に行はれるものとして本質的には「思惟に依る」(*ἀπὸ διανοίας*) 制作であると云はれるであらう。併しながらそれは教育があらゆる場合、あらゆる方法に於て純粹に合理的でなければならぬといふことではない。アリストテレスは制作に於て「思惟に依る」ものと「技術に依る」(*ἀπὸ τέχνης*) ものと「能力に依る」(*ἀπὸ δυνάμεως*) ものとは區別してゐる(形而上學第七卷第七章、同第六卷第一章)。この場合、思惟(*νοῦς*とも記されてゐる)、技術、能力といふ三つのものは次第に減じてゆく合理性の程度を示すと見ることが出来る。能力は經驗(*ἐμπειρία*)の如きもの或は學理に依らないで實地に得た方法の如きものを意味してゐる。我々は多くの大工がただ經驗に基いて家を作るのに出會ふ。技術はかやうな能力と思惟との中間に置かれてゐる。技術は或る意味では思惟であり、或る意味では經驗である。普通に技術といはれるものは實際かくの如きものである。ニコマコス倫理學第六卷第四章に於てアリストテレスは、「技術と眞なるロゴスをもつての制作的習性とは同一であらう」(*ταῦτόν ἐστιν ἐκείνη καὶ ἐστὶς μετὰ λόγον ἀληθοῦς ποιητικὴ*)と云つてゐる。技術はひとつのヘクシス(習性)として、習慣的なところを有しなければならず、従つて自然生長的に出來てくる經驗に似たところがあるにしても、それは



本來どこまでも合理的 (μετά λόγον) なるものである。他方思惟に依る制作も制作である限り技術的であると云ふことができる。それは方法的であるといふ意味に於てすでに技術的であると云ふことができる。いま教育は人間の自然の要求に基くものとして人間の社會的生活の到る處に存在する現象である。専門的な教師のみが教育家であるのではない。かやうな廣汎な意味に於ける教育の凡ては思惟に依つて純粹に合理的に行はれてゐるわけではなく、或は能力に依つて經驗的に、或は思惟と區別された意味に於ける技術に依つて行はれてゐる。そこで合理性の程度に従つて分たれた制作の右の三つの種類は實際生活に於て一般に見出される教育現象の分類に移して考へることができであらう。

更に思惟に依る教育もただ單に合理的に進められることができぬ。つねに純粹に合理的であらうとすることは却つて非方法的であると云はねばならぬ。なぜなら教育に於ては教育されるものの性質が顧みられねばならず、このものが普通にさうであるやうに子供であつて理性の未發達である場合、之に相應して合理的な方法以外の方法によることが寧ろ眞に合理的であるであらう。アリストテレスは德に「知性的德」(διανοητικὴ ἀρετή) と「倫理的德」(ἠθικὴ ἀρετή) とを區別し、そして先に述べた如くニコマコス倫理學第二卷第一章の初めに於て、倫理的德は習慣から生

ずると云ひ、これに對して「知性的徳は主としてその生成と増大とを教授 (διδασκαλία) に負ふ、從つて經驗と時間を要する」、と書いてゐる。知性的徳は「主として」(οὐκ ἀλλοίον) 教授に、從つて知的な合理的な教育から生ずるのであるが、全部はさうでないといふのは、昔の註釋家の誌す如く、知性的徳もその端初を自然に負ひ、——蓋し人間は知識を容れ得るものである (δεκτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος εἰς τὴν φύσιν) といふことが前提されねばならぬから——またその増大を習慣にも負ふ故である。知識も經驗から來るものであり、從つて時間を要する。分析論後書の最後に於て、「既存の知識から (ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως) でなければ如何にして我々が知りまた學ぶか」と問はれ、——この句はこの書の冒頭にある「凡て知性的な教へと學びとは既存の知識から生ずる」といふ句に對應する——感性知覺、記憶、經驗、技術と學といふ知識の系譜が記されてゐる。この系譜學は形而上學の最初に於ける敘述と一致してゐる。かくの如くアリストテレスは凡てのものに就いてその生成もしくは發達の考察に努めた。その本質に於てひとつの生成にほかならぬ教育はその方法に於ても生成乃至發達を重んじなければならぬであらう。知的教育は知識の系譜學を顧みなければならない。發達論的であるといふことはアリストテレスの哲學の根本思想から從つて來る彼の教育學の特色である。けれども生成のテロスはロゴスであり、凡ての生成はこの

ものに向つての生成である。それ故に教育に於ても生成の段階に十分留意しながら全體としてはロゴスによつて指導しなければならぬのであつて、教育家はつねにこのロゴスを睨と握つてゐることが大切である。

しかし人間は純粹に理性的な存在でなく、多くの欲望に充ちてゐる。欲望に耳を貸す者はロゴスの聲を聴き難いであらう。とりわけ子供は主として欲望に従つて生きてゐる。そこで子供の教育には特に躰もしくは訓育(κοιλιαγωγία)が必要である。この場合訓育といふのは理性に依つて教へることではなく、命令と力と罰とに依つて欲望を制限し、抑止することを意味してゐる。従つて教育に於て先づ要求されることは従順(εὐπειθήνεια)である。「服従することを學ばなかつた者は善く支配することができぬ」(σοφιστικὸν ὑποτασσάμενον μαθητέον)と政治學第三卷第四章に記されてゐる。善く支配しようと欲する者は先づ服従することを學ばねばならぬ。訓育はもろもろの欲望に節度を與へ、そのうちに「秩序」(τάξις)を生ぜしめる。徳とは心のうちに作り出される秩序を意味してゐる。ところでニコマコス倫理學第三卷の終に曰ふ、「子供が教育家(ταῖς αἰσθητικαῖς)の命令に従つて生活しなければならぬやうに、欲望的要素(τοῖς ἐπιθυμητικαῖς)もロゴスに従はなければならぬ。そこで節制的な人にあつて欲望的要素はロゴスと調和しなければならぬ。なぜ

なら兩者にとつて目標は善きことであり、節制的な人は然るべきものを、然るべき仕方であつて、また然るべき時に (ὅν δὲ καὶ ὁ δέσμιος καὶ ὁ ἐλεύθερος) (欲求する、かやうにロゴスもまた命令するのである)。ロゴスは我々の欲望に正しい秩序を與へるものである。子供は先づ家父の命令に従はなければならぬ。家父はとりわけ驥によつて子供を教育する。しかし家父の教育では不十分なところがある。「善くあらうとする人は善く育てられ習慣付けられねばならない、そしてかやうにして正しい生活に従事し、悪い行爲を不承不承にせよ好んでにせよ爲してはならぬ、然るにそのことは或る理性と正しい秩序に従つて——權力 (ἐξουσία) を有するところの——生活することによつて生ずるであらう。ところで家父の命令は權力も拘束性も有せず、彼が王か或はこれに類するものではない限り、一般に一人の人間の命令はかやうなところを有しない。然るに法律 (νόμος) は或る思慮と理性とに基くロゴスであると共に (ἀλλ' οὐδὲν ἄλλο τι νομίζοντες καὶ νομίζοντες) 拘束的な力を有する」とニコマコス倫理學第十卷第九章に云つてゐる。かくしてアリストテレスは、一方、人間はその本性上ロゴス的であり、教育は本質的にロゴス的でなければならぬとしながら、他方、人間の生活に於ける感情や欲望の力を無視することなく、教育に當つてはそれらを善く習慣付けることが必要であると考へ、そのためには十分な強制力を有する法律に依らねばならぬと主張した。

ここに見られるやうに、そして後に至つて詳しく論ずるやうに、教育は何よりも國家の仕事であるとアリストテレスは考へたのである。それは立法といふ最高の技術に屬してゐる。然るに右の文章に於て同時に注意すべきことは、法律の究極の源泉がロゴスであり、思慮と理性とから發するものであると考へられたことである。教育の權威も根本に於てはロゴスに基礎を有しなければならぬ。併しまたロゴスはそれだけでは力を有しない。「法律は習慣に反しては服従させる力を何等有しない」(ὁ γὰρ νόμος ἵσχυν οὐδέ τιαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἐθεός)、そしてこのものは多くの時間によつてでなければ生じない」と政治學第二卷第八章には書かれてゐる。そこで既存の法律を他の法律に簡単に變へることは法律の力を弱めることになるとも書かれてゐる。ノモス(法律)はロゴス(理性)であると共にエトス(習慣)であるとも云ふことができる。かくして教育の基礎は自然、習慣、理性の三位であり、その統一である。

## 第二章 教育の目的

### 一

ギリシアの教育思想に於て中心的位置を占めてゐるのはアレテー (ἀρετή、徳) の概念である。普通に教育と譯されるパイデア (paideia) といふ語は、イエーガーに依れば、今日知られる限り、紀元前五世紀に漸く現はれたのであつて、それも最初は單に子供の身體上の養育 (τροφή) といふ如き意味を有するに過ぎず、それがやがて得るに至つたより高い意味から遙かに遠いものであつた。「ギリシア教育史の自然的な主要動機は寧ろ最も古い時代にまで溯られるアレテーの概念である」、とイエーガーは書いてゐる。そしてそのより高い意味に於けるパイデアの概念もアレテーの概念と密接に結び付いてをり、後の概念の意味を理解することなしに前の概念の意味を理解することはできない。プラトンの言葉に依れば、パイデアは本來「アレテーへの教育」である。アリストテレスは教育の問題を政治學に關する著作の中で取扱つてゐるが、彼に於て政治

學と倫理學とは或る意味では一つのものであり、従つて彼の徳論を除外して彼の教育論を考へることは不可能であり、また正當でもないであらう。蓋し人間の生活の意義は生きること (ζῆν) を「善く生きる」と (εὖ ζῆν) 或は「美しく生きること」 (καλῶς ζῆν) に高めることに存し、人間の活動はすべてこれに關係してをり、教育もまた固より何等例外ではない。「凡ての技術と凡ての方法、同様にまた凡ての實踐と選意とは何等かの善を目差すと考へられる。故に善とは凡てのものが目差すものと言明されたのは正當である」とニコマコス倫理學の冒頭に記されてゐる。美しく且つ善く生きるといふことは、オットー・ヴイルマンの解する如く文化の意味であると見て好いであらう。古典哲學に於ては教育 (Bildung) と文化 (Kultur) とは一つのものとして考へられた。そこにギリシアのヒューマニズムの根本精神が見出される。我々はすでに本書の初めに政治學から引用した文章に於て、アリストテレスが教育の目的は「有徳の人」を作ることにあるとしたのを知つてゐる。然るに「有徳の人とは、その人にとつては徳によつて端的に善なるものが善であるが如き人のことである」 (τοιοῦτος ἐστὶν ὁ σπουδαῖος, ὃ δὲ τὴν ἀρετὴν ἀγαθὸν ἐστὶ τὸ ἀγαθὸς ἀγαθὸς) と同じ箇所 に於て規定されてゐる。そこで我々は、徳とは何か、また善とは何かに就いて、ここに我々の研究にとつて必要な限り、論述しなければならぬ。

この場合先づ、アレテーといふ語は徳と譯されるにしても、それは今日普通に徳と考へられるものとかなり違つたものであることに注意することが大切である。それは主觀的な心情の倫理を謂ふのでなく、寧ろ人間の存在の本質法則を意味してゐる。徳は全體の人間に、彼の外的な並びに内的な性質に關してゐる。精神の徳があるのみでなく、身體の徳がある。またそれは單に所謂道徳のことではなく、寧ろ文化のことである。有徳の人とは今日文化人といふほどの意味であらう。かやうな徳の概念に於て特徴的なことは、それが屢々人間外のものに就いても語られるといふことである。プラトンやアリストテレスは例へば眼の徳とか馬の徳とかに就いて述べた。プラトンのポリテイアには次のやうに云はれてゐる。各々のものにはそのもののみが、或はそのもの以外のものよりも最も善く為し得ることがある。かやうに自己に固有の仕事(εργον)を善く爲すことがそのものの徳である。徳とは「善く爲す」(εὖ πράττειν)ことにほかならない。各々のものは「固有の徳」(τὴν οἰκείαν ἀρετήν)がある。視るといふことは眼に屬する仕事であり、従つて善く視るといふことが眼の徳である。精神の徳に就いても同様に考へることができる。精神の仕事は生きるといふことである。故に善く生きるといふことが精神の徳である。かくの如く徳と仕事とは結び付けて考へられた。爲さぬといふことは何等徳ではない。徳とは一般的に云つて仕事に於



ける有能性を意味する。またプラトンのゴルギアスには左の如く云つてゐる。先づ善い建築家とは實際に家を作り得る者、即ち彼の扱ふ煉瓦や木材に家の形 (εἶδος) を與へ得る者、役に立つ家を作り得る者のことである。役に立つ家といふのは「秩序と組織」 (τάξις καὶ κοσμος) を具へた家のことである。次に同じやうに身體に就いても、善い醫者とは身體を整へる者であり、健康といふのはかやうな身體の秩序である。更に精神に就いても同様であつて、それは秩序と組織を具へるとき役に立つ (χρησιμὴ) ものであり、即ち徳を有するものである。かくの如く徳と仕事とが結び付けられ、そこからまた精神の徳と技術的領域に於ける徳とが全く比論的に説明されたといふことは、教育が人間を對象とする技術と見られねばならぬ場合、注目すべきことであらう。教育は全體の人間に關はるものとして勿論身體の面倒もみなければならぬが、何よりも「精神の面倒をみる力」 (δύναμις θεωρητικὴ ψυχῆς) である。併し精神と云つても、今日普通に考へられるやうな主觀とか心理とかを謂ふのではない。プラトンに依れば、生きるといふことは精神の仕事である (τὴ δ' αὖ τοῦ ζῆν : οὐ ψυχῆς φησόμεν ἔργον εἶναι : )。精神とは「生あるものの原理」 (ἀρχὴ τῶν ζώων) であるとアリストテレスは云ふであらう。即ち精神とは生ある存在者の優越な存在、その固有の存在の仕方を意味してゐる。ゴルギアスに於ては、對象が身體であるか精神で

あるかに従つて技術を二つに分ち、精神に就いての技術は政治 (πολιτική) であり、身體の面倒をみる技術は一方では體操 (γυμναστική) 他方では醫術 (ιατρική) であると云ひ、更に政治を分つて、體操に相應して立法 (νομοθετική) が、醫術に相應して治法 (θεραπευτική) があると云つてゐる。ここに我々は精神の概念が極めて具體的に理解され、そして人間が本質的に社會的な存在として把握されてゐることを認め得ると共に、技術の概念が政治にまで擴張されてゐることを見出し得るであらう。教育はプラトンに於ても國家の仕事と考へられた。パイデアとは「正義をもつて支配し且つ服従することを知れる完全な市民となる欲望と希求とを喚び起すところの徳への教育」である、とプラトンは法律篇の中で云つてゐる。善い建築家は役に立つ家の形相を有しなければならぬやうに、善い教育家はそれに向つて人間を形成すべき立派な人間の形相を有しなければならぬ。

## 二

既に述べた如くギリシア人にとつては徳は單に倫理的卓越のみでなく、却つて人もしくは物に屬するあらゆる立派さを意味した。アリストテレスもまた、形而上學第五卷第十四章に據れば、

アレテーを一般的に「如何に」(ποιόν, ποιότης)の概念のうちに含ませてゐる。かくして徳は元來ひとつの存在論的規定である。即ちそこには運動するものとしての運動するものの様態、また運動の差別があり、徳と不徳とはかやうな様態に屬してゐる。徳及び不徳は、運動に於てあるものがそれに従つて善く或は惡く働き掛けもしくは働き掛けられるところの運動と活動の差別を現はすものである。蓋し或る一定の仕方で働き掛けられもしくは働き掛けることのできるものは善く、他の、反對の仕方でさうすることのできるものは惡い。けれども善及び惡は主として精神（生命）を有するものに關して「如何に」を、特にその中でも選意（προαίρεσις）を有するものに關して「如何に」を示すものである。かくの如く右の箇所には記されてゐるが、選意を有するものといふのは人間のことである。即ちアレテーは主として人間に就いて語られるにしても、より廣い意味に於ては凡て生命を有するものに就いて、更により廣い意味に於ては爾餘のものに就いても語られる。ただしそれは根本的に運動と活動とに關することとして規定されてゐるのに注意しなければならぬ。ところで倫理學にとつて、そしてまた教育論にとつて問題になるのは「人間的善」(τὸ ἀνθρωπίνον ἀγαθόν)であり、「人間的徳」(ἀρετὴ ἀνθρωπίνη)である。人間的徳は選意に、有意的な、自由選擇的な行爲に關はつてゐる。

人間の徳に於ても徳は一般に活動を意味してゐる。しかもそれは特に「精神の活動」に關するものでなければならぬ、なぜなら精神は人間の存在の優越な存在の仕方であるからである。勿論その活動のすべてが徳であるのではない。徳と資格付けられる活動には「善い」(good)といふことが屬しなければならぬ。併しかやうな活動にも種々のものがあるであらう。アリストテレスは先づ實踐(praxis)と制作(poiesis)とを區別してゐる。徳は廣い意味に於ては凡ての人間の活動に就いて、従つて制作に就いても語られる。そこには建築家の徳があり、醫者の徳がある。彼等は自己の仕事を善く爲す限り、言ひ換へれば、彼等の技術的活動に關して有能である限り、徳を有してゐる。併しそれにも拘らず、固有な意味に於ける徳は倫理的卓越として特に實踐といはれるものに屬するとアリストテレスが考へたのは、如何なる理由に依るのであらうか。ここに我々は制作と實踐との區別が何處に存するとせられたかを見なければならぬ。

第一に、制作に於ては運動の原理は他のもののうちに、外部にある。家にとつてその生成の運動の原理は家自身のうちにあるのでなく、却つて建築家のうちにある。固より建築家の活動の原理は建築家自身のうちにあると云ふことができる。それにも拘らず制作的活動に就いては原理が他のもののうちにあると云はれるのは、制作が制作する主體即ち制作家の側からでなく、専ら制

作される客體即ち作品の側から見られたといふことに依るのである。この特殊な考察の仕方に注意しなければならぬ。然るに實踐に就いては考察は専ら主體の側に向けられてゐる。「實踐的なものと選意的なものとは同一である」(τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτικὸν καὶ προαιρετικόν)、とアリストテレスは書いてゐる。實踐は専ら主體に就いて、その有意的な、自由選擇的な行爲そのものとして見られたのである。第二に、右のことと關聯して實踐と制作とに於てはテロス(目的)の存在の仕方が異ると考へられた。實踐の場合目的は內在的であり、制作の場合目的は外在的である。テロスは「前者に於ては活動であるに反し、後者に於てはそれとは別には或る作品である」(τὸ μὲν γὰρ εἰς τὴν αἰδέμενην ἐστὶν ἐνέργεια, τὸ δὲ παρ' αὐτῆς ἐστὶν ἔργον τινα)。制作的活動に於ては、この活動によつてその外部に家とか彫刻とかといふ作品が出來上る、作品が出來上ると共にこの活動は止んでしまふ。制作の目的は作品にある。然るに實踐に於ては活動そのものが、「善く行ふこと」(εὖ πράξειν)が目的である。かくして第三に、實踐に於ては人間自身が問題であり、制作に於ては結果が、作品が問題であると考へられた。言ひ換へれば「善い」(τὸ εὖ)といふことは前の場合には主體のうちに存するに反し、後の場合には客體のうちに横たはると考へられる。制作に於ては客體即ち作品が問題であるから、前に述べた通り自然と同様、家は家から生ずるといふ風に見られ、従つて

その活動が選意的であるかどうかは問題とならず、かくて反面これに對して「實踐的なものと選意的なものとは同一である」といふ命題が成立するのである。

この第三の點は何故に徳と制作乃至技術とが別のことであるかを理解するために重要である。徳は人間自身に關するものである故に、作品のみが問題である制作とは區別されねばならぬ。ニコマコス倫理學第二卷第四章には次のやうに明瞭に云つてゐる。「技術の場合と徳の場合とは同様でない。蓋し一方技術によつて生ずるものはその價值（*ἀρετή*）をそのものの自身のうちに有し、そのものが一定の性質のものであれば十分である。しかるに他方徳に従つて生ずるものは、それが一定の性質のものであるにしても、ただしく或はつましく行爲されたとはいへず、却つて行爲する人間がまた一定の性質を有するものとして、即ち第一に知識をもつて、第二に選意的に、しかもそれ自體のために自由選擇して、第三にまた堅固不動に行爲する場合初めて、さういへるのである。ところがかやうなことは、知識といふことだけを除いては、他の技術の所有に對しては勘定に入らない。しかるに徳の所有に對しては知識は何等或は少ししか重要でないに反し、他のことは少くない寧ろ全部の影響を有してゐる」。即ち技術乃至制作に於ては價值は作品に屬し、ただ作品が一定の性質を有することが問題であるに反し、實踐に於ては行爲が一定の性質を有す

るのみでなく、却つてまた行爲する人間が一定の性質を有することが要求され、彼の如何なる主體的狀態からその行爲が爲されたかが問題である。そして右の文章に於てかやうな主體的條件として三つのものが、即ち一、知識をもつて (*ἐπιστάς*) 爲すこと、二、それ自體のために選意して (*προουποθέτως δι' αὐτὰ*) 爲すこと、詳しく言へば、他のことのためにそれを爲すのでなく、それ自體のためにそれを選択して爲すこと、三、堅固にして不動 (*βεβαίως καὶ ἀμετακίνητος*) の狀態に於て爲すこと、が擧げられ、徳の條件とせられてゐることに注目しなければならぬ。しかもそれら三つのもののうち、第一のものは知性に、第二のものは意志に、第三のものは感情に關すると見ることができるとすれば、徳は全人的なものであると云はねばならぬ。徳は全人的な立派さである。技術も主體に於ける知識を必要とするが、しかし知識だけで足り、従つて人間的見地に於ては部分的であつて全體的ではない。徳に於ては知識よりも寧ろ他の二つの點が重要である。特に第三の點は、徳はヘクシス(習性)であるといふことに關聯するであらう。唯一つ善いことを爲しても徳とは云へぬ。なぜなら、その行爲はなるほど善いにしても、それと行爲する人間との内的な必然的な結び付きは未だ明かでない、次の瞬間には彼は悪いことを爲すかも知らないから。唯一つの行爲だけでは未だそれが性格的なものであるかどうかは知られない。徳はひと

となりであり、彼のひととなりは彼の凡ての行爲を通じて顯はになる。人間は立派なことを爲すことによつてのみ立派になる。しかも絶えず立派なことを爲してそれが習性となり、出来上り、性格的なものとなり、堅固不動の状態にあるとき、初めて徳であり得る。徳とはかやうなヘクシス、出来上つてゐること (Fertigkeit) である。立派に出来上つてゐる人間はつねに立派なことを爲すことができる。我々は先にヘクシスが一方ではひととなり (το εἶδος) を、他方では仕事 (το ἐργον) を、兩者の統一を意味することを説明した。「人間の徳とはそれによつて善い人間が生ずると共にそれによつて彼の仕事が悪く爲される習性である」。徳は單なる状態でなくて活動である。併しそれは性格的な活動であり、そこでは人間が如何にあるかが問題である。

かやうにして徳と人間性との間に最も密接な聯關が建てられる。徳は人間性の理念から理解され、人間の本質の中心へ運び入れられた。徳と人間性とは相關概念である。徳は人間性の中心思想を實現し、人間を彼の最も高貴な規定と彼の究極の完全性へと導く。人間性の最も深い理念と最も高い規定とに對する關係が徳の本質を形作つてゐる。アリストテレスは單なる主知主義を超えて全體の人間性を重んじ、その三つの要素、理性、意志、感情のいづれをも無視することを欲しなかつた。それらは一定の仕方にて調和することが要求される。この調和は相互の單なる



均衡によつて齎されるものでなく、却つて理性が爾餘の人間性を貫徹し、支配することによつて達せられる。理性は命令し、理性的ならぬ要素はこの命令に従はねばならぬ。理性は思惟的原理であるのみでなく、命令的原理である。「ロゴスを有する」(λογον ἔχον)といふことは、アリストテレスに依れば、二重の意味のものである、それは一方では固有な意味に於て即ち自己自身のうちに有するといふことであり、他方では例へば父の言葉に聽従するといふやうにロゴスに與る(ἔχειν)意味に於て有するといふことである(ニコマコス倫理學第一卷第十三章)。かやうに理性的ならぬ要素も理性の命令に従ふことによつて理性に與り、その結果人間は全體としてロゴスを有するものとなる、人間はその形相に於て統一され、人間性の「自然」は實現される。徳の擔ひ手は單なる理性でなく、また精神の種々の部分の相互の關係でもなく、却つて右の二重の意味の統一に於てロゴスを有する全體的な人間である。

### 三

ここに我々はヒューマニズムの教育思想の根源に出會ふであらう。併しながらこのヒューマニズムが如何なる性質のものであるかを一層詳しく知るために、我々は進んでアリストテレスにと

つて「教育ある者」(ὁ παιδευμένος) もしくは教養ある者とは何を意味したかを明かにしなければならぬ。

政治學第三卷第十一章に於て彼は醫者に就いて、一、實際に行ふ者(ἐπιουρυός)、二、指導し或は命令する者(ἀρχιτεκτονικός)、三、教養ある者(παιδευμένος)といふ三つの種類の人間を區別し、同様の區別は凡ての技術に就いて存在すると述べてゐる。

第一の種類の人間は實際に仕事をする者であつて、職人または勞働者を意味してゐる。彼等は自己を自由に規定するのではなく、却つて命令や委託によつて、賃銀のために働き、アリストテレスに依れば元來奴隸であるべきものである。「手によつて生活する者」(χερνίτης)は奴隸のうちに數へられ、職人即ち「勞働する技術家」(ὁ βανυός τεχνίτης)はこれに屬してゐる。彼等はバナウソス即ち下俗で教養を缺ける者である。かやうな仕事には善き自由な市民は従事すべきでない。徳に従つて生きる者はかくの如きバナウソスな生活或は日傭勞働者の生活を營むことが許されない。アリストテレスに依れば、技術にとつても實踐にとつても道具(ὄργανον)が必要である。そして技術と實踐とは概念に於て差がある如く、兩者の必要とする道具に於てもそれに相應する差がある。技術的活動はテロスを自己の外に有するのであるから、その道具も使用そのもののた

めにあるのでなくてこの使用から或る他のものが生ずるやうな性質のものでなければならぬ。例へば、豎琴の彈奏に於ける撥、紡績に於ける織機の如きがそれである。然るに實踐は活動そのものをテロスとするのであるから、それが使用する道具もまさにこの使用そのものに於てその本質を有するやうな性質のもの、たとへば、衣服や寢臺の如きものである、これらの道具はその使用から何か他のものが生ずるのではない。ところで道具にも生命を有せぬ (*ἀνυχά*) 道具と生命を有する (*ἔχοντις*) 道具とがある。紡績の技術にとつて織機は生命を有せぬ道具であり、織工即ち職人は生命を有する道具である。同様に實踐にとつては衣服や寢臺の如きものは生命を有せぬ道具であり、奴隷は生命を有する道具である。アリストテレスは奴隷をもつて生命を有する實踐的道具と見做し、彼等には本來アレテーは屬しないと考へた。彼等に必要な徳はただ放縱に流れて彼等の仕事を怠らないやうにすることだけである。職人の仕事は技術の領域に屬するが、彼等も或る奴隷的などころを有してゐる。ここで職人とは例へば醫者に就いて、すべての醫者をいふのでなく下級の實務家をいひ、彼等はバナウソスな技術家である。かくてまた技術から區別される實踐とは經濟的生産に關はりのない活動を意味してゐる。政治學第八卷第二章に於ては次の如く述べられてゐる。年少者に對して有用なもののうち必要なものが教へられねばならぬことは明か

である、けれども凡てではない、なぜなら自由な仕事と自由でない仕事との區別があるのであつて、有用なものうちそれに與ることによつてバナウソスにされることのないやうなものが授けられねばならないのである。バナウソスとは、自由人の身體或は心靈或は知性 (σώμα, ψυχή, δίανοια) を徳の使用と活動とに對して役に立たぬものにする仕事、技術、學業をいふのである。そこで身體を醜くするやうな技術はバナウソスと呼ばれ、賃銀のための勞働も同様である、なぜならそれは閑暇をなくし、精神を卑しくするから。「自由な知識」 (ἐλευθέρου ἐπιστήμης) の或るものもまた自由人にふさはしくならない程度になさるべきである、それに練達しようとして餘り熱心に打ち込むことは矢張り上述の弊害を伴ふのである。かくしてアリストテレスに依れば、職人の活動は眞の徳からは遠いものであり、眞の教養に屬するものではない。自由人にとつては何よりも閑暇を有することが大切であり、眞の教養は閑暇に於て得られることができる。職人の活動は有用であるにしても、教養はもと有用性とは關はりのないものである。自由人が職人的技術を學ぶことは悪いことでなく、彼の教養に必要なことであるにしても、ただ或る程度までのことであつて、餘り熱心にそれに打ち込むことは慎しまなければならぬ。

職人に對して棟梁 (ἀρχιτεκτονικός) はロゴスによつて區別される。制作に於て思惟と狹義の

制作との區別されることは先に述べたが、これら二つの要素は多かれ少かれ分離されることができ、後者は職人に屬し、前者は棟梁に屬するのである。職人はただルーティーンに従つて働くのみであつて、ロゴス或は思惟は棟梁のものである。彼は思惟によつて制作的活動を設定し、整序し、職人に對して命令する。職人は生命を有する道具に過ぎない。然るにロゴスは既に論じた如く技術によつて作られるものにとつてその原理である。従つて作品は本來、職人に屬するのでなく、却つて棟梁に屬してゐる。それは勿論職人によつて作られる、併し制作といふ運動の第一の原理はロゴスであり、そしてロゴスは棟梁に屬する限り、作品は「端的には」(αἰτιοῦς)棟梁に屬すると云はねばならぬ。ところで棟梁の活動はかくの如くロゴスに關はるとすれば、彼は教養を有する者と云へるであらうか。

アリストテレスに依れば、また一般にギリシアのヒューマニズム的教育の理想に依れば、棟梁の如きもなほ眞に教養ある者と云ふことができぬ。ギリシア人は先づ教養と職業的目的に向けられた學藝とを鋭く區別した。後者は自由人にふさはしくない、彼は「自由な學藝」(καθημερὰ ἐλευθέρῳ)に携はり、それも或る一定の限度に止めて専門的なくろうとになるまで(πρὸς τὸ ἐντελέειν)携はつてはならぬ。體育は闘技者になるためでなく、音樂を學ぶことは音樂家になるた

めであつてはならない。まして學問を經濟的に評價するが如きことはギリシア人には卑しいこと、下等なことと考へられた。教育は道具でなく、却つて人間の「裝飾」である。まさにアリストテレスがかく云つたとディオゲネス・ラエルティウスは傳へてゐる。かかることと關聯して次に、ギリシア的理想に依れば、教養は多面的でなければならぬ。パイデア（教養）は、魂にとつて多くの視るもの、聽くものがある「魂の祝祭」（*ἑαυτοῦ πορνεία*）である。多面的でないやうな、従つて普遍的でないやうな教養は眞の教養ではない。棟梁の如きは、その知識が特殊的専門的であるといふ點に於ても教養ある者とは云はれない。アリストテレスはギリシア的ヒューマニズムの教育理想の右の二つの特徴を共に繼承し、その意味を哲學的に深めた。生産的技術的活動が實踐から區別されて徳が就中後者と結び付けられたのもかくの如き聯關に於てであると考へ得るであらう。

ギリシア人は知識に對する渴望に絶えず動かされる活潑な精神を性格的に有してゐた。従つて國民の指導者であつた哲學者が彼等に對して警告しなければならなかつたことは知識の多面的な擴張であるよりも、豊富さのために統一を失はないこと、多様さのために淺薄に墮しないことであつた。ギリシアの教養は、定めなしに多くの物に手を着け、計畫なしに凡てを學ぼうとする危

險に絶えず脅かされてゐた。そこでヘラクレイトスは「博識は精神を與へない」と教へ、またデモクリトスは「知識の豊富 (πολυμαθία) でなく精神の豊富 (πολυνοία) が努められねばならぬ」と要求した。ソクラテスやプラトンのソフィストに對する反對も、ソフィストの學問が徒らに多きを求めて分裂し徹底性を缺いてゐたのに依るのである。アリストテレスは學問の歴史において博學をもつて知られてゐる。彼は所謂アレクサンドリア學風の父であると云ふこともできるであらう。アレクサンドリア學風の特徴は、資料の蒐集に努力し、形而上學的構成よりも個々の事實の實證的研究に重きをおくといふことにある。アリストテレスは彼の發展の後期に於てかやうな學問への傾向を示してゐる。彼は經驗的な特殊研究に深く關心した。この時期に於ける彼の諸著作を特徴付けてゐる正確な事實の研究といふ學問の型は、イエーガーの言葉に依れば、「當時のギリシア的世界に於ては或る全く新しいもの、劃期的なもの」であつた。アリストテレスは φιλοσοφία (philosophia) の巨匠であつたのみでなく、ギリシア的意味に於ける ἱστορία (historia) 即ち人間の歴史的なものの研究並びに自然及び自然的生命に就いての特殊研究の大家であつた。然るに彼がかくの如く個別的なものを重んじ、その研究の新しい方法を開拓したといふことは、彼の哲學の根本思想、かの「内在的形相」(ἐνυπόστατος) の思想に基いてゐる。イデアは個物

を離れて存在するものでなく、個物のうちに内在するものであると考へられた。アリストテレスはアレクサンドリア學風に先鞭を着けたのであるが、しかしこの學風の陥つた弊害、ただ博識（πολυμάθεια）を求めて、資料の單なる蒐集と個々の知識の單なる堆積に終るといふ弊害を共にしてゐない。動物部分論の中で彼は書いてゐる、「もしひとが他の動物に就いての研究を無價値であると考へるならば、彼は人間の研究をも同様に考へなければならぬ。なぜならひととは人間の組織がそれから合成されてゐるもの、血、肉、骨、血管、その他かやうな部分を多くの嫌惡なしに觀察することができないから。またどのやうな部分或は器官に就いて論ずるにしても、ただ質料（ὕλη）に注意するのでも質料のために論ずるのでもなく、却つて全體の形相（μορφή）のために論ずるのであるといふことを考へなければならぬ。例へば建築にあつては、煉瓦、混砂粘土、木材が問題でなく、家が問題であるやうに。自然研究者にとつても綜合と全體の本質とが問題であるのであつて、この本質から分離されてはおよそ存在しない部分が問題であるのではない」。即ち學問に於ては個々の資料が目的でなく、却つて形相もしくは綜合と全體の本質が重要である、とアリストテレスは考へたのである。徹底的な研究、包括的な知識、しかもこれに完成を與へる哲學によつて、アリストテレスは、ダンテの云つた如く、「知ある者の教師」であつた。その後文獻學



的研究即ち特殊研究が流行するやうになつた時代に於ても——文獻學者(φιλολόγος)とはもと「ロ  
グスを愛し教養に熱心なもの」(φιλον λόγους καὶ σπουδάζων περὶ παιδείας) といふ意味であ  
つたが、エラトステネスが初めて自分をフィロロゴスと稱したといはれる——哲學者たちはその  
傳統に従つて、文獻學や博識は教養に本來の完成を齎すものでなく、彼等によつて代表される學  
問のみがこれを爲し得るといふ矜持を有したのである。

屢々引用される動物部分論の冒頭に於てアリストテレスは、あらゆる學問に就いて二つの種類  
の態度がある、と述べてゐる。一方は物の知識(ἐπιστῆμιν τοῦ πράγματος)と呼ばれ得るもので  
あり、他方は或る教養(παιδεία)である。教養ある者は論者の説き方が善いか悪いかを正しく識  
別することができる。「一般的教養を有する者」(ὁ ὅλος πεπαιδευμένος) もかくの如き者であり、  
固より彼は單に或る特殊な部門に就いてでなく寧ろ凡てのものに就いて批評的である。批評的  
(κριτικός)といふのは物の善惡、正非を適切に識別する(κρίνει εὐστόχως) ことを意味してゐる。  
ここに一般的哲學的教養、一般的論理的修練もしくは方法に就いての智見と一定の内容に關する  
個々の専門的知識とが對立させられてゐる。かやうに哲學に優位を認めるといふこともまたギリ  
シアのヒューマニズムの教育理念の他の一つの特徴である。自分で物を作るといふことは教養に

とつて問題でなく、却つて自分は制作に従事することも専門家であることもなくして、出來た仕事に對して正しい判斷を下し得る者が教養ある人といはれるのである。學問に關しても教養とは、物を専門的に研究してゐることでなく、寧ろ如何なる場合に他の人の示す證明を正しいとなし得るかをつねに理解してゐることである。専門家はただ彼と同様の者によつてのみ評價され得るといふ専門家の要求を、アリストテレスは種々の仕方で斥けた。彼は云ふ、多くの技術的仕事に於て、最もよく判斷し得るのはそれを作つた人でなく、その技術を有しない者もそれに就いて理解を有する。例へば家に就いてそれを建てた者のみが判斷し得るのでなく、寧ろその家に住む者が一層よく判斷する、舵に就いては舵手が大工よりも一層よく判斷し、料理に就いては料理人よりも料理を食ふ人が一層よく判斷する。尤もアリストテレスは凡ての技術に於て、批評の能力を得るためには自分でその技術に通ずることが全く不要であると考へたのではない。併しながら教養ある人になることは専門家になることと別である。餘りに熱心に専門に打ち込むのは教養に却つて有害であると彼が考へたことは既に述べた通りである。物を作ることでなく、作られた物に就いて價值を識別し得るといふことが教養の目的である。教養は専門的でなく普遍的でなければならず、この普遍性は特に種々の知識の領域に於ける方法の理解に於て示される。「各々の領域に就いて物

の本性が許す程度の嚴密性を求めるのが教養ある者のしるしである」、とニコマコス倫理學の初めに云はれてゐる。人間學者に對して數學者に對すると同一の嚴密性を要求することは間違つてゐる。各々の主題に就いてそれに相應する嚴密性、その研究に適當する嚴密性を求めることが却つて學問的である。

かくて教養は生産的制作から、職業的専門的知識から分たれて普遍人間的なものと考へられた。そしてそれは先の道徳論とつながつてゐる。善の性質的内容は人間の本性から導き出され、幸福とは人間性の完成を意味した。最高の善は個々の職業を超えて普遍人間的な目的から規定され、それは普遍的に人間的で同時に固有的に人間的なもの即ちロゴスのうちに求められる。教養の意味も同様の考へ方から規定されてゐる。我々はそこにアリストテレスの教養並びに徳の概念のヒューマニズムの性格と共にその或る貴族主義的性格、その或る非實踐的性格を認め得るであらう。そしてそれが奴隸制に支へられたギリシアの社會に相應することは云ふまでもないが、またそれは彼に於ける實踐の概念に一致してゐる。

## 四

制作に於てはその活動の外に出来る作品が目的である、實踐に於ては活動そのものの他に目的があるのではない。制作に於て活動は自己以外のものに關係するに反して、實踐に於ては活動は自己自身に關係する。かかる意味の實踐のうちには物質的技術的活動は含まず、従つて實踐は特にそれとは異なる社會的な政治的な活動を意味することになる。然るに實踐に於ては活動が自己目的であるといふ考へ方を追求すれば、觀想こそ最高の實踐であり、かくして最高の徳と觀想とが一致することにならねばならぬであらう。

周知の如くアリストテレスはギリシア哲學の傳統的な人生觀に従つて三つの生活の仕方を區別した。即ち、一、享樂的生活 (*Bios ἀπολαυτικός*)、このものは人間の品位に値しない。二、政治的もしくは實踐的生活 (*Bios πολιτικός*)、このものは名譽と徳を目的とする、しかしこれも完全ではない。三、觀想的生活 (*Bios θεωρητικός*)、このものが最高の生活である。然るに注意すべきことには、アリストテレスはニコマコス倫理學の中で、いはば第四のものとして、營利的生活 (*Bios χρηματικός*) を擧げてゐる。このものは強制的 (*Biaios*) と呼ばれる、即ち金儲けは

生活の必要のために餘儀なくされる、それは享樂のためになされるのではなく、そのこと自身のためになされるのではない、それはただ生活の必要のために努められるのである。それは自發的なもの (ἐκοντικός)、自由なもの、並びに自己目的なものに對立してゐる。いま制作は實踐的生活に屬することなく、却つてかやうな營利的生活に屬してゐる。尤もアリストテレスは凡ての技術——そのうちには藝術も含まれる——がさうであると見做したのではない。詩や音楽や繪畫は自由な市民、從つて政治家も携はることが許されるのみでなく、最善の國家に於てはこれらの技術に對する教育が必要であると考へられた。けれども功利的技術乃至藝術は奴隸的なものであり、アリストテレスは貴族主義的な嚴格さをもつて、職人や賃銀労働者は最善の國家に於ては奴隸であるべきことを要求した、彼等の仕事は自由な市民にふさはしくないからである。固より凡ての技術的なものがさうであるのではない。國家經濟の技術とか雄辯術とか、或はまた統帥術の如く、國家に於て極めて尊敬される技術も存在する。それらに従事することはバナウソスでなく、却つて政治的生活及び觀想的生活に關係することである。それらの最も尊敬される有用技術はもともと道徳的政治的生活の中へ入り込んでゐる。制作的技術のみがあるのでなく、實踐的乃至政治的技術がある。ただ營利的技術は道具或は手段に過ぎない。併し他方それは必要缺くべからざるも

のであるといふ意味に於て國家の部分成すと考へられる。國家も手段を必要とする故に、營利的技術も或る仕方では政治家の仕事に屬してゐる。このことはアリストテレスにとつて二つの限定を有してゐる。第一に、この技術の實行は屢々卑しい性質のものであるにしても、この技術のうちにも知識とロゴスが含まれてゐる限りそれは品位あるものである。第二、政治家は政治家として嚴密に云へば手段の生産に携はるのでなく、寧ろただ手段の使用にのみ配慮するのである。彼は營利的技術を國家に奉仕させようとする。かくして有用技術は實踐に對してその道具を提供するものであり、その限り道德的生活とその思慮に奉仕的に從屬してゐる。この關係は同意とか自發的な服従とかによるのではなく、却つて精神が身體に專制的に命令する如く、主人は奴隸に、政治は手仕事や有用技術に、專制約に命令するのであり、かやうなものとしてその技術は自己の外に存在する目的に仕へるのであつて、自己目的ではない。そこでアリストテレスは凡ての有用技術を政治上社會上の奴隸制と關係させて考へた。自由な市民がより高い倫理的並びに知性的徳を害することなしに携はり得る限りに於てのみ、それは國家の政治に分與するのである。

かやうに技術的なものは道德的行爲にとつて手段となるものである。尤も技術そのものは自己の目的を有してゐる。あらゆる技術的活動は目的の原理によつて支配されてゐる。種々なる技

術の個々の目的は相互に上位下位の從屬關係に立つてをり、そして一切の有用技術は人間的活動の最高の目的即ち幸福のためにある。この關係のうちに諸技術の *Architektonik* が成立する。*Architektonik* といふ語はもと建築術に就いて語られるものであるが、アリストテレスはこれをまた醫術、更に他の凡ての技術の關係に適用し、技術に於て實際に作る者 (*δημιουργός*) に對して命令する位置にある者をすべて *ἀρχιτεκτονικός* と稱してゐる。そして先に述べた如く、技術に於ける作品は實際に作る者即ち職人に屬するのでなく、却つて「作品は端的には棟梁に屬し、しかるにロゴスが棟梁である」(*τὸ γὰρ ἐργὸν ἐστὶν ἀνάγκη τοῦ ἀρχιτεκτονοῦ, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτεκτῶν*)。この場合アルキテクトーンとは運動の第一の原理のことである。蓋しその外的並びに物質的實現に於けるすべての技術的活動はロゴスを原理としてゐる。ここにロゴスとは技術的なものと道徳的なものとに共通であるところの論理的乃至實踐的ロゴスを意味してゐる。ところで各々の技術にはその固有の特殊な目的が指示されてをり、他の目的或はすべての目的の一般性を認識することは、それにとつて役立たない。織匠、大工、醫者、將軍、等々は、彼等が善の一般性を認識する場合、自己の特殊な仕事に於てそのために一層恰愴になるのではなく、却つて彼等の各々は、自己自身の善を、即ち例へば健康、勝利、家、等々を目的として有してゐる。各人は

その次に上位にある技術から教示と命令とを得るのである。然るにあらゆる技術はただ人間的生活の要求に仕へるものであるから、あらゆる技術がそのために制作するところの人間の善は、獨立なもの或は自足的なものでなければならぬ。この最高の、自足的な人間的善はそれ故にすべての技術の全體の體系にとつて規準的であり、各々は自己の立場からこれに仕へるのである。かやうなアルキテクトーニツシユな認識を有する者は政治家である。彼の認識する善は個々の技術の目的であるところの一切の善を包括する。そこで技術的制作的なものはアリストテレスに於て政治的實踐的なものに從屬させられることになる。

然るに實踐はまた彼に於て觀想の下位に立つてゐる。或は寧ろ彼に於ける實踐の概念の本質的な規定は、觀想を最高の實踐として示すことになるのである。制作に於ては目的は活動の外にあるに反して、實踐に於ては活動のうちにあり、活動そのものが目的である。兩者は運動としてその性質、構造を異にしてゐる。形而上學第九卷第六章に於てアリストテレスは運動の二つの種類を區別し、一方をキネシスと呼び、他方を特にエネルギーと稱してゐる。前者は本質的に時間に縛られ、外的な限界によつて制約されてゐる。従つてそれは必然的につねに完からぬ(ἐτερονόμοι)運動である。なぜならそれは目的を追求しつつ目的を所有してゐないから、目的はその運動の外



部にある。かくして例へばひとは、家を建てると同時に建てた、學ぶと同時に學んだと云ふことができない、建てるとか學ぶとかの運動はつねに完結せず、それが目的に達した場合運動は却つて止まねばならぬ。然るに勝れた意味に於けるエネルギーは完き (telexis) 運動であつて、その目的を自己自身の外に有することなく、自己自身がその現實性であるところの運動である。例へばひとは、見ると同時に見た、考へると同時に考へたと云ふことができる。かくの如く現在 (praesens) と完了 (perfectum) とが同時的であるものは完き運動であり、然らざるものはキネシスといはれる完からぬ運動である。ところで技術は、アリストテレスが完からぬ運動の例として家を建てることを擧げてゐることから知られるやうに、このキネシスに屬してゐる。詭辯駁論第二十二章に於て彼は次の如く云ふ、「同一のものを作る (ποιεῖν) と同時に作つたといふことは可能であるか。否。併しながら確かに、同時に且つ同一の關係に於て同一のものを見た見たといふことは可能である」。制作は現在と完了とが同時的であるやうな、従つて時間の規定を含まぬ現實性であるところの完き運動に屬しない。これに反し實踐に於ては活動そのものが目的であり、自己自身の外に初めて到達しようとする若しくはそれへの途上にあるといふが如き目的は存しない。形而上學の右の箇所に於てはかやうな完き運動、即ちテロスを自己自身のうちに有す

る運動がまさにプラクシスとして規定され、限定されてゐる。然るにかやうに限定された實踐の概念に該當するものは何であるか。アリストテレスは完き運動の例として見るとか考へるとかといふことを絶えず擧げてゐる。即ち觀想こそ優越な實踐でなければならぬ。政治學第七卷第三章には、勝れた意味に於て ( $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$ ) 實踐するといはるべきものは「思惟の棟梁」 ( $\sigma\iota\delta\alpha\iota\alpha\tau\epsilon\kappa\tau\omicron\upsilon\epsilon\varsigma$ ) であると記されてゐる。

ところでアリストテレスに依れば、人間のあらゆる活動は幸福を目差してゐる。幸福の一つの本質的な規定は活動である。幸福は活動であるといふことによつて幸福の概念と徳の概念とは結び付けられる。徳は静止の状態としてでなく活動の源泉として捉へられねばならぬ。また幸福は爲すことなく眠れる状態として考へることができぬ。人間の美質はそれ自身として既に幸福であるのでなく、その活動が初めて幸福を作る。恰もオリュンピアに於て最も美しい者、最も強い者が既にそれだけで榮冠を得るのでなく、彼等が競技に勝つたとき初めてそれを得るやうに、ひとは活動によつて初めて幸福に與るのである。幸福 ( $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\upsilon\iota\alpha$ ) とは善く行ふこと ( $\epsilon\upsilon\pi\rho\alpha\epsilon\iota\alpha$ ) にほかならない。或は幸福とは「徳に従つての活動」 ( $\kappa\alpha\tau'\ \alpha\rho\epsilon\tau\eta\nu\ \epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\upsilon\iota\alpha$ ) である。しかるに最高の幸福は觀想に於て達せられる。なぜなら觀想こそ最も完全な活動であるからである。觀

想は自己の外にある他のものに關係することなく、その目的を自己のうちに有し、自己目的的な (αὐτοτελέσις) プラクシスである。純粹に觀想的な理性の活動は自足的 (αὐτάρκεια) であつて、外的條件に依存することなく、閑暇のうちに存し、その眞劍さに於て優り、且つ固有の快樂を有してゐる。

ここに於て我々は先に述べた教養の概念と徳の概念との結び付きを理解し得るであらう。最高の教養はアリストテレスにあつて哲學的な教養であり、このものは觀想的生活として人間の生活の一つの仕方、しかも最高の仕方として把握され、その活動は知性的徳として最高の徳と見做されたのである。教養の目差すのはかやうな知性的徳である。そこにギリシアのヒューマニズムの教育理想の特色が見出される。最高の徳は理性の活動、しかも觀想的或は理論的理性 (νοῦς θεωρητικός) の活動である。それは何よりも智慧 (σοφία) であり、智慧は理論的理性の徳そのものである。哲學即ち知に對する愛は純粹性と不動性に於て驚歎すべき快樂を有してゐる。智慧は他の徳にまさり、思慮或は實踐知 (ἐπονοία) よりも上位のものである。倫理的徳は思慮に從はなければならぬけれども、思慮は智慧に對して支配的な力を有するのでなく、また智慧よりも勝れた精神の部分に屬するのではない。それは恰も醫術の健康に對する關係と同じであつて、そ

れを使役するのではなくてそれが生ずるやうに氣を付けるのである。従つて「そのために命令するのであつて、それに對して命令するのではない」(ἐκεῖνός οὐν ἐνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνι) とニコマコス倫理學第六卷第十三章に云はれてゐる。知性的徳は倫理的徳よりも高い。倫理的徳は實踐知が精神の理性的ならぬ部分に命令し、これを支配するところに生ずるのであるが、實踐知がかやうに命令するのは知性的徳のためにするのであり、これによつて知性的徳が生ずるやうに氣を付けるのである。

尤も、觀想は最高の幸福であるにしても、この最善の状態は我々には「僅かな時間」しか與へられてゐない(形而上學第十二卷第七章)。觀想が我々の最高の活動であるのは、理性が我々のうちに存するもののうち最高のもの、神的なものであり、理性の關はるものが認識されるもののうち最高のもの、神的なものであるからである。かかる觀想の生活は身體を有する人間にとつて水準を超えてゐる。ひとがかくの如き生活を營み得るのは彼が人間である限りに於てであるよりも或る神的なものが彼のうちに存する限りに於てである。最高の幸福は「思惟の思惟」(νοήσεως)であるところの神にのみ持續的な状態として屬してゐる。完き幸福には生涯の全き長さに及ぶといふことがなければならぬが、何人にとつても觀想がかかるものであることは不可能

である。けれどもアリストテレスは、かの勸告、人なれば人のことを、死すべきものなれば死すべきもののことを思慮せよとの勸告に従ふべきでないとし、却つて我々ができるだけ不死にあやかり、自己のうちに存する最高の部分に従つて生きるやうに努力することを要求した。このものが我々に於けるより善き部分であり支配的な部分であるとすれば、各人はこのものであると考へて然るべきである。各々のものにとつて本性上固有なものがそのものにとつて最も善く且つ最も快樂を齎らす。そして人間にとつて固有なのは理性に即しての生活である（ニコマコス倫理學第十卷第七章）。知性的徳は人間に普遍的な且つ固有なロゴスに即してのより高い活動である。

ところで觀想の關はるものは神的なもの、永遠なものである。それは「他のやうにはあり得ないもの」(τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι)である。智慧は第一の原理と原因の知識である。然るに實踐に屬するものは「他のやうにでもあり得るもの」(τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι)である。また行爲の關はるの一般的なものでなくてつねに特殊的なものである。かくして實踐的理性(νοῦς πρακτικός)は理論的理性とは異なるものでなければならぬ。精神論第三卷第九章に於てアリストテレスは理性は動かすものでないと云つてゐる。蓋し先づ理論的理性は何等實踐的なものを思惟しない、それは追ひ求めることと避け逃れることとに何等關係を有せず、然るに運動と

はこの場合或る物を追ひ求めるとか避け逃れるとかといふことを意味してゐる。單に理論的理性ばかりでなく、理性は一般に動かすものではない。實踐的理性はその實踐的性格を欲求 (*oïstiasis*) との關係から得てくる。ニコマコス倫理學第六卷第二章に於ては、實踐と眞理認識とを司るものが精神に於て三つあると云ひ、感性知覺、理性、欲求がそれであつて、そのうち感性知覺は如何なる行爲の原理ともなるものでなく、そして知性に於て肯定と否定があるやうに、欲求に於ては追ひ求めることと避け逃れること (*oïstiasis kai phorá*) があると記されてゐる。理性はかやうにして欲求と結び付いて實踐的になるのであるが、しかし行爲に於て支配的なものが欲求であると考えてはならない。節制的な人は欲求に動かされても欲求に負けることなく、理性に従ふのである。實踐知或は思慮 (プロネシス) なしには倫理的徳はあり得ない。既に論じた如く、倫理的徳はヘクシス (習性) であり、行ひ得る眞實の善に就いて實踐的理性をして指示せしめ、これを善き行爲に於て實現するところのヘクシスである。然るにそのためには實踐的理性そのものもヘクシスであることが必要であらう。プロネシスといはれるのはかやうなヘクシスである。アリストテレスはそれを規定して、「人間にとつて善きものと惡しきものとに關してのロゴスを伴へる眞なる實踐的ヘクシス」であると云つてゐる。プロネシスは、倫理的徳が一般にヘクシスである

やうに、ヘクシス即ち持續的な状態であり、これによつて實踐的理性はつねにそして到る處、行ひ得る眞實の善を認識することができる。思慮ある人といはれるにはかやうな善をただ或る場合に認識するのでは十分でない、彼はかやうな認識を凡ゆる個々の場合に於てつねに爲し得るのでなければならぬ。ニコマコス倫理學第六卷第二章に於ては「知性そのものは何も動かさない」(δία νοῦ αὐτῆ οὐθέν κινεῖ)と云ひ、知性は欲求と結び付いて實踐的になるのであつて、實踐の端初である選意は欲求的理性(ὁρεκτικὸς νοῦς)もしくは知性的欲求(ὁρεξὶς διανοητικῇ)であり、「人間がかやうな端初をなす」、と云はれてゐる。倫理的徳はその意味に於て人間的な徳である。

知性的徳が或る神的なものであるのに對して倫理的徳は特に人間的なものであり、その幸福もまた特に人間的な幸福である。理性の純粹に觀想的な生活に對して他の徳に従つての生活は「第二次的な」(δευτερεύον)ものである。倫理的徳は身體を有する、従つてパトスを有する人間にとつて特に人間的な徳である。それはパトスがロゴスに従ふところに生ずる。固よりプロネシスそのものはどこまでも「知性の徳」であり「精神の理性的部分の徳」である。けれどもそれは實踐的なヘクシスとして、つねにエートスに、従つてまたパトスに關係付けられてゐる。倫理的徳なく

して思慮ある人であることはできないし、思慮なくして善き人間であることはできない。徳とは「正しいロゴス (ὁρθὸς λόγος) を伴へるヘクシス」である。エートスに關する正しいロゴスが思慮にほかならない。かやうな正しいロゴスは「中」(μεσότης) に存する。「徳とはロゴスによつて限定されたる、また思慮ある人がそれによつて規定するであらうものによつて限定されたる、我々への關係に於ての意味の中庸 (μεσότης) のうちに存する選意的ヘクシスである」とアリストテレスは定義してゐる。我々の自然的性狀は我々の行爲をして過剰或は過少に傾かせる。我々のパトスは無限定と對立とのうちにある。これに統一と秩序とを與へるものが中である。この中はただ量的な中間の意味に理解されてはならないであらう。正しい中といふ概念は人間的パトスの對立から導き出されない、却つて後者は前者によつて初めて認識され、前者に於て評價されるのである。寧ろ中の概念は根本的には彼の哲學の原理的思想に屬する質料と形相との關係に従つて理解されねばならぬ。パトスは質料的なもの、無限定なものである、中の概念はこれに限定を與へる形相の原理である。それ故に中は單に兩極端を避けた平凡といふことでなく、反對に「善き極端」(ὁ εὖ ἀκρότης) であり「最善のもの」(τὸ ἀριτόν) である。徳はその實有 (ὄνεια) と本質 (τὸ τί ἐστιν) の意味に於けるロゴスに従つて中庸といはれるのである。それは正しいロゴスとして實



踐知に根差してゐる。徳は單に精神の個々の機能の調和的協同にあるのではなく、人間のもろもろの能力の位階的秩序付けにある。そこに於て支配するものはつねにロゴスでなければならぬ。そのやうな調和的協同と位階的秩序付けとは共通のテロスに向つてゐる。倫理的徳は知性的徳へ惹かれてゆく。既にそれはプロネシス、この「知性の徳」なしには成立し得ないのである。ニコマコス倫理學第六卷に於てアリストテレスは知性的徳に就いて技術、學、實踐知、智慧、叡智の五つを擧げてゐるが、それらは凡て *ἐπιστήμη* 即ち眞理認識或は存在開示のそれぞれの仕方である。存在開示なしには、眞理認識なしには、制作も行爲もあり得ないであらう。行爲には實踐知が必要であり、制作には制作そのもののほかに思惟が含まれる。學は固より、實踐知も、技術の如きものも *ἐπιστήμη* の一つの仕方であつて、その意味に於て知性的徳に屬してゐる。そしてそれらはいづれもヌース（叡智）をテロスとして、このものに定位をとつてゐる。人間のあらゆるロゴスの活動はヌースに牽引され、且ついはばその尖端に於てヌースに觸れてゐる。先に述べた如く「ロゴスを有する」といふ人間の本質規定は固有な意味に於てロゴスを有するといふこととロゴスに與るといふこととの二重の意味のものであり、それに従つて知性的徳と倫理的徳とが區別されるのであるが、倫理的徳ももと知性的徳をテロスとしてゐる。いま教育の目的は有徳の人を作るこ

とにあるとすれば、有徳の人はかくして教養ある者でなければならず、すべての教養は本質的に智慧を目差すべきものである。ギリシアヒューマニズムの教育にとつて人間理想として立つてゐたのは「智者」(σοφον)である。尤もつねに具體的であることを欲したアリストテレスはかやうな教育理念を抽象的に考へることをしなかつた。彼は知性的徳に對する倫理的徳の意義を飽くまで現實的に評價した。プロネシス、ヘクシス等は彼の倫理學を特色付ける重要な概念である。教育に於ては倫理的徳の形成に基礎的な重要性が認められる。然るに教育は何よりも國家の仕事であるとすれば、このことと教育の目的は有徳の人を作るにあるといふこととの關係が次に明かにされることが必要である。國家と教育との關係を考へることなしには教育の目的を、或る意味では徳の概念そのものをも具體的に理解することは不可能であると云はねばならぬ。

### 第三章 教育と社會

#### 一

あらゆる人間的活動は何等かの善を目差してゐる。言ひ換へれば、それはすべてテロス（目的）を有してゐる。善とはその爲めに爾餘のことが爲されるもの、即ちテロス（目的）である。醫術は健康を、造船術は船を、統帥術は勝利を、家政は富を、目的としてゐる。かやうにそれぞれの技術はそれぞれの目的を有してゐるが、その間にまた上位下位の從屬關係が認められる。例へば、手綱やその他の馬具を作る技術は乗馬術に從屬し、乗馬術はその他の軍事上の行動と共に統帥術に從屬してゐる。かくの如き從屬關係に應じて上位の技術は「棟梁的」(ἀρχιτεκτονική)と稱せられる。他の技術の目的はこの棟梁的な技術の目的のために追求されるのである。然るに先に述べたやうに技術的なものに對して政治的なものは棟梁的な位置を占めてゐる。政治學 (πολιτική) は最高の目的、最高の善に關する研究である。政治學は「最も優越な且つ最も棟梁的な」學である。蓋

し國家に於て如何なる學が行はるべきであるか、各人は如何なる學を如何なる程度まで學ぶべきであるかを規制するものは政治であつて、最も尊敬されてゐる能力、例へば統帥術とか家政とか辯論術とかも、その下に從屬してゐる。政治は爾餘の學を驅使し、更にまた何を爲し何を爲さざるべきかを立法するものであつて、その目的は他のもろもろの學の目的を包括してゐる。

アリストテレスによつて政治學と倫理學とは別のものではない。政治學の目的とするところは人間的善 (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν*) である。しかるに人間は「本性上政治的動物」 (*φύσει πολιτικὸν ζῷον*) である。或は、人間は本性上社會的動物である。社會或は共同體 (*κοινωνία*) には先づ家族 (*οἰκία*)、次に部落 (*κοῖνὴ*)、更に國家 (*πόλις*) がある。ここに國家即ちポリスとはギリシア的な都市國家を意味してゐる。「國家は本性上家族や我々の各人よりもより先なるものである。なぜなら全體は部分よりもより先なるものでなければならぬから」 (*τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκάσιον εἶναι τοῦ μέρους*) とアリストテレスは政治學第一卷第二章の有名な箇所で云つてゐる。身體の全體が破壊せられるならば、手はもはや手でなく、足はもはや足でない。それらは、石で作つた手が手と呼ばれるのと同じ意味に於て、手であり足であるに過ぎぬ。手や足は働きや力によつて手や足として限定されるのであるから、これを有しない場合、もはや手

や足と云ふことはできず、ただ同じ名を有するのみである。國家が人間の本性に基くものであり、個人よりもより先なるものであるといふことは明瞭である、なぜなら個人は孤立させられては自足的でなく、従つて個人は國家に對して全體に對する部分の關係に立つてゐる。共同生活をするのできぬもの、もしくは自足的であることによつて社會を必要とせぬものは、國家の部分ではなくして、獸か神かである、と彼は續けて云つてゐる。國家がより先なるものであるといふことは發生的順序に於ていはれるのではない、發生的に云へば、家族から部落が、部落から國家が生ずる。國家がより先なるものであるといはれるのはテロスに從つてである。本性上より先なるものは發生上より後なるものであるといふのが一般にアリストテレスの考へ方である。國家は「最もテロスの共同體」(κοινωτία τέλειος)であり、謂はば「自足性の限界」(πέρας τῆς αὐτάρκειας)に達した共同體である。國家は自然的なものに屬し(τὸν ἀπὸ τῆς φύσεως πόλις ἐστίν)、人間はその自然に於て政治的動物である。人間は本性上政治的である故に、人間的善を論ずる倫理學は同時に政治學であり、政治學と倫理學とは統一をなさねばならぬ。國家はひとつの共同體であり、すべての共同體は或る善を目的として成立つてゐる、蓋し人間はつねに彼等が善と考へるもののために行動する。然るに凡ての共同體が何等かの善を目差すとするならば、國家もしくは

ポリスの共同體は、凡てのうち最も優れたものであるから、他のものを包括して最も高い善を目的とする、と政治學の初めに記されてゐる。

人間は單に社會的な動物であるといふのみでなく、最も社會的な動物である。蜂やその他の群居的動物もまた社會的な動物であるが、人間はそれら凡ての動物より以上に社會的な動物である。人間が勝れて社會的な動物であるのは、アリストテレスに依れば、ひとり人間のみがロゴス（言葉）を有することに基いてゐる。言葉（*λογος*）は單なる聲（*φωνή*）ではない。聲は快と苦のしるしであつて、他の動物もこれを有してゐる、他の動物も快と苦の感覺を有し、それを相互に知らせ合ふことができる。然るに言葉は有用なものと有害なもの、従つてまた正しいものと正しからぬものとの辨別を示すためにあるのである。正と不正、善と惡とを辨別することができるといふのは他の動物に對して人間に固有なことであり、かかる事柄に於ける共同が家族や國家を形作るのである。アリストテレスはロゴスに家族や國家を形成する社會的力を認めた。ロゴスは社會的なものであり、人間はロゴスを有することによつて勝れて社會的な動物である。國家は單なるコンヴェンションの產物でなく、却つて人間の本性に、しかもその固有の本性に基礎を有してゐる。

かくの如くアリストテレスは人間の社會性を強調したけれども、併し彼は人間を單に社會的な

ものとしてのみ考へたのではない。ニコマコス倫理學第一卷第七章に於て彼は善を規定して、先づ善とはそのことのために他の凡てのことが爲されるもの即ちテロス（目的）であると云ひ、然るにそれぞれの行爲や技術にとつてそれぞれの善即ちテロスがあるとすれば、最高の善といふのはそれらのテロスのうちで或る最もテロ斯的なもの（τὸ τέλειον）、究極的な目的でなければならず、然るに究極的な善は自足的なもの（τὸ αὐτάρκες）であると云ひ、そして次のやうに論じてゐる。「尤も自足といつても、自分だけにとつて足りるといふことでなく、即ち孤立した生活を營むものとしての自分にとつて足りるといふことではなくて、親や子や妻や一般に友人やポリスの人にとつても足りるといふことである、人間は本性上社會的であるからである。しかしそこには或る限界が置かれなくてはならない。なぜなら祖先や子孫や友人の友人にまで範圍を擴めてゆくならば、その過程は無限に進行するであらうから。……そこで自足といふのは孤立させられても生を望まじきもの、何物も缺くるなきものとなすものとして我々は規定する。幸福はかくの如き性質のものであると我々は考へる」。ここにアリストテレスは自足的なものといはれる善が一方單に個人にとつて自足的なものであるに止まらないで、人間の社會性に從つて社會的諸關係に於て自足的なものでなければならぬと考へると共に、他方かやうな社會的諸關係を辿つてゆけば際

限がなく、従つてそれは孤立した個人にとつて自足的なものでなければならぬと考へてゐる。「無限に進行する」(ἐἴς τὸ ἀπείρον προερχόμενον) といふことは彼にとつて單に論理的不可能を意味するのみでなく、また存在論的不可能を意味したのである。存在の存在性もしくは完全性とは「限界」(ὅρος) を有することであり、ロゴスの本性もまたかかる限界に存してゐる、完全なロゴスが「定義」(ὁρισμός) と考へられるのも存在論的意味を有してゐる。その形而上學に於てプラトンの普遍主義に對して個別的實體の概念を明かにしたと稱せられるアリストテレスが人間を單に社會的なものと見たとは考へ難いであらう。その實踐哲學に於ても彼は單に社會倫理をのみ説いたのではない。ニコマコス倫理學の最後に規定されてゐるやうに、政治學は「人間的なことから關する哲學」(ἐπὶ τῇ περὶ τοῦ ἀνθρώπου πολιτικῆς φιλοσοφίας) である、それは倫理學と一つのものである。それは實踐に就いての研究であり、實踐知(ἐμπειρική) がその内容である。そしてアリストテレスは同じ書の第六卷第八章に於て、政治と實踐知とは習性(ἕξις) に於ては同一であるが存在(ὄν) に於ては同一でなく、實踐知は主として自己一身に關するものと考へられてゐると云つてゐる。即ち廣義に於ける實踐知は政治(國家に關する實踐知)、更に家政(家族に關する實踐知)をも含むが、狹義に於ける實踐知は特に自己一身に關するものである。個人倫理は彼にとつて重要な問題であつ



たのであり、ニコマコス倫理學が主としてこの問題を取扱つてゐるのは偶然ではない。彼は進んで「有徳の人」(ἀνὴρ σπουδαῖος)は個々の道德的判斷に就いて「いはばその規準であり尺度である」(ὡς τε καὶ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν αὖν)と云ひ(ニコマコス倫理學第三卷第四章)、また有徳の人は「いはば自分が自分の法律である」(ὁτιον νόμος αὖν ἐαυτοῦ)とも云ひ(同第四卷第八章)、その形而上學に於ける個別的實體或は內在的形相の思想に對應して、道德法の內在或は自律的倫理の思想をさへ述べてゐる。人間は社會であると同時に個人であるといふことに従つて、政治學と倫理學とは一つのものであると共におのづから差異がなければならぬ。更に人間はボリス的動物であるといふ以外エウデモス倫理學に謂ふ如く家族的動物(οἰκονομικὸν ζῷον)である。家族倫理が個人倫理と國家倫理との中間に位置を占める。かくてエウデモス倫理學に於ては、最高善、人間の行爲の究極目的である幸福に關する學は政治、家政及び實踐知に區分されてゐる。キリスト教的アリストテレス主義者はこれに従つて實踐哲學を monastica (個人倫理)、oconomica (家族倫理)、politica (國家倫理)の三部に分つた。それでは個人と社會とは如何に一致するか。個人のために國家を否定することなく、國家のために個人を否定しないといふことは如何にして可能であるか。

人間社會の基礎はロゴスであつた。ロゴスによつて人間は社會的に結合し、國家を形成するのである。然るにこのやうに人間社會の基礎であるところのロゴスは同時に人間の勝れた意味に於ける個人生活の基礎である。人間の社會的生活はロゴスによつて可能になるのであるが、彼の個人的な自足的な生活もまた實にロゴスによつて可能になるのである。この生活は觀想的生活にほかならない。アリストテレスは自足的であることによつて社會を必要とせぬものは獸か神であると云つてゐるが、他方彼に依ればロゴス或はヌースはまさに「神的なもの」(θεῖον)である。かやうなロゴス或はヌースによつて觀想的生活は與へられる、觀想は「神的な觀想」(θεοπία θεία)にほかならない。觀想に於て達せられるのは「智慧」であり、それは實踐知とは異なるより高きものである。ニコマコス倫理學第十卷第八章にいられるやうに、觀想は純粹性、常住性、自足性を具へてゐる、その活動は自己目的であつてつねに現實性に於てあり、従つてつねにひとを幸福ならしめる。ヌースは或る神的なものであり、觀想こそ神に最もふさはしく、それ故にヌースに従つて活動する者は「最も神に愛せらるべき」(θεοφιλέτατος)者であり、智者こそ最も幸福な人間である。自足的な個人といふのは知性的徳に於ける人間、彼の最高の存在可能性に於ける人間をいふのであつて、——「エンテレケイア(現實性)は獨立ならしめる」(ἡ γὰρ ἐντελέχεια

λογιστικῆς) と形而上學的には云はれる——個人の肆意に價值があるのではない。固より人間は經濟的にも實踐的にも自足的ではないが、併し技術的活動や實踐的活動に於けるあらゆる徳は元來何等か知性的徳に與り、このものは凡てヌースをテロスとしてゐる。ロゴスは人間の勝れた意味に於ける社會性の基礎であると同時にその勝れた意味に於ける個人性の基礎である。

かくて個人と國家との一致は、それらが共に道德的目的を有するところに見出されるであらう。その形而上學に於て個別的實體を論じたアリストテレスはその倫理學に於ても人間倫理を説いた。最高の善である幸福は人間性の完成を意味した。人間は理性的思惟に於て完成されるにしても、他の心的内容を抑壓してしまふことは内的な貧困を招くであらう。寧ろ精神の凡ての機能は完全に活動すべきであつて、ただその方向が理性から規定されねばならないのである。理性は自己自身から行爲に至ることなく、理性は欲求と、それ故に精神の理性的ならぬ部分と結び付いて實踐的になることができる。行爲を通じて人間性は發展させられ、然るに行爲は社會的關係を含んでゐる。更に人間性の完成のためには外的な財が必要であり、外的手段なしには道德的活動は不可能であるか少なくとも容易でない。富や地位の如き「外的善」(ἐκτός ἀγαθόν) は善き行爲をなすために必要である。孤獨で子供がないとか友人がないとかといふ人は幸福であり得ぬであらう。

併し外的善は倫理的徳に仕へねばならず、更に倫理的徳は知性的徳に高まらねばならないのであつて、しかも他方また倫理的徳なしには知性的徳は實現されない。より低いものはより高いものによつて指導されると共に、より高いものにとつてより低いものはその土臺である。國家も固より人間の欲望充足のために必要とせられるものである。その自足性が經濟的意味を含むことは云ふまでもない。併し國家を單に外的な經濟的欲求から導き出すことは間違つてゐる。國家が自然的なものであるといふことは、その起原が人間の欲望充足の必要に依るといふことを意味するのでなく、寧ろその目的が人間のロゴスの本性の實現に存するといふことを意味してゐる。或るものの自然とはそのもののテロスのことである。國家は「生きるために生じたものであるが、善く生きるために存在するもの」(γινόμενὸν μέν οὐ τὸ ὄν ἵνα ἕκαστον, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ὄν) とある、と政治學第一卷第二章に云はれてゐる。國家はその本質に於て人間のロゴス的な、従つて道徳的な本性に基き、道徳的な目的を有する道徳的共同體である。ポリスの共同體は單に「一緒に生きる」(οἰῶν) ためのものでなく、却つて「善き行爲」のためのものであり、「善く生きること」(εὖ οἶν) が國家の目的である、と政治學第三卷第九章に云はれてゐる。かくして政治學の問題も、倫理學の問題と同じく、如何にしてひととは有徳の人になるか、といふことである。政治の任務は道

徳的にすぐれた人間を作ることではなければならない。ニコマコス倫理學第一卷第九章に依れば、「政治は市民を一定の性質の人間に、即ち善き人間、うるはしき行爲をなす人間に作ることに最大の配慮をなしてゐる」。個人にとつても國家にとつても目的は幸福であり、徳に従つての活動である。アリストテレスは個人の幸福と國家の幸福とは同一であるか否かと問ひ、これに肯定をもつて答へ、「最善の生活即ち徳に従つての活動に携はるに足りるだけの外的手段を有する徳をもつての生活が個別的に個人にとつても全體として國家にとつても」目的である、と述べてゐる（政治學第七卷第一章第二章）。人間はその道德的本質の實現のために國家を必要とする。彼はその行爲に於て自己を超えて社會へ向けられてゐる、彼は彼の人間性を行爲に於て完全に發展させるために他の人間を必要とする。彼はその種々の外的善にとつて國家を必要とするのみでなく、その倫理的徳の完成のために國家の法制や慣習や國家によつて行はれる教育を必要とするのである。進んで云へば、國家そのものが人間の道德的本性の實現である。他方國家もまたその種々の機能を擔當する個人を必要とする。國家の存立と發展とのためには市民の有徳であることが必要である。併し國家の目的は個人を單に道具として自己に従屬させることでなく、却つて個人が行爲しつつその本質を發揮する獨立な道德的人間として完成することである。國家の目的は市民を徳によつて幸

福ならしめることである。國家は自己が幸福であるためにも市民が幸福であるためにも教育の任務を負ふのである。國家のなすべき教育はとりわけ倫理的徳への教育でなければならぬ。知性的徳は個人的な、觀想的な、神的な性質を有し、自由な閑暇に於て可能になるものとして或る意味に於ては國家の教育の埒外にある。けれども國家の目的が個人の人間の完成に存する限り、知性的徳に對しても國家は無關心であり得ない。國家の自足性には「高貴に且つ節制的に閑暇を享受すること」(σολάλειν ἐλευθερίᾳ αἰᾶ καὶ σωφρόνως)が含まれてゐる。閑暇に於て知性的徳は可能になるのであり、それはより高き文化として社會的生活の一つの要素であるのみでなく、その決定的な要素である。善く且つ節制的に閑暇を享受するといふことは市民的秩序と社會的營爲(ἀσκησις)との最も美しい果實である。ひとは平和のために戰爭を、閑暇のために營爲を、道徳的に美しいもののために必要なものと有用なものを選ぶ、と政治學第七卷第十四章に云はれてゐる。立法者は市民をそのやうに教育し、閑暇の徳に形成しなければならぬと考へられた。市民的徳と人間の徳とは全く無關係なものでなく、兩者はむしろ同一の性質を有し、完全な市民的徳は國家生活へ適用された徳そのものにほかならない。智慧は或る意味ではすべての徳を包括する、我々はパイデアスやポリュクレイトスの如き藝術家を智者と呼び、立法家をもまた斯く呼ぶので

ある。思慮或は實踐知も、技術も、すでに知性的徳に屬してゐる。アリストテレスはスパルタに於て國家の立法が教育に及んでゐることを稱讚したが、しかしその法律が單に一つの徳即ち戰爭の徳を目差し、そのためにスパルタ人は戰爭に於て卓越したにしても、彼等が勝利に達したとき内的な支持點を有しなかつたのは、彼等が閑暇を利用することを學ばず、戰爭以外のより高い技術を行ふことを知らなかつたためであると批評してゐる。

アリストテレスの國家論は常時に於て一方國家を單なるコンヴェンションと見る思想に反對してそれを人間の本性に基くものとし、他方智者は如何なる國の市民でもなく世界市民でなければならぬといふ思想に反對して智者は國家の善き市民でなければならぬと主張した。それと同時に彼は單なる個人主義と單なる國家主義とのいづれをも採らず、國家と個人とは共に道德的目的を有するものとして調和し得ると考へた。國家と個人とは互に必要とし合ふのみでなく、國家の目的と個人の目的とは同一である。彼のいはゆる「最善の國家」は、次に述べる如く、そこでは「善き人」であることと「善き市民」であることが一致し得るやうな國家として構想されたのである。

## 二

アリストテレスに於ける倫理學から政治學への轉廻は倫理的徳への教育には公共的な配慮が必要であるといふ論明をもつてなされてゐる。即ちニコマコス倫理學の最後の章に云ふ、「ところで最も好いのは公共的な且つ正しい配慮が行はれることである。もし公共に於てそれが顧みられないならば、各人が各自の子供や友人の徳の完成を助けるのが當然である——その能力を有するか乃至は少くともそれを意圖するのが當然である——と考へられねばならない。併しいづれにしてもこのことより多くできるのは、上述のところからするならば、立法者的な能力を有する人である」と考へられねばならない。なぜなら公共的な配慮は明かに法律を通じて行はれ、よき配慮はすぐれた法律を通じて行はれる。法律は成文法であつても不文法であつても好いし、また法律によつて教育さるべき人間が一人であつても大勢であつても好い——ちやうど音楽や體育やその他の技藝に就いてもさうであるやうに——と考へられねばならない。國家に於て力を有するのは法制と倫理であるやうに、家庭に於ては家父の言葉と習慣が力を有するのである」。かくの如くアリストテレスに依れば、教育は本來「公共的な配慮」(ἐπιμέλεια κοινή)に屬すべきものである、そ



れには「立法者的な」能力が要求されてゐる。教育は何よりも國家の仕事として行はねばならず、それは國家の「法制と倫理」(τὰ νομικά καὶ τὰ ἠθικά)を通じて行はねばならない。尤も教育は家庭に於ても行はれるし、また行はれることが大切である、家父もまた或る立法者的な能力を有してゐる。即ち「家父の言葉と習慣」(οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἔθιμα)は國家の法制と倫理に相當してゐる。倫理(エートス)は習慣(エトス)の如きものであり、また法律(ノモス)は「或る思慮と理性とに基づく言葉」(λόγος ἀπὸ τίνος φρονήσεως καὶ νόου)である、ただこのロゴスは家父の言葉に比して強制力を有してゐる。家父の言葉或は命令は法律の如く「權力的なもの」(ἐπὶ λόγῳ)や「拘束的なもの」(τὸ ἀναγκάσιον)を有しない。従つて徳への教育にとつては國家の立法が必要である。なぜなら、倫理的徳は精神の理性なき諸部分を理性に従つて活動するやうに習慣付けることに存する徳である故に、そこに強制力が必要とされるからである。

國家は如何なる根據に基いて教育の規制に對する權利を有するのであるか。その根據は政治學第一巻の首章に於て示されてゐる。既に記した如くアリストテレスはこの箇所、あらゆる共同體は何等かの善を目差してゐるが、國家或は政治的共同體は最高にして他の凡てを包括するものであるから、最も多く且つ最高の善を目差してゐると云つてゐる。このやうに國家は最も包括的

な全體として最も多く且つ最高の善を目差すものである故に、國家はその成員の教育に對する權利を有するのである。政治學第八卷第一章には次の如く云はれてゐる、「ところでまたいづれの市民も自己自身に屬すると考ふべきでなく、寧ろ凡ての者は國家に屬すると考ふべきである、なぜなら各人は國家の部分であるから。そして各々の部分に對する配慮は本性上全體に對する配慮を考へに入れなければならない。この點に於てひとはスパルタ人を稱讃することができであらう、なぜなら彼等は彼等の子供について最大の注意を拂ひ、そしてそれは彼等にとつて公共の仕事であるから」。個人は國家の部分であり、部分に對する配慮は本性上全體に對する配慮に基かねばならぬ故に、國家は教育を公共的な仕事としてこれを規制しなければならぬのである。同じ箇所にてアリストテレスはまた云つてゐる、「ところで立法者が何よりも年少者の教育について意を用ゐねばならぬことは、何人も疑はないであらう。なぜなら國家に於てかやうなことが行はれないならば、國制を害するから。市民はそれぞれの國制に適するやうに教育されねばならない。蓋し各々の國制は固有の性格 (*idiosyncrasy*) を有し、このものが元來その國制を形成したやうに、このものがそれをまた保存するのがつねである、例へば民主主義的性格が民主制を、寡頭主義的性格が寡頭制をといった風に。そしてより善き性格がつねにより善き國制の原因である。更にあらゆる

能力及び技術について、その各々の活動のために豫め教育され且つ豫め修練されねばならぬ事柄が存するのであつて、従つて徳の實行のためにもかやうな事柄の存するのは明白である。然るに全體の國家は唯一つの目的を有するのであるから、明かに教育もまた凡ての人に對して同一のものでなければならず、その配慮は、現在各人が自分の子供を各自に世話し自分が適當と考へる學科を各自に教授するといふ風に私的なものでなくて公共的なものでなければならぬ。共通の關心事はまた共通の訓練を必要とするのである」。即ちアリストテレスに依れば、國家は全體として唯一つの目的を有する故に、その成員に對する教育はこの國家の立場から公共的に、共通に行はなければならない。このことは國家の有する國制に適するやうに人間を作るために必要である。各々の國制は固有のエートスを有し、教育は何よりもこのエートスに對して市民を訓練することを目的とするのであつて、それはその國制を維持するために必要である。國制が變化すれば國家は別のものとなるのであつて、國制の基礎となるエートスは國家にとつて形相（エイδος）を與へる原理であると云ふことができる。國制は國家の形相である。國家は自然的なものであるとアリストテレスは云つてゐるが、そのことは國家が單なる自然物であることを意味するのではない。國家が自然的なものであるのは、人間が本性上政治的動物であることに依るのであり、人間は單

なる自然物と異つて倫理 (ἦθος) を有し、倫理は社會的な習慣 (ἔθος) から生ずるものであつて、そしてかやうに習慣を作るといふことは單なる自然物には缺けてゐることである。恰も劇は、その合唱隊が同じに止まると否とに拘らず、悲劇的となるか喜劇的となるかに従つて、その本質を變ずるやうに、國家はその國制によつて異なる政治的藝術品と見られることができる。立法者は國家の藝術家である。アリストテレスは國家の道德的目的を力説し、それに従つて國家の教育的任務を強調したのである。

教育が國家によつて立法的に規制されねばならぬといふことは、それが「共通の善」 (τὸ κοινὸν ἀγαθόν) 或は「共通の利益」 (τὸ κοινὴ συμφέρον) を目差さねばならぬといふことを意味してゐる。ニコマコス倫理學第五卷第二章に次の如く云つてゐる、「法制の多くは德全般に基いて命ぜられるところの事柄にほかならないといつても過言ではない。即ち法はそれぞれの德に従つて生きることを命じ、それぞれの惡德に従つて生きることを禁じてゐるのである。尤も德全般を作り出すべきものは法制のうち凡そ公共のための教育 (παιδεία ἢ πρὸς τὸ κοινόν) に關して立法されたところのものに限られてゐる。端的に善き人を作るべき個人の教育 (παιδεία ἢ καθ' ἑκαστόν) が果して政治に屬するかそれとも政治以外に屬するかといふことは、後に至つて決定さ

れなくてはならない」。ここにアリストテレスは「公共のための教育」と「個人の教育」とを區別してゐる。前者は「善き市民」としての徳の、後者は「端的に（εἰς τέλος）善き人」としての徳の養成を目的としてゐる。公共のための教育が政治即ち立法によつて行はねばならぬことは明かであるにしても、個人の教育は如何であらうか。この問題は善き人間としての徳と善き市民としての徳とが同一と見らるべきであるか否かといふ問題に關係してゐる。そしてそれはまた個人と國家とが如何にして一致するかといふ問題に關係してゐる。

この問題に就いては政治學第三卷第四章に於て次の如く論ぜられてゐる。先づ市民の徳とは如何なるものであるか。船員と同じやうに、市民は共同體の成員である。船員は各自異なる機能を有し、或る者は漕手、或る者は舵手、或る者は見張人であるといふ風であり、彼等の各人の徳（可能性）の嚴密な概念はそれぞれ固有のものであるが、しかしまた彼等凡てに適用され得る共通の概念が存在する。なぜなら彼等凡ての仕事は航海の安全であつて、船員はいづれもそのために努力するのである。同じやうに、市民は、各自の部署に於て異つてゐるにしても、すべて「共同體の維持」（κοινωνία τῆς κοινωvίας）を仕事とし、共同體といふのは國制である。従つて市民の徳は彼の國家の國制に相對的でなければならぬ。ところで多くの種類の國制が存在するのであるか

ら、善き市民の徳は明かに一個の完全な徳であることができない。然るに善き人と呼ばれる者は一個の完全な徳に従つて端的に斯く呼ばれるのである。かやうにして善き市民が善き人を形作る徳を必ずしも有することを要しないのは明白である。即ち善き市民としての徳は國制に相對的であり、寡頭主義的國家の市民の場合と民主主義的國家の市民の場合とに於て異つてゐる、善き市民といふのは、その組織が善いにせよ惡いにせよ、一定の社會組織の維持に仕へる者のことである。善き人であることと善き市民であることはただ最善の國家の市民である場合に於てのみ一致することができる。然るに他の方面から考へるならば、國家は悉く善き人から成ることができぬ、固より各々の市民は自己の仕事を善くしなければならず、これは徳に基くのであるが、すべての市民が一樣であることができない限り、善き市民の徳と善き人の徳とは一致することができない。ただ凡ての者は善き市民の徳を有しなければならぬ、これによつて國家は完全な國家であることができる、けれども善き人の徳を凡ての者が有することは不可能である、とアリストテレスは論じてゐる。國家の成員は凡て自己に屬する仕事を善くしなければならぬ限り、凡て善き市民としての徳を有しなければならぬが、彼等が一樣でなくてその間に支配する者と支配される者との區別の存しなければならぬ以上、凡ての者が善き人の徳を有することはできない。蓋し凡て

の共同體は「同じからぬものから」(ἐξ ἁνομοίων) 或は「形相に於て異なるものから」(ἐξ εἰδῶν διαφορών) 成つてゐるといふのがアリストテレスの根本的見解である。國家は生ける有機體の如きものである。生ける有機體が精神と身體とから、また精神が理性と意欲とから、言ひ換へれば支配する部分と支配される部分とから成つてゐるやうに、國家も同様に相異なる部分から成つてゐる。従つてその凡ての成員の徳は同一であることができぬ、或る者の徳は支配することに、他の者の徳は服従することに存してゐる。それでは善き市民の徳と善き人の徳とが一致する場合は存在しないか。差當り支配する者に於ては兩者は一致することができると考へられてゐる。有能な支配者について我々は善き且つ思慮ある人であると云ひ、有能な政治家について我々は思慮ある人でなければならぬと云つてゐる。支配者の教育は特別のものでなければならぬと論ぜられるのもそのためである。善き支配者の徳はかやうに善き人の徳と同一であるにしても、一般の市民は支配される者であるから、支配者の徳と市民の徳とは同一でない。併し他方我々は支配することを知ると共に服従することを知れる者を稱揚するのであつて、兩者の善くできる者が徳のある市民であると考へてゐる。けれども若し善き人の徳が支配することに存し、市民の徳は支配することと服従することとに存するとするならば、二者は同様に稱揚されることができない。然るに

或る場合には支配する者と支配される者とは同じことでなくて違つたことを學ばねばならず、そして市民は兩者を知りまた兩者に與らねばならぬと考へられるとすれば、それは次のやうな關係からである。即ちまづ「主人の支配」(ἀρχὴ δεσποτική)といふものが存在するのであつて、このものは必需的なものに關係し、主人はそれを實行することを知つてゐる必要がなく、ただそれを利用することを知つてをれば好いのである、もし彼が自分でそのやうな卑しい仕事をすれば、彼は奴隸の如く見られるであらう。そのやうな仕事にも種々のものがあり、その従事者にも種々の區別がある。その一部分は手職人であつて、彼等はその名の如く手によつて生活する者であり、バナウソスな技術家はこれに屬してゐる。従つて古來多くの國家に於て勞働者は政治に參與することがなかつたのであつて、ただ極端な民主制に於てのみそのことが許されるに過ぎない。そのやうな意味に於ける支配される者の仕事は、自分自身のたまたまの必要のためでなければ、善き政治家も善き市民も學ぶことを要しないのである。さもないと主人と奴隸との區別はなくなつてしまふ。然るにここに他の種類の支配がある、それは生れに於て同じ者即ち自由人に對して行はれる支配であり、「政治的支配」(ἀρχὴ πολιτική)と呼ばれるものである。この場合、恰も騎師は先づ騎師の下に、將軍は先づ將軍の下に立つことによつて騎師たること將軍たることを學ばねば



ならぬやうに、支配する者は支配されることによつて支配することを學ぶのである。嘗て服従しなかつた者は善く支配することができぬといふ言葉は正しい。兩者の徳は固より異つてゐる、併し善き市民は兩者即ち服従することと支配することを知り且つ能はねばならぬ。自由人として服従し且つ支配することが市民の徳である。そしてかくの如く「善く支配し且つ服従し得ること」(τὸ δὺνασθαι καὶ ἀρχεῖν καὶ ἀρχεσθαι καλῶς) が市民の徳として可能であるやうな國家に於ては、善き市民としての徳と善き人としての徳とは一致することができる。政治學第三卷第十三章には、「市民(πολίτης)とは一般に支配することと支配されることに與る者のことであり、それぞれの國制に従つて異つてゐるが、最善の國制(ἀρίστη πολιτεία)に於ては徳に従つての生活を目標として支配され且つ支配することのできまた欲する者のことである」、と云はれてゐる。ここでは支配する者の徳への教育は支配される者として行はれる。支配する者と支配される者との區別は絶對的でなく、支配される者はアリストテレスの哲學に於ける術語に依れば可能性に於て(δυνατὴν)支配する者である。最善の國家に於ては市民は先づ支配される者として徳に教育され、かくして支配されることによつて學んだ者がやがてみづから支配するに至るのである。言ひ換へれば、市民は可能的に支配する者から現實的に支配する者になるのである。従つてそこでは市民

の生活は自然的な連續的な發展であり、かやうな國家は「自然的な國家」(τὴν κατὰ φύσιν πόλιν)である。

ここに於て我々はアリストテレスが如何なるものを最善の國家と考へたかに就いて知ることができる。最善の國家とは、そこでは善き市民の徳と善き人の徳とが一致し、善く支配し且つ服従し得ることが市民の徳であるやうな國家である。國家は既に云つた如く恰も人間が精神と身體とから、精神が理性と意欲とから成つてゐるやうに相異なる部分から成つてゐる。その意味に於ては奴隸乃至生活に必需なものの生産に従事する勞働者も國家に含まれると見ることができる。併し奴隸は生命ある道具に過ぎず、その唯一の徳は主人に對する服従である。また勞働者の如きも眞に徳のある人間と云ふことができぬ。「最善の國家は勞働者 (ὁ βῆναυτος) を市民となさない、もしこのものもまた市民であるならば、我々の云ふ市民の徳は凡ての者にでなく、またあらゆる自由な人間にでさへもなく、却つてただ必需的なもののための勞働から放たれた者についてのみ語られぬばならぬ。必需的なものとの生産に携はる者のうち唯一人のために働くのは奴隸であり、一般のために働くのは勞働者や日傭取りである」、と政治學第三卷第五章に記されてゐる。ここに今日から見れば貴族主義的と云はれるギリシア的な國家の觀念が認められる。固有な意味での國家

は完全な市民の總體であり、他の意味では國家の要素である勞働者はそれから除外される。「それなくしては國家があり得ない凡ての者が市民とせらるべきでない、なぜなら子供は成人と同様の意味に於て市民でなく、成人は端的に市民であるが、子供は條件的にさうである、蓋し子供は市民であるにしても、出來上らない市民である」。アリストテレスは市民の權利に對して德を要求したが、この德そのものが今日から見れば貴族主義的に理解されたのである。然るに善き市民であることと善き人であることが一致しなければならぬと考へることに於て、彼の謂ふ最善の國家は彼の理解した意味に於ける貴族制に類するところがある。政治學第四卷第七章に於て彼は、貴族制 (*aristokratia*) と正當に呼ばれるのは、最も德のある、ただ相對的に善き人といふのなくて端的に最善の人から成る國制のことである、と述べてゐる。即ちそれは德に従つて最善の人の支配である。「このものに於てのみ善き人と善き市民とは端的に同一である、然るに他の國家に於ては善き市民はただ彼等の國制に對する關係に於てさうなのである」。ところでいまアリストテレスが彼の理想國家の構想を描いたといはれる政治學第七卷第八卷に於ては貴族制が最善の國制と考へられてゐないことに注意しなければならぬ。固よりここでも德が國家の目的と認められ、従つて國家の統治への參與は德の所有を條件とすると主張されてゐる點に於ては、右の貴族制に

於けると同一である。併し貴族制に於てはこの根本原理は少數者の支配に導くに反して、ここでは國家權力（κυβλιον）の所有者は全市民、言ひ換へれば多數者であると説かれ、その限りむしろ民主制の概念に類似してゐる。即ち第七卷第十四章には、「すべての政治的共同體は支配する者と支配される者から成つてゐる故に、支配する者と支配される者とは一生異なる人間でなければならぬか、それとも同一の人間でなければならぬかが考察されねばならぬ、なぜなら教育もまたこの問題の決定に従はねばならぬことは明かであるから」、と云ひ、然るに凡ての市民はその自然的な本性と素質とに於て同じ天賦のものであるといふことその他の多くの理由によつて、「すべての市民は同様に交替的に支配することと支配されることに與る」（παντας ὁμοίως κοινωμεν τὸν κατὰ μέρος ἀρχεῖν καὶ ᾄρχεσθαι）ことが必然である、と云つてゐる。自然は凡ての市民に同様の天賦を備へしめ、彼等の間には神々或は英雄と人間との間に於ける如き差異は存しない。固より支配する者が支配される者よりもすぐれてゐなければならぬことは明かである。然るにこの點に於て自然は適切な差別を作つてゐる、即ち同じ性の者のうちにもより若い者とより老いた者とがあり、そして前者が支配し、後者が服従することがふさはしいのである。その年齢のために支配され、その代り適當な年齢に達すれば自分がまた支配するといふのであれば、誰も不満を感じ

ない。かくて支配するのと支配されるのとは或る意味に於ては同一の人間であり、或る意味に於ては異なる人間である。そこで教育もまた或る意味に於ては同一であり、或る意味に於ては異らねばならぬ、とアリストテレスは論じてゐる。同じ人間が前後して服従並びに支配のために二つの異なる種類の教育を受けるのであるが、それにも拘らずその目的の統一によつて教育は一つのものである。なぜなら年少者は後に、彼等が徳に達した場合、また支配することができするために、服従することを學ぶのである。「支配する者としての市民の徳と最善の人の徳とは同一であること、同一の人間が後に支配する者となるために先づ支配される者でなければならぬことを我々は主張するのであるから、立法者の任務は、如何なる方法によつて善き人になるかといふこと、また何が最善の生活の目的であるかといふことを見出すことであらう」。更にアリストテレスは、主人の奴隸に對する支配よりも自由人に對する支配はより美しく、より多く徳をもつてせねばならぬ、と云つてゐる。ただ支配されるのみの者は善き人とはいはれない、善き人であるためには支配に達しなければならぬ、しかも善き支配者は善き人の徳を具へた者でなければならぬ。立法者は彼の市民を善き人に教育する任務を負はされてゐる。

かやうにして教育は國家の仕事である。然るに先に擧げたニコマコス倫理學第五卷第二章の文

章はこれとは何か異なる結論が可能であるかのやうに思はせる。即ちそこでは善き人は立法者と何等關はりのない影響のもとに作られそして立法者と何等關はりのない條件のもとにその善を現はし得るかのやうである。併しながら既に善き人の徳と善き市民の徳とが一致する以上、この箇所と政治學に於ける論述との間の距離は解消したと見なければならぬ。倫理學に於てアリストテレスは人間生活の究極的な目的が觀想に存することを述べてをり、このものは一面その個人的自足性とその神的性質とによつて立法者の仕事の限界をなすことは確かである。けれどもこれと社會的實踐的生活とを全く非連續的に考へることはアリストテレスの思惟方法に合致しないであらう。政治學第七卷第十四章に於て彼は立法者は有徳の人を作らねばならぬと云つた後、我々の精神には理性と理性に服従する部分とが區別され、理性には實踐的と觀想的とが區別されると述べ、政治家はその立法に際して精神のこれらの働きを顧慮せねばならず、活動や戰爭を行ふことを知ると共に平和を保持し閑暇を享有することを理解するのが一層大切であつて、教育にとつてそれが指導的な見地でなければならぬと論じてゐる。尤もニコマコス倫理學第十卷第九章に於ては、國家の立法に基く教育のほか各人の手でなされる教育があると云はれてゐるが、併し既に述べたやうに家父の如きにとつても或る立法者的な能力が必要であるとしてゐる。公共的な教育に對し

て個別的な教育のまさつてゐる點もないではない。恰も醫術に於て、一般的に云へば熱のある人には安靜と絶食とが有効であるが特定の人の場合には必ずしもさうでないかも知れないやうに、教育に於ても心遣ひが個別的に私的に行はれるのが好いこともある。けれども個々の場合に應じて最もすぐれた心遣ひをなすことのできるのは醫者のやうに何があらゆる人にとつてまたは或る一定の人々にとつて善くあるかを一般的に知つてゐる人である。知識は一般的なものに關はるものである。従つて技術に通達しようとする者は一般的なものを目差し、一般的なものを考察しなければならぬ。アリストテレスは國家に教育の權能を認めたが、彼は國家が單に自己の權力に從つて教育する權利を有すると考へたのではない。法律は固より強制的なもの、強力的なものを有する。法律のこの性質は人間の性格を作り上げること、人間を倫理的徳に習慣付けることに對して有効にはたらくことができる。しかし法律は暴力ではなく、「或る思慮と理性とに基く」ものにして法律である。國家の教育の目的は善き市民を作ることであり、善き市民とは「善く支配し且つ服従し得る」(τὸ δὲν ὑποῦναι καὶ ἀργεῖν καὶ ἀργεῖσθαι καλῶς) 者であるといふアリストテレスの言葉は、プラトンの法律篇の言葉を想起させるであらう。そこでプラトンは、眞の教育は職業人の専門的知識とは反對に、「正義をもつて支配し且つ服従することを知れる」(ἡ δὲ καὶ τοῦ κατὰ δίκην ἀρχῆς ἐκείνης ἐκείνη)

ἀρχεῖν ἐπιτιμῆμεν μετὰ δίκης) 完全な市民となる欲望と希求とを喚び起すところの年少の頃から徳への教育である、と規定してゐる。アリストテレスにとつて服従は可能性に於ける支配であり、服従と支配とは可能性と現實性との連續的關係をなし、服従することによつて支配することを學んだ者が長じて後支配することになる。「服従することなしに善く支配することはできない」とか、「善く支配しようとする者は先づ服従しなければならぬ」とか、と彼は屢々記してゐる。ひとは教育に於て服従することによつて學ぶのである。教育する者と教育される者との間には支配する者と支配される者との間に於けると同じ關係がある。教育には權威が必要である。權威は力 (ἐνέργεια) を伴はねばならぬ。併しそれは單に力に存するのではなく、却つて本來ロゴスに存するといふのがアリストテレスの見解であつた。精神論第一卷第五章には、「何かが精神 (ψυχή) よりも強力で支配的であることは不可能である。そして何かが理性 (νοῦς) よりも支配的であることは更に一層不可能である。このものが本性上優先と權威を有するといふのは正當である」、と云はれてゐる。そして教育される者と教育する者とはすでに最初に論じた如く可能性と現實性との關係に立つてをり、教育といふ一つの運動の過程を支配するのはロゴスにほかならないといふのが彼の教育論の根本思想である。



### 三

アリストテレスは教育を國家の仕事であると考へたが、それが單に國家にのみ屬するとは考へなかつた。その政治學の中で彼はプラトンの國家論を詳細に批評したが、就中彼はプラトンにあつて家族の概念が結局破壊されてしまふことを非難した。凡ての子供が凡ての父に屬すると考へることは家族を廢棄することにほかならない。プラトンが教育は徹頭徹尾國家による教育でなければならぬと考へたのに對して、アリストテレスは前國家的な人間の結合に自然的な關係に基づく教育的力を認めてゐる。エウデモス倫理學には、「家族のうちに先づ友情や市民的生活や正義の端初と源泉がある」と云はれてゐる。

家族は自然的な結合である。ニコマコス倫理學第八卷第十二章に依れば、男女の愛は一つの自然法則である。人間は本性上國家的なもの（*πολιτικόν*）である以上に配偶的なもの（*συνδυατικόν*）であつて、家族は自然的には國家よりもより先なるもの、より必然的なものであり、生殖は諸々の動物により共通なものであるからである。併し人間が家庭を營むのは單に生活のためのみではなく、生活の要求する萬般の事柄のためである。人間の仕事は夙に分化されて

をり、男女に於て異つてゐる。そこで彼等は各自のものを共同のもののために差し出すことによつて互に助け合ふ。彼等の愛には快樂と共に有用性が含まれてゐる。彼等が善き人である場合にはその愛はまた徳に基くものであることができる。男と女とはそれぞれの徳がある。そして子供は彼等の楔であつて、子供のない者は早く別れ易いとせられてゐる。子供は雙方にとつて「共同の善」であり、共同のものは結合する、とアリストテレスは述べてゐる。また動物發生論第三章第二章には次の如く云つてゐる。自然は動物のうちに子供に對する心遣ひの特殊な感覺を植ゑ付けてゐる。下等の動物にあつてはそれはただ子供の誕生までのことであり、他のものにあつてはしかし子供が出來上るまで繼續し、一層思慮ある動物は子供の養育にも心を用ゐる。人間及び他の若干の四足獸の如く最も思慮あるものにあつては生れた子供に對する親しさと愛とが示されてゐる。かくして子供に對する自然の愛が家庭に於ける教育の基礎である。

家族は一つの共同體である。然るに凡ての共同體は、アリストテレスに依れば、「同じからぬものから」或は「形相に於て異なるものから」成るのであつて、これは國家に就いてと同じく家族に就いても云はれ得ることである。家族に於て男女は同じでなく、その仕事も、従つてまたその徳も異つてゐる。アリストテレスは國制と家族内の關係との間に類比を認め、王制 (Basileia)

の標本は息子に對する父親の關係であり、貴族制の標本は夫婦の關係であると云つてゐる（ニコマコス倫理學第八卷第十章）。父親は子供に對して一切を支配するが、夫は自己の價値に従つて、また夫の支配しなくてはならぬ事柄に關して支配し、しかしおよそ妻に適合する事柄は妻に委ねるのである。子供に對する關係に於て、母には「養育」(τὸ θρεῖναι) が、父には「教育」(τὸ παιδεύειν) が屬してゐる。蓋し、すべての共同體には支配するものが需要であり、權力或は權威を擔ふものなしには (ἀνευ ἀρχοῦ καὶ κράτους) 一般に共同體は存立することができぬ。家族といふ共同體に於ける權威は家父であつて、かやうな家父に教育は屬してゐる。教育は人間の共同生活の一般的法則の上に立つてゐる。國家に於て力を有するのは法制と倫理とであるやうに、家族に於ては家父の言葉と習慣とが力を有し、それらが教育の源泉である。法制や家父の言葉の權威の根據は理性にある。併しそれは抽象的なものでなくて習慣と、また倫理と結び付いたものでなければならぬ。即ちノモス（法律）は單なるロゴスでなくて習慣的になつたロゴスであるやうに、家父のロゴス（言葉）に就いても同様に考へられねばならぬ。家父の子供に對する教育は既に最初に述べたやうに何よりも訓育である。子供に於て無節制になり易い衝動や欲望を父親の命令によつて制御し、理性に従はしめるやうに習慣付けることが大切である。家庭に於ける教育は主として

性格的乃至倫理的徳の養成にある。かかる教育が可能であるのは、これも最初に述べたやうに、子供のうちに善きものに對する理性的ならぬ衝動 (*αἰσχροσύνη*) が存するためである。教育の端初は理性であるよりも徳に向けられた衝動である。従つて惡への衝動を抑止しつつ、快を見出すべきものに快を見出し、不快を見出すべきものに不快を見出すやうに子供を指導してゆくことが大切である。かくの如くアリストテレスは家族に教育的意義を認め、また教育的任務を課した。家族は或る自然的なものであり、世代の繼起に基いてゐる、ひとりの者は死し、他の者は生れる、しかも絶えず流れる水が同一の河と呼ばれるやうに、それは持續する。生命の更新はこの共同體の條件である。そしてかやうな世代の交替が教育の基礎である。先に生れた者は後に生れる者を教育する。生命の更新の過程は人間の場合動物と異り生殖のほかに教育的意義を伴つてゐる。それは人間が習慣を作るものであることに依るのである。もし人間が習慣を作るものでないならば、家庭の教育的意義も認め難いであらう。

併しながら家庭に於ける教育は公共的に、それ故に國家によつて規制されねばならぬ。教育の基礎たる自然、習慣、理性の三位をここに想起するならば、家族は自然、その教育は習慣、その教育を規制する理性は國家であると見ることもできよう。政治學第一卷第十三章に於てアリスト

テレスは云つてゐる、「すべての家族は國家の部分であり、子供や妻は家族の部分であり、部分の徳は全體の徳を考慮に入れねばならないのであるから、子供が有徳であり妻が有徳であるかどうかが國家にとつて何等かの差を生ずるとすれば、子供や妻は國制に對する關係に於て教育しなければならぬ」。家族は自然的には國家よりもより先なるものであるが、ロゴス的には國家が家族よりもより先なるものである。ロゴスは原理 (ἀρχή) であり、原理は支配するもの (το ἀρχεῖν) であり、原理は動かすもの、そこから運動の始まる最初のものである。教育の過程にとつて原理は國家であり、ロゴスもしくはノモスとしての國家である。個人は自足的でなく、家族も、部落も、なほ十分に自足的なものではない、ただ國家のみが自足的である。然るに國家が自足的である (αὐτάρκως ἔχειν) ためには善く秩序付けられてゐる (εὖ διακείμεν) ことが必要である。國制 (πολιτεία) とは支配の秩序 (τάξις τοῦ ἀρχαίου) にほかならない。國家の教育は國制の維持を目差し、これに相應する徳に向つてその凡ての成員を教育することに努める。併しながら國家は全體として、個人を抑壓することを目的とするのではない。人間がただ生きることではなくて「幸福に且つ善く生きること」が國家の本來の目的である。然るにそのためには國家のうちに秩序の存在することが必要であり、そしてそのためには國制の維持されることが必要である。國家の目

的は個人の人格の完成にあるが、國家そのものもまた國制を形相として統一された一個の人格であつて、國家人格の維持と發展とのためにはその市民が有徳の人であることが要求されてゐる。國家の目的も個人の目的も幸福であり、言ひ換へれば徳に従つての活動である。そしてアリストテレスに依れば個人の幸福と國家の幸福とは同一であり、「最善の生活即ち徳に従つての活動に携はるに足りるだけの外的手段を有する徳をもつての生活が個別的に個人にとつても全體として國家にとつても」目的である。國家は「善く生きることの共同體、完全な且つ自足的な生活のため

の共同體」(κοινωνία τοῦ ἐν ᾧ ὁ βέλτερος τελέεσθαι χάριν καὶ αὐτάρκειος) である、と政治學第三卷には規定されてゐる。

ここに我々はなほ友情(φιλία)に關するアリストテレスの説に觸れておくことが必要であらう。それは謂はば倫理學から政治學への橋渡しをするものであり、私的な關係でありながら公共的なものへの移行きを準備するものである。友情の概念はもと貴族層のうちに成立したものであるが、その場合友情は同時に教育的關係を含んでゐた。友情の教育的意義はソクラテスやプラトンの哲學に於て強調されてゐる。プラトンの學園に於てアリストテレスは友情を深く體驗したが、恐らくその記憶が彼の友情論に色彩を與へてゐるであらう。ギリシア人の生活に於て友情の概念

は今日我々に於けるよりも遙かに廣い意味を有してゐた。アリストテレスに依れば、友情は私的な、個人と個人とを結ぶ關係であるが、あらゆる他の社會的關係、結婚や家庭のうちにも表現されるものである。ニコマコス倫理學第八卷に於ては、單に友達との友情のみでなく、親子の間の友情、夫婦の間の友情、兄弟の間の友情等に就いて語られてゐる。更にアリストテレスは、王制と親子の共同體との間に、貴族制と夫婦の共同體との間に、有產者制 (φιλοκροτία) と兄弟の共同體との間に、各々類比の關係の存することを認め、これらの國制の一々に就いて友情が現はれる、と述べてゐる。また彼は倫理的な友情と法的な友情とを區別し、前者は友達への贈物の如き場合をいひ、後者は市場に於ける取引の如き場合を意味し、これらの關係をも友情の形態として論じてゐる。友情は自然の命令である、それは自然的な紐帶によつて親と子とを、市民と市民とを、人間と人間とを結び付ける。「實際誰も親しい人々なしに、たとひその他のあらゆる善きものを有してゐても、生きることを選ばないであらう」(ニコマコス倫理學第八卷第一章)。友情は單に自然的に必然的であるのみでなく、また道德的に必然的である。友情は或る徳であり、もしくは徳を伴ふものである。ところでひととは一般に或は善、或は快樂、或は有用なものといづれかを愛する。このことに相應して友情にも三つの種類があるが、そのうち眞の友情と云はれ得るのは善を求め

るそれであり、徳を根柢とするものである。利益や快樂のための友情が移り變り易いの反して、このものは永續的であり、眞の幸福を齎すことができる。それは如何なる外的なものをも目的とすることなく、自己並びに友人の人格を目的とする、それは自己並びに友人を善きもの、正しきものへ導かうとする、ひとが自己に願ふこと即ち自己の精神のうちに於ける善の發展を、彼は友人、彼の「他の自己」であるところの友人に願ふのである。徳が活動である限り、友情は徳に従つての生活にとつて必然的な條件である。自己の人間性の發展を友情のうちに求める者にとつては愛されることよりも愛することが一層重要である。愛のこの性質からして親と子、夫と妻、支配する者と支配される者といふが如き同等ならぬ者の間にも友情の可能であることが説明される。かくてアリストテレスに依れば凡ての共同體のうちに友情が存在する。「人間は社會的なものであり、生を共にすることを本性としてゐる」(πολιτικὸν γὰρ ὁ ἀνθρώπος καὶ οὕτως κοινωνεῖν φύσιν)。人間の社會的本性は友情に於て直接に現はれる、友情は、法的共同體の如く、人間と人間とを外的に結合するのでなく、却つて彼の最も内的な本質に於て結合するのであり、友情に於て個人の道徳は道徳的共同體にまで發展するのである。けれどもこの結合はなほ制限されてをり、個人的關係の偶然的なものに縛られてゐる。國家に於て共同體はより大きな範圍を包括し、ここに於て初め



てそれは永續的な制度と鞏固な法律との基礎の上に建てられる。併しながら國家に於ける正義に對しても或る友情的な性質が要求されてゐる。ニコマコス倫理學第八卷第一章には次の如く云はれてゐる、「友情は國家を統合するはたらきをもなすやうであり、立法者たちは正義に關してよりも寧ろ友情に關して努力するやうである。なぜなら協和 (ὁμόνοια) は友情に類する或るものである。立法者たちの希求するのは何よりもこの協和であり驅除しつつあるものは何よりも協和の敵としての黨派的對立にほかならないからである。即ち、もし人々が友情的であるならば何等正義を要しないのに反して、たとひ正義であつてもなほ友情を要するのである。まことに正義の最たるものは友情的な性質のものでなくてはならぬと思はれる」。友情の概念はギリシアのヒューマニズムの社會觀、その「教育國家」の思想にとつて一つの重要な基礎であつた。

## 第四章 教育の課程

### 一

アリストテレスの教育論に於ける原理的な問題を究明した後、今我々は若干の具體的な問題に立入つて検討しておかう。政治學第七卷及び第八卷に於て彼は最善の國制に於ける教育が如何なるものであるべきかに就いて語つてゐる。尤もその論述は完結したものでなく、遺憾ながらトルソに止まつてゐる。

教育の端初的基础は自然である。自然といふ語は種々の意味を有するが、その一つとして身體的なものを意味してゐる。従つて教育に於ては先づ身體の教育に留意しなければならぬ。政治學第七卷第十五章には次の如く記されてゐる、「ところで身體は生成に於て精神よりもより先なるものであるやうに、理性的ならぬ部分は理性を有する部分よりもより先なるものであることも明かである。小さい子供は生れると直ぐ怒りや意慾やまた欲望を有してゐる、然るに悟性や理性

は彼等が生長するに従つて自然に生ずるのである。それ故に身體に對する配慮(ἐπιμελεια τοῦ σώματος)は精神に對する配慮よりもより先なるものでなければならぬ、そして次に欲求的部分に對する配慮が従はねばならぬ、併しながら欲求的部分に對する配慮は理性のためのものでなければならず、身體に對する配慮は精神のためのものでなければならぬ」。即ち教育は生成の順序に従つて(τῇ γενέσει)行はれることが大切である、身體の教育は精神の教育よりもより先なるものであり、精神に就いても欲求的部分の教育は悟性や理性の教育よりもより先なるものでなければならぬ。然るに生成の順序は目的の順序或は論理的順序と逆である。その目的に従へば、身體の教育は精神のためのものでなければならず、欲求的部分の教育は理性のためのものでなければならぬ。

子供の教育に就いてアリストテレスは兩親にまで溯つて一種の優生學的思想をさへ述べてゐる。即ち彼は夫婦の關係並びに親子の關係にとつて生ずる結果を顧慮して、如何なる年齢に於て結婚し、また子供を儲くべきかが立法的に規定されることを欲した。結婚は男子にあつて三十七歳前後に、女子にあつては十八歳頃に行はれねばならぬ。この年齢で結婚すれば、一方夫婦生活は完全な體力をもつて行はれ、他方男女にとつて同時に生殖力が失はれることになり、また子供を適

當な時に儲けることができるからである。子供と父との年齢が餘りに隔つてゐるのは好くない、その場合には兩親は晩年に子供から感謝を享けることができないし、子供も兩親の側から正しい保護を受けることができないからである。妊婦に對しては通常の身體上の注意がなされねばならぬ。不具の子供は除くのが好い、また子供の數は法律的に定められ、それ以上の數の子供、及び兩親が餘りに老いてゐるか餘りに若い時の子供は、「感覺と生命が生じない以前」に除くのが好い、とアリストテレスは考へた。かやうなことは古代に於ては一般に非難されなかつたのであつて、アリストテレスは未だ生命を有しないものは權利を有しないとして、それが許されると考へたのである。

子供に對する教育的配慮は生れた時から直ぐに行はれねばならぬ。どのやうな榮養が與へられるかは、彼等の身體の力強い發達にとつて大きな差異を生ずる。豊富な乳によつて育てることが身體には最も適してゐるやうに思はれる。酒は病氣の原因となる故に全然遠ざけられねばならぬ。幼い者に適する程度の運動が勧められる。また小さい時から寒さに慣れさせることが善いのであつて、これは健康のためにも、後の軍事的有能性のためにも甚だ有益である。子供を慣れさせることのできる一切の事柄に就いて、最初から慣れさせること、しかも段階的に (ἐκ προοιωνής)

慣れさせることが最も善いのである。そのうへ子供の身體はその自然的な暖かさのために容易に寒さに慣れるものである。これら及びこれらに類する配慮が生れた子供に對して先づ必要である。

五歳に至るまで子供に形式的な學問や激烈な勞作を授けることは善くない、それによつて發育が妨げられるからである。けれども身體が怠けないために必要な運動をさせねばならず、これは遊戲によつても達せられることができる。併し遊戲も自由人として生れた者にふさはしくないやうなものであつてはならず、餘りに努力を要するものでも放埒なものでもあつてはならぬ。幼い者の耳に適する物語やお伽噺に就いても正しい選擇がなされねばならぬ。凡てこれらのことは後の生活過程に對する準備であるやうに定められてゐるのである。従つて遊戲は子供が成人した場合に携はるやうな事柄の模倣でなければならぬ。また子供が奴隸とできるだけ交はらないやうに注意することも必要である。この時代に於て既にすべて野卑なものは眼や耳から遠ざけることが大切なのは云ふまでもない。立法者は淫猥な言葉を街から驅逐しなければならず、また放埒な繪畫や演劇を禁止しなければならぬ。かくして子供は七歳に至るまで家庭で教育される。五歳から七歳への二ヶ年の間は彼等が後に學ばねばならぬやうな學科の授業に聽講者として參加するのが適當である。そして七歳から彼は公共の教育に委ねられるのであつて、それは二十一歳まで繼續

する。

公の教育に於ても自然の順序として體育 (gymnastikē) がより先なるものである。政治學第八章第三章の中でアリストテレスは云つてゐる、「ところで敎説によつて (ἐκ λόγων) よりも先に習慣によつて (τοῖς ἔθεσιν) 教育されねばならず、また知性よりも先に身體に就いて教育されねばならぬことは明かであるから、そのことからして子供に先づ體操や角力が授けられねばならぬといふことが従つて来る。なぜなら體操は身體のあるべき状態 (ἐν ἑαυτῷ) を作り出し、角力はその作業 (ἐργον) を作り出すからである」。體育の目的は闘技者を作ることではなくて身體を健康に力強くすることにある。少年に闘技者の性質を與へようとして不自然に努力させることは却つて身體の形と生長とを害することになる。成人するまでは激烈な運動は適しない。またスパルタの教育に於てのやうに、體育を一面的に強調することも間違つてゐる。それは勇氣を養ふものと考へられてゐるけれども、併しただ身體的訓練のみ行ふことは眞の勇氣から離れた粗暴を作り出すことになる、それはその目的とするところの戰爭に於ける卓越性にさへ達することができない。善く戦ひ得るのは狼或はその他の猛獸でなくて立派な人間である。子供の教育に於て身體の鍛鍊と偏頗なる軍事的教育とを過度に重んずる者は、子供を他の點に於て無教育ならしめ、バナウソ

スな人間になすものである。彼等の子供を専ら國家に役立つやうになさうとして却つてこの目的を達することができないのである。

またひととは身體と精神とを同時に苦しめてはならない。それら二つの活動は本性上反對の作用をなすものである。即ち身體的勞働は精神を妨げ、精神的勞働は身體を妨げる。それ故にこの場合にも中庸を得ることが大切である。正しい活動といふのはつねに過剰と過少とを避けて正しい中を取るもののことである。我々の行動に於ける正しい比例 (*ορθος λόγος*) は、單にその對象から規定されるのではなく、寧ろ我々自身の本性に従つて規定されねばならぬ。勇氣の徳が粗暴と臆病との中間に存するやうに、身體と精神との間にも我々の本性に従つて正しい比例の立てられることが大切である。ここに明かである如く、アリストテレスが徳の根本的規定として掲げる中庸は單に數學的な中間を意味するのでなく、却つてそれは人間の本性に従つて正しい比例が形作られることであり、それ故に身體と精神との間の中庸は精神が身體に對して支配的であることによつて達せられるものである、なぜなら精神が支配し身體が服従するといふのが兩者の本性にふさはしいことであるからである。

## 二

身體の力と美とを養ふために體育があるやうに、精神の力と美とを養ふためにムーシケー（μουσική）がある。ギュムナスチケー（體育）とムーシケーとはギリシア人にとって教養の二つの主要な手段であつた。兩者は身體と精神の關係と同様の關係に立つてゐる、即ち精神が身體に對して支配的な位置を占めてゐるやうに、教養に於てもムーシケーはギュムナスチケーに對して優越な位置を占めなければならぬ。そこでムーシケーといふ語はもと音樂、そしてまた詩人や雄辯家の知識を包括して謂ふのであるが、かやうな優位の關係に従つて μουσικός、即ちムーシケーに長けたる人といふ語は σοφιστής、即ち教養ある人といふのと同じ意味になる。アリストテレスは實際ムーシコスといふ語を屢々教養ある人といふ意味に用ゐてゐる。プラトンは哲學を最大のムーシケーと稱し、また彼はムーシコスをば智慧と美とを愛する者と稱した。イソクラテスは哲學と教育（パイドエイア）とを同一に視た。アリストテレスにとつても或る意味では哲學と教育とは同一であるが、併し哲學に對し教育はその市民的な性格によつて區別される。政治學第二卷第五章に於ては、教育と共に習慣、哲學及び法律が國家を形成する力として擧げられてゐる。



いまアリストテレスの政治學の書は次の如き注目すべき文章をもつて終つてゐる、「明かに教育は三つの規定即ち中間的なもの (τὸ μέσον)、可能なもの (τὸ δυνατόν)、及び釣合へるもの (τὸ ὀρθόν) を目標としなければならぬ」。ここに要求されてゐる中間的なものとは云ふまでもなく徳の根本的規定としての正しい中間或は中庸のことである。次に可能なものとは熟達することのできるもの、容易に習得することのできるものを指してゐる。教育は學ぶ者に到底不可能のやうなものを強要してはならぬ。また釣合へるものとは自由人として生れた人間にふさはしいものを意味してゐる。將來の市民たるべき者は自由人に値するもの、彼等の身體や精神を下賤にしないもののみを學ばねばならぬ。正しい中間、可能なもの、釣合へるものといふ三つの規定は一般にムーシケーの目標となるべきものである。

初等教育として必要なのは、體操のほかに、先づ讀むことと書くこと即ち γράμματα であり、なほまた圖畫 (γραφική) である。これらの基礎的教育は「普通教育」(αἱ κοινὰ βιβλικά καὶ γραμματικά) と呼ばれてゐる。これらの學科は有用性と自由な教養との雙方に關係してゐる。讀み書きは商業や交通にとつて實用的價值を有すると共に、それ自身のために求められる學問の基礎となるものである。圖畫はその實際的有用性のほかに身體の美の鑑賞に對する眼を養はせるもの

である。

ムーシケーに就いては、アリストテレスは先づ狹義に於けるそれ、即ち音樂を問題にしてゐる。音樂は、娛樂に、道德的教育に、情緒の淨化(καθαρισμός)に、高尚な快樂を伴ふ活動(δράωυη)に役立つ。子供の教育にとつては主としてその倫理的效果が重要である。獨立の活動としてそれに携はるには子供は未だ成熟してゐない。娛樂と休養とにとつて音樂は甚だ適してゐる、それは害のない快樂を與へるから。併し娛樂は學習の目的ではない。「學ぶ者は戯れるのではない、學ぶことは苦勞を伴ふのである」。學ぶ者は眞面目でなければならぬ。音樂の效能を娛樂に限るといふことはそれを正しく評價する所以ではない。音樂は他の如何なる藝術よりも一層多く道德的な性質や狀態を現はしてゐる。怒り、優しさ、勇氣、しとやかさ、徳と過誤、あらゆる種類の感情は音樂のうちに表現される。この表現は聴く者の心のうちに類似の感情を喚び起す。我々は或る一定のものに快もしくは不快の感情を抱くやうに慣らされ、そして我々が生活の模倣に於て慣らされた通りに我々は實際の生活に於て對するものである。然るに徳は善きものに快を感じ、惡しきものに不快を感じるところに存する。従つて音樂は最も重要な教育手段の一つである、その効果は年少者にあつてはそれと結び付いた快樂によつて少からず強められる故に、それは一層重

要である。かやうな見地からアリストテレスは音樂に於ける教育に對する規則を立ててゐる。その教育は自分自身の學習と結び付かねばならぬ。「或る性質の獲得にとつてひとが自分でその活動に携はるか否かが多くの差異を有することは明かである。その活動に携はることなしに善き批評家 (κρίτης σπουδαίος) になることは不可能に屬するか或は困難である」。けれども藝術の實行そのものが目的でなくて美を批評し正しく樂しみ得ることが目的であるから、その實行は若い時代に限られ、成人してから音樂をなすことは不適當である。子供にあつても藝術の識者と藝術の實際家とを區別するところの度を越えてはならぬ。後者にあつては音樂はバナウソスな仕事であり、然るに自由な人間にとつてはそれは教養と教育との手段である。この見地に從つて樂器や音樂の種類的選擇も行はれなければならぬ。

さてアリストテレスの政治學の書はかくして音樂論をもつて終つてゐる。それはこれをさへ完結することなしに中斷されてゐるやうに思はれる。尤も今日我々がアリストテレスの教育論として取り出し得るものは政治學に於けるその固有な部分（第七卷、第八卷）に限られることなく、それが彼の諸著作の到る處に含まれてゐることは、我々がこれまで述べて來たところによつても知られるであらう。その限りなく豊富な寶庫からひとは永久に價值ある思想を取り出すことがで

き、また取り出すことに努力しなければならぬ。

### 三

ところで爾餘の教説のうち特に注目すべきものはアリストテレスの方法論である。彼によつて發達させられた方法論は教育學に對する極めて貴重な寄與である。アリストテレスの根本的見解に依れば、教育は生成である。教育は生成として先づ人間の身體及び精神の自然的生成の順序に従はなければならぬ。教育は發生的方法を重んじなければならぬ。然るにこの發生的方法は一般にアリストテレスの哲學にとつて重要な方法であり、彼はあらゆる場合にこの方法を用ゐてゐる。例へば形而上學の初めに於て彼は學の發生の順序を記して、感性知覺、記憶、經驗、學といふ四つの段階を擧げてゐる。教育に於てもこの發生の順序を考慮して段階的に教育の行はれることが必要である。「凡て知性的な教へと學びとは既存の知識から (ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως) 生ずる」といふのは先にも引用した分析論後書の冒頭の句である。教育は教育される者に於て既に存する知識から出發してより高い所へ順次に導いてゆかなければならぬ。

併しながらアリストテレスの哲學は單なる發生論ではない。彼は發生的順序もしくは時間的順

序と論理的順序もしくは本質的順序とが逆であるといふことをつねに述べてゐる。即ち彼は「本性上より先なるもの」(ἐπο'ταρον ἄνωγε)と「我々にとつてより先なるもの」(ἐπο'ταρον ἑμῶς ἢ αὐτοῦ)とを區別した。本性上より先なるものはまた本性上よりよく知られるものであり、我々にとつてより先なるものはまた我々にとつてよりよく知られるものであるが、兩者は逆の關係にある。トピカ第六卷第四章には次の如く記されてゐる、「端的に(即ち本性上)よりよく知られるものはより後なるものに對してより先なるものである、例へば點は線よりも、線は面よりも、面は體よりもよりよく知られるものであり、同様に單位は數よりもよりよく知られるものである。蓋し單位はあらゆる數のより先なるものであり、原理である。文字の綴に對する關係も同様である。然るに我々にとつてはそれは屢々逆である。なぜなら體は最も多く感覺に入つて來る、面は線よりも、線は點よりもより多くさうである。一般人は感覺的なものをより先に知るのである。かやうなものは有り合せの理解力で捉へられるが、他のもの(即ち本性上より先なるもの)は精密な優れた理解力を必要とする」。かやうにして本性上より先なるものは本性よりよく知られるものであるにしても我々にとつては理解により困難なものであるから、我々が學ぶにあたつては本性上より後なるものであるにしても我々にとつてより先なるもの、従つて我々にとつてよりよく知ら

れるものから始めなければならぬ。形而上學第七卷第三章には次の如く云はれてゐる、「學びは凡ての者にとつて本性上より少く知られるものからより多く知られるものへ進むのである。恰も實踐に於て各人にとつて善なるものから始めて一般に善なるものを各人にとつて善なるものになすことが我々の仕事であるやうに、自分にとつてよりよく知られるものから始めて本性上知り得るものを自分にとつて知り得るものとなすことが我々の仕事である。ところで各人にとつて知り得るもの、先なるものは屢々極めて僅か知り得るものであり、少ししか或は全く實在性を有せぬものである。併しながらひとしは價值が少くとも自分にとつて知り得るものから出發して、既に云つた如く、かやうに自分の知り得るものを通じて、一般に知り得るものを知ることにならねばならぬ」。ここに我々は知的教育と道德的教育との間に於ける類似の示されてゐることに注意しなければならぬ。道德的教育に於ても各人にとつて善なるものから一般に善なるものへ進むのが順序である。形而上學第五卷第一章に於ける *propter*（端初、原理）の概念の説明にあたつてまた次の如く記されてゐる、「端初とはそこから各々の物が最も善く生ずるところのものである、例へば學びに於て我々は屢々最初のもの、物の端初から始めねばならないのでなく、寧ろそこから最も容易に學び得るところから始めねばならないのである」。然るに我々にとつてより先なるものといふのは

アリストテレスに於て單に各人の知覺や經驗を意味するのみでなく、また我々にとつて既に社會的に歴史的に與へられてゐるものを意味した。アリストテレスがその研究に於て言葉を、從つて社會の常識や先人の意見を研究の出發點として重んじたのもそのためである。

かやうにして我々にとつてより先なるものは學の研究の端初であるにしても、それが學の論理的端初或は原理であるのではない。却つて逆に、本性上より先なるものによつてより後なるものを知ることが學の本質である。學といはるべきものは原因の知識である。單に「斯くある」(οὕτως)といふことを知るに止まらないで「何故に然るか」(οὐ γὰρ οὕτως)といふことを知るのが學である。教へる者はかやうな學を把持せる者として、言ひ換へれば原因の知識を有する者として教へ得るのである。形而上學は究極的な原因の學である故に他の學よりも「より多く教へ得るもの」(διδασκαλική μάχον)である、とアリストテレスは云つてゐる。人を教へるには我々にとつてより先なるものから始めるにしても、教へる者自身は本性上より先なるものを既に知つてゐるものでなければならぬ。我々にとつてより先なるものは特殊なものであるのがつねである。然るに學は普遍的なものに就いての知識である。「普遍が尊ぶべきものであるのは、それが原因を明かにするからである」、と分析論後書第一卷第三十一章には記されてゐる。教へるといふのは物の原因を

示すことである。そして學ぶといふのは物の原因を知ることである。アリストテレスは形而上學の初めに於て學の性質の規定として、それが普遍に就いての知識であるといふこと、原因の知識であるといふことと共に、教へ得るものであるといふことを擧げてゐる。學は教へ得るもの、從つてまた學び得るものでなければならぬ、ニコマコス倫理學第六卷第三章に於ては、すべての學(ἐπιστήμη)は教へ得るもの(διδασκῆται)であり、學の内容(τὸ ἐπιστημὸν)は學び得るもの(μαθήματα)である、と明瞭に述べられてゐる。そしてそれは學が方法的な知識であることを意味するのである。

ところで知つてゐるといふことにとつて教へ得るといふことが試金石である。「教へることによつて我々は學ぶ」(Docendo discimus)といふ以上に、教へることのうちに我々自身の學ぶことの完成が見られる。教へ得んがために我々は學ぶのである。プラトンの大アルキビアデスの中でソクラテスは、「智者にして他の者を自己の如く智者たらしめることのできぬ者を汝は知つてゐるか」と云つてゐる。知れる者は他を知れる者となし得ることよりも善い彼等の知の證明を與へることができぬ。すべて生命を有するものは自己と同一のものを生産するといふのはアリストテレスの根本思想である。教へ得ることが知れる者のしるしであるといふことは、凡てのものはそれが他のものを自己と同一になし得るとき、その活動の完成に達するといふ一般的法則に溯る



ものである。他のものを暖め得るといふことが熱のしるしであるやうに、教へ得るといふこと、言ひ換へれば他の者のうちに於て知を生産するといふことが知れる者のしるしである。教育とは本來かくの如き生産的な仕事である。



ソ  
ク  
ラ  
テ  
ス



## 序

ソクラテスは絶えず想起されねばならぬ。特に今日、この國において、この人が想起されねばならぬであらう。我々は實にソクラテスのごとき人間を必要としてゐるのである。だれも彼の名を知つてゐる。そして誰もが彼について何等かの像を描いてゐる。しかるにこの像を正確に規定し記述することがいかに困難であるかを、私は今實際に當つて知らねばならなかつた。彼を眞に理解するには歴史家の展望と哲學者の洞察と詩人の構想力とが必要である。それは固より私の及ぶところではない。ここに私は諸家の研究に依據しつつ、彼の時代、彼の人物、彼の思想を比較的誤りなく傳へることに努めたが、決して十分とは云ひ難く、私自身にとつても準備的なものに過ぎぬ。

この書は元來波多野精一先生によつて書かるべきであつた。先生こそ最適任者であるからである。波多野先生のソクラテスが現はれるまで、私は暫らくこの文庫の空所を埋めるにとどまるのである。

一九三九年六月



》Wer uns nicht fruchtbar macht, wird uns sicher gleich。Itg...

In allem Verkehr von Menschen dreht es sich nur um Schwangerschaft. 《

Nietzsche.

## 一 神話と歴史

ソクラテスは何一つ書き遺さなかつた。その彼について今日に至るまで無數に書かれてゐる。多くの人が彼を捉へることに努めてきたにも拘らず、彼の定まつた姿は未だ與へられてゐないのである。まことにニーチェの云つた如くソクラテスは「古代の最も問題的な現象」である。

この最も問はるべき存在の前に我々が立つて問ひ續けるといふことは、いつたい如何なる意義を有するであらうか。それは何よりも哲學の教育的理念を甦らせることである。ソクラテスは單なる學究ではなかつた、また彼は單なる豫言者でもなかつた。彼は最も本質的な意味において教

教育家であつたのである。彼において哲學と教育とは一つのものである。哲學の教育的理念或は哲學と教育との結合はギリシアのヒューマニズムにおける最も美しいものに屬してゐるが、この結合或はこの理念はソクラテスにおいて完全に具現された。ソクラテスの問題は單なる哲學の問題ではない、ソクラテスの問題は本質的に教育の問題である。哲學のギリシア的端初に従つて、哲學の教育的理念を捉へてゐたニーチェは、そのことを深く理解してゐた。彼が「殆どつねにソクラテスと戰つた」といふのは、人間の教師として彼がソクラテスに對していはば競争心と嫉妬とを感じたからであると云へる。哲學の教育的理念を甦らせることが今日我々にとつてもソクラテスの問題の中心でなければならぬ。

しかしソクラテスの姿は容易に捕捉し難い。神話が歴史的傳承の最も生命的な形式であるといふ思想は、彼の場合に最も適切な例の一つを見出すであらう。ニーチェにおいてはもとより、あらゆる時にソクラテスは絶えず神話として歴史に生きてきた。種々の意味における「ソクラテス傳説」が形作られてゐる。ソクラテスの事業、生涯及び死はひとつの文學的虚構である。ギリシア思想のうちにはソクラテスの革命といふものは存在しなかつたとさへ、ひとは云つてゐる (Voir A. Diès, *Autour de Platon*, I, 1927, pp. 182—209.)。かくの如き極端な説は取るに足りないにし



ても、ソクラテスについて神話と歴史とを區別することは簡單ではない。一般に神話形成は歴史そのものに内在する一つの衝動である。しかもソクラテスの場合、そのやうな神話形成にとつて好都合な諸種の事情が存在してゐる。ソクラテスは自分では何も書かなかつた。彼に關する記述は作者の氣質と傾向とに従つてそれぞれ異つてゐる、ソクラテスといふ人物は同時代人にとつてすでに理解し難い或るものを有したのである。彼の屬した時代は外的にも内的にも激動的な、いはば熱病的な時代であつた。そこにはまた彼の全く特異な死がある。ソクラテスの處刑は彼の告訴者たちが欲したのとは反對のものを結果した。人々は厄介な質問者と忠告者、青年の破壊者を拂つたと信じたが、しかし彼の人格も彼の教義も彼の肉體と共に墓に運ばれたのでないといふことが直ちに明かになつた。彼がそれと戦ひそれに對して協力することを求めた問題は、一度彼が捉へた人間を再び離さなかつた、そしてその問題の上に彼の人格の純化された像が絶えず一層強く一層鮮かに現はれ出たのである。ソクラテスの死と共にソクラテス文學が始まつた。彼と彼の教へとを世に問はうとする著作は年と共に殖えた。それは彼のなした對話の記述の形式をとつてゐる。「ソクラテス對話」と呼ばれるこの文學の種類は個人の創造でなく、この文學の必然の且つ自明の形式であつたのであり、「對話の救世主」と稱せられるソクラテス自身の活動の形式の繼

續であつたのである。彼の弟子の多くは、彼の事件を辯護し、彼の像を守り、彼の言葉を傳へること以外の目的を有しなかつた。その際主觀的な要素が侵入したのはもとより避け難いことである、各人は自分が理解したやうに師の説を述べ、自分に感銘を與へた問題について自分が正しいと考へた通りに議論を運ばせた、しかしそのことによつて、記述者の人格が教師の人格の背後に完全に退くといふ傾向は變じなかつたのである。ソクラテスの像を描くといふことが多くのソクラテス對話の目差したことであつた。その後ヨーロッパの精神史においてソクラテスはつねに像として、いはゆる「ソクラテス像」として傳へられてきた。言ひ換へると、ソクラテスは決して單に學問としてでなく、寧ろつねに神話として歴史のうちに生き、歴史のうちに働いてきた。ソクラテスの問題は單に嘗てあつたものの認識の問題でなく、この像、この形、この神話の問題である。如何なる文獻學、如何なる分析的方法も、根本において、この像を破壊することも形成することもできない。文獻學そのものもこの像によつて規定され方向附けられてゐると云ひ得るであらう。

ソクラテスの出現はヨーロッパの歴史における大きな出來事であつた。それは、再びニーチェの言葉を借れば、「いはゆる世界史の轉換點と旋回」であり、そしてそれは「量ることのできぬ

影響」を有した。この影響は主として彼の人格に發してゐる。ソクラテスは單にひとつの Bild (像) としてでなく、却つて Vorbild (模範) として歴史のうちに生きてゐる。ただその存在によつて世界と人類を規定する模範になるといふことが彼において最も偉大なことであつた。彼はもとより學問的にも大きな功績を有してゐる、學問の方法として「概念」を發見したことは彼の不朽の事業である。しかしヘーゲルも云つたやうに、「彼は單に哲學の歴史における極めて重要な人物——古代哲學における最も興味ある人物——であるのではない、却つて彼は世界史的人格である」。カエサルやキリストと同様、彼は「世界史的人格」である、單にひとつの重要な哲學思想の意味においてでなく、人間の模範の意味においてソクラテスはその後の歴史に影響したのである。彼は人類の教師である。彼の運命と彼の哲學とは一つのものであつた。彼の哲學は本來の思辨的哲學でなく、彼の個人的生命に屬し、哲學と人間とは彼において分離することができぬ。彼の哲學の理念は哲學の教育的理念或は教育の哲學的理念であつた。しかも彼は彼の個人的行動のこの課題を彼の時代から受取つたのである。ソクラテスは時代の子である。彼は彼の時代の要求を把握し、最も本質的なものをもつてこれに應へたのである。當時のギリシアにおいて、その社會的並びに精神的發展の結果與へられた根本的な問題は、教育の問題であつた。ソクラテス及

び彼の弟子たちにとつて、教育の問題は彼等の思惟と行動との根本問題であり、もしもギリシアが、その高い文化にも拘らず或はむしろその結果として、空しく滅亡すべきでないならば、教育の問題は解決を迫つてゐる最も緊要な問題であつた。その點においてソクラテスの哲學は同時代の、例へばデモクリトスの哲學と對照をなしてゐる。デモクリトスにとつては實踐的生活の問題は彼の携つた多くの領域の一つに過ぎず、そして根本において彼にとつては教育の問題は存在しなかつた。しかるにソクラテスは専ら實踐的問題に關心したのみでなく、彼の活動はひとへに國民の教育に向けられてゐたのである。彼を學問の改革者、或は少くとも道德學の創建者と見做すことはなほ廣く行はれてゐるが、彼の最も本質的なものを示すものとは考へられない。ソクラテスの事業は、詩がギリシア人に對して從來占めてきた精神的指導者の地位を拋棄しなければならなくなつた時において、哲學をその地位に高めたことに存してゐる。彼自身は自分を「教育家」(ὁ διδασκαλός)と稱することを欲しなかつたにも拘らず (Platon, *Apologia Socratis*, 33a.)、我々は彼を最も適切に教育家と呼ぶことができる。彼は人類の教師であつたが故に、まさに像として歴史に傳承されねばならなかつたのである。ソクラテス像は時代に從つて種々に變容してきたが、ソクラテス像の歴史は根本において教育理想の歴史であつた (例へば Benno Böhm, *Sokrates im*

18. Jahrhundert, 1929. 參照)。ニーチェが殆どつねにソクラテスと戦つたのも、實に「教育のソクラテスの神話」のうちに於いてであつた (Vgl. Ernst Bertram, Nietzsche, 1922.)。ソクラテスを教育家として取扱ふことは、彼の活動の一面、彼の哲學から分離された彼の行動を見ることでなく、彼の全本質を捉へることである。

文獻學的研究はもとより神話的でない歴史的ソクラテスを客觀的に究めようと努力してきた。これによつて彼の生涯と教への細目の大部分は、可能な範圍において、明かにされた。しかしながら彼の人格と思想の全體については同様の結果に達したとは云ひ難い。ソクラテスに關する諸研究を比較するとき、讀者は寧ろその多様性に驚かねばならぬであらう。ソクラテスの生産が如何なるものであつたか、彼の處刑の原因は何であつたか、彼のいはゆる産婆術、徳の説、或は彼の哲學の他のかかる部分は如何なるものであつたか、これらの個々の點については、すべての著者が殆ど類似の解答を與へてゐる。しかるにもしひとが、ソクラテスは如何なる人であつたか、彼の性格の根柢は何であり、彼の教への主導的觀念は何であつたか、と問ふならば、他の一切の問が歸著するこの根本的な問については、意見はまちまちで互に矛盾してさへゐる。

かやうにして、或る人々——例へばツェレル——に依れば、舊い自然哲學はソフィストの活

動によつて解消されるに至り、ソクラテスは哲學を新しい原理即ち學問の對象と見做された普遍的概念の上におくことによつて再生させた。ソクラテスの事業は學問的論理のひとつの原理の發見であつたといふのである。しかるにグロートは、彼の生々とした敘述においてソクラテスを、デルフォイの神託に基いて偽りの智者を糾問し、彼等をして自己の無知を告白せしめるところの宗教的傳道者として描いてゐる。ソクラテスは「論駁者或は訊問の神」(an elenctic or crossexamining god)である。彼の事業は、インスピレーションによつて宗教的であり、そしてそれ自身としては生きた辯證であるといふのである。しかるにまたフィエに従へば、ソクラテスは思想家となる。彼は自然的並びに道德的の一切の現象の説明にとつて目的原因を物理原因に置き換へた。彼は唯心論的形而上學の創立者であるといふのである。更に他の人々に依れば、ソクラテスの教義の著しいものは宗教的な教へである。彼は祖國の上に襲ひかかる諸惡をとどめるために、すべての徳の原理、すべての改革の第一條件と彼に見えたもの、即ち宗教的信仰、特に神の攝理に對する信仰を彼の同國民に説かうとしたといふのである。

これらの解釋はもとよりテキストに據つてゐる。ツェレルは彼の説の支持のためにアリストテレスを引用することができる。アリストテレスの『形而上學』のひとつの箇所に依れば、二つの

こと——歸納法と普遍的定義の發見が正當にソクラテスに歸せられる、これら兩者は學問の原理に關してゐる。しかるにグロートはプラトンの『アポロギア』（『ソクラテスの辯明』）に立脚する、この對話篇は、實際、ソクラテスをば主として人々に彼等の無知を説得する使命を神から授けられた者として描き出してゐる。更にフィエの解釋はプラトンの『ファイドン』に支配されてゐるやうに思はれる。この對話篇の中でソクラテスは、アナクサゴラスが理性（ヌース）をもつて一切を秩序立てるもの、一切の原因としながら、世界の細部の説明においてこの理性からの考察を拋棄したことを非難し、彼自身は、あらゆる純粹に機械的な説明を皮相なものと考え、究極において目的原因から引き出された説明のほか満足しないと論じてゐる。

しかし何故にこれらの著者は或るテキストを他のテキストよりも特に重んじたのであらうか。彼等の主觀的な關心或は精神の習慣が少くとも一部分その原因でないとは云へないであらう。古いヘーゲル學徒であるツェレル、人間と教義の位置を何よりも人間精神の一般的發展のうちに求めようとする者にとつては、先行哲學者について自己の概念を準備した概念を浮彫的に述べてゐるアリストテレスが導きの絲であつた。また有名な人物がその時代の社會的政治的生活の全體において如何なる役割を演じたかを示さうとした歴史家グロートは、ソクラテスが同時代人の眼の

前に如何に自己を描き出したかを忠實に記してゐるやうに見える『アポロギア』を特に據り所とした。更にプラトンのイデア説に新しい解釋を加へて自己の哲學を作らうとしたフイエが、ソクラテスのうちにプラトンの形而上學の萌芽を見出すべく努めたのは自然であつた。

これらの解釋はいづれも全部間違つてゐないにしても、少くとも一面的であると云はねばならぬであらう。それらはいづれもソクラテスを全體の本質において示すものではない。彼の全體の本質はもとより彼の個々の事業をただ數へ上げるだけでは明かにされることができぬ。彼の人格の根柢、彼の教への主導的觀念が問題であり、このものからソクラテスの像を構成することが問題である。そして我々は、ソクラテスは本質的に教育家であり、彼の活動は哲學の教育的理念或は教育の哲學的理念の模範的な表現であると考へる。ソクラテスに關する史料のうち最も重要なのはプラトンの對話篇であるが、「プラトンの信すべき敘述より吾々の受ける最も深き印象はソクラテスが神より送られた國民の精神的指導者を以て自任した事である」(波多野精一『宗教哲學の本質及其根本問題』附錄二「ソフィストとソクラテス」)。そしてまた彼が後の歴史のうちに根源的な力として影響した限り、ソクラテスはつねに教育家として自己の像を與へたのである。

ソクラテスはつねに多かれ少なかれ神話として働いてきた。歴史における神話の意義は否定さ



るべきではないが、我々はもとより單なる神話に満足することができぬ。我々にとつても「歴史的ソクラテス」が問題であり、このものは文獻學的研究を基礎として明かにされ得るものである。しかしながら「歴史的ソクラテス」を捉へようとして生きたソクラテスの全體を破壊してしまふやうな誤れる歴史性の觀念に囚はれてはならない。歴史は究極において形であり、像である。ただこの像は文獻學的研究によつて媒介されたものであることが必要である。

## 二 史 料

ソクラテスに關する史料として問題になるのは、アリストファネスを別にすれば、クセノフォン、プラトン及びアリストテレスである。それらの史料としての價值については絶えず論争が繰返されてきた。

ブルツケル (Brucker, 1767) からデーリング (Döhning, 1895) に至るまで、批評の寵兒はクセノフォンであつた。ヘーゲルの如きも、ソクラテスに關する知識は主としてクセノフォンに據らねばならぬ、と述べた。「歴史的ソクラテス」を我々に傳へるのはクセノフォンの著作、特に『メモラビリア』(Xenophon, Memorabilia) であつて、「プラトンのソクラテス」はそれとは全く違つた人物である、と云はれる。プラトンのソクラテスは理想化されてゐるといふのみではない。プラトンは自己の假面としてソクラテスを使つたのであつて、彼がソクラテスの口を通じて語らせたのは、プラトン自身の哲學であつてソクラテスの哲學ではない、と主張されるのである。クセ

ノフオンの信憑すべき理由として、彼が本職の歴史家であつたといふこと、彼が忠實で公平な人物であつたといふこと、更に彼は如何なる學派にも屬せず獨特の思想家でもなかつた所からソクラテスの思想を歪曲する恐れがないといふこと、等が擧げられてゐる。彼は彼の傳へる教義を底の底まで理解するにしては餘りに實證的で平凡であつたが、しかしまたそれを變へるにしても餘りに實證的で平凡であつた。クセノフォンは、彼自身その眞の性質を不完全にしか知らない品物を正直に我々に届ける取次人である。要するに、彼はソクラテスについて確實な資料を我々に提供し得る唯一の著者であるといふのである。かやうにして、例へばブトルーは、クセノフォンを首位におき、規準的なものと認めた。尤も、皮相淺薄に陥らないために、クセノフォンの指示はプラトンやアリストテレスのそれを助けとして豊富にされねばならぬ。しかしながら後者は、科學者が假説を用ゐるやうにしか、言ひ換へると、問題を解くためにでなく問題を立てるためにしか用ゐないといふのが適當である。クセノフォンの與件を、プラトンやアリストテレスがその指導的觀念を提供する科學的歸納によつて解釋し發展させながら分析するといふこと、かくの如きが眞に歴史的な仕方でソクラテスを知るために従ふべき方法であると思はれる、とブトルーは書いてゐる (Émile Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, p. 18)。またロディエも、クセノ

フオンの著作はプラトンの對話篇のうちに存在するソクラテス的なものを認知するための「根本的規準」であり、少くともその徴候がクセノフオンのうちに見出される教義のほかソクラテス的なものと考へる權利を我々は有しない、と云つてゐる (Georges Rodier, *Études de philosophie grecque*, 1926, p. 9)。

しかしながら我々はクセノフオンの價值をかくまで高く評價することができないであらう。もしプラトンがソクラテスを理想化したとすれば、クセノフオンもまた彼自身の仕方でソクラテスを理想化した。彼の『メモラビリア』もソクラテスの處刑に對する「辯明的」目的を有したことは、プラトンの場合と同じである。その際は彼はソクラテスの言行を忠實に傳へようとしたにしても、彼の知識は制限されてゐた。彼自身の記述に依れば、クセノフオンがソクラテスに最後に會つたのは彼の若い頃であり、多分二十四歳を越えてゐなかつたであらう。そして彼はソクラテスと何等特別に親しかつたわけではない。ソクラテスが裁判され處刑されたとき、彼は遠くアジアにゐた。彼が短期間再びアテナイを訪ねたことは事實であるにしても、ソクラテスに關する彼の著作は、その後彼がアテナイから離れて暮してゐたとき、かくてソクラテスの周圍の他の生存者たちに聞きただす機會を有することなしに、書かれたものである。彼の多分あまり廣くなかつたソクラテ

スの思ひ出は、バーネットやテイラーに依れば、まさにプラトンの對話篇そのものを材料に用ゐることによつて補足されたのである。クセノフォンの描いたソクラテスは平凡な常識的な道徳家であつて、何等「特異な」人物ではない。「ソクラテスの皮肉」(Socratic irony)及び「ソクラテスの懷疑」(Socratic doubt)として有名なもの、これらソクラテスの最も主なる特徴は、クセノフォンにおいて見出すことができない。しかもクセノフォンのソクラテスが平凡な人物であるといふことは、クセノフォン自身が常識的な人間であつて、ソクラテスの本質を洞見する能力が缺けてゐたことに基いてゐる。『メモラビリア』の有した「辯明的」目的は、クセノフォンにとつて、ソクラテスを平凡な光のうちに現はすことを要求すると思はれた。クセノフォンの意圖は常識の前にソクラテスを辯明することであつて、無信仰と青年の誘惑といふ罪を嫁せられたソクラテスが彼の告訴者自身の敬虔のもとに理解するすべてのことの模範であり、彼の行ひまた説いた道徳が普通の善良なアテナイ人の考へるのと別のものでないことを示すことであつた。ところでバーネットの云ふ如く、かくの如き辯護は恰もそれがあまりに成功的であるといふ理由によつて失敗する。もしもソクラテスが實際にクセノフォンが人々に信じさせようとしたやうな人物であつたとしたならば、彼は決して告訴されはしなかつたであらう。ソクラテスの死の意味、彼の悲劇的運命の

眞の意味を理解することはクセノフォンには拒まれてゐた。もしもソクラテスがクセノフォンによつて描かれた通りの人物に過ぎなかつたとしたならば、彼の及ぼした影響、歴史において彼の占める地位は如何にして説明されるであらうか。クセノフォンの傳へることは正確であるとしても、最も内面的なもの、最も本質的なものが缺けてゐるやうに思はれる。

かくてすでにシュライエルマツヘル (Schleiermacher, 1815) は、「ソクラテスはクセノフォンが我々に再現するよりも以上のものであり得るのみでなく、また以上のものでなければならぬ」と論じてゐる (Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen, Werke, Dritte Abtheilung, II, Band, S. 295)。クセノフォン自身は哲學者でなかつたのであるから、そして『メモラビリア』は一定の告訴に對するソクラテスの辯護以上のものであらうとしてゐないのであるから、我々は、ソクラテスがクセノフォンの傳へることができた以上のものであり得ること、そしてクセノフォンが彼の直接の目的のために明かにするのを適當とした以外の方面がソクラテスの教へにあり得ること、を推定する權利がある、とシュライエルマツヘルは考へた。彼の時代の最も有能なまた最も思辨的な人々に對してソクラテスが魅力を有したとすれば、彼はクセノフォンが我々に語る以上のものであつたに相違ない。そしてこのソクラテスを我々に傳へてゐるのはプラトンの對話

篇である。

現代において就中バーネット (John Burnet, Plato's Phaedo, 1911.) 及びテイラー (A. E. Taylor, *Varia Socratica*, 1911.) は、ソクラテス史料としてプラトンの有する價值を力説してゐる。反對に彼等はクセノフオンの價值を極めて低く評價する。クセノフォンが提供する報道の範圍は限られてをり、その上彼はプラトンから借りてきてゐる。プラトンだけを用ゐてソクラテスの一生の傳記を編むことは可能であるが、クセノフオンの遙かに貧弱な報道を基にしてはそれは不可能である。歴史家クセノフォンはソクラテスの生涯について哲學者プラトンよりも少い情報を我々に供給する、とロバンも云つてゐる。ソクラテスが處刑されたとき、プラトンは二十八歳であつた。彼は少年時代からソクラテスを知つてゐたと思はれる。彼はソクラテスの最も親密な周圍には屬しなかつたにしても、ソクラテスを知る機會は彼にはクセノフォンに比して遙かに大きかつた。彼は知識を有すると稱する者の無知をソクラテスが暴露するのを喜んで聞くためにソクラテスの周りに集つた「最も多く閑のある最も富裕な市民の子供」(Aplologia 23 c) の一人であつたであらう。プラトン自身の記すところでは、彼はソクラテスの最後の日には病氣のためにそこにゐなかつたけれども、その裁判の時にはそこにゐた。ソクラテスの處刑後、彼はソクラテスの周圍

他の人々と一緒に數週間をメガラで過した、従つて彼があゝの記憶すべき日の出來事について目撃者から詳しく教へられたと推定し得る理由がある。バーネットに依れば、若いプラトンの野心は政治であつたが、ソクラテスの死は彼を完全に回心させ、爾來彼はソクラテスの眞の弟子となつた。師の死後にひとがその使徒となるべく召された場合の一つの例がここに見られる。クセノフオンの『メモラビリア』が意匠の統一を缺き、きれぎれに寄せ集められたものであるに反して、プラトンの對話篇における中心人物は極めていきいきと、力強い統一をもつて描かれてゐる。このことはプラトンのソクラテスが想像の產物であることを示すものでなく、却つてプラトンはその性格描寫においてすぐれたリアリストであつた。彼は人物を再生し再現する藝術家の天分を有してゐたのである。更にバーネットに依れば、プラトンは歴史的パースペクチヴの強い感覺と歴史的價值に對する正眞な感情とを有してゐた。彼は時代錯誤を完全に避けてゐる。紀元前四〇四年と四〇三年の革命はアテナイの政治及び文學に甚だ大きな變化を齎した。プラトンの對話の大多數はこの革命前に行はれたといふ想定のもとに書かれてをり、そして彼はこのことを——その人物の多くはこの動搖時代に主要な役を演ずるに至つたに拘らず——寸時も忘れてゐない。「プラトンのソクラテスは單なるタイプでなく、生きた人間である。それが、何よりも、彼が實際に『歴



史的ソクラテス』であると我々の信ずる理由である」、とバーネットは云つてゐる。歴史的ソクラテスとプラトンのソクラテスとは區別されない、プラトンの努力はソクラテスを變形することではなく彼を理解することであり、ソクラテス主義のプラトンの説明は、その本質的な主張において、嚴密に歴史的である、と同様にテイラーも述べてゐる。

プラトンとクセノフォンとの相違は屢々不當に誇張されてきた。一二の細目を除けば、クセノフォンの記述はプラトンがソクラテスについて我々に語るところと形式的には矛盾してゐない。本質的な相違は、ただプラトンのみがソクラテスの人格と活動の意義を深く理解したといふことである。プラトンを通じてでなければ、我々はソクラテスが同時代に與へた影響の何に基くかを知ることができぬ。プラトンはソクラテスのために不滅の像を建てた。バーネットやテイラーの結論に全部は同意し得ないにしても、プラトンがソクラテス史料として第一に重要なものであることは疑はれない。紀元前五世紀、アッチカの歴史における最も輝かしい時代の知的生活及び知的運動を今日我々が知ることのできるのも、プラトンの對話篇のおかげである。ソクラテスとその周囲とを再現することはプラトンにとつて彼の師に對する、またアテナイの失はれた光榮に對する敬虔の義務であつた。プラトンの對話篇の殆どすべてにおいてソクラテスは對話者の一人と

して現はれてゐる。尤もソクラテスがそこで占める位置は同じでない。初期の對話篇においてはソクラテスはつねに中心人物であり、議論の指導者であるが、後期の對話篇に至れば、道德の問題が主題となつてゐるものを除いて、ソクラテスのこの位置は變化してゐる。この變化は、バーネットやテイラーに依れば、プラトンの歴史的感覚がソクラテスを彼自身及び彼の同時代人のものであることを彼のよく知つてゐる哲學的並びに科學的關心と教義の説明者にすることを禁じたのを示すものであり、プラトンがソクラテスといふ人物を彼自身の「假面」として、或は「哲學者」のあるべきものの空想的理想として使つたのではないといふことに對する一つの證據である。言ひ換へると、初期の對話篇はソクラテスと區別さるべきプラトン自身の哲學がまだ形をとつてゐなかつたとき書かれたものであり、プラトン自身の哲學が完成するに従つてソクラテスは對話篇における主要な位置から退いていつたのである。初期の作品の中でも『アポロギア』『クリトン』『ファイドン』等は主としてソクラテスの裁判と死の事情を取扱ひ、彼の生涯と思想とを傳へることを目的としてゐる。これらの作品はソクラテスの事件後短期間に發表され、それに立會つた裁判官や市民の多くによつて讀まれた筈であるから、著者の自殺にも等しい虚構をプラトンがそこで行つてゐるとは信じられない。その記述は實質的には正確なものとして受取られねばならぬ。

プラトンの目差したのは偉大な人物と偉大な時代の記念像を建てることであり、そのために彼は彼の目的に最も適した特殊な文學的形式を選んだのである。尤もバーネットやテイラーの説には行き過ぎがあるやうに思はれる。ソクラテスをプラトンの意味における「哲學者」にしてしまふ彼等の結論には同意し難いものがある。クセノフォンとプラトンとの關係が如何にあるにしても（バーネットやテイラーとは違つた見解としては、例へば E. C. Marchant, Xenophon, Memorabilia and Oeconomicus, 1923, Introduction を見よ）、『メモラビリア』におけるソクラテスの像は明かに不十分である。けれどもプラトンのソクラテスと歴史的ソクラテスとを直ちに同一視し得るか否かは疑はしい。我々はむしろ次の如き意見を穩當とせねばならぬであらう。「しかし私はクセノフォンはひとつの修正として有用であり、彼なしには我々は、ちやうどもし共觀福音書が失はれてヨハネ傳のみが保存されたとしたならば、キリストについて間違つた姿を描くに相違ないやうに、ソクラテスについて間違つた像を作るかも知れないと信ずる。プラトンはメモラビリアのうちに現はれてゐる地上的な常識と强健な實際性の要素を漏らしてをり、彼の師に彼自身の心の詩的性質の或るものを頒ち與へ、その思想をそのうちに含蓄されてゐるかも知れないがソクラテス自身は決して展開しなかつた體系に引き伸ばしてゐると私は考へる」(R. W. Livingstone, Portrait

of Socrates, 1938, XLIX)。クセノフォンを主としプラトンを従とするブトルーなどの見解とは逆に、プラトンを主としクセノフォンを従とすべきであらう。プラトンにおける傳記的部分の歴史的正確は信ぜられねばならぬ。ただプラトンはソクラテスを彼自身に従つて「哲學者」となし、ソクラテスの常識性と實際性とを脱落させてゐる。クセノフォンによつて修正しつつプラトンを讀むことによつて我々に與へられるソクラテスは、純粹な哲學者であるよりも「教育家」としての自覺に生きたソクラテスである。プラトンのソクラテスの思辨性とクセノフォンのソクラテスの實際性とは教育家ソクラテスにおいて綜合されることができ、この綜合こそソクラテスを偉大な教育家たらしめたのである。もし心して讀むならば、我々はプラトンの對話篇においても教育家ソクラテスに接することができるし、また『メモラビリア』の第四卷を通ずる主題が教育であり、我々はいはばソクラテスの教育の完全な體系へ導き入られると云はれる (Marchant, Op. cit., XVIII) のも偶然ではないであらう。

ソクラテス史料としてのアリストテレスの價值についていへば、彼もまたその支持者を有したのである。カール・ヨエルはその膨大な著述においてクセノフォンを排斥しつつアリストテレスを支持した (Karl Joel, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 1893—1901)。ヨエルは云々、

無理解或は無能力は眞實性の保證となり得るか、クセノフォンがソクラテスを理想化するに必要な想像力を有しなかつたとすれば、彼はソクラテスを卑俗化するに十分な力を有してゐた、歴史家であるよりも寧ろ小説家として、クセノフォンはソクラテスから一つの道德小説の主人公を作り上げたのである。それでは何處に眞正のソクラテスの證人を見出すことができるか。アリストテレスを措いて何處にもない、とヨエルは云ふ。アリストテレスは善い裁判官であるに必要なすべての資格、完全な報道、冷靜で透徹した理知、感情に囚はれない人間的獨立を有した。即ち彼は哲學者であり、従つてソクラテスの哲學的重要性をクセノフォンよりもよく理解することができたと共に、他方彼はソクラテスから十分に離れてをり、この人について公平な見解をもつことができたが、そのことはプラトンにとつては不可能であつた。かくしてアリストテレスがプラトン或はクセノフォンを確認する場合、そこに我々は歴史的ソクラテスを捉へることができる。かやうな見解に對して、テイラーやバーネットは、アリストテレスの證言は特權的價值を有するものでなく、獨立の價值を有するものでもない、と論じてゐる。アリストテレスの記述は直接の知識に基くのではない。彼が生れたときソクラテスが死んでから既に十五年を経てをり、ソクラテスに關する彼の知識は間接の資料に、特にプラトンに據つてゐる。そのうへアリストテレスはヘー

ゲル流の歴史家であり、先行思想家について彼自身の體系的思想と關聯を有するところをのみ取上げる傾向を有してゐた。アリストテレスの記述はソクラテスの像を與へるものでなく、彼の思想の一面を強調して示してゐるに過ぎないと云はねばならぬ。

ソクラテスに關する史料として更に問題になるのはアリストファネスである。ソクラテスとはほぼ同時代のこの喜劇作者は、ソクラテスを主題とする喜劇『雲』を書いた。アリストファネスの史實的價值については、彼において眞のソクラテス主義、即ち急進的な無神論の證據を見出し得るとするロエク (Hubert Roek) を除いて、殆どすべての學者が主要なものと認めてゐない。その價值はいはば傍證的である。ソクラテスが喜劇の中で取扱はれたといふことは、當時の喜劇の傾向に徴して『雲』の現はれたときソクラテスがすでに有名な人物であつたといふことを證してゐる。アリストファネスはソクラテスをソフィストと目して攻撃した。喜劇の中のソクラテスはその「弟子」と「思考の店」とをもつて自然學に従事する常例の「學校」の如きものの頭目として現はされてゐる。アリストファネスの記述が全然虛妄であるとは信じられない。しかしいづれにしてもアリストファネスの描いたソクラテスは、いはば前期のソクラテスに屬してゐる。アリストファネスのソクラテスとプラトン乃至クセノフォンのソクラテスとの相違は、年代の相違から説明さ

れるであらう。『雲』が現はれたのはソクラテスの四十五歳の頃であり、プラトンやクセノフオンはそのときまだ幼児であつた。そして四十五歳のソクラテスは、五十五歳或は六十歳のソクラテスとは、或る意味において別の人間である。『雲』の時代にはソクラテスの眞面目はまだ發揮されてゐなかつたといふのが事實である。従つてアリストファネスはソクラテスの活動の本質を傳へるものではないが、紀元前五世紀中葉の知的雰圍氣の中におけるソクラテスの位置を示すものとして、その喜劇的誇張を別にすれば、無價値なものではない。しかしそこには問題なく大きな制限が存在してゐる。

### 三 時 代

ジョン・スチュアート・ミルは、ソクラテスについて、世界は彼が存在したことを如何に屢々想起しても過ぎることがない、と云つた。この絶えず想起さるべき人間ソクラテスは、彫刻工と産婆の息子としてアテナイに生れた。父はソフロニスコスといひ、母はファイナレテといつた。ソクラテスの出生の年については、直接の記録がなく、彼の裁判と處刑に關する記録から間接に推測するのほかない。處刑は紀元前三九九年の春に行はれた。そしてプラトンに依れば、ソクラテスは裁判のとき七十歳（或は少し上）であつたといふから、彼の出生は紀元前四七〇年（或は四六九年）のことであると推定される。それはペルシア軍がプラタイアにおいて決定的に擊破されてギリシアの獨立が確保された年の後九年に當つてゐる。ソクラテスが生れたとき、ペリクレスはなほ青年であり、ソフォクレスやエウリピデスは若者であつた、アイスキュロスは二年ばかり前に彼の愛國的な劇『ペルシア人』を作つた。すでにこれらの名を擧げただけでソクラテスが



如何なる時代の人であつたかが察せられるであらう。彼はアッチカの歴史における最も偉大な、同時に極めて激動的な時代に屬してゐた。

この世紀の政治劇は三幕の推移をとつてゐる。第一幕は、ソクラテスの生れる前に閉ぢてゐたがなほ人々の心にいきいきと残つてゐたペルシアのギリシア侵略の企てであり、ギリシアの諸國家は團結してこれを撃退することに成功した。第二幕は、ギリシアの道德的並びに知的指導者の位置に上つたアテナイの興隆、歴史に比類のない詩、建築、彫刻等の創造である。第三幕は、アテナイの權力を羨んだ競争者のギリシア諸國家の聯合、そして紀元前四三一年から四〇四年に互るペロポネソス戰爭であり、それは遂にアテナイの敗北に終つた。かくて大いなる勝利、大いなる政治的並びに精神的繁榮、長い戰爭、そして悲慘な敗北、かくの如きが紀元前五世紀におけるアテナイの歴史である。國內政治もそれに劣らず激動적であつた。ソクラテスは榮えゆくアテナイの民主政治の發展を見た。「我々の國制は、それが少數者でなく多數者の手にあるが故に、民主政治と呼ばれるのである。しかし我々の法律はすべての者に對し彼等の私の論議において平等の正義を保證し、そして我々の輿論はあらゆる部門の事業において、ただ卓越にのみ基いて、才能を歡迎し尊重する」、とツキディデスはアテナイの民主政治を讚美してゐる。しかるにペロポ

シネソス戦争の軍事的禍害は國制上の變化を結果し、四一三年から四〇四年に至る十年の間に相次いで、穩和な寡頭政治、制限された民主政治、再び無制限な民主政治、そして最後に戦争の終には「三十人寡頭政治」、八ヶ月間の專制が現はれた。それから漸次に民主政治が再建され、殆ど八十年間繼續した。この政治のもとにその指導者の一人によつてソクラテスは起訴され、死に處せられたのである。かくの如きが彼の生涯におけるアテナイの政治的歴史の概括である。

革命と不安とは政治にのみ限られてゐない。そこには更に深い知的革命と知的不安があつた。この時代の精神的雰圍氣を理解することなしにソクラテスの事業の意義を理解することは不可能である。

ペルシア戦争とその勝利はアテナイの繁榮の契機となつた。今やアテナイは世界第一の海軍力を擁し、交通と商業とは發達し、政治的にも經濟的にもギリシア同盟の中心となつた。アテナイにおける經濟的社會的變化は個人の解放をもたらし、民主主義の發達を結果した。ペルシア人の驅逐はアテナイ人にとつて單に特殊の都市の勝利をのみ意味しなかつた、それは一つの理想と一つの生活の仕方の勝利であつた。自由が專制主義に克つたのである、民主政治が王政を負かしたのである。自己の自由意志から家と國とのために戦つた人々は、責苦と刎首との恐れから戦線に

引き止められた徴集兵よりも持久力のある戦士であることを證した。何よりもギリシア人が「德」(ἀρετή)と呼ぶものの、或は「德」と「智慧」(σοφία)とが一緒に、その力を現はしたのである。ギリシアの「アレテー」(德)といふ語は、今日我々が普通に德といふものとはかなり違つた意味を有してゐる。アレテーとは、人間、或はその他どのやうなものでも、それを善くするものである、それは善い兵隊、善い將軍、善い市民、善い靴屋、善い馬或は善い劔でさへの性質である。そして「ソ피아」(智慧)とは、それによつてひとが物を如何に爲すべきかを知るところのものである。即ち槍を使ふこと或は道具を使ふこと、考へ、話し、書くこと、圖形を作ること、彼の同市民に助言し説得することの知識である。當時のアテナイにおける感情の如何なるものであつたかを、ヘロドトスが我々に傳へてゐる。アテナイはヘレニズムを代表すると考へられた。「ギリシア民族は昔からより多く智慧があり、馬鹿(或は野蠻)からより多く解放されたものとして野蠻人から區別された。……そしてすべてのギリシア人のうちアテナイ人は智慧において第一に數へられた」。アテナイは、古いエピグラムにいふやうに、「ヘラスのヘラス」である。そしてこの卓越した智慧は自由と民主主義とに結び付いてゐる。「かやうにしてアテナイは成長した。それをどこで試験するにしても、人間のあひだにおける平等が如何に善いものであるかは明かである。獨裁

者のもとにおけるアテナイは、戦争においてさへ、その隣邦よりも決して善くはなかつた。獨裁者から解放されたとき、アテナイは遙かにすべてにまさるものであつた」。ヘロドトスの中でひとりの人間はまた云つてゐる、「獨裁者は古い法律を亂し、婦人を犯し、裁判なしに男子を殺す。しかるに民衆の政治は——第一にその名そのものが美しく、第二に民衆はかかることの如何なることをも爲さない」。自由といふのはただ勝手に振舞ふことではないのである。クセルクセスが、ギリシア人が少數で彼に抵抗したのを聞いて、何故に彼等は逃げなかつたのか、「特に汝の云ふ如く彼等が自由であり、彼等を引止める何人も存在しない」のに、と尋ねたとき、スパルタ人は答へた、「王よ、彼等は自由である、けれどもあらゆることを爲すやうに自由であるのではない。なぜなら彼等の上には法律と呼ばれる主人があり、これを彼等は汝の下僕が汝を恐れる以上に恐れるのである」、と答へたとヘロドトスは傳へてゐる。これは特にスパルタ人の話であるが、同じ話はアイスキュロスによつてアテナイ人について語られてゐる。それは奴隸的な野蠻人に對するすべての自由なギリシア人に適用され得ることである。自由なアテナイ人はまたアレテーを、徳を有しなければならなかつた。彼はあらゆる意味において善い人でなければならぬ。テミストクレスの云つた如く、人生のあらゆる場合に、より高いものより低いものとの間の選擇が存

在する、そして彼等はつねにより高いものを選択しなければならないと考へられたのである。アテナイにおいてはペリクレスの指導のもとに歴史に比類のない民主政治が行はれた。商業都市として榮えたアテナイは、その物質的基礎の上に、同時に第一等の文化國として發展し、かくてペリクレス時代のアテナイは文學及び美術の歴史において永遠に古典として輝く幾多の驚歎すべき作品によつて充たされた。嘗て如何なる國家もアテナイのやうに藝術を全體の民衆生活の中心におき、そして國家が藝術に課した課題によつてアテナイのやうにあらゆる方面に有効に働き掛け、そのものはないであらう。かやうな文化の目覺ましい發達は解放された個人の自由な活動によつて可能にされたのである。「ただギリシアの社會においてのみ、解放された個人のすべての力は、到る處最高のものを成就することを許したあの緊張と躍動とに達した」、とブルックハルトは云つてゐる。

しかし民主主義は同時に破壊的に作用しなければならなかつた。ペリクレス時代にはなほ一方傳統的な宗教や道徳が力を有したが、他方すでにそれに對する批判が始まつてゐた。エウリピデスの中の一人物は云ふ、「もしも神々が恥辱的なことを爲すならば、何等神々ではない」、この歸結は人々にとつて却け難いものと思はれた。多くの者は内面的には——それを公言することは危

險であつた——無神論に陥つた、またなほ強い宗教的感情が存在した場合には、彼等は神性の一般的概念に逃れた。國民宗教を熱心に擁護したソフォクレスにおいてさへ既に屢々かやうな神性の一般的概念が現はれてゐる。ソフォクレスの確信に依れば、もしも信仰がなくなるならば、全世界は破壊される、なぜなら一切の道德的並びに國家的秩序は神々の意志に基くのであるから。彼はまさに道德法の不可侵性と永遠性を信じたが故に、それは神々の意志から流れ出たものでなければならなかつた。しかるに道德と宗教との矛盾する場合、自由な人間にとつてはつねに宗教が倒れなければならない。神々を倫理的要請に従つて變化するといふ企てが挫折する場合、神々は道德法の神聖の前に、言ひ換へると人間的良心の命令の前にその王座から轉落する。紀元前五世紀のアテナイにおいては、古い信仰のもとに不動の規範を所有するとひとが考へた所にすでに到る處この避け難い問題が現はれてゐた。古い概念は用をなさず、善と惡との單純な區別はもはや十分でなかつた。他方純粹な道德の神聖を確信した者も、確固たる規範を見出すに困難を感じたのである。

國家の理想もまたその力を失つた。民主政治の缺陷は餘りにも明瞭に現はれてきた。國家に對して道德的理念の實現を要求した者は、民主政治においてはそれが不可能であることを告白しな

ければならなかつた。自由な討論、自己の意見を發表する各人の權利は眞理の認識に導き、民衆は本能的に正しいことを發見し得るといふ民主主義的信仰は、經驗によつて打ち破られた。ペリクレスの如き卓越した精神が大衆を指導してゐた間はともかく、彼等が彼等自身に委ねられた場合、彼等は絶えず彼等の無能力と卑しい利己心を示した。民衆裁判は民主政治の本尊であつたが、人々は裁判に列することを義務としてよりも特權として考へ、僅かな日當が彼等を誘惑し、一部分は彼等の無知から、一部分は彼等が無遠慮にただ自己の利益をのみ求めたところから、正しくない判決がなされ、罪の無い者を死刑に處するといふやうなことが度重つた。そして何よりも裁判において、また民衆の前において、雄辯の兩刃の力がその恐るべき力を發揮したのである。民主政治は個人主義の弊害を伴はねばならなかつた。まことにエドゥアルト・マイエルの云つた如く、「アテナイでは民衆の自己支配が歴史において前にも後にもないほど極めて眞面目に考へられた」のであるが、「アッチカ國家の形成から、民主主義と平等の原理の最も深い本質のうちに存する人格に對する不信が、到る處現はれてゐる」。

民主主義は個人の解放と結び付いてゐる。個人は性格として、意志として、しかし何よりも知性として表現される。アテナイ人は特に知識を重んじた。彼の認識を發展させ、彼の悟性の力を

働かせることのできる者のみが、人々から尊敬される、ただ彼のみがすべての生活状況において自己を主張することを望み得る。エウリピデスは、正しい認識 (γνώμη)、智慧があらゆる人間の能力のうち最高のものであるとつねに語ったが、それはまた全アテナイ人の意見であつたのである。智慧は身體の力、その他あらゆる他の天賦に遙かにまさるところの人間の最も價值ある所有物である。「人間的智見によつて國や家は善く治められ、戰爭においてもそれは一つの大きな力である」、とエウリピデスは云つてゐる。この知識の尊重も同時にその弊害を現はした。自己の利己心と罪惡とを巧みな辯舌によつて隠す人間はすべての時代に存在する、この時代における新しい點は、彼等が彼等の態度を一般に認められ正しいとされた原則によつて理由付け、彼等の心情を公然と吐露することができたといふことである。神の恐れと神聖なものに對する憚りとが無くなつたとき、人間を束縛する如何なる制限が存在するであらうか。ギリシア人が「ノモス」 (νόμος) といふ一つの概念で包括したもの、慣習、法律、傳統、かかるノモスを人間生活のすべての掟では基礎としてゐる。しかるにノモスとは守られ信ぜられるもの、正しいと思はれるもの (ἡ νομιμασία) である、従つてそれは人間の作つたもの、それ故に肆意的な變化するものであつて、自然によつて作られた永遠のものではない。ペリクレスとの對話においてアルキビアデスは、各々



の國家の法律はそれぞれの主權者の肆意に過ぎず、彼の利害に従つて定められ、正義の妄信の化身ではない、と語つたといはれる。各々の國家の形成は、強者の法以外、目を昏ます定式のもとに隠された強力以外、何等の法も地上には存在しないことを示してゐる。彼等の合法性を自慢にする人々は馬鹿であり、彼等をそのために稱讃する大衆はただ自己の無知を證明するに過ぎず、この無知は彼等が自分自身を支配することを不可能ならしめる。かくして個人以外の何物も存在せず、自己の物質的並びに精神的手段によつて、特に自己の知性によつて、普通の人間を凌駕し、これによつて他を支配するに適する個々の人格以外の何物も存在しない。事物があるがままに認識する強い精神にとつては、自己の利益、自己の個人的な要求や目的の無遠慮な主張以外の他の課題はなく、その際は彼は大衆の偏見を利用して彼等に阿諛し、そして權力を得た後には、彼等を無視し蹂躪すればよいのである。かくの如きがアテナイのみならず全ギリシアの社會的並びに精神的發展の結果であつた。今や人間の利己心に大きな活動の範圍が與へられ、彼等の破廉恥が蔽はれることなしに示されたのみでなく、國家の運命に關與する力を有する重要な人物もまた同一の道を歩み、自身の自己を除いてあらゆる理想が彼等に失はれた。ここに「現代的人間」のタイプが生れたのである。

かやうにしてなほソフオクレスにおいて代表されたやうな、統一的な、あらゆる實證性にも拘らず理想的な、宗教的な世界觀に對して、これを否定し、これと鬭爭し、これを嘲笑する、反對の世界觀が現はれた。このものは決して統一的ではない、却つて到るところ個人に自由な活動を認め、前の時代と文化との完結的な世界觀に個々の個人の主觀的な確信を置き換へたといふことがその本質である。すでに全ギリシアを、更に個々の國家を分裂させた政治的並びに經濟的對立に、ここに他の新しい、それに劣らず深刻な分裂が加はつた。後の對立は必ずしも前の對立と一致しない、昔のものを嚴格に固執する貴族主義者と同様民主主義者があり、高い身分の者と同様平民があり、これに反して他の人々は現代的觀念に全く身を委せた。教養ある者と教養なき者とが對立するやうに、信仰なき者と信仰ある者、啓蒙された人間と古い偏見に囚はれた人間とが對立した。そして現代的人間もまた彼等の説の個々の命題においては分裂した。彼等に共通なのはただ傳統の否定といふことである、しかもそこにおいてさへ各人はそれぞれ別の點を據り所としたのである。そしてこの否定もまた全體としてただそれに反對の見解が對立してゐた故に意義を有したのである、この對立が無くなるや否や、それは意義を失ひ、自ら破滅せねばならぬ。何等か積極的なもの、新しい普遍的な世界觀の根柢をなし得るやうな確固たる點を、この新しい方

向もなほ見出すことができなかったからである。古い世界は破砕されたが、新しい世界を建設することはできなかった、人々は絶えず解き難い問題の前に立つた。かやうにして人々が知識に對する要求から「哲學する」(philosophic)——ペリクレス時代に現はれた、多分イオニアからもたらされた言葉——といふ言葉で表現されたものに對する努力から、ギリシアの世界の種々の場所に現はれ今や既にアテナイへやつて來た知識の教師たち即ちソフィストに向つたのは當然のことであらう。ソフィストの頭目プロタゴラスとゴルギアスとの出現は、アテナイにおける新しい世界觀の普及に大きな影響を與へた、彼等によつて多くの思想が初めてこの土地に根をおろした。尤も、一つの思想が外來の教師によつて初めてアテナイに導き入れられたものであるか、それともそれは既にアテナイの土地において獨立に成長してゐた見解に正確な定式を與へたに過ぎないものであるかを確定することは、困難である。いづれにしてもアテナイの現代的發展をその全體において、或は更にその根源において、外來思想の影響に歸することは間違つてゐる。現代的文化の生成に對する最も本質的な契機は實にアテナイそのもののうちに存在したのである。その外的並びに內的發展の強制によつてアテナイは、ヘラス的世界の他の場所において類似の諸關係から作り出された思想を自己のうちに取り入れ、これによつて同時にそれに世界史的影響の可能性

を與へたのである。

かやうにしてアテナイの民主主義のうちに、古い秩序、法律や慣習、宗教や道德の一切の基礎を揺り動かす議論が絶えず一層活潑になつた。國家と社會のすべての制度がその際に作用した。民衆議會において、裁判において、問題は日々に掻き立てられ、活潑な精神的交通がそれを取り上げ、また劇がその材料をそれらの問題に従つて形成した。古い時代とその統一的な世界觀の代表者に對して、若い世代はこの新しい潮流の中に立つた。ヘラクレイトスの世界觀を規定した思想はここに實踐に移される、あらゆる人間の概念、あらゆる人間の掟ては兩面を有する、あらゆる問題について相互に否定し合ふ二つの答が與へられる。それは公的並びに私的生活におけるあらゆる困難な問題が絶えず新たに教へる認識であり、エウリピデスが彼の劇のうちに完全な技術をもつて適用した認識である。かくして不動の規範はなくなり、世界秩序と道德法の根本概念のうちに與へられた規準の代りに主觀的な肆意が、眞理の代りに意見が現はれる。あらゆる個々の場合にひとはそれ自體において正しいことを言ふことも行ふこともできぬ、——かやうなものは一般に存在しないのであるから——むしろ與へられた狀況と自己の目的及び希望に相應することと言ひまた行へば好いのである。かやうにして個人が以前とは全く違つた仕方を中心に立つに至つ

た。それと共に個々の人間の教育に對する全く新しい要求が現はれた。從來の、古い世界觀を基礎として組織された教育はもはやこの要求に應じることができぬ、根柢から變化した新しい時代の社會的並びに政治的狀況において、自己を主張しようとする者は、彼の人格を貫徹し權力に達しようとする者は、精神の全く違つた教育を必要とする。教育（バイデニア）の問題が精神的運動の中心に現はれた。新時代の要求する教育は個別的に形成され、同質的な市民の養成でなくて個々の個人の完全な發達をその課題としなければならない。最も重要な要求は言葉の支配である、即ちもし眞理を示すことができないとすれば、眞理の假象を喚び起し、これによつて自己の目的をすべての正しい智見よりも確實に達する説得の術が求められねばならなかつた。アテナイにおいてギリシア文化の形成に對する決定的な戰ひのために成長したこの運動は、全ギリシア世界を捉へた、國家と支配階級の利害が新しい潮流の侵入を強力に抑壓したスパルタを除いては、到るところ同一の前提が、種々の強度においてであるにせよ、存在した。新しい文化にとつて最も大きな關心は、思惟の方法的な形成と言葉の技術的な取扱との基礎の上に人生のあらゆる狀況に大小となく適合する一つの技術を作ることであつた。「なぜ我々死すべき者は、人間に對する唯一の支配者であるところの雄辯術をば、ひとを納得せしめそれによつて同時に自己の目的を達し得る

ために、勤勉に終りまで學び、それに對する報酬を支拂ふことをしないで、他のすべての學問に努力しこれを研究するのであらうか」、と紀元前四二五年の頃エウリピデスはヘカベをして語らしてゐる。この言葉は當時の新しい教養と新しい技術とに對する要求を反映してゐる。

そして新しい要求はまたそれを満足させる手段を作り出したのである。當時ギリシアにおいては、青年に對して實際生活に必要な教育を與へ、かくして「私事に關する智、つまり自分の家を最も善く治めること、公事に關する智、即ち公務を最も有力に行ひまた語ること」(Platon, Protagoras, 318e)を教へると稱する多くの人々が現はれた。あらゆる狀況に適するためには、教師は、あらゆる事柄について語ることができ、彼の議論を確信的に或はむしろ説得的に運ぶことができるのでなければならない。公衆の信賴を獲得し、能ふ限り多くの青年を集めるためには、彼は知識を完全に所有すると公言しなければならない。それらの人々は初め「超地上的な事物について瞑想し」そしてまた自己の周圍に青年を集めた人々と混同された、兩者は共に「賢者」(σοφός)或は「智識を業とする者」(σοφιστής)と呼ばれた。しかし次第にソフィストといふ名稱は新流行の智識の教師に制限されるやうになつた。ソクラテスの事業の意義を理解するために、我々はギリシアの啓蒙運動のうちに現はれたソフィストについて更に一層詳しく回顧しなければならぬ。

#### 四 ソフィスト

ソフィストといふ語は今日いはゆる詭辯家の意味において非難するために用ゐられるのが普通である。この意味は主としてプラトンの影響のもとに形成されたものである。しかし既に云つた如く σοφιστής といふ語には元來かやうな輕蔑の意味はなく、それはもと σοφός (賢者) といふのと同意語である。ソフィスティックは哲學史的に見ればギリシアの自然哲學とソクラテスの哲學との間の過渡に現はれた「多頭的な」(Platon, Euthydemus, 297 c, Sophista, 218 d, 240 c) 現象である。しかしソフィスティックはもと單に哲學として取扱はるべきものでなく、何よりも文化的的に乃至精神的に理解さるべきものである。ソフィストは當時のギリシアの「現代的文化」の啓蒙運動と結び付き、新しい教育の要求に應じて現はれたところの教師、グロートの語を借れば、「Professors or Public Teachers」である。彼等は哲學者といふよりも教育家であつた。民主政治はつねにより高い教育を要求する、なぜならそれなしにはそこでは政治的成功は不可能であるから。

#### ソクラテス

紀元前五世紀のアテナイにおいては組織された高等教育は存在せず、人々はソフィストの周圍に集まつた。しかるに政治は、特にギリシアにおいては、人間生活と殆ど同範圍のものであるから、ソフィストはあらゆる種類の人間生活の問題を論じた。彼等と共に自然哲學に代つて人間的問題が哲學の中心となつた。ソフィストが與へた知的刺激は極めて大きい。しかしイエーガーの云つた如く、「彼等は廣い範圍において知的飢餓を刺激したにしても、結局彼等はただその時代の一般的な内的不安と動搖とに寄與したのみである」。

ソフィストは彼の職業のために遍歴の生活をした。人の目に立つ服裝をして多くの人々を従へて現はれるのを彼はつねとした。この有名な人間を見また聴くために人々は集まつた。彼は華麗な言葉で、一般的な關心のある問題について、聴講料をとつて、彼の技術を開陳した。プロディコスは或る講義に五十ドラクマを要求したといはれ、他の人においては報酬は二、三ドラクマであつたといはれる。ソフィストは好んで昔の神話を利用し、或は詩人たちを解釋して、彼が今明瞭な言葉で語るところの智慧がすでにそのうちに含まれてゐることを示すのを通例とした。彼は彼に提出される如何なる問題にも答へ得ると稱した——「多年誰も私に何等新しいことを問はなかつた」、とプラトンの中でゴルギアスは得意氣に語つてゐる。これまでの哲學者とは違つてソフィ



ストは教授に對して謝禮を要求したといふことが、同時代の人々には特別に不快に思はれた。彼等の新しい職業は自由な言葉を、思惟の結果を商品にした、「彼等は自分自身を他の人々に奴隷に賣り渡す」、とクセノフォンの中でソクラテスは云つてゐる、「そして彼等に金を支拂ふ人々と談話することを強制されてゐる」、「彼等は彼等の智慧を、他の人々がその美を掛引して賣るのと同じやうに、掛引して賣るのである」、と非難されてゐる。

新しい教育方法の最初の且つ最も重要な代表者はプロタゴラスであり、彼と並んでゴルギアスが有名である。アブデラのプロタゴラスはペリクレス時代にアテナイにおいて活動し、ゴルギアスは初め紀元前四二七年にアテナイに來た。これら二人は相互に何等の影響も有しないに拘らず、彼等の活動と彼等の見解とにおいて甚だ接近してゐる。そのことは明かに、ソフィスティックが個人の創造ではなく、ギリシアの文化的發展の必然の產物であることを示してゐる。その後プロデコス、ヒッピアス、トラシユマコス、アンティフォン等がソフィストとして聞えた。これらの名の多くはプラトンの對話篇のうちに傳へられてゐる。ペロポネソス戰爭の中頃からこの新しい職業は完全に市民權を獲得し、到る處廣い活動舞臺を見出した。ソフィストは現代的文化の率先者、新しい學問の先驅者となつた。彼等は同時代の自然哲學者に對して全く新しい人間のタ

イプであつた。彼等から出發した大きな運動は古い思辨的な哲學に對する反動であり、學問的活動の革新と更生を意味した。もはや時代の要求に應ずることができなくなつた自然哲學に代つて、彼等は學問の新しい方向を指示した。もちろん彼等は必ずしも學問の改革者としての自覺をもつて活動したわけではない。彼等は哲學者であるよりも教育家であり、教育家としても寧ろただ時代の要求に従つたのみであつて、教育の哲學的理念を明確に把握してゐたわけではない。しかし彼等の活動と運動とのうちには學問の革新的な方向が含まれてゐたのである。

時代の要求に應じようとしたソフィストの充さねばならなかつた第一の且つ最も緊要な課題は、レトリック (ῥητορικὴ、辯論術) における青年の教育であつた。人生において成功的に活動しようとする者は、何よりも言葉 (ロゴス) に對する完全な支配を獲得しなければならなかつた。ソフィストの目差したのは學問の實際化といふことである。彼等は從來哲學者の間で論ぜられたやうな世間や生活には疎遠な、普通の者には理解もできず役にも立たぬ思辨的な自然哲學を、人生のための哲學によつて置き換へようとした。そしてこの新哲學の中心をなしたのはレトリックであつたのである。プロタゴラスに依れば、レトリックは弱い議論を強くする術である。ソフィストの理解するところでは、レトリックこそ實際的科學一般であり、市民にアレテー (徳、有能

性）を與へる學問そのものである。それのみでなく、彼等にとつてはレトリックはあらゆる學問の主人である。彼等は他の諸科學や諸技藝に對するレトリックの優越を示さうとした。プロタゴラスは彼の辯論術をもつて醫者や幾何學者や哲學者に襲ひかかる、學問の如何なる確信、如何なる提説も、辯論術の魔力に抵抗し得るものでない、と彼は考へた。あらゆる事柄について矛盾する二つの意見が存在し得るといふプロタゴラスの命題はその信念を言ひ表はしたものである。すべてこのやうに意識的に誇張された主張のうちには、ソフィストによつてもたらされたレトリックこそ眞の學問であり、あらゆる他の學問の上に立ち、これを支配し、これに判決を下し得る普遍的な學問である、といふ一層眞面目な確信が含まれてゐた。普通に極端な懷疑論として取扱はれてゐるゴルギアスの議論、即ち、何物もない、もし何物かがあるとしても認識することができず、もし認識することができるとしても人に傳へることができない、といふ議論も、哲學さへ自由に支配することができるといふレトリックの威力を示さうとしたものにほかならない。ゴルギアスがすべての他の學問から身を退いて彼の仕事をレトリックに限つたとき、レトリックが普遍的な支配的な學問であるといふ確信があつたのである。

ソフィストがレトリックを完成された技術、完全な學問に高めることに眞面目であつたといふ

ことは、彼等の言語上の研究が示してゐる。彼等はギリシアにおける文法學、批評學、解釋學等の開拓者であつた。もちろんその場合彼等にとつて純理論的關心が主なるものではなかつた。當時哲學者の間で盛んに議論された問題、言語は或る自然的なものであるか、それとも人間の意志によつて作られたもの、コンヴェンションによつて出來たものであるか、即ち言語についての自然 (being) と人爲 (making) の問題にも、彼等はあまり深く立ち入らなかつたらしい。彼等においては寧ろ言語批評的關心が支配的であつた。言葉の正しさの問題が彼等の主なる問題であり、彼等はこの見地において廣く認められてきたホメロスをさへ非難して憚らなかつた。彼等はまたその時代の主要な教養手段であつたところの詩人の解釋を自己の目的に役立たせることを試み、この方面においても注目すべき仕事をしてゐる。また彼等が散文のスタイルを發達させ、これによつて後の時代の文學的言語に規範を與へたといふ功績も尠くない。ソフィストは都市から都市へ移りながら教授したが、かやうな巡回講義は諸地方の方言に對して一般に理解されそしてまた實際にできるだけ廣い範圍に通用し得る定まつた言語の形式を必要とした。從來はイオニアの方言が散文藝術の言語であつて、プロタゴラスもこれを使用した。しかるに今や政治的生活においてイオニアはアテナイに對して支配的地位を失つてゐた、物質的にも精神的にもアテナイが新しい

時代の重心となり、イオニアの「賢者」、哲學者、詩人、美術家、歴史家、科學者の多數がこの地に流入し、彼等の一人が云つたやうに、アテナイは「ヘラスの火がそこに燃えた爐」となつた。かやうにして近代的教育の言語はただアツチカの方言でのみあることができた。ゴルギアスはシケリアのイオニア人で晩年に初めてアテナイへ來たのであるが、彼の著作をアツチカ語で書き、プロディオコスやトラシマコス等も同じことをした。やがてアテナイ自身の中からもソフィストが生れ、彼等は折にふれて、形式的に特に成功したもしくは内容的に特に重要と思はれた彼等の演説を、後に冊子として發表した。かやうにして既に紀元前五世紀の終にアツチカ語がイオニア語を驅逐してギリシア人の文學的言語となつたのは、この點においてもまた時代の要求を認識して實行したソフィストの事業に依るのである。

彼等はまたそのほかの理論的並びに技術的學問の研究に自分で或る程度従事した。ソフィストはあらゆることについて語り得なければならず、従つて彼はあらゆることを知つてゐなければならぬと考へられたのである。特にヒippiアスの如きは多面的であつて、彼は算術や幾何、天文や音楽を教授し、また活潑な歴史的關心を有し、更に彼は記憶術を發明した、彼は百科全書的教育の代表者である。しかしこのやうな知識乃至博識もソフィストにとつては主として實際的生活の

見地において、レトリックの觀點から問題にされたのである。従つてソフィストの學問的活動の重心はおのづから國家生活、法律及び道德の領域に存した。そしてこの場合にも彼等の活動は主として現存するものの批判に向けられてゐた。ソフィストの問題は現存する國家秩序、現行の法律、容認されてゐる道德を歴史的實證的に研究することなく、また國家や法律や道德的規範の本質及び起源に關する形而上學的思辨的な問題も彼等の關心において最初のものではなかつた。またそれらの問題についての理論的人間主義的な考察から出發して、そこから彼等は現存するものの批判に移つたといふ風に見ることも間違つてゐるであらう。むしろ反對に、他の方面から彼等は遂にそれらの問題に突き當つたのである、即ち彼等の主要な關心は批判的反省であり、そこから彼等は社會的道德的問題についての理論的考察に入つたのである。しかしながら恰もこの點においてレトリックはその支配的な位置から滑り落ちねばならぬであらう。レトリックは今や道德的社會的目的に仕へる手段とならねばならぬであらう。もちろんソフィストにおいてこの轉化が完全に行はれたと見ることはできない。ソフィストの倫理的政治的業績もまた彼等のレトリックの本質の極印を押されてゐる。辯舌は活動の普遍的な手段と認められる。しかしそれも終局はまたより高い目的に達する道と考へられねばならぬであらう。ソフィストの活動の意義は唯單にその

弟子に裁判や實務などに必要な技術的準備を與へるといふことに止まらなかつた。彼等の事業は、政治、法律、道德などの方面において新しい批判家であることに存したのである。彼等の運動はレトリックの力を借りて政治的社會的生活を合理的な進歩に向つて改革することにあつた。

もちろんソフィストは哲學者としての自覺をもつて現はれたのではない。けれども彼等の共通の活動はおのづから共通の世界觀を背景としてゐた。このものにおいて彼等は、他のことでは競争者として互に衝突したにしても、密接に結合されてゐるものと考へた。それはまた彼等の矜持に充ちた身分意識及び職業意識の一つの根柢でもあつた。彼等の哲學は個人主義、主觀主義、相對主義として特徴付けられる。しかもそれは、從來の哲學者の説との鋭い對立において、實際的活動の中から生れまたそのための思想であつた。プロタゴラスの、「人間は萬事の尺度である、有ることについては有りといふことの、有らざることにについては有らずといふことの」、といふ有名な命題は、彼等に共通の思想を簡明に表はしてゐる。それは眞理の基準を種としての人類ではなく個人に置き、如何なる人の表象、判斷も眞といふ點においては價值を同じうすると述べたものである故、すべての人に等しく自己の意見を主張する權利を認めるといふ實際生活から生れ出た相對主義を言ひ表はしたものである。認識論の一學說としてそれを主張することが彼の意

圖であつたのではない。ソフィストにとつて主觀主義と個人主義の前提のもとにおいてのみ彼等の教育活動は一般に可能であると思はれた。絶對的な眞理はなく、すべては相對的である、さもなければ如何なる人も他の者に影響し、これを説服し説得することができないであらう。ゴルギアスはエレア派とエンペドクレスの説から、およそ世界に何物も存在しないとするならば、ただ意見のみが残るといふ歸結を引き出した。そしてそのときには、自己が貫徹しようとする意見を他の者に教へ込む技術のみが問題であるといふことになるであらう。そのときにはレトリックがあらゆる人間の支配者となり、あらゆる技術のうち最高のもの、醫者や建築家、將軍や政治家の實際的技術よりも遙かに重要で強力なものとなるであらう。プロタゴラスの命題の歸結は彼にとつて、もし各人が自己の立場において正しいとすれば、議論のあらゆる可能性がなくなるということではなく——そのときには彼は教師として現はれることができなかったであらう——却つて主觀的にはいつも正當な弟子の判斷を醇化するのが教師の任務であるといふことであつた。その場合まさに各個人の自然的素質が計算に入つてくることになる。「教育は自然（素質）と練習を必要とする、そしてひとは若い時から學び始めねばならぬ」とプロタゴラスは云つてゐる。即ち自然（φύσις）、學修（μᾶθησις）及び練習（ἀσκησις）の三つが彼にとつて教育の根本概念であつた。



ソフィストはつねに教育を重んじたのである。「人間において最も肝要なのは教育である」、とアンティフォンも云つてゐる。中世の教育にはゆる三學科 (trivium) 即ち文法學、修辭學、辯證法 (論理學) はその成立をソフィストの教育活動に有してをり、一般に彼等の教育學上の功績は大きい。

すでに云つたやうにソフィストは一種の合理主義者であつた。彼等は國家並びに社會の秩序、法律及び道徳を合理的に形成することを欲した。彼等の努力は文化の合理化に向けられてゐた。しかるに合理的といふことはこの場合二重のこと、即ち、思辨に對して彼等は常識の立場に立ち、そして保守的傾向に對して彼等は進歩の立場を代表した、といふことを意味してゐる。尤も、ソフィストは主義上の進歩主義者であつたのではない。けれども全ソフィスト運動は一種の革命的性質を帯びてゐた。彼等は理論的に現存の秩序を排撃しなかつたにしても、實際においてはそれに對して殆ど尊敬を有しなかつた。新しい道徳的理想を確立するといふことはソフィストの意圖から離れてゐた、深い道徳的反省をなすにしては彼等は餘りに實際的で常識的であつた。しかし新しい時代と文化を代表した彼等の仕事は支配者からは疑惑の眼をもつて見られた。彼等がその教授に對して報酬を支拂はせたといふこと、また彼等外來者が國家の將來の指導者乃至支配者を教育

しようとしたといふことは、見逃し難いことと思はれた。保守主義者は彼等において人民を惑はす者、道德の破壊者、國家と社會の基礎を危くする者を見た。徳を教へ得るものとするソフィストの思想がすでに貴族の倫理と對立した。徳が貴族の自然的素質に基く特權でなくて誰でもが學び得るものであるといふこと、徳を教へる者が貴族として生れた者でなくて外國から流れて來た者であるといふこと、それは貴族の倫理と相容れないことであつた。その上ソフィストは現存する國家的社會的秩序が神によつて建てられたものであるといふ思想に意識的に反對した。この點に關しても彼等が新しい考へ方を始めたといふわけではなく、そのやうな舊い思想は實際において既に社會的生活そのものの發展によつて動搖させられてゐたのである。しかしながら公には法律や道德は神によつて定められたものであるといふドグマが存し、國家の基礎と密接に結び付いてゐたのであるが、これに對してソフィストはその鋒先を向けたのである。もちろんソフィストにとつてそれは一定の理論、一定の主義のための鬭争を意味しなかつた、また事實として彼等は何等新しい理論と見るべきを立てなかつたのである。彼等のものとされてゐるあの自然法理論、自然法と實定法もしくは人爲法との對立の思想も、正確にいへば、彼等だけのものでなく、彼等の獨創に屬しない。彼等の仕事は、國家、社會秩序、道德、法律、慣習の世俗化と合理化を徹底

させることであつた。彼等はこれらすべての歴史的實在を元來人間的なもの、人間精神から發したものの、人間によつて作られたものと考へた、しかしそれは特に學派的意見として主張されたのではない。プロタゴラスは、民衆の信仰する神々に對する哲學者の攻撃にすでに慣れてゐるギリシア人の耳にも未だ聞かれなかつたやうに見える鋭さをもつて、不信仰を表明した。それは思辨的な無神論でも、なほまた形而上學的な懷疑でもなかつた。それは宗教的觀念をもつて進歩を妨げるものと考へた實際家の實際的見地からの懷疑的不信仰であつた。そしてこのやうな態度がつねにソフィストにおいて特徴的であつたのである。

右に述べたところから知られることは、一言でいへば、ソフィストの運動が啓蒙運動であつたといふことである。ソフィストはこの啓蒙の創始者乃至先驅者ではなかつたにしても、その運動の實行者であつた。ソフィステイックの創始者たちの意圖は眞面目であつて、彼等は啓蒙し教育しようとしたのであり、その際多分眩惑しようとしたにしても、意識的に思想を混亂させ、道徳を破壊しようとしたのではない。プロタゴラス及びその他の人々の意圖は、弟子たちにより善い考を貰き、より高いまたより正しい目的を追求する能力を與へることにあつた。しかしながら彼等の意圖にも拘らずソフィステイックは破壊的な歸結を伴はねばならなかつた。もしも個人

的な意見がつねに正當であり、實に眞理を決定するものであるとしたならば、もしも客觀的な眞理が存在しないとしたならば、ソフィストが教へようとするこのより善いもの、この徳とは何であるか。そのときには弟子たちが最も卑しい最も非難すべき目的をただそれのみが正當なものであると主張しないといふ保證は何處に存するのであるか。そして實際、彼等の多くの弟子たちはソフィストの説のこの歸結を引き出したのである。ソフィストの立場に止まることは國民の道德的並びに知的沒落を意味しなければならなかつたであらう。

ソフィストによつて代表された啓蒙思想は、從來國民の精神的指導者の位置にあつたギリシア悲劇にも影響を及ぼした。エウリピデスは啓蒙期の詩人であつた。彼は當時イオニアからアテナイへ流れ込んで來た學者たちによつて宣傳され發展させられた新しい學問を十分に吸収した。同時代の人々は彼を輕蔑と同時に尊敬をもつてソフィストと呼んだ。傳へられるやうに彼がプロタゴラスと個人的接觸を有したか否かは證明されないことであるにしても、彼がその影響を強く受けたといふことは争はれない。ソフィストの辯論法の影響は特に彼の劇作の方法において認められる。もとより彼は悲劇詩人に負はされてゐる任務として、國民の傳統的宗教の範圍を容易に離れることができなかった。彼の苦悶は如何にしてこの舊い世界觀と新しい學問とを調和し綜

合するかにあつたと云ひ得るであらう。しかるにこのやうな調和乃至綜合は悲劇の埒内においては結局不可能でなければならなかつた。蓋し悲劇は元來國家の宗教的年中行事に屬し、支配者たちによつて危険と感ぜられた新思想を自由に加へることは許されてゐなかつた筈である。悲劇はエウリピデスにおいて自己破壊に達した。國家の承認する神々を尊崇すべき位置にあつた詩人エウリピデスは、新思想家として理性を無視する神々に對する非難を沈黙させることができなかった。彼と共にギリシア悲劇の指導的地位は終つて、その代りに差當りソフィステイックが現はれた。同じ時代の流に立ちつつ、エウリピデスはソフィステイックに道を開き、如何なる人よりもそれを促進させたのである。かやうにして恰も流行病の如くソフィステイックは全ギリシア的世界を捉へた。このソフィステイックを克服して、悲劇が破滅に陥つた後、哲學を新時代の精神的指導者の位置に高めたのはソクラテスである。新しい觀念は精神力の訓練には全く有用であつたにしても、ひとはそれに負かされてはならず、それによつて人生の眞の、眞面目な課題から他に轉じてはならない。「我々は浪費することなしに美を求め、柔弱になることなしに知識を求める」(φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μάλακίας)、とツキディデスにおいてペリクレスは云つてゐる。しかしそれにも拘らず短い間に全アテナイは、舊信仰の民衆並びに反動

## ソクラテス

的な貴族に至るまで、新思想に何等かの仕方の影響された。政治や悲劇よりも恐らくなほ一層明かにアリストファネスの喜劇はこの點において時代の純粹な戲畫であると同時に純粹な反映であつた。それは新しい信仰もしくは無信仰と戦つたが、しかしそれ自身同じ地盤の上に生長し、これなくしては考へられない。アリストファネスはソクラテスを攻撃したにも拘らずこの點においてソクラテスはアリストファネスと同じ心情の仲間であつた、しかしソクラテスはこの新精神をば、まさに、そのうちに根差してゐる生産的な思想を究極まで發展させることによつて、克服したのである。

## 五人間

ソクラテスの前半生については、我々は殆ど知るところがない。彼が公衆の好奇心と關心とを次第に多く惹くやうになつたのは、彼の四十歳頃からである。すでに云つた如く、彼は一彫刻工の子として生れたのであるが、家には經濟的顧慮を離れて自由に活動することを彼に許すほどの財産があつた。彼がアテナイ市民の最も貧しい階級に屬したのでないことは、彼が紀元前四二七年になほ重甲歩兵 (hoplite) として軍事に従つたといふことによつて明かである、なぜならそれはこの任務を負はされるに足りる資産を彼の有したことが公に信用されてゐた證據である。尤も、彼は晩年においては極めて貧乏であつた、それは戰爭の災禍が一般的な財政的危機を齎したことにも依るが、直接にはプラトンの指摘してゐるやうに彼がその「使命」に没頭して「個人的な事柄」に注意するひまがなかつたことに依るのである (Apologia, 23c)。ソクラテスはクサンチッペと結婚して三兒を儲けた。クサンチッペは悍婦の典型であるかのやうに傳へられてゐるが、この評

判は恐らく信ずるに足らぬ傳説に過ぎない。クセノフォンやプラトンの記述の中にはかやうなことは全然見當らず、『ファイドン』においてはクサンチッペは寧ろ情に脆い素直な女として描かれてゐる。

ソクラテスは肉體的にも精神的にも何か變り物と思はれるものを有してゐた。彼の風貌は頗る奇妙であり、その歩き振りは家鴨のやうであつたといはれる。その大きな平たい鼻の孔は上を向き、その眼は突出してその眼差しは牡牛のやうに相手を鋭く見詰めたといはれる。アルキビアデスは彼の風格を酒神バッカスの従者シレーヌスに譬へた。彼がひとたび語り始めるとき、その容貌の醜い氣味の悪い印象は消えて、親しさと明るさを感じられた。彼の頑丈な身體と忍耐力とはプラトンやクセノフォンによつて述べられてをり、彼は兵士としても優れてゐた。彼の體力の強さは、彼が七十歳で死んだとき、その子供の一人は嬰兒であつたといふことから知られるであらう。彼の驚くべく健康な肉體のうちには強い慾望が藏せられてゐたことと思はれるが、彼は實に節制を重んじ、極めて簡単な生活に満足した。彼は飲食を節し、また夏冬を通じて同じ質素な衣服を纏ひ、裸足で徘徊するのをつねとした。けれども彼は決して禁慾主義者ではなかつた。彼は友人たちに、肉體と精神とを健康に保つために、身體の面倒をみることを怠らないやうに忠告し、



また彼は交際を好み、招かれた場合には喜んで食事や宴會に列席した。彼はまた美しい青年を見  
ることを愛し、恰もアツチカの面白からぬ風習に感染されてゐたかのやうであるが、この點につ  
いても彼には何等道德的に非難さるべきものがなかつた。人生の享樂を輕蔑しなかつたといふこ  
とにおいて彼はギリシアの性格の特徴を具へてゐた。ソクラテスの節制は快樂を濫用することな  
しに使用することのできる克己に存した。彼自身が云つたと傳へられるところに依れば、彼は強  
い感覺的欲望を有したが、彼は完全に自己を制御したのである。

ソクラテスはつねに市民の義務を盡した。彼は前後を通じて三度兵士となつてアテナイのため  
に戦つた。即ちボティダイアの戦（紀元前四三二—四二九年）、デリオンの戦（紀元前四二四年）  
及びアンフィポリスの戦（紀元前四二二年）に参加し、その都度勇氣と忍耐とをもつて知られた。  
彼は政治に關與することを欲せず、國家の公職に就いたことがなかつたが、ただ一度參政院議員  
になつたことがある。ちやうどその年（紀元前四〇六年）、小アジアの海岸とレスボス島から程遠  
からぬアルギヌサイ島沖の海戦においてアテナイ人はカリクラティデスの率ゐるスパルタ人に對  
して勝利を得た。この勝利はアテナイにとつて二十五隻の軍艦と四千人の生命とを犠牲にしたの  
であるが、もし指揮官が怠慢でなかつたならばその人命の多數は救助されたしまたその屍を拾ひ

上げることができたものと信ぜられた。そこで裁判が行はれたが、審判者たちは黨派心に驅られて、一人づつ別々に裁判に附することを規定してゐる法律に反して、八人の將軍全部に對して同時に有罪を宣告することを決議した。そのときソクラテスは唯一人かやうな違法行爲を嫌つて反對の投票をしたといふことは、彼が如何にあらゆるものを恐れることなく國法と正義とを重んじたかを示してゐる。

ソクラテスの一つの特徴はその生活の極端な公共性である。彼は殆どつねに外で生活した。彼は遊歩場や體操場に行き、或は市場に現はれ、多くの人々の集まる場所で時を過した。そして彼は誰でもを捉へて、日常的な事柄に結び付けて人生の根本問題について談論し、人々を教育した。しかし他方ソクラテスには時折深い瞑想に耽る癖があつた。それは思索といふよりも一種の神秘的な恍惚状態であつた。プラトンはいデアの營地における出來事として次の逸話を傳へてゐる。或る朝ソクラテスは何事かについて瞑想しながら立つてゐた。彼の求めたものは見出されなかつたので、彼は動くことなく同じ姿勢で思索し續けた。既に正午になつても彼が立ち續けてゐるのを見て、人々は驚いて、ソクラテスが朝からそこで夢みてゐることを互に話し合つた。遂に夕方になつて、兵隊たちは、食事した後、寝るためにそして同時に彼が同じ姿勢で夜を明かす

かどうかを見るために、その場所へ彼等の寢床を持つて來た。實際、ソクラテスは翌日の日の出まで立ち續けてゐたのである。それから太陽に向つて祈をした後、彼は立ち去つた。かやうにソクラテスは時にはすべてを忘れてひたすら瞑想に耽ることがあつたのである。

更にソクラテスの特殊な性質の一つは、彼が少年の頃から或る神祕的な「聲」或は「超自然的なしるし」即ちデーモンの聲を聞いたといふことであつた。この内心に起る超自然的な聲は、彼に危険の迫つたとき、或は彼が悪に近づくかうとしたとき、そして屢々極めて瑣末な場合においても、突然に現はれて彼を保護した。それはつねに禁止の形において現はれるといふことを特徴とした。その警告を無視した場合には不幸な結果の生ずることが彼には經驗によつて知られてゐた。ソクラテスのデーモンは「良心」といはれる性質のものではなかつた。それは超自然的な奇蹟的なものであつて、單に正と不正とか、道德的行爲とかに關係するに過ぎぬものではなかつた。それは神祕的な神慮ともいふべきものであつた。彼のデーモンの啓示に對する信仰において、ソクラテスは、一方神占乃至神託に關する通俗の意見、民衆的宗教に接近したが、同時に、他方彼のデーモンは内面的性質を有し、この信仰は良心のひとつの著しい發展のしるしであつた。それは、ヘーゲルが云つたやうに、「ギリシアの神託の體系が全く外面的な現象に依存せしめた行爲の動機が爾

來内面的な良心そのもののうちに見出された」ことを示している。ソクラテスの性格のうちには或る神祕的傾向があつたのである。

かくの如き神祕的傾向が歪曲されて迷信にまで發展することを妨げたものは、彼における主知主義的或は合理主義的傾向である。徳は知識であるといふのが彼の確信であつた。この彼の知的な明るい性格を示してゐるのは「ソクラテスのアイロニー」として知られる彼の特徴的な皮肉または諧謔である。彼は知識を有すると稱する者に向つてつねに執拗な質問者として現はれ、——實際は彼自身が彼等よりも知的優越者であつたのである——彼等をして遂に自己の無知を告白させる。そして彼は、自分は知らないといふことを知つてゐると言ふ。このソクラテスの仕事はもちろん全く眞面目であつた。彼は、彼の同時代人の或る者が自慢にしてゐた智慧を極めて軽く視るのと同じ理由によつて、自分は無知であると宣言するのである。即ち彼は眞の知識が如何なるものであるべきかについて健全な正確な標準を有し、従つて彼及び他のすべての者がこの標準に達するまでに如何に離れてゐるかを知つてゐた。かくして彼は自己と他の者とをその眞の比例において見、人間の自負と彼等の實際との間の對照が彼の皮肉や諧謔となつたのである。このソクラテスの皮肉は同時にまた產婆術として彼の教育の技術にとつて重要な意義を有した。

「ソクラテスのアイロニー」がソクラテスにおける主知主義的乃至合理主義的傾向に相應するものとすれば、彼におけるこれと反對の傾向に相應するものは「ソクラテ斯的愛」(die sokratische Liebe) といはれるエロスである (Vgl. Rolf Lagerborg, Die platonische Liebe, 1926.)。プラトンの愛といふ語によつて知られる愛(エロス)の思想はプラトンがソクラテスから繼承し、發展させたものである。性的感情から借りて來られた象徴的な言葉を用ゐるといふことはすべての神秘家に殆ど共通の特徴であつて、神秘的氣質と愛の氣質との間には何等か聯關が存在するかのように思はせる。ソクラテスもその例外ではない。彼は彼の時代の風俗に従つて同性間の浪漫的な愛情を表はす言葉を借りて屢々使用した。プラトンによつて描かれたソクラテスとアルキビアデスとの關係はとりわけ有名である。しかしながらソクラテスが同性愛の弊風を共にしたと考へることはできぬ。プラトンに依れば、ソクラテスは、自分はエロスの一生の犠牲者であり、愛の術における達人であると語るのをつねとした。この言葉はもちろん彼のいつもの諧謔であつて、誤解されることを許さない。アルキビアデスと哲學とは彼の生活の大きな情熱であつたといはれてゐるにせよ、それは道德的に全く純潔なものであつた。クセノフォンにおいてソクラテスは、感覺的な愛と眞面目な少年愛との關係は、ソフィストの偽善的な教へに對する眞の智慧の關係である

と語っている。もとよりキリスト教的嚴肅主義はギリシア人ソクラテスのものではない。しかし高貴な少年愛は心の美しさを求め、愛する者の幸福を求めなければならぬ、と彼は教へた。エロ스에關するプラトンの二大對話篇『饗宴』と『ファイドロス』とは、感覺的な愛と一種の神祕的愛とを區別することに努めてゐる。しかし愛についての形而上學的思辨はソクラテスのことではない。ソクラテスのエロティックは本質的に教育的であつた。それは教師と弟子との間の相互の愛によつて活かされた眞理の探求と生活の高貴化とに對する努力を本質的な内容としてゐる。愛はソクラテスの教育術の基礎であつた。青年に對する彼の愛に充ちた關心は彼等が彼に氣に入らうとするやうに彼等を刺戟する、彼はやがて自分に對する彼等の愛を喚び起し、彼が彼等に憧れるよりも彼等が彼に憧れるやうになる。そこから彼は彼等に對する支配力を汲み取る、ひとは彼の厚意を得ようと求める、彼は愛する者として始めて愛される者になるのである。今や青年が逆に愛する者となることによつて、彼等は彼等にとつて最善のものに導かれる、それがソクラテスの愛の目的とするものである。すべての時代における天成の教育家は何等かかくの如き愛の操作を行つたのであつて、それが教育家の天才を形作つてゐるとさへ云ひ得よう。アテナイの青年を熱心に獵り求めたソクラテスにおける精神化された少年愛は彼の活動を規定した一つの原理であ

り、彼の教育的使命の内密の、いはば神祕的な力であり、アイロニーと並んで彼における特徴的なものである。

かやうにしてソクラテスの性格のうちには情熱的なエロティケル、宗教的な神祕家、徹底した合理主義者、諧謔家といった両面が見出される。ニーチェはソクラテスを合理主義の怪物と見た。この人に依れば、ソクラテスは「彼以前未聞の生存形式のタイプ即ち理論的人間」であり、本来のヘレニズムを形作る神話とオルフィックの毒殺者、悲劇的文化の破壊者である。彼はソクラテスにおいて論理家、啓蒙家、非神祕家、樂天主義者を嫌惡する。しかしながらニーチェの見たのはソクラテスの一面に過ぎない。テイラーなどの主張する如く、ソクラテスにはオルフェウスやピュタゴラス派の影響を示すやうな宗教的神祕的一面があつた。しかしまた彼をそのために神祕家と見ることも正しくない。そこには彼をそれから轉じさせた他の一つの特徴、典型的なアツチカ人に性格的なあのアイロニー (*airowein*) があつた。ロゴス的なものとパトス的なものとはソクラテスにおいて全く獨自な人格的結合を遂げた。バーネットに依れば、「アイロニーによつて程よくされた熱狂 (二つの語をそのギリシアの意味に使つて)」 (*enthusiasm tempered by irony*) が、或はゴンペルツの語を用ゐれば、「冷かな頭の下における熱い心臓」 (*ein heisses Herz unter*

einem kalten Kopfe) がソクラテスの性格 (ἡθoς) であつたであらう。ソクラテスはギリシア文化における大きな轉換期に立つてゐた。「科學と神祕思想との混合が、兩者の大きな利益において、彼自身の世代に直接に先立つ諸世代の特徵的な性格であつた」、とバーネットは書いてゐる。ソクラテスは二つの傾向を彼の人格において結合し、これによつてプラトンにおいて哲學的頂點に達したギリシアのクラシシズムの完成の道を作つたのである。



## 六 使 命

ソクラテスの前半生における發展については審かにし得ないが、彼が父の職業に従事したといふことはなかつたやうである。遺された財産は貧乏暮しに満足した彼にとつて思想家としての生活營むに足りた。彼がその時代の人文的教養はもとより、自然研究にも通じてゐたといふことは疑はれないやうに思はれる。それはプラトンの證するところであり、クセノフォンの記述も何等これに反對してゐない。クセノフォンは、その辯明的目的のために、ソクラテスが科學について彼自身の功利主義的見解を採つたかのやうに證明することに熱心であり、ひとは彼が受取る或は譲り渡す土地を量ることができただけの幾何學を知らねばならぬが、こみ入つた圖形に頭を悩ます必要はなく、また旅行或は航海或は夜番の目的のために、夜、月或は年の時を知るに足りるだけの天文學の知識を有せねばならぬが、惑星もしくは遊星、それらの地球からの距離、その軌道や諸原因について心を煩はすことは必要でない、とソクラテスが考へたやうに書いてゐる。し

かしクセノフォンはその場合共に直ちに附け加へて、「しかも彼はその題目に通じてゐなくてはなかつた」とか、「しかも彼はそれらの事柄について知つてゐなくてはなかつた」とかと書いてゐる(Memorabilia, IV, 7, 1—9.)。プラトンの『ファイドン』においてソクラテスがいはいば自傳的に語つてゐるところに依れば(Phaedo, 96a—100a)、ソクラテスは初め自然の研究に没頭し、物の生成と消滅の原因を發見することに熱中した。彼は當時の種々の宇宙論的學說を研究した、即ち彼は先づアルケラオスとアポロニアのディオゲネスの説から始め、特に地球の形に關する意見の不一致を見出して驚いた。また彼はシケリア人エムペドクレスの生物學說とクロトナのアルクマイオンの精神的生命の器官としての頭腦に關する說を知り、またゼノンによつて提起された問題即ち單位の觀念に關聯した數學的難問によつて甚だ惱まされた。互に相爭ふ理論家たちの教義の間に見出される矛盾は彼を絶望させたが、アナクサゴラスの書物の一章が讀まれるのを聞いたとき、彼には啓示が與へられたやうに思はれた。アナクサゴラスがいふには、精神が人間的行爲の秩序の原因であるやうに、精神は自然的法則と秩序の原因である。この説はソクラテスに、宇宙は正しく導かれた人間生活の如く合理的計畫の形體化であるといふ思想を示唆した。もしも精神が世界の構造の原因であるならば、地球及び宇宙におけるあらゆるものは、それらが有すべき最善の

形や位置を有しなければならぬ。ソクラテスはこの人において彼の科學的懷疑を終結せしめる教師を見出し得る希望をもつてアナクサゴラスをみづから研究した、宇宙の各部分が如何にあるのが最善であるか、精神によつて支配される宇宙においては如何にあるべきかが示されることを彼は期待した。しかるにこの希望は忽ち挫かれた。アナクサゴラスは單に星の體系がそれによつて生成する渦卷に對する起動的はずみを與へるために精神を導き入れたのみであつて、精神によつて統制される宇宙が叡智的計畫の形體化でなければならぬといふ思想は何等用ゐなかつた。この失望からソクラテスは、彼が諧謔的に語るところに依れば、自分は「自然研究に對する頭がない」と結論して、彼自身の研究の線と方法とを打ち出したのである。

キケロはソクラテスについて、その固有名もの、最も高貴なものは、彼が哲學を「天上から地上へ」引きおろしたことであると云つてゐる。ソクラテスの本來の事業が人間生活の問題に關はつてゐることは明かであるが、しかし彼が嘗て自然研究に従事したことがないと見るのは正しくないであらう。ソクラテスも時代の子であり、彼の時代の學問的運動から孤立してゐたといふことはあり得ない。少くとも彼が自己の「使命」を自覺するに至るまでは、彼はその時代の普通の學者乃至知識人と同じやうに自然研究についても關心したのである。アリストファネスはソクラ

テスをソフィストとして、且つ同時に自然研究家として描いてゐる。彼は雲や空氣、その他科學者に適した神々の崇拜者として、彼の弟子たちがそこで物理學や生物學その他の科學の問題を研究し、弱い議論を強い議論に見えるやうにする術を學ぶところの思想の店の主人として、戲畫化された。アリストファネスの『雲』が全く虚構であるとは考へられない。ペリクレスの時代は二重の方面を有してゐた。一方ソフィストの新しい活動が開始されると共に、他方傳統的な自然哲學者においてもなほ力と自信が存在した。アナクサゴラスが自分の周圍に集めることのできたのは小範圍の人間に過ぎなかつたけれども、それによつて端緒が作られてアテナイは科學の中心となつた。ソクラテスが當時の知識人として自然研究に觸れずに過ぎたといふことはあり得ない。アリストファネスの『雲』が現はれたとき（紀元前四二三年）、ソクラテスがなほ主として自然研究家として知られてゐたといふことは全く可能である。『雲』の中でからかはれてゐるのは特にアポロニアのディオゲネスの宇宙論であり、彼は空氣が實體であるといふアナキシメネスの説を復活させた人である。全體の喜劇はこれを基礎としてゐる。ディオゲネスに依れば、空氣は霧に凝集し、雲の形において見ゆるものとなる。雲がソクラテス學派の神とせられてゐるのはこれに依るのである。しかしソクラテスと特に密接な關係があつたと思はれるのはアナクサゴラス派のア

ルケラオスである。『ファイドン』の敘述は、如何にソクラテスがアナクサゴラスの說に深く印象されたか、如何に彼がそれに不満を感じるに至つたかを傳へてゐる。ゴルギアスも、そして多分プロタゴラスも、同様の仕方で自然研究を見棄てたのである。ソクラテスの經驗は紀元前五世紀の中葉における「自然哲學の破産」の一つの例にほかならない。エレア派のゼノンの辯證法が從來の哲學に對するソクラテスの信仰を動搖させたといふことも、プロタゴラスやゴルギアスの場合と同じである。いづれにしても、ソクラテスがその初期において自然哲學的思辨に關心してゐたことは疑はれない。もし彼が自然哲學の單なる輕蔑者であつたとすれば、後年プラトンがかやうな思辨的研究に入つた場合なほその思想をつねにソクラテスの名に結び付けたといふことは心理的に理解されぬことであらう。ソクラテスの活動が他方その時代のソフィストの活動に類似した方面を有したといふことも争はれない、それはすでに外見からしてさうであつた。彼は市井の人であつた、彼はソフィストと同じくもはや昔風の哲學者ではなかつた。彼はソフィストの階級を、それが實際にさうであつたやうに、その時代のギリシアの社會にとつて有用な、缺くことのできぬものと認めた。舊い教育形式は當時のギリシアにおける、特にアテナイにおける社會的諸關係に對してもはや不適當なものとなつてゐた。ソクラテスにとつても青年の教育は大きな問題

であり、彼の活動はソフィストのそれと同じ地盤から生れたのである。ソクラテスは彼の生涯のかなり早い時から有名であり、彼の周囲に人を集めてゐたやうである。プラトンの『アポロギア』においてソクラテスは、彼は「弟子」を有したことがなく、また人の「教師」であると稱したことがないといふことが、この否定は、彼が報酬を支拂はれた教育家の職業に嘗て従事したことがないといふことに關係してゐるのであつて、彼が知識を求める青年の仲間の支拂はれざる教育家であつたといふ事實に矛盾するものではない。その弟子から報酬を取らなかつたといふ點においてソクラテスはソフィストと對照をなしてゐた。

ソクラテスの本來の事業は、彼が從來の自然研究から離れると共に、他方プラトンが強調してゐるやうにソフィストとも鋭い對立をなすに至つて始まつたのである。ソクラテスが後年の活動においてその特殊な宗教的使命を確信してゐたといふことは注目すべきことである。『アポロギア』に依れば、彼の「使命」はアポロンから與へられた神託の直接の結果であつた。デルフォイの神託はソクラテス以上の智者の生存しないことを告げたのであつた、ソクラテスは最初この彼についての神の意見に驚いた、彼は彼が何等特殊の智慧を有しないことをよく知つてゐたから。そこで彼は自分よりも賢明な誰かを探し出すことによつてアポロンが嘔吐きであることを示さうと著

手した。彼は先づかやうな人間を政治家のうちに、次に詩人のうちに、最後に手工業者のうちに求めたが、無駄であつた。初めの二種類の人間の場合、彼は何等眞の知識を見出さなかつた、政治家も詩人も彼等の政治或は藝術の原理について十分な説明を與へることができなかつた。手工業者は彼等が自己の職業を實際に理解してゐる點において前の二者よりもすぐれてゐたが、彼等是不幸にも他の一層重要な事柄についても同様によく理解してゐるかのやうに幻想してゐたのである。やがて神託の眞の意味がソクラテスに明かになつた。その意味は、人間が絶対に知らねばならぬ一つのこと、即ち、如何に自己の生活を正しく導くべきか、如何に自己の魂の面倒をみ、それをでるだけ善くするかといふことについて人々は一般に無知であり、しかも彼等は一般にこの無知に對して盲目であるといふことであつた。ソクラテスのみは例外である、彼もまたこの極めて重要な知識を有しないにしても、彼はその重要性を知つてをり、且つ彼はそれについての自己の無知を知つてゐるのである。彼は、少くとも、盲人の國において隻眼を有する者であり、その限り人間のうち最も賢明な者であると云はれ得るのである。かくて彼みづから最高の知識を飽くまでも求め、人々が彼と共にそれを求めるやうに人々を導くことに飽くまでも努めることが、神によつて彼に負はされた義務であると彼は感じた。デルフォイの神託は『アポロギア』におい

て幾分アイロニイとして用ゐられてゐるにしても、大體において歴史的事實に屬するとテイラーは斷定してゐる。テイラーに依れば、ソクラテスはその中年に精神の危機の時期を經過し、それから自己の「使命」の明瞭な自覺を有する人間として生れ出て來たのであり、そして神託は彼をこの危機に引き入れるに一つの役割を演じたのである。『饗宴』においては、前述のポティダイアの陣中でソクラテスが二十四時間の恍惚状態を経験したことが記されてゐるが、多分この時ソクラテスは豫言者たるべく自己が召されてゐるのを自覺したのであらうとテイラーは推測してゐる。それが、バーネットに依れば、何故にプラトンにおいてソクラテスが神から負はされた自己の使命について語るに當つて軍務に關する言葉を屢々使つたかといふことの理由である。いづれにしてもソクラテスはペロポネソス戦争の初めの頃、自己が特殊な使命のために召されてゐるといふ確信を抱くに至り、爾來彼の活動はこの一種の宗教的確信に基いて行はれたのである。

ソクラテスの使命は眞の意味における教育家であることであつた。彼は何よりも教育家、即ち人間の形成者、魂の指導者であり、第二次的に初めて學者、「道德學の建設者」(ブトルー)であつたのである。彼は人々に人生において何が最も重要なものであるかを知らせようとした。彼は相手を選ばず何人とも談論し、巧に問答を操つてゆくことによつて相手を窮地に陥れ、彼が人



生において最も重要なものについて無知であることを覺らせるに努めた。かくして倦むことなく人々を正しい智慧を求めるやうに導くことが神から與へられた使命であると信じ、その死に至るまで三十年の間撓むことなくソクラテスはその活動に従事したのである。人生において最も大切なことは、金錢や名譽やその他自己に外的に附屬するものに心を奪はれることなく自己の内的本質に心を集注すること、「自己自身の面倒をみる」と(ἐπιμελεῖσθαι αὐτόν)或は「魂の面倒をみる」と(τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι)であり、それ故にまた「徳の面倒をみる」と(ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι)である。かやうにして内的混亂にあつたアテナイの市民に道德的自覺を促すことがソクラテスの事業の意義であつた。そのために彼は生き、そのために彼は斃れたのである。

自己の使命の自覺と共にソクラテスは自然研究を抛棄してひたすら人間の事物に關心した。彼は自然研究者が人間にとつて最も重要なもの即ち人間の事物について無關心であることを非難する。この點においては寧ろソフィストの考が正しい。ソクラテスがソフィストの技術をあらゆる技術のうち最も美しく最も偉大であると云つたのは(Mem., IV, 2, II)、「單なる皮肉でなかつたであらう。人間は人間の事物に關心せねばならぬと主張することにおいて彼はソフィストと一致し、彼自身ソフィストの一人であつたと云ひ得る。しかしソフィストは約束したことを果して爲し遂

げたか。ソフィストの方法には二重の誤謬が含まれてゐる。先づ技術はそれ自身にとつて目的であることができない。もし體操が絶對的な目的であるならば、それは身體を強壯すると同様身體の形を毀損することになるであらう。知的體操においても同じである。もしそれをそれ自身に委せるならば、それは人間を最も正しい最も善いものにするべきであり得ると同様最も正しくない最も悪いものにするべきであり得るのである (Men., IV, 3, 1)。技術はそれ自身にとつて目的であり得ないのみでなく、次にまた技術は單なる練習や單なる實行からは生れ得ない。技術のための技術が危険であるとすれば、技術によつての技術は不可能である。ひとに靴屋の職業を教へるには、出來上つた靴を彼の手に渡すだけで十分であらうか。作品を傳へることに技術そのものを生ぜしめることは別である。外部的に仕込まれた弟子は師匠の爲すところを多かれ少かれ忠實に再現し得るにしても、それ自身において足りる眞の技術、獨立の技術を獲得することは不可能である。技術によつての技術はルーティヌに過ぎず、無知を意味する。眞の技術は眞の知識を前提してゐる。しかるにソフィストは眞の知識が何であるかを知らず、またそれを究めようとしてもしない。この點においては從來の自然研究者がむしろまさつてゐると云ひ得るであらう。しかし彼等の學問は人間の實踐的生活から遊離して無用の思辨に陥つてゐる。他方ソフィスティック

はまた學問から遊離された技術として危険なルーティヌに陥つてゐる。ソクラテスは、本來、自然哲學者とソフィストとの陣營のいづれにも屬することなく、しかもこの二つの方向の精神を自分のうちに受け入れたのである。彼はいはば綜合の方向を取り、これによつてギリシアの古典的哲學の先驅者となつたと云ひ得るであらう。彼はソフィストの如くひたすら人間の事物を問題にする、しかし彼はこの對象に自然哲學者の如く學問の形式を與へることに努め、かくして技術の如く有用であり、科學の如く普遍的で傳へ得るものであり、人間を形成し彼等の道德に作用することができ、一言でいへば、人間性の力と同時に要求に適應した智慧を發見しようとしたのである。かやうな彼の學問的事業は眞の教育家としての彼の活動にとつて缺くことのできぬものであつた。

ソクラテスの使命は人々に道德的自覺を促すといふことであつた。それは「汝自身を知れ」(γνῶθι σεαυτόν)といふ言葉に集約される。この言葉はデルフォイの神殿の壁に記されたものであつた。その元の意味は、人間は自己を神との區別において人間として知り、そのはかなさ、弱さ、無知を認識し、かくして神に従へといふことであつたのである。このアポロンの格言は自己を神化せずにはやまぬ傲慢、あのヒュブリス(hubris)に對して人間を戒め、身のほどを知ること、あのソー

プロシュネー (προσϋνη)、自制と謙虚の徳を命ずるといふ道德的教育の意味を有したのである。道德の規準は人間にあるのでなく神にある。このデルフォイの宗教の偉大な傳道者であつたピンダロスは、「神にならうとする」人間の希望に對して絶えず警告し、シラクサの強力な支配者に向つて「我々は神々から、我々の地上的本質を意識して、ただ我々の堪へ得ることのみを乞ひ求むべきである」、と云つてゐる。アッチカの悲劇も屢々同様の警告を繰り返した。しかし既にヘラクレイトスは、「すべての人間は自己を認識し謙虚になることができる」と書くと共に、また、私は私を求めた、即ち私のうちに永遠なるロゴス、世界法則を發見した、このものは人間及び萬物を支配するにも拘らず、人間はそれを把握しないと云つてゐる。自己の思惟から汲み取られた真理の歡喜において、彼は彼の啓示を他の人々の信仰にたたきつけたのである。彼はイオニア人であり、そしてイオニアの主觀性はデルフォイの宗教とまさに對立してゐた。悲劇詩人の警告にも拘らずイオニアから來た啓蒙思潮はやがて次第に多くアテナイに浸潤し、精神の解放はソフィストの主觀主義的乃至個人主義的無統制と一緒に購はれるに至つた。人間は萬事の尺度であるといふソフィストの命題から、權威も道德法も傳統も何等拘束力を有しないといふ實踐的歸結が引き出される場合、道德にとつては致命的でなければならぬであらう。しかしまたデルフォイの格言は彼等

の立場から解釋されることが可能である、それは權威や傳統から解放された主觀性の勝利の意味に轉釋されることができる。デルフォイの神託によつて自己の活動に確信を與へられたソクラテスの腦裡にはまた絶えず同じ格言があつた。「汝自身を知れ」といふ言葉は彼において何を意味したであらうか。

クセノフォンはこの格言をただ思ひ上つた青年に自己の無知を多くの點において告白するやうに強要することによつて自己認識の必要を意識させるといふ意味に解してゐる。ソクラテスにおいては、その意味がなかつたのでないにしても、單にそれに止まらない。プラトンの『ファイドン』においてソクラテスは、ひとがなほ自己自身を知らない場合に他の事物を研究するのは笑ふべきことであるとしてゐる (Phaedo, 229c)。そして彼は自己のうちに何か神的なものがあるか、それとも自己はお伽噺の動物のやうに複雑なものであるか、と反省してゐる。彼は云ふ、「私は、私がテュフォンよりも複雑で悪い動物であるのか、それとも私の本性は單純で神性に與るのかを、探ねる」(Ibid., 203a)。かやうにして「汝自身を知れ」といふ言葉はソクラテスにとつて、まさに自己自身の反省、内省を要求する言葉であり、一の内面性を語る言葉であつた。この内省、この内面性はソフィストには全く缺けてゐたものである。既に云つた如く、ソクラテスには矛盾する二重の

性格があつた。彼は道德的人間の無限の複雑さと量り難い深さとの感情を有した恐らく最初の人であつたであらう。彼の生活は殆ど全く公衆の中で行はれ、彼の關心は人間の日常的實踐的生活に結び付いてゐたにも拘らず、彼は突然周圍の世界を全く忘れて深い瞑想に沈むことができた。しかしそれは單なる夢想ではなく、その恍惚狀態の中で彼を支へてゐたのは思惟である。自己の内面における思想をもつてのこの戰のうちに新しい哲學の原理が胚胎されてゐた。「汝自身を知れ」といふことはソクラテスにとつて、單に自己を吟味して各々の場合に何を知つてをりまた何を知つてゐないかを意識するといふことではなかつた。それは自己の魂を深く探つて、そのうちに特殊なものや一時的なものを超えて同一にして永遠なる根柢を發見することであつた。それはつねに我々のうちにあつて外物より以上に我々の智慧と幸福との條件を含むところの我々の内的本質を發見することであつた。ソクラテスの格率は、一言でいへば、我々のうちにおける普遍的なもの即ちロゴス（理性）の自覺に對する勸告であつたのである。そしてこのものの認識がまた我々の本性に最もふさはしい認識にほかならない。

ソフィストは人間をあらゆる權威から解放して人間が萬事の尺度であると教へた。これによつて人間は自己意識に達し、そして自由を得たかのやうに見えた。しかしその自己は單に個人的な

もの、特殊なもの、肆意的なものであつたのであり、従つてその自由も眞の自由であることができなかった。ソクラテスにとつても我々の本性に最もふさはしいものは我々自身についての知識であり、この自己意識によつて人間は自由になるのであり、獨立になるのであり、自律的になるのである。しかしソクラテスにおいて自己意識は内面的な自己省察の意味において自己を知ることであり、そこに自己の本質として自覺されるものは普遍的理性的なものであつて單に個人的心理的なものでなく、特殊の肆意的なものは却つて斥けられるのである。言ひ換へると、ソクラテスの自己意識はソフィストの自己意識の否定を経て達せられる。人間を眞の自己意識に目覺めさせ、これによつて道德を確立しようといふのがソクラテスの教育事業の目的であつた。

## 七 對 話

ソクラテスの生涯を理解するためにはギリシアの都市國家の雰圍氣を思ひ浮べることが必要である。ギリシアの都市國家は今日の國家はもとより大都市とも比較にならぬほど小さいものであった。アテナイの市民は誰でもが殆ど誰でもを知つてゐた、すべての人はそこに何が行はれつつあるかを知つてゐた、政治的、社會的、また文學的ニュースは大きな國におけるよりも遙かに速く傳はつたのみでなく、それに關係した人物を誰もが知つてゐたのでそれはまた遙かに強く關心を惹くことができた。生活は直接性と人間的興味を有し、我々の大きな社會では知られないやうな活氣と強度とをもつて行はれた。その上ギリシア人は、プラトンが云つたやうに、言葉を愛し、多く語ることを好んだ (φιλολογοῦς καὶ πολὺλόγοις)。彼等の生活は今日普通であるよりも遙かに多く戸外において行はれ、談話は彼等にとつて必要であると共に享樂であつたのである。

このアテナイにおいてもソクラテスの生活は特に公共的であつた。彼は今日の知識人の觀念か



らは遙かに遠いものである。彼の同時代の或る者は書庫を有し——エウリピデスのそれは有名であつた——、また彼の偉大な後繼者プラトンやアリストテレスなどは學校を有した。しかるにソクラテスは書庫も學校も有しなかつた。彼は或は市場に或は體操場に或は友人の家に現はれ、同時代の哲學者といはず、政治家といはず、商人といはず、手工業者といはず、あらゆる種類の人を捉へて談話を交はした。彼の偉大な同時代人デモクリトスが、自然の認識に對する欲望を充すために、廣い旅に世界を彷徨したのに反して、ソクラテスは「田園や樹々は何物も教へず、ただ町の人間のみが教へる」(Phaedrus, 230 d)と云つて、彼の狭い故郷の町の境界を、彼の長い生涯においてただ四度しか——しかもそのうち三度は祖國のための出征であつた——離れることなく、アッチカにおいてさへアテナイの門の外では彼は異郷者の如くであつた。序でながら、この點においても、ソクラテスと町から町へ流浪したソフィストとの間にはその精神的態度において根本的な差異がある。ソフィストがイオニア的精神の現はれであるとすれば、ソクラテスのうちには「アッチカの農民的精神」(マックス・ヴント)の要素が深く根をおろしてゐた。彼はアテナイの町を我が家とし、對話を唯一の手段として彼の教育活動に従事した。他の人々との交通において初めて彼の精神は生命を感じ、會話のない生活は彼にとつては生活でなかつた。内からの衝動

に驅られてのやうに彼は談論し、この強制を他の人々にも感じさせ、彼等に對話を強要し、或る終結に達するまでは彼等を離さなかつた。對話の機會が與へられた場合、彼は直ちにこれを捉へ、他のことはすべて忘れてしまつた。彼は對話のフアナティケルである。彼の全本質は對話によつて充され、まさにそれ故に對話は彼にとつてその最高の、そして今日普通に用ゐられない意味において "genial" となつたのである。彼は初めて人間に對話の意味を教へたのである、彼のものとあつては對話はもはやソフィストにおいての如くレトリックの修飾ではなく、學問と教育との眞の道具となつたのである。アテナイにおいてこの「對話の救世主」(der Heiland des Dialogs, ヒルツェル)が生れたのは偶然でなく、その兆しはすでに明かにソフォクレスやツキディデスにおいて、一層漠然としてまたクリティアスにおいて現はれてゐた。

ソクラテスにとつて對話は單なる享樂でなく、それが教育の方法であり、知識への道である。それは書物や講義が學問や教育の手段となつてゐる今日の人々には忘れられたもの、知られないものである。ソクラテスは彼自身何等の書物も著さなかつたし、また彼は書物は問ふことも答へることもできないといふ理由でこれを輕蔑し、書物の讀者について、彼等は多くのことを聞くが何事も學ばず、知識に充ちてゐるやうに見えるが大部分は知識を有せず、單に知識を銜ひ得るに

過ぎないと考へたのである。彼はまた同じ理由から講義を嫌つた。彼は教師と見られることを欲しなかつた、なぜなら教師は弟子に傳へ得る一定の知識内容を既に所有してゐなければならぬ、しかるにソクラテスは、自分は何も知らないといふことを知つてゐるのが自分の唯一の知識である、と云ふ。この言葉にはもとよりアイロニーが含まれてゐる。しかしそれは、彼が一定の哲學說を、また個々の教義的定理を講義しなかつた限りにおいて、眞實を語つてゐる。ソクラテスは「教師」でなく「知識の探究者」であることによつて教師以上の教師になつたのであり、言葉の眞の意味における「哲學者」になつたのである。教師と見られることを欲しなかつたソクラテスはまた「弟子」を有すると稱することを欲しなかつた。プラトンやクセノフォンは、ソクラテスの弟子 (μαθηταί) と云はないうで仲間 (συνόντες, συνδιατριβόντες αὐτῷ, γωρίμοι, ἐπιτηδείοι) と云つてゐる。ソクラテスは知識に近づくには共同研究が必要であると考へた。彼の求めたのは共同研究 (κοινῇ βουλεύεσθαι, κοινῇ σκέπτεσθαι, κοινῇ ἡγεῖν, συῆγεῖν) であり、對話はその眞實の方法であつた。

ソクラテスの對話の目的はアテナイ人の道徳的覺醒を促すことであつた。プラトンの『アポロギア』に依れば、ソクラテスは逢ふ人ごとに問うて云ふ、「好き友よ、アテナイ人でありなが

ら、最も偉大にして且つその智慧と力との故にその名最も高きポリス（國家）の民でありながら、できるだけ多くの蓄財やまた名聞や榮譽のことをのみ念じて、智慧や眞理やまたその魂をできるだけ淨らかならしめることについては心を用ゐもせず考へもせぬことを、君は恥辱とは思はないのか」と。そしてもし彼等のうち誰かが抗議して、自分はそのことに心を用ゐてゐると主張するならば、彼はその人を放さず、その人に質問し、その人を精査しまた論破して、もしその人が徳を有しないのに有すると主張してゐると認めたならば、彼はその人が最も貴いものを價值なきものと做し、價值少きものを過重してゐると云つて非難する。かやうにソクラテスは「人間の吟味」をもつて彼が神から授けられた任務であると考へたのである。彼は自分を神によつてアテナイのポリスに附けられた蟲に譬へた。このポリスは巨大で氣品のある軍馬ではあるが、巨大なるが故に運動に鈍く、これを覺醒するには蟲を必要とする。ソクラテスは恰も蟲のやうにアテナイの市民を刺し廻り、その一人一人を警醒し、説服し、非難することをやめないのである。人間は絶えず吟味されねばならぬ、「吟味されない生活は人間にとつて生きるに値しない」（*οὐκ ἀνεστρατος βίος οὐ βιωτός ἀνθρώπων*. *Apologia*, 38a）。この人間吟味の方法がソクラテスにおける對話である。彼は相手から意見を引出し、それに説明を與へさせつつそれを吟味し、それを

論破しつつ遂にその無知を告白させる。彼の對話はつねに吟味的、従つてまた論破的である。彼の對話は審問であり、プラトンの『ソフィステス』の中で或るエレアの哲學者について語られた言葉を轉用すれば、彼はいはば「論破の神」(θεός ἐλεγκτικός, Sophista, 216 b)である。審問は彼の情熱であり、また彼はそれを彼の教育事業の最も重要な部分と見做し、彼の固有の天職と考へた。それだから彼は、プラトンの敘述に依れば、あらゆる人々に對して問ひ、彼等の有する徳の觀念について質した。それだから彼は裁判官に向つて、彼の從來の活動を斷念するといふ條件付きの釋放には應じ得ず、却つて彼の息の續く限り人々と生活の仕方について談論し、自分で正しいと考へてゐる者を吟味し、彼等の淺薄皮相を白狀させることをやめないと言明した。それだからまた彼は、毎日徳について語り、自分と他人とを吟味することが彼にとつて最大の幸福であり、吟味されない生活は生きるに値しないと確言した。それだからまた最後に彼は、死刑に處せられた後には、彼岸において、死刑に處せられる危険なしに、この活動を繼續し、アガ멤ノン、オデュッセウス、シシュフォスのやうな面白い人物、そのほか無數の男女を試験することのできるのが喜びであると表明したのである。かやうにしてソクラテスの對話の特徴はそれが Elenkik (論破術)であつたといふことである。

この吟味的な、審問的な、論破的なソクラテスの對話はまたアイロニイを性格的な特徴としてゐた。人間的事物に關するどのやうな題目を取り上げるにしても、彼は、相手に自己の意見の説明を與へさせ、遂に相手をして自己の無知を告白させるやうに彼の談話を仕組んでいつた。アイロニイはかやうに對談者をして彼の無知を確言させるやうに導くことを目的としてゐる。それは相手をして彼の思想を展開するやうに強要し、歸結から歸結へと誘導し、自己矛盾に陥らしめ、彼の無知を告白させる場所に存する。このやうに話を進めながら、ソクラテスは自分自身、自分の意見を述べない。彼は寧ろ自分は自分が知らないといふことを知つてゐると言ふ。それがソクラテスのアイロニイである。蓋し εἰρηνικὸς はもと擬裝乃至韜晦を意味し、自分を知らないとして裝ふこと、一般に ἀπαγορεύω 卽ち大言することに對して自分を小さく見せることを意味してゐる。ソクラテスにおいてかやうに自己の無知を告げることは他人の無知を暴露するために用ゐられたのである。アイロニイは他人の意見を分析してそれが矛盾を含み、深く吟味することなしに受け入れられてゐるものであることを露はにする。かやうなアイロニイが否定的懷疑的に見えたのは自然であらう。メノンは、ソクラテスはただ疑問を投げかけ、他人を懷疑に陥れ、あらゆる人の舌を動かぬやうにすると云ひ (Meno, 80a)、またトラシマコスは、彼はすでに前からソク

ラテスが答へることをしないでただ彼の好むアイロニーの遊戲をなし、他の者の言葉を捉へて論破することを知つてゐたと云ひ (Respublica, III, 387)、またヒippiアスは、ソクラテスは質問と論駁とによつてあらゆる人を嘲笑し、彼自身は何等の説もなさず、およそ彼の意見を述べようとは欲しないと云つてゐる (Xen. Mem., IV, 4, 9)。ソクラテスはソフィストとの戦において彼等の知識の空虚なことを暴露するために好んでこのアイロニーを武器として使つたであらう。しかしソクラテスのアイロニーにはつねに朗かな諧謔が伴つてゐたし、またそれは自分自身をも容赦しないものであつた。彼のアイロニーは單なる懷疑や嘲笑のためのものでなく、精神の土地から雑草を引き抜き、その土地に善い種を蒔くためのものであつた。彼は實際自分自身眞の知識を所有しなかつたにしても、ひとをそこへ導く道を知つてゐたのである。

かやうにしてソクラテスにおいてアイロニーは、彼がその母の産婆ファイナレーテから學んだといふ産婆術 (Maieutik) の序曲であつた。この言葉は、巧に提出された問によつて問はれた者から知識を誘ひ出し、彼をしていはば彼の思想を分娩させるソクラテスの能力を表はすために、確かに適切に選ばれてゐる。彼の Elenktik は決して單に破壊的懷疑的であるのではなく Maieutik として積極的建設的な意味を有した。ソクラテスにおいて對話の方法は知識に關する彼の見解と密

接に結び付いてゐる。彼にとつては知識はそれを所有する者からそれを所有しない者へ手渡しされる商品の如きものでなく、人々が彼等のうちに既に有する或る物である。しかしただ彼等の少數の者が助けられないでそれを産み得るのみである、彼等は一般に彼等を助ける産婆を必要としてをり、その場合に用ゐられる道具は問と答であり、ソクラテス自身の仕事は人々の魂が産みの苦しみをしてゐる時にそれに附添つて、それが幻想或は虚偽に屬する或る物でなく純粹で眞實な或る物を産むやうに助けることにある。彼は彼の仲間に、彼等の思想を方法的な仕方で展開し、彼等の概念において正しいものを正しくないものから、本質的なものを本質的なものから分離し、一つの觀念を他の觀念によつて訂正乃至補足し、かくして彼等の觀念を整理するやうに強要することによつて、人間が所有するもののうち最も價值あるもの、即ち自分自身で考へるといふことが最も大切である。それがまさにソクラテスの方法の核心であつて、この方法は現金で頒ち與へられた眞理は價值のない贈物であり、贈られた人に役に立たず、ただ自己の思惟活動を通じて作り出された知識のみが生産的であり、一般に知識の庫ではなくて知識へ導く方法が、知識の所有ではなくてその獲得の努力が精神の形成にとつて決定的な意義を有するといふ確信の



上に立つてゐる。かやうにして對話はソクラテスにとつて既に有する知識の傳達の方法でなく、却つて眞理の發見方法 (Heuristik) の意味を有してゐる。

右の如きがソクラテスにおけるデアアレクティック (Dialektik) の特色である。デアアレクティック (*ἡ διαλεκτική τέχνη*) といふ語はもと對話 (*διαλέγεσθαι*) の術を意味したのである。ソクラテスにおいてデアアレクティックはこの根源的な形において生きてゐた。しかし同時にデアアレクティックは彼において一つの哲學的な意味を擔ふことになつた。即ちそれは對話における相互の意見の交換と修正とを通じて個々の表象から事物の本質を表はす一般概念を展開する技術乃至方法となつたのである (次節を看よ)。ところで元來對話法を意味したデアアレクティックはソクラテスの弟子たちの影響によつて二つの方向に發展するに至つた。プラトンは最初デアアレクティックのもとにまた善く整へられた問と適切な答とを通じて眞理を發見する技術を理解してゐる。しかし次第に對談といふ外的な形式は失せてただ思惟のみが、プラトンの見解に依れば魂の自己自身との對話であるところの思惟のみが残つた。デアアレクティックは對話術から思惟術となり、現象の多様性をアイデアの統一に總括し、そして再びアイデアをその種の多様性に分割する方法、或は概念的思惟によつて現實の總體の體系的に秩序付けられた形像を獲得する方法を意味

することになつたのである。しかるにメガラ學派においてはデアアレクティックは討論における練達を意味し、かくしてやがて二重の意味を有する言葉による虚偽の推理によつて相手を混亂させるといふ悪い副意味を得るに至つた。アリストテレスが虚偽の推理によつて運動と存在者の多とを否定しようとしたエレア派のゼノンをデアアレクティックの發見者としたとき、この種の哲學的論證法を考へてゐたのである。それはソフィストの追隨者の子供らしい空虚な言葉争ひにおいてその頂點に達した。かやうにしてソクラテスにおいて根源的生命の統一にあつたデアアレクティックは二つの方向において意味轉化を生じ、今日においてもなほそれは一方思辨的思惟を現はすために、他方ソフィスト的論争術を現はすために用ゐられてゐる。

ところで對話が眞理發見の方法として役立つためには、對話者の間に協同の精神がなければならず、従つて兩者の間に愛がなければならぬ。思想の交換はソクラテスにおいて單に知識的目的のみでなく、また道德的目的を有してゐる。眞なるものと善きものとに對する共同の探究は、探究者の心を互に精神的に道德的に補ひ合ひ、高め合はうといふ要求を喚び起す。この内的な衝動が哲學的エロスにはかならない。DialektikとErotikとの間には元來深い關係が存してゐる。エロスの思想はプラトンの哲學において初めて完全な發展を見たのであるが、その根源はソクラ

テスにある。それは精神化された少年愛である。ソクラテスは全くギリシア的な仕方において、この衝動を根絶するのでなく、却つてそれを淨化し、それにより高い目的を與へることに努力した。眞のエロスは智慧と徳への道において互に勵まし合ふことである。自分だけの力に委せてゐては人間はより高いものに昇ることができない。知識の衝動と同じやうに徳の衝動も相互の刺戟と啓蒙によつて満足させられる。すべての效果的な精進の基礎は、互に自己の利益を顧みないで他の者の最善を求めるところの友情の關係である。エロスとは眞の友情にほかならず、その本質は知識的並びに道德的完成に對する共同の精進に存してゐる。この友情に基く共同の眞理探求といふ理想が、ソクラテスの周圍の人々をその生活諸關係と世界觀の多様性にも拘らず結合させた力であつた。それは彼の死後においても、哲學者の學園の建設によつて師の活動を繼續し、その思想を發展させようとした多くの弟子たちの努力のうちに現はれてゐる。同じ心の人間が、絶えざる協同によつて學問を促進させ普及させるためにのみでなく、また家族の如き完全な共同生活によつて精神的文化を培ふために、結合したこれらの學園の根柢をなしたのは、ソクラテス的エロスであり、友情である。これらの哲學者の學園はギリシア文化の擔ひ手となり、アテナイの政治的勢力が影の薄れた時代においても、アテナイをギリシアの、否、全文化的世界の教養の場所たら

しめたのである。その影響は、それらが我々の高等教育機關や科學アカデミーの先驅となり模範となつた限り、現代にまで及んでゐる。

ソクラテスの對話はまた文學的發展に對しても深い影響を與へた。ソクラテスの弟子たちが師の思想を文學的な仕方で辯護し且つ普及させようとしたとき、彼等が彼等の敘述を對話の形において爲したのは、一部分は師の教へ方と考へ方とのできるだけ忠實な像を與へようとした敬虔に基くのであり、一部分は對話が學問的説明の最も生命的な且つ最も效果的な形式であるとの見解に基くのである。かやうにしてソクラテスは彼自身何も書かなかつたにも拘らず一つの新しい重要な文學形式、學問的對話の創始者となつた。もちろんそれは特にプラトンの詩的天才に俟たねばならなかつたのである。

しかしソクラテスの對話はもとより單に文學的なものでなく、そのうちには重要な論理的意味が含まれてゐた。アナクサゴラスに失望したソクラテスは、『ファイドン』に依れば、彼の獨自行道を歩むことになつたが、それは「事實において」(ἐν τοῖς ἐπ' αὐτοῖς)の研究に對する「ロゴスにおいて」(ἐν τοῖς λόγοις)の研究であつた(Phaedo, 100 a)。それは、先づ彼が自然的事實の研究から人間の事物の研究に移つたことを意味すると共に、また方法論的にも彼が自然哲學者と異

つてロゴスに依つたことを意味してゐる。ロゴスは先づ言葉を、しかし同時に理性を、そして論理を意味し、かくして彼の對話はつねに理性を基礎とし、論理によつて導かれたのである。この論理は歸納法と定義の方法であり、またヒュポテシス（假定）の方法であつた。

## 八 定義と歸納

ソクラテスの方法はディアレクティックであつた。ソクラテスのディアレクティックはその元の意味において對話 (διαλέγεσθαι) の術であつた。しかるにこの對話は知識の探求を目的とするところから、そのうちにはおのづから論理が含まれねばならなかつた。ソクラテスはただ氣紛れに、偶然に談論したのではない、彼はつねに一定の方法に従つて對話を導くことに努めたのである。かくして對話といふ外的形式のもとには論理的根柢が横たはつてゐた。否、對話と論理とは彼において外的形式と内容實質といふやうに區別され得るものでなく、むしろ彼の論理が對話といふ一定の形式を要求したのであり、對話と論理とは彼において一つに結び付いてゐた。アリストテレスはその『形而上學』の中で、「二つのことから即ち歸納法と普遍的定義とが正當にソクラテスに歸せられねばならぬ」(Metaphysica, 1078 b 27) と云つてゐる。もとよりアリストテレスはこの言葉をもつてソクラテスの特色を完全に記さうとしたのではなく、却つて歴史に對する彼の一般

的な見方に従つて、彼自身の哲學の要素のうち何が彼に先行したソクラテスのうちに見出されるかを述べたのである。従つてこの言葉からソクラテスが意識的に論理學の建設を目的としたかのやうに考へることは間違つてゐる。アリストテレス自身他の箇所でも云つてゐるやうに、ソクラテスは専ら人間の事物に關心し、倫理的問題をのみ取扱つたのである。しかもこのことも、ソクラテスは先づ第一に眞の學問とは何であるかを一般的な仕方で探求し、その方法を論理的に設定し、しかる後次にこの學問的理念と論理的方法とを特に倫理的問題に適用したといふやうに考へられてはならない。ソクラテスにとつて論理はそれ自身として區別された學問ではなかつた。それは彼の倫理に先行するものでなく、また彼の倫理から獨立のものでもなかつた。ディアレクティクと倫理とは彼においては一つに結び付いてゐる。彼のディアレクティクの性質は彼の倫理を目差して構成されてをり、彼の倫理は彼のディアレクティクの運轉であり、その根柢にあつて統一するものは彼の教育的精神である。

ソクラテスにとつて知識の基準は先づ自己と他人との一致に存してゐる。彼が對話の方法を選んだのもそのためである。しかるに彼にとつて對話は產婆術であり、それによつて彼は自己自身のうちに知識を孕んでゐる者を助けて出産させようとした。従つて知識の條件は單に他人との一

致にあるのではなく、また自己との一致に存するものでなければならぬ。かくして人間の自己との、そして他人との、二重の一致のうちに、言ひ換へると、人間精神のそれ自身との一致のうちに、知識の必要で十分な條件が横たはつてゐる。そのことは人間のうちに永遠な理性が存在することを豫想する。しかし人間精神の種々の領域を分析し、理性の本質について論ずるといふことはソクラテスの仕事でなく、後のプラトンやアリストテレスの仕事であつた。ソクラテスは單なる意見（ドクサ）と眞の知識（エピステーメー）とを區別したが、それ以上には出なかつた。そしてまた倫理上の眞理に關する限り、眞理の基準が人間精神のそれ自身との一致に存するといふことは極めてよく理解され得ることである。なぜなら、何が人間にふさはしいことであるかについて人間精神が自分に一般的な觀念を有するといふこと、この知的根柢がすべての個人において同一であることを認めるといふことは、全く自然のことであるから。いはゆる *consensus gentium*（萬人の一致）、従つてまた文字通りの意味における *common sense* は、自然の法則の知識に關しては誤謬の根源であるにしても、人間の行爲に關しては信頼に値する指導者であるであらう。

しかるに凡ての人の一致するところを現はすのは普遍概念である。従つてアリストテレスの云つた如く普遍的定義、「普遍を限定すること」(*τὸ ἀπὸ γενικοῦ καθόλου*) がソクラテスの仕事であつた。



例へば勇氣についての知識の對象はもろもろの勇氣ある行爲ではない、それはすべての勇氣ある行爲に共通するものであり、「勇氣とは何か」(τὴν ἐσχέρην τι ἀνδρείου)といふ問に答へるものである。このやうにソクラテスは彼の對話において「それは何であるか」(τὴν ἐσχέρην)と尋ねるのをつねとした。それは事物の普遍的定義を求めることであり、この定義において限定されるのは事物の概念であり、この概念は事物の本質の何であるかを現はすものである。ヴィンデルバントは、ソクラテスの概念論は、言葉の使用の考察によつて言葉の意味を嚴密に規定し、それを類似の言葉に對して明確に區別することを企てたソフィストの努力に結び付いてゐるといふやうに指摘してゐる。ソクラテスの概念構成は確かにそのやうな仕方で行はれたと見られるところがあり、そして類語學の創始者プロディコスはソクラテスと交際があつたのであるから、その點においてソフィストがソクラテスに影響を與へたと推察することは可能である。しかしそれにしても、ソクラテスにとつての課題が根本において類語學的區別とは全く別のものであつたといふことは看過さるべきでない。なぜなら、彼にとつては言葉でなく事柄が問題であつたのであり、彼は概念において事物の本質を捉へようとしたのであり、概念の内容的要素によつて事物の本質的な徴表を現はさうとしたのである。これによつて彼は人間的思惟を全く新しい道に導き、舊い自然哲學の獨斷

論とソフィストの懷疑論とを克服したと云ふことができるであらう。事物は我々の知覺に供せられる通りにあるといふ素樸な信仰に對して、彼は、事物の本質はただ概念においてのみ反映され、しかるに概念はただ方法的な手續によつてのみ、不明瞭な交錯した表象から取り出されることができる、と考へた。また知覺の機構の心理學的考察から客觀的な認識に對する懷疑に陥つたソフィスティックに對して、彼は、普遍的な概念のうちには無條件に信賴し得る眞理が含まれてゐる、と確信した。

ところで事物の本質を現はす概念は如何にして達せられるであらうか。定義がディアレクティックの目的であるとすれば、歸納法はこの目的に導く方法的な歩みである。アリストテレスの云つたやうに、ソクラテスの方法は確かに一種の歸納法の特色を具へてゐた。歸納法——キケロはアリストテレスの *ἐπαγωγή*、といふ語を *inductio*、といふ語をもつて譯した——とは、アリストテレスに依れば (*Topica*, 105 a)、個別的なものから普遍的なものへの道 (*ἐπαγωγή δὲ ἢ διὰ τὸν καθ' ἐκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἐφόδος*) である。それは動詞 *ἐπάγειν* から作られたものであつて、この語はそこへ導くといふ意味において本來他動的であり、教へられる者を對象として前提してゐる、しかし次にそれは自動的に用ゐられ、そこへ行くこと、個別的なものから普遍的なものへ

昇るといふことを意味した。ソクラテスの方法もかやうな性質を有してゐた。それは個々の表象を互に比較し、共通の要素を取り出し、そしてその矛盾のない一致について検討し、かくして本質的なものと認められた徴表からより高い統一を作ることを目的とした。例へばプラトンの對話篇『ラケス』における勇氣の概念を規定する企ての如き、ソクラテスの歸納法の全手續を明瞭に示してゐるであらう。しかしながらソクラテスの方法は一般に歸納法と呼ばれ得るにしても、それが極めて獨特なものであつたといふことが注意されねばならぬ。

先づソクラテスは普遍的本質を發見するために出發點として定義さるべき事物の若干數の例を取り上げるのをつねとした。これらの例は直接に觀察された自然的事實であつたのではない、ソクラテスはそれを専ら人間の話のうちに求めた。言葉、意見、普通の判斷、或は更に人間を通して見た自然、かくの如きが彼の歸納法の地盤である。即ち彼の方法は「事實のうちに」(ἐν τοῖς ἐποχοῖς) ではなく「ロゴスのうちに」(ἐν τοῖς λόγοις) あつたのである。しかも彼は特に日常的なものに注意を向け、市民的生活の日々の實際のなから哲學的研究の材料を取り出してきた。小さい祕密の傳授が大きな祕密の傳授に先立たねばならぬと彼は考へた。かやうにして彼は絶えず靴屋や金屬工や大工や牛飼などについて語る、彼が技術的なものを特別に好んで例として取り上げ

たといふことも注意すべきことであらう。彼の談話が極めて日常的なものの範圍を動き、絶えず靴屋、料理人や鍛冶屋、否、牛や驢馬や馬について論じたといふことは人々の嘲笑の種とさへなつたのである。

しかるにソクラテスの歸納法がかやうに人間の話に出發點をとつたといふことは彼の教育的目的に相應したばかりでなく、彼の取扱ふ對象に相應したことであつた。もしも自然を知ることが問題であるならば、ベーコンが云つたやうに、人間の話からは我々はただ言葉を引き出し得るのみであつて、物そのものを引き出すことはできないであらう。その場合には歸納法も自然の個々の事實を直接に觀察することから始めなければならぬであらう。しかし人間の事物、人間精神の思想や要求を知らうと欲する場合、我々が相談しなければならぬ最初の證人は人間の話である。人間の話は倫理學者にとつて、特に彼が教育的目的を有する場合、深く研究しなければならぬ材料である、そのうちには倫理的問題に關する思想が直接に表現されてゐる。かやうにしてまたソクラテスの歸納法は彼の對話と全く密接に結び付いてゐた。彼は定義さるべき事物についてひとが共通に有する觀念から出發した、この觀念が眞理の魂を含むといふこと、そして對話の相手を説得する最上の手段はそれを承認して掛ることであるといふことが信ぜられてゐたのである。何

故にホメロスはオデュッセウスを成功の確かな辯論家と稱したのであるか。それはオデュッセウスが彼の談話においてすべての人間に承認された觀念に據つた (δὲ τὰ τῶν δόκοντων τοῖς ἀνθρώποις) からである (Mem., IV, 6, 15)。尤も最初に與へられてゐるのは通俗的な概念乃至定義に過ぎぬ。そこで一旦この定義が定められると、ソクラテスは注意深くそれが實現されて見出される種々の場合を探し求めた。かやうな謂はば實驗的な研究から一列の増大しゆく接近が結果する、そしてそれはそこから出發した多かれ少かれ混亂した觀念を或は嚴密にし、或は補足することになるのである。この點においてソクラテスの方法は物理や生物に關する科學において用ゐられる方法と或る類似を有すると云ふことができるであらう。もちろん、ソクラテスは事實をそれ自身において觀察するのでなく、人間の話乃至意見を詮索するのである。彼はそれを拷問にかけるのではない。寧ろそれを探し出して相互に比較し、少しづつ、いはば段階的に、一層包括的な且つ一層正確な觀念を引き出さうとするのである。ソフィストの辯論術は意見 (ᾠσις) と意見とを競り合はさせ、より強い力を有する意見によつてより弱い意見を説き伏せることを目的とした。しかるにソクラテスの對話術においては、人々は別々の仕方で別々のことを主張することをやめて、互に何等かの共通點を見出してそこから出發する。何等の意味においても共通點の存し

ない場合には對話の進行は不可能である。なぜならソクラテスの對話の目的はソフィストの辯論におけるやうにドクサ（意見）を互に競り合はせることなく、互のドクサのうちに隠れてゐるロゴス（普遍性）を共同して追求することであるからである。それ故にソクラテスは對話の出発点においては先づ相手の主張を承認し、これを手懸りとして進んだ。ソクラテスの歸納法の根柢には、人間の個々の意見はたとひそれ自身としては眞理でなく種々の混亂を有するにしても、そのうちには既に眞理の魂が含まれてゐるといふ思想が横たはつてゐるであらう。それ故にアリストテレスが次の如く記したのは理由のあることであらう。「ソクラテスは普遍や定義を分離されたものとはしなかつた」(Metaph., 1078 b 30)。また曰く、「これ（普遍と特殊との分離）に對してソクラテスは彼の定義によつて機縁を與へたが、しかし彼自身はそれを特殊から分離しなかつた、そしてその點において彼は正しい」(Ibid., 1086 b 2)。ソクラテスの歸納法も歸納法として特殊における普遍の内在の立場から全く離れたものではなかつたであらう。しかし他方また、テイラーなどの主張する如く、ソクラテス自身すでにイデア説を説いたといふことは疑はしいにしても、彼の歸納法の目的である概念論がプラトンのイデア説に發展すべき契機を含んでゐたといふことも確かである。そのことは論理的にも必然でなければならぬ。なぜなら歸納法は、論理的

に云つて、單純に經驗論に立ち得るものでなく、却つてその根柢に何等か先驗的なものを豫想しなければならぬから。それにしてもソクラテスにおいて歸納法は彼の教育的意圖と密接に結び付いて特に重要であつたといふことが忘れられてはならないであらう。なぜなら人々にとつても手近かなものから出立するといふことが教育にとつて極めて効果的な方法でなければならぬから。

ソクラテスが彼の方法として屢々アナロジイを用ゐたのもこの關係においてである。アナロジイは後においていはば教育的な歸納法であつた。彼は歸納的な觀察にアナロジイを結び付ける。ソクラテスは對談者が知つてゐるものに訴へる、そしてそれらのものと對話の關はるものとの間の類似を示すことによつて、このもの自身が彼にとつて實際には知られてゐないものではないかといふことを發見させるやうに、彼を導くのである。例へば、正義の人とは何であるか。我々は、大工とは大工の職を知つてゐる者、音樂家とは音樂を知つてゐる者、醫者とは醫學を知つてゐる者であるといふことを知つてゐる。そこから我々は、アナロジイによつて、正義の人とは正義を知つてゐる者であるといふことを結論することができるのである。かやうなアナロジイの普通の且つ本質的な趣旨は、機械的な且つ特殊的な技術から道德的な且つ普遍的な技術への推

移、物的な事物から魂の事物への推移であつた。彼は物的技術における徳からアナロジーによつて魂の徳へ昇つてゆくといふ説明方法をとるのをつねとした。徳と知との同一を主張するソクラテスの倫理説一般も、かやうな物的技術とのアナロジーにおいて簡明に理解することができるであらう。

歸納法は單純に經驗的であり得ず、歸納法と演繹法とは相互に聯關してゐる。そこでソクラテスが用ゐた方法はヒュポテシス (ὑποθεσις 假定) の方法であつた。それは先づ眞理と考へられるやうな或る命題から出發することをいふのであつて、この命題はヒュポテシスと呼ばれる。そして、もしそれが認められるならば何が従つてくるか、と問が進められる、即ちその歸結が演繹されるのである。最初のヒュポテシスの眞理はさしあたり問題にされず、それから従つてくるものもまた眞であり、それと矛盾するものは偽であるとせられる。かやうにしてこの方法においては豫想されるのは、眞理とは齊合的な概念であるといふこと、眞なる原理と矛盾するものは眞であり得ないといふことである。ヒュポテシスと呼ばれるものは單なる假定をいふのではない。それは何等か眞なるものとして對談者が共に認めて議論の出發點とするものである。他方、それはまたもとより自明の或は究極の眞理とせられるのでもない。對話における前提として一旦ヒュポテ



シスが立てられると、ソクラテスは可能なる多數の場合を考察し、これら凡ての例をそれと對質させ、それがこの試験に堪へるか否かを檢證した。先づヒュポテシスとなるやうな普遍的定式を發見するためには正確に選ばれた例を考察しなければならず、次にヒュポテシスは多くの例と對質させられる。このやうな發見と對質とはソクラテスの歸納法といはれるものの二つの手續である。しかしヒュポテシスが種々の例と對質させられるのは、ヒュポテシスは、後のプラトン及び彼のアカデミーの術語に依れば、「現象を救ふ」(σῶν τὰ φαινόμενα) べきものとせられたからである。この對質の根柢には、現象はそれから理論が引き出されるものとしてよりも却つてそれによつて理論が試験されるものとして存在するといふ思想が横たはつてゐるであらう。現象といふのは與へられた種々の例であり、それが凡てヒュポテシスから齊合的に説明されるとき、それは救はれるといはれるのである。最初のヒュポテシス自身がかやうな對質において問題になつてくる場合、それは或る一層究極的なヒュポテシスからの歸結として演繹されたものとして救はれることが要求される。かやうにして個々の對話におけるヒュポテシスは次第に高次のヒュポテシスに還つてゆくのである。ソクラテスのロゴス的方法(ἐν τοῖς λόγοις) はここにその純粹な論理的意味を發揮し、そしてそこから同時にプラトンの方法につらなるであらう。

## ソクラテス

## 九 倫 理

ソクラテスの倫理の根本命題として知られるのは、徳は知であるといふことである。この有名な、そして絶えず論議の種となつてゐる説の意味を理解するには、先づ一般に當時のギリシアにおいて徳 (*ἀρετή*、アレテー) といふ語が何を意味したかを考へねばならぬ。徳とは有能さ (*τις χηγεῖν*、アレチエ) 或は立派さ (*τὴν ἀρετήν*、アレチネ) を、特にギリシア人が廣くテクネー (*τέχνη*、技術) と稱したものに於ける有能さや立派さのことであつた。例へば、自分の業をよく理解し、實際に家を立てることに於ける有能な大工は「善い」大工であり、「徳」のある大工である。即ち善い大工は大工としての智慧を有する者でなければならぬ、彼の業について正しい知識を有しない者は善い大工、立派な大工、徳のある大工であることができぬ。そして智慧 (*σοφία*) といふ語も、元來、實際の仕事における手腕 (*κυστήριον*、クステリオン) 練達 (*ἐμπειρία*、Empeiria) を意味したのである。誰がその業において知識を有するか、従つて智者であるか、或はその業に關して有能である

か、従つて善い人であるか、そして何處にその立派さ即ち徳は存在するか、——かくの如きことが當時のアテナイの街の會話においてつねに論じられた。そこにすでにソクラテスの思惟のあらゆる根本概念は與へられてゐる。ソクラテスのディアレクティックはそのやうな論議に根差してゐる。彼は街における批評的議論に活潑に参加し、彼の思惟の方向と内容とはそれによつて出發點を規定されたのである。かやうにしてソクラテスは彼の對話においてテクネーについて語るのをつねとした。しかるにテクネーをモデルにして考へるならば、徳（アレテー）と知（エピステーメー）とが一つであることを誰も容易に理解し承認し得るであらう。テクネーに關しては、ひとはそれを學び、それに必要な凡てのことについて明瞭な意識を有しなければならぬ。ただ知識を有する者のみがそこでは活動することができる。テクネーにおいては徳は知であり、知ある者が徳のある、善い技術家であり、知なき者は悪い技術家でなければならぬことは明かである。ソクラテスの倫理の出發點はかやうな技術即ち職業的技術であつた。彼はそこに全く明瞭に與へられてゐるところの徳は知であるといふ原理を取り出して來る。そして彼はかやうに職業のうちに證示されてゐるアレテーについての考察から、とりわけアナロジエの方法に依つて、「いはゆる魂の徳」 (*ἀρεταὶ καλοῦμεναι ψυχῆς*; *Republica*, 518 d) についての考察へ進んでいつたのである。

る。

ソクラテスは先づ徳は知であるといふ根本命題を徹底的に把握した。倫理的に要求されることについての明瞭な概念が存する場合、人間はそれに従つて行動し得るのみでなく、また彼はそれに従つて行動せざるを得ない。即ち何人も故意に (ἐκὸν) 惡を爲すものはない (Protagoras, 345c) と考へられる。もし何人かが正しくないことを爲すとすれば、彼は誤謬にあるのであり、彼の無知の犠牲であるのである。悪いと知つてゐながらひとが悪いことを為さうと努めるといふことは考へられないことである。なぜなら、かくの如きことを爲す者は、あらゆる人間の努力の目的であるところの幸福 (εὐδαιμονία) への道を塞ぐものであるから (Mem., III 2, 4, IV 1, 2, IV 2, 34)。惡はそれに與るすべての者に禍を齎らし、彼等を不幸にするといふことを何人も知つてゐる。従つて何人かが惡を欲するとすれば、彼はそれが彼にとつて或る善であり、彼の幸福がそれによつて進められると考へて爲すのであり、彼の悪い行爲はそれ故に彼の誤謬と無知から生ずるものである。何人も悪いと知つてそれを爲すのではない。彼はそれを爲すことを選ぶ前にこの惡を善と見るやうに自分を一時誤魔化すのである。『ゴルギアス』の中に云はれてゐるやうに、我々すべてのうちには一つの抜き難い根本的な欲望、即ち善或は幸福への欲望がある。そして他の事柄に

關する場合、實體よりも外見を選ぶといふこと、例へば權力或は富そのものよりも權力や富の外見を選ぶといふことは可能であるにしても、善或は幸福に關しては、何人もその實體よりも外見を選ぶといふことはあり得ない。惡行は善についての誤算から生ずる。惡を爲す人は、それによつて或る善を得ること、富或は權力或は享樂を得ることを期待してゐるのであつて、魂の罪がこれらの假定された利益よりも遙かに重いのを計算に入れることを知らないのである。惡行は誤算に基く、しかも誤算は快樂の量にでなく、善の價值に關はつてゐる。

德は知であるといふ原理はすべての人にとつて職業的技術の領域のうちに明瞭に與へられてゐる。しかしソクラテスはあらゆる任意の職業における立派さ或は德について反省するのではない。彼の思惟は何よりも社會的實踐的生活におけるアレテーに向けられた。即ち彼が特に問題にしたのは、アリストテレスの區別に従へば、營利的生活 (*Bios Kōmēmatikos*) でなく政治的もしくは實踐的生活 (*Bios politikos*) に關する德であつた (大教育家文庫中の拙著『アリストテレス』六二頁〔全集本卷二三六ページ〕参照)。プラトンの『プロタゴラス』においてはかやうにしてポリス的生活における德が取扱はれ、そしてその際魂の德がその德の最も重要な部分と見られてゐる。ただ正義 (*dikaioσύνη*) と節制 (*sōphrosynē*) とによつてのみこの德は生ずる (Protagoras, 323 a)。

正義と節制と敬虔 (τὸ δέον) とは總括して男子の徳と呼ばれる (Ibid., 325 a)。そして徳は唯一つであつてかの諸概念はその諸部分であるかどうか、それともこれらはただ一の統一的な概念の種々の表現に過ぎないかどうか、といふ問がそれに結び付けられてゐる。ところで當時の主觀主義的傾向に伴つた精神生活への沈潜は到る處行爲の心理的條件についての反省に向けられた。外的な態度と能力のすべての要件と並んで、人間の價値と無價値を規定するものが一定の心的性質であるといふことは、もはや何人にも隠されてゐなかつた。そしてソクラテスのあらゆる對話における本質的なものも、人々が深處に眼を向け、有能な實際家の外的規定からその心的性質に進むやうに注意し教訓することに存した。實踐的生活において充さるべき要求の部分として魂の徳が現はれる、従つてこのものにもかの外的な徳に妥當する條件が附着してゐる。政治家は雄辯術や外交術を理解しなければならぬやうに、彼はまたソクラテスの見解に依れば正義を理解しなければならぬ。將軍は戰術や戰略を知らねばならぬやうに、勇氣が何であるかを知らねばならぬ。そして善い市民は禮儀の規則に通じてゐなければならぬと同様、節制の知識を有しなければならぬ。これらすべての徳は職業的有能性と全く同じやうに知識であり、理解を有することであり、エピステーメー (ἐπιστήμη 知識) である。これらの徳を知つてゐる者がそれをまた實行すると

いふことは自明のことと思はれた。彼の職業の技術を知つてゐる職人がそれを適用するといふことが確かであるやうに、政治や戦術の規則を明かにしてゐる政治家や將軍がそれに従ふといふことが確かであるやうに、正義や勇氣が何であるかを知つてゐる者がそれに従ひ、それ故に正義あり勇氣ある者であるといふことは確かであると考へられた。

かくの如くソクラテスが徳と同一視する知識は、もちろん、知識と名付けられるあらゆるものを意味したのではない。それは理論的知識でなくて實踐的知識であつた。即ちそれはアリストテレスがプロネシス(φρονησις 實踐知もしくは思慮)として術語的に規定したものに當つてゐる。實際アリストテレスは、「ソクラテスは、すべての徳はプロネシスであると考へた」(Nik. Eth., 114b 19 f.)と云ひ、また「彼はそれがロゴスであると考へた、なぜならそれはエピステメーであるから」(Ibid., 114b 29 f.)と云つてゐる。エピステメーといふ語も、ソ피아といふ語と同じやうに、元來、知と能とを同様に意味したのである。クセノフォンは、「彼は正義並びにあらゆる他の徳が智慧(σοφία)であると言明した」(Mem., III, 9, 5)と云ひ、また「それでは智慧は知識(ἐπιστήμη)であるか——私(ソクラテス)には少くともさうと思はれる」(Mem., IV, 6, 7)と記してゐる。同様にまたソクラテスは智慧(σοφία)と節制(σωφροσύνη)とを區別しなかつた

のである (Mem., III, 9, 4)。そしてソープロシユネー (節制) は「善の知識」と定義されることのできる (Charmides, 174 d)。徳と同一視される知は善の知識にほかならない。この知識に行爲のあらゆる特殊な領域に屬する種々の徳は歸着する。それ故に善の知識は徳一般の最後の、最も普遍的な定義である。それがソクラテスの倫理の究極的なヒュポテシスである。

かやうにしてまた徳は一であるといふのがソクラテスの信念であつた。なぜなら徳は「善の知識」であるから。プラトンにおけるソクラテスがソフィスト及びその追隨者に反對する理由は簡單な一つのことである。即ちソフィストの教へ得るのはたかだか或る種の専門であり、人々が一般に爲し得ない或ることを如何にして爲すかといふことである。しかるに徳或は善は制限された領域を有する専門ではない、その範圍は人間的行爲の全領域である。そしてまた専門は善いことにも悪いことにも使はれることができる、醫學の知識は人を治療するために也使はれるが、人を殺すためにも使はれることができる。ソフィストは専門家の知識を與へ得るに過ぎない、彼等の與へ得ないのは「善の知識」である、この知識はその使用から善いことが生じて悪いことが生じないやうにするであらう。すべての徳は善の知識に歸着し、それがあらゆる徳の基礎である。かやうに徳は一つであるといふことから、プラトンの對話篇におけるソクラテスが屢々一見否定的



な結果に終つてゐるといふ奇妙な事實が説明される。そこでは或る普通に認められてゐる徳の眞の性質の何であるかが考察される（『カルミデス』における節制、『ラケス』における勇氣）。そして反省は問題の徳が實は善の知識であるとの結論に我々を導くやうに思はれる、そのとき我々はこれが現に問題にされてゐる特殊な徳の定義でなく却つて一つの全體としてのすべての徳の定義であるといふ陳述によつて中止させられるのである。形式的にはこれは我々が我々に提出された問に對する答について出發點におけると同様無知であるといふ證據として取扱はれる。しかし我々は、一つの徳を定義しようとする企てがもはやその徳のみの定義でない或るものに終るといふことを理解しなければならないのである、なぜなら一切の徳は原理的には一つであり、善の知識であるから。またそれは次第に高次のヒュポテシスに還る方法の必然的歸結である。

ところで徳は知識であるとするならば、ひとは如何にしてそれを學び得るであらうか。この問題についてソクラテスが究極的な解決に達したかどうかは明かでない。知識の對象となるのは特殊なものではなくて普遍的なものである。ソクラテスの求めたのは、個々の節制ある事柄でなくて節制そのものの、節制自體であり、個々の正義の行爲でなくて正義そのものの、正義自體である。かかるものは普遍的なものであり、概念において捉へられ、これによつて節制とか正義とかは定

義されるのである。その場合ソクラテスの用ゐたのは歸納法であつた。しかるに歸約法は單純に經驗的であり得ないで先驗的なものを豫想しなければならず、かやうな先驗的なものは「自體における存在」、節制自體、正義自體の如きものである。もとよりかくの如き自體における存在をそれ自身として考察し、それについて形而上的思辨を行つたのはプラトンであつて、ソクラテスのことではなかつた。しかしながら彼の研究が定義を目的とするものである限り、その定義的歸納法と自體における存在との關係が問題にならなければならない。この關係はプラトンによつて「想起」(ἀνάμνησις)として説明されたが、ソクラテスの定義的歸納法のうちには既にこのやうな思想が含まれねばならないであらう。認識は想起であるとの説は、知識の獲得は特殊的な感覺的なものを機縁としてそれを超越する普遍的なもの、自體における存在を想起する過程であると考へるのである。歸納法は特殊的なものから普遍的なものへ到る道である。それは我々に手近かに與へられてゐるものから出發する、ソクラテスの對話はつねに日常的な意見の検討から出發した。特殊なもの、アリストテレスの語を用ゐれば、我々にとつて最初のものであり、我々はこのものを機縁として普遍的なもの即ち本性上最初のものを想起するのである。想起とは感覺に與へられたものを機縁として我々の魂のうちにおいて普遍的なものを想起することである。知識の獲

得は一般にこのやうな想起或は再認にほかならない。例へば、『メノン』にあるやうに、一つの圖形を描き、一列の執拗な問を續けることによつて、幾何學者は弟子を普遍的命題の認識に導く。彼はその命題を自分から知らせることを要しない。正しい圖形が描かれ、これについて弟子の心が正しい質問によつて働かされるならば、彼の心は内部から、自分自身の働きによつて、恰も無意識に所有する眞理の庫からのやうに、正しい結論を作り出すのである。かやうにして「學ばれた」眞理は實は自分自身の「發見」によつて達せられるのであり、これに對して學ぶ者は彼の教師によつて單に刺戟されたのであり、しかも學ぶ者が始めから知つてゐたもののうちに既に含まれてゐたものとして「再認」されるのである。かくの如き仕方において、ソクラテスは鋭い質問によつて人々に彼等の生活の行爲の「説明を與へる」やうに強要し、質問された者の心に對して、彼等がそれによつて彼等自身及び彼等の隣人の行爲を評價してゐる道德的規準の含蓄する内容の再認を促すのである。それがソクラテスの產婆術の根柢であつた。

ソクラテスは徳は知であると考へた。けれどもそれは單純な主知主義ではなかつた。一般にギリシア人の倫理觀のうちには徳は幸福であるといふ思想が深く根差してゐる。ソクラテスの倫理もこのギリシア的倫理の一般的性格によつて彩られてゐる。彼にとつても徳は幸福 (εὐδαιμονία) (eudaimonia)

であつた。幸福の觀念は快樂と有用性の觀念を含んでゐる。ソクラテスにとつても徳は快樂 (ἡδονή) であり、また徳は有用なもの (ὠφέλιμον) である。『ラケス』においては勇氣の概念の規定にあたつて、それは何か有害なもの、不利益なものであり得ないといふことが擧げられてゐる。また『カルミデス』においては節制の概念を規定する凡ての試みは、徳は家族や國家の統治にとつて有用なものでなければならぬといふことから出發し、この要求が一つの定義から他の定義へ驅り立てるのである。更に『メノン』においても、凡ての善 (ἀγαθόν) は有用であり、徳もまた或る有用なものであると云はれてゐる。しかしながらソクラテスの幸福主義 (Eudamionismus) は、單なる快樂主義 (Hedonismus) や單なる功利主義 (Utilitarismus) ではなかつた。ソクラテスはより小なる利益を捨ててより大なる利益に即くことを勧めた。「不節制は人を快樂へ導くものであるが、節制は何物にもまさつて快樂を生ずるものである」とクセノフォンに云はれてゐる。凡ての徳はより大なる利益とより大なる幸福を得る能力である。そして眞に有用なものは知識によつて生ずるのであり、知識は何よりも努力さるべきものである。知識とは何等か單に理論的な知識をいふのでなく、却つてあらゆる場合において實踐的な、善もしくは有用性の行爲のうちに作用する知識をいふのである。従つて知識はこの場合有用性によつて規制されるのでなく、反對に自己

が有用性を規制するのである。有用性はいはば知識の樹の枝であつて、樹そのものではない。知識は有用なものを生み出すが、逆に有用性が知識を生み出すのではないのである。然らば、それは何にとつて有用なのであらうか。それは先づ、幸福を作り出す故にと答へられるであらう。幸福は「最も問題のない善」(ἀγαθὸν τὸ ἐν ἀλλοτρίῳ ἀγαθόν)である(Mem., IV, 2, 34)。然らば、その内容は如何なるものであらうか。最も問題のない善は「問題のある善」から結合されたものであることができない。そのやうに問題のある善といふのは美、力、富、榮譽、その他この種のものである。かやうな、ひとが普通そのうちに幸福を求めるのをつねとする善のうちには、眞の幸福を見出すことができぬ。なぜなら、それらのものは他人とか運命とかといふ外的な力に依存するものであるからである。ソクラテスが求めたのは精神的自己完成であつた。「最も善く生きる人といふのは、できるだけ善くならうと最も善く努力する者である。そして最も快い生活といふのは、自分が善において生長してゐるのを意識してゐる人の生活である」(Mem., IV, 8, 6)。即ち幸福の内容は精神的自己完成である。しかるにこのものは知識なしには、「最大の善」(τὸ μέγιστον ἀγαθόν)であるところの智慧(σοφία) (Mem., IV, 5, 6) 'すべての徳を包括する唯一の徳であるところの思慮(φρόνησις)なしには生じ得ない故に、それはまた絶えず進歩する道徳的實踐的

智慧にほかならない。ソクラテスにおいて幸福の内容は精神的自己完成であり、その幸福主義は人格主義 (Personalism) であつたと云ふことができるであらう。重要なのは「魂の面倒をみること」 (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια, Mem., I, 2, 4) であり、これによつて魂のうちに智慧が生じ、智慧によつて人間は神的なものに與るのである。

かやうにしてソクラテスにとつて勝れた意味における徳は魂の徳であつた。徳とは幸福であるといふギリシア的倫理は彼の魂 (ψυχή) の概念によつてより高い意味を與へられたのである。テイラーの言葉に依れば、「爾來ヨーロッパ的思想を支配した魂の概念を創造したのはソクラテスであり、これによつて「ソクラテスは爾來ヨーロッパが生きた知的並びに道德的傳統を創造した」のである。ヨーロッパ人は普通に魂は正常な覺醒せる知性及び徳性の座と考へてゐる、この魂は彼自身と同一であり、或は少くとも彼において最も重要なものであると考へられ、人生における最高の仕事はこのものに最もよく配慮することであると考へられてゐる。もちろんヨーロッパ人に親しい魂の概念に直接の影響を與へたのはキリスト教であるが、しかしキリスト教は、それがギリシア的・ローマ的世界へ入つて來たとき、自己の必要とした魂の一般的概念が既に哲學によつて準備されてゐるのを見出したのである。ところで注目すべきことは、この正常な知性及び徳

性の座としての魂の概念がソクラテスの死に直ちに續く時代の文獻のうちに流通してゐるのが見られるといふことである、それはイソクラテス、プラトン及びクセノフオンの共通の地盤であり、それ故に彼等の一人の發見ではあり得ない。しかるにこのやうな魂の概念はそれ以前の文獻のうちには全く、或は殆ど全く見出されない。従つてそれはソクラテスの同時代人に由來するものでなければならぬ筈であるが、我々はソクラテス自身以外にそれを歸し得る如何なる他の同時代の思想家をも知らないのである、とテイラーは云つてゐる。

ソクラテス以前のギリシアにおけるプシュケー（魂）の見方には、およそホメロ斯的―イオニア的見方とオルフィック的―ピュタゴラス的見方とがあつた。ホメロスにおいてはプシュケーは文字通りに幽靈（ghost）を意味してゐる。それは人間が生きてゐる間彼のうちに現在し、死と共に彼から去る或る物である。それは「自己」であるのではない、ホメロスにとつては「英雄自身」は、彼のプシュケーから區別されて、彼の身體であつた。彼のプシュケーが彼から去つた場合人間は生じることができないけれども、プシュケーは我々が今日理解する意味における「意識生活」と何等かの關係を有するものとは考へられなかつた。そして身體を去つたプシュケーも何等の意識を有せず、それは人間の影の如きものに過ぎなかつた。それは根本において、人間が生きてゐる

間は吸ひ込み、彼が「息絶える」とときには最後に吐き出す「息」であつたのである。イオニア哲學においても同様にプシュケーは息にほかならなかつた。即ちホメロス及びイオニア哲學におけるプシュケーは自然物であつて、私の「人格」の永續的な個別的な擔ひ手ではなかつたのである。他方オルフィック宗教並びに初期のピュタゴラス教團においては、プシュケーは一層重要なものであつた。それは永續的な個別性を有し、従つて不死のものであり、實にそれは一時肉體に宿つた神にほかならない。信者にとつての重大事は、或は道德的な、或は儀禮的な生活の規則を實行し、これによつてプシュケーを生死の車から解放し、その神々の間における場所に復位させることであつた。しかしながらそのプシュケーは「我々の衷なるもの」としての魂、その效驗で我々が賢とか愚とか、善とか惡とかと云はれるやうな魂ではなかつた。それは、オルフィック教徒によれば、我々の正常な覺醒せる自己が休止してゐる場合、即ち夢や幻想や恍惚狀態においてその活動を現はすものである。ピンダロスが云つた如く、「プシュケーは四肢の働くときには眠つてゐるが、人々の眠においてはさまざまの夢のうちに差し迫れる吉凶を豫告する」。私の知性と私の人格とは私の衷におけるプシュケーに屬するのでなく、その不死も本來の意味においては私の不死ではないのである。ところでソクラテスはオルフィックから深い影響を受けたやうに思はれる。オルフィッ



クの靈的道德及び宗教の發展にとつて要求されてゐたのは、魂についての配慮の重大性を説くオルフィックの主張が、この無上に貴いプシケと正常な人格的知性及び徳性の座とを同一に考へる思想と結び付けられることであつた。そしてこれがまさにソクラテスの魂の教説において爲されたことである。これによつて彼は以前の思想家が天文學や生物學に與へたところの中心的位置を人間の行爲に與へ、哲學を「天上から地上へ」連れて來たのである。言ひ換へると、彼の事業は、自然學及び神智學から或は二者の何等かの混合から區別される或る物として哲學を決定的に創造したといふことにあつた。彼の魂の概念は、オルフィックのプシケのあらゆる重要性と永續的な個別性とを有してゐる。プラトンの記述に依れば、ソクラテスが魂の不死を堅く信じてゐたことは明かである。彼はすべての人々に對して「魂の面倒をみること」、「それをできるだけ善くすること」が最も大切な義務であることを教へた。しかもこの魂は我々の正常な規範的な自己と同一であるから、その面倒をみることは儀禮的な禁欲や淨めを實行することにあるのでなく、却つて合理的な思维と合理的な行爲とを教養することにあるのである。彼のプシケはまさに口ゴスである。人間の義務は、彼が信じまた爲すことに「説明を與へる」ことのできることで、それが合理的根據を有することである。合理的な理由を與へ得ないことを言ひまた爲すことは、魂に

ついでに配慮に無關心であることを示すものにほかならない。ソクラテスの第一の仕事が蒙昧なる者に彼等の無知を知らしめることにあつたのも、これに依るのである。かくてまたソクラテスにとつて本來の意味における徳は魂の徳であり、このものこそすべての人が最も身につけねばならぬものである。かやうな魂の説によつて彼の倫理における幸福主義はより高いものになされたのである。

既に述べた如く、ソクラテスの倫理は人格主義であつた。この人格主義はもちろん個人の意義を認め、これを重んずる。ソフィストによつて代表された當時の社會の個人主義的傾向はソクラテスによつて繼承されたと云ふことができるであらう。しかしソクラテスの人格主義はソフィスト流の個人主義に止まらなかつた。彼は人間的自己の本質を魂において、ロゴスにおいて、この自己のうちにおける普遍的なものにおいて發見したのである。魂の面倒をみることによつて求められたのは精神的自己完成である。しかしそれは同時に他の人々と、社會と結び付けられてゐた。クセノフォンにおけるソクラテスは、「私が善において生長してをり且つ私が友人たちをより善くしてゐる」のを考へることよりも大きな快樂はないと云つてゐる (Mem., I, 6, 9)。彼の快樂は自己の完成と且つ他の人々の完成とにあつた。そこに彼の教育家としての使命があつたのである。

彼の關心は個人の人格に向けられてゐたと共に社會に向けられてゐた。彼の人格主義は、社會的には他の人々に、個人的には自己自身に、關心し、社會倫理的課題と個人倫理的課題との兩者に向けられてゐたのであり、その限り彼の人格主義は既に單なる個人主義ではなかつた。そしてソフィストの多くが外來者であり、一種のコスモポリタンであつたのに反して、ソクラテスの心は彼の國家と結び付けられてゐた。彼の夢は全人類を、諸民族を幸福にすることではなく、彼は彼の活動舞臺として全ギリシアをさへ念頭においてゐない。彼の關心は専らアテナイに向けられてゐた。國家と國法とに對する彼の態度は『クリトン』における次の言葉のうちに現はれてゐる、「祖國の命ずるものは、それが毆打であれ、拘禁であれ、また負傷もしくは戦死の虞れある戦場に我々を送ることであれ、黙つてこれに従はなければならぬ。それは當然爲さるべきことであり、また正義の要求するところである。そして我々は逃亡したり退却したりその持場を棄てたりすることなく、戦場や法廷やその他何處においても、およそ祖國の命ずるところはこれを實行するか、或は本來の正義に従つてこれを説得するかしなければならぬ」。かくの如く彼の國家を尊重したソクラテスが單なる個人主義者であることは不可能であつた。一般にギリシア人においては私的行

動の原理と公的行動の原理との間に、倫理學と政治學との間に區別が存しなかつた。そしてソクラテスもまた彼の善の觀念を單に個人にのみでなく、國家やその政治家の倫理にも適用したのである。

既に彼の方法が對話であつたといふこと、即ち共同して眞理を發見することであつたといふことから、ソクラテスにとつてその倫理が社會倫理的でなければならなかつたといふことは明かである。「もし私が何か善を知つてゐるならば、私はそれを他の人々にも教へ、また彼等を、彼等がその人々から徳において何か利益を得ると私が考へる人々に紹介する」、とクセノフォンにおけるソクラテスはアンティフォンに對して語つてゐる (Mem., I, 6, 14)。かやうにしてソクラテスにとつて道徳的である者は教育的でなければならぬ。教育的でないやうな道徳家は眞に道徳的でなく、社會人としての自覺を有しないものと云はねばならぬであらう。ソクラテスにおいては倫理と教育とは一つに結び付いてゐた。

ソクラテスにとつて知的及び道徳的探求は「共同の相談」(κοινὴ βουλευεσθαι)、「共同の研究」(κοινὴ ἀκρίβευεσθαι)であつたが、そのことは既に云つた如くエロス(愛)を基礎とするものである。かくして彼において友情(φιλία)は極めて高く評價された。「本性上人間は友情を有し

てゐる、なぜなら人間は互に必要とし、同情を感じ、彼等の共同の善の爲めに一緒に働き、そして、この事實を認識して、互に感謝する」(Mem., II, 6, 21)。友情は學問的研究にとつて必要であるのみでなく、人間の社會的結合の基礎であり、道德的向上にとつても缺くことのできぬものである。友情的エロスの本質は、感覺的な欲望を抑へて、互に信賴し、他の善行に報いることに熱心であり、すべて喜んで助に赴くこと、互に道德的に勵み合ふこと、精神的完成への共同の努力にあるのである。

ソクラテスが如何に祖國とその法に對して忠實であつたかは、また『クリトン』の次の言葉において明かに窺はれる。「祖國とは、母よりも父よりも、またその他すべての祖先よりも、もつと貴く、もつと崇く、またもつと神聖であつて、神々や理性ある人間たちによつて更に尊重されるものである」、そのことを疑ふのはソクラテスにとつては「不賢明」に思はれた。戰場や法廷、その他何處においても國家と祖國の命ずるところを行ふのが「正義」(δικαιοσύνη)である。國法(νομός)即ち「國民が同意によつて何が爲さるべきかまた何が避けらるべきかについて制定したものだ」(Mem., IV, 4, 13)は、たとひそれが誤つて適用されもしくは違反されることがあるにしても、絶對的に妥當すべきものである。國家において法に従つて生活する者は正しく(δίκαιος)

或は合法的 (νόμιμος) であり、これを犯す者は違法的 (νόμιμος) 或は不正 (ἀδίκος) である。もし祖國がひとに何事かに服従するやうに命じ、そして彼がそれに服従すべきでないと信ずる場合、彼には正しい仕方 で説得によつて祖國に働き掛けることが許されるのみであつて、決して暴力をもつてすべきではない。國法に服従しない者は、三重の不正を行ふ者である、と國法は主張するのである、「即ち彼はその生を賦與せる我々國法に服従せず、その養育者に服従せず、また、服従を約しておきながら服従せず、さればといつて我々國法が不正を行つたときこれを説得しようとするのでもないからである。蓋し我々國法が命令するのはただ提議するまでで亂暴に履行を強要するのではなく、我々國法に非を悟らせるか若しくはこれを履行するか、二つに一つを選ぶことを許してゐるのに、彼は二つのうちの孰れをも履行しないのである」。ソクラテスは實際そのやうに行動した。彼は裁判に従つて、國法からではなく、それを誤つて適用する人間から、不正を蒙る者として毒杯を飲むことを選び、しかし他方彼は生涯を通じて現實の國家に對する率直な批判を、その國法を變ずるやうに説得する目的において、保持したのである。半ば無政府的に、半ば反動的に見えた當時のアテナイの國家に對して彼は多くの不滿を感じざるを得なかつたからである。

ソクラテスに依れば、國家の價值は國民生活が善についての眞の知識を根柢とする程度に依存する。一般に善い人とは智慧ある人のことである故に、善い政治家もまた政治についての知識を有する人でなければならぬ。病氣においてはその専門的知識を有する醫者が、航海においてはその専門的知識を有する船長が、農業においてはその専門的知識を有する農夫が人々を支配すると同じやうに、國政においてもその専門的知識を有する者が支配すべきである。「王や支配者は、王杖を持てる者でも、任意の人々から選ばれた者でも、籤が當つた人でも、暴力或は欺瞞によつてそれに達した人でもなく、却つて支配することを知れる者である」(Mem., III, 9, 10)。かくの如き思想を有したソクラテスは、アテナイの國制に對して實際上はどこまでも忠實であつたにしても、民主政治の原理、即ち善についての何等の知識を有せず、この知識が爲政者にとつて必要な資格であるのを考へたことさへもない民衆の主權を善いとするのができなかつたのは當然であらう。プラトンの『ゴルギアス』や『ポリティア』においてソクラテスが語つてゐる紀元前五世紀のアテナイの民主政治に對する嚴しい批判はプラトンのものであるよりも寧ろソクラテス自身のものであつたと思はれる。『ポリティア』に依れば、民主政治の原理こそ、指導者の資格として知性或は徳性の卓越を要求することを拒むものである。また『ゴルギアス』においては、

テミストクレスからペリクレスまで、部分的にはアリスティデスのみを例外として、アテナイの民主政治のすべての有名な指導者が厳しく非難されてゐる。彼等の誰も人生において必要な唯一のもの即ち善の知識を有しなかつた。なぜなら、彼等の誰も、アリスティデスでさへも、彼の有した何等の善も彼自身の息子に傳へることができなかつたし、また誰も、多分アリスティデスを除いて、民衆の魂の面倒をみることによつてそれを善くしなかつたから。テミストクレスやペリクレスなどはアテナイを強力にし富裕にしたけれども、民衆の道德のためには彼等は何事も爲さなかつた。彼等はこの町を船やドックで充しはしたが正義で充しはしなかつた、世俗的な繁榮を齎しはしたが、眞の道德的理想を與へはしなかつた。彼等は民衆の有力な「肉體の僕」であつたにしても、眞の政治家があるべきやうに、その「醫者」ではなかつたのである。有名なアテナイの政治家たちが彼等の息子に善を傳へることのできなかつたのは、彼等の善が眞正のものでなかつた證據であるといふ議論はソクラテスが始終用ゐたもののやうに思はれる。この議論の根柢には倫理と教育とを一つに考へる思想が横たはつてゐるであらう。ソクラテスに依れば、政治は最善のもの (ἀριστον) の支配といふ意味において aristocracy (貴族政治) であるべきであつた。それは固より門閥の貴族主義でなく、精神の貴族主義、知識ある者の貴族主義を意味したのであ



る。政治はすべてそれについて専門の知識ある者の手に委ねらるべきであると考へられたのである。

かくの如き要求は單に爲政者にのみ關するのではない。ソクラテスは専門の知識（エピステマー）を基礎とする社會の新しい編制を欲したやうに思はれる。この知識はしかし彼にとつて手工業者、藝術家、國家の官吏、軍人等が彼等の職業のために必要とする技術的知識を意味するに止まらないで、一般にあらゆる活動領域に對する知性的教養を意味した。それは知識であると同時に能力であり、ひとを眞の意味における *τεχνικός*（技術家）になすものである。かくの如き知識を各人は有しなければならぬ。それは固より境遇に従つて異なるものである、それだからソクラテスは一方においてすべての個人を絶対に平等と見ることを好まず、他方において各々の個人が彼の専門の知識と能力に應じて社會の全體のうちに位置付けられることを求めた。そのすべての部分において専門の知識と能力を基礎とする文化を現はす社會が實現される場合、それは同時に最高の道徳を含まなければならぬ。専門の知識（エピステマー）は道徳的知見（プロネシス）とつねに結び付かねばならない。各人がその位置に就き、各人がその位置において道徳的であるといふことが社會の理想的狀態である。そしてこれはまさにプラトンが『ポリティア』において

描いた理想國の思想であり、プラトンは恐らくそれをソクラテスから吹き込まれたものであらうと思はれる。尤もソクラテスは、理想家であるほか、或る意味においては現實家であつた。暴力的な革命は彼の心から遠く離れてゐた。支配なしに國家は考へられないから、現存の状態も直ちに排棄するべきでない價值を有する筈であり、國法は個人によつて自發的に承認するべきものである、もとよりそれを善くするために「説得する」目的をもつてそれに批判を加へても善いが、それが存在する間はそれは神聖であつて、それに自發的に服従すべきものである。かくの如くソクラテスは考へ、そしてその通りに彼は實行したのである。

## 一〇 最 後

さてソクラテスは紀元前三九九年、彼の七十歳のとき、裁判によつて處刑された。告訴者はメレトスとアニュトスとリュコンの三人である。告訴狀に云はれてゐる、「この訴狀はピッテオスのメレトスの子メレトスによつてアローペケーのソフロニスコスの子ソクラテスに對して提起され宣誓されるものである。ソクラテスは國家の定める神々を信ずることなく、他の新しいダイモニアを導き入れた點において、更にまた青年を腐敗させた點において罪があり、そしてこの罪は死に値すべきものである」(Diogenes Laertius, II, 40)。即ちソクラテスは不信仰と青年の誘惑といふ二つの罪名において告訴されたのである。

ソクラテスは既に二十五年間以上も同じ活動に従事してゐた。しかるにこの年になつて告訴されることになつたといふには、何か特殊な事情があるのでなければならぬ。この年の五年前アテナイは、二十七年間(紀元前四三一—四〇四年)に互るペロポネソス戰爭の後、悲惨な敗北

を経験した。そしてそれと共に三十人寡頭政治が現はれた、反民主主義的黨派がアテナイの敗北を利用して權力を獲得し、スパルタの援助のもとに、その政敵を迫害し、彼等の財産を沒收し、自由な言論を彈壓した。この專制政治は今は終つてゐたにしても、僅か四年前のことであつた、そして民主政治が再建されてゐたにしても、人々の神經はなほ鎮靜に歸してはゐなかつた。紀元前四〇四―四〇三年のこのアテナイにおける革命と反革命にソクラテスは何等關係を有しなかつたのであるが、彼にとつての不幸は、彼の仲間が二人まで三十人寡頭政治に参加してゐたといふことである。即ちプラトンの近親であつたクリティアスとカルミデスとがそれであり、特にクリティアスは「三十人」の中の最も過激な分子の一人であつた。更にアルキビアデスの場合、ソクラテスが「叛逆者たちを教育した」と見られるふしがあつた。彼はソクラテスと特に親密であつた、彼は彼の國にシケリア遠征を企てることを説得し、そしてその計畫をスパルタに打明けることによつてアテナイの敗北の原因を作つたと考へられたのである。彼等三人は民主政治の敵であつた、アルキビアデスはそれを「明白な馬鹿ごと」と呼び、クリティアスとカルミデスとはそれを血に浸した。かやうにして「叛逆者たち」と關係があつたといふことが、回復された民主政治の指導者たちのソクラテスに對する疑惑を惹き起し、彼は裁判に附せられることになつた。アルキビア

デスとクリティアスとはその時すでに死んでゐたが、民主主義者たちは、彼等の叛逆を使喚したと想像される人間がなほ社會的に影響を與へてゐる間は、安心することができなかつたのである。もちろんソクラテスは叛逆の使喚者ではなかつた。しかし人々を捉へて審問することをやめぬ彼の批判的精神は以前からつねに多かれ少かれ危険視されてゐた。彼の批判的精神は、三十人寡頭政治に對しても批判を怠らなかつたにしても、また彼は國家と國法とをどこまでも尊重したにも拘らず、彼がペリクレスの死後に生長した種類の民主政治に對して同情を有してゐなかつたことは事實である。しかしソクラテスが遂に告訴されるやうになつた重要な一般的な原因は、當時の激動的なアテナイの政治的不安である。この政治的不安から、國家を愛し國法に忠實であつたソクラテスも處刑されるに至つたのであり、またアルキビアデスの如き豊かな天分を有した青年、クリティアスの如き廣い教養を有した人間も、この政治的不安の犠牲であつたのである。

かやうにして訴狀の第二の點、即ちソクラテスが「青年を腐敗させる」と考へられた事情は理解される。その第一の點、即ち彼が「國家の定める神々を信することなく、他の新しいダイモニアを導き入れた」といふ點はどうであつたか。ソクラテスが宗教的であつたことは確かである。彼は若い時からしばしばダイモニオン (το δαίμονιον) の聲を開くといふやうな宗教的性格の人

であつた。しかしながら彼の宗教は傳統的な國民的宗教と完全に一致するものでなく、保守的な人から非正統的として非難され得るところがあつたであらう。クセノフォンは、ソクラテスは家において、また公の祭壇において犠牲を捧げたと云つてゐるが (Mem., I, 1, 2)、内心における聲として聞かれたダイモニオンを信じたソクラテスの祈りが一般民衆の禮拜と同じであつたとは考へられないであらう。プラトンの『アポロギア』におけるソクラテスの辯明が告訴の第一の點に對して曖昧にしてゐるのも偶然ではないやうに思はれる。更にアルキビアデスがアテナイ人の神聖視したエレウシスの祕教を冒瀆した一團と關係があつたところから、その罪を歸せられたといふ事件があつた、アルキビアデスはそのためにスパルタに逃れ、そしてアテナイ人に對する憎惡からスパルタ人のアテナイに對する敵意を煽動したといふことが人々の記憶に残つてゐた。またクリティアスは、神々は利口な保守主義者によつて道德を支へるために發明されたものであると説明したのである。

かやうにして當時の政治的事情の光のもとにおいて見るならば、ソクラテスに對する告訴の意味は理解されることができらであらう。メレトスの名において提起された告訴の主唱者はアニユトスであつた、彼は穩和な民主主義者であり、宗教上においても狂信的ではなかつた、彼は實際



にソクラテスの血を流すことを欲したのでなく、死刑を要求した目的は單にソクラテスが自己の安全のために國外に逃れて彼の活動から身を退くといふことであつた。告訴は紀元前四〇一年に提起されたが、裁判は實際には三九九年に行はれた。この遅延は四〇四—四〇三年の革命と反革命によつて法廷の事務が混亂に陥つてゐたためであるといはれてゐる。その間にソクラテスは國外へ逃亡することなく、靜かにアテナイに留まつて裁判を待つた。裁判の模様はプラトンの『アポロギア』において信じ得る正確さをもつて傳へられてゐる。我々はそこに死を逃れようとすることなく彼の生涯の原理と使命とに忠實であつたソクラテスを見ることが出来る。裁判の結果、ソクラテスは有罪を宣告されたのである。

アテナイの慣行に依れば、死刑を宣告された者は二十四時間内に刑の執行をされる筈であつたが、ソクラテスの場合偶然の事情から更に一ヶ月の間、彼は獄中で過した。アテナイ人は毎年デロスに船を送つてアポロンに供物を獻じてゐたが、その船が出てから歸つて来るまでアテナイにおいては死刑を執行することが許されなかつた。ソクラテスの判決があつた時はちやうどこの神聖な期間に當つてゐたので、彼の死刑はこの期間が終るまで延期されたわけである。そのひまに彼の仲間クリトン等はソクラテスに逃亡を勧め、またその準備もしたが、國法を尊重するソクラ

テスは應じなかつた。この間の事情はプラトンの『クリトン』に記されてゐる。かくして遂に紀元前三九九年の晩春、ソクラテスは毒杯を仰いで死に就いたのである。彼の最後の日の獄舎における有様はプラトンの最大の文學的作品『ファイドン』に描かれてゐる。『アポロギア』『クリトン』『ファイドン』はソクラテスを不朽に傳へる、いはば三部作である。彼の臨終の言葉はかうであつたといふ、「おおクリトン、アスクレピオスに鶏一羽の負債がある、捧げてほしい、忘れずに」。

かやうにしてプラトンに依れば、「我々の友人、我々の判斷して、我々の知つてゐる人々のうち最も善く、また特に最も知識に深く、最も正義であつた人」は世を去つたのである。ソクラテスの死はもちろん不當のものであつた、尤もそれは當時のアテナイにおける精神的並びに政治的事情からは理解され難いことではない。しかし眞實には、彼は彼の哲學と使命とのために自己を犠牲にしたのである。ソクラテスはキリストと同様その死によつて偉大になつたのであり、彼の死なしには歴史における彼の影響を理解することは不可能であらう。



※ギリシャ文字は、TekniGreekを使用している。その関係で、アクセント記号 circumflex は弧「」になるが、底本ではすべて、波形「」である。また、赤字になっている「明かにするの堪能」は、底本の42ページにある。

底本：三木清全集第九巻 1967年六月一七日 岩波書店

アリストテレスの親本：岩波講座『世界思潮』（1929年三月発行）

アリストテレスの形而上学の親本：『大思想文庫』第二巻 1935（昭和十）年六月 岩波書店刊

アリストテレスの親本：『大教育家文庫』第十巻 1938（昭和十三）年十月 岩波書店刊

ソクラテスの親本：1939（昭和十四）年六月 『大教育家文庫』第八巻 岩波書店刊

本PDF版全集は、岩波書店版底本のページとほぼ対応するように編集してある。ただしページ境界付近は若干前後する。

作成者：石井彰文

作成日：2007年10月13日

修正日：2008.4.16