

## 雜 錄

### プラトン哲學に於ける

#### アプリオリスムスの問題

ニヒライ・ハルトマン

(一)

アプリオリの問題はカント哲學によつて決定的な深化を見たが同時に禍根を藏する一面化を免れなかつた。總ての人間認識の普遍的要素から判断のそれに收縮したのである。十九世紀の後繼者達は問題をこの形態に於てのみ捉へ、デカルトやライブニツのアプリオリスムスをもこのシェーマによつて理解せんとした。終に新カント派はプラトンの認識論を「純粹理性批判」の縮圖と見做すに至つた。その本來的過誤は見える結果にあつたのではなく、體系的思维の前提にあつた。如何なる時代も體系的に把握し得ないものを歴史的に理解することは出来ないから。アプリオリの問題はその一例に過ぎないが、そこに人間の世界に對する地位の狭小化が見られる。科學的判断を重視するあまり、總ての認識に、最も素朴な非科學的認識にさへ、アプリオリが混入してゐるといふことを、生そのものにさへ純粹にアプリオリなものも純粹に經驗的なものもないといふことを、知覺でさへアプリオリ要素に充滿するといふことを忘れたのである。所與の理解に於てさへ、決し

て個例に止ることなく、把握したものを普遍化して直接經驗を超越する。最も單純な普遍化でさへ先取であり、豫知を前提する。我々は日常生活に於て一步步々普遍化に依頼し、未經験を豫知する。我々の行爲の目的に對する手段の選擇でさへ結果の豫知を必要とし、經驗を普遍化する。豫知の能力とその或る程度の適合の自信を缺くものは、この世界に活動舞臺を有せず、無爲の生活を送らざるを得ない。純粹にアポステリオリな認識があるなら、それは生に於てさへ實踐的價値を有しないであらう。しかし我々の問題は高次の認識の分野、即ち嚴密な意味に於ける普遍者の認識であり、判断に關するわけではないが、科學と理論に關係してゐる。理論は常にアプリオリに建設される。アプリオリは總ての認識に於ける本質的部分であり、純粹に、内容上獨立して存することとは殆んどないが、何處にも全く缺けることはなく、感覺に對して高次の認識要素をなしてゐる。

この高次の認識の普遍的問題として、古代人はアプリオリの問題を知るに至つた。それは、エレア派以來、感覺に對立する高次の把握としてのノエイン(認識)の概念の中に存してゐる。初期希臘哲學に於ては、ノエインは思维でなく、洞察し、事象と接觸することであつた。アプリオリの問題は又、プラトンに於ては、觀照の種々の表現法(カトラン、テアスタイ)に、アイステーシスとドクサに對立するエピステイメーに見られ、アリストテレスに於ては、純粹なノースに固有な能力(今日の若題めた意味ではなく、深き洞察と廣き概観を意味する精神的直觀)としてのテオーレイ

ンに見出される。これらの思想家には感覺論的偏見の論難が共通であり、それによつて古代と近代とのアプリオリスムスを結合する問題の歴史的連續性も理解される。しかし彼等の中間題を意識的に明瞭に言表したのはプラトンのみであり、豫知（プロエイデア）の概念は彼にのみ見出される。それは内容的に意識される知識ではなく特殊な對象認識に即して特有の省察によつてはじめて意識されるものである。

プラトンの「豫知」は後代のアプリオリと決して無條件に一致するものではない。ひとはアプリオリと論理的に先なるものとを同一視するが、しかしアプリオリといふ辭は別の意味を表し、アプリオリ（に認識される）とは、先なるものから（認識される）といふ意味で、論理的に或は存在的に先なるもの自體ではない。同様にアポステリオリとは後なるものから（認識される）といふ意味で後なるもの自體ではない。中世の哲學用語に從へば、「先なるもの」と「後なるもの」とは認識論的對立ではなく存在論的對立をなし、アリストテレスの意味に於て「我々に對して」（先後ではなく、「端的に」（先後）を意味する。「先なるもの」とは原理的、本質的、「後なるもの」とは第二次的、偶然的從屬的なもの、感覺的所與の個例である。認識についていへばアプリオリとは普遍の本質に基いて、アポステリオリとは所與の個例に基いて把握されるものである。アプリオリといふ辭のこの固有の意味はプラトンの「豫知」に近いものであるが後者を前者のやうな普遍性を有するものと考へてはならない。特に現代の概念の適用は警戒しなければならぬ。

カント哲學は認識のアプリオリを直觀と悟性（概念）の形式的側面に置き、質料的側面をアポステリオリ所與性に委れたが、それと關聯して認識のアプリオリ要素は所與の多樣を或る綜合によつて統一する主觀的作用のアプリオリ要素と考へられた。カントのアプリオリスムスは、特に英國經驗論によつて提起された諸困難に對抗せんとしたが、しかしそれを全く克服することは出来なかつた。彼自らが導き入れた紛糾は問題を一層複雑ならしめ、特にアプリオリの主觀的起源は復讐を免れなかつた。純粹悟性概念の客觀的妥當性の演繹は何處までも證明されないものを前提としてのみ解かれる課題である。加之、アプリオリ的作用的、形式的性格も嚴密には維持されなかつた。數學的諸關係等を形式的側面にのみ歸して、それらから可分的な内容に對立させることは可能であるか。假令形式契機であるとしても、主觀のほたらきによるものといふことが出来ようか。さうではなくして認識主觀がそれらの契機を、主觀がそれ自らの對象とする事態の對象の組成部分として理解するのである。現代の現象學はこれらのカント的規定の各點に、即ち形式的アプリオリに實質的アプリオリを、主觀的に客觀的を、作用的に對象的を對立させて、古代の考へ方に一步近づいたが、カントによつて結審した中心的論點なる客觀的妥當性の問題を再び見失ふと共に、別の結審に達してゐたプラトン哲學に於けるアプリオリスムスの廣大な地盤を回復するに到らない。

カントの周知の功績なる、經驗論、感覺論、實踐的相對主義、

機會主義との絶縁は、プラトン哲學にも存し、しかも形式主義の制限と主觀主義の一面性とを免れてゐた。蓋し、プラトン哲學は、小ソクラテス派（アンティステネスとアリステイポスの感覺論、それにもまして總てを相對化するソフィストの啓蒙主義的傾向との抗争から生起したのであるから。プラトン哲學はカント哲學よりも一層ラティカルであり、時代の急迫から生れ、その影響は一層普遍的、文化事業として一層偉大である。プロタゴラスの所謂「人は萬物の尺度」が眞であるなら、總ての規範、法則、妥當は慣習による（テメイ）に過ぎず、人間のドクサによる崩壞を免れない。人間生活の規範が人爲以上のものである限り、人間のドクサ以外に萬物の尺度が存在しなければならぬ。そして、この尺度の獲得には、總ての經驗的所與に依存しない純粹なイデアの直觀が必要である。プラトンは萬物をイデアの尺度で見た思想家として後代に崇拜された。彼は普遍的、原理的なものの認識が文化的相對主義の克服と國家、民俗、生の意味内容の再建との基礎であることを洞察して、認識のアプリオリ要素の探究に不撓不屈の努力を續けたのである。アプリオリスムは事後的にはプラトン以前にもあつたが、問題の生に對する意味を捉へたものは殆んどなかつた。そして同時代の背景との聯關から見ればこの點にプラトンのイデア説は根基を有し、この意味に於て、世界に於ける哲學の王者としての使命を果さんとする雄大な試みである。我々の私的並に公的生活に於ける經驗の絕對的尺度はこの經驗の領域からは得られず、經驗に依存することなく、それに或る對立をなしつゝ、純粹

直觀によつて捉へられなければならない。そしてかゝる直觀は經驗されるものに對してたゞ「豫知」の形態を有し、その對象はプラトンによつて純粹「形象」（イデア、エイドス）と呼ばれてゐる。イデア説そのものはプラトンの創造でばなく、ソクラテスの教説の中に思想として潜在し、又既にメガラのエウクレイデスによつて哲學的に表現されてゐる。しかしその永續的普遍的意義はプラトンによつて、しかもそれに内在するかのアプリオリスムの問題の威力の發見によつて、興へられたのである。この聯關は既にプラトンの存命中に始まるイデア説に關する論争によつて蔽はれ、アリストテレスでさへ完全に看取することは出来なかつた。イデア説を慎重に吟味し、淨化して彼の形而上學の基礎としたアリストテレスが、分有の問題と離在にのみ注目してプラトンの天才的な認識論的基礎思想を見逃したことは一つの悲劇である。イデアの物の世界に對する地位の問題は、アリストテレスに依據するものが考へるやうに、後代に於て主役を演じるものではなく、プラトン哲學は、この點に於ても、一義的に再建される體系と考へられてはならない。實際プラトンは後代の意味に於ける體系建設者ではなく、最高の意味に於ける問題思想家であり、そしてこのことは彼の認識論的努力に於て最も明かに看取される。とはいへ、認識論が彼の主要問題であつたのではない。しかし、或思想家の有する意義は彼自らの主要關心事であつたものに存するとは限らない。例之、體系建設者について見るのに、最も維持され難いのは、彼がその建設に努力した體系そのものであり、永久的價值を有す

る實際の功績は表面に現れることなく、たゞ隨伴的に語られてゐることが屢々ある。プラトンについて體系を語ることは出来ないが、彼の關心は認識論よりは寧ろ正義、靈魂、不滅、エロース、國家等にあつた。しかも、彼は認識論に於て一層成功してゐるやうに見える。哲學に於て重要なのは思想ではなくして知見である。そして哲學の歴史は見解や意見の庫ではなくして、發見と獲得との連鎖である。我々はこゝにプラトンが彼の時代の謬見と闘つて得た最高級の哲學的發見について語らう。

## (二)

ソクラテス以前の哲學はアプリオリスムスの二つの契機即ち理性の共通性と存在者を直接的に捉へる理性の能力とを明かにした。前者は人間の臆見の相違に對する間主觀的一致に、後者は理性によつて捉へられたものの客觀的眞理要求に關する。

理性の共通性はヘラクレイトスに見られる。各人は彼のフロネーシスをもつと考へ、人間のロゴスは共通であるのに、それを意識することなくロゴスと仲違ひして、最も近いものを疎遠と考へる。勿論共通といふだけでは客觀的妥當性に不十分である。共通の誤謬もあり得るだらうから。それ故第二の契機の方が一層重要である。ヘラクレイトスによればロゴスは我々人間にだけではなく、總ての存在者に共通であり、萬物を支配するケノメーとして其(き)き、そしてこのケノメーを知るこのみが智慧である。この點、彼はノースにのみ存在者の把握を許し、如何なる感覺の迷妄も對抗し得ない内的な確實性の力が存在するといふパルメニテスと完

全に一致してゐる。この思想が希臘哲學を通じて如何に有力に作られてゐたかは原子論哲學について見られ、デモクリトスの「眞存在」を把握するケネーシエー・ケノメー(純正認識)に現れてゐる。彼に於ても、高次の認識の内容をなすのはロゴスであり、レウキッポスに於ては原子論の原理自體(アトムと空虚)がロゴスと呼ばれてゐるやうに見える。上述のアプリオリスムスの二契機は既にヘラクレイトスに於て分離を許さない程密接に結合してゐたが、エレア派も原子論者もたゞ第二の契機のみを注目したやうに見える。ところが第一の契機の方向から、ソクラテスの名に連る偉大な哲學の飛躍が起つたのである。

ソクラテスの教説の内容は疑はしいが、彼の生活法と教授法は疑を容れず、そこに彼の眞價が存するのである。それは問答による哲學的思索、對話による省察と辨明への強制であつた。彼は、プロタゴラスや多くのソフィスト達のやうに、個人の臆測や私見を唯一の終局的判決と考へることなく、總ての主觀化的相對主義に對して、理論的には辨明し得ないが、しかも絶えず行によつて示し得た信念をもつてゐた。それは彼の産婆術の信念である。普遍的妥當的知識は存在し、各人の中に隠されてゐるが、氣づかれない。それを發見し、言表するためには、正しく問ひさへすればよい。この地盤に立てば、事態の本質を共同に探究しつゝ、一致(ホモロギア)に到達することが出来る。即ち偏見を斥け、意見を闘はし、訂正を重ねる中に、事態の本質に至つて一致を見出し、かくして人間意見の背馳はその限界に達するといふのである。それ

は人間本質の究極の祕密に觸れる高貴な信念であり、時代の病弊なる相對主義に捉はれた眼に冒險としてのみならず、僭越として映じたのも當然である。

ソクラテスが彼の活動によつて明かにしたものはプラトン哲學に於てもその核心をなしてゐたが、それを思想的に把握し基礎づけることは更に大なる進展を要する課題であつた。事物の本質なる普遍者の探究はプラトンの初期の對話篇を支配し、常にソクラテスの指導（エパゴゲー）によつて方向を與へられ、個例から本質に向つてゐる。しかし如何にして個例から普遍者が捉へられるかは答へられることなく、初期の對話篇は殆んど積極的結果に到達してゐない。指導だけでは不充分である。その代りに新しい認識論的契機、所與の多様からの轉向、内面的省察、純粹直觀が次第に現れる。指導は嚴密にいへば、無知の知に導くのみ、積極的知識は他の認識源泉から由來しなければならぬ。この源泉が魂の内部に存するといふこと、それが「前提され、信じられたもの」ではなく、嚴密に證明されるものであるといふことはプラトンの新しい發見に屬する。この洞察が現れてゐる第二期の對話篇はその多様なテーマに拘らず、イデア説とアナムネーシス説、並びに意識的に認識論的な省察によつて、一群をなすものと考へられる。「觀照」（テアスタイ、イデイン、カトラン）はこゝに於ても所與の個例からほじまるが、それを外的機縁とするのみである。個例はイデアを想起させるが、それを純粹には含まない。物の分裂に散在せるものをイデアの統一に綜括し、イデアの統一を自らに

於て觀照しなければならぬ。魂はこのイデアの自己内觀照によつて物の中にも普遍者の統一を把握し得るのであるが、それは可視的なものから不可視的なものへの轉向によるのである。「變遷」に於てのやうに、イデアへの上昇が諸段階の遍歴として描かれてゐる場合にも、イデアとその最高の段階との間には、純粹觀照とその前段階との對立を示すヒアトウツスがある。しかし「觀照」といつても比喩に過ぎず、イデアも謎の概念である。綜括と統一の出現は認識の整合的進行に於て指示し得るが、指示するだけでは適當性の證明にならない。眞の知識は證明を要する。この點から他の認識論的基礎思想、アナムネーシスの教説が現れる。

アナムネーシス説は外面的に見ればミュトスに過ぎず、哲學上重要な意味を有するとは考へられないが、しかしミュトスは概念的認識と在來の概念では理解し得ない對象との神祕的關係の象徴である。このミュトスの哲學的本質は魂の先在ではなく、自己省察と潜在的知識の意識としてのアナムネーシス自體である。それは純粹にソクラテスの問答法が見られる「メノン」の周知の箇所、數學を學ぶ少年によつて明かである。問はれた少年は提出された問の解答を知らないが、問によつて幾何學的圖形を洞察し、事物の本質の省察を續けることによつて解決を見出すに至る。問ふことを教へることと考へるなら、教へるとは見出させること、正確にいへば自力による把握に導くことに存する。それ故或る意味に於ては問はれた者は事物の知識を、自らば知らないが、自己の中に有しなければならぬ。さうでなければ、省察によつて自己の

中に見出すことは出來ないであらうから。しかるとき、學ぶとは普通に考へられるやうに知識を受取ることでではなくして、自己省察即ち「自ら自己に於て知識を取返す」ことである。かくしてソクラテスの人間認識の隠れた根源に對する信仰は是認されるのであるが、その際數學に例證を仰いでゐることは偶然ではない。數學に於ては事物の自立的把握と單なる外面的受納とは最も容易に區別され、しかもこの區別は重要である。即ち數學に於ては人をして事物を自ら内的に把握させることなしに或るものを「教へる」とは、他人のために考へることは不可能であつて、各人は自ら理解しなければならぬ。しかるとき、他の各人も見出さなければならぬその物を出すのである。かくして事物を共同に研究することによつて、意見の一致に到達することが何故可能であるか、その根據を明かにする根本現象が理解されるのである。同時にこの多義的なアナムネーシスの比喩が或る他の、遙かに一義的、彫塑的比喩によつて補はれてゐる。それは「魂の深みから隠れた知識を取返すこと」(アナラムパネイン)であり、この表現が「フアイドン」にも繰返されてゐることはプラトンのそれに對する執心の證據であるが、その取出される知識が本源的知識と呼ばれてゐることはこの比喩の意義を益々重からしめてゐる。靈魂は深い泉に似、その底には純粹知識の寶が存するが、人はそれに氣づかない。終に彼が陥るアホリアに強ひられ自己の暗い深みに降りて、寶を明るみに取返すと考へられる。この我々が所有する本源的知識が「豫知」(プロエイテナイ)であることは、「フアイドン」の同一

問題を取扱つた箇所が明瞭に語つてゐる。我々は、實際生活に於て等しい大きさと考へられてゐる諸物に即して或る「等存在」を知覺するが、諸物が絶對的には等しくないことを知つてゐる。しかも諸物を機縁として、絶對的相等の存在を省察するのであるが、絶對的相等は何處にも見出されない。ではどうして見たことのない物を省察(エンノエイン)し得るのであるか。知覺に依存しないことは明かである以上、相等のイデアの豫知がなければならぬ。「それ故はじめて等しい諸物を見て、それら皆等しいものになる傾向を有してゐるが、それに到達してゐないといふことを省察する以前に、相等そのものを豫知しなければならない。」こゝにアプリオリスムの基礎的關係は最も直截に、何等の理論的説明なしに描かれてゐる。經驗的所與から起らないものは、必然的に内面的な認識の源泉から由來し、かゝる認識の源泉が人間に存しなければならぬ。この確立が尙ほ、總ての近代に於ける解釋の背反、アプリオリの對象的、作用的解釋の此岸にあることは明かである。加之、兩面は尙ほ合一し、兩者の間には何等の抗争も起らない。その對象的側面は、イデアが省察に於て發見され把握される全く内容的なものであるといふ點に現れてゐる。といつて作用的側面が除外されるわけではなく、省察そのものは知覺を機縁としてのみ可能であるといふこと、並に省察は自働的ではなく、先づ無知の知に進み、次に深みから知を取出す數學を學ぶ少年に見られるやうに、模索的に繰返されることもあるといふ點に於て承認されてゐる。しかしイデアの存在は作用的要素には歸することなく、魂

の作らきに於て生産されるのではなくして、探究の過程に於て発見されるのである。或はプラトンのいふやうに、感覺から由來するものをこの存在に關係づけることによつて我々によつて「我々のものとして再発見され」、しかも再発見によつて變化することなく、たゞ発見されるに止る「以前から存在する存在である。同様に他の比喩「辨明」の場合にも辨明されるのは「存在」であり、しかも決して變化しない存在である。それ故アプリアオリの内容は常に對象的であり、それを把握する魂の作用は魂の仕事であるが、アプリアオリの内容とは決して一致しないのである。(このことな注意するのは強ち無用ではない。ナトルプ等の觀念論的解釋はこの區別を抹消して、イデアの存在性格を觀照の作用に解消せんとするのであるから。)

この認識論の要石をなすものは「ファイドン」に於て展開され、「國家」第六―七卷に採られる「ヒュポテーシス」の説である。魂の奥底に發見されるべき知識として隠在してゐたものは、今や「ロゴス」の綜體として考へられ、それらの中各場合に適合するロゴスが搜出されて、「根柢に置かれる」のである。かくして、アプリアオリの作用的側面は意識的方法の形態を帯び比喩的に描かれるに過ぎなかつた魂の行爲は全く方法論的な性格を得るに至る。しかし、ロゴスそのものはこの場合もアナムネーシスに於ける豫知と同様に産出されるのではなく、興へられた事例への適合如何によつて、選擇され、根柢に置かれるに過ぎない。しかし、この方法は「メノン」にはじめて現れた際には、尙ほ全くアナムネーシスによ

つて蔽はれ、「根柢として置く」(ヒュポテイテスタイ)とば、前進的に自らの假定を止揚して行く假定的方法を出ることなく、その限り一定の順序を追ふて進む自己省察と等しくなる。しかしこの聯關に於て既にヒュポテーシスの單なる假定的性格は究極的のものではない。若しヒュポテーシスが單なる假定であるなら、根柢の辨明を缺く眞なる臆見(アレーテース・ドクサ)に到達するのみであらう。臆見は、如何に眞實であつても、「靈魂から逸走し」、根柢の認識によつて縛られない限り多くの價值を有せず、根柢の認識によつてはじめて眞知に高められるのである。

ヒュポテーシスの原則を明かにしてゐる「ファイドン」の章句はロゴスの試験的、模索的評價をも、根柢の認識との結合をも共にその方法に取入れてゐる。各の場合に或る特定の、最有力と判斷されるロゴスが根柢に置かれる。しかし、ロゴスが一度最有力なものと評價されるなら、もはや疑はれることなく、所興に制御されることなく、却つて所興を眞と偽に分つ標準となり、所興が「それと一致するか」否かが唯一の問題となる。ヒュポテーシスは感覺によつて測られることなく、その確實性を自ら有し、認識者の従ふべき基準である。それは事實による確證を要する近代の自然科学的ヒュポテーゼではない。意識に隠在しながら、一度意識されるとき常に正しい道に導くアプリアオリなる認識根柢の發見が問題である。何故ヒュポテーシスが、かゝる確實性を興へられたかばプラトンの例證によつて明瞭である。それは主として數學から、即ち基礎の明證を有する認識領域から採られてゐる。それは一面的では

あらうが、決して恣意的な制限ではない。如何なる理論も原則としてはその基礎を、最も容易に捉へられる領域に探究し叙述することを許されるから。アプリアリスムスがこの尖鋭化せる意味に於て普遍化されるか否かはこの際問題ではない。その祕密を看破し得ない時代にあつては、それが現實に現れる領域に於て、その驚異すべき姿を完全に捉へることは極めて重要であつた。プラトンがこの問題を無造作に考へなかつたことは、その有する「確實性」を個々のヒュポテシスに與へることなく、それらの辨明のためには個々のヒュポテシスの超越、しかも所與への下降ではなく、一層高次の諸原理への上昇を要すると考へた點に於ても見られる。確實性はかゝる上昇によつて増加し、終に或る充足を得る。それ故アプリアリの領域内に於ては個々の知見は獨立自存することなく、或る聯關に依存し、聯關内に於て高次のものへの、終に絶對的確實者に到る上昇が存する。そしてこの上昇は「國家」第四卷に於ては「存在の彼方」に、從つて總ての特殊のイデアの彼方にある善のイデアへの上昇として描かれてゐる。それは得られたヒュポテシスから出發するけれども、所與を理解すべき原理(アルケー)として利用するのではなく、字義通り、上昇の出發點たる基底として利用するのである。かゝる上昇が困難であり、出發點たる基礎の確實性を前提するといふことは明瞭に意識されてゐる。無前提の原理に到達するときには、總ての模倣に過ぎないものを捨て、下降しつゝ、エイドスの中に運動することが出来るが、そのためには出發點が明證を有し、跳躍の冒險を可能ならしめねばならない。そ

れを跳躍板とするときにのみ、跳躍は問題となるのであるから。

(三)

我々の問題は、甚だ自明的な、總てのアプリアリスムスに特有な、「魂が自らの深みに見出し、そこから取出すものは如何にして魂に物(存在者)の存在を教へることが出来るか」といふ問題である。魂が自己還歸によつて見出すものは魂自らのものであつて、物に即して觀照したものではない。しかも物に屬するもの、屬しないものの標準である。人と人との一致や了解であるなら、問題は一層簡單な間主觀的先天性であり、總ての人が同じロゴス(イデア)をもてば充分である、しかし問題は間主觀的、內在的先天性でなく、超越的先天性の問題、これをプラトンのいへば、我々が自らの中に「我々のもの」として捉へるものが如何にして「我々のもの」以上のもので、即ち物の真相であり得るかといふ問題である。この際注意すべきことはアナムネシスとヒュポテシスが物からの轉向、自己内還歸として描かれてゐることである。人間は、その生に於て捉へられてゐる感覺的多様を脱して、外物に頼ることなく自己のみに身を委せ、魂が自己の中に見るところのものに依らなければならぬ。「ロゴスに逃れて、その中に物の真相(アレーテイア)を眺めることが必要である。」このロゴスとは、前述のやうに最も有力なものが選ばれて根柢に置かれるべきもの、從つて魂の深みに隠れてゐるものである。しかしロゴスに於て物の真相は如何にして捉へられるか。物は感覺によつて與へられるから、それから逃れるとすれば、物を見ないことにはならないか。とこ



るが物を見ないことによつて物の本質をその本源的な姿に於て捉へよといふのである。このことは、ロゴスに於て捉へられるイデアが物の本質であるといふことによつて理解される。しかし、物から轉向して眼を内部に向けることによつて如何にしてイデアが捉へられるかは依然問題である。物の本質なるイデアは魂の奥にではなく、物の奥に求めるべきではなからうか。プラトンはこのパラドクスに注目して、「物をロゴスの中に見るものは現實の中に見るものよりも一層影像に於て見るのであるといふ説には同意し得ない」といふ。これに對して、ロゴスは影像に過ぎないではないかといふ異論が起りさうであらうが、實は感覺の所與の事實こそ眞の存在の影像であり、ロゴスは究極的存在に遙かに近いのである。感覺は暗示するのみで示現することなく、寧ろ隠蔽する。存在者の示現(眞相)は感覺からの轉向によつてのみ得られるのである。

上述のアポリオリの規定に含まれてゐるアポリアはプラトンのみならず、或る程度總てのアポリオリスムスに存する。シエーマによつて具象化すれば魂(ヒシユクター)は閉ぢた球であり、その一面感覺(アイステーシス)は物に面してゐるが、それを明瞭に捉へることは出来ない。感覺の領域は外界に面した魂の表面であり、それが外部に向けられてゐることは現象、假象に捉へられてゐることである。その離脱は、感覺から自己への還歸、魂の内部への、その深みに存するロゴスへの視向によつて可能である。この轉向はアナムネーシスと自己省察として描かれ、ヒュポテーシスの

方法に於て方法論的に遂行されてゐる。しかし、物に面しない魂の深みに於て物の眞相が如何にして捉へられるかは依然不可解である。存在者の認識を斷念し、魂の本質を捉へるといふのなら問題はない。ところがその深みで魂が邂逅するのは魂自らの眞相ではなく物の眞相である。それ故物と魂の深みに存するロゴスとをいふは背面から結合する(それ故シエーマには表はし得ない)ものが存在しなければならぬやうに思はれる。そして兩極端をなす對立項に對して上位を占めることによつて兩者を結合する中間項が求められる。プラトンがこのアポリアを看取して、その解決をイデアの領域が占める地位に求めたことは疑を容れない。イデアこそ物の眞相の内容をなすものであり、又その完全性を諸物が求める對象であるから。それだけは確實であるがしかしイデアの領域の占める地位を如何に解すべきかは全く別問題である。かくしてアポリオリスムスの問題はその内的制約をなす諸原理の問題に移される。今日概念によつて表現すれば、「内的觀照に於て直接的に捉へられながら、しかも感覺的直觀によつて與へられる對象の本質を形成する諸原理は如何なる性質を有すべきであるか」といふ問題である。それは事後的にはカント哲學によつて周知の「先天的認識の客觀的妥當性」の問題と一致するが、しかし我々はプラトンの中に遙か後代の思想を取入れることによつてこれを歪曲することを警惕、彼自らの説明に指導を仰がなくてはならない。

イデアを何處に見るか、物の奥に見るか魂の奥に見るかによつてイデア説の解釋は實在論的と觀念論的とに分れた。傳統的解釋

なる前者に從へばイデアは自體的に存在する原型として宇宙の原理であり、後者即ちヘーゲルによつて拓かれナトルプによつて完了した新カント派的解釋に從へばイデアは認識内容を構成する意識の原理である。プラトンにはイデアを自體的、永遠、現實存在として語る箇所も、又イデアの魂に於ける内在が推論されるやうな箇所もある。しかし、それらの章句からイデアの内在が實際に推論されるか否かは問題である。魂が自己の中にイデアを見出すといふことはイデアが魂から起り、本源的には魂のものであるといふ解釋を必しも必要としないから。觀念論も實在論も近代的概念であるのみならず、認識論上主—客の關係を意識的に取出すことによつて、はじめて現れた特に近代的な考へ方である。古代懷疑論は明白な主觀主義でありソフィスト達はその大膽な先驅者であるが、その傾向が破壊的、否定的である限り、觀念論から遙かに遠いものである。寧ろ古代の哲學者は大體實在論の方向にあつたといへよう、しかし實在論も觀念論と同時に理論としての形態を備へるに至つたのである。古代哲學について、兩者を語る時は時代錯誤を免れない。實在論的解釋はイデアに自然の原型のみを見て、魂に於ける原型であることを看過する。觀念論的解釋は魂に於ける原型であることのみを固執して、自然に於ける原型であることを認めることなく、その證據を抹消せんとさへする。プラトンの觀念の浮動性から、彼はイデアの本質について形而上學的確信を缺いてゐたと推論するものがある。ところが、我々の求めるのは或る歸結ではなくして、彼の世界觀の中心である。それが絶えず動搖し

てゐたといはれるが、その證據はかのイデアの兩相のみである。

それ故我々は逆にこの兩相を出發點としなければならぬ。プラトンのイデアの領域は元來二つの視向によつて眺められた。しかも恣意的、思辨的根據からではなく、二つの異つた事實の領域を、從つて二つの異つた問題群を見たからである。即ち物がその影像に過ぎないエイドスの存在と、內的觀照、魂に於ける神祕的豫知とである。この兩相を備へることはプラトンのイデア説の特性であり、又この兩相なしには、アポリオリの基礎を要する倫理學、國家説、新しい認識論を建設することは出来なかつたであらう。

「豫知」とはイデアの知である。ところがイデアが物の原理であつて、魂の原理でないとするれば、魂はイデアを自己の中に捉へることが出来ようか。又イデアが魂の原理であつて物の原理でないとするれば、魂はイデアによつて物の真相に到達出来ようか。兩者共プラトンの教へるアポリオリスムスには無力である。しかし、この兩相に拘泥してそこに統一を見出されないならイデアの領域の二重化に陥り、益々動きがとれなくなる。物のイデアと魂のイデアとが並存し、兩者は相覆はれないとすれば、如何にして魂は自らのイデアの中に物の本質を觀照し得るかはいよ／＼不可解となるであらう。

唯一のイデアの領域があるのみ、そしてこの唯一の領域が同時に物と魂とのイデアの領域である。この條件によつてのみプラトンのアポリオリに關するアポリアは解かれる。そしてイデアの觀念論的並びに實在論的解釋の缺陷の理由もここに存する。プラトンがイデアに與へた二重性格こそ唯一の完全な表現である。缺陷

でも矛盾でも不徹底でもなくして、そのみが根本問題に完全な原理の理解である。人間が内的觀照によつて自己のものとして見出すイデアが同時に物の原型であるときのみ、物の本質は觀照によつて人間に顯現され得る。イデアは同一者として同時に我々の中と物の中とに存する。我々には兩相を示しながら、しかもその同一性を失はない。プラトンが唯一、同一のイデアの領域を考へたことは疑を容れないが、しかし何故彼はイデアの同一性を二つの視向に於て見たかは一義的解答を許さない。我々は、再びシエーマによつて魂と物とを二つの球と考へ、イデアの領域を兩者の上位にあり、兩者を同様に限定する領域と考へよう。イデアの領域は、アナムネーシス説が教へるやうに對立してゐる魂と物との上位に存在するから物はイデアに等しからんとする傾向を有し、從つてイデアによつて不完全ではあるが規定される。他方魂は自らの深みに（ロゴスに）還歸するとき直接にイデアに到達することが出来る。それ故イデアは魂が還歸するロゴスの中に或る仕方を含まれ、或は代表されてゐなければならぬ。それ故物と魂とは相對する兩面いばゞ兩者の表面によつてのみ異質的に對立してゐる。感覺が顯現するよりも寧ろ隱蔽するのはこれによるのである。しかし物と魂とはその深みに於て相似し、同一のイデアによつて規定されてゐる。魂が物から轉向することによつて却つて物の真相に到達するといふこともこれによつて理解される。第一のシエーマに於てのやうに、いばゞ背面から兩者を結合するやうなものばも必要ではない。魂の基底と存在の基底とはイデア領

域の同一性によつて結合されてゐるから。このシエーマの意義は、二つの契機、即ちイデアの兩相と、魂と物との二元性を超えるイデアの同一性ととの綜覽に存する。しかしこゝに、かのアリストテレスによつて烈しく論難されたイデア領域の超越が問題となる。何故プラトンは世界を二重化したのか。何故永遠存在の世界と生成の世界とを分ち、魂をも後者に屬せしめたのか。何故、イデアは物の原理であるのに、物の基底にのみ置かれなかつたのか。アッリオリ認識の問題から答へるとかうである。物の基底に存するならば、イデアは物の不透明につて隱蔽され、魂はそれを自己の中に自己のものとして再發見することは不可能であり、從つてイデアによつて物の真相に到達することは出来ないであらう。同じ理由から、觀念論的解釋に從つてイデアを魂の基底に閉ぢ込めることも許されない。プラトンがイデアのために魂と物とに對して上位を占める獨自の領域を許したのは當然である。魂が自己の中に、物を支配すると同一のイデアを見出すときにのみ、魂はイデアに於て物の本質を捉へ得るのであるから。勿論プラトンは上述のアッリオリを總て解いたとは考へられない。アリストテレスがそこに論難の鋒を向けたのは正當である。しかし彼はプラトンのアッリオリ認識の問題を考究することなく、又彼自らこの方面の理論の建設を怠つたといふことを忘れてはならない。プラトンのイデア領域の超越に代へるに他のものを以てすることは、結局彼の認識論的業績の放棄に到るのである。

我々は上述の主張を確證するために、物と魂とを同時に規定す

るイデアの兩面を描いてゐる章句を「國家」篇第六卷に於ける善のイデアの教説の中に求めよう。善のイデアはイデア領域の中心を占めるもの、その超越によつて爾餘のイデアに優るものである。周知の例によれば、太陽が見ることを可能にするやうに、善のイデアは總ての高次の認識を可能にする。高次の認識は、理性認識（ノエイン）と悟性認識（ギグノースケイン）とに綜括され、共に感覺に對立する。それ故高次の認識とは認識のアプリアリ要素をいふのである。太陽と善のイデアとの對比は徹底されて、前者が我々見るものに見る力を與へると同時に物に見える性能を與へるやうに、後者も我々認識者に認識能力を與へると同時に認識の對象に真相（アプリアイア）を與へると考へられる。善のイデアが我々の知る最高のもの、即ちグノーシスとアプリアイアより一層高位に存在するのはこの理由によるのである。認識者に認識能力を與へ、認識の對象にアプリアイアを與へるものが同一のイデアである限り、認識原理と存在原理としてのイデアの同一性を物の本質の把握を可能ならしめるものであることは疑を容れない。そしてこの善のイデアは對象の認識根拠のみならず、對象の存在全體の根拠とされるに到つてゐる。且つ又、善のイデアが特殊のイデアに對して有する優位を考へるとき、この關係は何等の困難なしに特殊のイデアに移すことが出来る。蓋し總ての特殊のイデアに物の特定の存在のみならず、魂に於ける物の認識を生出す力を、總てを規定する善のイデアの根源力が與へるといふことこそ、その上位の意味であるから。かくしてイデア一般の兩面性並にその二

様の作用に於ける同一性は確認される。即ち物の本質をすものは同時に認識の原理であり、原理として魂の中に見出されなければならぬ。かくしてのみ、魂は自己の中に見出すロコスによつて物の真相に到達することが出来るのである。

以上は傳統的解釋の偏見に煩はされることなく、プラトン自らの少數の言説を忠實に讀むことによつて自ら明かであるが、しかし問題はそのれによつて解決されたのではなく、認識問題にのみならず、形而上學的に重大なイデア問題に關するアポリアが現れる。認識と存在とがイデア領域に於て同一の根源を有することがアプリアリ認識の確實性の根拠であるなら、兩者は如何にしてイデアを分有し得るかといふ問が發せられ、問題の中心は分有（メテカシス）に移される。ところが直ちに看取されるやうに、分有といつても物がイデアを分有するのと、魂がイデアを分有するのと二様である。しかし後者はプラトンに於ても又彼の批判者達に於ても問題にさへなつてゐない。プラトンのイデア領域を神的理性の中に取入れることは既にアリストテレスによつて用意され、プロティノス以來支配的となつた。人間理性を神的理性の苗裔と考へるなら、そのイデア分有は自明であるが、プラトンに於てはさうは簡單に行かず、イデアの觀照は生成の中にある人間の永遠存在に對する超越的關係であり、人間はその低い地位から段階的に高上してイデアの明澄な觀照に到るといふことは驚異として感ぜられた。反之第二の分有、即ち物のイデア分有は既にプラトン自らに於ても廣汎に論じられてゐる。「フアイドン」に於ては、分有を

詳細に規定することを拒み、物がイデアを含んでゐるか、或は距離を越えてイデアに與るかは問題でばなく、イデアによつて物はそれが存在する如く存在するといつてゐる。しかし「パルメニデス」に於てはイデア領域の彼岸性と離在（アリストテレスの所謂コーリスモス）を斥ける分有のアホリアが展開されてゐる。神でさへ離在せるイデアを宥する限り、人間が彼の領域からこの種類のイデアを捉へ得ないやうに、人間世界を認識し、支配することとは出来なうであらう。しかしこの對話篇は分有の問題を他の方向に向けることによつてアホリアの解決に一步を進めてゐる。即ち物のイデアに對する關係からイデア相互の關係に移るのである。これは一個獨立の問題を形成して我々の考察外にあり、又その存在論的意味は決して一義的に確立されてはゐないが、分有問題に決定的な二三の重要な規定を引出すこととは出来る。第一に、研究は純粹に辯證法的に、即ち全くイデアの領域に於て、従つて全くアプリアリになされてゐる。第二にイデアを孤立的に捉へる研究と他のイデアとの聯關に於て求める研究とが並行してゐる。第三に、この二つの研究の前者が或る措置されたイデアを止揚する否定的結果に到るに反して後者はイデアを存在し認識されるものとして指示する。即ち、イデアの眞の存在の仕方ばそれら相互の聯關、即ち共同體に於ける存在である。しかしイデアは、相互の結合が進展すれば、内容上具體的存在に接近する故に、イデア相互間の分有は進展するとき、イデア領域に對立してそれへの上昇の出発點となるものの存在規定を完全に宥するに到るに相違

ない。即ちイデア領域から下降して具體的個例に到達する。しかし分有の方向は再び轉向して今度は垂直的に還歸する。これを要するに、物のイデア分有はイデア相互の下降的分有によつて起るといふのである。そしてイデア分有は物からは決して理解されないが、イデアからは理解される理由も明かになる。プラトンの「第六巻」の終に見える下降と對比すれば、事態はいくらか明瞭になる。プラトンはそこに於て、ロゴスは、無前提の原理に到達してそれを捉へた後、下向し「純粹にイデアの中をイデアを通じて」、それ自らもイデアに存する終極に向つて進むと語つてゐる。この下降を中途に止るものと解するとき、それは物の世界にまで還歸することなく、哲學者はイデア觀照の高所に達した後生と現實に還歸して彼の觀照したものを實行しなければならぬといふプラトンの明かな要求と一致を缺くであらう。それ故に下降は人間生活の物の世界にまで到達し、しかも人間はイデアから還歸するときには、物を以前見たとは異つた姿で、即ち物をその眞相で、その本質なるイデアに於て見ると考へる方が一層眞實に近いであらう。この思想を「パルメニデス」に現れてゐる下降の考に適用するとき、所謂プラトンの二元論は直ちに消失し、絶對的と考へられる物の世界とイデアの世界との對立は止揚され、その上極

がイデアであり、その下極がイデアからのみ存在する物の真相である唯一の存在の世界のみが残され、それ以外の總ては感覺の幻像であり、存在者の名に値しないものとなるであらう。このことの重要性は、プラトンに於ては宇宙論的にも、イデアと結合しない質料がイデアに對立することはないといふことが明かにされるるときはじめて理解される。「ディマイオース」の傳統の解釋は「生成の基礎（ゲネセオース・ヒエポドケー）をアリストテレスの「質料」（ヒュレー）の意味に解することによつてプラトンには存在しない第二の原理を導入して解決を益々困難ならしてゐる。しかしプラトンには、質料といふものは本來缺けてゐるのであつて、「總ての物體を受容するもの」は空間、場所（コーラ）として規定されてゐる。それは「非論理的」な或るもの、「難しい理解し得ないエイドス」ではあるが、しかし總てのものが「それに於て」存在するところのものであつて、「それから」存在するところのものではない。このことはプラトンが要素的物體を更に質料によつて充されることのない、純粹に幾何學的な物體（ポリユエーテル）と解したものと一致する。彼にとつては空間限局が既に完全な實在形象であつたのである。質料が空間に歸するなら、イデアとの結合に依存しないものは何物も世界中に存在しない。かくしてイデアは、認識の對象となる唯一の眞存在となる。イデアを捉へることが出来るなら、イデアによつて存在する總てものを捉へるに相違ない。かくしてアプリアリを重視するあまり、絶對的アプリアリスムスに接近し、何故プラトンが、まで尖鋭化しなかつたかが怪まれる

であらう。しかしまさしくこの點に人間存在の有限性を見失はない彼の健全な眼識が現れてゐるのである。物がイデアに等しからんとする傾向を有するのみであるやうに、人間の認識も、哲學者の知に於てそのイデアを見、それに等しからんと憧憬されるけれども、エロースのやうに目的には到達し得ず、猷身的探究者も常に知者と無知者との中間に止るであらう。人間が存在者自體の觀照に生活し得ず、常に感覺の汚濁せる泉に立返つて、省察と純粹觀照への刺戟を得なければならぬのもこれによるのである。

## (四)

かゝる考察は既に我々の問題範圍を遙かに超越し、又不確定な地盤の上を動くものであるが、それによつて、プラトンを離れてそれ自體考察に直する問題の洞察が拓かれるのである。しかしこの洞察を別としてもプラトンのアプリアリスムスの問題の展開と解決とは天才的な思想的業績である。存在の起源と認識の起源とが同一でなければ、確實性をそれ自らの中に有する、外的所與を必要としない知識は存在しないといふのである。そしてこの命題自體もアプリアリに洞察される。かの起源の同一性に少しでも反するなら、かゝる知の確實性は止揚されるに相違ないから。しかもこの知見は、この共通の起源を形而上學上如何に解するか、即ちイデアを如何に考へるか或は分有を如何に考へるかに無關係である。イデアが物に現存するか或はその彼方に求められるべきかは根本問題には無關係であるとプラトンはいつてゐるが、それは全く正當である。この總ての形而上學的構成に無關係なこと、

そプラトンの立場の強みであり、世界観上全く別の前提に於ても證明される所以である。起源の同一性は必ずしもイデア領域に存するを要せず、他の種類の原理の中に存することも可能である。

このことは、プラトンの知見が彼のイデア形而上學と獨立に存在することを、本來的には超立場的、超歴史的業績であることを示すものである。若しプラトンの知見が超立場的、超歴史的存在と共に、アポリオリスムスが認識論上維持される必然的制約をなすものであるなら、哲學的思索の歴史に於てアポリオリ認識が認識論的研究の對象となる何處に於ても絶えずこの知見が再起してゐるのを期待することが出来るであらう。そしてこの期待は充されるのみならず、又適にアポリオリの問題から哲學の歴史を縦斷し、それをとり上げる總ての思想家をこの問題から見ることによつてプラトンの偉大さはほじめて測られるといふことが出来る。しかしこの、在來の研究が自己の課題としなかつた否注目さへしなかつた哲學の歴史記述の問題は我々の研究の附録として着手するにはあまりに大である。我々は次に問題史的展望を示すのみであるが、しかもそれに於てさへ光明をプラトんに投げ返すことが出来るのである。

我々の概観はプラトンの問題の先史から始まるのであるが、問題の解決が同一説に見出されるといふことから出發する限り、その先史は多くの解明を與へる。それは同一説と、しかも意識的に言表された、無制約的同一説と共に始まるのである。パルメニデスはノエインを本來的認識源泉とした最初の人、内的理解の神祕

は認識と存在を同一と考へることによつて最もよく説明されると信じた。この有名なテーゼをどう解釋しようかと、同一關係によつてのみ思想とその對象との結合は可能であること並に兩者の間には止揚し難い對立は存在しないといふ二つの知見だけは確實である。このやうに同一説は既にその始源に於て激化してゐたが、殆んど同時に穩和な同一性も現れてゐる。ヘラクレイトスは知覺に對して内的把握を教へたが同一性をロコスに制限した。魂と宇宙とは同一ではないが、同一の原理を有する。智慧は魂が萬有を支配するクノメアを直接的に確知することに存する。世界理性は人間に疎遠なものやうに見えるが、實際は眞に彼のものである。人間は、それを提へない限り、宇宙も彼自らも理解しない。彼程一般的ではないがしかし一層正確に、同じ思想は數學を地盤として所謂ピュタゴラス派に現れてゐる。彼等は星辰の軌道や諧音の關係が計算されるといふ驚異を、數の原理は同時に總ての存在者の原理であると想定することによつて説明することが出来た。自然關係の理解の鍵を與へる數學的思惟に於てアポリオリスムスの秘密は最も印象的に顯はれるのである。プラトンも亦この點ピュタゴラス的に考へ、數學に方向をとつてゐる。しかし注意すべきことには、謎を解くに必要な同一性を數學的のものに限ることは、アリストテレスが古ピュタゴラス派に歸した型式による制限程適切ではないのである。アリストテレスによれば、存在と思惟とが同一であるといふのではなく、同一であるのは諸原理(アルカイ)又は諸元素(ストイケイア)のみであり、それだけで問題の存在關係を

計量的思惟に於て捉へるに充分である。次に元子論者は、生起と消滅を説明し得、それ故同時に存在者の原理とも考へられた或るロゴスの上に世界形象を建設した。

ソクラテス以前のこれらの重要な哲學者達がその出發上の相違にも拘らず、酷似せる結論に達したことは決して偶然ではない。しかしヘラクレイトスが「普通のロゴス」に、ピュタゴラス派が数の諸原理に與へたと同じ全體を蔽ふ地位をプラトンが彼のイデアの領域に意識的に明白に與へたのを見るとき、事態は本質的變化をなす。イデア領域はピュタゴラス派からは單に數量的に考へられた原理の擴張と、ヘラクレイトスからは世界理性の内容の多樣化と見られるであらう。さて普通のロゴスは、分化の進展が理解されない綜體的形象に過ぎない。しかるにロゴスによつて理解されるべき世界は特殊化してゐる。それ故特殊者に於て本質を觀照するためには、本質形相は多樣化しなければならない。この關係は、イデア説に對する總ての異論に拘らず、アリストテレスに於ても保持され、周知の確實な前提と考へられて、その存立は疑はれることはない。アリストテレスのイデア論は決して周知の内存在に盡きるものではない。本質形相は物の中に存し、物の彼方に存するのではないが、しかも人間の魂はそれを全くプラトンの自己の中に有してゐる。人間の魂は、可能的には總ての對象の綜體であり、そしてその捉へるものは彼自らのものであるモースを有することによつて、動物靈魂から區別されるのであるから。このことは又本質(ティ・エー・ン・エイナイ)と論理的意味と存在論的

意味とを兼備する)定義(ホリスモス)との周知の兩意義と一致する。蓋し、兩者は述語とされ、判斷に言表されるものであると同時に或る統一形態をなす物の實體的形相であるから。アリストテレスの「分析論」が未だ後代の意味に於ける「論理學」でないことはその特性であり、その法則は矛盾律が形而上學に於て占める地位によつても明かであるやうに、存在法則の性格を失つてはゐない。判斷は述語することではあるが、その本質をなすものは論理的形式ではなくして、認識形式である。「アポファンシス」は「展示であつて」「判斷」(ユーディキウム)と譯するのは正しくない。本來の意味に於ける「概念」といふ概念は未だ存在しなかつたのであらう。ラテン人が「觀念」(ノーティオ)、「概念」(コンクエプトゥス)と呼んだものはアリストテレスの「分析論」には見られない。類と種は、不注意にも上位概念と下位概念と解釋されてゐるが、實際は思惟のみならず存在にも屬するものである。兩者は寧ろ形相の領域に於ける普遍者の階層であり、そして形相の領域はアリストテレスに於て存在と思惟とを通じて同一である。それ故、彼が總ての存在者に於て形相の側面を可認識的、可言表的と考へ、質料の側面を不可認識的、不可言表的と考へたのも自明である。

ストア派は意識的にヘラクレイトスに依據しつゝ、世界理性に立返り、人間理性をその種子(種子的理性)から派生したものと考へることによつて、同一の原理をして物と魂とを支配せしめた。その認識論への影響をクリュシッポスについて見よう。宇宙は間隙な



き聯關をなす一體系であるが、人間の知識も個々の認識から成る一體系であり、この内的體系に於ては獨特な全體の聯關が支配してゐる。蓋しこの内的體系から、表象を知識に高める同意(シユンカタテシス)が起るのであるから。それ故内的體系の聯關が宇宙の外的體系に適合するものを決定するのであるから、それが我々の内と外に於けるロゴスの統一に關聯してゐることは容易に看取される。兩體系は同一ではないが、それを支配する原理は同一である。この思想は一層プラトンの形態でプロティノスに再び現れてゐる。ノースはイデア領域と同一視され、低次の基礎なる魂と物の領域は全くそれに依存してゐる。兩者は共にノースから由來し、ノースにそしてそれをも超えて一者に還歸せんとする傾向を有する。魂と物とは生に於てもノースによつた結合され、總ての認識はノースによつて媒介されてゐる。かくして古典的な基礎思想は形而上學的思辨によつて蔽はれるに至つたが、それはアウガステイヌスによつて一層の深化を見てゐる。人間は「不變の眞」を自己の中に見出し、知性は感覺に求めて得なかつた確實性をそれ自らの中に見出す。そこに於て知性は總ての物の起源であると同じの神的起源に邂逅する。彼の問題は世界認識ではなくして、神と魂の認識ではあるが、世界は神の業であり、人間の内奥を照明すると同一の神的理性によつて支配される故に、この直接的確實性のアプリオリスムスは被造物にも及ぶものであつた。

スコラ哲學が如何程までプラトンとアリストテレスの思想圈に動くものであるかは周知の事實であるが、アプリオリスムスの色

彩が如何程濃厚であるかはあまり知られてはゐない。スコラ哲學程、内的認識源泉に依頼した時代はないやうに思はれるのであるが、そのことは物世界を蔑し、總ての存在の重點を本質の領域に移したと關聯してゐる。このアプリオリスムスは、後代に考へられるやうに、全く論理的・主知主義的な形態を帯びるものではない。知性のみが認識の源泉ではなくして、それと並んで直觀も見出されるのであるから。しかし注意すべきことには、この知見は人間精神の普遍者に對する關係に基礎を有してゐる。それ故スコラ哲學的アプリオリスムスは普遍實在論の基礎に於てのみ維持されるのである。實在論によれば物の本質は、プラトンの物の彼方神的理性にあらうと、或はアリストテレス的に物の中にあらうと、自立的に存在し、人間知性によつて直接的に捉へられるのである。物に於て實體的形相をなすものは、精神に於て概念として(或は概念に先行する、認識者の一層本源的な形象に於て)捉へられる。本質は物以前に或は物の中に自立的に存在する或るものであるか、或は精神に於て二次的存在を有するに過ぎない附加的産物であるかといふ、所謂「普遍論争」が重要な意義を有する所以である。唯名論は知性と物との一致の依つて立つ普遍的同一性を止揚することによつて、アプリオリスムスからその地盤を奪つた。

中世末期に於ける古い基礎思想の崩壞に拘らず、近世のアプリオリスムスは再びプラトンの地盤から起つてゐる。數學を基礎とする自然科學の新建設と共に、數學的思惟の古い驚異は人心を捉

へ、人間に宇宙の構造を教へる數學の力は昔時にもまして顯はに  
なる。ガリレイとケプレルとは、經驗から出發しながらそれを超  
越し照明する法則性を教へ、デカルトは「規則論」に於て、知性の  
活動にのみ依據しつゝ、未知のものを既知のものと同結合する方法を  
企畫する。それは生具觀念に究極の根據を有する探究の方法であ  
るが、思惟と延長との二元論によつて、その主張するアプリオリ  
スムスは甚だ疑はしいものとなつた。觀念は、生具觀念も亦、思惟  
に屬しつゝ、しかも延長に妥當することを要求するのであるから。  
デカルトは「省察」に於てこの困難を克服せんとして、終にスコラ  
的神概念に逃避したが、それによつては確實性の源泉は把握され  
得ない。主觀と客觀とは根本的分裂をなしてそれを許さないの  
である。デカルトの論證は同時代人及び後代人を確信させるよりは、  
寧ろ一層深い探究に驅り立てるものである。スピノザに於ては、  
唯一實體は神概念を解體し、思惟と延長は屬性の地位に下落し  
て、觀念と物との聯關を唯一の源泉に還元することは再び可能と  
なる。兩者の直接的結合の道は遮断され、知覺は物の魂への作らき  
かけではなく、兩屬性の間には並行性と指示關係が存するのみで  
ある。しかし兩者の様態はその根據に於て唯一實體の様態である  
故に、周知の命題のやうに「觀念と物との順序と結合は同一であ  
る。」この命題の認識のアプリオリスムスに對する意義は同一説を  
主張してゐる點に、その認識論的價值はその主張する同一性が領  
域全體に亘らない（物と觀念との分離は止揚されない）で、その或  
る特殊の領域、即ち、「順序と結合」に止る點に存してゐる。この

順序と結合から、その所謂同一性とは法則性の同一であることは  
容易に認識される。兩屬性の様態の順序は必然的、數學的なものと  
して描かれるのであるから。ライプニツに至つてアプリオリスム  
スの絶對性は一層尖鋭化してゐる。單子の外には實體はなく、單子  
相互間には影響がないとするなら、各單子はその表象を自己から  
のみ有する。この自己から生出された表象は如何にして眞であり得  
るかそれを説明するために「豫定調和」の比喩が作出された。しか  
し、比喩は問題の解決ではなくして、更にその背後に存するものが  
問はれる。即ち單子の發展が嚴密に法則的に進行してその世界表  
出の各相が世界の實相に一致するとしても、その法則性が如何な  
るものであるかは疑問である。こゝに於てライプニツは永遠眞理  
として神の知性に存在し、しかも神的起源によつて總ての被造實  
體を支配し、その發展過程を内面的に規定する單純諸觀念の領域  
に復歸する。しかし個々の單子はそれらの單純諸觀念を知ること  
なく、その創造の具體的結果を表象として意識するのみである。し  
かしこの結果に於ては諸觀念は混合して區別されてゐない。それ  
故混合觀念はその眞理の根據の洞察なしに適合することもあり得  
る。しかし哲學的認識に至つてはじめてそれらは單純要素へ解消  
され、その共通の起源が尋ねられるのである。

このやうな絶對的アプリオリスムスは形而上學的に維持され得  
ず、カントに於て、獨立的認識源泉としての感覺的所與によつて制  
限されてゐる。カントの範疇が適用されるのは現象の世界のみで  
あるが、現象は虚妄ではなくして、經驗的實在である。「批判」の中

心問題、如何にして主觀の純粹悟性概念なる範疇は、經驗の對象に適用されるとき、客觀的妥當性を有し得るか、その攻究が「純粹悟性概念の演繹」の課題である。この演繹は、範疇が（個人の）經驗的主觀から由來せず、主觀と客觀を超越する先驗的主觀から由來するといふことを前提してゐる。それに伴ふ形而上學的問題を度外視して、この「先驗的主觀」とは本來何であるかを考察し、それが歴史的にはスコラ哲學の神的知性の世俗化し、批判的に制限された形態であるのを見出すとき、アプリアリスムス問題の解決として又もや素直な同一説が現れる。即ち悟性の原理は對象の構成を規定する原理と同一でなければならぬ。かくしてのみ、悟性が經驗の對象に適用するものは對象に適合し得るのである。この同一關係が文字通り見出される「總ての綜合判斷の最高原則」の章の結語はこの原理を総括して、「經驗一般の可能性の制約は同時に經驗の對象の可能性の制約である、その故に先天的綜合判斷に於て客觀的妥當性を有する」といつてゐる。この意味深重な原則は先驗的觀念論の構脚を不要ならしめ、その本質上超立場的な原則であることは直ちに看取される。原理（可能性の制約）の同一性に對しては、その原理が主觀（先驗的主觀であるとしても）の性格を有する領域に存するか否かは決定的ではなく、客觀的妥當性にとつては、その領域が上位の領域であり、經驗的客觀をも經驗的主觀をも同様に支配するといふことのみが重要である。それ故カントの公式化は實在論的解釋に於ても觀念論的解釋に於けると全く同様に維持される。かくして近代の諸體系の闘争に於て尖鋭化し

た立場と解釋との對立は外面的な、比較的無價値なものに貶される。ヘーゲルのアプリアリスムスはライプニツのそれと共に最も極端なものであらうが、彼の考へる辨證法の本質は、哲學的思惟がその進展に於て閉するものと、絕對者の發展として世界を構成するものとの同一性に存する。「論理の科學」が絕對者の範疇を展示せんとするのであるから。この驚くべき僭越に於ても同一性の原理は尙ほ維持されてゐる、しかし、それは可能的先天判斷の普遍的制約を明かにするのみで、その條件が人間に與へられてゐるか否かは、種々の解釋を容れる他の條件に依存してゐる。

こゝからプラトンを回顧するとき、彼の偉大さの全貌が現れる。彼の問題の理解のみならず、彼の問題解決の原理が後代に驚くべき整合性を以て再起してゐることは疑を容れない。アプリアリ問題とその解決の基礎形態とは、世界像と體系との轉變の根柢に眞の業績として自己同一を維持するものの一である。それは多くの時代とその哲學的諸體系を貫き、種々多様な形態となり、終に起源を想起させる公式化に到達してゐる。この歴史的再起の説明は一個獨立の問題であるが、その再起は一度得られた認識の間斷なき連続的影響にもよるけれども、又その問題が唯一の解決の基礎形態のみを許し、探究者は彼の時代の問題状態と無關係に絶えずその唯一の形態に歸ることを強制されてゐるといふ點にも根據を有してゐる。希臘の巨匠達が問題とし、プラトンが既に完結と結審にもたらしたアプリアリ問題は、總ての深遠な世界認識にとつて不可避のものであり、その意義はそれが繼續的追形成の原型

であるか、或は再起的創造の目標であるかに關することなく同一である。しかしその再起そのものは、決して自明のことからではない。プラトンであれその他の誰であれ、彼等の基礎的問題の深遠な解決企圖の總てについて同じことがいはれるのではない。イデアの形而上學は、まして善の目的論や魂の階層や國家的理想は、決して同様の歴史の經過をとつてはゐない。たゞ不可避免的なもののみが自己を貫徹することが出来る。人間は存在者の原理を自らの知性に再發見し、それによつて感覺が蔽ふ物の内面に到達し得るといふプラトンの思想は、時代とその世界像との目眩るしい轉變に依存しない哲學的認識の業績の一例である。といつても總ての自立的思索に堪へない頭腦によつて承認されるといふのではなく、それを洞察して自己の問題とするものによつてのみ理解されるのである。大衆が理論や學說の中を動いて問題の實相に介意しないのに反して、總ての時代の偉人は基礎的「哲學的知見と説得力を得ん」として問題と闘ひ、時間の制約を離脱して並立してゐる。哲學的認識の實際の進歩は彼等の創造に於てはじめて測られるのである。

上に擧げた思想家達は精神の領域に於ける偉大な指導者達のみである。哲學に於ける偉大な指導力の根基は抽象化の思辨的高翔、思想的構威衝、總ての世界の謎を綜括的に解決することに存するのではなく、永遠的基礎問題の靜寂な深處を洞察する慎重ではあるがしかも鋭い眼識に存する。アプリアリの問題は世界觀の問題ではなく、「形而上學的要求」の喧騒を離脱し、決して「誰に

も關係あるもの」ではない。古今を通じて、この問題に總ての深遠な知見の存否の分岐點があるといふことを知るものは開拓者達である。それ故、彼等は、その時代の偏見に捉はれることなくこの問題と闘ひ、思想とそれを永遠に超越する對象とを結合するかの同一者を尋ね、各時代の比喩や概念によつて外見的には異なることを語りつゝ、しかも核心に於ては同じことを考へて、この同一性を言明する。しかしプラトンはそれらの思想家の中間の謎性を見極め、その解決の原理を意識的に把握した最初の人である。(本年二月七日プロイセン・アカデミに於ける講演、報告一九三五年度第一五冊より抄譯、服部英次郎)