

## 善の超越性と人間性

——プラトンの「善のイデア」の一解釋——

藤井義夫

通常プラトン哲學の核心と目されるところのいはゆる「イデア論」について、その一義的な解釋を著しく困難ならしめてゐる諸々のアポリアのうち、最大のもはイデアのイデアたる「善のイデア」のそれであらう。それはまさしく「ゴルディオスの結び目」にも似て、これを斷つ以外には解決の方途がないかのやうな觀をさへ呈してゐる。この問題をより具象的に闡明するために、我々は「ポリテイア」の古典的な思想をこゝに想起してみよう。周知のごとく、プラトンはこの對話篇の第六卷において、大凡次のごとき想程を述べて「善のイデア」の思想に到達してゐる。<sup>(七)</sup>

哲學者はすぐれて普遍的なる眞理と永遠なる實在とを把住する人々であり、彼らのみポリスの法の究意的原理を理解しうるからして、もし彼らの性格がその知識に對應するならば、彼らは支配者となるべきである。しかるに眞理への愛は凡ての他の徳を意味するからして、哲學者は必然的に高貴なる心の人であり、智慧、正義、勇氣、節制を愛す

善の超越性と人間性

る人である(四八四A—四八七A)。ソクラテスのかかる理想論にアデイマントスは現實論を以て對抗する。たとへその結論は正しくみえても、現實の哲學者はこれとは全く異り、通常變人かさもなくば無頼漢であり、彼らの哲學は何の役にも立たぬではないか、と(四八七B—E)。確かにさうである、とソクラテスは答へる。しかしこれは現實社會の罪である。人々が政治に携はることを地位を得る道と考へたり、支配者の仕事が大衆の氣まぐれや、無知なる意見に従ふことにあつたりする間は、ポリスにとつて哲學者は無用のものであらう。それはかへつて哲學的性質に恵まれた人人を凡て己の邪惡なる目的のために利用し、彼らを墮落せしめ、哲學を放棄せしめるであらう。かくては高貴なる資質、健全なる教育、諸徳の涵養も邪惡を助長する有力なる武器となる。その結果かかる邪惡なる影響から救はれた少數の眞の哲學者は、彼らの無用ぶりを發揮して、自己の生活を導き、ポリスに無關心であることに満足する。なぜなら彼らの數はごく僅かであり、哲學者の名前はそれに價せぬ人々によつて僭奪せられ、哲學がかくのごとき不評を蒙ることとなつたからである(四八七E—四九八C)。大衆が己の誤解を認め、そして哲學がポリスの最高の地位に置かれるならば、そのときそこにはつねに理想國家が實現されるであらう。なぜならそれこそ哲學者に相應しい唯一の國家であり、眞理を愛する者は不動なる實在の觀想に沈潜し、それを規矩として理想的なる人間社會を構想するであらうからである。それ故に社會的現實に基づいた反對論も哲學者が支配者たるべき要求を非議すべき力をもつものではない。哲學者のみ立法者たる資格をもつ。なぜなら彼らのみポリスにおいて實現さるべき正義、美および節制の實在性を知るからである(四九八C—五〇二C)。したがつて支配者はポリスを愛するとともに眞理を愛し、博覽強記にして機敏豪氣であるとともに靜寧にして健實なる生活を欲するものでなくてはならぬ。そして多くの尋常の學問に習熟する

とともにまた「最大の學」(megista mathematia)にも耐えうるものでなくてはならない。ところで「最大の學」とは何であらうか。支配者は正義その他の諸徳の定義を學んだのち、「より長き途」を迂回せねばならぬ。さもなければ凡ゆる學のうち最大であり、彼に最も相應しいところの學の完成は期待しえぬであらう。「最大の學」とは、君がしばしば聞いたやうに、善のイデア (the idea tou agathon) であり、それを援用することによつて正義なるものも他のものも有用となり有益となる所以のものである。「その知識なくして、たとへ他の凡てを知らうとも何の益があるであらうか。あたかも善であることなしには、なにかを所有することが意味をもたぬのと一般である。ところで多くの人々は善を快樂と考へ、より分別のある人々はそれを思慮と考へる。けれどもその孰れも多くの困難を包藏してゐることは明かである。かくて人々はなほも眞實に善であるものを求め、假初めに善とみゆるものを侮蔑する。凡ゆる魂が善を追求するのは、それが凡ゆる行爲を價値づける目的だからである。しかし魂はその存在性を豫見してゐるけれども、その本質性を理解しえず、また確信をもつてゐない。かかる目的自體としての善の知識がまさしく支配者に要求されてゐるのである(五〇二C—五〇六A)。

ところでそもそも「善のイデア」とは何であらうか。我々はこの場所のプラトンの敘述をや、詳細に述べてみよう。この問いに對してソクラテスは、しばし躊躇したのちに、「善のイデア」をそのものとしてではなく、「その苗族でありそしてそれに酷似してゐると思はれるもの」を陳述すべきことを提案してゐる。「すでに他の機會にもしばしば語られたやうに、多くの美なるもの、善なるもの、そして一般にかゝる個々のものに對して、美そのもの、善そのもの、そしてかかる自體的なるものが存在する。我々はそれらの各々をひとつのイデアの下にをき、それらを實在す

るところのものと呼ぶ。個々の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い。」見ることを可能にするものは視覚である。しかし可視界において眼に視覚があり、対象に色があるにしても、これらのものがより高い軌によつて、すなはちこれらとは異つた第三のもの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であり、光の主神は太陽である。視覚も眼も太陽ではないけれども、諸々の感官のうち最も太陽的なものである。「善の苗族」とさきにいへたのはまさしくこのものに外ならぬ。すなはち可視界における視覚とその対象との太陽に對する關係が、可想界における思惟とその対象との善に對する關係に類比的に語られる。「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対象に眼をむけると、彼の眼は仄暗くまるで盲ひたかにみえるであらう。これに反して太陽が輝いてゐるとき、その同じ眼は明晰に見ることができ、そのうちに純乎たる視覚が蘇つたかのごとくである。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、ただ臆念し上下に動搖して理性をもたぬやうに思はれ、眞理と存在とが輝いてゐるものの上に止るときにのみ思惟認識して理性をもつやうに思はれるであらう。」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によりも「善のイデア」である。それは知識と眞理との原因であり、知られるものと考へられるかも知れない。しかし知識も眞理もともに美しきものではあるが「善のイデア」はこれらよりも他のそしてより美しきものと考へるのが正當である。あたかも可視界において光と視覚とは太陽的なものであるけれども、太陽そのものと考へることが正當でないとひとしく、可想界に在いても知識と眞理とは善的なものではあつても、善そのものではない。「善の有態」( taxis tou agathon ) はより尊貴なるものである。さらに太陽は

見ゆるものに視力をのみならず、自らは生成せずして、成育と發育と榮養とを與へる。あたかもそのやうに「善のイデア」は知られるものに知性をのみならず、自らは存在せずして、存在性と實在性とを提與し、その尊嚴と能力とにおいて存在の彼岸 (epekeina tes ousias) に優越してゐる。「あたかもそこからしてプラトンはグラウコンをして戯れにそれを「神的なる超越」(daimonia hyperbole) と嘆ぜしめたのである(五〇六B—五〇九C)<sup>(11)</sup>。

「太陽の比喩」をさらに認識論的に深化し興味深く展開したものは、これに續くいはゆる「線分の比喩」ならびに「洞窟の比喩」であらう。しかし我々は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。我々は「プラトンの認識論」をではなく單に「善のイデア」の思想動機とその思惟過程とを理解しうれば充分なのであるから。

(一) プラトンの「イデア論」がいはゆる「ソクラテスの對話篇」において如何に語られ、そしてそれが「ポリテイア」に至るまでに如何なる發展を遂げたか、さらにそれが後期の對話篇において如何に變革されたかについては、拙著、アリストテレス研究、二三七頁以下参照。

(二) 「ポリテイア」の解釋についてはほゞ J. Adam: The Republic of Plato. vols. II (1929) に従つた。

## 二

我々以上「太陽の比喩」から「善のイデア」について何を學びうるであらうか。それは後世の哲學史家をして果しなき論争に導き、彼らをして徒らに奔命に疲れしめたところの救ひなきアポリア以外のものではない。我々はその原因を二重に——文獻學的にそして哲學的に——理由づけることができるであらう。

善の超越性と人間性

一 文獻學的アポリア。プラトンは善とイデア、とについてきはめて多くのことを語つたにも拘らず、「善のイデア」については「ポリテイア」第六卷の叙上の場所と、後に關説されるであらうところの第七卷の若干の場所を除いては殆ど説述されてゐない。他の對話篇においてもかゝる意味關聯における「善のイデア」なる言葉は、私の知る限りでは、全く見出されないやうである。しかも「ポリテイア」の上の場所においては、我々がすでに見てきたやうに、「善のイデア」そのものについてはなく、「善の苗族」について論ぜられ、太陽との比喻について説かれたのみで、それが眞理と存在との根源としての超越性ないし彼岸性をもつこと以外に多くを知り能はぬのである。しかし我々にとつてはその超越性が何を意味するかが問題である。凡ての解釋を我々の手に委ねるときかゝる典據の情況が文獻學的アポリアとして我々の理解を阻むのは當然であらう。

二 哲學的アポリア。しかしかゝる文獻學的アポリアは決して偶然に生じたのではない。それは究意的なる根源の問題がづねに包藏するであらうところの哲學的アポリアに胚胎してゐるからである。論理的認識は、プラトンが「バイドン」の周知の場所(九九E—一〇〇A)において明示したやうに、假說的方法を基礎とするものであるからして、原理的なる假說そのものの論理的究明はづねに説明さるべき當のものを豫料することとなり、かくて悪しき循環に陥る。「ポリテイア」における「辨證法的學」の方法はさらにこのことを明白に定式づけてゐる。それは「假說を原理とするのでなく、文字通りの假說すなはち踏石あるひは出發點のごときものとして、つひに無假說的なるものに及んで凡てのものの原理に達し、それを把握して再び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ひることなく、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」(五—B—C)。こゝにはゆる「無假説的なるもの」は「善のイデア」であり、まさしくその理由からして我々の論理を超えるのである。プロチノスが凡ゆるものの第一原理であり「超越的善」であるところの「一者」(to hen)を何でないかとは規定しえても、何であるかとは語りえないと考へたのもこの間の消息を端的に表明してゐるといへるであらう。

ところでこのやうな文獻學的—哲學的アポリアは我々を「善のイデア」の不可知論に導かないであらうか。かの「神的なる超越」は所詮人知の及ばぬものとして、我々を神秘主義に導かないであらうか。たとへばヴィラモヴィッツはこのことを大凡次のやうに述べてゐる。プラトンが彼が證明を與へえぬ主張を提起してゐることを意識してゐる。彼が言表してゐるところのものは言表しえざるものであり、彼が認識されるものとみようと望んでゐるところのものは認識しえざるものである。なぜならばそれ自らが創造する存在の「彼岸」そのものだからである。従つて我々は何處からその知識をうべきであらうか。それに對してこゝでは何らの答も與へられてゐない。「メノン」によれば、それはただ「神賦」たりうるのみである。また「バイドロス」の説明に従へば、我々は最高なるものを「神的狂氣」においてのみ、すなはち悟性をもつてではなく、内的體驗によつて直觀的に把握する。事實彼はこゝで彼の哲學の最高なるものを與へてはゐるけれども、その不充分さを告白してゐる。存在および生の根源は感性の彼岸にあるのみならず、また人間理性の到達しうる凡てのものの彼岸にある。我々はそれを豫感し、信仰し、直觀しつゝ遙かにそれに到達する。かくてはじめて我々は安住しうるのである。(二)

人々の贊同を剋ちうるであらうと同時に、それはすこしも問題の解決を齎す所以でないことも明かである。しかし我  
 我はこの問題に對する我々自身の態度を決定するまへに、「ポリテイア」におけるプラトン自らの陳述に再び我々の注  
 意をむけねばならぬ。彼は同書第七卷の冒頭において、周知のごとく、「洞窟の比喩」について語つたのち、その結論  
 として次のやうに述べてゐる。「認識の世界において善のイデアは終局的にして辛苦して直觀せられ、直觀された  
 ならそれは凡てのものにおいて正しきものそして美しきもの凡ての原因であることが推論され(syllogizesthai)」、  
 そしてそれは可視界においては光とその主を生み、可想界においてはそれ自ら主であり眞理と理性とを提與する、そ  
 して私的にも公的にも賢明に行爲しようとする者は善のイデアを直觀(moira)しなくてはならない、私にとつて  
 事態はこのやうになつてゐると思はれる」(五一七B—C)。同じ主旨は「辨證法的學」の本質について論じた他の場所  
 でもさらに直截に繰返へされてゐる。「もしひとが善のイデアを他の凡てのものから抽象して論理的に分析し(dior-  
 zesthai toi logoi)えぬならば、そして戰においてのやうに、凡ゆる駁論の試練を通つて、臆見ではなく實體に即  
 して吟味することを熱望し、これら凡てにおいて論理的に打倒されることなく論を進めることができぬならば、かか  
 る人は善そのものも他の善をも知るとはいへないであらう。」(五三四B—C)。プラトンのこれらの言葉は「善のイデ  
 ア」の不可知論的ないし神秘主義的解釋に對して決定的な審判者として妥當するであらう、と私には思はれる。

「善のイデア」が理性もその對象をも超越し、それらに眞理性と存在性とを提與するものとして論理的思惟の領域  
 に屬することなく、いはゞ睿智的直觀——それを我々は *intuitus originarius* と呼んでもよいであらう——によつて  
 のみ把握しえられるであらうことは、さきに縷説された通りである。けれどもいはゆる睿智的直觀は何を意味し、如



何なる存在の仕方をもつであらうか。すでにヴィラモヴィッツによつても引證されたやうに、プラトンは「メノン」の最後において、徳は教へられうるかの問題について、「それは生れつきのもではなくまた教へられるものでもなく、神賦 (theia moira) によつてそれを持つ人に意識されることなしに配與される」と述べてゐる(九九E)。また「バイドロス」にあつても、「善の最高なるものが我々に生ずるのは神的なる贈物によつて與へられた狂氣 (mania) によつてであり」「未來を判斷する最も美しい術知たるマニケーもまた神賦によつて生ずる」と解してゐる(二四四A-C)。そしてその他の多くの場所においてこの言葉が好んで援用されたことも周知の事實である(三)。プラトンにとつてしかし、「神賦」が何であつたかについては、ソクラテスのダイモニオンの場合と同じく、種々の解釋が可能であらう。我々はそれをこゝに詳論する邊をもつてゐないが、そのうちに我々は尠くとも三つの意味を區別することができるやうに思はれる。その一は運命の神なるモイラの原意に従つて、運命ないし偶然を意味する。プラトンが「バイドン」において臨終のソクラテスについて、「彼があゝの世に行くとき、神の配意 (theia moira) なしに行くやうなことはなく、かしこでもうまく (幸福に) やつてゆくであらう」(五八E) といはしめたのはこの例である(四)。その二は政治家、豫言者、詩人などある選ばれたる人々が靈感によつて神から賦與される特殊なる天賦を意味する。さきの「メノン」および「バイドロス」からの引證句は、その前後の脈絡から充分察知しうるであらうやうに、この意味に屬するものと思はれる(五)。その三は人間の自然的素質のうち、神から相續した部分、人間が神に相似的である限りにおいて自然的に賦與された素質を意味する。たとへば「プロタゴラス」において語られたかの著名なる神話、すなはちプロメテウスがヘバイストスとアテナの許から盗み出して人間に與へたところの技術的知識と火とによつて「人間が神賦にあづ

かる」といはれた場所(三三二A)のごときである。<sup>(六)</sup>そして前二者の意味における「神賦」を第三のそれから區別する最も顯著なる徴表は、かのものが孰れもいはゞ神の偶然的配意による人間の非合理的素質として理性的理解を全く缺いてゐるに反して、後のものがいはゞ神の自然的配意に基づく人間の合理的素質として決して人間理性の領域を超越するものでないことである。かゝる區別が指摘されたのち我々はさきの問題に還らう。

「善のイデア」を認識するところのものが睿智的直観であり、それが「神賦」によるものであるとすればここにはゆる「神賦」はなによりも上にはれた第三の意味においてでなければならぬ。すなはちその把住はそれが神からの賦與である限りにおいて人間の自由意志的な作爲を超越するものであるけれども、それが人間への賦與であり人間の行爲の本質を形成する限りにおいてその權利根據はなほ理性的に問はれねばならぬ。なぜならば「善のイデア」の直観は、まさに「ポリテイア」から引證されたやうに、きはめて認識しがたいものであるけれども、ポリスにおいて私人としてまた公人として賢明に行爲しようとする人々に負荷された道徳的責務であり、それなくしては他の如何なる善をも認識しえぬであらうからである。そしてさらにそれが一たび直観され把住されたならば、その機能と構造とが「推理され」そして「論理的に分析される」であらうことも原典からの叙述によつて明白であらう。もしそうであるならば「善のイデア」は不可知論的でも神秘主義的でもなくして、かへつて「イデア論」そのものの *Conditio sine qua non* として我々の哲學的究明を俟つべき善のものでなくてはならぬ。それは主観の主観性を超え、客観の客観性をも絶して、まさしくそれらを可能ならしむるところのヘクシスなのだからである。

(一) アストはこの言葉の用ひられた箇所として叙上の「ポリテイア」の外に「クラテュロス」四一八E、「プイレボス」六四

E. 「タイイオス」四六Cを擧げらる。Ast; Lexicon Platonicum. (1908) ad loc. しかしこれらが凡て全く別の意味  
 關聯において用ひられてゐることは殆ど疑義を容れる餘地がない。

(1) Wilamowitz-Moellendorf; Platon<sup>2</sup>. I. (1920) S. 412 f.

(三) これらの場所の「Zeller; Philosophie der Griechen<sup>2</sup>. II, 1. S. 594. Anm. 4を參看せよ。

(四) 「神賦」(theia moira)を「偶然」(tyche)と同義に用ひた例として「プリストテレス」<sup>1</sup>「ニコモス倫理學」第一卷、第  
 九章、一〇九九b一〇を參看せよ。

(五) 第一と第二の孰れの意味にも解しうる場所として、我々は「ポリテイア」第六卷、四九二Eおよび「アポロギア」三三  
 Cを擧げることができる。

(六) なほ「ノモイ」第九卷、八七五C參照。「ニコモス倫理學」第十卷、第九章、一一七九b二一にもほとんど同じ思想が見  
 出される。

### 三

「善のイデア」が何であるかといふ我々の問題についてはすでに傳統的な解釋の歴史が樹立されてゐる。そしてそ  
 の淵源は遠くプラトンの直接の弟子たるスベウシッポス、クセノクラテス及びプリストテレスにまで遡ることができ  
 る。また新プラトン學派の大宗たるプロチノスにおいてそれが彼の「一者の形而上學」のうちを中心に位置を占める  
 ことも周知のことさらに屬するであらう。しかし我々は古代から近世に至るまでの「善のイデア」の解釋史に立ち入  
 ることを避けて、ただ現代におけるこの問題の解釋の現況に——しかも我々の論構に關聯をもつ限りにおいて——觸

れるに止めよう。

およそプラトン哲學に關心をもつものにとつて「善のイデア」ほど魅惑的なものはないであらう。十九世紀以來多くの哲學家ならびにプラトン學者によつてこの問題が主題的に取り上げられたのは決して理由なくしてではないのである。けれども彼らの多くはそれを「善のイデアに對するプラトンの神の關係」として論じ、兩者の全體的ないし部分的同一性を確認しようと信ずる立場からこゝに「プラトンの神學」をみようとしてゐる。<sup>(三)</sup>我々はその代表的なるものとしてツェラーをとらう。

彼は「ポリテイア」における「善のイデア」の規定が含むところの困難を指摘し、それをおよそ次のやうな仕方ではち人間に對する最高なるものが理解されねばならぬ、といふ方向で處理されてゐる。しかも「ポリテイア」の當該の場所は明かにこの説明を指示してゐるからして、それはこゝでも超人間的なる世界の究極目的ないし神の世界形成の際における模範概念であるかのやうな觀を呈するに至つたのである。そして善の「イデア」は神に對して、あるひは逆の位相において、それはあたかも限定者と被限定者との關係におけるごとく神から區別されねばならぬ。前者は「善のイデア」が神をも自らの下に包括する類と解される場合であり、後者はそれが神の所産ないし思想であるか神に附帶する本質規定を表はす場合である（ヘルマン、シュタルバウム、トレンデンブルク、ヴェールマン其の他）。<sup>(三)</sup>

二、しかしプラトン自身の説明はかかる想定を禁じてゐるやうである。なぜならば「善のイデア」が凡ゆる正しきもの、美しきもの原因であり、光の創造者であり、實在と理性との根源であるならば、それは單なる目的ではなく凡

ゆる存在の根據であり、原動力であると書かれてゐるからである。それは凡ゆるものの端的なる原因であり、これ以外の能動因はプラトンには存在しない。「ゾイレボス」(二二C)も「テイマイオス」(二八C以下)もこのことを證示するやうに思はれる。三、プラトンの教説の内的關聯もまた同じ結果を齎すであらう。なぜなら神とそしてそれとは異つたイデア世界との關係をひとがどのやうに想定しようとも、我々はつねに解き難きアポリアに逢着するであらうからである。我々はそれについて三つの場合を想定することができる。(i)「善のイデア」は神の思想ないし創造物であらうか、それとも神的なるものの内在的規定なのであらうか。しかし前者はイデアの永遠性と獨立性を、後者はその實體性を阻害するであらう。そしてかゝる假定は思惟しうる最高のものであるところの「善のイデア」を派生的なるもの、附帶的なるものとし、それを創造する神が第一のそして最高のものとなるであらう。しかしプラトンはイデアを一般に神の思想、性質ないし被造物とみなしてゐない、これら僅かへつてイデアによつて可能なだけからである。(ii)では逆に神はイデアの所産であり、それに關與するところの個體であらうか。もしさうであればそれは絶對的な永遠の神ではなくして「生成した神々」の一つとなるであらう。(iii) それともひとは次のやうに假定しようと欲するであらうか。神はイデアと並んで固有の獨立した原理であり、それらは相互に創造し創造される關係ではなく、その活動は本質的にイデアと現象との結合を媒介し、世界をイデアに模造せしめることにある、と。かうした見解はもちろんそれ自身としても提起されうるし、またプラトン自ら「テイマイオス」において專態をそのやうに述べてゐるのみでなく、彼の體系においてもこの假定に對する重大な根據が見出される。なぜならそこにはイデアを現象に赴かしめる所以の運動因が缺如してをり、あたかもその理由からして「テイマイオス」は世界創造者を必要としたのだからで

ある。しかしそれに對してひとは直ちに他の手近なアポリアを用意するであらう。すなはちプラトンともあらうものが彼の最高原理を二元的に——その内面的結合を努力することなしに——並列して立てえたであらうか。もしイデアのみが眞に實在するものであるならば、それとは異つたしかも同様に根源的な本質がイデアと並んで存在する餘地があるであらうか。存在する凡ゆるものはイデアを分有することによつてあるのだからして、神についてもそのことは妥當すべきではないであらうか。しかしそれは神の概念と調和しない。四、プラトンの體系の統一はむしろ運動因を形相因から、神を最高のイデアすなはち「善のイデア」から區別しなかつたといふ假定の下においてのみ樹立しうるのである。かかる見解がプラトン自身のものであつたことは、たとへば「善について」と題する彼の晩年の講義において、最高の一を善として示したといふ信すべき報告からも確證される。なぜならこの一は彼にとつて神と合致するものであつたからである。またスベウシツポスやアリストテレスもかかる歸結の證人として役立つであらう。五、ところ善の概念のごとく目的關係のみを表示する概念が實體化され、そしてそれが最高の運動因であり理性であると説明されることは不可能ではないであらうか。尠くとも我々は理性をイデアには歸屬しないところの人格性の形でのみ考へる慣はしになつてゐる。しかしプラトンにとつてもさうであつたか否かは疑はしい。等しさ、大いさなどの關係概念を事物のイデアの本質として、我々が知覺するところの事物そのものに先行せしめた人が絕對的目的ないし善を絕對的原因および絕對的存在と看做すことは充分ありうるであらう。そしてさらに一步を進めて理性、活動など、それなくしてはかの無限の本質が可能でないとこの諸性質が歸屬されることも決して不思議ではないであらう。ただこれらと人格性との關係の問題がプラトンによつてはつきりとは提起されなかつたことは事實であるけれども。六、

最後に次のことが附言されなくてはならない。プラトンが神の完全性について、神の攝理について、人間に對する神の配意について語つてゐる凡てのことは、彼が哲學的理念を意識して彼自身に縁のない言葉に翻譯してゐるかのやうな印象を與へず、むしろ彼が宗教的信仰そのものにあづかり、それが本質的に充分基礎づけられたものと考へてゐるといふ印象を與へる。しかし彼はこの宗教的表象を彼の學的概念をもつて傳へそして兩者の結合の可能性をはつきりと證示するといふ試みをしなかつた。彼は最高の根據についての學的研究をイデアに限定しそしてそれと並んで神を必要とするとき(「テイマイオス」におけるごとく)、彼は證明とより詳細な規定なしに信仰的前提としてそれを導入した。かくて彼は最高のイデアが最高の神と合致するといふ一般的な思想に満足し、そこに潜む困難を意識しなかつたのである。<sup>(四)</sup>

我々はツェラーの所説を——便宜上若干の分節を設けて——不相應と思はれるまでに詳説した。その理由は、彼の論議を介して現代における「善のイデア」の支配的な解釋とその論據とを網羅的に知りうると、私には思はれるからである。我々は「善のイデア」と神との同一性を主張するツェラー説を、また一般に彼と大同小異の見解を持つる説を「善のイデア」の形而上學的・神學的解釋として標示しておかう。これと全く對蹠的な見地に立つものに新カント學派、とくにマールブルク學派の人々がある。<sup>(五)</sup>我々はその代表的なものとしてナトルプをとらう。

彼の解釋の規格ともいふべき原則は「善のイデアは辨證法の最高の方法概念として神學には全く何らの關與をももち能はぬ」といふことである。「善のイデア」に關する彼の凡ゆる陳述はこの基本原則の論理的展開に外ならぬ。彼によれば、「それは思惟の二つの(特殊なる)指定ではなく、從つて二つの(特殊なる)存在でも認識でもなくして、

思惟指定の凡ゆる特殊なる存在、凡ゆる特殊なる認識を基礎づける究極的原理として唯一の思惟指定そのものを表明する。それは純粹にして無假說的なるそして學の凡ゆる前提を根本的に基礎づける思惟の凡ゆる前提である。かくてそれは凡ゆる特殊なる認識とそして認識の凡ゆる特殊なる對象性ととを——カントの表現を用ひていへば——はじめて可能にするところのものである。ナトルブがかかる解釋に最も有力な武器として利用してゐるのは、凡ゆる假說から無假說的原理に上昇するところの辨證法的學の方法である。「善のイデア」を意味するところの「無假說的始源」に到達するのは特殊なる具體的諸學の相對的原則から究極の全く純粹なる思惟の基礎、すなはちかかものが純粹にそこから演繹されねばならぬところの最初の根源的思惟指定への論理的復歸においてのみである。そしてかかる復歸に對して妥當するのはまさしく諸學の内部において支配してゐるところの演繹的關聯の法則に外ならず、これは思惟指定の究極の法則を意味する。かかる解釋による類似の表現は隨所に繰返へされてゐる。かくて「善のイデア」の下に理解さるべきものは究極的なる一つの論理的原理ではなく、唯一の論理的なるもの自體の原理であり、特殊なる凡ゆる存在と思惟は究極的法則において基礎づけられる。この法則は對象を構成するところのものであり、法則において對象を基礎づけるといふこの法則自體 (autos ho logos) は超對象的なる、従つて凡ゆる特殊なる法則を超越するところの唯一の法則である。プラトンの叙述の文句も關聯全體もこれ以外の解決に對して權利も口實も與へてゐない。たとへば *aitia aitios* なる言葉もプラトンは論理的以外の「根據」を認めてゐないし、經驗的なるものにおいてすら彼にとつて「根據」とは自他を動かすところの事物ではなくして法則であり假說である。そして純粹思惟の領域において、自ら假說であることを止めるところの究意的假說、すなはち假說の方法を超越し、この方法そのものの究極的原



理に至るところのものが「無假説的なるもの」の眞の意味である。しかし我々は問はねばならない。では何故にそれがとくに「善のイデア」と呼ばれ、「法則のイデア」ないし「イデアのイデア」と呼ばれなかつたのであらうか。ナトルプの解釋によれば、プラトンは *autos ho logos* なる言葉をもつて「思惟の純粹指定」を表示してゐる。しかし何故に彼はこれと同義的なる表現に止まらないで論理的なるものを超脱する「善のイデア」なる表現をとくに好んで用ひたのであらうか。「ゴルギアス」においては善は「法則的なるもの」を意味してゐるけれども、それは、一つのイデアであつて唯一のイデアではない。善は人間の行爲のみならず生成消滅、いな、存在一般が目圖するところの究極目的として、凡ゆる特殊なる法則を超出したところの法則自體に對する内的なそして直接の關係において考へられねばならぬ。この意味において「善のイデア」がどの程度に基礎づけられるかをプラトンは直接に明示してゐない。それは經驗の領域において現實的な指定によつては決して充されないとこの課題ないし要求として止つてゐる。かくてナトルプは「善のイデア」をカント的な——むしろ新カント派的な——當爲の意味に解釋しようと試みてゐるけれども、彼はさきの間に對して首肯しうべき答を與へてゐないやうである。そしてまさしくこのことはナトルプの解釋の一つの限界を彼自ら承認したものとすべきはめて興味ある事實なのである。しかしすでに歴史的なものとして評價されそしてそれについて關説されたことのある彼のプラトン解釋にこれ以上立ち入る必要はないであらう。我々は「善のイデア」のうちに論理の最高法則を見出さうとするナトルプ説を、また一般にかゝる論理主義的解釋に自己の立場を求めようとする新カント學派の説を「善のイデア」の認識論的、論理學的解釋として標示しておかう。

(一) これについては次の卓抜なる研究を參考されたい。Stumpf: *Verhältniss des Platonischen Gottes zur Idee des*

Guten. (1869) S. 5 ff.

- (一) 前掲の著書の外ドッペラーに引用された数多くの文獻を參照。Zeller; op. cit. S. 718 Anm. 1.  
 (ii) Hermann; Index Iectionum. (1832 f.). Vindiciae disputationis de idea homi ap. Plat. (1840). Stallbaum;  
 Plat. Philob. Prolegg. (1820) XXXIV, LXXXIX. Plat. Tim. 46 ff. Plat. Parm. 272. Trendelenburg; De Philob.  
 consilio (1837) S. 17 ff. Wehrmann; Plat. de summo bono doctrina S. 70 ff.  
 (E) Zeller; op. cit. S. 707—718.  
 (F) Cohen; Platons Ideenlehre und die Mathematik. (1878). Hartmann; Platons Logik des Seins (1909).  
 Barth; Die Seele in der Philosophie Platons (1921). Natorp; Platons Ideenlehre\* (1921). Über Platons Ideen-  
 lehre (1914).  
 (六) Natorp; Pl. Id. S. 188—201.  
 (七) 拙著、アリストテレス研究、二六七頁以下參照。

## 四

プラトンにとってイデアは、すでに一般に承認せられてゐるやうに、存在の最高類と認識の最高法則との二重の意味を擔つてゐる。そして「善のイデア」が存在と眞理とを超越し、それらに實在性と認識性とを賦與し、これらを可能ならしむる所以のものであることもさきに明示された。もしさうであるならば、「善のイデア」と神との同一性を主張するツェラーの形而上學的解釋も、そこに端的なる法則自體を見出さうとするナトルプの認識論的解釋も、ともにそれぞれの立場から充分の存在理由をもつものといへるであらう。けれども我々は再びさきの問ひを繰返へさねばな

らぬ。何故にプラトンはかの「無假説的なるもの」をたとへばイデアのイデアと呼ばずして、とくに「善のイデア」と呼んだのであらうか。その超越性は最も存在的なる存在の超越性であり、最も究意的なる真理の充驗性であつて、人間性とは何のかゝはりもたぬのであらうか。

この間に對する一つの古典的な答が、アリストテレスによつて用意されてゐる。彼は「ニコマコス倫理學」(第一卷、第六章)において、彼の範疇論を有力な武器としながら、周知の仕方、プラトンのイデアの教説を鋭く批判し、とくに「善のイデア」が如何なる意味と限界とにおいて人間の行爲に適用しうるかを檢査してゐる。彼が一般的善とイデアとの關係を犀利に分析したのちに到達した結論は凡そ次のやうなものである。共通に述語されるなにか一つの善があり、超越的なそれ自體における善 (choriston auto ti kath' auto agathon) があるにしても、それは人間にとつて行爲しうる善でも獲得しうる善でもないことは明かである。しかしかゝる「善のイデア」を知つてゐることが、諸々の善のうち行爲しうるものや獲得しうるものにとつてよりよいことだと考へられるかも知れない。なぜならばそれをたとへば範型 (paradigma) の如きものとしてもつとき、我々にとつての善をもよりよく知ることができ、それらを知つてゐるとすれば、それらに到達するでもあらうからである。この説はより信憑的なるものを含んでゐるけれども、それは諸々の學問に背馳するやうに思はれる。なぜならば凡ゆる學問は何らかの善を追求し、缺如したものを要求してゐるけれども、善そのものの認識は等閑に附してゐるからである。しかもそれほど大なる助力となるものを凡ての専門家が知りもせずまた要求もしないといふが如きは不合理であらう。また織匠や大工がかゝる善そのものを知ることによつて自己の技術に對して如何なる利益をうるであらうか、あるひはイデアそのものを觀想した人が如何

にして醫者や統帥者としてより有能になるであらうか、は不可解である。なぜならば醫者はこのやうな仕方健康を診察するのではなくして、人間の健康を、いな、むしろ特定の人の健康を診察するのだと思はれるからである。彼は個々の人を療治するのであるから(一〇九六b三二—一〇九七a一三)。

アリストテレスが彼の倫理學の基本的性格を嚴密性ではなく經驗性にもとめ、かつ、その對象を超越的善にではなくあくまで「人間的善」(anthropinon agathon)に限定した限りにおいて、彼の實用主義的なイデア批判は必ずしも正鵠を失したものだといひえないであらう。たしかに我々は「善のイデア」のヘクシスを身につけることによつてよりよき(有能なる)醫者となることはできない。けれどもそれによつてよりよき(有徳なる)醫者となることはできる筈ではないか。ひとはここにかつてソピイスト的思辨において重要な役割を演じたところのよきなる言葉のギリシヤ的表现——agathos, aretes——の重義性を想起するであらう。そしてプラトンにあつては行爲(maittein)と作爲(poiein)とが、たとへば「ゴルギアス」(五〇〇A—五〇二A)においてのやうに、明別されずして、術知的堪能(三)が直ちに倫理的善の問題に轉換されたことも、かかる批判への機縁を提示したのであらう。すでに「エウデモス倫理學」(第一卷、第八章)においても明示されたやうに、倫理學ないし政治學において求められてゐるところの善そのものは「善のイデア」でもなく共通の善でもない。なぜならば前者は不變的にして行爲しうべからざるもの、後者は可變的ではあるけれどもなほ行爲しうべからざるものであるに反して、倫理學の對象たる善そのものは行爲しうべきものであり、それに隸屬する凡ゆるものの原因であり、凡ゆる善なるものの最初のものであるところの人間の行爲の目的たる善でなければならなかつたからである(二二八b八—一四)。(四)けれどもアリストテレスにとつてかかる最高善は

「幸福」(eudaimonia)に外ならず、それがいはゆる「観想的生活」においてのみ實現されうるものであるならば、その純粹なる理念的範型を「善のイデア」に見出すことはアリストテレスの意味においてもなほ許しうることではあるまいか。

「マクナ・モラリア」の著者の論據はさらに信憑しがたい。すなはちなにかを證明しようと欲するものは判明ならざる範型を用ひてではなく、むしろ不明なるものを判明なるものによつて、たとへば思惟的なるものを感性的なるものによつて證明すべきであるにしても、その理由からして「善のイデア」が善なるものの可能の根據となりえないとはいへない。なぜなら、アリストテレス的にいへば、「我々にとつてより先なるもの」であるところの人の間的善は存在的にはより判明なるものであつても論理的にはより判明ならざるものであり、「それ自らにおいてより先なるもの」であるところの超越的善はまさしくその逆だからである、そして論證の原理はつねに「それ自らにおいてより先なるもの」であり論理的により判明なるものでなくてはならぬからである。さらにまた「善のイデア」は個々の善に對する固有ならざる原理であり、それはあたかも、「三角形の内角の和が二直角である」といふ定義の證明の原理を「魂は不死である」といふことに求める愚に等しいといふ論議(一一八三a二四—b八)も我々は承認しえない。「善のイデア」が個々の善の固有なる原理たりえないといふことほどプラトンの精神から遠いものはないからである。

では「善のイデア」と「人間的善」とは如何に關聯し、善の超越性はその人間性と如何に調和するであらうか。「善のイデア」は凡ゆる存在と眞理との可能性の根據として「存在の彼岸」に超越し、あたかもそこからして「プラトンの神學」と「プラトンの認識論」とが出發すべき最高原理が獲得される、とさきにはれた。けれどもそれはさ

らに勝義的に凡ゆる行爲の可能性の根據でもなければならぬ。すなはちそれはポリスにおける人間が他の凡ゆる善を認識し、思慮深く行爲する所以のものであり、いはば「目的の王國」に君臨する太陽ともいふべき目的自體である。我々は「ポリテイア」における「善のイデア」の思想を動機づけたものが彼の形而上學の冠冕としてであるよりも、また彼の認識論の基礎づけとしてであるよりも、ポリスの支配者に象徴される人間理想の形成の課題としてであつたことを忘れてはならぬ。それは存在と眞理との超越者としてなによりも人間存在を支配し、人間を支配することによつてかへつてそれ自身を可能とする。なぜなら人間存在にあつては「善のイデア」はその行爲に内在することによつてのみそれを超越しうるからである。まさしくそれ故に「善のイデア」は根源的なる行爲の可能性自體であり、その超越性は人間性の根據となることによつて自らを開示する。それが客觀よりもより客觀的なるものであり、主觀よりもより主觀的なるものであるといはれたのもかゝる理由からであらう。<sup>(五)</sup> さきにそれが「神賦」であると解されたのもこの意味である。かゝるものとしての「善のイデア」を我々は人間學的解釋と呼んでおかう。こゝに「プラトンの人間學」の最高原理が樹立される。しかし我々はこれについては筆を新にして論じなくてはならぬ。

- (一) 我々は「エウデモス倫理學」第一卷、第八章、「一一七b—一一八a三八」においても同趣旨の論評を見出す。
- (二) Steintal; Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern (1890), Teil I, S. 63.
- (三) H. Meyer; Platon und die Aristotelische Ethik (1919) s. 16f.
- (四) なほ「エウデモス倫理學」第一卷、第二章を参照。
- (五) Heidegger; Vom Wesen des Grundes (1929) S. 30.