九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

現代における哲学の課題 : プラトニズムより見た現代哲学の一形態

藤沢, 令夫

https://doi.org/10.15017/2543248

出版情報：哲學年報. 23, pp.493-551, 1961-09-20. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

現代における哲学の課題

――プラトニズムより見た現代哲学の一形態――

藤沢令夫

本稿は一九六〇年十一月二十五日、熊本大学で行われた西日本哲学会のシュンポシウム（「現代における哲学の課題」）において発表した草稿にもとずき、これに相当の補筆変更を加えて成立したものである。実存哲学について触れた部分が除かれ、分析哲学的立場の検討が中心におかれることになった。

「現代における哲学の課題」ということを主題にして、ここにふたたび何らかのかたちで論じることを、(1)義務として課せられているわけであるが、さしあたってやや大まかな観察と、それに附随する二三の、やはり必然的に大まかな想念について述べることからはじめるのを、ゆるしていただきたい。それは私が――おそらくは私の個人的な性癖によって――われわれのテーマの題名の中に、《現代においては従来みられなかったある特殊事情が発生していて、そのために哲学は、これまでみずからの課題としてきたものに何らかの変更を加えるべきであり、ないしは特別の適応態度をとらなければならぬ》といった含みを感じとるからである。人びとの思い浮べる「現代」の特別さとはどの

ようなものであり、それは哲学にとって、どのような意味をもつのであろうか。

日常の、任意の一点をとってみる。出勤時、街を行く。遠くのテレビ塔だとか、おびただしく走る自動車だとか、頭上を飛ぶ高成能の飛行機のすさまじい爆音だとか、高層建築物に拠る会社や金融機関だとか、またそうしたいずれかの勤務先へ急ぐ人びとの群だとか、これらのものによって構成される光景は、たとえそれが表面的かつ局部的なものであるにしても、しかし、現代に至るまでみられなかったという意味では、たしかに現代的な光景にちがいないし、またたしかにそれだけで、現代の特質としてしばしば強調される諸条件――科学技術の高度の発達や、社会機構の複雑尨大さや、さらにこれらが「個」の存在に対して不可避的に及ぼす影響などを、充分に示しているといえる。こういった「現代的光景」はいずれも、ほかならぬ人間の知性がなしとげた諸発見と諸労働の集積によってもたらされたものであるが、われわれがそこから全体として紛うべくもなく受けとる印象は、繁忙と中断、無秩序、散漫といったものであって、それは当初の創造において知性を条件づけていたところの、閑暇、秩序、集中といった性格とまさに対照的であるように思われる。もろもろの学問の母胎であった哲学は、そうした当初の創造と発見の中にあって、疑いもなく大きな役割と寄与をはたしていた。しかし知性の創り出した所産がこのような様相を呈している今となっては、その様相を支配するとみられた高度の科学技術や複雑な社会機構は、哲学者と呼ばれる一群の人びとがいてもいなくても、ないしは哲学という学問があってもなくても、それと全く無関係に、それぞれのメカニズムに従って成長し、発展し、変貌をつづけて行くことであろう。

だから、もしここにひとりの気の弱い「哲学者」がいて、こうした光景に目をうばわれながら、自分はいったいこ

のような状況の中でいかなる役割をはたし、世の中のこの動きに何を寄与しているのかと自問するとしたら、彼はさだめし心細い思いをするにちがいないであろう。それにまた、かっては自然と直接相対してその本性について想いをめぐらせ、世の人びとと人生の諸問題について対話することが哲学であったのに、いま彼の「哲学」のための時間は、その大部分が他人の書物を——何千年の間に書き溜められ、なお日々おびただしく生産される書物や論文を——読むことによって費され、あるいはせいぜい、それらを種にして講義したり、みずからも「論文」の生産に参加したりすることから成りたっているのである。自然について物を言おうと思えば、それぞれの分野の「専門家」たちの言葉に右顧左眄しなければならず、日常生活は、その原理や構造さえも知らぬさまざまの器具機械によって支配されている。人間の諸活動の全範囲において、哲学（philosophia）という光栄ある名称の適用部分がいちじるしく縮少したのとともに、なかんずく政治家が正統的哲学を学んだ例の僅少もしくは皆無であるこの国にあっては、哲学者が世の営みの中に占める位置は緲たるものにすぎない。「現代の騒音」の中にあって、彼はただ萎縮しなければならぬ。

＊＊＊

しかしながら、流布された通念に対して身構えるのは、哲学者の本能である。たわいなき自己満足に日を送る哲学の専門家たちにくらべれば、われわれは右の気弱な哲学者の方により多くの同情をもつべきかもしれないが、しかし過度の悲観主義は事柄の多くをとらえそこなう。同じ現代の騒音も、気の強い哲学者には、デカルトにおいてそうであったように、小川のせせらぎとしか聞えぬかもしれぬ。この気の強い哲学者は、次のように言うであろう。

テレビ塔や高成能の飛行機や自動車や、その他何やかやによって構成される光景は、現代においてしかみられないという意味では、たしかに「現代的」であるかもしれないが、しかしただそれだけのことならば、現代の特別さとは要するに、いかなる時代も他のすべての時代から区別され、それまでのどの時代とも異るという、単純で当り前の意味しかもっていない。もしたとえば、一部の哲学者が「哲学の行方」を案じてさかしらに説くように、「今日われわれをめぐって魂やモラルの問題は山ほどあるだろう。しかしそれらは機械化され技術化された社会で、団地住宅に住み、電気洗濯機やトースターをそなえ、ケイコウ灯のもとで、テレビや週間誌とともに生活している現代人に特有の問題であり悩みなのである」[2]というようなことが言えるとすれば、全く同じように、団地住宅でない住宅に住み、普通の電燈やランプやローソクのもとで生活していた人びとにも特有の悩みや問題があったであろうし、「原子力時代」や「宇宙時代」が現代であるならば、同じ資格で蒸気力時代でも石器時代でも、それぞれの時点における「現代」として、それぞれに固有の問題を哲学に提供してきたといえるであろう。「社会機構の発展と科学の進歩普及という舞台装置の転換が、行者風の哲学者たちをそもそもコッケイな存在にしてしまった」[3]とすれば、アリストパネスの『雲』が描く、二千年をさかのぼる古代ギリシアの単純な「舞台装置」の中においても、哲学者は一般の人びとからのわらい者であったことに変りはない。哲学はそのようなものとしてむかしからあったし、いまもあり、これからもあるであろう。

むろんそれはそうだが、しかしわれわれが今日直面している問題は、これまでの時代のそれとは質的に全く異っているのだと、われわれは日ごろ聞かされている。たとえば、自然科学が今日高度の発達をとげて、物質がひそめる強

大なエネルギーを人間の手で引き出すことが可能になり、それによってかって想像もできなかつた破壊力をもつ兵器がつくり出された結果、ひとたび国際的な或る力の均衡関係が破綻をきたしたならば、人類は一人のこらずこの地上から抹殺されるという事態さえも、けっしてありえないことではなくなったのは事実である。人間がみずから得た知識と能力によって破滅に追いやられるかもしれぬこの危機が、いかにおそるべきものであるかということも、またわれわれがこうした危機を避けるために、各人にできる範囲であらゆる努力をなすべきであるということも、ともにわれわれが現代に生きる人間として、充分の自覚をもって確認しなければならないのは、いうまでもない。けれども、このような危機というものは、たとえそれがどれほど深刻なものであるとしても、またわれわれがそれをどれほど誇張して考えるとしても、事柄そのものとしてくらべてみるかぎりでは、人間がそもそも「死すべきもの」（θνητός, βροτός）であるという、この単純な事実ほどには、決定的でもなければ必然的でもないのである。ソクラテスを、毒杯よりも確実に死に追いやるものは、古典的三段論法の、かの多用される範例の大前提である。現代は不安の時代、虚無の時代と言われる。しかしいったい、不安でないような時代、虚無におびやかされないような時代が、かつてあったであろうか。不安なのは、虚無につきまとわれるのは、所詮、人間存在そのものなのである。古人によって「死の練習」と規定された哲学が、この決定的な事実の上に本格的に腰をすえて目をそらさず、そのうえで、この「死すべきもの」としての人間はいかに生くべきか、何がよき生き方であるかと問うことを基本にしているとするならば、その時代々々の性格がどのように変ろうとも、哲学の根本的な在り方そのものは、それによっていささかも動揺するものではないといわなければならぬ。

人びとがいろいろと言いたてる他のすべての事柄についても、同様のことがいえるであろう。「現代の危機」がいずれも、帰するところ人間の危機であり、人間の知慧いかんによって左右されるものである以上、実践知（プロネーシス）としての哲学、ものを作る知に対する使う知としての哲学の存在理由は、自然科学の発達や社会機構の複雑化によって、むしろますます強化されるものというべきである。

＊＊＊

ヨーロッパの哲学史を根本的に規定したソクラテスには、アテナイの同じ区で生れたクリトンという、幼少のころからの親しい友があった。思想家の範疇に属する人ではなかったが、実直な人がらで、まことの友としてソクラテスの身辺に最後まで温かい心をくばる。彼には二人の息子があった。年ごろになったその長男の教育について、彼はある日、ソクラテスに相談をもちかける。あの子に哲学をやらせたものかどうか。哲学者や教育家を自称している連中をみていると、どうもその気になれないのだが——。その懸念は、どんな分野の事柄についても言えることだ、とソクラテスは答える。たとえば体育術にしても、弁論や軍事の術にしても、事柄それ自体はみな立派なものだが、ただ実際にそれを職業としている者はどうかということになると、すぐれた人物というものはどこにも、稀にしかいないものだ。

「だから、クリトンよ」とソクラテスは言う。「哲学をいま職業にしている連中が、有為の人物であろうとなかろうと、彼らのことはほっておいて、哲学という事柄そのものをとくとよく吟味し、そのうえで、もし下らぬものだと

はっきりしたら、息子さんたちだけでなくみんなの人に、そんなことはするなと言うがよい。だがもし、哲学というものが、ぼくの思っているとおりのものだとわかったならば、案ずるところなく元気を出して、親子そろって追求し、修めることにしたまえ」[4]。

――「現代における哲学の課題」というわれわれのテーマの題名が、何か騒々しい感じをあたえるのは、それがこ何年かのあいだ、われわれの周囲においてしばしば話題にとりあげられ、そしてそこで行われる議論が多くの場合、各人がやや大げさで漠然とした「現代的意識」のもとに、これまた各人が漠然といだいている「哲学」のイメージに対して、思い思いの注文をつけるといった観を呈しているからであろう。さればわれわれもまたソクラテスの勧告に従い、気の弱い哲学者も気の強い哲学者もしばらくこれを放っておいて、ひとつの学問としての哲学がもともとみずからに課していた、内的な課題が何であるかをよく吟味してみなければならない。そしてそれと並行して、もしこの課題に対して変更を要求する主張が、現代において行われているならば、そのもっと明確でしっかりした見本を取りあげ、そうした主張を促した事情やその主張の可否について、問題をできるだけ、哲学にとって原理的な事柄に引き直して検討することにしよう。

＊＊＊

伝承によれば、史上はじめて philosophos という言葉を使って自分を規定したのは、ピュタゴラスであったと言われる。この聞きなれぬ語の説明を求められて彼は、人生を祭礼に譬え、そこには競技会に出て賞を得ようとする人び

とや、祭礼の市場で物を商って金を得ようとする人びとが集るほかに、そうした名誉賞讃をも利得をも求めることなく、ただ「何がどのように行われるかを熱心に見るために（visendi causa…studiose）やって来る人がいる」ことを語る。人生においても同様に、金銭や名誉のために骨折る多くの人びとのほかに、少数ながら「事物の本性を熱心に観ようと努める（rerum naturam studiose intuerentur）人びと」がいて、この知の愛求者がすなわち哲学者にほかならないと彼は説明する。(5)

「観」（テオーリアー）ということは、ピュタゴラス派の思想の中核として、さまざまの意味内容がこれに賦与されたが、哲学は先にもふれたように、まずこのようなひとつの生き方の態度（ὁδὸς τοῦ βίου）(6)として規定されたといえる。その「観」の態度は基本的に、かならずしも受動的な「観照」ではなく、ピュタゴラスにおいてまずそうであったごとく、熱情に裏づけられた積極的な真理探求の実践であるけれども、しかし「観」が「観」であるかぎり、哲学は当然、ピュタゴラスがみずからをそこから区別した競技者や商人たちの立場から、不信の眼を向けられる宿命のようなものをもっている。むかしから今日にいたるまで、哲学に対して向けられてきたいろいろの疑問や不信の声は、いずれもそのような、「観る人びと」に対して実務実用の立場から投げかけられる、「お前たちは実際に世の動きに参加していないし、世の中を実際に動かす力も持っていない」という声であった。われわれは、そういった哲学に対する攻撃の、最も猛烈で最も典型的なひとつの例が、哲学が一つの学問としての基礎をきずかれたちょうどそのプラトンの対話篇の中で、新鋭政治家カリクレスの口からソクラテスに向けて投げかけられているのを見出すが、(7)そのカリクレスの言葉に示されている対立も、まさに彼自身の援用するエウリピデスの劇『アンティオペ』における二

人の登場人物によって代表されるような、広く実務の立場と学問や芸術全般の立場との対立だったのである。ただ「観」の態度はもともと、あらゆるものを自己の対象として摂取する柔軟性をもつ。ソクラテスにとっては、そうした不信や警告の言葉それ自体が、またとない好箇の哲学的主題であった。「いささかでも心ある人間にして、これ以上真剣になれるような問題が何かほかにあるだろうか。人生をいかに生きるべきかという、この一つの問以上に？」(8)——この素朴な問はみかけほど単純でも無力でもなく、ある不可思議な「知」への渇望に促されて、世界と人間に関するあらゆる思索の体系をみずからのもとに結集せしめ、以後幾多の第一級の精神家が、かくして形成された壮大な「理念の宇宙」を修正し再修正しつつ、「哲学」という営みは今日まで継承されてきた。

ただしかし、その間他方において、はじめ philosophia の名のもとに緊密に統括されていた、世界と人間に関するそうしたもろもろの学問の分野は、時代の進展とともに次第に独立して「科学」を名のるようになり、theōriā はそれら諸科学の theory へと分化して行った。そしてこれらの独立分化した theory は、「事物の本性」(rerum natura) を観るという仕事を、それぞれの領域において分担することを標榜しながらも、自分が名のる「観」の要素を次第に稀薄にして、環境に対する働きかけを確実に成功せしめるための処方や手順としての性格を、ますます帯びるようになった。ある実際的な能力であること、予見し実証しうる知識であることが、現代的な意味での科学 (scientia) の特質なのであって、すなわち哲学は、最初から宿命づけられていた実務や実用の立場との対立において、かつてみずからの陣営に属していた学問の諸分野を、そのような実効性の面で逆に向うへまわす結果になったといえる。そのむかし、哲学者の現実遊離を嗤うための言葉の一つは、μετεωρολογία というのであったが、(9) この「天空に関する議

論」さえも、れっきとした実效性を獲得して、「宇宙時代」という流行語まで登場するに至った今日、不毛のそしりは、「哲学」の名が一手でこれを引き受けなければならなくなった。先にみられた気弱な哲学者の心をかすめる不安も、「現代的光景」が語りかける、このような実務や実效の誇示に対する気後れにほかならない。それは依然、ピュタゴラスの祭礼の譬喩や、カリクレスの語る『アンティオペ』劇の中に示されていたのと、同じ二つの立場の対立に根をもつが、ただその対立の様相は、いま見られたような意味でかなり著しく変化したのである。

＊＊

すべて実效性を有するものへの気後れは、哲学の内部にも投影して、さまざまのかたちで哲学そのものを変質せしめようとする。その最も直接的なあらわれは、哲学を何らかの意味で科学的な学問たらしめ、すくなくとも科学のもつ有效性を哲学にも賦与もしくは回復せしめるか、ないしは哲学を科学――「自然科学」であれ「人文科学」であれ――の一つに解消させようとすることであろう。

それにもともと、もしほんとうに哲学が、かの *rerum natura* の考察を、次々と分化独立する科学の手にゆだねて行くとしたならば、そしてその考察研究を有效に行うためには、科学の行うやり方しか考えられないとしたならば、たんなる人生観の問題ならいざしらず、ひとつの学問としての哲学には、固有の対象や領域というものは何ひとつ残されないことになる。むろんこのような疑惑に対しては、哲学は最初から、哲学は科学の扱う経験的ないし感覚的世界を超えた、別種の存在や真理について考察するものであるとか、諸科学がそれぞれ特殊的分散的に研究する存

在を、存在そのものとして全一的に扱う学問であるとかいうふうに、自己の仕事を規定することによって、みずからの領土を確保するための防壁をきずいてあったし、他方また、この防壁がはたしてそれほど堅固なものであるかどうかを問いながら、人びとがそうした形而上学の王国に批判と反論の攻撃を向けてきた歴史も同じくらい古く、一般に経験論と呼ばれて、それ自体ひとつの伝統を形成している。ピュタゴラス以来、数学という学問の存在はつねに前者の立場の主張を支援し、その裏づけとなってきた。しかし今日では、数学の本質に関する考察は、かえって経験論の側によって援用され、その有力な武器とされている。人間の思考がそれによって行われるところの、言語という記号の用い方について極度に厳密であろうとする、論理的意識とその成果に支えられ、また一般に右にみられたように、実証や検証をたてまえとする諸科学の、めざましい進歩と成功によって醸成された知的気候にたすけられて、経験論は今日、かつてなかったほどの強力な体制をきずいているようにみえる。かの壮大な「理念の宇宙」はすべて、科学が今日のような発達をみず、また正確な論理的方法をもたなかった時代においてのみその威容を誇ることができた、過去の遺物にすぎぬとされ、「形而上学」とか「形而上学的」という言葉は、この見解に同調する多くの人びとのあいだで、かつての *μετεωρολογία*（メテオーロロギアー）に代る一種の悪名として用いられるようになった。

＊＊＊

この間の事情を、ひとつの具体的な報告について見ることにする。現代のイギリスにあって哲学を講ずるギルバート・ライルは、三・四年前に公刊された ***The Revolution in Philosophy*** と題する小冊子の序説のなかで、次のよ

うに書き記している。(10)

前世紀の終りから今世紀の一九二〇年ころまでにかけて、英国の大学で哲学を専攻する人びとをめぐる一般的な空気が、かなり著しく変化した。その第一は、全体の雰囲気が神学的なものから科学的なものへ移行したことである。F・H・ブラドレイの若いころには、大学の Fellow や undergraduate たちの大部分は、教会・僧職関係者であったのが、一九二〇年までにほとんど layman と入れかわり、哲学専攻者が日々接触する協同研究者たちも、数学者、自然科学者、歴史家、経済学者、言語学者といった性格の人びとに変ってきた。したがってまた、そこで行われる議論の主題も、当然これに応じて、神学的関連のものから科学上の問題に関するものに推移することになり、そうした論題はもはやこれまでのように「ルナンやニューマンやコレンソーの著作から」ではなく、「カントール、クラーク・マクスウェル、メンデル、カール・マルクス、フレイザー、フロイトといった人びとの仕事から」提供されるようになった。

第二に、哲学者の実際に行う仕事や発表が、極度に専門技術化してきたことがあげられる。哲学を専攻する学者たちは、*Mind* や Aristotelian Society の機関誌など専門雑誌の制限されたページ数の中に、自分の意見を小きざみにかつ圧縮して発表し、それをまた、同じ問題を研究する専門家のグループの討論と批判にゆだねるということをして行くうちに、このあらたな慣習によって、哲学上のテクニークの問題への関心と、推論の隙のなさへの熱情を次第に増大させて行った。「雄弁はライバルの専門家たちを沈黙させることができないし、説教は同僚たちの趣味に合わぬ。それにまた論文の枚数が、何らかの『イズム』を攻撃したり味方したりするための十字軍を、受け容れてくれる

余裕がないのである。Philosophers had now to be philosophers' philosophers.」

こうした空気の中で哲学者たちは、哲学とはそもそも何を仕事とする学問であり、その固有の方法とは――もしそれがあるとすれば――いかなるものかについての新たな反省をうながされ、とくに新しい共同研究者である自然科学者たちを納得させるだけの明確さをもって、これに答えることを迫られるようになる。かくしてライルは、これらすべての事情が集まってつくり出した時代の性格の中に、G・E・ムーア、ウィーン学派の人びと、バートランド・ラッセル、ウィトゲンシュタインといった、一連の或る共通の傾向をもつ哲学者たちが現われたことの、ひとつの必然性を見、そしてこれらの人びととその後継者たちの業績のうちに、謂うところの"revolution in philosophy"を見るわけである。

＊＊＊

ライルが名前をあげた人びとや、ライル自身を含めたその後継者たちの哲学傾向は、いつしか「分析哲学」と総称されるようになったが、事実、その一般的な傾向のある目新しさからいって、またすくなくとも英語を話す諸国民におけるその数的な優勢という点からいって、当事者たちにとってそれはたしかに、"revolution"とみえたにちがいない。一九五一年に英国を訪れたアメリカ人モートン・ホワイトは、「アメリカからの訪問者の目に映じたところでは、今日の英国哲学の最も著しい特徴は、G・E・ムーア、バートランド・ラッセル、および故ルードウィヒ・ウィトゲンシュタインの名に結びつく分析主義運動の完全な勝利」であり、なかんづくその「勝利」の最も印象的な実証は、

「私たちがつねに理想主義・プラトン主義・アリストテレス主義および道徳的敬虔の最後の宿とみなしてきたオクスフォード大学の改宗である」と報告している。(11)

「完全な勝利」とか「改宗」とかいった表現は、むろん誇張であろう。この派に連なる人びとの中には、「哲学の歴史は、哲学の歴史を研究対象としてきた人びとによってその進歩がおくらされることさえなかったならば、もっとはるかに迅速に前進していたことであろう」(12)とまで極言する者がいるにもかかわらず、われわれは、そうした哲学史の正統的研究や古典文献学の伝統が今日、オクスフォードはもとより、一般にヨーロッパの諸国において、依然表面の波浪に揺がぬ深層を形成していることを、この分野において次々と発表される著実で第一級の業績によって、疑うべくもなく知らされている。(13)ただしかし、これまでにみられたような意味で、こうした分析哲学とか論理実証主義とか称される一連の所説は、実存哲学やマルクシズムの哲学がそれぞれの側面においておそらくそうであるごとく、現代のもつ主要な時代的性格をふまえて成立した立場であるといえるし、その点、「現代における哲学の課題」に関するまさに現代的な主張の一典型をなすものとみなされうるので、ここにわれわれのテーマを論ずるにあたっての一つの手がかりとして取りあげることは、あながち不当ではないであろう。わが国においても近来、哲学を何らかの意味で科学的な学問たらしめようという主張が、学会の討論や専門誌やジャーナリズムなど、いろいろの場面においてかなり優勢であるが、その本源は米英における右の思潮にあると考えられる。ただしわれわれのところでは、表面の波浪――もしくは漣――だけが目立ち、その下にいま言った意味での「深層」と呼ばれうるようなものは、まだあまり形式されていないようである。

以下において私は、学問としての哲学のいわば原型を、ソクラテス・プラトンの哲学思想に求め――この原型の選択は少くとも歴史的な理由によって正当化されうるであろう――、右の分析哲学的主張をもう一度この哲学の原型と接触させながら、そこに若干の基本的な問題を蘇生させようと試みることによって、「現代における哲学の課題」について報告するという、私に命ぜられた責務の残りに代えることにしたい。ただ、分析哲学と一口に言っても、それはいまなお変動中の哲学であって、個々の問題に関する見解がめまぐるしく修正されつつあるとともに、ある根本的な事柄についてさえも、同じこの派の内部に大きな考え方ないし態度の相違がみられるのであって、この学派のすべての人びとが公認する一つの教義をとり出すというようなことは、かなり困難であるといわなければならない。しかし、ここでの私の意図はむろん、ソクラテスやプラトンの哲学自体に関して研究発表を行うことにあるのではないのと全く同じ程度に、分析哲学そのものの全貌を紹介したり、批評したりすることにあるのではないし、またもともとそのようなことは、分析哲学の専門的研究者ならぬ私の、資格と能力の外に属する事柄である。右に提示した操作による問題析出の便宜のために、たといしばしば、固定していないものを固定しているかのごとくに取りあつかい、修正ずみもしくは修正中の所説を、修正以前の姿のままで登場させなければならないとしても、もしそうすることによって、哲学の課題について確認を要する二三の原理的な事柄を描き出すことができるならば、当面の目的に対するある程度の有用性は期待できるであろう。

＊＊＊

まず何はともあれ、この学派の人びとが名前の示すように、言葉の「分析」に異常な熱意を注ぐことによって哲学に寄与した、功績について触れないでおくわけには行かないであろう。それは疑いもなく、功績であるといわなければならぬ。彼らの努力と工夫によって、われわれがやや無意識に使ってきた言語の機能や用法に、さまざまの角度から照明があてられ、そしてそれらの言語の機能や用法は、われわれが哲学上のいろいろの問題を提出したり、答えようと試みたりするにあたって、問の出し方や答え方の方向を大きく左右するものであるから、彼らのそうした言語分析の結果はしばしば、いくぶん固定しかかっていた哲学の視野の中に、手近かなところから思いがけぬ新しい局面をひらく效果をもつことになった。ただしかし、彼らについて本来、何よりも多くを語らなければならぬこの積極的な寄与の面を、ここで充分に示すことができないのは、きわめて遺憾としなければならない。なぜならば、もともとこうした言語分析というものは、一般論として語られるよりは、むしろ個々の例について具体的に示されるべきものであり、その実際の效果もほとんど、分析を要求するひとつひとつの具体的な状況にかかっているといえるのであるが、われわれの差当っての意図――それは前述のごとく、分析哲学そのものの紹介や批判ではない――によって規制される枠が、この方向にあまり深く立ち入ることを許さないからである。それにまた、先に注意されたような、分析哲学内部における見解や教説がかならずしも一定していないという事情は、この「分析」そのものについてすでにあらわなのである。「彼らは一般に自分のことを分析家と呼び、あるいは哲学を、明確化のための活動と規定するかもしれないが、しかしひとたび彼らが、分析ということによって自分が何を意味しているかを語りはじめるとき、あるいは実際にその分析の仕事を行っているときでも、そこには互に決定的な相違がみられるのであって、事実その相違

たるやときとして、従来相対立する学派の間にみられた相違ほどにも、大きくみえることがある」とホワイトも書き記している。[14]

しかしながら、そういった事情をすべて考慮に入れたとしても、言葉の用い方が哲学において果す役割に対して極度に意識的であるがゆえに、何よりもまず言語分析に力を入れようとすること自体は、依然、彼らを一つの流派としてとらえることを正当にする、第一の特色としてあげられるべきものであることに変りはない。そしてこの点からみれば、たとい彼らの「分析」がどのようなものであるかを充分に示すためには、個々の具体的な例を全部枚挙するよりほかはないとしても、しかしわれわれが哲学の原型として、ソクラテス・プラトンの哲学を選んだ以上、彼らのそうした「分析」への熱意の中に働いているいくつかの一般的なアイディアだけでもとり出して、これをソクラテスの行った同種の事柄と並べてみることは、われわれの当面の目的にとって、けっして無益ではないであろう。同種の事柄と言う理由は、われわれが主としてプラトンの対話篇から知りうるソクラテスの、まず誰にでも目につく特徴的な点は、彼がある問題について論議するときに、相手の見解をかたちづくる命題をそのまま字義通りに受けとり、これをありふれた日常の事実の上にひきうつして意味をたしかめる、あのやり口だからである。いわゆるソクラテス的対話篇は、この種の例で充満しているといってよく、[15]主として倫理的な概念について求められていた「何であるか」を示す定義は、この執拗な吟味と検査に会って、結局満足に得られないままに終るのがつねであった。そしてとくに、彼のこの手続きは、当時の青年層や知識人に大きな影響をもっていたソフィストたちや自然哲学者たちなどの、威厳をもった雄弁な論説に対して適用されるとき、最も印象的な効果を発揮する。[16]彼は、厳粛な大問題といわれるものが

それだけで放置されて、あらぬかたへ独走するのをふせぐために、相手の意見にたえず事実の定規とでもいうべきものを当てて言葉の値を測定し、そこに用いられた語の意味を、かけ値のないギリギリの正値にまで引きもどしてしまう。彼のしているのは、まさしく「言葉をその形而上学的用法から日常的な用法に連れもどす」（ウィトゲンシュタイン）[17]ことであり、それによって相手の議論が「かくされたナンセンスからあらわなナンセンスへと移行する」（同）[18]ように仕向けることなのであって、だからこそまた、そのようにしてナンセンスを曝露させられた相手から、「まったくあなたという人は、いつもいつも、やれ靴屋がどうの、洗濯屋がどうの、肉屋がどうの、医者がどうしたのといった話ばかりしていて、一向にやめようとしない。まるで、われわれの議論の問題点が、そういった連中のことにあるといわんばかりだ」[19]と、悪態をつかれることにもなるのである。

一般的にいって、こういうやり方はまた、「われわれの理解する命題はすべて、われわれが直接知っているものだけで作られていなければならぬ」[20]という、ラッセルの格律の模範であるともいえるし、あるいは、抽象的な哲学上の用語のもつ効力を、よく知られた具体的な事柄をそれに代置することによってはっきりさせようとする、ムーアの手法[21]の原型をなすものであるともいえよう。いずれにせよ、ソクラテスには、のちに「帰納法（エパクティコイ・ロゴイ）の発見者」[22]として位置づけられることに一面の正当性をあたえるような、経験とか事実とかいったものに対する尊重の態度がつよく、これがプラトンによる哲学の課題の思想的定着にあたって、大きく作用していることが後にみられるであろう。こうした日常的な経験や事実が、ソクラテスにとって「分析」の「台」（base）となるのである。現代にいたるまでの自然科学の発達は、われわれの感覚のためにいわば継電器（relais）[23]を設置することによって、哲

学上の問題に当てられるべき、このような定規としての「事実」の数と量とを増大せしめた。自分の思考と言語がこれらの「事実」によって、どこまでの正値をもちうるかについて検査されることを、それらの事実が、哲学とは無関係であると自分で決めているところの科学上の事実であるという、ただそれだけの理由で拒否し、「存在」とか「無」とか「善」とかいつたある窮極的な言葉を無雑作に用いて体系をつくり上げるのを急ぐことは、ソクラテスによって批判された自然哲学者やソフィストたちの側の立場に、身をおくことを意味するであろう。そして疑いもなく、ソクラテス以後今日にいたるまで、そのようにして乱造された不兌換紙幣は、哲学の分野においてかなり蓄積され、いまもなお流通しているのである。(24) 哲学の信用失墜と、事実上の価値下落の直接の原因をなすこの不兌換紙幣を一掃して、哲学という事業にソクラテス的な健全さをとり戻すという目的からいえば、現代の分析哲学者たちの行つた仕事は、正当に高く評価されてしかるべきであろう。それは、哲学にゆだねられた諸概念の最後的な普遍性のゆえにともすれば忘れられがちな、しかし哲学として当然——A・J・エイヤーの強調するように(25)——まずふまなければならぬ手続きを、充分に意識的な操作たらしめようとする試みとみなされうるからである。

＊＊＊

ところでしかし、われわれが目下行っている考察の主題に対して、もっと重大な問題を提供するようにみえるのは、この学派の人びとのそのような「分析」への意識集中が、そのままほとんど局限を意味するという点であろう。すなわち、われわれからみて、彼らがひとつの学派として一般的にもっている最も重要な特色は、右にふれたような言語

分析への強調とともに、哲学はそのような「分析」のみにとどまらなければならぬという見解にある。なぜならば、哲学上の問題を「われわれが直接経験できるもの」――それが正確に何を意味するにせよ――を台として分析しようとする意図に、意識的な努力のすべてを局限することは、そのような経験的な「台」に乗らぬ一切のものを哲学から排除しようとすることにほかならず、そしてこのことはまったく必然的に、科学を超えた哲学固有の課題として設定されたあらゆる形而上学的な問題領域を、哲学の仕事から除去しようとする主張を実際上の帰結として、まず第一に要請するからである。「われわれの考察研究は、いったいどこからその重要性を得るのであろうか――それはただ、すべての興味あるもの、すべての偉大で重要なものを、破壊しているにすぎないようにみえるのに?……けれども、われわれの壊しているものは、たんなる空中楼閣にすぎず、われわれはそうして言葉が立つ地面を清掃しているのだ」[26]と言ったのはウィトゲンシュタインであるが、一般に彼らは、そのようにして清掃した地面の上に、自分たちが壊した「空中楼閣」(Luftgebäude) に代るべき何ものをも建てようとせず、あるいはむしろ、はじめから建てる可能性さえも信じていないごとくである。

いうまでもなく、こういった態度は、右のウィトゲンシュタインの言葉がちょうど、ジョン・ロックの有名な句[27]を想起させるように、古くから経験論が示してきた態度と軌を一にするものであるが、その実際のあらわれ方には、のちにやや詳しくみられるごとく、それなりの目新しさがある。さしあたってまず、その所説を概略的に一瞥してみよう。――ソクラテスが主として「正義」「節制」「敬虔」といった倫理上の事柄について、それぞれのものが「何であるか」を問いながら、相手の提出した答を経験的基準に照らして吟味反駁したことは、前述の通りである。そして

この問が求めているそれぞれのものの定義は、最後まで積極的に得られないままで終るのが「ソクラテス的対話篇」の常例であったが、しかし疑いもなく彼はなお、そのように「何であるか」を問うことの、いわば実在的な意義と可能性をのこしていたし、あるいはむしろ、この可能性と意義の方にこそ、彼の力点はおかれていたともいえるのである。すくなくともプラトンはそのように受けとったのであって、アリストテレスの報告がその事情の一端を示しているように、[23]プラトンのイデア論と呼ばれる思想は、このソクラテスの「何であるか」(τί ἐστι;)という問が窮極において指し示しているとみられるものを、「まさに何々であるところのもの」(αὐτὸ ὅ ἔστιν ἕκαστον)として一般化してとらえ、これを不断の生成変化の過程にある感覚の対象や経験の世界から区別して、純粋に精神そのものによってこの実在に近迫することを哲学の目標に置いたものであった。しかしながら、他方、分析哲学者たちの見解によれば、同じこのような「何であるか」という問はすべて、(例えば)「ある記号の用法的な定義を要求すること」であり、そして記号xの用法的な定義を求めることとは、「その中にxがあらわれるような文章が、いかにしてxやその同義語を含まず、しかもこれと等値な文章に飜訳されるかを問うこと」にすぎないと説明される。[29]ソクラテスの「何であるか」という問には、したがってむろん、なんらの実在的な意義もないし、この問に対応すると考えられる「まさに何々であるところのもの」を、個々の感覚的ないし経験的事例から区別された実在として定立するための、なんらの根拠をも含んでいない。そのような超感覚的「実在」について述べたあらゆる陳述は、「どれ一つとして字義上の意味をもつ表現とはなりえない」から、「そのような実在の敍述に苦闘した人びとの労力は、すべてナンセンスの生産に捧げられていたのである」[30]ということになる。ウィトゲンシュタインがその初期の主著を結ぶにあたって記した[31]

"Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" という言葉は、その追随者たちにとって一つの聖句となったが、ウィーン学派の主導者のひとりであったノイラートには、この言葉さえも不満であった。[32] ウィトゲンシュタインの言い方にはなお、「われわれが語りえない何ものか」があるように思わせる余地があるとみられたからである。

このようにして、哲学はその内的な課題について、明らかに根本的な変更を要請される。科学の方法によっては扱いえない対象や問題領域というものが、すべて否定され除去されてしまったからには、世界と人間に関するあらゆる *rerum natura* の実質的な考察は、のこらずそれぞれの分野における科学の仕事として、はっきりと確認されなければならない。哲学自身のつくる命題はあくまで「factual なものでなく linguistic なもの」[33]であり、あるいは「われわれの（哲学的）考察は grammatisch なもの」[31]であるから、哲学は広い意味での言語や論理に関する学問に解消される。これをとくに科学との関係においてとらえて、哲学の職分を規定すれば、哲学は科学の提出する諸命題について「その相互の間の論理的な関係を明らかにし、またそこにあらわれる記号を定義することによって、その諸命題の言うところをはっきりさせる（clarify）」[35]仕事であるということになるし、こうした科学の論理学とでもいうべき仕事をさらに積極的に果そうとすれば、哲学はある意味で科学自身の中に没入しなければならないから、「哲学は科学的な知識と本質的に異ならない」[36]という見方も生れる。いずれにせよ、科学や日常的知識を超えた「より高次の」認識というものはありえないのであるから、同じ「分析」としての哲学の機能をもつと謙虚に、もっぱら人びとがそうした形而上学的妄想へおもむくことを防ぐための、一種の知的交通巡査の役割に限るとしても、それだけで充分意義

があることになるであろう。従来人びとを無益に悩ましてきたそのような哲学上の問題は、すべて言葉の用法の混乱から生じ、「言葉がお祭りをするとき」(wenn die Sprache feiert)[37]に起るものにすぎぬから、これを消毒された言葉に移しかえて当初の問題を消し去ってしまえば、万事は終り、その先にはなすべき何ごともない。「哲学は結局、言葉の実際的な用法をただ記述することができるだけである。‥‥哲学は、すべてをあるがままにしておく」[38]。

実質的な「知識」の領域から追放された形而上学はといえば、その敍述はなお一種の「情動的意味」をもちうるから、むしろ詩や文学の中に位置をあたえられるべきであろう。形而上学者とは、居場所をあやまった詩人にほかならない。だが実際には、彼はこのつぐないの称号にさえ値するかどうか。ただナンセンスを書くことだけが、ひとを詩人たらしめる所以のものであるはずはないからである。[39]

＊＊＊

哲学の内的な課題に関する、この変更の要請は正当であるか。吟味にあたって、あらかじめ若干の注意が必要であろう。

(一) つねに自己同一を保つ真実の存在（τὸ ὄν）と不断の生成変化の過程にあるもの（τὸ γιγνόμενον）、思考や知性によってのみとらえられるもの（τὸ νοητόν）と感覚の対象にしかならないもの（τὸ αἰσθητόν）とを厳格に区別し、純粋に精神そのものをもって前者に近迫することを哲学の目標とする考えは、プラトンが最後まで持ちつづけた基本的な思想である。すでにふれたように、このような二種の存在の区別の正当化をたすけたのは、プラトンが哲学

への準備学問として重視した数学の存在であった。数学の真理は普遍的必然的であり、その対象は、変化し流転するあらゆる感覚的個物とは区別されるべき「常にあるもの」である。[40] たとえば、幾何学者が考察の対象とする直線にせよ、円にせよ、四辺形にせよ、彼らの定義の中で言われる通りの、完全無缺な直線や円や四辺形は、けっして現実に感覚の対象として身近かに見出されたり、紙の上にえがかれたりするものではない。だから、数学の内容をなす前者に関する知識が、たんに後者の事例の集積から直接導き出されたものとみなすことは、論理的な不透明をふくむとプラトンは考える。不完全な事例をどれほど集めても、そこから直接得られた知識は、まさに仮設によって、依然それら個々の事例と同じレベルにとどまるはずであって、両者の間の断層は――すくなくともこの断層を、「抽象する」というようなたんなる命名によって埋めてしまうことを拒むかぎり――依然説明されぬままに残るからである。数学に代表される普遍的で必然的な知識は、感覚を機縁にしてこれを学んだということは言いえても、その本来の起源は、感覚や経験とは別のところに求めなければならないであろう。この点にふれた『パイドン』の説明によれば、われわれは、ある人の肖像画を見てその本人を想い起すのと同様の仕方で、定義通りのままの存在に「似てはいるがより劣っている」ところの感覚的事物に接することによって、あらかじめ知っていた前者に関する知識を想起するのであり、そしてこのような想起がすなわち、普通「学ぶ」と呼ばれている事柄にほかならないとされる。[41]

由来、われわれがJ・S・ミルの名とともに思い浮べるような、普通のタイプの経験論は、こうした普遍的知識ないしは命題を、あくまでも個々の経験や感覚的事例からの、帰納的一般化によって得られるものと主張することにおいて、右のようなプラトンの説明と対立するものであった。しかし、われわれがいま取り上げている現代の経験論

は、すくなくともその典型的な形態においては、[42]「われわれの認識はすべて経験とともにはじまることは疑いないが、だからといってわれわれのすべての認識が経験から生じるということにはならない」という、カントのテーゼを基本的に受け容れることによって、この点に関するかぎり、プラトン的な考え方に著しく接近する。あらゆる知識を経験からの帰納的一般化と考えるかぎり、いまみられたような普遍的な「真理」は、個別的な経験や感覚の性格に類同化されて論理的確実性と必然性を喪失し、われわれには、絶対に確実で必然的であるような知識は、何ひとつありえないことになる。しかし数学や論理学の命題が示す真理は、疑いもなく絶対に確実で必然的なものであり、したがって原理上、経験から独立に知られるものであることを、やはり認めなければならぬ。このことは、「それらの真理が最初にいかにして発見されたかという歴史的な問題でもなく、いかにしてわれわれの一人一人がそれらを学びおぼえるようになるかという心理学的な問題でもない。それは認識論的な問題である」。[43]

かくして、このいわゆる知識の起源の問題に関するかぎり、現代の経験論の典型となる主張は、プラトンの見解とほとんど相重なり、数学や論理学の必然的でアプリオリな命題と、経験の世界に関する命題とは、プラトンにおけると全く同様に、明確に截然と区別される。異るのは、この区別があくまで命題の区別にとどまる点であり、見解の対立があらわれるのは、その確実で必然的な「真理」をどのような性格のものとみるかという点に至ってである。

＊＊＊

(二) 次に、全く同じ事柄を別の面からいえば、われわれが取り上げている哲学上の主張が、一種の科学主義として

性格づけられる面をもつとしても、その科学主義は、「経験的な事実に言い及ぶ一般的な命題を必然的かつ普遍的に真なるものとして示すことはけっしてできない」というヒューム的見解を全面的に受け容れる点において、[44]これまでしばしばみられた素朴な型の科学主義と異るものである。素朴な科学主義というのは、科学――とくに自然科学――が発見し提供する知識を、たとえば「自然法則」というようなかたちで、絶対に確実で必然的なものとみなし、あるいはすくなくとも、いつかはかならずそうした必然的な真理にまで到達できるものと信じて、人間の知識の模範をそこにみるタイプの考え方のことである。これに対して現代の科学主義は、いかなる科学上の知識、自然的世界に関するいかなる法則といえども、それが現実の経験によって有効性をテストされるような一般的命題を意味するかぎり、けっして論理的に確実ではありえないこと、それはどこまで行ってもたかだか蓋然的な、あるいは「もっともらしい」仮説であるにすぎないことの、確認の上に立つ。そしてここでも、プラトンの考えに著しく接近するのである。自然を直接説明しようとするあらゆる理論、経験的世界に関する一切のロゴスは、その本質上けっして確実性をもった（μόνιμον, βέβαιος, ἀμετάπτωτος）真理となることはできず、どこまでも「もっともらしいロゴス」（エイコース・ロゴス）にとどまるということを、先に述べた種類のロゴスとの対比において強調することは、まさにプラトンの自然学における大前提をなすものであった。[45]

「現代的な科学哲学」の熱烈な主唱者の一人が、自分の主唱する「科学哲学」の性格を記述するにあたって、「自然的（物理的）世界についてはプロバブルな知識しかありえないことを明確にみとめて、誤れる絶対確実性を求めない」ということをそのすぐれた特色としてあげ、まさにこの点をさとりえなかった古いタイプの哲学者として、プラ

トンを引き合いに出し、攻撃を加えているのは、[46] 粗雑な哲学史の知識と無責任な解釈から由来した、全くの的外れであろう。

＊＊＊

これだけの事柄に注意したうえで、両者の――われわれが哲学の原型として選んだソクラテス・プラトンの哲学と、その原型が設定した哲学の機能にある根本的な変更を要請する、現代における分析哲学の代表的形態との――見解が対立する点を取りあげてみよう。この対立は、すでにいささか触れるところのあったように、経験的命題と区別された、必然的で確実な命題に対する見方において、すでにあらわれる。すなわち、プラトンがそうした数学やディアレクティケーの「命題」を、確実で必然的な真理であると考えたのは、その「命題」が関係し、そのロゴスの対象となる（λόγος τινός）存在それ自身が、つねに自己同一を保つ、確実不変の真実在であるからにほかならない。つまり、プラトンが区別した存在の二つの型の性格規定が、そのままそれぞれを対象とするロゴスの性格規定として対応するわけであって、このことを彼は、彼の好む比例式を使って、「実在（ウシア）対生成（ゲネシス）＝臆断（ピスティス＝エイコース・ロゴス）対真理（アレーテイア）」というふうに表現する。[47] これに対して、他方の見方にしたがえば、数学や論理学の必然的で確実な命題はもともと、その命題に対応するような、本来の意味での対象というものを何も持っていないのである。それは「何か」に関する命題や真理なのではなく、全く純粋に、記号の用い方に関する取りきめを記録したものにすぎない。この学派の教説が、すべての経験から独立の「真理」というもの

をみとめながらも、なお依然経験論であることをやめないのは、いうまでもなくこのように、その「真理」の対象として、それ自身経験的世界から独立であるような存在を、何も要請しないからである。――かくて問題はここで、またもとに引き戻される。そのような超感覚―経験的な「真実在」を立てることは不当であるか、正当であるか。

しかしながらこの問題は、このままのかたちでは、アリストテレスが「感覚されるものだけが存在すると主張すべきか、それとも感覚物のほかにも、これとならぶ他の存在をみとめるべきか。たとえば論者の言うイデアとか、あるいは彼らが数学の対象をそれであると主張する、イデアと感覚物の中間者のごときものが」[48]という問を提出して以来、哲学の歴史に深く掘りつけられた論争のわだちの中に、われわれをはまり込ませるだけであろう。そして、この論争がこのままのかたちで行われているかぎり、相対立する二つの見解はどこまで行っても、互に接触する点をもつことがない。なぜならば、アリストテレスがそこで「奇怪」であると非難しているイデアは、まさにその定義の中に、それが感覚される事物と並んで、感覚物が存在するのと同じ意味で存在するのではないということを、まず第一に含んでいるのであって、「イデアというような、感覚的存在と並ぶ他の存在があるか」という問は、すこしも論点にふれないからである。経験論の現代的形態にあっても、その主張者たちが先にみたように、超感覚的存在に関する陳述がすべて全く無意味であると断定するのは、彼らが有意味性の基準を、強弱の差はあっても、いずれも検証の可能性ということに求め、この基準に照らしたうえで、「感覚を超えた世界に関しては、何らかの（真偽決定の）結論を確立するような傾向をいささかでも有する経験的観察はありえない」[49]とするからである。これはまことに明快な主張であるが、その明快さは定義決定の明快さであり、トートロジーのもつ明快さであって、いまの問題の論点にふれぬこと

は、右のアリストテレスの場合と全く同様である。有意義か無意味かを判定する基準を、真偽判定のための検証や観察の可能か不可能かということにおこうではないかと決める以上、そして検証や観察の可能性とはむろん、感覚の可能性である以上、感覚されえないとはじめから断わられているもの、すなわち、直接「検証」できぬことこそを、真実在であることの重要な資格としてもつものについて語るのが、その基準によって「無意味」ということになるのは、理の当然であろう。要するにそれは、感覚されえないものは感覚されず、検証できないものは検証できない、ということにすぎない。むろん彼らは、「真実在は、感覚される事物が存在するのとは違った意味において存在するのである」という、相手側の反論もまた、字義上の意味を全然缺くものとしてこれを斥ける。しかしその理由はまたしても、「あるものが日常的な意味で実在するかどうかをしらべる手段はあるけれども、それと違った意味で存在するかどうかをしらべる経験的手段はない」[50]ということであるから、結局同じことに帰着するであろう。

プラトンがイデアについて問答しながら、「机性（机というもの）」とか、「盃性（盃というもの）」とかいった言葉を口にしていたとき、ディオゲネス（もしくはアンティステネス）がやってきて、「どうもこのぼくには、机や、盃なら見えるけれども、『机性』や『盃性』は一向に見えないね」と言ったのに対して、プラトンは、「もっともなことだ。君は、机や盃を見るための目はもっていても、机性や盃性を観るための知性をもっていないのだから」と応酬したという話がある。[51]ほんとうの意味であるものは目にみえないという主張と、あるなら見えるはずだという主張との対立は、「ある」ということにあたえられた二つの定義の違いであって、この二つの定義は、それぞれが他方に缺けているちょうどそのものだけを持つ。両者はこのままでは、いつまでも並行線をたどるよりほかはないであろう。

ただ今日のわれわれには、形而上学一般に対する批評の論議の方が、その原型であるイデア論そのものよりも、よく聞きなれていて、したがってまたより容易に理解される。だから「超感覚的なイデアは実際に存在するか」と問われれば、普通の人ならまず、そのような「神秘的な実体は実在しない」と答えて、自分と他人の常識を安心させるであろう。そのことを、とくに威張ってみても仕方がないのである。

＊＊

もうすこし両者の見解に立ち入って、問題を別の面から検討してみよう。先述のように、経験論の現代的一形態としての分析哲学は、その経験論としての性格に忠実に、必然的で確実な命題の関係する対象として、それ自身経験から独立であるような存在を別に立てようとしない。したがって、ロゴスの性格をその対象の性格との対応によって説明するプラトンの場合と異って、必然的で確実な命題が必然的で確実である理由を、別のところに求めなければならないわけであるが、それは分析哲学の代表的な見方にしたがえば、それらの命題が経験的ないし事実的内容を全く欠いているという、そのことだけによって説明される。それらの命題は、ある記号の定義から出発し、本質的には同語反覆からのみなり、経験の世界については何の触れるところもなく、何の確言もしないからこそ、またけっして経験によって反駁されることもないのである。それは経験から独立であるようなそれ自身の対象をもたないと共に、さらに何ものに「関する」ものであるともいえない。「三角形の内角の総和は二直角である」という命題は、「三角形というもの」について述べた命題でもなければ、現実に紙の上に画かれる三角の図形について述べたものでもない。そし

て、そういう何か或るひとつの定義――「対象」をもたぬ純粋にわれわれだけできめる定義――から出発して、矛盾なく整合的に組みたてられているいくつかの幾何学の体系は、いずれも同等の資格をもって「真」なのであり、現実の物理的空間がどうであるかということとは、全く何の関わりもないのである。ただ、「一度われわれが公理に物理的解釈をあたえるならば」、われわれは現実の物理的空間の性格について、幾何学を用いて推論することができるけれども、しかしそれは本来、幾何学自身の範囲外に属する事柄である。(52)

数学だけについていえば、これらの考えはある意味において、プラトンが『国家』六巻末のいわゆる線分の比喩の箇所において下した古典的な批評を、基本的な線で承けつぐものであるといってよいであろう。幾何学その他の数学は、何かを出発点として仮定し、その仮定そのものについては何も説明することなく、これを絶対的な始源（アルケー）として動かせぬものとみなし、ただそこから無矛盾で整合的に（ホモログーメノース）結輪をみちびき出すことを仕事にする。無矛盾であるかぎりそれは必然的であるが、しかしその必然性は、夢中の（ὀνειρώττουσι περὶ τὸ ὄν）必然性にすぎない。(53)そのかぎりにおいては、数学の命題は、プラトンの言う「真実在」に関わるものではないと同時に、経験の世界や事実の世界との対応をも缺き、また同じくそのかぎりにおいては、一つの仮定（ヒュポテシス）から出発して整合的につくられた体系は、いずれも無差別同等に「真」であると呼べないこともない。

しかしながら、プラトンのこのような数学批評においては、その観点は主として、学問としての数学がもつ方法（メトドス）上の限界に向けられているといってよく、その対象については、たとえば幾何学者が画かれた図形を手掛りとして用いながらも、本来彼が考察の対象としてめざすものは、「正方形そのもの」や「対角線そのもの」にあ

ると言われる。すなわち、実際行われている学問としての数学は、右のようなその方法上の限界のために、その対象自体もまた、のちにアリストテレスによって報告されているように、イデアとも、感覚物とも区別された、両者の中間に位置づけられるもの（τὰ μεταξύ, τὰ μαθηματικά）として、とくに区別されることを可能にするような契機を内にもっているのであるが、しかし知性が知性本来の在り方にしたがうかぎり、数学もまた仮設を越えて、イデアを直接説明するロゴスであることを指向しなければならぬ。その場合、数学はもはや数学でなくなり、「正方形そのもの」や「対角線そのもの」は、窮極的には「正方形」や「対角線」といった、数学的なイデアにとどまりえないと考えられるが、しかし「正方形そのもの」や「対角線そのもの」をそれ自体ひとつのイデアとして、イデア界のヒエラルキーの中に位置づけることには、なんらの不都合もないであろう。

そしてもしそのような、イデアとしての「正方形そのもの」に関するロゴスが確立されたとするならば、このロゴスはもはや、事実的内容を全く缺くというわけには行かなくなる。すなわち、そのようなロゴスは、先にみられたように、対象であるイデアの性格を反映して、それ自身真の意味で、確実にして必然的なものとなるのであるが、そのように経験的世界を超越した「真実在」を対象としてもつという、まさにそのことによって、また逆に経験的世界との関係を保証されるのである。なぜならその対象としての真実在イデアは、メテクシスという関係において、あるいは、ある実物とその鏡像との関係に似た関係において、経験的世界の事物と緊密なつながりをもつからである。したがって、たとえば紙の上にえがかれた正方形は「正方形そのもの」を分有し、一般に経験的世界におけるそれぞれの事象は、「まさにそれぞれであるところのもの」を分有するから、分有しているかぎりちょうどそれだけの範囲、それだ

けの程度において、本来は後者に関するものであるロゴスは、前者の経験的感覚的事物にも近似的に妥当し、それらの事象を緩い意味において、「説明する」と言われることが可能になる。だからまた、同じくそのかぎりにおいて、事実的内容を持つとも言いうるのである。そしてこのことは、そういったロゴス自身の範囲外に属することではなく、対象間の分有関係という事実そのものから由来する事柄であるといわねばならぬ。

したがって、逆にわれわれは、経験的世界に見られるある事象を、最もよく理解するためには、その事象が何を――どのようなロゴスによって表現され、定式づけられるべき τὸ ὄν を――分有しているか、あるいは、写されたこの似像の原物は何であるかを、探り求めなければならない。この探求の過程には、種々の程度や段階の差があり、提出された答案には、その事象を比較的「よく説明する」ものと、そうでないものとがありうるであろう。その意味では、たといそれらの答案が、いずれも無矛盾の体系をなしていたとしても、もはや無差別同等に「真」であるとはいえなくなる。けれども他方、そのような探求が、経験的事物や感覚的事象そのものを直接説明するロゴスであることを意図するかぎり、どれほどいわゆる「真理への近接（approximation）」が行われたとしても、真理そのものになり切ることはできない。真理であるのは、また本来の意味で確実にして必然的であるのは、あくまで「τὸ ὄν に関するロゴス」であって、「τὸ γιγνόμενον に関するロゴス」ではなく、両者の区別はこの点、メテクシスの関係によっていささかも弛められはしないのである。経験的世界の事物は知覚によってしかとらえられず、そして知覚とは単一の経験であること――すなわち各人各様にあらわれ、同一個人にとっても全く同一の知覚内容を再びくりかえすのは不可能であること――を特質とするものであって、そのような事象を完全に「救う」（σώζειν τὰ φαινόμενα）ことの

できるような普遍的必然的ロゴスを考えることは、むしろはじめから言語矛盾をおかすものであるといえる。あるいはまた、原物と似像との関係からのアナロジーでいえば、写った似像のあり方は全面的に原物に依存するから、前者のよき理解のためには、もとの原物について知らなければならないけれども、しかし実物とその鏡像とはもともと、「存在」の全く異った次元秩序に属する。われわれは鏡や水面にうつった像について、一応「これは人間である」とか「白い」とか、いろいろ言うことができるけれども、しかしそれは実物について言う場合とは、全然異った内容と效力をもつ確言であって、原物について言われるいろいろの述語は、厳密には、そのまま同じ仕方では鏡像についてあてはまらないのである。そしてこういった事柄が、自然界の経験的事物（似像＝エイコーンに当るもの）に関するロゴスは、どこまで行っても「もっともらしい」（「真理に似ている」＝エイコース）ロゴスの域にとどまるという、先にみられたプラトンの考えが基本的に意味するところであった。(55)

＊＊＊

かくしてわれわれは、普遍的必然的な「真理」の性格に対する、二つの異った見解をみた。一方の見方にしたがえば、そうした「真理」は何らかの「実在」に関わるものでないとともに、それ自身としては、経験の世界とも全く無縁のものであった。これに対して他方によれば、「真理」は真実在についてのロゴスであるからこそ「真理」なのであり、そしてまさにそのこと――真実在についてのロゴスであるということ――自体がまた、経験の世界とある関係においてつながりをもつということを、含意していたのである。

まことにプラトンにとっては、このようなメテクシスの関係を否定することは、イデアの存在理由そのものを否定することにほかならなかった。また事実、普通「イデアが存在する」という言葉で言われている事柄は、すべてこのメテクシスを表す語によって言い直すことができるし、またその方が、イデア論の実際のモチーフに即しているともいえる。そのことをわれわれは、イデア論の形成を促したとみなされる、先に触れたようなソクラテスの「何であるか」という問が、実際にどのようなかたちでなされているかを見ることによっても、推察することができるであろう。その問は、たとえば次のような言葉で問われている。「では『勇気』について、それが何であるかを言ってみてください――それらすべての事柄（『勇気がある』と呼ばれるさまざまの行為）の内に共通する、同じものは何であるかを」（『ラケス』一九一E）。――「すべての敬虔な事柄がまさにそれによって敬虔であるような、かの形相それ自体は何であるか」（『エウテュプロン』六D）。――「『徳』にはいろいろと多くの種類のものがあるとしても、それらの徳はすべて、ある一つの同じ形相をもっているはずであって、その形相のゆえにこそ、それらはいずれも徳であるということになるのだ。この本質的な特性に著目することによって、『まさに徳であるところのもの』は何であるかを、質問者に対して明らかにするのが、答え手としての正しいやり方であろう」（『メノン』七二C）。

このような、われわれがこの世で出会うすべての敬虔な事柄、勇気のある行為の中にあまねく現在しながら、それらの敬虔な事柄にまさに敬虔と呼ばれるにふさわしい性格をあたえ、それあるがゆえにあるひとつの行為が勇敢なと言われるところの、ある肝心のものは何かという発想は、やがてのちに、「すべての美しいものが美しいのは、美そのものを分有するからである」といふ言い方で定式づけられる、「原因」（アイティオン）としてのイデアの考えに(56)

つながるものであるといえよう。すなわち、一般的に言えば、普通「イデアが存在する」という言葉で言い表されていることの基本的な意味は、「『αである』と呼ばれる多くのものがあるとき、それらのものが共通に分け持っているところの、またそれを分け持つことによってαという性格をあたえられ、『αである』と呼ばれるようになるところの、『Aそのもの』を想定する必然性がどうしてもある」ということになる。(57)

「Aそのもの」（αὐτὸ τὸ A）という表現の意味するところは、われわれが現実に出会うそれぞれの感覚的ないし経験的な性格$\alpha_1\alpha_2\alpha_3\cdots$から、いわば一切の否定的な夾雑物を除去して、それ自体へと純化したところのもの、ということであろう。ここから、イデアはまた、ただ普遍や一般者であるだけでなく、多くの$\alpha_1\alpha_2\alpha_3\cdots$はAそのものをあこがれ、それに似ようとつとめる、(58)といった言い方で表現されるのがふさわしいような、理想・模範（パラデイグマ）という意味をもつ。それは、現実に見出される特定のものがもつ不完全なところや、否定的な面をすこしも含むことなく、「αである」と言われるその述語が指し示す性格を、完全無缺にそなえた理想的存在である。われわれはこのことから、なぜプラトンがこのようなイデアを、「真実在」（――ということの実際の意味は「真にAであるところのもの」ということである――）と規定したかも、自然に理解できるであろう。「普遍」（τὰ καθόλου）というのはアリストテレスの術語であるが、この言葉がもしいわゆる commutative universals を意味するとすれば、イデアはその意味での「普遍」ではないし、またむろん、たんなる「概念」でもない。それは何よりも模範・理想であり、そしてそのようなものとして、経験的個物にそれぞれの性格を実質的に分ちあたえているところの「原因」なのである。これまでしばしば用いてきたような、形而上学における悪名たかき「超経験的」ないし「超感覚的存在」と

いう言葉によって意味される、その超越性ということも、すくなくともプラトンのイデアに関するかぎりは、このようなイデア―個物間のメテクシスという事態や、個物に対するイデアのパラデイグマ性そのものの中に含意される、他の半面であるにすぎない。なぜなら、イデアがその多くの個別的な事例によって共通に分有されるということは、イデアがそれらの事例のどれ一つともそのまま同じではない――もし同じであったとしたら、多くのものに共通に分有されることはありえないであろう――という、超越性や離在性（コーリスモス）の基礎的な意味を含むし、あるいは、Aがαの模範・標準であって、αはこの原物Aの写像であるということは、αがその存在と性格とを全面的に、それ自体で独立に存在する原物Aに依存し、まさにこの全面的依存性・相関性が、αという存在をかたちづくるすべてであること、すなわち、両者が存在の全く異った次元に属すること、にほかならないからである。

――私には、すべてこういった問題が、いわゆる"synthetic-apriori"の否定というかたちで片づけられる事柄と、完全に等値であるとは思えない。

＊＊＊

形而上学的な思索を行ったすべての人びとについて、そのモチーフを一概に、「彼らは科学や日常生活の世界を理解することよりも、超感覚的な実在の世界に価値をあたえるために、前者の世界が非実在的であるという判決を下すことの方に、より熱心であった」(59)と説明するのは、正確ではないであろう。すくなくともそうした形而上学的思索の原型としての、プラトンのイデア論に関するかぎり、われわれは上述の事柄から考えて、右のような説明をしりぞけ

なければならないであろう。まことにこのような説明は、エレア学派の巨頭パルメニデスにこそ、よくあてはまるものをもつ。自然学の行手に立ちはだかったこの明快な論理主義者は、彼が前提としてえらんだ「あるものはあり、あらぬものはあらぬ」という絶対確実なロゴスの命ずるがまま、われわれの住むこの日常経験的な世界を、かの唯一不変不動の真実在との対比のもとに、絶対に虚妄のものとして否定し去った。プラトンにおいても、そのイデアのもつ超越性の一面からいえば、この世の事物をそのまま絶対化することは、まさに絶対に否定されなければならない。それはこの世の事物をイデアと同一視することである。しかし他方、その超越性はこれまでみられたように、理想や模範としての超越性であり、また内在や分有の事態と相互に切りはなすことのできないものである。この考えによってプラトンは、現実の経験的世界に見出される存在を、パルメニデスとは異って、完全なる実在（有）と完全なる虚妄（無）との中間者として規定し、[60] かくてわれわれがこの世の生において受けとる、実感や感動の或るものを説明するとともに、この世の存在の一員としてのわれわれが、理想・模範としてのイデアに向って、かぎりなく憧れ努力しようとする衝動を正当づけた。いうまでもなく、このような理想・模範としてのイデアを完全に把握しようとする知的衝動――エロース――が、そのまま彼の「哲学」（愛知）の規定内容にほかならない。「超感覚的な実在の世界に価値をおこうとすること」は、彼の場合、「科学や日常生活の世界」を貶しめるというよりはむしろ、これを完全なる「非実在」と虚妄の烙印から救い出し、さらにこの「科学と日常生活の世界」のみに視野をかぎる場合よりも、これをよりよく理解しようとすることでもあったのである。

＊＊＊

ところで、なぜ哲学のめざす「知」の対象は、このような性格のものでなければならなかったか。ソクラテスには、ひとがある事柄をもしほんとうに知ったならば、その人はその事柄について絶対に誤ることはないはずだという、厳格なといえば厳格な、また至極あたり前といえばあたり前な、「知る」ということの意味に対する要求があった。大工の仕事をほんとうに学び知った者は、工作建築に関するいかなることについても誤ることはなく、かくて完全な大工となり、音楽について学び知った者は、もはや音楽のことに関してはけっして間違いをおかすことなく、かくて完全な音楽家となるというのが、その「学び知る」ということの本来であろう。(61) 同様に、ひとがもし例えば、正義とは何かをほんとうに知ったとしたならば、そのかぎりにおいてもはや彼は、正義に関して絶対にあやまつことはなくなるはずである。すなわち、その行うところは必ず正義にかなって、けっして不正を犯すことなく、かくて彼は、完全な正義の人となるはずであろう。ものごとをほんとうに知るということの意味を、もし正直に考えるとすれば、それは何事についてもまたいかなるものについても、ただそのものの概念だけを知ったり、言葉の上だけの定義を覚えたりすることではなく、身をもってそのものの何たるかを、体得してしまうことでなければならない。このことからわれわれは、「知」に対するこのまともな要請を継承したプラトンが、そのような「知」の対象として考えられるものについて学的意味づけを行うにあたり、それを先述のごとく、たんなる抽象的な「普遍」や「概念」としてではなく、また他方この経験的世界に見出される、所詮ははかなく不完全な特定の個物と、そのまま同一視されるようなものと

してではなく、それぞれの実質的な性格を完全無缺に、写像に対する実物の関係と同じ意味合いにおいてそなえた、理想的存在として規定せざるをえなかったことの、最も基本的な理由のひとつをうかがい知ることができるであろう。そのような想定がたとい「奇妙」（アトポン）であり、不自然であるといわれるとしても、しかしわれわれの知的努力のめざすべき対象として、もしこれを認めるのでなければ、ソクラテスのあたえた「知」の規定もまた、それとともに根本的に否定されることになる。[62] だが、「ものを知る」ということが持っている、右のような自然本来の意味を否定することこそむしろ、「奇妙」であり不自然であるといわれなければならない。

だからまた、そのような真実在にさかのぼることとして規定された認識のあり方については、「あたかも眼を暗闇から光明へ向けかえるには、からだ全体を一緒に向けかえるよりほかはありえないのと同じように、ひとがものを学び知るための魂の眼（知性）は、これを魂の全体とともに生成変化する世界から転向させ、真実在へ向わせてその最も輝かしい光明を観るに堪えうるまでに、至らしめなければならぬ[63]」と言われている。もしわれわれが、ヘラクレイトスのひそみにならって、[64] このような全人間的な転向によって達成されるべき「知」をとくに「主体的な知慧」と名づけ、普通「客観的な知識」といわれる場合とはやや異った意味合いをこれにあたえているとすれば、ソクラテスにとってもプラトンにとっても、上述のような意味で、そのような「主体的知慧」から全く切りはなされた「客観的知識」というようなものは、そもそもありえないものであった。もしもかりに、この二つの「知」の方向が区別されうるものであって、そして人間の知的活動の全範囲を、そうして区別された意味での「客観的知識」の方向だけに、局限することができるとしたならば、「知識」の持ちうる実質的な效用を、蓋然的な仮設により経験的世界について若

干の予言の能力を得ることだけに求め、他方、必然的な「真理」というものの性格については、これを純然たる規約的な定義からのみなるもの、現実の世界とは本来何のかかわりもないものとみなしておくことも、あるいは可能であったかもしれない。すくなくともその方が、簡単で抵抗のすくない処置であったであろう。しかし今みられたように、それでは「知る」ということの自然本来の意味が、失われることになるのである。そしてこれは重要な点であるが、知慧も知識もソクラテスにとっては、何よりも、人間の生活の幸不幸を決定するという大切な役割を持つものであり、事実このことが、いわば「知」の存在理由のすべてでもあった。あるいはむしろ、「知」の意義についてこれ以外の観点をとることは、不可能であったというべきであろう。人間は誰でも、意識的にせよ無意識的にせよ、また各人がその意味をいかに解するにせよ、よく生きたい、幸福でありたいという欲求をまぬかれることはできない。この「よく」ということはもともと、それを目的としてはっきり意識するかどうかにかかわりなく、人間がたんに生存し、何ごとかを行うという事実そのものから、直接由来することであって、だからたとえば、「よからぬこと」（悪）をよからぬことと知りながら、それを行うというようなことは、ソクラテスにとっては、ひとつの言語矛盾ともいうべきことであった。[65] いやしくもそれを行っているからには、その人は事実上はそれを「よいこと」と思っていることになるのであって、「善」とは「行為の対象として選ばれるもの」（αἱρετόν）というのと、ほとんど同義語であるといってもよいのである。[66] もしそうとすれば、知識のもつ役割もまた、自分がしたいことをするという、この万人共通の欲求を誤たずに伸ばし、それがどの点からみてもほんとうに、したいと思ったことをした結果になるように仕向けるということ以外には、ありえないであろう。人が一般に幸福の条件として考える、さまざまの「よいもの」は、す

べて「知」がそれにあずかってこそ、はじめて有益なものとなり、ほんとうの意味で「よいもの」となるというのが、ソクラテスの「哲学（知を求めること）へのすすめ」（プロトレプティコス・ロゴス）の基本であった。[67] その意味で哲学とは、各人が必ず思い思いの仕方で願っているはずの、すこしでもよくありたい、すぐれてありたいという気持に、或る強力な収斂レンズを当てて、それらを正しい一点にむかって結集させる仕事であるといえる。

そして疑いもなく、「知」がこのような役割をはたしうるためには、先にみられたようなその自然本来の意味がいささかでも歪められてはならないし、また逆に、「知る」ということをその自然本来の意味の示すままに解するならば、あらゆる事物の本性は必ず何らかの仕方で、互に親近なつながりを持っているから、ひとがその場合その場合に直接何を知るにしても、それらの「知」は窮極的には、羅針盤の針が北極を指し示すように、かならず右のような意味での「善」を指し示すはずである。プラトンが、真の知識の対象と考えられたもろもろのイデアのそのまた窮極に、人が学び知るべき最も重要なもの（メギストン・マテーマ）[68]として、ほかならぬこの「よいもの」「すぐれてあること」のイデアをおいたのは、すべて上述のごときソクラテスの基本的な考えを確認したうえでの、けだし必然的な帰結であったといえよう。「ひとはディアレクティケーによって、いかなる感覚にも頼ることなく、ただロゴスを用いて、まさにそれぞれであるところのものに向って前進しようとつとめ、最後に、まさに善であるところのものを、純粋に知性だけによって直接とらえるまでは退転しないならば、そのときひとは、まさに知性界の窮極に至ることになる」[69]という言葉に、われわれはその集約的表現をみる。

＊＊＊

われわれが取りあげてきた現代における経験論の一形態は、ここまで来てはじめて、哲学の原型からの逸脱をその最も奥ふかいところで、あらわに呈示するにいたる。なぜならば、プラトンが「学び知るべき最大のもの」と呼んだ「善」をはじめとして、一般にそうした「価値」に関する事柄は、この派の人びとによって、彼らが「知識」と定義するものの外におかれるのであって、このことはつまり、前節でみられたような、「ものを知る」ということの基本的な意味や役割に関する一切のモチーフが、彼らの「哲学」から全く排除されていることを意味するからである。その理論的帰結に忠実に従うかぎり、彼らにとって、「知る」ということとして通用するのは、純然たる規約的定義と同語反覆からのみなる「分析命題」をあやつることか、あるいは科学的な手続きによって、「もっともらしい」仮設にとどまるといわれる経験的「綜合命題」を得ることにかぎられるのであり、彼らの哲学は、いやしくもそれが彼らによって厳密に定義される「哲学」を意味するかぎり、人間の生き方やその幸不幸、よくありたいという希求などとは何の関わりもなく、それについて何ごとも教えはしない。かりに哲学者が人間として、そうした問題に関心をもったとしても、それはもともと、「哲学」本来の機能の外に属することである。哲学者は哲学することによって、幸福になるかもしれないし、不幸になるかもしれない。また他人を幸福にするかもしれないし、不幸にするかもしれない。おそらく彼らの光栄のために、幸福になる確率の方が多いと考えなければならないのかもしれないが、しかしそれはどちらにしても、彼らの哲学にとっては全くの「偶有」（κατὰ συμβεβηκός）事にすぎないのである。すくな

くともこのように、彼らの言説の含意するところを明るみに出して拡大してみるかぎり、まさにこの点は、上述のごとき基本的モチーフに貫かれたソクラテス―プラトンの哲学といちじるしい対照をなす。そして、これもすでにわれわれのたしかめたように、もしひとたび、こうした人間の生き方に関する問題とか、それと密接に結びついた「知」の自然な意味や役割などについての、基本的な見方と態度を切りすててしまうならば、あるいはそもそも切りすてることが可能であるならば、それと共に、一切の「形而上学」的含みをもった問題に関する思索が、安んじてわれわれの知的努力から排除されることになるのは、当然の成り行きである。最初われわれに、いわゆる「超感覚的な存在」の定立の可否というかたちをとってあらわれた対立は、帰するところここに根をもっていたといえるであろう。

だから、「分析哲学」と総称される学派形成の有力なエネルギー源となった、ウィーン学派の主導者とその後継者たちは、形而上学排斥の急先鋒であるとともに、当然また、この価値や倫理的陳述の非認識（non-cognitive）性についての、最も露骨な主張者でもあった。ある事柄の「よい」とか「わるい」とかに関する判断を表明した倫理的命題は、それが倫理的命題としての本来の機能を発揮するかぎりにおいて、記述的ではなく規範的であることを特色とする。そこに表明されているのは、何らかの「事実」に関するものであるよりは、話し手の意志や態度の決定であり、ないしは情緒や感動である。たとえば、「公金を横領することは悪い」という文章は、「私は公金横領が行われないことをのぞむ」と言うのに等しく、[70] あるいはたんに「公金横領!!」というかたちの表現とすこしも異らない。[71] 後者の場合は、ひとつの名詞に特別の感嘆符をつけて、その感嘆符の数や太さによって特定の話者の非承認の感情を表現したものにすぎないが、いずれにしてもこれらの陳述は、正常な命題が表現するような事実的内容をもっていない。別

の人は公金横領について異った意見をもつかもしれないが、しかし両者のうちどちらが正しいかを問うことは無意味であろう。なぜならその場合、対立しているのは事実に関する二つの意見ではなく、二つの異った心情や態度にすぎないからである。要するに、「よい」とか「わるい」とかいう性質は、それ自体ではいかなる事実的な、あるいは自然的な根拠をもった性質（natural quality）でもないとされる。

これを別の面からいえば、通常のまがいものならぬ本もの命題が、文章法の上で直説法（modus indicativus）の形をとるのに対して、規範的であることを特色とする倫理的陳述は、本来命令法（modus imperativus）に還元されるべきものであるといえる。そして命令がそれだけでは真でも偽でもありえないのと同じように、倫理的な陳述もまた、それを支える理由や根拠はいろいろとあげられるにしても、その陳述それ自体は真でも偽でもありえない。だから、もともとわれわれが「知る」とか「学ぶ」とか言うことのできるのは、真偽を問うことのできるものでなければならないから、価値や倫理に関する事柄を「知る」とか「学ぶ」とかいうことは、最後のところではありえないことになる。それを可能であると考えるのは、認識や知識の対象となりえぬものを認識し知識することができると考える、いわゆる "ethico-cognitive parallelism"[72] の誤りをおかすものであり、あるいは、自然的な根拠をもたぬものを自然的な根拠によって基礎づけようとする、"naturalistic fallacy"[73] を犯すものであって、さしずめソクラテスやプラトンは、当然、そのような誤りを犯した代表的な例としてあげられることになるであろう。各人自身の意志や心情の問題である倫理的判断は、厳密な意味での「知識」からは、あくまで明確に区別されなければならない。「知識」は規範的部分を含まないのが本来であるから、もし倫理的判断が「知識」となりうるとすれば、倫理はその命令的規範的性格

のすべてを失い、かくてもはや倫理ではなくなるといわなければならぬ。一般に "ought" を "is" から導き出すことはできない——。

＊＊＊

「知識というものに対するあなたの立場は、いかがなのでしょうか。これについてもあなたは、世の多くの人びとと同様の見解なのでしょうか。多くの人びとは知識というものを、何か、強さも指導力も支配力もないような性格のものとみなしています。知識について考える場合、彼らはけっしてそれをそういった性格のものとはみなさない。たとい人間が知識をもっているとしても、いざ実際に人間を支配するものは、しばしば知識ではなくて何かほかのもの——あるときは激情、ときには快楽、ときには苦痛、ときには恋の情熱、またしばしば恐怖などであると、こう考えているわけです。つまり何のことはない、彼らの考えている知識というものは、いわば奴隷のように、他のすべてのものによって引っぱりまわされるものなのですね。あなたもまた、知識というものをこんなふうにみていらっしゃるのですか。それとも、知識は立派なものであって、人間を支配する力をもち、いやしくも人がよいことと悪いことを知ったならば、何かほかのものに屈服して、知識の命ずる以外の行為をするようなことはけっしてなく、知識こそは人間をたすけるだけの確固とした力をもっていると、このようにお考えでしょうか」。

これは、「知者」（ソピステス）を名のるプロタゴラスに対する、ソクラテスの謙虚にして素朴な質問であった。(74)

＊＊＊

もとより、倫理的な判断や陳述の本質が何であるかということの吟味は、具体的な事例のひとつひとつについて、細心に行われなければならないであろう。倫理的陳述は話し手個人の意志決定の表現であるという見解についていえば、ソクラテスにとっても、「これこれの事柄はよい」という判断は、「私はこれこれの事柄をのぞむ」という形におきかえても、その限りにおいては一向に差支えないといえよう。ただ彼は、われわれの行為の実際においては、ひとはかならず自分がこれでよいと思ったこと（ἃ δοκεῖ αὐτῷ）をするけれども、しかしそれはかならずしもその人がほんとうにのぞんでいること（ἃ βούλεται）と、そのまま一致しないし、そしてこの不一致は、無智な者ほど大きいというのが実情であることに注意する。[75] 彼にとって知識とは何よりも、人間の不幸の因となるこのような意図と判断との間の断層を、なくさせるためのものでなければならなかった。倫理的判断が予想する、行為の目的相互の間のいわゆる“implicational meaning”の知識は、倫理的判断の本質である“volitional attitude”を、*eo ipso* には変更せしめるものではないということが主張されるが、[76] ソクラテスならばむろん、“implicational meaning”の知識であれ何の知識であれ、もしそれがほんとうに「知識」の名に値するものであるならば、まさしく *eo ipso* にその人の“volitional attitude”を変更させるだけの力をもつ、と言うであろう。

一般に右にみられたような価値や倫理に関する見解を、その細部にわたって取りあげ、そのひとつひとつに対するソクラテスやプラトンの反応を、偏見のない眼で新たに見直して行くことは、われわれに多くの興味ぶかい問題を提

供すると考えられる。しかしながら、このもくろみを、現代哲学における一つの立場を哲学の原型と接触させるという、われわれの意図に則して実行にうつすにしては、分析哲学的立場の側の見解は――一般にもそうであるが、とくにこの問題の領域においては――あまりにも不定形であるといわなければならぬ。われわれが先に行つた倫理的陳述の性格に関するその見解の概観にしても、ひとつの典型を示すための便宜的な概観にすぎず、これに対する批判や再批判は、同じ立場の内部において、それらの批判や再批判そのものの研究を専門にする人びと以外の者にとつては応接のいとまなきほどに、次々と提出されている。げんに、倫理的な陳述を命令法に還元するという見方自体にしても、それがいまみられたようなかたちで、ただちに倫理的陳述の非認識性の見解につながるとは、いちがいに断じえないであろう。かえつて、命令文の論理的構造の分析がさらにくわしく展開されるにつれて、そこから倫理的陳述の認識的ないし、知性的性格を再確認し、知性への信頼の回復をめざす傾向さえあらわれていることが、報告されている。(77) だからわれわれとしては、今はさしあたつてただ、古来哲学がみずからに課していたきびしい課題に対して、現代における科学の発達と呼応して根本的に変更を要請することは正当であるかという、最初からわれわれが取りあげてきた問題が、帰するところこの辺に根をもつことを指摘するにとどめ、この領域における彼らのさらに入念な分析の成果を期待することにしたい。ただおそれられるのは、事柄の充分な洞察のためには、やはり、古くから哲学の根本問題として継承されてきた事柄についての、綜合的視野（シュノプシス）をもつことが必要であつて、はじめから領域を局限したうえでの分析（アナリュシス）一方の立場だけでは、その成果もまた――それ自体は疑いもなくきわめて高く評価すべきであるとはいえ――おのずから局限されたものとなるのではないか、ということである。

＊
＊＊

そして、ひとがそのような分析の立場に忠実にとどまるかぎり、哲学の機能をどうみるかについての一般的な基本態度は、そのままのこるであろうし、またこの基本的な態度からみれば、いま言つたような成果の局限も、はじめから承知のうえのことであるといわれるかもしれない。バートランド・ラッセルが彼の『西洋哲学史』を、「私がその一員である論理分析の哲学」に関する章で結ぶにあたつて書き記した言葉は、哲学に対するそういう一般的な見方をよく示しているといえる。

「哲学はその全歴史を通じて、不調和に混合された二つの部分から成り立つてきた――すなわち、一方において、世界の nature に関する理論と、他方において、最善の生き方に関する倫理学的ないしは政治学的理論。この両者を充分な明確さをもつて区別し引離すことができなかつたことこそは、多くの混乱した思考をうみ出した源であつた。哲学者たちは、プラトンからウィリアム・ジェイムスに至るまで、宇宙の構造に関する自分たちの見解が、人びとを道徳的に教導しようとする意図によつて、影響されることをゆるしてきたのである」

「すべてこういつた態度は、論理分析を哲学の主要な任務とみなす哲学者たちによつて、しりぞけられる。彼らは、人類にとつて深い重要性をもつ多くの問題に対して、人間の知性が決定的な答を見出すことができないということを率直にみとめるが、しかし彼らはある『高次の』認識の仕方があつて、それによつてわれわれが、科学と知性にはかくされたもろもろの真理を発見しうると信じることをこばむ。この諦めの報酬として彼らは、これまで形而上学の濃

霧の中で曖昧にされていた多くの問題が、正確に答えられうることを発見し、また理解したいという欲求のほかには、何ひとつ哲学者の個人的気質をもちこまないような、客観的な方法を獲得することができた[78]」。

宇宙や自然に関する認識と、価値に関する倫理的問題とを明確に区別するということは、むろん、分析哲学者たちの登場をまつてはじめて行われたというような、特別の事柄ではない。哲学の歴史において、この両者の「分離」は「混同」よりもむしろ根が古く、いつの時代にあつても、それぞれの知識分子たちをより容易に納得させてきたといえる。"ethico-cognitiv parallelism"や"natulalistic fallacy" の本源とみなされるソクラテスやプラトンの生きた時代においても、非情な（οὐδὲν τῶν ἀνθρώπων φροντίζειν δυνάμενα）物質的自然と、人間の行動の善悪・正不正等の価値に関する事柄とが、本来明確に区別されるべきものであることを強調し、後者を附加的なもの、第二次的なもの、自然的根拠を何らもたないものであると説く思潮は、青年や知識層に絶大な人気をもつひとつの通念をなしていた[79]。先にみられた価値の情緒理論や、「諸君の耳を諸君自身の will の言うところに傾け、そして諸君の will を他の人びとの will と結合するようにつとめたまえ。諸君が自分自身で設定するもの以外に、世界や自然そのものの中には、道徳の根拠となるようなものは何もないのだから[80]」と勧告する倫理観なども、その点すこしも目新しいものではなく、結局は、紀元前五世紀にさかんに行われ、その後史上にいくたびか装いを変えて登場した、右の「ノモスとピュシス」の議論の一変型――そしてむしろ力弱い一変型――にしかすぎない。道徳的命法に伴うところの、「諸君自身の will」だけではつくされない「義務」の感情が、「社会的なグループの意志」によつて説明される点も、[81]全く同じことであつて、それはプラトンの対話篇に登場するトラシュマコス、アデイマントス、カリクレスといつた人び

との清新で迫力ある主張を、われわれの時代の用語でおきかえ、われわれの時代の常識で薄めて消毒をほどこしたものにほかならない。中途半端な教訓でなく、思想そのものの徹底的展開とその帰結を知るためには、ひとはむしろ、ラッセルが「道徳的教導の意図に影響」されていると言う、そのプラトンの著作にあらわれるこれらの反ソクラテス的な言説を聞いた方がよいであろう。十九世紀において、「奴隷道徳」に対する過激な反抗者に感銘をあたえたこれらの「反道徳的」な主張は、プラトンによって、漠然と信奉されている通俗道徳に痛烈な批判を加え、それによって人を倫理や価値の問題に関する、まじめな反省へと促す契機をあたえるものとして、歓迎されているのである。[82] ただしかし、ソクラテスにせよ、プラトンにせよ、あらゆる「価値」から切りはなされた「事実」というものが、かならずしもみかけほどには、明確でも単純でもないことを知っていた。そうした点をめぐっての彼らの或る認識、ないしは認識への欲求が、一見明快な「ノモスとピュシス」という対立概念をそのまま無条件に受け容れることをこばみ、ひいては、それにもとずく、道徳的価値のノモス性に関する「反道徳的」な言説を、必然的に拒否する結果になったとしても、もしもこの拒否がそれだけで、「道徳的教導の意図の影響」と呼ばれるべきであるならば、およそ何らかのかたちで道徳的に有益であるとみなされうるような帰結を伴う哲学は、すべて教導の意図に影響されていると呼ばれなければならず、そのような帰結を伴わないということだけが、真正の哲学であるための唯一の資格であるということになるであろう。

＊＊＊

われわれは、哲学がはじめてひとつの学問として形成されるにあたって、科学や数学とくらべて「より高次の」認識の仕方と言われるものが、なぜとくに要請されなければならなかったか、その必然的な動因と思われるものの一端にふれてきた。プラトンはしかし、彼の構想する理想国家の統治者養成のための計画に関連して、[83]そのような認識がかりに人間にとって実現可能であるとしても、それは多くのきびしい準備的訓練をへたうえで、ごく少数のすぐれた知的資質をもつものだけにかぎられることを説き、早すぎる学習と解決を再三警告する。この警告が無視されるとき、その後の哲学の歴史において、晦く混迷した「形而上学の濃霧」が醸成され、その中で多くの「ナンセンスの生産」が行われてきたことは、否定できない事実といわなければならないであろう。この霧を散じて哲学を清明な空気の中におくためには、どのような問題でもまず、われわれの直接知っているものだけでこれを考えて行こうとするソクラテス的格律に対して、どれほど意識的であってもありすぎることはない。知りうることと知りえないこととを明晰に区別することは、知性の或る謙虚さを示し、そしてこの謙虚さは、人間の知性に要求される不可缺の能力でもある。ただしかし、知りうることと知りえないこととの区別は、知ろうと欲すべきことと欲すべからざることとの区別と、かならずしも全面的に同じではないであろう。哲学はその当初から、われわれが知っていると思いこんでいることのすべてを、われわれが知ろうと欲することに変ずる試みであった。「人類にとって深い重要性をもつ多くの問題に対して、人間の知性が決定的な答を見出すことができないということを、率直にみとめる」という、先にみられたラッセルの記述は、われわれが「哲学者」の原像として選んだ人びとにも完全にあてはまるのであるが、しかし決定的な答が得られないと百も承知の事柄について、人間が依然執拗な問をもつことからまぬかれえないのも基本的な事実で

あって、この基本的事実としての知りたいという欲求に対して目をふさぐとき、「決定的な答を見出しえないと率直にみとめる」こと自体が、「知っていると思いこんでいること」（ドクサ）に変貌するのである。

＊＊＊

もしあたえられたテーマについて、何らかのかたちで自分の報告の結論を述べることが、発題者に課せられた義務であるとするならば、私は、現代における哲学の課題は、哲学の哲学性を回復することであるという、一種の同語反覆をもつてこれに答えなければならぬ。この同語反覆的な命題に対して、できるだけ正当と思われるようないくばくかの「事実的意味」を与えようと試みることが、この小論のはじめからの目的であつた。

註

(1) 「ふたたび」――以前に一度、『思想』（一九五四年第五号）の特集「哲学の新しい任務」に、「見うしなわれた原像」という一文を発表したことがある。

(2) 「朝日新聞」昭和三十四年六月十五日の学芸欄に掲載された「哲学の行方」と題する一哲学者の文章からの引用。この種の資料がほかに手許にないので、「任意抽出法」に則って、たまたま残存した新聞記事が利用された。

(3) 同右。

(4) Platon, *Euthydemus*, Fin.

(5) Cicero, *Tusculanae Disputationes*, V 3. 8–9.

(6) Platon, *Respublica X.* 600B.

(7) Id., *Gorgias* 484C sqq.

(8) *Ibid.*, 500C.

(9) Id., *Resphblica* VI. 489C, al. ――『パイドロス』二七〇A1に対する拙註（『プラトン著作集・パイドロス』研究用註一四四頁）参照。

(10) Ayer, A. J. &. Others, *The Revolution in Philosophy*, MacMillan, 1956, p. 2 sq.

(11) White, M., *Religion, Politics and the Higher Learning*, Harvard Univ. Press, 1959.
村井実訳『宗教・政治・大学論』二九・三二頁。

(12) Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy*, Univ. of California Press, 1958, p. 15.

(13) 例えば、*Fifty Years of Classical Scholarship* (edited by M. Platnauer, Oxford, 1954) に記載されている最近半世紀の数多い業績をみよ。また、その仕事の質がすぐれた知性の所産であることを示す点において、私には例えばE・R・ドッヅの近著*Plato Gorgias*, Oxford, 1959 が、分析哲学の代表的著作とくらべて劣るとは、どうしても思えないのである。

(14) *The Age of Analysis*, Mentor Book, 1955, pp. 190―191.

(15) 次註にあげられる箇所のほか、さしあたって思い浮べられるものだけをあげると、『ソクラテスの弁明』（二四C―二五B）における、メレトスの「青年教育論」を反駁するやり方、『カルミデス』（一六七CE）における「自知」とか「知の知」とかいった概念を、視覚や聴覚の場合と比較して吟味する手続き、『エウテュプロン』（一〇AE）における、提示された「敬虔」の一つの定義を、文章法的な考察によって検討する方法、あるいは、『饗宴』における他の人びとの華やかな規定と対照的な、エロースの定義の仕方など、いずれもこのような例といえる。むろん他にも適切な例はいくらでもあろう。

(16) 代表的な例として、『ゴルギアス』（四九四A）における、「自然の正義」に関するカリクレスのテーゼの批判、『国家』第一巻にみられる、トラシュマコスの「正義とは強者支配階級の利益となるもの」という定義の吟味をあげることができよう。『プロタゴラス』や『ゴルギアス』はもともと、このような性格をもったソクラテスの「問答法」（ディアレクティケー）を、ソフィス

トや弁論家の得意とする「弁論術」（レートリケー）――そこではしばしば自然哲学が説得力強化のために援用された――と対比させる意図をもっている。なお『パイドン』（九六A以下）参照。

(17) *Philosophische Untersuchungen* 116.

(18) *Ibid* 464.

(19) Platon, *Gorgias* 491A.

(20) *Mysticism and Logic*, London, 1918, p. 219.

(21) cf. (e. g.) *Philosophical Studies*, New York, 1922, p. 1. ――また彼が、哲学的考察においてまず問そのものの意味を明確にすることの重要性について述べた、"what moral philosophers have before their mind is not one question but several." (*Principia Ethica*, Cambridge, 1903, Preface, init.) という言葉は、ポロスの質問に対するソクラテスの同じような「君の問うているのは一つのことでなく二つのことだ」という注意（『ゴルギアス』四六六C）を想起させる。

(22) Aristoteles, *Metaphysica* M4. 1078b 28.

(23) Valéry, P., *Au Sujet d' Eureka, Variété* I, Gallimard, 1924, p. 131.

(24) とくにわが国においては、哲学上の用語の多くがはじめから、日常語とのつながりをほとんど断ち切られた漢字の結合に置換されたうえで、導入されたという事情も手伝って、哲学者の言葉や文章はひところ、秘密結社の暗号めいた――解読法がはじめからないという重要な一点をのぞいて――難解さを呈していた。

(25) *Language, Truth and Logic*, London, 1946, Chap. 2. 吉田夏彦訳『言語・真理・論理』三八―四五頁。(e. g.)「その仕事が主として分析的であるようなすべての偉大な哲学者の完全な表――その表は確かにプラトンとアリストテレスとカントを含むであろう――を作ること云々」（四五頁）。

(26) *Philosophische Untersuchungen* 118.

(27) 「下働きとして少しばかり地面を清掃し、知識への道程に横わるがらくたを少々取り除くことに従事するのは誠に大望であ

る」(『人間悟性論』加藤卯一郎訳、岩波文庫上巻、二七頁)。

(28) *Metaphysica* A6. 987a 29—b9.

(29) Ayer, *op. cit.*——吉田訳九七頁、五三頁。

(30) 同右、七頁。

(31) *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1922.

(32) *apud* Ayer, "The Vienna Circle," *The Revolution in Philosophy*, p. 75.——こういった点について、G・E・ムーアの例外的意見はかなり注目に値する。「形而上学は、感覚することのできない知識の対象があることを認めてこれを強調してきた。そしてそれらの対象が考察研究の主題となりうることをみとめた点において、形而上学は人類に有益な寄与をなしたということができよう」(*Principia Ethica* p. 111)。「彼らが感覚と思考との区別を強調したことは、主要な功績とみなされるべきである。経験論に抗して、彼らは正しい見解を主張したのである」(*Ibid*, p. 7)

(33) Ayer, *op. cit*——吉田訳四七頁。

(34) Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* 90.

(35) Ayer, *op. cit.*——吉田訳二頁。

(36) Russell, *Problems of Philosophy*, 1912, p. 233.

(37) Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* 38.

(38) *Ibid.*, 124.

(39) Ayer, *op. cit.*——吉田訳二五頁。

(40) Platon, *Respublica* VII. 526A sqq.

(41) *Phaedo* 73C—76A.——田中美知太郎・藤沢令夫『プラトン著作集・パイドロス』序説四五—五〇頁参照。

(42) Ayer, *op. cit.*——吉田訳七五頁。ただし cf (e. g.) Quine, W. van Orman, 'Two Dogmas of Empiricism', *From a Logical Point of View*, Harvard Univ. Press, 1953, p. 20 sqq.

(43) Ayer, *ibid.*

(44) *Ibid.*——吉田訳七一頁。

(45) *Timaeus* 28A—29D.

(46) Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Univ of California Press, 1958, p. 30, 31, 34 al. ——この書物はしばしばプラトンを引き合いに出して自説と対比させているので、本来ならばわれわれの企図のために便利であるはずなのであるが、こうした粗雑さが充満しているのであまり利用することができなかった。この点、イギリスのプラトン学者G・C・フィールドが記している次の言葉が想起される。'One might say that a good many of the attacks on Plato which have appeared in recent years have been carried on with a degree of misrepresentation, misstatement and misquotation *which ought to discredit even a party politician.* ···· It is a pity that in contemporary controversies on the subject so much time has to be spent in correcting gross and obvious misrepresentations of Plato that it becomes difficult to attempt a serious evaluation of his thought'. (*The Philosophy of Plato*, Home Univ. Libr., 1949, p. 198. ——イタリック筆者)

(47) *Timaeus* 29C.

(48) *Metaphysica* B2. 997a 34—b3.

(49) Ayer, *op. cit.*——吉田訳一七五頁。

(50) *Ibid.*——同右一一一頁。

(51) Diogenes Laertius VI. 53.

(52) Ayer, *op. cit.*——吉田訳八八頁。

(53) *Respublica* VI. 510CD, VII. 533BC.

(54) *Ibid.* 510 D7. ——この点が含む問題とその解釈については、cf. Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1953, p. 61.

(55) cf. (praesertim) *Timaeus* 29C1—2. ——こういったプラトンの自然科学論については、拙稿「エイコース・ロゴス——プラトンにおける自然学のあり方について」（西洋古典学研究Ⅱ）において論じられている。

(56) *Phaedo* 100C.

(57) cf. *Parmenides* 132AB.

(58) *Phaedo* 74D—75B.

(59) Russell, 'Logic as the Essence of Philosophy', *Our Knowledge of External World*, London, 1914, p. 55.

(60) cf. *Respublica* V. 476A sqq.

(61) cf. *Gorgias* 460AC.

(62) このモチーフはプラトンの後期作品に至っても、例えば『ティマイオス』（五一D）において、再びイデア的存在の有無を自問するにあたって、「もし真の『知』というものが（ドクサから区別されて）考えられるべきであるならば、ただ思考されるだけで感覚の対象となりえないものがそれ自体であることになるし、逆にもしそうでないならば、感覚されるものだけがすべてだ」という意味の表現となって依然保持されている。

(63) *Respublica* VII. 518C

(64) Herakleitos Fr. 40., πολυμαθίη opp. νοῦν ἔχειν.

(65) cf. *Meno* 77B—78B, *Protagoras* 353C sqq., *Gorgias* 468B, *Respublica* VI. 505D al.

(66) *Philebus* 20D.

(67) *Euthydemus* 278E—282E, cf. *Apologia Socratis* 30B, *Crito* 47E, *Meno* 87E —89A.

(68) *Respublica* VI. 508E, 504D.

(69) *Ibid.* VII. 532 AB.

(70) Reichenbach, *op, cit.* p. 284.

(71) Ayer, *op. cit.*——吉田訳一一三〇頁。

(72) Reichenbach, *op. cit.* p. 52, 276.

(73) Moore, Chap. on 'Metaphysical Ethics,' *Principia Ethica.*

(74) *Protagoras* 352BC.

(75) *Gorgias* 466D sqq.

(76) Reichenbach, *op. cit.* p. 299.

(77) 黒田亘「命法の論理と心理」（哲学雑誌第七三巻一七頁）参照。

(78) *History of Western Philosophy*, London, 1946, pp. 863—4.

(79) Platon, *Leges* X. 886D.

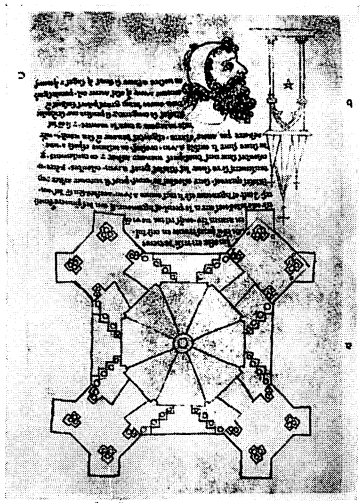
(80) Reichenbach, *op, cit.* p. 302.

(81) *Ibid.* p. 285.

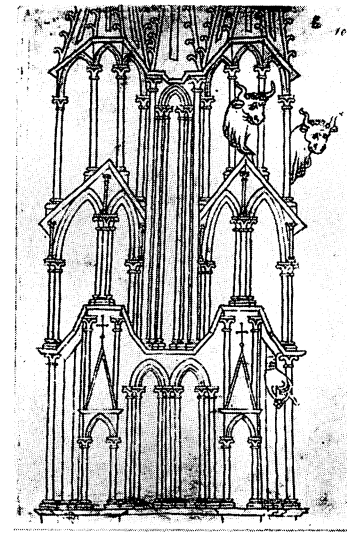
(82) cf. Dodds, E. R., *Plato Gorgias*, Appendix 'Socrates, Callicles, and Nietzsche'.

(83) *Respublica* VII. 533A—541B.

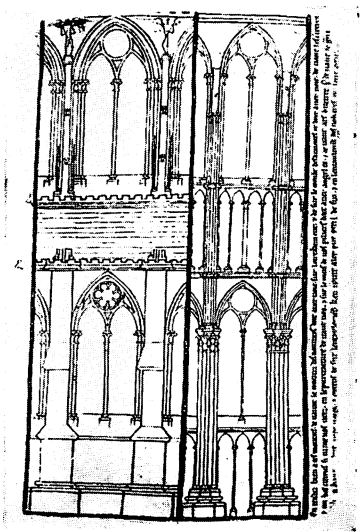
第　一　図



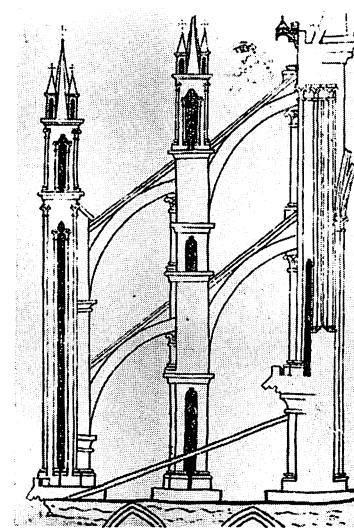
第　二　図



第　三　図



第　四　図

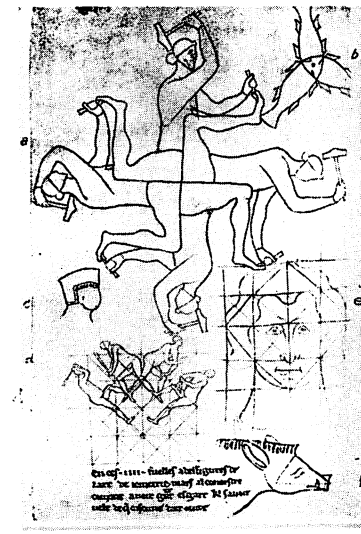


第 五 図

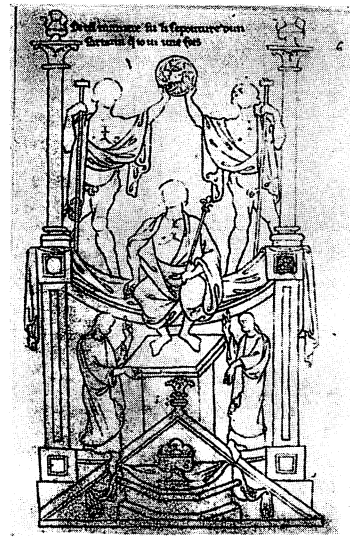
第 六 図

第 七 図

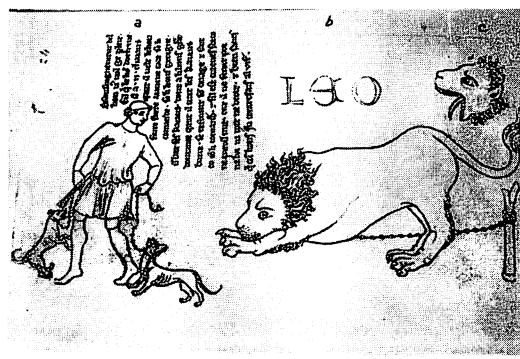
第 八 図



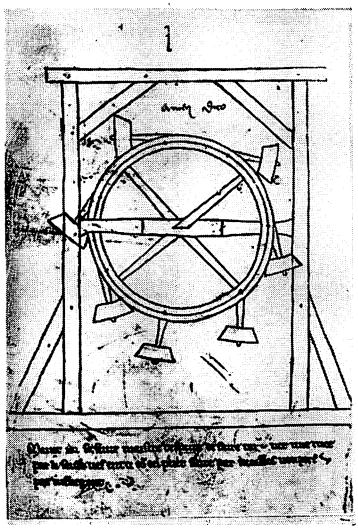
第 九 図



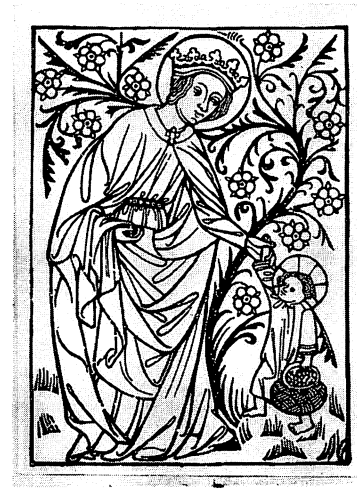
第 十 図



第 十一 図



第十三図



第 十二 図