

## 想起のパラドクス

### ——想起ははたして完了するのか？——

村上 正治

Shoji MURAKAMI

#### I パラドクスの発生

おや、ソクラテス、【前提】いったいあなたは、それが何であるかをあなたがぜんぜん知っていないとしたら、どうやってそれを探求するおつもりですか？

(1) というのは、あなたが知らないもののなかで、どのようなものとしてそれを目標にたてたうえで、探求なさろうというのですか？

(2) あるいは、幸いにしてあなたがそれをさぐり当てたととしても、それがもともとあなたが知らなかった当のものであるとどうしてあなたは知るのでしょうか？

(Men. 80d5-6) <sup>1)</sup>

この「探求のパラドクス」の意味するところは以下のようなものである<sup>2)</sup>。もしソクラテス（以下Soc.）の主張するような意味において「F-nessが何であるかを知らない」<sup>3)</sup>という言明を前提するならば、(1)「F-ness」の探求に先立って、探求す

<sup>1)</sup>『メノン』篇からの引用は藤澤令夫訳（岩波文庫版）におおむね準拠しているが、文脈の都合上変更を加えてもいることを容赦されたい。

<sup>2)</sup>中畑（1984, pp.13-14）（1986, p.215）。『メノン』の「探求のパラドクス」と想起説の理解において、拙稿は中畑の2つの論文に依拠しており、それらの祖述の域を出るものではない。ただ一点、想起の完了についての疑問が拙稿の主動因である。

<sup>3)</sup>中畑（1984, p.14）に従えば、「Soc.の「Xとは何であるか」という問いは、初期対話篇において次のような表現形態の特徴を持つ：問において‘X’の位置にくる（‘τί ἐστίν’のあとに続く）用語は、定冠詞と形容詞か、女性名詞（多くは対応する形

べき対象をそもそも目標として照準設定できないという、探求方法に関わる困難と、さらに(2)探求対象を「幸いにしてさぐり当てたとしても」、探求すべき対象を同定できないのだから、目標に達していることを探求者自身が認知できないという困難が発生する。

このメノンの反撃に直面したSoc.は「学びとは想起にほかならない」という想起説でもって応答する。そして、その真実性を明示するために、幾何学について学んだことのない召使を相手にして、「一辺が2平方プウスの長さをもつ正方形の、2倍の面積（8平方プウス）を有する正方形の一辺の長さはどれだけか？」という問題にとりくむ。ただ質問を重ねるだけで、外部から知識を注入されることなしに、召使が自分自身でその正解に達しうるか、という実験を試みるわけである。

解答を知るSoc.の誘導尋問、地面に描かれた図形、そこに加えられた補助線は、たしかに正解に至る道程において寄与をなしているが、あくまでも「～であると思われる」という、その召使に本来的に備わる判断能力を最大限に引き出すための補助であって、カンニングと非難することはできない。それにもかかわらず、Soc.が「教えてしまった」ことがあるようにみえる。

かりに想起説によって、(1)の探求方法の困難に対処しうるとしても、(2)は依然として問題であり続ける。探求対象をさぐり当てても、つまり想起しても、想起したことを探求者自身には確定できないのではないか？ この想起の完了確定の困難を「想起のパラドクス」とよぼう<sup>4)</sup>。Soc.が「対角線」という名称を教えて正解に達したことを示したことは、探求者の内に発生する「想起のパラドクス」に外部から終止符を打ったことにはならないだろうか（*Men.* 85b-c）。召使は確かに自分自身に「思われるとおりに」答えていくことで、正解をさぐ

---

（‘*τί ἐστίν*’のあとに続く）用語は、定冠詞と形容詞か、女性名詞（多くは対応する形容詞に接尾辞を付加したもの）に限られる。したがってこの種の問の一般的表記としては‘What is F?’とりも‘What is the F?’ ‘What is F-ness?’と記す方が適切である。そしてこの表記の特徴は、「・・・とは何であるか」と問われるのがたとえば述語‘F’の意味などではなく、ひとつの固体化された対象であることを示している。」とされる（下線は引用者による）。拙稿では「定義」という呼び名を使用しない。

<sup>4)</sup>拙稿での「想起のパラドクス」という命名は主に(2)の困難に限定されたものである。もともとWhite (1974, pp.304-306) (1976, pp.50-53)によって指摘されたのは、想起説を受け入れるとしても想起すべき対象の照準設定ができないことに変わりがなく、「探求のパラドクス」は「想起のパラドクス」として再生されるのであって解消されないということ、つまり、(1)と(2)の両方の困難の未解消として使用された。

り当てている。正解を知る第三者からみると、いまだおぼろげながらも彼は求められている知識に到達したとみえる。しかし、彼にとっては「これが問われている当のものである」と思われるのであって、彼にはその「思われ」を正解として確定するすべをもたないのである。

だが、こうした断定は性急すぎるといえるかもしれない。この場合、召使はまだ想起の過程にあって、想起を完了しているわけではないからである。

そしてこの子にとって、これらいろいろの思わくは、いまでこそ、ちょうど夢のように、よびさまされたばかりの状態にあるわけだけれども、しかしもし誰かが、こうした同じ事柄を何度もいろいろのやり方でたずねるならば、最後には、この子はこうした事柄について、誰にも負けないくらい正確な知識をもつようになるだろうということ、うけあってもいいだろう。 (Men. 85 c 9 - d 1)

Soc.は対話の都合上、召使との探求を途中で切り上げたのであり、召使はまだ想起の渦中にあるため、その正解も彼にとっては「思わく」にとどまらざるをえないのである<sup>5)</sup>。しかし、もし探求をこのような仕方で行くならば、やがて確固とした知識として獲得するのであって、最後には「自分で自分の中に知識をふたたび把握し直す」という想起を完了するのである。想起が完了される時、すなわち、知識を再把握するとき、それは端的に「知る」のだというのである<sup>6)</sup>。「探求のパラドクス」はどのようにして発生し、想起説はそれに対してどのように応答しているのだろうか？ そして、はたして想起は完了されるのだろうか——われわれが完全に夢から醒めるときがあるのだろうか？

## II 「F-nessとは何であるか？」という問い

「探求のパラドクス」は、明らかにSoc.の対話と探求の構造を標的とする。パ

<sup>5)</sup>「その場合、この子がいまもっている知識というのは、以前にいつか得たものであるか、もしくは常にもちつづけていたものであるか、このどちらかなのではないだろうか？ (Men. 85d)」という言明は、対話を終えた時点で召使自身が知識を持っていることの認定ではない。これは①「質問を重ねられて最後には想起に達したその場合、この子が現世でもっている知識」という意味か (Bluck, p.313当該箇所の註参照), ②正解を知るSoc.やメノンからみて「この子がいまもっている知識」という意味のどちらかである。②の場合、知識の認定がある観点に依るというのではなく、知識は通貨のように誰がもっても等価なのではなく、その所有するひとの把握に依拠するという意味である。

<sup>6)</sup>中畑 1986, p.218. 私は想起の完了が単なる心理的な印象とは考えてはいない。

ラドクスを生成させたその要因は、その前提部分が述べているように、「F-ness とは何であるか？」という Soc. に特有の問いと、その知を自らは知らないと否認するにもかかわらず、探求の手を緩めようとはしない Soc. の構えにほかならない。

「F-ness とは何であるか？」によって問われているのはどのような事柄であり、その探求において F-ness を照準設定可能な何らかの同定方式はないのだろうか？

1 「F-ness とは何であるか？」によって問われている知識の優先性

この知識の優先性が主張されていると見られる局面には 2 通りがある<sup>7)</sup>。

i 「どのような性質のものか」という知識に対する優先性<sup>8)</sup>

ii 事例を認定する知識に対する優先性<sup>9)</sup>

i の意味するところが何であるかをさしあたり措くならば、Soc. はその優先性を主張している (*Men.* 71b1-2)。これに対して ii は問題である。

2 事例が却下された理由

「F-ness とは何であるか？」への応答として、ラケスとエウテュプロンの挙げる「ある行為」が却下されたのは、それらが事例であるという理由からではない。それらが、Soc. の問いに対して適切な応答となっていないからである<sup>10)</sup>。

2.1 F-ness の判別基準を求めて

ある状況においてある行為は F-ness の現れとみえるが、異なる状況ではまさにその同一の行為が F-ness の欠如と認められるのであり、異なる事態の文脈においては異なる種類の行為が F-ness の現れと認められる (*La.* 191a-e)。したがって、ある行為をただ指摘することは「F-ness とは何であるか」の説明としては不適当なのである。「F-ness が何であるか」を知っていると主張する答え手は、ある行為の何に注目して F-ness の現れを認知するのか、その判別基準についてさらなる

<sup>7)</sup> 優先性が問題となっているのは「知識」という認識上の資格においてであって、「F-ness とは何であるか？」の「知識」に先立って、i と ii についての「思わく」をいざくことが排除されているわけではない。Soc. 自身が同意をえた上で「どのような性質のものか」や事例についての「思わく」に基づいて論駁をなしているとしても、そのことは湯煎性の主張の反証とはならない。

<sup>8)</sup> *Men.* 71b1-2 *R.* I354b-c, *Gorg.* 463c. とりわけ「F-ness がどのようにしたら備わるか」という知に対する優先性は *Men.* 86d, 100b4-6, *La.* 190b8-c2, *Prot.* 361c2-6.

<sup>9)</sup> *La.* 191c-e, *Eu.* 5d, 6d-e, 15c-d, *HMa.* 286c5-d7, 304d5-e3, *Lys.* 223b4-8.

<sup>10)</sup> *La.* 191c-e, *Eu.* 5d, 6d-e. なお、Soc. が普遍を求めているのに対して、答え手が個別を与えたという、いわゆるカテゴリー・ミステイクの解釈はポイントをはずしている。

説明が要求される。

そうであるからには、まさしくその相 (τὴν ιδέαν) 自体がいったい何であるかをぼくに教えてくれたまえ。ぼくがそれに注目して、それを基準として用いることによって (εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι), 君なり他の誰なりが行う行為のうちで、それと同様なものは敬虔であるといい、それと同様でないものは敬虔ではないと主張できるようにね。 (Eu.6e3-e6.)

だが、こうした「同一の相」への判別基準の要求に対して、メノンの応答 (Men.71e-72a) は有効な対処と映るかもしれない。

## 2.2 事例の枚挙

「徳とはなにか?」という問いに対して、メノンは男の徳、女の徳、そして男の児、女の児、年輩者、自由人と召使のそれぞれの徳というように分類して枚挙していく。

それぞれの働きと年輩に応じて、それぞれが為しとげるべき仕事のために、われわれのひとりひとりには、それぞれに相応した徳があるわけですから (Men.72a)

メノンは、蜜蜂や健康、強さといったものには「同一の相」を認めても、徳については懐疑的である (73a)。彼にとって徳とはそれぞれの社会的立場に従って対応づけられた異なる機能 (ἔργον) を果たしていくことに他ならないからである。たとえば、メノン自身を例にとると、子供のときには子供に求められる日課をこなす、大人になってからは自由市民として行動し、年老いてはその年代の立場に見あうように振る舞うのであろう。もし何らかの人生の変転に遭遇して没落したり、奴隷に売られるようなことがあれば、その立場に順応するのであろう。だが、もしこれが徳の判別基準の現実化なのだとしたら、そうした変転を通じて行為する「メノン」とは何ものなのだろうか? 行為選択において自己同一性を保持する「メノン」は存在しないのだろうか? また、この対話篇の冒頭での「徳は教えられるものか、それともどうなのか?」というメノン自身の問いは、無意味なものとならないだろうか?

しかし、このような仮定はメノンの思考の外にあるのかもしれない。それぞれの徳の判別基準を枚挙したとき、彼にとってそれらを担う自分というものは少しも考えられていないからである。彼自身が徳を指向する者としてではなく、傍観的に徳を枚挙したのであって、それらを受け止め実現する自分というものがその基底にはなかったのである。

## 2.3 F-nessの「同一の相」への指向

Soc.は徳の判別基準を分散させてしまう応答を不可とする。Soc.は蜜蜂を例に採り「蜜蜂というものの本質 (οὐσία) について、それはいったい何である

か？」という設問をし、蜜蜂には互いに異なったいろいろの種類があるとしても、それらが蜜蜂であるという点においては異ならないという確認をした上で、これとパラレルに徳についても次のように述べる。

たとえその数が多く、いろいろの種類のものがあるとしても、それらの徳はすべて、あるひとつの同じ相 (ἐν γένει εἶδος) を持っているはずであって、それがあるからこそ、いずれも徳であるということになるのだ (δι' ὃ εἶσιν ἀρεταί)。この相を注目することによって (εἰς ὃ...ἀποβλέψαντα), 「まさに徳であるところのもの」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というべきだろう。(Men. 72c6-d1)

Soc.の示唆するF-nessの「同一の相」や「本質」への指向とは、どういう視点によるのだろうか？ 個別ではなく、なにか一般的なものへの指向を単に意味しているのだろうか？ 徳に「同一の相」を認めることに難色をしめすメノンに対して、Soc.は「男の徳は国をよく治めることにあり、女の徳は家をよく治めること」という規定をとりあげ「では、国にせよ、家にせよ節制をもって正しい仕方で治めないとしたら、これをよく治めることができるだろうか？」と問う。「節制をもって正しい仕方で」という「行為のあり方」をSoc.は問題とする。つまり、どんな社会的立場においてどんな機能を要求されるにしても「その当の人がどのように為すのか」という、行為のあり方を担う行為者の視点を議論にもちこむのである。「してみると、女も男も、いやしくも優れた人物たらんとするならば、どちらも同じものを、すなわち正義と節制を必要とするわけだ」。「どのようにしたら優れた人物となれるのか？」という問いは、メノンの「徳は教えられるものか、それともどうなのか？」という問いと似てはいるが決定的に異なる。徳について、メノンの問いは傍観的であるが、前者は、まさにその徳を指向し自ら受けとめ行為しようとする行為者の視点から問われているからである。行為のあり方へのSoc.の指摘は、行為を担う自己を基底とするということである。ということは、徳が問題となる場合、探求者は傍観的な立場で分類することが求められているのではない。その判別基準を何であると考えにせよ、それによって同定される徳を受けとめ担う行為者として答え手の自己の同一性が要請されるのである。Soc.が示唆するF-nessの「同一の相」や「本質」への指向とは、この探求者の自己の同一性に対応するものとしてなのである<sup>11)</sup>。

どんなに変転する状況にあれ、F-nessの現れを判別しようとする探求者は、自

<sup>11)</sup>小池 (p.5.)の指摘に負っている。

己同一性を保持するものとしてF-nessを指向するのであって、それに対応して、そのF-nessの「同一の相」が求められるのである。どのような判別基準を考えるのであれ、それによって同定されるF-nessの現れをまさに「Fである」と受けとめ、そのようなパースペクティブのもとに世界と対峙するのはその応答した本人自身である。

#### 2.4 F-nessの原因としての知識

Soc.の「F-nessとは何であるか？」という問いは、F-nessの現れについての単に傍観的な判別基準の探求を目標としているわけではない。単にF-nessを確定できる定義が目指されているのではない。つまり、Soc.の問いにおいて、「徳とはなんであるか？」を探求することは「どうしたら徳が備わるようになるのか」という指向から規制されるのである（*La.*185a,189e-190b, *Eu.*15e5-16a3）。

『ラケス』篇でSoc.のおこなう模範説明である、「速さ」とは「短い時間に多くのことをなしとげるデュナミス」という規定（192a-b）を検討して 朴は次のように結論する。

従って、ソクラテスが〈速さ〉をデュナミスとして定義するとき、その言葉は通常の意味での「能力」でもなければ、言葉の「意味」やものの「性質」だけを指しているのでもない。彼は速い行為を実現する原因としての〈速さ〉を語っており、これをデュナミスという語で表現するのである。そしてこのような意味でソクラテスはラケスに、様々な勇気ある行為に内在する「同じもの」としての〈勇気〉とは何であるかを尋ねるのである。（略）人は「同じもの」としての〈勇気〉によって、勇気ある人となり、また勇気ある行為にはまさに「同じもの」としての〈勇気〉が見出されるのである。これを彼は様々な勇気の〈本質〉と呼び、〈判別基準〉と呼ぶのである。両者の間にずれはなく、彼の探求はこのようにして一つのものに収斂する。（朴 p.126）

F-nessの「同一の相」あるいは「本質」の探求とは、F-nessの現れの「原因」を探求する道程でもある。

#### 2.5 まとめ：「F-nessとは何であるか？」という問いの前提事項

- (1)F-nessの探求は「F-nessの現れ」が変転するという経験に起因する。
- (2)どんな状況にあれ、F-nessを指向する自己の同一性が探求の基底をなす。
- (3)指向する自己の同一性に対応して、F-nessの「同一の相」が探求される。
- (4)変転する状況を通じて、「同一の相」に注目したF-nessの判別基準が与えられなければならない。
- (5)その判別基準は同時にF-nessの現れの原因ともなるのでなければならない。

対話相手の与える事例は、Soc.の問いがもつこうした要請を充足しないがゆえ

に、そもそも応答として不適當だから却下されるのである。では、こうした前提事項は、F-nessの探求に先立って、その同定方式として機能するだろうか？

たしかに不適當な応答をふるい落とすのには寄与するが、建設的にF-nessを同定することはできないであろう。むしろ、以上の前提事項の要請はSoc.の問いの枠組みと対話の場を設定しているのである。

3 「F-nessとは何であるか？」で求められている知識の認識論的身分

3.1 知っているならば「F-nessとは何であるか」を言うことができる

対話相手の多くはF-nessを知っていると自称する。そこで、Soc.は「知っているならばそれが何であるかを言うことができる」(La.190c)とする。この要請をするとき、Soc.は相手の与える規定に対してどんな形態の知識を求めているのだろうか？ というのは、応答が形式としては適當であると受け入れられても、そこからその内容について「うまくいわれているかどうか」の検討が開始されるからである。Soc.は即答で済むような規定を求めているのでもなければ、あらかじめ用意された正解に照合して添削するわけでもない。

Soc.の吟味の仕方は、答え手自身が自分の与えた規定に対して、反証となるようなF-nessの現れの事例を認めないか、あるいは矛盾をきたすような他の思われを内包してはいないかをチェックするというものである。答え手の規定は、Soc.の知によって判別されるのではなく、そのひと自身の思われの総体においてその整合性が吟味されるのである。答え手の思われの総体から離れて、あるいはその吟味の過程を抜きにして、誰にとっても等価に流通できるような規定、いわゆる定義が求められてはいない。

3.2 F-nessの把握の十全性

「徳は教えられるものか、それ以外の方法によるのか」というメノンの問いに対して、Soc.はそもそも「徳とは何であるか」を知らないと言明し、それゆえ「教えられるものかどうか」を知ることができないとする。

(優先性の主張) あるひとつのものが何であるかを知らないとしたら、それがどのような性質のものかということ、どうしてぼくは知ることができよう。

(例による説明) それとも君には、メノンとは何ものであるかをぜんぜん見知っていない(μη γινώσκει)人が、メノンが美しいか、金持であるか、高貴な人物であるかあるいはまたそういった性質と反対の人間であるか、というようなことを知ることができると思えるかね。どうだね、できると思うかね？ (Men. 71b1-8)

この「メノンとは何ものか？」という例にあらわれる「固有名対格 + γινώσκει」という動詞の使用を踏まえて、中畑はこれを「メノンとじかに面識をもって知る」「直接把握による知識」と呼び「直接把握されたメノンの相貌



とその名前とを結びつけることを根本経験として、その名前の指示対象を再同定できる」ことだとする（中畑1984,p.21）。いわゆる「見知りの知識」か「記述による知識」という二者択一ではない。メノンに関する様々な記述が収束する「メノンという現れ」についての経験が根本にあるということだ<sup>12)</sup>。メノンをただ見たことがあるというだけではなく、彼に関する記述を結びつけることができどんな状況であれ彼を同定できることである。また、どれほど情報をもっているにもかかわらず未だ「メノン」というの経験がない状態はメノンを知ったことにはならない。

F-nessの経験とは感官における刺激の意味での感覚ではない。F-nessが現れている、F-nessであると思われるという、F-nessについての判別の現場であり、そこには不可避的に真偽・あるあらぬ・有益有害といった判断もまた付随しているのである。原初的な判別の現場においてF-nessを十全に把握すること、それがSoc.のもとめる知識の形態なのである。

こうした形態のF-nessの知識が、「どのような性質のものか」という知になぜ優先するのも理解できるであろう。「何であるか」の知識を欠いては、F-nessについてのあらゆる記述が収束されるべき結束点をもちえないのである。

ひとから手渡されるように情報を受け取ることは、決してSoc.の求める意味での知識を獲得したことにはならない。たとえば数学について学ぶ場合でも、単に演繹的体系を記憶するというのではなく、どこかで学び手自身の「わかった」という把握の経験が必須であろう。その点、泳ぎを学ぶのと同様である。Soc.の観点からすれば、あらゆる学び・探求は、理論化の整備において相違があれ、学び手自身の内発的な再把握を必要とする<sup>13)</sup>。Soc.の求めている知識が以上のよ

<sup>12)</sup>ソフィストたちのことを毛嫌いするアニュトスに対してSocが「あなた、あるいはあなたの身内が彼らから悪事でもはたらかれたことがあるのか」と尋ねると「私はこれまで彼らの誰ひとりともつきあったことさえない」と答える。「するとあなたは、実際にはぜんぜんあの連中について経験をもたないわけだね（ἀπειρος）」「それならいったい、この問題の事柄について、それが善いものをもっているか悪いものをもっているかということ、どうしてあなたは知るのだろうか（εἰδείς）——経験がない（ἀπειρος）としたら」（*Men.*92b-c）

<sup>13)</sup>『メノン』で問題となる探求の対象領域には、数学のような演繹的体系、徳といった価値が含まれることは明白であるが、わたしはそれ以外にも学びうるものすべてであると考えている。ラリサへの道程をSoc.のいう「知識」として把握することは決して感覚のレベルで済むことではない。たとえばその地図を正確に描いてひとに伝達しようということが含まれるだろう。

うな形態だとしたら、それはどのようにして探求しうるのか？

### III 想起

#### 1. 想起説：「知識への可能性のゆえにドクサが」

想起説 (81c-d) を要約すると以下のようである。

前提 i 魂は不死である。ii 魂はすでにすべてを見て、学んで、知ってしまっている。iii 事物の本姓は、すべて互いに親近性をもつ。

保留条件 iv 人が勇気をもち、探求に倦むことがなければ、

結論 v 魂はある一つのことを想起する。vi (iiiより) 魂はすべてのことを想起できる。vii 探求すること・学ぶことは、全体として想起にほかならない。  
(中畑1986,p.215に基づく)

そして中畑は次のように総括する。

魂における知識の潜在性——このことを非ミュートス化したその核心は、すくなくとも、人が自らの魂の能力によって知るに至ることができる、ということであろう。それゆえ、Xについてのドクサをもつことは、たとえそれがXについての偽なるドクサであっても、そのこと自体が、その人の内にXについての知識への資源が蔵されていることを証する。Xを知りうるがゆえに、Xについてのドクサも成立するのだ。

かくして、想起説における知識—ドクサ像は「知識への可能性のゆえにドクサが」と要約できるであろう。(中畑1986,p.217.下線の強調は引用者による)。

「思われ」に何かの条件をプラスしたら「知識」に変わるという思考の方向性は逆であるということだ。「思われ」の内在——たとえ偽であるとしても何かと思われるということが、すでに知識の潜在とそれからの連絡を示しているのである。われわれは「思われ」から出発することが可能である。しかしまた、このことは「思われ」のレベルだけで選別可能であるということではない。想起説における「知識」と「思われ」の連絡は、その区別を必定とする。

#### 2. 想起のプロセス

召使との探求は以下のように進行する。

(82b-e) (1)幾何学を学んだこともない召使のうちに、課題についての何らかの「思われ」が——たとえ偽であるとしても——内在することの確認

(82e-84d) (2)その「思われ」が偽であって「知識」ではないという「無知の自覚」と困惑。「知識」への指向の萌芽(84c4-6)。

(84d-85b) (3)思われるとおりに答えることによって「真なる思わく」の内在の発見

想起はどこから始まるのだろうか？ 「それでは、彼がしかるべき想起の仕方、つぎつぎと想起して行くのを観察したまえ」（82e12-13）というSoc.の言明が述べられるのは(2)の冒頭なのである。「不知の知の自覚が自ら知を詐称していた思いこみをドクサとして定位し、その限定的定位がかえってそのドクサの内に内包されていた知識への指向性を開示する（中畑1986,p.216）」というプロセスが想起の起点なのである。

知識への可能性ゆえに、われわれは「思われ」から出発できる。だが、そのためには、「本当は知らない」という自覚が不可欠なのである。われわれの内にある「思われ」と「知識」の厳格な区別がその連絡を開いてくれるのである。

そうしたプロセスが想起であるとしたら、想起に完了ということはあるだろうか？ われわれがある事柄について「真なる思わく」に至るとしても、それはたえずまた新たな想起のプロセスへと投げ込まれるのではないだろうか。有名な「原因（根拠）の思考によって縛りつける」というフレーズも「なぜ」という原因（根拠）への問いの連鎖を意味するのかもしれない。また「事物の本姓は、すべて互いに親近性をもつ」ということは、一つの想起はそれだけで完了せず、他の連関との内に再考されねばならないことを意味するだろう。Soc.は想起の完了について多くを語らない。彼がひたすら強調するのは、倦むことなき探求への誘いなのである。

（京都大学・西洋古代哲学史・博士課程）

## 文献

- Bluck, R. S. [1961]. *Plato's Meno*.  
 Burnyeat, M. F. [1976]. "Examples in epistemology: Socrates Theaetetus and G. E. Moore", *Philosophy* 52, 381-398.  
 Irwin, T. [1977] *Plato's Moral Theory*. Oxford.  
 ———. [1995]. *Plato's Ethics*. Oxford.  
 White, N.P. [1974] Inquiry, *Review of Metaphysics* 28, 289-310.  
 [1976] *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis  
 小池澄夫 [1987] 「洞窟の正午——『テアイテトス』の出発点と針路——」  
 『古代哲学研究』XIX  
 中畑正志 [1984] 「イデアへの知への道標」『古代哲学研究』XVI  
 [1986] 「プラトンにおける知識とドクサ  
 ——『メノン』での認識論分析——」『理想』No.633.  
 朴一功 [1997] 「ソクラテスの徳概念」『哲学研究』第563号