

倫理的思惟の一端に就いて

—ソクラテスに於ける定義と帰納推理に関する一考察—

久保田 勉

哲学、倫理学の方法に関する考察をなす場合、ソクラテスは最もよく引合いに出される哲学者の一人であるが、この哲学者の姿は、プラトンの初期“対話篇”並びにクセノフォンの“メモラビリア”を通じて構成されることが多い¹⁾。ソクラテスの方法を通じて、哲学、倫理的思惟の一端を学ばんとするに当り、アリストテレスは一見してわれわれにその事につき直接語りかけてくれるところ、少なき者のように思われるが、彼がその著“形而上学”において、プラトン哲学の構成に与えたソクラテスの影響について触れているくざりと、ソクラテスの道德論について述べた倫理学書の一部とは、共にわれわれの論題を進めて行く上で、一つの“出発点”を示唆して呉れるものである。ソクラテスの教説については、プラトンはもちろんのこと、クセノフォンやアリストファネスによっても²⁾、弁明的な立場、文学的な立場からそれぞれ取扱われていることは周知の通りであるが、しかしこれらとは別に、少なくともプラトンやクセノフォンといったソクラテス信奉者の描写するその哲学の方法から一步離れて、アリストテレスは彼自身によって立つ哲学的基盤から、従って、ソクラテスの面識者によって構成さ

1) Tayler によれば「ソクラテスが、ラケスの年（B・C399）に不敬の罪で死の宣告を受けた事は確かな事である。……この人物について、以上のごとき報告以上に出る記述は、いずれも人々の構成である事を免れない」（A. E. Tayler; *Socrates*, P. 9）と言う。プラトンの言葉の端々に出て来るソクラテスの姿を通じて、倫理的思惟的方法的基礎の一端を学ばんとする小論は、プラトン書翰の真偽性の問題に深き考慮を与えておらない。

2) P. 39 注(3)を見よ。

れている像に引ずられてしまうこと無き区画を持つ者であり、われわれに問題取り組みのための一つの出発点を与える者であろう。

まず、ソクラテスの方法とアリストテレスの方法の一般の特徴に少しく触れて置こう。ソクラテスの対話の多くは、“徳とは何であるか”と言う問いに向けられる。徳其物が問われることもあるが、特定の徳が問われることもある。しかし、いずれにもせよ、問題を人間の中心に在る根本のものへ¹⁾と求心的に、“一”の方向へと運んで行く点、共通である。これはよく言われているように、徳の概念を求めるものと言うよりは、善をもたらす指導的知性を、人の心の中に呼び覚ます運動として理解される。ソクラテス的方法とアリストテレス的分析の方法について、その対比的考察を便ならしめるもの一つに“友愛”に関する論議の進め方を取り上げることができる。“リシス篇”において、“友愛”は人間関係の諸相の内に、種々散見せらるるものすべてであるが、ソクラテスはその個別的形態を問題とはせず、彼は「われわれがそういうふうに進んで行けば、必ず疲れ果てるか、一つの原因に至るかじゃないか。その原因たるや、もう他の親しいものに帰着することは無く、最初の親しいものである其物に至るのであって、われわれにいわしめれば他のものはすべてそのために親しいものであるということになるが、…わしが言うのはそれなのであって、そのために親しいものであるとわれわれが言った他のものはすべて、いわばその影像のようなものであるのに、われわれをごまかしているものであり、本当に親しいものはあの最初のものかも知れない²⁾”という。“友愛”の“何であるか”の追求が求心的方向に向けられて行くところに、ソクラテス的対話の持つ性格が語られているのである³⁾。アリストテレスは、周知のごとく、“ニコマコス倫理学”において“友愛”を問題とした。多様な人間関係に即してそれは存在する。この

1) たとえば“Meno”に於けるとく、徳がプロネーシスと見做される(87e—8a)に至る迄の論議など。

2) Lysis, 219C—D

3) とくに, ibid; 221D・E, 222C.

現実的な“友愛”の多様性にわたって、その中から“友愛”の本来的な形姿を、その本質を分析的に把握せんとする。そしてこれがアリストテレスの考察の一つの目的でもあった。そこには¹⁾、本来的なものを非本来的なものから分けて行くアリストテレスの分析例がある。かく、現実の人間関係における“友愛”の殆んどあらゆる相を、多角的に分類し、その性質を限定している。ここに多くの人たちは、その学問性、科学性を認めるのである。また、その考察視点は生物論的、心理論的、社会論的、経済論的な視座から行なわれ、時として彼の自然論的（特にその心理論）視座がその考察の一つの基礎ともなっている。ともあれ、単にもの本質を観んとするに止まらず、個別多様な差違性の、同時的探求がそこに在る。「思慮は単に一般的なる事柄に関わるに止まらない。それはまた、個別的なる事柄をも知らねばならない。ただし、思慮は実践的であり、実践は然るに個別な事柄に関わるからである。……思慮は実践的である。従って、それは一般的な方面と個別的な方面とを含むべきであり、あるいはむしろ個別的な方面の方がより多く必要である。」²⁾あるいはまた「ソクラテスのごとく普遍を論ずる人々はかえって、自分を欺いているのであって、ゴルギアスのごとく諸徳を枚挙する人々の方が優っている」³⁾ともいう。

さて、アリストテレスのソクラテスの方法に関する批判的態度は、その述べられるところ、存外に少なく、論考の出発装備として悪い条件に立たされるものであるが、それでもわれわれの意図するところについて、興味ある示唆を与えるものであろう。ところで、“アポロギア”篇においても観られることであるが、“メモラビア”においても、ソクラテスは「“万有の性質”についても、他の多くの人々のようにこれを論議することを欲せず、学者輩のいわゆる“宇宙”の性質を問うたり、個々の天界現象を支配する必然を尋ねたりすることなく、かえってこうした問題を詮索する人間の言語同断

1) *Ethica Nichomachea* : III, IX, 特に 1156 a—b24.

2) *E. N.* III. 2. 1155b32—56 a 5. IX. 5. 1166b30—67 a 21.

3) *Politica*. I. 13. 1260 a 21 以下。

を指摘した。第一に彼は、この連中が人間学はもはや完全に知り尽したと考えるような問題の詮索に移るのであるか、それとも人間のことはその儘にして神界のことに憂身をやつして、人の本分を尽したとと思っているのかを問うた。さらに彼はこの人達にはこうしたことが人間には発見不可能であることが判っていないのだろうかと思議がった」¹⁾ 哲学者であり「彼自身は何時も人間のことを問題にし、敬神とは何か、不敬とは何か、美とは何か……正とは何か、思慮とは何か、……その他こうした題目を論じ、そしてこれらを知る者は君子人であり、知らぬ者は奴僕と呼ばれても仕方がない者」²⁾ と考える者であった。もちろん、ソクラテスは全然宇宙、自然を度外視したわけではなく³⁾、宗教的、倫理的教養に係わる範囲において研究対象としていた。アリストテレスも同じく、倫理学者としてのソクラテスを念頭に置く。「ソクラテスは、倫理的方面の事柄についてはこれをこととしたが、自然の全体については何の顧みるところも無く、そしてこの方面の事柄においてはそこに普遍的なものを問い求め、また定義することに初めて思いを巡らした人であるが、このことをプラトンはソクラテスから受け継いで、だがしかし、つぎのような理由から、このことはある別種の存在についてなさるべきことで感覚的な存在については不可能であると認めた。その理由というのは、感覚的事物は絶えず転化しているので、共通普遍の定義はどのような感覚的事物についても不可能であるというにあった」⁴⁾。かくて、ソクラテスは倫理上

1) Memorabilia : 1—i, 11—16.

2) ibid : 1—i, 10—20.

3) ibid : 4—iii. アリストファーンズの‘雲’は、デリオンの戦いの直後 (B. C 423) に発表されている。(J. Burnet; Platonism, 324—326) ゆえ、ソクラテスの告発事件前24年となる。‘雲’に対する Tayler の意見が、ソクラテスが自然学研究者たちの指導的人物であったと云う裏付けあって初めてアリストファーンズの諷刺も合点がいくとしていること (Tayler : Socrates, P.67—70) から推しても、あるいは直接にプラトんに質しても、倫理探求への回心迄、ソクラテスは自然学熱中者の一人であったと観られうる。

4) Metaphysica: 987b

の諸徳について専念し、そしてこれら諸徳について初めて普遍的な定義を求めことに努めた¹⁾者であり、この態度がプラトンを動かしてその形而上学の構築に向かわしめたものと観ている。事物の本性の、かかるものの一般的把握を目指すソクラテスの試みは、アリストテレスによって“哲学の方法”に与って力あるソクラテスの本質的要素として高く評価される所のものである。しかし、少なくとも、その師プラトが為したとき、万有の背後に観られるような究極的實在の定立を、ソクラテスの思考の中にはっきりと発見することのできなかつたこと、あるいは多様性の多角的分析に由る差異性をも重視せんとするアリストテレスの学問性、科学性からして、ソクラテスを高く評価したにも拘らず、いささかの不満をアリストテレスは感ずる者でもあろう。「生成過程においても、推理（三段論法）においてと同じように、その全過程の出発点になっているのは実体（本質としての実体）である。というのは、推理は推理される物事の“何であるか”を前提として出発するが、そのように生成過程もまた生成する事物のそうした実体から出発するからである²⁾とアリストテレスはいう。もちろん、ソクラテスの方法は、諸々の真性がそこから引出されて来る所の、幾つかの原理に一般的定義を与えようとする目論みのものであった。

しかし、「弁証論は、その当時、なお未だ物事の“何であるか”を知らないうちでも、反対のものどもについて議することができ、また果して同じ一つの学が同時に反対のものどもを対象とするか否かを議することができる程、それ程強くはなっていなかった³⁾という時、ソクラテスが **dialectical Power** を身に付けておれば、その倫理探求には学問性、科学性がもっと厳しく存在したであろうことを、言外に表現しているのではないか。もちろんアリストテレスは、ソクラテスの“対話法”を一つの **dialectical method** として受取っていた。⁴⁾アリストテレスが“形而上学”の中でソクラテスに示

1) *ibid* : 1078b2) *Metaphysica* : 1034b3) *ibid* : 1078b4) *De Soph. Elenchis*. 1836d6—8

したと思われる批判的態度は **dialectic** と **demonstrative science** との差異に対する独自の姿勢に由るものであろう¹⁾。そこで、ある命題について二つの方法的対立が存在している。すなわち、その命題は、“他の仕方では在り得ない”ものであり、諸々の前提から引き出され得ることを通じて、その真性を立証する方法と、それによって蓋然的前提から、ある提案した問題について、論議することが可能であり、また吟味中に自家撞着を避ける²⁾方法とである。アリストテレスの側から観れば弁証法は諸学の基礎的原理発見の一助たりうるものであって、その目指すべきところは、“何であるか”の証明に直接係わるものではなく、論議における一貫性の確保にあり、さらにまた学問においては、**demonstrative Syllogism** の適合しえぬような題目があって、ここでは弁証法が独自の方法で用いられるべきであり、これらの題目は永遠妥当なる真理性が存在せず、多くの個別的多様性にとって“大部分”が真理性をもつことを確保しうるものである。つまり、純粋な学問的精密性を欠くがごときのものであり、アリストテレスによれば、倫理学はまさにかような学問なのである。となれば、倫理学に適合するような方法はすでに明らかであり、ソクラテスは最初の方法を主として採用している点に、アリストテレスのソクラテス倫理学批判の着眼点があったと考えられる。このような推論を導くアリストテレスの視座については、彼の倫理学の方法に関する言葉の中にこれを確かめうるであろう。主要な箇所について、次に若干の引用を試みておこう。

「いかなるものを素材とする論議においても同じ程度に精密を求めるといふことの不可であるのは、あたかも作品の場合におけると同様だからである。……蓋然的なことがらも蓋然的な出発点から論じて同じく蓋然的な帰結に到達しうるならば、それをもって満足しなければならないのである³⁾。」「根源から出発する論議と根源に向かって進む論議との差異を見逃がしては

1) *Topica*. 100a27ff., *De Soph. Elenchis*, 165b

2) *Topica*. 100a.

3) *Ethica Nichomachea*: 1094b

ならない。……いつもわれわれは判明なことがらから出発しなければならないのであるが、判明なことがらとは、しかるに、二様の意味を持ちうるからである。——“われわれにとっての判明なことがら”という意味と“無条的な意味における判明なことがら”という意味と。それゆえ思うに、現在の場合における出発点についていうならば、それはわれわれにとっての判明なことがらでなくてはならない¹⁾、「あらゆることがらにおいて同じように精密を求めらることをせず、それぞれの場合においてその素材に応じ、またそのら研究に固有な程度においてすることが必要である。われわれはまた一様にあらゆることがらにおいてその根拠を求むべきではなく、あることがらにおいては、その“であること”がうるわしく示されることで十分であり——すなわち原初についてのごとき——，“であること”が最初のもの、端緒にほかならない。もっとも、端緒といってもそのあるものは帰納によって認識されるし、あるものは知覚によって、あるものは一定の習慣づけによって到達されるといつたふうである。われわれは、それぞれの端初をその場合におけるその本性に応じて獲得することを努むべきであり、またこれらがうるわしき仕方で区別されることに力を致すべきである」²⁾「論議に対する要求は素材に即すべきだとわれわれが最初にも述べたごとく、なされるべき行為に關していかなる論議も輪廓的であり精密でないのが当然である……行為に属することがらは……何ら常住的なものを含んでいない。一般的な論議にしてすでにかくのごとき性質のものなのであるから、いわんや個別に關するその適用は一層精密を期し得ない。事実、個別に關する取り扱いの如何なるふうであるべきかは學術からもまた如何なる一般的な勸告からも期待できないのであり、その局にあたって行為するところのひとびとが常にみづから、その機宜に適したことがらを考えることを要するのである」³⁾、「行為的な領域に属することがらの真否の判断はやはりもろもろの“實際”とか、われわれ

1) *ibid* : 1095a—1095b

2) *ibid* : 1098a—b.

3) *ibid* : 1104a

の生活とかに基かなくてはならない。なぜならこれらのうちに真否に対する決定的なるものが存しているのだから。それゆえ、もし“実際”に調和するならば受け容れるし、もし背致するならば単なる“言説”にすぎないと考えられるべきである」¹⁾。

アリストテレスは倫理学の基本原理が、真理必然性、確実性をもっては認知できないこと、さらには推理の帰結の中の論証的確実性の可能性が、過まって、倫理学における知識が学的認知と同類のものとなされていることを仮定しているのを、これらの言葉の背後に推測しうるのである。しかし、ソクラテスに—— **dialectic power** の不足を訴えることに、いささか針小棒大の傾きがありはしないか。われわれは“Hippias Minor”, “Protagoras”といったものの中にそれを否定しうる若干のものを見出すことができるのである。すなわち“Hippias Minor”は“果たして同じ一つの学が同時に反対のものどもを対象としうるかどうか”を議するものとして受取ることが許されると思うし²⁾、また“物事のなにであるかを知らないまでも、反対のものどもを論じうるか”ということについては、“Protagoras”におけるソクラテスの吟味、とくに徳を教えるかどうかについての吟味の仕方において、アリストテレスのいう **dialectic power** の不足を肯定することは、にわかには受け入れえない。ソクラテスが“物事の何であるかを知らずして”問題討議をなすべきでないといった³⁾としても、綜じてアリストテレスの着眼は片手落ちのきらいなきにしもあらずといえよう。アリストテレスの目には、ソクラテスは **scientific demonstration** と **dialectic** の独自の方法との間には区別がないという認識の上に立っている者と思ったがゆえに、倫理学において、ソクラテスは最初の方法を採ったものと観測したのではあるまいか。

ソクラテスは、主として徳の諸相から一形相への“批判的方法の動機”を主張することにとどまり、その形相や本質を一般的存在の意味にまで展開す

1) *ibid* : 1179a

2) *Hippias Minor* : 366ff

3) *Meno* : 86c—e

るに至らなかつた者であるが、仮象のもつ多様性、個別性によって認識の普遍的妥当性に陥らされることなく、仮象の中に存在を求め、“何であるか”の問いに明確に答えられねばならぬものに、定義の形を与えんとした。

プラトンの“対話篇”とくに初期の作とされているもの——“エウチュプロン”，“ラケース”，“カルメニーデス”，“大ヒピアス”——は、ソクラテスの哲学的、実践的活動が、挙げて諸徳の一般的定義確立に向けられてゐることを物語っている。ソクラテスが、いわゆる“道徳的知識”について語る時、いつの場合でも、基本的確信としてふまえられていることは、まず、道徳的知識は諸徳（善）に関する定義づけを通してのものであり、次いで、それは善く生きることの本質的要件である、ということである。この点については、プラトンはもちろんのこと、“エウデモス倫理学”“ニコマコス倫理学”において、アリストテレスも認めるところであった。かくのごとく、定義の探求はソクラテス哲学を一貫する特徴と見られる¹⁾。われわれの用いる諸々の道徳的名辞は、その個別的形態の多様性の分析を通じて、いわゆるアイデアを明示するものである。「すべての行為において敬神それ自体はそれ自体と同じであり、また不敬神はすべて敬虔なことは反対だが、それ自体はそれ自体と同類であつて、不敬虔であるべきものはすべて不敬虔において一つであるアイデアをもっている」²⁾、「敬虔が何であるかと質問されているのに、そのウーギアを明らかにしようともせず、それについての一つのパトスを語つて、敬虔がそのパトスを持っているがゆえに、……」³⁾もっぱら敬虔なこととして述べられる個別的事象は、むしろ偶然の特徴としてアイデアそのものと区別するべきものである。個別者に在る本質者のかかわりは、単なる個別者の枚挙によって判明するべきものでなく、むしろそれは益なき業である。ソクラテスは“勇氣”とは何かと問うにあつて「あなたから聞きたかつたのは、重装備兵戦の勇氣のことだけではなくて、騎兵戦の勇者の

1) Xenophon, 'Memorabilia', II, IIIix, IV, vi.

2) Platon, 'Euthyphro', 5d, 6e

3) ibid : 11a

ことも、いやすべての戦闘形式における勇者のことも、いや戦場における勇者のことばかりでなく海難にあたって勇氣ある人々のことも、いや病気に直面し、貧乏に直面し、あるいはまた国事に直面して勇氣ある人々のことも、その上にまた苦痛や恐怖に直面して勇氣ある人々のことだけでなく、欲望あるいは快樂とも十分戦える人々のことも」¹⁾ あらゆる場合に同時存在する所のものを、それぞれのパトスをみてウジアを觀んとする者であった。だから、敬虔の定義は「殺人についても、神殿荒らしについても、その他同類のことについても、過まって不正行為をする者を訴えること」²⁾ ではないし、勇氣の定義は「人が隊伍の中に踏み止まって、逃げずに敵を防ぐ気持」ではない。勇氣の一理を含む多くの行動様式が存在しているが、行為においては勇氣を備えていても理論においてはそうでない事例すら考えられうる。求められるべきものは“全体としてそれは何か”ということ、*definiendum*としてのウジアの解明なのである。ソクラテスをしていわしめれば「敬虔なことがらの一つや二つじゃなく、敬虔なことがすべて敬虔である所以のあのエイドス *eidōs* そのものなのだ。一つのアイデアによって不敬虔なことはすべて不敬虔であり、敬虔なことは敬虔である……」³⁾ 重要なことは「何についてであれ、それが何かに備われれば、備えるものを善くするというを私どもが知識しており、その上またそれをそのものに備わせることができるならば、無論私どもはそれをどうすれば一番たやすくかつうまく取得できるか、相談にあずかる当面のものを知っている」⁴⁾ ことであり、「徳が一体何であるか知らないようであれば、どうしてそれを一番うまく取得できるか、それについてどうして人の相談にのれるであろうか。」⁵⁾ それぞれの事物についてこれが何であるかを知る者にして初めて他人にこれを説明しうるものと考えられて

-
- 1) Laches : 191D
 - 2) Euthyphro : 5C
 - 3) Laches : 190e
 - 4) Laches : 189e
 - 5) Laches : 190c

いる。「徳に関することが一体どうであり、それ自体、つまり徳は一体何であの、……それが明らかになった時こそ、徳が教えられるものかどうかの長談議をくり展げたその問題が明らかになる筈」¹⁾のものである。ソクラテスによれば正しい分析は、道徳的理想の真性を記述することであり、これはまた道徳的事象の一般的定義確立への確信の表示にほかならなかった。ところで、ソクラテスにあっては“徳とは一体何であるか”が、何よりもまず問われなければならなかった。“徳とは一体何であろうか。ここから探求しよう”“私としては、それを教えられうるものとして手をつけるべきか、またどんな仕方でも人に徳が備わっているのか、これを聞かせてもらうに越したことはない”“わしがわし自身ばかりでなく君をも支配していたら、徳が何であるかを探求するまえに、それが教えられうるものかどうか考えなかっただろうが——仕方がない——教えられうるものかどうか、どうして得られるものか、それを前提から考察しよう——”。これは **Menon** 篇半ばの対話の概約であるが、徳の何たるかを定義づけるに先立って、ここでは対話者メノンの申し出をソクラテスは受入れている。彼は“何か”を問うことに優先性を置く者であったが、実はこの二義的質問に答えんとするところに一つの分析的手法があり、ソクラテスの本意はむしろ最初からウジアの解明に在ったのであり、根本原理への立ち戻りを意図せるものであった。“**demonstrate syllogistically**”を目指すものであった。ソクラテスにおける一般的定義の役割についてこれ以上述べる必要はあるまい。それが哲学的方法へ基本的に貢献したことの重要性は、アリストテレスがプラトンの形而上学形成と展開のうちに認めたところであり、自らの体系の展開においても、その獨創性をソクラテスに帰しつつ、大いに認めたところであった。ソクラテスにおいて、道徳的知識の本性について積極的な表明が試みられているということは、それだけにソクラテス自身が知識論の諸問題にかかわることをやめ、認識論的問題についての意識を暗示するとき特徴と、彼の教説とが結びつかないことを思わせる。プラトンは、個別的存在の知覚と次元を異にする抽象段階

1) Protagoras : 360e~361a

のものとして思惟の概念的本質の自覚を示した最初の哲学者であろう。「人が何かを想起するならば、その人はそれをかって何時か知識していたのでなければならぬ」、「人が何かを見るか聞くか他に何かの知覚をするかして、ただそれだけを識るのではなくて、もう一つ別の、同じ知識でなくて他の知識の対象であるものを意識するならば、意識したそのものを想起したといえは正しい……」¹⁾、「それを生まれる前に捕えていて生まれる時は失ない、のちに知覚を用いてそれらに関してあの、かって以前にも持っていた諸知識を取り戻すのであるならば、われわれが言う学ぶとは本来の知識を取り戻すことではあるまいか……。」²⁾われわれが見たり聞いたりなどの知覚をはじめる前に、例えば“同一性”について、同一そのものが何であるかということの知識を獲得しておくのでなければならぬ、という。ここに知ることと解ることの相異が注目されているのであるが、この点ではソクラテスの教説は、基本態であったとしても、それ以上にそこから出るものではなかったと思われる。仮象の有する多様性から一形相への“批判的方法の動機”を提示するに止まり、形相といい本質といわべきものを一般的存在にまで展開させていないということは定義への探求にあたり彼は認識論的表現をしなかったと同じく、形而上学的表現をも試みていないことで、目的とするところは“現実”の定義、何よりもまず実践的・道徳的諸問題に在ったのである。一般的定義確立の方法は、常に、現実の中で認容せられているがごとき諸徳に関する憶見を、文字通り批判するのみに止まらず、いかなる行為が“道徳的に正しいかを決定する”にさいしての最高の実践的価値の諸原理を確立する方法にほかならなかつたのである。

ソクラテスの対話法は、個別的憶見の自己反省を反復することにより、一般的概念を把握せんと認みる点で、これは一つの帰納推理法である。もちろん、プラトンやアリストテレスのいわゆる、洗練された形態としての“デレクティケー”という程のものではなかつた。というのは、諸対話篇のほと

1) *Phaedo*, 73c—d

1) *ibid* : 75E

んどが満足さるべき結末をつけておらず、同時に、把握された一般的概念の相互的関連も明示されぬままになっているからである。具体的事例を証人として定義の妥当性を検証し、一段と一般化を進めた定義こそ、より完全なものとする対話の手順にこそ、“定義”することと“帰納推理”との不可分な関係があり、“定義”への試みそのものの中に“帰納”の働きが同時にあり、もろもろの憶見の自己反省の反復から出発するソクラテスにしてみれば、一般的概念の把握のために用いられるべき“推理法”は“帰納”を措いて考えられなかったのである。

“帰納推理”は、すでに見たごとく、ソクラテスの哲学的方法における今一つの重要なもので、アリストテレスの認めるところでもあった。多様な個別から出発して一般的真理の把握を“導く”論理として、それは“エパゴゲー”なる語の本来の意味であり、アリストテレスはまさにそのようなものとして用いている。

さて、ソクラテスがこの推理法を好んで用いたことは諸“対話篇”の中に見受ける通りであるが、それが時として、善をもたらす指導的知性を人の中の中に呼び覚ますという本来の目的として受け取られえずして、人々をして困惑と憎悪の方向へとかりたてることもあった。カリクレースは「食物とか飲物とか医者とか、つまらぬことばかり君はいうが、僕はそんなことを言っているのじゃないよ」¹⁾、「神々にかけて、いやまったく何時でも靴屋とか晒屋とか料理人とか医者とかの話をして止めないだね、まるでわれわれがその人等の話をしているかのように」²⁾ といつてソクラテスをなじっているし、カリクレースとクリティアースが三十執政の一人となって法律制定に従い、「言葉の技術を教えるを禁ず」の一項を挿入したが、のちソクラテスを喚問したいきさつとその場の情景が、クセノフォンによって大略つきのごとく描写されている。「私はいつでも国法に従おうとする者だ。しかし知らずして法を犯すことがあっても困るから聞いておこう。禁止された言葉の技術

1) Gorgias : 290D—291A

2) Mem. Iii—33—37.

とはどちらなのか。正しい議論に関するものなら、明らかに正しい議論を止めねばならぬし、正しくない議論をというのなら正しく議論するように努力しなければならない”、“もっとわかりの良いように言ってやろう。青年らと全然話をするな。／＼”、“では人間は何才までを青年とみてよいか、はっきりさせてくれ”、“審議員になるまでだ、君は三十才以下の者と話をしてはならぬ”、“買物をするとき、商人が三十才以下なら、値段はいくらか尋ねていけないか”、“君は判っていることを盛んに尋ねる癖がある。そういうことを尋ねるなど言うのだ”“では若者が私に何が尋ねたとき、知っていたら返事をしてはいけないのか”、“それはどうでもいい、……しかし君は靴屋だの大工、鍛冶屋だのについていわないようにし給え、もうすり切れるほど君の口にのぼったことだ”、“すると、この連中について出てくる正義や信念やその他のこともいけないのか”、“そうさ、牛飼いのこともいかん、止さなかったら、君でもってまた牛の数が減るかも知れんぞ”¹⁾と。かくのごとく本来の意図は曲げて解せられることが多々あったにもせよ、対話者を一般的真理へと“導く”事例はきわめて豊富であり、個別から一般へと進み行く方法論的論議は、その用いられる範囲もまた多様である。それらは、i) 提案された定義や命題の正当化や却下のために²⁾、ii) 意味の多様性の明示のために³⁾、iii) 定義の裏付けのために⁴⁾、iv) 実践的・道徳的諸問題の説明⁵⁾のために、不条理、例外を明示するために⁶⁾……かくのごとく、これらは経験的領域の多種多様の事例を論証しつつ、善をもたらす指導的知性を人の心の中に呼び覚ますべく、それぞれの原理の精密さと明確さを与えんがためのものであった。

1) Mem. Iii33—37.

2) Euthyphro. 10a—11a, Charmides, 167b—168a

3) Euthyphro. 13a—d

4) Mem. III.ix.10

5) Crito, 47a—48a

6) Hippias Minor. 373c—376c

アリストテレスは、ソクラテスの用いた“帰納推理”の典型として次のように述べている。「弁論のすべての種類に共通な立証について述べるものが残っている、……共通な立証はその類が二つ、すなわち例とエンテューメマである。例は帰納と同じようなものであり、帰納は(知識の)初めである。……例の種は三つ。一つは先に生じた事件を言うこと、他は自分で例を作ることである。後者は一つの比較であり、他の一つは寓話である。……比較はソクラテスの方法である、例えば役人は籤で選ばれた者であってはならない。というのはそれはまさに競技をする力のある者ではなくて、籤に当たった者を運動選手として選んだり、あるいは誰か舵を取らねばならぬものを、その知識ある者でなくて、籤に当たった者がそうしなければならぬかのように思っただけの場合に似ている、と論ずるようなものである。」¹⁾とアリストテレスは、これを“帰納的推理”の一種として、他の箇所においても述べているが²⁾、完全な帰納法とは受取っていないようである³⁾。ソクラテスが「国の役人を籤で決めるのは愚も甚しい。船長や建築家、笛吹き、そのほか、たとえ失敗しても国政を誤まる害よりはるかに軽い仕事についてさえ、誰もこれらを選ぶに籤を以てする者はいない」⁴⁾というような推論をなすことについては、理をわきまえざるは尊敬の値いなき訓え、それによってもっとも賢いもっとも有用な人物になることを真意とした言い方にもうかがえる。「各人は世間の誰よりも愛する己れの自体に無用なもの、無益なものは、自分でも取除き、他人にも取除かせる……人々は自分で爪や髪などを取除き、医者に苦しい思い痛い思いをして切ったり焼いたりさせ、しかも之を有難いことに思い、治療代を払わねばならぬ。唾は口中にあって無益なばかりか返って害あるゆえ、口からできるだけ遠くへ吐き出すのである」¹⁾と

1) Rhetorica 1393a—1393b

2) Post. An. 71a10

3) Prior An. II 24

4) Mem. I. ii. 9.

5) Mem. Iii. 54

いう。かかる論法はソクラテスの方法そのものとして受取られるが、かかる帰納推理の例証はアリストテレスが“親愛”について¹⁾述べているくだりにおいても引用されている。

さて、多くの個別的な事例を駆使するにあたり、類似性が積極的であろうと消極的、否定的であろうと、その中から一般性を摘出していくソクラテスの“技能”は、とくに道徳的行為と職業的技能との類似性を通じて発揮されている。多くの場合、道徳的行為と職業的技能のもつ積極的類似性のうちから、一つの結論が導き出されている。たとえば、ソクラテスは、少なくとも“人は皆うまくやること”を意志することに同意した上で、以下のごとき論議を進める。——“どんな場合によくやれるか、”“それは善いものが沢山ある場合に”，“どんなものが善いものか”，“それは富，健康，生まれのよさ，権力，名誉，思慮健全，正義，勇敢それに智慧もそうである。”そして“智慧は幸運”なのである。つまり“吹奏をうまくやることにかけては吹奏家が，文字の読み書きは国文の師匠が，海難には賢い船頭，進軍には賢い将軍，病気には賢い医者が……一番幸運(ついているの)である”，そうすると“智慧はあらゆる場合に人々を幸運に恵まれさせる”つまり“智慧が備わっておれば，それを備えている者はその上に幸運を必要とすることは全然ない”ところで“備わっている善いもののゆえに幸運たりうるのか，それさえあれば備わる所を使わずとも裨益する所があるか”，“食物は沢山あるだけでは益する所なく，大工は一切の道具と材木を持つだけで益する所がない”，総じて“幸福であろうとするものはそのような善いものを持っているだけでなく，またそれを正しく使わなければならない。……すべてを正しく利用し，その行為を規正するものは知識がある”。かくて“知識はあらゆる所有と行為とにおいて人間はただ幸運だけでなく，良行（よくやること→*eudaimonia*）をも与える”。すべて善いものは，それを無知が導けば，悪いものであるその指導者に奉仕することができればできるだけ，その反対のものよりも大きい悪いものであり，叡智と智慧が導ければ，大きい善いものであ

1) *Ethica Eudemia*, 1235a—b.

て、それら自体としてはそのどちらも何の価値もない。——かくして“智慧は善、無学は悪”であることが結論される¹⁾。

しかし一方、たとえばプラトンの最も初期の対話篇の一つと言われている *Hippias Minor* における“善”と“技能”にかかわる吟味のくだりは、その間に消極的、否定的類似性の存在することが示されている²⁾。結局、そこでは意識的に悪行為を行なうほうが、無意識的なそれよりは“善”であるということになっている。ここに職業的・技能における有能性はそのままに道徳的行為の領域に拡大してよいかどうかについて、一見して、われわれは否定的であろうし、また一般的妥当性を欠くものと見ざるをえない。ソクラテスはいう「ピピアスよ、それでは故意に過誤を犯したり恥ずべき行いや不正を行なう者は、もしそのようなものがあるとしたら、善人だけだといことになる」³⁾と。そうは言っても、固よりかかる結論を肯定する彼ではない。このパラドックスは、条件文としてのべられた点から推して、逆説的表現なのである。ソクラテスが、消極的、否定的な側面を引出して、普遍性の導入に効果あらしめんと努力していることは正・不正の吟味をなすにあたっての場面にも見える⁴⁾。“嘘をつくこと”“欺くこと”“悪事を行なうこと”“人身売買”これらの“不正”なることをエウテューデモスは肯定しているが、“誰かが将軍にえらばれ、われわれに不正をなす敵の市を奴隷に売ること”、“戦争で敵を欺くこと”、“敵の物質を盗むこと”については“正”を否定していない。そこで“正”としたものはすべて同時に“不正”となる。引き続き“敵に対してこれらのことを為すのは正しい行ないであるが、友人に就しては正しくない”ということにして、さらに吟味は続けられる。“将軍が偽りによって全軍の士気沮喪を喰い止めること”“病人に偽って薬を飲ませ、快方に向かせる”偽満は“正”、“友人の自殺を恐れて刃物を盗む”こ

1) Euthydemus : 279d—281e.

1) 365—367

2) 376b

1) Mem. IVii. 13—21.

とも“正”とされ“友人に対しても全部が全部正直にしてはならない”こととなり、エウテュデーモスは前言を取消さざるをえない。続いて、故意に欺くのと意志なくして欺く”のとは“故意に嘘をつく者の方が不正”であることに進むが、故意に正しく書かない人間は読み書きのできる人であり、故意でなくそうする人間は読み書きのできぬ者”であることが同意されたあと、ソクラテスは“ものの正しさをわきまえている者であり、ものの正しさをわきまえる者は正しき者であるゆえ、故意に嘘をつく者は“正”なる者といわねばならない。かかる“ソフィスト的論法”も彼が用いた積極的類似性の内から一つの結論が導き出されてくる手法と共に、彼の“**inductive argument**”の開陳であろう。¹⁾

ソクラテスが、その哲学的方法の一つの基本的特徴として、かかる論法を採った最初の者であることを、アリストテレスは認めていたが、古典学者の中にはギリシア医学の方法が暗示的であることを述べている者もいる。ソクラテスの以上のごときテクネーの展開において、“ヒポクラテス文書”に記された方法との間に類似性が存在することは確かとしても、それがソクラテスの“帰納推理”の方法に与えた影響はどこにもないといった方が妥当のようである。²⁾

さて、ある問題を考えることと議論することは、ソクラテスにおいては同根のことであり、その対象はあくまでも人事界に限られていたし、従ってそ

- 1) いわゆる‘定義’が求められる‘対話篇’では、多くその結論は否定的・消極的であって、順次与えられた‘定義’がより包括的定義の出発点となっている。最後にくる定義も決定性をもたず、更に包括的定義によって換えられうるものであって、‘仮定’という点では、前段階のものと同ーであるゆえ、このような帰納的方法の不充分さは残されていた。プラトンは‘外延’から‘内包’の立場を採ることで、この方法を越えんとした。(G. Rodier, *Sur l'évolution de la dialectique de Platon*, P. 52 以下)。
- 2) ‘ヒポクラテス文書’との対応がみられることはいろいろと指摘されている。M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*. 1913. 135 頁以下。また Jaeger も、ソクラテスの倫理思想を考えるに当って医学の影響を無視できないといっている。Paideia (Eng. tr.) II. PP. 3. 21など。

これは人間の問いとして、生ける弁証法であった。「*dialégesthai* “討論” という言葉は、寄り集まって物事を種類にしたがって *dialégonτας* “より分けつつ” とともに事を議することから出ているのであった。」¹⁾ 手近かな事例の観察からアナロジーによる公式の発見を経て、討論を通じて“定義”に達せんとして、職業的技能と道徳的知識のアナロジーが語られ、“定義”は彼にあっては、学の対象たる普遍的本質の表現であり、“定義”の対象として持ち出された諸々の事例は普遍的本質の外的表出である。ここに単に倫理探求に止まることなく事物の本質を追求せる者として、“学”の“普遍概念”の追求者として見做される点がある。ただ人間の問いを人倫の中において問うたゆえ “学”と“倫理”とは不可分のものとなっている。「彼が自分で何かの問題を論じて行くときには、誰れでも承認できる事実の中を通して論旨を進めたのであって、これが議論としてもっとも安全な方法と信じていた。さればこそ、いつ議論をしても、私の知っている人々のうちで、彼の議論は誰よりも聴き手の賛同を博したのである。彼のいうには、ホメーロスもオデュセウスに“安全なる論者”の折紙をつけているが、これはオデュセウスが人々の承認している事実を用いて、議論を進める力があるからのことであった。」²⁾ ソクラテスの哲学、倫理学の意義は、この方法に存し、この方法により把握されたものはこの方法との連関においてのみ尊重さるべきものである³⁾。

ソクラテスのロゴスの行為は、ディアレクティケーに在り、その深まりへの反復により普遍的純粋概念にまで定義づけて行かんとするものであった。ゆえに、かのパルメニデスの純粋思惟の徹底における純粋存在のごとくに、論理的原則に従って思惟さされるかぎり、そのままに正しく存在するものとされる純形式的超越的なものでなく、非本質的なものから本質的なものへと“帰納”の道を歩み続けながら、獲得される“方法論的理性”と普遍的本質を有するものである。

1) Mem. iv—5. 12.

2) *ibid* iv-6. 15.

3) 和辻哲郎：「ポリス的人間の倫理学」P. 101

以上において、その一端を考察してきたのであるが、この“帰納的方法”と“普遍的定義”とはソクラテスのディアレクティケーに属する思想史上の特色であり、世俗のノモスを超えて真実なるノモスを追い求め、その“何であるか”をディアロゴスの行為を通じて誠実に思索せる彼の努力は、その方法たるや後人によりて十分と見られることもあったが、根源的存在から遠ざからんとするロゴスを現実の上に押さえ、ノモス的とプシシ的との統一を人間存在の主體的体験の上に実現せんとする道であった。(われわれは、アリストテレスのソクラテス批判を出発点として、ソクラテスの方法を観ながら倫理的思惟の一端を学ばんとしてきたものであるが、その方法に関するかぎりでは問題として反論と弁証、仮定と論証、それにまたソフィスト的論法とのかかわりなどについて述べられるべきことが残されている。なお、倫敦での古典哲学研究家 **Gulley** 氏の教示に謝意を表す。また、参考文献はアリストテレス、プラトンともに **Oxford** 英訳版を使用し、訳文については岩波版および岡田氏のを参照させていただいた。)