

ペイラ（吟味）とエレンコス（論駁）

——アリストテレスにおけるディアレクティケーの問題——

赤井清晃

アリストテレスは、『トピカ』A巻の冒頭⁽¹⁾で、ディアレクティケー（問答法）⁽²⁾の規定を行なっているが、それによれば、ディアレクティケーは、「方法」*metodos*であり、「推論」*analogias*の形をとり、「通念」*epithesis*を通じて論じ、提出されたすべての事柄について論じるのであり、更に、「吟味」*hegira*、「論駁」*eretyas*という機能をもっている。本稿は、特に、ペイラ（吟味）とエレンコス（論駁）という点に注目する。そして第一に、エレンコス（論駁）については、一部の研究者に誤解されているように、いわゆる帰謬法とは、厳密には異なることを示すことによって、アリストテレスのディアレクティケーのもつエレンコス（論駁）の意味を明らかにする。その実例としての矛盾の擁護の議論を瞥見する。次いで第二に、ペイラ（吟味）の具体的な在り方としてのアポリア（*aporia*、難問）の方法を取り上げ、これとディアレクティケーとを比較考察することによって、アリストテレスにおけるディアレクティケーの輪郭を明らかにすることに、わずかながらでも資せんとするものである。

二

さて、アリストテレスが『形而上学』I巻で「哲学」と言っているのは、「存在を存在である限りにおいて観想し、存在に自体的に付帯するものを観想する或る学 (ἐπιστήμη)」(Metaph. I, c. 1, 1003^a 21-22) である。ところで「存在」ということは「存在」する限りのすべてのものに共通している。この意味で、哲学は「存在する限りのものすべて」——但し存在するすべてのものの「存在」——を考察の対象とすることになる。然るに、他方では、「ディアレクティケーにたずさわる者とソフィストとが哲学者と同じ装いの下にもぐりこむ(同じ形を身に着ける)」(op. cit. 1004^a 17-18) ということの理由として、「ディアレクティケーにたずさわる者はすべての事柄を問答法的に議論するが、そのすべての事柄に共通しているのは存在であり、彼らがこれら(≡すべての事柄)を問答法的に議論するのは、明らかに、それらが哲学に固有な事柄だからである」(op. cit. 1004^a 19-22) と言われているけれども、そのことが、「すべての事柄について論じる」ディアレクティケーと哲学との関係を物語っている。つまり、ディアレクティケーは、すべての事柄について論じても、すべての事柄の存在を存在としては考察しない点で哲学とは異なるわけである。更にアリストテレスはこの両者の特徴付けて区別し、哲学の力(機能・デュナミス)が「知る」「認識する」ことにある(グノーリスティケー)のに対し、ディアレクティケーの力は「試す」「吟味する」ことにある(ペイラスティケー)と言っている (op. cit. 1004^b 25-26)。

では、「認識」に対して言われる「吟味」τετρα ということはどういうことなのか。「哲学がそれらについて認識をするものどもについて、ディアレクティケーは吟味する」と言われていて、吟味し、試す対象は哲学の対象と同じであることが知られる。しかし、吟味し、試すだけでは、哲学のように「認識する」という段階にまで至らないとアリストテレスは考えていたのかどうか。

この点を明らかにするために、「吟味」ということで、アリストテレスが何を意図しているかを見る必要がある。『詭辯論駁論』第十一章では、「肯定すること、あるいは否定することを要求することは、証明（教示・証示）する者に属する仕事ではなくて、吟味を行なう者に属する仕事である。というのは、ペイラスティケー（吟味の術）は或る種のディアレクティケーであって、知識をもってゐる者ではなくて知識をもっていないのにもつてゐるふりをする者を（吟味の対象として）視野に入れてゐるからである」（SE. c. 11, 171^b 3-6）と言われている。ここで、「証明（教示・証示）する者」というのは、直前の箇所で、「教授・教示すること *didaskonai* は、問答すること *diakrēnein* とは別のことである」（SE. c. 10, 171^a 38-171^b 1）と言われていることと、『詭辯論駁論』第二章での、「問答の形で行なわれる議論（ロゴス）の四分類〔(1)教授・教示的、(2)問答法的、(3)吟味的、(4)争論的〕」（SE. c. 2, 165^a 38-165^b 11 参照）とを照らし合わせると、(1)教授・教示的な議論、つまり、『トピカ』A巻第一章の分類の「論証」を行なう者のことと考えてよい。なお、アリストテレスは、ディアレクティケーの内に、「吟味」の機能を含めたり（『詭辯論駁論』第十一章）、ディアレクティケー（問答法）と吟味的問答とを区別したり（『詭辯論駁論』第二章）しており、この限りでは、アリストテレスのディアレクティケーの概念に曖昧な所が残るといわなければならない。

ともかく「認識」に至る哲学Ⅱ「論証・教示的議論」と「吟味」を行なうディアレクティケーとの対立的な把握に着目すれば、「吟味する」ということは少なくとも通常の意味での「論証する」こととは異なる、ということになる。そこで、『詭辯論駁論』第八章では、吟味の術の任務として「論駁」ということが挙げられている。「これら（詭辯的論駁や詭辯的推論）は、事物に即して論駁していなかったり、相手が無知であることを証示していなかったりするものであるが、それをするのは（本来）吟味の術に属してゐるのである。そして、吟味の術はディアレクティケーの一部門なのであり、ディアレクティケーは議論を行なっている人（相手）の無知によって偽なる事柄（結論）を推論することが出来るのである」（SE. c. 8, 169^b 23-27）。論駁について別の箇所では、「論駁は（一方の、相手の）結論に

矛盾対立する結論(命題)を伴った推論」(SE. c. 1, 165^a 2-3)であるとされている。以上で見られた「吟味」と「論駁」とについて、以下に、哲学や諸学との関係を明らかにするために、「論駁」、「吟味」の順で考察を加えたい。

三

ディアレクティケーはその機能・働きの点で、吟味の術(*εργαστήριον*)、つまり、討論において、相手の主張の根拠を要求し、言い換えれば、相手を論駁することによって論じ勝つための技術である。しかし、もしその吟味の術が単に否定的な働き(つまり、相手を論駁するという働き)であり、積極的に何かを獲得するということがないのならば、どうしてディアレクティケーが哲学の方法として働き、その哲学が本質的に知となる、ということが可能なのであるか? 別の言い方をすれば、もし、吟味の術に固有な議論を行なうことが論駁することであり、学知に固有な議論を行なうことが論証することであるとすれば、何らかの論証的な仕方での論駁(もし、論証と論駁が相容れないものであるならば、この表現は形容矛盾ということになってしまいが)ということが可能なのであろうか?

この点に関しては、いわゆる帰謬法(不可能なことに導くことによる論証) *ἀποδείξεις εἰς τὸ ἀδύνατον* に思い至るのが自然であろう。これは一方では、ある主張(命題)が不合理であることを証示するという限りにおいては、論駁という性格をもつが、他方、真の論証であるという限りにおいては、確かに学知が成り立つための場を提供している。ペルティ⁽³⁾によれば、レジス⁽⁴⁾は、この帰謬法を直ちに問答法的論証であると考えており、レジス⁽⁴⁾は、このことをアリストテレスのディアレクティケーがもっている構成的(*constitutiv*)、認識論的(*conoscitiv*)な性格の証左として示しているという。

なるほど、明らかに、帰謬法と論駁とは矛盾を用いて論証・論駁へと展開する機能をもつという共通の外見を呈している。実際、論駁ということは、アリストテレスによって「[原命題の]矛盾[命題をその]」の「結論とする」推

「論」と規定されている場合、論駁が成立するのは、「指定された前提が結論と矛盾する」とも (Afr. B. c. 20, 62^b 9-11)。つまり、相手が自分で認めた(前提) 命題と矛盾する結論にその相手自身が導かれるときである。次に、帰謬法(不可能なことに導くことによる論証)は、直接証示の論証(Declaratio)とは区別されており、次のように規定されている。「帰謬法(不可能なことに導くことによる論証)が直接証示の論証と異なるのは、前者は、人が論破しようとして欲している当のことを措定しながら、これを「相手からも」同意される偽(偽として認められる命題)へと帰着させる点においてであり、これに對して、直接証示の論証は「相手から」同意される諸定立から「これを原理として」出発する。というよりむしろ、これら両者はともに二つの前提を「相手からも」同意されることとともとして容認しているのであり、ただ一方「の直接証示の論証」は推論がそれらから「出発する原理」であることとともを「両前提とし」、他方「帰謬法」はこれら「原推論の出発点であることととも」のうちから一つ「の前提」を、また「原」結論の矛盾「命題」を他の一つ「の前提」として容認しているだけである」(Afr. B. c. 14, 62^b 29-35)。

ところで、帰謬法が真の論証であるということ、つまり、必然的・学問的結論に導き得る議論であるということには疑いがない。このことはアリストテレスによってはっきりと述べられているが、その箇所では、正に帰謬法について語りながら、この論証が相反することどもから出発するのではなくて、矛盾することどもから出発することを明言して、次のように述べている。「そこで以上のことから明らかなのは、あらゆる「帰謬のための」諸推論においては、「原結論と」反対「対立すること」ではなくて、矛盾「対立すること」が仮定されなければならないということである。というのは、このようにして初めて「論証の」必然性が成立し、「帰謬用仮定」の要請は「自明の理として」一般に納得できるものとなるだろうからである。即ち、すべて「のこのことそれぞれ」について肯定か否定か「つまり矛盾対立する両命題のどちらか」が成立する以上、否定ではないことが証明されたとすれば、必然のこととして肯定が真とされなければならない。また逆にもし人「相手」が肯定が真とされることを措定「容認」してくれないとすれば、

否定を要請するのが「自明の理として」一般に納得できることであろうからである。これに対して、「原結論と」反対「対立すること」を要請するのは、どちらの場合にも巧く当てはまらない。というのは、たとえ全称否定が偽であっても、必ずしも全称肯定が真となるわけではないし、又、後者「全称肯定」が偽であるなら、前者「全称否定」が真であるということも一般に納得できることではないからである」(A.Pr. B. c. 11, 62^o 11-19)。

ここでは帰謬法と論駁との間の根本的な差異も明らかになっている。実際、矛盾対立する二つの命題の間では、一方が真でないことを論証することによって、他方が真であることが必然的に帰結するのであるが、しかし、ますますしくそのような論証を行なうことが必要であり、そのような論証を行なうためには、周知のように、それから論証が発するものとして、真であるものとして知られた、適切な前提命題が準備されなければならない。そして、このような前提命題を準備する者は、学問を行なうという段階に既にあり、この帰謬法に訴えることなしに、つまり、矛盾対立ということを使わずに、通常の論証(直接証示の論証)によってもまた、しかるべき命題(主張)を論証することが巧く出来るのである。アリストテレスは、実際、帰謬法は、常に、通常の論証(直接証示の論証)によって置き換えることができるということを述べている。「さて、すべて直接証示の仕方では結論付けられるものは不可能によって、もまた証明されるであろうし、また、不可能によって結論付けられるものは直接証示の仕方では同一の諸項を通じて証明されるであろう」(A.Pr. B. c. 14, 62^o 38-41)。

これに対して、論駁の方は、それが問答法的議論であるという限りにおいては、何らかの論証を構成するためにふさわしい前提を準備するということはなしに、相手によって容認された前提に甘んじなければならない。その結果、たとえ相手の主張が相手自ら容認した前提と矛盾対立する、ということが証示されたときでも、だからといって、その主張が偽であることが示されたことにはならないであろう。ただ、その主張が矛盾を含むということは真である、ということが示されただけなのである。だから、論駁は直接証示という仕方によって置き換えられ得ないのであって、

論駁が成り立つためには、常に相手が必要なのであり、それどころか、まさに、相手を論駁するという点においてこそ、それは成立するのである。そしてこれはディアレクティケーのもつ目的の一つに合致している。そこで、論駁において、矛盾対立を用いるのは、帰謬法の場合にそうであるように、別の仕方（＝直接証示）でも論証できるが、場合によっては便宜的に必要であるから、というのではなく、却って、本質的であり無くてはならないからなのである。

論駁と帰謬法との間の根本的な差異は、帰謬法は単に問答法的手続きではないというだけでなく、真なる第一の原理が未だ知られない領域で哲学のために使用され得る手続きでは決してあり得ないということ、それが充分示しているところにある。実際、事前に真であるものとして知られるものが前提される限りにおいて、その知られるものは、絶対的に前提されるようなものを認めない哲学の領域の外で措定されることになる。帰謬法は、結局、本質的に学問的手続きであって、そのようなものとしては、問答法的方法を哲学に適用し得るか否かという問題を解くことに貢献しないと云ってよいだろう。

以上のことが認められるとすれば、ここで、一方では、本来の論駁、つまり、既に知られたもののどれも前提とするのではなく、本質的に矛盾対立するものの使用に基づいているような論駁であり、他方では、絶対的に必然的な帰結に至る場を与えるという仕方、つまり何らかの論証の仕方で行なわれるような論駁が存在するの否かを考えてみなければならない。そしてアリストテレスにおいてはそのような議論が存在すると考えられているが、それは『形而上学』Γ巻で行なわれている矛盾律の擁護である。

四

初めに我々は、何故、矛盾律の擁護が本當の論駁であるのか、つまり、問答法的議論であるのかを見ておきたい。

矛盾律は、アリストテレスによってすべての論証の、そしてすべての論述の（前提）条件であり、「最も確實で最もよく知られる原理（*βεβαιότερη, ἡμωπιωτάτη ἀρχή*）」（*Metaph. Γ, c. 3, 1005^b 11-13*）と考えられているにしても、しかし、アリストテレスによって前提されたものとして置かれていたのではなく、疑問視され、問題とされている。アリストテレスは、実際、すべての論証の原理、つまり、矛盾律や排中律に関する真の考察（*αἰτιολογία*）——この考察は、公理が真であるか偽であるかを決定することを目的としている——について言及している（*Metaph. Γ, c. 3, 1005^a 22, 30, 1005^b 7-8*）。

このような考察は、いわゆる本来的な論証の形式では構成されえない。矛盾律は正に、すべての論証の（前提）条件であるから、これを論証するための、そこから出発するべき前提は前以てあり得ないのである。このことは、アリストテレス自身によって、次のように述べられている。「ところで、ある人々は、この原理「矛盾律」にまで論証を要求するが、これは彼らが教養を欠いているためである。というのは、何について論証を求めるべきであり、何については求めるべきでないという区別を心得ていない、ということは教養がないことの証左だからである。何故なら、何事についても一様に論証があり得るわけではないからである——論証の論証を求めても、それは結局、何ら論証を得られないことになるであろうから——。しかし、もし或る何かについては論証を求めるべきではないとするならば、あの人々は、その求めているような一層明確な原理として、まさしくこの原理以外にどのような原理を挙げる事が出来るであろうか」（*Metaph. Γ, c. 4, 1006^a 5-11*）。

矛盾律の論証不可能性は、矛盾律についての考察が何らかの個別学の一部をなすことを絶対的な仕方では排除する、ということによって示されている。そこで、もし矛盾律が論証不可能であるとすれば、 \langle 不可能によって \rangle （つまり、帰謬法）もまた論証不可能であり、従って、矛盾律の擁護は、不可能による論証であるとは決して考えられないと言わなければならない⁽⁶⁾。

矛盾律の擁護は、従つて、通常とは異なる種類の議論によつて成り立っている。これを「論駁的に論証する」(Eno. *dialectical strategy*)とアリストテレスは呼んでおり、精確には、「もし、相手が何か一言でも言うならば、矛盾律を否定することは不可能である」ことを証示することによつて成り立っている (Metaph. I, c. 4, 1006^a 11-12)。曰く、「ここに、私が〈論駁的に論証する〉と言っているのは、「普通に」〈論証する〉ということとは区別されなければならない。というのは、論証の原理を自ら論証しようとする者は、論証されるべき原理を前以て要請していると思われるであろうが、他の人が我々にその論証を求めたときに我々がすべきことは論駁 (*strategy*)であつて、「普通の」論証ではないだろうから」(Metaph. I, c. 4, 1006^a 15-18)。

そこで、或る種の論駁が、つまり、本質的に問答法的な議論——論証を立てるためにそれに基づくべき前提が欠如しているからであるにせよ、〈相手〉への必然的な言及による原理そのもの(≡前提)の否定にせよ——が論じられていることは明らかである。しかし、議論の問答法的性格は、明らかに、事の運び、経過、状況といったものからも生じてきている。既に、我々は、論駁の成り立つ条件が〈相手〉が何かを言うことであることを見たが、言い換えれば、それは、相手によつてなされた同意、相手が思いなしている前提、である。この点をアリストテレスは、次のように言っている。「しかし、すべてこの種の議論によつてその出発点とするべきは、その人に対して、何かがあるとか或いはないとか言うことを要求することであるのではなくて——そのように要求することは、そのこと自体が既に原理を要請していると思われるから——そうではなくて、その人が何かを、自分にとつても他の人にとつても理解可能な意味のある何かを言うであろう、ということである」(Metaph. I, c. 4, 1006^a 18-21)。「そこで、その人がもし何かを言うてくれるならば、既に論証があることになるだろう」(Metaph. I, c. 4, 1006^a 24)。

そこに、典型的な問答法的状況が出現するのである。つまり、矛盾律を擁護しようとする人は、相手の主張の理由を要求する者の立場にある、即ち、批判・吟味し、論駁する者の立場にある。これに対して、相手、つまり、矛盾律

を否定する者は、答え、応答する者の立場にある、即ち、そこから議論が出発する前提を容認する者の立場にある。この過程は、初めに、応答する者がひとつの容認をどうかとどうかということがあり、その容認とは何か或ることを言うこと、つまり、何か意味のあることを言うことである。そして、このような容認がなされると、論証が生じるといふわけである。

このような議論は真の知識（学知・論証知）へ到る場を提供しているだろうか？ これに肯定の答えをすることは、アリストテレスがこの議論を〈論証〉と呼んでいることが正しいと言ふことと同じことである。では何がそう言うことを許しているのだろうか？ 相手によって容認された前提は、単に相手によって思いなされているというだけでなく、〈必要且つ必然的な〉ものでもあり、従ってそこから生じる結論もまた、必然的なものなのである。但し、ここでの〈必要且つ必然的な〉ということの意味は、通常の論証では前提命題（原理）が真であり第一のものであることが〈必要且つ必然的〉であるという場合とは異なる。これに関して、アリストテレスは、相手に何か意味のあることを言うように求める必要があるということを言った後で、次のように述べている。「確かにその人（相手）は、何かを言う限り、何か意味のあることを言う筈である。そうでなければ、このような者に対してはどんな議論も、その人自身に対しても、他の人に対してもあり得ないであろうから」（*Metaph. Γ, c. 4, 1006^a 22-23*）。そして、初めにアリストテレスは、次のようにも言っていたのである。「しかし、もし（相手が）一言も言わないならば、このようなこととのどんなことについても言論をもたない者に対しては、言論をもたない者である限り、言論で説明しようとするとは馬鹿げたことである。そのような者は、そういう者である限りは、既に植物のような者だからである」（*Metaph. Γ, c. 4, 1006^a 13-15*）。

このことは、矛盾律を否定する者は彼に求められている前提に同意することが出来ないということを意味している。また、否定するためには、実際、何かを言うことが必要であり、言われた言葉に一定の意味を与えるをしなけれ

ばならない。もし、相手が、そのような前提を認めることを拒否するのならば、彼は自分自身の立場を放棄することになろうし、従って、彼を論駁する必要はなくなるわけである。そこから、矛盾律の擁護の議論が発する前提というものは、それなしには何ら論述があり得ないような前提であり、決してそれによってこの原理（矛盾律）そのものが否定されるようなものではなく、そして、この意味において、絶対にへ必要且つ必然的なものなのである。

論駁はこのような前提から出てくるものである。実際、アリストテレスも言っているように、「ところで、もし相手が何かを言ってくれば、論証があることになるだろう。というのは、すでに何か意味の定まったものが〔前提として〕与えられているわけであるから」(Metaph. I, c. 4, 1006^a. 24-25)。つまりそれは、対立する主張と相容れない何か或る事柄であり、従って、矛盾律そのものが肯定されることになるであろう。要するに、矛盾律を否定する者は、矛盾律を否定することが出来るために、矛盾律を肯定することを余儀なくされるのである。従って、矛盾律を否定することに成功していないことになる。こうして、矛盾律を否定することは論駁されるのである。このような論証は、既に我々がみた意味でのへ必然的な前提から出発するという限りにおいて、否定が偽であるということの論証であるから、従って、必然的に、その「否定すること」とは矛盾対立するもの、つまり、矛盾律を肯定することが真であるということを経結として齎すのである。勿論、この論証によって、真なる知識へと至ることもなる。

しかし、また、次のような反論の可能性も残っている。つまり、「もし、矛盾律が或る必然的な前提から出発して論証されるとすれば、矛盾律に先立って何か或るものが存在し、従って、ちょうど個別学の学問的論証の場合にそうであるような、前提条件を認めることになるのではないか？」という反論である。これに対する解答は、アリストテレス自身によって与えられている。つまり、そこから議論が発する前提が、矛盾律そのものとは異なる場合、その当の論証は論点先取 (petitio principii) になる。しかし、そのような論点先取を犯しているのは、矛盾律を擁護しようとする者ではなくて、矛盾律を否定しようとしている者のほうである。実際、後者は、否定するために、何か

を言わなければならないのであり、正に問題となっていることがらを認め、措定せざるを得ない。従って、もし、相手の立場が論点先取となっているならば、「この場合、責めは論証する人ではなくて、やむなく認める〔相手〕のほうにある。というのは、相手は、議論を廃棄しつつ、議論をやむなく認めている」(Metaph. I, c. 4, 1006^a 25-26) という限りにおいては、相手は、論駁されたと思われるからである。

要は、論証は或る前提から出発するのであるが、しかし、その前提は矛盾律そのものであり、ところが、その前提を前以て容認しているのが、矛盾律を擁護しようとする者の側ではなく、却って、矛盾律を否定しようとしている者の側である、ということになる。しかも、そのことは、否定をするという形において、認められているのである。そこで、矛盾律の論証の出発点は、矛盾律そのものの否定であり、その論証は、そのような否定は、もし、これから否定しようと意図している事柄(つまり、矛盾律)を措定しないならば、巧く行かないことになる、という逆説的な言い方で言い表わすことが出来るであろう。従って、矛盾律の真なることは、当の矛盾律の否定の否定ということによって結論付けられるということになる。

我々は、否定をするという働きをもつ問答法的な議論が、どのようにして成り立ち得るのか、そして、どのようにして必然性を以て帰結を得るのか、つまり、真正の知識と成り得るのかを見てきた。ここで、アリストテレスが、このような議論を行なうことは単に哲学の任務であるばかりでなく、また、哲学の特殊な任務を示しているのでもあると言っていることを思い起こす必要があるだろう。この議論は、実際、矛盾律の真なることについての議論は、何に属するののかという問題、つまり、哲学、即ち、存在である限りの存在を扱う学に属するののか、或は、個別学に属するののか、ということを決定するような問題に関わるのである (cf. *Metaph. I, c. 3, 1005^a 19-21*)。アリストテレスの解決は、周知のように、この問題は哲学に属するというものである。それは、全ての学がこの矛盾律という原理を使用することは真であるとしても、その原理についての研究は、全ての存在に及ぶ限りにおいて、つまり、存在である限

りの存在に及ぶ限りにおいては、存在である限りの存在の学そのものにしか属し得ないものである (cf. *Metaph.* I, c. 3, 1005^a 21-1005^b 2)。

では、矛盾律の〈使用〉と〈研究〉との間にはどんな違いがあるのか？ 使用は、その原理の洞観を前提としている。その洞観は原理を語る限りの全ての人が、従って、論証をする限りのすべての学者がもっているものである。しかし、単なる洞観——つまり、直接的なもの——であるという事実によっては、この洞観は、その真理性を保証する必然性を有しないものである。このような洞観は、従って、特に哲学的なものであるということにはならないであろう。言い換えれば、哲学は矛盾律の洞観において成り立つというようなものではないであろう。特に哲学的と言われるべきは、その原理についての研究、討論、つまり、矛盾律を問題視する態度であり、また矛盾律の擁護をすることである。つまり、まさしく、我々がこれまで見てきた問答法的議論がこれである。

矛盾律の擁護がもっている問答法的であると同時に学問的な性格は、それ故に、少なくともこの場合——特に哲学の任務を具体化している限りにおいて無視できないのであるが——は、哲学が問答的な方法に従って進んでいることを示している、と行うことができるであろう。

五

既に述べたように、問答法、即ち、ディアレクティケーは、「吟味(ペイラ)」の術(ペイラステイケー)であるという点で、「論証」とは区別された。そして、『分析論』に述べられた論証(アポダイクシス)という方法と、残されたアリストテレスの著作において用いられている主要な方法との間に齟齬があるために、「論証」とは、即ち、既に明らかにされた事柄の「教授」であって、未知なる事柄の探究の手段ではないという極端なバーンズの如き解釈が現われたのであるが、話題を『形而上学』に限っても、そこで実際に採用されている方法は、「論証」等との関係にお

いて、果して」如何なるものであるのかが問題にされてきた。その中でも古典的な解釈として、ロス⁽⁹⁾のものを挙げる
ことができる。

ロスによれば、アリストテレスの用いている方法には、主に次の三つの特徴がある。

(1) 「アリストテレスは、他の幾つかの著作においてもそうであるように、先行する思想史によって論述を始め、
その中で如何にして四つの原因が順次認識されてきたかを示す、という方法を用いている。」

(2) 「アリストテレスの方法は、アポレマティック (aporematic) である。アリストテレスが言うには、主題となる
事柄のもつ諸困難についての明瞭な見通しから、論述を始めること、そして、主要な問の各々について、賛成の側と
反対の側とについて偏らない考察を以て論述を始めること、が肝要である、と。」

(3) 「採用されている方法は、大部分、既知の諸前提から、それらの前提が齎す或る結論へ到るといふ形式的な三
段論法の議論ではない。数学における公理のような根本的真理については、証明をしようと試みるのではなく、それ
らの真理性を否定することによって生じるつじつまの合わない帰結を示すことによって、それを認めさせる、という
方法を取っている。」

これら三点のうち、(1)は、アリストテレスが自らに先行する人々乃至同時代の人々の学説に対する評価の仕方が問
題である。ロスは、少なくとも、四原因論については、アリストテレスが学説史を展開するのは自説の再確認のため
であって、四原因論そのものの探究のためではない、と理解している。逆に、(2)は、アポリアー (難問) を探究の手
続きとして取り扱っている、という問題である。或る事柄を廻ってどのような困難があるのかを予め列挙しておき、
それにあらゆる角度から考察を加えるというこの手続きは、そのままではいわゆる体系的な学説の提示にはならず、
却って、難問の解決を求めて試行錯誤する精神の様子を我々に提示しているのである。これを指して、ロスは、「ア
ポレマティック」と形容する。更に、(3)は、哲学がその考察の対象としている公理や「思考の法則」(アリストテレ

スのテクストでは、矛盾律や排中律は帰謬法で示されること、つまり、既知の諸前提から、それらの前提が齎す或る結論へ到る、という形式的な三段論法で示されるのではないことを指摘している。これは具体的には、『形而上学』I巻の記述を指している。

以上の三点のうち、(1)の学説史の評価については、問題が残るが、ロスの記述自体は、極めて概括的なものであり、細かい論点を別にすれば承認し得るものである。(2)のアポレマティックな方法と(3)の帰謬法による手続きは、「哲学」の取り扱う対象が、既に確立された何らかの原理として我々の手にないという状況から必然的に採らざるを得ない手続きである。(3)の帰謬法の使用については、なるほど、ディアレクティケーとの形式上の類似性を見出すことはできる。つまり、相手の主張をそれとして受け入れ、そこから帰結する事柄が、不合理なものとなるように推論すれば、ちょうど前提とされた *εἰσότης* から、*ἀδόξον* が帰結した場合と同じになるからである。けれども、アリストテレスの正式の見解としては、いわゆる帰謬法とディアレクティケーの方法とは異なるという点だが、従来、見落とされてきているように思われる。この点については既に詳述した通りである。

さて、次に、(2)のアポリアーの取り扱いに関しては、アリストテレスのアポリアーの取り扱い方に着目して、これを『形而上学』の方法論的特色として、理論化しようとする試みがL・ルガリーニ⁽¹⁰⁾によってなされているので、これを見ておきたい。

ルガリーニは、「アポレティカ」「ディアポレティカ」という呼称を用いて、アリストテレスの『形而上学』における方法の特徴付けようとする。これは、彼独特の呼称であるから、我々はこれらの呼称そのものにはとらわれず、その内容を確認しておかなければならない。⁽¹¹⁾ルガリーニは、「哲学の方法の確立においてアポレティカが予備的な契機をなすことが、アリストテレスによって、特に『形而上学』第三巻冒頭に指摘されている」と言う。『形而上学』B巻は、アポリアーの列挙に充てられているが、B巻冒頭の箇所(Metaph. B, c. 1, 995^a. 24-995^b. 4)で、アポリアーを列

挙する動機を明らかにすることに注意が払われている。ルガリーニは、まず、この箇所に基づいて所説を展開している。

それによれば、アリストテレスは、必要不可欠な探究の方法を次の三つの段階に区別して提示しているという。「即ち、第一に、*anopsisai* とは、アポリアーを明らみに出すことであり、第二に、*diaropsisai katas* とは、そのアポリアーがもつ様々な観点から、それらを然るべく解きほぐすこと、そして第三に、*epropsisai* とは、アポリアーの解決に進むことである⁽¹²⁾。そして、これらの三つの契機は、手続きとして一つのまとまりをなしているので、この手続きを「我々は、 \langle ディアポレティカ \rangle という簡略な表現で呼んでも、間違いないであろう」と言う。アリストテレスは、ここで、探究の道はその出発点を行き詰まり（即ち、「道がない」という意味で、アポリアー）の状態に見出し、探究とは自らの目的を見失わずにそこから外へ出ることであると理解しているのである。この場合、「道を見い出す」*epropsisai* ということのうちに、探究の解決に到る段階が示されているのであるが、「アポリアー」という言葉の使い方からして、哲学するということは、いわば「歩む」こととして、より適切には、「巧く」歩む、ということとして、理解されていると言ってもよいであろう。また、このことをアリストテレスがキーポイントとなる「歩み」ということのうちに示したことは、逆にアポレティカ的（道がなく、行き詰まった）状況に探究の出発点を置いたということから当然帰結するとも考えられる。ルガリーニは、この箇所でのアリストテレスの意図は、*epropsisai* と「進む」ことが、*diaropsisai katas* と「進む」ことを必要とし、このこと（つまり、*diaropsisai katas*）は、更に、*anopsisai* と「進む」ことを必要とするということをはっきり示すことにある、と看做している。即ち、この過程の第三の契機は、第二の契機を必要とし、第二の契機は考察の中でも中心的な動機を与える第一の契機を含蓄するというのである。このことを彼は、次のようにまとめている⁽¹³⁾。

「A *epropsisai* ということは、予め明らみに出されたアポリアーを解き放つことであり、そのアポリアーを知ら

なければ、結び目を解き放つことはできない。他方、取り扱われている事態に關係する結び目が存在するといふことは、精神の働きの中断されるということによって、明らかになるのである。」

「B まず、アポリアーを通過することなしに探究にはいる人々は、(a)何処へ向かっているのか知らない者に似ており、(b)探究においてそれへ向かつて歩んできた当のものが発見されたときにも、彼らにとっては目的が明らかではないので、発見したのか否か、分からないのである。それに反して、目的は、前以てアポリアーを凝視しておいた者にとつては明らかなのである。」

「C 様々な観点においてアポリアーを展開しておくことは、それを解決するにあたって、条件をよりよいものにする。それはちょうど、争議において判決を下すことが問題になっているときのように、である。」

更に、ルガリーニによれば、これらを合わせて吟味してみると、初めの二つの考察が、まとめて次の帰結へと流れ込んでいくことがわかる、という。即ち、*envelopant* ということは、前以て見ておかれたアポリアーを解くことに一致して起る(A)。更に、そのアポリアーの解決が探究の目的をなしている(B)。ここからして、*envelopant* は、比喩的な表現で言われる解決なのであり、これはちょうど、アポリアーの状態に在るということが、やはり、比喩的な表現で言われていることに対応しているのである。つまり、「よき歩み」を歩み通すこととアポリアーを解くこととは、アリストテレスにとつては同時に起るのである。⁽¹⁶⁾

なるほど、この箇所では、「歩み」という一種の比喩的な仕方によって、探究の過程が表現されているのは確かであるが、そのことよりも、我々の注意を引くのは、アリストテレスのテキストで言えば、985^b 24であり、ルガリーニのまとめ方によれば、先に言及したCの内容である。これに関しては、ルガリーニは特に(少なくともこの箇所では)注記していないが、或る事柄を廻って何らかの問題が生じたとき、その問題に対して如何なる解答が可能なのかを考察するにあたり、アリストテレスは、他の(彼に先立つ人々や同時代の)人々がそれについて何かを述べてい

る場合には、その見解を取り上げている。⁽¹⁷⁾そこに我々は、他人の見解をアリストテレスがどのように扱っているかを見る事ができる。もっとも、既にロスが指摘していたように、⁽¹⁸⁾アリストテレス自身は意識していなくとも、先行する人々の思想からの影響を受けているのではあるが、同時に、彼独特の思考法・問題設定の故に、取り上げた他人の見解を部分的にしか把握していない場合もあり得る。しかし、一旦取り上げた見解から、論理的に帰結し得る事柄の可能性をもつものとして追求することも行なっている。このことは、吟味のためのディアレクティケーにおける通念の扱いに通じるものである。

さて、ルガリーニによれば、『形而上学』の方法としてアリストテレスが用いているのは、「ディアポレティカ」という方法であって、これは、

(1) *diapophora* (アポリアーの状態に到り、アポリアーを明るみに出すこと)

(2) *diaraphora* (そのアポリアーがもつ様々な観点から、それらを然るべく解きほぐすこと)

(3) *europophora* (アポリアーの解決に進むこと)⁽¹⁹⁾

という三つの契機からなる、⁽¹⁹⁾とされている。そして、このアポリアーの内容乃至性格、即ち、「哲学」の対象の性格については、『形而上学』B巻第一章で、難問を列挙した後で、アリストテレスが、「これらすべての難問については、単にこれらから脱して真理の道に出ることが困難であるばかりでなく、これらを難問として議論(ロゴス)によって究明することさえ容易なことではない」(Metaph. B, c. 1, 996^a. 15-17)、と述べていることから、「この吟味における手続きは、さきほど、選んだ簡潔な表現を用いるならば、ディアポレティカであり、この手続きは潜在的ではないものとして同意された「真理」に関して、そして、その真理の発見に関して、機能する手続きとして位置付けをされる。逆に、真理はそこに、同じこの手続きの対象がどのようなかを予示しているのである」⁽²⁰⁾とルガリーニは述べている。

ルガリーニのように、『形而上学』B巻に示された方法を「ディアポレティカ」と呼ぼうと、ロスに従って「アポレマティック」な方法と呼ぼうと、アリストテレス自身の呼称ではないから、これらの呼称は便宜的なものにすぎない。しかし、確かにそのように呼んでも差し支えないような一種の方法がテクストに示されているのであるから、我々は、ルガリーニに従って、「ディアポレティカ」と呼ぶことにしよう。

次に、「哲学」、「個別学」（その方法として論証を想定する）、「ディアレクティケー」の関係について、前述の「ディアポレティカ」を加えて考察しなければならぬが、まず、ルガリーニは、「ディアレクティケー」をどのように位置付けているのかを確認しておこう。

ルガリーニによれば、「アリストテレスにおいては、哲学は完全にディアレクティケーから分離されているわけではない。正確に言えば、両者を分かつのはそれぞれの活動の異なる性格である。即ち、哲学は理論的で、何かを主張するという性格をもち、事物に言及するのに対し、ディアレクティケーは、対話・問答であり、通念に基づいて論じる」。「ディアレクティケーは、哲学との関係において、また、取り除くことのできない役割を担うものである。何故なら、ディアレクティケーは、自らのもつ吟味の術という性格によって、それぞれの論考の議論に関して、どれだけのことが考えられるかを吟味するという働きをもっているからである」。⁽²¹⁾何故なら、ディアレクティケーは、アリストテレスによれば、「哲学がそれについての認識・理解を与えるものに関して吟味する能力を行使する」(Metaph. Γ, 2, 1004^b 25-26) ものであるから。

別の側面から見たとき、この二つの種類の活動——吟味を行なう術としてのディアレクティケーの活動と、認識・理解に関わるとされる哲学の活動——については、その区別は、「哲学を行なう過程において両者を組み合わせること(即ち、協同作業・協力)を不可能にするものではなくて、却って、これを許容するものである」⁽²²⁾とも言われている。そして、この協同作業の存在は、何よりもまず、探究の出発点において明らかであり、また、実際、この協同は、

「吟味をする能力であり、分らないということを明らかならしめるという点で、それどころか、知ることの必要性、探究への衝動を引き起こすという点においては、ディアレクティケーに属している」⁽²³⁾。そのような探究へと我々を駆り立てる行き詰まった状況（アポリアー）が生じるのは、「実際、我々が、両方の側に立って推論するとき、どちらの場合に即しても、すべてのものが同じように生じると思われるため、どちらを行なおうかと行き詰まる（*anopisjan*）から」^(Top. Z, c. 6, 145^b 17-20)なのである。そのような状況で、アポリアーを指摘すること（*anopisjan*）は、相反する、そして対等な議論を或る同じ問いに關して展開することである。そこから生じる状況が、歩を阻み、故に、それが典型的な行き詰まった状況（アポレティカの状況）なのである。それ故、この状況は、或る「よき道」の開設を要求するのである。そして、吟味を行なう能力をもつおかげで、アリストテレスの言うディアレクティケーは、哲学するという歩みにまでも、一定の意味の広がりをもっている⁽²⁴⁾。ルガリーニにおいては、「ディアレクティケーは、実際、『形而上学』第三巻冒頭で説明された方法論と一致した形で、探究のアポレティカの段階、そしてまた、ディアポレティカの段階において、主要な役割を果たすべきなのである」⁽²⁵⁾ということになる。

そうすると、ルガリーニは、言及していかないけれども、事柄自体として、次のような疑問が生じる。即ち、ルガリーニによれば、ディアレクティケーは、原則として、問答・討論として捉えられている⁽²⁶⁾。ところで、ルガリーニは、『形而上学』の方法としての「ディアポレティカ」を論じる際に、それが一人の人物が自ら問い、自ら答えるという仕方で行なわれるのか、それとも他者との問答・討論という仕方で行なわれるのか、或いは、その両方であるのか、という観点については、何も言っていない。しかし、我々に残されたアリストテレスの『形而上学』は、アリストテレス自身が、自ら問い、自ら答えようとした思索の跡を示している。従って、ルガリーニの言う「ディアポレティカ」が機能するのは、少なくとも、一人の人物が自ら問い、自ら答えようとする場面においてであろう。このような「ディアポレティカ」に対して、他者との問答において成り立つディアレクティケーは、どのようにして協同作業が

できるのかという疑問が生まれる。

そこで、もし、ルガリーニの言うように、ディアレクティケーは「哲学」の方法としての「ディアポレティカ」と協同作業を行ない得るとすれば、やはり、他者との討論の場面においてでなければならぬ。そして、その討論の場面に「ディアポレティカ」を認めることができないのであれば、ディアレクティケーは、「ディアポレティカ」に先立ってなされるべき一種の準備段階として機能する、というように考えれば、ディアレクティケーと「哲学」の方法としての「ディアポレティカ」との協同作業を想定することができるだろう。

六

前章で、我々は、アリストテレスにおける「哲学」の方法に関して、アポリアーの取扱いに着目し、「ディアポレティカ」という方法を抽出しようとするルガリーニの試みを取り上げた。ここでは、明確な論拠は示されなかったが、ディアレクティケーが「哲学」の方法としての「ディアポレティカ」と、アポリアーの探究の場面で協同作業をする可能性を想定することができた。そこで、次に、この想定をどの程度まで論拠付けることができるかを考えてみたい。

アリストテレスにとって、ディアレクティケーは、基本的には、他者との問答において成立することは、既に述べた。また、単なる争論ではなく、吟味のためのディアレクティケーについても触れた。問答において、実際に、問の手を演じる場合にせよ、答え手の側を引き受ける場合にせよ、討論の規則一般を説明した『トピカ』θ巻において、様々な討論・問答の形態から争論は省かれている。逆に、それに従うべき様々な人々の態度・振舞いが説明されている。即ち、(a)教授するか、或いは、学習する人々、(b)議論をたたかわせる人々、(c)何らかの探究のために討論する人々 (Top. θ, c. 5, 159^a, 26-36)である。最初の二つの場合の観点を正確に述べたあとで、アリストテレスは次のよ

うに言っている。「他方、問答・対話をするための集まりに関する限りでは、そこでは、争いのためではなく、吟味と探究 *heftig und sorglich* のために討論がなされるのであるが」、「討論を」使用する上での態度・振舞いは未だ（彼以外の人々によっては）規定されていない（*19a. 32-36*）。そこで、アリストテレスは自ら討論の使用上の態度・振舞いの規定に着手せねばならなかったのである。

この観点での様々な規定は、以下に続く章において述べられている。そして、同巻の結論部分では、ディアレクテイケーを細分する仕方についての一連の忠告がなされているが、重要なのは、以下の一節である。それは、アリストテレスが、そこで、討論の方法は学問的な（つまり、認識に関わる）探究においてもまた、益するところのものであるが、それは、如何なる意味においてであるかを、明らかにしているからである。アリストテレスは、次のように述べている。

「すべての立論に対しては、これこれである（肯定）、これこれでない（否定）、ということが成り立つから、この両面からの議論を考察・検討しなければならない。そして、それを見出し出した上で、直ちに解決を探究しなければならない。というのは、このようにして、問うことと答えることとの両方に対して、同時に訓練されることになるだろうからである。そして、問答の相手として誰も他人がいなしとしても、自らを相手として訓練すべきである。また、同じ立論に対しては、「平行した」諸議論を選び、それらを比較しなければならぬ。何故なら、この手続きは、人がこれこれであるとか、これこれでないとか言って巧みに議論する際に、議論上、強いられることに対しては、議論を切り抜ける多くの道をつくるし（*τοκμήν εὐτοπίαν ἔχει*）、また、論駁することに対しては、大きな助けとなるだろうからである。（と）というのは、相対立する諸議論に対しては、ひとは警戒するようになるからである。（と）また、二つの仮定のそれぞれから帰結することを総覧し、見て取っておくことは、認識と哲学に即した知にとつて、小さからぬ道具となるからである。というのは、残る作業はこれらのうちからいづれかを正しく選ぶことだけだからである。また、

この種の手続きに対しては、よい素質を備えていなければならない。つまり、真理をよく選ぶことができ、虚偽を避けることができること、それが真理に即したよい素質である」(Top. Θ , c. 14, 163^a 6-163^b 15)。

ここで、一種の訓練としてではあるが、アリストテレス自身が、「そして、問答の相手として誰も他人がいなくても、自らを相手として訓練すべきである」(63^a 31)と言っていることは、前章で指摘したルガリーニの言うディアレクティケーと「ディアポレティカ」との協同作業において、ディアレクティケーを、「ディアポレティカ」に先立つ準備段階として認めるだけでなく、「ディアポレティカ」の営みそのもの内に認める可能性を示唆するものである、と言える。

そして、或る同じ問いに関しての相対立する議論に「近づいて比較すること」と「二つの相対立する仮定から生じる限りのこと」を吟味することとは、他の箇所でもアリストテレスが、*προς ἀμφοτέρω διαρρηγῶν*「アポリアーをそれらの二つの意味の各々(肯定と否定の両面)に互って展開すること」と言っている手続きに相当し、彼は、それぞれの場合に真と偽を見分けることを容易にするという理由で、この手続きを勧めている。この点で、哲学することにおけるディアレクティケーの重要性が浮かび上がってくる。

更に、『トピカ』の全体的な基礎付けをするにあたり、アリストテレスは、この論攷のもつ〈有用性〉を明示することも行なっている。それには、主に三つの機能が認められている。即ち、(1) (知的な) 訓練として、(2) 人との対話・問答を通じて、(3) 哲学的な知識という観点から、有用である (Top. A, c. 2, 101^a 25-28)。

そして、この最後の機能は、二つの観点へと分けられている。即ち、(a) 「アポリアーをそのもつ二つの意味の各々に展開することができること」(ἀναρρηγῶν) によって、我々は、各々の場合に真と偽を極めて容易に見分けることができる」という点、更に、(b) 「各々の学問に関わる基礎的原理の内でも第一の原理に関して」この論攷は有用であるという点である。「実際、当該の学問に即してあるそれに固有な原理(諸前提)に基づいて、その原理について何か

を言うことは不可能である。というのは、その原理はすべての中でも第一の原理だからであり、その原理については、各々についての通念を通じて論じざるを得ないからである。そして、このこと（任務・役割）は、ディアレクティケーに固有であるか、或いは、ディアレクティケーに最も基本的な（ふさわしい）ことである。というのは、ディアレクティケーは、吟味・批判の術であることによって、すべての方法・学問（*Methoden*）の原理へと向かう道をもつていからである」（*Top. A, c. 2, 101^a 37-101^b 4*）。

これらの観点全体の中で、「最後に挙げられた」第三の機能は、ディアレクティケーについてのアリストテレスの視点を明らかにするための核心となるものである。実際、ここでは、諸原理 *apud* の発見に関して、ディアレクティケーは積極的な機能をもつことがはっきりと指摘されている。更に、取り扱われる諸原理は、各々の学問に（固有な）諸原理であって、すべてに共通する一般的な原理であるだけではないことが明確に示されている。この箇所では、この機能の積極面が、ディアレクティケーそのもののもつ或る種の探究（吟味・批判）をなす能力とも結び付けられていると言えよう。こうして、ディアレクティケーは、個別学においても、「論証」が担い得ない役割を果たすことになるのである。

(了)

註

- (1) 『トピカ』A巻第一章。「吟味」と「論証」については、後述する。なお、アリストテレスからの引用は、慣用の略号をベッカー版のページ・行によって示す。
- (2) 以下の論述では、必要に応じて、「ディアレクティケー」または「問答法」という表現を用いるが、内容上の区別はない。
- (3) Berti, p. 66.
- (4) L. -Régis, pp. 228-232.
- (5) 帰謬法が直接証示の論証と置き換え得るのならば、何故、直接証示の論証によらず、帰謬法を用いるのかという点について

ては、前以て知られている前提がこれら二つの論証法のどちらに適用しているかによるのである。

(6) 「論証」または「論証する」ということの意味は、通常の意味でのそれと、通常の意味ではない、「論駁的な仕方での」それとを区別した上で、両者とも論証であることを可能にするような、「論証」としての必然性が問われる。

(7) この点に関して、ヘルティ (Berti, p. 72) が言うのは、論証の「必然性」というよりも、むしろ、状況の「必要性」のようと思われる。

(8) Barnes, p. 138.

(9) Ross, Vol. 1, pp. Ixxvi-Ixxvii.

(10) Lugarini, pp. 131-156. なお、ルガリーニ以前にも、ディアレクティケーと『形而上学』B巻の「アポリアー」を結び付けて考察する試みが、アムラン (O. Hamelin) の講義にも見られる (Hamelin, p. 233)。また、最近では、メッシュ (Mesch, pp. 49-51) が、『分析論後書』の論証知と『形而上学』B巻の「アポリアー」との関係を考察しているが、ディアレクティケーとの関係では、ルガリーニが最も詳しい。逆に、アリストテレスのディアレクティケーについての最近の研究であるスロムコフスキー (P. Slonkowski) は、アポリアーとの関係に触れていない。

(11) 「アポレテイカ (aporetica)」及び「ディアポレテイカ (diaporetica)」という呼称は、*atropoiar* 及び *diatropoiar* の形容詞形から採った造語であって、実際、ルガリーニ自身、「アポリアーの段階 (grado aporetico)」とか「ディアポレテイカの手続 (procedimento diaporetico)」というように形容詞としても用いている。

(12) Lugarini, p. 143.

(13) op. cit. p. 144.

(14) ルガリーニの表現「aporetica」。

(15) op. cit. p. 144.

(16) op. cit. p. 145.

(17) 『形而上学』B巻第二一六章。

ハイラ (吟味) とヘレンコス (論駁)

- (18) Ross, Vol. 1, p. Lxxvi.
- (19) Lugarini, p. 143.
- (20) op. cit. p. 145.
- (21) op. cit. p. 163.
- (22) *ibid.*
- (23) *ibid.*
- (24) op. cit. p. 164.
- (25) op. cit. p. 166.
- (26) op. cit. p. 163.
- (27) 『トピック』 Top. A, c. 2, 101^a 35-36.

☆種

- Barnes, J. (1969), "Aristotle's Theory of Demonstration," *Phronesis*, 14, 123-152.
- Ross, W. D. (1924), *Aristotle's Metaphysics: A Revised Texts with Introduction and Commentary*, 2 Vols, Oxford.
- Hamelin, O. (1920), *Le système d'Aristote*, Paris.
- Lugarini, L. (1972, 2e), *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze.
- Berti, E. (1972), "La dialettica in Aristotele," *L'attualità della problematica aristotelica* —— *Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova, 33-80.
- Régis, L.-M., O. P. (1935), *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa.
- Slonkowski, P. (1997), *Aristotle's Topics*, Leiden.
- Mesch, W. (1994), *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Göttingen.

〔編輯者附記〕 当京都ケーゲル読書会は本論文を平成九年八月十七日にお預りした。
 (筆者 あかい・きよあき 広島大学文学部〔哲学〕講師)

Peira (Prüfung) und Elenchos (Widerlegung)

—Zur Dialektik bei Aristoteles—

von Kiiioaki Akai
Dozent für Philosophie
der philosophischen Fakultät
an der Universität Hiroshima

Diese Abhandlung versucht, die Möglichkeit der Dialektik als Methode der aristotelischen Philosophie zu erklären.

Aristoteles bestimmt die Dialektik am Anfang der Topik. Laut seiner Bestimmung, Dialektik ist eine Methode, ein Syllogismus in bezug auf Form, und beruft sich auf allgemeine Ansichten (Endoxa). Mittels Prüfung und Widerlegung kann sie abhandeln alles, was aufgeworfen wird. Die Methode „Prüfung und Widerlegung“ ist bemerkenswert, daß diese folgende zwei Betrachtungen hervorrufen. Erstens: Die Dialektik des

Aristoteles ist von sogenannter Reduktion ad absurdum verschieden. Aber diese Verschiedenheit wird von einigen Forschern mißverstanden, die die erstere mit der letzteren identifizieren. Und die Dialektik als Widerlegung ist aktiv in der Diskussion über das Principium contradictionis. Zweitens: Ein anschauliches Beispiel für die Dialektik als Prüfung ist die Methode der Aporien, in der die aristotelische Dialektik größtenteils besteht.

Anmerkung.—Der Redakteur dieser „Hegel-Studien“ fügt hier auch das lateinische Resümee dieser Abhandlung hinzu, dem starken Wunsch des Verfassers nach, der sein eigenes Konzept auch für diejenigen verständlich machen möchte, die die deutsche Sprache nicht sprechen.

Periculum (Peira) et Elenchus

—Circa Dialecticam apud Aristotelem—

Cilioacius ACAI

Hac dissertatione examinetur possibilitas dialecticae ut methodi philosophiae Aristotelis.

In primo libro Topicorum, Aristoteles definit dialecticam esse methodum et syllogismum, qui concluditur ex opinionibus generalibus. Auxilio periculi et elenchi, dialectica potest disserere de omni quaestione proposita. Periculum et elenchus sunt digni qui observentur. De his igitur duae res considerandae sunt. Primum, dialectica Aristotelis potest non esse, per accuratiorum experimentum, eadem cum reductione, quae vocatur, ad absurdum, ut non recte intelligent aliqui investigatores, qui dialecticam reductioni ad absurdum exaequant. Dialectica ut elenchus etiam agit primas partes in disputatione de principio contradictionis. Deinde, exemplum manifestum dialecticae ut periculi est methodus aporiarum, in quo plerumque dialectica Aristotelis constat.