

『パイドロス』における問答法

早瀬 篤

Atsushi HAYASE

1. はじめに

プラトンは終生一貫して理想的な哲学の営みは問答法(διαλεκτική)を通じて行われると考えた。問答法とは、この場合、*R.*534b3-6で「それぞれのものの真実在(οὐσία)の定義を把握することのできる人」が問答法の心得を持つ人(διαλεκτικός)と規定されていることから分かるように、ものごとの真実在、すなわち「それが何であるのか」を説明するための知識である¹。しかし、その具体的な手続きについてプラトンが与える説明は一様ではない。なかでも際違った違いは、*Phdr.*以前の中期対話篇(とくに*Phd.*と*R.*)では仮説(ὑπόθεσις)が問答法の中核的な位置を占めるとされているのに対し、*Phdr.*およびそれ以降の諸対話篇(とくに*Sph.*, *Plt.*, *Phlb.*)では、種族(γένος)あるいは形相(εἶδος, ἰδέα)の綜合(συναγωγή)と分割(διαίρεσις)を通じて定義を与える技術として問答法が描写されていることである²。事実、これらの異なる方法を統一的に解釈することはできないと考えたある論者は主張する——「プラトンは人生の各段階において、そのときに最も見込みのあるように見える方法に問答法という名前を与えたのだ³。」他方で、プラトンの思想的発展あるいは変遷を考慮に入れた上で、統一的な問答法の解釈を探求している論者もいる⁴。しかし、問答法の統一性の問題

¹プラトンのテキストの略記はLSJ, *A Greek-English Lexicon*に従っている。なお、プラトンからの引用はすべて拙訳である。

²この方法論の文脈ではγένοςとεἶδοςとἰδέαという三つの語のあいだに意味の違いはないと考える。γένοςとεἶδοςが交換可能であることについては、たとえば*Phdr.*263b6-c5, *Sph.*220a6-9, 222d3-6, *Plt.*262a3-e6を、εἶδοςとἰδέαについては*Sph.*235d1-2, *Plt.*258c5-7, 289b4-5などを参照。

³引用はRobinson (1953, 70)から。同様にHackforth (1952, 135)。

を追求する以前に、仮説の方法と総合分割の方法のそれぞれがどのように解釈されるべきかが慎重に検討されなければならないことは言うまでもない。

総合分割の方法として説明される問答法に関しては、現在の解釈状況について次のように言うことができるだろう。すなわち、多くの論者が、*Phdr.*における問答法の記述を比較的明確なものと見なして、そこからある特定の解釈を共通に導き出し（これを伝統的解釈と呼ぶことにしよう）、そこからさらに、その解釈を援用することによって、後期諸対話篇の問答法に関わる難解なテキスト——たとえば*Sph.*253d1-e3や*Phlb.*16b4-18d2——について詳細な議論を重ねつつ、統一的な総合分割の解釈に到達しようと試みている、と⁵。しかし、後期諸対話編の難解なテキストについて激しい議論が続けられている一方で、「伝統的解釈がどのように*Phdr.*から導き出されたのか」という肝心の点はこれまで詳しく検討されてこなかったように思われる。

そこで、本稿では、伝統的解釈成立の思考過程を検討することを通じて、*Phdr.*における問答法を再考察することにした。考察の手続きは次のようなものである。まず§2で議論にとって最も重要なテキストを見たのちに、§3で伝統的解釈の成立過程を再構成し、またこの解釈を批判的に検討する。この手続きを通じて、伝統的解釈はテキストからそのまま導き出せるものではなく、一定の正当化を要求すること、またこの解釈に対してなされうる正当化は確かにテキスト中に根拠を持っているが、同時に「定義」の理解について明らかな困難を抱えていることが明らかになるだろう。§4-5では、伝統的解釈が自らの解釈を正当化するために依拠する根拠を、それとは違う仕方で説明することを試みる。最後に、議論の結果得られる分割総合の方法の解釈を§6でまとめることにしたい。

2. テキスト

*Phdr.*は、前半部(227a1-257b6)で恋を主題とする三つのスピーチ（リュシアス作の自分に恋する人よりそうでない人に身をゆだねるべきという筋の話、そしてそれと歩調を合わせて恋する人を批判するソクラテスの最初の話、最後にそ

⁴この関連では、小池(1982)がまず参照されるべきだろう。

⁵*Sph.*253dff.については——もはや有力な解釈とは見なされていないかもしれないが——253d5-8を総合の方法、253d8-e2を分割の方法と解釈するStenzel (1940, 104-6)やCornford (1935, 262-273)を、*Phlb.*16bff.については16c5-17a5を分割の方法、17e7-18b5を総合の方法と解釈するHackforth(1945, 24-6)や16c5-17a5において総合してから分割するという手続きを見いだすFrede(1997, 133)などを参照。

れを撤回して今度は逆に恋を讃えるソクラテスの二つ目の話) が与えられた後、後半部(257b7-279c8)で、まずそのスピーチを例として用いながら、真の弁論術のあり方について議論し、次に話を作るという行為そのものに対して評価を与えるという構造になっている⁶。総合と分割の方法を理解するための主要テキストは、後半部における(A)265c8-266c1と(B)277b5-c6の二つである。真の弁論術は「ロゴスを媒介にして行うある種の魂を導く営み(ψυχᾶγωγία)」(261a8)であり、それを習得するためには、話の主題、魂、ロゴスについて真理を究めなくてはならない。主題の真理について議論している場面で、(A)において総合と分割の方法が導入される。(A)は「分割」と「総合」という名称が問答法に明確に当てられるプラトン対話篇中唯一の箇所、この方法に関する中核的テキストでもある。この後で、魂と言葉についても同様の方法が適用されなければならないことが同意されるのであるが、(B)はこの真の弁論術についての議論全体を集約する役目を担っている。

(A)

ソクラテス：私にはその他の点については「二つの話が」本当に遊びごととして語られたように思われる。けれども、思いがけず語られた何か次のような二つの種類のもの(εἰδοῖν)については⁷、もし人がその力を技術によって獲得できるならば、とてもすばらしいことだろう。

パイドロス：それはどのようなものですか？

ソクラテス：(A1)「ひとつは」多くのところに散らばっているものを総観しつつ一つの形相へと導くこと(εἰς μίαν ἰδεᾶν συννοῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα)——そのつどそれについて教示しようとしているもの、そのそれぞれを定義して明確化する(ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ)ために。それはちょうど今恋についてそのあるところのものが

⁶前半部と後半部がどのように関連しているのかという問題については、哲学と真の弁論術との間に明確に区別を付けるRowe(1986b; 1989)と両者を同一視しようとするHeath(1989a; 1989b)の間で戦わされた興味深い議論を参照。

⁷Thompson (1868, 107)が注意しているように、この箇所はτούτων...ῥηθέντωνが何を指しているかに応じて二通りに解釈できる。(1)「思いがけなく語られた」ものをソクラテスの二つの話であると解釈する(藤沢 2001, 156-7)。(2)「思いがけなく語られた」のは「二つの種類のもの」であるとする(Hackforth 1952, 132, de Vries 1969, 215, Rowe 1986a, 103, Nehamas&Woodruff 1995, 63, Nichols Jr. 1998, 73)。すぐ後のパイドロスの問い(τίνων δῆ)はソクラテスが言及した「二つの種類のもの」について尋ねているが、言葉の上ではτούτων...πνωνを受けていることから、(2)を採る方がより適切だと思われる。複数と双数が結びつけられていることについてはPlt.282b1などに類例がある。

定義された後に(ὁ ἔστι ὁρισθέν)語られたことが例となるだろう。つまり、それがうまく語られたにせよまずく語られたにせよ、とにかくこのことのためにその話は明確で(τὸ σαφές)かつ首尾一貫したこと(τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον)を語ることができたのだ。

パイドロス：で、ソクラテス、もう一方の種類のもの(εἶδος)とは何なのでしょう。

ソクラテス：(A2)今度は逆に(πάλιν)、形相(εἶδη)に即して、自然本来の分節にしたがって、分割できること、そしていかなる部分も下手な肉屋のするようにバラバラにしようとしないうこと。そうではなく、ちょうど今の二つの話がしたように——つまり今の二つの話は思考の非理性的な状態を何か一つの形相(εἶδος)として共通に取りあげて、ちょうど一つの身体から二つの同じ名前もの(つまり左の部分と右の部分と呼ばれるもの)が本来的に成立するのと同じように、思考の錯乱状態についても我々のうちに本来的に存する一つの形相(ἐν ἑν ἡμῖν πεφυκός εἶδος)と見なし、一つ目の話は左側の部分を切り離し、しかし他方でその部分のうちに何か「左の(不吉な)恋」と呼ばれるものを見いだしてまさしく正当に非難するまで、それを分割することをやめなかったのであり、二つ目の話は狂気の右にある部分へと我々を導いて、[一つ目の主題の狂気と]同じ名前と呼ばれるけれども、その実何か神的な恋であるようなものを発見して、それを提示した上で、我々のもとにある最大の善の原因として賞賛したのだ。

パイドロス：おっしゃることはこの上なく真実です。

ソクラテス：語ることそして思慮することを可能にするために、私自身がこれらのもの、つまり分割と総合の方法(διαρέσεων καὶ συναγωγῶν)を恋する者なのだよ、パイドロス。またもし誰か別の人が自然本来にある⁸——と多へと目を向けることができると私が考えるならば、その人の「御後を神の形跡の如く」追随するつもりだ。それからまた、このことをできる人たちを——正しく呼んでいるかどうかそれは神のみぞ知るけれど——問答の技術を心得るもの(διαλεκτικούς)とこれまでのところ呼ぶことにしているのだ。

(265c8-266c1)

(B)

ソクラテス：人がそれについて語ろうとするそれぞれのことがらについてその真実を知り、

⁸「自然本来にある」という言葉は写本では一致して πεφυκός であり、(a) Nehamas & Woodruff (1995, 64) は 'a single thing that is also by nature capable of encompassing many' と、また Dixsaut (2001, 105) は 'une unité qui soit l'unité naturelle d'une multiplicité' と訳し、このままで読めると主張する。他方で多くの注釈者がこのままでは意味不明であるとして πεφυκός に改訂し、(b)「一と多」の両方にかかると考えて (Cf. 265e2, 266a3)「自然本来にある一と多へと目を向ける」というように解釈するか (Thompson 1868, 110, Hackforth 1952, 134 n.2, 藤沢 2001, 157, de Vries 1969, 218, Nichols Jr. 1998, 74), あるいは (c)「誰か別の人」にかかると考えて「一と多へと目を向ける自然本来の能力がある」と解釈する (Rowe 1986a, 201)。訳文は (b) を採用した。

(B1)あらゆるものをそれ自身に即して定義すること(κατ' αὐτὸ τε πᾶν ὀρίζεσθαι)ができるようになり、(B2)定義した上で(ὀρισάμενος)今度は逆に(πάλιν)不可分なものに至るまで形相に即して分割すること(κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτομήτου τέμνειν)を知るまで、そしてまた魂の本性について同じ仕方で理解した上で、それぞれの本性にふさわしい形相(εἶδος)を発見しながら、そのようにロゴスを措定しまた分配するまで——多様な魂には多様で全体が調和したロゴスを与え、単純な魂には単純なロゴスを与えながら——それまでは、教えることに関しても説得することに関しても、それが本来可能である程度まで、ロゴスの種族(γένος)を技術にかなった仕方で扱うことにはならないのである。以上がこれまでの議論全体が我々に明らかにしたことだった。

(277b5-c6)

ここで、§2以下の議論のために、掲げられたテキストについていくつかの点を確認しておきたい。まず、テキスト(A)の主眼は、ここではじめて提示された総合分割の方法を説明することに置かれている。最初に、綜合法について次のように述べられている(以下若干パラフレイズする)。

A1 多くのところに散らばっているものを綜観しつつ一つの形相へと導くこと——それについて教示しようとしているもの(以下Xとする)を定義して明確化する(定義する⁹)ために。(265d3-5)

ここで注意しなければならないことは、本來說明されるべき綜合法に相当すると思われる「一つの形相へと導くこと」という手続きの他に、その目的として「定義すること」という別の手続きが言及されていることである。そして、この二つの手続きの関係は必ずしも明確ではなく、次の三通りの解釈の余地があると思われる。(a)「定義すること」のために「一つの形相へと導くこと」は必要かつ十分条件である。この場合、二つの手続きは結局のところ同じものを指すことになるが、「一つの形相へと導くこと」は内的な目的・収束点を持つ過程であり、それが終結しない限り「定義」が与えられないので、その目的をはっきりさせるために、「定義すること」が(やや冗語的に)付け加えられている。だから、より正確には「一つの形相へと導」き終わることが「定義すること」のための必要十分条件である、ということになるだろう。類比的な例として、「計算を解く」と「答えを出す」、「山頂へと登る」と「山頂に辿り着く」な

⁹議論の簡潔さを考慮して「定義して明確化すること」を「定義すること」に置き換える。

どといった目的を内部に持つ行為とそれに含意される目的を示す行為が挙げられる。(b)「一つの形相へと導くこと」は「定義すること」の主要な（あるいは本質的な）必要条件である。この場合、厳密には前者だけが綜合法であるが、後者の手続きもその主要な部分が綜合法によってなされる。(c)「一つの形相へと導くこと」は「定義すること」の（予備的な）必要条件の一つにすぎない¹⁰。つまり前者だけが綜合法で、後者を達成するためにはそのほかに別の重要な手続きが残されているのであるが、それが何であるかはここでは説明されていない。以上の三つの可能性のうち(c)はA1の直後に与えられた例を考慮に入れるなら不適切なものとして棄却できるだろう。なぜなら、この「恋」の話の例は、「定義」が話に明確さと首尾一貫性を与えているということを述べているだけだから、もし(c)のように綜合法が定義の予備的な条件にすぎないとする、ソクラテスは綜合法を説明すべき箇所、定義という別の手続きを例示していることになってしまうからである。こうした困難は(a)または(b)をとるときには生じない。従って、「一つの形相を導くこと」は「定義すること」と同一の手続きであるか、あるいはその主要な条件であると見なすことにする。

次に、分割法について次のように述べられる。

A2 今度は逆に($\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$)、形相に即して、自然本来の分節にしたがって、分割すること。(265e1-2)

こちらは単一の手続きに言及しているだけで、綜合法の描写に見られたような曖昧さはない。「自然本来の分節にしたがって」は「形相に即して」の説明であると考えられる。ところで、直後に与えられた「恋」の話の例では、この方法から我々が期待する分割の過程(266a1-7)だけでなく、その準備段階である「共通の形相」を見いだしたこと(265e3-4)、そして分割の結果である「不吉な恋」と「神的な恋」を発見した上で賞賛と批判を行ったこと(266a5-b1)までもが描写されていることは注意してよいであろう。

他方で、(B)の冒頭においては、(テキスト(A)を含む)これまでの議論全体が明らかにしたこととして、Xの真実を知ることとともに、次の二つの方法が挙げられている。

¹⁰ この立場をとるのはRowe (1986a, 200) ‘This does not mean that collection itself provides the definition... but that is a necessary *preliminary* to it.’ (his italics).

B1 Xをそれ自身に即して定義すること。(277b6)

B2 定義した上で今度は逆に($\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$)不可分なものに至るまで形相に即して分割すること。(277b7-8)

この二つの方法に加えて、(聞き手の)魂の知識を同様な仕方で獲得し、それぞれの魂にふさわしいロゴスを分配できることが、ロゴスに関する技術を習得するための要件であると語られている。

最後に、上のように整理すると誰の目にも明らかだが、念のため強調しておくと、**(A)**と**(B)**の両方のテキストにおいて二つの方法が「今度は逆に」($\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$)という言葉で結びつけられている。この**(A)**と**(B)**のテキストにどのような対応関係があるのか、そしてまたどのような意味で二つの過程が逆であると言われるのかという問題が、以下の考察の焦点となるだろう。

3. 伝統的解釈とその批判

「(テキスト**(A)**において与えられた) 総合分割の方法とはより具体的にはどのような手続きのことを言っているのだろうか?」という問題が我々の考察課題である。

すでに述べたように、この問題に関して多くの論者のあいだで共通に採用されている解釈が存在している。その伝統的解釈によると、綜合法とは、定義の対象となるXを、Xと共通性を持つ他の概念(以下まとめてSとする)とともに、それらを包括するより広い概念(以下Yとする)へと帰属させることである。他方で、分割法とは、上位概念Yを分割することによって、下位概念であるXとSのそれぞれに到達することである。この二つの方法を通じて、類と種によって表される概念間の相互関係全体、あるいはその中でXが占める位置を明らかにすることがこの手続き全体の目的である¹¹。

ただし、この解釈はこれまで自明のものとして考えられる傾向にあり、十分な正当化がなされていない。確かに、**A2**(分割法)については、具体例は

¹¹ この解釈をとるのはThompson (1868, 107), Cornford (1935, 170), Ross (1951, 81), Hackforth (1952, 132 n.4), Guthrie (1975, 428), Rowe (1986a, 200), Griswold (1986, 175), Nehamas&Woodruff (1995, xxxii), Frede (2004, 148)など。ただし、Hackforth (1945, 142-3)は*Sph.*での実例を根拠に総合は分割の各段階においてもなされると指摘している(この点については本稿6頁を参照)。他方で、Griswold (1986, 175)は、このHackforthの指摘は、ソクラテスやエレアからの客人が実演してみせる「恋」や「ソフィスト」などの定義の試みについては正しいが、*Phdr.*での方法の定式化には整合しないと考える。

「恋」の上位概念である「狂気」を分割しているように見えることから、伝統的解釈の正当性は明らかであるように見える。しかし、**A1**（綜合法）では「多くのところに散らばっているもの」と「一つの形相」は、定義の対象Xとの関係によって、その共通概念であるとか上位概念であるといった仕方で特定されているわけではない。さらに、「狂気」という「恋」の上位概念を設定することは、**A1**の例ではなくむしろ**A2**の例の中で与えられている。だから、伝統的解釈のように、**A1**の「多くのところに散らばっているもの」がXとS、「一つの形相」がYを指すと主張するためには、何か説得力のある根拠が必要となるだろう。ここで我々が見たもう一つのテキスト、すなわち**(B)**が重要になるのである。事実、中には**(B)**に伝統的解釈を支持する決定的な根拠を見いだしている解釈者があり、また多くの論者が提示する**A1**の「定義すること」の理解は**(B)**を根拠とするときに必然的な帰結となるものである。伝統的解釈を一貫した議論の結果として提示している論者は私の知る限り皆無であるが、それはこの解釈がこれまであまり批判的眼差しのもとに置かれることがなかったためであると考えられる。今あらためて伝統的解釈を検討するとき、この解釈が成立する背後にある思考を次のように想定しても、事実を歪めることにはならないだろう。――

伝統的解釈にとって重要なのは綜合法と分割法の手順である。まず、**A1**の次に**A2**が書かれているという事実は、実際の手順も**A1**が先で**A2**がそれに続くことを示唆している。そして、より慎重な解釈者はテキスト**(B)**を引用してその推測を正当化する¹²。この箇所を引用するのは、もちろん**B1**が**A1**と、**B2**が**A2**と同じ方法に言及しているから見なすからだ。たしかに、**A1**と**B1**がともに定義することに関わり、**A2**と**B2**がともに――「今度は逆に」という言葉の後で――「形相に即して分割すること」として提示されていることは、それぞれの方法の同一視を十分に正当化するように見える。また、**A1**の「定義すること」のために「一つの形相へと導くこと」と**B1**の「定義する」が同じ手続きであることになるが、この二つの手続きの同一視は、すでに述べられたように、**A1**それ自体を解釈するための可能性の一つだったから（§2:5頁の(a)）、ここにも問題はない。この結果、**(B)**では「定義した上で分割する」とはっきりと述べられているので、最初に総合し、次に分割せよ、という手順が正当化される。

この手順についての理解が与えられるなら、あとはソクラテスが**A2**に与えた「恋」の例から伝統的解釈を導くことができる。この例によると、分割法は、

¹²テキスト**(B)**を援用することによって「総合→分割」の手順を正当化するのは Ross (1951, 81 n.3), Guthrie (1975, 428), Griswold (1986, 175)。

「恋」の上位概念である「思考の錯乱状態」あるいは「狂気」を「一つの形相」として取りあげたのちに、それを分割していく行程である。だが、もちろん「一つの形相」を取りあげることは、正確に言うならば、分割法が管轄する仕事ではなく、分割を準備するものである。そして、この解釈によれば、綜合法こそまさしく分割法の前に行われることだった。ここから、綜合法は、恋を、それと共通性を持つものとともに、上位概念である狂気へと一つにまとめることなのだ、と結論づけることができる。また、この解釈では、綜合法は定義することと同じだから、定義もやはりこの場合上位概念を指示するだけのものであり、それは「恋は狂気的一种である」というものになる¹³。この「恋」の例を一般化するなら、綜合法はXをSとともにYへと一つにまとめることであり、定義は「XはYの一种である」というものである。それからまた、この解釈は、綜合法と分割法が「逆に」という言葉で結びつけられていることともうまく適合している。綜合法はXから見て上位概念であるYへと上昇する過程であり、分割法は逆にYから見て下位の概念であるXへと下降する過程であるのだから。

*

*

*

以上のように再構成されたとき、伝統的解釈はたしかにもっともらしい解釈であるように見える。しかし、詳しく検討してみるなら、とりわけ定義の理解の仕方に関して、この解釈が深刻な問題を抱えていることを指摘できるだろう。

第一に、A1の「一つの形相へと導くこと」は、この解釈によれば、「XはYの一种である」という定義を獲得するために、XとSをYへとまとめることを意味している。しかし、これは不合理である。なぜならこの意味での「一つの形相へと導くこと」は、明らかにSのそれぞれ、例えばPやQについて「PはYの一种である」「QはYの一种である」ことを把握するのと同時に「XはYの一种であ

¹³恋に与えられた定義が「恋は狂気的一种である」と考えるのはHackforth (1952, 132 n.5): 'By "definition" here we should understand no more than the determination of the genus of ἔρως'; Guthrie (1975, 428 n.1): 'Its original meaning of "setting a boundary" is still alive, and what the dialectician does is to erect a fence, as it were, enclosing an area within which the quarry will be found, though it is not alone in it.'; Griswold (1986, 180): 'This definition precedes the divisions in that it supplies the teacher with a way of focusing and giving preliminary direction to the divisions.'; Nehamas & Woodruff (1995, xxxii)。他方で、Cornford (1935, 186-7) や Rowe (1986a, 200) はXをYに帰属させるだけでは定義したことにはならないとはっきり書いており、この点で伝統的解釈のコンセンサスが成立しているわけではないが、Roweが考えるように上位概念に帰属させることが定義の予備的な条件にすぎないとしたら、§2で指摘した(6頁)綜合法を説明すべき「恋」の例が、定義という全く別の手続きを説明していることが問題となる。

る」ということも把握した上で、「XとSをYへとまとめること」を完成するからである。この場合「定義すること」の方が「一つの形相へと導くこと」の必要条件であることになり、またそれは十分条件ではないので、テキストに示された二つの手続きの関係に違反する。したがって、「XはYの一種である」はここで求められる定義ではない。

第二に、A1の例として添えられている「ちょうど今恋についてそのあるところのものが定義された後に語られたこと」(265d5-6)との関係を考えてみても、定義は「恋は狂気的一种である」というものではないことが判明する。これは、一般に認められているように、冒頭(237b7-238c4)で表だった恋の「定義」(ὁρον 237d1; Cf. 238d9)が与えられるソクラテスの最初の話の指しているが、その定義は「恋は狂気的一种である」というものでは全然なく、「理性を持たず、正しいものへと駆り立てる信念を支配し、美の快楽へと導かれ、そしてまた身体的な美へと向かう自分と同族的な欲求によって強力に強化されつつも、その導きによって、それらの同族的な欲求にも打ち克つような欲求」(238b7-c3)である。そもそもこうした詳細な定義が与えられるのは、「自分自身にも互いにも同意することができない」(237c5)ような状況を防止するために、「真実在」(οὐσία 237c3)について「それがどのようなものであり、どのような機能を持つのか」(237c8-9)を同意する必要があるからだだった。ただたんに「恋は狂気的一种である」と言ってみただけではこの要件が満たされないことは、ことさら説明するまでもないだろう。むしろこのソクラテスの最初の話では、恋は欲求の一種であり、正しいものへと駆り立てる信念が支配的な状況と区別された、理性を持たない欲求が支配的な状況(=放埒 ὕbris 238a2)の一種であり、身体的な美に関わるという点で、食事に関わるものや飲酒に関わるものなどと区別される、という順序だった考察の結果として定義が与えられている。このことが示しているのは、この恋の話の冒頭に関するかぎり、定義は分割の準備として与えられるものではなく、欲求や放埒の分割の結果として獲得されるものだということだろう¹⁴。

¹⁴Dixsaut (2001, 120)は、この定義について(1)対象の善悪をはっきりさせるだけで真実であるとは言えず、(2)綜合法や分割法に限定されることなくもっと柔軟な仕方で獲得されたものである、と考え、この定義が例としてあげられるA1を弁論家の綜合法として、真実にかかわるA2の哲学的問答法と区別するという独自の解釈を提示している。そして、(1)を正当化するために、定義を話の出発点として与えられるなら、それが真実であろうと誤っていようと、話をする過程でそれと矛盾することはない('il ne contredit pas son propre point de départ.' 122)と主張する。しかし、これが無理な主張であることは、ソクラ

第三に、*Phdr.*後半部だけに限ってみても、テキスト(A)が直前の議論とどのような関係に置かれているのかを考察することによって、要求されている定義が「恋は狂気的一种」ではないことを論証したい。この文脈が(A)の理解にとって重要であることは、このテキストが唐突に分割綜合の方法を説明するために持ち出されたものではなく、次のような言葉によって導入されていることから分かる。

ソクラテス：それでは直ちに次のことを取りあげることにしよう。すなわち、その話はどうのようにして批判から賞賛へと移行することができたのかということ¹⁵。

パイドロス：一体どのような意味で、そう言うのですか？

(265c5-7)

すなわち、(A)はソクラテスの話が「どのようにして批判から賞賛へと移行することができたのか」という問いに対する回答として提示されているのである。なぜこのような問いが生じたのかを理解するためには、ここからさらにこの問題の由来へと遡及する必要がある。そこで、少々回り道になるが、この文脈で要求される「定義」について論じる前に、まずこの問いの意味、そしてそれがどのように回答されるのかを見定めることにしたい。

批判から賞賛への移行を可能にした方法が問題になる契機を探てみると、それは*Phdr.*後半部のふたつの主題のうちの一つ目ものである¹⁶。真の弁論術の考察の開始地点(261a7ff.)に突き当たる。弁論の技術が「ロゴスを通じて魂を導く技術」(261a8)として広く把握されるとき、その主題の扱い方の本質には次のような、いわば反論の技術と呼べるような¹⁷、操作がある。

テスエレンコスの手続き——不十分な定義を与えると、他の信念との矛盾をきたし、自分自身にも他人にも同意が成立しなくなる——を少しでも振り返ってみれば明らかである。たしかに、ソクラテスの最初の話に与えられる定義は、恋一般の定義としては誤ったものだが、人間的な恋に関するかぎり正しいものである。以下で述べるように、批判から賞賛へと移行するという聴衆を驚かせるような効果をもたらしたのは、話者がそれを人間的な恋の定義であると自分自身には同意していながら、聴衆にはそれを恋一般の定義であるかのように思わせ、そこに生じる理解の落差を利用したからである。

¹⁵ 「直ちに」は $\alpha\upsilon\tau\omicron\theta\acute{\epsilon}\nu$ の訳語(‘right away’ Nehamas&Woodruff 1998, 63; Cf. *Grg.*470e1, *Smp.*213a1)。「この賛歌から」(藤沢 2001, 229), ‘from it’ (Rowe 1986a, 101)ではないであろう。

¹⁶ 二つ目のものは、話を書くということはたんなる「遊び」にすぎず、真剣さに値すると思えながら話を書くことは恥すべきことであるという議論(274a6-277a5)。

C1 同一のものを同一の人たちにあるときはF (e.g. 善い, 正しい) でありまたあるときにはFの反対 (e.g. 悪い, 不正な) であると思わせる。(Cf. 261c4-e2)

そしてこの操作は、話の主題について真実を知っている人が、次のような手続きを踏むことによってもっとも成功裡に成し遂げられる。

C2 反対へと人々を導きながら、類似性を利用して「あるもの」(τὰ ὄντα)から少しずつ離れて移行していく。(262b5-7)

けれどもこのような抽象的な説明(Cf. *ψιλῶς πῶς λέγομεν* 262c8-9)ではわかりにくいので、**C1**の具体例として、同一の「恋」を最初の話では害のあるもの(F)だと思わせ、二つ目の話では最大の善 (Fの反対) であると思わせた(263c10-12)ソクラテスの二つの話が262c5ff.で取りあげられることになるのである¹⁸。この箇所を論じるほとんどの論者は全く気にしていないように思われるが、このような文脈を考慮に入れたときに、我々が期待することは**C2**の操作がソクラテスの話によって具体的に説明されるということであるはずだ。そして、「どのようにして批判から賞賛へと移行することができたのか」という(A)を導入する問いは、同一の恋を最初は悪いものであると思わせ、次に善きものであると思わせるという、この**C1**と類比的な効果を引き起こした方法が何であったのかを問っているのは明らかだろう。したがって、**C1**が**C2**によって成功裏に成し遂げられるという事態を、**C1**の具体例であるソクラテスの話が説明するのであれば、話の中で使われた方法は**C2**の具体例として提示されていると考えるのが自然である。

これに対してはもちろん次のような疑問が起こるだろう。つまり、「どのようにして批判から賞賛へと移行できたのか」という問いに対する回答は、分割総合の方法として与えられ、ここには**C2**の具体例らしきものは全く見あたらない、と。しかし、果たしてそうだろうか。**C2**の操作は、そこに含まれている要素を区別するなら、次のように分析できる。

¹⁷反論の技術は「もしそれが技術であるならば」(εἴπερ ἔστιν 261e2)という言葉で形容されているように、技術としての身分が与えられるかどうか判断を保留されている。

¹⁸ちなみに、262d1のτὸ λόγῳが指すものはソクラテスの二つの話であると(Cf. Rowe 1986a, 197)主張しているわけではない。**C1**と**C2**の具体例として直接的に機能するのはソクラテスの二つの話であることは間違いないと思うが、リュシアスの話もまた対照例としての役目を果たしている(263d5-264e3)。

C2 (1)反対へと人々を導きながら(2)類似性を利用して「あるもの」から(3)少しずつ離れて移行していく。

その上でテキスト(A)を注意深く読むなら、A2の分割法に与えられた「恋」の事例から、説明されるべき三つの要素をしっかりと抽出することができることに気づくだろう。すなわち、(1)分割法は、共通の形相である「狂気」のうち一方で左側の人間的なものへと、他方で右側の神的なものへと、すなわち「反対」へと我々を導くこと(Cf. ὁ δ' εἰς τὰ δεξιὰ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς 266a6)。(2)自然本来の分節に従って「狂気」を分割すること、つまり同族性あるいは類似性に即して「狂気」を切り分けること¹⁹。(3)「狂気」から「恋」へと至る分割の過程は段階的なものであり(ソクラテスの最初の話为例とするなら、「欲求の一種」→「放埒の一種」→「人間的な恋」)、「狂気」はふたつの「恋」から等距離にあるのに対し、分割を進めていく過程で一方へと近づきながら、他方からは離れていく。もし、我々がC2の操作の具体的な説明を求めている、そしてそれに対応する具体的な手続きが述べられているのであれば、この具体的な手続きこそC2の操作を説明するものだと主張することは正当である。したがって、A2の分割法に与えられた「恋」の例こそC2を説明しているものであり、この方法を利用することによって驚くべき効果を引き起こしたソクラテスの話はC1の具体例として機能しているのである²⁰。

以上で、(A)のきっかけになる問いとそれに対する回答が、真の弁論術に関する文脈の中でどのような役目を果たしているのかが論じられたが、「定義」の問題に戻る前にもう一つだけ確認しなければならないことがある。それは、C1とC2をソクラテスの話によって具体的に説明することが同意されてから、(A)のきっかけになる問いが発せられるまでの間は何が議論されていたのかということである。この間、ソクラテスはまず(i)「恋」は、それが何であるのか人々の同意の成立していないものに帰属するために、反論の技術が威力を発揮しやすいという指摘をし(263a2-c6)、次に(ii)ソクラテスの話は冒頭で「恋」を定義したが、リュシアスの話はそれを怠ったがために構成を欠いていること(263c7-

¹⁹Cf. 小池 (1982, 58) 「分割法の基本操作は、…類似の中に対立的差異を見いだし不在の領域を切り離すことにある」(強調は原文)。

²⁰これに対してGriswold (1986, 279 n.25)は(A)がどのようにソクラテスの話が聴衆を誤った方向に導いたのか説明していないと主張しているが、そのような主張はなぜプラトンが265c5-7の問いを挿入したのか理解不可能にしてしまう。

264e3), そして(iii)ソクラテスの話は分割の手続きを用いていたこと(264e4-265c4)²¹を語っている。(iii)の分割の手続きは「神的な恋」の分割だけに言及していて、「人間的な恋」については黙したままだから、C2の操作の具体例を前の段落で述べたような仕方では説明することはできない。しかし、(ii)がA1(総合法)に、そして(iii)がA2(分割法)に対応していることは明白である。ソクラテスの戦略は、まず自分が作った話の主題である「恋」についてC2の操作が有効に働くことを指摘し(i), 話の中で「定義」と「分割」という技巧が用いられていたことを確認し(ii)(iii), その上で(A)においてその二つの技巧がどのようにC2の操作を説明するかを明らかにするというものなのだ。

それではここで「定義」の問題に戻ろう。以上のように*Phdr.*後半部の文脈を把握するとき、我々は「定義」がどのようなものでなければならないか、かなりはっきりしたことを主張できると思われるのである。念のため確認しておくと、ソクラテスの恋の話は「同一のものを同一の人にあるときはFあるときはFの反対だと思わせる」という効果(C1)とそれを引き起こすために用いられるテクニック(C2)とに具体例を与えるために利用されていた。そして、前段落で述べたように、(ii)の箇所(263c7-264e3)で説明される「定義」は、(A)での「定義」を先取りしているのもであって、それと同じ役割を果たしている。そこで「定義」について語られていることは次のようなものである。

ソクラテス：実にみごとな発言だよ。だが、次のことも言ってくれ——というのも、いいかい、私は神懸かりのために全く覚えていないのだから——私が話を始めるに当たって「恋」を定義したかどうかを。

パイドロス：それはもう、ゼウスに誓って、とんでもないくらい熱心にしてましたよ！

ソクラテス：なんとまあ。君の話では、アケロオスの娘のニュンプたちとヘルメスの息子パーンが、ケパロスの息子リュシ阿斯よりも、話をするに於いてはどれほど熟達していることか！それとも私はつまらないことを言っているだろうか。リュシ阿斯もまた恋についての話を始めるにあたって、「恋」をもろもろのあるもののうちで彼自身が意図するところの何か一つのものとして、我々に理解するよう強制した(ήνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν)だろうか？そしてそれからそれはそれに関連づけながら後につづくすべての話を構成した上で、その話を仕上げただろうか？(263d1-e2)

²¹Wedin (1987, 212)は伝統的解釈をとらないもうひとりの例外的存在であるが、その論証は(iii)の分割法の説明が、本当は総合法の説明を意図したものであるという誤った想定にもとづいている(‘[T]he definition of love [has] just [been] given at 265a-c. Indeed, at first glance that discussion looks more like division than collection. After all two main kinds of madness and four sub-kinds of divine madness get distinguished *en route* to a definition of love.’)。

ここでは「恋」を「定義」することは、話の聞き手（我々）に、もろもろのあるもののうちで話者自身が意図するところの何か一つのものであるとして、それを理解するように強制することだと言い換えられている。二つの要素を区別しよう。第一に、「恋」の定義はそれをさまざまな事物のうちのどれであるのか特定すること、第二に、それは話者が意図するところのものであり、聞き手はその定義によってそれと同じものを念頭に置くように強制されることである。もはや明らかだと思うが、第一の要素は伝統的解釈の定義理解「恋は狂気的一种である」と相容れない。このような定義は主題が含まれる領域を大雑把に区切るだけで、それを特定しないからである。主題をもろもろの事物のうちで特定するためには分割を行わなければならない——しかし、他方で「定義」は分割法によって得られる完全な「狂気」の分割結果（「人間的な恋」と「神的な恋」）を意味しているのではないことも、第二の要素から明らかである。なぜなら、定義の役目は聞き手に話者が意図するものと同じものを理解させた時点で果たされてしまうからだ。「狂気」の一方を分割することによって「人間的な恋」へと聞き手を導いたとき、話者はもう一つ別の「恋」が存在していることを聞き手に明らかにする必要はない²²。言い換えるなら、最初の話の「恋」の定義は「恋」一般の定義であるかのように装っていて人を惑わすものであるが、それでも定義の機能を完全に果たしているのである。とりわけ今引用した箇所では説明されているのは「同一のものを同一の人にあるときはFあるときはFの反対だと思わせる」事態であるから、むしろ話者に必要なことは、自らは完全な「狂気」の分割結果を知りながら、そのことを聞き手に明らかにせず、聞き手との間に生じた理解の落差を利用することによって、あるときは「恋」を「人間的な恋」すなわち害になるものであると定義し、またあるときは「神的な恋」すなわち最大の善であると定義することなのだ。

以上で伝統的解釈の定義の理解を退けることに成功したとともに、（批判の副産物として）定義がどのようなものでなければならないかということも十分に論じられたと思う。「XはYの一種である」という定義の理解は、第一にA1における「一つの形相へと導くこと」と「定義すること」という二つの手続きの関係に関する誤りを含んでおり、第二にA1で例として引き合いに出されるソクラテスの最初の話に与えられる「恋」の定義と一致しておらず、第三に*Phdr.*後半部で要求される定義の理解とも矛盾する。「定義」はむしろもろもろの事物

²²だからHeath (1989a, 155)が次のように主張するとき、このことを見落としているように見える。‘For clearly, if one were trying to deceive someone about a disputed concept like “love” it would not necessarily be to one’s advantage to begin by trying to clarify that concept.’

から主題を特定するために、その主題を包括する事物の分割の結果として与えられるものである。ただしその役目は聞き手に話者が意図するものと同じものを理解させることにあるから、その機能を果たす限りでの分割が要求されるだけであって、定義の対象を包括する網羅的な分割結果は必要ないのである。

4. 定義と内的な分析

ここで少々立ち止まって、次の議論に移る前に、他の対話篇へも視野を広げて定義の役割を考えてみることにしたい。*Phdr.* 263a2-c6 (§3:13頁の(i))で、ものごとにはそれが何であるのか同意が成立しているものもあれば、そうでないものもあるという、プラトンが何度か立ち返る重要な観点の一つが取りあげられている²³。鉄や銀については、その名前を与えられるならすべての人が同じものを思い浮かべるが、善や正義については、我々は他人に対してだけでなく、自分自身に対してもそれが何であるのかをめぐって争う傾向にある。話や思考の一貫性を確保することによって、人を誤った方向へと導くために、あるいは自らが誤らないために、定義することが有効なのは後者の場面である。

もちろん、鉄や銀について定義がないのではない。むしろこの対比が意図していることは、これらのものについて定義を見つけ出す作業は、自分や他人とのあいだで同意が成立するかどうかという観点に立つかぎり、簡単なもので済むということである。たとえば、*Tht.*147c4-6では、「泥は何であるか」という問いに対して「泥は土が水に混ぜ合わせられたものである」という答えが「単純でありふれた」(φαῦλὸν πού καὶ ἀπλοῦν)ものとして与えられている。また、*Sph.*222c7において、海賊行為や奴隷売買、僭主の行為や戦争の技術全体が数え上げられると同時に、この全体が一つにまとめられて「暴力的な狩猟」と「定義」(ὀρισμένοι)される²⁴。

他方で、同意が成立していないようなものごとについては、必然的に定義を与える手続きは複雑なものになる。一方には、論証を通じて定義が与えられる場合がある。*Phdr.*245c5-246a2で「魂の真実在と定義」(ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον 245e3)が「自らを動かすもの」として与えられているが、それは動と原理の本性にかかわる考察を通じて獲得されている²⁵。また、*Sph.*261c6-262e10で「言

²³ *Phdr.* 263a2-c6; Cf. *Plt.* 285d9-286b1, *Euthphr.* 7b6-d8.

²⁴ その他に *La.*192a9-b3の「速さ」、*Men.*74b2-77b1の「図形」と「色」の定義など。

²⁵ Cf. *Lg.* 893b1-899d3, esp. 895c1-896a4.

表とは何であるか」が定義される(ὁρισάμεθα τί ποτ' ἔστι λόγος 263c2; Cf. 260a9)のは、名詞と動詞の結びつきの考察を通じてである。しかし、プラトンがその後期の対話篇において最も希求したのは、分割と綜合の方法によって定義を与えるというずっと形式的な手続きだった。我々が§3で見たように、「人間的な恋」の定義は「狂気」を分割した結果として与えられた。他の対話篇を見れば、定義される対象から名前がとられた*Sph.*と*Plt.*では、ソフィストやポリティコスの定義は「技術」の分割を方法の根幹とする探求の結果に獲得される。このとき同意が成立するのは、「狂気」や「技術」といったものが鉄や銀と同様に誰の目にも明らかであるといったん想定し²⁶、その明らかなものを道標にしつつ、同意が成立していないものに、それとの関係の中で決定される明確な位置づけを与えているからである。

こうして、我々が定義に与えた解釈は、他の対話篇とも調和した位置づけを与えることができる。他方で、伝統的解釈のような「XはYの一種である」という形式の定義は他の対話篇に類例がないものである²⁷。

*

*

*

しかしながら、たとえ伝統的解釈の定義の理解が誤っているとしても、我々はそのような定義の解釈が採用された根拠を説明する必要がある。それは、(B)において(A)に対応するかのように、話の主題について、次の二つの手続きが与えられていることだった。

B1 Xをそれ自身に即して定義すること。(277b6)

B2 定義した上で今度は逆に不可分なものに至るまで形相に即して分割すること。(277b7-8)

まず次のことが問われなくてはならない。我々は定義することが綜合だけでなく分割の方法も含むことを論じたが、それならなぜ**B2**で再び分割がなされるのだろうか？別の言い方をすれば、定義を与えた時点で話の主題について同意するという目的を達成したにもかかわらず、なぜそれをさらに分割しなければな

²⁶*Men*75c2-77b1ではメノンが定義に用いられる言葉はすべて対話相手にとって自明のものでなければならないと主張し、ソクラテスはそれを受け入れる。

²⁷*Plt.*292c5-8ではポリティコスの定義が「何らかの知識」だと言われているが、ここで主張されていることは、この定義はしかじかの知識として与えられるのであって、人数の多少、自発強制、貧富といった付帯的な性質を通じて与えられるのではない、ということであり、「何らかの知識」そのものが定義であると言われているわけではない。

らないのだろうか？

この問いに対しては、我々はそれぞれのものごとの「真実在」(οὐσία)の理解に二つのレベルを想定しなくてはならない、と示唆したい。もともとソクラテスの最初の話の冒頭で懸案になっていたことは、話の主題となるものの「真実在」(237c3)を知ることだった。それは定義によって与えられるが、定義の働きは主題の様相や機能について同意を成立させること(237c8-d1)、そしてまた主題を数多くある事物のなかで特定すること(263d1-e2:14頁引用)である。ところが、テキスト(A)の後でソクラテスが説明する魂の「真実在」を示す方法は、それとは異なるものである。

ソクラテス：それでは、自然本性について(περὶ φύσεως)ヒッポクラテスと真なるロゴスが何を言っているか考察したまえ。何であれその自然本性について次のように熟考しなければならないのではないか。第一に、それについて自らが熟練する者であり、また他の人も熟練する者にできるように我々がなりたいものについて、それが単一であるのか複数の形相を持つものであるのか(ἀπλοῦν ἢ πολυειδές)熟考する。第二に、もしそれが単一のもの(ἀπλοῦν)であるなら、それが働きかけることに関して何に対してどのような機能を本来持つのか、またそれが何から作用を受けることに関してどのような機能を本来持つのか、その機能を考察しなければならない。そしてもし一つより多くの形相(εἶδη)を持つのであれば、それらを数え上げた上で、一つについて見るものを、それぞれのものについて見なければならない。つまり、それが「複数ある形相のうちの」どれによってどんな作用を本来与えるのか、どれによって何からどんな作用を受けるのか、ということ。

パイドロス：たぶんそんなところでしょう、ソクラテス。

ソクラテス：事実これらのものを欠いた方法は盲人の歩みに似ているだろう。しかし、何であれそれを技術によって追求する人を盲人や聾者にたどるようなことがあってはならないのだ。そうではなく、人が誰か「学ぶ人」に技術にかなった仕方で弁論の技術(λόγους)を与えるなら、その人は「学ぶ人が」言論(τοὺς λόγους)をそれに対して適用しようとするものの自然本性の真実在(τὴν οὐσίαν τῆς φύσεως)を精確に示すであろうことは明らかだ。そしてそれはたぶん魂だろう。

(270c6-e6)

このもう一つの「真実在」を示す方法は、対象が単一のものなのか複数の形相を持つものなのかを調べ、その一つ一つの形相についてその機能を調べることである。これは対象の内部に焦点を合わせることによって対象の「真実在」を開示することだから、この手続きを「内的な分析」と呼ぶことにしよう。

「内的な分析」について言えることは、聞き手との間に同意を成立させるこ

とが目的だった「定義」の場合と異なり、技術によって対象を追求したり、あるいは技術を人に教えることが目的であるということだ。ただし、定義の対象が単一のものであるときには、この二つの「真実在」の説明——他のものから区別するものと内的な分析によるもの——の仕方はまったく同じものである。それは対象の持つ単一の機能を明らかにしさえすればよい。定義の対象が複数の形相を持つときに、内的な分析は定義よりも進んだレベルの「真実在」を示さなくてはならない。たとえばソクラテスの二つ目の話では、「魂の真実在と定義」(ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον 245e3)は「自らを動かすもの」として与えられるが、それは他の事物から魂を区別するためのものであり、「魂にはこれだけの数の形相があり、それはこのような性質のものであり、そこからあるものはこれこれのものとなり、別のものはこれこれのものとなる」(271d2-3)という内的な分析で開示される「真実在」とは異なっている。もちろん、内的な分析によって「真実在」を示すためには、他のものと区別するための「真実在」の定義をまずもって示さなければならない。さもなければ、我々は別のものに帰属する形相や機能を、その対象に割り当ててしまうかもしれないからである。だから、対象の「真実在」を示す二つのレベルの説明は、交換可能なものではなく、内的な分析が、定義を前提するという関係に置かれることになる。

もしそうであるなら、対象を定義した後さらに分割するという**B2**の手続きは、他のものから対象を区別して定義した後で、さらにその同じ対象を内的に分析することを指示しているのである²⁸。この解釈はさらに次のような三つの点でも、伝統的解釈に対して利点を持っている。第一に、ギリシャ語の読み方として、伝統的解釈は**B1**で「定義すること」の目的語を定義の対象Xとし、**B2**で「分割すること」の目的語をXの上位概念Yとして、両者を別々のものに行っているが、**B2**の目的語は書かれていないから、そのように解釈するのは不自然である。我々の解釈では**B1**と**B2**は同じ対象に適用されるから、**B2**の目的語は直前に書かれているために省かれたと考えればよい。第二に、伝統的解釈ではXに到達した時点で分割を終えるべきなのに、なぜ**B2**でYを「不可分なものに至るまで」分割するのか理解に苦しむかもしれないが、我々の解釈では「不可分なものに至るまで」分割することは内的な分析を完成させるために不可欠である。第三に、伝統的解釈では「魂の本性について[定義の対象と]同じ仕方で理解する」(277b8)ことは、魂についてもそれを上位概念Yへと総合し、そのYを分割するこ

²⁸**B1**の「それ自身に即して」(κατ' αὐτὸ)という言葉は、他のものから対象そのものを区別することを強調していると解釈できるかもしれない。

とを指示していることになるが、それは弁論の技術を習得するために必要な魂の「真実在」を示す方法ではない。そうではなく、このときに必要な方法は我々の解釈が示したような魂そのものの内的な分析である。

5. 二つの逆に進む行程

しかし、問題はもう一つ残っている。それは、(A)と(B)のそれぞれにおいて二つの過程は「逆に」進む行程であると述べられていることだ。そこから、次のような疑いが生じるかもしれない。——伝統的解釈は二つの行程を「上昇過程」と「下降過程」として対比することで「逆に」進む行程を見いだしていた。しかし、この「上昇／下降」という対比は§4で与えられた(B)の解釈には見いだせない。むしろ、この解釈でのB1からB2への移行は、より深いレベルでの対象の「真実在」の理解へと進むことであるから、逆ではなく同一方向への前進であるように見える。また、§3の議論に基づくと、(A)における二つの「逆の」行程A1とA2は「定義」と「定義に利用される分割の手続き」であるから、(A)と(B)の明らかな平行関係が完全に崩壊してしまうのではないかと。

これに対しては次のように答えを与えたい。まず、我々は二つの過程が「上昇／下降」として対比されているという先入見を伝統的解釈とともに捨ててさなければならない。そしてその上で、(A)に目を転じると、それよりももっとあからさまな対比がそこに提示されていることに気づくだろう。念のために(A)の二つの過程を再掲しよう。——

A1 多くのところに散らばっているものを綜観しつつ一つの形相へと導くこと——Xを定義するために。(265d3-5)

A2 今度は逆に、自然本来の分節にしたがって、形相に即して分割すること。(265e1-2)

A1ではっきり述べられていることは、綜合法が「多く」のものから「一つ」の形相へと進むということであり、他方でA2の分割法とはすなわち「一つ」の形相を「多く」のものへと分割することである。だから、この「一から多へ／多から一へ」という「逆に」進む方向が(A)で明確に表明されている対比のポイントなのだ。この「一と多」が分割綜合の方法の根幹にあることは、テキスト(A)の終わり近くで「自然本来にある一と多へと目を向けることができる」人が「問答の技術を心得るもの」と呼ばれることから裏付けられる(266b5c1)。このことを念頭に置いてもう一度テキスト(B)を見ると——

B1 Xをそれ自身に即して定義すること。(277b6)

B2 定義した上で今度は逆に不可分なものに至るまで形相に即して分割すること。(277b7-8)

まず、**B2**の内的な分析が「一から多へ」進む行程であることは容易に見て取れる。したがってもし**B1**の定義が「多から一へ」進む行程と見なせるのであれば、我々の解釈は(A)と(B)の明らかな平行関係を維持したまま、両者の二つの手続きのいずれもが「一から多へ／多から一へ」という観点で「逆に」進んでいると説明できるのである。

そして「定義」は本質的に「多から一へ」進む行程であると言える。§2 (5-6頁)で確認したように、**A1**の「一つの形相を導くこと」は「定義すること」のたんなる必要条件のうちの一つにすぎないと解釈することはできず、(a)その必要十分条件か、あるいは(b)その本質的な必要条件でなければならない。ところで、我々は「定義」を獲得するためには綜合法だけでなく、分割法も必要であることを見届けたから、(a)の解釈もまた誤りであると考ええる。したがって、残された可能性は(b)すなわち綜合法が定義するための本質的な条件だというものであり、このことは分割法がたんなる補助的な役割を担うだけであることを含意するから、定義することは本質的に「多から一へ」進む行程だと見なせるのである。だから、残された問題にも回答が与えられた——**A1**と**B1**は「多から一へ」進む行程として、**A2**と**B2**は「一から多へ」進む行程として、両者は「逆に」進む行程であると見なせるのである。

6. 総合と分割の方法

本稿のまとめとして、以上の議論を集約しつつ、またそれにもとづいて得られる*Phdr.*における総合と分割の方法の全般的な解釈を、いくつか補足的なポイントを付け加えた上で、提示することにしたい。

6.1. 綜合法

伝統的解釈は**A1** (綜合法) を、定義の対象Xとそれと共通性を持つものSをそれらの上位概念Yに帰属させることだと主張していた。すなわち「X (とS) はYの一種である」と把握することである。この理解が正しいなら、(1)「XはYの一種である」が定義であるか、(2)それは定義の出発点にすぎないかのいずれかが帰結する。しかし、(1)の定義理解は**A1**内部で矛盾を抱えているし、*Phdr.*の文脈と相容れず、さらに*Phdr.*以外の対話編にも例のないものである。他方で、(2)の

立場をとると、具体例として付け加えられているものが、綜合法と別の手続きである定義の効能について述べていて、肝心の綜合法の具体例は分割法の説明のなかで述べられていることになり不可解である。したがって、(1)と(2)の両方の可能性が退けられる以上、この綜合法の理解は正しくないのである。

それでは、綜合法についてどのような解釈の可能性が考えられるだろうか？

「多くのところに散らばったものを一つの形相へと導く」という綜合法の手続きがXの定義にとって本質的な条件となるのは、獲得された一つの形相が、Xが何であるのかについて大部分の見通しを与えるときである。このような候補となるものが、もし何かの形相であるとすれば、それはXそのものの形相以外にはありえないだろう。「形相」という言葉に先入見を持っているとこの結論は奇妙に聞こえるかも知れないが、総合分割の方法に出現する「形相」という概念に関するかぎり、我々はそうした先入見に頼るのではなく、*Phdr.*のなかにこの概念を理解するための手がかりを探さなくてはならない。だから、我々はこれまでの議論にもとづいて次のように主張する。すなわち、Xの「形相」とは、我々が持つXについての理解であり、それはぼんやりとした理解ではなく、Xを定義するために大部分の見通しを与えるような理解である。また、この理解の根拠となる「多くのところに散らばったもの」とは、さまざまなXの事例でなくてはならない。したがって、綜合法の働きとは、多くのXの事例を総観して、Xを定義するのに十分な理解すなわちXの「形相」を獲得することである。

ただし、綜合法と定義の対象がどのような場合でも同じであると考えする必要はない。たとえばソクラテスの最初の話において、「人間的な恋」を定義するにあたって「内在的な欲求」と「獲得される信念」のふたつの「形相」(237d6)そして「放埒」の様々な「形相」(238a3)が補助的に用いられていた。またA2に添えられた「恋」の例では「狂気」が我々に内在する一つの「形相」であると言われている。さらに、内在的分析を進めるに当たっても、分析されるそれぞれの要素が「一つの形相」へとまとめ上げられなくてはならないことが、次の箇所で見られる。

ソクラテス：…ですから、もしあなたがロゴスの技術について何か他のことを主張するのでしたら、我々は耳を傾けるでしょう。しかしもしそうしないのであれば、我々は今我々が語ったこと、つまり、もし人が聞こうとする人たちの本性を数え上げるのでないのであれば、そして形相に即してあるものを分割し(κατ' εἶδη διαίρεισθαι τὰ ὄντα) また一つ一つに即して一つの形相によって取り囲むこと(μὴ ἰδέα καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν) ができないのであれば、ロゴスについて人間にとって可能なかぎりの熟達者となることは

およそないだろう、ということを信じるでしょう。

(273d7-e4)

Hackforthはかつて綜合法は分割の各段階において分割されるものを一つへとまとめるときに行われていることを指摘した²⁹。この指摘はおおよそ正しい。しかしより正確には、上に挙げた「内在的な欲求」と「獲得される信念」は直接分割されるものではなく、分割されるもの（「欲求」と「信念」のそれぞれを持った「状態」）を区別するための指標であるように、分割されるものと総合の対象についても必ずしも一致が見られるわけではない。

6.2. 分割法

分割法は第一にXを定義するときに補助的な役目を果たす。すなわち、綜合法によってXの事例を単一のXの形相へと総合したあと、それによって得られた見通しに従いつつ、そのつど与えられたものを定義が完了するまで自然本来の分節にしたがって分割していくことである。それはもちろん基本的には真正の定義を獲得するために用いられるが、他方で(A)がおかれた文脈のように、人々を誤った方向へ導くために用いられることもある。後者の場面では、分割法は反対へと人々を導きながら、類似性を利用して「あるもの」から少しずつ離れて移行していくという操作（C2:12頁）として、とくにXについて同意が成立していないときに、あるときはXがFであり、またあるときはXがFの反対であると思わせる。

第二に、分割法には「内的な分析」を進めるという役割があり、定義された対象Xについてさらに深いレベルでの「真実在」を把握するために用いられる。それは、Xが単一の形相を持つものなのか、それとも複数の形相を持つものなのかを考察し、続いてそれぞれの形相にどのような機能があるのかを考察することによって進められる。すでに論じられたように、形相の把握は一般に綜合法によってなされるから、この場合もやはり分割法だけでなく、綜合法が補完的に働いているが、X全体について獲得された形相がこの内的な分析を導くわけではない。その意味で、分割法の重要性は定義よりもむしろ内的な分析においてこそ明らかになると言えるだろう。

以上が本稿の議論を通じて得られた総合分割の方法の具体的な理解である。ところで、この解釈のもう一つ重要な帰結は、伝統的解釈と結びついてプラト

²⁹Hackforth (1945, 142-3).

ン解釈に広く普及している、次のようなソクラテス的方法とプラトンの方法的対比が棄却されることである。それはつまり、初期対話篇におけるソクラテス的方法は定義されるべき真実在にその事例から上昇しつつ到達しようとするのに対し、プラトンの総合と分割の方法は上位概念から、概念のみを通じて下降しつつその真実在に到達しようとする、という対比である³⁰。これに対して、我々の解釈が指示するのは、分割と綜合法による定義の獲得も、ソクラテス的方法と同様に、本質的な手続きは多くの事例から上昇して「形相」を獲得することにある³¹。ソクラテス的方法とプラトンの方法的対比というものがあるとすれば、それはソクラテスが対象を定義することに主要な関心を向けたのに対し、プラトンは定義だけでなく、定義された対象をさらに内的に分析することが重要であることを明確に表明した点であると思われる。

(京都大学・日本学術振興会特別研究員)

文献表

- Cornford, F. M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge*. (London)
- Dixsaut, M. (2001) *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. (Paris)
- Frede, D. (1997) *Platon, Philebos: Übersetzung und Kommentar*. (Göttingen)
- (2004) 'Dialektik in Platons Spätdialogen', in Marcel van Ackeren (Hrsg.) *Platon Verstehen*. (Darmstadt), 147-167.
- Griswold, C. (1986) *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. (New Haven)
- Guthrie, W. K. C. (1975) *A History of Greek Philosophy: IV Plato: the man and his dialogues: earlier period*. (Cambridge)
- Hackforth, R. (1945) *Plato's Philebus*, translated with an introduction and commentary. (Cambridge)

³⁰ Cornford (1935, 184-7). See especially (185) 'In a word, the Socratic method approaches the Form to be defined from below, the new method descends to it from above.'

³¹ こうした形相獲得の手続きは、*Phdr.* 249b5-c4を写本どおりに読むならば、そこに明確に表明されている。しかし、この箇所はプラトンの「形相」すなわちいわゆる「イデア」がどのようなものでなければならないかという先入見にもとづいて改訂されたテキストが一般に受け入れられている(Cf. esp. Hackforth 1951, 86 n.1)。これもやはり伝統的解釈と結びついたプラトン解釈の歪みであろう。

——(1951) *Plato's Phaedrus*, translated with an introduction and commentary.
(Cambridge)

Heath, M. (1989a) 'The Unity of Plato's *Phaedrus*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 151-73.

——(1989b) 'The Unity of Plato's *Phaedrus*: A Postscript', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 189-91.

Nehamas & Woodruff (1995) *Plato: Phaedrus*, translated with introduction & notes.
(Indianapolis)

Nichols Jr., J. H. (1998) *Plato: Phaedrus*, translated with introduction, notes, and
interpretive essay. (Ithaca & London)

Robinson, R. (1953) *Plato's Earlier Dialectic*. (Oxford)

Ross, W. D. (1951) *Plato's Theory of Ideas*. (Oxford)

Rowe, C. J. (1986a) *Plato: Phaedrus*, with translation and commentary. (Warminster)

——(1986b) 'The Argument and Structure of Plato's *Phaedrus*', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 32, 106-25.

——(1989) 'The Unity of Plato's *Phaedrus*: A Reply to Heath', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 175-88.

Stenzel, J. (1940) *Plato's Method of Dialectic*. Translated by D. J. Allan. (New York)

Thompson, W. H. (1868) *The Phaedrus of Plato*, with English notes and dissertations.
(London)

de Vries, G. J. A. (1969) *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. (Amsterdam)

Wedin, M. V. (1987) 'Collection and Division in the *Phaedrus* and *Statesman*.'
Philosophical Inquiry, 1-21.

小池澄夫 (1982) 「「分割法」考案——プラトン後期対話篇への視点」『哲学研究』545号, 18-42.

藤沢令夫 (2001) 『藤沢令夫著作集——IV プラトン『パイドロス』註解』岩波書店

付記 本稿は「平成18年度文部科学省科学研究補助金（特別研究員奨励費）による研究成果」の一部である。