



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	プラトンの基本的思考 : 「ソクラテスの弁明」におけるソクラテスの使命と「パイドン」における所謂「ソクラテスの自伝風物語」(95E-102A)とにみられるソクラテス・プラトンの思考を貫くもの
Author(s)	中村, 一彦
Citation	北海道大學文學部紀要, 19(1), 1-69
Issue Date	1971-03-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33350
Type	departmental bulletin paper
File Information	19(1)_PL1-69.pdf



プラトンの基本的思考

——『ソクラテスの弁明』におけるソクラテスの使命と『パイドン』における所謂「ソクラテスの自伝風物語」(95E-102A)とにみられる、ソクラテス・プラトンの思考を貫くもの——

中 村 一 彦

A study in Plato's fundamental thought.

by Kazuhiko Nakamura.

I

プラトンの諸対話篇の中で、ソクラテスが自らの愛智の歩みを方向づけるアルケー（ἀρχή）（発端にして基本）とも云うべき思索の体験と主張を述べている箇所がある。一は『ソクラテスの弁明』の特にソクラテスの使命が述べられているところ、他は『パイドン』の所謂「ソクラテスの自伝風物語」とされている箇所である。『ソクラテスの弁明』は周知の様に、告訴されたソクラテスの法廷における弁明を内容とするものであるが、そこには彼の思索の回心とそれに基づく使命としての愛智活動が語られており、彼がどのように回心し、自己の愛智活動を生涯の使命として把握するに到ったかが知られる。そこにはそれ故彼の思想の発端^{アルケー}ともみらるべきものが語られていると考えられる。他方『パイドン』はソクラテスが死刑直前の最後の幾時かを牢獄で友人達と魂（ψυχή）の不死について論じ合った後従容として死についた光景の描写を主とするものであり、主題はあくまで魂の不死の論ではあるが、その論議の過程において、対話の相手方の提起した問題の性質からして、ソクラテスはものの生成消滅の原因を究明する必要に迫られ、それに関連して自分の歩んだ原因探究の経緯を物語るに到る。これがよく「ソクラテスの自伝風物語」と呼ばれている部分である（95E₇—102A₂）。勿論これは魂の不死の証明（第三証明）のために語られたものであり、主眼はあくまで魂の不死の論証にあるのであるが、それにも不拘、この部分はソクラテスの自伝風の物語として独立的意義をもつものとみなされる^①。ここにも、後述する様に、彼の思索の発端の経緯が物語られている。この両者の語られている局面は非常に異なるけれども、それにも不拘両者を貫くソクラテス・プラトンの基本的な思考があることを明らかにしようとするのが本稿の意図である。

ところで、プラトンの諸対話篇に描かれているソクラテス像——従ってその思想が史的ソクラテスのものかプラトンのものかという周知

の困難な問題^②に対して論者としての姿勢を定めなければならない。というのも、そうしない限り所論は最も基礎的段階に於て不透明となってしまうからである。殊にこの点がこの際顧慮されねばならないのは、両対話篇が特にこの困難な問題に関わり合いが深いからである^③。人、あるいは『ソクラテスの弁明』と『パイドン』の「ソクラテスの自伝風物語」との史実に関する相異を指摘することによって、拙論の如く両者を関連づけようとする試みに反論するかも知れない。然し次の様な一つの見方は少くとも許される筈である。即ち、ソクラテスの言動に関する単なる報道者ではないところの愛智者としてのプラトン・師ソクラテスへの深い傾倒のうちに自らの愛智へと歩み出したプラトン^④——この様な彼の責任において描かれたソクラテスの言説の意味を問うことは可能と考える^⑤。従って論者の関心は、ソクラテスとプラトンの重なり合った像に向っているのである。

II

『ソクラテスの弁明』でソクラテスは一種の回心とも云わるべき体験を語っている(20D-23C)。それはソクラテスの所謂無智の自覚としてよく知られていることがらである。カイレポンのもたらした「〈ソクラテス〉より智慧のある者は誰もいない」という神託の真意の究明を一つの契機として、ソクラテスは智者とされている人々(τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι)と討論した結果知りえたのは次の様なことであった。即ち——

彼等は自らを智者と思っているが、その実、肝心の知るに値することがらを知っていない(οὐδὲν καλὸν καγαθὸν εἰδέναι)。この点に関して言えば彼等はまさに自分と甲乙はない。但し彼等はそのことに気づいていないのにひきかえ、自分の方はその点に関して無智であることを自覚している。まさにこの自覚において自分は彼等と異なっており、それだけ謂わば智慧があると云えるのかも知れない。

ソクラテスのこの告白の内容は、智を愛し求めつつ、しかも絶えずその智を自省吟味しなければ、肝心の知るに値することがらを把握出来ない——いや寧ろここでの強調は、肝心の知るに値することがらに關してひとは如何に無智かを自覚しなければならない、ということにあるが——というソクラテスの徹しい愛智の本質を示す主張を含んでいるが、それと共に又、ソクラテスの求めようとしている智と先の所謂智者達の知識との質のちがうことも示唆されている。即ち、ソクラテスが討論のために歴訪したのは政治家 (πολιτικός)・作家 (ποιητής) 或は手工者 (χειροτέχνης : δημιουργός) 達の許であるが、この場合留意さるべきは、ソクラテスが彼等それぞれの分野に関する知識、例えば手工者であればその技術知 (τέχνη), を決して全く否定してしまっているのではないことである。寧ろ要点は、その彼等の有っている様な種類の知識にソクラテスの求めているものが期待されえなかったというところにある。ソクラテスと所謂智者達とを峻別するのは知識の質のちがいの問題だったということが出来る。

さてこの様に、ソクラテスの無智の自覚は、自己の不知の知として、その限りに於て何よりも先ず否定的な働きを主眼とするものであり、既得の知識についての飽くなき吟味という形で働く智であって、彼はこれを自他の吟味 (ἐξέτασις) (或は、吟味反駁 (ἐλεγχος) cf. 29E₅) として自分に課せられた使命と理解するのであるが、他方当篇には矢張り同じく彼に課せられた使命として一つの積極的な主張が語られている^⑥。この積極的な主張に於てソクラテスが再々繰返して強調していることは^⑦、一言で云えば、自他に関する「精神^{たましい} (即ち、徳) への気づかい」(ἐπιμέλεια ψυχῆς (i.e. ἀρετῆς)) という見解である。

では何故自他に関する「精神への気づかい」が(自他の吟味と共に)身命を賭してまでなされねばならないと主張された^⑧ののだろうか。その主たる理由としてそこには次の様な考え、即ち——身体や金銭或は地位や評判といったものは一般に大切なものとみなされがちであるが、それは間違いであって、逆にそれらが人間にとって善いものとなるも

悪いものとなるも偏に精神の状態の善し悪し如何にかかっているのであるから、精神こそ人間にとって最も大切なものなのである、という考えがあるからである^⑨。そしてその様にみなされている^{なましい}精神は人間の自己自身であるとさえ云われ、自己に属するもの即ち身体や金銭等と峻別されている^⑩。精神がその人にとって最も大切なものであり、身体や金銭等を意義あらしめる条件となるものであるにしても、それを直ちに自己自身と云い換えるには若干の飛躍があり、何らかの説明が要求されて然るべきであろう。直ちに「精神＝自己自身」と断定するのは、恐らくソクラテスの採らないところと考えられる。果してそうなるかどうか自分のうちを検査してみる必要があるであろう、即ち「自己自身とは何か」を尋ねたうえでなければならない——少くともソクラテスの思考の歩みはこの様に進むと考えられる^⑪。（その点当篇で明瞭に説明がなされていないのは、法廷での弁明という当篇の状況の然らしめるところとも考えられるのである。）こうした考え方を示唆するケースが当篇にないわけではない。息子を教育してもらうためにソフィストの許につれてゆく途中のカリアスに向ってソクラテスはこう尋ねる。

「カリアスよ、……もし君の息子が、かりに仔馬や仔牛であったとするならば、かれらのために監督者となる者を見つけ出して、これに報酬を払って、息子たちを、しかるべき徳をそなえた、立派な者にしてもらうことができるだろう。またそういう監督者は、誰か馬事や農事に明るい者のうちに見つけることができただろう。しかし現実には、君の息子は人間なのだから、どういう者を、かれらの監督者として取るつもりで、君はいるのかね。」（20A7—B4, T訳）

このソクラテスの質問には、「君の息子はまさか仔馬や仔牛ではあるまい！では一体君の息子は何なのだ？人間ではないか！〈[カリアス]ええ、たしかに人間ですとも。〉」といった一連の思考の歩みが上掲引用の中間に省略されていると考えられるのである。ここでは「君の息

子は何であるか」との問いに対して、息子が仔馬でも仔牛でもなくてままに人間であること、もっと敷衍して云ってみれば、息子は単に生物なのではなく（或はそう云うことも出来ると考えられ、その場合なら、では仔馬か？仔牛か？という反論が生ずる）、ままに人間であること——これが息子にとって先ずもって大切な本質的な規定である——が示唆されていると考えられる。これがソクラテスの思考の歩み「何であるか」(τί ἐστιν;) の最も素朴な形とも考えられるのであるが、この「τί ἐστιν;」は主語に関してただ漠然と尋ねているのではなく（それならば「息子は生物である」と答えてもいい筈）、その主語にとって大切な本質を問い尋ねていることは、この素朴な形の例に既に示唆されていると考えられる。「精神への気づかい」という主張はこの様に何よりも先ず自己自身即ち自分にとって大切な本質的なもの・精神と自分に属するものとを明別して、前者を優先させるという見解の上に立っている。

ところで「精神への気づかい」とは、何らか闇雲に精神を気づかうということなのではなく、「精神をできるだけすぐれたものにするよう（"τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται" 29E 1-2）気づかう」ことだったのである¹²。この、精神のすぐれたること・精神のよさ、即ち精神の徳（ἀρετή）（従って上の主張を「徳に気づかう」（"ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς"）と簡単に云ってもある¹³）のことを、当篇ではもっと具体的にそして又同時に端的に「思慮」（φρόνησις）とも述べている¹⁴。普通、精神の徳は、より具体的には大体四基徳、「思慮」（或は「智」（σοφία））・「正義」（δικαιοσύνη）・「節制」（σωφροσύνη）・「勇氣」（ἀνδρεία）（或は更に「敬虔」（δσιότης）が付加されることもある）に分たれる。従って普通には思慮は精神の諸徳の一つにすぎない¹⁵。にも不拘、当篇で精神の徳が直ちに思慮であるかの様に云われていることについては更に検討の必要があると考えられる。

当篇ではそれに関して説明が展開されてはいないけれども他の初期対話篇でこれらの諸徳の検討が試みられているのは周知のことである。

『ラケス』では「勇気」の何であるか(τί ἐστίν;)(190D₈)が、『カルミデス』では「節制」の何であるかが(cf. 159A₃),そして『エウチュプロン』では「敬虔」の何であるかが(cf. 5D₇)問われている。『ラケス』では幾度かの「勇気」の規定(τί ἐστίν;)の試みの果てに、勇気の規定が求められている筈だったのに論は徳全体の規定となってアポリアに陥り結論はないのであるが、次の諸点が我々の当面の問題に一つの示唆を与える。即ち、勇気が知識(ἐπιστήμη)でなくてはならないという論議が当篇の一つの礎石になっていること^⑮、次に個々の徳(ここでは勇気)の規定を求めてゆくと徳全体(σύνπασα ἀρετή 199E₄)の規定にならざるをえないこと、勇気が結局は「善と悪との知識」であり、諸徳(勇気・節制・正義・敬虔, 198A₈, 199D₇₋₈)はその実一つであって「善と悪との知識」(ἡ περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν (sc. ἐπιστήμη) 199C₇)であることになる、と云った示唆が、当篇の結論のアポリアにも不拘、可成り明瞭であると考えられる(特に199B₆—E₄参照)。『カルミデス』では「節制」の規定が幾度か試みられ、矢張りアポリアに陥ってはいるが、そこにはかすかにではあるけれども節制が善と悪の知識(ἡ ἐπιστήμη) ἢ <οἷδεν> τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν 174B₁₀)であることが暗示されていると解される^⑯。『エウチュプロン』でも前二篇同様結論はアポリアに陥っているが、「敬虔」についての幾度かの規定の過程において「敬虔」を知識にまで還元しようとする示唆がみられる^⑰。してみれば、これら初期の対話篇ではソクラテスは正義をも勇気をも節制をも更に敬虔をも一つの知識(ἐπιστήμη)に還元しようとしていること、——徳として云えば、思慮(φρόνησις)或は智(σοφία)に還元しようとしていることが明瞭にみられる。ここからしてソクラテスの抱懐する徳論における思慮の占める位置が一応理解できると共に、「徳」を端的に「思慮」に置きかえた意味も分るであろう。(だが、より十分な理解を得るためには『国家』で展開されている徳論によらなければならないであろう^⑱)。そして又その智(或は、思慮)が何についての知識なのか

も可成り明らかになって来たといえるであろう。即ちそれは「善と悪との知識」なのである。

そうすると、「精神をできるだけすぐれたものにするように気づかう」ということ、換言すれば「できるだけ思慮ある者となるよう自分自身に気をつかう」(36C 6-7)ということは、件の「善と悪との知識」を何らかの形で把握しようとする過程を意味しているものと考えられ、『ソクラテスの弁明』での積極的な主張において求められているものは結局この「善と悪との知識」である様に一応考えられる。ところが当篇におけるこの積極的な主張、「精神をできるだけすぐれたものにするよう気づかう」ことは又前に述べたところの無智の自覚、即ちソクラテスの云う吟味 (ἐξέτασις) を媒介としなければならないものであった²¹。無智の自覚という否定性において指示されていた「知るに値するもの」は従って、何か「善と悪との知識」に指示されている様な「善」であるで一応考えられる。そしてかかる智の愛求が『ソクラテスの弁明』では愛智 (φιλοσοφείν)²²として、他の諸知識と峻別されることは、既に述べた様に無智の自覚 (既ち、ソクラテスの云う人間的智 (δυνάμειν σοφία) 23A7) が諸知識から峻別されていることから明らかと云える。その峻別される所以は、表現をかえて云うならば、他の諸知識の方には無智の自覚という契機が欠けていること、そして無智の自覚において指示されている「知るに値するもの」を他の諸知識は対象とすることが出来ない (無智の自覚を欠いている故に) こと、にあった。ところでこの様に愛智の意味する智と他の諸知識とを、無智の自覚という契機の有無によって峻別することは、愛智と他の諸知識に対するソクラテス・プラトンの一つの基本的な見方の様に考えられる。そのわけは『国家』に於ても依然としてその見方を崩してはいないと考えられるからである。即ち、この無智の自覚ということを方法論的に考えてみるならば次の様に考えられるとみられるのである。他の諸知識ではそれぞれの分野に於て、それぞれそれらの知識を成り立たせている仮定或は基礎前提 (ὑπόθεσις) が厳存しているのに、それ

らの諸知識を有つ人々はその制約に気づかず無条件に智者だと考えている。それに対して無智の自覚は、他の諸知識がそれぞれの仮定に制約されていることを知る故にそれらの知識を真に知識だとはみない。その制約を超えた彼方にこそ真の智がある、換言すれば「知るに値するもの」が把握されうる。愛智はこの様に凡る仮定を超えて知の対象を求めるものなのだ。——この様に考えられるとすれば、これは確かに『国家』で述べられている所の例の、無仮定の原理 (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) まで遡る弁証術 (διαλεκτική)^② に近い考えであると云えるであろう。そこでは幾何学に代表される様な他の諸知識は仮定からそれを原理 (ἀρχή) として出発する (従って、それらの知識は「存在について夢を^ヲており、目覚めて存在をみることができない」533B-C) のに対して、愛智である弁証術 (つまり、善のイデアの認識) は無仮定の原理へ遡るものとして峻別されている。勿論『ソクラテスの弁明』で言及されている愛智が直ちに『国家』での弁証術としての愛智と同一であると主張するつもりはない。然し『ソクラテスの弁明』での愛智は少くとも、プラトン哲学の一つの峰である『国家』での弁証術の方向を誤りなく指向していることは確かだと云いうると考えられる。かくて、この様な面からの、『ソクラテスの弁明』にみられる愛智と他の諸知識とを峻別する見方も、『国家』にみられる弁証術と他の幾何学に代表される様な諸知識とを峻別する見方も、基本に於ては一貫するところのある見方だと考えられるのである^③。更に、如何なる知識が人を幸福にするか (『カルミデス』174A₁₀₋₁₁) という、上とは別の観点からの、愛智と他の諸知識との区別を、『カルミデス』は示唆していると云えよう。即ち、「善と悪との知識」は他の専門的諸知識、例えば医术 (ιατρική)、製靴術 (σκυτική) 等々とは異なるものであって、後者は前者によって始めて善く働くことができ、我々にとって有益なものとなることが示唆されている (cf. 174B₁₀-D₁)^④。この考えがやがて『国家』に於て、「真に存在するものであり、従って他の諸存在の存在を基礎づけ・理性 (νοῦς) によってのみ思惟されることができ・

他の諸存在に対しては範型 (παράδειγμα) 的であり、従って他の諸存在の志向するものであるところの善のアイデア」の認識である弁証術と幾何学に代表される様な他の諸学問とについての考えに展開してゆくと考えられる。この様に、この観点からも矢張り、『ソクラテスの弁明』の愛智が善のアイデアを指向している事実を我々は知るのである。

ところで先に我々は、「思慮」は「善と悪との知識」に他ならず、『ソクラテスの弁明』で「無智の自覚」において指示されている「知るに値するもの」は、何か「善と悪との知識」に指示されている様な「善」とであると一応考えた。このことは、「善と悪との知識」は「善の知識」に他ならないことを暗黙のうちに容認していることになる。だが果たして「善と悪との知識」は直ちに「善の知識」だと云えるであろうか。勿論ソクラテス・プラトンにあっては、究極的善に相對立する究極的悪——アイデア論に従って云えば「善のアイデア」(ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) (『国家』505A) に相對立する「悪のアイデア」、が存在するとする考えはない。アイデア論が theory である限り「悪」にも「悪そのもの」(αὐτὸ τὸ κακόν) 即ち「悪のアイデア」(ἡ τοῦ κακοῦ ἰδέα) の存在が許容すべきであるが、もともと範型 (παράδειγμα) として価値的性格を有つアイデアにはこの様な negative なアイデアの存在を許容することは出来ないのである²⁰。従って「善と悪との知識」と云っても結局は實質的には「善の知識」のことではないかと速断する人があるかも知れない。しかも『カルミデス』によれば、この「善と悪との知識」は人の善く生きること (cf. "τὸ εὖ πράττειν" 174B₁₂) を実現させる知識であると主張されているから、それは取りも直さず實質は「善の知識」であるかにも考えられる。然し「善と悪との知識」はやはりあくまで「何が善いものであり、何が悪いものであるかをひとに教える知識」(ἡ ἐπιστήμη ἧ ὁ ἰδεῖν τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν" 174B₁₀) なのであって、それを直ちに「善の知識」とするのはどうみても飛躍的であることは免れ難いと考えられる。このわけを示唆するのが『リュシス』にみられる次の一つの見解であろうかと考えられる²¹。当篇では『カルミ

デス』の場合とちがって、「善」(或は「善いもの」)(τὸ ἀγαθόν)^②は愛し求められるもの(φίλον)^③とみられる面から検討されている。そのうち217A、-221Dの所論が我々の関心を呼ぶ。――

病気になって医者を求める、という極く普通に経験する事実を検討してみると次の様な絡繰が明らかとなる。即ち、病人は病気にかかっている故に(“διὰ νόσον”)健康になりたくて(つまり、健康のために(“ἐνεκα ὑγιείας”))医者(つまり、医者の有っている医術)を求める(つまり、愛し求める)のである。身体(σῶμα)は、病気にかかっているものの、もともと「善くも悪くもないもの」(τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν), 病気は「悪いもの」(τὸ κακόν), 健康は「善いもの」(τὸ ἀγαθόν), 医術は病人にとって「善いもの」(τὸ ἀγαθόν)である。さてこの具体例を一般化すると、「善くも悪くもないものが、現在悪い状態になっている故に・即ち悪いものゝの臨存(παρουσία)の故に(διὰ τὸ κακόν), 善いもののために(ἐνεκα τοῦ ἀγαθοῦ), 善いもの(τὸ ἀγαθόν)を愛し求める」(I)となる。ところで、病人と医者との関係という一つの特殊な例であれば、病人が健康になればそれで目的が達成されるため、愛し求める活動はその段階で終止するであろう。そしてその限りでは(I)の命題の型にあてはまり、問題はおきない。然し(I)の命題を一般的命題として検討してみると、そうはいかないことが明らかになってくる。(I)の命題では「善いもののために」の「善いもの」は善いものである限り「愛し求められるもの」(φίλον)である。従って次の段階では更にその「善いもの」を愛し求めることになる。ところがその場合、公式(I)からして、更に「善いもののために」という条件が付帯することになる。この様にして目的の段階的系列は続くが、しかし無限にさかのぼることは出来ないから、最早、「善いもののために」という条件のつかない場合の「愛し求められる善いもの」即ち「第一に(即ち、究極的に)愛し求められるもの」(πρῶτον φίλον)(219D₁)である「善」(τὸ ἀγαθόν)に到達せざるをえない。

又他方、善いものを愛し求める動機として公式化された「悪いものの故に」($\delta\epsilon\alpha\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\chi\acute{o}\nu$)という条件も、「善いもののために」という条件と同じく、最後には消滅せざるをえない。何故なら、若し「悪いものの故に」という条件が必ず善いものを愛し求める際の条件となるならば、「悪いものの故に」という条件がなければ(即ち、悪がなければ)善いものを愛し求めるということもなくなるであろう。というのも、その場合には、悪が善を希求する動機であるからである。ところが、善いものを愛し求める欲求($\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$)というものは、悪いものが存在しなくなると消滅するといったものではない。

「第一に愛し求められるもの」としての「善」(或は「本当に愛されるもの」($\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\tau\iota\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$)とも云われる)に到るところの善の段階的系列のうち、究極の段階の前までは、「悪いものの故に」という条件が、善いものを求める動機として、なくてはならぬものの様にみえたが、第一に愛し求められるものとしての「善」に到ってみると、その実そうではなかった。従って、第一に愛し求められるものとしてのこの「善」は、上述の様な条件なしで、ただそれだけで、愛し求められるものなのである。かかる究極目的としての「善」に較べると、他の諸善($\tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$)は謂わばその影像($\epsilon\epsilon\delta\omega\lambda\alpha$)にすぎない(219D₃)。

凡そこの様に述べられているのである^⑨。ここには明らかに、我々の身近かな具体的な善いものとしての「諸善」から究極目的としての「善」までの、善の段階的系列が示されていると共に、ここで云われている究極目的としての「善」は、殆ど『国家』での「善のイデア」に近いものと解される^⑩。又かかる、第一に愛し求められるものとしての「善」($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$)以外の「諸善」($\tau\grave{\alpha}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$)の場合、つまり上掲(I)の命題における「善いもの」($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$)の場合、その「善いもの」は、第一に愛し求められるものとしての「善」より次元の低いものとして、又「悪いものの故に」といった条件が動機として付帯するようにみられる次元のものとして意味されている様に考えられる。この低次

の段階では、善と悪は関連的に語られ又存在しているのに対し、究極的善の段階では「善」しか語られもしないし又それ以外に存在もしないとされていると解される。「善と悪との知識」はこの低次の段階における「善」(τὰ ἀγαθὰ) (と「悪」) に、「善の知識」はこの究極的「善」(τὸ ἀγαθόν) に相応ずるとみることができるのではないかと考えられる。してみれば、「善と悪との知識」は直ちに「善の知識」とは云えないと考えられる。両者には次元(乃至は段階)の違いがあるとみられる。先に保留的に述べたところの、無智の自覚において指示されている「知るに値するもの」が「善」であるとは、「善と悪との知識」の「善」というよりは、それを超えた「善の知識」の「善」である——或はそれを指向するものであると考えられる。^{(補注)①}

更に我々は、先にあげた『リュシス』の所論からして、一見日常的には、人は悪い状態になっている故に("διὰ κακοῦ παρουσίαν" or "διὰ τὸ κακόν") 善いものを愛し求める様に見られるが、本当のところは、悪がある故に善を求めるのではなく、悪に関わることのない・無条件に善を希求する欲求(ἐπιθυμία) 或は愛(ἔρως, φιλία) (221 E.) の存在することが示されている。人間は〈単に〉生きるのではなく、善く生きる(εὖ ζῆν) (『クリトン』48 B.) こと、これが大切なことなのだという、よく知られている原則的主張は、この愛が人間の生の根底に存することを認めた主張なのである。この様な欲求乃至は愛を人間に本来的にそなわっているとする見解はソクラテス・プラトンの思想の根本的前提と考えられる^②。善の知識を人間が求めるのを必然的とみるのもこの根本前提に立てばこそなのである。

以上で、『ソクラテスの弁明』で件の「知るに値するもの」がどのような性格のものであり、プラトンの作品の初期の段階では如何なる内容を有ち、それが然し更に何を指向しているのかをほぼ明らかにしようと試みて来た。そして、知のこの様な対象を希求するよう自らにも他人にも配慮することが「精神への気づかい」であることを明らかにして来た。^③

だが当篇のソクラテスの主張はそれに尽きるのではない。彼の主張の全貌は次の一節に表明されていると考えられる。

「あなたがたの一人一人をつかまえて、自分自身が、できるだけすぐれた者となり、思慮ある者となるように気をつけて、自分にとって付属物となるだけのものを、決してそれに優先して気づかうようなことをしてはならないし、また国家社会のことも、それに付属するだけのものを、そのもの自体よりも先にすることなく、その他のことも、これと同じ仕方、気づかうようにと、説明することを試みていたのです。」(36C₅—D₁, T訳)

上掲の主張には、これまで検討して来た、自他の「精神ができるだけすぐれたものとなるように気づかう」という主張に止まらず、「その他のこと」(τὰ ἄλλα)についても人間の場合と同じ仕方、こゝがらそれ自体ができるだけすぐれたものであるよう、それに付属するものに優先して気づかわなくてはならないとの主張がみられる。謂わばここでは「気づかい」(ἐπιμέλεια)(勿論「よくするよう気づかうこと」)の一般論を展開しようとしていることが知られるのである^⑤。その「気づかい」の一般論の提起がどのような意味をもつものかを更に検討することが、当篇の主張の発端的(即ち同時に基本的)である所以をより明らかにすることになると考える。

ところで上掲引用での「その他のこと」とは具体的にどのようなことを指しているのだろうか。人間の精神については既に言及されているから、少なくともそれ以外のことでなくてはならないであろう。アリストテレス或はクセノポンの、ソクラテスに関する証言に従って、ソクラテスの吟味検討の対象を、倫理的なことから(τὰ ἠθικά)・人間のこと(τὰ ἀνθρώπινα)に限定すべきでもあろうか^⑥。確かに、件の「その他のこと」については、上掲引用の文脈から云って、次の様に云うことは出来る。即ち、それらは何であれ、人間が、それらができるだけよくあるよう気づかうことの出来る範囲内のことである、と。

この場合例えば『アルキピアデス・第一』の次の様な主張は我々にそれに対する一つの示唆を与えてくれるとも考えられる。当篇127E₁—128D₉には、大体次の様な見解が語られている。

自己自身に気をつけること(ἐαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι)と自分に付属するもの(τὰ αὐτοῦ)に気をつけることとは相異なる。何故なら、それぞれの場合の、正しく気をつける技術知(τέχνη)がちがうからである。もっと分りやすい例をとると、人間が足に気をつける場合と足に付属するもの(ἐκέλευον… ἃ ἔστι τῶν ποδῶν),例えばはき物(ὀπόδημα)に気をつける場合とがある様に、どんな事物についても(ὅτουνοῦν πράγματος)正しく気づかう(ὁρθῶς ἐπιμελεῖσθαι)ということはあるのであって、それは、人が気づかうところの事物をよりよくする場合(cf. "ὅταν τίς τι βέλτιον ποιῇ" 128B₈)のことなのである。そしてその様な、正しい気づかい(ὁρθῇ ἐπιμέλεια)は、気づかう対象に関する技術知によるのである。足<そのもの>の気づかいは(つまり、足をよりよくするのは)、身体他の部分をもよりよくするところの技術知即ち体育術(γυμναστική)によるが、はき物の方をよりよくするのは製靴術(σχυτική)による。そして体育術では「はき物」をよりよくすることは出来ず、製靴術を以てしては「足<そのもの>」をよりよくすることは出来ない。この様な具体例から推して当然、自己自身に気づかうことと自己に付属するものに気をつけることとは違うのだ。

この様な主張である。そこには、どんな事物についても正しく気づかうということがあって、その場合、気づかわれるものはその気づかいによってよりよくされるのであり、その一例として「はき物への気づかい」があげられている。ところで「足<そのもの>」への正しい気づかいと「足に付属するもの、例えばはき物への正しい気づかい」が共にありうるとすれば、後者は「はき物<そのもの>への気づかい」のことではないであらうか。何故なら、「はき物への正しい気づかい」は「はき物の何であるか」を知った上で始めて可能

なのだからである (cf. 128E)。とすれば、上のことから推して、更に「はき物そのもの」と「はき物に付属するもの」とがあることになる。そしてはき物に正しく気づかう場合は、はき物そのものに気づかうべきで、「はき物に付属するものへの気づかい」を優先させてはならないであろう。若しこうした、『アルキピアデス・第一』の所論の線上を延長した推測が許されるとすれば、『ソクラテスの弁明』36C₅-D₁の主張での「その他のこと」の場合に、この「はき物」の例を関連づけて考えることが出来るかも知れない。然し件の36C₅-D₁の主張はソクラテスの命を賭けた（文学的誇張がたといあるとしても）使命なのであって、たとえ「その他のことも云々」と云われている場合でも、はき物の様なものを指しているとみるのは、いささか滑稽でもあろう。この使命の主張のもともとの意味は、勿論人間に関して、自己自身即ち自己の精神と自己に付属するものとを峻別し、精神への気づかいを優先することを核とするものであるが、前述の様に、この考え方を「その他のこと」にも拡大する、という主張なのである。従って上掲引用 (36C₅-D₁)で、ソクラテスは「その他のこと」について具体的に何かを考えているのではなく、「その他のことも、同じ仕方^⑧で云々」とは、寧ろ、人間に関して人間の本質である自己自身即ち精神への気づかいの優先という考え方の普遍化を表明する役割を荷つた言葉と解するのが、原文に即した解釈であろう。それなのに件の「その他のこと」を色々と検討したのは、実はこの主張 (36C₅-D₁) にみられる、ものの見方の性格を明らかにしたいためであったのである。

『アルキピアデス・第一』の上掲の所論とそれからの推測とによってえられるものは、その場合の「気づかい」は、はき物をつくることをその一例とする、無生物の制作 (ποίησις) の領域にまで及んでいるということである。してみれば、件の主張 (36C₅-D₁) は恐らく無生物の制作を含む実践 (πρᾶξις) の領域におけることであると考えられるのである。要するにこの主張は、人間の実践を範型としてそれを他に推しすすめる考え方なのだと云える。これがこの主張の基本的性格の一つ

である。

以上、36C₅—D₁にみられる主張に関して明らかにされた内容が、恐らくその主張の実際の内容であろうと考えられる。従って或は上に述べたアリストテレスやクセノポンの証言にほぼ一致するかも知れない。しかし件の主張は開かれた主張という面を持っていることを論者としては強調したいのである。その理由は次の様である。即ち、件の主張では、気づかう主体は特別に選ばれた人ではなく、アテナイの一人々々を指している。但し気づかう対象を出来るだけすぐれたものにするには、対象についての知識をもたなくてはならない。その様な知識を本當の意味で正しく把握する者が愛智者であることは、これまで述べたところから明らかであろう(従って、ひとは誰しも愛智しなければならぬという主張が『ソクラテスの弁明』にみられるのである)。ところが、愛智者は『国家』に示されているところによれば、極く少数の、^{フュシス}愛智的本性を有し、厳しい選抜教育を受けぬいて来た者であり、全存在の根拠となる善のアイデアを認識する者であった^⑤。更にこの「気づかい」の主体は、『国家』にみられる、この様な真の愛智者を超えて、^{ミュトス}説話の形ではあるが制作者(δημιουργός) (『ティマイオス』28A。以下参照)或は、全天界を駆けめぐる〈不死なる〉魂(ψυχή) (『パイドロス』246B₆—C₂)或は、ゼウス神(Ζεύς) (『パイドロス』246E₄—)にもなりえ、その気づかう対象は万有(πάντα)にまで及ぶことが出来るのである。つまり件の主張(36C₅—D₁)は、この様に、^{ミュトス}説話ではあるが^{コスモロギア}宇宙論にまで拡大される可能性をもつところの、開かれた主張であると考えられる。実践(制作を含む)領域と云っても、人間の実践にのみ限定され終るのではない(但し、人間の実践が範型とはなっている)ことがここで幾分なりとも明らかにされればそれで充分なのである。そして『パイドン』の「ソクラテスの自伝風物語」における考え方にも、やがて述べる様に、人間の実践を範型として、それを自然(φύσις)の領域に拡大してゆくのがみられるのである。

ところで36C₅—D₁の主張は、専ら「気づかい」(ἐπιμέλεια,

ἐπιμελεῖσθαι)の主張に終始しているが、既に言及した様に、当篇では又「智を愛する」(φιλοσοφεῖν)という主張もみられるのである^⑨。この両者がどの様に内的関連をもつのかをもう一度専ら両者の関連という面から検討してみることによって、36C₅-D₁の主張に、上とは違った局面が明らかになると考えられる。人間の場合、既述の様に、よく生きようとする根本的欲求があり、それを実現するには結局善の認識に到らねばならない。この上昇過程が愛智であることは既に述べたところである。ところが、この過程が又「精神ができるだけすぐれたものとなるよう気づかう」活動として把握されているのである。もっと詳細に分析すれば次の様になると考えられる。或る人Aが、自らの精神Aができるだけすぐれたものとなるよう気づかう場合、A(とりもおさずA')によく生きようとする根本欲求があることになり、Aが、A'ができるだけすぐれたものとなるよう気づかうことは、そして又A'ができるだけすぐれたものになろうとすることは、共にA、A'にとって本来的な在り方だと云いうる。更に、Aが、他人の自己自身即ち精神Bができるだけすぐれたものとなるよう気づかう場合、Bも人間の精神である故当然、よく生きようとする根本欲求をもっている。従って、AのBへの気づかいは、A、A'の場合と同じく、A、Bにとって本来的な在り方だと云いうる。ところでAが、「その他の事物(τὰ ἄλλα)それ自体」Cができるだけすぐれたものとなるよう気づかうことが、^⑩上と同じ様に本来的なこととして主張されるには、そのことがAにとって本来的である(それは勿論当然であるが)と共に、Cができるだけすぐれたものになること(Cのその様な動き)が本来的であるという前提がなくてはならない。ところが既に述べた様に、36C₅-D₁の主張は「気づかい」の一般論を主張しようとしているのであるから、当然その前提は容認されねばならないのである。ところでこの、気づかう主体の方からの観点を、気づかわれるものA'、B、Cの方に移し、それらを中心にした観点に立つ時、A'、B、Cができるだけよくなろうとする動きとしてとらえることが出来る。(この

場合、人間（即ち、A、B）であれば、明らかに、「智を愛する」（*φιλοσοφείν*）という活動となる。「気づかい」と「愛智」との関連は、このような関連としてみる事が出来ると考えられる。）そして A、B、Cの本来的に志向するものが善であるというものの見方が現われてくる。即ち善を一切の事物の究極目的とする目的論的見方が成立する。

このような把握の仕方が『パイドン』の所謂「ソクラテスの自伝風物語」での所論に関わりをもってくるのである。

III

『パイドン』の所謂「ソクラテスの自伝風物語」は余りにも周知のことがらであるが、その内容の詳細については色々の異見が提起されている。その史実性の問題については勿論、この物語の意味内容の分析についても意見は必ずしも一致していない^④。但し、物語の大筋は或る意味では甚だ簡単なものである。——ソクラテスは若い頃所謂自然学（原典に即して云えば、「自然の研究」）に熱中し、個々の事物の生成・消滅・存在の原因究明の期待を自然学にかけたが、その自然学に失望せざるをえなかった。ところがアナクサゴラスの理性（*νοῦς*）の説を知って、これこそ自分の期待した原因論だと思った。けれども理性が万物の原因であるとの看板は偽りで、内実に於ては理性をその様な原因として論じてはいないことが分った。そこで自分は自分の納得のゆく原因を求めて、止むなく第二の航行（*δεύτερος πλοῦς*）（次善の策）を企てた。……………そしてソクラテスがそこで我々に展開してみせてくれたのは所謂イデア原因論である。——ところで、殊に自然学への失望から次善の策を企てたと語るに到るまでの間に、批判的として持出されてくる色々の見解についての言及は、一見したところ思いつくままにあげられている様にもみえ、従って人は、ソクラテスの述懐の順序に関わりなく、或る意味では自分に都合よい様に、それを整理配列して説明する嫌いがなしとはしない^{（補注）②}。然しながら、一見無造作に語られ始めているかにみられる内容が、実のところそれぞれの処での意味を有っているのではなかろうかと疑われるのである。それ

を無視した整理要約こそ、ここでのソクラテスの云わんとするところを逸することになるのではないか？ この箇所でのソクラテスの述懐をたどりながら、改めてその内容を検討する所以である。

ソクラテスの述懐は次の様な順序で展開されてゆく、——

自分は若い頃、「自然の研究」(περὶ φύσεως ἱστορία) と呼ばれるあの知識(σοφία)を求めることにひたすら熱中した。というのもそれは、個々の具体的事物が何によって生じ("διὰ τί γίγνεται ἕκαστον"), 何によって消滅し("διὰ τί ἀπόλλυται"), 何によって存在するか("διὰ τί ἔστι"),⁴³ その各々のもののそうしたことの原因(τὸ διὰ τί : αἰτία)を知る、とするその知識が、素晴らしいものと思われたからである。そこで、その所謂自然学で取扱われている問題について色々検討してみた。例えば——、生成(γένεσις)についてはこんな諸説があるが果して本当にそうなのか？ 即ち、諸生物体(τὰ ζῶα)が組織づくられてゆくための条件は、「熱いもの」(τὸ θερμόν)と「冷いもの」(τὸ ψυχρόν)とが結合して、一種の腐敗発酵(σηπεδών)をかもし出すことなのだと或人達は云っていたが果たして本当か？ 又思考作用(ᾧ φρονούμεν)は血液(αἷμα)によるのだろうか、それとも空気(ἀήρ)とか火(πῦρ)とかによるのだろうか？ それとも全然そんなものによるのではなくて、大脳(ἐγκέφαλος)こそが、聞いたり見たり嗅いだりする感覚を働かせることの出来るものなのであり、それらの感覚(αἴσθησις)から記憶(μνήμη)と判断(δόξα)が形成され、更に記憶と判断が定着して、そこから知識(ἐπιστήμη)が生ずる、といった仕組みになっているのか？ 更にそれらのものの消滅(φθορά)を考究したし、更に天空地上の諸事象(τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν τε καὶ τὴν γῆν πάθη)をも考えてみたが、結局は、自分はこうした研究には全く生来的に不向きだと思うに到った。(96A₆ - C₂)

ここに描かれている諸説は、諸研究者が既に明らかにしている様に、⁴⁴ 当時の自然学において論議されたものと考えられる。それはそれとして

確かにそうであろう。だが問題はソクラテスがここで何を云おうとしたのかである。彼はこれらの研究には向かないと云ってはいるが、どうしてそうなのかは何も明らかにしていない。述べられているのはただ自然学説の諸例である。そしてそれらに一貫した、彼にとって向かない因子といったものは差し当っては見出されない。自然学説と彼がみなしているものがこの原因を明らかにしていないとの批判は寧ろ次の行から次第に明らかにされてくるのである。従ってこの部分の大半は省略しても一向に差支えなかったと考えられる程である。それなのに、では何故この様に自然学の諸説を列挙してながながと述べたのだろうか？ 以上のことが容認された上で、改めてこの叙述の効果ある意味が求められるとすれば、それはここの叙述の役割をむしろこれまでの魂の不死についての論議の心理的残像をここで一掃して、読者（或は、対話の相手方と周囲の友人達）をして自然学の世界に誘導することにありとすることであろう。何故ならこれが成功すればする程、彼の自然学批判はより鮮明となり、第二の航行は又一段ときわだち、それが魂の不死についての最終の証明を亦強めることになると考えられる。この部分にとってはこの役割が眼目であると解するのが適切ではないかと考えられる。

次にソクラテスは矢張り同じ様に、彼が自然学の問題とみなしているところの事例^④をあげながら、次第にそれらの原因論の批判をはっきり打出してくる。ところで一体何故先にあげた自然学説の諸例を批判の対象とせず、新たに別の事例を批判的として提示してくるのだろうか？ その理由は、わざわざ新たに選ばれた諸例のうちに共通してひそんでいるのではなからうかと論者には考えられるのである。彼の述懐は続く、――

＜その訳をもっと明らかにしよう。……＞

人間が何故大きくなるのか（"διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται"）
という問題については、食物を摂取することによって、肉には肉が、骨には骨がつくといった様に、他の部分も同じ様にして、そうしたこ

とによって小さな人間が「大きくなる」(“οὕτω γίγνεσθαι τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν”) ということは誰にでも分り切っていることだと自分も思っていた。(96C₇ - D₆) —— (I)

又背の高い人が低い人と並んで立ったら、背の高い方が丁度頭ひとつだけ (“αὐτῇ τῇ κεφαλῇ”) 「より高い」 のだ (“μείζων εἶναι”) と考えればそれでいいと思っていた。もっと明晰な例をあげると、十が八よりも「より多い」 (“πλέονα εἶναι”) ということの原因は、二がそこに加わっているから (“διὰ τὸ δύο αὐτοῖς προσεῖναι”) であり、二尺 (τὸ δίπηχυ) が一尺 (τὸ πηχυαῖον) よりも「より長い」 (“μείζον εἶναι”) ことの原因は、前者が後者よりもその (即ち前者) 半分だけ超過しているから (“διὰ τὸ ἡμίσει αὐτοῦ ὑπερέχειν”) であると思っていた。(96D₈ - E₄) —— (II)

だがその様な説明では、自分にはどうしても納得がゆかない。次の例にはそのことがもっとはっきり現われていると思われる——。

一に一を加えた場合、「二」となった (“δύο γέγονεν”) のは、もとの一の方がそうなったのか、それともく加えられた一の方がそうなったのか〔—— (イ)〕, それとも、加えられた一ともの一とが、一方を他方に加えることに因って (“διὰ τὴν πρόθεσιν τοῦ ἐτέρου τῷ ἐτέρῳ”), 「二」となった (“δύο ἐγένετο”) のか〔—— ロ〕。又一を分割した場合 (注. 一は空間的大きさをもった存在と解される。), 「二」となる (“δύο γεγενέσθαι”) のは分割 (σχίσις) に因るのか〔—— (ハ)〕。こうしたことが原因だというのは (即ち, (ロ) と (ハ) の場合を指す) 自分には納得がゆかない。というのは「二」となること (δύο γίγνεσθαι) の原因が相反するもの (“ἐναντία”) だからだ。即ち, (ロ) の場合は「付加」が, (ハ) の場合は「分割」が原因だからだ。(96E₇ - 97B₃) —— (III)。

要するに一言でいえば、ものの生成・消滅・存在の原因は以上の様

な仕方での研究では (“κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου”) 分らないと考えられる。(96C₂—97B₇)

以上が、自然学とソクラテスがみなしている諸見解の原因論——とい
っても知識はそもそも原因の推理であるが^④——に対するソクラテスの
批判的述懐である。

ここでソクラテスの批判が最も端的に表明されているのは (Ⅲ) の
(ロ) と (ハ) の場合である。つまり、同じ結果 (即ち、二となるこ
と) が相反する原因 (即ち、付加と分割) によって生ずる、という説
明では原因を明らかにしたことにはならないとソクラテスは云うので
ある。そして、文脈からして少くとも彼は、この見解を以て (Ⅰ), (Ⅱ),
(Ⅲ) 全部にわたって批判したことにしてしようとしているかにみえる。
では果して事実そうなのであろうか? (Ⅲ) の (イ) の場合は (ロ)
と (ハ) に大体近いと云えるであろう。即ち、一に一を加えた場合
「二 となる」(結果) のは「もとの一の方が二となることによって」
(a) か、「く加えられた方の一が二となることによって」(b)
か、——兎に角違った ((ロ), (ハ) の場合の様に「相反する」わけ
ではないが) (a) と (b) であっても同じ結果即ち「二」が生ずる
ことになるのか?、おかしいのではないか! この点をソクラテスは突
いているのだと解される。次に (Ⅱ) の場合、上との関連に於てどの
様な意味が含まれているのだろうか。その検討のため所論を簡略に図
式化してみよう。

	(結 果)	(原 因)
(i) 人 (A, B) の背の高さの比較。	AがBよりより太きい (“μείζων εἶναι”)	頭ひとつだけ (“αὐτῇ τῇ κεφαλῇ”)
(ii) 十と八の比較。	十は八よりより多い (“πλέον εἶναι”)	二がそこに加わるから (“διὰ τὸ δύο αὐτοῖς προσεῖναι”)
(iii) 二尺と一尺の比較。	二尺は一尺よりより長い (“μείζων εἶναι”)	二尺が一尺よりもその半分だけ超過している故 (“διὰ τὸ ἡμίσει αὐτοῦ ὑπερέχειν”)

上の図式で知られることは、「結果」が殆ど同じと云ってよいこと（即ち、μείζων——但し厳密には πλείων は μείζων と同一ではないが極めて親近的である）と、これに対して原因がそれぞれ違っていることである。この二点が（Ⅲ）と共通している点と云うことが出来よう。ところが留意されねばならないのは、（i）、（ii）、（iii）は比較の問題として共通的ではあっても、それぞれ違った問題であることである。今我々がソクラテスの云わんとすることを理解しようとする立場を離れて自由に考えるならば、上の問題については結果は同じであっても原因が相異なるのは、（Ⅲ）の場合以上に、我々には当然のことではないかとも考えられるのである。然し若しこの様な把握に立つならば、ソクラテスの考えから逸れてしまうことになるであろう。何故なら、若しそうとすれば、ここのソクラテスの所論は全く意味がないことになる。彼は（Ⅱ）の例を、原因を何ら明らかにしていない見解として批判する為に持出して来たのだからである。ではそれならば、（Ⅱ）は相異なる原因から同一の結果が生ずる（Ⅲ）の場合と全く同じ事例としてあげられているのだろうか。

「同じ結果」と云っても上に述べた様に「ほぼ同じ結果」であって、全く同一の結果を生ずる事例ではない。その限り、（Ⅱ）は（Ⅲ）を支援する意義において弱いといわねばならない。従って（Ⅱ）は（Ⅲ）と全く同一のことがらとみなすわけにはゆかないであろう。では一体ソクラテスは（Ⅱ）で何を云いたいのか？ 我々はここで早急な結論を下す前に、（Ⅰ）をも検討してみなくてはならないと考える。ところが（Ⅰ）の人間の成長の問題は（Ⅲ）の様には処理できない。何故なら、人間が大きくなる（"αυξάνεται"）原因として「食物を摂取すること即ち食と飲によつて（"διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν" 96C。）肉には肉がつき、骨には骨が加わって云々」とあげられているが、それらの原因は人間の大きくなること（結果）の原因ではあっても、ここでソクラテスは、大きくなることの諸原因間の相異、即ち食と飲とが原因として相異なること、或は「肉には肉が

つく」ことと「骨には骨が加わる」こととが原因として相異なるということを主張することによって批判しようとする(Ⅲ)の場合はまさにそうである)はしていないのである。寧ろ、それら原因が一括されて、大きくなることの原因とみなされているのである。然し文脈の関係からすると、既述の様に、ソクラテスは(Ⅰ),(Ⅱ)の場合をも矢張り彼の期待する原因論でないことを主張しようとしているわけである。とすると(Ⅰ),(Ⅱ),(Ⅲ)によって、ソクラテスはこれらの諸例では自分の期待する原因がえられないことを明らかにしようとしながらも、(Ⅲ)ではそのことを明らかにしていないながら(そして(Ⅱ)の場合はややそれに近くもみえながら),(Ⅰ)の場合には何らそのことを明らかにしなかったというわけなのだろうか? それならば寧ろ(Ⅰ)を、前の96A₆-C₂のグループに入れるべきだったのではないか? 然し文脈からして(Ⅰ)以下は自然学の原因論の批判が直接なされている(Ⅲ)と一連のものと解しないわけにはゆかない。とすれば寧ろ解決は、(Ⅲ)で批判が鮮明にされはしているものの、実はもっと大きな、つまり(Ⅰ)をも包含する批判が構想されているのではないか?(Ⅰ)をも包含するところのそれこそは、(Ⅲ)に現われている批判の基底になっており、しかも(Ⅲ)に近いが(Ⅲ)とは全く同一ではなく多少のずれのあるとみられる(Ⅱ)をも含むものなのではないか?——という方向へ進むことである。そしてそのことを解明する方途は(Ⅰ),(Ⅱ),(Ⅲ)を一貫するモメントを見出すことにあると云えるであろう。(Ⅲ)では「二となる」(*"δύο γίνεσθαι"*)ということが共通していて、その原因は色々でしかも相対立した性格をおびていることは既に指摘した。(Ⅱ)では既に検討した通り、余りはっきりしたことは云えないが、「より大きい」(*"μεῖζων εἶναι"*)ということが大体共通したモメントになっていた。この観点からみて、あげられている原因が相異なる点を批判しようとしているとみれば、(Ⅲ)に近くなるとみることが出来る。では(Ⅰ)はどうであろう

か。「人間が大きくなる」という問題についてここではソクラテスは二様の表現をしているのが注目さるべきと考える。初めに“διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται”（人間は何に因って大きくなるか）（96 C₈）と問題を提示しながら、後でそれを“γίγνεσθαι τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν”（小さな人間が大きくなる）という形にまで誘導して来ているとみることが出来る。^{(補注)③}この後者の「大きくなる」

（“γίγνεσθαι…μέγαν”），これがまさに（Ⅲ）の「二となる」

（“δύο γίγνεσθαι”），（Ⅱ）の「より大きい」（“μεῖζων εἶναι”）と共通したモメントであることが知られるのである。

ではこのことは一体何を意味しているのだろうか。この96 C₇—97 B₃での叙述と先の96 A₆—C₂での叙述とで根本的に異なるのは、まさにいま上に述べた点なのである。そしてソクラテスの自然学批判の最も基本的なことがらがここに述べられ始めているのだと考えられる。ソクラテスは、我々が具体的（感覚的）個々の事物を何らかの意味で把握する時、述語としての「形」（*forma*）を以てしか為しえないという、ソクラテス・プラトン哲学にとっての一つの基本的な立場をここで明らかにしようとしているのだと考えられる。即ち上に述べた（Ⅰ），（Ⅱ），（Ⅲ）の事例が示している様に、例えば人間が「大きくなる」（“αὐξάνεται”）ことを我々が把握する場合ならば，“αὐξάνεται”という把握の仕方では事態の真相を何ら明らかにしはしえないのであって，「大となる」（“γίγνεσθαι…μέγαν”）と把握しなければならないとソクラテスは自然学の原因論批判の背後で主張しているのである。このことに関しては，「感覚されるものの認識が厳密には，そのものの述語となる形（上の例では「大」（*μέγας*）という述語——論者注）の把握をおいてない」との松永氏の指摘は首肯される。^④

ところで，感覚される事物についての，ソクラテスのこのような把握の仕方（これが，自然学における把握の仕方と異なっているわけであるが）は，ただそれだけに局限されるものではなかった。100

B₁以下に提起されてくるイデア原因論がこの把握の仕方の中核になっているのである。このことをもっと明らかにする為に前にもどろう。96 C₇ - 97 B₃ でのソクラテスの展開している原因批判は、前に述べた様に、同じ結果に対して相反する原因があることを許容する自然学の見解では、原因を本当に明らかにしてはいないのだということであった。この為に先ず明らかにしなければならなかったのは、我々が感覚的事物を把握する仕方が、自然学における様な把握の仕方では、相反する原因が同一の結果を生ずることを許し或は逆に同一の原因が相反する結果を生ずることを許す（例えば「頭一つだけ」という同一の原因によって相反する結果 [A (人) は B よりもより大きい、或は a (人) は b よりもより小さい] を生ずる。100 E - 101 A) ことになる、まさにその仕組を暴露し、因果関係のないこと（ソクラテスからみての）を明らかにすることであった。それが (I), (II), (III) の役割だったわけである。そうすると、(I) はこの最も基本的な、「形」としての把握の意味だけを明らかにしており、(III) はその基底の上に立って、自然学の原因論が原因を究明していない事態を暴露するのが狙いであり、(II) は (I) から (III) へと盛りあがる途上に於て両者をより抵抗感なく結びつける役割を果たしているとみるならば、(I), (II), (III) を緊密な一体とみることができよう。

さてこの、自然学の原因論の欠陥（ソクラテスからみての）をあばき出すことが、結局ソクラテスの抱懐する原因論の地盤（即ち、彼の原因把握の仕方）においてなされているとみられるのである。即ち、この (I), (II), (III) の所論は、自然学の原因論をソクラテスのイデア原因論の把握の仕方を以て把握しかえる作業（特に (I) についての上論参照。即ち、“*αὐξάνεται*” から “*γίγνεσθαι…μέγαν*” への把握の仕方の転換）であるということが出来る。この様にみえてくれば、(II), (III) の事例も、Hackforth の主張する様に⁴⁵ はおかしいものではないと考えられる。何故なら、事物を「形」として把握しなおすことがここでのソクラテスの最も根本的な狙いなのであり、その様に把握しなおされた時に、自然学の主張する原因が如何に原因とし

て当らないものかを明白にするのがソクラテスの意図だった筈だからである。さてこの様に (I), (II), (III) にみられる、事物把握の仕方「形」としての把握への転換が、単にそれに局限されるのではなく、イデア原因論こそその把握の仕方の中核をなすものであり、又それに付帯して (II), (III) の事例がその様な「形」としての把握をされる限り、即ちその立場に立つ限りは、おかしいものではない、と考えられるところの有力な証拠は、(II), (III) で提起されている問題がイデア原因論を述べている箇所です。再びより詳細により明確にとりあげられているところにあると考えられる。即ちソクラテスは次の様に主張する。――

ある人が他の人よりも頭ひとつだけ ("τῇ κεφαλῇ") より大きい ("μείζω εἶναι") とか、逆により小さい方 ("τὸν ἐλάττω") がその同じ頭ひとつだけ ("τῷ αὐτῷ τούτῳ") より小さい ("ἐλάττω") とか誰かが主張したとしても、それを容認せず、ただひたすらに、より大きいもの ("τὸ μείζον") の方が他方と較べてより大きい ("μείζον") のは他ならぬ「大」[イデア]によって ("μεγέθει": "διὰ τὸ μέγεθος") であり、又より小さいもの ("τὸ ἐλάττον") は他ならぬ「小」[イデア]によって ("σμικρότητι": "διὰ τὴν σμικρότητα") より小さい ("ἐλάττον") のであると云い張るのだ。それというのも、ある人が頭ひとつだけ ("τῇ κεφαλῇ") 他の人よりもより大きい ("μείζονα...εἶναι") とかより小さい ("ἐλάττω <εἶναι>") とか主張すれば、先ず第一に、より大きいもの ("τὸ μείζον") がより大きくある ("μείζον εἶναι") のも、より小さいもの ("τὸ ἐλάττον") がより小さくある ("ἐλάττον <εἶναι>") のも、ともに、同一のものによって ("τῷ αὐτῷ") なのか、という反論を喫するし、次には、頭それ自体は小さなものなのに、それによって ("τῇ κεφαλῇ σμικρῇ οὐσίῃ") より大きな人 ("τὸν μείζω") がより大きくある ("μείζω εἶναι") という事は、――要約すれば、ある人の大きいのはある小さなものによってであるということ ("τὸ σμικρῷ τινι μέγαν τινὰ εἶναι") は、確かに変ではないか、という反論を喫する、という虞があるからなのだ。

更に十が八よりも二だけ・即ちこの二という原因によって ("δουῶν
 …καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν") より多い ("πλείω εἶναι") と主張
 して、そのことが「多」〔イデア〕によって ("πλήθει καὶ διὰ τὸ
 πλῆθος") であると主張しない限り、反論を喫する虞があるであろ
 うし、又二尺 (τὸ δίπηχυ) が一尺 (τὸ πηχυαῖον) よりもより大き
 い (即ち、より長い) ("μείζον εἶναι") のはその半分によって ("ἡμίσει")
 であると主張して、「大」〔イデア〕による ("μεγέθει") のであると
 主張しない限り同様であろう。(100 E₈ - 101 B₇) (Ⅱ) に対応)。
 一に一が加えられた場合、この付加が二となることの原因である
 ("τὴν πρόσθεσιν αἰτίαν εἶναι τοῦ δύο γενέσθαι") とか、或は
 分割された場合、この分割 ("τὴν σχίσιν") が二となることの原因
 であるとか、語ることも警戒さるべきである。具体的な個々物が生
 ずる唯一の仕方は、それぞれのものを成り立たしめている固有の本
 質 ("τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου") にあずかるという仕方なのであ
 って、今の例でいうと、二となることの唯一の原因は「二」〔イデ
 ア〕にあずかること ("τὴν τῆς δυάδος μετάρχεσιν") で、二に
 なろうとする事物はこの「二」〔イデア〕にあずからなくてはなら
 ないし、一になろうとする事物は「一」〔イデア〕に ("μονάδος")
 あずからなくてはならないのだ。こう主張して、上にあげた付加と
 か分割とかいったことを原因とみることを拒絶するのだ。(101 B₉ -
 C₈) (Ⅲ) に対応)。

ここに述べられている内容は、先に言及した様に、イデア原因論に
 ついての叙述の一部なのであるが、事例は殆ど (Ⅱ), (Ⅲ) そのま
 まであり、しかも更に増補さえされている。この様に、(Ⅱ), (Ⅲ)
 の所論は寧ろ 100 E₈ - 101 C₈ に於てより詳細明確に論じられてい
 るということは、つまり、(Ⅰ), (Ⅱ), (Ⅲ) における事物の把
 握の仕方の転換が、イデア原因論の背景なしに語られているものでは
 ないことを証拠立てていると云える^⑧。従って (Ⅰ), (Ⅱ), (Ⅲ)
 は、次善の策として語られているイデア原因論 (99 D₄ 以下, より直
 接的にイデア原因論が提起されてくるのは 100 B₁ 以下) に、論歩と
 しては直接続くものとみられるのである。

(補注④)

かくて我々はここでイデア原因論について必要な限りに於て言及しなければならない。100B₁以下に展開されているイデア原因論の骨子は凡そ次の様なものである。先ず、「美」(“καλόν”),「善」(“ἀγαθόν”)「大」(“μέγα”)等その他すべてそういったもの〔イデア〕が純粹にそれ自体で(“αὐτὸ καθ' αὐτό”)存在する、という基礎前提が立てられる(100B₅₋₇)。次いでその前提からすぐ続いて導き出されることからは——「もし『美そのもの』(“αὐτὸ τὸ καλόν”)のほかになにが美しいもの(“τι …… ἄλλο καλόν”)があるならば、それはただ『美そのもの』にあずかるから(“διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ”)こそ美しいのであつて(“καλὸν εἶναι”),ほかの原因によるのではない。同じことは、どのようなものについても云える。」(100C₃₋₆, F訳)という論なのである。即ち、例えば具体的な個々の美しいものがその様に美しくある(「美し」(καλόν)という「形」を得る)のは「美そのもの」(「美」のイデア)が原因となっているのだ、しかもそのことは一般にも云える、という主張である。そして具体的個物とイデアとの関係の仕方は理論的に充分には説明されず、従って、色々の表現を以てその関係を示そうとしているが、然し兎に角、上の主張は最も安全確実な(“ἀσφαλέστατον”)見解として、あくまで固執して譲らないとされている(100C₉-E₃)。これがイデア原因論の原型である。この立場に立つ限り、極端に云えば、相反する原因から同一の結果が生ずることもなく、同一の原因から相反する結果が生ずることもないとソクラテスは考えるのである。

だが何故相反する原因から同一の結果が生じ、或は同一の原因から相反する結果が生ずる場合、個々の事物の生成・消滅・存在の原因を明らかにしたことになるのだろうか？ この問いに対するソクラテスの解答が、自然学の原因論に対する彼の批判の核心であり、彼の抱懐する原因観の基本でもある。ソクラテスがイデア原因論を最も安全確実な原因論とみなしていることについては上に簡単に言及したが、彼の所論の実際は凡そ次の様である——

「ぼくの強く主張するのは、すべて美しいものは『美』によって美しいという、この点なのだ(“δισχυρίζομαι …… ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλὰ,”)。なぜなら、これくらい安全な答えはないようにぼくには思えるから。ぼく自身に向って答える場合にせよ、ほかの人に対して答える場合にせよね。この答えにしっかりとつかまってさえいれば、けっしてまちがう心配はないだろうし、ぼく自身に対してもほかの誰に対しても、このように答えておけば安全確実だとぼくは信じる。」

「そうするとまた、大きいものを大きくあらしめているもの、より大きいものをより大きくあらしめているものは、『大』にはかならないわけだね。また、より小さいものは『小』によって、より小さくあるのだね (“καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω;”)。」(100D 7-E, F 訳)

然し何故イデア原因論はかくまでに確実であるのか、そして又これに固執しなければならないのだろうか。この理由には相関する二つの面があると考えられる。一は、自然学の原因論がイデア原因論からみて不確実だと考えられていることであり、他は、イデア原因論がそのものとして確実性を有っているとみなされているからである。先ず我々は後者から検討しよう。イデア原因論が確実性を有つとソクラテスに考えられているのは、まさにイデア原因論の局面においてのみであろうか? 「或る美しいものが美しいのは『美』そのものによる」というイデア原因論の見解は何か非常に明晰な様でいて必ずしもそれ程明晰ではない様に考えられるからである。何故なら既に指摘した様に、100 B₁ 以下のイデア原因論では、イデアと個物(即ち、個物の「形」との関係は理論的に解明されていないからである。^⑤)ところがイデア原因論はまさにその関係(その一つの表現をあげれば「イデアにあづかる(μετέχειν)」) そのものが問題となるのである。松永氏の、イデア原因論の局面についての指摘は正しいと考えられる。そして、それ

に関する理論的展開はプラトンの後期の問題であるとする同氏の指摘も、その限りでは首肯される^⑤。然しそれなら、ここでのイデア原因論に対するソクラテスの確信は何に依據するのだろうか。

「ぼくはただ次のことを、単純に、無技巧に、そしておそらくは愚直に、固執する。すなわち、それを美しくあらしめているのは、ほかの何ものでもなく、ただかの『美そのもの』の現在 (*παρουσία*)、もしくは共有 (*κοινωνία*)、もしくは……いや、その関係の仕方がどうであろうと、それはかまわぬ。その点については、ぼくはこれ以上何も積極的に主張しようとは思わない。ぼくの強く主張するのは、すべて美しいものは『美』によって美しいという、この点なのだ。」(100 D₃₋₈, F 訳)

にみられる様に、イデア原因論が原因論としてまさに問題とすべきイデアと個物の「形」との関係の理論的解明を一応保留として、兎に角イデアが原因であると確信的にソクラテスは主張しているのである。そうすると、ここのイデア原因論は原因論としては理論的確信の根據を欠いていることになり、臆断にすぎないものになってしまうであろう。それにも不拘、かかる確信が述べられている限り、そこにはイデア原因論の原因論の局面に於ける根據とは別の理由があると考えの方が至当であろう。論者としては、この理由はイデア論そのもののうちに見出されると考える。

それには先ず、イデア原因論とイデア論の関連から明らかにしなくてはならない。というのも、両者ではその問われる局面が少し異なるのである。イデア原因論は具体的個物の生成・消滅・存在の原因を尋ねる時 (*διὰ τί γίγνεται ἕκαστον; διὰ τί ἀπόλλυται; διὰ τί ἔστι;*)、始めて問題となってくる——従って前に言及した様に、イデアにあずかるということそれ自体が問題となってくる。それに対し、イデア論の方は、ものの本質規定を尋ねる時 (*τί ἐστιν;*)、問題となってくる。即ち後者の場合は、「何であるか」(*τί ἐστιν;*) という問いに対して答えられる「本質」——今『パイドン』での言及を参照すれば、「一

言にしていえば、『まさにそれぞれのものであるところのもの』として定式づけられる……本質 (“καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὁ τυγχάνει ἕκαστον ὅν”) (65D₁₃ - E₁, F 訳),
 或は「まさに何々であるところのもの (“τὸ αὐτὸ ὁ ἔστιν”）」(75D₂, F 訳) と一般的に云われ、個物を超えて、それ自体として恒常的に存在するイデア⁵²が存在することを知るの方が問題なのである⁵³。然し、この様に両者の問題とする局面が異なるけれども、イデア原因論はイデア論を前提としている。『パイドン』のこの箇所のイデア原因論で、イデアの存在を先ず前提しているのはそのはっきりした証左である。さて我々は、イデア論が、中期の『パイドン』以前、既に初期対話篇に展開されているのを知っている。その萌芽のみられる『エウチュプロン』の所論に、上の問題の解明の手掛りが既にみられる様に考えられる⁵⁴。『エウチュプロン』では既に述べた様に「敬虔」の何たるかが問われ、その本質 (οὐσία) が求められている⁵⁵。そしてそれは、どんな行為においても、自己同一的で変らない、一つの相^{イデア}〔形〕(ιδέα) を有つものである (cf. 5 D₁₋₅, 6 E₃₋₇)。ところがその、「敬虔」のイデアは具体的な諸々の敬虔なことがらが敬虔であるとされる所以のものとみなされている。即ち、ソクラテスは次の様にエウチュプロンに尋ねている――

「さあ、それでは思い出してくれたまえ。わたしが君にお願いしたのは、沢山の敬虔なことがらのうちのどれか一つ二つのことがらをわたしに教えてくれるように、ということではなくて、一切の敬虔なこ^{エイドス⁵⁶}とがらが敬虔であるとされる所以のまさにその〈一つの〉相そのもの (“ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἔστιν”) を教えてくれるように、ということであつた。」(6 D₉₋₁₁)

この様に、敬虔とは何かを問題とするところの、イデア論の萌芽のみられる作品に於てさえ、敬虔のイデアと諸々の敬虔なことがらとの関係は、“ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἔστιν” という表現で述べられているのである。これを、『パイドン』のイデア原因論

で、ソクラテスが確実なものとして固執している命題「すべて美しいものは『美』によって美しい」(“τὴ καλῶ πάντα τὰ καλὰ καλὰ”)と較べるならば、表現の形としては全く同一であることが知られよう。してみれば先に述べた、『パイドン』100 B₁ 以下でのイデア原因論における因果関係への確信は、イデア論の萌芽の段階にさえ淵源しているということが出来る。

このイデア原因論の因果観は、以上から知られる様に、原因としてのイデアとそれにあずかるもの(τὰ μεθεχτικά)⁵⁷⁾の「形」(結果)との因果関係の必然であること(ねばならないこと)⁵⁸⁾を極めて理論的に明らかにしようとしている。或る美しいもの(具体的個物)があれば、必ず「美」のイデアがその原因なのである。そしてそれは、上に述べた様に、諸々の美しいもの(τὰ καλὰ)が美しくある所以の一つの「美」なるイデアが必ず存在する、というイデア論の確信に裏づけされている。この様なイデア原因論の因果の把握における必然性からみるならば、相反する原因から同一の結果が生じたり、同一の原因から相反する結果が生じたりすることを認容する——もっと一般的に云って、感覚的個物を「形」としてしか把握出来ないというものの見方の意味を理解しないところに成り立っている自然学の原因論は、因果の必然性を何ら明らかにしない不確実なものであるとソクラテスは批判するのである(かくて先にあげたもう一つの面が答えられたことになる)。

然しこれまで明らかにして来たイデア原因論は果してソクラテスの主張する様に本当に安全確実な原因論であろうか。或る美しいものが美しくあるのは「美」のイデアによるのだと主張する限りでは、その前提として、感覚される個物の認識がそのものの述語となる「形」の把握をおいてないことを容認すれば、確かに因果の必然性を明確に把握している様にみえるかも知れない。そしてその場合、既述の様に、「美」そのもの〔イデア〕の存在については、具体的な美しいものが、美しくなってきた〔生成〕現に美しくある〔存在〕にせよ、美しくなくなる〔消滅〕にせよ、イデア自体としてはその様なことに関わりな

く、それ自体として恒常的に存在する^⑤ということが基本的前提となっていた。既に「美」のアイデアにあ^ずか^って^いる^もの[。] (*τὸ μεθεχτικόν*) からすれば、なるほど美しいのは「美」のアイデアによるかも知れない。然し「美」のアイデアが存在しているにも不拘、或るもの〔個物〕は美しくなり（又は、あり）、或るものは美しくないのはどうしてなのだろうか？「美」のアイデアが、美しくなる（又は、ある）ことの原因であるからには、しかも必然的原因であるからには、ものは必ず美しくなる（又は、ある）のでなくてはならないのではないか！——この様な考えは、実はアリストテレスが『生成消滅論』の中で指摘しているところの、この箇所のアイデア原因論に対する批判の要点に近いものである。^⑥この批判に対しては、論者がこれまで言及して来た限りのアイデア原因論は弁明することが出来ないのである。ではソクラテス・プラトンは、この様な批判が予測できず、上に述べた限りのアイデア原因論にただただ愚直にも固執したのであろうか。換言すれば、因果の「必然性」に不十分なところがあるから、かかる批判に弁明できなくなるのであるが（というのは、アリストテレスの上の批判は「あずかる」ことそれ自体に向けられているのではなく、因果の「必然性」の方に向けられているのであるから）、その当の「必然性」を、これまで論者が言及して来た限りのアイデア原因論においてのみソクラテス・プラトンは考えていたのであろうか。我々はこの問題を検討しなければならない。

既述の様に、ソクラテスは自然学への期待からそれに失望するに到った経緯を96A₆—97B₇で語っている。失望の理由は、自然学の原因論が因果の必然的關係を解明していないということにあった。ソクラテスのこの批判は既にアイデア原因論の立場からの批判を包蔵しているものであって、従って96A₆—97B₇の論歩は、直接的には寧ろ100B₁以下に展開されているアイデア原因論に理論的には連結していることを明らかにしてきた。ところが、ソクラテスの述懐の進行は実はその様に直線的ではないのである。97B₈からは、それまでの思考の方向とは少

し異なった——謂わば97B₇まで進んで来た論歩は97B₇で一応中断されて——別の見解が述べられてくる。例のアナクサゴラスの理性への期待と失望のいきさつである。ソクラテスは次の様に述懐している——

私は、アナクサゴラスの、万物を秩序づけ、万物の原因となるのは理性（*νοῦς*）である、との説を聞いてこれに期待をかけた。そしてこう考えた、——

彼の所論が本当にその様なものであるなら、「いやしくも万物を秩序づけるのが理性である以上、理性は個々のものをも、それぞれが最善であるような仕方、位置づけるであろう」^④と（“*τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα [κοσμεῖν] καὶ ἕκαστον τιθεῖν αὐτῇ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ*” 97C₄₋₆）。……………〔I〕

だから、もし誰かが個々のものがいかにして生じたり・滅んだり・存在したりするかというその原因をみつけないと思うなら、その事物がいかなる仕方、或いはいかなる仕方、何らかの働きをなしたり、なされたりするのが最善であるかを発見しなければならぬ^⑤（“*δεῖν……εὐρεῖν ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν*” 97C_{8-D₁}）。この考えを推してゆくと、人間が本来考察しなければならないのは、人間自身についてであっても、^⑥その他のことについてであっても、ただただ何が最上であり最善であるかだけである^⑦（“*οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπων καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ’ ἢ ‘τὸ ὁριστον καὶ τὸ βέλτιστον’*” 97D₂₋₃）。」

こう考えながら私は、自分の意にかなった仕方（“*κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ*” 97D₇）事物の原因を彼が教えてくれるものと期待した。即ち、彼は先ず大地は平たいものか球状であるかを私に語ってくれるだろう。そう語ってから更に、「その理由（原因）とそれがそうでなければならないこと（必然性）とを説明してくれるだろう。それもより善いということ語ることによって——つまり、大地がその様な形状である方がもともと善かったのだと語ることによってであ

る ("ἐπεκδιηγέσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν [i.e. γῆν] ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι" 97 E₁₋₃)。〕……………〔Ⅱ〕

〈要するにこれまで論じられて来た色々の事象の原因について、理性が万物を秩序づけるとするアナクサゴラスの所論からすれば、一言にして云えば〉「これらにとって、現にある様なそういう状態にあるのが最善であるということ ("ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει" 98A₈—B₁)」だけを原因と彼はみなすだろうと私は思った。^④「だからアナクサゴラスは、それらの個々の事象に、又万物に共通に、原因を配するに当っては更に突込んで、個々の事象にとって最善なものと万物に共通の善とを説明するであろうと思った^⑤ ("ἐκάστω οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστω βέλτιστον ὥμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγέσθαι ἀγαθόν" 98B₁₋₃)。〕……………〔Ⅲ〕
…………(97B₈—98B₆)

彼によせる期待は大きかったが、それがやがて失望に変わって行った。実際のところ彼は理性に事物を秩序づける原因を帰してはいず、空気とかアイテールとか水とかを原因としていたのである。…………〔Ⅳ〕彼の所論は次の様な事例に最も近いと私には思われた。即ち、或る人が「ソクラテスはその凡ての行為を理性によって ("νῶ") 行う」と主張しておきながら、個々の私の行為の原因を説明しようとする段になると彼はこう主張するのだ。先ず、私が今ここに坐っているのは、私の身体が骨と腱などから形づくられ、それらの構造がそうすることを可能にするからである、と。彼はこのような原因の説明に終始し、真の原因 ("τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας" 98E₁)をあげることを——即ち、「アテナイの人達には、私に有罪の判決を下すのが善い ("βέλτιον εἶναι" 98E₂)」と思われ、大勢の判断がそうであるからして、私としても又ここに坐っている方が善い ("βέλτιον" 98E₃)」と思い、とどまって彼等の命ずる刑を受ける方が正しい ("δικαιό-

τερον")と思ったということ」を、あげるのを忘れているのだ。^①というのも、「国外逃亡よりも、^{ボリス}国が命ずるのであればどんな刑をもうけることの方が正しく立派なことだ("δικαιότερον……καί κάλλιον εἶναι" 99A₂₋₃)と若し私が考えなかったら、思うに、この〈ここにこうして坐している〉臑や骨は、最善を求める思いにはこばれて("ὕπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου" 99A₂),とつくの昔にメガラかボイオティアの辺りに行っていたことだろうからだ。」(98B₇—99A₄)

こういった種類のものを原因だと呼ぶのは全くおかしいが、然しこういったもの、つまり、骨とか臑とか云ったものを持っていなければ自分の思うことをなしえないのだと云う人があれば、その人の云うことは確かに本当だろう。けれども、私の行う行為を、理性によって行っているにも不拘、これら骨や臑などによって行うのであって、最善なるものを選ぶことによって^②("τῇ τοῦ βελτίστου αἰρέσει" 99B₁)ではない、とするのは甚だ輕卒な論と云わねばならないだろう。というのは、「本当の原因と、それがなければ原因は原因としての働きをなしえないところのものとは、別々である("ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἷτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκείνο ἀνευ οὗ τὸ αἷτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἷτιον")」ということをはっきり出来ないからだ。……………[V]

自然学者達は、この様な副原因(συναίτια)^③に当るものを本当の原因とみなしている様に私には思われる。例えば或る人は、大地が天空によってこの位置に保持されているのは、大地をとりまく渦動が原因だとする様にである。……「これら天地万物が現在、最善の位置を占めるような仕方で置かれていることを可能にした力("τὴν……τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύνανται οὕτω νῦν κεῖσθαι" 99C₁₋₂)」を探索しはしない。「善という、必ずまさしくそうなくてはならない〈ように万物〔cf. "ἅπαντα" 99C₄〕を結束するところの〉ものが、文字通り〈万物を〉結束し統合を保つという

ことを、彼等は全く考えない^①("ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον
συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν ἰοῦνται " 99C₅₋₆)。』

このような原因("τῆς τοιαύτης αἰτίας" 99C₇)を誰からも教わる
ことも出来なかったし、自分で発見することも出来なかった。それ
で私は、期待する原因の〈理論的〉探求のため、苦心して「第二の
航行」(次善の策)(δεύτερος πλοῦς)を行わねばならなかった。

……(99A₄-D₂)。 (97B₈-99D₂)

以上97B₈-99D₂の述懐にみられる様に、ここでソクラテスは、アナ
クサゴラスの理性原因説への期待と失望の経緯に纏綿して、彼の期待
する原因像を始めて我々の前に示している。そしてその箇所が自伝風
物語の山になっていると解される。何故なら、この箇所に続く述懐は、
かかる原因像を理論的に探求しようとする「次善の策」が述べられて
いるのであり、そこでは、この箇所に示された期待される原因像が究
明され終った様にはみられないからである。(このことは後に論究。)

さてアナクサゴラスの^{ヌース}理性原因説もやはり「自然の研究」と謂われ
る知識に属する。それなのに、この理性原因説に関連して始めてソク
ラテスの期待する原因像が提起されるのは何故であろうか。この問題
を検討することは、97B₈から、それまでの論歩が中断されて、別の見
解が登場してくる所以を明らかにすることにつながるのである。

先ず我々は、何故アナクサゴラスの理性原因説に、ソクラテスはこ
れ迄とは違って関心と期待をよせたのか、を問わねばならない。件の
アナクサゴラスの説は、「理性(νοῦς)が万物(πάντα)を秩序づけ
る(διακοσμεῖν)」(97C₁₋₂)と云う内容である。ソクラテスは勿論
ものの生成・消滅・存在の真の原因を求めている故、原因としての理
性に関心を寄せたとは考えられるが、然し更に立ち入ってこも問う
ことが出来る。一体ソクラテスはアナクサゴラスの理性原因説にどの
様な意味でこれまでとはちがって関心と期待とをよせたのだろうか。

「理性がπάνταを秩序づける」という点なのか、それとも「理性が万
物をδιακοσμεῖνする」という点なのだろうか。この箇所の冒頭の、

アナクサゴラスの所論とソクラテスの期待する原因像との関係を示唆する一節が、そのことを明らかにする手掛りを与える様に考えられる。即ち、万物を秩序づけるのが理性であるとするアナクサゴラスの主張に、ソクラテスは、その理性は又個々のものを最善であるよう位置づけるだろう、と期待するのである（上掲の要約的引用の〔Ⅰ〕参照）。これにみられる限りでは、ソクラテスの最大の関心は「万物」にあるのではない。ソクラテスはここでも依然として最初の問題「個々のもの（ἐκαστον）云々」（96A₉₋₁₀）を固執しているからである。寧ろ「秩序づける」にあると考えられる。即ち、「秩序づける」とアナクサゴラスが主張するのなら、「最善であるように位置づける」のであろう、とソクラテスは期待しているところに彼の強い関心が示されているとみられるからである。かくて上掲要約的引用〔Ⅰ〕の一節の意味するものは次の様である。ソクラテスは「秩序づける」ということをきいた時、当然のことながら直ちに「最善であるように位置づける」という意味をそこに読みとって共感したのである。^④そして事物を秩序づけるもの（原因となるもの）があるとすれば、そのものこそはまさに「理性」であろうと彼は考え、アナクサゴラスの説に快哉を叫んだのだと解される。だからこそ、アナクサゴラスが実際は「理性」を原因としているとは云えず、「空気」とか「水」とか云ったものを原因として立てていることが分ると、ソクラテスは失望せざるをえなかった（上掲の要約的引用の〔Ⅳ〕参照）。ということは、空気とか水とかは、事物を秩序づけるものとしてふさわしくない^⑤と彼は考えていたのである。ところでこのようなソクラテスの思考の歩みの分析を通して知られることは、この個所では、最初からソクラテスはものを動かす（生成・消滅・存在）原因とはものが然あるのが最善であるとする根拠といったものでなくてはならないという考えをいだいて、その様な原因の理論的解明を模索していたのであり^⑥、そうした際にアナクサゴラスの万物を秩序づけるのは理性だという説をきいて、それによって自分のその希望が満たされるものと思った、ということである。アナクサゴラス

の理性原因説がソクラテスの蒙を啓いたのではなく、アナクサゴラスの説は、第一に以上の様な意味で（他の意味については後に明らかにされる）、ソクラテスの期待する原因像を吐露する切掛になったとみられるのである。

次に、では何故この段階に於てアナクサゴラスの説を持出し、それを切掛に、自分の期待する原因像を吐露するという述懐の順序を踏んだのだろうか？——この問題は前に提起していたのであるが、今それを検討する段階に立ち至ったのである。先にも述べた通り、論歩は寧ろ 97 B₈ から 100 B₁ へ（100 B₁ の叙述は、その序として 99 D₄ - 100 A₈ を有つ故、「99 D₄ へ」と云ってもよい）の推移の方がスムーズの様にみられるのである。それを取えて論歩の転換をはかったからには、それなりの理由があるとみるべきであろう（話が論理的展開というよりは述懐といった形——「自分の経験したことを話す」96 A₂——をとっている故、勿論思いつきの要素も話の進行に介在しているかも知れない。だがそれは、出来る丈理由を探してみつからない場合に限って考慮されるべきであろう）。97 B₇ までに於て、ソクラテスが自然学の説く原因について最も云いたかったことは、その因果の關係の不確実さ（勿論ソクラテス・プラトンからみでの不確実性ではあるが）であった。その不確実性をあらわにしようとして、イデア原因論の基礎になっている、感覺的事物の「形」としての把握の見地（既述）がとられたわけである。従って、97 B₇ までの述懐の進行でソクラテスの最も云いたかったことは、裏を返して云えば、因果關係の確實な原因、即ち、真にそれぞれのものを動かす（生成・消滅・存在）原因を見出そうとする意図である。この様な、ソクラテスの原因探求の積極的な意図と次に展開されるソクラテスの期待する原因とが、どの様に関連するのかを明らかにするにはソクラテスの期待する原因像をもっと明白に検討する必要がある。

さてこの箇所ではソクラテスの期待する原因像と自然学の原因論批判は、上掲の要約的引用に明らかな様に、自然学上の事例とソクラテスの

もち出した人間の行為の事例の二種類の事例によってなされている。まず最初は、アナクサゴラスの理性原因説がソクラテスの理解する様なものとすればという前提に立って自然学上の問題が検討されている（特に上掲の要約的引用の〔II〕参照）。ソクラテスはこう考える。—アナクサゴラスは自然の研究者にふさわしく、よく取り上げられる問題について、例えば大地が平たいか球状かを語ってくれるだろう。そして更に、大地が平たければ平たいなりにその理由（原因）を説明してくれるだろう。だが理性が万物を秩序づけると主張している彼のことでから、自分（ソクラテス）の理解が正しければ、彼はその原因を「大地が平たくある方がもともと善かったのだ」という風に、そのもの（つまり、結果として或る特定の形をえているもの）にとつての「善」という仕方で説明するであろう。大地の場合のみでなく太陽や月や其他の天体の諸現象についても凡て、そういう風に、「そうあるのが最善である」という様に原因を提示するであろう。だからものを動かす「真の原因」（cf. 98E1）を求めようとするなら、そのものが如何なる動きをするのが最善か、それを見出すことだ、ということになる（同引用⑩参照）。——ところでこの様な原因把握の意味するものについては、次に述べられているところのソクラテスの行為の事例をみるならば、事態は我々にとつてもっとはっきりするであろう。即ち、ソクラテスの行為の原因は、自然学の原因論からすれば身体の骨や腱の構造や機能ということになるが、それは謂わば副原因なのであつて、行為の真の原因を当てていない。ソクラテスの牢獄に坐していること（結果）の真の原因とは、ソクラテスが脱獄せずにこの牢獄にこうしているのが最善だと思われたことなのだというのがソクラテスの主張なのである（同引用の〔V〕参照）。

ソクラテスのこの主張が、明らかに人間の行為を目的々とみなした上での分析であることは、直ちに我々にも分りはする。そしてこの行為を、アリストテレス流（四原因説）^⑪に分析して、真の原因として、「善」という目的因とそれを把握して（つまり「善いと思ふ」或は

「最善なものを選ぶことによって」上掲要約的引用の(㊦参照)行為に移す「理性」という始動因(アナクサゴラスの理性原因説からの話の展開として、これは予想されうるとも云える)とが示されている様にも解される(アリストテレスの見解にみられる目的因と始動因との内的関連についてはここではふれない)^⑧。そしてアナクサゴラスの理性原因説への期待と失望という話の展開からして、ソクラテスの行為の事例でも「理性」という始動因に重心がおかれているのだと解釈出来なくもない。然しながらこの様な解釈がこの箇所^⑨の所論に対して完全に的中しているかどうかはなお検討を要するであらう。その審判者は矢張りソクラテス・プラトンの言であると考えられる。『パイドン』のここに事例として示されているソクラテスの行為の分析をもっと詳しく展開していると思われるのは『ゴルギアス』467E-468Bに述べられている見解である。『ゴルギアス』のこの箇所に、同篇の主題の展開の途上に組こまれているがソクラテス・プラトンにとっては基本的な一つの主張、即ち人間の行為(“*ποιεῖν*” cf. 467C₉, or “*πράττειν*” cf. 467C₅₋₆)は凡て善を目指しているという見解(468B₇₋₈)が提示されている。この主張の説明に、実は『パイドン』のこの箇所のソクラテスの行為と同じ「坐る」(*καθῆσθαι*) (『パイドン』98E₄ : 『ゴルギアス』468A₁)とか、又「歩く」(*βαδίζειν*) (468A₂)とかいった行為について甚だ興味ある分析がなされているのである。そこでは、存在するもの(τὰ ὄντα)は「善いもの」と「悪いもの」と「その中間のもの」に分けられ(468E₁₋₃)、「坐る」とか「歩く」とかいった人間の行為は「時には善いものとなるが、時には悪いものとなり、また時にはそのどちらにもならないもの」(“*ἂ ἐνίοτε μὲν μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ἐνίοτε δὲ τοῦ κακοῦ, ἐνίοτε δὲ οὐδενερού*” 467E-468A)であって、即ち「善くも悪くもないもの」或は「中間のもの」(“*τὰ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ*” 467E₆, “*τὰ μεταξύ*” 468A₅)とみなされている。そして人間はそれらの中間のことを為す時は、それは善いことの為に(“*ἐνεκεν τῶν ἀγαθῶν*”)そうする(“*τὰ μεταξύ…πράττουσιν*”)のであるが、反対に中間のことの為に

(“<ένεκεν> τῶν μεταξύ”) 善いことをする (“τὰγαθὰ <πράττουσιν>”) ということはないとされている (cf. 468 A₅ – B₁)。ところがソクラテスは、この「中間のもの」は人間の目的々行為として活動する時、即ち「善」という目的の爲になされる時、「善いもの」となるとみていると解されるのである。ソクラテスはこう主張する。“τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες καὶ βαδίζομεν ὅταν βαδίζωμεν, οἴόμενοι βέλτιον εἶναι, καὶ τὸ ἐναντίον ἔσταμεν ὅταν ἐστῶμεν, τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα, τοῦ ἀγαθοῦ” (468 B₁₋₄) (「してみると、我々が歩くのも、それは善を求めて歩くのであって、歩く方が善いと我々が思うからなのであり、反対にまた、立止っているのも、同じことを目的として、つまり善のために立止っているのであって、〈立止っている方が善いと我々が思うからなのである〉。’) 我々はこのソクラテスの言葉を検討してみなくてはならない。先ず “τὸ ἀγαθὸν…διώκοντες” と “οἴόμενοι βέλτιον εἶναι (sc. ἡμῖν βαδίζειν[Ⓢ])” とは上の文章のなかでどんな関係にあるのだろうか。“τὸ ἀγαθὸν διώκοντες” は “τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα, τοῦ ἀγαθοῦ” と同じ意味と解さざるをえないことは context の上から明白であろう。そうすると “τὸ ἀγαθὸν διώκοντες” は “οἴόμενοι βέλτιον εἶναι (sc. ἡμῖν βαδίζειν)” と全く同じ意味とはとれない。ソクラテスは先に、βαδίζειν の様な中間者は善いことの爲に (“ένεκεν τῶν ἀγαθῶν”) なされはするが、逆の関係にはならないとわざわざ念を押しているのである。では “οἴόμενοι βέλτιον εἶναι (sc. ἡμῖν βαδίζειν)” の意味するものは何か。それは「歩く」(βαδίζειν) という様な、単にそれだけでは善くも悪くもない中間者とされている行為が目的々 (即ち「善の爲に」) (“ένεκα τοῦ ἀγαθοῦ”), 或は「善を求めて」 (“τὸ ἀγαθὸν διώκοντες”) である為には、「そうする方が善いと思われる」 (“οἴόμενοι βέλτιον εἶναι (sc. ἡμῖν βαδίζειν)”) という理由づけがなくてはならない (これが、「善くも悪くもないもの」としての「歩く」行為が時には善いものとなる」(上掲 場合) ということを示している。従って、この理由づけ “οἴόμενοι βέλτιον εἶναι

(sc. ἡμῖν βαδίζειν)"があれば、その行為は目的々であること("ἐνεκα τοῦ ἀγαθοῦ")を示していると云いうる。『パイドン』の件の、ソクラテスの牢獄に坐している行為の事例にたちかえてみると、その行為の本当の原因は、要するに "ὅτι … ἐμοὶ βέλτιον … δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι" (「ここに坐している方が善いと私には思われたこと」98 E₂₋₄)だとみなされている。この文句は明らかに『ゴルギアス』の前掲 "οἰόμενοι βέλτιον εἶναι (sc. ἡμῖν βαδίζειν)に対応していると解される。してみると『ゴルギアス』の上掲の一文の分析にもとづいて、『パイドン』の件のソクラテスの行為について云えることは、彼の "ἐνθάδε καθῆσθαι" という行為はそれ故目的々であること、又ここでは「善の為に」(ἐνεκα τοῦ ἀγαθοῦ)が『ゴルギアス』468B₁でのように言葉としては表明されていないだけだということである。してみると、『パイドン』でのソクラテス・プラントンにあっては、人間としての行為はそもそも目的々でなくてはならないとみているのであり、その真の原因としては、その行為の方を「より善し」とする所以の「善」という目的因が「理性」という始動因よりも前面に押出されているとみる方が至当である。

そして、人間の行為についての、この様な分析によってえられた目的論的原因観が自然学の領域の事例にも当てはまるものとされている。かくて97B₈—99D₂に於けるソクラテスの述懐は目的論的原因観の基盤に立ってなされているものとみることが出来る。自然学の原因に対する批判も97B₈以前とこの箇所とでは批判の局面が違っている(後者の場合、特にソクラテスが提起している人間の行為の真の原因並に自然学者が人間の行為の原因として提起するとされている骨や腱の構造や機能に対するソクラテスの批判と、既述の97B₈以前の自然学の原因に対するソクラテスの批判とを比較してみるならば明白であろう)のも、この箇所が目的論的立場を前提しているところに理由があると考えられる。上論が一層補強される所以である。

以上の様に考察してくるならば、この箇所のソクラテスの期待する

原因像は理性原因論というよりは寧ろ善原因論と称して至当とみなされる^⑩。そのことの至当性を最後に保証するものは、この箇所「善」の頂点に“τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον”（「善という、必ずまさしくそうなくてはならないくように万物を結束するところの」もの）が真の原因として提起されていることである（上掲要約的引用の⑪参照）。この様にみえてくると、ソクラテス・プラトンは始動因のモメントをここではむしろ「善」という目的因に淵源せしめようとしていると解されるのである。もっとも、この様に四原因的に分析することは、アリストテレスの原因論に拘束された見方とも云えるであろう。ここでソクラテス・プラトンは「真の原因」をむしろ「善」とみなしたとするのが忠実な解釈と考えられる。従って『パイドン』のこの見解は『ティマイオス』の制作者^{テミクウォルズ}よりはむしろ『国家』の「善のイデア」の方により直接的につながってゆく^⑫と解される。このことは以下の分析によってもっと明らかとなってゆくであろう。

では一体、97B₇までのソクラテスの原因探求の積極的意図（既述）とこの善原因論との関係はどのようなのであろうか。この問題を明らかにすることが又、先に述べた様に97B₇までの所論から97B₈以後の所論の転換がなされた理由を明らかにすることになると共に、ここでの善原因論をもっと深く理解することに資することになると考えられる。ソクラテスはこの善原因論によって「善」こそは因果関係の最も確実な原因であることを示そうとしているのである。それは、彼が、期待する原因のことを「必然性」（ἀνάγκη）（97E₂）ともみなしていることに先ず現われている（上掲要約的引用の〔II〕参照）。この「必然性」の意味は「善」と無関係ではない。何故なら、彼はかかる原因を「善という、必ずまさしくそうなくてはならないくように万物を結束するところの」もの（“τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον”）（同引用の⑪参照）と述べているからである。この一句がこの箇所でのソクラテスの期待する原因を最も端的に表明しているとみられる。してみれば、ここで云われている原因の必然性とは、原因Aから必ず結果Bが生ずるといった、た

だそれだけの意味での必然性なのではなく、「結果」が必ず「それが最善だったから」という「善」による理由づけ（原因）にもとづかなくてはならないという意味の、目的論的見地よりの、*ἀνάγκη* なのである。要するに「善」は *δέον* とみなされ、そしてその意味で「善」は *ἀνάγκη* としての原因とみなされているのである。このような意味の原因であって始めて因果関係の内的に最も確実な原因である、何故なら人間の行為（即ち目的々行為）の因果関係に徴してみるならばそのことが最も明らかに分る、それに反して自然学の原因論はこの種の原因を提示していない（このことも人間の行為に徴すればより明らかになる）、とソクラテスは主張していると解される。この様に目的論的基盤に於て、真に「万物をまさ^{しか}に然あるべく結束する善」である原因というものは、いついかなる場合に於ても、まさ^{しか}に然あるべき適切な結果を将来する筈であるから、かかる原因にあっては、先に言及したアリストテレスによって提起された様な非難は、この後に展開されているイデア原因論に対しては有効であっても^②、この善原因論の意図するところには通用しない。アリストテレスの指摘している欠点に対しては、ソクラテス・プラトンは善原因論で以て意図として充分に応えているとみられる。以上の考察によって、97B₈での所論の転換の意味が理解出来ると共に、因果関係の最も確実な原因としての面からの善原因論の意味も明らかになったと考えられる。

然し、ソクラテスの提起している善原因論はそれだけの意味に止まらず、もう一つ重大なモメントを包蔵していると考えられる。それを明らかにする手掛りとして、先ず二つの事実をあげよう。第一に、最初ソクラテスは、個々のもの（*ἐκαστον*）の生成・消滅・存在の原因を尋ねた（96A₉₋₁₀）。第二に、この善原因論の述べられている最後では、「善という、必ずまさしくそうなくてはならないように万物（*ἅπαντα*）（99C₄）を結束するところのもの」（原因）が「文字通り〈万物を〉結束し統合を保つ」と主張されている（99C₅₋₆、もっとも、原文に忠実に、かかる原因を自然学者達は全然考慮していない、という形で

述べられているのであるが)。最初は「個々のもの」の原因が尋ねられ、終りに「万物」の原因が示唆されているが、この転向の事実を我々としてはどう理解すべきであろうか。この問題を検討する前にもっと数多くの客観的事実をあげるべきであろう。アナクサゴラスの理性原因説とソクラテスの期待する原因像との関連を示す97C₄₋₆の一文(前掲)にこの両方のモメントが並存している。即ち、アナクサゴラスは「万物」(πάντα)を秩序づけるのが理性だと主張する、それに対し、それならその理性は又「個々のもの」(ἐκαστον)をも最善であるように位置づけるだろうとソクラテスは期待する。この「個々のもの」は明らかにソクラテスの最初の問題提起にみられる「個々のもの」(97C₄₋₆)の繰り返しと解される。更に、「アナクサゴラスは、それらの個々の事象に(“ἐκάστω”)又万物に(“πάνσι”)共通に、原因を配するに当っては更に突込んで、個々の事象にとって最善なもの(“τὸ ἐκάστω βέλτιστον”)と万物に共通の善(“τὸ κοινὸν πάνσιν…ἀγαθόν”)とを説明するだろうと思った。」(98B₁₋₃)という一文にも「個々のもの」と「万物」とが並存しているという事実がある。もっとも、この一文の前には太陽や月などの個々のものが取りあげられている。従ってこれらを指して「個々のもの」と云っているのは事実であろう。然し若し「万物」と「個々のもの」の関係が、単に総体と部分の関係にすぎないとしたら、何でこの様に、「個々のもの」と「万物」とを並列させた、まわりくどい表現をする必要が必ずしもあろうか? 寧ろ「万物云々」で片付けられてもよいのではなからうか。ここにもソクラテスの最初の問いの「個々のもの」とアナクサゴラスの所説での「万物」が尾をひいているとみれば、この一文の蛇足ともくどいともみられる、両者の並列がより意味あるものとして理解されるのではないかと考えられる。では一体この「万物」と「個々のもの」の意味するものは何であろうか。

アナクサゴラスの「万物(πάντα)を秩序づけ、万物の原因となるのは理性である」という主張は、タレスに始まるイオニアの自然学以来の、少くともソクラテス以前の自然学に於ける、基本的な問い「万物

(πάντα)の原理(ἀρχή)(即ち、原因(αἰτία: αἴτιον))は何か」に
 対する典型的な答えの一つであると解されるのである^③。(勿論その上で、
 個々のものに関して問うことは一向に差支えない。)これに反して、ソ
 クラテスの問いはどうして「個々のもの(ἐκαστον)が云々」(96A₉₋₁₀)
 とされたのだろうか?——「生成・消滅について全般的に(“ὅλως”)そ
 の原因を徹底して論究しなければならない」(95E₉) (それならば、所
 謂ソクラテス以前の初期自然学者達の様に「万物の云々」という発想に
 なりはしないかとも考えられる)とソクラテスは意気込んでいるにも不拘。
 ところで、97B₈以前の自然学の原因論批判の基底には、既にイデア原
 因論の考え方の基本的なものが潜んでいたことは既に明らかにして来た。
 ところが、ソクラテスが最初に「個々のものの生成・消滅・存在の原
 因」を尋ねた時(96A₉₋₁₀)、その問いそのものに既にイデア論の基本的見
 解(上とは別の局面の)が潜んでいたと考えられる。ではこの、ソクラテ
 スの「個々のもの(ἐκαστον)の生成・消滅・存在の原因は何か」という
 問い(96A₉₋₁₀, 97C₆₋₇)と、彼の抱懷しているイデア原因論(勿論その
 基盤としてのイデア論を含む)とはどのような関係があるのであろうか。
 少くとも『パイドン』に述べられているイデア原因論からすれば、「個々
 のものの生成・消滅・存在の原因」を問う仕方以外ないのではないか。
 その理由はイデア原因論——ひいてはイデア論そのものにあると考え
 られるのである。100B₁以下で明瞭な形で展開されているイデア原
 因論で先ず前提として立てられているイデアは「『美』や『善』や『大』
 や、その他凡てそう云ったもの」(“τι καλὸν … καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα
 καὶ τὰλλα πάντα” 100B₆₋₇)といった諸々のイデアである。この様な
 イデア(複数)についての見解は前にも言及した様に、既に当篇の前
 の方で、「『大きさ』や『健康』や『強さ』やその他、一言で云えば、
 凡ての〈具体的〉事物のそれぞれが『まさにそれぞれのものであると
 ころのもの』と云われる本質^{ウーシア}〔本当に在るもの〕……」(“…μεγέθους
 …… , ὑγείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς
 οὐσίας ὃ τυγχάνει ἐκαστον ὄν” 65D₁₂—E₁)、「『美そのもの』や『善

そのもの』や『正義』や『敬虔』、要するに『まさに何々であるところのもの』という刻印を我々がおす凡てのもの…」（「…αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου καὶ ὅπερ λέγω, … ἀπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι”, …」75C₁₁—D₂）,（更に78D₃₋₄をも参照）という様に述べられている。以上の見解に明らかな様に、イデアは原則的には、凡ての具体的な事物がそれぞれ或る特定の形あるもの（即ち、何々であるもの）として我々に把握される、その当の「形」だけ、色々の種類があることになるであろう。（そうすると……？ もっとも『パイドン』の段階ではイデア論についてのこの様な反省の方向に向ってはいろのではない。） 上の引用の意味するものは、兎に角、「美」「善」「正義」「敬虔」「大」「等」「健康」「強さ」等々の色々のイデアが存在すると主張されていることである。この様に色々のイデアの並存が認められているイデア論の段階では、万物（πάντα）の原因となるイデアという考えは出てこないと考えられる。もっとも「凡て美しいもの（πάντα τὰ καλὰ）は『美』（イデア）によって美しい」、「凡て善いもの（πάντα τὰ ἀγαθὰ）は『善』（イデア）によって善い」等々とは云うことができる（cf. 100D₇）。然しこれらの「凡て（πάντα）美しいもの」、「凡て（πάντα）善いもの」等々は「万物の原理・原因」を問題とする自然学に於ける「万物」（πάντα）に比しては寧ろ「個々のもの」（ἐκαστον）に近いものと云えるであろう。「万物の生成・消滅・存在の原因は？」ではなくて「個々のものの生成・消滅・存在の原因は？」と問う発想がなされる所以であると考えられる。

イデア原因論と自然学の原因論と善原因論とをこの様な角度からみる時、ソクラテスの期待している善原因論の意味するものが新しく別に明らかになってくるであろう。即ち、諸々のイデアの並存を前提とする『パイドン』のイデア原因論では果たしえない、万物の原因（単数）を明らかにしようとする、愛智の原因論としては当然の、課題を果たそうとしてソクラテスの提起しているのが善原因論なのだと考えられる

(かくて、アナクサゴラスの「万物を秩序づけるのが理性である」という説の「万物」にもソクラテスは関心があったということが明らかとなったであろう)。即ち、この善原因論は、万物を問題とする自然学の原因論に対抗してソクラテスの提起した、期待する原因像を描いているという面をもつと考えられる。それ故にこそ「善という、必ずまさしくそうならなくてはならないくように万物を結束するところの」ものが、文字通り〈万物を〉結束し、統合を保つということを、彼等(自然学者達)は全く考えない」(上掲①参照)とソクラテスは強く云いえたのである。一切の事物の究極目的的原因としての「善」がここに提起されているのである。

この善原因論が、そこで展開されている限りに於ては、理論的基礎づけを有たず、期待的原因像の叙述であることは、所謂「第二の航行」以下で方法論的に反省されたイデア原因論が展開されていることから明らかではあるが、然しそのことは、ここの善原因論が全く何らの論據も有たない単なるヴィジョンにすぎないことを意味するものでもないし、又ここの叙述が説話でないことも明らかである。従って我々は善原因論の依據している何らかのロゴス的な理由を探す正当性を有つことになる。善原因論の叙述(97B₁—99D₂)は、アナクサゴラスの理性原因説を中心とした部分と、その理性原因説を批判してソクラテスの提起したソクラテスの行為の問題を中心とした叙述とに分けることができる(上掲の要約的引用でいえば〔Ⅳ〕以前とそれ以後)。前者の場合では、事物の然あること——例えば大地の平たくあること——が最善であるとする理由は専らアナクサゴラスの理性原因説に依據しているわけであるが、これに反して後者の場合、ソクラテスの牢獄に坐しているのが最善であるとする主張の根據は、アナクサゴラスの理性原因説でもなく(アナクサゴラスの主張する「理性」は万物の原因ではないとソクラテスによって既にきめつけられている)、他にもない。ただただソクラテスの行為の分析にもとずいているだけである。更にこの後に述べられている自然の事象の事例での原因の問題(99B—C)

は、ソクラテスの行為の分析の結果に依據しているにすぎない。以上の検討から云えることは、この善原因論に於て、その根據となっているのはソクラテスの行為即ち人間の実践であり、それを範型として他の事柄をも把握してゆこうとする思考の歩みがみられるということである。^⑧そのことは、ソクラテスの次の言葉にも裏書されている。「…人間が本来考察しなければならないのは、人間自身についてであつても、その他のことがらについてであつても、ただただ何が最上であり最善であるかだけである」(上掲の要約的引用の⑥参照)。^⑨これと殆ど同じ考えが I に於て指摘した『ソクラテスの弁明』36C₅-D₁にみられる。この思考の歩みはそれ故、『ソクラテスの弁明』と『パイドン』の「ソクラテスの自伝風物語」とにみられるソクラテス・プラトンの思考を貫く一つの本質と考えられるのである。

さて、「万物をまさに然るべく結束統合する力を有つ善」なる原因を〈理論的に〉把握出来なかった^⑩、そこで苦心して次善の策を講じなければならなかった、とソクラテスは述懐している。この様にして以下(99D₁ ff.)に展開されるのが、ヒュポテシスによる考察(ἐξ ὑποθέσεως σκέψις)或は理論的考察(ἐν λόγοις σκέψις)と謂われている方法である。そしてこの考察の実質的内容として展開されているのが、既にその要点については言及したイデア原因論の原型である。この「第二の航行」が荷っている課題は善原因論の理論的基礎づけであることは疑いえない。然しその為には最も確実な基礎前提に^{ヒュポテシス}依據せざるをえない(cf. 100A₃₋₄)。こうして提起されたのがイデア原因論の原型である。それは、既述の様に、何よりも先ず「善」をも含めた諸々のイデアの並存を立てざるをえない論なのである。だがこの様なイデア原因論が、上述の使命を果たしうるかどうかは「ソクラテスの自伝風物語」の箇所は勿論『パイドン』では明らかにならない。尤も103-107にはイデア相互間の必然的結合と拒斥の論が多少は展開されているが、それを以て善原因論を直ちに基礎づけることはできない。イデア原因

論が善原因論を理論化するには、善のアイデアを頂点とした諸々のアイデアの hierarchy を理論化しなければならないからである。Bluck がプラトンはこの段階で「善のアイデア」を抱懷していたとの見解の下に「善のアイデア」が述べられなかった理由を色々あげているが説得的ではない。^⑦

ここで確実に主張しうるのは、(1) 存在を善によって基礎づけようとする善原因論は、ソクラテス・プラトンの根本モチーフである善の探求にもとづくものであること、(2) 但し、存在の把握に関してソクラテス・プラトンが確信していた理論はアイデア論、ひいてはアイデア原因論であり、その際 theory としては、「善」をも含めて諸々のアイデアの並存から出発するしかなかったこと、(3) アイデア論・アイデア原因論は善原因論の理論化を課題として荷わなければならなかったこと（というのは、ソクラテス・プラトンの上述の根本モチーフの理論化はアイデア論にたよるしかないであろうから）、以上の三点である。

以上の様にみてる時、「第二の航行」の意味する「次善性」を、内容的にみて、余りにも緊急的・当座のしのぎ的に解することは当を失することになるであろう。それはむしろソクラテス・プラトン自身の唯一の理論としてのアイデア論、ひいてはアイデア原因論の提起の途として、そのとるべき唯一の途だったと考えられる。然し万物を統合する善原因論の理論化を課題とする限り、それからみれば、「善」をも含めた諸々のアイデアの並存を提起する基礎前提から出発するアイデア原因論の原型は、一步後退した意味で次善の策としかみられなかったものと考えられる。^⑧

結 び

以上の検討からえられたものは、(1). ソクラテス・プラトンは一貫して人間の在り方を範型として（それ故目的論的見地）一般論を形成しようとしていること、(2). その様な思考はそれ故常に「善」の探求へと向っていること、(その結晶が『国家』での「善のアイデア」)、である。

注

- ① この見解に対しては全く異議はないものと思われる。
- ② 「史的ソクラテスとして知られている変幻自在な人物とプラトンとの関係については、その証拠に関する現状では、見解の最終的一致はありそうもない。」(cf. J. Gould; *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955, p. ix) という見解は確かに尤もだと思われる。
- ③ 『ソクラテスの弁明』(Apol.)はソクラテ斯的対話篇として、そのソクラテス像が史実かどうか、どれだけプラトンの修飾が加えられているか、に関して異論の多いことはよく知られている。(この点については、P. Shorey; *What Plato Said*, Chicago, 1965, p. 461, note : R. Hackforth; *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge, 1933, Prefaceなどを参照。)
『パイドン』(Phaedo)については差当って問題の「ソクラテスの自伝風物語」の部分に焦点を絞っても、この部分の叙述の史実性に関してさへ可成りの異見がある。史的ソクラテスの自伝とする Burnet-Taylor に代表される見解(cf. J. Burnet; *Plato's Phaedo*, Oxford, 1925, Introduction : A. E. Taylor; *Socrates*, Peter Davies Ltd., 1935, p. 155) 又所謂 Burnet-Taylor 説に基づくのではないが、この箇所は史的ソクラテスの自伝的面があるとする見解(cf. 田中美知太郎氏「ソクラテス」岩波, 昭32, pp. 61-64 : H. Gauss の見解もここに置いてよいだろう。Cf. H. Gauss ; *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, Bern, 1953, II/2 S. 58-) から、史的ソクラテスの自伝とみることに否定的な見解、更には、大体プラトン自身の mental history とみることに傾く見解(cf. R. Hackforth; *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955, pp. 130-131: D. Ross ; *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1963, p. 29: R. D. Archer-Hind; *The Phaedo of Plato*, London, 1883 96A, note), 或はプラトン自身の mental history でも史的ソクラテスのそれでもなく、哲学の発展のスケッチとみようとする見解(cf. J. E. Raven; *Plato's Thought in the Making*, Cambridge, 1965, p. 87) に到るまでのその間にお見解の様々の variation が諸研究者によって主張されている。これらの諸見解の分れる所以は大体、プラトンの資料・アリストテレスの証言・クセポンの証言等を如何に処理し、それに更に自己の意見を加えるかにかかっている様にみられる。然し例えば Burnet-Taylor の見解に甚だしく対立する人々でも、Burnet の所論(op. cit., Introduction)を悉く反駁することは困難である様に私には考えられる。
- ④ これに関しては差当ってプラトンの『第七書翰』をあげれば足りるであろう。
- ⑤ この様な見方は、プラトンの思想を発展的に解釈する見方(従って又、プラトンの諸対話篇をその様に解釈する見方)に抵触するものではない。
- ⑥ Apol. では、ソクラテスの使命が神命であるとしばしば語られているが、それが単に神からの一方的な命令ではなく、その様なことがらを媒介としなが

らも結局のところ彼自身の思索の結果であることは当篇の所所にうかがえるのであるが、差当っては次の一節を引用しておけば足りるであろう。「私が智を愛し、自分自身をも他人をも吟味しながら生きてゆかなくてはならないと神が私に命令して持場を与えて下さっているのに——とこの私が信じ、解したのだが——」(28E₄-a)。

- ⑦ 28E₄-6, 29D₄-6, 29D₆-E₃, 29E₃-30A₂, 30A₇-B₄, 31B₄-5.
- ⑧ 例えば29D₄-E₃.
- ⑨ 直截にその様に述べてはいず、「精神を出来るだけすぐれたものにするように気をつかう」こと、「精神のすぐれてあること(即ち、徳)」こそは金銭・身体・評判や地位等がひとにとって善いものになる条件であって、前者が「一番大切なことから」なのだと云う形の主張のうちにみられる(29D₆-30B₄)。もっと直截的な主張は『プロタゴラス』(Prot.)にみられるもので、そこでは、ひとの幸不幸は凡て、(換言すれば、ひとの所有するもの凡て——身体も含めて——の在り方は)そのひとの精神がよくなるか悪くなるかの如何にかかっているとみられており、それが精神の、そのひとの他のどんなものよりも大切なものである所以であることが示唆されている。(313A₆-9)
- ⑩ 「自分自身が、できるだけすぐれた者となり、思慮ある者となるように気をつけて、自分にとって付属物となるだけのものを、決してそれに優先して気づかうようなことをしてはならない。」(36C₅-7, T訳)
- ⑪ 「人間(自己自身)は精神(ψυχή)にはかならない」という主張が明瞭に理論的な形で主張されているのは『アルキ比亚デス・第一』である(128E₁₀-130C₃)。そこでは、より直接的には、「自己自身とは何か」("τί ποτ' ἐσμέν αὐτοί;")を知らないで自分をよくする(結局、気づかい(ἐπιμέλεια))ところの技術知(τέχνη)がどんなものかは知りえない、という問題から始めて自己自身が何であるかが問われ、身体(σῶμα)を使用する(χρησθαι)ものが精神にほかならないという理由から、結局人間(自己自身)は精神にほかならないという結論が導出されている。
- この所論がApol., Prot. (注⑨参照), にみられる、自己自身を精神とみなす見方とどれだけ距離があるかの検討は保留にしたい。
- ⑫ 29D₆-E₃, 30A₇-B₄, 36C₅-7 (自己自身), を参照。
- ⑬ 31B₄-5, なお29E₃-30A₂, 30A₇-B₄参照。
- ⑭ 29D₆-E₃, 30A₇-B₄, 36C₅-7等を参照。なお"φρόνησεως καὶ ἀληθείας"(29E₁)というphraseがあるが、φρόνησιςとἀλήθεια(真実)との関連については拙稿「プラトン『ソクラテスの弁明』篇にみられるソクラテスの使命について」43-44頁参照(『哲学』第19集, 広島哲学会誌, 昭42)。
- ⑮ その好例をあげれば、『饗宴』(Symp.)209A₃-4では魂(ψυχή)の諸徳として"φρόνησιν καὶ ἄλλην ἀρετήν"と云われて、φρόνησιςはその一つに数えあげられている(更に184D-E)。又『法律』でも同様にして

φρόνησις, (σωφροσύνη (節制)), δικαιοσύνη (正義), ἀνδρεία (勇氣) の四徳が列挙され, φρόνησις はそのうちの一徳とされている (631 C₅-D₁)。以上で φρόνησις が精神の諸徳の一つと云われていることが明らかと考えるが, なお『国家』(Rep.) 第四巻では周知の様に, σοφία (智), ④ ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη を精神の三部分 (μέρος) (即ち「思惟的部分」(τὸ λογιστικόν or ὃ λογίζεται ἡ ψυχὴ), 「気慨的部分」(θυμὸς or τὸ θυμοειδές or ὃ θυμούμεθα), 「欲望的部分」(ἐπιθυμία or τὸ ἐπιθυμητικόν)) に関連づけている。そして σοφία は結局理性(νοῦς) による善のイデアの認識として, 他の諸徳を基礎づけるものとみなされている (第五〜七巻参照)。この Rep. の見解は Apol. の見解より更に精神を分析した後の見解と考えられるが, 然しこれによって, Apol. で精神の徳を直ちに「思慮」とした時, 何を指示していたかはより明瞭になるであろう。なお四基徳については cf. J. Adam; *The Republic of Plato*, Cambridge, 1963, Vol. I, p. 224, note.

- ④ ソクラテス・プラトンにあっては (その主張に於ては), σοφία と φρόνησις とは殆ど同じ意味に使用されていたと考えられる。Cf. J. Burnet; *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, 1948, p. 123, note.
- ⑩ 199C-E を山とした 190D からの討議を参照。
- ⑪ 『カルミデス』(Charm.) は初期対話篇中極めて興味を喚起せられる作品である (小篇ながら内蔵されている問題の芽が豊かであることには今は言及しない)。整然として反駁 (ἐλεγχος) に徹する論歩は他篇に類をみない (今は初期の作品が問題となっている) 程である。従って当篇の所論が全く不毛であるかの感を抱かずにはおれない程である (この点同じ初期の『リュシス』(Lys.) と似ている)。それ故当篇のうち何らか積極的な示唆のあることに言及するのはなかなか困難である。

当篇の問題の核心は 173A-176A のあたりにひそんでいと解される。この部分の所論を要約すれば大体次の様になるう。

専門的諸知識 (例えば, 医術 (ἰατρική), 製靴術 (συντεκνή) etc., cf. 174C) は必ずしもそれに従う者に善き生を約束する保証を有っていないこと。

善き生を保証するのは「善と悪に関する知識」であること。しかもそれが他の諸知識を善く働かせるものであること, 即ち, 「善と悪との知識」がそれら専門的諸知識を基礎づけるものであること。

かかる「善と悪との知識」は, クリティアスの提示した「節制」ではないが, 然し我々を真の意味で裨益する知識であることを論ずることによって——つまりクリティアスの「節制」規定の誤りを指摘することによって, 節制こそ「善と悪との知識」であることを暗示していると解される。

我々としては、ここに「善と悪との知識」の問題がかくされた一つの主要問題として示唆されているのを知ると共に、かかる知識は他の専門的知識と異なり、他の専門的知識は「善と悪との知識」をまって始めて正しい働きを示すことも示唆されていると解される。

- ⑮ Cf. 14D₁₋₂. なおこのことの保証は『ラケス』(*Lach.*) (本文の上論参照) や *Prot.* にもみられる。後者の主題は、(1)徳は教えるか (319A-), (2)徳は一つであるか(329C-), という二つの問題に分けられるが、両者は内的に関連があり、(1)の問題の探究を(2)の問題の探究によって解明しようとしている。結論はアポリアに陥っているが、正義・節制・敬虔・勇気といった諸徳がその実一つの知識であるという示唆(このことが最も端的に・総括的に述べられているのは、終結に近い 361A₆-B₂ であろう。)は当篇での一つの礎石である。

尤も、*Lach.*, *Charm.*, *Euthyphr.*, *Prot.* で徳は知識 (*ἐπιστήμη*) であるとの示唆乃至は言及があるにしても、この四篇で意味されている *ἐπιστήμη* が全く同一内容かどうかについては更に問題としなければならない。例えば *Prot.* での「徳は *ἐπιστήμη* だ」という主張に於ては、その *ἐπιστήμη* には当篇で論じられている測定術 (*μετρικὴ τέχνη*) 的性格が強いのである。上掲の他篇での *ἐπιστήμη* には少なくともそれぞれの篇で語られている限りでは、かかる性格が示されていない。このような問題には今は立ち入らない。広く云って、徳は *ἐπιστήμη* だとすればここではそれで足りると考えられる。

- ⑯ 「正義」を主題とした初期対話篇として *Rep.* I に言及すべきかも知れないが(ここでも勿論、知識への還元はみられる。Cf. 350C-D.), 然しこの第一巻は、更に書き継がれて十巻にまで展開された *Rep.* 全体の一部とみるのがよりよいと考える。
- ⑰ 注⑮の後半参照。勿論初期の徳論と *Rep.* (中期) に於て展開されている徳論とを直ちに結びつけることは飛躍し過ぎるであろう。ここでは初期の徳論が *Rep.* での徳論の形成の道程の途上に位置していることを知れば充分である。
- ⑱ このことについては拙稿「プラトン『ソクラテスの弁明』篇にみられるソクラテスの使命について」(前掲) 参照。
- ⑳ 23D₄ の *φιλοσοφείν* ("πάντων τῶν φιλοσοφούντων") の意味はそれとちがう。空中や地下のことがらの探究をし、弱い論を強くする人々の有っているものを指している。
- ㉑ *Rep.* VI の所謂線分の比喩(509D-511E), 並に VII, xiii~xiv (531D-534E), 参照。
- ㉒ 無仮定にまで遡ることが愛智の特質であり、それに反して他の幾何学に代表される様な諸学問はそれぞれの有つ仮定(基礎前提)を疑わないかということと必ずしもそうでないことは多言を要しないであろう。この問題はそれ程簡単明瞭な問題ではない。そしてそれを問題にすることはプラトン哲学批判ということになって来るであろう。従ってこの問題の検討はこの論稿の主旨の範囲を超え

る。ここではともあれ、本文で述べた見解が、ソクラテス・プラトンの、愛智と他の諸知識とに関する一つの基本的見方であることが分れば充分である。

- ②⑤ Charm. に於けるこの箇所の主張には極めて興味深い示唆がみられる。本文で述べた当篇の主張(174B10 - D1)にみられる諸知識は、知識の対象の面からの区別 (cf. 171A3-6) が前提となっている。従って、ここでの「善と悪との知識」と他の諸知識との区別には矢張り対象からの区別が基底として依然存在していると考えられる(174B1-10の論歩を参照)。次に、例えば医術は人を健康にしはするが、然し「善と悪との知識」が何らかの形でそれに関わらなければ②⑥ 医術も我々に利益をもたらしはしない(即ち、「善と悪との知識」を媒介にしない限り、医術は人に害を与えるかも知れない——人を健康にする筈のものであるにも不拘)という主張がみられることである。この主張は、如何なる知識(“*τίς …… τῶν ἐπιστημῶν*”)が人を幸福にするか? それとも知識は凡て同じ様に人を幸福にするのか? という問題提起(つまりかかる見方からの知識の検討)(174A10-11)に対する解答である。

以上の主張から、「善と悪との知識」は、他の諸知識と区別され、後者の根底にある普遍的・基底的なものであること、更に、善が他の諸知識の対象の様に特殊なものではないことが示唆されていると考えられる(なお 173E7-10をも合せて参照のこと)。

- ① ここでは「善と悪との知識」と他の諸知識との内的関係は充分理論的に展開されているのではなく、単に absolute genitive を以て示されている (“*τὸ εὖ γε τούτων ἕκαστα γίγνεσθαι καὶ ὠφελίμως ἀπολελοιπὸς ἡμᾶς ἔσται ταύτης* (i.e. *τῆς ἐπιστήμης ἣ οἶδεν τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν*) *ἀπούσης*” 174C-D)。この関係がやがて Rep. に於てより完全に論じられるとみるのは誤りではないであろう。
- ②⑥ Rep. VI, xv (503C ff.) から VII までを——特に所謂太陽の比喩・線分の比喩・洞窟の比喩を参照。
- ②⑦ この様な、イデア論の theory としての欠陥への一つの反省——つまり、イデアの領域に関する反省は、後期の『パルメニデス』に於て登場する (cf. 130B-D)。
- ②⑧ Lys. は Charm. に似て極めて結論的成果の不毛を思わせる初期の小品である。主題は端的に云えば親愛 (*φιλία*) の問題であって、直接「善」の問題が主題ではない。然し当篇は初期の作品の中で最も「善」の問題を突込んで検討している——或る意味で Rep. の「善のイデア」の一步手前まで到達している、と云える。
- 当篇の所論の分析並にその意図の問題については拙稿「プラトン・リュシス篇の hopeless result (*ἀπορία*) について」(I)(II)(北海道学芸大学紀要、第一部A、第14巻第2号：第15巻第2号) 参照。
- ②⑨ 一口に善 (*τὸ ἀγαθόν*) と云っても、その指示されている内容はそれぞれの

場合に於て相当の変化があるとみななければならない。プラトンでは、極く我々の身近かにある具体的なよいもの（τὸ ἀγαθόν : τὰ ἀγαθά）から、善そのもの（αὐτὸ τὸ ἀγαθόν）或は善のイデア（ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα）まで、その間に、存在の深化の段階で、或は又抽象化の段階で、色々の内容の τὸ ἀγαθόν が語られていると考えられる。例えば以下本文で述べる *Lys.* の場合もそうである。

- ③⑩ 勿論当篇では φίλον の意味は「愛し求められる」(beloved) の意味だけでなく、「愛する」(loving) の意味にも用いられている。前掲の *Lys.* に関する拙稿参照。
- ③⑪ この部分の所論の詳細は *Lys.* についての拙稿（前掲）(I) pp. 7-11; (II) p. 7 参照。本文は当篇の論歩に忠実ではなく、その大意を必要なだけ述べたにすぎない。
- ③⑫ これは単に私見ではない。例えば, cf. G. Grote; *Plato and the other companions of Socrates*, London, 1865, Vol. I, p. 523.
- ③⑬ このことについては更に, *Lys.* についての拙稿（前掲）(II) p. 12 注 2 参照。
- ③⑭ 自己への配慮と他者への配慮とが一つの活動として内的関連を有つのは、愛（*ἔρως*）のしからしめるところである。プラトンのエロス論の検討は省略する（本稿の主題に勿論それは関わりはあるけれども、問題究明の視点からは中心的位置を占めはしない故に）が、プラトンのエロスは結局、善美なるもの（*καλὸν καγαθόν*）への希求・価値愛であり（特に *Symp.* のディオティマの話を参照）、エロスが他人に向う場合にも（それがエロスの本来の姿であるが）、美わしく善き人（ὁ καλὸς καγαθός）(特にその様な少年)に向うのであって、その根底にはかかる美わしく善き人を通して善のイデアへの希求が存在するとみられる。従ってプラトンの描くエロスの人（ὁ ἐρωτικός）ソクラテスは、専ら若く美わしき青少年を愛し問答するのであって、そこには *Apol.* でのソクラテス像（「わたしが、歩きまわって行っていることはといえば、ただ次のことだけなのです。諸君のうちの若い人にも年寄りの人にも、誰にでも、^{たましい}精神ができるだけすぐれたものになるように、……と説くわけなのです」(30A-B, T訳)）にみられるソクラテスのイメージとは少しニュアンスの違いがある様にも考えられるが、この引用（30A-B）にみられるソクラテス像は、使命感に燃えることを強調する文学的作為なのかも知れない（当篇の内容を史実とする Burnet や Taylor にしても、当篇を verbatim report とはみない。従って、たとえこの立場に立っても、上の様に述べたことは全くの誤りとは云えないであろう。Cf. J. Burnet; *Apol.*, p. 63）。但し、神託の真意究明のための有名知識人歴訪は別問題である。
- ③⑮ 引用 *Apol.*, 36C5-D1 以下についての本文の所論に関しては、同篇についての拙稿（前掲）pp. 46-49 参照。
- ③⑯ Cf. Arist.; *Metaphysica*, A, vi, 987b1-4 : M, xiv, 1078b17-19 : (参

考として *De Partibus Animalium*, A, i, 642a 28-30)。

Cf. Xen.; *Memorabilia*, I, i, 16.

- ③⑦ 制作と云っても、ここではアリストテレスの制作と実践の区別 (*Ethica Nicomachea*, 1140a₁₋₆: 1140a₃₁ -b₇) を念頭においているのではなく、寧ろ *Charm.* 162E₇ - 163E₇ の所論にみられる「制作」と「実践」の意味(両者をアリストテレスの様にソクラテスは区別していない)を念頭においているのである。
- ③⑧ この様な, *Apol.* と *Rep.* との主張の相異は、史的ソクラテスとプラトンとの主張の相異であるとみなし、ソクラテスは個々人の道徳的改善、その結果として完全な個々人から成る社会を構想し、プラトンは個々人の本性をあるがままに認め、それを最大に利用する社会組織の設立が *Rep.* での彼の意図である、と主張するのが F. M. Cornford (*The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1950: *Plato's Commonwealth*, pp. 47-67, esp. pp. 58-59) であるが、これは興味ある問題ではあるけれども本稿の観点から逸れる問題である。
- ③⑨ 詳しくは, *Apol.* についての拙稿(前掲)参照。
- ④⑩ 上掲の同じ拙稿 p. 48参照。
- ④⑪ 例えば D. Ross; *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1963, III, *The Phaedo*: J. E. Raven; *Plato's Thought in the Making*, Cambridge, 1965, Chapt. 7: R. Hackforth; *Plato's Phaedo*, Cambridge, 1955: R. S. Bluck; *Plato's Phaedo*, London, 1955: 松永雄二氏「或る出発点のもつ思考」(九大文学部創立四十週年記念論文集, 昭41): 式部久氏「*Phaedo*における *Δεύτερος Πλοῦς*」(西洋古典学研究 VI, 岩波, 1958)等比較的新しい若干の文献を見ても、それぞれ細部になるときまって異見がみられる。これらや他の文献については論じてゆく途中その都度必要に応じふれてゆき度い。
- ④⑫ 以下 *Phaedo* の叙述は諸訳(特に、藤沢氏, Bluck, Hackforth 訳)を参考に、原文から余り逸脱はしないが敷衍を加え、簡略にもしながら、まとめたものである。なおこれ以降の *Phaedo* の叙述については同じである。
- ④⑬ Hackforth はこれを "*διὰ τί γίγνεται*;" と区別して、目的因の觀念を表現している様だと注(上掲 *Plato's Phaedo*, p. 122, note 2)しているがゆきすぎと考えられる。「個々物の原因を知る」時考えられているのは "*διὰ τί γίγνεται*;"、"*διὰ τί ἀπόλλυται*;"、"*διὰ τί ἔστι*;" であって、ソクラテスの求めているのは、後に明らかにする様に、個々物のそうしたことの本当の原因なのである。
- ④⑭ 我々は差当って J. Burnet; *Plato's Phaedo*, Oxford, 1925: R. D. Archer-Hind; *The Phaedo of Plato*, London, 1883: 或は上掲の Bluck, Hackforth の訳注書の注をみれば充分である。
- ④⑮ 96C - 97B にあげられている、ソクラテスの批判的となる諸見解について

は、Hackforth は自然学 (περὶ φύσεως ἱστορία) の領域をも越えているとみなしており (cf. *Plato's Phaedo*, p. 131), 又96D₁₋₅ の見解を Archer-Hind は、アナクサゴラスの説への言及とする一般の意見を排し、「恐らく一般の常識的見解であろう」とみている。然しながらその様な批判検討は本稿の枠外の問題である。今は寧ろソクラテス・プラトンの云い分をその通りに受け容れておく。

④⑥ 『メノン』 98A 3-4 (αἰτίας λογισμός) 参照。

④⑦ 前掲松永氏論文 p. 77. この松永氏の論文は甚だ興味深く示唆に富んでいる。

論者は必ずしも全部同氏の所論に賛成するという訳ではないが、見解を異にする場合であっても同氏の所論に啓発されるところ多大であった。

なお以下の本文の所論は、述語としての「形」とイデアとの関係の問題に立ち入らなければ、所論のより充分な展開をしたとは云えないのは明らかであるが、この論攷では触れなかった。この問題は改めて一つのテーマの下に考究したいと考えている。

④⑧ Cf. R. Hackforth; *Plato's Phaedo*, p. 131. (II) の事例を彼は "unreal problems" とし、(III) の事例についても、二となることの原因は「付加」でも「分割」でもない〈故に、誤っている問題である〉と常識は答える、とみなしている。これは小さな問題ではあるが等閑視できない性質の問題である故（というのも、彼の主張通りとすると、少くとも拙論の一部は無意味になるから）、彼の批判をここに引用し批判したい。

"Others are unreal problems : the question whether A is taller than B 'by a head' only appears a question of causality because of a confusion between two usages of the Greek dative case; the question whether the addition of 2 is the cause of 10 being greater than 8 is meaningless, because there is no more a cause of 10 being greater than 8 than there is of Thursday coming after Wednesday."

"The question raised at 96E-97A about the 'cause of there being two' is, so far as I can see, not due, or at all events not directly due, to Zeno's arguments : and it is the kind of problem more likely to originate in a mathematical mind like Plato's than in that of an unmathematical thinker, even if he be a Socrates. The answer of common sense (though perhaps common sense should be mistrusted in mathematical matters) surely is that (a) two cannot come to be by the addition of one to one because there could be no such addition unless there were two already : in other words, there is no cause of the existence of numbers; and (b) division is no more than the separation of two (or more) parts which already exist, though not as separate parts."

上掲引用は、(Ⅱ),(Ⅲ)(ロ)(ハ)、についての Hackforth の批判であるが、この批判それ自体が全く誤っていると論者は主張するのではない。寧ろこの限りでは正しいのではないかとさえ考えられるのである。但しその場合は、イデア原因論を支えている「形」の考え方を離れた場合に限られる。つまり彼の批判は、ソクラテスの意図とは全く別の局面に加えられている。若しソクラテスの主張する「形」の考え方を容認するとすると、従ってひいてはイデア原因論を認めるとすると、Hackforth の批判は当たらないことになるであろう。但しイデア原因論の考え方それ自体に対する批判は又別の問題として可能ではある。

なお(Ⅲ)(イ)の事例に Hackforth は言及していないが、これは、原典に関して Burnet の挿入を採らないことによって、そこに存在する問題を見落していると考えられる。原典に Burnet の如く挿入をせなくとも、(イ)の事例があげられていることは明らかである。でなければ、“*ἡ τὸ ἐν προστέθειν δύο γέγονεν*,” は全く意味不明な phrase になってしまうであろう。Burnet の挿入“*<ἡ τὸ προστέθειν>*”については、挿入すればことはより明確になるだけのことでであると論者は解する。

- ④⑨ 従って、*Phaedo* のこの(Ⅰ),(Ⅱ),(Ⅲ)では、如何にソクラテス・プラトンが自然学の原因論をその内部から批判して、それを超克して行ったかを述べているようにみえるが、実はそうではない様に考えられる。寧ろソクラテス・プラトンの抱懐するイデア原因論からの批判と考えられるのである。ソクラテス・プラトンのイデア原因論と自然学の原因論との対立の問題を詳しく検討することは、本稿の範囲を越えるので別に考察しなければならない。
- ⑤⑩ なお、cf. F. M. Cornford ; *Plato and Parmenides*, London, 1950, pp.76-79. Cornford は結局、*Phaedo* のこの箇所 of イデア原因論に対するアリストテレスの批判 (*De Generatione et Corruptione*, II, ix) と同じく、この箇所での説明では始動因が何ら明らかにされていない(従って、生成・消滅・存在の原因を明らかにするとしながら何も明らかにしていない)と結論づけている。
- “Nothing is said as to any ‘cause’, in our sense, which would make such an event take place as its effect.” (p. 79)
- ⑤⑪ 前掲松永氏論文 pp. 92-94 参照。
- ⑤⑫ Cf. *Phaedo*, 74A9-12, 78D1-7 (主として)。イデア論そのものは又別に論じられねばならない。
- ⑤⑬ Cf. *Phaedo*, 74B2 「そしてわれわれは、『等しさ』とはそれ自体として、まさに何であるかということを、知ってもいるのかね(*ἡ καὶ ἐπιστάμεθα αὐτὸ ὃ ἔστιν*;”)」(F 訳)。“*αὐτὸ ὃ ἔστιν*”(即ちイデア)それ自体がイデア論では問題なのである。このことは更に、イデア論の萌芽があるとみられる *Euthyphr.* の所論から既にみられるものである。「いやこうではないのか。つまり、敬虔というものは、どんな行為の場合であっても、いつも自己同一な

のではないのか。他方、不敬虔というものも、いかなる場合でも敬虔に反対のものではあるが、それ自体としては自己同一であって、いやしくも不敬虔だとされる可能性のあることは何でも凡て、その不敬虔という点で、或る一定の相 (*ἰδέα*) を持っているのではないか?」(5 D1-5),

- ⑤④ *Euthyphr.* を含めた所謂初期対話篇に於てイデア論が提起されていたかどうかについては異論がある。例えば、*Euthyphr.* には “*αὐτὸ τὸ εἶδος*”, “*μὴ ἰδέεσθαι*” (6 D10-11) といった言葉が使用されているが、初期対話篇にみられるこのような表現にイデア論を看取することに可成りの異見がある。E. Zeller は *Euthyphr.* のこの *εἶδος* , *ἰδέα* をイデア論的に独立的存在と解することに反対し、「普遍的概念」にすぎないと主張し (*Die Philosophie der Griechen*, 5 Aufl. II/I, S. 525, Anm. I), 又 O. Apelt (*Euthyphr.*, Anm. 18) や W. Lutoslawski (*The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, 1905, p. 195, p. 199), Wilamowitz-Moellendorff (*Platon I*, 5 Aufl., Berlin, 1959, S. 157) 等は Zeller の見解の側に立っている。この見解の根拠は結局 アリストテレスの証言にあると解される (cf. *Met. A*, vi, 987b1 ff.)。これに對して J. Burnet (*Plato's Euthyphr., Apol. and Crito*, Oxf. 1948, p. 31) や A. E. Taylor (*Plato*, London, 1952, p. 149), D. Ross (*Plato's Theory of Ideas*, Oxf. 1963, p. 12) はイデア論を読み取っている。この問題も俄には決定し難い問題であるけれども、イデア論の萌芽があるとみる Ross の見解に従う。

- ⑤⑤ 「エウチュブロン、君は敬虔なるものとはそもそも何であるか (“*τὸ δῖον ὅτι ποτ' ἐστίν*”) と尋ねられていながら、その本質 (“*τὴν …… οὐσίαν …… αὐτοῦ*”) をわたしに明らかにしようというつもりはなく …… ” (11 A 7-8)
- ⑤⑥ ここでは *εἶδος* と *ἰδέα* は同じ意味に使用されていることは諸研究書の指摘するところでもあり、又本文での引用にすぐ続く文章では *ἰδέα* が使われていることから明らかであろう (cf. 6 D11-E1)。
- ⑤⑦ Cf. Arist.; *De Gen. et Corr.*, II, ix, 335b12。同箇所の、*Phaedo* のイデア原因論批判の用語を借用。
- ⑤⑧ 今ここで「必然」と云っているのは、*Phaedo* での次の様な意味に於てである。「二というものになる原因として …… あげることのできるのは、『二』にあずかるようになるということ以外にはない。つまり、二というものになろうとするものは、どんなものでも必ず『二』にあずからなければならぬのだ …… ” (“*οὐχ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δῶ γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετασχεῖν, καὶ δεῖν τοῦτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι, κ. τ. λ.*” 101 C 4-6)。拙論でイデア原因論に関連して述べる因果の必然性の意味は、特に断らぬ限り、この意味に於てのみである。

⑤⑨ 注⑤②参照。

⑤⑩ Cf. *De Gen. et Corr.* 355b18-24。『バイドン』のソクラテスのイデア原因

論は「宜しきをえていない。何故ならそのわけはこうである。イデアが原因であるなら、そのイデアが常に連続的に生成を行わず、或る時には生成を行い、或る時には行わないのは何故であるか——イデアも、それにあずかるもの(τὰ μεθεκτικά)も常に存在しているのに——。更に若干の場合には原因が〈イデア〉以外のものであることを我々が知っているからである。というのは、健康を〈病人のうちに〉植えつけるのは医者であるし、知識を〈無知なる者のうちに〉植えつけるのは学者である——健康それ自体や知識それ自体、又それにあずかるもの〈自体〉も存在するのに。そして又技能によって実行される他のこととがらについても同じである。」つまり、アリストテレスは、イデアに能動因(ποιητικὴ αἰτία) (即ち始動因, Cf. *Met.* Δ, ii, 1013b 23-25) が欠けているので、因(イデア)と果(イデアにあずかっているもの)の必然的關係がないこと、即ち特定の原因によって必ず特定の結果が生ずるという關係に欠けていることを指摘しているのである。Cf. *Philoponi Commentaria in Libros De Gen. et Corr.* (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berolini, 1897, Vol. XIV), pp. 285-286. なお、同じ主旨の批判が *Met.* A, ix, 991b 3-5; M, v, 1080a 2-4 にも述べられているが、上掲の *De Gen. et Corr.* の批判の方が批判の要点をよりよく打出している。

- ⑥1 R. D. Archer-Hind に従って “κοσμεῖν” を削る方が, Stallbaum-Wohlrab (*Platonis Phaedo*, Lipsiae, 1875), Burnet, Bluck, Hackforth 等々の見解より、論歩としてすっきりすると考えられる。勿論後者の見解があるいは文献学的に正しいのかも知れないし、又その見解に従っても、前者の見解との相異が思想的に決定的相異をまねくわけではない。然し Archer-Hind (彼は Hermann の見解を採用しているのだから見るをえず) の読みの方が筋がすっきり通るのは確かである。論者の考える理由としては——(1) アナクサゴラスの見解は “νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος” である、(2) ソクラテスの問題としていたのは “εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἑκάστου καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι” (96A 9-10) である、(3) 今問題としている文章は、アナクサゴラスの νοῦς がソクラテスの期待する原因であるとすればこうなる筈だと語っているところである、従ってすぐ続いて “εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, κ. τ. λ.” と述べられていること、これらが一つの理由、次いで “τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα” と “πάντα κοσμεῖν” は重複した感を与え、論歩としてはすっきりしない。
- ⑥2 97D2 “περὶ αὐτοῦ ἐκείνου” の “αὐτοῦ ἐκείνου” を Burnet, Hackforth, Apelt, 藤沢氏等に従って「人間」と解す。Archer-Hind, Fowler, Bluck 等はその前の “ἑκάστου” を指すとみる。「人間」と解した理由を上記注釈家は殆ど説明してはいないが、論者としてはこう理解する。即ち、若し後者の解釈をとると “αὐτοῦ ἐκείνου” は「具体的個物」を指すことになるが、そ

うすると、然し次の “περὶ τῶν ἁλλων” の “τῶν ἁλλων” は何を指すことになろうか？ 全く意味がとれなくなってしまうと考えられる。従って前者の解釈が正しい。

- ⑥3 『ティマイオス』の用語を借用すれば。Cf. *Timaeus*, 46C7.
- ⑥4 「秩序づける」(κοσμεῖν) ということが「善く」(εὖ) 「美しく」(καλῶς) という意味に直ちにつながる例として、アナクサゴラスの理性説に対するアリストテレスの評価のくだりをあげることが出来る。「存在するものども(τὰ ὄντα)の善くあり(εὖ ἔχειν)美しくあり(καλῶς ἔχειν) 或いは善く成り(εὖ γίγνεσθαι)美しく成る(καλῶς γίγνεσθαι) ことの原因が、まさか火とか土とかその他このような物質であろうはずはなく、……そうかといって、これほどにも明らかな事実をまたもや自己偶発とか偶運とかの手にゆだねるということも当をえたことではなかった。だから、或る人が理性を動物のうちにあらるように自然のうちに内在するとみて、これをこの世界のすべての秩序と^{アウトマツト}列との原因(τὸν αἰτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης)であると言ったとき、この人のみが目ざめた人で、これにくらべるとこれまでの人々はまるでたわごとを言っていたものかともみえたほどである。」(*Met. A. iii*, 984b11-18, 出氏訳, 『アリストテレス, 形而上学』アリストテレス全集第二十卷, 河出, 昭31) 「或る人」とはアナクサゴラスを指す。)
- ⑥5 注⑥4の *Met.* の引用を参照。νοῦς に対するソクラテスの考えと同じ考えがアリストテレスによってもよく表明されている。即ち、存在者が「善くある」ことの原因としては、火とか土とかではなく、まさに νοῦς がそれにふさわしいものであるとアリストテレスは云っているのである。
- ⑥6 だからこそソクラテスはこう述懐しているのである。「事物の原因をばくの意になかったやり方で教えてくれるひとりの師を、このアナクサゴラスに見いだしたと思って、心をおどらせたわけだ。」(97D6-7, F訳)。
- ⑥7 Cf. *Phys. II*, iii.
- ソクラテス・プラトンには四原因の分析は見られないし、又アリストテレスはこれを自分の創始であると誇っている様である。Cf. *Met. A. iii*~x, esp. iii, x.
- ⑥8 アリストテレスの見解にみられる、目的因と始動因との内的関連を以て *Phaedo* のこの箇所を見事に分析しているのは松永氏であるが(同氏の前掲論文 pp. 80~84), この様な分析によって真の始動因を「理性」とし、それに重心をおく氏の解釈は、*Phaedo* のこの箇所を寧ろ *Timaeus* に近づける解釈として、論者とは、その重心の置き方について少し見解を異にする。これについては後論をみられたい。*Phaedo* のこの箇所では目的因と始動因の両者が提起されているとの見解をとるのは D. Ross である (*Plato's Theory of Ideas*, Oxf. 1963, p. 29)。論者の見解は後論。
- ⑥9 Cf. 468B6 “οἵόμενοι ἄμεινον εἶναι ἡμῖν ταῦτα ποιεῖν”

⑦⑩ 更に上掲要約的引用の①～④参照。

又真の原因を寧ろ「善」の方としていることは言葉の上でもあげうる。“τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον”(97D3), “τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι”(97E2-3), “ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει”(98A8-B1), “τὸ ἐκάστω βέλτιστον καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἀγαθὸν”(98B2-3), “τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον”(99C5)等はcontextからみていづれも^{アルケー}αἰτίαとみなされている。

⑦⑪ 「善」という語に関して、この箇所(97B8-99D2)では、本文での要約的引用からも知られる様に、最上級(最善(βέλτιστον: ἄριστον) cf. 97C6, 8, D3, 98A8, B2, 99A2, B1, C1), 比較級(より善い(ἄμεινον: βέλτιον) cf. 97E2, 4, 98A5, E2-3)と原級(善(ἀγαθόν) cf. 98B3, 99C5)が使われている。ここでは然し文法上の最上級が最高善を、原級はそれより低次の善を意味しているのではない。“τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον”(99C5)は寧ろここで使用されている最上級・比較級よりも真に「善」なのである。

⑦⑫ 特に *De Gen. et Corr.* 335b18-24 にみられる指摘。注⑥⑩参照。

⑦⑬ 勿論、自然学(即ち哲学)はタレスから突如として始まったわけではないであろう。然し我々としては哲学の始めに関しては何と云ってもアリストテレスの証言と見解に何らかの意味で従わざるをえないと考えられる。

「万物(πάντα)云々」という文句は所謂ソクラテス以前の初期自然学者達の所説に到る処でみられるものである。タレスは云うに及ばずアナクシメネス(DK13, B2), ピュタゴラス学徒(Arist. *Met.* A, v, 985b25), ヘラクレイトス(DK22, B50, B80etc.), パルメニデス(DK29, A12), エンペドクレス(DK31, B6)等々にみられるが、詳しくは今省略する。今の指摘箇所からも知られる様に、所説に「万物」(πάντα)の語の用いられていることの証言はアリストテレスのみならず他の人々にもわたっている。今はアリストテレスの *Metaphysica* のよく引用される箇所のみ引用しよう。「あの最初に哲学した人々のうち、その大部分は質料^{ヒュレー}の意味でのそのみをすべての事物(“πάντα”)のもの^{アルケー}のものの〔原理〕であると考えた。……しかし、こうした原理の数や種類に関しては、必ずしもかれらすべてが同じことを云っているわけではなくて、タレスは、あの知恵^{フィロソフィア}の愛求〔哲学〕の始祖であるが、^{ヒュドール}「水」がそれであると言っている。云々」(A, iii, 983b6-21, 出氏訳)。勿論証言のそれぞれには証言者の、資料に対する見解、表現の仕方が投影されていることは否めず、これら自然(哲)学者自身の言葉とは必ずしも受取れないであろう。然しプラトン(*Phaedo*のこの箇所の他に、例えばヘラクレイトスについて *Cratyl.*

402A8 参照)を始め色々の証言者がいづれも「万物」(“πάντα”: ^{アルケー}πάντα ^{アイディア}τὰ ὄντα”)という語を用いている以上、「万物の原理・原因は何か」という問いは所謂ソクラテス以前の初期自然学者達の基本的な問いと解される。

DK=Diels-Kranz; *Die Fragmente der Vorsokratiker*.⁷

- ㉔ 原理 (ἀρχή) は原因 (αἰτία) の最もすぐれて αἰτία 乃至は αἴτιον なるものを指すことは、Arist., Met. での用例から明らかと云える。Cf. W. D. Ross ; *Aristotles' Metaphysics*. Oxf. Vol. II, Index verborum. この問題についての詳細な検討は他日を期したい。
- ㉕ Phaedo のこの箇所について松本厚氏も既に次の様に指摘されている。「ソクラテスの行為の目的は善にあるとされ、このような目的論的原因が自然の説明にも要求されるに至っている。」(『古代中世の自然観』p. 322, 『哲学大系』第3巻, 昭38)
- ㉖ 注㉔に示した様に「人間自身についてであっても」の解釈には異見がある。だが論者と反対の見解が仮に絶対正しかったとしても本文の所論が変更をうけることはない。
- ㉗ 「後者のような原因〔即ち、万物をまさにしかるべく結束統合する善〕ならば、ほくは、それがどんなふうなものか(“ τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει ”)を学ぶために、誰の弟子にでもよろこんでなったことだろうに。云々”(99C₆ sq, F訳) 参照。この “τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπῃ ποτὲ ἔχει” は、かかる原因の理論的把握を意味していると解される。何らかの表明ならば上で既に示唆されているし、以下で次善の策として展開されているのが理論的考察^{ロゴス}であることを考え合せると、そう理解するのが妥当の様に考えられる。
- ㉘ Cf. 99E₅₋₆ “εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων ἀλήθειαν.” この λόγοι は「説ないしは論」とみる式部久氏の見解は首肯される。『Phaedo における Δεύτερος Πλοῦς 』(『西洋古典学研究』VI) 特に49頁参照。
- ㉙ Cf. R. S. Bluck ; *Plato's Phaedo*, pp. 15-16.
- ㉚ 「第二の航行」の意義についての諸々の異見には今はふれない。
- (補注) ① 従って又「思慮」も *Lys.* での「善」についての論議をへては、勝れては「善の知識」でなくてはならないことになる。
- (補注) ② 例えば、比較的新しいものとして H. Gauss ; *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, II/2 (既出), S. 58以下を参照された。氏の要約はその好例であろう。
- (補注) ③ 論者はこの場合ソクラテスが故意に強引に “γίγνεσθαι τὸν μικρὸν ἄνθρωπον μέγαν” という形の表現にでっちあげたと主張しているわけではない。この事例の背景がどの様なものであったにしても(その背景については Archer-Hind と Burnet 系とは相対立する見解をとっている), とにかく人間の成長 (αὐξάνεσθαι) を “γίγνεσθαι τὸν μικρὸν ἄνθρωπον μέγαν” という形で述べたという事実を指摘したのである。
- (補注) ④ 勿論, 「イデア原因論」という名称はソクラテス・プラトンが用いているものではなく, 以下に述べられている考えに対して我々が便宜上付したものであることは断わるまでもないであろう。

なお「イデア論」という名称に関しても、それをソクラテス・プラトンが用いたのではないことは同じである。

(補注) ⑤ 田中・加来氏訳。プラトン著作集『ゴルギアス』岩波 昭39。

T 訳——田中美知太郎氏訳(『世界古典文学全集』14 筑摩 昭39)

F 訳——藤沢令夫氏訳(同上)

原典は I. Burnet; *Platonis Opera*. Oxf. に拠る。

(1969, 3.)