



## 真理への道：ポリテイヤに於ける洞窟と線分

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2012-11-07 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 式部, 久 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.32150/00000007">https://doi.org/10.32150/00000007</a>

## 眞 理 へ の 道

—「ポリテイアに於ける洞窟と線分」—

式 部 久

Hisashi Shikibu : The Way to the Truth.

A study in the Similies of the Cave and the Line in Plato's "Republic"

## 1

「實在の本質に關する最高にして第一義的のものについては」「他の學問の様にそれを論述することは全然不可能である。」とプラトンが自ら云う時、<sup>(1)</sup> 彼は(1)、それが謂わばロゴスの規定を超えたものである事を明言しようとしているのである。然し、アウグスチヤスも云う如く、神への道は段階的でなければならず、究極の知識を一舉にして直観することは精神の眼を漸次實在に刷らして行つた後、内に一点の汚濁なきに至つて初めて可能である。<sup>(2)</sup> 實在の認識は「突然恰も飛散した焰から點ぜられた火の如く」精神に生ずるものであるにしても、それが「長い師との交わりや共同生活の成果として<sup>(3)</sup>」生ずるものである以上、(2) 段階的なる實在への道の規定は哲學を曖昧より救う爲に最も必要なものである。同時に又、之が實在に關する唯一の説明の道ともなるものである。プラトンにあつては、哲學は知識であるよりもそれへの道である。眞理とは實在の自体相であるとするならば、こゝに、(3) 哲學は眞理への道であると言う事が出来よう。而も、實在は主觀の洞察を俟つて始めてその自体相を露呈するものであり、洞見は精神の純化によつてのみ可能である。(4) 眞理への道はかくて精神の道たるべきである。

以上の事を明にし、眞理への道を主体の上昇過程として示しているのが、「ポリテイア」の線分の比喩と洞窟の比喩である。同時に、逆に又、之らの比喩の意圖は比所にあつて之以外にはない。線分は存在界を四分しているが如くであるが、それは以上の目的から認識の段階を四段としたまでであつて、夫らが夫々存在界に格段の位置を要求するものではない。第一の影像界及第三の數學的イデア界の位置に關する論争多き問題も<sup>(4)</sup>、プラトンのには左程重要ではないのである。

この道は一般的に上昇と呼ぶべきであろう。がそれが三つの段階を持ち、洞窟には又、轉換、上昇、習熟の三態が語られている所よりすれば之らを夫々對應せしめる事は不當はないであろう。

我々が二つの比喩の分析によつて明にせんとした事は以上の事實及この道の具体的階程である。その爲には先ずプラトン哲學の背景を明にする必要があつた。我々は後論の便宜の爲に、「ポリテイア」の一節の簡叙に筆を起そうと思う。

## 2

凡そ、或ものを眞に愛するに於ては、その何らかの部分ではなく、すべてを愛するものである事は、戀愛に於ける我々の體驗に徴しても明らかなことである。その如く、眞に愛知者(哲人)の名に値するものも亦、知の何らかの部分愛するのではなくして、すべての知の愛求者でなければならぬ。然し、學ぶことを熱烈に求めて尙常に心滿たざる底の人をすべてフィロソフオスと呼ぶことは出来ない。哲人の愛求すべき知とは、感覺對象の知ではなくして、眞理であるが故である。眞理の愛者のみ眞に哲人の名に値するものである。

註 (1) Platon : Epist. 7,341e. (2) 山田晶「聖アウグスチヌスに於ける同心の問題」哲學研究385號247頁。

(3) Platon : Epist. 7. ibid. (4) cf. Adam : The Republic of Plato vol. 2 p. 159.

感覺的愛視者は、色彩、形象を持つ多くの美しきものをみることを愛しかゝるものを念頭におくことは出来るが、美が一であることには思到らない。然し實は、美は美以外のものと混ることによつて斯様に多なるものとして現象するが、實は、美そのもの（アウト・カロン）は多ではなくして一である。この事は美に限らず、正、善についても同様である。眞の哲人とはかゝる一なるもの自体（ト・アウト）に思到り、自体的存在とそれへの關與物とを明辨して決して混同しない底の謂わば醒めたる人である。かくの如き人にして始めて認識者と稱することが出来る。感覺的愛視者の如きは實は認識するものではなくしてドクサ（Meinung）の人に過ぎない。けだし、認識は何らかの存在の認識でなければならず、非存在に就ては全き不知がある外ないが、その中間者については認識と不知との中間者ドクサが對應すると考えざるを得ぬが故である。けだし認識と云い、ドクサと云い、之らは何れも精神能力であるが、一方は誤謬の可能性を持ち、他方はその可能性を持たないとすれば両者は異つた能力とする外ない。所で能力の類別は只その對象と作用成果によりうるのみである。認識能力の對象は存在である。ドクサは何らかのドクサである以上、無を對象とすることは出来ない。ドクサはその明晰度に於て全く明い認識と、全く暗い無知との中間に位するものである所よりすれば、その對象も亦存在と非存在との中間者でなければならないであろう。かゝる中間的存在が発見されれば之こそドクサの對象と云うべきである。扱感覺的愛視者は美自体、即ち常に自己同一的な美のイデアには、思はず美しきものは多數であると考えている。が之ら諸多の美しきもの、内同時に美しくないと云い得られぬものが果してあるであろうか。それらはすべて美しいと同時に美しくないもの、即ち存在であると共に非存在であるものではなからうか<sup>(1)</sup>。それらは明るさに於ても中間的である。かくて我々は中間的存在として、大衆のいづく常識的觀念を発見し得た。先刻の原則に従つて之をドクサの對象と考へて誤なからう。

## 3

以上はプラトンが「ポリテイア」に於て哲人の何たるかを明定せんとして與えた説明の比較的忠實な再現である。哲人とは「それ自体」を視るものである。一なるものが行爲や物質と、或は相互に結合して現象した多なる形態、例えば美しき行爲、美しき肉体等を問題とするのではなくして、それ自身に於てあるものを自体的に捉えんとする。自体とは本質に外ならない<sup>(1)</sup>この本質認識はイデア説を背景にしている。

一体、かゝる本質探究はプラトンが純粹にソクラテスから受繼いだものであつた。アリストテレスはイデア論の起源的説明をなすに當つて次の様に云つている<sup>(2)</sup>。「ソクラテスがもの、何であるか（本質）をもとめたのは故あることである。けだし、彼は推理することを求めたが本質は推理の出發點であるからである。」而もこの本質としての普遍的定義の探究を、自然的領域に關してではなく倫理的領域に關して行つた最初の人であると。

ソクラテスの求めたものは敬虔、勇敢、愼慮、美等の本質であつた。之ら本質探究の根底にあつたものは、プラトンによつても支持せられたソクラテス的<sup>(3)</sup>命題「何人も惡を意圖して行ふもの

註 2: (1) 存在とはオン又はエイナイの譯語である。之が存在論的主語的な「がある」と論理的述語的な「である」に通じて用いられる事は西歐語に一般である。

3: (1) アウトはより完全にはアウト・ホ・エスチン・ヘカストン（Was etwas ist selbst）である。之はチ・エスチン（Was ist es?）なる疑問への回答である。この疑問句が名詞として用いられて本質なる語になる。(2) Arist. Met. 1078b. (3) Plat. Gorgias, 509e, プラトンに關しては esp. Nomoi 731c, 860d.

は居ない。すべて悪を行うものは欲せざるに行うものである。」にも窺われる主知主義である。尤もこの命題も、善を意欲の対象と定義する限り、ギリシヤ的通念の表明に過ぎないであろう。アリストテレスのニコマクス倫理學冒頭の章句「あらゆる技術、あらゆる研究、同じく又、あらゆる行爲や選擇も、何らかの善を希求していると考えられる。善とはすべてのものゝ希求する所であると云う説明の正しい所以である<sup>(4)</sup>。」はかかる通念の存在を證している。善は(アガトン)は目的を意味する語であり、逆に hamartanein なる「同一語が、ギリシヤ語の發展段階に應じて、目的を外れる(to miss the mark)、誤を犯す(to make a mistake)、罪を犯す(to sin)を意味した<sup>(5)</sup>」ものであつた。悪とは目的を外れることである。こゝから「悪を行うは知らざるが故である。」との推理に導かれるのは極めて自然であつて、之はソクラテス及プラトンに獨特のことではなく「ギリシヤ思想及ギリシヤ語の持つ前提の單なる自然的發展に過ぎない<sup>(6)</sup>。」とも言えるであろう。然しこのソクラテ斯的命題の意義は、善を廣義の目的の意味から倫理的概念に局限しながらも尙、その成否が専ら知識に懸るものであると主張している所にある。斯様な主知主義的見地に立つ時、過つ事なく善を行うに必要なことは多義的に解されている諸徳の、更には善自身の本質を知る事のみである。

この本質が個別的諸様態の奥に一般者としてある形が形相(イデア又はエイδος)に外ならない。それ故にソクラテスは、例えば「エウテュブロン」に於て敬虔を問題とするに當つて、「多くの敬虔なる事柄の一二を」ではなく、「それによつて凡ゆる敬虔な事柄が敬虔となる如きかの形相自体<sup>(7)</sup>」を求めらるのである。本質はかく即ちソクラテスに於てイデアと結合したものであつた。プラトンに於ける本質認識の要求と、そのイデアとの結合はかかる遺産の上に立つている。

かかるものとしてのイデアの認識は概念的であろうか、或はむしろ直観的であろうか。シュテンツェルによれば、ソクラテスのイデア把握の方法は所謂直観であつた<sup>(8)</sup>。けだし、「人は如何にして、その範疇的意義を損うことなしに善を他の表象によつて概念的に表すことが出来るであろうか。」かくの如き概念的方法是、既にエレア學徒の試て矛盾に陥つた所である。而もこの直観性は、ソクラテス的方法に關するアリストテレスの証言と決して矛盾するものではない。周知の如く、アリストテレスは、「歸納法と一般的定義の兩者をソクラテスに歸して誤ない<sup>(9)</sup>。」と云つてゐるが、こゝに云う歸納法は、經驗的事例の奥に之らに共通的な一般者を直観的に把える方法を意味する。日常の經驗的知識と云う庶民的地盤から出發して、對話によつてその間の矛盾を剔別しつゝ、一なる限定に到達することを求めたのがソクラテスであつた。この一なる限定は直観的に把握されたイデアのロゴ斯的言表に外ならず、アリストテレスの言、一般的定義はこの形と與えられる。従つてイデアと定義とは直ちに同一物を指示するものではない。かくして我々はアリストテレスの証言に矛盾する事なく、イデア認識の直観的性格を肯定する事が出来ると思う。

イデアのかかる直観的性格はプラトンに於ても同様であるが、而もピタゴラス派の數學的体系の媒介によつてより明確となつて來る。數學の問題とするのは個々の現實の圖形ではなく抽象化され一般化された圖形である。現實の圖形はこの一般的圖形の表現として始めて意味を持つ。而も逆に一般的圖形は個々の描かれた圖形に於てより他にあり様がない。とすればこの一般者の認識は個々の現實の圖形に於て一般者を直観することによつてより他に行われて得ないであろう。プラトンのイデア論がピタゴラス派の深い影響の下に成立したものである事は、イデア論の最も統一的敘述を持つ「ポリテア」の書かれたのが、シケリア旅行直後、學園創設と前後した頃のことであり、<sup>(10)</sup>

註 3: (4) Arist. Eth. Nic. 109<sup>a</sup> (高田三郎譯による) (5) Field. Plato and His Contemporaries .135.

(6) Field. *ibid.* (7) Platon. Euthyph. 6d. (8) G. Stenzel. Studien Zur Entwicklung der Platonischen Dialektik, 2te. S.160. (9) Met. *ibid.* (10) Cf. Rogers. The Socratic Problem.

其後も数学はアカデメイアに於ける主要な学科の一として取上げられ、門下にクニドスのエウドクス (Eudoxus of cnidos)、テアクテス (Theaetetus) 等當代有数の数学者を輩出した事からも窺われる。(11)

数学を媒介とする方法観の確立はプラトンをして、ソクラテスの場合とは異つて、倫理的領域に局限せられていたアイデアを一般化せしめる事となつた。従つて「ポリテイア」に於ては、主としてソクラテスを描くことを意圖した初期對話篇に於てとは異り、アイデアは單に倫理的意義を持つのみならず、同時に認識批判的でもあるのである。かくてアイデアの存在は自然物、工作物すべてに渉るものとなり、(12) こゝに存在の理論としてのアイデア論が成立する。勿論、この期のプラトンの關心が、ソクラテス的問題たる實在する善の認識及善の下に於ける世界秩序の構成という實踐の主題におかれていたことは、アイデア説を存在論的に發展せしめず、専らアイデア間の秩序及善によるその統一を強調せしめる結果となつたことは充分注意されて良いことであろう。こゝでは二つの事が注意されていなければならない。即ちアイデアの倫理的領域に限らぬ一般性と、それにも拘らず、倫理性がこの期のアイデア説を特質づけるものであることが、従つてアイデアの一般性を強調して「ポリテイア」に於て主たる關心を持たれているのが正義とその姉妹を爲す徳のアイデアである事の唯一にして充分なる理由はポリテイアが理想的國家であつて、理想的國家の憲制は主として倫理的政治的原理によつて規正されなければならないが故である。」というアダムの説は(13) 支持せられ得ない。ポリテイアのアイデア説の倫理的性格は、單に主題の性格によるのではなく更に根本的である。シュテンツェルはこの期のアイデア説の特質を、後期の理論的自然哲學的なるに對比して、倫理的實踐的なりとし、夫々を種類のアイデア説 (ゲノス・エイダス説)、徳のアイデア説 (アレテー・エイダス説) と呼んでいる。(14) 事實、この期のアイデア説は顯著に超越的であることは、その倫理的性格を證示するものであつて、例えば「ポリテイア」に於けるアイデアの超越、一と多、両世界の關與形式の如きが未だアポリアとなつていない事は、何よりもその存在論的性格の稀薄なことを示している。後期諸篇に於てプラトン哲學が存在論的性格を増すにつれて、如何に之らのアポリとして自覺し且變容して行つたかを我々は跡づけることも出来る。(15)

扱、斯様にこの期のアイデア説の特質をなす超越性は如何にして成立するであろうか。直觀的認識の対象たりべきものとしてはアイデアは實在しなければならない。然るに實在すると我々の云ひべきものは第二節に示した如く、恒常の自同性を持つたものである。存在と同時に非存在を持つたものではなくして、變化生成を持たぬものである。(16) それはいずこに求めることが出来るであろうか。アリストテレスによれば、アイデア説の信奉者がかゝる考へに導かれたのは、彼等が眞理の問題に關してヘラクレイトス派の説を受け入れたからであつて、その言う所によれば、凡ゆる感覺的存在は常に流動している。それ故に、若し知識や思惟が対象をもつべきであるなら、感覺物をはなれて何か他の恒常の實在がなければならない。けだし流動の状態にあるものについては知識はあり得ぬが故である。(17) とすれば、實在は現象とは別にこれを離れたものとして見出す他ないであろう。それは現象に於いてあるのではなくそれ自体に於て存在する。存在自体が自体的存在となる。(18)

かくて自体的なるものとこれに關與するものとが超ゆべからざる切斷を中に二つの世界を構成することになる。超越的倫理的世界觀の支点をなすアイデアの離在はかくてアイデアの本質をなす。

註 (11) Field. *ibid.*, p. 34—35. (12) Pol. 596a. (13) Adam. *The Republic of plato* Vol. II, p. 170.  
 (14) Stenzel. a. a. o. (15) Stenzel. a. a. o. bes. S. 19—27. (16) 「がある」も「である」も sein で表される。故に「でない」を含まぬ自同性が存在性であると考えられるのである。プラトンは自同性に於て存在性の認識根據 ratio cognoscendi を見たものと云えよう。(17) Met. 1078b.  
 (18) 「自体的に」「常に自同的なるもの」「それ自体」を結合すれば、アイデアの性質規定は完結する。「ト・アウト・アメイ・カタハット・ホーサウト・ス・オン」。

以上我々は第二節のプラトンの言葉から出發して實在するイデアの認識が即ちもの自体の認識であることをみて來たが、存在するとは自同性をもつことであるとするならば、かゝる存在の認識が極めて明晰であることは明らかである。自己の中に他非存在即他者を含まないが故に、<sup>(1)</sup> 一義的な知識が得られるが故である。従つて哲學的認識を明晰度に於いて最も高いものと規定することが出来るのである。然し乍ら、イデアの知識が明晰なのは、いわば「無條件的に（ハプロース）」即ち事柄の本質に於いての事であつて、「我々にとつて（ヘミーン）」のことではない。<sup>(2)</sup> 無條件的に明晰なるものは吾々にとつては最も遠く不明である。それ故諸イデアの根柢にある善のイデアは、「知識の世界に於いては最後に現れ且最も見るに勞苦多きもの」<sup>(3)</sup> なのである。とすれば、イデアの認識、就中善のイデアのそれに到達する爲には、長き精神の道程が、しかもプラトンの所謂精神の轉換による上昇が要求されるであろう。「眞理と存在が照しているものに安らつている時精神はそれを知り認識し理解する」<sup>(4)</sup> と考えられるが、然し、精神自らが、かゝる存在を透見し得べき段階に到達すべきであつて、然らざる時は眞理も存在も吾々に全く無縁である。認識は對象の存在を豫想するが、對象の認識は主觀の上昇純化を俟つてはじめて可能である。若しかゝる精神轉換の術を教育と呼ぶべきであるならば、<sup>(5)</sup> 哲人教育論はその樞軸をなすものといわなければならない。

イデアの認識が主体の上昇を俟つものであることは、存在と密に結びついた眞理の概念を分析することによつて明らかにされるであろう。ハイデッガーは「存在と時間」の中で「哲學は古來眞理を存在と同置して來た」<sup>(6)</sup> といつているが、さきに第二節に説明したプラトンの言葉はこの立言を裏書している。即ちそこでプラトンは、哲學者が眞理の愛視者であることを敷衍して、眞の認識が存在にかゝるものであることを云つている。眞理と存在自体とが同置されているのである。ハイデッガーは、アリストテレスに於ける眞理と事象自体との同置の事例を示して、アリストテレスが哲學を「眞理の學」と言う時、アリストテレスは眞理なる語によつて、判斷に於ける主觀と客觀との一致という論理的妥當性を意味したのではなくして、存在たる限りの存在ト・オン・ヘー・オンを意味したのであると論じている。<sup>(7)</sup> プラトンの場合用語の嚴密なる一貫性の期待すべきでない事は明瞭であるが例えば前掲のケ所に存在と並べられた認識對象に安らうものとされた眞理が判斷の論理的妥當を意味するものでない事は明瞭である。存在と眞理はそれぞれイデアの存在論的及び認識論的側面として對應している。では斯様に眞理と存在とが同置される時、眞理は存在に對して如何なる特異性をもつてであろうか、ハイデッガーはこの疑問を自ら提出して、それが非隱蔽性（Entdecktheit : Unverborienheit）に外ならぬ事を明らかにしている。「一は直しい」なる立言の意味する所は存在者がそれ自体に於いて發見せられた事であり、「眞理とは蔽いを取られた事に外ならない。周知の如く眞理を表すギリシヤ語は 'aletheia である。これは隱蔽を示す語の派生語に否定詞dを附加している。而もこの事は決して偶然ではなく、猶前存在論的ではあるが、ギリシヤ人の深い存在了解がかくされているのである。<sup>(8)</sup> 哲學的認識の課題として存在自体と眞理とが同置せられるのは斯様に眞理が非隱蔽性を意味するが故である。

本質的に最も明晰なる存在の知識が、吾々に對しては最も遠いというのは、眞理が蔽いを取ることにおいて成立するということゝ別事ではない。日常的立場に於いては眞理は蔽はれて居り、存在は存在としてそれ自体に於いて現れない。先述せる如く美そのものは現象するに際して他の要素を

註 4: (1) 非存在が他者を明示するのは後の發展であるが、存在が自同性である時この事は内含されている。

三節註一六參照。(2) cf. Eth. Nic. 1094a. (3) Pol. 517. (4) bid. 508b. (5) cf. ibid. 518a.

(6) Heidegger : Sein und Zeit, S.212. (7) a.a.o.S.213. (8) a.a.o.S.218—219

混じている。斯様な現象の中にある吾々は容易に眞理をみる事が出来ない、従つて日常的知見は存在自体をみるものでく存在との混合物を對象とし而もかゝる現象知を眞知と思ひあやまるのである。かくの如き誤認は存在が蔽われているに由るが、それは又主觀が何らかのものによつて蔽われているが故に外ならない。眞理をみる爲には人は自らの蔽いを取り暗より明に日常の無教養を教養に轉じなければならぬ。この事を示しているのが洞窟の比喩である。<sup>(9)</sup> 周知の如くそこでは人は地下洞穴に鎖がれた囚人として描かれている。彼は前方洞穴の奥に面し光は後方高くおかれた火より發する。種々の容器人像動物像等が火と彼との中間を横切る人によつて持運ばれるとせば、彼の見得るものは、唯それ等のものが彼の前方洞穴の奥に設けられた幕に投ずる影のみであらう。彼等がその影を實在するものと信ずるのも「幼少の頃から」鎖がれ「生涯頭を廻らす事が出来ない」とせば「自然であらう。彼等は實物と影との位置を逆轉している。しかも彼等は「見馴れぬ囚人」ではなくて實に「吾々の同類」なのである。彼らは、よし鎖をとかれて實在を見る機会を與えられたとしても、その爲には「峻しい登り道」を経る必要があり、次にはこの實在界に「慣れる必要がある。しかも突然實在界に入つて先ず感ずるのは眩惑と苦痛と怒りのみである。従つて囚人にとつて最も困難なことは實在界への方向づけ、轉回である。それは單に頭のみを廻すことによつて可能なのではなく、「全心的方向轉換」を必要とする。彼等には日常的なるこの暗い影の世界はかくも親しいものなのである。

## 5

さて、上述洞窟の比喩にいう精神の轉換上昇習熟とは認識の面に於いて何を意味するか、これを示すのが線分の比喩であるとみることが出来る。そこでは世界は感覺對象と思惟の對象とに二分せられているが、前者の感覺對象とはドクサの對象に他ならぬ。感覺對象即臆見對象である。ドクサの對象は存在と非存在との中間にあるが、かゝる中間者は前にも説いた如く生滅變化をもつ多なる現象である。その認識が感覺を通ずるものであることは先に説明した如くである。この如く臆見は感覺を通ずる所から臆見の對象と感覺の對象は全く相蔽うと考えられる。これに對してアダムが常識をドクサの對象である<sup>(1)</sup> とするのは首肯し難い。アダムによれば感覺對象がドクサの對象であるのは勿論であるが、それに限らず美正眞等についての大衆の觀念も又ドクサの對象である。この事はプラトン自身第二節のかのケ所に於いて、ドクサの對象たる中間存在として「大衆が美その他のものについて抱く念」<sup>(2)</sup> を導出していることより明らかであるし、更に又、現象とイデアとの關與類型としてあけた所の行爲、物質、他のイデアの中第三者に正しく照應するものであるからである。然しこれがドクサの對象であるとプラトンが云つていゝとするのはプラトンの言葉に忠實であるかの如くみえてかえつてその意をそこなうものである。けだしプラトンはドクサを認識より明別せんが爲に、その對象と作用成果を明らかにせんことを提唱しながら、しかもやがて彼はその中の對象なる語のみを用いてる後者を省略して行く。<sup>(3)</sup> プラトンの異別の要がないが故である。こゝからしてアダムは上述の結論を導くのであるが、プラトンの解釋に左様な rigid な態度をもつてのぞむ事は正しくない。若し嚴密ならんとすれば前述の大衆の觀念は對象ではなくして作用成果と言うべきであらう。常識は大衆の眼が本質をではなく現象を對象とするとき自ら成る成果である。我々はドクサの對象としては感覺對象のみを數えれば足ると考える。

しかし、かくして常識と感覺とがドクサを媒介として吻合するものであることは、我々の問題にとつて極めて重大な意味をもつている。常識が實は假象であり實体をもたないものである事は洞窟

註 (9) Pol 514a—527a.

5: (1) Adam. The Republic of Plato vol. 1, p157. (2) Pol. 479d. (3) Pol. 477d—479d.

の比喩に示された事であつた。線分の比喩においても「眞理性如何によつて分割せられる時、模像の原物に對するは臆見對象の認識對象に對する如くである」<sup>(4)</sup> といつている。この常識の世界よりの轉換は感覺の脱離によるのみである。吾々はここにマイエルの所謂「形面上的宗教的觀點が優勢であつて、現世的生活が彼岸の世界への前段階と考へられる」<sup>(5)</sup> 「バイドン」の死の演習に想到する「バイドン」は「ポリテイア」と全く同一な二世界觀の上に立つて、不死なる世界に入る爲に、「我々」に取つて墓場である」<sup>(6)</sup> 感覺を精神より分離することを要求している。感覺的ドクサよりの離脱の要求は價值的視點に支えられた「徳のイデア説」期の諸作に通ずるものであつて、感覺及之に基礎を持つドクサの積極的寄與が省られるに至つたのは、後に自然的世界の認識が問題の表面に現れ初めでの事である。

## 6

斯様に「精神が自らによつて探求する時、彼所の純粹にして恒常不死の自同的存在界に入るのであるが、精神のかゝる状態を智と呼ぶ」<sup>(4)</sup> ならば、かゝる智に對して存在は蔽を取られた姿に於て、何らの感覺的附加物を伴ふことなしに自體的に現れる。眞理が見られるのである。然し眞理の直觀はしかく簡單ではない。感覺を捨てる時精神は寧ろ神秘の被幕に隠れて獨斷に陥るが、若くは字句的分合の技術ソフィテイクに墮する危険をもつている<sup>(2)</sup>。精神は哲學に入るに先だつて、常識界よりの峻しき登り道を豫備課程として持たねばならぬ。これが線分の第三領域豫備學である。これにあてられたものは、算數、幾何、立体、天文、和聲の五つの數學的科學である。これ等諸學の對象は一應知的領域に屬する。が數或いは圖形自体という如き知的對象を問題としながら、感對象である現實の描かれた圖形を素材若くは通路として用いる點<sup>(3)</sup> に於いては、むしろ感覺的認識に親近性をあつている。この中間的性格がこれ等諸學を感覺的常識より知的直觀への上昇経路たらしめるものであつた。従つて、單に感覺現象のみに係るものは目的にそわず、形相學たることか必要な道理で五學はピタゴラス學派の四學を踏襲したものであり乍ら、事實學たることを拒否される結果すべて純粹數學的となつて來るのである。<sup>(4)</sup>

扱、數學的諸學は對象の中間性の故に超感覺的理性への上昇過程としてとり上げられたものであるが、これ等はそれ以上に哲學へ的方法的類似性をもつている。數學は可視なるものに於いて不可視的なる抽象的存在を直觀し、ついでかゝる直觀的原理を基底として抽象者の相關々係を推論していく嚴密科學である。「手順をあやまらずに(ポモログノーノース)探求の目標に進む」<sup>(5)</sup> ものである。この点に於いて、プラトンが信(ピスチス)と名づけた感覺能力の直接信憑的無媒介性とは、方法的にも異つている。かゝる方法的科學方を豫備學とするところにイデアの知的直觀の獨斷より救出される可能性がおかれていたのである。哲學は科學と同様嚴密に方法的である事を要するからである。

無論哲學は科學とは全然逆方向をとるものでありこの故に兩者は方法的類同性にもかゝらず本質的には區別されねばならない。けだし、科學はアリストテレス流にいつて原理から下降するものであり、哲學は逆に原理へと上昇するものである。<sup>(6)</sup> しかも科學に言う原理は、基礎づけられずして假定せられたものであり、「(假定をば)自分らが知つてゐるものとしてそれを假設として用いそれらはすべての人に明かだと云うので、自らも他人にも何ら説明を要しないものと考へ、それかう出發して最初から其他の事を取扱うに」<sup>(7)</sup> 過ぎない。理性は假定を「動かすべからざるものとし

註 (4) *ibid.* 510a. (5) H. Meyer. *Platon. die Aristotelischen Ethik* S.277. (6) *Gor.* 493.

6:(1) *Phai.* 79d. (2) *cf. Pol.* 498d. (3) *cf. ibid.* 510d. (4) *cf. ibid.* 523c~530c 尙Adam, *ibid.* p.164~5.

(5) *Pol.* 510d, *homologoumenos* = "folgernderweise" (Adam, *ibid.* p.68) 又 in a consistent manner

Jowett). (6) *cf. Eth. Nic.* 109a. (7) *Pol.* 510c.

て放置」<sup>(8)</sup> するのではなく假定を基礎づけるものを無限に溯及し、遂に無假定の原理に至る。然しかる異別にも拘らず溯及の方法性に於いては全く同型であり、むしろ哲學は科學を範とすべきである事から、前者の豫備學として後者が取り上げられるのである。

## 7

豫備學を通じて人は線分の第四領域イデア界に上昇することが出来る。之は存在が自体的に現れる所の哲人の世界である。然し、精神は未だイデア界の入口にあるに止り、そこが直ちに眞理への道の究極する所ではない。それはイデア界が謂わば奥行を持つが故である。

先に我々はプラトンの哲學的認識の課題が存在の本質の認識にありそれがイデアの直観により達成されるものである事を明にして來たが、イデアはイデア界として統一秩序を形造り、その形而上の基礎に善を持つている。善はイデアの存在性及可認性の根據である。<sup>(1)</sup> 由來、イデアは當初より善と結合したものであつた。善は幸福の如き主観的のものではなく、客体的存在であり、而も「根據(Grund)にして同時に目的(Zweck)である」と云う二重の意味に於ての原因(Ursache)<sup>(2)</sup> である。と云うのがプラトンの確信であつた。従つて、實踐を指導する知はアリストテレスの實踐智(フロンネシス)の如くに單に個別的のものに係る目的手段の勘考ではなく、<sup>(3)</sup> 形而上の究極者の認識でなければならぬ。かゝる究極者の認識を可能にしたものが、バルメニデースの概念に代る直観的イデアの発見であつた事については先述した。従つて諸イデアの認識は善の認識の方法的背景をなすに過ぎない。イデア界に入る事が直ちに眞理の究極の露呈を意呼しない我々の云う所以である。

扱先述の無假定の原理とは善のイデアである。従つて精神はイデア界に入り得た後も尙之に向つて溯及の努力を續けなければならない。之を我々は洞窟に云う習熟の過程に照應するものと考え。眞理は哲學による存在への習熟を経て始めて現れるのである。その方法は科學の下降性を逆轉したそれであり、原理への無限溯及性をその特性とする。線分には第四領域哲學固有の道を「理性がそれ自身で、辯証の力によつてそれに到達する領域であつて、そこでは假定を根源とするのではなく、言葉の直の意味での假設として用い、謂わば階段或は出發點として、無假定の世界に迄萬物の根源への方向を取り、次には根源に依據して、更に又根源に依據するものに依據し、斯くて結論へと下降するが、如何なる感覺物も決して用うる事なく、形相自体により、形相自体を通じて、形相に到り、形相に終る。」<sup>(4)</sup> と説明している。こゝに云辯証の力が哲學固有の能力である。それは感覺に由らず専らロゴスに由り、而もイデア界の頂點に迄至るものである。

所で辯證家は綜觀者である。<sup>(5)</sup> こゝに云う綜觀は、後期プラトン哲學の方法をなすその逆操作分割法の如き整正さを持たないが、諸イデアの根柢にそれらを基礎づけるものを綜觀して行き遂に善のイデアに到る論理的方法である。勿論、辯證術は綜觀的上昇に分割的降下を配して完結するものであり、プラトンも「ポリティア」に於いてそれを認めているが、例えば「ソピステース」に於けるが如く辯證法的知識とは「類に従つて分割して、同じエイドスを別のもと考えず別のもを同じものと考えぬ事」<sup>(6)</sup> であると云う迄には、この期の辯證法は降下の面を重視していない。

而も綜觀は「仮説を破摧しつゝ、根源そのものに向つて學問への道を進むものである」點に於て、正しくかの線分に云う理性的思惟の根源溯及性に照應する。けだし、一体假定はそこより推論せられるものゝ前提として結論を総合的に包むものであるが故に、一つの假定より出發して得られた結果が「臆見によつてではなく直相に訴えて」<sup>(7)</sup> 矛盾を生ずるものである時、その假定は當然新たな

註 (8) *ibid.* 533b.

7: (1) *Pol.* 509b. (2) *Stenzel, a. a. o. s. 1.* (3) *Eth. Nic.* 1141b. (4) *Pol.* 511b 辯証術の特性は非感覺的ロゴス性無假定的根源溯及性。上昇と下降の相即。 (5) *cf. ibid.* 537c. (6) *Sophistes*, 253d *cf. Stenzel, a. a. o. s. 48-49.* (7) *Pol.* 534c.

る仮定によつて代置せられねばならないが、この新たなる仮定は矛盾する結論の兩者を総合的に包む所のより根底的なものでなければならぬ。このより根源的なものへの道が綜觀であり、その究極する所、遂に一切の存在を包む無仮定の原理善のイデアに到達するであろう。辯證術は正しく「學問の冠星」<sup>(8)</sup>である。眞理への道はこゝに究極する。

然し、辯證法が善のイデアに到達するのは謂わば推論的にその存在を斷定する（シユロギゼスタイ）<sup>(9)</sup>までであつて、善自身の内容に滿ち滿ちた直觀とは一應區別して考へて良いであろう。プラトンは年令に應じて教育の階程を指示して、三十才に於ての辯證術による試験に續いて五年間の論理研究を課するが、「精神の光を萬物の光源自体に向けて眼をそちらに放ち、善自体を觀照すべき」ことが許されるのは、それより十五年を閱して五十才に達した曉のことであるのは、<sup>(10)</sup>この區別を支持する如くである。「シユムポシオン」には究極的なもの美の觀照に就いて、「諸々の美しきものを漸次的に整正に見ることによつてこの點迄訓練せられたものは、今や愛の終局に到り着いているのであつて、突如として讚歎すべき本性なる美を見る、云々」<sup>(11)</sup>と云つてゐる。冒頭に引いた書簡中の文と共に究極的眞理の直觀の超ロゴスの性格をうかがわしむるものである。

究極的眞理たる善のイデアの内容的認識は知的直觀によるものであつて、その超ロゴスの性格は神秘主義に膚接している。我々に可能なのはそこに至る道を規定することのみである。而して又哲學よりロゴスの性格を失わざらんとする時、恰もその方法辯證術がそうであつた如く、哲學は正しく眞理への道でなければならぬのである。而してこの道は、「人間の理性的精神に取つては、現象より存在へ更に神的のものに到る認識の道が、その一義的宿命として課せられている。」<sup>(12)</sup>と云う Hoffmann の言の如く、人がその本性に應じて超感覺的なものに關係する唯一の道なのである。」

註 (8) ibid. 534e. (9) ibid. 516b. (10) ibid. 537d~540a. (11) Symposium 210e. (12) Hoffmann. Platonismus u. Mystertum, s.7.

(完)

## 文 藝 の 科 學 序 章 (一)

— 日本文藝史學への試論 —

内 野 吾 郎

Goro Uchino : Preface to Modern Study of Literature.

(1) A New Outlook on the Study of History of Japanese Literature.

- |                     |             |             |
|---------------------|-------------|-------------|
| ま え が き             | 1、藝術と科學     | 2、文藝の科學的研究  |
| 3、ドイツ文藝學            | 4、ソビエト藝術社會學 | 5、國文學への反省   |
| 6、文藝學をめぐる論争—日本文藝學批判 |             | 7、日本文藝史學の樹立 |
| 8、むすび—學史の確立へ        |             |             |

ま へ が き

文藝の科學とは何か。多くの私たちの先輩が長い間研究し續けてきたにもかかわらず、未だにこうした素朴な反省から出發しなければならない事を私たちは大いに恥じてゐる。しかし一度のこの恥をしのばなければ、私たちの文藝研究はいつまでも一つところを堂々めぐりしてゐるであろう。私たちは今まで、文藝の研究といふ乍ら、その實、媒材である言語や文學の研究をしたり、残さ