

ソクラテスのパラドックス

——アリストテレスによる批判をめぐって——

池田美恵

ここでわたくしが取りあげるのは、ソクラテスのさまざまなパラドックスのなかで特に人口に膾炙している「徳は知識である。従って悪しき行為は無知によるのであって、何人もみずからすすんで悪をなさない」という一連の命題が何を意味するかということ、より正確には何を意味するものとして理解されたかということである。この命題が当時すでにパラドックスとして人びとの耳目をひいていたことは、プラトンの諸対話篇、クセノポン『ソクラテスの思い出』(Ⅲ・9・4~5, IV・6・6) アリストテレス『ニコマコス倫理学』(Ⅲ・5, Ⅲ) 等から明らかである。そして当時の人びとにとってそれがパラドックスであったように、われわれにとってもこの命題はソクラテス理解の最大の難問である。この命題は絶えずおのが行為がおのれの意のままにならぬ弱さに苦しめられるわれわれの日日の経験に真向から対立するものであるし、またもしこの矛盾を避けて何らかの形でソクラテス命題を認めようとすれば、何人も悪と知って悪を行なわなないという場合の知識とは、知れば必ず行わざるを得ないような知識を意味するのであって、知りながら行為しないような知識を知識とは呼ばないとする以外にない。しかしこのような言葉の上だけでの矛盾の回避が何の解決にもならないことは言うまでもない。ところで、わたくしがこの命題の意味を真剣に考える機縁となったのは、じつは『法律』の中の次の箇所であった。

しかしまた、不正をなすが、矯正可能な不正をなす人びとの場合、すべて不正な人はみずからすすんで不正なのではないということのみならず第一に知るべきである。なぜなら、最大の悪のどれ一つも何人もみずからすすんで獲得することは決してないであらう。まして、自分が所有するもののなかでもっとも貴重なもののなかにおいてそうすることはない。そして魂こそ、まことに万人にとってもっとも貴重なものなのであ

る。従って、このもっとも貴重なもののなかに、何人も最大の悪をみずからすすんで取りいれ、一生を通じてそれを所有して生きることは決してないであろう (V. 731C)

『法律』のこの章句こそ、ソクラテス命題がプラトンにとって道徳の中心問題をなすこと、単に初期のいわゆるソクラテス対話篇の中心問題であるだけでなく、生涯を通じて中心問題でありつづけたことを端的に示している。といっても、それはこのソクラテス命題の内容がプラトンにとって不変であったという意味ではない。むしろ、この命題への理解の深まりを通して、われわれがプラトンの道徳思想の発展を見ることができるといふ意味においてそうなのである。

ガスリーはこのソクラテス命題について次のように言っている。

パルメニデスが彼の「あるものはある」という主張によって存在論に対してなしたことを、ソクラテスは彼の「徳は知識である」という命題によって倫理学に対してなしたと言つてよからう。両者は哲学を全く新しい方向へと向けかえたのであり、ともに一つの単純な命題を、そこに用いられている言葉の背後にある概念を吟味し分析することによって、よりすぐれたものに仕上げる仕事を後継者たちに残したのであった。これらの言葉はそれまで単独な言葉として使われてきたあいだは、多くの意味をわれわれの意識から隠してきたのであった。両者とも語られなければならない何かを——哲学の進歩はこの何かに、より大きな全体の中でのそのあるべき位置を与えるであろうが、決してそれを否定し去ることはできない——絶対的普遍的な真理として語った。⁽¹⁾

ソクラテスのパラドックスの解釈について、まずクセノポンの証言から始めよう。クセノポンの証言の価値について、もしクセノポンのソクラテスが歴史的ソクラテスであるなら、どうしてアルキビアデスやクリティアスのような野心的な俊秀たちが、たとえ最終的には彼から離れていったとしても、その若き一時期にソクラテスの魅力にひかれたかは全く理解できないではないかという議論は正にその通りである。しかしクセノポン自身のソクラテス理解とは別に、彼がソクラテスの外面的言動として伝えているところは事実として受けとるべきであるし、それとプラトンの記述とは矛盾してもいい。むしろ両者の一致はプラトンのソクラテス像の客観性を保証する役にも立つわけである。この点一見頗る客観的にみえるアリステレスの証言が、しばしばアリステレスの立場からのソクラテスの誤解であるのと対照をなしているように思う。アリステレスはソクラテスの直接の弟子ではないから、彼らのように師に対する深い感情から主観的になるおそれがなく、他方ソクラテスに

ついで直接にはないにしても、多くの知識を得ることのできる立場にあったことから、彼の証言の客観性は非常に高く評価されることが多い。しかし、アリストテレスは本当にソクラテス思想の理解者であり伝達者であったのだろうか。もちろん先にクセノポンについて述べたように、事実についての証言と思想の理解ないし批判とは区別されなければならず、アリストテレスのソクラテス批判が誤解の上に立っているとしても、彼の事実についての証言はその客観性を尊重するべきであるという議論は、一応言葉の上では成り立つ。しかし哲学思想の場合、事実を解釈を離れては存在し得ない。たとえば、ソクラテスが「徳は知識である」と言ったということは、アリストテレスがこれをどう理解しているかということとを離れては、ほとんど意味を持たない。この点単にソクラテスの言動を伝えようとしているクセノポンの場合とは、根本的に異なっていると云わなければならない。

さて、まずクセノポンの証言であるが、

彼は知恵と分別とを区別せず、美しくして善いものを知ってこれを行ない、醜いものを知ってこれを避ける人を、知者であり分別のある人であると判断した。そして何をなすべきかを知らながらその反対のことを行なう人を、知者であり自制心のある人だと考えるか、と重ねて尋ねられると、「否、むしろ愚かで自制心のない人だ」と答えた、「というのは、わたしの思うに、すべての人は可能なもののなかから自分たちにもっとも役に立つと考えるものを選びだして、それを行なうのであるから。従って、正しい行ないをしない人びとは、知者でも分別のある人でもない」とわたしは考える」と。彼は正義および他のすべての徳は知恵であると言った。なぜなら、正しいことや、すべて徳によってなされる限りのことは美にして善であるから。そして美にして善であるものを知る人びとは、それらの代りに他のものを選ぶことはないし、またそれらを知らない人びとは、それらを行なうことができず、たとえ行なおうとしても失敗するのである。こうして……正義ならびに他のすべての徳は知であることは明らかである。(『ソクラテスの思ひ出』Ⅲ・9・4～5)

右の引用からすれば、何が善であり美であるかを知る人は、決してそれ以外のものを選ぶことはない。従って、悪いと知りながら悪にひきずられる人間の弱さというものはあり得ない筈である。しかるにクセノポンのソクラテスは言う。

最大の善きものである知恵を無抑制アックラジーは人間から遠去けて、彼らを反対のものへと陥れると君には思われぬか。また無抑制は人びとを快適なものへと誘って、彼らが有益なものへと向いそれらを学ぶことを妨げ、そしてしばしば彼らに善きものと悪しきものとの識別をできなくさせ

て、より善きものの代りにより悪しきものを選ばせるとは思われぬか (Ibid. IV. 5. 6) としてさらに、本書の多くの箇所 (I. 2. 5, 6, II. 1 etc.) は、ソクラテスを驚くべき自制心の持主として賞讃している。表面的にみれば、この二つの言明は矛盾していると言わざるを得ない。何人も何が善であるかを知る以上、必ずそれを行なうものであるなら、当然の帰結として、悪と知りながら悪を行なうということは否定されなければならない。そしてまた日常経験の立場からみて、ソクラテスが稀にみる自制の人であることも認めざるを得ない以上、悪と知って悪をなさずというソクラテスの教説の意味は、改めて問い直されなければならない。しかし、この点はクセノポンにおいて、些かも問題とはされていないのである。

ここでわれわれはクセノポンを離れて、第二の証人であるアリステテレスに移らなければならない。先ず『大道徳学』から始めるとしよう。『大道徳学』は、それが従来一般に考えられてきたようにペリパトス派の手になるものであるか、あるいは第二のアテナイ滞在期におけるアリステテレスの講義を弟子の誰かがメモしたものであるか、あるいはアリステテレス自身の手になる初期の作品が、晩年に書き直されたものであるか、これらの点に関して、現在わたくしはまだ何の解答も持っていない。それに答えるためには、少なくとも彼の倫理学関係の諸作品の内容を、一切の先入見を排除して厳密に照合することが不可欠である。⁽²⁾しかしともかくも、『大道徳学』がその内容から言って『エウデモス』『ニコマコス』両倫理学からの抜粋であり、しかもそのハンドブック的体裁が、哲学的思考の点から言えば不充分であっても、アリステテレスが問題とする論点の骨組みをあらかじめ知る上で好都合ではないかと思われるので、先ず『大道徳学』から始めることにしたのである。

彼「ピュタゴラス」の後にソクラテスが出て、これらの事柄「もろもろの徳が何であるかということ」についてより見事に、そしてより充分に述べたが、彼もまた正しくは述べなかつた。というのは、彼はもろもろの徳は知識であるとしたが、このことは不可能であるから。なぜなら、すべての知識はロゴス「理性的原理」を伴うが、ロゴスは魂の思维的部分のうちに生じるからである。そこで彼によれば、すべての徳は魂の推論的部分に生じることになる。従って、徳を知識であることによって、彼は魂の非理性的部分を否定する結果になり、そうすることによって、^{パトス}情念も^{ネケ}倫理的性状も否定することになる。(I. 1, 1182a15ff.)

またソクラテスがもろもろの徳を知識であるとしたのも正しくない。なぜなら、何ものも無用であつてはならないと考えたのは彼なのに、徳が知識であることから、彼にとって徳は無用なものであるという結果が生じるからである。何故か？ そのわけは知識の場合には、あ

る知識が何であるかを知ることが、同時に知識のある者であることである。しかし徳の場合にはそうではない。というのは、誰かが正義が何であるかを知っても、直ちに正義の人ではないし、その他の徳の場合にも同様であるから。従って、もろもろの徳は「ただそれらを知識しているだけでは」無用なものであり、この故に徳は知識ではないことになる。(I, I, 1187b8 ff.)

……それともソクラテスが言ったように、よき人であることも悪しき人であることも、われわれによるのではないのだろうか。つまり、ソクラテスは言う、もし誰かが誰にでもよいから「君は正しくあることを欲するか、それとも不正であることを欲するか」と尋ねるならば、何人も不正を選びはしないであらう、と。……もし誰かが悪人であるなら、彼らが見ずからすすんで悪人であるのではないことは明らかである。従ってまた、彼らが見ずからすすんで善人であるのではないことも明らかである。(I, 9, 1187a7 ff.)

以上『大道德学』においてソクラテスのパラドックスに対して三つの反論があげられている。

(一)徳は知識であることは、魂における非理性的要素を無視する結果になるということ。

(二)徳に関しては、それぞれの徳が何であるかを知るだけでは不充分であって、徳はつねに行為が伴わなければ無価値である。従って徳を知識であるとすることは徳を無用なものとする結果になること。

(三)人がつねに善を欲するものであるなら、彼が悪しき行為をなす場合には、それは彼自身の意志によるものではないことになる。そしてもし人が自らの意志において悪を欲し得ないとすれば、人はまた自らの意志において善をも欲し得ない筈であり、従っていかなる行為も行為者自身によるものではない。すなわちソクラテスの立場は倫理学における決定論にならざるを得ないということ。

『大道德学』におけるこれらの議論は、右の引用からも明らかなように、頗る粗放なものに過ぎないが、そこに提起されている問題点を他の著作における、より詳細な記述によって考察することは、あながち無意味ではあるまい。第一の、道徳における魂の非合理的要素の問題と、第二の、道徳における知識と行為との関係の問題は、後の『ニコマコス倫理学』第七巻の考察の際に譲るとして、先ず第三の、決定論であるか否かの問題から始めよう。

意図的行為と非意図的行為について、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第三巻第五章で、ソクラテスのパラドックスの批判という形で、大要次のように述べている。目的とはわれわれによって願望されるものである。だが目的に到達するための手段としての行為を生ぜしめる

原因は選択であり、選択はわれわれの意図によるものであるから、われわれの行為はすべて意図的である。そしてもろもろの徳の働きは、目的に到達するための手段にかかわっているから、徳はわれわれ自身に依存し、われわれの自由に属する。悪徳もまた同様である。従って、「何人もみずからすすんで悪をなさず」という命題は誤りであるといわなければならない。善悪ともに行為の責任が行為者自身にあるということは、刑法の存在によって、また行為に対する賞讃と非難の事実によって証明される。立法者は悪しき行為を、それが強制による場合、もしくは無知による場合以外は、法律によって処罰する。このことは、行為に意図的と非意図的の区別が存在すること、そして前者に対して人はその責任を負うべきことを意味している。なおこの場合無知による行為であっても、無知の原因がわれわれ自身にある場合は、みずから原因である無知に基づく行為は、意図的として刑罰の対象になる。たとえば、酩酊に起因する行為や、法律に関する無知から法律に違反する行為の如きはこれである。さらにわれわれがいかなる性格を持つかということも、ある意味ではわれわれ自身の責任である。たしかに、個々の行為がわれわれの自由な選択に属するという意味では、われわれの性格はわれわれ自身の自由には属さない。しかし、意図的ということには二つの意味がある。つまり、完全にわれわれの自由になるものと、その出発点においてのみわれわれの自由に選択することのできるものである。われわれの性格もその出発点においては自由な選択によって選ばれるものであり、われわれがどのような行為を繰返すかによって、われわれの性格は形成されてゆくものなのである。ちように病気の人がただ望みさえすれば直ちに健康になれるわけではないように、不正な人も意図しさえすれば直ちに正しい人になれるわけではない。しかし多くの場合、病気の人はかつて病気にならないことも可能であったのに、みずから不健康な生活をしたために病気になってしまったのである。同様に、不正な人も最初はそのようなにならないことが可能であったのだから、その意味で不正は意図的だと言わなければならない。しかし、現にある性格を一旦形成してしまえば、それを意志のみによって変えることはできない。さらにわれわれが何をもって善しとするかは生まれつきのものであって、ちように肉体の眼に関して、よい視力を持つか悪しき視力を持つかが生まれつきであるように、何をもって善しとするかの判断に関しても、正しい判断力を持つか持たないかは生まれつきなのではないかという反対論に対して、アリステレスは、われわれは生まれつき判断力を与えられているのではなく、単に可能的状態において与えられている力を現実化してゆくのはわれわれ自身の責任であると言う。また仮に反対論者の言うように、善悪の判断力が生まれつきのものであるとしても、その場合は、悪をなすことが非意図的であるだけでなく、善をなすこともまた非意図的だと言わざるを得なくなる。以上要するに、すべての行為はそれが強制もしくは

は無知によるものでない限り、善悪いずれの場合も意図的であり、われわれ自身の責任においてある。このことを否定することは、刑法の存立根拠を危うくするものであり、従ってソクラテスの命題は成り立ち得ない。以上がこの箇所ソクラテス批判の要点である。

しかし刑法の存立根拠とソクラテス命題が矛盾しないかという問題は、アリストテレスの指摘をまづまでもなく、既にプラトンが『法律』第九卷(860c ff.)で刑法の諸規定に入るに先立って提起しているところである。すなわち、プラトンは、行為に関して、不正行為と他人に損害を与える行為とを区別し、後者については意図的と非意図的との区別が存するが、前者はソクラテスの言うようにすべて非意図的であるとすることによって、一方において刑法の存在を根拠づけ、他方においてソクラテス命題を救ったのである。同じ論旨を展開しながら、どうしてアリストテレスは『法律』のこの箇所に注目していないのであろうか。そして既に一応の解決が、与えられている矛盾を、全く同じ形でふたたび取りあげて、それをソクラテス命題を否定する根拠としたのであろうか。彼はプラトンの提示した解決が何らの解決にもなっていないと考えたのであろうか。

ところで、われわれがプラトンの上記の区別をうけいれて、刑法との矛盾が一応回避されたとしても、善悪の選択そのものにかかわる問題は、まだ解決されたわけではない。ソクラテスの命題は、人間はつねに善を選ぶ自由を持つということの意味するのか。つねに善を選ぶ自由を持つとは、つねに善を選ぶ自由しか持たないということにはならないのであろうか。いったい、つねに善を選ぶ自由が自由なのか。善を選ぶ自由を持つためには、悪を選ぶ可能性が存しなければならないのではないか。悪をなす自由があるところにのみ、善をなす自由もあるのである。人がつねに善を選ぶところには、悪をなす自由は存し得ない。従って、善をなす自由も存し得なくなるのではないか。このように言うことは単にソフィスト的詭弁に過ぎないのであろうか。そしてわれわれはこれと正に同じ趣旨の言葉をアリストテレスの中に見出すのである。

それらをなすことがわれわれの自由になることは、それらをなさぬこともわれわれの自由になり、またそれらをなさぬことがわれわれの自由になることは、それらをなすこともわれわれの自由になる。……もしも美しいことや醜いことをなすことがわれわれの自由になり、また同様にあることを欲しない者はいないが、邪悪もまたみずからの意志から生じるものなのである。(III. 5, 1113b7 ff.)

このアリストテレスの言葉は単なる詭弁に過ぎないのであろうか。それともそれはソクラテスのつねに善を選ぶ必然性と、人間の自由との問題

の核心に触れているのであろうか。もちろん、この問いに対して答えるためには、アリストテレスにおける自由意志の問題全般にわたっての考察が必要であり、これは将来への課題として、いまは残さざるを得ない。しかし少なくとも、アリストテレスがソクラテスへの批判を、無抑制という経験的事実がいかにして可能であるかという形で展開しているところからみれば、彼は意志の持つ根源的悪の問題を、彼自身の倫理学の問題としては追求していないように思う。彼が倫理学で問題にしている悪とは、法と社会的仕来たりに反することとしての悪に止まっている。それらの悪は法律による規制と、幼時からの教育と嫉妬によって矯正することのできる悪に過ぎない。そしてこのことはアリストテレス倫理学の性格と方法とを決定する。

彼は倫理学の方法について次のように語っている。

考察すべき事柄について人びとが抱いている諸見解を提示すること。

そして先ずそれらの諸見解が含んでいるさまざまな難点を吟味すること。

そうすることによって、これらの心の状態〔抑制、無抑制、我慢強さ、軟弱さ〕について、できればすべての常識的見解を、もしできなければ、できるだけ多くの、そしてもっとも重要な諸見解の真理性を証明すること。(III. 1. 1145b2ff.)

これがアリストテレスの言う倫理学の研究方法である。つまり、倫理学は第一原理から出発し、厳密な論証に基づくところの演繹的学問ではなく、世間一般の通念から出発し、これらの通念のあいだの矛盾をできるだけ解消し、対立する諸見解を調和させて、全体を一つの体系へと近づけようとするものである。この限りにおいて、彼の倫理学は常識の学である。このような常識の立場と、『ニコマコス倫理学』第十巻における、人生の究極的目的たる幸福を観想オウシヤクにおく立場、すなわち、幸福を魂の最高の徳たる知性に基づくところの活動であるとし、道徳を単に二義的なものとする立場との関係を、どのようにみるべきなのだろうか。両者を全くの矛盾とみるべきなのか。そして道徳は専ら人間にとっての善きものを対象とし、他方知性の生は人間のうちなる神的要素であり、人間の真の目的は人間のものならぬ神の淨福にあずかることにある、というのがアリストテレスの真意だとみるべきなのか。それとも第十巻における幸福を、純粹に知性の活動としてみるのではなく、知性の生と道徳の生との混合形態として理解すべきなのか。この点についても、いまのところ解答を保留せざるを得ない。

ここで本論の主題である無抑制の考察に移ろう。第七巻第一章から第十章までの無抑制の考察は、ソクラテス批判がその主目的とは言えな

い。善とは何か、善き生とは何かを尋ねてきたアリストテレスは、第七卷の冒頭において新たな出発点をとって、倫理的性状にとって好ましかぬ、避くべきものとして、悪徳、無抑制、獸性の三つをあげ、無抑制はそのうちのひとつとして、関連する軟弱、抑制、我慢強きとともに論じられているのである。まず、「人が正しい判断をしながら無抑制におちいるということはどのようなか」という形で問題が設定される。(III. 2, 1145b21~22)そしてそういうことはあり得ないとして、これに全面的に挑戦したものととして、ソクラテスの場合が取りあげられる。ソクラテスによれば、知識が内在している限り何かほかのものが支配して、知識を奴隷のように引き回すなどということは、恐るべきことだというのである。彼によれば、何人もよくないと充分に知りながら、最善なるものに反する行為をすることはあり得ないのであって、そのようなことをするのは無知によるのであるとされる。ところで、このソクラテス説は、一般に認められているところに明らかに矛盾する。またたとえ無抑制が無知によって起るといふことを一応認めるとしても、そこでいう無知とはどのような種類の無知なのであるかを探究しなければならぬ。というのは、無抑制におちいる人も、そのような状態におちいる以前には、自分の行為がよくないという何らかの知識を持っていることは明らかなのだから。(VII. 2, 1145b21~31, VII. 3, 1146b8~24, Magna Moralia II. 6.)

ではどのような意味で、無抑制の人が自己の判断に反する行為をなすことが可能なのであろうか。ここでアリストテレスは、彼の方法論に従って、一般に認められているいくつかの見解を吟味することから始める。ある人びとは知識以上に強力なものはないという点ではソクラテス説を認めるが、何人も悪いと知りながら悪いことを行なうことはあり得ないという点ではこれを拒否する。そこで彼らは、無抑制の人は知識を持っていて、なおかつ快樂に打ちまかされて、心ならずも悪をなすのではなく、そのような人はただ臆見ドクサを持っているだけなのであると言う。

これに対しアリストテレスは、知識にかえるに真なるドクサをもってすることは何らの解決にもならないと言う。何故なら、欲望に対抗するものがドクサのように弱いものであるなら、それが負けることはむしろ同情されるべきことであるのに、無抑制は非難される。さらに、知識とドクサとの相違を確信の強さの違いにおくこと自体誤っている。というのは、単なるドクサを持つ人びとのうちには、自分が明確な知識を持っているのだと信じている人びとがあるのであって、確信の強さにおいて、ドクサは知識に劣るものではないからである。(VII. 2, 1145b31~1146a4, VII. 3, 1146b24~31, Magna Moralia II. 6.)

では判断の第三の種類である思慮をもって知識におきかえることによって、問題は解決されるであろうか。アリストテレスは靈魂論の中で判

断の三つの種類として知識、ドクサ、思慮をあげる。(III. 3. 427b 24~6) ドクサについてはいま述べたから、次に思慮についてはどうであろうか。先ず思慮とは何か。思慮は知識とどう違うのか。思慮が何であるかは、どのような人をわれわれは思慮ある人と呼ぶかということから明らかとなる。思慮ある人とは、単に健康のためにというように部分的にはなく、全体としてどのようなものが自分にとってよく生きるために役立つかについて、思案することのできる人であるとされる。何人も必然的なもの、すなわち、他の仕方ではあり得ないものや、自分にとって不可能なことにについて思案するということはあり得ない。思慮とは、行為を導くところのものであり、人間にとってのもろもろの善きものと悪しきものとを対象とする、分別ポロニスを具えた、真理を認識する魂の状態である(VI. 5. 1140b 5~6, 20~21) 魂の分別を具えた部分は、他の仕方ではあり得ないものを対象とする部分と、他の仕方でもあり得るものを対象とする部分とに分れ、思慮はその後者なのである。また思慮は行為を導くものであり、行為は個別的なものにかかわるから、思慮は一般的なものにかかわるだけでなく、個別的なものを認識しなければならない。ある人びとが理論的知識を持たないのに、それを持つ人びとよりも実際の行為においては優れていることもあるのはこの故である。思慮が以上述べたようなものであるとすれば、知識を思慮におきかえることによって、先きの難問は解決されるであろうか。この場合もやはり否である。なぜなら、とアリストテレスは言う、もしそうだとすれば、思慮ある人は無抑制な人であるという奇妙な結果になってしまうから。しかし、思慮ある人がみずからすすんで悪をなすなどということを、いったい誰が承認することができようかと。(VI. 3. 5. 7, III. 2. 10)

以上、知識の優位を認めながら、悪と知って悪を行なうことの可能性を説明するために、知識をドクサもしくは思慮とおきかえても、何の解決も得られないことが明らかになった。そこでアリストテレスは、知るということ自体の分析に解決の道を探ろうとする。そして四つの解決が提示されるが、始めの三つは論理的解決ともいうべきものであって、知るという言葉の持つ意味の違いを明らかにすることによって問題を解こうとするものであり、第四は彼自身自然的と呼んでいるが、無抑制な行為が行われる場合の行為者の心理的過程を説明することによって、問題を解こうとするものである。

第一の解決。アリストテレスは知るといふ言葉の二つの意味を区別する。すなわち知識を持ってはいるがこれを用いていない場合と、知識を現実に用いている場合とである。もし悪と知りながら悪をなすという場合の知るといふことの意味が前者であるならば、無抑制は不可能ではない。知識を持つことと用いることとの区別は、言うまでもなくアリストテレスの可能と現実との区別を、知るといふことに適用したものであ

り、無抑制の人は、一般論としてはかくかくの行為が悪であるということを知っているが、その知識をこの特定の場合にあてはめることができないのである。(VII. 3, 1146b31~35)

第二の解決。第一の解決における知識の区別を、行為にかかわる推論(実践的推論)に適用したものである。実践的推論の二つの前提のうち、一方の大前提は一般命題であり、他方の小前提は個別にかかわる特殊命題である。無抑制の人は推論の両前提を知りながら結論を知らないわけである。このことはいかにして可能であるのか。彼が大前提の知識はこれを所有し同時に用いているが、小前提の知識はこれを所有はするが現実には用いてはいないとすれば、両前提を知りながら結論を知らないということは可能になる。行為は個別にかかわるのであるから、一般的規則を知っただけでは行為されない。無抑制の人は自分の行為が悪いということを知っているのであるから、彼は一般命題に関しては、当の知識を単に持っているだけでなく同時にこれを用いている。また特殊命題については、可能的知識としてはそれを所有している。何となれば、普遍を知ると同時に可能的に個別を知ることであり、従って、大前提を現実を知る者は、同時に可能的に小前提をも知るといわなければならぬから。しかし個別を単に可能的に知るだけでは行為は成り立ち得ない。この故に無抑制の人は正しい判断を持ちながら、正しい行為をなし得ないのである。アリストテレスはさらに、一つの大前提と一つの小前提という単純な推論の形式ではなく、より複雑な推論の場合を考へる。たとえば、「すべての人間にとって乾いた食物は健康によい」という命題は二つの一般者を含んでいる。一方の一般者は行為の主体にかわり、他方の一般者は行為の対象たる事物にかかわる。そこから次のような二つの推論が可能となる。第一の推論は

大前提 すべての人間にとって乾いた食物は健康によい。

小前提 わたくしは人間である。

この小前提はつねに直接的に知られる。

第二の推論は

大前提 かくかくの性質の食物は乾いている。

しかしこれに對する小前提、すなわち、これはかくかくの性質の食物であるという命題を、人が知っていないか、あるいは可能的には知っていないか、その知識を現に働かせていないならば、この二つの推論から、この食物は健康によくないという結論は出ないわけであって、そこに無

抑制が成立する可能性がある。(VII. 3, 1146 b 35~1147 a 10)

第三の解決。知識を可能的に持つという意味に、いま述べた場合のような持ち方とは違った持ち方がある。それは何らかの意味で、知識を持っていて持っていない場合である。たとえば、眠っているとき、酔っているとき、狂っているときなどがそれである。ではこれらの場合は先の場合とどう違うのか。『動物発生論』(II. 1, 735 a 9~11)で、彼は幾何学者の状態を三種に分け、現に幾何学している場合、目覚めてはいるが現に幾何学してはいない場合、眠っている場合とを区別する。この区別をここに援用すれば、同じく可能的知識といっても、先ぎの場合は目覚めてはいるが幾何学していない幾何学者の状態に、後の場合は眠っている幾何学者の状態に対応し、後者は前者より現実から一層隔たっているわけである。無抑制の人びとは、このような睡眠や酩酊や狂気の状態に類比される。たとえ彼らが知的言葉を口にしたからと言って、彼らが知識を働かせていることの証拠にはならない。ちやうど、下手な役者が舞台上でオイディプスの科白を口にしながら、オイディプスの心を些かも理解していないように、無抑制の人も自分の行為が悪いということを知っていると言いながら、実はおのれの語っている言葉の意味を少しも理解してはいないのである。(VII. 3, 1147 a 10~24)

以上三つの解決において、アリストテレスは、無抑制の人の持つ知識が実は真の意味における知識ではないとすることによって、真の意味における知識が何ものによっても打ち負かされることがないとする、ソクラテスの立場を擁護したのであった。

第四の解決。この頗る難解な箇所(VII. 3, 1147 a 24~b 2)の解釈については、バーネット、グラント、ステュアート、ヨアヒム、ゴティエ・ジョリフ、ハーディ、トリコ等の注解並びに研究に負うところが多いが、まだ若干の疑問が残る。

さて行為に先立つ推論において、大前提が、たとえば、「すべての甘いものは味わわれるべきである」という一般命題だとする。他方小前提は、たとえば、「これは甘い」というように個別的事実にかかり、従って知覚に基づく。

これらの二つの前提から一つの命題が生じるとき、結論されたものを、魂はある場合(「すなわち理論的推論」においては、これを必然的に肯定しなければならず、行為にかかわる「実践的」推論においては、直ちに実行しなければならない。……それをする力があり、そしてそれをするのを妨げられないならば。そこでもし一方に、甘いものを味わうことを妨げる一般的判断「大前提」がわれわれのうちにあり、他方、「すべて甘いものは快い」「大前提」というもう一つの一般的判断と、「これは甘い」「小前提」という判断とがあるとするれば(この判断は現に

働いている判断だとする⁽³⁾、そしてもしこの場合に、たまたま甘いものを味わいたいという欲望がわれわれのうちにあるならば、第一の一般的判断は甘いものを避けるように命ずるが、欲望は人を甘いものへと引っぱってゆく。何故なら、欲望は身体の各部分を動かす力を持っているから。従って、無抑制ということは「この場合甘いものを味わうという正しいロゴスの命令に従ってはいないが」、ある意味でのロゴス、すなわち、ドクサに基づいているのであり、このドクサはそれ自体として正しいロゴスに反しているのではなく、付帯的にそうなのである。というのは、正しいロゴスに反しているのは欲望なのであって、ドクサではないのだから。「つまり無抑制の人は、本当は欲望に従って行為しているが、あたかも一種のロゴスに従って行為しているかのように見えるのである」(VII. 3. 1147a26~b3)

この箇所⁽⁴⁾の解釈について疑問とするところをあげる。「二つの前提から一つの命題が生じるとき、結論されたものを魂は……直ちに実行しなければならぬ」とアリストテレスは言う。この言葉は、実践的推論において、大前提と小前提があれば、必ずそこから結論が生じ、そしてこの結論は直ちに実行されなければならないという意味なのであろうか。それとも「一つの命題が生じるとき」という条件に重点をおいて、大前提も小前提も現実を意識されて働いていても、しかもなお両者が結びつかない状態というものがあり得るとしているのであろうか。もし後者ならば、両前提を結びつける何か第三のものが必要であり、それが欲望の存在であるとアリストテレスは言っているのであろうか。先の注(3)で述べたように *αἴτιον* (1147a33) を小前提を指すものと解すれば、この箇所は後者の解釈を支持することになる。すなわち、二つの大前提とそれらに共通な一つの小前提とは、それ自身としてはいずれも現実に意識されているが、それだけでは大小二つの前提から一つの結論が導き出されるには不充分であって、欲望の存在が一方の大前提を小前提と結びつけて結論を導き、他方の大前提は小前提と結びつかないから、この方は推論が成立しない。しかしこのような解釈には、一つの大きな難点がある。というのは、先にアリストテレスは、無抑制とは大前提を現実的に働かせながら、小前提の方は単に可能的にしか持っていないところに成り立つものであると明言しているからである。では何故アリストテレスはここで前言との矛盾を敢えてして、二つの前提が必然的に結論に至るのではなく、両者を結びつけるものとしての欲望の存在を不可欠としたのであろうか。もし大前提と小前提がともに現実的に意識されていれば必然的に結論が導かれるとすれば、いまの場合、二つの大前提に対して同一の命題が小前提の役を果しているから、一方の推論が成りたてば他方の推論も成りたたざるを得なくなり、彼の説明は不可能になってしまうか
らではないか。

いまの箇所において、アリストテレスは、「味わうことを妨げる一般的前提……」と言っている。ここで彼は具体的にどのような命題を考えているかを述べてはいないが、いま仮りに、これを「すべて甘いものは味わうべきではない」(A_1)もしくは「すべて甘いものは健康に害がある」(A_2)としよう。これとは別に「すべて甘いものは味わうべきである」(B)というもう一つの一般命題があるとすれば、 A_1 (もしくは A_2)と B とは相互に矛盾するから、同時にわれわれの心の中に存在することはできない。しかし「すべて甘いものは快い」(C)という一般命題はそれ自身において A_1 (もしくは A_2)と矛盾しないから、無抑制の人の心において A_1 (もしくは A_2)と C とが同時に存在することは可能である。そしてこの二つの一般命題 A_1 (もしくは A_2)および C と、「これは甘い」という一つの小前提とから、二つの推論が生じることが可能である。すなわち一方では、「すべて甘いものは味わうべきではない」(あるいは「すべて甘いものは健康に害がある」)「これは甘い」従って「これを味わうべきではない」。他方では、「すべて甘いものは快い」「これは甘い」従って「これは快い」。そして快いものへの欲望は人間に内在するから「これを味わうべきである」と結論される。アリストテレスは無抑制の人の場合、第一の禁止の推論は成立し得ないとする。それは何故か。欲望の存在が一方の大前提と小前提を結びつけ、他方の大前提と小前提を結びつけないからである、とアリストテレスは考えているように思われる。この点に関連して、ヨアヒムは無抑制を知識の欠如としての無知ではなく、誤りとしての無知であるとして、分析論前書第二卷第二十一章(97a33~7)の、誤りがいかにして可能であるかの説明を、この箇所の解釈に援用する。それによれば、 A が B に属し B が C に属することを知りながら、 A が C に属しないと考えることは可能である。何故なら、二つの命題を結びつけない限り、 A が C に属するという結論には到達し得ないから。これを無抑制の人の場合に適用すれば、そのような人は、一般的規則と個別の認識とをともに現実に働くものとして持ちながら、両者を結びつけないために結論に到達し得ないということになる。

以上みてきたように、アリストテレスの無抑制の説明には二つの立場の混同がある。これはアリストテレス解釈に二つの立場があるというのではなく、アリストテレス自身の中に二つの立場の混同があるのである。すなわち彼は、一方では無抑制は一般的規則を知りながら、個別のものだけを単に可能的にしからないために起るとし、他方では、無抑制は一般的規則と個別のものをともに知りながら、両者を結びつけないために結論が現実に意識されないのとして起っている。すなわち、一方では小前提の現実化の欠如が無抑制の原因とされ、他方では結論の現実化の欠如が原因とされる。

最後にアリストテレスは、次のような言葉をもってそのソクラテス説への批判を締め括る。

最終の前提〔推論は必ずしも一つの大前提、小前提、結論から成るとは限らず、複数の推論が重なり合うこともあるから、此処に言う最終の前提とは最終の推論の小前提を意味する〕は感覚されるものについての判断であり、これが行為を決定するから、情念の中にはまりこんだ人はこの判断を持っていないか、あるいは持っているとしても、その場合持っているという意味が、知識として持っているという意味ではなく、酔っ払いがエムペドクレスの詩句を誦するというのと同じような意味で持っているのである。そして最終の項〔たとえば前述の例では「これ」は一般者ではなく、また一般者と同じように認識されるものでもないと考えられるから、そこから〔真の意味における知識が他の何ものかによって支配されることはないという〕ソクラテスの求めていたところが生じてくるように思われる。じっさい真の意味における知識と考えられるものに、情念が打ち克つのではない。⁽⁵⁾ またこのような意味における知識が、情念に引き回されることもない。情念が打ち克つのは、感覚的知識なのである。(III. 3, 1147b9~17)

以上『ニコマコス倫理学』第七卷第三章を中心として、ソクラテスのパラドックスに対するアリストテレスの批判を考察してきた。そこでアリストテレスは、何ものによっても支配されない知識の優位を認めながら、無抑制という経験的事実を説明しようとして、悪と知りながら悪を行なう場合の、知ることとをどのように理解すべきかを求めた。彼のこのような問題提起の仕方がすでに、無抑制を知識における誤りの問題に還元する方向を示していると言えないだろうか。彼は行為における知的要素の役割を、特に道徳的弱さという現象の分析を通して、説明しようとしているのではないか。

アリストテレスの無抑制についての考察に対しては、そこでは道徳的葛藤、たとえばエウリピデスのメディアやバイドラにみられるような、どうしようもない人間の内心の苦悶が些かも解明されないではないか、という批判がしばしば提起される。そしてこれに対しては、アリストテレスにおいてそのような葛藤が全く扱われていないのではなく、ただこの箇所においてそれが問題にされていないだけなのであると反論される。そしてそのような問題が取上げられている箇所として、たとえば、『ニコマコス倫理学』第一卷第十三章があげられる。そこでアリストテレスは、魂の理性的部分と非理性的部分とを区別し、後者をさらに生物的部分と欲求の部分とに分ける。ちようど身体の麻痺している部分、人がそれを右に動かそうとしても左に動いてしまうように、魂の場合にも、無抑制の人の衝動は理性と反対の方向に動く。ただ身体の場合には

逸れてゆくのが眼にみえるが、魂の場合には見えただけである。魂のこの欲求的部分は、それ自身ロゴスを持たないが、ロゴスに従うことが可能である。抑制のある人や無抑制の人の場合には、欲求的部分と本来の理性的部分とのあいだの葛藤があり、前者ではロゴスが優位となり、後者では欲望が優位となる。しかし両者とも欲望に従うことが悪いことだと知り、しかもみずからのうちにそれへの傾斜を感じている点は共通する。ただ無抑制の人はこの傾斜に流され、抑制のある人はこの傾斜に抵抗する。これに対し、節度ある人と放縦な人の場合は、どちらも内心に欲望とロゴスとの葛藤がない。放縦な人の場合は完全に欲望が優位を占め、ロゴスは全く沈黙するか、あるいは欲望の追求を是認する誤ったロゴスが支配する。すなわち、彼はそうすべきだと信じて、欲望の赴くところに従うのである。他方、節度ある人は、悪しき欲望を全く持たないから、この場合もやはり葛藤は存在しない。

これらの言葉をもって第七卷第三章の記述を補えば、アリストテレスにおいても、魂の中の理性的部分と非理性的部分との葛藤が全く問題とされていないわけではないが、しかし、非理性的部分が単に快樂への欲望という形で捉えられている限り、人間の魂の中における悲劇的苦悩をアリストテレスに求めても、所詮無駄という以外にない。

以上わたくしは、ソクラテスのパラドックスの意味を尋ねて、プラトンの対話篇の最初の注釈者もしくは批判者という意味でアリストテレスを取りあげ、『ニコマコス倫理学』特にその第七卷第三章を中心に考察してきた。そしてわたくしは此の章の解釈に時間を費し過ぎたようである。それはこの箇所が頗る難解であって一義的解釈が困難であるという事情にもよるが、もう一つには、これによってアリストテレスのソクラテス批判なるものの実体を明らかにしたかったためでもある。

ここで現在までのところを結論的に要約すれば、アリストテレスの無抑制についての議論は、それ自身の正当性を主張し得るであろうが、それはソクラテスのパラドックスとは別のところにおいて語られているように思う。知識と欲望との葛藤というより、欲望が誤ったドクサと結びつき、その結果誤った結論が生じるところに無抑制が成立するという彼の説明は、悪とは知識の欠如であるというソクラテス説と根本的には異ならない。しかし一致はそこまでであって、両者の言うところの知識は本質的に異っている。この根本的相違を無視して、アリストテレスは、ソクラテスのパラドックスと、無抑制という経験的事実とのあいだの、表面上の矛盾を何とか解決しようとして、すでにみてきたような複雑で、しかも多分にソフィス的と言ってもいいような解決を提出したのである。しかし、もともと次元を異にする二つの立場をそのままにし

て、この二つを同一平面上で両立させる道を求めることは無意味である。そしてこのことは無抑制についてだけでなく、アリストテレスの倫理学全体についてもまた言えるのではないだろうか。ソクラテスの倫理思想の持つ常識的なものへの徹底的挑戦、それとの対立を通しての、新しい道徳的知識の概念の確立へ向っての模索、そこから生まれる無知の自覚は、アリストテレスの理解の外にあつたのではないだろうか。ソクラテスが「徳は知識である」と言い、「何人もみずからすんで悪をなさず」と言う場合の知識とは、無抑制という経験的事実を否定するものでもないし、また刑法の成立根拠と矛盾するものでもない。これらの日常経験の世界の知識とは全く異つた次元において、ソクラテスの求める知識は存在するのである。ソクラテスは、人間の意志が悪と知って悪を欲することは、それ自体矛盾であると考える。人間の意志が自らを否定したり、自らを損つたりすることはあり得ないのだから。この故に『法律』(VI, 863A-E)で言われるように、人をして悪を選ばしめるものは激情と快楽と無知なのであって、人は決して自らの意志において悪を選びはしない。ソクラテスのパラドックスと言われるものは、人が常識的道徳の立場に立つからパラドックスなのであって、ソクラテス自身の立場からは、それこそ人間にとって追求さるべき唯一の道なのである。われわれがドクサの立場を捨てない限り、われわれはソクラテスを理解し得ない。そして少なくとも倫理学に関しては、アリストテレスはドクサの立場を離れてはいないのである。そこから、ソクラテス説は決定論におちいるのではないか、というような反論さえも語られるのである。自由を単に何か外的束縛からの解放とするのではなく、自己が真に自己自身の支配者たるという意味での自由を確立し、自由を始めて道徳の問題としたのはソクラテスであるのに。日常的ドクサの世界を全面的に拒否し、全く新しい不変の価値の追求の上に、新しい道徳を打ちたてようとするソクラテスが、現にある人間性の事実の分析の上に、道徳の体系をつくあげようとするアリストテレスにとって、パラドックスと映じるのは蓋し当然である。しかもアリストテレスが、根本的にはソクラテス、プラトンの人間観の上に立っていることもまた否定できない。そこにアリストテレス倫理学の不整合性があるのではないだろうか。もちろん、アリストテレス倫理学の全体的考察に先立って、このような仮説をたてることは尚早の誇りを免れない。またたとえ、最終的にアリストテレス倫理学をそのように性格づけることが許されるとしても、常識の世界に浮き沈みし、些かでもよりよくあろうとするわれわれにとって、そのような倫理学がそれ自身の価値と正当性を持つことは言うまでもない。

さて、ソクラテスのパラドックスの意味を明らかにしようとして、先ずアリストテレスのソクラテス批判を取りあげたことは、結局、「何人もみずからすんで悪をなさず」と言う命題が何を意味するかではなく、何を意味しないかを明らかにする結果に終つた。ソクラテスの科白

ではないが、われわれはもう一度始めから、ソクラテスのパラドックスが何を意味するかをたずね直さなければならない、その正当なる後継者であるプラトンの対話篇の中に。

注

- (1) W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. III, p. 458.
- (2) アリストテレスの倫理学関係の著作の年代決定については、A. Kenny, *The Aristotelian Ethics* 特にその第九章を参照。
- (3) *ἐπιτηδεύματα* (1147a33) の *ἐπιτηδεύματα* は第二の推論の大前提を指すのか、それとも小前提を指すのか。前者にとれば、この場合二つの大前提のうち小前提と結びついて現実に働くのは第二の一般命題であるという意味になり、後者にとれば、この場合小前提は単に可能的にあるのではなくて現実に働いているという意味になる。いずれの場合にも若干の困難が伴うように思う。前者の場合には、ここで小前提と結びついて現実に働くのは第二の大前提の方であるというのはそのとおりだが、そうすると、その後、もしこの場合たまたま欲望がわれわれに内在しているならば……というのはいかか。何故なら、欲望が内在しているから第二の大前提が現実に働くのであって逆ではないから。他方これを小前提の意味にとると、この場合二つの推論において同一の命題が小前提をなしているから、この小前提が現実に働くとするれば、二つの推論の双方が同時に成り立ってしまうのではないかという疑問が生じる。この困難を避けるためには、大前提と小前提がともに現実に働いているだけでは推論は成り立たないのであって、それが成り立つためには二つの前提を結びつける第三の要素として欲望が存在しなければならぬと考える以外にない。
- (4) H. H. Joachim, *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, p. 226.
- (5) 無理だとは思いますが、敢えて *κατασκευάζειν* (III, 3, 1147b16) をステヘアートに従って (J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Vol. II, pp. 163~4) *κατασκευάζειν* と読む。この文章の後半だけをみれば、「真の意味における知識と考えられるものが現に存在するならば、無抑制は生じ得ない」とテキスト通りに読むことができる。しかしこの文章の後半、すなわち十六行目以下の「この真の意味における知識は情念に引き回されはしない云々」という箇所をテキスト通りに読めば、十六行目のパトスが無抑制という情態を意味するのに対し、十七行目のパトスは欲望を意味するから、同じパトスという語が同一の文章の中で違った意味を持つことになり、これは不自然だと言わざるを得ない。また十七行目の *ἐπιθυμίας* はテキスト通りならば「抑制を失った人の場合は真の意味における知識ではなく感覚的知識が存在するのである」と読まなければならないが、これは無抑制とは一般的規則を知りながら個別についての判断を誤るものであるというアリストテレスの説明と矛盾する。

Socratic Paradox

An Examination of the Criticism of Aristotle on Akrasia

Mie IKEDA

The aim of my research is to elucidate the most well-known of all Socratic paradoxes that virtue is knowledge and that no man does wrong willingly. This paradox is most important because it was always in the centre of Plato's ethical thought during his lifetime. In this paper, as the first step of my research on this theme, I take up Aristotle's criticism of this paradox mainly in Book VII Chapter 3 of *Nicomachean Ethics*. In this *prima facie* very Socratic chapter, Aristotle asks himself how a man can do what he knows to be wrong, and by so doing, he tries on the one hand to save the Socratic thesis and on the other to accept the ordinary opinion that akrasia occurs from time to time. After closely examining the four solutions there presented, I conclude that Aristotle's criticism of Socratic paradox is not really a criticism, but a misunderstanding of it. Each side has its own justification, but there lies a deep chasm between these two which can never be crossed.