

ソクラテスの徳の探求

久保 徹

Toru KUBO

ソクラテスにとって知を愛するとは、敬虔や勇気、節制など、総じて徳について論じ合うことであつた。多くの場合、それは「～とは何であるか」の問いをめぐって問答を重ねるという形をとる。対話相手が提示する答えは、その都度ソクラテスの吟味にさらされて、つぎつぎにアポリアーに陥る。そのエレンコス（吟味論駁）のもつ心理的効果については、ここでは立ち入らない。ソクラテスの問答法の探求としての側面にいまは視野を限りたい。

ソクラテスの徳の探求の方法に対して、かつてギーチは一つの疑義を呈した。

本稿は、ギーチの提起した問題の考察を足がかりに、ソクラテスの探求方法の基本的な性格を確認し、そしてそのような探求としてのソクラテスの愛知が、徳に関していかなる位置にあるかを考えることを意図する。

1 ギーチ問題からのアプローチ

ギーチによれば、ソクラテスの探求は次の二つの想定に立っている。

- (A) 定義 (Fそのもの) を知らなければ、事例 (Fなるx) を知ることはできない
- (B) 定義の探求にとって事例枚挙は無効である

それらは虚偽 (Socratic fallacy) であるとギーチは言う。われわれは用語 (F) を定義できなくてもたくさんの (Fである) 事柄を知っている。定義は用語 (F) を説明する一つの方法にすぎず、ある場合には定義よりも事例の方が役に立つ。ソクラテス的対話篇がFとは何かを明らかにできずアポリアーに終わるのは次の理由による。対話者の間で、Fが適用される事例の範囲について同意があれば、Fの適用の基準 (Fそのもの) を探求することができる。もしくは、Fの適用基準について同意があれば、ある事例をFと述定することが妥当かどうか判定できる。

しかし、Fの事例についても、Fを述定する基準についても、最初の同意がなければ、議論は失敗に終わらざるをえない¹⁾。

(B)は定義の探求における事例使用の禁止、(A)はその事例禁止の理由という関係にある。

なお、以下のこの問題の考察では、初期のいわゆるソクラテス的対話篇に限定して論じる²⁾ ことはしない。Vlastosらが想定する初期・移行期という著作区分に相応の注意を払いつつも、ここでは Socratic fallacy をソクラテスの問題として切り離さずに、ひとまずプラトンの Socratic fallacy も考察範囲に入れて、定義知の優先という事柄自体を考えてみたい。

事例の使用

まず(B)について見てみよう。

ソクラテスは確かにある意味で事例を禁じている。だが、Santasの言うように、事例を禁止する仕方にもいろいろある³⁾。

(B)はその禁止内容をひとまず次の二通りに解することができる。

(B1) 探求の手がかりとして事例を用いてはならない

(B2) 定義として代用してはならない

多くの論者が指摘するように、探求にあたって事例を事例として用いることをソクラテスは禁じていない。むしろ、事例は容認されており、ソクラテス自身、事例を多用している。反例による定義の反証もそれに含めてよいだろう。ソクラテスが事例を拒否する場合には、事例を定義として答えることが禁じられているのだ。つまり(B2)の意味での禁止であり、これはギーチが批判する(B)にはコミットしない。この点のSantasの指摘は正しい⁴⁾。

しかし、事例を探求の手がかりとして用いるにしても、それをどのような位置づけで用いるかについてはさらに解釈の余地が残る。

(B1)に関してSantasは次のように述べる。(B1)はギーチの言う(B)にコミットする。だが、ソクラテスは(B1)の意味での禁止には加担していない。なぜならソク

¹⁾ Geach, pp.371-372. なお、ソクラテスの「Fとは何であるか」の問いを「定義」の探求と呼ぶことにはそれ自体問題があるが、ここでは便宜上、この言葉を用いることにしたい。

²⁾ たとえばBeverluisに、このようなアプローチが見られる (cf. esp. p.214, p.221 n.4)。

³⁾ Santas 1972, pp.129-130.

⁴⁾ Santas 1972, pp.130-134.

ラテスは(B1)に反して事例を探求の手がかりとして現に用いている。したがって、(B)にコミットしない、と。しかし、Santasがその際、ソクラテスの事例の用い方として理解しているのは、事例を確実不動で自足的な確立された所与のデータと見なし、そこから一般化するという一方向的な操作によって定義を探求するというものである⁵⁾。事例に対するこのような認識は、ギーチの基本的立場とそう遠くはない。つまりSantasは、ギーチ流の事例に対する見方を共有するゆえに、(B) — すなわち(B1) — の想定をソクラテスに帰すること自体を否定することによって、ギーチの嫌疑を避けているのである。

しかしながら、ソクラテスの事例に対する基本的態度はそれほど楽天的ではない。次の箇所では、ソクラテスは個々の事例のただしさを判別するための判断基準を求めている。

「それならば、その相それ自体がいったい何であるかをぼくに教えてくれたまえ。ぼくがそれに注目し、それを基準として用いることによって、君なり他の誰かなりが行なう行為のうちで、それと同様のものは敬虔であるとし、それと同様でないものは敬虔でないと言明することができるようにね」 (*Euph.* 6e)

これはSantasの(B1)の理解を逸脱し、さらに後に述べるように(A)にも関与する。ソクラテスは、Santasらの解するような意味で事例を用いているのではなく、むしろ彼らの言う(B1)の意味での事例の禁止にまさに加担していると言わなければならないだろう。

Santasはこの箇所を、敬虔の認識についてのエウテュプロンの自信過剰と、彼の抱える常になく判断の難しい込み入った状況とによる特殊なケースとして片づけようとするけれども⁶⁾、それはソクラテスの問題関心にそぐわない。個々の具体的な行為の正・不正、美醜、善悪について人々の間にしばしば意見の不一致があるという事実は、ソクラテスの基本認識である。

「しかしそれでは、何に関して意見が一致せず、またどんな決着に到達できない場合に、われわれはお互いに敵対し、立腹し合うのだろうか？ これはたぶん君には即答できないだろう。むしろ、ぼくが言うから考えてみてくれたまえ、問題となる事柄は正と不正、美と醜、善と悪であるかどうかをね」 (*Euph.* 7cd)

⁵⁾ Santas 1972, p.130.

⁶⁾ Santas 1972, pp.134-136; cf. also Beversluis, p.214.

「むしろ、ぼくの考えでは、エウテュプロン、異議を唱える者たちは、人間でも神々でも — いやしくも神々が異議を唱え合ったりされるものならばだが — 行なわれた個々の行為のそれぞれについてこそ異議を唱えるのだ。ある一つの行為をめぐって意見がわかれて、一方が、その行為が正当に行なわれたと主張すれば、他方は、不正になされたと主張するのだ。そうではないかね？」(Euph. 8e)

「では今のわれわれの場合はどうかね。人間や事柄の正不正について、世の多くの人たちは、その言うところが自分たち自身にしても、相互のあいだにしても、一致しているときみに思われるかね」(Alc. I 111e-112a)

そして、それが「Fとは何か」の問いの導入の動機の一つであることも、先の『エウテュプロン』の箇所のみならずしばしば表明されている(H Ma. 286cd, 304de)。この問題関心はやがてプラトン中期においては、「相反する現われ」という一層先鋭化された形で語られることになる(Phd. 74bc, cf. 75cd, Rep. 479ab)⁷⁾。

「『君よ』とわれわれはこの男に言うだろう、『君の言うそれら多くの美しいもののなかに、醜く現われることのけっしてないようなものが、はたして一つでもあるだろうか？ 数々の正しいもののなかに、けっして不正に見えることのないようなものが、一つでもあるだろうか？ 数々の敬虔なもののなかに、けっして不敬虔に見えることのないようなものが、一つでもあるだろうか？』」

「いいえ」とグラウコンは言った、「それらのものは、必ずや、何らかの仕方

で美しくあるようにも醜くあるようにも現われるものです。おたずねの他のすべてのものについても、そのことは不可避です」(Rep. 479ab)

このような見地に立てば、事例はあくまで暫定的に、Fの事例と思われるものとして受け入れられているにすぎないことは明らかだろう。事例と思われるものとして用いられるのであって、その妥当性はなお検討されるべきものとして、

⁷⁾ cf. 中畑 1993.

そこではさらに、たとえ定義を知っていても、事例判別がはたして可能かというプラトン後期の認識論にも関わる新たな問題が生じるが、ここでは扱えない。少なくとも、事例については所詮思わくにとどまるとしても、「まさにFであるもの」の認識を高めることによって、その事例判断をより確かなものにしていくことはできるとは言えるだろう。また、そのような事例をこの現われの世界において、できるかぎりFであるように具現することも可能になるだろう。

必要ならば修正を受けるべきものとして保留されている。ソクラテスにとって事例は、そのような資格においてのみ探求に利用され尊重される。けしてそれ自体を、Santasの解するような定義探求の確固たる礎石とするわけではない⁸⁾。

したがってソクラテスは、事例を自明の既知なるものとして探求の手がかりに用いてはならないという、Santasが理解する(B1)の意味では、まさにギーチの(B)にコミットしている。ただし、より公正に言うならば、定義の探求にとって事例（と思われるもの）を無効としているのではないから、ソクラテスの立場はその意味では(B)ではない。つまり、ギーチとSantasの想定外に、事例の使用に対する別の立場があったということになる。

それでは、はたしてこの意味での(B)の想定がfallacyと呼ばれるべきであるかどうか。

ソクラテスにとっての(B)の想定背景に先のような問題関心があること、ギーチらの予想しなかったところにソクラテスの事例の用い方の真意があることを、すでに見たいま、それを直ちにfallacyとは断定できないであろう。けれども、はたしてそれで探求が成り立つかどうか、われわれは次に(A)の想定について検討してみなければならない。

定義知の優先

(A)をソクラテスに帰する典拠としては、先の『エウテュプロン』6eのほかに、『ヒippias(大)』286cd, 304de, 『カルミデス』176ab, 『リュシス』223bなどがあげられる。

「実はごく最近のことなのですが、ある人がですね、あなた、わたしがある議論において、あるものを醜いとして非難し、あるものを美しいとして賞讃していたら、何かこんなふうな調子で、きわめてぶしつけに質問をしてきて、わたしを行詰りにおとし入れたのです。『ねえ、君は』とその男は言うのでした、『ソクラテス、どういうものが美しく、どういうものが醜いかを、いったいどうして知っているのかね？』というのは、さあ、美とは何か君は言うことができるかね？』と」(H Ma. 286cd)

「『しかし君は』と彼は言うのです、『どのようにして、誰にせよ人が言論やその他の何らかの行為を美しく営んでいるかいないかを知るのだろうか。』

⁸⁾ cf. Burnyeat, pp.386-387.

美そのものを知らないというのに』」 (*H Ma.* 304de)

ところがSantasは、ソクラテスに想定(A)を帰することを認めない。『エウテュプロン』6eについては、先にふれたように特殊なケースと見なす。また、その箇所にしても『ヒippiアス(大)』286cdにしても、判断基準がなければ事例判別はできない(=A))を帰結するものではないと主張する。『カルミデス』『リュシス』については、いずれも発言者の心理的要因に解消させてしまう⁹⁾。

しかし、これらのテキスト箇所が(A)を強く示唆することは疑いえない¹⁰⁾。そして、実はSantasは考慮に入っていないのだが、上の『ヒippiアス(大)』304deは、まさに「Fそのものを知らなければFの事例を知ることにはできない」という(A)の定式に合致する。それがソクラテスの本意でもあることは、先に見たような現実の具体的な個別事象に対するソクラテスの基本的立場を再確認すればいまや明らかであろう。

ソクラテスの探求は(A)の想定に立つ。では、そのことは定義の探求を不可能にするだろうか。

Santasは、RobinsonとRoss¹¹⁾に想定(A)と次のような想定との混同を見出して、適切にその誤りを指摘している¹²⁾。

(A') 定義を知らなければ、事例を思いなすことはできない

この想定は疑いもなくソクラテスの探求を不可能にする。事例と思われるものさえ用いることができないからである。裏返せば、この(A')と混同しないかぎり、想定(A)のもとでは事例を思いなすことができるということである。そこから次のような探求方法が可能であろう。

探求の過程では、事例についても定義についてもわれわれは思わくにとどまる。事例についての思わくと定義についての思わくをつき合わせて、一方向的にではなく、事例によって定義を、定義によって事例を検証しつつ、より確からしいと同意される思わくにもとづいて修正を繰り返す。そして事例と定義の往復のみに終わらず、Fに関わる他の命題などとの相関も吟味されていく。ソクラテスにとって探求とは、そのようにしてお互いの思わくをより確かなものに高めていく行程にほかならない。そして、このような過程を経て、定義の知に

⁹⁾ Santas 1972, pp.136-139; cf. Beversluis, pp.214-215.

¹⁰⁾ Burnyeat, p.386 n.9.

¹¹⁾ Robinson, p.51; Ross, p.16.

¹²⁾ Santas 1972, p.128 n.2. cf. Benson 1990, p.20 n.2; Irwin 1995, p.28.

到達したときにはじめて事例の知も正当化されうる¹³⁾。

この探求の方法を認めるならば、(A)はfallacyとは言えない。しかし、最終的に定義の知にまで到達できるのかどうか、おそらく疑われよう。けれども、それは探求としての資格を否定する要因とはならない。思わくのなかでの探求に終始するとしても、確実に思わくの精度が高められているとすれば、ソクラテスの方法をやはり有意義な探求と認めざるをえないだろう。

ところでBurnyeatは、想定(A)をソクラテスに帰し、その正当性を擁護する際に、次の二つの譲歩を行なっている¹⁴⁾。

- (1) (A)の適用範囲は、価値概念をめぐる探求に限定される
- (2) (A)の弱いヴァージョン — (A'') 事例を知るならば、即座にではなく問答法的探求の末に、定義を発見できねばならない — ならば擁護できる

しかし、(1)の譲歩は、少なくともプラトンの本来の立場からすれば、不適切なものであろう。たとえば、指や木、石、鉄、銀などの場合についても、「何であるか」の問いは哲学者によって問われうる¹⁵⁾。

また、(2)も、その後に続く上に見たようなBurnyeat自身の(A)擁護の議論にとって不必要な譲歩だと思われる。探求の間は事例も定義も知らない。事例を知るとすれば、すでに定義を知るときである。このような理解に(A'')は噛み合わない。Burnyeatの意図は不可解だが、いずれにしても、(A'')と次の(A')を混同してはならない。

(A') 事例を思いなすならば、定義の探求は可能である

これが、想定(A)に立つソクラテスにとって、その探求を動機づけ支える原理である。(A)により、定義を知らなければ事例を知ることとはできない。しかし、(A')ではないから、定義を知らなくても現に事例を思いなすことはできる。そして、事例を思いなすことができる以上、(A')により、定義を知り事例を知ることへの可能性は保持されるのである。

われわれに見出されたのは、ソクラテスの探求はついに思わくのなかでの探

¹³⁾ cf. Burnyeat, pp.391-392.

¹⁴⁾ Burnyeat, p.391; cf. Santas 1972, p.134 n.6.

¹⁵⁾ 実体と属性の区別に依拠することの無効については、藤沢令夫『国家』〔岩波版プラトン全集〕p.515 n. ad 524aを参照。また中畑 1993, pp.82-85における、完全述語／不完全述語の概念枠をイデア論解釈にもち込むことに対する批判を参照。

求であったということである。事例と定義についての思わくの照合検討が何度も試みられては、問答はつねにアポリアーに帰着し、お互いの不知を確認して終わる。探求は思わくを向上させるとしても、しかし、いまだ知に達していないことは明らかである。

それゆえ、敬虔、勇気、節制、正義、総じて徳が何であるかを知らないソクラテスは、行為選択においても思わくにとどまらざるをえない。

「だから、君の言うようなことをなすべきか否か、ぼくたちは調べてみなければならない。というのは、いまに始まったことではなく、いつもそうなのだが、ぼくという人間は、よく考えてみて、自分にとって最善だと思われる言説でなければ、ぼくに関わる他のいかなるものにも従わないような人間なのだ」(Crit. 46b)

ソクラテスにとって愛知の生とは、自他の思わくの吟味によって高められた、より確かな思わくに則して行為し、生きることであった¹⁶⁾。

ギーチ問題 — その後

Irwinの立場もこの解釈と同類である¹⁷⁾。すなわち、「真なる思わく」があれば、それによって「何であるか」の知の探求は可能であると言う¹⁸⁾。

これに対するVlastosの批判は、次のような趣旨のものである¹⁹⁾。

Irwinの見解をSTB解釈(sufficiency of true belief)と名づけたうえで、Vlastosは、先の『ヒippiアス(大)』304deの一節を引き²⁰⁾、また『ゴルギアス』472cdなどを論拠にもち出して、真なる思わくではソクラテスの徳と幸福にとって十分で

¹⁶⁾ Crit.でも、ソクラテスが最終的に脱獄しないという行為を選択するのは、それが正しい行為であることが確証され知られたからではなく、ソクラテスにもクリトンにもそれが正しい行為だと思われる、という以上のものではない(cf. 54b:「(脱獄が)より正しいとは見えない」)。

¹⁷⁾ Irwin 1977, pp.40-41, p.294 n.4. cf. Irwin 1995, pp.27-28.

また、Santas 1979, pp.115-126は、この立場にいくぶん近づいている(cf. esp. pp.311-312 n.26)。

¹⁸⁾ ただし、Burnyeatも私も「真なる」という限定を必要と認めない。端的に「思わく」にもとづいて探求は可能であると考え。

¹⁹⁾ Vlastos SDK, pp.24-25 / SS, pp.72-73.

²⁰⁾ Irwin自身はこれを移行期として初期対話篇と区別することをしていないため、その点では反論として有効である。

はないと反論する。

「(彼は尋ねるのです) 美について、それがそれ自体としていったい何であるかさえ知らないと、これほど明白に論駁されておきながら、美しいものもろの営みについてなおも話し合おうとするのを恥ずかしく思わないか、と。しかし君は(と彼は言うのです) どのようにして、誰にせよ人が言論やその他の何らかの行為を美しく営んでいるかいないかを知るのだろうか。美そのものを知らないというのに。そんなありさまでも、君は死ぬより生きている方がましだと思うかね」(*H Ma.* 304d5-e2)

「というのも、われわれがいま論じ合っている事柄は、けして小さなことではない。それについて知ることはもっとも美しく、知らないことはもっとも醜いといえるような事柄なのだ。なぜなら、つまりは誰が幸福であり誰がそうでないかを知っているか知らないかということなのだからね」(*Gor.* 472c6-d1)

ソクラテスは真なる思わくに満足しない。それが知識と呼べるものでない限り、ソクラテスはそれを徳や幸福とは認めないのだ、と。

しかしここにはIrwinの見解の明らかな歪曲、ないし次のような主張との混同がある。

Irwinの解釈 (STB解釈) : True belief is sufficient for inquiry.

反論の対象となるべき解釈 : True belief is sufficient for virtue and happiness.

Irwinはあくまでギーチ問題との関連で、事例についての知識ではなくとも真なる思わくによって探求は可能だと述べたのであって、真なる思わくが徳と幸福にとって十分であると述べているのではない。一見したところ、Vlastosは、独自の関心に促されて、これを取り違えてしまっていると思えない。

しかしながら、ソクラテスの探求の目的が徳と幸福の実現にある以上、そのような探求でなければ、ソクラテスが意図する探求たりえないという趣意をそこに補うならば、Vlastosの論点はあながち的外れとも言えない。たしかに、探求の成果がソクラテスの徳と幸福をもたらさないのであれば、たとえ探求が可能であるとしても、ソクラテスの徳と幸福にとって十分ではないという反論は、その限りにおいては有意味である。そしてわれわれ自身の立場に対しても、それは有効な反論たりうる。それでは、ソクラテスの思わくのなかでの探求が、はたしてなんらかの徳と幸福をもたらしうると言えるかどうか。

この点についての考察は、次節以降において試みる。

ところで、以上の議論ではとくに区別して論じなかったが、このギーチ問題に関して、事例知の問題とは別に、「FがGであるか」の知についても、ソクラテスの定義知の優先の原則が想定されているかどうかをめぐって議論がなされている²¹⁾。すなわち、

(C) Fが何であることを知らなければ、FがGであるかどうかを知ることはい

ないという想定である²²⁾。

『メノン』や『国家』1巻末、またVlastosやBeverluisらも移行期著作として排除しない『プロタゴラス』などにおいて、このような趣旨の発言がソクラテスによって明確に述べられている。

「だがぼくは、教えられるか教えられないかを知っているどころか、徳それ自体がそもそも何であるかということさえ、知らないのだよ。…そして、あるひとつのものが何であることを知らないとしたら、それがどのような性質のものかということ、どうしてぼくは知ることができよう」(*Men.* 71ab; cf. 86de)

「しかしながら、これについてほんとうに明確なことは、いかにして徳が人間にそなわるようになるかということよりも先に、徳それ自体がそもそも何であるかという問いを手がけてこそ、はじめてわれわれは知ることができるだろう」(*Men.* 100b)

「最初『正義とはそもそも何であるか』という問題を考察していながら、答をまだ見出さぬうちにその問題を離れて、『それは悪徳であり無知であるのか、それとも知恵であり徳であるのか』といった、正義についての特定の問題にとびついて行ってしまった。…こうして討論の結果ぼくがいま得たものとは言えば、何も知っていないということだけだ。それもそのはず、正義それ自体がそもそも何であるかがわかっていなければ、それが徳の一種であるとかないとか、それをもっている人が幸福であるとかないとかいったことは、とうていわかりっこないだろうからね」(*Rep.* I 354bc)

「ただもっぱら、徳に関する諸問題を考察するとともに、徳それ自体がそも

²¹⁾ たとえば、Vlastos SS, pp.78-83. cf. SDK, pp.26-27 n.65.

²²⁾ Vlastos SS, p.78の(R)にあたる。(SDK, loc. cit. では(A*)に相当。)

そも何であるかを考えてみたかったからなのです。というのは、私にはわかっているからです—それさえ明らかになれば、(徳は教えられるかという)さっきの問題も、最もよく理解されるにちがいないだろうと」(Prot. 360e-361a)

「そしてできうれば、私たちは以上の議論ののちに、さらに徳とは何であるかという問題にも向かって行って、そのうえであらためて、それが教えらるるか否かを考え直してみたらと思うのです」(Prot. 361c)

Vlastosはしかし、これも事例知の問題と同様、移行期に特有の「虚偽」と判定する²³⁾。初期対話篇では(C)は見当たらず、『プロタゴラス』のこの箇所は、

(C*) Fが何であるかを知るならば、FがGであるかどうかを知るだろう

すなわち、定義知は必要条件でなく(特定のGであるかどうかを知るための)十分条件であることを含意するだけだと解されるという²⁴⁾。

しかし、たとえば『ラケス』の次の箇所はどうなのか²⁵⁾。

「それでは、『徳とはいったい何であるか』を知っていることが、まずわれわれにとって必要なではありませんか。もし、『徳とはいったい何であるか』ということさえ、われわれが全然知らないような場合には、それをいちばんみごとに獲得する方法を人に教えてあげることなど、どうしてできるでしょうか」(Lach. 190bc)

私はこの問題も、(A)とともにソクラテスによる定義知の優先の主張であるととらえ、ギーチ問題に包括して考えたい²⁶⁾。先のわれわれの解釈はこの問題にも妥当すると思われる²⁷⁾。

²³⁾ SS, pp.80-81; SDK, loc. cit.

²⁴⁾ SS, pp.82-83. Vlastosの(R*)にあたる。

²⁵⁾ cf. Robinson, p.51; Irwin 1977, p.40, p.294 n.4; Santas 1979, p.122.

²⁶⁾ cf. Benson 1990, p.20 n.2, p.45 n.43.

²⁷⁾ なおBenson 1990に、Socratic fallacyの議論の前提であるところの「定義知の優先」の原則をソクラテスないし初期対話篇に帰すること自体への近年の異議に対する、周到な反論の試みがある。ただし、すでに彼独自の「解消」の方向を孕んでおり、相手の知の主張の「論駁」としてのエレンコスにとって、定義知の優先は問題を生じないと立論している。これに対して私やBurnyeatの立場は、あくまで「探求」としてのエレンコスにとって、その方法論上の本質からいって、定義知の優先はけしてincompatibleではないというものであり、この点で異なる。

2 ソクラテスの「知の否認」の問題

ソクラテスの徳の探求は、自他の内なる思わくの吟味検討を通じて、より確かな思わくを追求しようとする営みであり、そのつど得られたより確からしい思わくはまた、つねにさらなる吟味検討の可能性に開かれていた。そして、それはついに思わくの域を出るものではなかったけれども、こうした絶えざる自他の思わくの吟味によって高められた、より確かな思わくに則して生きることがソクラテスにとっての愛知の生であった。

前節では、このようなソクラテスの問答を通じた愛知の営みの基本像が明らかにされた。以下ではさらに、そのようなソクラテスの思わくのなかでの探求としての愛知の生と、徳や幸福との関係を考えてみたい。

手順としては、Vlastosのソクラテス解釈（徳＝knowledge_E）の批判と、これと連動しうるWeissの『パイドン』69a-cの解釈（徳＝愛知）の批判を通じて、ソクラテスの愛知と徳との関係を論じ、最後に彼らが前提として想定しているソクラテスの「徳の自認」と「知の表明」のテキスト箇所をあらためて検討し直すことにしたい。

Vlastosの問題提起 — ソクラテスの「知」の要請

Vlastosはかの“Socrates’ Disavowal of Knowledge” (1985) 論文で、「エレンコスによって正当化しうる (elenctically justifiable) 知識」(以下、Keと略記) なる概念を創出した。その背景にあるVlastosの関心は、次の二つの側面からなる。

ひとつは、テキスト上の困難であり、おもに「知の表明」のテキストと「知の否認」のテキストとの齟齬への当惑である。第二は、そしておそらくVlastosの問題意識の根底にあると思われるのは、ソクラテスの知を確保することによって彼の徳と幸福を救うという切望である。この二つの関心が結びついて案出されたのが、Keという解決法である²⁸⁾。

これまで多くの論者らは、もっぱらVlastosの第一の関心に強くひかれて、ソクラテスの「知の表明」のなんらかの根拠づけを求めることに考察を傾注し、

²⁸⁾ またそれによって同時に、先にわれわれが扱ったギーチ問題も解消的に片づけられてしまうことになる (SDK, pp.23-26 / SS, pp.73-76)。

さまざまな解釈を試みてきた。その限りでは、第二の関心については、Vlastosと同じ路線のうえに乗っているといえる。しかし私がここでとろうとする考察の方針は、これとまったく逆向きの、いわば搦め手からというべきものである。

私はまず、Vlastosの第二の関心に目を向け、そこからこの問題を考え直してみたい。はたしてソクラテスの愛知の生を救うためには、ソクラテスになんらかの知識を確保することが本当に必要なのだろうか。

Vlastosは、第二の関心について次のように述べている²⁹⁾。

「もしもソクラテスが、数々の探求の末にいまだなお何も知らないと確信したままでいたとしたら、それから先の探求はたんなる見せかけということになってしまうのではなかろうか。あるいはさらにひどいことになるのではないか。というのは、ソクラテスは徳を知識であると考えている。もし、いかなる知識ももたないとしたら、彼の人生は禍いである。彼は徳を取り逃がした、それとともに幸福をも取り逃がしたのであるから。それなのにどうしてソクラテスはその両方を達成したと朗らかに自信に満ちていられるのだろうか？」

ソクラテスは知を欠くならば、徳と幸福を失うことになる……。それがVlastosの懸念である。

ソクラテスにとって〈徳は知である〉、しかるにソクラテスは絶えず知を否認し、しかも他方で徳を自認している。Vlastosは、ここに明らかな矛盾を見てとる。この矛盾を解くとともに、ソクラテスの徳と幸福を確保するために、Vlastosはあえて、「けして誤ることのない確かな (infallible certainty) 知識」(Kc) とKeとの区別を立てる³⁰⁾。

ソクラテスは、Vlastosによれば、一貫してKeの知を表明しKcの知を否認しているのだという³¹⁾。そう解することによって、「知の否認」と「知の表明」とのテキストの表題上の齟齬を解消しうる(第一の関心)とともに、〈徳=知〉を標榜しながら、しかも自らの知を否認しつつ徳を公然と認めるという明らかな矛盾も解消され、ソクラテスの徳と幸福は救われる(第二の関心)。つまり、否認されている知はKcであり、自らの徳を認める際にそれと等置されるべき知はKe — すなわち〈徳=Ke〉 — なのである³²⁾。そして、ソクラテスがエレンコス

²⁹⁾ SDK, p.6 / SS, p.43. また同趣旨の発言は、ほかにSDK, pp.24-5 / SS, p.72などにも見える。

³⁰⁾ SDK, p.18 / SS, pp.55-56.

³¹⁾ SDK, p.20 / SS, p.58.

による探求を通して追求してやまないのはまさにKeであって、Kcはソクラテスの探求の埒外にあらかじめ放棄されており、ソクラテスにとってなんの関心もないのだという³³⁾。

Vlastosによるこのような解決は、はたして妥当であろうか。

Vlastos 批判 — 〈徳=Ke〉をめぐって

Vlastosが想定する二つの前提 — ソクラテスの「知の表明」と「徳の自認」 — にはそれ自体問題があるが、それについての吟味はひとまず措く。いまは当面、ソクラテスの探求がめざした知とはKeであったか、ソクラテスの〈徳=知〉のテシスを〈徳=Ke〉と解するべきか、に照準を絞って論じたい。

VlastosはKcを人間にとって到底実現不可能な知としてソクラテスの探求の場から放逐してしまうけれども — いま見たように、それはソクラテスの徳の喪失を防ぐという動機にもとづくものではあったが — , しかし、Kcが探求の視野からまったくはずれてしまったなら、ソクラテスはいったい何を求めて、知の探求をおこなうのか。探求を経てそのつどソクラテスの手にするものは、結局のところ吟味された「思わく」でしかないにしても、探求の過程を通じて目指されるものは、あくまで知識 (Kc) なのではないだろうか。それをめがけてこそ、倦むことなく探求を繰り返し、思わくをよりplausibleなものにする営みが有意味でありうる。知識 (Kc) の成立の可能性がはじめから放棄されているとは思えない。

たとえば、Vlastosが引く『ゴルギアス』の次の一節 —

「私としては、われわれがいま論じている事柄について何が真実であり何が偽であるかを知ることに対して、われわれはみな熱心であらねばならないと思う」 (Gor. 505e4-5)

にしても、当然Kcをめざすという意味であって、Vlastosの主張するように (エレンコスの方法によって探求しうるのはKeだからという理由で)Keを求めるという意味に解する³⁴⁾ことは、やはり困難である。Keにとどまることは重々承知のうえでそのことをまた誰よりも深く自覚しつつ、なおかつKeをKcにより近づける

³²⁾ SDK, p.22 / SS, pp.60-61.

³³⁾ SDK, p.20 / SS, p.58. cf. SDK, p.19 / SS, p.57; SDK, p.26 / SS, p.74; SS, p.76.

³⁴⁾ SDK, pp.21-22 / SS, p.60. cf. SDK, p.21 n.50 / SS, p.60 n.49.

ことを願っているというのが、ソクラテスの実際の心情ではないだろうか。

初期対話篇において、ソクラテスが「徳（勇気、思慮節制、敬虔など）とは何であるか」の知を求めて行なった探求の動機のひとつに、判断のきわめて難しい、境界線付近の事例を正しく判別するための判断基準の要請ということがあった (cf. *Euph.* 6e)。そのことが含意するのは、あやまたずつねに正しく判断することを探求は目指しているということであろう。その条件を満たしうるのは、Kcのほかにはない。「何であるか」の知とは、もともとそのような性質を帯びた知 (Kc) であった。

「F (たとえば正義) はG (たとえば幸福) であるか」という問いのかたちの探求についても、それは基本的に同様の事情にある。先にふれた Vlastos の引く³⁵⁾『ゴルギアス』の箇所―

「というのも、われわれがいま論じ合っている事柄は、けして小さなことではない。それについて知ることはもっとも美しく、知らないことはもっとも醜いといえるような事柄なのだ。なぜなら、つまりは誰が幸福であり誰がそうでないかを知っているか知らないかということなのだからね」

(*Gor.* 472c6-d1)

もまた、われわれの生き方の幸・不幸を分かち重要な問題だからこそ、ソクラテスはKcを求めているのである。Keではありえない。それをしかと知らないということは、たしかに人間の悲惨であろう。しかしそれは受け入れるほかない人間の生の実相である。

『ヒippias (大)』の一節も、これと同趣旨に解されうる。

「(彼は尋ねるのです) 美について、それがそれ自体としていったい何であるかさえ知らないと、これほど明白に論駁されておきながら、美しいもろもろの営みについてなおも話し合おうとするのを恥ずかしく思わないか、と。しかし君は (と彼は言うのです) どのようにして、誰にせよ人が言論やその他の何らかの行為を美しく営んでいるかいないかを知るのだろうか。美そのものを知らないというのに。そんなありさまでも、君は死ぬより生きている方がましだと思うかね」 (*H Ma.* 304d5-e2)

このソクラテスの『ヒippias (大)』の結びの言葉は、a temporary setback に変わりはなく、けして絶望や探求の放棄や道徳的破滅を示唆するもの³⁶⁾ではない

³⁵⁾ SDK, pp.24-25 / SS, p.73.

³⁶⁾ SS, pp.71-72, pp.32-33.

だろう。むしろ、ヒippiアスの捨てぜりふに対するソクラテスの辛辣な応酬であって、自他の現状を直視して、強く探求を促すものである。それに対して、ソクラテスはある種の知識をもっている (Keであれ真なる思わくであれ) と答えることは (それによってソクラテスをこの窮状から救おうとすることは)、到底ソクラテスの意図するところではないだろう。美とは何かを吟味しないで生きることこそが責められているのであって、思わくのなかでの探求に携わりつづける限り、少なくともそのような不幸から幸福を目指す過程にあると言えるのだから。

しかしなによりも、『メノン』において知識と真なる思わくが峻別され (97a-98b)、徳は知識である (87b-89a) と論じられていることと、Vlastosの解釈は相容れないだろう。

その際、知識を真なる思わく (正しい思わく) から区別する基準は、「原因の思考」によって縛りつけられた永続性 (けして誤った思わくに陥らないこと) の条件にあった (98a)。これが Vlastos の Ke ではありえないことは明らかである。Vlastos 自身、それを認めている³⁷⁾。

しかし、正しい思わくが徳かもしれないという議論 (96e-99e) はどうなるのか。だがこれは、現実の政治家たちの観察 (89e-95a) にもとづく皮肉な推測がもたらした帰結であって、そのような人々の徳は、知 (voûς) をもつ人の徳に対して影 (σκιά) に喩えられる (100a)。そしてソクラテスは最後に、本当に明確なことは徳それ自体が何であるかという問いをまず手がけてこそ、はじめて知ることができるだろうと結んでもいる (100b)³⁸⁾。

むしろ Vlastos は、『メノン』は彼の考察範囲 (ソクラテスの哲学が語られる初期対話篇) ではない、と一蹴するだろう。だが、『メノン』でのこの議論の実質的な内容は、『プロタゴラス』にも通じている。『プロタゴラス』ではソクラテスは、(『メノン』とは順序は逆に) まず現実の政治家たちを見渡して、徳は教えられないと推論する (319a-320c)。しかし、プロタゴラスとの徳をめぐる議論が深まるにつれて、「徳は知である³⁹⁾」という立場を強く主張するに至る (360d, 361b)。そして最後にこう振り返る。「徳は知だ」と私は躍起になって証

³⁷⁾ SS, p.80 n.37.

³⁸⁾ 藤沢令夫,『メノン』〔岩波版プラトン全集〕「解説」pp.383-384を参照。cf. also Irwin 1977, p.317 n.22.

³⁹⁾ すなわち Kc。「(過たずに) 正しく選ぶ」(357ab),「知識を欠いているから過つ」(357d); cf. 356de.

明しようとしてきたが、もとはといえば「徳は教えられない」というのが私の当初の主張だったのであり、そんなことを証明しようとするのは一見して明らかにこれと相反することだ。ともかくこの問題についてもっとよく理解するためには、「徳そのものが何であるか」ということを、まず考えて見なければならぬ (360e-361c) —。つまり、『プロタゴラス』でも、『メノン』同様、徳は過つことのない知 (Kc) と同一にとらえられているのであり、それとの対比のもとで、現実の政治家の「徳」は、知を欠いた、せいぜい「正しい思わく」としか言えないようなものであることがここでも示唆されている⁴⁰⁾。

のみならず、そもそも初期対話篇で〈徳＝知〉が示唆される箇所—『ラケス』194c-199e、『カルミデス』174a-c —にしても、誤ることのない確実な知 (Kc) が語られているのでないと解することには、やはり無理があるだろう。

ソクラテスの探求が、結局のところ、より確からしい思わくにしか達していないととらえる点では、私の立場はVlastosのKeのモチーフと共通する。しかし、それがソクラテスの探求が目指していた当の知そのものではありえないという点で、私はVlastosの解釈と離反する。ソクラテスの探求は、あくまでKcを、そしてKcとしての徳を目指すものであった。知識への未到達を自覚しながらも知識の成立の可能性を疑ってはいないというのが、ソクラテスの立場であったと考える。

ミソロゴスへの戒め — 『パイドン』 89c-90e

その点をexplicitに語るのは、よく知られた『パイドン』の次の一節であろう。

「それよりもまず、ぼくたちは、ある心の病気にならないように気をつけよう。…言論嫌い (ミソロゴス) にならないようにしようということだ。ちょうどひとが人間嫌い (ミサントローポス) になるというのと、同じような意味でね。なぜなら、およそ人の心がおちいる状態で、この、言論を忌み嫌うということほど、不幸なものはありえないのだから。言論を嫌うことと人間を嫌うこと、この二つの状態は同じような仕方でやってくる。…すなわち、はじめひとは、言論に関する心得もなしに、あるひとつの言論を真実だと信じこむ。やがてすこしたってから、その言論が — 実際にそうである場合もそうでない場合もあるだろうが — 偽りであると思うようになる。そしてま

⁴⁰⁾ cf. C.C.W.Taylor, pp.213-214.

た次々と、別の言論について同じ経験をくりかえす。とくに、もっぱら論争を目的とするような議論に時をついやした人々は、君も知るとおり、最後には、およそこの世の事物も言論も、真実で確かなものは何もない、万物はまさしくエウリポスの潮の流れそのままに、かなたこなたと変転きわまりなく、片時も同じ状態にとどまらぬということを、自分だけが洞察したと信じて、それで最高の知恵に到達したと思いこむにいたるのだ。…ところで、パイドン、これは悲しむべき心の状態ではないだろうか。—実際には、真実で、確かで、理解のできる言論があるのに、何かそのような — 同じ言論でありながら、ときによって真実と思えたり思えなかったりするような — 言論に出くわしたがために、悪いのは自分自身と自分の心得のなさだということなく、最後には苦しまぎれに、責任を自分の側から言論のほうに押しやることで満足し、それから後の生涯は、言論というものを憎みののしりつづけ、ものごとの真実や知識からはしめ出されてしまうということとは。…それでは、何よりもまず、そういう状態にならないように気をつけようではないか。言論というものには、何ひとつ確実なものはないのかもしれないといった考えが、心の中にしのびこむのを許さないようにしようではないか。考えるならむしろ、われわれ自身こそが、まだ確実の域に達していないということのほうを、ずっと多く反省すべきであって、そうなるように勇気をふるって努めなければならないのだ。…」(89c-90e)

このミソロゴスへの戒めこそ、ソクラテスの探求における心構えを説くものであり、Kcの放棄というVlastosの理解に対する端的な反証となるであろう。

しかし、『パイドン』をたんに中期著作であるという理由で、ソクラテスないし初期対話篇の解釈から除外するというのであれば、それはソクラテス解釈の姿勢としてはたして妥当であろうか。Vlastos自身、『パイドン』の冒頭と終結部を歴史的ソクラテスの描写と見なしているけれども⁴¹⁾、それだけではあまりに形式的な理解にすぎると言わねばならないだろう。

とくに考慮すべき『パイドン』に特徴的な議論の構造として、基本モチーフが間奏をはさみながら繰り返されるという点が認められる。そもそも『パイドン』の一連の議論は、獄中で毒盃による刑死を前にしたソクラテスに、シミアスとケベスが「死を恐れ嘆かないのか」と問いかけることから始まる。これに対するソクラテスの答えは、哲学は死の練習であるというものである。すなわ

⁴¹⁾ S, p.47 n.11.

ち、知をめざす真の哲学者は肉体的な情念からの離脱をはかる。そして死とは魂の身体からの離脱にほかならないから、死こそその知の願いをかなえてくれるものかもしれない。それゆえ、哲学者は死を恐れず、むしろ望みをいだくのだ、と (64a-69d)。これを基本モチーフとして、これ以後、魂の不死そのものを疑うシミアスとケベスが問いを重ねるごとに、ソクラテスによる魂の不死論証が二度にわたって試みられ、その度に、それぞれの論証の結びにおいてこの基本モチーフがくり返し述べられることになる (80e-84b, 114d-115a)。その不死論証の第一部では、イデア論と想起説を前提として論証が組み立てられ、第二部では、イデア原因説を魂に適用するという仕方で論証がなされる。つまり、肉体的な情念からの離脱という基本モチーフが、想起説、イデア原因説等の新たな装置をその都度もちこんで議論を深めながら、再三くり返されるという構造をこの対話篇はもっている。それは同時にまた、ソクラテスの主張の理解を深めるという、プラトンの哲学的思索の基本スタイルを示唆してもいるように思われる。とすれば、このような構造をもつ『パイドン』の主要議論を、プラトンによる新規の主張としてすべて一括りに排除してしまうよりも、その基層部分は多くソクラテスの考え方を承けているととらえる方が、むしろ妥当ではなかろうか。またプラトンの著作一般について、初期対話篇でのソクラテスの言説、ないし先行する対話篇の内容を引き受け、包容しつつ、これをさらに掘り下げ、理解を深めていくものとして、新たな着想なり見地なりが現われてくる、という傾向を認めうるのではないだろうか。ソクラテスの探求をめぐるわれわれの考察は、基本的にこのような解釈の立場に立っている。

したがって、プラトンの著作を初期と中期とに区切り、そこにプラトンとソクラテスの境界を引くことは、それだけでは恣意的にすぎよう。Vlastosによる初期と中期等の区分の基準の一つは、それぞれの時期の著作ごとに、ある一まとまりの内容的な統一性が見て取れるということである。まず、かりに初期と中期との間に形式・内容上の相違が認められるとしたところで、必ずしもそこにソクラテスとプラトンとの対立を見て取らねばならないとは限らない。それをプラトン自身の考え方の発展・変化ととらえることは可能なわけである。しかしそもそも、Vlastosが付与する初期と中期を分かち性格は、はたしてそれほど相互排他的なものかどうか。むしろ、初期・移行期・中期という区分を暫定的に設けて、全体の流れの中でそれぞれの時期の特徴をとらえる手がかりとするという方策は無益ではない。だが、その区分を固定化してその枠組みの中に解釈を限定してしまう場合には、その弊害は大きいと言わねばならないだろう。

もっとも、これだけでは一般論であって、Vlastosのいう内容的な統一性の区

分基準に照らして、はたして『パイドン』の当該部分で語られている内容が、初期のそれと異質なものを含んでいるかどうかを検討しなければ、これを初期著作の解釈に用いてよいとする積極的な論拠とはなりえない。その個々の点についての検討は、たとえば後に第4節で、エレンコスとヒュポテシスの方法との対置というVlastosの基本的な立場に対する批判というかたちで取り上げることにしたい。

さて、先に見たようなIrwinのSTB解釈に対するVlastosの批判は、ある意味でVlastos自身にもはね返ってくるであろう。真なる思わくが徳と幸福を約束しないと同様に、Keもまた〈徳＝知〉との単なる字面上の符合だけでは、徳と幸福をなんら約束しない。かといってしかし、思わくにとどまるとしても、それだけでただちにソクラテスがあらゆる徳と幸福を奪われるわけではあるまい。思わくのなかでの探求によって生きる愛知の生がある種の「徳」、ある種の幸福であることは、Vlastosとともに認めてよい。たとえそれが厳密な意味での真の徳ではなく、また真の幸福ではなくとも、知の探求とそれにもとづいて生を処する愛知の生は、人間にとってやはり生きる価値のある生ではなかろうか。

「徳その他の事柄について毎日談論するというこのことが、人間にとって最大の善なのであって、吟味なき生は人間にとって生きるに値しない」

(*Apol.* 38a)

それがおそらくVlastosの真意でもあろう。

次に、〈徳＝知〉の一般的なとらえ方をさらにくずし、このような愛知としての徳の可能性を検討する。と同時に、それが〈徳＝知〉と言われる際の真の徳ではありえないことも確認しておきたい。

3 愛知の徳

前節で見たVlastosによる〈徳＝Ke〉という修正と連動しうるものに、〈徳＝愛知〉という解釈がある。すなわち知を愛し求めるということ自体を徳とみなし、そのほかに徳を認めない立場である。このような解釈について次に見ていこう。

Weissは、ソクラテスが「徳を自認」するにもかかわらず「知を否認」するこ

との矛盾を解くカギが、『パイドン』69a-cに見出せるという。ソクラテスはそこで、〈徳＝知〉ではなく、愛知そのものが徳にとって必要かつ十分、すなわち〈徳＝愛知〉という立場を明らかにしており、それによって、知を否認しつつ愛知ゆえに徳を自認することがソクラテスにとって可能なのだと、Weissは主張する⁴²⁾。

この解釈自体、『パイドン』のこの箇所の解釈としては、きわめて特殊なものだが、Vlastosと同じ問題意識から発しており、また〈徳＝知〉を崩す方向で構想されている限りにおいて、潜在的にこれと結びつきうる可能性をもっていると言えるだろう⁴³⁾。

『パイドン』69a-c

問題の箇所 (*Phd.* 69a-c) は、もともとテキストの読み方をめぐり従来議論の多い箇所だが⁴⁴⁾、解釈上の困難は、徳をめざした「快苦の正しい交換」と呼ばれるものの内実をいかに理解すべきかを焦点として、おもに二つの比喻——「貨幣の比喻」と「浄化の比喻」——の周囲に生じている。

まず、テキストを引用する〔藤沢令夫訳に準拠〕⁴⁵⁾。

「じっさい、いいかねシミアス、そんなふうには快楽と快楽、苦痛と苦痛、恐怖と恐怖を交換し、より大きなのとより小さなのを交換して、これら自体があたかも貨幣であるかのようにとりあつかうのは、おそらく、徳を得るための正しい交換 (ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ) とはいえないだろう。真正の価値をもった貨幣、それを得るために (ἀντὶ οὗ) 、すべてこれらのものを交換に差し出さなければならない貨幣というのは、ただひとつ、知恵こそがそれにあたるだろう。そして、すべての売買がこの真正の貨幣を得るために

⁴²⁾ Weiss 1987.

⁴³⁾ もちろん、Vlastosにとって、*Phd.*はソクラテス的対話篇とは区別されており、この箇所の解釈からこの問題を論じることはそもそも無効である。この点でWeissとは基本的スタンスが異なる。しかし、Weissのような立場も可能であるとすれば（この節の考察の視点も実際これと重なる）、やはり理論的には両者の立場を併合する一つの解釈の可能性もそこに成り立つであろう。

⁴⁴⁾ Luce, Bluck, Hackforthなど。大勢は、すでにおおよそBluckの線に落ち着いているように見える。

⁴⁵⁾ なおこの箇所のテキストは、Burnetが削除した括弧の中も、写本通りに一切変更を加えずに読む。

(τούτου),あるいはこの貨幣 — すなわち知恵 — を媒介として (μετὰ τούτου … μετὰ φρονήσεως), 行われるならば, それこそが勇気であり, 節制であり, 正義であり, 一言にしていえば真実の徳 (ἀληθὴς ἀρετή) なのであって, そこに快楽とか恐怖とか, その他すべてそういったものが加わろうが取り去られようが, それは問題ではない。だが, これら快苦その他が知恵から切りはなされて (χωριζόμενα), たんにこれらのものどうしの間で交換が行われるならば, そのようにして成立する徳なるものは, おそらくは, いわば書き割りと同じような, まやかしの仮象にすぎないだろう。それはまさしく奴隷にふさわしいものというべく, なんらの健全さも真実性ももたないものだろう。真実の徳 (τὸ δ' ἀληθές) とは, 節制にせよ, 正義にせよ, 勇気にせよ, 実際にはすべてそういった情念から浄化されること (κάθαρσις τις) なのであり, 知恵そのものはこの浄化を達成するための, 秘儀の役割をはたすもの (καθαρμός τις) とみられよう」 (69a6-c3)

前後の文脈を補いながら, テクストの読みの上での問題点を整理しておく。

直前までのテクストの文脈で, φρόνησις の到達しがたいこと, しかし哲学者はできるだけ身体的な情念を離脱して, これに可能なかぎり近づこうとつとめることが語られる。そして68cでは, そのような哲学者にとって, 世にいう勇気, 節制などは, すでにその条件を満たしていると言われる。そこから快苦にとらわれた世人のまやかしの徳の奇妙さがこれと対比して辛辣に批判される。この69a-cの貨幣の比喩は, それに続いて, この対比を受け取り, さらに敷衍するものである。哲学者の愛知に付随する徳とそれ以外の世人の徳の影とのこの対比の構図のなかで, 「真の徳」やμετὰ φρονήσεωςといった句があらわれる。ここに解釈の紛糾の源が発している。愛知の徳に加えて真の徳が言及されているのか, 愛知の徳こそが真の徳とみなされているのか, それともただ偽りの徳との対比で「真の徳」と呼ばれているだけなのか, にわかには判然としない。のみならず, 到達しがたいとされたφρόνησιςを, この徳との関係でどのようにとらえるべきなのか, それも不分明である。

Weiss 解釈 — 〈徳＝愛知〉

Weiss の提案する読みは, ある意味で非常に明快でありまたラディカルなものである。その解釈の核心は, μετὰ φρονήσεωςをも「目標」としてとらえる点にある⁴⁶⁾。

つまりWeissは, ここでの知恵を一貫して「目標」ととらえることで, テクス

トに含まれるある種の晦渋さを取り除こうとするのである。すなわち、徳を得るための (πρὸς ἀρετήν) 快苦等の正しい交換とは、知恵を得るための (ἀντὶ οὗ) 交換がそれであって、そして知恵を得るための (τούτου), 知恵を目標として伴なった (μετὰ τούτου) 交換こそが真の徳である、と読むのである。また浄化の比喻についても、やはり「目標」とすることによって知恵が秘儀 (καθαρός) としてはたらくと理解する。

この一節を通して、知恵はあくまで目標であって、知恵を目標として求めること、それによって快苦への執着からのがれてそれらを処すること自体が、すでに真の徳と認められているというのが、Weiss解釈の要点である⁴⁷⁾。そして〈徳＝愛知〉という解釈がそこに成立することになる。知恵はあくまでそれを目標と見なすことによって愛知の徳を実現するための方途であり、徳と知恵は同一ではない。それゆえソクラテスは知を否認しつつ、愛知としての徳を自認することが可能である、とWeissは結論する⁴⁸⁾。

愛知の徳と真の徳 — Weiss 解釈への批判

Weiss の問題提起は、これまで曖昧なままに読み過ごされてきたこの箇所の解釈上の困難を明確にした点で、評価されよう。だがはたして、この読み方はそれ自体として妥当であろうか。

πρὸς ἀρετήν (a6-7) や πάντα (b1) の読み、καθαρός, κάθαρσις の区別等、大筋で Weiss の解釈は Bluck の線に則っている。しかし、焦点の μετὰ φρονήσεως (μετὰ τούτου) の読み方には、やはり相当な無理があると言わねばならない。「目標として伴なって」という解し方は、μετὰ の通常の語法からはほど遠い。また、これと併置されている τούτου (b1) との区別を無視してしまうことにはかなりの抵抗がある。同様に、浄化の比喻についても、たしかに必ずしも知恵をもつという仕方による秘儀に限定する必要はなく、知恵をめざすことによってであれ、浄化の効果があれば、それも一つの秘儀ととらえることは可能であるかもしれないにせよ (cf. 67c), やはり実際に秘儀がほどこされる (すなわち知恵を身につ

⁴⁶⁾ "with phronêsis [as one's value, aim, or concern]" — Weiss 訳 (p.59) 。 cf. p.65 n.18: "... to have one's eyes on phronêsis ... to have phronêsis — not the bottom line — as one's value."; p.66 n.34: "On my view, however, the *Phaedo* requires for aretê not the possession of phronêsis but attachment to it."

⁴⁷⁾ Weiss, pp.57-62.

⁴⁸⁾ Weiss, pp.62-63.

ける) ことによって浄められるととらえるのが、まず自然な読み方だろう。むしろ Weiss の解釈に従えば、文意は平坦で一義的に理解しやすいものになるが、見失われるものもまた少なくないかもしれない。まして、〈徳＝知〉を捨てて〈徳＝愛知〉という極端な解釈をそこから導こうとする以上、よほど慎重でなければならぬだろう。少なくとも、ほかにより穏当な解釈の可能性がある限り、避けるべき選択肢である。

そして、そのような解釈は可能であると思われる。すなわち、「徳を得るための快苦の正しい交換」の内実を、〈知恵をめざした交換〉と〈知恵を伴った交換〉との二相においてとらえるのが、テキストの記述に即した無理のない読み方ではなかろうか。むしろ、そこにはある種の晦渋さが伴うことになる。けれどもテキスト自身のもつ晦渋さは、まずはそのままに受け取らねばならない。その晦渋さを明確にする作業は、そのあとに続くべきものである。この二つの位相を区別してとらえることで、μετὰ τούτου (μετὰ φρονήσεως) とτούτουとの違いを生かすことができよう。また同時にκαθαρός / κάθαρσιςとの対応も、よりふさわしいものになる⁴⁹⁾。なにより、〈徳＝知〉を捨てることなく、しかも直前の文脈で語られているような、愛知が通俗的な徳の条件を満たすという趣旨をも包摂することができるだろう。

この解釈は、同じく二つのステップに分けてとらえようとするLuceの解釈⁵⁰⁾にも近いが、知恵のために快を捨てる「交換」と、知恵によって快を購う「売買」とを区別しようとする点でこれとは同意できない。これについてはWeissの指摘する通りである⁵¹⁾。けれども、あえてそのような区別を立てるのでなくとも、次のような二つの段階をテキストに読み取ることは可能であり、自然であると思われる。

- (1) 快苦相互の交換ではなく、知恵をめざして快苦を交換する
- (2) 知恵によって快苦を交換する

この読み方に対して有効なWeissによる唯一の反論は、μέν (b1) δέ (b6) の対照を厳格にとって、「知恵から切りはなされて (χωριζόμενα δέ)」と正確に照応するのは「この真正の通貨 (知恵) を得るために (τούτου μέν)」であり、それゆえテキストの示すところでは、思慮はあくまで目標であって支払われる通貨ではあ

⁴⁹⁾ 知恵をめざすという仕方と、知恵をもつという仕方との両方の意味を秘儀に含めて読むことも、また可能であろう。

⁵⁰⁾ Luce, pp.62-63.

⁵¹⁾ Weiss, p.61.

りえない、というもののようである⁵²⁾。そして μετὰ τούτου (μετὰ φρονήσεως) は、たんにこの照応を自然なものにするべく道をつけるための付加にすぎないと説明している⁵³⁾。

しかし、これは χωρίζόμενα の意味をいささか狭く取りすぎている感がある。「それを目標とせず」のほかに、「それをもたずに」の意味をそこに含めることは可能であろう⁵⁴⁾。

また、「貨幣」という語に比喻として込められた意味を「それ自体に価値があるもの」に限り、ほかに「ものを購うのに、価値を図る基準として有益な手段」という意味を排除することも、やはり適当だとは思われない。τούτου から μετὰ τούτου とわざわざ言い換えられていることの説明も、これだけでは納得できない。

結局のところ、Weiss のテキストの読み方は、あまりに図式的にすぎ、偏狭であるという印象をぬぐいがたい。

いずれにしても、先のような読み方に立って、Weiss は、〈徳＝愛知〉という新たな立場が明らかにされていると主張した。しかし、この主張自体にもまた問題がある。

まず、φρόνησις を徹底して目標としてとらえようとするあまり、Weiss の議論においては φρόνησις の内容がきわめて希薄になっていることは否めない。そしてまた、φρόνησις の無内容にともない、愛知もまた空疎化してしまうのではないか。快苦等の情念から離脱するという面に目を奪われて、もともとそれは知を求めることに専心する結果であり、あるいはまた知を求めるためにこそ採られた途であったこと (64d-67b) を見落としているように思われてならない。たしかに情念からの離脱は、ここで叙述される徳の重きをなしている。しかし、それは事柄の一面でしかない。その結果に充足しそこで完結してしまったならば、何のための愛知なのか意味を失う。あくまで知にもとづく真の徳を求める過程と理

⁵²⁾ ibid.

⁵³⁾ Weiss, pp.65-66 n.31.

⁵⁴⁾ Bluck による Luce の二段階説への批判は、おもに知恵を快苦と交換するというとらえ方に関してなされており、この点ではわれわれの読み方に対して関与しない。ただ、これら二つの段階が同じ μέν の句のなかに、καί で連結されてあらわれており、しかもその間の移行を示すものが何もない以上、ただ一つの段階しかないかのように見える、と文法的な観点からのコメントを加えている (p.154-155)。この点はたしかにその通りだが、かといってしかし、文章として明晰でないという理由だけで、この読み方を捨てるわけにはいかない。少なくとも Bluck 自身によっては、この問題点を明確にする代替案は示されていない。

解すべきであろう。

もう一点、Weissの解釈の基底を支えるところで、「徳の自認」や「愛知の徳」を言う際、どうも「通俗の徳」とソクラテスの希求する〈徳〉とを混同している節が見られる。そもそも『弁明』におけるソクラテス自身の「徳の自認」から⁵⁵⁾、Weissの解釈の試みは出発していたのだけれども。Weissがあげている、ソクラテスが自らの正義を主張する箇所(31e-33a)など、それらは通俗の見地から徳と見なされるものであろう。たしかに『パイドン』のこの直前の箇所(68c)において、ソクラテスは知を愛求する哲学者に「勇気」「節制」等の徳を認めている。しかしそれは「世にいわゆる勇気なるもの(ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία, c5)」

「一般にそう言われているような節制(ἡ σωφροσύνη, ἣν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην, c8-9)」という限定句にいちいち示されているように、通俗の徳の範囲でというにすぎない(cf. 83e)。これをソクラテスの求める徳と同一と見なすことは、不当であろう(cf. 114c)。

愛知が「徳」としてポジティブに評価されていることを指摘したWeissのモチーフは、その限りではよいが、しかし徳が愛知につきる(necessary and sufficient)と主張することによって、このような困難を抱えることになった。

とはいえ、愛知としてのなんらかの徳が、68cやこの一節で叙述されていることは動かない。したがって、「愛知の徳」はそれとして、少なくとも通俗の徳のレベルでは認めてよいだろう。ただし、厳密な意味での〈真の徳〉とは区別されなければならない。やはり多くの論者らとともに、ソクラテスにとって真の徳は知にもとづくものであると解するのが妥当であろう。この徳を求めてこそ、知の追求が内容のある切実なものとなりうる。この愛知の過程の副産物として通俗の徳を満たすことになったとしても、それはたんに一つの結果であって、またソクラテスの求める徳の実現の途上にすぎない。この基本的な理解を覆すに足る裏づけをテキストから導出することはできない。

なるほどφρόνησιςは、実際には到達不可能かもしれない。だからといって、それをたんなる飾りのように内容空虚な目標に仕立て上げるのは、そしてそれによって愛知としての徳に自足するのは、ソクラテスの行き方ではない。むしろφρόνησιςの獲得の困難さを自覚しながらも、それへと認識をできるだけ近づけるように努めていると語られていた(66d-67b)。またむしろ愛知の徳といっても、心理面と認識面が一体ととらえるべきであって、けして心理面のみを言うべき

⁵⁵⁾ Weiss, p.63 n.1.

ではなかろう。身体からの離脱ということが説かれたのも、そもそも認識面での必要からであった (65a-67b)。したがって当然そこに、認識のうえでの何らの効果も想定されていないとは考えにくい。たしかに、φρόνησιςは一貫して到達しがたいものとして語られていた。しかし、そこではつねに、「十分には」や「明晰には」といった限定句による部分否定の形がとられている。認識の深まりというものを前提として、その極限における知が想定されていると見なすべきだろう。テキストの論述は、基本的にはこのような視点に立ちつつ、あえて極限としての知恵に的を絞ってなされていると理解したい。

たしかに「真の徳」という表現がここには見える (69b3, b8)。しかしそれは、知にもとづく〈真の徳〉とは一応区別したうえで、通俗の徳の域から知としての〈真の徳〉に至るまでの過程を占める幅のある領域、あるいはその過程そのものを指すと理解することが可能ではなかろうか。つまり、愛知の徳と厳密な意味での〈真の徳〉を区別したうえで、ここでは仮象の徳との対比のもとで、両者が一つの連続的な過程として包摂されて、「真の徳」と名づけられていると解してよいだろう。この「真の徳」の過程において、愛知の徳の極限に〈真の徳〉が位置することになる。

4 エレンコスの問題

さて、再びソクラテスの知と徳に対する位置についての考察に戻ろう。

Vlastos らによって想定されている諸前提そのものを、次にあらためて検討してみなければならない。すなわち、「徳の自認」のテキスト根拠、および「知の表明」のテキスト根拠とされるもの、そしてVlastosによるソクラテスのエレンコスの理解について、以下、その再考を試みたい。

「徳の自認」のテキスト根拠

まず、ソクラテスの「徳の自認」の典拠とされるテキスト箇所を検証する。

Weiss が言及する『弁明』のいくつかの箇所についてはすでに先に斥けたが、そのほかにも、同じく『弁明』の次の箇所があげられている⁵⁶⁾。

「そしてわたしの信ずるところでは、諸君のために、このポリスのなかで、

⁵⁶⁾ Weiss, p.63 n.1.

神に対するわたしのこの奉仕以上に、大きな善は、いまだひとつも行われたことがないのです」(30a)

しかし、これは明らかにソクラテスの「徳」を自認する証言とは言えないだろう。ソクラテスが自らの哲学の営みの内実を説明したあとに、それが善であることの確信を表明するものにすぎない。その哲学活動とは、人々を吟味にかけて徳をもっていないことを明らかにし、徳に配慮するよう勧告することであると述べられていた。それが人々にとっての善であると信ずると言うのみであって、ソクラテス自身の徳を示唆するものではない⁵⁷⁾。

Vlastosは、ほかに次のような箇所をあげている⁵⁸⁾。

「人に対しても、神々に対しても、何一つ不正なことを言ったことも、行なったこともない…」(Gor. 522d)

文意は、「…という一事を守っているならば (カリクレスの言うごとき体たらくなどではない)」というように続くのであり、架空の条件を示すものにすぎない。実際にそれを完全に満たしているかどうかは別である⁵⁹⁾。

「わたしの確信では、何びとにも不正を加えることはしていない」
(Apol. 37b3-4)

これらはいずれも、先にWeissのあげた箇所(Apol. 32a-d)と同質の内容であって、要するに世間一般に不正、悪と見なされることはしていない、すなわち通俗的な徳の条件を守っているというだけであり、ソクラテスの希求する徳を自認していることの根拠たりえない。あるいはまた、そこにソクラテスの哲学の営みについての自己評価が含まれているとしても、それはあくまでソクラテスの「確信」の域を出るものではないだろう⁶⁰⁾。ソクラテスが主張するのはただ、故意に不正をなした覚えはないということ(37a5-7)、一般に正義とされていることに反することはしていないし、これからもしないだろうということ(32a, 33a)につきる。その正義を自分が十全に身につけているとは言っていない。ソクラテスの弁明の中核を構成するのは、ただ探求の生の意義への信念だけである。

⁵⁷⁾ これと並べてあげられている36dの箇所についても、これと同趣旨に解しうる。

⁵⁸⁾ Vlastos SDK, p.6 n.14 / SS, p.43 n.13.

⁵⁹⁾ Apol. 41dもこれと同様。pace Vlastos PS, p.7. cf. Irwin 1977, p.294 n.4.

⁶⁰⁾ この点に関するVlastos (SDK, p.6 n.14 / SS, p.43 n.13) のIrwin (ibid.) に対する応答は、理解に苦しむ。「確信は知識と整合する」のはもっともだが、確信が必ずしも知識を含意しないことは言うまでもない。

以上見てきたように、徳について論じられる場面で、ソクラテス自身が自らの徳を認めることは一度もない。もしすでに徳をもっているのだとしたら、「徳とは何か」を探求すること自体、少なくとも自らの徳を達成するという目的に関しては、無意味になってしまうだろう。また、その限りで、不誠実なものともなってしまう。しかしソクラテスはむしろ、徳をめぐる問答のなかで、自他の認識を吟味するとともに、自他の徳そのものをも吟味にかけていたのではなかったか。そしておそらく、つねにアポリアーに終わるその成り行きに、自らの徳の欠如ないし不十全さを強く示唆してもいた。「徳とは何か」の探求が徳を身につけることを目的としてもいたとすれば、それでこそソクラテスの探求は誠実なものとなりうる。

彼らが主張するソクラテスの「徳の自認」のテキスト根拠は、きわめて薄弱であることが明らかになった。

「知の表明」のテキスト根拠

では、ソクラテスの「知の表明」の典拠とされるテキスト箇所はどうだろうか⁶¹⁾。

まず、しばしば論議的となる『弁明』29bの次の一節――

「これに対して、不正をなすということ、神でも、人でも、自分よりすぐれている者があるのに、これに服従しないということが、悪であり、醜であるということは、知っているのです」(Apol. 29b)

であるが、そこで不正をなす、神の命にそむくと言われていることの具体的内容は、愛知の生を断念することであることを、まずおさえておかねばならない。ソクラテスがことさらに神の命をもち出すのは、彼独自の解釈と推量によるものであって(23ab, 28e)、愛知の営みが人間にとって善であることは、なによりもまず、ソクラテス自身がつよく確信している(38a; cf. 28d:「それを最善と信じて」)。むしろそれゆえにこそ、この営みを神の命として了解することができたのである。(先の30aでも、神の命であるとの了解とこの確信とが不可分に融合している。)それが不敬神の訴えに対する本心からの宗教的信条の告白であるにせよ、少なくともソクラテスにとって、神が命ずることが正しいというのではな

⁶¹⁾ Vlastos SDK, pp.6-11 / SS, pp.44-48.

く、正しいからこそ神が命ずるという（『エウテュプロン』10a-11aに見られるような）構図をそこに理解すべきであろう。では、探求の生の意義へのソクラテスの確信は何に由来するのか。無知を深く自覚するゆえにこそ、知を求める営みの意義が確信されるのである。してみれば、この「知っている」とは、ソクラテスにしてみれば最大限の表現でその確信の強さを表明するものであって、それゆえむしろソクラテスの無知をなにより痛烈に証左するものにほかならない。その意味でまさに、*ἀνθρωπίνην σοφίαν* (20d8) という表現に通じるものと言うべきであろう⁶²⁾。

ほかにも『ゴルギアス』486e, 『プロタゴラス』357de, 『国家』350c, 351a, 『ゴルギアス』512b, 『クリトン』48aなどがあげられるが、これらのテキスト箇所は、どれも取るに足らない。

「なぜなら、ぼくの魂が思いなしたいろいろの見解について、君がそれでよしと同意してくれるようなものがあれば、ぼくのその考えはそのまま真理として通用するという確信がもてるからだ」 (Gor. 486e)

すぐあとには、さらに強い表現も見られる。

「したがって、ぼくと君とのあいだに意見の一致が見られたという事実は、それだけですでに、ぼくたちは間違いなく完全に真理に到達したことを示すものであろう」 (Gor. 487e)

しかし、直前にあげられた三つの条件 — 知識、好意、率直さ — が対話者カリクレスに備わっていることがその前提であり、あくまでカリクレスがそれらを十全に備えていればの話である。率直さは認めるとしても、その好意がソクラテスの息の長い探求にどれだけ堪え得たかは疑問であるし、「このぼく（ソクラテス）を吟味しうるだけの知的能力」(487a)「知恵」(487e)と言われるものについては、ゴルギアスやポロスに対すると同様の皮肉(487ab)が込められていないはずはなく、甚だ心許ないところだろう⁶³⁾。

「しかるに、知識を欠いておかされた過ちの行為なら、それは無知によって為されるのだということぐらい、君たち自身でもわかるだろう (*ἴστε που καὶ αὐτοί*)」 (Prot. 357de)

もし誰かがこうたずねたら (355c2-3) , という仮定でソクラテスが語っている条

⁶²⁾ cf. Irwin 1995, pp.28-29. pace Vlastos S, pp.238-239; SDK, pp.27-28 / SS, pp.61-63.

⁶³⁾ pace Vlastos SDK, p.8 n.21 / SS, p.45 n.20.

であるが、「知識を欠いて (ἀνευ ἐπιστήμης)」=「無知によって (ἀμαθία)」という論理的必然を言うのみである。

「してみると、正しい人間は知恵のあるすぐれた人であり、不正な人間は無知で劣悪な人であることが、いまやわれわれに判明した (ἀναπέφανται) わけだ」 (Rep. 350c)

議論のうえで明らかになったということは、ただちにその知を含意しない。後に論じる、ソクラテスのエレンコスにおける「真の確証」と「知の否認」の問題に通じるが、ここではその点については詳しく述べない。

それに続く箇所一。

「なにしろ、不正は無知なのだからね。いまや、この点を見そこなう (ἀγνοήσκειν) 者は誰もいないだろう」 (Rep. 351a)

その直前で「しかしいまになってみると、正義が知恵であり徳であるとすれば、それがまた不正よりも強いものであることを示すのは、思うに、容易なことだろう」と言われ、その理由として「不正は無知なのだから」という上の箇所の論証結果がもち出されているのであり、したがって、「この点」とは、この理由によって正義が不正より強いことを示しうるという、そのことである。この直後に「そういう簡単なやり方ではなくて」という表現が「見そこなうものは誰もいない」と対比して語られていることが、この読み方をさらに裏づけるだろう⁶⁴⁾。つまり、ソクラテスを含めて誰もが知っているとは主張されているのは、この論理的関係のことであり、不正は無知であるという倫理的命題についての言及ではおそらくない。

「邪悪な人間にとっては、生きているということはなんら善いことではない、邪悪な人間が悪い (不幸な) 生き方しかできぬのは動かぬ必然だから、ということを知っているのだ」 (Gor. 512b)

彼とはソクラテスの想像する哲人船長である。これも論理的必然を言っているにすぎないだろう。悪しき人間は悪しき生き方をする、悪しく生きることはよいことではない、と。

「むしろただ一人でも、正不正についてよく知っている、その人が何と云うか、また真理そのものが何と云うかということのほうが、大切なのだ」

⁶⁴⁾ pace Vlastos SDK, p.10 n.26 / SS, p.47 n.25.

(Crit. 48a)

ここはたんに、多数者の思わくを気にするべきではない、むしろ何が真であるかにこそ心を向けて、有用な思いなしをこそ尊重しなければならないと語られる文脈であって、また「ただ一人でも、もし誰かそれに通じている人があるなら」(47b)と仮想されているのであって、けしてそれがソクラテス自身を指しているわけでもない。

エレンコス問題と「知の否認」

残る一連のテキスト根拠はいずれも、ソクラテスの「知の表明」のテキスト根拠であると同時に、同じく Vlastos によって提起された、いわゆるソクラテスのエレンコスの問題の起点となる、ソクラテスが「真理の確証」の自己判定を下していると解されるテキスト根拠でもある。したがって、それらを論じるに際して、ソクラテスのエレンコスの問題を避けて通ることはできない。

実際のところ、それは第一義的にはソクラテスの探求の方法論をめぐる問題だが、しかしその問題意識は、Vlastos 自身も述べているように、「知の否認」の問題とも通底している。

「私には次の疑問が残された。もしそのこと、すなわち対話相手の不整合の露呈が、ソクラテスがエレンコスから得ることを期待しているすべてであったとしたら、彼の人生がその真理性の上に基礎をおいていたところのそれらの強固な教説を支えるための積極的な根拠を、彼はどこから見出したのだろうか？ 彼の唯一の議論の方法たるエレンコスが、それらの教説に対して理解可能な根拠を与えたのでなかったとしたら、いったい何がそれを与えたであらうか？」⁶⁵⁾

すなわち、agnostic なソクラテス像に立てば、ソクラテスの倫理的行為を説明できないのではないか、という疑義である。

これに対する Vlastos 自らの答えは、エレンコスという探求方法において、ソクラテスは真理を究明できると想定しており、テキスト上にもはっきりとそう述べられている箇所がある、そしてソクラテスによるその想定は、なんらかの前提を補うことによって正当化しうる、というものであった⁶⁶⁾。

⁶⁵⁾ Vlastos SE, p.46 / SS, p.18.

⁶⁶⁾ Vlastos Abstract, p.714; SE, pp.52-55 / SS, p.25-28.

また、これら二つの問題は内容的にも密接に関連している。まず、エレンコスにより真理が確証されうるという想定は、ソクラテスの「知の表明」と直接に連関する。Vlastosによって、そのテキスト箇所が、同時に後者のためのテキスト根拠としても重複して扱われているのは、そのためである。またソクラテスの「徳の自認」との関連で言えば、ソクラテスの倫理的行為の態度決定の要因を、探求の成果としてのなんらかの知識にもとめる点で、「知の表明」と同一の指向に立っている。

それはともかく、Vlastosによって論じられている事柄自体を、われわれは問題としてまず考えてみなければならない。はたして、エレンコスによって真理が確証されるとソクラテスは主張しているのかどうか。またそうでないとしたら、どのような意味をこの探求方法にソクラテスは見出すのか。そしてその場合に、ソクラテスの倫理的な行為は、どのような動機がこれを支えるのか。

ソクラテスのエレンコスの問題

Vlastos による、エレンコスの議論構造の単純化された図式は、要点のみを示せば、

- (1) 相手の主張 p に対し、ほかに q, r について同意をとりつける
- (2) q と r から推論によって $\sim p$ を導出する
- (3) そこから、 p の偽、 $\sim p$ の真が帰結する

というものである⁶⁷⁾。

そしてエレンコスの問題の核心は、前提 q と r が吟味されぬまま、たんに同意されているにすぎないにもかかわらず、それらから導出される p との不整合から、ただちに p の偽、 $\sim p$ の真が帰結するとされるところに存する⁶⁸⁾。

しかもテキスト上では、たしかにソクラテスは ($\sim p$ の) 真が確証されたと述べているのだ⁶⁹⁾。

「それでは、ぼくの言っていたことが真実だ ($\alpha\lambda\eta\theta\eta$) ということは、すっかり証明された ($\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\delta\epsilon\iota\kappa\tau\alpha\iota$) のではないかね？」 (Gor. 479e)

⁶⁷⁾ Vlastos SE, p.39 / SS, p.11.

⁶⁸⁾ Vlastos SE, p.30 / SS, p.3. cf. SE, p.49 / SS, p.21; SE, p.55 / SS, p.28.

⁶⁹⁾ Vlastos SE, pp.46-47 / SS, p.19; SDK, p.21 / SS, p.59; S, p.115, p.4.

「してみると、ぼくの言っていたことは正しかった(ἀληθῆ)わけだね？ このぼくにせよ、君にせよ、ほかのどんな人間にせよ、自分が不正を受けるよりも人に不正を加える方をとる者はだれもいないことになるのだね？」

(Gor. 475e)

「こういった事柄は、ぼくたちにとってはすでにもう先の議論のなかで、いまぼくが述べているような形で明らかにされたものなのであるが、いささか無遠慮に言うことをゆるしてもらえるなら、それは鉄と鋼のような言説によってしっかりと拘束され、縛りつけられているのだ」(Gor. 508e-509a)

この問題をめぐる反響は大きく、これまで多くの論考に示されてきた見解や立場を、ここで詳しく論じることにはできない。すなわち、この問題に対して Vlastos 自身が示した、ソクラテスに他の諸前提の想定を帰することによって解決を図ろうとする提案、それに対する多くの論者からの反論や批判、および彼らから提出された、それに代わる解決の可能性の提案などについては、ここでは立ち入らない⁷⁰⁾。われわれはただ、Bensonによって異議を立てられた、この問題そのものの出発点、すなわちソクラテスがはたしてこれらのテキスト箇所において本当に「真の確証」を主張しているのかどうかという点に、いまはまず考察の的を絞ることにしたい⁷¹⁾。

Benson による相対化の議論

Benson は、第一に、『ゴルギアス』が範型的なエレンコスを示す対話篇ではないという特異性を指摘し、この問題を『ゴルギアス』にのみ特有な例外的なものに見なす立場に立つ⁷²⁾。この対話篇は、ソクラテスの見解をポロスやカリクレスらの主張から守ろうとする弁護であり論争であるという特殊な事情にある。そこでのポジティブな確証の主張は、初期対話篇のつねではなく、このような『ゴルギアス』の特殊性によるものであるというのだ。たしかに、『ゴルギアス』の当該箇所の理解においても、この点は考慮に入れなければならないであろう。Benson は他の『エウテュプロン』『カルミデス』『ラケス』等にお

⁷⁰⁾ それらの見取図と的確な論評は、中畑 1997, pp.5-14 を参照されたい。

⁷¹⁾ Benson 1995.

⁷²⁾ Benson 1995, pp.101-103; cf. Dodds, p.16.

Vlastos 自身も、当初はこのような (Gor. だけに固有の問題ではないかという) 慎重な懸念をもらしてもいた (Vlastos Afterthoughts, pp.71-74, esp. p.74 n.8)。

けるエレンコスの実際の構造を克明に分析して、『ゴルギアス』のそれを典型的でないとする判定を導いているのだが⁷³⁾、そもそも Vlastos が、そのような性格の対話篇を、初期対話篇におけるソクラテスのエレンコスの典型として取り上げたこと自体、重大な不備であったと言わざるをえない。

この点に関連して、『ゴルギアス』の特殊な状況の理解に関してさらに付け加えるならば、ソクラテスがこれら一連のテキストにおいて「真理」ということをことさらに主張するのは、おそらく弁論術との対比ということが一つの因子として強くはたらいともいるように思われる。すなわち、ゴルギアス、ポロス、カリクレスらが、事柄の真実がいかにあるかについては無頓着で、もっぱら思わくの世界に汲々としていることに対する反発が、ソクラテス本来の立場を逸脱しかねない過度の表現を許しているのかもしれない⁷⁴⁾。

第二に Benson は、はじめの二つのテキスト箇所が指示している論証そのものが、じつは議論の劣悪さという点でしばしば議論の的となる、問題の多い論証である（もしくはその論証に依拠する論証である）という事実を指摘する⁷⁵⁾。当然この点も、当該箇所の「真の確証」の表明の意味を、差し引いて理解すべきことを促すだろう。

第三に、これらの箇所は、ソクラテス自身の留保的な態度を示す前後の文脈によって、実際には意味を弱められていると Benson は指摘する⁷⁶⁾。第一の箇所については、「証明された」という言明の直後に、当の証明された事柄を指して「もしこれが真実ならば」という条件付きの想定が立て直されていること (Gor. 480a)、同様の条件的な発言がしばしばなされていること (Gor. 479c, 480b, 480e)、またカリクレスも真偽の確証とはとっておらず、たんに整合・不整合の問題と見ていること (482c-483a) などがあげられる。第三の箇所についても、同じくその直後にソクラテス自身による限定、「少なくともそう思われる」という明確な「知の否認」の釈明が続いていることが指摘される。

これらすべての点を考慮して、Benson はこう結論する。これら三つの箇所で

⁷³⁾ Benson 1995, pp.66-100.

⁷⁴⁾ いわく、弁論術は、知識を抜きにしてただ信じこませるだけの説得であり (454e-455a)、知識なしに説得して知識があるように見せかける (459de)。技術は身体にしる魂にしる最善の状態をもたらすことを目標にするが、弁論術は何が最善かということには意を用いず、ただ快いものを狙い、最善の状態にあるかのように見せかける (464a-465a; cf. 501b, 502e-503b)、等々。

⁷⁵⁾ Benson 1995, pp.103-106.

⁷⁶⁾ *ibid.*, pp.106-108.

は、ソクラテスはただ、ポロスやカリクレスによって同意された前提に立つ限り、彼らの主張が偽であり、自分の見解が真であると主張しているにすぎない。すなわち彼らの思わくには不整合が存し、ソクラテスはたしかに彼らの主張を偽と確信している。しかし、個々のエレンコスによってその偽が確証されたという判断をソクラテスに帰さなければならない理由はない。『ゴルギアス』においてさえ、「エレンコスの問題」は生じる必要はないのだ、と⁷⁷⁾。

なお、Bensonが再三注意するように⁷⁸⁾、かつてVlastos自身も、たとえば479eのテキストについて、この箇所をもってただちに単一のエレンコスによる「真の確証」の表明と解するべきではないことを示唆してもいた⁷⁹⁾。けれどもVlastosの真意は、明らかにその脚注の後半部分に重点がある。すなわち、たとえば相手がさきに承認した前提をいまさら放棄するとしても、さらなるエレンコスによって再び相手の信念体系の不整合を示す用意があるという想定にソクラテスは立っており、その限りにおいて「真の確証」を正当に主張しうるというものであり、この点で従来立場に変わりはない。

「真の確証」と「知の否認」の問題

Vlastosは、エレンコスの問題の考察にもとづいて、エレンコスにおいてVlastosの解する意味で — すなわち、ソクラテスがエレンコスの方法論上のいくつかの想定に立っていることによって暫定的に正当化されうるという条件つきで — 限定的に「真の確証」を正当化された知を、Keと呼んだ⁸⁰⁾。

⁷⁷⁾ *ibid.*, pp.108-109.

⁷⁸⁾ *ibid.*, p.47 n.6, p.106 n.166, p.111 n.175.

⁷⁹⁾ Vlastos S, p.115 n.40.

⁸⁰⁾ Vlastos Abstract, p.714: "For A and B [i.e. the two assumptions behind the method of elenchus] Socrates could have had only inductive evidence — probable inference from his own experience in elenctic argument. The inference is doubly insecure ... Socrates could hardly be unaware of these hazards. This must contribute to his sense of the fallibility of his method, which I take to be the right clue to his disavowal of knowledge even concerning beliefs that have been 'clamped down and bound' elenctically 'by arguments of iron and adamant' (*Gorgias* 508e-509a)."

SDK, p.21 n.48 / SS, p.59 n.47: "... He [Socrates] is saying: the only proof I can offer for my doctrine is that all those who have opposed it in elenctic argument have been defeated in that argument. Since that result does not entail the truth of his doctrine but does constitute, in his view, reasonable evidence for it, he is perfectly justified in disclaiming knowledge_c and claiming knowledge_e of its truth..."

SS, p.137: "So while the claim at [the phrase, 'clamped down and bound ... with arguments of iron

しかし、そもそもそのようなものを「真」の確証と言うべきかどうかが問題であろう。エレンコスによる論証が、方法論上の原理的に確立不可能な前提の想定に依拠しているから可謬的であるというなら、本来的な意味では真は確証されていないと言うべきではないか。また、その程度の真の確証であれば、もともとそれほど問題として成立しないだろう。Vlastosの解決案は、結局のところ、ソクラテスがエレンコスによって達成できたものを、ある意味での「真の確証」と規定したというだけのことになるのではないか。つまり、エレンコスの問題は解かれたのではなくて、便宜的に真理概念を変更することによって体よく譲歩されたのであり、その意味では実質的にBensonの解消の線とそれほど変わらない。有り体にいえば、Vlastosはそこで〈真理〉という概念を二重化することによって、都合よく問題を片づけてしまったということになるだろう。したがって実情は、このような「真の確証」への対処が「知の否認」の問題にただちに置き換えられたときに、この二重化が〈知〉の概念の二重化(Ke/Kc)をもたらしただのである。しかし、それはソクラテスにとっての真理や知の意味を不当に歪曲するものであり、ソクラテスの無知の自覚と愛知という基本的立場と相容れないという、先のKeに対するわれわれの批判がここでも妥当するだろう。

いま一度、問題の箇所(508e-509a)の全体を引こう。

「こういった事柄は、ぼくたちにとってはすでにもう先の議論のなかで、いまぼくが述べているような形で明らかにされたものなのであるが、いささか無遠慮に言うことをゆるしてもらえるなら、それは鉄と鋼のような言説によってしっかりと拘束され、縛りつけられているのだ。すくなくとも、こうして見たところ、そのように思われる。この堅い言説の縛めを、君なり、あるいは君よりももっと血氣さかんな他のだれかなりが、打ち破って解き放つのではないかぎり、いまぼくが述べているのと違ったことを主張してみても、それはしょせん正しい言説とはなりえないであろう。事実、ぼくとしてはいつも同じことを言うことになるが、こうした事柄が本当はどうであるかをぼく自身は知っているわけではないけれども、しかしとにかく、こうしていまのように会って話した人たちのなかでは、だれ一人として、上述の見解と違った見解をとらえながら笑い者とならずにいることはできないのだ。

だから、ぼくは、ここにふたたび、これは本当にこの通りなのだと想定することにしよう。…」(Gor. 508e-509a)

and adamant'] is as confident as it could be — Socrates accepts unwaveringly the truth of his theses, he does not hesitate to live by those theses, predicating his life on their truth — yet it is provisional, subject to constant reexamination by elenctic argument ..."

鉄と鋼の言説で確証されたという強い表現のあとに、しかし事柄の実際がどうであるかは知らないと述べられていることを、Vlastosは“the most paradoxical aspect of Socrates’ disavowal of knowledge”と呼んでいるけれども⁸¹⁾、それを読み解くために、Vlastosのような込み入った煩雑な説明 — エレンコスの方法論上の外なる前提を想定することによって証明はされたが（その限りでKe）、当の前提はつねに他のエレンコスによる再査定に開かれているから、それゆえ知っているとは言えない（Kcの否認） — は必ずしも必要ではない。

ソクラテスは、「本当のところは知らない」から、いつか誰かに論駁される可能性を否定しないと言うのである。けしてVlastosのように、「本当のところは知らない」のは、誰かに論駁される可能性があるからだ、という意味に解さなければならないことはない。証明はされたが、「議論の示す限りでは」あるいは「われわれの考える限りでは」というような条件つきであって、本当に事柄の実際がその通りなのかどうかは知らない、と言われているだけである。誰かが「この堅い論理の縛めを打ち破って解き放つのでないかぎり」という限定が明示されてすらいる。なんらかの前提や制約にもとづいて論証することには自ずと限界があり、それだけでは知ることではない。それだけの単純な言明ではないだろうか⁸²⁾。

そしてまた、「真の確証」の実質がそのようなものだとすれば、それをもって「知の表明」と見なす必要はない。この『ゴルギアス』508e-509aや先の479eのテキストを前に、Vlastosはただちに次のように推論する⁸³⁾。

「するとソクラテスは〔508e-509aの後半部で〕、〔その前半部で〕たったいまカリクレスに言ったこと、そして〔497eで〕ポロスに対してより明確に言ったことを、翻しているのであろうか。自分の説が真であると論証した — それゆえ知っているとしした — という主張を引っ込めているのであろうか。提案された仮説〔すなわち、Ke/Kcの区別〕に則れば、この当惑は生じない。なぜなら、ソクラテスが〔後半部で〕否認していることと〔前半部や497eで〕含意的に主張していることとは、まったく別の事柄だからである。

⁸¹⁾ Vlastos S, p.84; SS, p.137.

⁸²⁾ cf. Irwin 1995, p.122, p.371 n.21.

先に見たように、486de, 487eのカリクレスを試金石に見立てる箇所にしても、「きみが同意するなら真だ」とは実はさまざまな条件つきであって、むしろソクラテスの議論をあらかじめ限界づけている制約のいくつかを具体的に示唆してもいる。

⁸³⁾ Vlastos SDK, p.21 / SS, p.59; cf. *ibid.*, n.48 / n.49.

すなわち、Keをもつことを含意しつつ、Kcをもつことを否定しているのだ」

しかし、「論証した」ならば「知っている」と示した」ことになるかどうか。まずは、その点を疑ってみるべきではないか。実際、もともとテキストもそのように読むのがストレートで自然な読み方である。ソクラテスは、議論の上ではこうなるけれども、「本当のところはどうなのか知らない」、「本当のところは知らない」のだが、これまで誰にもこの見解を論駁されたことがない、と言うのみである。誰にも論駁されたことがないから、「ある意味で知っている」などとは、まったく言っていない。まして、「論証され、それゆえ知っている (Ke) けれども、知っている (Kc) わけではない」、あるいはまた「証明され、エレンコスの方法論上、ある意味で真であるが、無条件に真ではない」という意味には到底読むことはできない。

Vlastosはこの点を、Ke / Kc の区別を立てることの効用の一つとして示しているのであるが、このようにしてその論拠の一角は崩れる。

Vlastosが次にあげている箇所⁸⁴⁾ —

「つまり、ぼくは思うのだが、ぼくたちがいま論じている問題について何が真実であり何が偽りであるかを知る [=Ke (Vlastos)] ことに対しては、ぼくたちはみんな人に負けないだけの強い熱意をもたなければいけない。…だから…もし諸君のなかのだれでも、ぼくが自分で同意を与える事柄が真実に反すると思うようなことがあったら、その点をつかまえて、反駁してあげなければいけない。実際のところ、このぼくとしても、そうした事柄をすでに知っていて [=Kc (Vlastos)] 話すわけではけっしてなく、諸君と力を合わせていっしょに探求しようとしているのだからね」 (Gor. 505e-506a)

にしても、「知らないから、知ることに熱心でなければならない」と読むのが当然であり、Vlastosの主張する知識の区分をもち込む必然性などまったくない。そもそも探求されつつある知をただちにKeととることが不適切であろう。テキストの文脈上の位置は、ソクラテスがこれから論証を完結させようとするところなのである。Vlastosが言うような、エレンコスによってそれを探求しているのだからそれがKeであることは明らかだという逆倒した理由づけ⁸⁵⁾を真に受けることはできない。また、ここに示唆されてもいるように、ソクラテスにとって、知っているとはそれ以上探求する必要のないことを含意する。したがって、

⁸⁴⁾ Vlastos SDK, pp.21-22 / SS, p.60.

⁸⁵⁾ *ibid.*, n.50 / n.49.

ソクラテスが論証を終えて、それでも事柄の本当のところは知らないと言うとき、ソクラテスはただ論証したと言うのみで、それで探求にけりがついたとは考えていないのである。その実質は、確証というには程遠いであろう。

解消への歯止め

上に見たように、Bensonのエレンコス問題を解消させる立論は、大筋では受け入れられる。しかし、この「真の確証」の問題をたんに解消に終わらせるならば、それだけでは、ソクラテスの探求への熱意やその正当な成果の主張までも消し去ってしまいかねないであろう。ソクラテスはあくまで、自ら真理をめざして探求することを意図して、エレンコスを追求していた (*Gor.* 505e-506a; cf. 458a, *Charm.* 166d)。それがなんらかの意味で実現されつつあるという確信がもてなかったとしたら、やはり Vlastos の言うように、それはソクラテスにとって悲観すべき事態であり、ソクラテスの探求は依然救われないのではないだろうか⁸⁶⁾。

Benson は、Brickhouse & Smith とともに、ソクラテスのエレンコスに、相手の所見を吟味論駁する手続きを重ねることにより、帰納的推論によって、消去法的に間接に自説の真理性を主張する根拠を獲得し、自説に対する確信を強めるという、なにがしか積極的な探求の役割を認めようとする⁸⁷⁾。

けれども消去法といっても、相手の見解 (p) の「偽」が確証されたわけではない。ただ相手のもつさまざまな思わくの間の不整合が示されただけである。したがって、ソクラテスの見解 ($\sim p$) の確信が強められるためには、相手の所見の不整合が、p ではなく q や r にその原因がある可能性を排除せねばならないはずであり、帰納されるべき個々のエレンコスでの p の反証の成立がどこから根拠づけられうるかという、Vlastos のエレンコス問題の核心部分への応答の必要は、やはり残る⁸⁸⁾。相手の所見の不整合が露呈されたということからだけ

⁸⁶⁾ Vlastos SDK, p.6 / SS, p.43.

⁸⁷⁾ Benson 1995, pp.110-111; Brickhouse & Smith, pp.145-146. また Polansky, p.258 にも、帰納的省察によるとの同様の見方がある。

ここにおいて Benson は、Vlastos に限りなく近づく (cf. Benson 1995, p.111 n.175)。そのような真の確証を正当化する根拠をソクラテスがもっているにしても、にもかかわらずソクラテスは知の獲得を自認していないし、真が確証されたと主張してもいない。そう解する点に、おそらく Vlastos との違いは存する。

⁸⁸⁾ Vlastos 自身の解決案も、この点に致命的な傷を残している。中畑 1994, p.9 を参照。

では、ソクラテスの見解 ($\sim p$) の真はなんら確かめられたことにはならないのである。しかるにソクラテスはまぎれもなく、 p の偽、 $\sim p$ の真の、少なくとも論証の上での帰結を主張していた。

また、ソクラテス自身のすべての思わくの整合性が確証されたわけでもない。その整合性の確信が暫定的にある程度、保証されることにはなるとしても、それでは Vlastos の懸念に応えるに十分ではない。帰納的に正当化されるといっても、整合性の成否はもとより量の問題ではない。主張 p と不整合を引き起こす思わくが多くの場合に相手の内に見出せるとしても、それらすべてを手放しても、 p と整合する信念体系がどこかに成立しうるなら、そちらにのりかえることは原理的に可能である。ましてソクラテスの思わくの中に、重大な不整合が潜んでいる可能性もないわけではない。したがって、帰納的根拠のみにもとづく限り、次のたった一回のエレンコスによっても、ソクラテスの確信は覆されうる可能性を否定することはできない。

しかし、ソクラテスの確信が、そのような性質のものであったとは思われない。いや、ソクラテスにとっての確信は、ただ機械的に、整合的であるから得られうるというものではないだろう。ソクラテスの思わくがより確かなのは、多くのエレンコスを乗り越えたからではなくて、多くのエレンコスを通じて、その思わく自体が確実にされてきたから、というのでなければならない。では、いかなる点で確実にされてきたのか — 。彼らの説明は、ソクラテスの確信の根拠の所在を、まだ十分には言い当てていないように思われる。より積極的な確信の根拠を見出すことが必要ではないだろうか。

また同じ観点から、この説明は、はじめに見たギーチ問題における「何であるかの知」の探求に対する適用の妥当性を欠く。「何であるかの知」にとって、整合性は明らかに二次的な要件である⁸⁹⁾。

あるいは、思わくの不整合に気づかぬまま生きる人々の生に比して、探求の生の正しさが対照的に示されたことになるであろうか。しかし、探求によって — 無知であるというほかは — 何も確かめられないのだとしたら、そのような探求の生に（不整合に気づかずに生きられる生以上の）どんな意義があるのか、依然として判然としない。

⁸⁹⁾ なおソクラテスの探求を論じる際に、「Fとは何であるか」の問いと「FはGである (p) か」の問いとの間に線を引き、二つの問いを寸断することは得策ではないと私は考える。この点は後に詳しく論じる。

エレンコスによる探求

エレンコスによる探求とはそもそも何だったのか。

エレンコスが相手の信念間の不整合を示すことは、誰の目にも明らかである。問題は、それが探求にとっていかなる意味をもちうるかということだ。相手の信念 p , q , r 間の不整合の呈示が、ソクラテスの見解 ($\sim p$) をいかなる仕方により確かなものにするとと言えるのか。たんに $\sim p$ と q , r とが整合的だからということだけでは理由にならない。同時にまた、 p と $\sim q$, $\sim r$ とが整合的であることも可能だからである。 $\sim p$ が p より確かでありうるのは、 q , r が p よりも、 $\sim p$ が $\sim q$, $\sim r$ よりも、より確かであると認められる限りにおいてである。

そしてソクラテスの個々のエレンコスの場面において、けして明示的に語られることはないけれどもつねに含意されていることは、対話相手がこの不整合の露呈をまえにして、けしてたんなる論理的破綻に対する形式的な譲歩としてではなく、まさに q , r を p に優先するために黙り込むという情景ではないだろうか。少なくともソクラテスとしては、争論術めいた形式的な論破をこととするのではないという注意を再三与えて、実際に相手に不服があれば、形式的な譲歩よりもむしろ前提 q , r を覆して議論を蒸し返すことを歓迎する態度を明確にしていた。原理的には、対話相手はいつでも p を守るために、 q や r を捨てることも可能なのだ。実際にはその一方を選びとるとしたら、それが彼にとってより切実な思わくと思なされるからにはほかならない。少なくともソクラテスとしてはそう了解してよい理由がある⁹⁰⁾。

してみると、 p と q , r との不整合を示すことだけが、エレンコスの目的なのではない。そこにおいて、どの思わくをより優先するかを決定を対話者相互に迫るものでもあるのだ⁹¹⁾。対話相手は二組の思わくの対立をまえにして、多くは q , r (すなわち $\sim p$) を選択する。しかし仮に q , r を否定してまでも p を固

⁹⁰⁾ 同意された前提の対話者にとっての確かさという点への言及としては、たとえば *Crit.* 48b を参照。

⁹¹⁾ *Gor.* 480e では、ポロスとソクラテスの間で、もっぱら整合性の問題ととらえ、いずれの立場をも条件的に選択しうるかのようなやりとりが示されている。しかし、同時にソクラテスは、むしろどちらをとるかの選択をポロスに迫ってもいるのである。「前に言ったことをすべてご破算にするか、この帰結を受け入れるか」と。ポロスは受け入れざるをえないだろう。「奇妙とは思いうけれども」と言いつつも、この選択肢を前に「それはたしかにそうだ」と認め、再び自分に問うてみることを促されているのである。もっとも、テキストの実際では、カリクレスがそこに割って入り、さらなる議論の掘り下げの糸口を作ることになるのだが。

持するような場合には、すなわちソクラテス自身の判断と齟齬する場合には、その優先決定の是非自体を検討するための、なんらかの正当な手段が必要であろう。ソクラテスにその用意はある。すなわち、相手と同意しがたい場合には、その優先決定の是非をめぐる、相手の主張をさらにエレンコスの吟味に掛けることである。たとえば、ほかの s や t などの前提の同意から、 $\sim q$, $\sim r$ あるいは p そのものがあらためて論じ直されることになるだろう。

ソクラテスはその点を詳しく述べている箇所はないし、またそのようなエレンコスの推移の実例も、著述上の効率という面から予想されるように、けして多くはない。しかしたとえば、『ゴルギアス』において、ゴルギアスが論駁されたのを承けて、ポロスが、そしてまたポロスの論駁を承けて、カリクレスが、それぞれソクラテスに再び挑むところなどは、対話者がその都度入れ代わりとはいえ、まさしくこのような過程が大規模に演出されたものであると言えるだろう。そして、それと同一のことが一人の人格において行なわれることも当然、想定可能である。

さて、以上のように、前提 q , r が自分にとってより確かな思わくであるということが判明しうるとするならば、対話相手は、エレンコスによって十分に説得された場合、つまり q , r をより確かだと判断して p を捨て $\sim p$ をとる時に、 $\sim p$ はそれ以前の p よりも一層確かな思わくとなる。他方、ソクラテスにとっても、 $\sim p$ の q , r という確かな思わくとの整合性があらためて示されたことは、 $\sim p$ への確信をさらに一層強めるだろう。ここでは整合性がソクラテスの思わくを、消去法的にではなく、内的に強める一つの要因となりうるのである。

ソクラテスがエレンコスにおいて目指したのは、まずは以上のように、 p , q , r 等の思わくのうち、それらの整合性を照合しつつ、そのいずれをもっとも切実な思わくとして選びとるか、何がより確かであると思われるかを自他に問い、明らかにすることであった。そして、その同意にもとづいて確かめられた前提 q , r との整合性によって、 $\sim p$ の確信をより強めることであった。

しかしまた、エレンコスによる探求をもっぱら、あらかじめ正しいと予想される見解（ソクラテスにとっての $\sim p$ ）の正当性を確認するための装置として、いわば後ろ向きの探求としてのみとらえるべきではない。エレンコスに含まれる、前向きの探求としての側面、すなわち、個々のエレンコスの後にもたらされる認識の内容的な進展という点が見過ごされてはならない。

この面をもっとも明示的に述べているテキストは、『テアイテトス』の結びの次のソクラテスの言葉であろう。

「うん、それではこの後、君がもっと他のものをみごもるようと努力することがあって、テアイテトスよ、もしみごもるようになるとしたら、いまこれだけのことを見きわめておいたおかげで、こんど君のお腹に宿るものは、もっとよいものにちがいないだろうし、もしまたみごもらないで、からっぽのお腹をかかえいる分にしても、君にはもう、知りもしないことを知っているとはいひこんだりしないだけの思慮深さができていて、いっしょにいる人たちの重荷となることも少なくて済み、折りあいもいっそうよくなることだろう」(Tht. 210bc)

直接エレンコスに与ったのはテアイテトスだが、「これだけのことを見きわめた」という点は、ソクラテスも含めて理解してよいだろう⁹²⁾。

その進展の具体的な内容として考えられるのは、まず一つには、エレンコスを重ねることにより、さまざまな信念間の論理的な連関に対する視野が広がることによって、自らの信念群の整合性そのものを高めうるという点であろう。

だがまた、上に見たように、それら論理的連関のなかで、事柄そのものについての理解が深められ、確かめられていくという過程こそが第一義的であることを忘れてはならない。そして事柄そのものに対するより深い理解から、よりすぐれた認識が生まれる可能性が開ける。ソクラテスにとって一つのエレンコスの終結は、問題の連関と事柄そのものに対する認識の深まりから、より確かな思わくを得ることを可能にする、さらなる探求の出発点でもあった。

しかしながら、自他にとってより確かであるという判断は、いかにして正当化しうるのか――。なおもそう問うとするならば、それはおそらくエレンコスという方法の問題ではもはやなく、探求の可能性の基底にふれる問いであろう。いかなる基準によって確かさを検討しうるのか。その基準自体はまた、いかにして確かめうるのか――。吟味検討によって確かめるといふ、そのこと自体を疑うならば、その疑いのうちにある吟味検討の姿勢もまた、やはり吟味検討の可能性の前提のうえに立っていることを指摘されねばならないであろう。その前提をも捨て去るとしたら、すでに一個の極端な懷疑主義の主張以外のなにもの

⁹²⁾ Tht.が、プラトンによる初期対話篇でのソクラテスのディアレクティケーの意義づけであることはまちがいないにしても、それがソクラテスの探求に込められていた意味を読み解くものであるのか、それともあらためてそこに新たな意味を付与しようとするものなのかについては、見方が分かれるだろう。しかしいずれにしても、プラトンによる初期対話篇のソクラテスに対する一つの注釈であり、ソクラテスのエレンコスに対して与えうる意義の可能性を示している限りにおいて、われわれのエレンコス理解の傍証となりうる。

でもない。われわれの判断の正しさを正当化するものは、われわれのさらなる吟味検討にもとづく判断以外にはありえない。

ソクラテスにとって、探求の基本は、考えるあらゆる可能性を吟味検討することであり、エレンコスはその重要な要素ではあるとしても、その一つの形態であるにすぎない。エレンコス自体がとくに方法論的になにか特殊な効力をもつというわけではないだろう。「pは偽である」という論証結果を最終的に正当化するものは、エレンコスという「方法」ではありえない。それならその「方法」は何が正当化するというのか。ソクラテスの探求は、いつもいわば一から素手で行なわれる用意がある。そのつど最善と思われる方法で吟味され、正当に吟味されたと思われる限りで、結論が暫定的に導かれるのだ。ソクラテスの探求は、普遍的な確証を一挙に手に入れるものではありえず、相手の同意のもとに、相手とともに考えるということにつきる。

そしてそのような仕方での相手の同意のもとに得られた結論は、あくまで暫定的な判断として受け入れられることになる。そうして一つの考察の結果得られた暫定的判断は、それ自体また一つの前提として、さらなる考察のための布石とされる。ソクラテスの探求は、そのようにして考察を重ねつつ、漸次、全体としての認識を深めていこうとする基本的な戦略に立っている。個々の確実な要素を組み立てて、全体の認識に至ろうとするやり方とは根本的に異なると言わねばならない。そしてそのような知識形成の方途もまた可能であることを、われわれは認めねばならないであろう。むしろ、そのような方途しか可能ではありえないというのが、先のギーチ問題の考察においても見られた、ソクラテス・プラトンの認識論的立場の帰結ではないだろうか。

ヒュポテシスの方法

われわれはこのようなソクラテスの探求のあり方を、基本的な意味でのヒュポテシス(仮設)の方法と呼んでよいであろう。

ヒュポテシスは次のような二つの側面からなる。一つは、前提—帰結の関係における前提としての「仮設」という面、もう一つは、暫定的な想定としての「仮設」という面である。議論における前提には、これら二つの意味が同時に込められている。すなわち、議論の前提にされるとともに、それにもとづいて論じるために、それ自体が暫定的に想定されるわけである。そして、それから導かれる議論の結論は、また第二の意味での一つの仮設として受け入れられる。それがさらに続く考察の前提として用いられる場合には、再び先のように二つ

の意味を帯びることになる。もしくは、そこで考察が一区切りされて、次の考察までの間の一応の結論として保持される場合には、純粹に第二の意味での仮設として存続することになる。ここでは、このようなダイナミズムの全体をひとまとめにして、基本的なヒュポテシスの方法ととらえておきたい。

むろん、ヒュポテシスの方法が正式に表明され、はじめて明確な説明を与えられるのは、『メノン』86e-89cや『パイドン』100a-102a、そして『国家』6巻510b-511dにおいてである⁹³⁾。しかし、ソクラテスによる前提と帰結との論理的関係の明確なとらえ方そのものは、もとより初期対話篇のエレンコスにおいて、つねに観察されるところである。また、「この前提に立つかぎりには」あるいは「想定することにしよう」といった表現などに、ヒュポテシスの方法の意識がすでに優勢に潜在していることは認めねばならないだろう。とりわけ、『ゴルギアス』でエレンコスの方法についてソクラテス自身によって語られている内容は、そのままヒュポテシスの方法の基本的な理解にも通じる⁹⁴⁾。

Vlastosは、エレンコスの方法はヒュポテシスの方法に取って代わられることになり、初期・移行期・中期といった区分がこの観点からもなされうるととらえているが⁹⁵⁾、しかしこのような見方はエレンコスそのものの理解として適当であろうか。むしろエレンコスの方法のうちに、すでにヒュポテシスの方法の基本的な構造が見出されると言うべきではないか。同意される事例や命題を前提として、つねに整合性に目を配り、その論理的帰結を比較照合しながら、認識を深め意見を形作っていくという探求の手だてそのもののなかに、すでにその方法論的な自覚を見て取ることは困難ではない。かえって、エレンコスとヒュポテシスの方法を対立的にとらえようとすることは、エレンコスの方法の正当な理解を妨げかねないのではなかろうか。

Vlastosがエレンコスとヒュポテシスの方法とを対立的にとらえる論拠は、次の三点からなる。

第一は、ヒュポテシスの方法は、プラトンが幾何学の知見に親しむにつれて、

⁹³⁾ それらについての簡潔・的確な概説は、藤沢令夫、『メノン』〔岩波版プラトン全集〕「解説」二(3)「仮設(ヒュポテシス)」pp.378-381を参照されたい。

⁹⁴⁾ 先に「知の否認」の問題で詳しく論じた508e-509a、505e-506aなど、ソクラテスの探求を貫く「暫定的な想定」の意識が表明されている箇所や、457e、460e-461c、480b、e、482c-e、508a-cなど、個々の前提と帰結との論理的関係に対する明晰な理解と、前提の暫定的想定としての性格の認識を示唆する箇所を参照。

⁹⁵⁾ Vlastos S, pp.48-49, pp.115-124. esp. pp.122-124.

それまでのソクラテスのエレンコスに替えて、新たに哲学的議論に適用した探求方法であるという推測である。

たしかに表面上は幾何学との関係が示唆されているようにも見える。たとえば初出の『メノン』では、

「…この問題を、ヒュポテシスを立ててしらべることをゆるしてもらいたい。ヒュポテシスを立ててというのはどういう意味かということ、ちょうど幾何学者たちが問題をあたえられたときにしばしば用いる、あれと同じようなやり方なのだ。…」 (Men. 86e)

というように紹介されている。しかし、たんに「ちょうど同じように (ὡςπερ)」と類似性を言うのみであって、幾何学の研究方法にならってとされているわけではない。

『パイドン』ではヒュポテシスの方法を説明するに際して、むしろ、

「よろしい。ぼくの言うのはこういうことだ。といっても何も目新しいことではなく、ほかの機会にも、またこれまでの議論でも、いつも言いつづけてきたことなのだ…」 (Phd. 100b)

と断われている⁹⁶⁾。実際『パイドン』では、この箇所での正式な表明に先立って、すでにシミアスの口から、その前哨ともいうべき形で基本的なヒュポテシスの方法についての言及がなされてもいた。

「これに反して、学習と想起に関する説のほうは、しかるべき前提をつかって (δι' ὑποθέσεως) 議論がすすめられました。なぜなら、われわれの魂が肉体の中にやってくる以前にも存在していたということは、『まさに何々であるもの』という言い方で呼ばれる、かの実在そのものがあるということによって根拠づけられたはずですから。この後者は、私のみずから信じるところでは、十分正当に容認してしかるべき前提です」 (92de)

ここでも直前に「幾何学その他どんな分野においても」 (92d5) とわずかにふれられてはいるものの、ピュタゴラス派のシミアスにしてみれば、いかにも自然であろう⁹⁷⁾。

⁹⁶⁾ ὥδε λέγω (b1) は、ταύτη (a3) - ἃ λέγω (a8) を受けていると読む。そして ἔρχομαι (b3) 以下は、その手順を、すでに実地にイデア原因説に適用した形で具体的に述べているものと解する。

⁹⁷⁾ なお、この基本的なヒュポテシスの方法への言及が、ソクラテスによってではなく、シ

むしろ、幾何学などにおいて発展し確立された研究方法の影響が、ヒュポテシスの方法が方法論として明確化されるのに手伝ったという面は想像できよう。しかしそのことは、それがエレンコスとは異質の全く新規の探求方法であることを含意しない。むしろ、もともとソクラテスのディアレクティケーのなかにその要素が自ずと実践されていたことも、容易に観察されうる事実なのである。そもそも、幾何学の研究において仮設ということが方法論として洗練されてきていたのも、けして独立の現象として生じたことではなく、ゼノンのパラドクスなどにその先鋭な意識が見て取られるように、当時のギリシアの言論思想において、議論の形式に関して広く一般に理解され醸成されつつあった共通認識であったというのが実情ではないだろうか。

したがって、エレンコスとの素性の違いという外的な理由によって、ヒュポテシスの方法をエレンコスに対して排他的にとらえようとする根拠はない。

残る二つの論拠は、いずれも内容的なものに関わる。

Vlastosの第二の論拠は、ヒュポテシスの方法においては、その前提とされる命題が対話相手によって主張されたものではなく、この点でエレンコスにおける対話相手の思わくの表明からはじめるという原則に反するという指摘である。対話相手の思わくを重んじるということは、たしかにエレンコスの基本原則だが、しかし、それが必ず対話相手自身の口から主張されねばならないだろうか。エレンコスによる探求の構造から、そのような原則が不可避に帰結するとは思われない。たとえ対話相手から言い出された見解ではなくとも、対話者とソクラテスに同意され共有された前提であれば、エレンコスは成立すると私は理解する。仮にもし、ソクラテスにとっても対話相手にとっても切実でない、まったく架空の前提から議論がはじめられるのだとしたら、その場合には、エレンコスの方法をゆゆしく逸脱するものだと言わねばならないだろう。しかしながら、ヒュポテシスの方法はその点を明らかに免れている。

『パイドン』でのソクラテス自身によるヒュポテシスの方法の正式な表明箇所を引こう。

「つまり、それぞれの問題に際して、これこそ最も確か (ἐρρωμενέστατον) だとぼくが判定する言説を前提として立てたうえで (ὑποθέμενος), その前提と一致するように思える事柄は、これを真であるとみなす (τίθημι ὡς ἀληθῆ

ミナスからなされていることは、ソクラテスと問答をともにする模範的な対話者によっても共有されるべき心構えとして求められていることを示唆すると言ってよいだろう。数学研究のさかんなピュタゴラス派からの移入を必ずしも意味するものではない。

όντα) 。問題が原因についてであれ、その他のいかなるものであれ同様である。そして、その前提と相容れないように思われる事柄は真でない (ὡς οὐκ ἀληθῆ) ときめるわけだ」 (Phd. 100a)

最も確かだと判定されるものこそ仮設とされることが、ここには明言されている⁹⁸⁾。あるいは先のシミアスの発言でも、「しかるべき前提 (ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι)」「十分正当に容認してしかるべき前提 (ικανῶς τε καὶ ὀρθῶς ἀποδέδεγμαι)」と言われていた。また『メノン』でも、その具体的な運用場面において、それぞれの前提が「明らか (δῆλον)」(87c) であり「確かな仮設となる (αὐτὴ ἢ ὑπόθεσις μένει)」(87d) ことが確認されている。正式なヒュポテシスの方法とされるものにおいても、けして対話者とソクラテスの思わくを離れて、前提が立てられるわけではない。

それゆえ、Vlastosのこの論拠も納得できるものではない。

第三の論拠は、ヒュポテシスの方法にもとづく論証は、最終的に公理がその基底を支えることにより、個々の命題に幾何学的な確証を与える、この点で、Keにとどまるエレンコスとは異なるというものである。

幾何学ではたしかに公理をもって論証の基底とすべき限界点とし、その出発点とする。

「君も知っていると思うのだが、幾何や算数やそれに類する学問を勉強している人たちは、奇数とか偶数とか、さまざまの図形とか、角の三種類とか、その他これと同類の事柄をそれぞれの研究に応じて前提して、これらは既知のものとみなし、そうした事柄を仮設として立てたうえで、これらのものについては自分自身に対しても他の人々に対しても、もはや何ひとつその根拠を説明するには及ばないと考えて、あたかも万人に明らかであるように取り扱う。そして、これから出発して直ちにその後の事柄を論究しながら、最後に、自分たちがとりかかった考察の目標にまで、整合的な仕方で到達するのだ」 (Rep. 510cd)

「…仮設から出発して、始原へとさかのぼるのではなく結末へと進んで行くことを余儀なくされる」 (Rep. 510b)

「…この探求にあたってさまざまの仮設を用いざるをえず、それら仮設のさらに上方へ歩み出て行くことができないかのように、始原にまでさかの

⁹⁸⁾ また 101d7にも、「最善と思われる前提 (ἥτις … βελτίστη φαίνονται)」という表現が見られる。

ぼることをしない」(Rep. 511a)

しかしヒュポテシスの方法がこの点で幾何学と同一であるかといえ、明らかにそうではない。むしろ前提を遡ることこそ、もともとヒュポテシスの方法のより高度な位相での眼目の一つとされているのである。

『パイドン』のヒュポテシスの方法の説明では、先の正式な表明箇所に補足して、より上位のヒュポテシスに遡るという手順がすでに示されている。

「そして、もし誰か、前提そのものに拘泥する者がいたら、君はそれを相手にせず、前提から出発して出てきたいろいろの帰結のあいだに、矛盾があるかどうかをしらべるまでは、答えようとしないだろう。もし実際に前提そのものの根拠を立証しなければならないときがきたら、君は同様に、さらに上位に来たるべき前提のなかから最善と思われるものをえらび、あらためて別にそれを前提として立てたうえで、そこから証明を行い、最後にこれで十分というものに到達するまでつづけるだろう」(Phd. 101de)

また、上位のヒュポテシス自体の検討についても、そこで具体的に論じられている魂の不死論証におけるアイデアの实在という前提に論及しつつ、次のように述べられている⁹⁹⁾。

「…さらには、われわれがいちばん根本に立てた前提にしてもそうなのだ。たとえあの前提が、君たちには何の疑念もなしに受け容れられるものであっても、さらにより明確な検討が加えられなければならない。あれを君たちが徹底的に分析したときにこそ、ぼくの思うに、はじめて君たちは、人間として可能なかぎり、この言説について行くことができるのだ。まさにそのことが明らかになったならば、君たちはもうそれ以上の探求を行わなくてもよいだろう」(107b)

そして先の『国家』の箇所では、まさにこの点こそが幾何学と対比されているのであり、さらには、幾何学の論証を範として哲学的探求をそれへと帰一するのではなく、むしろ幾何学のそれを乗り越え相対化するものであることが明らかにされるのである。

⁹⁹⁾しかし、このような上位のヒュポテシスへの遡上というモチーフそのものは、すでに初出のMen.においても、この方法を具体的に適用した議論の進行自体のうちに含意されていると言えよう(Men. 87b-89c)。また、先に見られたGor.の大掛かりな議論構造にも、このことは同様に当てはまると思われる。

「すなわちそれは、理（ロゴス）がそれ自身で、問答の力によって把握するところのものであって、この場合、理はさまざまな仮設を絶対的始原とすることなく、文字どおり下に（ヒュポ）置かれたもの（テシス）となし、いわば踏み台として、また躍動のための拠り所として取り扱いつつ、それによってついに、もはや仮設でないものにまで至り万有の始原に到達することになる。そしていったんその始原を把握したうえで、こんどは逆に、始原に連絡し続くものをつぎつぎと触れたどりながら、最後の結末に下降して行くのである……」（*Rep.* 511b; cf. 511cd）

以上のように、プラトンのヒュポテシスの方法に対する認識は、幾何学のそれを越えるものである。『パイドン』に示唆され、『国家』において再び明確に述べられるように、プラトンのディアレクティケーの構想にあっては、ただヒュポテシスをそれと明晰に意識しつつ論証の端緒に立てるというだけではなく、いずれそれらヒュポテシスをも吟味検討の対象として思考をさかのぼっていく、という動きが指向されているのである。ヒュポテシスの方法にもとづく論証は幾何学的な確証を与えるという点でエレンコスとは異なるという Vlastos の論拠は、ヒュポテシスの方法についての基本的に誤った理解にもとづくものであると言わねばならない¹⁰⁰⁾。

ヒュポテシスの方法は、explicitにエレンコスに対置されているわけではない。ましてエレンコスによる探求の可能性がexplicitに疑われてもいない。むしろディアレクティケーの発展を通じて、基本的なヒュポテシスの方法の意識はつねに底流を流れているものと解するのが妥当であろうと思われる。

ギーチ問題との包括

「知の否認」の問題を論じるにあたって、Nozickは、「Fとは何であるか」の問いを「FはGであるか」の問いと切り離した。それによって、ソクラテスは「何であるか」の知は否認しているが、「Gであるか」の知は必ずしも否認していない、という仕方で知の否認と表明の矛盾を解決しようと考えた¹⁰¹⁾。しかし、

¹⁰⁰⁾ 以上の考察からまた、ソクラテスの個々の問答の実際を、まずエレンコス（論駁）を終えてからヒュポテシスの方法による探求に向かうととらえることも、形式的な理解にすぎないことは明らかだろう。

¹⁰¹⁾ Nozick, pp.144-145, pp.150-151. Leshner もまた、事例知を定義知と性質知（「Gであるか」）から区分するという仕方で、この種の解決の方法を試みている（pp.282-284）。

このようなアプローチからの解法の試みは、なんら有効ではないと思われる。

まず第一に、Vlastosが指摘した、『ゴルギアス』におけるまさに「FはGであるか」についての「知の否認」(506a, 509a)をこのような対処の仕方では説明することはできない。

また、そもそもNozickの想定するような知と不知の状況が、ソクラテスにとって本当に成り立ちうるかどうか疑問である。たしかに二つの問いは一見して全く種類が異なる。「何であるか」に答えるには無数の選択肢が考えられるが、「Gであるか」には二通りの答え方しかないように。しかし、二つの問いはソクラテスにとって密接に関連している。「FがGであるか」を答えるためには、「Fが何であるか」についての認識が無関係ではないし、「Fが何であるか」を答えるためには、「FがGであるか」という観点も考慮されねばならない。なにより、ギーチ問題に関して先に見たように、「Fが何であるか」を知らないのに「FがGであるかどうか」は十全に知りえないというのが、ソクラテスの基本的立場であった。だとすれば、Nozickの言うような、ソクラテスは「Fが何であるか」の知を否認しているが、「FがGであるか」の知は表明しているなどという事態は、少なくともソクラテスのこの基本的な立場からすれば、およそ考えられない想定である¹⁰²⁾。

したがってまた、Vlastosの問題意識の核心 — ソクラテスは、知を欠くならば徳と幸福を失うことになる — にも答えることにならない。「Fとは何であるか」の知を欠くからには、「FがGであるか」の知や「どのような事例がFであるか」の知さえやはり危うくなり、それではソクラテスの徳と幸福を結局は救えない。

以上のように、Nozickの提案するような仕方では二つの問いをただ分断するだけでは、「知の否認」の問題を解決できないことは明らかである。

さらにまた、二つの問いを分断することによって、「Fとは何であるか」の知をめぐるギーチ問題と、おもに「FがGであるか」の問いをめぐる論じられるエレンコスの問題とを切り離してしまうことは、Vlastosによるギーチ問題の解消の路線と同様、ソクラテスの探求のあり方をみすみすとらえ損なうという点でも、得策ではないと思われる。

エレンコスをめぐる先の考察で見たように、ソクラテスの探求においては、

¹⁰²⁾ Lesher, p.284も、この点(知の対象を区別することによってソクラテスの知の否認と表明の矛盾を解こうとする解法と、ギーチ問題との関連)に注意を喚起している。ただし彼自身は、VlastosやBeversluisらとともに、定義知の優先の原則をソクラテスに帰することを否定することによって、この難点を回避しようとする。

信念体系の整合性のみに、知に近づけるための要諦が存するのではない。Vlastosのエレンコス解釈およびKeモチーフは、畢竟そこに帰着するのだけれども。むしろ、思わくの確かさが — どの思わくがより切実か、どの思わくがより確かと判断されるかの検討が — それに先立たねばならないことが、先には示された。たんに信念体系の整合性を高めれば知識にいたるのではない。事柄そのものに対する思わくをより確かなものにすることによってこそ、知識は目指されうる。エレンコスの過程で吟味される整合性は、そのための一つのチェック機構にすぎない。

ところでこの点は、ギーチ問題であれば、定義と事例をつき合わせつつ「Fと何であるか」についての認識がより明確になり深められていくということは、むしろ比較的に見易かったであろう。これに比してエレンコス問題においては、「FがGであるかどうか」について、思わくがより確かになるということは、かえって理解しにくいように思われる。けれどもやはり、他の思わくとの関連について理解が深まり、また自他にとってより切実な思わくが明確になるにつれて、当の事柄そのものについての認識もより確かなものになることができるだろう。このような理解の道筋をあらかじめ遮断してしまうという点で、二つの問題を切り離すことは適切ではない。

また、ただ整合性を追求するだけならば、そもそも諸命題の間に優先順位を認める必要はなかっただろう。仮に、定義についての思わくと事例についての思わくとで、たんにその間の整合性のみによって探求していくというだけなら、なにゆえ定義についての思わくが事例の思わくに優先されねばならないのか、説明困難である。「何であるか」の問いが先立たねばならないというギーチ問題のもつ方向性は、先のギーチ問題に対するわれわれの対処が正しかったとすれば、Vlastosによるエレンコス理解の基本線やKeモチーフとは異質であると言わねばならない。二つの問題を切り離すことは、この点の不具合を蔽い隠すおそれがある。

むしろ、ギーチ問題に示された「何であるか」の知への方向性と、高度なヒュポテシスの方法においてより上位のヒュポテシスへと遡ろうとする方法論とは、おそらく根っここのところでつながっていよう。エレンコスによる探求をヒュポテシスの方法としての面からとらえ、その高度な位相に「何であるか」の知の優先の原則との通底を見て取るという見通しは、Nozickの視界からは与えられない¹⁰³⁾。

¹⁰³⁾ Irwin 1995, pp.166-168は、ヒュポテシスの方法と定義知の探求を結びつけようとしている点で示唆的である。しかし、初期対話篇でのソクラテスの探求の表面的挫折と、中期の

ギーチ問題についても、エレンコス問題についても、先の考察では、ソクラテスの探求の方法が通常われわれの理解する探求方法の基本的様式とは全く異なるということに気づかれた。すなわち、所与の事例や確証された命題についての個々の確実な知識をいわばレンガ式に積み上げていくという探求の方法ではなく、それら個々の事象についての判断を既知の前提とせず、また各命題が個々に確証されうるとは考えないで、それらを保留つきで探求の対象に包み込みながら、全体の論理的連関を考慮しつつ当面の事柄についての自他の認識を吟味検討するといった仕方で、漸次、全体的な理解を明確にし深めようとする探求のあり方が見出された。世界についてのわれわれの思いをどれも所与の確実なものとはせず、それらすべてを検討の対象とし、およそ考えうるわれわれの内なるすべての思いなしを、そこに認識の構造にもとづくある種の優先順位を措定しつつ、凝視し整合することが、ソクラテスにとって世界についての認識形成の方法だと言ってよいだろう。

さて、以上の考察によって、ソクラテスは個々のエレンコスによって真理が確証されるとは主張していないこと、むしろどのような意味をこの探求方法に見出しているかが明らかにされた。

それでは、ソクラテスの倫理的な行為は、いかなるものがこれを支えるのだろうか。

ヒュポテシスによる行為決定

真であることが確証されて、それがなんらかの意味で知識として正当化されるのでなければ、ソクラテスの倫理的行為や生き方は可能ではないだろうか。それはあまりに一面的な見方であろう。可能な限りの検討をつくして確かめられた思わくをヒュポテシスとして、それに則して行為を選択決定し生を処することは、十分に可能であり理にかなってもいる。

『パイドン』でシミアスによって述べられる次のような覚悟こそ、ソクラテス・プラトンが対話相手とともに共有すべき心構えを示唆しているのではなかろうか。

「それというのも、ソクラテス、おそらくはあなたも同感してくださるでしょうが、私にはこう思えるからなのです。 — こうした問題について、生きて

ヒュポテシスにもとづく探求の成果とを、対比的にとらえようとする傾きを残している。

いるうちに確実な知識を得るということは、不可能であるか、あるいはすくなくともまったくの難事であるにちがいない。けれども、そうかといって、それに関するいろいろの言説をできるだけの方法で吟味することなく、あらゆる角度から考察に考察をかさねて困憊しきらぬうちに、問題を投げ出してしまふような者は、きわめて柔弱な精神の持ち主というべきだ、と。そうです、ひとはこうした問題について、かならず、次のどちらかひとつをなしとげなければなりません。すなわち、事柄の真相を人から学ぶなり自分で発見するなりするか、それとも、もしそれが不可能なら、すくなくとも人間のもちうるかぎり最上の、最も論破しがたい (δυσεξελεγκτότατον) 言説をとってこれに身を託し、あたかも筏に乗って大海を渡るがごとき危険をおかしつつ、この人生を渡りきらなければならないのです。いやしくも、もしひとがさらに堅固な乗りものとして、直接神から啓示された言説に身を託し、この旅路をより安全に、よりつつがなく終えることができないとするならば……。」

(85cd)

シミアスは同時にまた、ソクラテスの魂の不死論証のすべてを聞いたあとでさえも、次のような諦念をもらしている。

「いや、ぼくとても同じこと、すくなくともこれまで言われてきたことから、疑問をいだきようがないのだ。ただし、論じられる問題の大きさを想い、人間の能力のはかなさ (τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν) を悲観的に考えるとき、ぼくにはどうしても、語られた事柄について、なお心に一抹の不安がのこらざるをえないのだ」 (107ab)

これに対するソクラテスの答えはこうだ。

「しかもそればかりではないのだよ、シミアス。君がそう言うのはいかにも正しいが、さらには、われわれがいちばん根本に立てた前提にしてもそうなのだ。たとえあの前提が、君たちには何の疑念もなしに受け容れられるものであっても、さらにより明確な検討が加えられなければならない。あれを君たちが徹底的に分析したときにこそ、ぼくの思うに、はじめて君たちは、人間として可能なかぎり (καθ' ὅσον δυνατόν μάλιστα ἄνθρωπῳ), この言説について行くことができるのだ。まさにそのことが明らかになったならば、君たちはもうそれ以上の探求を行わなくてもよいだろう」 (107b)

人間の限界（「人間のはかなさ」）を深く自覚するギリシア的精神にとっては、ただ可能な限りの吟味を通じて鍛えあげられた思わくによって生きること

足しえたであろう。むろん探求においては、つねにできるかぎりの検討をつくして認識を高めることが前向きにつとめられるとしても。ソクラテスが、死を前にしてシミアスらとの対話の末にたどり着きえた認識の素性にしても、けしてそれを越えるものではなかった¹⁰⁴⁾。

『ゴルギアス』のソクラテスにしてもこれと変わるところはない。カリクレスらとの長大な議論を終えた末に、ソクラテスはこう振り返る。

「なぜなら、われわれがいまみずから暴露しているような状態にありながら、それでいてなにかひとかどの者であるかのように競いたつのは、まことに見苦しい (αἰσχρόν) ことなのだから。げんに、われわれは、同じことがらについて考えながら、それも、最も重大なことがらが問題にされているというのに、一度たりとも同じ見解を保てなかったではないか。われわれの無教養 (ἀπαιδευσίας) ぶりはそれほど情けないところまできているのだよ」

(Gor. 527de)

まさに『ヒippias (大)』304deの悲劇的慨嘆にも通じよう。表現に強弱の差はあれ、その基調は同じである。どのような状態であるかといえ、

「しかしじっさいには、君たちが三人かかっても、…これ以外の別の生き方をしなければならぬとは証明することができないでいるのだ。…いや、これだけの長い議論のあいだに他の説がつぎつぎと反駁されてゆくなかにあって、ただ一つこの言説だけがびくとも揺るがずに残っているのだ」(527ab)

カリクレスらにしてみれば、むろん自説の矛盾がすべて論駁されていったわけであるが、ソクラテスにとっても、この言説に対立する他の説が反駁され斥けられていったというだけであって、消去法的に論駁されずに残されたにすぎず、より確かなものと確認されたとしても、いまだ真を確証されたわけではない。

¹⁰⁴⁾ pace Vlastos S, p.84 n.10.

Vlastosは、Phd.では論証の確実さが自明とされていて、Men. 以前の無知の表明は見当たらないとして、これをも初期と移行期・中期との線引きの基準の一つとしようとするのだが、しかし、Phd.でも魂の不死論証はヒュポテシスにすぎず、ソクラテスはこれを真とおくけれども、知識には到っていないことを認めている (100a, 107b)。またRep.の魂の三分論証でも、こういった事柄の実際がどうであるかを精確に見るためには「別のもっと長いまわり道」が必要だと断われている (Rep. 435d, 504b. cf. 612a)。それらもまた確証なきヒュポテシスであって、しかも確信の強さという点では、次のGor.もまったく同様の事情にある。

先の『パイドン』の「最も論破しがたい (δυσεξελεγκτότατον) 言説」にそれはあたるだろう。それでもソクラテスは次のように主張しうるのだ。

「されば、君よ、このぼくの言うことにしたがって、わが目ざす方へと、ともについて来たまえ。その目標にたどり着いたならば、君は生きているあいだも、この世を終えてからも、きっと幸福にすごすことができるだろう。それはこの言説が示しているところなのだ」 (527c)

あるいはまた、先の慨嘆に続けて、こう告げることもできたのである。

「だから、われわれは、いまここに判然とあらわれた言説を、われわれの先達として用いることにしようではないか。それはれわれに対して、こう示している。正義をもほかの徳をもおさめつつ、かつは生きかつは死ぬという、このような人生のあり方こそが最もすぐれたものであると。

さらばよし、われわれはこの言説の導きにしたがおうではないか。そして、ほかの人々をも、そうするようにいざなおうではないか。…」 (527e)

これらはいずれも、ソクラテスの行為決定におけるヒュポテシスの意識を表すものにほかならないであろう。

ヒュポテシスにもとづく、それゆえ結局のところ思わくにもとづくにすぎない、行為や生き方の選択であるとはいえ、ひたすら吟味に努めた思わくに従うことは、ソクラテスにとってたとえ十全ではないにせよ、十分に意味のある生き方であったのではないだろうか。

Vlastos 批判のまとめ

初期対話篇が、たんに論駁としてのエレンコスに終始して、対話相手の認識の不十分さを指摘するだけではなく、ソクラテスの断片的なポジティブな言動からみて、なにか建設的・積極的な探求の成果をもたらしたと理解せねば理に合わないという点を指摘したことは、たしかに Vlastos の功績であろう。けれども、その積極的な探求成果を、論証にもとづく端的な真理主張という狭い枠でしかとらええなかった点は、やはり批判されねばならない。そのために、本末転倒の混乱した議論に陥ってしまったと言わざるをえない。

探求の積極的な成果として、エレンコスによる「真の確証」という『ゴルギアス』におけるソクラテスの主張を、Vlastos は額面通りに受け取ろうとした。同時に「真の確証」である以上、それは知識の獲得を含意もすると短絡させた。

そして相手の思わくから出発するというエレンコスの基本性格を幾何学的な論証と対比しながら、その論証の不十分さがある程度は正当化しうるという理由で、ある意味での「真」であり「知識」であると見なしうることを認めた。しかも、そのソクラテスの「真の確証」の主張の直後に言明される「知の否認」を、この「知の表明」と並立させるために、Vlastosは「真」と「知識」の概念を二重化するという操作まであえてしたのである。しかし、実際には、そもそも「真の確証」ではなかったのだ。たしかに論証はされたが、それは確証ではなく、知ってはいないというのが、むしろソクラテスの当然の立場であった。それでも、思わくはより確かなものに高められ、ヒュポテシスとしての確信は残る。それがソクラテスにとってのエレンコスによる探求の成果であり、またその行為と生を支え、ある意味での徳と幸福とを救うものであると理解しうるということが、われわれのこれまでの考察で明らかにされた。

Vlastosの提起した問題を論じる過程において、われわれは自ずと「探求」というものをどのようにとらえるべきかという問題をあらためて考え直さざるをえなかった。個々の小さな事実知を積み重ねていくという近代の素朴な知識形成の考え方や、信念体系の論理的整合性という一点に知識の存立を求める現代の一つの認識論的立場¹⁰⁵⁾とも異なる、ソクラテスの哲学の探求に固有の基本的性格であるところの、ヒュポテシスの方法にもとづく全体的な、またある方向性をもって論理を越えて真を指向する、そして生き方や行為に直結する実践的な、探求のあり方の可能性を見失ってはならないだろう。

5 結び

Vlastosは、自ら誤りと認めるかつての懐疑主義的なソクラテス像を避けるために、かつまたGulleyの解釈がソクラテスに帰する「不誠実」を避けるために¹⁰⁶⁾、Keなる「知識」概念を導入した。そしてソクラテスに、ある意味で(すなわちKeの意味で)知っている、それゆえ徳もある、と語らせた。その実むしろ、ソクラテスの知と徳を十全たらしめるために、Kcを完全に否定し、その意味ではまぎれもないひとつの懐疑主義に陥っている。

しかし、テキストの実情を見れば、ソクラテスはけして知っているとは言っ

¹⁰⁵⁾ cf. Vlastos S, introd. p.15 n.62; Davidson, p.194.

¹⁰⁶⁾ Vlastos S, introd. pp.3-5.

ていないし、徳があるとも言っていない。また、VlastosのいうKeにしても、その内実からいえば、結局のところ「思わく」であるにすぎない。そしてソクラテスにとって、思わくはついに知識ではありえないのだ。しかも、ソクラテスは断じてskepticalではない。知識 (Kc) の可能性を信じて探求を続け、そのつどの探求の所産たるより確かな思わくをヒュポテシス — 仮設的真理主張、暫定的判断 — として、それに即して生き、その愛知の生の先に、やがて真の知識、真の徳の実現することを願っているのである。そしてプラトンの認識論もまた、このソクラテスの基本的な立場を継承して、その探求のはてに確かな知の対象とその知があることを確信するものだった。

思わくのなかでの探求を続け、より確かな思わくに従って行為し生きる、このような愛知の生を、またそこにおいて培われるものを、人間並みの徳、人間並みの幸福と言ってよいだろう。その探求の途上にあって知を愛し求める心のあり方は、それ自体が通俗的な徳の条件を満たすものでもあった。また、ソクラテスにとってそれ自体として満足のいく、受け入れるに値するものであり、そしてその先に真の徳を予感するに足るものでもあっただろう。『パイドン』では、そのような愛知の生を通じて真の知 (Kc)、真の徳をめざす過程が、仮象の徳との対比のもとで、「真の徳」の過程として描かれていた。けれども、あくまで愛知の徳は真の徳ではありえない。真の知、真の徳をめざしてこそ、探求は続けられる。それがめざされてこそ、愛知の生たりうるものであり、愛知の徳はついにその過程でしかない。しかしまた、そのような愛知の生を通してしか、ソクラテスにとって真の徳をめざす途はないのである。

*本稿の構想において、京都大学文学部での内山勝利教授の1992-1994年度研究講義、朴一功氏の1995年度研究講義、中畑正志氏の1996年度研究講義によって与えられた啓発と示唆に私は多くを負っている。ここに記して謝意を表したい。

(滋賀大学・非常勤講師)

文献一覧

- Benson, H.H., "The Priority of Definition and the Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8 (1990), 19-65.
- , "The Dissolution of the Problem of the Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13 (1995), 45-112.
- Beverly, J., "Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?", *American Philosophical Quarterly* 24 (1987), 211-223.

- Bluck, R.S., *Plato's Phaedo*, 1955.
- Brickhouse, T.C. & Smith, N.D., "Socrates' Elenctic Mission", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991), 131-159.
- Burnyeat, M.F., "Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G.E. Moore", *Philosophy* 52 (1977), 381-398.
- Davidson, D., "Plato's Philosopher", *Apeiron* 26 (1993), 179-194.
- Dodds, E.R., *Plato Gorgias*, 1959.
- Geach, P.T., "Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary", *Monist* 50 (1966), 369-382.
- Gulley, N., *The Philosophy of Socrates*, 1968.
- Irwin, T., *Plato's Moral Theory*, 1977.
- , *Plato's Ethics*, 1995.
- Leshner, J.H., "Socrates' Disavowal of Knowledge", *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987), 275-288.
- Luce, J.V., "A Discussion of *Phaedo* 69a6-c2", *Classical Quarterly* 38 (1944), 60-64.
- 中畑正志, 「相反する現われ — イデア論生成へのプラトンの一視点 —」 森俊洋・中畑正志編『プラトンの探究』所収, 1993, 81-100.
- , 「『ソクラテスのエレンコス』への覚え書き」九州大学哲学会編『哲学論文集』30 (1994), 1-21.
- , 「対話と真理 — 『ソクラテスのエレンコス』への覚え書き II」『古代哲学研究 METHODOS』29 (1997), 1-22.
- Nozick, R., "Socratic Puzzles", *Phronesis* 40 (1995), 143-155.
- Polansky, R.M., "Professor Vlastos's Analysis of Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), 247-259.
- Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd ed., 1953.
- Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, 1953.
- Santas, G.X., "The Socratic Fallacy", *Journal of the History of Philosophy* 10 (1972), 127-141.
- , *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, 1979.
- Taylor, C.C.W., *Plato Protagoras*, 1976.
- Vlastos, G., "The Paradox of Socrates", in G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, 1971, 3-21. [PS]
- , "The Socratic Elenchus" (Abstract), *The Journal of Philosophy* 79 (1982), 711-714. [Abstract]

- , "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 27-58. [SE]
- , "Afterthoughts on the Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 71-74. [Afterthoughts]
- , "Socrates' Disavowal of Knowledge", *Philosophical Quarterly* 35 (1985), 1-31. [SDK]
- , *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, 1991. [S]
- , *Socratic Studies*, 1994. [SS]
- Weiss, R., "The Right Exchange: *Phaedo* 69a6-c3", *Ancient Philosophy* 7 (1987), 57-66.