

哲学研究

第五百六十九号

対話と想起

——プラトン哲学の「方法」——〔その二〕

内山勝利

I 第二章 想起説の意味するもの

「徳」をめぐる執拗に重ねられる問いと探究に倦んだメノンが、「未知なるものを知ることができない」という小手先のパラドクスに逃げ込もうとする（『メノン』80D）、ソクラテスは、やや性急に「学びとは想起にほかならない」とするテシスをそれに対置させて、彼の退路をふさぐ（80C-D）。この場面転換によって、単に『メノン』という一著作のうちで、議論の流れに大きな変化がもたらされるだけではない。以後プラトンは、一気に思想展開の速度を早め、つづく一連の著作において、イデア論をはじめとするもつとも根幹的な哲学的基盤を、次々と積極的に整備していく。明らかに、「想起」説の導入は、プラトン哲学全体の転機を晴れやかに告げるものとなっている。

もつとも想起説そのものは、何らか具体的な「方法」として、知へのプログラムを用意するものではない。むしろ、それは、プラトン哲学という巨大なキャンバス全体に塗り込められた下地のようなものである。彼の著作においても、それ自体として彩りを見せることはまれである。しかし、これ以降多様に展開される議論はたえず想起説の上に重ね塗

りされる仕方でも成立している、と言つてよからう。それは、知に対するわれわれの関わりにある決定的な視野を与え、知の所在とそのあり方について、確かな方向性と可能性を開くものである。ここでは、その当初の場面に立ち返つて、最も基本となる事柄とその意味するものを確認し、その後のプラトン哲学の展開に一つの統一的なパスペクティブを与えるを試みたい。

II

G・ヴラストスは、同じ想起説について、一旦は初期対話篇群でのソクラテスのエレンコス（対話的吟味論駁）の活動に対する根拠固めという位置づけを与えながら（*Vlastos* ①, p. 56）⁽¹⁾、のちにはやや立場を変えて、逆にそれらに対するプラトンの清算通告的な意義を強調しようとしている（*Vlastos* ②, pp. 123-5）。とはいえ、それら二つの論旨は、見かけほど大きく異なっているわけではあるまい。変わったのはヴラストスの解釈の方向だけかもしれない。後の立場は、むしろ、ソクラテスとプラトンとの哲学的断絶を明確にする意図を踏まえたもので、ここではヴラストスは、プラトンがある時期からソクラテスのエレンコスの方法に疑念を持つようになり、やがてそれに代わるものとして、数学モデルによる演繹的知の可能性を構想した、と考える。彼の「対話篇」において、数学への関心が強まるにつれて、エレンコスの色彩が薄れていく事実は、まさにそれを裏付けるものとされる。こう主張するヴラストスによれば、想起説とは、ソクラテスの立場を放棄し、数学的明証性に知の基盤を移したことを告げる哩程標にはかならない。

プラトンにとって「数学」はけつして最終的な知のモデルではありえないにしても、おそらくは南イタリアのピユタゴラス派との接触を介して、その厳密な論証の過程と方法が、知についての考え方に大きな示唆を与えたことは確かである。なるほど、もしソクラテスのエレンコスが、それ自体として、「初期対話篇」の議論を支える確固たる「方法」であつたとするならば、のちにその役割は後退し、他の手続きに取って代わられる、と見ることもできよう。とりわけ、

ヴラストスが「初期対話篇」のうちに「発見」した「標準型エレンコス standard elenchus」(Vlastos ①, pp. 38-9)なるものは、彼自身の判定によれば、対話相手のみに関わる仕方、個別の倫理的決断を問う「治療」的役割を本来とするものとされる。そうした理解に立つかぎり、より普遍的な真理を目指す哲学の方法としては、エレンコスは放棄されざるを得なかったであろう。

しかし、ソクラテス的な対話活動（およびそれを構造化しようとしたプラトンの「対話篇」）には、前章ですで見たと同様、重層的な探究の戦略が意図され、豊かな可能性が未定型のままに込められていた。むしろ「初期対話篇」のスタイルはきわめて多様である。ヴラストスの言う「標準型エレンコス」は、ほとんど一つの理念型にとどまるものであつて、全面的にそれに対応した著作は見いだすがたいが實際である。もともと「エレンコス」を一つの「方法」として手続化することは、ソクラテスのわずかな一面を、しかもやや強引に、すくい取った理解でしかありえない。少なくとも「対話篇」構造の意味するものを総体として視野に入れるかぎり、「想起」説がソクラテス的探究に対して端的に裏書きを与えるものであることに、疑念の余地はないだろう。「未知なるものを知ることはできない」というメノンの逃げ口上は、まさにソクラテスの無知の立場に向けられたものであり、それへの応答として「探究するか学ぶとかいうことは、実は全体として、想起することにほかならない」(81D)とする「真実な、しかし美しい説」(81A)は語られているのである。

事実、想起説は、『メノン』での議論展開に限ってみても、単に「魂の不死」と一体化したミュートスとして、探究の可能性を超越的に打開するだけのものではない。むしろ、それは、「対話」的な探究の実際に即した、具体的事実にもかかわらず、ほかならないものとして語られている。想起とは、一面において、われわれが何であれものごとにはたと思い当たるとき、ほとんど日常的な実感を的確に取り押さえた呼び名であると言つてよからう。その意味では、想起の根拠を認識論的に、あるいは形而上学的に問う仕方、その当否を論じようとすることは、さしあたり無意味であろう（想起説を

めぐる議論は、もっぱらその点にかかわるものが大多数であるが⁽²⁾。さらに補足を加えておけば、プラトンが後年に至つてもなお想起説を保持していたのか、あるいは、ある時期において放棄ないし変容させたのか(たとえば、「哲学的対話法(ディアレクティケー)」ないし「分割法(ディアイレシス)」に糾合させたのか)⁽³⁾を問うことも、さほど有意義な問いではありえないだろう。「想起説」はけつして探究の「方法」や理論的「仮説」ではないし、そもそもプラトンは、哲学的「前提」としてこれに依拠した議論をけつしておこなっていない。本稿の意図の一つは、その点を明瞭にすることににある。

III

想起という「事実」が確認されるのは、まさにソクラテスの場においてであることにも、両者の根本的な連動性を見てとる上で、十分注意されてよからう。周知のように、メノンの召使いの一人で、幾何学など少しも学んだことのない子供が、ソクラテスとの対話を介して、与えられた正方形の二倍の面積を持った正方形の作図問題を解く過程がそれである(82Bff.)。子供が「正解」にまで到達することを別にすれば、この場面には、「初期対話篇」の進行がほとんど理想化された仕方で再現されている。気取りもなく逃避もせずに、率直に答えるこの子供のほうが、主人たるメノンよりもはるかにすぐれた問答の参加者なのだ、という自配せが、さり気なく送られてさえているようだ。

とりあえず、少年が「しかるべき想起の仕方で、次々と想起していく過程」(83B)を、最小限に要約しつつ、その基本にある事態を確認し直しておこう。それらが「正解」にまで到達することを別にすれば、「初期対話篇」の構造に正確に対応していることは、容易に見てとられるはずである。すなわち、ソクラテス的な対話の進行が、そのまま想起のプロセスをなしているのである⁽⁴⁾。

「(一)彼はソクラテスに問われて、いくつかの「思いつき(ドクサ)」を答えとして提出する——とりわけ、はじめは

自信をもって。「むろんそれは、ソクラテス、二倍の長さのものです」(82E)。しかしそれでは面積は四倍になってしまう。誤りに気づかされると、その長さを一・五倍のものに訂正する。正解に近づきはするが、依然まちがっていることに変わりはない。そして、子供はもはや答える術を失う。「いや、ゼウスに誓って、ソクラテス、私には分かりません」(84A)。

〔二〕この行き詰まり(アポリアー)自体が、「想起」における一つの重要な段階をなしている。ソクラテスが強調しているように、少年は格段に前進したのだ。「いまでは、この子はすでに自分が困難に行き詰まっていることを自覚して、知らないでいる実情のとおり、また知っていると思い込むようなこともないのだ」(84B)。

〔三〕ここからこそ、新たにソクラテスと「力を合わせた探究(Synesis *ner' elon*)」が始まる。とすれば、メノンの怠惰なパラドクスは、以下の対話の進展によって、事実として打破されているのである。「知らない」という事態の確認こそが、むしろ真の探究の端緒を開いているからだ。少年は、ソクラテスが図示しながら行う問いかけに導かれて、与えられた図形の対角線が探究していた当の答えであることを得心する(85B)。

すぐに気づかれるように、こうした過程のすべてが、ソクラテスによって砂の上に描かれた図形イメージに助けられ、しかもほとんど「誘導尋問」的な示唆に導かれて進行していることは、明白である。しかしその事実、少年の側での「想起」の内発性を何ら損なうものではない。重要な点は、ソクラテスがどこでもけっして解答を押しつけようとしていないことであり、少年もまたけっしてソクラテスの示唆を鵜呑みにしていないことである。逐一のプロセスにおいて、少年の了解がたんねんに取り付けられていく。

特に、持ち合わせたかぎりの「思い込み(ドクサ)」をすでに出し尽くしたのちの〔三〕の段階では、当然ながら、多数の示唆が必要とされ、少年の応答は遅滞する。ときには「分かりません」とも答えている(85A)。これが、一旦「行き詰まり」を自覚することによって、そののちのみに、はじめて発せられる返答であることには、重要な意味があ

る。まぎれもなく、この言葉を発することによってこそ、事の実解は深められるのだ。「分からない」と分かれば、その点についてさらなる「誘導尋問」を重ねればよい。こうして一連の対話のプロセスは、答え手が率直であるかぎり（すなわち知ったかぶりをしないかぎり）、遅かれ早かれ彼の了解事項の連鎖に帰着するのである。

ただし、少年は、この段階で十全な「知識」を得たわけではない。なぜなら、彼は、確かにソクラテスの問いかけにその都度の確信をもって応答してはいるが、その確信はなお「真なる」思いなし（ドクサ）のレベルにとどまっているからである。とはいえ、(一)におけるドクサと(二)を経過したのちの(三)におけるドクサとは、すでに質を異にしていることは確かであろう。いずれにせよそれらは場当たりの判断であることを免れていないが、(三)では提示された論点の諾否において、少年はその都度「思考」が要求されているからである。彼はここで、わずかながら、「原因（根拠）の思考」(98A)の段階に踏み入っている。

むろん、解答の手順をただ一度踏んだだけでは、その思いなし（ドクサ）は、いまだ「夢のように」ぼんやりしたものでしかないであろう(98C)。しかし「こうした同じ事柄を何度もいろいろのやり方でたずねるならば、この子はこうした事柄について、誰にも負けないくらい正確な知識をもつようになるだろう」とソクラテスは請け合う(同前)。多様かつ反復的な問いが重ねられることによって、しだいに彼は、おそらく当初はそれと気づかず、に不分明なままに通過してきたが、実は十分に理解できていない箇所（その分だけ、彼の思考はドクサによって混濁した段階にあるのだが）への自覚と考察を促され、次々と不知の段階を埋めながら明確さを積み上げていくことができるからである。本来の想起と知的探究は、むしろそのさきにおいて、あたかも幾何学において基本定理へと考察を遡及させていくようにして、明確な根拠へ向けて遂行されるべきものである。のちにソクラテスが言葉を重ねるように、「人がそうした思いなしを原因（根拠）の思考によって縛りつけてしまわないうちは、それほど大した価値があるとはいえない。しかるにそのことこそ、……想起にほかならないのだ」(98A)。

IV

とはいへ、これまでの範囲においても、「想起」という発想が、すでに重要な意味を蔵していることに気づかされる。何よりも端的な事実であり、しかも意外に事の核心を突いているのは、これまで全く幾何学を学んだことのない少年が、この場でも何一つ「教え込まれる」ことなく、ただ問いかけに応ずるだけで、ともかくも正しい答えに行き着いたという結果である。むしろこの場合、ソクラテスはあらかじめ正解を知っていて、最も的確に問いを「誘導」している。しかし、すでに触れたように、そうした操作は少年の知的向上の過程に本質的にはかかわりのないことである。各段階において発せられた「問い」への選択と決定は、つねに彼にゆだねられている。ソクラテス的な対話の場では、発問者が知っていることであろうと知らないことであろうと、いささかの違いもなく、答え手は自力で判断を下し直さなければならぬ。もし答えに窮する問いにぶつかつた場合や誤つた応答をした場合には、さらなる問いへの応答を迂回することによって、局面を越えなければならないが、最終的にすべて彼が自力で答えを引き出しつつ、正しい筋道を歩みきることに変わりはないのである。

つまり、最終的には、少年が自力で正しい答えに到達したのだと言うことができる。そして、それを可能にしたのは、「問いかけ」の喚起する力であつた。その結果は、まさにソクラテス的な対話の有効性を裏書きするものにほかならない。しかも、ふだんのソクラテスが立っている位置がそうであつたように、「問いかけ」自体は、その答えを知らない発問者にも可能である。とすれば、知らぬ者と知らぬ者との対話（「ソクラテス的対話篇」の前提図式に他ならないのだが）という場においても、正しい答えへの道は開かれているのではないか。「想起」の実質は、そのことへの信頼の表明である。「初期対話篇」での「行き詰まり（アポリアー）」は、ある意味で、けつして本質的な問題ではない。メノンに仕える少年との対話に較べれば、そこではいささかの混乱や不手際が介在してくるにせよ、同じ経路をたどつて確実に知へと接近しているのである。実際、しばしばそれらの対話は、ほとんどの確な「定義」のありかをかぎつけると

ころまで進展していたはずである。對話に打ち切りを告げるのは、いつもソクラテスであったが、問うことが知を喚起しうることを、プラトンは、「ソクラテス体験」を通じて確信していたにちがいない。プラトンの哲学は終生にわたって「對話」の構造をとりつづけ、その中で知への道を開いていった。それは、とりもなおさず、問いと答えの応答の場の組織化であった、とすることができよう。

「想起」説は、しかし、そのようにして「對話」の意味を保障し、知への可能性を一般的に確保するだけのものではない。むしろそれは、われわれにとつての知のあり方に対して根本的な態度変更を迫るものでもある。それは、あらゆる知の生得性・内在性を想定するかぎりでは、一見きわめて楽観的な見解に立っているかにも思われよう。「魂がすでに学んでしまっていないようなものは、何一つとしてない」(87C)とソクラテスは言うのである。しかし、とりあえず注意されているのは、これが、いわゆる「生得観念説」とは志向を大きく異にしていることである。後者としてそれがデカルトらによって再提出されたとき、その役割は基本的に神観念などの既存の知の成立根拠を事後的に説明することであった。しかし、プラトンにおいては、想起説はただ未知なるものの「探究」の可能性を意味するにすぎない。

のみならず、この外見上の知的オプティミズムは、反面において、きわめて厳しい要請を各自に課すものでもある。「想起」という新たな「学び」のあり方によれば、およそわれわれの知は、人から伝え聞くことによつて授けられるものではないことになるからである。知は各自の内発的な努力の所産へと転じられている。他者の言表を受け取ることと、そこに込められた知の内実を自己のものとすることは全く異なつた事態である。のちに『パイドロス』において語られるソクラテスの言葉を、あらかじめ援用するならば、他者によつて表明された事柄は、せいぜい聞き手の「想起」を促す機縁となりうるにすぎない。しかも不都合なことには、固定的な言表への聴従と表層的な理解は、かえつて「想起」の発動を抑え込み、無内容な(すなわち自己確認を欠いた)思いなし(ドクサ)を植えつけるばかりである。同じ注意は、すでにメノンに対して、言外にはのめかされているのである。真の知は外から与えられるものでは

なく、それに触発されつつ、各自がその内において生み出し育て上げるものだとする基本的洞察こそ、想起説の基底にある最も重要な前提であると言わねばであらう。

むしろ「教える」立場のあり方も変わる。彼の役割は「教え込む」ことではなく、「想起させる」ことにほかならない。なすべきことは、ソクラテスが召使の少年にしてみせたように、効果的な問いかけによって、学ぶ者の思いなしをかき立てて (*exkinein*)、内省的な判断を促すことである。もともと、すでに知を備えた者による「教え (*didaxenai*)」の構図は、ほとんどソクラテス (プラトン) の視野の外に置かれており、彼の関心はもっぱら「学び」ないし「共同探究」の可能性の側に向けられている。ソクラテスとメノンが (そしてソクラテスの対話の当事者がつねに) 当面しているのは、前者の「無知の知」と後者の「行き詰まり (アポリアー)」状況とを条件としたうえで、なお探究を打開するかという課題だからである。

しかも「想起」の観点の限りでは、学びにおいて、知者の存在はある意味で附帯的な要件にすぎない。いずれにせよ、問いかけに対して学ぶ者自身が自らの力で考え抜かなければならないのである。明かにソクラテスは、知者による「教え」といまだ知を備えていない者同士の「共同探究」とを (「学び」の立場からは) 決定的に区別してはいない。⁽⁵⁾むしろそれこそが「想起」に期待されている事態なのではないか——。少年に幾何学題を課した場面は、むしろソクラテスが「知者」の位置に立ちながら問いかけているケースである。しかし、そこで示された「想起」という事実が、そのままソクラテスとメノンの間での (いまだ知を持たざる者同士の)、探究の継続を保証するものとされている (86B) のは、そのことを意味するものにほかなるまい。メノンにも「正解」が知られている幾何学題の例は、「想起」を効果的に明示するためのテスト・ケースとしてとられたものだが、同時にそれは、事実上「探究」において知者の存在を前提する必要があることをも示唆している。実際、少年に対しては「知者」たるソクラテスといえども、とりあえずは「夢のような」思いなし (ドクサ) しか引き出すことができないのである。たんねんな質疑を重ねることのみが、それを超える

手立てである。

問われた者は、その問いを自らに向けて問いなおし、「イエス／ノー」の応答によって、それを自らの「判断(ドクサ)」として引き受ける。つまり、対話的な問いかけという手続きをとることを介して、事柄は答え手の(いかなる程度においてにせよ)吟味と主体的考察を加えられることによって、すなわち「想起」がなされることによって、彼の側の意見に転じられているのだ。学びはそのときようやく成立する(し始める)。この点において、「想起」がソクラテス的対話の特質を踏襲するものであることは、容易に見てとられよう。すでに第一章(前稿(その一))で触れたように、対話の場での言論は「いつでもわたし(ソクラテス)と対話を交わす相手方から出ている」(たとえば『テアイテトス』101B)のだった。たえず言論を問いのかたちで投ずるソクラテスは、その担い手たる立場をすり抜けつつ、相手を共同探究へと引き入れている。繰り返すならば、「想起」とは問いかけが触発する思考力のことである。そして、まさにそのようなものとして「想起」はプラトンの思考の場を形成し、思考は基本的に問われたことへの応答として、「対話」の場において発現するものとされるのである。

V

本来的に問いかけへの応答という構造をなしているのは思考ばかりではない。『パイドン』のソクラテスによれば(72E1)、われわれの知覚もまた、基本的にそれと同等の仕方で成立しているのである。知覚とは、言わば感覚刺激との「対話」であり、それを手がかりとしながら「想起」のかたちをとって行われるものである。

たとえば「等しさ」というものを例にとってみよう、とソクラテスは言う(74A1)。——われわれが何か等しい大きさの事物を(たとえば、二本の棒切れなり、二つの石ころなり)見て、それらを「等しい」と判断する場合、一方的な情報として、感覚から「等しさ」が与えられるわけではない。むしろ、その判断は感覚的な印象を一方的に受容する

だけでは成立しえないことが分かるだろう。なぜなら、そのときに生じている事態は、実際には、けつして正確に等しくない（つまり等しくない）事物を目にしながら、「ほぼ等しい」という判断を下すということだからである。とすれば、

「われわれはこういうことに同意しないかね。——ひとがあるものを目にしてへいま自分が見ているものは、存在する別の何かにそっくりであろうとしているが、しかし及ばぬところがあつて、かのものとそっくりそのままではありえず、一段劣つたものにとどまつている」と考えるところ。おそらくその場合、そう考えるひとは、現に見ているものが類似してはいるが劣つた関係にある相手側のかのものを、どうしてもあらかじめ知っていなければならぬのではないか」(74D-E)。

つまり、感覚（知覚）とは、われわれがすでに抱いている何らかの判定基準を、感覚印象に対して押し当てることなのである。むろん、そうした内なる判定基準が作動するためには、感覚印象が与えられなければならない。しかしそれは感覚（知覚）が成立するための「手がかり・きっかけ」をなすものであつて、知覚判断そのものは、われわれの側からの内発的な反応である。ソクラテスはこう念押ししている。

「だから、われわれは、見る活動や聞く活動やその他の感覚的な活動を始めるよりも以前に、（たとえば）〈等しきそのもの〉が何であるかについての知識を得てしまつていたのでなければならぬ——もし、感覚的な事物から発している等しき (*ta êx tâu alôthôseu yôu*) を、かの基準となるものに向けて提示して、それらはすべて懸命にかのものと同じくりであろうとしてはいるが、実はそれに劣つているのだ、と告げようとするのだつたらね」(75B)。「等しき」の事例は、ちょうど『メノン』のソクラテスが、知悉している例題を用いて少年に「想起」を促すことを試みたのと同じように、便宜上われわれが的確な感覚的判断を下しうる場合として取られている。「等しき」についてであれば、いかなる感覚的事物においても見いだしがたいほどに厳密な判定基準を念頭に置きつつ、具体的事例の等し

さを判定するということは、われわれの日常の経験的事実からも、けっして遠い想定ではないからである（むしろ「等しさ」も、最終的には、「数学的对象」として、より究極的なイデアに根拠づけられた仕方での認識を要するが、当面の議論のかぎりでは、その点は無視して先へ進められている）。この場合であれば、われわれもまたシミアスと同様に、「個々の事例的なものとは別に、それらすべてとは異なったものが、すなわち「等しさそのもの」があること」（74A）を、そして「等しさ」がそれ自体として何であるかを知つてもいる」（74B）ことを「応認めるにやぶさかではないはずである。

ソクラテスの議論の本旨は、その合意を踏まえて、「等しさ」がそれ自体として何であるかの知」がこの世での認識経験（すなわち、感覚的な事物のもつ「等しさ」を見ること）からは成立しえないことを示し、それが生前の魂によって獲得されたものと考えられないことを、明らかにしようとするところにある。言うまでもなく、『パイドン』における想起説は、直接的には、「魂の不死」説に対する一つの証明として援用されているのである。

ここで注意を払っておきたいのは、議論を「魂の不死」説との関連のみで提示するのであれば、「等しさ」という単一の事例を持ち出し、その起源を生前に求めることで事足りている、ということである。そして、実際に当面の「証明」も、もっぱら、「等しさ」のみに限定して進められているのである（特に「証明」の主要部分＝74A9-75C5では、他の事例にはまったく言及されていない）。さらに付け加えておこなうならば、その枠内では、議論はいまだ「イデア論」一般とは直接結びついていないことにも注意が必要であろう。ただ「等しさ」についてのみ、特例的に「等しさそれ自体」が「すべての個々の事例を超えた別の何ものか」としてその存在が容認されている（74A）にすぎない。また議論の進行にとつて、それで十分なはずである。しかしこの箇所からは、多くの論者によって、イデア論一般についての多くの示唆が引き出されている。むしろ、往々にして過剰な示唆が引き出され、そのために理解に混乱をまねく結果をきたしているようにも思われる。原因は、しばしば、「等しさ」についての記述をほとんど無制約的にイデア一般に拡大

適用しようとするところにある。

ソクラテス自身もそうした「拡大適用」を意図していることはまぎれもない。しかし彼は、「等しさ」についての議論とイデア的対象一般への議論の拡張とを、はっきりと段階的に区別しながら、対話を進めている。後者の局面へと議論が転じられるのは、「等しさ」の場合には「生まれ落ちるとすぐに感覚を行使する」とともに、そのときすでにそれの「知識」が用いられることを確認し、「とすれば、どうやら、生まれる以前にその知識を得ていたのだければならないようだ」と結論づけた(SBP) 後においてである。やや煩瑣ながら、当該箇所におけるソクラテスの論旨をたどり直しておきたい。ここでも彼が、むしろ「魂の不死」説以上に強調しているのは、想起説を背景とした「探究」への誘いであることを明確にしておきたいからである。

たしかに、ソクラテスによる議論の切り替えは無造作であり、「等しさ」をめぐる考察は、やや唐突に〈美それ自体〉や〈善それ自体〉へと敷衍されている。そのために、この箇所には、しばしば「読み違い」が生じているように思われる。ソクラテスは言う。

「そうすると、もしわれわれが、生まれ出てくる以前に知識を得たうえで、それを所持したまま生まれてきたのだとすれば、われわれは生まれる以前にも、また生まれるとすぐにも、〈等しさ〉や〈より大〉や〈より小〉だけではなく、そういったもの的一切を知っていたのではないだろうか。というのは、目下のわれわれの説(ロゴス)は、特に〈等しさ〉についてのみ言われているのではなく、〈美そのもの〉や〈善そのもの〉や〈正義そのもの〉や〈敬虔そのもの〉についても、つまりわたしの言わんとしているのは、われわれが、対話的な問いかけにさいして問い、答えるにさいして答えながら、〈まさか当の場所であるところのもの〉という刻印を押す一切のもののことなのだ、それらのすべてについても同等にかかわっているのだから。したがって、われわれはこれら一切のものについて、生まれる以前にその知識を得てしまっているのだからなければならないのだ」(75C-D)。

ソクラテスはここで、議論上の必然として、イデア的なものの存在を要請しながら、それに重ねて言おうとしているのは、〈等しさ〉(や〈より大〉や〈より小〉)の場合とその他の場合、とりわけ倫理的な事柄についての場合とでは事情を異にしている、ということである。前者については、さしあたり「生まれるとすぐにも、知っていた」と考えられるのだが、〈美そのもの〉や〈善そのもの〉などについては直ちにそうは言えないことを、類推的な問いかけとして投じているのである。彼の言い方にはややアイロニカルな挑発があるが、実質的な要点は「そういったもの一切」(すなわち〈美そのもの〉や〈善そのもの〉など)についても、「等しさ」と同じように「生まれるとすぐにも、知っていた」と考えうるかどうかを疑問に付すことにあるのを見落としてはなるまい。なぜなら、次に言われるように、「目下のわれわれの説」はそれらにも適用される以上、「等しさ」と同様に「生まれる以前に知識を得た」と考えなければならぬのだが、しかし、われわれはそれらについては現に「知識」を持ち合わせていないからである。そこでつづく対話において、「生まれる以前に知識を得た」として現に知識を持ち合わせていないという事実の関係が改めて論じられ、この領域では「忘却」の契機が付加されて、本来的な「想起」の構図の中へと問題が移されることになるのである。

VI

むろん、想起説は(そしてそれに依存しているかぎりでの魂不死説も)、なお危うい想定の上に揺らぎながら立っているにすぎない。「等しさ」という特例についてなら、「まさに等しくあるもの」「等しさそれ自体」を知っているという確信を、とりあえず抱くことができる。当面、想起説を支えているのは、その暫定的な確信の度合いだけである。もしほんとうに知っているとしたら、その知識は生前に獲得したと考えるしかないことは「証明」された。ただし、シミアスの確信(すなわち、われわれの抱きうる確信)が軽率さをはらんだものであり、究極的な「根拠づけ」(Anknüpfung)からは程遠いものであることは否めない。ソクラテスは、それを承知の上で、当座の「証明」を「等しさ」

に即して、模範的に（つまりシミアスの同意に便乗して）提示して見せたのだ。⁽⁸⁾

つまり、問題の実質は先送りされている、と言わなければならない。「イデア」的なものについての知の成否に、あるいはさらに「イデア」的なものの存否の如何にすべてはかかっている——当初、同意されたはずの、それこそが真に問われるべき課題なのである。ソクラテスが、「等しさ」についての「証明」に引き続いて、議論を「へまさに当のもの」であるところのもの」という刻印を押す一切のもの」へと拡張し、事柄を検証しなおそうとする（*TEH*）のは、そのためにならぬ。

さきの「等しさ」については、われわれは「等しさそのもの」の存在とそれの知とを容易に認めたが、そこから「想起説」が保証され、「生まれる以前にその知識を得てしまっていた」ことが証明された。もしその保証と証明が正しいとするならば、その他の「へまさに当のもの」であるところのものもすべて存在し、それらについても「生まれる以前にその知識を得てしまっているでなければならぬ」はずだ、とソクラテスは言う。しかし、とりわけ「善そのもの」や「善そのもの」などについては、その存在を容易に知りえないのが実情である。「少なくとも万人がそれらを知っている状態にあるとは考えられない」（*TEH*）であろう。とはいえ、むしろそこに期待を託すことができるのではないか。なぜなら、「想起説」の前提に立つかぎり、われわれはただそれらを「忘却」（*FORGOTTEN*）しているだけであり、「感覚を手がかりとしながら、以前に持っていた知識を手に入れなおす」（*RECALL*）ことができるからである。

いや、そうした語り方をしながら、実は、ソクラテスがここで問題のかたちを逆転させていることに気づかねばならない。彼は、「等しさ」の場合を下書きとしてなぞりながら、それに沿ってイデア（とりわけ倫理的なもの）の知識に到達し、その実在を「証明」することを、ほんとうの課題として引き出しているのである。

想起説も、イデア的なものの存在も、魂の不死も、すべてはなおありうべき想定にすぎない。それら三者は密接に呼应し合いながら「同等の必然性を持つて成立しており、またもしいずれかが否定されれば、いずれもが否定されるとい

う関係にある」(765-8)と言われて、シミアスは「証明の十分な完了」を確信するが、証明が完了したのは三者の相互依存関係だけである。そして、それを支えているのは、 \langle 等しきそのもの \rangle はあるという暫定性をはらんだ確信であった。イデア的なものの存在を「何よりも明瞭なこと」と確信している(774)シミアスはそこに安堵しているが、ソクラテスはそれがなお十全な根拠を得ていないことを、はつきりと感知している。だから、 \langle 美そのもの \rangle や \langle 善そのもの \rangle について、それらを「根拠づける (*logos dounai*)」という仕方、存在確認することによろう、と新たな課題を仄めかせているのだ。 \langle 等しきそのもの \rangle と同等の資格で存在し、同等にかつてわれわれが知っていたはずの、しかし目下のところは未知なるそれらの対象を、もしほんとうに「想起」することができたならば、そのときこそ「証明」は完了し、想起説そのものも魂不死説も確かなものとなるであろう。こうして、イデアの「探究」が問題の核心に位置づけられる。それはまた『パイドン』全編にわたる構図でもある。そこで幾重にも重ねられる「魂不死」説は、たえずイデア論との関わりを次第に強めつつ、最終的には「イデアの存否」という一点に収斂されているのである。

VII

ものを学び知ること、あるいはものを見ることすら、それはすでに一つの内省的、内発的なプロセスである。すべてを既成の名称と固定観念において受け入れるのではなく、すべてを問いかけて受け止め、各自の内なる言葉によって応答せよ、とソクラテスは言う。知は、外なるものとの関わりを「きっかけ」としつつも、内に養われたものとして、内からの応答としてのみ、発現する。その実質をなすのは、受け止めたものを捉え返す力としての内なる判断根拠である。

われわれは、しばしば、外なるものとの適正な関わり(正しい判定・適切な行動など)を、それ自体として「知」と見なしがちであるが、ソクラテス(プラトン)によれば、それはなお必要十分な要件を満たしてはいない。結果だけの

正しさであれば、知の裏付けがなくとも、その都度の「思いなし（ドクサ）」による当て推量が功を奏することは、珍しくないからである。「正しい思いなし（*opht' do'sa*）」ないし「真なる思いなし（*an'ghis' do'sa*）」であるかぎり、現実との対応において、知と何ら遜色はない（「メノン」97B1）。しかし、「知」の実質的な成立の場はそこにはない。問われなければならぬのは、その正しさを内において裏付けている判断根拠の内実である。それが「原因（根拠）の思考」（98A）に裏付けられているか否かにおいて、「知」と「真なる思いなし」は決定的に相違している。

メノンの召使の少年が「想起」を通じて到達した「正解」も、さきに見たように、それと同じ名で呼ばれていることは、あたかも「真なる思いなし」と「知」との連続性を示唆しているかにも思われようが、少年の場合は、その「思いなし（ドクサ）」はソクラテスの問いかけへの応答として、とりわけ「三」の段階においては、「原因（根拠）の思考」の過程を歩み出しているのである。「われわれが、そうした（イデア的な）実在がかつては自分のものであったことを発見しながら、感覚される事物のすべてを、究極においてこの実在と照らし合わせて、それとの類似を較べる」（「パイドン」76E）ことにこそ、知は存する。つまり判断基準を絶対的な正確さにまで高めることだ。その過程の内に置かれることなく、表層の判断に固着したまま世に通行している「知」のすべてを、ソクラテスは、「思いなし（ドクサ）」の語によって括り込み、真なる知との競合関係に置いているのである。

かくして、知は各自の内奥に向かつて、自分自身の力で求めていかなければならない。ようやく、そのありかは探り当てられたのだ。——以下はさしあたり断片的な論点の摘記に止めるものとするが、これまで見てきたように、もし想起説の本然が探究への誘いとその方向指示にあるとするならば、それは次のようないくつかの場面をこそ、最も顕在的な仕方の意味づけているように思われる。

のちにプラトンは、知への行程をより確固としたプログラムに仕上げたうえで、本来の知に対してとるべき方向性をいっそう明瞭にしている（『国家』VIII 541A1ff.）。ここではソクラテスは「教育と無教育ということに関するわれわれ人間

の本性」を奇妙な「洞窟」のありさまに模しながら、知が外からもたらされるものではないことを鮮明にして、こう語っている。

「教育とは、どのようにすれば最も容易に、最も効果的に（知にかかわる）器官が向かう方向を変えるかという、向け変えに関する技術だということになる。それは、その器官の中に視力を植えつける技術ではなくて、視力ははじめからもっているけれども、ただその向きが正しくなくて、見なければならぬ方向を見ていないから、その点を直すように工夫する技術なのだ」(518D)。

ソクラテスのなぞらえる「洞窟」において、その奥底に拘束されて前方の壁面に映し出された影の動きだけを眺めているのは、「われわれ自身」の日常的なありようにほかならない。われわれ各自がそれぞれに魂という洞窟を内にうがっているのである。

最奥の壁面（すなわち魂の最表層）を動く影は感覚上の現れである。われわれはそれのみを世界のすべてだと思いつみ、その動きだけを注視しがちである。そして、

「次々と通り過ぎて行く影を最も鋭く観察して、その中のどれが通常は先に行き、どれが後に来て、どれとどれが同時に進行するのが常であるかをできるだけ多く記憶し、それにもとづいて、これからやって来ようとするものを推測する能力を最も多くもっているような者には、特別の榮譽が与えられることになっている」(516C-D)。

単に「推測」あるいは「占い」によって (*antiquaroushémé*)⁽⁹⁾ 言ひ当てるのではなく、事態を正しく「知る」ためには、表層の事象連関のみを追うことをやめて、影像を作りだしている仕掛けの方へ、そしてさらにその彼方にある原物の方へと目を向けなければならない。それはわれわれの背後にしつらえられてある。つまり、われわれの内において営まれる思考のみが関わりうる対象だということである。たまたま縛めを解かれた者が背後を振り返り、洞窟をさかのぼっていく過程は、むしろ『メノン』において「原因（根拠）の思考」と呼ばれていたものの一つである。洞窟を遡上す

ることは、すなわちわれわれ自身の心の内奥へと降り立つことであり、内なる判断基準を見つめ直し、それをより正確なものとして確保していく過程にほかならない。ここでも、知は「洞窟」を遡っていく各自の主體的な関わりにおいてのみ、各自の内に形成されるものであることが示唆されている。その行程は、自分自身で歩まねばならないのである。同様にして、さらにのちにまでわずかな目配りを及ぼしておくならば、『パイドロス』においては、哲学が「書き表わされた」著作のかたちでは存在しえず、ただ対話の場で交わされる「生きた言葉」としてのみ発現しうることが強調的に語られている (266a)。さきにもやや触れたように、知が内発的な努力を通じた「想起」であるとすれば、それもまた当然のことであろう。「生きた言葉 (*ζωωντος λόγος*)」とは、文字通り生身の人間の魂の内に (*ἐν τῷ ψυχῆ*) 抱懷された思考そのもののことである。それに対して、「書き表わされたもの」がせいぜい書き手自身にとつての備忘録であり、さらに読み手にとつては、対話のための、きわめて不手際な (問い直しの効かない) 問い手でしかありえないこともまた、当然であるとしなければならぬ。

誤解してはならないが、「対話」とは各自の見解を「伝え合う」ことではない。それはむしろ、対話者同士の見解を問いよつて確かめ合おうとする手続きを通じて、実はそれぞれが自己自身の見解を自らに対して明確化する場なのである。とすれば、哲学的な知の芽生えについて、晩年のプラトンが次のように述べているのも、何ら事態を神秘化するものではないことは明らかであろう。

「これは、他の学びごとのように言葉で言い表わすことができなくてもできないものだからであつて、長い間この営みそのものに関わる考察を共にし、生活を共にすることによつて、突如として、あたかも一つの火が燃え移つて別の光明が点じられるようにして、学び手の魂の内に芽生えたと、あとはそれ自体が自己成長をとげていくのである」(『第七書簡』341C-D)。

知は、問いかけに触発されつつ、自らの内から呼び覚ますほかないものであることは、すでにメノンに仕える少年に

おける最初の知の芽生えによつても、明瞭にされていた事柄なのである。

注

(1) 参照文献については末尾のリストを見られたい。以下の文中、著者名のみによる参照個所についてはすべて同様。

(2) 多数の関連文献のうち、比較的最近の代表的なものを挙げるとすれば、批判的立場からの議論として Bostock, pp. 60-115⁷ 妥当性を擁護する立場からのものとして Scott, pp. 53-133⁸ がある。ただし、シリアスな議論として想起説を擁護している後者では、多数の留保条件や適用の制限を設けざるを得なくなつていて、結果的にプラトンの趣旨を外れたものに変更されているように思われる。

(3) この点については、さしあたり Hackforth, p. 77 における諸議論の整理を参照のこと。

(4) 以下のような三段階の進行において、(三)の局面が明確に区別され、対話の実効的部分をなすに至つたのは、想起説を踏まえた結果としての、新たな様相と見るべきかもしれない。後続の「中期対話篇」では、もっぱら(三)に対応する局面において、ソクラテスが対話を主導するようになるのは明白である。しかし、すでに『メノン』以前の「初期対話篇」においても、一旦「行き詰まり」ないし明白な論理の破綻に陥つた対話相手に対して、ソクラテスがさまざまに示唆的な問いを投げかけ、よりすぐれた応答を引き出す場所は、しばしば見いだすことができる。その意味では、(三)についても、ソクラテスの対話（および「初期対話篇」）の内に潜在的に含まれていた構造を顕在化させ、定式化させたものと考えることができよう。

(5) 知者こそが理想的な教え手であることは言うまでもない。彼のみが事柄に十全な「論拠を与える (*λογον δίδουαι*)」ことができるからである。知の表徴としての *λογον δίδουαι* については、『プロタゴラス』339A、『コルギマス』501A、『パイドン』76B、『国家』VIII 533C などを参照のこと。『パイドン』73A では、想起説について「人間は質問を受けることによつて、もし誰かがうまく質問を提起するならば、自力でどんなことでもそれらがいかにあるかを論ずることができる」と言われている。問いの巧拙が「想起」の手際を左右することは当然である。ただし、「教え」の構造としては、彼もまた問いかけによつて、学び手自身に「論拠」を「想起」させる手順をとることになる。その限りでは、学び手は同じ努力を課されることになる。

(6) 「想起」が感覚をきっかけとして喚起され、その場合、「たとえば」「等しい事物」と「等しさそれ自体」とは、ちょうどシミアスの肖像画とシミアス本人の関係になぞらえられるような仕方である。にもかかわらず、想起がその間の類似関係とは無関係に成立することを、議論の予備手続においても(74A)「類似(Similarity)」の関係を示していることは事実である。にもかかわらず、想起がその間の類似関係とは無関係に成立することを、議論の予備手続においても(74A)「類似(Similarity)」の関係を示していることは事実である。でも(74D, 76A)「繰り返し強調しているのは、類似的なもの(類似)の反復「経験」によって認識の成立を説明する立場を封鎖するための予防的対処として、大きな意味をもつものと考えられる。われわれの本来的な認識は類似性に依存してはいない。シミアスの肖像画を見てもしミアス本人を「知る」ことはできない。また、肖像画が本人と似ているかどうかは、本人を知らなければ判定できない。

(7) 諸解釈は、むしろ(等しさ)の場合に確認されたこと(イデア的なものの存在確認を含めて)を、そのままストレートにイデアの対象一般に拡大適用しようとする意図を読み取っている。そのために「明らかに(想起説の)主要な欠陥は、概念レベルでの把握に到達すればおのずからイデアの想起がおこなわれている、とする想定をプラトンははっきりととっていることである」という批判がなされたり(Gulley, p.199)、引用の冒頭文(疑問文)の帰結(イデアの対象一般への拡大適用)自体は、前提の当否にかかわらず「明確に真であると解されている」とする解釈によって、(等しさ)についての議論を全面的にイデアの対象一般におし及ぼすことがおこなわれている(Gallop, p.130)。「倫理的概念については、話は別である」という含みを明瞭にしている Hackforth の解釈 (pp. 75-6) は、そのかぎりでは適切であるが、イデアの対象一般への拡大適用については容認し、上記 Gulley の想起説批判を一旦は妥当なものと認めて、「メノン」での議論を援用することでそれに対処している。しかし、プラトンは、「概念レベルでの把握に到達すればおのずからイデアの想起がおこなわれている」などとけつて考えていない。なお、引用の冒頭文(75C7-10)はプラトン特有の *anagorai* に導かれた疑問文で、当然文意の肯定を強く促す表現であることは確かだが、(いかなる程度においてにせよ)なお類推と疑問の意識を残してもいよう。また「もしわれわれが、生まれ出てくる以前に知識を得たうえで、それを所持したまま生まれてきたのだとすれば」という条件節が強調的な位置にあって、文意を規制していることにも注意しなければならない。いずれにせよ、この個所でソクラテスがイデア的なものの存在を無制約的に肯定していると考えるべきではあるまい。

(8) 明確にこの立場をとる解釈者は見いだしたがたい。シミアスの「等しさそれ自体」についての「知」を暫定的なものと解する Hackforth だとしても、議論全体の妥当性を容認するためには、その点を『メノン』的な「真なる思いなし」で救おうとしている (p. 75)。対応し、けさのものは誤りではないにしても、当面のコンテキストにおいては *pointless* である。

(9) この語は、明らかに、『メノン』においてアテナイの政治指導者たちをアイロニカルに称賛しながら用いられている「占う (*μάβητις*)」(92C6)、『神霊啓示録 (*Deoplatureis*)」(99C3) などの語と類似している。

【参照文献——文中で言及されたもののみを挙げておく。】

Bostock, D., *Plato's Phaedo*, Oxford 1986.

Gallop, D., *Plato Phaedo*, Oxford 1975.

Gulley, N., "Plato's Theory of Recollection", *Class. Quart.* n. s. 4 (1954), pp. 194-213.

Hackforth, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge 1955.

Scott, D., *Recollection and Experience*, Cambridge 1995.

Vlastos, G., "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), pp. 27-58. [Vlastos ①]

Ibid., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Oxford 1991. [Vlastos ②]

(筆者 うちやま・かじと) 京都大学大学院文学研究科(西洋古代哲学史)教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Dialogue and Anamnesis : An Introduction to the Method of Plato's Philosophy (Part 2)

by Katsutoshi UCHIYAMA
Professor of Ancient Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

After considering some special intentions and characteristics of the dialogue-form of Plato's writings (Part 1 of this paper, already published), I now research the significance of his 'anamnesis' doctrine, which, in my estimation, is very closely connected with the essentially dialectical structure of platonic philosophy, the tactic of which I tried to clarify in Part 1.

I do not think that the 'anamnesis' doctrine itself was, for Plato, a philosophical 'method' in the proper sense, a method which would offer some concrete programme for knowledge. It is rather the undercoat, so to speak, laid on the great canvas for painting the philosophical picture of Plato. We can surely say that all facets of his thought, in their multilateral development, are elaborated on the basis of that doctrine. It gives him the decisive suggestion on where and how we are to find the ultimate knowledge investigated unsuccessfully throughout the earlier, socratic dialogues. In this second Part of my paper, I would like to concentrate my consideration just on the initial scene where Socrates brings up the 'theory' that learning is nothing else than being reminded, i.e. at the

Meno 82B ff., and then at the *Phaedo* 72E ff. On my understanding of the true meaning of these passages, this will give us a unified perspective on all aspects of the subsequent development of Plato's philosophy.

The main points of my understanding of the anamnesis 'theory' are——

(1) The 'theory' is not raised only transcendently, connected with the 'myth' of the immortality of the soul; it is expressed as a practical 'fact' which is apparently showed at processes of dialectical investigation performed under Socrates. Moreover, Socrates (Plato) has never presupposed it as an assumption to solve any epistemological problem. In this respect, it would not be an effective criticism of the theory to put a question on its metaphysical or epistemological ground.

(2) The substantial meaning of anamnesis consists not only in guaranteeing the possibility of enquiring into unknown things, as is attested by the case of the slave-boy, but also in claiming to change the basic attitude toward the nature of our knowledge. This *prima facie* 'optimistic' epistemology imposes on us actually a very hard demand; according to its new view of 'learning', we cannot get knowledge by virtue of listening to others who already have it. It is, accordingly, not given from without by any means, but should be produced and brought up by oneself, being merely, but necessarily, detonated from without.

(3) As is stated in the *Phaedo* (72E ff.), our sense-perception also has the same structure as learning, i.e. anamnesis, which is exercised in this case through 'dialogues' with sensuous impressions. Here, using the case of 'equality' as an appropriate example, Socrates is seemingly explaining that our judgement for sense-perception must have been acquired before our birth. But it must be said that the 'proof' is not complete, and that Socrates knows the insufficiency well enough. If we examine the text carefully, we will notice that his real aim, here intended, is to exhort us to search the knowledge of Forms, especially in the realm of ethics, of which we apparently have no knowledge. He is saying, I think, that if and only if we can attain it, the proof of immortality, and even the anamnesis theory itself, will be truly guaranteed.

(4) If so, the substantial meaning of anamnesis theory has to be equated with

what Socrates says about the right way of education in the *Republic* VII, i.e. *περιαγωγή τῆς ψυχῆς* (518D).

On the basis of these interpretations, I have emphasized subsequently in this paper that the allegory of the 'Cave', there stated, is very closely connected with the process of anamnesis in the *Meno*; that, in order to make clear the significance of the critique of writings in the *Phaedrus*, we must interpret it from Plato's point of view on knowledge, which should be anamnesis from within, performed through our own efforts; and lastly that Plato expresses only a very simple fact, when he, in the *Seventh Letter*, compares the instruction of philosophical knowledge to 'a blaze kindled by a leaping spark' (341D), because this situation of knowledge has been, as I have emphasized, already disclosed clearly at the very first step to geometry in the case of *Meno's* slave-boy.

From the Origin of Morality to the Evolutionary Ethics, part II : Reductionism in the Normative Ethics, continued

by Soshichi UCHII

Professor of Philosophy and History of Science

Graduate School of Letters

Kyoto University

This issue will conclude part II and the whole paper.

My reductionistic program in the normative ethics aims at constructing "the morality as it ought to be" on the basis of rational choices. Its basic idea can be stated as follows: The morality as we actually have is not necessarily systematic; it is a bunch of norms, duties, and values which may sometimes collide with each other; and personal preferences are often biased and therefore may lead to differences of moral preferences and moral judgments. However, if we consider on the basis of *rational* preferences, not on actual preferences, such biases and differences may be removed to a considerable degree, and systematization of norms and values may become possible. The morality as it