

# 中期プラトンにおける認識論

福田宗太郎

平成 29（2017）年度



# 目次

はじめに	1
第1章 『メノン』 87b-89d におけるヒュポテシスの方法	10
I. 問題の所在	
II. 一つ目の議論 (87b2-c10)	
III. 一つ目の議論 (87b2-c6) におけるヒュポテシス	
IV. アパゴーゲー	
V. ヒュポテシスの方法	
IV. 小括	
第2章 『国家』 5巻における知と思わく	24
I. 問題の所在	
II. テクストの概観	
III. 「あるもの」と「ありかつあらぬもの」は何か：A.の検討	
IV. 知と思わくはどのような認識か：B.の検討	
V. 認識能力と対象の関係：C.の吟味	
VI. 知と思わくの区別	
第3章 『テアイテトス』における感覚知覚と思わく	40
I. 問題の所在	
II. プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論	
III. 流転説への批判	
IV. 受動情態	
V. 感覚知覚と思考	
第4章 『テアイテトス』 第二部における虚偽の思わくと知	55
I. 問題の所在	

- II. 『テアイテトス』第二部の議論構成
- III. 「思い違い」、「蠟板の比喩」、「鳩小屋の比喩」
- IV. KD はなぜ想定されたのか：諸解釈の批判的検討
- V. プラトンと知の対象把握モデル

第5章 『テアイテトス』第二部における真なる思わくと知・・・76

- I. 問題の所在
- II. 陪審員の例
- III. 目撃することと教えられること
- IV. 知と真なる思わく
- V. 小括

第6章 総括・・・89

- I. はじめに
- II. 認知対象
- III. 認知内容
- IV. 現代の認識論との比較

補章 『テアイテトス』における虚偽の現われ・・・94

- I. 問題の所在
- II. Burnyeat と Lee の解釈
- III. 夢、精神病、錯覚
- IV. プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論と「思い（判断）」
- V. 小括

文献表・・・103

## はじめに

単に信じていることと知っていることの違いは何か。どのようにして知を獲得することが出来るのか。これらの問いは伝統的に認識論の問いとされてきた。現代の認識論において議論の対象となってきたいわゆる伝統的な知の定義によれば、知は「正当化された真なる信念」である。この知の定義を定式化しその問題点を指摘した Gettier は、有名な論文の注で「プラトンは『テアイテトス』 201 において何かこのような定義を考察し、おそらく『メノン』 98 においてそれを受け入れているように思われる」と述べている<sup>1</sup>。Gettier の定式は、信念に「真」や「正当化」という要素を加えることで知を把握しようとするものであり、知を構成する信念の内容を命題的なものとして理解している。たしかに Gettier が言及している『メノン』や『テアイテトス』の箇所にはこのような知の理解を示唆するような記述もある。初期対話篇『メノン』では正しい思わくを知にするものとして「原因（根拠）の思考」が挙げられ（98a1-6）、後期対話篇『テアイテトス』においては「説明を伴った真なる思わくが知である」と言われている（201c7-d1）。

しかしプラトンにおける知をいわゆる正当化された真なる信念であると単純にみなすことは出来ない。プラトンは感覚知覚とのアナロジーから知や思わくといった認識様態を理解しているとの指摘が伝統的になされてきた。視覚の成立は、何かを見ている人が「その対象に対してもっている直接的な関係と、対象の性格つまり見られるものであるかどうか」に依存する<sup>2</sup>。たとえば『メノン』におけるラリサへの道（96e-97c）では、特定の場所への道を知るためには実際にその道を歩くことが必要とされ、『テアイテトス』における陪審員の例（200d-201c）では、ある出来事について知るためにはそれを目撃していることが必要だと論じられている。これらの箇所で述べられていることをプラトンが支持しているとするならば、主体が知を獲得するためには対象との「直接的な関係」が必要とされているように見える。もちろんある場所への道や出来事といった事例についてプラトンが本当に知を認めているのかどうかについては議論

---

<sup>1</sup> Gettier (1963), p.121.

<sup>2</sup> Gonzalez (1996), p. 245.

がある。一般的にプラトンは感覚的事物について知を認めず、知はアイデアに対して成立すると述べていると思われるからだ。しかしそのような主張が顕著に見られる中期対話篇『国家』においても、感覚知覚とのアナロジーによって知や思わくといった認識様態を区別する思考が見られる。たとえば『国家』5巻では、知と思わくは「いかなる対象にかかわるか」と「何をなしとげるか」という観点で異なる能力として区別されるが、そのような能力の具体例としては視覚や聴覚といった感覚知覚が挙げられる(477c)。感覚知覚と同様に、知はその対象であるアイデアを示唆する「あるもの」に、思わくはその対象である感覚物を示唆する「ありかつあらぬもの」に対応させられて区別される(476d-480a)。『国家』6-7巻において提示される太陽、線分、洞窟の比喻においても、知とその対象の対応は前提とされている(e.g. 507b-c, 508b-c)。

このように感覚知覚とのアナロジーによって知や思わくという認識様態を区別し捉えるプラトンの思考に対しては、様々な誤りやプラトンの他の主張との矛盾などの問題が指摘されている。

一つ目の問題は、知の内容にある。現代では一般的に、知について少なくとも以下の二種類の区別がなされる<sup>3</sup>。一つは、見知りによる知(knowledge by acquaintance)と呼ばれるものであり、もう一つは、一般的に記述による知(knowledge by description)、あるいは命題知(propositional knowledge)と呼ばれるものである。前者は命題や推論によることなく対象を直接認識するものである。後者は対象についての命題的な記述として理解されるものであり、たとえば見知っている対象(x)について何らかの性状(F)が帰属すること、「xはFである」ということを知っている場合に認められる。知覚とのアナロジーで知や思わくを区別するプラトンは、知を強い見知り(strong acquaintance)あるいは対象の把握(any grasp of a thing)として理解しているとも解釈されている<sup>4</sup>。

---

<sup>3</sup> 以下の二種類の知の区別は、Russellに由来する。

<sup>4</sup> アイデアに対する知について見知りが含まれると主張するのは Gonzalez (1998, pp.177-178)。明示的な仕方で知の対象としてアイデアが登場することがない『テアイテトス』において、知が対象の把握として理解されているとする論者は、Robinson (1950, p. 25) や Runciman (1962, p. 30, p. 34)、Hintikka (1973, p. 18) が挙げられる。Fineは想定されている見知りの知が対象についての誤り得ない認識を保証すると考えられていると指摘し、通常の見知りではなく強い見知りだと述べている(pp. 214-216)。

このように対象の把握として認識様態を理解するモデルを本稿では対象把握モデルと呼びたい。この対象把握モデルをプラトンが支持しているとする、見知りによる知と記述による知が排他的な関係にあるならば、プラトンは知に命題的な要素を認めていないということになる。そのためプラトンの知の内実や知的探求にある種の直観的な要素を認める解釈も存在する<sup>5</sup>。また知が対象との直接的な関係によって与えられるものだとすると、そのような意味での知は他者に教えることが出来ないことになる。対象との直接的な関係は、他者や命題を媒介とすることによって与えられるものではなく、あくまで主体が対象と直接関わることで得られるものであるからだ<sup>6</sup>。プラトンにとって知は命題的な内容を持つものなのか、それとも教えることの出来ないようなものであり、ある種の直観を含むものなのか。これが一つ目の問題である。

二つ目の問題は二世界説と呼ばれる知と思わくの対象についての問題である。二世界説とは Fine によれば、知はアイデアだけに成立し、思わくは感覚物だけに成立するというものである<sup>7</sup>。『国家』5巻では異なる能力について、感覚知覚とのアナロジーからそれが関わる対象と、それが成し遂げる内容が異なることが論じられている

(477b-478e)。そのため知と思わくが異なる能力だと想定するならば、知の対象でありアイデアを示唆する「あるもの」と思わくの対象でありいわゆる感覚物を示唆する「ありかつあらぬもの」に対して、知と思わくはそれぞれ排他的な仕方で対応することになってしまう。もしそうだとすると、そもそもアイデアについて思わくを持つことや、アイデアを知ってはいないが何らかの認識を持つということすら否定されてしまう。しかし実際には知と思わくがそれぞれ別の対象に排他的な仕方で関わっているようには思われない。たとえば同じ『国家』において善のアイデアをみた哲学者は洞窟の中の事物について「それが何であり、何の模像であるかを識別する (γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἶδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὄν)」(520c) と語られている。また善のアイデアについてソクラテスは、自分自身は知をもたず思わくを持っているのだと語っている (506c)。これらの箇所は、知が感覚物に関わること、思わくがアイデアに関わることもあり得ること

---

<sup>5</sup> Gonzalez (1988), pp.195-199.

<sup>6</sup> Burnyeat (1987).

<sup>7</sup> Fine (1978), p. 66.

をはっきりと告げている。知と思わくとその対象との関係をプラトンはどのようなものとして理解していたのか。

三つ目の問題は思わくと感覚知覚の区別である。『国家』5巻において思わくの対象とされる「ありかつあらぬもの」は、「美しい」や「醜い」、「大きい」や「小さい」、「軽い」や「重い」と現れるようないわゆる感覚的な事物を指している(479a-b)。感覚知覚とのアナロジーによって知と区別された思わくの対象が感覚物である「ありかつあらぬもの」だとするならば、思わくと感覚知覚という認識様態は一体どのように区別されるのか。とりわけ感覚的な事物を認識する際に感覚知覚と思わくにはどのような役割があてられ、区別されているのだろうか。

四つ目の問題は、思わくの内容の虚偽性である。『テアイテトス』において虚偽の思わくがどのように成立するのか説明が試みられるが、その議論は破綻に終わる(187a-200d)。説明が失敗した理由については、対象把握モデルによって知や思わくが捉えられているという指摘がなされている<sup>8</sup>。たとえば虚偽の思わくが「ある」ものを別の「ある」ものと取り違えることだと説明された際には、魂によってその二つのものを捉えている場合に「あるものを別のあるものだ」と思うことは不可能だとされる(190c-d)。ここで思わくという認識様態は、感覚知覚とのアナロジーから対象に心理的に触れていること、感覚知覚に類似した対象の把握だと理解されている<sup>9</sup>。思わくと同様に知も対象把握モデルによって理解されているという指摘がある。プラトンは対象把握モデルを支持していたために、虚偽の思わくの説明に失敗したのだろうか。

本稿の目的は、プラトンが感覚知覚とのアナロジーの影響下において知と思わく、感覚知覚という三つの認識様態をどのように区別していたのか、上記の問題を踏まえ明らかにすることにある。各章では以下のようにして問題に取り組む。

1章では中期対話篇の『メノン』においてヒュポテシスの方法と呼ばれている知の探求方法がどのような方法であるのか明らかにすることを通じて、プラトンが知の内容をどのようなものだと考えていたのか考察する。ヒュポテシスの方法は、ある前提を立ててそこから推論によって帰結を導く方法であると一般的に考えられてきた。しか

---

<sup>8</sup> 思わくについては Barton (1999)や早瀬(2003)が、知については Robinson (1950, p. 25) や Runciman (1962, p. 30, p. 34)、Hintikka (1973, p. 18) などが挙げられる。

<sup>9</sup> Barton (1999), pp.173-177. Cf. Robinson (1950), p.25.

し近年、『メノン』におけるヒュポテシスの方法は前提から帰結を導く方法ではなく、ある帰結を導くような前提を推論によって発見する方法だとする解釈が支持を集めている。背景には古代後期においてアナリュシスの方法と呼ばれた還元的な方法の存在がある。古代後期の哲学者たちは原理へと推論していくプロセスをアナリュシスと呼び、原理から推論していくプロセスをシュンテシスと呼び、対比させていた<sup>10</sup>。ヒュポテシスの方法にアナリュシスの側面を見出す解釈者たちは、プラトンと同時代のアナリュシスの例としてアリストテレスが『分析論前書』で取り上げるアパゴゲーを参照する<sup>11</sup>。1章では、アリストテレスのアパゴゲーがどのような方法であるのかを明らかにした上で、『メノン』におけるヒュポテシスの方法がアパゴゲーとは異なる方法であり、従来の解釈の通り、真であるヒュポテシスから帰結を導いていく方法だと明らかにする。ヒュポテシスの方法は、このように前提と帰結といった命題の相互関係を明らかにしていく方法である。そのためプラトンの探求方法であるヒュポテシスの方法は、知が命題相互の関係性を把握することを示唆していると論じる。

2章では、『国家』におけるいわゆる二世界説という問題を批判的に検討する。『国家』5巻において知と思わくの区別が認知状態を成立させる認識能力の違いによって論じられ、認識能力はそれぞれの本性的な対象の相違によって区別されていることを明らかにする。知の本性的な対象はアイデアを示唆する「あるもの」であり、思わくの本性的な対象はいわゆる感覚物に相当する「ありかつあらぬもの」である。知という認識能力が「あるもの」に関わるということはあくまで本性的な関係であって、「ありかつあらぬもの」に関わることは本性的ではない、いわば二次的な関係として認められることを『国家』7巻や10巻の記述を根拠に明らかにする。

3章では感覚物を対象とする思わくと感覚知覚とがどのように区別されるのかを、『テアイテトス』の第一部を中心に明らかにする。『テアイテトス』においてプラトンが最終的に感覚知覚をどのような認識様態だと考え思わくと区別しているのかは、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論が最終的に否定されたかどうか依存している。プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論は、事物の客観的なあり方を認めず、事物の感覚的性状とその感覚知覚は常に同時に生成すると主張している。この知覚論におい

---

<sup>10</sup> Menn (2002), p. 198.

<sup>11</sup> Wolfsdorf (2008), p. 62.

ては、感覚知覚が把握する性状と事物のあり方との間にはギャップが存在せず、主体は常に対象についての感覚的性状を正しく受け取っているとみなされる。このような知覚論は批判的に検討されるものの完全に否定されている訳ではないことを明らかにする。その上で、感覚知覚には対象の「硬さ」などの感覚的性状をそれとして認識し意識することが認められていること、思考の役割はそれらの対象が実際に「ある」と認めることであることを論じる。ただし思考が事物の感覚的な性状について客観的なあり方を見つけるという意味ではない。プラトンが支持しているプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論は、事物の客観的なあり方を認めないからである。感覚知覚を離れて事物に自体的なあり方が認められている訳ではないため、知覚された性状が実際にあると判断し、そう信じること、我々の態度を表明するのが思考の果たす役割であることを明らかにする。

4章では、『テアイテトス』の第二部において知の対象把握モデルが、虚偽の思わくについての議論の破綻を通じてプラトンによって批判されていることを明らかにする。まず知を対象の把握として理解することは、『テアイテトス』の第一部にも第二部にも見られる。そして知の対象把握モデルは、虚偽の思わくについての議論が最終的に破綻した原因となっていることを明らかにする。ただしプラトンは、知の対象把握モデルが原因で虚偽の思わくについての議論が破綻したことに無自覚だった訳ではなく、むしろ議論の破綻を通じて知を単なる対象の把握として理解することを批判していることを明らかにする。ただしこれらのことは『国家』5巻においてみたような知と思わくの区別を否定しているものではない。『国家』において感覚知覚とのアナロジーによって強調されていたのは、対象の性格と認識能力の対応関係である。『国家』と『テアイテトス』では知と思わくの対象の性格について大きな違いがある。『テアイテトス』においても知は「あるもの」に関わるとされているが、その「あるもの」を把握する認識様態が第一部では感覚知覚だと仮定され第二部では思わくだと仮定されているように、「あるもの」が『国家』5巻とは異なりイデアのような知に特権的なものを示唆することはない。『テアイテトス』におけるプラトンが虚偽の思わくの説明が破綻することを通じて批判しているのは、知に固有の対象を認めず、知を単純に対象の把握として理解することである。

5章では知の内容と教えることとの関係について、『テアイテトス』第二部の陪審員の例を考察の中心において明らかにする。陪審員の例には、一方で時間制限がなけれ

ば知は教えることが可能であり、他方で目撃しなければ知を獲得することができないという、矛盾するよう見える二つの想定がある。これはどちらも同じ事柄について知を獲得するための選言的な必要条件であることを明らかにして、目撃することで知を獲得した人は、他の人に時間制限がなければ教えることが可能であることを論じる。それでは、なぜプラトンは目撃という対象と主体との直接的な関係を強調するような感覚知覚とのアナロジーで知を論じるのか。Burnyeat は、対象についての理解を知であるとみなしているため、このアナロジーが用いられていると論じている<sup>12</sup>。Burnyeat によれば、理解というのは関連する項目相互のつながりや関係を見ることを含んでおり、そのような関係を見てとるためには他者から教えられるのではなく主体の直接の学び (first-hand learning) によるしかない。感覚知覚によって事物の全体を見る目撃者は、語ること以上のことを知っており、目撃者が持つ総観的な把握 (synoptic grasp) がその他の人との間のギャップを示しているため、知は理解であると主張する哲学者にとって目撃は有用なアナロジーになると Burnyeat は主張する<sup>13</sup>。Burnyeat の主張に対して、目撃のアナロジーは確かに知が対象についての理解であることを示しているが、それは知を教えることが出来ないことを意味していないことを論じる。まず知を獲得するためには単に対象を把握しているだけではなく、関連する項目についての言語による説明が出来なければならない。目撃者はその他の人に比べて優位性を持つが、単に目撃しているだけでは知を獲得することは出来ない。次に知を他者に教えるためには、その説明をするだけでは不十分であり、その人が抱く間違っただ信念を時間をかけて取り除く必要があることを論じる。プラトンは知を教えることが困難であると考えていたが、不可能であるとはみなしていなかった。

以上のことを通じて本稿が導くのは、以下のことである。『国家』においてプラトンは、感覚知覚とのアナロジーによって知と思わくをそれぞれの本性的な対象によって区別している。しかし知の認知内容については、『メノン』におけるプラトンの探求方法が示しているように、見知りや把握といった要素ではなく命題的な要素を認めていた。これはプラトンが感覚物に対する知を認めているとしても同じである。『テアイテトス』の第二部ではまさに対象把握モデルによって知を理解することが批判されてい

---

<sup>12</sup> Burnyeat (1980), p. 180, 186-188, Burnyeat (1987), pp. 188-189.

<sup>13</sup> Burnyeat (1987), pp.187-189.

る。対象を直接経験していることの優位性をプラトンは認めるが、しかし知を獲得するためには経験だけでは不十分であり、言語によって説明できるようになる必要がある。知を他者に教えることが困難である理由は、他者が対象を直接経験していないからではなく、他者が抱いている間違っただ信念を取り除く必要があるからである。感覚知覚とのアナロジーによってプラトンは知と思わくの対象を区別し異なる認識様態であるとみなしているが、知と思わくの認知内容については批判されているような問題は含まれない。

このように知と思わくと異なる認識様態として区別すること、知を対象についての説明を含む理解だとすることは、いわゆる伝統的な知識定義に見られるような思考とどのように異なるのだろうか。Gettier 以後の現代の認識論では、徳認識論という立場が注目を集めている。徳認識論にはさまざまな立場があるがそれらに共通するのは、正当化といった信念や命題の性質にではなく、知をもつ主体の性質（知的徳）に関心を向ける点である。知的徳の内実については、Goldman の信頼性主義に近い立場をとり、信頼出来る信念を形成する機能として自然主義的にとらえる論者もいれば、知的誠実や公正といった倫理的な徳に類似した性格特性としてとらえる論者もいる<sup>14</sup>。2章や5章で見ると、知と思わくを異なる認識能力として区別するプラトンの思考を、信頼性主義や徳認識論の立場から説明しようとする古代哲学の研究者も存在する<sup>15</sup>。各章ではこのような解釈の成否についても検討するが、本稿全体の結論を先取りして言うならば、プラトンは主体が持つ認識能力に言及するだけでは不十分であり、知の獲得には対象についての説明が必要であると考えていたように思われる。伝統的な知識定義は正当化の有無によって知と真なる信念を区別するため、同じ命題内容を持つ知と真なる信念の間の認知内容の相違には目が向きにくくなる。これに対して、説明を含む理解を知であるとみなすことは、知と真なる思わく、それぞれの認知内容には大きな違いがあることを示している。おそらく伝統的な知識定義に対して批判的な立場に立つ現代の認識論においても、以上のようなプラトンの思考は参照に値するものとなるだろう<sup>16</sup>。

---

<sup>14</sup> Fairweather & Zagzebski (2001), pp. 3-5.

<sup>15</sup> Smith (2000)や Nawar (2013).

<sup>16</sup> たとえば徳認識論の支持者の一人である Zagzebski (1996, pp.43-51)は、プラトンについ

---

ての Fine の解釈を参照した上で、知的徳という概念が理解や知恵といった近年の認識論が軽視していた概念をも包摂するものだとみなしている。

## 第1章 『メノン』 87b-89d におけるヒュポテシスの方法<sup>17</sup>

### I. 問題の所在

プラトンが知の内容をどのように考えていたのかを明らかにするためには、その方法論を明らかにする必要がある。中期対話篇の『メノン』において知の探求方法として提示されるのは、ヒュポテシスの方法と呼ばれるものである。1章では、ヒュポテシスの方法がどのような方法であるのか明らかにすることを通じて、プラトンが知の内容をどのようなものだと考えていたのか考察する。

ヒュポテシスの方法は、ヒュポテシスとしてある前提を立ててそこから帰結を導く方法であると一般的に考えられてきた。しかしそこで想定されているヒュポテシスの身分や、ヒュポテシスから帰結を導く行程については、各対話篇において多様な解釈が提示され、解釈者たちの間で見解の一致を見ていない。ヒュポテシスの方法が初めて提示される『メノン』において、ヒュポテシスの方法は「徳は教えられ得る」という問題に答えるための二つの議論（87b2-c10, 87c11-d8）において使用されているとみなされてきた。従来、一つ目の議論（87b2-c10）では、前提とされるヒュポテシスから「徳は教えられ得る」という帰結が導かれ、ヒュポテシスの方法はある前提を立ててそこから推論によって帰結を導く方法であると一般的に考えられてきた。これまで解釈者たちを悩ませてきたのは、ヒュポテシスにあたる前提が何なのかという問題である。しかし近年、この方法はある帰結を導くような前提を推論によって発見する方法だとする解釈が提示され、一定の支持を集めている<sup>18</sup>。背景には古代後期においてアナリュシスの方法と呼ばれた還元的な方法の存在がある。古代後期の哲学者たちは原理へと推論していくプロセスをアナリュシスと呼び、原理から推論していくプロセスをシュンテシスと呼び、対比させていた<sup>19</sup>。ヒュポテシスの方法にアナリュシスの側面を見出す解釈者たちは、プラトンと同時代のアナリュシスの例としてアリストテレスが『分析論前書』で取り上げるアパゴゲー（ἀπαγωγή）を参照する。たとえば Wolfsdorf

---

<sup>17</sup> 本章は福田宗太郎 (2016)を加筆・修正したものである。

<sup>18</sup> Wolfsdorf (2008); 藤田 (2007). Menn (2002)はヒュポテシスとなる前提が推論によって発見されている論じる。

<sup>19</sup> Menn (2002), p. 198.

は、ヒュポテシスの方法はアパゴージェと同じ方法であり、どちらも帰結を導く前提を推論によって発見することで、ある問題をより扱いやすい問題に還元する方法だとみなしている<sup>20</sup>。

ヒュポテシスの方法とアパゴージェの類似性それ自体は古くから指摘されてきた<sup>21</sup>。さらに Wolfsdorf の解釈は、求めている帰結を導くような前提を推論によって発見するという点で魅力的である。しかしヒュポテシスの方法とアパゴージェの類似性に着目する従来の研究は、アパゴージェという方法がそもそもどのような方法であるのかについての考察が十分ではなかったように思われる。そして、そのことがヒュポテシスの方法の解釈にも影響しているように思われる。本章の目的は、Wolfsdorf の解釈を批判的に検討することで、アリストテレスのアパゴージェとの対比の下で、プラトンの『メノン』におけるヒュポテシスの方法が具体的にどのような方法であるのか明らかにすることにある。

## II. 一つ目の議論 (87b2–c10)

『メノン』の主題は「徳」(ἀρετή) である。対話篇の冒頭でメノンは、徳は「教えられ得るのか」、それとも「訓練によって」身に付くのか、「生まれつきのもの」なのかとソクラテスに問う (70A)。徳そのものを知らなければ、どのような性質のものであるかは知ることはできないとソクラテスは注意する (71a-b) が、アポリアに陥ったメノンはあくまで、徳がどのように獲得されるのか、説明を聞き探究することに固執する (86c-e)。そこでソクラテスは、ヒュポテシスによって考察することを認めるようメノンに頼む。幾何学者たちが用いるヒュポテシスの方法を説明したソクラテスは、徳が教えられ得るか否かという問題についてその方法を用いて二つの議論を展開する (87b2–c10, 87c11–d8)<sup>22</sup>。まず一つ目の議論 (87b2–c10) を以下に引用する。

---

<sup>20</sup> Wolfsdorf (2008), p. 62.

<sup>21</sup> Bluck (1961), pp. 80–81, 90; Menn (2002), p. 212, n. 25; Wolfsdorf (2008), p. 57. cf. Cherniss (1947), p. 140; Robinson (1953), p. 118.

<sup>22</sup> 幾何学の問題とそこでのヒュポテシスが具体的に何を指すのかについては、現在に至るまで非常に多くの解釈が提示されてきたが、本稿では扱わない。哲学におけるヒュポテシスの方法の具体的なあり方は、この後論じられる二つの議論において明らかにされるべき

さて、徳についても同様にして、われわれはそれが何であるかもどのような性質のものかもわかっていないのだから、ヒュポテシスを立ててみて、それによって徳が教えられうるものであるかどうかを、考察することにしようではないか (ὕποθέμενοι αὐτὸ σκοπῶμεν εἴτε διδασκτὸν εἴτε οὐ διδασκτὸν ἐστίν)。つまりこういう風に論を進めるのだ。(i)「徳というものが、魂に関わるいろいろのもののなかでも、とくにどのような性格をもったものであるならば、それは教えられうるものだということになり、もしくは教えられえないものだということになるか」。そこで、まず最初に、(ii)「もし徳というものが、知とは異なった性格のものだとしたら、それは教えられうるだろうか、教えられえないだろうか？」...それとも(iii)「この点はわざわざ問うまでもないことであって、人間が教わるものと言え、それは知以外のものでないということは、何びとにも明らかなことだろうか？」...そして(iv)「もし徳がある種の知であるとするならば、明らかに、徳は教えられうるものだということになるだろう<sup>23</sup>。(『メノン』 87b2-c6)

徳が教えられ得るか否かという最初の問いがここでの議論を支配している。まず(i)については、「もし徳が教えられ得るなら、徳とはどのようなものであるのか」という問いとほぼ同等であると考えられる<sup>24</sup>。そこでソクラテスは「徳が知である」ことを示唆する ((ii))。ただし「徳が知である」ということは明らかではないため、「知だけが教えられ得る」という明らかな事柄を指摘する ((iii))。最後に、もし「徳がある種の知である」なら、「徳が教えられ得る」ということが明らかであるという帰結を導く ((iv))。

一つ目の議論 (87b2-c6) において解釈上問題になってきたのは、何がヒュポテシスとして設定されているのかである。その候補は三つ提出されている。

---

だろう。研究者の間で議論が紛糾してきた理由については、Lloyd (1992) が一つの示唆的な解釈を提示している。

<sup>23</sup> テキストは Burnet の Oxford Classical Text を用いる。『メノン』の訳文は基本的には藤澤 (1974)による翻訳を用い、訳語等は適宜変更している。

<sup>24</sup> Wolfsdorf (2008), p. 58.

[1] 徳は知である<sup>25</sup>

[2] もし徳が知であるなら、徳は教えられ得る<sup>26</sup>

[3] 知だけが教えられ得る

従来の論争は、ヒュポテシスが真偽の不明ないわゆる仮説を含むのかという問題を踏まえて[1]と[2]の間で行われてきたが、近年、[3]の解釈が提示された。この解釈の分岐は、ヒュポテシスの方法のあり方について近年支持を集める解釈とある程度連動している。

[A] 前提から求められている帰結を推論によって導く

[B] 求められている帰結の前提を推論によって導く

伝統的な解釈である[A]は、ヒュポテシスの方法の目的がヒュポテシスを立ててその帰結を導くことにありとみなし、[1]と[2]の間でヒュポテシスにはいわゆる仮説と呼ばれるような真偽の不明な命題が含まれるのかどうかを係争点にしてきた。これに対して[B]の解釈を支持する Wolfsdorf は、ヒュポテシスが真・偽の不明な仮説ではなく妥当な命題 ([3]) であると主張する。Wolfsdorf によれば、一つ目の議論では「知だけが教えられ得る」というヒュポテシスによって、「徳が教えられ得る」という帰結を導くために必要な「徳は知である」という前提が導かれる。そして「徳が教えられ得る」とかという扱いにくい問題が、「徳は知である」とかという扱い易い問題に還元される。このように真であることが明らかなヒュポテシスによって、求められている帰結を導くような前提を発見して、問題を還元することこそがヒュポテシスの方法の目的であると Wolfsdorf は主張している<sup>27</sup>。

---

<sup>25</sup> Cherniss (1947), p. 140; Bluck (1961), p. 86; Robinson (1953), p. 116; Bedu-Addo (1984), p. 8; Scott (2006), pp. 221–224.

<sup>26</sup> Zyskind and Sternfeld (1976), pp. 132–133.

<sup>27</sup> Wolfsdorf (2008), pp. 37-41, 62. 藤田 (2007, pp.35-36)も[3]がヒュポテシスである可能性を示唆している。

### III. 一つ目の議論 (87b2-c6) におけるヒュポテシス

まずヒュポテシスが[1]「徳は知である」ということを明らかにする。一つ目の議論 (87b2-c6) の中では何がヒュポテシスであるのか明確に語られることはない。議論の対象となってきたのは、ソクラテスが「徳は知である」と論じた (87d8-89a7) あと、メノンが以下のように語る箇所である。

そしてソクラテス、ヒュポテシスに従えば、もし本当に徳が知であるなら、それ [徳] が教えられ得るといことは明らかです (καὶ δῆλον, ὃ Σώκρατες, κατὰ τὴν ὑπόθεσιν, εἴπερ ἐπιστήμη ἐστὶν ἀρετῆ, ὅτι διδασκτόν ἐστιν) (『メノン』 89c2-4)

このように訳されたとき、「もし本当に徳が知であるなら」は「ヒュポテシスに従えば」と同格であると理解され、[1]がヒュポテシスであることを示唆すると解釈される<sup>28</sup>。これに対して Wolfsdorf はヒュポテシスの内容を「知だけが教えられ得る」だとみなし、「もし本当に徳が知であるなら」とは別の内容を意味すると解釈している<sup>29</sup>。ここで強調しなければならないことは、この箇所より前に一つ目の議論におけるヒュポテシスの内容を明示するような文が存在しないことである。[2]を批判する Scott は、「もし徳が知であるなら」という語句がヒュポテシスの内容を説明するものではないとすると、ここでメノンが何をヒュポテシスとして念頭に置いていたのか、我々には分からないと指摘しているが<sup>30</sup>、この指摘は[2]だけではなく[3]にとっても問題となる。

上記のテキスト (89c2-4) は[1]がヒュポテシスだと示唆しているが、[1]に対しては、ヒュポテシスが真・偽の不明な仮説と同じものになってしまうという批判が存在する。Wolfsdorf が[3]をヒュポテシスだと論じた主要な根拠も、彼の研究によれば、当時のギリシアの知的文脈においてヒュポテシスが、真・偽の不明な「仮説 (hypothesis)」ではなく「前提 (postulate)」を意味しているからである<sup>31</sup>。この点は[1]と[2]の間の従来の

---

<sup>28</sup> Cherniss (1947), p. 140, n. 38; Bluck (1961), p. 86, n. 4, p. 339; Sharples (1985), p. 167; Scott (2006), p. 223.

<sup>29</sup> Wolfsdorf (2008), pp. 45–46.

<sup>30</sup> Scott (2006), pp. 223–224.

<sup>31</sup> Wolfsdorf (2008), pp. 37–41, 44.

論争でも問題視されてきた点である<sup>32</sup>。

[1]を採用したとしても、ヒュポテシスが真・偽の不明な仮説だということにはならないことを以下に示す。まず二つの議論（87b2-c10, 87c11-d8）においてヒュポテシスであると明言されるのは、二つ目のヒュポテシスである「徳は善である」という命題だけであり、しかもこの命題は真・偽が不明なものではなく確かなものとして導入されている（87d2-3）。これに対して一つ目のヒュポテシスであると考えられる「徳は知である」という命題は、それが議論に導入された時には真・偽が不明な命題であった（87c5-10）。議論に導入された時点では、徳が知であるのかどうかはまだ明らかになっていないため、「徳は知である」という命題がヒュポテシスであるとする、ヒュポテシスは真・偽の不明な仮説であると思われるかもしれない。しかしこの命題は、はじめからヒュポテシスであると明示的な仕方で語られている訳ではない。「徳は知である」という命題がヒュポテシスであることが示唆される箇所（89c2-4）に至るまでの間に、この命題が真であることを示す議論が展開されている（87d8-89a7）。たしかに議論の妥当性は後にソクラテスによって批判的に吟味されることになるが（96d-99a）、以上のことは[1]をヒュポテシスだとしても、真・偽の不明な全くの仮説であることにならない。むしろ対話者たちにとって真であると判定された命題がヒュポテシスだとみなされていることを示唆するだろう。

#### IV. アパゴージェ

ヒュポテシスの方法が古代後期にアナリュシスの方法と呼ばれた還元的な方法だと主張される根拠の一つは、アリストテレスが『分析論前書』で取り上げるアパゴージェ（ἀπαγωγή）にある。直接の言及はないが、アパゴージェを説明する際の具体例が『メノン』から採用されていることは間違いない。問題はアパゴージェがそもそも還元的な方法なのか否か、帰結を導くような前提を推論によって発見しているのかどうかである。

---

<sup>32</sup> [1]を支持する Bluck (1961, p.88)はヒュポテシスが仮説を意味するとみなすため、むしろ二つ目のヒュポテシスである「徳は善である」という命題も真・偽の不明な仮説であることを示そうとしている。cf. Zyskind and Sternfeld (1976).

アパゴゲー (ἀπαγωγή) とは、(i)中項に初項〔大項〕があるのが明らかである一方で、(ii)末項〔小項〕に中項があることは不明確ではあるがそのことに結論と同程度あるいはそれ以上に確信が置けるような場合に、成立するものである。... というのも(iii)いずれの場合でも結果として知にいつそう近づくことになるからである。

たとえば、A〔大項〕が「教えられ得る」、B〔中項〕にあたるのが「知」、C〔小項〕が「正義」であるとしよう。ここで、(i')知〔B〕が教えられ得る〔A〕ことは明らかである。だが、(ii')徳〔C〕が知〔B〕であるかどうかは明らかではない。そこで、もし項連関 BC〔正義は知である〕が結論 AC〔正義は教えられ得る〕と同程度あるいはそれ以上に確信が置けるものなのであれば、アパゴゲーが成立する。というのも、(iii')それ以前には結論 AC についての知を持っていなかったのだが、〔項連関 BC を〕加えて容認することで結論 AC についての知を持つことにいつそう近づくからである (ἐγγύτερον γὰρ τοῦ ἐπίστασθαι διὰ τὸ προσειληφέναι, τὴν ΑΓ ἐπιστήμην πρότερον οὐκ ἔχοντας)<sup>33</sup>。(『分析論前書』II.25. 69a20–29<sup>34</sup>)

ここで「正義」は「徳」と置換可能なものとして扱われている。A「教えられ得る」、B「知」、C「徳」という三つの項が与えられているとする。「教えられ得る」が「知」の述語となることが明らかではあるが ((i)と(i'))、「知」と「徳」の関係が明らかではない場合に、「知」が「徳」の述語となることが、「教えられ得る」が「徳」の述語になることと同等に、あるいはそれ以上に説得的であるならば ((ii)と(ii'))、アパゴゲーが成立する。この箇所の推論についての標準的な解釈<sup>35</sup>と、Wolfsdorf と Menn が念頭に置いている解釈を並べると以下のようなになる。

標準的な解釈	Wolfsdorf と Menn の解釈
「知は教えられ得る」(AB)	「教えられ得るのは知である」(BA)
「徳は知である」(BC)	「徳は教えられ得る」(AC)

<sup>33</sup> Smith (1989, pp. 223-224) の提案に従い、τὴν ΑΓ の前にコンマを置く。

<sup>34</sup> 訳文は今井・河谷(2014)の翻訳を基に、訳語等については適宜修正を加えている。

<sup>35</sup> e.g. Ross (1949), pp. 489-491; Smith (1989), pp. 100-101, 223-224.

「徳は教えられ得る」(AC)

「徳は知である」(BC)

Wolfsdorf と Menn は、標準的な解釈では前提となっている BC という命題が推論によって導かれていると解釈している。この解釈は AC という求められている帰結を導く前提を、推論によって発見しているとみなす点でたしかに魅力的ではある<sup>36</sup>。しかしテキストにいくつかの想定を読み込む必要があるため、採用することは困難であることを以下に示す。

彼らが上記の推論を引き出した根拠は、おそらく (iii') のテキストにある。(iii') はアパゴゲーが成立する理由を説明する文であるが、コンマを τὴν ΑΓ の後に置いて<sup>37</sup>、「加えて容認する」(προσειληφέναι) の目的語を「結論 AC」(τὴν ΑΓ) だとするならば、推論の前提として導入されたのは BC ではなく AC だということになる。しかし求めるべき結論 AC を前提にして推論によって BC を導いているとみなすためには、真であることが明らかであるとされている前提を「教えられ得るのは知である」(BA) としなければならない。だがテキストではあくまで「知は教えられ得る」(AB) であって、「知」と「教えられ得る」が置換可能であるとは語られていない (69a25-26)。また仮に前提として加えられた命題が求められる結論 AC であるとしても、この命題を「加えて容認する」ことだけでは彼らの読み取るような推論は成立しない。二つの前提から BC という命題を導かなければならぬし、さらにその命題が結論 AC と「同程度あるいはそれ以上に確信が置ける」と評定しなければ結論 AC について「知を持つことにいっそう近づく」とは言えない。そしてこれらの文面をテキストから直接読み取ることは難しい。

『分析論前書』においてアリストテレスが提示したアパゴゲーは、結論 (AC) を導くことを目的に、真であることが明らかである命題 (AB) に結論と同程度かそれ以

---

<sup>36</sup> 帰納法と対比して大前提と結論から小前提を導くことをアブダクションと呼んだ Peirce (1901) は、この箇所をアブダクションの起源とみなしている。

<sup>37</sup> 標準的な解釈を支持する Ross は、τὴν ΑΓ ἐπιστήμην の後にコンマを置いたため ΑΓ を AB に修正したが、テキスト的な根拠がなく受け入れ難い。AB という知を想定として加えたとする解釈は、AB が「明らか」(φανερὸν, a26) とされていることと矛盾する。Cf. Smith (1989), pp. 223-224.

上に確信が置ける命題 (BC) を前提として加えて結論を導く方法だとみなすべきである。このとき「徳は教えられ得る」かどうかという問題は、それと同程度かそれ以上に確信が置けるとされる「徳は知である」かどうかという問題へと還元されていると言えるだろう。「徳が教えられ得る」かどうかは、「徳は知である」という命題の真偽を検討することで明らかになるからだ。しかし結論を導くような前提が推論によって導かれている訳ではない。なぜならもう一つの前提である「知は教えられ得る」(AB) という命題は、「知」と「教えられ得る」が置換可能であると述べてはいない上に、この箇所の議論には結論から前提を推論によって導いている明確な形跡も見られないからである。そのためアリストテレスのアパゴーゲーを還元的な方法だとみなすことは出来ても、帰結から求められる前提を推論する方法だとみなすことは出来ない。少なくともアパゴーゲーを根拠に、『メノン』におけるヒュポテシスの方法を帰結から前提を推論する方法だとみなすことは出来ないのだ。

## V. ヒュポテシスの方法

Wolfsdorf は『メノン』におけるヒュポテシスを用いた二つの議論 (87b2-c10, 87c11-d8) にそれぞれ以下のような推論を見出している (H はヒュポテシスを意味する)。

	一つ目の推論 (87b2-c10)	二つ目の推論 (87c11-d8)
大前提	「知だけが教えられ得る」(H1)	「徳だけが善である」
小前提	「徳は教えられ得る」	「知は徳と同一である」
結論	「徳は知である」	「知だけが善である」(H2)

一つ目の推論では「徳は知である」という帰結が他の二つの命題、「徳は教えられ得る」と「知だけが教えられ得る」から演繹されており、二つ目の推論では「知だけが善である」という帰結が「知は徳と同一である」と「徳だけが善である」という命題から演繹されているとみなす<sup>38</sup>。ヒュポテシスの方法には、適切なヒュポテシスを立てることと、そのヒュポテシスから帰結を導いていくというプロセスが認められる<sup>39</sup>。一つ目の

<sup>38</sup> Wolfsdorf (2008), pp. 58-62.

<sup>39</sup> cf. 『パイドン』 107A-B, 『国家』, 510B-C, 531D-535A.

推論を Wolfsdorf と同様に理解する Menn は、求められる前提である適切なヒュポテシス（「徳は知である」）が単なる推測や直観によってではなく、明確な方法によって発見されていると主張している。

『メノン』の一つ目の議論を詳しくみていきたい。

(i)「徳というものが、魂に関わるいろいろのものなかでも、とくにどのような性格をもったものであるならば、それは教えられうるものだという事になり、もしくは教えられえないものだという事になるか」。そこで、まず最初に、(ii)「もし徳というものが、知とは異なった性格のものとしたら、それは教えられうるだろうか、教えられえないだろうか？」...それとも(iii)「この点はわざわざ問うまでもないことであって、人間が教わるものと言え、それは知以外のものでないということは、何びとにも明らかなことだろうか？」...そして(iv)「もし徳がある種の知であるとするならば、明らかに、徳は教えられうるものだという事になるだろう」。(『メノン』 87b5-c6)

ソクラテスは、ヒュポテシスを立てることが問題を解くために最初にすべきことだと述べた上で、まず徳がどのようなものであるのかを明らかにしようとしている (i)。そのため徳がどのようなものであるのかが、ここでの議論を支配していると言える。けれども Wolfsdorf や Menn が推論の帰結であるとみなす「徳は知である」という命題それ自体は、実際には(ii)においてすぐに示唆されている。(iii)において「知だけが教えられ得る」という趣旨の発言をしているのは、「徳は知である」という命題が適切な前提であることを示すためであるだろう。さらに (iv)において「徳が知である」なら「徳は教えられ得る」ことになると言われていることをみると、推論の帰結は「徳は教えられ得る」であり、「徳が知である」という命題はあくまでその前提であると理解しなくてはならない。そのため帰結を導く前提は推論によって発見されている訳ではない。

次に二つ目の議論をみていく。

そこで(i)「次に考えなければならないのは、思うに徳は知であるか、それとも知とは別の性格のものかということだろう」...ではどんなものだろう。(ii)「われわれ

は、問題の徳というものを、善きものであると主張すべきではないだろうか？そしてこのことは、われわれにとって確かなヒュポテシスとなるのではないだろうか？すなわち、徳は善であるということ（αὐτὴ ἢ ὑπόθεσις μένει ἡμῖν, ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι）...そうすると(iii)「知とは別個に切り離されてもなお善であるようなものが、もし何かあるとするならば、徳は知の一種ではないかもしれない（τάχ' ἂν εἴη ἢ ἀρετὴ οὐκ ἐπιστήμη τις）。これに対して、もし知が包括しないような善はひとつもないとするならば、徳はある種の知であると正当に推定できるわけだ（ἐπιστήμην ἂν τιν' αὐτὸ ὑποπεύοντες εἶναι ὀρθῶς ὑποπεύομεν）」。『メノン』 87c11–87d8）

二つ目の議論で問題となっているのは、「徳が知である」という一つ目の議論のヒュポテシスが妥当なものであるか否かという点である (i)。Wolfsdorf は彼が一つ目の議論に見出した推論との平行性を意識するあまり、この箇所についてかなり無理な解釈を施している。Wolfsdorf は、知が徳であるなら知はどういうものかという問いへと議論が進んでいるとみなし、(ii)において「徳だけが善である」という確固とした前提が導入されて、(iii)において「知だけが善である」が導かれていると考えている。まず(ii)において与えられるヒュポテシスは「徳は善である」であり、「徳だけが善である」というものではない。また(iii)において、念頭に置かれている帰結は「徳がある種の知である」であって、徳と知が同一であるという命題ではない。ただし(iii)における「善」と「知」の関係については説明が必要だろう。上記の議論に続けてソクラテスは、「善き人間であるのは、徳による」とした上で、「善きものは有益である」ことから「善き人間は有益な人間である」と語り、「徳は有益なもの」だということを導く (87d8-e3)。さらに魂の性質はそれ自体としては有益でも有害でもなく、知が伴うと益をもたらし、そうでないと害をもたらす (88a6-c4) ことから、「有益なものは知である」(89a1-2) と述べて、最終的に「徳はある種の知である」と結論付ける (89a2-4, cf. 88c4-d3)。以上の議論を踏まえるならば、善が知であるというのは知が善・有益の原因であることだと理解できるだろう<sup>40</sup>。

---

<sup>40</sup> 知それ自体が利益をもたらすことは示されていないため、「徳がある種の知」であることは論証されていないという批判もある。ただしソクラテスが「徳が善である」と述べている場合に念頭に置いているのは、知が有益の原因であるのと同様に、人が有益であるた

二つ目の議論に戻る。一つ目のヒュポテシスがそうであったように、「徳は善である」という二つ目のヒュポテシスも推論の帰結として導かれているのではなく、推論の前提として導入されている<sup>41</sup>。以上のことから『メノン』においては、ヒュポテシスを発見し立てるというプロセスに関して、ヒュポテシスが何らかの推論によって直接的に導かれているとみなすことは出来ない。

それでは『メノン』におけるヒュポテシスの方法は、どのような推論で何を目的にした方法なのだろうか（Hはヒュポテシスを意味する）。

	一つ目の推論 (87b2-c10)	二つ目の推論 (87c11-d8)
大前提	「知だけが教えられ得る」	「善は知である」
小前提	「徳は知である」(H1)	「徳は善である」(H2)
結論	「徳は教えられ得る」	「徳は知である」

二つのヒュポテシスはどちらも、それぞれの帰結を導くための前提である。ただし一つ目の推論では「徳は教えられ得る」という帰結の真・偽は「徳は知である」という命題の真・偽に還元されており、二つ目の推論では「徳は知である」という帰結の真・偽は「善は知である」という命題の真・偽に還元されている。そのため『メノン』における二つの議論は、推論の形式は Wolfsdorf や Menn の与えるものとは異なるものの、扱いにくい問題をより扱い易い問題に還元している。

しかしヒュポテシスの方法について、求められる前提を帰結からの推論によって発見する方法だとみなしたり、その目的が問題の還元にあるとみなすことは間違いであるだろう。まず帰結を導くために求められる前提が推論によって発見されている訳ではない。一つ目の推論で求められている前提は「徳は知である」という命題であり、二つ目の推論で求められている前提は「善は知である」という命題になる。しかし、これらの命題は推論によって導入されている訳ではないからだ。次にヒュポテシスの目的については、問題を還元する際にヒュポテシスに相当する命題が果たす役割が二

---

めの原因が徳であるということに注意するべきだろう (87d8-e1, cf. 98c5-9)。Cf. Scott (2006), pp. 145-149.

<sup>41</sup> Bluck (1961), pp. 82-83.

つの推論では異なっている。もしヒュポテシスの方法の目的が問題の還元にあるのなら、二つのヒュポテシスは同じ役割を担っていなければならない。Wolfsdorf が「知だけが教えられ得る」がヒュポテシスであると主張したのは、このためでもある。しかし一つ目の推論では、ヒュポテシスである「徳が知である」という命題の真・偽に帰結の真・偽は還元されているが、二つ目の推論ではヒュポテシスではなく「善は知である」という命題の真・偽に帰結の真・偽が還元されている。

それでは、ヒュポテシスの方法の目的は何なのだろうか。「徳が知である」ことを論じたあとソクラテスは、「徳が善である」というヒュポテシスに基づいて、「徳が知」であり「徳が教えられ得る」とするならば、徳には教師や生徒が存在しなければならないと述べている (89d3-8)。ここでヒュポテシスから帰結を導いていることを、ヒュポテシスの方法の役割だと認めることは難しくないだろう<sup>42</sup>。二つのヒュポテシスがどちらも真であるとみなされていることと、問題の還元を行う際のヒュポテシスの役割が一定のものではないことを考慮に加えるなら、『メノン』におけるヒュポテシスの方法の目的は、真であるヒュポテシスと他の前提から帰結を導いていくことだとみなさなければならない。

#### IV 小括

2節において、何をヒュポテシスだとみなすかによって、ヒュポテシスの方法の目的について解釈が分かれることを確認した上で、3節では一つ目のヒュポテシスが「徳は知である」だということを示した。「徳は知である」という命題は、議論への導入時には真・偽が不明な命題であったが、この命題が真であることを示す議論が展開され (87d8-89a7) てから、ヒュポテシスであると言及されている (89c2-4)。議論の妥当性は後にソクラテスによって批判的に吟味されることになるが (96d-99a)、これらのことは真・偽の不明な仮説ではなく真である命題がヒュポテシスだとみなされることを示すだろう。4節ではアリストテレスの『分析論前書』におけるアパゴーゲーが還元的な方法ではあるものの、Wolfsdorf や Menn の解釈とは異なり、帰結を導くような前提を推論によって発見する方法ではないことを示した。『メノン』については、ヒュポテ

---

<sup>42</sup> Benson (2002), pp. 118-122. ただし Benson (2002)自身は、さらに帰結相互の矛盾を吟味することをヒュポテシスの方法の目的に加えている。

シスが導入された二つの議論(87b2-c10, 87c11-d8)において問題の還元は行われている。しかし帰結を導く前提であるヒュポテシスは推論によって導入されてはいない。また、還元をする際のヒュポテシスの役割は一定ではないこと、二つの議論の後でヒュポテシスから帰結が導かれていること(89d3-8)は、問題の還元がヒュポテシスの方法の目的ではないことを示している。『メノン』におけるヒュポテシスの方法は、問題の還元という側面をもつものの、その目的は真であるヒュポテシスと他の前提から帰結を導いていくことにある。

以上のようなヒュポテシスの方法は、プラトンにおける知のあり方についてどのような示唆を与えるだろうか。ヒュポテシスの方法は、前提であるヒュポテシスを立てた上で、そこから別の想定も踏まえて帰結を導く方法である。ヒュポテシスの方法によって、我々は帰結や前提を構成する命題相互の関係性を明らかにしていく。このことは知が、単に一つの命題を認識している状態なのではなく、その命題の背後にあるような命題も含めた命題相互の関係性を認識している状態であることを示唆する。もしそうであるならば、知には単に命題的内容が含まれるだけではなく、前提と帰結といった命題相互の関係性を把握していることも含まれると言えるだろう。

## 第2章 『国家』5巻における知と思わく<sup>43</sup>

### I. 問題の所在

1章ではプラトンの知的探求のあり方を論じてきたが、本章では知と思わくの対象とこれら二つの認識様態の区別について論じたい。『国家』5巻においてプラトンは感覚覚悟とのアナロジーによって知と思わくを区別している。『国家』5巻においてプラトンが知と思わくとその対象との関係をどのようなものとして理解していたのか明らかにしたい。

まず問題となる箇所が置かれた文脈を見ておきたい。

「哲学者たちが国々において王となって統治するのでない限り」とぼくは言った、「あるいは現在王と呼ばれ、権力者と呼ばれている人たちが、真実にかつ十分に哲学するのでない限り、すなわち、政治的権力と哲学的精神とが一体化されて、多くの人々の素質が、現在のようにこの二つのどちらかの方向へ別々に進むのを強制的に禁止されるのでない限り、親愛なるグラウコンよ、国々にとって不幸のやむときはないし、また人類にとっても同様だとぼくは思う。」(『国家』, 473C11-D6)

44

哲学者が王となるか、権力者が哲学をするのでなければ、国々においても人類においても不幸が止むことはない、とソクラテスは主張する(473C-E)。それでは哲学者とはどのような人なのか。ソクラテスはまずイデア論に基づき哲学者と(哲学者に似ているとされる)見物愛好家たちを区別し、「美それ自体」のようなイデアを愛好する前者は知をもつが、そうではない後者は思わくを抱いていると論じる(475E-476D)。しかし見物愛好家たちはそもそも「美それ自体」と呼ばれるイデアを認めず「いろいろの美しい事物」しか認めない。そのためイデア論に基づいて見物愛好家たちは思わくを抱いているのだと批判しても、見物愛好家たち自身がその批判を受け入れるようには

---

<sup>43</sup> 本章は福田(2013)を加筆・修正したものである。

<sup>44</sup> テキストは Slings の校訂による Oxford Classical Text を用い、訳文は藤澤(1979)の翻訳を適宜改変している。

思われぬ。このような経緯からソクラテスはグラウコンを対話相手にして、見物愛好家たちが知ではなく思わぬの状態にいることを説得的に論じることを試みる(476D-E)。

知と思わぬと異なる能力として区別して、哲学者は知を見物愛好家たちは思わぬを抱いていると論じるこの箇所の議論(476E-480A)は、いわゆる「二世界説(Two Worlds Theory)」を帰結するものとして議論の対象とされてきた。「二世界説」とは Fine によれば、知はアイデアだけに成立し、思わぬは感覚物だけに成立するというものである<sup>45</sup>。ここでは異なる能力について、それが関わる対象と、それが成し遂げる内容が異なることが論じられている(477B-478E)。そのため知と思わぬが異なる能力だと想定するならば、知が関わる「あるもの」——アイデアを示唆する——と思わぬが関わる「ありかつあらぬもの」——いわゆる感覚物——は異なるものであり、知と思わぬはそれぞれ異なる対象に排他的な仕方に対応することになってしまう。

けれども『国家』内部においても知と思わぬがそれぞれ別の対象に排他的な仕方に関わっているようには思われぬ。たとえば善のアイデアをみた哲学者は洞窟の中の事物についてそれが何であるかを識別すると語られている(520c)。また善のアイデアについてソクラテスは、自分自身は知をもたず思わぬを持っているのだと語っている(506C)。これらの箇所は、知が感覚物に関わること、思わぬがアイデアに関わることもあり得ることをはっきりと告げている。

以上の事情を考慮した Fine は、ここでの「ある」はアイデアを示唆する存在や実在の意味ではなく、「真である」を意味するとみなす解釈を提示した。この「ある」についての Fine の解釈それ自体は、多くの論者が認めているように、Gonzalez による詳細な批判によって斥けられたと言ってよいと思われる<sup>46</sup>。しかし知が実際には「ありかつあらぬもの」を対象にとることや、思わぬが「あるもの」を対象にとることは、どうして成立するのだろうか。この「二世界認識論(Two Worlds Epistemology)」とでも呼ぶべき問題<sup>47</sup>を解消するために解釈者たちがとるアプローチは、Fine 自身のものも含めて

---

<sup>45</sup> Fine (1978), p. 66.

<sup>46</sup> Gonzalez (1996), pp. 262-271.

<sup>47</sup> Fine は「二世界説(Two Worlds Theory)」の名の下に、アイデアと個物の関係について成立する存在論と、知と思わぬの対象について成立する認識論を包含させている。Fine 自身は、

おおむね以下の三つの形をとる。

A. 「あるもの」と「ありかつあらぬもの」の再検討 (Fine、岩田)

Fine がとったアプローチであるが、もし知が対応する「あるもの」がアイデアを意味しないならば、知がアイデア以外のものに関わることは認められるだろう。思わくについても同様である。

B. 知の再検討 (Gonzalez、Baltzly)

ここで論じられている知が、ある事柄についての「何であるか」の知であるならば、必ずしもすべての知が「あるもの」を対象にしなければならない訳ではない。たとえばある行為が正しいか否か知るという事実についての知は、ここで問題となるような知ではない<sup>48</sup>。

C. 認識能力と対象の関係の再検討 (Smith)

知と思わくが異なる能力であって異なる対象に関わるという規定は、知や思わくの具体的な認知内容の対象が異なることを意味しない。

本章の目的は C. のアプローチをとることで「二世界認識論」を解消すること、その上でここでの知と思わくの区別がどのような意義をもつかを考察することにある。具体的には、まず A. のアプローチも B. のアプローチもテキストとは整合しないことを指摘する。そして C. のアプローチをとる Smith の解釈を批判的に検討し、Smith とは異なる根拠から C. のアプローチを正当化する。知や思わくの具体的な認知内容や、両者が

---

ここでの「あるもの」がアイデアを示唆することは直ちに知と思わくの対象が完全に異なることを帰結すると考えている。しかし Fine に反対して「あるもの」がアイデアを示唆することを認める論者は、もちろん前者の存在論は認めるが、そのことが後者の認識論を導くということは否定する。そのため存在論と認識論は区別して論じられる必要がある。それを明確にする上で、Smith (2000, pp. 152-153) が用いる「二世界認識論 (Two Worlds Epistemology)」という言葉は有用であるだろう。

<sup>48</sup> Gonzalez (1996), p. 258, 271.

対応する「あるもの」や「ありかつあらぬもの」の身分については、先行研究を批判的に検討していく過程で明らかにしていきたい。

## II. テクストの概観

まずは、考察の対象にする議論（476E-480A）のおおまかな流れを確認したい。議論全体は大きく分けて三つの議論（E1～3, D1～6, P1～4）によって構成されていると考えられる。

〈知と「あるもの」〉（476E4-477B3）

E1 完全に「あるもの」（τὸ μὲν παντελῶς ὄν）は完全に知られ得るものだが、まったく「あらぬもの」（μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ）はまったく知られ得ないものである（477A2-4）

E2 もし「ありかつあらぬもの」（εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι）があるとすれば、純粹に「あるもの」とまったく「あらぬもの」の中間に位置づけられる（477A6-8）

E3 「あるもの」には知が対応し、「あらぬもの」には無知が対応し、「ありかつあらぬもの」には知と無知の間にあるものが対応する（477A10-B2）

〈異なる能力としての知と思わくの区別〉（477B4-478E6）

D1 〈O〉いかなる対象に関わるかと〈C〉何を成し遂げるか、によって能力は区別される（477D1-3）

D2 知は「誤り得ない（ἀναμάρτητον）」が思わくは「誤り得る（μὴ ἀναμαρτήτω）」（477E7-8, 〈C〉の区別）

D3 D1 と D2 から、知と思わくは異なる能力である（478A1-2）

D4 D1 と D3 から、知と思わくは本性上それぞれ別のものに関わる（478A4-5, 〈O〉の区別）

D5 思わくが向かうのは、「あるもの」でも「あらぬもの」でもない（478C5）

D6 D5 と E3 から、思わくは知でも無知でもなく、両者の中間的なものである（478D3）

〈見物愛好家たちが愛する多くのものは「ありかつあらぬもの」〉（478E7-480A13）

P1 アイデアを認めない見物愛好家たちが愛好する多くの事物は「ありかつあらぬも

の」である (478E1-479D5)

P2 見物愛好家たちは、知っているのではなく思わくしている (479D6-E8)

P3 アイデアを観得する人たちは、思わくしているのではなく知っている (479E6-7)

P4 アイデアを観得する人たちは、知が関わる対象を愛好し、見物愛好家たちは思わくが関わる対象を愛好する (479E-480A1)

E1～E3 の議論では、まず知と無知について対象と認識様態の対応関係が確認される。「あるもの」に対応するのは知であり「あらぬもの」に対応するのは無知である。そして、もし「ありかつあらぬもの」があるならば、それに対応する認識様態は知と無知の間にあるものだということが導かれる。そのため、ここでは「ありかつあらぬもの」の存在はまだ明らかにされてはおらず、それに対応する知と無知の中間的な認識様態が何であるかも示されていない。「ありかつあらぬもの」の存在は P1 で明らかにされ、知と無知の中間的な認識様態が思わくであることは次の D1～D6 の議論で提示される。

次の D1～D6 の議論では、知と無知の中間的な認識様態として思わくが導入される。このとき思わくと知が異なる能力であるということが確認されて、知の対象と思わくの対象が異なることが導かれる。ここで思わくが知と無知の中間的な認識であることから、その対象は「あるもの」と「あらぬもの」の間にある「ありかつあらぬもの」であることが予想される。

最後の P1～P4 の議論では、実際に思わくの対象であると考えられる「ありかつあらぬもの」の存在が論証される。それは見物愛好家たちが愛好する多くの事物であることが確認されて、彼らは知っているのではなく思わくしていることが導かれる。

### III. 「あるもの」と「ありかつあらぬもの」は何か：A. の検討

E1～E3 に登場する「あるもの」がアイデアを示唆する存在や述定を意味するのではなく、「真である」を意味すると理解する Fine の主要な根拠は、Dialectical Requirement (以下、DR) にある。Fine によれば、ここでの議論が見物愛好家たちを説得するものである以上、議論は彼ら自身が受け入れる主張を用いなくてはならない (DR)<sup>49</sup>。「あるも

---

<sup>49</sup> Fine (1990), p. 87.

の」がアイデアであり「ありかつあらぬもの」が感覚的事物であるといった主張は、知が関わるものが「あるもの」であり思わくが関わるものが「ありかつあらぬもの」だと言われている以上、知と思わくの対象が異なるという帰結を導く。だが、そのような主張がそもそもアイデアを認めない見物愛好家たちによって受け入れられるとは思われない。そのため「あるもの」はアイデアを示唆する存在や述定の意味ではなく「真である」の意味で読まれなければならないと Fine は主張している<sup>50</sup>。

しかし Fine の強調する DR は本当にここでの議論に適用されるのだろうか。対話相手であるグラウコンが見物愛好家たちの忠実な代弁者であるという想定には疑問の余地がある。まず注意すべきなのは、見物愛好家たちはそもそも哲学的な議論にたずさわろうとはしないと言われている (475D1-E1) ことである。見物愛好家たちの代弁者となるグラウコンはいくつかの論点について簡単にソクラテスに同意しているが、そもそも見物愛好家たち自身がグラウコンのように、ここでの議論の内容を理解して同意するとは思われない<sup>51</sup>。実際のところ、見物愛好家たち自身の見解を明確にしたいときにソクラテスは、グラウコンにではなく見物愛好家たち自身に直接問いかけているのだ<sup>52</sup> (478E7-479A7)。

以上のことから見物愛好家たちを説得する議論は二段構成になっていると考えられる。ソクラテスはまずグラウコンを相手に議論を行い (E1~3、D1~6)、そこでの議論を踏まえた上で、見物愛好家たち自身を相手に議論を行っている (P1)。そのため見物愛好家たち自身に問いかけている以上、P1 についてはたしかに DR を適用しなくてはならないだろう。けれども、グラウコンを対話相手にした前者の議論が厳密には見物愛好家たちの認めないような主張によって構成されていたとしても、それは問題にはならない。そもそも哲学的な議論にたずさわろうとしない見物愛好家たちが、ソクラテスの議論をきちんと理解した上で同意する保証はないのだから。DR はここでの議論の展開を考えたとき、議論全体に適用できる原則ではないのだ。

とはいえ、アイデアの存在が E1~3 と D1~6 の議論においてすでに前提されていると考える必要もまたないだろう。「あるもの」がアイデアを指すということは、見物愛好家

---

<sup>50</sup> Fine (1978), p. 70, Fine (1990), pp. 87-89.

<sup>51</sup> cf. Halliwell (1998), p. 214.

<sup>52</sup> White (1976, p. 106, n. 9) も同様の指摘している。

たちが愛好する多くのものが「ありかつあらぬもの」であることが論じられた後に語られるからだ<sup>53</sup> (479D10-480A13)。そのため E1~3 と D1~6 の段階では、「あるもの」がアイデアを指すということは、ひとまず保留にしていると思われる。では E1~E3 における「あるもの」は基本的には何を意味しているのだろうか。

P1 で多くの事物が「ありかつあらぬもの」だと論じられる箇所では、「ある」や「あらぬ」ということは述定の意味で用いられている。多くの美しいものは美しいとも醜いとも現れることが確認されて (479A5-b1)、このことから多くの事物は「あるもの」と「あらぬもの」の中間にあると断定されている (479C6-9)。P1 の議論における「ある」の意味が以上のようなものである限り、E1~3 における「ある」の意味を「真である」の意味にとりわけ限定して理解することは文脈上どうしても不自然だと言わざるを得ない。そして多くの論者が指摘するように、「ある」を存在の意味にとると、「ありかつあらぬ」の意味が「存在しかつ存在しない」となってしまう意味をなさない<sup>54</sup>。そのため「ある」の意味は基本的には「F である」の意味だと理解しなくてはならない。

そうすると「あるもの」と「ありかつあらぬもの」の違いは、「F である」と呼ばれる場合に限定や制限が付与されるか否かによって説明されると理解できるだろう。たとえば、美しい人は（他の人に比べると）美しくあるが、（神々に比べると）美しくあらぬ、というように<sup>55</sup>。完全に「あるもの」は観点や比較対象の限定や制限なしに「F である」が、「ありかつあらぬもの」はそのような限定や制限を加えられて「F である」ため、異なる別の状況におかれたときには「F であらぬ」ように現れるのだ<sup>56</sup>。

---

<sup>53</sup> Fine と同様に A. のアプローチをとる岩田 (2009) は、Fine とは異なり、「あるもの」がアイデアだけでなくいわゆる内在形相も指すと理解する。けれども議論の後半部では「あるもの」がアイデアを指していること、さらに「あるもの」が「完全に (παντελῶς)」(E1) や「純粹に (εἰλικρινῶς)」(E2) という副詞をともなっていることを考えると、E1~3 と D1~6 に登場する「あるもの」にあえて内在形相を含ませることは難しいように思われる。

<sup>54</sup> Vlastos (1965), pp. 65-66, Annas (1981), pp. 196-197.

<sup>55</sup> Baltzly (1997), pp. 254-259.

<sup>56</sup> cf. Vlastos (1965), pp. 66-73.

#### IV. 知と思わくはどのような認識か：B.の検討

B.のアプローチをとる論者たちは、ここで問題となる知が「何であるかの知」であると限定することで、知が「ありかつあらぬもの」に関わる可能性を確保する。彼らの主張を要約するならば、知が「あるもの」に対応し思わくが「ありかつあらぬもの」に対応するというこの意味は、知は「あるもの」——アイデア——がFの本質だとする認知状態であり、思わくは「ありかつあらぬもの」——感覚的事物——がFの本質だとする認知状態だということになるだろう。

B.のアプローチについて検討する前に、すでに確認した「あるもの」と「ありかつあらぬもの」の違いを踏まえて、ここでの知と思わくの具体的な認知内容をみてみたい。それらは詳しく語られている訳ではないが、以下の発言が考察の手がかりになるだろう。

D2 知は「誤り得ない」が思わくは「誤り得る」(477E7-8)

D7 知は「あるもの」を対象にして、「あるもの」がどのようにあるかを知る(478A7)

P5 多くの事物は、どちらにでもとれるような性格のものであって、あるとも、あらぬとも、そのどちらであるとも、どちらでもないとも、しっかりと固定的に考えることはできない(479B10-C5)

まず注目すべきなのは、D2である。この説明は、知が対象について常に真なる認識をもつこと、思わくは対象について真なる認識も偽なる認識ももつことを意味している。D2が知と思わくと異なる能力であることの根拠となっている以上、この点は最大限考慮する必要がある。

そして「ありかつあらぬもの」である多くの事物は固定的に考えることが出来ない(P5)ということは、反対に「あるもの」は固定的に考えることが出来るということの意味する。そのため知が「あるものがどのようにあるかを知る(D7)」ということは、対象とするアイデアを固定的に考えるということだとみなせるだろう。つまり知が美のアイデアを対象にするとき、それは「美のアイデアが美しくある」と認識するのだ。他方で思わくが多くの美しい事物を対象にするときには、「ある事物が美しくある」と認識

するとみなせるだろう。このような思わくの認知内容は真である時もあれば偽である時もある。思わくの対象となる多くの美しい事物は「美しくあらぬ」と現れる場合があるため、その場合には「ある事物が美しくある」という認知内容は偽となる。

ここまで見た限り、知と思わくの具体的な認知内容は、それぞれ別個の対象についてのものだとみなされる。しかしそうであるならば、なぜ知と思わくの違いは「何であるかの知」に対する認識の相違として理解できるのか。たとえば Gonzalez は、「X が F である」といったとき重要なのは主語である X よりも属性である F であることを強調する<sup>57</sup>。また Baltzly は、完全に「あるもの」というのが「F が何であるか」という問いに対しての答えになることを、『国家』以外の対話篇も参照しつつ論じている<sup>58</sup>。知と思わくの区別は、「F が何であるか」の答えとして、アイデアがそうであるとはっきりと認識しているか、感覚的事物がそうであると混乱した認識をいだいているかによって与えられる。このような知と思わくの区別を擁護するために Gonzalez が強調するのは、哲学者は目が覚めているが見物愛好家たちは夢をみている (476C-D) という記述である<sup>59</sup>。哲学者の認知状態を覚醒に見物愛好家たちの認知状態を夢見に喩える発言は、知と思わくの違いを同一の事柄についての認知状態の程度差によって示している。

しかしながら、「二世界認識論」に対する応答としてみたとき、B.のアプローチのように知や思わくを限定することは、回答として正しくないように思われる。たしかに D7 や P5 で念頭に置かれている知や思わくの認知内容は、「F が何であるか」という問いに対する認識として理解できる。しかし知と思わくの区別は、単に異なる対象に関わるということだけではなく、異なる能力であるということからも論じられている。E1~3 の議論では、「あるもの」は完全に知られ得るものであり、「ありかつあらぬもの」は知と無知の間にある認識が対応するとされており、対象の性格と認識様態の対応関係が語られる。この議論を踏まえた上で D1~6 では、認識様態を能力として捉え知と思わくという認識様態とその対象との対応関係を明確にしている。仮にここで論じられる知や思わくが「何であるか」という問いに対する認知状態の違いに限定されるならば、両者が異なる能力であるという前提もまた限定されることになってしまう

---

<sup>57</sup> Gonzalez (1996), p. 254.

<sup>58</sup> Baltzly (1997), pp. 248-260.

<sup>59</sup> Gonzalez (1996), pp. 256-257.

うが、そのような限定は不合理であるだろう。またこの議論では、知は「誤り得ない」が思わくは「誤り得る」と言われている (D2)。この D2 は、すでに確認したように、知の認知状態は常に真であるが思わくの認知状態は真でも偽でもあるというように、単に認知状態を区別するだけでなく、同時に、そのような個々の認知状態を成立させる傾向性を示唆している。このように知が「あるもの」に思わくが「ありかつあらぬもの」に対応することは、知と思わくが異なる能力であること、異なる能力は異なる対象に関わることを前提にして論じられている。そのため知がアイデア以外のものを対象にとることや思わくが感覚物以外のものを対象にとることは、ここでの能力と対象の規定を再考することでしか解決されないだろう<sup>60</sup>。

#### V. 認識能力と対象の関係：C.の吟味

C.のアプローチをとる Smith は、認識能力とそれによって形成される認知状態を区別した上で、まず認識能力の本性的な対象は認知状態の対象とは異なると論じる。例えば視覚という認識能力の本性的な対象は「見られるもの」であるが、実際の場面で視覚が接触する対象は事物であり、個々の認知状態である感覚的な信念の対象もその事物であると主張する<sup>61</sup>。さらに個々の認知状態についても、その対象と内容が異なる場合があることを指摘する。視覚について Smith が挙げる具体例をみてみよう。たとえば視覚能力 (the power of vision) の本性的対象は「見られるもの」であるが、個々の場面ではキティーというネコを対象に接触をして、ある種の感覚的な信念 (a certain perceptual belief) を生む。正常な状況であれば、この信念はキティーを対象として、「キティーがマットの上にいる」といった信念を形成する。けれどもキティーを見ているにも関わらず、それとは異なるウサギであるミッピーを見ていると思ひ込み、「ミッピーがマットの上にいる」と考えることはあり得る。そのためこのような場合に視

---

<sup>60</sup> 「ありかつあらぬもの」は思わくの対象であるが、すべての思わくの対象が「ありかつあらぬもの」であると言われている訳ではないので、思わくは「ありかつあらぬもの」以外も対象にするといった見解もある (Murphy 1951, p. 120)。けれども、そもそも「ありかつあらぬもの」が思わくの対象であると言われた根拠が異なる能力は異なる対象に関わるという D1 にある以上、そのように理解することは難しいだろう。cf. Santas (1990).

<sup>61</sup> Smith (2000), p.148.

覚能力の対象と認知状態の対象はキティーとなり、その認知内容はキティーである場合もミッフィーである場合もあり得る<sup>62</sup>。このように認識能力の対象と認知内容の対象を区別する Smith は、知が本性的に「あるもの」に対応するということは、知という認識能力が本性的に「あるもの」に対応するということに過ぎず、個々の認知状態の対象や内容は「あるもの」にも「ありかつあらぬもの」にも関わると主張する。思わくについても同様の説明を行っている<sup>63</sup>。

Smith の主張の要点は、認識能力の本性的対象と認知状態の対象が異なるということ、さらに認知状態の対象と内容が異なることがあり得るという二点にあるだろう。それぞれ批判的に検討したい。

まず一つ目の点については、Smith の挙げる例は不適切であり、認識能力の本性的対象と認知状態の対象が異なると言えるかは疑問である。なぜなら Smith が挙げる具体例は、視覚という認識能力の対象と視覚とは異なる認識様態である信念 (belief) の対象が異なることを示しているだけであり、同一の認識様態について認識能力の対象と認知状態の対象が異なることを説明していないからである。先ほどの例は、キティーを「見ている」にもかかわらず、ミッフィーがいると「思う」というように、いわば感覚覚知と思わくの対象の異なりを説明したにすぎない。認識能力の本性的な対象と認知状態の対象を区別する理由はないだろう。

これに対して二つ目の認知状態の対象と内容の区別それ自体には意味があるように思われる。たとえば先ほどの例を信念に限定するならば、キティーを対象にしてそれをキティーだと思ふこともミッフィーだと思ふこともあり得るからである。ただし認知状態の対象と内容が区別できたとしても、認知状態を成立させる認識能力の対象は固定化されているため、知が「ありかつあらぬもの」に関わることや思わくが「あるもの」に関わることを、この例のように誤同定として理解しなくてはならなくなる。たとえば Smith の具体例をここでの文脈に適用した場合、「ありかつあらぬもの」に向けられている思わくは、それをアイデアであると思ひ、「あるもの」に向けられている知

---

<sup>62</sup> Smith (2000, pp. 148-149) が挙げる具体例は、フィリックスとシルベスターという猫のキャラクターであるが、日本ではあまりなじみがないように思われたので、ここではネコとウサギのキャラクターに置き換えた。

<sup>63</sup> Smith (2000), pp. 152-153.

は、それを感覚的事物だと思ふということになる。実際は Smith 自身も強調するように、哲学者が感覚的事物に目を向けるとき、哲学者はアイデアに照らして感覚的事物はその模像だと認識する (520c) <sup>64</sup>。認知状態の内容と対象を区別したとしても、認識能力の対象が固定化されている限りは、テキストに述べられているような事態は認められないことになる。

そのため認知状態の対象と内容を区別するだけでは、「二世界認識論」という問題は解消しない。むしろ Smith は否定的であるが<sup>65</sup>、ある認識能力が本来対応するはずのない対象に関わるといふことがどうして成立するのかを考えてみる必要がある。Smith も着目していた「本性的に (πέφυκε, 477B11, 478A4, 14)」という言葉に注意を向けてみたい。知と思わくが異なる能力であってそれぞれ異なる対象に関わると論じられている箇所では、知が「あるもの」に対応することは「本性的」にと語られている。知と「あるもの」の対応関係が「本性的」なつながりであることは、それ以外のつながりがまったく不可能であることを意味しない<sup>66</sup>。

たとえば、『国家』10 巻では詩が関係をもつ心の部分を明らかにする文脈で以下のよう

「感情をたかぶらせる性格のほうは、いくらでも種々さまざまに真似て描くことができるけれども、他方の思慮ぶかく平静な性格はといえば、つねに相似た自己を保つがゆえに、それを真似て描くのは容易ではなく、またそれが描写された場合にも、そうやすやすと理解されるものではない (中略) だから明らかに、真似を事とする作家 (詩人) というものは、もし大勢の人々のあいだで好評を得ようとするのならば、本性的にはけっして魂のそのような部分に向かうようには出来ていないし (οὐ πρὸς τὸ τοιοῦτον τῆς ψυχῆς πέφυκε)、また彼の知恵は、けっしてその部分を満足させるようにつくられてはいない。彼が向かうのは、感情をたかぶらせる多彩な性格のほうであって、それはそのような性格が、真似て描写しやすいからにほかならないのだ」 (604E1-605A5)

---

<sup>64</sup> Smith (2000), pp. 156-159.

<sup>65</sup> Smith (2000), p. 159, n.27.

<sup>66</sup> Murphy (1951, p. 124, n.1) にも同様の指摘がみられる。

ここで詩人は「本性的には (πέφυκέ)」 「思慮ぶかく平静な性格」に向かうことはないと言われている。けれども、詩人がそのような性格にしか向かうことがあり得ないとまで言われている訳ではない。「思慮ぶかく平静な性格」は、「それを真似て描くのは容易ではなく、またそれが描写された場合にも、そうやすやすと理解されるものではない」と言われているように、詩の対象とすることが困難であると言われても、絶対にあり得ないとまで言われている訳ではないのだ。

『国家』7巻において教育が向け変えの技術だと規定される際には、知という認識能力が向かう対象はアイデア以外のものからアイデアへと向け変えられると語られている(518B7-D8)。そこでは、知という認識能力は神的なものとして始めから魂の中に内在していること、またどのようなときにも失われることがないことが確認された上で、向け変えのいかんによって有用・有益なものにも無益・有害なものにもなると語られている(518C4-519A1)。つまり以下の引用が示しているように、知という認識能力はその能力を保持したまま、アイデアにも感覚的な事物にも向けられることがあり得るのだ。

「それとも君は、こういうことにまだ気付いたことがないかね—世には、『悪いやつだが知恵はある』と言われる人々がいるものだが、そういう連中の魂らしきものが、いかに鋭い視力をはたらかせて、その視力が向けられている事物を鋭敏に見通すものかということに(ὡς δριμύ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα ἐφ’ ἅ τέτραπται)。この事実は、その持って生まれた視力がけっして劣等なものではないこと、しかしそれが悪に奉仕しなければならないようになっているために、鋭敏に見れば見るほど、それだけいっそう悪事をはたらくようになるのだ、ということを示している」(519A1-5)

「しかしながら」とぼくは言った、「そのような素質をもった魂のこの器官が、もし子供のときから早くもその周囲を叩かれて、生成界と同族である鉛の錘のようなものを叩きおとされるならば、(中略)もしそういったものから解放されて、真実在のほうへと向きを変えさせられるとしたならば、同じ人間のこの同じ器官は、いまその視力が向けられている事物を見るのとまったく同じように、かの真

実在をも最も鋭敏に見てとることであろう (τὸ αὐτὸ τοῦτο τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων  
ὀξύτατα ἑώρα, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται) (519A7-B5)

けれどもこのような仕方では知という認識能力がアイデア以外のものを対象にとることを認めると、実際のところ知と思わくとを厳密に区別しきれぬのか疑問が生じるかもしれない。しかし逆説的ではあるが、むしろその対象が様々なものであり得るからこそプラトンは、認識能力と対象との間の「本性的な」対応関係に注意を向けたのだと考えられる。このように考えたとき、知という認識能力が「あるもの」に関わるということは本性的な関係であって、「ありかつあらぬもの」に関わることは本性的ではない、いわば二次的な関係として認められるだろう。

ここまで論じてきたことが正しいならば、見物愛好家たちが知ではなく思わくを抱いていることは、単に認知状態の相違によって論じられているのではなく、認知状態を成立させる認識能力の違いによって明らかにされている。そして認識能力の区別は認識能力の本性的な対象の相違によって与えられている。そのため見物愛好家たちが彼らの愛好する対象について知をもっていないとされる理由は、彼らが知という認識能力の本性的な対象を認めず愛好しないことにも起因すると言えるだろう。

## VI. 知と思わくの区別

Smith は知と思わくを異なる認識能力として区別したプラトンを現代の認識論の文脈に位置づけて、ある種の因果的な信頼性主義者 (causal reliabilist) であると論じている。『国家』5巻においてソクラテスは、アイデア論に基づき哲学者と(哲学者に似ているとされる)見物愛好家たちを区別し、「美それ自体」のようなアイデアを愛好する前者は知をもつが、そうではない後者は思わくを抱いていると論じている(475E-476D)。一方で見物愛好家などの人たちが、美しい声や色などの様々な事物を愛好し、美のアイデアを見て愛好することは出来ないとされるのに対して、他方で哲学者たちは美のアイデアとそれを分けもっている事物を見てとり、両者を明確に区別することができる(476B-D)。このとき美を見ることを愛好するという点で、哲学者も見物愛好家も「美は欲求の対象である」という認識をしているが、このような同じ内容の認知状態が知であったり思わくである理由は何なのか、Smith は以下のように説明する。哲学者の認知状態が知となり見物愛好家の認知状態が思わくにとどまる理由は、それぞれ

の認知状態が形成される仕方がまったく異なることにある。Smithによれば、(1) 哲学者の認知状態が知である根拠は、見物愛好家のそれとは異なり、信頼出来る認知的プロセス・能力が個々の判断を形成するからであり、(2) この判断の信頼性は、認識能力の本性的対象であるアイデアとの接触によって因果的に引き起こされている点にある<sup>67</sup>。

本章のこれまでの考察によれば、知と思わくはその本性的な対象によって異なる認識能力として区別されていた。まず(2)から検討したい。Smithは認識能力の本性的対象と認知状態の対象・内容を区別するため、知という認識能力はアイデアを対象にした上で感覚物を対象にした認知状態を成立させると主張していた。しかしこのように認識能力の対象と認知状態の対象を区別することは出来ない。哲学者が感覚される事物について判断をする場合には、認識能力の対象は感覚される事物であるため、個々の判断がアイデアとの接触によって因果的に引き起こされている訳ではない。

哲学者の個々の判断がアイデアによって因果的に引き起こされているのではないとすると、(1)においてSmithが同じ内容の認知状態だとすると知と思わくの違いはどのように説明されるのだろうか。この点については、そもそも「美は欲求の対象である」という認識を哲学者と見物愛好家がした時、その認知内容はまったく異なっているように思われる。アイデアを認める哲学者と認めない見物愛好家とでは、何を美であるともみなすかが異なるからである。哲学者はアイデアをそこに含めるだろうし、見物愛好家はアイデアを欲求の対象としないばかりか感覚物を欲求の対象とする。見物愛好家が愛好する声や色は常に美しくある訳ではなく美しくある時もあればあらぬ時もあるようなものである。そのため見物愛好家は「美は欲求の対象である」と認識していたとしても、実際には美しくあらぬものを美しいと認識したり欲求することがあり得る。

知と思わくの違いを認識能力の信頼性や対象との接触という因果性のみによって説明するのが因果的な信頼性主義者であるとするならば、プラトンは因果的な信頼性主義者ではない。知と思わくとを本性的対象によって認識能力として区別することは、両者の認知内容の違いにまで影響している。そのためプラトンにおける知と思わくの違いを、「正当化された真なる信念」という枠組みの中で扱うことは出来ないように思われる。この枠組みにおいて知と信念は同じ命題的内容を持つことを前提とされてお

---

<sup>67</sup> Smith (2000), pp. 161-163.

り、両者の違いは真であるか、正当化の有無によって論じられる。これに対してプラトンにおける知と思わくはその認知内容が異なるのだ。この認知内容の異なりについては、5章においてより詳しくみることにしたい。まずは『国家』5巻における思わくの説明が抱える問題について論じる必要がある。

### 第3章 『テアイテトス』における感覚知覚と思わく<sup>68</sup>

#### I. 問題の所在

『国家』5巻では、知と思わくの区別が認知状態を成立させる認識能力の違いによって論じられ、認識能力の区別はその本性的な対象の相違によって与えられていることをみた。知の本性的な対象はアイデアを示唆する「あるもの」であり、思わくの本性的な対象はいわゆる感覚物に相当する「ありかつあらぬもの」である。しかし『国家』5巻の議論はいくつかの曖昧な点を残していたように思われる。たとえば思わくの対象である「ありかつあらぬもの」は、「美しい」や「醜い」、「大きい」や「小さい」、「軽い」や「重い」と現れるようないわゆる感覚的な事物を指している(479A-B)が、そのような性状を認識する際に感覚知覚にはどのような役割があてられているのだろうか。感覚知覚とのアナロジーによって知と思わくを区別したプラトンは、感覚知覚と思わくという認識様態をどのように区別しているのだろうか。この問題を考察するための手がかりは『テアイテトス』にある。なぜなら知とは何かを主題とする『テアイテトス』において、プラトンはこれら三つの認識様態について詳細な考察をしているからである。

ただし『テアイテトス』を中期著作として論じることについては説明が必要になるだろう。一般的にプラトンの著作は、文体統計学の知見をもとに執筆年代を三つに分けた上で、各著作の内容を加味して、初期対話篇、中期対話篇、後期対話篇のグループに分けられている。文体的には初期に近い『饗宴』『パイドン』『クラテュロス』といった著作は中期対話篇とみなされるのに対して、文体的には『国家』『パイドロス』とあわせて中期にグループ分けされる『パルメニデス』『テアイテトス』は、後期対話篇とみなされることが多い<sup>69</sup>。中期におけるプラトンが感覚知覚とのアナロジーの影響下において知と思わくをどのように区別しているのか論じる本稿は、このような『テアイテトス』の執筆時期を念頭に置き、『国家』に見られる思考との関連を論じていく。

本章では、感覚知覚について批判的であるプラトンが、感覚知覚それ自体をどのような認識能力であると考えていたのか明らかにしたい。たとえば、ある対象を硬いと

---

<sup>68</sup> 第3章は、福田(2010)をベースに、考察範囲を広げて加筆修正したものである。

<sup>69</sup> Kahn(1996), pp. 42-45. Cf. Sedley(2002), pp. 2-3.

意識すること、それを対象の実際のあり方と認めることは、感覚知覚によるのか、それとも思考によるのか。本章では『テアイテトス』179D-186Eを考察範囲として、対象の感覚的なあり方の認識に関してプラトンが感覚知覚と思考にどのような役割を与えていたのかを明らかにする。

## II. プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論

ソクラテスの対話相手であるテアイテトスは感覚知覚を知の候補として提示する(151E)。これに対してソクラテスは人間尺度説を唱えたプロタゴラスの見解も感覚知覚を知であるとするテアイテトス説と同じであると指摘する。プロタゴラスは万物の尺度は人間であると考え、事物は「各人に対して現れる通りに各人にとってある」とみなすため、各人にとっての現れがその当人にとって真であると主張する。たとえば同じ風がある人にとっては冷たく感じられ、別の人にはそう感じられない場合に、風がそれ自体として寒いということではなく、寒気を感じる人にとっては冷たくあり、そうでない人には冷たくない。そのため感覚知覚が現れと同一であるなら、感覚知覚も各人にとってあるということに対応し真であることが導かれる(151E-152C)。

テアイテトス説をプロタゴラス説によって裏付けた上でソクラテスは、プロタゴラス説と、「パルメニデスを除くすべての知者」が主張する流転説に基づく「内密の教説」と呼ばれる詳細な知覚論を展開する(152D-157C)。この知覚論は以下の二つの主張を前提とする。

- (i) 「何一つとしてそれ自体が独立して ( $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$  καθ'  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ) 一つであるものはないのだし、また、君が「なに」とか「どのような」とか正当に呼べるようなものもない」  
(152D2-4)
- (ii) 「一切のものは運動 ( $\phi\omicron\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$ ) や動き ( $\kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ) や相互の混じり合い ( $\kappa\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ) によってそのようなものになる ( $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ ) のであって、それを我々はそのようなものである ( $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) と言っている訳だが、その呼び方は正しくないのだ。なぜなら、何ものも瞬時たりともある ( $\epsilon\sigma\tau\iota$ ) のではなくて、いつもなる ( $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ ) のだから」  
(152D7-E1)

風の例にあったようにプロタゴラス説は事物のあり方について自体性を否定して相対性を主張していると考えられる。ここでは(i)の自体性の否定を媒介として (ii)に見られるような流転説が提示される<sup>70</sup>。いくつかの予備的な説明と考察を経た後で本格的な知覚論は以下のように提示される。

はじめに原理として、「万物は本来が動であって、これ以外の何ものでもない」という主張がなされ、その動には「作用する働きをもつもの」と「作用を受ける働きをもつもの」の二つがあるとされる。それら二つが（親として）、互いに交わり摩擦することで、「知覚されるもの（αἰσθητόν）」と「感覚知覚（αἴσθησις）」という双子が常に一緒に生まれることが強調される。「感覚知覚」については、視覚、聴覚、嗅覚や快楽、苦痛、恐れなども具体例として挙げられる。「知覚されるもの」については、視覚には色、聴覚には音が対応して生じる。さらに説明は続き、「動き（τῆ κινήσει）」には「速い」と「遅い」ものの二種類があるとされる。「作用する働きをもつもの」と「作用を受ける働きをもつもの」という親の方は、「遅い」動きを同じ場所で自分の近くに来るものを相手にし続ける。そうして生まれた子の方は、場所をかえながら、より「速い」動きをする。「速い」動きをするものの具体例として白さとその視覚が取り上げられ、以上の説明が具体的に展開された後、(i)自体性の否定と(ii)流転説とが再び強調される。最後に「ある」を含む、ものを立ち止まらせる言葉（「何」「何かの」「私の」「この」）の使用が禁じられて説明は終わられる（157A7-C3）。

解釈上の問題はあるが、以下の点について解釈は一致しているだろう。すなわち、以上のような感覚知覚の説明においては、知覚される対象のあり方（e.g. 白い）と知覚内容（e.g. 白さの視覚）との間には不一致というものが生じ得ない。なぜなら「作用するもの」や「作用を受けるもの」という規定も含めて、対象の性状もそれを把握する知覚も、個々の状況に依存して固有の仕方で同時に生じるとされ、それ自体として何らかの状態にあることを厳しく禁じられているからである。対象は常に知覚する主体に対して何らかの性質になり、知覚する主体も常にその対象に対して知覚する者となる。

以上のようにしてソクラテスは、まずテアイテトス説をサポートするような主張を提示する。そしてテアイテトス説それ自体ではなく、それを支えるプロタゴラス説と

---

<sup>70</sup> 藤沢 (2014), p.126.

流転説とを順番に吟味していく。まず感覚知覚に限定しないプロタゴラス説一般が批判され論駁される（161B-179B）。その上で感覚知覚に限定したプロタゴラス説はいまだ有効であることが確認されて（179C-D）、最後に流転説が批判される（179D-183C）。そして最終的に感覚知覚と思考とが区別され、テアイテトス説も否定される（184B-186E）。

『テアイテトス』においてプラトンが感覚知覚をどのような認識能力であると考えていたのかは、テアイテトス説が最終的に論駁される第一部の結論部の箇所（184B-186E）から読み取られてきた。この箇所で感覚知覚は思考（e.g. ἐπισκοπεῖν, κρίνειν）と対比され〈ある（οὐσία）〉と「真理（ἀλήθεια）」を把握できないことを理由に、知ではないと結論付けられる（186C7）。この結論部において感覚知覚と思考がそれぞれどのような認識能力であると考えられているのかを明らかにすることが本章の目的である。とりわけ以下のテキストに注目して考察を行いたい。ソクラテスは、魂が「自分自身を通して」自分だけで考察することと、「身体の諸能力を通して」考察することとを区別した上で（185E3-9）、以下のように問う。

[T1] 「ソクラテス：では、君はそのどちらの方に〈ある（τὴν οὐσίαν）〉が属している、とするのかね。なにしろ、これは何よりも特に、あらゆるものについて廻るものなのだからね。

テアイテトス：私でしたら、魂が自分だけで、到達しようとするものに含まれる、としますが。

ソクラテス：「似ている」と「似ていない」や、「同じ」と「異なっている」などもそうかね。

テアイテトス：そうです。

ソクラテス：ではどうなのだね、「美しい」と「醜い」や「善い」と「悪い」などは。

テアイテトス：これらについても、私が思うのは、魂は何はさておいても、その〈ある（τὴν οὐσίαν）〉を相互の関係において調べてみます、つまり、過去にそうであったものや現にそうであるものを、将来そうあるべきものに関係させることで、魂それ自身の内で考量するのです。

ソクラテス：そう、そこでちょっと待ってくれたまえ。一方で、「硬いもの」の「硬

さ (τήν σκληρότητα)」は、触覚を通して知覚されること (αισθήσεται) になるし、「軟らかいもの」の「軟らかさ (τήν μαλακότητα)」も同じことではないかね。

テアイテトス：そうです。

ソクラテス：他方で、(それらの)〈ある (τήν οὐσίαν)〉、そして「その二つがあるということ (ὅτι ἐστὸν)」、それから、「それらが互いに反対であること」、さらにまた、「反対があるということ」、これらは、魂が自らそれに赴いて行き、それらを相互に比較して (συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα)、われわれのために判定しよう (κρίνειν) と努めてくれるものである。

テアイテトス：まさにその通りです。

ソクラテス：そうすると、身体を通して魂にまで達して、受け取られたものは、それを知覚することは人間にも動物にも生まれる早々から、本性として備わっているが、しかし、それら受け取られたものについて、〈ある〉と「有益性」の観点から考量されたものの方は、多くの骨折りと教育とによって、時間をかけた末、やっと備わってくるのではないかね。その備わるような人に。

テアイテトス：いや、全くその通りです」(186A2-C6)<sup>71</sup>

整理すると、この箇所では一般に把握・考察される事柄の具体例として以下の(1)～(3)が挙げられている。

- (1) 「ある」「似ている」「似ていない」「同じ」「異なっている」
- (2) 「美しい」「醜い」「善い」「悪い」の〈ある〉
- (3) 「硬いもの」「軟らかいもの」
  - (3-1) それらの「硬さ」「軟らかさ」
  - (3-2) それらの「ある」「反対である」その他

また以下の二種類の活動が対比的に語られている。

---

<sup>71</sup> 訳は角川版『プラトン全集2 テアイテトス』(戸塚七郎訳)を基に一部改変している。岩波文庫版『テアイテトス』(田中美知太郎訳)も参考にしている。

思考：魂が「自分だけで/自分を通して」「到達する/考量する/比較する/判定する」

感覚知覚：魂が「身体（触覚）を通して」感覚知覚する

引用した箇所の中の議論でソクラテスは、感覚知覚の主体を魂であると規定し、魂が「身体を通じて」感覚知覚すること、と「自分自身だけで/自分自身を通して」考察することを厳格に区別していた<sup>72</sup>。同時に、「すべてのものに共通なもの (τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινόν)」は前者の活動では把握されず、後者の活動によってしか把握されないことが確認されていた (185C3-E9)。そのため、(1)～(2)の事柄が二種類の認識のどちらによって把握されるかは、以下のような対応関係にある。

(1)と(2)：思考

(3-1)：感覚知覚

(3-2)：思考

この対応関係は何を意味しているのだろうか。とりわけ (3-1)と(3-2)の対応関係について、「硬いもの」や「軟らかいもの」について、それらの「硬さ」「軟らかさ」を感覚知覚が把握し、それらの「ある」を思考が把握するとされていることが何を意味しているのか。

(1)の中でも〈ある〉は「あらゆるものについて廻る」と言われ特別な地位が与えられている (186A2-3)。Kahn の研究によれば、「ある」には三つの意味が含まれている — ‘copula’, ‘veridical’, ‘existence’。まず「～である」という繫辞の役割が挙げられる。つぎに「真である」「実際に～である」といった意味や、「存在する」といった意味も挙げられる。ただしこの箇所において、これらの意味は相互に排他的な仕方で成立するのではなく、同時に二つ以上の意味を与えられて使用されている<sup>73</sup>。

---

<sup>72</sup> 与格形によって表現される「～によって」と *διά*+属格によって表現される「～を通して」という主体と手段を表す二つの哲学的用法を区別した上で、感覚知覚は「魂によって」「身体を通して」知覚すると定式化された。この二つの哲学的用法の明確な対比を指摘したのは Burnyeat (1976)である。

<sup>73</sup> Kahn (1981).

解釈者が指摘しているように、〈ある〉と並んで「有益性 (ὠφέλειαν)」が登場するとき (186C3)、これは未来のあり方についてのプロタゴラスの人間尺度説を論駁した箇所を想起させる<sup>74</sup>。少なくとも有益かどうか、将来の判断という点については、専門家が存在し知の優劣があること、何か客観的なあり方が存在することが、すでに認められていた (172A5-179B5)。いま問題にしている箇所で〈ある〉が「有益性」や「真理」と並べて用いられているということは、ここでの〈ある〉は世界における客観的なあり方を示唆しているように見える。

ここでの感覚知覚と思考の違いを主観と客観の対比によって説明する解釈者たちは、〈ある〉を把握することが出来ない感覚知覚は外的世界のあり方について主体に現れる主観的な把握しか出来ないのに対して、思考は客観的な基準 (objective standards) に従って「実際に～である」と事物のあり方を判断するのだと説明している<sup>75</sup>。彼らが主観・客観という対概念を用いるのは、結論部ではプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論が否定されているとみなし、感覚知覚が把握するのは主観的な性状であるとみなしているからである。プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論は事物の自体的なあり方を認めず、感覚的な性状は常に相対的なものだとしていた。この知覚論が否定されているとすれば、感覚的な性状は個々の状況に依存して生起する相対的なものではなく、自体的で客観的なあり方をしていると考えられていることになる。

### III. 流転説への批判

まずはプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論は否定されていないことを確認する。プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論が否定されているとみなす解釈者たちは、流転説批判 (179D-183C) において批判されている流転説を知覚論が前提としている流転説 (152D7-E1, 155E-157C) と同じものだとみなしている。

しかしまず確認しておきたいのは、藤澤が指摘しているように、二つの流転説は異なるものとして導入されていることである<sup>76</sup>。知覚論が前提とする流転説は「パルメニデスを除くすべての知者たちの見解」(152E) と言われ多くの知者が共有する主張だと

---

<sup>74</sup> 金山 (2004), pp. 211-212.

<sup>75</sup> Cooper (1970), pp.142-143.

<sup>76</sup> 藤澤 (2014), p.214-216, 226-228.

されていた。これに対して、流転説批判において言及されるのはイオニアのエペソスにたむろする「ヘラクレイトスの徒たち」である。彼らは流転説を支持するあまり少しの静止や固定も否定するため、対話や問答をすることも不可能な人たちであると語られる(179E-180B)。知覚論が整理して再提示された上で、彼らの主張に従うならば、「働きかけるもの」と「働きかけられるもの」の間を運動する「白さ」それ自体も変化しなければならないと語られる(182C-D)。流転論者たちを言葉の上で立ち止まらせないためには、色にしても感覚知覚にしても、何かをそれとして語ることを一切を否定しなければならない。最終的には万物が流転するならば、どのような答えをするにしても「そうである」と言っても「そうでない」と言っても良いと結論付けられる(182D-183A)。

たしかに知覚論が展開されている箇所では流転説に基づき「ある」を含む、ものを立ち止まらせる言葉(「何」「何かの」「私の」「この」)の使用が禁じられていた(157A7-C3)。しかし「白さ」や「視覚」についても語ることを禁止するほど極端な主張はされていなかった。あらゆる言葉の使用を無意味にするような極端な流転説は、流転説批判の冒頭で対話や問答をすることも不可能な人たちとされている「ヘラクレイトスの徒たち」の見解だと言えるだろう。そのためプロタゴラス説と「パルメニデスを除くすべての知者」が主張する流転説に基づく知覚論(152D-157C)それ自体は否定されずに、結論部(184B-186E)におけるテアイテトス説の最終的な吟味を迎えることになる。

#### IV. 受動情態

結論部において主観と客観の対比を用いて感覚知覚を説明する論者は、「受動状態(παθήματα)」(186C)という表現に着目する。たとえば金山は、受動状態は世界のあり方をそのまま受け取る訳ではないので、テキストにおいて感覚知覚が受動状態を対象にすることがある(186B-C)のは、感覚知覚が必ずしも世界の客観的なあり方を把握している訳ではなく主観的であることを示していると論じる<sup>77</sup>。このような思考には、以下のような想定があるように思われる。一方で主観的認識においては、外的な世界と主体との間にはなにか中間的な項が設定され、主体が直接認識するのはその項であるため、認識の内容と外的世界のあり方には基本的にギャップが存在する。他方で客

---

<sup>77</sup> 金山(2004), pp.211-212, 222.

観的認識においては、そのような主観的な認識を越えて、外的世界について正しい認識がなされる。もちろん媒介項が存在するからといって、必ずしも感覚知覚が主観的だということにはならないだろう。しかし受動情態を媒介項としてみなすかどうかは、『テアイテトス』における感覚知覚のあり方について、異なった解釈をすることになる。そのため次に受動情態と感覚知覚の関係を明らかにしたい。

結論部において受動情態が登場するのは、以下のテキストである。

[T2]「身体を通して魂にまで達した受動情態を知覚することは、人間にも動物にも生まれる早々から、本性として備わっている(τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει)」(186B11-C2)

ここで「知覚すること(αἰσθάνεσθαι)」という動詞の目的語は、「身体を通して魂にまで達して受け取られたもの(ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει)」である。これを文字通り理解するならば、感覚知覚以前に何か身体的な受動情態が存在しており、感覚知覚の対象は外的な事物ではなく身体的な受動情態であることになる。たとえば Crombie は、ここでの感覚知覚の対象が受動情態であることを根拠に、感覚知覚はセンス・データであると解釈している<sup>78</sup>。また Cooper は、‘sensory awareness’という状態をここでの感覚知覚からは区別して想定し、感覚知覚はセンス・データではないが、センス・データの分類であると解釈している<sup>79</sup>。

たしかに T2 の読みを採用するならば、ここでの感覚知覚は、なにか身体的な受動情態を媒介にし、かつそれを対象にする認識であるため、外的な事物を直接把握する訳ではないことになる。しかし上記のテキストについては、すでに挙げた読みとは異なる解釈も提示されている。

[T2’]「身体を通して魂に受動情態を向けるものを知覚することは、人間にも動物

---

<sup>78</sup> Crombie (1963), pp. 15-16.

<sup>79</sup> Cooper (1970), pp. 140-144.

にも生まれる早々から、本性として備わっている」(186B11-C2)<sup>80</sup>

McDowellによって提案されたこの読みは、「知覚すること (αἰσθάνεσθαι)」という動詞の目的語を「受動情態 (παθήματα)」それ自体ではなく、そのような受動情態を魂へと向かわせる外的な事物だとする。その理由は、動詞である‘τείνω’が「向かう」(T2)と「向ける」(T2’)と訳し分けたように、自動詞的意味も他動詞的意味ももっているからである。McDowellのように他動詞として理解した場合、‘τείνω’の主語は‘ὄσα’になり、目的語は‘παθήματα’になる。このとき「知覚すること」という動詞の目的語は、‘ὄσα’によって表わされる受動情態を魂に向ける外的な事物だと解釈される<sup>81</sup>。そのため T2’の読みを採用すると、魂と世界との間には中間的な媒介項はなく、感覚知覚の対象は外的世界にある事物だということになる。

ギリシア語の読みとしてはどちらも成立すると思われる<sup>82</sup>。しかし、結論部のこれまでの議論を踏まえると、T2’の方が文脈的には適切であるように思われる。結論部ではまず感覚知覚を規定するために、主体としての魂と道具としての身体とを区別していた(184B-185A)が、以下のテキストが示すように、「硬さ」や「軟らかさ」といった感覚的性状は、「(身体に属する) 触覚」を通じて主体が知覚すると記述されている。

[T3]「一方で「硬いもの」の「硬さ (τὴν σκληρότητα)」は、触覚を通して知覚されること (αἰσθήσεται) になるし、「軟らかいもの」の「軟らかさ (τὴν μαλακότητα)」も同じことではないかね」(186B2-4)

このように「身体を通じて」感覚的性状を知覚するという図式は、「硬さ」や「軟らかさ」といった感覚的性状が、われわれの内で生起するものではなく、むしろわれわれ

---

<sup>80</sup> McDowell (1973, p.69)は以下のように訳している。‘So there are some things which both men and animals are able by nature to perceive from the moment they’re born: namely, all the things which direct experiences to the mind by means of the body’.

<sup>81</sup> McDowell (1973), p. 111.

<sup>82</sup> Bostock (1988), p. 117.

の外部にあるものであることを示唆する<sup>83</sup>。結論部の前半からここに至るまで、ずっとこのような図式を採用していたにも関わらず、最後の場面で感覚知覚の対象を外的な事物ではなく、身体に属する受動情態だとプラトンが主張していると考えるのは、不自然であるように思われる。そのため T2 よりも T2'の方が、ここでの文脈においては適切な読みである。

ただし T2 を採用する金山は、『テアイテトス』内部におけるテキスト的根拠として以下のテキストを引用する<sup>84</sup>。

[T4] 「それぞれの人が現に持っている情態 (τὸ πάθος) —実には、それから感覚知覚 (αἰαίσθησις) と、その感覚知覚に基づいた思い (αἰδόξαι) とが生じて来る」(179C2-4)

これは、未来の事柄や有益性に関する判断についてプロタゴラス説を批判した後、ヘラクレイトス的な流転説を論駁する直前の箇所である。「人が現に持っている情態」から「感覚知覚」と「思い」が生じると言った後、ソクラテスは、これらのものについては、真ではないと示すことが困難であり、否定することは出来ないかもしれないと言っている (179C4-5)<sup>85</sup>。

金山はこの箇所で確認される「情態」が T2 における「受動情態」に対応すると主張している。もしこの指摘が正しいのならば、結論部の箇所の読みとしては T2 が正しく、感覚知覚の対象は受動情態であることになるだろう。しかしこのテキストが置かれた文脈を考えたとき、ここでの「情態」は T2 における「受動情態」には対応しないように思われる。まずこの箇所は、未来の事柄や有益性についての判断には知の優劣があり、すべての人間が尺度になる訳ではないと、未来・有益性についての判断に関してはプロタゴラス説が否定された後に位置する。ただし「現にもっている情態」や、

---

<sup>83</sup> このような図式を強調するのは、Burnyeat (1976, p.43)である。

<sup>84</sup> 金山 (2004), p. 178.

<sup>85</sup> ただし、この発言から現在の感覚知覚についてプラトンが知を認めていたと理解する必要はない。単に「困難である」と言っているだけであり、不可能だとまでは言っていないからである。Cf. 金山 (2004, p. 187-190) .

そこから生じる「感覚知覚」「思い」については、真ではないと示すことが困難だと言っているように、感覚知覚についてのプロタゴラス説はいまだ有効だとされている。それでは、いま問題にしている箇所以外では、パトスに類する語はどのような役割が与えられているのだろうか。

たとえば、プロタゴラスを代弁してソクラテスが、虚偽の思いをもつことを否定する以下のテキストをみてみよう。

[T5]「あらぬものを思うことも、また、作用を受けてもっているものとは別に何かを思うことも不可能なのであって、しかも受け取っているものは、それぞれの場合に真なのだ (οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάζειν, οὔτε ἄλλα παρ' ἅ ἄν πάσχει, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ)」 (167A7-8)

ここでは受け取ったものと異なる判断をすることが取り上げられ、その可能性が否定されている。しかし何かを受け取るということが、感覚知覚以前の受動情態として区別されているようには見えない。判断の対象となる受動情態がどのような内容を持つかは次のテキストを見てみたい。未来の事柄や有益性についてプロタゴラス説を論駁する議論の途中で、ソクラテスは感覚される性状についてはプロタゴラス説が有効であると譲歩する。

[T6]「あらゆるものの尺度は人間である。これが、プロタゴラス、あなた方の主張なのですが、それは「白い」と言っても、「重い」と言っても、「軽い」と言っても同じことであって、この種のもので人間がその尺度でないものは一つもない、という訳です。つまり、それぞれの者は、それらのことの判定基準を自分自身のうちに備えているのだから、どのようなことであれ、自分が実際に経験している通りを思うことで (οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος)、その者は自分自身にとって真実であり、かつ、あるものを思っている、という訳です。」 (178B3-7)

ここでは、上の箇所とは反対に、経験しているものの通りに判断することが取り上げられている。「白い」「重い」「軽い」といった事柄についての判断が真であるためには、「経験している通り」に思うことが条件として語られている。ここでは「思うこと」

が思考に相当し、受動情態は感覚知覚以前の情態というよりも、感覚知覚を含む情態とされているように思われる。少なくともこれまでみてきた箇所では、受け取られたものが判断の対象になっていることから、なにかを受け取るという受動情態は、感覚知覚以前の状態でもなく、また感覚知覚の対象でもない。むしろ、プロタゴラス説が有効な文脈においては、受動情態は感覚知覚を包含しているように思われる。

しかしそうすると、次のような疑問が生じるかもしれない。もし受動情態が感覚知覚を包含するのなら、なぜ受動情態から感覚知覚と判断が生じる(179C2-4)と語られたのか。この疑問に対しては、以下のように答えられるだろう。プロタゴラス説が有効な文脈においては、判断もまた感覚知覚のように受動的な仕方で成立しなくてはならないので、感覚知覚と並べて判断の受動性を強調するためである。プロタゴラス説は各人の「現われ」が実際の事物のあり方に対応するとみなしていた。しかし「現われ」は、感覚知覚だけではなく思考もカバーする概念である。たとえば「Fだと現れる」と言ったとき、「F」には感覚的性状だけでなく、思考的性状も含まれる<sup>86</sup>。実際プロタゴラスの相対主義が問題とされ批判される領域は、「有益さ」や「正」についての判断である(e.g. 177C-179B, 175C-177C)。そのため、各人の感覚知覚についてプロタゴラス説が有効であるためには、感覚知覚それ自体が真であるだけでは不十分である。なぜなら、たとえ各人の感覚知覚が真であったとしても、主体がそれとは異なる判断をしたならばその判断は虚偽になるからである<sup>87</sup>。実際にすでに引用した箇所では「作用を受けてもっているものとは別に何かを思うこと」が不可能だと言われていた(167A7-8)。

以上の考察が正しいならば、「情態」「感覚知覚」「思い」が並置される箇所(179C2-4)は、結論部においてT2を採用することの理由にはならない。すでにみたようにT2ではなくT2'の読みの方が結論部の文脈上適切であるとすれば、感覚知覚において主体と世界との間には中間的な認知情態や内容は存在せず、感覚知覚の対象は外的な事物であることになる。

## V. 感覚知覚と思考

---

<sup>86</sup> McDowell (1973), pp.119-120.

<sup>87</sup> Burnyeat (1990), p. 49, cf. p.43.

感覚知覚において主体と世界との間には中間的な認識情態や内容は存在せず、感覚知覚の対象は外的な事物である。そしてプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論が否定されていない以上、感覚知覚において魂は世界と直接関わり、ある対象についてその感覚的性状をそのまま受け取っている。

このとき感覚知覚と思考にはどのような違いが認められるのだろうか。

「他方で、(それらの)〈ある (τὴν οὐσίαν)〉、そして「その二つがあるということ (ὅτι ἐστὸν)」、それから、「それらが互いに反対であること」、さらにまた、「反対があるということ」、これらは、魂が自らそれに赴いて行き、それらを相互に比較して (συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα)、われわれのために判定しよう (κρίνειν) と努めてくれるものである」(186B6-9)

ここで語られているように「硬さ」と「軟らかさ」が「異なる」といった判断は、感覚知覚には出来ない。しかし「硬さ」や「軟らかさ」といった言葉が明示的には登場しないように、それらを把握するのは感覚知覚である。もし感覚知覚において「硬さ」を「硬さ」として認識し意識することすら出来ていないならば、「硬さ」と「軟らかさ」の相互関係を考察することすらできないだろう。少なくとも感覚知覚には感覚的性状をそれとして認識し意識することは認められる。また感覚知覚がある対象のあり方をそのまま受け取るものである以上、感覚知覚において真偽は存在しない。これに対して思考の役割はまず、受け取った感覚的性状がそれらの対象に実際に「ある」と認めることだろう。ただしこれは事物の客観的なあり方を見つけるという意味ではない。感覚知覚を離れて事物に自体的なあり方が認められている訳ではないからである。感覚知覚それ自体は対象のあり方についての主体の態度を決めない。知覚された性状が実際にあると判断し、そう信じること、我々の態度を表明するのは思考によってである。この態度表明は真であることもあれば、偽であることもあり得るだろう。なぜなら感覚知覚の認知内容とは異なることを思う場合には、その判断は虚偽になるからである<sup>88</sup>。そのため結論部において重要なことは、対象のあり方について真であろうと偽

---

<sup>88</sup> 『テアイテトス』の第二部では、虚偽判断の成立を考察する過程において、感覚知覚と判断の不一致による錯覚と呼ばれる事態が取り上げられる(195A)。

であろうと、何らかの判定をすることが感覚知覚の場面においても思考に委ねられる  
ということ、思考の自立性にある。

## 第4章 『テアイテトス』第二部における虚偽の思わくと知<sup>89</sup>

### I. 問題の所在

第3章では、感覚知覚の役割は感覚的な性状（e.g. 硬さ）を受け取ることであり、思考の役割はそれらの対象が実際に「ある」と認めたり、「あらぬ」と判定したり、我々の態度を表明することであると明らかにした。このように自立的な働きを認められた思考は真である場合も偽である場合もあり得るだろう。第4章では、感覚知覚とのアナロジーの影響下において虚偽の思わくがどのように説明されているのか明らかにしたい。

『テアイテトス』の第二部ではソクラテスの対話相手であるテアイテトスによって真なる思わく（信念・判断）が知の候補として提示される。しかし議論の大部分は虚偽の思わくを説明することに費やされ、しかも失敗に終わってしまう（187a-200d）。そして虚偽の説明に失敗した後で、テアイテトスの知の定義はあっさり否定される（200d-201c）。第二部にみられる虚偽の思わくの説明は、『テアイテトス』に続く『ソピステス』の虚偽論との内容上の違いから研究者の注目をあつめ、また同定判断に関する問題をフレーゲ的な意義と意味の違いにうたえるのではないような仕方でも考察していることから、現代的な観点からも関心をもたれている<sup>90</sup>。しかし、個々の観点から関心をもたれる一方で、なぜ『テアイテトス』の第二部において虚偽の思わくについて説明が試みられ、しかも失敗に終わっているのかという根本的な問題について、いまだ議論の一致をみていない。

伝統的に議論の破綻の原因は、知と思わくについての二つの無理解にあると考えられてきた。

一つは、そこで扱われる思わくについての無理解である。『テアイテトス』の第二部において扱われる虚偽の思わくは、形式的には「X」と「Y」という異なる二項について、「XはYである」という虚偽の同一性命題を構成することによって説明されている。けれども、このような虚偽の同一性命題を考察する場合に不可欠である‘de re’と‘de dicto’という概念の違いが適切に理解されていないようにみえる。たとえばある人が

---

<sup>89</sup> 本章は福田（2013）を加筆修正したものである。

<sup>90</sup> Burnyeat (1990), p. 112.

「牛」を見間違えて「馬」であると判断するとき、その判断は「牛は馬である」という内容をもつと考えられるが、判断をもつ主体にとって主語となる項が「牛」として明示的であり意識されているとは考えられないだろう。けれども後でみるように、『テアイテトス』の第二部には「牛は馬である」という命題が、'de re'には理解されず'de dicto'に理解されて、虚偽の判断は成立しないという明らかな不合理を導く議論が確認される (e.g. 190c1-4)。

もう一つは、知についての無理解である。それは具体的には、以下のような知理解にあると主張されてきた。ひとはある対象を「知っている」か「知らない」かのどちらかである。一方で「知らない」場合には、その対象について思わくをもつことすら出来ないが、他方で「知っている」場合には、その対象について虚偽の思わくをもつことは不可能である (188a-c)。たしかに主体がまったく知らないような対象について判断や信念をもつことは出来ないだろう。けれども、ある対象について判断や信念をもつ人がその対象について何かを知っていなければならないとしても、そこで求められる知は間違った判断や信念を否定する程強いものではないと考えられる。

どちらの思考も一見して誤りであるように思える。伝統的には、これらの間違った理解はプラトン自身の見解——むしろ無知——であると診断され、その結果プラトン自身が虚偽の説明に失敗したと結論されることもあった<sup>91</sup>。

けれども近年、先にみた思わくや知についての無理解はプラトン自身の無知ではなく、むしろプラトンは虚偽の議論の破綻を通じてそれらの理解の誤りを読者に対して示しているのだ、という解釈の方向性が一定の支持を集めている。虚偽の議論は一種の帰謬法を構成し、議論の破綻はここでの議論が前提としている思わくや知についての特定の見解の誤りを示していることになる<sup>92</sup>。

このような解釈は、先にみたような思考上の誤りをプラトン自身に帰さない点で魅力的である。そして『テアイテトス』の第二部において虚偽の思わくが議論で取り上げられた理由について、説得力のある説明をすることも可能になる。知についての無

---

<sup>91</sup> たとえば Runciman (1962, pp. 29-35) や Crombie (1963, p. 111)、Robinson (1950, p. 22) が挙げられる。

<sup>92</sup> このような解釈をとる論者としては、知の理解については Fine (1979)、Burnyeat (1990)、Benson (1992)などが、思わくの理解については Adalier (2001)、Barton (1999)が挙げられる。

理解の原因が実はテアイテトスの知の定義にあるとするならば、議論の破綻はテアイテトスの知の定義が間違っていることを示唆することになり、虚偽の議論はテアイテトス説に対する批判的吟味という位置づけを与えられる。

しかし近年主流となっている解釈は、プラトン自身に誤りを帰さない点で一致するものの、決して一枚岩ではない。プラトンが批判しているのが知についての見解なのか、それとも思わくについての見解なのか、解釈の路線は大きく二つに分かれているし、同じ路線に属していても、ここでプラトンが批判している見解が具体的にどのようなものなのかについて一致をみているとは言いがたい。

本章の目的は、『テアイテトス』の第二部の虚偽の議論においてプラトンがテアイテトスの知の定義を間接的に批判していることを示すことにある。そのために、まず虚偽の議論が破綻した原因が知についてのいわゆる対象把握モデルにあることを明らかにする。次にこの知の対象把握モデルがテアイテトスの知の定義を実際に導いていることを明らかにする。議論が破綻した直接的な原因として批判されているのは知の対象把握モデルであるが、このモデルはテアイテトスの知の定義を導いているため、プラトンは間接的にテアイテトスの知の定義を批判していることになる。その上で、なぜ『テアイテトス』におけるプラトンが知の対象把握モデルを批判しているのかについて、『国家』にみられる知と思わくについての説明を踏まえて示唆を与えたい。

## II. 『テアイテトス』第二部の議論構成

まず第二部の虚偽についての議論の構成を簡単にみておきたい。第二部の虚偽の議論は以下の五つの議論によって構成されている。

- [i] 「知っている」と「知らない」による虚偽不可能論（188a-c）
- [ii] 「ある」と「あらぬ」による虚偽不可能論（188c-189b）
- [iii] 「思い違い」による説明（189b-190e）
- [iv] 「蠟板の比喩」による説明（191a-195b）
- [v] 「鳩小屋の比喩」による説明（195b-196d）

一般的に知についての無理解は、[i]「知っている」と「知らない」による虚偽不可能論において初めて確認され、[iv]「蠟板の比喩」による説明と[v]「鳩小屋の比喩」によ

る説明にも影響しているとされる。他方で、思わくについての無理解は、[iii]「取り違え」による説明において初めて確認された後、[iv]「蠟板の比喩」による説明と[v]「鳩小屋の比喩」による説明にも影響しているとされる。

『テアイテトス』における虚偽の探求が破綻した理由を明らかにするために本章は、第二部最後の虚偽モデルである「鳩小屋の比喩」による虚偽の説明と、その説明に対する批判を考察の中心にすえる。議論が最終的に破綻した理由は、最後の虚偽モデルをみることで明らかになるだろう。まずはなるべく諸解釈に中立的な立場で、「鳩小屋の比喩」による説明が導入された理由と、説明の内容、それに対する批判を紹介する。

### III. 「思い違い」、「蠟板の比喩」、「鳩小屋の比喩」

「鳩小屋の比喩」による説明が導入された理由は大きく分けて二つある。一つは「思い違い」による説明の破綻でその必要性が明らかになった‘de re’と‘de dicto’の適切な区別の設定であり、もう一つは「蠟板の比喩」による説明ではカバー出来ない計算間違いという事態を説明することである。

三番目の虚偽モデルである「思い違い」の説明が破綻した理由は、虚偽の同定判断がすべて‘de dicto’に理解されてしまう点にある。「思い違い」の説明は以下のようにして与えられる。まず「人が思考の内であるもの (X) を別のあるもの (Y) と取り違えて、X が Y であると主張する」ことによって虚偽の思わくが成立するとソクラテスは一般的な説明を提示する (189b12-c4)。これに対してテアイテトスは、「ある人が「美」の代わりに「醜」を思いなす場合に、虚偽の思わくが成立する」と具体例を挙げる (189c5-7)。けれども、言表・思考・信念の関係において、「ある人が X は Y であると思いなす」ことは、「その人は、X が Y であると自分自身に語っている」ことに相当すると規定された (189e4-190a7) あと、誰も自分自身に向かって「美が醜である」とか「牛が馬である」とか「2 が 1 である」といったことを、説得しようとはしないと語られ、虚偽の思わくは成立しないと結論付けられる (190b2-e3)。

ここで解釈者たちが問題視するのは、「美が醜である」という同一性命題を構成する思わくについて、‘de re’と‘de dicto’の区別を設けないことで、以下のような二つの異なった意味を認めていない点である<sup>93</sup>。

---

<sup>93</sup> ‘de re’と‘de dicto’の区別は、信念についての「透明な文脈」と「不透明な文脈」の区別に

AR : 美しいものについて「それが醜い」と思う（‘de re’による思わく理解）

AD : 「美しいものが醜い」と思う（‘de dicto’による思わく理解）

‘de dicto’に理解した AD は、確かにどのような人もそれをもつことは明らかに不合理な思わくである。誰も自分自身に向けて、「牛が馬である」とも「2が1である」とも言わないだろう（190c1-4）。けれども、XとYを取り違えるということは、XとYのどちらも思わくをもつ主体にとって明示的であり、主体が意識しているということの意味しない。テアイテトスが提案した虚偽の例は、本来 AR のように理解されるべきだと思われる<sup>94</sup>。

続いて提示された四番目の虚偽モデルである「蠟板の比喩」は、感覚知覚という認識様態を導入することによって‘de re’と‘de dicto’を区別し、感覚知覚の場面における虚偽の思わくの説明に成功する。「蠟板の比喩」の議論では、魂を蠟板にたとえ、蠟板としての魂には知が記憶として印刻されているとする（191c8-e2）。そして真なる思わくと虚偽の思わくは、外部からくる感覚知覚を知・記憶である印影にあてはめる時に生じるとされる。魂における印影と感覚知覚、両者が一致する場合には真なる思わくが、一致しない場合には虚偽の思わくが成立すると説明される（194a9-b6）。具体的には、ある対象を遠くから見ている場合に、その対象が主体にとって明らかでない場合（193c1-2）等を想定する。このように対象を見るのが不十分な場合に、テアイテトスとテオドロスを知っているソクラテスは、テアイテトスを（不十分な仕方で見なが

---

ほぼ相当するものとして論じられている（Williams, 1972）。

<sup>94</sup> このように AD ではなく AR に理解されてしまった理由は、解釈者によっていくつか説明が試みられている。大別すれば以下の三つの解釈がある。

1. 対象についての「全知」という想定 : Fine (1979)
2. 思わくの対象把握モデル : Barton (1999)
3. 「思わく = ロゴス」という規定 : Williams (1972)

本章では詳しく検討することはない。AR と AD の違いを踏まえた上で、後の議論では AR が認められることを確認出来れば、本章の目的は達成されるからである。

ら、実際にはテアイテトスである人をテオドロスだと思ふことは起こりうる。

しかし、知覚が成立している訳ではない純粹に思わくのみの場合でも、計算間違いのような誤りは起こりうる。だがこれは「思い違い」による説明と同様に「蠟板の比喩」でも、そもそも成立することがあり得ない虚偽の同定判断だとされてしまう(195d-196d)<sup>95</sup>。なぜなら「蠟板の比喩」が虚偽の思わくを AR のように理解出来た理由は、思わくとは異なる認識様態である感覚知覚を説明の中に導入したことにあるからである。

そこで、感覚知覚が成立しない場合でも‘de re’と‘de dicto’を区別して虚偽の思わくが成立することを説明するために、「鳩小屋の比喩」による説明(195b-196d)が提示される。知に関係する言葉が曖昧な理解のまま使用されてきたことに注意を喚起した上でソクラテスは、知の「所有(κεκτηῖσθαι)」と「所持(ἔχειν)」を区別して、主体の心の中の状態をすべて「知(ἐπιστήμη)」の所有と一括して呼ぶことにする(196e-197b)。心の中に記憶している状態を「所有」とみなし、記憶しているものを意識して現に把握している状態を「所持」とみなしている。知を鳥に魂を「鳩小屋」に見立てることで、知を可能態として魂の中に「所有」している状態と、実際に現実態として「所持」して思考が把握している状態とを区別する。「12を11である」と判断する虚偽の思わくは、「12」の知という鳥の代わりに「11」の知という鳥を所持したときに成立すると説明される(199a9-b6)。

しかしこの説明はすぐに批判され(第一批判, 199c10-d8)、テアイテトスは批判を回避するために「無知」という鳥も魂の内に導入することを提案するが、このテアイテトスの修正案に対しても批判がなされ(第二批判, 200a11-c4)、「鳩小屋の比喩」による説明は完全に破綻する。

---

<sup>95</sup> 「蠟板の比喩」は、たしかに計算間違いを説明出来ないが、知覚対象についての虚偽の説明には成功している。そのため、なぜ完全に捨て去られなければならないのか、という疑問が提示されている(Burnyeat, 1990, pp. 101-102)。けれどもこのような疑問が生じる原因は、続く「鳩小屋の比喩」による説明が感覚知覚の介在する誤りを説明できないと想定するからである。実際には「鳩小屋の比喩」は、その説明を拡張することで、知覚対象についての虚偽の思わくも説明することが可能である(Sedley, 2004, pp. 139-142)。

§1 「鳩小屋の比喩」による虚偽モデルとそれに対する批判

「鳩小屋の比喩」による虚偽の説明が破綻した理由は、その説明に対する批判をみることで明らかにされるだろう。けれどもその批判内容について解釈者たちの理解は一致していない。その原因は、そもそも「鳩小屋の比喩」が虚偽をどのように説明しているのかという点で解釈が分かれているためである。

「鳩小屋の比喩」による虚偽モデルが‘de re’と‘de dicto’の区別を踏まえて、虚偽の思わくの成立を説明していることそれ自体は否定できない (cf. 199a-b)。解釈が分かれるのは、虚偽の思わくの成立を説明する以下のソクラテスの発言において、思わくをもつ主体が何を意識しているのかについてである。

なんらかの時に、ある知を飛び交う諸々の知の中から狩り求めていて、ある知の代りに別の知を誤ってつかむという場合、その場合には 11 を 12 だと思うことも ある訳だ (τότε ἄρα τὰ ἕνδεκα δώδεκα ᾠήθη εἶναι)。彼自身の内にある 11 の知を、やはり内にある 12 の知の代りにつかまえたということだね。(199b2-6)

考察の対象となっている虚偽の思わくは「11 が 12 である」という思わくである。ここで「実際の信念 (man's *actual* beliefs)」と「ただ実質的にしか信じていないこと (what he only *virtually* believes)」という Lewis の区別に従ってみると、「11 が 12 である」は主体が意識している訳ではないという意味で、「ただ実質的にしか信じていないこと」にあたり、「11 が 12 である」という命題はすくなくとも‘de dicto’には理解されていない。けれども主体自身が意識している「実際の信念」が何であるかについて以下の二つの解釈が提示されている。

[A]: 「11 が 7+5 (12) である」 (Burnyeat)

[B]: 「(11 について) それが 12 である」 (Lewis, Adalier, Bostock)

ここで ( ) が果たす意味は、それが主体にとって非明示的であること、すなわち主体はその内容を意識していないことを意味する。

この二つの解釈は、目下考察の対象とされている計算間違いという事態を「鳩小屋

の比喩」が適切に説明しているのかという点について、異なる診断を与える。どちらの解釈も「鳩小屋の比喩」が‘de re’と‘de dicto’の区別を意図して提示されたことは認める。だが [A] の解釈が「7+5 は 11 である」と計算間違いをする事態を「鳩小屋の比喩」が適切に説明しているとみなすのに対して、[B] の解釈は「鳩小屋の比喩」が説明すべき事態を適切に説明しているとは考えない。[B] の解釈によれば、「鳩小屋の比喩」による虚偽モデルは思わく of 理解について何か欠陥を抱えているために破綻していることになる。

以下では [B] の解釈を批判的に検討して、[A] の解釈を擁護する。[B] の解釈が支持を集める主な理由は二つある。一つ目の理由は、主体は「探している鳥 (i.e. 「12」の鳥) の代わりに「11」の鳥を所持した場合に「11」は「12」であると思う」という記述にある (cf. 197c7-d3)。[B] の解釈を支持する人々は、実際に認識していないものについて人はそれを探したりすることは出来ないはずだということを指摘する。思わくをもつ主体が、知を所持する前に、特定の知を求めているという記述はいくつか確認することが出来る (e.g. 199b2-3, b8)。そのため、「12」の鳥を探しているということは、その鳥が表す「12」を主体はすでに意識していることを意味すると彼らは主張する。そして「11」の鳥を所持した場合に「11 を 12 であると思う」ということを、AR のように理解するとするならば、その思わくをもつ主体は所持した鳥が「11」であることを意識していないはずだと彼らは結論づける<sup>96</sup>。

二つ目の理由は、彼らによると「鳩小屋の比喩」に対する第一批判が解釈 [B] における思わくの内容に向けられているからである。第一批判は、形式上二つの論点を提供しているが、Adalier は、[A] の解釈をとると二つの批判の内容が同一になってしまい、形式上二つに分けられていることがそもそも説明できないと主張する。

ソクラテス 知相互の取り違えが、そもそも、偽りの思いということになるとした場合なんだが。

テアイテトス で、それはどういうことなのでしょう。

ソクラテス まず第一に、[1] 何かについての知を所持していながら、当のそのもの [11] について無知であるということ、それも無知のためではなく、自分の

---

<sup>96</sup> Adalier (2001), p. 31, Lewis (1973), pp. 270-271, Bostock (1988), pp. 188-189.

知のゆえにそうであるということ (τό τινος ἔχοντα ἐπιστήμην τοῦτο αὐτὸ ἀγνοεῖν, μὴ ἀγνωμοσύνη ἀλλὰ τῆ ἑαυτοῦ ἐπιστήμη)、次に [2] 今度はそのものをそれと異なるものと、また異なるものをそのものと思ひ込むことだが、これが大変な不合理でなくでしよう。 知が側に着いているというのに、心が何一つ知らず、すべてのことに無知であるなどというのは (ἕτερον αὖ τοῦτο δοξάζειν, τὸ δ' ἕτερον τοῦτο, πῶς οὐ πολλὴ ἀλογία, ἐπιστήμης παραγενομένης γινῶναι μὲν τὴν ψυχὴν μηδέν, ἀγνοῆσαι δὲ πάντα)。というのは、この説明からすれば、無知が側に着いている場合に、その無知が何かを知るようにしてくれるとしても、盲目が見えるようにしてくれるとしても、なんら差し支えがないのだからね。知がなんらかの時にひとを無知にする、ということになる以上は。(199c10-d8)

Adalierによれば、[A]の解釈をとる場合、批判[1]も批判[2]も「12を11である」ということそれ自体に向けられていることになる。[A]の解釈をとる場合、批判[1]において「当のそのもの[11]について無知」だと言われていることは、「11」の知を所持して意識していながら「12を11である」と虚偽の思わくを抱くことである。それは批判[2]において「知が側についていながら」「そのものをそれと異なるものと[11を12だと]」思うことが不合理だと批判されていることと同一である。しかしそれでは、批判[1]と[2]のように形式上区別されている理由が不明瞭なものとなってしまう。それに対して彼が提示するのは、批判[2]は[A]の解釈をとる場合と同様に、「12を11である」ということに向けられているが、批判[1]は所持している「11」の知をそれであると思えていないこと、つまり「11」を認識出来ていないことへの批判であるとする解釈である。実際には「11」の知を所持したにも関わらず、それを「12」と認識して意識しているのだ。これは、「7+5は11である」という事態を説明することに、「鳩小屋の比喩」が失敗していることを意味する。つまりここで「鳩小屋の比喩」は、当初の目的を果たせていないと批判されているのだ。このような批判を成立させるのは[B]の解釈における思わくの内容の方だと、Adalierは主張する<sup>97</sup>。

まず二つ目の理由から批判したい。Sedleyの解釈によることで、[A]の解釈をとる場合でも、批判[1]と[2]に異なる意義を認めることが出来る。Sedleyは批判[2]

---

<sup>97</sup> Adalier (2001), pp. 29-30. cf. Lewis (1973), pp. 272-276.

における「知が傍についている (ἐπιστήμης παραγενομένης)」という記述に着目する。従来これは批判 [1] と同様に知の「所持」を意味すると理解されてきたが、批判 [1] とは異なり知の「所有」を意味すると彼は指摘する。その根拠は、「所有」と「所持」の区別が導入されたあとに登場する以下の記述にある<sup>98</sup>。

ソクラテス しかしまた、別の意味では、彼は一羽も所持していないと言ってもかまわないのだ。むしろそれらの鳥に関して彼に備わっているのは能力である (ἀλλὰ δύναμιν μὲν αὐτῷ περὶ αὐτὰς παραγεγονέναι)。つまり、彼自身のものである囲いの中に入れて自分の配下としたのだから、彼はいつでも自分の望む時に、その都度自分がこれと思ったものを追い立てては、つかまえてしっかりと持ったり、また反対に放してやったりすることができる。それも彼が良いと思うだけ何度でも繰り返してすることができるという能力だ。(197c7-d3)

ここで能力が備わっているとされている意味は、能力を「所持」しているということではなく、「所有」しているという意味である。そのため批判 [2] は、手元に所持して意識している訳ではないにせよ、虚偽の思わくをもつ人が「12」の知を所有しているという点へと向けられているのだ。もちろん批判 [1] の対象は、「11」の知を手元に所持しているにも関わらず虚偽の思わくを抱くことである。そのため、[A] の解釈では「鳩小屋の比喩」に対する批判を適切に理解できないという主張は誤りである。

つぎに彼らの挙げる一つ目の理由についてだが、ここでの説明が比喩に基づいていることを考慮すると、「探している」という記述をそれ程つよく受け取る必要はないように思われる。魂の中に知を「所有」している状態と、実際に「所持」して把握している状態の区別は、ある事柄を記憶として刻み付け無意識の状態にあることと、個々の思わくを抱くときにそれを思い出し意識することの区別として理解することがやはり自然であるだろう。二つ目の理由が斥けられた以上、[B] の解釈のように「鳩小屋の比喩」が計算間違いという事態を適切に説明出来ていないとみなすことに固執する理由は、ほとんど残されていないように思われる。

以上のことから、「蠟板の比喩」と同様に「鳩小屋の比喩」においても、虚偽の思わ

---

<sup>98</sup> Sedley (2004), pp. 145-146, n. 221.

くは‘de re’のように理解されていること、問題とされている数学上の虚偽の判断が適切に説明されていることが確認される。そのため議論の破綻の原因は思わくの理解にはないと言えるだろう<sup>99</sup>。

## §2 「鳩小屋の比喻」における知と思わく

第二部における虚偽の思わくについての議論が破綻した理由は、思わくについての無理解にはないことが確認された。では、知についての無理解は破綻の理由として認められるのだろうか。まずは知について具体的にどのような誤解がされているのかを確認したい。批判 [1] は、人が虚偽の思わくを抱くときその対象の知を所持していること、批判 [2] は虚偽の思わくを抱く人が知を所有していることを批判していた。批判 [1] と [2] をもとに、ここでの知と思わくの関係と、知に認められている性格を整理しよう。

KD: ある対象について「知」をもっていない場合には、その対象について思わくをもつことが出来ない

---

<sup>99</sup> 思わくの理解を問題視する論者には、Barton (1999)以外にも早瀬 (2003)がいるが、早瀬はより慎重である。早瀬はここでの虚偽モデルがすべての虚偽の事例を包括的に説明できないことを問題視する (e.g. 虚偽の未来判断や、虚偽の信念)。早瀬によれば、『ソピステス』では「現にある事態に意味が依存しない・過去や未来の出来事も表せる言表」を確保することで、思わくの虚偽が説明されているのに対して、『テアイテトス』では、虚偽の思わくは誤同定に限定されている。問題は、‘de re’と‘de dicto’の区別が出来ていない点だけでなく、思わくの対象把握モデルが「知覚や記憶によって手元に与えられる与件から独立した信念を構成すること」が出来ない点にこそある (早瀬, 2003, pp. 40-48)。

この指摘が正しいならば、『テアイテトス』において検討される虚偽モデルをプラトン自身は最終的に受け入れていないということになるだろう。この点について本章は異論をもたない。ただここでの議論が破綻した直接の原因は、「鳩小屋の比喻」への批判の内容を見るかぎり知についての問題であり、説明能力が不十分であることが破綻の直接の原因ではないと思われる。

IK：ある対象について「知」をもっている場合には、その対象について虚偽の思わくをもつことが出来ない

批判 [1] と [2] を整理すると、ある対象について思わくが成立する必要条件には、主体がその対象についての知をあらかじめもっていることが確認されるだろう (KD)。またその知が虚偽の思わくの成立と齟齬をきたす以上、その知には不可謬という性格が付与されている (IK) とも考えられる。しかし KD と IK を突き合わせると、知のあり方について重大な誤解をしているように見える。ある対象について思わくをもつためには、その対象について全くの無知の状態であってはならないが、不可謬な知をもっている必要はないように思われるからだ。

KD と IK のどちらに問題があるのだろうか。まず IK が妥当な想定であることを確認しよう。『テアイテトス』篇内部においても「知 (ἐπιστήμη)」と呼ばれる心的状態には重い規定が与えられている。『テアイテトス』の第一部では、感覚知覚が知であると主張する際に以下のように言われる。

ソクラテス そのため感覚は常にあるもの (τοῦ ὄντος) に関わりを持ち、偽りを含まぬ (ἀψευδές) ものだということだ。ちょうど知 (ἐπιστήμη) であるかのよう  
にね。(152c5-6)

この箇所によれば「知 (ἐπιστήμη)」には、「あるものに関わる」という性格と、偽りを含まない、つまり「不可謬」であるという二つの性格がみとめられる。ここでは「あるものに関わる」という前者の規定には触れない<sup>100</sup>が、「偽りを含まぬ」という後者の規定が第一部においてすでに認められていることは、IK という想定がソクラテスとテアイテトスにおいて妥当なものだったことを意味するだろう。

#### IV. KD はなぜ想定されたのか：諸解釈の批判的検討

---

<sup>100</sup> ここでは感覚が「あるもの」を把握することを根拠に知であると主張されているが、後で論じるように、「あるもの」を把握しているということは、第二部において思わくが知であるとみなされるための必要条件となる (187a1-c6)。

IK が妥当な想定であるならば、問題は KD という想定にあるように思われる。実際、虚偽についての説明が失敗した後で KD は否定され、ある対象について思わくを——それも真なる思わくを——もつにも関わらず、その対象についての知をもたないという事態が正当に認められている (e.g. 201b8-c2, 202b8-c3)。では、なぜ不可謬の知を持たない場合には思わくを抱くことすら出来ないかと想定されたのか。ここでは大きく対立する解釈として、破綻の原因を「真なる思わく＝知」にあるとする解釈 (Burnyeat, Benson) と、知の対象把握モデルにあるとする解釈 (Fine) を取り上げ、前者を否定し後者を擁護したい<sup>101</sup>。

## §1 「真なる思わく＝知」

Burnyeat と Benson は、虚偽の思わくについての説明の失敗は、テアイテトスの知の定義に対する直接的な批判であると論じる。彼らはまず、プラトンがあらかじめ次の想定を支持していたとみなす。

TD : ある対象について「真なる思わく」をもっていない場合には、対象について思わくをもつことは出来ない

TD はある対象について思わくをもつための必要条件が、その対象についての「真なる

---

<sup>101</sup> 他にも Sedley のように、知を「何であるかの知」だとみなしていることを原因として挙げる論者もいる。「何であるかの知」はあるものを別のものと区別して認識するものである。そのため「何であるかの知」は、ある対象を思考するためには必要な知であると思われる。だが、「あるもの」を「別のあるもの」と思う、つまり誤同定をする場合には、「何であるかの知」を持っていることは疑われる (Sedley, 2004, pp. 120-123, cf. McDowell, 1973, pp. 194-198)。

けれども、「鳩小屋の比喻」において知が「何であるかの知」であるという記述はみられない。もし「何であるかの知」を持っているのに虚偽の同定判断をすることが批判されているのであれば、これは少し奇妙である。また、仮に「知っている」から「何であるかの知」への移行が自然であるとしても、ある対象について思わくを持つ人がその対象について不可謬の知を持っているという想定は、自然ではないし、説明を必要とするだろう。

思わく」だということを述べている。その上で第二部の探求は、テアイテトスの知の定義である「真なる思わく＝知」(187b-c) という前提の下で行われていた、と彼らは主張する。そのため KD という想定は、「真なる思わく＝知」という前提によって、TD にみられる「真なる思わく」を「知」に置き換えたために生じたのだと説明される。そして虚偽の思わくについての説明に失敗したことは、「知」が不可謬であることを認めて、TD という想定が妥当なものであることを維持するならば、テアイテトスの知の定義、すなわち「真なる思わく＝知」という主張が誤りであることを示すと論じる<sup>102</sup>。

しかし Burnyeat と Benson の解釈は、「鳩小屋の比喩」に対する第一批判の後に導入される「無知 (ἀνεπιστημοσύνη)」の内実をみる限り、誤りであるように思われる。「鳩小屋の比喩」は始め心の中に「知」しか存在しないという前提で、虚偽の思わくを説明する (199a-c)。しかし、「知」をもっているにも関わらず虚偽を犯すことは不合理だと批判され、次に「知」の他に「無知」も心の中に存在すると論じて説明を試みるが、この場合も虚偽の思わくの説明には失敗してしまう (199d-200c)。Burnyeat は、ここで登場する「無知」が TD にみられる本来の思わく成立の必要条件、すなわち「知を伴わない真なる思わく」を示唆していると論じる<sup>103</sup>。

けれども Burnyeat のように理解した場合、テキストにおいて「知」と「無知」に割り当てられている対照的な働きが理解できなくなると思われる。心の中から「知」を取り出す場合には真なる思わくをいだし、「無知」を取り出す場合には虚偽の思わくをいだと説明されている (199e)。仮に「無知」が Burnyeat のいうように、「知」を伴わない真なる思わくであるならば、このような説明は成立しない。なぜなら、「知」を伴わない真なる思わくであるならば、心の中からそれを取り出した場合に常に虚偽の思わくをいやくことにはならないからだ。そのため、「無知」が導入される以前に「知」と呼ばれていた心的状態には、真なる思わくだけではなく、虚偽の思わくも含まれていることになる。つまり、知は単に真なる思わくに相当するのではなく、あらゆる思わくに相当するものとして理解されているのだ。このことは、Burnyeat や Benson の主張するように「真なる思わくが知である」とは想定されていなかったことを示すだろう。

---

<sup>102</sup> Burnyeat (1990), pp. 117-118, p. 123, Benson (1992), pp. 175-176.

<sup>103</sup> Burnyeat (1990), pp. 116-119.

## §2 知の対象把握モデル

Fine は、Burnyeat や Benson とは異なり、虚偽の思わくについての説明の失敗はテアイテトスの知の定義に対する間接的な批判であると論じる。Fine によれば虚偽の議論の破綻の原因は、テアイテトスの知の定義それ自体ではなく、その十分条件となるような知識理解にある。伝統的な解釈と同じく Fine は、「知っている」と「知らない」による虚偽不可能論 (188a-c) において「知」が対象の把握 ('any grasp of a thing') あるいは強い見知り ('strong acquaintance') として理解されていると解釈する。ただし伝統的な理解に反して Fine は、このような知識理解をプラトン自身の考えだとはみなさない。Fine によれば、対象の把握として「知」を理解することはテアイテトスの知の定義を導く十分条件である。なぜなら、真なる思わくも「あるもの」という対象を把握する認識様態であるため、ある対象を把握していることが「知」であると考えれば、「知」と真なる思わくの区別は消去されて、テアイテトス説が導かれるからである<sup>104</sup>。そのため虚偽の議論は、議論の破綻によって直接的には KD と IK を導く対象把握による知識理解が誤りであることを示すが、テアイテトスの知の定義に対する間接的な批判を構成すると理解できる。

まず知の対象把握モデルについて簡単な説明をした上で、『テアイテトス』におけるテクスト的根拠を提示したい。現代では一般的に、知について少なくとも以下の二種類の区別がなされる<sup>105</sup>。一つは、対象との直接的な関係と呼ぶもので、見知り (acquaintance) として理解される。たとえば、ある人物について思考を抱くためには、その人物について何かしら正しい情報をもっていないといけない。この時の主体の対象に対する関わりは見知りによる知 (knowledge by acquaintance) と呼ばれる。ただし、通常この種の知は、主体が対象について間違っただけの思考をする可能性を排除しない<sup>106</sup>。もう一つは、対象ではなく内容に注意を向けて、対象についての命題的な記述として理解されるものである。たとえば、見知っている人物について「その人はサッカーが好きである」ということを知っている場合に認められる。これは一般的に記述による

---

<sup>104</sup> Fine (1979), p. 216, pp. 221-223.

<sup>105</sup> 以下の二種類の知の区別は、Russell に由来する。

<sup>106</sup> Crombie (1963), p. 111.

知 (knowledge by description)、あるいは命題知 (propositional knowledge) と呼ばれる。

伝統的にプラトンは、知覚とのアナロジーで知や思わくを論じるために、ある種の見知りを重視していると理解されてきた。視覚の成立は、何かを見ている人が「その対象に対してもっている直接的な関係と、対象の性格つまり見られるものであるかどうか」に依存する<sup>107</sup>。知覚とのアナロジーで知を論じるプラトンは、知についても「対象の性格」や、主体と対象との「直接的な関係」を重視していると理解されてきた<sup>108</sup>。たとえば『メノン』におけるラリサへの道 (96e-97c) や『テアイテトス』における陪審員の例 (200d-201c) をみると、人が何かを知るためにはその対象との「直接的な関係」が不可欠だと考えられているようにみえる<sup>109</sup>。また 2 章で見たように、『国家』5 巻において知覚とのアナロジーで知と思わくの区別をしていること (476d-480a) は、主体が対象と直接的に関係していることや、知の対象の性格が重要視されているようにみえる。そして以上の箇所では、対象と主体との直接的な関係は、知をもつために必要だとされるだけでなく、そのような関係こそが誤り得ない知を保証すると考えられているようにみえることから、プラトンが知だとしている認知状態は、単なる見知りではなく、強い見知りだと解釈される。

いま考察の対象にしている『テアイテトス』でも、知覚とのアナロジーはいくつか確認することが出来る。まず思わくについてみてみよう。第二部の「ある」と「あらぬ」による虚偽不可能論 (188c-189b) においても、知覚とのアナロジーから「あらぬもの」について思わくをもつことが不可能だとされていることが挙げられる。ここで思考は、単に対象に「心理的に触れている」ことだと理解されている<sup>110</sup>。

それでは知についてはどうだろうか。すでに確認した第一部での知の規定に再び目をむけよう。感覚知覚が知であると主張された理由は、知覚が知と同様に「あるもの」

---

<sup>107</sup> Gonzalez (1996), p. 245.

<sup>108</sup> プラトンが知を感覚知覚に類似した心的働きだとみなしていると解釈する論者は、たとえば Robinson (1950, p. 25) や Runciman (1962, p. 30, p. 34)、Hintikka (1973, p. 18) が挙げられる。Cf. McDowell, 1973, pp. 196-197.

<sup>109</sup> この点を強く批判する論者としては Burnyeat (1980)がいる。Burnyeat の見解については、次章で詳しく検討する。

<sup>110</sup> Runciman (1962), p. 10. Cf. Robinson (1950), p. 25.

に関わりをもち「不可謬」であるということに求められており (152c5-6)、記述的・命題的な側面よりも対象への関心がうかがえる。そして第二部の「知っている」と「知らない」による虚偽不可能論 (188a-c) では、一方で、ある対象を「知っている」場合はその対象について虚偽の同定判断が成立しないとされ、他方で、「知らない」場合はその対象について思わくをもつことすら出来ないとされている。知覚や思わくが「あらぬもの」については成立することが出来ないように、「知らない」場合には、主体と対象が認知的関係をもつことそれ自体が否定されている。そして反対に「知っている」場合に対象と主体の間に認められる関係は、単に対象を「見知っている」以上に、対象について誤り得ない程の強い結び付きが認められる。

つぎに、この知の対象把握モデルが実際にテアイテトスの知の定義を導いていることを確認しよう。第二部の冒頭で真なる思わくが知であると答えられた過程 (187a1-c6) に注意をむけたい。知覚が知ではないことが明らかにされた後ソクラテスは、心が「あるもの」に触れる認識様態の内に知をもとめることをテアイテトスに対してうながしている (187a1-b3)。テアイテトスは、思わくが「あるもの」に関わることを根拠にして、しかし虚偽の思わくが知であるはずがないから、知であるのは真なる思わくだと答えている (187a-b)。ここで真なる思わくが知であることを支える思考は、真なる思わくが「真である」ことと「あるものに触れる」ことの二点のみである。

以上のことから『テアイテトス』では、第一部から第二部の「知っている」と「知らない」による虚偽不可能論 (188a-c) まで、知の対象把握モデルが想定されていること、このモデルによってテアイテトスの知の定義が導かれていることは確かだと思われる。知の対象把握モデルはあくまでテアイテトスの知の定義にとっては十分条件の一つであるが、テアイテトス自身が実際にこのモデルを根拠に知の定義を導いているため、知の対象把握モデルを批判することはテアイテトスの知の定義に対する有効な批判だとみなすことができるだろう。

しかし、以下のような批判が考えられるかもしれない。虚偽の議論の破綻を通じてプラトンがこのモデルを批判していると言うためには、第二部の最後に位置する「鳩小屋の比喩」の議論においても知の対象把握モデルが確認されなければならない。しかし「鳩小屋の比喩」における思わくと知の関係は、知の対象把握モデルよりも強い主張なのではないか。「鳩小屋の比喩」では主体が心の中に所有しているのはすべて知であると語られている。これに対して知の対象把握モデルは、単に知をもたないなら

ば思わくをもつことが出来ないということを主張するだけであり (KD)、それ自体は主体の心の中の状態にまで言及するものではないように思われる。このような批判に対してどのように応答することが出来るだろうか。

おそらくプラトンは、虚偽についての議論を通じて曖昧にされていた知の対象把握モデルの問題点を明確にするために、「鳩小屋の比喩」の議論において思わくをもつ主体の心の中には知しか存在しないことを、はっきりと記述したのではないだろうか。対象把握モデルを前提にした上で、事実として思わくを持つことを認めるならば、あらかじめ主体の心の中にあるものは知だけであるということになる。第二部全体を通じてソクラテスとテアイテトスはあくまで虚偽の思わくが存在することを認めた上で対話をすすめる。現に様々な対象について (虚偽の) 思わくを抱くことは否定されないのだ。そうであるならば、知の対象把握モデルに従う限り、(虚偽の) 思わくを抱く対象についての知をわれわれはすでに心の中に持っていないてはならない。しかも様々な対象について判断をすることがあり得る以上、個別の判断をする以前に心の中にはすでに様々な対象についての知が存在することになる。対象把握モデルを前提にした上で、事実として思わくを持つことを認めるならば、あらかじめ主体の心の中にあるものは知だけであるということになる。

すでに「蠟板の比喩」による説明では、無批判的に知と記憶が同一視されて、蠟板に喩えられた魂には知が記憶として印刻されていると語られていた (191c8-e2)。そしてつづく「鳩小屋の比喩」の冒頭では、知に関係する言葉が曖昧な理解のまま使用されてきたことに注意が喚起された上で、主体の心の中の状態をすべて「知 (ἐπιστήμη)」の所有と一括して呼ぶことが同意される (196e-197b)。事実として人が思わくを抱く以上、その人の心の中には対象についての知がすでに存在すると考えなければならない。このような思考をプラトンは「蠟板の比喩」で暗に読者に示し、「鳩小屋の比喩」の冒頭では注意を喚起することで批判のための布石を置いているように思われる。

## V. プラトンと知の対象把握モデル

本章のこれまでの議論が正しいならば、『テアイテトス』の第二部において知の対象把握モデルは、テアイテトスの知の定義を導いたあと、虚偽の思わくについての議論が破綻した原因となり、プラトン自身によって批判されているということになる。最後に『国家』5巻の知識観の簡単な考察をした上で、なぜ『テアイテトス』におけるプ

プラトンが知の対象把握モデルを批判しているのか、示唆を与えたい。

Fine は、プラトンが知の対象把握モデルを批判した理由を、このモデルがテアイテトスの知の定義を導くからだと主張している。知の対象把握モデルは、主体が対象を把握していることが知の成立の十分条件であるとみなす。そのためこのモデルに従うならば、思わくもまた対象を把握するものであるため知であることになってしまう。しかしプラトンはこのような帰結を認めないから『テアイテトス』で知の対象把握モデルを批判しているのだ、と Fine は主張する<sup>111</sup>。それでは、たとえば『国家』5巻で知覚とのアナロジーによって知と思わくが区別されていることは、どのように説明されるのか。Fine は『テアイテトス』において知の対象把握モデルが批判されていることは、むしろ『国家』におけるプラトンもこのモデルを支持していないことを示唆する、と応答している<sup>112</sup>。

『国家』5巻では、知は「あるもの」に無知は「あらぬもの」に、思わくの対象は「ありかつあらぬもの」に対応させられている(476D-480A)。このとき、「ある」の意味を実在(や存在)で理解すると、「あるもの」はアイデアを示唆し「ありかつあらぬもの」はいわゆる感覚物を示唆するため、知と思わくはその対象によって区別される——いわゆる二世界説が帰結する。けれども「ある」の意味を真であると理解すると、「あるもの」は真である命題の集合に、「ありかつあらぬもの」は真である命題と偽である命題の集合に相当し、知と思わくの区別はその内容によって区別されることになり、二世界説は帰結しない。このような前提に立って Fine は、「ある」の意味を真であると理解し、『国家』5巻では知と思わくが対象によって区別されている訳ではないと主張している<sup>113</sup>。しかし、この Fine の解釈は Gonzalez によって詳細に批判され斥けられたとみてよいだろう。近年の主要な研究は、知と思わくがその対象によって区別されていることを否定しない。『国家』5巻における知と思わくの区別が、それぞれの対象によって与えられていることは動かない<sup>114</sup>。

それでは『国家』5巻と『テアイテトス』の大きな違いはどこにあるのだろうか。対

---

<sup>111</sup> Fine (1979), pp. 223-224.

<sup>112</sup> Fine (1979), pp. 223-224.

<sup>113</sup> Fine (1978), pp. 68-71, 83-84, Fine (1990), pp. 87-95.

<sup>114</sup> Gonzalez (1996), pp. 262-271. Cf. Baltzly (1997), Smith (2000).

象把握モデルにおいて重要な点は、「対象の性格」と、主体と対象との「直接的な関係」にあることを確認した。『国家』5巻と『テアイテトス』は前者の「対象の性格」において大きな違いをみせる。『テアイテトス』において、知は「あるもの」に関わるとされているが、その「あるもの」を把握する認識様態が第一部では感覚知覚だと仮定され第二部では思わくだと仮定されているように、「あるもの」は『国家』5巻とは異なりアイデアのような知に特権的なものを示唆することはない。

Fine が『テアイテトス』において知の対象把握モデルが批判されていることを根拠に、『国家』におけるプラトンもこのモデルを支持していないと論じることが出来た理由は、『国家』5巻において知と思わくが対象によって区別されていることを否定する自身の主張を前提としていたからに他ならない<sup>115</sup>。すでに確認したように『テアイテトス』において知に固有の対象が認められていないことは、『テアイテトス』における対象把握モデルが『国家』のそれと似てはいるが異なるということを意味する。

それでは、なぜプラトンは『テアイテトス』において知の対象把握モデルを批判しているのか。まず対象把握モデルと『国家』5巻における知と思わくの規定とを分けて考えるべきだろう。2章において見たように『国家』5巻では、知と思わくはそれぞれの本性的対象によって認識能力として区別されていた。このときその認知内容については、同じ対象を取る場合でも、アイデアを認めるか否かで大きく異なることを確認した。しかし対象把握モデルはこのような認知内容の違いを不明瞭なものとしてしまう。おそらくプラトンが感覚知覚とのアナロジーによって知や思わくを区別した際に、認知内容を対象把握モデルのように誤解されてしまうというおそれがあったのではないだろうか。そのため知の認知内容を対象把握モデルによって理解することを『テアイテトス』において批判した。ソクラテスの対話相手であるテアイテトスが「あるもの」に対応すると述べて感覚知覚や思わくを知であると主張していたことは、プラトンの同時代において、対象によって認識能力を区別することはある程度受け入れられていたことを示唆する。これに対して、本章で見てきたような虚偽の思わくについての議論の破綻は、認知内容についての誤解を示している。

ただし虚偽の思わくの議論が破綻したすぐ後に、対象を目撃していることが知には

---

<sup>115</sup> 実際のところ、『国家』5巻の解釈において主張される対象把握モデルと『テアイテトス』のそれを同一視する論者は Fine 以外にはいない (cf. Runciman, 1962, pp.9-10)。

必要であると論じられているような箇所がある。プラトンが知の認知内容をどのようなものとして考えていたかについては、次章において詳しく見ていく。

## 第5章 『テアイテトス』第二部における真なる思わくと知<sup>116</sup>

### I. 問題の所在

『メノン』におけるラリサへの道(96e-97c)では、特定の場所への道を知るためには実際にその道を歩くことが必要とされ、『テアイテトス』における陪審員の例(200d-201c)では、ある出来事について知るためにはそれを目撃していることが必要とされているように見える。これらの箇所では「対象の性格」について『国家』5巻に見られるような特別な区別がなされている訳ではないが、対象と主体の「直接的な関係」が知の成立には必要とされているように思われる。けれどもすでに指摘したように、『メノン』と『テアイテトス』には知と真なる思わくを区別するものとして説明への言及が見られ、このことは何か命題的な知を志向していることを示唆しているように見える。対象と主体の直接的な関係と命題的な要素はどのように調停されるのか。

本章の目的は、『テアイテトス』における陪審員の例(200d-201c)を考察の中心に置き、対象と主体の直接的な関係がどのように知と真なる思わくの区別に影響しているのか明らかにすること、そこに見られるプラトンの知についての思考がいわゆる伝統的な知の定義とどのように異なるのか検討することにある。

### II. 陪審員の例

本章が考察の対象にするのは、真なる思わくが知ではないことをソクラテスが示す第二部の最後の議論である。考察の対象となるテキストを見た上で、先行研究について整理をする。知が真なる思わくであると主張するテアイテトスに対して、ソクラテスはそれを否定する技術が存在すると述べる(201a)。

「知恵の点で最高の人々が持っている技術だよ。この人たちは弁論家や法廷弁論家と呼ばれている。それというのもこの人たちは、おそらく自分自身の技術によって説得をするのだけれど、それは教えるのではなくて、何でも自分の望む通りのことを相手に思わせることで、そうするのだから(οὗτοι γὰρ που τῆ ἐαυτῶν τέχνη

---

<sup>116</sup> 本章は日本哲学会第76回大会(2017年5月20日、於一橋大学)「一般研究発表」の発表原稿を加筆・修正したものである。

πειθουσιν οὐ διδάσκοντες ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται)。それとも君は、教師でこれほどまでに有能な人がいると思うのかい。財産を奪われたり何か暴力を加えられたりしている現場に誰も居合わせなかった場合に、水時計の少しの水を前にして、出来事の真相を十分に教えることができるほど、有能な人が。」  
(201a7-b4) <sup>117</sup>

当時のギリシアにおいて窃盗や傷害の被害者は自分で加害者を見つけて訴え、被害者と加害者は水時計による時間制限の中で、陪審員に対してそれぞれ自らの主張の正当性を自己弁護したという。今日の法廷のように弁護士が登場するということはなかったが、訴訟関係者の弁論を下書きするなどアドバイスする人々は存在した<sup>118</sup>。ここで弁論家、法廷弁論家として言及されているのはそのような人々であるだろう。現場に居合わせなかった陪審員たちに対して弁論家の弁論は向けられる。弁論は出来事の真相について教えるのではなく、「自分が望むように思わせる」(δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται) ということであり、説得だと言われている。なぜ真実が教えられることができなく説得がなされるのか。その理由は、法廷における弁論は水時計によって時間が制限されており、そのわずかな時間では教えるということではできないからである。しかし時間制限について言及されているということは、反対に時間の制限がないならば、真実を教えることは可能であることを示唆しているように思える。

K1：時間制限がなければ、陪審員に真実を教えることが出来る

もし K1 が正しいならば、時間はかかるかもしれないが、訴訟当事者が陪審員に対して真実を教え、陪審員がそれを知るという事態は認められる。

これに対して続くテキストでは、知と教えることについて正反対の想定がなされているように見える。ソクラテスの発言をうけてテアイテトスは法廷で行われるのは説得であり、説得は相手に「思わせる」ことであると認める (201b5-7)。これに対してソ

---

<sup>117</sup> 『テアイテトス』のテキスト、ページづけは Oxford Classical Text の Duke 版に基づいている。訳文は戸塚訳を参考にした拙訳である。

<sup>118</sup> MacDowell (1978), p.250.

クラテスは以下のように議論を進める。

「そうすると、目撃者だけが知ることができそれ以外には知られない事柄について、陪審員たちが正当な説得をされた場合、それらの事柄を陪審員たちは聞き取ったことから判定して、真なる思いを持つことで、知なしに判定したということになるのではないか。もし彼らが立派に裁定したなら、正しく説得されることでね。」

「ええ、たしかにその通りです。」

「しかし君、もし真なる思わくと知が同じものであるとしたら、最高の陪審員であつても知なしで正しい思わくをもつということには決してならなかつたろう。だから今やそれらは、どうもそれぞれ別のものであるようだ。」(201b8-c6)

正当な説得をされた陪審員たちは、出来事の真相について真なる思いを持って判定をする。このとき陪審員たちが判定を行う対象となる事柄は、目撃した場合にのみ知ることができるものだと言われている。

#### K2：目撃者だけが知ることが出来る

ここで陪審員たちが知を持たない理由は、時間制限があるからでも説得されるからでもなく、そもそも対象となる事柄についての目撃者ではないからであるように見える。

陪審員が知を持つことなく真なる思わくを持つ、つまり知と真なる思わくが異なるということは、どちらのテキストを通じても結論づけられるだろう。一方の説明によれば、時間制限のある中では教えることは出来ず説得を用いるため、陪審員が持つのは思わくである。他方の説明では、知るために必要な目撃が欠けているため陪審員は思わくを持つ。しかしそれぞれのテキストが示しているように見える知と教えることについての K1 や K2 という想定は矛盾している。それぞれのテキストは K1 や K2 を含意しているのか、プラトン自身はこれに気づいていたのか、気づいていたのなら知と真なる思わく、教えることと説得することについて、プラトンはどのように考えていたのか。

このパラドックスが Burnyeat によって明確な形で指摘されてから、K1 と K2 の関係

についていくつかの解釈が提示されてきた。それらを整理すると以下のようになる。

**Burnyeat** の解釈：水時計の制限は誤りであり実際にはプラトンは **K1** を否定し、知は教えられるものではない、受動的な仕方では伝達可能なものではないと考えていた。**K2** は目撃が知の必要条件であるということの意味しているのではなく、知を獲得するためには一つの特権的な方法があるということを示しているに過ぎない。プラトンにおいて知は能動的な働きかけを必要とする理解である<sup>119</sup>。

**Lewis** の解釈：目撃者だけが知ることの出来る例と、証拠が十分であれば目撃者ではない陪審員が知を獲得することの出来る例があり、**K1** と **K2** のどちらも誤りではなく、それぞれ異なる種類の事例に当てはまる。**K2** で述べられている目撃することは一般的な意味で知の必要条件ではない<sup>120</sup>。

**Stramel** と **Nawar** の解釈：目撃は一般的な知の必要条件ではないが、目撃することと教えられることは同じ対象について選言的な必要条件を構成している。ただし **Stramel** は「真実を有能で信頼出来るソースから教えられているか、それを自分自身で見ている」場合に知が成立すると信頼性を問題にするのに対して、**Nawar** は目撃という知覚と学ぶことに共通するのは認知的徳に基づく振る舞いであると主張している<sup>121</sup>。

まず **K1** と **K2** の関係については、**Burnyeat** の主張とは異なり **K1** は否定されていないこと、**Lewis** の主張とは異なり目撃することと教えられることは同じ対象に適用され、**Stramel** と **Nawar** の主張するように両者は知の選言的な必要条件を構成していることを明らかにする。その上で、知と真なる思わくの違いの説明は、**Nawar** の説明では不十分であるため、**Burnyeat** の解釈を擁護しつつ修正したい。

---

<sup>119</sup> Burnyeat (1980).

<sup>120</sup> Lewis (1981), p.188, 193.

<sup>121</sup> Stramel (1989), p.9. Nawar (2013).

### III. 目撃することと教えられること

まず K2 が何を意味しているのかを明らかにしていく。もし K2 が目撃という感覚知覚の経験それ自体が知の必要条件であることを意味しているとする、テキストの文脈と齟齬が生じることになる。『テアイテトス』第二部から第三部への移行は以下のようになされている。陪審員が持つのは知を伴わない正しい思わくであることから、知と真なる思わくは異なるとソクラテスが主張したことを受けて、テアイテトスはある人から聞いた話として「説明を伴った真なる思わくが知であり、説明のないものは知の領域の外にある」(τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθοῦς δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης) と主張する (201c7-d2)。ここで言われている説明の詳しい意味については後で論じる。しかし、K2 で語られていることが目撃という知覚的経験が知の必要条件であるということだとすると、第三部において説明が知の必要条件であると提示されていることは文脈上不自然であることになる。

Bostock は、目撃者によってのみ知ることが出来る事柄があるのは事実であるが、それはすべての知に当てはまる訳ではなく、プラトンが関心を持っていたのも感覚知覚が不要な種類の知であると考えた上で、プラトンの記述は不注意であると述べている<sup>122</sup>。同様に Lewis は目撃者だけが知ることの出来る事例と、証拠が十分であれば目撃者ではない陪審員が知を獲得することの出来る事例の二つがあり、K1 と K2 のどちらも誤りではなく、それぞれ異なる種類の事例に当てはまると主張する<sup>123</sup>。Lewis に従うならば、K2 で述べられている目撃することは一般的な意味における知の必要条件ではないことになる。

K1 と K2 がそれぞれ異なる事例を対象にしたものであるかは後で論じるが、しかし、目撃することが一般的な意味での知の必要条件ではないとすることは、文脈の不自然さに対する十分な説明とはならない。なぜなら陪審員の例の後に提示される説明を伴った真なる思わくという規定は、ある特定の種類の知について語られているのではなく、すべての知に該当する定義として提示されているからだ。これは、それが定義である以上、K1 にも K2 にも該当しなければならない。そのため、もし目撃者によってのみ知ることが出来る事柄があるとするとして、その対象についての知を獲得するた

---

<sup>122</sup> Bostock (1988), p. 201.

<sup>123</sup> Lewis (1981), p.188, 193. Cf. McDowell (1973), p.228.

めに必要なものが感覚知覚の経験それ自体であるとする、このことは真なる思わくと知が異なることだけでなく、「説明を伴った真なる思わくが知」だとするテアイテトスの定義が間違いであることまで示すことになる。

またプラトンがこのように述べていることは、不注意ではないように思われる。プラトンの他の著作においても、目撃と説明という要素は同居している。『メノン』のいわゆるラリサへの道と呼ばれる議論（96e-97c）では、正しく導くという点では知を持つ人も正しい思わくを持つ人も、目的地への導き手として変わりがないとソクラテスは主張する。このとき正しい思わくを持つ人は、その道を「実際に通ったことがなく、知も持っていない」（ἐληλυθώς δὲ μὴ μῆδ' ἐπιστάμενος, 97b2）とされている。このように行為の正しさの点では優劣のない知と正しい思わくについて、対話相手であるメノンは、なぜ正しい思わくよりも知が評価され両者が別のものとして区別されるのかと質問する。この疑問に対してソクラテスは、ダイダロスという名匠の作った彫像作品——縛っておかないと逃げ去ってしまうと言われた——に喩えて説明をする。正しい思わくが「長い間じっとしていようとはせず、人間の魂の中から逃げ出してしまふ」のに対して、そのような思わくを「原因（根拠）の思考（αἰτίας λογισμῶ）」によって縛り付けることで、まず知となり、さらには永続的なものとなると主張する（98a1-6）<sup>124</sup>。この一連の議論において対比的に論じられている知と正しい思わくが異なる対象について成立していると理解することは難しい。ラリサへの道を実際に通るということと、何か根拠を持った思考をもつことは、ともに知の要素として共存していることが見て取れる。

いま問題にしている『テアイテトス』の箇所においても目撃と説明は同じ対象について語られていることを明らかにする。まず目撃することへの言及は、議論のはじめから登場していた<sup>125</sup>。

「君は、教師でこれほどまでに有能な人がいると思うのかい。財産を奪われたり何か暴力を加えられたりしている現場に誰も居合わせなかった場合に、水時計の

---

<sup>124</sup> 『メノン』の訳文は基本的には藤澤令夫(訳・註), 『メノン』, プラトン全集第9巻所収, 岩波書店 (1974)を用い、訳語等は適宜変更している。

<sup>125</sup> Stramel (1989), p.5.

少しの水を前にして、出来事の真相を十分に教えることができるほど、有能な人が」(201a10-b4)

注意したいことは、その存在が疑われている有能な人は、窃盗や暴行の被害にあった当事者を念頭に置かれていること、そして現場には誰もいなかったと言われているように当事者以外の目撃者が不在であったと言われていることだ<sup>126</sup>。この当事者は、もちろん同時に弁論家でもあり得るだろうが、被害の目撃者が誰もいなかった以上、加害者を除けば、出来事の真相を知る唯一の人物である。そのためこのテキストが意味しているのは、対象を目撃したことによって知る人物が目撃者ではない他者に教えようとしても、時間制限がある中では教えること、知の伝達は不可能であるということ、そしてそのために教えるのではなく説得をする弁論術を用いざるを得ないということだ。この箇所は、時間制限がないならば、目撃者である知っている人は目撃者ではない人に教えることが可能であることを示唆している。

K1 が登場する箇所において目撃することへの言及があるのと同様に、K2 が登場する箇所においても、説得されることは重要視されている。

「そうすると、目撃者だけが知ることができそれ以外には知られない事柄について、陪審員たちが正当な説得をされた場合、それらの事柄を陪審員たちは聞き取ったことから判定して、真なる思いを持つことで、知なしに判定したということになるのではないか (οὐκοῦν ὅταν δικαίως πεισθῶσιν δικασταὶ περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι, ἄλλως δὲ μή, ταῦτα τότε ἐξ ἀκοῆς κρίνοντες, ἀληθῆ δόξαν λαβόντες, ἄνευ ἐπιστήμης ἔκριναν)。もし彼らが立派に裁定したなら、正しく説得されることでね。」(201b8-c2)

ここで陪審員たちが説得される対象は、「目撃者だけが知ることができそれ以外には知られない」と語られている。たしかにこの記述だけを取り出すならば、ここで想定されている事柄は目撃者だけが知る事が出来るようなものであって、直前の箇所で時間制限がなければ教えられることが示唆されたような事柄とは異なるようにも見える。

---

<sup>126</sup> Stramel (1989), p.11, n.7.

しかし、この箇所において、陪審員が知ではなく真なる思わくを持つ理由は、直接的には彼が目撃者ではないからではなく、「正当な説得をされた」こと、「聞き取ったことから判定し」たことだと述べられている。そのため議論の最後まで説得と目撃の対象は同じものを指している。

以上のように、K1とK2が登場するテキストには、それぞれ目撃することと説得されることへの言及がある。そして最終的に陪審員が知ではなく真なる思わくを持つ理由は説得されたことに求められている。これらのことはK1とK2が同じ事例について適用されるべきであることを示している。つまり、窃盗や暴行という出来事の実態を知るためには、それを目撃するか、時間制限のない中で目撃者から教えられる必要があるのだ。

#### IV. 知と真なる思わく

出来事の実態を知る方法が、目撃をするか、それを目撃者によって教えられることだとすると、どちらの方法によっても獲得される知のあり方とはどのようなものなのか。そして説明を必要とされる知とそうではない真なる思わくとはどのように異なるのか。

Stramelは、陪審員が出来事の実態を知っているなら、それを自分自身で見ているか、信頼出来るソースから学んでいると主張している。ただしStramelはここでの知のあり方については、具体的な考察をしていない。なぜならここでの知の理解をプラトン自身のものでなく対話相手のテアイテスのものだとStramelは解釈しているからである<sup>127</sup>。しかし仮にプラトンの見解ではなくテアイテスの見解だとしても、目撃することでも教えられることでも成立するような知のあり方が具体的にどのようなものであるのかは、それ自体考察に値するだろう。その上で、その知のあり方をプラトンが受け入れているのかどうか検討すべきである。

このような方向で考察を進めているのがNawarである。Nawarは認知的徳に基づく振

---

<sup>127</sup> Stramel (1989)によれば、陪審員の例は出来事についての知が成立することを認めているが、これは知がアイデアにだけ成立するというプラトンの教説と矛盾する。そのため知は真なる思わくであるというテアイテスの主張を論駁するために、彼が受け入れるような事例を用いて議論が構成されているとStramel (1989, pp. 9-10)は主張している。

る舞いであることが知の必要条件であり、それが説得には欠けていて知覚と学ぶことに共通するものだと主張する。知は主体が自分自身で達成するものであり、説得による認知状態は受動的なものであるため主体は責任をもたないが、知覚や学習による認知状態は能動的なものであるため主体は責任をもつことになる。認知状態に対して責任を持ち主体が能動的であるのは、主体が持つ認識能力あるいは認知的徳 (cognitive capacity or epistemic virtue) による結果がその状態であるからだと言われている<sup>128</sup>。

たしかにNawarの主張する通り、いま問題にしている箇所においても説得は「何でも自分の望む通りのことを相手に思わせる」と言われているように、主体が抱く思わくは受動的なものである (201a9-10)。またNawarも挙げているように、『メノン』においてソクラテスが召使の子に幾何学の問題を解かせた際に、様々な助言をしたにも関わらずソクラテスは、召使の子は自分自身で答えにたどりついたと強調して、学ぶことは想起であると述べていること (81a-86b) は、プラトンにとって知が能動的であることを示すだろう。

しかしNawarの解釈もまた、今問題にしている『テアイテトス』の箇所で想定されている知のあり方の説明としては不十分である。Nawar自身も認めているように、能動性というのは「知の一つの必要条件であり、知が何であるかを私たちに語ってはくれない」<sup>129</sup>。知と真なる思わくがどのように形成されるのかは説明しているが、それぞれの認知内容については説明していない。すでに見たように、テアイテトスは知と真なる思わくの違いを説明の欠如として主張している (201c7-d2)。少なくともいま問題にしている箇所における知と真なる思わくの違いについての十分な説明は、目撃することによって獲得され時間制限のある中では教えることが出来ない説明が何であるか、それによって構成される知の認知的内容がどのようなものであるか、答えるものでなければならない。

おそらくこの点をもっとも良く説明しているのはBurnyeatの解釈であるだろう。ただしそれはすでに見たように、知が教えられることを否定するものであった。そのためBurnyeatの主張を批判的に検討して、必要な修正点を明らかにしたい。

---

<sup>128</sup> Nawar (2013), pp. 1058-1060.

<sup>129</sup> Nawar (2013), p. 1068.

Burnyeat は、知には目撃が必要だという主張を一つのアナロジーとして理解する。Burnyeat によれば、いわゆる「正当化された真なる信念」という古典的定義が個々の命題的な知を知 (knowledge) だとするのに対して、プラトンにおける知は対象についての体系的な理解 (understanding) である<sup>130</sup>。理解というのは関連する項目相互のつながりや関係を見ることを含んでおり、そのような関係を見てとるためには他者から教えられるのではなく主体の直接の学び (first-hand learning) によるしかない。感覚知覚によって事物の全体を見る目撃者は、項目相互の説明的な関係を知覚する訳ではないが、語ることを以上のことを知っており、総観的な把握 (synoptic grasp) が目撃者とその他の人との間のギャップを示している。目撃がこのような特徴を持っているから、知は理解であると主張する哲学者にとって、目撃は有用なアナロジーになると Burnyeat は主張する<sup>131</sup>。

Burnyeat の主張を整理すると以下のようなになるだろう。

- (1) 知は断片的な命題について成立するものではなく、対象についての理解である
- (2) 理解は項目相互の関係についての説明を含む
- (3) 項目相互の関係は教えられず直接学ぶか見ることでしか把握できない
- (4) 対象を直接見る目撃者は、説明的な関係は把握しないが、全体を把握している

(1)については、近年少なくない論者が強調する点であり、(2)もまたそれに付随するものである<sup>132</sup>。Burnyeat が挙げているように、対象が何であるかを説明する定義的知 (アイデアについての知) をプラトンが重視していることはその根拠の一つとなるだろう<sup>133</sup>。

『テアイテトス』において知と真なる思わくの違いが、説明の有無にあるされた文脈とも合致する。知と教えることの関係について修正が必要となるのは(3)と(4)である。

たしかに対象について理解するということは、関連する項目について実際に説明が出来るようになることを含む。そして、そのような能力を獲得するためには、主体自

---

<sup>130</sup> Burnyeat (1980), p. 180, 186-188, Burnyeat (1987), pp. 188-189.

<sup>131</sup> Burnyeat (1987), pp.187-189.

<sup>132</sup> Nehamas (1985), pp.27-29, Moravcsik (1979).

<sup>133</sup> Burnyeat (1980), p.187,

自身が自分で学ぶという能動性が必要になるだろう<sup>134</sup>。目撃者は関連する項目を含む全体を把握しているため、自分一人で知を獲得し得るという意味で特権的な立場にいる。しかし目撃することが保証するのは、対象について理解し説明が出来る可能性である。Burnyeat 自身が認めているように、感覚知覚は全体を把握するかもしれないが、説明それ自体を把握している訳ではない。この意味で単純に目撃した者が知っているとは言えない。目撃者が自身の直接的な経験が持つ可能性を十分に発揮し、実際に説明が出来るようになっていなければ、理解しているとは言えないはずである。そのため目撃者が対象について知っていると言えるために必要な内容を言語化し理解を獲得しているのであれば、理解を構成する説明を他者に言葉によって伝達することは可能であるように思われる。

それではプラトンは、知を教えるという事態をどのようなものと考えていたのだろうか。Burnyeat は教えるということを情報の伝達であるとみなし、そのような仕方では知を与えることは出来ないと考え、プラトンも同様に考えていたと主張している<sup>135</sup>。プラトンが情報の伝達を教えることではないと考えていたことは、すでに見た『テアイテトス』の箇所(201a10-b4)からも明らかであるだろう。被害者であり真相を知る人物が目撃者ではない他者に教えようとしても、時間制限がある中では教えることが不可能であるとされていたことは、目撃者が単純に説明することで知が成立するとは考えられていなかったことを意味している。

ただしプラトンにとって教えることと知の関係は、Burnyeat が最終的にそうするように、割り切ることの出来るようなものではなかった。『メノン』では、徳が教えられ得るのかどうかを対話相手であるメノンは問題にするが、それに対してソクラテスは徳が知であるなら教えられ得ると述べる(87b2-c6)。そこでは知が教えられ得るということだけでなく、教えられ得るものは知であるという強い主張がなされている<sup>136</sup>。ま

---

<sup>134</sup> Burnyeat (1980) pp. 186-187. ただし、対象についてどのような仕方でもどのような規則で説明するのか定式化することは出来るため、説明を完遂する能力は言葉によって伝達することは難しいだろうが、定式化された方法や規則を言葉で伝達することは可能である(Nehamas, 1985, p.28-29)。

<sup>135</sup> Burnyeat (1980).

<sup>136</sup> 『メノン』では最終的に徳が知であるという点については疑いがかけられるが(89d3-

た『ティマイオス』では知性の思考と真なる思わくの違いが、一方は真なる説明を伴い教えられることで生じるのに対して、他方は説明を伴わず説得されることで生じると述べられている (51E)。

それでは、教えられ学び知るということはどのような事態なのだろうか。『メノン』では、学ぶことは想起であると言われている (81c5-82a3)。いま十分に考察することはできないが、これはどのような人も自分で知を獲得することが出来るということ、知を獲得するには実際に思い出すというプロセスが必要であることを示しているだろう。そしてソクラテスは学ぶことが想起であることを示すために、召使の子に幾何学の問題を解かせるのだが、そこで注意したいのは、初めは間違った答えを提出した召使の子が、ソクラテスによって自分の間違いに気づき無知であると自覚するということである (82e12-84d2)。何かを学び知る、想起するためには、まず自身の間違った信念、無知に気づく必要があるのだ。

以上のような知と教えることとの関係を踏まえて、知と目撃すること、教えることとの関係について説明を試みるなら以下のようなになるだろう。目撃することが保証するのは、対象について理解し説明が出来る可能性である。目撃者は自分一人で知を獲得し得る特権的な立場にいる。しかし目撃者が自身の直接的な経験が持つ可能性を十分に発揮し、実際に説明が出来るようになっていなければ、理解し知っているということにはならない。そして説明ができるほどに理解したとしても、目撃者ではない人に対しては、その人が抱く間違った信念を時間をかけて取り除かなければ、知を教えることはできない。『テアイテトス』において、目撃者だけが知ることが出来て、時間制限がなければ目撃者は教えることが出来るとされているのは、このような意味であるように思われる<sup>137</sup>。

---

8)、知だけが教えられ得るという想定は否定されていない。

<sup>137</sup> もし以上の理解が正しいならば、歴史的な知という問題についても異なる答えをすることができるだろう。Burnyeat は知を獲得するためには主体の直接の学びが必要であるとみなすため、歴史的な知は存在しないと主張している (Burnyeat (1987), p.187)。もちろん目撃者の存在しない出来事は忘れ去られていくだろうが、目撃者が存在する場合に、その目撃者が他者に十分に教えるならば、歴史的な出来事の知は成立し得る。教えるということに、目撃者による十分な証言や資料と、それを整理・吟味する探究者を含めることは、

## V. 小括

『テアイトス』において陪審員の例によって知と真なる思わくが異なることを示す議論には、矛盾するよう見える二つの想定があった。一方で時間制限がなければ知は教えることが可能であるという想定と、他方で目撃しなければ知を獲得できないという想定である。どちらも同じ事柄について知を獲得するための選言的な必要条件であることを明らかにした。目撃することで知を獲得した人は、他の人に時間制限がなければ教えることが可能である。目撃することのアナロジーは、Burnyeat が主張しているように、知は対象についての理解であることを示している。しかし Burnyeat の主張とは異なり、それは教えられるものである。目撃者は自分一人で知を獲得し得るという特権的な立場にいるが、知を獲得するためには関連する項目についての説明が出来なければならない。そして他者に教えるためには、その説明をするだけでは不十分であり、その人が抱く間違っただ信念を時間をかけて取り除く必要がある。

このように説明の有無によって理解である知と真なる思わくを区別することは、「正当化」の有無によって知と真なる信念を区別しようとするのとどのように異なるのか。Burnyeat によれば理解は断片的な命題について成立するものではない。ある命題を信じている場合に、その信念が正当化されているかどうかによって知と真なる思わくを区別しようとするならば、このような知と真なる信念の間の認知内容の相違には目が向きにくくなるだろう。知と真なる信念は、同じ命題内容を持ち、その命題を信じているという点において同じものだとされているからである。

---

我々の直観にそれほど反したことはないだろう。この時、目撃者が単純に目撃者であるから真実を理解しているとは我々は考えないし、また探求者は自身の抱く前提に自覚的であるべきだと強調するだろう。

## 6章 総括

### I. はじめに

単に信じていることと知っていることの違いは何か。どのようにして知を獲得することが出来るのか。これらの問いは伝統的に認識論の問いとされてきた。「正当化された真なる信念」という現代において一般的な知の定義と比較して、プラトンは知や思わくといった認識様態をどのようなものとして考えていたのか。そこにはどこまで感覚知覚とのアナロジーの影響が認められるのか。これまで各章で論じてきた内容を振り返りながら、これらの問いについて答えたい。

### II. 認知対象

第2章では、『国家』5巻においてプラトンが感覚知覚とのアナロジーによって知と思わくを認識能力として区別しており、その区別はそれぞれの本性的対象の区別に対応していることを論じた。知の本性的対象はアイデアを意味する「あるもの」であり、思わくの本性的対象はいわゆる感覚物を意味する「ありかつあらぬもの」である。しかしこれらの対応関係は本性的なものであり、知が感覚物を対象にしたり思わくがアイデアを対象にすることは、二次的な関係として認められる。そのため知と思わくがそれぞれ異なる対象に排他的な仕方に対応するといった、いわゆる「二世界説」や「二世界認識論」をプラトンに帰すべきではない。ただしこのような仕方で知と思わくを区別する場合、感覚物を対象とする感覚知覚と思わくはどのように区別されるのかという問題が生じる。

この問題を踏まえて第3章では、『テアイテトス』の第一部において感覚知覚と思わくがどのように区別されているのかを明らかにした。感覚知覚には「硬さ」や「軟らかさ」といった感覚的性状をそれとして認識し意識することが認められる。また感覚知覚は対象のあり方をそのまま受け取るものであるため、感覚知覚において真偽は存在しない。これに対して思考の役割は、まず受け取った感覚的性状がそれらの対象に実際に「ある」と認めることである。ただし感覚知覚と思考の対比を主観と客観の対比で理解してはならない。なぜならプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論は否定されていないため、感覚知覚を離れて事物に自体的なあり方が認められている訳ではな

いからである。感覚知覚それ自体は対象のあり方についての主体の態度を決めないため、知覚された性状が実際にあると判断し、そう信じることで、我々の態度を表明するのが思考の役割となる。

このように自立的な働きを認められた思考は真である場合も偽である場合もあり得るだろう。第4章では、『テアイテトス』の第二部において虚偽の思わくがどのように説明されているのか、なぜ虚偽の思わくを説明する議論が最終的には破綻してしまったのかを論じた。これは知の認知内容をどのように考えるのかという問題につながっているため、次の節で扱いたい。

### III. 認知内容

感覚知覚とのアナロジーで知や思わくを区別するプラトンは、知を強い見知り (strong acquaintance) あるいは対象の把握 (any grasp of a thing) として理解しているとも解釈されてきた<sup>138</sup>。このように対象の把握として認識様態を理解する対象把握モデルをプラトンは支持していないこと、プラトンは知に命題的な要素を認めていることを明らかにした。

第1章では、プラトンの探求方法であるヒュポテシスの方法が対象についての命題的内容を含む理解を志向していることを見た。ヒュポテシスの方法は、前提であるヒュポテシスを立てた上で、そこから別の想定も踏まえて帰結を導く方法である。ヒュポテシスの方法によって、我々は帰結や前提を構成する命題相互の関係性を明らかにしていく。このような探求方法は、知には命題的内容だけでなく、命題相互の関係性の把握も含まれることを示唆している。

第4章では知を単なる対象の把握として理解すること、知の対象把握モデルがプラトンによって否定されていることを明らかにした。『テアイテトス』の第二部では、虚偽の思わくがどのように成立するのか説明が試みられるが、その議論は破綻に終わる (187A-200D)。説明が失敗した理由については、対象把握モデルによって知や思わくが捉えられているという指摘がなされてきた。実際に虚偽の思わくが「ある」ものを別の「ある」ものと取り違えることだと説明された箇所 (190C-D) には、思わくについての対象把握モデル、思わくを対象に心理的に触れていること、感覚知覚に類似し

---

<sup>138</sup> 注4を参照。

た対象の把握だとみなす理解が確認される。しかし第二部の議論が最終的に破綻した原因については、「鳩小屋の比喩」(195d-196d)における虚偽の思わくの説明に対する批判内容を検討することを通じて、知の対象把握モデルにあることを明らかにした。このときプラトンは、知の対象把握モデルが原因で虚偽の思わくについての議論が破綻したことに無自覚だった訳ではなく、むしろ議論の破綻を通じて知を単なる対象の把握として理解することを批判している。ただし以上のことが『国家』5巻における知と思わくの区別を否定していると理解するべきではない。『国家』と『テアイテトス』では、対象である「あるもの」の性格が大きく異なるからである。『テアイテトス』においても知は「あるもの」に関わるとされている。しかし「あるもの」を把握する認識様態が第一部では感覚知覚だと仮定され第二部では思わくだと仮定されているように、「あるもの」が『国家』のようにアイデアを示唆することはない。プラトンが虚偽の思わくの説明が破綻することを通じて批判しているのは、知に固有の対象を認めず、知を単純に対象の把握として理解することである。

5章では知の内容と教えることとの関係について、『テアイテトス』第二部の陪審員の例を考察の中心において明らかにした。陪審員の例には、一方で時間制限がなければ知は教えることが可能であり、他方で目撃しなければ知を獲得することができないという、矛盾するよう見える二つの想定がある。しかしこれはどちらも同じ事柄について知を獲得するための選言的な必要条件であることを明らかにした。目撃することで知を獲得した人は、他の人に時間制限がなければ教えることが可能である。目撃することのアナロジーは、Burnyeat が主張しているように、知は対象についての理解であることを示しているだろう。しかし Burnyeat の主張とは異なり、それは教えられ得るものである。目撃者は対象を目撃しているため、自分一人で知を獲得し得るといふ特権的な立場にいる。しかし知を獲得するためには関連する項目についての説明が出来なければならない。単に目撃しただけでは知を獲得することは出来ないのだ。そして他者に教えるといった場合は、その説明をするだけでは不十分であり、その人が抱く間違った信念を時間をかけて取り除く必要がある。

以上のことから本稿が導く結論は、プラトンは知と思わくと異なる本性的対象をとる認識能力として区別し、知の認知内容を命題の相互関係を把握する理解だとみなしていたというものである。

#### IV. 現代の認識論との比較

このように知と思わくとを本性的対象によって異なる認識能力として区別すること、知を命題の相互関係を把握する理解だとすることは、いわゆる伝統的な知識定義や現代の認識論に見られるような思考とどのように異なるのだろうか。

Gettier 以後の現代の認識論にはさまざまな立場があるが、2 章や 5 章で触れた信頼性主義と徳認識論に限定して考察をしたい。2 章で批判的に取り上げた Smith の念頭にあった信頼性主義は、信頼出来る認知的プロセス・能力が個々の信念を形成することによって知が成立するとみなしている<sup>139</sup>。このような立場は、知や正当化の条件を主体が意識している必要がないとする点で、外在主義的な立場であるとされる<sup>140</sup>。これに対して 5 章で批判的に取り上げた Nawar は、認識能力や知的徳という概念を用いながら、学ぶことと説得されること、それによって生じる知と思わくの違いを論じていた<sup>141</sup>。徳認識論にはさまざまな立場があり、知的徳の内実をどのように理解するか大きく分けて二つの流れがある。一方で信頼性主義に近い立場にたつて、信頼出来る信念を形成する機能として自然主義的にとらえる論者もいれば、他方で知的誠実さや公正といった倫理的な徳に類似した性格特性としてとらえる論者もいる。ただし徳認識論として共通するのは、正当化といった信念や命題の性質ではなく、知をもつ主体の性質（知的徳）に関心を向ける点である<sup>142</sup>。

広い意味で知をもつ主体の性質やあり方に関心を向けなくてはならないという徳認識論の主張には、おそらくプラトンも賛成するだろう。しかしプラトンにとって、主体が持つ認識能力に言及するだけでは不十分であり、知の獲得には対象についての説明が必要であった。この点でプラトンは信頼性主義のように知を自然主義的に捉えようとはしていなかった。主体が対象について説明できるということ、理解しているということは、外在的な条件には還元できず、内在的なあり方である。そして知を対象についての理解であるとみなすことは、いわゆる伝統的な知識定義における知の捉え方とも異なる。知を「正当化された真なる信念」だとみなす伝統的な知識定義は、正

---

<sup>139</sup> Smith (2000), pp. 161-162.

<sup>140</sup> Fairweather & Zagzebski (2001), p. 4.

<sup>141</sup> Nawar (2013), pp. 1057-1058.

<sup>142</sup> Fairweather & Zagzebski (2001), pp. 4-5.

当化の有無によって知と真なる信念とを区別する。このとき知と真なる信念は同じ一つの命題について成立するとみなしている。これに対して理解には関連する命題の相互関係についての説明が含まれるため、知が個々の断片的な命題に対して成立するとみなすことはできない。伝統的な知識定義とは異なり、説明を含む理解を知であると考えれば、知と真なる思わく、それぞれの認知内容には大きな違いがあるとみなすことになる。

徳認識論の支持者の一人である Zagzebski は、近年の認識論が理解や知恵といった概念を軽視していると批判した上で、古代哲学の研究者である Fine や Moravcsik の研究を参照しつつ、プラトンにおける知が理解であることを取り上げている。現代において関心が向けられることが少なかった理解や知恵といった概念も、徳認識論というアプローチによって扱えるようになると Zagzebski は主張している<sup>143</sup>。はたしてプラトンは現代において知的徳と呼ばれるような性格特性を認めていたのか。もし認めていたのなら性格特性と理解とはどのような関係にあるのか。これらの問いに答えるためには、古代と現代における徳や性格という概念の違いを踏まえて、また別の研究が必要になるだろう。

---

<sup>143</sup> Zagzebski (1996), pp.43-51.

## 補章 『テアイテトス』における虚偽の現われ

### I. 問題の所在

3 章ではプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論が否定されておらず、感覚知覚が把握する性状と事物のあり方との間にギャップは存在しないことを明らかにした。また主体と世界との間には中間的な認識情態や内容が存在せず、魂は感覚知覚を通じて世界と直接関わり、ある対象についてその感覚的性状をそのまま受け取っていることを明らかにした。感覚知覚を離れて事物に自体的なあり方が認められている訳ではなく、事物の客観的なあり方を見つける必要はない。そのため思考の役割は、知覚された性状が実際にあると判断し、そう信じること、我々の態度を表明することである。

しかしこのように感覚知覚と思考とが区別されるなら、いわゆる虚偽の現われはどのように扱われるのだろうか。『テアイテトス』の第一部においてテアイテトスは、夢や精神病の状態にある人の思いを間違っていないと主張することは難しいと述べている。

「本当のところ、気が狂っている者とか夢を見ている者が、一方はわれこそは神であると思ひ込み (οἴωνται)、他方は、眠りの中で、自分には翼があつて飛翔しているのだと思ひ描いている (διανοῶνται) 場合に、彼らは虚偽の思いを抱いている (ψευδῆ δοξάζουσιν) のではない、などと異を唱えることは、出来ないでしょうしね」(『テアイテトス』 158A9-B4)

夢や精神病の状態にある人の「思い (判断)」<sup>144</sup>は、一般的には間違っていると考えられる。上記のテアイテトスの発言は、そのような一般的な反応を示している。しかし『テアイテトス』の第一部においてはこの発言のあと、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論を援用しながら、夢や精神病における「思い (判断)」も真であるとソクラテスの口を通じて論じられる。そしてソクラテスとテアイテトスの対話は、その弁護

---

<sup>144</sup> 159A9-B4 で登場する οἴωνται, διανοῶνται, δοξάζουσιν や, δοκοῦντα (158E6) はそれぞれニュアンスの違いはあるが、本章では感覚知覚 (αἴσθησις) との対比を意識して論じるために、「思い (判断)」として一括して論じる。

を妥当だと認めて、進行する。

プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論は、夢や精神病における「思い（判断）」も真であることを保証するのだろうか。3章ではこの知覚論が否定されずに維持されていることを明らかにした。そのためこの知覚論が夢や精神病における「思い（判断）」も真であることを保証するのであれば、プラトンもまたそのように考えていたことになるだろう。本章の目的は、以下の二点を論証することにある。

(i) 夢や精神病における「思い（判断）」が真であるとするには、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論だけでは不十分であり、それに加えて、「思い（判断）」が感覚知覚と同じ仕方で成立するという理解が前提として必要である。

(ii) 「思い（判断）」が感覚知覚と同じ仕方で成立するという理解は、いわゆる結論部（184B-186E）の議論において、感覚知覚と思考とが明確に区別されるまで、自明とされている。

## II. Burnyeat と Lee の解釈

そもそも「思い（判断）」が感覚知覚と同じ仕方で成立すると、どうして想定されているのだろうか。Burnyeat<sup>145</sup>によれば、感覚知覚と現われが同一視されたこと（152B-C）によって、感覚知覚と「思い（思考）」は明確に区別されることなく混交させられた。なぜなら現われとは本来、感覚知覚と「思い（判断）」という二つの要素を含む概念であるからである。そして「思い（判断）」が感覚知覚や経験に一致することは、感覚知覚と現われの同一視によって単純に自明なものとされていた。しかし感覚知覚と「思い（判断）」は、流転説批判の直前（179C1-5）において区別され、現われが感覚知覚と「思い（判断）」によって構成される複合概念であることが明らかになる。したがって感覚知覚の領域において現われが真であるとするためには、感覚知覚だけでなく、区別された判断も真であるとする必要が生じる。しかしプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論は、感覚知覚についてはあてはまるが、「思い（判断）」が真であることを保証しないため、感覚知覚が仮に一瞬でも一定の性状をとどめることになるならば、

---

<sup>145</sup> 以下は Burnyeat (1990, pp. 42-61)の提示する Reading B にあたる。

それは「思い（判断）」を訂正する客観的な基準になりうる。感覚知覚の内容とは異なるような「思い（判断）」が成立したなら、その「思い（判断）」が誤りとなるからである。したがって感覚知覚についての「思い（判断）」の不可謬性を達成するために、感覚知覚からも安定性を奪い、一時的な感覚知覚の接触にも変化を持ち込むような極端な流転説が導入された。しかしそのような極端な流転からは不合理が導かれ、流転説と一緒に知覚論は否定され、いわゆる結論部では、それ以前とはまったく異なった知覚理解が見られると Burnyeat は主張している。

Lee<sup>146</sup>もまた感覚知覚と「思い（判断）」が混同された原因として感覚知覚と現われが同一視されたこと（152B-C）を指摘しているが、さらに、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論はもともと「思い（判断）」についてもあてはまるのだと主張している。そのように主張する根拠は、夢や精神病における「思い（判断）」についても、それが真であるとプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論が主張しているからである。したがって「思い（判断）」が感覚知覚と同じ仕方で成立し感覚知覚の内容に一致するという想定は、この知覚論が論駁されるまで維持されることになり、両者が明確に区別されることもないことになる。

プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論が最終的に否定されたと論じる点で両者は同じ立場に立つが、この知覚論と「思い（判断）」との関係について両者は異なる見方をしている。「思い（判断）」が感覚知覚と同じ仕方で成立するという想定について、Burnyeat は感覚知覚と現われが同一視されたことが理由であるとみなすが、Lee はさらにプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論それ自体が「思い（判断）」にもあてはまるとみなしている。

### III. 夢、精神病、錯覚

はたしてプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論は「思い（判断）」にも適用されるのだろうか。この知覚論によって感覚知覚の成立過程を説明したソクラテスは、適用範囲を「良い」や「美しい」といった性状にまで拡張した上で、議論にはまだ不十分な点があることを指摘する。

---

<sup>146</sup> Lee ([1], 45-52, [2], 79-82)。

「そういうことなら、その論のまだ残されているところを、取り残しの内容に片付けることにしよう。ところで、残っているのは、夢に関すること、病、それもと  
りわけ精神病に関すること、それから、聞き間違うとか、見間違うとか、その他、  
錯覚と称されるものに関する事などだ。なにしろ、君も知っているだろうが、こ  
れらの場合のどれにおいても、われわれが今しがた説明してきた説は、誰の目にも  
文句なしに、反駁されるように映るのだ。これらの場合には特に、われわれは虚  
偽の感覚知覚 (ψευδεῖς αἰσθήσεις) を持つようになるということだ。つまり、そ  
れぞれの者に現れているものがある、などというのはもってのほか、それとは全  
く反対で、現れているもののどれを取ってもありはしない、という訳だ。」(157E1-  
158A3)

虚偽の感覚知覚の場合には、「現れる」通りには「あらぬ」という反論が成立するはず  
だ。感覚知覚と現われを同一だとする同意 (152B-C) に従うなら、感覚知覚される通  
りに「ある」のではないことになる。このような事態の成立は、感覚知覚が「ある」に  
対応し誤り得ないがゆえに感覚知覚が知であるとしたテアイテトス説にとって、決定  
的な反論となり得る。これに対して、テアイテトスは、夢や精神病における事態を以  
下のように描写し、反論を受け入れてしまう。

「本当のところ、気が狂っている者とか夢を見ている者が、一方はわれこそは神  
であると思ひ込み (οἴωνται)、他方は、眠りの中で、自分には翼があつて飛翔して  
いるのだと思ひ描いている (διανοῶνται) 場合に、彼らは虚偽の思ひを抱いている  
(ψευδῆ δοξάζουσιν) のではない、などと異を唱えることは、出来ないでしょうし  
ね」(『テアイテトス』 158A9-B4)

素直に反論を受け入れてしまうテアイテトスに対して、ソクラテスは異論の存在を指  
摘する<sup>147</sup>。ただしソクラテス自身はその異論が不適切であるとすぐに認めてしまう

---

<sup>147</sup> 提示された再反論については、内容について問題が指摘されている (McDowell, 1973, pp.146-148)。

(158D-E) ため、「思い」が常にそう思っている人にとって真であると主張する者<sup>148</sup>がどのように弁護するのかが、次に示されることになる。

弁護はプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論を利用して、以下のようになされる(158E-160C)。「作用するもの」と「作用を受けるもの」は、一方が他のものと交わる場合には、生む子が違うと言われていた。そこで「健康なソクラテス」と「病気のソクラテス」は全体として似ていないのと同様に異なっていることが同意される<sup>149</sup>。この健康・病気というのは、「眠っているソクラテス」の状態、夢にも拡張される。「作用をするもの」にとっては、「健康なソクラテス」と「病気のソクラテス」は異なるため、一緒になった時に生む子は、その都度異なることになる。たとえば、酒と「健康なソクラテス」からは、「甘さ」とその感覚知覚が生まれ、酒と「病気のソクラテス」からは、「苦さ」とその感覚知覚とが生じる。そして、対象はそれぞれの主体に対して、そのように「現われ」る。つまりプロタゴラス説と流転説とに基づく知覚論によれば、知覚対象と主体が異なるとき、双子（対象のあり方と感覚知覚）はそれぞれの場合に固有のものとして生まれるので、相互の感覚知覚の間に矛盾は生じず、すべての感覚知覚が真であるということになる。

提出されていた問題は、夢や精神病、錯覚の場合には、「現われ」が「ある」に一致しない、というものであった(157E-158A3)。それに対する答えは、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論による感覚知覚の成り立ちの説明をして、そのような場合にも感覚知覚が成立し、「現われ」は「ある」に一致すると論じるものだと理解できる。しかし、以上の感覚知覚についての説明は、本当に夢や精神病、錯覚についても当てはまるのだろうか。議論において登場する知覚主体は、たしかに病や夢の状態にあるとされている。だが、そのような状態にある人が持つ「虚偽の知覚」を、テアイテトスは以下のような例をあげて、「虚偽の思い」として記述していた(158A9-B4)。

---

<sup>148</sup> プロタゴラス説の支持者を指すと思われる。この箇所にいるまで「現われ」に「ある」が対応すると言われていたが、これ以降は常に「思い(判断)」に「ある」が対応すると言われる(161C2-3, 161D2-3, 162C8-D1, 170A3-4)。

<sup>149</sup> 「似ていない」と「異なる」の置き換えについては、内容について問題が指摘されている(McDowell, 1973, pp. 148-154, Bostock, 1988, pp.71-80)。

精神病の場合に「われこそは神であると思ひ込み (οἶωνται)」

夢の場合に「自分には翼があつて飛翔しているのだと思ひ描いている (διανοῶνται)」

これは、夢や精神病の状態にある人の「思い (判断)」の内容を指して、「虚偽の知覚」と言っているのだと理解できるように思われる。しかし夢や精神病における「思い (判断)」は、たとえ知覚的な内容を持つにしても、それらはあくまでも「思い (判断)」という能力・働きである。一般的な意味では、「思い (判断)」が成立しているからといって、必ずしも感覚知覚が成立している訳ではない。むしろ夢や精神病の場合、感覚知覚は成立していないと考えられる<sup>150</sup>。その場合には、夢や精神病における「思い (判断)」は実際には何も対象に取ることなく、存在しないものについての「思い (判断)」であることになるだろう。また仮に感覚知覚が成立していたとしても、それが「思い (判断)」に一致するという保証もない。この場合には、Burnyeat が流転説批判において問題としているように、「思い (判断)」はむしろ虚偽であると認定されることになる<sup>151</sup>。

たしかにここでは、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論は「思い (判断)」にも適用され、「思い (判断)」に伴って感覚知覚も成立するかのように論じられている。そのため感覚知覚と「現われ」を同一視 (152B-C) しているのと同様に、「思い (判断)」も感覚知覚と同じ仕方で成立するとされているようにも思われる。しかしこれらのことは必ずしも「思い (判断)」についてのそのような理解が、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論の一部として前提されていることを意味しない。すでに見たように、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論それ自体は、一貫して感覚知覚の成立過程しか説明しておらず、感覚知覚と「思い (判断)」、「現われ」との混同は、説明の最中にはなされていなかった (152D-157C)。そのためプロタゴラス説と流転説に基づく知覚論は、Lee が主張するようにそれがもともと「思い (判断)」にもあてはまるものだったからではなく、むしろそれとは独立の前提によって、ここで夢や精神病における「思い (判断)」にも適用されたのだと言えるだろう。

---

<sup>150</sup> Bostock (1988)は夢の場合にはそもそも知覚していないので、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論による正当化は不十分であると論じている。

<sup>151</sup> Burnyeat (1990), p.49.

#### IV. プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論と「思い（判断）」

テアイテトス説は夢や精神病といった問題も一応切り抜けることができたが、その後、プロタゴラス説と流転説はそれぞれ厳しく批判されることになる。しかしその批判の箇所においても、知覚的な内容をもつ「思い（判断）」は感覚知覚と同じ仕方で成立すると理解されていることが確認される。

たとえばプロタゴラスを代弁してソクラテスが虚偽の思いをもつことを否定する箇所では、受け取ったものと異なる判断をすることが取り上げられ、その可能性が否定されている（167A7-8）。また未来の事柄や有益性についてプロタゴラス説を論駁する議論の途中で、ソクラテスは感覚される性状についてはプロタゴラス説が有効であると譲歩し、「自分が実際に経験している通りを思うことで（οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος）、その者は自分自身にとって真実であり、かつ、あるものを思っている」（178B6-7）と語る。ここでは「白い」「重い」「軽い」といった事柄についての判断が真であるためには、「経験している通り」に思うことが条件として触れられている。しかし続けてヘラクレイトス的な流転説を論駁する直前の箇所でソクラテスは、「それぞれの人が現に持っている情態（τὸ πάθος）—実には、それから感覚知覚（αἰαίσθήσεις）と、その感覚知覚に基づいた思い（αἰδόξαι）とが生じて来る」（179C2-4）と語り、これらのものについては、真ではないと示すことが困難であり、否定することは出来ないかもしれないと言っている（179C4-5）<sup>152</sup>。

このように、「思い（判断）」と感覚知覚はそれぞれ異なる認識能力であることは意識されつつも、その成り立ちについて明確な形で区別されることはなかった。Burnyeat は、流転説を批判する直前において感覚知覚と「思い（判断）」は区別されたと論じて、区別された「思い（判断）」が感覚知覚や受け取ったものに反して誤まりと認定されないために、極端な流転説が導入されたと主張していた<sup>153</sup>。しかし流転説が論駁される直前において、感覚知覚と「思い（判断）」は混同されず区別されているとは言えるが、

---

<sup>152</sup> ただし、この発言から現在の感覚知覚についてプラトンが知を認めていたと理解する必要はない。単に「困難である」と言っているだけであり、不可能だとまでは言っていないからである。Cf. 金山（2004, pp. 187-190）。

<sup>153</sup> Burnyeat (1990), p. 43. cf. Bostock (1988), pp.95-96.

感覚知覚や受け取ったものに反するような「思い（判断）」が成立する可能性は依然として排除されている。なぜなら「思い（判断）」もまた感覚知覚と同様に「現に持っている情態」から生じると語られているのだから。したがって「思い（判断）」と感覚知覚とが明確かつ十分な仕方で区別されるのは、すでに見たように、第一部の結論部（184B-186E）を待たなければならない。

## V. 小括

III 節で確認したように、「思い（判断）」が感覚知覚と同じ仕方で成立するという理解は、Lee の解釈とは異なり、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論には含まれていない。しかしそのような理解は、IV 節で確認したように、流転説が批判される直前（179C1-5）まで維持されていた。この点は Burnyeat の主張とも異なる。そのため感覚知覚や受け取ったものに反することで、虚偽と判定されるような「思い（判断）」はまだ認められていない。感覚知覚などに反する「思い（判断）」が成立することは、第一部の結論部（184B-186E）を待たなくてはならないだろう。ただし感覚知覚に一致することが条件として述べられていたように（178B6-7）、「思い（判断）」は感覚知覚に反したとき虚偽となり、それが認められる場合には、プロタゴラス説が否定されるという可能性は意識されていたように思われる。

逆説的に聞こえるかもしれないが、プロタゴラス説と流転説に基づく知覚論が、プロタゴラス説の支えとして不十分であることは、解釈者たちによって強調されてきた。その理由は知覚論が感覚知覚についての説明であるのに対して、プロタゴラス説が「思い（判断）」が真であることを主張しているからであった<sup>154</sup>。そのような批判に対しては、「思い（判断）」が感覚知覚と同じ仕方で成立するという理解が議論において自明とされているため、知覚論は「思い（判断）」についても適用されているのだ、という Lee の指摘が応答になるだろう。ただし本章で論じたことが間違いでなければ、知覚論は「思い（判断）」についてのそのような理解を含まない。そのため知覚論が有効であるとしても、「思い（判断）」は感覚知覚とは異なる仕方で成立するものとして区別されうる。そして両者の区別が達成されたなら、夢や精神病、錯覚における「現われ」は

---

<sup>154</sup> この違いを理由に Bostock (1988, p.50)は、知覚論がプロタゴラス説を含意せず、プロタゴラス説も知覚論を含意しないと主張している。

虚偽の「思い（判断）として批判されることになるだろう<sup>155</sup>。

---

<sup>155</sup> 実際に『テアイテトス』の第二部では、虚偽判断の成立を考察する過程において、錯覚と呼ばれる事態が登場する（195A）。

## 文献表

- Adalier, G., 2001, "The Case of *Theaetetus*", *Phronesis*, 46, 1-37.
- Annas, J., 1981, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford.
- Baltzly, D., 1997, "Knowledge and Belief in *Republic V*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, 239-272.
- Barnes, J., 1980, "Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction Between Knowledge and True Belief", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, 54, 193-206.
- Barton, D., 1999, "The *Theaetetus* on How We Think", *Phronesis*, 44, 163-180.
- Bedu-Addo, J., 1984, "Recollection and the Argument 'from a Hypothesis' in Plato's *Meno*", *Journal of Hellenic Studies*, 54, 1-14.
- Benson, H. H., 1992, "Why Is There a Discussion of False Belief in the *Theaetetus*?", *Journal of the History of Philosophy*, 30(2), 171-200.
- , 2002, "The Method of Hypothesis in the *Meno*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 18, 95-126.
- Bluck, R. S., 1955, *Plato's Phaedo*, Routledge & Kegan Paul, London.
- , 1961, *Plato's Meno*, Cambridge University Press.
- Bostock, D., 1988, *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford.
- Burnyeat, M. F., 1976, "Plato on the Grammar of Perceiving", *Classical Quarterly*, 26, 29-51.
- , 1980, "Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, 54, 173-91.
- , 1987, "Wittgenstein and Augustine *De Magistro*", *Proceedings of the Aristotelian Society* 61, 1-24.
- , 1990, *The Theaetetus of Plato*, Hackett, Indianapolis.
- Chappell, T., 2005, *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett, Indianapolis.
- Cherniss, H., 1947, "Some War-Time Publications concerning Plato", *American Journal of Philology*, 68(2), 113-146.
- Cooper, J. M., 1970, "Plato on Sense Perception and Knowledge: *Theaetetus* 184 to 186",

- Phronesis*, 15, 123-46.
- Cornford, F. M., 1935, *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Translated with a Running Commentary, Routledge & K. Paul. London.
- Crombie, I. M., 1963, *An Examination of Plato's Doctrines, Vol. II: Plato on Knowledge and Reality*, Routledge & K. Paul, London.
- Fairweather, A. & Zagzebski, L., 2001, *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford University Press.
- Fine, G., 1978, "Knowledge and Belief in *Republic V*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 121-139; repr. in her *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays* (Oxford University Press, 2003), 66-84.
- , 1979, "False belief in the *Theaetetus*", *Phronesis*, 24, 70-80; repr. in her *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays* (Oxford University Press, 2003), 213-224.
- , 1990, "Knowledge and Belief in *Republic V-VII*", in S. Everson(ed.), *Companions to Ancient Thought, 1: Epistemology*, Cambridge, 85-115; repr. in her *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays* (Oxford University Press, 2003), 85-116.
- Gettier, E., 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23, 121-123.
- Gonzalez, F. J., 1988, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Northwestern University Press.
- , 1996, "Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*", *Phronesis*, 41. 245–275.
- Halliwel, S., 1998, *Plato: Republic 5*, Aris & Phillips, Warminster.
- Hintikka, J., 1973, "Knowledge and Its Object in Plato", in J. M. E. Moravcsik(ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Reidel, Dordrecht, 1-30.
- Kahn, C. H., 1981, "Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato", *Phronesis*, 26, 105-134.
- Kanayama, Y., 1987, "Perceiving, Considering, and Attaining Being (*Theaetetus* 184-6)", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, 29-81.
- Lewis, F. A., 1973, "Two Paradoxes in the *Theaetetus*", in J. M. E. Moravcsik(ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Reidel, Dordrecht, 123-149.
- , 1981, "Knowledge and the Eyewitness: Plato *Theaetetus* 201a-c", *Canadian Journal of Philosophy*, 11, 185-197.

- Lloyd, G. E. R., 1992, "The *Meno* and the Mysteries of Mathematics", *Phronesis*, 37, 166-183.
- MacDowell, D., 1978, *The Law in Classical Athens*, Cornell University Press.
- MacDowell, J., 1969, "Identity Mistakes: Plato and the Logical Atomists", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 70(1), 181-96.
- , 1973, *Plato Theaetetus, translated with notes*, Clarendon Press, Oxford.
- Menn, S., 2002, "Plato and the Method of Analysis", *Phronesis*, 47, 193-223.
- Moravcsik, J. E., 1979, "Understanding and Knowledge in Plato's Philosophy", *Neue Hefte für Philosophie*, 15/16, 53-69.
- Murphy, N. R., 1951, *The Interpretation of Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford.
- Nawar, T., 2013, "Knowledge and True Belief at *Theaetetus* 201a-c", *British Journal for the History of Philosophy*, 21, 1052-1070.
- Nehamas, A., 1985, "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1-30.
- Peirce, C. S., 1901, "On the Logic of Drawing History from Ancient Documents Especially from Testimonies (Logic of History)", in A. W. Burks(ed.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 7: Science and Philosophy*, Harvard University Press, 159-163.
- Robinson, R., 1950, "Forms and Error in Plato's *Theaetetus*", *Philosophical Review*, 59, 3-30.
- , 1953, *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd ed., Oxford University Press.
- Ross, W. D., 1949, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Clarendon Press, Oxford.
- Runciman, W. G., 1962, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge University Press.
- Santas, G., 1973, "Hintikka on Knowledge and Its Objects in Plato", in J. M. E. Moravcsik(ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Reidel, Dordrecht, 31-51.
- , 1990, "Knowledge and Belief in Plato's *Republic*", in P. Nicolacopoulos(ed.), *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Kluwer, Dordrecht, 45-59.
- Scott, G., 2006, *Plato's Meno*, Cambridge University Press.
- Sedley, D., 2004, *The Midwife of Platonism*, Clarendon Press, Oxford.
- Sharples, R., 1985, *Plato's Meno*, Aris & Phillips, Warminster.
- Smith, N. D., 2000, "Plato on Knowledge as a Power", *Journal of the History of Philosophy*, 38, 145-168.
- Smith, R., 1989, *Aristotle, Prior Analytics*, Hackett, Indianapolis.

- Stramel, J. S., 1989, “A New Verdict on the ‘Jury Passage’: *Theaetetus* 201a-c”, *Ancient Philosophy*, 9, 1-14.
- Vlastos, G., 1965, “Degrees of Reality in Plato”, in *Platonic Studies*, Princeton University Press, 58-75.
- White, N. P., 1976, *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett, Indianapolis.
- Williams, C. F. J., 1972, “Referential Opacity and False Belief in the *Theaetetus*”, *Philosophical Quarterly*, 22, 289-302.
- Wolfsdorf, D., 2008, “The Method ἐξ ὑποθέσεως at *Meno* 86e1-87d8”, *Phronesis*, 53, 35-64.
- Zagzebski, L., 1996, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press.
- Zyskind, H. and Sternfeld, R., 1976, “Plato’s *Meno* 89c: ‘Virtue is Knowledge’ A Hypothesis?”, *Phronesis*, 21, 130-134.
- 今井知正・河谷淳 (訳・註), 2014, 『分析論前書』, 新版アリストテレス全集第2巻所収, 岩波書店.
- 岩田直也, 2009, 「知の個別性と全体性——プラトン初期・中期対話篇における技術と能力の対象概念について」, 『古代哲学研究室紀要』, 15, 26-50.
- 金山弥平, 2004, 『プラトンにおける感覚と考察——『メノン』『パイドン』『テアイテトス』』, 博士論文.
- 戸塚七郎 (訳・註), 1973, 『テアイテトス』, 角川書店.
- 早瀬篤, 2003, 「プラトンの虚偽論 (2)」, 『古代哲学研究』, 35, 35-49.
- 福田宗太郎, 2010, 「プラトンの『テアイテトス』 151-183 における「秘密の教説」と「思い (判断)」」, 『古代哲学研究』, 42, 62-74.
- , 2013, 「知識とドクサ——プラトンの『テアイテトス』における虚偽論を中心に」, 『古代哲学研究』, 45, 1-18.
- , 2014, 「プラトンにおける知とドクサ——『国家』5巻を考察の中心にして」, 『古代哲学史研究室紀要』, 16, 1-15.
- , 2016, 「プラトンの『メノン』 87b-89d におけるヒュポテシスの方法」, 『西洋古典学研究』, 63, 15-26.
- 藤澤令夫 (訳・註), 1974, 『メノン』, プラトン全集第9巻所収, 岩波書店.
- , 1996, 『国家』(上下), 岩波書店.

——, 2014, 『プラトンの認識論とコスモロジー——人間の世界解釈史を省みて』, 岩波書店.

藤田大雪, 2007, 「逆さまの推論——『メノン』における仮設法について」, 『古代哲学研究』, 39, 28-43.