

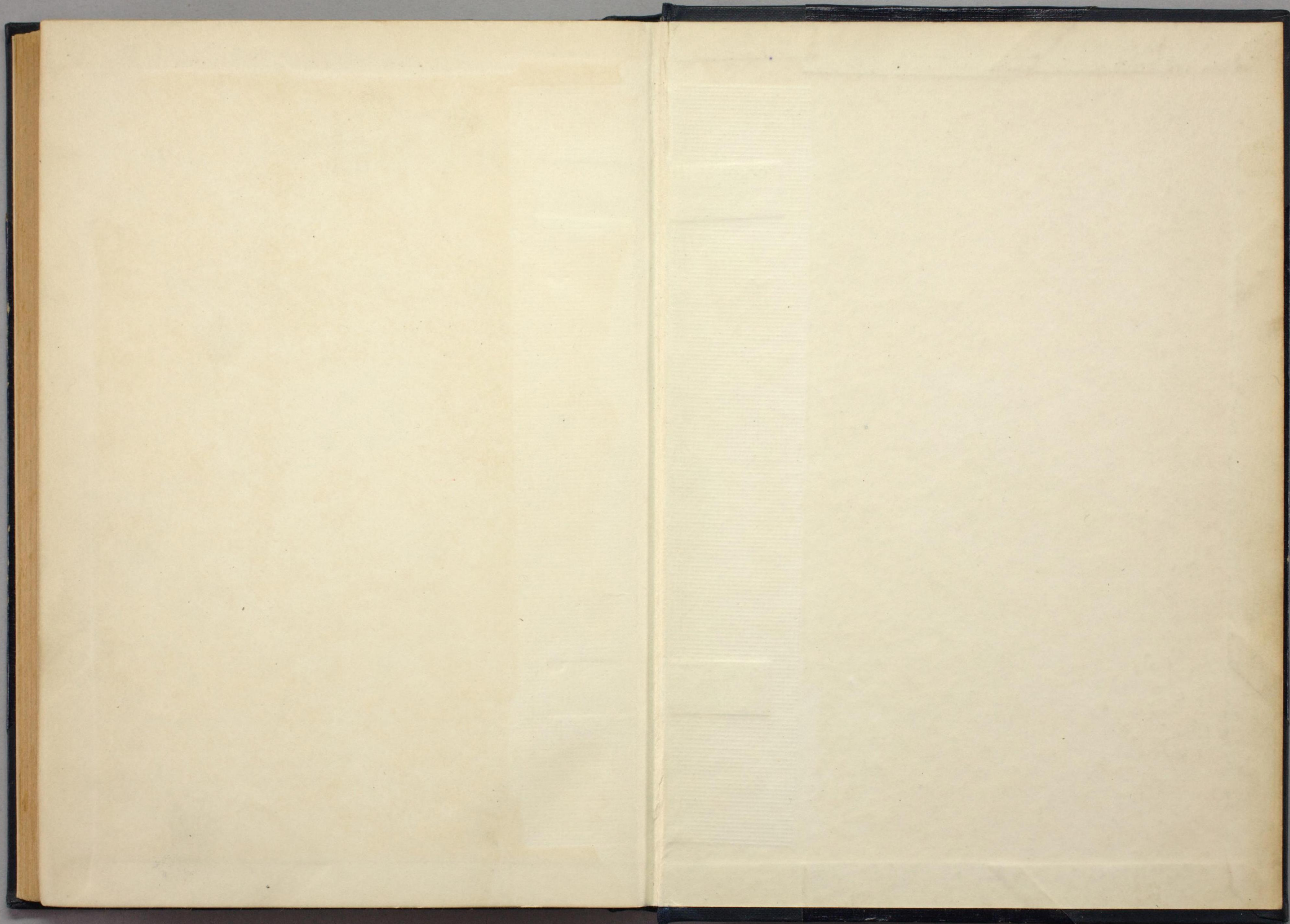
150.23  
W99g



00237336









# ギリシア倫理學史

和 辻 哲 郎

●  
要 選 書

14

●  
要 書 房

●  
S3733



序

この書の内容は、前に『ポリスの人間の倫理學』と題して刊行したものと同一である。ポリス的人間といふ言葉が日本語として熟して居らず、その現はさうとする意味を傳へ得ないのみか、時には誤解をさへも受けるので、もつと端的にこの書の内容を表示する題名に變へたのである。

もともとこの書は西洋倫理學史の簡単な敘述といふ意圖のもとに書かれたのであつた。その時複雑多岐な材料を簡單化する方法として、それぞれの時代の倫理學の特性を、その時代の人間存在の構造の特性から理解して見ようと考へ、先づギリシア倫理學史をポリス的人間の倫理學といふ視點から敘述したのである。それに對應して西洋中世の倫理學史は教會的人間の倫理學といふ視點から、西洋近世のそれは自然的人間の倫理學といふ視點から、それぞれその特徴を對照させつゝ敘述するつもりであつたが、その計畫は途中で挫折してしまつた。このギリシア倫理學史はさういふ計畫の一部分なのである。

ギリシア人の倫理に關する反省を、その獨特なポリス、即ち都市國家との聯關において考察するといふことは、『人間の學としての倫理學』のなかでアリストテレスを取扱つたときにすでに考へてゐたことであつた。その同じ考をこゝではギリシア倫理學史全體にわたりやゝ詳細に立證して見ようと努めた。しかしギリシア語の讀めない著者であるから、さう根本的な研究が出來

序



237336



る筈もない。大抵は著者の私淑する先達の研究の上につかつてゐるのである。

著者がこの書において意を用ゐたのは、倫理學史といふものが伴ひがちなあの弊害、即ちそこに敘述されてゐるすぐれた哲學者の思想に對して、讀者の關心を刺戟するよりもむしろそれを滅殺するといふ弊害を、できるだけ避けることであつた。もし讀者が、それぞれの哲學者の著作を自ら讀むことなしに、簡單にその思想の要領を掴みたい、といふ要求を持たれるならば、この書はそれを充たしはしないであらう。著者の念願するところは、それらの著作にみづから接したいといふ情熱を、讀者のうちに煽り立てることである。讀者を少しでも多くギリシア人に近づけ、あの天才的な民族の勞苦を媒介として、人間存在の原理を考へるといふ方へ引つばつて行くことが出来るならば、この書の役目は十分に達せられるのである。

昭和二十六年四月

著者

## 目次

### 第一章

ポリスの形成

.....五

- ミノース時代の社會組織 五—アカイア人の到着 八—アカイア人の社會組織 九—アカイア人の遺蹟 一四—敘事詩におけるアカイア人のポリス 一五—ドーリス人侵入後のポリスの形成、スバルタの場合 一六—アッティカの場合 一九—多島海と小アジア地方 二三—イオニアの場合 二四—共同防衛と部族組織 二五—精神共同體ティアソス 二七—イオニアにおける産業貴族の發生 二九—防衛團體としてのポリス 三〇—超氏族的團結 三二—宗教的團體としてのポリス 三三—ポリスの宗教の形成 三六—國家としてのポリス 四〇

### 第二章

『オレステイア』におけるポリスと家族との衝突の問題

.....五〇

- ポリスにおける個人の地位 五一—私的存在としての家族 五三—血の復讐 五五—血の復讐と正義 五七—エウメニデス 六〇—アテーナイ最初の裁判 六一—アイスキュロスの解決 六五

## 目次

### 第三章

倫理學の創始者ソークラテース

.....六



根本資料の再検討 七〇——ソークラテース問題の困難さ 七一——傳承の出発點——祖師の死  
七二——倫理學の創始者 七四——自然學者との對決 七五——ソフィストとの對決 七六——生ける  
辨證法 七九——概念の獲得 八二——不正なる裁判の問題 八五——ポリスへの自覺の喚起 八七  
——市民としての徳 八九——徳は知なりの意義 九四——心情の問題 九五

#### 第四章 前期プラトーンの國家的倫理學……………七

前期プラトーンといふ意味 九八——死と哲學との結合 九九——イデア論の開始 一〇一——イ  
デアと理想 一〇三——理想のポリス的實現 一〇四——國家理想の根本契機 一〇七——正義の問題  
一〇九——國家の起源 一二三——労働者と武士 一二四——武士の生活形式 一二六——哲學者の支配  
二八——正義の國家とその任務 一三〇——プラトーン國家倫理學の缺陷 一三二

#### 第五章 後期プラトーンの節度の倫理學……………一三三

ポリスの性質の變化 一三四——個人の解放 一三六——超國家的文化圈 一三九——アカデメイア  
の理論的傾向 一四三——プラトーンの政治的活動 一四五——法律第一・二卷 一五六——法律第三・  
四卷 一四〇——法律第五卷 一四二——法律第六卷以下 一四四——『國家』と『法律』との相違  
一四四——調和と釣合ひの倫理學 一四六

#### 第六章 アリストテレースのポリス的人間學……………一五二

師プラトーンとの關係 一五二——アッソスの町 一五三——アレキサンドロスの師となる 一五五——  
ヘルメイアスの没落 一五七——最も創造的な四十代の仕事 一五九——形而上學のなりたち  
一六〇——倫理學の發展段階 一六三——原倫理學 一六六——原倫理學と神の直觀 一六八——原國家  
學の問題 一六九——現形國家學の分析 一七二——二つの部分 一七三——理想國論 一七五——原國  
家學 一七六——原國家學成立の時期 一八〇——原國家學の學問的方法 一八二——晩年の勞作 一八三  
——ニコマコス倫理學 一八四——徳の現象學 一八七——正義と人間關係 一八八——知的な徳の問題  
一九〇——人間性質の現象學 一九二——共同體の現象學 一九三——人間關係と行爲の仕方 二〇〇  
——個人と社會との聯關 二〇三——人はポリス的動物である 二〇四——ロゴスの二重の意味 二〇五


#### 第七章 ポリス的人間の立場の否定……………二〇七

アンティステネース 二〇八——キニコス學派 二〇九——ディオゲネース 二一〇——キニコス  
學派の消極性 二二三——ストア學派の祖ゼノン 二三四——奴隸制度と婦人の地位への影響  
二三六——人類國家の理想の歴史的意義 二三七——プルタルコスのアレキサンドロス觀 二三八——  
エピクテロスの快樂主義 二三三——快樂主義の基礎理論 二三三——エピクテロスの園 二三四——  
逃避の哲學 二三六——教會的人間への過渡段階 二三八



人間の歴史に偉大な業績を残したギリシア人が、その偉大な創造者として、即ち固有の意味におけるギリシア人として史上に現はれたときには、その最も著しい特性としてボリスを形成してゐた。従つてギリシア人は初めよりボリス的人間なのである。ボリスの形成過程はギリシア人がいかにしてギリシア人になつたかの歴史にほかならない。

この形成の行はれた場所、即ちギリシアの多島海地方は、ギリシア人の到着する遙か前から開けてゐた。クレータの發掘によつて實證せられた所謂ミノス文化の時代は、紀元前三〇〇〇年から一二〇〇年にわたつて居り、特に二〇〇〇年頃以後にはかなり進んだ文化を發展せしめてゐた。かゝる文化を造つた民族がいかなるものであつたかは、いまだに十分明かにされてはゐないが、しかしその社會組織については、發掘された住居跡が、幾分の認識を可能ならしめてゐる。それによると、この民族もまた初期においては大家族制を形成して居り、それが時と共に小家族に分裂したらしい。クレータ東部の地峽のところにあるヴァシリキの遺蹟では、紀元前二七〇〇年代の一軒家が見出された。これは二四〇〇年代に建てかへられてゐるが、同じ頃そこに村落の



第一章 ボリスの形成



あつた形跡はない。この家は石の土臺の上に煉瓦と木で建てられた方形のもので、地階は二十室以上に分れて居り、その上に二階或は三階があつたらしい。それは非常に多人数の家族が一つの家に住んでゐたことを示すものである。それよりもつと東部の北側にあるカマイジでは、三世紀ほど後の大きい家が見出されたが、これは百坪足らずの楕圓形で、壁の厚さや入口の工合から見ると、奇襲に備へた設計である。内部は大小十二の部屋に分れてゐるが、中に四壁とも入口のない部屋のあるところから見ると、少くとも二階があつてそこから梯子で降りたものと思はれる。この家は家具も貧弱で、家族員の数がヴァシリキの家ほど多くなかつたことを示してゐる。更に一五〇〇年代に同じカマイジに建てられた家を見ると、もはや集團的には住まず、外壁に沿うて小さい家をいくつも分けて作つてゐる。この時代にはカマイジに限らずクレータの町はどこでもさうである。大抵の住居は二三の小さい室で出来てゐる。この事實は大家族が遂に小家族となつてしまつたことを示すものである。

同じことはまた墳墓からも立證されてゐる。古い段階を示すものは所謂蜂の巢墓における集團葬である。家族員は死後にも一つの墓に同居する。しかもそれが代々相次ぎ數世紀に互つてのことであるから、一つの蜂の巢墓の含んでゐる骨や副葬品の數は大變なものである。やがてそれは子孫の骨を受け入れる餘地がなくなり、傍に補助の新墓を必要とするやうになる。しかるにその新墓は一般に小さく、後には單なる附屬物のやうになつてしまふ。二四〇〇—二一〇〇年の頃にはこの形式の墓は明かに降り坂となつてゐる。大家族が分裂して小家族となり始めたのであらう。

一九〇〇年代の末には遂にあとを絶つてしまつた。

家族が小家族となり、墓が墓地における個人の墓となる頃には、クレータの島には町が榮えはじめた。小さい家屋の密集、敷石や溝のある往來や小路、それらが市場或は小さい王宮を取りまいてゐる。さういふ町が諸所方々にある。有名なクノロッソもたゞ王宮だけがあつたのではなく、かなり人家の多い町だつたのである。そのほかクレータでは、農業町、商業町、漁夫水夫の町、工業町といふ風に、いろいろな形態の町が發掘されてゐる。それらは紀元前二〇〇〇年よりも前から發達しはじめ、一四〇〇年代には最も榮えたらしい。それらの町の遺蹟の研究からして當時の社會組織や經濟組織も見當づけられぬではない。二〇〇〇年頃以來クレータの社會は外敵の襲來とか内争とかで相當ごたつたらしいが、一四五〇年頃にはクノロッソの王ミノースが國內の統一に成功したらしい。クノロッソの宮殿の遺蹟はこの王の統治についていろいろなことを示してゐるが、特に數百人を收容し得る王宮の構造や、多量な記録類や、それに捺された印章などから判斷すると、相當精巧な官僚政治が行はれてゐたらしい。ミノース王の任務が正義を行ふにあつたことも明かである。倉庫の物資から推測すると、財政もかなり豊かであつたらしい。王は軍隊を持ち、楯、槍、弓矢、戰車などの武器も相當に進んでゐた。しかし陸軍はあまり多くなく、海軍が主として國防に當つてゐた。だから一五〇〇年代以後には國內に要塞が築かれてゐない。かくしてクレータの海軍は、世界最初の海上帝國を作り上げたのである。エーゲ海全體はクレータの支配に入り、この海に沿ふ國土がクレータの文化を受け入れた。多島海の島々やギリ



シア半島の諸方に散らばつてゐるミノニアといふ名の町々、語尾に *μα* や *νθος* のつく名の町々は、當時の海上帝國の版圖を示すものである。

この當時ペロポネソスの方では、クレータの影響をうけたミューケーネーの文化が作り出された。その遺蹟は防備の嚴重なアクロポリスで、その中にクレータ美術の影響をうけた宮殿が作られてゐる。これがクレータの王宮と異るところは、竈のあるメガロンが中心となつてゐる點である。こゝに住んでゐたのは武力を以て民衆を押へてゐた王であるが、それがいかなる民族であつたかはよく解らない。とにかく最初は土着の王であり、そこへアカイア人が来てミューケーネーの文化を受けついだのであるらしい。これが最初のギリシア人の到着で、紀元前二〇〇〇年頃からはじまり、一四〇〇——一二〇〇年頃に最も榮えたものと考へられる。

このアカイア人が後にいろいろ混血してイオーニア人ともなりアイオリス人ともなつたのであるが、初めはバルカン半島から来た半遊牧的な牧人で、家畜の群を伴ひ平野や森林をさまよつてゐたのであつた。その社會組織の單位は、同一祖先の子孫と信じてゐる *genos* 或は *patria* であるが、これは家族とも氏族とも譯し得るものである。それは血縁的團體であるとともに祭儀的團體であつた。氏族はいくつか集まつて *phratores* 或は *etai* をつくつたが、この氏族團は戰士の團結である。氏族團が集まつて遠征などをやるときには、少數の *phule* 即ち部族に結合する。おのこの部族はその固有の神や「ときの聲」を持ち、一つの戦隊を組織する。さうして部族の

王 (*philobasileus*) を上へ頂く。しかし更にその上に一人の上位の王を認めるのである。

アカイア人がギリシアに到着した頃には氏族のみが堅固な持續的な組織であつたらしい。しかしこの組織と日常の家庭生活とがどういふ關係に立つてゐたか、マリノウスキーのいふやうに原始社會の制度的な氏族組織と現實の家族生活とがはつきり兩立してゐたのか、或は氏族組織の通りの日常生活が營まれてゐたのか、それは明白には解らない。通例氏族のことを知る資料は、敘事詩などに保存されてゐる傳承、文字に記されるまで語りつがれて来た傳説、宗教的行事のうちに残存してゐる古い習俗、考古學の證跡などであるが、傳承や傳説はそれを語りついで時代の解釋を知らず識らずに背負ひ込んでゐるであらうし、宗教的風習や考古學的遺物はそれを解釋する人の原始社會觀によつて著しく左右されるであらう。さう考へると我々は、原始的家族を大家族とよめてかゝる立場をよほど用心しなくてはならない。社會的範疇としての血縁的團體と、日常の家族生活とは必ずしも同一物ではないのである。右にあげた如き資料の示すところでは、一面に我々の家族生活の表象を以て十分に理解し得る家族の形態があるとともに、他面に著しく公共的團體に近い氏族の形態も見出される。これらをいきなり同一のゲノスの姿として理解することは、我々には容易でないのである。

氏族の組織をもつてギリシアの地に入りこんで来た新來のアカイア人たちは、依然として「同じ祖先から出たもの」たちがみな「共同のかまど」のまはりに集まるといふことを繼續した。彼らは同じ屋根の下に住み、同じミルクを飲み (*homogalaktēs*) 同じ祭壇の煙を吸ひ (*homokapnoi*)



同じかまどのパンを分け合ひ (homospinoi) さうして互ひに兄弟 (Kasignētoi) であつた。これらの言葉は我々に親しい家族生活を思はせるが、しかしその具體的な例として、ホメーロスの描くプリアモスの家 (Il. VI, 243 ff.) が引かれるとき、我々は立ち止まつて考へなほさなくてはならない。なるほどプリアモスの宮殿には五十人の王子たち十二人の王女たちがその配偶や子女や召使たちと共に住んでゐる。従つてそれが數百人の同族を擁する大家族であると云はれても間違ひではない。しかしそれらの多くの夫婦と子供たちは、それぞれ別の住居に、或は家に、住んでゐるのである。パリスの宮殿はプリアモスの住居やヘクトールの住居の近くに美しく建てられてゐた。そこには部屋も廣間も玄關もあり、また召使たちのある場所もあつた。またそこからヘクトールは、召使たちや妻や子を見るために「自分の家」へ歸つて行つた。即ち日常の家族生活は、各個の家の中で、夫婦と子供と召使とで營まれてゐるのである。さういふ多くの小家族が、(プリアモス王の場合には六十二の小家族が)、どういふ意味で「同じ屋根」の下に住み「同じかまど」のパンを分け合ふと云へるのであらうか。それが日常生活の事實にそのまま適合するのではないことは明らかである。従つて日々の生活は別々の屋根の下に別々のかまどで行はれてゐるにかゝはらず、それらの多くの小家族が恰かも、一つ屋根の下に一つかまどを圍んで生活してゐるかの如くに感ずるといふことがこゝでは主要事なのである。プリアモス王のメガロンにおけるかまどが六十二の小家族全體の「共同のかまど」であるといふことは、六十二の家々の日々の料理がこのかまどへ持ちよつてなされるといふことではない。またこのかまどで料理したものを六十二の家々へ配分す

るといふことでもない。共同のかまどは神聖な場所として氏族の全體性を象徴するものであり、そこに集まつて行はれるのはこの全體性の表現としての祭儀なのである。これを文字通りに一つの家屋のなかでの多人數の共同生活と解するのは、既に象徴化したかまどの意義を無視するものといふべきであらう。

右の如く解すれば公共的團體としての氏族の性格はよほど明かになる。それは同じ祖先、同じかまどを特徴とする血縁的團結には相違ないが、しかし同時に獨立した、他の支配をうけない人間の團體なのである。そこにはその宗教が課する以外の義務はなく、その名譽と繁榮とに寄與するもののほかに徳はない。氏族の紐帶は *Philotēs* (友愛) であるが、それは感情的のものではなく、法律的拘束力を持つものなのである。義務の意識はこゝからのみ起る。従つて同族に對してしか義務は感じない。このやうな、彼らにとつての最高の人倫的組織としての氏族は、當然經濟的にも自給自足し得なくてはならぬ。だから氏族は、かまどの石によつて神聖にされた家のほかに、祖先の墓によつて神聖にされた周圍の土地、氏族員を養ふに足るだけの畑、牧場、葡萄、オリーブなどを所有する。これは氏族の領土であつて、團體の共有に屬し、讓渡することも分割することもできぬ。それは死者から生者へと代々傳はつて行く。その分前にあづかるためには人はすべての仲間のために働かなくてはならぬ。

このやうな公共的團體としての性格から、氏族の長が王と呼ばれる所以も容易に理解し得られるであらう。王は男系の相續によつて神聖な祖先から最も直接につながつたもの、従つて最も純



粹に神聖な血をうけた人と考へられてゐる。従つて王はまづ第一に神の祭司であり、神の化身である。さういふ宗教的な意味からして王は、氏族員を共同のかまどのまはりにつどへしめる祭儀をすべて主宰し、氏族の繁榮のための犠牲や灌酒をみづから親しく行ふ。がさういふ王の機能は、おのづから王をして氏族員すべてに對する無制限の權威を持たしめることになる。それを現はすのが王の笏である。もとよりこの權威によつて命令を下すのは神の意志であつて王個人の意志ではない。王は夢とか神託とかによつて神聖なおきて (Themistes) の知識をうけてゐるのである。それは氏族的正義 (Themis) のおきてであり、氏族的人倫組織の原理であるが、氏族員に對しては神聖にして神祕的な形に現はれてくる。氏族にそむく行爲によつて神聖な怒りに晒されたものは王が勝手に處分する。罪の淨めのため探湯のやうな神的裁判に附するとか、追放刑に處するとかである。さういふ仕方では王は社會の保衛につくさなくてはならぬ。

以上によつて見れば王の統治する一つの氏族は、家族の名によつて通例理解されてゐる愛の結合とはよほど次序の異つたものである。それはすでに法的な要素を多分に含んで居り、従つて萌芽的ではあるが國家に似た性格を帯びてゐるのである。そのことは氏族と氏族との間の關係において一層露骨に現はれてゐるかと思はれる。この場合においては氏族はむしろ戰鬪團體なのである。それはしばしば他の氏族の領土を攻撃し、そこから女や家畜を捕獲して来る。その數量の多いことが王の名譽になる。しかし攻撃された氏族は血の復讐を行ひ、敵にまさる獲物を奪つて來なくてはならぬ。かういふ戰爭は氏族團や部族として結合してゐる氏族相互の間にさへ行はれる

のである。これらの氏族の間を規整するおきて (dikē) は、多くの氏族によつて強制されなくては行はれない。しかしやがてこのディケーへの自覺が徐々に發達してくる。まづ示談、内濟等の道がひらけ、次で調停や賠償も行はれるやうになり、遂に和親條約が結ばれるに至るのである。これは嚴かな儀式で、敵對せる氏族が共に神へ犠牲をさしげ、同じ食卓について和親の杯に互の血を混ぜるのである。かうして漸次氏族の間の高次のおきてが成立し、氏族に對して制裁力を持つやうになる。何故なら神に誓つて立てたおきてを破れば當然神の怒を招かざるを得ないからである。が彼ら自身が神の怒として受取つたものは、實は社會の力、即ち彼らの視圈内にある多くの氏族の全體を意味するデーモスの威壓力にほかならないであらう。デーモスの聲はどこから響き出るとはきまつてゐない。それを代表する人や團體があるわけでもない。しかもそれはあらゆる氏族に對して罪を怖れ或は償はしめる力を持つてゐるのである。従つて氏族は、獨立の主權的な存在でありながら、既に無名の集團意志の支配の下に立つてゐたといつてよい。一人の上位の王が存し得たのはそれによるのであらう。

アカイア人はこのやうな文化段階においてエーゲ海沿岸の住民の中に入りこんできたのであるが、しかし彼らは武装した少數者に過ぎなかつた。従つて彼らは多くの場合、征服された多數者の習慣に従はざるを得なかつた。その被征服者の文化は、前述の如く、氏族的段階を遙かに越えて都市の生活にまで發展してゐたのであつた。従つてアカイア人たちは、案外に早く都市生活に



近づいたかも知れぬのである。ホメーロスの詩の描寫によつてこの時代を推測すればどうしてもさうならざるを得ないであらう。しかしこの描寫が前八世紀頃のイオーニアの詩人によりおのれの時代のイオーニアの都市をモデルとしてなされたものであるとすれば、この推測はよほど用心しなくてはならないものになる。

アカイア人たちの痕跡を示すものとして地中から見出されたのは、小山の上の城やそのなかの宮殿である。有名なのはミューケーネーやティリュンスの山城であるが、アテーナイなどでもアクロポリスの上のエレクテイオンのあたりに古い王宮があつた。そこに初めは土着の王が住み、後にアカイア人の王に占領されたらしいのである。かういふ王宮はそれだけで獨立してゐたのではない。城のふもとには農夫、職工、商人などの住む小屋の群があり、それが時には一つの町となるほど大きくなつてゐる。その町は初めは城壁の外にあるのであるが、時が下ると共に漸次壁のなかへ取りこまれて行く。例へばティリュンスでは上の城は厚い城壁の中にたゞ王宮を含んでゐるだけであるが、中の城はそれよりずつと下に城壁をめぐらし、更に下の城は城壁のなかへ町を全部取りこんでゐる。ミューケーネーでも第一王朝の王たちの墓は城の山の上にあるが、第二王朝の王たちの墓は城壁の外につくられてゐる。

かういふ地中の證據をホメーロスの詩のなかの描寫と照らし合はせて見ると、イオーニアの詩人たちは必ずしもおのれの町をモデルとしたのみでなく、古い時代の傳承をも保存してゐると考へられる。ホメーロスの詩の古い部分では、山の上の城はポリスと呼ばれ、山の下町はアステ

ユと名づけられてゐる。即ちポリスは後にいふアクロポリスに限られてゐるのである。急な坂を登つて、城壁のなかへはいる。そこに王宮や神殿のある豪華な場所がある。それに對してアステユは大勢の人々の住んでゐる交通の便利な場所である。前にプリアモスの宮殿のことに言及したが、その描かれてゐる箇所、ヘクトールの母は、アステユにゐる女たちを集め、アテーネーの女神を祀るためにポリス、へのぼつて行くことになつてゐる。この「イリオンのアテーネー」はイオーニアの詩人がおのれの時代の町をモデルとしたことの一つの證據であるが、しかしこのポリスとアステユとの關係は遺蹟の示すところと合ふのである。

しかるに『イリアス』の新しい部分や、『オデュッセイア』の全體に互つて、この兩者の區別がなくなつてゐる。農業や商業の發達によつてアステユが擴大し、同時にその重要性によつて城壁内へ取りこまれるといふ過程がこゝに反映してゐるかのやうである。例へばイリオンにおいて城壁に取りまかれてゐるのは上の町のみでなく下の町アステユなのであり、従つてポリスとアステユとは同義語になつてゐるのである。しかしアステユは主として周圍の田舎に對する首府の意味で、田舎の人が市場のある場所を呼ぶときに用ゐる。それに對してポリスは、たゞに下の町を包含するのみならず、おのれの保護の下に立つ村々をも意味するやうになる。が更に一步を進めて、同じ王の權威を認める國全體をさへ意味するに至つてゐる。即ち初めはたゞアクロポリスだけを指したポリスが、遂に一つの都市國家を云ひ現はすに至つたのである。

これはイオーニアの詩人にとつての事實であつて、アカイア人たちが既にそこまで發展してゐ



たかどうかは明かでないが、とにかく氏族組織を以てギリシアの地に入りこんで来たアカイア人たちが、その組織を破壊することなく、都市國家の形成にまで達してゐたと詩人たちは認めてゐたのである。これらのポリスは、比較的に廣い土地を領してゐたが、その土地が初めデーモスと呼ばれた。やがてこのデーモスはその土地の住民を意味するやうになる。ポリスはこの意味のデーモスに統一を與へるものである。がそれは個人の集まりとしてでなく多數の氏族を組織した社會としてであつた。ポリスの王は部族の長の媒介によつて統治し、部族の長もまた氏族の長の媒介によつて統治する。デーモスの聲が直接にポリスを形成するやうに働いたのではない。

以上の如きポリスが紀元前千年よりも前に形成され、さうしてそれがそのままギリシアのポリスとして發展したのであるならば、ポリスの問題は比較的單純であるが、事實はさうではないのである。イオーニアの詩人たちによつて描かれたアカイア人の事蹟は多分にエーゲ文化の影響を受けたものであるが、それらは紀元前十二世紀末以來波狀的に北西の方から入りこんで来た新しい半野蠻的なギリシア人のために、ほとんど残りなく抹殺されてしまつたのである。新來の侵入者は前に説いたやうな氏族的な組織を以て入り込み、ギリシアの地を北から南の端まで、更に多島海の諸島まで占領した。たまたまアルカディアとか、パルナス山陰のアッティカの一部とかのやうに、被征服者の隠れ家となつた土地もあるが、それらはもうギリシア文化の主流とはかゝはるところがない。すべては破壊しつくされて、再び氏族的段階から出發しなほさなくてはならなかつた。

かくしてポリスは再び要塞か陣營かを意味することになる。征服者はそこから奴隸化された被征服者の労働を見張つてゐたのである。しかしこの關係はギリシアの各地方毎にかなりの相違があつたらしい。最も典型的に征服被征服の關係を示してゐるのはスパルタである。こゝの平野へはドーリス人の小さい集團が、優れた武器と軍事力を以て、次から次へと到着し、自分たちよりも文化の進んだ、人口の多い先住民を征服したらしい。やがてこれらの集團が結合して一つとなつたとき、スパルタのポリスが創成されたのである。スパルタに二人の王があつたところから見ると、これらの集團はまづ二つの主要な群に結合し、ついでその二つがおのおの王を保存しつつ合體したものと見える。このポリスは六つの丘に散在した部落の群であつて、遅くまで城壁を持たなかつた。恐らくそれらの村はもとドーリス人の小集團の住所であつたのであらう。それはやがて國土全體を征服し、それを自分たちの間に配分した。住民は隷従の地位におとされた。征服者に従順に屈したものは、自由を保持し公民権を與へられたが、政治に參與する權利はなかつた。これがペリオイコイ (Perioikoi) である。征服者に頑強に抵抗したものは農奴にされた。それがヘイロタイ (Heilotai) である。スパルタの市民は征服者たるドーリス人のみで數は極めて少なかつた。リュクルゴスの時代に九千乃至一萬といはれてゐるが、それが時と共に減つたのである。減少の原因は土地所有制度だとされてゐる。一定の廣さの土地を持たないと市民となることが出来ない。その土地は家産として譲渡や分割が出来ないのであるから、子を市民たらしめようと思へば、一兒主義で満足するほかはなかつた。財産なくして市民権を失つたものは下級者



(Chuponones)と呼ばれる。かういふ下級者やペリオイコイやヘイロータイなどの數に比して、

市民の數は非常に少なく、その比率は時には百分の一とさへも云はれるのである。かゝる少數者が多數の人民を支配するのであるから、それは武力による統治とならざるを得なかつた。従つてスパルタの市民は軍人にほかならず、市民の組織はそのまゝ軍隊だつたのである。市民は商工業を賤しむのみならず法律を以てそれを禁ぜられてゐた。農業はヘイロータイにやらせるべきことで、地主たる市民の手を下すべきことでない。かくしてスパルタの市民は必然に都市人となり、狩のためのほかは田舎へ出なかつた。さうしてその豊富な暇は武術の訓練のみ用ゐられた。これらの點から見ればスパルタの市民は武家階級に極めてよく似てゐるのである。たゞ市民の平等や市民主權などを樞軸とする政治的制度に於て封建制度と根本的に異つてゐるが、市民と一般人との關係に於ては、武力統治の生み出すさまざまの特徴を共にしてゐると云つてよいであらう。

以上の如くスパルタが典型的にドーリス人の征服のあとを示すに反して、アテーナイはドーリス人の侵入を受けなかつたと信ぜられてゐた。しかしこの傳説は確證のあるものではない。ディピュロンの遺蹟から出た鐵の武器や幾何學的模様、土器はむしろドーリス人の痕跡を示してゐるのである。と云つてもこれらの遺物がドーリス人の侵入を確證するとはいへない。侵入しないでもこの種の影響は與へ得るからである。のみならず古典時代のアテーナイには近い頃の征服の痕が残つてゐない。社會組織の上にも外來の征服者と被征服の土着民との別を思はせるやうなものはない。アッティカへのギリシヤ人の侵入は恐らく非常に遠い過去のこと、人々はその記憶を

失つてしまつたのであらう。この點においてアテーナイはスパルタと反對の典型を示すといつてよいのである。

アッティカの平野はまづ最初に開けた地方であるが、その住民は氏族に分れてゐた。氏族は一定の土地を領有し、氏族員はその中に集まつて住んでゐた。その住居や畑小屋は丁度村落を形づくるやうに群がつてゐた。これがアッティカの村々のもとの姿であるから、後代に家産制が破れて個人の所有地となつた後にも、大抵の村は曾ての所有者であつた氏族の名を擔つてゐたわけである。かういふ大地主の氏族がアテーナイの貴族であつて、北方から入り込んで來たギリシヤ人の古い習慣をはつきりと示してゐる。これらが後の保守的な平野黨 (Peditakoi) である。それに對して平野以外の住民は、氏族の中からはばれ出た人々である。庶子とか、二男三男で部屋住に甘んじない人とか、氏族から追放された人とかである。それらは大地主のために臨時に雇はれもするが、通例山地を舞臺として羊、山羊、豚などを飼ふとか、或は山地を開拓して畑をつくり、薪や炭を生産したりなどする。その生活はらくではないが、しかし自由に生きることができる點において大地主に雇はれるよりも好ましいのである。ほかになほ石工とか鑛夫などがこの部類に屬する。これらが後の急進的な山人黨 (Otakrioi) である。そのほかアッティカには海岸の住民がある。アテーナイはディピュロンの瓶を作つてゐた時代にすでに艦隊を持つて居り、貿易も古くから營んでゐた。輸出品はオリブ油、葡萄酒、工藝品などである。従つて海岸には船乗りや船主のほかは工藝の民があり、相依つて海外貿易により暮らしを立ててゐたのである。彼らは企業



の精神を共にし、連帯感を育ててゐた。船主や商人は富み、水夫や職人は貧しかつたとしても、その利害は共同であつて、階級の對立には至らなかつた。むしろ海岸の民が全體として平野の富豪たちと山地の貧民との中間に立つてゐたのである。これが後の溫和な海岸黨 (paralioid) になる。

以上の如くアッティカの人民の區別は社會的經濟的な關係から生じたのであつて征服被征服の關係によるのではない。従つてアテーナイのポリスの統治組織も少數の征服者の武力的支配に根ざすのではない。初めには氏族の領地をめぐつて發生した村落 (kome) が、それぞれ獨立の小さな國家を形成してゐた。これはギリシアの地に到着した北方人が初めから持つてゐた社會組織なのである。かういふ村々が相互に戰爭をしてゐた痕跡は後代までも残つてゐる。しかしやがてこれらの村々の間に宗教的、經濟的、軍事的等の理由によつて結合が出來上つた。マラトーンの平野の四つの村が聯合して一つのポリスを形成した如きがその例である。かういふ村々の聯合が諸所方々に結成されたなかで最も有名なのは、女神アテーネーの崇拜において結合した村々の群、即ちアテーナイである。アッティカの沃野を見おろす岩山の上、後にエレクテイオンの建てられたところに住んでゐたのが、エレクテイダイ一族である。この岩山は城壁をめぐらした堅固な要塞で、防禦の力が強いのみならず、港へ適度の距離であつて、極めて形勝の地と考へられる。だからすでにミューケーネー時代にも王宮があつたのであるが、そこに占居したエレクテイダイ一族は、アクロポリスにアテーネーの女神を祀り、それを崇拜する村々をこゝにひきよせ結合した。それらの人々は、この城壁のなか、或は岩山の麓に住むことによつて、二重に保護せられたわけ

である。かくして最初の居住集中が行はれたらしい。さうなれば、このポリスは、前よりも一層廣い村々の群を支配し得ることになる。かういふ運動が漸次發展し、數多くの村落聯合がアテーナイを首府として認めるに至つたとき、統一が出來上つたのである。

この統一はギリシア人によつて sunoikismos と呼ばれてゐる。人々が集まつて共に住むことであるが、轉じて一つの首府のもとに村々が結合することを意味するに至つてゐる。つまり「一所になること」である。アテーナイの場合にはアッティカの諸所方々に分れてゐた領土人民が單一の領土人民となり、エレクテイダイ一族のアクロポリスを首府とする一つのポリスになつた、といふことを指して用ゐられてゐる。このシュンオイキスモスが何時行はれたかは、神話傳説に覆はれて、明瞭にはわからない。傳説がマラトーンの英雄テーセウスにこの統一を歸してゐるところから、マラトーンの四村聯合が統一運動のきつかけではないかと考へる人もある。いづれにしてもこの運動は短期間に完成されたものではあるまい。

この際注意すべきことは、スパルタの「市民」が文字通り一所に集まつたに反してアテーナイの市民が必ずしもアテーナイの町に集まつたのではないといふことである。氏族の名を負ふ村々にはもと通り氏族員が住んでゐる。しかし「一所になること」によつてそれぞれの村は一つの小さな國家であることをやめたのである。それは村々におけるプリュタネイオンが——即ち氏族の籠の神を祀り、神聖な火を消ゆることなく護持してゐる村落生活の中樞が——アテーナイのポリスに移されて、一つのプリュタネイオンに合同し、村々の氏族の長アルコンがアテーナイの町に移つて



アテーナイのポリスの支配者の一人となる、といふ形で表現された。従つて象徴的な意味では、村の住民はアテーナイに集まり住んだともいへる。アッティカの住民はかういふ仕方ではアテーナイの市民となり、アテーナイのポリスはアッティカ全體を統治する一つの國家となつたのである。

このポリスは、右の如き成立事情に従ひ、領地を有する氏族の長たち、即ち「よき家柄のもの」(eupatridai)の支配下にあつた。最初は祭司・司法官・指揮官を兼ねた王が君臨したが、しかし「よき家柄のもの」即ち貴族たちの會議は王の絶対權を制限してゐた。やがてその王權も貴族の統治に所を譲つた。その後時と共に商工民が勃興して貴族を壓迫し、僭主政治を経て遂に氏族組織の解體、地緣的結合の破壊、人民の組織換へなどに到達した。その時アテーナイのポリスはデモクラシーの國家として出來上つたのである。

しかしアテーナイが典型的に示してゐるポリスの成立過程は、ギリシアにおいてはむしろ稀れな場合である。大多數のポリスはスパルタ型の成立過程を経てゐるといつてよい。ギリシアの歴史はポリスの成立と衰頹の過程であるときへいはれてゐるのであるが、ポリスの成立の過程においてはギリシア文化の花形であるアテーナイよりも、むしろ文化的に劣つてゐるスパルタの方が代表的なのである。このことは例へばプラトーンの『國家』などを讀む場合に留意して置くべき點であらう。

しかしポリスの成立については、ギリシアの代表的ポリスたるスパルタとアテーナイよりも、むしろその先驅者たる小アジア地方の諸都市の方が、一層重要な意義を帯びてゐるのであらう。

後にアイオリス人、イオーニア人などと呼ばれるギリシア人は、複雑な混合によつて出來上つたものであるが、しかしその混合の基調となつてゐるのはアカイア人ではないかと考へられる。彼らはすでに説いたやうにクレータ・ミューケーネーの文化に染み、新來のドーリス人よりは先へ進んでゐた。従つて彼らがドーリス人の壓迫によつて多島海の島々や小アジアの沿岸に移り、そこで新しい社會を作りはじめたとき、彼らはギリシア本土の住民よりも一歩先んじて文化を展開したのである。

アカイア人は既に紀元前十三世紀の中頃にクレータを占領し、十二世紀の頃にはキプロスに達してゐた。その間に多島海の島々も占領してゐた。やがてドーリス人の侵入がはじまると共にその壓迫によつて次から次へと移住して行つたが、最初アジアの諸地方にポリスを創設した頃のこととは殆んど記憶されてゐない。紀元前六世紀頃の狀態から遡つて推測したところによると、ドーリス人がテッサリアやボイオティアへ來た頃に第一次移住が行はれた。中北ギリシアからの大小の集團がテッサリアから海を渡つてスミルナ灣以北の小アジアに落ちついた。それがアイオリス人であるが、この名はもと「雜種」を意味する言葉で、右の集團が種々の人々の混合であつたことを示してゐる。従つてこの移住民が古い氏族組織を確かに保つてゐたとは思へないのである。彼らは先住民と永い間苦闘をつづけた。その記憶は傳説として保存され最後にトロイア包圍の物語に結びついたのであつた。前六世紀にはアイオリス人はアジアの岸に十二のポリス、島



島に七つのポリスを作つてゐる。第二次移住はドーリス人がペロポネソスに侵入した時に起つた。この時に動いたのは前の場合よりもつとんど多く混合した集團であつたらしい。それは主としてエウボイア、アッティカ、アルゴリスから出て、島々を占領し、アイオリスより南の小アジア海岸に定着した。これがイオーニア人で、十二のポリスを作つたが、後に北のスマイルナ、南のハリカルナッソスを加へてゐる。最後の移住はドーリス人自身の進出で、イオーニアより南に六つのポリスを作つた。

以上の三群のうちでも特に注目すべきはイオーニア人である。彼らはアイオリス人と同じくミューケーネー文化の影響を保存し、ギリシア本土がドーリス人の侵入によつて進歩を停めてゐる間にも、絶ゆることなく發展をつづけた。がそれを特に創造的ならしめたのはイオーニア人の混合による特性である。アイオリス人も混合によつて出来上つてゐるが、しかしその出身地は同じ地方であり、その包含するところはアカイア人のみであつた。しかるにイオーニア人はその出身地が中部ギリシアからペロポネソスに互つてゐるのみならず、アカイア人のほかにそれ以前の先住民やあとから来たドーリス人までも含んでゐる。彼らはみな別々の小さい集團として出立し、アジア沿岸などの人口稠密な地方にとりついたのであるから、大抵の場合には自分たちだけで強固な植民地をつくる事が出来ず、他の同じやうに小さい集團があとからくるのを待ちうけて合同し、共にその地に根據地をつくつたのであつた。だから大抵のポリスは移住民が幾度にも来たことを示す傳説を持つてゐる。例へばエプessosでは最初に来た連中は沖の小島に落ちつき、二

十年後に陸に上つて河口から數軒のエプessosの町に來たといふ。なほその上にこの移住民は土地の先住民と混じた。ヘーロドトスのいふところによれば、イオーニア人は女をつれずに移住し、その土地の娘と婚したのである。このやうにいろいろの種類の人々が混じたがために、イオーニア人は實に多種多様な性格・傾向を示し、傳統や偏見に囚はれることなく、自由に文化を發展せしめることができたのである。

この混合を否認なしに實現せしめた力は、先住民に對する共同防衛であつた。アジア沿岸の先住民はすでにクレータの文化を受けて相當に開けて居り、その或るものは國家をさへも形成してゐたのであるから、そこへ入り込んだ移住民たちはその存在を確保するために必然に要害の地にかたまつて住まなくてはならなかつた。ある場合には自然の地勢による要害の地に、またある場合には人工的に作つた城壁ある町に。例へばコロポオンは海岸からかなり離れた町であるが、それが海岸を持つてゐる港は南の城(Notion Teikhos)と呼ばれてゐた。これは北の方ヘルモス河の岸に移住民によつて新しい城(Neon Teikhos)が作られたからである。またテオスの地には十七の要塞があつた。それらは農民の避難所として用ゐられ、時には政治の中心ともなつてゐる。またエリュトライの町はもと小山の上であり、ミレートスの古い町も海より百尺ほど高い城から始まつたのである。かういふ要塞のなかで彼らは何よりもまづ共同的に町を守つた。この防衛者が「最も勇敢なるもの」「最も優れたるもの」「最も貴きもの」即ち *aristoi* にほかならない。たとひ農耕を營んでゐても、ギリシアの自由民であるならば、町のなかに住んでゐる。平野は土



民の住むところなのである。かくして移住者の町が漸次強化され、周囲の先住民を支配するに至つたとき、町に住む *aristoi* の統治が成立したのである。

このやうな仕方では小アジアの岸に多数のポリスが發生して行つたのであるが、それがギリシア本土における場合と著しく異なるのは、市民を形成する移住團の非常な混合である。移住の波は幾度にもなつて居り、移住民の出身地も種々雑多である。従つてイオーニアをはじめ小アジアの岸のポリスの社會構造はこの異質的な要素をこなして行く必要があつた。そこに力強く働いたのが部族組織である。ドーリス人のポリスは三部族から成り、イオーニア人のそれは四部族から成つてゐる。この部族は民族的性格を持つたもので、單位は氏族である。有力な氏族のまはりには多くの氏族が集まつて氏族團を形成し、氏族團が數個集まつて部族を形成するのである。この場合氏族團が指導的氏族の名を負うてゐるために、しばしば氏族と氏族團との區別は困難になる。例へばキオスのクリュティダイ族はそれに屬する各氏族の聖物を一堂に集めて祀つてゐた。従つてクリュティダイ氏族團の神は、その實と反して「家のゼウス」(Zeus Patrios)と呼ばれてゐる。しかし同じやうな場合でもコスのエウリュアナクティダイ族では「氏族團のゼウス」(Zeus Phratrios)と呼ばれるのである。この種の祭儀は社會的に非常に重大で、ミレトス、プリエネ、サモス、デロスなどでは、アテーナイと同じく、氏族や氏族團の大祭アパテュリアが行はれてゐた。それは政治的にも重大であつて、イオーニアの詩人にとつては、軍隊の組織や人民の組織は必ず氏族團の區分によるのであつた。しかしこの氏族乃至部族の組織はポリス内の社會構造なの

であつて、ポリス成立以前の如き獨立の血縁的集團なのではない。アジアの岸に辿りついたギリシア人たちは、共同防衛において一つの緊密な共同體を形成するに際し、その組織を舊來の血縁的集團の型によつて考へざるを得なかつたのである。このことは右の如き部族に屬しない人々を處理する仕方において顯著に示されてゐる。

ギリシア人たちは永い間氏族・氏族團・部族の組織において人間を考へて來た。従つて、移住の際にかゝる組織から分離した個人や小家族は、孤立の立場に安住することができず、氏族や氏族團に似た人工的な集團をつくらざるを得なかつたのである。かゝる集團は *Thiasos* と呼ばれてゐるが、この言葉はギリシア以前のもので、最古のアカイア人の子孫が保存し、大移住期よりも前からすでに各地に傳播してゐたものである。この言葉によつて示された團體は、血縁とは別な精神的紐帶によつて結合したもので、ギリシア以前の古い信仰や文化がその核となつてゐるのであらう。ティアソスが特にディオニュソスの祭儀の際の歌舞行進の團體を指してゐるのはその一つの證據と見られる。オルフェウス崇拜とも密接に關係があるであらう。美術工藝などの技術を保存した人々の間の結合にも縁があるであらう。さういふ精神的共同體が氏族と肩をならべて社會の構成單位となつたのである。アッティカでこのことの起つたのは確實であるが、小アジアでもさうであつたらうと考へられる。ずつと後の證據ではあるが、前三世紀の頃にキオスのある氏族團は、デモゲダイといふ風の家名を持つたいくつかの氏族のほかに、「テラルゴスの仲間」といふ如く、かしの名で呼ばれる小さい共同體をいくつか含んでゐた。これは一面において氏族の



血縁的な意義が弱まりポリス内の秩序としての意義が強まったことを示すのである。

そのほかにほ種族として少数である個人や家族が集まつて二次的な部族をつくり、民族的な部族と並んでゐる場合もある。初めはその権利が制限せられてゐたかも知れぬが、やがて平等の地位を得るに至つてゐる。かういふ仕方では先住民らしい二つの部族が四つのイオーニア部族に加はつてゐる。またその同じミレートスでは、血縁的でない團體が政治組織のなかに入り込んでゐる。それはミューケーネー時代に起つたらしいモルポイの宗教團體である。それは歴史時代には一人の長と五人の幹部を頂いてゐたが、この六人は右の六つの部族の代表者なのである。これらの點から推測すると、大移住期後の數世紀の間に、共同體の觀念が著しく擴大されたことは疑ひないであらう。

かういふ進歩が小アジアにおいて最も早く起つたのは、出身を異にする人々の寄り集まりであるために、他の場所よりも容易に傳統から解放され得たことにもよるが、經濟的條件がギリシア本土と異なつてゐたことにもよるであらう。土地を財産とするやり方は氏族制の保持に都合がよいのであるが、アジアの植民地は豊饒な土地の開発よりもむしろ航海や商業に向いてゐた。だからこゝで起つた貴族は地主貴族ではなくて、船主、商人、工業家などである。これらの人々の活動がポリスを成長させたのであつた。そのための有利な條件となつたのは、まづ第一によい港の多いことである。それらは、守るに都合よく貿易に便利な地峽とか、廣い内陸への交通の開けてゐる河のそばとかにあつた。特にイオーニアは、内陸の方に住むリディア人との和合がうまく行

き、その豊富な農産物畜産物の海へのはけ口として働いた。例へばミレートスの毛織物工業染色工業などは、内陸の羊毛を消化して、これを地中海沿岸の各地に賣りひろめる、といふ意味を持つた仕事であつた。そのためにミレートスの町は古いアクロポリスからおりて獅子門のある港の方へどしどしひろがりはじめ、船を作り、海軍を創設し、「イオーニアの飾り」と呼ばれるやうな豪華なポリスに成長して行つた。さうしてその仕事をしたのは船主、商人、工業家なのである。これはイオーニアの諸都市に共通の現象であつたといつてよい。

もつともこれらの諸都市もはじめは王を頂いてゐたのである。その王はこのポリスの創設者の子孫と考へられてゐた。さうしてその創設者もギリシア本土の最も有名な氏族と因縁づけられてゐた。さういふ歴史的に明かにしやうのない時代のアリストイは舊來の習慣に従つて地主的貴族の性格を持つてゐたかもしれない。しかしそのポリスの成長が、船主商人工業家の如き企業家的に優れた人々の活動によつて行はれるに従ひ、この優れた人々が貴族として漸次ポリスの政權を握るに至つた。王はなくてはならなかつたが、その權力を失ひ、單に裝飾的なものに過ぎなくなつた。だからイオーニアの町々に貴族的政治が行はれるやうになつたときには、その貴族は地主貴族ではなかつたのである。それと共にこの支配階級に對立する勢力もまた同じ貿易や工業のなから生れて來た。即ち船員職人などの大衆がそれである。彼らはやがて政權を求めて動きはじめた。黨派の争がくりかへされる。野心的な指導者は大衆の力を利用してしようとする。ちやうどその頃に隣りのリディアでは一兵卒から起つたギュゲスが王となつた。それに刺戟されて野心的な指



導者が個人的權力を樹立した。これが僭主政治である。僭主と譯される *tirannos* はリディア語だらうといはれてゐる。これが模範となつてギリシア本土でも僭主政治が起り、それを過渡期としてデモクラシーの時代に移るのであるが、さういふ點でイオーニアのポリスはいつもギリシア本土のその先驅をつとめてゐるのである。しかしイオーニアの諸都市はちやうどこの段階でペルシアに征服され、デモクラシーへの發展を中斷されたのであつた。

以上の如く氏族組織からポリスの組織への發展は、アジア沿岸において、本土よりも早く、迅速に、また明瞭に、起つたのである。恐らくそのそれぞれの段階がギリシア本土のポリスの發展に影響したのであらう。ギリシアの美術學問文藝は、イオーニアに生れて、他の諸地方を教育した。それと同じことがポリスの形成についてもいはれ得るかもしれない。敘事詩を證據として見れば、前八世紀のイオーニアにおいて、ポリスが貴族政治の下に完成してゐたことは、認めなくてはならない。

ギリシアの數多いポリスの個々の成立事情はあまり分明でなく、また一々に異つてゐたらうと考へられるが、すでにギリシア文化が成立した後の時代に至れば、ポリスに共通の性格はよほどはつきりして来る。その最も著しい性格は、ポリスが防衛團體であると共に宗教的團體であるといふ點に認められるであらう。

まづ第一にポリスが防衛團體であるといふ點を問題としよう。この性格は町の防備においては

つきりと表現せられてゐる。最古の時代にもポリスは危険の時に逃げ込む小山を持つてゐた。アクロポリス、即ち上の町、或は高い城、がそれである。それは一つとは限らなかつた。市民がふえ下の町が發展してくると、もつと廣い城壁が必要になつてくる。ホメーロスの詩では、下の町アステュのまはりにも城壁や塔や門がある。すでに都市が城壁に包まれてゐるのである。歴史時代に入つてもポリスは城壁を持つのが通例であつた。しかし例外がないでもない。スパルタでは市民の住む四つの村のまはりには城壁を設けなかつた。小アジアでも城壁のない町が少なくなく、ペルシアの壓迫をうけて急造したことが記されてゐる。しかしそれらは防衛のために必ずしも城壁を必要としなかつた特殊の事情に基くのであつて、ポリスが防衛團體でないことを示すのではなからう。スパルタの如きは最も典型的な防衛團體である。

ポリスが防衛團體であるといふことはポリスの團結の紐帯をなすものが「防衛」の仕事だといふことである。氏族もまた他の氏族と相争ふ防衛團體であつたが、しかし氏族の團結の紐帯は血縁やそれに聯關する信仰であつて、防衛の仕事ではなかつた。従つてポリスは同族としての結合ではなく戦友としての結合であるとも云へる。この變化は、スパルタ風のポリス類型においては、征服の事業がポリスを成立せしめたといふことにもとづくであらう。多數の先住民を少數の征服者によつて統治して行く仕事は、氏族の農牧生活とは著しく異つたものである。そこからポリスの新しい組織が生れてくるのは當然と思はれる。が移住によつて成立したイオーニアのポリスの場合には、征服の仕事のほか、氏族の混合による氏族生活の超克といふ問題が加はつてくるで



あらう。それはポリスの團結が民族的團結と原理を異にすることを一層明白に示すものである。

イオーニアへの移住者は妻子をつれて行かなかつた、と古くからいひ傳へられてゐる。みながみなさうであつたか否かは解らないが、とにかく海からの移住の場合にもとの民族的組織や所有物などをそのまま持つて行けなかつたことは確かである。恐らく妻子をつれない若者たちの小さい群が小舟で移動したのが最も普通の場合であつたであらう。さういふ若者たちの、しかも方々の氏族から出てきて偶然に落ち合つた連中の結成した混合集團が、島とか沿岸とかにとりついて先住民とせり合ひ、苦しい鬭争のちにやつと打ち克つてそこに地歩を占める。先住民の女を奴隸として妻代りに使ふ。さういふ場合には舊來の氏族組織や民族的習俗は崩壊せざるを得ないのである。同祖の信念の上に立つ民族的團結よりも戦友としての團結が緊急であれば、祖先を祀る祭儀は衰滅するであらう。敵との争鬭において力が何よりも必要であれば、力の秩序がテミスの秩序に代るであらう。そこで古い氏族生活の平和は残りなく失はれてしまふ。男はこれまでのやうに同じ部族のなかで素性の知れた氏族の娘をその父の竈の傍からおのれの竈の傍へ迎へ取るのではない。血縁的には何のつながりもない異つた言葉・異つた祭儀の女をその夫や父の手から強奪して、或は糧やかな場合でもその強奪したものの手から買ひ取つて、おのれの家へ入れるのである。女はその父や夫を殺した男、もしくははその仲間と同棲しなくてはならない。従つてその女は何時その仇を報いようとするかも知れない。このやうな危険な女との間に昔の氏族生活のやうな安らかな、自然人間的な情愛の生活が形成される筈はない。アガメンノーンの家の悲劇は決して

てそらごとではないのである。しかも彼らの生活は掠奪した畜群の上に、敵の墓、敵の祖先の靈にとりまかれて、日々に營まれねばならぬ。

かういふ不安な生活、これまでの氏族生活が知らなかつた不斷の戦の生活、そのなかから落ちつきを得るために彼らの作り出したのが、まさにポリスなのである。急迫せる必要のために、血縁や信仰の別を問ふことなく、たゞ共同の防衛において結合した戦友たちは、共同の敵の世界と彼ら自身の世界とを距て、危険をそこで喰ひとめるために、石壁をめぐらした安全な場所をつくる。そこにたてこもれば彼らは生ける敵からの攻撃をふせぎ得るのみならず、また死せる敵、即ち敵の祖先からの攻撃をもふせぐことができるのである。だからこの共同防衛における結合は、一方において城壁内における新しい共同體、民族的組織を超えた戦友的組織の形成となり、他方において城壁内の新しい祭儀、民族的祭儀を超えた共同の祭儀の形成となる。それによつて古い民族的組織が無くなるのでもなく、また氏族の祖先崇拜が消滅するのでもない。ポリスの内にくつかの氏族の破片が含まれてゐる以上、それらは残存するであらう。しかしポリスの團結はもはやそれらにはよらないのである。

このやうなポリスの形成は紀元前十世紀九世紀頃の小アジア沿岸、特にイオーニア地方において、まづ最初に行はれたのではないかと考へられる。とすればポリスは、フェステル・ドウ・クーランジュの説いたやうに、部族と部族との結合によつて漸進的に成つたものとはいへない。それはむしろ氏族や部族の組織の崩壊、従つて民族的段階からの飛躍によつて、即ち否定の契機



入り來ることによつて、でき上つたのである。氏族組織が實際において崩壊したのは大分後のことであるが、一時的局部的な現象として氏族の組織が解體せられたのは小アジア沿岸においてであり、それが超氏族的な團結を促進したのである。勿論、ボリスが成立したのちにも、中には氏族制が保存されてゐる。しかしボリスは單に氏族が擴大されただけのものではなく、氏族の否定において、氏族と異つた原理によつて發展して來たのである。それは氏族の長への隷従から脱した個人が、それ自身の力をふるふといふ仕方、戦友として結びつくことであつた。たとひそれが十分な意味において個人となつてゐなかつたとしても、それらは部族や氏族の破片であつて、有機的な組織としての氏族や部族ではなかつた。さういふ個人もしくは破片が、戦友的な共同生活の壓力のもとに融合し、そこに新しくボリス内の政治的行政的區分としての氏族・氏族團・部族等が作り出されたのである。これはボリスを創成する頃のギリシア人が古い氏族組織の型によつてしか人間の團體を考へ得なかつたことを示すのであつて、ボリスが實際にこのやうな整然とした氏族組織からでき上つたことを示してゐるのではない。それらは單に名目的假構的な氏族組織にすぎない。従つてボリス内の氏族組織は、實は超氏族的組織、即ちボリス自身の組織にほかならぬのである。

このことは混合集團より成つたイオーニアのボリスにおいてはいかにも自然であるが、アテーナイのやうに村落聯合によつて漸次に成つたボリスには通用しないのではないかと疑はれる。しかしさうではないのである。アテーナイの村落聯合がイオーニアのボリスの刺戟によつてはじまつたのではないかといふことは、何とも斷言はできぬが、しかしアテーナイの市民を區分する氏族・氏族團・部族の組織は明かに名目的假構的なものであつて、ボリスの組織であることに變りはない。そのアテーナイが明かに城砦であるアクロポリスを中心として成立したことからも察せられるやうに、最初の村落聯合が共同防衛の意義を持つたといふことは明かであらう。従つて血縁的結合に代つてこゝに戰友的結合がはじまつたといふことも認めざるを得ないのである。

第二はボリスが宗教的團體だといふことである。この點を非常に明白にとり出して見せたのはフェステル・ドゥ・クランジュであるが、彼は歴史時代のさまざまの證據をあげて、ボリスが單なる法的形成物ではなく教團的性格を持つことを立證してゐる。ボリスの創立の儀式に關する傳承などがその有力なものである。ボリスを創立しようとするものは先づその位置についてデルフォイの神託をきく。さうして一定の祭儀に従つて都市を建設する。アテーナイ人はコロニーを創設するに當つて必ずこの儀式を守つた。パウサニアスの傳へるメッセニアの町の復興は前四世紀のことといはれるが、その儀式はかうである。先づ祭司が犠牲を捧げてメッセニア人の昔の神や祖先たちに祈る。會てこのボリスが敵に征服せられたとき、これらの保護者たちはこの町を去つたのであるから、先づこの神々や祖先たちに歸還を乞はなくてはならないのである。この儀式によつて神々や祖先は再び市民と共にこの町に住むことになる。この第一日の行事は、人間の住む場所を定めるためにまづそれを神々の住む場所として取扱ふといふことを意味してゐる。次で第二日には、人々が宗教的讚歌を唱つてゐる間にボリスの境界が劃せられる。こゝにメッセニ

入り來ることによつて、でき上つたのである。氏族組織が實際において崩壊したのは大分後のことであるが、一時的局部的な現象として氏族の組織が解體せられたのは小アジア沿岸においてであり、それが超氏族的な團結を促進したのである。勿論、ボリスが成立したのちにも、中には氏族制が保存されてゐる。しかしボリスは單に氏族が擴大されただけのものではなく、氏族の否定において、氏族と異つた原理によつて發展して來たのである。それは氏族の長への隷従から脱した個人が、それ自身の力をふるふといふ仕方、戦友として結びつくことであつた。たとひそれが十分な意味において個人となつてゐなかつたとしても、それらは部族や氏族の破片であつて、有機的な組織としての氏族や部族ではなかつた。さういふ個人もしくは破片が、戦友的な共同生活の壓力のもとに融合し、そこに新しくボリス内の政治的行政的區分としての氏族・氏族團・部族等が作り出されたのである。これはボリスを創成する頃のギリシア人が古い氏族組織の型によつてしか人間の團體を考へ得なかつたことを示すのであつて、ボリスが實際にこのやうな整然とした氏族組織からでき上つたことを示してゐるのではない。それらは單に名目的假構的な氏族組織にすぎない。従つてボリス内の氏族組織は、實は超氏族的組織、即ちボリス自身の組織にほかならぬのである。

このことは混合集團より成つたイオーニアのボリスにおいてはいかにも自然であるが、アテーナイのやうに村落聯合によつて漸次に成つたボリスには通用しないのではないかと疑はれる。しかしさうではないのである。アテーナイの村落聯合がイオーニアのボリスの刺戟によつてはじ



アの新しいボリスが創設せられたのである。これは歴史的には新しい事實であるが、しかしギリシアのあらゆるボリスがその創設者と創設の日とをいひ傳へ、毎年その日に祭儀を行ふのは、みな同様な宗教的意義を示すといつてよい。即ちボリスの建設は單に或る土地に密集した家を建てるといふだけではなくして、そこに神聖なる火を點じ、ボリスの神々を請じ入れることなのである。こゝにボリスの意義が示される。ボリスとは、神聖な圍ひに取巻かれ、祭壇の周圍にひろがつてゐる、神々とポリテースとの宗教的な住みかである。ボリスの創設者は、教團の祖師と同じく、盛大な祭儀によつて祀られる。つまり創設者はボリスの祖先なのである。

かくの如くボリスは一つの宗教的團體であつた。それに屬するものは同じ守護神を持ち、同じ祭壇において祭儀を行ふ。まづ祭壇について云へば、ボリスの祭壇はボリスの統治者プリュタニスの住居たるプリュタネイオンの中にあり、ボリスの共同の竈 (Koiné hestia) として神聖なる火が絶ゆることなく燃えてゐた。統治者は一人でもあれば數十人の執行委員會であることもある。共同の竈は初め王宮にあつたが、王政が倒れた後には、女神ヘステイアとしてプリュタネイオンに祀られたのである。ギリシアのボリスがコロニーを作るときには、移住民たちは母なる都市即ちメイトロポリスのかまどから燃えさしを取つて新しい町へ運び、そのプリュタネイオンで燃やしつゞけたのであつた。かくの如くボリスの祭壇の火はボリスの生命の象徴にほかならないのである。

がボリスにおいて一層顯著なのはボリスの神々である。ボリスの祖先たち、英雄たち、特にボリスの守護神としてのオリュンポスの神々、それらに對して美しい神殿や神像を作ることがボリスの人々にとつては最も重大な關心事であつた。ボリスを壮大ならしめることは、人間の住居を大にすることではなくして、神々の住居や祭儀の場所を雄大壯麗にすることであつた。パルテノンの如き大建築が作られたときにさへ、ペリクレースの住んだ家は極めて小さい簡素なものであつたといはれてゐる。さういふ神殿に住む神々は、たとひ名は共通であつても、それぞれのボリスに固有の神であり、結局はボリス自身にほかならなかつた。従つてボリスは、オリュンポスの神々の禮拜においてもまた、宗教的團體であつたのである。

このやうにボリスの宗教的性格を力説したことは確かにフェステル・ドゥ・クランジュの功績であつた。しかしそれにも拘らず彼の重大な缺點として指摘されてゐるのは、彼が氏族の形式原理としての祖先崇拜や聖火の崇拜を、そのままより大きい範圍であるボリスに適用してゐることである。彼においては團體の範圍は大となつても原理は同一であり、従つて氏族は同心圓の中心に控へてゐることになる。しかし人間社會の發展はかゝる仕方において行はれるのではない。ボリスは氏族を超えて異つた原理により形成されるのである。従つてボリスの神もまた民族的信仰がたゞ擴大せられただけのものではない。こゝには性質的な變化があるのである。オリュンポスの神々の出現を一つの宗教改革と解するギルバート・マレーの考は、まことに卓見だといはねばならぬ。

しからばその性質的な變化はいかなるものであるか。それを明かにしたのはオリュンポスの神

アの新しいボリスが創設せられたのである。これは歴史的には新しい事實であるが、しかしギリシアのあらゆるボリスがその創設者と創設の日とをいひ傳へ、毎年その日に祭儀を行ふのは、みな同様な宗教的意義を示すといつてよい。即ちボリスの建設は單に或る土地に密集した家を建てるといふだけではなくして、そこに神聖なる火を點じ、ボリスの神々を請じ入れることなのである。こゝにボリスの意義が示される。ボリスとは、神聖な圍ひに取巻かれ、祭壇の周圍にひろがつてゐる、神々とポリテースとの宗教的な住みかである。ボリスの創設者は、教團の祖師と同じく、盛大な祭儀によつて祀られる。つまり創設者はボリスの祖先なのである。

かくの如くボリスは一つの宗教的團體であつた。それに屬するものは同じ守護神を持ち、同じ祭壇において祭儀を行ふ。まづ祭壇について云へば、ボリスの祭壇はボリスの統治者プリュタニスの住居たるプリュタネイオンの中にあり、ボリスの共同の竈 (Koiné hestia) として神聖なる火が絶ゆることなく燃えてゐた。統治者は一人でもあれば數十人の執行委員會であることもある。共同の竈は初め王宮にあつたが、王政が倒れた後には、女神ヘステイアとしてプリュタネイオンに祀られたのである。ギリシアのボリスがコロニーを作るときには、移住民たちは母なる都市即ちメイトロポリスのかまどから燃えさしを取つて新しい町へ運び、そのプリュタネイオンで燃やしつゞけたのであつた。かくの如くボリスの祭壇の火はボリスの生命の象徴にほかならないのである。

がボリスにおいて一層顯著なのはボリスの神々である。ボリスの祖先たち、英雄たち、特にボ



神に先立つ宗教的段階の研究である。ハリスンはアテーナイの三大祭、ディアシア、テスモプオリア、アンテステーリアの分析によつてそれを取り出した。これらの祭儀はそれぞれゼウス、デーメーテール、ディオニュソスに結びついて行はれてゐたが、しかし本来はこれらの神々に關係あるものではなく、神聖な獸を崇める呪術的な祭儀であつたといふのである。そこからして一般にオリュンポスの神々に結びつけられてゐるさまざまの動物、蛇、牡牛、鷹、郭公鳥、梟、海豚、鴉、蜥蜴、牡山羊、獅子の如きものこそ、反つて本来の崇拜の對象であつたことがたゞり出されてくる。それらの祭儀の中心的な意義は原始的な聖餐式であつて、神聖な獸の肉を喰ひ血を吸ふことが、まさにその獸のmanaを、即ちその獸に表現せられてゐる神祕的な力を、受け入れることであつた。牡牛の如きはこのmanaを最も豊富に持つと考へられてゐた。こゝに氏族的な農耕生活の反映がある。この段階においては氏族人は觀照の立場には立たず、自ら崇拜の對象と一つになつて動くのである。例へば祭儀は神聖な獸の首や毛皮を被つてその獸と一つになつてゐる祭司のさまざまの所作事によつて行はれる。祭司が雷電の眞似をすれば、その動作によつて現實に雨が呼び起されてくる。或は若者たちや娘たちが地を踏んで踊り歩く動作により大地の中から新しい力が蘇つてくる。かういふ所作が *Dromena* であり、*Drama* の古い淵源である。かういふ呪術やmanaの信仰は反面にたゞりやタブーの信仰を伴ふ。原始的な生を脅かすあらゆる天變地異は、人間がなすべからざること、道ならぬことをなしたが故のたゞりであると考えられる。だから氏族の生活においては、道に合へること、即ち氏族的正義 (*Themis*) が、非常に重大な意味を持つ

てくる。それを犯せば罪を祓はなくてはならぬ。氏族的生活の安全はたゞこのテミスの遵守にのみかゝるのである。ところでそのテミスをもよく知つてゐるのは、氏族の長、即ち王である。王も解決し得ぬ問題があれば祖先に、即ち墓の中の *Heroes* にお告げを求めなくてはならぬ。氏族たちの宗教はこの段階にあつたのであつて、未だオリュンポスの神々のやうな明白な形を持つた神の禮拜にまで進んでゐたのではない。しかし自ら動く祭儀のなかから何らか聖なるものが投影されはじめてゐたことも認めなくてはならぬ。その投影を促したものは、呪術の無力に於いての反省と、祭儀の際の幻覺とであらうといはれてゐる。呪術はしばしば失敗する。がこの際無力であつたのは祭司であつて、呪術が本来表現してゐる神祕的な力ではない。その力を持つものは遠く彼方に、恐らく見ゆる限りの最も高い山の上に、ゐるであらう。こゝに祭儀とその表現する聖なる力との最初の分裂がある。それを促進するものが幻覺である。祭儀の際の所作事とか集團的な踊りとかは、生理的にも心理的にも強い興奮を引き起すものであるが、さういふ興奮の際に眼前の祭司の姿とか或は眼前に踊り狂ふ若者や娘の姿などに暗示されて、超人間的神祕的なものが幻視される。祭儀の表現する聖なる力が人の形に結晶してくるのである。ケーロス (若者) とかコレー (娘) とか呼ばれるのはさういふ投影である。それはまだオリュンポスの神々ほど具體的な人格神になつてはゐないが、しかし氏族的な閉鎖性を超えて何らか超氏族的な雰圍氣のなかに住むものとなつてゐる。かういふ過程がいつ起つたかはいふことができないが、しかし恐らくアカイア人たちの間にはすでに萌してゐたのであらう。



そこへ大移住期の非常な社會的變革が襲つてきたのである。出身の異つた種々の氏族が落ち合つて一つの城壁内で共同防衛に従事する場合に、それぞれの氏族の祭儀や習慣を固持することはむしろ團結を弱める所以である。それらの祭儀や習慣は敵の來襲に際してまことに無力であつた。そのために彼らは妻子をすてて命から逃げてきた。今や生存のために異つた氏族の人々と力を合はせなくてはならない場合に、さういふ古い祭儀に固執するのは愚である。しかし敵の靈や敵の祖先の靈の攻撃をふせぐためには、城壁は何の役にも立たない。共同防衛は共同の祭儀によらなくてはならぬ。このやうな緊急の必要に答へたものは、すでに超氏族的な雰圍氣の中に住んでゐる「若者」や「娘」、或は高い山の上にある神である。かゝる崇拜の對象において人々は一致して祭儀を營むことができる。それぞれの氏族的な祭儀はそれぞれの氏族の破片にまかせて置けばよい。ポリスの全員の參加する祭儀はこの新しい祭儀、人の形をした神の禮拜でなくてはならぬ。こゝにポリスの宗教が成立する。かく考へればポリスの形成は信仰段階における性質的變化をもたらしたのである。人々は血縁的結合の地盤を超えて戰友的な新しい運命共同體の立場に立つた。それに伴ひ彼らの生を守るものは氏族の祖先ではなくしてポリスの神となつた。ポリスは宗教的團體には相違ないが、氏族とは異つた段階における宗教的團體なのである。

かく考へればアクロポリスに女神アテーネーを祀るといふ如き風はポリスの形成に伴つて生じたことであつて、それよりも古いものではない。アクロポリスに古くから占據してゐたエレクトエイダイ一族の氏族神は、この氏族がその名を負うてゐる祖先エレクトエウスであつたであらう。アテーネーは「パルテノス」即ち「娘」である。それは「アッティカの娘」であるが故にアテーネーの名を得たのであるらしい。従つてアッティカの村々が結合してこの超氏族的な「娘」を崇めはじめたとき、即ちアテーネーの崇拜が起つたとき、同時にアテーナイのポリスもまたはじまつたのである。

マレーの解するところによれば、オリュンポスの宗教は(一)氏族的原理たる古い祭儀を道徳的に淨化し、(二)多くの氏族が一所になりはじめたときに起つた祭儀上の混雜のなかに知性的な秩序をもたらし、(三)以て新しいポリスの社會秩序が要求するところを充たしたのであつた。この三つの點は徹底的に成功したとはいへない。従つて見方によつてはそれは失敗であつたとも云へる。しかしそれが氏族生活の時代の野蠻性を克服してギリシア精神を打ち立て、ポリスと共にギリシア文化を作りはじめた、といふことははつきりと認めてよいであらう。この點を承認するならば、ポリスが宗教的團體であるといふことは、原始的な氏族が宗教的團體であるのとは異つた段階においてであることが明かとなるであらう。

以上の如くポリスは、戰友團體的な性格と教團的な性格とにおいてその特性を示してゐる。それは即自的な生活共同體ではなくして、右の如き特性によりその共同性を自覺した精神共同體なのである。しかしポリスはそこには留まらなかつた。それは更に「國家」としてのおのれを形成することによりこの後の世界の文化に大きい影響を與へたのであつた。



ポリスは初めより國家として作られたのではない。戰友的教團的團體が國家に成つたのである。だからポリスの法律は何人によつても作られたのではなかつた。ソロンはすでに成立してゐた法律を成文法になほしたに過ぎない。しかもこの法典は儀禮や祭儀の仕方や祈禱などの集成に立法的規則を混へただけのものであつた。従つて法律は犠牲を捧げる順序や婚姻の儀式や死者の崇拜をまでも規定してゐる。これらは戰友的教團的團體においてすでに行はれてゐた行爲の仕方、自覺的な觀念形態に表現したまでであつて、誰かが考へ出したものでもなければ、また人民の投票によつて作られたものでもない。だから市民たちにとつては法律とはポリスと共に古い、不變な、尊崇すべきものであつた。それを傳説はポリスの創設者が竈の創設と同時に法律を創設したといふ風に語る。法律と宗教との密接な聯關がこゝに示唆されてゐる。同様にまた傳説は法律が神から與へられたといふ。宗教的團體としてのポリスにおいてすでに掟が定まつてゐたとすれば、神から與へられたといひ現はしても間違ひではない。かくしてポリスの人々には法律に従ふことは神に従ふことであるといふ確信が生じた。これも法律に従ふことはポリスの全體性に従ふことであるといふ意味にほかならぬであらう。

しかしこれらの掟が神の掟としてでなくポリスの掟として、即ち法律として立てられたのは何によるであらうか。ポリスが單に宗教的團體に留まらずして「國家」としておのれを形成したのは何によるであらうか。一言にしていへば信仰の立場が、ロゴスの立場・理性の立場によつて代へられたのである。

この變化はポリスの人倫的意義の自覺として徐々に行はれたものと思はれる。それを反映してゐるのがポリスの制度の歴史であらう。この制度の中樞に控へてゐるのはプリュタネイオンであるが、そこには前述の如く共同のかまどがあり、神聖な火が燃えてゐた。かゝるプリュタネイオンがまさしくポリスの象徴なのであつた。アッティカが多くの小さいポリスに分れてゐたときには、おのおののポリスはそれ自身のプリュタネイオンを持つて居り、それらが「一所になつて」一つのポリスを形成したときには、プリュタネイオンも一つになつた。そこでポリスを統治するもの、即ちプリュタネイスは初めは王であつた。王はその前から神聖な傳統の保持者であり、テミスを得たものであつたが、しかし同じやうな資格を持つた氏族の王たちが、即ちアルコーンたちが、共同のかまどのまはりに座を占めて一人の王の專制を抑へてゐる限り、合議による統治が必要となり、ロゴスの活潑なはたらきが始まらざるを得ない。『イリアス』はこの種の狀態を極めて直觀的に描き出してゐる。かゝる合議的傾向が發展して行けば、一人の王の統治權は漸次縮小されて、アルコーンたちの委員會がそれに代はることになる。プリュタネイスは複數のプリュタネイスになる。プリュタネイオンはかゝる統治委員會の座である。アテーナイでは初めは九人であつたが、後には五十人の委員會になつた。かういふ委員會での合議がロゴスの支配を漸次進めて行つたのである。

しかしプリュタネイオンだけでは不十分である。どこのポリスでもプリュタネイオンの傍にはプーレウテリオンがある。これは評議員が集まつて評議會を開く場所である。王制の時代から



して王のまはりには長老とか相談役とかとして貴族たちがゐたわけであるが、王の統治権が貴族たちの方へ移つたとなると、少数のプリュタネイスだけにそれを委かすわけにはいかない。貴族たちも會議を開いて國事を議し、統治委員會にこの衆知を傳へねばならぬ。さういふ會議はどのポリスにも缺くことのできぬものである。

デモクラシーになつてからは市民の議會がこの役目を果たすことに變つたわけであるが、しかし市民は絶えず議會を開いてゐるわけには行かず、法律案を準備したり、プリュタネイスと接觸したり、外國の大使を迎へたり、議會へ代表者を送つたりする一團の政治専門家が必要になる。この團體も評議會とか長老會議とか呼ばれてゐる。とにかく國事を相談する會議といふもの、ない時代、ないところはないのである。これがポリスにおいてロゴスの活動の不可欠なることを何よりもよく示してゐるといつてよい。

ブルーテリオンは非常に古くからある。オリュンピアの遺蹟では、それが幾度も建て直されたあとがあり、最初のもは史前時代に屬する。『イリアス』のなかにしばしば描かれてゐる會議は、戰陣中のことではあるが、ブルーテリオンの會議の反映であらう。『オデュッセイア』のなかにはアルキノース王がブルーテリオンへ行くところを描いてゐる。アッティカの小さいポリスにもそのあとがあるが、アテーナイに一所になつた後にはなくなつてゐる。即ちブルーテリオンはポリスと共に古く、ポリスの統一を表現するものである。タレースがイオーニア全體の統一を提議したとき、おのおののポリスにはデーメーとしての自治權を許し首府に一

つのブルーテリオンを設けよと云ひ現はしてゐる。この時には失敗に歸したが、數世紀後にロードスで實現したときには實際その通りにやつてゐるのである。

がこのやうにポリスがロゴスの支配のために合議を必要とする以上は、制限された人々の合議では不徹底である。それはさらに市民大衆の集會とならなくてはならぬ。それがアゴラである。集會場そのものもまたアゴラと呼ばれる。市民大衆の參政の權利がどの程度であるにもせよ、ポリスにとつてはアゴラは必須のものであつた。それは何よりも先づ市場であつて、物資の輸送に便利な場所が選ばれる。さうしてプリュタネイオンを自分の近くに引きよせるのである。市場は日々に市民たちが會合し語り合ふ場所であるから、おのづから輿論の形成される場所となり、その意味で市民の集會場となつたのである。従つてアゴラは市民全體が集まるやうに設計されてゐる。市民は古くは王とか貴族たちとかに召集されて政府の決定を討論した。『イリアス』にすでにさういふ描寫がある。後にはこの集會は主權を有する議會として國事を議した。

もつとも數百のポリスのなかには種々異なつたものもある。集會場としてのアゴラが、純粹の市場と政治の場所とに別々になつて二つ設けられてゐる場合もあれば、集會そのものをアゴラと呼ぶことをやめてしまつたものもある。しかしいろいろに異なつてはゐても、アゴラがポリスの生活の本質的な條件であることは共通である。ギリシア人にとつては合議するアゴラを持たないことは即ち野蠻であることにほかならなかつた。ギリシア人との異同の最も大きい徴候もアゴラの有無であつた。



以上の如くプリュタネイオン、プーレウテリオン、アゴラなどの制度に反映してゐるポリスの性格は、人々の間の合議語り合ひによつてロゴスの支配を實現して行くことであつた。こゝに

「神々の法則」に代つて「人の法則」が、或は「地下的な暗い法則」に代つて「眞晝のやうな明るい法則」が、支配しはじめた。それがポリスの擔つてゐる人倫的な意義であつた。従つてポリスは廣大な領土を占領し多數の人民を統御することなどを目ざしはしなかつた。スパルタやアテナイは例外的であるが、それでもスパルタの最大のときにさへペロポネソスの五分の二に過ぎず、アテナイは最大のときにさへスパルタの三分の一に達しなかつた。大多數のポリスの領土は遙かに小さく、人口もそれに應じて少ない。理想のポリスは人口一萬とせられてゐるが、數百のポリスのうちでこの理想に達したものは二十足らずであり、二萬を超ゆるものは四つ位しかなかった。しかもポリスとしての意義においては缺くところはなかつたのである。

ギリシアの世界におけるポリスの數は精確にはわからない。アリストテレースはその内一五八のポリスを敘述してゐるが、恐らくその十倍の數はあつたらうといはれてゐる。數哩を距てて城の小山がある。それを中核として、野、川、灣などがあり、山に圍まれてゐる。さういふ狭い土地が一つの國家なのである。アクロポリスにのぼれば國全體が見わたせる。町、畑、森、溝、これが祖國なのである。これらの國家を超えてギリシア文化圏の統一は理解せられてゐたが、しかしこの文化圏を一つの國家に組織しようといふことは、あまり望まれなかつた。國家の任務はロゴスの支配の下に人倫的組織をつくることであるから、十萬人も人が集まれば到底國家は形成

されないと思へられた。いかに多くとも市民は互に語り合へる程度の數でなくてはならないのであつた。

このやうなポリスにとつて本質的に不可欠のものは自由であつた。この自由はポリスの自由、即ち集團的自由であつて、必ずしも個人の自由ではない。ペルシア人の隷從に對してギリシア人の自由として力説せられるものは、このポリスの自由なのである。勿論個々の市民はポリスの統治にあづかるのであり、従つていかなる君主にも隷從するのではないから、ポリスの自由はまた個人の自由でもあるが、しかしそれは個人がポリスの拘束を脱するといふ意味での自由ではない。かゝるポリスの自由の要求、従つてポリスの獨立の情熱が、いかに小さくともポリスを主權的國家たらしめる。さうしてその國家においては、宗教、法律、曆、貨幣、度量衡などから人間の感情に至るまで、みな他の國家と異なるのである。

かういふ事情のもとにポリスにおいては「祖國」(patria, patria)の意識が強く育つて行つた。patria は patria とともにと氏族を意味する言葉であつて、小アジアでは常にさうであつたが、それはエリスの例の示す如く意義をひろげて氏族團を意味するやうになり、遂にはあらゆる小團體を吸収してポリスを意味するに至つたのである。ポリスは前に説いた如く血縁的結合の段階を超えることにより成り立つたものであるが、しかしその結合の強さは血縁的な言葉でいひ現はせるほど強かつたのである。成年式をうける青年は、ポリスの公の誓を立てるとともに、心も血もポリスに捧げた。それは抽象的な意味においてはではなく、眼のあたりの現實としてのポリスに捧



けるのである。祖國の聖なる土地とは、市民が生れて以來育つた家郷、子供の時以來知つてゐる祖先の墓、持主がみな馴染である畑、薪をとる山、羊を飼ふ丘、蜂蜜をとる山野、犠牲をさしげする神殿、幾度となく行列してのぼつて行つたアクロポリス、つまり彼らが愛し、誇り、美しくしようと努力してきたその當のものなのである。さういふ祖國を失へば彼らはその生を失つたことになる。だから彼らは祖國のために死をもさけない。ヘクトールがさうであつたやうに、スパルタ人もアテナイ人もさうであつた。ソークラテースが毒杯をのんだのもそのためなのである。かゝる祖國愛はボリスの人倫的組織が血縁的結合にも劣らない強度を以て實現されたことを語るるのであるが、それは一面においてボリスの閉鎖性を促進し、さまざまの害悪の因ともなつた。ボリスとボリスとの間の敵對は物凄ものである。しかもそれが相互に強い祖國愛を以て行はれる。それを抑へてボリスの間に統一をもたらさうとする計畫は幾度か試みられたが、ボリスの獨立の情熱には打ち克ち得なかつた。ボリスの間の宗教的聯盟はいくつか實現されたのであるから、一步政治的聯盟への移行は容易であつた筈であるが、成功しなかつた。前七世紀から六世紀へかけて、小アジアの諸都市がリディアやペルシアの壓迫に對し、切實に結合の必要を感じた筈の時代にも、ギリシア人は相互に争つて一つにならなかつた。ポイオチアの聯盟の内部にもテーバイと他のボリスとの猛烈な争ひがある。アテナイやスパルタの覇權もうまく行かなかつた。かくしてボリスの祖國愛は結局ギリシア民族全體を危険に陥しいれてしまつたのである。

しかし他面においてはこの個別主義が人類に對して極めて貴重なギリシア文化を與へたともいへる。おのおののボリスは獨自の性格、人格、生活をきづくことによつてギリシア文化を高めたのである。制度、法律、宗教、祭禮、藝術などの創造において、ボリスはみなその獨自性を競つた。ボリスにおいて實現される政治的、經濟的、或は道德的精神的な原理は共通であつたが、その解釋や應用の方法は千差萬別であつた。かくしてギリシア文化は無限に多様な表現を得てくる。競争の精神はそれぞれに異なつた實驗を行はせ、模倣のうちにも獨自性を發揮せしめる。かういふボリスの活動はあらゆる個人の力を引き出さずにはゐない。だから共同體としては小さくとも、その中に眠つてゐるあらゆる力は呼び活けられ、おのおのの個人は十分にその自己を實現することができたのである。

以上を要約すれば、ボリスとは氏族社會を超えて形成された戰友的・教團的共同體がその共同性のロゴス的な自覺において己れを獨自な人倫的組織に高めたものである。それは異邦人や奴隸に對する閉鎖性においてなほ極めて局限されたものであるが、しかしその閉鎖性の内部においては、正義を實現する制度としての國家をはじめ明かな自覺にもたらしたものと云つてよい。



## 第二章 『オレスティア』におけるポリスと 家族との衝突の問題

上述の如くポリスは、氏族的社會を超えて形成せられた戰友的・教團的共同團體が、その共同性の自覺において人倫的組織を實現したものである。従つてその共同性は極めて強く、ギリシア人自身がそれを有機體の比喩によつて理解してゐたほどであつた。實際生活においても全體の支配が極めて優勢であり、市民は何につけても國家に服屬すべきであつた。フェステル・ドゥ・クランジュはこの點を力説していふ。ギリシアの市民の身體はポリスに屬してゐた。市民はアテナイにおいては六十歳まで、スパルタでは生涯、國防の義務を負ふ。彼らはポリスの要求に従つて何時でも身命を捧げねばならぬ。ポリスが金を必要とする時には、女たちに寶石の提出を命じ、債權者にその債權を捨てさせ、オリヴの樹の所有者にその油を無償で引渡させることが出来る。私生活もまた、隅々までポリスに支配せられた。アテナイの法律は獨身を禁ずる。スパルタでは獨身者のみならず晩婚者をも罰する。アテナイではポリスが勞働を命じ得たし、スパルタでは怠惰を命ずることが出来た。或るポリスでは純粹な葡萄酒を飲むことを禁じ、他のポリスでは女に葡萄酒を禁じた。衣服の制定はポリスに通有のことであるが、アテナイでは旅行に三枚以上の衣服を携へることを禁じ、スパルタでは女の髪飾りを規定した。このやうな私生活の

統制は遂に市民の感情生活にまで及んでゐる。スパルタがレウクトラで大敗し、その報がスパルタの町に届いたとき、戰死者の親族は喜ばしげに神殿に詣でて感謝を捧げ、助かつたものの母親は慟ましげに泣いた。個人は全體が感ずる通りに感じなくてはならなかつたのである。

かくしてポリスは、その成員の何人にも、ポリスの利害に對して無關心であることを許さなかつた。その職業が何であるにしろ、市民は集會に參與して投票をなし、順番が来れば役人にならなくてはならない。もしポリスのことに無關心であれば彼はこのポリスから追放されるほかはないのである。かゝる意味においても人間の存在はポリス的であつた。従つてこゝにはポリスから離れた教育、ポリスと獨立な信仰などといふものもあり得ない。子供の教育は私事ではなくしてポリスの仕事である。子供は親に屬するよりもむしろポリスに屬するのであるから、親はポリスの命ずる教師のところへその子供を送らなくてはならぬ。信仰もまた私事ではなくしてポリスのことである。儀に役立つやうに育てられなくてはならぬ。信仰もまた私事ではなくしてポリスのことである。一つのポリスに屬することはこのポリスの宗教に屬することと同義である。信教の自由などといふことはそこにはない。他の信仰を欲するものはこのポリスを離れなくてはならぬ。個人がポリスから獨立して己れ自身のものと呼び得るやうなものはない。従つて自己獨立の意味での自由はポリス的人間には全然存しない。私生活はポリスの生活の中に解消して了ふ。個人の個性は、私生活においてではなく、たゞ公共生活においてのみ、あらはにせられ得るのである。このやうなポリス的人間は近代ヨーロッパの「自由人」とは全然異なつたものである。近代に



おいては、社會から獨立した自己とその私生活とが主要事とせられる。國家はこの私生活を安全ならしめるための強制機關、即ち「必要な害悪」に過ぎぬ。従つて私生活に對する國家の干渉は最小限にとゞめられねばならぬ。かゝる近代の國家はギリシヤ的國家即ちポリスとは根本的に異なるものである。

がしかしポリスにおける全體の支配が完全であり、全體と部分との關係が全然有機體的であるならば、そこには倫理問題は發生しないであらう。部分が全體に服屬すべきであるにかゝはらずしかも服屬しないことも出来るといふところに、部分は全體に服屬すべきであるといふ自覺の發生し得る契機がある。風習の支配の完全であるところには、風習の權威が何であるかといふ如き問は起らない。風習への懷疑のみが風習の人倫的意義を反省せしめるのである。ポリス的人間が有機體的であるとは云つても、それは有機體と同じではない。細胞は身體を離れては生き得ないが、市民は追放せられても生きて行くことが出来る。即ちポリス的人間はポリスに背いて個人となることが出来る。この否定の契機にこそ倫理學の發生する地盤が存するのである。

ところでギリシヤ人にとつての個人とは何を意味したであらうか。Individuum はラテン語であつてギリシヤ語ではない。それに當る atomos は、語義において同じであるにかゝはらず、遂に人に適用せられるに至らなかつた。さうしてそれは當然なのである。ポリス的人間はポリテースとしては「個」となつても人としては孤立ではない。彼は家族の中に立つてゐるのである。しかもこの家族的存在が、「私的存在」として、ポリス的存在の否定を意味した。プルタルコス

時代においてすら、利己主義者に對して「お前は自分の竈に犠牲を捧げる」といふやうなことが云はれた。その意味は、お前は他の市民から分離してゐる、お前には友人がない、お前は他の市民のことを全然考へない、たゞ自分と家族のためだけに生きてゐる、といふのである。近代人から見れば夫妻親子兄弟の關係を含んだ家族は既に人間の共同體であるが、ポリス的人間にとつてはそれは全然公共性を缺くところの私的存在に過ぎなかつたのである。そこで、家族の立場とポリスの立場との衝突が、丁度我々にとつての個人對社會の對立に相當することになる。だからこそ我々はこの衝突の内に倫理問題の發生する地盤を見ようとするのである。

家族はポリス的存在にとつては確かに私的存在であつた。ポリスの形成せられる以前の氏族社會においても、夫婦親子の共同存在としての家族は既にさうであつたらうと思はれるが、しかしそこには共同祖先の信念に基くより廣い團結があり、それが血縁團體として復讐や相互扶助の義務において結合してゐたのである。かゝる氏族こそ當時の家族であると主張せられる。この意味の家族ならば、それはむしろ公共的存在であつた。しかし氏族社會の超克、ポリスの形成は、この公共的存在をポリスに高め、それと共に右の如き血縁團體の傳統を主として狭い意味の家族の方に押しつけた。ポリスもまたポリスの竈の火を保存する限りにおいては右の傳統を保持するのであるが、しかしそれは竈を超えてポリスの宗教を形成し、ポリス的人倫の立場に轉じてゐる。しかるに家族は夫婦親子の結合として私的存在でありつゝ、しかも家の竈の火において祖先崇拜の原始信仰を存續し、血の復讐の傳統をも精神的に生かしてゐる。この對立を主題とし、英雄の



傳説をかりて公私の衝突を描いたのが、アイスキュロスの『オレスティア』である。

この三部作の材料となつてゐる物語は、トロイア戦争の英雄アガメンノンの家の悲劇である。即ちポリスが形成せられるよりも遙か前のミュケーネー時代の事件として物語られるものである。『オデュッセイア』によれば、人々がトロイアで苦勞してゐる間に、馬を飼ふアルゴスの片隅で安易な生活をしてゐたアイギストスは、アガメンノンの妻クリュタイムネストラを感はしにかゝつた。初めは中々應じなかつた彼女も、永い間には遂に動かされて男の家に導かれて行つた。さうしてそこで神々の聖なる祭壇の上に多くの犠牲が捧げられた。やがてトロイアは陥落し、アガメンノンは凱旋して来る。アイギストスは女としめし合はせてこの凱旋者を己が家の饗宴に招待し、その酒席において恰も家畜を屠殺するやうに彼とその戦友たちとを殺した。アガメンノンが最も哀れに感じたのは、ブリアモスの娘、カッサンドラが彼の側で憎むべきクリュタイムネストラに殺されるとき擧げた叫び聲であつた。彼は死に瀕しながらも手をあげて妻を打たうとした。しかし恥知らずの妻は彼に背を向けて、臨終の彼の臉や口を閉ぢさせようとさへしなかつた。かくしてアイギストスは黄金豊かなミュケーネーに七年の間君臨した。しかし八年目にオレステースがアテナイから歸つて、父の仇アイギストスを殺した。さうして憎むべき母と卑怯なアイギストスとの上に葬儀の饗宴を催ほした。丁度その日に叔父のメネラウスがトロイアからの歸途の漂浪を終へて歸つて来るのである。この『オデュッセイア』の語るところでは、アガメンノンの殺されたのはアイギストスの家であり、直接の下手人もアイギストスである。

従つてオレステースの仇討もアイギストスに向けられてゐる。この仇討の時に憎むべき母も死んだ。しかしオレステースがその母を殺したといふ言葉は注意深く避けられてゐる。母は自刃したかも知れない。或は誰か他の人が殺したのもあらう。いづれにしてもホメーロスの詩においては「夫殺し」と「母殺し」とは表面に出されてゐるのではない。

然るにアイスキュロスはこの材料から「夫殺し」と「血の復讐」と「母殺し」とを取り出して來るのである。アガメンノンは凱旋の日に彼自身の家浴室において、彼の妻に殺される。アイギストスはその場にさへも居ない。従つてクリュタイムネストラは、この夫殺しの責任を自分で負ふ。彼女は夫が殺した娘イブイダネイアの仇を討つたのである。またクリュセスの娘やカッサンドラを妾とすることによつて妻に與へた侮辱に報いたのである。そこでオレステースの仇討は母親に向はなくてはならぬ。血の復讐は同時に母殺しになる。さうして丁度それがこの悲劇作家の取扱はうとする問題なのである。

この思ひ切つた變更は、ヴィラモーヴィッツの意見によれば、デルプオイのアポローン崇拜に屬する詩人の作品に影響せられてゐるらしい。デルプオイのアポローンの信仰は、小アジアにおけるオリュムポスの神々の發展とは獨立に、本土において神託の信仰が發展したものである。しかもデルプオイにおいて特にこの信仰が榮えたのは、ヴィラモーヴィッツの想像するところでは、初めこの地に眞の預言者たちが住み、眞に人倫的なる神の言葉を傳へたに基くらしい。それらの人々についての記憶は薄れても、その精神の火は消えない。しかも人々がこの新しい人倫の



神をアポロロンと名づけたのは、古くよりデルプオイがアポロロンの神託の場所であつたらに過ぎない。預言者たちはその靈感をこの神に歸し、従つて新しい精神新しい力をこの神に賦與した。かくして恐らく前八世紀に新しいデルプオイの崇拜が、即ち靈感を受けた女預言者に物をきくといふ信仰が、始まつたのであるらしい。預言はやがて技術として相續され、宗教は教會として發展する。そこで新しい教は新しい傳達の形式を必要とし、神託の言葉にアジアから來た敘事詩が利用せられるに至つた。神託が敘事詩的な詩句の形式に形成せられるのみならず、また敘事詩の内容たる物語も取り入れられて來る。やがてその物語はアポロロンの精神に着色せられる。後にホメーロスの名の下に傳へられた多くの物語は大抵この時代に本土において作られたのである。アガメンノーン殺しの話もまたかゝる事情のもとに前八世紀或は七世紀においてアポロロンの詩人によつて改作せられた。かゝる作はアイスキュロスの時代以後まで残つてゐたわけではない。しかしヴィラモーヴィッツはさまざまの痕跡からその内容を推測し得ると考へてゐる。それによればアガメンノーンがトロイアから凱旋して來たとき、妻のクリュタイムネストラは浴場で夫に網のやうな衣をかぶせ手斧で以て打ち殺した。戦利品として夫の連れて來たカッサンドラも共に殺された。何故妻がそんな所行をしたか。それはアガメンノーンの家につき纏ふ呪の故である。アガメンノーンの従兄弟アイギストスは己れの父の仇を報いるためにこの妻を誘惑したのであつた。小さいオレステースは乳母と家來に救はれ、デルプオイの神の保護の下に育てられる。長ずるに及んで神は血の復讐が破るべからざる義務であることを教へ、策を以て仇を

討つことを命ずる。オレステースは命のまゝにアイギストスのみならずその母をも殺す。そこで母の復讐の靈がオレステースを追ひかけることになる。神はオレステースを守り、その穢れを清めてやる。オレステースは王となり、一子を産んで Teisamenos (復讐せる者) と名づけた。

この物語は、如何なる事情のもとにも父の仇を討つべき子の義務を、實に露骨に語つてゐる。勿論母殺しは罪である、だから母の魂は復讐を求め。しかしアポロロンはそれを斥けて子の仇討を立てるのである。こゝでは眞の行爲者は血の復讐を擁護するアポロロン自身であり、物語全體はこの神を讃へるやうに出來てゐる。ところで血の復讐は氏族的な義務である。即ちポリス的な人倫組織に先立てる段階である。たとひそれがデルプオイの信仰としてポリスの形成以後にもなほ人心を支配してゐるとしても、それは原理的にポリスの組織と合ふものではない。ポリスは氏族組織の超克によつて、それに代る新しい全體性として現はれた。こゝでは血の復讐は、たゞに形式的のみならず、事實上ポリスの司法によつて打ち克たれてゐる。血を以て血に報いようとする要求はなほ人々の心に生きてゐるかも知れない。しかしポリスはその復讐を個人の手から取り上げて己れの任務とした。不正が行はれば、それを正すのはポリスの正義である。ポリスにとつては血縁のみが唯一の標準ではない。こゝにおいて、血の復讐を絶對的義務とする立場と、ポリスの正義の立場とが對立する。この自覺の下にアイスキュロスはその悲劇を製作したのである。

アイスキュロスは「母殺し」を前景へ出した。これはいはば血の復讐の恐るべき結果を擴大し



て見せたものである。血の復讐は果して正義に適つてゐるであらうか。母殺しは更に復讐さるべきものではなからうか。そこで彼はクリュタイムネストラを共犯者から主犯者に引きなほし、彼女にも血の復讐の立場から正常な口實を與へる。アガメンノーンは娘イブイゲネイアを殺したのである。娘の血は復讐されねばならぬ。この際彼女は夫殺しに押しつけられる。しかしこの夫はまた夫としても復讐さるべきではなからうか。夫はイリオンの城の前でクリュセスの娘を可愛がつてゐた。妻の側へ歸る時にさへもカッサンドラを連れてゐる。これは妻に對する重大な侮辱である。夫の留守に他の男と通じたのが悪いと云ふならば、ポリスに誘惑されたヘレネーはどうなる。ヘレネーは果して罰せられたか。のみならず更に彼女の所行はアガメンノーンの家への呪に起因してゐる。父アトレウスは弟デュエテスの子供たちを殺してその肉を父親に食はせるといふ如き殘虐な行爲をしたのである。復讐が正義であるならば、これらの口實も成り立たなくてはならない。それに對して父の仇を討つために母を殺すといふ所行はどうであらうか。夫を殺すのは血縁のものを殺すのではない。しかるに母殺しは血縁の最も濃い者を殺すのである。血の復讐が正義であるならば、夫殺しよりも寧ろ母殺しこそ復讐されねばならない。しからばオレスティスの父の仇討は、そのままに是認されてはならない。かくしてアイスキュロスは血の復讐の立場そのものに内蔵する矛盾を取り出し、この立場の不正を明かにしたのである。

そこでアイスキュロスは、この夫殺しも母殺しも決して搖ぎのない確信の下に行はれたのではないことを描き出してゐる。クリュタイムネストラは氏族の呪や娘の復讐を口實として己れの夫

殺しの正常であることを主張するが、しかし最後にはひそかに良心の呵責を感じる。オレスティスは神の命令のままに父の仇を討ちには行くが、しかし躊躇逡巡して母殺しの決意には容易に達しない。復讐はさるべきであらう、しかし神が復讐すべきであつて子が母を殺すべきでない。かかる躊躇を描くために作者は全力を注いでゐる。遂に神の命令に強要されて母殺しを決意し父の仇たる彼女に面した時にも、「お前に乳を飲ませたこの胸を」といふ母の言葉に對して、思はず劍を下ろし、「どうしよう、母を許してもよいだらうか」といはしめてゐる。のみならず母を殺した後には、その復讐に對するあらゆる讚美にもかゝらず、彼は直ちにその行爲に悩み始める。復讐の正義は復讐者自身の胸に根を下ろしてゐないのである。それを描くことによつて作者は血の復讐が正義でないことを示したのであつた。

何故に血の復讐は正義でないのか。それは正義がポリス的であるに對して血の復讐がポリス的でないからである。血の復讐はなるほど「家」の立場においては最高の義務であらう。しかしポリスにとつては家とは私的な存在である。従つてその義務も「私」の義務である。それを主張することは「私」を以て「公」の秩序を亂すことにほかならない。公の秩序とはポリスの正義である。ポリスの全體性によつて課せられる義務である。家の「私」はポリスの秩序の中で一定の位置を持つものとならなくてはならない。そこでアイスキュロスは、血の復讐の立場で解き難くなつたこの事件をポリスの正義の前へ、即ちアテナイの裁判所へ持ち出す、といふ警拔な思ひつきによつてこの問題を解決しようとしたのである。それが『オレスティア』の第三部 *Fumenides*



にほかならない。

この題名は Erinnēs (復讐の女神) がアテーナイにおいて Eumenides (祝福の女神) として祭られることを踏んでゐる。この祭儀はギリシア宗教の古い段階を示してゐるものである。即ちそれは原始宗教における大地の崇拜に起源を持つ。農牧によつて生を營むものには大地は生の泉力の泉であり、従つて聖なるものであつた。それは生を産むものであるゆゑに多くの民族において「母」と呼ばれてゐる。「大いなる母」の崇拜は、オリュムポスの神々の崇拜に對抗して何時までも衰へなかつた。その内最も個性的な發達を遂げたものはデーメーテルであらう。アイスキュロスの生れたエレウシスはこの母神の崇拜の中心地であつた。Erinnēs や Eumenides も實はこの大地の女神にほかならなかつたのである。だからそれは「母たち」であるのみならず、まだデーメーテルがさうであつたやうに、地下の世界即ち冥界と結びついてゐる。すべてを産み出す母の神はまた死者の靈を受け入れる冥界の女神である。が Erinnēs は大地の女神のこの暗い、陰惨な側面のみを生かして行つた。何故ならポリスが作られてからは、この神聖な城壁の内部は正義の掟の支配する明るい世界、従つて死者を葬ることの許されない世界であり、古い靈魂の信仰や大地の女神の如きは城壁外の氣味の悪い世界に追ひやられたのだからである。のみならずアジアから到來したイオーニアの文化は、その明朗なホメーロスの詩によつて神々を變化させ、暗い陰を伴つた信仰をますます暗い世界へ沈下させた。敘事詩の描く Erinnēs は霧の中をさまよふ地獄の靈である。それらは正しい權利を傷つけられたものの誓言に應じて現はれ、不正なるもの

を罰する。オレステースの説話においてはこの Erinnēs は母の血の復讐を主張する「法」の執行者である。即ち母殺しの血を吸はうとする復讐の女神である。しかるにアイスキュロスは、アテーナイにおける裁判によつて、この「血を嗅ぎ廻る犬」に再び古い大地の女神の威嚴を取りもどし、それを祝福の女神たらしめた。そこで悲劇 Eumenides の主題は、オレステースを裁くといふことよりも、むしろこの復讐の女神をポリスと和睦せしめるといふことに移つてゐる。こゝにポリスの立場と家族の立場との對立、及びその調和の問題が、取り上げられてゐることになるのである。

オレステースは家の立場の最高の義務として父の仇を討つた。しかしそれは母殺しとして同じ立場において再び復讐せられねばならぬ。エリニュエスはこの復讐の正義を代表してオレステースを追跡する。血の復讐を命じたアポロロンは彼をかばつて穢れを被ふが、しかしエリニュエスはこの被ひを認めない。血の復讐が正しいのであるならば、母の血は當然復讐せらるべきである。しからばアポロロンもエリニュエスも共に復讐の正義を主張するのであつて、こゝには立場の對立はない。兩者の争はこの立場の内部に存する矛盾の暴露に過ぎない。エリニュエスはアポロロンが母殺しの眞の罪責を負ふべきであるとし、永遠の「法」を破つたものとして非難する。アポロロンはそれに對して自分の標語は父の仇討であつたと抗辯し、更に夫殺しの罪を指摘する。しかしエリニュエスによればそれは血縁者を殺したのではない。そこでアポロロンは婚姻の神聖を説く。かくしてこの兩者の議論は家族を構成するさまざまの関係、即ち夫婦關係、



父子関係、母子関係の軽重を論ずることになる。しかし家族がこれらの関係のいづれをも抜き難い契機とする以上、その契機の一つのみを立てることは出来ない筈である。だから家の立場に立てこもつて復讐の義務を最高とする限り、右の争ひは解くことが出来ないであらう。

そこでアポロロンはオレステースをアテーナイに送り、女神アテーネーの保護を乞はしめる。エリニュエスはそれを追跡し來り依然として母殺しの血を吸ふことを主張する。そこに女神が現はれて何事であるかとたづねる。エリニュエスはその姓名職業を名のり、母殺しの罪を告發する。女神は、この争ひの決定を我の手に委ねるのかと聞く。エリニュエスは然りと答へる。ここで既に「法」はポリスの手に渡つたのである。次いでオレステースも仇討の顛末を陳べ、自分の行爲の不正の決定を乞ふ。女神は自ら判決を與へようとせず、市民から選出された裁判官の會議に決定せしめようとする。やがて裁判官が招集せられる。女神が裁判長である。そこへアポロロンがオレステースの證人として現はれる。裁判長は原告エリニュエスに發言を命ずる。原告は被告オレステースと一問一答を始め、被告の母殺しを明かにする。被告は母にも二重の罪があるといふ。「彼女は夫を殺した、彼女は私の父を殺した。」「しかし彼女はお前に殺されたことによつて罪を償つた。しかるにお前は生きてゐるではないか。」「では彼女が生きてゐる時に何故迫害しなかつたのか。」「彼女が殺したのは血縁の男ではない。」「では私は母と血縁なのか。」「このオレステースの反問は一見奇妙に見えるが、しかし母は胎を借すのみであつて血を傳へないといふ考は、アナクサゴラスなどの主唱した相當有力な見解なのである。でアポロロンは被告のために

この見解を強く主張し、その最も好き例として裁判長アテーネーが母なくして生れたことを擧げる。この主張によれば母殺しは血の復讐を受けるべきでない。

被告と原告との主張が了つたとき、女神は立ち上つてポリスの司法について演説する。今日諸君は流された血について初めて、裁判をやるのであるが、しかし今後このポリスには裁判官會議が存立することになる。この會議は日夜不法な行爲を取締り、市民の胸に尊敬と恐怖とを呼び起さねばならぬ。だから諸君に忠告する、敬虔な心を以て放恣と奴隸心とを警しめ、利己心に動かされることなく、憐れみを知ると共に懲罰の嚴正を期して裁かねばならぬ。かくすることによつてポリスは安全になる。では諸君、投票によつて判決を與へよう。

この演説はポリスが正義を司ることを宣明したものである。女神自身は母なくして生れた子としてアポロロンの主張を支持せざるを得ない。だから彼女はオレステースの無罪のために一票を投ずる。しかし判決そのものは多数市民の意見によつて定まるのである。もし投票が同數であればオレステースは無罪になる。しかるに開票の結果はまさにこの「同數」であつた。オレステースは無罪となり、復讐の正義の主張は倒れたのである。即ちポリスは自ら正義を司り始めると同時に、家族の立場における最高の義務を倒してしまつた。オレステースの無罪は仇討の是認なのではない。エリニュエスの主張する永遠の「法」が倒れたといふことは、同時に父の仇討を是認する根據も倒れたといふことである。それを作者は投票の同數によつて示してゐる。原告も被告も同じ投票數を獲得したといふことは、兩者共に正しくないといふことである。エリニュエス



は復讐の正義を主張しながらも、アガメンノン殺しの復讐を顧みない。血の復讐のみを代表して夫殺しを無視する。かゝる正義は偏頗である。婚姻もまた血の結合と同様に神聖な結合でなくてはならぬ。アポロロンはまた母子の血縁を否定しようとする。これは母性の神聖を汚すものである。ポリスはいづれの立場をも是認することが出来ない。偏頗なき正義を立て得るためには両者に共通な復讐の立場を放棄するほかはない。さうして今この立場を正面から振りかざしてゐるのはエリニユエスである。だから裁判は表面上エリニユエスの敗北として現はれる。

この判決はしかしこの劇の結末ではなかつた。永遠の法を倒されたエリニユエスは、憤激してポリスを呪ふ。女神は投票が同数であつたことを指摘して諸君が敗けたのではないと宥めるが、エリニユエスの憤激は容易に鎮まらぬ。そこでこゝに宥和をもたらずのがこの劇の眼目になるのである。女神はそのために百方辭をつくして、エリニユエスを崇拜し供養させるといふことを誓ふ。遂にエリニユエスはこのポリスが自分にどんな名譽を與へようとするかと聞く。「あらゆる家々の繁榮はお前の恩恵によつて起るといふことにする。」「そんなに高い力と權威とを私に與へることが出来るのか。」「お前を尊敬するものだけを私は保護することにしよう。」「こゝでエリニユエスの怒りは鎮まり、復讐の神は祝福の神愛樂の神に轉ずる。即ち宥和は、ポリスの内部における「家」の支配をエリニユエスに委せることによつて成し遂げられたのである。従つてポリスから獨立した家の立場の正義が倒されると共に、ポリスの正義に基いた家の立場が新しく是認せられることになる。こゝではもはや「復讐」が原理ではなくして「愛」が原理である。

以上がアイスキュロスによつて與へられた解決である。我々はこの問題の取扱ひ方の内にギリシアのポリスの最も盛んな時代の倫理的反省を読み取ることが出来る。そこに取扱はれてゐるのは神話的材料である。従つて血の復讐の正義から最初のポリスの裁判への移り行きといふやうなことが主題とせられてゐる。しかしそのやうな内容は當時の現實を反映するものではない。ポリスの司法は既にその起源が神話化せられてゐるほど古い時代から行はれて居り、血の復讐といふ如きことも既に古くより跡を絶つてゐる。しかもこのやうな古い題材を取り來つて作者が表現しようとしたのは、當時の生きた問題であつたのである。即ち彼は私的存在の問題を擴大して示すために殺人と復讐の物語を用ゐた。そこには私人の立場における愛欲、幸福、苦惱、争鬭などが渦巻いてゐる。さうしてそれは決して軽い意味のものではない。そこにも人が身命を擲つて努力すべきやうな重大な問題がある。だからこの問題を大きく取扱ふことは、ポリス的存在の否定としての私的存在に重要な意味を認めることに他ならないのである。しかしかく私的存在を重視することは同時にポリス的存在の自覺を意味する。ポリスが人倫的組織であり、人倫の實現であるといふことは、私的存在の主張によつて反つて明かにせられる。ポリスの司法は既に古い事實であるが、しかしそこに表現せられたポリスの正義の意義は、私的な正義の主張と對比せられることによつて反つて發揮せられるのである。だから我々はこの悲劇の内にも既に明白な人倫の反省を看取することが出来ると思ふ。それがやがて學的な反省にのびて行き、數十年後に倫理學を産み出すに至つたのである。



### 第三章 倫理學の創始者ソークラテース

ソークラテース以前にどんな哲學的思索が行はれたにしろ、倫理についての哲學的反省はソークラテースにおいて始まつた。それがどういふ仕方、どういふ内容を以て行はれたか、それをこゝで問題にしようとする。

ところでソークラテースは著書を殘さなかつた人である。我々はプラトーン、クセノブオン、アリストテレスなどの著書を通じてのみこの偉大な哲人に接することが出来る。然るにこれらの著書は決して一義的なソークラテースの姿を傳へてゐるわけではない。従つてソークラテースは解釋家の立場に應じてそれぞれ異なつた姿を現はして來る。啓蒙主義の通俗哲學者メンデルスゾーンの手にかゝればソークラテースもまた啓蒙主義の通俗哲學者になる。カント派の手にかゝればソークラテースもまたカントを先驅した批判哲學者である。ローマン派のソークラテースはキリストを先驅する神祕家となつてゐる。歴史家グロートは當時のアテナイの宗教的情勢から見てソークラテースをデルプオイの神託の宗教的傳道家として描いてゐる。ソークラテースの仕事は宗教的靈感のもとに生ける辨證法となることであつた。しかるにヘーゲルのソークラテース

は徹底的な合理主義者であつて、その哲學により古い信仰や風習から離別したといはれる。その流れを汲むツェラーによればソークラテースは哲學を概念の上に基礎づけた人であり従つて理論的論理學の原理の發見者であつた。更にフイエーに至ればソークラテースは思辨哲學者であり精神的形而上學の創始者とせられる。この種の例はなほいくらも擧げることが出来るのである。

かくの如く解釋者の立場によつてソークラテースの姿は異なつてくるが、しかし彼らはおの確實と信ぜられる原典に典據を求めてゐるのである。例へばツェラーはアリストテレスの『形而上學』に、グロートはプラトーンの『辯明』に、フイエーも同じくプラトーンの『パイドーン』に、といふ如く。併しまたこの選擇はそれぞれの解釋者の學的關心に導かれてゐる。従つて眞にソークラテースの姿を捕へ得るためには、ソークラテースを傳へる根本資料の公明な検討に據らなくてはならない。曾てシュライエルマッヘルがクセノブオンのソークラテースとプラトーン・アリストテレスのソークラテースとを比較検討して後者に權威を與へたのも、かゝる試みの一つであつた。しかしクセノブオンの權威はさほど容易に片附けられるべきものであらうか。クセノブオンはプラトーンやアリストテレスのやうに己れの立場を持つ哲學者ではない。彼はたゞ單純にその見聞を語つてゐるのである。しからば彼はソークラテースの偉さを眞に理解してゐなかつたと共にまた極めて素朴にソークラテースの面影を傳へてゐるといふこともあり得はしないであらうか。かゝる點からして根本資料の再検討が非常に必要なものになつて來る。ハインリヒ・マイヤーの『ソークラテース』などはこの點において注目すべきものと思はれる。彼



ラトーンの立場がソークラテースの立場から分れてくる。かういふ仕方ではマイヤーはプラトーン自身の著作のなかからソークラテースとプラトーンとを精確に見分けようとしたのであつた。その成果はいかにも鮮やかなやうに思はれる。しかるにバーネットやイー・イー・テイラーによると、この見分けは非常に誤まつてゐる。プラトーンは自分の眼で直接に見た晩年のソークラテースの忠實な肖像を残さうとしたのみでない。彼はさらに溯つて若き日のソークラテースや壯年の日のソークラテースをも生けるが如くに描き出さうとしたのである。彼はその材料を兄たちや叔父や、さらに年長の人々から聞いた話のうちに見出したであらう。ソークラテースはサラミスの戦勝後約十年の間に生れ、若き日をペリクレス時代の全盛のうちを送つた。このギリシア文化の最盛期はプラトーンの生れる前、ソークラテースの四十歳の頃にすでに終りを告げたのであるが、しかしその名残りを幼いプラトーンはなほ見ることができたのであつた。そこで彼の眼はこの過去に向つたのである。この過去の偉大な時代は師ソークラテースの死とともに残りなく過ぎ去つた。だから彼は、師ソークラテースの刑死事件のほかは、一としてペロポネソス戦争以後のことを取り上げない。彼はたゞ過ぎ行いた偉大な時代と師ソークラテースの姿とを、生けるが如く描き出さうとする。これがアカデメイアの創設以前に、戯曲の天才プラトーンのねらつたところであつた。だから『饗宴』の如きも、前述の如くプラトーンの立場がソークラテースの立場から分れたことなどを示しはしない。それは明白にアリストパネスの『雲』が上演された時(488)の數年後の事件として描かれてゐるのであり、さうしてそれが歴史的に忠實な描寫で

は根本資料をそれぞれその製作の側から眺めつゝその歴史的な價值を定めようとした。最も價值の高いのは結局プラトーンの初期の著作である。『辯明』や『クリトーン』においては、己れを空しうしてソークラテースに歸依する弟子が、敬虔な忠實さを以て師の姿を描かうとしてゐる。しかも描寫の腕は素晴らしい。だからこの兩者におけるソークラテースの姿は、自己なきまでに現實に忠實な天才藝術家の描寫なのである。プラトーンの對話篇中この範疇に屬するものとしては『ラケース』『小ピピアス』『カルミデース』及び恐らく『イオン』が數へられる。これらはプラトーンの感情が靜まつてからソークラテースの倫理的辨證法を文章によつて繼續したものである。だからこゝにはソークラテースをして死後にも人格的に活躍せしめようとする意圖の下にソークラテース的會話の模倣が試みられてゐる。それは歴史的事件の忠實な敘述ではないが、しかしソークラテースの眞の姿を傳へるといふ歴史的價值を擔つたものである。そこでこれらの對話篇を通じて慎重にソークラテースを捕へて見ると、そのソークラテースは學者でも哲學者でもなくして倫理的、生活の覺醒にとめる福音の宣傳者だといふことになる。これをマイヤーはソークラテースの歴史的に眞實な姿としたのであつた。さうなるとこれが規準となつてプラトーン自身の哲學も明白になつてくる。即ちこの後のプラトーンの對話篇は徐々にソークラテースを離れるのである。たとひそれらの對話篇のなかでソークラテースが主人公となつてさまざまの思想を展開してゐるとしても、それは歴史的なソークラテースの考ではない。『ゴルギアス』に現はれる哲學はもはやソークラテースの倫理的辨證法だとはいへない。『饗宴』に至つては明白に、



あることを反證するものは何もないのである。その時プラトンは十二歳であつたから、「プラトンの立場」などがそこに首を出す筈は毛頭ない。しかしさういへば必ず反駁されるに相違ない。プラトーン哲學の目印はイデア論であり、さうしてそのイデア論が『饗宴』にはじめて登場してくるではないかと。なるほどイデア論がプラトーンのものだと定まつてゐればさういはずを得ないであらう。しかるに『饗宴』のなかでイデアを説いてゐるのはまさしくソークラテースなのである。さうしてソークラテースがイデアの考を持たなかつたといふ確證はどこにもない。この問題については『プアイドーン』の方がもつと重要な關係をもつであらう。『プアイドーン』でソークラテースの主要な話相手となるのはシミアスとケベスといふ二人のピュタゴラス學徒であり、従つてこの篇はピュタゴラス思想との問答であるとさへいはれてゐるのであるが、かくピュタゴラスの徒がソークラテースの親しい弟子となつてゐたのは、彼らの師で五世紀の中頃にギリシアに亡命して來てゐたピロラオスが、イタリアへ歸るに際してその弟子たちをソークラテースに託したからであらう。その他いろいろな證據からソークラテースがピュタゴラス教團と接觸し、その影響を受けてゐたことはほど確實である。さうしてそれはソークラテースの若い頃のことである。ところでその同じ『プアイドーン』の終りの方に、ソークラテースが自分の知的發展をのべるところがある。彼は若い頃に自然の探求に非常に努力し、イオーニアの自然哲學にも親しんだ。特にアナクサゴラスの書は、精神を一切の原因としてゐるときいて、熱心に讀んで見たが、出てくるのはやはり空氣とか水とかなので、ひどく失望した。そこで彼は物の觀察をやめて概念の方に避難し、遂にイデア論に到達したといふのである。近代の學者は大抵これをプラト、イン自身の知的發展の敘述と見なしてゐるが、それは甚だをかしい。プラトーンの言葉の通りこれをソークラテースのこととして理解するのに何の不都合があるであらうか。こゝにあげられてゐる自然哲學の諸問題は明かに五世紀の中頃、ソークラテースの若い頃に問題となつてゐたものである。それと對決するソークラテースはイタリアから來たピュタゴラス教團の影響を受けてゐる人である。そこから右のやうな解決が出てくることは、ペリクレス時代のアテナイの哲學者として、いかにももつともではなからうか。アテナイが東方イオーニアの哲學と南イタリアやシチリアの西方イオーニア哲學との接觸中心點となつたのは、たゞこの時代、即ちソークラテースの若い時だけであつた。ソークラテースがエレア學派のアルメニデースやゼーノンと接觸したことは『アルメニデース』に描かれてゐる。この兩哲學が若きソークラテースにおいて合流したことをプラトーンは活寫しようとしたのである。かく見ればイデア論がソークラテースのものであることは相當確實だといはなくてはならない。ソークラテースは福音の宣傳者などではなく、ペリクレス時代を代表するイデアの哲學者なのである。同じく根本資料の精密な検討がこれほど異なつたソークラテースの像を作り出すといふことは、全く驚くほかはない。

ソークラテース問題のこのやうな情勢はしかし珍らしいこととは云はれない。イエスや釋迦の問題も同様である。大きい潮流を惹き起した祖師は皆傳承の霧のなかに歴史的な眞の姿を没してしまつてゐる。信者の立場において傳承を眞實と信じてしまへば何の問題も起らないが、しかし

あることを反證するものは何もないのである。その時プラトンは十二歳であつたから、「プラトンの立場」などがそこに首を出す筈は毛頭ない。しかしさういへば必ず反駁されるに相違ない。プラトーン哲學の目印はイデア論であり、さうしてそのイデア論が『饗宴』にはじめて登場してくるではないかと。なるほどイデア論がプラトーンのものだと定まつてゐればさういはずを得ないであらう。しかるに『饗宴』のなかでイデアを説いてゐるのはまさしくソークラテースなのである。さうしてソークラテースがイデアの考を持たなかつたといふ確證はどこにもない。この問題については『プアイドーン』の方がもつと重要な關係をもつであらう。『プアイドーン』でソークラテースの主要な話相手となるのはシミアスとケベスといふ二人のピュタゴラス學徒であり、従つてこの篇はピュタゴラス思想との問答であるとさへいはれてゐるのであるが、かくピュタゴラスの徒がソークラテースの親しい弟子となつてゐたのは、彼らの師で五世紀の中頃にギリシアに亡命して來てゐたピロラオスが、イタリアへ歸るに際してその弟子たちをソークラテースに託したからであらう。その他いろいろな證據からソークラテースがピュタゴラス教團と接觸し、その影響を受けてゐたことはほど確實である。さうしてそれはソークラテースの若い頃のことである。ところでその同じ『プアイドーン』の終りの方に、ソークラテースが自分の知的發展をのべるところがある。彼は若い頃に自然の探求に非常に努力し、イオーニアの自然哲學にも親しんだ。特にアナクサゴラスの書は、精神を一切の原因としてゐるときいて、熱心に讀んで見たが、出てくるのはやはり空氣とか水とかなので、ひどく失望した。そこで彼は物の觀察をやめ



自ら甘んじて不正なる判決に従ひ、その倫理的な仕事の證として毒杯を飲むのである。これらの死はいづれもその自由な覺悟によつて弟子たちに強い靈感を與へた。さうしてその生前の教説がこの死を媒介として反つて強く死後に効果を現はし始めたのである。だから我々はプラトンの『辯明』と『クリトーン』とが最も好くその師の姿を傳へるといふマイヤーの説を、十分尊重すべきであると考へる。この説がマイヤーのみならず既に古くより多數の人々(例へば Schleiermacher, Zeller, Ueberweg, Grote)によつて支持せられてゐるのも決して偶然でなく。

さてソークラテースの死が彼の事業の中心に置いて考へらるべきであるとすれば、同じく世界的大潮流の祖師である他の二人の死との間の著しい相違もまた注目せられなくてはならぬ。釋迦の死は弟子たちの情愛に取り卷かれたしめやかな雰圍氣のなかで、靜かな最後の説法の後に起るのである。しかるにイエスの死は宗教的な憎惡に取り卷かれてゐる。ユダヤ教の祭司長たち、學者たち、ユダヤの民の長老たち、それらの憎みがこの新しい福音の宣傳者をその弟子たちの手から引離し、侮辱、殴打、鞭打ち、嘲弄などの内に、強盜と並べて十字架に磔けにした。この際ローマ人の總督は自ら決定することを避けて手を洗つてゐる。これらの二つの死は恰かもモンローの死と沙漠的との特性を以て相對してゐるといつてよい。ソークラテースの死は前者の如くしめやかでないと共にまた後者の如く慘酷でもない。が弟子たちの情愛に取り卷かれてゐる點では前者に似て居り、政治家の憎みと民衆の反感によつて死刑に決せられるところは後者に似てゐる。特に顯著なのは、この死がポリスの裁判において、明るく、公開的に、國法の活動として定めら

一度學問的に問ひ始めれば歴史的眞實は容易に掴めるものではない。そのためにイエスや釋迦を全然神話的人物として史實から引離してしまはうとする試みは、少し行き過ぎであるかも知れない。が確信を以てこれらの人々の傳記を語る立場はすべて多少ともに信仰に屈服してゐるのである。眞の姿が掴めないといふことは無いといふことではない。がまたこれらの人々が實在したといふことは直ぐに傳承が歴史性を持つといふことでもない。傳承は史實を傳へないが、しかしかゝる傳承を發生せしめた人物はゐるのである。だから眞實の祖師を捕へるためには傳承發生の經路を溯源するほかはない。ソークラテースの場合といへども同様である。マイヤーはソークラテース問題がむしろイエス問題よりも困難であることを云つてゐるが、それは一理がなくもない。傳承が外見上史實に近く思はれるものほどその見分けは煩雜な手續きを必要とするからである。

ところで傳承を溯源するといふ立場をとつてこの三つの場合を考察するとき、そこに著しい一致のあることを見遁がすことが出来ぬ。福音書でも涅槃經でも、祖師の死が物語の核心である。同様にソークラテースに關しても、『メモラベリア』やプラトンの初期の作は、彼の死を中心の話題とする。祖師についての傳承がその死から始まるといふことは我々にとつて最も理解し易いことなのである。しかもその「死」の物語は三者共に決して單なる祖師の終焉を傳へるのではない。イエスにおいては十字架の死は人類の救済を意味した。釋迦においても、永遠に生き得る覺者が明かなる覺悟をもつて自ら死を決意するといふことは、まさに人類に涅槃を、即ち解脱を説示する所以であつた。同様にソークラテースは、逃亡によつて生を永らへ得るにもかゝらず、



れるといふ點である。前二者においては祖師の死は國家と關するところはなかつた。強ひて求めれば前者において國家の釋迦に對する尊敬が語られて居り、後者において國家のイエスに對する冷淡が語られてゐるといふことが出來よう。しかし祖師の死そのものの意義は全然超國家的であつた。しかるにソークラテースの死はそれ自身において國法の不正なる運用とそれにもかゝらぬ國法への尊敬とを示してゐるのである。かく見ればソークラテースの死が特にポリス的人間における祖師の死であることは明かであらう。

我々はかゝる「死」においてその意義を現はしてゐるソークラテースが、一つの宗教の祖師ではなくしてまさにギリシア的思潮の祖師であるといふ點を重大視する。ソークラテース自身はマイヤールの云ふ如く倫理的人格的生活の福音を説いたのであるかも知れない。しかしそこから流れて出たのは信仰の流れではなくして哲學の流れなのである。だから我々はブートルー(Emile Boutroux: Historical Studies in Philosophy. 1912. Etudes d' Histoire de la Philosophie. 1897. 2. ed. 1901))と同じく彼において倫理學の創始者を認め、それによつて倫理學が如何に哲學の中心的地位を占めるかをも明かにしようとするのである。(中庸論)

しからは如何にしてソークラテースにおいて倫理の哲學的反省が起つたのであるか。それはほぼ『メモラビリア』やプラトーンの著作から知り得られることである。ソークラテースは當時流行した自然學やソフィスティクへの批判的反省によつてそこに到達した。これらの立場はそれぞれその特殊の仕方によつて人をポリス的存在から離脱せしめる。それをソークラテースは再びポリス的存在に導き返さうとしたのである。

ソークラテース

周知の如くギリシアの哲學的反省は自然の原理を見出さうとする努力に始まつた。だからそれは『メモラビリア』(Xenophon: Memorabilia, I, i, 14)の語を用ゐれば、有るものは一である、否それは無限に多數である、萬物は不斷に動いてゐる、否何物も曾て動いたことがない、萬物は生滅する、否何物も生滅しない、といふ如き思辨にほかならぬ。かゝる思辨において人はそのポリス的存在を忘却した。本質的にポリス的なアテナイ人にとつては、これほど現實を遊離した問題はないのである。だからソークラテースは問ひ始める、さういふ種々の主張が狂人のやうに互に一致しないのに、どうして人々は満足することが出来るのだらうか。ポリス的存在にとつては意見の一致、即ち思想の共同が重要事なのである。しかるに自然學者はその共同を顧みない。或はまた問ふ、一體諸君は人間の事(τα ανθρώπινα)を既に知り抜いてゐると思つてさういふ思索に向つて行つたのか。さうでないことは直ぐに明かになる。何が敬虔であるか、何が正であるか、何が勇氣であるか、ポリスとは何であるか、統治とは何であるか、等々の間に自然學者は答へることが出來ぬ。しかもかういふことは、奴隷たるを欲しない限り、知つてゐなくてはならないのである。だから人々は役にも立たぬ思辨をやめて知つてゐなくてはならないことに注意を向けなくてはならない。こゝに理論的意識の發展が惹き起した意識の個人化に對する對抗運動が見られると云つてよゝ。

がそれによつてソークラテースが理論的意識の發展を全然斥けようとしたといふのではない。



自然學者が普遍的な原理を求めつゝ互に狂人のやうに意見を異にしてゐるのは、考察の對象が人知の限界を超えたものだからである。人知の限界内においては人々の意見は當然合致する。例へば戦車の御者として、御する心得のある者となし者といづれを選ばべきかについては、人々の意見は必ず合致する。だから人間の事については普遍的觀念を求め得るのである。自然學者はそれを求むべからざるところに求めてゐた。今やこの學の普遍的觀念は人間のことに關して眞に活かすことが出来る。かくの如くソークラテースは自然學者を斥けると共に、そこから學の普遍概念を學び取つたのである。それは決してソークラテースが突如として發見したものではない。かくソークラテースが自然學者に負ふところあることは、プラトーンの『辯明』中の次の句からも知られるであらう。アリストプァネースの喜劇においてソークラテースといふ男の云つてゐるやうなことについては、自分は何にも知らない。「と云つても自分は、この知識を輕蔑するのではない——もし誰かがさういふことについて眞に何かを知つてゐるとすれば、かゝる輕蔑の嫌疑は自分にとつてはメレトスのあらゆる公訴よりも一層苦しいであらう。」こゝにプラトーンのソークラテースは自然哲學の尊重を明白に告白してゐるのである。

ところでソフィストは丁度自然學者の逆であつた。彼らはたゞ人間の、ことにのみ心を苦しめて、無用な思辨を試みない。と共に技術のみに没頭して理論を顧みないのである。人間のことにのみ没頭する點から云へば、ソークラテースは全然ソフィストの味方であつた。ソフィストの目ざすところは、巧みに語り、巧みに行ひ、巧みにポリスを治め、巧みに家を齊へ、巧みに軍を指揮し、

巧みに自他を利するの術である。これらはまさにソークラテースの關心せる領域である。だから彼はそれを最も立派な、最も尊い技術と呼んだ。(Mem. IV, 2, 11)ソフィストがこれらの領域における一般的な知的教養を正當にして有用なるものと考へたことは確かに彼らの功績と認めてよい。プラトーンの初期の對話篇も、決してソークラテースとソフィストとの根本的な抗争は描いてゐない。それが出てくるのは後の作品である。だからソークラテース自身がソフィストにおいて否定、懷疑、個人主義などの精神を見てゐたとは考へられない。むしろ彼らは共に當時の進歩主義者であり、固定した、迷信的なポリスの考を打破して、理性的な秩序をポリスにもたらさうとした改革家であつた。

にもかゝらずソフィストとソークラテースとの間には根本的な對立があつた。ソフィストが如何に知的及び道德的な教育に努力したとしても、彼らの關心は技術であつた。技術が、特に話す技術が、目的であつた。それを彼らはたゞ練習によつて達しようとしたのである。しかるにソークラテースにとつては或事について巧みに話すよりもその事を理解する方が大切なのである。技術は彼にとつては、根柢的には「知ること」であつた。戦車を御し得る者は如何に御するかを知つてゐる。國を治める技術もまた國が何でありその治め方が何であるかの理解にほかならぬ。しかるにソフィストはこの「知」を無視してたゞ技術を目ざすのである。このことは法や道德の問題に關して特に著しい。彼らは青年を教育して市民的な卓越(徳)、倫理的な卓越に導いて行かうとする。しかるに法や道德について巧みに語り得る技術は、それだけでは、不正を行ふ武器と



もなり得るのである。(Mem. IV, 3, 1) 従つてかゝる技術を練習せしめる前に、その前提として、倫理の本質が理解せられてゐなくてはならぬ。國や家を治める術は最も崇高な技術ではあるが、しかし「正しくない人がかゝる技術において優秀たり得るであらうか。」(Mem. IV, 2, 11) 否、かゝる技術に先立つて正義の徳が體得せられてゐなくてはならない。正しく行ひ得るといふことは正義を知つてゐることなのである。この知を取り出し得なければ眞に人を教へることは出來ない。同様にポリスや法の倫理的本質を理解せずして現前の國法を批判することは、人を單に反國家的、主我主義的な誤謬に導くに過ぎない。

ソークラテースはかくして人間のことに關心するソフィストの方法そのものに誤謬を見出したのである。技術はそれ自身目的ではない。しかもその技術をたゞ練習によつて得ようとするのは、實は不可能なことである。正義の理解なしにたゞ練習によつて正しい行ひをしようとすれば、その行ひは實は正しい行ひではない。正しい行ひをなし得るといふことは正しさを知つてゐることである。技術は知を含む。知に導かれなければ技術は眞に技術であることが出來ない。ソフィストはこれを洞察し得なかつた。だからソフィストの方法は、それを徹底させれば、利己のための技術の習得、従つてポリス生活の否定、學問への懷疑、極端なる個人主義といふ如きものに偏つて行く。ソークラテースはこの傾向を、それが發展する以前に、抑へようとしたのであつた。

以上の如くに見れば、自然學者は人間の事に適用すべき普遍的知識を人知の限界の外に適用して人間のことを顧みなかつたのであり、ソフィストは丁度その人間の事を關心事としたにかゝは

らずそこに當然の權能を有する普遍的知識を顧みなかつたのである。従つて自然學は技術や實踐生活を離れて空虚な思辨に陥つた知識なのであり、ソフィステイクは知識を離れて危険な型に嵌まつた技術なのである。この二つの潮流に對する反省がソークラテースをその獨特の立場に導いたのであつた。自然學者の學問的形式をソフィストの扱ふ人間の事に適用するといふのがそれである。それによつて技術の如く有用でありつゝ學問の如く普遍的でまた教へ得られる知識が成立する。この知識こそ人々に、敬虔、正義、勇氣、節制、ポリス、統治、法といふ如きものが何であるかを教へ、また人々に正しく行ひ、家を齊へ、ポリスを治め、自他を利するところの術を與へるのである。

かくして人間のことに關する技術と學問との結合として、ソークラテースは、倫理學を作り上げた。もとより彼自身がそれを倫理學と呼んだわけでもなければ、またそれを一つの學として説いたわけでもない。彼はその生ける辨證法において倫理についての知識をあらはらしたのである。即ち彼の辨證法は人々の心から倫理についての普遍的な知識を引き出すやうに働き、彼の倫理の知識は辨證法として人々に交渉するやうに働いたのである。

このことは彼の哲學がその方法としての生ける辨證法と引き離し難きものであること、さうしてそれが生ける辨證法である限り倫理學であつて他のものではないことを意味する。云ひかへれば彼は哲學を倫理學として始めたのであり、従つて倫理學の哲學における中心的地位を初めて明白に擧示したのである。



ソークラテースの活動が他の人との「對話」において行はれたといふことは、疑なき事實として承認せられてゐる。しかもその事實の意味がすべての學者に同様に理解せられてゐるとは云へない。對話によつて或る問題を討究するといふことは、問を初めより人間の問として取扱ふことである。彼は共同的に考へ、(koinē boulēsthai) 共同的に疑ひ、(koinē skeptesthai) 共同的に探求する、(koinē zetein) のが問ふことであると考へた。かく人々が相集つて或事を考へるのが dialēgesthai (對話、議論) なのである。(Mem. IV, 5, 12) 或る問題を考へるといふことと議論するといふことは彼においては同義である。このことは問そのものがすでにポリス的人間の立場において把握せられてゐることを示してゐる。問は何よりも先づ市民の間の關係であり、問はれてゐることはこの間柄に存する。しかるに人は個人的意識における問の立場、即ち孤獨な思辨の立場に立ちつゝ、ソークラテースの「對話」を解かうとする。だから例へばツェラーのやうに、ソークラテースが對話の形式を用ゐたのは彼が己れの無知を知つてそれを脱しようとしたからである、そのために既に知る人を求めて歩いたのである、といふやうな解釋を持ち出すことになる。しかしソークラテースは、自然の原理についての無知を自認してゐながら、それを問ひ歩きはしなかつた。彼は人間のことに對して他の人々と對話しつゝ人々の間に一致する意見を求めて歩いたのである。人間のことは人々に共通の問題であつて我のみの意識の問題ではない。のみならず敬虔、正義、勇氣、徳といふ如き人間のことは、各人が通例解り切つたこととして扱つてゐる問題である。かく常識的に解り切つたことの中から、對話によつて、その問題の本質を導き出して行く。

それがソークラテースの方法だつたのである。そこでソークラテースの「助産術」もまた人間の問としての意義を發揮してくる。正義とは何ぞやと問ふ人は、正義の明白な概念を持つてはゐない。しかし彼が人間關係において正しい行ひをなし得る限りにおいては、彼はすでに正義を知つてゐるのである。恰も船を漕ぎ得る人が、船の動く原理を知らずともすでに動かし方を知つてゐると同様である。ソークラテースは問答によつてこの既存の知を自覺にもたらし、實踐のあるところにはこの自覺が可能である。人倫的組織が實現せられてゐる限りにおいては、それがいかに不完全であるにしても、人倫がすでに實踐的に知られてゐる。それを自覺させれば人倫についての共通の知識があらはになるのである。このやうな對話議論がソークラテースの辨證法である。だから辨證法は個人意識における思惟の法則といふ如きものではなくして、「人間關係」として始まつたのである。問が人と人との間柄であるといふことがまさに辨證法の根源なのである。だから辨證法においてはその對立抗争のみならずまた節制や愛が缺くべからざる契機になる。辨證法が眞理を産み得るのはこの對立者における愛の合一のゆゑである。もし人がその自己を主張して譲るところがなければ、對立抗争はただいづれか一方の破壊によつてのみ統一に達する。それは一面的な意見に傾いたのであつて、共通の意見に達したのではない。自己を統御してその個人的な偏倚を差控へ得るのでなくては辨證法は眞理を産み得ない (egkrateia)。が眞理を産むためには辨證法の内に更に「愛」(eros) の契機がなくてはならぬ。この愛をソークラテースは清い友情といふ如きものとしてでなく、感性的な



魅力を混へた情緒として考へてゐる。愛がたましひに受胎させて知識を産むのである。かゝる感覺的な愛を辨證法の契機としたことによつても、この辨證法がいかに具體的に人間關係であつたかが知られるであらう。

このやうな生きた辨證法によつてソークラテースは人間關係においてすでに實踐的に知られてゐることを概念にもたらさうとする。その仕方は、手近なもの、観察からアナロジーによる公式の発見を経て討論を通じて定義に達するのである。そこで出發點として、定義せられるべきことの事例を、普通の日常的な事柄から取り上げる。言葉、意見、噂、世評、或は日常的に眼に觸れる職業、技術などが材料になる。これらの茶飯事の内にすでに豊富な理解が含まれてゐるからである。かゝる觀察によつて出發點を作ると共に、彼は更に問者の知れることを利用してアナロジーを用ゐる。例へば正しい人とは何であるかを問題にする場合に、大工とは何か、音楽家とは何か等と問ひ返す如きである。問者は大工とは家を建てることを心得た人であると知つてゐる。他の諸例も同様である。それならば正しい人とは正義を心得てゐる人ではないか、といふことができる。ソークラテースは最も多くこの工藝的技術と倫理的技術（即ち人倫の實踐）とのアナロジーを用ゐる。かくして得られた一般的公式を討論にかけ、あらゆる可能な場合にそれが通用するや否やを検する。檢察に堪へぬ場合はそれに應じて修正して行く。時には逆のものにさへもなる。かくして最後に定義に到達するのである。

この定義がソークラテースにとつては、學問の對象たる普遍的、本質の十分なる表現なのであつた。定義せられる事物はこの普遍的、本質の外的な現はれであり、定義はこの本質即ち普遍的な功能の陳述にほかならぬのである。

ソークラテースがかゝる定義を求めたといふ點に着目して、ツェラーやシュライエルマッヘルは、ソークラテースが一般に事物の本質の知識を追究したのであつて單に倫理學にのみ關はつたのでないことを主張する。彼の作つたのは學（*sophia*）の普遍的概念であり、それを人間のことと適用したのはたゞ偶然に過ぎぬと云ふ。しかし彼の方法の示すところは決してさうでない。彼は人間のことを人間において問うたのである。だから彼における學（*gignesis*）は倫理と離すことが出来ぬ。彼の學の概念もまたそこから出て來た。倫理が學（知識）の對象となり得るためには學は如何なるものでなくてはならぬか。それが學についての彼の問なのである。彼にとつては確實といふことの必要にして十分な條件は、人が己れ自身及び他のあらゆる人々と同意することであつた。この規準は自然のことと關しては通用しないが人間のことと關しては通用する。あらゆる人に共通な觀念は人間關係に關する限り確實である。常識と呼ばれるものはまさにそれであつて實踐生活を誤まりなく導いて行く。彼の仕事はこの常識を明確な形に仕上げることであつた。そこで彼は「學は普遍を對象とする」といふ豊饒な思想に到達したのである。個人的なもの、偶然的なもの、特殊なもの、學はない。例へば勇氣の學（知識）の對象は個々の勇ましい行為ではなくしてあらゆる勇ましい行為に共通なものである。即ち個々の行為の本質としての勇氣である。このやうな普遍は未だ物質界にも本體界にも關係しない。それは人々の言語や行為の共同の基底



なのである。我々は種々さまざまの行爲の仕方を云ひ現はすのに勇氣といふ言葉を用ゐる。何故であらうか。それは我々が心の内に一定の觀念を持ち、勇ましいと云はるゝさまざまの行爲においてそれに當るものを見出すからである。我々は互に話し合ふ内にこの語の用法について意見を同じくしてくる。さうなればこの語によつて云ひ現はされる觀念が我々すべての心において同一であるといふことも解つてくる。それが普遍なのである。この普遍において彼は、己れ自身及び他の人々との一致の條件を見出したのであつた。だからそれが學の對象となるのである。彼にとつては、言葉の基底をなすところの定義せられたもの、概念、をほかにしては、右の如き合致に到達する方法はない。従つて問者の同意を得るためには、議論をこの概念に合致するやうに導けばよいのである。クセノプオンは傳へてゐる、(Mem. IV, 6, 15. 議論=logos) 「彼自身が議論の迷路を辿つて行く仕方は、一般的に同意せられた一つの點 (dia tōn malista homologoumenōn) から出發して歩一歩と進んで行くにある。こゝに議論の確實性が存すると彼は考へてゐた。だから彼は自分の知る限り他の何人よりも好く聽衆の一般的な同意を得た。彼が好く云つたことであるが、ホメーロスがオデュッセウスを確實な話し手と呼んだのは、後者が議論をばあらゆる人々の承認せる點から (dia tōn dokountōn tois anthrōpōis) 導き出す力を持つてゐたからなのである。」

以上の如くソークラテースは生ける辨證法によつて人間の事に關する普遍的本質を把握しようとしたのである。彼の倫理學の意義は主としてこの方法に存する。この方法によつて把握せられたものは、この方法との聯關においてのみ尊重せらるべきものなのである。彼の倫理學の内容を

考察するに當つてこの一事は決して忘れてはならない。

それでは彼の倫理學の内容は何であつたか。最初に云つたやうにソークラテースについての傳承は彼の死の物語を中心とする。従つて彼の仕事も彼の死を中心として考察されねばならぬ。彼の死はその倫理的な仕事の證であつた。彼はその生ける辨證法を裁判所において實行したのみならず、この辨證法によつて把握せられたものをもこゝに具現してゐるのである。だから我々は『辯明』や『クリトーン』において彼の倫理學の内容の核實を見得ると思ふ。こゝに主題となつてゐるのはポリスにおける不正な裁判である。我々は前に『オレスティア』におけるポリスの裁判を見て來た。そこでは復讐の正義に代つてポリスの正義が立てられたのであつた。ポリスがポリスであるのはそれが正義を具體的に實現してゐるからである。しかるにこゝではポリスの名において不正が行はれる。それは一體何を意味するか。

ソークラテースにとつてもポリスは個人の存在の根である。『クリトーン』(Platon: Kriton, 12 中) におけるソークラテースは、國法と共同體 (to koinon) 即ちポリスとを人格化して次の如く云はしめてゐる。先づ第一に汝を存在にもたらしめたものはポリスとその法とではないか。汝の父はポリスとその法とに媒介せられて汝の母を娶り、汝を産んだ。次で汝はポリスとその法とに基いて扶養せられ、また教育せられた。それなら汝はポリスとその法とに屬するものである。汝のみならず汝の祖先たちもさうであつた。だから祖國は父母祖先よりも一層尊く、一層神聖なものである。人は祖國にあらゆる尊敬を拂はねばならぬ。父母に對するよりもつと柔順にしなくて



はならぬ。また祖國の命するところにはいかなる苦痛をも忍んで従はなくてはならぬ。これは正義の要求する義務なのである。ポリスの指定した持場は、どんなことがあつても逃げ出すことなく守り通さねばならぬ。人がポリスに屬してゐる限りかゝる義務は避くべからざることである。しかしポリスは汝を産み育て教育し、その上あらゆるポリス的な親切をつくしたのみならず、なほこのポリスを自由に立ち去ることをも許してゐるのである。即ち一人前の市民となつた後に、さうしてポリスや法のこと解つた後に、もしこのポリスや法に不満足であるならば、自分の財産を持つて他國へ行つてよいのである。だからポリスの義務を欲せぬものは何處へでも行つてよい。行かずに留まつてゐるのはこの義務を承認してゐるのである。従つてポリスに屬する限りポリスは存在の根であり、義務を命する者であることを、否定するわけには行かない。

このやうなポリスがその爲すべき通りに正義を實現してゐるならば、そこに何の問題も起らなう。しかるに現實のポリスは不正不法を行ふところのポリスである。このことを『辯明』(Platon: Apologie, 19f., 26)におけるソークラテースは明白に言明してゐる。現實のポリスにおいては、正義のために戦はうとする者が忽ち黨派の犠牲となつて殺されねばならぬほど、絶えず不正不法が行はれてゐる。そのために彼は公職に就くことを避けた。唯一度ピュタニスになつた時には正義を守るために死を嗜した。現實のポリスがかくの如きものであるならば、それは實はポリスではないのである。だから彼は同じく『辯明』(ib. 18)のなかで、不正を行ふポリスがポリスの自己否定であることを力説してゐる。ポリスが正しい人を死刑に處するとすれば、ポリスは正義を

殺すのである、即ち自己を害ふのである。しからば不正を行ふ現實のポリスは、不正を行ふ限りにおいてポリスでなくなつてゐる。それをその本來性へ目ざめしめること、それがソークラテースの辨證法の意義であつた。

しかし正義の實現であるポリスが如何にして不正を行ひ得るのであるか。それはポリスが、一面においてその市民を産み出し育てると共に、他面においてその市民たちの行爲によつて實現されて行くものだからである。ソークラテースに加へられた不正は、ポリスやその法が加へたのではなくして、人が加へたのであつた。(Kriton, 16)だからポリスの名において行はれるにかかはらず、不正を行ふ者は正義の自覺なき市民たちなのであつて、ポリス自體ではない。いかなる判決も、それがポリスの名において行はれる限り、服従せられねばならぬ。しかし服従によつて判決そのものを正しと認めるのではない。判決の中味は不正な人が作つたのである。この矛盾をソークラテースは己れの死刑によつて示した。ソークラテースの『辯明』はいはば己れの死刑の意義を説いて本來のポリスへの自覺を喚起しようとしたものである。

ソークラテースのこの最後の努力は同時に彼の生涯の仕事であつた。彼がその辯明の初めに、(Apologie, 5—10)自分が何故に公衆の悪評や敵意を招いたかの理由を説明してゐるのは、丁度この生涯の仕事の意義を説いてゐるとも見られる。ポリスにおいて現實に不正が行はれてゐるのは、市民に自覺なきが故である。しかしかゝる市民も、本來は正義の實現たるポリスにおいて市民となつたのであり、従つて本來的には市民としての本質を持つてゐる筈である。だから市民をこの



本質へ呼びかへすことが何よりも重大な仕事になる。しかるにこの仕事にとつて最も大きい障害は、市民たちが己れの無自覺を自覺してゐないことである。彼らは知らないくせに既に知つてゐると思つてゐる。従つてその忘れ去つてゐる本質を自ら求めようともしない。こゝにおいて自覺を喚起する仕事は、まづ無知の曝露となり、それを通じて市民としての徳の探求となるのである。この二重の自覺の要求は「汝自身を知れ」といふデルポイの標語によつて云ひ現はされ得る。それを警拔なソークラテースは、(或はプラトーンかも知れぬが)、「ソークラテース以上の賢者は一人もない」といふデルポイの神託として語つてゐるのである。彼はこの神託の意義をはかり兼ねて、自分以上の賢者を探し出し神託を反駁しようとして企てた。これが問ひ廻るといふ探究法である。その結果、あらゆる他の賢者は己れの無知を知らない、自分のみは己れの無知を知つてゐる、といふ顯著な事實を見出した。これが無知を曝露せられた人々の憎惡を買つたのである。のみならずこの方法は青年たちを喜ばせ、彼らの間に模倣を惹き起した。従つてこの青年たちによつて無知を曝露せられた人々の憎惡もまたソークラテースに集まつた。これが「ソークラテースは青年を腐敗させる」といふ非難の根源だ、といふのである。

この敘述が言葉通りに裁判所におけるソークラテースの辯明を傳へてゐるか否かはこゝでは問題でない。たゞそれによつてソークラテースの仕事が「汝自身を知れ」といふ標語の實現であつたこと、さうしてその實現が生ける辨證法として行はれたこと、従つてこの自覺が單なる個人的自覺ではなくして對話における人間關係的な自覺であること、などを知れば足りるのである。無知の曝露は知の愛求と密接に結びついてゐる。自覺の運動は無知の自覺を通じて市民としての徳に迫り行かねばならぬ。この偉大なアテナイの市民である以上、智慧を求め、靈魂を出來得る限り淨化完成することに努めないの恥である。(Apologie, 17) この努力によつて市民は市民としての徳を獲得する。これが求められた自覺であり、従つてポリスをその本來的な姿に返へす所以なのである。

市民としての徳は、こゝでは智慧の愛求や靈魂の完成において認められてゐる。こゝに彼の努力する「自覺」の意義が看取せられる。徳 (arete) とは或るものがその固有な目的の遂行のために持つてゐる性質、即ち優秀性である。大工は家を建てる技術において他のもの持たぬ優秀性を持ち、詩人もまたその素質や神興において大工等他の手工藝家の持たない優秀性を持つ。それらが大工の徳、詩人の徳なのである。しかしこれらの徳は市民としての徳ではない。市民の市民としての優秀性はどこにあるのか。それは財産や名聞や榮譽や長命や健康や快樂にあるのではなくして智慧や眞理や靈魂の清淨などにあるのである。そこでこの徳は、人としての徳であつて必ずしも市民としての徳ではない、ソークラテースは人の道徳 (humane Moral) を説いて當時の階級道徳を超越した、彼の立場は倫理的個人主義である、といふ如き解釋が行はれる。(H. Maier: Sokrates, S. 388ff.) しかし彼が靈魂の淨化や完成を説いたとき、彼の眼中にあるものはあくまでアテナイの市民であつてポリスから遊離した個人の人格的完成といふ如きものではなかつた。このことは彼自身の進退が實證してゐるところである。もし個人の人格的完成が彼の道徳的理想



であつたのならば、彼は裁判所において市民と正面衝突をすることなく、隠遁の生活をも選び得た筈である。しかるに彼は、市民の自覺を喚起する彼の仕事が彼の神から受けた持場であること、従つてこの持場を守るためには死などを恐るべきでないことを高唱する。彼はその靈魂の完成のために市民としての義務から離れてはならないのである。なるほど彼はこの持場が神から授けられたと信じた推想してゐる。即ちポリスから定められた持場だとは云つて居らない。しかしそれがポリスにおける持場だといふことは炳乎として明かである。従つてアテナイにおけるこの持場を捨てることは總じて自己の持場そのものを捨てることであり、死を恐れて己れの持場を捨てるといふことはまさしく卑怯陋劣と呼ばれるべき魂の汚損なのである。

このやうな「市民としての徳」の意義を正しく把握し強調した人の一人として我々はマックス・ヴント (Max Wundt: *Geschichte der Griechischen Ethik*. 1908. I. Bd.) を擧げることが出来る。彼はソークラテースの説いた *arete* を主觀的意識における徳と解することに對して鋭い警告を發してゐるがこれは確かに傾聴せらるべきことである。*Arete* といふ言葉は、前にも云つたやうに、初めたゞ實踐的な技能の優秀性をのみ意味した。だから魂の徳といふやうなものとは全然かかはりがなかつたのである。しかもそれが魂の徳といふ意義を帯びるに至つたのは、まさに市民としての *arete* を問題としたことに起因する。ソークラテースは個々の職業における優秀性を反省したのではなくして、ポリスに屬するものにおける一つの大きい *arete* を反省したのであつた。そこでこの一つの優秀性が追究せられる。もし或る市民が正しく敬虔に國法を守らない場

合、彼は市民として優れてゐるであらうか。否。敵に對して勇敢に戦はなかつた場合は？ それも同様である。風習に従つて己れの生を節制しなかつた場合は？ 勿論同じである。さうすれば市民としての優秀性はその部分として正義敬虔勇氣節制といふ如き諸性質を含んでゐる。そこで初めてこれらの諸性質が *arete* といふ言葉と聯絡して來るのである。このことはプラトーンの初期の對話篇『プロタゴラス』の中に明白に現はれてゐる。彼はプロタゴラスをしてポリスの意義を語らしめる。(Protagoras, 329 F.) 昔プロメテウスは人間に火と技術とをもたらしたが、しかし人類の保存や開化に缺くことの出來ないポリス的な徳 (優秀性) を傳へなかつた。そこで没落に瀕した人類を救ふために、ゼウスはヘルメースをして「正しさ」と「羞かしさ」とを人間に傳へしめる。しかもそれらは他の技術と異なつてあらゆる人々に賦與せられねばならぬ。何故なら他の技術のやうに少數者のみがそれにあづかるならばポリスは成立しないからである。もしこれらを持つに堪へないものがあるならば、かゝる者は死刑に處するといふ法律を、ゼウスの名によつて與へるがよい。かくして人間はポリスを造り、没落から免れた。だからして一般にポリスがあるべきならば、或は人が他との共同態において生きようとするならば、いかなる人も神から賦與せられたポリス的な優秀性を持たねばならぬ。その市民としての優秀性が、正義、節制 (*sophrosune*, 慎しみ) 及び敬虔によつて成るのである。このプロタゴラスの演説において *arete* があくまでもポリスの立場から理解せられてゐることは明白である。この點についてはソークラテースにも何ら異存がない。ただ彼がこれに對して提起する問は、次の一點のみである。(Protagoras,



よる個人の統制にほかならない。孤立的個人が如何に無制限にその自己を發揮しようと、それは不徳でも何でもない。だから自己抑制は共同態を作るためにこそ、優秀性となり得るが、孤立の立場においては寧ろ非優秀性でさへもあり得るであらう。例へば猛獸は、他の獸を捕へて喰ふことを慎しむとき、反つてその優秀性を失つてしまふ。欲望を慎しむといふことすら、何らか全體的なものへの我の役目を洗ひ去つてしまへば、何の意味もないことになる。それが健康のために好いとしたりと、健康とこの欲望の満足といづれが好いかは定められぬ。ヘフディングのやうに自分の生の全體の立場から個々の瞬間を統制すると考へるにしても、孤立人の立場において自分の生の全體が瞬間よりも重いといふことは何によつて云ひ得るであらうか。この瞬間における豊満な愉悅が退屈な生涯よりも悦ばしいと感ずることは、何の不思議でもないであらう。猛獸の如く瞬間的に生きる方が解らない未來を忖度して打算的に生きるよりも遙かに愉快だといふ主張は何處からも覆へすことが出来ぬ。個人の生の全體ではなくして個人を超え個人を包む生の全體性のみが個人にその慎しみを要求し得るのである。また勇氣にしても、ポリスの存在を除外すればそれが優秀性となる所以は存しない。死をも恐れずに己れの持場を守るからこそ、勇氣は市民の卓越なる性質とせられる。もし孤立人が猛獸との戦において敵はないと見て樹に逃げのぼつたとしても、それは卑怯ではない。と共に命を捨てて猛獸と戦つても勇敢とはならない。しかるに同胞を殺さうとする猛獸に對して戦はうとする場合には、前者は卑怯であり後者は勇敢である。何故ならこの場合には猛獸は人間の共同態の敵であり、これと戦ふものは共同態を守る戦士だか

329) 君はゼウスが人々に正義と羞恥とを送つたといふ、正義と節制と敬虔とが一つの統一を、即ち *hē aretē* を形成するといふ。しかしこの優秀性は正義節制敬虔を部分とする一つの統一なのか、或は正義節制敬虔などは一つの同一事に對する別々の名に過ぎぬのか。その點が僕に解らなかつた。プロタゴラスは答へる、勿論それらは一つのもの即ち *aretē* の部分なのだ。口鼻目耳が顔の部分であるやうに。ここでソークラテースの反駁が始まる。目は見るものであり、耳は聞くものである。目を獲得しただけでは聞くことは出来ない。そのやうに敬虔や正義や智慧や勇氣がおのおの本質を異にするとすれば、敬虔は正義でないもの、即ち不正なものとなり、正義は敬虔でないもの、即ち神に不敬であるものとなる。この結果はプロタゴラスといへども同意することが出来ない。敬虔は正しいもの、正義は敬虔なものである。しからば兩者は本質的に等しいものでなくてはならない。同様にして節制と智慧、正義と智慧などの本質的な同一が説かれる。さまざまの魂の徳といはれるものは、畢竟市民としての優秀性のさまざまの相にほかならぬのである。

このソークラテースの視點は十分重大視されなくてはならぬ。正義、節制、勇氣、智慧といふ如き徳は、孤立せる個人の魂に即してのみ考へられた徳ではなかつたのである。正義とはポリスの法を守ることであつた。ポリスにおいて、即ち共同態において生きるのではないものに、不正の問題はない。ポリスの法は人間のことにおける秩序、即ち人倫的組織を人倫的組織たらしめる仕方なのであり、従つてこの仕方に合ふことが正しいのである。同様に節制はこの人倫的全體に



われわれはソクラテースの事業がその死に結晶してゐることを見て來た。この死の意義を深く把握し、そこから大きい精神潮流を流れ出でしめた功績は、主としてプラトーンに歸する。この兩者ほど深く内的に結びついてゐる仕事は世界史上稀有であらう。ソクラテースなくしてプラトーンなくしてプラトーンなくしてソクラテースもない。だからこの兩者を明確に區別する試みは、すでに述べたやうに、極めて困難なのである。バーネットやテイラーのやうにプラトーンのソクラテースの對話篇が眞實のソクラテースの活寫であると認めるならば、我々は『パイドーン』や『國家』をもソクラテースの思想として取扱はなくてはならぬ。従つてこゝに敘述しようとする國家的倫理學もまたソクラテースのものである。しかし『パイドーン』はとにかくとして、あの大部な『國家』が眞實にソクラテースの考を表現したものであるといふことは、なかなか首肯し難い問題である。バーネットによると、『國家』に敘述されてゐる會話はプラトーンの生れない以前に行はれたものと假定されて居り、主要な話し相手であるグラウコーン

らである。戰士の優秀性は勇氣にほかならない。かくの如く徳と呼ばれるものはポリスの立場における市民の優秀性なのである。ところで智慧は、ソクラテースによれば、これらの優秀性と本質を同じくするものである。

前にもソフィストに聯關して云つたやうに、技術は彼にとつて知であつた。さうして技術とはそれぞれの職業における優秀性である。だからそれぞれの優秀性は *sophia* であり *epistēmē* であると云つてよい。實際 *sophia* には技術を心得てゐるといふ意味があり、*epistēmē* には知と爲し能ふことが同様に含まれてゐる。だからして政治家は、もし彼がポリスを治め得るのならば、演説の術や外交の術を心得てゐるに相違ない如くに、また正義を心得てゐる筈なのである。同様に指揮官は戦術や兵法を心得てゐる如く勇氣をも心得てゐなくてはならぬ。禮儀作法に慣れた好き市民はまた節制を知つてゐる筈である。このやうなソクラテースの見解が通例「徳は知なり」といふ命題によつて云ひ現はされてゐる。だからこの命題が印象するやうな極端な主知主義は實はソクラテースには存しない。家の建て方を心得てゐるものが大工としての徳を持ち得るやうに、正義の本質を心得てゐるものが正義の徳を持つ。従つて家の建て方を心得させることによつて大工の徳を持たしめ得るやうに、正義の本質を心得させることによつて正義の徳を持たしめることが出来る。また家の建て方を心得たものが家を建てる仕事を實踐するやうに、正義の本質を心得たものは正しく行ふのである。ところでさまざまの徳は本質的には一つであり、さうしてそれは市民としての徳であつた。この徳を心得るといふことはポリスが人倫的組織であることを心

アの倫理學であるといふことにほかならない。

#### 第四章 前期プラトーンの國家的倫理學



とアディマントスとはプラトーンの兄たちである。ペリクレースがシチリアから招いたケプアロスやその息たるポレマルコス、リュシ阿斯、アリストブアネスが諷刺した辯論家ツラシュマコスなども参加してゐる。リュシ阿斯は後に有名な辯論家になつたが、この時はまだ年少で、議論に参加し得なかつた。さういふ古い時代の會話として描かれてゐる『國家』が主として目指してゐるところは、ペリクレーズ時代におけるソークラテースの政治思想を表現することなのである。プラトーンはペリクレーズの歿後に生れたが、しかし前代のことを非常によく知つてゐた。彼自身の兄たちが主要な會話者であることによつてもそれは察せられるであらう。かく主張されてゐる。いかにももつともものやうであるが、さて『國家』を讀んで見ると、一體プラトーンは兄たちからどういふ仕方での話をきき、どういふ仕方ですれを材料としたか、ほとんど想像もつかないのである。バーネットが指摘したほどの史實を知り、それを材料とすることは、それは大したことではない。問題はあの詳細な敘述や會話の運びである。それはプラトーンの藝術家的手腕に歸することであつて、彼が兄たちから聞いたのは、もつと簡単な、「ソークラテースの政治思想の概略」とでもいふべきものであらうか。もしさうであるならばその骸骨に肉をつけ血を通はせた創造のはたらきはプラトーンのものである。彼はソークラテースをありのままに寫したといふよりも、むしろソークラテースを創造したといはなくてはならない。これらの作品にプラトーンの立場を認めるといふのもそれと大差はないのである。すでにこのことが認められ得るとすれば、作品の分量は第二義であつて、作品の質が問題とならざるを得ない。『プ

ライドーン』や『饗宴』もまた『國家』と同じくソークラテースを創造してゐるかもしれない。勿論そこに史實が材料となつてゐないといふのではない。しかし『辯明』や『クリトーン』がソークラテースの面影の直寫であるのに比べて、『プ

ライドーン』や『饗宴』が幾分質を異にしてゐることは、まんざら根據のないことでもなさうに思はれるのである。でこゝでは通説に従つて『プ

ライドーン』や『國家』における思想を前期プラトーンの國家倫理學として取扱ふ。従つてもしバーネット・テイラー説が正しいとすれば、これはそのまゝソークラテースの國家倫理學と呼ばれてよいものである。それに對して明かにプラトーン



こゝでプラトンはソークラテース的なる市民の徳の問題を魂の問題に移したかの如くに見られる。しかし魂の問題を論じてゐるのはこの作の主人公ソークラテースであつて、作者自身は「ソークラテースの死」を、即ち「哲學者の死」を取扱つてゐるのである。だから『プアードン』の問題は、その中心點においては、死と哲學との結合にあると云つてよい。魂といふ如き獨立の實體があるかどうかといふ問はこゝには決して提起せられて居らない。それはアペルトが指摘したやうに、(Apelt: Platons Phaidon, S. 139, 141)初めから前提として容認せられてゐるのである。かゝる前提のもとに死と哲學とを結合し、そこからイデアの世界を押し出して來ること、それがソークラテースを超えたプラトンの仕事であつた。

それでは死と哲學とは如何にして結合せられるか。彼によれば「死」とは魂と肉體との分離である。肉體が魂を離れてそれ自身において獨立し、魂が肉體を離れて純粹におのれ自身となることである。(Wilamowitz: Platon, I, S. 338, Psukhē = Leben. 磁石は働く力を持つ。それをタレースは磁石はプシユケーを持つといふ。或は、よきプシユケーを持つとは元氣なこと (mäftig) を意味する。この場合のプシユケーは生の擔ひ手であつて、死とは相容れぬ。)しかるに哲學者は衣食等の肉體のための配慮から出來得る限り遠ざかり、ただ魂のことにかゝはつてゐる。彼の努むるところは、魂を肉體との共同から出來得る限り解放することである。さうすれば正しい仕方で哲學に従事するものはすべて根本においては死ぬことを欲してゐるのである。しかし哲學者は何故に魂の肉體からの解放を求めるのであるか。それは哲學者の目ざすところ、即ち智慧の獲得が、肉體によつて妨げられるからである。肉體的な感覺は、視覺や聽覺の如き優れたものですら、我々に眞理を與へない。だから魂が肉體の助けを借りて眞理を獲得しようとするれば、それは明かに肉體によつて迷はされるのである。魂にとつて實在が明かになるとすればそれは純粹思惟においてのほかはない。しかも魂は、肉體的なるものに妨げられず、出來るだけ肉體との共同を避けておのれ自身のみで眞實在を追究するとき、最も好く思惟し得るのである。さうして見れば智慧を愛し求めるといふ仕事は、魂を肉體より解放させることと一致せざるを得ないのである。

ところでこのことは哲學者の知らうとする實在が超感覺的なものであることを意味する。それは事物の本來の本質であつて、たゞ純粹な思惟によつてのみ直觀せられるのである。これをプラトーンが、「肉體より解放せる魂が物それ自體を觀る」と云ひ現はすのは、オルフィックやピュタゴラス宗派の魂の教の影響を示してゐるのであるが、しかし彼はそれを單に神祕教的な魂の教に留めずして、イオーニア哲學の純粹抽象思惟に結びつけたのである。魂は、事物の本質を觀るといふ點において魂なのであり、事物の本質は、魂によつてのみ觀られるといふ點において眞に本質なのである。だから『プアードン』における豊富な神祕教的な魂の教にもかゝはらず、我々はそこに特にイデア論の開始を見出し、さうしてそのイデア論が死と哲學との結合から押し出されて來たと解するのである。

かの有名な想起の説は、魂の先在や魂の甦りを證明するために引かれるのであるが、しかしイデア論の開始を知るには最も好き手蔓である。そこでは「等しいこと自體」が例に引かれてゐる。

こゝでプラトンはソークラテース的なる市民の徳の問題を魂の問題に移したかの如くに見られる。しかし魂の問題を論じてゐるのはこの作の主人公ソークラテースであつて、作者自身は「ソークラテースの死」を、即ち「哲學者の死」を取扱つてゐるのである。だから『プアードン』の問題は、その中心點においては、死と哲學との結合にあると云つてよい。魂といふ如き獨立の實體があるかどうかといふ問はこゝには決して提起せられて居らない。それはアペルトが指摘したやうに、(Apelt: Platons Phaidon, S. 139, 141)初めから前提として容認せられてゐるのである。かゝる前提のもとに死と哲學とを結合し、そこからイデアの世界を押し出して來ること、それがソークラテースを超えたプラトンの仕事であつた。

それでは死と哲學とは如何にして結合せられるか。彼によれば「死」とは魂と肉體との分離である。肉體が魂を離れてそれ自身において獨立し、魂が肉體を離れて純粹におのれ自身となることである。(Wilamowitz: Platon, I, S. 338, Psukhē = Leben. 磁石は働く力を持つ。それをタレースは磁石はプシユケーを持つといふ。或は、よきプシユケーを持つとは元氣なこと (mäftig) を意味する。この場合のプシユケーは生の擔ひ手であつて、死とは相容れぬ。)しかるに哲學者は衣食等の肉體のための配慮から出來得る限り遠ざかり、ただ魂のことにかゝはつてゐる。彼の努むるところは、魂を肉體との共同から出來得る限り解放することである。さうすれば正しい仕方で哲學に従事するものはすべて根本においては死ぬことを欲してゐるのである。しかし哲學者は何故に魂の肉體からの解放を求めるのであるか。それは哲學者の目ざすところ、即ち智慧の獲得が、肉體によつて妨げられるからである。肉體的な感覺は、視覺や聽覺の如き優れたものですら、我々に眞理を與へない。だから魂が肉體の助けを借りて眞理を獲得しようとするれば、それは明かに肉體によつて迷はされるのである。魂にとつて實在が明かになるとすればそれは純粹思惟においてのほかはない。しかも魂は、肉體的なるものに妨げられず、出來るだけ肉體との共同を避けておのれ自身のみで眞實在を追究するとき、最も好く思惟し得るのである。さうして見れば智慧を愛し求めるといふ仕事は、魂を肉體より解放させることと一致せざるを得ないのである。

ところでこのことは哲學者の知らうとする實在が超感覺的なものであることを意味する。それは事物の本來の本質であつて、たゞ純粹な思惟によつてのみ直觀せられるのである。これをプラトーンが、「肉體より解放せる魂が物それ自體を觀る」と云ひ現はすのは、オルフィックやピュタゴラス宗派の魂の教の影響を示してゐるのであるが、しかし彼はそれを單に神祕教的な魂の教に留めずして、イオーニア哲學の純粹抽象思惟に結びつけたのである。魂は、事物の本質を觀るといふ點において魂なのであり、事物の本質は、魂によつてのみ觀られるといふ點において眞に本質なのである。だから『プアードン』における豊富な神祕教的な魂の教にもかゝはらず、我々はそこに特にイデア論の開始を見出し、さうしてそのイデア論が死と哲學との結合から押し出されて來たと解するのである。



我々は種々のものが互に等しいと知るほかに、等しいといふこと自體、即ち「等しさ」の本質を知つてゐる。我々は何處からこの知を得たのであらうか。この石とあの石とが等しいといふやうな経験からして、これらの石とは異なつた「等しさ」そのものを見出してゐるのである。ところで感覺的な物の等しさは決して完全な等しさではない。等しさの本質に比べればそれは非常に缺けたものである。しかもその缺けた等しさを經驗する毎にそれが等しさの本質に似てゐること、即ち不完全でありながらもそこに等しさが現はれてゐることを我々は知るのである。さうすれば我々は等しい物を見る前に、既に、等しさそのものを知つてゐるのでなくてはならない。知覺せられる等しさは既知の、「等しさ」の本質に近づくべく努力してゐるものとして、初めて等しさとして認められるのである。しかし等しさの本質が見出されて來るのは、等しい物を感覺的に知覺することに基いてゐる。だから我々は等しい物の知覺において、既に知つてゐながら忘れてゐた「等しさ」の本質を想起するにほかならない。

この「等しさ」について云はれることはそのまま、「美そのもの」「善そのもの」「正そのもの」「聖そのもの」などにも通用する。魂は人の形を取る前に既に存在してこれらの本質を觀てゐたのである。そこで本質の世界と魂の世界とが相覆ふことになる。現實の世界においては、魂がその本來の故郷から落ち來つて肉體の中に拘禁せられてゐると同じく、美も善も正もすべて不完全な、缺けた姿にしか現はれない。それらは本質と等しくなるやうに努力しつゝ遂にそこまで到達し得ないものなのである。哲學者はこの本質の世界を求め、だから哲學の仕事は魂の解放淨化

の仕事となるのである。

プラトンのイデア論は彼の晩年に到るに従ひ純粹論理的な、また有論的な領域に影を没してしまふのであるが、しかしその開始期においては全然倫理的な概念の領域で動いてゐたのである。善自體、正自體といふ如きイデアは、あらゆる人間の行爲がそれに到達しようとして努力する最高の規範であつた。『國家』に至つては更にこれらの種々のイデアの内の最高なるものが「善のイデア」、即ち究極目的のイデアとして立てられてゐる。かゝる意味においてイデアは初めより「理想」の意味を持つてゐるのである。このことはイデア論が背景とする宗教的な憧憬からも理解し易い。それはソークラテースの死の問題を通じ神祕教的な色彩を帯びて現はれて來たのであつた。だからこゝでは、マックス・ヴントが指摘してゐるやうに (S. 464)、信者がその宗教的な昂揚において直觀する神祕界と哲學者が經驗界の不完全を清算するものとして要請する理想界とが一つに結合する。本來地上界と遠く離れた「他界」であつた神祕家の天が、今や地上の存在の目標たる「イデア」、「理想」の住家となる。人の魂はそこから落ちて來たものとして何時かはそこに歸るのである。宗教的な昂揚は魂のこの高い素性を保證してゐる。しかしこゝでは魂は宗教的な脱我境<sup>エカスタシス</sup>において高まるのではなく、思惟において地上界からイデア界に昇つて行く。だから魂の獲得する認識は學的認識と宗教的啓示との中間に位するのである。正義とか節制とかのイデアは、概念的思惟において見出されるものであると共に、また魂が前の世において直觀したものであつた。それは一面において抽象的概念であるとともに、また他面において神祕的に直觀せらるゝ



eidōs (形、素形、原型) なのである。イデアといふ語そのものが直観の對象を意味してゐる。(Wilamowitz: Platon, I, S. 346—7. 善のイデアとは善そのものである。この概念は論理的概念ではなく、獨立に存在する物なのである。だから彼は初めの内イデアを云ひ現はすに、「善そのもの」、「眞の善」などと云つてゐる。) こゝにプラトンは、經驗に先立ちしかも經驗的對象を不完全なものとして感ぜしめる普遍概念の不思議な力を、際立てて示してゐるといつてよい。イデアはこの神祕的な根據のゆゑに、「理想」として地上生活を規整し得るのである。(然しこの「理想」の意義は中世以後の用法、即ち存在すべきではあるが存在してゐないといふ意味から區別されねばならぬ。プラトーンにとつては「イデアは唯一の實在的なものである。たとひ人の心の中のみあるとしても、しかも働くもの Wirkendes である。働くものは有るのである。 Wilamowitz: Platon, I, S. 343. 348. だが  $\alpha\lambda\eta\lambda\eta$  Reales  $\approx$  Ideales とは一つである。)

かく見ればプラトーン初期のイデア論は、世界の本質についての假説を立てようとする思辨ではなくして、倫理的思索の要求する「理想」の世界の樹立であつた。こゝには魂が現實の生を超えて己を淨めて行く道が示される。現實の生が如何に缺けるところの多いものであるにせよ、その缺けたることを示す規準、即ちイデアは、既に魂が知つてゐるのである。だからこのイデアに向つて努力することが行爲の規範でなくてはならない。「プアイドーン」における「死に行くソークラテース」はまさにこの理想を具體化したものであつた。魂を肉體より解放しようとする哲學者は、その解放の努力において勇氣節制正義智慧等の徳を實現してゐる。これらの徳は畢竟魂の

淨化なのである。さうして魂への肉體の薰習を斥け、絶えず魂を淨化することが、また魂の不幸なる輪廻を打ち切ることになる。

しかしこのやうな魂の淨化の道は、市民の徳として魂の完成を説いたソークラテースの思想の發展なのである。それは、しばしば解せられてゐる如く、ポリスから離れた個人の魂の問題なのではない。特にプラトーンにとつてはポリスの人でない人は人ではなかつた。だから魂の淨化が理想を實現する道であるといふことは、ポリス的人間について云はれてゐるのである。もしさうでなくして、魂の淨化の問題の前にポリスの生活の如きがその意義を失つてしまふと考へるならば、プラトーンの『國家』の思想はほとんど解すべからざるものとなるであらう。プラトーンにとつては、魂の淨化が重大であればあるほど、それはポリス的に實現せられなくてはならない。魂の解脱を説く宗教が我のみの魂の解脱を目ざすのではなくして一切衆生の解脱を企ててゐるやうに、こゝでも問題は市民全體に關する。しかも彼においてはポリスと教團とは本質的には別のものでなかつた。ポリスが人倫的組織である限り、その實現する理想は個々の魂の理想と別のものである筈はないのである。

プラトーンはソークラテースの死において現實の國家の不正を見た。だから彼は既に『辯明』のソークラテースをして、正義のために戦はうと欲するものは政治的に活動すべきでないと言つせしめてゐる。ポリスへのこの不信用はプラトーンの最初のイタリア旅行までの間に漸次高まつて來た。その公的な聲明が『ゴルギアス』である。(Wilamowitz: Platon, I, S. 209 ff. Absage an



die Welt. Ritter: Platon, I, S. 95.) 彼は自分を學問から引き離して政治的な活動に引き入れようとする仲間に對し、こゝで政治的活動からの引退の決意をはつきり示したのである。アテーナイにおいて政治的勢力を得ようとするものは、できるだけおのれをアテーナイの民衆に似させ、民衆の望みや氣隨に従はなくてはならぬ。しかし自分はそれを欲しない。それは自分にとつて墮落であり屈從である。眞の政治家の任務を知るもの、眞にポリスの福祉のために活動するものは、民衆の氣には入らない。民衆は彼らを癒し得る苦い藥を飲まうとはせぬのである。このやうなポリスの統治への絶望は既にイタリア旅行に先立つて彼の内に成立してゐた。しかるにイタリア旅行において彼に最も強い印象を與へたものは何であつたらうか。それは他ならぬピュタゴラス教團の組織なのである。ピュタゴラス派のかゝはるところは宗教であるとともに學問であつた。従つてこの教團は宗教の實修によつて結束せられた兄弟態であるとともに、また共同的に學問を研鑽し教へる團體でもあつたのである。このやうな學問のための共同體はこの派を除いてはギリシアに存しなかつた。イオーニアの諸學派も團體を結成してはゐなかつたらし。 (Wilamowitz: Platon, S. 246.) しかるにピュタゴラス派はその強固な團結によつて時にポリスの支配をさへも行つた。既に教祖のピュタゴラスがイタリアのクロトンでそれを實現してゐたのである。このポリス的な支配は五世紀の中頃に破壊せられたのであつたが、しかしプラトンのイタリア旅行の頃にはかの有名なアルキユタスがピュタゴラス教團を率ゐてタレントウム(タラス)を支配し始めた。アルキユタスはその道徳的性格に於て古代の最も優れた人と云はれるのみならず、數學に

おいて顯著な功績を残した哲學者なのである。しかも彼は政治家としてペリクレスに肩を比べ、三度の戦争に指揮官となり、七度ポリスの軍略家として立つた。このアルキユタスとプラトンは交はつたのである。だから彼はそこに「哲學者の支配」を實現したポリス組織を見たのであつた。しかしこのやうな現象はタレントウムのみではなかつた。當時は他の市にもピュタゴラス教團の支配があり、さうして「友たちの財は共同財である」といふ古い根本命題を實現してゐた。これらのことがプラトーンに強い印象を與へたのである。だからポリスの政治に絶望して旅行に出たプラトーンが、その旅行の途次において既にポリスのことにかゝはつてゐる。シュラクーサイの僭主の義弟ディオンを説いて「哲學者の支配」を實現しようとしたのがそれである。それは間もなく失敗してシュラクーサイを追はれたが、然しアテーナイに歸つて來た四十歳のプラトーンがはじめた仕事は、ピュタゴラス派の教團組織を眞似て學問の共同體を作ることであつた。そこで彼は、友たちの財は共同財であるといふ標語を實現し、さらにポリスにおける共有財や、哲學者の支配などを計畫しはじめたのである。正義は哲學からのみ生れる。だから國家は、哲學者が支配するか、或は支配者が哲學者となる時にのみ、眞に正義の國家となる。しかもその哲學者は、死を欲するもの、魂を淨化しイデアを求めものにはかならない。しからは哲學者の支配は云はばポリスをその本來の教團的性格において自覺せしめることなのである。これがイタリアから歸つてアカデーモスの聖地に學校をはじめた時のプラトーンの關心事であつた。

『プアイドーン』が書かれたのは通例アカデーメイアの開始以後とせられてゐる。バーネット



やマックス・ヴントのやうにこれをイタリア旅行の前へ持つて行く人もあるが、リッターはこれを『國家』の直ぐ前に置き (Ritter: Platon, S. 106) ヴィラモーヴィッツは『ファイドーン』『饗宴』『國家』の順に書かれたと見てゐる。もしさうであるならば『ファイドーン』における魂の淨化の問題はあくまでもポリスの實現との聯關において理解せらるべきものなのである。さうしてそのポリス的な實現の問題をプラトンは『國家』において實に詳細に取扱つてゐるのである。

プラトーンにとつては、最も實在的なものはイデアであつた。だから現前の國家がソークラテースを死刑に處するやうな不完全なものであればあるほど、その不完全を感じしめる國家のイデアは一層強くおのれを現はしてくる。それを彼は既に牢獄におけるソークラテースの「國法への尊敬」によつて云ひ現はした。國家のイデアは死よりも強くこの哲學者を動かしてゐたのである。だからプラトーンの國家理想を規定する第一の契機は、現前の國家への反對、従つて當時の個人主義への反對であつた。ところでこの反對は、歴史的状态から云へば、時代の趨向に對する反動の意義を帯びてゐた。何故なら個人の快樂にのみ行爲の規範を認める如き當時の新しい思潮は、國家における父祖の道を否定するといふ形に現はれて居り、従つてこの新思潮への反對は父祖の道を擁護し人々を再びそこへ導き返さうとする形に現はれるからである。かゝる意味においてプラトーンの國家理想を規定する第二の契機は、ギリシアのポリスの古い傳統、即ちその戰友團體及び教團としての性格を蘇生せしめようとするところに存する。がこのやうな歴史的制約にかゝらず、彼が求めるのは國家のイデアであつた。國家を單に昔の姿に還へすだけがすべてではない。

國家はその本質において、即ち魂の淨化を任務とするものとして、把捉せられなくてはならぬ。あらゆる市民の胸に徳を植ゑつけること、あらゆる市民をその魂において善良高貴な人に育て上げること、それを除いて國家の任務はない。云ひ換へれば魂の淨化のポリス的な實現、それが國家の意義なのである。この考がプラトーンの國家理想を規定する第三の契機であつた。だから彼の國家論は、ソークラテースの倫理學におけると同じく、正義の本質を問ふことからして始まつてゐる。正義は個々の魂の問題であるが、しかしそれを探し求める場面は社會のほかにない。個人は社會の成員であるがゆゑに、正義をばたぐ他の人とのかゝはりにおいてのみ實行するのである。従つて一方においては、正しい社會は互に相屬する正しい人々の集合によつて形成せられるとともに、同時に他方においてはこの正しい社會が初めて個人をして正しい行ひをなさしめるのである。かくしてプラトーンは、個々の魂における正義を見出すために、正しい國家を構成することになるのである。

そこで彼の國家論は、先づ第一に當時の新思想に對立する。それは權力が正義であるとする當時のソフィストたちの主張であつた。この立場においては、力が正であるゆゑに、正義は強者に有用なものに過ぎぬのである。國家において現に存立してゐる支配的權力は何時でもおのれに有利な法律を制定する。だから現前の支配に有利なものが正しいのである。ところで正義と個人意志の拘束とは密接に聯關してゐる。正しいとはおのれの意志を拘束せられることである。しかるに支配的な強者はおのれの意志を拘束せられることを欲しない。さうすると支配的權力は正しく



ないといふことになる。こゝに概念の逆倒が行はれてくるのである。即ち正義が強者に有用なものであるといふことは、強者自身が不正であり、強者に奉仕する弱者のみが正義を課せられてゐるといふことにほかならぬのである。正しいものは無自覺的に不正なものに奉仕してゐる。正義の最も好く行はれるところでは不正な者が最も幸福になる。従つて不正なるものが完全に正しいものを欺しをれば、即ち國家を占有し市民を奴隸に化してしまへば、彼は最高の幸福を獲得する。その適例が僭主である。一方では少しの金を盗んだ泥棒が死刑に處せられてゐるのに、國家を私した僭主はその國家の市民から最高の讃辭をあげせられてゐる。さうして見ると、正義を行ふことは利巧な支配者の利益を計るといふ單純なお人好しに過ぎず、不正義こそはおのれ自身の利益を獲得せしめる優秀性伶俐性にほかならぬのである。云ひかへれば、正義はよきものではなく、不正義こそよきものである。

『國家』の第二卷は右の考をさらに次の如く展開する。第一、正義は如何に作られ、また何處から生じて來たであらうか。人の本性によれば、不正をなすことは良いことであり、不正を受けることは悪いことである。しかし不正を受ける場合の害悪は不正をなす時の良さよりも重い。だから人々が互に不正をし合ひ、従つて互に不正を受け合ふ場合には、誰もが害悪の方を多く感ずることになる。そこで寧ろ不正をしない代りに不正を受けもしないといふやうに相互に約束する方が利益になる。かくしてはじめて立法とか相互の契約とかが開始され、さうして法律により秩序立てられたものが合法的なもの正しいものと呼ばれるに至つたのである。これが正義の起源で

あり本質である。だから正義は最も良きもの、即ち罰せられずして不正をなすことと、最も悪しきもの、即ち不正を受けても復讐し得ないこととの中間である。かゝる中間的なもので人が満足してゐるのは、それが良いものだからではなく、不正をなす力なきがゆゑに、それを尊ぶからなのである。不正をなし得る男らしいものは、不正を受けないことを目ざしたやうな女々しい契約などには入り込まない。そこで第二に、人は好んで正義を行ふのではない、嫌々ながら行ふのである。正義が良いものと思ふのではなく、無力であるが故に必要なものとしてゐるのである。罰せられないとなれば正しいものでも不正な道に歸つてくる。ギューグスの指環の話がそれを示してゐる。すべての人は不正を望んでゐるのである。さうなると第三に、不正な人の生活は正しいものの生活よりも好いといふことになる。不正な人は正しくあらうなどとは全然考へない。しかし正しく見える方が有利であるならば力限りさう見せかける。だから完全に不正な人が最も正しいといふ評判を取る。それに反して正しい者は正しく見えることをでなく正しくあることを心掛けてゐる。従つて正しく見せかけるといふことをしない。他からは正しいと思はれない。この場合には完全に正しい人が最も不正だといふ評判を取る。そこで正しい人は迫害され、殺され、不正なるものは榮華を極める。即ち不正な人の生活の方が良いのである。

この考へ方は一つの類型として他の國土他の時代にも見出されるものである。特にそれは近代において繰り返して現はれてゐる。この類型的な正義觀をプラトンは反駁しようとするのである。醫術が醫術自身の利益を考へないで人體の利益を考へる如く、一般に技術はそれ自身のため



にでなくこの技術において取扱はれるものゝためである。ところで技術は、それにおいて取扱はれるものを命令し支配する。技術が強者で、そこに取扱はれるものが弱者被支配者である。さうして見ると、如何なる技術も強者の利益をねらつてゐるのではなくて、弱者被支配者の利益を目ざしてゐるのである。このことは統治の技術にも適用する。羊飼ひの技術が羊の群を最も好く育てることにある如く、統治者の技術もまたその人民の利益を最も好く守ることにある。だから眞の統治者は喜んで統治の位置につくものではない。さうして見ると統治者の興へる法律が人民の利益のためであつて統治者自身の利益のためでないことは明かであらう。即ち正義は強者に有用なものであるといふ命題は成り立たないのである。

しからば不正義が支配するといふ考はどうであるか。こゝにプラトンは人間の共同體を持ち出して反駁する。國家、軍隊、盜賊團等々の如く共同的に何事かをしようとする團體において、成員が相互に害し合ふとすれば、即ち不正が行はれるとすれば、何事をも遂行することは出来ぬのである。相互に害し合ふことを禁じた時にのみ團體的行動は可能になる。それは何故であらうか。不正義は分裂、憎惡、争鬭を生み、正義は合一と友情とをもたらすからである。たゞ二人の間にも不正義があれば喧嘩が起る。一人の場合でさへも不正義は自己との衝突を引き起し、行爲する力を失はしめる。さうして見ると不正義には人間の生活を支配する力などはないのである。不正な人間が何らか共同的な行爲をなし、何らかの結合を作つてゐるとすれば、その限りにおいて彼らの間には正義が支配してゐるのであり、従つて彼らは完全に不正な人間ではないのである。

この反駁はしかしこれだけでは十分と考へられなかつた。そこでプラトンは正義の本質を明確に捕へ得るために、國家を細かに考察しようとする。國家が果して不正の間から契約によつて成立して來たのであるか、或は正義において成立したのであるか。それを見るために彼は人々と共に眼前において、思想の中で、國家を成立せしめて見ようと試みる。さうすればまた正義と不正義との成立し來る所以をも見ることが出来るからである。

しからば國家の起源は何であるか。それは個人が己れ自身のみでは足りない、多くの助力者を必要とするからである。そこで人はそれぞれの缺乏、欲望のためにそれぞれ他の人の助力を求め、欲望の多様性は多くの同僚助力者たちを一つの住所に集合せしめる。それが國家と呼ばれる共同居住である。この際欲望の主要なるものは食、住、衣の欲望であるから、それに應じて分業が必要になる。人々はその天性に従つておのれに適合する一つの職業を選ばねばならぬ。そこで農夫、羊飼ひ、牛飼ひ、大工、建具師、織工、靴工、鍛冶屋、更に他の國家と有無を通ずる貿易商人、その物資を運ぶ海員、物資を配給する小賣商人などが必要になる。かうして一つの國家が出来上つたときに、正義と不正義とは何處にあるか。云ふまでもなく市民相互の欲望充足にある。即ち市民各自が十分に食ひ、着、寢、さうして神を讃へつゝ愛の喜びを味ふことが出来れば、正義が行はれてゐることになる。しかし人口が無制限に殖えれば物資が不足し奪掠の必要も生ずるであらう。そこで貧困や戦争を避けるために國家の物資の許す以上の子供を産まないといふ條件が必要になる。このやうに人間の欲望がその必要なものに限られ、さうしてその欲望の充足が公



平に行はれる社會を、プラトンは先づ「健全な國家」と呼ぶのである。そこで市民が相互にその欲望を充足せしめ得るためには、市民がおのおのその天分によつて定められた職業に勵まなくてはならぬ。各人が、その分をなすといふことが正義の原理になる。これは各人の活動を全體の立場から規定することであつて、當時の個人主義的主張からは明白に保守的思想と見らるべきものであつた。

各人がその分を盡すといふ思想はさらに複雑な國家構成を貫いて展開せられて行く。人間は單に必要な欲望を充たすといふ段階に留まるものではない。欲望は分化し精練され、さらに種々の藝術をも求めるであらう。そこで分業は一層細かくなり、國家はますます膨張しなくてはならぬ。従つて他國との衝突が必然に起つて来る。「健全な國家」が「奢侈的國家」に轉ずるとともに戦争は不可避になるのである。戦争が不可避であれば戦争の技術に長じた武士といふ職業が生じて來なくてはならぬ。武士が國家を防衛しなければ國家そのものが亡びてしまふ。武士は國家の防衛者としての分から見、敏捷、勇敢、元氣であるとともに、また亂暴に陥らないやうに、智慧の愛を持たねばならぬ。このやうな武士が如何にして養成せられるか、それを考察するのが、國家において正義と不正義とは如何にして成立するかに答へるために、非常に有益である、とプラトンは考へる。がそれを考察する前に我々は、かくして成立した國家の構造を一瞥して置かねばならぬ。

右の如くにしてプラトンの國家は、衣食住のための物資を生産する労働者の身分と、國家の防衛者たる武士の身分とによつて構成せられることになる。各人はその分を守らねばならぬ。ところで労働者は、その職業に勤め、それによつて市民の衣食住、特に武士たちの生活を保持すればよいのであつて、その他の生活の仕方を國家から制限せられるのではない。この放任主義は實は農業や手工業に對するギリシア人の侮蔑を示してゐるのである。労働者は道義的な生活に規定せられることを要しないのではなく、それに價しないと見られたのである。しかしこの身分の別はあくまでも國家における職分の別であつて、個々の人を宿命的に或境遇に釘付けにするのではない。職人の子といへども、有能なものは戰士の身分に容れられてよいのである。

武士は労働者と異なつて生活の仕方を細かに規定せられてゐる。丁度原始的な社會に存してゐるやうな個人の束縛が、こゝでは自覺的に國家の法に高められるのである。先づ第一は、武士の身分における私有財産の廢棄である。労働者は勝手に財を私有してよいが、武士たる限り何らの財をも私のものとしてはならない。金銀の如きは手を觸れてはならぬ。總じて貧富の如きことは武士の知るべきことではない。それとともに第二には、家族が廢棄されなくてはならぬ。富を得ようとする努力と家族への配慮とは密接に結びついたのであつて、いづれも個人を共同體から引き放すやうに作用する。だから武士は家族的關心から解放されなくてはならぬ。そこで婦人の共有、子供の共有が主張されることになる。しかし男女の結合は厳格な規律に従ふのであつて亂婚を許すのではない。優れた男が優れた女に交はり、劣等な男は劣等な女としか交はることが出來ない。さうして優れた男女の間から産れる子供ののみが育て上げられる。かくして優生學的な生



殖の仕方が國法によつて命ぜられることになる。しかも家族は廢棄せられるのであるから、母子關係もまた成立してはならない。子供は産れるとともに母の手から引き離し、共同の育兒園に送つて乳母の手に育てられる。そこで自分の子、自分の親といふことは誰にも解らない。一定の時期に生れた子供たちはその時期における両親の共同の子供であり、その時期に交はつた男女たちはこれらの子供の共同の両親なのである。さうしてその子供たちは、両親の影響を受けることなく、共同に教育せられる。そこで第三に家族生活を含まない共同の生活が行はれる。共同の家に住み、共同的に食事し、武技、競争、舞踏、狩獵なども共にする。即ち武士の生活は單に財産を共にするのみならず、あらゆる生活を共にするところの團體主義(Kommunismus)なのである。こゝでは男女は區別せられない。兩者の間の本質的な區別は認めないのである。だから家族が廢棄せられると共に女の仕事は男と同様になる。彼らは戦争に出、また國家の統治にあづかる。ただ比較的軽い任務があてがはれるだけである。

このやうな生活形態は決してプラトーンが初めて空想し出したものではない。それはギリシアの古い時代における防衛團體武士團體に見られる形態であり、しかもユートピア思想としては當時すでに流行してゐたものであつた。(例へばミレトスのヒッポダモスの仕事やアリストファネスの女の議會など。) プラトーンはそれを取つて純化し、武士の身分の生活形式として描寫したのである。がプラトーンにとつて重大なのは、このやうな生活形式が單に戦争といふ仕事のために必要であるにとどまらずして、それ自身に國家の意義を實現してゐるといふ點である。武士の職分

の發生は戦争といふ害惡に基いてはゐるが、しかし既に國家の防衛を職分とするに至れば、彼等は單に外敵を防ぐのみではなくして、國家を内部のあらゆる害惡から衛らなくてはならぬ。各人がその分をつくし、國家全體が安寧を享受するといふ如き正しい状態もまた、國家の防衛者によつて作り出されねばならぬのである。さうなると武士の任務は國家の任務と相覆ふことになる。武士の生活の仕方は國家の高い目的から規定せられてゐなくてはならぬ。かゝる意味からして極度に團體主義的な生活の仕方が彼らに課せられることとなつたのである。

この生活の仕方は、私有財産や家族を廢棄することによつて、魂を肉體に服屬せしめるところの「快樂」に打ち克つこと、かく魂を淨化することによつて眞に人々の間の共同態を實現すること、などを目ざしてゐる。彼等は自ら勞働せしめて衣食する代りに、勞働者に許された快樂から遠ざかつて、生活を力強く高めて行かねばならぬのである。このやうな生活の仕方は武士或は戰士の生活といふよりもむしろ宗教家の生活に近いかも知れない。しかしプラトーンはまさにそれを武士に課してゐるのである。

このことを最も好く示すものがさきに云つた教育なのである。それは「武士」の教育なのであるが、しかしたゞ魂の淨化のみ目ざしてゐる。子供は前にいつたやうに幼時から共同的に國家の手によつて教育せられる。その教科は古いギリシアの傳統に従つて音楽と體操であるが、音楽はそこに語られ唱はれるところの文藝と結びついて小兒の理性的な能力を開發し、體操は單なる肉體の訓練ではなくして小兒の情緒的能力を訓練するのである。國家は嚴密に倫理的な視點から



文藝を選擇し、正義が亡んで不正が勝つといふ如き物語を捨て去らねばならぬ。かくして文と武の教育の適度な混合により、文弱ならず粗野ならぬ武士の正しい魂の状態が作り出される。さらに大人に對する教育としては藝術と宗教とがある。兩者は元來ギリシア國家においては全然公共的なものであるが、それがさらに公共の目的のために統制せられねばならぬのである。先づ藝術は全然倫理的に奉仕しなくてはならぬ。藝術のための藝術といふ如きことは無意味である。藝術は單に現象の模寫に留まらずしてイデアの表現を爲し得なくてはならず、イデアの表現は結局倫理的價値の實現を促進することにほかならない。また宗教においては神々の意志の内に倫理的行為の規範が見出されるやうな眞面目な信仰のみが許される。神々への信仰と倫理的理想とは離れてはならない。

が武士の教育は結局哲學に朝宗しなくてはならぬ。武士は快樂欲に打ち克つために嚴格な團體主義的生活を課せられるのであるが、しかし内より力強く欲望を打ち倒し得るものは、イデアを直觀せる眞の認識である。だからプラトンの國家はイデアを直觀せる哲學者が支配するときのみ存立するものなのである。かく哲學者の支配が必須であるとすれば、武士の教育はこの視點からもなされなくてはならぬ。先づ少年の頃から哲學者にふさはしいか否かが常に觀察され試験せられる。素早い敏感と沈着な慎しみとの結合、といふ如き素質がその標準になる。初めは他の武士の子供と別に教育するのではないが、しかし素質あるものには早くから數學よりはじめて哲學的な教育をさづける。二十歳に至れば優秀なものを選抜して學問の教育をさづけ、更に三十歳

に至つてその中から最も適當な連中を選んで本來の辨證法に導き入れる。三十五歳に至れば再び實際生活に振り向け、五十歳に至るまで軍隊や國家における司令官長官等の職につかせる。五代にあつては善のイデアを直觀する立場にのぼらなくてはならない。それによつて國家や個人生活にイデアに合はせて形成し得るに至るのである。この後彼らはその生活を主として哲學に捧げ、順番が當れば義務として國家指導の職につく。

以上の如くにして武士の身分からさらに第三の哲學者の身分が生じて来る。プラトンは國家におけるこの三つの身分を個人魂における三つの能力に比して考へてゐる。欲望に當るのが労働者の身分、情緒に當るのが武士の身分、思惟に當るのが哲學者、即ち國家の支配者である。そこで國家の徳はそれぞれの身分において現はされることになる。支配者即ち哲學者が智慧において優れてゐるとき、その國家は一つの全體として賢明な國家になる。また國家の防衛者が勇敢であるとき、その國家全體が勇敢だといはれる。もつともこの勇敢は前述の如き文武の教育を受けた武士の勇敢であつて、單なる武力的な勇敢でない。哲學者の指導のもとに恐るべきものと然らざるものについての正しい意見を把握し、それを正しく固守する不屈不撓の力、それが勇氣なのである。ところで國家が節制の徳を持つといはれ得るためには、いづれかの身分だけが欲望や快樂を制御することによつては達せられない。それは何らか調和的なものである。おのおのの身分がいづれもおのれを節制し、さうして優者賢者強者の支配に全體が同意する、それが國家の節制なのである。従つてこの節制は、欲望に對する理性の支配が國家的に實現せられること、即ち



哲學者の支配が透徹することにほかならぬ。このやうに賢明にして勇敢な、調和的に統一せる國家においては、各人がその分をのみ盡して他の仕事に手を出さないといふ秩序がなくてはならない。それが國家の正義である。この正義の上に立つてのみそれぞれの徳が發揮せられる。大工が靴屋の仕事に手を出せば大工の徳を發揮し得ないやうに、労働者が國家支配の仕事に手を出せば労働者の徳を發揮し得ないのみでなく支配の仕事そのものを害ふ。だから労働者、防衛者、支配者がおのおのその分を盡し職務に忠實であるとき、正義の國家が成り立つのである。

このやうな正義の國家においては哲學者が善のイデアによつて統治を行ふ。だから國家の目的は國外發展でもなければ國內の人權保護でもなく、また經濟的な福利でもない。イデアに向つての魂の淨化のために個々人を教育すること、そのみが國家の任務である。だからこの國家においては教育、學問、宗教、藝術等が最も重要視せられる。その意味においては國家の目的は全然個人に向ふのであるが、しかしその個人の意志はこゝに發言權を持たない。個人は全然全體のものと拘束せられ、個人的な享樂欲は魂の淨化のために抑壓せられてしまふ。がまた個々の或る人が魂を淨化し得たといふだけでは國家の目的は達せられない。國家の目ざすのは市民全體の魂の淨化である。この點からいへば、國家自身が一つの魂を持ち、この魂の淨化に努めるといふことも出来る。個々人は國家のこの努力に參與しなくてはならぬのである。従つて哲學者の如くおのれ一個の魂を淨化し得た人も、再び降り來つて國家生活におのれを捧げなくてはならない。さうして國家を出来るだけイデアに近づけるやうに努力しなくてはならない。國家の魂が救はれる

までは、即ち全體的な救ひが實現せられるまでは、彼自身も救はれないのである。かゝる點においてプラトンの國家はいはば「教團」である。即ち彼はギリシアの古いポリスの教團的性格をイデア論の立場で再び蘇生せしめたのである。

プラトーンにおける個々の魂の淨化の要求とその國家の極度の全體主義とは、右の如くにして結びついてゐるのである。そこでは國家の眞の意義は全體的な救ひを任務とする教團的な性格において認められる。プラトーンは國家の本質をまさにこの點において捕へたのであつた。彼の國家を理解しようとするものはこの點を忘れてはならない。彼の描いたのは國家のイデアであり、現實の國家がそれに近づくべく努力すべき規範なのである。だから現實の國家の墮落腐敗は毫もこの國家のイデアの光輝を奪ふに足りない。さうしてその光輝はまさしくその教團的性格から來るのである。國家の持つ權威が畢竟にして絶對者に基くといふ見解が、こゝには既に萌芽的に存すると思ふ。彼が國家の形成を通じて追ひ求めようとした正義は、國家の高き任務において各人がその分を盡すこと、即ち國家を一つの人倫的組織たらしめる原理にほかならなかつた。かく見ればプラトーンの倫理學がポリス的人間の學として、即ち國家の哲學として形成せられてゐることとは、敢て指摘するまでもなく明瞭なことであらう。

しかしこのプラトーンの倫理學は、それがポリスの古い教團的性格を蘇生させたといふまさにその點において、また顯著に缺陷を示してゐるのである。何故なら當時の個人主義的傾向に對する戰からして彼が眞向にふりかざした全體主義は、個人の覺醒の度の弱い戰友團體信仰團體をモ



デルとして考へられたものであり、従つて一方的に個別性の否定の側面のみが主として捕へられることになるからである。倫理的には全體性の否定としての個別性を通じてのみ個別性の否定としての全體性實現が意義を持ち得るのである。しかるにプラトーンは個人の獨立性を殆んど消し去らうとした。獨立せざる個人の共同態は人倫的なる意義を擔ふことが出来ない。このことはしばしば指摘せられてゐるやうに彼のイデア説の缺陷に基くのであらう。即ちイデアは本來種的なものであつて、如何に限定せられても個物となることがない。かゝる立場において彼は國家の成員をもたゞ種的にのみ考へたやうに見える。しかし生ける人間は單に種的なものではない。一人の武士は、武士として規定せられたかぎり、もはや武士たらざるものになり得なくなる、といふのではない。彼はその厳格な拘束を嫌つて寧ろ勞働者の仲間に入り、おのれの妻子とともに楽しく生きることを望むかも知れない。即ち彼はその共同の教育、共同の生活に背いて、武士らしくからぬ考へ方、振舞ひ方をなし得るのである。しかも彼がかゝる仕方をみづから否定し、武士として生くることにおのれを限定するとき、初めて武士の共同態は自覺的なものになる。プラトーンの國家はかゝる側面を全然無視して、すべての住人を操り人形の如きものたらしめた。だからそれはかつて考へられた國家のうちの最も專制的なものとなつてしまつたのである。

時代はプラトーンの全體主義的な理想に反してますます個人主義的な色彩を強めて行つた。しかしプラトーンは、その師ソクラテースの刑死事件をのぞいては、ペロポネソス戦争以後の時代の何事を見まいと決意してゐたといはれる。『國家』にいたるまでの著作に關するかぎり、た

しかにさうである。といふことは、彼が明白な保守的態度を取つてゐたといふことなのである。ギリシア文化の黄金時代たるペリクレスの時代をすぐ前の世代として持つてゐた彼がこの態度をとることはいかにももつとも感ぜられる。しかし現實が彼の理想に反した方向へ力強く進んで行くのに、——のみならず同じ師ソクラテースの教をうけたアンティステネースやアリストテレスがこの方向において世人に強い影響を與へはじめてゐるのに、彼はいつまでも時代に眼を閉ぢてゐることができたであらうか。

## 第五章 後期プラトーンの節度の倫理學

プラトーンがアカデメイアを開設した年は精確には解らないが、それが彼の最初のイタリア旅行の後、少くとも四十歳になつてからであるといふ點には異論はない。それが丁度四十歳の時であれば 387 となるが、『ファイドーン』『饗宴』『國家』などをアカデメイア開設以前の作とするバーネットは、勢ひ開設の年をひきさげて 380 頃としてゐる。がいづれにしてもこの頃からプラトーンの新しい時期がはじまり、所謂後期プラトーンの辨證法が形成せられるに至つたのである。その過程は『テアイテトス』『ソピステース』『ポリテイコス』『パルメニデース』『プ



イレーボス』などの對話篇によつてたどることができる。中で主導的な地位を占めるのは『テアイテトス』であるが、これは有名な數學者テアイテトスが369年に歿して間もなくその記念のために書かれた。従つてそれはアリストテレスの弟子入りした年、即ち368/7年に近いのである。イェーガーはこの369年に重大な意義を認め、こゝに方法的なるものに向つて行く抽象的なプラトーン後期がはじまるとしてゐる。前四世紀の現實にはもはや眼を向けまいとしてゐたかに見えるプラトーンがシュラクーサイの政治に參與しようとしてシチリアへ出かけたのも368/7年にシュラクーサイのディオニューシオス一世が歿したあとであつた。この試みはさらに361年にもくり返されてゐる。後期プラトーンは時代の現實のなかへ働らき込むことを決して避けてはゐないのである。

では四世紀の現實とは何であらうか。われわれはそれを簡単にポリスの性質の變化としていひ現はし得ると思ふ。元來ギリシアのポリスは、ギリシア文化圏の内部に無數に散在してゐる小さい都市國家なのであつて、ギリシア民族と相覆ふものではない。それらは政治的經濟的には自足・自由・自律を原理とするものではあるが、しかし文化的には古くより共通の地盤の上に立つてゐた。言語は方言の相違こそあれ同一の言語である。宗教はその祀る神の名を異にする場合でも、信仰内容において同一であつた。文藝はホメーロスの詩の如くポリスの別を超えて共通に受用せられた。さうしてその内容が力強くギリシア民族の統一を自覺せしめるやうなものであつた。

このやうな文化的な統一のゆゑに、一度東方よりペルシアの壓迫が加はるに至れば、この文化圏に屬する諸國家は固く結合しておのれを防衛したのであつた。こゝにギリシア民族の統一が力強く表現され、さうしてまたそこにギリシア文化の最盛期が實現されたのであつた。

プラトーンがその初期の對話篇においてソークラテースの人物を中心として描き出さうとしたのは、まさにこの黄金時代のアテーナイ人の思想であつた。そこではそれぞれのポリスが自足・自由・自律の立場を固持しつゝ、しかもギリシア文化圏の統一を美しく實現することが目ざされてゐた。しかるにペルシアの壓迫の減退はこの調和を破つてしまつたのである。獨立したそれぞれのポリスの發展、ポリスとポリスとの間の對立、それがギリシア文化圏の統一の契機を打ち破つて著しく表面に現はれてきた。それが諸國家の間の覇權の競争である。まづ最初には、すでにペルシアとの抗争の時期に萌してゐたスパルタとアテーナイとの對立に端を發して遂にギリシア文化圏内の大内亂となつたペロポネソス戦争 (431-404) がある。この戦争の初期には、アテーナイはなほペリクレスに指導され、その光榮を失ふことはなかつたが、後にはその民主政治の腐敗のゆゑに、徹底的にスパルタに蹂躪せられるに至つた。ソークラテースを死刑に處したのはこの類廢し慘敗したアテーナイなのである。アテーナイのこの慘敗は、同じギリシア民族たるスパルタによつてもたらされたものであるにかゝらず、ギリシア民族の慘敗、ギリシアのポリスの擔ふべきあらゆる希望の慘敗にほかならなかつた。ギリシア人の心に抱く一切の忠誠と憧憬の的であり、ギリシア人の生命に保證を與へ、その信仰に意味を賦與したポリスは、アテーナイの



没落とともに没落したのである。ソークラテースの死刑、即ち「ギリシアの黄金時代の埋葬」をもつてはじまつた前四世紀は、最初スパルタの覇権のもとに、さまざまの非ギリシア的な現象の起る場面となつた。ペルシアに對して攻撃をはじめたスパルタが、ギリシアの諸國家を抑へるために逆にペルシアと結ぶに至つたといふ如き、或はスパルタの覇権を厭ふギリシア諸國家が、ペルシアの誘惑に應じてスパルタに背いたといふ如き、前五世紀のギリシアを標準として考へれば明かに非ギリシア的な現象である。かつてペルシアの壓迫に對して實現されたやうなギリシア民族の統一は、今やポリスの對立の前にほとんど失はれ去つた。やがて次にテーバイが立つてポイオチアの諸國家を聯合しスパルタの打倒を試みたが、これも結局は共倒れとなり、當時ギリシア文化圏の外に立つと見られてゐたマケドニアの勃興、覇権への成長を許すに至つた。かくして前四世紀の後半は、ポリスに代つて大帝國が出現する時代となるのである。この経過を見ると、ポリスとポリスとの間の對立の激化、従つてギリシア民族の統一の喪失は、その極點に至つて反つてギリシア文化圏の政治的統一に、否それにとゞまらず更に一步を進めてギリシア化された世界の統一に、轉化したことになるのである。

このやうな轉化はしかし準備なしに起つたことではない。ポリスとポリスとの間の激烈な覇権競争は、他面におけるギリシア文化の超國家的な發展と並行して行はれたのである。このことはプラトーンのアカデーメイアに集まつた學徒が、アテーナイ人よりもむしろ諸地方のイオーニア人であつたことによつても知られるであらう。アカデーメイアはもはやアテーナイの學府ではな

くしてギリシア文化圏の學府だつたのである。従つて諸國家の對立によつて失はれたギリシア民族の統一は、直ちにギリシア文化圏の文化的な統一を意味するものではなかつた。文化的な統一は國家の手をはなれて漸次超國家的に實現されつゝあつたといつてよい。この形勢が次のヘレニズムの時代を可能にしたのである。

ポリスとポリスとの間のこのやうな事情はまたポリス内部の事情にも反映しないではゐない。個々のポリスの内部もまた権力争ひによつて分裂し、市民はおのおのの力の伸張をのみ欲して、何の權威にも聽従しようとはしなくなつたのである。特に名譽心の強い人々は、ポリスそのものをさへもおのれの野心の手段に使はうとしはじめた。前世紀に芽生えた個人主義は、こゝでいよいよ成長して、在來の國家生活を不可能ならしめる。この情勢はまた農業の衰退、商業の繁榮と結びついてゐる。絶えざる戦争によつて荒廢せしめられた國土がもはや靜かな農業生活に適しないのに反し、奢侈的な文明の進むにつれて盛んとなつた需要は海外貿易を力強く育てた。アテーナイはその政治的な覇権を失ひはしたが、しかしその外港ペーライエウスは今や地中海の最大の貿易港の一つとなつてゐる。このやうな形勢のもとに、農民はますます貧乏し、都市はますます富んでくる。それに加へて人口の増殖がさらに困難な問題をひき起した。今やどの國家も戦争に疲れて植民地を開拓する餘力がなく、従つて過剰人口のはげ口をもたないのである。そこで集中した個人の富が、おのれの手段として無職の人々を使用しはじめた。それが「傭兵」の現象である。プラトーンが理想としたやうな「國家の防衛者」の代りに、今や俸給で雇はれる兵士



や報酬によつて戦争をひきうける指揮者の軍隊が出現し、それが市民の軍隊を壓倒するに至つたのである。かゝる軍隊は國家の法によつて成り立つものではないから、時には奪掠をも行ひ、國家に對して獨立の力を持つてくる。有能な指揮者のひきゐる軍隊を雇つた國家は、他の國家をおさへ得るのである。しかし平和になつて雇ひ手がなくなれば、この軍隊は強盜や海賊として存續し國家をなやませることになる。かゝる私兵をひきゐた指揮者は、その武力の威壓のもとに、一人の主權者として、それぞれの國家と取引することができる。即ちポリスにおける法の支配の樹立以前の狀態、古い戦友團體的氏族をホメーロスのな英雄がひきゐてゐる如き狀態が、こゝに復興してきたのである。かくの如く個人、の解放は、國家を私する政治家や、手兵をひきゐて横行する傭兵の指揮者といふ如き、法外の「個人」を出現せしめることに終つた。見方によれば、この潮流を大成したのがアレキサンドロス大王であるともいへるであらう。北方マケドニアはポリスを發達せしめずなほ古い氏族組織を保存するほど文明に遅れてゐたのではあるが、その古い防衛團體的武士團體的な社會組織は、丁度南方で流行して來た傭兵群と外形を同じくしつゝも、この頽廢の現象とは異なり、これから伸びて行く若々しい活氣を内に藏したものととして、新しい「英雄」の時代を出現せしめることができたのである。

このやうな政治的事情は國內における社會的組織をも新しく作り變へてしまふ。國家の支配者が「個人」に轉じて行くとともに、市民もまたその公共的全體的な生活から解放せられて個人になる。従つて彼らはポリスの全體性を顧慮することなくおのれの意志を遂行しおのれの生活を形

成する。丁度それが農業の衰へ商業の榮える時代のことであるから、人々は無制限に財産の増殖に向つて行つた。私有財産は急激に發展してくる。しかも富者はもはや昔の如くその富を公共の目的のために用ゐようとはしない。彼らの眼中にあるのは私の享樂である。さういふ市民の集まりとしての「都會」、即ちもはや人倫的組織としての國家ではなくして、私人の利益的結合に轉化したポリス、それがこの時代に漸次その姿を現はしてきた。さういふ都會においては、近代の大都會と同じく、富が少數のものの中に集中し大衆は貧しくなる。従つて貧富の對立がギリシア人のかつて経験しなかつたほど激化してくる。前五世紀のギリシアにおいては、あらゆる生活は公共的であつて、民衆もまたそれにあづかることができた。貧者も富者も享樂の生活においては大なる逕庭はなかつた。ペリクレスといへども極めて質素な家に住んでゐたのである。しかるに今や享樂は私的に行はれる。富者が奢侈を極めた浪費にひたつてゐるのに對して、大衆はみじめな窮乏になやんでゐる。こゝにはギリシアのポリスの本來の性格は全然失ひ去られてゐるのである。人々が公共生活から退いて私的にその幸福を享受し得るとすれば、公共的なるもの即ちポリス的なるものは、彼の幸福と縁遠い第二義的なものになる。集會や裁判所へ出席することは、日給をほしがる貧乏人や、これらの貧乏人を利用して私利を計らうとする政治家にまかして置けばよい。自分の幸福は、最も高い意味における幸福といへども、ポリスとかゝはりなしに獲得することができる。これはもはや本來のギリシア人におけるポリス觀ではないのである。

ところでこのポリスの公共性の喪失は、同時に他面において超國家的な文化の公共性となつて



現はれてくる。これが前に言及したギリシア文化の超國家的な發展をひき起したのである。富者の私的生活はたゞに感覺的な享樂のみならず、精神的な教養とも結びついてゐる。従つて貧富の對立に伴つてまた教養あるものとなきものとの對立が生ずる。教養あるものにとつては、個々のポリスの限界を超えてギリシア全體が一つの統一的な文化圏となつてくる。否、この文化圏はギリシアを超えて野蠻人の世界にまで擴がる。すでにプラトーンの壯年時代(380頃)においてさへ、イーソクラテースは、ヘレーネス(ギリシア人)といふ名が種族を示すのではなくして共通の教養を示すのであることを主張してゐる。これこそまさにヘレーネスの精神である。こゝに血統や國家などの限界を超えた文化の共同に立脚するコスモポリテースの理念が現はれてくる。

このやうな文化世界の統一は、主としてアテーナイの功績に歸せらるべきものである。アテーナイはその覇權を失つたとき、はじめてその精神生活の力によつてギリシア全體を支配しはじめた。これは故なきことではない。古いイオーニアの文化を東からも西からも受容し、それをアテイカの精神によつて止揚し展開したアテーナイは、まさしくギリシア精神の最高峰を作り出したのであつた。五世紀末のアテーナイはあらゆるギリシア文化の糸の朝宗したところと云つてよい。このやうな輝やかしいギリシア精神が、今や四世紀において、あらゆる教養あるもの、共同財となつたのである。だからこの時代にはアテイカの方言を土臺としてギリシアの共通語が形成せられてくる。勿論、アテーナイの文化はイオーニアの文化を受容することによつて展開したのであるから、この共通語にも著しくイオーニア語が混じてゐるのではあるが、さういふ進歩した文化

語を作りあげたのはアテーナイなのである。そこでこの時代以後には、外交、學問、文藝などは、たゞこの共通語においてのみ語られることになつた。共通語の形成こそまさしく文化的世界の統一を證示するものである。

かくして教養ある人々は、國家の公共的生活から全然隱退しつゝ、しかも精神的文化的な世界において汎ギリシア的に生きることができたのである。こゝにギリシアのポリスと精神文化との明白な分離が見られる。それはポリスの側から見れば、市民の最も優れたものを公共的生活から失ふことによつて、無力化することにほかならない。従つて新しい個人主義の思潮に適應した國家の形態は、ギリシア人自身によつてではなくして、新來のマケドニア人によつて作られることになつた。また精神文化の側から見ても、ポリス的な生からの遊離は創造的生産的な力を衰滅せしめたやうに見える。精神的にギリシアが一つの世界となつて來たときには、最も偉大な藝術創造の時代はすでに過ぎ去つてゐたのである。しかし哲學はどうであらうか。プラトーンはその初期のソークラテースの對話篇においてたゞこの分離の起らない時代にのみ眼を向けてゐた。しかし彼のアカデメイアは汎ギリシア的なものである。のみならず彼は、アテーナイの國家のことからは全然眼をそむけてゐたとはいへ、ギリシア文化圏内のポリスの問題から離れてゐたわけではなかつた。シュラクーサイの國家のことに關する彼の異常に熱心な執著がそれを實證する。し

て見れば彼の後期の哲學はこの時代の生産と見ることが出来る。哲學はまだその創造的生産的な力を失つてゐないのである。そこになほ彼の弟子アリストテレースを併せ考へて見れば、哲學の



創造力はアレキサンドロスの世界帝國創設のときまでなほ失はれなかつたといはなくてはならぬ。しかしこれらの哲學が新しい個人主義の思想に適應した哲學の形態であつたかといふと、然りとは答へられぬ。これらの哲學者が作つたのは依然としてポリス的人間の倫理學である。新しい時代に適應した倫理學を作つたのは、同じソークラテースの弟子アンティステネースからはじまるキュニク學派、アリストイッポスにはじまるクレーネ學派、やゝおかれてキュプロスのゼーノーンにはじまるストア學派、エピクローロス學派などである。これらはヘレニスティックの時代に非常に大きい勢力を持つてゐた。また後代に對する影響も決して少くはない。しかしそれらがギリシア精神の偉大な創造力を證示してゐるかといふと、これも然りとは答へられぬ。それらは來るべき新しいもの、世界的に重要な出來事、ヘレニズムの最も大きい功績への、橋渡しの役をつとめてゐるではあらう。がそれ自身に偉大な創造であるとはいひ難い。

ポリスと精神文化との分離は、人間のポリス的存在についての見方を變へる。個人はそのポリス的存在の内に生の意義を見出すのではなく、ポリスを超えた精神的存在のうちその個人的な生の目標を見出すことになる。しかもこのやうな私的な生が、國家の保護のもとに、安全に營まれ得なくてはならない。この要求を充たすものとして時好に投じたのが、まさに君主政體なのである。そこでは國家的組織は固い統一を持ち、個人の安全を保證することができるが、個々の市民の方は國家のことに携はらなくとも濟むのである。しかるに民主政治は、その激しい黨争のゆゑに、あらゆる個人を公共生活に巻きこまずにはゐなかつた。それでは私生活に重きを置く新し

い時代の要求を充たすことはできない。今や君主國は個人を國家生活からひきはなし、自由にその個人的教養に向はしめる。市民の自由がこゝで全然別のものになる。五世紀において考へられた自由はポリス的自由であつた。市民が公共生活に參與し得ることであつた。しかるに今やポリス的なものから解放されるといふ意味での自由が要求せられる。市民は公共生活に參與しないで靜かに私生活に浸り得る自由を欲するのである。これは明かにポリス的人間の否定である。

この大勢のなかでプラトーンはどういふ風にポリス的人間の倫理學を守つたか。またポリス的人間の倫理學のなかへどういふ風に時代の大勢を反映せしめたか。プラトーンがその晩年の作においてヘレニズムを基礎づけたといはれるのはいかなる點においてであるか。それがこの章の問題である。

アカデーメイアで哲學研究の指導をはじめたプラトーンが、この活動の必要上、ソークラテース的對話の名篇に示されてゐるやうな戲曲的にすぐれた作品の製作に力を入れてゐることができなくなつたといふことは、甚だ理解し易いことである。今や必要なのは、教授の用に立つやうな著作でなくてはならない。それを示してゐるのが『テアイテトス』である。この作品においてプラトーンの新しい時期がはじまつてゐるばかりでなく、さらにこゝには當時のアカデーメイアの一般的な態度が示されてゐるといつてよい。

こゝにソークラテースの口を藉りて描かれてゐる哲學者のタイプは、初期の對話篇に描かれた



ソークラテースとは全然異なつてゐる。あのソークラテースは天上のことや地下のことにかゝはることなくたゞ人間のことにかゝ心を勞した哲學者である。しかるにこゝに現はれてくるのは、人間のことにかゝはることなくたゞ抽象的な理論に心を勞してゐる數學的、哲學的、哲學者である。あのソークラテースが熱心に論じてゐた日常實踐のことはこの哲學者にとつてはどうでもよいことで、彼の心はたゞ崇高な天の彼方にさまよつてゐる。これは非常な相違といはなくてはならない。それに加へてこゝには、イデア論への反對がある。この反對意見が明白にいひ現はされてゐるのは『パルメニデース』であり、従つてイデア論をプラトーンのものでないと主張するバーネットはこの作を新しい時期の先頭に、即ち『テアイテトス』よりも前に、置かうとしてゐるが、しかしさうでないとしても、すでに『テアイテトス』のなかには明かに『パルメニデース』が豫示されてゐる。アカデメイアにおいてはすでにイデアの有論的・論理的な両面性に對する批判がはじまつてゐたのである。このことは數學的な哲學者のタイプを考へる傾向と軌を一にしてゐるといはなくてはならない。

アカデメイアのこの理論的な傾向はこの後さまざまの事實に現はれてくる。387にはエヂプトで學問して來た有名な數學者にして天文學者、キュデコスのエウドクソスが、その學園をアテナイに移し、プラトーンやその學徒とともに共同の問題を討議しはじめた。これは當時の耳目を驚かした事件であつた。この後、エウドクソスの學園での新しい試み、即ち遊星の不規則運動を單純な數學的前提によつて説明するといふ試みが、プラトーンやその學徒の思惟に強く影響し

てゐる。がそれのみではない。エウドクソスは地理學的、文化史的の新知识をもたらした。また快不快の問題をアカデメイアのなかで大勢が突つきはじめたのも、彼の刺戟によるといはれてゐる。

が數學としてはエウドクソスのそれよりもイタリアのアルキュタスの方が進んでゐたらしい。プラトーンはアルキュタスから多くを學び、それをアカデメイアの講義の基礎としてゐたのである。従つてこの方面の學者がアカデメイアへ來たことも確かである。當時シチリアにはプリステイオンの醫學校が榮えてゐたが、そのプリステイオンか或はその弟子が、アカデメイアをたづねて來て、概念的な實に小面倒な議論をしてゐたといふ話が傳はつてゐる。プラトーンはイオーニア的シケリア的學問とおのれの哲學との間の通じ難い間隙を見出さうと努力してゐたのである。『ティマイオス』のなかには當時の醫學、數學、天文學などの最新の結果を取り入れてゐるが、しかしプラトーンは平然として、これらの材料から、世界創造の物語を作り出してゐるのである。

このやうにアカデメイアは當時の東西の諸科學を取り入れてはゐたが、しかしその故に當時のアカデメイアが諸科學の綜合を企ててゐたと考へるのは行き過ぎである。當時の諸科學はそれぞれ専門的に發達し、その領域を自律的に守つてゐた。エウドクソスは當時の學者としてはむしろ例外なのである。プラトーンがこれらの諸科學と接觸しつゝ解決をねらつてゐたのは、「あるもの」の問題であつた。現象界から上の方へ究極的な「あるもの」を探究して行くのである。



で彼は純粹に概念的な思辨によつて分類法を形成するに至つた。しかしこの分類は個物の體系化ではない。プラトンの個體(アトモン)の概念は、それ以上分割することのできない最下層の形(エイドス)を意味するのであつて、分類は依然として形の世界にとゞまつてゐる。個物は形の世界よりも下にあり、全然「限定せられてゐないもの」であるから、認識されることもできないのである。こゝにプラトン哲學の限界があり、また端的に個物の現象界を意味することのできないプラトンの「あるもの」の概念の限界もある。そのために彼は後にアリストテレスが實現したやうな實證的科學の總括にまでは達し得なかつたのである。

プラトン自身は諸科學のうちで數學を最もよく理解し、ついで天文學に關心を抱いた。物理學にもかなり首をつきこんでゐる。現象そのものについてはたゞ醫學的及び倫理學的な領域のみかゝはつてゐるが、特に晩年には『法律』のために刑法や文化史に關する豊富な材料を集めた。數學を最も好んだプラトンが、歴史的、理解においても非常に優れてゐたといふことは、バネットが特に力説してゐるところである。數學をあまり好まず生物學的な領域に非常に關心を持つてゐたアリストテレスが、歴史的、理解において反つて劣つてゐたとせられるのは、非常に興味あることといはなくてはならない。

以上の如きアカデメイアの空氣のなかで以上の如き傾向をもつて學徒を指導してゐたプラトーンが、二度までもシチリアに渡つて政治に參與したのは、愛弟子のディオーンとの關係にもと

づくのである。最初彼を若い僭主ディオニシオスの師傅として招いたのは、當時シュラクーサイで政治の實權を握つてゐたディオーンであつた。ディオーンがプラトーンを説得し得たのは、彼がイオーニア人ではなくしてドーリス人であつたからだともいはれてゐる。アテーナイの政治生活に參與することを拒み通してきたプラトーンが、こゝで立憲君主を養成しようとして、ディオニシオスに數學を教へはじめたのである。この仕事はディオーンの失脚のために半年ならずして中斷されたが、しかし驚くべきことにはその間に師プラトーンと數學とに對する愛着をこの僭主の心に植ゑつけたのである。二度目(367)にシュラクーサイに渡つたのは、この僭主の熱心な招還のためであつた。プラトーンはディオーンの招還を條件として要求し、容易に承諾しなかつたのであるが、ディオーン自身やアルキュタスなどの勧めによつて遂に招きに應じたのである。しかし今度は僭主自身と衝突するに至つた。もしアルキュタスの調停がなかつたならばアテーナイに歸ることさへもできなかつたであらう。がそれは二人の間の決裂ではなかつた。僭主は依然として師を愛してゐたのである。プラトーンもまたこの僭主とディオーンとシュラクーサイとを死ぬまで見捨てず、さまざまの配慮を與へたのであつた。

プラトーンのこの政治的活動は、現實においては失敗であつたが、しかしこの失敗を機縁として彼は最後の大作『法律』を生み出したのである。七十を超えた老人が、こゝでは實に骨を折つてよき國家を作ることに腐心してゐる。『國家』の意圖はペリクレス時代を眼中に置いて國家理想を描き出すにあつたが、今や『法律』は現實的に立法の仕事の問題としてゐる。學徒に對してそ



の指導を目ざしてゐるのである。ギリシアの多くのポリスはその憲法を改造するためにアカデメイアに専門立法家を求めてゐた。その人たちのためにこの書はよき手引きとなつた。だから『法律』は意外に廣い範圍に互つてヘレニスティックの時代の法律の基礎となつてゐるといはれる。しかもそれらの法律は後に少なからずローマ法のなかに採用されたのである。さうなると、ローマ法とプラトンの『法律』との關係は實に深いといはなくてはならぬ。プラトンのシュラクサーサイにおける経験や、アカデメイアにおける文化史的資料の蒐集、その歴史的理解と倫理學的な考察などは、世界史的に大きな影響を残したことになる。

『法律』はプラトンの對話篇中ソークラテースが全然登場して來ない唯一の作品である。三人の老人、クレータ人とスパルタ人とアテーナイ人とが、クレータの島のクノッソスの町からゼウスの岩屋の方へ歩きながら對話する。おもな話し手はアテーナイからの客人で、これがプラトンの立場を示すやうに見える。話はスパルタやクレータの立法の起源の問題から、國家一般の目的についての議論に移つて行く。スパルタ人にとつては勇氣の涵養、従つて戰爭に強くなるといふことが目的であるが、アテーナイ人はそれに對して、國家の福祉は勇氣といふ如き個々の徳の養成にあるのではなく、あらゆる徳、従つて徳全體の釣合ひのとれた養成にあるといふことを論じて行く。全體としての徳は最高の、神的なよきものである。その他のよいといはれてゐるものはみな人間的なもので、神的なよきものとの關係によつてのみよいといふ價值が定まつてくるのである。かういふ考察からしてあらゆる立法が主として配慮すべき點も明かになる。それは徳

への教育である。その教育は特にあらゆる欲望の節制を、即ち人間生活を支配してゐる快不快の感情の理性的な規制をしつけなくてはならない。この主張のために酒宴を例にとつて遊びと眞面目との結合についての細かな議論がすゝめられる。以上が第一巻の内容である。

第二巻の對話は遊びと眞面目との結合から豊富な教育論を展開して行く。遊びを正しく導けば若いものを徳の方へつれて行くことができる。こどもの衝動生活の最初の現はれは、手足を活潑に動かすことと、聲を出すこととである。これが律動や調和（旋律）に對する受容性によつて導かれて行くと、一方は舞踊によつて、他方は歌によつて、きちんと整つた形に作られて行く。これは動物には決して見られない人間の特質である。この二つの表現方向の合一したのが歌舞の藝術であつて、あらゆる公共の祭儀演技の本質をなしてゐる。ところでこの歌舞の藝術のはたらきはことごとく人間の魂の状態や性格の特徴の模倣である。そこで正しい立法者は、最良の識者が徳のある心構へや行爲の模倣として認めた歌舞をのみ採用するやうに心がけなくてはならない。また一度正しいと認められた藝術形式はいつまでも動かさずに保持するやう配慮しなくてはならない。従つて歌舞の藝術の公共的演出は、藝術家の欲するまゝに、或は公衆の喝采に應じて行はるべきでなく、眞に判断のできる人の決定に従はなくてはならない。この際立法者は、眞の快樂がたゞ徳あるものからのみ流れ出るといふ命題を、あくまでも通用させるやう決意してゐなくてはならぬ。なほ歌舞の藝術による教育は成人に對しても行はるべきで、そのためには市民を年齢別に三つの合唱團に分け、老人たちのディオニュッソス合唱團を形成すべきことが提案される。



第三卷は國家の起りや發展を歴史的に考察して、右に展開した原則を立證しようとしてゐる。事實上の國家の起源は太古のことで知りやうもないが、こゝでは大洪水などによる人間世界の破壊の傳説に手がかりを求め、さういふ際に山の上で生き残つた種族が、その原始的な状態から再び文明を展開して行く段階を考へるのである。初めには氏族制や家長制の社會形態があり、そこからやがて共同居住によるポリスができてくる。イリオンは高いところから平原へおりて、川のそばの丘の上に作られてゐる。やがて次にドーリス人がペロポネソスに國々を作つた。そのうちでスパルタのみがあとへ残つたのは、國家權力の合理的な配分、即ち君主的要素と民主的要素との適度な混合によるのである。それによつて自由、親愛、識見といふ三つの要求が充たされた。それに反して偏つた國家形態の代表者は一方ではペルシア、他方ではアテーナイである。ペルシアははじめには王權と自由との健全な結びつきを示してゐたが、王が繼嗣の教育を忽かにしたために、專制的君主國に墮してしまつた。アテーナイもはじめは節度のある自由を守つてゐたが、ペルシア戦争のちは、歌舞の藝術の取扱ひを誤まつたために、無統制な自由のなかへ落ちこんでしまつた。これらの事實は前二卷の所説を十分に裏づけるものである。こゝまで話が進んだとき、クレータ人は、植民による新しいポリスの計畫を託されてゐることを打ち明け、思想の上でこの國家を建設して見ようと提議する。

第四卷からはこの新らしい國家のための立法がはじまる。まづこの國家の地理的、經濟的、人間的關係の説明があり、ついで上來のべ來つた原則にもとづき、一つの混合制度が提案される。

それは、理性がいば神自身の代表者として、何らかの個人或は黨派の利益のためではなく、たゞ全體の福祉のためにのみ、支配するといふ制度である。従つてあらゆる利己心を残りなく殺すことが、國家における眞の共同生活の不可缺の前提になる。この目的は、一方において神々に對する義務を、他方において兩親に對する義務を、忠實に果たすことなしには、達せられ得ない。しかしこの種の義務を簡潔な法文の形に現はすことは極めて困難である。そこでよき立法者は他の手段によつて市民の心構へや行爲にはたらきかけなくてはならない。その手段は法文に序説をつけることなのである。

第五卷はまづ一般的な序説をのべる。我々のものうち、神々について最も神的なものは魂である。だから人は神々について魂を尊ばなくてはならぬ。法に背いて快樂に身をまかせるものは魂を尊ぶのではなくして汚すのである。そのやうに不徳の行爲はすべて魂を侮辱するものであるから、こゝには人の行爲に對する尊敬の標準が示されてゐるといつてよい。それに従つて人はおのれの行爲を正して行かなくてはならぬ。魂について第三位を占めるのは身體であるが、これも美しいとか力強いとか健康なとかといふことが尊重さるべきでなく、中庸がよいのである。何故なら美しいとか力強いとかといふ性質は魂を驕慢無遠慮ならしめるからである。それと同様に金錢財寶も多いのはよくない。さういふものを子孫に遺さうとするよりも、むしろ廉恥心を遺してやるがよい。次に血縁のものに當然の尊敬を示す人々は、血族の繁榮を望んでよい。友情關係においては、友人のしてくれたことは實際よりも高く評價し、自分が友人のためにしたことは實際



よりも低く評價するといふ風にすれば、好意は持續する。國家や市民に對しては、法律によく仕へたものを他の勝利よりも高く尊重するのが最も適切である。外來の客人に對する義務は仲間に對するそれよりも一層嚴密に守られなくてはならぬ。以上のやうなことが一々法文に規定されないうでしかも市民の遵守を要請すべきことなのであるが、そのための手段はこゝでは刑罰ではなくして賞讃と非難なのである。それによつて徳を傳播させることができる。不正を行はぬことは尊敬に價するが、他をして、不正を行はしめないことは一層尊敬に價する。そのやうに徳はおのれ一人で持つべきでなく他にも分つべきものである。なほ快樂や欲望において成り立つ人間の價値についても、徳のある生活が不徳な生活よりも快適であり幸福であることが論ぜられる。

かういふ序説のあとで、法律の草案にとりかゝる前に、なほ土地の分配や所有關係のことが論ぜられる。婦人及び財産の共有はこゝでも理想なのであるが、それは直ちに實現し難いから、理想にできるだけ近い秩序が採用される。土地は一定の數の市民の間に均分され、私有財産も一定の範圍で認められるのである。

第六卷以下はいよいよ法律の細目に入り、まづ初めに官吏の選舉、官吏の種類、官廳の分掌規程の如きことから、宗教法、婚姻法、奴隸法、建築法などが取り上げられる。第七卷は教育法であつて、子供の時から段階を追つて最高の教育に至るまで非常に詳しく規定される。第八卷はこれを受けて成人のための社會教育法を定め、ついで職業のための規定、農業法、手工業法、商法などが取り上げられる。第九卷は刑法である。そこには刑罰の理論も展開せられてゐる。第十卷

はそのつゞきとして神々に對する犯罪を論ずるに當り、その根柢に存する誤つた考の批判に入り込んで行く。かゝる謬説の代表者は三つに分けることができる。第一は、神々の存在を否定する人々である。第二は、神々の存在を認めはするが、人間の事に干渉して來ないとする人々である。第三は、神々の存在を認めるとともに、その神々の心がさげ物やまじなひによつて都合よく動かせるとする人々である。この三者のうち、第一は最も罪が軽い。第二は神々を認めながらその神々が人間に無關心であるとする點において第一よりも悪い。第三は神々が賄賂によつて買収されるのであるから、最も悪い。そこでこれらの謬説が反駁されるのであるが、無神論に對する反駁は、あらゆる運動の因として自發的に動くものを求め、それを魂において見出す、といふことによつてなされた。自發的に動く運動の最高なるものが神なのである。それは天體の秩序ある運動の背後に存する完全に善なる魂にほかならない。従つてそれが人間の事に無關心であつたり、或は不正であつたりすることはできない。こゝに述べられた神觀は後期プラトーンの神學を示すものとして注目せられてゐる。ついで第十一卷は財産關係、職業關係における刑法を取扱ひ、第十二卷は國家に對する犯罪を規定したあとで、最後に法律の番人としての長老たちの夜の集會のことに言及してゐる。

『法律』の内容は大體以上の通りであるが、こゝに法律として具體化されようとする思想が根本において、『國家』のそれと異なることはいふまでもない。従つて『法律』の根柢に存する倫理學は依然として國家倫理學である。しかしそれが四世紀の現實に即して法律化せられようと



するところには、當然四世紀の現實の影響が現はれなくてはならない。そのためにこゝに現はれた相違點は、時に人をして「プラトーンは『國家』において示した立場を『法律』において捨てた」といはしめる程である。

プラトーンは『國家』において明かに成文法を排斥してゐる。書かれた法が支配すべきでなく、哲學者として具體的に生きてゐる理性が、考へ得る限り完全な仕方ですべてを秩序立てて行くべきなのである。然るにこゝでは書かれた法の支配する法律國家が計畫せられる。これは殆んど『國家』を嘲弄するもののやうに見える。勿論この兩者はいづれも理性の支配を主張しようとするのであつて、根本の考に變りはないとはいへる。しかしその理性が哲學者として現はれて國家を支配するのと、法律として現はれて支配するのでは、生きた思索活動と書かれた文章との間にあるだけの相違がある。前者は現實に應じて伸縮自在に丁度適切な仕方を見出すことができるが、後者は個々の場合にとつてしばしば適合しないこともあり得るのである。しかも前者を捨てて後者を取つたのは、アカデメイアの哲學者たちにとつて、前者が單なる夢に過ぎないのに反し、後者が手の届く現實として現はれて來たからである。哲學者はしばしば法案の起草を依頼せられた。哲學者の支配は法律の支配を通じて行はれるほかはない。そこでプラトーンは、頽廢して行くギリシアのポリスを、理性の支配によつてもう一度蘇生せしめようと試みたのである。

個人主義の著しく榮えて來た前四世紀中頃の現實の國家と、何らかの意味でつながりのある『法律』が、『國家』における如く顯著な全體主義を保持しがたいことは、いふまでもないであらう。

『國家』においては、國家そのものを恰かも一人の個人の如く取扱ふ考が、著しく表面に出てゐた。しかるに『法律』においては、個人の魂から出發して國法を考へるといふ態度がそれに代つてゐる。前者においては、全體の統制の視點のもとに部分の任務を考へることが主要事であつた。しかるに後者においては、部分の間の調和と鈞合ひとが主要な題目とされてゐる。これは何といつても時代の反映と見るほかはないのである。

この見地から見れば第一卷はすでに『法律』全體の特性を極めて明白に示してゐるといふことができる。よく統治されてゐる國家は戰爭において他の國々に勝つやうに組織されてゐるといはれるが、このことが正しいならば村と村との關係においても、また村にある家と家との關係においても、個人と個人との關係においても、さらに個人のおのれ自身に對する關係においても同様でなくてはならない。おのれ自身に勝つことがあらゆる勝利のうち最初の、また最上のものである。ところで家や村や國家もおのれのうちに分裂を含んで居り、従つて個人と同様おのれ自身に勝つことを心がけなくてはならぬ。すぐれたよき人々が劣つた悪しき人々に勝てば、その家や國家はおのれ自身に勝つたのである。がこの場合悪しき人々を滅ぼしてしまつてよき人々のみの自治を残すのと、悪しき人々をも生かして置いて自ら進んで支配されるやうにするのと、兩方仲直りをさせて一つの法のもとに親しく結合するやうにするのと、いづれが優つてゐるかといへば、和合をもたらすものが最善であることはいふまでもない。とすると、おのれに勝つといふ如き争の立場よりも、争のない立場、和合の立場が、立法の基礎にならなくてはならぬ。即ち國家が戰



争に負けないためといふよりも、智慧、節制、正義、勇氣などの徳の全體を實現するやうに、法を立てなくてはならないのである。戦争を目ざして勇敢なだけの人を養成すると、向ふ見ずな、不正な、傲慢な、無思慮な人が出來上る。そこで惹き起されるのは和合ではなくして恐ろしい内亂である。智慧、節制、正義と結びついた勇氣でなければ、讚美には價しないのである。

このことは個人のおのれ自身に對する戦についても同様である。これは個人の内部において魂が欲望や快樂に打ち克たうとする戦である。この問題についてスパルタやクレータの法律の定めてゐるところは、欲望を抑へつけ、苦痛に忍び耐へる訓練である。このやうにして克己、忍苦にしつけられた國民は、勇敢に祖國を守ることができると考へられてゐる。しかし欲望や快樂を滅ぼしてしまつたり、或はそれらがいつも制御せられてゐたりするよりも、欲望を満足させ快樂を味はひながら魂の要求と調和して法にかなふ生活をなし得る方が一層高い立場だといはなくてはならない。そのためには快樂を遠ざけて置いてたゞ苦痛に負けない訓練をしただけでは駄目なのである。さういふ人たちはどんな苦痛に面しても屈服しないではあらうが、たまたま快樂に面すると極めて脆く打ち負かされてしまふ。だからこゝでは快樂を絶えず味ひながらしかもそれに負けないで自制し得る訓練が必要なのである。即ち節制を身につけることによつて、人は、忍苦の訓練のみを受けた人よりも一層負けない人に、即ち勇敢な人になる。

以上の如く欲望や快樂の如き自然的人間的なものを抑制せずには伸ばしながらしかも調和をつくり出すといふ立場は、『國家』においては現はれてゐなかつた。スパルタの法が歡樂の設備を國中

から追ひ拂つた態度は、『國家』における全體主義的統制と一致するものである。だからこゝにわれわれは『法律』における調和と釣合ひの倫理學が、全體主義的な統制と異なつた立場を作り出してゐることを認めなくてはならないのである。欲望や快樂の解放といふ點においてそれは前四世紀の個人主義の要求に應じたものともいへるであらう。しかしこの解放は同時に節制の位置を非常に大きくするのである。節制は決して單なる抑制ではない。自然的なるものうちに調和や釣合ひを作り出すことである。欲望を弱めることではなくして欲望に秩序を與へることである。

プラトーンはこの問題を取り上げるとともに、酒を飲むこと、酒に酔つばらふことを代表的な例として選んでゐるが、その酔ふことを正しく論ずるためには音樂の正しさを明かにして置かなくてはならず、その音樂を理解するには教育全體を明かにして置かなくてはならぬ、と主張してゐる。この酒の酔ひ、音樂、教育といふ三者の聯關は一見奇妙に見えるが、實は調和と釣合ひの倫理學を端的に示したものである。ではこの三者の聯關はいかに説かれてゐるであらうか。

人は最初子供のときに快不快の感覺だけを持つてゐる。徳とかその他のことはあとから快不快と結びついて魂のなかへはいつてくるのである。その際、理窟はわからないが、とにかく快が愛と結びつき不快が憎と結びつくといふ風にして徳が子供の心に芽生えてくる、それが教育である。この教育によつて人は、理性のはたらき出す前から、憎むべきものを憎み、愛すべきものを愛するやうにしつけられるのである。ところでその子供は、大抵初めには、絶えず體を動かしたり聲を出したりする衝動にとらはれてゐる。或は飛んだり跳ねたりして、歡びのあまり踊つてゐるかの



やうである。或は出せる聲をいろいろと出して見る。これは他の動物にも共通の現象といつてよいが、しかし動物はリズム（律動）やハーモニー（調和）に對する感じを持たない。しかるに人間の子供は、さういふ運動の規則性に對して非常に喜びを感じる。そこで飛んだり跳ねたりが規則づけられて踊りになり、聲を出すのが規則づけられて歌になる。さういふ歌舞がさらに人間を結びつけて、お祭の時の舞歌團（コロス）になり、それが教育を正しくする役に立つ。この議論は、自然的衝動のなかに秩序を導き入れ、不規則的なものを規則的なものに化して行く過程を、實に鮮やかに取り出して見せたといつてよい。この過程こそ丁度教育と呼ばれるもののねらつてゐるところなのである。さういふ仕方一般に人間生活のなかへ調和と均齊がもたらされ、それによつて自然的なるものにおける理性の支配が樹立されるのである。

プラトーンは歌舞の例を單に教育の一例として説いたのではない。歌舞そのものに生活の理性化の強い力を認めてゐるのである。従つて彼は歌舞の内容に人を徳の方へ連れて行くやうな教育的な性格を要求する。さういふ歌舞の價値は、その興へる快樂によつて決定さるべきであるが、しかしその快樂は誰のでもよいといふわけではなく、最も優れた十分の教養ある人々の快樂でなくてはならぬ。その際その人がたゞ一人であつても、それが徳や教養において最も優れた人であるならば、この人を樂しませた歌舞は最も優れた藝術だといつてよい。かゝる人は大多數の見物人が喝采しようとも、よくない作品はよくないといひ切る勇氣を持つてゐる。またその作品の本質や教育的價値を見破る智慧をも持つてゐる。だからかういふ人に快樂を興へる作品は必ず正しい

作品に相違ないのである。詩人は見物人の喝采を目ざしてでなく、右の如き判定者の批判に従つて創作しなくてはならない。でなければ詩人は墮落し、墮落した詩人の作は見物人の快樂をも墮落させる。かくして歌舞の力は一つのポリスを頹廢せしめることもできるのである。

以上の如く快樂、音樂、教育の聯關は、欲望や快樂のなかに秩序をもたらし、人を理性の支配の方へ導いて行く仕方を示してゐるのであるが、しかしその教育は個人的な仕事ではなく、國家の重要な仕事なのである。従つて教育は、國家の法律によつて規範として掲げられたものの方へ、また道義的に最も優れた長老たちが經驗によつて眞に正しいと認めるものの方へ、自然的衝動を導いて行くことなのである。この側面から見るとそれは再び市民を鑄型にはめ込まうとする全體主義を露骨に示したものと云へるであらう。國家の定めた歌は、子供の魂を鑄型にはめる呪文なのである。それによつて子供たちは、法律の定めてゐる通りに、また長老たちが感ずる通りに、喜んだり悲しんだりするやうにしつけられる。だからこの法律は、理性の支配をもたらずやうに正しく作られなくてはならないのであるが、しかしその正しさは全體主義的な色彩を變へはしない。さらにプラトーンはこれに聯關して、國家の定めた藝術の規準が、エヂプトにおける如く、永い間不變に持續することを望むといふやうな、明かに保守主義的な傾向をも示してゐる。これらの點において『國家』の立場が捨てられてゐるのでないことは極めて明白である。

しかしこゝには現實においてさういふ法律が多く國々に存しないといふこと、その國々では無秩序な快樂が支配してゐるといふことが躊躇なく認められてゐる。さうしてそれに對してこの



理想を説きつけようとするプラトーンは、節制した正しい生活が愉快で幸福な生活であるといふこと、即ち徳のある生活が最も楽しい生活であるといふことを、熱心に説きはじめるのである。この考は『國家』のなかにもないわけではない。しかしこれほど熱心に説かれてゐるとはいへない。こゝにも自然的欲望や快樂の否定ではなくしてその調和や釣合ひに眼をつけたと同じ精神が現はれてゐると思ふ。

がこの調和と釣合ひの倫理學の究極の根柢となるものは、『法律』のなかに展開せられてゐる神の信仰である。前に述べた第五卷の一般序説において、神々について尊敬せらるべきものは魂であり、魂に對する尊敬において人間の行爲に對する價値の標準が示されてゐると説かれてゐるが、その第一位に立つ神は、魂のなかの最高なるもの、従つて自ら動き得る運動の最高なるものとして、宇宙の規則的な運動をあらしめてゐる理性的な魂にほかならない。かゝる神があらゆる價値の標準の根柢にあり、従つて萬物の尺度として、すべてこの標準に合ふもの、即ち節度あるものを、價値あるものたらしめてゐる。云ひかへれば、神が、調和や釣合ひの價値の究極の根柢なのである。

このやうな神は民間信仰の神々と同じではない。プラトーンは叙事詩に描かれた神々を非難してアッティカの民間信仰における如き形なき力の味方となつてはゐるが、しかしさういふ神祕的な力が天體の秩序ある運動をあらしめてゐるとする點において、その神は全然哲學的な神に改造されてゐるのである。この點において『法律』のなかの宗教論を單に民間信仰との妥協、通俗的に理解しやすく説くための方便とのみ見るのは、當を得ないであらう。魂を自發性によつて規定し、この自發性の最高のもので神を考へるといふことは、プラトーンが主體性の方へ眼を轉じたのではないかを思はしめるものである。

## 第六章 アリストテレースのポリス的人間學

アリストテレー스는プラトーンよりも四十三歳位年下で十七歳のとき(367B)にアカデメイアに入り、プラトーンが歿するまで二十年間、忠實に師事してゐた。これほど素質や傾向の異なつた二人の天才が、二十年間密接に結びついてゐたといふことは、實際驚くべきことなのである。だから古來兩者の間に仲たがひがあつたといふ如き傳説がいくつか作り出されてゐるが、しかしそのおもな根據となつてゐるアリストテレースのイデア論反駁は、バーネットやテイラーが力説してゐるやうに、後期のプラトーン自身のやつてゐることであつて、師弟の背反を立證するものではない。その他この師弟の間の對立の如く見られることも、當時のアカデメイアの學問的雰圍氣を正當に理解すれば、大抵は霧散してしまふ。アリストテレー스는實際この師を熱愛してゐたが故に二十年間アカデメイアを離れなかつたのであり、またこの師の人格や學問から深い影



響をうけてゐるのである。しかもその最初の影響はプラトーンにおける非學問的な要素、即ち形而上學的なもの宗教的なものであつたといつてもよい。プラトーンは單なる學者ではなくして、徳の教師であり、詩人であり、批判的哲學者であり、豫言者であつた。その教説には、魂の深味を學問的に開明するとともにまた神話的に象徴化するやうな趣があつた。若いアリストテレスはそれをそのまま、分解せずに入力、心の底に烙きつけたのであつた。後年の彼の問題は、この感化に對して彼の方法的學問的な素質が抗争するところから生じたのである。だからアリストテレスはプラトーン哲學において、またプラトーン哲學のなから、おのれ自身を築き上げて行つたといはれる。

アリストテレスははじめプラトーンを模倣して多くの對話篇を書いた。プラトーンの對話篇がプラトーン獨特な、他の模倣を許さない形成であることを、彼はまだ理解してゐなかつたのである。そこで彼の書いたのは學問的な討論になつた。それはみな失はれてしまつたが、『プアイドーン』を模倣した『エウデーモス』、或は魂について、『ゴルギアス』を模倣した『グリュロス』、或はレトリックについて、『國家』を模倣した『正義について』、その他プラトーンと同じ名の『ポリテイコス』『ソプイステース』『饗宴』『メネクセノス』などがそれである。『プロトレプティコス』(説得)は對話ではないが、明かにプラトーンの『エウテュデーモス』のなかの説得の模倣と見られる。これらはみな、内容的にも後のアリストテレスの考とは異なり、プラトーンを思想を祖述したものと見てよいであらう。イエーガーが『エウデーモス』と『プロトレプティ

コス』とについて丹念に考證したところによると、前者にあつては、アリストテレスは論理的方法的な領域において全然獨立してゐるが、形而上學的關係においては全然プラトーンに從屬して居り、後者にあつては、プラトーン學派のための説得書として、後期プラトーンの節度の倫理學を非常によく現はしてゐる。幾何學のやうに精密に正と不正、善と惡を測る學、絶對的な規範の學としての倫理學、さういふ考は後のアリストテレスにはない。プラトーンに師事してゐた間は、彼は忠實に師の哲學的立場を守つてゐたのである。

しかし347年にプラトーンが歿すると、その年のうちに彼はアテーナイを去つた。イエーガーによると、それは師弟の間に仲たがひがあつたためとか、アカデーメイアの後繼者の問題のためとかといふのではない。師プラトーンをシチリアへ引きつけたと同じやうな現實への關心が、ここで、弟子アリストテレスを、小アジアの北邊トロアスの海岸のアッソスの町へ引きつけたのである。

アッソスの町にはプラトーンの弟子エラストスとコリスコスがゐて、一種の哲人政治を實現してゐた。さういふことを可能ならしめたのは、ペルガモンに近いアタルネウスの町の君主ヘルメイアスである。この三人の友情的結合は、エリュトライ(キオス島のそばの小さい島)の都市との間に結んだ同盟條約の碑文によつて實證せられてゐるが、この結合を成立せしめたのはプラトーンの第六書翰なのである。ヘルメイアスはもと賤しい素姓の人で、若い頃には兩替屋の店で働らいてゐたといはれてゐる。そのうちに、まづイダの山のほとりの二三の村を買ひ取り、やがてペル



シアの政府の承認を得、相當の金を納めて君主の肩書を許されるやうになつた。住んでゐたのはアタルネウスであるが、その領地は政治的權力の増大につれて、非常に廣大なものになつた。遂には大きい傭兵隊を雇つて、敵對する地方を征服し、ペルシア太守の軍隊の攻圍をさへ持ちこたへ得るに至つた。エラストスとコリスコスとはイダの山の北側のスケプシスの市民で、永い間アカデーメアにゐて學問したのちこの市に歸り、非常に尊敬されて市のことに關係してゐたらしい。従つて彼らは、イダ地方に領地を持つヘルメイアスと「隣人」であつた。そこでプラトーンはこの三人にあてて手紙を書き、ヘルメイアスに對して二人の弟子を信賴すべき人物として推薦するとともに、二人の弟子に對してはヘルメイアスの經驗や世間知を尊重するやうに説いて、三人の間の固い友情的結合をすゝめたのである。この提案はうまく實現され、ヘルメイアスは哲學者たちの忠告に従つてみづから僭主政をもつと溫和な制度に變へた。それがアイオーリスの海岸の人氣に投じ、イダ山脈からアッソスの市までの地方が自發的にヘルメイアスに歸服するに至つた。この功績に答へるためにヘルメイアスはアッソスの町を二人の哲學者に贈つたのである。

このやうなアッソスの町へアリストテレスは來たのであつた。そこでは町を統治してゐる二人の哲學者が哲學の講義も行ひ、さうしてこの小アジア沿岸の有力な君主ヘルメイアスがそれを聽講するといふこともあつたらしい。アリストテレスはそれに加はつて、ヘルメイアスからも非常な尊敬をうけた。かくしてアッソスにはアカデーメアの植民地が出來、そこでアリストテレス學派の基礎が置かれたのであつた。彼の甥で後の有名な歴史家カリステネ

イスが彼の教育を受けたのもこゝであつたらしい。コリスコスの子ネーレウスは後に最も熱心で有力なアリストテレス學徒の一人となつた。アリストテレスの歿後ペリパトス學派の指導者となつたテオフラストスもこの頃レスボス島のエレソスから來て師事しはじめたのであつた。三年後にアリストテレスがレスボス島のミュティレーネーに移つたのはこのテオフラストスの勸誘にもとづくらしい。アリストテレスの藏書や遺著はこのテオフラストスからネーレウスに相續され、ネーレウスはそれをスケプシスの町の親戚の家に残して置いたのである。さういふわけではこの小アジア滞在はアリストテレスの後半生に對して決定的な意義を持つてゐる。ヘルメイアスは姪で養女たるプティアをアリストテレスにめあはせた。この妻は娘を一人生んで夫よりも先に歿したのであるが、アリストテレスは遺言狀でこの亡妻の遺骨を自分と共に葬るやうにと定めてゐる。

アリストテレスは三年の後ミュティレーネーに移り、さらに二年の後マケドニアの宮廷から招かれてアレキサンドロスの師傅となつたのであるが、このいきさつにはヘルメイアスと聯關した政治的な意義があるといはれてゐる。トロイア戦争の傳説を負つてゐるこのトロアスの地方は、この時代においてもペルシアとの接觸の尖端であつたが、そこに醸されてゐる反ペルシア的な氣分は、新興のマケドニア宮廷のそれと共通であつた。アテーナイにおいてもイソクラテースの一派はギリシアの諸國家が一致してペルシアに當るべきことを唱道してゐたが、マケドニアのプイリポス王は342/1の頃にはペルシアとのギリシア民族の戦争を眞面目に計畫してゐたといはれ



る。この戦争なしにギリシア諸國家に對するマケドニアの覇權は正當化され得ないのである。そこでヘルメイアスはプイリポス王と軍事協定を結んだ。マケドニアの軍事力がペルシアに襲ひかかることはもう避けられない形勢にある。さうなればマケドニアのために岸頭堡と作戦基地とを提供することは、アイオーリス地方における彼の地位を安全にする所以でもある。さう彼は考へたでもあらう。がそのみならず、反ペルシア的、汎ギリシア的な立場から考へても、このヘルメイアスの態度は是認され得るのである。

丁度この頃、342年に、アリストテレスはマケドニアの首府ペラに移つて、王子アレキサンドロスの師傅となつた。このアリストテレスがおのれの義父であり友人であるヘルメイアスと、彼を信賴して王子を託したプイリポス王との間の、重大な密約を知らなかつた筈はない。密約がすでに出来てゐたのか、或はその頃に結ばれたのかは明かではないが、いづれにしてもアリストテレスは、ヘルメイアスとの諒解のもとに、政治的使節としての意味をも含めて、ペラに赴いたのであらう。通例はプイリポス王がその有名な息子のためにギリシア最大の哲學者を教師として雇つたといふ風に云はれるが、アッソスやミュティレーネーで講義してゐたアリストテレスはまだギリシア最大の哲學者になつて居らず、彼の王子もまだ物になるかどうか解つてゐなかつた。むしろヘルメイアスとプイリポス王との關係が機縁となつて、世界的に意義深い哲學者と大王との結合がひき起されたのである。單に宮廷の家庭教師となることはアリストテレスの男性的性格にふさはしくない。哲學者として政治に影響を與へることも、マケドニアでは望みがな

い。だから彼の意圖は、當時のエウローパで最強の王國の繼嗣を彼の思想の軌道へ導いて行くこと、同時にまたプイリポスとヘルメイアスとの間の外交的な楔になることにあつたであらう。アリストテレスのポリティカを分析して見ると、彼のポリスについての思想は、プラトーンの理想國の考や倫理的徹底主義の立場から、漸次現實政治の方へ移つて行つた、といふことが解る。これは恐らくヘルメイアスの影響によるのであらう。彼がアレキサンドロスに説いて聞かせたのも、プラトーン風の小さい都市國家の理想の姿ではなかつたのであらう。

右の如き意圖の半ばは翌341年に突發したヘルメイアスの没落によつて挫折した。どこから洩れたかヘルメイアスとプイリポスの計畫はペルシアに洩れ、ペルシア軍がアタルネウスを包圍したのである。ヘルメイアスはこの攻撃に堪へ通したが、ペルシアの司令官メントールは和議と偽つてヘルメイアスを誘ひ出し、捕へてスーサに送つた。スーサでは彼を拷問にかけてプイリポスとの密約を白状させようとしたが、彼は頑として應じなかつた。ペルシア王が最後の願をたづねさせたとき、彼は答へていつた、「わたしの友だちや仲間へ傳へてもらひたい。わたしは哲學に不似合ふこと、や主義をまげるやうなことは何もしなかつた。」

このヘルメイアスの没落はデーモステネースをはじめマケドニアの覇權を忌み嫌つてむしろペルシアとさへ結ばうとしてゐたギリシア人たちを喜ばせた。しかしアリストテレスはこの輿論に反してはつきりとヘルメイアスに味方し、彼を讃へる詩を世に送つた。ヘルメイアスの勇敢な死はギリシア的、徳の表現である。彼はヘーラクレースやアキレウスやアイアスに比せられてよ



い。素朴なホメーロスの英雄精神から哲學者の道義的な英雄精神に至るまで、すべてのギリシア的な英雄精神は、みな同一の心構への現はれにほかならぬ。このプラトーン的な徳にこそギリシアの力の核心がある。さういふ心持が力強くこの詩のなかに流れてゐる。さうしてその詩の作られたのが、丁度アレキサンドロスの教育をはじめたばかりの時なのである。

ヘルメイアスの死によつてアリストテレスの任務の一半は消滅したが、しかしその同じ死が残された任務の一半を活気づけた。ギリシア民族は、もし國家として合一することができるならば、世界を支配しうるであらう。ギリシア文化の支配はすでに周圍の諸民族に及びつゝある。小さい都市國家の自由と自律に拘泥してギリシア民族の有機的な合一を遮げるのは、ギリシア精神の世界的な任務を理解する所以でない。マケドニアの指導のもとにギリシアが一つになることは結構ではないか。マケドニアの農民的家長制的な王制と、都市的民主的な自由とは、ギリシア精神を具現したやうな優れた王が現はれば、調和させることができるであらう。ではアレキサンドロスにさういふ王に仕上げようではないか。これが今や師傅としてのアリストテレスの意圖となつたのである。

この意圖は必ずしもアリストテレスが望んだ通りには實現せられなかつたのであらう。だからアリストテレスの代りにプラトーンがこの仕事を引きうけたのであつたら、といふ嘆聲を發する學者もあるのである。しかしアレキサンドロスの仕事が権力や武力に、即ち哲學者の教へ込んだのでないものに基づいてゐるとしても、なほこの若い王がはじめおのれの歴史的任務をギリ

シア精神の仕事として感じてゐたといふことは、アリストテレスの感化なのである。この點においてアレキサンドロスは父のピリポスとは明かに違つて來てゐる。ピリポスはギリシア文化を利用することは心得てゐたが、その感化は全然うけてゐなかつた。しかるにアレキサンドロスは、そのえたいの知れない怪物性や狂氣じみた享樂欲や時々爆發する野獸性などにおいて、實に顯著に野蠻人でありながら、しかも人格的に、また歴史的に、驚くべき程度の省察性を身につけてゐたのである。だから第二のアケレウスとしてアジアへ遠征するといふ考のなかには、アリストテレスの吹き込んだギリシア精神と半野蠻の騎士的意識とが混在してゐるといつてよい。アリストテレスはこの若者がギリシア人を統一にもたらし、ペルシアを倒して世界支配を樹立することを期待してゐたのである。二人の間の思想の共同は、ペルシア戦争をはじめた後までも極めて緊密であつた。しかしやがてアレキサンドロスがギリシア的な任務を忘れ、諸民族の間の宥和を目ざすやうになるとともに、アリストテレスは思想的に王と分れたのである。

以上の如くアリストテレスは、三十七歳でアッソスに赴き、四十二歳でペラに移り、四十九歳でアテナイに歸つて來るまで、當時のギリシアの世界的政治的動きの中心にゐたのである。それは同時に精神的な仕事においても最も創造的であるべき年頃であつた。しかるに在來の見解においてはこの時期はほとんど無視されてゐる。それに對してイエーカは、この時期こそアリストテレスがプラトーンより獨立して晩年の彼自身の哲學へ移行行く過渡期であることを明か



にした。それは解放、批判、改造の時期であつて、最後のアリストテレス哲學の形とは明かに異なつてゐるが、しかしその本質的なものはすでにそこに含まれてゐるとするのである。

イエーガーがこのことを明かにするためにまづ取り上げたのは、對話篇『哲學について』であつた。種々の斷片から復元的に考察して見ると、このなかにはすでに『形而上學』の根本概念が現はれてゐたと考へられる。動かされずして動かすものとか、質料と形相、潜勢と圓現、實體などの概念とか、歴史的研究、イデア批判的研究、思辨神學的研究の區別とか、みなさうである。特にイデア論の批判は『形而上學』第一卷第九章に存するものと同様であつて、それがいろいろなことを教へる。この批判はプラトーン哲學に通じた人々を相手に行はれたものである。すでにアカデーメイアにおいて久しく前からいろいろとイデア論の批判や討論が行はれてゐたのであるが、こゝではそれを總括し概観しつゝ、イデア論を超えて進むべき必然性が論ぜられてゐる。さういふことはプラトーンの歿後においてはアッソスにおいてでなくては起り得ない。だから對話篇『哲學について』の製作も、『形而上學』第一卷に含まれてゐる講義も、このアッソスにおいて、親しい哲學者たちの仲間を相手にして、自らもなほプラトーン學派のものとして振舞ひつゝ、行はれたと認められる。即ち彼はこの段階においては、プラトーン哲學を純化し開展せしめようとしてゐるのであつて、それを排撃しようとしてゐるのではない。

『形而上學』は通例アリストテレスの晩年の作と見られてゐたが、イエーガーは右の如く第一卷のうちに彼の四十歳前後の頃の勞作を見出し、これを出發點として『形而上學』の詳しい分析を行つた。まづ右のイデア論批判を含んでゐる第一卷全體がこの時のものとして論證される。次に第二卷も第一卷と密接に聯繫したものであつて、引きはなすことができない。またアカデーメイアのイデア論や數論を批判してゐる第十二卷は、卷頭にこの議論の意圖を掲げてゐるが、その意圖は明かに第九章の途中(1080 a 20)で完成され、次の行からは別の論文がはしまつて第十三卷の終りまで續いてゐる。この別の論文は内容から見て第一、二卷と同じくアッソス時代のものである。つまり現存『形而上學』の初め、二卷と最後の、一巻餘とは、原形而上學の残つた部分なのである。なほそのほかに通例『神學』と呼ばれてゐる第十一卷は、原形而上學の一部ではないが、原形而上學を前に置いて當時のアリストテレスがおのれの理論哲學の全體を概觀的に述べた講演であらうと考へられる。

現形の『形而上學』はこの原形而上學に幾度か手を加へて改作したものであるが、イエーガーはこの改作のあとを辿つてアリストテレスの思想的發展を明かにした。その發展は大體において原形而上學の段階、即ちプラトーン哲學の純化の問題や超感覺的なもの、問題を取扱ふ段階から、「有るもの」の多様な意義を追究する學、即ち一種の有論的現象學を構成する段階への移行行きである。第六卷より第八卷に至るいはゆる主要部は、第二卷にのべられたプランに従へば當然感覺的なものを論ずべき箇所であるが、實際はプランの豫示してゐないウーシア(有、あること、本質、實體)の論となつてゐる。この有論は明かに獨立の論文であつて、現存の箇所のために書かれたものではない。従つてそれを取り入れるために前後にさまざまの工作が施されてゐる。



これが恐らく最後の改作なのである。

同じやうな事情は倫理學においても認められる。それを示してゐるのが『ニコマコス倫理學』と『エウデーモス倫理學』との關係である。

アリストテレスの倫理學書としてはなほ他に『大倫理學』と呼ばれるものがあるが、これは前二著からの拔萃であつて問題とはならない。右の二著のうちでは『ニコマコス倫理學』のみが重んぜられ、『エウデーモス倫理學』は背後に押しやられてゐた。さうして十九世紀の中頃には、遂に後者がロードスのユウデーモスの著であつてアリストテレス自身の著ではないと主張されるに至つた。それは多くの點で前者に劣つてゐるのみならず、特に道德の神學的基礎づけといふ點においてアリストテレスの立場と一致しないといふのである。しかし古代の傳承はこの見解に支持を與へない。兩書に共通に存する第五、六、七卷の問題について云へば、それらがもと『エウデーモス倫理學』にあつて、後に『ニコマコス倫理學』に移されたといふ假説さへ生じてはゐるが、しかし通例は逆に考へられてゐる。何故なら『エウデーモス倫理學』の寫本にはこの三卷は缺けてゐるからである。古代人はアリストテレスの講義の草案が、ニコマコスとエウデーモスとによつて二通りに發表されたと簡單に考へてゐた。さうしてアリストテレスが異なつた内容の講義をしたといふことは極めてありさうなことである。この場合、斷片的に残つてゐるものの方が古い、とすぐに考へられるが、これは内容の問題史的な考察によつてきめなくてはならぬ。

い。カップやミュールはさういふ考察をやつて『ニコマコス倫理學』をアリストテレス自身の古い作と認めたが、しかしそれらはまだアリストテレスの思想全體の發展と睨み合はせた研究ではない。そこでイエーガーは、前に言及した『プロトレプティコス』などの比較によつて、アリストテレス倫理學の三つの發展段階を明かにした。即ち、『プロトレプティコス』における後期プラトーンの時期、『エウデーモス倫理學』におけるプラトーン哲學革新の時期、『ニコマコス倫理學』におけるアリストテレスの晩年である。

このやうな發展史的な立場から見ると、二つの倫理學書間の差異は非常に興味深いものになる。開卷劈頭において兩者の性格の相違ははつきりと示されてゐる。『ニコマコス倫理學』はまづ目的の體系を論じて國家に關する學ポリテイケーの目的を明かにする。あらゆる技術や學問、行爲や決意は、みな何か「よきもの」を目ざしてゐる。だから「よきもの」(善)はあらゆるものが目ざすところ、即ち目的だといつてよい。しかしその目的のうちには活動もあれば活動の結果としての産物もある。目的が行爲のそとにあるときは、産物の方が活動よりも一層よきものである。ところで行爲、技術、學問などは多種多様であるから、目的もまた多種多様であつて、醫術の目的は健康、造船術の目的は船、戰術の目的は勝利、家計の目的は富といふ風であるが、しかしその技術が、馬具を作る技術——乗馬術——戰術といふ風に目的手段の關係に立つてくると、主要技術の目的はそれに從屬する目的よりもよいものとなり、活動であると産物であるとを問はず、一切の目的を一定の聯關に體系づけることになる。それでもし行爲の目的のうちに、或る他の目



的のための手段としてでなく、たゞそれ自身のためにのみ我々の意欲する目的があれば、さうしてあらゆる他のものをたゞこの目的のためにのみ意欲するとすれば、この目的こそ「最もよきもの」でなくてはならない。これを知ることがは人生にとつて非常に意義のあることであり、これを把握する技術こそ、眞に主要技術 (arkhitektonike) と呼ばれてよい。ポリテイケー即ちポリス的人間の學はさういふものである。それはポリスにおいてどういふ學問が行はれなくてはならないか、どの種類の人々がどの學問をどの程度まで學ばなくてはならないかをきめる。さうして戰術とか經濟とか修辭學とかといふやうな非常に重んぜられてゐる技術はみなそれに服屬してゐる。このやうにポリテイケーがあらゆる他の學問を手段として用ゐ、さうして我々がなすべきこと、なすべからざることをきめるとすれば、このポリテイケーの目的はあらゆる他の學問の目的をおのれのうちに含むもの、即ち最高の目的、最もよきもの、人間にとつての善そのものでなくてはならない。この目的が個人にとつてもポリスにとつても同一であるとしても、ポリスの目的は一層偉大であり完全である。たゞ一人のためにこの目的を達するのにも價值あることではあるが、しかし民族のために或はポリスのためにそれを達する方が、一層美しく一層神聖である。それがポリス的人間學の追求する目的にほかならない。

『ニコマコス倫理學』の右のやうな説き起し方に比べると、『エウデーモス倫理學』はまるで異なつた印象を與へる。こゝではまづ最初にデーロス島のレートーの神殿に掲げられた有名な詩句が引用されてゐる。それは、「最も美しいものは最も正しいものであるが、しかし最もよきもの

は健康であり、最も楽しいことは欲するものを得ることである」といふ意味の句である。この句に對して著者はいきなり反對の命題をかゝげる。「われわれはこの詩の作者に同意したくない。なぜなら幸福は最も美しいものであるとともに最もよきものであり、また最も楽しいものだからである。」かくしてこゝには最初から幸福の問題が提出され、それを第一巻が論じてゐるのである。勿論、『ニコマコス倫理學』も、幸福の問題を出發點及び歸着點として保存してゐるのではあるが、しかし前にあげたやうな體系的な序論のあとに、そこから導き出された「最もよきもの」を「幸福」と同視するところから、はじめてこの問題にはいつて行くことになつてゐる。かういふ體系的顧慮が『エウデーモス倫理學』には缺けてゐるのである。

さらに『ニコマコス倫理學』は右のやうな序説をうけてポリテイケーといふ學問の方法の問題に説き及んでゐる。ところでこゝに説かれてゐる方法は『プロトレプティコス』において説かれてゐた方法とは正反對のものになつてゐるのである。當時なほプラトーンの立場に立つてゐたアリストテレスは、後者では倫理學や政治學を精密學、絶對的規範の學として取扱つてゐた。しかるに『ニコマコス倫理學』においては、對象の性質上、方法が精密たり得ないことを特に力説してゐる。ポリテイケーにおいて達し得る普遍は類型的なものに過ぎない。それは例外なしに通ずることをではなく、大體において眞實であることを捉へる。この點においてポリテイケーは數學とは異なり修辭學に似てゐるのである。かく兩者の間には明白な相違が存するのであるが、その中間に立つ『エウデーモス倫理學』はまだそれほど決然と『プロトレプティコス』から別れ



てはゐない。倫理學的方法の特殊性についての反省もそこにはない。その代りこゝでは『プロトレプティコス』において峻別してゐた經驗と理性的認識との別を反映して、哲學的考察と非哲學的考察との相違をのべてゐるが、『ニコマコス倫理學』において力説してゐるやうな對立はむしろ覆ひかくして、論理的普遍的な考量の必要を認めるとともに經驗的事實に基づくべきことを説いてゐる。従つて哲學的と非哲學的との對立は、規範的論理的考察と經驗的考察との對立を意味するのではなく、たゞ事實をのみ確定する低い經驗と事實の根據を追究する高い經驗との別に過ぎぬのである。かういふ點から見れば、『エウデーモス倫理學』が『プロトレプティコス』の立場から離れながらなほその意義を十分自覺してゐない作であることは明かとなるであらう。

『エウデーモス倫理學』のこの中間的性格に注目すれば、プラトーン倫理學がどういふ風にアリストテレス倫理學に移つて行つたかについての、さまざまの理解が得られるであらう。この倫理學第一卷の問題の立て方は全然『プロトレプティコス』から來たものであるが、それはプラトーンが慣用してゐた考へ方を示してゐる。即ち「徳」が人間の本性にあるものか、或は練習、認識、神の恩寵、偶然などにもとづくものか、といふ問題は、プラトーンにとつては徳論のなかの動かせない成分であつた。また徳の本質や價値の問題は、通例眞の幸福の問題に從屬せしめられてゐた。しかるに『エウデーモス倫理學』は、幸福の考察の初めに、右の二つの問題を一緒にして、「幸福」は人間の本性にあるものか、或は洞察、練習などによつて成り立つものか、といふ問を立ててゐる。その答も『プロトレプティコス』にある通りである。原因がどこにあるにせ

よ、幸福は、智慧、徳、快樂の上に成り立つ。しかしこれらは生の目的が何であるかによつて意義を異にして來る。従つて幸福の問題は、何が最もよき生であるかといふ問題へ移つて行かざるを得ない。

ところがこの問題についても『エウデーモス倫理學』は『プロトレプティコス』を襲用してゐる。智慧にもとづいた學問的な生、徳にもとづいたポリス的な生、快樂にもとづいた享樂の生、——この三種の生を比較していづれがすぐれてゐるかを考察するのである。この三つの生の論は後期プラトーンの倫理學から出てゐる。『フイーレーボス』は最もよきものは何であるかといふ問題を展開して智慧の生と快樂の生とを争はしめてゐるが、『プロトレプティコス』はこゝに徳の生を参加せしめ、最もよき生はこの三者の正しい混合にあると説いたのである。しかるに『ニコマコス倫理學』は、種々の生の考を保持しながらも、それを智慧・徳・快樂の三分法から導き出すといふことは止めてしまつた。これは智慧の概念についてアリストテレスがプラトーンと見解を異にするに至つたからである。プラトーンにおいては智慧 (phronēsis) は永遠の有や最高の價値を觀想的に認識する精神を意味した。『プロトレプティコス』や『エウデーモス倫理學』はさういふ意味の智慧の概念をうけついでゐる。従つてそこでは哲學者だけが智慧の生を生きうることになる。しかしアリストテレスは晩年に至つて、正しい道徳的洞察が超越的なものとの認識にもとづくのではなく、人間の實踐的意識や道徳的性格によつて自然に築かれてくるのだと考へるやうになつたのである。そこで『ニコマコス倫理學』の第一卷においては、智慧の概念とともに



の直観を意志や行爲の標準たらしめる。従つてそれは、超感覺的なる有の觀想的な認識であると同時に、實踐的・道徳的な洞察でもあるのである。かういふ智慧の所有者は極めて例外的な哲學者のみであつて、一般人はさういふ觀想的な生に入り込むことはできない。だからこの立場を固守すれば實踐理性をも哲學者の狭い範囲に限ることにならう。『ニコマコス倫理學』はかゝる制限を脱して一般的な道徳の事實を自律的な道徳意識やそこに存する内的な規範から理解しようとするのである。勿論こゝでも認識を實踐に轉換せしめる變壓器としての智慧は必要であるが、それは行爲する人に必ず存する實踐的・習性としてであつて、哲學的な神の認識を内的前提とするものではない。この書の末尾において觀想的な生が問題とされる場合にも、その例外的な高い智慧は *sophia* の語によつて現はされ、*phronēsis* とは呼ばれてゐない。従つてまた倫理的な徳が *sophia* に依存するといふやうなことも説かれてはゐない。こゝに我々は二つの倫理學の對立をはつきりと見得るのである。『エウデーモス倫理學』はそのやうな一般的な道徳を、即ちプラトーンのいはゆる「デーモスの徳」を眼中に置かない。狭い範囲に限られる結果とならうがなるまいが、智慧 *phronēsis* はあくまでも神的な原理 *arkhē* の直観であり、それなくしては道徳的行爲は不可能なのである。この直観は晩年のプラトーンと同じく、イデアの直観ではなくして超越的な神の直観である。「動かされずして動かすもの」が原形而上學の中心思想となつてゐたやうに、この直観された神が『エウデーモス倫理學』の核心となつてゐる。従つてこゝでは、道徳的行爲は神への努かなのである。神は絶對的價値、最高善にほかならないが故に、神に仕へ神を認識することをさ

右の三分法をも削つてしまつたのであつた。それに比すれば『エウデーモス倫理學』はなほ明白にプラトーン的なものを保存し、しかもその上に、倫理學的體系全體のプランを立ててゐるのである。

このプランは右の三分法にもとづいた徳論、智論、快樂論の三部によつて倫理學を構成することである。この三部は最後の章の快樂論に朝宗する。かゝる倫理學の構造は『ニコマコス倫理學』にもうけつがれてゐる。こゝでは前述の如く三分法からの導出を削り去つたために、この構造の由來は解らなくなつてゐるが、しかし構造そのものはちゃんと保存されてゐるのである。さうして見れば『エウデーモス倫理學』は、晩年のアリストテレス倫理學の原形であるといつても差支へない。

この原倫理學は、アリストテレスの思想發展の段階の上では、ちやうど原形而上學の時期に當つてゐる。原形而上學がプラトーン哲學の革新を志しつゝ依然として超感覺的なるもの問題に留まつてゐたやうに、原倫理學もまた道徳を全然形而上學的に基礎づけようとしてゐる。原形而上學は神學によつてプラトーンの形而上學と結びついてゐたが、原倫理學は、智慧の概念において示されてゐる「神を尺度とする」道徳によつて、プラトーンの倫理學と結びついてゐるのである。

『エウデーモス倫理學』における智慧 (*phronēsis*) は、前に一寸ふれたやうに、超感覺的なるものを認識する精神力である。それは最高の價値を、即ち神を、超越的に直観する。さうしてこ



またげるものは、すべて道徳的に悪であり、神の認識にもとづく價値の實現は、すべて最高の道徳的義務である。かくして『エウデーモス倫理學』は、後期プラトーンの倫理學と同じく、「神を萬物の尺度とする」倫理學になる。そこには後年のアリストテレスに決して見ることもできない宗教的な情熱が、あふれるやうに漾つてゐる。

アリストテレス倫理學における重要な問題としての友愛の理論は、本來は右の如き神の直觀との密接な聯關のなかから出てきたのである。それは後の『ニコマコス倫理學』においては、人間關係の多様な形式に關する一般社會學的理論、即ち共同體生活の現象學として豊富に展開されて居り、神の直觀との聯關などをほとんど氣づかしめないものであるが、原倫理學に着目すればこの關係は明白にたぐり出せるのである。原倫理學においては、プラトーンの形而上學的超越的な善のアイデアは、理想型の概念によつて置きかへられてゐる。この理想型は經驗に内在するものではあるが、しかし規範的であつて、單に記述的な平均表象なのではない。さういふ規範的な類型概念の最も重要なものとして「第一友愛」が掲げられ、そこからあらゆる種類の友愛が導き出されるのである。プラトーンの『リュシス』にある「第一友愛」は最高の形而上學的な善であつて、地上のあらゆる愛はその影に過ぎないのであるが、アリストテレスはそれを取つて理想的友愛の姿としたのであつた。友愛を善の原理にひつかけると點においてはプラトーン思想を保持してゐるが、しかし善を人の性格そのものなかで開展する具體的な價値と見た點において異なつてゐる。従つて人間關係の超個人的な價値根據は、プラトーンにおける如く友人の人格を離れてし

まふのではなく、逆にその人格のなかに集中してゐる。道徳的人格の價値が他の價値と異なつた獨立性を持たされてくる。即ちこゝで神の直觀にもとづいた宇宙的な善に對し、人倫の獨立の價値が樹立されたのである。この上に立つてアリストテレスは後に友愛の心理學的社會學的分析を詳細に遂行するに至つたのである。

以上の如く『エウデーモス倫理學』が原倫理學として明かにされると、このアリストテレス倫理學の初期の状態においては、それは『ポリティカ』（國家學）と本來別なものとして作られてゐたといふことになるのであらうか。前に言及した如く、『ニコマコス倫理學』の説き起しは體系的なポリティケーの序説であつて、明かに『ポリティカ』をも含む全體を見通してゐる。しかるに『エウデーモス倫理學』はそれとは異なり、初めから幸福論に入り込んで行く。この點からのみ觀察すれば、倫理學と國家學との統一は晩年に試みられたことであつて、初期には考へられてゐなかつたやうに見える。しかしさう解すれば、また次のやうな矛盾が起つてくる。プラトーンにおいてはこの兩者の統一は實に明白であつて、倫理學は直ちに國家倫理學にほかならないのであるが、そのプラトーンの影響がなほ顯著であつた時期にアリストテレスは倫理學と國家學とを別々に作り、プラトーンからの獨立が明白となつた時期に反つて兩者の統一を試みたといふことになるからである。

この問題についてもまたイエーガーの『ポリティカ』の分析、原國家學の抽出が多くのことを



教へる。結論をまづ述べれば、現存の『國家學』のうちに含まれてゐる原國家學は、原倫理學とほぼ同じ時代に、アッソスにおいて、ヘルメイアスの影響をうけつゝ作られたものであつて、明かにプラトーンの模範に従つた理想國の論である。この原國家學と原倫理學との間の内的な聯關は、晩年の『ニコマコス倫理學』と『國家學』との間に存するものよりも一層緊密であるといつてよ。

このやうな原國家學はどうして取り出せるであらうか。國家學の場合には、『エウデーモス倫理學』に當るやうな古い作が保存されて居らない。プラトーンの『ポリテイコス』に結びついてゐる同名の著書や、『正義について』と呼ばれる四卷の大著などは、みな失はれてしまつた。たゞ僅かな断片が見出されるだけである。その他には前にしばしば問題とした『プロトレプティコス』が参考になる位のものであらう。それらを材料にしておほよその見當をつけると、つぎのやうになる。プラトーンは、善のアイデアの認識の上に、個人の徳の論と結合させつゝ、國家學を作らうとした。だから『國家』は正義の研究の上に立つてゐる。これがアリストテレスの著書『正義について』の模範となつた。また『ポリテイコス』第二卷の断片によると、善はあらゆる尺度のうちの最も精密なるものだといはれてゐる。これは後期プラトーンの考を反映したものである。同じ特徴は『プロトレプティコス』にも見られる。ここではポリスに關する學の精密性が力説され、經驗による方法が斷乎として斥けられてゐる。經驗から根本的に離脱し、本質と有との法則を最高の模範として直觀する純粹哲學者のみが、永遠なるものに基づき、不變の法律を與

へ得るのである。最も精密な技術、哲學的國家學は、絶對的規範をのみ取扱ふ。このやうな國家學はプラトーンが『ポリテイコス』のなかで説いてゐるものと同様である。これらの點から察すると、アリストテレスが最初に展開した國家學は、プラトーンより引きついで理想國の考察であり、そのねらひは經驗の與へ得ない絶對的規範であつたであらう。

このやうな見通しを以て現存の『國家學』八卷に臨むと、全體の構圖が第七、八卷の理想國の考察を頂點としてゐることがすぐに眼についてくる。しかしこの頂點は現實の國家生活の多様な形式を論じた經驗的部分(第四卷乃至第六卷)の上に立つてゐるのである。さうしてその前の第三卷は、ポリスや市民の概念を論じ、市民權のさまざまな賦與の仕方からさまざまな國制の種類を導き出してゐる。これは國家學の基礎的な前提を規定したものといつてよい。がさらにその前に、在來の國家學諸體系を批判的に概觀した第二卷が置かれてゐる。これは國家學の學史的序説である。このやうに國家學の序説的部分が重なつてゐるのに、第一卷はさらに一層基礎的な序説として、社會學的經濟學的意味における支配の根本形式を論じてゐる。従つて現存の『國家學』は發生的に國家生活の最も單純な成素から出發してゐることになる。

以上の構圖は一寸見ると内的論理に貫かれてゐるやうに見えるが、しかし少しく注意して見ると、統一あるプランによつて出來たものでないことがすぐに解る。形態の上でも内容においてもさうである。特に顯著なのは、プラトーン風の理想國を考へる理想主義的部分と、きまじめな經驗學的な部分とが、この書のうちに並存してゐることである。勿論アリストテレスの理想國



は、その理想主義的な情熱や、想像の大膽さなどにおいて、プラトーンのそれに遙かに及ばないものであるが、しかしこの理想國の部分は、全體の構圖において頂點となつてゐるにもかゝらず、アリストテレス國家學の本來の強味を示した部分ではない。アリストテレス特有の仕事は、プラトーンから受けた理想國の思想に經驗的な根柢を與へ、一步經驗的國家學の方へ近づいて行くことであつた。だから理想國を取扱つた第七・八卷を現實の國家の考察たる第四・五・六卷に結びつけたといふことは、アリストテレスにとつて、自己の立場を決定的に示したといふ意味を持つてゐる。彼はこの構成の原理を『ニコマコス倫理學』の末尾で、倫理學と國家學とを包括する人間の哲學に言及するところで、はつきりと述べてゐる。「まづ個々のことについて以前の思想家たちの云つた正しいことをはつきりさせよう。つぎにわれわれの國制集成にもとづいて、何が國家を保持し何が國家を破滅させるかを、一般的にも、また特殊の個々の國家形態についても、研究して見よう。またどういふ原因で或る國家がよく治められ他の國家が悪く治められるかを考へて見よう。これらのことを明かにすれば、恐らくわれわれは、最もよき國家がいかなる構造を持たなくてはならぬか、いかなる秩序を國家は必要とし、いかなる法律や慣習を國家は用ゐねばならぬかを、一層容易に認識しうるであらう。」

このプログラムは現存の『國家學』の内容と一致するものであるが、そこにあげてある第二段の仕事はプラトーンと異なるアリストテレス國家學の立場をはつきりと言明してゐるといつてよい。自分はこれまで經驗的事實を十分に知らずに、理想國をたゞ論理的に構成して來た。しか

し今や多くの國制を集成し、この巨大な資料を理想國の考察に用ゐることが出来る。かく彼は晩年に、倫理學の最後の改作の際に、方法上の轉向をはつきりと言明する態度をもつて、云つてゐるのである。こゝに言及されてゐる國制の集成は、百五十八の都市國家の組織を記録したものであつて、もし保存されてゐたならばギリシアの歴史や文化の理解にこの上もなく役立つたであらう。幸ひにもアリストテレス自身の執筆した第一卷アテナイの國制だけは発見された。これは他の國制の敘述のための標準として書かれたらしく、それによつて見てもこの集成の仕事が、アリストテレスの最も圓熟した最後の十年間に、彼自身によつて組織されたものであることが解る。『國家學』の第四卷乃至第六卷はこの集成された資料にもとづいて書かれたらしく、新しい歴史的事件、特に336年のフィロス王の暗殺などにふれた個所がある。従つてこの第四卷乃至第六卷が、倫理學の最後の改作と同じ頃に、今の位置に挿入されたものであることは、疑ひがなからう。

さうなるとこの挿入の個所を取り除いても、その形を考へて見る必要がある。第七・八卷が内容上第三卷に直接につゞくといふ見解は、ルネサンス以後しばしば持ち出され、遂に一二三七八四六五といふ卷の順序の置き換へが原典の編纂にまで及ぶことになつたが、さういふ機械的な秩序の變更で問題を解くことはできない。こゝで必要なのは、新古の層をはつきりと見わけ、それが最後の改造において一つに結びつけられた所以を理解することなのである。第二卷と第三卷とは一般的な國家學への序論ではなくして、理想國家論への序論である。だから第二・三卷と第七・



八卷とはさまざまな點において相呼應してゐる。それに對して第四・五・六卷は緊密な聯絡を缺き、むしろ理想國の考察の邪魔になる。前に言及したやうに『ニコマコス倫理學』の末尾のプログラムでは第四・五・六卷の考察が理想國の基礎となる筈なのであるが、この意圖は實現されてゐない。即ち『國家學』の最後の改作は、古い國家學から有機的に生長して來たものでなく、古い作と新しい作との暫定的な綴り合せだといふことになる。古い作は第二・三・七・八卷の理想國論であり、新しい作は國制の集成にもとづく國家學(第四・五・六卷)なのである。

この理想國論はその意圖において直接にプラトーンに結びついてゐる。まづ第二卷においてプラトーンをもふくめて理想國論の歴史的回顧をやつてゐるが、これは理想國論の序説であつて一般國家學の序説とはなり得ない。だから改作が一般國家學を目ざしたときに、さらに第一卷の一般的序説が必要となつたのである。つぎに第三卷は國家の根本概念を取り上げ、市民が支配に關與する度合に應じて六種の國制を導き出してくる。こゝでは絶對的な規範や尺度に對する努力が著しい。態度は概念的理論的である。それに對して第四・五・六卷の經驗的な部門にはプラトーンのな痕が全然ない。こゝではプラトーン的な理想國の考と經驗的な考察との間の調和を、純粹規範の認識とその應用との關係によつて、解決しようとしてゐるやうに見えるが、しかし行間に流れてゐるのは單なる理想の構成に對する攻撃的な氣分である。理想國はもはや規範としての意味を持たない。尺度はこゝでは數學的な嚴密なものではなく、生物學的形態學的なものである。即ち絶對的な規範の立場を全然離れてゐる。古い層と新しい層との間にはこのやうに明白な對

立があるのである。

第一卷は前述の如く國家學が第四・五・六卷の挿入によつて一般國家學に擴張されたとき、その全體の序説として書かれたものであるが、その中でアリストテレスは國家的存在の自然的根本制約をのべてゐる。それは社會生活の三つの根本要素、即ち主人と奴隸、男と女、親と子といふ三つの人間關係である。ところでこの三者を論述するに當つて、奴隸問題だけは豫定通りに展開して行くが、男女と親子の問題は、家族問題に關聯してのべた方がよいと云つて端折つてしまふ。これはいかにも變な感じを興へるが、實は第二卷において、プラトーンの女や子供の共有の問題を批評するに當り、婚姻と家族の問題を詳しく取扱つてゐるのである。第一卷の議論を整へるためには婚姻や家族の論はその方へ移さなくてはならないが、それを移せば第二卷のプラトーン批判は魅力を失つてしまふ。だから彼は第二卷をそのままにして、新らしく書き足す第一卷の方を簡單にしたのである。かういふ點からも第二・三・七・八卷の理想國論がも一つのまとまつた作品であつたことが立證される。

この理想國論の本論は第七・八兩卷であるが、第七卷の初めには理想國の基礎づけをやつてゐる。それは全然プラトーン的に、國家の目的と個人の倫理的目的とを同一とするのである。このことは、「最もよき國家は、市民に最もよき生を得させるものである」といふ命題にいひ現はされる。最もよき生とはよく食ひよく樂しむ生といふことではない。國家の精神的道徳的價值が市民の精神的道徳的價值にもとづくといふこと、國家の價值の根源が個人の魂にあるとともにその魂



プラトーン理想國におけるやうな哲學者の支配などは、到底望むべくもないのである。しからばこの國家と個人（哲學的自我）との間の對立は、いかにして解かれるであらうか。この問題への解答としてアリストテレスは、國家と個人とが異なつた生の目的を持つてはならないと考へたのである。そこでつぎの第二章第三章は、プラトーン風の哲學者國家を思ひ切つたあとに當然起るべき問題、即ち哲學者的良心と市民的社會的良心との間の戦を取扱つてゐる。プラトーン風の理想を守れば、哲學者は現實の國家から逃げ出してしまふほかはない。現實の國家はすべて暴力、専制、不自由である。そこに參加して共に罪を犯すよりも、行爲しない、支配しないといふ態度をとるほかはない。しかしこれに對して全然反對のタイプの人々がある。力強い行動と支配とのみが男らしい仕事だと考へる人々である。また市民にかういふ男らしい精神を養ふのを唯一の目的として法律や制度を作る國家もある。アリストテレスはこの兩極端の「中」として新しい理想を立てた。専制國家に參加するよりも個人の絶對的自由の方がよいとするプラトーン學徒の個人主義は、道德的には權力の理想よりもよいが、しかし多數の人々は哲學者のやうに「支配せしめ支配されない」生に適するとはいへない。彼らはむしろ適當な支配を受くべきやうに生れついでるのである。さうしてその支配といふことは、必ずしも専制とは限らぬ。かく大衆のためになほなすべき餘地があるのに、行動しないことをよしとするのは正しくない。かくしてアリストテレスは、哲學者の觀想 (theorein) 即ち理論的思索もまた創造的行爲の一種である、とすることによつて、哲學者の生の理想と國家の目的とを結合した。創造的精神の行爲は建てることで

の最高の倫理的思想が國家にあるといふこと、それを右の命題は意味してゐるのである。さういふ意味において「最もよき生」を問題とすることは、アリストテレスにとつては『プロトレプティコス』より原倫理學に至るまでの價值問題の中核であつた。さうして原倫理學においてと同じやうにこの理想國論においても、『プロトレプティコス』は盛んに襲用されてゐるのである。それらの點からして理想國論が、原倫理學と同じく『プロトレプティコス』につぐ時代のものであることは疑ひのないところであらう。とすれば、こゝでもプラトーン立場に留まりつゝ、それを革新しようとする態度が見られる筈である。それはどういふ風に現はれてゐるであらうか。

第七卷第一章は、丁度一回分の講義ぐらゐの長さのものであるが、その末尾で彼はかう云つてゐる。「序説はこれ位でよからう。といふのは、これらの問題に觸れないで置くことはできないが、またそれを詳しく論ずることもできないからである。即ちそれは他の講義の仕事なのである。そこで個人にとつても國家にとつても最もよき生は、徳の生である、といふことを前提としよう。……この主張に反對の人があつても、こゝではそれに觸れずに、あとで反對説を考へることにしよう。」明かにこゝでアリストテレスは、この講義のきき手であるプラトーン學徒の間に、個人の幸福と國家の幸福とを同一とする説への反對があることを認めてゐる。その限り彼の主張はプラトーン理想國論と離れてきてゐるのである。この第一章において彼は快樂の生と徳の生とを問題とし、智慧の生に言及しなかつた。哲學者はポリスの生から逃げ出してしまふほかはないといふ『プロトレプティコス』の立場がそこに響いてゐる。現實に近づけられた理想國においては、



ある。哲學者は現實の生のなかに思想の建築師 (cho tais dianoiais arkhitekton) として立ち、彼の國家を建設する。この精神的な行爲が、あらゆる人間的な、共同體を促進する活動の尖端として、國家において認められ、影響を與へるやうになるのである。

以上の如くアリストテレースは、理想國論のはじめにおいて、『プロトレプティコス』の倫理學的國家學的な根本思想と討論しつゝ、理想國を一步現實に近いものに作りなほしてゐるのである。この點から見て第七・八卷の理想國論が、原倫理學と時代を同じくする原國家學であることは明かであらう。この原國家學において倫理學を顧慮してゐる個所は、明かに『エウデーモス倫理學』に一致する。アリストテレースがこの原國家學を書いたときには、原倫理學を前に置き、そこから多く引用したのである。

この原國家學即ち理想國論の成立の時期は、『プロトレプティコス』との密接な關係によつて、前四世紀の四十年代であること明かであるが、なほ序説として附けられてゐる第二卷からしてもそのことが立證される。第二卷は學説史であるが、そこでアリストテレースは理想國のほかにも模範國家として賞讃されてゐるスパルタやクレータやカルタゴのことに言及してゐる。その箇所でプアライコスがクレータへ移つたことを近頃の出來事として語つてゐるところを見ると、現在の形のこの章は35年以後あまり年の経たない頃に書かれたと見なくてはならない。尤もこれらの國家を模範國家として認めることは、すでに『プロトレプティコス』において斥けてゐるのであるから、中心の考はもつと古いであらう。またそこで取扱はれてゐる材料も、アッソスやミュテ

イレネーで初めて集めたとは思はず、前にプラトーンが『法律』のために材料を集め、アカデーメイアにおいて好んでスパルタやクレータの制度のことを話し合つた頃に、手がけて置いたものであらう。プラトーンの『法律』はその歿後間もなく、アリストテレースがアッソスに滞留してゐた頃に公表されたものであるが、その頃にはアリストテレース自身の理想國の考が出來上つてをり、従つてプラトーンから影響を受けるよりもむしろ自分の方が一步先へ出てゐると考へてゐたらしい。しかしその理想國論を書き上げたのは『法律』を讀んでから後なので、いろいろの痕跡が現はれてゐる。『法律』への批判は急いでなされたらしく、かなり不精確なものである。がこゝでアリストテレースの持ち出した不満には相當に重大な意義がある。それは『法律』の國家論において外交關係への顧慮が缺如してゐることである。プラトーンは理想的な國家を構想するに當つて、先づ國土と人民とを考へたが、隣國はどこにあるのであらうか。國家にとつても孤獨の存在は不可能である。さうしても隣國が攻撃的であれば、國防は缺くことができない。防禦のみならず攻撃も必要になる。権力や支配を國家の最終の目的とするのは誤りであるが、しかし他國との交渉は國家を權力的な活動のなかに引き入れずにはゐないのである。このやうな點においてアリストテレースがプラトーンと異なつた考を持つに至つたのは、彼が現實的な外交に觸れたためだと思はれる。デーモステネースの熱狂演説は彼がアテナイを去る以前にすでにじまつてゐたが、しかしさういふ演説が彼を動かしたとは思へない。それに反して現實政治家ヘルメイアスは確かに彼を動かしたのである。さうしてそのヘルメイアスこそ丁度當時の國際的外交



關係の焦點に立つた人であつた。さういふ現實の經驗から彼は國家内の施設といへども外交關係から考へなくてはならないことを悟つたのである。だから彼の理想國論ははつきりとアタルネウスの地方的雰圍氣を反映してゐるといつてよ。

なほ原國家學の學問的方法については、理想國の基礎概念を論じてゐる第三卷がその特徴をはつきりと示してゐる。それはすでに言及した如く、アカデメイア時代にプラトーンから受けついで規範的な方法である。最も強く彼に影響したのは、彼の最も感受性の強い時代に著はされた『政治家』であらう。この作においてプラトーンの示した導出的、概念構成的な方法は、よほど深くアリストテレスに染み込んでゐる。それによつて彼の理想國の構造は、論理的架構、思惟構成、從つて國家を嚴密に根本概念や根本要素へ導き歸すこと、として仕上げられてゐるのである。プラトーン自身は晩年の『法律』において個々の事象を直觀的現實的に生き生きと描寫してゐるが、さういふ方法には彼は興味をもたなかつたらしい。例へば國土に關して『法律』が實に模範的な人文地理學的考察を示してゐるに對して、原國家學は必要な條件を單に數へ上げるに過ぎない。プラトーンは國家を立法的に創り出して行く至高な藝術家であるが、アリストテレスは原理から精確に演繹して行く學者なのである。そのアリストテレスが原國家學においてなほ全然プラトーン的であるのは、無制約的な國家規範の認識を目ざしてゐるといふ一點である。

この概念的構成は經驗を顧慮しつゝなされてはゐるが、しかし晩年の經驗的方法とは根本的に異なつてゐる。後者は單に現實的國家の形態學を與へるに過ぎない。國家學の包括的な形式、輪

郭は、導出の方法においてすでに出來上つてゐたのである。しかしまたアリストテレスの最も偉大な創造力は、具體的な生きた形相を捉へる力、即ち盛んに變化しつゝ生きてゐるものにおいて動いてゐる形相を見つける能力であつて、豊富な經驗的對象との取つ組合ひのなかから、漸く晩年に成熟してきたものなのである。かういふ生きた形相を捉へる力と、若い頃の絶對的規範への情熱とを、一つに結合すること、それによつて絶對的規範への衝動が固定し凝結することを防ぐとともに、生きた形相の把握が相對主義に陥るのを防ぐこと、それがアリストテレス晩年の大きい仕事の意義なのである。

以上の如く原倫理學と原國家學とは、密接な聯關のもとに、アリストテレスの四十代の初めの頃すでにでき上つてゐたと思はれるが、しかしそれは公表されたのではなくして講義案として書かれたのである。それにもとづいてアリストテレスは幾度か講義したであらう。特に十三年間の不在の後385/4年に再びアテーナイに歸り、學園をリュケイオンに開いて後は、さうであつたであらう。さうしてこの教授活動を通じて、右の講義案は幾度かの改作を受けつゝ遂に現形の『ニコマコス倫理學』及び『國家學』となつたのである。

アリストテレスがアテーナイに歸つてきたのは、新王アレキサンドロスがギリシア内部の反抗運動をかたづけ、いよいよ小アジアへ遠征の途にのぼつた年であるが、その後アレキサンドロスの遠征が漸次擴大されて、遂に世界帝國の建設となり、インドより凱旋した大王が、スーサ



において東西融合を象徴するペルシア王女との結婚を華々しく祝つた後、その事業なかばにして323年夭折するに至るまで、ほぼ十二年の大變動期の間、彼は靜かにリュケイオンにおいて研究と教授とをつゞけた。さうしてアテナイをもう一度、(これがもう最後であるが)、ギリシア的世界の精神的中心、ギリシアの學問の首府たらしめたのである。この間に彼は多くの學者の協同を必要とするやうなさまざまな研究に手をつけた。前に言及した百五十八の國制の集成などがその最もよき例である。幸ひに發見されたアテナイの國制で見ると、アティカの歴史に關する極めて豊富な材料が集められてゐる。同じ仕方で他のポリスに關するものも、それぞれのポリスの史料を利用した詳しいものであつた筈である。かういふ巨大な集成の仕事においてアリストテレスは最も遠くプラトーン哲學を離れたといはれてゐる。六卷に集められてゐたらしいホメロスの文學的研究も同じ性格のもので、後にアレキサンドレイアで榮えた學としての文學は彼の創始にかゝるとさへいはれる。詩學の背後にある演劇史の資料の蒐集も巨大なものであつた。そのほか、動物學、植物學、醫學、心理學などの諸方面に互つても、丹念な經驗的研究がなされてゐる。さらに個別的研究の基礎づけや體系的統一の問題も忽かにはせられてゐない。僅か十年餘の年月の仕事としては實に驚くべき分量である。さういふ仕事のなかで彼は倫理學や國家學の講義案の書きなほしをやり、新しい立場において兩者を體系的に統一しようとしたのであつた。

『ニココス倫理學』が原倫理學たる『エウデーモス倫理學』といかなる點において異なつてゐるかは、前に(一六三頁以下)おほよそ述べて置いたが、それによればこの最後の書きなほしは、

ポリテイケー即ちポリス的人間學の構想のもとに原倫理學と原國家學とを包括した人間の哲學を意圖してゐたのである。そこでは人間がそれを目ざして努力する「よきもの」、即ち目的の考察からして、最もよきもの、「幸福」の考察にすゝみ、こゝに大體において原倫理學の幸福論を取り込んでゐるのであるが。その幸福論をはじめる前に原倫理學に全然存しない次のやうな議論を先立ててゐる。幸福は他の手段としてではなくそれ自身において望ましいもの、即ち究極的なよきものであるから、當然それ自身において十分なもの、自足的なものでなくてはならぬ。しかし「自足 (autarkeia) とは、獨りの人、孤獨の生を送る人にとつて十分であるといふ意味ではなく、両親、子供、妻、さらに一般的に友人たちや同じポリスの人々にとつて十分なのでなくてはならない。なぜなら人はポリス的人間として生れてゐるからである。しかしこゝには何か制限が置かれなくてはならない。祖先や子孫や友人の友人やに押しひろめて行けばきりが無いから。がこの問題はあとに譲る。こゝでは自足といふことを、孤立させられても生を望まじきもの足れるものたらしめることとして定義する。それは幸福にほかならぬと思ふ。」(1097 b 21-6) これは、個人の立場での幸福を考へることに對する云ひわけである。幸福の問題もまた本來はポリス的人間の問題なのであるが、考察の便宜上、個人の視點においてまづ明白ならしめて置かう、といふにほかならない。

かういふ云ひわけがこの箇所に書かれてゐることは、われわれにとつては非常に興味深いのである。何故なら幸福を個人の立場で考へることは、何も晩年にはじまつたことではなく、原倫理



學がすでに古くやつてゐたことなのであるが、その原倫理學においてはさういふ云ひわけをつけず、晩年のポリス的人間學の構想に伴つてはじめてそれが現はれて來てゐるからである。これは原倫理學の立場が個人主義であり、晩年に全體主義に傾いたといふやうなことを示すのではない。強ひていへばむしろその逆の傾向があつたといへるであらう。何故なら原倫理學を書く時には、個人の幸福と國家の幸福とを同一とする考が有力であつた。(一七七、一七八頁参照)従つて個人の立場で幸福を考へても、それがポリス的人間の構造に矛盾しはしないかといふ疑ひは全然起らなかつたのである。しかるに晩年に至つてこの幸福論を體系のなかに取り入れるに際し、彼は明かにこの疑ひに直面してその解決を迫られたのであつた。その一つの徴候をわれわれは右の云ひわけのうちに見出すことができると思ふ。

この問題の解決の努力はさらに『ニコマコス倫理學』全體の構圖の上にも現はれてゐる。特にそれは原倫理學に缺けてゐる三卷(第四・五・六卷、「ニコマコス倫理學」第五・六・七卷)のあたりから著しくなる。そこまでのところ(第二・三・四卷)ではほぼ原倫理學と同じやうに、幸福即ち「最もよきこと」を徳との聯關において説明し、徳の現象學を試みてゐるのである。笛吹きでも、彫刻家でも、その他何でも或る働らき(ergon)或は活動(praxis)を持つてゐるものにとつては、「よい」といはれるものはその働らきのなかにあると考へられる。「人」もまた働らきを持つならばさうであらう。「人の働らき」は、動植物との比較によつて明かなやうに、「ロゴスによる實踐」である。しからば人において「よい」といはれるものもその働らきのなかに、即ち「ロゴスによ

る實踐」のなかにある。それは「徳と合致せる魂の働らき」である。ところでロゴスに基づく徳(即ち人の自然物と異なる卓越性)は知的と道德的との二つに分たれる。そのうち道德的(ethika)と呼ばれるのは、*epitē* (習慣)といふ言葉との親縁が示してゐるやうに、自然物に見ることのできぬ習慣の現象によつて人の特性を捉へたものである。石を幾千度投げても上へ動く習慣がつかないやうに、自然物は習慣によつて本性を變へるといふことはないが、人のみは變へ得るのである。丁度笛吹きや彫刻家が練習によつて巧みな技術を習得しうるやうに、人は習慣の結果として習性的(道德的)な卓越性(徳)を作り出す。ではその道德的な徳はどんなものであるか。その考察が右にあげた個所までの間に展開せられてゐるのである。徳は性格の状態即ち固定した道德的傾き(*hexis, habitus*)であつて、情熱や能力ではない。それはいろいろな行爲に現はれるが、過度と不足とを避けて中を選ぶといふ點において共通してゐる。この視點から徳の現象を見れば、人間關係を考慮に入れることなしに一々の徳が把握せられ得る。恐ろしいものとの交渉において、怯懦と向ふ見すの暴勇との中間が勇氣である。快樂や苦痛との交渉において、無感覺と耽溺との中間が節制である。金錢に聯關しては、浪費と吝嗇の中間の寛仁、それが巨富に關する場合には、俗惡を極めた浪費と卑劣な吝嗇との中間としての豪華。名譽に關しては、虚榮と卑屈との中間としての矜持。さらに度の強い場合には野心と無野心との中間の状態。怒りに關しては、癡癡と怒ることのできない意氣地なさとの中間たるおだやかさ。これらはみなさうである。社交に關する徳さへも人間關係をぬきにして考察される。へつらひと無作法との中間としての愛想のよさ、ほ



らふきと隠し立てとの中間としての誠實、道化と氣のきかない愚鈍との中間としての洒落、氣などがそれである。しかし人間関係をぬきにしながらこゝに取扱はれてゐるのは實は人間関係にほかならないのである。例へばへつらひは人間関係の表現であつて、單に個人だけの立場で現はれることではない。その點に着目してさらにその前にあげられた徳をふり返つて見ると、金錢や名譽の如き社會的現象に關する徳のなかにおのづから人間関係が考へ込まれてゐることも明かとなるであらう。金錢を浪費しないことに吝嗇といふ如き非難的な意味がついてくるのは、それが人間関係においてなすべきことをなさないからである。従つてその中間の物惜しみせぬことが徳としての意味を得てくるのも、單に費消する金錢の量が中間的であるといふに留まらず、人間関係においてなすべきことが必要にして十分なだけなされてゐるからである。虚榮や卑屈が人間関係の表現であることはいふまでもなからう。して見ると徳の現象學は、末尾に至るに従ひ、人間関係を排除して考へるといふ立前が守れなくなつてゐるのである。

このことは「正義」を取扱ふ第五章に入るとともに、アリストテレス自身の意識にもものぼつてくる。さうしてそこから丁度原倫理學の缺けた部分に入るのである。正義は、人々に正しく、ふるまふ心構へを興へ、また人々をして正しく、行爲し正しいことを欲せしめる、さういふ性格の状態或は道徳的傾きとして規定せられるが、その正しさは何によつて定まるかといふと、一方では「法に合ふ」ことであり、他方では「公平」なことである。この區別に従つて前者は普遍的正義、後者は特殊的正義と名づけられる。ところで普遍的正義は、法との聯關によつても知られる如く、

國家と引きはなして考へることができない。そこでアリストテレスは明白に、この正義が個人的な徳でなくて隣人との關係における徳であり、従つて徳のなかの最大のものであることを認める。正義のなかにはあらゆる徳が含まれてゐる。その意味でこれは完全な徳である。この徳を持つものは、自分だけでなく他の人々に對してでなくては徳を行ふことができない。だからあらゆる徳のなかで正義のみは「他人の善」であると考へられる。それは徳の一部分ではなくして、徳の全體なのである。いかなる徳も隣人との關係において見れば正義となり、性格の状態として見れば徳なのである。従つて正義の問題とともに徳と呼ばれるものの社會的な性格があらはになつてくる。とすればこの問題は、人間関係を括弧に入れて考察するといふ第一章のプランの埒外に出るものといはなくてはならない。だからアリストテレスはこの意味の正義を徳の現象學のなかで取扱ふことはやめてしまふのである。

あとに残されたのは特殊的正義であるが、これは徳の全體ではなくして徳の一部であり、従つて勇氣や節制と同じく一つの特殊な徳である。しかしこの徳においても正しさは公平、平等を意味するのであるから、前の場合と同じく人間関係を排除しつゝ取扱ふことは困難だと思はれるが、それをアリストテレスはどういふ風に處理してゐるであらうか。

彼は特殊的正義を配分的正義と報償的正义とに區別する。前者は富とか名譽とかの如きものが共同體の成員の間に分配せられる場合の正しさである。一人の人が他の人に比して平等な分け前にあづかつてゐるか否かが問題になる。後者は人と人との間のさまざまな交渉における正しさで



ある。賣買貸借のやうな自發的な交渉や、窃盜姦淫暗殺或は侮辱奪掠詐欺といふ如き自發的でない交渉において、被害と加害の間を正しくすることが問題になる。

これらは誰が見ても明かなやうに人間關係の問題なのであるが、そこへアリストテレスは徳の考察に用ゐて來た中間の考を結びつけたのである。物の分配においては、多いと少いの中間は、等しいこと、即ち平等にほかならない。しかしこゝでは分けられる「物」のほかに分前にあづかる「人」が考慮されねばならない。しかるにその人は強弱優劣さまざまであつて等しくない。等しくない人々に等しい分量のものを割りあてたのではその配分は正しいとはいへない。従つて正しい配分は人と物との間の比例的平等を實現したものでなくてはならぬ。これは數學者が幾何學的、比例的と呼ぶものである。それに對して人と人との交渉における正しさは、比例によらずに算術的、平等でなくてはならない。百圓借金すれば、金持でも貧乏人でも百圓返せばよいのである。盗みをすれば、善人がしても悪人がしても同じ罰をうける。加害者に罰を加へるのは、それによつて平等を回復するためである。加害者は得をし被害者は損をしたのであるから、報償的な正義は損と得との中間であるといつてよい。

かういふ仕方ではアリストテレスは更に詳しく經濟的關係、家族的關係、法律的關係、政治的關係などに觸れて行くのであるが、さういふ意味の正義が勇氣や節制などと同じく性格の状態であるとはいへないであらう。従つてこれらは全然ポリス的人間學の立場での考察であつて、方法的に視圈を個人に限つた幸福論の一部である筈はないのである。即ち前に云つたやうな云ひわけ

をわざわざつけて取り入れた原倫理學の議論は、第四卷までしか續いてゐないのである。

第六卷は知的な徳の議論であつて、前にあげたプラン（一八七頁参照）に従へば當然徳の現象學のなかに含まるべきものであるが、アリストテレスはこゝで原倫理學と著しく異なつた議論を展開してゐるのである。（一六八、一六九頁参照）原倫理學においては智慧 *phronesis* は最高の價値の直觀であり、意志や行爲の標準を提供するものであつた。しかるにこゝでは、知的な徳の主要なものとして技術 (*technē*) 學的知識 (*epistēmē*) 實踐的智慧 (*phronēsis*) 哲學的智慧 (*sophia*) 直觀的理性 (*nous*) の五つがあげられ、最高の原理の直觀は直觀的な理性に、そこから演繹される永遠なるものの知識は學的知識に、兩者の統一は哲學的智慧に歸せられた。従つて *phronēsis* は原來的なもの超感覺的なものの認識とはひき離され、單なる實踐的な智慧となつたのである。日常の行爲において何がよきものでありいかにすればそれが得られるかについて考慮し得る人は、みな實踐的智慧を持つてゐる。即ちこゝでプロネーシスは、哲學者のみの獲得する高級な智慧から、一般人がよき行爲をなすために缺くことのできない通俗な實踐的智慧にまで、ひきおろされたのである。實踐は個別的なものにかゝはるのであるから、實踐的智慧は普遍的なもののみならず個別的なものも心得てゐなくてはならぬ。さうして個別的なもの習得は經驗によるのであるから、青年はすぐれた數學者になることはできても、すぐれた實踐的智慧の人になることはできない。さういふ風に個別的なもの理解がこゝでは強調され、それが實踐的智慧の特徴となつてゐるのである。それは必ずしも人間の間柄としての實踐的瞭解に限られてはゐないが、しかしそれへの



近接が見られる。おのれ一己の利害に敏感な人は實踐的に賢いといはれるが、しかし家計のやり方とか政治の形式とかを心得てゐなくては、おのれの幸福は全うされるものではない。即ち實踐的智慧は家族とか國家とかについての經驗的會得をふくまなくてはならない、といふ如き議論がそれを示してゐる。従つてポリスのことにかゝる實踐的智慧は、ポリス的人間學と同じく、ポリテイクーといふ言葉で現はされてゐる。

以上の如く知的な徳の取扱ひはもはや道德的 (ethika) な徳の取扱ひと同じではないが、しかしそれでも道德的及び知的の徳を考察し終へることによつて「徳と合致せる魂の働らき」即ち人にとつての「最もよきもの」(幸福)を明かにした筈である。しかるにアリストテレスはそれにつぐ第七卷において、更に新しい方面から「よきもの」の追究をつゞける。「こゝでわれわれは新しく出發しなほして、道德的狀態に關し避くべき三つの種類があることを指摘しよう。それは不徳、放縱、野獸的なこと、の三である。」このうち不徳の反對は徳、放縱の反對は自制であるが、野獸的なことの反對は超人間的、神的な徳とでもいふべきであらう。野獸にとつても神にとつても徳不徳は問題にならず、従つてこれが徳不徳と異なつた領域であることは明かであるが、しかし神的な人も野獸的な人も極めて稀れであるから、この種類は問題外にする。徳不徳の問題は前述の如く既に詳細に取扱はれた。そこでこゝには放縱と柔弱、自制と忍耐を考察することにする。これは徳不徳と同一ではないが、また異なつた類であるともいへない。では一體何であらうか。かくしてアリストテレスは、現實に働らいてゐる人間の性質の現象學をはじめたのである。

徳の現象學は人間の性質を性格の状態の側から眺めたのであるが、さういふ性格状態或は傾向は、現實にどういふ働らきをするか。比喩的にいへば人は丁度坂の途中に立つてゐる。欲望や情熱が下の方へ引張り、ロゴスが上の方へ引きつける。上へ一步登れば、理性は欲望や情熱が失つただけを獲得する。一步下れば、欲望や情熱が理性の失つただけを獲得する。上へ向く方向は欲望や情熱の完全な克服であり、下へ向くのは理性の敗北である。上へのぼりつめれば平野へ出るが、下へくだり切れば救ひ難い深淵に落ちこんでしまふ。前者は自制をつゞけて完全な自己支配に達することであり、後者は自制を全然無くすることである。今までのところでは平野の静けさに達したもなければ、深淵へ落ちこんだものもなく、人間は常に坂の途中にゐる。だから人間の道德的な状態は、上への不斷の傾向と下への不斷の傾向とを含み、そのいづれの傾向のうちにも正しい理性と、それに背かうとしつゝまた従ひ得る原理とが、共在してゐるのである。かういふ人間性質の現象學は、第一卷の終りの方の議論と極めてよく照應してゐるといつてよい。

そのあとにつゞく第八・九兩卷は友愛論であつて、すでに原倫理學に存したものであるが、しかし前に(一七〇頁参照)言及した如く、こゝでは明白に人間關係の多様な形式に關する一般社會學的理論、即ち共同體生活の現象學となつてゐるのである。これはポリス的人間學の基礎的部分を形成するものとして、『ニコマコス倫理學』中の最も優れた部分といつてよいであらう。

友愛論の書き起しは次のやうになつてゐる。「以上のことのあとには當然友愛論が續くべきである。何故なら友愛はそれ自身徳であるか或は徳を含んでゐるかであるが、そのみならず生に