

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第九卷

一九六七年六月十七日 岩波書店刊 より

凡例

本PDFは、岩波書店刊『三木清全集』（1966～68、1986年）より作成したものである。以下のような改定を施している。

- ・旧漢字は新漢字に改め、旧仮名遣いは新仮名使いに改めた。
- ・送り仮名を一部現代的に改めた。「表はす・現はす・顕はす・著はす・露はれ」は「表す・現す・顕す・著す・露れ」と、「明か」は「明らか」、「少い」は「少ない」、「異なる」は「異なる」など多数にのぼる。
- ・「婦著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「婦着」等と変えた。「屢」は「屢々」とした。「愈」いよいよも「愈々」ますます。「益」も「益々」ますますと。
- ・人名などカタカナ表記は論文によって異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「ギ・ゾ・ブ」など現代では使われないものはすべて変えた。
- ・ルビは底本にあるものはすべて取り入れているが、加えて、漢字の読みとして作成者が追加した。それらの区別はしていない。
- ・□は編者。■による注記、およびページ左端の脚注は作成者のものである。「解題」は作成者による。
- ・文献名が青字斜体であるのはネット上に公開されていることを示す。文献中のローマ数字はアルファベットI, II, IV, Xで代用している。
- ・ギリシャ文字は TekniaGreek font を使っている。但し θ は作成ソフトとの相性が悪く別フォントである。

底本とした全集の編集方針は、「原則として最終稿を原典とし、校異は特別の他示さない。明確な誤記・誤植以外は原形を保存する。歴史的意義を持つ初期著作は原形のまま収録し、各種発表されたたぐいのものは、分類し年代順に配列した。」とある。

底本とした全集は、次の五氏の編集よりなったものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

梶田啓三郎

久野 收

三木清全集 第九卷 アリストテレス・ソクラテス

目次

アリストテレス

アリストテレスの「形而上学」

序

第一章 学の規定

第二章 方法

第三章 形而上学の主題

第四章 真としての存在

第五章 実有の概念

第六章 可能性と現実性

アリストテレス

序

第一章 教育の基礎

第二章 教育の目的

第三章 教育と社会
第四章 教育の課程

ソクラテス

- 序
一 神話と歴史
二 史料
三 時代
四 ソフィスト
五 人間
六 使命
七 対話
八 定義と帰納
九 倫理
一〇 最後

【解題】

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、統制するということは、アリストテレスの学問の本質的要素をなしている。天才的な直観に直接に身を委ねるといふのは彼のことではなかつた。彼はその研究の出発に際して、或い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、これを述べている。方法とは、ギリシア語の根源的な意味に於て、「道に従つて」ということを意味する。学問が、本来学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。けだしアリストテレスに抛れば、学問と雖も、ひとつの運動である。恰も^{あたか}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、学問の認識もまた、ひとつの、建築という「制作」の過程に対してはひとつの異なつた特殊なものであるにせよ、過程であり、運動である。学問的認識といわるべきは、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。学問の道は如何に通じているのであるか。彼は種々なる箇所^{箇所}に於て、学問が一般に、我々にとつて一層明らかなもの、一層よく知られたものから出立して、本性上または絶対的な意味で一層明らかなもの、一層よく知られ得るものへと進み到るべきことを繰り返し述べている。「我々にとつて」ということと、「本性上」或いは「絶対的な意

味で」ということとはまさに相反する方向を意味する。一は研究の道の出発点であり、他はそれの到着点である。それに応じて、明らかなもの、知られたものということにも二つの意味が区別される。それは、ヘーゲルの言葉を用いるならば、*bekannt* と *erkannt* との区別として表現され得る。*bekannt* であるものはいまだなお *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発展させることが学問の仕事である。この場合、私は少なくとも次の二つのことを注意しておかねばならぬ。一、いずれにせよ、明らかなもの、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らかになつていくということが、我々の学問の現実、に存在し得る根本的条件である。この現実の条件の上に学問の存在は基礎づけられている。換言すれば、我々が明らかに学問的態度をもつて存在を知ろうとするに先立って、存在は既に、学問的ではない他の仕方に於て、我々に熟知されているのである。学問が初めて、存在を光の中に置くのではなく、学問をしなくとも、或いは学問をする前に、既に、存在は何かの仕方で見ゆるものであり、顕なるものであるばかりでなく、後者が前者の条件である。存在が我々にとつて在る、ということとは、根源的にまた原始的に、顕に、されて在る、ということを含んでいる。そして、アリストテレスが時には区別した用語法に従つて言えば、*γνωσις* (*Bekantsein*) が *επιτηρησις*

(Erkenntnis) の存在し得る条件である。このことと関係して、二、アリストテレスが術語的に使用した「我々にとつて」という言葉も、近代の認識論の考え方に慣れた者がよく誤解するように、「主観的」という意味に解さるべきではないのである。即ち学問的認識がいわゆる「客観的」であるに対して、その出立点となる知識は主観的であるというのではない。一般に主観的及び客観的という表現をギリシア哲学の中へ持ち込むことは危険である。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観的であり得る、それはまた十分正しいものであり得る。「我々にとつて」ということは、むしろ、存在が頭くわだにされて在る、従つて明らかなもの、知られたものである仕方、その特殊なる仕方を表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いひつく苟も学問に這入ろうとする者に対して要求さるべき最初の、根本的な前提であると考えた。ひとは物を特に学問的に研究しようとする前に先ず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えば政治学或いは倫理学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会的生活を多く経験せず、政治に与らず、従つて彼は彼の研究の対象について熟知することがないからである。学者として出発す

る資格はその学問の対象となるべき存在を予めよく知つてゐるということによつて初めて与えられる。

しかるに存在は種々なる仕方にて先ず知られてゐる。第一にそれは我々の感性知覚を通して、そしてこのものと結びついたところの経験によつて知られてゐる。学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経験に与えられるものは、「或る全体」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う。そこでは凡てが込み合つていて區別されておらず、秩序なく、聯関をもたない。恰も幼児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。幼児はその知識の発達につれて、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。恰もそのように、学問は与えられたる渾沌たる全体の表象の分析の道を進むのである。「分析」ということはアリストテレスが学問の方法として挙げてゐるものであり、彼自身の絶えず用いてゐるものである。彼に於て分析が本来の研究の方法であつた。分析することは、与えられたものが渾沌たる全体 (ὅλον) であることによつて、限定してゆくという道を進む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ロゴ

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学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。ロゴスは伝承されることが出来る。過去の人々の経験は彼等が経験した存在についてのロゴスに於て伝えられている。かかるロゴス、即ち人々の意見 (*ἡ γνώμη*) のうちに以前からの経験は限定された姿に於て与えられてゐる。この意見の中には昔または同時代の学者の思想ばかりでなく、一般に謂わ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えていた。即ちそれは *σοφία* に通ずる。アリストテレスは斯くの如き意見、従つて学問の歴史に於て、彼の哲学にとつての広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叙述に出会い、かくして今日それらの書が哲学史の資料のうち最も重要なも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。しかるにこのように意見をもつて哲学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、人間は生来知ることを求め、且つこれを喜ぶ存在である。そればかりでなく、人間は謂わば自然的に、従つて最も多くの場合、真理に対して準備されており、真なるものを捉え、真なるものを信ずる。それ故に人間の歴史は真理がおのずから発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、

従来の人々は単に一面的な、部分的な真理を発見したにとどまる。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、「各の者は全体を研究すべきであつたに拘らず、ただ或る部分 (τέπος) を語っているに過ぎない」のにもとづく。もとより彼等は真理を把握した、けれどその真理は部分的真理であつたが故に、存在の一面のみを表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、哲学の課題は、アリストテレスにとつて、種々なる意見に於ける真理の契機を総合的に、統一的に表現するにある。かくて具体的な、全体的な真理を求めることに彼の努力は向けられていた。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わゆる「原因」(αίτια) に四つものを区別した人として普く知られている。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発見したものの如くに見做されている。これは誤である。先ず原因の究明を学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、学問についての、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えば、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

されていたのである。然しながら、それらの先行哲学者たちの本質的な制限は、四つのもののうち、或いは一つ、或いは二つという風に、部分的に認識したのみであつて、それを全体として掲げることを知らなかつた。アリストテレスは全体を挙げたのみでない、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。即ち彼の全哲学を貫通する根本概念なる、可能態 (Dynamis) Ⅱ 現実態 (Energeia) 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い及ぶことが出来よう。二人の思想家の間の類似は単にこれのみにとどまらず、我々はなお次のものをそれに聯関して示すことが出来るであらう。先ずこうである。各の意見は、それが存在の真理の各の契機を表現している点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、実質的なもの、事象的 (sachlich) なものの背後に消え隠れるべきである。全体的な、具体的な真理を求める者には、その部分であるべき真理契機の発見者が誰であるかは問題となり得ないであらう。このようにしてアリストテレスは、後のヘーゲルの場合と同じように、或る意見を語つた者の名が知られており、明らかにその者について論ずるときにも、その名を挙げることをしなかつた。彼は「語ら

れておる」または「ひととは言ふ」などの語法を好んで用いた。例えばアリストテレスが彼の哲学の諸概念についてその綱要ともいふべきものを述べているところの『メタフィシカ』第五巻を開けば、このことが簡単に証せられるであらう。個人は個々の真理の単に伝達器であるに過ぎないのであつて、それは真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真理の全体を構成するためにはならぬ個々の要素は凡て、少なくとも殆ど凡て発見し尽されているという考えのもとに哲学した。彼は思想の歴史の完成期に自己が立っているものと見做した。かくて彼の哲学の課題は歴史に於て既に見出されている諸の部分的真理を綜合し、統一するということに定められる。彼はみずからを創造者としてよりもむしろ完成者として自覚していたように思われる。彼の哲学はまことに、ヘーゲルの比喩を用いるならば、ミネルバの梟である。それは回顧的ということを特色とする。そこには未来への展望がそれ自身のうちに含まれていない。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価することが全然出来なかつた

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学の対象について語ろう。この対象は「存在」である。彼の哲学は存在論であると云われることが出来る。しかるに学問の対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いなければならぬ。かくてアリストテレスは学問的に考察され得る存在と学問的には支配し得ぬ存在とを區別した。附帯的または偶然的に在るもの (*to kata eujgehnikos on*) については一般に学問が成し得ない。それに関して学問の可能なる存在は、大抵の場合つねに在るもの (*to ov os eni to ton*) 及び永遠に在るもの (*to aiei on*) である。それは最も単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、私が先ず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うときにもそれは元のままであるから、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えば、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検証することが出来る、そのものはいつでも同じままでとどまつているからである。これに反して、附帯的または偶然的に在るものにあつては、私がいまそ

れを見ている間は然^そうであるが、私がそれから眼を転じ、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。このよ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学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われたもの、例えば永遠に在るものと謂われたものは、不変不動なものということとは等しくなく、却つてその正反対である。アリストテレスは存在の最も一般的な、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、この運動と変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れる姿は事物の本質 (ousia) たる姿 (eidos) 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 (genesis) に於て存在が媒介されていることによつて、本質たる姿と然らざるもの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 (logos oustias) たるいわゆる定義 (definition) がいかなるものであるべきかが明らかとならう。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続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対する最も優越なる表現として *to ti nē einai* 【それがいったい何であるのか】なる特有の語を用いた。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続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すものとして、アリストテレスによつて、特に *eidōs, yevous* を規定すると考えられた。後の形式論理学はこの言葉を抽象的、形式的に解釈して、定義をもつて *species* と *genus proximus* との加わつたものとした。然しながら我々はこの言葉の形作られた具体的な地盤を決して見失うべきでないのである。アリストテレスが形式論理学の父であると最も多くの場合に見做され、そして例えばカントの云つた、形式論理学はアリストテレス以来少しも進歩しなかつた、ということが屢々信ぜられているのは、全くの見当違いである。一般にギリシア人がそうであつたように、アリストテレスもまた形式論理学を知らなかつた。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産物である。いわゆる形而上学といわゆる論理学とは、ギリシアの凡ての哲学者に於て、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いた。

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

のについても言われることが出来る。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。そして学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学問が成立し得ないのは、ここでは原因が無限定的 (*ἀπειρον*) であることにひとえに由来するのである。例えばこうである。或る島に達することを目差して出発した船がその島に到着するという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うことは、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体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いる。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う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。例えば暴風雨に途中で遇つたということもあろう。或いは途中で海賊に遇つたためであることもあろう。そこには原因はあるにはあるが、無限定的である。このよ
うな無限定的な存在は本来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 μη ὄντος*) であると記している。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 (*genesis kai phora*) が属しないと云っている。けれど彼の用いる「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うことが含まれているのであつて、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えておこう。アリストテレスはその取扱う存在の異なるにつれて学問の「正確さ」も一樣でないと考えた。例えば自然の存在に関する学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、人間の実践の領域についての研究に対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、人間の実践的存在は、その本来の、その根本的なる規定に於て、このような正確さを容れないものであるからである。学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ように余儀なくせしめるにあるのではない。ロゴスの本来の機能は存在を存在そのものから示す (*apodeixhai*) にある。学問は最も一般的に云えば存在を顕にする方法 (*epistote*) である。その種々なる方法、殊に後に到つて演繹的及び帰納的方法として形式化されるに到つたところの、*analogia* と *epagoge* なるものも、要するに存在を顕にする仕方にほかならないのである。哲学 (*philosophia*) 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。この点からアリストテレスは哲学に似て非なるものとして他の二つのものを區別した。συνακτικῆν と σοφιστικῆν とがそれである。これらのものは哲学と同じようにまさに「存在」を対象とし、存在についてのロゴスである。しかしながらディアレクティケーにあつては存在に対して本質的な、正しき關係が欠けている。それは哲学が既に把握し認識してい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。ディアレクティケーは哲学に比してその「能力」に於て異なつてゐる。しかるにソピステイケーはその「生の意向」に於て哲学から區別される。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点で、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えまことしやかに語り得る熟練を求めようとする点に於て、哲学的なる生の目的とはもともと異な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。

學問の方法と対象とがこのようにして明らかになつた後に、我々はなお進んで學問そのものが

何であるかについて一層具体的に研究しよう。アリストテレスによれば、学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うことによつて基礎づけられている。生は如何なる過程を経て学問的なる生にまで高まつてゆくのであろうか。

我々は生の概念のもとに何等か神秘的なもの、形而上学的なるものを考え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ほかならないのである。アリストテレスは生あるもののいわゆる原理 ($\alpha\rho\chi\eta\ \tau\omega\nu\ \sigma\acute{\alpha}\omega\nu$) として「精神」を考えた。従つて我々はまた精神の概念のもとに何等か神秘的なもの、形而上学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いる。一、營養の精神 ($\nu\omega\chi\eta\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\eta$)、二、知覚の精神 ($\nu\omega\chi\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\eta$)、三、思惟の精神 ($\nu\omega\chi\eta\ \nu\omicron\mu\eta\tau\iota\kappa\eta$) がそれである。このことから既に明らかであるように、アリストテレスは精神の概念のもとに何等心理学的なもの、また何等意識的なるものを根源的には考えていないのである。彼は近代的な意味に於ける心理学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関する研究は、今日の学問的意識にとつては、なによりも生物学乃至は生理学に属

している。アリストテレスはその精神論に於て生物学や生理学を企てようとしなかつたと同じようにまた心理学を論究してい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区別されると云つてゐる。生活ということはただ精神あるもののみ属する。營養は明らかに生活といわ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学である。アリストテレスもまた最も卓越した生の哲学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うことが属する。植物もこれをもつてゐる。我々は植物は生きてゐると云い、これを土や水の如きものから区別する。ここに營養とは単に養分を摂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。しかし植物には知覚の精神は属しない。動物にして初めて知覚する。動物は単に知覚するばかりでなく、また言う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覚することが可能であるのである。知覚の機能のうち触覚は凡ての動物にとつて共通であるが、その他の知覚はこれと異なる。人間にのみ属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

覚の基礎があつて初めて思惟が可能となる。思惟は感性知覚によつて基礎づけられており、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いる。このように、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う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、それに応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「精神の現象学」ともいふべきものについて詳細に叙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会に譲り、ここでは最も簡単な概観に満足せねばならぬ。

感性知覚の中から先ず「記憶」が生ずる。記憶はいわゆる想像 (*phantasia*) のひとつである。ここに想像といわれたのは、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的に所有するはたらきである。我々はいま見ていなくとも昨日或る集会で出逢つた人の像をまのあたり思い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、今日例えば芸術家の制作の根源を想像であるという場合の如く、何等か創造的なものを理解すべきでない。芸術的制作はギリシア人によつて凡て模倣であると見做されていた。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

的体验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「経験」が生れて来る。そして更にこの経験によつて我々は「学問」を獲得するに到るのである。アリストテレスは経験的知識と学問的知識との間の本質的なる相違を、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いる。学問のロゴスの本質を明らかにするために、我々はこれと意見 (*opinion*) との差異に触れておこう。ドクサはむしろ経験的知識に属する。学問の最も根本的な規定は、アリストテレスによれば、探求 (*inquiry*) にある。既にソクラテスが学問に於ける問の意味を力説したように、討ね追ふことのないところには学問はない。これに反して意見といわれるものは信仰 (*faith*) を伴っている。それは問われ、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。学問は探求として運動であるが、ドクサにはむしろ安定が、静止が属する。このことと関係してドクサが単なる定言 (*assertion*)、否定に対立することなき肯定であるに反して、学問のロゴスにはいわゆる肯定 (*καταφασις*) と否定 (*ἀποφασις*) との対立が含まれている。なぜなら、それは謂わば問に対する答であるから、そこには必ず、然り、否、という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 *ἀποφασις*

と呼んでいる。今日「判断」と訳されている言葉である。即ち、学問的認識は判断である、そして判断の本質は肯定否定にある、という近代認識論の通有観念は、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。本質的なる差異は、アリストテレスにあつてはなお生々と具體的な姿に於て捉えられていたこの考えが、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真理及び虚偽 (*ἀληθές ; ψεύδος*) として性質づけられる。単なる定言には本来の意味に於て真と偽との区別がなく、却つてそれはただ正 (*ὀρθότης*) と云わるべきである。

ロゴスとは如何なるものであろうか。それは先ず音である。否、それは単なる音 (*ἡχοή*) ではない、例えばこの本を打つて発する音の如きものでない。ロゴスは特に声音 (*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声音 (*φωνή σημαστική*) である、そこには Artikulation【分節化】がなによりもなければならぬ。ところで、例えば「馬」というが如き名もまた意味する声音である。しかしこれはアリストテレスによれば優越な意味でなおロゴスではない。単に馬というだけではいまだ「無限定的」であるからである。「馬は嘶く」といわ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。そこにいわゆる判断が出て来る、このときいわ

ゆる綜合と分離とが行われ、肯定され或いは否定されることとなり、そこにまた初めて真と偽とが存在することになる。かくして本質的なるロゴスは *λογος ἀποφαινετικός* であつて、即ち限定がゆきわたり、このように限定がゆきわたることによつて本来「物を顕にするロゴス」である。

さて学問 (*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 *νοῦς* である。それはひとつの直観的思惟であつて、事物の永遠なる本質を直観的に思惟する能力である。そこでアリストテレスは、ヌースは感性知覚と同様であると云つている。恰も眼が色を明らかに見る如く、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覚が、その固有なる対象を知覚する限り、——例えば視覚が色を見ている限り、——誤つことがなく、感性知覚はいつでも真であると云つている。丁度そのようにヌースはまたつねに真理をとらえる。そこには従つて虚偽が対立しない。ソピアならぬ学問の能力は特に *σιωπία* である。これは直観的でなくして却つて比量的な思惟であり、カントの区別を適用すれば、ヌースが理性 (*Vernunft*)、むしろ「直観的悟性」であるのに対して、デアノイアは本来の悟性 (*Verstand*) である。後者に於ては分離と結合が行われ、そしてそれに依じて真理と虚偽との対立が必然的に属する。このようにして、ロゴスに關係する限り、最も広い意味での真理の概念は、アリストテレスに於て三つ

の意味をもっているのを我々は知る。一つはヌースに関係するもの、虚偽との対立を許さぬ絶対的真理、次には学問に関するもの、ここでは虚偽といつでも対立する真理、第三には虚偽との対立を容れぬ真理、即ちドグサに関係する正である。そして特に人間的といわなければならない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えば、それは直観的確實性を有する感性知覚から出発して、直観的なる絶対的なる真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学にあつては、人間精神はかの感性的確實性 (sinnliche Gewissheit) を端初として絶対的知識たる哲学 (Philosophie) にまで發展する。尤もアリストテレスはヘーゲルの如く観念論者であるのではない。他のギリシア哲学の場合に於てと同様に我々は彼の哲学を観念論または唯物論の尺度をもつて測ることが出来ぬ。アリストテレスは知覚を營養の精神の基礎の上においている。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、即ち肉体をもつていしかるにその中に精神が実現し得るためには、物質的なものは特殊な構造のもでなければならぬ。それはいわゆる有機的なもの (organisch) でなければならぬ。有機的なものは可能的 (Severbar) には生をもち、従つてまた可能的には精神をもつていふ。精神は有機的な物質または肉体的の現

実態 (ἐντελέχεια) である。精神と肉体との関係は、アリストテレス哲学の最も普遍的なる概念を用いれば、形相 (εἶδος) と質料 (ὕλη) との関係、或いは、エンテレケイアとデュナミスとの関係をなす。しかるにこの関係は実質的には相対的である。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、その姿の刻まれてい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、この群像の全体の姿に対してはかの男の姿は単にそれの質料であるに過ぎぬ。このように考えるならば、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、それ故に謂わばもはや物質性なき、純粹なる形相としての精神を考え得るであらう。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体という二元的なものから成るとせられている人間の全体の存在を、アリストテレスは統一的なる、連続的なる原理によつてまさにかくの如く解釈したのである。人間の肉体は可能態に於ける精神である、そして人間の精神は現実態に於ける肉体である、しかも可能態から現実態へ

の發展はひとつの連続的なる、統一なる過程である。しかしながら、このような人間解釈は置くことがないであろうか。事実として人間が死ぬるということは、人間を唯物論的に解釈するようには我々を余儀なくしないであろうか。アリストテレスはその人間解釈に於て、殆ど天才的なる単純さをもって、個人の死を問題としていない。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。このように人間が人間を生むという過程が連続的に行われている限り、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のにある。そしてそこにアリストテレスは満足を感じる。形相の連続的なる現在ということには神的なもの、永遠なものの本質に属する。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与らうとするための」(τὴν τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ βίου ἡμετέρου) 人間のテロスの活動を見る。個人、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学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釈の仕方を要求せずにはいられない。そこにギリシア的なる存在論は退いて、宗教的なる、キリスト教的なる人間学の生れて来る根拠のひとつは横たわつていると考えられるのである。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対立していなかったところのもの

が今は二元的なる乖離をなすに到り、かくして人間解釈に於ける宗教的な観念論が本来の意味に於て生れ、そしてそれに対立してまた唯物論的人生観乃至世界観も現れて来るのである。

このようにして我々はアリストテレスの人間解釈が一定の方向をとっているのを知ることが出来た。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釈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うことである。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っていることを決して忘れてはならない。今日少なくとも読まれず、そして更に少なくとも研究されていないこの書物こそは、まさしく、彼の全哲学に於ける最も基礎的なものを含んでいる。従つてひとは、よく行われるように、彼の哲学の全体を神学化するよりも、むしろそれを自然学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う。そして運動の概念こそは、恰も、彼の思想のあらゆる糸がそこに集まる中心である。運動とは何であるか。可能なるものの現実化ということにほかならぬ、とアリストテレスは説明する。このように彼の全哲学の基礎に属する諸概念は、『フュジカ』の中で最も具体的に且つ根源的に取扱われ、そして解明されている。彼以前のいわゆる自然哲学者に於けるとは全

く異なつた意味に於て、また全く異なつた仕方にて於てではあるが、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来していると信ぜられる。それらの概念はそこに於て具体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学の詳細な叙述は、多くの場合に行われているのとは逆に、まさに自然哲学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、私はひとまず筆を擱こう。

アリストテレス 「形而上学」

序

本書はアリストテレスの形而上学に就いてのささやかな叙述である。形而上学の名によつて伝わる彼の著作が後世に与えた影響には際限りなく且つ深いものがあるが、しかもこの著作はすでに文献学的に種々の問題を有し、更にその思想内容の解釈に至つては多くの困難を含み、学

者たちの間に様々な説が行われている。従つてこの簡単な叙述に於てすら、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。私の意図はアリストテレスの形而上学的思想を能う限り体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、この意図を如何ほど実現し得たか疑わしく、思わぬ誤を犯していることもあり得るであろう。不備の点は後の機会に改めたい。参考した諸学者の研究並びに原典に於ける典拠の指示は本書の性質上省略した。凡て他日補おうと思う。

一九三五年五月

第一章 学の規定

—

「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学開巻の有名な句である。知ろうとする欲求は人間に生具し、知ることは人間にとって悦びである、と彼は指摘する。その兆しに、我々はすでに感性的に知覚することに、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。視覚は他の感覚よりもよく知らしめ、多くの区別を明らかにする。そこで我々は視覚を凡ての感性知覚のうち最も勝れたものと認めている。純なる知識に対する欲求は人間の本性に属し、人間にとって知識よりも純なる悦びを与えるものはない。

勿論、感性知覚は人間にのみ固有のものでなく、動物も具えている。或る動物にあつてはなお知覚から記憶が生ずる。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、恰憚で

ある。そして記憶の能力に加えて聴覚を有する動物は物を教えられることが出来る。聴くことは知ることの重要な源泉である。動物は経験というものを僅かしか有しない。人間に於ては記憶から経験が生ずる、同じ物に就いての多くの記憶から一個の経験が形成される。然し人間の場合知識は単に経験に留まらないで、経験から学に達するのである。

このようにアリストテレスの形而上学は知識の系譜学的叙述をもつて始められた。いま学と技術との区別を姑く措くならば、知識は知覚、記憶、経験、学という、およそ四つの段階を経て発展すると考えられた。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う関係に立っている。記憶は知覚から生じ、経験は記憶から生ずる。学は経験を通じて達せられる。知覚や記憶は、また僅かながらも経験は、動物も有するに反し、学は人間にのみ属している。然るに学が人間にとって可能であるのは、人間は他の動物と異なりロゴス（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。人間のの名に値する一切はロゴス的であるが、学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来の存在性を形作つ

ている。アリストテレスの精神論は単なる心理学でなく、まさに生の存在論であった。精神は種々の形態に於て現れ、それに応じて生の段階的な発展が見られる。植物も生きたものとして既に精神を原理として持っている。この精神は「營養の精神」と呼ばれる。植物は養分を摂取し、生長し、繁殖する。然し植物は知覚を有せず、植物には「知覚的精神」は属しない。動物にして初めて知覚する。動物的生は云うまでもなく營養の精神を含み、その上に知覚するのである。然し動物はロゴスを有しない。語ること、考えることは人間の固有な存在性を形作る精神によっ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、動物的生が知覚的精神によつて性格付けられるに對して、人間の生の特質は「思维的^{イテラ}精神」である。もとより人間の生は營養及び感性知覚を含んでいる。思维は感性知覚を土台とし、且つこのものを通じてまた營養を土台としている。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^{イテラ}、学^{イテラ}に於て、その最高の段階を現すものは学、特に哲学である。学と生とはアリストテレスにあつて根本的な聯関に於て捉えられている。学はロゴスを本質的規定とする人間の生のひとつの、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学に於て我々が先ず出会うのは学の規定である。彼は学を就中経験と區別しつつその特質を論じている。一、経験が個々のものに就いての知識であるに反して、学は普遍的なものに関する知識である。二、経験は単に斯くある (to on) ということを知らせるに過ぎないが、学は何故に然かあるか (to on) ということを示す。つまり学は原因に就いての知識である。三、学は教え得るもの、従つてまた学び得るものである。即ち学は方法的な知識であるからである。四、学は実用のためのものではない。学は本来それ自身のために求められる知識である。それ故に学は、實際生活の必要が既に満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注釈を加えて、エジプトに於て最初に数学が現れたのは、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いる。また彼は、人間は昔も今も驚異 (θαυμάσιον) によつて哲学することを始めたこと云つてゐる。驚異は實際生活の快樂や必要とは関わりのない純粹に知的なパトスである。

然し学のこのような規定は、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いた方法に従つて、如何なる人間が「智者」と称せられてい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、学に関するかような

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——を現した。従つてアリストテレスによつて明らかにされた学の理念は、いわ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、かかる学の理念の発見は、ロゴスを有する動物という人間定義の発見と共に、特に影響深きものである。智者という語は日常比較級に於て用いられる。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われている。然らば最も勝れた意味に於て智者と考えられるのは如何なるものであるか。物を個別的に知っているというのでなくて凡てを知っている者が智者である。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ってい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いる者である。彼は物を根源的に知っている故によりよく教えることが出来る。智者の有すべき智慧はこのようにして普遍的なもの、究極的なものに関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。真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。かような「智慧」は最高の学たる哲学に属している。

ギリシア的な学の理念に於ける最も特性的なものは、学が純粹に觀想的本質のものと考えられたところにある。このことはすでに学が実用と没交渉であると云われていることで明白である。学は本来それによつて物を作り或は名誉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。学の目的はテオリア (θεωρία 觀想) に存する。テオリアという語は、今日単に「理論」を意味するが、もと「觀る」という意味であり、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。学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。学の本質が觀想であるということとは、それが生と無関係であることを意味せず、却つて觀想こそ人間の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 ἀπολαυτικός)、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。学と觀想は人間生活の一形態として、享樂的生活は固より実践的生活の上に位し、最高の段階を占めている。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誉のうちに幸福を見出す。自己の名誉は他人に依存するが、社会的行為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。そして学の本質が観想到に存するということは、それが非実践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、実践の最高の実現と考えられたのである。自己目的的な (αὐτοτελείῃ) 観想は、政治学第七卷第三章によれば、単に「ひとつの行為」(πραξις τις) であるのみでなく、「最も勝れた意味に於て」(κρίσις) 行為すると云われるものは「思惟の棟梁たち」(οἱ διαποιοὶ ἀρχιτεκτονεῖς) である。学が生への価値を有しないとすることはあり得ない。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実には矛盾するというのがアリストテレスの一般的見解であつた。観想は生の最高の活動としてまた最高の幸福を意味している。就中ニコマコス倫理学第十卷は観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、観想的なものとして、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属するものが、属すると思われる。かくてこの活動は、それが全生涯の間続く場合、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属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観想とを称えた。観想は

まさに人間の完全な幸福を意味し、生の価値の最高の実現である。

このよ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触れた。それはまた、社会的には、奴隷制度によつて維持されていたギリシアの有閑階級生活の観念的表現と見られ得るであろう。「高貴な閑暇」(σολην ελευθεριος)という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釈をも自己のもとに従える包括的な存在論と密接に關聯していることを明らかにすること、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

学は真理の認識にある。ところで *alētheia* (真理) という語はもと、存在が蔽われずにあること、隠されずにあること、顕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 *alētheuō* を用いているが、存在を蔽われていることから顕にすること、存在を開示することの謂である。ギリシア人はこのように真理を否定的に、隠されずにあることとして現した。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ように、不完全性は完全性の欠乏と考えられる。それ故に *ἐπιπέθεα* (真理) という語は *ἐ-privativum* (欠乏を意味するアルファ) によって現された。この特殊な表現は存在の開示が一定の仕方によって初めて獲得されねばならぬことを示しているであろう。それはロゴスによっ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単に固有の意味に於ける学に限られていない。アリストテレスはニコマコス倫理学第六巻の中で、肯定的に或は否定的に語ることによって存在を開示するものは、数に於て五つあると述べている。技術 (*τέχνη*)、学 (*ἐπιστήμη*)、実践知 (*φρόνησις*)、智慧 (*σοφία*)、叡智 (*νοῦς*) がそれで、これらはいずれも *ἀναθεύειν* (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ろうか。ロゴスは思惟を意味するが、また差当り言語を意味する。かかるものとしてそれは音であると云われるであろう。然し単なる音、石と石とを打つて発する音の如きものでない。ロゴスは声音、即ち生あるものが自己の内部から発するものである。声音は生あるもののみ属し、生あるものの本来の存在性を形作る精神によって規定されている。しかもロゴスは物を示し意味する声音 (*φωνή σημαστική*) である。それは単に生理的なものでなくて、有意味のものである。ところで例えば「馬」というが如き名も意味する声音である。け

れどもこれはなお本来のロゴスでない。馬と云うのみでは十分に限定されていないからである。「馬は嘶いなく」とか、「馬は語らず」とかと云うとき初めて、馬の名は限定されて本来のロゴスが生ずる。そこに判断と呼ばれるものが出て来る、そのとき結合と分離が行われ、肯定或は否定が現れ、そこにまた初めて真と偽との区別が認められる。これが固有の意味に於けるロゴスであつて、*λογος ἀποφαντικός* 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 *ἀποφανέσθαι* に、存在を顕にすることに、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 *ἀπόφανος* (いわゆる命題) と呼ばれる。かようにしてアリストテレスが技術、学、実践知、智慧、叡智は肯定的に或は否定的に語るることによつて *ἀληθεύειν* (存在を開示すること) に関わると云つたとき、その意味は明らかであろう。これらはいずれもロゴスに関係し、ロゴスを基礎としている。これらの活動はロゴ斯的或は「ロゴスをもつて」(*μετὰ λόγου*) であり、或はかかる活動の最高の可能性としてのヌース (*νοῦς*) 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、智慧や学は固より、技術や実践知も、凡て *ἀληθεύειν* に、従つて究極は認識に仕え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、最も本来的なテロス (目的) として、定位をとつてい

る。あらゆる人間的な、それ故にロゴスのな——なぜなら人間の本质規定はロゴスである——活動は、いわ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いる。

右の五つの活動形式のうち先ず技術は、部分的には動物にも属し得る経験から区別される。技術には経験によりも一層多くの知識と理解が属し、技術家は経験家よりも智慧があると云われる。その理由は、経験家は単に然かあるということを知っているに過ぎぬに反し、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。技術のかかわるのてはもと制作 (ποίησις) である。然しそれは、一の目的に対する手段を明らかにするの堪能てという形式的な意味に於て、そこからまた時として生に処し、生を形成する手段の場合へ移して理解される。けれども技術と実践知とは同じでない。前者は後者に対してすでにいわば形式的である。プロネシス (実践知) は処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 (ποίησις) に関係するに對して、プロネシスは実践 (πραξις) に関係し、且つ後者は「人間にとつて善なるものと悪なるもの」との見地のもとに立っている。制作と実践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。実践

もしくは行為にあってはそうでなく、この場合には正しく或は善く行為すること (εὐπραγία) のことが目的である。然し技術も実践知も共に「他のようにでもあり得るもの」(τὸ εἰδέναι μὲν ὄλλως εἶναι) を対象とする点に於ては同じである。制作と実践とは他のようにでもあり得るもの、即ち変ずるものに関してのみあり得ることである。

技術並びに実践知の対象が「他のようにでもあり得るもの」であるに反して、学と智慧とは「他のようにあり得ないもの」(τὸ μὴ εἰδέναι μὲν ὄλλως εἶναι) に向う。学の対象は他のようにはあり得ないもの、従つて必然的なもの、恒にあるものである。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。然し学は、単なる学としては、恒にあるものをいわずば全的に取扱うのでなく、却つてそれが論証にとつて近づき得るものである限りに於て、一層正確に云えば、それが論証のうちに現象する形態に於て、取扱うのである。これに反し、それから推論が行われ、結論が導かれる根拠乃至原理は、それ自身もはや論証し得ないものであり、従つて単なる学にとつては近づき得ないものである。「蓋し学は普遍的なもの及び必然的なものの把握であり、そして論証し得るものにとつて及びあらゆる学にとつて(なぜなら学は概念的 *ἐπέτακτον* である) 原理が存するのであるからして、このような仕方では知られるものの原理自身はも

はや学によつても、技術によつても、実践知によつても達せられ得ない。蓋し一方学に於て知られるものは論証によつて知られるものであり、他方技術や実践知は他のようにでもあり得るものに関するものであるから。」とアリストテレスは云つてゐる。論証の根拠となる原理、即ち第一原理は恒にあるもの、他のようにではあり得ないものであつて、技術や実践知の対象とは性質を異にするのみでなく、それはまた論証的知識としての学にとつてもその前提乃至予想であつて、このような学自身の対象とはならない。かくの如き原理、論証の根拠であつてそれ自身は論証され得ない原理の知見をもたらずのはヌースである。ただヌースにとつてのみ原理は近づき得るものである。ヌースは直観的思惟である。「ヌースの作用は感性知覚の如きものである」(ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡς τὸ εὐθεῖα τὸ αἰσθητικόν) と精神論の中には記されている。ヌースの叡智的なものに対する関係は、感性知覚が感覺的なものに対する関係と同じである。言い換えると、ヌースは叡智的なものを直接的に受け容れ、諸原理を現、在、的、に、持、つ、と、ころのものである。直観的なヌースに対して比量的思惟は διαλογία と呼ばれる。技術や実践知、また学はかかるディアノイアに属している。最後に智慧(ソ피아)とは如何なるものであろうか。アリストテレスはこれを σοφία καὶ ἡμετέρας ἡμετέρας (叡智且つ学、ヌースと結び付いた学) として規定している。「かくて智慧が諸学のう

ち最も厳密なものであることは明らかである。智者は単に原理から従つて来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学であり、いわば頭として他の上に立ち、最も尊いものを捉える学である。」そこで分るように、ソピア（智慧）には根本に於て独立の能力が属するのではなく、寧ろそれは、単に論証的な学に対して高次の学を謂うに過ぎない。なぜならそれはかような論証の原理乃至根拠を直観的に認識するヌースと結び付いた学であるからである。それ故に智慧は完全な、本来的な意味に於ける学でなければならぬ。アリストテレスも、根拠への知見を有しない者はただ非本来的な意味に於てしか学を有する者でないと云つている。智慧は「原因及び原理に就いての学」とも規定される。いま形而上学が学としてかくの如き智慧であるべきことは明瞭である。智慧には独立の能力が属するのでなく、却つてこの概念は学の生形態を現すものとして特殊な意味をもつている。即ちそれは観想的生活の規定に結び付けられるのである。

このようにして、一方には技術と実践知とが、他方には学と叡智とがある。そして形式的には、技術及び実践知は広い意味での実践的態度に関わるものとして、理論的態度を形作る学及び叡智に対立する。同時に形式的に見れば、前の二者は他のようにでもあり得るものを対象と

し、後の二者は恒にあるものを取扱うことによつて、対象の上で区別される。技術と実践知、学と叡智に於て精神の一貫した機能は *ἐπιθεῖν* (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為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もその目的を有し、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。それは対象の理論的所有及び観照のうちにも満足を見出すのである。尤も、技術や実践知もデアノイア(比量的思惟)の活動であつて、それらにも真なるロゴス(*λογος ἀληθής*)が含まれる限り、それらに関することも広い意味では学に属すると見られ得るであろう。そこでアリストテレスは学を理論的学、実践的学及び制作的学の三種に区分したと云われている。彼は比量的思惟(*σῶφρα*)に「認識的機能」(*ἐπιστημονικόν*)と「分別的機能」(*λογιστικόν*)との区別を認めた。前者は恒にあるものに向い(従つて理論的学に関係し)、後者は他のようにでもあり得るものに向い(従つて技術並びに実践知に関係し)、それぞれその対象を対象の性質に適合した仕方て開示する。ただその知識は、その対象が一方は恒にあるもの、他方は他のようにでもあり得るものと異なるに従つて、同一の厳密性(*ἀκριβεία*)を有するものではない。あらゆるものを論証しようとすることが却つて教養な

きこと (araisenoria) 即ち方法に就いての無知を示すように、それぞれの領域に於て対象の性質に相応する厳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証しする、とアリストテレスは考えた。あらゆる種類の知識に同一の厳密性を要求することは却つて不厳密であることを意味するとも云われ得るであろう。固より厳密性に於て勝れた学は学として勝れたものである。従つて理論的学は制作的学や実践的学よりも勝れている。かかる優越性は対象の性質によつて規定されている。自然の永続的な秩序、就中天体は、恒にあるものとして、それらに關する学には対象のこの性質の故に勝れた位置が与えられる。アリストテレスの哲学に於て自然の概念が、また理論的学とされる自然学が全く特殊な、基礎的な意義を有するもの、そのためにほかならない。恒にあるものは精神によつて絶えず現的に所有されることが可能である。恒にあるものは「凡てのもののうち本性上最も顕なもの」(τῆ φυσικῆ governmentov) である。ヌースはかかる対象を現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ろう。学がそれ自身のために求められる知識であるということとは、その認識を無差別ならしめることなく、却つて認識の対象の性質、その所有の仕方、に全く特殊な重要性が属せしめられ、それに応じて学の位階が考えられる。この場合決定的な見地はテオ

リアである。恒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顕なるものを**現**在的****に**所有**することに於て**学的**の**観想**は「最高の限界」(καλλιστος ορος)に達するのである。

政治学第一巻第二章に云われている、「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**を**顕にする**(σημαίνω)ことに**関わっている**。善と悪、正と不正及びその他かようなことに対する**感覚**を有するということは、他の動物に対して人間に固有なことである。」動物の発する声は単に苦と快との記号に過ぎないが、人間に固有な言語には善悪、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**」(εργεῖται ἀνθρώπου), 詳しく云えば、特に**人間的な活動**であり、社会に於て**実**現される。実践知に従つての活動はこのように**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なり、いわば**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、「最も悦楽に充ちたもの」(ἡδίστη)としてその中から擢んで**ている**。この生活は人間としての人間に属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ているのでなく、彼のうちに「**或る神的なもの**」(θεῖον τι)が属する**限りに**於てそれを生きているのである。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、とニコマコス倫理学の中では云われてい
る。然るにかくの如き観想と幸福、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
て行われた。我々はやがてその間の特色ある存在論的構造を明らかにするであろう。

第二章 方法

—

成熟せる方法によつてその研究を指導して行くということは、アリストテレスの学の本質的な要素をなしている。天才的な直観に直接に身を委ねるといふのは彼のことではなかつた。彼はその研究の出発に際し或はその途上に於て、方法に就いてつねに反省を与えている。方法という語はギリシア語では「道」(ὁδός, ἡ ὁδός + ὄδος) という意味を含んでいる。学は道に従つて歩まなければならぬ。蓋し学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ように、学は、固より建築という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。学は過程的な、方法的な知識である。学の道は何処から始まるのであるうか。

アリストテレスはその主要諸著作の種々なる箇所にて、およそ学は我々により明らかかなもの、我々によりよく知られるものから出立して、本性上より明らかかなもの、本性上よりよく知られる

ものに至るべきことを繰り返し述べている。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」(πρῶτερον πρὸς ἡμᾶς)と「本性上より先なるもの」(πρῶτερον τῆ φύσει)、本性上よりよく知られるものとは同じでない、反対に、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区別されねばならぬ。いま本性上より先なるものとは何を謂うかは、多くの論議を要せずして明瞭であろう。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われる形而上学第五卷の中で、原理という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」(τὸ πρῶτον)ということ、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うことであると記している。なお凡ての原因は原理と見られ得る。学はかかる最初のもの、本性上先なるものを捉え、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、学の出発点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。自然学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、自然学にあつても先ず原理に關することが規定されねばならぬと云い、「ところでその道は我々

によりよく知られそしてより明らかなるものから本性上より明ら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」と述べている。かくて学は、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。この意味に於て学は二つの道、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、学はつねに先ずこの道を踏むことが大切である。

学が開始されるに当つては、我々は対象に就いて既に何か知っているのでなければならぬ。けれどもそれが知られているということは、ヘーゲルの云えば、それが *bekannt* であるということであり、然るに *bekannt* であつても未だ *erkannt* であるとは云い得ない。前の意味で知られたものを後の意味で知られたものにもまで発展させることが学の仕事である。しかも物が既に或る仕方でも明らかになつていふということが学的研究の可能となる条件であり、またそれが研究の端緒である。我々があからさまに学的態度をもつて存在に近づこうとするに先立つて、存在は既に、学的にはないにしても、我々に知られている。存在は学以前に既に或る仕方で見ゆるものとなつており、顕にされて与えられている。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、顕にされて在るといふことを含んでいる。そしてアリストテレスが時に区別した用語法

に従って云えば、*ἡρώσις* が *ἐπισημῆν* の可能となる前提である。これと関聯して、彼が術語的に使用した「我々にとつて」ということも、近代的な考え方に慣らされた者が誤解するかも知れないように、決して単に主観的にといい意味に解されてはならない。もしもそれが単に主観的なことに過ぎぬならば、それが客観的認識であるべき学の必然的な出発点として掲げられる理由もないであろう。我々にとつてということとは、寧ろ存在が顕にされてある、従つて明らかなもの、知られたものである仕方、その特殊な仕方を表すのである。このようにしてアリストテレスは、物の熟知をもつて学の道に就こうとする者に対して要求さるべき最初の、根本的な条件であると考へた。ひとは物をあからさまに学的に研究するに先立つて、先ずその物を熟知していなければならぬ。それだからアリストテレスは年少者が政治学或は倫理学を究めようとするのは資格なきことであるとされた。なぜなら彼等は未だ社会生活を多く経験せず、政治に与らず、従つて研究の対象に就いて熟知することがないからである。学者として出発する資格はその学の取扱う存在を予めよく知っているということである。分析論後書は「凡て知性的な教えと学びとは既存の知識から (*ἐκ προϋπαρξουσῶν ἡρώσεως*) 生ずる」という句をもつて始められているが、このことはまことに広い意味に於てそうなのである。

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うことは何を意味するであろうか。分析論後書には次のように書かれている、「より先及びよりよく知られるということ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覚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対立している。」ここに「端的に」(a. sensu)というのは「我々にとつて」というのに対し、「本性上」というのと同じである。存在は我々にとつて何よりも先に感性知覚によつて与えられている。感性知覚は差当り個別的なものを内容としてゐる。学はこのような個別的なものから充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帰納法と呼ばれる。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帰納法的方法的要求と一致している。帰納法の地盤は経験であつて、経験は感性知覚と結び付いている。経験の尊重はアリストテレス的学の

重要な特色である。学は単に概念的抽象的であつてはならず、却つて「現象を救う」(σώζω τὰ φαινόμενα) ものでなければならぬ。現象というのは単なる仮象のことでない。現象という語の根源的な意味は、自己を現しているもの、自己みずからを示しているものということである。ひとは現象を捉えねばならぬ (ἀπτερόν τὰ φαινόμενα)、ひとは先ず自己みずからを示しているものをそのものとして認めなければならぬ。現象は救われねばならず、ヘーゲルの云えば、保存され、止揚されなければならない。このようにアリストテレスは経験的に乃至帰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発するということは、学の経験的基礎に対する要求、物そのものへ向う現象学的要求と結び付いている。

然るにアリストテレスが学の方法を論じた一つの重要な箇所として初めに挙げた自然学の首章は、右の分析論の叙述と外見的にも内容的にも一致しないものを含むように思われる。この箇所は、既に記した通り、学の道は我々によりよく知られそしてより明らかなものから本性上より明らかかなそしてよりよく知られるものに至ると云われてはいるが、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ら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。なぜなら全体は感性知覚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体である、蓋し普遍的なものも部分として多くのものを包含している。」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えば、個別的なものから普遍的なものへ至ると考えられるに反し、ここでは普遍的なものから個別的なものに進むと云われる。前の場合が帰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ろうか。然しこれはそうでなく、またそ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発する論証であるが、然しそれは本性上より先なるものであつて、この箇所で謂われてい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 καθόλου (普遍) という語が或る全く特殊な意味に用いられてい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いるような κατά παντός (一切に就いて) 且つ καθ' αυτοῦ (自体に於ける) という意味での 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。それは感性的に与えられた「或る全体」であり、未だ限定されておらぬ「混沌」である。それは経験に与えられた全体の混沌たる表象であつて、それ

を個々の要素に分析し、限定することが学の方法でなければならぬ。従つてここで考え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単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ように感性的なものから出発するのであるとすれば、かしこでは帰納的方法が説かれているに反し、ここでは寧ろ分析的方法が説かれているといふのは、何故であろうか。かしこでは感性知覚に与え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体と云われるのは如何なる理由によるのであろうか。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われないにしても、それは單純に感性知覚の対象というのではなく、何等か既に論理的なものではないであろうか。ここで特に分析的方法が説かれていることは我々にそのように考える動機を与えるように思われる。

アリストテレスは自然学のこの箇所¹に於て、学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、例示して云っている。「それは或る意味で名辞の定義に対するのと同じ關係にある。例えば円という名辞は或る全体を無限定に現している、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区別する。」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学の出発点となるべき所謂普遍、混沌たる全体は、単に感性的な全体でなく、名辞というような或るロゴス的なもの、無限定な普遍概念を指している。それは既にロゴス的なものであるが、未だ十分に限定されてお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」(οἰκείος λόγος)を見出すことが学の仕事である。学の出発点に於て既に或るロゴス的なもの、その学の対象に就いての日常的な諸意見、以前の学者たちの諸見解等のものが与えられている。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、即ち經驗的に与えられている。学の出発点はここに求められなければならぬ。実際に、自然学第一巻の第二章以下に於て我々が出会うのは、自然学的原理に関する先行哲学者たちの諸説の叙述であり、その批判的分析的研究である。かようなことは自然学の場合に限られてない。ニコマコス倫理学の初めの数章は学の方法の理解のために重要である。ここでも彼は、学は我々によりよく知られるものから出発すべきことを述べているが、その方法としては定義的方法が説かれ、且つ実行されている。出発点は多くの人々が一致して善と認めている幸福という普遍概念であり、そのうちに意味されている快樂、財産、名誉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

とが求められている。かくの如くアリストテレスは彼の哲学の概念規定の地盤を、支配的な諸意見、以前の哲学者たちの諸見解、特に言語的表現、言葉の諸意味のうちを求めることをつねとした。形而上学第五巻は「語義篇」(περὶ τῶν ὀνομαστικῶν)と云われる如く、哲学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 연구に捧げられている。形而上学第一巻もその大部分が先行哲学者たちの学説の叙述、その分析批判に充てられている。彼等は、この巻の最後の章に述べられているところでは、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」(ἀνυπόστατος)である。「蓋し第一哲学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、解釈上学者たちの疑義を生じた自然学第一巻第一章の箇所と比喩も同じであつて、我々の右の解釈の正しさを傍証するに足るであろう。然るにそのような分析的 研究の仕方はロゴスのものを地盤とする故に、自然的考察とは云い難い。それは寧ろロゴスのに考察することである。

アリストテレスは学的 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関して、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。

それは先ず現象を考察し、然る後にその原因に及ぶということである。事実が何故にそうか (εἰς αἰτίαν) を知ろうとする者は先ず事実がどうあるか (εἰς οὐσίαν) を知らねばならぬ。自然的考察に対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 λογικός というのは単にいわ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う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て、我々によりよく知られるものから出発するという彼の方法の一般的要請に背き、そしてこの要請のうちに広義に於て含まれる帰納的な、経験的な態度を棄てたということにもならねばならぬであろう。しかるに λογικός という語はアリストテレスに於て多くの場合 εἰς ἐπιπέδον という意味に用いられた。即ちそれは εἰς οὐσίαν (意見) として与えられているものに基づき、それから論究するということである。物は、あからさまに学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おり、また我々が研究する以前に、既に従来の哲学者たちによつて語られている。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、却つて屢々撞着する。同じ物が異なつて語られ、異なる物が同じに語られている。我々の前に見出されるのは或る混沌たる全体である。学が λογικός に

考察を進めるといふことは、このように我々にとつて社会的、歴史的に、従つてまたその限り経験的に与えられた種々なるロゴスを地盤として、帰納的に、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ことである。アリストテレスは、帰納法と普遍的定義との二つをソクラテスに帰すべき功績として挙げたが、その意味で彼はソクラテスの方法を継承したものと見られ得る。ソクラテスが帰納法を発見したと云われる場合、それが近代の自然科学的論理学に謂う帰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、アリストテレスも対象の概念に関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、用語の考察から出発したように、彼も先行哲学者たちの見解や言葉の日常的な意味の考察に学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、却つてそれを発展させ、方法論的自覚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、却つて両者は相覆い、相補うべきものである。概念的考察が空虚に終らず、真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欠き得ない。概念的考察も社会的歴史的に与えられたロゴ

スを地盤とする限り、帰納的な経験的なところがある。この場合にも我々にとつてより先なるものから出発するという学の方法一般が守られるのである。

二

然るにこのように社会的歴史的に与えられた言葉、意見、学説を尊重するという方法論的趣旨は、アリストテレスに於て一定の思想を基礎とし、前提としている。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。各人は真理に対して或る適合したものを具えている。真理はつねに本性上いわば証し易く、信ぜられ易い。「人間は真理に対して十分に資性を有し、且つ一般に真理を発見することに成功する。」それ故に歴史的生活に於ても真理は絶えず勝利を占め、人間の歴史は真理が次第に見出されて行く発展の歴史である。第二に、然しながら従来 of 哲学者たちは、多くの場合単に一面的な、部分的な真理を発見したに留まつている。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、「各々の者は全体を研究すべきであつたに拘らず、ただ或る部分を語つているに過ぎない」ということに基づく。彼等も何等かの真理を把握した、けれども彼等の把握したのは部分的真理であつたが故に、

それは存在の一面を現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、哲学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真理の契機を限定し、それを総合的に、統一的に表現することにある。彼の努力は具体的な、全体的な真理を求めることに向けられた。例えば、アリストテレスは原因に四種のもの考えた人として知られている。形相因 (causa formalis)、質料因 (causa materialis)、運動因 (causa movens)、目的因 (causa finalis) と称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発見したかのように思うならば、厳密でない。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発見されていたのである。ただそのような先行哲学者たちの限界は、四種の原因のうち或は一つ或は二つという風に部分的に知っていたのみであり、またその個々のものを分析的に区別することを知らなかつたところにある。かくて形而上学第二巻第一章には云われている。「真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、誰も真理を充全的に捉えず、然しまた全然捉えそこなうのでもなく、却つて各人は自然に就いて何か真なることを語っており、そして一人一人では真理に対して何も或は僅かしか貢献しないが、凡ての者から総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体

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点を顧みるとき、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い浮べることが出来るであろう。二人の思想家の間の類似は単にそれに留まらず、我々はなおそれに関連して次のことを指摘することが出来るであろう。先ずこうである。各々の見解は、それが真理の一契機を示している点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れるべきである。全体的な真理を求める者には、その部分にほかならぬ真理契機の発見者が誰であるかは寧ろ問題となり得ないであろう。このようにしてアリストテレスは、後のヘーゲルの場合と同じように、或る説をなした者の名が知られているときにも、明らかにその人に就いて論じているときにも、屢々その名を挙げることをしなかつた。彼は、「或る人々は云う」、「云われる如く」、などの語法を好んで用いた。個人はいわば真理の単なる伝達器であり、真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体的な真理を叙述するためになくてはならぬ個々の要素は凡て、或は殆ど凡て発見し尽されているという考えのもとに哲学した。彼は自分が歴史の完

成期に立っているものと見做した。かくて彼の哲学の課題は、歴史に於て既に見出されている諸々の部分的真理を綜合し、統一するということに定められる。彼は自分を開拓者としてよりも完成者として自覚していたように思われる。彼の哲学はまことに、ヘーゲルの比喩を用いるならば、ミネルバの梟である。それは展望的であるよりも回顧的であるということを特色としている。

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発する場合、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学第三巻の初めに於てこの方法に就いて、簡単に、然し含蓄的に述べている。この方法は形而上学は勿論、彼の種々なる著作の中で広汎に、且つ模範的に実行されているところのものである。アポリアの方法というのは問題の分析のことである。問題は何処にあり、如何に取扱わらるべきであろうか。アポリアの方法の出発点となるのは、歴史的社会的に与えられた諸々の見解 (Vorurtheil) である。アリストテレスはこれらの見解を吟味するに当つて、ただその各々の含む若くはそれらの相互の間に蟠^{むだかま}る論理的な矛盾、撞着、困難を指摘することをもって満足しなかつた。寧ろ彼はその見解若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」(aporía) は文字通り

に道無きこと、道の遮断されていることである。アポリアは固より論理的な困難、障碍、錯綜を意味している。それはいわば「ほだし」【足枷・手枷】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。問題を解こうとする者は先ずかようなほだしが何処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予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 (εὐπορία)、問題の解決が与えられるのである。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らかにする」と云つてゐる。即ち思惟のアポリアは単に論理的なものでなく寧ろ根源的には存在に於て出会われるのである。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」(οὐτὴ οὐκ ὀφείλουσιν)、或は「かくの如き見地からは」(ἐκ τοῦτ' ὅπου θεσπίζον)、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。このよ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顕でない (ἀφανές) ならば、十分でない、とアリストテレスは云う。論理的な事態は現象に於て顕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「概念は現象の証しをなし且つ現象は概念の証しをなさねば

ならぬ」(εἰκοι δ' ὁ τε λόγος τοῖς φαίνεσσι μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαίνεσθαι τῷ λόγῳ)。種々なる見解は真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、それらが単に虚偽であるためではなく、却つてそれらが部分的抽象的真理であるためにほかならない。従つて具体的な真理を求める者は、一切の可能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会う。このよ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 ἀπορία に於てアポリアは真に方法的な意義を獲得する。善きアポリアは善くデアポリアを行うという過程によつて達せられる。善くデアポリアを行うことによつて真理の諸々の契機は顕になり、具体的な全体的な真理に到達する基礎は与えられるのである。

さてアリストテレスはあらゆる学に関して研究者に二つのことを要求した。第一に ἐπιτην 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。ひとは先ず彼の取扱う対象を特別に熟知していなければならぬ。その物に就いて専門的知識を具えていなければならぬ。次に彼は研究に対する一般的堪能を有しなければならぬ。パイデア(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

せる者はいわ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うことが出来る。彼は他の人が何物かに就いて語るとき、その人が果たしてその物に理解をもつて語ってい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、一人の人間が眞の学者であるかそれとも単なる饒舌家に過ぎないかを判断する標準である。

第三章 形而上学の主題

一

人間思想の歴史に於て重要な意義を有するに至った「形而上学」(Metaphysica) という名称は、その起源をアリストテレスの一著作が経験した偶然の運命に負うている。この名称はアリストテレス自身から出たものでなく、彼が「第一哲学」(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わば困惑の末与えたものである。この名称はもと「自然学の後に」(μετὰ τὰ φυσικά) という意味を有し、その書が著作編纂にあたり自然学の後に置かれたということに由来する。この「後に」(μετὰ, post) という単純な語はやがて「超えて」(trans) という意味に転化し、かくて形而上学は感性的に知覚され得るものを超えたもの、超感性的なものに就いての学と考えられるに至った。然しアリストテレス自身に於て第一哲学はもと如何なる学であったであろうか。

i 近年の研究者はそうは見ない。全集編纂当時から「超えて」の意味を込めて *Meta* と名づけた、と見る。

アリストテレスは形而上学第四卷の初めに次のように述べている。「存在としての存在及びこれに自体に於て属するもの」(το ὄν ἢ οὐ καὶ τὰ τούτῳ ὑπαγομένα καθ' αὐτό)を研究する学がある。この学は他の学の如何なるものとも同じでない。なぜなら他の学、例えば数学の如きは、存在の或る部分に就いての研究であるに反して、第一哲学は「存在としての存在」の学、言い換えると存在一般の学であるからである。この規定は形而上学に関する古典的な定義として今も絶えず引用されている。形而上学はアリストテレスに於て存在一般の学、即ち存在論にほかならないと云われ得るであろう。

この書の第六卷は特に形而上学の主題の論述に充てられている。そしてここでも先ず、他の諸学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対し、第一哲学は存在としての存在の学であると云われている。然るにこの卷に於ては、進んで学の分類が企てられ、実践的学、制作的学及び理論的学の三区分別が挙げられているのみでなく、更に注目すべきことには、次いで理論的学がその対象の区別に従つて自然学、数学、神学の三つに区分されている。自然学は運動する独立的な存在を研究し、数学は不動にして質料的な存在を取扱ひ、神学は不動にして質料を含まぬ永遠な存在を対象とする。

いま理論的学のこのような分類が完全であり、且つ第一哲学は明らかに理論的学であるならば、第一哲学は神学 (Θεολογική) にほかならないことになり、かくて形而上学はアリストテレスによつて神学と見做されたことになるであろう。彼は理論的学の分類を行つた後、続いて、神学は存在の「最も尊い類」(τὸ τιμιώτατον γένος) に就いての学である故に最も尊い学であり、およそ理論的学は他の学よりも勝れたものであるが、理論的学の中でも神学は最も勝れたものである、と述べている。また第一巻第二章に曰う、「最も神的な学は最も尊い学である。然るにこの学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わしい学が神的であり、そして神的なものを対象とするものが神的な学であるから。」他の凡ての学はこの学よりも「より必要」(ἀναγκαιότερον) であるにしても、如何なる学も「より善き」(ἀειψότερον) ものではない。即ちここでも第一哲学は神学と見做されている。更に第十一巻第七章に於ても、理論的学にやはり自然学、数学及び神学の三種類を区別し、中でも神学は最も善き学であつて、その故はそれが「凡ての存在のうち最も尊いもの」を取扱うからであると記されている。アリストテレスが神に就いて特別に論じているのは、形而上学のうち神学篇と呼ばれる第十二巻である。

然るに第一哲学は神学であるという規定は、第一哲学は存在論であるという規定と齟齬しない

であろうか。なぜなら第一哲学は存在論としては、「存在としての存在」(ὄν ὡς ὄν)の学であつて、「或る特殊な存在及び類」(ὄν τι καὶ γένος τι)に就いての学でないと考えられるが、それは神学としては、このような存在一般の学ではなく、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——に就いての学であると考えられるからである。神学の対象は超感性的な存在である。ところが形而上学諸巻のうち典型的な存在論と見られ、とりわけ「実有」(ὄντως)の問題を取扱い、神学篇に対して実有篇とも称せられる第七、第八、第九巻に於ては、感性的実有が前面に現れ、超感性的実有に就いては寧ろ消極的に語られている。尤も神学篇と呼ばれる第十二巻に於ても、超感性的存在のみでなくまた感性的存在の問題が取扱われているが、然しここでは感性的実有論は明瞭に自然学に属せしめられ、ただ超感性的実有論のみが形而上学の独自の領域と見做されている。従つてここでは形而上学はともかく一義的に神学と見られているのであつて、同じ巻の中で形而上学を一方では存在論として規定すると共に、他方では神学として規定するというが如き撞着は存しない。第一巻及び第十一巻に於ては、形而上学概念規定に関するそのような撞着は既に萌芽的には現れているが、これらの巻に於ても形而上学を神学と

i ウーシア…「実体」とも訳される。三木は「実体」を後世において形成された概念と扱っている様に見える。

見る傾向がなお支配的である。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学との二重の規定が撞着的に見出される。そして形而上学が明確に存在論として捉えられているのは就中第七、第八、第九の諸卷である。

我々に伝わるアリストテレスの形而上学という名の書物に於ける右の如き撞着は学者たちの注意するところとなり、種々なる文献学的論議を惹き起すに至った。就中ナトルプは形而上学の主題に関する神学と存在論との撞着を鋭く指摘した。そして彼は形而上学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う神学ではないという見地から、この書物を批評し、斉合的に解釈しようと試みた。今我々は文献学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れて以来、アリストテレスの形而上学は決して彼の思想発展の同じ時期に全部作られたものでないことが学界に於て殆ど通説として認められるようになったということは、この機会に記しておかねばならぬ。言い換えると、この書物は文献学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いる。形而上学の概念規定に於ける右の如き撞着も、そのような思想発展の跡を示すものにほかならない。アリストテレスは変らぬ思

想を最初から持つていたわけではなく、彼にも最初プラトン主義的時期があつた。彼はプラトン学徒として出立し、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。そして形而上学の概念規定に於ける神学と存在論との撞着に關してイエーガーは次の如く云つてゐる、「形而上学の概念の二つの誘導は疑い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なつた思想過程が互に入り組んでゐる。そして神学的にプラトンの思想過程が、単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図式的であるという理由から、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 (ὄν, γένεσις) という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独特な發展段階という意味に於て——両者のうちよりアリストテレス的なものである」。このようにしてアリストテレスの形而上学的思想に變化が認められるにしても、それは単なる變化ではなく、寧ろ一の發展と見らるべきものであろう。形而上学を神学と考え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いたのであり、また後期の思想に於ても神学

的思想は全然排除されてしまったとは考えられない。固より現存の形而上学をあらゆる点に互つて齊合的に解釈するという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学的思想を全く見棄ててしまつたわけではなく、却つて両者を何等かの仕方と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えば實際にかかる結合を企てようとしたのである。ただこの企図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、「形而上学が晩年の作であるという通説は、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広範圍に及ぶ残存部分の確定によつて、維持され得ないものとなつた。形而上学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対質の本来の中心点をなしていたというそれ自体としても明瞭な認識が従来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一度この著作に手を加え、古い思想を新しい思想をもつて貫くという、そして一部分はそれを取り除き、一部分は新しい聯関に嵌め込み、この目的のために変更するという改訂を企てた。この後年の改訂の痕跡からして我々は、彼が彼の哲学を發展させようと欲した方向をなお推知することが出来る」。

形而上学の問題は存在の問題である。この事は単に理論的にそうであるばかりでなく、問題史的にもそうである。「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 τὸ ὄν)という問題である」とアリストテレスは第七巻の中で書いている。この問題は「実有」(ὁὐσία)とは何かということに帰着する。そしてここで実有を規定して、「実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」(ὅστε τὸ πρῶτον ὄν καὶ οὐ τι ὄν ἀλλ' ὄν ἀρκῶς ἢ οὐσία ὄν εἶναι)と云われている。

そしてアリストテレスにとつて形而上学は早くから感性的実有と超感性的実有とを含めて存在一般の学であるべき意図を持っていたように思われる。勿論、その初期に於ては超感性的実有の問題に、その後期に於ては感性的実有の問題に重点がおかれたという見逃し得ない相違はある。けれども初期に属するという第十一巻に於ても、「哲学者の学は存在としての存在一般の学であつて部分的存在ではない」と記されている。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。然しながらかの神学篇も、「実有が我々の考察の対象である」という句をもつて開かれ、先ず感性的実有が、次に超感性的実有が取扱われ、かくて実有一般の

原理と原因に就いて論ぜられている。固よりここでは感性的実有論は自然学に属せしめられたに拘らず、それは超感性的実有論の基礎をなすべきものと考えられたと云うことが出来る。そして実有篇の最初の巻即ち第七巻に於て究明されているのは主として感性的実有の問題であるが、然しそこでも次のように記されてい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実有であると同意されている、従つてこれらのものに先ず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。蓋し学はこのように凡ての者にとつて本性上より少な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われる。」この文章は感性的実有の研究が超感性的実有の研究へ入る方法的前提であることを云つていと解し得る。既に論じたように、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なく知られるもの）から我々にとつてより少なく知られるもの（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。感性的実有の問題が前面に現れている諸巻に於ても、形而上学は超感性的実有をも包括する存在一般の学と見做されていたと考えてよいであろう。実有篇の最後の巻即ち第九巻の最後の章に於ては、やがて究明される如く、超感性的実有の認識の問題に關係してヌースに就いて論じられているが、そのことは、この章が後年の附加に成ると見るイエ

「I」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関する論に至るまで上昇して打ち立て、そしてばらばらの断片から寄せ集められた全体のうちへ統一的な脈絡を齎そうとする努力を極めて明瞭に現しており、これが後年の改訂の傾向である」のである。形而上学はアリストテレスによつて絶えず *ἐπιστήμη* の学、即ち感性的実有と超感性的実有とを含む存在一般の学として意図されていた。然しかくの如くに神学と存在論との結合を考ふるにしても、それはなお形式的なことに留まり、両者の關係をなお十分内的に理解せしめるに足らないと云われるであらう。

ところで形而上学はアリストテレスによつて第一哲学とも、或は単に哲学とも称せられたが、それはまた（特に第一巻及び第十一巻に於て）「智慧」とも呼ばれている。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対象とすると考えている。」形而上学が第一哲学と称せられるということも、それがこのように第一の原因と原理に関する学であることを示すであらう。形而上学が第一原因の学と考えられることは、それが存在としての存在の学と考えられることと撞着するであらうか。形而上学は学である。然し学とは何であるか。我々は既に、学が原因に就いての知識として規定されたことを知っている。物を真に知ることはその原因

から知ることである。学は単に対象の認識であるのみでなく、また対象の原因乃至根拠の認識を含む。第一哲学の対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われるであろう。このようにしてブレントーノは、第一哲学に関する存在論と神学との二重の規定を結合して、「第一哲学とは存在一般の、その第一の根拠からの認識である」と解釈した。実際、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。第四巻冒頭の、存在としての存在の学という有名な定義に直ぐ続いて、「だから我々もまた存在としての存在の第一の原因を捉えなければならぬ」(ὅτι καὶ ἡμῶν τοῦ ὄντος ἵσθὶ τοὺς πρώτους αἰτίους ἀπτότων.)と記されている。そしてこのように形而上学が存在としての存在の認識であるのみでなく、その根拠の認識であることによつて、形而上学はまさに智慧と呼ばれるにふさわしい。我々は既に、智慧が「叡智且つ学」として規定されたことを知っている。いま第一哲学は固より学であるけれども、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単に学的に或は推理的に論証され得るものでなく、却つてあらゆる学及び論証の前提としてただヌースによつて直観的に捉えられることが出来る。かようにして第一哲学は勝れた意味に於て智慧である。存在論と神学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学が存在論であることをやめるのでなく、また存在論と神学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。形而上学者は「存在を普遍的に且つ第一実有を考察する者」(ὁ καθόλου καὶ πρῶτον τὴν ὑπάρχοντα θεωρεῖν) であると第四卷の中で云われている。形而上学を存在の原因論 (Aitiologie) と考えることはプラトンの初期的思想に属するにしても、アリストテレスが後にこのような思想を全く放棄してしまつたと考えることは出来ぬ。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。実有篇の最初の卷(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、従つて運動の問題が取扱われ、その最後の章に至つて、実有の問題は「何であるか」(τί ἐστιν) の問題としての本質論から「何故にであるか」(ὅτι) の問題としての原因論に転化され、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いる可能的存在及び現実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実的存在即ち神的なもの概念が導き入れられているのが見出される。ここに存在論と神学との聯関が与えられており、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

うことに基づくのである。この根本的な点を看過するとき、アリストテレスに於ける存在論と神学との給合は十分に理解され得ないであろう。

三

形而上学の問題は存在の問題である。存在は先ず最も普遍的な概念である、*τὸ ὄν ἐστὶν καθόλου μάλιστα πάντων*。(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 γενός* (存在は類概念でない)とアリストテレスは云っている。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えば、一の超越概念 (*transcendentia*) 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すに過ぎず、その各々がこの類概念の外に横たわり、これに附け加わつて来る種差を有するような多くの種概念をそのうちに含むことになるであろう。然るに存在に対してはそれとは異なる

ような或る物が附け加わつて来ることが出来ない。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いる。

「存在は多くの仕方で語られる」(τὸ ὄν λέγεται πολλὰκις)とアリストテレスは繰り返して記している。多くの仕方でということとは、ただ多様に、即ち屢々且つ多くのものに就いてということではなく、また多様な意味に於てということである。存在は同一義(ὁμωνυμία)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ようなものでなく、却つて多義的に(ὁμωνυμία)、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単に「偶然的に多義的なもの」(ἀπο τῶν τυχῶν ὁμωνυμίων)ではない。それだから形而上学第四卷に於ては明瞭に、「存在は多くの仕方で語られるが、然し一に対して且つ或る一つのものに関係して(ἕως ἐν καὶ μίῳ τινα φασί)であつて、そして多義的ではない」と云われており、この場合には多義的は単に偶然的な名辞の同一を謂っている。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はなく、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(univocē)語られるのもなくて、

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。形而上学が存在一般の学と考えられるのも、存在が類的普遍であるという意味に於てでなく、比論的統一であるという意味に於てである。

ところで存在は多くの意味で語られるという場合、それには凡そ如何なるものがあるであろうか。形而上学第六卷第二章にはその四種が区別されている。一、附帯的な存在 (ὄν κατὰ συβέηκος)、二、真としての存在 (ὄν ὡς ἀληθές) 及びその反対の偽としての非存在 (μὴ ὄν ὡς ψεύδος)、三、範疇の形式に従つての存在 (ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας)、四、可能性及び現実に於ける存在 (ὄν δυνατόν καὶ ἐνεργεία)。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いる区分はこれと完全には一致していない。例えば、第四卷第二章には次の如く云われている。「存在が語られるのは、実有である故に、或は実有の態様である故に、或は実有への道もしくは実有の破壊もしくは実有の欠乏もしくは実有の性質である故に、或は実有乃至実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乃至実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うのである。」然しここに述べられている存在の種々なる意味は、彼の

論究から明らかになる如く、第六卷に掲げられた四種の意味のいずれかに帰属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う語に就いて叙述されている種々なる意味も、第六卷に於て規定されている四種の意味に形式的にほぼ相応している。また第七卷第一章は「存在は多くの仕方で語られる」という句をもつて始められているが、ここではあからさまに第五卷第七章への指示が与えられている。その他、第九卷第十章に云われている存在の区分の如きも、右の第六卷第二章に於ける区分に包括されることが出来る。このよ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、真としての存在、範疇の形式に従つての存在、可能性及び現実性に於ける存在という四種に区分されていると見做してよいであろう。形而上学が存在としての存在或は存在一般の学と云われるとき、それは存在の種々の意味に就いての学と考えられたのである。

然るにいま仮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真としての存在は形而上学の対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実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区別され、従つて可能性及び現実性という概念が範疇分類のうち

に採用されなかつたということは注意を要する。そして形式的に見れば、形而上学の規定に於ける神学と存在論とは存在のこれら二種の意味の区別の方向に相応している。可能性及び現実性という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、既に触れた如く、神学の概念が立っている。これに反して形而上学は存在論としては寧ろ範疇のうちに現れる存在の論の意味を有すると云い得るであらう。然るにアリストテレスに於て範疇は単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関聯しているのであつて、神学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ず、附帶的なもしくは偶然的な存在 (*ov kevta ouphggnko*) に就いては学的観想はあり得ず、従つてそれは形而上学の範圍から除外されるのほかない。学は恒に (*ai*) あるもの、そしてたかだか大抵の場合 (*ei eni to noio*) あるものに就いてのみ可能である。恒にも大抵の場合にもないものが附帶的もしくは偶然的と呼ばれる。附帶的と云われるのは、或る物に於て実際に見出されはするが、然しその物に必然的に属するのでなく、大抵の場

合属するのではないものである。人が色白くあるのは偶然的である（なぜなら恒にも大抵の場合にも人はそうであるのではないから）、けれども彼が動物であることは偶然的とは云えない。また大工が病人を健康にするのは附帯的なことである。なぜなら、このようなことをなすのは大工の大工としての本質に属せず医者の本質に属することであつて、その場合大工がたまたま医者であつたという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 ἀπορίηνον)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【エーゲ海の島】を目的として出た船がこの島に着いたという場合、この過程は限定された原因をもっている。然るに他の船が途中で暴風雨に遇つたため、或は海賊に襲われたため、たまたまエギナに着いたという場合、その原因は偶然的で、無限定的である。そこには内的な、必然的な関係が存しないからである。偶然的なもしくは附帯的な存在に就いて学があり得ないのは、かくの如くその原因が無限定的であることに基づいている。

いま κατά συμβεβηκός という語は偶然的とも訳されるが、かような訳語によつてその意味が誤解されないように注意せねばならぬ。一、それは偶然的と云つても「或る物に於て真実に存在す」(ὑπάρχειν τινὶ ἀληθῆς)ものなのである。それは事実的、存在(faktische Existenz)を有する。二、

それは偶然的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、などというが如きことは、いつもあることであろう。事實的存在はその事實性に於てかかるものを伴っている。三、然るにこのよ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してである。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会ふのを余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よ^うな仕方で行爲するであろうという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よ^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いない。恒にも大抵の場合にも生ずるのでないものは *κατὰ συμβεβηκός* に生ずると云われるが、このよ^うなものゝ「偶然によつて」 (*ὄρω τυχῆς*) あるのである。アリストテレスは自然学第二巻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」 (*ὅτι καὶ ἀναγκαῖα περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην*)。その兆しに、あらゆる行

為の目的とされる幸福 (εὐδαιμονία) は普通には「幸運」(εὐτυχία)と同じに、またはこれに近いものと見られている。人間の意志的行為の領域に於てはつねに偶然的なものが存在する。テューケー【*tyche*】はかかるものの原因と考えられるが、それは限定された原因でなく、却つて無限定的である。四、偶然的なものは附帯的なものはこのように無限定的な原因によるものであるが故に、学的考察の対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いといふことはいつも附帯するが、然しそのようなものは建築学の研究の範囲に入り得ない。なぜならそれは「無限定」(ἀπειρος)であるから。建築学の対象となるのは、家が家として本質的にあるもの、即ち「財産及び身体の庇護物」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くは附帯的な存在には生成及び消滅がないと述べている。家が或る人には住心地が好くて他の人には住心地が悪いといふが如きことは、ただ單純にそうであり、そうであることをやめるといふのみであつて、そうであるように成るとか、そうであることが滅するとか、と云い得ない。本来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、本来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)という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)というものが存在の本質的な規定と考えられていることも関聯する。附帯的な若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いる。最後に、然るにかくの如き偶然的な存在があるという理由は、凡てのものが恒にあるもの、必然的なもの、言い換えると、他のよ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そうあるものであるというところに横たわっている。多くのものはただ大抵の場合そ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。このようにして偶然的なものの根拠は無限定的なもの (ἀόριστον) としての「質料」(ἕν) である。

さて右の論述からアリストテレスの形而上学にとつて自然学が基礎的な意味を有したということが明らかになるであろう。人間的行為に關すること、実践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 (ἐν ἐπι το κοινῷ) そうあるというに過ぎないから、それに就いての学はその科学性 (το. ἀσθησις) に於て自然学に劣っている。或は寧ろそれに就いては厳密な意味に於ける学は不可能であつて、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、恒にあるもの、永遠なものである。自然学はアリストテレスによつて「第二哲学」と呼ばれ、また第二の「智慧」とも考えられた。尤もドクサの問題を真面目に取扱ひ、従つて今日いう精神科学の領域を深く且つ広く研究したことはアリストテレスの実証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学ぶべきものはまことに多いであろう。然し自然学が種々の意味で彼の形而上学の基礎となつてゐることも注意されねばならぬ。先ず、自然を地盤とするということは形而上学の経験的基礎或は現象学的基礎に対する要求と結び付いてゐる。現象を救うということが彼の形而上学的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変化の原理 (*αρχή κινήσεως*) を意味するが、かくの如き運動する存在こそ彼の形而上学の主題である。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う点に存した。第一に動かすものと見られた神の存在は運動の体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、自然の観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、その内的聯関を把握する

ことに神崇拜の実証を見ると、この場合本質的なことは、この観照に於て捉えられたもの（自然）と捉えるもの（精神）との間に一種の共同が体験され、不思議な悦楽が準備されるということである。この体験された悦楽そのものが両者の間を結び付ける実在的な紐帯となり、それによつて初めて精神にとつてその信仰の現実性と自己自身の実在性との媒介される。ギリシア民族の精神生活の内容をなした自然に対する敬虔がアリストテレスの形而上学の背景にも存していたものと理解さるべきであらう。

第四章 真としての存在

—

附帯的な存在が何であり、またそれが何故に学的観想から除外されるかに就いては語られた。然らば真としての存在 (*ὄν ὡς ἀνάγκη*) とは何であり、そしてそれは形而上学と如何なる関係にあるのであろうか。

アリストテレスは形而上学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帯的な存在の問題を取扱った後、第四章に於て真としての存在並びにその反対の偽としての非存在の問題を論究している。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 δ' οὐτως ὄν ἕτερον ὄν τῶν κρείττων*) であり、従つてそれは形而上学の範囲から「除外すべき」(*ἀγέρεον*) ものであると云つてゐる。真としての存在が優越な意味に於ける存在でないというのは、真なるもの及び偽なるものは「物のうちに」(*ἐν τοῖς πράγμασιν*) あるのでなく、却つて「思惟のうちに」(*ἐν διανοίᾳ*) あるということ、即ちそれらは精神の外

にある存在 ($\epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma$) でなく、思想的存在であるに過ぎないという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学に属しないと云われている。アリストテレスのこのような意見の表白は、逆に、彼が存在の他の意味をなす範疇を単なる思想的存在 ($\epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma$)、或は単に論理的なものと考えなかつたひとつの証拠として注意されねばならぬ。勿論、真としての存在に就いて学が一般に存しないということではあり得ないであろう。それはまさに論理学に於て研究されるのであるが、ただ形而上学には属しないのである。かくて従来のアリストテレス学者の多くは、存在の四種の意味のうち、附帯的な存在はそれに就いては学が一般に不可能である故に、真としての存在は思想的存在として論理学に属する故に、それらを共に形而上学の範囲から除き、範疇の形式に従つての存在、可能性及び現実に於ける存在という他の二種の存在のみが形而上学の対象であると説明して来た。これはまことにその通りであろう。我々はかような解釈に対して簡単に異議を挟もうとは考えない。然しながら、それにも拘らずなお問題は残されていないであろうか。真としての存在が形而上学でなく寧ろ論理学に属するということは疑われないにしても、然しまたアリストテレスにとつて論理学が存在論と不可分の関係にあつたことも忘れることが出来ない。形而上学第四巻に於ては、人々によつて思惟の

最高原理と云われ、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いる。彼はそこで、かような原理の考察は第一哲学に属し、凡ての實有に就いて研究する哲学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、と述べている。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えられた。それは単に思惟の若くは認識の原理でなく、何よりも先ず存在の原理である。論理学の存在論的基礎付けはプラトンの伝統に属すると云われるならば、我々は実有篇の最も重要な概念 τὸ ἕν ἐστίν (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。このようにアリストテレスにとっておよそ論理学は存在論と不可分の関係にあつたとすれば、真としての存在の問題は単に論理学に属すると云つて済まされ得るものでなく、寧ろ或る点では形而上学の問題と最も内的に接触している。然らばそのような点は何処に存するであろうか。

この問題の考察の端緒として差当り次の如きアポリアが見出される。真としての存在の問題が論ぜられている形而上学中の一つの箇所、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いる。然るに、やはり真としての存在の問題が取扱われている他の箇所、第九卷第十章に於ては、先ず存在そして非存在の語られる

種々なる意味の区分を挙げ、範疇の形式に従つての存在、可能性もしくは現実性に於ける存在の二種に次いで、真及び偽が「最も優越な存在」(κρείττα ὄν)として掲げられている。これら二つの箇所は明らかに矛盾している。即ち、前の箇所では真としての存在は「優越な意味に於ける存在」(κρείττος ὄν)と何等関わるとうろがないという理由で、形而上学から予め除外されるべきものと見られている。かしこではそれは単に実有のみでなく、あらゆる他の従属的な範疇に於ける存在よりも下位に置かれている。然るに後の箇所では反対に、真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与えられているのである。かくの如き撞着が様々の文献学的論議を惹き起したことは自然であろう。後の箇所、即ち第九巻の最後の章は、この巻の爾余の諸章が凡て可能性及び現実性に於ける存在の問題を取扱っているに對し、ただひとり、真としての存在の問題の論究に充てられていることによつて、この巻の中で孤立しているかのように見える。そこでシュヴェーグラⁱの如きは、この章はここに属すべきものでなく、編纂者の手によつて挿入されたものであると考えた。それにしても学者たちは、イエーガーⁱⁱやロスⁱⁱⁱの

i Friedrich Karl Albert Schwegler, 1819-57.

ii Werner Wilhelm Jaeger, 1888-1961.

iii William David Ross, 1877-1971, "Aristotle".

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いる。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 *κρῖτατα* ov という語を竄入せんいりゅう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に謂う *κρῖτος* ov と同じ意味ではないと解釈する。イエーガーによれば、前の箇所の *κρῖτος* は論理的形而上学的意味に於ける優越性もしくは本来性を意味するに反し、この箇所に謂う *κρῖτατα* は単に用語上に於ける優越を意味するに過ぎない。詳しく云えば、「最も優越な存在」というのは、言葉の使い方に於て我々にとつて最も普通な意味での、或は最も多くの場合用いられている使用法での存在ということに過ぎぬ。そしてこれが判断の繫辞 (*Kopula*) の *εἶναι* (*esse*) を指すことは明瞭である、とイエーガーは云っている。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。然るにポーニッツの如きは、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応している——を考慮に入れるならば、主なる範疇、実有に就いての、可能性と現実性との区別に就いての究明の後、アリストテレスが真及び偽に関する問題を取扱つたのは当然であり、そして特に、第九卷第八章に於ては「可能性を含まぬ現実的存在」 (*ἐνδεχόμενα*

αὐτὸν ἀνεπιπέδον) であるところの、単純にして永遠なる実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関わる対象として叙述する第十章は、当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挿入されたものであるかどうかは別にしても、ともかく第九巻と第六巻とは既に触れた如く成立史的に云つて同じ時期の作でないということを認めるならば、両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予想しておこう。然しこの相違は到底相容れない矛盾であるか、それとも発展と見らるべきものであろうか。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、本来の意味に於て真或は偽と云われ得るものは、結合と分離もしくは肯定と否定を含む判断のみである、と述べている。形而上学の中でも、例えば第四巻第八章を見れば、真或は偽は肯定或は否定以外に存しないということが語られている。そして我々が特に取上げた第六巻第四章に於て語られているのも、同じ思想である。

ここでも真及び偽は結合と分離 (*synthesis kai diuresis*) に関わると云われている。肯定と否定、結合と分離を含むロゴスは判断のみである。かようにして真及び偽はただ判断にのみ属するのであるから、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」あると考えられる。然しながら厳密に云えば、真理は単に思惟のうちにあるのでもなかろう。真理はただ判断に属するといふのでなく、却つて判断が物と一致する限りに於て判断に属するのである。真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、「蓋し真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、然るに偽はこれら双方の反対の断定を有する」と云われている。

いま第九卷第十章に於ても、差当りこれと相違することは述べられていない。しかし前の箇所では真理は物のうちになくて思惟のうちにあると云う如く、物と思想との一致に存する真理の概念に於て、思惟の方面が強調されているに反し、この箇所では物の方面が特に力説されているがすでに目立つてであろう。真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」として挙げられた後、これは物に於てそれが結合されておりもしくは分離されていることによつて存する、と云われている。謂われているのは明らかに判断の真であるが、かような、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、言い換えると、物が単純なものでなくて諸部分から成つたものであるということにその根拠を有する。「かくして分離されているものを分離されていると、結合されているものを結合されていると考える者は開示し (ἀληθεύει 真を語り)、物があるのとは反対に考える者は隠蔽する (ευνεύεται 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いる。「なぜなら我々が汝は色白くあると考えることが真であるが故に、汝は色白くあるのではなく、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いる (真を語っている) のである。」ここに於て ἀληθεύειν (真を語る) ということが存、在、を、開、示、す、という根源的な意味を有することはすでに明瞭であろう。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恒に (ἀεί) 結合されてゐて分離されることとが不可能であり、他のものは恒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真ともなり、或る時には真を語るが他の時には偽を語ることが可能であるが、然るに他のようにはあり得ないものに就いては、或る

時には真であるが他の時には偽であるということは生ぜず、同一の言表は恒に真であるか偽であるかである。」この文章からも、真を語る (ἀληθεύειν) ということが存在を開示することを意味し、偽を語る (ψευδίζομαι) ということが反対に存在を蔽い隠すことを意味しているのが知られるのみでなく、同一の言表が恒に真または偽であり得るためには、その関わる存在が恒にあるもの、他のようにはあり得ないものであることが根本的な条件として要求されているのが知られる。他のよ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 (ἔστιν) 真であるにしても、その物自身が変わ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うことが起り、恒に (ἀεί) 真もしくは偽であることが出来ない。ニコマコス倫理学第六卷第三章には、「他のようにでもあり得るものは、直接の観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いる。従つて知識の対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的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」と云われている。

右に述べて来たことから真としての存在の問題に関して何が帰結するかを先ず要約しておく。一、真理は判断に属するものと考えられた。かかるものとして真理は「観念の結合」(συντακτικόν)

νομήτων) に存し、「思惟のうち」にあると考えられる。然し真理は本来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えている。判断はそれみずから結合と分離を含むものとして、判断によっ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えたもの、即ち單純なものでなくて諸部分から成つたものである。結合されているものを結合されていると、分離されているものを分離されていると言表するとき、判断は真である。そのとき判断は存在を開示するロゴス(λόγος ἀποδεικτικός)である。三、真を語る(ἀληθεύειν)ということが存在を開示するということであるとすれば、かかる根源的な意味に於て真と云われるものは、単に判断にのみ限られないであろう。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」(τὰ ἀσυνδέτα)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真及び偽がある筈である。形而上学第九卷第十章に於て特に論ぜられているのはこの問題にほかならない。その第八章の中で「可能性を含まぬ現実的存在」(ἐπιπέτατα ἀνευ δυνατότας) という單純な、永遠な実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当然であるというポーニッツの説に

も一理あるであろう。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、却つてこれを補うものである。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 (*notepov enotkretov*) ということを記した一文が挿入されたと見做しているが、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、そのような判断の真理以外になお「第二の種類の真理」、直観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いる。四、然るにすでに判断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うことがある。即ち、恒にあるものはその本性上開示されることが可能であるが、他のように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えられる。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応し、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うち最も顕なもの」 (*τῆ φύσει πάντων τῶν τῶν*) である。かくの如き関係から、存

在そのものが真と考えられる可能性も生ずるであろう。形而上学第二卷第一章の終に云われている。「かくて各々の物は存在に与ると同じ程度に於てまた真理に与る。」(ὡσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.)そしてここでは「恒に存在するものの原理は恒に最も真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真であるのでなく、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」と云われる。即ち真という語が最上級(ἀληθεύσας)に於て用いられていることから知られる如く、真理の概念は判断乃至思惟に属するものとしてよりも、存在する原理そのものに属するものとして語られているのである。

かの語義篇第二十九章は虚偽という語の語られる種々なる意味の分析に充てられている。ところでこの箇所では最初に挙げられているのは、虚偽の物としての(ὡς πράγματα ψεύδος)虚偽の意味である。ここではまた偽りの人(ἀψευδὸς ψεύστης)即ち虚言者というが如き場合も、また夢などが虚偽と云われる場合も挙げられている。固よりロゴスの虚偽に就いても語られているが、ここではロゴスという語もやや曖昧な意味に用いられている。かくの如くこの箇所に於ては、存在しない物が、それが一般に存在しないというにせよ、或は丁度今事実上存在しないというにせ

よ、虚偽と云われ、更に存在しはするが、それが実際にあるのとは違つて現れている或は存在しないようなものとして現れている物が虚偽と云われ、虚偽従つてまた真理の概念は物そのものに属せしめられている。思想でなく物が虚偽と呼ばれるのである。ロスは、かかることは真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実際の見解に矛盾しており、ここでは単に言葉の普通行われる用語法の分類が目的となつてに過ぎぬ、と見ている。このロスの見解を全部そのまま受取るとは困難であるが、アリストテレスがこの章に於ても、この巻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 *κρησιμότητα* οὐ (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い、そしてそれは繫辭の「ある」にほかならないと解するイエーガーの解釈は疑問とされなければならぬ。最も普通に用いられる虚偽の意味は寧ろ、語義篇の示す如く、虚偽の物という意味に於ける虚偽であろう。それではロスの主張する如く、かの *κρησιμότητα* οὐ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われているにせよ、この巻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う意

味に於ける虚偽の概念を單純に排斥してしまふために挙げたものとは解し難い。寧ろ真理及び虚偽は一定の意味に於ては物若くは存在に属するものと考え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来の存在性を形作るものであるとすれば、真なる人、偽りの人というが如き意味に於ける真偽の概念は根源的なものであるであらう。

そして實際、我々は真理の概念が存在するものに就いて語られているのを見出した。恒に存在するものの原理は「最も真なるもの」と云われている。然しながら、かよ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、存在が真と呼ばれる場合にしても、精神の認識する活動と全然無関係であり得ないことは明らかである。認識はつねに対象の認識であるが、認識する活動は対象に対して如何なる関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発見する (επισκεύη) ことであり、存在を開示する (ἀναδεικνύειν) 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発明するのでもなく、却つてただ既にそこに在るものをその真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。このようにして、もし認識が存在を開示することを意味するとすれば、真理とは開示された存在を、虚偽とは蔽われた存在を意味し得るであろう。「真としての存在」(ὁ ἀληθὴς ὄν)とは開示された存在のことであつて、「偽としての存在」(ὁ ψεῦδος ὄν)とは蔽われた存在のことである。学の道は偽としての存在に即ち蔽われた存在を蔽われることなき存在即ち真としての存在になし、かくて顕なる存在を、現存的に所有するということにある。真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うことによつて、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うことによつて、更に高められるであろう。固より真もしくは偽としての存在という場合、どこまでも精神に対する関係を含んでいる。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ろう。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、学乃至認識そのものが生の一形態であり、観想的な生活として生の最高の段階に属するということ、今想起される必要がある。このような関係に於て、生の立場からは、βίος θεωρητικός(観

想的(生活)の立場からは、*ἡ ἀληθεία* (真としての存在)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、真としての存在が思惟のうちに於ける存在であるというところこそ、却つてこの存在の優越性を意味すると考えることが出来る。その本性上最も顕なる存在を開示して現在のに所有するところにテオリアは完成するのである。このようにして、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当り、第九章第十章に於て、アリストテレスが真或は偽としての存在を *ἐπιτεταταὶ οὐ* (最も優越な存在)と称したのも偶然ではないということが理解されるであろう。然しなお残り得る疑問をなくするために、我々はこの箇所であつて居る認識及び真理の意味を究め、進んでヌースと呼ばれるものの性質を明ら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対象は結合されたもの (*σύνθετον*) である。それでは結合されぬもの (*ἀσύνθετον*) に就いては真及び偽は何であろうか。これが形而上学第九卷第十章に於て論ぜられて居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、単純なものの把握は単純な、直接的な把握である。この場合「触れることとうけがふこと」(θηρειν και πορειν)が真であり、無知とは「触れぬこと」である。「うけがひ」(ποιειν)は判断の場合結合によって生ずる「肯定」(καταφασις)とは異なり、単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対し、またその真はつねに偽に對している。然るに直接的な直観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」(αμαρτιν)というものはなく、ただ「無知」(αγνοια)があるのみである。無知とはそれに触れぬことであつて、認識はそれに触れることであり、「直観的に知る」(νοειν)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、真理の意味も同じでない。判断に於ける場合と直観知に於ける場合と、真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、却つてヌースに属する。結合されたものと結合されぬものとの關係する二つの種類の真理認識は、学(επιστημη)と叡智(σοφια)とに配分されることが出来るであろう。形而上学は智慧即ち「叡智且つ学」として、その認識は悟性的判断的であるのみでなく、また直観知を目差している。学の立場に立つ限り、判断的認識の真及び偽が本来の真及び偽と考えられるが、智慧の立場は他の、より高き真及び偽の概念をもっている。ところで、

結合されぬものとは可能性を含まぬ絶対的な現実性、質料を含まぬ純粹な形相を謂い、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 αὐτὸ)とも呼ばれている。かくの如き優越な存在に就いての真理は優越な意味に於ける真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いることを若干参照することが必要であろうと思う。ここでは真及び偽という語は極めて広く使われている。それらは先ず感性知覚に適用される。アリストテレスによると、感性的に知覚されるものに三種の区別がある。一、「固有なもの」、固有に知覚されるもの (ἴδιον αἰσθητόν)、視覚に対する色、聴覚に対する音の如く、その知覚が一定の感官に限られているもの。二、「共通なもの」、共通に知覚されるもの (κοινὸν αἰσθητόν)、運動や大いさの如く、多くの若くは凡ての感官によつて知覚され得るもの。三、「附帯的なもの」、附帯的に知覚されるもの (αἰσθητόν κατὰ συνβητικόν)、我々は普通単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、そこには附帯的に知覚されたものがある。第一の種類のものに就いては虚偽は存しない。赤を見て、赤としてい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、なぜなら実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、固有なものの知覚はつねに真であり、最も稀にしか偽であることがない、と云っている。然るに附帶的に知覚されるものに就いては、今例示した如く、知覚は屢々誤る。共通に知覚されるものに就いては特にそうである。運動しているのは我々自身であるのに、静止せる物が運動しているように見え、また我々に対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 (*φαντασία*) 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、と述べている。比量的思惟の能力たる悟性の判断、その肯定と否定とに真及び偽が属すると思へられたことは云うまでもない。そして更にヌース (叡智) に関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覚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対する関係は、知覚の知覚されるものに対する関係と同様である。感性知覚は直観的であり、且つ固有に知覚されるものに就いては誤ることがないという性質を有する。アリストテレスは書いている、「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 τὸν*) 述語し、その凡ては真であるか偽であるかである。然るにヌースはつねにそうではない。その対象が本質の意味に於ける何か (*τοῦ τι, ἐστὶ κατὰ τοῦ τι, ἢ ἐπι*) 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、それはつねに真である。然し、

固有なものとの視覚は真であるが、白いものが人間であるかどうかの問題に於ては視覚はつねに真であるのではないように、質料を含まぬものに関しても同様の関係にある」。視覚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実有であるところの本質 (τι ἢ εἶναι) 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単純な即ち直観的な作用として、分割されぬもの、結合されぬものを直接的に捉えるのである。

かくの如く真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。就中感性知覚とヌースとの間には密接な比論が存している。ところですでに感性知覚は「質料を含まぬ感性的形相に対する受容者」(το δεκτικόν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἀνευ τῆς οὐσίας) である。我々が石を知覚するとき、知覚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、かかる石からただその形相のみを掬い取るのである。知覚する精神のうちへ入つて来るのは質料から乖離された形相である。この点に於ても知覚はすでにヌースと類似している。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。「叡智的なもの及び実有に対する

受容者がまさにヌースである」(τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς)と云われている。叡智的なものとは結合されぬもの(ἀδιαιρέτα, ἀσύνετα)・単純なるもの(ἀπλά)・質料を含まぬものであり、そして実有(οὐσία)である。あらゆる形相は質料から乖離されて知覚され、また思惟されることができぬ。精神(ψυχή)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場所」(δυναμει τῶνος εἰδῶν καὶ νοητοῦ)である。ここに「可能的」と云われるのは、人間的精神はなお変化的であつて、つねにその機能を営むことなく、屢々眠っているからである。精神論第三巻の中には更に次の如く述べられている。「精神の知覚的部分及び知識的部分は可能的には対象と同一である。即ち、一方は知覚の対象と、他方は知識の対象と同一である。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。なぜなら手が機関の機関であるように、ヌースは形相の形相であり、知覚は知覚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。対象と融合し、これと一にならうと欲するという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うことは物の形相と同一になることである。知覚が自

己のうちには所有し得るのは知覚されるものの形相である。然るにヌースは本来叡智的な、質料から乖離された純粹な実有、可能性を含まぬ現実的存在の受容者として、かかるものと全体的に同一になることが出来る。「ヌースはその現実性に於ては物である」(ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πρῶτα)と云われている。精神も或る意味では存在である(ἡ ψυχή τὰ ὄντα πρῶτα)。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い難いに反して、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。

このような考察は真としての存在の問題に対して解明的であり得るであろう。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対応を認めた。「同じものは同じものによつて知られる」(γινώσκονται γὰρ τὰ οὐσια τὰ οὐσια)。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観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うことも、知るものと知られるものとの間に同一性の対応が存するということによつて

基礎付けられているのでなければならぬ。真理に就いても同様である。真理は先ず何よりも物をそれがあるがままに開示する限りに於ける知性のうちにある（「主観的真理」）。真理は次に物に就いて語られる。認識された物も、知性に対して或る関聯を有し、知性と一致する限りに於て真と云われることが出来る（「客観的真理」）。然し更にあらゆる存在はそのものとして何等かの仕方て開示可能である故に、真理は凡ての存在の属性であり、一の超越概念（transcendētia）と見做される。伝統的な存在論に於て「形而上学的真理」と云われるものである。このようにしてトマスは「善が存在と転換されるように、真理もまたそうである」（sicut bonum convertitur cum ente, ia et verum）と書いている。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真理であると云われることが出来る。かかる最高の存在は質料を含まぬ純粹な形相としての実有にほかならない。それは感性的なものでない故に、その開示はただメーアスにのみ属する。アリストテレスは分析論の中で原理を開示するメーアスは論証的な学よりも「より真」（*diabēterov*）であると述べている。またニコマコス倫理学の中では、「原理は事実（*oort*）である、そしてこのものが十分に明らかに現れるとき、何等の証明（*to dion*）も付け加わるを要しない」と云っている。このように存在の直観的な把握に論証的な知識よりも優位が認め

られる。然し感性は感性的実有からただその形相のみを受容するに反して、ヌースは叡智的な、質料を含まぬ実有の受容者としてこのものと一になることが出来る。対象の受容によって対象と融合し一になろうとする精神の要求は、ヌースに於て実現され、それによって精神に實在性が与えられる。最高の真理としての最高の存在の直接的なテオリアに於て観想的生活は完成し、それによつてこの生活そのものが「真なる」生活となるのである。学を生の一形態と見る立場にとつてかかる「真なる」生活こそ問題でなければならぬ。

第五章 実有の概念

—

存在は種々の意味に於て語られるが、特に「実有」(ὄντα)の意味に於て語られる。実有の概念は他の範疇の形式に於ける存在に対して規定される。この關係に於て実有は「第一次的な存在」(τὸ πρῶτον ὄν)と考えられる。他の範疇に従つて語られるものがあると云われるのは、それが実有の、或は性質、或は量、或は状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されるものは、それ自身に於て、独立にあるのでなく、却つて実有に於てあるのである。それらは実有に就いて語られるのであつて、実有はそれらの基礎に横たわり、実有なしにはそれらは語られない。この意味に於て実有は「基体」(ὑποκείμενον)と考えられる。他の範疇はいわば「存在のひこばえであり、附帶物である」。実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」ということが実有の一般的な規定である。実有が第一のものであるということは三様に考えられている。一、他の範疇の存在は独立なも

の (χωριστόν) として存在しないが、実有のみは独立なものとして存在する。実有の他の範疇に対する優先は単に、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う意味に理解されることが出来ない。実有を前提しないで性質は考えられなと同様、性質をもたぬ実有も考えられないであろう。寧ろ実有は「いつもこのような範疇のうちに現れているもの」(ὅτι πάντοτε ἐπιούσῃ ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ) である。それは基体と云われるにしても現象の背後に隠れたものではなく、却って「限定された基体」(ὁριστικῶν ἐπιούσῃων) としていつも範疇のうちに現れているものである。従つて実有が第一のものであるということは、それが独立なものであるに反して、他の範疇は独立に存在し得ず実有に於て存在するという意味に理解されなければならぬ。二、実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実有の概念が内在していなければならないからである。三、実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、よりよく知ると考える。このような述語の各々に就いても、性質とは何か、量とは何かということを知るとき、我々はこれを知るのである。

ところで実有はアリストテレスによつて二重に表現されている。形而上学のうち実有篇と称せ

られるものの最初の巻即ち第七巻は、実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対立させて区別することをもって始められているが、ここでは実有は n, cori $\text{kor, toge } n$ という句で現されている。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区別した第七章に於ては、範疇に於ける存在として、一方では実有、他方では性質、量、関係、能動もしくは受動、何処に、何時という他の範疇が挙げられているが、ここでは実有は単に n, cori という語で表されている。その他の箇所にも実有は n, cori 及び $\text{toge } n$ の二重の表現をもっている。そこに問題が隠されていないであろうか。なぜなら、一方 $\text{toge } n$ という語は「このもの」という意味に於て個物を表すが、他方 n, cori という語はもと「何であるか」という意味であり、物の本質に就いての問を表すのであつて、この物が個別的なものであろうと普遍的なものであろうと、その本質はただ一の普遍としてもしくは普遍の結合として言い表され得るのみである。第七巻の右の箇所にも実有は、何であるかという問に対する答と見做され、この問は人間とか神とかと答えられると述べている。然るに例えば「人間」は真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している。かくて n, cori $\text{kor, toge } n$ として現される実有の概念は矛盾でなければ少なくとも両義的であるよ

うに見える。かかる両義性は実有が第一のものと考えられた場合に既に認められるであろう。ロスの指摘した如く、実有が独立なもの (*χωριστόν*) という意味で第一のものと考えられる場合、実有は個物を意味するが、然し実有が認識上に於て第一のものと考えられる場合、実有は本質を表し、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ように見える。

実有の概念のかくの如き両義性は、範疇論に於ける二種の実有の説に相応している。ここでは「第一実有」 (*πρῶτον οὐσία*) と「第二実有」 (*δεύτερον οὐσία*) とが区別されているが、この区別に於て、前者は *τὸ ἐν τῷ*、後者は *τὸ ἐκ τῷ* に相応すると解されることが出来よう。「最も優越な、第一次的な、最も多く語られる意味に於ける実有は、或る基体に就いて語られるのでもなくまた或る基体のうちにあるのでもないものであつて、例えばこの特定の間、この特定の馬というが如きものである。」本来の意味に於て実有と云われるのは、この特定のものの、個別的なものである。「然るに第二実有と称せられるのは、第一次的な意味に於ける実有がそのうちに属する種であり、更にまたこのような種の類である。例えば或る特定の間は人間という種に属し、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実有と呼ばれる。」第二実有は種もしく

は類として或る普遍的なものである。第一実有と第二実有との秩序の区別に於て、第一実有が「第一の」実有であるのは、それが独立に存在するもの即ち *ἄριστον* であるということ及びそれが個別的なものの即ち *εἶδος* であるということに基づくのであつて、形而上学第七卷に於てもこの二つの規定は実有の根本的規定と考えられている。これに反して第二実有と云われるものは独立に存在しないもの、普遍的なものである。第二実有も第一実有に定位をとつて考えられる、そこでアリストテレスは種は類よりも多く実有である、なぜならそれは第一実有により近いからと云っている。このようにしてアリストテレスが本来の意味に於ける実有を個別の実有と考えたことは疑われないが、然しすでに第二実有というが如き普遍的なものがお実有と見られた点に実有の概念の両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思われなければならないように思われる。実有の概念の両義性はアリストテレスの形而上学の解釈に於て種々の困難な問題を提供している。

この問題に關聯して就中ツェラーⁱはアリストテレス形而上学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真に実有の名に値する独立なもの、自己自身に於て存在するものは、

i Eduard Gottlob Zeller, 1814-1908.

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、最も根源的な対象でなければならぬ。それ故にもし実有が個別的実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、かくて個物は単に知識の出発点であるのみでなく、またその最も本質的な内容と対象を形作る筈である。然るにアリストテレスはこのようなことを否認している。学は彼の確信によると個物に關係するのではなく、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なものにまで降つて行つた場合にもなお、それは決して個物そのものに向うのではなく、却つてつねにただ普遍概念に向うのである。個物のみが根源的な意味に於て実有であり、かかる個物は数に於て無限であるとするならば、如何にして学は可能であろうか。これはアリストテレスの体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、論究されている。このアポリアは、シュヴェーグラーの語を用いれば、「アリストテレスの体系の全体を最も微細な血管に至るまで貫いていて解決されておらぬ矛盾」と見做さるべきであろうか。ツェラーの如きもそれをこの体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実体化を却けたが、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うこと及び知識の真理性はその対象の実在性と歩調を同じうするということをそのままにしておいたのであって、両者を矛盾のない仕方では結合することはどうして可能であろうか、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ろうか。ともかく我々は問題を正しい道に連れて来なければならぬ。

二

アリストテレスは形而上学第七卷第三章に於て実有が語られる四種の意味を区別してゐる。本質 (*τὸ τί ἐστιν*)、普遍 (*καθόλου*)、類 (*γένος*)、基体 (*ὑποκείμενον*) 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実有と考へたというのでなく、寧ろ実有に関する当時の支配的な見解を挙げたものである。基体と云うのは、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ないもののことである。かかる基体が先ず実有と考へられることを最も要求しているように見える。実有とは差当り、それが基体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'*

ou' ta álax) と規定されることが出来る。言い換えれば、端的なる主語、主語となつて決して述語とならぬものが実有である。ところで基体と考えられるものに、一、質料 (tán)、二、形相 (mopón)、三、質料及び形相の両者から成るもの (to éi' áuqótiv) 即ち両者の結合による全体 (óvovov) がある。例えば彫刻に於て、ブロンズは質料であり、そこに現されたヘルメスの姿は形相であり、彫刻は両者から成る全体である。然るに実有を基体と見るならば、それは就中質料と見られなければならないように思われる。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き、残るものは裸の質料である。他のものは物体の、或は性質、或は量であり、性質や量は実有でなくて実有とは却つてそれらがそのものに属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お残存するのは、それら性質、量等によつて限定されている或るもの即ち質料以外のものではないから、このように見て行く者にとつては必然的にただ質料のみが実有と考えられざるを得ないであろう。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「残存するもの」 (to léivov)、このような「最後のものそのもの」 (to éotárav kath' auto) を求める者は、質料が実有であると考えerのほかない。かような質料は、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、実有を基体と見る場合、一定の考察の仕方をするれば必然的に質料が実有と考えられねばならぬに拘らず、質料が実有であることは不可能である、とアリストテレスは云う。なぜなら独立なもの (*ypostov*) 及び個別的なもの (*toide n*) ということは実有の根本的な規定であるが、質料はかような規定を有しないからである。個別的なものと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独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も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っている。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わっても失われずに存続する。彫刻家の手が加わって新しい姿を得ることによって失わ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顕である」 (*poiesas de tois kai n dān*) と云っているのは、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った後に残存する最後のものとして何等の限定も含まぬ質料は顕でない。質料はそのものとしては無限定的であり、独立なものではなく、且つ顕でなく、これら凡ての意味に於

て質料は実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われている。

右の分析はアリストテレスに於ける実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ろう。実有は何か現象の背後に隠れたもの、見えぬものを謂うのではない。却つてその本性上顕でないものは実有でないと考えられた。実有を表すギリシア語 *ousia* はもと「財産」「所有」などを意味する語であるが、アリストテレスの実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いる。即ち実有とは手近かにあるもの、現在のに所有されているもの、従つて顕なるものである。このようにして現在性 (*hagouonta*) が実有の根本的規定と結び付いている。実有は現象の背後に隠れた或るものでないように、無限定的なもの (*apoluton*) ではない。却つて限定性 (*hagoua*) が実有の根本的規定に属する。質料は基体の意味を論理的には最もよく現すように見えるに拘らず、それが実有と考えられないというのも、かくの如き理由からであった。尤もアリストテレスは実有の概念として基体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、それが基体に就いて語られるのでなく、それを基体として他のものがそれに就いて語

i 「*ousia*がある」・「*ousia*である」*ousia*の女性分詞形 *ousia*に由来し、「財産」「所有」という意で使われてた、と。

られるものという規定は実有の概念にとつてどこまでも基礎的な意味をもっている。ただ彼はそのような規定はなお「十分」でなく、明瞭を欠くと考えたのである。

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区別される実有の概念として基体の概念の必然性を認めたのは、変化乃至運動の事実に関してであるということである。凡ての変化にとつてその基礎に横たわる (*ὑποκειμένον*) 或るもの、変化のうちに持続する (*ὑποκείμενον*) 或るものが必要ならぬ。場所の変化の場合、今は此処にあるが次には他の処にあるもの、量の変化の場合、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、性質の変化の場合、今は健康であるが次には病気になるもの、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学第一巻第五章及びその他の箇所にて、凡て変ずるものは「反対のものから」 (*ἐξ ἐναντίου*) 変ずると云っている。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、例えば教養があると云うが如きことから白いものとなるのでなく、白の反対のもの即ち黒から、もしくは中間のもの (*μεταξύ*) 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、例えば中間の色は反対のもの、白及び黒から派生したものにほかならないから、凡て変

ずるものは反対のものから變ずると云うことが出来る。かかる變化に於て持續し、白と黒というが如き反対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ろう。かく考えるとき、質料がまた變化にとつての基体として実有でなければならぬように見える。形而上学第八卷第一章に於て基体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、質料がまた実有であることは明らかである、と書いている。然しながら質料が実有であるということは果たして彼の究極的な見解であつたであろうか。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えられ得ることである。

差当り質料は実有でないことが明らかにされた。基体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実有と考えられるであろう。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（*υστερα και σιμπλι*）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いる。質料と形相との両者から成る全体（*συνολον*）が実有であるということはアリストテレスにとつていわば自明のことであつた。感的実有（*αισθητη ουσια*）は凡て質料を含んだものである。かくの如く実有の概念に対して質

料の積極的な意味を認めたことは彼の哲学の一特色である。ただ質料と形相とから結合された全体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

然るに形相と実有の問題を単に基体の概念から考えることには困難が感ぜられる。なぜなら基体の概念を論理的に追求する場合、寧ろ質料が実有と考えられねばならぬように見えたからである。形相と実有の問題は寧ろかの本質 (*οὐσία*) の概念に關聯して探求されることが適當であろう。蓋し本質と云わ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ろうか。

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。プラトン哲学を批評した形而上学第一卷第九章には就中次の如く云われている。「更に、アイデアがあるという見

解に従えば、単に実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ろう（なぜなら概念は単に実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、そして学は単に実有に就いてのみでなく、また他のものに就いてもある、その他このようなことが千百となく従つて来る）。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、ただ実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、基体に就いて語られない或る物としてその形相を分有するものでなければならぬ。かくて形相は実有であるであろう、このものは此処即ち感性的なものにあつても、彼処即ち永遠なものにあつても、実有を表すのである。「形相を実有とするプラトン学派に於ける難点は、この立場に於ては、実有の形相と、実有を基体としてそれに附帶する性質、量等を現す概念とが区別されないということである。凡ての概念がイデアとなるであろう。固よりプラトン学派に於ても、凡ての概念がイデアと考えられたのでなく、寧ろアリストテレスが本質の概念 (κατὰ τὸν λόγον οὐσία, ロゴスに従つての実有) と考えたものが本来イデアと考えられたのであるが、そこには諸々の概念のうちでこの主要概念を一般的に区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実有の形相 (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実有と爾余の範疇との區別に於て体系的に展開されたのである。範疇は彼にとつて単に主観的な思惟形式、単に論理的な關係というが如きものでなく、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 τοῦ ὄντος) とも言い表されている。ブレンターノはアリストテレスの挙げた種々の範疇が、アリストテレスの指示に従つて、存在そのもの(実有) に対する關係に於て三つの領域に区分されると考えた。即ち一方には実有(ὄντα)、他方にはそれに附帶するもの(συμβεβηκός)があり、後者は屬性(πρόδος)と關係(πρός τι)とに分たれる。それらは本質性に関して実有、屬性、關係という風に漸次に下降する段階をなしている。

ところでアリストテレスが本質(οὐσία) というのは実有の形相、言葉の勝れた意味に於ける実有の概念のことである。形相が実有と考えられるのはただそのような本質としてである。「私が形相というのは各々の物の本質と第一実有である」とも記されている。各々の物の本質とは厳密には何を謂うのであるか。各々の物の本質とはそれが自体に於て(καθ' αὐτό) あると云われるものである。従つて偶然的な若くは附帶的な屬性は本質から除かれる。君の本質は音楽的であるということではない。君は音楽的である以前にも君であつたし、音楽的であることをやめ

でもなお君であるからである。然し自体に於てあるものという規定だけでは十分でない。我々は例えば白い表面に就いてそれは自体に於て白いと云う。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。両者を結び付けて、表面であることは白い表面であることであるとも云い得ない。言い換えると、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。何故かと云うに、この場合には定義すべき語が定義のうちに含まれているからである。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いるよ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。それでは基体と或る他の範疇との複合からなる概念、例えば白い人間という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ず人間と白との間には本質的な関聯がないという理由で却けられるであらう。また白が白い人間に該当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当せる定義によつて定義される場合には遺漏によつて、その定義は本来の定義とは云われないであらう。このような誤謬が避けられたとしても、白い人間という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」(ὅτι πάντες ἄνθρωποι)で

あつて、白い人間という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うことがあるから。即ち、それは物の持続的な根本的な規定を示すのでなく、かかる規定を表すもの（人間）と偶然的に附帯するもの（白）との結合を示すのである。このように、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関聯の欠如は、定義すべきものと定義との間に於ける必然的な関聯の欠如と同様、その何等かの定義に於つて致命的な欠陥である。厳密な意味に於ては、ただ類の種 (*γενους ειδος*) であるもののみが定義されることが出来る。最高の類は、それよりも単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（例えば白い人間）は、その要素の間に必然的な関聯が存しないから、定義され得ない。種のうちにはかような必然的な関聯が存する、類は種差に対して偶然的な関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、一は他に対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」(*ex προσθεσεως*) もとは云われぬ。かくの如き定義 (*συνταδο*) 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属するのである。類の種でないような存在、即ち白い人間というが如き複合体或は量、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、それは本来の意味に於ける定義でなく（その
λογος は οριστικός ではない）従つて本質ではない。勿論このような存在にも定義が属すると云わ
れ得るが、然しそれは根源的な本来の意味に於てではない。恰も存在は凡てのものに属するが
同じ意味に於てでなく、却つて或るもの即ち実有には第一次的に (ἄρρητος)、それ以外の他のも
のには従属的に (ἐπιθετός) 属するように、「何であるか」 (τί ἐστι) ということ即ち本質も端的
には (ἀνάγκη) 実有にのみ属するのであるが、或る意味では (ἄρρητος) 他のものにも属するのである。
我々は性質に就いても何であるかと問い、そして定義が与えられるであろう、けれどもこのよう
な定義は本来の意味に於ける定義ではない。定義は本来的には実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実有にのみ属するのである。

実有の意味に於ける本質はアリストテレスに於て οὐ ἐστίν という語によつても現されたが、ま
た特に οὐκ ἐστίν という語によつて現された。この οὐκ ἐστίν という語に於ける οὐκ ἐστίν
(ある) という語の過去形で「あつた」という意味の語であるが、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ったものでなく、例えばアリストパネスに於て既に多くの箇所に見出されている。トレンデレンブルグは同様の意味の $\mu\omicron$ (あつた) をプラトンのうちにも見出し得ると云つてゐる。それが一般の用語法を基礎としてゐるものであるとすれば、アリストテレスが $\mu\omicron$ 、 $\mu\omicron\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ という語に与えた特殊な術語的意味を単に言語形成の方面からのみ導いて来ようとすることは不適當であろう。然しいづれにせよこの場合 $\mu\omicron$ (あつた) という意味に於ける存在が本来的な存在もしくは実有にとつて構成的な意味を有すると考えられたものと解することは許されるであろう。即ちこの語によつて本質は運動乃至変化と結び付けられるのである。物の本質とはただ現在見られた形相 ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$) ではなく、変化を通じて見られるもののことであつて、現在見られるものが既にあつたものという意味を有するものでなければならぬ。「本質とは個物がいつもあるところのものである」 ($\acute{\omicron}\rho\epsilon\pi\ \gamma\alpha\rho\ \tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$) といわれるのも、かかる意味に理解し得るのである。実有が $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$ であるのは $\acute{\omicron}\rho\epsilon\pi\ \tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$ としてである。このような意味に於て、アリストテレスが $\tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ (本質) は $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ (類の種) にのみ属するものであると述べたところから、 $\tau\omicron\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ (あるもの) を現在見られた存在もしくは $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ (形相) という意味に於て) と結び付け、 $\mu\omicron$ 、 $\mu\omicron\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ (何であつたかというもの) を過去のな存在、したがつて $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (系

統または由来という意味に解して、それ故に生成 γενεῶν に關聯させて」と結び付けて、兩者の結合から問題の語を解明しようという試み、乃至はこの場合アリストテレスが運動を解明した概念即ち可能性及び現実性の概念を持ち出して、τιν (あつた) を οὐ 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 οὐ ἐννοεῖται (現実的存在) 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、解釈の根本的な意図に於ては正しいものと云わねばならぬ。このようにして τίτις εἶναι という語によつて示唆されているのは凡そ次のことである。一、実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変化、一般に運動であつた。二、物の本質と云わ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えられるのでなく、質料のうちに内在している形相 (εἶδος εἶδος) なのである。なぜなら生成し変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」(ῥαπουσία) となる。三、本質は類の種に属すると云われる意味も、単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学第五卷第二十八章に於て οὐκ εἶναι の種々の意味に就いて論じているが、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

の連続的な生成」(ἡ γενεὴς συνεχῆς τῶν τοῦ εἶδος ἔχοντων τοῦ αὐτοῦ) に関してい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いるもの、生成及び変化を通じて自己を現しているものことである。そして種に対する類と云われるものは、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ろう。アリストテレスは同じ箇所ですらに類を質料と考えている。然るに質料と形相とは運動に關しては可能的存在と現実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実的存在であると理解し得るであろう。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、偶然的な若くは附帯的なもの即ち今は現れているにしても恒にあるのでないものとの区別が示されて来るのである。それ故に本質とは運動し変化するものを真に「限定する」(ορίσειν) 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」(ὁ τοῦ τι ἢν εἶναι λόγος) である。且つ定義は本来の意味に於ては実有の定義があるのみであるとされることがよつて、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関係におかれている。しかも限定は運動の過程を通じて真の限定に達するのである。かようにしてアリストテレスは形而上学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いる。

アリストテレスによつて形相と質料とのいづれが実有と考えられたかといふことは、一見我々を当惑せしめることである。彼は屢々質料が実有であるかのように云つてゐる一方、また形相(特に本質の意味に於ける)が実有であると云つてゐる。然しかくの如きことは、彼の形而上学が存在の種々の意味に就いての学である限りに於ては、寧ろ当然であるとも考えられ得よう。実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「存在論的現象学」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、実有と考え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実有の意味も限定されるのである。運動するものは単なる形相でなく質料を含む個々の物である。運動は可能性と現実性との關係に於て成立し、しかも後に述べる如く現実的存在は可能的存在よりもより先なるものと考え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実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ろう。我々は彼の全哲学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、実有と考へられることを要求するものとして初めに挙げられた四つのものうち残されたものに就いてなお述べておかねばならぬ。基体と本質とに就いては一応論じられたから、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触れたばかり

でなく、それはまた普遍の問題と関聯しており、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学中の根本的難点として指摘された問題にも関聯して来るであらう。

四

普遍と実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いる。そしてアリストテレスはここで普遍が実有であり得ないことを力強く主張している。蓋し「第一実有は各々の物に固有なものであつて他のものに属しないものであるが、普遍は共通なものである」(ἄρῳτι μὲν γὰρ οὐσία ἡ ἴδιος ἐκαστου ἢ οὐκ ὑπάρχει ἀλλῷ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν)。また実有は基体に就いて述語されるものでないに反して、普遍は基体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、それを個物が属する階級の本質とすることであるし、また個別の実有が個別的でもなく実有でもなくて性質であるような要素から成つていてと考えることになり、このようにして性質を実有よりもより先なるものとすることになるし、また類を単に種の実有とするのみでなく、種のうちに含まれる各々

の個物の実有とすることになり、このようにしてそれがその実有であると称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実有であることが出来ぬ。およそ普遍は或る物が「かようなもの」(τοιοῦτος)であるという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いる。もし実有が普遍から成るものであり得ないならば、あらゆる実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。我々は前にただ実有のみが定義され得ると述べた。ところが今はそうでなく、何物も定義され得ないということになつたのである。このよ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学に於ける重大な難点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真に実有である。然るに他方、定義は知識の根本形態である。学は定義から出発して論証によつて進行する、それは事物の普遍的な性質を普遍的な定義から従つて来るものとして論証する。ところがアリストテレスにとつて最も実在的なものは最もよく知られ得るものであり、従つて最も厳密に定義と論証の対象となるのでなければならぬ。彼は一度ならず明白に、ただ実有に就いてのみ或は少なくとも第一次的にはただ実有に就いてのみ定義はあると云つたのである。こ

のような難点はアリストテレス哲学に於て解消されることが可能であろうか。それともそれはツエラーなどの主張した如くどこまでも難点として残るであろうか。我々はこれまで述べて来たことを回顧しつつもう少し立入つてこの問題を考察しなければならぬ。

一、アリストテレスの実有論の出発点となつたのは、第七卷第一章に於て見られた如く、実有と他の範疇との区別である。他の範疇は実有を基体としてこれに就いて述語されるに反し、実有は他の基体に就いて述語されることのないものである。基体 (*υποκειμενον*) ということはどこまでも実有の最初の規定である。然るにこのように主語となつて述語とならぬものという意味に於ける基体の要求に合致するものは個別的な「このもの」 (*τοδε τι*) である。そのような実有はまた独立なもの (*χωριστον*) である。他の基体に就いて述語されないということと独立なものであるということとは実有を原理的に特色付ける二つの表徴である。然しながら実有は基体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、却つて差当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、実有の概念を右の如く一般的に原理的に規定した後、実有は最も明瞭に (*ανεπαφαιρα*) 物体に属すると考えられ、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体が、またそれらの部分或はそれらから

合成されたもの、天体及びその部分、星や月や太陽の如きが実有であると云う、と述べている。そのようなものは我々にとつて既にそこに横たわっているもの、既にそこに見出されるものである。それは先ず感性知覚によつて与えられる個別的なものである。基体というのは差当り我々の可能なる研究にとつて対象として既に存するもののことである。認識というのはこのものを次第に限定して行くことであり、基体はかかる限定に対する極を現している。それ故に実有は事実として最初には認識値を有しないものであり、個々の「このもの」(τὸ οὗτος)と云つても我々にとつてはなお限定されていらないものであつて、かかる基体(対象)を限定して行く認識の過程に於て初めてそのものの本来の存在が顕にされるのである。限定することは述語することである。述語は何等か普遍的なものである。そのよ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ろう。もしも普遍が実有であるとするならば、白そのもの黒そのものというが如きものも、人間とか馬とかというものと同様、実有と考えられねばならぬ。プラトンのイデア説にはこのような困難が含まれている。種々なる普遍のうち何が真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、イデア説に対するアリストテレスの批評の要点はここにあつた。それでは、種々なる限定を現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、如何なるものであろうか。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ろう。然し人間はソクラテスに就いて述語される。「人間」は或る意味では実有であるが、第一次の意味に於ける実有ではない。

この人間、ソクラテスというが如き個物が第一実有であつて、人間という普遍的なものは第二実有である。もとより学の見地からすれば、アリストテレスにとつてこのような第二次的な存在が寧ろ、まさに学の対象であると考えられるであろう。学は彼が繰り返し述べているところによれば普遍的なものに就いての知識である。然し翻つて考えるならば、第二実有と云われる普遍と性質、量等を現す他の普遍との間の区別は究極に於て、第一実有即ち独立なものであるということと他の如何なる基体に就いても述語されないということ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来ることである。第二実有がなお実有という意味を有するということも、第一実有の意味から規定されて来ることである。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、かような認識の認識としての意味は、個別的な実有との關係に於て規定されて来ることである。認識することは一般的に云つて限定することであるが、限定は実有の限定として本来的なものであり、かような本来的な限定 (contido) が定義と呼ばれるものである。アリ

ストテレスがただ実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実有即ち $\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ (このもの) に定位をとつていているという意味に解され得るであろう。かくして個別的な実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与えるものである。実有を基本として、これに附帯するもの ($\sigma\upsilon\beta\epsilon\theta\eta\kappa\omicron\tau\alpha$) としての属性 ($\tau\acute{\alpha}\theta\eta$)、関係 ($\tau\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$) という風に本質性に関して下降して行く三つの段階に組織されてい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、個物はもとより無数の属性を有し、無数の関係を含むであろう。かくて個物は無限の限定によつて達せられると考えられるが、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えられるであろう。個物の認識をこのように考えて行く者にとっ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うとき、アリストテレスはそれとは異なる考え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すのではない。「このもの」が人間であるということと、色白くあるということ或は私から三尺離れてあるということとは、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なつた存在の仕方を現しているが、それらは実有に対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実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。かよ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えられねばならぬであろう。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、個物に属するあらゆる可能なる性質は同じ仕方で属するのでなく、却つて個物の存在そのものに関して、従つて本質性に関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いる。本質は「個別的な物の実有」と云われ、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、偶然的な若くは附帯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属しないと云われているのも、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、それに就いては学は可能でないと考えられたのであった。このようにして個物の認識に関して実有は本質にほかならぬことが理解される時、いま実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って来る。アリストテレスにとつて実有は存在、実有を意味した、即ち *ousia* (実有) は本質の意味に於て *on* (存在) の *ousia* であつて、後者を離れて別に前者があるのではない。存在を離れて別に実有があるという風に考えるならば、存在は現象で実有はその背後にある所謂実体もしくは実在と考えられることになるであらう。このような考え方はアリストテレス的でない。実有は存在の実有である、一層鋭く表現すれば、実有は存在するもの (*on*, *das Seiende*) の存在 (*ousia*, *das Sein*) のことである。この場合ひとは *ousia* という語が実有と訳されることによつて誤解に導かれてはならない。実有は所謂実体というが如きものでなく、それが存在であり、存在者 (存在するもの) の存在を謂うのである、*on* と *ousia* との区別によつて示されるのは「存在するもの」とその「存在」との区別である。存在するものはいわばその全

体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来るのは形相である。「然るに質料はそれ自身として知られないものである」(τὸ οὐκ ἄν ἄγνωστος καθ' αὑτήν.)。質料が知られるというのは、その質料が相対的な質料であるためであり、言い換えれば、既に或る形相を有するためである。しかもこのよ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、とアナロテレスは自然学の中で云つている。ブロンズは彫刻に対して、木材は寢床に対して、質料或は未だ形相をとらぬものは形相を有するものに対して、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(οὐσία)の意味に於てである。このよ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いる。これに反して「各々の物があることが出来ると共にないことが出来るといふものは各々の物にとつての質料である」。

三、個物的な物を基体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、このような區別を方法論的に可能ならしめるものは、物の運動もしくは変化である。即ち概括的に云えば、運動を通じて物に於て持続するものは実であり、変化するものは附帯的なものである。運動は相反する状態の間を往来すると考えられる

が、本質はこの場合物にとつてもその反対にとつても同一である。第七卷第七章に云われている、「相反するものも或る意味では同一の形相を有する。なぜなら欠乏 (αρεσθησις) の実有は反対の実有である、例えば健康は病氣の実有である。病氣は健康の非現在 (αρεσθησις) であるから。健康は精神のうちに於ける概念と学である」。学は本来ただ恒にあるものに就いて可能であるが、恒にあるものが恒にあるものとして自己を顕にするのは運動の過程を通じてである。これに反して変化する諸性質、諸関係は、独立な物の本質が認識さるべき場合、無頓着であり得るものである。諸性質も、例えば赤はただ他の色、緑とか青とかに変じ得るのみで、堅さとか温かさとかいうが如きものに変じることなく、その変化のうちに色としての統一が維持され、かくていわば実有の影像として恒にあるものの相を有し、恰も学のうちに入り得るかの如く見えるのである。

四、然し乍ら、このようにして凡ての認識は基体としての個別的な τοῦτο (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うことによつて個物の認識の可能性が一応理解されたかのように考えられるにしても、このよ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学の対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いないと云わねばならぬで

あろう。個物の本質はまさにその個別性、その独自性にあるのではないか。「第一実有は各々の物に固有なものであつて他のものに属しないものである」と云われるとき、そのようなものは認識され得ないものではないか。この問題は従来考えられて来たよりも遥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ようになったアリストテレスの哲学的基礎に於ては、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、それに就いては学的認識は不可能であると云わねばならなかつた。それにも拘らず彼はまたそのような個物が他の仕方に於ては認識され得るという示唆を与えている。感性知覚によつて捉えられるものは個別的なものであるが、彼は感性知覚とヌースとの間に密接な比論を認めた。そして例えば、第七卷第十章の中では、この円というが如き個物は、定義され得ないけれども、直観的思惟 (*νοησις*) 或は感性知覚によつて知られる、と云われている。即ち数学的存在としてのこの円という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円は感性知覚によつて知られるのである。感性知覚やヌースの作用は学に於ける比量的な思惟とは異なる具体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体の個別的な本性は単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断の形式を取るのではなく、かような形式をもつて完全に言い表すことの出
来ぬものである。個物はただ全体的に直観的に、単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証的な認識の上においている。分析論後
書第二卷第二章の中で、我々は月蝕の探究 (ἐπιμολογία) をするが、然しもし我々が月の上にいた
ならば、我々はそれが存するかどうかということも何故であるかということも探究しないであら
う、事実も理由も同時に顕であろう、と云われている。そしてニコマコス倫理学第一卷第四章に
は、既に記した如く、「原理は事実 (ἐπιμολογία) である、もしこのものが十分明らかに現れるならば、
何等証明 (ἀποδείξις) の附け加わるを要しない」、と云われている。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ように ἀποδείξις (よつて、通じて) という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 ἀποδείξις ということを根本的な規定として有する学的な認識より
もより真なるものと考えた。更にニコマコス倫理学第六卷第十二章には次の如く云われている。
凡て実践は「個別的なもの且つ最後のもの」に関わつてゐる、我々の行為の対象となるのは最後
の個別的なものである。これに反して論証に関係する場合、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える (καὶ ὁ νόστος τῶν ἐσχατῶν ἐστὶ ἀκίνητος)」、蓋し最初の端と

最後の端とを捉えるのはロゴスでなくてヌースである。」行為の関わる個別的なものは感性知覚によつて捉えられねばならぬが、この箇所には、かかる感性知覚はまさにヌースであると云われている。このよ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実有であると思はれてゐるが、このものを把握し得るのは云うまでもなくヌースである。観想的生活の本来の態度はロゴス（ことば、概念）を越えたものであり、いわゆる沈黙の理解である。

第六章 可能性と現実性

—

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学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している。彼の哲学の基礎的な諸部分はいずれも運動の概念の諸原理によつて規定され、貫徹されている。運動の概念の哲学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独創的な学的業績に属すると云わねばならぬ。

運動には四つの種類が区別される。一、場所の変化 (*topos*)、即ち空間的運動、二、性質の變化 (*qualitas*)、三、量の変化、即ち増大と縮小 (*quantitas kai phoras*)、四、実有の變化、即ち生成と消滅 (*genesis kai phoros*) 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即ち生成と消滅は実有に関するものとして多少特別の意味をもっている。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」 (*kinosis*) の概念のもとに包括されていると共に、他の場合にはそのうちの三種、言い換えるならば、大いさに関する運動 (*kinosis kata heychos*)、

状態に関する運動 (*katà tòthos*) 及び場所に関する運動 (*katà tòtov*) が運動の三つの種類と見做され、そして実有に関する変化 (*kat' ouótav*) 即ち生成はそれらとは区別されている。けれども他の場合にはまた生成は変化の第四の種類と見られて、右の凡てが「変化」(*metabohē*) の概念のもとに包摂されている。これら四種の運動は更に範疇の種類に従つて区分され、*hē katà tò ti* (実有に関するもの)、*hē katà tò posov* (量に関するもの)、*hē katà tò toiov* (性質に関するもの)、*hē katà tò pou* (場所に関するもの) という風にも規定されている。またアリストテレスは自然学の中でいま挙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そうとした。一般に運動に就いては自然学に於て特に詳細に論究されているのであるが、——「自然は運動の原理である」と原理的に規定されている——そのことは、運動の概念がアリストテレスの全哲学の中で占める中心的な位置に鑑みて、彼の哲学が根源的には自然に定位を取っており、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証拠とも見られなくはないであろう。

運動の問題は差当り実有の問題に関して生成 (*genesis*) の問題である。かくて実有の問題を論じた形而上学第七巻に於ても、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。この箇所で先ずアリストテレスは、生ずるものは、もしもそれが偶然によつて (*orto ranvtoiavrov*,

自発的に)生ずるのでなければ、自然によつて (γενεῖ) であるか、技術によつて (κατὰ τέχνην) であるか、であると述べている。そしてこれらの場合に同様の条件が含まれていることを明ら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当り、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関係を比論的に自然による生成に於ける諸関係の解明に移し入れている。この場合技術とは一般的に且つ広義に於て、思惟によつて導かれ、一定の目的の実現に向けられた人間的活動を謂い、しかもプラトンの語を借りれば ἐργασία、即ち一定の作品の制作を旨とした活動を謂うのである。このような自然と技術との結合、両者の間の比論は彼の自然学に於ても、この書物を少し注意して繙くとき、我々の容易に気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学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 ποιούμενον) 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えられたのである。「例え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単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と同様に作られねばなら

ぬであるう」と云われている。

凡て生ずるものは或るものによつて (*ἐκ τῶν*)、或るものから (*ἐξ ὧν*)、或るもの (*ἐν*) に、という根本的な構造を含んでいる。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、いずれも自然である。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、即ち先ず質料の意味に、次に運動の原因 (*ὄρεσις ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) の意味に、第三に形相の意味に理解されている。アリストテレスはこのような自然的生成を現象に於て示して、「人間は人間を生む」というが如き甚だ特徴ある例を絶えず挙げてゐる。人間は人間を生むという場合、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 (*ὁμοίως*) 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。カリアスとソクラテスとは二人の人間ではあるが、人間という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。形相は統一性の根拠であり、質料は多数性と差異性ととの根拠である。異なつたものに於て質料は異なつてゐる、質料は限りなく分割されることが出来、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」 (*ἀσπαστόν τῶν*

「caſoc」)。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なつてゐるが、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体としての諸々の人間はそれぞれ異なつてゐるが、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 ἑνὸς ὀνόματος)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関係が見られる。この場合形相は作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ず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(ἐξ ἑποῦς ὀνομασίου)の生成である。なぜなら大工の精神のうちにある家は、全体の家、言い換へると、質料と形相とから合成した全体(ὅλον)としての家ではなくて、単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(νοῦς)と制作(ποίησις)との二つの過程が区別される。例えば医者が病人を健康にするためには先ず健康の原因を溯つて探求し、次にそれに相応する手段を実際に用いなければならぬ。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そ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うことである。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み属するのである。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いるものである。「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 γενεῶσθαι εἰ μὴ εἶναι προύσῳχον)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ことが出来ない。かくて明らかに、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、かよ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体 (ὑποκείμενον) の概念の最も具体的な説明を見出し得ると考えてよいであらう。生成にあつて既にそこにあるものが基体であり、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ないように、形相を作り出すでもなく、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、形相も本来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。単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、生ずるといわ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う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、両者はその存在に於て同じではない。即ち質料の $\rho\rho\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\upsilon\iota$ (既にそこにある) はそれが $\upsilon\rho\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron$ (基体) であることを意味し、形相の $\rho\rho\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\upsilon\iota$ (既にそこにある) はそれの $\tau\acute{\iota}\ \eta\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha$ (本質) としての性格を、言い換えると $Wesen$ (本質) が $Gewesen$ (あった) の意味を有することを示すものと解されよう。

凡て我々が現実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、現実的なものは質料と形相との両者から成つてると云われるにしても、それは決して単なる複合体と考えられるのでなく、却つて凡ての存在は統一 ($\epsilon\nu$) である。一もしくは統一 (unun, unias) はアリストテレスの哲学に於ける根本概念のひとつである。一は存在と同じよ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えられる、それはいわゆる超越概念である。それだからまた一は存在と同じよ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 (*Δεῦτερον ἰσχυρῶς τὸ ὄν καὶ τὸ εἶναι*)。アリストテレスは形而上学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区別している。特に重要なのは数学的意味に於ける一と存在論的意味に於ける一との区別である。一は第一の単位として数の原理であつて、かかる一の反対は多である。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うことである (*τὸ εἶναι εἶναι τὸ ἀδιαιρέτου ἐστὶν εἶναι*)。かかる一の反対は多でなくて、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、そのような部分が分離してい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楽的という場合の如く偶然的な若くは附帯的なものがあり、また自体に於ける、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われるのはその実有が一であるものである、とアリストテレスは記している。厳密な意味で自体に於ける統一と考えられるのは本質の統一、本質が分たれていないということである。

i プラトン学園でのアリストテレスの同僚の名前だろう。

生成に就いての右の如き分析はなお静学的であつて、生成を生成として動学的に把握したものである。生成が生成として動学的に理解されるためには新たな観点が必要である。そこでアリストテレスは第七巻の最後の章に至つて実有の概念に新たな表現を与えている。これによつて生成並びに運動の問題が最も独自の仕方を取扱われた第八巻特に第九巻への連絡が示されたものと見做されることが出来よう。実有の概念は $\tau\acute{\upsilon}\ \epsilon\omicron\upsilon\tau\iota$ (何であるか) という語をもつて現された。然るにこの章では $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\omicron\upsilon\tau\iota$ (何であるか) は $\sigma\upsilon\acute{\upsilon}\ \tau\iota$ (何によつてであるか) として説明されている。言い換えると、実有の概念は原因の概念と結び付けられる。実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、凡て与えられたものが限定された或るもの、他のものから区別される限定性を有する或るものであるのは何によつて然るか、ということに重点がおかれなければならない。ところで実有が物の限定性を構成するものであるとすれば、実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属するか」($\sigma\upsilon\acute{\upsilon}\ \tau\iota\ \upsilon\pi\omicron\lambda\omicron\upsilon\gamma\epsilon\iota\ \tau\omicron\varsigma\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\varsigma$) という問である。肉は火と地とから成っている、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。それ故に肉は単に火と地とが寄り合つたものでなく、なお或る他のもの (εἶσπον π) である。かく見るとき、肉とは何かという問は、このものは何故に肉であるかという問と同じである。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。もしそうだとすれば、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われなければならず、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う原因、肉の οὐσίαはその形相的限定性を意味する実有である。それ故に実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 (οὐσία) と考えられる。

このようにして実有の概念が原因の概念と結び付けられることによつて、実有の問題はその οὐσία (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。自然学の中では、「生成と云われる自然は自然への道である」と述べられている。桜の樹の自然はその生長の過程に於て顕になり、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 (εἶσπον) としての原因、詳しく云えば、「物がそのものから生じ且つ生じたものうちに内在しているところの

もの」(τὸ ἐξ οὗ γίνεται τὴ ἐπιπέδου)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いる。二、形相(εἶδος)としての原因、彫刻に現されたヘルメスの姿の如きである。三、動かすもの(κίνησις)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, οὐ 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う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いると考えられ得るのは運動因のみである。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(ἐνταταχόν)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区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見られており、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お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、堅さ等々のものも真に表現的な意味を得て来るのである。このとき質料と形相との間には内面的な聯繫が形作られ、ブロンズの上に刻まれた姿はい

わ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関係を可能性と現実性との関係として把握したのにはかくの如き意味があると考えることが出来る。生成はアリストテレスに於て表現として理解されていると我々は解釈することが出来る。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わるのではなく、寧ろ表現の問題にかかわると見らるべきであろう。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）とが最も密接な関係におかれていることから理解される。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、丁度技術が質料に対してはたらくのと同じように凡てのものを造形する原因即ち作動因がある、と云われている。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う意味に理解されるべきであろう。

生成を生成として、言い換えると、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えられ、然るに終りはまた初め、従つて原理 (ἀρχή, principium) と考えられ、かくしてまた原因と考えられる。形而上学第二卷第二章に曰う、「そのもののために (ὁὐ ἐνεκα) という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（*απειρον* 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、そのもののためというものはないのであらう。「理性を有する者は少なくともつねに何物かのために行爲するのであり、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い得ないであらう。更に、ただ技術を持つているのみでそれをはたらかせないのではなく、持っている技術を現にはたら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われている、「凡て生ずるものは原理即ちテロスに向つて歩む（そのもののためというものが原理であつて、生成はテロスのためにある）、現実性（*επιτηδεύειν*）がテロスであり、そしてこのものために能力（*δύναμις* 可能性）は持たれているのである」。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いる。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学を持つのであつて、理論的学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、現実性に於てあるとき、それは形相のうちにある」。このようにして運動は過程として或は道として、現実性へ向つて「歩む」道であり、可能性に於てあるものが現実性に「達せんがために」歩む過程である。可能性と現実性との概念によつて生成は生成として解明される。質料と形相という静学的な概念は、今や質料は可能性の意味に、形相は現実性の意味に動学的に解釈されることとなるのである。

そこで我々は可能性及び現実性の概念に就いて、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われる現実性がそのものに属する場合、何等不可能なことが生じないところのものである」という定義が挙げられている。この定義は不十分である。なぜならそこでは、先ず可能ということが不可能でないということによつて規定されており、次に可能性が現実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いるからである。可能的なものは現実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巻の第八章で、現実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、と論じている。それでは現実性とは何を謂うのであろうか。アリストテレスは、エネルギーア (*energeia* 現実性) の名は、エン

テレケイア (τέρεκεῖα 完全性) と関係を有するのであるが、主として運動から他のものへ拡張されるのであって、エネルギーは何よりも運動と同じに考えられる、と述べている。また彼は ἐνέργεια の名が運動を現すひとつの動詞 ἐργεῖν (はたらく、業を為す) から来ていると記している。しかし現実性という語の意味はかような運動乃至活動の意味に限られていない。例えばヘルメスの像は、それが彫刻されて完成した作品として存する場合、現実性に於てであると云われる。未だ彫刻家の手が加わ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、認識された対象の観想のうちにもさしくある場合、彼は現実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いない場合、彼は認識せる者として可能性に於てあるのである。同じように、家を建て得る者に対して家を建てつつある者、眠っている者に対して覚めている者、視力は持つているが眼を閉じている者に対して眼を開いて視ている者、かようなものは現実性に於てであると云われる。従って現実性に於てということとは凡て同じ意味に於て (ὁμοίως) 語られるのでなく、却って比論によつて (τῶ ἀναλόγῳ) 語られるのである。然しながら現実性の主なる意味として考えられるのは、一方では可能性に対して運動として (ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν) であり、他方では或る質料に対して実有として (ὡς οὐσία πρὸς τινὰ ὄντιν) であ

る。言い換えると、現実性は先ず活動性の意味に、次に質料のうちに於ける形相の内在性の意味に考えられるのである。これら二重の意味の結合に於てエネルギー（現実性）の意味は充実する。「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）というのは τελειότης（完全性）の意味であり、完全性とは或る物に於てその実有もしくは形相が完全に実現されていることを謂い、そのときかかる実現に向つて進む運動はそのテロスに達するのである。このような現実性の意味に相応して可能性の意味も規定される。即ちそれは現実性のないことであり、しかも「可能的なものとは、その可能性と云われる現実性がそのものに属する場合、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）という語は運動の力、或は「運動の原理」(λόγος κινήσεως) という意味に於ても用いられる。例えば人間は歩く力、坐る力を持つている。この場合人間は運動の初め若くは原理としての「力を有するもの」(δυνατόν) である。かような意味に於ては、神は運動の第一原理と考えられる故に、神はつねに δυνατόν である。けれども神は決して δυνατεὶ ὄν (可能的存在) とは考えられない、却つて神は最も勝れた意味に於て ὄν ἐνέργεια (現実的存在) 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えられなければならない。かよ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実的存在との結合から成つてゐると云われることが出来る。例えばブロンズはブロンズとしては現実性に於てあるのであるが、それから作られる彫刻に対しては可能性に於てあるのである。然るにこのような可能的存在と現実的存在との結合の存在論的意味を最も明瞭に現すものは運動的存在 (ὁν κινήσει) である。

「可能的なもの、かかるものである限りに於ける、現実性を私は運動と呼ぶ」(τὴν τοῦ δυναμει ἢ τοιοῦτον ἔστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν)。これが形而上学第十一卷第九章に於てアリストテレスによつて与えられた運動の定義である。自然学の中で与えられてい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い表されてい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学第八卷第五章の次の言葉によつて一層明らかに言い表されている。「可能性に於てあるものは現実性(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のおおたからぬ現実性である」(ἐστὶ δ' ἢ κινήσει ἐντελέχεια κινήτου ἀτελής)。可能性に於てあるものが現実性に向つて歩むということは、現実性をテロスとしてこのものから規定され

ているということではなければならぬ。然しそれだけではない。運動そのものは「完たからぬ現実性」である、完たからぬというのは、それがテロスに向つて進行しつつあつて、なおテロスに達していない故である。運動の過程性は *entelechia dynamis* (完たからぬ現実性或は完たからぬ完全性) という矛盾の概念によつて表現される。完たからぬ現実性としての運動の過程的性質は、右に挙げた有名な運動の定義に於て運動が単純に可能的なものの現実性として規定されないで、可能的なもの「可能的なものである限りに於ける」(*hē tou potou*) 現実性ということが特別に強調されているところにも示されていると解し得るであろう。かような運動の現実性はそれがテロスから規定されているということ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実的存在であると考えられることが大切なのである。そのように考えられるのでなければ運動の概念と現実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実性が理解されないことになる。運動の運動としての理解は何よりも先ず過程そのものの現実性の理解でなければならぬ。完たからぬ現実性としての運動が「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「現実性」であるのはそれがまさに事実上運動しており、運動として捉えられる限りに於てである。このような運動

の現実性はただ現在に於てのみある。その現実性は現在にほかならない。物はそれが現在運動している限りに於て現実的と考えられる。然るに全く特徴的なことは、かような現在性は運動している物が「何であるか」の認識の可能性を与えないということである。かよ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来から規定されている限りに於て与えられるのである。運動の現実性は現在性であるが、かよ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、実有）によつて限定されてい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 *παρουσία* によつて構造付けられている、*παρουσία* という語はアリストテレスによつて質料のうち¹に於ける形相の現在の意味に用いられた。精神論第二巻第七章に於ては、エンテレケイアもしくはエネルギーが *παρουσία* として説明されているが、形相の現在も運動の現実性との結合に於て真の現在性となるのである。

このようにしてアリストテレスが運動を二種に區別していることが注意されねばならぬ。即ち狭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対立させられる。固より二つの語はつねに厳密に區別して用いられているわけではなく、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なキネシスの概念のもとに包括されている。形而上学第九巻第

六章に曰う、「限界を有する行為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、例えば痩せる過程の如きがそれである。痩せつつあるものがこのよ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、それは行為でなく、或は少なくとも完き行為ではない（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為である。例えば彼は見、熟慮しまた思惟すると同時にまた思惟したと云われる。然るに彼は学ぶと同時に学んだ、健康になると同時に健康になつたと云われない。」痩せるという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来の意味に於ては活動とは云い得ない。痩せるという過程（キネシス）のテロスは痩せることそのことにあるのでなく、健康になるといふことである。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（*noein*）——ほかならぬテオリア（観想）——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、言い換えれば、自己目的な活動（エネルギー）として理解されている。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 (*meaa yap kinnois arehōs*)、瘦せること、学ぶこと、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、とは云われない、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ゲイアと呼び、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。健康というものに動かされて散歩という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われない。寧ろ私は歩むと同時に健康になつたと云わるべきであろう。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 (凡そ観想) の目的は視ること (凡そ観想) であつて、そのほかに視ること (凡そ観想) とは異なるような如何なる業も生じない。このようにしてアリストテレスは狭義に於けるキネシスとエネルゲイアとを區別した。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来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来に及ぶというものではない。却つてそれは恒に現在的であり、且つ恒に現在的に留まるのである。

三

ここに於て我々は何故に観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ろう。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いる、と考えた。善とは彼に於て如何なる意味のものであつたであろうか。この場合ひとは近代倫理学の概念を持ち出して、例えば、アリストテレスは倫理学に於て心情主義を取つたか、それとも結果説を取つたか、などと問うことを最初から却けなければならぬ。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の意味した。彼の倫理学は全く存在論的に規定されている。ニコマコス倫理学の中で、善は存在と同じように種々に語られ、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 (*τοῦ ἑκάστου ἰσχυρῶς λέγεται τῷ ὄντι*)、と云われている。それだから善もまたいわゆる超越概念に数えられ、善は存在と転換されるとトマスは書いたのであつた。かようにして善

の最初の、最も基礎的な意味は「存在の原理」(ἀρχὴ τοῦ ὄντος)ということである。形而上学第一卷第三章に於て四種の原因が論ぜられた際、運動因に対する目的因と謂うのはそのものためにというもの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、と記されている。次に、善は存在の原理として特に「限界」(πέρας)という性格をもっている。無限(ἀπείριστος)を哲学の原理として樹てる人々は善の本性を蔽い隠すものである、とアリストテレスは云っている。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)が原理であるのではない。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。善は目的と考えられるが、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(ἀποθωβόντι)とがある。後者は結局手段であるに過ぎない。自体に於て目的であるものは、それが他のもののためであるのでなく、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われるものの最後のもの(τὸ οὐ ἐκκατέστατον)である。そのような意味に於て善は最も究極的なもの或は完全なもの(τέλειον)と考えられなければならない。

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ずから明瞭であろう。テオリアは単な

るキネシスとは区別されるエネルギー、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えられた。テオリアは他の行為よりも中断されることが稀である。観想に於ては人間は実践に於けるよりも持続的であることが出来る。行為は絶えず異なるが、純粹な観想は絶えず中断されるということがない。またそれはより自足的 (autarkes) である。社会的実践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、観想的生活に於ては彼はただ自己に俟つのみである。観想は恒にあるものを対象とする。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う不安はない。恒にあると云われるものは絶えず現在のであり、恒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」(τὸ νῦν) によつて量られるものである、あらゆる変化は或るものから或るものという構造をもっている、すでに μεταβολή (変化) という語そのものがこのことを示している、なぜならこの語は、或るものの「後に」(μετά) 或るものという、言い換えれば、或るものが前で或るものが後という意味を含むから、と彼は云っている。そして「時間とは前後に従つての運動の数である」(τὸ τοῦ χρόνου ὄριθιός ἐστίν οὗτος ἀριθμὸς καὶ ὁ χρόνος καὶ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) というのがアリストテレスの有名な時間の定

義である。変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。然るにその今が恒に (oeg) 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 (aiōvov) である。かかる永遠なものの純粋な、妨げられることのない観想には驚歎すべき悦楽が属し、そこに人生の至高の幸福が存すると考えられたのである。

さてアリストテレスは形而上学第九卷第八章の中で可能性と現実性との関係に就いて、現実性は可能性よりもより先なるものであると論じている。しかもそれは三つの意味に於てである。一、それは概念上 (noxi) 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実的であり得るということによつてのみ可能的であるのであるから。例え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つたものと、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、かくて現実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、現実的なものは時間上 (xpoivov) 可能的なものよりもより先なるものである。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実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実的なものは現実的なものによって生ずるのである。例えば人間は人間によって、音楽的なものは音楽的なものによって生ずるのであって、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実的に存在するものである。三、現実的なものは本質上 (ἐν οὐσίᾳ) 可能的なものよりもより先なるものである。本質乃至実有といわれるのは何よりも形相であり、形相は現実性である。先ず例え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われるが、このように生成に於てより後なるものが却つて形相即ち実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っており、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であるのである。しかるにテロスは現実性であり、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。このようにしてアリストテレスは他の箇所には、「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」 (εἶδος τῆς ὑλῆς πρότερον καὶ ἡσσόνον) と云い、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 τελείον πρότερον τῆ φύσει τοῦ ἀτελείου) と云つてゐる。

今や我々はアリストテレスの神学と呼ばれるものの前に立つことになった。それは特に形而上学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学中最も初期に属し、プラトン主義と最も密接な関係をもっている。それらの点に就いてはイエーガーが詳細なる研究を遂げている。多くの文献学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断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う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、従つて彼のいう「神学」が今日の意味では何等神学ともいふべきものでないことを云つておこう。彼のいう神は寧ろ宇宙乃至自然の、特に運動の体系として捉えられた宇宙の聯関に於て見られた神であつた。従つてそれは特に天体論と密接な関係がある。存在論的に云つてその場合重要な見地となつているのは、現実性は可能性よりもより先なるものであるということ、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来ず、何処かで立停ら(στίνα)なければならぬということ、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」(πρωτον κινουν)と考えられたということも、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実性と考えられたということも、凡てかかるテロスの思想と根本に於てつながっている。

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実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らかにされ得たとすれば幸である。本書は固より何等の独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体系の諸根本概念との聯関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学」）との重複をなるべく避けるために説明を簡単にしなければならぬ場合もあつたから、読者がこの前著を参照されるように希望する。アリストテレスに於て教育学は政治学乃至倫理学——倫理学と政治学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、このものに関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。彼の体系のこの部分に就いては他日独立に論述したいと思う。本書のために利用した文献の挙示を一切思い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

政治学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、次のように答えている。「人間は三つのものによつて善く且つ有徳になる。かような三つのものというのは、自然、習慣、理性である。蓋し先ず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、次にまた身体及び精神に関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う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変ぜられるから。蓋し或る自然によつて具わるものは習慣によつて一層悪いものにも一層善いものにも転化される。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点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いに調和しなければならぬ。ひとは理性によつて、そ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

為すのである。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。爾余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学び、或るものは聴くことによつて学ぶのである」。

この文章は教育の基礎を明らかに示したものととして重要である。先ず教育の目的は有徳の人 (ὁ εὐδαιμόνιος) 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う。差当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) の三つのものを挙げていることに注意を留めよう。

教育の基礎と見られるかよ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いる。例えばニコマコス倫理学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えられている」と記されている。ここではロゴス (理性) の代りに教授 (διδασκῆν) という語が出ているが、意味内容は変わらない。なぜならこの箇所にてても ὁ λόγος καὶ τὴ δίδασκῆν という風に云われており、教授とは言葉——ロゴスはもと言葉を意味する——を通じて、他の者の理性に訴え、彼を啓発することを謂い、他方前の文章にあつても、その最後の句から分るように、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うのである。また修辭學に於ては、ひとが弁論の力を得るのは、或は好き素質 (εὐφυγία) によつて、或は練習 (γυμναστική) によつて、或は方法 (μέθοδος) によつてである、と述べられている。また詩學に於ては、芸術は技術 (τέχνη) と習熟 (συνήθεια) と自然 (φύσις) とに基づき、と云われている。更に形而上學に於ては、人間の能力には生れつきのもの (συγγενής)、習慣になつたもの (ἐθής)、学ばれたもの (μαθησιαί) がある、と書かれている。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が考えられたということは、教育が人間生活のすべての領域に関するものと考えられたということを示しているであろう。教育は學問に就いても、道德に就いても、弁論や芸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、即ち自然 (φύσις)、學修 (μαθησιαί)、練習 (ἀσκησιαί) が必要であると語るのをつねとした、と伝えている。それらは教育の三位と呼ばれて好いであろう。

尤も、かよ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 (διδασκτόν) であるか、それとも練習され得るもの (ἀσκητόν) であるか、それとも自然に具わるもの (φύσει) であるか、と問われている。またパイドロスに於ては、弁

論家に対して素質 (phuesi) と知識 (erortiqun) と努力 (hed'etn) とが要求されている。かよ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わば共有財であった。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) という言葉で述べている。

右の三つのもののうち固有な意味に於て教育と云われるのはロゴスであろう。それは教えること、そして学ぶことを意味している。それがまた方法乃至技術という語をもつて言い換えられてい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うこと、かよ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う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わらぬものを与えることができない。自然は教育の前提である。しかもそれは単なる前提に止まらない。もし教育が、educatio (education) という語の educeo (to lead forth, draw out) からの由来の示す如く、人間に自然的素質としてあるものを引き出していくことを意味するならば、自然は教育の過程のうちに必要な素として含まれねばならぬであろう。ところでかように教育と自然とが内的に結び付くということとは、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のと於てのみ可能である。

なぜなら、もし自然が動かぬもの、変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ろう。習慣に就いても同様に考えることができる。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)と云われる。従つて理性と自然との内的な関係を考えることができぬ哲学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ろう。

アリストテレスの哲学の特徴は、理性と自然、そして習慣とを内的に結び付けて考えることができるところにある。そこにまた彼の教育学の特徴が存在する。彼の全哲学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 (δυναμις) と現実性 (ἐνέργεια) の概念等は、彼の教育学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、理性という三つのものは「互いに調和する」(συμμετρῶν ἀλλήλοις) ことができる。それらを互いに排斥し合う三つの場合としてでなく、却つて互い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学の重要な特徴がある。

二

自然という語は種々に語られる。アリストテレスは形而上学第五卷第四章に於てその種々の意味を区別している。自然は先ず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いる。更に自然は例え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いる。この場合自然は生長とは関係なく一般に質料的原理を謂うのである。更に自然は自然的なものの実有 (οὐσία) を意味している。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われる。動物とその部分はその部分に在るものである、それらは質料と形相との両者から成っている。そこで自然は一方に於てはなお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体を謂い、他方に於てはこの生成の目的 (σκοπός τῆς γενέσεως) 即ち形相を指している。後の意味に於て、自然的なもの、その実有である形相、そのテロスとしての形相に達していない限り、自然を有しないと云われる。かように自

然の種々の意味を区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実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えられるのである。

いま教育に於てその出発点も到達点も自然である。教育の対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体であり、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発点である。教育される人間はなおその形相に、その生成のテロス（目的）に達していないという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」(οὐκείων εἰδῶν) に達しておらず、自然というのはこの場合かようなテロス、形相のことである。教育は人間にその自然を得させる。教育の到達点は自然である。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実性に齎すことにほかならぬ。教育の出発点に於ける自然は

可能性（質料）の意味に於ける自然であり、その到達点に於ける自然は現実性（形相）の意味に於ける自然である。

教育は先ず人間が一定の自然を有することを予想している。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よ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。これは彼の哲学に於て注目すべきことである。彼の形而上学は「凡ての人間は生れながらにして (*γενε*) 知ることを欲する」という句をもつて始まっている。人間は知識に対する自然的な欲求と素質とを有する。また詩学第一卷第四章には、模倣すること、は子供の時から人間に生具的 (*γεννητικόν*) であると云い、これを芸術の「自然的原因」 (*αιτιαι φυσικαι*) の一つと見做している。蓋しアリストテレスに依れば芸術は模倣である。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学び、模倣から作られたものを悦ぶということは人間にとつて自然的である。「学ぶ」ということは哲学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楽 (*ηδονη*) である」からである。即ちこの箇所に於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、また凡ての人間は学ぶこ

とに最大の快樂を感ずるといふことによつて教育に対する自然的欲求を有することを指摘している。かような素質がなければ教育は不可能であると共に、かような素質に基づいて教育は人間生活の到る處に於て自然的に行われていと云えるであらう。

知識や芸術のみでなく道徳に就いても人間は自然的素質を有している。従つてニコマコス倫理学第六卷第十三章に記される如く、「自然的徳」(φυσική ἀρετή) というものがある。凡ての人に倫理(ἠθική)のそれぞれが或る仕方では自然的に具わつてゐると思われる。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 κέραιον ἀγαθόν)を或る他のものとして、それらの性質が他の仕方では我々に属することを求めるのである。子供も禽獸もそのような自然的な状態(ἕξις)を有するが、理性を欠くために有害なものになることがある。強い身体も眼が働かないならば躓くにも却つて強く躓くというわけである。ひとが理性という眼を得る場合行為に差異が出来てくる。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徳(κέραια ἀρετή)になる。教育はかように自然的徳を勝れた意味に於ける徳に高めることである。後者は前者が理性に従い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

の、ロゴスのならぬものを重んずることが大切である。大倫理学第二卷第七章には次の如く書かれている、「一般的に云つて、他の人々の考えるように、徳の端初と指導者は理性でなく寧ろ感情 (πάθος) である。なぜなら先ず我々のうちに (事実としてもそうであるように) 善きことに對する或る理性的ならぬ衝動 (ἀδύνατος ὁρμή) が生じなければならぬ、然る後に理性が投票し決定する。これは子供や考えないで生活する者の場合から知られ得ることである。かような者に於ては理性から離れて先ず善きことに對する感情の衝動が生じ、理性は後に加わつて投票し善きことを実行させる。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わず、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われる」。徳は感情と理性とが「互いに調和する」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義ではない。ニコマコス倫理学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わる。蓋し我々は快樂のために悪しきことを為し、苦痛のために善きことを為さない。故にプラトンの云う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ようになされねばならぬ、これこそ正しい教育 (ὀρθὴ παιδεία) である。同じく第十巻の初めにも、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おり、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うべきものを嫌うということは倫理的徳に最も大きな関係がある、と述べている。幸福を求めるのは人間性の最も深い自然と見られ、そこに倫理学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わつていないものを教育が植え付けることは不可能であろう。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欠けているものを満たそうとする」 (πάσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προαίτιον βούλεται τῆς φύσεως ἀνάρτησιν) と政治学第七巻の終に近く記されている。また自然学第二巻第八章には、「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」 (ὁμοίως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδύναται ἀρραγῶς αὐτοῦ, τὰ δὲ μίμνηται) と書かれている。これらの言葉は教育と自然との関係を最も明瞭に言い表している。教育は技術として自然の欠けてい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い自然を模倣する。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

ところで人間は為すことに於て学ぶ。為すことは学ぶことであり、学ぶことは為すことでなければならぬ。為すことに於て人間は彼の徳を証するように、為すことはまた彼にとって徳を得るための条件である（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いる）。為すこと、繰り返し為すこと、行動と練習とは教育の基礎である。

我々に自然的に具わるものは我々は先ずその可能性を具えているのであつて、後にその現実性を顕すのである。例えば感覚の場合、屢々視ること或は屢々聴くことによつて我々は視覚或は聴覚を得たのでなく、反対にそれを使う前にそれを有したのであり、それを使うことによつてそれを有するに至つたのではない。併しその能力が現実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、耳の徳は善く聴くことである。然るにかような徳は、他の技術に於てのように、先ずそれを働かせることによつて得られるのである。「我々が学んだ者として為すべきこと、それを我々は為すことによつて学ぶ」(ἀ γὰρ δεῖ μαθητὰς ποιεῖν, ταῦτα

ποιότητες, μὴ βλάβη). 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為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、勇気のある行為によつて勇気のある人となる。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う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。「もしそうでないならば、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いる。徳のある即ち有能な人間となるためには為さねばならぬ。為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、現実性に齎し、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。けれども為すことによつて彼は善くならず、また悪くなりもする故に、彼には教師が必要なのである。

教育は為すことによつて、練習によつて行われる。然るに人間は為すことを繰り返すことによつて習慣を得る。行為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。ニコマコス倫理学第二巻第一章に次のようにいつている。即ち ἦθος という語が εἶδος という語から僅かの変化によつて作られている如く、 ἠθικὴ ἀρετὴ (倫理的徳)

は *ἔθος* (習慣) から生ずる、と。習慣と倫理とは密接な関係を有している、普通に道徳的といふのはエティケ―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わるものではない。それは我々の理性的ならぬ部分が理性に従うよ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、たといそれを一万遍も上へ投げたにしても、上へ動くように習慣付けることができないように、自然的なも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与えるのでなければ無駄である、習慣は教育の与えるものを自然的なものにするこゝによつて完成する。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づいている。

蓋し「習慣は実に自然の如きものである」(*ἀστρον γὰρ φύσις ἴσθη τοῦ ἔθους*) とアリストテレスは云う。また他の箇所では、「習慣的になつたものは謂わ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。蓋し屢々ということ (*τοὺς πολλάκις*) は恒にということ (*ἀεὶ*) に近いから。自然は恒にということに属し、習慣は屢々ということに属する」、「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ろう。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、かようなものとして教育の三位の中間を占めてゐる。教育の与え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ろう。形而上学第二卷第三章には次の如く云つてゐる。講義が聴き手に与え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ような仕方では話されることを要求し、これに反するものは不似合いなものと思われ、習慣になつてゐないということによつて理解し難いもの、縁遠いものと考えられるから。習慣の力は法律に於て明らかであつて、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いる。或る者はひとが数学的に説くのでなければ聴かないし、他の者はしかし例を挙げて話すのでなければ聴かず、更に他の者は詩人を証拠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、それに躓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学と考えるために、精密を喜ばない。実際、精密ということは何か斯くの如き性質を有し、従つて取引に於てのように議論に於ても或る人々には卑しいことと思われるのである。それ故にひとそれぞれのことを如何に証明すべきかに就いて教育されていなければならぬ、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、しかもそのいずれも容易に得られることができぬ。ここで「知識の仕方」(technoi epistēmōn) といっているのは学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」を求めることを区別しているのは教授と研究との区別に当ると見られ得るであろう。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らかにしている。更にその場合彼が聴き手を三つの種類に、即ち数学的な精密を求める者、具体的な例を求める者、詩人の証拠を求める

者に分つて注意すべきである。この分類はヘルバルトの教育学に於て関心のもたれる方向が思弁的、經驗的、美的の三つに區別されたのに相應するであろう。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、種子が芽を出すよ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ようにするために習慣によつて予め耕すことが大切である、と述べている。

既に云つた如く、我々は正しいことを為すことによつて正しい人になり、節制的なことを為すことによつて節制的な人になる。徳は為すことから生ずるのであつて、為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 ἐπεγχεῖται ἢ ἐξ ἐῖς ψυχοῦται)。ただ一つ善いことを為す者は未だ徳を有するとは云い得ない、徳は習性である。ヘクシス (習性) という概念はアリストテレスの哲学、特に倫理学に於て極めて重要な地位を占めている。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わ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われるのではない。我々は選意 (προαιρέσις)ⁱ なし

i προαιρέσις: 何を優先するかを決める力、あるいは決める意志、選択意志。

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（デユナミス）ではない。なぜなら我々は感情に動かされることができる（力）ことのために善いとか悪いとかと云われるのでなく、また我々がこのような可能性を有することは自然によるのである。徳は本来、選意に基づく活動に関わり、しかもかかる活動が同じ仕方でも繰り返されるところから生ずる習性に関わっている。かくいうヘクシスとは如何なるものであろうか。あらゆる徳は、その徳が属するもの自身を善き状態（εὖ, εὖ, εὖ）に完成せしめると共にそのものの仕事（εὖ, εὖ）を善く為さしめる。例えば、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為すようにする。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為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学第二巻第五章に於て云っている。即ち習性とは一方状態乃至所有（εὖ, εὖ）を意味すると共に他方仕事、従つて活動乃至現実性（エネルギー）に関わっている。これら二つの意味に於てヘクシス（εὖ, εὖ）に善い（εὖ）ということが属するとき徳である。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）として単純

に活動を謂うのでないにしても、活動によつて規定されるものであり、単なる所有でなく、可能性とも異なっている。それは状態としてデアテシス (Stöberis, dispositio) と見られるが、デアテシスが容易に変化するに反してヘクシスは持続的であるという意味の区別が存する。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ろう。併し習慣は自然の如きものであり、必ずしも選意に基づいて作られるものではない。然るに徳は本来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 τὸν ἥθος διαποσόν (凡ての倫理は習慣によつて) と記されている如く、習慣は徳への教育に欠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はなければならぬであろう。習慣はいわば自然的に作られる。教育家の思慮に基づいて行わ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。併し教育の与え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いる。

四

教育は、最初に揚げられたように、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い換えられている。教育がロゴスであるというのは如何なる意味であろうか。そして教育はかよ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ろうか。

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う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いる。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実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わらないならば教育ということは一般に不可能であろう。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言ふことができる。「学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いる。ひとは可能的には知れる者である故に、ひとは学ぶことができる。けれども可能的に知れる者は未だ現実的に然る者であると言ふことができぬ。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実的に知れるものに為すことである。併しながら、かように可能性が現実性になるに當つて、何故に教育という特別の活動が要求されるのであろうか。

現実性は可能性よりも先なるものである (ἡγορητικὸν ἐνέργεια δυναμικῶς ἔσθιν) というのはアリストテレスの哲学の根本命題である。現実的なものは本質上 (τῷ εἶδει καὶ τῇ οὐσίᾳ) 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。なぜなら植物は恒に形相をもっているが、種子はまだであるから。成人と子供との関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う意味に於ては、即ち生成上 (τῷ γενέσει) 前者は後者よりも先なるものであろう。その限りまた時間上 (τῷ χρόνῳ) 現実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われない。けれども他の関係に於ては時間的にも現実的なものは可能的なものよりも先なるものである。一人の間は現実的 (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) に対して他の人間即ち成人 (現実的なもの) 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。「蓋し恒に可能的なものから現実的なものは現実的なものによつて生ずる、例えば人間は人間から、音楽家は音楽家によつて生れる、そこには恒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実性に於てあるのである」、と形而上学第九卷第八章に記されている。アリストテレスの存在論によつて原理的意味を有するこの文章はまた実に教育現象に根本的解明を与えるものである。

現実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実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実性よりも先なるものであるにしても、かように可能的に知れるものから現実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実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。「蓋し恒に可能的なものから現実的なものは現実的なものによつて生ずる」(οὐκ ἔστι γὰρ ἐκ τοῦ δυνατοῦ ἄριστος γίνεσθαι τὸ ἐνεργεῖον ὄν ὑπὸ ἐνεργεῖον ὄντος) とするべきであらう。それによつて可能的に知れるものから現実的に知れるものが生ずるところの現実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う意味は先ずかくの如き存在論的聯関に於て原理的に把握されねばならぬ。この聯関に於て教育はそれによつて可能的なものから現実的なものが生ずる現実的なものの位置を占めるのであるが、現実的なものというものは形相的なもの、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実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 (*Kinonoi*) 乃至生成 (*Genonoi*) であるということは、一見平凡な、併し最も真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い生成として技術に依る (*otro tekhnē*) 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対して制作 (*poiōnōi*) と称せられる。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与えられる。教育とは人間を質料的基体として行われる制作であり、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実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来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うことが問題でなければならぬであろう。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

学第七卷第七章に於て云つてゐる。例えば医術は人間を健康にするものであるが、その場合先ず健康の形相が医者の中の心にある。そして健康を作り出すことは次の仕方で行われる。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う風に考えてゆき、遂に最後の点に達し、このものから逆に医者^イ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。蓋し医術や建築術は健康や家の形相である、そして質料なき実有とは本質のことである」。健康や家の形相というのは健康や家の本質のことであつて、それは医者や建築家の心の中にあるものとして質料なきもの、質料なき実有である。かような家、かような健康から我々の住む家、我々の身体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。医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 τέχνη μορφή ἐστιν)。(Sophocles)。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、かよ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う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 (ἄνωγειν, νόσιον) 生ずる、とアリストテレスは記している (形而上学第七卷第九章)。生む人間と生れた人間とが人間として同じ形相 (μορφή) である如く、医者の心の中にある健康或は医術とこれによつて我々の身体に生ずる健康とは同じ形相である。健康は身体の形相の意味に於ける自然 (ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγόμενη φύσις) 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実現する。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来るならば、人間が人間を生むという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ろう。実際、アリストテレスの哲学の特色は、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区別しながら、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の如く、理解しているところに存する。自然も技術的であり、技術も自然的であると云われるであろう。「例えばもし家が自然的に生ずるものに属するならば、今技術によつて生ずると同様の仕方で生ずるであろう。他方もし自然的なものが単に自然的の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生ずるであろう」。自然的生成に於ても技術的生成に於ても

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、かく云い得るのである。教育と自然との統一もかようにして与えられる。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実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う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医者であるという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区別があり、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（νοησις）との二つの部分が区別される。先に云つた如く、医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えてゆき、遂に最後の点に達し、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狭義に於ける制作である。この関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よ

うに思惟と制作そのものとの二つの部分を含むことができる。これによつて教育は「方法」(μεθοδος)と称せられるのである。正しい教育は方法的でなければならぬ。

教育は思惟的に行われるものとして本質的には「思惟に依る」(ἀπο διανοίας)制作であると云われるであろう。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うことではない。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」(ἀπο τέχνης)ものと「能力に依る」(ἀπο δυναμικῆς)ものとを区別している(形而上学第七卷第七章、同第六卷第一章)。この場合、思惟(νοῦς)とも記されている)、技術、能力という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できる。能力は経験(ἐμπειρία)の如きもの或は学理に依らないで実地に得た方法の如きものを意味している。我々はその多くの大工がただ経験に基づいて家を作るのに出会う。技術はかような能力と思惟との中間に置かれている。技術は或る意味では思惟であり、或る意味では経験である。普通に技術といわれるものは実際かくの如きものである。ニコマコス倫理学第六卷第四章に於てアリストテレスは、「技術と真なるロゴスをもつての制作的習性とは同一であろう」(ταῦτον ἂν εἴη τέχνη καὶ εἰς μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικὴ)と云っている。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来てくる経験に似たところがあるにしても、それは本来どこまでも合理的 (*meta noyon*) なものである。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うことができる。それは方法的であるという意味に於てすでに技術的であると云うことができる。いま教育は人間の自然の要求に基づくものとして人間の社会的生活の到る処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。かような広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われてゐるわけでなく、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われている。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えることができるであらう。

更に思惟に依る教育もただ単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るうとすることは却つて非方法的であると云わねばならぬ。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、このものが普通にそうであるように子供であつて理性の未発達である場合、之に相応して合理的な方法以外の方法によることが寧ろ真に合理的であるであらう。アリストテレスは徳に「知性的徳」(*gignontikē aretē*) と「倫理的徳」(*ēthikē aretē*) とを區別

し、そして先に述べた如くニコマコス倫理学第二巻第一章の初めに於て、倫理的徳は習慣から生ずると云い、これに対して「知性的徳は主としてその生成と増大とを教授 (διδασκαλία) に負う、従つて経験と時間を要する」、と書いている。知性的徳は「主として」(ἐν μάλιστα) 教授に、従つて知性的な合理的な教育から生ずるのであるが、全部はそうでないというのは、昔の注釈家の誌す如く、知性的徳もその端初を自然に負い、——蓋し人間は知識を容れ得るものである (ἐκ τῆς φύσεως ἡ ἀφ' ἑαυτοῦ ἐπιτήρησις) という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う故である。知識も経験から来るものであり、従つて時間を要する。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学ぶか」と問われ、——この句はこの書の冒頭にある「凡て知性的な教えと学びとは既存の知識から生ずる」という句に対応する——感性知覚、記憶、経験、技術と学という知識の系譜が記されている。この系譜学は形而上学の最初に於ける叙述と一致している。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発達の考察に努めた。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発達を重んじなければならぬであろう。知的教育は知識の系譜学を顧みなければならぬ。発達論的であるということはアリストテレスの哲学の根本思想から

従つて来る彼の教育学の特色である。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体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しづかと握つていゝ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いる。欲望に耳を貸す者はロゴスの声を聴き難いであろう。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 (κοῦραία) が必要である。この場合訓育といふのは理性に依つて教えることなく、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いる。従つて教育に於て先ず要求されることは従順 (εὐπειθήνεια) である。「服従することを学ばなかつた者は善く支配することができぬ」(οὐκ ἐστὶν εὖ ἀγαθὴ μὴ ἀρχέμετα)、と政治学第三巻第四章に記されてゐる。善く支配しようとする者は先ず服従することを学ばねばならぬ。訓育はもろもろの欲望に節度を与え、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いる。ところでニコマコス倫理学第三巻の終りに曰う、「子供が教育家 (παιδαγωγός) の命令に従つて生活しなければならぬように、欲望的要素 (τὸ ἐπιθυμητικόν) もロゴスに従わな

ければならぬ。そこで節制的な人であつて欲望的要素はロゴスと調和しなければならぬ。なぜなら両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 (*ὡς σεῖ καὶ ὡς σεῖ καὶ ὅτε*) 欲求する、かよ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与えるものである。子供は先ず家父の命令に従わなければならぬ。家父はとりわけ躰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。「善くあろうとする人は善く育てられ習慣付けられねばならない、そしてかようにして正しい生活に従事し、悪い行為を不承不承にせよ好んでにせよ為してはならぬ、然るにそのことは或る理性と正しい秩序に従つて——権力 (*ἐξουσία*) を有するところの——生活することによつて生ずるのであろう。ところで家父の命令は権力も拘束性も有せず、彼が王か或はこれに類するものでない限り、一般に一人の人間の命令はかよ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づくロゴスであると共に (*νόμος ὡς αὐτοῦ τίνος ἐπιτηδεύει καὶ νόμος*) 拘束的な力を有する」、とニコマコス倫理学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え、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。ここに見られるように、そして後に至つて詳しく論ずるように、教育は何よりも国家の仕事であるとアリストテレスは考えたのである。それは立法という最高の技術に属している。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、思慮と理性とから発するものであると考えられたことである。教育の権威も根本に於てはロゴスに基礎を有しなればならぬ。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 νόμος ἰσχύει οὐδέποτε ἐξαιρῆσαι τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ εἶδος)」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」と政治学第二卷第八章には書かれている。そこで既存の法律を他の法律に簡単に変えることは法律の力を弱めることになるとも書かれている。ノモス（法律）はロゴス（理性）であると共にエトス（習慣）であると云うことができる。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

—

ギリシアの教育思想に於て中心的位置を占めているのはアレテー (ἀρετή、徳) の概念である。普通に教育と訳されるパイデイア (paideia) という語は、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れたのであつて、それも最初は単に子供の身体上の養育 (τροφή) という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いる。そしてそのより高い意味に於けるパイデイアの概念もアレテーの概念と密接に結び付いており、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、パイデイアは本来「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学に関する著作の中で取扱つてゐるが、彼に於て政治学と倫理学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えるこ

とは不可能であり、また正当でもないであろう。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」と (καλῶς ζῆν) に高めることに存し、人間の活動はすべてこれに関係しており、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、同様にまた凡ての実践と選意とは何等かの善を目差すと考えられる。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当である」、とニコマコス倫理学の冒頭に記されている。美しく且つ善く生きるということは、オットー・ヴイルマン [1839-1920] の解する如く文化の意味であるとして見て好いであろう。古典哲学に於ては教育 (Bildung) と文化 (Kultur) とは一つのものとして考えられた。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学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っている。然るに「有徳の人とは、その人にとっ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 σπουδαίος, ὃ δὲ τὴν ἀπειρίαν ἀγαθὰ ἐστὶν τὰ ἀρκάως ἀγαθὰ) と同じ箇所にて規定されている。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。

この場合先ず、アレテーという語は徳と訳されるにしても、それは今日普通に徳と考えられる

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。それは主観的な心情の倫理を謂うのでなく、寧ろ人間の存在の本質法則を意味している。徳は全体の人間に、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、身体の徳がある。またそれは単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うほどの意味であらう。かよ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うことである。プラトンやアリストテレスは例え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ように云われている。各々のものにはそのもののみが、或はそのものが他のものよりも最も善く為し得ることがある。かように自己に固有の仕事(εργον)を善く為すことがそのものの徳である。徳とは「善く為す」(εὖ ποιεῖν)ことにほかならない。各々のものには「固有の徳」(τὸ οἰκτιοῦ ἀπὸ τοῦ)がある。視るといふことは眼に属する仕事であり、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出来る。精神の仕事は生きるということである。故に善く生きるという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。為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。先ず善い建築家

とは実際に家を作り得る者、即ち彼の扱う煉瓦や木材に家の形 (εἶδος) を与え得る者、役に立つ家を作り得る者のことである。役に立つ家というのは「秩序と組織」(τάξις καὶ κοσμίος) を具えた家のことである。次に同じように身体に就いても、善い医者とは身体を整える者であり、健康というのとはかような身体の秩序である。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えるとき役に立つ (ἁρμοῦν) 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解明されたということとは、教育が人間を対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。教育は全体の人間に関わるものとして勿論身体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 θεωρητικῆς ψυχῆς) である。併し精神と云つても、今日普通に考えられるような主観とか心理とかを謂うのではない。プラトンに依れば、生きるということは精神の仕事である (τὸ δ' αὖ τοῦ ψῆν : οὐ ψυχῆς φησὶ μὲν ἐργον εἶναι)。精神とは「生あるものの原理」(ἀρχὴ τῆς ζωῆς) であるとアリストテレスは云うであらう。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いる。ゴルギアスに於ては、対象が身体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 (πολιτικῆ) であり、身体の面倒をみる

技術は一方では体操 (*γυμναστική*) 他方では医术 (*ιατρική*) であると云い、更に政治を分つて、体操に相応して立法 (*νομοθετική*) が、医術に相応して治法 (*δικαιοσύνη*) があると云っている。ここに我々は精神の概念が極めて具体的に理解され、そして人間が本質的に社会的な存在として把握されていることを認め得ると共に、技術の概念が政治にまで拡張されていることを見出し得るであろう。教育はプラトンに於ても国家の仕事と考えられた。パイデアアとは「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っている。善い建築家は役に立つ家の形相を有しなければならぬように、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っては徳は単に倫理的卓越のみでなく、却つて人もしくは物に属するあらゆる立派さを意味した。アリストテレスもまた、形而上学第五卷第十四章に抛れば、アレテーを一般的に「如何に」(*ποῖον, ποῖότης*) の概念のうちに含ませている。かくして徳は元

来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、徳と不徳とはかような様態に属している。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悪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すものである。蓋し或る一定の仕方でも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、反対の仕方でもそうすることのできるものは悪い。けれども善及び悪は主として精神（生命）を有するものに関して「如何に」を、特にその中でも選意（*proairesis*）を有するものに関して「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いるが、選意を有するものという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、より広い意味に於ては凡て生命を有するものに就いて、更により広い意味に於ては爾余のものに就いても語られる。ただしか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いるのに注意しなければならぬ。ところで倫理学にとつて、そしてまた教育論にとつて問題になるのは「人間的善」（*εὐδαιμονία ἀγαθόν*）であり、「人間的徳」（*ἀρετή ἀνθρωπίνη*）である。人間的徳は選意に、有意的な、自由選択的な行為に關わっている。

人間的徳に於ても徳は一般に活動を意味している。しかもそれは特に「精神の活動」に關する

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」(εὖ)ということとが属しなければならぬ。併しかような活動にも種々のものがあるであろう。アリストテレスは先ず実践 (ἔργον) と制作 (ποίησις) とを区別している。徳は広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、医者徳がある。彼等は自己の仕事を善く為す限り、言い換えれば、彼等の技術的活動に關して有能である限り、徳を有している。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実践といわれるものに属するとアリストテレスが考えたのは、如何なる理由に依るのであるか。ここに我々は制作と実践との区別が何処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うことができる。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中にあると云われるのは、制作が制作する主体即ち制作家の側からでなく、専ら制作される客体即ち作品の側から見られたという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。然るに実践に就いては考察は専ら主体の側に向けられている。「実践的なものと選意的なものとは同一である」(τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρᾶκτὸν καὶ προαιρετὸν)、とアリストテレスは書いている。実践は専ら主体に就いて、その有意的な、自由選択的な行為そのものとして見られたのである。第二に、右のことと関聯して実践と制作とに於てはテロス(目的)の存在の仕方が異なると考えられた。実践の場合目的は内在的であり、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或る作品である」(ἐν τῷ γὰρ εἶναι ἐνεργεῖται, τὰ δὲ τῶν αὐτῶν ἐργῶν τιμῶν)。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う作品が出来上る、作品が出来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。然るに実践に於ては活動そのものが、「善く行ふこと」(εὐπραγία)が目的である。かくして第三に、実践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えられた。言い換えれば「善い」(τὸ εὖ)ということは前の場合には主体のうち存するに反し、後の場合には客体のうちに横たわると考えられる。制作に於ては客体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、かくて反面これに対して「実践的なものと

選意的なものとは同一である」という命題が成立するのである。

この第三の点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。徳は人間自身に関するものである故に、作品のみが問題である制作とは区別されねばならぬ。ニコマコス倫理学第二巻第四章には次のように明瞭に云っている。「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価値 (*ἀξιον*) をそのも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為されたとはいえず、却つて行為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、しかもそれ自体のために自由選択して、第三にまた堅固不動に行為する場合初めて、そういえるのである。ところがかようなことは、知識ということだけを除いては、他の技術の所有に対しては勘定に入らない。しかるに徳の所有に対しては知識は何等或は少ししか重要でないに反し、他のことは少なくない寧ろ全部の影響を有している」。即ち技術乃至制作に於ては価値は作品に属し、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、実践に於ては行為が一定の性質を有するのみでなく、却つてまた行為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

る主体的状態からその行為が為されたかが問題である。そして右の文章に於てかような主体的条件として三つのものが、即ち一、知識をもつて (*εἰδώς*) 為すこと、二、それ自体のために選意して (*προαίρουμένως δι' αὐτὰ*) 為すこと、詳しく言えば、他のことのためにそれを為すのでなく、それ自体のためにそれを選択して為すこと、三、堅固にして不動 (*ἰσχυρῶς καὶ ἀμετακινήτως*) の状態に於て為すこと、が挙げられ、徳の条件とせられて注目にしなければならぬ。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わねばならぬ。徳は全人的な立派さである。技術も主体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体的ではない。徳に於ては知識よりも寧ろ他の二つの点が重要である。特に第三の点は、徳はヘクシス(習性)であるということに關聯するであろう。唯一つ善いことを為しても徳とは云えぬ。なぜなら、その行為はなるほど善いにしても、それと行為する人間との内的な必然的な結び付きは未だ明らかでない、次の瞬間には彼は悪いことを為すかも知らないから。唯一つの行為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為を通じて顕になる。人間は立派なことを為

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為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。徳とはかようなヘクス、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為すことができる。我々は先にヘクスが一方ではひととなり (Beseelung) を、他方では仕事 (Bewusstsein) を、両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善く為される習性である」。徳は単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。

かようにして徳と人間性との間に最も密接な聯関が建てられる。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。徳と人間性とは相関概念である。徳は人間性の中心思想を実現し、人間を彼の最も高貴な規定と彼の究極の完全性とに導く。人間性の最も深い理念と最も高い規定とに対する關係が徳の本質を形作つてゐる。アリストテレスは単なる主知主義を超えて全体の人間性を重んじ、その三つの要素、理性、意志、感情のいず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。この調和は相互の単なる均衡によつて齎されるものでなく、却つて理性が爾余の人間性を貫徹し、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わねばならぬ。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) ということは、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うことであり、他方では例えば父の言葉に聴従するというようにロゴスに与る(μετέχων) 意味に於て有するということである(ニコマコス倫理学第一卷第十三章)。かように理性的ならぬ要素も理性の命令に従うことによつて理性に与り、その結果人間は全体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」は実現される。徳の担い手は単なる理性でなく、また精神の種々の部分の相互の関係でもなく、却つて右の二重の意味の統一に於てロゴスを有する全体的な人間である。

三

ここに我々はヒューマニズムの教育思想の根源に出会うであらう。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 περὶ αἰσθητικῆς σοφίας) もしくは教養ある者とは何を意味したかを明らかにしな

ければならぬ。

政治学第三卷第十一章に於て彼は医者に就いて、一、実際に行う者 (ἐπιουρητός)、二、指導し或は命令する者 (ἀρχιτεκτονικός)、三、教養ある者 (παιδαγωγικός) とする三つの種類の人間を区別し、同様の区別は凡ての技術に就いて存在すると述べている。

第一の種類の人間は実際に仕事をする者であつて、職人または労働者を意味している。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」(χειρῆτες) は奴隸のうちに数えられ、職人即ち「労働する技術家」(ὁ βαναυγός τεχνίτης) はこれに属している。彼等はバナウソス¹即ち下俗で教養を欠ける者である。かよ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労働者の生活を営むことが許されない。アリストテレスに依れば、技術にとつても実践にとつても道具 (ὄργανα) が必要である。そして技術と実践とは概念に於て差がある如く、両者の必要とする道具に於てもそれに相応する差がある。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

¹ 職人に対する呼び名がいくつかある中で、暗い作業場にあつて卑しいかのようにアリストテレスが特に言う。

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ような性質のものでなければならぬ。例えば、豎琴の弹奏に於ける撥、紡績に於ける織機の如きがそれである。然るに実践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ような性質のもの、たとえば、衣服や寝台の如きものである、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 (*ἀψυχος*) 道具と生命を有する (*ψυχον*) 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。同様に実践にとつては衣服や寝台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実践的道具と見做し、彼等には本来アレテーは属しないと考へた。彼等に必要な徳はただ放縦に流れて彼等の仕事を怠らないようにすることだけである。職人の仕事は技術の領域に属するが、彼等も或る奴隷的なところを有している。ここで職人とは例えば医者に就いて、すべての医者を用いのでなく下級の実務家をいい、彼等はバナウソスな技術家である。かくてまた技術から区別される実践とは経済的生産に関わりのない活動を意味している。政治学第八卷第二章に於ては次の如く述べられている。年少者に対して有用なものうち必要なものが教えられねばなら

ぬことは明らかである、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区別があるのであって、有用なものうちそれに与ることによつてバナウソスにされることのないよ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、自由人の身体或は心靈或は知性 (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、学業をいうのである。そこで身体を醜くするような技術はバナウソスと呼ばれ、賃銀のための労働も同様である、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」 (ἐλευθερίῳ ἐπιστήμῳ) の或るものもまた自由人にふさわ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余り熱心に打ち込むことは矢張り上述の弊害を伴うのである。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、眞の教養に属するものではない。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関わりのないものである。自由人が職人的技術を学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、余り熱心にそれに打ち込むことは慎まなければならぬ。

職人に対して棟梁 (δορυκτερονικός) はロゴスによつて区別される。制作に於て思惟と狹義の

制作との区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なかれ分離されることができ、後者は職人に属し、前者は棟梁に属するのである。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、職人に対して命令する。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。従つて作品は本来、職人に属するのではなく、却つて棟梁に属している。それは勿論職人によつて作られる、併し制作という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属する限り、作品は「端的には」(κατὰ) 棟梁に属すると云わねばならぬ。ところで棟梁の活動はかくの如くロゴスに関わるとすれば、彼は教養を有する者と云えるであらうか。

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、棟梁の如きもお真に教養ある者と云うことができぬ。ギリシア人は先ず教養と職業的目的に向けられた学芸とを鋭く区別した。後者は自由人にふさわしくない、彼は「自由な学芸」(καθ' ἑαυτὸν εἰς αὐτὸν) に携わり、それも或る一定の限度に止めて専門的なくろうとなるまで (πρὸς τὸ ἐντελέειν) 携わつてはならぬ。体育は闘技者になるためではなく、音楽を学ぶことは音楽家になるた

めであつてはならない。まして学問を経済的に評価するが如きことはギリシア人には卑しいこと、下等なことを考えられた。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・ラエルティウスは伝えてゐる。かかることと関聯して次に、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、聴くものがある。「魂の祝祭」(τῶν ψυχῆς μυστήριον)である。多面的でないような、従つて普遍的でないような教養は眞の教養ではない。棟梁の如きは、その知識が特殊の専門的であるという点に於ても教養ある者とは云われない。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継承し、その意味を哲学的に深めた。生産的技術的活動が実践から区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関に於てであると考え得るのであらう。

ギリシア人は知識に対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。従つて国民の指導者であつた哲学者が彼等に対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拡張であるよりも、豊富さのために統一を失わないこと、多様さのために浅薄に墮しないことであつた。ギリシア的教養は、定めなしに多くの物に手を着け、計画なしに凡てを学ぼうとする

危険に絶えず脅かされていた。そこでヘラクレイトスは「博識は精神を与えない」と教え、またデモクリトスは「知識の豊富 (πολυμυθία) でなく精神の豊富 (πολυνομήν) 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対する反対も、ソフィストの学問が徒らに多きを求めて分裂し徹底性を欠いていたのに依るのである。アリストテレスは学問の歴史において博学をもって知られている。彼は所謂アレクサンドリア学風の父であると云うこともできるであろう。アレクサンドリア学風の特徴は、資料の蒐集に努力し、形而上学的構成よりも個々の事実の実証的研究に重きをおくことにある。アリストテレスは彼の発展の後期に於てかような学問への傾向を示している。彼は経験的な特殊研究に深く関心した。この時期に於ける彼の諸著作を特徴付けている正確な事実の研究という学問の型は、イエーガーの言葉に依れば、「当時のギリシアの世界に於ては或る全く新しいもの、劃期的なもの」であった。アリストテレスは φιλοσοφία (philosophia) の巨匠であったのみでなく、ギリシアの意味に於ける 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った。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うことは、彼の哲学の根本思想、かの「内在的形相」(ἐνυπόστατος εἶδος) の思想に基づいている。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えられた。アリストテレスはアレクサンドリア学風に先鞭を着けたのであるが、しかしこの学風の陥つた弊害、ただ博識 (polytechnia) を求めて、資料の単なる蒐集と個々の知識の単なる堆積に終るといふ弊害を共にしていない。動物部分論の中で彼は書いて、「もしひとが他の動物に就いての研究を無価値であると考えるならば、彼は人間の研究をも同様に考えなければならぬ。なぜならひととは人間の組織がそれから合成されているもの、血、肉、骨、血管、その他かような部分を多くの嫌悪なしに観察することができないから。またどのような部分或は器官に就いて論ずるにしても、ただ質料 (substance) に注意するのでも質料のために論ずるのでもなく、却つて全体の形相 (indivisible) のために論ずるのであるということを考えなければならぬ。例えば建築にあつては、煉瓦、混砂粘土、木材が問題でなく、家が問題であるように。自然研究者にとつても総合と全体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。即ち学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体の本質が重要である、とアリストテレスは考えたのである。徹底的な研究、包括的な知識、しかもこれに完成を与える哲学によつて、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

文献学的研究即ち特殊研究が流行するようになった時代に於ても——文献学者 (φιλόλογος) とはもと「ロゴスを愛し教養に熱心なもの」(φιλῶν λόγον καὶ σπουδαίῳ περὶ παιδείας) という意味であつたが、エラトステネスが初めて自分をフィロロゴスと称したといわれる——哲学者たちはその伝統に従つて、文献学や博識は教養に本来の完成を齎すものでなく、彼等によつて代表される学問のみがこれを為し得るといふ衿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、あらゆる学問に就いて二つの種類の態度がある、と述べている。一方は物の知識 (ἐπιστῆν τοῦ πράγματος) と呼ばれ得るものがあり、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 ὅλας περιειδυμένος) もかくの如き者であり、固より彼は単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) というのは物の善悪、正非を適切に識別する (κρίνει εὐστόχως) ことを意味している。ここに一般的哲学的教養、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関する個々の専門的知識とが対立させられている。かように哲学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、出来た仕事に対して正しい判断を下し得る者が教養ある人といわれるのである。學問に關しても教養とは、物を専門的に研究していることでなく、寧ろ如何なる場合に他の人の示す証明を正しいとなし得るかをつねに理解していることである。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。彼は云う、多くの技術的仕事に於て、最もよく判断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。例えば家に就いてそれを建てた者のみが判断し得るのでなく、寧ろその家に住む者が一層よく判断する、舵に就いては舵手が大工よりも一層よく判断し、料理に就いては料理人よりも料理を食う人が一層よく判断する。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。余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価値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厳密性を求めるのが教養ある者のしるしである」、とニコマコス倫理学の初めに云われている。人間学者に対して数学者に対すると同一の厳密性を要求することは間違っている。各々の主題に就いてそれに相応する厳密性、その研究に適當する厳密性を求めることが却つて学問的である。

かくて教養は生産的製作から、職業的専門的知識から分たれて普遍人間のなものと考えられた。そしてそれは先の道徳論とつながっている。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の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え方から規定されている。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、その或る非実践的性格を認め得るであろう。そしてそれが奴隸制に支えられたギリシアの社会に相応することは云うまでもないが、またそれは彼に於ける実践の概念に一致している。

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、実践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関係するに反して、実践に於ては活動は自己自身に関係する。かかる意味の実践のうちには物質的技術的活動は含まず、従つて実践は特にそれとは異なる社会的な政治的な活動を意味することになる。然るに実践に於ては活動が自己目的であるという考え方を追求すれば、観想こそ最高の実践であり、かくして最高の徳と観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学の伝統的な人生観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 arōlakos*)、このものは人間の品位に値しない。二、政治的もしくは実践的生活 (*Bios politikos*)、このものは名誉と徳を目的とする、しかしこれも完全ではない。三、観想的生活 (*Bios theoretikos*)、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学の中で、いわば第四のものとして、営利的生活 (*Bios xomatikos*) を挙げている。このものは強制的 (*Bios*) と呼ばれる、即ち金儲けは生活の必要のために余儀なくされる、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。それは自発的な

もの (ἐκρωσιος)、自由なもの、並びに自己目的なものに対立している。いま制作は実践的生活に属することなく、却つてかような営利的生活に属している。尤もアリストテレスは凡ての技術——そのうちには芸術も含まれる——がそうであると見做したのではない。詩や音楽や絵画は自由な市民、従つて政治家も携わることが許されるのみでなく、最善の国家に於てはこれらの技術に対する教育が必要であると考えられた。けれども功利的技術乃至芸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厳格さをもつて、職人や賃銀労働者は最善の国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わしくないからである。固より凡ての技術的なものがそうであるのではない。国家經濟の技術とか雄弁術とか、或はまた統帥術の如く、国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はなく、実践的乃至政治的技術がある。ただ営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欠くべからざるものであるという意味に於て国家の部分を成すと考えられる。国家も手段を必要とする故に、営利的技術も或る仕方では政治家の仕事に属している。このことはアリストテレスにとつて二つの限定

を有している。第一に、この技術の実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い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厳密に云えば手段の生産に携わるのでなく、寧ろただ手段の使用にのみ配慮するのである。彼は營利的技術を国家に奉仕させようとする。かくして有用技術は実践に対してその道具を提供するものであり、その限り道徳的生活とその思慮に奉仕的に従属している。この関係は同意とか自発的な服従とかによるのでなく、却つて精神が身体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、專制的に命令するのであり、かよ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えるのであつて、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会上の奴隸制と關係させて考えた。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わり得る限りに於てのみ、それは国家の政治に分与するのである。

かように技術的なものは道徳的行為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いる。あらゆる技術的活動は目的の原理によつて支配されている。種々なる技術の個々の目的は相互に上位下位の従属關係に立つており、そして一切の有用技術は人間の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 という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医療、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 (ἐπιούριος) に對して命令する位置にある者をすべて ἀρχιτεκτονικός と稱している。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属するのでなく、却つて「作品は端的には棟梁に属し、しかるにロゴスが棟梁である」(το γὰρ ἐργον ἐστιν ἀνάγκη τοῦ ἀρχιτεκτονοῦ, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτεκνῶν)。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いる。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いる。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おり、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、医者、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伶俐になるのでなく、却つて彼等の各々は、自己自身の善を、即ち例えば健康、勝利、家、等々を目的として有している。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えるものであるから、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、独

立なものは自足的なものでなければならぬ。この最高の、自足的な人間の善はそれ故にすべての技術の全体の体系にとって規準的であり、各々は自己の立場からこれに仕えるのである。かようなアルキテクトーニッシュ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実践的なものに從屬させられることになる。

然るに実践はまた彼に於て觀想の下位に立つている。或は寧ろ彼に於ける実践の概念の本質的な規定は、觀想を最高の実践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、実践に於ては活動のうちにあり、活動そのものが目的である。両者は運動としてその性質、構造を異にしている。形而上学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アと稱している。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いる。従つてそれは必然的につねに完からぬ (arainc) 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いないから、目的はその運動の外にある。かくして例えばひとは、家を建てると同時に建てた、学ぶと同時に学んだと云うことができない、建てるとか学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 (Facta) 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、自己自身がその現実性であるところの運動である。例えばひとは、見ると同時に見た、考えると同時に考えたと云うことができる。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わ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挙げていることから知られるように、このキネシスに属している。詭弁駁論第二十二章に於て彼は次の如く云う、「同一のものを作る (Fovēn) と同時に作ったという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また見たということは可能である」。制作は現在と完了とが同時的であるような、従つて時間の規定を含まぬ現実性であるところの完き運動に属しない。これに反し実践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くはそれへの途上にあるというが如き目的は存しない。形而上学の右の箇所にはかような完き運動、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、限定されている。然るにかように限定された実践の概念に該当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えるとか

ということを絶えず挙げてゐる。即ち觀想こそ優越な実践でなければならぬ。政治学第七卷第三章には、勝れた意味に於て (*κρείων*) 実践するといわねべきものは「思惟の棟梁」 (*οἱ σιωποῦσθαι ἀξιόκροτος*) である」と記されている。

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いる。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う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えられねばならぬ。また幸福は為すことなく眠れる状態として考えることができぬ。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栄冠を得るのでなく、彼等が競技に勝つたとき初めてそれを得るように、ひとは活動によつて初めて幸福に与るのである。幸福 (*εὐδαιμονία*) とは善く行つこと (*εὐπραγία*) にほかならない。或は幸福とは「徳に従つての活動」 (*κατ' ἀρετήν ἐνεργεῖα*) 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関係することなく、その目的を自己のうちに有し、自己目的的 (*αὐτοτέλει*) プラクシスである。純粹に觀想的な理性の活動は自足的 (*αὐτόπρῆξι*) であつて、

外的条件に依存することなく、閑暇のうちに存し、その真剣さに於て優り、且つ固有の快樂を有している。

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ろう。最高の教養はアリストテレスにあつて哲学的な教養であり、このものは観想的な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よ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、しかも観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。哲学即ち知に対する愛は純粹性と不動性とに於て驚歎すべき快樂を有している。智慧は他の徳にまさり、思慮或は実践知（*φρονήσις*）よりも上位のものである。倫理的徳は思慮に従わなければならぬけれども、思慮は智慧に対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属するでもない。それは恰も医師の健康に対する関係と同じであつて、それを使役するのではなくてそれが生ずるように気を付けるのである。従つて「そのために命令するのであつて、それに対して命令するのではなく」（*ἐκείνης οὖν ἐνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ*

ἐκείνη) とニコマコス倫理学第六卷第十三章に云われている。知性的徳は倫理的徳よりもより高い。倫理的徳は実践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、実践知がかよ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ように気を付けるのである。

尤も、観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」しか与えられていない(形而上学第十二卷第七章)。観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うち最高のもの、神的なものであり、理性の関わるものが認識されるものうち最高のもの、神的なものであるからである。かかる観想の生活は身体を有する人間にとつて水準を超えている。ひとがかくの如き生活を営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」(νοησις νοητικῆς) とあるところの神にのみ持続的な状態として属している。完き幸福には生涯の全き長さに及ぶということがなければならぬが、何人にとつても観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、かの勧告、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勧告に従うべきでないとし、却つて我々ができるだけ不死にあ

やはり、自己のうちに存する最高の部分に従つて生きるよ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（ニコマコス倫理学第十卷第七章）。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。

ところで観想の関わるものは神的なもの、永遠なものである。それは「他のよ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。然るに実践に属するものは「他のようにでもあり得るもの」(τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι) である。また行為の関わるのは一般的なものでなくてつねに特殊的なものである。かくして実践的理性(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っている。蓋し先ず理論的理性は何等実践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うことを意味している。単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。実践的理性はその実践的性格を欲求(οὐδέτις)

との関係から得てくる。ニコマコス倫理学第六卷第二章に於ては、実践と真理認識とを司るものが精神に於て三つあると云い、感性知覚、理性、欲求がそれであつて、そのうち感性知覚は如何なる行為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ように、欲求に於ては追い求めることと避け逃れること (διωξις καὶ φωνή) があると記されている。理性はかようにして欲求と結び付いて実践的になるのであるが、しかし行為に於て支配的なものが欲求であると考へてはならない。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、理性に従うのである。実践知或は思慮(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、行い得る真実の善に就いて実践的理性をして指示せしめ、これを善き行為に於て実現するところのヘクシスである。然るにそのためには実践的理性そのものもヘクシスであることが必要であろう。プロネシスといわれるのはかよ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悪しきものとに關してのロゴスを伴える真なる実践的ヘクシス」であると云つている。プロネシスは、倫理的徳が一般にヘクシスであるように、ヘクシス即ち持続的な状態であり、これによつて実践的理性はつねにそして到る処、行い得る真実の善を認識することができる。思慮ある人といわれるにはかような善をただ或る場合に認識す

るのでは十分でない、彼はかような認識を凡ゆる個々の場合に於てつねに為し得るのでなければならぬ。ニコマコス倫理学第六卷第二章に於ては「知性そのものは何も動かさない」(συναίρεσις οὐκ ἔχει κίνησιν)と云い、知性は欲求と結び付いて実践的になるのであつて、実践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(ὁρετικὴ συναιρέσις)であり、「人間がかような端初をなす」、と云われている。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対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。理性の純粹に観想的な生活に対して他の徳に従つての生活は「第二次的な」(δευτερεύουσα)ものである。倫理的徳は身体を有する、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うところに生ずる。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。けれどもそれは実践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関係付けられている。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)を伴えるヘクシス」である。エートスに関する正しいロゴスが思慮にほかならない。かよ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ろ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 (*mesotē*) 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いる。我々の自然的性状は我々の行為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対立とのうちにある。これに統一と秩序とを与えるものが中である。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ろう。正しい中という概念は人間のパトスの対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、前者に於て評価されるのである。寧ろ中の概念は根本的には彼の哲学の原理的思想に属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与える形相的原理である。それ故に中は単に両極端を避けた平凡ということでなく、反対に「善き極端」 (*to eu akrotēs*) であり「最善のもの」 (*to apoteron*) である。徳はその実有 (*ousia*) と本質 (*to ti ēn ēstai*) の意味に於けるロゴスに従つて中庸といわれるのである。それは正しいロゴスとして実践知に根差している。徳は単に精神の個々の機能の調和的協同にあるのではなく、人間のあらゆる能力の階層的秩序付けにある。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。そのような調和的協同と階層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。ニコマコス倫理学第六巻に於てアリストテレスは知性的徳に就いて技術、学、実践知、智慧、叡智の五つを挙げてゐるが、それらは凡て *ἐπιθετικῶν* 即ち真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、真理認識なしには、制作も行為もあり得ないであろう。行為には実践知が必要であり、制作には制作そのもののほかに思惟が含まれる。学は固より、実践知も、技術の如きも *ἐπιθετικῶν* の一つの仕方であつて、その意味に於て知性的徳に属している。そしてそれらはいずれも *νοῦς* (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的な活動は *νοῦς* に牽引され、且ついわばその尖端に於て *νοῦς* に触れてゐる。先に述べた如く「ロゴスを有する」という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うこととロゴスに与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区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」(*σοφιστής*) である。尤もつねに具体的であることを欲したア

リストテレスはかような教育理念を抽象的に考えることをしなかつた。彼は知性的徳に対する倫理的徳の意義を飽くまで現実に評価した。プロネシス、ヘクシス等は彼の倫理学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国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うこととの関係が次に明らかにされる必要がある。国家と教育との関係を考え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体的に理解することは不可能であると云わねばならぬ。

第三章 教育と社会

—

あらゆる人間の活動は何等かの善を目差している。言い換えれば、それはすべてテロスを有している。善とはそのために爾余のことが為されるもの、即ちテロス（目的）である。医術は健康を、造船術は船を、統帥術は勝利を、家政は富を、目的としている。かようにそれぞれの技術はそれぞれの目的を有しているが、その間にまた上位下位の従属関係が認められる。例えば、手綱やその他の馬具を作る技術は乗馬術に従属し、乗馬術はその他の軍事上の行動と共に統帥術に従属している。かくの如き従属関係に応じて上位の技術は「棟梁的」(опытєковикъ)と称せられる。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。然るに先に述べたように技術的なものに対して政治的なものは棟梁的な位置を占めている。政治学 (политикъ) は最高の目的、最高の善に関する研究である。政治学は「最も優越な且つ最も棟梁的な」学である。蓋し国家に於て如何なる学が行わるべきであるか、各人は如何なる学を如何なる程度まで学ぶべき

であるかを規制するものは政治であつて、最も尊敬されている能力、例えば統帥術とか家政とか弁論術とかも、その下に従属している。政治は爾余の学を駆使し、更にまた何を為し何を為さざるべきかを立法するものであつて、その目的は他のものもろもの学の目的を包括している。

アリストテレスにとつて政治学と倫理学とは別のものではない。政治学の目的とするところは人間の善 (τὸ ἀγαθὸν τῶν ἀνθρώπων ἀγαθόν) である。しかるに人間は「本性上政治的動物」(πολιτικὸν ζῷον) である。或は、人間は本性上社会的動物である。社会或は共同体 (κοινωνία) には先ず家族 (οἰκία)、次に部落 (κοινὴ)、更に国家 (πόλις) がある。ここに国家即ちポリスとはギリシア的な都市国家を意味している。「国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。なぜなら全体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 πρῶτον ἀναγκάσιον εἶναι τοῦ μέρους) とアリストテレスは政治学第一巻第二章の有名な箇所であつてゐる。身体の全体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。国家が人間の本性に基づくものであ

り、個人よりもより先なるものであるということは明瞭である、なぜなら個人は孤立させられては自足的でなく、従つて個人は国家に対して全体に対する部分の關係に立つてゐる。共同生活をすることのできぬもの、もしくは自足的であることによつて社会を必要とせぬものは、国家の部分ではなくして、獸か神かである、と彼は続けて云つてゐる。国家がより先なるものであるということは発生的順序に於ていわれるのではない、発生的に云えば、家族から部落が、部落から国家が生ずる。国家がより先なるものであるといわ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発生上より後なるものであるというのが一般にアリストテレスの考え方である。国家は「最もテロスのな共同体」(κοινωνία τέλειος)であり、謂わば「自足性の限界」(ἕως τῆς αὐταρκείας)に達した共同体である。国家は自然的なものに属し(τῶν φύσει ἢ νόμις ἐστί)、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学は同時に政治学であり、政治学と倫理学とは統一をなさねばならぬ。国家はひとつの共同体であり、すべての共同体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えるもののために行動する。然るに凡ての共同体が何等かの善を目差すとすれば、国家もしくはポリスの共同体は、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、と政治学の初めに記されている。

人間は単に社会的な動物であるというのみでなく、最も社会的な動物である。蜂やその他の群居の動物もまた社会的な動物であるが、人間はそれら凡ての動物より以上に社会的な動物である。人間が勝れて社会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)を有することに基づいている。言葉(λόγος)は単なる声(φωνή)ではない。声は快と苦のしるしであつて、他の動物もこれを有している、他の動物も快と苦の感覚を有し、それを相互に知らせ合うことができる。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くないものとの弁別を示すためにあるのである。正と不正、善と悪とを弁別することができるというのは他の動物に対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国家を形作るのである。アリストテレスはロゴスに家族や国家を形成する社会的力を認めた。ロゴスは社会的なものであり、人間はロゴスを有することによつて勝れて社会的な動物である。国家は単なるコンヴェンションの産物でなく、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いる。かくの如くアリストテレスは人間の社会性を強調したけれども、併し彼は人間を単に社会的なものとしてのみ考えたのではない。ニコマコス倫理学第一巻第七章に於て彼は善を規定して、先

ず善とはそのことのために他の凡てのことが為されるもの即ちテロス（目的）であると云い、然るにそれぞれの行為や技術にとってそれぞれの善即ちテロスがあるとすれば、最高の善というのはそれらのテロスのうちで或る最もテロ斯的なもの（το τελειον）、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（το αυτηκεν）であると云い、そして次のように論じている。「尤も自足といつても、自分だけにとつて足りるということではなく、即ち孤立した生活を営むものとしての自分にとつて足りるということではなくて、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うことである、人間は本性上社会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拡めてゆくならば、その過程は無限に進行するであろうから。……そこで自足というのは孤立させられても生を望まじきもの、何物も欠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える」。ここにアリストテレスは自足的なものといわれる善が一方単に個人にとつて自足的なものであるに止まらないで、人間の社会性に従つて社会的諸關係に於て自足的なものでなければならぬと考えると共に、他方かような社会的諸關係を辿つてゆけば實際がなく、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えている。

「無限に進行する」(εἰς ἀπειρον προεῖσιν) ということとは彼にとつて単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」(ὄρος) 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いる、完全なロゴスが「定義」(ὁρισμός) と考えられるのも存在論的意味を有している。その形而上学に於てプラトンの普遍主義に対して個別の実体の概念を明らかにしたと称せられるアリストテレスが人間を単に社会的なものとしたとは考え難いであろう。その実践哲学に於ても彼は単に社会倫理のみ説いたのではない。ニコマコス倫理学の最後に規定されているように、政治学は「人間的なことから関する哲学」(ἡ περὶ τῶν ἀνθρώπων φιλοσοφία) である、それは倫理学と一つのものである。それは実践に就いての研究であり、実践知 (ἐπιστήμη) 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、政治と実践知とは習性 (ἕξις) に於ては同一であるが存在 (τὸ εἶναι) に於ては同一でなく、実践知は主として自己一身に関するものと考えられると云っている。即ち広義に於ける実践知は政治 (国家に関する実践知)、更に家政 (家族に関する実践知) をも含むが、狭義に於ける実践知は特に自己一身に関するものである。個人倫理は彼にとつて重要な問題であつたのであり、ニコマコス倫理学が主としてこの問題を取扱つているのは偶然ではない。

彼は進んで「有徳の人」(ἀνὴρ σπουδαῖος) は個々の道徳的判断に就いて「いわばその規準であり尺度である」(ὁπότερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ἄν) と云ふ (ニコマコス倫理学第三巻第四章)、また有徳の人は「いわば自分が自分の法律である」(ὅτιον νόμος ἄν ἑαυτῶ) と云い (同第四章第八章)、その形而上学に於ける個別的実体或は内在的形相の思想に対応して、道徳法の内在或は自律的倫理の思想をささ述べている。人間は社会であると同時に個人であるということに従つて、政治学と倫理学とは一つのものであると共におのずから差異がなければならぬ。更に人間はポリスの動物であるという以外エウデモス倫理学に謂う如く家族的動物 (οἰκονομικὸν ζῷον) である。家族倫理が個人倫理と国家倫理との中間に位置を占める。かくてエウデモス倫理学に於ては、最高善、人間的行為の究極目的である幸福に関する学は政治、家政及び実践知に区分されている。キリスト教的アリストテレス主義者はこれに従つて実践哲学を *monastica* (個人倫理)、*oecconomica* (家族倫理)、*politica* (国家倫理) の三部に分つた。それでは個人と社会とは如何に一致するか。個人のために国家を否定することなく、国家のために個人を否定しないということ如何にして可能であるか。

人間社会の基礎はロゴスであつた。ロゴスによつて人間は社会的に結合し、国家を形成するの

である。然るにこのように人間社会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。人間の社会的生活はロゴスによっ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実にロゴスによって可能になるのである。この生活は観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会を必要とせぬものは獣か神であると云つているが、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。かようなロゴス或はヌースによつて観想的な生活は与えられる、観想は「神的な観想」(θεωτικὴ θεωρία)にほかならない。観想に於て達せられるのは「智慧」であり、それは実践知とは異なるより高きものである。ニコマコス倫理学第十卷第八章にいわれるように、観想は純粹性、常住性、自足性を具えている、その活動は自己目的であつてつねに現実性に於てあり、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、観想こそ神に最もふさわしく、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。自足的な個人という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うのであつて、——「エンテレケイア(現実性)は独立ならしめる」(ἐν τῷ ἑντελεχεῖα ἰστέον)と形而上学的には云われる——個人の肆意に価値があるのではない。固より

人間は経済的にも実践的にも自足的ではないが、併し技術的活動や実践的活動に於けるあらゆる徳は元来何等か知性的徳に与り、このものは凡てヌースをテロスとしている。ロゴスは人間の勝れた意味に於ける社会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。

かくて個人と国家との一致は、それらが共に道徳的目的を有するところに見出されるであろう。その形而上学に於て個別の実体を論じたアリストテレスはその倫理学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、他の心的内容を抑圧してしまうことは内的な貧困を招くであろう。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為に至ることなく、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実践的になることができる。行為を通じて人間性は發展させられ、然るに行為は社会的關係を含んでいる。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徳的活動は不可能であるか少くとも容易でない。富や地位の如き「外的善」(ἐκτός ἀγαθόν)は善き行為をなすために必要である。孤独で子供がないとか友人がないとかという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えねばならず、更に倫理的徳は知性的徳に高まらねばならぬ

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実現されない。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台である。国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。その自足性が経済的意味を含むことは云うまでもない。併し国家を単に外的な経済的欲求から導き出すことは間違つてゐる。国家が自然的なものであるということは、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実現に存するといふことを意味している。或るものの自然とはそのもののテロスのことである。国家は「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」(ἡννομιένην μὲν οὖν τοῖς ἰσὺν ἐνέκεν· οὐσα δὲ τοῦ εἶναι)であると政治学第一巻第二章に云われている。国家はその本質に於て人間のロゴスのな、従つて道徳的な本性に基づき、道徳的な目的を有する道徳的共同体である。ポリスの共同体は単に「一緒に生きる」(συσχεῖν) ためのものでなく、却つて「善き行為」のためのものであり、「善く生きること」(εὖ εἶναι) が国家の目的である、と政治学第三巻第九章に云われている。かくして政治学の問題も、倫理学の問題と同じく、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。ニコマコス倫理学第一巻第九章に依れば、

「政治は市民を一定の性質の人間に、即ち善き人間、うるわしき行為をなす人間に作ることに最大の配慮をなしている」。個人にとつても国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国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え、「最善の生活即ち徳に従つての活動に携わ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体として国家にとつても」目的である、と述べている（政治学第七卷第一第二章）。人間はその道徳的本質の実現のために国家を必要とする。彼はその行為に於て自己を超えて社会へ向けられている、彼は彼の人間性を行為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国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国家の法制や慣習や国家によつて行われる教育を必要とするのである。進んで云えば、国家そのものが人間の道徳的本性の実現である。他方国家もまたその種々の機能を担当する個人を必要とする。国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。併し国家の目的は個人を単に道具として自己に従属させることでなく、却つて個人が行為しつゝその本質を發揮する独立な道徳的人間として完成することである。国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。国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うのである。国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、観想的な、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国家の教育の埒外にある。けれども国家の目的が個人の人間の完成に存する限り、知性的徳に対しても国家は無関心であり得ない。国家の自足性には「高貴に且つ節制的に閑暇を享受すること」(συχολάσειν ἐλευθέρως ἀγαθὴν καὶ σωφρόνως) が含まれている。閑暇に於て知性的徳は可能になるのである、それはより高き文化として社会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うことは市民的秩序と社会的営為(συχολία)との最も美しい果実である。ひとは平和のために戦争を、閑暇のためには営為を、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、と政治学第七卷第十四章に云われている。立法者は市民をそのように教育し、閑暇の徳に形成しなければならぬと考えられた。市民的徳と人間的徳とは全く無関係なものでなく、両者はむしろ同一の性質を有し、完全な市民的徳は国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、我々はペイチアスやポリュクレイトスの如き芸術家を智者と呼び、立法家をもまた斯く呼ぶのである。思慮或は実践知も、技術も、すでに知性的徳に属している。アリストテレ

スはスパルタに於て国家の立法が教育に及んでいることを称讚したが、しかしその法律が単に一つの徳即ち戦争の徳を目差し、そのためにスパルタ人は戦争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点を有しなかつたのは、彼等が閑暇を利用することを学ばず、戦争以外のより高い技術を行うことを知らなかつたためであると批評している。

アリストテレスの国家論は当時に於て一方国家を単なるコンヴェンションと見る思想に反対してそれを人間の本性に基づくものとし、他方智者は如何なる国の市民でもなく世界市民でなければならぬという思想に反対して智者は国家の善き市民でなければならぬと主張した。それと同時に彼は単なる個人主義と単なる国家主義とのいずれをも採らず、国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えた。国家と個人とは互いに必要とし合うのみでなく、国家の目的と個人の目的とは同一である。彼のいわゆる「最善の国家」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ような国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学から政治学への転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う論明をもってなされている。即ちニコマコス倫理学の最後の章に云う、「ところで最も好いのは公共的な且つ正しい配慮が行われることである。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当然である——その能力を有するか乃至は少なくともそれを意図するのが当然である——と考えられねばならない。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えられねばならない。なぜなら公共的な配慮は明らかに法律を通じて行われ、よき配慮はすぐれた法律を通じて行われる。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——ちょうど音楽や体育やその他の技芸に就いてもそうであるように——と考えられねばならない。国家に於て力を有するのは法制と倫理であるように、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、教育は本来「公共的な配慮」(ἐπιμέλεια κοινή)に属すべきものである、それには「立法者的な」能力が要求されている。教育は何よりも国家の仕事として行われねばならず、それは国家の「法制と倫理」(τὰ νομίμια καὶ τὰ ἠθικά)を通じて行われねばならない。

尤も教育は家庭に於ても行われるし、また行わ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いる。即ち「家父の言葉と習慣」(οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἔθη)は国家の法制と倫理に相当している。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 προήνεως 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いる。家父の言葉或は命令は法律の如く「権力的なもの」(τὸ ἰσχυρὸν)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国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よ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。

国家は如何なる根拠に基づいて教育の規制に対する権利を有するのであるか。その根拠は政治学第一巻の首章に於て示されている。既に記した如くアリストテレスはこの箇所であらゆる共同体は何等かの善を目差しているが、国家或は政治的共同体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いると云つてゐる。このように国家は最も包括的な全体として最も多く且つ最高の善を目差すものである故に、国家はその成員の教育に対する権利を有するのである。政治学第八巻第一章には次の如く云われている、「ところでまたいずれ

の市民も自己自身に属すると考えるべきでなく、寧ろ凡ての者は国家に属すると考えるべきである。なぜなら各人は国家の部分であるから。そして各々の部分に対する配慮は本性上全体に対する配慮を考えに入れなければならない。この点に於てひとはスパルタ人を称讚することができるであろう、なぜなら彼等は彼等の子供について最大の注意を払い、そしてそれは彼等にとって公共の仕事であるから」。個人は国家の部分であり、部分に対する配慮は本性上全体に対する配慮に基づかねばならぬ故に、国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ないのである。同じ箇所にてアリストテレスはまた云っている、「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いねばならぬことは、何人も疑わぬであろう。なぜなら国家に於てかようなことが行われねばならぬならば、国制を害するから。市民はそれぞれの国制に適するように教育されねばならない。蓋し各々の国制は固有の性格 (*idiosyncrasy*) を有し、このものが元来その国制を形成したように、このものがそれをまた保存するのがつねである、例え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国制の原因である。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予め教育され且つ予め修練されねばならぬ事柄が存するのであって、従つて徳の実行のためにもかような事柄の存するのは明

白である。然るに全体の国家は唯一つの目的を有するのであるから、明らかに教育もまた凡人に対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当と考える学科を各自に教授するという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。共通の関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、国家は全体として唯一つの目的を有する故に、その成員に対する教育はこの国家の立場から公共的に、共通に行われなければならない。このことは国家の有する国制に適するように人間を作るために必要である。各々の国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対して市民を訓練することを目的とするのであつて、それはその国制を維持するために必要である。国制が変化すれば国家は別のものとなるのであつて、国制の基礎となるエートスは国家にとつて形相（エイドス）を与える原理であると言ふことができる。国制は国家の形相である。国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、そのことは国家が単なる自然物であることに意味するのではない。国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、人間は単なる自然物と異なつて倫理（*ἠθικόν*）を有し、倫理は社会的な習慣（*ἔθος*）から生ずるものであつて、そしてかように習慣を作るといふことは単なる自然物には欠けている

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従つて、その本質を變ずるよう、国家はその国制によつて異なる政治的芸術品と見られることができる。立法者は国家の芸術家である。アリストテレスは国家の道德的目的を力説し、それに従つて国家の教育的任務を強調したのである。

教育が国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 κοινὴν συμφέρον) を目差さねばならぬといふことを意味している。ニコマコス倫理学第五卷第二章に次の如く云つてゐる、「法制の多くは徳全般に基づ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徳に従つて生きることを命じ、それぞれの悪徳に従つて生きることを禁じているのである。尤も徳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 (ἡραῖα ἢ ἕως τὸ κοινόν) に関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 (ἡραῖα ἢ καθ' ἑαυτὸν) が果たして政治に属するかそれとも政治以外に属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」とを区別してゐる。前者は「善き市民」としての徳の、後者は「端的に (ἀριστῶς) 善き人」とし

ての徳の養成を目的としている。公共のための教育が政治即ち立法によつて行われねばならぬことは明らかであるにしても、個人の教育は如何であろうか。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う問題に係している。そしてそれはまた個人と国家とが如何にして一致するかという問題に係している。

この問題に就いては政治学第三卷第四章に於て次の如く論ぜられている。先ず市民の徳とは如何なるものであるか。船員と同じように、市民は共同体の成員である。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う風であり、彼等の各人の徳（有能性）の厳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、船員はいずれもそのために努力するのである。同じように、市民は、各自の部署に於て異なつてゐるにしても、すべて「共同体の維持」(συντηρία, τῆς κοινωβίας)を仕事とし、共同体というのは国制である。従つて市民の徳は彼の国家の国制に相対的でなければならぬ。ところで多くの種類の国制が存在するのであるから、善き市民の徳は明ら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。かよ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国制に相対的であり、寡頭主義的国家の市民の場合と民主主義的国家の市民の場合とに於て異なっている、善き市民というのは、その組織が善いにせよ悪いにせよ、一定の社会組織の維持に仕える者のことである。善き人であることと善き市民であることとはただ最善の国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、国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、これは徳に基づくのであるが、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、これによつて国家は完全な国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いる。国家の成員は凡て自己に属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区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。蓋し凡ての共同体は「同じからぬものから」(ἐξ ἀνομοίων) 或は「形相に於て異なるものから」(ἐκ ἕτεροιούτων) 成つてゐるというのがアリストテレスの根本的見解である。国家は生ける有

機体の如きものである。生ける有機体が精神と身体とから、また精神が理性と意欲とから、言い換えれば支配する部分と支配される部分とから成つてるように、国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、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。差当り支配する者に於ては両者は一致することができると考えられてゐる。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い、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よ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称揚するのであつて、両者の善くできる者が徳のある市民であると考えてゐる。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、二者は同様に称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とでなくて違つたことを学ばねばならず、そして市民は両者を知りまた両者に与らねばならぬと考えられるとすれば、それは次のよう

な関係からである。即ちまず「主人の支配」(ἀρχὴ δεσποτικῆ) というものが存在するのであって、このものは必需的なものに関係し、主人はそれを実行することを知っている必要がなく、ただそれを利用することを知っておれば好いのである、もし彼が自分でそのような卑しい仕事をすれば、彼は奴隷の如く見られるであろう。そのような仕事にも種々のものがあり、その従事者にも種々の区別がある。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属している。従つて古来多くの国家に於て労働者は政治に参与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。そのよ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学ぶことを要しないのである。さもないと主人と奴隷との区別はなくなつてしまう。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対して行われる支配であり、「政治的支配」(ἀρχὴ πολιτικῆ) と呼ばれるものである。この場合、恰も騎師は先ず騎師の下に、將軍は先ず將軍の下に立つことによつて騎師たることと將軍たることを学ばねばならぬように、支配する者は支配されることによつて支配することを学ぶのである。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う言葉は正しい。両者の徳は固より異なつて

いる、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わねばならぬ。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 δυνάσθαι καὶ ὑπαγεῖν καὶ ὑπαγεσθαι κατὰς) が市民の徳として可能であるような国家に於ては、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。政治学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与る者のことであり、それぞれの国制に従つて異なっているが、最善の国制 (ἀριστὴν πολιτείαν) 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」、と云われている。そ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われる。支配する者と支配される者との区別は絶対的でなく、支配される者はアリストテレスの哲学に於ける術語に依れば可能性に於て (δυναμικῶς) 支配する者である。最善の国家に於ては市民は先ず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学んだ者がやがてみずから支配するに至るのである。言い換えれば、市民は可能的に支配する者から現実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続的な発展であり、かような国家は「自然的な国家」(κατὰ φύσιν πόλις) 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国家と考へたかに就いて知ることが出来る。最善の国家とは、こ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ような国家である。国家は既に云つた如く恰も人間が精神と身体とから、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ゝ生産に従事する労働者も国家に含まれると見ることが出来る。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対する服従である。また労働者の如きも真に徳のある人間と云うことができぬ。「最善の国家は労働者 (o. Bawarrog) を市民となさぬ、もしこのものもまた市民であるならば、我々の云う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えもなく、却つてただ必需的なものゝのための労働から放たれた者についてののみ語られぬばならぬ。必需的なものゝ生産に携わ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労働者や日傭取りである」、と政治学第三卷第五章に記されている。ここに今日から見れば貴族主義的と云われるギリシア的な国家の觀念が認められる。固有な意味での国家は完全な市民の総体であり、他の意味では国家の要素である労働者はそれから除外される。「それなくしては国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、子供は条件的にそうである、蓋し子供は市民であるにしても、出来上らない市民である」。アリストテレスは市民の権利に対して徳を要求したが、この徳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えることに於て、彼の謂う最善の国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。政治学第四卷第七章に於て彼は、貴族制 (*γενικρατία*) と正当に呼ばれるのは、最も徳のある、ただ相対的に善き人というのでなくて端的に最善の人から成る国制のことである、と述べている。即ちそれは徳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、然るに他の国家に於ては善き市民はただ彼等の国制に対する關係に於てそうなのである」。ところでいまアリストテレスが彼の理想国家の構想を描いたといわれる政治学第七卷第八卷に於ては貴族制が最善の国制と考えられていないことに注意しなければならぬ。固よりここでも徳が国家の目的と認められ、従つて国家の統治への参与は徳の所有を条件とすると主張されている点に於ては、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数者の支配に導くに反して、ここでは国家権力 (*κυβερνήτης*) の所有者は全市民、言い換えれば多数者であると説かれ、そ

の限りむしろ民主制の概念に類似している。即ち第七卷第十四章には、「すべての政治的共同体は支配する者と支配される者から成っている故に、支配する者と支配される者が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わねばならぬことは明らかであるから」、と云い、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う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与る」(παντας ομοίως κοινωνεῖν τοῦ κατὰ μέτρος ἀρχεῖν καὶ ἀρχεσθαι) ことが必然である、と云つている。自然は凡ての市民に同様の天賦を備えしめ、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いなければならぬことは明らかである。然るにこの点に於て自然は適切な差別を作つている、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わしいのである。その年齢のために支配され、その代り適当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

る意味に於ては異ならねばならぬ、とアリストテレスは論じている。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るとために、服従することを学ぶのである。「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ず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うこと、また何が最善の生活の目的であるかということを見出すことであらう」。更にアリストテレスは、主人の奴隷に対する支配よりも自由人に対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われぬ、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え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わされてゐる。

かようにして教育は国家の仕事である。然るに先に挙げたニコマコス倫理学第五巻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ように思わせる。即ちそこでは善き人は立法者と何等関わりのない影響のもとに作られそして立法者と何等関わりのない条件のもとにその善を現

し得るかのである。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、この箇所と政治学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。倫理学に於てアリストテレスは人間生活の究極的な目的が観想に存することを述べており、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。けれどもこれと社会的実践的生活とを全く非連続的に考えることはアリストテレスの思惟方法に合致しないであろう。政治学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区別され、理性には実践的と観想的とが区別されると述べ、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、活動や戦争を行う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いる。尤もニコマコス倫理学第十卷第九章に於ては、国家の立法に基づく教育のほかに各人の手でなされる教育があると云われているが、併し既に述べたように家父の如きにとつても或る立法者のな能力が必要であるとしてゐる。公共的な教育に対して個別的な教育のまさつてゐる点もないではない。恰も医術に於て、一般的に云えば熱のある人には安静と絶食とが有効であるが特定の人の場合には必ずしもそうでないかも知れないよう

に、教育に於ても心遣いが個別的に私的に行われるのが好いこともある。けれども個々の場合に
応じて最もすぐれた心遣いをなすことのできるのは医者のよ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っている人である。知識は一般的なものに関わ
るものである。従つて技術に到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。アリストテレスは国家に教育の権能を認めたが、彼は国家が単に自己の権力
に従つて教育する権利を有すると考えたのではない。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
対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づく」
ものにして法律である。国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 δυνάσθαι καὶ ὀφείναι καὶ ἀγαθὰ καλῶς)者であるというアリスト
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、真の教育
は職業人の専門的知識とは反対に、「正義をもつて支配し且つ服従することを知れる」(ἀγαθὴν τε
καὶ ἀγαθὰ ἐπιτοίμενον 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
の頃からの徳への教育である、と規定している。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実性との連続的關係をなし、服従することによつて支配することを学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ず服従しなければならぬ」とか、と彼は屢々記している。ひとは教育に於て服従することによつて学ぶのである。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 (*taxus*) を伴わねばならぬ。併しそれは単に力に存するのではなく、却つて本来ロゴスに存するという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 (*psyche*) 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 (*vous*) 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うのは正当である」と云われている。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実性との關係に立つており、教育という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うのが彼の教育論の根本思想である。

アリストテレスは教育を国家の仕事であると考えたが、それが単に国家にのみ属するとは考えなかつた。その政治学の中で彼はプラトンの国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うことを非難した。凡ての子供が凡ての父に属すると思へることは家族を廃棄することにほかならない。プラトンが教育は徹頭徹尾国家による教育でなければならぬと考えたのに対して、アリストテレスは前国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いる。エウデモス倫理学には、「家族のうちに先ず友情や市民的な生活や正義の端初と源泉がある」、と云われている。

家族は自然的な結合である。ニコマコス倫理学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。人間は本性上国家的なもの(ροητικόν)である以上に配偶的なもの(συνοικτικόν)であつて、家族は自然的には国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。併し人間が家庭を営むのは単に生活のためのみではなく、生活の要求する万般の事柄のためである。人間の仕事は夙に分化されており、男女に於て異なつてゐる。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いに助け合う。彼等の愛には快樂と共に有用性が含まれている。彼等が善き人である場合にはその愛はま

た徳に基づ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いる。子供は双方にとつて「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いる。また動物発生論第三卷第二章には次の如く云つている。自然は動物のうちの子供に対する心遣いの特殊な感覚を植え付けている。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来上るまで継続し、一層思慮ある動物は子供の養育にも心を用いる。人間及び他の若干の四足獣の如く最も思慮あるものにあつては生れた子供に対する親しさと愛とが示されている。かくして子供に対する自然の愛が家庭に於ける教育の基礎である。

家族は一つの共同体である。然るに凡ての共同体は、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、これは国家に就いてと同じく家族に就いても云われ得ることである。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なつてゐる。アリストテレスは国制と家族内の関係との間に類比を認め、王制(Basileia)の標本は息子に対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いる(ニコマコス倫理学第八卷第十章)。父親は子供に対して一切を支配するが、夫は自己の価値に従つ

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。子供に対する關係に於て、母には「養育」(τὸ θάλειν)が、父には「教育」(ἐκπαίδευσις)が属している。蓋し、すべての共同体には支配するものが必要であり、権力或は權威を担うものなしには(ἀνευ ἀρχῆς καὶ κράτους)一般に共同体は存立することができぬ。家族という共同体に於ける權威は家父であつて、かような家父に教育は属している。教育は人間の共同生活の一般的法則の上に立つている。國家に於て力を有するのは法制と倫理とであるように、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柢は理性にある。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ように、家父のロゴス(言葉)に就いても同様に考えられねばならぬ。家父の子供に対する教育は既に最初に述べたよ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、理性に従わしめるよ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ように、子供のうちに善きものに対する理性的ならぬ衝動(ἀλόγος ὁρμή)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。従つて悪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よ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、世代の継起に基づいている、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ように、それは持続する。生命の更新はこの共同体の条件である。そしてかよ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なり生殖のほかに教育的意義を伴っている。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ろう。

併しながら家庭に於ける教育は公共的に、それ故に国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国家であると見ることもできよう。政治学第一巻第十三章に於てアリストテレスは云つている、「すべての家族は国家の部分であり、子供や妻は家族の部分であり、部分の徳は全体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

かどうかが国家にとつて何等かの差を生ずるとすれば、子供や妻は国制に對する關係に於て教育しなければならぬ」。家族は自然的には国家よりもより先なるものであるが、ロゴス的には国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 (ἐπιδημιον) 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国家であり、ロゴスもしくはノモスとしての国家である。個人は自足的でなく、家族も、部落も、なお十分に自足的なものではない、ただ国家のみが自足的である。然るに国家が自足的である (αὐτάρκτως ἐξείν) ためには善く秩序付けられている (εὖ διακείμεθα) ことが必要である。国制 (πολιτεία) とは支配の秩序 (τάξις τῶν ἀρχῶν) にほかならない。国家の教育は国制の維持を目差し、これに相応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。併しながら国家は全体として、個人を抑圧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」が国家の本来の目的である。然るにそのためには国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国制の維持されることが必要である。国家の目的は個人の人格の完成にあるが、国家そのものもまた国制を形相として統一された一個人の人格であつて、国家人格の維持と発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

ている。国家の目的も個人の目的も幸福であり、言い換え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国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わ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体として国家にとつても」目的である。国家は「善く生きることの共同体、完全な且つ自足的な生活のための共同体」(κοινωνία τοῦ εὖ ζῆντος, ζῶντος τελέως χάριν καὶ αὐτάρκειας)である、と政治学第三卷には規定されている。

ここに我々はなお友情 (φιλία) に関するアリストテレスの説に触れておくことが必要であろう。それは謂わば倫理学から政治学への橋渡しをするものであり、私的な関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関係を含んでいた。友情の教育的意義はソクラテスやプラトンの哲学に於て強調されている。プラトンの学園に於てアリストテレスは友情を深く体験したが、恐らくその記憶が彼の友情論に色彩を与えているであろう。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広い意味を有していた。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関係であるが、あらゆる他の社会的関係、結婚や家庭のうちにも表現さ

れるものである。ニコマコス倫理学第八巻に於ては、単に友達の間の友情のみでなく、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いる。更にアリストテレスは、王制と親子の共同体との間に、貴族制と夫婦の共同体との間に、有産者制 (*timocratia*) と兄弟の共同体との間に、各々類比の關係の存することを認め、これらの国制の一方に就いて友情が現れる、と述べている。また彼は倫理的な友情と法的な友情とを区別し、前者は友達への贈物の如き場合をいい、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いる。友情は自然の命令である、それは自然的な紐帯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、たといその他のあらゆる善きものを有していても、生きることを選ばないであろう」(ニコマコス倫理学第八巻第一章)。友情は単に自然的に必然的であるのみでなく、また道徳的に必然的である。友情は或る徳であり、もしくは徳を伴うものである。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ずれかを愛する。このことに相応して友情にも三つの種類があるが、そのうち真の友情と云わ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変り易いの反して、このものは永続的であり、真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、正しきものへ導こうとする、ひとが自己に願う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うのである。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条件である。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う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体のうちに友情が存在する。「人間は社会的なものであり、生を共にすることを本性としている」(πολιτικὸν γὰρ ὁ ἀνθρώπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος)。(5) 人間の社会的本性は友情に於て直接に現れる、友情は、法的共同体の如く、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体にまで發展するのである。けれどもこの結合はなお制限されており、個人的關係の偶然的なものに縛られている。国家に於て共同体はより大きな範圍を包括し、ここに於て初めてそれは永続的な制度と鞏固な法律との基礎の上に建てられる。併しながら国家に於ける正義に対しても或る友情的な性質が要求されている。ニコマコス倫理学第八卷第一章には次

の如く云われている、「友情は国家を統合するはたらきをもなすようであり、立法者たちは正義に関してよりも寧ろ友情に関して努力するようである。なぜなら協和 (homovox) は友情に類する或るものであつて、立法者たちの希求するのは何よりもこの協和であり駆除しつつあるものは何よりも協和の敵としての党派的对立には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、たとい正義であつてもなお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われる」。友情の概念はギリシアのヒューマニズムの社会観、その「教育国家」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

—

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、今我々は若干の具体的な問題に立入って検討しておこう。政治学第七巻及び第八巻に於て彼は最善の国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っている。尤もその論述は完結したものでなく、遺憾ながらトルソ【胴体だけ未究】に止まつている。

教育の端初的基础は自然である。自然という語は種々の意味を有するが、その一つとして身体的なものを意味している。従つて教育に於ては先ず身体の教育に留意しなければならぬ。政治学第七巻第十五章には次の如く記されている、「ところで身体は生成に於て精神よりもより先なるものであるように、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らかである。小さい子供は生れると直ぐ怒りや意欲やまた欲望を有している、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。それ故に身体に対する配慮 (*ἐπιμελείαν τοῦ*

σαίματος) は精神に対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対する配慮が従わねばならぬ、併しながら欲求的部分に対する配慮は理性のためのものでなければならず、身体に対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 (πρὸς τὴν ἰσότητα) 行われることが大切である、身体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。その目的に従えば、身体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両親にまで溯つて一種の優生学的思想をさえ述べている。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われねばならぬ。この年齢で結婚すれば、一方夫婦生活は完全な体力をもつて行われ、他方男女にとつて同時に生殖力が失われることになり、また子供を適当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余りに隔たつてゐるのは好く

ない、その場合には両親は晩年に子供から感謝を享けることができないし、子供も両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。妊婦に対しては適当な身体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、また子供の数は法律的に定められ、それ以上の数の子供、及び両親が余りに老いているか余りに若い時の子供は、「感覚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えた。かよ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権利を有しないとして、それが許されると考えたのである。

子供に対する教育的配慮は生れた時から直ぐに行われねばならぬ。どのような栄養が与えられるかは、彼等の身体の力強い発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体には最も適しているように思われる。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 προοικυμένης) 慣れさせることが最も善いのである。そのうえ子供の身体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対して先ず必要である。五歳に至るまで子供に形式的な学問や激烈な労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。けれども身体が怠けないために必要な運動をさせねばならず、これは遊戯によつても達せられることができる。併し遊戯も自由人として生れた者にふさわしくないようなものであつてはならず、余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択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対する準備であるように定められているのである。従つて遊戯は子供が成人した場合に携わるよ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わらないよ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うまでもない。立法者は淫猥な言葉を街から驅逐しなければならず、また放埒な絵画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学ばねばならぬような学科の授業に聴講者として参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継続する。

公の教育に於ても自然の順序として体育 (γυμναστική) がより先なるものである。政治学第八章第三章の中でアリストテレスは云っている、「ところで教説によって (τῷ λόγῳ) よりも先に習慣によって (τοῖς ἔθουσιν) 教育されねばならず、また知性よりも先に身体に就いて教育されねばならぬことは明らかであるから、そのことからして子供に先ず体操や角力が授けられねばならぬということが従つて来る。なぜなら体操は身体のあるべき状態 (ἁρετή) を作り出し、角力はその作業 (ἐργασία) を作り出すからである」。体育の目的は闘技者を作ることではなくて身体を健康に力強くすることにある。少年に闘技者の性質を与えようとして不自然に努力させることは却つて身体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ように、体育を一面的に強調することも間違つてゐる。それは勇氣を養うものと考へられてゐるけれども、併したた身体的訓練をのみ行う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戦争に於ける卓越性にさえ達することができない。善く戦い得るのは狼或はその他の猛獣でなくて立派な人間である。子供の教育に於て身体の鍛錬と偏頗なる軍事的教育とを過度に重んずる者は、子供を他の点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ようになそうとして却つて

この目的を達することができないのである。

またひととは身体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対の作用をなすものである。即ち身体的労働は精神を妨げ、精神的労働は身体を妨げる。それ故にこの場合にも中庸を得ることが大切である。正しい活動という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 (*ἰσότης λόγων*) は、単にその対象から規定されるのではなく、寧ろ我々自身の本性に従って規定されねばならぬ。勇気の徳が粗暴と臆病との中間に存するように、身体と精神との間にも我々の本性に従って正しい比例の立てられることが大切である。ここに明らかである如く、アリストテレスが徳の根本的規定として掲げる中庸は単に数学的な中間を意味するのではなく、却つてそれは人間の本性に従って正しい比例が形作られることであり、それ故に身体と精神との間の中庸は精神が身体に対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体が服従するというのが両者の本性にふさわしいことであるからである。

二

身体之力と美とを養うために体育があるように、精神之力と美とを養うためにムーシケー (μουσική) がある。 gymnasium (体育) 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。両者は身体と精神の關係と同様の關係に立つてゐる、即ち精神が身体に対して支配的な位置を占めてゐるように、教養に於てもムーシケーは gymnasium に対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う語はもと音楽、そしてまた詩人や雄弁家の知識を包括して謂うのであるが、かような優位の關係に従つて honoris 即ちムーシケーに長けたる人という語は *paideuevous* 即ち教養ある人という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う語を屢々教養ある人という意味に用いてゐる。プラトンは哲学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。イソクラテスは哲学と教育 (パイデア) 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学と教育とは同一であるが、併し哲学に対し教育はその市民的な性格によつて區別される。政治学第二卷第五章に於ては、教育と共に習慣、哲学及び法律が国家を形成する力として挙げられている。

いまアリストテレスの政治学の書は次の如き注目すべき文章をもつて終つてゐる、「明らかに教育は三つの規定即ち中間的なもの (*το μεσον*)、可能なもの (*το δυνατόν*)、及び釣合えるもの (*το*

τερον) を目標としなければならぬ」。ここに要求されている中間的なものとは云う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いる。教育は学ぶ者に到底不可能のようなものを強要してはならぬ。また釣合えるものとは自由人として生れた人間にふさわしいものを意味している。将来の市民たるべき者は自由人に値するもの、彼等の身体や精神を下賤にしないもののみを学ばねばならぬ。正しい中間、可能なもの、釣合えるものという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、体操のほかに、先ず読むことと書くこと即ち *yoimata* であり、なおまた図画 (*yoankh*) である。これらの基礎的教育は「普通教育」(*oi katoβeβaηievou iudhous*) とも呼ばれている。これらの学科は有用性と自由な教養との双方に関係している。読み書きは商業や交通にとつて実用的価値を有すると共に、それ自身のために求められる学問の基礎となるものである。図画はその實際的有用性のほかに身体的美の鑑賞に対する眼を養わせるものである。

ムーシケーに就いては、アリストテレスは先ず狭義に於けるそれ、即ち音楽を問題にしている。

音楽は、娯楽に、道徳的教育に、情緒の浄化 (Katharsis) に、高尚な快楽を伴う活動 (Starywyt) に役立つ。子供の教育にとっては主としてその倫理的効果が重要である。独立の活動としてそれに携わるには子供は未だ成熟していない。娯楽と休養にとつて音楽は甚だ適している、それは害のない快楽を与えるから。併し娯楽は学習の目的ではない。「学ぶ者は戯れるのではない、学ぶことは苦勞を伴うのである」。学ぶ者は真面目でなければならぬ。音楽の効能を娯楽に限るということはそれを正しく評価する所以ではない。音楽は他の如何なる芸術よりも一層多く道徳的な性質や状態を現している。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楽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ように慣らされ、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対するものである。然るに徳は善きものに快を感じ、悪しきものに不快を感じるところに存する。従つて音楽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楽によつて少なからず強められる故に、それは一層重要である。かような見地からアリストテレスは音楽に於ける教育に対する規則を立てている。その教育は自分自身の学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

動に携わるか否かが多くの差異を有することは明らかである。その活動に携わることなしに善き批評家 (ἄριτος κριτικός) になることは不可能に属するか或は困難である」。けれども芸術の実行そのものが目的でなくて美を批評し正しく楽しみ得ることが目的であるから、その実行は若い時代に限られ、成人してから音楽をなすことは不適當である。子供にあつても芸術の識者と芸術の実際家とを區別するところの度を越えてはならぬ。後者にあつては音楽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。この見地に從つて楽器や音楽の種類を選択も行われなければならぬ。

さてアリストテレスの政治学の書はかくして音楽論をもつて終つてゐる。それはこれをさえ完結することなしに中断されているように思われる。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学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処に含まれていることは、我々がこれまで述べて来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宝庫からひととは永久に価値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

ところで爾余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。彼によつて発達させられた方法論は教育学に對する極めて貴重な寄与である。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ず人間の身体及び精神の自然的生成の順序に従わなければならぬ。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学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いている。例えば形而上学の初めに於て彼は学の發生の順序を記して、感性知覚、記憶、經驗、学という四つの段階を挙げてゐる。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われることが必要である。「凡て知性的な教えと学びとは既存の知識から(ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως)生ずる」という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学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う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」(πρῶτον ἢ φύσει)と「我々にとつてより先なるもの」(πρῶτον πρὸς

πινος)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、両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いる、「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対してより先なるものである、例えば点は線よりも、線は面よりも、面は体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。文字の綴に対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。なぜなら体は最も多く感覺に入つて来る、面は線よりも、線は点よりもより多くそうである。一般人は感覺的なものをより先に知るのである。かようなものは有り合せの理解力で捉えられるが、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」。かよ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、我々が学ぶにあたっ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。形而上学第七卷第三章には次の如く云われている、「學びは凡ての者にとつて本性上より少な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

る。恰も実践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ように、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。併しながらひととは価値が少なくとも自分にとつて知り得るものから出発して、既に云つた如く、かよ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、努めねばならぬ」。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い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。形而上学第五卷第一章に於ける *ἀρχή*、(端初、原理) の概念の説明にあつてまた次の如く記されている、「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、例えば学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学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うのはアリストテレスに於て単に各人の知覚や経験を意味するのみでなく、また我々にとつて既に社会的に歴史的に与えられているものを意味した。アリストテレスがその研究

に於て言葉を、従つて社会の常識や先人の意見を研究の出発点として重んじたのもそのためである。

かようにして我々にとつてより先なるものは学の研究の端初であるにしても、それが学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学の本質である。学といわるべきものは原因の知識である。単に「斯くある」(ὅτι οὕτως)ということを知るに止まらないで「何故に然るか」(τι οὕτως)ということを知るのが学である。教える者はかような学を把持せる者として、言い換えれば原因の知識を有する者として教え得るのである。形而上学は究極的な原因の学である故に他の学よりも「より多く教え得るもの」(ὁ δὲ ἀριστοτελικὴ μαθηματικὴ)である、とアリストテレスは云つている。人を教え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、教える者自身は本性上より先なるものを既に知つてゐる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。然るに学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、それが原因を明ら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いる。教えるというものは物の原因を示すことである。そして学ぶというのは物の原因を知ることである。アリストテレスは形

而上学の初めに於て学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うこと、原因の知識であるということと共に、教え得るものであるということとを挙げている。学は教え得るもの、従つてまた学び得るものでなければならぬ、ニコマコス倫理学第六卷第三章に於ては、すべての学 (ἐπιστήμη) は教え得るもの (διδασκῆται) であり、学の内容 (τὸ ἐπιστήμη) は学び得るもの (μαθητῶν) である、と明瞭に述べられている。そしてそれは学が方法的な知識であることの意味するのである。

ところで知つていふということとて教え得るということが試金石である。「教えることによつて我々は学ぶ」(Docendo discimus) という以上に、教えることのうちに我々自身の学ぶことの完成が見られる。教え得んがために我々は学ぶのである。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より善い彼等の知の証明を与えることができぬ。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うのはアリストテレスの根本思想である。教え得ることが知れる者のしるしであるということは、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う一般的法則に

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ように、教え得るといふこと、言い換え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。教育とは本来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、この国において、この人が想起されねばならぬであろう。我々は実にソクラテスのごとき人間を必要としているのである。だれも彼の名を知っている。そして誰もが彼について何等かの像を描いている。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、私は今実際に当って知らねばならなかつた。彼を真に理解するには歴史家の展望と哲学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拠しつつ、彼の時代、彼の人物、彼の思想を比較的誤りなく伝えることに努めたが、決して十分とは云い難く、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 gleichgültig...

In allem Verkehr von Menschen dreht es sich nur um Schwangerschaft. » 【没後断片 1882-85】

Nietzsche.

一 神話と歴史

ソクラテスは何一つ書き遺さなかった。その彼について今日に至るまで無数に書かれている。多くの人が彼を捉えることに努めてきたにも拘らず、彼の定まった姿は未だ与えられていないのである。まことにニーチェの云った如くソクラテスは「古代の最も問題的な現象」である。

この最も問われるべき存在の前に我々が立つて問い続けるといふことは、いったい如何なる意義を有するであろうか。それは何よりも哲学の教育的理念を甦らせることである。ソクラテスは単なる学究ではなかった、また彼は単なる予言者でもなかった。彼は最も本質的な意味において教育家であったのである。彼において哲学と教育とは一つのものである。哲学の教育的理念或は哲学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属しているが、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単なる哲学の問題ではない、ソクラテスの問題は本質的に教育の問題である。哲学のギリシアの端初に従つて、哲学の教育的理念を捉えていたニーチェは、そのことを深く理解していた。彼が「殆どつねにソクラテスと戦つた」というのは、人間の教師として彼がソクラテスに対していわば競争心と嫉妬とを感じたからであると云える。哲学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。神話が歴史的伝承の最も生命的な形式であるという思想は、彼の場合に最も適切な例の一つを見出すであろう。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「ソクラテス伝説」が形作られている。ソクラテスの事業、生涯及び死はひとつの文学的虚構である。ギリシア思想のうちにはソクラテスの革命というものは存在しなかつたとさえ、ひとは云つてゐる (Vollst. 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区別することは簡単ではない。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、そのような神話形成にとつて好都合

な諸種の事情が存在している。ソクラテスは自分では何も書かなかつた。彼に関する記述は作者の気質と傾向とに従つてそれぞれ異なつてゐる、ソクラテスという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。彼の属した時代は外的にも内的にも激動的な、いわ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。ソクラテスの処刑は彼の告訴者たちが欲したのとは反対のものを結果した。人々は厄介な質問者と忠告者、青年の破壊者を払つたと信じたが、しかし彼の人格も彼の教義も彼の肉体と共に墓に運ばれたのでないということが直ちに明らかになつた。彼がそれと戦いそれに対して協力することを求めた問題は、一度彼が捉え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れ出たのである。ソクラテスの死と共にソクラテス文学が始まつた。彼と彼の教えとを世に問おうとする著作は年と共に殖えた。それは彼のなした対話の記述の形式をとつてゐる。「ソクラテス対話」と呼ばれるこの文学の種類は個人の創造でなく、この文学の必然の且つ自明の形式であつたのであり、「対話の救世主」と称せられるソクラテス自身の活動の形式の継続であつたのである。彼の弟子の多くは、彼の事件を弁護し、彼の像を守り、彼の言葉を伝えること以外の目的を有しなかつた。その際主観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ように師の説を述べ、自分に感銘を与え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う傾向は変じなかつたのである。ソクラテスの像を描くということが多くのソクラテス対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、いわゆる「ソクラテス像」として伝えられてきた。言い換えると、ソクラテスは決して単に学問としてでなく、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単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。如何なる文献学、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。文献学そのものもこの像によつて規定され方向附けられていると云い得るであらう。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来事であつた。それは、再びニーチェの言葉を借りれば、「いわゆる世界史の転換点と旋回」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発している。ソクラテスは単にひとつの 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うことが彼において最も偉大なことであつた。彼はも

とより学問的にも大きな功績を有している、学問の方法として「概念」を発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ったように、「彼は単に哲学の歴史における極めて重要な人物——古代哲学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、単にひとつの重要な哲学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。彼の運命と彼の哲学とは一つのものであつた。彼の哲学は本来の思弁的哲学でなく、彼の個人的生命に属し、哲学と人間とは彼において分離することができぬ。彼の哲学の理念は哲学の教育的理念或は教育の哲学的理念であつた。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応へたのである。当時のギリシアにおいて、その社会的並びに精神的發展の結果与え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いる最も緊要な問題であつた。その点においてソクラテスの哲学は同時代

の、例えばデモクリトスの哲学と対照をなしている。デモクリトスにとつては実践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実践的問題に関心したのみでなく、彼の活動はひとえに国民の教育に向けられていたのである。彼を学問の改革者、或は少なくとも道徳学の創建者と見做すことはなお広く行われているが、彼の最も本質的なものを示すものとは考えられない。ソクラテスの事業は、詩がギリシア人に対して従来占めてきた精神的指導者の地位を抛棄しなければならなくなつた時において、哲学をその地位に高めたことに存している。彼自身は自分を「教育家」(ὁ διδάσκαλος)と称することを欲しなかつたにも拘らず (Platon, *Apologia Socratis*, 33a. 「ソクラテスの弁明」)、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伝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従つて種々に変容してきたが、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 (例えば Benno Böhm, *Sokrates im 18. Jahrhundert*, 1929. 参照)。ニーチェが殆どつねにソクラテスと戦つたのも、実に「教育のソクラテスの神話」のうちにおいてであつた (Vgl. Ernst Bertram, *Nietzsche*, 1922.)。ソクラテスを教育家として取扱うことは、彼の活動の一面、彼の哲学から分離された彼の行動を

見ることではなく、彼の全本質を捉えることである。

文献学的研究はもとより神話的でない歴史的ソクラテスを客観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、可能な範囲において、明らかにされた。しかしながら彼の人格と思想の全体については同様の結果に達したとは云い難い。ソクラテスに関する諸研究を比較するとき、読者は寧ろその多様性に驚かねばならぬであろう。ソクラテスの生涯が如何なるものであつたか、彼の処刑の原因は何であつたか、彼のいわゆる産婆術、徳の説、或は彼の哲学の他のかかる部分は何なるものであつたか、これらの個々の点については、すべての著者が殆ど類似の解答を与えている。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、と問うならば、他の一切の問が帰着するこの根本的な問については、意見はまちまちで互いに矛盾してさえている。

かようにして、或る人々——例えばツエラー——に依れば、旧い自然哲学はソフィストの活動によつて解消されるに至り、ソクラテスは哲学を新しい原理即ち学問の対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学問的論理のひとつの原理の発見であつたというのである。しかるにグロート【George Grote, 1794-1871】は、彼の生々とした叙述にお

いてソクラテスを、デルフォイの神託に基づ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伝道者として描いている。ソクラテスは「論駁者或は訊問の神」(epielenctic 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弁証であるというのである。しかるにまたフイエ [Alfred Fouillee, 1838-1912] に従えば、ソクラテスは思弁家となる。彼は自然的並びに道徳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えた。彼は唯心論的形而上学の創立者であるというのである。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えである。彼は祖国の上に襲いかかる諸悪をとどめるために、すべての徳の原理、すべての改革の第一条件と彼に見えたもの、即ち宗教的信仰、特に神の摂理に対する信仰を彼の同国民に説こうとしたというのである。これらの解釈はもとよりテキストに拠っている。ツェラー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『形而上学』のひとつの箇所によれば、二つのこと——帰納法と普遍的定義の発見が正当にソクラテスに帰せられる、これら両者は学問の原理に關している。しかるにグロートはプラトンの『アポロギア』(『ソクラテスの弁明』)に立脚する、この対話篇は、実際、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いる。更にファイエの解釈はプラトンの『ファイドン』に支配されているように思われる。この対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抛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、究極においては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いる。

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ろうか。彼等の主観的な関心或は精神の習慣が少なくとも一部分その原因でないと云えないであろう。古いヘーゲル学徒であるツェラー、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いるアリストテレスが導きの糸であつた。また有名な人物がその時代の社会的政治的生活の全体において如何なる役割を演じたかを示そ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実に記しているように見える『アポロギア』を特に拠り所とした。更にプラトンのイデア説に新しい解釈を加えて自己の哲学を作ろうとしたファイエが、ソクラテスのうちにプラトンの形而上学の萌芽を見出すべく努めたのは自然であつた。

これらの解釈はいずれも全部間違っていないにしても、少なくとも一面的であると云わねばならぬであろう。それらはいずれもソクラテスを全体の本質において示すものではない。彼の全体の本質はもとより彼の個々の事業をただ数え上げるだけでは明らかにされることができぬ。彼の人格の根柢、彼の教え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、彼の活動は哲学の教育的理念或は教育の哲学的理念の模範的な表現であると考ええる。ソクラテスに関する史料のうち最も重要なのはプラトンの対話篇であるが、「プラトンの信すべき叙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国民の精神的指導者を以て自任した事である」（波多野精一『宗教哲学の本質及其根本問題』附録二「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与えたのである。

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すべきではないが、我々はもとより単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、このものは文献学的研究を基礎として明ら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」を捉えようとして生きたソクラテスの全体を破壊してし

まうような誤れる歴史性の観念に囚われてはならない。歴史は究極において形であり、像である。ただこの像は文献学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

ソクラテスに関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価値については絶えず論争が繰り返されてきた。

- ブルツケル (Brucker, 1767)ⁱ からデーリング (Döhning, 1895)ⁱⁱ に至るまで、批評の寵児はクセノフォンであった。ヘーゲルの如きも、ソクラテスに関する知識は主としてクセノフォンに拠らねばならぬ、と述べた。「歴史的ソクラテス」を我々に伝えるのはクセノフォンの著作、特に『メ
- i Johann Jakob Brucker, 英訳 "The history of philosophy", 当たりであろう。
 - ii August Döring, "Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem", か？

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、と云われる。プラトンのソクラテスは理想化されているというのみではない。プラトンは自己の仮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、プラトン自身の哲学であつてソクラテスの哲学ではない、と主張されるのである。クセノフォ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うこと、彼が忠実で公平な人物であつたということ、更に彼は如何なる学派にも属せず独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うこと、等が挙げられている。彼は彼の伝える教義を底の底まで理解するには余りに実証的で平凡であつたが、しかしまたそれを変えるにしても余りに実証的で平凡であつた。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実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。かようにして、例えばブトルーは、クセノフォンを首位におき、規準的なものと認めた。尤も、皮相浅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、科学者が仮説を用いるようにしか、言い換えると、問題を解くためにでなく問題を立てるた

めにしか用いないというのが適當である。クセノフオンの与件を、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学的帰納によつて解釈し發展させながら分析するということ、かくの如きが真に歴史的な仕方でソクラテスを知るために従うべき方法であると思われる、とブトルーは書いている (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対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、少な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する権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価値をかくまで高く評価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『メモラピリア』もソクラテスの処刑に対する「弁明的」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実に伝えようとしたにしても、彼の知識は制限されていた。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会つたのは彼の若い頃であり、多分二十四歳を越えていなかったであらう。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処刑されたとき、彼は遠くアジアにいた。彼が短期間再びアテナイを訪ねたことは事実であるにしても、ソクラテスに関する彼の著作は、その後彼がアテナイから離れて暮らしていたとき、かくてソクラテスの周囲の他の生存者たちに聞きただす機会を有することなしに、書かれたものである。彼の多分あまり広くなかつたソクラテスの思い出は、バーネットやテイラーに依れば、まさにプラトンの対話篇そのものを材料に用い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うことは、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欠けていたことに基づいている。『メモラビリア』の有した「弁明的」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すことを要求すると思われた。クセノフォンの意図は常識の前にソクラテスを弁明することであつて、無信仰と青年の誘惑という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えるのと別のものではないことを示すことであつた。ところでバーネットの云う如く、かくの如き弁護は恰もそれがあまりに成功的であるという理由によつて失敗する。もしもソクラテスが実際にクセノフォンが人々に信じさせようとしたよ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、彼の悲劇的運命の真の意味を理解することはクセノフォンには拒まれていた。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。クセノフォンの伝え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欠けているように思われる。

かくてすでにシュライエルマッハー (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学者でなかつたのであるから、そして『メモラビリア』は一定の告訴に対するソクラテスの弁護以上のものであらうとしていないのであるから、我々は、ソクラテスがクセノフォンの伝え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らかにするのを適当とした以外の方面がソクラテスの教えにあり得ること、を推定する権利がある、とシュライエルマッハーは考えた。彼の時代の最も有能なまた最も思弁的な人々に対してソクラテスが魅力をもたせれば、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伝えているのはプラトンの対話篇である。

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, *Livia Socratica*, 1911.) は、ソクラテス史料としてプラトンの有する価値を力説している。反対に彼等はクセノフォンの価値を極めて低く評価する。クセノフォンが提供する報道の範囲は限られており、その上彼はプラトンから借りてきている。プラトンだけを用いてソクラテスの一生の伝記を編むことは可能であるが、クセノフォンの遥かに貧弱な報道を基にしてはそのことは不可能である。歴史家クセノフォンはソクラテスの生涯について哲学者プラトンよりも少ない情報を我々に供給する、とロバンも云っている。ソクラテスが処刑されたとき、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っていたと思われる。彼はソクラテスの最も親密な周囲には属しなかつたにしても、ソクラテスを知る機会には彼にはクセノフォンに比して遥かに大き

かつた。彼は知識を有すると称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ろう。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いなかつたけれども、その裁判の時にはそこにいた。ソクラテスの処刑後、彼はソクラテスの周囲の他の人々と一緒に数週間をメガラで過した、従つて彼があつた記憶すべき日の出来事について目撃者から詳しく教えられたと推定し得る理由がある。パーネットに依れば、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、爾来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。クセノフォンの『メモラビア』が意匠の統一を欠き、きれぎれに寄せ集められたものであるに反して、プラトンの対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産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写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芸術家の天分を有していたのである。更にパーネットに依れば、プラトンは歴史的パースペクチヴの強い感覚と歴史的価値に対する正眞な感情とを有していた。彼は時代錯誤を完全に避けている。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学に甚だ大きな変化を齎した。プラトンの対話の大多数はこの革命前に行われたという想定のもとに書かれており、そして彼はこのことを——その人物の多くはこの動揺時代に主要な役を演ずるに至つたに拘らず——寸時も忘れていない。「プラトンのソクラテスは単なるタイプでなく、生きた人間である。それが、何よりも、彼が実際に『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区別されない、プラトンの努力はソクラテスを変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、厳密に歴史的である、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当に誇張されてきた。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うことである。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与えた影響の何に基づ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

ることは疑われない。紀元前五世紀、アッチカ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、プラトンの対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って彼の師に対する、またアテナイの失われた光栄に対する敬虔の義務であった。プラトンの対話篇の殆どすべてにおいてソクラテスは対話者の一人として現れている。尤もソクラテスがそこで占める位置は同じでない。初期の対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、後期の対話篇に至れば、道德の問題が主題となつているものを除いて、ソクラテスのこの位置は変化している。この変化は、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っている哲学的並びに科学的関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う人物を彼自身の「仮面」として、或は「哲学者」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うことに対する一つの証拠である。言い換えると、初期の対話篇はソクラテスと区別されるべきプラトン自身の哲学がまだ形をとつていなかったとき書かれたものであり、プラトン自身の哲学が完成するに従つてソクラテスは対話篇における主要な位置から退いていったのである。初期の作品の中でも『アポロギア』『クリトン』『フ

『アイドーン』等は主としてソクラテスの裁判と死の事情を取扱い、彼の生涯と思想とを伝えることを目的としている。これらの作品はソクラテスの事件後短期間に発表され、それに立会つた裁判官や市民の多くによつて読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学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ように思われる。ソクラテスをプラトンの意味における「哲学者」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、例えば 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らかに不十分である。けれどもプラトンの如き意見を穩当とせねばならぬであらう。「しかし私はクセノフオンはひとつの修正として有用であり、彼なしには我々は、ちようどもし共観福音書が失われてヨハネ伝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よう

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アのうちに現れている地上的な常識と強健な實際性の要素を漏らしており、彼の師に彼自身の心の詩的性質の或るものを頌ち与え、その思想をそのうちに含蓄されてい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体系に引き伸ばしていると私は考へる」(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ろう。プラトンにおける伝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「哲学者」となし、ソクラテスの常識性と實際性とを脱落させている。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与えられるソクラテスは、純粹な哲学者であるよりも「教育家」としての自覚に生きたソクラテスである。プラトンのソクラテスの思弁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『メモラビア』の第四卷を通ずる主題が教育であり、我々はいわばソクラテスの教育の完全な体系へ導き入れられると云われる(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価値についていえば、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 Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 1893—1901.)。ヨエルは云う、無理解或は無能力は真实性の保証となり得るか、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ったとすれば、彼はソクラテスを卑俗化するに十分な力を有していた、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徳小説の主人公を作り上げたのである。それでは何処に真正のソクラテスの証人を見出すことができるか。アリストテレスを措いて何処にもない、とヨエルは云う。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、冷静で透徹した理知、感情に囚われない人間的独立を有した。即ち彼は哲学者であり、従つてソクラテスの哲学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る。たと共に、他方彼はソクラテスから十分に離れており、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えることができる。かよ

うな見解に対して、テイラーやバーネットは、アリストテレスの証言は特権的価値を有するものでなく、独立の価値を有するものでもない、と論じている。アリストテレスの記述は直接の知識に基づくのではない。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おり、ソクラテスに関する彼の知識は間接の資料に、特にプラトンに拠っている。そのうえ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体系的思想と関聯を有するところをのみ取上げる傾向を有していた。アリストテレスの記述はソクラテスの像を与えるものでなく、彼の思想の一面を強調して示しているに過ぎないと云わねばならぬ。

ソクラテスに関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。ソクラテスとはば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実的価値については、彼において真のソクラテス主義、即ち急進的な無神論の証拠を見出し得るとするロエク (Hubert Roeck) を除いて、殆どすべての学者が主要なものとして認めていない。その価値はいわば傍証的である。ソクラテスが喜劇の中で取扱われたということは、当時の喜劇の傾向に徴して『雲』の現れたときソクラテスがすでに有名な人物であったということを証している。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」とをもつて自然学に従事する常例の「学校」の如きものの頭目として現されている。アリストファネスの記述が全然虚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、いわば前期のソクラテスに属している。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オ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真面目はまだ發揮されていなかつたというのが事実である。従つてアリストファネスはソクラテスの活動の本質を伝えるものではないが、紀元前五世紀中葉の知的雰囲気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、無価値なものではない。しかしそこには問題なく大きな制限が存在している。

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、と云った。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い、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、彼の裁判と処刑に関する記録から間接に推測するのほかない。処刑は紀元前三九九年の春に行われた。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）であつたというから、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撃破されてギリシアの独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、ペリクレスはなお青年であり、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国的な劇『ペルシア人』を作つた。すでにこれらの名を挙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属してゐた。

この世紀の政治劇は三幕の推移をとつている。第一幕は、ソクラテスの生れる前に閉じていたがなお人々の心にいきいきと残っていたペルシアのギリシア侵略の企てであり、ギリシアの諸国家は団結してこれを撃退することに成功した。第二幕は、ギリシアの道徳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、アテナイの権力を羨んだ競争者のギリシア諸国家の聯合、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戦争であり、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栄、長い戦争、そして悲惨な敗北、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。国内政治もそれに劣らず激動的であつた。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。「我々の国制は、それが少数者でなく多数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対し彼等の私の論議において平等の正義を保証し、そして我々の輿論はあらゆる部門の事業において、ただ卓越にのみ基づいて、才能を歓迎し尊重する」とツキディデスはアテナイの民主政治を讚美している。しかるにペロポネソス戦争の軍事的禍害は国制上の変化を結果し、四一三年から四〇四年に至る十年の間に相次いで、穏和な寡頭政治、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」、八ヶ月間の専制が現れた。それから漸次に民主政治が再建され、殆ど八十年間継続した。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、死に処せられたのである。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いない。そこには更に深い知的革命と知的不安とがあつた。この時代の精神的雰囲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、政治的にも経済的にもギリシア同盟の中心となつた。アテナイにおける経済的社会的変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単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。自由が専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国とのために戦つた人々は、責苦と芻首くさむね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証した。何よりもギリシア人が「徳」(αρετή)と呼ぶもの、或は「徳」と「智慧」(σοφία)とが一緒に、その力を現したのである。ギ

リシアの「アレテー」（徳）という語は、今日我々が普通に徳というものとかなり違った意味を有している。アレテーとは、人間、或はその他どのようなものでも、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、善い馬或は善い劍でさえ性の性質である。そして「ソピア」（智慧）とは、それによつてひとが物を如何に為すべきかを知るところのものである。即ち槍を使うこと或は道具を使うこと、考え、話し、書くこと、図形を作ること、彼の同市民に助言し説得することの知識である。当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伝えている。アテナイはヘレニズムを代表すると考えられた。「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数えられた」。アテナイは、古いエピグラムにいうように、「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いる。「かよ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、人間のあいだにおける平等が如何に善いものであるかは明らかである。独裁者のもとにおけるアテナイは、戦争においてさえ、その隣邦よりも決して善くはなかつた。独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っている、「独裁者は古い法律を乱し、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為さない」。自由というのはただ勝手に振舞うことではないのである。クセルクセスが、ギリシア人が少数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、「特に汝の云う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、スパルタ人は答えた、「王よ、彼等は自由である、けれどもあらゆることを為すよ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」、と答えた。とヘロドトスは伝えている。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いる。それは奴隸的な野蛮人に対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ルテを、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、より高いものとより低いものとの間の選択が存在する、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えられたのである。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われた。商業

都市として栄えたアテナイは、その物質的基礎の上に、同時に第一等の文化国として発展し、かくてペリクレス時代のアテナイは文学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。嘗て如何なる国家もアテナイのように芸術を全体の民衆生活の中心におき、そして国家が芸術に課した課題によつてアテナイのようにあらゆる方面に有効に働き掛けたものはないであろう。かような文化の目覚ましい発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。「ただギリシアの社会においてのみ、解放された個人のすべての力は、到る処最高のも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いる。

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お一方伝統的な宗教や道徳が力を有したが、他方すでにそれに対する批判が始まつていた。エウリピデスの中の一人物は云う、「もしも神々が恥辱的なことを為すならば、何等神々ではない」、この帰結は人々にとつて却け難いものに思われた。多くの者は内面的には——それを公言することは危険であつた——無神論に陥つた、またなお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。国民宗教を熱心に擁護したソフォクレスにおいてさえ既に屢々かような神性

の一般的概念が現れている。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国家的秩序は神々の意志に基づくのであるから。彼はまさに道德法の不可侵性と永遠性とを信じたが故に、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った。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変化するという企てが挫折する場合、神々は道德法の神聖の前に、言い換えると人間的良心の命令の前にその王座から転落する。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えた所にすでに到る処この避け難い問題が現れていた。古い概念は用をなさず、善と悪との単純な区別はもはや十分でなかつた。他方純粋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。

国家の理想もまたその力を失つた。民主政治の欠陥は余りにも明瞭に現れてきた。国家に対し道德的理念の実現を要求した者は、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権利は真理の認識に導き、民衆は本能的に正しいことを発見し得るといふ民主主義的信仰は、経験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いた間とはもかく、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とを示した。民衆裁判は民主政治の本尊であったが、人々は裁判に列することを義務としてよりも特権として考え、僅かな日当が彼等を誘惑し、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処するというようなことが度重った。そして何よりも裁判において、また民衆の前において、雄弁の両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わねばならなかつた。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真面目に考えられた」のであるが、「アツチカ国家の形成から、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対する不信が、到る処現れている」。

民主主義は個人の解放と結び付いている。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。彼の知識を發展させ、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 (γνώσις)、智慧があらゆる人間

的能力のうち最高のものであるとつねに語つたが、それはまた全アテナイ人の意見であつたのである。智慧は身体之力、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価値ある所有物である。「人間の智見によつて国や家は善く治められ、戦争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した。自己の利己心と罪惡とを巧みな弁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点は、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うことである。神の恐れと神聖なものに対する憚りとは無くなつたとき、人間を束縛する如何なる制限が存在するであろうか。ギリシア人が「ノモス」(νόμος) という一つの概念で包括したものの、慣習、法律、伝統、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、正しいと思われるもの(α νόμιμον) 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、各々の国家の法律はそれぞれの主権者の肆意に過ぎず、彼の利害に従つて定められ、正義の妄信の化身ではない、と語つたといわれる。各々の国家の形成は、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いる。彼等の合法性を自慢にする人々は馬鹿であり、彼等をそのために称讃する大衆はただ自己の無知を証明するに過ぎず、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、そして権力を得た後には、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会的並びに精神的発展の結果であつた。今や人間の利己心に大きな活動の範囲が与えられ、彼等の破廉恥が蔽われることなしに示されたのみでなく、国家の運命に關与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われた。ここに「現代的人間」のタイプが生れたのである。

かようにしてなおソフォクレスにおいて代表されたような、統一的な、あらゆる実証性にも拘らず理想的な、宗教的な世界観に対して、これを否定し、これと闘争し、これを嘲笑する、反対

の世界観が現れた。このものは決して統一的不是、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観に個々の個人の主観的な確信を置き換えたということがその本質である。すでに全ギリシアを、更に個々の国家を分裂させた政治的並びに経済的対立に、ここに他の新しい、それに劣らず深刻な分裂が加わつた。後の対立は必ずしも前の対立と一致しない、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対立するように、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われた人間とが対立した。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伝統の否定ということである、しかもそこにおいてさえ各人はそれぞれ別の点を抛り所としたのである。そしてこの否定もまた全体としてただそれに反対の見解が対立していた故に意義を有したのである、この対立が無くなるや否や、それは意義を失い、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観の根柢をなし得るような確固たる点を、この新しい方向もなお見出すことができなかつたからである。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つた、人々は絶えず解き難い問題の前に立つた。かようにして人々が知識に対す

る要求から「哲学する」(φιλοσοφῆν)——ペリクレス時代に現れた、多分イオニアからもたらされた言葉——という言葉で表現されたものに対する努力から、ギリシア的世界の種々の場所に現れ今や既にアテナイへやつて来た知識の教師たち即ちソフィストに向つたのは当然のことであろう。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与えた、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、一つの思想が外来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独立に成長していた見解に正確な定式を与え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体において、或は更にその根源において、外来思想の影響に帰することは間違つてゐる。現代的文化の生成に対する最も本質的な契機は実にアテナイそのもののうちに存在したのである。その外的並びに内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与えたのである。

かよ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った。国家と社会のすべての制度がその際に共に作用した。民衆議会において、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観の代表者に対して、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観を規定した思想はここに実践に移される、あらゆる人間の概念、あらゆる人間の掟ては両面を有する、あらゆる問題について相互に否定し合う二つの答が与えられる。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える認識であり、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、世界秩序と道徳法の根本概念のうちには与えられた規準の代りに主観的な肆意が、真理の代りに意見が現れる。あらゆる個々の場合にひとはそれ自体において正しいことを言うことも行うこともできぬ、——かようなものは一般に存在しないのであるから——むしろ与えられた状況と自己の目的及び希望に相応することを言ひまた行えば好いのである。かようにして個人が以前とは全く違つた仕方を中心立つに至つた。それと共に個々の人間の教育に対する全く新しい要求が現れた。従来、古い世界観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

社会的並びに政治的状况において、自己を主張しようとする者は、彼の人格を貫徹し権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（パイディア）の問題が精神的運動の中心に現れた。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発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、即ちもし真理を示すことができないとすれば、真理の仮象を喚び起し、これによって自己の目的をすべての正しい智見よりも確実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対する決定的な戦いのために成長したこの運動は、全ギリシア世界を捉えた、国家と支配階級の利害が新しい潮流の侵入を強力に抑圧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関心は、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状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、人間に対する唯一の支配者であるところの雄弁術をば、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、勤勉に終りまで学び、それに対する報酬を支払うことをしないで、他のすべての学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

しめている。この言葉は当時の新しい教養と新しい技術とに対する要求を反映している。

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。当時ギリシアにおいては、青年に対して實際生活に必要な教育を与え、かくして「私事に関する智、つまり自分の家を最も善く治めること、公事に関する智、即ち公務を最も有力に行いまた語ること」(Platon, Protagoras, 318e)を教えると称する多くの人々が現れた。あらゆる状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。公衆の信頼を獲得し、能う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囲に青年を集めた人々と混同された、両者は共に「賢者」(σοφοί)或は「智識を業とする者」(σοφισται)と呼ばれた。しかし次第にソフィストという名称は新流行の智識の教師に制限されるようになった。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

ソフィストという語は今日いわゆる詭弁家の意味において非難するために用い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。しかし既に云った如く σοφιστής、という語には元来かような軽蔑の意味はなく、それはもと σοφός (賢者) というのと同意語である。ソフィスティックは哲学史的に見ればギリシアの自然哲学とソクラテスの哲学との間の過渡に現れた「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単に哲学として取扱われるべきものでなく、何よりも文化史的に乃至精神的に理解されるべきものである。ソフィストは当時のギリシアの「現代的文化」の啓蒙運動と結び付き、新しい教育の要求に応じて現れたところの教師、グロートの語を借りれば、「Professors or Public Teachers」である。彼等は哲学者というよりも教育家であった。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。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囲に集まった。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囲のものであるから、

ソフィストはあらゆる種類の人間生活の問題を論じた。彼等と共に自然哲学に代つて人間的問題が哲学の中心となつた。ソフィストが与えた知的刺戟は極めて大きい。しかしイエーガーの云つた如く、「彼等は広い範囲において知的飢餓を刺戟したにしても、結局彼等はただその時代の一般的な内的不安と動揺とに寄与したのみである」。

ソフィストは彼の職業のために遍歴の生活をした。人の目に立つ服装をして多くの人々を従えて現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、一般的な関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われ、他の人においては報酬は二、三ドラクマであつたといわれる。ソフィストは好んで昔の神話を利用し、或は詩人たちを解釈して、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い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え得ると称した——「多年誰も私に何等新しいことを問わなかつた」、とプラトンの中でゴルギアスは得意気に語つている。これまでの哲学者とは違つてソフィストは教授に対して謝礼を要求したということが、同時代の人々には特別に不快に思われた。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

隷に売り渡す」、とクセノフォンの中でソクラテスは云っている、「そして彼等に金を支払う人々と談話することを強制されている」、「彼等は彼等の智慧を、他の人々がその美を掛引して売ると同じように、掛引して売るのである」、と非難されている。

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。アプ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いる。そのことは明らかに、ソフィステイ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産物であることを示している。その後プロディコス、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対話篇のうちに伝えられている。ペロポネソス戦争の中頃からこの新しい職業は完全に市民権を獲得し、到る処広い活動舞台を見出した。ソフィストは現代的文化の率先者、新しい学問の先駆者となった。彼等は同時代の自然哲學者に対して全く新しい人間のタイプであった。彼等から出發した大きな運動は古い思弁的な哲學に対する反動であり、学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った自然哲學に代つ

て、彼等は学問の新しい方向を指示した。もちろん彼等は必ずしも学問の改革者としての自覚をもつて活動したわけではない。彼等は哲学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、教育の哲学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学問の革新的な方向が含まれていたのである。

時代の要求に応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、弁論術) 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) に対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学問の実際化ということである。彼等は従来哲学者の間で論ぜられたよ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弁的な自然哲学を、人生のための哲学によつて置き換えようとした。そしてこの新哲学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) を与える学問そのものである。そのみでなく、彼等にとつてはレトリックはあらゆる学問の主人である。彼等は他の諸科學や諸技芸に対するレトリックの優越を示そうとした。プロタ

ゴラスは彼の弁論術をもつて医者や幾何学者や哲学者に襲いかかる、学問の如何なる確信、如何なる提説も、弁論術の魔力に抵抗し得るものでない、と彼は考えた。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い表したものである。すべてこのよ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真の学問であり、あらゆる他の学問の上に立ち、これを支配し、これに判決を下し得る普遍的な学問である、という一層真面目な確信が含まれていた。普通に極端な懷疑論として取扱われてい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伝えることができない、という議論も、哲学さえ自由支配することができるというレトリックの威力を示そ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学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学問であるという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、完全な学問に高めることに真面目であつたということは、彼等の言語上の研究が示している。彼等はギリシアにおける文法学、批評学、解釈学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関心が主なるものではなかつた。当

時哲学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来たものであるか、即ち言語についての自然 (nature) と人為 (artifice) 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関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広く認められてきたホメロスをさえ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釈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いる。また彼等が散文のスタイルを発達させ、これによつて後の時代の文学的言語に規範を与えたという功績も尠くない。ソフィストは都市から都市へ移りながら教授したが、かような巡回講義は諸地方の方言に対して一般に理解されそしてまた實際にできるだけ広い範囲に通用し得る定まつた言語の形式を必要とした。従来はイオニアの方言が散文芸術の言語であつて、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対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」、哲学者、詩人、美術家、歴史家、科学者の多数がこの地に流入し、彼等の一人が云つたように、アテナイは「ヘラスの火がそこに燃えた炉」となつ

た。かよ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来たのであるが、彼の著作をアツチカ語で書き、プロデイ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われた彼等の演説を、後に冊子として発表した。かようにして既に紀元前五世紀の終りにアツチカ語がイオニア語を駆逐してギリシア人の文学的言語となつたのは、この点においてもまた時代の要求を認識して実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学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っていなければならぬと考えられたのである。特にヒッピ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、また活潑な歴史的関心を有し、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。しかしこのよ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、レトリックの観点から問題にされたのである。従つてソフィストの学問的活動の重心はおのずから国家生活、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いた。ソフィストの問題は現存する国家秩序、現行の法律、容認されている道徳を歴史的事証的に研究することなく、また国家や法律や道徳的規範の本質及び起源に関する形而上学的思弁的な問題も彼等の関心において最初のものではなかった。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発して、そこから彼等は現存するものの批判に移ったという風に見ることも間違っているであろう。むしろ反対に、他の方面から彼等は遂にそれらの問題に突き当たったのである、即ち彼等の主要な関心は批判的反省であり、そこから彼等は社会的道徳的問題についての理論的考察に入ったのである。しかしながら恰もこの点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ろう。レトリックは今や道徳的社会的目的に仕える手段とならねばならぬであろう。もちろんソフィストにおいてこの転化が完全に行わ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いる。弁舌は活動の普遍的な手段と認められる。しかしそれも結局はまたより高い目的に達する道と考えられねばならぬであろう。ソフィストの活動の意義は唯単にその弟子に裁判や実務などに必要な技術的準備を与えることに止まらなかつた。彼等の事業は、政治、法律、道徳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会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学者としての自覚をもつて現れたのではない。けれども彼等の共通の活動はおのずから共通の世界観を背景としていた。このものにおいて彼等は、他のことでは競争者として互いに衝突したにしても、密接に結合されているものと考えた。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。彼等の哲学は個人主義、主観主義、相對主義として特徴付けられる。しかもそれは、従来の哲学者の説との鋭い対立において、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、「人間は万事の尺度である、有ることについては有りということの、有らざることについては有らずということの」、という有名な命題は、彼等に共通の思想を簡明に表している。それは真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、判断も真という点においては価値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権利を認めるといふ實際生活から生れた相對主義を言い表したものである。認識論の一学説としてそれを主張することが彼の意図であつたのではない。ソフィストにとつて主観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われた。絶対的な真理はなく、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ろう。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れば、ただ意見のみが残るといふ帰結を引き出した。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え込む技術のみが問題であるということになるであろう。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、医者や建築家、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ろう。プロタゴラスの命題の帰結は彼にとつて、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れることができなかつたであろう——却つて主観的にはいつも正当な弟子の判断を醇化するのが教師の任務であるということであつた。その場合まさに各個人の自然的素質が計算に入ってくることになる。「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学び始めねばならぬ」とプロタゴラスは云つている。即ち自然(σφαις)、学修(μάθησις)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」とアンティフォオンも云つている。中世の教育にいわゆる三学科(trivium)即ち文法学、修辭学、弁証法(論理学)

はその成立をソフィストの教育活動に有しており、一般に彼等の教育学上の功績は大きい。

すでに云つたようにソフィストは一種の合理主義者であつた。彼等は国家並びに社会の秩序、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いた。しかるに合理的ということはこの場合二重のこと、即ち、思弁に対して彼等は常識の立場に立ち、そして保守的傾向に対して彼等は進歩の立場を代表した、ということを意味している。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いた。彼等は理論的に現存の秩序を排撃しなかつたにしても、実際においてはそれに対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うことはソフィストの意図から離れていた、深い道徳的反省をなすには彼等は余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。彼等がその教授に対して報酬を支払わせたということ、また彼等外来者が国家の将来の指導者乃至支配者を教育しようとしたということは、見逃し難いことと思われた。保守主義者は彼等において人民を惑わす者、道徳の破壊者、国家と社会の基礎を危くする者を見た。徳を教え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対立した。徳が貴族の自然的素質に基づく特権でなくて誰で

もが学び得るものであるということ、徳を教える者が貴族として生れた者でなくて外国から流れて来た者であるということ、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国家的社会的秩序が神によつて建てられたものであるという思想に意識的に反対した。この点に關しても彼等が新しい考え方を始めたというわけではなく、そのような古い思想は實際において既に社会的生活そのものの發展によつて動揺させられていたのである。しかしながら公には法律や道徳は神によつて定められたものであるというドグマが存し、国家の基礎と密接に結び付いていたのであるが、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闘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ら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、自然法と実定法もしくは人為法との對立の思想も、正確に言えば、彼等だけのものではなく、彼等の獨創に属しない。彼等の仕事は、国家、社会秩序、道徳、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事実を元來人間のもの、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えた、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

いるギリシア人の耳にも未だ聞かれなかつたように見える鋭さをもって、不信仰を表明した。それは思弁的な無神論でも、なおまた形而上学的な懐疑でもなかつた。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の見地からの懐疑的不信仰であつた。そしてこのよ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うことである。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、その運動の実行者であつた。ソフィスティックの創始者たちの意図は真面目であつて、彼等は啓蒙し教育しようとして欲したのであり、その際多分眩惑しようとしたにしても、意識的に思想を混乱させ、道徳を破壊しようとして欲したのではない。プロタゴラス及びその他の人々の意図は、弟子たちにより善い考を貫き、より高いまたより正しい目的を追求する能力を与えることであつた。しかしながら彼等の意図にも拘らずソフィスティックは破壊的な帰結を伴わねばならなかつた。もしも個人的な意見がつねに正当であり、実に真理を決定するものであるとしたならば、もしも客観的な真理が存在しないとすれば、ソフィストが教え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当なもので

あると主張しないという保証は何処に存するのであるか。そして実際、彼等の多くの弟子たちはソフィストの説のこの帰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国民の道德の並びに知的没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、従来国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。彼は当時イオニアからアテナイへ流れ込んで来た学者たちによつて宣伝され發展させられた新しい学問を十分に吸収した。同時代の人々は彼を軽蔑と同時に尊敬をもつてソフィストと呼んだ。伝えられるように彼がプロタゴラスと個人的接觸を有したか否かは証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うことは争われない。ソフィストの弁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わされている任務として、国民の伝統的宗教の範圍を容易に離れることができなかつた。彼の苦悶は如何にしてこの古い世界観と新しい学問とを調和し綜合するかにあつたと云い得るであらう。しかるにこのよ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。蓋し悲劇は元來国家の宗教的年中行事に属し、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えることは許されていなかつた筈である。悲劇は

エウリピデスにおいて自己破壊に達した。国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対する非難を沈黙させることができなかつた。彼と共にギリシア悲劇の指導的地位は終つて、その代りに差当りソフィステイックが現れた。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。かよ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の世界を捉えた。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、哲学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。新しい観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真の、真面目な課題から他に転じてはならない。「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' εὐταλείας καὶ φιλοδοξοῦμεν 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、旧信仰の民衆並びに反動的な貴族に至るまで、新思想に何等かの仕方で影響された。政治や悲劇よりも恐らくなお一層明らかにアリストファネスの喜劇はこの点において時代の純粹な戯画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

れなくしては考えられない。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点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った、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いる生産的な思想を究極まで発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関心とを次第に多く惹くようになったのは、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、家には経済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属したのでないことは、彼が紀元前四二七年になお重甲歩兵 (oráking) として軍事に従つたということによつて明らかである、なぜならそれはこの任務を負わ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いた証拠である。

尤も、彼は晩年においては極めて貧乏であつた、それは戦争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いるように彼がその「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 (Apoloigia, 23 c)。ソクラテスはクサンチッペと結婚して三児を儲けた。クサンチッペは悍婦の典型であるかのように伝えられているが、この評判は恐らく信ずるに足らぬ伝説に過ぎない。クセノフォンやプラトンの記述の中にはかようなことは全然見当らず、『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いる。

ソクラテスは肉体的にも精神的にも何か変り物と思われるものを有していた。彼の風貌は頗る奇妙であり、その歩き振りは家鴨のようであつたといわれる。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ように相手を鋭く見詰めたといわれる。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えた。彼がひとたび語り始めるとき、その容貌の醜い気味の悪い印象は消えて、親しさと明るさを感じられた。彼の頑丈な身体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おり、彼は兵士としても優れていた。彼の体力の強さは、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うことからも知られるで

あろう。彼の驚くべく健康な肉体のうちには強い欲望が蔵せられていたことと思われるが、彼は実に節制を重んじ、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い、裸足で徘徊するのをつねとした。けれども彼は決して禁欲主義者ではなかった。彼は友人たちに、肉体と精神とを健康に保つために、身体の面倒をみることを怠らないように忠告し、また彼は交際を好み、招かれた場合には喜んで食事や宴会に列席した。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いたかのようなのであるが、この点についても彼には何等道徳的に非難さるべきものがなかった。人生の享樂を軽蔑しなかつたということにおいて彼はギリシアの性格の特徴を具えていた。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。彼自身が云つたと伝え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尽した。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。即ちポティダイアの戦（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。彼は政治に関与することを欲せず、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。ちょうどその年（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いるスパルタ人に対して勝利を得た。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数は救助されたしまたその屍を拾い上げることができたものと信ぜられた。そこで裁判が行われたが、審判者たちは党派心に対しても、一人ずつ別々に裁判に附することを規定している法律に反して、八人の將軍全部に対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ような違法行為を嫌つて反対の投票をしたということは、彼が如何にあらゆるものを恐れることなく国法と正義とを重んじたかを示している。

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。彼は遊歩場や体操場に行き、或は市場に現れ、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えて、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。それは思索というよりも一種の神秘的な恍惚状態であつた。プラトンはポティダイアの営地における出来事として次の逸話を伝えて

いる。或る朝ソクラテスは何事かについて瞑想しながら立っていた。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続けた。既に正午になつても彼が立ち続けているのを見て、人々は驚いて、ソクラテスが朝からそこで夢みていることを互いに話し合つた。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来た。実際、ソクラテスは翌日の日の出まで立ち続けていたのである。それから太陽に向つて祈をした後、彼は立ち去つた。かようにソクラテス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秘的な「声」或は「超自然的なしるし」即ちデーモンの声を聞いたということであつた。この内心に起る超自然的な声は、彼に危険の迫つたとき、或は彼が悪に近づこうとしたとき、そして屢々極めて瑣末な場合においても、突然に現れて彼を保護した。それはつねに禁止の形において現れるということを特徴とした。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経験によつて知られていた。ソクラテスのデーモンは「良心」といわれる性質のものではなかつた。それは超自然的な奇跡的なものであつて、単に正と不正とか、道徳的行為とかに關係するに過ぎぬものではなかつた。それは

神秘的な神慮ともいうべきものであつた。彼のデーモンの啓示に対する信仰において、ソクラテスは、一方神占乃至神託に関する通俗の意見、民衆の宗教に接近したが、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、ヘーゲルが云つたように、「ギリシアの神託の体系が全く外面的な現象に依存せしめた行為の動機が爾来内面的な良心そのも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秘的傾向があつたのである。

かくの如き神秘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う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いるのは「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称する者に向つてつねに執拗な質問者として現れ、——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うことを知つていふと言ふ。このソクラテスの仕事はもちろん全く真面目であつた。彼は、彼の同時代人の或る者が自慢にしてい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いるかを知つていた。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対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産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応するものとすれば、彼におけるこれと反対の傾向に相応するものは「ソクラテ斯的愛」(die sokratische Liebe)といわれるエロスである (Vgl. Rolf Lagerborg, Die platonische Liebe, 1926.)。プラトンの愛という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継承し、発展させたものである。性的感情から借りて来られた象徴的な言葉を用いるということはず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関が存在するかのように思わせる。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関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えることはできぬ。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学とは彼の生活の大きな情熱であつたといわれているにせよ、それは道徳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、感覚的な愛と真面目な少年愛との関係は、ソフィストの偽善的な教えに対する真の智慧の関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、と彼は教えた。エロスに関するプラトンの二大対話篇『饗宴』と『ファイドロス』とは、感覚的な愛と一種の神秘的愛とを区別することに努めている。しかし愛についての形而上学的思弁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真理の探求と生活の高貴化とに対する努力を本質的な内容としている。愛はソクラテスの教育術の基礎であつた。青年に対する彼の愛に充ちた関心は彼等が彼に氣に入ろうとするように彼等を刺戟する、彼はやがて自分に対する彼等の愛を喚び起し、彼が彼等に懂れるよりも彼等が彼に懂れるようになる。そこから彼は彼等に対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的教育家は何等かかくの如き愛の操作を行ったのであつて、それが教育家の天才を形作つていとさえ云い得よう。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、いわば神秘的な力であり、アイロニイと並んで彼における特徴的なものである。

かようにしてソクラテスの性格のうちには情熱的なエロテイケル、宗教的な神秘家、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、非神秘家、楽天主義者を嫌悪する。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ような宗教的神秘の一面があつた。しかしまた彼をそのために神秘家と見ることも正しくない。そこには彼をそれから転じさせた他の一つの特徴、典型的なアッチ

カ人に性格的なあのアイロニー (εἰρωνεία) 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独自の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いれば、「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 (ἦθος) 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転換期に立つていた。「科学と神秘思想との混合が、両者の大きな利益において、自身の世代に直接に先立つ諸世代の特徴的な性格であつた」と、とバーネットは書いている。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学的頂点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発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

うことはなかつたようである。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を営むに足りた。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いたということに疑われないように思われる。それはプラトンの証するところであり、クセノフォンの記述も何等これに反対していない。クセノフォンは、その弁明的目的のために、ソクラテスが科学について彼自身の功利主義的見解を採つたかのように証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出来るだけの幾何学を知らねばならぬが、こみ入つた図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学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わすことは必要でない、とソクラテスが考えたように書いてゐる。しかしクセノフォンはその場合共に直ちに附け加えて、「しかも彼はその題目に通じていなくはなかつた」とか、「しかも彼はそれらの事柄について知つていなくはなかつた」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わば自伝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発見することに熱中した。彼は当時の種々の宇宙論的学説を研究した、即ち彼

は先ずアルケラオスとアポロニアのデイオゲネスの説から始め、特に地球の形に関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ンペドクレスの生物学説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脳に関する説を知り、またゼノンによつて提起された問題即ち単位の觀念に關聯した数学的難問によつて甚だ悩まされた。互いに相争う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読まれるのを聞いたとき、彼には啓示が与えられたように思われた。アナクサゴラスがいうには、精神が人間の行為の秩序の原因であるように、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画の形体化であるという思想を示唆した。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学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ずから研究した、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。アナクサゴラスは単に星の体系がそれによつて生成する渦巻に対する起動的はずみを与え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画の形体化でなければならぬという思想は何等用いなかつた。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「自然研究に対する頭がない」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、その固有なもの、最も高貴なものは、彼が哲学を「天上から地上へ」引きおろしたことであると云っている。ソクラテスの本来の事業が人間生活の問題に関わっていることは明らかであるが、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ろう。ソクラテスも時代の子であり、彼の時代の学問的運動から孤立していたということはあり得ない。少なくとも彼が自己の「使命」を自覚するに至るまでは、彼はその時代の普通の学者乃至知識人と同じように自然研究についても関心したのである。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者として描いている。彼は雲や空気、その他科学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学や生物学その他の科学の問題を研究し、弱い議論を強い議論に見えるようにする術を学ぶところの思想の店の主人として、戯画化された。アリストファネスの『雲』が全く虚構であるとは考えられない。ペリクレスの時代は二重の方面を有していた。一方ソフィストの新しい活動が開始されると共に、他方伝統的な自

然哲学者においてもなお力と自信が存在した。アナクサゴラスが自分の周囲に集めることのできたのは小範囲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学の中心となつた。ソクラテスが当時の知識人として自然研究に触れずに過ぎたということはあり得ない。アリストファネスの『雲』が現れたとき（紀元前四二三年）、ソクラテスがなお主として自然研究者として知られていたということは全く可能である。『雲』の中でからかわれているのは特にアポロニアのディオゲネスの宇宙論であり、彼は空氣が実体であるというアナキシメネスの説を復活させた人である。全体の喜劇はこれを基礎としている。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。雲がソクラテス学派の神とせられてい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わ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』の叙述は、如何にソクラテスがアナクサゴラスの説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伝えている。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「自然哲学の破産」の一つの例にほかならない。エレア派のゼノンの弁証法が従来の哲学に対するソクラテスの信仰を動揺させたということも、プロタゴラスやゴルギ

アスの場合と同じである。いずれにしても、ソクラテスがその初期において自然哲学的思弁に関心していたことは疑われない。もし彼が自然哲学の単なる軽蔑者であつたとすれば、後年プラトンがかような思弁的研究に入つた場合なおその思想をつねにソクラテスの名に結び付けたということは心理的に理解されぬことであろう。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うことも争われない、それはすでに外見からしてそうであつた。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学者ではなかつた。彼はソフィストの階級を、それが実際にそうであつたように、その時代のギリシアの社会にとつて有用な、欠くことのできぬものと認めた。古い教育形式は当時のギリシアにおける、特にアテナイにおける社会的諸関係に対してもはや不適當なものとなつていた。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いたようである。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」であると称したことがないと云つているが、この否定は、彼が報酬を支払われた教育家の職業に嘗て従事したことがないという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払わ

れざる教育家であつたという事実には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う点においてソクラテスはソフィストと対照をなしていた。

ソクラテスの本来の事業は、彼が従来からの自然研究から離れると共に、他方プラトンが強調しているようにソフィストとも鋭い対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いたという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」はアポロンから与え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いたから。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嘘吐きであることを示そうと着手した。彼は先ずかよ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芸術の原理について十分な説明を与えることができなかつた。手工業者は彼等が自己の職業を実際に理解している点において前の二者よりもすぐれていたが、彼等は不幸にも他の一層重要な事柄についても同様に理解しているかのように幻想していたの

である。やがて神託の真の意味がソクラテスに明らかになった。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、それをできるだけ善くするかという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対して盲目であるということであつた。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っており、且つ彼はそれについての自己の無知を知っているのである。彼は、少なくとも、盲人の国においてせきがん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われ得るのである。かくて彼みず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ように人々を導くことに飽くまでも努めることが、神によつて彼に負わ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いられているにしても、大体において歴史的事実に属するとテイラーは断定している。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経過し、それから自己の「使命」の明瞭な自覚を有する人間として生れ出て来たのであり、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いるが、多分この時ソ

クラテスは予言者たるべく自己が召されているのを自覚したのであろうとテイラーは推測している。それが、パーネットに依れば、何故にプラトンにおいてソクラテスが神から負わされた自己の使命について語るに当つて軍務に関する言葉を屢々使つたかということの理由である。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いるという確信を抱くに至り、爾來彼の活動はこの一種の宗教的確信に基づいて行われたのである。

ソクラテスの使命は真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、第二次的に初めて学者、「道徳学の建設者」(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らるるよう導くことが神から与えられた使命であると信じ、その死に至るまで三十年の間^{たむ}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、金銭や名譽やその他自己に外的に附屬するものに心を奪われることなく自己の内面的本質に心を集注すること、「自己自身の面倒をみる」と(ἐπιτελεῖν ἑαυτοῦ) 或は「魂の面

倒をみること」(τῆς πυρῆς ἐπιπέσεισθαι)であり、それ故にまた「徳の面倒をみること」(ἀποτῆς ἐπιπέσεισθαι)である。かようにして内的混乱にあつたアテナイの市民に道徳的自覚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。

自己の使命の自覚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関心した。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関心であることを非難する。この点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)、単なる皮肉でなかつたであらう。人間は人間の事物に関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い得る。しかしソフィストは約束したことを果たして為し遂げたか。ソフィストの方法には二重の誤謬が含まれている。先ず技術はそれ自身にとつて目的であることができない。もし体操が絶対的な目的であるならば、それは身体を強壯にすると同様身体の形を毀損することになるであらう。知的体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が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もあり得るのである (Mem., IV, 3, I)。技術はそれ自身にとつて目

的であり得ないのみでなく、次にまた技術は単なる練習や単なる実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えるには、出来上つた靴を彼の手に渡すだけで十分であろうか。作品を伝えることと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為すところを多かれ少なかれ忠実に再現し得るにしても、それ自身において足りる真の技術、独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ーンに過ぎず、無知を意味する。真の技術は真の知識を前提している。しかるにソフィストは真の知識が何であるかを知らず、またそれを究めようともしない。この点においては従来 of 自然研究者がむしろまさつていと云い得るであらう。しかし彼等の学問は人間的実践的生活から遊離して無用の思弁に陥つてゐる。他方ソフィスティックはまた学問から遊離された技術として危険なルーティーンに陥つてゐる。ソクラテスは、本来、自然哲学者とソフィストとの陣營のいずれにも属することなく、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。彼はいわば綜合の方向を取り、これによつてギリシアの古典的哲学の先駆者となつたと云い得るであらう。彼はソフィストの如くひたすら人間的事物を問題にする、しかし彼はこの対象に自然哲学者の如く学問の形式を与えることに努め、かくして

技術の如く有用であり、科学の如く普遍的で伝え得るものであり、人間を形成し彼等の道徳に作用することができ、一言でいえば、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。かような彼の学問的事業は眞の教育家としての彼の活動にとつて欠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徳的自覚を促すということであつた。それは「汝自身を知れ」(γνῆθι σαυτὸν) という言葉に集約される。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区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、かくして神に従えという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、あのヒュプリス (ὕβρις) に対して人間を戒め、身のほどを知ることに、あのソープロシュネー (αὐποσχυνή), 自制と謙虚の徳を命ずるといふ道徳的教育の意味を有したのである。道徳の規準は人間にあるのではなく神にある。このデルフォイの宗教の偉大な伝道者であつたピндаロスは、「神にならうとする」人間の希望に対して絶えず警告し、シラクサの強力な支配者に向つて「我々は神々から、我々の地上の本質を意識して、ただ我々の堪え得ることのみを乞い求むべきである」と云つている。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、世界法則を発見した、このものは人間及び万物を支配するにも拘らず、人間はそれを把握しないと云っている。自己の思惟から汲み取られた真理の歓喜において、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観性はデルフォイの宗教とまさに対立していた。悲劇詩人の警告にも拘らずイオニアから来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観主義的乃至個人主義的無統制と一緒に購われるに至った。人間は万事の尺度であるというソフィストの命題から、権威も道徳法も伝統も何等拘束力を有しないという実践的帰結が引き出される場合、道徳にとつては致命的でなければならぬであろう。しかしまたデルフォイの格言は彼等の立場から解釈されることが可能である、それは権威や伝統から解放された主観性の勝利の意味に転釈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与えられたソクラテスの脳裡にはまた絶えず同じ格言があつた。「汝自身を知れ」という言葉は彼において何を意味したであろうか。

クセノフォンはこの格言をただ思いつた青年に自己の無知を多くの点において告白するよう

に強要することによって自己認識の必要を意識させるという意味に解している。ソクラテスにおいては、その意味がなかったのではないにしても、単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、ひとがなお自己自身を知らない場合に他の事物を研究するのは笑うべきことであるとしている (Phaedo, 229e)。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ように複雑なものであるか、と反省している。彼は云う、「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単純で神性に与るのかを、探ねる」(Ibid., 203a)。かようにして「汝自身を知れ」という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った。この内省、この内面性はソフィストには全く欠けていたものである。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。彼は道徳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ろう。彼の生活は殆ど全く公衆の中で行われ、彼の関心は人間の日常的実践的生活に結び付いていたにも拘らず、彼は突然周囲の世界を全く忘れて深い瞑想に沈むことができた。しかしそれは単なる夢想ではなく、その恍惚状態の中で彼を支えていたのは思惟である。自己の内面における思想をもつてのこの戦のうちに新しい哲学の原理が胚胎されていた。「汝

自身を知れ」ということはソクラテスにとつて、単に自己を吟味して各々の場合に何を知つておりまた何を知つていないかを意識するというものではなかつた。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発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条件を含むところの我々の内的本質を発見することであつた。ソクラテスの格率は、一言でいえば、我々のうちにおける普遍的なもの即ちロゴス（理性）の自覚に対する勧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わしい認識にほかならない。

ソフィストは人間をあらゆる権威から解放して人間が万事の尺度であると教えた。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ように見えた。しかしその自己は単に個人的なもの、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つた。ソクラテスにとつても我々の本性に最もふさわ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、独立になるのであり、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覚されるものは普遍的理性的なものであつて単に個人的

心理的なものでなく、特殊の肆意的なものに却つて斥けられるのである。言い換えると、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。人間を真の自己意識に目覚めさせ、これによって道徳を確立しようというのがソクラテスの教育事業の目的であつた。

七 対話

ソクラテスの生涯を理解するためにはギリシアの都市国家の雰囲気を思い浮べることが必要である。ギリシアの都市国家は今日の国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つた。アテナイの市民は誰でもが殆ど誰でもを知つていた、すべての人はそこに何が行われつつあるかを知つていた、政治的、社会的、また文学的ニュースは大きな国におけるよりも遙かに速く伝わつたのみでなく、それに關係した人物を誰もが知つていたのでそれはまた遙かに強く関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、我々の大きな社会では知られないような活気と強度とをもつて行われた。その上ギリシア人は、プラトンが云つたように、言葉を愛し、

多く語ることを好んだ (φιλολογος και τοκλιλογος)。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われ、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——、また彼の偉大な後継者プラトンやアリストテレスなどは学校を有した。しかるにソクラテスは書庫も学校も有しなかつた。彼は或は市場に或は体操場に或は友人の家に現れ、同時代の哲学者といわず、政治家といわず、商人といわず、手工業者といわず、あらゆる種類の人を捉えて談話を交わした。彼の偉大な同時代人デモクリトスが、自然の認識に対する欲望を充すために、広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えず、ただ町の人間のみが教える」(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国のための出征であつた——離れることなく、アツチカにおいてさえ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、この点においても、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れであるとすれば、ソクラテスのうちには「ア

ツチカの農民的精神」(マックス・ヴント [Max Wundt]) の要素が深く根をおろしていた。彼はアテナイの町を我が家とし、対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、会話のない生活は彼にとつては生活でなかつた。内からの衝動に駆られてのように彼は談論し、この強制を他の人々にも感じさせ、彼等に対話を強要し、或る終結に達するまでは彼等を離さなかつた。対話の機会が与えられた場合、彼は直ちにこれを捉え、他のことはすべて忘れてしまった。彼は対話のフアナティケル [fanatik'er 狂信者] である。彼の全本質は対話によつて充され、まさにそれ故に対話は彼にとつてその最高の、そして今日普通で用いられない意味において "genial" となつたのである。彼は初めて人間に対話の意味を教えたのである、彼のものにあつては対話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、学問と教育との真の道具となつたのである。アテナイにおいてこの「対話の救世主」(der Heiland des Dialogs, ヒルツェル [Rudolf Hitzel]) が生れたのは偶然でなく、その兆しはすでに明ら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れていたⁱ。

ソクラテスにとつて対話は単なる享樂でなく、それが教育の方法であり、知識への道である。

i へ Hitzel の "Der Dialog" に書かれているが Knias が誰を指すか? 当時、同名のものが複数居た。

それは書物や講義が学問や教育の手段となつて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、また彼は書物は問うことも答えることもできないという理由でこれを軽蔑し、書物の読者について、彼等は多くのことを聞くが何事も学ばず、知識に充ちているように見えるが大部分は知識を有せず、単に知識を銜くはい得るに過ぎないと考えたのである。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伝え得る一定の知識内容を既に所有していなければならぬ、しかるにソクラテスは、自分は何も知らないということを知つて自分の唯一の知識である、と云う。この言葉にはもとよりアイロニーが含まれている。しかしそれは、彼が一定の哲学説を、また個々の教義的定理を講義しなかつた限りにおいて、真実を語つてゐる。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「哲学者」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」を有すると称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 (μαθηται) と云わないで仲間 (συνόντες, συνδιασκηδόντες αὐτῶν, γυμναῖοι, ἐπιτήδεοι) 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えた。彼の求めたのは共同研

究 (κοινή βουλεύεσθαι, κοινή σκεπτεσθαι, κοινή ἕνεiv, συῆνεiv) であり、対話はその真実の方法であった。

ソクラテスの対話の目的はアテナイ人の道徳的覚醒を促すことであつた。プラトンの『アポロギア』に依れば、ソクラテスは逢う人ごとに問うて云う、「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（国家）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、智慧や真理やまたその魂をできるだけ浄らかならしめることについては心を用いもせず考えもせぬことを、君は恥辱とは思わないのか」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いてい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いると認めたらば、彼はその人が最も貴いものを価値なきものと做し、価値少きものを過重していると云つて非難する。かようにソクラテスは「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えたのである。彼は自分を神によつてアテナイのポリスに附けられた虻に譬えた。このポリスは巨大で気品のある軍馬ではあるが、巨大なるが故に運動に鈍く、これを覚醒するには虻を必要とする。ソクラテスは恰も虻のようにア

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ものである。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」(ὁ ἀνεξετάστος βίος οὐ βιωτός ἀνθρώπου, Apologia, 38a)。この人間吟味の方法がソクラテスにおける対話である。彼は相手から意見を引出し、それに説明を与え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。彼の対話はつねに吟味的、従つてまた論破的である。彼の対話は審問であり、プラトンの『ソフィステス』の中で或るエレアの哲学者について語られた言葉を転用すれば、彼はいわば「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えた。それだから彼は、プラトンの叙述に依れば、あらゆる人々に対して問い、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、彼の従来の活動を断念するという条件付きの釈放には応じ得ず、却つて彼の息の続く限り人々と生活の仕方について談論し、自分で正しいと考えている者を吟味し、彼等の浅薄皮相を白状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、死刑に処せられた

後には、彼岸において、死刑に処せられる危険なしに、この活動を継続し、アガメムノン、オデユッセウス、シシュフォスのような面白い人物、そのほか無数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。かようにしてソクラテスの対話の特徴はそれが Elenktik (論破術) であったということである。

この吟味的な、審問的な、論破的なソクラテスの対話はまたアイロニイを性格的な特徴としていた。人間の事物に関するどのよ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与えさせ、遂に相手をして自己の無知を告白させるように彼の談話を仕組んでいった。アイロニイはかように対談者をして彼の無知を確言させるように導くことを目的としている。それは相手をして彼の思想を展開するように強要し、帰結から帰結へと誘導し、自己矛盾に陥らしめ、彼の無知を告白させるところに存する。このよ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うことを知っていると言う。それがソクラテスのアイロニイである。蓋し εἰσφοβία はもと擬装乃至韜晦^{とうかい}を意味し、自分を知らないとして装うこと、一般に ἀναγκαῖον 即ち大言することに対して自分を小さく見せることを意味している。ソクラテスにおいてかよ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いら

れたのである。アイロニー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いるものであることを露にする。かようなアイロニーが否定的懐疑的に見えたのは自然であろう。メノン¹は、ソクラテスはただ疑問を投げかけ、他人を懐疑に陥れ、あらゆる人の舌を動かさないようにすると云い (Meno, 80a)、またトラシマコス²は、彼はすでに前からソクラテスが答えることをしないでただ彼の好むアイロニーの遊戯をなし、他の者の言葉を捉えて論破することを知っていたと云い (Republica, III, 387)、またヒツピアス³は、ソクラテスは質問と論駁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っている (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ろう。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いたし、またそれは自分自身をも容赦しないものであつた。彼のアイロニーは単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。彼は実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いたのである。

かよ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学んだ

という産婆術 (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われた者から知識を誘ひ出し、彼をしていわば彼の思想を分婉させるソクラテスの能力を表すために、確かに適切に選ばれている。彼の Elenkik は決して単に破壊的懐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対話の方法は知識に関する彼の見解と密接に結び付いている。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数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おり、その場合に用い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いる時にそれに附添つて、それが幻想或は虚偽に属する或る物でなく純粹で真実な或る物を産むよ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、一つの観念を他の観念によつて訂正乃至補足し、かくして彼等の観念を整理するように強要することによつて、人間が所有するものうち最も価値あるもの、即ち自分自身で考えるという能力を与えた。蓋し各人は自分自身のうちに既に真理を有するのであるから、自分自身で考え

るという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与えられた真理は価値のない贈物であり、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う確信の上に立っている。かようにして対話はソクラテスにとつて既に有する知識の伝達の方法でなく、却つて真理の発見方法 (Heuristic) の意味を有している。

右の如きがソクラテスにおけるデアアレクテイック (Dialektik) の特色である。デアアレクテイック (ἡ διαλεκτικὴ τέχνη) という語はもと対話 (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イックはこの根源的な形において生きていた。しかし同時にデアアレクテイックは彼において一つの哲学的な意味を担うことになつた。即ちそれは対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)。ところで元来対話法を意味したデアアレクテイ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発展するに至つた。プラトンは最初デアアレクテイックのもとにまた善く整えられた問と適切な答とを通じて真理を発見する技術を理解して

いる。しかし次第に対談という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対話であるところの思惟のみが残った。ディアレクティクは対話術から思惟術となり、現象の多様性をイデアの統一に総括し、そして再び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って現実の総体の体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ったのである。しかるにメガラ学派においてはディアレクティ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って相手を混乱させるという悪い副意味を得るに至った。アリストテレスが虚偽の推理によっ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ィアレクティクの発見者としたとき、この種の哲学的論証法を考えていたのである。それはソフィストの追隨者の子供らしい空虚な言葉争いにおいてその頂点に達した。かよ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ィアレクティクは二つの方向において意味転化を生じ、今日においてもなおそれは一方思弁的思惟を現すために、他方ソフィスト的論争術を現すために用いられている。

ところで対話が真理発見の方法として役立つためには、対話者の間に協同の精神がなければならず、従つて両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単に知識的目

的のみでなく、また道徳的目的を有している。真なるものと善きものとの対する共同の探究は、探究者の心を互いに精神的に道徳的に補い合い、高め合おうという要求を喚び起す。この内的な衝動が哲学的エロスにはかならない。Dialektik と Erotik との間には元来深い関係が存している。エロスの思想はプラトンの哲学において初めて完全な発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はなく、却つてそれを浄化し、それにより高い目的を与えることに努力した。真のエロスは智慧と徳への道において互いに励まし合うことである。自分だけの力に委せていては人間はより高いものに昇ることができない。知識の衝動と同じよ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。すべての効果的な精進の基礎は、互い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関係である。エロスとは真の友情にかならず、その本質は知識的並びに道徳的完成に對する共同の精進に存している。この友情に基づく共同の真理探求という理想が、ソクラテスの周囲の人々をその生活諸関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、哲學者の学園の建設によつて師の活動を継続し、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れている。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うために、結合したこれらの學園の根柢をなしたのは、ソクラテスのエロスであり、友情である。これらの哲學者の學園はギリシア文化の担い手となり、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関や科学アカデミーの先驅となり模範となつた限り、現代にまで及んでいる。

ソクラテスの對話はまた文學の發展に対しても深い影響を与えた。ソクラテスの弟子たちが師の思想を文學的な仕方であつて且つ普及させようとしたとき、彼等が彼等の叙述を對話の形において爲したのは、一部分は師の教え方と考え方とのできるだけ忠実な像を与えようとした敬虔に基づくのであり、一部分は對話が學問的説明の最も生命的な且つ最も効果的な形式であるとの見解に基づくのである。かよ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

が含まれていた。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、彼の独自の道を進むことになったが、それは「事実において」(ἐν τοῖς ἐπαισι)の研究に対する「ロゴスにおいて」(ἐν τοῖς λόγοις)の研究であった(Phaedo, 100 a)。それは、先ず彼が自然的事実の研究から人間の事物の研究に移ったことを意味すると共に、また方法論的にも彼が自然哲学者と異なつてロゴスに依つてことを意味している。ロゴスは先ず言葉を、しかし同時に理性を、そして論理を意味し、かくして彼の対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。この論理は帰納法と定義の方法であり、またヒュポテシス(仮定)の方法であつた。

八 定義と帰納

ソクラテスの方法はデアアレクティックであつた。ソクラテスのデアアレクティックはその元の意味において対話(διαλεκτική)の術であつた。しかるにこの対話は知識の探求を目的とするところから、そのうちにはおのずから論理が含まれねばならなかつた。ソクラテスはただ気紛

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って対話を導くことに努めたのである。かくして対話という外的形式のもとには論理的根柢が横たわっていた。否、対話と論理とは彼において外的形式と内容実質というように区別され得るものでなく、むしろ彼の論理が対話という一定の形式を要求したのであり、対話と論理とは彼において一つに結び付いていた。アリストテレスはその『形而上学』の中で、「二つのことがら即ち帰納法と普遍的定義とが正当にソクラテスに帰せられねばならぬ」(Metaphysica, 1078 b 27)と云っている。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そうとしたのでなく、却つて歴史に対する彼の一般的な見方に従つて、彼自身の哲学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学の建設を目的としたかのように考えることは間違っている。アリストテレス自身他の箇所でも云っているように、ソクラテスは専ら人間の事物に関心し、倫理的問題をのみ取扱つたのである。しかもこのことも、ソクラテスは先ず第一に真の学問とは何であるかを一般的な仕方でも探求し、その方法を論理的に設定し、しかる後次にこの学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うように考えられてはならない。ソクラテスにとつて論理はそれ自身として区別された学問ではなかつた。

それは彼の倫理に先行するものでなく、また彼の倫理から独立のものでもなかつた。ディアレクティックと倫理とは彼においては一つに結び付いている。彼のディアレクティックの性質は彼の倫理を目差して構成されており、彼の倫理は彼のディアレクティックの運転であり、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ず自己と他人との一致に存している。彼が対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対話は産婆術であり、それによつて彼は自己自身のうちに知識を孕んでいる者を助けて出産させようとした。従つて知識の条件は単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のだけならばならぬ。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、言い換えると、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条件が横たわつている。そのことは人間のうちに永遠な理性が存在すること、を予想する。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。ソクラテスは単なる意見（ドクサ）と真の知識（エピステーメ）とを区別したが、それ以上には出なかつた。そしてまた倫理上の真理に関する限り、真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、何が人間にふさわしいことであるかについて人間精神が自分に一般的な観念を有するということ、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。いわゆる *consensus gentium* (万人の一致)、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、人間の行為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」(*to onke othar kothōron*) がソクラテスの仕事であつた。例えば勇氣についての知識の対象はもろもろの勇氣ある行為ではない、それはすべての勇氣ある行為に共通するものであり、「勇氣とは何か」(*ti estiv n. avopeiav*) という問に答えるものである。このようにソクラテスは彼の對話において「それは何であるか」(*ti esti*) 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厳密に規定し、それを類似の言葉に対して明確に区別することを企てたソフィストの努力に結び付いているというように指摘して

いる。ソクラテスの概念構成は確かにそのような仕方で行われたと見られるところがあり、そして類語学の創始者プロディオスはソクラテスと交際があつたのであるから、その点においてソフィストがソクラテスに影響を与え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学的区別とは全く別のものであつたということは看過すべきでない。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え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そうとしたのである。これによつて彼は人間的思惟を全く新しい道に導き、古い自然哲学の独断論とソフィストの懐疑論とを克服したと云うことができるであろう。事物は我々の知覚に供せられる通りにあるという素樸な信仰に対して、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続によつてのみ、不明瞭な交錯した表象から取り出されることができる、と考えた。また知覚の機構の心理学的考察から客観的な認識に対する懐疑に陥つたソフィスティックに対して、彼は、普遍的な概念のうちには無条件に信頼し得る真理が含まれている、と確信した。

ところで事物の本質を現す概念は如何にして達せられるであろうか。定義がダイアレクティッ

クの目的であるとすれば、帰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ように、ソクラテスの方法は確かに一種の帰納法の特徴を具えていた。帰納法——キケロはアリストテレスの ἐπαγωγή という語を *inductio* という語をもって訳した——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 δὴ δὴ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἐπιπόσις) である。それは動詞 ἐπαγεῖν から作られたものであつて、この語はそこへ導くという意味において本来他動的であり、教えられる者を対象として前提している、しかし次にそれは自動的に用いられ、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うことを意味した。ソクラテスの方法もかような性質を有していた。それは個々の表象を互いに比較し、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。例えばプラトンの対話篇『ラケス』における勇氣の概念を規定する企ての如き、ソクラテスの帰納法の全手続を明瞭に示しているであろう。しかしながらソクラテスの方法は一般に帰納法と呼ばれ得るにしても、それが極めて独特なものであつたということが注意されねばならぬ。

先ずソクラテスは普遍の本質を発見するために出発点として定義さるべき事物の若干数の例を

取り上げるのをつねとした。これらの例は直接に観察された自然的事実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、普通の判断、或は更に人間を通して見た自然、かくの如きが彼の帰納法の地盤である。即ち彼の方法は「事実のうちに」(ἐν τοῖς ἐπιτοῖσι)でなく、「ロゴスのうちに」(ἐν τοῖς λόγοισι) 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実際のなかから哲学的研究の材料を取り出してきた。小さい秘密の伝授が大きな秘密の伝授に先立たねばならぬと彼は考えた。かようにして彼は絶えず靴屋や金属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うことも注意すべきことであろう。彼の談話が極めて日常的なものの範囲を動き、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うことは人々の嘲笑の種とさえなつたのである。

しかるにソクラテスの帰納法がかように人間の話に出発点をとつたということは彼の教育的目的に相応したばかりでなく、彼の取扱う対象に相応したことであつた。もしも自然を知ることが問題であるならば、ペーコンが云つたように、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ろう。その場合には帰納法も自然の個々

の事実を直接に観察することから始めなければならぬであろう。しかし人間の事物、人間精神の思想や要求を知ろうと欲する場合、我々が相談しなければならぬ最初の証人は人間の話である。人間の話は倫理学者にとつて、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関する思想が直接に表現されている。かようにしてまたソクラテスの帰納法は彼の対話と全く密接に結び付いていた。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、この觀念が真理の魂を含むということが、そして対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うことが信ぜられていたのである。何故にホメロスはオデュッセウスを成功の確かな弁論家と称したのであるか。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拠つて (*ὅτι τῶν σοκράτους τοῖς ἀποφαιτοῖς*) からである (Mem., IV, 6, 15)。尤も最初に与えられてい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実現されて見出される種々の場合を探し求めた。かような謂わば実験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なかれ混乱した觀念を或は厳密にし、或は補足することになるのである。この点においてソクラテスの方法は物理や生物に関する科学において用

いられる方法と或る類似を有すると云うことができるであろう。もちろん、ソクラテスは事実をそれ自身において観察するのでなく、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、少しずつ、いわば段階的に、一層包括的な且つ一層正確な観念を引き出そうとするのである。ソフィストの弁論術は意見 (dogma) と意見とを競り合わせ、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対話術においては、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、互いに何等かの共通点を見出してそこから出発する。何等の意味においても共通点の存しない場合には対話の進行は不可能である。なぜならソクラテスの対話の目的はソフィストの弁論におけるようにドクサ (意見) を互いに競り合わせることでなく、互いのドクサのうちに隠れているロゴス (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対話の出発点においては先ず相手の主張を承認し、これを手懸りとして進んだ。ソクラテスの帰納法の根柢には、人間の個々の意見はたとえそれ自身としては真理でなく種々の混乱を有するにしても、そのうちには既に真理の魂が含まれているという思想が横たわっているであろう。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ろう。「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)に対してソクラテスは彼の定義によつて機縁を与えたが、しかし彼自身はそれを特殊から分離しなかつた、そしてその点において彼は正しい」(Ibid., 1086 b 2)。ソクラテスの帰納法も帰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うことは疑わしいにしても、彼の帰納法の目的である概念論がプラトンのイデア説に発展すべき契機を含んでいたということも確かである。そのことは論理的にも必然でなければならぬ。なぜなら帰納法は、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験的なものを予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帰納法は彼の教育的意図と密接に結び付いて特に重要であつたという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最も手近かなものから出立するという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を用いたのもこの關係においてである。アナロジは彼においていわば教育的な帰納法であつた。彼は帰納的な觀察にアナロジを結び付ける。

ソクラテスは対談者が知っているものに訴える、そしてそれらのものと対話の関わ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実際には知られていないものではなかつたということを見させるように、彼を導くのである。例えば、正義の人とは何であるか。我々は、大工とは大工の職を知っている者、音楽家とは音楽を知っている者、医者とは医学を知っている者であるということを知っている。そこから我々は、アナロジーによつて、正義の人とは正義を知っている者であるということ結論することができるのである。かようなアナロジーの普通の且つ本質的な趣旨は、機械的な且つ特殊な技術から道徳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う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、かよ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。

帰納法は単純に經驗的であり得ず、帰納法と演繹法とは相互に聯関している。そこでソクラテスが用いた方法はヒュポテシス (Hypothesis 仮定) の方法であつた。それは先ず真理と考えられるような或る命題から出発することをいうのであつて、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、即ちその帰結が演繹

されるのである。最初のヒュポテシスの真理はさしあたり問題にされず、それから従ってくるものもまた真であり、それと矛盾するものは偽であるとせられる。かようにしてこの方法において予想されるのは、真理とは斉合的な概念であるということ、真なる原理と矛盾するものは真であり得ないということである。ヒュポテシスと呼ばれるものは単なる仮定をいうのではない。それは何等か真なるものとして対談者が共に認めて議論の出発点とするものである。他方、それはまたもとより自明の或は究極の真理とせられるのではない。対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数の場合を考察し、これら凡ての例をそれと対質させ、それがこの試験に堪えるか否かを検証した。先ずヒュポテシスとなるような普遍的定式を発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対質させられる。このような発見と対質とはソクラテスの帰納法といわれるものの二つの手続である。しかしヒュポテシスが種々の例と対質させられるのは、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、「現象を救う」(σώζειν τὰ φαίνεσθαι)べきものとせられたからである。この対質の根柢には、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う思想が横たわつていよう。現象とい

うのは与え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、それは救われるといわれるのである。最初のヒュポテシス自身がかような対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帰結として演繹されたものとして救われることが要求される。かようにして個々の対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 (επιλογισμός) はここにその純粋な論理の意味を發揮し、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。

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、徳は知であるということである。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、先ず一般に当時のギリシアにおいて徳 (ἀρετή、アレテー) という語が何を意味したかを考えねばならぬ。徳とは有能さ (Tüchtigkeit) 或は立派さ (Trefflichkeit) を、特にギリシア人が広くテクネー (τέχνη 技術) と称

したものにおける有能さや立派さのことであつた。例えば、自分の業をよく理解し、実際に家を立派に作ることでできる有能な大工は「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 (Gouia) という語も、元來、実際の仕事における手腕 (Kunsterigkeit)、練達 (Geschicklichkeit) 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、そして何処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会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与えられている。ソクラテスのディアレクティックはそのような論議に根差している。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発点を規定されたのである。かよ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えるならば、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ろう。テクネーに關しては、ひとはそれを学び、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、知らない者は悪い技術家でなければならぬことは明らかである。ソクラテスの倫理の出発点はかような技術即ち職業的技術であった。彼はそこに全く明瞭に与えられているところの徳は知であるという原理を取り出して来る。そして彼はかように職業のうちに証示されているアレテーについての考察から、とりわけアナロジイの方法に依って、「いわゆる魂の徳」(ἀρεταὶ καθολικαὶ γενναὶ φύσις, Republica, 518 d) についての考察へ進んでいったのである。

ソクラテスは先ず徳は知であるという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、人間はそれに従って行動し得るのみでなく、また彼はそれに従って行動せざるを得ない。即ち何人も故意に(ἐκὼν)悪を為すものはない(Protagoras, 345 d)と考えられる。もし何人が正しくないことを為すとすれば、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。悪いと知っていないながらひとが悪いことを為そうと努めるということは考えられないことである。なぜなら、かくの如きことを為す者は、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)。悪はそれに与るすべての者に禍を齎らし、彼等を不幸にするということを何人も知っている。従

つて何人かが悪を欲するとすれば、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為すのであり、彼の悪い行為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為すのではない。彼はそれを為すことを選ぶ前にこの悪を善と見るように自分を一時誤魔化すのである。『ゴルギアス』の中に云われているように、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、実体よりも外見を選ぶということ、例えば権力或は富そのものよりも権力や富の外見を選ぶということは可能であるにしても、善或は幸福に關しては、何人もその実体よりも外見を選ぶということはあり得ない。悪行は善についての誤算から生ずる。悪を為す人は、それによつて或る善を得ること、富或は権力或は享樂を得ることを期待しているのであつて、魂の罪がこれらの仮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。悪行は誤算に基づく、しかも誤算は快樂の量にでなく、善の価値に關つている。

徳は知であるという原理はすべてのの人にとつて職業的技術の領域のうちに明瞭に与えられている。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徳について反省するのではない。彼の思惟は何よりも社会的実践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、アリストテレスの区別に従えば、営利的生活 (*Bios xerhmatikos*) でなく政治的もしくは実践的生活 (*Bios politikos*) に関する徳であつた(大教育家文庫中の拙著『アリストテレス』六二頁「全集本巻二三六ページ」【第二章「教育の目的」第四節】参照)。プラトンの『プロタゴラス』においてはかようにしてポリス的生活における徳が取扱われ、そしてその際魂の徳がその徳の最も重要な部分と見られている。ただ正義 (*Dikaiosune*) と節制 (*sophrosune*) とによつてのみこの徳は生ずる (*Protagoras*, 323 a)。正義と節制と敬虔 (*to eortov*) とは総括して男子の徳と呼ばれている (*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、という問がそれに結び付けられている。ところで当時の主観主義的傾向に伴つた精神生活への沈潜は到る処行為の心理的条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、人間の価値と無価値を規定するものが一定の心的性質であるということは、もはや何人にも隠されていなかった。そしてソクラテスのあらゆる対話における本質的なものも、人々が深処に眼を向け、有能な実家の外的規定からその心的性質に進むように注意し教訓することに存した。実践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れる、従つてこのものにもかの外的な徳に妥当す

る条件が附着している。政治家は雄弁術や外交術を理解しなければならぬように、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。將軍は戦術や戦略を知らねばならぬように、勇氣が何であるかを知らねばならぬ。そして善い市民は礼儀の規則に通じてい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ように知識であり、理解を有することであり、エピステーメー (ἐπιστήμη 知識) である。これらの徳を知っている者がそれをまた実行するということは自明のことと思われた。彼の職業の技術を知っている職人がそれを適用するということが確かであるように、政治や戦術の規則を明らかにしている政治家や將軍がそれに従うということが確かであるように、正義や勇氣が何であるかを知っている者がそれに従い、それ故に正義あり勇氣ある者であるということは確かであると考えられた。

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実践的知識であった。即ちそれはアリストテレスがプロネシス (ᾠονησις 実践知もしくは思慮) として術語的に規定したものに当たっている。実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えた」(Nik. Eth.,

1144 b 19 f.) と云い、また「彼はそれがロゴスであると考えた、なぜならそれはエピステマーであるから」(Ibid., 1144 b 29 f.) と云つてゐる。エピステマーという語も、ソピアという語と同じように、元来、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) と云い、また「それでは智慧は知識 (ἐπιστήμη) であるか——私(ソクラテス)には少なくともそうと思われる」(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) とを区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属する種々の徳は帰着する。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。

かようにしてまた徳は一であるという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対する理由は簡単な一つのことである。即ちソフィストの教え得るのはたかだか或る種の専門であり、人々が一般に為し得ない或ることを如何にして為すかということである。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、その範囲は人間的行為の全領域である。そしてまた専門は善いことにも悪いことにも使われることができる、医学の知識は人を治療するために使われるが、人を殺すためにも使われることができる。ソフィストは専門家の知識を与え得るに過ぎない、彼等の与え得ないのは「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ようにするのである。すべての徳は善の知識に帰着し、それがあらゆる徳の基礎である。かように徳は一つであるということから、プラトンの対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いるといふ奇妙な事実が説明される。ここでは或る普通に認められてい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実は善の知識であるとの結論に我々を導くように思われる、そのとき我々はこれが現に問題にされている特殊な徳の定義でなく却つて一つの全体としてのすべての徳の定義であるという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対する答について出発点におけると同様無知であるという証拠として取扱われる。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ぬのである、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帰結である。

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学び得るであろうか。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らかでない。知識の対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はなくて節制そのもの、節制自体であり、個々の正義の行為でなくて正義そのもの、正義自体である。かかるものは普遍的なものであり、概念において捉えられ、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いたのは帰納法であつた。しかるに帰納法は單純に經驗的であり得ないで先驗的なものを予想しなければならず、かような先驗的なものは「自体における存在」、節制自体、正義自体の如きものである。もとよりかくの如き自体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弁を行っ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、その定義的帰納法と自体における存在との關係が問題にならなければならぬ。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帰納法のうちには既にこのような思想が含まれねばならないであろう。認識は想起であるとの説は、知識の獲得は特殊な感覚

的なものを機縁としてそれを超越する普遍的なもの、自体における存在を想起する過程であると考えるのである。帰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与えられているものから出発する、ソクラテスの対話はつねに日常的な意見の検討から出発した。特殊なもの、アリストテレスの語を用いれば、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を想起するのである。想起とは感覚に与え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ような想起或は再認にほかならない。例えば、『メノン』にあるように、一つの図形を描き、一列の執拗な問を続けることによつて、幾何学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。正しい図形が描かれ、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真理の庫からのように、正しい結論を作り出すのである。かようにして「学ばれた」真理は実は自分自身の「発見」によつて達せられるのであり、これに対して学ぶ者は彼の教師によつて単に刺戟されたのであり、しかも学ぶ者が始めから知っていたものうちに既に含まれていたものとして「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為の「説明を与える」ように強要し、質問された者の心に対して、彼等がそれによつて彼等自身及び彼等の隣人の行為を評価している道徳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産婆術の根柢であつた。

ソクラテスは徳は知であると考えた。けれどもそれは単純な主知主義ではなかつた。一般にギリシア人の倫理観のうちには徳は幸福であるという思想が深く根差している。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いる。彼にとつても徳は幸福 (εὐδαιμονία) であつた。幸福の観念は快樂と有用性の観念を含んでいる。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 (ἀγαθόν) である。『ラケス』においては勇氣の概念の規定にあつて、それは何か有害なもの、不利益なものであり得ないということが挙げられている。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、徳は家族や国家の統治にとつて有用なものでなければならぬということから出発し、この要求が一つの定義から他の定義へ駆り立てるのである。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われている。しかしながらソクラテスの幸福主義 (Eudaimonismus) は、単なる快樂主義 (Hedonismus) や単なる功利主義 (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って快樂を生ずるものである」、とクセノフォンに云われている。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。そして真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。知識とは何等か単に理論的な知識をいうのでなく、却つてあらゆる場合において実践的な、善もしくは有用性の行為のうち作用する知識をいうのである。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、反対に自己が有用性を規制するのである。有用性はいわ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るか。それは先ず、幸福を作り出す故にと答えられるであらう。幸福は「最も問題のない善」(ἀναμεικτόν καὶ ἀγαστόν)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。そのように問題のある善というのは美、力、富、榮譽、その他この種のものである。かような、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、真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う外的な力

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うのは、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うのは、自分が善において生長しているのを意識している人の生活である」(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 (εὐδαιμονία 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実践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) であつたと云うことができるであらう。重要なのは「魂の面倒をみる」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与るのである。

かよ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う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与えられたのである。テイラーの言葉に依れば、「爾来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「ソクラテスは爾来ヨーロッパが生きた知的並びに道徳的伝統を創造

した」のである。ヨーロッパ人は普通に魂は正常な覚醒せる知性及び徳性の座と考えている、この魂は彼自身と同一であり、或は少なくとも彼において最も重要なものであると考えられ、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えられている。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与え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来たとき、自己の必要とした魂の一般的概念が既に哲学によつて準備されてい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続く時代の文献のうちに流通しているのが見られるということである、それはイソクラテス、プラトン及びクセノフォンの共通の地盤であり、それ故に彼等の一人の発見ではあり得ない。しかるにこのような魂の概念はそれ以前の文献のうちには全く、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来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帰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ユケー（魂）の見方には、およそホメロスのイオニアの見方とオルフィック的―ピュタゴラスの見方とがあつた。ホメロスにおいてはプシユケーは

文字通りに幽霊 (ghost) を意味している。それは人間が生きてい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、彼のプシキエーから区別されて、彼の身体であつた。彼のプシキエーが彼から去つた場合人間は生きることができないけれども、プシキエ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えられなかつた。そして身体を去つたプシキエ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、人間が生きている間は吸い込み、彼が「息絶える」ときには最後に吐き出す「息」であつたのである。イオニア哲学においても同様にプシキエ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学におけるプシキエーは自然物であつて、私の「人格」の永続的な個別的な担い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団においては、プシキエーは一層重要なものであつた。それは永続的な個別性を有し、従つて不死のものであり、実にそれは一時肉体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、或は儀礼的な生活の規則を實行し、これによつてプシキエ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キエーは「我々の衷なるもの」としての魂、その効験で我々が賢

とか愚とか、善とか悪とかと云われるような魂ではなかった。それは、オルフィック教徒によれば、我々の正常な覚醒せる自己が休止している場合、即ち夢や幻想や恍惚状態においてその活動を現すものである。ピンダロスが云つた如く、「プシケは四肢の働くときには眠っているが、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予告する」。私の知性と私の人格とは私の衷におけるプシケに属するのでなく、その不死も本来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ように思われる。オルフィックの靈的道徳及び宗教の発展にとつて要求されていたのは、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え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為されたことである。これによつて彼は以前の思想家が天文学や生物学に与えたところの中心的位置を人間の行為に与え、哲学を「天上から地上へ」連れて来たのである。言い換えると、彼の事業は、自然学及び神智学から或は二者の何等かの混合から区別される或る物として哲学を決定的に創造したということにあつた。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続的な個別性とを有している。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

じていたことは明らかである。彼はすべての人々に対して「魂の面倒をみることに」、「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えた。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礼的な禁欲や浄めを実行することにあるのでなく、却つて合理的な思惟と合理的な行為とを教養することにあるのである。彼のプシケエはまさにロゴスである。人間の義務は、彼が信じたまた為すことに「説明を与える」ことのできることに、それが合理的根拠を有することである。合理的な理由を与え得ないことを言ひまた為すことは、魂についての配慮に無関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来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。かよ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の上に上げられたのである。

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当時の社会の個人主義的傾向はソクラテスによつて継承されたと云う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発見したのである。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、社会と結び付けられていた。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おり且つ私が友人たちをより善くしている」のを考えることよりも大きな快樂はないと云つている (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。彼の関心は個人の人格に向けられていたと共に社会に向けられていた。彼の人格主義は、社会的には他の人々に、個人的には自己自身に、関心し、社会倫理的課題と個人倫理的課題との両者に向けられていたのであり、その限り彼の人格主義は既に単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来者であり、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国家と結び付けられていた。彼の夢は全人類を、諸民族を幸福にすることではなく、彼は彼の活動舞台として全ギリシアをさえ念頭においていない。彼の関心は専らアテナイに向けられ、彼の活動はこの「智慧と精神の力において最も大にして最も有名な町」と離れ難く結び付けられていた。国家と国法とに対する彼の態度は『クリトン』における次の言葉のうちに現れている、「祖

国の命ずるものは、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、黙つてこれに従わなければならぬ。それは当然為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処においても、およそ祖国の命ずるところはこれを実行するか、或は本来の正義に従つてこれを説得するかしなければならぬ」。かくの如く彼の国家を尊重したソクラテスが単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、倫理学と政治学との間に区別が存しなかつた。そしてソクラテスもまた彼の善の観念を単に個人にのみでなく、国家やその政治家の倫理にも適用したのである。

既に彼の方法が対話であつたということ、即ち共同して真理を発見することであつたということからも、ソクラテスにとつてその倫理が社会倫理的でなければならなかつたということとは明らかである。「もし私が何か善を知っているならば、私はそれを他の人々にも教え、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える人々に紹介する」、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対して語っている (Mem., I, 6, 14)。かようにしてソク

ラテスにとって道徳的である者は教育的でなければならぬ。教育的でないような道徳家は真に道徳的でなく、社会人としての自覚を有しないものと云わねばならぬであろう。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いた。

ソクラテスにとって知的及び道徳的探求は「共同の相談」(κοινή βουλευσις)、「共同の研究」(κοινή ἀρεσιάζουσις)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)は極めて高く評価された。「本性上人間は友情を有している、なぜなら人間は互いに必要とし、同情を感じ、彼等の共同の善の爲めに一緒に働き、そして、この事実を認識して、互いに感謝する」(Mem., II, 6, 21)。友情は学問的研究にとって必要であるのみでなく、人間の社会的結合の基礎であり、道徳的向上にとつても欠くことのできぬものである。友情的エロスの本質は、感覺的な欲望を抑えて、互いに信頼し、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、互いに道徳的に励み合うこと、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国とその法に対して忠実であつたかは、また『クリトン』の次の言葉において明らかに窺われる。「祖国とは、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」、そのことを疑うのはソクラテスにとつては「不賢明」に思われた。戦場や法廷、その他何処においても国家と祖国の命ずるところを行ふのが「正義」(δικαιοσύνη)である。国法 (νομος) 即ち「国民が同意によつて何が為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」(Mem., IV, 4, 13) は、たとい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、絶対的に妥当すべきものである。国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 (νομικός) であり、これを犯す者は違法的 (ἀνομικός) 或は不正 (ἀδίκος) である。もし祖国がひとに何事かに服従するように命じ、そして彼がそれに服従すべきでないと思ふ場合、彼には正しい仕方の説得によつて祖国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。国法に服従しない者は、三重の不正を行ふ者である、と国法は主張するのである、「即ち彼はその生を賦与せる我々国法に服従せず、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国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。蓋し我々国法が命令するのはただ提議するまでで乱暴に履行を強要するのではなく、我々国法に非を悟らせるか若くはこれを履行するか、二つに一つを選ぶこと

を許しているのに、彼は二つのうちの孰れをも履行しないのである」。ソクラテスは実際そのように行動した。彼は裁判に従つて、国法からではなく、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実の国家に対する率直な批判を、その国法を変ずるよ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当時のアテナイの国家に対して彼は多くの不満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、国家の価値は国民生活が善についての真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。病気においてはその専門的知識を有する医者が、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ように、国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、籤が当たった人でも、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、アテナイの国制に対して実際上はどこまでも忠実であつた

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、この知識が為政者にとって必要な資格であるのを考えたことさえもない民衆の主権を善いとすることができなかったのは当然であろう。プラトンの『ゴルギアス』や『ポリテイア』においてソクラテスが語っている紀元前五世紀のアテナイの民主政治に対する厳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ったと思われる。『ポリテイア』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いる。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った。なぜなら、彼等の誰も、アリスティデスでさえも、彼の有した何等の善も彼自身の息子に伝えることができなかったし、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ったから。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、民衆の道徳のためには彼等は何事も為さなかつた。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、世俗的な繁栄を齎しはしたが、真の道徳的理想を与えはしなかつた。彼等は民衆の有力な「肉体の僕」であ

つたにしても、真の政治家があるべきように、その「医者」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伝えることのできなかつたのは、彼等の善が真正のものでなかつた証拠であるという議論はソクラテスが始終用いたもののように思われる。この議論の根柢には倫理と教育とを一つに考える思想が横たわつてゐるであらう。ソクラテスに依れば、政治は最善のもの (ἀριον) の支配という意味において 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。

かくの如き要求は単に為政者にのみ関するのではない。ソクラテスは専門の知識 (エピステーメー) を基礎とする社会の新しい編制を欲したように思われる。この知識はしかし彼にとつて手工業者、芸術家、国家の官吏、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対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、ひとを真の意味における τέχνης (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応じて社会の全体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す社会が実現される場合、それは同時に最高の道徳を含まなければならない。専門の知識（エピステーメー）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うことが社会の理想的状态である。そしてこれはまさにプラトンが『ポリテイア』において描いた理想国の思想であり、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ろうと思われる。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実家であった。暴力的な革命は彼の心から遠く離れていた。支配なしに国家は考えられないから、現存の状態も直ちに排棄さるべきでない価値を有する筈であり、国法は個人によつて自発的に承認さるべきものである、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えても善いが、それが存在する間はそれは神聖であつて、それに自発的に服従すべきものである。かくの如くソクラテスは考え、そしてその通りに彼は実行したのである。

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、裁判によつて処刑された。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。告訴状に云われている、「この訴状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対して提起され宣誓されるものである。ソクラテスは国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点において、更にまた青年を腐敗させた点において罪があり、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う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いた。しかるにこの年になつて告訴されることになつたというには、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戦争の後、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れた、反民主主義的党派がアテナイの敗北を

利用して権力を獲得し、スパルタの援助のもとに、その政敵を迫害し、彼等の財産を没収し、自由な言論を弾圧した。この専制政治は今も終つていないにしても、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いたにしても、人々の神経はなお鎮静に帰してはいなかつた。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いたということである。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、彼は彼の国にシケリア遠征を企てることを説得し、そしてその計画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えられたのである。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。かようにして「叛逆者たち」と關係があつたということが、回復された民主政治の指導者たちのソクラテスに対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いたが、民主主義者たちは、彼等の叛逆を使囈した

と想像される人間がなお社会的に影響を与えている間は、安心することができなかったのである。もちろんソクラテスは叛逆の使喚者ではなかった。しかし人々を捉え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なかれ危険視されていた。彼の批判的精神は、三十人寡頭政治に対しても批判を怠らなかつたにしても、また彼は国家と国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対して同情を有していなかつたことは事実である。しかしソクラテスが遂に告訴されるようになった重要な一般的な原因は、当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、国家を愛し国法に忠実であつたソクラテスも処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広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。

かようにして訴状の第二の点、即ちソクラテスが「青年を腐敗させる」と考えられた事情は理解される。その第一の点、即ち彼が「国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」という点はどうであつたか。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 δαιμόνιον) の声を聞くというような宗教的性格の人であつた。しかしながら彼の宗教は伝統的な国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ろう。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)、内心における声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礼拝と同じであつたとは考えられないであろう。プラトンの『アポロギア』におけるソクラテスの弁明が告訴の第一の点に對して曖昧にしているのも偶然ではないように思われる。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秘教を冒瀆した一団と關係があつたところから、その罪を帰せられたという事件があつた、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対する憎悪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う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徳を支えるために発明されたものであると説明したのである。

かようにして当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よう。メレトスの名において提起された告訴の主唱者はアニュトスであつた、彼は穏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単にソクラテスが自己の

安全のために国外に逃れて彼の活動から身を退くということであった。告訴は紀元前四〇一年に提起されたが、裁判は実際には三九九年に行われた。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乱に陥つていたためであるといわれている。その間にソクラテスは国外へ逃亡することなく、静かにアテナイに留まつて裁判を待った。裁判の様子はプラトンの『アポロギア』において信じ得る正確さをもつて伝えられている。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実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献じていたが、その船が出てから帰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ょうどこの神聖な期間に當つていたので、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、国法を尊重するソクラテスは応じなかつた。この間の事情はプラトンの『クリトン』に記されている。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学的作品『ファイドン』に描かれている。『アポロギア』『クリトン』『ファイドン』はソクラテスを不朽に伝える、いわば三部作である。彼の臨終の言葉はこうであったという、「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」。かようにしてプラトンに依れば、「我々の友人、我々の判断して、我々の知ってい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ろろ不当のものであつた、尤もそれは当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。しかし真実には、彼は彼の哲学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。

解題

「アリストテレス」の親本：岩波講座『世界思潮』（1929年3月発行）

「アリストテレスの形而上学」の親本：『大思想文庫』第二卷1935（昭和10）年6月 岩波書店刊

「アリストテレス」の親本：『大教育家文庫』第十卷 1938（昭和13）年10月 岩波書店刊

「ソクラテス」の親本：1939（昭和14）年6月 『大教育家文庫』第八卷 岩波書店刊

底本：三木清全集第九卷 1967年六月十七日 岩波書店刊

作成者：石井彰文

作成日：2019.9.15