

時代的背景とプラトーンのイデア論

鹿野 治助

三

タレーヌが星を見ながら上を仰いで歩き、井戸に落ち込んだといふこと、そして如才なきトラキヤの下女に貴女はお空のことを知らうとしておいでだが足下のことをお忘れになつてゐると云つてひやかされたといふ話は有名である。ソークラテースはテアイトロス篇の中にその話と前後して悪しく哲學せる者共を批評し、大體次の様なことを云つてゐる。彼等は「抑々人間とは何ぞや、とか、その様な本性の者には他のものとどんな違つたことをなし又なされることが適當であるか」といふ様な問題を提げてこれを研究し、又そのために骨折つてゐる。併し彼等は若い時から街頭へも立たなければ、法庭や會議所やその他の公の集會所が何處にあるかも如らない。又人民の決議したものや成文法を見もしなければ聴きもしない。彼等は云

は、濱の眞砂を數へてゐる。又近所の人や隣人をも知らない。はては自分が一體人間であるか、動物であるかも知らない。その様な者がどうして「人間とは何ぞや」といふ問題に答へることが出来るかといふ様なことを述べてゐる。『抑々人間とは何ぞや』(τὴ δὲ πῶς ἐστὶν ἀνθρώπος;)とはソークラテースの第一義的な問であつたらう。そしてこれに對する彼の答は彼の生涯を通じてのその行動自身にあつたのであつて、云はゞ彼はその一身を提げて答へたのである。併し我々が強いて彼の口にした言葉を以て答とするならば『汝自身を知れ』(γνώθι σεαυτόν)の一言を以てすることが出来るのではなからうか。ソークラテースの意味する人間とは所謂變人奇人ではない。それは只の人云はゞ偉大なる平凡人に過ぎないのである。而もそれは飽く迄も行爲と結びついた行の人であつたと思はれる。プラトーンの對話篇に依ると彼は勇¹⁾や節制や敬虔等々の何物であるかを定義しようとした。そして其は不成功に終つてゐる。事實彼が定義をし、概念的に諸々の徳を把握しようとしたのであるかどうか、或はそれはプラトーン化したソークラテースなのでないかどうかは問題の存する所であらう。併しソークラテースが事實勇の人、節制敬虔又友愛等々の人であることはシユンポシオン篇に於けるアルキビアデースの演説からばかりでなくプア

イドーン篇やアポロギア篇又その他の諸篇に散在せるエピソードの如きものから窺ひ知られる。たとひ又彼が概念的定義をやつたとしても、それが出來たかどうかに依つて彼の徳の有無が決定される様なものではない。定義が成功しようとしてまいと彼の人物に變りは無い。彼は徹底的に實踐の人であつて、行はどこ迄も彼の本領であり定義の如きは末たるに過ぎない。事實彼が定義することを中心關心とせるものであるならば、我々は彼の意圖したものと彼の事實ありし具體的人間而も彼自らさへ意識せざりしものを區別する必要があると思ふ。何故なら彼の意圖したものは哲學者であり、彼のありしものは哲人だつたことになるだらうから。だが彼の意味する *τὸ δὲ πρῶτον εἶναι ἀνθρώπου* の内容の何物であつたかはプラトーンに依つてよりも小ソークラテース派に依つて一層明かであると思ふ。プラトーンが「人間」を定義して「人間とは翼のない二本足の動物である」と教へてゐる時、樽中の哲人ディオゲネースが翼をとつた鶏を投げつけて「汝の云ふ人間がこゝにゐる」と叫んだのでプラトーンが定義を改めて「人間とは翼のない二本足の併し廣い爪を持つてゐる動物である」と云つたと傳へられてゐる。プラトーンをして云はしむればディオゲネースは狂人となつたソークラテースの様なものなのであるが、それでもディオゲネ

イスの如くソークラテースの行に生きようとした者にとつてはプラトーンの講義や定義の如きは概念の遊戲に過ぎなかつたであらう。プラトーンがその様な定義をポリテイコス篇の中にやつてゐるにもせよ、彼が人間をその様に形式的にのみ考へたと云ふことには何人も賛成出来ぬであらうが、その他アリストイッポスやアンテイステネースの如き者もプラトーンに對して非難を加へてゐる。無論アンテイステネースの如きはソークラテースの弟子仲間としてプラトーンとは殆んど敵對關係にあつたのであるから信を置くことは問題でもあらうが、兎に角ソークラテース派として傳へられる人達がたとひ脱線してゐるにもせよ、擧つて行を本領としてゐるところを見ればソークラテースの行爲的實踐は又疑ひ得ないところであると思はれる。かくて我々はどこ迄もソークラテースを行の人として特色づけるのであるが併しそれに對してプラトーンと雖も全く實踐を無視したのではない。それは彼の第七の手紙が語る如く言葉丈で實行の伴はぬことをおそれて決行した晩年のシラクサ行でも明かである。併しソークラテースの實踐は知と行との合一であつてプラトーンのは理論が先で實踐が後であると云へるであらう。ではソークラテースのその實踐の内容は何であつたか。それは云ふ迄もなく道徳である。ソークラ

クラテースにとりては人間の本質は道徳的に生きることにあり、そしてその様な生き方こそそれ自體幸福なのである。人は諸々の財に依つて幸福になるのではなく、徳に依つてのみ幸福となり又徳に依つてのみ諸々の財も人間に生じ得るのである。神は人間の本質を徳に置いた。徳とは人間の本質の中に無いものを外から強いるのではなく本然の性を全うすることに外ならぬのである。「汝自身を知れ」の自己省察はかくの如きものの洞察又具現に外ならぬ。併しこの徳、この道徳の高調は肉體的なる一切の欲望を全然否定することなどではない。自然の中の生存物である限り人間も種々なる欲求を持つ、従てこの否定は生存の否定に外ならない。ソークラテースの考は禁欲的な嚴肅主義ではない。神々は人間へその欲望を充すべく植物や動物やを與へたと彼は考へた。それ故總ての欲望を肯定する。而もこれらの欲望に於てのみ徳は具體的なその内容を得るのであると考へる。徳の徳たるところはこれらの欲望に支配されることなく寧ろこれらを支配し統制することにあるのである。そして又徳に依つてのみこれらの欲望は欲望としての有用性を發揮し得るのである。この欲望的、感性的なるものはプラトーンに於ては否定に傾き嚴肅なる道徳主義に徹底せんとする傾向があるが、それがソークラテースの本意でないこ

とは快樂や感覺に偏したアリスティッポスや又アンテイステネース、ディオゲネースなどの言行を産むに到つた所よりも見られるであらう。無論其等がソークラテースを正しく傳へたものでないとしても又ソークラテースの一面を傳へたものでなければならぬ。蓋し修業に於ては欲望の總てを放下し又否定して德に精進せねばならぬとしても、それはやがて又一切を肯定し適宜なる位置を與ふるものだからである。ではその欲望の一切を支配しそれらに煩はされぬ德とは何であるか。それは智慧 (*sophia*) であり識見 (*epibutis*) である。プラトーンのソークラテース的對話篇に窺はれるものは結局この様なものではなからうか。德は識見として自身無内容なるものであるが而も常に内容に意味づけるものである。勇とは敵の面前に於てよく自分の場所を保つて敵に反抗し決して彼等に背を向けぬことである (Laches 190E)。併しそれは勇の一つの例に過ぎない、それは更に誘惑にも對抗するものでなければならぬ。それ故勇とは不撓不屈 (Hid. 192C) でなければならぬ。併し頑固の如き不屈は勇ではない、一切の不撓不屈が勇であることは出来ない。それ故勇とは聰明なる不撓不屈でなければならぬ (Hid. 192D) 而も「聰明なる」とは恐るべきものに恐れるべからざるものに恐れざる所謂識見に依る時と所とを得た不撓不屈の謂であ

る。又徳とはメノーンの所謂人を支配する能力、正しく支配する能力でもあらう。併しそれ丈ではない、徳とは従ふこと、正しく従ふことである。併しそれ丈でもない、而も「正しく」とは何か。支配すべき時に支配し、従ふべき時に従ふ、而もその宜しきに適ふことである。個々の時と場合、人と事の性質に應じて宜しきに適ふこと、而も單なる氣分や場當りにではなく、洞察に依つて行動することである。それ故徳とは必然、善とか「正しさ」を見抜く知即ち識見でなければならぬ。徳は正にこの故に知なのであり、不徳とは逆に無知なのである。併しこれは頭による單なる理解だけでは徳たり得ないのであつて、識見は行爲を離れては存し得ないのである。識見自身は個々の實踐的行爲ではないが、それらの行爲をして正しき行爲たらしむるものでなければならぬ。識見は超越的なると共に行爲に内在する。従て識見はロゴスよりも身を以て知らるべきものである、それ故又當然知行の一致を招致し來るのである。

ソークラテースの「何か」(τι)はかくの如き識見の獲得又誘導への最初の間であつて、そしてそれは又假面的な從來のものを論破することに發展して來る。蓋し各人をして眞に幸福なる道徳的生活へ導かんとするのである限り、そして人々の多くがその非を悟らぬ限り、彼のこの進み方は又必然でなければならぬ。而も識見への誘導

は單なる説教に依つては、ではなく、相手をも對話中にひき入れることに於て最も效果的にその使命を充し得るのである。而も又識見は絶えざる形成作用なるが故に無知の告白に於て常に新たに求めらるゝことを要求すると共に、對話に於ては相手と同じレベルに立つ歩み方を要求するものである。同じレベルに立つて歩むに非んば對話ではなくて説教たるに過ぎないからである。それ故にソークラテースのイロニーは單なるイロニーではあり得ない。

ところでソークラテースをしてかく道徳を固執せしめ、而も道徳を以て單なる義務たらしめずして同時に幸福たらしめ、所謂福徳一致たらしめしもの、而も生ける彼に於て具體的なる實現をなさしめしものは何であるか。それは彼の宗教であつたと思はれる。彼の明朗き樂天さ、又人間の遭遇し得る最大の不幸に臨んで泰然自若人をして生き長らへる者よりも死する彼を却つて羨ましからしむるものは、その根源をこの宗教に見出し得るのである。ではその神とは如何なる神であつたか。我々は詳細に知ることは出来ないが、クセノブアネースの傳ふる所にして眞實なりとせば、それは宇宙に秩序を附與し人間の爲に特に心を用うる神々なのである。神々は我々が晝物を見、暗夜に物を見得る様に或は太陽を或は星を與へたのであり、又曆

のために月を與へたのである。又營養の爲に地上の生産物を、更に水や火を、或は又春夏秋冬、溫寒等々の程よさを與へたのであり、而も又神々は特に人間のために他の動物の何れにも勝つて多くを恵んだのである。かくて又人間に理性を與へて感覺の對象を或は考へ或は記憶し、以て善をば享け惡をば避け或は善きものを互に知らせては分ち合つたり、法に依つて結合し國家の中に生活し得る様にしたのである。(Memorabilia, IV, 3)。それ故に道徳に従ふことも國法に従て國家生活をすることも與へられた人間の本性に従ふことで又神意に適ふことなのである。かくて如何にして人は神々へその敬意を示すべきかを、若しデルブオイの神に問ふならば「國法に従て」と答へるだらうと云ひ、又自分自らを提供することに依つてよりも神々を敬する所以のものはないと云つてゐる。かくて又彼は「善人には生前も死後も惡事は起り得ず、又神々は彼に關することを決して忘れない」(Platon: Apol. 70D)と信じ安んじて己れを「神々に委せる」(Ibid. 35D)のであり、事實又委せたのである。ではその神々は如何に存在するのであるか。風は眼に見えないものであり乍らその働きに依つて知られ、又人間のもののうちで最も神的なる魂は自身眼に見えぬものであり乍ら、その支配に依つて我々に認められる如く、神々は不可視的なるもその現れに依つて認

識される(Memorabilia. IV. 3)と彼は云ふ。而もソークラテースの神はダイモニオンとして彼の衷に働くものなので、プラトーンに於ての如く全く外的なる神を出来る丈人が模倣するといふ様なものではない。彼では神は外なると共に内にある。彼に於ては欲望に従ふこと自身が既に神意に従ふことなのであるが、而も最もよく神意に適ふことは道德に従ひ國家生活をなすことなのである。人間の中なる最も本質的なるものに従ふことは最も神に適ふことなのである。我の奥底に神意が見られ宇宙のアナクテーが認識される。それ故我の本質に従ふことと神に従ふこととは全く同一であつて、その合一の自覺は或は彼の所謂神の使命として感ぜられるものではないからうか。それに對して我と神、我と宇宙のピッチの合はざる時内にダイモニオンの聲が聽えるものと思はれる。ダイモニオンの聲とは結局この不調和の自覺に基くものであつて、我の働きが將に神意なる法則を離れ矩を超えんとする時却つて向ふよりこれを制止し否定し來るのである。それが宗教的な彼に於てダイモニオンの聲として現れたものではなからうか。彼に於ては道德と云つても本來決して當爲として強制を受けるものではなく寧ろかくせざるを得ざるものとして内的本性必然性に基くものなのである。そこには所謂自由もなければ必然もなく、自由

と必然とは一如となり、せざるを得ざる内的必然性の中に自ら神と適合し矩に添ふのである。それ故徳は寧ろ義務ではなくそれ自身幸福であり歡喜なのである。ソークラテースには苦しみがなく無理がない。蓋し宇宙と我との調和に於て彼は達人だからである。この調和自身に於ては所謂善もなければ悪もなく悪や不正はこの矩を超え神から遊離せるところに存するのであつて、この遊離より見る時、法との適合調和は善と見られるのである。こゝに當爲なる命令が生れると共に善なる對象が外に立てられる。かく觀する時内にダイモニオンの聲を聽き形成作用の極を得たソークラテース自身には外に立てらるべき何物もなく全くの無であると云へよう。たゞ現實に卽してゐるといふことそれ丈である。併しこの故にこそ一切のものは感覺も快樂も欲求もその儘肯定せられて何等棄てられるところが無く而もおのづから矩に適つて危からざるのである。従つて當爲の束縛もなければ知に依る硬化もない。所謂無知なるが故に、識見としての空なるが故に、時に應じ場合に臨んで自らも知らざる適切なる處置をなし得るのである。蓋し眞に具體的なるものはその時々、の行爲に於てより表れようがないからである。この點に於て彼は全くのレアリストであつて理想主義者ではない。併しこの様な彼の態度も社會との關

係、社會狀勢の中に於ては當爲の如き形をとらねばならぬ。理想主義、對話、論駁の形とならねばならなかつた。蓋しこれは具體的な舞臺に演じ得る彼の空無的識見の當然の行き方で何等矛盾でも墮落でもない。彼自身の活動としては又せざるを得ずしてやるので外的強制に動く所以ではないのである。彼に於ては獨り我が我なのではなく、我の中に他、他の中に我を見るのであつて我と宇宙との調和は更に他との共同的活動に於てのみ本當に完成し得るからである。

然るにソークラテースの現實主義的なるものはプラトーンに於ては理想主義となり内にありしものは外に對象化せられて所謂形而上學となる。行や實踐的なるのは理論となるのである。我々は次にその移り行きを見るであらう。普通ソークラテースは概念的定義をした最初の人であるとアリストテレスやクセノブォーンに基いて云はれてゐる。それに對してソークラテースがその發見者ではなくプラトーンであるとマイエルは主張してゐる (H. Maier: Sokrates S. 262-)。ソークラテースに定義を歸することはプラトーンより溯源した結果なのであらうか。我々は前からソークラテースの本領を行に置いて來たのであつた。併し又ソークラテースから定義の萌芽とも云ふべき方面を全然棄て、了ふこともどうかと思ふ。何故な

らアンテイステネースも定義をやつた最初の人であると云はれてゐるし(Dior. Laetius IV. 3) 'あれ程ソークラテースの行を高調するソークラテース派も同じく定義の如きを考へてゐることは不完全にもせよ、又ソークラテースにその源があつたことを證する様に思はれるからである。事實ソークラテースが *ἡ ἐστὴν* なる問を投げかけたと云ふことは正に之を是認することなのではないか。定義と云つても何を意味するかは一律に考へられぬが、ソークラテースが人々へのエレンコスに於て發する最初の問は *ἡ ἐστὴν* でなければならぬ。そしてたとひそれは學的な積極的な定義ではないにしてもかく問ふことは問はるゝ對象の本質を問ふことでなければならぬ。それ故定義とも云ふべきものを彼から全然剝奪することは妥當とは思はれない。又その故に彼に學的な積極的定義を歸してしまふことは行き過ぎであると思はれる。蓋しソークラテースの本領は實踐であり、道徳的な現實生活に即してのみの問答だからである。而してまたソークラテースの如く實踐を根柢とする限り *ἡ ἐστὴν* の内容も純學的なるものと必然違つたものでなければならぬ。ではその内容とも云ふべきものは何であるか。ソークラテースはこの問の答者に對してはその答と反對のものを擧げて矛盾に陥らしめ所謂エレンコスに終つて積極的な

ものを建設してゐない。これはソークラテースの意味からしても不成功なのであらうか。思ふに *τέχνη* を充すものは本質であつて個々の例であることは出来ない、寧ろ個々のものをして然あらしむるものでなければならぬ。それ故個々の例を舉げる者に對してはその是認よりして却つて矛盾となる例を舉げてゐるのである。かくてその對話、そのエレンコスの對話の歸結はプラトーンに依れば善の知識、換言すれば所謂定義ではなくして識見であつたのである。一つの有としてのものではなくして個々のものを然あらしむる否定的無としての識見だつたのである。對象的に定義を失つたところに背後より現れ來るノエシスの無知としての識見なのである。識見こそは一見相矛盾する様なものをも時と場合との適宜を得ることに依つて徳たらしむるものである。識見は知であるが單なる知ではなくどこ迄も實踐と離れない身を以ての知である。ノエシス的なが故に無であり又無知なのである。それ故 *τέχνη* は有としての定義を論破する消極的定義となつたのではなくからうか。或は善の知識など云ふ如き一見極めて抽象的なものとなり而も尙他の技術の知識などになぞらへて説かれたのではなからうか。 *τέχνη* の内容自身は以上の如きものであつたと思はれるが併し *τέχνη* を以て問ふことは既に公

共性を少くとも問者答者間の普遍性社會性を要求するものでなければならぬ。處で我々が前に述べた識見なるものは個人的には無として個々のものを洞察するもの、それらを可能ならしむるものとしてどこ迄も超越的であり否定的なものであつた。併し又それはどこ迄も實踐的なもの主體的なものとして個人に即したものである。それは個人の行爲に於て普遍性を持つたものに相違はないが最後迄個人的で公共的でない。社會的傳達的なものとして言語的ではない。併しいかに個人に即したものであつても一度 *relativum* の間に對し普遍的規定をなすに及んでは公共的となり定義的とならざるを得ない。かく考察する時 *relativum* は既に定義の要求として差支なく従てソークラテースを以て定義の初めと見ることも芽生の形では肯定されねばならぬであらう。更に又ソークラテースが弟子達をして知識偏重をなさしめるに至りしものはマイエルの云ふ如く彼が道德的知識を述べるに當つて専門的知識と平行的に述べたところにあつたことは否定出來ぬであらう。ソークラテースが道德的なることを述べるに際し醫術や調馬師などの専門的な技術の如きものを以て比例的に説明せるは周知の如くである。道德的識見と専門的な知識とがどこ迄平行し得るかは問題であるに拘らず、その平行よりして知識を重

んじ道徳の場合にも所謂知識を以て全生命となしソークラテース的な實踐的具體性から遊離するに至つたのはプラトーンだつたのである。以上のことはプラトーンの對象的に客觀的に見んとする知的性格と結んで一層知的方面に徹底することとなりやがてイデア論を形づくることとなつたと思はれる。無論プラトーンは最初は殆んど全くソークラテースに吸収されて居り云はゞ隠れてゐたのであるがそれが明かな姿をとると共にその相異を明かにせずにはおかなかつた。ソークラテースの本領は前に述べた如くどこ迄も現實に即し知と行との一致せる實踐的などころにあつたのでそして又プラトーンを惹きつけしものは正にその言行に於ける彼の人間であつたのである。プラトーンにとりては彼こそ理想的政治家でもあり、不死不滅眞善美の化身だつたのである。事實ソークラテースは我々の考察した所に依ると x を腹に呑んでゐたのであり本當には當爲も善も何等の有なるものをも持たず又知らざる、併し又その故にこそ一切を知れりと思はるゝ底の者であつたがプラトーンに於ては内にではなく外にあることとなり、現實は理想に x は彼岸に見らるゝこととなる。蓋し彼の崇拜措く能はざりしソークラテースはたとひ彼にとりてはいのちの親であり生命の源泉であつてもプラトーン自身なのではない。ソ

ソクラテースはプラトーンにとりては外的なものだからである。彼には最早ダイモニオンの聲はきこえない、ダイモニオンに代るべきものはソクラテースだつたのである。プラトーンにとりては一時は總てがソクラテースであつたと云つても過言ではなからう。彼のイデアなるものは結局ソクラテースの對象化であると云つてもいい。嘗てソクラテースに於て主體的な識見と考へられしものは今や外的對象的なる理想としてのイデアと考へられ又憧れの對象となるのである。かくの如く固イデアはソクラテースより出づるものなるが故に實はソクラテースを背景にしてのみ理解され又血の通へるものとなるのである。例へばブアイドーン篇の靈魂不滅の證明の如きも不完全でありながら事實生死を超越したと思はるゝソクラテースを背後にしてのみ生きて來るのである。證明の如きは本當の所プラトーンのなした附加物たるに過ぎないのではないか。その様なものが成り立たうと立つまいと兎に角ソクラテースが生死を超越してゐたといふことは消すことの出来ない事實である。寧ろプラトーンはその師の事實的な行をもととして理論的に根據づけ、合せてそれへの道行を合理化せんと試みたのではなからうか。そしてプラトーンにとつてはそれへ到達する道行が最大の關心事だつたの

ではなからうか。その道行は或は認識論的に或は目的論的に或はエロース的に試みられそしてそれらは互に離すことの出来ないものであるが、殊にこの道行の發見者としてプラトーンの自ら意識し又自任したものはシモンポシオン篇のエロース説に於て々あつたのである。我々はシモンポシオン篇に於てアルキピアデースのソークラテース禮讚に依る本來のソークラテースとプラトーン化せるソークラテース寧ろディオタイマの言に託せるプラトーン自身のもの而も又その關係をも見ることが出来る。蓋し肉體美より始まる上昇的道行は美しき事業法律等の精神的、美、諸學問などを通つて段階的に (*epetēs*) 美自身に關する知識へと順を追ふものであるが、美自體の世界に於ては忽然として (*ekdynamis*) 永劫不生不滅不増不減、部分とか時とか關係、場所又人の如何に依つて美醜の別なき唯一永劫の世界が開け、最早感覺界の變化生滅に依つて何等影響せらるゝことなき美の世界が展開されるのである (*Symp.* 211A)。この段階的なる道程はプラトーンの哲學であるが最後の美の大海は正にソークラテースの境涯としてソークラテースの臨終に於けるが如きもの、又アルキピアデースの禮讚に於けると相同じきものである。プラトーンがその哲學の頂點を展開した後に忽然としてアルキピアデースを登場せしめ、ソークラテ-

スの具體的描寫を以て結べるは正に彼の哲學がその出發をその師に仰ぎその到達點の結局その師に終ることを示す敬意以外の何物でもないのである。従て彼のイデアの性質である永劫、不生、不滅唯一、實在、又相對的なる一切のものを超越すること等は詮するところ皆ソークラテース及び彼の識見を背後にしてのみ考へられたものではなからうか。

1、ソープロシネーは飲食等の肉體的欲望を適度に抑制するのみならず、長者に對する謙讓とか行動のしとやかさとか心の偏らぬ等々の心の健全さである。

四

以上の如くしてプラトーンのイデアが成立したといふ考が許されるならばそれはたとひソークラテースの識見の對象化であるとしても識見に對應する性質を持たねばならぬ。蓋しソークラテースに於ける「何か」に應ずるものは由來勇たると正たるとを問はず道德的識見であつて、それは個々の行動をして然あらしむるもの、個々の行動を限定するものであつた。それ故自身は無でありながら個々のものへ有を與ふるもの、個々のもの原因といふ意味に於て高次の存在でなければならぬ。

この識見をその意味からして一般者と名づけるならば個々の行動はその一般者の自己限定として存するものと云へよう。併しソークラテースではこの様な一般者も主體的なものとして道徳的實踐と離れず、識見は個々のものに對して優越性を認められながらも個々の行動に密接に相接し、云はゞ一般的なものと同様のものは表裏相接するものであつて一般者は有として積極的には立てられない。プラトーンのイデアも同じ名を冠せられる個々のものの原因であり又然あらしむるものとして一般者であり従て又個々のものに對して優越性を持つものなのである。それ故イデアは單なる抽象的一般概念ではない。たとひ客觀的に立てられた有ではあるが個々のものに對してはそれらの原因としてそれらと同じ意味に於て存するものではなく超越的一般者でなければならぬ。個々のものが時間的空間的であるならばどこ迄も超時間的超空間的のものでなければならぬ。それ故イデアは外延的一般者としてではなく内包的全體として個々のものに對しては本質として的一般者なのである。併しそれ丈ではない。プラトーンにとつて特に大切なことはイデアが更に實在性を他の何物にも勝つて持つといふことである。従て個々のものを主とすれば否定的一般者と考へられ無とさへ考へられるものであり乍ら、實は逆に

イデアこそ眞の實在性を持つものであつて、個々のものはその模倣として或は關與し或はイデアに現在されることに依つてのみ實在し得るものなのである。かくてイデアには完全なる實在が歸せられ非存在は全く屬しない。それは生滅を超えてそれ自體に存在する眞實在である。それ故又イデアは單に頭の中に考へられたものではなく直觀的に寧ろ知的直觀の對象として實在的に見得るものなのである。ところで以上の如きイデアの生成又形成に當つてそれに拍車をかけ彼のイデア論を決定的たらしめしものは數學であつたと思はれる。周知の如く彼は數學者であるときへ云はれてゐるのであつて、嘗に彼が數學について語る時に限らずより以上に數學は彼の哲學の根本的なものへ深く浸み込んでゐるのである。殊にこのイデアの生成又性質の理解には數學は忘れられてはならぬものと思はれる。今ポリテイア篇第六の終に依るに、我々は數學に於ては見られた形例へば三角形を扱ふ場合には描かれた三角形を用ひて三角形の性質を云々するのであるが實は描かれた三角形を云々するのではなくてそれを通じそれを媒介として三角形自身を考へてゐるのである。描かれた三角形は純粹なる三角形ではなく三角形自體に依つてのみ三角形なので、自身存在を所有せるものではない。眞存在としての三角形自體は決

して描かれたものの如く感覺に依るものではなく思惟に依つて獲得せられるものなのである。以上の如き數學を念頭に置くことに依りプラトーンはイデアに形相としての明かな姿を與へ又範型としての十分な意味を附與したものと云へるであらう。こゝに於て道德的なイデアの場合と同じ性格を持ちながら、イデアは形相なる意味を獲得し描かれようと描かれまいと又我々に依つて知られようと知られまいとそれらを離れて獨立自存する完結體として、従て又イデアはたゞ想起するに過ぎぬものとなつたのである。のみならず道德的イデアの場合には如何に對象化せられても何等かの意味に於て實踐とかゝはらねばならなかつたが、數學の考察に於ては全然客體的に徹底し來るのである。又個々のものはこの定形たるエイドスに依つて印せられたものとか藝術家の作品に於ての如く質料に形相を與へると云ふ様な思想も成り立つのである。ではかゝるイデアは個々のものに如何に關係し得るのであるか。彼では周知の如く個々のものは時間空間の中に生滅する不完全な實在であつて、これらのものはイデアに關與する限り存在するのである。それはアリストテレースのウシアの如く個物に内在するものではなく寧ろそれらを超越してゐるものなのである。又アダムも云ふ如くポリテイア篇に於てはルトスワフス

キイなどの所謂觀念の如きものと解することも不可能である(J. Adam: The Republic of Plato Vol. II p. 169)。それは多數を以て呼ばるゝ各事物に對應して一つづゝ而も唯一つづゝ而も又神の作れるものとして人心を離れ個物を超越して存する永遠に同一なる實在なのである。併し又アリストテレスの批評の如く全く離れて存するものではなく單に價值上離れ存するに過ぎない¹⁾。所で以上の如きイデアは最初は道德的領域に限られ更に又數學的なものにのみ認められたと思はれるのであるが數學的なのものの徹底に由來する論理的要求と共に更に擴大して總てに普遍化して來ねばならなかつた。例へばブアイドーン篇では道德や數學的なものに限られず溫寒等にも又ポリテイヤ篇に於ては寢椅子や机の例に於ても語られ更に又「我々は同じ名前と呼ぶ各多數の事物には各一つづゝのイデアを立てる」(596A)とか「又美自體や善自體が存在し、又多として我々の定立する總ての事物に關しても自體が存在する」(507B)などと云はれて、一切事物に擴大せられ自然物たる人と人爲物たるを問はず各事物に認められてゐる(476A, 596A)。かくてイデアは一般概念ではないが、一般概念に對應して各一つづゝイデアが立てられてゐる。蓋しイデア・エイドス・ホ、エスチント・オン等を大體同じものと見做し得るからである(597A)。以上の如くに

してプラトーンはイデア形而上學を建設したのであつて、かくて我々はシュテント
 エルの言葉を借りて「ソークラテースが無知者として餘り少しやれるものをプラト
 ーンは存在論者若しくは形而上學者として餘り多くやつた」と云へるであらう (Stein-
 dien zur Platonischen Dialektik S. 7)。併しながらプラトーン元來の問題は道徳であり政
 治であつて、個人をして有徳、人々をして善美たらしむることが具體的な問題であつ
 た。それ故たとひ論理的要求に迫られてイデアを總ての事物へ一般化して來ても
 具體的には常に有價值なる倫理的なものに歸らざるを得なかつた。それ故彼はパ
 ルメニデース篇のイデア論の批評の中にバルメニデースをして髪や塵や泥やその
 他の價值なき詰らぬものにもイデアがあるかどうかを問はしめてはソークラテー
 ースをして答に躊躇せしめてゐるのである。若しプラトーンにしてどこ迄も總てに
 イデアを認めたものであるならば、こゝに於ても當然價值、無價值、反價値の如何を問
 はずイデアを是認するのが論理上當然でなければならぬ。然らずんばバルメニデ
 ースをして云はしめてゐる如くドクサに捕はれてゐる不徹底に外ならない。併し
 ソークラテースに粧したプラトーンは「それら(髪や塵……)は我々が見てゐる様に存
 在してゐる。だがそれらのエイドスが存在すると思ふことは大いに不合理であら

う。併しこのことは總てに關して同一ではないかと以前から私を惱してゐた(130)と告白してゐる。それ故たとひ總てにイデアを認めるにしてもそれら總てのイデアをして並列的に價值上何等の差別も秩序もなく見ることは先づ不可能である。それ故我々の前に述べし所丈ではイデアは個々ばらばらのものであつたが、それらは彼の本來の目的よりして當然秩序づけられ統一せられねばならぬ。シュンポシオン篇のエロースに依る美自體への上昇、ポリテイア篇の善のイデアに到る段階はこれらを物語るものである。殊に後者に於ては一層明かにこれを見得る。善はもと美や正などと並べられるべきイデアであるがポリテイア篇に於ては最高なるイデアを示すものとして役目づけられてゐる。若しソークラテースに於て、個々の勇をして勇たらしむるものが勇の本質であり、それが一つの徳であるならば、而も又その勇なる徳同様正義節制敬虔などが相並ぶ諸徳であつてそれらの諸徳をして徳たらしむるものが徳の徳として全體なる識見であると考へることが許されるならば、ノエシス的なるものをノエマ化したのがプラトンの諸イデアである限り、無としての最後の統一的識見は諸イデアのイデアとして最後の統一をなすイデアと考へられそしてそれが善のイデアとして見られるのではないか。若し然りとすれば各

イデアは個々のものの原理であり原因であるが故に、善のイデアは直接には諸イデアの根據であり原因でありながら、又間接には個々のものの原理原因として一切萬物の最終的原理であり最後の統一と考へられねばならぬ。而もこれは對象的なるが故にピラミットの頂として彼方に立てられるものであり又彼の本來の道德的看地よりして目的論的な憧れの最後のものなのである。かくて客觀的には形而上學となり主觀的には理想主義となつたものと思はれる。而も識見なくんば勇敬虔等等も本當の徳となつてその正しきを得ることが出来なかつた様に、善のイデアなくんば個々のイデアも無價值なものとなり如何なるものの所有も有用なものであることは出来ず、どんなものの理解もそれ丈では何等の役にも立たないのである。それ故善のみは見かけ丈ではなく本當に持たうと努力され一切の魂の追求一切の行動の目的となるのである (Politeia 505 D)。従て又逆にはこの善のイデアは我々の認識や行動を可能ならしむる原因となるのである。ところでイデアは無價值、反價值のものは兎に角として、事物の存在原理と考へられて道德的なるものの領域を超えてゐるが故に善のイデアは一切萬物の存在原理となるのである。このことをプラトンは善の子である太陽とのアナロゴンに依つて語り、善のイデアに關しては直

接知らざる旨を述べてゐる。蓋しこれは直接述べることの困難を自覺したからであつて彼の思想の朦朧性に依るものではない。彼に依ると第一に見るためには見るものと見られる對象がなければならぬが更に第三のものとして光がなければならぬ。従て光は視覺とその對象とを結合するものでそれこそ太陽なのである。而も太陽は視覺でもなければ視覺の宿れる眼なのでもない。併し太陽は太陽自身との視覺に依つて認められるものなのである。第二に太陽は見る者に見る力を與へるのみならず自身生成するものではないが生成、生長、營養を與ふるものなのである。即ち太陽は可視界であるこの世界を生成せしめ養ひ且つ育てるものなのである。ところで直接見得ぬ可想界では知覺に對應するものは理性であり、その對象はノウーマナとしての諸イデアであるが、前に太陽が照らしてゐるのでなければ見得なかつた様に、こゝに於ても何か照らされるのでなければ存在や眞理は顯はにならぬ。そこには眞理の代りにドクサがある丈であつてかくては恰も理性あつてもなき様な結果にならねばならぬ。では照らすもの即ち太陽に相當するものは何であるか。可想界にあつて認識の對象に眞理性を附與し認識する者に認識力を與ふるもの、これこそ正に善のイデアなのである。即ち善のイデアは認

識と眞理性の原因であつて、尊きものであるそれらにも勝つて更に尊きものなのである。第二に太陽が更に生成、生長、營養の原因であつた様に、可想界に於ける善のイデアは認識や對象の眞理性の原因であるのみならず更に存在や實在の原因である。ところで太陽は自身生成するものでない様に善のイデアは存在ではない。それは總ての存在の原因であり源泉でありながら己れ自らは決して存在ではなく、それは威嚴に於ても力に於ても實在の彼岸 (*ἐπέκεινα τῆς οὐρίας*) にあるものであつて存在に對してはどこ迄も超越的なものである (*308A-509B*)。以上の叙述から善のイデアは明かになつたと思ふが、可視界と可想界とは二つの世界として對立するものではない。太陽が善の子 (*ἕσπερος τοῦ ἀγαθοῦ*) と云はれてゐることに依つて兩世界は結びつくものであり、而も太陽に依つて生成され育てられる可視界は善のイデアに依つて存在を興へられる可想界の下に立つものである。かくて一切は善のイデアの下に統一せられ善のイデアは一切の存在の原因として組織的階級を形づくるのである。以上の意味に於て善のイデアは神と同一視することも出来ると思ふ。併し善のイデアと神との同一視に對しては問題のあるところであつて例へば Barnett の如きは善のイデアはイデアであるが神は魂であるといふ理由から反對し

て居り (Greek Philosophy Part I, p. 169)、又普通にはテイーマイオス篇に依つてその同一視を拒否してゐるのであるが、プラトーンに於てはかく決定的に云ふことは許されない様に思はれる。⁸⁾蓋したとひ無からではないにしても太陽が生成せしめ育むといふことが創造の意味を持つならば、太陽の父であるべき善のイデアは更に創造的に考へられるからであつて、而も尙神と云はずして敢てイデアと云へるはその論理的な叙述に依るものだからである。それは兎に角として我々は善のイデアに於てプラトーンの形而上學の最高點を見得るのであるが、このものは更に純論理的な方面から扱はれてゐる。即ち第六卷の終りに無假定的第一原理について語つてゐるがそれは善のイデアと同一のものであると思はれるのである。尤もこゝに於ては善といふことは全く無關係に純論理的に述べられてゐるが故に、果して同一のものであるかどうかについては疑問かも知れないが、第七卷に述べられてゐる最高認識への魂の上昇的道行に於ては善のイデアはその目的となるものであつて、而してその道行とは明かにディアレクテケーなのである (1030c)。同一のものが憧れの對象とか努力の目的となつて倫理的具體性を帯びる場合には善のイデアと呼ばれ學的對象として純論理的に扱はれる場合には無假定的第一原理と呼ばれるのであ

る。この様な二つの態度はプラトーンに於て屢々見られる態度であつて、善の問題が後退してゐるからと云つて倫理的實踐的な問題が全然理論的自然哲學的な問題に變つてしまつたわけではない。今の場合に於ても無假定的第一原理は正にこの取扱ひ方によるものであつて論理的認識論的方面から明かにされてゐるに過ぎないのである。

1、イデアと個物との關係、所謂メテクシスの問題はイデア論での難しい問題であつて、これはやがて後期への移り行きをなす所以のものである。従つてこれは別に詳論を要求されねばならぬ。

2、蓋し善は善の知識であるが、その善は善の部分か全體かについては答へられてゐないからである (Laches 190f)。併しメノン篇七二C参照。

3、神と同一と解し得る箇所も然らざる箇所もある。前者はホリテイア篇第十卷五九七で後者はテイマイオス篇二八以後である。併しアダムは神と同一視し而もテイマイオス篇二八Cの「萬物の製作者にして父」であるとなしてゐる (The Republic of Plato Vol. II p. 171.)

4、シテツェルは Studien zur Platonischen Dialektik にプラトーンを前後兩期に分け前期を實踐的倫理的、後期を理論的自然哲學的と特色づけて勝れた見解を述べてゐるのであるが、プアイドーン篇に於ても自然のことは論ぜられ又後期に於ても倫理的なものや實踐的なものの論ぜられてゐることを忘れられてはならぬ。のみならず後期の理論的なものと雖も善のイデアの如きを背後にしてのみ理解出来るのではないかと思はるゝものがある。

五

上來述ぶるところに依つて我々はイデア、善のイデア及びその關係を明かにし得たと思ふから更に進んでそれらを對象とする學問及びそれらの配列を述べねばならぬ。それらが實在の原理として價値あるものと見られた以上それらへの到達獲得は次に起る必然的な問題だからである。

プラトーンでは感性的なものは生滅變化常なき多様のものなるが故に最も價値少なき、又最も存在性の乏しきものとなされてゐる。それ故それはエロース的にも認識論的にも先づ第一番に脱却せらるべきものとせられてゐる。殊にブアイドーン篇に於てはそれは一切の鬭争、一切の罪惡の根源又一切の迷妄の出所として價値なき従て何よりも先づ離脱せらるべきものと考へられてゐるのであるが、併しキリスト教に於ての如く感覺が直ちに罪惡とせられて無下に退けられてゐるのではな

い。何故かといふと感覺は理性と矛盾するものなのではなくそれは又イデア認識の機縁となるものであるのみならず、シユンポシオン篇やポリテニア篇に於ての如く大實在への門出の最初の段階をなすものであつて、殊に反對なる感覺を隨伴し矛盾を招致する様な感覺の場合には思惟を呼び起してより高き認識へ導くものであり眞存在へ向はしむるものだからである。而してこの「思惟の呼びかけ」は正に可視

界より可想界への重要な發展を意味するものであつて (Politoia 524 C.D.) この移り行きは又轉變極りなき現象界のイデアに依る動きなき把握を意味するものなのである。ところでプラトーンに依ればこの多様な現象界からの離脱は數學に於て特に明かに遂行せられる。蓋し人は思惟に依つてのみ數學に携り得るのであつて、思惟は又感覺的なものから眞理への到達に役立つ唯一の武器だからである。かくて數學の任務は最高認識への準備と考へられ、それらの所謂實用的な目的は第二次的なものとして第一次的な目的は専ら眞存在へ向けられるのである。それ故に數學は「生成から眞理や實在へ最も容易に轉換させる」ものと云はれてゐる (527C)。ところで翻つて考ふるに第一に數學は可想界のイデアをその本來の對象としてゐるにも拘らず常に感覺知覺的な點や形を媒介として要求するものであつて、それらから全然獨立になされるものではない。従て數學は自己本來の領域よりも一段下に降りて感覺の助力を求むるものなのである。のみならず第二に數學はその事とするイデア例へば三種の角、奇數、偶數等等が假定であるにも拘らず更にその根據を問ふことをなさず自分にも他人にも自明のものとして何等の論據をも呈せずに最後迄考察を續ける。従てその假定を更に探つて根本原理を求むることをなさない。

(510 B C D)。それ故にプラトンは計算學、平面幾何學、立體幾何學等の數學及びそれに類した學問、天文學、調和學等を以て「習慣上屢々エピステーメーと云つてはゐるが他の名で呼ばれるべきものであつて、ドクサよりも明瞭、エピステーメーよりも不明瞭なるもの」(533 D)と云つてゐる。かくの如き自覺と共に第一にイデアから出發して何等の感覺的な似像をも用ひずにイデア自身を通じて進み、第二にイデアを以て自明不動の原理として、はたはなく常に動かして善のイデアである無假定的第一原理迄溯る學問が要求されねばならぬ。これ即ち最大唯一の學問なるデアアレクテケーなのである。このデアアレクテケーなるものはプラトンの「諸學問の冠」(534 C)と呼べるものであつて、計算學、幾何學、天文學等々の諸學問にしめくゝりを與へ、それらの學問を補助として用ひながら彼の所謂假定を去り、魂の眼を泥の中より引きあげて上へ導くものなのである。而も第一原理への上昇に當つてはデアアレクテケー自身はイデアを云はゞ足場とか手がゝりとして出發するに過ぎないのであつて、又一旦第一原理へ到達するやその第一原理の下に總括せられる諸々のイデアに觸れつゝ、又最下のイデアに下降するのである(511 B)。併しこゝでは感覺的な何物をも用ひず寧ろイデア自身を用ひてイデアを通りイデアに到る丈である。而して

最早感覺的な何物にも降りて來もしなければ又感覺的な何物にも煩はされないものである。かくてデアアレクテケイこそは一切萬物の究極原理を極め、低き何物にも蔽はれぬものとして唯一の眞實なるエピステメーなのである。ところでデアアレクテケイ及びその直接支配する領域は他の低き諸々のものに對して如何なる比例關係を持つものであるか。プラトーンはこれを直線の例を以て明示した。或る長さの直線を等しからぬ様に二分しその上部を可想界、下部を可視界とし、更にその各々を今と同じ比に分割し上より各部分を順にA、B、C、Dと名づくるならば、可視界の最下の部分即ちDは影とか水や物體にうつれる似像とかの世界であり、Cなる部分は動物植物とか或は人爲物の屬する領域である。ところで可想界の下の部分は數學やその他のデアイアノイアを生命とするマテマタの領域であつてAなる最上の部分はユースの支配に依るイデアの世界であつてデアアレクテケイの領域に外ならぬ(εσοσιν)。而してAのBに對する關係はCのDに對する關係に等しく又それは可想界の可視界に對する關係とも相等しきものである。かくて洞窟内の世界と白晝の世界との關係、若しくは繪の中の世界と實世界との關係の如きものは、より以上に可視界と可想界との間にも見られ、而も又この關係は數學とデアアレクテケイ

の世界間にも見られ、ダイアレクチケーのみ最高正銘の曇なき世界と考へられるのである。

以上述べしところに依つてダイアレクチケーが最高の學問であることは明かであるが、この學問を獲得し最高實在に到達せる者は取りも直さず彼の所謂辯證家なる哲人なのであつて、彼こそ眞に生滅變化の多様なる現象界に迷ふことなく、永劫不變なる事物の真相に接して幸福そのものに住し得るのである。これギリシア人の所謂觀想の世界にして何より貴きものであるけれども、プラトーンに於てはこの幸福の孤島に獨り安らふことは許されない。プラトーン元來の關心は國家社會の問題であり、そしてこの問題の解決を目ざしてこそ彼の哲學が生れたのである。それ故獨り悟つて天界に住することは又違つた意味の利己主義に外ならない。こゝに哲人は勞苦と見かけのものに執せる同胞をしてその不幸の状態より救はんがため、にそして光の世界へ導かんが爲に再び洞窟へ下降すべき義務を負はされるのである。そこに教育が生れ哲人政治の使命が下るのは當然である。然るにかゝる降下、かゝる執務は「善き生活をする」ことの出来る人達を悪しき生活をする様になることになるとは、併し一度善美、正等等

のイデアを見た者は實在ならぬものの迷ひを一層よく知れるが故に最早感覺的なものに捕はれざるのみならず、本來プラトーンは「如何にして國家に於ける一階級を特に幸福にしようかと苦心してゐるのではなく、如何にして國家全體を幸福にしようかと努力してゐるのである」(G19E. 420B)から又止むを得ざる義務なのである。蓋しプラトーンに於ては實踐的な政治活動が生活の最高なるものだからでも最高の淨福だからでもない。最高最大の生活又幸福は觀想的な生活にあるのであつて、實踐的な活動は理想國家の義務感から努力と犠牲とを以てなされるのである。從てアガペーともおのづから異なる。それは國家に對する當爲の自覺に依るか若しくは出慮を乞はるゝ底の動機に基き、ハイデッゲルの言葉を借れば「我儘とか支配欲からではなく深き使命と廣き義務感に依つて」指導の先頭に立つのである。私欲や政權欲に驅らるゝ者に依つて支配せられる國家は悪くして安らかではない。政權欲の最も少なき者が指導の位置に立つ時國家は最も善く最も平穩なのである。而して政權欲や私欲の最も少なき者とは取りも直さず俗事を去つてイデアに徹した哲人に外ならないのである。かくて我々の嘗て述べた時代を背景にしてプラトーンの提唱する哲人王は大體以上の如きものではなからうか。

六

以上に於て我々は時代といふことを特に高調しながらプラトーンの哲學乃至イデア論を、ソークラテースとの關係に於て又倫理的實踐とか國家との關聯に於て見て來たのであつた。併しプラトーンが單なる實踐家でなく鋭き論理の人であつたことは繰返す迄もない。彼の哲學に於ては實踐と論理とは屢々相竝べる二つの要素であつて又之は不可分離的に結びついてゐるのである。而も我々の見るところを以てすれば寧ろ道德的從て又國家的實踐の具體的方面が底流をなすものであつて論理はその徹底と根據づけとしての役を演せるものの如くである。それ故論理的整合、體系的關心の如きは後に要求せられたものであると思はれる。そこで後期に於て現れる多くの思想も萌芽の形では既に前期にも見られ、又逆に純理論的と思はるゝ後期に於ても具體的に述べられる時には倫理性を帶び或は善或は國家との關聯に於て出現するのである。かくて我々はプラトーンの哲學を以て實踐的なものを底流となし、その上に於て色々な人の思想を媒介しつゝ理論上の變化發展をしたと見るのが妥當ではないかと思ふ。それ故イデア論の轉向などと云つてもそれ

は思想の根本的なる變化ではなく理論的整合、體系的要求からの批評並びに變革に依る發展以外の何物でもないのである。だが根本は兎に角理論上大變化を招いた所以のものは何であつたか。ソークラテースに於ては無たる識見であつた結果は全く背後より現れ來るものであつて個々の行動は寧ろその自己限定として考へられる。従て一般と個との間に何等の困難をも構成せざるのみならず絶對と相對とは表裏相接する底のものであつたと思はれる。然るに對象化し形而上學化したプラトーンに於てはイデアは前方彼方に立てられた爲に靜一なるイデアが如何にして多なる世界へ打開し來るか、イデアと個々のものとの間にはメテケイン・コイノニア・バルーシア・カテケイン等の概念にも拘らず幾多の困難を形成することとなつた。そしてそれがやがてバルメニデース篇のイデア論批評を必然ならしめた。無論その批評の對象がプラトーン自身のものであるか、弟子の誤解して把捉せるものであるか或はメガラ派のものであるか若しくはバーネツト¹⁾の解する如くソークラテースのものなのであるかは問題なのであるが、未だ理論的開明又貫徹の不十分なるブアイドーン篇やポリテイヤ篇に於ては或は離在の意味にも取られ又靜一にして自體絶對なのであつて従てそのために或はイデア離在に基く現實と

の無關係、不可認識等々の困難を當然ならしめる。併し實踐的方面からはその超越性自體性にも拘らず無造作に可認識的で又我々へ打開し來るものと考へられてゐるのである。蓋し哲人たる政治家はイデアを又善のイデアを認識し所有してのみ支配者たり得るのであつて又イデアは當然我々へ打開し來ることを前提してゐるからである。だが未だ理論的整合的には根據づけられず、併しそれが自分に依つてゐらうと²⁾弟子を通してゐらうと自覺せられると共に、バルメニデース篇、ソブイステース篇の論を経て、より整合的となるのである。又プラトーンのイデア論はイデアにのみ存在を歸するが故に感覺的なものは影うすき存在性の乏しきものとなり、イデアが感覺的なものに基底づけられるといふ様な意味がない。イデアと存在とは同一のものであり非存在は毫もイデアに含まれぬ。イデアに存在性を附與し自身實在の彼岸にある善のイデアと雖も本當には存在の存在であつて、たとひ諸イデアの存在原理として神と同一視せられてもピラミットの頂點をなして目的論的對象となる外、個物の一步一步に相接するといふ所がない。非存在はバルメニデース的な意味に於て全然存在せず従て又非存在は全然考へられない (Politeia 478B, Theait. 189 B) のである。又かゝるイデアを對象とするダイアレクチケーはその主知的

な上昇的方法に於ても下降的方法に於ても段階的連續的であり、飛躍的非連續的なところがない。その結果デアレクテケーは辯證學ではあつても眞の意味に於て辯證法であることが出来ない。併しプラトーンは偉大である。彼は善のイデアや倫理的なものを後退せしめて純理論的詳論に依つて後期の思想に移り行くのである。かくて後期に於て外面上益々ソークラテースを遠かつたと思はるゝプラトーンは或る意味に於ては却てソークラテースに歸つたと思はれる。併しそれは無媒介な具體性や逆轉に依つてははなく理論的苦闘理論的煉獄を通つての具體性に於てゝある。併しそれは次の問題である。(終)

1、パーネットはプラトーンの對話篇を二期に分け所謂中期迄のイデア論をソークラテースのものとなし、批評期以後のものを以てプラトーン自身のものとなしてゐる。従てパルメニテース篇中のソークラテースの所述をその僞歴史的なソークラテースとして見る様である。イデア論がピュタゴラス派にも發見されるもので、それを特に發展させ又高調させたのがソークラテースであるといふプロクロスの言を彼は重んずる。(Platonism P. 46)。

2、イデア論に對する批評はアカデミーでプラトーンの弟子達に依つて起されたものであるとの考へもある様である。