

アリストテレスに於ける認識論的思想の發展

——「アリストテレスの認識論」研究への一寄與——

藤 井 義 夫

A、アリストテレス認識論への途

一、ソクラテスの方法

二、プラトンに於けるアナムネシス、ヒポテシス、デアイレシス

B、アリストテレス認識論の初期的形態

C、アリストテレス認識論の後期的形態

我々はこの試論の主題の究明に立ち入るまへに、準備的なるさきの二つの叙説（本誌第二百二十四號参照）に於て論定されえたであらうところの結果をこゝに想起しよう。十九世紀以降のアリストテレス文獻學の研究成果の示すところによれば、我々がそこからしてアリストテレスの認識論的思想を汲みうべき典據は、尠くとも現在我々の手に遺されてゐる限りに於て、その多くはかの哲學者の「遍歴時代」以後の著作的活動に由來するものであつて、彼の初期的發展段階に屬するものは初期對話篇の若干の斷片並びに「オルガノン」に於ける主要なるメトドスの二三にしか過ぎない。多くの學

者たちによつて「アリストテレスの認識論」と呼び慣はされたものが、その意識されたと否とに拘らず、殆んど凡てアリストテレスの晩年の思想として妥當し、その初期的思想形態が全く看過されたのはかゝる典據的事態の特異性に基くのである。あたかもこゝからしてアリストテレスの發展を迹づけることが、たとへばプラトンに比して著しく困難なる所以を我々は充分理解することができらう。しかしこのことは彼の認識論的思想の發展を論明しようとする我々の意圖を阻むものではなく、却つて彼の發展の一義的なる方向意味を指示するのである。なせならばアリストテレスの初期「對話篇」に於ける純粹にプラトンの思想形象と論理學的「著作」に於ける彼の獨立的なる思索とは、彼が世界觀的に全くプラトンに依倚しその宗教的・人格的感情の深みに沈潜した時代にあつてすら、論理學的・方法論的領域に於てはその成熟したる理説によつてすでにアカデメイアに師表たるべき思想家であつたことを明示してゐるに外ならぬからである。我々はこのことをアリストテレスに於ける二つの *Ἐπιθυμίας* の對比からして論明しようものと信じた。即ち彼の初期的發展階段に於ける魂概念が全くバイドンの世界觀を根柢としてゐるにも拘らず、それを「バイドン」に於ける魂の敎説から區別するものによりも彼の天才的なる範疇論的思想への熟知と犀利なる形式論理的整合性への好尚とであり、そして彼をしてかつては彼の哲學的出發を可能ならしめたところのプラトンの形而上學に對する假借なき批判に赴かしめ、魂概念の、さらには認識一般の事象的把

握を可能ならしめたのは、まさしく彼の卓れたる論理的、分析的、精神とそして彼の現實的なもの、そのものへの關心とによつてであつた。このやうにして我々がアリストテレスに於ける認識論的典據の成立史的究明と魂概念の發展とからして確説しえたであらうところのものは、しかし、直ちに彼の認識論的思想そのものの發展とみられるには未だ充分でない。それはアリストテレスの個々の言表と理説とによつてより根源的に基礎づけられそしてさらに意味深きギリシヤの精神生活の發展の中に位置づけられねばならぬ。かくて甫めて我々のアリストテレス解釋は動かし難き理據をうることとなり、「アリストテレスの認識論」に於ける多くの矛盾と困難とは却つて彼の發展の契機を暗示するに外ならぬことが明かとされるであらう。かくて本論に於ける我々の主題の究明は次のやうに分節されねばならぬ。A、アリストテレスの認識論的思想は先行思想、就中、ソクラテス・プラトン哲學に於て如何に準備されたか。「アリストテレス認識論への途」B、初期的時代に於ける彼の認識論的思想は如何なる性格をもち、ソクラテス・プラトンの思惟形象と如何なる關聯に立つてゐるか。「アリストテレス認識論の初期的形態」C、その後期的形態が初期的なるそれから區別され、とくにアリストテレス的なものとして特色づけられる所以のものは何であるか。「アリストテレス認識論の後期的形態」。しかもこれらの課題は、すでに言はれたやうに、哲學的にも文獻學的にも多くの困難なる問題を含み、これを限なく論明することは到底私の企て及ぶところではない。

たゞこゝではこの試作の意圖に従つてアリストテレスの認識論的思想の發展の契機を明かにし、そしてそれに關する私の研究の Entwurf を試示するに止めねばならぬ。

A、アリストテレス認識論への途

總じて未墾にして原始的なる人間の思惟にあつては錯雜しそして意欲と感情とに彩られた諸形象の理論的關聯を、それらの論理的形式を明別することなしに、追迫し究明しようとすることが人間の思想の歴史に於ける一般的なる現象である。初期ギリシャ哲學の宇宙論的・自然哲學的ヒストリアに於て、萬象は我々の感覺に示現するまゝに實在するものとして把住され、相生し相剋する諸現象が直ちに世界觀そのものの差異性を意味したのはこのことを物語つてゐる。そしてソピイストたちはかゝる原始的思想の客觀的、獨斷主義を克服するに主觀的、獨斷主義を以てしたものに外ならなかつた。なせならば彼らが主觀性の發見によつて贏ちえたものは恣意的なるもの、無規範的なるもの、或はただか相對的なるものに過ぎず、それによつて却つて我々の認識の客觀性への懷疑と否定とを結果したからである。この懷疑と詭辯とに醉える世紀の精神に、凡ての眞なる思想を貫くところの知識の理念と方法との自覺を呼び醒し、眞理の認識に最も基本的なる礎石を置いたのはソクラテスその人であつた。彼はこのことを實踐的領域に於て個々の行爲を包攝し、それらに統一的意味を與へるところの一般者を發見することによつてなしとげた。そしてプラトンの「イデア論」と云

はれるものも根源的には「ソクラテスの方法」の中に充分準備され、さらにかの世界支配的なるアリストテレスの論理學的體系すら「ソクラテスの論理」なしには存在しえなかつたであらうとさへ主張しうるのである。それ故に我々はアリストテレスの認識論的思想の源泉としてまづソクラテスの方法の究明から我々の叙述をはじめねばならぬ。

一、ソクラテスの方法

ソクラテスが七十年の長き生涯を通じて倦むことなく追究したのは敬虔、勇氣、節制、正義など個々の徳を通じて、それらを徳たらしむるものは何であるか、總じて徳とは何であるかを究めることによつて、徳の統一的理念としての自覺的生そのものの意味と價値とを開示することであつた。

辯證的方法による彼の吟味 (*εἰσρωγὴς*) が向けられたのはなによりも善そのもの、そしてそのの支擔者としての人間そのものに對してであつた。このことは「徳」なる言葉に對應するギリシヤの表現—— *ἀρετή* —— の意味的發展からも充分理解しうるやうに思はれる。*ἀρετή* は、周知のやうに、その最も根源的なる意味に於ては單に徳のみでなく一般に事物のそれぞれ固有の目的の實現に於ける堪能或は有能を意味した。ギリシヤ人が凡ゆる事象凡ゆる對象についてそのアレテを語りえたのはその故である。それはたとへば刀の切味についてとともに可思惟なるものの個々の能作 (*ἐκείνου ἔργον*) について語られる。かくて事物の本質は端的にアレテの中に、個々の分離しうべき

はたらきの中にはなく言葉の最も具象的の意味に於ける形相(eidos)への統一的昂揚の中に存在するものと云はねばならない。それはたとへばプラトンが「ゴルギアス」に於て、⁽¹⁾藝術家が魂の裡にその作品の原型としてもつ eidos として描いたところのものである。事物のアレテの本質を索めることはそのエイドスを認識することに極まり、事物のはたらき(epon)を現實にまで顯揚せしむることがエイドスの認識の目的(telos)であるに外ならぬならば、ソクラテスの問題の主要領域をなすところのアレテがプラトンの意味に於けるエイドスを通じて、アリストテレスの形而上學的中心概念としての en-épeya 及び en-tel-épeya に發展したことは事象的に必然性をもつのみでなく、ギリシャ哲學に於ける一般者の一義的なる發展を明示するものとして極めて意味深きことであらう。⁽²⁾

かくして我々は iperhénētonian なるソクラテスの等式を充分理解することができると思はれる。凡ゆる事物に於て顯はにされるところのアレテは、つねに我々の反省の對象としてすでに一般的なるものを含み、その反省が眞なるに従つてそのアレテは事物の個別的規定を超えてそれらを包むところの一般者に達するのである。たとへば靴屋のアレテは人間そのもののアレテによつて可能であり、そして後者は前者のエイドスである。しかしこのことは一般者としてのアレテが思惟の措定であり、主觀的領域に於ける認識論的相關者であることを意味するのではなく却つて思惟が形而上學的存在に依據することを示してゐるのである。かゝるものとしてのアレテは思惟によつて要請さ

れるよりも、いはゞ思惟を要請し、そして意識に對して自らを顯はにするところの存在である。徳の認識は同時に徳の實踐への要請をもつ。それ故にかの古典的な公式は、獲得された知識によつて正しき行爲が企圖され教導されうることをではなく、正しき知見の中に徳の實現の力が潛み、徳の認識は、同時にアレテの本質そのものの顯示として、つねに徳の實踐を結果すると解されなくてはならぬ。ソクラテスがかゝる教説を如何に身を以て護りそして生ける、ロゴスとして體現したかを、プラトンは「バイドン」に於ける愛する師の終馬に、或は「シユンボシオン」に於けるアルキピアデスの挿話にこの上もなく美しく描いてゐる。アリストテレスが「ソクラテスは徳をロゴスと考へた、なせならそれら凡ては知識だと考へたのだから」と述べたのも、上の意味に於て極めて正當であるであらう。^(三)それ故に「歴史的ソクラテス」の本質を單なるプロトレプティコスに限局しようとする哲學史家(たとへばマイヤー)の周匝にして説得的なる論策にも拘らず、^(四)ソクラテスにあつてはアレテの認識は人間的行爲の中にその最も内的なる最も本源的なる本質を實現することに外ならぬからして、「ソクラテスの實踐」は理論的認識と極めて緊密に關聯し、彼に於ける實踐は理論との構造關聯を顧ることなしには殆んど何らの意味をすらもち能はぬのである。いな、かゝる關聯を論理的考察の光の下に持ち來すことこそソクラテスの哲學的課題であり、プラトン、アリストテレスの先蹤としての彼の意味であつたとさへ言はれねばならぬ。プラトンのかの善のアイデア (Ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ)

が、その最も根源的なる意味に於て、ソクラテス的世界の形而上學的理念を表示するのはあたかもその理由からしてである。

(一) Plat. Gorg. 503 E.

(二) Stenzel; Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles? 1931. S. 8 f.

(三) Arist. Eth. Nic. Z 13, 1144 b 28-30.

(四) Maier; Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. 1913. Wianowitz-Moellendorf; Platon? 1920 I. S. 98 ff.

個々の徳を徳たらしむる所以のものはなによりもそのエイドスであり、徳一般の認識を可能とするものはそのロゴスに外ならぬといふことはソクラテスの渝らざる確信であつた、にも拘らず彼はそれら形相的なるもの、理性的なるものがそもそも何であるかを明證的なる意識に齎すことができなかつた、或は齎すことを敢てしなかつた。ここからして我々は方法的にソクラテスの「實踐哲學」の基礎的立場を規定したところの無知の知 (*ἀνεπιστημόνως ἐπιστήμη*) の理解を導くことができる。彼がこの無知に如何にして想ひ至つたか、そして「教養ある」アテナイの市民にそれを凡ゆる知識の端緒として妥當せしむるために彼自身如何なる運命を擔ふに至つたか、を我々は茲に絮説するの要はないであらう。その最も直截にして説得的なる表現をプラトン「アポロギア」の中に與へてゐる。眞理の認識に志す者はなによりも *γνώθι σεαυτόν* の箴言を遵守しなければならぬ。自ら知らざることを知れりと信すること程眞理の道から遠いものはない。(一) 我々はまづ自己の知識の能力と

限界とを反省しそして假象的知識を實在的知識から峻別するところの自覺的立場に還らねばならぬ。そしてソクラテスがデルフォイの神託の眞意をあかすするために、多くの人々によつて賢者と思はれ、自らもかく確信してゐる人を吟味することによつて發見したことは、善についても美についても「彼は知らないのに知つてゐるやうに考へ、私はまた知りもしないが知つてゐるとも考へない」(αὐτὸς μὲν αἰεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδὼς, ἐγὼ δέ, ἄσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδέ αἴσταναι) 従つて彼は自ら知らざることを知らずと考へるといふこの些事の故に、尠くともかの賢者と自負する人よりもより賢明である」といふことであつた。(二)

ところでソクラテスが自己の把持する唯一の知識として揚擧したところのかの無知の知が眞理の相對主義と知識の懷疑的否定とをではなく、却つて古典哲學の傳統的精神と形式との誕生を約束したのは如何にしてであるか。シュライエルマツヘルは人間の思想の歴史に於て知識の形式と質料とを意識的に區別した最初の人をソクラテスの裡にみることによつて彼の無知の知を極めて意味深く説明してゐる。そしてかゝる解釋がマールブルク學派によつて傳承され深化されたことも周く知られたことに屬するであらう。(三) 知識は眞なる凡ての思想に於て同一であり従つてかゝる思想は自らに固有なる形式をもたねばならぬ。人々が知と信じてゐるところのものを無知と斷することは知識の正しき形式及びそれに依存するところの正しき方法によつてのみ可能である。かゝる知識の形式と

方法とへの新しき省察は、假象的知識の吟味にむけられるに當つて、つねにこの知識はかの形式的要求を充しえぬところからして眞の知識ではない、といふ全く否定的な結果に導かれねばならぬ。ソクラテスの哲學が檢索と誘掖と自省とに終始し、純粹に批判的立場を超ええなかつたのはその故である。彼は探究を日常的なるもの、我々に親炙せるものからはじめ、單に經驗的基礎の上にのみ立ち論理的省察を缺如するところの判斷の普遍的根據と論理的前提とを索めたけれども、彼の見出したものはその正當なる權利づけではなくして許すべからざる自己矛盾であつた。かくてソクラテスの無知は、經驗的には意識されたものであつても、より嚴密なる知識の概念からは意識されたと呼ばるべきでないものの無理解の謂に外ならぬ。かゝる知識の質料としての個別的對象から區別されそれに對立するところの知識の形式は、また同時にそれによつて知識が可能となるところの独自の「法則性」を意味する、そして認識の「形式」をなすところのこの法則性の認識こそまさしくソクラテスの自己認識が目圖したところのものであつた。それ故にソクラテス學は本質上かゝるものとしての認識形式の發見であつた、と解されるのである。

ソクラテスがそれぞれの陰翳をもつて現象するところの善をではなく、それらを土臺づけるところの一般者としての善の *telos* を追究したとき、彼の本質探究がプラトンのイデア論的發展への豫備學として妥當せしめらるべきである限り、ソクラテスを知識の質料と形式とを峻別した最初の

人とみることはまことに正しき識見であるやうにみえる。なせならば具體的なる個々の善への「超越」としてそれらの存在性と認識性との根源をなすところの最も普遍的なる善自體が前者との對立に於て現實的に意識にもち來され、學的認識の對象となつたのは言ふまでもなくプラトンに於てであつたが、ソクラテスの *docta ignorantia* はその根柢に於てすでに可能的にこの對立を包藏してゐたであらうと論せらるべき充分の理由があるやうに思はれるからである。けれども彼が知識の價値をひたすらにその形式に置くことによつてそれを現實的意識にまで昂め、そして無知を経験的にのみ思念された知識の質料にかゝはらしめようとしたと論斷することはあまりに近代的な——カント的な——解釋に過ぎると評されねばならぬ。むしろ知識の「形式」を質料としての經驗的事物から乖離せしめえなかつたところにソクラテスの思惟形象がみらるべきである。「ソクラテスは一一般者も定義も個々の事物から離存するものとしなかつた」(*ô phev diakrûntos tû kalônon ou xarptatû êtrotelou oûdê touti ôpouptous*) と云ふアリストテレスの言葉はかゝる事態へのよき證言として役立つであらう。(四)

ソクラテスの問ひを貫いてひたすらそこに索められたのは決して知識の單なる形式的概念性ではなくむしろその質料的統一性と呼ばるに相應しいものであつた。この統一性は生々しき體驗に根ざした彼の「質料的存在論」の特異なる性格に従つて理解されねばならぬ。世界に於ける存在がその固有なる存在性と秩序とに於て純粹に把握されるとき、この存在「自體」は直接に我々の實踐的態度を規

定する力として我々に働きかけそしてここに凡ゆる認識の明證性が保證される、すなはちこの究竟的なる形而上學的所與としての存在の明證性が人間を捉へ彼を行爲にまで導きそして答を迫るときにのみ眞の固有なる認識は成立するのである。かゝる思想程ギリシヤ人にとつて調和的なものはない^(五)。そしてこの存在自體への信憑とその明證性への歸依とが特にギリシヤ思想家としてのソクラテス解釋への鍵鑰なのである。彼が我々に熟知されたるそして日常的なる諸徳を反省の對象としたとき、そこに抉剔された無知は論理的に要請された知識の「形式」或は知識の内容を構成する「法則性」に妥當せざることによつてではなく、全體としての徳 (σωφροσύνη) の統一の意味の缺如によつて惹起され、従つて彼が探究の對象としての全體的徳の明證性を信憑すればするだけ、かつ、それを概念的に基礎づけえざればえざるだけそれだけ彼の裡に無知の意識が高まつたものと言はるべきであらう。あたかもそれ故に人間的思惟及び行爲に於てそれらを眞理に導くものは知識の形式ではなく却つて知識の質料的統一性であり、かゝるものとしての知識の理念への無理解がソクラテスの無知の意味であると解されねばならぬ。こゝにその外見的近似性にも拘らず、彼をソピストから峻別するところの本質的契機が横はつてゐる。なぜならソピストたちは無知そのものを原理となし凡ゆる眞理への懷疑を最高の智慧にまで高揚せしめたけれども、ソクラテスの無知はつねに對象そのものの明證性によつて裏づけられ、そしてつねに克服さるべきものとしてのみ眞理の

探究への始元とされたのだからである。

(1) Plat. Apol. 29 B. Xenoph. Memor. III. 9. 6.

(11) Apol. 21 D. 23 B.

(12) Schleiermacher; Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen. (W. W. III Abt. 2. Bd. 1838) S. 200 ff. Natorp; Platons Ideenlehre, 1921. S. 6, 27 ff. 参照。

(四) Arist. Metaph. M 4, 1078 b 20-31. 9, 1086 b 2-4 参照。

(五) Stenzel; Metaphysik des Altertums. 1921. S. 95 ff. 参照。

ところでソクラテスの無知の知にも拘らず個別的徳の統一的意味をそれらの根柢にあるところのひとつの包括的なる *äperij* schlechthin の中にロゴス的に證示することは如何にして可能であるか。

この *λόγος* への道はなによりも *διάνογος* に外ならぬ。このことは概念的なる思惟作用 (*διάνοια*) をすら根源的に「魂の内部に於ける自己との對話」(*ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάνογος*) として把握

したところのギリシャ的思想にとつて恐らく自明に近いことであつたであらう。けれども無知の意識が彼を支配し知識の理念が彼の裡に概念化されなかつた限りに於て、彼は人々を説得的に既成道徳と倫理的戒律に導くところの徳の教師ではなく、僚侶の人々と緒に、⁽¹¹⁾ そして問答的に、⁽¹²⁾

(*διαλεκτικός*) 徳の本質を索めるところの眞理の探究者に過ぎなかつた。それ故ソクラテスの人間吟味はもともと對質者の臆見或は表象の中に包藏された矛盾を諍論的に暴露し彼らの無知を晒ふこ

とにその本質をもつのではなく、むしろ彼の眞理への沒我的な愛の故に、彼自身の知らざること
を、しかも彼らの知れりと揚言するまことにそのことを彼らから學ぶために、彼らの知識が果して
峻嚴なる論理的試練に耐へ、「知慧の嫡子」の名に價するか否かを認定することにその核心が置かれ
ねばならぬ。しかも彼が知識のある人たちから學んだのは知であるよりも却つてその無知であつた。
こゝに所謂ソクラテスのイロニー (εἰρωνεία) が生じる。^(三)そして彼が自己の知識の限界とともに智
者を以て任ずる人々の無知を確信し、かゝる人々から何らかの眞理を學びとることの期待を斷念し
ながら、なほも天賦の助産術 (μαίευσις) によつて眞理を孕んだ若者たちの榮ある思想の誕生に協
力するために、眞理への期待の假装の下に論議を進め、そしてイロニーが「ソクラテスの倫理的辯證
法の本質的手段」となるとき、彼の無知の知ははじめて意識されたイロニーとなるのである。^(四)そ
れ故に「ソクラテスのイロニー」は決して人々を懷疑の淵に誘ふものではなく彼の無知の知の方法的
なる意味をエトスに於て顯現せしむるものであり、無知の知が却つて知の知 (ἡ ἐπιστήμη ἐπιστήμη)
となるのはこのイロニーの性格によつてであるに外ならぬ。ソクラテスがつねに現實的存在を「イ
ロニーの相の下に」(sub specie ironiae) 眺めたところの人として、彼の哲學的立場としてのイロニ
ーが語られるのもこの意味に於てであるであらう。^(五)

ところでソクラテスにとつて徳の一般的定義に至る道は、彼の無知の知の故に、日常茶飯的なる

經驗、最も卑近なる表象、或ひは自證的なるものとして一般に承認された命題の意味内容を精査することから始める以外に残されてゐなかつた。そして彼のつねに口にするのは、たとへば、鍛冶屋や靴屋や製革匠のことであり、彼の説話の内部に秘藏された意味深き思惟 (*noûs*) と神々しき數々の徳の聖像 (*holyphant images*) とを發見しえぬ人々にとつて彼の言説は滑稽に近いものであつた。そして彼は我々をめぐる凡ゆるものを探究の對象として措定し、「個々の事象が何であるかを考察するに當つて決して選擇をしなかつた。」彼は殆んど凡ての場合、特殊なる事例について對話者の能力と關心とに即して論議を發展せしめ、そこに横はる一面性と偶然性とを是正するために、問ひの凡ゆる側面を想起することによつて、ひとつの表象が自らの或ひは他のそれに對して陥るであらうところのアポリアを指摘し、「再び最初から」相反する新なる事例をもつて始め、かゝる仕方に於て對象の本質が顯現されるに至るまで對論の反駁と定義の改更が繰返へされるのである。プラトンの初期對話篇及びクセノブオンの「メモラビア」は我々にかゝるソクラテ斯的辯證法の美しき例證を數多く提供してゐる。

我々は彼の方法をよりソクラテ斯的にみるためにプラトンの「ラケス」に於ける勇氣 (*andreia*) についての論脈を辿つてみよう。^(六)そこでは勇氣の定義が問はれてゐる。それに對する最も卑近な答は「隊伍に踏止まつて敵を防禦しそして逃亡せぬこと」であるであらう。けれども眞に勇氣あるもの

は、ホメロスがアイネイアスの馬について歌ひ上げたやうに、敵を蹴散らすことと共に機をみて退却することを知るものでなければならぬ。さらに戦に於てのみでなく、海上の危険、病氣、貧困、或ひは政事的紛糾に際しても勇氣は存在し、苦痛や恐怖、慾念や逸樂に抗して斷乎として戦ふことにもまた勇氣を必要とする。それ故にまづこれら凡ての場合に於て勇氣が同一である所以のものが索められなくてはならぬ。凡ゆる場合に共通なる勇氣の性質が「魂の固執不動」(καρτερία τῆς ψυχῆς)にあると言はれるとき、それは勇氣の眞の定義であらうか。勇氣が善きものであることはすでに承認せられてゐる。しかるに「無思慮なる固執」は有害にして悪しきものであるからして、凡ての固執がではなく、ただ「思慮ある固執不動」(ἡ μετὰ σπουδῆς καρτερία)のみが勇氣の定義に役立つものと言はねばならぬ。このとき「思慮」とは、言ふまでもなく、射利的或ひは醫療的見地から規定されるのではなく、戦に於けるそしてまた他の凡ての場合に於ける「恐るべきものと安んずべきもの」とについての知識(ἡ τοῦ θεοῦ καὶ βασιλέων ἐπιστήμη)に外ならぬ。ところで恐るべきものと安んずべきものとは何であるか。恐るべきものは過去或は現在の災害によつて生ずるのではなく、むしろ「將に來らんとする惡への期待」(ἡ προσδοκία μέλλοντος κακοῦ)であり、安んずべきものも「來るべき善」(μέλλοντα ἀγαθά)にかゝつてゐる。しかるに知識(ἐπιστήμη)は同じ對象については、凡ての時間的様相を通じて、同一であるからして、勇氣もまた他の諸知識にあつてのやうに、

未來的善と惡への期待(恐るべきものと安んずべきもの)についてのみでなく、ひとしく現在のなるとして過去のなる善と惡の上にも立つものと言はねばならぬ。かくて勇氣は究竟的に「凡ての善と惡とについての知識」(ἡ περὶ πάντων ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐπιστήμη)と定義され、このソクラテスの勇氣論の基礎概念が確説されたやうにみえる。けれども ἐπιστήμη κακῶν καὶ ἀγαθῶν は凡ゆる徳の、徳一般の定義であつて、この論の出發に於て前提されたところの徳の部分としての勇氣にのみ妥當するのではない、たとへば σοφιστήριον についても我々は同じ定義を見出すからである。このアポリアは、それ故に勇氣が全體的徳そのものであるかそれともその部分として把握されるべきか、の新なる問題を提示するのである。(七)

(一) Plat. Soph. 263 E, Theaet. 189 E.

(二) Plat. Gorg. 503 A, Prot. 330 B, Cratyl. 384 C, Meno. 75 D. その他多くの場所。

(三) Plat. Resp. 337 A. 及び Symp. 216 D 参照。

(四) Zeller; Phil. d. Griech. II, I, S. 126. Maier; op. cit. S. 368.

(五) Kierkegaard; Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. (Übers. v. Kistnermeyer) 1929. 参照

(六) Plat. Laches 190 D-199 E. 及び Xenoph. Memor. IV, 6, 10, 11.

(七) Plat. Charm. 174 C-D. 及びその問題については Pollenz; Aus Platons Verweilzeit 1913, S. 28ff. 参照

アリストテレスは「形而上學」の周知の場所に於て、歸納的論法と普遍的定義の二つを正當にソク

ラテスに歸屬せしめうる (ὁμο γὰρ ἔστιν ἂν τις αὐ ἀνοδοῖν παρρησίαι δικαίως, τοὺς τ' ἐπαικτικῶς λόγους
 καὶ τὸ ὁμολογεῖν καθάλου) と誌してゐる。^(一) 我々はこの告示を上(一)に叙説されたソクラテスの方法の正
 當なる確認として、またその明晰なる抽象化、定式化として我々のソクラテス解釋の強化に役立た
 しめてもよいであらう。

この言葉に先だつてアリストテレスは凡そ次のやうに論じてゐる。ソクラテスが事物の本質 (τὸ
 τί ἐστιν) を索めたのはまことに故あることであつた、なせなら彼は推理すること (συλλογίζεσθαι)
 を索めたが、推理の原理 (ἀρχὴ τῶν συλλογισμῶν) は本質に外ならぬからである。すなはち當時に
 於ては事物の本質を離れて、なほも、反對的なものを考察しうる程の辯證法的なる力 (δυναμικὴ
 λογικῆ) が存在しなかつたからである。^(二) ソクラテスが彼の活動領域として自然的世界をではなく倫理
 的領域 (ἠθικὰ ὑπερτα) を提示しそしてその客觀的認識を問題としたとき、彼の追究したのは、すで
 に縷説されたやうに、その個別的現象ではなく、それらの始元として的一般者、本質であつた。こ
 の本質への關聯からして方法的なる意味探究としての彼の對話 (διαλεκτικῆ) の獨自的性格が明か
 にされねばならぬ。アリストテレスの確信によれば術としての辯證法的推論は學としての論證法的
 推論から區別されねばならぬ。^(三) しかもソクラテスの推論がつねに τί ἐστιν にむけられてゐた限りに
 於て、辯證それ自體を目的とし事物の本質に觸れざる術としての辯證法は彼の關知せざるところで

あつた。なせなら一般に承認された臆見を前提とし、*diairetic* の手続きによつて反對的なるものを論明するところの假説的なる辯證法は未だ存在しなかつたからである。かゝるものとしての辯證法が *dialectical logos* として表示されたのは、ソクラテスの方法の本質を却つて假説的なるものに置き、分割的定義法を唯一の學的方法と信じたアカデメイアのプラトン主義に對するアリストテレスのイロニー的表現に外ならぬ。すなはちアリストテレスは上の場所に於て、すでにイエーガーによつて指摘されたやうに、プラトンとソクラテスとの距離を深く意識したところの、そしてプラトン對話篇に於ける凡ゆる哲學的認識を歴史的ソクラテスに峻拒しようとしたところの當時のアカデメイアの反ソクラテス的なる思潮に對して、ソクラテスの方法論的寄與を正當に確認しようとしたものと云はるべきであらう。^(四) けれどもソクラテスの原始的なる論理はまた「一般的臆見からの推論」(*ô ês êudôçau sunanoyctiçus*) としてのプラトンの辯證法からとひとしく、「眞にして第一なる原理からの推論」(*ô ês ânôthôn kai ptoatôn sunanoyctiçus*) としてのアリストテレス的論證法からも峻別されて、なによりも本質そのものの論理として特色づけられねばならぬ。ソクラテスが事物の本質への問いをまづ言葉の明定と類語からの明別による「概念的探究」からはじめることをつねとしたのも、それによつて彼は、たとへばプロディオコスに於てのやうに、同義語の詭辯的なる類別を目的としたのではなく、またアンテイステネスに於てのやうに、單に形式的なる命名に満足しようとした

のでもなく、ひとつの言葉の意味内容を反對的なるものから限界づけることによつて、對象の本質に適合しそして個々の事例 (*παράδειγμα*) をつねにその下に包攝するところの一般者を索めやうとしたと解されねばならぬ。そして本質を、さらには形相を顯示し規定するところのロゴスは定義に外ならぬからして (*ἰσχυρὸς τοῦ τί ἐστίν καὶ οὐκ ἄλλως*) アリストテレスがソクラテスの方法論的寄與をまづ**一般的定義**——*καθόλου οὐδέποτε*——に置いたのは極めて正當なる解釋と言はるべきであらう。

ところでソクラテスにとつては、すでに云はれたやうに、一般者も定義も決して個々の事物から乖離して存在するものではなく、現象の多様性をひとつの理念的統一に止揚せしむるところの一般者の定義的把握も、個別的事物から出發しそしてそこに見出される凡ゆる徴表を比較し非本質的なものを本質的なるものから捨象することによつてのみ可能であつた。彼が我々に熟知されたる平俗的なる命題と一般に承認された經驗とを基礎としてそこに潜むところの論理的、事象的アポリアを克服し本質的なるものを發見するために、それに關聯ししかも方向を異にする多くの事例を順次に枚擧し、事物を概念的**本質**に即して (*κατὰ γέννη τὰ πρῶτα*) 論斷することによつて、これらの事例を包むところの一般者に導くことをつねに意圖したのはその故である。そして個別なるものから一般的なるものに至る道は歸納法に外ならぬからして、 (*ἐπιταυρωμένη δὲ ἡ ἀπό τῶν καθ' ἑκαστου ἐπὶ*

τῆ καθόλου ἐπιπέδου) ソクラテスの哲學的方法がアリストテレスによつて歸納的論法——ἐνακτικὸς λόγος——として表示されたことも極めて會通し易くあるであらう。このやうにソクラテスの方法的寄與として歸納法が確認されたことはギリシャ哲學に於ける方法論的思想の發展にとつてまことに重大なる意味をもつものと言はねばならぬ。けれどもソクラテスの歸納法は、アリストテレスの論理學に於て確立されたところの terminus technicus としての ἐπαγωγὴ (inductio) から嚴密に區別されるのである。ἐπαγωγὴ なる言葉は、云ふまでもなく、ἐπιτείνω から來てゐる。ἐπιτείνω は、ちよと ἐπιτείνω παραδείγματα (exempla afferre) 範例を舉げる、或は例證するの意味に用ひられ、そしてさらにその根柢にあるところの普遍化的過程の論理的抽象として、より一般的に ἐπιτείνω το καθόλου 一般者を歸納法的に論證するの意味に轉化するに至つたのである。(五) あたかもそのやうに歸納的方法是、個々の事例に即してそれらに本質的なるものとしての一般者を直觀的に證示するとともに個々の表象からそれらに共通的なるものとしての一般者を論理的に歸納するところの二つの契機を擔ふものと云つてよいであらう。ソクラテスの歸納法はその嚴密なる論理的外装にも拘らず、さきの「ラケス」に於ける勇氣の定義からも明かであるやうに、つねにそしてなによりもかの直觀的なる契機によつて支へられてゐる。彼の論理が、偶然的なる前提と限界づけられたる領域とそして恣意的なる事例の選擇とによつて、屢々單なる外的類推に墮し內的關聯を缺如しながら、なほ「生

けるロゴス」として比類なき説得性と信憑性とを贏ちえたのは、この直觀的な性格からしてであるに外ならぬ。そしてクセノブオンが同じ意味に於て、ソクラテスは凡て論を假説に歸納した（ἐπιτηρησόμενον ἐπισημειώσας πῦρτα τοῦ λόγου）と述べたこと^(六)の ἐπισημειώσας（ἐπισημειώσας）なるより規定的な表現は、ἐπισημειώσας（ἐπισημειώσας）よりもさらに適切に、ソクラテスの歸納法の性格を表示しえたものと言ふべきであらう。そしてアリストテレスに至つてはじめて歸納法に於ける論理的契機が抽象化されそしてそれがひとつの論證形式にまで純粹化されたのである。すなはち彼は、あたかも彼がプラトンの辯證法からかの獨自的な論證法を發展せしめたやうに、ソクラテスの辯證法から嚴密なる意味に於ける歸納法を發見したのである。

上の叙述からして我々はソクラテスの歸納的方法が嚴密には決して普遍的定義と並んで二つの方法をなすのではなく、共にひとつのソクラテスの方法の兩面を形づくる所以をも充分理解することができる。なせならばそれらはともに知識の原理に關するものであり、(ταῦτα γὰρ εἶναι ἀμφοτέρω ἀποκρίνεται ἐπισημειώσας) 一般的定義が歸納的方法の歸趨であるとともに、後者は却つて前者によつてはじめてその可能の根據を與へられるのだからである。そしてソクラテスの歸納法の直觀的契機はこの兩面の緊密なる内面的關聯を顯示するものに外ならない。「ソクラテスの原理は先天的概念と後天的歸納法との最も内面的なる滲透の中に含まれてゐる」と言はれたのもこの意味に於てであるであ

(七) ちゆう。そしてさらに彼の方法に於けるかゝる構造關聯は人間的なる思惟に對しては純粹なる經驗も

超越的理念も存在せずして、凡ゆる理念は經驗的なるものの中に、凡ゆる經驗は理念的なるものの中にその基礎をもつてゐる、といふソクラテスの根本的思想によつて裏づけられてゐるのである。

(一) Metaph. M 4, 1078 b 27-29.

(二) Metaph. M 4, 1078 b 23-27. この場所の解釋については Maier; op. cit. S. 96 ff. をまよゝなは A 6, 987 b 1-4, M 4, 1078 b 17-19 參照。

茲に用ひられた *ἐπιλογιστέον* 及び *ἐπιλογιστέον* は「分析論」の意味に於てではなく、あたかもプラトンが「テアイテトス」の周知の場所(186 D)に於て用ひた *ἐπιλογιστέον* と略し同じもの(從つてより「一般的には *λογιστέον* と呼ばるべきものを意味したと解してよいであらう。この言葉の註釋として引用された次の章句はアリストテレスの上の場所に對しても全く割切 *ἐπιλογιστέον* と思はれる。Bei Plato findet sich *ἐπιλογιστέον* und *ἐπιλογιστέον* noch nicht im Sinne der späteren logischen Terminologie, sondern nur in der weiteren und unbestimmteren Bedeutung; aus mehreren Daten gleichsam zusammen-rechnend das Resultat ziehen, und zwar vorwiegend aus dem Besondern das Allgemeine ermitteln. (H. Schmidt; Exegetischer Commentar zu Platos Theätet, 1880. S. 152).

(三) *ταὐτὰς Topica A 1, 100 a 27-30* の他參への場所。

(四) Jaeger; Arist. S. 68. Stenzel; Art. Sokrates, in Pauly-Wissowa-Krolls Realenzyklopädie. 參照

(五) Trendelenburg; *Elementa logices Aristotelicae*, 1878. p. 90. Waiz; *Organon II* p. 200. ちゆう Maier; *Die Syllogistik des Aristoteles*. 1896 f. II 1, S. 375 f. 參照。

(六) Xenoph. *Memor.* IV 6, 13-15.

(七) Prantl; *Geschichte der Logik I*. S. 28.

Excursus.

Metaph. M4, 1078 b 27 の典據的價值について

我々がソクラテス解釋の典據として援用したところのアリストテレス形而上學の上の言表に對しては、しかし、文獻學的に若干の疑ひが提起されてゐる。たとへばマイヤーはさきのアリストテレスの叙述が根源的にはクセノフオン（メモラベリア、第四卷、第六章）に、後者はさらにプラトン（バイドロス、二六二A B）に依據してゐることを解明することによつて、アリストテレスの典據的信憑性を奪ひうると信じ、「ソクラテスの概念哲學なる傳説」を破碎することに於て周匝を極めてゐる。そして彼はソクラテスの畢生の努力を論理的なるものではなく嚴密に倫理的・主意的なるものに置き、「ソクラテスが彼の生涯を捧げたところの『哲學』は獨斷的にも懷疑的にも形而上學ではなく、また論理學でも倫理學でも修辭學でもない、それは一般に學、即ち極く『通俗的』でないやうなものではない、それは人格的、道德的な生活への探究である」と論結してゐる。（Maier: *Sok. S.* 96 ff. 295. Wilamowitz; *Plat. I. S.* 94. Dies; *Autour de Platon. I. P.* 127 suiv.）そしてアリストテレスのかの證言に信任狀を呈示することを欲しない人々は、多かれ尠かれ、このやうな想程を根據としてゐるやうに思はれる。我々は今マイヤーの所説の

批判に深く立ち入る違をもつてゐない。たゞ次のことを揚擧して置くことは許されるであらう。ソクラテスがひとつの既成的體系としての「概念哲學」の、さらには哲學的學科として自覺された「論理學」の創說者ではなく、それはむしろプラトン—アリストテレスの擔へる使命であつたことは確かにギリシヤの哲學及び論理學の歴史に於ける權威ある識見であり、それは夙にプラトンによつても確說されたところである。なせなら「ソクラテスの論理」が後の論理學體系の構成に如何に基礎的な寄與をなしたにもせよ、それは超論理的意圖に充されてゐたことには疑ひを容れえないからである。さらに彼の「哲學」の基調が倫理的であつたこともすでにアリストテレスによつて屢々保證されたところであり、また一般に容認された解釋であるであらう。けれどもソクラテス研究の典據としてのアリストテレスの言表に對するマイヤーの歴史的評價並びに彼自らのソクラテス解釋は稍々ゆき過ぎてゐるやうに私には思はれる。我々はアリストテレス形而上學に於けるかのソクラテス的方法の告示の本源をある特定の人の特定の場所——たとへばクセノプオンのメモラビリア——にのみ歸しうるであらうか。アリストテレスもまた、多くの古代人と同じやうに、同時代の一般的追憶からそれを引用したであらうことを、すなはち彼はプラトンの講筵並びにかつて流布され後に失はれたであらうところの多くの *Μακρὰν κἀνάλειψιν* にかゝり、*καὶ ἐν τῷ Πλάτῳ* プラトンその他の同時代の人々との對話から形成されたところの全體的

表象に従つて、彼のソクラテス像を彫塑したであらうことを誰が否定しうるであらうか。かの
 逞しい批判的精神とともに卓れた享受的資性を俱有しそして彼の影響多き二十年をアカデメイ
 アに捧げたところのアリストテレスが假初なるとして獨斷的なる論議をその學祖ソクラテスに
 正當に歸しうる (*ἐπιδοῖν μακαρίας δεικνῶν*) と如何にして明言しえたであらうか。事實「メモラ
 ビリア」に於けるクセノフオンの叙述を、附會的なる解釋を加へることなしに、アリストテレ
 スのかの告示の典據と看做すことは不可能である。—— *ἐναντίον* と *ἐναντικαὶ λόγον* との一致
 はかゝる解釋に對してただ貧しき證人であるにしか過ぎない。——むしろ彼がソクラテスに對
 してもつたところの時代的距離は、多くの歴史的事實の批判に於て一般にさうであるやうに、
 かの「神的なる人」の客觀的評價に對して有利なる地歩を彼に與へプラトン哲學に對するソクラ
 テスの卓れたる寄與を没却しようとするアカデメイアの偏狹なる解釋に對してソクラテスの權
 利を正當に主張したものとみるべきであらう。さらにマイヤーが主張したやうに、所謂「ソク
 ラテスの福音書」から「ソクラテスの論理」を峻別し捨象することは殆んど不可能なことに屬し
 てゐる。ソクラテスに於ける徳の實踐は、すでに縷説されたやうに、徳そのものの認識の——
 アリストテレス的に言ふならば—— *ἐπιπέπεια* としてのみ可能であつたからである。ソクラテ
 スが智者と呼ばれたのは、言ふまでもなく、人間の智慧 (*ἀνθρώπινη σοφία*) 人間の生の

仕方に関する知識によつてであつた。けれども彼の本質は決して聽問者を諭説し善の躬行を勸説するところのプロトレプティコスではなく、ひたすらに徳のロゴスを究め、なによりもロゴスそのものに従ふところのディアレクティコスであつたやうに思はれる。(Apol. 20 E. Crito 40 B. 48 B-D, Taches 187 E.) そしてこの索められたロゴスを、我々が上に論明したやうに、アリストテレスは彼自らの言葉によつて自らの立場から普遍的定義と歸納的論證として明示したものに外ならぬ。(なほ Ross, Aristotle's Metaphysics I, XXXIV-XIV. 参照)

いまや、ソクラテスが哲學への途に最も基礎的なる標石を置いたのは如何なる意味に於てであるか、が我々のまへに明かにされたやうに思はれる。彼は、キケロが言つたやうに、⁽¹⁾哲學を天上から地上に呼び戻しそしてそれを市井に置くことによつて、(philosophiam e caelo devocavit et in urbibus collocavit) 却つて人間の精神を全く新なる高處に引上げ、五世紀に於けるギリシヤの顛落した知識の救濟者として、また新なる眞理の豫言者として古典哲學の傳統を樹立した。そして彼が言葉の最も固有なる意味に於て哲學者であつたといふこの平明なる事實がなによりも彼をソピニストから區別するのである。彼にとつて哲學とは知識の集大成或は體系化ではなく、辯證的方法による知識の協同的探究に外ならなかつた。ソクラテスの活動領域が主として倫理的であつたことは、彼

が哲學の一つの學的領域としての倫理學の祖であつたことを意味すると解さるべきではない。なせならばマイヤーが主張したやうに、「彼が知識に關心をもつたのはそれが倫理的價值であつた限りに於てのみであつた」のではなく、況んや「諸概念及び演繹の有效性に對する唯一の規準は彼にとつて對話的・警世的效果であつた」のでもなくて、逆に彼が徳に關心をもつたのはそれが知識的價值であつた限りに於てであり、彼の諸概念の妥當性に對する唯一の規準は彼にとつて凡ゆる徳の統一的理念であつたからである。

ところで彼によつて發見されたところの學の方法は決して彼に於て方法の學として把握されたのではなく、たゞ經驗的に或は實踐的に援用された方法に過ぎなかつたことは明かである。即ち彼は一般者の概念とその定義とを追究したけれども、それは「定義的問ひ」に止まつて一般者の本質を明定しはしなかつた、そしてまた彼は歸納的方法に従つたけれども、それは「事實上の取扱ひ方」に止つてその理説を自覺しはしなかつた。それ故に彼は「學としての論理學をではなく、たゞ論理的思惟を、内的精神的活動の形式を見出したに過ぎぬ」^(三)と言はるゝことも正しくあるであらう。そしてソクラテスの死後に於ける彼の教説についての多くの異説と彼の學派の分裂とは、彼の教化が嚴密なる理説よりもむしろ豊かなる彼の人格に根ざしたであらうことを想はしむるものがある。けれども倫理的に究明されそして彼の人格的獨自性の中に體現されたところのこの方法的なるものの意味

は、彼の特殊なる人格性を超えて、定式化され體系化されたある殊更なる方法論的教示よりもさらに普遍的なる學的價值をもつのである。

我々がさきに縷説したやうに、ソクラテスの方法の根柢にあるものは無知の知であり、それを知の知たらしむる所以のものはイロニーであつた。そしてそれらを可能ならしむるものが一般者の定義と歸納的方法とであることも明説を必要としないであらう。なせなら彼の無知の知は一般者の定義への確信と希求とによつて可能的に裏づけられ、彼のイロニーは歸納的方法によつて現實的に無知の知を知の始元たらしめる道を拓くのみだからである。そしてもしこの關聯を缺如するならば無知の知は意味なき道説として不可知論的なるかの *epistēmōs logos* のまへに膝を屈し、イロニーも對話者を蔑視しその無知を嘲笑するところの悪しき皮肉となり、まさしくその故にソクラテスは「饒舌の大家」となり終つたであらうからである。

我々は次のことを揚擧することによつてソクラテスに關する我々の叙述を終らう。我々がさきに明かにしたやうに、ソクラテスの方法の本質は決して單に個々の事例の夥多なる枚擧と緻密なる分析とからして、これらに共通する類概念を抽象し論理的にそれらに上位する最高類に達しようとする知識の形式化であるのではなく、個々の事象の中にそのものに即してそれぞれが存在をかくあらしむるところの意味的「形相的本質を諦觀し、その最も究意的なるものに達しようとするところの

知識の本質化であつた。それ故にそれは思惟の論理であるにもまして直觀の論理と呼べるゝに相應しいものであつた。かゝるものとしてのソクラテスの思惟が最もギリシヤ的なる表現——*idéa*, *eidos*——に直接連り、*eidos*——によつて本質的に意味づけられそしてプラトンのイデア——*idéa*, *eidos*——に直接連り、こゝにソクラテス主義の發展としてのプラトン哲學をみうることも絮説を必要としないであらう。プラトンが「シェンポシオン」に於て美のイデアの認識について、「順序を追うて正しく美なるものを觀想しつゝ、(Beleues eisēty te kai ophōs tē kaia) 愛の道の極致に赴くとき、突如としてある驚くべき美の本質を諦觀するであらう」(ēgaitōn kat'etelē te daimonion tōn quōn kaion)と語つたのは、純粹にソクラテス的方法の象徴として我々に多くの示唆を投げかけるのである。そしてこのやうに個別的なるものに於て直接に普遍的なるものを體現するところの直觀、さらには個別的なる行爲に於て普遍的なる善を直接に強制するところの超意志的なる善の力が、ソクラテスによつて神祕の布衣を藉りて *Saiphōn* と呼ばれたものに外ならなかつた。(未完)

(一) Cicero; Tuscul. V, 4, 10.

(二) Maier; Sokrates. S. 365 ff.

(三) Steinthal; Geschichte der Sprachwissenschaft, 1890. I. S. 1:0 f.

(四) Plat. Symp. 210E-211C. 參照。