九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ソクラテス研究序説（下）：對話と問答

永野，羊之輔

https://doi.org/10.15017/2544319

出版情報：哲學年報. 6/7, pp.75-94, 1948-06-05. 九州大学法文学部
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

ソクラテス研究序說（下）

——對話と問答——

永野羊之輔

ステンツェルが云う様な「形而上學的所與性」としての「勇氣自體」「正義自體」「美自體」「善自體」等の「イデア」的なる「自體的存在」の思想が、既にソクラテスに歸せらるべきか、それともプラトンに始まつたかに就ては、大いに問題があると思うが、[註十七] 少くとも此場合、「外から内へ」超えられたと云うステンツェルの着眼は正しいと思う。我々は古代的思惟を理解する場合、之に置き換えるに近代的思惟を以てしてはならない。ソクラテスの「無知」が文字通り「アポリア」であるならば、彼の「不知の知」とは、答えても答えても、「問われてある」と云う事態の認識であり、投げらるべき「答」の最早存せぬ迄に奪い盡された自己の直視であつて、その限り、云わば「反省の反省」と云うが如き極めて内省的構造を有するのではあるが、而かも、かかる内省を可能ならしめるものは、自己の底に臨める絶對他者の「問」でなければならない。即ち、奪われ行く自己の底には、絶對他者の奪いがある。智慧の神アポロンの明智は、知らざるにも拘らず知れりとする虚知を奪い去りつつ、人間の「無知」の座に自らを開示するのである。もともと、かの「汝自身を識れ」(Gnothi sauton.)と云うデルフォイ神殿の碑銘は、人間の傲慢(ヒュブリス)に對する神々の警告ではなかつたであろうか。[註十八] ソクラテスが此箴言を以て、自らを警め、他人を戒めつつ、かの「人間吟味」に從事する時、彼の「哲學活動」は、正しくアポロンの神に献げられた祭祀であつた(Apol. 23C)。ステンツェルが指摘せるが如き、主觀の働きの支点をむしろ對象の側に置いて考える古代人の客觀主義的思惟は、もともと宗教に導かれ、宗教に由來したものである事を注意しなければならない。從つて、「不知

の知」なる「形而上學的デレンマは如何にして超えらるべきか」と云うステンツェルの問題の出し方は、既にソクラテス的であるよりも、むしろプラトン的であるとも云えよう。ソクラテスが「無知」を超えたのは、むしろ「無知」に徹する事によつてであつた。「無知」に徹するとは、「問」が「アポリア」に窮る事である。凡そ、人が「もの」を問う限り、「アポリア」に窮る事はない。蓋し、前述の如く、「問」は既に「答」を豫想するのであつて、「もの」を問う」とは「もの」を識る」事であるからである。問ふ者が、かえつて問われている事を自覺し、此自覺の奥底に於て、絶對他者の「問」かけに撞着する時、「問」は「アポリア」に窮まり、眞の「問」に深まるのである。併し乍ら、神の明智は、問われている人間をして、躬を以てする答、即ち「實踐」を喚び起し、時と所と位とに應じ、活潑々地、自由無凝なる活動を可能ならしめるであろう。ソクラテスの「智德合一」とは即ちこれを云うのである。然るに此「實踐（プラクシス）」と相即一體なる「觀想（テオリア）」が、一度「魂」乃至「德」の「配慮」(epimeleia) から、「德」の「認識」(episteme) の問題え重点が移されるや、此「觀想」なる作用の、云わば「ノエマ」面が彫琢せられて、所謂「イデア」論は展開せられたと解する事が出來るであろう。

此間の消息は「善のイデア」の諸々のイデア間に於ける特殊的位置が物語る。プラトンによれば、「善のイデア」は諸々のイデア中最高のイデアであるが、それは單にイデアの世界の頂点に位するのみならず、諸々のイデアを觀ぜしめる靈界の太陽にたとえられる。「善が可想界に於て理性 (noūs) と其對象 (Noumena) とに對する關係は、恰かも太陽が可視界に於いて視覺と其對象とに對する關係に等しい」(Resp. 508c)。即ち、色彩や形が太陽の光なくしては、我々の眼に視えない樣に、Noumena 即ち、諸々のイデアは、「善」の光に照らされなければ認識さ

れ得ない。然るに善のイデアの認識は、これ等イデアの認識とは次元を異にし、むしろ諸々のイデアを觀る魂の開眼である。「認識せられるものに眞理を與え、認識する者に能力を與えるのが、即ち善のイデアである」(ib. 518c)

從つて、魂はかかる「善」えと全面的に「轉回」せしめられねばならぬ(ib. 50ge)。所で、「善のイデア」が哲學的觀想の對象としての「神」である事には異論はあるまい。從つて、宗教的「觀想」こそは、「自體存在」を開示し、哲學的「觀想」を可能ならしめる地盤なのである。ソクラテスの哲學活動の使命は、先ず以て、右の如き、魂の開眼であつた。即ち、彼の問答は、「無知」から發して「無知」に歸る圓環的運動を繰り返えしながら、彼の内に燃える靈火は、相手の魂に「點火」して、人生の重大事に對する覺醒を促すのである。彼の愛智問答が、屢々秘教の密儀になぞらえられる所以である(Men. 76e, Euthyd. 277e, Symp. 209e, Theaet. 156a)。

從つて、彼の「不知の知」のロゴス的傾向は、オルフィック的密儀に於けるアポロン的要素であり、其底にある神秘的ダイモン的體驗は、アポロン禮拜に於けるディオニソス的要素である。「親愛なる友、クリトンよ、信じ給え。私はこう云う事を耳に聞く樣に覺える。恰かもコリュバンテスの騷に醉わされた人々が、笛の音の耳に殘る事を覺える樣に、私の中にも亦これらの言葉の響が、耳底に響いて、他の言葉に耳をかす事を不可能ならしめるのである」(Krit. 54d) と、牢獄にあつて脱獄を勸告せられたソクラテスは、其非なる事を諄々と說いた後、最後の言葉を述べている。即ち、牢獄を脱する企の、最後的決定の場合に於て、諫止せるものは「ダイモンの聲」であつた。

周知の如く、ソクラテスは其少年の頃から「ダイモニオン」(「ダイモンの聲」)を聞く習慣があつたと云われている(Apol. 31d)。それは、プラトンによれば、「爲さんとする事を諫止するが、決して促進する事はしない」と

、云う禁止の命令として、彼が惡に近づかんとする時（ib. 40c）、或は災惡が彼の身に及ばんとする時（ib. 31c－e）、突然彼に臨んで過つ事無からしめる所の神秘的聲であつた。併し、クセノフォンによれば、ソクラテスの「ダイモニオン」は單に消極的に禁止の形であらわれるのみならず、「ダイモニオンが自分に諭しを與える」と云われている樣に、積極的な命令の形であらわれたとせられている。「ソクラテスが『ダイモニオンが自分に諭しを與える』と云つた事は、弘く言い傳えられていた。彼が新しい神靈を導き入れたと告訴せられたのは特に此爲めであつたと私には思われる。併し彼は他の人々即ち占トを信じ、鳥占（とりうら）や、神託や、前兆（おつげ）や犧牲を用うる人々と比べて別段新奇なものを導き入れはしなかつた。何となれば、これらの人々とても、鳥や、偶々出會う人が占問いする人に役立つ事を知つていると考えているのでなく、神々が、これ等を通して諭しを與えると考えているのであつて、彼も亦かく信じていたからである。唯多くの人々は、鳥や、偶々出會う人によつて、止められたとか促されたとか云うのに對して、ソクラテスは理解した儘を其樣に、即ちダイモニオンが諭しを與えると云つたのである。而して、其仲間の多くの者に、あれはせよ、これはするなと、ダイモニオンの諭せる儘に忠告を與えた。而して、彼の忠告に從つた者は得をし、從わなかつた者は後悔した」（Mem. I. 1.2－4）。クセノフォンによつて傳えられる「ダイモニオン」は特に占ト（mantike）の色彩が濃厚であるが、併しプラトン所傳の「ダイモニオン」とても、それが如何に內面化され、倫理的意義を得ていようとも、なお「良心の耳」と全く同一視する事の出來ないものである事は、其諫止が道德的惡に限られず、廣く禍惡にかかわる所から知られる。即ち、ソクラテスの「ダイモニオン」は外的な「占ト」と內面的な「良心」との中間に位するものであつた。

ソクラテスは更に、時折深い瞑想に耽ける癖を有していた事はプラトンの傳える所である(Symp. 174d)。而かもそれは一種神秘的性質のものであつて、云わば「エクスタシー」の如き狀態であつた事は、かのポティダイアの夏の陣に於て戸外の同じ場所にたたずみ、去りもやらず一夜瞑想に明かしたという例の逸話(ib. 220c-d)が明かに物語つている。併しこれ等の神秘的体驗を、偶々、ソクラテスと云う人物に於て兼ね合わされた異質的要素と解してわならない。蓋し、神秘的要素とロゴス的要素との結合は前述の如く不可分であつて相互に限定しつつ、獨特の人格と思想を形成したのであつた。而して、プラトンに於てすら、「善」のイデアの神秘的「觀想」は、「自体存在」を開示し、以て哲學的「觀想」を可能ならしめるものであつたのである。所で、此神秘的「觀想」がピタゴラスの流を汲むものである事は明かである。所傳によればピタゴラスは、プリウスの僭主レオンの「汝は何であるか」の質問を受けた時、『哲學者(愛智者)也』と答えた。而して、人生を祝祭典に譬えた。これに集う者の中或者は賞を獲んとて競い、或者は商品を携え、最善なる者は併し乍ら、觀客として行く。人生に於けるも然りで、或者は賤しき性を有し、名譽や利益を追求するが、然るに哲學者は眞理を求める」(D. L. VIII. 8)もつとも、希臘の「神秘主義」は、東方のそれの如く、純正の「神秘主義」ではなかつた。即ち、東方起源の神秘主義は希臘に入るや、主神がアポロンにとつて替られる事によつて、熱狂的ディオニソス禮拜から、鎭魂の密儀に變質し、カオスはコスモスに形成せられて行つたのである。併し乍ら、ピタゴラスの「コスモス」は奇しき諧音を奏でる天球であり、其神秘主義の精神が、なお「音樂」[註十九]尊重に認められ、從つてピタゴラスに於ても依然として靜止より流動性が重きをなしている事が分る。而して、ソクラテスにとつても、「哲學は偉大なるムジケーである」(phaed. 61a)と

すれば、時、處、位に應じ凝滯する事なき實踐と相即する「フロネーシス」こそ、彼が愛求する「智慧（ソフィア）」でなければならぬ。アリストテレースが示す如く、phronesis は「單に一般的な事柄に留らず、個別的な事柄をも亦知る」即ち具體者にかかわり（Nic. Eth. 1141b）、寧ろ「個」にかかわる（ib. 1142a）のがアッチカ希臘語の普通の意味であり、而して又、文獻學的研究の歸結せる如く、phonesis はソクラテスに、術語として固定せる（註二十）epistemē はプラトンにそれぞれ歸屬せしめらるべきものとすれば、ソクラテスの流動的ソフィアのロゴス的切斷面が、プラトンのエピステーメーであると云える。

蓋し、プラトンの「メノン」篇によれば、實踐の正しき指導を與えるのは、「正しき思見（doxa）と認識（epistēmē）である」（Men. 99）が、「正しい思見」もなお「思見」である限り、偶然的たるを免れず、眞理性の根據を缺除せるが故に、無價値に等しいと考えられた。そこで前述の如く、「根據の推理」なる鎖によつて、「人の魂から、ともすれば逃れ去つて、永く留まるを欲しない」思見を繫縛し固定せしめて、「認識」が成立し、從つて「正思見」に對する「認識」の優位は、正に「根據の推理」による繫縛の有無に存すると考えられるのである（ib. 98a）。「德は智見（フロネーシス）である」というソクラテスの「智德合一」の命題が、「德は認識（エピステーメー）である」と解せられて、ソクラテスの「無知の知」の鮮かな主知主義的展開を示した此對話篇は、其結尾に於て、意外にも、テミストクレス等の有德の政治家が其息子達には德を敎える事の出來なかつた事實に鑑みて、「德は神的賦命（theia moira）である」（ib. 100a）と述べて、「德は認識である」という主張を放棄している。此神賦說がプラトンの眞意でない事は異論なき所であろう。（註二十一）而かも、かかる破綻をおかして、神賦說を持出したのは、philosophia の系譜が、ソクラテスを

介して、ピタゴラスの神秘主義に由來せるが爲めでなければならぬ。但し、「神秘主義」と云つても、所謂「神人冥合」unio mystica 的「神憑」の體驗とは勿論異る。[註二十二] ピタゴラスに於いてすら、「無智」は人間に、「智慧」は神にそれぞれ歸屬せしめられている以上、神と人間との間には境界線が一線引かれているのであつて、彼の神秘主義がもう既に東方的密儀とは根本的に異なる體驗構造を有していた事を示している。更にソクラテスはピタゴラスとも異る。蓋し、後者の宗教的生活の場所が其所謂「ピタゴラス的生活」の嚴格に營まるべき「盟社」であつたに對して、ソクラテスの神命奉行の座は、あくまで公共的であつて、市邦民の生活の實踐さる可きポリスであつたのである。彼の祖國アテナイは、「大きく且つ氣高い軍馬ではあるが、大きい爲めに鈍重で、覺醒せしめられるに虻を必要とした」(Apol. 30e) が、ソクラテスは正に此使命を神から與えられ、「かかるもの (虻) として此市邦にくつつけられた」のである。まして此アテナイはソクラテスにとつて彼を生み育て、精神的にも物質的にも一切の生活内容を與えた親であつた (Krit. 50d, 51 c d)。ポリスと個人とはかくの如く、生命的つながりを有し、從つて彼の所謂「德の配慮」なるものも、市邦に於ける正當なる分 (即ち、「生みの親、育ての親」に對する「子」たるの分) を離れては全然無意義であつたのである。否、「祖國は母や父や他の總ての祖先達よりも更に貴く崇く且つ神聖である」ところの、神的實在であつた (ib. 51a)。從つて「祖國が服從を命ずるものは、毆打であれ、拘禁であれ、又負傷若しくわ戰死の虞れのある戰場に送ることであれ、默つてこれをうけなければならない。これが爲さるべき事であり、又、正義とはかくの如きものである」(ib 51b)。かかる所論は、友愛と敬慕の情とからソクラテスに逃亡を勸告した老友クリトンとソクラテスとの問答を内容とせる「クリトン」篇に於て見出される所である。ソ

クラテスの宗教的思惟の公共的性格を見る可きである。此對話篇は、更に內容的にも他の初期對話篇と異つた特色を有している。即ち、他の諸々のソクラテス的對話篇は德目の定義を中心とした對話であるが、其場合ソクラテスは常に「問う者」として終始し、「答える者」は彼の「問」に對して不用意に無雜作に所見を述べるが、彼の「論破」によつて、「アポリア」に問いつめられ、對話は何らの決論に到達しないのを常とする。然るに「クリトン」篇は全く事情を異にする。クリトンはソクラテスに脫獄を勸告するが、此申出はソクラテスとの問答によつて吟味され、此所に於ても對話はアポリアに陷るけれども、クリトンが行詰るや、一轉して最後に展開されるのはソクラテスと國法との問答である。(Krit. 50a－54e) 而してここに於ては他の場合とは全く趣を異にし、彼は「國法」の「問」に對し、「答える者」の位置に立つており、而かも他の初期對話篇に欠けている所の積極的結論に到達しているのである。我々はここに展開された、國法との問答を文學的修辭による擬人法と解してはならない。ここにこそ、神的實在に奪われ行くソクラテス的思惟の實存的性格を見る可きである。思惟が問者と答者と交わす言葉即ち Dialogos である事は、既に述べた如く、プラトンも認める所であつたが、此事はソクラテスの場合特に顯著な現象であり、而かもそれはプラトンのそれの如く、內面化された Diainoia ではなく、極めて素朴的な、從つて又其故に具體的な Dialogos であつた所に、其特色がある。國法との問答は、先づ逃亡の企圖に對して、かかる企は國家と國法とを破壞すると云う「國法」の問責に始まる。これに對する答は「國家こそ不當な判決を下した」という反駁である。此反駁の背景をなすのは、ソフィスト達によつて當時論議の中心となつていた、「人爲法」(ノモス)對「自然法」(フュシス)の問題であり、制定變更改廢が一に人爲に基く「ノモス」は遵奉するの價値なく、これに反して、「フュシス」

は「人間の制定したものでなく」「神的」なものであり、これこそが人と人とを結ぶ精神的紐帶であるとするヒッピアス等の說ける啓蒙思想であつた（Xenoph. Mem. IV. 4.14）。かかる見解からすれば、「ノモス」の不正に對する逃亡の報復は、正當すぎる程正當であり、これこそロゴス的考方と云わなければならない。併しソクラテスの思惟はかかる方向え進む事を阻まれ、それは今や國法の說得の形式に於て進められる。其說得の要點は、國法に遵わぬ者は「三重の不正をなす」と云うに在る。三重の不正とは、「生を賦與せし者に從わず、其養育者に從わず、服從を約束しながら國法に從わない」事である。說得は、此等三つの理由に基いて、愈々ソクラテスに對する難詰えと轉じている。ソクラテスは一見、此問答に於て「問う者」の位置を離れ、「答える者」として立つてはいるが、併し彼はあくまで「問われている者」として答えているのであつて、「答を投げ得る者」として答えているのではない。從つて彼は依然として、「アポリア」の狀態にあると見る事が出來る。「問われてある」狀態にあればこそ、問答は國法の問責に始まり、國法の一方的說得に終つているのである。卽ち、アポリアの座に於いて展開されているのは、「國家自體」のロゴス換言すれば「ノモス」の自己開示であつた。アポリアの狀態に導かれ、謙虛にされたクリトンも亦これに服した時、ソクラテスは述べている、「クリトンよではそれでよい。我々はそうしようではないか、神がそちらえ導いて下さるのだから」（Krit. 54e）と。從つて、ソクラテス的思惟に、影の形に伴う如く搖曳しつつ、要所々々に於いて、突如として「禁止」を與える「ダイモニオン」は決して單に其合理化客觀化の及ばなかつた「非合理的殘餘」（J. Stenzel; Metaphysik des Altertums. S2）とのみ解してはならない。實に此聲こそ、彼の哲學的瞑想の底にあつて渦卷きながら、「否定性」として働きかけ、ソクラテスをして、機に臨んで

應變し得る所の、かの「實踐智（フロネーシス）」を可能ならしめた、神秘的力であつたからである。

かくの如きソクラテスの「聖知」が未だプラトンの「學知」を以て覆い盡し得ない所であつた事は當然である。ここに「メノン」篇の破綻があつたのである。併し、プラトンは此對話篇に於て、幾何學の假說的證明にヒントを得て、「假設からの吟味」(ex hypothipotheseōsskopeisthai 86e) の積極的建設的意義に想到し、ソクラテスの「アポリア」を透過して、かの「國家」篇に說くが如き「辨證法」なる方法樹立の礎石を置いたのである。曰く、「辨證法なる方法は、正に辨證法のみが根據を確實なものとする爲めに、諸々の假說を排除しつつ、第一原理（アルケー）え進むものである」(Resp. 533c−d)。而して「第一原理」とは「無假設の原理え」(ep' archē anypotheton ib. 510 b) の義とせられるが故に、プラトンの「辨證法」とは「假設」としての先行原理を段階を追うて排し乍ら終に「無假設の原理」え飛躍する方法であると云える。

所で、「假設」とは正に「知識の企投」換言すれば「答の投げ」に外ならず、從つて、プラトンが辨證法的展開の極、最後に到達する「無假設の原理」とは知識の企投を超え、答の投げを絕せるソクラテスの「無知」でなければならない。而かも、此「無假設の原理」こそ、實はかえつて、諸々の假設を下から支える基底即ち、hypothesis の本義を充す原理である。之即ちプラトンの「辨證法」は「理性が何ら知覺の助を俟たずに、形相から形相に到り、形相え到つて終る」過程であるが (ib. 511b)、而かも彼の哲學的觀想の究極的對象たる「善のイデア」がそれ自身は、「吾人の充分知り得ない所である」(ib. 505 a) とせられながら、而かも、前述の如く、他の諸々の形相即ちイデアの認識を可能ならしめる力である所以である。其青年時代、プラトンの魂にソクラテスによつて點ぜら

れた鹽火は終生消えなかつたのである。プラトンは其所謂「第七書簡」に於て、「從つて、之等（重大事）に就ての私の著述は確かに存在しないし、將來も決して存在しないであろう。蓋し、其等は他の學科の樣に述べる事が全然出來ないのであつて、其事柄に就ての長い交りと共同生活から恰かも飛火から點火せる光の如く、突如として(exaiphnēs)、魂の中に生じ、其後それ自身を養うものである」(Epist. Z. 341 c.d) と述べている。之即ち「對話」乃至「辨證法」の底にある「問答的」なものに外ならない。從つて、ソクラテスの「無知」はプラトンの「辨證法」の「始」であると共に、其「終」であり、而して又其中間の道程に於て、「否定性」の原理として、低次の段階から高次の段階え飛躍的發展を可能ならしめる機動の力であつたのである。一般に「辨證法」が「對話」的學問の精華であると云い得るならば、其「可能性」と共に「不可能性」を意味するソクラテスの「無知」こそは、「問答」的學問の前者えの關係と其意義を示すものでなければならない。

7

我々は、最初一先づ西洋的學問と東洋的學問とを、二つの類型として抽象化し、各々の本質をそれぞれ「對話的」と「問答的」とに見たのであつたが、具體的には勿論東洋の學問にも西洋の學問にも、「對話的」と「問答的」とが、多かれ少かれ、二つの要素として含まれている事は云うまでもない。例えば、東洋でも先に見た如く、「養氣」と「知言」とをあわせ說いた孟子に代表せられる儒學の立場は、老莊に比すれば、より「對話的」であるし、西洋でも、「問答」型の學問には事欠かないのであつて、各時代の神秘家の立場がその顯著な例である事は云うまで

もないが、古代末期の人々が實踐的關心により多く支配せられたと云われるかの「希臘、羅馬時代」の學問の一般的性格は、より「問答的」であつたと云い得る。唯、西洋に於ては、「對話」型の學問が學問の本流と考えられ、「問答」型のそれは「逸脫」と考えられて來たに對し、東洋に於ては、「問答的」行方に其本道を見る傾向が强かつた爲め、「對話」型の學問は未發達の狀態であつた點、西洋的と東洋的との區別は決して不可能ではないのである。特に、同一の問題「不知の知」の解決を分岐點として、二つの方向が決せられたのであるから、兩者の對質は單に可能であるのみならず必然的であつたのである。

最後に、ソクラテス研究の準備として、如上の考察は、將來に對してどれだけの見透を與えるかに就て一言しなければならない。

一般に文化は單獨に存立するものではなく、文化の發生及び其飛躍的發展には、それが刺戟となるべき異質文化との交流が欠く可からざるものである事は歷史の示す所である。希臘文化が如何に獨特のものであつて、天才的な希臘民族の獨創に成るものであると云つても、其爲めには東方先進諸國の文化的刺戟が强く働いた歷史的事實を否定する事は出來ないであらう。希臘の學術も亦さうであつた。例えばソクラテスが少からず其流を汲んだと思われるオルフィック、ピタゴラスの神秘思想が、東方起源のものである事は前述の通りである。從つて、彼の「不知の知」の提唱、或は又「魂」の教說等が前者との關はりなしにある筈はないであらう。もつともかのニイチェは希臘精神の本質をアポロン的と見る正統派的見解に反對して、かえつて、ディオニソス的と斷じ、且つ、ソクラテスに崇高なる希臘精神の毀損者たるの烙印を押した。希臘精神の本質論はしばらく問わぬとしても、神秘主義は希臘に

於て如何にして、合理化されて行つたか、而してソクラテスは此過程の中にあつて如何なる役割を演じたかは問はれねばならぬ。而して、これに就ては極く簡單であつたが、私の見解を述べた。即ち、ソクラテスの「對話法」は、其表現としては、「對話的」に展開せられているが、其精神に於いては「問答」の本質を保つており、從つて、彼の「不知の知の」アイロニーは、先づ第一に、當時の主知主義に向けられたものである事を指摘した。併し彼の宗教的思惟の公共性の故に、此「不知の知」は更に「神秘主義」から明かに離脱せる事をも明かにした。この事と關連して次の問題となるのはソクラテスの靈魂觀である。元來「魂」(psyche, pneuma)は古代民族及び自然民族に於ける一般的現象の例にもれず、古代希臘に於ても「氣息」を意味し、若しくは、「息」と無關係ではなかつた。例えばミレトス學派のアナキシメネスが宇宙の根源(arche)を「空氣」としたのは、其斷片(Fr. 2)に「恰かも我々の魂(生氣)が空氣(aer)であつて、これが我々を保つている如く、氣息(pneuma)と空氣とが全宇宙をも亦抱き保つ」とある如く、生命原理としての「氣」の體驗に立脚して、理論を立てているのである。原子論者デモクリトスによれば、「魂」とは多數の「原子」の中で、球形の動きやすい「火」原子であるが、それは「空氣中にあつて、戸の隙もる光によつて顯われるところの所謂「塵」の如く空中を浮游している。從つて動物は、呼吸作用によつて、「火」原子を體内に攝取する限り、生き續ける(Aristoteles, De Anima. 404a)。更に罪の故に魂は肉體に繫がれた神として、不死であり、三世を輪廻轉生すると說かれる、オルフィック、ピタゴラスの靈魂觀は、希臘の古い靈魂觀の今一つの系統であるが、これとても「息」と無關係でなかつた事は、アリストテレースによつて傳えられている。

「ピタゴラス學徒によつて說かれた所も亦（原子論者のと）同一の思想を持つていた樣に思われる。即ち彼等の或る者供は空氣の中の塵が魂であると言い、他の者供はその塵を動かすものが魂であると云つた」(ib.)。更に溯つて、オルフェウス敎徒によつても「魂は、息をする度每に、風に運ばれて、全（宇宙）から入つて來る」(ib. 415b)と考えられていた。又、プラトンの「メノン」篇によれば、「神人」即ち「神憑り」せる人、例えば「予言者、巫女、詩人」は「神から息をはく人」(Men. 99) である。かかる意味に於ける「魂」を若し、「配慮」する仕方がありとすれば、それは正しく「養氣」でなければならぬ。人々はソクラテスの「魂」の敎說に於て、「精神」乃至「人格」の確立を見出す。(Vgl. Taylor Socrates 136)。若し、ソクラテスの「魂の配慮」に全く「養氣」の含意がないとすれば、ソクラテスの「神秘主義」からの離脫は決定的と云わなければならぬ。ソクラテスには併し、「體驗」としての「養氣」は推定せられるのである。[註二十三] そこで、東洋的な「氣」の觀點から、ソクラテスのみならず、彼以前の「靈魂」觀を見直して見れば、其邊の消息は、よりはつきりすると思われる。

「魂（プシケー）」の問題と關聯して、次に問われねばならぬのは、プラトンの「戀愛（エロース）の術」(Erotik)とソクラテスの「助產術」(Maieutik) との關係である。プラトンに於て、「對話」の地盤としての「問答的」なものとは、むすびの靈エロスに基く、人と人との魂の交り乃至同棲 (Sunousia) であつて、從つて、其媒介となるのは、何處までも、人間的 (persönlich) な從つて又、非宇宙的 (akosmisch) なエロスであつた。此點、例えば、先に見た莊子の場合に顯著なる如く、「宇宙的一體觀」[註二十四] 即ち、宇宙的エロースに基く純粹「型」の「問答」とは、餘程違つた趣きを有する事は云うまでもない。プラトンは「饗宴」篇に於て、「エロス」を取扱い、所謂「プラトン」的エロスの受肉者

としてソクラテスを見ている。併し、ソクラテス自身は彼の「問答法」を「助産術」とは呼んだが、決して「戀愛術」とは呼ばなかつた。プラトンは、之を彼の何時ものアイロニー（皮肉）と見ている。

プラトンによれば「ソクラテスはいつも美少年を戀い慕い、常に彼等に沒頭し、又夢中になつている。而かも他面、彼は萬事無知であり、何一つ知らない振りをしている」(Symp. 216)。併し、これが當時の社會を風靡していた習俗少年愛（Paiderastia）に於ける肉慾えの惑溺とは全く異る事は、例えば美貌の若者アルキビアデスの秘術を盡しての肉體的誘惑に平然と堪えて、彼の若盛りの美を輕蔑したと云う物語が示している（ib. 216－219）。併し、更に又、ソクラテスの Erotik が教育者の被教育者に對する愛による教導に盡きるものでない事は、ディオティマと云う神に仕える婦人からソクラテスに傳えたと稱せられる「エロスの秘儀」によつて明かである。即ちこれによれば、最初愛者（erastes）はその愛する少年の肉體の美にひかれることをきつかけに、彼の魂の中に、彼を「一層善くする樣な言説を産み」、これを機緣として、「個體の美」えの愛着から解き放たれて、「美の大海」に乘り出し、「多くの美しい崇高な言説と思想とを盡きぬ愛智から産む」のであるが、これによつて力を增し成長して、今や「愛の極致」たる「美」のイデアに「忽焉」(exaiphnes) と冥合するのである。從つて、他人魂の教導は、實は「愛着」自身の魂の成長の媒介に過ぎないのである。此ディオティマの「エロース」觀と關聯して注目すべきは、ソクラテスが美少年を其土壇場に於て、はぐらかすのは、肉體的關係に於てのみではないと云う事實である。アルキビアデスが、ソクラテスの愛を得んと欲したのは、單に肉體的の事のみならず、「ソクラテスに身をまかせたならば彼の知つている事は何でも聞ける」こと即ち、ソクラテスの智慧に與り得るという期待からでもあつた（ib.217）。

併し、彼が求愛の言葉として、「私にとつては、出來るだけ立派な者になることより大切な事はありません。而うして、これに就て貴方程有力な助人は私にはないと信じます。私はかかる方に身を委せないと識者に對して恥かしいのです、身を委ねて、多くの無知な者に對して恥かしいよりもずつと」と述べた時、ソクラスは、「それを聞いて、非常に皮肉に(eironikos)、すつかり此人の調子で、何時ものように」云つたのは、彼がとるに足らぬものであつて、アルキビアデスの期待を裏切るだろうと云う答であつた(ib. 218d—219a)。

彼自ら、德及び智慧に關して、極めて生産的な偉人であるにも拘らず、「私は智慧を生産し得ないものである」と自分の不生産性を述べて、唯人々の生産を助ける事を使命とすると公言する時、これを、例のアイロニカルな隱蔽と見なす事は勿論不當ではない。併し、これによつて、ソクラテスが自らの「問答法」を特に「助産術」と名づける趣旨、即ち彼の「アイロニー」の精神は明かとはならない樣に思われる。彼が問答に於て、「世の非難通り」「他人には問いかけはするが、自分は何の智慧も持たないので、何についても自分の意見を示さないのは」「神が私をして助産の役をする樣に定め、生む事は封じられた」からに外ならない(Theait. 150c)。凡そ、生産には受胎が先行しなければならない。ソクラテスの助産者としての仕事に、「正しき意味に於ける結婚媒介(pronnesosthai)という事も屬する」(ib. 150a)とすれば、ソクラテスに於て、其結婚媒介(Promenestik)は、何はさておき、人間の魂を神の靈に女合わせる事でなければならない。即ち、彼に於て、受胎とは受靈であり、神の壁のうけに外ならない。我々はここに於て、ソクラテスの「問答法」とプラトンの「對話法」との差違を見得るのではあるまいか。そして又、ソクラテスが其「問答法」を Erotik と呼ぶ事を殊更避けて、Maienutik と稱した理由も、ここに

見出される樣に思われる。少くともプラトンがソクラテスをして「エロス」論を語らしめる時、假に、ディオチマなる人物を設けて、彼女から傳えられた所としているのは、プラトンが自分自身の意見をばソクラテスに全く歸せしめる事を躊躇しなければならなかつたからであろう（Vgl. Platon : Gastmahl. Neu übrs. n. erl. v. O. Apelt. Anm. 41.）。プラトンの「エロス」が本來人間的な「愛」でありながら、其究極に於ては「智慧」の「愛」えと轉じ「美」乃至「善」のイデアとの冥合を目的としたのも、元々ソクラテスの「エロス」が神の聲、即ち「ダイモニオン」との結合を基礎にしたからではなかろうか、果して、然らば、かのポティダイアの夏の陣に於ける冥想の體驗の底には、所謂「氣」的なものの動きを確かめ得るであろう。

註

十七、「イデア」論をソクラテスより引き離し、プラトンに歸せしむべきであると考證せるハインリッヒ、マイエルの解釋が（註四參照）正しいと私には思われるが、此所では斷定を控えた。

但し、プラトンの「弊明」篇には、例えば「國家に屬すること」（to tês poleôs）から、はつきり區別され、價値上これに對して優位を占むべき「國家自體」（autê hê polis）と云う觀念が見られる（Apol. 36c）。これは、希臘の形而上學に於て重要な意義を有する「本體」と「屬性」との論理的區別に對應する。

但し、これには未だイデア的意味はないと思われる。

十八、此言葉は人々が考えている如く、「警告」ではなくして、「神樣が參詣者になさる挨拶」であるという解釋が、「カルミデス」篇（Charm. 164）に述べられているが、この事はかえつて、當時一般に此言葉が「警告」として受取られていた事を示すであろう。

十九、アリストクセノスによれば、「ピタゴラス學徒は、醫術によつて、肉體の淨めをなし音樂によつて靈魂の淨めをなした」

と傳えられている。(Diels ; Vorsokratiker I. 45. Pythagoreische Schule D. 282.)

二十、註四參照。但し、ソクラテスが、sophia & phronésis の代りに、時として epistéme を用いた事はあり得る事である。例えば「辯明」篇に於て、ソクラテスは仔馬や仔牛を立派に仕込む調馬師とか農夫との類比に於て、人の子達を躾けるには「人間として、又市邦民としての德を識れる人」の必要なる事を說いている。此場合の「識る」の原語は epistémé であるが、それは技術と知識とが緊密に結びついている行爲的知識を云うのである。それは日本語の「心得」に當るであろう。蓋し、馬術の「心得」とは馬を支配し得る能力であると共に、其知識を云うからである。從つてここの用例は、後にプラトンが術語化した如き、イデアの「認識」と云う意味は未だ窺われない。

二十一、菊池慧一郎「オリヂナリチー」二六八頁、

二十二、かの「神記」吟味の際、詩人達の「天性と神憑」に基く智慧が、ソクラテスの求める眞の「智慧」でないとして斥けられた事を參照せよ (Apol. 22c)。又、「パイドン」篇に於ては、オルフィック・ピタゴラス的教義「靈魂不滅」の思想はソクラテスの口を通して語られているが、「辯明」篇に於ては、死の超越乃至達觀の途として、「死は純然たる虛無であつて、何の感覺も持たないか、若しくは人の云う如く、それは一種の更生であり、此の世からあの世への靈魂の移轉であるか」の二つに一つであると云う風に唯一說として言及せられているに過ぎぬ (ib. 40c)。これはソクラテスがピタゴラス學徒と淺からぬ交際があつたにも拘らず、必ずしも、其教を全面的に奉ずるものでなかつたことを示す。但し、「クリトン」篇では、此世の「國法」(ノモイ)を干犯して死んで行つたなら、「ハデス (よみの國) のノモイ」が好過するであろうかと述べている (Kri. 54 b—c) 所からすれば、ソクラテスの靈魂觀は、矢張ピタゴラス的系統に屬すると見るべきである。

二十三、菊池慧一郎氏はソクラテスに「養氣」の體驗を想像しておられる。「オリヂナリチー」所收「ソクラテス觀下」二一四頁、

二十四、Max Scheler は「婆羅門教、佛教に於ける印度的エートス及びそれと親しい關係にある老子思想のエートス」を「宇宙的一體感」(die kosmische Einfühlung) と名付けている (Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie s. 90)。