

哲學年報. 2, pp.1-31, 1941-03-31. 九州帝国大学法文学部

## 序 言

ギリシャ哲学が存在論的であることは固より定説のある所である。しかし此の定説の成立するためには、まず次のやうな問題が解決されてみなければならないであらう。(1)ギリシャに於ても、タレスよりレウキッポスに至る自然哲學、プロタゴラスを中心とするソフィストの哲學、またソクラテスよりアリストテレスに至る綜合期の哲學は、夫々著しき差異を有するが、それを存在論的と総称することはいかなる根拠によってなされるのであるか。(2)存在論と行為主義とは果して両立するか否か。(3)もし両立しないとすれば、優れて行為的であったソクラテスと、これを継ぐプラトンの哲學とは、存在論の名を以て呼び得るか否か。まず右のやうな重大な問題が直ちに吾々の念頭に浮んでくるのである。

これに就て私の目下の見透しを述べるならば、次のやうである。(1)ギリシャ哲学は定説の如く存在論的性格を有し、全期に通じてこれを立言することが出来ると考へる。その根拠に就ては本稿の内容によって明かにしたい所であるが、存在論の特色は、人間が論理構成の役割を演じない所にある。固より論理といふ以上は、何等かの意味に於て人間的主観の関与がなければならない。しかし、その関与の仕方は、或は論理受容の形に於て、或は論理構成の形に於て現はれるが、その前者の形が即ち存在論的性格に外ならないのである。さてギリシャ哲学に於ける論理は、その宇宙論期に於ては、名の示す如くに宇宙の論理であった。論理を言葉[ロゴス]とすれば、宇宙論期の論理は宇宙乃至自然の言葉であった。そこでは人間的主観が何等構成的な役制を演じてゐるのではない。しかるにソフィストの活躍した人事論期は、これまた名の示す如く、自然の言葉に代つて人間の言葉の登場した時代である。それこそは人間が、しかも経験的人間が論理構成の役割を演じた時代ではなかつたか。しかし、プロタゴラスの有名な「人間尺度論」の人間が経験的であつたといふことは、その実に於ては、未だ論理構成の役割を担ふべき人間の登場しなかつたことを意味する。ロゴスが言葉であり、言葉が人間の用ゐるべきものであるならば、自然哲學に内含されてゐた *an sich* の論理は、人事論期に於て人間の言葉となつたとき、まさに *für sich* に展開されたと云ふことが出来る。そこに於ては人間の言葉の特色が露出した。自然の言葉を人間の言葉に奪つたとき、言葉の意義は最も明瞭になつたが、自然が沈黙のうちに語る言葉と対蹠的に、人間の言葉は饒舌となり、争論となり、竟[つい]には詭弁とまでなつた。ロゴスは言葉であり、言葉は人間の語るものであるが、言葉が人間のものになりきつたとき、それは既に言葉ではない。否、そこには言葉の通じない世界が現はれる。ソフィストの相對主義とは、かかるものに外ならない。故にソフィストの哲学に於ては、論理は最も尖鋭的に現れて詭弁となつたが、詭弁は既に論理ではない。それは論理の喪失であつたが故に存在論的でもなかつたのである。随[したが]つてまた、それが存在論的でなかつたといふことは、真に人間が論理構成の主体としての役割を担つて登場したことを意味するものではない。それは存在論でなかつた如く、また存在論に代るべき何ものでもなかつたのである。それは寧ろ思想の發展過程に於ける一現象に過ぎないが故に、この派の思想の行きつくしたる場面に於て判断を下さなければならぬ。さうして、その行きつくしたる場面は、もとよりソクラテス以後の哲学である。さて自然の言葉は人間の言葉となつたが、言葉には人間のものになりきらない面が残る。人間が言葉によって語るのであるが故に、言葉には何等かの超越性がなければならない。その超越性は最初に自然(ピュシス)に求められたが、いまや人事論期を経て、人間を通して求められる超越性は、ピュシスに代る国家(ポリス)、または法(ノモス)でなければならなかつた。ソクラテスがソフィストと多くの共通点を有しながら、しかもその面目に於て全く異なるのは、国家または法の把握によって、即ち公の立場に立つことによつて、言葉の超越性を確立したからであつた。ギリシャ哲學のこの展開は、*an sich* なる自然の言葉が、*für sich* なる人間の言葉を介して、臆[やが]つて *an und für sich* なる国家の言葉にまで發展したものと云ひ得るであらう。かくしてソクラテス以後の哲学が存在論的であるか否かが最も重要な問題となるのである

が、私はそれを本論に於て述べる理由によって、存在論的と見るのである。(2)第二の問題、即ち存在論と行爲主義とは両立するや否やの問題は、多分に用語乃至見解の相違に左右されるものであるが、私に於ては、この両立は不可能である。(3)随て第三の問題、即ち多分に行爲主義的なるプラトンの哲學も、それが根本に於て存在論的性格を有するかぎり、眞の意味の行爲主義哲學ではないのである。かくておしなべて存在論的である所に、ギリシャ哲學の特色と限界とがあるであらう。その理由を述べるのが本稿の目的である。

もとより斯る大問題を一挙にして解決しようとするのは無謀である。この小論はただ一個の試論であり、今後の私自身の研究にとっての一階程に過ぎない。この階程をいかなる方向に踏み越えるかは、私自身に於ても全く予測を許さない次第である。

## 1

さて存在論は存在者の根拠としての存在一般を問ふものであるから、個々の存在者を超えたものを求めなければならない。いまさら云ふまでもなく、ギリシャ哲學の初期に於ては、タレスの水、アナキシメネスの空氣の如く、個々の存在者を以て直ちに存在一般の資格に於て見た。パルメニデスのエオン(有)を以て、甫[はじ]めて存在者に對する存在一般の發見があったことも、周知の所である。しかしパルメニデスのエオンが、個々の存在者を超えた存在一般であるとき、それは個々の存在者をいかなる方向に超えたものであるか、即ち對象面的に超えたものか作用面的に超えたものかに就ては、學者の見解が相岐[あいわか]れるのである。それも今日に於ては殆んど論定された問題ではあるが、そこに存在論の原型が最も明瞭に現はれ、随て吾々が問題とするプラトン哲學の性格如何も、これに開聯する所が大きいのであるから、姑[しば]らく從來の兎解を辿って、その帰結を明かにして置く必要があるのである。

パルメニデスのエオンの有すべき性質は、断片7及8に於て詳細に述べられてあるが、それを列挙的に概括すれば次のやうになる。1.不生不滅。2.全体。3.唯一不可分。4.同一様相(主として量差なきを意味し、質差なきことをも含意す。「色彩の變化といふは空名[オノマ]に過ぎず」の一句によって、それは明かであるが、しかし質差なきことは寧ろメリッソスによって強調された)。5.不動。6.現在。7.ロゴスの(表現的)。8.真理。9.エオンと思惟との同一性。10.充実せる球体。さて右の諸規定のうちには、厳密に見れば容易に両立し難いものが含まれてある。即ち第1より第6までの規定は、存在者に對する存在一般の資格を現はし、しかもそれは存在者の對象面的超越によって得られてあるやうであるが、第7より第9までの規定は、存在者に對する存在一般の資格を現はすことは前と同様であるが、ただその資格は存在者に對する對象面的超越ではなくして却て意識面的超越によって得られたやうに見える。しかして第10は、いかにも素朴な表現であつて、ここには存在者に對する存在一般の超越性が未だ自覚されてゐないやうにすら考へられるのである。これらの諸契機のうち、そのいづれがパルメニデスに於て本質的な傾向であつたのであるか。

まづ第10の素朴性は、バーネット、ツェーラー、ボイムカーらの齊[ひと]しく指摘するやうに、タレスの水、アナキシメネスの空氣の如く、存在者を以て直ちに存在者の根拠と見るミレトス學派的傾向の殘滓と考へることが、最も妥当であらう。ただ水や空氣に比しては、既に或る程度まで抽象的思惟の所産であり、しかもエオンの完全性、即ち凡ゆる存在者の根拠としての存在そのものの円満無礙なる相を、パルメニデスは、その至る所が中心より等距離なる球体として比喩的に表現したのであるが故に、ミレトス學派と同日に語ることはできないであらう。それと共に、ともかくもかかる比喩的表現が可能であるとすれば、彼の思惟は、存在者の根拠を存在者の對象面的超越によって得ようとする所に向つて働いたのであつて、第1より第6に至るまでのエオンの規定もこれを裏書きしてあるのである。しかるに上述の如く第7より第9に至る規定は、俄[にわ]かにこの帰結を許さないやうに見えるのみならず、断片3(ディールスの1934年版に於ては3、それ以前の版に於ては5)に於ては、"Τό γάρ αυτο νοειν ἐστίν τε καί εἶναι"

といふ有名にして難解な一句があつて、これを「思惟と存在とは同一である」と訳すときは、存在者の根拠たる存在は、思惟と同一なる故に、存在者の根拠は存在者に對する作用面的乃至意識面的超越によって得られてゐるかの如き印象を與へるのである。コーヘンはかかる解釈をとる代表者であらう。かくて此の一句をめぐってパルメニデス哲學の性格は、反掌的解釈を可能にする。吾々はまづ断片 3 の解釈より始めなければならぬ。(出隆氏が思想四十八號に掲載された「パルメニデスの哲學史を読む」と題する論文は、この問題に関する優れた研究であつて、本稿に於ても頗る裨益される所があつた)。

さて上の一句には νοειν (考へること)と ειναι (在ること)との二つの不定法が用ゐられてゐるが、これを名詞的用法と見做せば、「考へることと在ることとは同一なるが故に」と解される。参考のために二様の独訳を掲げて見れば次のやうである。"denn dasselbe ist Denken und Sein." (Diels ; Die Fragmente der Vorsokratiker. Aufl. 1934, Bd. 1, S. 231)。"Sein und denken sich lassen : dies beides ist ein und dasselbe." (Nestle ; Die Vorsokratiker, Auf. 1922, S. 128)。この両訳は大同小異であるが、前者は存在と思惟とを俱に名詞的に訳して全く對等に扱つたのに對し、後者は思惟を denken sich lassen と訳して、しかもこれを存在に従属せしめるが如きニュアンスを含んでゐる。実にこの問題が、即ち存在と思惟とのいづれに優先を認めるかの問題が吾々にとって最も重要なのであるが、それに先きだつて既にバーネットの提出してゐる文法論的見解を看過することはできない(1)。バーネットによれば、不定法が名詞的に、しかも文章の主語として用ゐられることはパルメニデス時代には未だ成立してゐなかつたのであり、不定法の名詞的用法は最初に中性冠詞を伴つて現はれ、その後にて冠詞を省く用法が成立したのであるから、この場合、冠詞なき不定法を名詞的に且つ文章の主語として読むことは不可能であるとせねばならぬ。彼によれば、この不定法は補助動詞、ειναι 即ちこの場合では εστιν と結合して、當該動詞の受動的可能的意味を現はしたものである。随てこの文章の主語は το αυτο であつて、意味は「同一のものが考へられ又在り得るが故に」となるのである。ツェラーもまたバーネットと同じ立場にあり、彼は "Denken und Sein ist dasselbe" と読むことを排し、"denn dasselbe kann gedacht werden und sein" であると解してゐる。しかししてその意味を一層明瞭にすれば、"nur das, was sein kann, lässt sich denken" であるとしてゐる(2)。右の如きバーネット、ツェラーの見解は寔[まこと]に傾聴すべきものであるが、吾々としてはかかる文法論上の論断を差控へ、寧ろ一步を譲つて、不定法を名詞的用法と見做し、且つこれを主語にとって、「考へることと在ることとは同一である」とし、更に進んで「思惟と存在とは同一である」と解するとしても、その同一性が思惟と存在とのいづれに優先を認めて成立するかは、別にパルメニデス自身が語つてゐると考へるのである。即ち思惟と存在とが同一であるとしても、それは断片 2 (前版 4) が語つてゐる如く、思惟は常に「有るものは有るとし、有らぬものは有らぬとする」思惟であつて、それが眞理の道であるのに對し、逆に「有らぬものもあり、あらねばならぬ」とするのは臆見[ドクサ]の道に過ぎないのである。即ち存在の構造を如実に把握する思惟が眞理であるのに對し、それを逆に把握してゐる思惟は誤謬としての臆見であるとすれば、思惟の基準は存在であつて、決してその逆ではない筈である。それはまた断片 8 の 34 行より 36 行に亘る次の文章からも證明されるであらう。"ταυτον οεστι νοειν τε και ουνεκεν εστι νοημα. ου γαρ ανευ του εοντος, εν οι πεφαστιμενον εστιν, ευρησεις το νοειν " この文章の前半に就いては、さきの断片 3 と全く同様な文法的問題がある。即ち νοειν という不定法を名詞的用法と見做して主語に読むならば、「思惟と、それについて思想[ノエマ]のあるもの(思惟の對象)とは同一である」となるが、バーネット、ツェラー等は上述の理由によってかかる解釈を排し、不定法 νοειν を εστι と結合して、ταυτον を主語にたて、「同一のものが思惟され、またそのものに就て思想がある」と読むのである。しかし、かかる文法的理由が何処まで妥当してゐるかは問題であつて、既に上に引例した文章の最後に το νοειν といふ不定法の名詞的用法もあること故、この文法的理由を唯一の根拠とすることは不可能であらう。またバーネット、ツェラーに随て上の如く訳して見ると、あまりにも文意が重複してゐる慊[きら]ひが感ぜられるのである。随てここにも一步を譲つて、「思惟と、それについて思想のあるものは同一である」とし、更に一層簡明に「思惟と思想の對象とは同一である」としよう。かく訳して見るとき、そこに概念論的解釈の餘地が生ずるのであるが、しかしその後半

は「何故なら、有るものなくしては、汝は思惟を----それは有るものに於て表現されるものであるが----見出し得ないであらうから」とあって、思惟の基準が存在にあることを明示してあるのである。

かくしてパルメニデスのエオンは、タレスの水や、アナキシメネスの空気を超えたものであるが、それは先づ対象面的に超えたものであり、それは「有るものは有り、有らぬものは有らぬ」として表現される所にロゴスがある故に 第 7 の規定が得られ、かかるロゴスが即ち真理なのであるから、そこに第 8 の規定も得られる。存在がロゴス的であり、真理性を有するのは、思惟と存在との同一性に於ける存在の優先に基づくのであって、決してその逆ではない。もしその逆であったならば、コーヘン自身の哲學に見る如く、思惟の対象としての存在は個々の存在者でない意味に於て対象的には無でなければならない。パルメニデスにはかかる思想はないのである。それならば思惟と存在との同一性とは、たとへばカント的意味に於て、存在が現象的であることを意味してあるのであるか。否、パルメニデスに於ては、思惟と存在とが同一であるといふとき、両者を分つてその同一を定立したのではなく、ただ存在があつて、その存在について「有るものは有り、有らぬものは有らぬ」といふロゴスの表現が可能であり、それが思惟であるといふに外ならない。かく云へば、パルメニデスをイデアリスムの父とするコーヘンの解釈に對して、却てそれをマテリアリスムの父と解するやうに考へられるであらう。しかしマテリアリスムに於ては、感覺によって捉へられる個々の存在者こそが何よりも高く評価されなければならない。しかるにパルメニデスはそのエオンに與へてゐる規定は、さきに列挙した如く、悉く個々の存在者を超えたものである。彼がエオンを感覺によって捉へずロゴス的に表現してゐるのは、その証拠である。かくてパルメニデスは、存在者を対象面的に超えて存在一般に達し、それをロゴス的に表現したのであるから、イデアリスムの父でも、マテリアリスムの父でもなく、言葉の眞の意味に於て、まさに存在論の父であつたのである。かくて存在論に於ては存在がロゴスを担つてゐる、存在の構造そのものが論理である。この間に於て人間的主体がいかなる役割を演ずるかは、そこでは不問に附されるのである。人間が論理構成の主体とならないのはもとより、人間の思惟を超えた存在の有無もまた意識されてはゐない。

- 註 1. Burnet : Early Greek Philosophy, 3. ed., p. 173.  
2. Zeller : Die Philosophie der Griechen, 7. Aufl., I . S. 687.

## 2

以上パルメニデスに就て見た存在論の性格は、吾々の問題とするプラトン哲學の性格へも、強い影響を与へてゐる。プラトンが、その先行哲學者群のうちでも特にパルメニデスに對して深い尊敬を抱いてゐたことは、彼の述作の随所にパルメニデス賞讃の辞のあることによつて明かであり、特に後期の對話篇に於ては、前期の對話篇に於て主役を演じたソクラテスに代つて漸次エレアの客人が登場し、最後の「法律篇」に於てはソクラテスは竟[つ]ひにその姿を没することよりも明かである。かくてプラトン思想の円熟は、そのパルメニデスへの接近とすら考へられるのであるが、そのソクラテス的なものとパルメニデス的なものとは、いかなる關係に立つであらうか。

今日に於てはプラトン對話篇群の年代決定は既に略々決定されてゐるが、「国家篇」を以て前期の総決算と見做し、「テアイテトス」、「パルメニデス」等を過渡期として、臆[やが]て「ソフィステス」、「ポリティコス」等の後期にうつり、しかして「法律篇」を最後とすることは、通説になつたと云つてよいであらう。ステンツェル(1)は此の区分法を採用して、前期の特徴を倫理的實踐的、後期の特徴を理論的自然哲學的と見てゐる。この見解もまた極めて妥当である。しかして普通プラトンのと稱されるものが前期の特徴であることは云ふまでもなく、そこではソクラテスに對する感動と、その処刑に對する公憤とが、プラトンの理想主義を高揚せしめて絢爛莊重なる幾多の對話篇を生んだのである。この熱情の哲學が行爲主義の極致を示すが如くに考へられるとき、しかもその根柢に存在論的性格があることは、果して證明され得ることであらうか。殊に存在

論の性格が上にパルメニデスに於て見た如きものであって、人間的主体の役割が認められず、存在論と行爲主義とが両立しないと考へられるときには、右の証明は殆んど不可能であると云はねばならぬ。それと共に、若しこの証明が成立するならば、ギリシヤ哲學の全般が存在論を以て一貫するといふ立論は、その最も困難な関所を通過したと云つてもよいであらう。

さてプラトンが最も強く行爲主義的色彩を現はしてゐるのは、いふまでもなく「饗宴篇」に至つて最高潮に達したエロースの説であらう。愛知者の性格に就ての彼の興味ある規定は、既に周知のことに属し詳しく述べる必要はないが、ただ後の議論と連関する限りに於て摘記しておきたい。愛知者とは知を求めるものであるが、それは知を有たぬが故に知を求めるのであって、既に知を有するものはこれを求めるを要しない。即ち愛とは自己に欠けたるものを求めることであるが、しかし全く自己に欠けてゐるものは、これを求めることも不可能であるが故に、愛知者は既に知を有つてゐるものでなければならぬ。かくて愛知者は知を有たぬと共に有つてゐるものとすれば、その性格には矛盾がある。この矛盾の解決もまた周知のとほり有名なミトス（詩話）によつてゐる。即ち愛知者が知を有つてゐるのは過去のことであり、知を有つてゐないのは現在のことであつて、欠けたる現在に於て欠けざりし過去を慕ふのであると云ふ。されば愛慕は過去の世に見たるアイデアの回想である。かくて愛慕（エロース）の裏面が回想（アナムネーシス）であるとき、このミトスの意味するところは何かであらうか。

愛慕はアイデアに向ふ目的々行爲であり、アイデアは即ち目的因である。さうして目的は、ギリシヤ語のテロスが示してゐるやうに、完結したものでなければならぬ。目的々行爲は愛慕として示されるやうに、未來に向ふ行爲であるが、未來への愛慕がその究竟に於て目的に到達したとき、自己の求めるものがこれであつたことを知る。目的は完結せるものであるが、完結せるものは時間に於ては過去のである。故に目的に向ふ未來的行爲は、その実に於ては、過去にあつたものを見出す回想とならざるを得ない。（この關係については本誌第一輯拙稿「歴史の原型」に於て稍[やや]詳しく述べた）。

この「愛慕----回想」説の語る消息は、しかるに吾々の目下の観点にとつては、極めて重要な示唆を含んでゐる。プラトンの愛慕説はその行爲主義を極めて雄辯に語るものであるが、その愛慕説の裏面にある回想説は、しかし果して行爲主義的であらうか。愛慕の裏面に回想のあることは、未來に向ふ主体的行爲が過去にある客体的なものによつて規定されることを意味する。この両面の媒介をなすものがアイデアそのものであつて、アイデアは主体によつて求められると共に、主体を規定する客体である。しかしアイデアがこの両面の媒介をなすとき、それはいかなる性質に基づいて可能なのであるか。いふまでもなく、ιδεῖν から ιδέα が、εἰδέναι から εἶδος が生じたのであつて、もと「見られるもの」または「形」を意味する。さうして、たとへば美しきものは多々あるが、美そのものの形は唯一であるから、美のアイデアは種々の美をその下に属せしめるものとして範型、原型の意味をもち、そのかぎりに於てアイデアはアイデアールとなつて典型の意味を有つ。かくてプラトンのアイデアが決して単なる主観的觀念でなく、英語のアイディアはもとより、独語のイデーとも異なつて、寧ろ邦語の「形相」に當ることは、周知の所である。

さてアイデアが形相であるならば、それは見られるもの、可視的なものでなければならぬ。しかるにプラトンはアイデアの可視性を、ただ美のアイデアにのみ許容してゐる。のみならず「ファイドロス篇」の最後に於ては外的美に對する内的美の優位を示唆し、「饗宴篇」に於ては身体美に對する精神美の優位を強調してゐるが、内的美、精神美は可視的なものではない。かくて美のアイデアの特性をその可視性に求め、そこに美の自律性を見出さうとするプラトン美学の立場は一つの困難に到着するのであるが、それは既に深田康算博士の正当に指摘されたとほり(2)、内的美または精神美はその実に於て善であり、善なるが故に不可視的なものであつて、そのために美のアイデアの可視性が動揺するものではないと云ひ得るであらう。かやうに解すれば、プラトン美学の齊合性は保たれ、美の自律性は可視性を以て一貫するのであるが、吾々の問題は寧ろここより發生すると云はなければならぬ。何故ならば、右の解釈によつて美のアイデアを可視的とすることは

却て善のアイデアを不可視的とすることであり、しかして凡そアイデアの世界の究竟に善のアイデアが君臨するのがプラトンの根本的立場とするならば、アイデアは不可視的なることを本質とし、ただ美のアイデアのみが可視的なのでなければならぬ。

それはそれに相達ない。しかし、それならば、プラトンは何故に内的美、精神美等の概念を以て善を現はさうとしたのであるか。善として視えないものであり、美として視えるものであるとき、この矛盾を統一するためには、アイデアはいかなる性質のものでなければならぬか。とにかく単なるイデーやアイディアであるならば、それが美として示される筈はない。視えないものが視られようとする要求の故に、善は故[ことさ]らに内的美、精神美として現はされたのでなければならぬ。視えないものが視られようとし、視えるものの奥にある視えないものとして、そこにまさに原型といふものの性格があるであらう。原型は、原型の故に視えるものでありながら、また原型の故に視えざるものでなければならぬ。かやうにしてプラトンのアイデアが主観的でなく客観的であるとすれば、愛慕の裏面に回想があり、その回想の對象がアイデアであることは、そこにいかなる結果を來たすであらうか。それは主体的な愛慕の行爲が客観的なアイデアによって規定されてゐることを意味するより外はないであらう。さうして客観的なアイデアは凡ゆる存在者の原型としての存在そのものであるとすれば、行為主義的立場が存在論的立場によって規定されてゐるのである。アイデアは愛慕の目的として目的因であっても、そのこと自体が存在論的立場に支へられて可能なのである。

私はこの解釈を正しいと考へるけれども、この解釈に達するためには、いま一つの面が考察されてみなければならぬ。他でもなく、愛慕と回想とが表裏するとき、愛慕の根柢に回想があるといふのが右の論理を導いた眼目であつた。しかしそれと同等の資格に於て、回想もまた愛慕を俟って可能であるとは云はれないのであるか。それが立言されるならば存在論も行為主義に支へられると云はれないであらうか。吾々の見る所を以てすれば、回想もまた愛慕を俟って可能であると云ふことはできる。しかしその故に存在論が行為主義に支へられるとまでは云ひ難い。何故ならばプラトンに於ては、愛慕の根柢に回想があるのと、回想が愛慕を俟つのは、同等の資格を有たないからである。「饗宴篇」に於ける愛慕の弧調は、恰もプラトン哲學の眼目が愛慕にあるかの印象を與へる。愛知を生涯の課題とするソクラテスその人に於ては、或は愛慕の行爲が一切を決定するかも知れない。しかしプラトンはソクラテスではない、「饗宴篇」に於ていかに愛が強調されてゐるとはいへ、それはただ第二義的である。このことはブロシャールが鋭く指摘してゐる。彼はいふ「愛といふのは本質上美の中に生むことであるから、その生み出した結果が美にかなふ場合には善くなり、反對の場合には悪くなる(3)。」また云ふ「愛はその本質から云ふと善くもなく悪くもない、つまり一旦ソフィストたちが祭り上げた高位から墮されてしまったとすれば、プラトンの体系に矛盾がない限り、愛がそこに占める地位は第二次的であり、そこで演ずる役目は従者的なものに過ぎない。(中略)プラトンは愛に認めてゐる役目は、途を用意する仲介者の役目、探究者を真理の方へ導く案内人の役目、乃至その言葉を籍りて云へば、手傳ひの役目である。どういふ意義を與へて見たところで愛はやはり第二位に止まってゐる(4)。」このブロシャールの見解は「饗宴篇」の精細な研究から結果したものであるとして尊重に値する。もとより彼も、愛が第二義的とはいへ、愛の役割の重要性を看過してゐるのではない。彼によれば「饗宴篇」の主旨は、「徳は教へ得るか」といふソクラテス以来の問題に對して、その答を提出するにあるといふのである。即ち「徳は愛によって教へ得る」といふのが「饗宴篇」の眼目である(5)。それは徳を教へるものとしていかにも重要であるけれども、依然として従属的地位以上に出るものではない。さうして徳とは學知の体得であり、アイデアの觀照であり、その体得觀照の構造が回想的であるならば、回想は愛慕を俟つとしても、愛慕は回想に對して對等とは云ひ難い。少なくともそこに資格の上下を考へなければならぬ。このことは、エロースがポロス(富裕)を父とし、ペニア(窮乏)を母とするに對し、アナムネーシスが魂のリュシス(解脱)、カタルシス(浄化)と通ずることによつても知られるであらう。

かくて「愛慕---回想」説に於ける愛慕の契機と回想の契機とを正当に評価して見れ

ば、その重点は回想の側に置かれなければならぬ。イデアは愛慕の目的であると共に回想の対象であることによって、その両契機を媒介するものではあるが、しかもイデアの本性は、愛慕の目的としてよりも寧ろ回想の対象として、如実に露呈するとしなければならぬ。実にイデアは、求められるものであるよりも寧ろ見られるものなのである。しかして見られるイデアは、凡ゆる存在者の原型としての存在そのものである。さすればエロースによって強調されるプラトンの行爲主義も、プラトン哲學の全体系に於ては第二次的立場を占めるに過ぎず、体系そのものの性格は存在論を以て貫かれると云ふことができる。「テアイテトス篇」に於ては哲學の苦悩を産婦の陣痛に比してゐるが(6)、しかしその場合に於ても此のパトスに至上の意義があるとは認め難い。幾何學の真理を發見する道程にもこのパトスはある。しかし幾何學の真理は既に存するものである。それは既存のイデアであるが故に回想的に見出される。既存のものを見出す道程は、いかに尊きパトスによって満たされてゐても、パトスそのものに至上の意義は認められない。既存のものを見出すのである以上、主体は客体に吸収される。そこに眞の行爲主義はないのである。

- 註 1. Stenzel ; Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zur Aristoteles, 2. Aufl. 1931.  
2. 深田康算全集第一卷。「プラトンの美学」  
3. ブロシャール著、河野与一訳、プラトンの「饗宴」に就いて。35, 6 頁。  
岩波書店、哲学論叢 28 号。  
4. 同上。36, 7 頁。  
5. 同上。45 頁。  
6. Platon ; Thenitetos, 151.

### 3

厳密な意味に於ての行爲主義は、行爲主義のパトスそのものに至上の意義を認めるとき成立する。しかしパトスのある所、既にそこにはイデアが予定され、パトスはイデアを求める。パトスとしてのみ成立するとすれば、パトスはイデアに對して何処までも第二次的ではないのであるか。パトスの至上性を要求することは却て行爲主義を成立せしめ得ないのではないか。この問題に對して、ソクラテスの偉大なる人格が種々の秘密を語つてゐる。ソクラテスはダイモニオン（精靈）の声によって動いたと云はれる。しかして此の声を聞いたソクラテスの主体面がいかにパトス的であったかは、たとへば「饗宴篇」に語られてゐる如く(1)、彼が一昼夜に亙つて一個所に立ちつくしたといふ、あの不可思議な行爲によつても明かではないか。夜を徹して暁に至るまで、一個所に立ちつくしてゐたソクラテスは、臆[やが]てさし昇る太陽に祈りを捧げて立ち去つた。彼は太陽の輝きと共にイデアの光を觀たのであらうか。否、ダイモニオンの声は常に否定的であることを特色とした。ソクラテスが何らかのことを爲さうとするときも「爲すべからず」と命じるのがダイモニオンの声であった。それは超人的な力を以て迫るが、明らかなイデアを見せるものではなかつた。そこにダイモニオンと神との相違があるであらう。その故にまたソクラテスの行動も常に否定的であつた、若くは單に産婆的であつた。彼はアテーナイの街頭に於て凡ゆる人々と談論したけれども、彼が他人に訊ねるそのことに就て、彼自身も何等の解答をも用意してゐるのではなかつた。そこに彼がソフィストと混同される危険がある。しかしこの危険を冒して、彼は甫[はじ]めて行爲の人なのである。行爲の契機にはイデア否定の面がなければならぬ。行ふ人は、正しきことを行ひ得ると共に、誤まれることをも行ひ得るのである。行爲は自由意志的でなければならぬ。そこではパトスが至上である。

このパトスが、しかしイデアへ帰向する所に、ソフィストと異なるソクラテスの面目のあることは云ふまでもない。プラトンはこの面目を捉へた。それが愛慕説である。しかし愛慕説によつて捉へられたソクラテスは、既にプラトンの範疇に当てはめられたものである。この範疇はディアレクティケー（弁証法）として露出した。果して「弁明篇」のソクラテスも、「クリトン篇」のソクラテスも、あまりに合理主義的である。処

刑の前夜、老友クリトンの切なる逃亡の勧告に對して、これを拒否したソクラテスの立場は、畢党。国法は誤まってゐても、国法なるが故に従はなければならぬ、といふにあらう。この主張のいかに正々堂々たるかを、何人も疑ふものはないであらう。しかし、それが眞にソクラテスの心境であつたであらうか。吾々は勿論それを否定すべき文献上の証拠をもたないけれども、ソクラテス生前の数々の行爲がデモーニッシュであるならば、その死もまたデモーニッシュであらう。プラトンが語る右の如き正義の論理よりも、寧ろ夢に聞いた白衣の女性の声、「ソクラテスよ、後三日、お前は幸饒[さちおほ]きプティアに着くであらう(2)。」といふ、このダイモニオンの声こそが、眞にソクラテスを導いたであらう。齡既に 70、みづから死期を覺悟したソクラテスの心境としては、プラトンの伝える所はあまりに合理に過ぎるではないか。同じく「ファイドン篇」はソクラテスの臨終を叙して莊嚴極まりなきものながら、あの靈魂不滅説の論理は、慥[たしか]にプラトンの加工である。それはともあれ、プラトンに於けるディアレクティケーの範疇が成長を見た暁。即ち「ソフィステス篇」以下に於て分割の論理を提唱するに至るや、果してソクラテスの名は漸次背景に退いたのである。彼此商量すれば、プラトンの論理の範疇は、その愛慕説に於てすら、既に如実のソクラテスを合理化したのである。即ちエロースに對するイデア的なるものの役割はあまりに強かつたのである。

ソクラテス及びプラトンに關する解釈の問題はいかにもあれ、ともかくも行爲の出発点は。パトス的であり、デモーニッシュでなければならぬ。その行爲が実を結ぶためにはパトスはイデアを媒介しなければならぬが、それはプラトンの回想説の如く主体が客体に規定される仕方に於てではない。ステンツェルは、前にも触れた如く、プラトン前期の特徴を倫理的実践的とするが、彼はプラトン哲学の所謂隔絶問題 (Chorismos Problem)、即ちイデアと現実との關係如何の問題も、この前期に於ては自明的に解決してゐるといふ(3)。何故ならば倫理的実践的といふことの眼目は努力 (Streben) にあり、努力は努力の故に、イデアと現実とを結合統一するものであるからである。しかしステンツェルの謂ふ努力がプラトン哲学の何処にあるかと云へば、まさにエロース以外の何ものでもあるまい。さうしてエロースが努力であるためには、それは一途にイデアの回想に趨[おもむ]くことを止め、却てエロース自身のパトスを活かさなくてはならない。それはイデアを求めることによってイデアとの關係に立つが、その關係は、エロースがイデアに媒介されることによってではなく、逆にエロースによってイデアが媒介實現されることによって、成立するが如き關係でなければならぬ。努力は現実を脱して理想に近づくことではなく、理想を一步一步と現実化することによってなければならない。プラトンのエロースがかかるものでないことは、「ファイドン篇」に於ける解脱 (λύσις) と淨化 (κάθαρσις) との強調によって明かである。もとより吾々は問題の観点によつて行論に抑揚あることを看過してはならぬ。処刑の直前に最後の教説を垂れるソクラテスが、子弟の慟哭を抑へつつ哲學は死の覺悟なりと説くに至つては、肉体よりの解脱と魂の淨化とが強調されたことは、理の常然に属する。これなくしては「ファイドン篇」一篇の眼目は失はれるであらう。されば理想主義の極致を示す「国家篇」に於ても、ひとたびイデアを見たものは、歸り來つてその光を衆愚に与へることの必要が説かれてゐる。のみならずプラトンその人がデイオンと共に三度に亙つて企てた哲人政治の努力をも看過することはできない。けれどもその努力が彼の理論の上のいかに形成されたか。おもふにプラトンその人は最も鋭敏なる道義主義者であつた。彼がアテーナイ政治の腐敗を論ずるときには、常に辞意激烈を極め、殺氣横溢の趣がある。この公憤の故に、彼は哲學に志したのである。しかるに斯る行爲主義的地盤は、却て彼の哲學を行爲主義的としなかつたのである。現実の腐敗よりの脱却が彼の急務であり、その方法が彼の哲學である以上、彼の志向は永遠のイデアを慕ふに傾いて、その現実化には向はない。彼は終生徳を説いたけれども、徳の概念はギリシャ傳來のものとは異なるわけではなかつた。徳のギリシャ的概念は、本性の發現といふことである。馬にとっては走ることが、眼にとっては見ることが、夫々の徳であつた。人間の本性は何であるか。周知の如くプラトンは人間の魂を三分した(4)。理性 (λογιστικόν) と氣慨 (θυμοειδής) と情欲 (επιθυμητικόν) とである。理性の徳は智慧であるが、氣慨は理性に従つて勇氣の徳を得、情欲は理性に従つて節制の徳を得る。さうして三者が右の如き調和を保つてゐるのが人間の本性の發現であつて、それが正義の徳である。この見方は直ちに國家の三階級たる治者と軍人と商工業

者の夫々の職分論となって具体化されてゐるが、いづれにしても正義乃至智慧が最上の徳目であつて、そこにはパトスのなるものの活かされる餘地はなかつた。

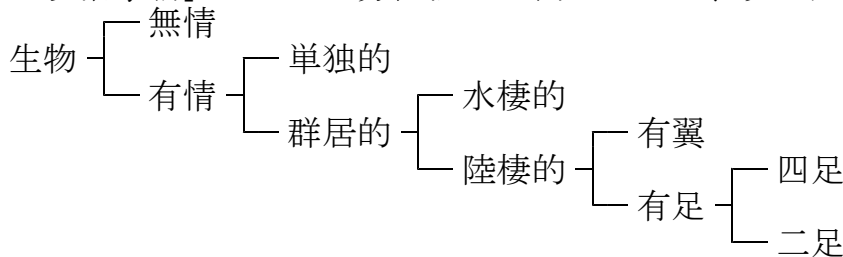
かやうに考へてくると、プラトン前期が倫理的実践的であり、その特徴とする努力によつて所謂隔絶問題が解かれるといふステンツェルの解釈は、あまりに安易に過ぎるものではあるまいか。プラトン前期が倫理的実践的であることは寧ろ自明的であるが、問題は其の倫理的実践的といふことの性格如何である。プラトンの悪戦苦闘は寧ろ隔絶問題を深刻にする「努力」である。ステンツェルはその深刻化によつて却て隔絶問題が解けると考へてゐるが、しかし「努力」は努力の故に既に理想と現実とを結ぶものであるといふとき、その努力は何処までも理想の現実化でなければならない。吾々はここにプラクシスとポイエーシスとの區別に関する議論を省くが、前者が現実の理想化であるならば、後者は理想の現実化でなければならない。この現実化の原理は何であらうか。ここに當然アリストテレスの四原因の思想を想起せざるを得ない。形相因と目的因とはアリストテレスに於ても或る意味に於て同一であつたが、前述の如くプラトンのアイデアはこの両面を有つてゐた。しかるに今まで述べて来た所には、運動因と質料因とが現はれてゐない。しかしアイデアの現実化は、運動因と質料因なくしては不可能である。プラトンはこの問題をいかに取り扱つてゐるであらうか。私はまづ質料因の問題を見て、運動因の問題に触れることにしたい。

- 註 1. Platon ; Symposion, 220.  
 2. Platon ; Kriton 44 B. 邦訳、阿部、久保共訳、岩波文庫。  
 3. Stenzel ; op. cit, S, 14 - 22.  
 4. Platon ; Politela 435 B. 504 A. Plaidros 246. Timaios 69 F.

4

この問題を考察するに當つて、ステンツェルは慥に一時期を劃した。彼は隔絶問題の解決はプラトンの後期にあるとし、「テアイテトス篇」以下を重視して、特に「ソフィステス篇」、「政治家篇」の分割[ダイアイレーシス]の論理に重要な役割を与へた。この両篇は夫々ソフィストと政治家との本質規定を目ざすものであるが、寧ろその道程に於て展開された分割の論理に多大の興味がある。ために従來はプラトンの真作なるか否かを疑はれたこれらの對話篇は、今日に於ては、却てプラトンがソクラテスの影響を脱してその独自の本領を現はしたものとして、極めて重視されるに至つたのである。

いま「政治家篇」よりその分割法の一例を示せば、次の如きものである。



かかる分割法の特徴は、エイドス（形相はここで類となる）は二分されること、二分は矛盾對立によること（上の例によりても知られる如く實際は矛盾對立をなしてゐないが、プラトンの意図はそこにあつたであらう）、しかして分割の階層に飛躍があつてはならぬこと等である。さてかかる分割を重ねて、もはや分割を許さぬ最下のエイドス（ἄτομον εἶδος）に至り、翻つてこの分割の順序を逆に辿れば、個物に對する定義が可能となる。尤もアトモン・エイドスより個物への飛躍がいかにして可能なるかは、プラトンによつては解決されず、問題をアリストテレスの「このもの」へ、即ち τόδε τι へ残すこととなつたのであるが、いまはそれを度外にしてよい。さすれば、個物が定義されたときは、それによつて個物と最高のエイドスとが聯絡したことになる。上述の例によつて云へば「生物」なるエイドスが「二足」の生物たる人間にまで展開して来たのである。それはまた、人間を主語として、それ以上の分割の全段階がこの主語の述語となつたこ

とを意味する。しかして述語は一般者であり、最高のエイドスは最も包括的な一般概念である。ここにエイドスは一般概念としての「類」の性質を帯びる。前に述べた如く、プラトンのエイドスは形相であったが、いまや後期の分割法に至って論理的概念としての性質を附加されてくるのである。尤もステンツェルは最上のエイドスと最下のエイドスとは共に直観的性質を保有し、中間項に於てのみ論理的展開が見られると云ふが、それも当面の問題ではないが故に姑[しばら]く度外視し、ともかくも最上のエイドスが最下のエイドスにまで下降する道が拓かれたとするならば、ここに隔絶問題を解決する鍵が与へられたやうに見えるのである。アイデアの現実化に於て行爲の立場を見ようとする吾々にとっても、これは重大な暗示を與へる事柄でなければならぬ。

さて右の分割法によって、生物を有情と無情とに分つとき、有情を有[オン]とすれば、無情は非有[メー・オン]である。さうして有情は次の段階に於て群居的と单独的とに分たれるが前者が有[オン]であれば、後者は非有[メー・オン]である。非有はかくしてプラトンの論理的体系のうちに座を占めることになった。これはパルメニデスの存在論乃至はプラトン初期のアイデア論に比すれば、著しき革新であるが、この非有とは絶対的な非有ではなく相対的な非有である。「ない」のではなくて「でない」のである。甲がないのではなく、甲でないのである。甲でないものは、しかし乙であることを妨げない。随てこの相対的非有は一定のものに対する他者(ἕτερον)に外ならない(2)。ところで一者に對する他者は、それが一者ならぬ限りに於て無限定的なものである。この無限定者は「フィレポス篇」に於て「より大----より小」として一括して示された(3)。しかして「より大----より小」として一括して示される無限定者には、山内得立博士の指摘されたやうに二様の意味を見ることができ(4)。一つは、大または小の方向に無限に延びる意味であつて、それは無限定の外延的意義と云ふことができよう。いま一つは、現実のに於ける一々のものが「より大----より小」の規定を有つといふことである。即ち現実のに於ける一々のものは、比較の對象如何によつて常に「より大----より小」の性質を有する故に、それは無限定的でなければならぬ。現実のものが無限定的であるといふことば、無限定者の内包的意義と云ふことができよう。

さて大小の両方向に無限に延びながら、しかも一々の現実のに於ても無限定的なるものとは、一体いかなるものであらうか。それはまさに質料以外の何ものでもないと共に、質料には右の如き二様の意義があることを注意しなければならない。質料は一々の現実存在を不定ならしめると共に、現実存在を超えたる無限の延長である。一々の現実存在が不定であるといふのは、たとへば甲が「乙より大」であり、「丙より小」であることであり、甲は甲として一定のものでありながら、甲の質料性はこれを動揺せしめてゐる。その不定性の故に、甲は一者であると共に他者でもある。ここに甲は限と無限との混合であるといふ、「フィレポス篇」独特の論理が生じた。それは「ソフィステス篇」に於て捉へられた他者の概念、しかしてその分割法に於ては猶お否定的に媒介されたる他者の概念を、いまや現実存在の構成要素として肯定的に媒介したものと云ふことができる。それと共に、現実存在は限と無限との混合であり、形相と質料とを含むとすれば、それは生成するものとならざるを得ない。否、初期のプラトンが生成をおしなべて非存在と解したのに對し、いまや「存在への生成(5)」を考へるに至つたのである。この思索の展開に於て、質料の抱擁がいかに中心的役制を演ずるかは明かであらう。しかるに右の如き質料の役制は、生成の起点(εξ ού)としてである。プラトンのいふ「より大----より小」は、その比較級的表現によつてアリストテレスの反極(ἐναντία)よりは稍々[やや]緩和された概念であるが、およそ生成するものは反極の間を動くのであるが故に、反極は生成の起点(または終点)である。しかしたとへば小なるものが大なるものになるとき、それが「小・大」といふ概念的固着を打開した生成であるためには、後に、アリストテレスの苦心解明した如く、右の如き概念的對立が基体(ὑποκείμενον)の上に附帯することにより、小なるものより大なるものへ生成するのでなければならぬ。そして基体は質料であるが、それは生成の場所(ἐν ᾧ)としての性格を有する。生成の起点としての質料は、「より大----より小」の内包的意義に當るが、生成の場所としての質料は、その外延的意義に勝ると見ることが出来よう。果してプラトンはこの場所的質料を「テイマイオス篇」に於て χώρα と呼んだのである。このコーラが、ツェラー(6)、ボイム

カー(7)の説く如き空虚なる空間であるか、ウロシャールの解する如き質料であるかの問題も、右の推移によって既に解決されたと考へる。それは実質的には質料であるが、生成のそこに於て可能なる場所として空間とも考へられる。いづれにしても排他的に一方を固執することは妥当ではあるまい。

右の叙述は、プラトン後期の諸篇を、吾々の観点に關聯するかぎりに於て、問題的に整理したものである。これによって吾々の目ざす質料因に到達した。さうして質料の役割は、一方に於て生成の εἶ οὐとして、他方に於て生成の ἐν ὧとしていづれも生成の可能根拠たるにあった。

しかるに、プラトンに於て質料が生成の可能根拠とされるとき、それは質料のいかなる性質によってであるか。右の叙述が明かにする如く、それは質料の無限定性によってである。「フィレポス篇」の「限定と無限定」の思想もそれを語ってる。即ち質料は無限定的な素地として、それが限定を受容することによって生成を可能にするのである。プロシャールはプラトンの質料には限定に對する抵抗性があるといふ(8)が、それは彼の自由なる解釈に属するものであって、プラトン自身は何処にもかかる立言をなしてゐない。それは自ら無限定にして他の限定に俟つものである。それは限定さるべきものとして限定の可能性ではあらう。しかし後のアリストテレスに於ての如く、潜在より顯在へ、可能より現実への發展を目ざす可能性ではなく、ただエイドスの限定を受容する消極的场所たるに過ぎない。それは自己の内に發展の契機を内含するものと云ふことができない。櫛[かしわ]の種子が櫛の樹になるといふアリストテレス的發展觀は、竟[つ]ひにプラトン哲學に見るを得ざるものである。プラトン哲學が數學を範型とし、アリストテレス哲學が生物學を範型とする所より見れば、このことは寧ろ当然の帰結であらう。

しかし、質料そのものに動力的要因がなくとも、これを動かす動力因なるものが別にあるならば、右の難点は解消するかも知れない。しからばプラトンによって動力因といふものはいかに考へられてゐるか。この問題は比較的簡明である。プラトンに於ける動力因は主として魂(ψυχή)である。それはまづ「ファイドロス篇」に現はれた(9)。その後、「政治家篇」に於て種々の原因が挙げられたが、「ティマイオス篇」に至って宇宙形成のデミウルゴスが語られることによって、この動力因は最も明瞭な形をとったと云ふべきである。しからばデミウルゴスは宇宙形成に際して何をなしたのであるか。それも簡明である。カオスからコスモスの成立するには、秩序を與へることが眼目である。然らば秩序なきカオスは先づいかにして成立するか。それが運動であるかぎり、運動の原因は魂でなければならぬ。この場合の魂とは、もとより単なる人間の魂ではなく、ミクロコスモスより類推されたマクロコスモスの魂である。しかし魂が混沌の原因であるならば、それは悪しき魂でなければならぬ。事実、「法律篇(10)」にはかかる悪しき魂が説かれてゐる。悪しき魂が良き魂の外にあるのか、或はそれは魂に於ける非理性的部分を指すのかに就ては、いまそれを一方的に決定しないとしても、とにかくカオスを説明するものとして、かかるものがなければならぬ。かくして魂に於ける良否の關係は、自然に於けるコスモスとカオスの關係と類比的に考へられてゐる。随てカオスよりコスモスの成立することは、恰も良き魂が悪しき魂を支配することであり、理性が情欲を制御することに應ずる。プラトンの宇宙論と靈魂論とは、かやうにしてその原理を同じくしてゐるのである。

吾々は既に、プラトンの質料が、その無限定性、被規定性に於て、消極的にのみ把握されてゐることを見た。しからば質料を動かす動力因としての魂は如何といふに、今述べた如く、それはカオスよりコスモスへの秩序の作用であつて、カオスに潜む質料性をその積極性に於て捉へることをしないのである。それは形相の哲學者の宇宙觀として相応しきものであらう。しかし其処には万物を生み出だす根源的生産力はないのである。

ただ「ティマイオス篇」の構想が吾々にとって頗る興味があるのは、カオスがコスモス以前にあり、カオスに於ける物質的なるものがコスモスにも残存して、たとへば動物のうちにあるといふことである(11)。カオスがコスモス以前にあったといふ神話が、そ

の常識的自明性にも拘らず、これをプラトンの口より聞くことは、実は容易ならぬことと云ふべきであらう。蓋しプラトンの回想説より云へば、コスモスこそカオスに先きだつてあるべき筈である。既にあるものはアイデアであったものが、いまカオスとされた。既にあったものは客体の性格である。客体がアイデアであるとき、これを求める主体の行爲が既にあった客体に吸収される故に、私は初期のプラトンも行爲的でないとした。しかるにステンツェルによって理論的自然哲學的とされる後期のプラトンは、客体をカオスとすることによって、却て行爲的思惟方法に接近したのである。何故ならば客体がカオスであるとき、これに秩序を與へることが行爲であるからである。さうして重要なことは、客体がカオスであり、客体は既にあったのであるから、これに秩序を與へるといふことは、カオスよりの脱却ではあり得ない。既にあったものからは逃れることができない。却て主体的行爲がカオスに於て見出される故に、カオスの質料性が活きると共に、それに秩序を與へたコスモスがカオスの現実化となるのである。そこに混沌より生じた形相を見たならば、それこそは行爲の立場によって捉へられたアイデアであらう。行爲の立場に於ては、アイデアは現在に於て実現するのでなければならぬ。アイデアを既存の客体とする立場からは行爲は生じ来たらぬのである。カオスが既にあったが故に、それに触發される人間の主体面はパトス的である。そこには猶おアイデアの見えない過程がある。正しきものと謬れるものとの岐れ行く道もそこになければならぬ。そのいづれを選ぶかの自由意志がなければならぬ。その過程を経て、アイデアが刻々に新たに見えてくる所に行爲があるのである。既にあったアイデアを回想するのが行爲ではない。

かやうにしてコスモスがカオスよりの脱却ではなくて具体化であるとき、その具体化の極致にポリスが現はれてくるのである。自然のロゴスが國家のロゴスとなって、そこにノモス（法）も成立するのである。しかし、いまはその問題に立ち入ることを保留しよう。

要するに、プラトンの「ティマイオス篇」は、かかる点より見て無限の示唆を與へるものであるが、しかし如実にこの對活篇に對すれば、視点を右の方向に貫ぬくことを拒むものがあるのである。(1)コスモスの前にカオスがあったといふことは、或は常識的に自明とされてゐたかも知れないが、このことはプラトン哲學に於て原理的に反省されたわけではない。況んやコスモス以前のカオスが何等かの積極的役制を演ずるといふことはなかった。(2)カオスよりコスモスへの過程には、ピタゴラス派の影響と見られる數學的考察が施されてゐるが、かかる見方よりすれば質料は被規定性によって評価されるより外はない。(3)質料の有する必然性が宇宙構成の副原因と見られたことは(13)、消極的ながら質料の役割を認めたのであるが、それが「私生兒的類推(14)」によって把握されたことは、プラトンの真意の那邊にあるかを想察せしめるであらう。(4)随て宇宙そのものも原型に對する「似像(15)」に過ぎないのである。プラトン後期の諸作が注目をひきはじめて以來、人はそれを全く前期と異なる性格として捉へるのであるが、右の諸点を考量するならば、「ティマイオス篇」に至つてもなほ、初期アイデア論の思想は意外に強く作用してゐることを知らなければならぬ。プラトン哲學の構成よりいへば、コスモスは寧ろカオスに先行すべきであり、良き魂は悪しき魂よりも、その由来に於ても価値に於ても、先きだつものであったのである。ゴムペルツは「ティマイオス篇」を評して、「倫理は宇宙論的基礎を得た(16)」と云つたが、その宇宙は天文學的であることによって、却て倫理の行爲的性格を失はしめたのではないか。私はひそかにこれを疑ふものである。

- 註 1. Platon ; Politikos, 261.  
2. Platon ; Sophistes, 257 B.  
3. Platon ; Philebos, 23 - 26.  
4. 山内得立著「体系と展相」のうち「混合の論理」  
5. Platon ; Philebos, 26 D.  
6. Zeller ; op. cit., 723-736.  
7. Baeumker ; Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie  
1890. S. 177 - 188

8. プロシヤル著、河野与一訳、プラトーン哲学に於ける生成。20頁-30頁。  
(岩波書店、哲学論叢、第20号)
9. Platon ; Phaidros, 245 C.
10. Platon ; Nomoi, 896 - 898.
11. Platon ; Timaios, 273.
12. op. cit., 32 C., 33 A., 36 E.
13. op. cit., 47 E--49 A.
14. op. cit., 52 B.
15. op. cit., 29 B.
16. Gomperz, Griechische Denker II . 4. Aufl., S. 470.

## 結 語

最初に述べたやうに、プラトン哲學の性格を論定するといふことは、もとより容易なことではないのである。随てこの小論はあくまで試論の性質を保留しなければならぬ。従来はプラトン哲學の性格を存在論的とも云ひ、行爲主義的とも云った。そしてこの両性格は矛盾なく両立するやうに考へた。これが両立すれば問題はないが、私はこの両立を疑ふ。パルメニデスに於て明かなやうに、存在論の領域に於ては人間的主体は構成的役割を演じないのである。そのことはプラトンに於ても同様である。もとよりプラトンがソフィストの懷疑を媒介してゐることも、また「良く生きる」といふソクラテスの精神を堅持することも、決して看過されてはならない。しかもその理論構成がイデア論となつたとき、存在根拠としてのイデア、客体としてのイデアが人間的主体を一方的に規定するに至つた。「テアイテトス篇」以後のプラトンが初期イデア論に修正を加へたことは本稿に述べた所であるが、それも竟ひに成功を見るには至らなかつた。ギリシヤの哲學に於ては、ただ存在の連続態がある。人間もその連続態のうちにあつた。その連続態は或は自然とされ或は國家と考へられたけれども、人間はただそのうちにあつた。この連続態の外にあるもの、即ち超絶的な神を見ないことによつて、ギリシヤ哲學は人間主義である。しかもこの人間主義は、この連続態へ對して行爲的關係を有つのではなくて、却て觀想的關係を有つのである。それはこの連続態の構造が、とりわけロゴスの的に現象したからである。そこにギリシヤ哲學の存在論的性格がある。それによつて行爲を論じ得ないのである、プラトンは現にこれを論じた。しかしそれによつて論ぜられる行爲は、行爲の觀想的構造であつて、行爲の行爲的構造ではない。行爲主義哲學は行爲の行爲的構造を説かねばならないが、それがためには連続態に於ける人間は先づパト斯的でなければならない。連続態は、その不可思議なる根源力によつて人間を触発しなければならない。それは存在論によつて説かれるものではないであらう。私がプラトン哲學は存在論的にして行爲主義的でないとした論点は此処にあつたのである。

アリストテレスに至つては、哲學の性格は大いに異なつた。プラトンの數學的に對してアリストテレスの生物學的特色は、連続態の根源力に触れた。自然はコスモスであるよりも寧ろ生成の母であつた。果して彼はポイエーシス(行爲)の哲學を説いた。しかしその行爲は畢竟はいかなるものとして終つたか。それもまた行爲の觀想的構成に過ぎなかつたのである。

これを要するに、ギリシヤ哲學は總じて存在論的であることによつて、行爲を説くことには失敗した。そこにギリシヤ哲學の性格がある。それは長所であると共に短所であるであらう。近世哲學との對比に於て見れば、吾々はその長所を高く評価しなければならないが、これをいかに評価するかは、畢竟は自己の哲學的立場からなされるより外はないであらう。(昭和16年2月22日)