

『カルミデス』 166c2-3

小薬 隆生
Takao KOYAKU

だが、この当の知だけが他のいろいろな知についての知でもあり、またそれ自体の知でもある。(166c2-3)

これはσωφροσύνηとは何かというソクラテスの問いに対するクリティアスの答えである。『カルミデス』(以下、*Charm.*)を読むうえで、ここですら、私たちはどうしようもない違和感を覚えることだろう。というのもクリティアスはこれに先立って、σωφροσύνηを「自分自身を知ること」とであると定義しているからであり、「自己」を知ることと「知自体」を知ることとの間には、文法的な相違以上の隔絶があることを認めざるをえない。ここに不当な移行が行われているととるのはTaylorを起点とする従来解釈であるが、しかしこの解釈は諸論者に対して、それほど説得力を与えるに至っていない。そしてこの問題は、いまだ私たち読者の間で浮遊し、依然この対話篇を難解なものにしている。他方、Dysonはこの問題に対して行われてきた議論の不当性を指摘し、クリティアスの再定義には実際「他のいろいろな知」が付け加えられており、これを切り離して論じるべきではないことを主張した。そして本稿ではこの趣旨に沿って、クリティアスによる定義が不当に移行したものではないことを示したいと思う。さてそこで、対話篇に立ち戻って、今度は詳しく問題の確認をすることにしよう。

I 問題の所在

*Charm.*のテーマであるσωφροσύνηの探求は容姿においても知を愛するという点においても優れた(とされる)カルミデスとソクラテス、続いてカルミデス

の後見人であるクリティアスとソクラテスという組み合わせで行われる。これにより当対話篇を前半部と後半部に分割することができる¹⁾。本稿で扱う問題はその後半部において生じる。

カルミデスはソクラテスに二度の反駁を受けた後、ある人から聞いたという第三の定義を行う。そしてその第三の定義とは、σωφροσύνηは「自分自身のことをする事」であるというものであった。ソクラテスはそれを聞いて、即座にその場にいるクリティアスから聞いたにちがいないと考えた。クリティアスはそれを否定しながらも、対話へと引きずり込まれ、今度は自分自身の見解として、σωφροσύνηは「自分自身を知ること (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν)」であると述べる。ところがソクラテスはこの定義に反対も同意もせず、「(ソクラテス) 自身が知らない」という理由から、共同探求によってさらに吟味を重ねていくことを申し出る。こうしてクリティアスとの共同探求を取り付けたソクラテスは、何かを知るからにはそれは「一種の知 (ἐπιστήμη τις)」であり、「何かの (τινός)」知ではないかと問う。クリティアスはこれに同意し「自分自身の (ἑαυτοῦ)」知であると答える。そこでソクラテスは、医術は健康についての知であり、それは少なからぬ利益として健康という美しい仕事(καλὸν ἔργον)を生み出すのだが、では一体その「自分自身の」知の美しい仕事は何かと訊ねる。これに対してクリティアスは、探求が不当に行われていることを指摘し、計算や幾何の場合のように、この知は美しい仕事を持たないのだと言う。ソクラテスはこの主張を認めはするものの、クリティアスによって引き合いに出されたその計算にしても、計算とは違った(偶数や奇数、またその数比関係という)対象をもつとして、さらに問題の知の対象を問い直す。しかしクリティアスは再度ソクラテスを、他の知との類似という観点でしか探求していないと非難し、「だが、この当の知だけが他のいろいろな知についての知でもあり、またそれ自体の知でもある (ἢ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς)」と定義する。(-166c3)

このときσωφροσύνηは「自分自身の (ἑαυτοῦ)」知から「それ自体の (ἑαυτῆς)」知へと言い換えられる。この「それ自体の」知がこの対話篇で十全

¹⁾具体的には 162c1 を境に分けることができる。カルミデスからクリティアスへの対話相手の移行に伴う両者の世界観・価値観の相違や、ソクラテスのエレンコスの相違については Schmid[1981] 及び [1998] を参照。

に解明されることはない。このことがこの転回の不当性を喚起し、それをクリティアスに押し付ける結果となった。しかし冒頭でも述べた通り、この一連のやり取りは不当に行われていないということを、諸論者の見解と併せて見ていくことにする²⁾。

II Taylorの解釈

さてまず一般に認知されているTaylorの見解を見ていくことにしよう。彼はこう述べている。

……クリティアスは、まず自己知（自分自身についての知）とは……ある種の普遍的な規則や原則についての「知（knowledge）」であり、続いてそれは思索的な「知（science）」であって、実践的なものではないと知らず知らずのうちに想定している。その結果、現に彼（クリティアス）はデルポイの銘文が本当に標している自分自身の個人的な長所・短所を直接知ること（acquaintance）とpsychologistの「知（science）」を混同してしまっている。彼は（私たち自身の中でも非常に多くの者たちがいまだそうであるように）psychologyを知ることと自身の「心（heart）」を深く知ること（acquaintance）とが同じことである、と当然のように考えている。……実際これ（クリティアスの再定義）は*sophrosyne*と、現代において「知識論」と呼ばれるものとを同一視することになっている。……³⁾

Wellmanが指摘しているように、このとき明らかにTaylorは「彼（クリティアス）はpsychologyから認識論へと転向している」⁴⁾という立場をとっている。

²⁾もう一つの方策として、ソクラテスの言う「知（ἐπιστήμη）」が何か通常のそれとは異なる意味を内含しており、問題はそれにクリティアスが気付かないということであり、その意味を確定することこそこの問題への本質的な解決を供与するのである、という見方も挙げられようが、しかし本稿では一切そういった見解を取り上げない。というのも、この「知」という語自体の起源が不確かであるのと、またそういった特定作業が幾重にも提言を生み出しうるが、それにもかかわらず説得力が乏しいこと、これがその理由である。また、もしこれを許容し、他対話篇との連関の中でしか生じえない語義を認めると、この対話篇はそれら大きな対話篇群の一部を形成し、そしてこのことは一篇の作品としての成立を危うくするように思われるからである。

³⁾Taylor[1960], p. 53.

⁴⁾Wellman[1964], p. 108. "...Taylor claims that he shifts his position from psychology to

さて、私たちはこのpsychologyという語の突然の出現に戸惑うことだろう。実際Taylorがこう主張するためにいかなる事由が考えられるだろうか。言うまでもなく、*Charm.*の中にそれに相当するような件を見つけ出すことはできない。TuckeyはこのTaylorの想定をほぼ誤りであるとし、次の理由からこれを退ける。つまり、そういったpsychologyという「知 (science)」がクリティアスの時代にありえなかっただけでなく、クリティアスの (σωφροσύνηに対する自己知という) 返答が自然なものであったからである⁵⁾。しかし、もしかすると私たちはpsychologyの誕生を目の当りにしているのかもしれない。存在し「なかった」からといって、どうしてそれ「ではない」と言えるだろうか。このTuckeyの反論は非常に独断的であるようにさえ思われる。まず要請されるべきは、Taylorがこのpsychologyという概念を適用するに至った経緯を明らかにすることであり、それを批判することである。そしてそこから解決の糸口が供出されるとすると、この作業は私たちにとっていささかも徒労にはならないだろう。

そこで、まずこういった記述に着目することから始めよう。すなわち「その *sophrosyne* という徳はそれ自体の知にほかならない (-166c)」⁶⁾ という記述である。これは明らかにクリティアスの定義との食い違いを見せている。というのも、クリティアスは「他のいろいろな知」から「それ自体の知」を別にして定義づけていないからであり、またこの記述には、少なからずTaylorのとった道程が表れているように思われる。私たちとしては、それをさかのぼるだけでよい。

この記述の持つ問題点は、クリティアスの「ἐαυτοῦ」から「ἐαυτῆς」への移行が、いわば一対一の交換のように、「他のいろいろな知」を取り去った形で捉えられているということである。このことは「ἐαυτοῦ」と「ἐαυτῆς」が等価に扱われていることを表しているし、そしてその相違は、クリティアス自身の混同が引き起こした立場上の転向であるとTaylorは主張するのだから、Taylorにとって、τὸ γινώσκειν ἐαυτόνは文字通り「自己知」でしかない。しかしクリティアスによる「自分自身を知ること」とTaylorによる「自己知」との間には明

epistemology”.

⁵⁾Cf. Tuckey[1968], pp. 30f. ところで、後者の理由には「ソクラテスによって使われる知の語義が明らかになる前としては」という条件が添付されているが、すでに述べたように、限定された意味において、この「知 (ἐπιστήμη)」を明らかにするという方策を本稿では射程に入れない。本稿注3参照。

⁶⁾Taylor[1960], p. 54, “...the virtue *sophrosyne* is no other than this ‘knowing which knows itself’...”.

らかに乖離がある。これは漸次明らかとなるだろう。今はともかくこの「自己知」だけに目を向けるとしよう。

ところで、私たちは「自己自身 (ἐαυτόν)」という言葉からどのような知の内容を得ることができるだろうか。Dysonも認めるように、そこから自己の能力、限界を知ることができるだろうか。確かに一般的な意味においては可能だろう。しかしもう一度その問いを「自己の能力・限界」に向けてみると、途端にその意味も怪しくなる。なんの能力か、どういった限界か？ 走ることか、飛ぶことか、あるいは人前で詩を吟じることか？ いずれにしてもそこには必ずある事柄が関係しているのであり、その点を省いて能力や限界を論じることは不可能であるし、知の成立の危うさは実にこの点に明確に表れている。これと同じことは「自己知」を扱う際にも無視されるべきではない。つまり、「自己」を知るとは何かある事柄とのかかわりを条件として初めて自己を知ると言うことができるのである⁷⁾。そしてたった今述べたように、その事柄がなければ「自己」という表現も虚しいものとなる。内容空虚なその「自己」が心の洞察に、——つまり「自己を知ること」から「意識の構造を知ること」に——移し換えられるのは、それほど複雑な道程ではないだろう⁸⁾。そしてTaylor説はまさにここに起因しているように私には思われる。しかしこれは恐らくクリティアスの混同ではなく、Taylor自身の誤解であり混同である。

ところで、クリティアスが実際にこの一対一の移行を行ったのであれば、Tuckeyが述べている通り、形式的に見てこの移行を正当化する手立ては残されていない⁹⁾。しかしそうした事実は確認されないのだから¹⁰⁾、私たちはやはりそ

⁷⁾ここではまだ、知るという行為がどういうことであるのか、自分自身を知るということが本当に可能であるのか、また可能であるとしてもその確実性はどうか保証されるのかということは問題ではない。

⁸⁾つまり構造——ここでは意識に関して——を知ろうとするとき、まず必要とされるのは全体的な枠組みを把握することであり、むしろその中に組み込まれる個物はさほど重要ではない。例えばそれが将棋であるなら、まず将棋盤の目の数を、それから各駒の配置、その動き、そして最終的には勝敗の決定方法を規定することが肝要であり、個々の対局者の強弱、あるいは得意手といった問題は別の次元に属している。また必要なら他にも多く例示することができるだろう。そしてこれと同様のことが、思索的な知として普遍的な規則や原則を把握しようとする際にも当てはまる。

⁹⁾Tuckey[1968], p. 107.

¹⁰⁾Cf. 166e5-6.

ここに添えられた「他のいろいろな知」をとりこぼしてはならないだろう。

III 自分自身の知について

WellmanはTaylorのようにこの移行の責任を全面的にクリティアスだけに帰そうとはしない。実際、彼の言うところでは、この移行は急激であるという点では確かに問題であるが、しかしそのことからクリティアスを非難するにはあたらないと考えた。Wellmanの解釈は到底論証というにはほど遠いが、まず一つには「他のいろいろな知」を取り除いて「知」という語で単に普遍的なものだけを想定しないということ、さらに根拠の乏しさにもかかわらずそのアイデアが私がこれから行うであろう議論にヒントを与えているということ、この二点においてのみ、言及しておきたい¹¹⁾。

Wellmanによると、ここでの「知 (ἐπιστήμη)」は体系的な知を指しているのではなく、「物事の仕方・使い方」の意味で理解されるべきであり、そしてそれはa kind of knowing how to do somethingと定式化される。しかし残念なことに、クリティアス自身は「知」をこのような形式で一般化していないし、そもそもWellmanが初めから受け入れているその「仕方・使い方」という解釈は、*Charm* という対話篇に根差したものではない。そうは言ってもこの解釈はいまだ考察する余地が残されているように思われる。そこでいくつかの確認と並行しながら、この解釈を有意味にする手立てを考えてみたい。

クリティアスによる σωφροσύνη の定義はまず第一に「自分自身を知ること」であった。そしてソクラテスの一般化に従って、クリティアスはそれを「自分自身の (知)」であると答える。この一連の過程の中でソクラテスが γινώσκειν であるからにはそれは ἐπιστήμη であり、何かについての知であると認めているのは十分留意するに値する。こうして二人は医術は健康 (についての) 知であり、建築術は家 (についての) 知であることを互いに承認し合う。そして知の生み出す仕事についてはクリティアスによって退けられるのだから、私たちに残されたものは、知が何かとかかわることで成立しているという両者間での了解だけということになろう。しかしこれは重要な了解である。そして本稿では決してこの点を譲歩することはできない。

¹¹⁾ また Wellman の議論に対しては Dyson [1974], p.103, n4, "... but I do not see how drawing out the sense of 'know how' in ἐπιστήμη helps to substantiate his claim."

さて他方でこの知は無知（について）の知であることも併せて承認されるが、この無知については後述することにしよう。当面は問題とされる移行に焦点を合わせる。そこで次にこういったソクラテスの言明に目を向けよう。

そうしてみると、まさに σωφροσύνη を持つ者（σωφρων）だけが自分自身を知っており（γινώσεται），自分がまさに何を知り何を知らないかを調べ上げることもできるだろう。そして同様にして他の者たちも……調べることもできるだろう。
(167a)

ここでソクラテスは、一度は ἐπιστήμη という語で自ら一般化した知を自分自身を対象とするときには再度 γινώσκειν に還元している。これはむしろ γινώσκειν の語法を明らかにしているのではないだろうか¹²⁾。

この構図を理解するために卑近な事例を想定してみよう。私たちはある人を見知ったり、ある事柄を漠然と知ったりする。これが厳密な意味で知と言えるかどうかは別にして、それらは「面識」だとか「認知」などのさまざまな形で表現されうる。しかしその多様性にもかかわらず、それらが各々の持つ特定の状況枠を越えることはない。つまり私たちは依然として健康について面識があるとは言わないのである。ところが、その中であって、こういった行為全体を総称するような言葉が存在することも事実である。私たちが「知」という言葉でそれらを一つに集約することは日常生活を営むうえで少しも特殊なことではないのである¹³⁾。

この点に留意して読むとき、ソクラテスとクリティアスとの対話は、私たちがこれまで捉ええなかった意味をあらわにする。

そこでもう一度 Wellman の解釈に身を転じることにしよう。例えばソクラテスから提起される第一の例「健康についての知」を「物事の仕方・使い方」とい

¹²⁾ 「どういった者であるのか」「誰であるのか」ということを知る知と γινώσκειν との連関については Lyons[1963]を参照。

¹³⁾ その他にも「名（前）」という言葉で姓も名も表しうるし、叙情詩であれ叙事詩であれ、それらを詩と一括することは別に珍しいことではない。その他の事柄についても、それがいわゆる自然言語に属するかぎり、厳密に語源的な意味しか持たないということはおよそ考えられないことである。「知」という語に伴うこういった意味の上での不確定性の問題は何もギリシア語や日本語だけに見られるわけではないことを Tuckey は示唆している。
“...the ambiguity of words like gignōskein and epistēmē, which are as ambiguous as the word ‘knowledge’ in English.”, p. 30.

うフィルターに通してみると、「健康をどのようにして生み出すかを知っている」となり、知っているからにはその知を保有する者は「どのようにして治すかを知っている」者となる。従ってそこから、その人は「（病気やけがを）治すことができる」と言い直すことができる。

しかし既述の通り、Wellmanの解釈には根拠がない。しかしこの手法を同様に、ソクラテスとクリティアスの探求に当てはめることが可能ではないかと考えられる。すると、「自分自身の知」は自分自身や他人を吟味できるという点においてknowing who...と定式化できる。つまり、ここでは「どのように」ではなく「どういった者であるか」ということが示されていると見ることができる。そうすると、健康についての知を持つとき、その人は「医者である」が、それに加えてσωφροσύνηを持つ者は「医者であることを知っている（あるいはわきまえている）」ことになる。こうしてγινώσκεινはその知の内容「xについて」によって意味を補強される。逆に言えばそれによってこそ知としての成立が保証されているのである。

ひとまず論点を整理しておく必要があるかもしれない。Taylorの解釈から私たちは、実は「自己知」なるものからは自分自身が「～である」ことしか知りえないということ、そしてそれが空虚な知であることを導き出した。これはむしろ知ではないとさえ言えるだろう。そのためこれは、クリティアスの「自分自身を知ること」という定義とは異なる類いのものとなっている。つまりソクラテスがἐπιστήμηの一語で一般化しようとした「知」をクリティアスがἐαυτοῦであると言い直したとき、これは正確には「xを知っている自分自身（について）の」ἐπιστήμηであり、いまだγινώσκεινの力を持っているのである。

IV それ自体の知について

さて、今度は視点をἐαυτῆςへと向けてみよう。ところで、Dysonは「他のいろいろな知の知」と「それ自体の知」とが切り離せないという点で、私と意見を共有している。そこでまず彼がどのようにしてこの移行の問題点を解消しようとするのかを見ていくことにしたい。ここで私たちの目標として「何を知り何を知らないかを知ること（τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν）」(167a6-7)を設定しておく。

Dysonはプラトンが設定している議論の順序を差し換えることで、問題の移行が明瞭になると考えた。彼の差し換えとは「自分自身の知」と「何を知り何を知らないかを知ること」を直接結びつけて読むことを意味している。Dysonがこ

う考えたのは「自分自身（について）の知」から「何を知り何を知らないかを知ること」を比較的容易に導出できると考えたからである。確かに一般的に見ればそう言っても差し支えないかもしれない。しかし問題はDysonがなぜそう考えたかである。というのも、彼が続けて、ソクラテスは「自分自身の知」から「自分自身の力量」ではなく、「自分自身の持つ知」を想定したのであると述べるとき、なぜその想定を行うのがソクラテスでなければならないのかが私には不可解だからである。つまり、そのソクラテスの想定にクリティアスの思惑が合致しなければ、当然クリティアスには共同探究者の一人として拒否権があるわけだし、逆に合致する場合には、両者の理解は同調しているのだから何もその想定をソクラテスに帰す必要は全くないのである。とすると、「自分自身（について）の知」から「何を知り何を知らないかを知ること」への間に何かしらもう一つのステップを読み取らざるえない。

簡単に言えば、「他のいろいろな知の知でもあり、またそれ自体の知でもある」という言い換えが「自分自身の知」のthe full versionであるとDysonが述べるのは、前者を説明的な言い換えと考えたからであり、そのために「何を知り何を知らないかを知ること」へと平滑に移行できると考えたのだが、実際にはその間に「自分自身の持つ知」というソクラテスの想定が必要であった。だから実際には「他のいろいろな知の知でもあり、またそれ自体の知でもある」から「何を知り何を知らないかを知ること」に推移しているように思われる。このように言えるのは、その想定をクリティアスが共有しているとはDysonが考えていないからである。

ところで、このソクラテスの想定を「他のいろいろな知の知でもあり、またそれ自体の知でもある」という言い換えの中に認め、それを一連の議論の推移として捉えるなら、Dysonが主張するような対話の順序を差し換えるといった手続きは不要である。

そこで以上の考察を経ることによって、クリティアスの言い換えはこのように書き改めることができる。

この知だけが他のいろいろな（事柄について）の知の知でもあり、また（その中でも、まさに自分自身が持っている）知自体（について）の知でもある¹⁴⁾。

¹⁴⁾このとき、クリティアスの論点は確かに「自分自身」ではなく「知」を前面に押し出しているという点で移行と言えようが、とはいえ、Taylor（やWellman）が認めているようなクリティアスへの非難が必要とも思えない。

V 無知の知について

最後にもう一つ検討すべき問題が残されている。それは「無知の知 (ἀνεπιστημοσύνης ἐπιστήμη)」についてであり、これがこれまでの議論との整合性を保持しうるかどうかである。この個所を取り出してみよう。

そうすると、無知の知であることにもなりはしないかね、知の（知）でもあるのならね、と私（ソクラテス）は言ったのです。

全くその通りですとも、と彼（クリティアス）は言いました。(166e7-9)

「無知の知」は両者にとって容易に引き出されている。しかしなぜ「知の知」であることから「無知の知」が帰結し、また同意されるのだろうか。例えば健康についての知から無知の知は帰結しない。というのも、健康についての知（つまり医術）は健康という対象を持つ。他方無知の知は無知を対象にしていることになる。しかし無知は対象ではありえない。私たちは「知らないということ」だけを知りえないのだからである。もう少し詳しく論じる必要があるだろう。

ここで生じている問題はTaylorの解釈を取り扱ったときと同型構造をなしている。「自己知」が「知の知」であると考えるとき、それは「である」ということだけしか知りえないのだから、無知の知は「でない」ということしか知りえない知であることになる。私たちはこの知にその内容を見つけ出すことができない。そうすると、この「無知」も、知として成立するためには何かとのかかわりを持たなければならないのである。だから「知の知」同様、この「無知の知」も他の一般的な知と同列に論じることはできない。つまりこのobjectiveな知と無知とが単なる対象ではないことは明らかである。逆に、この「無知」が何らかの事柄との関係を一切持たないのであれば、「知の知」であることから「無知の知」は帰結しないし同意されることもない。それは存在しないものを扱うことになるからであり、そして存在しないものは知りえないからである。

少し視点を変えることにしよう。初めからソクラテスが「何を知り何を知らないかを知ること」を念頭に置いていたとする。そうすると、この「無知の知」がソクラテスから提起されたことはもっともである。しかしクリティアスがそれを受け入れるためにはソクラテスと同じことを彼も念頭に置いていたか、あるいはいましがた述べてきたように、何かとのかかわりの下にそれを理解していたかということになるだろう。

実際、医者が医者であるのはその当人が医術に長けているからであり、健康（の善し悪し）をよく知るに応じて優れた医者となるだろう。そしてその医者がσωφρωνであるためには、彼自身がその健康についての知、つまり医術を持っていることを知る（あるいはわきまえる）必要がある。仮に医術を体得しているとしても、そのことを知らない——そういったことが実際にありうるかどうかは別にして——のであれば、少なくとも自ら医者であるとは公言できない。他方、ある人が医術を学んでいるとしよう。「学ぶ」ということも、それ自体何らかの事柄とのかかわりを持っている。対象を持たずに学ぶことはある意味成立しないし、その対象を自覚することで、自分自身に欠けているものを知り、無知であることを悟るのである。

そこでこれまで見てきたように、σωφροσύνηが「自分自身を知ること」であるとクリティアスによって表明されたときにはすでに、それは言い換えを経ずして「無知の知」にも十分対応する意味を伴っていたと考えられる。

最後に

対話へと引きずり込まれたクリティアスは、σωφροσύνηを「自分自身を知ること」と定義する。しかしこれは、より正確には「いろいろな事柄とのかかわりを持っている自分自身を知ること」と理解すべきである。そしてそれを聞いてソクラテスは、「何かを知るからにはそれは一種の知であり、何かの（知）ではないか」と問う。クリティアスは「自分自身の（知）」と答える。だが、依然としてこれは「いろいろな事柄とのかかわりを持っている自分自身の（知）」であり、自分自身が「何者であるか」を知る（わきまえる）知である。その知の内容を無視して文字通り括弧でくくり、それを「心」と捉えることでTaylorはpsychologyを想定した。

続いてソクラテスはその知はどういった知であるのかと訊ねたとき、クリティアスは「この知だけが他のいろいろな（事柄について）の知の知でもあり、また（その中でも自分自身が持っている）知自体の知でもある」と返答する。医者は医術を持っていることを知らなければ医者として公言できない。だが、所持する知は、何も医術だけに限定されていない。建築術と併せ持つことも可能であろう。結局このようにたどっていくと、いろいろな知がどういった知であるのか、その中で自分が持っている知が何であるのかを知することは、例えば、自らが医者であるが法律家ではない（しかし法に関する知があることは知っている）ことを知るのと同じことを指している。そしてこの知を知ることによって自己の無知を正しくわきまえるのである。

かくして私たちはあらかじめ定めた目標に到達することになった。

そうしてみると、まさに $\sigma\omega\phi\rho\omega\nu$ だけが自分自身を知っており、自分がまさしく何を知り何を知らないかを調べ上げることもできるだろう。そして同様にして他の人たちも、その人が何を知り、知っているのであればそう思っているのは何か、他方知りもしないのに知っていると思い込んでいるものは何かを調べることができるだろう。他の何者にもできないのだけれどもね。そしてこれこそが、 $\sigma\omega\phi\rho\omega\nu$ であること ($\tau\acute{o} \sigma\omega\phi\rho\omega\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$) でもあり、 $\sigma\omega\phi\rho\omega\nu\sigma\acute{\iota}\nu\eta$ でもあり、自分自身を知ることであるというわけだね、何を知り何を知らないかを知ることこそがね。君が言っているのはこういったことではないだろうか。

ええ、そうです、と彼（クリティアス）は言ったのです。(167a1-8)

このように対話篇を読み解くとき、そこにはクリティアスのいかなる混同もないし、Dysonの言うようにソクラテスの想定を「自分自身の知」の中に読み込み、議論の順序を差し換える必要も見られない。むしろ「他のいろいろな知」をクリティアスの定義の一部として認めることで、この一連の共同探求は「何を知り何を知らないかを知ること ($\tau\acute{o} \epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota \ \acute{\alpha} \ \tau\epsilon \ \omicron\acute{\iota}\delta\epsilon\nu \ \kappa\alpha\iota \ \acute{\alpha} \ \mu\grave{\eta} \ \omicron\acute{\iota}\delta\epsilon\nu$) 」へと、自然な進行に従って行われていると考えられる。

(京都大学・西洋古代哲学史・修士課程)

文献

- Dyson, M. [1974], Some problems concerning Knowledge in Plato's "*Charmides*", *Phronesis* 19: 102-111.
- Lamb, W.R.M. [1964], *Plato: Charmides*. The Loeb Classical Library.
- Lyons, J. [1963], *Structural Semantics*.
- Schmid, W.T. [1981], Socrates' Practice of Elenchus in the *Charmides*, *Ancient Philosophy* 1: 141-7.
- [1998], *Plato's Charmides and The Socratic Ideal of Rationality*.
- Shorey, P. [1907], Emendation of Plato *Charmides* 168b, *Classical Philology* 2: 340.
- Sprague, R.K. [1992], *Laches and Charmides*.
- Taylor, A.E. [1960], *Plato: The Man and His Work*.

Tuckey, T.G. [1968], *Plato's Charmides*.

van der Ben, N. [1985], *The Charmides of Plato*.

Wellman, R.R. [1964], The Question Posed at *Charmides* 165a-166c, *Phronesis* 9:
107-113.

West, T.G. and West, G.S. [1986], *Plato: Charmides*.