

アリストテレス以前に於ける

プロネーシス概念の展望

藤井義夫

古代の倫理思想、とくにアリストテレス倫理學において最も基本的な概念の一つであるところのプロネーシス (phronesis) は通常思慮 (prudentia, prudence, Klugheit) 睿智 (intelligence) 識見 (Einsicht) 實踐的智慧 (practical wisdom, Praktische Weisheit) などと譯され⁽¹⁾、またときには實踐理性 (Praktische Vernunft) とも譯されてゐる。このやうにプロネーシスに對する譯語がたとへば類義語たるヌウス (Nous) およびエピステーメ (episteme) ——これらは通常理性および知識と譯される——などに比して、著しく複雑多岐にわたつてゐることは、この概念の内容そのものがきはめて多義的であり問題的であつて、決して一義的に把握しえぬことを物語つてゐる。それはあたかも自然學におけるプュシス (physis) 概念に、もしくは形而上學におけるウシアー (ousia) 概念にも比せらるべきものがあるであらう。この問題性を明かにするために我々はプロネーシス概念をさし當つてアリストテレス的用法に限定し、これに對するグリーンウッドの解釋を次に援用してみよう。^(三) 彼によればプロネーシスは「ニコマコス倫理學」第六卷においては四つの意味に用ひられてゐる。それら凡てに共通した意味は「人間の行動に關する限

りに於いて眞理の知識に導くところの知性のアレテー」(arété, 徳)であるが、その四つの意味とはおよそ次の如きものである。(一)四つのうち最狭義においては、プロネーシスは他の人々から區別せられて、單に個人的に自分にとつて善なるものの知識に導くものの謂である。(二)エウブリアー(euboulia, 卓れた思量)から區別されたプロネーシズは實踐的眞理を探索し發見することから區別されて、それを把握し保持することに導くアレテーである。

(三)テクネー(techné, 術知)から區別されたプロネーシスは制作されたもの(poietá)から區別されて、行爲されたもの(praktá)に於いての眞理に導くところのアレテーである。(四)四つのうち最廣義においては、プロネーシスは行爲(praxis)たとと制作(poiesis)たとを問はず、凡ゆる人間の行動に關する眞理に導くところのアレテーである。プロネーシスが魂の勘考的部分(logistikón metos)全體のアレテーとして、また知的活動の固有なる對象であるところの凡ての「他様にもありうるもの」に關するものとして、ソフィヤー(sophia, 智)に對立するのは最後のこの最廣義に於いてである。

グリーンウッドはさらに他の場所において別の觀點からプロネーシスの三つの區分について述べてゐる。第一は上述の如き本來の(實踐的)プロネーシスと(制作的)テクネーとの區分であり、第二は行爲の種類によりもむしろ行爲の領域に關するもの、すなはち politiké, oikonomia, phronesis peri hanton kai hena の區分であり、第三は第二のものよりもつと意味が曖昧であるが倫理學の目的にとつてはより重要なもの、すなはち行爲の領域における區別によりもむしろ知的活動それ自らの區別に基づいたものである。この區分は euboulia, eustochia agchinoia, syne-sis, gnóme, nous praktikos を包含し、これらは狭義のプロネーシスに對立してゐる。

アリストテレス以前に於けるプロネーシス概念の展望

アリストテレスのプロネーシス概念をこのやうに理解することが果して正しいか否か、正しいとしてもそれがどの程度に正しいか、またこれらに價值的位層を設けうるとすれば、どれが最もアリストテレス的であるか、などについては多くの疑問が残されてゐるが、我々はこゝではそれを不問に附してよいであらう。^(四) なぜなら問題をアリストテレスに限局する場合においてすら、プロネーシスの意味が決して端的に明定しうるものではなく、その用法も多岐にわたることについての一應の證跡が提與されうれば充分なだからである。しかしかゝる事態を生ぜしめた所以のものは何であらうか。我々はそれをアリストテレスが彼の倫理學を特色づける最も重要なプロネーシス概念について、一方彼独自の主張をもちながら、他方しばしばこの言葉の傳統的なる、とくにソクラテス・プラトンの用法を復活し、それを混用したといふ事實に歸すべきであるやうに思はれる。それ故にプロネーシスの意味を正しく理解するためには、多くの人々によつて試みられたやうに、直ちにアリストテレスに赴き彼がこの概念に包含せしめた種々なる意味の整合化と體系化を企てるよりも、彼以前におけるこの概念の發展史的究明を先取しなくてはならぬ。本稿はこの課題遂行のための一つの覚え書きである。

(一) プロネーシスの代表的と思はれる譯語と譯者とを擧げればおよそ次の通りである。

Prudence (J. A. Stewart, J. E. C. Weldon, C. Priat, O. Hamlin); Klugheit (W. Nestle, E. Rolles); Praktische Klugheit (A. Stahr); Einsicht (J. Walter, R. Loening); practical wisdom (W. D. Ross, L. H. G. Greenwood); Praktische Weisheit (G. Teichmüller); thought (A. Grant); Denken, Besonnenheit (H. Diels); intelligence (R. D. Hicks, J. I. Beare)

(二) P. Natorp; *Platos Ideenlehre* 1921 においてはこの譯語が用ひられ、プラトンのカント的解釋への一つの根據となつ

てゐる。

(三) L. H. G. Greenwood: Aristotle, Nicomachean Ethics, Book VI, 1909, p. 37.

(四) これらの問題については拙稿「アリストテレスに於ける實踐理性の構造」において詳細に取扱はれるであらう。その最初の部分は山内、藤井共編「哲學史研究」第一冊、一九四九年(明善書房刊)に發表された。

第一部 プラトン以前におけるプロネーシス概念について

一 プロネーシスなる言葉の起源が如何なる時代にまで遡りうるかは詳かでないけれども、それはすでに七賢人の時代に用ひられたのであらう。といふのは七賢人の一人に數へられるところのピタゴスは「プロネーシスを養へ」と教へ、またピアスは「プロネーシスを愛せよ」と述べたと傳へられてゐるからである。そしてかゝる彼らの箴言のうち(一)に我々はホメロス以來のヘラスの傳統たる主知主義的な倫理觀の餘韻を聞きとることができなければならない、なほそれは彼らにあつては現實的な處世智の域を脱せず、恐らくはエムペイリア(emperia)と選ぶところがなかつたであらう。(二)ヘラクレイトスの著名な一つの斷片は「それ故にひとは共通なるものに隨順しなければならぬ。ところがロゴス(三)は共通なるものであるのに、多くの人々は自己獨特のプロネーシスを有つてゐるかのやうに生活する」と語り、他の斷片においても「多くの人々はそのやうなものを、たとへそれに遭遇しても、顧慮(Phronēin)しないし、また學んでも認識(ginōskēin)しない、ただ彼らにはそのやうに思はれるのである。」「ちよと「思惟すること(Phronēin)は凡ての人に共通である」と言はれてゐる。(四)そしてこれらの斷片は、このエペソスの哲學者にとつてプロネーシス

アリストテレス以前に於けるプロネーシス概念の展望

がエピステーメー、グノーシスなどから殆ど區別されなかつたであらうことを示してゐる。のみならずこの言葉は、たとへばエムペドクレス、デモクリトスなどにあつてはしばしば知覺 (aesthesis) と同義語に用ひられてゐる。^(五) さらにまたデモクリトスは「プロネインから三つのことがら、すなはち美事に思量すること、間違ひなく語ること、正當に行爲することが生じる」といふ理由からしてプロネーシスを *Trilogeneia* と名づけ、これを彼の倫理學の主著の一つの標題として選んだと傳へられてゐる。^(六) 我々はソクラテス以前におけるプロネーシス概念の歴史を巨細に述べたる違をもたないけれども、以上の素描からしてもこの言葉が「凡ての人間のなるものを包括するところの」思惟として慣用せられ、倫理學的にないしは哲學的に特殊なる意味を擔ふ用語として取扱はれたものでなかつた所以をほゞ察知することができるであらう。

二 この言葉がその傳統的な意味と語感とを保持しながら、新しく哲學の舞臺に主役として登場するのは、周知の如く、ソクラテスにおいてである。彼の哲學の核心をなすところのものはプロネーシスの領域であり、それは以後のソクラテス主義の發展においても支配的な契機をなすものであつたからである。プラトンの初期對話篇において主題的に力強く描かれ、クセノブオンによつて縷々證言せられ、さらにアリストテレスの「ニコマコス倫理學」においてきはめて直截簡明に述べられたやうに、彼にとつて凡ての徳はプロネーシスであり、ロゴスであり、エピステーメーであるに外ならなかつた。^(七) そしてあたかもそこからして、善が何であるかを知るほどの者は必ず善を行ひ、惡を爲すのはそれを知らないからであり、何人も自ら好んで惡を爲す者はない、といふ最もソクラテス的な思想が演繹される

のである。このやうに徳は知であると言はれるとき、これがソクラテスにあつて如何なる意味をもち如何なる論理によつたものであるかは、我々がすでに他の機會においてしばしば關説したところである。それはたとへばプラトンの「ソクラテスの辯明」においてこの正義の人が劇的に宣言してゐるところからも明かであらう。彼は「ソクラテスが最も賢者である」といふデルポイの神託の眞意を検證するために、世人から最も賢明であると信ぜられてゐるところの政治家、詩人など凡ゆる人々の誇示する知識なるものを吟味して、その結果彼らが善についても美についても何も知らないのにそれを知つてゐると信じてゐることを曝露した。そして彼自らは少くとも自ら知らざることを知らずと自覺してゐるといふこの些事の故に彼らよりも智慧において優れてゐるといふのである。このやうにソクラテスが智者であるとの名聲を博したのは彼が「地下や天上の事象を探究し、無力の説を強力とする」からではなく、「無知の知」といふ一種の智慧 (sophia tis) をもつがためであり、それはなにもものにもまして「人間的な智慧」(Anthropine sophia) なのである。ソクラテスは彼の彈劾者に、裁判官に、そして同胞に忠告する、「萬人に優れたる友よ、最も偉大であり、かつ、その智慧と偉力とにおいて最も著名なる都市、アテナイの市民でありながら、できるだけの多くの蓄財や評判や名譽のことにのみ執意し、識見や眞理 (phronesis kai aletheia) や、またその魂をできるだけ善くするやうに執意もせず配慮もしないことを恥辱とは思はないか」と。(八) ソクラテスの使命はこの數行の言葉に盡されてゐるとみることができるであらう。こゝにはゆる眞理とはとくに實踐的なるそれであり、プロネーシスはかゝる眞理を把住してゐる状態もしくは倫理的理想的の價値と尊貴とに對する洞見を意味する。そしてこれが實現の方途は彼にとつていはゆるディアレクティケー以外のものではなかつたのである。

アリストテレス以前に於けるプロネーシス概念の展望

三 ソクラテス主義を信奉する人々、とくにいはゆる小ソクラテス學派の人々が、たとへ彼らがソクラテスの教説を歪曲し、それをきはめて一面的に理解したにもせよ、ソクラテスの意味におけるプロネーシスをつねに彼らの思想の樞軸をなすものとしてとり上げたことは周知知られてゐる通りである。たとへばキニコス學派の創始者アンティステネスは哲學的思索の中心を實踐的なるものに置き、「徳は幸福をうるために自足的なものであり、それにはソクラテスの強さ(Sokratikēs ischys)以外のものを必要としない、徳は行爲において成立ち、多くの言葉も知識も必要でない、しかしそれは教へうるものである、賢者は自足的である、なぜなら他の人がもつてゐる凡てのものを彼ももつてゐるのであるから」と述べた、とディオゲネス・ラエルティオスは傳へてゐる^(九)。彼にとつて幸福とは意思の自律であり、その内的自由以外のものではない。凡ゆる欲求の目的たる快樂は人間を外的なるものの奴隷とするが故に悪しきものであり、善の達成のためには快樂ではなく弊衣、困苦、勤勞こそ求めらるべきである。人間に地上的な愉悅を齎らすところのもの、名譽、地位、門閥、家族、國家すらも瑣末なるものであり、人間がこれらに心を奪はれるならば徳の實現は阻害されるであらう。ソクラテスはまさしくかかる生活理想を實現しえた賢者なのである。こゝにストア學派への途を拓いたアンティステネスの禁欲主義の論理がある。しかしこのことは彼のソクラテ斯的知主義からの厭離を意味することからはるかに遠い。なぜなら彼にとつても人間に幸福を約束するところの徳の本質は依然としてプロネーシスであつたからである。あたかも一度獲得された實踐的知識を人は失ふことがないやうに、一度有徳的となつた人は決して徳から脱落することがないと考へられたのも、徳がプロネーシスに外ならぬことにその理由を

もつてゐる。徳が教へうると言はれた根據もこゝにあるであらう。まさしくそれ故に「プロネーシスは最も堅固なる城壁」であり、この城壁は自己の不落の思惟において構築されねばならぬ。⁽¹⁰⁾「そしてこゝにも arete || phronesis || episteme || sophia なるソクラテ斯的等式が見出されるであらう。⁽¹¹⁾

アンティステネスと對蹠點に立つのはいふまでもなくキユレネ學派のアリステイッポスである。キユニコス學派の禁欲主義に對して、こゝでは徹底した快樂主義が主張され、もつてエビクロス學派への途を拓いたこともひとの知るところであらう。彼の倫理的原理は過去や未來ではなくして現在の個々の快樂である。なぜなら過去のものもはや無く、未來のものはいまだ無いからである。従つて彼は過去および未來の契機を多く含む精神的快樂よりもより現存的であるところの肉體的快樂をより高く評價した。また凡ゆる快感の全體としての過去のものや未來的なるものを含むところの幸福は直接にそれ自身のためではなく、その時々一度限り現在する快感のために求むるに價するものなのであり、それが倫理的であるか否かは快樂そのものの價値には關はりなきものである。このやうな極端な肉體的享樂主義はソクラテス的であるよりもむしろソプイスト的なるものとして、時人および後人から痛烈な非難を蒙つた。けれどもそれはただ見せかけであるにしか過ぎない。なぜなら彼が主張しようとしたのは耽溺主義でも禁欲主義でもなくて、むしろ快樂的欲求の支配であつたからである。彼が笛妓ライスとの關係について語つたと傳へられる次の有名な言葉は彼の快樂主義についても妥當するやうに思はれるからである。「私はライスを所有してゐるけれども、所有されてゐるのではない、快樂を支配しそしてそれに屈服しないことは最もすぐれたことであるが、それを利用しないことはさうでない。⁽¹²⁾」この意味においてのみアリステイッポスにとつて哲學は生活に對して確固たる規準

アリステレス以前に於けるプロネーシス概念の展望

を與へ、人間を奴隸から自由人にするものであり、^(一三)たであらう。このやうに幸福の究極の場がいゆる「内的自由」に支配された快樂に置かれてゐることは、彼をして「快的生活への最も本質的な補助手段」としてのプロネーシスの援用を可能ならしめ、^(一四)實質的なソクラテス主義への、いなその外見的對立性にも拘らずキニコス主義への接近をすら想望せしめるのである。といふのは諸々の快樂は價值的には同格であるにしても、或る快樂は不快によつてのみ獲得され、また或る快樂はつねに不快を結果することを、たとへば禁ぜられてゐる行爲を敢へてする場合は刑罰を受けまた侮辱を招くことを、彼は承認してゐるからである。それ故に賢者はプロネーシスによつて快不快を思量し、快樂に満ちた生活を、愚者は不快に満ちた生活を送るであらう。^(一五)けれどももしさうであるならば、このことは未來的な快不快を前提することなしには不可能であるからして、現在のな快樂のみを原理とするアリスティッポスの根本思想と矛盾するのではないであらうか。内的自由ないしプロネーシスと快樂とは所詮兩立しえない。この矛盾はプロネーシスがたとへ善であるにしてもそれ自らによつて望ましいものではなく、それから生ずるところのもの、すなはち快樂によつてさうなのであると解することによつても脱却しえない。かゝる快樂は決して端的に現存的ではありえぬからである。アリスティッポスもこれら兩者の内的關係には説き及んでゐない。この事實は、すでにマイヤーが指摘したやうに、缺陷多き傳承の故のみではなく、彼の學說そのものがこの結合の可能性を奪つたものとみるべきであらう。^(一六)しかし我々はプロネーシスを徳そのものではなく徳への手段とみる點において、アリストテレスの意味への前進を看取しうることに注意せねばならぬ。

ソクラテス主義とエレア主義との綜合を試みたといはれるところの「辯證家」、メガラ學派のエウクレイデスにつ

いてはただ次のことを附言するに止めておかう。ディオゲネス・ラエルティオスの傳へるところによれば、「この人は善を一者だと説明し、多くの名前と呼んだ、すなはちときにはプロネーシス、ときには神、ときにはヌウス、その他種々の名前と呼ばれた、しかし彼は善に對立するものはその存在を否定することによつて抛棄^(一七)した。」換言すれば善は不變にしてかつ自同的なる一者として措定され、倫理の最高目的はかゝる善の知識であり、それが外ならぬプロネーシスなのである、そして他の種々の名前はこの同じ事象の異なる表現の仕方に過ぎぬといふのである。こゝにも我々はソクラテスの意味にきはめて近似したプロネーシスの用法を見出すであらう。

- (一) Diels-Kranz; Fragmente. 10 (I, p. 64, 18, 65, 6).
- (二) Diels-Kranz; Fragmente. Pythagoreer. D I (I, 468, 9) にみこれと同じ用法が見出される。
- (三) Diels-Kranz; Fragmente. Herakleitos B 2.
- (四) Ibid. B 17, 113
- (五) Diels-Kranz; Fragmente. Empedokles. A 86. Demokritos. A 112.
- (六) Ibid. Demokritos. B 1 b. (bes. II 90, 23). 此の善の意義の問題については Zeller; Philosophie der Griechen I 2. 1920. S. 1140 Anm. 1 を参照せよ。
- (七) Ebt. Nic. VI, 13. 1144 b 18-30. シュテットの對話篇「プロタゴラス」(三五二〇D) に於ては「プロネーシスはエピステーミーを以てプロネーと全く同義に用ひられてゐる。」
- (八) Apol. 29 E-30 E.
- (九) Diogenes Laertios. VI 11.

ソリストテレス以前に於けるプロネーシス概念の展望

一橋論叢 第二十二卷 第一號

(一〇) Ibid. VI 13. なほ Xenophon; Memorabilia. I. 2. 19. 「ところで哲學者と稱してゐる人々の多くのものは恐らく言ふであらう、一度正義となつた人は不正の人とはなりえぬであらうし、節操ある人となつた者は没義漢とはならぬであらう、また外ならぬ學習の對象たるものを學んだ人は無學の人とはならぬであらう、と。」

(一一) アンティステネスの實踐的倫理とプロネーシスとの關係はまた次の考察からも明かとなるであらう。すでに標語化されてゐる「ソクラテスの強さ」とは何であらうか。それはプラトンが「アポロギア」(二八E)においてソクラテスをして語らしめたところの戰場における彼の拔群の勇敢さと沈着さとであらうか、それとも自己の身邊を顧慮せず、凡ゆる困苦と窮乏とに耐えて、ひたすら自らの天職と信ずる「智慧の吟味」に専念したその禁欲的生活を指稱するであらうか。アンティステネスにとつては、我々が上に略説した如く、ソクラテスの偉大さと魅力とは恐らくこれらのことにあつたであらう。しかしそれは彼が「一面的ソクラテス學派」と呼ばれた所以のものを明かにする以外のものではない。ソクラテスの強さの本質的なるものは、纏説されたやうに、ソクラテスの人格性におけるロゴスとパトスとの、テオリアーとプラクシスとの比類まれなる統一に求めらるべきであらう。すなほちより具體的に言へば、徳の實踐は徳の認識によつて裏づけられ、徳の定義を知ることによつて徳の行爲が可能となる。つまり凡ゆる行爲はそれの本源の根據を自覺する (Logon didonai) ことによつてはじめて人格的に價値づけられる。徳は行爲において實現されるのであるからそのためには多くの言葉や知識を要しないと云ふアンティステネスの解釋は、ロゴスがパトスないしエートスから區別される限りに於いて正しいけれども、それはソクラテス主義を脱逸したものとはいはざるをえない。戰場におけるソクラテスの勇氣も、困苦に對する彼の氣力も、市巷における彼の叡智も、總じて自己の行爲に對する彼の確信はこの Logon didonai の精神から生れたものであり、こゝに「ソクラテスの強さ」が淵源する。アンティステネスがプロネーシスに言及せざるをえなかつたのはこのことを物語るのではないであらうか。

(一二) Diog. Laert. II 75.

(一三) Ibid. II 68, 72. なほ H. Maier; Sokrates. 1913. S. 326. Anm. 1 を参照。

(I E) O. Dittich; Geschichte der Ethik. 1926. Bd. I, S. 196.

(I F) Diog. Laert. II 90 f.

(I G) Maier: op. cit. S. 326. Anm. 2.

(I H) Diog. Laert. II, 106.

第二部 プラトンにおけるプロネーシスの概念について

四 プラトンの初期時代におけるいはゆる「ソクラテスの諸對話篇」の主たる志向が歴史的ソクラテス像を永遠に記念することにあつたとみてよいならば、こゝに用ひられたプロネーシスが全くソクラテス的であつたことは、さきの「ソクラテスの辯明」および「プロタゴラス」の引用を俟つまでもなく、當然のことに屬するであらう。我々は煩を厭はず、さらに「メノン」の典型的な一節をこゝに援用してみよう。それは「徳が教へうるか」といふ問ひに對して、「徳が或る知識であるならば教へうるであらう、」そして「それは善であり、従つて有益であらう」といふ「假定」のソクラテスの吟味に關する場所である。

ソクラテス「ではさらに魂の場合の有益なものをも考へてみようではないか。君は節制、正義、勇氣、聰明、記憶、寛容および凡てさういつたものを認めるかね。」

メノン「もちろん認めます。」

ソクラテス「では考へてみたまへ、これらのうち若干が知識(epistēmē)ではなくて、知識とは異つたものだ」と

アリストテレス以前に於けるプロネーシス概念の展望

君に思はれるなら、それらは或る場合には害となり、他の場合に益となるのではないかね。たとへば勇氣だが、もし勇氣が思慮 (Phronesis) でなくて、なにか大膽さといつたやうなものであるとしたらだね、人間が理性 (Nous) をもたずに大膽なことをすれば害となるし理性をもつてすれば益となるのではないか。」

メノン 「さうです。」

ソクラテス 「節制も聰明も同様ではないか。理性とともに學ばれかつ整へられれば有益であり、理性をもたなければ有害ではないか。」

メノン 「全くその通りです。」

ソクラテス 「一口で言へば、魂の骨折や辛棒を凡て思慮 (プロネーシス) が支配する場合には幸福な、また無思慮 (アプロシユネー) が支配する場合には反對の結末となるのではないか。」

メノン 「さう思はれます。」

ソクラテス 「だからもし徳が魂の中にある何かであり、そしてそれが必ず有益なものでなければならぬとすれば、それは思慮 (プロネーシス) でなければならぬ。魂に屬する凡てのものはそれ自身では有益でも有害でもなくて、思慮 (プロネーシス) か無思慮 (アプロシユネー) かが加はつて有害とも有益ともなるのだから、この理窟でゆけば、徳は少くとも有益なのであるから或る思慮 (phronesis tis) でなければならぬ。」 (八八B—D)。

こゝに表明されてゐる arete || nous || phronesis || episteme なる等式が、さきに指摘されたところのソクラテスの「實踐的主知主義」を基底としてゐることは疑ひを容れる餘地がないであらう。のみならずプロネーシスのかゝる用

法が、後にも示されるやうに、これ以後の對話篇においてもしばしば踏襲されてゐることは、彼が終生ソクラテス主義の決定的な影響の下に立つてゐたであらうことを示してゐる。⁽¹⁾けれども彼の敬愛する師の教説へのひたすらなる倚依から「新しき世界觀」への自覺過程において成立し、イデア認識の方法として新たに「想起」(anamnesis)なるプラトン独自の教説が提起されてゐるところのこの對話篇において、この「徳」知なる主知主義的テーゼの論理的・方法的「克服」への徴候が見出されるのは興味あることである。といふのは「メノン」のプロネーシス論(八七B—八九C)の歸結として「そこで我々はアレテーがプロネーシスだと主張するのだね、全體か部分かはともかくとして」(八九A)といふ言葉が陳べられ、徳即知といふ思想に一つの制約が置かれたやうに思はれるからである。⁽²⁾アレテーがプロネーシスと端的にそして全體的に合致するのでなく、むしろアレテーは或るプロネーシスであり、プロネーシスは或るアレテーである、と想定すべきであるならば、それはソクラテス主義の一つの修正の試みに外ならぬからである。絛上の引用文において、徳はそれ自體としてではなく、「理性を伴ひ」(syn noú), 「理性とともに」(meta noú) 學ばれるとき、なほしは「プロネーシスが加はり」そして「プロネーシスが支配する」とき有益であると言はれてゐるのにかかる解釋への證左とみなしてよいであらう。また「シムボシオン」においてディオティマの所説に寓して語られてゐるかの著名なソクラテスのエロース論の最後に近い場所で、魂において懷妊したり出産したりするに相應しいところのものを「プロネーシスとその外の徳」(phronésin te kai tén alien aretén) であり、「しかもプロネーシスのうちでなによりも最大で最善なのは國と家との治政に關する徳で、それは節制と正義といふ名をもつてゐる」(二〇九A)と言はれてゐるのも、プロネーシスを徳一般から區別してその特殊なる領域に配置しようとする同じ精神の表

現とみることは行き過ぎであらうか。^(三)

しかしソクラテスの「實踐的主知主義」が包藏するであらうところのアポリアーに對するプラトンの洞察は、「ポリアー」第五卷における「最大の學問」の本質とその對象をめぐるソクラテスとアデイマントスとの對話によつて明白となるであらう。それは大凡次の如くである。

(ソクテテス) 「善のアイデアが最大の學問であり、正しいものもその他のものもそれを援用することによつて有用となり有益となる、といふことを君はしばしば聞いてゐる。そして今も私がそれを言はうとしてゐるといふことを、それのみでなく善のアイデアを我々が充分には知つてゐないといふことを君は多分承知してゐるだらう。ところがもし我がそれを知らないとすれば、たとへ他の凡てのことを充分に知つてゐるにしても、それなしには、いゝかね、我々には無益なのだ、あたかも善なくしては我々が何かを獲得しても益がないやうに。それとも善でなくても凡てのものを入手できれば得になるとでも思ふのか。ないしは善以外の凡ゆるものを思慮しても (phronēia)、美にして善なるものは思慮しないのか。」

(アデイマントス) 「ゼウスにかけて私はさうは思ひません。」

(ソク) 「ところでまたこのことをも君は知つてゐるだらう、善は多くの人々には快樂であると思はれ、より教養ある人々には思慮 (プロネーシス) であると思はれてゐる。」

(アデ) 「いかにもさうです。」

(ソク) 「しかも、ね君、さう考へる人々もプロネーシスが何であるかを示すことはできなくて、結局善のプロネ

「ソク」 「それは全くおかしいことだよ、我々が善を知らないといつて非難しながら、またはやそれを知つてゐるかのやうに言ふとすれば、といふのは彼らがそれを善のプロネーシスだといふのは、善といふ名前を稱へさへすれば、その意味を我々が理解するやうに思つて彼らは言つてゐるのだから」(五〇五B C)。

(アデ) 「随分おかしいことですからね。」

以上の想程からも明かなやうに、プラトンは初期對話篇におけるソクラテスの主知主義の内在的・倫理的究明の必然的歸結として、次第に中期對話篇の特色をなすところの徳の超越論的・形而上學的基礎づけとしての善のイデアの思想に彼自身の立場を見出すに至つた。^(四)しかし我々はプロネーシスのプラトンの意味と用法とを彼の初期中期の對話篇の凡てにわたつて述べけることはできない。なぜならヒルシュベルガーも言つたやうに、「プロネーシスはプラトンの哲學の特性と發展とを他のなものにもましてよく示してゐる概念であり」そして「プロネーシスに對するプラトンの態度の發展は彼の哲學一般の發展である」とすら言ひうるからである。^(五)それ故に我々は「國家篇以前のプラトンの哲學におけるプロネーシス」についての周匝なる敘述をさしあたり彼の興味あるそして犀利な研究に譲つて、こゝにはたゞこの時代におけるプロネーシス概念の發展の一般的「方向意味」を規定するに止めねばならぬ。

五 プラトンの後期諸對話篇のうちプロネーシス概念の究明にとつて最も重要なものは「ピレポス」であらう。それは老プラトンのこの問題に對する態度を代表するのみならず、若きアリストテレスのアカデメイア時代に屬する對

話篇「プロトレプティコス」に及ぼした決定的な影響の上からも、さらには彼の倫理思想一般への緊密な關係からも我々にとつて看過すべからざる重要性をもつからである。とくに斷簡としてその僅少の部分が保存されてゐるに過ぎないところの「プロトレプティコス」の全體的性格を復元し再構成するためには「ブイレボス」の内容分析は不可缺の前提となるであらう。我々はプロネーシスに對するプラトンの決定的な態度とそのアリストテレスへの影響を知るために、この對話篇をこゝに採り上げてみよう。

「ブイレボス」は初期對話篇以來つねに問はれてすでに我々に馴染深いところの「善とは何であるか」といふソクラテスの設問を經とし、新しい辨證法と存在論とを緯として、ソクラテスとブイレボスおよび主としてプロタルコスとの間に織りなされた對話によつて構成されてゐる。そして他の後期諸對話篇において主導的役割から退いたソクラテスがこの對話篇において再び主役を演じてゐるのは、單にその主題がソクラテス的であるといふ理由によるのみではなく、プラトンの長き生涯を通じて渝らざる彼のソクラテス學徒としての自覺の顯はれとみるべきではないであらうか。

ところで我々の當面の課題にとつてこの對話篇の經緯を仔細に吟味することは必要でなく、たゞその論旨をプロネーシスに關する限りにおいて明かにしうれば充分であらう。善とは何であるか。この問ひに對してブイレボスは愉悅(chairein) 快樂(hedoné) 満悦(terpsis) およびこの種のものを、ソクラテスは「思慮(Protein)、思惟(Noein)、記憶(memnesthai) およびこの種のもの、すなはち正しき慮斷(orthé doxa) や眞なる推理(aléthais logismos)』をより善であり有益であると主張してゐる(一一B)。そしてこゝでもプロネーシスは理性、知性、思惟などと全く

同義語として用ひられ、また「ティマイオス」、「ノモイ」などにおいても事態は同様であつて、その限りに於いて後期諸對話篇でもソクラテスの遺産が忠實に紹述されてゐることをひとは見逃しはしないであらう。^(七) またプイレポスによつて代表せられてゐる快樂説とソクラテスによつて代表せられてゐるプロネーシス論とは、アリストテレスが「ニコマコス倫理學」において指摘してゐるやうに、^(八) 當時のアカデメイアにおけるエウドクソスとスペウシッポスとの立場に歸せらるべきであるか、それともさらに遡つて、我々がさきに關説したところのアリスティッポスとアンティステネスとの對立を示唆するものであるかについても種々の論議が可能であらう。^(九) しかし我々は今このやうな詮議に立ち入る違はない。我々はたゞ「凡ての人間にとつて生活を幸福ならしめうるところの魂の或る状態ないし素質」(一一D)としての善が快樂であるか、プロネーシスであるか、それともこれらよりも優れた第三のものであるか、を對話そのものに即して論定すれば足りるのであるから。

まづ快樂の本性から考察を始めよう。一口に快樂といつてもその形態は多種多様であつて、必ずしも相互に類似してゐるわけではない。たとへば放縱なる人も樂しむが、節制なる人も節制するといふそのことによつて樂しむし、また無知で愚かな考へや希望に充たされてゐる人も樂しみ、思慮ある人は思慮があるといふそのことによつて樂しむ。しかもそれらは相互に類似的ではない。しかしこれらは相反する事柄から生ずるものではあつても、快樂それ自體は相互に相反するものではあるまい、快樂は快樂にどうして等しくないことがありえようか、といふ異論が成り立つところ。ところがそれは色についてと同様の事態とみるべきであらう。凡て色はそれが色である限りに於いては相違はないけれども、黒色は白色と異なるのみでなく正反對であるといふことを我々は凡て知つてゐる。圓形についても、凡ては種

において一つであるけれども、その部分は部分に正反對であり、無数の相違點をもつてゐる。従つて正反對のものを一つにしてしまふ理論を信じてはならない。それによつて快樂は凡て善であるといふプレボスの快樂説は打ち破られるであらう。すなはち如何なる理論も快なるものを快ならざるものであると抗議しはしない、けれどもそのうちに善なるものもあるが、その多くが悪であるにも拘らず快樂を凡て善だと呼んでゐるからである。悪しき快樂や善なる快樂のうちに一體どのやうな同じものがあつて、凡ての快樂を善と呼ぶのであらうか（一二C—一三D）。

けれども同じアポリアーはソクラテスのプロネーシス論、すなはち思慮、知識、理性その他この種のものを善と主張する立場についても妥當するであらう。けだし凡ゆる知識は多種多様であり、相互に非類似的である（従つて知識のうちにも善きものと悪しきものとを想定しうるのであらう）からである（一三E）。それ故に快樂と知識との相違點をさらに吟味しなくてはならない。

かくして我々はこゝに哲學の創始以來の古くして永遠なる一と多の問題に逢着する。それは、しかし、一つの主體、たとへばプロタルコスが大きいとか小さいとか、重いか軽いか、その他無数の相反する述語をとりうるといふふき、あるひはまたそれぞれの事物が全體として（一〇）一つでありながら、各部分をもつことによつて多であり無限であるといふやうな子供じみた問題ではなく、人間、牛、美、善などがそれぞれ一として措定される場合、かかる一者についてである。我々はこゝにさらに三つのアポリアを見出す。（一）そのやうな單一體（monas）が眞に存在するか否か。（二）それらがそれぞれ一であり、つねに同じものであつて生成消滅を受けつけないにも拘らず、如何にしてそれらが最も確實に一であるか。（三）さらにそれは生成する無限なるものうちに分割されて多となつてゐる

とすべきか、それともそれは全體として自己から遊離して（これは何よりも不可能のことと思はれるが）同一のものとして同時に一と多とのうちに生ずるとすべきか（一四C—一五C）。このやうに言葉において一と多とが同じものとなつて昔も今もつねに語られるところの各々のものに汎ねくゆきわたつてゐることは、言葉そのものの不死にして不老なる屬性である。このやうな混亂を我々の議論から追放し、これよりもより美しい理論への道を見出す手段と方法とを我々はもつてゐるであらうか。ソクラテスはそれに答へて言ふ、私がつねね思慕してゐる道よりもより美しい道は存在しない、それを説明することは容易であるけれども、それを活用することは極めてむづかしい、と（一五D—一六C）。この美しい道とは何であらうか。すでに「パルタニデス」、「ソプイステス」などにおいて提示され、「イデアの後期的理説」を特色づける方法として主要な役割を演じてゐる分割辨證法は、こゝではさらに「現象を救ふ」ための新しい性格を帯同するに至つてゐる。

我々よりも優れそして神々により近く住んでゐたところの古人たちは次のことを遺言として残してくれた、すなはちいかなる時にも凡そ存在するといはれるものは一と多とから成り、生來それらの中に限定と無限定とをもつてゐると。それらはこのやうに秩序づけられてゐるのであるから、我々はつねに凡ゆるものについてその都度一つのイデアを指定して探究しなければならない。我々がそれを把握したならば、この次には二の、もしそれが無ければ三のありひは他の數のイデアを考察し、最初の一者が一であり多であり無限であるといふことのみをではなく、それが幾何であるかといふことを知るまで、一なるかのものをそれぞれ再びそのやうな仕方でも考察すべきである。だが無限者と一者との間にある多數者の數を凡て見つくすまでは、無限者のイデアを多數者に適用してはならない。凡てが見つく

されたときこそ、萬物の各々の一者を無限者に至らしめて放免すべきである。神々はこのやうに考察し學び教へ合ふやうに我々に遺言した。しかるに當今の賢者たちは手當り次第に一と多とを必要以上に急いであるひは遅く指定し、一者の後に直ちに無限者を作るので、中間者(μεσος)が彼らから逃避してしまふのである。まさしくこの點において我々が議論を相互に辯證法的(dialektikos)にするか諍論法的(eristikos)にするかが區別されるのである(一六C一七A)。ディアレクティケーはこゝでは中期の諸對話篇においてのやうに、感性界と叡智界との二世界主義を基調とする無限定者からの超越としての一者の辯證法ではなく、これらの此岸にあるところの無限者と一者との中間者の辯證法が主張せられてゐる。イデアよりもメソンが固有の問題領域なのである。(一三)

ところでプロネーシスと快樂との孰れを選ぶべきかといふ我々の當面の問題を上にはゆる「辯證法的」に考察するならば、我々はこれらがそれぞれ一つのものであり、また限りなくあるといふことを知るだけでなく、それらが幾何あるか、すなはち快樂とプロネーシスとの種類があるかどうか、またあるとして幾何のそして如何なる種類のものがあるかを尋ねなくてはならぬ(一八E一九B)。

しかし我々は論を進める前に「善の賦性」(moira tou agathon) についていささか協定しておかねばならぬ。すなはちそれはなにもにもまして完全(teleon)であり、充全(hikanon)であり、望まじきもの(hairaton)だといふことである(二〇D、二二B)。(一三) 善のかゝる賦性によつて判定するならば、快樂もプロネーシスも善ではありえない。なぜなら孰れかが善であるならば、それは完全であり充全である以上他の何ものをも必要としない筈だからである。しかし全生涯を最大の快樂を享受しつゝ過す場合にも、もし理性も記憶も知識も眞なるドクサももつてゐないとする

ならば、その悦びを意識することはできない筈である、尠くとも凡てのプロネーシスを缺いてゐるのであるから。記憶や推理がなければ過去の悦びの追憶も、現在の快樂の記憶も、未來の悦びの豫想もありえぬであらう。これは人間の生活ではなくして囀や貝類の生活を生きることであらう(二一A—C)。プロネーシスについても同様である。プロネーシスや理性や知識や凡ゆるものの記憶をもちながら、快樂や苦痛には大小とも關はりなく、このやうな凡てのものを全く感受しない生活を我々のうち誰が選ぶであらうか。それは我々人間にはなく神々に、神的な理性をもつもののみ相應しい。かくて快樂と理性ないしプロネーシスとの混合された生活がより望ましいといふ結論が引出される。我々にとつては快樂の生活もプロネーシスの生活も決して完全でも充全でもなくまた選ばれるべきものでもない。けれども兩者に共通の生活が望ましくあり善であることの原因に快樂とプロネーシスと孰れがより同類的であり近似的であらうか(二一D—二三E)。

この問題を解く鍵は、「フイレボス」をしてこの對話篇の主題からはむしろ餘論とみらるべきものであるにも拘らず、後期プラトンの形而上學における樞軸的地位を配與せしめた所以の、かの存在の四つのカテゴリーである。それらはすでに上に語られたところのものから演繹される。その概要はかうである。存在するものはまづ無限定(apeiron)と限定(peras)とに區別せられ、第三の種類として兩者から混合せられたものがあり、さらにこれらの混合の原因(aritia)がある(二三C—E)。これらのうち無限定は或る意味で多であり、限定は一と同じである。たとへば「より温とより冷」については限定は見出されず、むしろそこには「より大とより小」(ta mallon kai hetton)が内在する。それは終極をもたぬことを、すなはち極大と極小との間に連続して無限の度差ないし量差をもつことを意味し、

その限りにおいて無限定である。もしそのうちに定量 (poion) とか規準 (metron) とかが生じるならば、「より大とより小」は消滅するであらう。そして「より温とより冷」の代りに適温を生ずるであらう (二四A—E)。これに反して限定は「より大とより小」をではなく、これに反対の凡てを許容するもの、たとへば等しさとか二倍とか、數に對する數や尺度に對する尺度の凡ゆる關係、すなはち數學的規定、比例、尺度などを含んでゐる。別言すればそれは相互に反對したものが差別的な状態にあることを止めしめ、そこに數を導入して均齊のとれた調和的なものたらしめるのである (二五A, E)。「より乾とより濕」、「より多とより少」、「より大とより小」などを許容するところの無限定の本性に限定の種類を混合することによつて或る生成 (genesis) が齎される。それらの正しい結合は病氣のときには健康の本性を、高低や遲速などにおいて無限定な音に限定が生ずるとき完全な音樂を生じ、季節や我々のもつ美しいものは凡てこのやうにして生じる。肉體美、精神美なども同様である。病氣、拙劣な音樂などは適當な混合の比を失ふことに起因する。女神ハルモニアは傲慢 (hubris) やありと凡ゆる悪を見渡し、それらのうちに快樂や満足の限定がないので、限定をもつものとして法や秩序を立てたのである。従つて「限定を伴つて作られる規準からの實有への生成」(genesis eis ousian) が混合の本性と云ひうるであらう (二五C—二六D)。ところで生成するものは凡てなにかの原因によつて生成するのでなければならぬ。しかも原因は作るもの (to poioun) と名稱を異にするのみで本質的には同じものであり、それらの對象もまた同様である。従つて生成の原因は生成の要素たる限定と無限定および生成されたものから區別さるべきである。かくて我々は (一) 無限定、(二) 限定、(三) それらから混合せられて生成した實有、(四) 混合と生成との原因の四つのカテゴリーをうるであらう (二六E—二七C)。

我々は今これら存在の四つのゲノスをめぐる形而上學的諸問題、すなはちこれらは「パルメニデス」における辯證論や「ソピステス」における存在論と如何に關聯するか、またそれ以前の諸對話篇におけるイデア論と如何に調和するか、などの論議多き問題に觸れることはできない。^(一四)我々はソクラテスとともに對話の主題に立ち還らう。

我々はさきに快樂とプロネーシスとの混合した生活が優位を占めることを立論した。それが第三のゲノスに屬してゐることは言ふまでもあるまい。また快樂や苦痛は「より大とより小」を許容し、數においても大きさにおいても無限であることを本質とするから、混合しない快樂の生活は第一の種類に屬し、諸々の快樂に善の賦性を與へるのは無限の本性より他のなにかであると考へなくてはならぬ。ではプロネーシスと知識と理性とは敍上の四つのゲノスのうち孰れに屬するであらうか。凡ての賢者たちは理性が天と地との王者であることを一致して認めてゐる。その意味はおよそ次の如くであらう。宇宙を支配してゐるのは、デモクリトスが主張してゐるやうな非合理的な、偶然的な力ではなく、アナクサゴラスが言つたやうに、理性や驚嘆すべき或るプロネーシスが秩序づけてその運行を司つてゐる。そしてあたかも凡ゆる生物體の本性をなすところの火、水、空氣、土がまた宇宙の構成要素として内在し、前者は後者によつて育成されるやうに、我々の魂もまた宇宙の魂ともいはるべきものから生成したものと想定することができらるであらう。すなはち原因のゲノスは我々の身體に魂を與へ、身體を鍊磨せしめ、身體が異常なときには醫術を、他の場合には他のものを齎し、總じて智慧と呼ばれる。そのやうに宇宙にあつても無限定と限定とを支配する輕視すべからざる原因があつて、年月や季節を秩序づけ統御してゐる。これは智慧とか理性とか呼ばれるに最も相應しい。かくしてゼウスの本性のうちにはその原因の力によつて王者的な魂や理性があり、他の神々にあつてもさうである。從

つて理性は萬有を支配するものとして凡ゆるものの原因と呼ばれるゲノスに屬するものといふことができる(二七E—三〇E)。

快樂が無限定のゲノスに、プロネーシス(理性)が原因のゲノスに歸屬することが明かにされた後に、この對話篇の過半を占めるところの快苦の感情の周匝な心理學的分析(三一A—五五C)と知識の分類(五五—C五九D)とがこれに續いてゐる。しかし我々は「プラトンの存在論」についてと同様「プラトンの快樂論」の究明を他の機會に譲つて、こゝにはたゞ結論的に偽の快樂と眞の快樂との注意すべき區別を示唆するに止めておかう。快樂と苦痛とはその本性上共通なる(混合的な)種族のうち同時に生成する。すなはち生物において調和が破壊されると、それに同時に本性の破壊と苦痛の生成とがおこり、再び調和されて自己の本性に立ち歸るとき快樂が生ずる。たとへば飢渴は破壊であり苦痛であるが、飲食は快樂である。魂そのものがこれらの状態を豫想すること、すらはち快樂を期待する心の躍動や來るべき苦痛への恐怖についてもこのことは妥當するであらう。ところでドクサについてと同様、快樂にも苦痛との相關々係に基づいて眞偽の區別が生ずる。偽なる快樂とは、一言にして掩へば、苦痛と混合してゐる快樂である。その最も極端な例として疥癬や痒みを搔くことが、魂については憤怒、恐怖、憧憬、煩悶、戀愛、焦慮、嫉妬などが擧げられてゐる。悲劇における魂の状態もまたこれに屬するであらう。これに反して眞の快樂とは苦痛と混合せざる純粹なる快樂である。いはゆる美しい色、圖形、香、音などについて缺如が知覺されず、苦痛もなく、それが充足されれば知覺され、快樂を興へるところのものである。こゝにははれてゐる圖形の美とは、多くの人々が想定するやうに動物の美とか或る繪畫の美とかではなくて、數學的な直線や平面や立體を意味する。なぜならそれらは他のものの

如く相對的な美ではなく、むしろつねにそれ自體における美であり、独自の快感をもつてゐる。それは掻くことの快樂などの比ではない。學問についての快樂もこれに屬する。そして上に區別された不純なる快樂と純粹なる快樂とのうち、前者はその激しさにおいて限定(限度)のないものであるけれども、後者は限定(限度)をもつことをこゝに附言しておかう。そしてまた苦痛と混合してゐない純粹なる快樂はたとへ僅少であつても、不純にして夥多なる快樂よりもより樂しくより眞理でありより美しいといふことを(三一A—五三C)。

以上を概括して我々は快樂の本質を次のやうに規定することができるであらう。それはつねに生成(genesis)であつて、決して實有(ousia)ではない、と。ところで生成は實有のためであるのであつて、その逆ではない。たとへば造船術は船のためにあるのであつて、船が造船術のためにはない。従つて快樂も必ず或る實有のために生成する。このとき生成の目的たるものは「善の賦性」をもち、生成そのものは他の賦性をもつことは必然的であらう。かくて快樂が善であるか否かの問ひに一應の結論が與へられた(五三D—五五C)。

我々はさらに進んで快樂と對決せしめるために、知識のうちにも純粹なるものと不純なるものとを區別せねばならぬ。およそ學問に關する知識は製作的なもの(to demourgikon)と教養的なもの(to peri paidaian kai trophen)とに分類されるが、前者についてはより多く知識に關與してゐるか否か、また純粹であるか否かが明晰性(to saphros)ないし嚴密性(heterotelia)を規準として決定される。たとへば凡ての技術的知識のうち最も指導的なるものは算數術、測定術、秤量術であつて、他のものは經驗や練習によつて、また見當をつける能力によつて感覺を訓練することである。たとへば音樂は測定によつてではなく、練習でえられた見當によつて和音を作り、確實性に乏しい。醫

アリストテレス以前に於けるプロネーシス概念の展望

術、農耕術、航海術なども同様である。建築術は多くの尺度や測量器具を使用するが故により多くの嚴密性を具へてゐる。故に凡ゆる技術的知識は音樂に準じてより少い嚴密性を具へるものと、建築術に準じてより多くの嚴密性を具へるものとに區別される。これらのうち最も嚴密なものは最初に擧げられたものである。そのうち算數術についても大衆と哲學者とでは數の扱ひ方が異り、また建築術や貿易術における計算法と測定法とは哲學的な幾何學や精密な計算法と比較して同一には論じえぬであらう。このやうに同じく知識と呼ばれるもの間にもその明晰性と純粹性において驚くほど大いなる差異が見出される。そして眞に哲學する人々の並々な努力によるものが測定と數との嚴密性と眞理性とにおいて卓越し、眞の實在やつねに自己同一的な存在に關する認識が最も眞なるものである。このことは我々をソクラテスの對話術(辯證法)とゴルギアスの說得術(詭辯法)との本質的な差別に導くであらう。なぜなら對話術は知識の明晰性、嚴密性、眞理性を目標し、その效用や名聲には頓着せず、常住に自己同一的に實在するものの眞理を愛求し、従つて理性やプロネーシスは最も尊敬すべき名前であるに對して、說得術はドクサを用ひて生成するところの存在の知識をその實用性のゆえにひたすら追求するものだからである(五五C—五九B)。

快樂とプロネーシス(知識)とが純粹性、嚴密性などを基準として分析された後に、いはばそれらを材料として我々は兩者の混合の問題を論ずべきであらう。我々が最初に提示し同意したところによれば、善の賦性は望ましきものにして完全性と充全性、すなはち自足性(*autarkia*)をもつたものでなくてはならぬからして、たとへばプロネーシスは快樂に比しより多く善の賦性を具へたものであるにしても、それぞれ單獨で相互に混合してゐない場合は自足的でなく、従つて孰れも全く善ではありえない、といふことであつた。けれども混合的生活が善であるためにはそれは美

しく混合されてゐなければならぬことは明かである。ではかゝる混合の論理を如何に考ふべきであらうか。まづそれぞれの最も眞實なる部分の混合が試みられなくてはならぬ。眞理の省察にあたつては、さきにも言はれたやうに、生成消滅するものの知識よりも永遠に自同的なるものの知識がより眞實である。けれども正義そのものの本質を思慮し、理性にかなつた道理をわきまへ、他の凡ての存在についてもそのやうに思惟する人が、もし神的なる圓や球そのものの道理をわきまへてゐながら、人間的な圓や球には無知であり、建築に當つても神的な圓やその他の定規をひとしく用ひるとするならば、彼は充分に知識をもつとは言へないであらう。このやうに知識については純粹にして嚴密なるものと同時に不純にして嚴密ならざるものをも混合せしめねばならぬ。我々の生活において經驗的知識は先驗的知識を害するものではないから。ではプロネーシスや理性はかの眞實の快樂以外に過大にして過激な快樂の同居を許すであらうか。それは限らない障害となり、彼らの住家たる魂を狂氣によつて擾亂せしめるであらう。魂に本具的なものは眞實にして純粹なる快樂、健康や節制に伴ふ快樂、凡ゆる徳に従ふ快樂のみである。(五九C—六四B)。

我々は今や善の住家の門に辿りついたやうに思はれる。その混合において最も尊き所以のものはそしてかゝる状態が萬人に愛される原因は何であらうか。規準と均齊の本質をもたぬいかなる混合も必然的に混合されたものを、いな混合そのものを破壊する。かゝるものは實は混合ではなく單なる集合に過ぎない。規準性や均齊性は結局美や徳になるからして、美の能性は美の本性に歸一する。また混合に對しては眞理も加へらるべきである。かくて混合における諸要素の原因は善なる一つの形相の代りに美 (kallos)、均齊 (symmetria)、眞理 (altheia) の三つの形相となるであらう。快樂と思慮とをこれらに對質せしめるとき、我々は次のやうな價値の秩序 (kosmos) に到達する。

アリストテレス以前に於けるプロネーシス概念の展望

第一、規準、定度、適度、その他永遠なる本性をもつと考へられるもの。

第二、均齊、美、完全、充全、およびこの種族に屬するもの。

第三、理性、プロネーシス。

第四、知識、術知、正しい臆斷など魂そのものに屬するもの。

第五、苦痛を伴はざる快樂、魂そのものに屬する純粹な快樂、あるひは知識や感覺に隨伴する快樂(六四B—六六C)。

上の財産目録が如實に示してゐるやうに、プロネーシスは快樂に比して善の形相に何千倍も親似的である、たとへ多くの人々が、我々の良く生きる(幸福である)ためには快樂が最も有力であると判定し、動物的な愛が哲學的な樂想(housa)において啓示される合理的な愛よりもより優れた證人であると考へてゐるにしても(六六D—六七B)。

「ブレボス」においてプラトンが提起した諸々の教説を、我々は彼のプロネーシス概念を理解するために必要に限りにおいて、できるだけ簡潔にまた忠實に再現しようと試みた。しかしさきにも關説されたやうに、こゝには倫理的、心理學的、論理學的ないし存在論的諸問題が錯然と混合され、プラトンの言へば、そこから規準や均齊や眞理を見出すことは著しく困難である。たとへば對話篇の最初に「善の賦性」として完全性、充全性、および希求性が挙げられ、それを理由として善は「快樂とプロネーシスとの美はしき混合」のうち求められてゐる。しかるに後に至つて混合的生活は善の住家(oligoi)に過ぎず、それを善ならしむる原因として三つの「善の形相」すなはち美、均齊、および眞理が新たに提示されてゐる。混合的生活は倫理的目的すなはち結果としての善であり、我々はこれを原因としての善から區別しうるでもあらう。しかしさきの「善の賦性」と「善の形相」とは最後の「善の秩序」にお

いては再び混淆され、さらにこゝには理性、プロネーシス、知識、快樂なども加へられてゐる。我々はこれらの關係を如何に考ふべきであらうか。

「善の賦性」のうち完全性は内部的に自己の固有の目的實現において缺くことなきことを、また充全性とはいはゆる *causa sui* として外部的に自己の存在のために他の存在を必要とせざることであり、従つて前者は即自的充全性であり、後者は對自的完全性であるとも言ひうるであらうか。これらが自足性といふ言葉に置き換へられたのも理由なくしてではないのである。希求性(望ましきもの)は善そのものの本性であるよりも、むしろ魂ある凡ての存在に對してその自足性から派生するパトスの性格とみらるべきであらう。「善の形相」は、すでに語られたやうに、混合そのものを善ならしむる原因として提起せられてゐる。しかしそれはむしろ *idea* なる言葉の根源的意味に従つて、善の形相あるひは顯相であり、またその現象形態と解すべきではないであらうか。なぜなら眞理は理性と同族的なるものとして精神における善の在り方であり、均齊は規準と同族なるものとして物體における善の在り方であり、美はそれらの綜合のうちに見出さるべきだからである。アリストテレス的に表現するならば、善の賦性と形相とはそれぞれ善の論理的 (*logikos*) および自然的 (*physiskos*) 本質規定であるであらう。^(一八)しかるに「善の秩序」においてはこれらの區別は全く無視されてゐる。そのみではない。こゝに掲げられた善の價值段階においてとくに理性とプロネーシスとが知識よりも優位を占め、これらを同義的に慣用するこれまでのソクラテス主義からの離脱を想はせるのは何故であらうか。我々はこゝに宇宙論的善と人間學的善との立場の混淆を見出す。なぜならこゝにはゆる理性とプロネーシスとは善の原因であつて善の要素ではない、すなはち宇宙的魂のうちにあつて凡ゆるものの原因として萬

有を支配するところの、そしてまさしくそれ故に人間の理性やプロネーシスを育成するところの王者的理性 (basilikos nous) やプロネーシスが意圖されてゐるやうに思はれるからである。従つて「善の秩序」のうち第一位から第三位までは善の原因であり、それ以下は善の要素とみらるべきである。そしてかつて「ポリテイア」において凡ゆる存在と認識との根源として問題的に展開された超越的な「善のイデア」はこゝにその特異なる存在論的基礎を興へられ、プロネーシスと快樂との相剋もその解決を得たに庶幾いと言ひうるであらう。

六 我々は筆を「プレボス」に止めて、「テイマイオス」や「ノモイ」に論じ及ぶことを断念しよう。そして彼上の究明から導き出されるであらうところの論果をもつて結語としよう。

ソクラテス以前においてはプロネーシスは主として經驗的思惟ないし處世智を意味した。ソクラテスはそれを彼の哲學の樞軸とし、理性、知識の同義語としてそれを徳そのものに等置し、小ソクラテス學派も *hupatals hupandais* 彼に倣つた。プラトンに及んで徳の形而上學的基礎は彼岸的な「善のイデア」に求められ、徳の構成要素としてのプロネーシスも著しく超越論的色彩を帯びるに至つた。そして現實性への妥協を示してゐる後期時代においても、「プレボス」から明かなやうに、「善の秩序」の首位を占めるのはなほ規準 (メトロン) であり、嚴密性と明晰性と眞理性とを徴表とするところのいはゞ *Ethica more geometrico* が彼の關心の對象であつた。プロネーシスにおけるかゝる經驗的なものと超越的なものとを綜合して、それを實踐哲學の基本概念たる *Practical wisdom* にまで高め、メトロンの倫理をメソテレスの倫理に發展せしめることがまさしくアリストテレスの課題であつたのである。

- (一) たとへばマイヤン(七九D)においてはプロネーシスはヌウスと、「ポリテイア」(四九六A)においてはそれはエビステレーメーと等置され、「シムホシオン」(二〇二A)においてはプロネーシスはアマテイアー(無智)に對立せしめられてゐる。また「ノモイ」においてもしばしばかゝる用法が見出される。六四五Dその他。Lutoslawski: 'The origin and growth of Plato's logic. 1905, p. 508 参照。
- (二) この問題についてはK. Budmann: 'Die Stellung des Menon in der Platonischen Philosophie. 1936. S. 74 ff. 2 頁 25。
- (三) Bury: 'The Symposium of Plato. 1909. comm. ad loc. 参照。同じ表現は一八四Dにも見出される。マイヤーはこの場所の陳述を歴史的ソクラテスに親系的なものであつて、「シムホシオン」の著者であり、イデア論の創設者であつたところのプラトンにそれを對する自己の立場を明かにする必要があると解してゐるが、我々は彼上の思想そのものがすでに歴史的ソクラテスの問題領域を越えてゐるものとみた。Mair: op. cit. S. 141 ff.
- (四) 善のイデアについては拙稿「善の超越性と人間性」一稿論叢、第十八卷、第二號を参照。
- (五) J. Hirschberger: 'Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate. (Philologus. Supplementband XXV. 1933). S. 9, 196.
- (六) プラトンの對話篇の主役として登場するソクラテスの言説を凡て歴史的ソクラテスの哲學像とみ、後期對話篇におけるソクラテスの主役からの後退をその證據とみようとすることはゆるス。ネットヒライラー説に對して、「ブイレボス」は單に例外以外の意味を帯びてゐる。J. Burnet: 'Platonism. 1928. Art. Socrates. (Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics). Greek Philosophy. part I. 1914. Plato's phaedo, 1925 Introd. A. E. Taylor; Plato. 1929. など参照。
- (七) たくは Tim. 34 A, 90 B. Nomoi, 1 631 C. など。また Ast: 'Lexicon Platonium, ad loc. 参照。
- (八) Eth. Nic. X 2, 1172 b 9-15. VII 13, 1153 b 5.

アリストテレス以前に於けるプロネーシス概念の展開

一橋論叢 第三十二卷 第一號

- (九) たとへば Taylor; op. cit. p. 409 f. 参照。
- (一〇) この問題はすでに「ハイマン」においても闡説されてゐる。
- (一一) 後期プラトンの辯證法における「分割」(dianesis)の意味については拙著「アリストテレス研究」二八三頁以下参照。
- (一二) 拙著「アリストテレス研究」三二七頁以下参照。なほ J. Stenzel; Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. 1931. を参る。
- (一三) この「善の賦性」は人間的な善の本質規定としてアリストテレスにもいつても採用せられてゐる。Eth. Nic. I 7, 1097a 25-b 21. なほこれらの詳細な意味については R. G. Bury; The Philobos of Plato. 1897. Appendix G を参る。
- (一四) イデアがこれら四つのゲノスと如何なる關係をもつかについては、凡そ四つの立場が見出される。一、イデアはこれら執れとも無關係であるとするもの (Soharschmidt, Horn)。二、限定のうちにイデアを見出し、これを主張するもの (Brandis, Susenhi)。三、原因をイデアと同一であるとするもの (Zeller, Schneider)。四、混合をイデアの新しい形態であると主張するもの (Jackson, Tocco)。シャントンの解釋はききかた難密的である (H. Jackson; Plato's Later Theory of Ideas. I. The Philobos and Aristotle's Metaphysics I 6. Journal of Philology X. 1882) 私はシャントンの立場を採らなう。Taylor; op. cit. p. 417 f. なほこれらの詳細については Bury; op. cit. p. Ixiv-Ixxiv を参照。
- (一五) 學問的知識が制作的と教養的とに區別されるとき、それは通常技術的と哲學的との區別を意味するものと解され易い。ここではむしろアリストテレスの理論的と實踐的との區別に比せざるべきであらう。Taylor; op. cit. p. 429 参照。
- (一六) 本文二七八頁および 61 a, 67 a などを参照。
- (一七) これら各々の意味および秩序に關する諸家の見解については Bury; op. cit. Appendix B. The Final Scheme of Goods in 66 A-C. を参照。
- (一八) 拙著「アリストテレス研究」二二頁以下参照。