

# プラトンの哲學私斷第一・三部論

菊池 慧 一 郎

## 德 論 第 一

### 第六章 ソピステスとイオニア的傾向

プラトンのプロタゴラスの德論

▲ドリリア式の偉傑ソクラテスについて語つた我々は、一轉してイオニア式の智者ソピステス・に向はねばならない。併し茲に前以て一言してをくことは、當章より次第にプラトン・思想・の領域に這入ることで、従つて其展開はソクラテス觀と全く其趣を異にする。抑々ソクラテス觀はプラトン德論の發生、進展を了解する爲にも、また其價值判斷の爲にも、最も重要な役目を演じなければならぬ、此點に於てソクラテスをプラトン思想から全く分離して、其客觀的正姿を端的に我々獨自の見識を以て仰視した、而も其正視は、其が具體的行爲を根城としてゐる限り、可能なることであり、且確乎として何等動搖する所が無い。之に反してソピステスがプラト

ンと接觸する點は其主張其思想に他ならない、而して凡そ此思想的方面に於ては、味方であらうと敵方であらうと、苟くも他者の文獻を以てする限り、其客觀的正姿を分析し出すことは、蓋然の域を脱し得ず、完全には不可能なことである。そこで其主張や思想については、之に・プラトンの・と銘打つて、文獻其儘を我々は展開する、但しソピステスの時代と其一般的傾向とは先づ以て概説されねばならない、而して此概説に於ても人は恐らく普通と異つた見方に接することがあらう、しかし其は觀者の相違よりして至當に認められんことを我々は希望する次第である。

ヘラス全土を震撼せしペルシャの侵寇(四九二―四七九)を撃退し、デロス同盟の盟主となり、此戰爭に於て終に其覇權を失つた勃讎スバルタを除く殆ど全ヘラスの統帥權を掌握せるアテナイは、貴族黨の首領キモンの失脚(四六二)について、市民の政治的勢力の増大とともに、英才ペリクレスを其首領として、茲にアテナイ・ヘラス文化全盛の時代を出現せしめた。灰燼より復興し來たれるアテナイ市は最も莊重秀麗なる雄姿を以て、ペイデアスの設計になるアクロポリスの神殿を繞つて、アチカの野に輝き互り、デオニソスに神聖なる其大劇場にはソポクレス、エウリピデス、アリストパネスを始めとして卓越せる諸作家の悲劇喜劇が上演された。他面市民權を有せ

る所謂る自由人、即ちアテナイ市民は、富めるも貧しきも、それこそ皮屋も靴屋も、政治に關心し、其高貴俊英の士は、或は將軍となり、或は政治家となり、以て其令名を戰場にまた議政壇上に馳せんことを願つてやまなかつた。此時に當つて其潑刺たる生命を文化の全く新なる方向に導き、終にプラトン哲學を生むに至らしめた者は、旭日昇天のアテナイを目掛け、大いに其驥足を伸さんとして現はれたアブデラのプロタゴラス(初訪四五〇、四八一—四一一)及びシケリアのシラクサイより使し來つて其能辯にアテナイの人士を驚異せしめたと云ふレオンチノイのゴルギアス(初訪四二七—四八三—三七六)を始めとする啓蒙思想家即ち所謂るソピステスどもであつた。

彼等は高等教育を以て職業となし、諸都市を遍歴し、到る處に於て其英才を門下に聚めたること、猶戰國時代の説客の如くまた諸子の如くであつた。汎ヘラス主義を以てペリクレスの帷幄に參じ、文學評論家としてエウリピデス等と親交ありしと云ふプロタゴラスは、他面其徹底せる主觀主義を以て、なほ哲學史の數頁を飾るに足る者である。またゴルギアスには其虛無説が傳へられてゐる。更に其他の錚々たるソピステスを擧ぐるならば、文學的方面に於ては特に同類語の分別を以て聞えしケオスのプロテコス、天文學等に博學の名を得しエリスのヒピアス、下つてはポロス、エ

ウチデモス、イソクラテス等がある、而も能辯術は彼等に共通の學課であつた。彼等は總て青年の教育家を以て自ら任じてゐた、其は其智慧の内容をこそ異にすれ、今の高等教育家と何等變る所は無い。而して其教育を受け榮達を望みしアテナイの青年は、プロタゴラス篇にも見ゆる如く、其學資を苦面してまで、彼等の門に走つた。是も亦現在多くの青年が高等の學校に走ると殆ど異なる所はないであらう。

▲此大勢の中にあつて終生無知の智に安住し、而も嶄然頭角を現はし、知的浮華に流れたる青年をとらへては、魂の眞の教養を警告することを以て任とした豪傑ソクラテス、彼も亦ソピステスの一人と見做されてゐたし、彼にも亦駿足プラトンの如きがつきまどつてゐたのである。而して皮肉なことには、アテナイの政治的没落後の思想界を風靡したる者は、さしも流行したるソピステスの流を直接に汲んだ者ではなくして、反つて此ソクラテスの徒であつた。其は、思ふに、ソピステスの主要活動が其當時の要求に應じたものであり、其潑刺たる政治的生活を舞台としてゐたからである。而も更に皮肉に見えることは、其ソクラテスの徒の中に於て現代に至るまで其英名を歌はれ哲學界の明星として仰がれてゐる者が、専らソクラテスの後を襲はんとしたる小ソクラテスの徒にはあらずして、猶ソピステ斯的傾向を帯びてゐたブ

ラトン、更に之を多量に含んでゐたアリストテレスであつたことである。

其所謂るソピステスの傾向とは如何なるものか。ソピステスを詭辯家など誤譯謬解してゐる人々にとつては、甚だ不穩な表現かもしれないが、其は・イオニア的傾向・主知的傾向に他ならない。より・常識的・であるか、より・理智的・であるか等の差こそあれ、宇宙文化百般の事相に・説明を與へる・ロゴン・ドウナイ・することを以て・満足・し、従つて其を以て・至上の生活・と考へる傾向をこそ、我々は謂ふのである。プロタゴラス、プラトン、アリストテレス、人若し靜かに其業績と人物とを諦觀し、之をソクラテス或は東洋的傾向と對比して看ることを爲すならば、そこにイオニア式の鐵串が三者を一貫してゐることを看破し、并せて其後の泰西の哲學が多くは之より免れ得ないことをも洞察し得るに相違ない。おゝ、デイノスなるプラトニコス、ペリパテチコスよ、我々が諸君の鼻祖をソピステス達と同等に取扱ひ去つたからとて、直ちに憤慨激昂しては困る。なせかと云へば我々の對比が、數上、に於て百と億とを等しいと主張したのではなく、之を無限大に望めて相如くと斷定したに過ぎないのであるかう。但し人々にとつて是は荒唐無稽の言であれ。我々はしかし今後絶えず縁に因り機に乗じて論攻し以て此言責を果すであらう。

然るに看よ、ソクラテスの・質實・は、猶泰山の如く、人は魂の向上徹底の努力修行によつてのみ、其靈峯に攀ぢ、其眞面目を看取し、また其宗風を宣揚することができ、而して此努力修行は全く東洋に傳統的なる・學問・に他ならない。之に反して・文華・は、大洋・オケアノス・の潮流の如く、強大なる流通性を有してゐる。其流れは期せずして人々を浸し、之を智海に運び去る、而して此流れこそヘラスに發源したるヘンニズムであり、吾が所謂るイオニアの潮流に他ならない。泰西は之によつて益せられて今日の文華を得たが、また害されて質實の靈峯の出現を阻まれた、而して極東も亦今や漸く其波濤に洗はれ終らんとしてゐる。我々は今ソクラテスを思ふことによつて、人々に眞の精神的高峯の存在を明示すると共に、ソクラテスの峻峯を繞つて流れ、或意味に於て之に接することを妨げ來つたプラトン、彼のヘレニズムの深淵を測量し盡すことによつて、イオニアの潮流に乗つて得意の生活を送らんとする若かき同胞に向つて、プロタゴラス篇に於てソクラテスがヒポクラテスに致したると同じ警告を、發せんとするのである。

▲さてプラトンが最初徳の審問に當つて捕へ來つた其相手にして、彼の思想とも最も關係深かきソピステス——先に所謂る職業的有徳は、誰あらう、抑々最初に自ら

教育家を以て任じ、自らソピステス・智者・賢者と稱したと、プロタゴラス篇に傳へられてゐる、プロタゴラスであつた。彼は其哲學的見識に於て『人は萬法の有無の尺度』なる、其のみにては淺くも深くも解し得るが如き片言を、後世に傳へてゐるのであるが、他面に於て教養の必要を力説し、而も其最も重要なものは『詩について』(プロタゴラス三九A)であるとなした。然るに彼以前に於て、情緒も思想も、教訓も、悉く主に詩體を以て綴られてゐたのであるから、その『詩について』——即ち古典學——の蔽ふ範圍は其等の總てに互つてゐたとも想像され得る。教養としての古典學、此點に於て我々はプロタゴラスに贊同せざるを得ない。たゞ彼は不幸にして我々の有する所のごとく狭くして且つ劣つた古典を持たねばならなかつた爲に、而して自ら覺悟するごとくソクラテスの如くたるを得なかつたが爲に、其稀代の英才を以てして、猶云はゞ諸子としての位置を克ち得たに留まつたのであらう。更に彼の政治的見識も、其内容を詳にすべくもないが、相當に卓越したものであり、且又其徳に於ても恐らくはプラトンに優るとも劣つてはゐなかつたに相違ない。

ソピステスの此巨擘プロタゴラス、彼についての文獻は不幸にして極めて少ない、しかし我々は今、先にも一言した通り、特に史實的のプロタゴラス觀を、ソクラテスに

ついでの様、述べる必要を認めない、なせかと云へばプラトンの徳についての探究に關係する限りに於ての彼は、論争の、而も多少間接なる、相手として現はれてゐるに過ぎないから。そこで我々はプロタゴラス篇に於てプラトンが彼の口を通して語つてゐる所、即ち徳についてのプラトンのプロタゴラスの主張の中で注目すべき點を擧ぐることにする。

▲先づ徳の・神賦説・とも稱すべきかの有名なる詩話の中に曰く。

『ゼウスはヘルメスを使者として、人々の内に畏敬と正義とを、其等が都市の整調、結條として親愛の仲介者となるやうに、齎らさしめた。するとヘルメスは、どんな風に正義と畏敬とを人に與へたものかを、ゼウスにきいて曰つた、「種々の技術が頌與されたやうに、さう云ふ風に之を分つたものでせうか、其はかう云ふ風に頌けられてゐるのです、つまり醫術を知つてゐる者が一人居れば、多くの素人にどつて充分である、又他の技術者に於てもさうなのですが、正義と畏敬とをも亦さう云ふ風に人々の中に施設しませうか、それともあらゆる人々に頌ちませうか。」するとゼウスは命じて曰つた、「總ての者どもに互つて、そしてあらゆる人々が其を俱有するやうに。さもなければ都市は成立しない、よし少數者のみが、他の諸術に於ける如くに、其を俱有し



てゐたところで、更こ吾が名に於て、畏敬と正義とを俱有し得ざる者は、都市の病として、之を殺すと云ふ法律を置け。」と。』(三二二C D)

此神賦説は同時に徳性の萬人に於ける・普遍的存在・を説いてゐる。此普存説は、孟子の性善説の如く、每人に實證してゆくことはできるかもしれないが、論證することの殆ど不可能なる問題であらう、而してプラトンの詩話が多く論證以上の問題を包藏してゐることに見て、此詩話にも、かゝる思想がヘシオドス等の神話的敘述に起源し従つてプロタゴラスにかゝる説があつたとしても、猶プラトンの此自覺が伴つてゐた、とも推定し得はしまいか。此詩話からは幾多の觀察が引き出される、しかし今は如上の二點だけを擧ぐるに留めてをく、即ち人は社會構成上必要なる徳性を有し、其徳性は神より賜つたものである。更に彼は又次の如きことを説いてゐる。

『まづ次の事を思念して見たまへ。一體或一つの者が有るか無いか、其を市民たる者は誰でも必ず俱有する要があるやうな、苟くも都市が成立し得る爲には。』

て若し其が有るならば、其一者は建築の徳でもなく、製陶製靴の徳、アレテー|| 堪能・術智でもない、其は正義の徳、節度の徳、敬虔であること、一括して一つなる其者を儂は男子の徳・と呼びなしてゐるが(後論捨石)——若し其が是の如きものならば、つま

り其を總ての者は俱有してゐなければならぬ、また其と俱に總ての人は、若し何か他の事を學び、或は行はうと欲するにしても、是の如く（即ち其と俱に行はねばならず、又其を缺いては行つてはならない。『三二五A』）

茲に認められる所性は徳の・不可離性・に他ならない。我々は思ひ出すであらう。中庸に曰く

天命之謂性・率性之謂道・修道之謂教・道也者・不可須臾離・可離非道也  
此具體化した姿は、孔子曰く

君子無終食之間違仁・造次必於是・顛沛必於是（里仁）

之を徳とする點に於て彼是深淺の相違ありと雖も、而も徳についての言説に於ては東西甚だ相似たるものがある、實際かくあるべきなのであるから。

さて萬人が徳性を俱有し、常に之に由つてゐるとすると、有徳や徳の教師の存在が問題になつて來る。之に對してプロタゴラスは次の如き説明を試みてゐる。

今徳の代りに吹笛の術を、いて、總ての人が吹笛の術を心得てゐなければ都市が成立しないとすれば、みな吹笛を稽古し、相互に教へ合ふであらう。そこで總ての人は、何も吹笛について知らない素人に對比すれば、玄人である、しかし吹笛

に好適なる天性を持つて生れるか否かによつて、上手下手の差別はある。同様に我々は法律裁判所等を有する社會に於て互に徳を教育してゐる、そこで我々の中の極悪黨と雖も、之を野生人に比較すれば遙に勝れてゐる。また國語を以て譬へるに、國人はみな國語を通じ、且子供にも亦相互にも教へあつてゐる、そこで國語の教師を索めることは容易ではない。(三二七)

我々は茲に徳の・術智の所性・と有徳の・天才説・とを見ることが出来る。術智的所性の説は少くも一面の眞理を語つてゐると思ふ、なせかと云へば徳は修身的に練習され得るものであり、また善行美事を作り出すものであるから。また其天才説も現實的には、韓子の原性論の如く、首肯せねばならないかもしれぬ。しかし其承認は倫理的修行を等閑ならしめる危険がある。之に對して性善の一本鎗を扱いた孟子は言つた、曰く

行之而不著焉・習矣而不察焉・終身由之而不知其道者・衆也(盡心上)

則ち明察の有無、覺不覺を以て聖凡賢愚を別つてゐる。

▲さてプロタゴラスは其天才説から一轉して、自ら賢の任を説いて曰く、  
『そこで若しも茲に徳に推し進める點に於て我々より僅かばかりでも優れてゐる

者があるとするれば、其人こそ歓迎される譯である。さて儂はかゝる人々の一員である。と自ら信じてゐる、而も他の人々とは其趣を異にして、特に人々が美且善に向ふことを助成するのである。』(三二八B)

美且善への助成、是れ人格の完成を目的としてゐることに他ならないであらう。彼が最初に口を開いてヒポクラテスに答へた言葉

おゝ若者よ、若し君が儂と交際すれば、儂と一緒に成つた其日に君はより善く成つて家へ歸るやうになる、また次の日も同様、更に毎日絶えずより善い方に進歩するのである。(三一八A)

是はソクラテスによつて『何についてより善い方に』の問難を受けたが、此に到つて自明の言として承認され得るかの如くである。宜なる哉、其問難に對してプロタゴラスの答へた言葉は、今所引中の『而も他の人々とは其趣を異にして』と云ふことの要點を明示してゐるではないか。曰く

『他のソピステス達は若かい者どもを誘惑し傷つけてゐるのである、つまり彼等は、諸學術を逃れて來たばかりの若か者どもを、其意志に反して引張つて、いつて、再び諸學術の中にぶち込んで、數學、天文學、幾何學、音樂等を教へてゐる』同時に彼は天文

學を講じてゐた)ヒピアスの方を見据えた——ところが儂の許に來た者は、唯全く其爲に來た其事をのみ學ぶのである。』(三一八E)

此皮肉と誇示とは彼の權識を如何にも上手に表はしてゐる様に思はれる。なせかと云へば特殊の事柄についての知識を有してゐるからと云つて、直ちに道德的に智ではない、之に反して道德的智慧は萬人の當に有すべきものであるから。プロタゴラスの此誇示はしかし、彼の教育家的位置を哲學を以て奪つて立つたプラトンの誇示ともなる、同時にまたヒピアスに對する彼の皮肉の如きにも値せざるを得まい。なせかと云へば人生宇宙に對して理論的説明を與へ・ロゴン・ドウナイ・んどする哲學は一つの専門學であり、其が如何にポリプロコン (much-tangled) バイドロス二三〇A)な偉大なる體系を誇ると雖も、一つの知識に止ごまり、之をソクラテスの眞に生けるハプロウン (Simple) 同)な徹底せる覺智の如きに望むれば、猶及ばざるの嘆なきを得ないであらうから。

▲徳を繞ぐる諸點、曰く神賦説、曰く天才説、曰くプロタゴラスの權識等を興味深く見て來た我々にとつて、今や、彼が何を徳としたか、何を道德的智慧として掲げたか、と云ふ中心に眼を向くべき時が來た。我々は先づ彼が『唯全く其爲に來た其事をのみ

學ぶのである』と云つた其學課について聽かう。曰く

即ち其學課は、私事に關する利智、つまり最も善く自分の家を齊へること、公事に關する巧智、即ち最も有力に都市の事を行ひ又語ることである。(三一九A) 茲に彼は齊家治國の利巧智(エウポウリア・權智)を教課として標榜した。之に對してソクラテスは、其は政治の術智・テクネー・であり、善き市民を作ることであり、と解釋し、彼は之を首肯し、其がつまり彼の廣く告示してゐる其・宣言・エバンゲルマ・である、と述べてゐる。

さて其治國の術智の中には『最も有力に語る』能辯術や論争術等の他のソピステスと共通する方面が多分に含まれてゐたことは明かである、なせかと云へば當時の社會に立つて事を行はうとする者にとつて、其才能は特にも重要不可缺なものであつたから。しかし彼の其後の言説を逐次に點檢してみると、其主要點を所謂の法政以上に、正義の徳と節度の徳等の所謂の社會國家的徳に置いてゐる、つまり彼が徳とした所の者は其等であつた、而して其等の徳目は古來ヘラスに於て一般に認められてゐたのではあるが、『諸徳について』と云ふ著書もあつたと傳へられてゐるし(Diels II 220)、プラトンも彼の口に委ねてゐるのであるから、之を倫理的に意識的に主唱し

たのは或は當のプロタゴラス其人であつたかもしれない。プラトンも其等の諸徳を認め、そして其等を主題として幾多の考察を續けてゐる、而も結極彼が新設した、超社會的とも評さるべき哲學的眞徳なるものに次ぐものとして、今プロタゴラスが云つた様な

都市の事と家事との整理、其名は節度の徳と正義の徳。(シムボニ〇九A)の如き句を時々繰返し語つてゐる。是に由つて觀る時は、諸徳論に於て其内容はプラトンが彼以前の思想家達の所説を繼承してゐると評しても、大なる誤を犯しはすまい。

凡そ或社會の成立してゐる限り、プロタゴラスも云つてゐる通り、其社會を保持してゆく社會的徳の存在は必然である。プロタゴラスは、思ふに、其諸徳を中心として齊家治國の術智の教師として立ち、ソクラテスは其偉大なる實行者として其面目を發揮し、之に對してプラトンは兩者を哲學的立場に於て綜合し、ソクラテスの眞面目を追ふことによつて社會的諸徳相の段階を超越せる倫理學を説くと同時に其倫理學を根據とした理想的國家論を提唱したのである。茲にヘラスの政治論は、古代支那とは其趣を異にする。雖も、猶道義的特性を誇り得てゐる。而して此點は彼處に

發源したる政治的形式を輸入したに留まるかの感ある日本國民にとつて、東洋古典に遡れば同じく求め得らるゝことゝは云へ、猶其組織の動脈として、彼處からも當に學ばるべきことではないか。

さてプロタゴラスに次ぐ大ソピステスはゴルギアスであつた。彼はゴルギアス篇の序幕に口を開いてゐるし、メノン篇に於ても引合ひに出され、其他の篇にも其名を散見するが、ゴルギアス其人の言説に徳論上是と云つて取擧げらるゝ事柄が缺けてゐた爲か、『人が問ふことには何でも答へる』(ゴルギ四四七Cメノン七〇C)と云ふ宣言の許に討論の相手として現はるゝ以外に、特に目立つた關係を兩者の間に我々は未だ認め得ないのである。下つて其他のソピステス達についても、プラトンの徳論上別に特記する程のことは殆どない。

## 第七章 諸有徳と正しき思斷

▲我々は言つた徳は具體的なるものである、四體不言而喻なる形而下の徳相は勿論のこと、根心の形而上の徳體に於ても、と。今若し形而下の相を、東洋的——或は寧ろ華嚴宗的に呼んで、事・と云ふならば、形而上の體は、之を・理・とも名づけ得よ



う、而して事を中心として理の活用を起さんとする處に所謂る修身があり、其場合徳は練習され得る術智的所性(二八節末のものとして考へられてゐる、また事を縁として理を究はめ學ぶものは倫理學である。此倫理學は——勿論近代哲學體系中の倫理學は其趣を異にしてゐるが、而も猶西洋的意味に於て——道義的生活の根據を理論的に明かにすることを自己目的とする科學的哲學であり、従つて其本來の動機が直接徳の成就を目的としてゐるものでもなく、亦其學究によつて得られるものは云はゞ理の・知識・に過ぎない。此理事體相はしかし有徳を客觀的に、また徳を靜的に觀ることに相應してゐるもので、更に云はゞ其以外に猶非理非事、むしろ理事相即の・用・働きのがある、而して之に眞の徳自體は存すると云はるべきである。この徳の體相用は今から——勿論其後にも——展開されるプラトンを我々どの思想の了解を援助すること多きものがあらうと思ふ。

さて此徳用は一面に於て刻々其所行に發露すると同時に、他面に於て他の心に影響し、大なる感銘を與へ、之を融化せずにはをかかない、而して之を我々は・徳化・と謂ひ、此徳化に進んで浴せんとすることを・私淑・とは謂ふのである。我々は最初の聖者が如何にして起つて來たかを知らない、しかし後代の聖者は此先覺に私淑する、

ことによつて其化を受け、以て聖域に達したと云ふことは、歴史的事實として認めねばならない。佛教に於ても儒教に於ても人格の相承を説く所以も亦實にこゝにある。なる程倫理學も修身も徳教にあづかつて力有るには相違ないが、而も其成就は之を徳化と私淑の一道にまつべきであらう。こゝに我々の撰ぶべき眞の徳の教育者は何よりも先づ其人の大徳たることを必要とする。前所引(二四節)のラケスの警句通り、大徳であつて初めて其言も亦我々の心奥に達する。ソクラテスの一見單純なる警告(一節)が一流の倫理學書に優る所以も實に此に在ると云ふべきではないか。

▲孔子曰・耆徳者必有言。大聖ソクラテスも亦徳への警告を發した、しかし親しく其教師——ソピステスたることを肯じなかつた、むしろ

儂はエウエノスを祝福した、若し彼が眞實に其——人をして美しくも亦善き者となす——術智を有し、かくて立派に教育してゐるならば、なせかと云へば儂自身とても、若し其を知識してゐたならば、得意になつて羽振のよい暮らしをしてゐたであらうから、しかし全く知識してゐないのである。(アポロ・二〇B C)

と云ふ皮肉の示す通り、無知の智に安住し眞の徳用に生きてゐた彼にとつて、徳は勿論諸術智の場合と同じ意味に於て——譬へば吹笛を或は數學を或は倫理學を教ゆ

る様には、教へらるべくもなかつたのである。しかし彼の徳化は四鄰に、更に後世にまで及んでゐるのではないか、たゞ不幸にして眞の私淑者を生むこと難き文華的世界に出現したが爲に、釋迦や孔子の如く、其法統を後世に遺す術がなかつた。之に對してプロタゴラスは其教育者を以て自ら任じた、しかし彼も亦恐らく、徳の・ではなくて、徳への・教師であつたし、長く大多數のアテナイ人士の信望を擔つてゐた點から考へて、相當の徳化のあつたことを我々は信じてもみたい。然るにプラトンは、云はゞ人は米を喰ふ前に米其物を知らねばならぬと云ふ筆法で、道徳教育の有經驗を相手に、徳・の探究に走り、遂に、徳の・教師即ち、徳體・の有知識、進んでは倫理學者と成つてしまつた。

プラトンは此探究の第一歩に於てソクラテスに自任せざる徳の教育家を、プロタゴラスに自任せる其教師を見、一方に徳の可教(プロタ・三一九B)の主張を認め、他方に其不可教を以てする反駁を委ね、此對立に對論の兩極を設けて、徳・の考察を開始した。プロタゴラス篇が即ち其である。此初期に於て——我々は其諸篇を徳論第一に於て觀照してゆくのであるが——徳の考察はソクラテスによつて誘發され(一節)且つ時々ソクラテスの徳を思ふことはあつたが、而も彼の眼界に這入つて來たも

のは世間の諸有徳と諸徳と而して一般の人心とであり、其等の具體的者の上に、先にも(二節)我々が云つた通り、ソクラテスを眞似たる審問探査が試みられてゐるのである。

さてプラトンが師と仰いだソクラテスは徳を教授しなかつた、而も自らは、其強き感化を否定することができなかつた事情について、何等の明答をも、ち得なかつた彼は、ソクラテスに歸した徳の不可教性の例として、古來の諸有徳が其子弟をすら教育のできなかつた事實を掲げて、プロタゴラスに歸した其可教性を問題とした、そしてアテナイをして千載に光輝あるアテナイとなし、永く市民の信望を擔ひ得た——  
 神的——大政治家ベリクレス等(メノン九三・四)の場合を彼は列擧してゐる。プロタゴラス篇に曰く

『我々の市民の中で最も智であり最も善である人々と雖も、自己の持つてゐる其徳を他人に付與することができない。ペリクレス、此處に居る此青年の父、彼は此子供達を、教師等から得らるゝ事柄については、美しくも良く教育したが、しかし彼が自身智者である所以の者については、自身手づから教育もせず、又他の人に委ねもしない、そこで子供等は、見張りの居ない家畜ごものやうに、勝手に徘徊して牧草を喰つてゐる。』

る、其はまるで獨り手にどこかで其徳に邂逅でもするであらうと云つたやうである。更にまた、よろしいか、クレイニアス、此アルキビアデスの弟、彼を今言つたあの人、ペリクレスが後見してゐた、そして彼がアルキビアデスの爲に墮落させられることを恐れて、此男から隔離し、アリプロンの許に託して教育した、然るに六ヶ月もたゝない内に、アリプロンは、彼には手の施し様がないと言つて、ペリクレスの許に送り還してしまつたのです。そこで、おゝプロタゴラス、私は此等のことを見て、徳は教へられ得るものではないと思つてゐるのです。然るに今貴方の言葉を聴くと、さうだ、と言はれるので、私の考へはぐらついて來ました、そして貴方が多くのことを經驗してゐられるし、學ばれたことも、自分で發見されたことも、極めて多いと云ふことに考へ合せて、必ずや貴方は何等か眞なる事を言つてゐられるのであらう、と思考してゐるのです。そこで若し貴方が、徳は教へられ得るものである、と云ふことを我々に一層明了に、承知のできるやうに、演示することができるとしたら、嫌とは言はずに、講説してください。』(三一九E—三二〇B)

此一節は我々の抽象的所説を具體的に明瞭ならしめたであらう、同時に人は之にプロタゴラス篇の徳論の入口を見得るに相違ない、我々が既に前章に於て(二八節)展

開したプラトンのプラタゴラスの徳論は此後に續いて描き出されてゐるのである。此劇的名著プロタゴラス篇に於ては後章が示すであらう通り、徳の探究の結果、徳即知識・といふ信念が開示されてゐる。然るに此信念が、哲學的探究の進むにつれて、漸く其倫理的曙光を見出し得たメノン篇——プロタゴラス篇と殆ど同一問題を同一経過に於て、躍進したるプラトンが再び展開し従つて其結論たるの趣を呈してゐるメノン篇——に於ては今問題とした諸有徳について、終に徳が若し知識であれば教へられまた學ばれ得る筈である、しかし苟くも教ゆる術を知らない諸有徳は、但し有徳である限り、『正しき思斷』によつて正しく行ふに止まると云ふ推定を下すに到つた。しかし此論をプラトンに代つて展開せしめられてゐる不教の大有徳ンクラテスは勿論此諸有徳の中に算へられてはゐない。

我々はそこで今、彼の徳の考察の前に立つてゐる、我々の所謂第三の具體的者としての・諸有徳・に關する『正しき思斷』を中心として、メノン篇後半の徳論を展開し、次いで前章のプロタゴラスの天賦天才等の諸説と對比し、以てプラトンの徳論に於ける派生的考察の結末をつけてをかう。

▲正しき思斷の正しき知識を得る爲には、メノン篇に於て徳が如何なるものとし

て考へられてゐるか、と云ふ本筋を前以て知つてをく必要がある。そこで我々は茲に・徳卽心智説・とも稱さるべき一段を先づ展開しよう。

徳は善其物に他ならないと我々は曰ひ、此前提——即ち善其物であること云ふことは我々にとつて止ごまつてゐる。・徳によつて我々は善き人と成る。善き人ならば、有益なる人である、總ての善は有益であるから。そこで徳は有益なるものである。(八七D)

徳は善其物である、と云ふ設定は、吾が所謂る・徳體・についてあり、徳は有益なるものである、と云ふ説明は、吾が所謂る・徳用・についてに他ならない。

我々は一々について我々に有益なるものが如何なる所性であるかを考察してみよう。健康、強力、美容、富裕、其等及びかゝるものは有益であると我々は云つてゐる。しかし其同じものが時には有害である。

茲に萬物萬事の有益が相對的であることが先づ明示されてゐる。人は恐らく、プロタゴラス篇に於て(三三三D—三三四C)ソクラテスが善を有益と主張するかをプロタゴラスにきいた時に、彼が對論から脱線して有益の相對論をしやべり出したことを、茲に思ひ起すであらう、而してかしこでは別に其解決が試みられてはゐなかつた

が、此處では立派な答へが下されてゐる。

見よ、何が其等の各々を導く時に、我々を益し、何がの時に、害するかを。正しき、使用がの時には益し、然らざる時には害するのではないか。(八七E)

更に魂に於ける事を考察しよう。節度、正義、勇敢、學才、記憶、大様。見よ、其等の中で知識でなく、知識以外のものであると思はれるものは、時には害し、時には益しはしないか。例へば勇敢は、若し勇敢が心、智でなく、むしろ云はゞ無懼、大膽であるとしたら——若しも人が理性を、缺きて、大膽である場合は、害を受け、理性と俱なる時は、益せられはしないか。節度も學才も同様である。理性と與に學ばれたるもの、秩序立てられたるものは有益であり、理性を缺いては有害ではないか。さて一括して魂の企圖すること敢行することの一切は、心、智が之を導く時は、幸福に終焉し、無心、智の時は、反對に終る。そこで徳が魂の中なる事の或事であり、其が有益であることが必然ならば、其は心、智であらねばならない。なせかと云へば、魂に於ける事の一切は、其物其自體、有益でも有害でもなく、心、智か無心、智か、加はるにつれて、有害にでも有益にでも成るのであるから。此論に従つて徳が有益なるものである限り、其は或心、智であらねばならない。(八八A—D)



我々は次の事を注意する。人は以上の所説の中に先づ——原典上では——一回だけ・知識・エピステメー・なる詞に接し、而も其が直ちに・心智・プロネーシス・なる詞に替へられ、其後は總て・心智・が用ゐられてゐるのに氣付くであらう。然るに又此論が更に一進すると、今度は心智が知識に・交替・されてもゐるのである。今上に一回知識なる詞を突然、云はゞ木に竹をついだ様に、挿入したのは、一方以前の論と關係づける爲にでもあるが、他方特にも今後の交替を圓滑ならしむる爲の・捨石・としてに他ならないのである。かゝる交替と捨石とは、プラトンの原典を讀破してゆく上には、常に看過すべからざることの一つである。プラトンは更に以上のことを綜合して言つてゐる。

さて今我々が云つた其他のこと、富裕やかゝるもの、其は時には善であり、時には有害であるが、猶魂の他の部分を心智が導くならば魂の事を有益と、無心智がならば有害と爲すが如く、また此等(富健等)を魂が正しく使用し導けば、其を有益に、正しくなくば、有害に爲すのであらう。而して正しくは有心智の魂が、誤つては無心智の魂が導く。そこでかく一切に互つて言ふことができる——人に於て他一切は魂に、魂其物の諸事の一切は、若し善であらうとするならば、心智に歸着

する。(八八E)

我々は茲に思ひ起すであらう、ソクラテスの警告に曰く

財産よりして徳は生じない、むしろ徳よりして財産も其他の事一切が、公にも私にも、人々にとつて善になるのである。(一節所引)

今先に言はれた理性と俱なる心智の徳、我々は之に前章(二八節中)に見たる徳の不可離性を一層理論的なる姿に於て發見することができる、而して此不可離性は、更に倫理學的追求を以てするときは、所謂る・不可不・當爲(一七節中)にまで莊嚴化されて、而も茲に全く具體性現實性を拒避するに至る。中庸が若しも孔子を背景としてゐなかつたならば、天命之謂性と云ふザインを前提としたゾルレンを説いたのでなかつたならば、或は泰西の倫理學と同一方向に走つてしまつたかもしれない。つまり其・不可不・は、凡そ理性を説く思想には必然なるが如く、具體的現實的よりは、規範的理相的である。翻つて今若しソクラテスに道を問ふたならば、例の調子で或は老子の如く答へたかも知れない。

道可道・非常道・名可名・非常名

此徳即心智説は、思ふに、今後の徳論が明示するであらう如く、なる程プラトン自身

の哲學的推究の齎らした結論であるには相違ないが、而も猶具體的大聖ソクラテスの徳に彼なりの・説明を與へ・たものゝ如くである。

▲さてしかし其心智なるものはソクラテスの心智と同名異物ではあるまいか。ソクラテスの心智は之を今茲に明かし様もないが強つて言へば・菩提・『覺智』であつたが、プラトンの心智は、今の所説よりして理性・ノウス・と俱・與なる魂の状態・ヘクシス・従つて思ふに心智と譯さるゝよりは寧ろ『理智』に他ならないのである。此所謂る理智は是れプラトンが徳の探究に於て無意識の間に目指して來た、靜的に客觀された有徳の心・理・即ち徳の・體・である、而して今抑々始めて意識的に彼が茲に突出した所の・理性・は或は魂の機制者として或は實有の認識者として或は其他かゝる者として終生彼の心に根ざし、彼をして倫理學者たらしめ、また哲學者たらしめた者である。骰子は投げられた。ソクラテスとプラトンとの最も相似たるが如くにして最も相違せる點は遂に此メノン篇に於て決定的となつてしまつたのである。此重大問題については智論第二に於て、また此理性については後篇のメノン篇の徳論展開に際し改めて詳論されるであらう。

次に我々は心智と知識との・交替・について一言してをかねばならない。メノ

ン篇までの徳論に於ては、心智が知識に交替されてゐる、然るに當篇に於ては、外觀上は両者が交互に、しかし少くも徳論上では知識が心智に交替されてゐると云つた方が至當であるらしい。さて心智と云ふ詞は勿論精神・叡智・思慮等の意味に於て廣く用ゐられてゐたには相違ないが、而もプラトンの思想上——我々の意見としては——ソクラテスの使用(一節所引)に發する、そこで徳論に於てプラトンは屢々此詞を承け繼いで使用し考察してゐる。しかし我々の推定を以てするに、彼は此メノン篇に到るまで此詞に何等かの明確なる意識をもち得なかつたらしい、之に反して知識と云ふ詞は彼のむしろ大いに得意とする詞であつた。そこで心智——其方が尤もらしく響きもするが故に用ゐはしたが、而も猶——之を知識に交替してゆかねば、彼の探究展開は其進行を阻まれてしまふかの感を我々には與へるのである。現にメノン篇に於ても徳即心智説までの徳一般論・想起説・ピタゴラスの定理の證明教授上に指摘される眞なる思斷と知識との關係論は悉く知識論的に進展して來てゐる——先に一回挿入された・知識・は一面に於て實に此先行論との關係をつける爲でもあつたのである、我々も彼處で言及した通り。

然るに此知識をめづらしくも心智に交替するや、彼は忽焉として・理性・を想起

してしまつたのである。茲に其心智は・理智・の意に於て未曾有の明確さを以てプラトンの意識を占有するに至つた、而して理性が彼の心に根ざしたと同様に、心智即理智の定義は今後彼が終生愛用するところとはなつたのである。例へば見よ、極く後期の一大名篇ピレポスに於てアプロヂテと賞を争つたプロネーシスは實に此意味であつた、故に善の判定と云ふ最後の審判に於て後者の夫婦は次の如く措定されてゐる、曰く

第三位に君がホ・ノウストへ、プロネーシストを据えても、君は眞實から決して脱線しはしまい。(六六B)

此明確は實にメノン篇の考察に出發してゐるのである。然るにプラトンは、諸有徳に歸さるべき正しき思斷を先行の知識論より導入して而も兩者の截然たる區別を立てる爲に、同時にまた其知識論との綜合統一の爲に、此心智を彼の習慣に従つて再び知識に交替するの途に出たのである。ところが皮肉なこともあるものだ、と云ふのは今度は・知識・の方が——彼にとつて得意であつた筈の知識の方が——心智即理智に較べてより不明な概念となつて來た、そこで此交替は思想上に全くの亂脈を誘發し、プロタゴラス篇以來掌中の璧と信じて來た、而して此メノン篇に於てこそ

明かに演示し得ると思つてゐたらしい・徳即知識説・が彼から逃晦するの運命を將來してしまつたのである。彼の計畫は全く不成功に終つた、恐らく彼は殘念でななかつたらう。しかし彼は此失敗の故に更に發憤した、そして知識に肉迫した、實有即ちイデアの知識は寔に此發憤の賜であつたと云ふことができる。

我々はしかし此亂脈の一層根本的な原因を明かに知る必要がある、勿論また正しき思斷の意味を明確に知る爲にも。其は一體何であるか。其は・倫理的と倫理的・との混同であつた。プラトンは徳論の始發點からして、徳・體・を問題として徳は何であるかと云ふ推理を續けて來た徳論本論參照、そして常に徳即知識と云ふ結論を引くに努力してゐたのであるが、此探究と云ふものは即ち此努力は、倫理的努力ではなくて、倫理學的努力(三一節)に他ならない。しかし其推理に於て求め得た徳即知識の・知識・は、勿論倫理學的探究の結論として我々は是を倫理學的知識であつて倫理的には全く無能力なること、猶カントの實踐理性・自由意志の如くである主張し得るが、猶また實踐理性の如く其倫理學的理論によつて其倫理的能力が保證されてゐた、換言すれば其知識は倫理學的——之にプラトンは氣づかなかつたが——であると同時に倫理的であつたのである。此主張は或はプラトニコスによ

つて、或はカント派の諸哲によつて直ちには承認され得ないことであるかも知れない。併し少くもプラトン上に於ては今後の論攻が之を明示するに努力するであらう。メノン篇に於ける心智と知識との交替も偉大なるソクラテスの無立場の達觀よりすればプラトンの無明の必然的歸結として混亂なしに處理され得ることだつたのである。然るに『汝自らを知れ』を好んで展開したくせに、無明なりしプラトンは當篇に於て倫理學的——廣義に知識論的なる・知識・と其内容たるべき倫理的なる・心智・とを掘り出し、而も兩者を無意識に交替することを試みてしまつた。茲に其展開に狂ひのきたのは蓋し當然ではないか。我々はこれから正しき思斷を研究しつゝ、其と知識及び心智との關係に於て、此亂脈を見てゆくことになる。

▲正しき思斷・之にプラトンは諸有徳の所由を見んとした。一體正しき思斷とは如何なる意味か。だが我々は其よりも前に此思斷が如何なる風に提示され來つたかを見よう。

ラリサに到る道を知つてゐる者は他の人々を正しく良く導き得るにきまつてゐる。然らばどうか。若し或人が其道の如何を、未だ赴きたることなく、知識してゐなくも、之を正しく思斷せん(オルトース・ドクサゼイン)、其人も亦正しく

導くことができるであらう。そこで苟くも他の人が其知識を有する其事柄について、正しき思斷(オルテリ・ドクサ)を有する限りに於て、其人は眞(アレーテー・正しく)と交替・捨石也思(ひて・オイエスタイ)識らず(心智を有せず・心智の動詞形・捨石也)と雖も、識れる(同上)人に何等劣る所なき導者であり得よう。従つて眞なる思斷(交替)は正しき行爲に向つて、心智(交替)に劣るなき導者である。

——而して是が徳に關するかの考察(徳即心智説)の際に、其時に心智のみが正しき行爲の導者であると語つたが、其際に言ひ残した所の者である、即ち其は眞なる思斷であつた。——従つて正しき思斷(又交替)は知識(又交替)に何等劣らず有益である。(九七A—C)

此説中我々が特に「——」を以て他と區別した一句は、正思斷と徳即心智説との關係を明示してゐる、即ち是に由つて見ると、ラリサ行を例とした云はゞ知識論的考察から徳論中へと此正思斷が導入されてゐることに人は氣付くであらう、而して我々が一々指摘した捨石と交替とは此導入の苦心を語つて餘りあるではないか。苟くもプラトン(を口にする者はかゝる努力を買ふだけの資力も之を持つてありたいものだ。人は之を瑣細な事柄として輕視するかも知れない、しかしプラトン思潮の解明上、反



つて甚だ重要な事なのである。さて茲に我々は徳論上心智と正思斷とが等しく有益であると云ふ主張に接した、此主張は特に記憶されてありたい。

問ふて曰く、正しき思斷とはそも如何なるものであるか。先づ思斷・ドクサを取つてみるに、上説に依據して是は思斷する・ドクサゼイン・判斷すると云ふ動詞の名詞形なるが故に、此場合之を(經驗的判斷と譯解して差問へない譯である。然るに當篇に於て恐らくは始めて現はれてゐるドクサゼインなる動詞はドクサより作られた詞であつて、ドクサはドケイン・思はれる・と云ふ動詞より作られた名詞形であり、此本來の面目からすれば普通無批判にオピニオンなど譯されてゐる意味なのである。見よ、今正思斷に交替されて現はれた眞思斷の捨石を。其は『眞に思ひて』とある。此點からする時は今用ゐられてゐるドクサはまたオピニオン(憶説・意見)の意でもあると云はれねばならない。是は一體どうした仕儀か。人は茲に他の一類の交替に着眼せねばならぬ、其は即ち知識と心智との交替である、而して我々が前節に指摘した倫理的と倫理的との交叉を思ひ起す必要がある。則ち曰く、オピニオンとしての思斷は倫理的であり、判斷としての思斷は倫理的である。

プラトンは正思斷と眞思斷とを、どつちを用ゐたものかと思案に餘つた様に、そこ

で面倒だから一緒にしてしまへと云はぬばかりに、交替又交替してゐる、しかし今我々が判定した思斷の意味に相應せしめるならば、正思斷は之を倫理的とし、之に諸有徳の所由を見る方が至當ではあるまいか、而して眞思斷は之を倫理學的・知識論的であると解したく思ふ——其はあまりにプロヂコスであるとプラトンに笑はれるかもしれないが。此我々の希望はしかし次の事を考へ合すと至極尤もと首肯されよう。プラトンは此主張に先行して、先にも言及した通り、ピタゴラスの定理學習上の過程に於て眞思斷と知識との關係(三七節所引)を説いてゐるが、其際には常に眞思斷と言つて、正思斷を語らなかつた、而して今の思斷の導入は其關係論を眞の——ラリサ行に較べて元の——前提としてゐるのである。然らば、正思斷は如何。是は倫理的なる正しき使用や正しき行爲からして、徳論として相應しい様に、茲に始めて語られて來たのである。

今先づ正思斷を倫理的に道德的判斷とする、此場合は事々に當面して如何に行動すべきかを正しく思斷する働きであると解される。かゝる正思斷は倫理學的なる徳の知識とは別物であると云ふことができよう、しかし其倫理學的知識が無斷で交替されてゐる、徳即心智の倫理的・心的知識とは全く區別さるべくもない、少くも此判斷

は其心智に於て恐らくは安全なる行使を理論上では保證さるべき筈であるから。然るにプラトンは其有益に於て優劣なしと放言した、彼は然らば如何なる相異に此解決を試みてゐるであらうか。——今度は正思斷を倫理學的意味に解して、云はゞ徳即心智と云ふ徳についてのオピニオンとなし、其は徳の眞なる思斷(臆測・推察)であるが、理論的説明を缺くが故に(理論的)理性を缺き、従つて倫理學的知識ではないとする。——而して此兩者即ち眞思斷と知識とを其内容即ち徳即心智を現實にあてはめて考察してみると、其處には倫理的に——共に心智なるが故に——何等かの相違を認め得よう筈もなく、従つてプラトンの主張通り、其效用たる有益に於て別に差等なしと云ふことも承認されよう。勿論かく前提してかく推理すれば、眞思斷の内容たる徳即心智も、其自體(實踐的)理性と俱なる以上、心智と全く區別されてゐる其倫理的——諸有徳の所由として倫理的たるべき——存在は特にも危殆に瀕することになる。

今試みた二つの推理は一方に於てプラトンの一面の主張を首肯せしめると同時に、他方に於て矛盾に到着することを明かにしてゐる、而も其原因は倫理的と倫理學的との混同に在ることは言ふまでもない。更に此二つの推理に於て——其は兩方

ともプラトンののであるが——前者の方がメノン篇の正思斷の解釋としてより多く  
 擇ばるべき理由をもつてゐる、正思斷が諸有徳の所由である點に見ても、また其推理  
 が到着した矛盾がどにかく或風に而も面白く解決(次節参照)されてゐるのにも見ても。  
 しかし第二の推理の立てた前提も無視されてはならない、なせかと云へば是も同等  
 に有益と云ふ主張を裏書きしてゐるし、また次節に於て斷言されてゐることを前提  
 としてゐるのであるから。然るに此第二の推理は人々に奇異の感を起さしめはし  
 まいか。プラトンは苟くも諸有徳の所由として掲げんとする正思斷が徳即心智と  
 云ふ倫理學的オピニオンであるなごゝ考へる筈があるまい。全くそんな筈はない  
 のである、而もプラトンに於て其はアドラステイアのデスモス(バイドロス二四八C  
 不可脱走之縛)によつて運命づけられてゐたのである。前節末部に於て我々は云つ  
 た——プラトンの徳即知識説の知識は倫理學的であると同時に倫理的であつた。と。  
 プラトンは今迄絶えず徳を諸術智諸學識との比論に於て知識論的に追求して來た、  
 而も其際徳即知識の知識は善、惡の知識として打開され、従つて思斷を其段階に返し  
 て、善惡のオピニオンであるとするれば、此解にも何等の奇異が感ぜられないであらう。  
 此考へ方が思想上全く一躍した名篇メノンに侵入してゐることは、當の・知識・掲

揚の事情と全く異なるところは無いのである、即ち彼の探究が不識の間に倫理學的であつたからである。

▲プラトンは放言した、正思斷と知識或は心智とは同等に有益である。我々は茲にメノンの提出したと同様な疑問に遭遇するであらう。然らば知識と正思斷と異なる所以の者は何か、更に倫理的に見て如何なる點に於て知識は正思斷より價値あるものであるか。之に對してプラトンは想起即ち論理的基礎づけ(知識論的)によつて起る相異を以て、而も非論理的(以倫理的故)に答へてゐる。彼は先づ正思斷について、名工ダイダロスの動勢の彫像を譬にして、縛されざれば脱走し、縛されば留まる(九七D)と語り、進んで詳説して曰く

『眞なる思斷(交替・以知識論故)は、其が或時間現に留まつてゐる限りは、美しき事またあらゆる善事を作り出す、しかし永き時間留まることを欲せず、むしろ人の魂より脱走する、従つて太して價値あるものではない、人が之を原因の推理(アイチアス・ロギスモス・原因)を推究すること・従つて論理的基礎づけを以て縛する迄は。是れ即ち、おゝメノン、以前の論三七節参照に於て我々が同意し合つた通り、想起である。さて其が縛されると、先づ第一に知識と成り、次いで永續的となる。此點(永續的)に於

て知識は正思斷(以倫理的故交替)より價值があり、此縛に於て知識は正思斷と倫理的と倫理學的と兩方に通ずる(異る。)(九八A)

うまいことを云つたものだ。プラトン。我々が前節に展開した二通り中の第一推理に於て最後に指摘したる困難を如何にも見事に説明してゐる。また正思斷が諸々の善事美事を作り出すと云ふ點や、永續的と成ると云ふ點に於て、其が倫理的判斷であることは明白である。但し其がまた倫理學的知識と成ると云ふ點に於て、我々は熟考すべき問題がなくもないと思ふ(後節良心論參照)。だが論理的基礎づけが知識の時間的永續性を保證することはできまい、其は就中論理的と心理的との混同である。また之を倫理的に見て、其主張は倫理學者にとつて、我田引水すぎるではないか、かくては倫理學者は皆聖人であることにもならうから。孔子が言つた通り、曰く

君子無終食之間違仁・造次必於是・顛沛必於是(里仁)

プラトンは答へた――

『だが僕は之を知つてゐては、はななく、想像して語つたのである。しかし正しき思斷と知識とは或る異種なるものであると云ふことは、決して僕が之を想像してゐるの

だとは僕には思はれない、むしろ何等か僕が知つてゐると云ひ得るならば——かく云ひ得ることは全く僅少ではあるが——是を吾が知れることの中の一つであるでしょう。』(九八B)

善い哉、プラトン。倫理的、正思斷と倫理學的、知識とが異種だと斷言したのであらう。——君が今先に(前節中)試みた第一の推理から勿論其意味であるべきであるが、實は第二の推理で君が前提とした通り、今の思斷を僕は所謂のオピニオンとのみ解して答へたのであつた。——さうであらう、また其點で世のプラトン研究者は君を解して誤まらなかつた。しかし君は更に知識を心智に交替して倫理的に諸有徳とソクラテスとの徳が全く異種だと云ふことを今の一句に盛りたいとは思はないか。

——其は勿論僕の言ひ得なかつたが考へてはゐたことである。——君の師事せんとしたソクラテスは無知の智に安住してゐた、そして言つてゐる『僕は僕が知らないこと云ふことを知つてゐる』と。——全く。——然るに君は彼の徳が心智であり知識であると考へてゐる、若し知識であれば彼は人を欺いたことになる、其上君は確實に彼から其を教へられ學んでゐた筈であるから、徳の探究などをする必要もないし、君も彼の如く聖人と歌はれつゝ無知の智者として人を欺むいてゐたに相違ない。然るに君

は現に『吾が知れる事の中の一つである』と云つて自ら智者を以て任じてゐる、其點に於て君はソクラテスより智であり、其智から達觀すると、ソクラテスの心智は倫理學的の知識であつたとても主張するものか。——君はソクラテスの様な論をする。だがしかし僕のソクラテス觀はまちがつてゐた、僕は勇敢に之を告白しよう。——そこで君は訂正して言ふべきであらう、今の主張に於て僕は社會國家的政治的徳と、僕は哲學的と銘うたんとする超社會的なる所謂眞徳とは全く異種なものであり、前者は正思斷、後者は知識であると實は考へてゐたのである。——全く君の主張は尤もである。僕は君にたのむ、願はくは其他の點に於ても誤謬を正だし、以て後人の陷るのを救つてもらひたい。僕はこれから再びハデスに歸つて、第二のソクラテスが生したことを早く吾が師に報らせたいと思ふ。

我々は彼に——待つた、待つた。我々の論はよほぞソクラテス的になつて來たが、徳に於ては及びもつかない。しかし我々は眞のソクラテスに師事し學んで厭かぬ決心であると彼に告げてほしい——と云ふ間もあらず、アポロドロス以上のソクラテス狂は倉皇として姿をかきけしてしまつた。

▲彼を見失つた我々は再び自問自答しなければならぬ。正しき思斷の時間的



生滅無常に對して、純論理的には打開し得べくもない、而もすぐ後で取消した程の知識の永續性をプラトンはどうして展開してみたのであらうか。我々は之に二つの答を提示することにしよう。即ち一方は——ハデスから訪れたプラトンも言つた様に——諸有徳の無常に對して造次必於是・顛沛必於是・念々不離心とも云ふべき聖ソクラテスの心智を觀、之を理智と解し、更に之を知識に交替し、茲に倫理的と倫理學的とを混同することによつて、倫理學的に徳を明かなる意識に齎らせば、倫理的大成が期し得られると——是は彼の當初からの信念であつたが——是を信じてゐたからである。しかし他方に於てまた徳の倫理學的——知識論的探究の可能を説明する爲に考へ出された想起説が、バイドン篇の想起説とは其趣を異にして、極めて心理學的に展開されてゐたからでもある。然らば其想起説とは如何なるものか。

『魂は不死であり、幾度も生れ出て、此世の物もハデスの物も、一切の事物を見てしまつてゐるが故に、魂が既に學知しなかつたものは何もない。そこで徳についても他の物についても、魂が苟くも以前に知識してゐた事を想起し得ると云ふことに何の不思議もないのである。さて萬物の本性は同種であり——此同性の一句頗る孟子の想起説(四〇節)に似たり——魂は一切を學知してゐるのであるから、唯の一つもの

を想起したなら——此想起を人々は學知と呼んでゐるが——其他一切を其人が発見することを何も礙げはしない、若し人が勇敢であり、疲れて其探究をやめさへしなければ。なせかと云へば探究及び學知は全然想起であるから。』(八一C D)

バイドン篇では學知即想起のみであるが、メノン篇では更に・探究・と云ふことが重要なものとして加へられてゐる。

さて此想起説を前提として、想起を先づ探究學知の意識上の過程に於て説明し、茲に思斷更に眞思斷を以て想起(即學知)の出發點と爲した。而して此眞思斷と知識との關係論を——其は屢々言つた如くピタゴラスの定理の教授學習を例とした知識論的展開に於てあるが——次の如く展開してゐる。

知らざる者に、彼が知らざる所の事について、眞なる思斷が内、在、してゐる。而して今や彼に、恰も夢の如く其思斷が搔、起、され(アナキネイスタイ)た。そこで若し人が彼に其同じ事を幾度も幾様にも問ふならば、其人は終には其事について誰に劣らず明哲判明に知識するに至る。(八五C)

眞なる思斷は覺醒され(エペゲイレスタイ)て、知識と成る。(八六A)

かく意識の明暗に眞思斷と知識との相違を見、其暗より明への覺醒を想起である

と云ふならば、徳論上に移して、正思斷よりの想起は自覺——心智眼を開くことであり、かく解せばソクラテスの徳——心智の説明となり、かく實行せば其人にとつて其心智は全く以て永續的である。然るに若かきプラトンは——と云つて勿論我々よりは年長であつたに相違ないが——結極、明白なる意識の下に論理的基礎づけ想起・前節參照を受けた知識を解さずにはゐられなかつたが爲に、倫理學的知識論的打開に出で、茲にソクラテスの生ける徳を説かんとしてゐる様な、さうかと云つて又哲學的考察を試みてゐる様な、我々にとつて興味深かき又人々にとつては譯の分からぬ従つて馬鹿らしい矛盾撞着ある思想を展開してしまつたのである。

しかし、思へ。吾が東洋の士よ。無言自得の自内證程明白分明なるものはない、而も泰西の哲學者を始め最大多數の人々はロゴスを以て、即ち言語を以て理論を以て、之を知識に求めようとし、或は求め得たりとして得得——是は求得の得から出來た詞かな——としてゐる。趙州が至道無難の一則、茲に到つて味ふも盡きまい。

▲正しき思斷・我々は殆ど其意味を未曾有の明確さを以て展開し終つた、其展開に際して是が諸有徳の所由であることを屢々告げた、しかしまだ具體的にプラトン自身の言葉の上で明示することはしなかつたから、補足として又次節への連鎖とし

て、其言を照會しよう。

正思斷は行爲に向つて知識に、また正思斷を有する人も知識を有する人に、何等劣らず有益であると云ふことになる(承前)。而して善き人は有益なる人である。と我々によつて既に一致されてゐる(心智論)。そこで當に知識に因つてのみ善き人々は國家の爲に有益なる人々であるのではない、苟くもかゝる人があるならば、猶また正思斷に因つてもである。(九八 B C)

茲に『國家の爲に』と云ふ一句が新たに挿入されてゐる、其は有益と云ふことが・何の爲に・の明示を必要とし、而も其は勿論東洋的に云つて天下國家の爲にであるが故である、同時に具體的に見て此正思斷を特にもペリクレス等の偉大なる政治家や國家的人物に認めてゆく爲の捨石として、々もあつた。

此捨石を承けてゆく所説を見る前に一言斷つて置くことがある。徳即心智説に於てプラトンは、徳は心智であらねばならない、デイ・エイナイと云つた、其は純倫理的學的の結論であつて、或はソクラテスの徳に其具體的姿を見得るかもしれないが、世間の具體的徳が心智である、エイナイと言つた譯ではなかつた。プラトンは此種の區別を立てることに、非常に敏感であつたのである(エウチプロン篇徳論参照)。然

るに世間の徳は、徳の教師と名乗るソピステスも諸有徳も・事實・人に之を教へることができなかつたのであるから、此證據によつて知識ではないと斷じ、之に正思斷であると言ふ・説明を與へてゆくのである。

此二者のみが正しく導く、即ち眞思斷と知識と、之を以て人は正しく導く。なせかと云へば、苟くも或偶然によつて正しく起る事は人の指導によつて起るのではないから。(九九A)

テミストクレス一味や其他のかゝる人々は或る智慧知識と交替によつて智であつて國家の爲に導者であつたのではない。是故に他の人々を(教へて)彼等の如き人物と爲すことができなかつた、即ち彼等自身知識に因つてかゝる人物であつたのではなかつたから。しかし若し知識によつてなくば、あますところは良思斷エウドクシアによつてとなる。此良思斷を以て此政治家達は國家を正してあるのである。(九九B C)

此過程を以てプラトンは正思斷は諸有徳に導入し終つた。

然らばプラトンはなせ政治家に敢て此正思斷を認めただのであるか。彼は徳の下に國家社會的徳を考へてゐた、而して其は國家統治の善良なる政治家——むしろ爲

政者に於て最も偉大なる活躍を見せるものであるから。故に孟子曰く

分人以財謂之惠・教人以善謂之忠・爲天下得人者謂之仁(滕文公上)

君子有三樂・而天下不與存焉(盡心上)

プラトンは偉大なる政治家に正思斷を認めた。然るに以前の論を以てすると、其正思斷は啻に有益であるのみならず、心智と等しく有益であると云はれてゐる。我々は此點に疑問と皮肉とをもたすにはゐられない。此有益と云ふことが若しも善の具體的效用としての有益と同音異義であつて、都市を利益すると云ふ意味であるとしたら、勿論——哲學的ではない——眞徳を以て統治して始めて眞に利益するのではあるが、かゝる餘りに高尚に過ぎた意味ではないならば、愛國的な而も權謀に富んだ政治家の才能と解されて來なければならぬ。政は正なり、プラトンも今『國家を正す』とは云つてゐるが、如何にテミストクレスやペリクレスがヘラスに於ける第一流の政治家であつたとしても、齊の管仲晏子に匹敵し得るかどうかは疑問である。テミストクレスは彼を侮蔑したセリボスの人に向つてかく答へたとプラトンは云つてゐる。

儂がセリボスの人であつたとしても有名にはならなかつたらうし、君がアテナ

イの人であつたとしても。(ポリテイア三三〇A)

又ペリステス<sup>ペリステス</sup>をば特にも最も完成された雄辯家<sup>雄辯家</sup>を以て稱讚してゐる(バイドロス二六九五)。今借りに彼等に管晏の榮位を許さう、そして其所由が正思斷であるとする。然るに此正思斷を其效用有益に於て心智と同等であると説くならば其は猶管晏と孔孟とについて其德體は異なるが、其德用に於て相違がないと云ふのと殆ど同様ではないか。否、プラトンの所謂る心智は孔孟の德でもなかつたし、ソクラテスの德でもなかつた、其は一つの倫理學的概念だつたのである、そこで之をどう云はうと別に天下國家更に個人の魂に何の變動も起りはしまし。しかしプラトンは後に心智の德をあらゆる點に於て世間の德と區別し、之を超社會的哲學的眞德と建てる、而も其德の上に理想的國家論を説かずにはゐられなかつたのである。天下國家を思ふプラトンの心は正に稱讚に値する、しかし其は綠木求魚の類に近かくはあるまいか。我々寡德にはまだかゝる問題を論ずる資格がない。

孟子曰・中天下而立・定四海之民・君子樂之・所性不存焉・君子所性・雖大行不加焉・雖窮居不損焉・分定故也(盡心上)

奚其爲爲政・我々が當面の問題は德の修行學習より他にはない。

▲さてプラトンはとにかく知識或は心智と異つて、而も等しく有益なる正しき思斷の存在を認めてゐる。眞なる思斷は科學的知識への心理的過程に於ては、正當に提示されてゐる、しかし徳論上の正思斷は——今迄は不問にふしてをいたが——其知識論との比論に依據してゐるとは云へ、プラトンの推理上、其導入には大なる困難をもつてゐる。なせかと云へば、徳は有益であり、有益である以上其は心智でなければならぬ、即ち理性と俱でなければならぬ、つまり理性の有無によつて有害有益が決定される、と既に徳即心智説に於て論斷されてゐる以上、理性を缺きて猶有益なる正しき思斷の導入は、論理的に矛盾があるからである。

そこで正しき思斷は理論上プラトンにとつて天降りのであつたと評されねばならぬ、而も此天來的と云ふことが諸有徳についても亦言はれてゐるのが妙ではないか。

正しき思斷は、知識にあらざる以上、教へられもせず、學ばれもしない、また生れながら、其理由は當節末參照有るものでもない、然らば如何なる風に其が來る人によらるか。如實に人倫を洞察せる孟子は我固有之・弗思耳矣と云つて、徳性の俱生を説き、更に是非之心・智之端也の如く徳の端を指摘することによつて其内在を教示し、云



は、搔起(搔起)想起(想起)による其全機現を以て徳の完成となした。

凡有四端於我者・知皆擴而充之矣・若火之始然・泉之始達・苟能充之・足以保四海・苟不充之・不足以事父母(公孫丑上)

而して孟子の如き醇乎醇なる徳論はプラトンの思想上に於ても充分展開され得たのである。然るに惜い哉萬事を客觀的に理論的にのみ取扱ひ考察することをおんだプラトンは引續く論理的亂脈を巧みに切抜けることに焦慮した爲か、知識論上認められたる眞思斷の内在搔起説を放擲し去り、彼にとつてはかく單純に取扱はれ得なかつた諸有徳の心情——所謂る正思斷について、遂にプロタゴラスの神賦説と天才説(二八節)とを一つにした様な解釋を下してしまつた。

正しき思斷によつて正しく行動する者は、豫言者・巫子・詩人と異なる所はない。其人々は神憑(エントウシアスモス)によつて多くの眞なることを告ぐるも、自ら告ぐる所については全く無知である。同様に理性を缺きて猶正しき行爲に出ずる者は、實に・神的(テイオス)と人が呼ぶ所の者であり、かゝる徳は全く・神的賦與(ティア・モイラ)により、理性をまたずして來る者には來るのである。偉大なる政治家・神的政治家は全國民を正しく導くことはできる、しかし無知なるが

故に、他者をして自己の如く爲すことではきかない。(九九)

我々は此說の上にもはや何も云ふ必要を認めない。たゞ我々の或は直譯し或は抄譯し或は意譯した散文はプラトンの妙味をそれこそ散逸してしまつたが、彼の原典に接し得るものは一切の矛盾をも融解美化し終つてゐる其詩韻——それこそテイア・モイラの技倆に讚歎を禁じ得ないであらう。茲に始めて語られてゐるテイア・モイラは他の諸概念と等しく終にプラトンのおはこととなり、今後バイドロス篇のマニア(狂氣)の叙說等にもあらはれて来る。因みに斷つてをくが、此篇でテイア・モイラと云はれてゐるのは、其美名の裏に皮肉を含んでゐることである。人は彼の詩韻に魅せられ、あまりに此一句に神憑りして、プラトンの眞意を逸してはならない。

さてメノン篇の開卷第一句を見ると、次の如く語られてゐる。

『貴君は告げることができませうか、おゝソクラテス、抑々徳は教へられ得るものであるか、或は教へられ得ないが練習され得るものであるか、或は練習されも學ばれもしないで、寧ろ生れながらに、或は他の風に人々には現在し來るのであるか、を。』(七〇A) 茲に徳と云はれてゐるのは『現在し來る』・バラギグネスタイ・と云ふ詞が明示してゐる通り、有る・具體的徳であつて、あるべき・理相的徳ではない。徳の神的

賦與の説はこの『或は他の風に』答へたもので、此詞はつまり其捨石であつたのである。プラトンの名著は今様と異つて總て起承轉結の法になつてゐる、バイドロス篇などに構成上の問題が議せらるゝなどは、議者自身の無見識を暴露してゐるだけの話である。さて徳の可教可學は否定されたとして、また生來も——徳性よりは具體的徳の現在をのみ問題としてゐた爲に(八九B)——勿論否定されたとして、其可習性(アスケートン)は否定もされなかつたし、改めて考察もされはしなかつた。

プラトンは正思斷の神的賦與によつて其内在説を放棄してしまつた、而も他面には徳の原理を理性に見出した。此二點を彼は今後の徳の探究の出發點とし、理性の方に於て内在説をとり、その上に哲學的想起による徳の完成を説き、而も之を所謂超國家社會的・眞徳・と立て、今正思斷に認められた社會國家的・假徳・と截然たる區別を設けてしまつた、そして其眞徳には哲學的可學性を認める、同時に其假徳には可習性を承認し、茲にメノン篇に於ける此不問の一路を辿つてゐるのである。故にバイドン篇に曰く

市民的政治的の徳、之を人々は節度の徳と正義の徳と呼んでゐる、而して其は習慣と演習とより、哲學と理性とをまたずして、來つたものである。(八二B)

人は記憶してゐるに相違ない、我々が當章の抑々最初に語つたことを——徳の眞面目は徳用にある、しかし之を客觀的に對象化して考察すると、理事・體相が出て来る。カント一派の人々は分析によつて綜合の根據に達すると力んでゐるが、而も猶——我々は詳しく知つてゐる譯ではないが——二元論に苦しんでゐるのではあるまいか。同様に彼等の太祖プラトンも其分析によつて——所謂二世界説の謂ではないが——二様の世界を別々に立てるの運命に陥つてしまつたのである。今の徳論が即ち其例である。

今若し此正思斷に、先の知識論に於て認めたと通り、此可習性(幾度も幾様にも三七節所引)と想起とを認めたとすれば、またプロタゴラスの説中に見られた徳の術智的所性(二八節)とも相會し得たことであらう。而もかの時の例が吹笛等の術智(テクネ)であつたに對して、今度は純粹の數學(マテマ)が例とされてゐるのを對比してみるならば、プラトンの主傾向が如何に愈々益々倫理學的に進んで來たかを知るに難くはあるまい。

▲以上の波瀾重疊なりし展開によつて、プラトンの所謂正しき思斷なる者が如何なる者であるかを明にし得たと信ずる。我々はしかしもう一度——但し全く脱

線的なテイア・モイラの一條を除いて——之を約言してみよう。

諸有徳は自身有徳ではあるが、他の人々をも同じく有徳にすることができない、それは其徳が心智——知識でないからである。しかし苟くも正しく行ひ、正しく市民を導いてゐる以上、其は正しき思斷の所産所導である。此正しき思斷は知識に至るべきではあるが、未だ至つてゐない、恰も夢の如く搔起された尙暗き漠然たる意識であつて、全く想起——覺醒された、また想起——論理學的に基礎づけされた、永續的なる明かなる知識ではない、むしろ理性を缺けるものであり、従つてよし彼等の心——魂に其が内在してゐるとも、知られず、従つて教へられ學ばるべくもない。

泰西的の哲學者や思想家達は此展開だけで満足するに相違ない、しかし我々東洋人は此正思斷に更に何等か一層具體的なる内容を盛ることによつて我々の精神に消化し、生かさずにはゐられないのである。そこで我々は茲に一つの案を提出し、之を・良心・と解釋してはどうかと思ふ。

孟子曰く

萬物皆備於我矣・反身而誠・樂莫大焉・強恕而行・求仁莫近焉(盡心上)

最初の一句がプラトンの想起説と一寸相似てゐるのも面白いが、とにかく日々當面する事々が千差萬別ではあつても、たゞ自己に反省し、良心に訴へれば、人は正しく思斷して正しく行動することが出来る。勿論事が失敗に終ることもあらう、また人から誤解誹謗されることもあらう、しかし良心の指圖に従て行動した以上、反身而誠であり、従つて樂莫大焉である。此事實の説明原理として孟子は萬物皆備於我矣と説破した、其は探究可能の前提として或は實有の學知の説明原理としてメノン篇にバイドン篇にプラトンが想起説を展開したのと殆ど全く其趣を一つにしてゐる。さて又孟子は言つた

行之而不著焉・習矣而不察焉・終身由之而不知其道者・衆也盡心上

良心の・自覺・によつて庶物人倫を是れ明察し(五節所引參照)如是如是に天下の廣道を行く者は、ヘラスに又泰西にソクラテス唯一人あるのみであつた。此點に於て心智と良心とは覺不覺(二八節末或は意識の明暗(三七節末)を以て其區別が立てられよう。此限りに於て又正思斷を良心と解釋するに——勿論プラトンが其處まで切に考へてはゐなかつたにきまつてゐるが——抑々何物が礙げようか。

然るにまた孟子は言つてゐる。

雖存乎人者・豈無仁義之心哉・其所以放其良心者・亦猶斧斤之於木也・且且而伐之・可以爲美乎(告子上)

放其良心、よし良心の鈍ぶる場合は多く、鈍ぶつてゐる人々は衆いとしても、此良心は、プロタゴラスの神賦説——中庸の天命之謂性の示す如く、萬人固有の徳性である。云はねばならない。是は正思斷の魂に於ける内在を説く處には調和的に認められ得よう、此點に於ても亦正思斷を良心と解して差鬨はない。

プラトンはメノン篇の姉妹篇にして恐らくは之に先行し、哲學的には善を中心問題として目的論的考察を展開してゐるゴルギアス篇に於て結極

魂の秩序と調整・之を合法的と法則と謂ふ、其によつて人々は有規律有調整と成る、是れ則ち正義の徳と節度の徳である。(五〇四D——一節所引參照)

と斷じて、心の理を徳としてゐる。プロタゴラスによつて意識的に提唱されたらしい——と我々が憶測して云つた(三〇節中)——政治的國家的徳を、ソクラテスの警告に従つて、我々の魂の上に基礎づけた點に於て、此結論は我々をしてプラトンの哲學力に刮目せしむる、而して此ゴルギアス篇は實にカントのジッテンレーレに比さるべき段階にある。此名篇の後を受けたメノン篇に於て彼は徳一般の原理を探究し、

以て的確なる徳の知識に達せんとし、其云は、理性批判・を想起であるときばつてゐるが如くである。そこで正思斷と知識との第一の重要な相違は、有理か、無理——寧ろ未有理かの點に存し、従つて正思斷は想起——基礎づけの出發點として、倫理學上——知識論上、知識に對して第二義的の價値を有する問題的意识たるに止まると云ふことになつてゐる。此所説に對して正思斷即良心の解釋は如何なる運命をもつであらうか。

次の論は特にも繊細であるから充分落付いて讀まれんことを希望する。

我々は先にプラトンの思想上正思斷と知識との陥る困難について二様の推理を展開した(三五節後半再讀を乞ふ)。其第一の推理の最初に於て倫理的正思斷と倫理的知識とは別異であるとのみ告げた。今度は兩者の關係論に移る。すると茲に倫理的正思斷を對象とし、之を倫理的に基礎づけると云ふ關係が成立すると先づ云ふことができる。『之を』とは一體何か。倫理的正思斷をであらう。否。倫理的正思斷をかく基礎づけると云ふことは全く不可能ではないか、むしろ今も云つた通り『之を對象とし』てのみ可能なのである。換言すれば斯く基礎づけられる者は其正思斷自體ではなくして、其正思斷の思斷・オピニオン・に他ならないのである。



若し其正思斷が何等か他の風に基礎づけられるならば、今先にも言つた通り、心理的に覺醒によつて心智に基礎づけられるのみである。そこで若しも倫理學的知識が其具體的の心智に相應してゐなかつたならば、其は眞こと、この知識とは云へまい。……如何に深くも深き思想でも、其思想が深いと云ふならば、其は確實に理論づけられてゐなければならぬ。若し方法論的缺陷があるならば、其が猶淺薄皮相な言であるを評することを抑何が礙げるか。更にも其言論が如何に巧妙な論理を以て編まれてゐても、所説が實際の心境と相應してゐるものでないならば、所謂のロマンチックにして、是れ亦一片の空文に過ぎない。子貢問君子・子曰・先行其言・而後從之爲政。哲學もよい、しかし心境が主でありたい。閑話休題……さて茲に第二の推理が現はれる。倫理的な正思斷の思斷は倫理學的な正思斷である、故に我々は其正思斷の内容を先には、勿論プラトン思想の立場から、徳即心理智としたのである——恐らく先には妙に響いたでもあらうが。此第二の推理に於て明かにされたことは、倫理學的な正思斷と知識とは理論的理性の有無に於ては相違がある、よし兩者の内容が徳即理智であるとしても、と云ふことであつた。

そこで今先に掲げられた理性の有無と云ふ一見厄介至極なる相違點は、心智がプ

ラトンの的であらうとソクラテ斯的であらうと、正思斷自體と心智自體との關係には、倫理的と倫理學的との相違の下に、全く無關係なる立場にある。従つてプラトンにかゝる倫理學的主張の而も重要な一面があらうとも、我々が提案した通り、正思斷を良心と我々東洋の士は釋し得て而も特に妙味を感ずるのである。

先づ第一に如何なる妙味があるかと云ふのか。徳に勵むことを好む東洋の同胞よ、聽け。我々が正思斷即良心を搔起した場合と、云はゞ心の理を想起即知識した場合と倫理學的意識に於ては知らず、少くも倫理的意識の上に於て、徳用即ち具體的行爲に於て、全く大なる懸隔がある。ソクラテスの行爲を聞き、孔子の論語を味はひ又孟子の言論に接し以て絶えず良心を搔き起した方が、よしんば其の何たるかを答へ得ずとも(但孔子有言曰有徳者必有言禪家亦有語録猶明敏なる頭腦によつて徳の原理を學究するよりは、實行に向つて遙に效果があり、また徳についての見識を養ふことも極めて多大ではないか。

孟子曰・聖人百世之師也・伯夷柳下惠是也・故聞伯夷之風者・頑夫廉・懦夫有立志・聞柳下惠之風者・薄夫敦・鄙夫寬・奮乎百世之上・百世之下・聞者莫不興起也・非聖人而能若是乎・而況於親炙之者乎(盡心下)

親炙は則ち私淑であり、不斷の搔起である。

次に看よ。正思斷と心智との時間的出入無常と永續有常とについての言説は徳について工夫をこらせる者にとつて特にも興味を覚えしめるものではないか。

孔子曰・操則存・舍則亡・出入無時・莫知其郷・惟心之謂與(告子上)

知識論を好んだプラトンも、ソクラテスの弟子として、徳の修行を怠らなかつたと見える。此處プラトンは特にも我が所謂の賢者プラトンの慨がある。この出でたる心は則ち孟子の所謂る・放心・ではないか。

孟子曰・學問之道無他・求其放心而已矣(告子上)

但し原因の推理によつて之を縛する倫理學が求其放心の學問ではない、屢々切言して來た通り。因みに云ふ、孟子は今所引の孔子の言に注し、良心の出入無常なることを孟子的想起説より説明し、更に諸有徳の高下の相違をも——是はプラトンに於て殆ど問題にされてゐず、寧ろ正思斷は一義的に取扱はれてゐるが——其をも同時に説明してゐる。曰く

仁義禮智・非由外鑠我也・我固有之也・弗思耳矣・故曰・求則得之・舍則失之・或相倍蓰而無數者・不能盡其才也(告子上)

我々は先に孟子は明察の有無、覺不覺を以て聖凡賢愚を別つてゐる（二八節末と云つたが、茲に換言すれば盡心と不盡心との區別となる。獨逸に諺有り曰く

*Geflickte Freundschaft wird selten wieder ganz.*

プラトンは客觀的分析術によつて正思斷と心智との脈絡を切つてしまつた。政治的徳と哲學的徳と云ふ風に、それ後者には永續有常性の代りに、超時間的永遠性を認めることになつて行くのである。

我が正思斷即良心説はプラトンの倫理的的心理的一面を生かし得て餘りある。東洋古典を輕じてゐた哲學徒も——更に西洋古典特にもプラトんに親しまうともしないで、流行を追ふに是れ暇なき哲學究も、此展開に接して恐らくは省る所があつたであらう。我々は益禹の道を追つて山澤を烈焚し九河を疏通するを任としてゐる、しかし孔孟の大成に及び得るかは甚だ疑問である。願はくは諸君の俊英を以て眞に東西を融合したる大精神が太陽とゞもに東海の天に昇り輝く時の一日も速かならむことを。

▲我々は先に言つた、テイア・モイラは其美名の裏に猶皮肉を含んでゐると。其時に意譯し掲げた所説について——即ち苟くも他者を自己の如くなし得ぬならば、

其徳は神的賦與によつて其人には現在し來るのであると述べて後に續いて——プラトンは言つてゐる。

『そこで苟くもかく爲し得る人があるならば、恐らく其人は生ける人々の間にありて、猶ホメロスの歌へる亡者の中に於ける(テバイの名豫言者)テイレシアスの如き者であると言はれよう。詩人が彼について告ぐるには

ハデスの中なる者の唯一人彼は知力をもつ、他のものごもは唯影の如く浮游すと。此世に於ても全く同様に、かゝる人は徳に於て恰も影に對する眞なる者の如くである。』(一〇〇A)

生ける人々の間のテイレシアス、是れは夫れ心智のソクラテスカ。心智を知識に交替し、想起に倫理學的勝利を誇らんとするプラトンが、若し自らテイレシアスを以て擬せざれば則ちよし、擬するが如くば、天下舉つて之を許すとも、我々は許さぬ。しかし既に倫理學なるものが存すること久しく、其實際の所性を知り抜いてゐる我々であればこそ、かゝる誤信に陥りはしないが、倫理的努力のつもりで倫理學なるものを創始しつゝあつた彼にとつて、よし其誇を禁じ得なかつたとしても、我々は特に——勿論賢哲プラトンにのみ——同情を表するにやぶさかではない。

プラトンは恐らく他の一切の哲學者に優つて其正理に於て其誤謬に於て而して又其神的筆致に於て後學を指導する力を備へてゐる。我々にこれだけの展開力を與へ、其上にも道德的教養に志さしめた者は唯一人プラトンであつた。彼に心酔し來つた我々が、今其思想を縦横に割削し自在に活殺したとて、其は決して師を穢す所以ではあるまい。むしろプラトンは茲に其存在の眞の價值をもつたことを知つて、恐らくは心から満足してゐるであらう。

孟子曰・羿之教人射・必志於穀・學者亦必志於穀(告子上)

諸有徳の正思斷の展開は一先づ是を以て終りを告げよう。しかし今迄の所論は猶序曲に過ぎない、我々は以上の所説を前提として更に突込んだ重要な展開を後章メノン篇の徳論に期してゐる次第である。如上の矛盾撞着を最も論步確實に而も誠意を以て解明した者は我々を以て嚆矢とする。しかし此點に於ては猶泰西の眞哲にも之を期待することが或はできるかも知れない。然るにまた其矛盾を正しく生かし、其上に自在に高踏亂舞した者も亦我々である。而して是は我々東洋の士以外に望むことは現在に於て全く不可能なことであるに相違ない。プラトンを讀破し看破したる上に、更にも東洋の古聖賢の心底に出入することを怠つて、我々の活

躍の眞面目は覬覦さるべくもない。我々は此展開が現時の地理的にもまた精神的にも全く拜外的なる日本の思想界に向つては甚だ高尚に失した論ではあるまいかと恐れた。しかし若しも之に因つて東西古典の眞に精神的なる研究が或は若かき人々の心に發祥し、更に益々促進されるならば必ずや我々が來るべき賢人哲士と相語る時代が來るに相違ないと確信して、茲に全く無遠慮に、否最も有遠慮に筆を進めて來た而してまた更に進めて行く決心である。

## 第八章 諸徳と主知主義

▲我々の歩みは漸く序論を過ぎて、今日まで殆ど何人によつても徹底的に割割されなかつたプラトン徳論の本筋、其意味に於てヘラスの所謂踏むべからざる、従つて又踏まれざりし聖地・アバトン・ヒエロン・に進まんとしてゐる。しかし其前に一方既所論中に出没したる徳の字義を一層明瞭にする爲に、因つて又他方今後の所論の了解を助け得る爲に、第四の具體的者たるヘラスの諸徳目について、簡單なる説明を試みてをくのも好都合であらう。

ヘラスの主徳目は普通五つと數へられてゐたのではあるまいか、プロタゴラス篇

に見ゆるが如く。しかし何も其だけに限られてゐると云ふ譯ではない、シムポシオン篇には忍耐、メノン篇には大様等が數へられてゐる通り。さて其五徳目は既にソクラテスの徳を讀破せる時からして屢々擧げられて來てゐるが、節度・正義・敬虔・勇敢・智慧の五つが其である。しかし我々はもう一つの重要な徳目から説明を開始しよう。

『プロネーシス』是が心智理智と譯されて來たのは今更言ふまでもらい。然るに此詞の動詞形・プロネイン・は普通・慮る・の意に用ゐられてゐる、而して此意味からプローシスは又・思慮・其形容詞形プロニモスは・有思慮・兩者の否定形アプロシーネー・アプローンは・無思慮・従つて・無智・と譯される。因みに語根プロは心の謂である、吾が所謂る心智の譯は此語根にも據つてゐる。

『ソープロシーネー』前のプロネーシスにソー・健全なる・と云ふ字が結びついてゐる形である、従つて健全なる心の状態は健全なる智でもある處から、プラトンは時に思慮や智慧の意を之に盛つてゐる、そこでかゝる場合は・思慮の徳・(プロタゴラス篇カルミデス篇等)と譯されて、殆どプロネーシスと同義に取扱はれてゐる。然るに普通の使用に於ては其反對として放埒・アコラシアと時には狂氣・マニア(バ



イドロス二四四 A B)をもつてゐるから健全なる情操の意として、前者に對しては節制、後者に對しては正氣と譯される。我々は代表譯語として、節度の徳・を用ゐてゐる。我々が先にソクラテスの和徳を狂狷と對して全く東洋的に其中節の至美を讚歎した(一二節末)時に、此ヘラスの徳の語意を含めてをいたことには、恐らく誰も氣付き得なかつたであらう。バイドン篇に曰く

さてまたソープロシーネー(思慮節度)是をまた多くの人々は、ソープロシーネー(節制)と呼んでゐるが、即ち欲望にひるまず、むしろ侮蔑的に従つて端正であること、是はかゝる人々にのみ相應しくはないか、肉體を輕ろんじ、哲學の中に生ける人々に。(六八 C)

是に由つて之を觀るに、極く普通意は、節制・であつたと云ふことができる。

『デカイオシーネー』正義の徳・之については特に語る程のことではない。但しプラトンの使用特にゴルギアス篇を見る時、義に由つて正しく行ふことであると共に、義に由つて正だすことにもなつてゐる。曰く

政治術の中(肉體に關する)體育術に對當するのは立法術、醫術に對應するものは、デカイオシーネー・司法術。(四六四 B)

さて何等かデカイオシーネー・司法的正義の徳を以て、正しく懲らす・コラゼイン・人々は懲らすのであらう。・従つてデケイ・(處罰正義)はアコラシア(節制の反對の放埒・但し茲では・懲らされてゐない状態・とも譯されねば困る)とアヂキア(不正義なること・但し同時に・罰せられてないこと)とから離脱せしめる。(四七八A B)

人は此一例を見てもプラトンの翻譯は勿論、其解説も極めて困難煩雜に陥ることに想到し得るであらう。デカイオシーネーの此二重義は、今の第二所引に於ても知らるる通り、其語原デケイが正義と同時に處罰の意を有する處より來つたのであり、また此二重義は、一面に於て正義についてのヘラス人の、下つては泰西人の意識状態を窺はしむるに足るものである。

節度の徳と正義の徳とは或は遠慮と義務との意に於て、或は立法的と司法的との意に於て、或は其他かゝる意に於て、特に政治的社會國家的徳として、恰も孟子に於ける仁義の如く、常に連呼されてゐる。是は先所引の諸句に於て人々の既に知悉したることである。

『ホシオテース』敬虔の徳・是は云はゞ宗教的の徳であるが、一般に如何なる範圍

をもち、如何なる諸義を以て譯さるべきかは、我々にとつて未だ全く不明である。しかし大體の意味は特に此徳を主題としたエウチロン篇の展開よりして、明かにされるどころがあるであらう。因みにホシオン・敬虔・から作られた字にアポシオウスタイト云ふのがある、其意は自分の淨めをすること、恰も——と云つて我々は眞に其意識をもつてゐる譯ではないが——キリスト教徒が十字を切る様な場合によく用ゐられてゐるかの如くである。

▲『アンドレイア』勇敢の徳は、先にも一言せる如く(二〇節)徳相的な前三者とは稍其趣を異にして、實行力の發露である、そこで其特別の顯現は難きを行ふ處に於てするを以て、一般には大膽不敵・無懼邁進の行動をも總て勇敢と呼んでゐる、従つて通俗の勇敢を直ちに徳とはなし得ない、是の爲にプラトンは其純化に種々の哲學的設計を試みてゐる(プロタゴラス篇ラケス篇バイドン篇)。因みに此語原はアネール(第二格アンドロス)即ち男子・丈夫である。

『ソピァ』智慧はヘラスに於て最大の徳として尊重された、其位置は儒教の仁に相當すると云つてよい。此詞はしかし非常に廣汎なる意味をもつてゐる。凡そ一藝に秀たること即ち堪能は常に智慧と呼ばれた、例へば吹笛に秀たる者も(吹笛は特に

アポロンの智慧であつた・クセノポンのキロス軍記卷一章二の八・テレマツク冒  
 険記卷二後半參照天文學に秀たる者も、また德行に秀たる者も、總て智者・ソボス或  
 はソピステス・と稱されてゐたのである。プラトンは時に屢々之を『エピステイメ  
 ー』知識に交替してゐる。思ふに兩者の相違は次の如くであらう。事物の眞體の知  
 られたる眞相は知識であり、其知識の眞用は之を智慧と云ふ、而して『テクネー』術知  
 は其中間にあつて兩義を兼ねてゐる。例へば善惡の知識を有するからとて、直ちに  
 其智慧を有するとは云へない、其が働いて惡を爲さず善を行ふ時に、其人は智慧を有  
 して智者である、従つて知行合一は此智慧に根據を有すると云はるべきではないか。  
 此點に於て智慧は立派に徳である。

さて然らば眞徳としての智慧はと問ふならばどうか。其は固より吹笛天文等の  
 術智的又は學識的智慧ではない、其は心眼の開けた徹底智、それこそ佛者の所謂る到  
 彼岸智・般若波羅蜜・一切の事相を如是に鑑照する大圓鏡智に他ならない。ソク  
 ラテスは此眞深の智慧を呼ぶに心智を以てした、而してプラトンは此詞を繼承して、  
 而も遂に理智と解して満足してしまつた、其は猶前章に論せられし如くである。我  
 々の智は以て大聖の心智を知るに足ると雖も、具體而微にして猶尙大半は知識に留

まつてゐる、つまり其眞智はソクラテス孔子釋迦等の大聖に於てのみ全く具體されてゐると云ふべきである。然るにかの俊英プラトンの智を以てして猶其智は付度を許さなかつた、従つてまた『智慧に於て最も偉大にして最も裕福である』ことを誇つた盛時のアテナイに於て、ソクラテスよりは反つて所謂巧智のソピステスどもの跳梁が歓迎されたのも、亦宜ではないか。智慧と勇敢とは、ヘラスの人々が一方に七賢人(プロタ・三四三A)を尊敬したと同時に、他方アレキウス等の英雄を崇拜した通り、彼等によつて大なる徳として迎へられた、従つて

『アレテー』徳もまた『アガトン』善も一般には勇敢の意にも、堪能の意にも、美性の意にも廣く用ゐられてゐたのである。茲に徳の二重義と云ふことが、恐らくは倫理的學的知識に煩はされた後世の學者によつて唱へだされた、其上にもソクラテス或はプラトンが之を悪用利用して詭辯を弄してゐたかの如く評する者もあるらしい。なる程プラトンの諸篇を味つて見ると、或字の有する幾多の意味の色彩を如何にも巧妙に、時としては讀者の眼のまわる程速かに、自由に使ひこなして論談を運んでゐるのに氣づく。前章に於いて見た正思斷の如く——尤もあれがどの程度迄意識的であつたかは疑問であるが、かゝる展開の中には時に我々の追跡力をして忘然自

失たらしめることも、狡るいななど思はしめるものも少くはない、しかし徳についての二重義は本來決して所謂る二重義ではないのであるから、プロタゴラス篇(二八篇所引を研究してみるならば、其がかへつて立派に活用されてゐることを知るに難くはない筈である。其二重義とは、一は堪能、一は徳である。我々の心に絶えず濤うつ感情情慾を流しやつて、拘泥することなく、邪見盲知に誇らず、心を無罣礙の境に遊ばしめ、よつて自在に適宜なる行動に出でしむるに堪能なる者こそ眞の大有徳ではないか。如何に立派なる説を高唱しても、貪瞋癡の火焰に包まれてゐては、よし其知識は眞であるとしても、其心は堪能にあらずして無徳である。是に由つて之を觀れば、堪能と徳とそも如何なる相違區別があるか。我々が徳の眞面目が・用・にあると云つたのも即ち是の謂である。また吹笛等の術智を喩引した(プラトンの)プロタゴラスは數學を喩引したプラトンよりは徳について遙に有經驗であつたと評して差闕はない。

▲ヘラスの人々は智慧を最大の徳とした、其位置は儒教の仁に相當する、しかし其故にヘラス文化の主潮を主知主義同様にまた儒教を主情主義と速斷することを許さない。彼等が尊崇せし所謂る七賢人、ソクラテス、小ソクラテス派と呼ばれし人々、

更に其流を汲みて不動心・アタラクシア・無煩惱・アパテイア・に聖者の理想を置いたと云はれてゐる人士に對して、主知主義と云ふ評は全く不當である。先にも説明せる如く廣汎なる意味を有する智慧を總じて尊重せし彼等は、眞徳としての最高根本義に體達したのはソクラテス唯一人ではあつたが、藝術的智慧に於て勿論泰西に無匹であつたが、また自然哲學、數學、醫學等の諸科學の始祖たるの榮位を克ち得た、而して此方面に於て彼等は主知主義者であつたし、勿論また當にかくあるべきことである。

我々が當に主知主義的であるべき方面に於て、彼等が驚く程偉大なる主知主義者であつたが故に、またヘラス文化を古典とする後代の泰西文化が其主知主義的オケアノスの潮流によつて浸されてゐるからと云つて、其文化の主潮を主知主義と斷定し、之に携はる限りに於てヘラス文化史的價値を認めようとし、眞徳の智者ソクラテスをして倫理學的概念の發見者の資格を以て其所謂る主潮中に價値ある位置を占めしめんとするが如きこそ、當に主知主義的たるべからざる方面に於て主知主義者たる者の試みる邪見に他ならない。

我々は近代哲學について深く研究したこともないし、最大最偉の元祖と相撲つて

ゐる爲に其暇もたないので、其主潮が全く主知主義であり、論理主義を高唱する者に於ても、其反對派に於ても、形而上學者に於ても、現象學者に於ても、其所説は知識か或は思斷であり、其哲學者は其所説の支持者以上に出でず、而も多くは否むしろ總てが當に主知主義的たるべからざる問題を主知主義的に捏ねまわして、蠻觸頭に美しき論戰を試みてゐること、猶ソピステスごもの演示競技の如くであるか、否かについて、幸か不幸か全く無知である。人は評するかも知れない。甘き葡萄の喰へぬ狐が、何んだ酸っぱい、と云ふのと同じことだ、と。全くさうかも知れない。いづれプラトン・アリストテレス・プロチノスを看破し終つた上で、また吾黨の士が輩出して、我々に暇ができたならば、其主傾向に於て要するに三者の子孫であるから、ゆるゆる味はつて見たいと願つてゐる次第である。

然るにヘラスの『ピロンピア』愛智・哲學は三様の義を以てプラトンの中には現はれてゐる。アポロギア篇にソクラテスの曰く

しかるに神々が命じてゐるに——儂はさう思つたし、さう解したのであるが——哲學して、儂は、また、自分、自身、及び、他の、人々を審査して生きねばならぬと、其

場合・(二八E)



若しかくソクラテス自身が——眞僞は知らず——哲學と云ふ詞を用ゐてゐたとすれば、其は心智道であり、其活躍は自利利他の大乗であると評し得よう。第二義的にはプラトンのソクラテスを慕ふ心の盛んなりし時の所著バイドン篇や其と同一傾向にあるバイドロス篇やに於て用ゐられてゐる、而して其は小乗的——但し所謂普遍的眞理を背景としてゐる點に於て權大乘的なる賢者發智徹底の聖道に他ならない。而して第三義的には、アポロギア二三Dより始まり、プラトンのにはテアイテトス篇ピレポス篇等、到る處に見らるゝ如き純理論的眞理探究の全く主知主義的な今に所謂る哲學の謂に於てである。

▲仁を主徳とする儒教を人は簡單に主情主義とか博愛主義とか評し去るかも知れない。勿論情とか博愛とかの義を廣大深遠に考へてみれば或はさうかも知れない。しかしかゝる評は常に淺薄なる近眼者流の試みる所である。我々もかゝる主知主義的風評に動かされて、それこそ喰はずに嫌つてゐた、何でも西洋に限ると思つて。然るにプラトンの研究によつて古典眼が開けて來ると同時に、泰西の古典研究の必要を力説するものが、數百年に亘つて我々を教養し、其結果今日泰西諸哲も及ばぬ活精神を持ち得た、其我々の古典即ち東洋の古典を研究しないと云ふことは全く

自家撞着であると悟つて、さて儒教の原典に接してみると、其偉大に全く驚異してしまつた。若し諸君が眞の精神を以て孔孟等に私淑親炙してみたならば、豫期した面目と全く異つた眞實を體驗するに相違ない。

さて孟子曰く

舜明於庶物・察於人倫・由仁義行・非行仁義也

此明察は智慧である。智鏡に曇りなく、百般の事相如是に映する時、心は則ち如是に發動する、而して此自由自在なる聖者の行跡に參究すると、茲に生きた仁義が認識され、其が行爲の規矩として建立される、後學の亞儒は茲に・強恕而行・求仁莫近焉・即ち仁義を行はんと努力する理想主義的生活を追ふのである。大學にはこの由仁義行の原動源泉を格物致知に説破してゐるではないか。また孟子は伯夷伊尹柳下惠三子の聖の清任和を説き、孔子の聖の時に集大成を讚歎し、續いて孔子の金聲玉振を釋して曰く

智・譬則巧也・聖仁の意、譬則力也・由射於百步之外也・其至・爾力也・其中・非爾力也(萬章下)

看よ、儒教に於て眞智は仁と並んで最大の徳であつたに相違ない、唯智を主徳とす

ることを恐れた、まつたく徹底しない智程恐るべきものはないから、私的にも公的にも。其上に智は猶全機現に先行し、之を誘導將來する——理智が猶導者であると理論づけられてもゐる様に——従つて全機現の主徳に對しては亞徳にして、猶眞の賢者の徳と呼ばれて然るべきであらう。覺智に次いで悟後の修養が必要である。こゝに亞聖孟軻の著七卷の如きは、我々が之を含味する時、是れ仁義を説いたと云ふよりも、一面に於ては仁義の想起論發心論であると同時に、他面孟子の大見識を暴露せる發智論であるかの如く思はれる、因つて彼との交際はまた人をして聖人賢者凡愚に對する智眼を備ふるに到らしめるのである。之を要するに、小慧と小仁とは必ずしも一致はしないし、寧ろ多くの場合に全く反對する、しかし大智と大仁とは全く融合して離れない、釋迦に於て然り、孔子に於て然り、而してソクラテスに於ても亦然り。觀自在菩薩と自在に娑婆世界を遊戲する大慈大悲の觀世音菩薩との異名同體、兩面一軀なるは、當に佛説上の事に留まりはしない。

我々はソクラテス觀に於て、また其後のプラトンの所説の展開に際して、頻繁に儒教の所説を引用して、或は參考とし、或は種々なる考察を試みて來た。しかし今後の所説は、プラトン獨特の探究の跡を追ふ爲に、あまり引用する必要を認めないであら

う、そこで徳論の全序を終るに當り、ヘラスの主知主義の評に答へるついでに、儒教について、聊か私見を開陳し、以て一と先づ其引用の結末をつけてをく。