



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	デモクリトスの倫理観：原子論的自然学との関連に於て
Author(s)	武田, 信一
Citation	北海道大學文學部紀要, 8, 1-22
Issue Date	1960-06-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33251
Type	departmental bulletin paper
File Information	8_PR1-22.pdf



デモクリトスの倫理観

——原子論的自然学との関連に於て——

武
田
信
一

デモクリトスの倫理観

——原子論的自然学との関連に於て——

武 田 信 一

- (一) 序
- (二) 倫理説の素描
- (三) 自然学と認識論
- (四) 自然学と倫理説
- (五) 結び

(一)

唯物論的世界観の祖、就中原子論体系の樹立者としてデモクリトスの名は余りに顕著である。併し、この同じ人に倫理学とまでは言わずとも、人間の精神を重んじた、人間の価値や本分に関する深い省察——高い理想主義の道德論——を示唆する極めて数多くの断片が、今日にもなお残存して、これを吾々が直接に味読し感銘を受け得るといふことは、定に奇異の感がないでもない。哲学史家たちが夙にこの問題に着目し、整合的な解決の有無に検討を重ねて来たのも当然のことであろう。

或る人は「倫理学の試みはそれとして貴重なものだが、原子論体系の上では単なる Nebenwerk にすぎず、それらの間に連関が全く無い

とは無論言えないだろうが、その結付きは極めてルースなもので、原子論を全然知らなかつた者が企てたものとさえ言えるほどではないか、」と批評し、これに近い論者も多い。だが、これに對しては、「このようなデモクリトスの倫理学に体系化を認め得ないとは思議である。自然学との結付きはどこにでも明確に現れている。原子論を知らない者にこのような倫理学の樹立が可能であるなどということは是認出来ない、」と主張する有力な反駁論があり、これに同調する傾向は特にドイツの学界に著しい。最近にもドイツの或る哲学史家がこの問題に言及して次のような断定を下していることは注目に値する。即ち、デモクリトスの自然学の叙述を試みた後に「倫理学に関しては事情は異つていように見える。それは高邁なるイデアリスムスに担われていたのである。……。併しながら、結局、凡ゆる感情も、思惟も、等しくアトム運動なのであるから、この場合〔心理、倫理〕にも矢張り彼が唯物論者——理論の面に於てだけではあるが——であることを吾々は認める。このような倫理学は全く徹底的に整然と原子論に適合して居り、それらの全部——形而上学、認識論、倫理学を併せたもの——が一つに纏つて完結した姿を形成している、」⁽¹⁾と言いつついる。この断定は実に確信に充ちているが、驚くべき大胆さをもつと言わざるを得ない。何故なら、それを基礎付ける理論は少しもなく、裏付けする史料も全く提示されていない。このような独断は、仮令、概説書であるからと云つても、許さるべき性質の所論ではあるまい。

果して、両者の連関は、このように安易に肯定し得られるものであつたであらうか。仮りに肯定し得たとして、それは、どの範囲まで、また、如何ように、であるであらうか。直接根本史料に基いて、少しく、この問題の一端に触れてみたいと考える。

註1 デモクリトスはトラキア地方のアブデラ (Abdera) に紀元前四六〇年頃に

生まれ、三七〇年頃まで生きたらしい。生涯については、伝説が多く、明確なことは詳らかでないが、比較的纏った叙述は C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, p. 109, ff. を参照。

アリストテネス (Met. I, 985b, De Caelo III, 4, 303a, etc.) は原子論の叙述にあたつて、「レウキッポス及びデモクリトス」といつた場合に両者の名を挙げ、または、単独にレウキッポスのみのアトム論の説明も (cf. De gen. et corr. I, 8, 325a ff.) 行つてゐたにかかわらず、加之、レウキッポスはデモクリトスの師であつたとの説もあり、原子論の創設者であり、事実上その理論の一応の完成者とも考えられてゐる (例えば J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 1924) にもかかわらず、後世には (エピク羅斯においてすら) またキクロその他ローマ時代の人たちに至つて)、レウキッポスの名は消えて、古代原子論の代表者はデモクリトスといつた決定がいつかなされて、現代にまで至つた観がある。それには諸種の歴史的な事情もあるが、結局それは彼の偉大さに帰すべきであらう。この古代の原子論が近代科学によつて再生され、そして重要な諸発見を導きだしたのか、またはその逆に近代の諸発見が古代のものを再生させるに至つたのか、そして、それが更に現代の諸発見にまで結ばれるに値するほどの「素晴らしい仮説」で果してあつたかどうかは別として、彼の原子論の眞の榮譽がつかの点にあつた、すなわち、彼の時代の問題に対して、当時の他の如何なる論理よりも、よりよい答えを与えたところにある、ということこそは確実であらう。古代のものが近代によつて再生されるといつた場合、後者のもつ成果 (近代の諸発見等) が前者において未だ存在しなかつたことは明らかであり、したがつて、再生された古代の理論が直接に近代の諸発見を導きだした、という意味に解し得られないことも明白であらう。しかし、原子理論体系化の原理に質的な変化がない以上、古代の仮説が近代科学によつて実証されたという意味で、古代のものは再生されて云々、と主張する見解 (Cornford, *Before and After Socrates*, 1932) が成立し得るものではあるまいか。 (以上に関して B. Farrington, *Greek Science*, 1953, 2 ed. 出隆訳「ギリシャ人の科学」(上) 岩波新書、八六頁以下参照。) なおデモクリトスの唯物論的世界観が機械論的であつて、現代の社会科学としての弁証法的唯物論と同一視せられ得ないことも、周知のことであらう。

註2 ディオゲネス・ラエルチオスによると、プラトンの最初の著作集録者として著名な Thrasyllus のデモクリトス著作目録によると、倫理学 (二部)、自然学 (四部)、数学 (三部)、文芸学 (二部)、実技学 (二部)、合計十三部 (それぞれ各部毎に多数の著書を含む)、その他にも多くの著作があつたらしく (Loeb Classical Library, D. L. II, IX, 46-8) 万学に通じた点

においてアリストテレスと並ぶ大学者であつたと思われるにかかわらず、遺憾なくその全部が失われてしまつて、今日は僅かに断片が残存するのみである。チーホルム及びクランツ (Diels-Kranz, *Die Fragmente d. Vorsokratiker*, Bd. II, 1954) によつて眞實と判定されてゐるものが、しかしながら、総計約三百に及び、ソクラテス以前の自然学者たちの断片の中では、最も多数に保存せられてきたわけである。ところが、その断片の中で、直接に自然学に関すると思われるのは、僅かに二三に留まり、他の大部分は倫理道德に関するものである。バーネットの如きが、デモクリトスの学的関心は自然学そのものによりか、より多く「人間の問題」に向つてゐたと推定する所以である (J. Burnet, a. a. O. p. 195, f.)。

註3 a E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Bd. I, 2, 6 Aufl. 1920, S. 1153.

註3 b M. Wundt, *Die Geschichte d. Griechischen Ethik*, Bd. I, 1908, S. 210 (..., wie es scheint ziemlich unabhängig von seiner atomist. Theorie ...)

C. Bailey, a. a. O. p. 212-214, 522.

註4 P. Natorp, *Die Ethik des Demokritos*, (Text und Untersuchungen), 1893, S. 88, 111, f.

註5 W. Windelband, *History of Ancient Philosophy*, (trans. by H. E. Cushman) 1899, 2 ed. Kinkel, Döring etc. 最近、ヤンブリッジのバーン教授がハイリーを評して、あまりに行きすぎた見解となし、倫理説と自然学とは確かに矛盾するものでなく、残存しなかつた著作の部分において或は連関は樹立し得たかも知れない、と論じてゐることは注目し得る (C. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, 1957, p. 426)。

註6 J. Hirschberger, *Gesch. d. Philosophie*, I, 2 Aufl. 1954, S. 39, f. など。最近、イギリスのバーン教授の著書 (E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, 1957 London) の中でデモクリトスの政治論と自然学の關係に論及し、古来とかく無縁とされて来た両者の關係は今日われわれが容易に体系化し得るほどに整合的なものであつたことを認めており、しかもその人間に関する理論が、快と苦の単なる衝動に基く無道德な機械観であるとする如き通説は、テクスト・ブックの作り事にすぎないと一蹴し、政治学者デモクリトスは唯物論者というよりも、むしろ、エートスを重視した自然主義者であつたと主張しているが、この論究は根本史料 (断片) による精緻な解明であり傾聴に値する多くの示唆を含んでゐる。 (vgl. p. 125, f., 144, 154)。

(二)

倫理説に於てデモクリトスは、後年彼と同じ原理から出発したと言われる快樂論者エピクロースと同様に、快(不快)をもつて人生の幸福であり目的であると考えていた。「快と不快とは(人間に)役立つものと役立たぬものとを示す境界である」。「人間にとつて最善のことは、出来るだけ多く愉しみ、出来だけ少く苦しんで人生を送ることである、云々」。

併しどんな快でも無差別に人間を幸福にするというのではない。

「幸福は家畜の群のうちにも、黄金のうちにも住んで居ない。魂がダイモーン〔善神又は悪神〕の住家である」。「幸福は、不幸と同様に、魂のもの」。「肉体の美は、若し知性(δύναμις)がその根底になければ、動物的なものにすぎない」。「魂の諸善を選ぶものは、一層神的なものを選ぶ。だが、身体のそれらを(τὰ σωματικά)選ぶものは人間的なものを選ぶものだ」。「人間には、身体よりもむしろ魂の方をこそ問題にする(ψυχῆς μᾶλλον ἢ σωματικῶν λόγων προτιθεῖται)のが相応しい。何故なら、魂の完成は身体の弱点を(ἀκρίβειος μὴ ἀληθείᾳ)矯正するが、併し身体の強さは知力を伴わなければ(ἀνευ λόγου)魂を幾らかでもより善くするということは全くないからである」。「人間を幸福にするのは、身体でも金銭でもない。むしろ心の正しさと豊かな知慧(σοφία)である」などと、物にでなく心に、肉体の快にでなく精神の快に幸福が基くことを彼は勧告して止まない。併しまた、だからといって、キニコス派の人々のように、肉体の快樂を直ちに悪徳として斥けたり、豊かな人間性までも否定したりするのではなかつたように思われる。「お祭りのない人生は宿屋のない長い旅路だ」。

口腹の快(ἀπὸ τραπεζῆς τὰς ἡδονὰς)を楽しむものが飲食や愛欲に

程よさ(τὸν κατὰ)の度を越す場合は、凡てそうした快樂は短くてただ束の間の、食べたり呑んだりしている間だけのことにすぎない。だが「その後の」苦惱(λύπη)は多い。何故なら、こうした欲望はいつも絶えず同じものに関して起り、欲が満たされれば早くも快樂は忽々と過ぎ去つて行く、そして彼らの得るところは瞬時の悦楽(τὸ ἐκ τῆς παύσεως)以外の何ものでもないのである。そうしてまた同じものが欲しくなるのだから。「適度(τὸ μέτρον)を越すと最大の快も最大の不快となる」。「節約や飢餓も有用ではあるが、時によつては(τὸ κατὰ)浪費(δυσχέρεια)も亦〔有用なのだ〕」。併しこれを認める「正しく決める」のは立派な人のする事である。

欲望や欲情そのものが有徳の妨げになるというのではない。適当な程度を越えない限りは、物欲に対しても感覚的な快に対しても、「最大の快」となり得る資格は残されていたと思われる。程よい時、丁度適当な場合には、浪費でさえも有用とされている。随つて肝要なことは、「適度」「程よき」「程よい時」(μέτρον, μετρίτης, μέτρος, κατὰ)であり、同様に「調和均齊、等しさ」(ὁμομετρία, ἰσότης)をも挙げて過度や不足に陥ることのないよう警告し、そのために、また特に「節制」(σωφροσύνη)の重要を繰返し力説している。

ところで、何が適度か、何時が丁度よい時なのか、を認知する(γινώσκειν)ためには、知性を欠くことは出来ない。人間の幸福のために豊かな「知慧」が必要とされていた所以であろう。無論、茲で「豊かな知慧」(σοφία)と云ふことは、多識(πολυμάθεια)を意味するのではない。諸種の知識を数多く所有することが、「程よい時」の直観的洞察(ὁραή)に役立つとは限らないであろうから。「多くの多識者はマースを持つていない」のである。尤もマースが何を意味したかは、短い断片からこれを明確化することは出来ないが、可なり漠然と広義に使われていたということは推定出来る。σοφία, οὐδενός,

σπουδή, σπουδής, κοτρώς, τρωήν などと殆んど区別なく、いずれも幸福に役立つものとして実践的な意味をもつ知慧であり、叡知であり、聰明さを意味したと思われる。即ち「程よさ」を知り、「適度」を守る事が節制に外ならず、「節制は快を増大する」に止らず、「自足的なものを贈る」と言われる。故に、デモクリトスによると、一切の悪いもの、有害なものは知性の盲目と無思慮とに帰因するのであり、「過誤の原因はより善きものに就いての無知」だということになる。聰明な知性を欠く馬鹿者ども (ῥωτιώτες) の生の如何に無価値であり、下らないかを説き、彼らは何の敏びもないのに、ただ死が怖しいばかりに長生きし老いさらばえてゆく」と愚人どもを揶揄している。知性の尊重は、行為の評価に当つても、行為の結果よりむしろその動機、その心情に重きを置くに至り、「不正をしないことでなく、それを欲しさえしない (τὸ μὴ θέλει εὖ βίειν)」ということが善である。人は正義を守り義務 (τὸ δεόν, τὰ κατὰ εὐνοίαν) を履行せねばならぬが、それも恐怖からでなく、「為すべきが故に」(ὅτι τὸ δεόν) という義務感から行われるのでなければならぬ。人が悪事を為すべきでないのは、他人が知っているか否かに係るのではない。「他の人々によりもむしろ遙かに多く汝自身に恥じることを学べ」(καθὼς... σεαυτὸν αἰσχυρόντι)。「……人はむしろ最も多く自己自身を恐れ憚らなければならない」(ἐαυτὸν μάλιστα αἰσχυρόντι)。肉体の悩みや非行に対して魂の責任が問われ、魂が非難さるべきだと説いていたことも茲では特に想い出されてよいであろう。

叔、併し、「適度の程よさ」が善であるというが、それは一体何故であるのか。人は悪事を為すべきでない、というのは、その行為の及ぼす結果からではなく、「為すべきでないが故に」という義務感からだというのであるが、それは一体何を意味したのであるうか。

凡ゆる快ではないにしても、快は善であり幸福であつた。ただ東の

間に消え去る快は善なる快でなく、真の快は、永く持続するものであり、危つかしいものでなく、確実なものでありたいということは、既述の諸断片から十分窺知し得るところであるが、「可死的なものに快を見出すべきでない」と語つたのも、同じ理由からであろう。可死的なものは可変的であり、可変的なものは不確実であり、瞬時にして逃げ去る恐れがあるからである。そこに不安があり、心に動揺が起ることを避け得ない。何事にも過度になり、不足にならぬように、恒に適正を守れ、と勧告した所以も亦此処にあつたのである。「何故なら、愉快 (εὐθυμία) は人間たちには楽しみの程よさと生活の釣合 (ἐνστάτης) によつてもたらされるから、しかるに不足のものや過度のものは変転して魂に大きな動揺を作りこむ傾向がある。しかし大きな振幅を以て動揺する魂は坐りがよくもなければ愉快でもない。だから自分に可能なものに心を向け、現在のものに満足して……。自分自身の生活を不幸な人々の生活と較べ、彼等の苦しみを反省し彼等よりもどれほど幸福であるかを思つて満足していなければならぬ。何故なら、この認識を握っているなら、君はより愉快に (εὐθυμότερον) 暮し、人生に於て少なからざる疫病を、即ち嫉妬、羨望、悪意を追払うことが出来るだろうから」。「愉快に暮そうとする者は、私にも公けにも、多くのことをしてはならない。また何をするにせよ、自己の能力や本性 (φύσις) に過ぎたことをしてはならない。……自己の力に余ることを手掛けてはならない。何故なら、程よい大きさは大き過ぎる大きさよりも危つけないから」(38)。激情から魂を解放し、憤激に打勝つこと、更にまた不正を犯さず、合法的な行為をせよと勧めていたのも、結局は同じ根拠に基づくのである。不正を犯し法を破ることに伴う不安や恐怖、パトスや怒りが心に与える激しい動揺、自己の力や素質に余ることを志すところから起る焦躁や失望は、他人の生活に対する嫉妬や羨望と同様に、心の平静を乱して苦痛を与え、愉しい真に快適な生 (εὐθυμία) を送る

ことを不可能にするからである。彼はこのようなエウツミエーこそが人生の目的であるとなし、*eudaimonia* (幸福) とも呼んでいたと言われている。

苦痛のない快適な生を過すためには何事にも過不足のないように調整し抑制するだけの聰明な叡知と意力とが必要である。随つて、「乱されない」「冷静な」知慧(*sophia* *ēthraibos*)は何ものにも勝つて貴い」ということになる。

實際、デモクリトスは何事にも煩らわされない自由な心境を求めて恐らく超俗脱世の生活を送つたらしい。だが、しかしエビクロスとは異なつて徹底的な個人主義を採らず、「国家がよく治められることは最大の関心事であり、公共の利益に反して (*παρὰ τὸ κοινὸν τὸ τοῦ εὐνοῦ*) 己だけのために力を獲得するようなことをしてはならない」「政治の術 (*politikḗ τέχνη*) を最高のものとして学び、努力精進 (*πορεία*) を為せ、そこからは偉大な輝かしいものがこの世の人々に対して生じて来る」と説いた。このように、人が各自の能力や素質に余る大志を徒らに抱くことの愚を論じたことはあつても、努力精進 (*πορεία*) がなくてよい、というのでは決してなかつた。「怠惰ほど青年の教育上、悪いことはない、それは悪事が生ずるような快楽を生むものだから」⁽⁴⁸⁾「美しいことどもは、努力して学んで始めて為されるが、醜いことどもは努力せずに〔何の苦もなく〕自然に得られる」⁽⁴⁹⁾。

努力と並んで学習 (*μάθησις*) や教育 (*παιδεία*) も、自然的な本性、素質 (*οὐσία*) と併せて、幸福への要素とされた⁽⁵⁰⁾。また、幸運 (*τύχη*) を、節制や自然 (*οὐσία*) と対比して、不確定なものだから、これに惑わされてはならぬと警告もしている⁽⁵¹⁾。

以上、デモクリトス倫理説の大綱を述べ了つたが、茲で気付くことはソクラテスとの類似である。身体に対する魂の優位、而もヌース、プロネーシス等、知性概念が道德論の中心的位置を占め、善を、外的

な富や名声から離して内面性に見出したこと等々、「金錢から徳が得られるのでなくその逆である」と教えて、「魂の配慮」を生涯の仕事としたソクラテスを彷彿せしめるものがある。このような思想が原子論と結合し得るものか、これは確かに問題である。果して倫理説の形而上学的基礎付けはなされていたのであろうか。次に、この解答に必要な限度に於て、彼の自然学を顧みることにする。

註 テキストは Diels-Kranz の断片集 (DK. はその略符) を使用した。(その抜萃の邦訳書「山本光雄訳編、初期ギリシア哲学者断片集」があり、便宜上適宜使用した。)

註 1 感覚主義の倫理説を、デモクリトスの原子論を借用して基礎付けしたヘレニズム時代の唯物論的哲学者。快を以て道德的判断の規準とし、快とは祝福ある生の始めであり終りである、と語っているが、結局「心の平静」(*εὐταπεία*) を以て人生の目的とした。(C. Bailey, *Epicurus*, 1926, III. P. 86. 出・岩崎訳「エピクロス」『岩波文庫』六九一七〇頁)

彼の倫理説もデモクリトスに依拠したと云うのは例へば Natorp, a. a. O. S. 127, 141, M. Wundt, a. a. O. II, S. 172 etc.

註 2 DK. B. 188.

註 3 B. 189.

註 4 B. 171.

註 5 B. 170.

註 6 B. 105.

註 7 B. 37.

註 8 B. 187.

註 9 B. 40.

註 10 アンチステネース (小ソクラテス派) 及びその弟子ディオゲネース (シノペ) は、感覚的な快楽を直ちに徳に対する妨げとして厳格な禁欲主義を説き、一切の人間らしきノモス (一切の社会制度、法律習慣等、文化一般) を否定して犬 (*κύων*) のような生活を事としたところから、その学派は史家からキュニクス派 (*κυνικὸν*) 一犬儒学派と呼ばれた。

註 11 DK. B. 230.

註 12 B. 235.

註 13 B. 233.

註 14 B. 229.

註 15 B. 286.

「程よい財産で愉快に暮している者は幸福である」。B. 211「節制

「それが増えたる」。

註 16 B 70, 71, 286, 191 etc.

註 17 B 102, 191

註 18 B 208, 211, 210, 283 etc.

註 19 B 64, 65,

註 20 B 289, 282,

註 21 B 31, 216,

註 22 B 181, 77,

註 23 B 42, 193, 119,

註 24 B 290, 187, 236,

註 25 B 191,

註 26 B 211,

註 27 B 210,

註 28 B 175,

註 29 B 83,

註 30 B 200-206,

註 31 B 62,

註 32 B 174, 181,

註 33 B 41,

註 34 B 244, 264 ナトルフはこれらに基いて心情の倫理、自律の道德をデモクリトスが説いた、と主張する (Natorp, a. a. O. S. 102)。

註 35 B 159,

註 36 B 235, B 77「良識 (*ajuent*) を伴わぬ名声と富とは確実な (*asepalea*) 持たぬものはなす」。

註 37 B 189,

註 38 B 191,

註 39 B 3 この断片で「より危うけなす」と訳した *asepalea* (*sicherer*) は、前掲 (註 36) の断片 (B 77) の *asepalea* (*sicher*) と同じで、「より確実である」と訳して差支ない。一応、邦訳を拝借したまゝのことである。だが、確実性 (*asepalea*) は第三章 (註 31) の *asepalea* (間違いない正確さ) や断片 B 176 その他における *asepalea* (確実さ) とともに、真なることと善なることの徴表と彼が考えていたであらうことは、やがて後に明らかになるであらう。この点を力説するのはランゲルベックである。そして彼の述べる如くデモクリトスの思想が *asepalea* に集中していたことは確かだとしても、そのために、倫理学の体系としての中心点が *edoula* であることを示唆するものは何もない、とまで主張することには、必しも賛同しが

た。H. Langerbeck, *40 ETZ ETIPYΣMITH* ("Neue Philologische Untersuchungen" X Heft. 1935) S. 60, S. 113, S. 118. 参照。

註 40 B 31, 236,

註 41 B 45, 174,

註 42 B 215,

註 43 B 4 Clem. Strom. II, 130; B 140; D. L. IX, 45.

註 44 B 216,

註 45 Cic. de fin. V, 87; D. L. IX, 42. 参照

註 46 B 252「何故なら、善く治められた国家は最大の保護であり、万事はこれにかかっているので、これが健全であれば、万事が健全であるが、これが台なしになれば万事が台なしになる」と続いて語り、所謂ポリスの人間観が示されている。これに対して「エピクロスは『隠れて生きよ』 (*Kathe Biōtan*)」断片 (98) — で知られる通り、「われわれは日常の私事や国事の牢獄から、われわれ自身を解放すべきである」 — 断片 (58) — という見地から、ポリスの政治に関心することを極力禁じた。もつともその時代には彼の住むべきポリスは失われて存在しなかつたわけではあるが。前掲、出・岩崎訳『エピクロス』「岩波文庫」参照。

註 47 B 157,

註 48 B 178,

註 49 B 182, ポノスに関して当然起る問題は、苦痛を伴わぬ努力はない、努力は苦行に通ずると考えられるが、このことは、できるだけ苦しみ少なく生きることに幸福を見出してた所謂 *edoula* の生活理想に矛盾するのではない、ということである。これに対して、デモクリトスは恐らく答えたつもりであらうか？「努力を続けると習慣になつて、より楽になる」 (B 24) という。成るほど、漸次にそれに慣れて労苦の度は減じるであらう。しかし実は、苦勞の度が減るか否かが問題なのではなくて、重点はポノスとエウツミエーとの關係に存している。プラストウスの主張するように、前者が後者の本質的条件だとまで言えるかどうかは疑問だとしても (G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus*, "Philos. Rev." 54 (1945) p. 59) 前者が後者成立の一つの条件であることは確かであらう。がまた、それ以上の何ものでもあるまい。不可欠の条件とは思えないし、また条件である限り、それを通じて到達した目的の境地には最早いささかの労苦の跡も残存していない筈である。ポノスとエウツミエーの關係の問題は、結局、理性、叡知、節制、自然等の問題に帰着すると考えられるが、このことには後説 (第四章) で触れるであらう。

註 50 B 33, 59,

註51 B 176, B 3, 210.
註52 Platon, Apolog. 29b.

(三)

現存「断片」の中で、自然学の原理を明確に表明すると思えるのは僅かに二、三にすぎず、他に真理の把握に関する懷疑的な断片が若干あるが、これは認識に関することだから、暫く後に譲る。そこで、最古のそして最も信憑し得ると思える史料に基いて全体の思想を窺うと、大体次のようなものである。アトム (*átoma, átoma*) と空虚 (*τὸ κενόν*) とが宇宙の根本原理であり、万物の構成要素である。アトムは「有るもの」、空虚は「有らぬもの」だが、「有らぬもの」も「有るもの」に劣らず「有る」。これら以外のものは凡て慣はしで「有る」と思われているにすぎない。「真実には「有る」と言えない」。このように有ると思ひ做されているだけのものに存在性を与えるものは真実に有るところの根本原理である。この窮極の実在は消滅しない。生滅と一般にギリシア人の言い慣わしているのは誤りで、実は、この実在の結合と分解があるのみである。何ものも無から生じたり、無に滅したりすることはない。原子は不可分のものであるから、自らの内に空虚を含まない。故にそれは充実体 (*τὸ πλήρες*) 凝固体 (*τὸ στερεόν*) であり、無受動 (*ἀκίνητος*) であり、不変化でもある。(空虚を含む限り可分的、可分的である限り可变的であり可受動でもあるから)。そこで本来無受動 (無感覺) であるアトムには当然感覺上の諸性質は属し得ない。随つてアトムそのものを我々の感覺で知覚することも出来ない。併し最小限度の (視たり、触れたり出来ぬ程度の) 形や大いさは本来夫々に具つて居り、その意味で無限に差別のあるアトムが無数に渦をなして空虚な空間の中を動き廻る。火、水、空気、土といった合成体 (*σύνθετοι*

μικτά) はこの渦巻運動 (*δίναν*) によつて生ずる。太陽や月はこのような凹凸のない滑かな円形の塊 (*κύκλος*) から合成されたものであるが、靈魂もこれと同じ様なものであり、理性は靈魂と同じもの (*ταῖς*) である。吾々がものを見る (*ᾧ*) というのは、そのものの像 (*εἰκόνα*) が我々の眼に突き当る結果であり、渦巻が万物生成の原因なのであるから、一切は必然によつて生ずる。アナクレー (必然) とは *δύναν* (渦) のことを指して言つたものであるらしい。

以上は自然学の大筋であるが、既にこの概要からも起る疑問は、アトムの大いさとか、形の違いとかが無数にあるということは姑く措くとしても、アトムが空虚の中を渦をなして動き廻る (*τὰς ἀδύναμεις*) という点に關してである。レウキッポスやデモクリトスの原子論は、エレア主義に基きながら雑多な現象界の説明を企てた所謂多元論を徹底化したものであり、随つて原理的にはエレア主義を離背するものでない、というのが、ギリシア哲学史家の云わば一致した常識である。そして、多元論者の見落した窮極実在の動く場 (*ἐν*) として空虚な空間の存在性を論理的に要請した訳であつたが、その中を動くときれたところの原子そのものはアナクサゴラスのスペルマタ同様に、本来は不動のものであるべき筈である (エレア主義)。本来不動であるべきアトムがこれを動かす原因もなしに動くということは如何にして可能なのであるか、この問題を廻つて哲学史家の見解は甚だしく分れてゐる。併し、ともかくも「デモクリトスは運動ということに就いて少しも顧みることなく放置した」というアリストテレスの批評は一応甘受せねばなるまい。

だが、我々は、これ以上自然学の考察に立入る必要はない。靈魂、理性の問題に歸ろう。

靈魂と理性とは、火と同質のものだとされていたが、その理由は何であつたか。四元の中で火ほど動き易い物質はないという見解はヘラ

クレイトス以来のものであるが、アリストテレスによると、デモクリトスが靈魂を火と同物質と考えたのも亦同じ理由によるのであつた。即ち他の元素に比して火は、最薄最微なるもの (*tertio minor*)、特に最も非物質的なもの (*vacuatio*) であり、而も形の円いもの (*ovatois*) だから自ら動き易く他をも動かすことの出来る動力因になると考えられ、靈魂も理性も火と同様の物質から成るのであるから、靈魂と理性とは同じものだ、というのである。¹⁰ 併し円い形のもものは何故動き易いのであろうか。他との接点数が少く、最も安定性に欠けて居るからである、可動性の大きいだけに靈魂は身体中に限らず行き渡り、至る処に浸透し、生物に生命を与え、これを動かすのである、とアリストテレスは答えている。¹¹ それでは、原子論の立場からは、理性 (*poies*) と靈魂 (*physis*) との間に何の差別もなかつたのであろうか。アリストテレスによると確かにそのようである。デモクリトスは端的 (*aktos*) に同じものと認めていた、¹² と言うだけであるが、後世の伝承に依ると、靈魂には二つの部分、即ち *to korymbon* (理性的な部分) と *to dikyon* (非理性的な部分) とがあつて、前者は胸部 (*thorax*) に位置し、後者は身体中の至る処に散在しているという、原子論者たちに共通した意見をデモクリトスも持っていたという。球形の靈魂アトムだけが純粹に他の混雜物なしに胸部に寄り集つて働く場合が理性であるというのであろう。しかし、これでは依然として本質的に何の区別もなかつたと言う外はない。

ところがアリストテレスによると、両者に区別のなかつた理由はまだ他にもあつた。それは認識に関する事柄である。即ちデモクリトスはプロタゴラスと同じように、感覺的存在だけを存在であるとし、感覺に現われる現象以外に眞実や眞理 (*altheia*) はないとし、理性を眞理に関する能力として用いることはしなかつた、¹³ というのである。という意味は、眞理の認識能力は感覺だけであつて理性ではない、随つて

眞理に関する限り、一般には認識能力とされている理性なるものも、デモクリトスに於ては結局感覺能力たる靈魂と全く同じものにならざるを得なかつた、ということになるであらう。併し果してそうであつたか。認識に関するデモクリトス自身の言葉を直接に最も多く保存したと思われるセクストゥス (*Sextus Empiricus*) は逆にこう述べている。——「デモクリトスは二つの認識 (*noein*) を区別して、感覺的知識によるものと思惟 (*dianoia*) によるものとに分け、後者を「眞正のもの」 (*pragmata*) と呼んで眞理判定のための信憑性 (*to pistos*) をこれに歸したが、前者即ち知覚は「闇のもの」 (*skotos*) と呼んで眞理判別上の無謬性をこれから拒否した。そして、闇の認識がもはや細かに見ること、聞くことも、嗅ぐことも、味わうことも、触れて知覚することも出来ないのに、一そう微細に (*en tē kretoteroi*) 入探求が進められねばならぬ場合には、眞正の認識が、思惟の (*tos noos*) もつと微細な道具を持つ故、これに代る *V* とさえ言つていた。随つて彼に於ても理性 (*logos*) が「眞理」基準なのである。¹⁴ 尤もロゴスのことを「眞正の認識」と呼んでいたのではあるが、¹⁵ そしてこれが哲学史上に有名なデモクリトスの所謂二種のグノーメー (*gnōmē*) 論であり、夙にツェラーの如き人もこれを引用してアリストテレスの誤謬を指摘していた。¹⁶

ところで、プロタゴラスに対するデモクリトス自身の見解はどうであつたろうか。プロタゴラスは所謂 *Homo-mensura* の命題で周知の如く、存在は各人夫々に現れる通りに、各人が夫々に知覚する通りに、各人に「ある」ことを認め、そこから、その時にそうあると思う通りに「ある」のが眞実だ、同じ酒でも味う人の身体の具合で甘くもあり辛くもあるのである。各人にとつて眞実 (*altheia*) は種々様々であり多く眞 (*alētheia*) ということはないが、併しより良くあるもの (*belteron*) ということはある。人をしてより良くあらしめることの出来るものは医者¹⁷ と知者である、と主張したのに対し、アリストテレスは

感覺的存在の可能性、無規定性に注目し、可能的には矛盾も両立し得るが、現実的には不可能であるとし、この事実を見逃したところにプロタゴラス相對主義の誤謬がある、という意見であつた。

デモクリトスがこの同郷の偉大なる先輩に直接師事したかどうかは不明であるが、また直接彼に言及したと思われる断片も残存しないけれども、彼を充分に知つて反對の見解を持つていたことは、多くの史家の認めるところであり、セクストウスの如きはこの事を明白に断言してさへいる。加之、デモクリトスも或る断片で、「善と真とは万人に同じ、併し快は人さまさま」と語つて、感覺的存在は相對的だが、真実の存在が相對的なものであることには明らかに反對していた。

併し、それでは、このような真理が理性で明確に把握出来るかという点になると、甚だ懷疑的である。「真実には我々は何ごととも知らない、真理は深いところにあるから」とか、「人は真実（*truth*）の存在」から切り離されていることを認むべきである」とか語り、同趣旨の断片は多い。そうだとすると、彼は一方感覺現象だけを真なりとすることに反對で、エピクロスほどに徹底した感覺論者ではなかつたが、他方また理性主義者（批判的觀念論者）と云えるほどにはロギスに信頼を置けなかつたのではあるまいか。これには何か理由があつたに相違ない。果せる哉、彼は言う「憐れな理性よ、汝は我々から証拠（*proof*）をとつておきながら、我々を打倒しようとするのか、汝の勝利は汝の破滅である」と。茲に「我々」というのは無論感覺を指す。随つて知識というものは、理性的認識と雖も感覺的知識に基かないものはない、というのであるが、それは單に認識の成立根拠に関するのみでなく、云わば權利根拠とも云える証明根拠（*proof*）をも理性は感覺から受取つていふのであるから、所謂合理主義とは凡そ隔つた考を示すものと言えよう。尤も彼自らこの考を撤回していたという史料も存し、所謂理性主義論者たちはこの史料を盾に執るのではあるが、

それは、ともかく、理性の証明根拠が感覺にある、ということとは一体何を意味するのであらうか。

感覺的存在は可變的なもの、恒に動くものというヘラクレイトス主義がプロタゴラス相對主義の存在論的基礎であつたことは周知のことであるが、この限りに於ては、デモクリトスも同様であつた。アリストテレスやテオプラストスによると、感覺は物の変化であり、感覺的なものは各人各様に様々に異なるものと彼は解して居り、感覺知識の心理、その成立過程に関する原子論的説明はこれを詳細に裏付けしている。そして思惟（*thought*）も亦この例外ではなかつた。感覺と同じく、外物から剝がれて来るエイドーラ（*eidōra*）の動きから思惟は生ずるのである。若しそうだとすると、感官知識は誤りで、思惟は真正だとして區別した理由根拠は、少くとも原子論の立場からは、消失することになるのではあるまいか。無論これに対しては断片（*fragments*）を援用し、「アトムと空虚とは真実に（*really*）あるもの」だから、これを把握する思惟は真正なのだという抗弁が成立つてもあらう。併し理性は如何にしてアトムを思惟し得るのであらうか。これに対する解答をベ伊利ーは用意していた。即ち、感覺のアトムは粗大、思惟のそれは微妙微細。靈魂アトムの純粹微妙な結合（思惟）によつて極微物質（アトム）も把握出来る、思惟アトムは微妙だから内に浸透して微細なアトムに直接に「触れる」可能性があるからであるという。更にベ伊利ーによると、形や大いさはアトムに本来具わる客觀的な云わば第一性質に當るもの、色は、これに対して、感覺的な主觀的經驗。後者を客觀的な實在の如くに思い做すところ（*phantasy*）に「闇の認識」が生まれるが、視現象の大いさや形から窮極實在（アトム）の大いさや形を推理することが出来、その意味で、云わば第一性質の統一体としての限りで、（色は姑く括弧に入れて）「現象は真実のもの」なのであり、現象の内に真正認識のデータがある。故にセンス・データは理性に証

明根拠を提供するとも言えるのである。⁽²⁹⁾ この試みは一応巧妙ではあるが、併し、カークも論ずる如く、⁽³⁰⁾ 成立過程から見た感覚の不確実性は、程度の差こそあれ、思惟も亦免れ得ないところであつて、思惟に許されているのは、真そのものの把握でなく、精々それへの最近似値より以上のものではあるまい。だからこそ、デモクリトスは、「真実には何一つ間違ひのない正確なこと (ἀληθές) は分らない」とか「真実には (εἰς) 我々は何についても何も知らない、とか語つていたのであらう。変化流動するものに對立して「正確」など言われるものは当然「不変不動」のものを含意すると解すべきであらうし、可變的なものが各人にとつて各種各様であるとすれば、「不変」的なものは「万人にとつて同じ」ものということにもなるであらう。そうだとすると、先に「善と真 (ἀγαθόν) とは万人に同じ、だが快は人さまさま」と述べられていたこととの關係は問題になる。「不変的なもの」は分らない、にも拘らず、今や善とか真とかは「不変的なもの」であるというのだからである。これに對して、確かに認識の立場からは、万人に普遍同一なる「不変」の真理を把握することは不可能であるが、「真なるもの (ἀληθές)」が万人に同一なものとして存在する、アトムと空虚が即ちそれである、と言えるかも知れない。實際彼にとつて問題なのは、思惟とか感覚とかの認識能力ではなくて、その対象であり、認識論 (論理学) ではなくて、存在論 (自然哲学) であつたであらうから。⁽³¹⁾ そして唯物論の体系としては、視えるものから出發して視えないもの (ἀόρατα) へと進むのが常道であり、その不可視なものの先端に窮極の実在としてあるのが、アトムと空虚である、というのであらう。⁽³²⁾

併し乍ら、そのようなアトムと空虚が真実の存在 (εἰς) であるということは、実はただ自明として前提されているだけで、感覚も思惟もこれを保証しないし、⁽³³⁾ 何故に「真実のもの」なのであるか、の理由

を説明もしない。本来アトムそのものも動くものであり、アトムの形 (混合の形態) も變るものである。⁽³⁴⁾ 「變るもの」が變らない (真実の存在) であるということが、それほど自明であらうか。そのことは如何にして可能なのであるか。セクストゥスのように、アトムは感覺的に知覚出来ないものだから εἰς νόητα (可思惟体) だ、⁽³⁵⁾ というのは仮りに宜いとしても、アトムがノエータだということから直ちに、ノエーシス (思惟) は真実を把握する、ということとは出て来ない。何故なら、同じく可動的なもの (思惟) によつて可動的なものを不動 (真実) なものとして把えるということは嚴密な意味に於ては不可能だからである。然らば、思惟にとつて、動くものに於て不動を把える道は全くないのであらうか。茲に我々はテオプラストスの一つの証言を想い出す。それは固より認識論的な立場ではなく、心理的生理的な立場、原子論的な立場に於てのものであるが、それによると、思惟 (εἰς νόητα) は靈魂が程よく均齊のとれた (οὐκ ἐκτρέφεται) 混合の状態にある時に生ずる、⁽³⁶⁾ というのである。靈魂アトムの混合がバランスを得て調和を保っている時の靈魂の働きが思惟作用だという以上、可思惟体も亦同様の状態に於てあるべきであらう (ὁμοίαν φύσιν) の原則により)。可動的な存在が均齊状態を保つことは或る意味で不動の状態の持続を意味する。アトムの動きのこのような状態によつて基礎付けられた思惟には、同じく不動の相に於て存在を把えることが可能であり、随つて「真実の存在」の把握も亦可能と考えられるのではあるまいか。⁽³⁷⁾ 問題はそのような均齊状態の持続は果して可能であるのか、如何にしてであるか、ということであるが、この点に関する報告を自然學に関する史料から窺うことは出来ない。

併し以上の検討から次のことだけは言えるであらう。デモクリトスの二種のグノーメー論が直ちに認識の真偽という価値の區別を意味するというのは早計であり、成立根拠と權利根拠を混同する認識論的な

解釈の行き過ぎであり、この点に一般の哲学史教本の誤解も存するのではあるまいか。無論、認識の真偽を彼が念頭に置かなかつたというのでは決してない。ただ真偽という本来質的な区別を量的区別に於てのみ把えていたために、それは程度の差別を示すに止まり、二種の認識も粗大なものから緻密微細なものへと認識が連続的に進展することを意味する以上のものではないであらう。絶対的な真理認識の如きは恐らく彼の念頭にもなく、また、不可能でもあつたと言わざるを得ない。だが、この解釈も亦、原子論体系にこだわつた行き過ぎとの非難を免れないかも知れない。併し、そうだとすれば、彼の真偽認識の説は自然学と厳密な意味に於ては無関係であつたという外はあるまい。

果して倫理学はどうであらうか。当初からの課題はまさにこの点に存していたのである。次に倫理説と自然学との連関に就いて全般的な究明を試みよう。

註

- (1) B 125 (B 9), B 156, B 164.
- (2) B 6, 7, 8, 10.
- (3) Arist. Metaph. I, 985b; D. I, IX, 44-5.
- (4) アトム (原子) は *ἀτέμνω* (不分割) からできた名詞で、これ以上分割され得ないもの、したがって *ἀδιαμέτρετος* とか *ἀμετέωρος* とかも呼ばれたがそれは、自然学上の意味で不分割なので、数学上の厳密な意味においてはなかつた。「自然学上の」ということは、経験上、感覚的知覚で、というのと同義であつて、知覚で区別できぬものは無区別すなわち不分割という意味をもつことになつたと考えられる。アトムに形 (*εἶδος*) 大い (μέγεθος) があることとされた以上、恰好 (*εὐχρηστος*) や並び方 (*τάξις*) や向き方 (*πορεία*) の点でも種々の相違が起り、アトムには形態や配列や位置の三点で差別があると後世の学者たちから (Arist. Met. I, a. a. O. Simpl. Phys. 28, 15.) 想定されるに至つたが、この思想が単なる推定でないことは、原子論の創設者レウキッポスの現存「断片」(DK. B.) の中にアトムや空虚と並んで *πορεία*, *διαίρεσις*, *τόπος* とあることが、その証拠といふべきであらう。
- (5) 原子の渦巻運動から合成体が生ずる仕方に関して、デモクリトスは、「等しきものは等しきものによつて」(*ἴσους οἰσίν*) というイオニア自然学伝統の原則に従い、簡にかけた場合、豆は豆、大麦は大麦というように、また

海岸の小石は打寄せる波のために、円い石同志が寄り集るような風に、合成されると考えていた。(DK. B 164)

- (6) アナクレー (必然) ということに関して、レウキッポスは「何事も出駄羅目に生ずることなく、一切はロモスがあつて必然によつて生ずる」(DK. B 2) と述べ、渦 (*ὄζω*) ということも語つていた (B. 1).

- (7) レヴエーハイムは、この常識に異論を立て、原子論者をエレア主義に結び付けることは誤りだと主張する。そしてデモクリトスはすでにアトムの永遠の運動ということから「惰性律」に想い至つていた、というのであるが、これはあまりに近代化した解釈であり、今のわれわれの行論からは遠い。(L. Löwenheim, Die Wissenschaft Demokrits, Berlin 1914, S. 21-27)

- (8) アトムを動かす原因は重さだと主張するツェラー (Zeller, a. a. O. S. 1084-8. エピクロスを待たず、デモクリトスはすでに重さをアトムに本来具する性質とみていた、重さは大いさに比例し当然アトムにあるもので、重いからこそアトムは自ら下降運動をする。下降運動をする際に、アトムは大小の差によつて、速度を異にするために、衝突し合い、渦巻運動を結果する。妨げるものがない時、物体が自ら下降運動をすることを、古代において否定する如きものは誰もなかつた、という主張)。これに対して、真正面から反対するのがバーネット (J. Burnet, Early Greek Philosophy, 3ed. 1920. p. 341-6. 最初の哲学者たちの断片の中に、重さに言及しているような箇所は一つもないし、重さが原因らしく説くアリストテレスやテオフラストスの証言も、重さが大いさと同じアトムの第一性質であつた、というのでは決してなかつた。ツェラーの如く、重さの故に渦が生ずるのではなく、その逆に、渦巻運動による衝突の結果、重さが生ずるので、アトムの運動を下降と決めてかかる理由は全くない。渦以前に重さがあるのでなく、したがつて重さはアトムの運動の原因ではないという論旨)。DK. A 47 参照

- (9) バリーなども (C. Bailey, a. a. O. p. 131-144, f.) バーネットと大体同趣旨で、アトムの大いさに比例して重さがあることは確かだが、重さは第一性質ではなく、第二次の性質と見做さるべきだという。
- (10) ユーバークは甚だ慎重で、大いさに比例して重さをアトムに認めながらも、デモクリトスはアトムの運動の原因を提示することは恐らくしなかつたのではないが、アリストテレスの非難はその故にあつた、とこの問題から結論を曖昧にさへしている (Überweg-Prachter, Die Philosophie d. Altertums, in "G. d. Gesch. d. Philos." I, 12 Aufl. 1926, S. 107.)
- (11) Arist. Met. I, 985b (20)
- (12) アトムの運動は如何にして始まつたのか、の説明は、アリストテレス (De Anima. I, 404a 17-20) が靈魂アトムに関して用いた有名な比喻 (風がな

のなのだから」・感覚と思维との区別がそれらの間に成立つことはなく、真正知はアリストテレスの共通感覚のようなものに近いと解すべきか、といつてゐる。(J. Burnet, Greek Philosophy I. p. 138)

- (31) DK. B 9. *ήμετε δὲ τοῖς αὐτοῖς οὐδὲν ἀρετὴν οὐκ εἰσέμεναι*, ὁ ἀρετὴν εἰς ἑαυτὸν exactly ἢ accurately ἢ ἀκριβῶς (Kirk, a. a. O. p. 422, Freeman, Ancilla to the Presocratic Philosophers, 1956 p. 93) ἢ ἑαυτοῦ, 形容詞 *ἐν τῷ αὐτῷ* ἀρετὴν εἰς ἑαυτὸν nicht Untüchtigkeit ἢ *ἀρετὴν ἐν τῷ αὐτῷ* (Diels-Kranz の断片)・無論どちらも文法上は可能である。意味も後者の如く「偽りなきもの」(真なるもの)と読むことは差支えないけれども、私はこれを後者とともに形容詞にするが、前者と同じ意味に解説したい。理由は、デモクリトスと交流のあつたと推定される当時の医学文集の慣用語法によつたのである。例え *τὸ ἀρετὴν* (perfectly exact truth) *περὶ α. 1. c. IX* の如き、なおこの点に關して後説(第四章の註(9)(7))を参照。なおデモクリトスの断片中に *τὸ σῶμα* (身体)の代りにしはば使用されている *τὸ σῶμα* (身体)という名詞も医学文集の慣用語であつたが、ソクラテス以前の自然学者の中、デモクリトスを例外として、誰一人として使用してゐた形跡はなう。このこともデモクリトスとヒポクラテス医学派との關係を裏付ける一つの証拠になるかも知れない。(vgl. Georg Vlastos, Philos. Rev. 54, 1945, p. 579 の脚註(11)。但し「プラストウスは」その個所 *σῶμα* と *σῶμα* (容器)を混同している感を与へる)。このほか、デモクリトス倫理學上の重要な用語である *μετρίον*, *τὸ κατὰ*, *τὸ ὅσον*, *τὸ δίκαιον*, *ἐφ' ὧρα* 等も悉く医学文献作者たちの用語であつたことを「プラストウス(a. a. O. p. 587)は注意してゐる。

- (32) DK. B 7
(33) B 69
(34) Langerbeck, a. a. O. S. 115, 116. f.
(35) *ὅτις ἀδύνατον τὰ παρ' ὧρα* (Anaxagoras, Fr. 21a) 「不明なものを視る・現象」。現に視えるもの(現在)から出発して不明なもの(未来)へと探求(洞察)を進めて行くのは、当時、前五世紀の歴史家や医者たちの間に一般に通用してゐた科学上の方法であつたのをアナクサゴラスが纏めて言表したのが、この断片だと「プラストウス」(cf. Vlastos, a. a. O. p. 580 の註 61)は述べ、そして、この視えないものを視ることのできるのは、デモクリトスの所謂「闇の認識」でなくて、「真正の」と言われた知識であるとなし後者も矢張り感覚ではあるけれども、アトム理論のより一層微妙微細な研究によつて「從來不明であつたものが」明らかにされるに至つた感覚である、(Sensation enlightened by the "subtler" (ἐντὶ λεπτέρον) investigations

of atomic theory)と説く(ibid. p. 590. f.)。ボイムカーも同意見で、現象の内に真理はあるが、その現象を正しく解明することのできる理性(vernünftige Einsicht)によつて、真理は得られるのであつて、感覚によるのではない。現象の根底にある真理へと導くのは「真正の認識」であり、アトムや空虚の存在は理性が推論(erschliessen)要求したものと主張してゐる。(Baumker, a. a. O. S. 90)

- (36) アトムの存在は現象の説明のために思维が推論したもので、その限りにおいても、アトムが真実にあることを思维は保証するというのが、ボイムカー(前註)を始め希哲学史家一般の常識であるだろう。しかし、デモクリトス自身が思维したということと、その「思维」なるものが原子論的に如何に解明され基礎付けされてゐたか、ということとは別であり、今は後の立場から立論をしてゐる。したがつてこの基礎付けがなされて、アトムの真実存在が思维し得ると解明されるまでは、自明として無証明に前提された、と言わざるを得ない。
(37) DK. A 135 (Theophr. De Sens § 63. f.)
(38) Sext. Emp. Adv. Math., VIII, 6. vgl. K. Vorländer, a. a. O. S. 61.
(39) DK. A 135 (Theophr. De Sens. § 58)……, *ὅτι τὴν αὐτὴν οὐκ ἐκείνην ἐξ ὧρα τῆς φύσεως κατὰ τὴν κατὰ*.
(40) 「或る意味で」不動の状態というのは、比較的、相対的に、ということとで絶対的に不動ということは、動くものの均斉のとれた状態がどれほど持続しても動く限りは不可能であらう。もともとアトムの動きは必然の理由根拠により(因果律により)一定不変であり得る(レウキッポスの断片(2))がこれも「或る意味」で不変不動ということにならう。
(41) vgl. Langerbeck, a. a. O. S. 115.

(四)

彼の倫理説を貫く幸福主義は、既述の如く、肉体にでなく精神に重点を置いたものであり、魂が身体の行動に対する責任主体とまで考えられてゐた。併し自然学的には魂もなるほど最も非物理的なものとされてゐたが、これも他の元素に比較してのことであり、結局、身体と同様にアトムに基づく物的な構造をもち物的な変化をするもの(火)であつて、身体の内にあつてその生命乃至意識諸活動の原理となる

が、身体とともに死滅するものであり、身体を離れて永遠の神的存在をもつものとは考えられていなかった。²⁾ 然らば、同じ物的なものでありながら精神が身体の責を負うもの (*aitioudhmos*) とされた理由は何であろうか。ツエラーの如く、靈魂アトムの形は球であり、球形は完全性を意味したから、³⁾ というような解釈は姑く措くとして、デモクリトス自身の意図を忖度すれば、身体を生かし動かすのは心であつて、その逆ではない。身体は、恰かも道具 (*ōrganon*) や容器 (*orekos*) と同様に、そののよしあしは使用者の態度如何に懸る、即ち心が善くあれば、身体も良くなるのだから⁴⁾ という点にあつたと考えられる。彼が、人間は身体のことよりも精神のことをより多く問題にすべきだ、と先に (第二章) 説いていたのも同様の趣旨からであろう。ただ茲で注意すべきことは、精神を問題にと言つた際の *kyron toisofan* は無論 *kyron* のことであつて、精神に関して色々と語ることに相違ないが、自然学者が語るという場合は、単に魂を顧慮し魂を尊重するといふに止まらず、魂のロゴス (成立根拠) を探ね、それに就いて語り、それを明らかにすることを含意すると解釈すべきではないか、ということである。行為が善くある時の、魂の善さ、その魂の善くある時の、魂の状態 (*diathēn, diathēn*) は如何なる構造をもつものかに就いて語り、そのような善き魂の状態を保たしめることによつて善き行為をするように心掛けよ、というのがそれである。何故なら、既述の如く、自然学に於ては、変化に対して「最早変ることのない」 (*anagēti metanēti*) 不動のものを区別し、それに対応して闇の知識と真正の知識を区別して後者に優位を置いていたが、倫理学に於ても、可滅的なものに幸福を求めることを斥け、過度や不足を避けしめていたのも同じ理由からであつた。そして、身体のよさ (健康) が身体の調和 (*harmōnē*) にあることを、彼は、既に医学の見地から熟知していたと思われる。身体の調和とは、身体の構成要素、寒暖、乾湿の如き

反対の要素が一定の規準 (*metron*) の下に程よく混合されている状態 (*egkōtis, metron*) を指すのであり、「健康」のために程よく混合の肝要なことを力説するのは東西を問わず、当時の医学を通じての常識であつたらしい。⁵⁾ 精神の健康 (魂の善さであるが、肉体の快も除外されていない) も彼は同様に考えていたと思われる。精神が健康であることは、心の動きに一定の平衡が保たれ、バランスのとれた状態、過激でも萎縮でもない中庸 (*meson, mesotēs*) を得た状態であることを示す。⁶⁾ この故に倫理学に於ては、心の平衡を破るものとして激情や慾望や憤激を挙げ、これを制御しこれに打勝ち、これから解放される必要があると語られていたのであつたが、¹⁰⁾ 一般的には、心の不安、動揺を除くことが肝要なのである。このために彼は、一般の世人の抱く畏怖や恐怖の念を自然学に依つて一掃しようと努めた。先ず第一には、神々に対する畏怖であるが、これに対しては、神々 (ダイモーン) というも結局エイドーラにすぎない、と説き、次に死に関する不安や恐怖に対しては、人間の本性即ち魂の本質に就いての世人の無知が原因であることを教えてこゝ言っている「多くの人々は、可死的な人間の本性が〔死とともに〕崩壊し去ることを知らず、此世で悪い生き方をしていゝことを良く弁え識つていて (*anēdōrēn*) 生涯不安 (*taresis*) と恐怖 (*phobos*) に悩み疲れる、死後の時に關して種々出駄羅目な物語を作りながら」¹¹⁾ と。

聰明な知慧は、パトスから人間を解放し魂の節度ある状態を知るに止らず、魂の本質をも学ぶことにより、真の幸福に役立つものと言へるであろうが、右の断片の中に、後世に良識とか良心とかを意味することになる *sympoietis* (conscience) という名詞が使用されていたことを此の際特に注目しよう。¹²⁾ 何故なら、デモクリトスの自然学からは、一切が、随つてまた人間の行為も、意志決定さえも、因果律に従つて必然的に決定せらるべき筈であり、良心の如き (自由意志を予想する)

ものの出現を許す余地は全くないからである。併しイエーガーによると、因果応報 (*tychopoiā*) の觀念は現世のみに限られて (何故なら、来世は無いのだから)、来世に於ける懲罰 (死後の責苦) はなく、随つてそれは「良心の苛責」となつて現世に人間の内生活の奥深く出現するに至つた。死に關する不安や恐怖の原因は、人間の本性に關する無知のみに止らず、人間の自尊心 (DK. B 244, 264 「自己自身に恥ぢよ」 「自己自身を恐れ憚れ」 に於て表明された) に伴う現世の悪行に對する良心の苛責にも存していることに既にデモクリトスは気付いていた、といふ⁽¹⁴⁾。實際にまた良心の存在を前提しないで次の断片 (B 181) を理解することは困難でもあらう。「徳 (*aretē*) への導きに當つては、勸告や説得 (*logos techōs*) を用いる者の方が、法や強制を用いる者よりも遙かに優れて効果的であるだらう。不正を法の禁止で阻止されている者は恐らく秘かに隠れて (*kath' hōn*) 悪事を犯すに至るだらうが、説得によつて義務を果すに至つた者 (*toû deōs toû deōn hēthōn*) は、私かにも公然とも、間違つたことを恐らく為らないであらうから。故に良識・会得 (*nóyēsis*) や知識 (*epistēmē*) によつて正しく行為する者は同時に勇敢で廉直な人である」。かくして彼は結局一般に人を不安と恐怖から解放する道は自然哲学の外に道德の教であると考えざるを得なかつたようである。

併しながら、一体道德とは何であるか、良心とは何か、これが問題である。若しこれが存在論的な説明を得られずに、それを全く越えた事柄であつたとしたら、自然學と倫理説との連関は遂に不可能と言わざるを得まい。茲で我々は改めて上掲の諸断片に述べられた内容を今一度顧みることにする。そうすると、良心の働きは、結局良識とか会得とか知識とかと同列に置かれていたこと、良心は人の正に為すべきこと (*to deōn*) を為さしめるものであつたといふことを想ひ出すであらう。随つて、道德の問題は一に懸つて、當為 (*epideia ta xan' eōntōn*) と

いうことが彼の体系に於て何を意味していたかの究明にあると言えるのではあるまいか。

人間にとつて當然為すべきことを為すのは正 (*dika*) であるが、彼に於て正しい行い (*ēpōn dikaitōn*) とは合法的な行い (*ēpōn νόμιμα*) に外ならなかつた⁽¹⁵⁾。法というものは、併し、時と所によつて可變的なもの。故に法に従うべきは法の外形にでなく、法を法たらしめている法の精神そのものである。即ち法の精神を良く識り了解し会得することである。一般に法の目的は、言うまでもなく、如何なる時、如何なる場合にも善であり正であらう。既述の如く、善は、真と同じく「万人にとつて同一」と言われていた⁽¹⁶⁾。随つて、自然學の用語でこれを言い換えると、變化の中に「最早變らぬもの」を把握するのが、良識による会得であり、良心である、といふことになるのではあるまいか。それはまた存在の調和、均齊、適度等々として把握されてもいたが、併しこのような云わば動中の静とでもいふべきものを嚴密な意味に於て「正確に」把握することは如何なる知慧 (思惟、叡知 *sophia, vīnois, vois, oovē*) をもつてしても端的には不可能であつた。それはその対象が云わば動くものの不動性の如きものであり、絶対の静止ではなく、またそれを把える所謂「真正の知識」が「闇の知識」と本質的には區別が困難であつたことにも由来するであらう。随つて自然學的な立場からは端的には認識不可能であつたとしても、不變性、不動性というものに、真や善が求められ、知慧や良心はこれを追求するものと解されていたといふことは言えるであらう。善なる快が同様に不動の静に、即ち一切の不安、動搖から自由な境地に求められるに至つたというのも、蓋し必然の歸結ではあるまいか。麥軼の激しいパトス的な快樂 (*phōnē*) や喜悅 (*epithē*) と區別して特に愉快な快樂な生 (*euthymia*) を以てこの境地を表現し、これをまた *eudaimōn* とも呼んでいたことは注目し値する着想であつたと考えられる。

自然の動きはアトムの動きにより必然的に決定されていた。この事実の前に *εἶναι* などという偶然はないのであつて、運不運など *τύχη* というようなエピソードをもち出すのは、己れの無知をかくす口実 (*εὐλογία*) にすぎないと彼は言う。²⁰

運に頼らず、必然を必然として認めるところに迷はない。何故ならそれは、既に先に (第二章) 詳述された通り、恒に何ごとに対しても自己の限界 (己れの分) を守ること、己れの力以上のこと、己れの本性 (自然) に適合しない、素質に過ぎたことは為ないことを意味するからである。そして、それは節制によつて程よく均齊のとれた調和のある生き方をするのであつたが、同時に、そのような生が自然に適つた自足的で健康なものとされていたことに注目する必要がある。

先に (第二章) 「快と不快とは役立つものと役立たぬものとの境界だ」と語られた際の「役立つもの」(*ὀφεισμένον*) の *ὀφεισμένον* という詞はヒポクラテス医学上の最も重要な概念であつて、自然に適つたことを、随つて健康の保持・促進の上に本質的な関係をもつものであることを意味する、という。²¹ 随つて快は人間に役立つような状態 (健康) が内にある時にそれが自ら外に現われるし (徴) であり、不快はその逆のしるしということになるであらうが、また快は合自然的 (*κατὰ φύσιν*) な生の、不快は反自然的 (*ἐναντίον φύσιν*) な生のしるしということにもなるであらう。自然に適合した健康な状態を得るために程よい度合 (*μέτρον*) — 均衡とか調和とか — を力説する点に於て当時の医学者もデモクリトスも何ら変りはなかつたが、ただ、そのような適度さを前者が (医者らしく) 身体的な感覚のみによつて見出すとしたのに対して、デモクリトスは理性、知性に重点を置いていたことは既に述べた通りである。併し注目すべきことには、彼の合自然的な生はこのような知慧と節制によつて程よきを守るといふだけには止まらなかつたようである。というのは、合自然的に生きるとは「善いこ

と」(健康) であり、随つて、自然はその根源的な意味に於て善と同意だと彼は解していたと思われる。「人は小宇宙」(B 34)、「賢者には全大地が開かれている。善き魂の故郷は全宇宙」(B 247) と彼は言う。賢者デモクリトスは数年に亘つて多くの土地を旅して廻つた、故に全大地が彼には開かれている、などこの断片の意味を解する如きは皮相に過ぎる。云うまでもなく、イオニアの自然学者たちの多くは、「自然」(*φύσις*) を生成するものの一切 (その本質を含めて) と理解し、その根源 (*ἀρχή*) を永遠不死なる意味に於て「神的なるもの」(*θεῖον*) と解していた。²² 自然に従つて生きるとはやがて神的なるものに触れ、神的な境地に参ずることを意味しないであらうか。人は小宇宙として大宇宙と同質のものであり、善き魂はその故郷なる全宇宙に帰することが出来る。賢者は恒に自然に適した生を送るが故に、賢者には全大地が開かれているのであらう。自然は自足的 (*αὐτάρκεια*) である、とも彼は言う。大宇宙と一体となつた合自然の境界には何一つ欠けるところのあるべき筈はない。過ぎたるもなく、円満自足、減びもなく、変転もなく、憂愁も悲哀も、不安も動揺もないであらう。このような魂の「健康」が外に表現される快は束の間に消え去るようなものでなく、永続性をもつ *εὐαίρια* であり、*εὐδαιμονία* であるであらう。況んや、それは「神的なもの」に預ることが出来るのである。曾て (第二章の初めに)、「魂の諸善を選ぶは一層神的なものである」と言われていたが、それは、肉体のそれに比して魂の諸々の善さは遙かに貴いとする魂の評価に関する意味をもつこと、それは当然であるとしても、それに止らず、魂は大自然に合することによつて遙かに魂そのものが神的になり得ることを意味したと解し得られるのではあるまいか。

併しながら、人はこのような境地に永遠に止住することは固より不可能である。自然学に於て、云わば動中に静を把握することの端的に

人は何故に正しき善行為を当然為すべきであるのか、に對する最終の答も、そこから自ら導出される。それは、非法法を犯し不正を為すことから生ずる心の不安や恐怖、それに伴う不快を避けるために外ならなかつた。

北大文学部紀要

註

- 19 -

(五)

デモクリトスが「自然に合致した生」を以て善なる真の幸福とした見解は直ちにストアの人たちを想い出させるが、併し後者の厳肅主義とは違つて何か朗らかで大らかな生活態度が感得される。恐らく、それは彼の自然が調和であり均齊ではあるが、ストアの如くにロゴスそのものではなく、そこから湧き出るものは「愉快」だからであるであろう。その境涯に遊ぶ賢者の心には、自然のままに生きて而も矩を越えずといった悠々自適の風貌が見出される。知慧はこの境地への必須条件ではある。併し飽くまで手段であつて目的ではない。このことを一応充分認めながらも、そしてまた *schöpfung* が「永遠なるもの」に根付くことも洞察していながら、ナトルプが認識は幸福の源泉であるからとの理由でもつて、魂の快は認識の快、テオリアの快であるとなし、遂に、認識そのものをもつて目的 (*telos*) とするに至つたことは遺憾である。確かに「自己自らの中から快を汲みとることに慣れた理性」と彼自身も言つてはいる、とは云え、彼の思想全体の構造から、これをもつてディトリッヒの如くに、*schöpfung* は純粹理性の中にのみ存すると解する如き主知主義乃至合理主義は誤解、少くとも行き過ぎた解釈と言わざるを得ない。ソクラテスを訪ねたとの伝説があるほどに彼の倫理観にはソクラテスに近いものがあつた。併し、彼にはソクラテスほどの合理的な峻烈さはなく、悠揚迫らぬ風格がある。これは同じく知慧を徳の基調としながらも、愉しい人生を以て目的としたが故であるだろう。そして、それはまた、よく言われるように、彼らの伝統的なイオニア的なエートスを学的に加工したものにすぎないのかも知れぬ。だが、その学的加工の仕方には殆んどエビクロースを偲ばすに充分なものがあることに、ひとはむしろ意外な驚きを禁じ得

ないのではあるまいか。固より、既述の如くに、彼の倫理説は感覺主義でも現象主義でもなく、また、個人主義でもなかつた。唯物主義でもなかつた。自然主義の倫理観とても性格付けることが妥当であらうか。尤も所謂自然主義（肉体的な衝動を自然的として肯定する）との混同を避けるためにはブュシス (*Buchsis*) 主義とも言う方が適しているかも知れない。

併し、果して、倫理説は自然学の基礎付を得て、デモクリトスの学問は一つの体系をなすことが出来ていたであらうか。凡ゆる再構成の試みにも拘らず、而も多くの点で結付きはありながらも、厳密な意味に於ては、矢張り遺憾ながら「否」と答える外はない。「彼の倫理説には一つの思想による一貫性はあるけれども、少くとも断片から判断する限り学的な組織に至つてもいないし、アトム論との確実な結合があつたとも言えない」とするユーバーヴェックの判定を承認せざるを得ない。良心の所在に彼は一応想い至つたらしく思えたにも拘らず、その前提となる選択の自由、意志の自由を基礎付けるアトム理論を全く持たなかつた。所謂 *declinare* (*tragesklavie*)——軌道からそれるアトムの動き方を認めて、これを補い、且つ、自然学と倫理説とを一貫して一つの体系に組織立てる仕事は後を継いだエビクロースの仕事でありその功績であつたとも言えよう。併しながら、倫理観のスケールの偉大さに於てデモクリトスはこれを遙かに超えている。それを学的な全体として把握するためには「彼の言説は余りに少く、明瞭でも精巧でもなかつた」ことは、敢えてキケロを引証するまでもなく明白な事実である。とは云え、その責は偏にデモクリトス自身にのみ帰せられるべきものであるかどうか。或は彼の倫理説は単なる道德訓の箴言集にすぎなかつたかも知れず、或は彼の知識は余りに該博で多方面に互り、為めに、体系化は困難であるとする見方もあるかも知れないが、最大の原因は尤大な彼の著作が全部紛失して伝わらなかつたことであ

る。殆んど同時代のプラトンやアリストテレスの著作の運命と対比する時、歴史の必然に対し寧に暗然たる想を禁じ得ない。「我々の継承したギリシアの遺産は破滅して残りまことに僅かながら、デモクリトスの著作の喪失ほどに重且つ大なる損失はない」というフアリントンの嘆きは、意味は或は異にするかも知れないが、この論稿を了るに当つての私の嘆きでもある。

註

- (1) Natorp, a. a. O. S. 98, 99, 101.
- (2) DK. B 146.
- (3) Dittich, a. a. O. S. 157. 却つて「ロクスはナルコン(行動)の影」(B 145)と云う断片がある。
- (4) M. Wundt, a. a. O. S. 210.
- (5) カール・レーヴェット教授の講義「Welt und Weltgeschichte」(北大一九五八年秋)参照。
- (6) Überweg-Praechter, a. a. O. S. 109.
ナルコンも多くの結び付きを認めながら、結局は倫理学、自然学、認識論の一致は徹底的整合性を欠くことを肯認している。(Natorp, a. a. O. S. 111)
- (7) Cicero, De fin. V, XXIX, 88.
- (8) 第一章註(2)参照。
- (9) B. Farigton, Demokritos, Plato and Epicurus. ("Philosophy for the Future" ed. by R. W. Sellars, V. J. McGill, Marvin Farber, 1949. p. 5)