

# メノンのパラドクス、想起、仮設法、根拠の推理とラリサへの道

——古代ギリシア哲学における本格的認識論の始まり<sup>(1)</sup>——

金山 弥平

## はじめに

タレスにおいてこの世界の原理への自然学的探求として始まった哲学（愛知の営み）は、その後ソフィストやソクラテスにおいて人間の徳に関する考察をも取り込む形で発展し、プラトンにおいて世界のあり方と人間の生き方を探求する総合的営みとして結実する。プラトンの考察はまた、「知る」ことを求める人間の探求そのものをも対象とする。もちろんプラトン以前にもクセノパネス、デモクリトス、ゴルギアス等の懐疑主義的主張や、プロタゴラスの人間万物尺度説に認められるように、認識論的な議論は活発に行われていた。しかし認識論そのものが哲学の一部門として定着する道を切り拓いたのは、ソクラテスの言動——確信に裏打ちされた行動を取りつつ自らを「無知」の状態に置き続けた言動——によって、「本当に知るとはいかなることであるか」という問いを突きつけられた弟子のプラトンである。特に前期と中期の著作の間に位置する『メノン』は、「想起説」が「生得説」「潜在的知」と関係づけられ、「根拠の推理による縛りつけ」が「知識と真なる信念を区別する正当化」と関係づけられるなど、後の認識論の重要テーマとなる幾つかの思想を、最初に俎上に乗せて論じた哲学的著作とみなされている。また、元は医学や幾何学の方法であった仮設法を、哲学の探求法として用いたのも『メノン』が最初である。しかし『メノン』で登場するこれらの思想を、今日の

類似思想と同一視するのは正当であらうか。この問題の考察のためには二つの方向からのアプローチが必要である。「生得説」等、今日の類似思想をどのような内容のものとして解すべきか。『メノン』に登場する似通った思想の正体はどのようなものであるか。本稿で取り上げるのは後者の問題である。

一 メノンのパラドクスと想起説——知の諸段階

『メノン』80Dにおいて徳の探求に行き詰ったメノンは、「徳が何であるかをあなたがぜんぜん知っていないとしたら、どんな方法でそれを探求するおつもりですか」という問いとともに、いわゆる「メノンのパラドクス」を提起する。これに対する答えとして提示されるのが「学習は想起である」とするプラトンの想起説である。パラドクス解釈には、それを探求の不可能を説くパラドクスとみなす解釈と、探求の末に「知識」に至ること（＝発見）の不可能を説くパラドクスとみなす解釈の二つがある。<sup>(3)</sup> またそれに対応して想起説も、探求の可能性を確保する説として解されることもあれば、発見の可能性を確保する説として解されることもある。パラドクスの内容は以下のとおりである。

[M][1] ソクラテス、いったいあなたは、それが何であるかをぜんぜん知って (*eidenai*) いないものを、どんな方法で探求するおつもりですか。[2] というのも、あなたが知らないものの中で、どのようなものとしてそれを前に立てた上で探求なさろうというのですか。[3] あるいは、仮にあなたがそれに行き当たったとしても、あなたが知らなかったものがそれだということをして、どのようにして知られるのでしょうか。(80D5-8)

[M] を提出する際にメノンの念頭にあるのは、ソクラテスが表明する次の原則である。<sup>(4)</sup>

[原則K] 何であるかをぜんぜん知って (*eidenai*) いないものについては、それがどのようなものであるかを知ることができない (71A5-7, B3-4)。

[原則K] と [M] とは、「ぜんぜん (*to pante*) 知らない」という言葉の使用と、「何であるか」と「どのような

ものであるか」の対比において一致しており、メノンが、行き詰りに導かれた仕返しとして、ソクラテス自身が主張した「原則K」を用いて探求にストップをかけようとしていることは明らかである。ところでソクラテスは、この「原則K」を説明するために、やはり「ぜんぜん」という語を用いて次のような例を提出していた。

「事例M」君には、メノンとは何者であるかをぜんぜん知って (*nywōskein*) いない人が、メノンが美しいか、金持であるか、高貴であるか……を知ること (*eidēnai*) ができると思えるかね (TB4-8)。

この「事例M」に対する一つの解釈は、これを、目撃等のメノンに関する直接的経験を欠いている人は、彼についていかなる観念も抱けないという意味に解するものである。もしも「知る」ということを直接的経験 (*acquaintance*) の有無の問題として捉えるなら、人は或る対象について知っているか、まったく知らず同定さえできないかのいずれかであり、中間的な状態は成立しないと考えられる。そして後者の場合には何も探求できないことにもなるであろう。このことは、「原則K」を念頭において提出されるパラドクスが、探求不可能のパラドクスであることを示唆する。

「直接的経験」の有無という観点から出発するこの解釈が、しばしば論拠とするのは、「事例M」における動詞 *nywōskein* の用法——「事実を知る」という意味で用いられる *eidēnai* と対比的に、「人や物を見知る」という意味で用いられる *nywōskein* の用法——である。<sup>(6)</sup>しかし Lyons の分析によれば、*eidēnai* と *nywōskein* の相違は、そのような単純な対比によってつくされるものではない。<sup>(7)</sup>一般的な原則としては、動詞 *eidēnai* (名詞では *enortēn* に対応) は、*enortēn* (*τέχνη* に対応) と *nywōskein* (*νῦσις* に対応) の両方をカバーする。<sup>(8)</sup>ただし動詞 *nywōskein* は、*eidēnai* や *enortēn* と比べて、より頻繁に人物を表わす名詞をその目的語としており、そのため、*nywōskein* を含む文においては、その従属節が表わす事実 (facts) は、往々にして観察 (observation) や目撃によって知られる事実である。しかし、知を表わす他の動詞の場合も、観察の結果として記述されうる事実が対象とならないわけではない。<sup>(9)</sup> *nywōskein* だけでなく *eidēnai* もまた、観察の結果としてとりうるのである。また、我々の現在

の問題と関係して重要なのは、「事例M」のように人を目的語としてとる場合の *γυνώσκω* が、知る程度が異なる可能性 (the possibility of grading) を容認するということである。そうした程度の相違を示す例を、プラトンのテクストから幾つか拾ってみよう。<sup>(10)</sup>

(一) 『テアイテトス』冒頭 (144C)。ソクラテスは近づいてくる若者を知っている (*γυνώσκω*)。すなわち、彼がスニオン区のエウプロニオスの息子であることは知っている。しかし名前がテアイテトスであることは知らない (*οὐκ οἶδα*)。

(二) 『エウテュデモス』冒頭 (271A-B)。クリトンは、ソクラテスが前日対話を交わした相手のどちらとも知らない (*οὐδέτερον γινώσκω*)。というのも、彼らとソクラテスの問答を目にはしたけれども、その名前(「エウテュデモス」「ディオニュソドロス」)はたった今ソクラテスから聞いたばかりだし、出身地等の他の情報も得ていないからである。

(三) 『エウテュプロン』冒頭 (2B)。ソクラテスは、彼の告発者についてあまり知らない (*οὐδὲν περὶ γινώσκω*) と自分では言う。しかし実際には、伝聞を通してであろうが、かなり多くのこと(告発者が年若く、著名でなく、メレトスという名のピットス区の人で、髪の毛は真っ直ぐで、髭は濃くなく、少々鉤鼻であること)を知っている。

(四) 『饗宴』216C-D。アリストパネス等のソクラテスをよく知っている人々を前にして、アルキビアデスが「君たちの誰一人としてソクラテスを知らない (*οὐδέτερος γινώσκω*)」と言う。それは、ソクラテスの美青年好きの性格、無知の表明、シレノスに似た外見、荷驢馬や靴屋を話題とする問答等、幾つかの外面的事実は知っていても (216D-E, 221E-222A)、『その驚くべき精神的能力や (216C7)』内面的な節制と美と神性や (216D7, 216E7-217A1)、『彼の議論が内包する知性と神性 (222A2-3)』は知らないからである。

そこで我々の問題は、『事例M』において「メノンが何者であるかをぜんぜん知って (*γινώσκω*) いない」と言われる場合の「知」を、どの程度の知として解するかということである。この問題の考察のために、(二)の『エウテュ

デモス』におけるクリトンの知(ないしは不知)を参考にしてみよう。クリトンの知には次の段階が考えられる。

(a) クリトンとソクラテスの対話の前日。クリトンが、ソクラテスと一緒にいるエウテュデモスとディオニュソド  
ロスを目撃する前。

(b) クリトンが彼ら二人を目撃した後。しかし、まだ彼らの名前は聞いていない。

(c) クリトンとソクラテスの対話の当日。クリトンが、ソクラテスから彼らの名前を聞いた後。しかし、どのよう  
な人たちであるかという説明は受けていない。

(d) 彼らの出身地、現在の生活拠点等について説明を受けた直後(271C)。しかし、前日の対話の内容は聞いてい  
ない。

(e) 前日の対話について聞いた後。自分はエウテュデモスのような仕方て人を論駁する人間ではなく、論駁される  
側の人間であることを嬉しく思うと語る時(304C-D)。

これらの段階を要約すれば次のようになる。「簡単」に知りうる情報」というのは、出身地等の誰でも容易に知りうる情  
報、「それ以上の情報」というのは、ソクラテスとの対話の内て明らかになってくる種類の情報のことである。

(a) 名前も知らなければ、見たことも聞いたこともない。

(b) 見たことはある。しかし名前は知らないし、簡単に知りうる情報も得ていない。

(c) 見たことはあり、名前も知っている。しかし簡単に知りうる情報は得ていない。

(d) 見たことはあり、名前も知っており、簡単に知りうる情報も得ている。しかしそれ以上の情報は得ていない。

(e) 見たこともあるし、名前も知っているし、簡単に知りうる情報も得ているし、それ以上の情報も得ている。

またこれら以外に次のような状態も想定しうる。

(x) 名前は聞いた。しかし見たことはないし、簡単に知りうる情報も得ていない。

(y) 簡単に知りうる情報——例えば、「アリストテッポスの友人にして、彼の恋人であるテッタリア人がいる」  
 『メノン』70B)——は得ている。しかしその人の名前は知らないし、見たこともない。

これらの内、(a) (x) (y) の意味で「メノンを知らない」場合には、確かに、メノンが美しいかどうかも知りえないであろう。他方 (b) (c) (d) は、メノンを見たことがあるという条件を満たしている以上、少なくともメノンの考えでは、メノンが美しいかどうかを知りうる場合に当たる。というのも、彼は自分の美と富と高貴な家柄を敏感に意識し、特に美は鼻にかけており (70B-C, 80C) ——だからこそソクラテスも、「事例M」でこれらの性質に言及したのであろう——、他人がメノンを一目見たなら、美だけでなく、富と高貴な家柄でさえもたちどころに分かると考えていたように思われるからである。

かくして (a) (b) (c) (d) (x) (y) を参考にして、「事例M」は次のように解しうる。メノンが何者であるかを知るとは、名前とか、一目見ることとか、あるいは、簡単に知りうる情報を通して、メノンを同定できる能力をもっていることである。メノンを同定することができなければ、メノンが美しいかどうかを知ることができない。また「事例M」によって説明される「原則K」は、次のように解しうる。どんな仕方にせよ同定することのできないものについては、どのようなものであるかを知ることができない。

「事例M」と「原則K」をこのような仕方で解する場合は、「事例M」と「原則K」はともに正しい。メノン自身、「知る」を、「同定能力をもつ」という意味で解することにより、「事例M」と「原則K」を真とみなしたのであろう。げんに、メノンにとって「知る」とは、誰でもなしうる簡単なことであった。メノンがソクラテスに、「あなたが徳とは何であるかさえ知らないと言っているのを、国に帰って報告しましょうか」(71B-C) と言うのもそのためである。また、アルキビアデスがソクラテスを、神像を内蔵するシレノスの置物に譬えたのに対して (『饗宴』221E1-222A) 、メノンはソクラテスを、みっともないシビレイイに譬えたが (『メノン』80A1-B) 、これもまた、外見を見てソクラテスを

知ったつもりになっているからである。

しかしまた「事例M」の「知る (*γινωσκειν*)」は、アルキビアデスが「饗宴」で用いた上述の(四)の意味においても理解可能である。この意味での「知る」は、例えばソクラテスが自らについて「自分を知らない」と言って、自分がテュポンのような獣であるか、それとも神的な性質を分けもつ穏やかな生き物であるかを考察し続けていると述べていた時の用法でもある(『バイドロス』229E-230A)。また『法律』730C7において、真実と伴に歩むことのない者は、信頼できない者、無学の者であって、時が経つと「知られる」と言われる場合の「知る」がこれに当たると。これらの用法においては、「知る」とは、外面を知ることではなく「正体を知る」ということを意味する。

「事例M」の「メノンが何者であるか (*οτις εστιν*) を知る」(71B5-6) というのは、もちろん「メノンがどの人物であるかを同定する」(例えば、メノンを誰その子として同定する) という意味でも解しうるが、しかし「何者であるか」というのは、容易に捉えられない正体・本質をも表わしうる表現である。『饗宴』201D8-E2においてソクラテスは、ディオティマから聞いたこととして、「まずエロースが何者であり (*τις εστιν*)、どのようなものであるかを語らねばならず、次に彼の仕事を語らねばならない」と述べるが、この場合の「何者であるか」とは、神と死すべき者の中間的存在という、エロースの隠れた本質を指している(202D-204C)。もちろんニュートス的には、エロースはポロスとベニアの子として語られており、そこに誰その子として同定する要素を読み取ることもできる。しかし「ポロスとベニアの子」という性格は、中間的存在というエロースの本質、「そのダイモンの本性」(204B7-8)と深く関わっているのである。

プラトンにとって、人間の正体・本質は、身体ではなく魂である(『バイドン』115C-Eを参照)。それ故、或る人の正体を知るとは、その人の魂を知ることの意味する。「事例M」は、「メノンの正体・魂を知る」ことに関わる例としても意味をもつ。というのも、メノンの正体・魂をぜんぜん知らない人は、彼がその魂において美しいか、富んで

いるか、高貴であるかを知りえないということも真だからである。実際、「事例M」で用いられている三つの形容詞「美しい」(καλός)、「富んでゐる」(πλούσιος)、「高貴である」(γενναίος)は、外的な美、富(財産)、高貴さ(家柄)も意味しうるが、また魂における美、富、高貴さをも意味しうる。プラトンは意図してこれらの語を用いたと考えられるのである。<sup>(11)</sup>そしてさらに、「事例M」は、「メノンの正体を知らない人は、メノンが本当に美しいか、富んでいるか、高貴であるかを知ることができない」という意味で解した場合にも正しい。そのことを、先に見たエウテュデモスとディオニュソドロスに関するクリトンの知を例にとって確認することしよう。

実はクリトンは、ソクラテスから前日の対話の内容を聞く前に、哲学と政治の両方に適度に携わっている或る人物から、この兄弟が自分の発言内容に配慮することなく、どんな発言にも絡んでいく輩であるとの情報を入手しており、彼らは何か新しいソフィストであり、教師たるべき人間ではないのではないか、との疑念を抱いていた(『エウテュデモス』271B-C1, 304C-305E)。しかしソクラテスから対話内容を逐一聞くまでは、それはなお疑いに留まっていた。揚げ足取りを好む新手のソフィストという彼らの正体を知って始めて、彼らがどのような人間であるか(彼らは教師とすべき人間ではない)というクリトンの真なる思いなしは知に変わったのである。

では「人を知る」ということに、「外見を知る」と「正体・魂を知る」の二つの区別を設け、「事例M」と「原則K」が二通りの解釈を受け入れると想定した場合に、パラドクスはどのように解しうるのであろうか。

## 二 パラドクスの論理と、パラドクスに対する答え(その1) —— 探求能力

メノンの理解によれば、「原則K」の意味は、同定することのできないものについては、それがどのようなものであるかを知ることができないということである。確かに、同定することができず、どのようなものであるかも知られない対象については、探求は不可能であるし、またたとえその対象に行き当たったとしても、最初に同定されていなか

つた以上、行き当たったことにも気づかない。それ故、パラドクスは正しい議論であるように思われる。そうすると、パラドクスは「論争家ごのみの議論」と呼ばれてはいるものの、実際には正当な議論なのであろうか。「それに従ってはならない」と言われているけれども (SEE, 81Df-6)、その理由は、パラドクスそれ自体の不当性にはなく、むしろ、パラドクスは正当であるが、想起による探求と発見の可能性を視野に入れない場合には探求不可能という結果に陥らざるをえないからなのだろうか。この場合には、プラトンがパラドクスを提出したのは、想起説を導入しなければ探求が不可能になるという仕方、想起説の必要性を論じるためであったとも考えられるかもしれない。<sup>(12)</sup>

しかしソクラテスは、パラドクスと想起説を相互補完的に捉えてはいない (80D-81A)。むしろ両者を対比し、パラドクスによって説得されてはならず、自分は想起説の方を「真であると信じる」(81A-C)と主張する。このことは、ソクラテスがパラドクスを斥けるのは、パラドクスが偽である、あるいは不当な議論であるからであるということを示唆する。では、パラドクスが不当な議論であるとすれば、どこにその不当性が存するのであろうか。

〔原則K〕に関するメノンの理解によれば、パラドクスの議論は、同定することのできない対象については探求を行うことはできないし、また仮に探求を行うことができ、そして探求対象に行き当たったとしても、最初に同定されていなかったから行き当たったことにも気づかないと主張するものである。しかし「同定」と言っても様々の同定があり、我々が先に見たように、その条件として (b) (x) (y) (c) (d) 等を考えることができる。そして確かにそれらのいずれも成り立たないとすれば、すなわち名前も知らなければ、見たことも聞いたこともないなら、探求は無論不可能であろう。しかし (b) (x) (y) のいずれか一つでも成り立つなら、たとえ他の条件が成立しておらず、その意味で同定それ自体は不完全であっても、探求することは可能なのである。例えば、或る人から「誰かが美しいかどうか見出世」と命じられても、それだけであれば我々は名前も知らなければ、見たことも聞いたこともないものを探すように言われていることになり、探求を開始できないのは自明の理である。そのような場合、当然我々は「誰かとは誰のこと

すか」と尋ね、「メノン」とか「アリストIPPソスの友人にして、彼の恋人であるテッタリア人」という答えを得るであらう。もちろんこれだけでは、まだ探求対象の同定に不十分であるかもしれない。それ故、前者の場合には、さらに「メノンという名の人はたくさんいますが、どのメノンなのでしょうか」と尋ねるであらう。探求はこのようにして行われていく。もしもメノンが、探求対象となる人の名前しか知らず、見たことがない場合は、その人が美しいかどうかを知りえないと考えるとすれば、それは人間の探求能力に対する過小評価というものであらう。事実『メノン』76B4-5においてソクラテスは、「君が問答しているのを聞けば、メノン、たとえ目隠ししていても人は、君が美しく、君を恋する者たちがまだいるということを知る (know) ことができるだろう」と言っている。この言葉は、見なくても美しいかどうかは知りうるということを示唆する。<sup>(13)</sup> また奴隷の少年が探求を始める時、ソクラテスが求めているのはギリシア語が分かること、それだけであった(88B4)。ギリシア語が分かるなら、探求されるべき問題を「元の正方形の二倍の正方形を構成する辺」という仕方と同定でき、探求を進めていくことができるのである。

しかし、探求対象を同定できたとしても、それで探求が支障なく進んでいくわけではない。たとえ同定できたとしても、それに続いて探求を進めるための手掛かりがなければ、探求はただやみくもに行われるだけであらう。我々がヒントを求めて誰かに尋ねようとしても、答えてくれる相手が常にいるとは限らない。奴隷の少年を用いた想起の実験においては、彼の探求を導くソクラテスが傍らにいて正解を知っていたから、少年はギリシア語が分かるだけでよかった。しかし、メノンがパラドクスを提出するきっかけとなった徳の定義探求のように、ほとんどの探求においては、ギリシア語の使用によって探求対象は同定できているが、探求を進める手掛かりを与えてくれる人は傍らにいないのである。ところで、ソクラテスは88B9-C1において、パラドクスの結論を、「知らないものは発見することもできなければ、

探求すべきでもない」と言い換えている。<sup>(14)</sup> 「探求すべきでない」と「探求できない」は意味が異なる。前者は、「探求は無駄な努力やその他の損失をもたらすから行うべきではない」というニュアンスを含む。ソクラテスは、この言い換え

を含む 86B7-C1 において、パラドクスを斥ける理由として、「知らないものを探求すべきであると考えの方が、我々はより善き者、より勇氣ある者となり、怠け心のより少ない者となるであろう」と言う。「怠け心」と「勇氣」は、メノンがパラドクスを通して「探求すべきでない」と結論づける真の理由が、「探求の手掛かりが見つからないとすれば、探求を行っても無駄である」、あるいは「失敗してぶざまな様子を人前に曝したくない」という点にあることを示唆する。彼は徳の探求において、自信をもって提出した答えがすべて覆され、これ以上ぶざまな様子を人前に曝すべきではないし、また、探求の手掛かりが見つからないこうした状況では、探求しても無駄であると考え始めたのであろう。しかし「探求すべきでない」と言えば、探求することは原則的には可能であるが、実は怠惰や臆病のためにやらないだけである、ということ悟られる恐れがある。そこで、探求開始の原則的不可能を主張する言葉とも解しうる「どんな方法で探求するおつもりですか」という表現を用いて、「論争家ごのみの議論」を展開したのであろう。それに対してソクラテスは、パラドクス提出の真の理由を見抜き、86B9-C1 で「探求すべきでない」という言い方をしたと思われる。メノン自身も、探求を開始することなら可能であると薄々感づいていたであろう。彼は「M3」において、前文は希求法 (*erhthous*)、後文は未来形の条件文を用い、探求対象に行き当たることが可能か不可能か、コミットしない態度をとっている。もしも彼が、探求の開始が不可能であると本当に考えていたとすれば、行き当たすることは当然不可能であるとして、非現実の仮定法構文を採用していたであろう。<sup>(15)</sup>

パラドクスは、「探求を開始できない」「探求を続行すべきではない」「発見することもできない」という主張をすべて内包している。「探求を開始すること、開始した上で「探求を続ける」ことは異なり、また同様に「探求を続行すること、続けた上で「発見すること」は異なる。パラドクスが含む三つの論理は次のように要約できる。(i) 「探求開始不可能の論理」探求対象を同定できないから、探求を開始できない。(ii) 「探求続行不可能の論理」探求を続行する手掛かりはないから、探求は続けられない。(iii) 「発見不可能の論理」発見したと確認する手掛かりはないか

ら、発見することはできない。

メノン は、「M2」において、「あなたが知らないものの中で、どのようなものとしてそれを前に立てた上で (πολλοῦ... ἀποδείκνυσι) 探求なさろうというのですか」とソクラテスに尋ねているが、「どのようなものとして前に立てるのか」という問いは、「どのようなものとして同定するのか」という問いとしても、「どのようなものとして手掛かりにするのか」という問いとしても理解できる。またそれに応じて、続く「探求なさろうというのですか (ἐπιθυμῶσι)」という言葉も、「探求を開始するのか」という意味でも、「探求を続行するのか」という意味でも理解できる。<sup>(16)</sup>そして引き続き「M3」で、探求対象に行き当たっても、どのようにしてあなたはそのことを知るのでしょうか、とメノンが尋ねる時には、彼は、「探求の手掛かりが元々なかったから、探求を継続した末に探求対象に出くわしたとしても知ることができない (発見には至りえない)」と論じているのである。

それ故、パラドクスが主として関わるのは高度の探求であるとする Scott (1995) の解釈を受け入れることはできない。彼は、メノンが、困難な徳の探求に行き詰った中でパラドクスを提示しているという事実に基づいて、パラドクスの標的を高度の探求に絞っている。<sup>(17)</sup>しかし、たとえ徳の探求の行き詰りを受けてパラドクスが提示されているとしても、それによって成立の是非が問題にされている探求は、探求の開始も、名前を手掛かりにした探求の続行も、高度の探求も、またその成功 (発見) もすべて含んでいるのである。ただし「探求開始不可能の論理」は、探求に嫌気がさしたメノンの過剰反応であり、我々が見たように、想起説よりもむしろ、探求能力の存在を主張することで答えられうるものである。では、残る二つの論理についてはどうであろうか。これらは想起説とどのように関係しているのであるか。この問題を考察するために、「事例M」と「原則K」が許容するもう一つの理解と、それに基づくパラドクス理解について考察してみることにしよう。

ソクラテスの理解によれば、たとえメノンに会ったことがあるとしても、メノンの魂の状態を知るまでは、我々はメ

ノンを知ったことにはならず、メノンが本当にその魂において美しいかどうかを知りえない。この場合に知ろうとしているのは、感覚によつては捉えることができず、理性的考察によつてのみ捉えうる対象である。しかし、すでにメノンを見ている以上、メノンという探求対象は同定されており、それ故、探求を開始することはできる。しかし探求を継続し、発見に至る手掛かりはあるのだろうか。探求の的となっているのはメノンの魂であつて外見ではなく、魂の探求のためには、外見の美しさはむしろ人を欺き、真理接近の妨げになりがちなのである（『ゴルギアス』583-584、『カルミデス』157B-C）。この問題を考察する手掛かりになるのは、先に見たソクラテスの言葉である。

君が話しあっているのを聞けば、メノン、たとえ目隠ししていても、人は、君が美しく、君を恋する者たちがまだいるということを知ることができよう（『6B4-5』）。

ソクラテスはさらに続けて言う。

というのも、君は議論の中で命令ばかりしている。そうするのは、美しい間は独裁者のようにふるまえるために甘やかされた、わがままな人たちなのだ（『6B8-C1』）。

魂のあり方を捉えるためには感覚を用いることはできない。しかし、感覚を用いなくても精神（魂）の眼によつて相手の言っていることをよく考えてみるなら、魂におけるその人の美醜を知ることが可能になるのである。それ故、「探求続行不可能の論理」も、「発見不可能の論理」も間違っている。では具体的には、どこが間違っているのか。「探求続行不可能の論理」から検討してみることにしよう。

### 三 パラドクスに対する答え（その2）——仮設法と想起

手掛かりのないものについて、受動的・感覚的に手掛かりが与えられるのを待っているだけでは、それはいつまでも得られず、一旦始めた探求を続けて行くことはできない。しかし感覚に頼らず、魂それ自身による考察を進めるなら、

探求の続行は可能であろう。手掛かりを提供してくれる知者が傍らにいななくても、自らの自発的考察によって適切な手掛かりを前に立てる (*prodelusios*, 80D7) ことは可能である。知を愛し求めつづけるエロースは、いつでも何らかの策略を案出する能力をもっているが (『饗宴』203D6)、実はプラトン自身、探求の手掛かりを得る方法を『メノン』の中で提示しているのである。

ソクラテスは、誰も知らない徳について探求を行うために、幾何学の方法である仮設法の利用を提案して次のように言う。「徳についても、我々はそれが何であるかも、どのようなものであるかも知らないのだから、仮設を立てることにより、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」(87B2-e)。「何であるかも、どのようなものであるかも知らない」という言葉は、『何であるかを知らないから、どのようなものかも知らない』(『原則K』)。それ故、『探求することも発見することもできない』という、パラドクスの論理の理由部分 (『原則K』) に相当する。ソクラテスはこれに対して、「何であるかも、どのようなものであるかも知らないもの」についても、探求の手掛かりは仮設法によって設定できると言うのである。

ここで簡単に、徳の探求において仮設法がどのように用いられているかを見てみよう。(X)「徳は教えられうる」という結論を導くために、(a1)「人間が教えられるものといえ、それは他ならぬ知識である」(87C2-c)が明らかなこととして認められ、また仮設として (h1)「徳は知識である」が立てられる (87C5-6)<sup>(18)</sup>。続けて (h1)「徳は知識である」を導くために、仮設として (h2)「徳は善きものである」が立てられ (87D2-3)、さらに (a2)「善きものは有益である」(87E2)、(a3)「有益なものは唯一知識のみである」(88B-c)も前提される<sup>(19)</sup>。これによって、(h2)「徳は善きものである」、それ故 (a2)により「徳は有益である」、それ故 (a3)により (h1)「徳は知識である」、それ故 (a1)により (X)「徳は教えられうる」と推論される。すなわち、一方には最も究極的な根拠となる仮設 (h2)「徳は善きものである」があり、他方には証明されるべき命題 (X)「徳は教えられうる」があり、それらの間

で (h1) (a1) (a2) (a3) 等の他の諸命題を媒介にして、(X) が (h2) から導かれるのである。ところで、(X) を導き出すために用いられている諸命題の内、テキスト上「仮設」と呼ばれているのは、(h1) 「徳は知識である」(89C3) と、(h2) 「徳は善きものである」(87C2-3) の二命題のみである。しかし、(a1) (a2) (a3) もまた、(X) を導出するための前提として用いられている。それ故、以下の議論では、(h1) (h2) と (a1) (a2) (a3) をまとめて「前提」と呼ぶことにしよう。

このまとめが示すようにに、仮設法による探求は次のようにして行われる。徳は教えられうるかどうかを考察するための手掛かりとして、この判断の根拠として、いかなる命題を立てうるかを考える。考察した命題を前提として前に立て (cf. *prothēneug*, 80D7) 、そこから「徳は教えられうる」を導く。また立てられた前提の正当性についても、同じ手続きを用いて考察を進め、ついには確実にそれ以上遡る必要のない命題にまで辿り着く。問題の探求においては、この最後の命題は (h2) 「徳は善きものである」(87D2-3) であり、それについてソクラテスは、「この仮設は留まる」(D3) と述べる。その意味は、この前提が確実なものとして留まるということであろう。

この仮設法を用いて考察する過程が、『メノン』で後に登場する「根拠の推理による真なる思いなしの縛りつけ」(98A) を思い出させるとしたら、それは偶然のことではない。真なる思いなしが、根拠の推理によって縛りつけられることで知識となり、留まるもの (97E7, 98A1-2, 98A6) となるのも、「留まる」(87D3) ところの前提に縛りつけられるからであろう。ソクラテスが、目隠しをしていても、メノンが外見は美しいこと、そして内面はわがままな (美しくない) 人間であることを知ることができると考えたのも、魂の美醜を判定する根拠を推理して、「メノンは人に命令ばかりしている」、「命令ばかりするのは、わがままな人たちである」という命題に結びつける形で、そこから「外面は美しい」、しかし「内面は美しくない」という結論を導きえたからである (76B)。そしてこの「根拠の推理による真なる思いなしの縛りつけ」の別名が、「想起」なのである (98A3-4)。

かくして、パラドクスを含む「探求続行不可能の論理」は、手掛かりを得ることができないと考える点で間違っている。プラトンの考えでは、その是非が問われている命題についてその根拠を推理し、考察した根拠によって縛りつけようと試みる中で——すなわち、想起しようと試みる中で——、仮設法の手続きにより、可能的根拠を案出するという仕方では手掛かりを得ることができるのである。「探求開始不可能の論理」に対しては、探求能力の存在を主張することで答えることができた。「探求続行不可能の論理」に対しても、探求能力の存在の主張が答えになっているが、その探求能力は、根拠の推理、またそれによる想起、という仕方では、より特定されたものとなっている。

では、メノンのパラドクスを含む最後の論理「発見不可能の論理」はどうであろうか。確かに、仮設として立てたものを手掛かりとして、探求を続行していくことは可能であろう。しかし我々は発見に至りうるであろうか。というのも、手掛かりとして考察されたものが間違っている可能性は常に付きまとうからである。そのよい例が、先の探求において手掛かりとされた(a3)「有益なものは唯一知識のみである」(88B-C)である。この手掛かりは間違っているのか、正しいのか。『メノン』においては、仮設法による探求のすぐ後で(89D-97C)、徳の教師の不在と関係して(a3)が検討の対象になり、そしてそれは、(a4)「真なる思いなしも知識に劣らず有益である」(97C-15)に修正される。しかし本当はどちらが正しいのであろうか。メノンが「知識をもっている者は常に成功するが、真なる思いなしをもつ者は成功する時とそうでない時がある」(97C-6)と言う時には、我々は(a3)に傾く。しかし次の瞬間にソクラテスが、「常に真なる思いなしをもっている者は、その思うところが真である限りは、常にうまくいくのではないか」(C9-10)と言う時には、(a4)に傾く。我々の状態は思いなしの状態にすぎず、或る思いなしが真であるという確信が或る時点でいかに強くとも、その主観的な確信は、思いなしが実際に真であることの保証にはならない。我々がいくら発見したと思っても——たとえ想起によって発見したと思っても——、実は発見していないのかもしれないのである。<sup>(20)</sup>

しかし次のように考えてみよう。(a3)「有益なものは唯一知識のみである」が正しいか、(a4)「真なる思いなし

も知識に劣らず有益である」が正しいか、我々はまだ知っていない。しかし仮に (a3) の方が正しいと想定してみよう。『メノン』89C の段階では、(a3) を認め、それを用いて我々は、徳は教えられようという結論に達した。ところが、(a4) が真である可能性を指摘されて行き詰った。しかしこれによって、我々は、目標とされる知識から遠ざかったのであろうか。(a3) に疑いを抱くことは「真なる思いなし」から遠ざかったということは意味するかもしれない。しかし「知識」から遠ざかったことにはならない。むしろ (a4) の可能性の認知は、たとえ (a4) が偽であるとしても、「知識」への道程においては前進していることを意味する。なぜならソクラテスが重要視するのは、真なる思いなしを得ることではなく、「同じ事柄を何度も色々なやり方で尋ねる」(89C) ことによって真なる思いなしを知識に変えることだからである。「色々なやり方で尋ねる」とは、「同じ質問を繰り返す」という意味ではあるまい。奴隷の少年に、ソクラテスが尋ねた質問をそのまま繰り返しても彼の幾何学は進歩しない。「色々なやり方で尋ねる」の意味は、P という確信について、それを色々な仕方で行吟すること、また——P という確信が厳しい吟味を生き延びた場合には——、P の根拠を色々な仕方で行吟していくということであろう。P を吟味する方法は、P と矛盾する命題 Q の成否を検討することである。この吟味において、Q の方が P よりも説得的に見える場合もあるかもしれない。しかし、Q についてもその根拠を尋ねていくなら、Q が偽である場合には、探求を続けている限りは、いつか必ず Q の間違いに気づくであろう。

#### 四 パラドクスに対する答え(その3)——発見の道としてのラリサへの道

今述べた点はラリサへの道の譬え(97A-C)を用いて説明することができる。この譬えは直接的には、真なる思いなしでも知識と同じ効果を持ちうることを示すためのものである。しかしプラトンは、ラリサへの旅と想起の過程の両方に、「同じ」歩む(Proceed)という語を用いることにより(84A3, 97A10)、「両過程が重なり合うものであることを示

そうとしていられると思われる。ラリサへの道を知って旅する人は、他の人々を正しく導くことができる。しかしそこへ行ったことがないために知識をもっておらず、それ故、真なる思いなしをもっていただけの人も、知っている人に劣らず他の人々を正しく導くことができる。「行ったことがなく、知識をもっていない」という表現(97B3)は、実際に道を辿ることが知識獲得の決め手となることを示唆する<sup>(21)</sup>。自分も持っている情報を基に、例えば三叉路に到達した時には右の道が確からしいと判断しながらラリサへと進んでいく人は、知識獲得に向けての旅を行っている。旅の途上にある旅行者は、右に曲がるべきところで左の道に逸れてしまい、そのためにラリサから遠ざかるかもしれない。しかし道を進んでいく限りは、たとえラリサから離れる道を歩んでも、いつか間違いに気づいて引き返すことも可能である。それ故、たとえ傍目には遠ざかっていても、彼はなおラリサという目的地に向けて進んでいるとみなしうる。ラリサへの途上にいないと認定されるのは、唯一、彼が目的地へ向けての歩みを断念して旅を止める時なのである。

最終的にラリサに到着した人は、ラリサへの道はどの道であるかを発見し、その知識を得たことになる。では旅の途中では何も発見してはいないのであろうか。ラリサに向けて旅する人が最初にもっていた真なる思いなしとは、例えば、「 $\Delta$ 」「アテナイを出発してaの道をとればBに辿り着く、そこからかくかくの道をとれば最終的にラリサに辿り着く」であろう。すなわち、思いなし「 $\Delta$ 」をもって旅する旅人が、aの道をとってBに到達した時には、「 $\Delta$ 」がこれまでのところは正しかったということを見出すのではないか。この発見は、「アテナイを出発してaの道をとったところ、確かにBに辿り着いたから、「 $\Delta$ 」はここまでは正しい」という内容をもつであろう。これはまさしく「根拠の推理による「 $\Delta$ 」の縛りつけ」と呼びうるものである。

ラリサへの道の譬え(97A-B)と「根拠の推理」(98A)の関係について、しばしば、後者はラリサへの道の譬えに適用はできないと考えられている<sup>(23)</sup>。しかし、プラトンが関係づけを意図していない譬えを、97A-Bと98Aという近接した箇所で提出しているとは考えにくい。 *nywáreku* (知る) という語のプラトンにおける用法について先に見たよ

うに、直接的体験・観察と、根拠の説明を伴う事実の学習とは、排他的に理解されるべきではない。旅行者は、実際に a の道をとって B に辿り着いたことよって、何故ラリサに行くためにはアテナイから a の道をとらねばならず、他の道をとってはいけぬのか、その理由を、「a の道は、ラリサへの中継地である B に通じているから」という仕方では、体験を通して説明できるようにするのである。「徳は教えられうる」という命題に対する根拠の推理と、ラリサへの旅とは、次のような仕方で確かに関係づけることができる。<sup>(24)</sup>

(V) 探求者は、「徳は教えられうる」の根拠を求め、「徳は知識である」という根拠を発見する。さらにその根拠の根拠を求め、「徳は有益である」を発見する。さらにその根拠の根拠を求め、「徳は善きものである」を発見する。かくして、なぜ徳が教えられうるのか、その根拠の最終的説明は、「徳は善きものであり、善きものは有益であるから徳は有益なものであり、有益なものは知識であるから徳は知識であり、知識は教えられうるから徳は教えられうるものである」となる。

(L) 旅人は、旅の最初は、アテナイを出発して a の道をとったのが本当に正しかったかどうか、確信をもてないでいる。しかし、a の道をとることよって B に到達したことにより、a の道をとったのは正解であったということをも、より強く確信できるようになる。なぜなら、彼は、ラリサに行くためには B に行かねばならないと教えられていたが、a の道をとることよって確かに B に到達できたからである。そこで彼は今や、「何故アテナイから a の道をとるべきなのか」と尋ねられれば、「ラリサに行くためには B に到達しなければならぬが、a は確かに B に通じているから」と説明することができる。しかし、「何故ラリサに行くためには B に到達しなければならぬのか。B への到達は、本当にラリサへの接近を意味するのか」と尋ねられるなら、彼はその答えを求めてさらに旅を続けなければならない。彼は、B の次には C に行くようにと教えられている。そこで B から方々に通じている幾つかの道の内、他の道ではなく C に通じる道 b を、もっている限りの情報を総合して正しく選び取らねばならない。彼が C にまで辿り着いたら、「何故

ラリサに行くためにはBに到達しなければならないのか」という問いに対して、「ラリサに行くためにはCに到達しなければならないが、Bを出発して道りをとるなら確かにCに到達できるから」と答えることができる。このようにして旅人はいつか最終的にラリサに到達する。そしてその暁には、「ラリサに行くために、何故アテナイを出発してaの道をとらねばならないのか」と尋ねられた時、確信をもって「ラリサに到達するためにはDからdの道をとる必要があるが、Dに到達するためにはCからcの道をとらねばならず、Cに到達するためにはBからbの道をとらねばならず、そしてBに到達するためにはアテナイからaの道をとらねばならないからである」と答えることができる。

あるいは、順序を逆にして次のように言ってもよい。

(Ⅰc) ラリサを出発してアテナイに到着する旅(メノン自身、今回のアテナイ訪問に際して直接経験したであろう旅)においては、旅人は、ラリサからdの道を通ってDに至り、cの道を通ってCに至り、bの道を通ってBに至り、aの道を通ってアテナイに至る。それ故、ラリサへと旅行する時には、アテナイを出発してまずとるべきは、aを通ってBに至る道である。Bという中継地に至るなら、アテナイを出発して道aをとったのが正しかったことが、とりあえず確認される。

(V) 「徳は善きものである」という究極の仮設から「徳は教えられうる」という結論に至る道は、「善きものは有益である」を通じて「徳は有益である」に至り、「有益なものとは知識である」を通じて「徳は知識である」に至り、「知識は教えられうる」を通じて「徳は教えられうる」に至る道である。それ故「徳は教えられうるものかどうか」を発見しようとして探求に乗り出す場合は、まずとるべき道は「知識なら教えられうるものである」を通じて「徳は知識である」という中継地に至る道である。ここに至るなら、とりあえず「徳は教えられうる」は確認される。

しかしこれらの確認は、暫定的な確認にとどまる。旅人も探求者も、最終目的地に到着するまでは、今までとってきた道が本当に正しい道であったかどうかという問題について、完全な確信には至りえない。それ故、誤りの危険性は常

に伴う。しかし旅人の例を用いるなら、「ラリサに行くためには、アテナイを出発してaの道をとるべきである」という彼の最初の思いなしは、ラリサに近づけば近づくほど、あらかじめ教えられていた幾つかの中継地の一つ一つに実際に到達したという事実によって、よりいっそう縛りつけられ、より確実なもの（彼の心にすっかり留まるもの）となっていくであろう。そして最終的にラリサに到着した暁には、その思いなしは、諸々の根拠によって逃れられないように結びつけられたものになり、知識として捉え直されるのである。

しかも徳の探求の場合は、結びつけるために立てられる諸前提は、感覚を通して受動的に受け取られる命題ではない。「徳は教えられうる」という命題を「徳は善きものである」という究極の仮設に結びつけるために提出された諸前提、(h1) (h2) (a1) (a2) (a3) はすべて、自らの主体的考察によって、いわば魂の内部から取り出された命題である。なるほど『メノン』の議論においては、これらの諸前提はソクラテスによって提出されており、メノン自らが提示したものではない。しかし、それらの一つ一つを承認するかどうかはメノンに委ねられていた。メノンは、ソクラテスとの問答の末に「その帰結『徳は学ぶことによつて得られる』は必然的である (*anagkaton etnai*) と思われまふ。仮設に従つて徳が知識であるとするなら、それが教えられうるものであることは明らかです」(89C2-4)と断言する。ソクラテスが巧みにメノンを導いたこともあり、メノンは彼には珍しく感覚に頼らないで自らの考察を働かせ、諸前提を魂の内から取り出して互いに結びつけたのかもしれない。想起が「根拠の推理による縛りつけ」である限りにおいて、想起説は、パラドクスの「発見不可能の論理」に対しても答えになつていたのである。

これまで見てきたように、パラドクスが包含する三つの論理に対するソクラテスの答えの核心に存するのは、探求に邁進する精神、またそのために感覚を離れ、仮設法を用いて根拠を考察する姿勢、そして探求を進めていくことにより、根拠の推理による縛りつけを一つずつ完遂していく作業である。知識とは、外から注ぎ込まれたものをそのまま受け入れたようなものではない。知識とはむしろ、勇気ある努力によって自らの知のあり方を顧み、考察によって魂の奥底か

ら主体的に諸々の思いなしを取り出し、それらを徹底的に吟味することによってその都度その都度、より確固とした根拠を見出し、そしてその長い過程を経た末に、最終的に発見された不動の根拠に他の諸命題を結びつけたその結果なのである。ここでもう一度、ソクラテスが想起説についてどのように語っているかを見てみよう。「知らないものは発見することもできなければ、探求すべきでもないと考えるよりも、知らないものを探求すべきであると考える方が、我々はより善き「より優れた」者、より勇気ある者となり、怠け心のより少ない者となるであろう」(86B7-C1)。探求の道を進む旅人は知識への途上にある。順調に近づいていく時には、真なる思いなしは根拠づけによってますますしつかりと結びつけられ、その意味で確かに彼は、より善き者になりつつあると言えよう。しかし、間違った思いなしを仮にもった場合にも、その思いなしの根拠を尋ね、前をみつめてひたすら探求の道を進む限りは、いつかその思いなしの間違いに気づくであろう。メノンのように論駁されるのを嫌うのでなければ、間違った道も正しい道に通じているのである。「事物の自然本性はすべて親近的であり「互いに道が通じており」、また魂はすべてのものをすでに学んでしまっているから、人が勇気をもち探求に倦むことがなければ、一つのことを想起したことによって——それを人々は『学習』と呼ぶのであるが——、自分自身で他のすべてのことを発見することを妨げるものは「自分の力で他の道にも進んでいくことを妨げるものは」何もないのである」(81D9-D4)。

註

(1) 本稿は、二〇〇四年度に筆者が京都大学に提出した博士論文「プラトンにおける感覚と考察——『メノン』『パイドン』『ティアテトス』」第一章の要約的抜粋である。またこの第一章それ自体は、内山勝利／中畑正志(編)(二〇〇五)『イリソスのほとり——藤澤令夫先生献呈論文集——』(世界思想社)所収の拙論「メノンを知ること——メノンのパラドクスと想起説」(四七—七三頁、以下「金山(二〇〇五)」と略)に加筆したものである。本稿においてラリサへの道を、知識を目指す探求の道と重ね合わせて理解しようとする解釈の試みは、次に記す意味において筆者自身の愛知の探求にとって重要な意味をもっている。二〇〇四年二月二

八日、藤澤令夫先生が亡くなられた。ソクラテスは、(先生の御翻訳によれば)「もはや君たちのところにとどまっていないうで、『祝福をされてある者たちのしあわせの国』へと去って行く」(『ソクラテス』115D)と告げて、哲学という死の練習を経た後「しあわせの国」へと旅立った。筆者もしはらくの間は、獄中に居合わせたソクラテスの弟子のようなあり様であったが、その後、先生がこの世での探求の歩みについて思いを巡らす中で先生からの叱責の言葉として聞こえてきたのが、本稿でも引用している「知らないものを探求すべきであると考える方が、我々はより善き者、より勇氣ある者……となるであらう」(『メノン』86B7-C1)である。藤澤先生は「知性によりて解く (with *lógos*)」生を全うされ、御自身の死をも理性の眼をもって客観的に捉え、「より善き者より勇氣ある者」となるために用いられた。先生が亡くなられた後、先生の御生涯の基本姿勢を示すように思われる上記のソクラテスの言葉が、「産婆の唱えごと」(『ソクラテス』149C-D)のように耳に響いてくる中で、筆者が生み出した最初の論文が本論文である。先の献呈論文とともに本拙論も、今はソクラテスをプラトン、アリストテレスとともに「祝福をされてある者たちのしあわせの国」の住人となられた藤澤令夫先生に献じ、マンビュロームの儀式(160E-161A)を供するものとあさる。

- (c) Cf. E. Craig(ed.) (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London/New York, 'Cognition, Infant', vol.2, 391; 'Consciousness', vol.2, 582; 'Epistemology, History of', vol.3, 371-2; 'Nativism', vol.6, 673; 'Unconscious Mental States', vol.9, 522.
- (c) 例えば D. Scott 14' Scott (1991), 'Socrate prend-il au sérieux le paradoxe de Ménon?', *Revue philosophique*, 181, 627-41, at 636-7 には「蘇格拉底論の『メノン』」と日本語で、また Scott (1995), *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge, 29-31 には「発見不可論の『メノン』」と日本語がある。
- (4) Cf. e.g. M. Canto-Sperber (1991), 'Le paradoxe de Ménon et la connaissance définitionnelle. Réponse à Dominic Scott', *Revue philosophique*, 181, 659-63, at 662.
- (5) 'acquaintance' と呼ぶ向きもあるが、別として、R. S. Bluck (1961), *Plato's Meno*, Cambridge, 32-3, 213-14; Th. Ebert (1973), 'Plato's Theory of Recollection Reconsidered: An Interpretation of Meno 80a-86c', *Man and World*, 6, 163-81, at 172-5; T. Irwin (1977), *Plato's Moral Theory*, Oxford, 315 n.12 なども、トヘノンとアソソの「真」や「世」の「acquaintance」を関係づけて理解しようとしている。
- (6) Cf. Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, 350; Bluck (1961), 213-14.
- (7) J. Lyons (1963), *Structural Semantics*, Oxford, 179 n.2, 206.

- (8) Lyons (1963), 178-9, 195, 198, 220, 223.
- (9) Lyons (1963), 179, 199-204, 206.
- (10) Cf. Lyons (1963), 200-1.
- (11) 金山 (二〇〇五) 五八一六〇頁を参照。
- (12) 『ファイテトス』の解釈として、第一部で展開される感覚論をプラトンの説とみなし、イデアを導入しない場合にどのような不合理が生じるかをフラトンが論じているとみなす立場があるが——古代に流布し、現代では F. M. Cornford (1935), *Plato's Theory of Knowledge*, London に代表される解釈——それと同一論理である。
- (13) Cf. D. N. Sedley (2004), *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, 26 n. 41.
- (14) この言葉がハラドクスの結論の言い換えであることは Scott (1995), 29-31、金山 (二〇〇五) 四九一五〇頁を参照。
- (15) 構文については W. W. Goodwin (1965), *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, New York, 168, 188 を参照。
- (16) 未来形の用法については、例えば Goodwin (1965), 19 を参照。
- (17) Scott (1995), 26.
- (18) 87C5-6 は「A ならは B」形式の命題（「徳が一種の知識であるとするなら、徳は教えられうる」）が仮設であるとの印象を与えるかもしれないが、89C3 は「徳は知識である」が仮設とされていることから明らかのように、仮設は「A」（「徳は一種の知識である」）のみである。Cf. R. Robinson (1953), *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd edn., Oxford, 116-8.
- (19) 「有益なものは唯一知識 (*ἐπιστήμη*) のみである」という命題がこのままの形で述べられているわけではない。議論において採用されているのは「理性 (*νοῦς*) が伴うなら有益である」(88B7-8)「思慮 (*φρόνησις*) が導くなら幸福に結果する」(C2-3) という命題である。しかし、「知識」「理性」「思慮」の三者は互換的であるし、また最後の二命題の実質的主張は「知識と切りはなされて善 [有益] であるようなものは何もなす」(87D4-7) すなわち「有益なものは唯一知識のみである」ということにある。
- (20) Irwin (1977), 139; G. Fine (1992), 'Inquiry in the *Meno*', in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 200-26, at 209 は「真なる思ひなきをめぐってそれは探求対象を確定させ、考察能力がそこに加わるなら探求は適切に行われると考へる。しかし A. Nehamas (1985), 'Meno's Paradox and Socrates as a Teacher', *Oxford Studies in Ancient*

*Philosophy*, 3, 1-30, at 16-17」が指摘するように、真なる思いなしでは探求の役に立たないように思われる。仮にその真なる思いなしが、想起によって、自らの魂内部から得られた内的確信であるとしても、主観的であるところの確信の強さそれ自体は、その思いなしが実際に想起によって得られたことを保証しはしないであらう。

(21) Cf. R. W. Sharples (1985), *Plato, Meno*, Chicago, 182.

(22) ヲリサへの道に関する真なる思いなしを構成する情報の一部は、確かに人から聞いて得たものであらう (J. E. Thomas (1980), *Missings on the Meno*, Hague, 201; Sharples (1985), 182; Scott (1995), 46)。しかし旅の途中で、そうした情報を基にして、どこまで行くべきか判断を迫られる場合もあるはずであり、そのような機会に正しく判断するなら、その判断もまた、ヲリサへの旅人を導く真なる思いなしの一部とみなしうるであらう。

(23) e. g. Sharples (1985), 183; Nehamas (1985), 27; Scott (1995), 46.

(24) ここでは「徳は教えられうる」は真であるという想定のもとに議論を進める。

(筆者 かなやま・やすひら 名古屋大学大学院文学研究科教授／哲学)

different faces, but they are all beauty. That is to say, Chinese thinkers accept the ability of “aesthetic” judge. Therefore, the problem about pleasure is the very important one in Chinese philosophy. In spite of this importance, because of disrespect to the sensuous pleasure we can not find the development of thought about pleasure in Chinese philosophy. So, it goes without saying in Chinese theory of arts.

In connection with this problem, there is the problem about technique. In Zhuangzi 莊子 Paoding 庖丁 says that he likes Dao 道, and it is beyond the technique. In this text we find the basic thought about technique in Chinese philosophy. But about such tendency to “respect the process” in the problem of technique, we find another one in Confucian texts. In that text they say that it is important to behavior “with ease and comfort (Anan 安安)”. This “respect the process” is a fundamental thought about theory of act in Chinese philosophy. And we usually emphasis the “freedom” in Chinese theory of arts, but Chinese thinker have another point of view, “model of behavior (Li 禮)”. Similar to usual behavior, Chinese painter draw a picture with freedom on the one hand and in following the model on the other. What is called “Fang 衍”, it is represents this intension. So when painter draw a picture in this way and “with ease and comfort”, it is just an ideal action.

---

Meno’s Paradox, Recollection,  
the Method of Hypothesis, the Calculation of the Cause  
and the Road to Larisa  
The Beginning of Epistemology in Ancient Greek Philosophy

by

Yasuhira KANAYAMA

Professor of Philosophy  
Graduate School of Letters  
Nagoya University

Plato’s *Meno* contains ideas similar to various important topics of epistemology today, such as the recollection theory (81C-86C) and the calculation of the cause (98A), which respectively remind us of nativism and of justification that distinguishes between true belief and knowledge. However, what we today take them to be may be different from what Plato intended. The aim of this paper is to elucidate

Plato's own ideas on these issues.

Recollection is presented to answer the so-called Meno's paradox, which claims that it is impossible to search for something one does not know. Meno presents this paradox, having in mind the following Socratic principle: unless one knows what something is, it is impossible to know what it is like. For example, if a person does not know (*gignōskei*) who Meno is, he will not be able to know whether Meno is beautiful or not (71A–B). Some interpreters have taken the use of the verb *gignōskein* to imply that for Plato knowledge is a matter of acquaintance, and this further has led them to conclude that the paradox concerns the impossibility of starting inquiry about what an inquirer is not acquainted with.

However, as J. Lyons has pointed out in his *Structural Semantics* (p.201), 'the possibility of grading occurs within *gignōskein*'. I take it that it is necessary to take into account two levels of knowledge in order to understand Meno's paradox. For Meno, to see Meno is to know him; anyone seeing him will know at once that he is beautiful. For Socrates, for whom the true self is the mind, consideration by the mind itself is necessary to know both Meno (his mind) and his beauty (of his mind).

Consideration by the mind itself is the key to understanding how recollection answers Meno's paradox. Meno presents the paradox in such an ambiguous way as to cover three claims, all of which are mistaken in Socrates' mind's eye. In one understanding, the paradox is taken to deny the possibility of starting inquiry on what an inquirer cannot identify. If the inquiry concerns what one has no way of identifying, it is a truism that one cannot start inquiry. On the other hand, if it concerns something one can identify either by its name or by its sight or by some other simple information, one can certainly start inquiry seeking for further clues. Here the mistake of the paradox lies in its underestimating the mind's power of starting consideration.

However, even if an inquirer has started inquiry, he may be unable to find any clue for further inquiry, in the situation where he is ignorant of his target. Thus, the paradox claims secondly that it is impossible to continue inquiry because of the absence of clues. However, when there is no clue available, one can contrive some clue on one's own initiative. For this purpose Socrates explains and makes use of the method of hypothesis in the *Meno* (86E–89C). In an effort to ascertain the truth or falsehood of some belief *P*, this method enables one to put forward some appropriate premises, and to bind *P* to them through the calculation of the cause of *P*.

However, what one takes to be the cause of *P* may be mistaken. Here we face the third claim of the paradox that because any judgement one forms may be wrong, one can never make a discovery and succeed in attaining knowledge even

if one continues inquiry. However, we can answer the paradox in this form by taking into consideration the analogy of the road to Larisa (97A-B). Here too, interpreters tend to take 'knowledge' of the road as a matter of acquaintance and suppose that the binding through the calculation of the cause does not apply well to the travel on the road. However, the binding and the travel go together in the following way. A traveler, who started with the belief *Q* that he should take Road *a* after leaving Athens in order to reach Larisa, discovers that *Q* was so far correct by reaching a transit place *B*. He justifies *Q* by binding it through the following calculation of its cause. In order to get to Larisa it is necessary to reach *B*; but by taking Road *a* he could reach *B*; therefore the belief *Q* was so far correct. Of course, he may not be completely certain during his journey that he is on the right track. However, when he finally arrives at Larisa, he will discover that the judgements that led him in the journey are correct, and succeed in turning them into knowledge of the road to Larisa. The traveler effects this turning by binding them in such a way that *Q* is immovably tied down to judgements about transit places and roads interconnecting them and leading to Larisa. This binding is called 'recollection' (98A), which shows that recollection is certainly the answer to Meno's paradox understood in the second and the third ways.

---

## Logos and Mythos

by

Eiji KUNIKATA

Part-time Lecturer  
Kyoto University

W. Nestle in his influential book *Vom Mythos zum Logos* (1940) writes, "Mythos und Logos—damit bezeichnen wir die zwei Pole, zwischen denen das menschliche Geistesleben schwingt. Mythisches Vorstellen und logisches Denken sind Gegensätze." (S. 1) This view still has a following, and many scholars believe that Greek thought underwent a development from a mythic to a rational view of the world. But this "from myth to reason" thesis cannot be supported by any early Greek literature, in which, unlike our common idea, *logos* and *mythos* have never been used contrastively. Regarding Homer and Hesiod, their use of *mythos* overwhelming *logos* with respect of number, *logos* does not have the meaning of "rational". On the contrary, it is observed that they use it in the negative meaning,