

アリストテレスに於ける認識論的思想の發展 (承前)

藤井義夫

二 プラトンに於けるイデアの三つの形態とアナムネシス、

ヒュポテシス及びディアイレシス

Arete-idos と *Anamnesis*.

ソクラテスに於て實踐的に體現されたアレテの理論的基礎を最もソクラテス的に貫き、それをひとつの學的理説にまで晶化せしめることによつて、ソクラテス「哲學」の *Wissenschaft* 的構造を顯示することが、若きプラトンの最初にとりあげた哲學的課題であつた。ギリシヤ哲學の歴史に於て、自然的世界の存立と秩序とを支配し人間存在そのものを啓示するところのロゴスへの信仰が発生したのは、いふまでもなく、極めて夙き時代に屬してゐたであらう。けれどもこの信仰を「ギリシヤ主義の永遠に輝く福音」にまで昂揚せしめたものはソクラテスその人に外ならぬ。そして彼がこのことをなしとげたのは、我々の精神から獨立したあるものとして決して恣意によつて變化せず自らの中に現實化への直接の力を持つところのロゴスの存在への確信を以て裏づけられた「ソクラテスの方

「法」によつてであつたことも、叙上からしてすでに明かであらう。あたかもこゝにプラトンのイデア思想への途が見出されるのである。

我々はソクラテスの「無知の知」からプラトンの「知の知」への、さらには「問ひの形而上學」から「イデアの哲學」への發展を凡そ次のやうに想定することができらう。ソクラテスは、さきにも絮説されたやうに、個々の徳に卽してそれらを徳たらしむるところの徳の統一的意味をもとめ、徳によつて意味づけられてゐるところの個々の現象の裡にひとつの形相を諦觀しえようとした。ソクラテスに於て *ipertv* が究竟的に *eidos* に歸一すべき論理はまさしくそこに存在するのである。けれどもこゝに用ひられた *eidos* なる表現は、多くの人々がプラトンの名に於て想起することをつねとしてゐるやうに、決して形而上學的なる超越存在を、もしくは論理的なる純粹概念を意味するのではなく、この言葉のより日常的なる用法に従つて、見られたる事象そのものを、従つて五世紀に於ける學語としての *spous* に近似した意味をもつたのである。ソクラテスに於ける *ipertv-eidos* は實踐的な諸徳の本質性以外の何ものでもなかつた。人々はこの言葉のかゝる事象的意味を當時の文人、史家、修辭家たちの作品の中に數多く見出すことができるであらう。たとへばテイラーは、「プラトン以前の文獻に於ける *eidos*, *idea* なる言葉」に關する周匝なる研究に於て、ヘロドトス、ツキユヂデス、アリストブアネス、クセノブオン、イソクラテス、ヒポクラテスなどの作品を隈なく精査し次のや

うな結論に達した。それによれば、*eidos*, *idéa* は決して五世紀及び四世紀のアッチカの語彙に於ける通俗語ではなく、恐らくイオニアの學語——醫學、修辭學など——からの移入であつたであらう。けれどもそれらの言葉がアッチカに於て日常の非學語として用ひられた限り、それらは現象に對する實體をではなく、單なる物體を、特に人體を意味したのである。そして幾何學に於ける圖形を、醫學に於ける症候を、修辭學に於ける修辭 (*ῥημια νέεαις*) を、論理學に於ける類を表示するのはたゞ副義的であるにしか過ぎない。しかるにこれらの言葉が、たとへばヒポクラテスの著作に於てのやうに、人體組織のみならずコスモスの組織を構成するところの原始體、すなはちエンペドクレ斯的なる「元素」を表示するに至つて、實在的なる「それ自體によつてあるもの」 (*αὐτὸ ἐνὶ ἑαυτῷ*) となつたのである。これはプラトンの思想に對して僅か一步の距りであるにしか過ぎない。そして *eidos*, *idéa* のかゝる形而上學的意味轉化はなによりもピュタゴラスの數學的研究の影響によつて動機づけられてゐる、といふのである。テイラーのこの解釋には文獻學的にも哲學的にもなほ種々の論議と異説とが待ち設けらるべきであらう。けれどもその論議に立ち入ることは我々の任務ではない。我々にとつて重要なことは、そして謬りなく論定しえられるであらうことは、これらの概念がソクラテス・プラトンの創造によるものではなく、五世紀及び四世紀に於ける教養あるアッチカの人々に親炙された語彙の傳承に外ならぬこと、そしてそれらはもともと日常的には「事象そのもの」を意味し

形而上學の意味をもたなかつた、といふ事實である。プラトンの「クラテュロス」に於ける *eidos* と *tyche* との相關性はこの言葉のかゝる通俗の意味にその根據をもち、かゝる消息を物語つてゐるのであらう。このことはソクラテス解釋にとつて重要である。彼の仕事 (*epi-pyrateia*) が、アリストテレスによつて確説されたやうに、倫理的領域 (*ta ethika*) に於ける事物のエイドスを探究するにあつたと云ひうるならば、それは叙上のより一般的なる意味に従つて理解されねばならぬ。あたかもそれ故にソクラテスの、そして初期プラトンの *epi-tycheis* は——現代的表現を藉りるならば——それぞれの陰翳をもつて現象する (*abschatten*) ところの個々の徳の諸相をひとしく徳たらしむるところのいはば「現象學的」本質であり、その超越論的或は論理の意味への轉化は、後にも論せられるであらうやうに、プラトンの著作的活動の長き發展を必要としたのである。ソクラテスはかゝる徳の統一像としてのイデア的存在を堅く信じて疑はなかつた。そして彼の愛と死の仕方は、このよき信仰への證とみられうるであらう。にも拘らず、彼はこの *epi-tycheis* がそもそも何であるか、を概念的、定義的に決して明示しはしなかつた。このことは、たゞに彼の *epi-tycheis* への信仰が倫理的領域を超えてそのものとして自覺されず、彼の思惟がつねに道德的行爲に於ける實踐的證明に限局されたことにのみでなく、總じて徳、善などの倫理的對象はその範疇の意味を破毀することなしに、他の表象を以て概念的にそれを把握することの困難なるにその由來をもつのであらう。これらの對象に

むけられた思惟は、定義的、概念的叙述に於てこれを把握するよりも、その現存在をたゆまず直視することによつて「理解」しなくてはならぬからである。ソクラテスの論理がつねに直観性を自らの支擔者としてゐる、とさきに云はれたのはその理由によるのである。あたかもこゝからしてプラトンのイデア解釋への貴重なる鍵鑰が拾ひあげられねばならぬ。

プラトンがソクラテスのメトドスから自己の思索の對象として紹繼したのは、ひとしく倫理的領域に於て個々の徳を規定し綜觀するところの同一の形式、すなはちかのソクラテス的なる ἀπειρή εἶδος であつた。このことはいはゆるプラトンの「ソクラテス的對話篇」に於けるこれらの言葉が主としてかゝる意味關聯に於て用ひられたことから充分證示しうるやうに思はれる。たとへば「エウテュロン」に於て、「敬虔なるものに關して一つ、のイデアをもつ」(ἔχον μίαν ταύτην ἰδέαν κατὰ τὴν εὐτέραν) と云はれたとき、この ἰδέα は凡ゆる個々の敬虔なるものが同一の形相、同一の現象形式を露呈することをしか意味してゐない、さらに他の場所に於て、「凡ゆる敬虔なるものもつて敬虔となる所以の εἶδος そのもの」(αὐτὸ τὸ εἶδος ὃ φαίνεται ὅτι ὅτι εἶδος) と云はれたとき、この εἶδος は決して超越的存在としてではなく、それへの發展の可能を含むところのソクラテス的意味に於ける ἀπειρή εἶδος として語られてゐるのである。このやうにプラトンの初期對話篇にあつては、アリストテレスによつて古典的に印刻されそして一般に哲學史的叙述に於て傳承されることをつねとするところの

「イデア論」は少しも見出されない、そこではたゞ、ソクラテスと同じやうに、我々の知識が可能であるためにその対象はつねに不變的、同一的であらねばならぬ、と主張されたのみで、それが如何なる意味と形式とに於てであるかは未だ解かれざる課題として残つてゐるのである。^④さらにまた、後に明かにされるであらうやうに、ひとしく徳の認識を主題としソクラテスの地盤に立ちながら、かのアナクメシスの教説によつて、「プラトンの偉大なる發展の端緒」をなすものと云はれるところの「メノン」にあつても、多様な徳を徳たらしむるところの徳の本質がひとつのエイドスとして、(ἐν γέ τι εἶδος ταύτων ἐπιμαται ἔχουσαν δι' ὃ εἰσὶν ἀπερτά) 同じ成立年代に屬すると謂はれるところの「ゴルギアス」の魂に於ける藝術作品の原型としてのそれを想起せしむる仕方で、ソクラテスの語られてゐるのである。^⑤このやうにプラトンの初期思想が純粹にソクラテスの教説から出發し、その上に培はれ、そしてそれとひとつの全體にまで融化せられ、「メノン」のエイドスすらいはゆる「イデア論」的立場に立つよりもむしろより多くソクラテスの相貌を露呈してゐることは、プラトンの思想發展の理解に對して極めて重要な意味をもつものと云はねばならぬ。なせならば、プラトンの「イデア論」がたとへ彼の思辨的天才によつて如何に深化せしめられ、また他の思想的源泉によつて如何に動機づけられてゐるにもせよ、それは決して「本質的なる點で新なるものであつた」のではなく、況んや「それに對してはソクラテスの思想圏の中に充分の説明の根據を見出しえざるもの」では

④ なくて、それは却つてソクラテスの「概念」の合理的なる歸結に外ならなかつたことが、あたかもこゝからして明かとなるからである。まことにこの定義し難き實踐的直觀的なる *aperçus* から出發して、その理論的概念的構造を體系的意識にまで昂めることが、プラトンの長き生涯を貫いて渝らざる主題であつた。のみならずこのやうに實踐的¹主意的なるものの理論的¹主知的なるものへの止揚——いはゆる知性化 (*Intellektualisierung*)——がとくにプラトンに於けるギリシヤ的相貌を性格づけるのである。

ところでプラトンとソクラテスとの思想的關聯は決してそれ程自明的ではない。殊にかの「ソクラテスの對話篇」に於て描かれたものが、たとへソクラテスなる人物によつて導かれてゐるにせよ、果してそれが歴史的ソクラテスであるか、プラトンのソクラテスであるかについては、多くの古典學者たちの久しきにわたる努力にも拘らず、なほ解き難き多くの疑を残してゐる。そしてソクラテスがそこからして彼自身の思想を汲みうべき彼自らの如何なる著作をも遺さなかつた限り、さらにまた彼の思想探究の主たる典據がなによりもプラトンの「ソクラテスの對話篇」にもとめらるべきである限りに於て、ソクラテスのプラトンをプラトンのソクラテスから峻別しようとする企ては、所詮ひとつの循環に陥らざるをえないであらう。しかもそれは避くべからざる循環なのである。しかしこの困難なる問題に立ち入ることは恐らくその場所でない。我々はたゞ、プラトンがこれらの對

話篇に於て意圖したことは、彼の哲學的關心に値した限りのソクラテス像を、藝術家的自由を以て克明に描寫することにあつた、と解するところの通説に信を置くことを附言するに止めよう。

- ① Taylor: *Varia Socratica*. 1911—The words *eîōs*, *idéa* in Pre-Platonic Literature. 谷本 Willamowitz; *Platon* II を参照。
- ② テイラーの解釋に對する批評として、たどる Gillespie; *The use of eîōs and idéa in Hippocrates* (Classical Quarterly VI. 179 ff.) をみよ。
- ③ *Euthyph.* 5D. 6D. 谷本 Willamowitz; *op. cit.* II. S. 249 ff. I. S. 346 ff. Lutoslawski; *The origin and growth of Plato's logic* 1905. p. 199. Adam; *Platonis Euthyphro*, 1926. xxviii f. 谷本参照。
- ④ Ritter; *Platon I*. S. 570 f.
- ⑤ *Men.* 72 c. *Gorg.* 503 c. Lutoslawski; *op. cit.* p. 208.
- ⑥ Maier; *Socrates*. S. 291. 351.

我々はさらにソクラテスとプラトンとの思想的關聯をよりよく把握するために、「メノン」に於ける想程を辿つてみよう。なせならプラトンの「ソクラテスの時代」から彼の「新しき世界觀」への發展過程に於て醸成されたソクラテス學に對する「危機」意識の下に成立したと云はれるところのこの對話篇は、對象的には全くソクラテスの地盤に立ちながら、その特異なる方法論的敎説によつて、他の孰れの對話篇にもまして、ソクラテス的なものからプラトンのものへの發展を示唆してゐるやうに思はれるからである。

この對話篇は、沉く熟知されてゐるやうに、徳は教へうるか、といふメノンの問ひに對して、ソ

クラテスが「私はそれが教へうるかどうかを知らぬのみか、そもそも徳とは何であるかをすら知らぬのだ」と明かにゴルギアスを諷しながら彼に應酬することからはじめられてゐる。徳が教へうるか否かを知るためには、まづ徳の本質が明定され認識されてゐなくてはならぬ。それが何であるか (Ti estin) を知らぬ者は、それが如何にあるか (Poteou yetai) を知るに由ないからである。徳とは何であるか。 (Ti estin ti uperhi;) ソクラテスにとつて畢生の課題に價したところのこの問ひをメノン¹は造作もなく説き明してゐる。(ANAN' ON XALANTON EITHEIN) 男子の徳、女子の徳、子供の徳、老人の徳、そして各人各様の徳を以て。けれどもそれによつては、徳の實相が何であるか (TPOU OYTAS OTE TOUT' ESTIN) は少しも答へられてはゐない。それは徳の本質を趁ふて個々の徳の集群に出會ふことに外ならぬ。たとへ徳が多様であり雑多であるにしても、凡ゆる徳は由つて以て徳となる所以のひとつの同じエイドスをもたねばならぬ。それが目圖されるときはじめて徳の本質的解明が期待されうるのである。^①次にメノンは徳を「人々を支配しうること」と定義してゐる。このゴルギア斯的な定義は徳の本質を規定しうるであらうか。かゝるものとしての徳が凡ゆる人に、それ故にまた子供にも奴隷にも妥當するであらうか。もしさうであるなら奴隷が主人を支配しうることで徳となるであらう。さらに「支配しうること」は正しく (Dikaios) 支配しうるののではなくてはならぬ。かくて正義 (Dikainon) が徳である、と云ふ定義がメノンによつて同意されるに至る。けれどもそれはある徳 (Tis uperhi) で

あつて、ひとしく勇氣(ἀνδρεία) 節制(σωφροσύνη) 知慧(σοφία)なども徳として數へ擧げられねばならぬ。こゝに我々はかつて「ラケス」に於て逢會したかの同じアポリアを見出すのである。すなはちかしこでは部分的徳が全體的徳によつて、しかしこゝでは全體的徳が部分的徳によつて定義されてゐるからである。我々はなによりもそれら凡てを通じ凡てに互つてそして凡てに於て(ὅτι πάντων — κατὰ πάντα — ἐν παντί)同じくあるところの徳を探求し、徳が何であるかを全體的に(κατὰ ὅλον)言ふことによつて、一から多を作ること止めねばならぬ、それは事物の破壊を意味するに外ならぬからである。②) メノンはさらに別の定義を提起する、「美なるものを欲求しそれを創る能力があること」けれどもこゝに潜むアポリアもソクラテスの慧敏なるロゴスの網を逃れることはできぬ。美を欲求する人が善を追求する人であるに外ならぬならば、善を希求せぬ程の人が存在するであらうか。悪を追求するのはそれを悪と意識せぬからである。さらに善きものが健康や富貴や榮譽を意味するならば、それらを造ることがではなく、それらを正しくそして虔しく(ὀρθῶς καὶ ὀρθῶς)造ること(でなければならぬ。それ故我々はこゝに再び正義あるひは敬虔などの「部分としての徳」に運り會ひ、そしてさきと同じ困難が残されるのである。③) それ故「再び最初から」問はねばならぬ。徳とは何であるか。かくて對話の劈頭に於て、「徳が何であるかについてはアポリアは存在しない」(ὅτι ἀπῶς εἰρημὴ ἀπορίας τί ἐστι ὅτι εἴη)と揚言したメノンは、美事にアポリアに陥り、ソクラテスの皮肉な微笑

を溶びながら無知の告白を餘儀なくされるのである。

上の素描からも明かであるやうに、「メノン」の最初の部分に於ける徳の本質をめぐるダイアロギスは、たとへば「プロタゴラス」あるひは「ゴルギアス」に於てのやうに、内容的にも形式的にも純粹にソクラテスのものである。そしてこゝに歸結されたソクラテス的な無知の知への自覺は我々から知識の可能を奪ふところの不可知論への途を用意するかにみえる。一般に何であるかを知らぬところのものを我々は如何にして探究することができ得であらうか。假りに我々が偶然それを把握するとしても、それが我々によつて索められそして我々の知らなかつた當のものであることを我々は如何にして知りうるか。すなはち人間にとつては既知のものも未知のものも探究することは不可能である、なせなら知つてゐることは探究の必要がなく、知らないことは探究し能はぬからである、といふ επιστημικός λόγος はソクラテスにとつて躓きの石とならぬであらうか。ソクラテスの無知の知が當面したところのこの「危機」を脱却しそしてかの思想の不滅の價値を顯揚するために、プラトンは茲にはじめて超ソクラテス的な要素として、オルベウス教團の司祭たちあるひはピンダロスの如き神的な詩人たちの「魂の不死」の信仰の上に樹てられた「眞實にして美しい」ヒュポタシスを提唱してゐる。それによれば「魂は不死にして幾度も生れて來たものであり、そして現世のものも黄泉のものも凡ての事物を見聞し、かつて學ばなかつたところのものはない。従つて魂は徳についてまた

他のものについても、すでに以前知つてゐたそのことを想起しうるといふことは決して不思議ではない。なぜなら凡ての本性は同類であつて、魂は凡てを學んでゐるのであるからして、その一つだけを想起——人々はそれを學びと呼んでゐる——した者は、もし彼が男らしくそして携まらず探究するならば、他の凡てを發見するに何の妨げもない筈である。なぜなら探究することもまた學ぶことも全く想起なのであるから。(τὸ γὰρ ἐπείν ἀπο καὶ τὸ μαθητικὸν ἀνδρῶν ὅσον ἑστίν) それ故にかの論證的命題に従つてはならない。それは我々を無精にしそして懦弱な人だけが好んで聞くのだ、しかるにこの想起説は我々を勤勉にしそして探究的にする。私はこれが眞理であると確信して、君とともに徳が何であるかを探究したい。^④そしてプラトンはマテシスがアナムネシスに外ならぬことの論證を精密なる學としての數學にもとめてゐるのである。すなはちソクラテスはメノンの僕童に一邊二呎なる正方形の二倍の面積を有する正方形の邊の長さを質ね、四呎あるひは三呎と答へたとき、それらの答の含む矛盾を順次に指摘し、結局僕童をして「私には分らぬ」と告白することを餘儀なくせしめ、しかもこの無知の自覺が決して彼を害することなく、かへつて彼の知らなかつた事柄についてより有利な立場に彼を置き、彼をして探究への希望を生せしめたことをメノンをして承認せしめる。しかる後四平方呎の正方形四つを合せて正方形を作り、その各々の對角線によつて包まれる正方形が八平方呎であることを自認せしめ、かくてある正方形の面積の二倍ある正方形はその

對角線の上に立つといふ一般の定理を導出せしめてゐるのである。しかしこれらの證明の過程はこゝに縷説さるべくあまりに熟知されたことに屬するであらう。こゝに發見された數學的眞理は疑ひもなく僕童のものであり、しかも彼は、さきにも我々がみたやうに、最初それを自認しなかつた。それ故に知らざることについて、知らざる者に「眞なるドクサ」(ἀληθὴς δόξαν)が内在することは明かである。そしてひとが同じことを幾度となく種々の仕方で質ねるならば、遂に彼はそれについて誰にも劣らぬほど明確に知識するに至る。このやうに誰も教へずして質ねるだけで、「自分、自分の内から知識を再び取出して知識すること」(τὸ δὲ ἐκωακμῆθεν αὐτῶν ἐν αὐτῷ ἐπινοήματα)が想起に外ならぬ。ところで彼はいま有つてゐるところの知識を、いつか獲たか、あるひはいつももつてゐたか、その孰れかでなければならぬ。後者であるならば、彼は常住に知識ある人であり、前者であるならば、尠くとも現世に於てではない筈である。誰が彼に幾何學を教へたであらうか。それ故に彼が人間でなかつた時代にそれを獲たに違ひない。そして彼が人間である時代にも人間でなかつた時代にも彼の裡に眞のドクサが内在し、それが問ひに呼び起されて知識となるのである。プラトンはソクラテスをしてさらに言葉を重ねて語らしめてゐる。「もし諸存在の眞理が、つねに我々の魂の中にありとするならば、魂は不死であるであらう。従つて君は奮起して、偶々いま知識してゐないことを——それは記憶してゐないことであるが——探究しそして想起するやうに努めなくてはならぬので

はないか。そして他の點ではこの論を辯護しようなどとはまるで考へてゐない。しかし知らぬことを探究せねばならぬと考へてゐるときには、我々が知識してゐないことは發見することも不可能でありまた探究する必要がないと考へるときよりも、我々はより善く、より男らしく、そしてより勤勉であるであらう、このことについて、もし出来るならば、言葉と事實とを以て (*Logos kai êpops*) 充分健闘してみたい。」^⑤

かくて學的探究の可能が確認された後に、再び最初の問題に還り、徳が教へうるか否かを、あたかも幾何學に於てのやうに、假説から (*eis hypotheseas*) すなはち「徳はある知識である」といふ假説から、さらにその論證のために「徳は善である」といふ假説から究明してゐるのである。プラトンの諸對話篇を通じてこの場所ほどソクラテスの思想から生成し發展したものとしてのプラトン思想の由來を如實に語つてゐるものはない。我々はこゝにはじめて、プラトンの初期思想に於ける方法論的思惟に對して最も支配的なる意味をもつところのアナムネシスの思想に出會ふのである。勿論プラトンはこの敎説をたゞ假説的なるものとして要請し決して論證され基底されたものとして提示したのではなかつた。けれどもソクラテスの無知の知の諍論的なる理解からして誘致されるこの學の危機を克服し、認識の可能を確保し、そして學的探究への勇氣と努力とを堅持せしめるのはたゞ想起論によつてのみであるといふことは、プラトンが繰返し主張してゐるやうに、彼の渝ら

ざる確信であつた。^⑥ しかも彼はこれによつて單にソクラテス學を超え、新しき世界觀への礎石を置きえたのみではなく、これこそソクラテスの *Sanctification* に不滅の光を約束するものに外ならなかつた。なせならばそれは想起の思想に裏づけられることによつてのみ眞の意味を顯現するやうに思はれるからである。まことにプラトンにとつてもソクラテスを理解することはソクラテスを超越することであつたであらう。

① *Meno*, 70A—73C.

② *Ibid.* 73C—77A. *Gorg.* 453D 参照。「ラケス」の定義については本誌、二百四十一號七五頁をみよ。

③ *Ibid.* 77A—79E. *Gorg.* 467C—469C. *Prot.* 358D 参照。

④ *Ibid.* 81C—E.

⑤ *Ibid.* 82B—84A. 84A—86C.

⑥ *Pohlenz*; *Aus Platos Werkezeit*, 1913, S. 190 ff.

上の敘説から明かであるやうに、我々は「メノン」に於てとくにプラトンのものとして性格づけらるべき二つのものを指摘することができ、想起説と數學的形象。

プラトンがソクラテスの否定的辨證法によつて導かれたところの懷疑の淵から知識の可能と探究への勇氣を救ふために、如何なる想程によつてアナムネシスの思想に想到したかはすでに語られた。そしてこの對話篇に於けるソクラテス的な凡ての思想の流れがすべてこれに朝宗しこれによつて

支へられてゐることも縷説を必要としないであらう。「メノン」がプラトンの思想發展の端緒を意味すると言はれるのはなによりもこの教説によつてである。けれどもアナムネシスは、プラトンが自ら明説したやうに、オルペウス・ピュタゴラスの魂の不滅性と魂の先在性への信仰に依據してゐるからして、これらの信仰が論證されざる限り、かの説もまたミユトス的であることをまぬがれなかつた。すなはちそれは「我々をより勤勉にしより探究的にする」ところのひとつのヒュポテシスであるに外ならなかつた。彼がこの論を假説として以上に辯護する意思がない (*οὐκ αὐτὴν ὑπέθετον λόγον ἀναγκαστικῶς*) と告白せざるをえなかつたのはその故である。けれどもこのことは彼が想起説を單にひとつの *Arbeitshypothese* としてその眞理性を否認したことをではなく、その論證が後に譲られたことを意味するのである。彼はこの説が眞理であることを確信し、(*ἐπειὴ φησὶν ἀληθεῖς εἶναι*) しかもその論證の前提としての魂の不滅性と先在性及びさらにその根柢に横はるところのイデア論の相聯關した諸問題が解明さるべきものとして殘されたことを示唆してゐるに過ぎない。そしてこれらの諸問題を展開し論證することがまさしく「バイドン」の課題であつた。

「バイドン」に於て想起説がロゴス的にとり上げられたのは、それ故に、この説の前提としての魂の不死とイデアの存在とが學的根據をもつものとして確説されたことにその重なる理由をもつのである。「メノン」と「バイドン」とのかかる緊密なる相關性の表現を我々は「バイドン」の次の言葉に見

出すことができるであらう。「我々にとつて、學びは想起に外ならぬ、と貴方が屢々云ふことをつねとしてゐられるあの説によつても、もしそれが眞理であるならば、それによつても我々が今想起してゐることをいつか以前に學んでゐたことは必然です。しかもこのことは、我々の魂がこの人間の姿に生れて來る前にどこかに存在したのでなければ、不可能です。従つてこの説でも魂は不死であるやうに思はれます。」それはひとつの非常に美しい言葉で（證明されてゐます）、すなはち人々は問はれたとき、うまく問はれさへすれば、自分で凡てがどの様にあるか言ふものです——けれどももし彼等に知識と正しいロゴス (logos) が内在しない場合には、さうすることはできなかつたでせう——そしてまたひとが（幾何學的）圖形あるひはなにかさう云つた他のものに導くならば、そのときそれがその通りだといふことが最も明かに證明されるのです。^①そしてさきに序章に於て關説されたやうに、こゝではアナムネシスがイデア論との關聯に於て極めて認識論的に解明されてゐるのである。それはこうである。ひとがあるものの知覺をもつことによつて、それをのみならず他の知識の對象をも知るならば、認識された他の對象を想起したと正當に呼びうるであらう。たとへばリラを見て愛人の姿を想ひ浮べるの類である。ところで等なるものが存在する。我々は石と石とのあるひは材木と材木との等しくあることをみて等を認識する、けれども等しきもの (ταῖς) は決して等そのもの (αὐτὸ τὸ ἴσον) と同一ではない。そして等しきものをみることからして、それらとは別

のものであるところの等そのものを認識することはまさしく想起であるであらう。さらにまた等しきものはその本質性そのもの (*auto to o eon*) としての等自體から性質上缺けるところがあり、より劣つてゐることは明かである。しかも我々が直接知覺するのは等しきものであつて等そのものではないからして、それらが等の如くあることを希求しながらなほ缺けてゐることを認識するとき、我々は視る、聽くなどの知覺をもつ以前に、等そのものが何であるかの知識を得てゐなければならぬ筈である。このことは等そのもののみでなくひとしくまた美そのもの、善そのもの、正義そのものの、敬虔そのもの、そして一般に *auto o eon* として刻印づけらるべき凡てのものについても主張しえられねばならぬ。もしさうであるならば、我々はかゝる自體的なるものを知識して生れそしてそれを終生知識してゐるか、あるひは後に學ぶと言はれる人々はそれを想起するのであるか、その孰れかでなければならぬ。けれども知識してゐる人とはその對象について證明を與へうる人 (*dogmatizōn*) であり、それが凡ゆる人に可能であるとは信じ難いからして、マテシスはアナムネシスに外ならぬであらう。すなはち我々はこの純粹なる知識を生れる以前に把住し、生れるとき失ひ、後に感覺を用ひてかつて以前にもつてゐたところの知識を再び把握するのであるから、學ぶことは本具の知識を再び把握することである、それが想起に外ならぬ^⑧。このやうなアナムネシスのミュエトス的形態からロゴスの形態への發展は、しかし、すでに「メノン」に於ても充分用意されてゐた。なせな

らばこの對話篇の最後に於て眞の臆見(*phobos dektai*)と知識(*epistēmē*)とが明別され、ひとが眞の臆見を人間の魂から逃げ去らぬやうに原因の推理(*aitias logismos*)によつて縛るときはじめて知識となり、これが想起に外ならぬと言はれ、また「シェンボシオン」に於ても眞の臆断が知識となりえぬのはそれが根拠を示すこと(*logon deiktai*)の不可能なるに由因する、と明説されてゐるからである。^④ 繋がるべき鎖が原因の推理であることは、それ故に、知識の本質が *logon deiktai* にあることと思想的に連り、想起がそれを以て縛ることはロゴスを與へることを意味するのである。さらに「バイドロス」に於て、「人間は多くの感覺から出發して推理によつて一に綜合されたもの、すなはちエイドスによつて語られたものを理解しなくてはならぬ」(*dei gar anōthron synēnai kat' eidōs logismou, epi ton lōn tou aiōthōn eis ēn logismō synepōuevon*)これこそ想起なのである、かつて我々の魂が神に隨行し我々がいま存在と稱するものを見棄て、そして眞なる存在を仰いだとき、我々が觀たところのものゝの想起である。」と云はれたのも同じ精神に於てであらう。^⑤

あたかもこゝからしてアナムネシスの近代的なる種々の解釋が企てられ、そしてたとへばナトルプにあつては、それは純粹概念的にカントの意味に於けるアプリアリの認識の發見として價值づけられ、その思想的前提としての魂の先在性は「確實なる論理的テーゼと危険なる心理學的假構との混淆」ないし「神話的神祕的粉飾」として卻けられるのである。^⑥ けれども一般にプラトンの敎説に

於てさうであるやうに、アナムネシスに於ても論理的なるものと心理的なるものとの、ロゴスのものとのミユトスの美的なるものとの美しき調和は、決して「心理學的傾向」あるひは「獨斷的立場」の結果であるのではなく、却つて認識をつねに超越的なるものを受容にみようとしたりしたところのギリシヤの傳統的精神の象徴なのである。アナムネシスの可能は、その由來からも明かであるやうに、魂の先在性と不滅性によつて儼しく支へられてゐる。我々はむしろそれをプラトンの言葉に従つて時間的意味に理解しなくてはならぬ。すなはち我々が現世に於てもつ如何なる感性的認識も、眞理の源泉としての自體的なるものの理性的認識を根據づけることはできないからして、それは我々の知覺的活動とは獨立してそれ以前に前世に於て學んだところのものを想起することを意味するのである。こゝからして *anamnēsis* は言葉の根源的な意味に於ける *noēsis* につらなるのである。かくてアナムネシスとともに魂によつてかつてみられたものとしてのイデア的世界とそしてその根柢に置かれたところのいはゆるプラトンの二世世界主義が顯示されることも明かであらう。なせならば想起は、「バイドン」に於て克明に誌されてゐるやうに、多相的にして可視的なる存在 (*aitia*) と單相的にして不可視的なる存在 (*ousia*) との、そして不死的なる魂と可死的なる肉體との乖離性 (*chorismos*) を、さらにかの理性的なる存在と魂との、そしてこの感性的なる存在と肉體との相似性 (*homos*) を豫定することなしには不可能だからである。そしてこのことはすでに「メノン」に於て、「諸存在の眞理

(ἡ ἀθάβητα τῶν θυρῶν) が魂の中にあるならば、魂は不死であらう、「或は「凡ての本性は同類であり (τῆς φύσεως ἀνάγκης σὺνγενεῶς οὐκότης) 魂は凡てを學んでゐるから」と述べられたことから充分推知しえられることであつた。^⑦けれども「バイドン」及び「バイドロス」に於て明示されてゐるやうに、アナムネシスはつねに感覺を契機とし、想起によるイデア的存在の認知はなによりも感覺から、(τῆς τῶν αἰσθητικῶν) なされねばならなかつた限りに於て、それはまさしくソクラテス的な ἀπειρη-εἶδος の立場からよりプラトニックなる χαρμολύτης-εἶδος の立場への發展を約束するものと言はねばならぬ。さらに又「シュンポシオン」に於て、地上の個々の美なるものから出發して段階的に凡ゆる美なるものに進み、つひに美のイデア (αὐτὸ ὃ ἐστὶ καλόν) の認識に達する、と言はれたのも同じ意味に於てである。^⑧あたかもこゝに初期プラトン主義に於ける數學的直觀とイデア認識との一致の可能の理據が存在するのである。

プラトンが「メノン」に於てアナムネシスを論證するにあつて、ソクラテス的な倫理的領域を超えてその範例を數學的形象にもとめたことは、敍上のことからして、まことに故あることであつた。なせなら彼にとつて眞理の王國への途を標示するところの眞の學的方法が數學であつたことは、凡そ數學的直觀にとつて最も特色あることが、個々の事例は同種の他の事例のみでなく、より一般的なるもの、より高次的なるもの、直接により確實なるものを端的に表明し、そしてその嚴密性

はそこに取上げられた感性的素材を超えて思惟に與へられた數學的形相に基礎をもつからである。さらにそこに表示された一般的なるもの、確實なるものは根源的なる思惟にとつては概念的・定義的に把握されるよりも、むしろ個別的・感性的なるものに於て直證的(αὐτὴν ἰσχύει)に知られるのだからして、感性的なるものに於て直接に超感性的(πέραν τῆς αἰσθητικῆς)なるものを媒介するところのアナムネシスの例示として最も相應しくあるやうに思はれるからである。あたかもその理由からして、彼はこの時代に於ては數學的認識を哲學的認識から方法的に峻別することなく、兩者を殆んど同一視した。「メノン」に於て徳が教へうるか否かを「幾何學者たちのやうに、前提から考察したい」と述べたことはその一つの證左であらう。そして數學的方法に對する哲學的方法の優位が自覺されるに至つたのは、後に詳論されるであらうやうに、「ポリテイア」に於てである。プラトンのかゝる數學への關心がどこから來たか、また數學への理解が彼に於てどの程度に深められてゐたか、などについては論究さるべき多くのものを残してゐるであらう。けれどもいま茲に我々にとつて重要なことは、プラトンがそれを靈魂不滅の信仰及び想起の教説とともに、三八八年のシケリア旅行に於けるピュタゴラス學徒との昵交から學びとつたであらうといふ事實である。このことはとくに「ゴルギアス」、「メノン」、及び「バイドン」の至る所に見出されるピュタゴラス主義的思想からも充分察知しえられるやうに思はれる。それ故に我々は敍上の想起説及び數學的形象を、プラトン本來のソクラテス主義に對して

彼のピュタゴラス主義と名づけることができるであらう。それはプラトンの思想發展に於て、ヘラクleitスークラテュロスの自然學的主觀主義とソクラテスの倫理學的客觀主義との相對峙する二つの要素を結ぶ「中間項」となつた。^⑩その限りに於て古代にあつてはアリストテレスによつて、近代に於てはテイラーなどによつて主張されたやうに、^⑪プラトンのイデア思想とピュタゴラスの數的形而上學との相似性及びイデア論的發展へのピュタゴラス主義の影響は極めて意味ある事象なのである。

- ① Phaed. 72 E—73 B.
- ② 本誌、第二百二十四號、九十五頁參照。
- ③ Phaed. 73 B—76 D.
- ④ Meno. 97 C—98 A. Symp. 202 A.
- ⑤ Phaedr. 249 B—C.
- ⑥ Natorp; Platons Ideenlehre² 1921. S. 35 ff. 及び Barth; Die Seele in der Philosophie Platons. 1921. S. 103 ff. Cohen; Platons Ideenlehre und die Mathematik. 1878. S. 11. 參照。 及び ナトルンの「プラトンの解釋に對する全般的批評」に於ては 特別 Gompertz; Platons Ideenlehre (Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XVIII) S. 450 ff. 及び 同。
- ⑦ Phaed. 76 D—80 B. Meno. 81 D. 86 B.
- ⑧ Symp. 211 B. C.
- ⑨ Stenzel; Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles². 1931. S. 12 ff.
- ⑩ Frank; Plato und die sogenannten Pythagoreer. 1923. S. 121 ff. Stenzel; Metaphysik des Allertums. 1931. S. 106 ff. 參照。
- ⑪ Taylor; Varia Socratica に於ける上掲論文及び Platon 1926 の到る所に見出される。

我々は再びイデアの問題に還らう。プラトンが彼自らの「新しき世界觀」への勇氣を汲みえたのは、彼上に於て明かにされたやうに、なによりも想起の思想に於てであつた。ところでこゝに顯示されたイデアの超越性と二世界主義とは、そのピュタゴラス・オルペウスの起源にも拘らず、すでにソクラテス主義そのものの中に充分豫定され約束されて、プラトンがそれをソピスト主義から峻別し諸現象を現象せしむる所以のものに沈潜するとき、必然的に達成さるべき立場であつたやうに思はれる。すなはち直觀に於て個別的なるものととも直接與へられるところの *apert^h-eidos* 自體がすでに基體としての個別的なるものとの關聯を超えて、純粹に自體性に於て把握さるべき論理的なる要請を擔つてゐるのである。なせならば個別的なるものはつねに雜多なるものとして自らの裡に反對的なる契機を含み、決して一なるものとしての共通なる本質 (*en t^h ton auton*) を端的に顯現せしめはしないからして、直觀されたる本質としての *apert^h-eidos* は自らの根源的領域を却つて個別的なるものから乖離した自體的なるものに見出すべきだからである。それは假象的なる現象の世界を捨象すればするだけ却つて具象的となるところのいはば超越としての存在である。我々はかゝるイデアの本質性から超越性への發展の證據を、たとへば、「クラテュロス」のうちに辿ることが出来るやうに思はれる。その對話篇の或る場所でプラトンはソクラテスをして語らしめてゐる。もしプロタゴ

ラスに従つて「萬物の尺度が人間である」ならば、さらにまたエウテュデモスに従つて「凡ての人に凡てのものは同時にそしてつねに同じ仕方である」(μάται πρῶτα ὁμοίως εἶναι ἀπὸ καὶ πάντων)ならば、一般に個々の人に眞と思はれることが同時に眞であるならば、善人と悪人との、賢人と痴人との區別は存在しなくなるであらう。けれども現實に於けるこれらの區別の儼在を否定し能はぬ限り、事物はその尺度として、我々に相對的ならざるそして我々の構想によつて左右されざるそれ自らの確固たる存在性(αὐτία)をもたねばならぬ。それは、たとへば、製梭者がつねに目圖すべき梭の形相(μορφή κρηπίδος εἶδος)であり、立法者が準據すべき名の本質性(αὐτὸ ὁ ἕρται θρημα)である。①そしてこゝに主張されてゐるのは事物そのものの本質を規定するところの ὑπερθεῖδος に外ならぬからして、その限りに於て「イデア論はクラテュロスに於てはたゞ準備されただけで、未だ定式づけられてゐない」②といふことも正しくあるであらう。けれどもプラトンのイデア思想の發展に對してこの對話篇のもつ意味は、それが未だソクラテス主義の名残を止めてゐることにではなく、却つてその超克にひとつの歩武を進めえたことに求めらるべきであると解されねばならぬ。なせならばこの對話篇の最後に於てイデアは明かに超越論的なる色調を帯ぶに至つてゐるからである。ソクラテスはそこでクラテュロスに言つてゐる。名が眞理の似像であるか否かについて、名の争ひが生じるとき、それを判定するのは何によつてであるか。それは名そのものではなく、名なくして眞理を證示するとき

ろのものであるであらう。それ故にひとは諸存在をその名からではなくむしろそれ自體から學び究めることに同意しなくてはならぬ。ところで美そのもの、善そのもの或ひは存在するものの各々についてかゝるものが存在する。けれどもそれらは、たとへば、美しき容貌或ひはかゝるものの如く衰頹し轉變するものではなく、現にある、如く、つねにかくあるところの美そのものなのである。もしそれがつねに去りゆき、時間的に變容するならば、我々がそれを言表する瞬間に我々の手から脱逸し生成消滅してしばらくも止ることはないであらう。またもしそれがつねにかくの如く、あり、そして同じくあつて、(αἰὲν ὁμοίως ἔχει καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι) 自らのイデアから離脱しないとき、それは如何にして轉化し運動しうるであらうか。こゝに我々は「バイドン」に於けるイデアの超越性の表現——*αὐτὰ καθ' αὐτὸ ὁμοίως αἰὲν ἔχουσα*——の先驅を見出すのである。さらに敍上の想程は我々をして「シュンポシオン」に於けるかの美のイデアを想起せしむるのであらう。なせならそこでは個々の美ではなく、凡ゆる現實の規定を超えた絶對的なる美そのものが希求されてゐるからである。このやうに「クラテュロス」の最初の部分と最後の部分とのイデア形態の著しき對比はプラトンのイデア論の發展に對して極めて意味深きものを示唆してゐるやうに、私には思はれる。

プラトンのイデア思想に於けるかゝる超越性への轉化に強靱なる拍車をかけたのは、「クラテュロス」の最後の言葉から、そしてアリストテレスの發展史的叙説から充分推知しえられるであらうやう

④、プラトンの若くして熟知してゐたところのヘラクレイトスの萬物流轉の教説に對するバルメニデスの絶對存在の思想の昂揚であつたであらう。これらの思想がプラトンの精神史的發展に對してもつところの重要は、後に「テアイテトス」及び「バルメニデス」に於て定式化されたやうに、殆んど決定的なのである。それ故ナトルプがプラトン思想に於けるエレア學の要素を著しく重視し、イデアと呼ばれたところの基礎概念の表示を彼自身ではなくエレア學の發見に歸し、そしてそこに矛盾的規定を含む現象的世界の不可思惟性をもみようとしたことは極めて理解し易き理と言はねばならぬ。⑤それはさきのテイラーの解釋と對蹠的である。我々はそれをプラトンのピュタゴラス主義に對してエレア主義と名づけることができるであらう。それはすでに古典的である。總じて世界に於ける存在は絶えず相生し相剋し、反對的なるものに流轉し消滅し、かたときも平和と靜寂とのうちに自らを堅持することはないであらう。そしてかゝる流轉の相の下にあつては知識は決して生じない。なせならばかゝる現象的存在は我々が把握する瞬間に變貌し、我々はそれが如何にあるか、を決して認識することはできないからである。さらにまた知識そのものも流轉の裡に置かれ轉移の相を享くべきであるならば、それは知識であることをすら止めるであらう。そして知るものも知られるものも存在し能はぬであらう。善が、美が、一般に存在が認識されるのは「永遠の相の下に」於てのみである。絶對的なるをとして一なる存在のみ我々に眞理を約束する、非存在的なる假象はたかだ

か臆見の對象であるにしか過ぎない。あたかもそのやうにプラトンにとつても凡ゆる事物の存在性と認識性との根源としての形相は、感性的現象から峻別されてそれ自體に存在するところの一般者とならねばならなかつた。それは「シュンボシオン」に於て美のイデアに就ていみじくも語られたやうに、常住にあり、生滅と減増との境を超え、言語と知識とをすら絶し、生物のうちにも地上にも天上にもなく、絶對的なる自體性として無二の相に於て永遠に存在し (*aitiō kai' aitiō meō' aitiō' hōnōdēs zel' ōu*) 有爲轉變を自らの様相とするところの可感的なる存在にはかゝはりなきものである。^⑥ 可視的なるものは凡て、かの「洞窟の比喩」に於て巧みに描き出されたやうに、イデアの影像であるにしか過ぎない。それらはその現實性を眞的なるかのものへの俱有に負つてゐる、けれどもイデアそのものはこのことによつてその自體性を失ふことなく、俱有するものの永遠なる原型としてかのものから超越 (*xeipōs*) し、全く獨自の自力的なる存在性を保つのである。そしてこのイデアの此岸の世界からの超越性が大なれば大なる程、哲學的生活に於ける眞のエロスが切實なるものとなる、ひととは生れながらにして *epōsōs* にはなく、*phōbosōs* に運命づけられてゐるのである。かくてイデアは、アリストテレス的に云ふならば、*xōpōtōn* となることによつて最もプラトンの相貌を呈示するに至つた。なせならプラトンのアカデメイア創設以後の著作家の活動に屬するものと推定されるところの最も圓熟した一聯の對話篇——「シュンボシオン」、「バイドン」、「ポリテイア」及び

「バイドロス」——はかゝる超越論的思想に濃く彩られてゐるからである。たとへば、その最も光輝ある表現を、後にも論せられるであらうやうに、我々は「ポリテア」に於ける善のイデア (*īdeā tou agathou*) に見出すであらう。そしてさらにアリストテレス形而上學のいはゆる「イデア批判」に於て與へられたかの著名なる言葉もイデアのかゝる超越論的解釋へのよき證人であるやうに思はれる。

「はじめてイデアの存在することを主張した人々が、ともと抱懷した」(*πρῶτον ἔδειξαν οἱ ἰσχυροὶ τὰς ἰδέας φησάμενοι εἶναι*) ところのイデアそのものの本質は乖離性に外ならなかつた。なせなら「ソクラテスは一般者をも定義をも(個々の事物から)乖離せるものとはしなかつたが、彼らはそれらを乖離させ、そしてかゝるものを存在のイデアと呼んだ」(*ὁ μὲν κοινὰς . . . οἱ δὲ ἐξόρισαν, καὶ τὰ οὐκ ἄντ' αὐτῶν ἰδέας προσηγήσασσαν*) からである。^① この超越としてのイデア (*ἡ ἀποριστὴ ἰδέα*) に對するアリストテレスの批判そのものにはなほ論議さるべき多くのものを殘してゐるであらう。けれども、すでに云はれたやうに、二十年の長きにわたるアカデメイアの生活に於て、日々深くプラトンの精神に沈潜したであらうところのアリストテレスがプラトン哲學の根基をなすところのイデア論の本質を全く誤解し去つたとは信じ難いからして、我々は近代の哲學史家の解釋よりもアリストテレスのそれに信を置くべきであり、従つて尠くともこれらの諸對話篇に於けるイデアは個々の事物から隔絶し、本質的に「超越」として理解さるべきであるやうに思はれる。

① Cratylus: 385 E—390 A. 殊に *τὰς ἐξέται τὸ εἶδος* (389 B) *τὴν αἰσθητέαν* (389 E) などの言葉を注意せよ。

Euthydemus: 301 A 参照。

② Lutoslawski: op. cit. p. 225.

③ Cratyl. 438 D—439 E.

④ Cratyl. 440 A—D. Arist. *Metaph.* A 6, 987 a 32. *Met.* 4, 1078 b 12.

⑤ *Natorp*: op. cit. S. 227 ff.

⑥ *Symp.* 211 A. *Phaed.* 78 D 参照。

⑦ *Metaph.* M 4, 1078 b 30—32. *Zeller*: *Philos. d. Griech.* II, I, S. 662 ff. *Adam*: *Republic of Plato*. II, 170 ff. 参照。

プラトンは、周知のやうに、バイドンに於て、イデアの思想を熟知されたもの、縷説されたもの、*(ἴσχυοντα)*と誌してゐる。^①この言葉が何について關説されたか、「ピュタゴラス學徒としての」シミアス、ケベスにとつて熟知されてゐたのであるか、それとも他の諸對話篇に於て、或はこの對話篇の他の場所に於て關説されたことを意味するのであるか、などの問題については尙多くの論議の餘地を残してゐるであらう。けれども我々がこの言葉から確言しうるであらうことは、尠くともプラトン自身にとつてイデアの敎説はすでに一般に承認されたものとして彼の意識に現前してゐたことである。そして「バイドン」を冥く印象づけてゐるところの嚴肅主義的世界觀と彼岸的再生への希求とからして、この對話篇に於ける「イデア論」が超越論的意味に語られてゐることも明證的であらう。たとへば彼が魂と肉體との二世界主義的思想からして——*Χαρίδεν* (67C), *Χαριστικός* (67D)

χαρῆς (70C) などの表現をみよ——知性的推理によつて知られるところの不可視なるもの (τὸ αἰθέριον) と感性的知覺によつて知られるところの可視なるもの (τὸ ὁρατὸν) との二つの存在を峻別し、前者を神的なるもの、不死的なるもの、理性的なるもの、單姿的なるもの、不分解的なるもの、つねに永遠の相に於てあるもの (ἀεὶ ὁμοίως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντα) など凡ゆる尊敬すべき措辭によつて、また後者を人間的なるもの、可死的なるもの、非理性的なるもの、多姿的なるもの、分解的なるもの、永遠の相に於てあらざるもの (μυθῆσθαι κατὰ ταῦτὰ ἔχοντα) など假初めなる態様によつて性格づけたことはこのことを裏書きしてゐるやうに思はれる。②。そしてかの想起の思想もかゝる二世界主義を根柢にもつことによつてはじめて可能である所以を我々はさきに明かにして置いた。

かくてプラトンが「新しき世界觀」の確立を誇らかに告げたのは、イデアの倫理學的、本質性から形而上學的、超越性への轉回が達成され、ソクラテス主義が眞のプラトン主義によつて克服され、そして彼自身の哲學像が発見されたことの確信によつてであつた、と言ふことも決して過言ではないであらう。彼は彼の發展史の中最も興味ある場所(九五E—一〇六D)に於て、彼が如何なる想程を経てかゝる立場に達致したかを意味深く物語つてゐる。我々も彼に従はう。こゝで探究されてゐるのは、ソクラテス的なる倫理性の領域を超えて、かつて「自然哲學者たち」の間ふことをつねとしたところの古き課題、生成と消滅との原因である。(ἡ αἰτία περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) ἢ καὶ「メノン」]

に於て、眞のドクサを昂揚せしめ知識に繋ぎとめるものが原因の推理 (*causas νοητικούς*) であり、それが想起に外ならぬと説かれた。^③けれども我々は原因、そのものの周匝なる解明をそこに期待することはできなかつた。我々は今こゝにそれを見出すのである。彼はソクラテスをして告白せしめてゐる。彼は夙に自然論 (*τῆν φυσικῶν ἁπορία*) に學的情熱を捧げたが、「自然哲學者たち」の自然觀は彼を懷疑に導くに役立つのみであつた。彼らの唯物的原因論は眞の困難が始まるところに於て無力を曝露するのである。なせなら、たとへば、二の生成の原因が一と一との加算であり、また一の二への分割であると論せられるならば、我々は二の原因について同時に反對の原因をもつことになるからである。さらに彼らの機械的論據は、それなくしては原因が原因でありえぬところのもの (*συμπεπεποιημένον*) すなはち凡ゆる自然的生成及び存在の *conditio sine qua non* の認識を基礎づけえても、凡ゆるものを最善なるものに秩序づけるところの眞の原因 (*αἰτία*) の認識に觸れてゐない。たとへばソクラテスがメガラ或はポイオチアに逃亡することなく牢獄に止つてゐるとき、骨の組成及び坐るために必要な筋肉及び四肢の状態がかくあることはその *συμπεπεποιημένον* であり、國法の命ずるところに従つて止ることを善なりと信じたことが眞の *αἰτία* に外ならぬ。彼らはいはば *causae concomitantes* と *causa principalis* とを混同してゐるのである、そして原因を徒に暗中摸索し不適當な名を用ひそれを原因と呼んでゐるやうに思はれる。そしてアナクサゴラスのヌースすら彼にとつては目的論的

なものではなく、單なる *deus ex machina* にしか過ぎなかつた。それ故にプラトンは「原因の探究に於て第二の航程」(*Deuteros Naos*) を選ばねばならなかつたのである。^④

それは況く熟知されてゐるやうに假説的方法(*hypothetis*)である。かつてアナクシマンによつてミユトス的に開示されたプラトンの形而上學的イデア概念は、ヒュポテシスによつてロゴス的に闡明されねばならぬ。それはこゝである、あたかも日蝕の觀測者が水或はそのやうなものに於てその影を觀察しないならば眼を損ふやうに、「事物を眼によつて觀察しそしてそれらをそれぞれの感覺によつて捕捉しよう」と企てるならば、魂をまるで盲目にしはしないかと懼れた。そこでロゴスに逃避してそれらの中に諸存在の眞理を考察せねばならぬやうに、私には思はれた。がしかしそれはある意味で比喻にならぬかも知れぬ。なせならロゴスに於て、諸存在を考察することは事實に於てのそれよりも一層影に於て考察することになる、といふことに私は斷じて同意しないから。そこで私はさらに追究の歩を進めそしていつも最も有力だと判斷するロゴスを假説して、(*utrodeuteros*)原因についてもその他の凡てについても、ロゴスに共鳴するやうに思はれるものを眞理として、さうでないものを眞理に非ずとして措定するのである。^⑤「こゝに「第二の方途」として提示されたところの方法は、しかし、我々にとつて決して未聞に屬するところのものではない。それはかつて「メノン」に於て幾何學者の方法に倣つて「假説から考察する」(*ἐξ ὑποθέσεως ἀνακρίναντα*)と言はれたものの論理的展開で

あり方法的自覺であるに外ならぬからである。そしてこのヒュポテシスの思想がかのアナムネシスに緊密なる關聯をもつことも理解し易くあるであらう。なせならアナムネシスがプラトンにとつて、學的探究を可能にするところのひとつのヒュポテシスを意味したことはさきに論明された通りであるが、^⑥しかもそれは「原因の推理」を媒介し、知識の本質がなによりも *Nóyon Sôbouai* に在ることを證示する。「バイドン」に於てヒュポテシスがとり上げられたのは、純粹にかゝるものとしての *Nóyon Sôbouai* にかゝはるもの、すなはちその基礎に於てのみ我々の言表に眞理性を保證し、妥當性を附與するものとしてであつた。^⑦そしてこの「假説からの考察」はいはゆる分析的方法として汎く凡ゆる嚴密なる學的探究に對する眞の方法にまで確立されたところのものである。こゝに我々は超越論的イデアへの途としてミュトス的なアナムネシスとともにロゴス的なヒュポテシスを發見する。そしてそれらがアカデメイアの後期的發展に對して、殊にアリストテレスの方法に對していかなる影響をもつたかは周知のことであらう。

ところでヒュポテシスの方法はイデア論といかに關聯しそしてそれ自身いかなる意味を擔つてゐるか。プラトンはさらに言葉を重ねて言ふ。それは決して新奇なことではなくて、私がつねにそしていつの場合でも謂ふことを止めなかつたところのことである。私は再びかの縷説されたこと (*ἐκεῖνα τὰ πολλὰ ὑποκείμενα*) から出發しよう、美自體 (*καλοῦ αὐτοῦ καθ' αὐτό*)、善自體、大自體及び他の凡てが

存在することを假説して。(σποδένους)もしこれらが容認されるならば、そこからして原因の説明も魂の不死の發見も約束されるであらう。總じて美そのもの以外になにか美しいものが存在するならば、それはかの美自體を俱有(μετέχειν)してゐるからに外ならぬ。もしひとあつて、美しい色、形、或はさう云つたものを有つてゐるが故にあるものが美しいと云ふならば、他のことは姑くこれを措くとして、私は次のことを端的に、無造作に、そして恐らくは愚直に(εὐθύως)堅持する、すなはちそれを美しくするのはかの美の臨在(παρουσία)であるか、その共同(κοινωνία)であるか、ないしそれがどこでどの様な仕方で派生するにしても、(ὅτι καὶ οὗτος παρουσιάζεται)それであるに外ならぬ。といふのは私はまだそれを確言するまでに至つてゐなくて、凡ゆる美なるものは美そのものによつて美しい、と斷言するだけであるから。しかしこの答は私自身にとつても他の人にとつても最も確實であるやうに思はれる。各々のものはそれぞれ固有の存在性(οὐσία)を俱有することによつて各々のものとなる。従つて二の生成の原因は二のウシアを俱有する以外のことではない、そして加算や分割などに關知しないで、かの確實な假説を把持してそのやうに答へねばならぬ。もし假説そのものに拘泥する者があるならば、それに耳を藉さないで、假説から導出されたものが相互に調和するか否かを検討するまでは答へてはならない。さらにまたかの假説そのものの論據を與へねばならぬ場合には、同様にして高次的なる諸假説の中最善と思はれる他の假説を置いて、論明する、なにか

充分なものに到達する。(Eôs ênti ti ikairou êthous.)^⑧

プラトンがいはいゆる「第二の航程」に於て目圖したのは、感性的諸現象をひとしく感性的なる原因から導出しようとしたところのイオニアの自然哲學者たちに對峙して、その生成に新なる原因を指定することではなく、すでに「メノン」にあつても充分示唆されてゐるやうに、真理の客觀的認識を可能とするところの方法、そのものの轉換を要求することであつた。そして彼がロゴスに於ける探究は事實に於けるそれよりも決してより影の薄きものではないと論じたことは、かのカントの方法論上に於けるコペルニクスの轉回をさへ展望せしむるものがある。ナトルプが「古き自然觀の獨斷的方法」に對するプラトンの「新しき論理的方法」を「批判的」と名づけ、事實問題に對する權利問題のカント的優位を洞見しうると信じたのは、まさしくこゝからしてであつた。そして彼はプラトンが諸存在の眞理をロゴスの中に探究しようとしたことの中に、「批判的或は方法的觀念論の原理」が確説されてゐるとさへ斷じた。^⑨けれども我々はプラトンとカントとの間に、方法論上に於ける單なるアナロギー以上のものを想定することはできない、プラトンの新しき方法は、言葉の嚴密な意味に於て、先驗的であるよりも却つて獨斷的なのである。我々はこのことをヒュポテシスの方法に於て示された三つの契機を反省することによつて明かになしうであらう。プラトンはまづなによりもイデア的存在に對する彼の確信から出發する。イデアが存在するといふことが彼の第一のヒュポテ

シスである、のみならず、アイデアそのものが、ヒュポテシスなのである。このことはプラトンのマールブルヒ學派的解釋にまことに好意的であるやうにみえる。けれどもアイデアは決して「法則」でも「純粹なる思惟措定」でもなく、況んやそれが「基礎措定の方法 (die Methode der Grundsetzungen) に限なく還元しえられる」ことを意味しない。プラトンは決してアイデアを「認識の純粹なる方法概念」として理解しはしなかつた。アイデアは、我々がすでにみたやうに、たとへば個々の美を超越して、あるところの絶對的なる美自體であり、それがヒュポテシスの性格を擔ふと言はれるのはまさしくこの超越性 (Xaraktaristikos) によつてなのである。プラトンは *eidos* 及び *Ideia* を疑ひもなくかゝる關聯に於て用ひた。

(一〇二B、一〇四BC) さらにまたアイデアの「能動的、動態的、機能的」解釋は、アイデアと現象との關係を極めて説得的に論理づけうるやうにみえる。ナトルブの解釋によれば、ヒュポテシスはひとつの「措定」であり、措定されるのは——命題に於て——述語である、従つてアイデアは述語である、そして感性的事物のアイデアへの「關與」或は「俱有」の下に「判斷に於ける主語と述語との關係」が理解されるべきであり、それはまた「法則の個例への關係」すなはち「包攝」(Subsumtion) に外ならぬ。このやうにアイデアと現象との關係が純粹に論理的または包攝的相關と解されるならば、美しきものが美のアイデアを俱有することによつて美となるといふ命題は、美なるものは美なるが故に美であるといふ同語反覆に歸着する、といふことは極めて必然的である。ナトルブもこの歸結を承認することを餘

儀なくされてゐる、彼は「それが同語反覆であるならば、それは尠くとも論理學全體の基礎としての同一律の名の下につねに承認されして不可欠的なものとなつてゐるところのものに外ならぬ」と附言してゐるからである。^⑩ プラトンが愚直にも (*enphros*) 主張しようとしたのが、凡ゆる論理の基礎としての同一律或はカントの意味に於ける分析判断でありえたであらうか。いな、彼は感性的事物がその自體性と如何なる關聯に於てあるかを明晰に規定することを躊躇したやうに思はれる、「なせならそれを確言するまでに至つてゐないから」(*ou gar eti tobto diaxypisimata*) と彼は明かに告白してゐるからである。しかしそれをプラントルが主張したやうに、「イデアがそれを媒介として形而上學的に諸存在の原因となるところの説明されざる神祕的因果性」(*die unerklärte mystische Kausalität*) と解することも明かにゆき過ぎてゐると言はねばならぬ。プラトンにとつて最も確實なことは、個々の現象から乖離したところの純粹認識の對象としての自體性が最も眞的なるそして存在的名なる存在 (*ánápheta—ýntos dh—obéia*) として前提され、そしてこのヒュポテシスの基礎の上に於てのみ現象的世界が客觀性をうるといふことであつた。それ故に現象とイデアとの相關の可能性はかの「ヒュポテシスの確實性」(*th ústhanés ths ýpoteceas*) にかゝつてゐる、そしてこゝには、我々がかつてアナムネシスに於てみたやうに、現象が由つて以て基礎づけられるところの論理的根據が同時にその生成の存在論的原因であること、すなはち *aitia* と *áppoi* との同一性が豫想されてゐるのである。かくて

現象のイデアへの關與が他の如何なる名によつて表現され、また「如何なる仕方であつたで派生するにしても」プラトンにとつてはこゝにある因果性が主張しえられるならば充分であつたであらう。そしてあたかも數學者の對象がつねに、たとへば、形相としての平方形であり、圖形としての平方形の形相からの演繹が問題とされぬやうに、彼にあつても感性的なるものと位相を異にするとこゝろの形相的なるものの追究が關心の中心に置かれ、兩者の相關性についてはたゞ美なるものは美そのものによつて美である、と無造作にそして愚直に信ずることがこゝに表明されてゐる凡てなのであらう。このことは彼がヒュポテシスの方法によつてなほ解かれざる問題が残されたことを自覺したであらうこと⁽¹²⁾の證左である。そしてプラトンの後期的時代に於けるこの關與の問題への反省と再吟味とは、後にも論せられるであらうやうに、明かにこの場所⁽¹³⁾にその根源をもつてゐるやうに思はれる。それ故にアリストテレスがプラトンの μέθεσις を「詩的比喩」と評したのは、決して無稽なる譏諷として無下に卻けらるべきではなく、かへつてプラトン解釋に對してよき指針を提供するものと言はねばならぬ。のみならず μέθεσις, μεταβολή, κοινωνία などの表現そのものがイデアの超越性を象徴してゐるとさへ言ひえないであらうか。我々は最後にヒュポテシスの方法それ自身の構造に觸れることによつて、その「獨斷的」性格をより明かにしよう。それはヒュポテシスそのものの νόσος αὐτοῦαι に関連してである。プラトンはそこに綜合と分析との二つの側面を暗示してゐる。一は下降の道、すなはち

指定されたヒュポテシスから歸結するところのもの (*τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀφειλόμενα*) に至り、それらが相互に調和しその中に矛盾を含まぬか否かによつてかのヒュポテシスそのものの妥當性を規定するところの方法である。原理とその歸結とを區別なしに語る者は諍論家 (*ἀντιλογικός*) であるにしか過ぎぬ。けれども歸結の中に矛盾を含まぬことはヒュポテシスの眞理性への必要なる條件であつても充分なる證據ではない。それは上昇の道によつて補はれねばならぬ。すなはち基本的ヒュポテシスを他のより高次的なるヒュポテシスを前提することによつて基礎づけるところの方法である。そしてその操作は「ある充分なるもの」 (*ἱκανόν τι*) に達するまで続けられねばならぬ。ところで *ἱκανόν τι* とは何であるか。それはヒュポテシスの諸系列の最上位にあつてさらなる遡源を求めぬところの「第一の諸假説」 (*πρῶτος αἰτιώτατος*) であり、他の諸假説の基礎づけに對して「充分なるもの」に外ならぬ。けれどもそれはなほひとつの假説的なるもの、對論者の同意をえたところのより一般的なる假説、従つてなほ「論證される原理」 (*ἀρχὴ ἀναπόδεικτος*) であつても、決して或る人々によつて想定されたやうに、「ポリテイア」に於ける「假説される原理」 (*ἀρχὴ ἀναπόδεικτος*) と等しきものを意味するのではない。^⑩ それ故に「バイドン」に於けるヒュポテシスの方法は、「メノン」の場合と同じく、その起原からも充分察知しえられるやうになほ數學的であり、従つて數學的方法に於ける限界をもつものと言はねばならない。けれども後に至つて、「たとへ第一の諸假説が君たちに信せられるに

しても、なほもつと綿密に考察しなければならぬ。そしてそれらを充分に分析したならば、惟ふに、人間として追隨しうる限り、その論に従ふがよい。そしてそのこととして判明となるならば、それ以上探究するには及ばぬ、」と言はれたことは、さきに指摘されたヒュポテシスの方法に於ける分析的・綜合的契機及び充分なるものへの反省と相俟つて、「ポリテイア」に於けるかの古典的なる辨證法的思辨を想望せしむるであらう。

- ① Phaed. 100 B. 76 D (*ep'akousis*) 参照。なほこの言葉の種々の解釋については、最も手近なものとしてたとへば Grube; Plato's thought. 1935. Appendix I をみよ。
- ② Phaed. 79 A—80 B.
- ③ 上記、四五頁参照。
- ④ Phaed. 95 E—99 D. Pohlenz; op. cit. S. 316 f. 参照。
- ⑤ Phaed. 99 E—100 A.
- ⑥ 上記、四三頁参照。「バイン」に於てもアナムネシスは *ei anamnēsis eiriv* (72 B) と言はれてゐる。このことはアナムネシスがなほ假説的性格を脱しなかつたことを物語つてゐる。
- ⑦ *Nyctov bēgōw* 215174 Phaed. 63 E. 76 B. 78 C. 95 D. 101 D. (Lach. 187 C—E. Cratyl. 390 C. Resp. 533 C. 510 C.) なる参照。
- ⑧ Phaed. 100 B—101 E.
- ⑨ Natorp; op. cit. S. 133. 153 ff.
- ⑩ Natorp; op. cit. S. 156 ff.

⑪ Prantl; Geschichte der Logik. 1927. Bd. I. S. 77.

⑫ Pohlenz; op. cit. S. 320 ff. Taylor; Plato. P. 201 ff.

⑬ Alenbung; Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus. 1903. S. 37. Cohen; Platons Ideenlehre und die Mathematik 1878. 上の場所の優れたる解釋については Jackson; On Plato's Republic VI 509 D sq. (Journal of Philology. Vol. XI, No. 19) p. 147 ff. をみよ。

⑭ Phaed; 107 B.

一般にマールブルヒ學派の解釋に於て、プラトンのヒュポテシス概念が如何に珍重され深化され、そして近代化されたかには上に關説されたところからも明かであらう。我々はかゝる體系的解釋に對してより、發展史的なる若干の觀點を指摘した。けれどもプラトンに於てヒュポテシスなる表現は決して一義的に用ひられたのではなく、その中に尠くとも三つの發展段階を明別すべきであるやうに思はれる。その一は、我々がすでに「メノン」に於てみたやうに、一定の歸結の可能を條件づけるために方法的に置かれるところの言葉の本源の意味に於ける假説、すなはち數學的方法に由來しそれ自身數學的なるヒュポテシス、その二は「ポリタイア」にその古典的表現を見出すやうに、經驗を補助手段とすることなしに思辨的に純粹認識をもとめ、假説の極限に於て「假説なき原理」に到達し、それによつて假説そのものを基礎づけるところの形而上學的なるヒュポテシス、その三は「パルメニデス」に於て典型的に展開されたやうに、ひとつの假説から二律背反的なる種々の歸結を提示する

ことによつて詭辯的にその假説を矛盾に導くところのエレア學的なる、殊にゼノンに歸せらるべき
 諍論的なるヒュポテシスである。もしかゝる區別を許しうるとするならば、「バイドン」に於けるイ
 デア認識は方法的に數學的直觀から明別されなかつたところからして、そのヒュポテシスも著し
 く數學的であり、たかだか「メノン」と「ポリテイア」とを媒介すべき位置を占めることも明かである
 であらう。そして「ポリテイア」に於けるヒュポテシスの原理、そのものの形而上學的省察による數學
 的方法と辨證法的方法との峻別は、上のことからして、プラトンの思想的發展のよき證據であると
 言はねばならぬ。それ故にプラトン哲學の冠冕をなすところのこの對話篇に於けるこれらの方法的
 論議を述べ、辨證法的方法の本質を確保するとき、我々はプラトンのヒュポテシス的方法の、そ
 してそれに關聯して彼の超越的イデアの意味理解を完了しうることを期待してもよいであらう。^③

「ポリテイア」に於ける數學と辨證法との本質的區別は方法的に次の言葉の中に明定されてゐる。

「一方(數學)に於ては、魂は模倣されたもの(事物)を影像として用ひ、諸假説から(ἐξ ὑποθέσεων)原
 理にではなく終結にむかつて進みながら探究しなければならぬ、他方無假説的原理にむかふもの
 (τὸ ἐν ἀρχῇ αὐτῶν)は假説から(ἐξ ὑποθέσεων)出發するけれども、かのものについての影像を
 用ひずして諸形相そのものだけで(αὐτῶν εἰδῶν δι' αὐτῶν)研究をするのである。」^④その意味は之に續
 く章句によつて周到に解説されてゐる。たとへば幾何學や算術あるひはこの種の學問を研究する人

々は、奇數、偶數、圖形、三種の角などを知られたものとして假説に置き、彼ら自身にも他の人々にも、凡ての人に明かなものとして、それらについて説明を與ふ(λογον δίδουαι)べきだとは考へない。むしろこれらの假説から出發して他のものを論じ、正しい推論を追つて(ομολογουμένως)結局考察の目圖したところのものに達する。けれども彼らが可視的な形象(τα οραθηνα εἶδη)を用ひそれらについて論じるのは、彼らの思惟してゐるものが描かれた限りの四角や對角線であることをではなく、それらが影像であるところの四角、そのもの、あるひは對角線、そのものであることを意味する、彼らはそれらを用ひて悟性(δύναμις)を以てするほか見ること(ἴδεναι)のできないところのかのものを體を探究する。従つてそれは可想界(νοητά)に屬してゐるけれども、二つの徵表によつて、すなはち研究が影像たる感性的事物に依據することによつて第一に、またつねにヒュポテシスから出發し、しかもそれが假説たるに止り決してヒュポテシスの性格を飛躍しえぬことによつて第二に性格づけることができるであらう。しかるに辨證法的學(ἡ τοῦ διαλεκτικοῦ ἐπιστήμη)にあつては「ヒュポテシスを原理とするのではなく、文字通りのヒュポテシス、すなはち踏石あるひは出發點の如きものとして、つひに無假説的なるもの(ἀναπόθετον)に及んで凡てのものの原理に達し、それを把握して、再び逆にかの原理に據るところのものを支へとして最後まで下降してゆき、感性的なる如何なるものをも決して用ふことなく、形相そのものをそれ自らによつてそれ自らのために用ひ、そして形相に終るの

である。』(αλοθρηῶ παυρτάτασιν οὐδενὶ προσχώμενος, ἀλλ' εἰδέναι αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτῆ εἰς εἶδη.) 以上の規定からして、存在及び思惟對象について辨證法的學によつて考察されたものが假説を原理とするところの數學によつて、のみならず一般に術知(τέχνη)と呼ばれるところのものによつて考察されたものよりもより多くの嚴密性を要求しうべきことは明かであらう。後者もまた決して感性的知覺(αἰσθησις)によつて探究されるのではなく、原理と共に知りうべきものであるけれども、(νοητῶν ὄντων ἀεὶ ἀρχῆς) 原理が假説であるに止つて、原理そのものの把住に赴かぬ限り、理性をもつ(ἰσχεῖν νοῦν)とは言ひ難く、つねに悟性(δύναμις)によつてそれらの對象を考察することを餘儀なくされる。なぜならば幾何學者あるひはこの種の學の研究者たちの學的把相(εἶδος)は δόξαと νόστοςとの中間に(διὰ μέσου)介在することによつてますます δύναμιςと呼ばれるに相應しくあるからである。^④

數學がプラトンによつて如何に高く評價されたかは、彼が高年に至るまで種々の對話篇に於て謳ひ上げたこの學への頌歌から、さらにはアカデメイアの標語として傳承されてゐるところの *ἡγεμενικὸς εἰσὶν ἡμῶν τῶν στέγων* なる言葉から充分窺ひ知ることができらう。幾何學を獨立した學として發見したのは言ふまでもなくピュタゴラスであつたが、その方法を哲學的意識にまで昂め、いはゆる「分析的方法」を眞に學的な道として教へたのはプラトンであつた。彼が「幾何學の

「劃期的なる第二の天才」と稱揚せられるのは、それ故に、決して理由なくしてではないのである。^⑤けれどもこのことはプラトンの學的體系に於て數學がつねに同じ重要をもつたことを意味しない。我々はそこに彼の思想的發展を想定しなければならぬ。なせならばかつて「メノン」に於て方法的に哲學の範としてとり上げられた幾何學は、「ポリテイヤ」にあつては他の諸學とともに哲學への單なる豫備教育(προπαιδεία)に貶せられ、辨證法的學への序曲(ἑποικύριον)であるに過ぎぬものとされてゐるからである。ところでそれは如何なる意味と程度とに於てであるか。數學は感性的なるものに動機づけられながらそれからの解放をなしとげる。そしてこのことは「全認識論史中最も基本的な命題」と言はれたところの感性的知覺の意味深き區別にその基礎をもつてゐるのである。プラトンの論ずるところによれば、「感性的知覺の中には、一方知覺によつて充分に辨別せられたものとして、(ἐκ τῆς αἰσθητικῆς κινήσεως)知性を考察に呼び寄せないものと、他方、知覺が何ら健全なものを齎さないところからして、知性を必ず考察に要請するもの」との二つがつねに明別されねばならぬ。前者は同時に反對の知覺に歸入せざるもの、後者はかへつて反對のそれを露呈するものである。たとへば指の知覺は、それが指である限りに於ては、その形狀の如何と五指の孰れたるとを問はず、指の知覺そのものに差異を生じることはない、従つて多くの人々の魂は指が何であるかについて知性に糺すことを敢てしない。しかるに視覺は指の大小を充分見わけ、また觸覺はその硬軟を感じ、他の性状につ

いても同様である、がそのことは各々の指について同一であるのではない。却つて知覺は魂に同じものが硬くもまた軟かくも知覺されることを告知する、硬さの上に置かれた知覺は軟かさの上にも置かれねばならぬからである。かゝる場合に魂は知覺そのものが硬さの本質を如何なるものとして告示するかについてアポリアに陥り、知性と考量とを考察に呼び寄せるのである。すなはち知覺は硬軟、大小を分離されたものとしてではなく、混同されたものとしてみるけれども、知性はこれを明かにするために、感性と反對の仕方ですれらを混同したものとしてではなく、分離されたものとしてみることを要求するからである。かくして我々は一を知られたもの、他を見られたもの (*to hen noiton, to dioparton*) と呼ぶのである。ところで數と一とはこれらの孰れに屬するか。もし一がそれ自體に於て (*autō kath' autō*) 充分に知覺されるならば、それは「悟性を呼び寄せるもの」 (*Taparētika tōs diavolas*) ではなく、「存在に牽き寄せるもの」 (*ōnōn eti tōv ovtōn*) でもない。けれども數の知覺に於ては反對のものが見られるから、すなはち我々は同じものを一としてまた數的に無限としてみるところから、それは知性の批判を必要とし、 (*to tekponōtos deō*) 魂はアポリアに陥つて知性の活動を促しそして一とは何であるかの探究に赴かしめるのである。このやうに悟性を呼び寄せ、知性と感性との關聯に起縁をあたへるものは知覺そのものの中に存在し かゝるものとしての知覺から數學的思惟は發生する。けれどもあたかもその理由から、數學の對象が可視的なるもの、觸知しうべ

きものを伴つた数であるのではなく、さきにも言はれたやうに、ひたすらに悟性的思惟 (*δυνασθεσθαι*) によつて把握されるところの数そのものを問題とする。従つて數學は知性そのものによつて數の本性の觀想 (*θεωτησθαι τῶν ἀριθμῶν ποιότητος*) に究極するまで進まねばならぬ。かくしてはじめてこの學は「魂そのものを生成から眞理と實在とに易々として轉向せしめうる」のである。従つてこの學が我々にとつて眞に必然的である所以のものは、それが眞理そのもののために知性そのものを用ひることを魂に強要するところに置かれねばならぬ。幾何學についても同様である。その眞の意味は、たとへば軍事工作 (*τὰ πολεμικά*) などの實用的價値から獨立して、知識そのもののために追究されなくてはならぬ。それは魂が何ものにもまして見る (*θεωσις*) に相應しくあるところの最も淨福的なる存在の安らふ場所に魂を轉向せしめ、かくして「善のイデアの諦觀を容易ならしめること」(*τὸ τριείη κερταίνεσθαι πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ἰδέσθαι*) に役立つ、そしてかゝるものとしてこれまで下向的であつたところのものを向上的ならしむるやうに哲學者の思惟を訓化するのである。なせならば幾何學は生成し消滅するものではなく、永遠に存在するもの、知識だからである。^⑥ (*τὸν γὰρ αἰὶ ὄντος ἢ γενεῆς καὶ φθορᾶς ἔστιν*)

もし以上の想程が正しくあるならば、それは却つて辨證法的と名づけられるべきではないであらうか。否。幾何學もそれに隨從する學も存在のあるものを握捉するけれども、それは存在について夢

みてゐるのであつて、假説を用ひそれらを不動のものとしてそれらに論據を與へぬ限り、現實には存在を見ることは不可能である。眞の知識は原理についての λόγος δόξης の可能によつて條件づけられる。原理が未知のものであり、かゝる未知者から釋出された歸結と中項との組成によつて生じたものが知識 (ἐπιστήμη) であるといふことに我々は如何にして同意しうるであらうか。それ故に本質的に存在するところの個々のもの (ὁ ἕντα ἐκαστον) を凡ゆる場合を通じて方法的に (ὁμοί) 探究する他のメトドスが存在せねばならぬ。それがいはゆる辨證法 (διαλεκτική μέθοδος) なのである。プラトンは「エウテイデモス」に於て、幾何學者あるひは算數家たちは、たとへば、圖形を作るのではなく、そこに在るものを見出すのであり、自らそれを用ひることを知らず、たゞ狩りたてるのみであるからして、彼らが全くの無知でない限り、(ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παυρήσασιν ἀνοήτου εἶναι) 彼らの見出したものを、處理するために、辨證家 (διαλεκτικός) に引渡さねばならぬ^① と述べたことは、我々にとつてまことに示唆多きことと言はねばならぬ、なせならば哲學が「知識の獲得」を意味する限り、(φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης) 彼らは決して知者ではなく、しかも全然無知者であるのでもなくて、その中間に (μετάξι) 位するところからして、彼らの把住するものが δεινότης と呼ばれるのだからである。我々はさきに數學的諸學が感性的知覺によつて動機づけられ、つねに假說的性格を棄却しえぬことに於て二重の制限をもつことを明かにした。そしてひとが對話的方法 (διαλεκτική) によつて、

一切の感性的知覺を排しロゴスを通じて個々の實在そのものを追究し、そして善の本質そのもの (αὐτὸ ἢ ἕντα ἰσχυρόν) を知性そのものによつて把握するとき、はじめて理性の目的自體に達し辨證法的立場に立つことができるのである。^⑧ 辨證法的學もまた、さきに絮説されたやうに、ヒュポテシスから出發する、けれどもそれを「不動のもの」としてではなく、いはゞ「踏石」あるひは「出發點」として、綜觀的に凡ゆる知性の領域を閲して漸層的により高きそしてより眞なるヒュポテシスに上昇し、遂に凡ゆるものの究竟的原理たる「無假說的なるもの」に到達する、そしてこの「無假說的なる原理」(ἀόχτη ἀνυπόθετος) を根據として、分析的にいはゞその影像たるヒュポテシスのイデアに下降し、イデアのコスモスを統一づけそして不可分的なるイデアに終るのである。「辨證法的メトドスのみがかくの如くにして諸々の假説を揚棄して (τὰς ὑποθέσεις ἀναποδοῦναι) 原理そのものに進みそれを確實にする。^⑨」従つて假說的方法に於ける λόγος διδοῦναι の眞の意味は却つて辨證法に於て實現され完成される。我々はさきにヒュポテシスの方法が「分析的」として特色づけられながら、そこにすでに綜合的・分析的契機が豫示されてゐるのを見た。しかるに辨證法に於てはこの「原理からの」(ἀπὸ τοῦ ἀρχαίου) として「原理への」(εἰς τὰς ἀρχάς) 二つの途は明かに自覺的に語られてゐる。そしてこの二途が、後にも關説されるであらうやうに、「バイドロス」に於ける綜合 (συναγωγή) と分析 (ἀναγωγή) とに——
 感性的知覺への關與の問題を視野の外に置くならば——それぞれ對應することも周知のことである。^⑩

けれども「ポリテイア」にあつては、「綜觀者が辨證家である」(ὁ μὲν γὰρ συνὄπτικὸς διαλεκτικός)と言はれてゐるやうに、主として綜合的契機が論究され、分析的契機が方法的自覺を以てとり上げられたのはいはゆる「プラトンのイデアの後期的理論」に於てであつた。このことはプラトンの「ポリテイア」に至るまでの學的關心が主として此岸的なるものから彼岸的なるものへの超越——*metábas eis ákro némos*——にあつたといふ彼の思想發展の一般的なる方向意味から理解さるべきであらう。

かつて「バイドン」に於て新しき世界觀への展望を約束するものとして提起された新しき方法は、すでに屢々關説されたやうに、本質的には數學的なるもの (*mathēmatiká*) をその固有領域とし、*deuteros thallos* は *phōs* しく *diánoia* に通ずるものであつた。^⑩ なせならばそこでは、*anamnesis* に關聯して言はれたやうに、イデア的存在は感性的知覺から、認知されねばならなかつたし、またそこに援用されたヒュポテシスはつねに「證明されざる原理」に依倚することによつて、假說的制約を脱しえなかつたからである。それ故に「ポリテイア」に於ける辨證法的思辨はプラトンの哲學的發展に於ける偉大なる歩みであつたと言はねばならない。かしこでは「感性的なるもの、可視的なるもの」(*aisthēton kai oparion*) と「知性的なるもの、不可視的なるもの」(*noēton kai aistēs*) とが端的に區別され、相互に乖離的關係に置かれたけれども、^⑪ こゝではこれら可視的なるものと可想的なるものとの二種の存在 (*ὄν ἐῖς τὸν ὄντα*) の間に *phōs* にそれぞれ影像 (*εἰκόνες*) と生物その他の事象 (*πυρρῶν καὶ σκευατῶν*) 及

び數學的對象 (mathēmatika) と形相 (eidos) が區別され、それに對して臆念 (ekatasia)、信念 (fiotia)、悟性 (Dianoia)、理性 (vois sive entelēhē) の認識の四段階が配せられた。そして「生成についての臆見」[doxa tēn gēnēsin] の「實有についての知性」[vois tēn epistēmēn] に對するアナログアからして、數學的なるものが形相に對してもつところの明暗の度は (analogia kai antipedia) 影像が事象に對してもつところのそれに比せられ、從つて數學的なるものはいはば形相の影像となるのである。けれども「線分の比喩」及び「洞窟の比喩」として人口に膾炙してゐるこれらの思想をこゝに再説する必要はないであらう。我々はこゝにプラトンの思想的深化をみうれば充分なのである。ところで悟性的認識が根據とするとところの假說的原理の支擔者となり認識の諸段階の統一原理として役立つものは理性的認識に於ける無假說的原理であり、それが善のイデアに外ならぬことはさきに言はれた通りである。もし善のイデアを他から抽象しロゴスによつて規定しえないならば、そして凡ゆる駁論をつくして論議し假象によつてではなく實在によつてこれを辯護しようと思ひしないならば、ひとは善そのものも他の善なるものも知ることとはできないであらう。さうであるならば、プラトンの形而上學の最高原理を形づくるところの、あたかもそれ故に「最大の學」[megalotatē mathēma] と呼ばれたところの善のイデアとは何であるか。我々は今プラトン哲學に於ける最も難解なるこの問題に深く立ち入る進をもつてゐない。たゞ彼自身の叙述に從つて次のことを誌すに止めよう。それは言ふまでもなく「線

分の比喩、「洞窟の比喩」とともに彼の最も古典的な思想に屬するところの「太陽の比喩」である。總じて善は魂によつて追慕され、このために、(τὸν οὐρανὸν θεῶν) 凡ての行爲が行はれ、そして我々がもしそれを知らぬならばたとへ他の凡ゆるることを知るとも我々に何らの利益を齎さぬところの目的自體である。それ故に我々は善と見ゆるもの、(ἀγαθὰ τὰ δοκούντα) をではなく、眞に善で在るもの、(ἀγαθὰ τὰ ὄντα) を索めねばならぬ。この善自體の本質を知るために、我々はまづ善の苗族 (ἐργασίᾳ τοῦ ἀγαθοῦ) について考察しよう。すでに他の機會に於て詳説され明定されたやうに、多くの美なるもの、多くの善なるもの、一般に多なるものに對して、美自體、善自體、及びかゝる自體的なるものが存在する、すなはち我々ほかのものを一つのイデアの下に置き、それを「存在するところのもの」(ὅ ἐστίν) と呼ぶ。「そして多なるものは見られるけれども思惟されない、しかるにイデアは思惟されるけれども見られなく」(καὶ τὰ πλεὴν οὐ φανερὰ γινώσκονται νοεῖσθαι δ' οὐκ, τὰς δὲ αὐτὴς ἰδέσθαι νοεῖσθαι μὲν, ὁφθαλμοῖσι δ' οὐκ) イデア認識に於けるかゝる見るものから知るものへの轉相、直觀性から思惟性への昂揚はプラトンの數學的方法から辨證的方法への發展の一つの徴表とみらるべきであらう。ところで可視界に於て眼に視覺があり對象に色があるにしても、これらがより高い範によつて結ばれぬ限り、見ることも見られることも不可能であらう。この第三のものは光 (φῶς) であり、光の主神は太陽 (ἥλιος) である。視覺は太陽ではないが諸感官の中最も太陽的なもの (ἡλιόειδος ἄνθρωπος) である。あたかもそのやう

に可想界に於て善は太陽と類比的に語られる。ひとが眞晝の光ではなく夜半の光がその色を包被してゐるところの對象に眼をむけると、彼の眼は仄暗く殆んど盲ひたかにみえるであらう。魂についても同様に、それが闇に混じたもの、生成し消滅するものの上に止るならば、たゞ臆念し動搖して理性をもたぬやうに思はれ、眞理と存在 (*ἀληθεια καὶ τὸ ὄν*) が輝いてゐるものの上に止るときにのみ思惟し認識するのである。知られるものに眞理を提示し知るものにその能力を附與するものはないよりも善のイデアであり、まさしくそれ故に知識と眞理との原因である。知識も眞理も善的なもの (*ἀγαθότης*) であり美しきものであるが善そのものではなく、善のイデアはより尊敬すべきより美しきものである。太陽は自らは生成せずして、(*οὐ γέγενεν αὐτὸν ὄντα*) 見ゆるものに視力のみならず生成と成育と營養とを與へる。善のイデアは知られるものに知性をのみならず存在性と實在性とを提與し、自らは存在せずして (*οὐκ ὄντας ὄντας τοῦ ἀγαθοῦ*) むしろその尊嚴と能力とに於て存在の彼岸 (*ἐπέκεινα τῆς οὐρίας*) に優越してゐるのである。こゝに疑ひもなく我々がときに *καταπλοῦτος-εἶδος* として標示したところのもの、端的なる表現を見出す、それは諸々のイデアが存在 (*ὄντα*) であるといふ意味で存在であるのではなく、それらがひとつの規定としてそこから發現すべき究竟的根源としてまさに超存在 (*ὑπερὸντων*) と呼ばれるに相應しきものである。かゝるものの於てある場所を我々は象徴的に「バイドロス」に於ける *ὑπερὸντωντος* と言つてもよいであらう。それ故にプラトンはグ

ラウコンをして戯れにそれを「神々しき優越」と嘆せしめてゐる。善のアイデアがかくの如く最も優れた意味に於ける超越性として理解されるならば、我々は超越的アイデアと言はれたものの中に、假說的なるものと無假說的なるものとの二つを區別すべきであるやうに思はれる。そしてあたかも *apertj-éidos* が一般的意味に於ける *καριαίως-éidos* を要請せねばならなかつたやうに、*καριαίως-éidos* のものの中に於ても假說的なるものは範疇的に規定された無假說的なるものに依憑せねばならぬ。従つて無假說的原理としての善のアイデアは假說的アイデアに對して、あたかも *καριαίως-éidos* が *apertj-éidos* に對すると等しき關係に於てあるものと言つてもよいであらう。假說的アイデアの固有領域として措定さるべき悟性 (*διάνοια*) が中間的であると言はれることもこのことと緊密に關聯してゐるのである。かくてプラトンはソクラテス的なる *apertj-éidos* から出發して、假說的なる *καριαίως-éidos* を媒介とすることによつて無假說的なる善のアイデアに達し、こゝにプラトンのアイデア認識に於ける「原理へ」の上昇過程を終つたのである。そしてこゝに提示された諸アイデアの相關とその秩序の問題及び辨證法的方法に於ける「原理から」の下降過程がまさしく我々の次の問題であらねばならぬ。

① Windelband-Goeckeler: Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum¹. 1923. S. 137. Anm. 2.

Gossler: Die analytische und synoptische Begriffsbildung des Sokrates, Platon und Aristoteles. 1913. S. 53. Anm. 2.

② もし我々が古代の註釋家に従つて、真理の探究にむけられた理論的ヒュポテシスを單に所與の課題の構造にむけられる問題、的ヒュポテシスから區別せねばならぬとするならば、(Altenburg; op. cit. S. 23 ff.) 知的ギムナシアに中心的關心を置いてゐる

スコットの「アルメニクス」のフェボテシスは問題なるものとして茲には除外することが適當であらう。

- ⑧ Resp. VI. 510 B.
- ④ Resp. VI. 510 C—511 D. 533 D.
- ⑥ Hankel; Zur Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter. S. 149 f.
- ⑥ Resp. 523 A—527 C. Cohan; op. cit. S. 17 ff. 參照
- ⑦ Euthyd. 290 B—C.
- ⑧ Resp. 531 D—533 C.
- ⑨ Resp. 533 C—D.
- ⑩ Phaedr. 265 D—266 B. Resp. 537 C. 531 D.
- ⑪ Jackson; op. cit. p. 149. Adam; op. cit. II. p. 175 參照
- ⑫ Phaed. 79 A. 83 B.
- ⑬ Resp. VI. 504—509 B.

(この項未完)