

哲學研究

第百七十八號

第十六卷
第一號

プラトンに於ける思慕・想起及對話法の教育的意義
並にその相互關係

石山脩平

目次

序説 本稿の課題とその資料

一、思慕と教育の本質・目的及課程

(一) 本問題の取扱方

(二) 思慕の本性及究極目的

(三) 思慕の目的追求の方法と教育の本質及目的

(四) 思慕の段階と教育の課程

(五) プラトン思慕説の總括的批評

二、想起及對話法と教育の可能根據及方法

(一) 本問題の取扱方

(二) 對話法の特質とその教育的意義

(三) 想起説提唱の教育的動機

(四) 對話法の過程と想起説の證明

(五) 對話法の廣狹二義とその教育的意義

(六) 想起の廣狹二義とその教育的意義

結語 論點の概括

参考文献

プラトンに於ける思慕・想起及對話法の教育的意義並にその相互關係

序説 本稿の課題とその資料

プラトンに於ける思慕 *eros* が廣義の哲學的欲求であり、この欲求は對話すること *sunêthēnai* によつて遂げられ、この方法は想起 *anamnēsis* を前提としてのみ可能であることは、普く認められてゐる。然るにこの場合、哲學と教育とが密接に結合し、思慕は同時に教育的欲求を含み、對話は同時に教育の方法であり、想起は同時に教育の可能根據である點に就ては、哲學者側からは餘り力説されて居らぬ様である。他方教育學者がプラトンを取扱ふ場合には、主として彼の理想國家に於ける教育の職能、その支配者の爲の教科課程等が論せられ、前述の問題に就ては、或はその一二がソクラテスの教育説として未だ深化されざる程度に於て取扱はれ、或はそれ等のプラトンの深化が注意せられても、三問題相互の内面的關聯に就ては猶充分に論究されて居らぬ様に思はれる。故に本稿に於ては思慕、想起及對話法の本來の意義に即してその教育的意義を探求し、同時に是等三者の相互關係を考察することによつて、プラトンに於ける教育の本質、目的課程、方法及可能根據を有機的關聯の裡に把握したいと思ふ。

右の課題の主要資料として私は「饗宴」及「メノン」の二篇を選び、更に「バイドロス」「リシス」「國家」^{ポリテイア}、「バイドン」等を参照した。是等諸篇の述作當時、プラトンは既にソクラテスの立場を超えて独自の深化と體系とを求めつゝあつたと共に、一面又アカデミーの開設と前後して特に教育的思念に燃えてゐたことが想像せられる。故に思慕、想起及對話法に關しても、そのプラトンの面目に於ける教育的意義を探る爲には、是等が好適の資料であると信するのである。

一、思慕と教育の本質、目的及課程

(一) 本問題の取扱方 プラトン作品中特に思慕^{エロース}を主題とせるは「饗宴」篇である。それはアテナイの悲劇詩人アガトンが最初の作品の祝捷の宴を催した席上、參會者が順次に思慕神^{エロース}に捧げた禮讚演説を内容とする。その頂點は所謂ソクラテス・ディオタイマ説に存するのであるが、それは一方五人の先行思慕説の諸契機を綜合し、他方それに續くアルキビアデスのソクラテス讚美論によつて具體的に裏書されてゐる。私はこの前後の脈絡を顧慮しつゝ、本篇の中心的論點を要約し、且之に關聯せる他の諸篇をも參照して、思慕^{エロース}の本性、究極目的、目的實現の方法及段階を探求し、そこに示さ

れたる教育的意義を考察したいと思ふ。

(二) 思慕の本性及究極目的 所謂ソクラテス・ディオティマ説が、その先行思慕説に比べて有する特色は、外觀の美しさを棄て、内容の眞理性を求め、雄辯術を去つて對話の形式に據つた點に存する。即ちソクラテスは先づ直前の演説者アガトンとの對話を通じて總ての先行思慕説に於ける謬見を破り、次にディオティマなる假設的人物との對話を報告して、ディオティマの教説(即ちプラトン自らの思慕説)を打建ゝ行く。

ソクラテスは先づアガトンに向つて「抑々思慕神 $\psi\psi\psi$ $\psi\psi\psi$ はその本性上何物かに對する思慕 $\epsilon\pi\sigma\theta\epsilon\iota\sigma$ であるか、それとも何物に對する思慕でもないのか」[I-199d]と問ひ、何物かに對する思慕であるか答へられる。更に「一體思慕神は何物かに對する思慕であるといふその何物かを懂れるか否か」[I-200a]と問ひ、それを懂れると答へられ、然らば「その懂れ慕ふ所のものを所有してゐて懂れ慕ふのか、それとも所有せずしてか」[I-200a]と追及し、所有せずしてと答へられる。この問答に於て注目すべきは、第一に神たる $\psi\psi\psi$ が心的作用としての $\epsilon\pi\sigma\theta\epsilon\iota\sigma$ に置換へられ、第二にその作用の對象が要

求されて思慕の志向的特質〔*παισιβο*〕が指摘せられ、第三に思慕は現に所有するものを將來も所有し續けんとする願望 *βουλος* ではなく、現に所有せざるものを獲得せんとする憧憬 *ἐπιθυμία* であることが説かれた點〔*1200c*〕であつて、茲に先行思慕説を反駁する契機が用意せられたのである。

扱て思慕は何に對する憧憬であるか。ソクラテスは先にアガトンが「この神 *ἑσπας* の生るゝや、美に對する思慕よりして神界にも人界にもあらゆる善が生じた」〔*1191c*〕と言つたことを捉へて思慕神は美に對する思慕であることを承認させ、「それ故に思慕神は美を缺き所有せぬ」〔*1201b*〕ことの必然なるを肯定させる。更に「善はまた美である」と君には思はれないか」と問うて之をも肯定させた後、「若し思慕神が美を缺くものであり、而も善は美であるならば、彼はまた善をも缺くものであらう」〔*1201b*〕と論結する。斯くて思慕神を最美最善のものとしたアガトンの説〔*1197c*〕は論駁されたのであるが、然らば善美ならざる思慕神は醜惡であるか。否、デイオテイマの説によれば、恰も智ならざるものが直ちに無智ではないと同様に、美ならざるものが必ずしも醜ではない。智と無智との中間に正思斷 *ὀρθὴ δόξα*、即ち眞に適へる點に於て無智ではないが、未だ根據 *λόγος* を與へ得ざる點に於て智でもないものが存

在すると同様に、思慕神も亦善美と醜惡との中間に位する。故に實は思慕神を神と考へるのは誤である。蓋し「總ての神々は幸福なるものであり、」幸福なるものは善と美とを所有する」のに〔I-200〕、思慕者は善美を缺くからである。斯くて思慕者を「偉大にして驚嘆すべき神」と讃へたバイドロス〔I-178a〕及エリキシマコス〔I-180b〕を始として、一般に思慕者を神とした五人の先行思慕論者は悉く論破された譯である。

然らば神即ち不滅者 *athanatos* にあらゆる思慕者は人即ち可滅者 *hyrtos* であるか。否、思慕者は茲でも神と人との中間に位する。一般に神人の中間者はダイモンのもの *to daimonion* であるが、思慕者は就中偉大なるダイモン *daimon* である。ダイモンは人界の事を神界に、神界の事を人界に通辯し傳達する。神は人界に混じでは來ないが、ダイモンによつて神と人との一切の交際 *quiaxia* と對話 *dialectos* とが行はれる。斯くて思慕者は神人の仲介者であり、「一切 *to panta* を自らに結合してゐる」〔I-202e〕のである。

思慕者の斯かる本性は、その誕生の神話によつて具體化せられ、且基礎づけられる。アプロダイテ *Ἀφροδίτη* の生誕の祝宴に列したポロス *Ἔρως* はネクタルに酔ひ疲れ

てゼウスの神苑に眠つた。偶々その宴會に物乞ひに來たベニア *Penia* は「自らの窮乏 *entopia* の故に」ボロスの側に臥して思慕者を生んだ。斯くて思慕者はその生誕の日に因んで美の神アプロダイテに侍従奉仕して美を慕ひ、而も父と母との性を稟けて特殊なる運命を負うてゐる。想ふに *typos* は獲得・富裕を表し、又進展 *eutopia* を意味するに對して、*penia* は缺乏・貧窮を表し、又行詰 *atopia* を意味する。故にこの兩性質を具有せる思慕者は、一般に神的なる十全性と人的なる不滿とを融合して居り、之を知的に言へば、全智の神と無智の人との中間に在つて「智を愛する者」*φασσος* である。蓋し思慕は、既述の如く、美に對する憧憬であり、而して「智は最も美しきものに屬する」が故に、この點よりしても思慕者が愛智者たるべきは必然である。而も「獲得せるものは常に消失する」が故に、思慕者は決して貧窮にも富裕にも停まることなく「全生涯を通じて哲學しつゝある者」*φασσος διὰ τῶν τοῦ βίου* [I-203d] である。斯くて思慕神は十全なるものとして讚へ慕はるべき對象であるよりも、寧ろ十全を憧憬慕ふ主體としての思慕者であり、更にその本性は現實の不滿より理念の十全へと憧憬行く永遠の思慕そのものに存するのである。

扱て以上が思慕の本性であるならば、それは人生に對して如何なる功德 *Xoia* [I-

τοτε]を有するか。換言すれば人は善美を慕ふことによつて如何なる賜物 δώρας [1-195a]を身に受けるか。ディオタイマはこの問をば「幸福であること」 εὐδαιμονία εὐαίαの願を以て答へさせ、この答は最早究極 τέλος に達した [1-205a]と宣する。斯くて思慕の究極目的は幸福であるが、幸福は善の常住永遠なる所有に存し [1-206a]善の常住永遠なる所有はやがて不滅 ἀθανασίαを得る所以である [1-207a]が故に、思慕は畢竟不滅の善を永遠に所有することによつて思慕者自らが不滅たらんことを目的とするものである。而して斯かる究極目的は總ての人に共通であるが、之に到るの途は「或は經濟的に ἢ κερτά χρημάτων 或は體育的に ἢ κερτά φιλογυμναστικά 或は哲學的に ἢ κερτά φιλοσοφία」 [1-205d]種々なる方向がある。然るに世人が是等總てを思慕と名づけずして、唯或種のもの(異性若くは同性の愛)のみを思慕と呼ぶのは、全く命名上の慣習に過ぎない。それは恰も一切の創作活動が ποιησιςであるのに、唯文藝韻律の創作のみを ποιησιςと命名するのと同様である [1-205c]。

上述の如きソクラテス・ディオタイマ説を通じて、抑々プラトンに於ける思慕は如何に解釋さるべきであるか。第一に思慕は、直前に述べたる如く、世上慣用の名稱に於ける愛即ち對人的結合作用に限られずして、それ以上に、若くはその根柢として、先

づ善。 *agathōn* に對する憧憬を意味し、フリードレンデルの語を藉りて言へば、〔22-5.60〕 Ich-Du-Dimension よりも先づ Es-Dimension に向つてゐる。而してこの場合の善は、上述の如く各種の方途を通じて追求せられる限り、ステンツェルの所謂「人間努力のあらゆる可能的目標」〔21-s. 218〕を指し、廣く理念全般・文化價值全般と解せられる。随つて善の理念といふ場合には、「國家篇」〔6-303a〕に論究された如く、一切の價值活動の究極理念を意味するのである。

第二にプラトンは斯かる意味の善を屢々美 *καλόν* と呼んでゐる。「饗宴篇」に於ては既に善が美であることを説き、又後述の如く、思慕の道程をば、肉體美・實踐美・認識美及美・自體を順次に觀る。段階とし、最高對象たる美自體をば「國家篇」に於ける善の理念と同一に取扱つてゐる。「メノン篇」〔2-77b〕に於ても亦「美」の憧憬者とは善の憧憬者である。而して「バイドロス篇」〔4-230d〕によれば、智や其他に比べて美は特に可視的顯現を有するが故に、思慕の對象中最も顯著なるものである。是等を綜合するに、美は本來、ゾインデルバント〔19-s. 108〕の言へる如く「善が感覺界に現れる最優の形式」であり、更にスプランガー〔31-s. 86〕の解せる如く「永遠的不可視的なる *Idee* の可視的映像たる *Ideal*」がそれに當るものと思はれる。然るに思慕の對象を、視覺に關係せる

ισία, εἶδος の語に呼び慣れた程のプラトンは、希臘人中でも特に秀れた「眼の人」であつて、超感覺的理念をも、何等の躊躇なく、美と呼び得たのであらう。更に言へば、思慕はアプロダイテの生誕を機縁として生れた如く、感覺的現象を機縁として超感覺的理念に憧れることをその本性とするのであるが、これを端的に美への思慕とした所に、寧ろ希臘的なる、特にプラトンの面目が覗はれるのである。

第三に併し、プラトンが善・美への思慕を同時に智 σοφία への愛としたのは何故であるか。「メノン」篇〔280e〕によれば「人間に取つては一切の事が善たるか否かは魂に依存し、魂自身の事が善たるか否かは φρόνησις に依存する。」「パイドン」篇〔309b〕によつても亦「勇氣・節制・正義並にあらゆる眞の徳は φρόνησις を伴つてのみ眞に存在する。」この φρόνησις は本來ソクラテス的なる思慮、即ち客觀的善を主觀の直面する具體的事態に即して實現する所の實踐的識見を意味したと思はれるが、プラトンに於ては理論的認識たる ἐπιγιγνώσκω 若くはそれに基いて客觀的業績を遂行する術智 τέχνην をも含めて廣く智 σοφία の目標が思慕の前に掲げられたものと解せられる。故に斯かる智への思慕者たる愛智者は、思慮を以て身を振舞ひ、知識・術智を通じて事物を處理する所の實踐的有能を希ふと共に、斯かる實踐の指導原理を追求する理論的生活

それ自體を最高の價值生活として憧れるのである。この意味に於てこそ、文化價值全般たる善若くは美が智と置換へられ、而も「智は最も美しきものに屬する」〔1-204b〕とて、哲學が諸々の價值生活中の、謂はゞ代表的指導的地位に置かれた所以を解し得るであらう。

斯くて、思慕[↑]の對象を、或は美と呼び、或は善によつて置換へ、或は智を以て代表せしめてゐるプラトンの眞意は結局本質的なるものが同時に美であり、眞であり、善であり「思慕は……美と眞と善との三位一體を追求する」と説けるスプラランガー〔306²²⁷〕によつて適切に解釋せられる。而して思慕の究極目的たる「幸福即ち善の永遠の所有隨つて不滅」も、上の解釋に即して、價值全般を完全に獲得し之を永遠に失はざること存すると解すべきである。而も獲得せるものは常に消失するが故に、究極目的は畢竟無限の課題に歸し、そは飜つて思慕[↑]の本性たる「全生涯を通じての哲學」即ちナトルプ〔255-169〕の所謂「探求の運命」を示すことになる。

然しながら以上に示された限りの思慕論は、未だ本來の教育的意義を現さず、謂はゞそれにまでの基礎的準備としての文化的思慕論に過ぎない。私は今や斯かる文化的思想が如何にして教育的思慕となるかを、プラトン自らに尋ねて再び「饗宴篇」の

論脈を辿らねばならぬ。

(三) 思慕の目的追求の方法と教育の本質及目的 扱て思慕が上述の如き本性・目的を有するとすれば、之を「如何なる仕方」に於て「*τὴν τροφήν*」又「如何なる働き」に於て「*τὴν ἀποίεσιν*」追求するか。換言すれば常に貧窮^{ペニア}行詰^{アポリア}の運命を負へる可滅者が、永遠の進展^{プロ}を遂げ、不滅を得んが爲には、如何なる方法によるべきか。ディオティマは之に答へて「それは、肉體的にも精神的にも、美しき者に於ける生産 *τίκναι* である」〔1200b〕と説く。即ち總ての人は肉體的にも精神的にも懐妊し、一定の年齢に達すると本性上生産を欲求する。この懐妊 *κίβητος* 及生産 *γεννησις* は神的なる事であつて、可滅的なる生物に不滅的なるものとして内在する。而して醜きものは一切の神的なるものに適合せざるが故に、生産は美しき者に於てのみ可能である。

この生産による不滅は、ディオティマによれば、更に廣く一切萬有が不斷の生成 *γένεσις* に於て同一常住を保つといふ宇宙原理を根柢としてゐる。一切の生物がその肉體のあらゆる部分に於て常に新陳代謝してゐるにも拘らず、猶幼時より老年に至る迄同一の生物と呼ばれ、又各人の精神が學習と忘却とによつて常に内容を變じて

ゐるにも拘らず、猶同一人の精神と命ばれる如く、神ならざる一切萬有が永生する方は、神の如く常に同一に住することによつてではなく、實にこの永遠の生成によつてある〔1-208a〕。

斯くて總ての人は生産を欲するのであるが、肉體的懷妊者が異性に赴き子供の生産によつて不滅を圖るに對し、精神的懷妊者は精神に適はしきものを生産して不朽の名聲を遺さんことを企てる。智・節制・正義等の諸徳がそれである。是等の徳を懷妊せる者はその生産を欲し、巡り歩いて美しき對手を求め、彼は先づ美しき肉體を喜ぶのであるが、更に美しく高貴にして生れのよき精神を有する者に遭へば、この心身兩美の合致に對して非常に喜び、「斯かる者に向つて早速徳に就て語り、又善き人は如何にあるべきか、何を努むべきかに就て語り、斯くて彼を教育せんことを企てる。ἐπιγυνοῦσι τῷδὲσυνῶ。即ちその美しき者に接し交つて、豫てから抱懷せる徳を生産し、更に行住坐臥、その生産せるものをば彼と共同して養育する。その結果、この兩人は肉體的なる子供の共有に由るよりも更に大なる共同 κοινωνία と友愛 φιλία とを有する。蓋し彼等は、より美しき、より不滅的なる子供を共有するのであるから」〔1-206b〕。

茲に初めて思慕の教育的意義が明示せられた。思慕が不滅の目的を達せんが爲

に美しき對手を求めて精神的生産を行ふことが教育の本質である。換言すれば文
化的思慕が子弟愛 *παρρηγορία* [1-21b] となるとき、即ち *Es-Dimension* の思慕が師弟
間の *Ich-Du-Dimension* となるとき、初めて教育的思慕が生れるのである。併しながら
この場合にプラトンが意味する教育的思慕には立入つて吟味すべき幾多の問題を
含んでゐる。

第一にプラトンは「精神の本性を語るに足るだけに考察するには、宇宙の本性を離
れては不可能である」[4-270c]との彼の思索傾向に従つて、生産による永生をば、萬有
の生成に於ける常住といふ世界觀に基かしてゐる。この世界觀は、生物體や精神
内容の新陳代謝を以て例示された限りに於ては、單に部分の交替を通じての全體の
恒存を意味するに過ぎぬかの如き外觀を呈してゐるが、實は後年「テイマイオス」篇
[10-s.112]に現れたる如き世界觀が既に用意されており、全宇宙を合目的なる有機體
と考へ、その目的追求の方法として萬有の生成を説き、之を教育的思慕の背景たらし
めたものと解せられる。ステンツェル [21-s.22] は生産作用の根柢に「内在的世界理
性」を認めて居り、スプランガー [30-s.219] は更に「生ける宇宙の最深の價值意志」が精神
を通して（その精神がまた肉體を通して）ほのめくと説き、思慕モスの體驗には「世界の意志」

に關する何物か「啓示」されると述べてゐる。プラトンの世界觀を斯く解するとき、その數育本質觀は謂はゞ「贊天地之化育」とも考ふべき形而上學的乃至宗教的根柢を得るであらう。

第二にプラトンは、教育の本質たる精神的生産が、肉體的生産に比して「より美しく、より不滅的」なるを説いてゐる。この主張は既にパウサニアス〔Pausanias〕及アリストファネス〔Aristophanes〕の思慕說によつて先行せられ、後にソクラテスのアルキピアデスに對する純愛によつて裏書せられ、この點に「饗宴」篇の主題を捉へんとする人もある程に〔Irid. 64〕高調されてゐる。「國家」篇〔613a〕にも亦「眞正の愛」は性的快樂に觸れてはならぬことが力説されてゐる。この所謂プラトンの愛は一面に於て當時動もすれば感能的に墮せんとする傾向のあつた *ερωτης* と *φιλικη* との關係を精神的に純化し、そこに教育的思慕の本質を指摘してゐると共に、他面に於て不滅なるものを超感覺的世界に求めんとするプラトン哲學の一般的特質を反映せるものである。

それにも拘らず、第三にプラトンは、精神的生産の對手としては肉體美を有する者を排斥せず、寧ろ之を最初の——而も必須の——楷梯として、次に精神美を有する者に至るべきことを説き、而して心身兩美の合致を以て最美最愛のものとしてゐる。

これも、フリードレンデル〔22-5-57〕の指摘した如く、特に希臘的精神の表現と見るべきであらう。

第四にプラトンの所謂「徳の懷妊者」と「美しき對手」とは教育的に如何なる關係を有するか。先づ徳の懷妊者が教師であり、美しき對手が素質豊かなる、即ち教育の可能性の多き子弟であつて、一方は徳を興へんが爲に、他方は徳を受けんが爲に結合すべきことを意味するのは明かである。斯かる關係のみが愛する人と愛弟子との唯一真正なる友愛 *philia* であることを、プラトンは「饗宴」篇のパウサニアス〔1184d〕に説かしてゐるが、特にこの *philia* を主題として、師弟關係に適用さるべき諸契機を規定してゐるのは、「リシス」篇である。その詳細なる論究は畢竟シユメルツェル〔117108〕の註せる如く、悪くも善くもなき人（主體）が自己本來のものに對する憧憬よりして（動機）善の爲に（目的）善き人（對手）の友となるといふ論に歸結する。この場合友愛の契機たる主體・動機・目的・對手は相互に論理的整合をなせるのみならず、既に述べたる思慕の本性的と相照應してゐる。蓋し茲に取扱はれたる友愛は人間相互の思慕であるが、それは各人の文化的思慕に基いてゐるからである。即ち友愛に於ては共同の目的として思慕の目的たる善を追求する。随つて友愛の主體は、善への憧憬を要せざ

る程に善き人ではあり得ず〔5-15a〕、又善への憧憬を生ぜざる程に悪き人でもなく〔5-217e〕 思慕の本性の然る可く、茲でも善と悪との中間者である。而して友愛の動機は、自己に本来あるべきもの即ち善を缺くことに因つて之を憧れる點に存し〔5-2210〕、思慕の動因たる貧窮行詰が之に對應する。最後に善を憧憬する友愛の主體が、對手として「善き人」を求むべきは當然であり、所謂「徳の懷妊者」が是である。斯くて「リシス」篇の友愛に於ては、主體が子弟、對手が教師に相當する。善を憧憬して未だ實現せざる點に於て善惡の中間者たる子弟は、自ら善を缺くことの自覺を動機とし、善の獲得を目的として、善を體現せる教師を對手に求めるのである。併しながら「リシス」篇の論旨によれば、一方が愛しても他方が *καταλείπει* せぬときは *φύλαξ* は成立せざるが故に〔5-212d〕 主體は同時に對手であり、對手は同時に主體である。即ち教師も善惡の中間者、子弟も善き人であつて、實は兩者共に現實の窮乏より理念の獲得に向つて進みつゝある者である。唯その程度に於て教師は比較的先進者であるが故に、子弟より見れば「徳の懷妊者」であり、「善き人」であるが、子弟も亦同じ理念への思慕者、價値實現の可能者たる點に於て「美しき對手」となるのである。

第五に上述の如き師弟關係に於て、徳を生産するとは何を意味するか。「饗宴篇」〔

—good) に擧げられたるホメロスやヘシオドスの詩リクルゴスやソロンの法律等の例を見れば、徳の生産とはスプランガーの所謂文化創造〔291-333〕を意味するかの如くにも思はれる。然るに「メノン」篇〔293b〕に於てはテミストクレス・アリストテイデス・ペリクレス・ツキデイデス等の有徳者がその徳を自らの子供に與へ得なかつた理由を以て彼等が教育者でなかつたことを論結してゐる。是によつて見れば、文化創造は直ちに教育ではなく、寧ろスプランガーの所謂文化蕃殖〔291-333〕が教育的思慕による徳の生産である。「バイドロス」篇〔417b〕に於ては斯かる意味の徳の生産を農業に譬へ、その方法をも含めて、教育上の諸契機を包括的に示してゐる。即ち「若し人が對話術を用ひて τῆ δὲ ἀνεκτικῆ τέχνη χρηόμενος」適はしき魂を捉へ λαβὼν ψυχὴν πρὸς ἑκόντων 知識を伴へる言葉を μετ' ἐπισημίας λόγους 植ゑ播くならば φυτεύει τε καὶ σπείρει 是れは文字に書遺すよりも遙かに結構である。その言葉は自ら並にそれを植ゑる者を支持し、而も決して實らぬものではなくして種子を持ち、それから更に夫々の言葉が夫々の心に榮え、斯くてそれを永久に不滅ならしめることが出來、而してそれを有する者をして人間に能ふ限り幸福ならしめることが出來るのである。「茲では農夫に比すべき教師が、種子に比すべき徳即ち文化を、適地に比すべき魂即ち可

陶性ある子弟に播き植ゑる。而してプラトンに於ては知識を伴へる徳のみが眞の徳であり〔3-99b〕又そののみが教へられ得るものである〔1-8c〕が故に、教師は徳に關する知識をば、言葉を通じて、而も後述の如き方法的對話を以て、教授する。これによつて徳即ち文化の不滅と、それを具有する師弟の幸福とが得られるのである。かるが故に、單に文化を創造してそれを後人に影響する儘に放任して置くのが教育固有の意義ではなく、後人への影響そのものを意識的方法的に遂行する活動が初めて教育となる。文化的思慕より教育的思慕への轉回は正にこの謂である。

併し最後に尙一つの問題が残つてゐる。教育とは子弟に徳を播き植ゑることであるか。既成文化の傳達・注入が教育であるか。否、プラトンが播き植ゑると言つたのは農業より類推した爲であつて、「テアイテートス」篇の蠟盤の說〔7-191c〕や、「國家篇」の型式刻印の說〔6-377b〕と共に、彼の常用的譬喩に過ぎない。却て「國家篇」に於ては、「恰も盲者の眼に視覺を植込む如く、魂に内在せざる知識を植込むと人々が言つてゐる様な、そんなものが教育ではない」〔6-508b〕と明言し、寧ろ眼を暗黒より光明へと轉せしむる如く、各人の魂に内在せる能力を現象より理念に轉向せしむることが教育であると説いてゐる。この説は猶視覺よりの類推殊に有名なる洞窟の譬喩

[6-514] に立脚してゐるが、その眞意は子弟に内在せる價值可能性を認め、その實現の希求即ち文化的思慕を喚起することを教育の本質と解してゐるのである。スプランガー [39-5-338] が、既成文化の傳達は「眞正の文化意志一般を喚醒ます爲の手段に過ぎない」と言つてゐるのも畢竟同一義に歸着する。然らば所謂魂の轉向術 *ἡμετέρας τελευτημάτων* [6-518d] としての教育は如何なる課程を歴て行はるべきか。プラトンは之を思慕^{ἔμψυξις}の段階として論究してゐる。

(四) 思慕の段階と教育の課程 「饗宴」篇 [1-21c] によれば「思慕^{ἔμψυξις}の仕事に向つて正しく進まんとする者が、先づ赴くべきものは美しき肉體であり、而も最初には、「若し導く者が正しく導くならば」、一個の肉體を愛し、その者に美しき言葉を生産すべきである。次に彼は或肉體の美は他の肉體の美と同類であることを知り、一個の肉體を輕視して總ての肉體を愛すべきである。第二に彼は「肉體美」よりも「精神美」を尊重し、精神的に適はしくさへあれば、肉體的には唯僅かの華やかさあるのみでも、その者に満足し、愛し、世話をし、若者をよりよくならしめる様な言葉を探求生産して、その者をして行爲や法律に於ける美を觀照 *θεωροῦσθαι* し、且その美は總て同一であることを

觀る。Isēaに至らしむべきである。實踐の仕事 ta ermpoeyata の後には、第三に「認識の美」を觀る。Isēa爲に認識に赴かねばならぬ。そして美の大海に至り、多くの美しき言葉を見渡して、Bartow 理説ダイアノエムタを純眞なる知識フイロフフイア愛に於て生産せねばならぬ。斯く順次に且正しく美を觀照しながら、Deyleus 思慕エロスのこの段階にまで「教育されて」來た者は、今や思慕の究極テロスに赴いて、忽然として或驚嘆すべき性質の美を觀るであらう。katōpe tawo それは先づ常住にして生滅増減なく、次に如何なる點に於ても、時に於ても、場所に於ても、又何物に對しても、何人に取つても、絶對的に美である。それは自體に於て同一の姿であり、他の一切の美しきものは之を具有するもの hetēyorta であつて、而も是等諸物は生滅しても、それ自體には増減もなく、何等の影響もないのである。「人が正しく子弟を愛することによつて」彼處から此處へ上つて來て、この美を觀る。kadopān に至れば最早殆んど究極に達せる者である。即ち宛も階段を用ふる如く、一から二へ、二から總ての美しき肉體へ、そして美しき肉體から美しき實踐へ、實踐から美しき諸學科マテマタへ、諸學科から彼の最高の學科マテマへと達して「終に」美自體を認識するならば、「是が即ち思慕エロスの仕事に向つて正しく進むものであり、又は人によつて正しく導かれるものである」。而して苟も何處かに價値ある人生ありとすれば、それは正しくこの「美

自體を觀照する人に於て *θεωτικὴ αὐτὸ τὸ καλόν* である。この純粹無雜なる神的美を觀る者は、映像 *εἰκόνα* ならざる眞 *ἀληθῆ* に觸れて、徳の映像ならざる眞の徳を生産する。而して眞の徳を生産し育成する者は、神に愛せられることが出來、又苟も人間が不滅たり得るとすれば、斯かる人こそ不滅を得るのである。

扱て右の所説に於て、先づ注目すべきは、思慕エロースの總ての對象に美が冠せられて居り、それに對する作用が悉く觀ると呼ばれてゐる點であつて、「眼の人」としてのプラトンの面目は茲に最も徹底してゐると解すべきであらう。

次に思慕エロースの段階は、肉體美より出發して、實踐美・認識美に至り、且その各々に於て個々より一般に進み、美自體に究極する。斯く順次に且正しく美を觀照しつゝ進むといふことは、前の段階を全く棄て去つて後の段階に就く意味ではなく、却て前の段階を後の段階によつて基礎づける意味であると私は解する。即ち個々の肉體美は肉體美一般によつて、肉體美は實踐美によつて、實踐美は認識美によつて、認識美は美自體によつて基礎づけられる。斯くてこそ總ての美しきものは美自體を具有イテケンするといふプラトンのイデア論が成立し、而して究極のイデアはナトルプ〔25-5, 177〕の言へる如く、「總ての基礎づけの究極の基礎」となるのである。

最後に最も注目すべきことは思慕エロースの段階が同時に教育の課程たる點である。即ち初めに「若し導く者が正しく導くならば」と言ひ、中途に「此處まで」教育されて「とか」正しく子弟を愛することによつて「とか言ひ、終に是が即ち思慕エロースの仕事に向つて正しく進むものであり、又は人によつて正しく導かれるものである」と結んでゐる。是等の表現は、フリードレンデル〔22-578〕も注意した如く、思慕エロースの段階が、廣義の哲學段階たると共に、師弟相率ゐて進むべき教育課程であることを示してゐる。その究極點に於てさへも「美自體の觀照といふ哲學的極致は、猶眞の徳を生産し育成する」といふ教育活動を伴ひ、斯くてこそ「神に愛せられ」「不滅を得るといふ宗教的極致にも達するのである。

プラトンが「國家篇」に於て、認識の發展をその對象及作用の上より段階づけ、又教科の課程を隨年教法的に規定したことは世上衆知の所説である。而もこの場合の認識段階及教科課程は上述の思慕段階と相照應してゐる。即ち肉體美乃至實踐美への思慕段階は、認識に於ては想像的乃至知覺的思斷の段階に相當し、教育に於ては廣義の藝術的體育的並に實踐見學の課程に相當する。又認識美より美自體に進む思慕段階は、認識上に於ては諸科學の理論の悟性的認識より狹義の哲學に於ける諸々

のイデアを経て終に善のイデアの認識に進む段階に相當し、それは教育に於ても諸科學よりἢ *ἄ* *δία* *Νετρυκί*) 即ちイデアの研究たる狹義の哲學に迄の課程である。而も既述の如く、高次の段階は低次の段階を棄てることなく、却てその基礎づけをなしつゝ包攝してゐるのであるから、科學哲學の理論を研究せる者は所謂「洞窟への復歸」によつて軍事及政治を實踐し、又最高のイデアの研究も同時に政治的・教育的活動を伴ふのである。要するにナトルプ〔26-52〕も言つた如く、プラトんに於ては一人で哲學するといふことはなく、唯「共に哲學する *συνήθηνοσσοφείν*」ことのみがあり、哲學は常に教育と結合してゐたのである。

(五) プラトンの思慕説の總括的批評 以上私は「饗宴篇」の論脈を辿りつゝ、第一に文化的希求の意味に於ける思慕の本性及究極目的を探り、第二にそれが如何にして教育的思慕となるかを述べて教育の本質及目的を考察し、第三に文化的思慕と教育的思慕とが相結んで進む思慕段階を叙して教科課程論を概観した。歴史的プラトンの理解を旨とす本稿に於ては、現代よりの立入つた批評を固より避けねばならないのであるが、以上の論述を通じてプラトン思慕説の基調に屬する不満が少くとも二

つある。第一にプラトンは文化的思慕を中心として、教育的思慕を謂はゞそれに從屬せしめてゐる。文化價値を實現して自己の永遠の存在と不朽の名譽とを獲得せんことが中心の念願であり、その方便として子弟の教育に向ふといふのがプラトンの教育觀である。それ故に、第二に、プラトンの教育的思慕は、美しき對手即ち天資豊かなる子弟に向ふものであり、教育者自らの抱ける種子の繁殖に適はしき地盤のみが愛せられる。總べての人間を、一人々々の具體的なる子弟を、先づ熱愛し、その愛の故に、愛する子弟を文化價値の追求にまで指導するといふベスタロツチ的なる眞の教育的思慕は、未だプラトンの明示し得なかつた所である。斯くして謂はゞ文化的思慕の偏重と精神的貴族主義とも名づくべき特質が、プラトン思慕説の基調に存し、これが純教育的立場より見ての不滿である。而も卓抜の天資と榮門の自負を以て久遠の名聲に憧れたプラトンに於ては、斯かる缺陷こそ自らの光輝ある面目とも言ふべきであらう。是等の點に幾分の修正を施しさへすれば、プラトンの思慕説は恐らく永遠に妥當すべき教育的意義を有すると思はれる。而して次に取扱はんとする想起及對話法の所説は、以上の思慕説を背景として益々明かに教育的意義を示すであらう。

二 想起及對話法と教育の可能根據及方法

(一) 本問題の取扱方 プラトンが想起と對話法とを不離の關係に於て取扱ひ、且夫々の教育的意義を示してゐるのは「メノン」篇である。「抑々徳は教へられ得るものであるか、それとも教へられ得ずして練習され得るものであるか、それとも又練習もされ得ず、學ばれもし得ずして、生得的に、若くは他の何等かの仕方にて人間に具はるのであるか」〔2-10a〕。メノンのソクラテスに對するこの質問を出發點とする本篇は、第一にその論究が典型的なる對話法によつて進められ、且該方法に關する反省も行はれて居り、第二にその對話的探求の途上に於て想起説が明確に提唱され且證明されて居り、第三に全篇の外觀上の結論の背後に、想起の根據と對話の方法とによる教育の可能性及方法が暗示的に論結されてゐる。而してこの場合に、謂はゞ想起説は對話法の可能を示す假說的根據として、又對話法は想起説の存在理由を示す事實的根據として、相互に關聯せるのみならず、この兩者が共に、既述の文化的並に教育的意味に於ける思慕説を——著作の順序はともあれ——論理的に前提としてゐる。故に私は是等の關聯を特に注意しつゝ、茲でも亦「メノン」篇の論脈を辿り、之に他の諸

篇を参照して、想起及對話法の本來の意義に即しての教育的意義を探りたいと思ふ。

(二) 對話法の特質とその教育的意義 扱て前述のメノンの質問に對して、ソクラテスは「私が何であるかを知らぬものを、どうして如何なる性質 *οἷον* であるかを知り得よう」[217b]と言ひ、徳の可教的・生得的等の屬性よりも、徳そのものゝ探求が先決問題であることを主張する。而してメノンが男子の徳・女子の徳・子供の徳・大人の徳、自由人の徳・奴隸の徳等多くの徳を説かんとするに對して、ソクラテスは蜂の例を示し、恰も多くの蜂が、蜂の蜂たる點に於て同一なる、蜂の本質 *οὐσία* を有すると同様に、多くの様々なる徳が、それによつて徳の徳たるべき「何等か一つの同じ姿 *εἶδος*」を有する限り、その姿に着眼して徳とは何であるかを答へよ [217b] と要求する。然るにメノンは、ソクラテスに導かれて、正義が徳であると説くや、ソクラテスは圖形の例を示し、例へば圓は或圓形であつて圓形そのものではない同様に、正義も或徳であつて徳そのものではないと論じ「圓や直線や其他圓形と呼べるゝ凡てに於て同一なるものは何か」と問ひ、「徳に關する答の練習の爲に」[217c] この圓形の問題に答へよとすゝめる。併しメノンは之に答へ得ずして寧ろソクラテスの説明を乞ふのに對して、ソ

クラテスは「圓形とは凡てのものゝ中で唯常に色彩を伴へる所のものである」とて故意に不當なる定義を與へる。そこでメノンは「若し人が圓形に關してと同様に、色彩に關しても、それが何であるかを知らなかつたら」この答は不當であるとも難詰する。

扱て右の問答に於て既に、プラトンの對話法が思慕エロースの楷梯に従つて、個々より一般へ、思斷俗見より概念的知識への探求過程であること、その探求の訓練として數學が利用されたこと等を認め得るのであるが、更に注目すべきは、メノンの上述の難詰を導因として、次の如く、對話的態度そのものゝ解明が行はれてゐる點である。即ちソクラテスはメノンに答へて言ふ。「如何にも尤もだ。所で若しその質問者が賢者 σοφῶν や論爭家 ἐπιστευκῶν や好爭家 ὀλιγοπιστευκῶν に屬する人であるならば、私は彼に言ふであらう。「私の方では既に言つた。若し私の言ふ所が正しくないならば、論を吟味して反駁するのは君の仕事だ」と。だが若し恰度今の私と君との如く友愛φιλίαであつて互に對話する διαλέσθαι ことを望んでゐるのであるならば、もつとかう優しく πρᾶξιον として、より對話的に διαλεκτικώτερον 答へねばならぬ。想ふに、より對話的とは、單に眞なる事を答へるだけでなく、問ふ人が知つてゐると同意する事柄によつて答へることである」〔2-73c〕。

私は既に「饗宴」篇のソクラテスが雄辯術を排して對話法を採り、外觀の美しさの代りに内容の眞理性を求めたことを述べ、又「バイドロス」篇に於ては文字よりも生ける言葉が尊重されてゐることを述べたが、茲では更にソフィスト一派の論争的態度に對する對話的態度が説かれてゐる。私は是等の所説を手懸りとして、プラトンに於ける對話法の特質をば、次の如き諸相によつて示し得ると思ふ。

第一に、對話法はその語義の示す如く、互に對立して *dia* 語り合ふ *sympothai* 所の方法、*methodos* 又は技術 *technē* であつて、そこには生ける對手と、生ける言葉と、且後述の如き方法的過程とが要件とされてゐる。斯く生動的なる對手を豫想し、それに應じて融通自在なる言葉を交し得ることは、對話法が著作や講演に比して、特に哲學及教育の優れたる方法たり得べき所以である。蓋し、「バイドロス」篇〔4-215c〕に説かれた如く、文字は如何なる對手にも「同一の意味しか示し得ざる」「映像」であつて、誤解されたり不當に攻撃されたりしても、「自己を辯護し主張する力がない」のであるが、言葉は「生ける魂あるもの」であつて、相手の如何に應じて「語るべく、黙すべきを知り」、「自己を支持する力がある」からである。教育が生ける子弟の、而も種々なる程度と個性とを對手とする限り、對話を最適の方法とすべきは言ふ迄もない。

第二に、併しながら、對話法の眞の面目は、對手を豫想しながらも實は各々が自己吟味・自己省察を行ふ點に存する。「饗宴」篇〔1103a〕には、既に述べたる如く、ダイモンの機能として神人の對話が説かれてゐる。これは畢竟思慕の本性が、自己の現實と理念とを對立せしめ、理念の要求に聽いて現實を吟味省察させることを意味するのであらう。又「辯明」篇〔1018b〕のソクラテスは、世間の噂が自分を彈劾してゐることを述べ、それに對して「宛も影と戰ふ如く、對ふる者なきに辯明し反駁せねばならぬ」とて、實に深刻なる自己省察を行つてゐる。更に「テアイテイトス」篇〔719a〕に於ては「魂が思索することは對話すること、即ち魂が自らに問ひ答へ肯定し否定することに外ならぬ」……「思ふとは語ることであり、思想とは語られた言葉である。但し他人に向つて聲を以てははなく、黙つて自分に向つて。」であると言はれ、「ソピステス」篇〔802b se〕にも亦「思索と話とは同一ではあるまいか、唯魂の内部に於て、自らに對して、聲なくして、對話 *dialogos* が行はれる場合に、吾々はそれを思索 *diwona* と名づけるのではあるまいか」と言はれてゐる。是等を通じて私はプラトンの對話法は、その對手が神や輿論や其他の種々なる對象でもあり得ることを知ると共に、それ等凡てが結局は自問自答の自己省察に歸することを思ふ。事實二人の人が對話する場合にも、その各

人は相手の言葉を自己に納得してそれと自己とが自問自答するのであり、逆に一人が思索する場合にも自己の中に對立する主張要求を喚起してその間に對話を進めるのである。ネルソン〔38-523〕が對話の特質を説いて「自己省察への刺戟は——特に成長せる學生に對しては——講演によつても與へることが出来るけれども、それは不可抗的・必然的には起らない。然るに對話に於ては、その主張に自ら根據を與へ説明することを要求されるが故に自己省察は不可抗的の強制となる。この謂は、自由にまで強制する術がソクラテス的方法の秘訣である」と言つてゐるのも以上の事由からであらう。對話法が對手を豫想しながら而も自己省察であるとは、畢竟自己省察の不可缺條件として對手からの刺戟を要する謂であつて、教育が子弟の自發性を前提としながら、而も對話を必須の方法とするのはこの故であり、想起説と對話法との結合も、後述の如く、この點に存するのである。

第三に、プラトンの對話法が上述の如き使命を果し得る爲には、そこに語られる言葉が單なる言葉 *λογος* ではなくして、その意味内容即ち事柄 *πρὸς τινα* と理 *λογος* とを有するものであらねばならぬ。「國家」篇〔6-451a〕によれば「言葉そのものに從つて、言はれたこととの反對を追求するものが論争的態度であり、之に對してアダム〔15-I, p. 286〕の

註せる如く、事柄自體を追求する]のが對話的態度である。更に「ソピステス」篇〔*ソピステス* 218c〕では「何事に就ても理を離れて *καθ' ἑαυτοῦ λόγου* 唯言葉のみが同意されるべきではなく、事柄自體が理によつて *ἐκ τῶν λόγων* 同意されねばならぬ」と説かれてゐる。斯く事柄を目ざし理を重んずることは對話法を雄辯術 *δηροποιεῖν* や論争術 *ἐπιστρατεῖν* より區別する特色であつて、教育が對話を主要方法とする場合に、往々にして陥り易き「單なる言葉の論理」〔24-P.171〕の弊がこゝに充分警められてゐる。

第四に對話法は相互の共通なる既有知識を前提として、換言すれば相互の同意 *ὁμοθυμία* を足場として、歩一步進行する。即ち「問ふ人が知つてゐると同意する事柄によつて答へる」のが「より對話的」である。例へば圓形の本質を問ふメノンに對し、ソクラテスはメノンが「限界」とか「立體」とかの意味を知つてゐると同意したことを前提として、「圓形とは立體の限界である」〔2-70a〕と定義してゐる。この要件は、定義がこれから定義されるべき概念を含んではならぬことや、數學の證明がその「根柢」に置かれたものの上になされねばならぬことなどを併せて、一般に論理的要求を意味するとも解せられるが、同時に對話法そのものに必然なる要件を指示するものと言はねばならぬ。蓋し對話は對立と統一との反復であり、質問・反問・論駁等の對立的段階は同

意理解等の統一的段階に進められ、その同意は更に次の對立的主張の足場となるからである。斯くの如く常に同意を前提として對話を進めるのは、トムソン〔13-p.306〕の言へる如く個人的主觀に於ける獨斷が超個人的なる認識とならんが爲であり、又對話が結局自己省察であることより見れば、上述の如き進行に於てこそ、ネットルシツプ〔St.P.6〕も説ける如く、漸進的なる真理發見の各段階に於て、自らが如何なる點に達したかを明確に知り得るのである。而して「既知より未知へ」といふ教育的標語が、就中對話的教授法に於て具體化されるのは、餘りに明白なことである。

第五に對話法の對手は敵ではなくして味方 *φίλοι* である。故に「より優しく」答へねばならぬ。「プラタゴラス」篇〔9-337b〕によれば「友達は互に好意を以て議論するが、反目し敵對せる者は互に論争する」。この親愛の關係は對話の前提であるのみならず、又その目的である。「テアイテイトス」篇〔7-110a〕のソクラテスは、自分の話好き *φιλολογία* に因つて對手に失禮をせぬかと氣遣ひ、それといふのも「互に對話して友となり知合となることを欲するが爲」であると辯じてゐる。これを直前に述べたる點に結合して言へば、同意こそ對話の前提であり、目的である。論争術が本來敵對を前提とし克服を目的とせるに對し、プラトンの對話法が斯く親愛と結合に終始するこ

とは最も注目に値する。而して同じ目的への思慕^{エロース}を以て互に友愛^{フイリア}に結ばれたる師弟が、プラトンの對話法の特質をその根本的態度とすべきことは言ふ迄もないのである。

第六に、上述の諸相と關聯して、對話法は自由と必然との兩面を兼備する。プラトンの設問は常に「抑、甲か乙か丙か」*ἀρα…ἢ…ἢ…ἢ*；「甲かそれとも乙か」*ἢ ἢ ἢ ἢ ἢ*；「何物かであるか何物でもないか」*τι ἐστίν…ἢ ἢ ἢ*；といふ様な選言的形式を取り、對手をして極めて容易に自由に、何れかの答を選ばせることになつてゐる。又對手に問はせる場合でも「何なりと望みのまゝに」*ὅ τι οὖν θέλεις* 問ふべきことを許してゐる。

斯かる自由なる態度は、併し對話の進行と共に事柄^{πραγμα}自體の意味によつて、又理^{λογος}そのものゝ制約によつて、必然的歸結に導かれ、各段落に於ける相互の一致同意は常に必然^{ἀναγκη}を以て行はれる。この場合には、對手に對してははなく寧ろ「眞理に對しては、自由なる對立より必然的統一に進むことである。これは實に價值希求としての思慕^{エロース}の道程が、個々より一般へ、分裂より統一への進行であることに基く。教育の方法としての對話も亦この自由と必然とを兼備すべく、子弟も教師も潑刺として臆す

ることなき探求討議の裡に、價值への内面的強制が嚴存せねばならぬ。所謂「教權」といふ如きものも結局はこの必然性に支持せらるべきであらう。

(三) 想起説提唱の教育的動機 扱て再び「メノン」篇〔2-77d〕の論脈を辿るに、徳の本質を問はれたメノンは「徳とは美を憧憬して之を獲得し得らことである」と定義したが、ソクラテスとの對話によつて、先づ美は善と置換へられ、善の憧憬は凡ての人に共通であることが論證され、畢竟「徳とは善を獲得する能力である」と訂正する。更に世に善と考へられてゐる一切の事物は、正義を以て獲得すれば善であるが、不正を以てするならば、却て獲得せざることが善であると論せられ、また正義が徳であると言はざるを得なくなる。而も正義は徳の部分なるが故に、徳の部分をして事を爲すのが徳である」との歸結になり、「徳そのものを知らずして、徳の部分の何たるかを知り得ると君は思ふのか」と難詰され、再び徳とは何ぞやが問はれねばならなくなる。

斯くソクラテスに反駁されて行詰アポリアに陥つたメノンは「心も口もしびれて何を答ふべきかを知らぬ」と告白し、ソクラテスを「しびれえい」に譬へて非難する。併しソクラテスは「自らがよく進んでゐて *εὐτροπία*、他人を行詰らせる *τις τὴν ἀπορία*」のではなく、何

よりも先づ自らが行詰つてゐて他人を行詰らせる」ものであると説き、徳に關しても、自らは之を知らず、メノンも前には知つてゐた(と思つてゐた)のであるが、今や知らぬ自分と同一になつたことを指摘し、知らざる二人が共同して探求せんことを誘ふ。併しながら知らざるものを如何にして探求し得るか。メノンは果してソクラテスに詰問する。「君はそれが何たるかを全然知らぬ所のものを、如何なら仕方で探求するか。それをば君が知らぬものゝ中の如何なるものと豫定して *ἠποδείκναι* 探求するのか。或は萬一君がそれに出會つたとしても、それが君の知らなかつた所のものであることを如何にして知るのか」〔280d〕と。この詰問はソクラテスの言へる如く、如何にも「論争的な論」*ἐποικτικὸν γόγρον* であつて、之を一般的に表現すれば、人は知つてゐる事をも知らぬ事をも探求し得ない。知つてゐる事は探求の必要がなく、知らぬ事は何を探求すべきかを知らぬから……〔280e〕といふ論である。

「メノン」篇の想起説は實にこの論争的難問に答へる爲に提唱せられてゐる。即ちソクラテスは、優れた神官や詩人から聽いた説であるとして、その内容を次の如くに述べる。「人間の靈魂は不滅である。或時は終つても——それを人々は死ぬと呼ぶ——何時か再び生れ、決して滅することはない。この故に生涯をば出来るだけ神聖に

生き通さねばならぬ。……扱て靈魂が不滅であり、既に幾度も生れ返つたものであり、そしてこの世の事も冥界ハデスの事も、一切の事を觀て來たものであるならば、學んでゐない事は何もない筈である。随つて靈魂が徳に關しても他の事に關しても、曾て認識した事を想起し得るのは何等否むに足らぬ。といふのは、全世界は同類であつて、靈魂は一切を學んでゐる以上は、一事のみを想起したとき——それを人々は學習と呼ぶのであるが——他の一切を自ら發見するには何の妨げもないから。苟も人が探求に勇敢不撓でありさへすれば。何故ならば探求すること、随つて又學習することは全く想起 *recollections* であるから。で吾人はかの論争的な説に従つてはならぬ。それは吾人を怠慢ならしめ、隋弱なる人々に取つてのみ、聞くに心地よき説であるから。然るにこの想起説は吾人を勤勉ならしめ、探求的ならしめる。この説の眞なるを信じて、私は君と共に徳の何たるかを探求したいと思ふ〔2-81b〕。

茲では想起説は未だ證明されてゐないが、その提唱の事情が示され、そこに教育的動機が暗示せられてゐる。即ち對話的探求の途上に於て行詰アポリアに陥れる者が奮ウラナつて進展プロセスの途に上らんが爲には、先づその探求の可能に對する確信が必要である。而して若し全然不知の對象の探求であるならば、メノンの言へる如く、假令それに出會つ

ても認識することは不可能であるが、曾て認識せる對象の想起であるならば、それに
 出會つて認識することは可能であるに相違ない。この認識可能の確信を以て探求
 に勇敢不撓ならしむること、是が實に「メノン」篇に於ける想起説提出の教育的運動機
 である。私はこの點を念頭に置きつゝ、以下想起説證明の目的を兼ねて對話法の過
 程を考察し、更に想起の教育的意義の解釋に進みたいと思ふ。

(四) 對話法の過程と想起説の證明　メノンの要求に應じて、學習は想起であること
 を證明せんが爲に、メノンの從者たる童僕パイイスを對手として、ソクラテスは數學教育の實
 例を示す。この問答は所謂ソクラテス的方法の「完全なる模範」とせられ〔*perfect*〕而
 もその方法はやがてプラトンが繼承せるものである〔*copy*〕が故に、私は今この範例
 を要約しつゝ、プラトンに於ける對話法の一般的過程を述べ、それを事實的根據とし
 て想起説の證明に移らうと思ふ。

先づ童僕パイイスはソクラテスに導き問はれて、二呎の正方形が四平方呎であることを答
 へる。次にその二倍の面積の正方形は幾呎の邊より成るかとの間に對して、自らそ
 れを知つてゐると思つて、二倍の邊より成ると答へる。ソクラテスはこの事實をメ

ノンに指摘して、童僕バイスは誤れる思斷を有することを承認させる。次に童僕バイスはソクラテスに導かれて、二倍の邊は四倍の面積十六平方呎を生ずることを知り、さきの思斷の誤れるを悟る。次に問題たる八平方呎の平方形の邊は、二呎より大にして四呎より小なることを暗示せられ、再び輕卒にも三呎と答へる。而して三呎の平方形が九平方呎なるを知つて、自らの誤謬を悟り、つひに八平方形の平方形が幾呎より成るか「私は全く知らぬ」と告白するに至る。ソクラテスはメノンに童僕バイスの行詰アポリアを指摘し、而もこの行詰アポリアは何等の害を與へず、却て探求への希望を生せしめたるが故に、眞理の發見に對して貢獻したことを承認させる [sic]。

以上が對話法の消極的過程である。即ち對手の抱ける誤思斷を指摘し、對手の無知を自覺せしめて、行詰アポリアに陥れ、探求への思慕エロースを喚起する段階である。これはプラトンが殆んで凡ての對話篇に於て先づ着手する仕事であつて、例へば「饗宴篇」に於ては、アガトン並に他の人々の思慕論が反駁されて居り、「メノン」篇に於ては、メノンの徳論が行詰に陥つて居り、又「國家篇」に於ては、ケバロス・ポレマルコス・トラシマコス・グラウコン・ア・デイマントス等の正義觀に對する論駁が全篇の大規模なる序曲 *Exposition* [6-357a] を形成してゐる。蓋し思慕エロースが窮乏ペニヤの子であり、又友愛フイリアが善の缺乏を動機と

する限り、行詰アホリアは思慕喚起の不可缺條件であるからである。

斯くして對話法は今や積極的過程に進む。ソクラテスは童僕パイスに對して、二呎の正方形を四つ合せたる十六平方呎の正方形を示し、その各二呎平方に對角線を描き、それによつて生じたる平方形が八平方呎であることを數へしめ、つひに或平方形の二倍の面積の平方形は對角線より生ずるといふ一般的結論を導き出させる。ソクラテスはメノンにこの事實を指摘して、童僕パイスの魂に内在せる正思斷が、唯問ウロギはるゝのみにて喚起されたこと、之を屢々反復すれば、つひに確實なる認識となることを説き、斯く「何人も教へず、唯問ふのみにて」「自ら自己の中より認識を取出すこと」が想起であると結んでゐる〔*εἰς τὴν*〕。

想起の問題は後述に譲り、ともかく茲に對話法の積極的過程が示された。即ち探求問題に關する正思斷を導出し、之を一般的概念に確立する段階である。この仕事は上述の數學の例に於ては稍々單純に過ぎてプラトンが多くの對話篇に試みてゐる大規模の過程と符號せざる點もあるが、併し概念的知識確立の目標は一切の場合に共通なる核心である。而してこの仕事は多くは、探求對象に關する偶有的屬性皮相的俗見を洗ひ落して、その純粹にして本質的なる姿モイドレスを取出すことによつて行はれ

る。例へば「饗宴篇」に於ては、思慕に關する諸家の皮相的・末梢的見解を排除して、純粹に思慕の本質・核心を捉へ、「國家篇」に於ても正義に關する世上の通説や事實上の諸相を洗ひ落して、純概念的に個人の意識・構造及國家の組織に於ける正義の *FoAurelia* と不正の *FoAurelia* とを描き示してゐる。斯かる過程は世上卑近の事例からその共通性を歸納する方法ではなくて、寧ろそれ等の事例を機縁としてそれに附着せる非本質的方面を捨象し、その本質に遡つて行く方法であつて、ネルソン〔28-5.24〕がソクラテス的方法をば歸納法と呼ばずして *Regressive Methode der Abstraktion* と名づけたのも之が爲である。斯くして得らるべき概念は、恰も數學的概念の如く、現實にはそのまゝ存在せざるものであり、それにも拘らず現實に存在する事物は、或は近く或は遠く、それに則つてゐるものであり、それ故に現實の事物はその概念と並べることによつて理解され評價されるのであつて、この意味に於ける「並べ示されるもの」 *παράδειγμα* 即ち範型——謂はゞ *Idealtypen* とも名づくべきもの——を求めものが對話法の積極的任務である。尤も「國家篇」の如く、この任務を明示し〔6-4.27c〕且實行してゐるのは稀であつて、例へば「メノン」篇の徳論に於けるが如く、屢々その課題は——特に初期の作品に於て——未完成の形に遺され、若くは單なる暗示に留められてゐる。併しそ

れ等の場合と雖も斯かる目標への努力は明かに現れ、殊に對手を導いてこの課題遂行の訓練を受けしめんとする意圖は到る處に看取せられる。この點に對話法の重要な教育的意義が存するのであるが、それは後述に譲り、茲では「メノン」篇の論脈に還つて想起説の證明に進まう。

扱て童僕^{パイイス}はメノンの家に生れて以來、曾て何人よりも教へられざりし幾何學の知識を、今問はるゝのみにて自らの中に取出したのであつて、是が即ち想起である。而もソクラテスによれば童僕^{パイイス}は「この同じ事を幾何學の凡てに關してのみならず、他の一切の學科に關しても行ふ」。而して彼がその知識を現世に於て學び得たのでないとすれば、それは彼が人間たる以前に學び得たのである。即ち彼が人間であつた時にも、なかつた時にも、彼には正思斷が内在してゐて、問によつて呼醒されて知識となつたのであつて、彼の靈魂はそれ故に永遠にその事を學んでゐたのである。「果して永遠に、實有に關する眞理が吾々の靈魂にあるとすれば、靈魂は不滅である。だから今知らない事物をば——それは唯想起しないだけであるから——勇氣を以て探求し、想起することに努めねばならぬ」〔218b7〕。

斯く生後の經驗によらざる知識の存在を數學的概念によつて示し、之を概念一般

に擴張し、これより想起説を證明し、更に靈魂不滅説を證明することは、「バイドン」篇に於ても亦その軌を一にしてゐる。即ち「等」といふ概念が感覺に先立つて、隨つて生前より具つてゐることを論じ、このことは單に「より大」とか「より小」とかに關してのみならず「美自體・善自體・正自體・聖自體・其他吾人が問ひ又答へる時に其自體といふ刻印を捺す所のすべて」に關しても同様であると説き、「而して吾人が生前に得てゐて、生れると共に忘れ、後にそれに關する感覺を用ひて、曾て持つてゐた知識を取戻すのであるならば、吾人が學習すると呼ぶのは自らの知識を取戻すのではないか。それを想起する *anaplyjorkeodan* と呼ぶのは正しい呼び方であらう」〔3-75b〕と言つてゐる。而して「若し吾人の靈魂が現世の人間の形態の中に生れて來る前に何處かに存在したのでなければ、この事（想起）は不可能であり、隨つてそれによつて靈魂は或る不滅なるものである様に思はれる」〔3-75c〕とて、想起を靈魂不滅の證明に用ひてゐる。

斯く想起説は一面對話法に立脚し、他面靈魂不滅説に立脚してゐる。即ち外よりの注入によらず、唯問答によつて、自らの中に知識を取出すといふ事實は學習が想起であることを證明し、想起は靈魂が人間に宿る以前に存在せしこと即ち不滅なることを證明する。さきに想起説提唱の教育的動機を探りし場合の敘述は、この順序を

逆にして、靈魂は不滅なるが故に曾て一切を認識したものであり、それ故に現世に於ける認識は過去の認識の想起であり、隨つて又現世に於て知らざる對象を對話によつて探求し得るといふのであつたが、今や探求可能の事實より遡つて想起説及靈魂不滅説が證明せられたのである。この點に關する詳論は本稿の課題にあらざるが故に、今は主として對話法及想起の教育的意義の考察に移りたいと思ふ。

(五) 對話法の廣狹二義とその教育的意義 既に私は對話法の特質たる諸相を擧げ、又その消極的及積極的過程を述べた。是等は一般に對話する *dialegesthai* 場合に、如何なる態度により、如何なる目標に向つて、如何なる進路を辿るかといふ規定を廣く考察したのであつて、それはプラトンの全著作が對話篇と呼ばれると同様の廣き意義に於ける對話法である。然るにプラトンは「國家篇」の教科課程中に特に *dialectikēn tropēn* なる語を用ひ、それは「人が對話することにより、一切の感覺なしに、推理を以て、各々の其自體を觀ることを企て、そして善自體を彼の理性を以て把握するまで退かぬ」〔6-532a〕所の進行を呼ぶのであると言ひ、又 *dialectikēn methodos* なる名稱を用ひて、
「それは假定を取除き太初自體に向ふ」〔6-533c〕ものであると説き、斯かる領域を一

學科として *ἡ διαλεκτική* [6-334c] と名づけ、之を全課程の頂點に位せしめてゐる。私は之を狹義の對話法と呼ぶ。それは諸科學殊に數學が「假定より末に向ひ、「感覺の姿」を象徴として用ひるに對して、純概念的、無假定的に善並に諸々の *λογαί* を探求する領域であつて、狹義の哲學と解することが出来る。「バイドロス」篇によれば、この課程は「常にその教へんとする事柄に關して、夫々を定義して明瞭ならしめんが爲に、多方面に分れたるものを包括的に眺めて、單一の *λογαί* に纏める」[4-260d] 所の仕事と、「再び又 *λογαί* をばその本性上の區分に從つて分類する」[4-265c] 所の仕事とから成り、この綜合 *συναγωγή* と分類 *διαίρεσις* とをなし得る人々を「對話的なる人々」 *διαλεκτικοί* [4-266b] と名づけるのである。「國家」篇に於て「本質の夫々の定義を把握する人」が「對話的なる人」 *διαλεκτικοί* である [6-337c] と説いてゐるのも、同様の意味に解せられる。

扱て上述の如き任務を有する狹義の對話法は、一般にプラトンの對話法が概念的知識の獲得を本領とする限り、廣義の對話法に於ても、その根柢であり、核心であり、究極の領域であるのと言ふ迄もない。併しながら廣義の對話法そのものに例へば、「メノン」篇の數學教育が對話の模範とされてゐる如く、數學や諸科學以下凡ての教育課

程に於ける態度過程を包括し、この方面に寧ろより重要な教育的意義を認め得るのである。現にプラトンの作品中所謂 *Dialectical Dialogues* [20-p.27] に屬する後期作品、例へば「ポリテイコス」篇や「ソピステス」篇に於ては、狹義の對話法の實行と見らるべき概念の分類綜合が行はれてゐるが、其處では却て對話そのものゝ潑瀾たる調子が失はれ、對手を教育訓練する意氣と効果とが極めて微弱である。然るに私の所謂廣義の對話法は初期及中期の作品に於て特によく行はれてゐる。即ち其處では、第一に既述の對話法の特質態度が明確に現れ、且主張されて居り、第二に對手^{アポリア}を行詰に陥れて探求の思慕^{エロコス}を喚起する過程が就中巧妙に行はれて居り、第三の假令その論究が積極的成果を收めて居まい場合でも、その目ざせる知識が如何なる性質のものであり、それに到達する爲には如何に考へ、如何に問ひ、如何に答ふべきか、等のことが極めて懇切に示されてゐる。而して、是等凡ての態度過程を通じて、特定の中心人物——多くはソクラテスが指導的地位に立つて、全體の對話を具案的、方法的に進行せしめ、其處に、恐らくは歴史的ソクラテス及プラトンが躬を以て實行したであらう所の教育活動が、永遠の光輝を以て描かれてゐるのである。

(六) 想起の廣狹二義とその教育的意義 既述の如く、「メノン」篇の數學教育の範例の終に、ソクラテスはメノンに向つて、童僕（パイニス）の魂に内在せる正思斷が唯問はるゝのみにて喚起されたこと、之を屢々反復すれば、つひに確實なる認識となることを説き、斯く「何人も教へず唯問ふのみにて」「自ら自己の中より認識を取出す」ことが想起であると云つてゐる。然るに「メノン」篇の後節に於ては、正思斷と認識との區別を、ダイダロスの彫像に譬へ、正思斷は「根據の推理によつて」「*αίτια λογιστικῆ*」縛られるとき常住なる認識となること説き、「是が即ち想起である」と斷定してゐる〔3-98a〕。「パイドロス」等にも亦、「人は多くの感覺から推理によつて一つの綜合されたものに赴いて、所謂 *εἶδος* に従つて知らねばならぬ。是が即ち想起である」と言ひ、「吾人の魂が曾て神に従ひ巡つて、今日吾人が有ると言つてゐる所のものを見棄て、眞に有るものを頭をあげて觀た所のそれを想起するのである」と説明してゐる〔1-249b〕この兩篇に於て「是が即ち想起である」*τοῦτο δὲ αὐτῶν αὐτῶν* といふ全く同一の表現が用ひられてゐるのは、ナトルプも注意した如く〔251-5, 35〕特に想起説の重點を視ふに足るのであつて、即ち思斷より認識に、感覺より概念に進むこと一言にしてナトルプの所謂 *Reine Begründung* が想起の本質である。「メノン」篇の數學教育の結論に於て、同じ正思斷の

喚起を屢々反復すれば確實な認識となると言つたのは、恐らく二呎平方といふ特殊の、而も感覺的圖形に示せる正方形に就て知れる所のことを、他の多くの正方形に就て反復し、つひに正方形一般に關して同一の概念的認識に達することを指すのであらう。

併し新くの如き概念的認識の確立そのものは謂はゞ狹義の想起である。寧ろ「メノン」篇のソクラテスは、かの數學問答を開始する當初に於て既にメノンに向つて、童僕が「想起するか、それとも私から學ぶか」を注意せよと言ひ、暗にそれ以下の全學習過程が想起であることを豫告して居り、又その中途、童僕が行詰に陥れるとき、「この兒童は既に想起の如何なる點まで進んでゐるかを君は知つてゐるか」と問ひ、無知の自覺も亦想起であることを示してゐる。是によつて考ふれば、對話的學習の全過程が廣義の想起であつて、「探求すること、隨つて又學習することは全く想起である」(「ソクラテス」)との説は、想起の最も廣き意義を示せるものと解し得るのである。斯くて恰も狹義の對話法が純概念的知識の取扱を任務とする特定領域であり、廣義の對話法はそれを核心としながらも廣く教育の全範圍に互れる方法を意味すると同様に、狹義の想起は感覺的思斷より概念的認識への到達を本質的意義とし、廣義の想起はそれ

を核心としながらも、廣く學習の全過程を包括するのである。

扱て範圍の廣狹はともあれ、學習は想起であるといふ想起說そのものゝ重要な教育的意義は、子弟が「自ら自己の中に認識を取出す」といふ點にある。既に述べたる如く、教育の本質が盲者に視覺を植込むことではなく、子弟に内在せる認識能力を暗黒より光明へ轉向せしむることであるならば、斯かる教育の可能なる爲には、認識能力の内在そのものを承認せねばならぬ。想起說は之を承認して子弟の自發性 Spontaneität [26-s.8] を肯定し、それによつて教育一般の可能を基礎づけた所に、永遠の教育的意義を有する。

第二に、併し私は一面ナトルプに従つて子弟の自發性を想起說に見出しながら、他面その餘りにマールブルヒ學派的なる解釋には加擔することが出来ない。即ちナトルプが想起說をば「自意識の淵源よりの認識の根源」に關する說とし、「純粹認識は自ら生産せる概念」であり、「意識の固有の法則が初めて意識の對象を生み出す」と解した [25-s.31] のは、恐らく歴史的プラトンの真相を捉へたものではあるまい。寧ろグインデルバンツ [19-s.73] の言へる如く、「意識の創造力を考へざりし全古代思想固有の束縛」を受けたるプラトンは對象を主觀より獨立に考へてゐた。而もこの場

合に「全世界が同類であつて、靈魂は一切を學んでゐるが故に、一事を想起（學習する時は一切を自ら發見する」とて、對象界全體が有機的關聯をなしてゐること、不滅の靈魂は會てそれを認識し、今や想起の可能状態に於てそれを内に貯へてゐること故に對話の刺戟によつてその一部分を想起すれば、それが端緒となつて全對象を次第に想起することを考へてゐた。斯くて所謂自發性はそれ自體根源的なるものではなく、前世の認識を——假令理論的には、問題の無限の遡源といふ難點があるにもせよ——豫想してゐる。この豫想は、靈魂不滅説や全世界同類説や更に思慕神エロスの誕生説等と共に、宗教的藝術的情燥の産物であり、一般に理論ロジクスの究極する所に神話ミトスを語るプラトンの面目が、茲にも現れてゐると解すべきであらう。

第三に、果してプラトンは神祕的なる想起説の價値をば理論的よりも寧ろ實踐的に高調してゐる。即ちメノンメノンは想起説を論證せるソクラテスに向つて「君はうまく説くやうに思はれる」と言ひながら、「どうといふことは知らないが」*οὐκ οἶδ' ὅτι οὐκ οἶδ' ὅτι*とてその理論的理解を保留して居り、之に對してソクラテスは「私にも亦さう思はれると答へ、而もこの想起説に關して他の點は強ひて主張しないが、次の點だけは論に於ても實行に於ても大いに主張したい」とて「吾々は知らぬ事は發見も出來ず、探求も不必

要である。と考へるよりも、知らぬ事は探求せねばならぬと考へる方が、より勇敢に、より勤勉になる」〔2-80b〕と説き、既述の想起説提唱の動機たる實踐的意義を繰返してゐる。

要するに想起説はプラトン乃至古代思想全般に固有なる制約を受けてはゐるが、而もそれが第一に教育の可能性の内在を承認し、第二にその可能性は對話の刺戟補助によつて實現すべきことを肯定し、第三にこの確信の故に探求者を勇敢勤勉ならしむる點は、永く教育的意義を失はない。

之を「メノン」篇の論脈に就て見るに、ソクラテスは、若し徳が認識ならば教へ得るとの假定の下に、徳の認識なることを證明して、徳の可教性を肯定しながら〔2-80c〕次に徳が可教的ならば徳の教師がある筈であるとの假定の下に、古來徳の教師の無かりし事を述べて、徳の可教性を否定し〔2-90c〕、結局徳は神的攝理 *Deia Hoipon* によつて具はる人に具はる〔2-90e〕と論結してゐる。併しこの外面的結論の背後には、徳の認識を獲得して之を教へ得る人が——假令それはホメロスの所謂冥界のテイレスアス〔2-100a〕の如く稀であつても——あらねばならぬことを、恐らくはアカデミー開設者自らの自信抱負として、暗示してゐると私は解する。而して想起と對話とは徳の

認識獲得の可能と方法とを示すものであり、随つて又徳の可教性の根據と方法とを示すものであつて、「メノン」篇の收穫は正しく茲に存するのである。

結語 論點の概括

私は今や本稿の課題を回顯してその論點を概括すべき必要を感じる。貧窮より富裕への憧憬即ち全般的價值希求を本性とする思慕は、その價值を獲得して不滅ならんことを究極目的とするが、その可滅性に制約されて、畢竟生産による不滅の途を求め。而して就中高級にして恒常的なる精神的生産を求めて茲に教育の本質が現れる。價值希求としての文化的思慕は斯くて必然に子弟愛としての教育的思慕を生じ、哲學は教育と結合する。この事情は又友愛の諸契機を規定して師弟の關係を教育的に意義づけ、更に思慕の發展段階は斯かる師弟が相率ゐて辿るべき教育の課程を導き出す。次に上述の意味の教育は子弟と生ける言葉を交しつゝ行詰に導き思慕を喚起し概念的認識に進ましむる所の方法を必然且最適の方法とする。而してこの方法に於ける態度と過程とは思慕並に友愛の諸契機と相應じて、その特質方向を規定せられ、茲に教育の方法としての對話法が確立する。更に對話法による

教育可能の事實は想起説を成立せしめ、翻つて想起説は對話による教育の可能性を支持する。而して狹義の想起たる概念的認識の獲得は狹義の對話法の任務と相應じ、そは又思慕^{エロース}の發展段階に於ける最高領域と一致する。更に想起説提唱の動機とその實踐的意義の高調とは思慕^{エロース}の本性並に對話法の過程に基ける行詰^{アポリテ}より進展^{ポロセス}への途に於て、探求者を永遠に勇敢不撓ならしめる。

斯くの如くにしてプラトンに於ける思慕と想起と對話法とは、その哲學的意義に即して明確なる教育的意義を有し、而も是等三者の何れもが必ず他の二者を豫想して、相互に不離の關係を示してゐるのである。(完)

参考文献 (本文中に例へば「I-201b」をあるは参考文献 I. Symposium. p. 201b の意)

1. Platon, Symposium.
2. Platon, Menon.
3. Platon, Phaidon.
4. Platon, Phaidros.
5. Platon, Iysis.
6. Platon, Politeia.
7. Platon, Theaitetos.

8. Platon, Sophistes.
9. Platon, Protagoras.
10. Platon, Apologia.
11. Bury R. H. The Symposium of Plato. 1909.
12. Schmelzer C. Platons Ausgewählte Dialoge. Symposium. 1915.
13. Thompson E. S. The Meno of Plato. 1901.
14. Schmelzer C. Platons Ausgewählte Dialoge. Meno, Euthyphron. 1883.
15. Adam J. The Republic of Plato. Vol. I. 1926. Vol. II. 1921.
16. Thompson W. H. The Phaedrus of Plato. 1868.
17. Schmelzer C. Platons Ausgewählte Dialoge. Charmides. Lysis, 1884.
18. Schleiermacher, Platons Sämtliche Werke.
19. Windelband, Platon. 1923.
20. Taylor A. E. Plato. 1922.
21. Stenzel J. Platon, Der Erzieher. 1928.
22. Friedländer P. Platon, Eidos, Paideia, Dialogos. 1928.
23. Ritter C. Untersuchungen über Plato.
24. Nettleship R. L. Lectures on the Republic of Plato. 1925.
25. Natorp, Platons Ideenlehre. 1921.
26. Natorp, Platons Erziehungslehre (W. Rein, Tenck.)
27. Rohde E. Psyche, 1907.

28. Nelson I., Die Sokratische Methode. 1929.
29. Spranger, Lebenformen. 1924.
30. Spranger, Kultur und Erziehung. 1923.
31. Spranger, Psychologie des Jugendalters. 1925.