

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

早瀬 篤

一 はじめに

対話相手に対して「勇氣とは何か?」「正義とは何か?」といった質問を執拗に投げかけ、相手が問われているものの定義を提案すると、今度はその定義の欠陥を指摘することによって相手の無知を暴き出す——プラトン初期の定義探究型対話篇で⁽¹⁾描写されるソクラテスは、このような活動で悪名高い。しかしそこで描写されるソクラテスが、提案される定義を否定することだけに執心していると考えるのは誤りである。⁽²⁾なぜなら彼は正しい定義を獲得するための建設的な手続きを対話のなかで示しているようにも思われるからだ。私はこれを「ソクラテスの定義のための手続き」と呼ぶことにする。本稿における私の目的は、ソクラテスの定義のための手続きが、疑いなく本物の事例——私はこれを「明示事例」と呼ぶ⁽³⁾（後に詳しく議論するように、これは(1a)ある事物・行為・状況に発現したものとしての F と(1b) F の部分・種類からなる⁽⁴⁾）——にもとづいた「連想」の方法だと明らかにすることである。私の解釈は、ソクラテスがいわゆる「定義優先の原則」(the principle of the priority of definition)に基本的に関与しているにもかかわらず、どうして定義を獲得するために事例を利用できるのか、という学者たちを長年悩ませてきた問題に解決を与えるものである。そしてまた初期対話篇全体を通じて想定されるソクラテスの建設的

な方法について、これまで考えられたものとは大きく異なる重要な洞察を提供するであろう。

本稿の議論は次のように構成される。第二節で私はソクラテスの事例の建設的な利用⁽⁵⁾に関する二つの見解を素描する。ある学者は、ソクラテスが事例を定義獲得のための情報源として利用することはテキストから明らかである⁽⁶⁾と考える。しかし別の学者は、ソクラテスが「定義優先の原則」に関与しており、このことは彼がどの事例が本物か知らないことを意味するので、もし彼の立場が首尾一貫しているならば、事例を建設的に利用することはできないと論じる。この二つの見解の対立は、ソクラテスの定義のための手続きを正しく理解するためにまず解決すべき問題があることを指し示している。第三節において、私はこれまでに提示されたおそらく唯一の解決策を批判的に検討する。その解決策とは、たとえソクラテスがどの事例が本物であるか知ることはできなくても、それについて「真なる信念」をもつことはできる(だから、ソクラテスは真なる信念に依拠することによって事例を建設的に利用している) というものだ。第四節で、私は独自の解決策を提案する。まず、これまで学者たちは、ソクラテスが言及する諸事例には異なる種類のものがあるという事実を見落としていたことを指摘する。事実、ある種の事例はその性質上明らかに真の事例、すなわち「明示事例」であり、この種の事例に関しては、ソクラテスがしかじかのものが真の事例であると主張しても問題を生じない。次に、関連するテキストを詳しく吟味することを通じて、ソクラテスがこの種の事例だけを定義獲得のための情報源として利用していることを明らかにする。最後の第五節において、ソクラテスの定義のための手続きをアリストテレスの抽象と一般化による「帰納推論」(επαγωγή)と対比することによって「明示事例にもとづく連想の方法」として特徴づけ、この方法がどのように定義獲得につながるかを説明するであろう。

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

二 ソクラテスの建設的な事例使用をめぐる二つの解釈

定義を獲得するためにソクラテスが事例を利用するののかという問題は、学者たちによる長年の論争対象である。一般的に言って我々は、初期対話篇における定義探究の開始場面で次のようなことが起こると考える。つまり、まずソクラテスが対話相手に考察対象となる F の定義を求めると、その対話相手ははじめ F の定義ではなくてその事例を提示する。そこでソクラテスは（しばしば他にも事例があると指摘してから）その回答が不適切だと言って棄却するのだ（cf. *Euthphr.* 5d8-6e10, *La.* 190e4-192b8, *Men.* 71e1-77b1, *Thea.* 146c7-148d7）。このようなやりとりをめぐって、次の二つの解釈傾向が存在している。一方である学者たちは、定義探求の開始時にたいして事例に言及がなされるという事実は、諸事例の吟味がソクラテスの手続きの本質要素であることの何よりの証拠であると考えられる。他方で他の学者たちは、ソクラテスが事例を棄却する、という事実に重点を置き、定義に到達するための情報源として事例が利用されることを全否定する。またこのときにソクラテスが「定義優先の原則」に関与していることを強調するのである。

事例が定義獲得のための重要な情報源だと考える学者たち（彼らを「事例優先主義者」と呼ぼう）は、第一にソクラテスの定義のための手続きは「抽象と一般化」(abstraction and generalization)の方法であること、また第二に事例を提供するのはしばしばソクラテスの対話相手であることを想定する。主題 (F) を探求するにあたり、ソクラテスはまず F の諸事例を集める。対話相手が先に事例のいくつかを提供するが、それでは不十分なので、ソクラテス自身がそこに多くの事例を付け加える。この後でソクラテスは、諸事例に共通する固有の特徴を見つけ出して F の定義を獲得するために、事例を吟味するのである。⁶⁾

この解釈の証拠として『ラケス』における「勇氣」の定義をめぐる最初のやりとりがしばしば取り上げられる。

ここでソクラテスの対話相手の一人であるラケスは「自分の持ち場に留まり、逃走せずに敵を防ぐこと」を勇氣の定義として提案する。事例優先主義者によると、この定義探求の試みは次のように理解されるべきである。⁽⁷⁾まず、ラケスの提案はそもそも勇氣の定義ではなくその事例にすぎないので不適切な回答だが、ともかく勇敢な行為の事例としては容認される。

(P1) ソクラテス…あなたも言及したこの人、つまり持ち場に留まりながら敵と戦うような人は、思うに、勇敢である——

ラケス…少なくとも私はそう主張します。

ソクラテス…ええ、私もです。

(La.191a1-5)

続いて、ソクラテスは、自らも多くの事例を付け加えた後で、これまでに言及された広範な諸事例を考慮しながら、もう一度勇氣の定義を提案するようにラケスを促す。

(P2) ソクラテス…では、そのことが私がさっき言っていたこと、つまり、私が適切に尋ねなかったのだから、あなたが適切に答えないことの原因は私にあるということ「の意味」なのです。なぜなら、私があるに聞きたいと思つて尋ねたのは、たんに歩兵戦において勇敢な人々だけでなく、騎兵戦において、また戦争という種全般において勇敢な人々のことも、また戦争において勇敢な人々だけでなく、海難において勇敢な人々のことも、また病気に對しては勇敢な人々、また貧困に對して勇敢な人々、さらには政治に關して

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

勇敢な人々、さらにまた苦痛や恐怖に関して勇敢な人々だけでなく、欲求や快楽に対して戦うことに優れた人々——これらの人々は持ち場に留まりながら行動するにせよ、逃げながら行動するにせよ、勇敢なのです。「…」ですから、もう一度最初に勇氣について——それはこれらすべての場合において同じものなのですが——それが何であるかを言うように努めてください。

(La.191c7-e11)

そして P2 の直後でソクラテスは、どんなものが求められている定義なのかをラケスに得心させるために、「速さ」を例として定義獲得の続きを説明する。事例を吟味して定義を獲得するという手順はこの「速さ」の定義のための手続きのなかでいっそう明瞭に見て取ることができる。

(P3) ソクラテス…ええと、私はこのように言っているのです。例えば、「速さ」とはいったい何であるかと尋

ねる場合を考えてください。その速さとは、走ることにしても、キタラを弾くことにしても、話すことにおいても、学ぶことにおいても、またその他多くのことにおいても我々に備わるものです。実際、我々は語るに値するものであるならほとんどどんなものに関しても速さをもっています。手の運動においてであれ、足の運動においてであれ、口と声の運動においてであれ、思考の運動においてであれ。「…」では、もし誰かが私に「ソクラテスよ、すべての場合においてあなたが「速さ」と名付けるもの、それは何ですか?」と尋ねるとしましょう。そのとき私はその人にこう答えるでしょう。少しの時間のうちに、多くのものを成し遂げる能力、私ならそれを速さと呼ぶ、と。声に関しても、走ることにしても、他のすべてのことにしても。

P3でソクラテスが抽象と一般化の方法を適用しているという解釈は、かなりもつともらしく見える。つまり、彼は最初に速さの多様な諸事例を収集し、ついですべての諸事例に共通な要素を抽出し、そしてこの共通要素を言語化することによって、その定義を提示しているのである。事例優先主義者は、その他の定義探求型対話篇の冒頭部分においても、ソクラテスの対話相手が誤って定義ではなく事例を提案してしまう場合に、同様の手続きが適用されると考える (cf. *Euthphr.* 6d6-11, *Hi. Ma.* 288a8-9, *Men.* 73c6-8)。ただし、P3ほど明確にこの手続きが見て取れるわけではないと認めるけれども。

さて、以上の解釈と対照的に、別の学者たちはこう主張する。つまり、ソクラテスは「定義優先の原則」(より正確にはその一局面)に関与しているので、もし定義獲得のための情報源として諸事例を利用したら、ソクラテスは自己矛盾することになる、と(彼らを「定義優先主義者」と呼ぼう)⁽⁸⁾。定義優先の原則とは次のようなものだ。

(PD) もしある人が F の定義を知らないなら、その人はどんな x についても、 x が F であると知ることができない。⁽⁹⁾ (ここで x は F であると判明する可能性のあるあらゆるものを代理する。)

PDによれば、 F の定義探求の途上にある人は、事例として与えられるどのようなものについても、それが F の本物の事例なのか贗物の事例なのかを判別することができない。しかしもし本物が贗物か分からない諸事例に依拠して探究を進めるのならば、探求者は自分が正しい定義に向かって進んでいるのか確信をもてないだろう。したがっ

て——と定義優先主義者は結論づける——事例の考察を通じて定義に到達することは不可能なのである。

ところで、**PD**がそのままあらゆる**F**に成立すると考えるのは一見して不合理である。例えば、アポカドの定義（系統分類）を知らない人は、自分がスパーで購入したものがアポカドだと知りえないというのは不合理であろう。しかしこの問題は**PD**の適用範囲を制限することによって解決される。実のところプラトンは、すべての事物が根源的に二つの部類へと区別されることをしばしば指摘している。一つ目の部類（部類Aとする）に含まれるそれぞれの事物は、例えば「銀」や「鉄」などの、人々の間でそれが何であるのかについて同意が成立していて、知覚される像を指し示すことによつて他人に示すことができるものである。それに対してもう一つの部類（部類Bとする）に含まれるそれぞれの事物は、「大」や「健康」や「正義」や「善」などの、人々の間でそれが何であるのかについて同意が成立しておらず、知覚される像をもたないために指し示すことができず、定義を使って他人に示さなければならぬものである。¹⁰この区別を考慮するならば、人々の間で同意が成立していない部類Bに含まれる事物に関してだけ、ソクラテスは**PD**に関与していると想定すべきである。**PD**が部類Aに含まれる事物に適用されることを示すテクスト的根拠はないし、この想定によつて一見したところの不合理さは回避できるからだ。だから、誰かが「私はアポカドの定義を知らないが、自分が今食べているものがアポカドだと知っている」と言つたとしても、ソクラテスはそれに反対しないであろう。

PDにまつわるあからさまな不合理さを除去したところで、ソクラテスは**PD**に関与しているのだと定義優先主義者が主張するときに援用されるテクスト的証拠を見ることにしよう。彼らは多くの箇所を引用するが、その論点を理解するためだけならば、一つの箇所を検討すれば十分であろう。『ヒippias（大）』における次の一節を考えよう。

(P4)

ソクラテス…だから、私が自分の家に帰り、彼「仮想のソクラテスの同居人」が、私ができること「法廷やその他の集まりで美しくよく作られたスピーチを披露できることは至高だということ」を喋っているのを聞くとときに、彼は私が恥ずかしく思わないのかと問うのです。美について、まさにそれがいったい何であるのかということさえ私は知らないのだと、こんなに明らかに証明されているにもかかわらず、美しい行為について対話をするなんてことをして。彼は次のように言うのです。「しかしお前は どうして、美を知らないのに、どのスピーチが美しく作られているとか、そうでないとか、あるいは他のどんな行為についてあれ、「どれが美しくなされているとか、そうでないとか」知ることができるのか。そしてお前はそんな状態にあるときに、死んでしまうより生きている方が善いことだと思うのか。」

(Hi.Ma.304d4-e2)

この一節では、美とは何か（美の定義）を知らないかぎり、ソクラテスは、どんな行為についても、それが美しいのか醜いのかを知ることができないという主張をはつきりと読み取ることができる。しかしもしその通りなら、様々な行為を、「美」を抽象し一般化するための情報源として利用することはできないことになるだろう。なぜなら、事例として挙げられた諸行為がすべて美しいものであるという保証がないかぎり、それらすべてに共通する特徴が「美」だという保証はないし、それどころかそもそも共通の特徴が見つけれ出せるといふ保証さえどこにもないのだから。

もちろん定義優先主義者は、定義探求型対話篇でソクラテスが頻繁に事例を取りあげるといふ事実を忘れていないわけではない。しかし彼らは、ソクラテスによる諸事例の使用はすでに提案された定義を批判・検討する局面に制限されるのであり、この局面で事例の知識は必要ないと主張するのである。このときに彼らの念頭にあるのは、定

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

義探求型対話篇におけるソクラテスは、対話相手をもつ複数の信念が互いに矛盾することを証明しているにすぎないという広く受け入れられている見解である。この見解によるとソクラテスの議論の骨組みは次のようにまとめられる。最初に、ソクラテスが「 F とは何か？」と問いかけ、対話相手が F の定義(d)を提案する。次に、ソクラテスはいくつかの命題(p_1, p_2, p_3, \dots)を提示して、対話相手がこれらの命題に同意するか尋ねる。そして最後に、対話相手が p_1, p_2, p_3, \dots に同意すると、ソクラテスは d, p_1, p_2, p_3, \dots のなかに矛盾が生じることを指摘する。このような議論の理解にもとづいて、定義優先主義者はソクラテスが事例に訴えるのは p_1, p_2, p_3, \dots の諸命題を作るためだけだと主張するのである。もしこのことが事実なら、ソクラテスと対話相手は事例の真贋を知る必要がない。なぜならこのような議論が成立するための条件は、事例を利用して作られた命題が真であると証明することではなく、対話相手がそれに同意することだからだ。したがって、定義優先主義者はこう結論づける。ソクラテスが事例を好んで用いることは紛れもない事実だが、それを建設的に利用していると考える必要はない。彼はその真贋の知識が必要とならないような仕方、それらを否定的に利用しているにすぎないのである、と。

私の見るところでは、事例優先主義者も定義優先主義者もソクラテスの建設的な事例使用を十分に理解していない。一方で、ソクラテスが基本的に **P D** に関与していることは **Benson** によつて説得的に論じられており、ソクラテスが事例を建設的に利用できないことについて定義優先主義者の見解は正しいように見える。⁽¹²⁾ 他方で、事例優先主義者によつて引用される $P1 \sim P3$ の箇所は、ソクラテスが定義を獲得するために建設的に諸事例を利用していること、そして定義優先主義者が主張するような、対話相手の信念間の矛盾を示すための諸前提を作るといふ否定的な仕方だけで利用しているのではないことを強く示唆する。したがって、我々はジレンマに直面する。 $P1 \sim P3$ の箇所ではソクラテスが諸事例を建設的に利用していることも、ソクラテスが **P D** に関与していることもどちらも間違いないように見えるのに、一方を選ぶことは他方を否定することにつながるのである。

三 真なる信念説

さて、このジレンマに対して次のように主張する学者たちがいる。もし我々が知識と真なる信念との区別を想定するならば、上に見た問題は解消する。なぜなら、ソクラテスの定義のための手続きの端緒は、知識によってではなく、真なる信念によって選別された諸事例を集めることにあると考えればよいからだ（この解釈を「真なる信念説」と呼ぶことにしよう）。⁽¹³⁾ 『メノン』の中の有名な一節 (98a1-4) によると、知識とは原因・理由の説明によって縛り付けられた真なる信念である。だから、知識を獲得しないかぎり、我々は何故 x が F であるのかを説明することはできない。しかしそれでも我々は x が F だという正しい判断をすることができる。つまり、 F の定義は真正な事例を集めるために必要なのではなく、これらの事例が真正であることを正当化するために必要なのだ。確かに、プラトンが知識と真なる信念との区別を発展させるのは、一般に中期対話篇の直前に書かれたと考えられる『メノン』以降である。しかしだからといって、ソクラテスがこの区別に全く気づいていないと想定すべき理由はない。⁽¹⁴⁾ もし真なる信念説を採るなら、ソクラテスの立場は矛盾なく説明できる。ソクラテスによれば、**P D** の帰結として、定義に到達する以前にどの事例が本物であるかを知ることができない。しかし、事例について真なる信念をもつことはできるのであり、したがって、定義に到達する以前でも、その真なる信念にもとづいて真正の事例を集めることができるのだ。このようにこの学者たちは主張するのである。

しかしながら、ソクラテスの定義のための手続きのなかで真なる信念がどのように位置づけられるかを理解することは容易ではない。三つの問題が指摘できるだろう。第一の、そして最も根本的な問題は、どのように真なる信念が獲得されるのが不明であることだ。（ソクラテスと対話相手が定義の情報源として諸事例を集めるという想定のもとでは、定義探究開始前から彼らが真なる信念をもっていたと考えなくてはならないことに注意しよう。）

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

真なる信念は、『メノン』(99b11-d9)で示唆されるように、神の摂理によって与えられるかもしれない⁽¹⁵⁾、あるいは偶然によって与えられるかもしれない。しかしそのような仕方でも獲得された真なる信念が我々の定義探求を支えるとは信じがたい。なぜなら、探求者自身は真なる信念をもつ状態を、そうでない状態から区別することができないことになり、したがって真正の事例を選んでいいのか確信がもてなくなるからだ。あるいは別の可能性として、*F*の知識をすでに獲得した人が対話の場面において、定義を明かさずに*F*の多くの真正な諸事例をソクラテスと対話相手に与えるなら、この二人は自分が真なる信念をもっているかと確信できるかもしれない。しかし初期対話篇でこのような状況は発生しない。

第二に、真なる信念説は、ある行為が本当に*F*かどうかを正しく判断するために定義が必要だというソクラテス自身の発言と矛盾するであろう。『エウテュポン』で敬虔さの定義の探求を動機づけるものが何だったのかを思い出してみよう。それは、少なくともその一部に、エウテュポンの行為(殺人者である雇われ労働者を縛り上げ野外に放置して死なせた罪で自分自身の父親を訴追すること)が本当に敬虔な行為の事例なのかを正しく判断したい、という欲求を含んでいる(991-d4)。次の一節でソクラテスはこの欲求を一般的に表明している⁽¹⁶⁾。

(P5) ソクラテス…それなら、私にその「敬虔さの」相そのものがいったい何であるのかを教えてください。それに目を向けまたそれをモデルとして用いながら、あなたが、あるいは他の誰かが行うことのうち、そのようなものであるものが敬虔であると私が主張し、^(P6) またそのようでないものが敬虔であることを否定するために。

(Euthphr. 6e4-7)

しかし、真なる信念説によれば、事例を正しく判断する能力は定義を探すための前提条件であり、目的ではないはずである。だから、この解釈は、与えられた事例が F なのかを正しく判断することがソクラテスの定義探求の目的となつてゐるという事実を説明できない。

最後に、真なる信念説によつて想定される知識と真なる信念の区別は、プラトンが『メノン』(97c11-98b6)で想定する区別と一致しないという問題がある。プラトンによると、この二つの認知能力を区別するのは「安定性」と「正当化」という二つの要素であり、知識はこの二つの要素をもつが、真なる信念はどちらももたない。しかし真なる信念説の支持者はこのうち正当化だけを強調して、安定性に十分な注意を払っていないのである。なぜなら彼らが念頭におく状況とは、ソクラテスと対話相手が諸事例を集めるときに、真なる信念によつて常に正しい事例を集めるが、それが正しいことを正当化できないというものだからだ。この図式では真なる信念は安定したものであり、ソクラテスと対話相手が事例を集めるときには常に彼らのもとにあるのでなければならぬ。それに対してプラトンは、二つの認知能力の決定的な違いが、知識はその所持者のもとに常に、あるが、真なる信念はそうではないということにあると考える。だから、知識と真なる信念との違いは、知識が信念よりもずっと価値があるのは何故なのかというメノンの質問に答える形で説明されるのだ。ダイダロスが制作する彫像は、縛りつけられていないと所有者の手から逃げ去ってしまうので、まったく価値をもたない。まさしくそれと同じように、所有者に縛りつけられていない真なる信念は所有者の手から逃げ去ってしまうので、価値をもたないのである。正当化あるいは原因・理由の説明は、この議論のなかでどのように認知能力の安定性が獲得されるのかを説明するために簡単に言及されるだけである (ibid.:98a3-4)。したがつて、プラトンは真なる信念説の信奉者に次のように言つて反対したであらう——「もしソクラテスと対話相手が真なる信念によつて本物の事例を集めてゐるのであれば、真なる信念が彼らのもとを離れるときに本物の事例を集めることに失敗するであらう」と。

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

要するに、もし真なる信念（事例を正しく判断する能力）が、ソクラテスの定義のための手続きのなかで果たす役割が仮にあるとすると、それは不可思議な仕方でも獲得されるものであり、定義の探求の目的のひとつを無意味にしてしまうほど強力で、プラトンの発言とは裏腹に安定したものであることになるだろう。しかしこれらの帰結は受け入れがたい。

ところで、定義獲得のための情報源として諸事例を建設的に利用するためには、真なる信念など必要でなく、たんなる信念で十分だという提案が考えられるかもしれない。¹⁹⁾ もちろんこの提案は、探求者が F の膺の事例を本物の事例と一緒に集めてしまうと、その人は F を見つけれないという問題を解決しない。しかし、次のように論じることでのこの問題を回避できるかもしれない。つまり、ソクラテスが定義のための情報源として集めているものは、そもそも真正の事例ではないのだ、と。次のような二つの線での解釈が思い浮かぶであろう。一つ目は、ソクラテスが常識に訴えているという解釈である。たしかに、常識は事例の真贋を区別するために十分ではないが、それはある事例が異論の余地のあるものかどうかを区別するために有効である。事例は多人数によって真正と認められるときに異論の余地がなく、少数数によってしかそう認められないときに異論の余地がある。だから、ラケスが提示した勇敢な行為は異論の余地がないが、父親や親類から不敬であると考えられた (*Euthyphr.* 4d5-6) エウテュプロンによる父親の告訴は異論の余地がある事例なのである。この解釈によると、ソクラテスは常識に依拠しつつ、異論の余地のない事例に共通の特性を探求していることになる。二つ目の解釈は、ソクラテスの事例の使用はたんに仮定的なものに過ぎないと見なす。ソクラテスは挙げられた事例を暫定的に受け入れていただけで、後にそれを破棄するかもしれない。つまり、もし列挙された事例に共通な固有の特性が探求対象と異なるように見える場合、あるいはそのような特性を発見することが著しく難しいと判断される場合に、ソクラテスは事例の一覧表を書き換えるのだ。この場合、ソクラテスは探求の端緒において、真正の事例ではなく、真正だと仮定された事例を収集して

いるのである。

しかし、このどちらの解釈もテクスト的根拠を欠くという致命的欠点をもっている。まず、ソクラテスは事例を集めるために常識に頼ってなどいない。それどころか、彼は常識的な思考から距離をおくことで有名である⁽¹⁹⁾。それからまた、ソクラテスはいったん提示した事例のリストを決して改訂したりはしない。事実、探求がアポリアに終わったときでさえも、ソクラテスは議論の冒頭で与えられた事例に問題がある可能性を考慮する素振りを全く見せない。いづれにせよ、私の見るところでは、本節で検討した解釈はいずれも我々が嵌りこんだジレンマから脱出するための方途として、思弁的に考えられたものに過ぎない。そしてその際にソクラテスが事例を集める様子を描写したテクストは全く考慮されていない。以下において私はソクラテスが実際にどのような種類の事例を集めているのかを詳しく考察し、そしてその考察にもとづいて別の解釈を提示することにしたい。

四 私の解釈

まず最初に指摘しておきたいことは、学者たちが「事例」について議論するとき、様々な種類の「事例」が相互に区別されることなく議論の俎上に載せられているという事実である。例えば、ラケスによる勇気の定義の提案（自分の持ち場に留まって、逃げることなく敵を防ぐこと）が勇敢な行為の「事例」と見做され、P2でソクラテスが列挙する様々な状況において勇気を示す人々（戦争で勇気を示す人、病氣や貧困で勇気を示す人など）も「事例」だと見做される。しかしこれら二種類の「事例」はその本性において明確な違いがあるように見える。前者は本当に勇敢なのか即座に明らかでないある特定の種類の行為であるのに対し、後者は様々な状況に対処する人々に発現するものとしての勇気である。それからまた、『ヒippias（大）』から定義優先の原則の根拠として引用されたP4で、美しいか醜いか知ることができないもの——だから定義の情報源としての利用が禁止されると考えられる

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

もの——とはおそらく、ある観察者に美しく見えるが、実際はそうでないかもしれない個別のスピトチヤ行為であろう。さらに、メノンには二通りの仕方での「事例」を列挙している。一つ目は次のようなものだ。

- (P6) メノン…まず第一に、もし男の徳を知りたいのであれば、それを言うのは簡単です。男の徳とは、ポリスの事業に携わるのに十分な資格をもつこと、そしてそれを遂行しながら、味方を大切に、敵に災いをもたらし、そして自分がそのようなことを被らないよう注意することです。またもし女の徳について知りたいたのでしたら、それを説明することは難しくありません。つまり、女は、家財を維持しまた夫の言うことをよく聞きながら、家をよく治めなければなりません。また子供の徳は——男の子でも女の子でも——別のものであります。また老人の徳も。もし望まれるのなら、自由人の徳も。もし望まれるのなら、奴隷の徳も。
(Men. 71e1-72a1)

メノンがここで行っていることは、最初に様々な状況に発現するものとしての徳を性別・年齢・身分などに応じて区別した上で、それぞれに特定の種類の行為を付け加えることである。そして議論が少し進んだところでメノンは別の仕方での「事例」を列挙する——「それなら、私は、勇氣は徳だと思えますし、節度、知恵、気前の良さ、そして他の多くのものもそうですと思えます」(Men. 74a4-6)。この事例は後に徳の部分と呼ばれる (cf. *ibid.* 79a9-e6)。

さて、私はこのように様々な種類を包括する「事例」を次の四つに区別することを提案したい。それはつまり、(1a)ある状況・行為・事物に発現するものとしての *F*、(1b) *F* の部分・種類、(2) ある特定の種類の行為・事物、(3) 個別の行為・事物である。この区別の重要性は、*PD* における変項 (*x*) にそれぞれの意味での事例を置き入れてみれば直ちに明らかになると思う。次に挙げるものがすべて「徳」の事例であると想定しよう。(1a) 男

の徳、(1b) 勇気、(2) 政治に携わること、(3) ペリクレス（一般に有徳だと見做されている人）。

(PD-1a) もしある人が徳の定義を知らないなら、その人は男の徳が徳であると知ることができない。

(PD-1b) もしある人が徳の定義を知らないなら、その人は勇気が徳であると知ることができない。

(PD-2) もしある人が徳の定義を知らないなら、その人は政治に携わることが有徳の行為であると知ることができない。

(PD-3) もしある人が徳の定義を知らないなら、その人はペリクレスが有徳の人であると知ることができない。

一見して PD-1a は理不尽である。誰であれ、男の徳が徳であることは知っている。なぜならこれはたんなる分析的命題だからだ。すると、PD がどんな種類の事例についても妥当であるというのは事実ではない。(1a) の意味での「事例」は明らかな例外である。⁽²⁰⁾したがって、もし一般的に(例外を除いて) PD に関与するソクラテスが、定義のための情報源としてこの種の事例を収集しているのを発見したとしても、驚くに値しない。実際、我々はその後すぐプラトンのテクストをつぶさに検討しながら、ソクラテスの定義のための手続きが大部分この種の事例に依拠していることを見出すだろう。

さらに、私はソクラテスが PD-1b も妥当でないと考えたと提案したい。確かにこちらには PD-1a のような理不尽さはないが、それでも「勇気について必要最小限の理解をもつ人はそれが徳だと知っているのだ」というのは理に適った主張である。だから、私は PD が 1b の意味での「事例」についても妥当でないと見做す。⁽²¹⁾これと対照的に、ソクラテスは一般的な(例外を除いた) PD への関与のために、PD-2 あるいは PD-3 が妥当だと考えることを提案したい。要するに、1a と 1b は明らかに真正な F の事例として定義のための建設的な情報源になるのであり、P

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

Dはこれら二種類の事例には適用されないのである。またここで私は1aと1bを「明示事例」と呼んで、上の四つの意味での事例をも指しうる「事例」という表現と区別することにしたい。

では、以下において、ソクラテスまたは対話相手がFの定義を提案する前にFの事例に言及する様々な箇所を検討することにしよう。上に示した分類の順序に従って、まず最初に1aの意味での事例を取りあげよう。

四—ある状況・行為・事物に発現するものとしてのF

最初に、事例優先主義者がテクスト的根拠として『ラケス』から引用した三箇所のうちのP2とP3を取りあげよう。まずP2では、ラケスが歩兵の場合だけを念頭において定義を提案したことが判明したあとで(La.191b7-7c), ソクラテスは、歩兵や騎兵やその他の戦闘要員だけでなく、海難、病氣と貧困、政治、苦痛と恐怖、欲求と快樂などの様々な状況に対処する人たちも勇気を示すと指摘することによって、ラケスの視野を拡大する。そしてこれら様々な状況すべてで示される同一の勇気は何かと問いかける。言い換えれば、ソクラテスは様々な状況に発現するものとしての同一の勇気を知りたいのだ。次にP3でソクラテスは、速さの定義を提示する前に、我々がそこに速さを認識する様々な行為——走ること、リュウラを弾くこと、話すこと、学ぶこと、手や足や舌・声や思考の動き——を列挙する。そしてこれらすべての場合に速さと呼ばれるものが何かと問う。言い換えれば、ソクラテスはそれぞれの行為に発現するものとしての同一の速さを知りたいのである。したがって、P2とP3で言及される事例は1aの意味での事例であり、ソクラテスは一般的にPDに関与しつつも、例外的にこれらの明示事例を定義獲得のために利用できるのである。

ここで注意しておきたいが、P2やP3でソクラテスが事例を列挙するときに狙っていることは、ただたんに勇敢な人や速い行動をいくつか提示することではなく、むしろ勇気や速さがそこに発現するような状況や行為をできるだ

け広範な局面において把握することなのだ。ソクラテスは F の定義を求めるに当たって、あらゆる場面で同一の F の相が存在すると想定している。もし F がそこで発現するような多種多様な状況・行為・事物を考慮しないと、我々は不当に制限された場面だけに関係する定義を与えるという過ちを犯すかもしれない。ラケスの最初の提案に指摘された過誤はまさにこの種のものだったと言える。同様に、ある人は「速さとは短時間で多くの距離を移動する能力だ」と提案するかもしれない。この場合、その人は移動することに関わる速さだけを考慮して、学ぶことや思考の運動に関する速さを見落としている。ソクラテスが対話相手の注意を F がそこに発現するような様々な状況・行為・事物に向けるのは、まさにこうした過ちを防ぐためである。

同様の手続きは、ソクラテスが様々な状況・行為・事物を、それらが F である（あるいは F になる）かぎりで考察するときに見出せる。私はこれらもまた1aの意味での事例と見做す。これらの事例は F である（あるいは F になる）かぎりにおいて考察されているので、我々は F が常にそれらに発現している（あるいは発現することになる）と考えなければならないからだ。明らかに、これらの事例が F なのかどうか知らないと言うことは的はずれである。だから、 PD はこれらの事例についても妥当ではない。『ヒippiアス（大）』と『カルミデス』と『ラケス』には事例がこのような仕方で行及される箇所が存在する。学者たちはこれまでソクラテスの定義のための手続きにおける事例の役割を議論するときにまったく注意を払ってこなかったが、これらの箇所は「明示事例」が建設的に利用されることを示す重要な証拠となる。

まず、『ヒippiアス（大）』において、ヒippiアスの最初の「美」の定義案（美とは美しい少女である）を論駁したあとで、ソクラテスはヒippiアスの注意を、美そのものが付け加わることよって美しくなる様々な事物や行為へと向ける。

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

(P7) ソクラテス：「お前は私が美そのものについて尋ねていたことを思い出せないのか。それが付け加わるすべてのもの——石であれ、材木であれ、人間であれ、神であれ、どんな行為であれ、どんな学識であれ——に、それが美しいことが備わるもの、それについて尋ねていたことを。」

(Hi.Ma.292C9-d3)

この一節でソクラテスはまず「美とは何か？」という問いが美そのものについての問いだったことをヒッピアスに思い出させる。そして次に（右の訳ではダツシユで挿入された）事物や行為に言及しながら、美そのものについて補足的な説明を与える。つまり、美そのものとは、これらの事物や行為に、発現しうる、同一の美なのである。この補足説明を受けてヒッピアスは再び美を定義しようと試みる。だから、ここで1aの意味での事例が定義のための情報源として利用されていることが分かる。

次に、対話篇の後半部分では、すぐに思い浮かぶ定義はもうないと認めたヒッピアスに代わって、ソクラテス自らが美の定義を提案する。最初の提案（美とは相応しさである）を別として、ソクラテスは、美の定義について思案しながら、美しいと考えられたかぎりでの事物や行為に言及するのを忘れない。P8、P9、P10はそれぞれソクラテスが二つ目、三つ目、四つ目の提案をする箇所である。

(P8) ソクラテス：私たちは、眼が、見るできないようなものであると思われる場合にはではなく、見ることも、見ることに關して有用であるような場合に、美しいと言います。（…）それから、身体全体も、走ることに關して、あるいはレスリングに關して、そのように「有用な場合に」美しいと言います。それからまた、すべての生き物も（美しい馬であれ、雄鶏であれ、雉であれ）、そしてすべての装備と乗

り物も（陸上用・海上用を問わず、また商船・軍船を問わず）、さらにはすべての道具も（音楽の道具であれほかの技術の道具であれ）、また望まれるのなら、行為や法律も——ほとんどこれらすべてのものを、私たちは同じ仕方（τῷ αὐτῷ τρόπῳ）美しいと呼ぶのです。

(*Hi.Ma.295c4-d6*)

(P9)

ソクラテス…事実このようにして、美しい身体も美しい習慣も知恵も私たちがさっき言い及んでいたすべてのものもみんな美しいのです。なぜなら（ὅτι）それらは有益なのですから。

(*Ibid.296e2-4*)

(P10)

ソクラテス…ヒippiasよ、思うに、少なくとも美しい人々は、そしてすべての装飾品、絵画や彫刻は、それらが美しいかぎりにおいて（ἀδῶν κατὰ τὴν）それらを目にする私たちを喜ばせます。また美しい声やあらゆる音楽やスピーチや物語も同じ効果を生み出します。したがって、もし私たちがあの高慢ちきな人（仮想のソクラテスの同居人）に「高貴なる人よ、美とは聴覚と視覚を通じた快さである」と答えるなら、彼の高慢ちきな鼻を折ることになると思いませんか？

ヒippias…ソクラテス、少なくとも私は今度こそ、美が何であるかうまく語られたと思いますよ。

ソクラテス…何ですって？ヒippiasよ、果たして美しい行為や法律も、聴覚または視覚を通じて快いものだから美しいのだと私たちは主張するのでしょうか？それともこれらは何か別の相をもつと主張するのでしょうか？〔…〕

ヒippias…ええと、あなたがそう言うのだから、私自身もこの法律についての美は何か他のものだと思ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

いますよ。

(Ibid.298a1-c4)

ソクラテスは、様々な事物や行為を「美しいかぎりにおいて」(ἀὰν καλὰ ἢ 298a3) 把握し、それらが美しいとき
 の「同じ仕方」(τῷ αὐτῷ τρόπῳ 295f6) あるいは「原因・理由」(ὅτι 296e4) を考察している。これらの箇所
 で様々な事物・行為が定義のための情報源として言及されていることは疑いえない。P8において、ソクラテスはこれ
 らが有能・有用であるときに美しいと考え、「美とは能力・有用性である」という定義を提案する。P9では、ソク
 ラテスはこれらが有益であるときに美しいと考え、「美とは有益性である」と提案する。さらに、P10では、ソクラ
 テスはこれらのほとんどが視覚と聴覚を通じた快を引き起こすと考える。もっとも、法律と行為については判断を
 保留しているけれども。だからこれらすべての箇所ですクラテスは、最初に1aの意味での事例を集めて、次にそれ
 らがFを獲得するときの共通の原因・あり方を見つけようと諸事例を吟味・検討しているのである。

最後に、『カルミデス』に登場するカルミデスと『ラケス』に登場するニキアスが、問題となるものが様々な事
 物・行為において同一のFだということを、ソクラテスの教えを待つまでもなく了解していることを確認しよう。
 まずカルミデスは、ソクラテスに「節度とは何か？」と尋ねられると、次のように様々な行為に言及しながら定義
 を提案する。

(P11)

ソクラテス…しかしその後で彼「カルミデス」はこう言いました。「自分には節度とはすべての行為を穩
 やかにゆつくりと行うこと——道を歩くことや対話することにおいて——また他のすべてのものを同じよ
 うに行うことだと思われませう。」

ここでカルミデスは、節度をもつてなされるかぎりでの様々な行為（例えば道を歩くことや対話すること）を考慮した上で、自らの定義を提案している。またニキアスは、次のように様々な状況に言及しながら勇気の定義を提案する。

(P12) ニキアス：ラケスよ、少なくとも私はそれ〔勇気〕が、戦争においても他のどんな状況においても、恐れべきものと安心すべきものとの知識だと主張する。

(*La.* 194e11-195a1)

ここでニキアスは、勇気が発現する様々な状況を考慮した上で、自らの定義を提案している。この二人の対話相手もまた定義を提案する前に1aの意味での事例を利用しているのは明らかである。

以上の考察によって、ソクラテス（と対話相手）が1aの意味での事例を建設的に利用していることの十分な証拠を示すことができたと思う。この意味での事例は明らかに真正の*F*の事例であり、*PD*の例外となる。したがって一般的に、*PD*へ関与することと、定義のための情報源としてこれらを利用することとの間に不整合はないのである。

四―二 *F*の部分・種類

次に、1bの意味での事例（*F*の部分・種類）について考えてみよう。初期対話篇中において、ソクラテスと対話相手が定義を提案する前に*F*の部分・種類を概観するのは『メノン』におけるただ一箇所しかない。上にP6

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

[Men. 71e1-72a1] として引用した箇所ではメノンには、性別・年齢・身分に応じて分類された徳に様々な記述を付加することによって「徳」の定義のリストを提案していた。ソクラテスが、求められているものは単一の徳の定義だという理由でこのリストを棄却すると、メノンは別の定義を模索しながら徳の部分に行き当たる。

(P13) メノン：あなたの言っていることは正しいです。実際、私も正義だけでなく他の徳もあると言います。

ソクラテス：それは何ですか。〔…〕

メノン：私は勇気が徳であると思いますし、節度、知恵、寛大さ、その他多くのものが徳であると思います。

ソクラテス：メノンよ、私たちはもう一度同じ問題に直面しています。ひとつの徳を探し求めながら、まともや多くの徳を発見してしまいました。さっきとは違う仕方ですけれど。しかし、これらすべてを通じて (ἐκ τῶν αὐτῶν τοῦτων) 存在するひとつの徳については、我々は発見することができません。

メノン：だって、ソクラテス、私は、あなたが探しているような仕方で、他のものの場合と同じように、すべてのものに即した (κατὰ ταύτων) ひとつの徳を把握することができないのですから。

(Men. 73e7-74b1)

この一節だけからでは、ソクラテスが徳の部分を定義のための情報源として利用できるかと考えるかどうかは明らかではない。しかしこのことは、徳の場合と類比的なものとして提示される形と色の場合を考え合わせてみると、はつきりするように見える。ソクラテスは自分の質問の意図をメノンに理解させるために、形とその部分・種類について次のような想像上の対話を展開する。

ソクラテス…では、もし彼（想像上の質問者）が私のように議論を追究し、次のように言ったとしましょう。「我々はいつでも多に辿り着くが、そのような仕方では私に答えないでくれ。むしろ、これら多くのものを何かひとつの名前で君は呼んでいるのだから、そしてそれらのどのひとつも、互いに反対であるにもかかわらず、形でないものはないと君は主張するのだから、次のことを答えてくれ。つまり、曲線にも直線に劣らず、当てはまるもの、それは何であるのか？まさにそれを君は「形」と呼ぶのであり、また曲線が、直線に劣らず形であると君は主張するのだけれども。」（…）そして形や色についてそのように問いかける人にあるが次のように言ったとしましょう。「しかしね、君、私は君が何を望んでいるのか分からないし、君が言っているものを知りもしないのだ。」すると彼は多分驚いてこう言ったでしょう。「私はこれらすべてのものについて (*ἐπι πάντων τούτων*) 同じものを探しているということが君には分からないのか？」これらについても、メノンよ、もし誰かがあなたに尋ねるとしたら、答えられないでしょうか。「曲線についても直線についてもあなたが形と呼ぶその他のものについても、すべてのものについて同じもの、それは何であるか？」

(Ibid.74d3-75a8)

ソクラテスはここで形の部分・種類である曲線や直線が形であることを前提としており、これらすべてに当てはまる同一のものを探しているのだと言っている。疑いなくこのことは形の部分・種類が定義のための情報源として利用できることを意味している。そして、形の定義の探求は、徳の定義の探求の模範例として紹介されているから (cf. *Men.* 77a9-10)、徳の定義も同じ仕方では獲得できると考えるのが自然である。つまり、徳の定義の探求は、最初に徳の部分・種類を綜観し、それらすべてに当てはまる固有の性格を見出すという手続きによって行われるのだ。⁽²²⁾

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

実際のところ、この手続きが適用される探求対象を一般化することに問題はないと思われる。だから、ソクラテスは F の部分・種類が定義のための情報源として利用できるという立場に立つと私は結論づけたい。(そしてすでに論じたように、「 x (α) α 勇氣、曲線」が何であるか」について最小限の理解をもつ人は、 x が F (α) α 徳、形) の部分・種類だと知っていると考えるべきだから、この結論は問題を生じないであろう。)⁽²³⁾

四―三 特定の種類の行為や事物

続いてソクラテスが2の意味での事例(特定の種類の行為・事物)を建設的に利用しているかを考察しよう。ラケスによる最初の勇氣の定義案(持ち場に留まり、逃げることなく敵を防ぐこと)はこの区分に含まれる。この他に、この意味の事例が定義提案前に問題となる箇所は『エウテュブロン』と『メノン』に見つかる。すでに見たように、事例優先主義者は、P1 (Pa.191a1-c) を根拠として、ソクラテスがラケスの最初の提案を定義のための情報源として受け入れると主張していた。もしこれが事実なら、ソクラテスは、本当に F の事例なのかすぐには分からない事例を建設的に利用していることになる。しかし私は、『エウテュブロン』の一節の検討を出発点として、それが事実ではないと論じたい。私の考えでは、ソクラテスが2の意味での事例を定義のための情報源として利用することはない。

エウテュブロンは、「敬虔さとは何か?」と問われて、最初に「宗教的な事柄に関して過ちを犯しまた不正をなす人を訴追すること」と答える(こう答えるとき彼は、父親を訴追するという彼自身のトークン行為が具体化するタイプ行為を提案して、自分の行為が敬虔であるという正当化を図る)。そしてすぐ後で、この回答で描写される行為は、彼自身が思いつく多くの敬虔な行為のひとつに過ぎないことを認める。だから、エウテュブロンの提案は2の意味での事例と見做せるだろう。そこで問題は、ソクラテスがこの事例を建設的に利用しているのかということ

とだ。次の一節を考えてみよう。

(P15)

ソクラテス…今は私がさつきあなたに尋ねていたものをもっとはつきり言うように努めてください。というのも、友よ、あなたは以前、私が敬虔さとはいったい何であるかと問いかけたときに、十分に教えてくれなかったからです。あなたはただ、父を殺人の罪で訴追しながらあなたがしていることが敬虔であると
言っただけですから。

エウテュプロン…ソクラテス、私は真実を語っていたのですよ。

ソクラテス…たぶんそうかもしれませんが (logos)。しかし、エウテュプロン、あなたは他の多くのものも敬虔であると主張する。

エウテュプロン…だってそうですから。

ソクラテス…なら、覚えておいてください。私があなたに頼んでいたのは、多くの敬虔なものの中の何かひとつふたつを私に教えること (didaxen) ではないのです。そうではなくて、それによって多くの敬虔なものが敬虔であるところの相そのものを教えることなのです。

(Euthphr. 6c9-d11)

ここでソクラテスは、この種の行為が敬虔であるかもし、れない、と言うだけである。もちろん多くの敬虔なものうちのひとつふたつを教えるように頼んでいないというソクラテスの最後の言葉は、エウテュプロンがそれを教えたということを含意しない。それはただエウテュプロンが質問の意味を誤解して、それを教えようと試みたことを意味するだけである。⁽²⁵⁾ 実際のところ、ソクラテスは P15 の直後 (ibid. 6e4-7 || P5) で、エウテュプロンのトークン行為

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

が敬虔かどうかを判断するためには、まず敬虔さの定義が必要だと表明する。だから、このトークン行為によって具体化されるエウテュプロンの事例は、定義のための情報源として考えられていないであろう。

事実、エウテュプロンのトークン行為は、それ自身が自明の敬虔な行為でないだけでなく、むしろそれによって具体化されるタイプ行為もまた自明の敬虔な行為でないことを示すように見える。つまり、それは「宗教的な事柄に関して過ちを犯しました不正をなす人を訴追すること」という一見すると疑いなく敬虔な行為だと思えるものが、常に敬虔な行為とは限らないという事実を照らし出すのである。だから、読み手はエウテュプロンの事例に対して示されるソクラテスの寛容な態度に驚くかもしれない。ソクラテスは「たぶん」エウテュプロンは真実を語ったの「かもしれない」と言うだけで、自分の父親に対する訴追が敬虔な行為だというエウテュプロンの独断的主張に異議を差し挟まない。しかし、ソクラテスの表面上寛容な態度には明確な理由がある。それは、ソクラテスが敬虔さの知識をもたないと宣言し、エウテュプロンがそれをもつと宣言したという事実である。少し前の会話の中で (ibid.494-504)、ソクラテスはエウテュプロンに、自分の父親を訴追することが不敬虔なことかもしれないと恐れる必要がないほどに、神的・敬虔なものについて正確な知識をもっているのかと問いかける。そしてエウテュプロンが肯定すると、ソクラテスはエウテュプロンの弟子になってこの知識を学びたいと発言する。このときソクラテスは、一般的にPDに関与しているので、エウテュプロンが敬虔さの定義を適用することによって、自分の行為を敬虔なものだと判断したのだと考えるだろう。だから、ソクラテスは敬虔さの定義を知らないと宣言している以上、その知識をもつと断言する人が敬虔な行為として提示する事例に反対する権利を——少なくともソクラテスが対話相手を知りたげると示すまでは——もたないものである。これが、ソクラテスがエウテュプロンの言葉に対して「たぶんそうかもしれません」と控えめに答える理由なのだ。

では『ラケス』に戻ろう。私は、P1でソクラテスが「自分の持ち場に留まって敵を防ぐ人が勇敢だ」というラケ

スの発言に同意するとき、上と同様の説明が与えられると提案したい。つまり、ソクラテスは勇氣の定義についての無知を宣言している以上、そのような人が勇敢だという主張に反対する権利をもたないのである。この他にソクラテスがラケスの最初の提案を勇氣の真正な事例と見做さないと考えるべき理由は三つ挙げられる。第一に、P1直後のソクラテスの議論は、まさしくラケスの事例が適切だという確信を動揺させることを狙っている。ここでは「持ち場に留まること」が歩兵にとつてさえも勇敢な行為の必要条件ではないことが同意される。プラタイアでペルシア人と戦ったスパルタ歩兵は、まず逃走することによって敵の隊列の乱れを誘発し、次に反転して攻撃したが、彼らは勇敢だった (Va. 191b8-6)。ラケスの事例が本物らしく見えるのは、戦場から逃走する人を臆病者として排除することによるので、逃走しながらも勇敢な人の存在が明らかになると、ラケスの事例は簡単にそのもつともらしさを失ってしまうのである。第二に、その後の対話の展開を考え合わせると、反例は容易に思い浮かぶ。対話篇後半部でニキアスは「恐れるべきものと安心すべきものとの知識」を勇氣の定義として提案し (ibid. 194e11-195a1)、勇氣を無謀・狂気から区別する (ibid. 197a6-e1)。もしこの区別を認めるなら、狂気のせいで逃走せず敵と戦う人は勇敢でないと簡単に指摘できるだろう。第三に、ラケスの事例は孤立している。P2 (P1のすぐ後の箇所) でソクラテスは勇敢な人々の事例を列挙するが、これはすべて1aの意味の事例であり、2の意味の事例は他に言及されない。すでに論じたように、これら二種類の「事例」は互いに本性を異にしている。以上から、P2でラケスに「すべての場合において同一の勇氣とは何か？」と問うとき、ソクラテスはラケスの最初の提案を含める意図をもたなかったと結論づけられるであろう。

最後に『メノン』を取り上げよう。すでにP6で見たように、メノンの最初の徳の定義の提案は1aの意味での事例と2の意味での事例との組み合わせだった。つまり、メノンは、まず徳を男、女、子供、老人、自由人、奴隷に発現するものとして分類し、そしてそれぞれに特定の種類の行為を付け加える (ただし実際に描写されるのは男の徳

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

と女の徳だけだが)。この提案に関して、これまでの解釈と整合的に次のように提案したい。つまり、ソクラテスが建設的な情報源として利用するのは、男の徳や女の徳などの、ある状況に発現するものとしての徳だけであり、そこに付加された特定の種類の行為は対象外である、と。しかしこの解釈を正当化するためには、徳が様々な状況を通じて同じであるとメノンに同意させる議論の中で、ソクラテスがメノンによって描写された行為に言及する箇所 (*Men.* 73a6-7c1) を考察する必要がある。というのも、男の徳や女の徳はまさしくメノンが描写した特定の種類の行為であることを、ソクラテスは否定していないどころか、むしろ、徳がすべての人間において同一であることを論証するために、それを真なる前提として利用していると主張する人がいるかもしれないからだ。もしこの主張が正しければ、ソクラテスは、私のこれまでの議論と裏腹に、一般的に **P**D に関与しながらも、2 の意味での事例を定義のための情報源として利用していることになる。

問題となる議論は次のようなものだ。⁽²⁶⁾

- (S1) 男の徳はポリスを「よく」(εὖ) 治めることにあり、女の徳は家をよく治めることにある。
- (S2) 「節度ある仕方⁽¹⁾で正しく」(σωφρόνως καὶ δικαίως) 治めることなしには、ポリスであれ、家であれ、他のどんなものであれ、よく治めることはできない。
- (S3) 節度ある仕方⁽¹⁾で正しく治めるときにはいつでも「節度と正義をもつて」(δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη) そうする。
- (S4) 男であれ、女であれ、もし「善きもの」(ἀγαθόν) となりたいなら、正義と節度という同じものを必要とする。
- (S5) 子供や老人が「放埒で不正」(ἀκαλαστοὶ ὄντες καὶ ἀδικοὶ) であるなら、善きものになれない。

- (S6) 子供や老人が節度をもち、正しいなら、彼らは善きものとなる。
(S7) すべての人間は同じものを獲得することによって善きものとなる。
(S8) すべての人間は同じ仕方ですべきものである。
(S9) 同一の徳がすべての人間に帰属する。

一般的な解釈によると、ここでソクラテスは自身が受け入れられる諸前提にもとづいて、徳がすべての人間にとつて同一であることを論証している。もしこの見解が正しいなら、S1は議論の真の前提として提示されていることになる。換言すれば、ソクラテスはメノンによる男の徳と女の徳の描写が適切だと考えていることになるのである。しかしながら、多くの学者によって指摘されているように、この論証は多くの欠陥を抱え込んでいるように見える。とくに問題となるのは、S7がS4とS6から帰結しないことである。なぜなら、S4は節度と正義の獲得を善きものとなるための必要条件とするのに対し、S6とS7はそれを善きものとなるための十分条件とするからだ。⁽²⁷⁾ S1を認めるかぎり、男と女が同じ仕方ですべきものとなると主張するのは誤りである。なぜなら、男と女はメノンによって描写された別々の活動に従事するかぎり、善きものであるから。したがって、この見解によれば、「プラトンの議論は彼が望むものを確立しない」⁽²⁸⁾。

しかしこのような解釈はプラトンの論理的洞察力に対してフェアではないであろう。事実、この議論に別の解釈を与える余地は十分にあり、私は、ソクラテスが真である諸前提にもとづいた妥当な論証を展開しようと意図しているのではなく、たんにメノンを説得しようとするのだと提案したい。ソクラテスの目的は、人間が善きものであるということに関して、別々の活動に従事しているという事実を関係なくするほど重要な条件が存在し、そしてこの条件はすべての人間にとつて共通であることをメノンに気づかせることなのだ。だから、ここでは厳密

な論理的妥当性は要求されないのである。S1とS4は、性別や社会的身分に応じて異なる特定の種類の行為から節度と正義の獲得という共通の条件へとメノンの注意を向けるためのステップである。まず、S2においてソクラテスが様々な場面での「治めること」を一つにまとめているという事実⁽²⁹⁾に気づくことが重要である。このことを心に留めてS1に目を戻すと、ソクラテスは「治めること」を一つにまとめるために、メノンによって男と女の徳に与えられた記述を目立たない仕方⁽³⁰⁾で書き直していることが分かる。つまり、メノンは「ポリスの事業に携わること」(τὰ τῆς πόλεως πράττειν Men. 71e3) と「家をよく治めること」(τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν ibid. 71e6-7) と同じ言葉を使ったが、ソクラテスはそれを「ポリスをよく治めること」と「家をよく治めること」(τὴν πόλιν εὖ διοικεῖν … οἰκίαν [εὖ διοικεῖν] ibid. 71e6-7) に書き換えている。このことによってソクラテスは「治めること」を一般化することができ、節度と正義をもって治めるかぎり、何を治めるのかは重要でないことをメノンに印象づけるのである。もしソクラテスがこのような書き換えを計算尽くで行っているとするとすれば、S4でソクラテスがひっそりと「治めること」を「必要とする」に置き換えることにも驚く必要はない。さらに——この線での解釈に従うなら——S6はS4とパラレルな命題として与えられるのではなく、むしろメノンを説得するための一歩進んだ提案だと考えられる。つまり、S4と違って、S6は、子供や老人がどんな活動に従事しているかに関係なく、節度と正義を獲得することによって善きものとなることを示すのである。この段階に来る頃には、メノンは同じことが男と女にも当てはまると説得されているはずである。⁽²⁹⁾だから、S4とS6から帰結しないS7をソクラテスが提示するときに、メノンは反対しようとはしないのだ。もし私の分析が正しいなら、ソクラテスはS1を真の前提として認めているわけではない。この議論は、メノンによって描写された特定の種類の行為——2の意味での事例——の真实性に依拠してはいないのである。

特定の種類の行為とは対照的に、メノンによって言及された徳が発現する様々な状況(男、女、老人、子供、自

由人、奴隸）を建設的に利用すべきであることを、ソクラテスは今検討された議論の直後（736b-d5）でもメノンに勧告している。彼は、あらためてこれらすべての状況において同一の徳は何かとメノンに問いかけるが、それに対してメノンは「人間を支配できること」だと答える。しかしソクラテスは直ちに、この記述が子供や奴隸に当てはまらないことを指摘する。この応酬は、メノンが定義を提案する前に、そのうちで徳が発現する様々な状況を注意深く考慮しなくてはならないことを示している。もちろんこのことは、私がこれまで提案してきたソクラテスの定義のための手続きの解釈と一致する。

集約しよう。私はソクラテスが『エウテュプロン』『ラケス』『メノン』で対話相手によつて提案された2の意味での事例を定義のための情報源として利用することはないと論じた。確かにソクラテスはこれらの事例が誤りであることを示そうとはしないが、それは彼が一般的にPDに関与しているので、ある特定の種類の行為がFであるかどうかを判断するためにはまずFの定義が必要であると考えたからである。

四―四 個別の行為や事物

最後に3の意味での事例（個別の行為・事物）について簡単に触れておきたい。私の見解では、ソクラテスがこの意味での事例を定義のための情報源として利用しないことは明白である。実際のところ、ソクラテスと対話相手が定義を提案する前の段階においてこの意味での事例に言及するのは、エウテュプロンが彼自身の個別行為を2の意味での事例と結びつける（すでに議論された）箇所だけである。⁽³⁰⁾ 上にS4 [Hi.Ma.304d5-e2]として引用した『ヒッピアス（大）』の一節から明らかなように、ソクラテスはFの定義を知る前には個別の事例がFかどうかを知りえないと想定している。彼自身決してこの想定に違反することはなかったと思われる。

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

五 連想の方法

以上のテキスト調査によって、ソクラテスが「明示事例」——(1a)ある事物・行為・状況に発現したものであるものとしての F と (1b) F の部分・種類——を定義獲得のための情報源として利用していることは明らかになったであろう。次に論じなければならないことは、この「明示事例」にもとづく定義獲得の手続きを明確化することである。私は定義優先主義者と異なり、ソクラテスが少なくともある種の事例を建設的に利用するという見解を擁護してきた。しかしこのことは、事例優先主義者が考えるような、ソクラテスの定義のための手続きとは諸事例にもとづく「抽象と一般化の方法」であるという解釈を支持するわけではない。むしろ、これまでの議論にもとづいて再構成される手続きは、抽象と一般化の方法とはまったく異なるものであり、私はそれを「連想の方法」と特徴づけるであろう。

まずは、建設的に利用される事例を明示事例に限定した後でも、事例優先主義者の解釈を維持できるのかを考えてみよう。第二節で議論されたように、事例優先主義者の解釈の骨子は次の二つの主張に見出される。第一に、ソクラテスの定義のための手続きは抽象と一般化の方法であること、そして第二に、事例はしばしばソクラテスの対話相手によって与えられることである。二つ目の主張に関しては、私はすでにソクラテスの立場を明らかにした。もし対話相手が建設的に利用する事例が (1a) ある行為・事物・状況に発現するものとしての F であるか、(1b) F の部分・種類であるならば、ソクラテスはそれを承認するが、もしその事例が (2) ある特定の種類の行為や事物であるか、あるいは (3) 個別の行為や事物であるならば、ソクラテスはそれを拒絶する。ソクラテスは、カルミデスが様々な行為に発現する節度に言及するとき、あるいはニキアスが様々な状況に発現する勇氣に言及するとき、それを受け入れるのであり、ラケスが勇氣の事例と見なす「逃げずに持ち場に留まること」やエウテュロンが敬虔さの事例と見なす「宗教的犯罪について過ちを犯すものを訴追すること」については、それを拒絶するのだ。だ

からもし二つ目の主張で事例優先主義者がラケスやエウテュプロンの提示する事例が利用されると考えるのであれば、それは誤りである。さらに一つ目の主張に対しても深刻な問題が浮上する。つまり、1aと1bの事例は明らかに本物の事例であるのと引き替えに F そのものについての情報をほとんどたないので、 F がそこから抽象されることは一見してありそうにないという問題である。

このことを踏み込んで考察するためには、抽象と一般化の方法の具体的なモデルが必要になる。残念ながら事例優先主義者は誰もそのようなモデルを提示してはいないが、幾人かの事例優先主義者は、ソクラテスの定義のための手続きはアリストテレスの「帰納推論」(επαγωγή)と類比的だと論じている。⁽³¹⁾ アリストテレスは『分析論後書』第二卷第十三章 97b7-37においてこの方法を最も詳しく説明し、探究対象の類の定義を発見するためにこの方法を適用するように命じている。⁽³²⁾ そこで、事例優先主義者が想定する抽象と一般化の方法とは、実質的にアリストテレス的なものであり、『分析論後書』第二卷第十三章 97b7-37で描写される手続きと同じであるか、少なくともそれによく似たものであると考えることにしたい。

では、アリストテレスは帰納推論の方法をどのように説明しているだろうか。今言及された箇所、最初にこの方法が定式化され、次に「豪胆さ」の定義を見つける手続きが例として与えられているので、これを順に見ていくことにしよう。まず、この方法は次の四つのステップに定式化される (APo II 13, 97b7-15)。

- (S1) 探求者は類 F をもつ個別的事物の集合 G_1 を調査して、 G_1 のすべての構成員に共有される一揃いの特徴 ϕ_1 を特定して、 ϕ_1 の定義を与える。
- (S2) 探求者は類 F をもつ個別的事物の別の集合 G_2 を調査して、 G_2 のすべての構成員に共有される一揃いの特徴 ϕ_2 を特定して、 ϕ_2 の定義を与える。

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

(S3) 探求者は類 F をもつ個別的事物のさらに別の集合 G_3 を調査して、 G_3 のすべての構成員に共有される一揃いの特徴 ϕ_3 を特定して、 ϕ_3 の定義を与える。

(S4) 探求者は ϕ_1 、 ϕ_2 、 ϕ_3 を比較検討して、類 F をもつ個別的的事物すべてに共有されている特徴 F を特定して、 F の定義を与える。

(この定式化において ϕ_1 、 ϕ_2 、 ϕ_3 は F の種である特徴を指す。)⁽³³⁾

探求者は F をもつ個別的的事物の集合をいくつかのグループに分けて調査し、グループ n に共有される特徴 ϕ_n を発見する。最後に発見されたすべての特徴 (ϕ_1 、 ϕ_2 、 ϕ_3 、…) を比較検討することによってすべての個別的的事物に共通な特徴 F を発見するのである。もちろんここで定式化された四つのステップは大まかな流れを示すだけであり、正確にどれだけのステップを踏まなければならないのかはそのときに考察する対象の本性に応じて変わってくるであろう。⁽³⁴⁾ アリストテレスが付け加えるこの手続きの例も、上の定式に正確には対応していない。

(P16) 私が言っているのは、次のようなことだ。例えばもし我々が「豪胆さとは何であるか？」を探究するとすれば、我々が知っている豪胆な人々について、彼らすべてがこのようなものであるかぎりでどんな単一の特性をもつのか考察しなければならない。「S1」例えばもしアルキビアデスが豪胆であり、アキレウスが豪胆であり、アイアスが豪胆であるならば、彼ら全員はどんな単一の特性をもつのか？それは侮辱されることに甘受しないことである。なぜならアルキビアデスは戦争を始めたのであり、アキレウスは激怒したのであり、アイアスは自決したのであるから。「S2」次に他のものたちについて、例えばリュサンドロスとソクラテスについて考察しなければならない。もしそれが幸運であろうと不運であろうと揺るがない態度を

とることであるならば、「S4*」私はこれら二つの特性を取り上げて、天運について無関心であることと侮辱されるときに容認しないことが何か同一の特性をもつのか考察する。もしそれらが何ももたないのであれば、豪胆さには二つの相があることになるだろう。

(APo. II 13, 97b15-26; S1~S4*は前々頁の定式との対応を示す。)

ここで探求者は豪胆さをもつ個別的事例を二つのグループに分けて調査するだけであり、しかも個別の事例すべてに共有される特性を発見することに失敗する可能性が示されている。しかし、P16で失敗の可能性に言及するとき、アリストテレスはたんにこの手続きの長所に注意を向けているにすぎない。つまり、もし探求者が ϕ_1 、 ϕ_2 、 ϕ_3 のそれぞれに定義を与えながら、段階的に F の定義に向かって進むならば、事例が同名異義的に F と呼ばれる場合でも、そのことに気づきやすいということだ。通常ならば、探求者はS4のステップを完遂して探していた F を見つけないであろう。

以上見たアリストテレスの帰納推論は、「抽象と一般化の方法」と呼ぶのにふさわしい手続きである。なぜならまず探求者は、多くの個別の事例がもつ特性をグループごとに調査し、それらが共有する諸特性から関連する特性を取り出して最終的に F を抽象するからであり、また最初に集められた事例は数的に限られたものだったが、それにもとづいて得られた探究の成果をすべての事例に適用されるものとして一般化するからである。

この方法が機能するためには次の二つの条件が満たされなければならない。第一の条件は、探求者がどの個別の事例が F なのかをあらかじめ知らなければならないことである。もし誤って F でない事例を一つでも紛れ込ませてしまったら、もはやすべての事例に共有される F を見つげ出すことはできないからだ。他方で、もしこの条件が満たされるならば、探求者は経験主義的手段によつて諸事例の調査を行うことができる。⁽³⁵⁾例えば、豪胆さの定義を探

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

し求めるにあたって、探求者は豪胆であると知られているアルキピアデスの歴史的記録を調査して、宗教的スキヤンダルの主犯格と見做されて不在裁判で死刑を宣告されたときに、彼がアテナイ人に対して宣戦布告したという事実がとりわけ彼の豪胆さに関係すると結論づけるかもしれない。この経験主義的アプローチが可能なのは、事例が F だということはあらかじめ知られており、その上でなぜそれが F なのかを探究するという手続きを想定するからである。そして第二の条件は、 F の部分・種類の定義を F そのものの定義よりも先に知らなければならぬということだ。さもなければ探求者は無数の個別的事例から単一の特性へと一息に進まねばならず、探究は極端に難しくなるだろうから。他方で、もしこの条件が満たされるならば、探求者は F そのものの定義の発見に至らなくとも、 F の部分・種類の定義を確実な成果として維持することができる。さらにまた場合によっては、先に言及されたように同名異義的なものを発見できるかもしれない。

さて、ソクラテスの定義のための手続きに目を戻すと、この手続きは右の二つの条件のどちらも満たさないことが分かる。最初の条件についてはもはや明らかであるが、もう一度述べておこう。ソクラテスは一般的に P D に関与しているので、探求者が F の定義をいまだ知らないのであれば、どの個別的事例が F なのかも知ることはできないと主張する。だから、どの個別的事例が F なのかを探求者があらかじめ知らなければならぬという条件を満たさないのである。では、 F の部分・種類の定義を F そのものの定義よりも先に知らなければならぬという二つ目の条件についてはどうだろうか。これまでの議論でソクラテスは F の明示事例を集めるように推奨していること、そして F の部分・種類 ($\phi_1, \phi_2, \phi_3, \dots$) は明示事例に含まれることが論じられた。だから、ソクラテスの定義のための手続きは、少なくとも二つ目の条件を満たすと思われるかもしれない。しかしながら、『メノン』においてソクラテスは、 F 全体が何であるかを知る以前に、 F の部分・種類を知ることとはできないと主張するのである。

(P17)

ソクラテス：「…」ある人が、徳そのものを知らないのに、徳の部分が何であるかを知っていることがあると、君はそう思うのですか？

メノン：私にはそうは思えません。「…」

ソクラテス：それなら、最善の人よ、君もまた、まだ徳の全体が探求されているのに、誰に対してであれ、徳が何であるかを、その部分を通じて答えることによって明らかにしようと思つてはならないのです。あるいは、他のどのようなものであれ、この同じ仕方でも語ることによつて「それが何であるかを明らかにしようと思つてはならないのです」。

(Men. 79c8-e1)

ここでソクラテスは、メノンが提案する「正義を伴つて善きものを作り出す能力」という徳の定義を棄却している。なぜなら、徳全体が何なのかを知らないなら、徳の部分である正義が何なのかを知ることはできないと彼は考えるからだ。ソクラテスはこのことが徳だけでなくあらゆるものに当てはまるとしているから、次のような原則に關与していることになる。

(PDWP) もしある人が F 全体の定義を知らないなら、その人は F の部分の定義を知ることができない。

この原則から、ソクラテスの定義のための手続きが抽象と一般化の方法の二つ目の条件も満たさないことは明らかである。ソクラテスとアリストテレスの立場は際だつた対照をなしている。ソクラテスは F の全体を先に定義しなければ、 F の部分を定義することはできないと考える。それに対してアリストテレスは、P16のすぐ後で「個別的な

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

もの〔Ⅱ種〕⁽³⁶⁾を定義することは普遍的なもの〔Ⅱ類〕を定義することよりも易しいのであり、それゆえに個別的なものから普遍的なものへと進んで行かなければならないのである」(APo II 13, 97b28-29)と述べるのである。

これまでの議論でソクラテスの定義のための手続きが抽象と一般化の方法とは重要な点で異なることを示せたと
思う。確かにソクラテスの探求者はFの明示事例——Fであること知られている諸事例——を建設的に利用するが、それらもつ確かな記述的情報を利用できるわけではない。実のところ、個別的な事例に訴えることも、明示事例の定義に訴えることもできないので、探求者はFの定義の獲得よりも先に与えられるFについての記述的情報をほとんど信頼することができないのである。しかしもしそうであれば、ソクラテスによるFの明示事例の列挙はどのようにしてFの定義の獲得に貢献すると言えるのだろうか？

私の答えは、Fの明示事例は「Fとは何か」を探求者に思い起こさせる契機になることによって、Fの定義の獲得に貢献するというものだ。この契機は二つの側面をもつ。一つ目は明示事例が全体として果たす機能である。明示事例は多様な場面に発現するので、それらすべての場面を視野に収めた定義に向かうための契機を探求者に与え、ある特定の場面だけを考慮した誤った定義に満足することを妨げる。そして二つ目は、それぞれの明示事例が個別にもつ機能である。それぞれの明示事例は、我々のある特定の感覚的経験のなかで発現するものなので、我々がFを具体的な感覚経験と結びつけて思案することを可能にし、それによって定義に到達するための契機を与える。私はすでに第四・一節のテキスト調査のなかで、重装歩兵の勇氣だけを考慮したラケスの提案を考察しながら最初の側面を説明したので、ここでは二つ目の側面を説明しておきたい。1aの明示事例として「戦争における勇氣」を取り上げることしよう。この勇氣の明示事例は、勇氣が戦争のなかで見出されることを探求者に教えるだけである。しかしたんに「勇氣とは何か？」と問いかけられるよりも、「戦争における勇氣とは何か？」と問いかけられる場合のほうが、その答えを見つけて出す手がかりが与えられるように見える。なぜなら、後者は勇氣を我々

の感覺經驗のなかに位置づけて具體的なイメージを提供するからだ。そのイメージは、實際の戰場における體驗であるかもしれないし、我々が小説を読んだり映画を見たりして得た、たんなる想像上の經驗であるかもしれない。もちろんそうしたイメージは信賴できる情報源ではないし、探求者を誤った方向に導くかもしれない。しかしそれは、たんに「勇氣とは何か？」と尋ねられるときに何と答えたらよいのかまったく分からないような状況で、答えに向かつて進むための糸口と契機を与えるのである。そして同時にまたこのイメージは、思いついた定義についての試金石の役割を果たす。勇氣の定義が d であると思いついたときに、我々は d が我々のもつ戦場の勇氣のイメージと合致するかを考えることによつて、それが提案として成立するかどうかを最初に判断するのである。

抽象と一般化の方法では、諸事例は F が入っている宝箱のようなものと見做される。それに対してソクラテスの定義のための手続きでは、明示事例は我々がいつたどこで F を見つけられるのかを示す（信賴できる）ヒントだと見做される。我々は明示事例から F を抽象するのではなくて、たんに感覺經驗と結びつけられた明示事例を契機として F を連想するのである。だから、ソクラテスの定義のための手続きは「明示事例にもつづいた連想の方法」として特徴づけられるのだ。

以上のことを理解するならば、『メノン』『パイドン』『パイドロス』でプラトンが展開した想起説は、ソクラテスの定義のための手続きを堅牢に補強するものであることに気づくだろう。⁽³⁸⁾ 私は、様々な明示事例の検討が契機となつて、探求者は F の定義を連想するのだと論じた。しかしこのような説明では、連想がどのようにして成功裡に成し遂げられるのかが明らかではない。我々が F の定義を知るときに、我々の心では何が起こっているのだろうか？もちろん、我々のなかで新しい知識が生みだされたのだと考えるのが自然であるように見える。しかしそうすると、プラトンが『メノン』(80d5-e5) で我々に思い起こさせるように、「人は自分が知らないものを探究することができない。なぜならそもそも何を探すべきかを知らないのだから」というソフィスト流の反論が我々に襲いかか

ソクラテスは諸事例にもつづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

る。プラトンはこの反論を真剣に受け止めて、別の回答を提示する。つまり、我々は以前に獲得した知識を想起するのである。一般的に言つて、成功裡に F が何であるかを把握するとき、我々は新しい知識を獲得するか、あるいはすでに獲得していた知識を想起するかのいずれかである。そしてプラトンは後者が正しいと決めて、この選択肢を想起説によつて基礎づけるのだ。想起説によると、それぞれの事物の本質を把握するとき、我々は感覚的経験を契機として真実在——我々の魂が人間の姿になる以前に知っていたもの——を想起するのである。だから、想起説は、連想に成功するときの心的なはたらきを説明することによつて、ソクラテスの定義のための手続きを基礎づける役目を担うのである。

『パイドロス』で想起説に言及する有名な一節は、まさしくこのような文脈で理解されなければならない。

(P18) ソクラテス…「…」というのも、いまだかつて真実を見たことのない魂はこの姿へとやってくることはな

いであろうから。なぜなら人間は、多くの感覚から出発して思考によつて一つへとまとめられる、相に即して語られるものを理解しなければならぬからだ。それは、かつて我々の魂が神とともに進行しながら、我々が今あると呼ぶものを眼下に見下ろして、真実在へと頭をもたげながら、目にしたものの想起に他ならないのである。

(*Phdr.* 249b5-c4)

「相に即して語られるもの」——すなわち F の定義——が多くの感覚経験を出发点として思考によつて一つにまとめられるというソクラテスの言葉は、古代から学者たちによつてアリストテレス的な抽象の方法を指示すると理解されてきた。⁽³⁹⁾そして彼らは、想起説が抽象の方法を補完するものではなく、むしろそれに取つて代わるものだという

理由で、プラトンのこの発言に困惑してきたのである。⁽⁴⁰⁾しかし本稿で提案された解釈に依拠するなら、ここで提示されている方法は、抽象の方法でなくて、連想の方法だということになるだろう。P18の「多くの感覚」が意味しているものは感覚される個別的事例ではなく、 F が感覚経験に結びつけられてできる多くの明示事例のことである。探求者はそれらを集めて慎重に吟味しなければならない。なぜならそれらは想起のための契機を与えるのだから。要するに、ここでプラトンが告げていることは、人間は、明示事例のひとつひとつを、またその全体を詳しく吟味することによって、それをきっかけとして、 F の真実在を想起しなければならないということなのだ。

六 結論

本稿において私は、多くの学者を悩ませ続けたソクラテスの定義のための手続きをめぐるパズル（ソクラテスは定義に到達する前に諸事例を利用するように見えるのに、定義に到達する前にはどれが真正の事例かを知ることができないと言うこと）は、もし「事例」の概念に区別を設けるなら解消されることを論じてきた。テキストの詳しい検討によって、ソクラテスが、(1a)ある行為・事物・状況に発現するものとしての F と(1b) F の部分・種類——それについて PD を保持することが理不尽またはきわめて不自然な事例、すなわち「明示事例」——だけを定義獲得のための情報源として利用することを示せたと思う。これまで私は「ソクラテスが一般的に(例外を除いて) PD に關与する」という言い方をしてきたが、ここでソクラテスの戦略的一貫性を明らかにするために、ソクラテスが關与する定義優先の原則を次のように書き換えることを提案したい。

(PD weak)

もしある人が、人々の間で同意が成立していない部類 B に帰属するある F について、その F の定義を知らないなら、その人は F の明示事例でないいかなる x についても、 x が F であると知るこ

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

とはできない。

また私は、建設的に利用される事例を明示事例に制限することによって、ソクラテスの定義のための手続きが、抽象と一般化の方法とはまったく異なるものであること、そして明示事例にもとづく連想の方法として特徴付けられるべきものであることを論じた。明示事例は F が現れるさまざまな場面を我々に考慮させ、また感覚経験と結びつくことによって具体的なイメージを提供することによって F を連想するためのヒントになる。そして『メノン』で導入される想起説は、この手続きを遂行するときに我々の心で起こることを説明することによって、この手続きを堅牢に補強するのである。

ここで新しく提示された解釈は、初期定義探究型対話篇で使われるソクラテスの方法を明らかにするにとどまらず、学者たちが初期対話篇とそれ以降の方法論の間に設けてきた方法論上の溝を埋めるための道筋を指し示す。本稿の解釈を念頭において中・後期対話篇を読むならば、中期対話篇の想起説によってソクラテスの定義のための手続きが補完されるだけでなく、『パイドロス』で初めて——「総合の方法」という名前とともに——この手続きの定義が与えられるのを目撃するであろう。プラトンにとって哲学の本質は「哲学的問答法」(Dialektik)にあり、「総合の方法」は「分割の方法」とともにその中核に据えられる。だから、本稿で示された方法論の解釈は、プラトン哲学全体のあり方を占うための核心となる問題へとつながっているのである。

注

*本稿はDartmouth大学に提出したPhD論文の一章に大幅な改訂を加えたものを、さらに翻訳・修正したものである。英語版作成にあたっては、指導教官のChristopher Rowe先生とLuca Castagnoli先生から詳細なコメントをいただいた。ここに謝意を記しておきたい。

(1) プラトン初期の定義探究型対話篇¹⁾で私が意味しているものは、比較的若い時期のプラトンによって書かれたと多くの学者が同意する対話篇のうちで、ソクラテスが徳や美などの定義を探究する様子が描写される『カルミデス』『エウテュプロン』『ヒッピアス(大)』『ラケス』『リュシス』『メノン』の六著作である。本稿はこれらの著作を中心に取り扱う。なお、初期定義探究型対話篇という括りに『リュシス』を含めること、あるいは『国家』第1巻を排除することに反対する学者もいるであろうが、ここで私が六つの対話篇を挙げたのは焦点をはっきりさせるためであり、対話篇の選別そのものが本稿の基本的なスタンスに影響を与えることはない。

(2) 最近ではBenson (2015)が、初期対話篇においてソクラテスは徳が何かを探究するための有効な方法を何も示していないと論じている。

(3) 「明示事例」という新奇な言葉はinstancesの訳語として考案したものである。本稿の英語版では「ある事物・行為・状況に instantiated された F」に代表されるものを‘instances’と呼び、一般的な examples から区別している。日本語では同じ仕方では表現できないので、instancesの代表はFをその要素として明示する事例であることを考慮して「明示事例」と呼ぶことにする。

(4) Fは①ソクラテス的な「くとは何(である)か?」という問いの主題になりうるもの、あるいは②それがもつ特性を指す。テクストでは①の意味では名詞的形容詞(e.g. τὸ δόσιον)と抽象名詞(e.g. δόσιοντι)の両方——プラトンは両者を交換可能なものとして使う——が使われ、②の意味では形容詞(e.g. ὀσιος, α, ον)が使われる。

(5) 提案された定義を破壊するために事例を利用する場合と区別して、定義を獲得するための情報源として事例を利用することを、事例の「建設的な利用」と呼ぶことにする。

(6) Guthrie (1971, 112-14)がこの解釈のかなり直截的な記述を与えている。²⁾ ‘According to his [Socrates’] method, [...] the inquiry consists of two stages. The first is to collect instances to which both parties to a discussion agree that the name under consideration may be applied, e.g. if it is piety to collect instances of agreed pious acts. Secondly, the collected instances are examined in order to discover some common quality in them by virtue of which they bear that name. [...] It will provide in fact, if it can be discovered, the definition of piety abstracted from the accidental properties of time and circumstance which differentiate the individual cases falling under it.’³⁾ 彼の他の事例優先主義者⁴⁾は例えば Cornford (1935, 185), Santas (1972, 133), Beverstius (1992 [1987], 109-10, 121 n.13), Vlastos (1994 [1990], 74-

- (7) である。Benson (2000, 131 n.67) はこの線での解釈を「一般化と抽象の方法」と呼び、私もそれに従う。
- (7) Beversluis [1992] [1987], 109-110, Vlastos (1994 [1990], 74-75) を参照。
- (8) この解釈は、例えば Robinson (1953, 51), Burnyeat (1977, 384), Benson (1990, 44-64) によって支持されている。
- (9) Beversluis (1992 [1987], 108), Vlastos (1994 [1990]), やこの Benson (1990, 19 n.2) によって説明されたように、「定義優先の原則」は **PD** と次の原則の連言からなる。

(* **PD**) もしある人が *F* の定義を知らないなら、その人はどんな特性 *G* についても、*F* が *G* であることを知ることはできない。

例えば、もしある人が「節度」が何であるかを知らないなら、その人は節度が美しいものであると知ることができない。しかし * **PD** は本章で考察の対象となる事例の建設的な利用には直接関係しないので、私は以下で **PD** だけを議論の対象とすることを断っておく。ソクラテスが定義優先の原則 (**PD** と * **PD**) に関与しているかどうかは激しい議論の対象であり、したがって関連する文献は非常に多い (例えば、Geach 1966, Santas 1972, Nehamas 1999 [1975], Burnyeat 1977, Irwin 1977, 40-41; 294 n.4, Woodruff 1992 [1982], Nehamas 1999 [1987], Beversluis 1992 [1987], Leshner 1987, Brickhouse and Smith 1994, 45-60, Vlastos 1990 [1994], Benson 1990, Prior 1998, Brickhouse and Smith 2000, 113-121, Benson 2000, 112-141, Wolfsdorf 2003, Forster 2006 を参照)。私は、ソクラテスが基本的にこの原則に関与していることが Benson によって説得的に示されたと考える。ただし、原則の適用対象・適用範囲において Benson に同意しない。Benson の議論については下記注 10 と 11 を参照。

- (10) 関係する箇所は *Alc.* I 110e2-112d6; *Euthphr.* 6e11-8b6; *Rep.* 522e5-524d5; *Prm.* 130a3-e4; *Phdr.* 249d4-250e1, 263a2-c12; *Plt.* 285e4-286b2 である。Euthphr. の箇所が、初期対話篇がこの区別に焦点が当てられることを示す唯一の証拠であるが、Rep. や Prm. の箇所はプラトン形而上学の出発点においてこの区別が重要な役目を担ったことを示すであろう。この区別がプラトンにとってどんな意味をもつのかを正確に突き止めようとする試みとしては、Owen (1965 [1957], 302-309), Strang (1971 [1963], 194-199), Irwin (1977, 144-157), 小池 (2007 [1982], 149-150; 178 n.1) を参照。他方で、この区別をプラトンの形而上学発展図式の基礎に据える Irwin に対する批判として Silverman (2002, 299-309) も合わせて参照のこと。なお、部類 B に含まれる事物はさらに下位の部類に分けることができる。部類 B1 に含まれるそれぞれの事物は、例えば「大」や「健康」などの、それが何であるのかについて同意が成立していないけれ

ども、計測術や医療などの既存の学問によって論争を解決できるものである。それに対して部類B2に含まれるそれぞれの事物は、例えば「正義」や「善」などの、それが何であるのかについて同意が成立していないだけでなく、既存の学問によって論争を解決することもできず、さらにはその論争が憎しみを生み、殺人にまで発展する契機を秘めているものである。Benson (2000, 127-128) は、PDが成立するFの領域を部類B2だけに制限することを提案するNehamas (1999 [1987], 35) のような論者に対して、La.189e3-190b1でPDが「視覚」に適用されるのは、PDがあらゆるFに無制限に適用されることの証拠だと論じている。しかし「視覚」は部類B1に含まれるものであり、PDが部類Aに含まれる事物にも適用されることを示すテクスト的根拠は存在しない(Gf. Burnyeat 1977, 393)。PDがあらゆるFに無制限に適用されるという想定から生じる不合理さは深刻であり、ソクラテスはそれに関与していないとするのが安全であろう。

(11) Benson (1996; 2000, 112-114) の議論の骨子は次のようにまとめられる。初期対話篇において、ソクラテスが定義優先の原則に関与していることを示唆する箇所は、*Euthphr.* 4d9-5d1, 6e3-6, 15d4-e1; *La.* 190b7-e2, 189e3-190b1; *Chrm.* 176a6-b1; *Prt.* 312c1-4; *Grg.* 463c3-6; *Hi.* *Ma.* 286c8-d2, 304d5-e2; *Ly.* 223b4-8; *Men.* 71a5-b7, 100b4-6 のようにたくさんある。ひょっとしてこの箇所を個別に検討するならば、確かにそれぞれの箇所は各々別個の(PDより弱い)原則によって説明でき、どのひとつの箇所も単独でソクラテスのPDへの関与を証明しない。しかし、これらの箇所をまとめて検討した場合に、どうしてソクラテスは多くの異なる、弱い原則に関与しているのかを説明する必要がある。ソクラテスがPDに関与しているという解釈は、まさにこの説明を提供するのである。

(12) ここで断っておくが、私自身は後にPDの適用対象・適用範囲をさらに制限することによって、原則の数を増やすことなく、今直面している問題の解決を試みる。

(13) この解釈は Irwin (1977, 40-41), Burnyeat (1977, 386-87), Santas (1979, 116; 120-21), Woodruff (1982, 140), Fine (1992, 209-213), Prior (1998), Benson (2000, 251 n.105), Wolfsdorf (2003, 308-10), Forster (2006, 34 n.82) のように支持されている。(ただし、Burnyeat 1977 は一般的にこのグループに組み入れられる傾向にあるが、彼の見解は少し違うかもしれない。下記注18を参照。)

(14) Irwin (1977, 294 n.4), Nehamas (1999 [1987], 52 n.16), Forster (2007, 6-13) を参照。これに対して Beversluis (1992 [1987], 115)

14 *Cri.* 44c6-47d5 & *Grg.* 454b3-e9 について知識と真なる信念との区別についての意識が生生えはじめていくことが観察できるが、関連する述語は are not employed in the technical epistemic senses which they acquire in the *Meno* and post-*Meno* dialogues and which are pre-

supposed by TB [i.e. the true belief theory]」論じ⁸⁰。

(15) Cf. Foster (2007).

(16) ソクラテスがエウテュプロンに敬虔さの定義を問いかける最も直接的な動機は、神によって課せられたと信じる使命にしたがつてエウテュプロンの魂を吟味しようとする衝動かもしれない。Cf. Benson (1990, 48-57), Forster (2006, 10-22).

(17) *Hi.Ma.268c3-4*も合わせて参照のこと。

(18) Burnyeat (1977) がこの見解を取っているかもしれない。上記注13を参照。

(19) 明らかな例として、*La.196c10-197c9*でソクラテスが「ライオンが勇気をもつ」という常識の見解を放棄することが挙げられ⁸¹。Benson (1990, 31-33) は「ソクラテスが常識に依拠するという見解に対して懐疑的態度をとるが、このことについて私は彼に賛成す⁸²。

(20) もちろん *F* がどんなものに発現しうるのかを問うことはできる。例えば「勇気はライオンのうちに発現するのか?」「美はミミズのうちに発現するのか?」などは意味のある問いである。しかし定義探究型対話篇においてソクラテスが *F* の定義を求めて「いま挙げられた多くの事例すべてに同一の *F* とは何か?」と問いかけるときに、対話相手が「*F* は挙げられたいくつかの事例に発現するだけで、すべてには発現しない」と応じることはない。だからプラトンがこのような問いに関心をもっていたことを示すテキストの根拠はないのである。私は単純に、ソクラテスが事例を集めるとき、このことを問題とする必要性を見出さなかったと想定しておく。

(21) 私はもちろん『国家』第一巻を締めくくるソクラテスの次の台詞がこれを否定するように見えることを忘れてはならない。「というのも、正しさが何であるのか知らない場合に、それがあつた種の徳であるのかそれともそうでないのか、そしてそれをもつ人は幸福でないのかそれとも幸福なのか、このことを私はほとんど知りえないでしょうから」(354c1-3)。しかしこの一節が置かれた文脈を考慮するなら、この台詞は私の提案と齟齬をきたさない仕方ではあると思う。『国家』第一巻でソクラテスの対話相手トラスィマコスが正義が徳の一種ではないと主張し、ソクラテスはその主張を次のように要約する。「しかし今明らかに、あなたはその「不正」が美しく強いものだ」と主張し、また私たちが正しさに付け加えていたその他すべてのものをそれに付け加えることになるでしょう。なぜならあなたはそれを取って徳と知恵のうちに位置づけたのだから」(349e3-349a3)。そしてソクラテスはこの主

張に対して次のような主旨の議論を展開する：①正義は善（あるいは徳）であり知恵である(349b1-350c11)②正義は強い(350c12-352d1)③正義は人を幸福にする(352d1-354a11)。この文脈において問題となるのは、PDが問題となる場合のようなたんなる分類（正義は徳の一種である）ではなく、正義が対話者によって想定された意味での徳かどうかということだ。だから、ソクラテスは①で「徳」と「善」とを交換可能なものとして使い(350c10-11を350d4-5と比較せよ)、トラシユマコスは「一般的に「徳はG₁、G₂、G₃…である」と見做されていることを根拠にして「正義とはG₁、G₂、G₃ではない以上、徳でさえない」と議論するのである。問題となる一節(354d1-3)もこうした徳の理解を反映している。したがって、そこで問題となるのは「F（正義）が何かを知らない人はそれがG（徳＝善、知恵）なのかを知ることができない」ということ、つまりPDではなく*PDである（この区別については上記注8を参照）。そして*PDは、事例の建設的使用の問題からいったん切り離して考えるべきである。

(22) なお、この関連で次の二つの命題の違いに気をつけることは重要である。

(a) 我々は徳の定義を獲得する前に、勇気が徳であると知ることができる。

(b) 我々は徳の定義を獲得する前に、徳の部分である勇気が何であるか知ることができる。

これまでの議論で示されたことは、ソクラテスが(a)に関与することであり、(b)に関与することではない。実際、彼は『メノン』79b8-79c1（以下でP17として引用）で明確に(b)を棄却している。このときソクラテスは、私が「部分の定義に対する」全体の定義の優先の原則（the principle of the priority of the definition of the whole (over the definitions of its parts): PDPWP）と呼ぶものに訴えている。この原則については第五節で触れられるが、より詳しくは早瀬(2012)を参照。

(23) この想定は「*Phdr.* 265c5-266c1で定式化される「総合の方法」(synwayway)についての広汎に受け入れられている解釈（私が「伝統的解釈」と呼ぶもの）と矛盾する。この解釈によると、プラトンはxの類を特定するためには哲学的方法が必要であると考える、総合の方法を発案した。もしこれが事実なら、Fがxの類である（あるいはxがFの種である）と知るために、我々は総合の方法を必要とするのであり、xが何であるかの最低限の知識では不十分であることになる。だから、総合の方法の伝統的解釈を支持するならば、プラトンが後にソクラテスの想定（Fの部分・種類は明らかに真正なxの事例である）を放棄したか、あるいは私がここで議論した解釈が間違っている——ソクラテスもこの想定をもたなかった——と主張しなくてはならない。私自身はHayase(2016)

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

で、総合の方法に関する伝統的解釈が誤っていることを論じる。 F が x の類であることは後期対話篇でも、初期対話篇と同様に、ほとんど自明のものなのである。

(24) Nehamas (1999 [1975], 159-75)によらず、「 F とは何か？」という質問についてソクラテスの対話相手が陥りがちな誤解についての緻密な研究は、この後に引用される P15 でエウテュクロンに帰せられる誤解が (Burnet) によって想定されたような、個物と普遍との混同ではないことを説得的に示している。しかし Nehamas が、エウテュクロンの提案が個物ではないことから、それがそもそも事例ではないと主張するとき、その主張には賛成できない。事例が普遍であってはならない理由はないからだ。

(25) Nehamas (1999 [1975], 163) は「旅立ちの前に神に犠牲を捧げること」が別の敬虔な行為の事例であると提案している。これは「多くの敬虔なものの」として他にどんなものがあるかを想像する助けになるが、Nehamas が「旅立ちの前に犠牲を捧げること」がすべて「明らかに敬虔なもの」(obviously pious things) であると言ったとき、その主張には賛成できない。例えば、イピゲネイアの物語を思い浮かべてみよう。アガメムノンがトロイへと旅立つ前に犠牲として自分の娘を捧げたことはあまりにも凄惨で、明らかに敬虔なものとは見做せない。またすでに廃れてしまった宗教的信仰の文化的残滓として、神の存在を信じていることなく、旅立ち前に犠牲を捧げることがあるかもしれない。このような行為が敬虔であることは少なくとも明らかではない。

(26) この議論の分析については、例えば Robinson (1953, 56-57), Black (1964, 231), Allen (1970, 118-20), White (1976, 39-40), Scott (2006, 26-30) を参照。

(27) Irwin (1977, 313 n.5), Scott (2006, 26-30) を参照。S6 と S7 が十分条件に関わると見做す点で、私は Irwin と Scott に従う。対照的に White (1976, 40) は S6、S7 がすべて必要条件に関わると考える——「[T]he point of the argument is that because for any person justice and self-control are necessary conditions of virtue, anyone who is virtuous must be so "in the same way" as anyone else。」

(28) White (1976, 40).

(29) それに対して Scott (2006, 26) は *applying the unitarian assumption to virtue* のための組織的な論証を見出し、次のように書く——「It might be that justice and temperance form a common core but, in those other than children and the elderly, other qualities are also needed to suffice for virtue.」しかし子供や老人が徳の獲得という観点で例外になるといえるのは不合理であろう。

(30) この関連で、『ラテス』(1984a-6b) で言及されるスキュタイ人、アエネアス、プラタイアにおけるスパルタ人は勇敢な人の事例

として導入されているわけではないことに注意が必要である。ここでソクラテスはたんに、もしラケスの最初の提案が正しいなら、これらの人々は決して勇敢な人ではありえないことを示したいだけである。ソクラテスが例えばあらゆるスキュタイ人が勇敢であるとは考えないことは言うまでもないと思う。

(31) ソクラテスの定義のための手続きでアリストテレスの帰納推論との比較については、例えば Cornford (1935, 185), Guthrie (1969, 426-430)を参照。事例優先主義者の手続きが「抽象と一般化の方法」と呼ばれる (cf. Benson 2000, 131 n.67) のと同様に、『分析論後書』第二巻第十三章と第十九章で論じられる帰納推論も「抽象」(abstraction)と呼ばれることがあふ (cf. Barnes 1993, 249, 267)。同じ呼び方は、これらの手続きが、ロック『人間知性論』第二巻第九章第九節で説明される「抽象」のプロセスとよく似ているからである。

(32) *APo.* II 13, 97b7-37で論じられる手続きはII 19で言及される「帰納推論」(ἐπαγωγή 100b4)の適用であり、その目的は研究対象の類の発見であると考える点で、私はBronstein (2016, 219-247)に従う。*APo.* II 13, 97b7-37の手続きはII 19で言及される帰納推論との間に密接な関係があることは他の学者によっても指摘されている。 Cf. Scott (1995, 115-116): “This section of II 13 [97b7-15] provides a very good parallel to the third version of the generic account [at II 19, 100a14-b3], where we also move from the *infima species* to the *genus*”; Barnes (1993, 248 ad II 13, 97b7): “Aristotle thinks that we acquire general concepts by a process of abstraction (cf. *Phys* A 1: *APst B* 19), he now suggests that we can define those concepts by, so to speak, justifying our acquisition of them.” 他方、Brunschwig (1981, 84-86)は以上のような解釈を否定する。

(33) この但し書きは無関係な特徴を選び出さないために必要になる。例えば、以下に掲げるP16における「豪胆さ」の定義探究において、アルキビアデスとアキレウスとアイアスがたまたま全員ワイン好きであったとしても、「ワイン好き」という特徴は豪放さの定義の探究とは無関係である。アリストテレスはこの但し書きを明記していないが、P16における「そのようなものとして」(κατὰ τοιοῦτον)とこの言葉が同じ役目を果たすであろう。 Cf. Barnes (1993, 249).

(34) 例えば、考察すべき下位の集合は五つであるかもしれないし、十であるかもしれない。あるいは探求者は ϕ_1 、 ϕ_2 、 ϕ_3 を直接比較するのではなくて、 ϕ_1 と ϕ_2 に共有される一揃いの特徴 ϕ_4 を見つけてから、 ϕ_3 と ϕ_4 を比較するという手続きをとるかもしれない。

(35) Bronstein (2016, 221)が*APo.* II 13における帰納推論が経験主義的方法であることを強調している。

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

- (36) Cf. Bronstein (2016, 221): “Particular” is a relative term for Aristotle: something is particular relative to something more general.”
- (37) ここで次のような疑問が生じるかもしれない。たんにある事物・行為・状況で発現するという情報しか与えないのは1aの明示事例の場合だけであり、1bに同じことは当てはまらないのではないか。例えば、徳については、その1aの明示事例として「男における徳」が、1bの明示事例として「勇氣」が挙げられる。前者は「徳」という言葉を透明な仕方を含むので、それは徳が男において発現することを示すに過ぎないかもしれないが、後者はそれを含まない以上、徳がある特定の場面で発現する以上の情報を含むのではないかと。この反論に対して私は、プラトンは1bの明示事例は1aに書き換えられると考える、と答える。だから例えば *Tim.* 146b7-e11でプラトンは「製靴術」(οκυρτική) という知識の部分を、「靴を作るための知識」(ἐπιτομήν ὑποδημάτων ἐργασίας) に断りなくパラフレーズしている。いずれにせよ、もしソクラテスが PDWP (Fの定義を知らないならばFの部分の定義を知りえない) と *PD (Fの定義を知らないならば、どのようなGについても、FがGであるとは知りえない) に関与するのなら、この二つの原則のもとで、Fを知らない探求者がどんな信頼できる1bについての情報を1aよりも多く獲得できるのか、想像するのさえ難しいであろう。
- (38) だから私は Black (1964, 8-9) に見られるような、プラトンは『メノン』で想起説を導入した理由の説明には反対である。Blackの説明によると、プラトンは『メノン』以前の対話篇では諸事例が共通にもつ同一の倫理的特性を定義しようとしたが、あるとき倫理的規準はこの現象世界内部の事物・行為には見出せないことに気づき、それまでの方法を放棄して、その代わりに超越的イデアを倫理的規準とする想起説を導入したことになる。それに対して私は、プラトンの方法が想起説導入以前と以後で整合的だと考える。
- (39) 例えば新プラトン主義者ヘルメイアスのこの箇所への注釈 Lucarini & Moreschini 178, 30-179, 5) を参照——「なぜなら人間は、個別的なものの中に並べられた共通性質にもついで、思考によって（ソクラテスやプラトンや同じようなものに帰属する共通なものにもついで）後に生じる普遍を集約することができる、（なぜならこれが理解することなのだから）のでなくてはならないのだから。つまり、人間は、これらの共通性質にもついで魂に本質的に帰属するものもろの普遍——人間はそれを似像として用いることによつて、知性界におけるものもろの形相を想起するであろう——を投影することができるのでなくてはならないのである。」(179, 4 ὁ καθόλουの後の括弧を179, 2 ὁ καθόλουの後に移動せよ) Helming (2004, 85)の次のコメントも参照。[“There can be no doubt that the passage in the *Phaedrus* refers to a process of abstracting a common feature from a manifold of individuals.”
- (40) この箇所の解釈の歴史の簡単な概観として Helming (2004) を参照。
- (41) この点については Hayase (2016) で論じた。

文献表

論文の初出と文献表に挙げられたものが異なる場合、初出の年代を角括弧で囲んで示す。

- Allen, R. E. (1970) *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*. (London)
- Barnes, J. (1993) *Aristotle: Posterior Analytics*, 2nd ed. (Oxford)
- Benson, H. (1990) 'The Priority of Definition and the Socratic Elenchus', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, 19-65.
- (1992 [1990]) 'Misunderstanding the "What-is-F-ness?" Question', in his *Essays on the Philosophy of Socrates* (Oxford), 123-136.
- (2000) *Socratic Wisdom*. (Oxford)
- (2015) *Critothon's Challenge: Dialectic in Plato's Meno, Phaedo, and Republic*. (Oxford)
- Beverstius, J. (1992 [1987]) 'Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?', in H. Benson (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates* (Oxford), 107-22.
- Black, R. S. (1964) *Plato's Meno*. (Oxford)
- Brickhouse, Th. C. and Smith, N. D. (1989) *Socrates on Trial*. (Princeton)
- (1994) *Plato's Socrates*. (Oxford)
- (2000) *The Philosophy of Socrates*. (Colorado/Oxford)
- Bronstein, D. (2016) *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. (Oxford)
- Brunschwig, J. (1981) 'L'objet et la structure des *Seconds Analytics* d'après Aristote', in E. Berti (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics. Proceedings of the 8th Symposium Aristotelicum* (Padua), 61-96.
- Burnyeat, M. (1977) 'Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus, and G. E. Moore', *Philosophy* 52, 381-398.
- Cornford, F. M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge*. (London)
- Fine, G. (1992) 'Inquiry in the Meno', in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge), 200-226.
- (2004) 'Knowledge and True Belief in the Meno', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27, 41-81.
- Forster, M. (2006) 'Socrates' Demand for Definitions', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32, 1-47.
- (2007) 'Socrates' Profession of Ignorance', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33, 1-35.

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

- Geach, P. T. (1966) 'Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary', *Monist* 50, 369-82.
- Guthrie, W. K. C. (1969) *A History of Greek Philosophy, Volume III: The Fifth-century Enlightenment*. (Cambridge)
- Hayase, A. (2016) 'Dialectic in the *Phaedrus*', *Phronesis* 61, 111-141.
- Helmig, Ch. (2004) 'What is the Systematic Place of Abstraction and Concept Formation in Plato's Philosophy? Ancient and Modern Readings of *Phaedrus* 249b-c', in G. van Riel and C. Macé (eds.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought* (Leuven), 83-97.
- Irwin, T. (1977) *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. (Oxford)
- Leshner, J. H. (1987) 'Socrates' Disavowal of Knowledge', *Journal of the History of Philosophy* 25, 275-88.
- Lucarini, C. M. and Moreschini, C. (2012) (eds.), *Hermias Alexandrinus in Platonis Phaedrum Scholia*. (Berlin/Boston)
- Nehamas, A. (1995 [1975]) 'Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues', in his *Virtues of Authenticity* (Princeton), 159-75.
- (1995 [1987]) 'Socratic Intellectualism', in his *Virtues of Authenticity* (Princeton), 27-58.
- Owen, G. E. L. (1965 [1957]) 'A Proof in the *Perr Ideôn*', in R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics* (London), 293-312.
- Prior, W. (1998) 'Plato and the "Socratic Fallacy"', *Phronesis* 43, 97-113.
- Robinson, R. (1953) *Plato's Earlier Dialectic*. 2d ed. (Oxford)
- Santas, G. X. (1972) 'The Socratic Fallacy', *Journal of the History of Philosophy* 10, 127-41.
- (1979) *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*. (London)
- Silverman, A. (2002) *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. (Princeton)
- Strang, C. (1971 [1963]) 'Plato and the Third Man', in G. Vlastos (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays, i: Metaphysics and Epistemology* (New York), 184-200.
- Scott, D. (1995) *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*. (Cambridge)
- (2006) *Plato's Meno*. (Cambridge)
- Vlastos, G. (1994 [1990]) 'Is the "Socratic Fallacy" Socratic?', in his *Socratic Studies* (Cambridge), 67-86.

- White, N. P. (1976) *Plato on Knowledge and Reality*. (Indianapolis)
- Wolfsdorf, D. (2003) 'Socrates' Pursuit of Definitions', *Phronesis* 48, 271-312.
- Woodruff, P. (1982) (tr.), *Plato: Hippias Major*. (Oxford)
- (1992 [1982]) 'Plato's Early Theory of Knowledge', in H. Benson (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates* (Oxford), 86-105.
- 小池純夫 (2007 [1982]) 「分割法」考案——プラトン後期対話篇への視点」小池純夫『イデアへの途』(京都大学学術出版会) 149-180.
- 早瀬 篤 (2013) 「全体の定義の優先性」『テアイトス』146c-147c)』『西洋古典学研究』60号、50-62.
- (筆者 はやせ・あつし) 京都大学大学院文学研究科非常勤講師／西洋古代哲学史

ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？

Socrates' Procedure for Definition and the Positive Use of Examples

by

Atsushi HAYASE

Lecturer (Part-time)

Graduate School of Letters

Kyoto University

In Plato's early definitional dialogues Socrates and his interlocutors often enumerate examples before definitions are proposed. But it is not clear whether Socrates regards them as useful data for a definition. This unclarity has given rise to a long-standing dispute: some scholars (those who tend to think examples must come first in Socratic definition) have proposed that Socrates' procedure for definition is a method of abstraction and generalization based on examples, while others (those who think the definition must come first) have claimed that he cannot know which examples are genuine (and so cannot use them as reliable data), because of his commitment to the following principle:

(PD) If one fails to know the definition of *F*-ness, then one fails to know, for any *x*, that *x* is *F* (where '*F*-ness' stands for things, e.g. the good or justice, about which there is no agreement among people as to what it is, and '*x*' stands for anything that may possibly turn out to be *F*).

Both the example- and the definition-prioritiser have some textual grounds for their claims, which create a perplexing puzzle: Socrates seems to appeal to examples before reaching a definition, but he also says that one cannot know which examples are genuine before acquiring a definition. This article attempts to solve this puzzle by carefully examining the relevant texts and, at the same time, offers a new understanding of Socrates' procedure for definition.

Before turning to my own interpretation, I critically examine the sole solution that has been offered so far. According to this proposal (I shall call it the true belief theory), Socrates does not *know* which examples are genuine, but he and his interlocutors are able nevertheless to collect genuine examples because of the *true belief* they have. Against this line of interpretation, I argue that, if true

belief, or the capacity for judging examples correctly, has a place at all in Socrates' procedure for definition, then not only will it be a mystery how such true belief will be acquired, but such belief will, despite Plato's claims to the contrary, already provide most of what would be achieved by an actual definition. These consequences, I argue, are unacceptable.

I next propose my own solution to the problem. I first point out that there are different kinds of examples Socrates and his interlocutors mention before proposing a definition: (1a) *F*-ness as instantiated in a certain thing, action, or situation (e.g. the virtue of a man), (1b) a part or kind of *F*-ness (e.g. courage as a part of virtue), (2) a particular type of thing or action (e.g. being able to manage public affairs, which one might think is an example of virtue), (3) an individual action or thing (e.g. Pericles, who was thought to be virtuous by many people). I suggest that in the case of (1a) it is absurd, and in the case of (1b) it is implausible, to hold **(PD)**; everyone knows that the virtue of a man is virtue, or that courage is a virtue, even if he or she does not know the definition of virtue. I shall propose to call (1a) and (1b)—obviously genuine examples of *F*-ness—'instances', as distinguished from mere 'examples' which can refer to any one of the four kinds described above, i.e. (1a), (1b), (2), and (3). I then undertake a close examination of Plato's text in order to show that it is exactly these 'instances' that Socrates in the early definitional dialogues makes use of as reliable data for a definition. My conclusion is that Socrates is not committed to **(PD)**, but to the following weaker principle:

(PDweak) If one fails to know the definition of *F*-ness, then one fails to know, for any *x*, that *x* is *F* (where '*F*-ness' stands for things, e.g. the good or justice, about which there is no agreement among people as to what it is, and '*x*' stands for anything *that is not an instance of F-ness but may nevertheless be an example of F-ness*).

In the final section, I try to clarify how we should understand this procedure of Socrates' for definition, one that only makes use of *instances* as data, by contrasting it with a standard model of the method of abstraction and generalization, i.e. the Aristotelian method of induction as described in the *Posterior Analytics* II 13, 97b7-39. Instances as I understand these do not provide concrete information necessary for the method of abstraction to work; they merely indicate in

what kind of things, actions, or situations *F*-ness will be found. But they provide the stimulus for bringing to mind what *F*-ness is, in two ways: (1) *many instances taken together* stimulate us to advance to a definition that is associated with a wide variety of cases, thereby keeping us away from incorrect definitions that are related to an unduly restricted range of cases, and (2) *each single instance* helps us connect *F*-ness with our own perceptual experience and so stumble upon a definition. On the basis of this observation, I suggest that Socrates' procedure for definition should be characterised as a method of *association* based on instances. Some example-prioritiser have supposed that Plato replaced Socrates' method of abstraction with a new method in the middle dialogues. But my characterization of Socrates' method makes it possible for us to understand the continuity of Plato's method in the early and middle dialogues; for Plato's theory of recollection robustly buttresses the Socratic method of association based on instances.