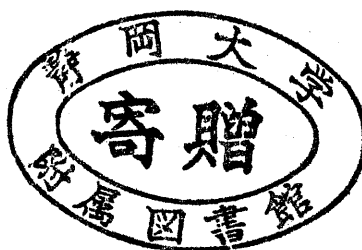


# 初期プラトン哲学におけるソクラテ斯的探求の 対話としての構造とその現代的意義

(課題番号 13610039)

平成13年度～平成15年度科学研究費補助金(基盤研究(C)(2))研究成果報告書



静岡大学附属図書館



000652351 8

平成16年3月

研究代表者 田中 伸司  
(静岡大学人文学部助教授)



初期プラトン哲学におけるソクラテ斯的探求の  
対話としての構造とその現代的意義

（課題番号 13610039）

平成13年度～平成15年度科学研究費補助金（基盤研究(C)(2)）研究成果報告書



平成16年3月

研究代表者 田中 伸司  
（静岡大学人文学部助教授）

## 目 次

	頁
はしがき	1
序章	3
第1章 根源的な探求	5
第1節 言論への関わり	
第2節 二つの知	
2-1 何かを何かのために —La. 185d5-7 の分析—	
2-2 より根源的な考察 —La. 189e3-7 の分析—	
第3節 「勇気とは何であるか」	
3-1 ラケスに対する吟味	
3-2 ニキアスに対する吟味	
結び	
第2章 ソクラテスの対話相手であること	40
第1節 対話による探求の地平	
—『プロタゴラス』篇におけるシモニデスの詩をめぐる議論—	
1-1 (序) プロタゴラスは詩の領域へと議論を移行させる。	
1-2 (第一部) プロタゴラスはシモニデスの詩を批判する。	
1-3 (第二部) ソクラテスはプロディコスを証人に立ててシモニデスを弁護する。	
1-4 (第三部) ソクラテスはシモニデスの詩についてのみずからの考えを明らかにする。	
1-5 (結末) ソクラテスはこのシモニデスの詩をめぐる議論全体について批評する。	
第2節 アポリアを受けとめるとはどういうことか。	
—『リュシス』篇における秘められたアポリア—	
2-1 秘められたアポリア	
2-2-1 (幕間(一)) リュシスとメネクセノスの登場	
2-2-2 (第一幕) リュシスとの対話	
2-2-3 (幕間(二)) ソクラテスの嘘	
2-2 連続するアポリア	
2-2-1 (第二幕、第一場) メネクセノスとの対話	
2-2-2 (第二幕、第二場) リュシス、メネクセノス二人の少年たちとの対話	
2-2-3 (第二幕、第三場) 二つのアポリア	
結び	
第3章 ことばの力	85
第1節 力を生みだす力	
1-1 ゴルギアス論駁の謎	
1-2 一連のディレンマ	

1-3	ゴルギアスの力の正体	
第2節	ソクラテスの対話による探求と対話者の生の在りかた	
2-1	詭弁という非難	
2-2	ポロスの理想	
2-3	生の在りかたに対する論駁	
第3節	言論と生との関わり —カリクレスの挑戦—	
3-1	自然の正義	
3-2	力の肯定	
3-3	言論による探求の意味	
結び		
第4章	「何であるか」の問いを語ることばの在りかた	120
第1節	ケパロスの正義	
第2節	ポレマルコスの正義	
2-1	シモニデスのことば	
2-2	「正義の技術」	
2-3	三種の語りかた	
第3節	トラシュマコスの正義	
3-1	「強い者の益」	
3-2	「厳密論」	
3-3	「報酬獲得術」	
3-4	正義を語る地平	
結び		
第5章	アポリアの意味	162
第1節	探求の端緒 —「よく」「正しく」という副詞が描きとるもの—	
1-1	メノンの問い	
1-2	「何であるか」と「どのようなであるか」	
1-3	探求の「範型」	
第2節	対話法にかなった仕方での探求 —生の在りかたを描きとるもの—	
2-1	メノンに対する論駁	
2-2	アポリアの生成	
2-3	〈名指し〉を問うこと	
第3節	〈想起〉の実験	
3-1	メノンのパラドクス	
3-2	〈名指し〉と〈同意〉	
3-3	探求がアポリアに陥ること	
結び		
文献表		200
		[総頁数 209]



はしがき

本研究の目的はプラトンの初期対話篇を対象として、「対話」ということばによる探求の在りかたを解明し、その意義を明らかにすることにある。プラトンが描いた「対話」とはたんなる思考の痕跡ではなく、問う人と答える人（そしてその対話の場に臨む人）によって織りなされる運動である。すなわち、ソクラテスの対話による探求は、それにふれる者の生が刻印されてしまうような場としてある。しかも、初期対話篇に描かれるソクラテスの対話はしばしば本筋を離れ脱線し、またアポリアに陥る。このような「ソクラテス的探求の対話としての構造」の在りかたに焦点をあて、本研究はその対話構造を明らかにすることを目指した。同時に、この対話構造に関する考察は、現代の医療にそくして論じられている臨床倫理・臨床哲学への批評を通じて、ソクラテス的探求の意義を提示しようと試みた。ただし、現代的意義という側面を意識した研究の成果に関しては、本報告書では割愛している。（下記の、北海道哲学会編『哲学』第 39 号および静岡大学哲学会編『文化と哲学』第 20 号掲載の拙稿がそれにあたる。）この点について、プラトンを読むことが哲学という営みであるならば、その意義はまさにプラトンの読解それ自体のうちに求められるべきであるという正当な批判があらうかと思われる。ソクラテスの対話による探求の構造についての研究とその現代的意義についての研究とがあたかも分離しているかのような仕方での研究成果の在りかたは、すべてわたしの非力さにその原因がある。現在、対話のアポリアについてのさらなる研究を準備しているが、その際にはこの批判に応えられるような研究成果を生みだしたいと考えている。

#### 研究組織

研究代表者： 田 中 伸 司 （静岡大学人文学部助教授）

#### 交付決定額（配分額）

（金額単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成 13 年度	6 0 0	0	6 0 0
平成 14 年度	5 0 0	0	5 0 0
平成 15 年度	5 0 0	0	5 0 0
総計	1, 6 0 0	0	1, 6 0 0

## 研究発表

### (1) 学会誌等

田中伸司、「『メノン』篇における探求の端緒 — 「よく」「ただしく」という副詞が描きとるもの —」、北海道哲学会編『哲学』、第 37 号、19-37 頁、2001 年 7 月 15 日。

田中伸司、「哲学の方法としての「臨床」と「対話」 — 「聴く」ことの力、医療現場に臨む哲学、対話のアポリア —」、北海道哲学会編『哲学』、第 39 号、19-40 頁、2003 年 7 月 20 日。

田中伸司、「他者を問うことをめぐって — 古代ギリシャ哲学、とくにプラトンの対話篇から見えてくること —」、静岡大学哲学会編『文化と哲学』、第 20 号、51-66 頁、2003 年 11 月 3 日。

\* なお、このほかに本研究に関連して、つぎの論文も発表した。

田中伸司、「「臨床人間学の方法論的構築」の可能性 — 臨床哲学と臨床倫理学の批評を介して —」、平成 12・13 年度科学研究費補助金（基礎研究(C)(2)、「いのちとこころに関わる現代の諸問題の現場に臨む臨床人間学の方法論的構築」、研究代表者・浜渦辰二）研究成果報告書（課題番号 12610037）、20-40 頁、2002 年 2 月。

### (2) 口頭発表

田中伸司、「言論を語るということ — 『メノン』篇における想起の実験」、日本西洋古典学会第 53 回大会、2002 年 6 月 9 日（広島大学）。

田中伸司、「言論を語ること — 『メノン』研究 —」、第 56 回 PHILETH セミナー、2002 年 7 月 21 日午前（北海道大学）。

田中伸司、「哲学の方法としての「臨床」と「対話」 — 「聴く」ことの力、医療現場に臨む哲学、臨床人間学 —」、北海道大学哲学会、2002 年 7 月 21 日午後（北海道大学）。

田中伸司、「シンポジウム「他者・提題 古代ギリシャとくにプラトンにおける他者論」、静岡大学哲学会第 25 回大会、2002 年 11 月 3 日（静岡大学）。

### (3) 出版物

なし

## 序章

ソクラテスの対話による探求はいつもアポリア（隘路、行き詰まり、困難）に陥る。もしソクラテスの対話が論理的な論証を志向しているのであれば、それは探求の挫折であり、たんなる失敗と見なされる。しかし、ソクラテスの対話におけるアポリアはたんなる失敗ではなく、その探求の挫折のうちに汲みとられるべき何かがある。いや、むしろアポリアに陥ること自体をソクラテスの対話による探求の必須の局面として読み解くことができなければ、問う人と答える人によって織りなされる運動は何らかの教説へと還元され、ソクラテスはそうした教説の担い手と見なされてしまうことになる。というのも、ソクラテスとの対話が「神からの贈り物」(*Apol.* 30d7-e1)である<sup>1</sup>のは、ソクラテスを受けとめることによってわたしたちがおのれの知の思いなしとその傲慢さから解放されるからである。すなわち、ソクラテスという贈与は何らかの教えをもたらすのではない。それはむしろ、わたしたちからさまざまな教説を剥奪することのうちに存しており、アポリアという局面においてまさに達成されるはずの営みなのである。本報告書の目的はこのような「ソクラテス的探求の対話として構造」を明らかにし、ソクラテスの探求がアポリアに陥ることの意義を対話の展開にそくして読み解くことである。

まず第1章では、『ラケス』篇をもとに、「何であるか」の問いが問うていたものを考察し、ソクラテスの探求の端緒と終点を確認する。ソクラテスの探求が「根源的な」(*cf. La.* 198e2-3)探求と呼ばれることの内実が、「何であるか」の問いの求める知との関わりにおいて、明らかにされるであろう。

つぎに第2章では、ソクラテスの対話における二つの規制（問われたことに短く答えることと自分の思ったことを正直に述べることをソクラテス自身が破っている対話を取りあげる。『プロタゴラス』篇において「ソフィストも顔負けの大演説」を行っているソクラテスと、『リュシス』篇において対話相手の少年たちを虚言を交えて翻弄するソクラテスとに出会うことになる。ソクラテスの探求の展開が対話者たちの在りかたと深く

<sup>1</sup> このことばは、岩田靖夫『神なき時代の神 キルケゴールとレヴィナス』（岩波書店 2001）によれば、ソクラテスという精神が「同時代的な意識によっては説明」(18)されえない「ある根源的なもの」(18)であることの現れである。岩田靖夫『神なき時代の神』（2001）pp. 18-21はソクラテスの「反駁的対話」のあとには「向こう側からにものかがやって来ない限り、人間の側には語るべきものはもはやなにも一つ残っていない」(21)と述べ、ソクラテスの対話の本質をロゴスによる根拠づけをめぐる徹底的な否定性に見ている。ただし、とくに『メノン』篇の位置づけについては、本報告書と理解を異にする。「アポリアを通じて「想起」が可能となる」との立場から、本報告書では『メノン』篇をプラトンの思想として別扱いにすることなく、むしろ初期対話篇に描かれたソクラテス的対話と同じ地平にあるものと見なしている。*pace* 岩田靖夫『神なき時代の神』（2001）p. 42 n. 28, *cf.* 加藤信朗『初期プラトン哲学』（東京大学出版会 1988）p. 203, 267 n. 1.

結びついていることを確認するとともに、ソクラテスの対話法には標準的(standard)と呼ばれるかたち<sup>2</sup>はないことが明らかになるであろう。

つづく第3章では、ことばによる探求の意義を『ゴルギアス』篇の展開にそくして考察する。虚構さえも用いて人を動かす「説得」(レトリック)の対比とを通じて、ことばによって行われるという点では同様である、ソクラテスの対話による探求が現実を生きているわたしたちにとってどのような意味があるのかを明らかにするであろう。

さらに第4章では、正義を語ることばの在りかたをめぐり、『国家』第一巻の歪みと見える箇所を手がかりに考察する。第一巻に描かれているソクラテスの対話は正義という徳の「何であるか」を問いそして答えるという営みそのこと自体への反省となっていることが明らかになるとともに、「互いに同意しながら」徹底的に吟味を行うソクラテスの対話の在りかたが明らかにされるであろう。

最後に第5章では、『メノン』篇における「何であるか」の問いの動きをたどり、ソクラテスの対話法が「名指し」と「同意」によって織りなされていることの意味を探る。「何であるか」の問いから「想起の実験」へと展開する対話を読み解くことによって、アポリアが探求のたんなる失敗ではなく、むしろ挫折であるアポリアを通してのみ「想起」があり得ることが明らかにされるであろう。

---

<sup>2</sup> Cf. G. Vlastos, 'The Socratic Elenchus' *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. 1 (1983) pp. 38ff.

## 第1章 根源的な探求

「思ったことを率直に言うこと」(*La.* 178b4)。それは演説を抑えることとともに、ソクラテスが対話相手に求める規制の一つである。だが、『ラケス』篇においてこの要求をするのはソクラテスではない。アテナイの將軍ラケスとニキアスに子どもの教育について相談をもちかけようとしているリュシマコスという一市民である。「思ったことを率直に言うこと」という対話における誠実さは、リュシマコスにとって大切なことを話し合う際の前提条件としてある。子どもの将来がかかっていると思っている(*La.* 187d3-4, cf. *La.* 185a3-8)のだから、対話相手に誠実であるように要求することはもっともなことである。

このリュシマコスの要求も、ソクラテスのそれも、ことばの上では同じであり、そこには何の違いもないように見える。しかし、根本的な相違がそこにはある。ソクラテスが対話相手に求める「思ったことを率直に言うこと」はリュシマコスの要求するような対話の「前提」(*La.* 197a1)としての誠実さに尽きるものではないからである。そのことは、『ラケス』篇がソクラテスの対話を、リュシマコスの行う対話に比して「より根源的な」(*La.* 198e2-3)探求であると描いていることにも現れていく。本章の目的は、ソクラテスとその探求を「根源的な」と呼ぶ意味を明らかにするとともに、「思ったことを率直に言うこと」が探求の外的な条件でありよりもむしろ探求そのものの端緒であり終点であることを示すことにある。そこでまず、リュシマコスによる誠実さの要求がいかなるものなのかを、対話者たちの言論への関わりかたという観点から確認する(第1節)。つぎに、ソクラテスの「より根源的な」探求の方向が定められることになる対話篇第一幕<sup>2</sup>における論題の転換を分析する。わたしたちはそこに知の二つの在りかたを見いだすことになる。(第2節)。そして、対話篇第二幕における「何であるか」の問いが問うていたものを考察し、そこにソクラテスの探求と前節において見いだした二つの知との関わりを具体的に把握することになる(第3節)。最後に、『ラケス』篇におけるソクラテスの問いの端緒と終点を確認し、「思ったことを率直に言うこと」がなぜソクラテスの探求において要求されるのかを明らかにする(結び)。

### 第1節 言論への関わり

リュシマコスは対話相手に「誠実さ」を求める。この誠実さはリュシマコスにとって、

<sup>1</sup> 翻訳に関しては、三嶋輝夫訳(『プラトン対話篇ラケス』(講談社学術文庫 1997))を、論述の都合により一部改変して、使用させていただいた。

<sup>2</sup> 『ラケス』篇の構成に関しては、基本的に加藤信朗『初期プラトン哲学』(東京大学出版会 1988) pp. 146-147 にしたがっている。『ラケス』篇の構成・設定については、本章註 26 を参照。

人と人の親密さによって保証されている。そこで、リュシマコスはず相談を持ちかける側の親密さを披露する。すなわち、ともに相談を持ちかけているメレシアスも、当の相談の対象である子どもたちも、みなリュシマコスとともに食事をする仲であり、まさに一つの共同体を成していることが報告される (*La.* 179b7-c1)。ラケスとニキアスは、このようなリュシマコス一家とも言うべき共同体の内輪にあるものとして、対話を行うべきことを要請される (*La.* 179e4-180a5)。この対話にソクラテスが招き入れられる際にも、互いを「身内であると考える」 (*La.* 181c2) ような、対話者間の共同性への強調が幾度もなされている (*La.* 181a5-6, 181b7-c6)。リュシマコスにとって、互いに身内であることが大切なことを話しあう者の資格であり、そのような対話者相互の共同性が「思ったことを率直に言うこと」という誠実さを保証するのである。

このリュシマコスの誠実さの底にある想いは、人が語ることばへの不信である。リュシマコスの目には、人びとは「思っていることを話さず、・・・自分たちの考えとは異なったことを語る」 (*La.* 178b1-2) と映るからである。リュシマコスにとって、ある言論を信じるべきか否かの分かれ目は言論のうちにはなく、その言論を語る人が誰かということにある。それゆえ、リュシマコスは相談に先立ってまず、ラケスやニキアスと密接な関係にあることを確認しようとしたのである。実際、リュシマコスがソクラテスを相談に加えようとするのは、ソクラテスの言論 (*logos*) に期待したからではなく、自分が信頼している人びとの勧めがあったからである。ソクラテスへの信頼は、ソクラテスの語る言論の確かさによってではなく、ラケスの証言 (*La.* 180b7-c4, 181a7-b4)、ニキアスの証言 (*La.* 180c8-d3)、子どもたちの証言 (*La.* 181a3)、そしてソクラテスの父とリュシマコスの関係 (*La.* 181d6-e4) によって支えられている。ソクラテスはその父親との関係から言えばリュシマコスにとって親しいはずの人であり、リュシマコスが信頼している人びとによるソクラテスの行い (*ergon*) についての証言によってその言論への信頼が保証され、ともに語り得る人物となったのである。

このようなリュシマコスの態度からすれば、信頼すべき人びとが相反する言論を述べたとき、どちらの言論にしたがうべきかはそれらの言論の内容によっては決まらないことになる。なぜなら、言論への信頼は言論の内容によってではなく、その言論を語る人との関係に依存しているからである。それゆえ、重装武闘術を子どもたちに学ばせるかどうかという相談を受けて、ニキアスとラケスが相反する見解を提出するとき、リュシマコスは多数決によってしたがうべき言論を決しよう<sup>3</sup>、ソクラテスの投票を要請するのである (*La.*

<sup>3</sup> 投票を要請する際に「評議会」を意味する「*hē boulē*」 (*La.* 184d1、三嶋輝夫『プラトン対話篇ラケス』(1997)では「審議」、ただし他の箇所では「思案」と訳されている)を用いているこ

184c9-d7)。リュシマコスと言論に、人と人の関わりを通じて、その意味で間接的に関わっている<sup>4</sup>。

ところで、わたしたちもふつうは間接的な関わりかたをしている。とくに言論を情報という形で扱うときには、複数のかつ信頼すべき発信源からの情報を信憑性が高いと見なししている。そして、情報が対立するときには、他の信頼すべき情報源からの確認を求めようとする。リュシマコスの関わりかたと何ら変わるところはない。しかし、リュシマコスの関わりかたはたんに人と人の関わりを通じて間接的であるということにとどまらない。リュシマコスは言論とそれを語る人との関係をも問わないのである。多数決によって言論の優劣を決めることが退けられた際に、リュシマコスは「わたしに代わって」(La. 189c4)対話を行うようにソクラテスに頼む。それは、リュシマコスがソクラテスを「わたしたちの内の一人と見なししているから」(La. 189c3-4)であるとされる。信頼すべき人が行う対話であれば、どのような結果になろうと、その言論を受け入れるというのである。リュシマコスにとって、上述の共同性が機能する範囲内であれば、誰が何を語ろうと関わりがないのである。リュシマコスの言論への関わりは、言論とそれを語る人との関係を問わないという意味で、まさに間接的なのである。

この言論への関わりかたという点から『ラケス』篇の登場人物を概観するとき、ラケスがリュシマコスと通ずるところがあるのは明らかであろう。ラケス自身はみずからの「言論への関わり」(La. 188c4)が、「語る人と語られる事柄」(La. 188d1-2)の「調和」(La. 188d3)を基礎としてしていると語る。その限りでは、リュシマコスとは異なっている。しかし、「調和」において重要なのは「語る人」の方なのである。実際、重装武闘術についてのラケスの見解は、「たまたま出会った」(La. 184a8)重装武闘家の行いへの評価をもって、重装武闘術そのものの評価としている(La. 182e5-184a7)。それは、重装武闘術の内容がどのようなものであれ、ラケスにとって重装武闘家の評価が明らかであれば、「調和」にしたがって重装武闘術の評価もおのずと定まるからである。また、ソクラテスと対話する際に、「ソクラテスの言論については経験がないけれども、以前にその行い(*to nergōn*)を実地に検分したことがあり、そしてその場で、かれが美しい言論と何でも思ったことを口

---

とから、ここにリュシマコスの政治的な志向を読み取ることも可能であろう。Cf. G. X. Santas, *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, (Routledge & Kegan Paul 1979) p. 139, M. C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues* (The Athlone Press 1986) p. 59, R. E. Allen, *The Dialogues of Plato* vol. 3 (translation w. comment) (Yale University Press 1996) p. 51. このような解釈にしたがえば、リュシマコスたちが望む教育とは政治的な栄達を含意することになり(cf. La. 179c2-d5)、ソクラテスが語る「魂の世話」(La. 185e4)とは鋭く対比されることになる。

<sup>4</sup> Cf. D. Roochnik, 'Socrates' Use of the Techne-Analogy', in H. Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (Oxford University Press 1992: reprinted from *Journal of the History of Philology* 24 (1986)) pp. 191-192.

にする全くの自由に値するのを見いだした」(La. 188e6-189a1)と語り、「ソクラテスよ、何であれきみが望むことをわたしに教え、反駁し、またわたしが知っていることを学んでくれるように」(La. 189b1-3)と言う。ラケスにとって語られる事柄は、その内容に関わらず、語る人との「調和」によって制限される。すなわち、ラケスは言論に直に関わるのではなく、語る人との関わりを通じて間接的に関わっているのである。

他方、ニキアスは、一見、リュシマコスやラケスとは異なる関わりかたをしている。重装武闘術についての、ラケスとは対照的な見解にも、それは見て取ることができる。ニキアスは重装武闘術を学ぶことの目的と意義をさまざまに説明し(La. 181d8-182d2)、重装武闘術そのものについて語る。また、ソクラテスとの対話を行う際にも、リュシマコスがソクラテス的対話について無知であることを指摘し(La. 187e6-189b4)、「わたし(ニキアス)にとっては実際、ソクラテスによって吟味されることは、不慣れなことでもなければ、不快なことでもない」(La. 188b5)と述べ、言論を吟味することについての理解を誇示している。しかし、ニキアスの関わりかたもまた言論に直に関わるものではない。たとえば、ニキアスの勇気の語りかたは重装武闘術についての見解を述べる際(La. 182c5-d2)と、後にソクラテスの問いに答える際(La. 197a6-c1)とでは、大きく異なっている。後者ではたんなる大胆さと知としての勇気との違いが強調されるのに対して、前者ではそれらは全く区別されていない。もしこの齟齬がリュシマコスとソクラテスという対話相手の違いに起因するのであれば<sup>5</sup>、ニキアス是对話相手によって言論を違えていることになる。しかも、ニキアスがこの齟齬を起こしたとき、ソクラテスは「かれ(ニキアス)はダモンからその知識を受け取った」(La. 197d2)と述べる<sup>6</sup>とともに、その知識がソフィストのプロディコスに由来するものであることを匂わしている(La. 197d3-5)。ニキアスは相手によってその言論を変えており、それはソクラテスによってソフィスト的な関わりかたであることが示唆されるのである。少なくともニキアスはみずからの言論とそれを語る自分自身との関係に齟齬が生じているにもかかわらず、それを繕おうとはしない。自覚すらしていないように見える。ニキアスの言論は、ニキアス自身と直に結びついてはいないのである。言論とそれを語る人との関係を問わないという点において、ニキアスもまたリュシマコスの一面を受け継いでおり、言論に間接的に関わっているのである。

このようにリュシマコス、ラケス、ニキアスという言論に間接的な関わりかたをする人

<sup>5</sup> Cf. G. Vlastos, *Platonic Studies*, 2nd ed. (Princeton University Press 1981) p. 269、三嶋輝夫『『ラケス』解題』『プラトン対話篇ラケス』(講談社学術文庫 1997) p. 107.

<sup>6</sup> 対話篇のエピローグにおいて、ニキアスもこの見方を肯定するよう見える発言をしている。La. 200b2-c1.



びとを相手として<sup>7</sup>、対話を行うという事態にソクラテスは直面している。しかし、かれらが言論に直に関わろうとしないのであれば、そこにはいかなる論駁も吟味もあり得ない。なぜなら、対話において論駁されようとも、あるいは吟味を受けようとも、それらが言論において行われるのであれば、かれら自身には直接的な影響は何もないからである。論駁も吟味も言論の上でのことであり、それぞれ異なった仕方ではあるが、その言論への間接的な関わりかたのゆえに、かれらは安全地帯にとどまるからである。すなわち、言論への間接的な関わりかたを下地とした対話を続ける限り、リュシマコスであれ、ラケスであれ、ニキアスであれ、ソクラテスとの対話には間接的にしか関わらないことになるのである。ソクラテスはいま、このような人びととの対話に招かれようとしているのである。

## 第2節 二つの知

ソクラテス是对話の方向を大きく転じようとする。それは、表面的にはたんなる論題の転換である。しかしその実、ソクラテス是对話の在りかた自体を変えようとしている。ソクラテスが対話相手と向き合って直に対話をするためには、対話の下地をなしている上述の言論への関わりかた自体を問い、それを転換しなくてはならないからである。

### 2-1 何かを何かのために - La. 185d5-7 の分析 -

言論への間接的な関わりかたのゆえに、リュシマコスは多数決による決着を望んでいた。ソクラテスは相談の当事者のもう片方であるメレシアスを新たに対話に引き込み、「人数の多さによってではなく、知識によって判断されなければならない」(La. 184e8)ことに同意を得る。その上で、重装武闘術を若者たちが学ぶことの可否から、「わたしたちがそれに関して思案している事柄について、わたしたちのうちの誰が専門的な技術を持った者であるのか」(La. 185a1)という考察へと、論題を転じる。メレシアスに「思案している当の事柄は、いったい何であるのか」(La. 185b10-11)と問うたとき、ニキアスが介入する。「ソクラテスよ、わたしたちは実際、重武装をして闘うことについて、はたして若者たちがそれを学ぶべきかどうかを考察しているのではないかね。」(La. 185c2-4)と。

<sup>7</sup> かれら以外には、メレシアスが後述の論題の転換の場面に登場し、ソクラテスとごく短い対話を行う。その際、メレシアスは簡単な受け答えをするだけで、言論にどのような関わりかたをしているかを判断させる材料を与えることはない。むしろ、ソクラテスは、メレシアスを、言論への関わりにおいて白紙の状態にある者として、対話に引き込んだように思われる。そのような人物を対話相手とすることが、間接的な関わりかたを下地とした対話の在りかたを転換するためには、必要であったからであろう。Cf. M. J. O' Brien, 'The Unity of the *Laches*', in J. P. Anton & G. L. Kustas (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, (State University of New York Press, 1971: reprinted w. slight variation from *Yale Classical Studies* 18 (1963)) pp. 308-11, Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) pp. 59-60, Allen, *The Dialogues of Plato* vol. 3 (1996) pp. 49-51.

ニキアスからすればこれは当然の介入である。第一に、思案してきた当の人物はニキアスたちであり、かれが述べたことは重装武闘術がいかに「若者たちにとって多くの点で有益であるか」(La. 181e1-2)ということだったからである。第二に、ニキアスをはじめとして誰も重装武闘術について「専門的な技術を持った者」ではないからである。ソクラテスによる論題の転換はニキアスの目には訝しいものと映っている。

そこで、ソクラテスは上述の問いの意味をつぎのように説明する。「ある人が目に関する何らかの薬について、それを塗布すべきかどうかを考察しているとき」(La. 185c5-7) 思案は薬に関するものではなく目に関するものであり、「馬にくつわをつけるべきかどうかを考察しているときも」(La. 185d1-2) 思案は馬に関するものであって、くつわに関するものではない。したがって、

「[ソクラテス]一言で言えば、ある人があること(a)をあること(b)のために(heneka)考察している場合、思案が関わっているのはそのこと(b)のために考察していたそのこと(b)なのであり、他のこと(b)のために探求していたそのこと(a)ではないのです。」(La. 185d5-7)

ところで、ニキアスもまた若者たちが重装武闘術を学ぶことの「何かのために」をさまざまに語っていた。それは「からだ」(La. 181e4)のためによく、「自由市民にもっともふさわしく」(La. 182a1)、「戦闘そのものにおいても役に立ち」(La. 182a5-6)、「他の立派な学科への欲求をも呼び起こし」(La. 182b4-5)、学んだ者を「より大胆により勇気ある者とする」(La. 182c6-7)と。これらのニキアスの語るさまざまな目的と意義はすべて、学ぶ人にとっての「何かのために」であり、学ぶに値する「何か」を表している。ことばを換えるなら、ニキアスは、学ぶ人との連関において「何かのために」という分節を語ろうとしている。

しかし、ソクラテスの言う「何かのために」とニキアスのそれとは大きく異なっている。ニキアスの言う「何かのために」は一義的には決定され得ないからである。なぜなら、「何かのために」という分節に関して何を選び取るかは、学ぶ人にかかっているからである。それは、技術的な連関における「目的」ではなく、選好における動機や誘因でしかない。それゆえ、重装武闘術と「何かのために」との結びつきは、ニキアスにしたがう限り、多義的であり偶然的なものとならざるを得ない。また、「何かのために」という分節が学ぶ人にかかっているからこそ、その分節によって生じる言論をニキアスは引き受けることはなく、間接的な関わりかたに留まるのである。

同様のことはラケスにも言える。前述のように、ラケスにとって「何かのために」の分節は「教える人」「語る人」との連関においてのみ意味を有するからである。「何かを何かのために学ぶ」という言論はラケスにではなく、その何かを「教える人」「語る人」にかかっているからである。

しかし、ソクラテスの「何かのために」はそのような学ぶ人の思惑によって左右されるものではない。上述の引用における「あること(a)」とは重装武闘術についての考察であり、それは「若者たちの魂のために(pshykhē s heneka)」(La. 185e1-2)行われている。したがって、「あること(b)」とは魂なのだから、ソクラテスは「魂の世話に関して専門的な技術を持った者(technikos)」(La. 185e4)であるかを探求すべきではないかと問うているのである。薬やくつわという技術に関わる考察を「知識によって判断されるべき」思案の具体例とすることによって、ソクラテスの「何かのために」は一義的な事象連関に位置するものとして語られているのである<sup>8</sup>。なぜなら、技術的な事象連関は、その主体の思惑とは関係なく、一義的に決定されるからである。

この重装武闘術から魂への論題の転換において、「何かのために」という分節は多義的で偶然的な連関から一義的で技術的なそれへと語られる場を移しかえられ、言論へのニキアスやラケスの間接的な関わりかたが問い直されようとしている<sup>9</sup>。ところが、ソクラテスはここで、「わたしたちのうちの誰が専門的な技術を持った者であるのか」という当初の考察の方針を変更し、「より根源的な(māllon ex archē s)」(La. 189e2-3)<sup>10</sup>考察を行うことを提案する。

## 2-2 より根源的な考察 —La. 189e3-7 の分析—

ソクラテスの「より根源的な」考察の提案は、かなり複雑な一文によって語りだされている。

「[ソクラテス] ①どのようなものについてであれ、それ(c)があるもの(d)に備わる

<sup>8</sup> Cf. T. Penner, 'Socrates and the early dialogues', in R. Kraut (ed.) *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge University Press 1992) pp. 155-156 n. 24, *pace* 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) pp. 182-183, Allen, *The Dialogues of Plato* vol. 3 (1996) pp. 52-53, 55.

<sup>9</sup> 本章註3の解釈にしたがえば、若者たちの「学びごと」(La. 185e1)の目的も転換されたことになる。

<sup>10</sup> Cf. 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) p. 184f., C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues: The philosophical use of the literary form*, (Cambridge University Press 1996) p. 153 n. 5, 三嶋輝夫『『ラケス』解題』(1997) pp. 113-117, H. Benson, *Socratic Wisdom: The Moral Knowledge in Plato's Early Dialogues* (Oxford University Press 2000) pp. 135-136 n. 82.

とき (paragenomenon) にそれ (c) が備わるかのもの (d) をより善くするということ<sup>11</sup>を、わたしたちがたまたま知っており (tygkhanomen epistamenoi)、②これに加えて、わたしたちがそれ (c) をかのもの (d) に備わるようにすることができる場合には、③それ (c) そのものをわたしたちが確かに知っている (ge ismen) のは明らかであり、それ (c) に関して、どのようにすればひとはそれ (c) をもっと容易にかつもっと上手に獲得できるのかということ、わたしたちは助言する者となるのですが。」(La. 189e3-7)

「おそらくぼくが何を言っているか分からないでしょう」(La. 189e7-8)とソクラテス自身が認めるように、この一文の意味を汲みとるのは容易ではない。しかし、前節の議論と照らし合わせるならば、そこには明確な筋を見てとることができる。①と②という前提節は「魂の世話に関して専門的な技術を持った者」の条件に他ならないからである。それらはそれぞれ、「若者の養育に関して、・・・人から学んで知っているのか、あるいは自分で発見したのか、もし学んでだとすれば、教師は誰なのかを言う」(La. 186e4-187a1)、「もし自分でそうしたことを発見したのだとすれば、これまで世話をして劣悪な者たちを立派で善き者たちへとあなた方が変えた他の誰かの事例を挙げる」(La. 187a6-8)という条件の言い換えなのである<sup>12</sup>。つまり、「より根源的な」考察の提案とは、さしあたり、①と②という当初予定されていた考察に代えて、それらの帰結としての③を吟味するという提案であることになる。この③の吟味が、第二幕の「勇気とはいったい何であるか」(La. 190d8)の知の吟味となる。③が「何であるか」の知であることは、ソクラテスが上の難解

<sup>11</sup> 「ということ (hoti)」(La. 189e3)については、加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) p. 266 注 57 が指摘するように、間接疑問詞ととるか、あるいは接続詞ととるかの、2通りの読み方がありうる。しかし、La. 190a1 以下の視覚の例では同じ構造の文が語られているが、そこでの hoti は明らかに接続詞である。両文の平行性を強調するために、ここでは接続詞としての読みをとった。なお、間接疑問詞の読みについては、加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) p. 184 参照。

<sup>12</sup> *pace* R. E. Allen, *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms* (Routledge & Kegan Paul 1970) pp. 106-107. ところで、これらの2条件はそれぞれ、ニキアスとラケスの在りかたを示唆していると理解することができるかも知れない。ニキアスはソフィストから知を得ようとしており (La. 200b4-6, cf. 180c9-d3, 197d1-5)、対照的にラケスはそのような知の授受に懐疑的であり、経験によって培った知見を重視している (La. 182e5-184c4, 188c4-189b6, 197d6-8, cf. 181a8-b1, 185e7-8, 195a4, 200a1-3) からである。Cf. D. Roochnik, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne* (The Pennsylvania University Press 1996) pp. 92-3. もしそうであるならば、ニキアスの見解 (いわゆる主知主義的解釈) に与するにせよ、ラケスのそれ (非主知主義的解釈) に加担するにせよ、「何であるか」の知としての③の吟味から見るとき、それらは表層的なものであることになる。Cf. T. Penner, 'The Unity of Virtue', in W. J. Prior (ed.) *Socrates: Critical Assessments*, vol. 4 (Routledge 1996: reprinted from *The Philosophical Review* 82 (1973)) p. 104 n. 8. なお、ニキアスとラケスの見解をめぐる『ラケス』篇の解釈史とその意義に関しては、Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) pp. 36-37, P. Woodruff, 'Expert Knowledge in the *Apology* and *Laches*: What a General Needs to Know', in W. J. Prior (ed.) *Socrates: Critical Assessments*, vol. 1 (Routledge 1996: reprinted from *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3 (1987)) pp. 293-294, 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) p. 158-178 を参照。

な一文をつぎのように言い換えたなかで、明らかにされる。

「〔ソクラテス〕①視覚が目には備わるときにそれ(c)が備わるかのもの(d)をより善くするということを、わたしたちがたまたま知っており(tygkhanomen epistamenoī)、②これに加えて、わたしたちがそれ(c)を目には備わるようにすることができる場合には、③視覚そのものがいったい何であるかをわたしたちが確かに知っている(ge ismen)のは明らかであり、それ(c)に関して、どのようにすればひとはそれ(c)をもっと容易にかつもっと上手に獲得できるのかということを、わたしたちは助言する者となるのです。」(La. 190a1-5)

ソクラテスによれば、「語るに価する助言者であり医者である」(La. 190a7-8)者が「視覚そのものがいったい何であるかを」知る者であるとされる。前述の一義的で技術的な事象連関を語りの場とすることを前提しているのだから、医者という「専門的な技術を持った者」が挙げられるのは当然であろう。しかし、助言者と医者を並列することによって、対話の在りかたは大きく変わろうとしている。すなわち、「より根源的な」考察の視点は、若者の教育から対話者自身の知へと転換されようとしているのである。何らかの特定の話題についての見解であるならば、たとえそれが魂についてであろうと、ラケスとニキアスはこれまで通り、間接的にその言論に関わり得たであろう。それがいまや、「より根源的な」考察の提案によって、対話者自身の知が問われようとしているのである。

いまやソクラテスがラケスとニキアスに直に向き合って対話する準備は整っている。対話の発端は「どのようにすればかれら(リュシマコスとメレシアス)の息子たちの魂に徳が備わって、より優れた者としてすることができるか」(La. 190b4-5)なのだから、「視覚」に対応する「それ(c)」とは徳であり、「かのもの(d)」とは魂である。したがって、助言者であるニキアスとラケスは「徳が何であるかを知って」(La. 190b7-8)いなければならない。ニキアスとラケスは唯々諾々と同意し、ソクラテスは「わたしたちが確かに知っていることに関しては、きっと何であるかも言うことができる」(La. 190c6)とたたみかけ、「勇氣とは何であるか」を問う第二幕が開始されることになる。

ところで、このソクラテスによる論題の転換には奇妙な捻じれが生じている。前節での議論では「若者たちの魂のために、学びごとについて考察している」(La. 185e1-2)ということによって、「学びごと」としての重装武闘術から魂へと論題が転換された。そして、「より根源的な」考察の提案を通じて、論題は再び魂から徳という「学びごと」へと戻ったかのようである。あたかもこれらの議論は、論題を重装武闘術から徳へと転換するため

の、ラケスやニキアスに対する目くらしであるかのようにさえ見える。もしそうであるならば、なぜソクラテスは率直に「重装武闘術について考察することは、徳について考察することになる」という議論を提示しなかったのであろうか。

確かに、「より根源的な」考察の提案は前述の一義的で技術的な事象連関の枠組みの内で語られており、その限りでは、捻じれが生ずるように見える。とりわけ、前提節①と②が徳についての専門的な技術者すなわち徳の教師を示唆している<sup>13</sup>とすれば、なおさらである。しかし、③の「何であるか」の知の吟味は、若者たちの「学びごと」の考察なのではない。というのも、前提節①および②と、帰結節③との間には落差があるからである。すなわち、前提①かつ<sup>14</sup>②が成立するならば③も成立し、かれは「それ(c)そのものを確かに知っている」ことになる。だが、「何であるか」を知っている者は必ずしも前提①かつ②を満たす者であるわけではないからである<sup>15</sup>。しかも、両者の「知」には異なった限定がされている。前提節①においては「たまたま知っており(tygkhanomen epistamenoi)」であるのに比して、帰結節③では「確かに知っている(ge ismen)」と語られている。この違いは視覚と目の例示においても保存されている。前者を知1、後者を知2と呼ぶことにしよう。これら二つの知が異なったものであるならば、「より根源的な」考察の提案がたんに「重装武闘術について考察することは、徳について考察する」ためのものではないことになる。なぜなら、知1において吟味されるのは「専門的な技術を持った者」の条件であるが、知2において吟味されるのは、上述のように対話者自身の知だからである。つまり、「重装武闘術について考察すること」は若者の「学びごと」の考察であり「専門的な技術を持った者」の考察であるが、「より根源的な」考察は対話者自身の吟味だからである。

<sup>13</sup> これらの条件がソフィストのことを指しているという推測は十分成り立ちうる。なぜなら、前述の論題の転換の際に、ソクラテスは自分には教師がいなかったことの原因として「ソフィストたちに報酬を払うことができなかった」(La. 186c3)ことを挙げているからである。Cf. Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) p. 96. また、他の対話篇におけるソフィストの描写も、この推測を支持しているように思われる。Gorg. 455a2-7, 459c6-460d, 508b3-c3, Prot. 318d5-320c1, 328d8-329d2, 360e6-361d6, Meno 70a1-c3, 90e10-95a1.

<sup>14</sup> ①と②が連言であることは、「これに加えて(kai proseti)」(La. 189e5)という接続詞によって明示されている。

<sup>15</sup> 論理的には明白なことである。(① ∧ ②) ⊃ ③であるとき、¬ ③ ⊃ (¬ ① ∨ ¬ ②) は成立するけれども (cf. La. 190b8-c2, J. Beversluis, 'Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?', in H. Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (Oxford University Press 1992: reprinted from *American Philosophical Quarterly* 24 (1987)) p. 112. ところが Benson, *Socratic Wisdom* (2000) pp. 127-130 は ¬ ① ∨ ¬ ②ではなく、¬ ① ∧ ¬ ②を導いてしまっている)、③ ⊃ (① ∧ ②) は論理的に妥当なかたちでは導出されないからである。事柄としての両者の違いを、Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*', in W. J. Prior (ed.) *Socrates: Critical Assessments* vol. 4 (Routledge 1996: reprinted from *Review of Metaphysics* 22 (1969)) p. 43 n. 5 のように、causal-conditions と evidence-conditions と呼ぶことも可能であろう。Cf. F. J. González, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, (Northwestern University Press 1998) p. 26.

したがって、ソクラテスによる論題の転換は、たんに重装武闘術から徳へのそれではなく、対話における「何かのために」を徳と見定めた上で、徳についての知1から知2への、すなわち徳の教師のもつべき知から対話者自身の知への転換なのである。実際、第二幕はまさに、知1とは異なる知2の把握をめぐる展開される。そして、その二つの知の異なりを理解したとき<sup>16</sup>、ソクラテスの言う「より根源的」という探求の在りかたがわたしたちに明らかにされることになる。

### 第3節 「勇気とは何であるか」<sup>17</sup>

「何であるか」の問いを前にして、ソクラテスの対話相手たちの答えはことごとく退けられる。ラケスとニキアスの答えも例外ではない。一般的には、かれらの答えが退けられるのは「それ(c)とは何であるか」の問いではなく、「何がそれ(c)であるか」の問いへの答えにすぎないからであるとされる。すなわち、かれらの答えは「勇気とは何であるか」ではなく、たんに「何が勇気あることか」という個別的な事例でしかないからであるとされる<sup>18</sup>。あるいは「何であるか」の問いが求めている答えと較べるならば、それが十分に

<sup>16</sup> pace 米澤茂『ソクラテス研究序説』（東海大学出版会 2000） pp. 161-163.

<sup>17</sup> 『ラケス』篇の問いが「徳とは何であるか」から「勇気とは何であるか」へと転換されることについて、ソクラテスは十分な説明を与えていない。「即座に徳の全体について考察するということはやめましょう、— というのも、それはおそらく、一層大きな仕事でしょうから」(La. 190c8-9)と述べているだけである。Vgl. P. Friedländer, *Platon*, Bd II (Walter de Gruyter & Co. 1964) S. 36-37, 285 Anm. 4. しかし、この問いの転換において勇気は「徳の部分」(La. 190d3)として探求されることになり、それがニキアスに対する吟味の大前提として論駁に大きな位置を占めることになる。e.g. 三嶋輝夫『『ラケス』解題』(1997) pp. 117-118, cf. Irwin, *Plato's Ethics* (1995) pp. 35-36, 43-44. そこで、推測を交えながら、この問いの転換の理由を挙げるとすればつぎの3点が考えられる。(1)徳そのものの探求において対話者たちが徳を語ろうとするとき、そこで語られるものは（それが徳そのものであるとしても、それは同時に）ある具体的な徳のかたち、たとえば「勇気」あるいは「節度や正義や敬虔さ」(La. 199d7-8)とならざるをえない。したがって、その場合、徳そのものを語ることと個別的な徳を語ることとの関わりが問われることになる。すなわち、徳の一性の問題を正面から引き受けざるをえず、対話者自身の「魂の世話」という側面が薄れていく。(2)そのような困難を一応分かった上で、あえて徳そのものを探求しようとすれば、その探求は「徳とは何であるか」の探求であるよりもむしろ、探求そのものの探求へと変質することになる。なぜなら、対話者には（勇気について『ラケス』篇においてしばしば引証されたような）徳そのものが現れる具体的な生活の場を見いだすことができず、探求そのものを支える基盤を見失うことになるからである。実際に、「徳とは何であるか」の問いを発している『メノン』篇では、対話者がアポリアに陥った後に(Meno 79e7-80d4)、探求そのものへの疑義が生じ(Meno 80d5-e4)、「想起説」(Meno 81a10ff.)・「仮設の方法」(Meno 86e1ff.)という新たな探求の端緒が示され、「徳とはいったい何であるかを探求することを手がける」(Meno 100b6)こととは異なったものとなっている。Cf. Vlastos, *Platonic Studies* (1981) p. 412. (3)ラケスとニキアスという老練な将軍(cf. La. 181d3-7)を相手とする探求として、「徳とは何であるか」という問いよりも、かれらの生に関係の深い「勇気」を問うことの方がより相応しく、かつ実りあるものとなる可能性が高い。

<sup>18</sup> Friedländer, *Platon*, Bd II (1964) S. 38, N. Gulley, *The Philosophy of Socrates*, (Macmillan 1968) pp. 9-10, Allen, *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms* (1970) p. 69, O' Brien, 'The Unity of the Laches' (1971) p. 305, Woodruff, 'Expert Knowledge in the Apology and Laches' (1987) pp. 286-287, W. J. Prior, *Socrates: Critical Assessments*, 4-vol. (Routledge, 1996) p. 4, Allen, *The Dialogues of Plato* vol. 3 (1996) p. 55, Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues* (1996) p. 165, 天野正幸『イデアとエピステーメー』（東京

は普遍的ではなかったためであるとされる<sup>19</sup>。しかし、ソクラテスがかれらの答えを退けるのは、普遍か個別かという論点によってではない。ソクラテスの問いの動きを追っていくとき、そこには上述の二つの知の問題が浮かび上がってくる。

### 3-1 ラケスに対する吟味

「勇気 (andreia) とは何であるか」の問いに、ラケスは「それを言うのは少しも難しくない」(190e4) とつぎのように答える。

「[ラケス] 隊列に踏みとどまって敵を防ぎ、逃げようとしなければ、その人は勇気がある (andreios)」(La. 190e5-6)

このラケスの答えはたんなる具体的な事例ではない。しかし、これとは異なる行為の型をまた「勇気がある」と挙げることができる。実際、ソクラテスは逃げながら戦うスキュティアの騎兵等を挙げ、このラケスの答えを退けている。したがって、勇気そのものを「多における一 (= 普遍)」とするならば、ラケスの答えはその「一に対する多」となり、それゆえに退けられたのだと見えるかも知れない<sup>20</sup>。しかも、つぎのソクラテスのことばはこの見方を裏付けるかのようである。

「[ソクラテス] さっきぼくが言ったこと、すなわち、あなたがうまく答えなかったのはぼくがうまく質問しなかったせいだというのは、そういうことです。つまり、あ

---

大学出版会 1998) p. 78.

<sup>19</sup> A. Nehamas, 'Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues', in his *Virtues of Authenticity* (Princeton University Press 1999: reprinted from *Review of Metaphysics* 29 (1975)) pp. 164-166, H. Benson, 'Misunderstanding the "What-is-F-ness?" Question', in H. Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (Oxford University Press 1992: reprinted from *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990)) pp. 124-125, 127-128, 131-132, 135 n. 12 (repeated in Benson, *Socratic Wisdom* (2000) p. 102 n. 13, 107-108), Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) p. 98, González, *Dialectic and Dialogue* (1998) p. 29, 285n. 2, Benson, *Socratic Wisdom* (2000) p. 114.

<sup>20</sup> いま問題にしようとしている解釈とは、たとえば、ラケスの答えは「狭すぎる」ゆえに退けられ、「より広い」第二の答えの導出がうながされたという解釈である。Cf. Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*' (1969) pp. 28-30, 40-1, Nehamas, 'Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues' (1975) pp. 164-165, Irwin, *Plato's Moral Theory* (1977) p. 43-44, R. Kraut, *Socrates and the State*, (Princeton University Press 1984) p. 259, Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) pp. 70-76, Woodruff, 'Expert Knowledge in the *Apology* and *Laches*' (1987) pp. 287-8, 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) pp. 152-153 (cf. 149), T. Irwin, *Plato's Ethics*, (Oxford University Press 1995) p. 23, 37, Allen, *The Dialogues of Plato* vol. 3 (1996) p. 55, 三嶋輝夫『ラケス』(1997) pp. 119-120, pace Penner, 'The Unity of Virtue' (1973) p. 86, Vlastos, *Platonic Studies* (1981) p. 41-1 n. 3, Beversluis, 'Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?' (1987) pp. 109-110.



なたに尋ねようと思ったのは重装歩兵戦において勇気ある人だけではなく、騎馬戦やあらゆる種類の戦いにおいて勇気ある人であり、さらに戦いに関して勇気ある人だけではなく、海に関する危険において勇気ある人びとも、また病気や貧乏や国政に関わる事柄について勇気あるすべての人や、さらにまた苦痛や恐怖に関して勇気あるすべての人のみならず、欲望や快楽に関して、踏みとどまったり身を翻したりしながら、闘うことに長けた人もなのです。というのは、このような事柄においても、ある人びとは勇気があるでしょうからね。」(La. 191c7-e2)

しかし、ラケスの答えがソクラテスによって退けられたのは、それが十分には普遍的ではなかったからではない。「さっきぼくが言ったこと」というソクラテスのことばは、ラケスの答えに対するつぎのソクラテスの返答を指している。

「[ソクラテス] ラケス、あなたはうまく語っている(eu . . . legeis)。しかし、おそらくははっきり言わなかったぼくのせいでしょうが、ぼくが質問しようと考えたことではなく、別のことをあなたは答えている。」(La. 190e7-9)

ラケスは「うまく語っている」のである。ただ、「何であるか」の問いとは「別のこと」を答えたために、退けられている<sup>21</sup>。個別的な事例だからでもなく、また十分に普遍的ではないからでもない。というのも、ソクラテスの問いをそのように、さまざまな個別を包含する一般性という視点から読み解こうとするならば、ラケスの答えは「うまく」語られているはずはないからである。つまり、ラケスの答えがたとえ個別的な事例ではないにせよ、十分に普遍的ではない限り、その答えは不十分なものであり、誤っていると評されるべきものだからである<sup>22</sup>。しかも、ラケスの最初の答えは重装歩兵戦に限ったとしても、とても「うまく語っている」と言われるものではない。なぜなら、その答えには、「ラケダイモン人たちの戦い方を除いて」(La. 191b8)という重大な例外があるからである。ラケダイモン人たちを除外するということは、重装歩兵戦をはじめとして戦争に関して「ギリシア人たちのなかで最も熱心である」(La. 183a3-4)人びとを例外とすることになる。実際、第一幕において重装武闘術を「学びごと」ではないと退ける際の、ラケスの主要な論拠の一つがラケダイモン人たちへの言及であった<sup>23</sup>。すなわち、ラケスの最初の答えに

<sup>21</sup> Cf. M.F. Burnyeat, 'Virtues in Action', in G.Vlastos (ed.) *The Philosophy of Socrates* (Anchor Books 1971) p. 212 n. 5

<sup>22</sup> Cf. Vlastos, *Platonic Studies* (1981) p. 223 n. 5.

<sup>23</sup> La. 182e5-183b7.

は主要な事例に例外があり、その一般性において破綻していることになるのである。では、ラケスの答えは何を「うまく語っている」のであろうか。

実は、ラケスの答えは「勇気とは何であるか」の問いにのみ向けられたものではないのである。ソクラテスは探求の手順をつぎのように説明していた。

「〔ソクラテス〕 それではまず最初に、勇気とは何であるかを言うべく試みることにしましょう。つぎにその後で、それがどのようにすれば若者たちに備わりうる (paragenoito) のかを考察することにしましょう」 (La. 190d7-e1)

つまり、ラケスにとって「勇気とは何であるか」の答えは、「それがどのようにすれば若者たちに備わりうるのか」という考察を想定して、語られたはずである<sup>24</sup>。なぜなら、ラケスは、「どのようにすればかれら（リュシマコスとメレシアス）の息子たちの魂に徳が備わって、より優れた者としてすることができるか」という相談の助言者として、ソクラテスに答えているからである。ラケスは「隊列に踏みとどまって敵を防ぎ、逃げようとしない」ことが勇気あることだと知っており、「それがどのようにすれば若者たちに備わるのか」について助言しようとしていたのである。したがって、ラケスの答えとは、「隊列に踏みとどまって敵を防ぎ、逃げようとしない」ことが若者たちに備わる時に、若者たちを勇気ある者としてを知っているという主張であったことになる。すなわち、ラケスは前述の知1によって、ソクラテスの問いに答えていることになる。「①どのようなものについてであれ、それ(c)があるもの(d)に備わるとき (paragenomenon) にそれ(c)が備わるかのもの(d)をより善くするということを、わたしたちがたまたま知っており (tygkhanomen epistamenoi)」という知1を、答えているのである。

確かに、知1の問題として見るとき、ラケスは「うまく語っている」はずである。アテナイの将軍として、重装歩兵に求める勇気とは「隊列に踏みとどまって敵を防ぎ、逃げようとしない」ことであろうからである。対話篇の冒頭部において、ラケスはデーリオンからの撤退戦におけるソクラテスの行いをほめたたえている (La. 181b1-4)<sup>25</sup>。そのソクラテスの行いこそ、ラケスが勇気と認める具体的な行為のかたちである。ラケスは将軍として、さきにソクラテスを「他の人がそのようにあろうと」 (La. 181b2-3) すべき範型として承認し、いまはその範型が指し示す普遍的な知を答えているのである<sup>26</sup>。ソクラテスは、重

<sup>24</sup> Cf. Penner, 'The Unity of Virtue' (1973) p. 104 n. 8, Benson, *Socratic Wisdom* (2000) p. 154.

<sup>25</sup> Cf. *Symp.* 220e7-221c1.

<sup>26</sup> 対話篇冒頭部からのラケスの一貫した立場は、勇気をめぐって変化していくニキアスのそれと

装歩兵に関する一義的で技術的な事象連関を問題とする限り、ラケスの軍事に関する専門的な技術者<sup>27</sup>としての語りを信頼し、「うまく語っている」と述べるほかはない。したがって、ラケスの最初の答えが退けられることの責任は、知1と知2との区別を「はっきり言わなかった」(La. 190e8)ソクラテスにあることになるのである<sup>28</sup>。

問題は、問われた事柄についての専門的な技術の有無にあるのではない。「勇氣とは何であるか」と問うことは、「速さとはいったい何であるかと問うていた場合と同じ」(La. 192a1-2)なのであり、その速さの問いに答えるのは専門的な技術者ではなく、ソクラテスのような素人だからである<sup>29</sup>。

「〔ソクラテス〕速さは、たまたま走ることににおいても、キタラを弾くことににおいても、語ることににおいても、学ぶことににおいても、他の多くのことににおいても、わたしたちに備わっており、ほぼ同一のことをわたしたちは所有している。・・・もし誰か

---

は好対照をなしている。なお、本稿注45参照。

<sup>27</sup> そもそもラケスとニキアスがリュシマコスによって相談相手とされた理由の一つは、かれらが将軍であり、軍事に関する専門家だったからであると言える。また、そうした認識の上に対話が行われていたことは、後のニキアスの答えに対する吟味のなかでもソクラテスによって示唆されている(La. 198e2-3)。確かに、アテナイの将軍職は、前5世紀には、テミストクレスやペリクレスなどのような政治指導者が占め、職業的なものという色合いは薄い。しかし、ペリクレスの死(前429年)を境に将軍職が政治指導者としての性格を失い、前4世紀にはいと専門分化してゆくことは周知の事実である。Cf. 橋場弦『丘の上の民主政』(東京大学出版会 1997) pp. 188-193。また、対話篇の内容構成から見ても、ラケスには政治的な志向が見られないのに対して、ニキアスについてはペリクレスの助言者であったダモンへの言及(La. 180c9-d3)やソフィストとの関係の示唆(197d1-5)がなされている。さらに、そのソフィストとの交流に関しての、ソクラテスの「最大のものを指導する人にとっては最大の思慮を分け持つことが似つかわしい」(La. 197e1-2)という発言も、ニキアスの政治志向を暗示していると言える(cf. La. 196b2-6)。すなわち、ラケスとニキアスという人物像は、実際の二人がどうあったかは別として、この対話篇においては、アテナイの将軍職がはらむ「軍事の専門家」と「政治指導者」という二つの方向性を指し示しているとも言えるのではないだろうか。『ラケス』篇の年代設定がデーリオンの戦い(前424年)以降かつマンティネイアの戦い(前418年、この戦いにおいてラケスは戦士として落命する)以前であることは、将軍職の変質がその頃から生じ始めたことを考え合わせると、非常に興味深い。Cf. Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) pp. 38-40。また、『ラケス』篇全体の四分の一以上が対話者たちの人物描写にあてられ(主として序幕及び第一幕第一場、cf. 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) pp. 146-148, 152)、「何であるか」の問いは後半部を占めるだけであるという対話篇の構成に、上述の背景もいくらかは反映されているように思われる。

なお、デルポイへのカイレポンの旅(そこでカイレポンは「(ソクラテスよりも)より知恵のある者は一人もいない」(Apol. 21a6-7)という託宣を受け取ることになる)を前422年から前413年の間であると推定し、『ラケス』篇の年代設定及び構成との関わりを示唆する見解もある。Cf. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and moral philosopher* (Cambridge University Press 1991) p. 252 n. 6, Benson, *Socratic Wisdom* (2000) p. 24, 24 n. 26, pace T.C. Brickhouse & N.D. Smith, *Socrates on Trial* (Princeton University Press 1989) p. 173 注 76。

<sup>28</sup> La. 190e5-6でのラケスの答えが「一(=普遍)に対する多」となっているとすれば、それは知2と知1との異なりとして捉えられるべきなのである。『ラケス』篇においては「一と多」「普遍と個別」は少なくとも、広狭で示されるような(質的にであれ量的にであれ)程度の差ではないからである。

<sup>29</sup> Cf. G. Vlastos 'Elenchus and Mathematics: A Turning-Point in Plato' *Philosophical Development*, in H. Benson (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates* (Oxford University Press 1992: reprinted from *American Journal of Philology* 109 (1988)) p. 144, 156 n. 48。

がぼくに「ソクラテスよ、それらすべてにおいて速さであるときみが名指しているところのものを、何であると語るのか」と問うたとしたら、その人につぎのように言うでしょう。短時間に多くのことを成し遂げる能力 (dynamis)<sup>30</sup>を速さとはぼくは呼ぶ、・・・。」(La. 192a2-b2)

したがって、「速さとはいったい何であるか」と問われ、走ることにける速さを答えるのは、速さそのものを「確かに知っている」ことではなく、速さを「たまたま知っている」ことでしかない。なぜなら、その速さは「たまたま走ることにける」現れているだけだからである。それが「たまたま走ることにける」現れた速さであるからこそ、それは「たまたま知っている」という知1となってしまうのである。裏を返せば、走ることにける、あるいはキタラを弾くことにける、速さに関する技術的な諸連関を把握することは可能である。それらは技術的な連関において成立する知であり、その限定された範囲においては、普遍性や一般性を帯びている。ラケスの最初の答えは重装歩兵戦における勇気でしかないけれども、それは前述のニキアスの多義的な目的連関の把握とは異なり、一義的で技術的な目的連関において勇気を捉えたものと言える。その意味では、ラケスは「うまく語っている」のである<sup>31</sup>。

<sup>30</sup> 三嶋輝夫『プラトン対話篇ラケス』(1997)にしががい「能力」という訳語をあてている。しかしこのことは、Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*' (1969) pp. 30 (Santas の訳語は faculty, power、以下同様に示す) や Penner, 'The Unity of Virtue' (1973) p. 104 n. 8 (power)、あるいは Burnyeat, 'Virtues in Action' (1971) p. 225-232 (power, capacity) の主張を受け入れることを意味してはいない。むしろ、「速さ」についてのソクラテスの例示に関する限りでは、Vlastos, *Platonic Studies* (1981) pp. 413-415, 414 n. 6 (quality, cf. Vlastos 'Elenchus and Mathematics' (1988) p. 144) の解釈を支持する。ただし、本章のラケスの在りかたについての解釈が正しければ、ラケスはそのようなソクラテスの意図に沿ってこのことばを解してはおらず、むしろ行為の原因としての行為者の性能・属性を答えたということになる。このような対話の流れを示すために、ここではあえて「能力」という訳語を受け入れた。

<sup>31</sup> この議論からすると、ラケスの答えは限定された範囲での普遍性や一般性しか帯びておらず、その意味でやはり十分には普遍的でなかったために退けられたように思われるかも知れない。しかし、ラケスがあらゆる技術的な諸連関にわたる答えをすることは不可能である。なぜなら、そのような答えをする場合、ソクラテスの例示 (La. 197c7-e2) にしがえば、ラケスは将軍という戦いの専門家であるだけでなく、航海の専門家でもなければならず、病気についてもそして経済や政治などについても、つまり関連するあらゆる事柄に関して専門家でなければならないことになるからである。なぜなら、技術的な連関を把握する者はその技術に関しての専門家だからである。したがって、あらゆる技術的な諸連関を包括するような答えは、それ自体として十分疑わしいものであることになる。実際、ソクラテスもそのような者として答えることを求めてはいないはずである。なぜなら、「勇気がいったい何であるかを確かに知っている」ことが成立したとしても、前述の「より根源的な」考察の提案に示されていたように、知1は必ずしも成立するわけではないからである。すなわち、「勇気が若者たちに備わるときに勇気が備わる若者たちをより善くするということを、たまたま知っており」(①) かつ「勇気を若者たちに備わるようにすることができる場合には」(②)、「勇気そのものを確かに知っている」(③) けれども、「何であるか」を知っている者が必ずしも条件①と②を満たすわけではないからである。さらに、条件①および②において成立する知1は、任意の、限定された範囲での技術的な連関の把握であって構わないからである。

しかし、「何であるか」の問いは、そのような知を求めてはいない。ソクラテスは「確かに知っている」と語る何かを、すなわちそれによってこそそれぞれのものごとを「勇気である」と語ることができる何かを求めている<sup>32</sup>。ソクラテスはラケスに、改めて「勇気とは何であるか」と問う。

「〔ソクラテス〕さあラケスよ、あなたもこのような仕方、勇気について、快樂においても、苦痛においても、そしていまわたしたちが勇気であると語っていたあらゆることにおいても、同一の能力(dynamis)であるものとは何であり、したがってまた勇気であると呼ばれるのかを、言ってみて下さい。〔ラケス〕わたしにはいまや、魂の何らかの忍耐強さであるように思われる、もしあらゆるものを通じてそうある(pephykos)ものを言わなければならないとしたら。」(La. 192b5-c1)

このラケスの第二の答えは、第一の答えが行為の型であるのに対して、行為者の在りかたを問題としている。この行為から魂への視点の転換<sup>33</sup>は、一見、「重装武闘術から魂へ」という、前述の論題の転換とよく似ている。ただし、論題の転換が「何かのために」という分節を語る場の転換であったのに比して、この視点の転換は語るべき対象の転換である。

ところで、第二の答えは「言わなければならないとしたら」という限定が付されていることから分かるように、それはラケスの姿勢の転換を示すものではない<sup>34</sup>。実際、第二の答えは、ある意味、第一の答えと何ら変わるところがない<sup>35</sup>。なぜなら、「魂の何らか

---

また、たとえラケスの答えがあらゆる技術的な諸連関にわたるものであったとしても、それは退けられたはずである。たとえば、万能の天才がいたとして、あらゆる技術的な諸連関を尽くすような答えを提出したとしても、それが知1である限りは、退けられることになる。なぜなら、それらは「たまたま知っている」ことが、すべての技術的な諸連関に関して、寄せ集められただけのものにすぎないからである。あらゆる「たまたま知っている」の集合は、「確かに知っている」を保証しないからである。

<sup>32</sup> 上述の引用に示されたように、「速さとはいったい何であるか」の問いとは「それらすべてにおいて速さであるときみが名指しているところのものを、何であるとするのか」の問いと同義なのである。実際、「勇気とはいったい何であるか」(La. 190d8, cf. 190e3)の問いは、下記に引用するように、「いまわたしたちが勇気であると語っていたあらゆることにおいても、同一の能力であるものとは何であり、したがってまた勇気であると呼ばれるのか」と言い換えられている。「何であるか」の問いは、わたしたちが何かを名指し、語り、呼ぶということのうちにあり、それらを離れて追求される何かなのではない。Cf. G. Vlastos, *Socratic Studies*, (M. Burnyeat (ed.)), Cambridge University Press 1994) p. 120 n. 19, *pace* Burnyeat, 'Virtues in Action' (1971) p. 226-230, T. Irwin, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, (Oxford University Press 1977) pp. 45-46, G. H. Kahn, 'Did Plato Write Socratic Dialogues?', Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (Oxford University Press 1992: reprinted from *Classical Quarterly* 31 (1981)) p. 41, Irwin, *Plato's Ethics* (1995) pp. 48-49.

<sup>33</sup> Cf. Allen, *The Dialogues of Plato* vol. 3 (1996) pp. 55-56.

<sup>34</sup> *pace* Benson, 'Misunderstanding the "What-is-F-ness?" Question' (1990) p. 126.

<sup>35</sup> *pace* Friedländer, *Platon*, Bd II (1964) S. 38, Irwin, *Plato's Moral Theory* (1977) p. 46, Allen, *The Dialogues of Plato* vol. 3 (1996) p. 56.

の忍耐強さ」とは、まさしくラケスが勇気の範型としてのソクラテスのうちに見たはずのものだからである。そうであるからこそ、論駁を始めるに際して、ソクラテスは「ほとんどぼくにはわかっている」(La. 192c5)と述べるのである<sup>36</sup>。事実、以下に示す論駁の諸前提の導出が、帰納や類比などの論証を用いることもなく、ソクラテス主導により非常に簡単に進んでいる。そのことは、それらの前提が既に確認済みの事柄であるか、あるいはラケスにとって自明の事柄であることを示唆している<sup>37</sup>。さらに、この第二の答えが修正を施された後にも、ラケスは「敵方の軍勢のなかにあって踏みとどまり、何とかもちこたえようとしている者」(La. 193a8-9)を勇気があると答えている。そこにあるラケスの姿勢は対話篇の冒頭からの、デーリオンにおけるソクラテスを勇気の範型としたそれと同じである。第一の答えも第二の答えも、軍事の専門的技術を有する者として勇気という徳を知っているという、ラケスの知の異なった表現なのである。

それゆえ、第二の答えとは、第一の答えにおいて歩兵戦の勇気ある行為の型として語っていたことを、ラケスなりにあらゆる場合に適合するように語り直したものであると言える。ソクラテスは問いかけのなかで「同一の能力(dynamis)」ということばを使い、また、上述の「速さとは何であるか」を語る際にも「能力(dynamis)」(La. 192b1)ということばを使用している。ラケスはこれらのことばを受けとめ<sup>38</sup>、あらゆる勇気あるものに共通する能力を語ろうとしたのである。そして、この語り直しはラケスの言論の捉えかたに根ざしている。重装武闘家への批判にも表れていたように、ラケスにとって言論はそれを語る人との「調和」(La. 188d3)によって制限されている<sup>39</sup>。勇気についての知が成立するとすれば、それは人から人へと簡単に受け渡されるものではなく、勇気ある行いをなす人にそくしてあるものでなければならないのである。つまり、上述の行為から魂への視点の転換とは、探求の深化を示すものではない。むしろ、ラケスがソクラテスによる吟味をたんなる表現の問題と捉えたことを示唆している。すなわち、第一の答えが勇気を語るものとしては狭すぎるがゆえにソクラテスの異議を招いた、それゆえより広く勇気を語るものとして第二の答えを行おう、と。しかし、狭い広いといった勇気を語る表現が問題なのでは

<sup>36</sup> pace Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) pp. 77-78.

<sup>37</sup> <前提1>において主張される事柄はさまざまな箇所、ラケスによって徳を称えるという形で示唆されている。e.g. La. 184c2-4, 189b4-6. それが口に出すまでもないほど当然のことであるとラケスが考えていたことは、その受け答えによっても知ることができる(La. 192c8-9)。思慮をともなった忍耐強さという、勇気に何らかの知を付加することを認める「前提2」は、アテナイの将軍として肯定すべき主張である。なぜならラケスは、重装武闘術を批判し、また勇気を知とすることを否定してはいるが(La. 195a)、戦争のために学ぶべきことがあることは認めているからである(La. 183a1-3)。また、<前提3>の「無思慮をともなった忍耐強さ」はラケスにとって「無謀」(cf. La. 184b5)を意味したであろうし、重装武闘術を無益である(cf. La. 182e1-4, 184b1-3)と主張する議論から見ても、<前提4>とともに自明のことであつたろう。

<sup>38</sup> 本章註30参照。

<sup>39</sup> Cf. La. 188c4-e4

— 23 —

ることになるでしょう。

〔ラケス〕 そのようだね。」 (La. 192d10-12) ・ ・ ・ 「修正されたラケスの答え」

この議論を支えているのは、「思慮－無思慮」「立派・よい－有害・わるい」という対立項である。これら二つの対立項を重ねあわせるところに、〈前提3〉と〈前提4〉は成立している。しかし一転して、これに続く議論では、この対立項の重ねあわせはもはや機能していない。むしろ、全く重なりあわないかのように扱われることになる。

(7) 「〔ソクラテス〕 そうした人たち（以下の〈帰納〉において勇気があるとラケスが認めた人びと）は（知識や）技術があって行う人びとよりも、思慮を欠きながら危険を冒し耐え続けているわけです。

〔ラケス〕 そう見えるね。」 (La. 193c9-12) ・ ・ ・ 〈前提5〉

(7) は以下の〈帰納〉(La. 192e2-193c8)からの帰結である。〈帰納〉は二つの部分からなっている。

〔前半部：思慮ある人について〕

(a) 「〔ソクラテス〕 たとえば、ある人が出費をすればより多くの金を得られることを承知の上で、思慮をもって忍耐強く金を使い続けるような場合に、あなたはその人を勇気があると呼ぶのでしょうか。

〔ラケス〕 いやゼウスに誓って、わたしはそうは呼ばない。」 (La. 192e2-5)

(b) 「たとえば、ある人が医者で、息子か他の誰かが肺炎にかかっているながら飲食の許可を求めているときに、屈することなくたえ忍ぶような場合はどうですか。」

〔ラケス〕 それもまた、けっして勇気ではない。」 (La. 192e6-193a2)

〔後半部：思慮を欠きながら危険をおかす人について〕 (La. 193a4-c8)

(c) 「〔ソクラテス〕 では、戦争において、つぎのような状況を思慮深く計算しながら、忍耐強く踏みとどまって闘おうとしている人はどうでしょうか。すなわち、他の人びとがその人に味方しに来るということ、またその人とともに闘う味方よりも数においても質においても劣った人びとを相手にしているということ、さらには有利な場所に陣取っているということを知っているのですが、そのような思慮と態勢を備えたうえで忍耐強く踏みとどまっている人のほうが、敵方の軍勢の中にあって踏みとどまり持ちこたえようとしている人よりも、勇気があるとあなたは主張するの



ですか。

〔ラケス〕このわたしには、ソクラテス、敵方の軍勢の中にある人の方がより勇気があると思われる。

〔ソクラテス〕ところが、その人の忍耐強さはもう一人の忍耐強さよりも思慮に欠けている。

〔ラケス〕きみの言うことは本当だ。」(La. 193a4-b4)

(d) 「〔ソクラテス〕騎兵同士の闘いにおいて、馬術の知識があって忍耐強く闘っている人ほうがその知識がないのにそうしている人の方よりも勇気において劣ると、あなたは主張されることでしょう。

〔ラケス〕わたしにはそう思えるね。」(La. 193b5-8)

(e) 「〔ソクラテス〕投石術や弓術や何か他の技術があって忍耐強く闘う人についてもですね。

〔ラケス〕全くその通り。」(La. 193b9-c1)

(f) 「〔ソクラテス〕池に飛び込んで潜りながら、その技術に通じていないのにその仕事を、あるいは何か他のそうしたことを、忍耐強く続けようと振る舞うすべての人たちの方が、そういった技術に通じている人よりも、勇気があると主張されることでしょう。

〔ラケス〕実際、誰が何か他のことを主張するだろうか、ソクラテスよ。

〔ソクラテス〕勇気があると考える限り、何もいえないでしょう。

〔ラケス〕いや全く、わたしはそう考えているよ。」(La. 193c2-8)

(3) と (4) から

(8) 「〔ソクラテス〕ところで、思慮を欠いた大胆さや忍耐強さは、先の議論において、醜くかつ有害であることがわたしたちに明らかになったのではないのでしょうか。

〔ラケス〕全くその通り。」(La. 193d1-3)

(7) と (8) から

(9) 「〔ソクラテス〕ところが、いまわたしたちは、あの醜いもの、すなわち思慮を欠いた忍耐強さが勇気であると主張しているのです。

〔ラケス〕わたしたちはそう主張しているように見えるね。(193d6-7)

(1) と (9) は矛盾する。

一般的には、(1) から (9) への議論は二つの論駁を構成しており、それぞれ「ラケスの第二の答え」((1) ~ (5)) と「ラケスの修正された答え」((6) ~ (9)) に対するものと考えられている<sup>41</sup>。その際、これら二つの論駁における「思慮と無思慮」をめぐっての、ソクラテスによる操作が問題とされることがある。すなわち、「ラケスの第二の答え」に対する論駁では「思慮と無思慮」は徳と悪徳として理解されているのに比べ、「修正された答え」に対する論駁では、〈帰納〉の諸例に明らかなように、知識や専門的な技術の有無と同義とされている、と。このソクラテスによる操作は、しばしば、「思慮」についてのラケスの洞察の不十分さを示すためであると解釈されている<sup>42</sup>。

しかし、「ラケスの修正された答え」に対するとされる論駁は、「思慮ある忍耐強さ」そのものに対してではなく、むしろ、(1) 〈前提1〉とラケスが同意した他の諸前提との整合性に向かっている。「修正された答え」に対する論駁そのものは、〈帰納〉[前半部]が終了した時点で完成していると言ってよい。なぜなら、[前半部]における「思慮ある人」の評価は(6)「ラケスの修正された答え」とあからさまに矛盾するからである。では、なぜソクラテスは(1)と(9)との矛盾によって論駁を締めくくろうとしたのか。ソクラテスの意図は明白であろう。ソクラテスは「ラケスの第二の答え」と「ラケスの修正された答え」それぞれの論駁を企てたのではなく、それらを一つのものとして論駁しようとしたのである。上述の(1)から(9)への議論の流れは二つの論駁ではなく、一つの論駁を構成しているのである。

このように考えるとき、「思慮と無思慮」についての操作はより深刻さを増すか見える。なぜなら、その操作は同じ一つの論駁の内にあるため、ソクラテスはそうした詐欺的な操作によってラケスを論駁したことになり、上述のような弁明は説得力を失うことになるからである。つまり、ラケスが論駁されたのは、思慮についての洞察の不十分さというよりも、その不十分さにつけこんだソクラテスの不正な操作に原因があることになるからであ

<sup>41</sup> Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*' (1969) pp. 30-34, Irwin, *Plato's Moral Theory* (1977) p. 46-47, Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) pp. 78-80, 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) p. 154, Vlastos, *Socratic Studies* (1994) pp. 109-110, Irwin, *Plato's Ethics* (1995) pp. 109-110, Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues* (1996) p. 165, Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) p. 98, 三嶋輝夫『『ラケス』解題』(1997) p. 121, González, *Dialectic and Dialogue* (1998) pp. 29-30, G.B. Matthews, *Socratic Perplexity: and the Nature of Philosophy* (Oxford University Press 1999) pp. 25-27, pace Benson, *Socratic Wisdom* (2000) pp. 65-66, 66 n. 29, vgl. Friedländer, *Platon*, Bd II (1964) S. 38.

<sup>42</sup> e.g. Friedländer, *Platon*, Bd II (1964) S. 38, 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) p. 155-157, Vlastos, *Socratic Studies* (1994) pp. 113-114, 116, Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) p. 99, 三嶋輝夫『『ラケス』解題』(1997) pp. 120-123. Cf. D.T. Devereux, 'The Unity of Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*', in *Prior Socrates: Critical Assessments*, vol. 4

る。さらに、上述の対立項についてのソクラテス操作はより大きな問題をはらんでいるように思われる。なぜなら、論駁の前半部においては「思慮－無思慮」「立派・よい－有害・わるい」という対立項を重ねあわせることによって論理を組み立てておきながら、後半部ではそれらの対立項の重ねあわせを分離することによって、あるいはそこに捩じれを帰結させることによって、論駁を導いていることになるからである。しかし、この論駁には、ラケスに対する不正な操作はない。

そもそも、(2)～(5)における「思慮と無思慮」と(7)以降のそれとが異なっているのは、ラケスにとって当然だからである。なぜなら、勇気とは「みずからの徳を正しく証明しようとする者が実際に証明しなければならない徳」(*La.* 189b5-6)だからである。つまり、思慮をともなう忍耐強さも、無思慮をともなう忍耐強さも、それらがその状況においてそうあるのが「正しい」と判断される限り、それらは勇気の証明となるからである。確かに、一般的には<前提2>や<前提3>が成立する。しかし、それらは思慮をめぐる忍耐強さについての言論であり、人の勇気あることの証明ではない。<帰納>が示すように、勇気があるかどうかの判断は、状況にそくしてなされるのである。ソクラテスは「(ラケスと)一緒に危険をおかし、自らの徳を証明してみせた」(*La.* 189b4-5)からこそ、ラケスによって勇気ある人と見なされたのである。思慮をともなう忍耐強さも、無思慮をともなう忍耐強さも、それらがその状況に「正しく」なされているならば、ともにその行為をなす人の勇気の証明となる。さらに言えば、異なった状況においては異なった思慮と無思慮があつてしかるべきであろう。したがって、勇気についての言論を構成する思慮と、個々の人の勇気を認める際の判断材料としての思慮が異なることは、ラケスにとって当然あり得べき事態なのである。それゆえ、(6)「ラケスの修正された答え」と<帰納>[前半部]における「思慮ある人」の評価が対立しているように見えようとも、それはラケスにとって矛盾とはなり得ない<sup>43</sup>。ラケスに対する論駁は(1)～(9)までを含んではじめて成立するのである。

しかし、裏面から言えば、ラケスの勇気の知には、勇気についての言論と個別の判断との間に埋めようのない乖離が生じていることになる。そして、それは必然的な帰結である。なぜなら、ラケスには個別の行為や人物を「勇気ある」と認める判断と、勇気という徳を語る言論とを架橋する術がないからである。ラケスにとって、個々の勇気は実際の行為によって証明され得るが、言論はそれを語る人との「調和」によるからである。ラケスは、将軍としてあるいは助言者として、何が勇気ある行いなのか、誰が勇気ある人なのかを知

(Routledge 1996: reprinted from *The Philosophical Review* 101 (1992)) pp. 140-141 n. 18.

<sup>43</sup> Cf. Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*' (1969) pp.

る。換言すれば、何が勇気あることかを判別し、勇気が備わるとき人をより善くすることを知っているという、あの知1を有している。しかし、そのラケスの知は、たとえ一般性を帯びようとも、それ自体の確かさを保証しない。なぜならラケスが事柄としての勇気を語ろうとするとき、その言論は語り手であるラケスとの「調和」によってのみ、その価値を保証されるからである。しかも、ラケスはその徳を実際の行為によって証明することによって、語り手であることを保証される。つまり、ラケスの言論は、その端緒を実際の行為という言論の外部に依存せざるを得ないがゆえに、それ自体の確かさを保証することはできない構造になっているのである。それゆえ、ラケスの個別の判断に一般性を持たせたとき、(7)〈前提5〉が帰結し矛盾が生じてしまうのである。

したがって、ラケスは思慮についての洞察不足によって論駁されたのではない<sup>44</sup>。勇気についてのみずからの言論とその個別の判断との溝を埋めることができないがゆえに、論駁されたのである。その溝が前述の対立項の重ねあわせと分離として、議論の表層に現れたのである。「思慮—無思慮」「立派・よい—有害・わるい」という対立項の重ねあわせと分離はソクラテスによる操作ではなく、むしろこのラケスの言論と個別の判断との乖離を反映している。論駁の後、ラケスは「勇気について、それが何であるかを理解していると思っているが、どのようにしてかは知らないが、たったいまわたしから逃げだしてしまい、それを言論によって掴んで何であるかを言うことができない」(La. 194b2-4)と述べる。ラケスが口惜しく思うのは、「思慮」についてのみずからの思いなしではない。行為の現場にそくしての判断を言論において掴もうとするとき、そこに生じる溝を埋めることができないという「もどかしさ」(La. 194a8-b1)なのである。

ラケスの言論はすべて、かれが実際に見聞きし、経験したことに基づいている。それは対話篇の冒頭部<sup>45</sup>より変ることはない。勇気についてのラケスの言論は、かれがその生において培ったものである。実際に経験した勇気によって裏打ちされているからこそ、その言論はラケスと「調和」し、口にすることが許される。「帰納」におけるさまざまな個別の判断もまた、ラケスはみずからの生にそくすることによって行っているはずである。なぜなら、そのようにみずからの生にそくすることが、ラケスの語りを支える唯一の方法だったからである。しかし、上述のように、みずからの生にそくすることのゆえに、それら

33-34.

<sup>44</sup> Cf. Devereux, 'The Unity of Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*' (1992) pp. 131, Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues* (1996) p. 158, Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) p. 106, *pace* Vlastos, *Socratic Studies* (1994) pp. 113-114.

<sup>45</sup> La. 180b1の最初の発言も、それに続くソクラテスについての話題も、さらには重装武闘術についての見解も、すべてラケス自身が実際に経験したことを基に発せられている。Cf. Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) p. 72, Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) pp. 92-93, 97, 101, 105-7, González, *Dialectic and Dialogue* (1998) p. 25, 30, 34.

両者の溝を埋めることができないのである。では、ラケスとは異なった仕方によって、勇氣についての言論と個別の判断とをつなぐ可能性はないのだろうか。「勇氣は知とは無関係である」(La. 195a4)とするラケスには閉ざされた道かもしれないが、わたしたちには十分開かれている。ニキアスはそこに登場することになる。

### 3-2 ニキアスに対する吟味

ラケスとは対照的に、ニキアスは「勇氣をある種の知であると語る」(La. 194d9)者として再登場する。ラケスに対する吟味が「行き詰った(apora)」(La. 194c4)原因を、ニキアスはつぎのように分析する。「わたしにはさっきから、きみたちが勇氣をうまく定義しようには思えないのだ、ソクラテスよ。というのも、かつてあることをきみがうまく語るのをわたしは聞いたことがあるが、そのことをきみたちは用いていないからだ。」(La. 194c7-9)と。ニキアスが耳にしたソクラテスのことばとは、「わたしたちのそれぞれは、知を有している(sophos)事柄に関しては善くあり(agathos)、無知である事柄に関しては悪しきもの」(La. 194d1-2)という言論である。ニキアスはここから「勇氣ある人が善い人である(agathos)からには、知ある人(sophos)であることは明らかだ」(La. 194d4-5)と主張し<sup>46</sup>、勇氣をつぎのような知であると語る。

「[ニキアス] 戦争ならびにそれ以外のあらゆることにおける恐ろしいことと平気なことについての知識(epistēmēn)」(La. 194e11-195a1)

この答えを軸に、ラケスとニキアスが明確に対比される。ラケスはつぎのような反例によってニキアスの答えを論駁しようとする。「医者とは病気における恐ろしいことの知識を持っているが」(La. 195b3-4)、医者を勇氣ある人とは呼ばない。「また、他のすべての専

<sup>46</sup> このニキアスの推論には形式上、問題がある。「ソクラテスのことば」から推論し得るのは、「勇氣ある人が知ある人であるならば、知を有している事柄に関して、善い人である」ないし「勇氣ある人が善い人ではないのなら、その点に関しては、知ある人ではない」であり、「勇氣ある人が善い人であるからには、知ある人である」ではないからである。ニキアスの推論が成立するためには、「ソクラテスのことば」のうちに「わたしたちのそれぞれは、善くある事柄に関しては知を有している」ということが含まれていなければならない。したがって、この推論は、ニキアスが「知ある人(sophos)」を「善い人(agathos)」の必要条件であると、あるいはそれらを同義であると主張し、「ソクラテスのことば」をそのように理解していることの表明に他ならないことになる。Cf. I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. 1 (Routledge & Kegan Paul 1962) pp. 215-216, Friedländer, *Platon*, Bd II (1964) S. 39, Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*' (1969) p. 34, Allen, *The Dialogues of Plato* vol. 3 (1996) p. 56, *pace* Penner, 'Socrates and the early dialogues' (1992) p. 157 n. 35なお、「ソクラテスのことば」における知に関する限定が、ニキアスの推論において外されているという点については、加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) pp. 165-166を参照。この限定の解除を見逃すとき、Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*'

専門的な技術を有している人 (dē miourgoi) も、自らの専門的な技術における恐ろしいことと平気なことを知ってはいる。しかしだからといって、かれらが勇気あるということには少しもならない」(La. 195b8-c2)と。ラケスにとっては当然の反論である。なぜなら、専門的な技術に代表される事象連関の把握は、ラケスにとって勇気とは全く異なるからである。また、ラケスがそのような理解をしているからこそ、前述の論駁における「帰納」は成立したのである<sup>47</sup>。そしてわたしたちもまた、そのラケスの理解を共有している。たとえば、他者を守るために身をていするものを、それが人であれ獣であれ、わたしたちは「勇気」や「勇敢」ということばによってほめたたえるからである。そこには専門的な技術は「無関係である」(La. 195a4)。しかし、もしその行為が「思慮深く計算しながら」(La. 193a4)行われたものであるなら、ラケスがそうしたように、わたしたちそれが勇気あるものであることを否定するであろう。ラケスの反例はかれひとりの思いではなく、ごく普通に勇気を語ることから生ずる反論なのである。このわたしたちの日常性に根差した反論に対して、ニキアスは専門的な技術とは異なる知を示し、これらの反例を退けようとする。

「〔ニキアス〕というのは、(ラケスは)医者が病人たちに関して、健康的なものと病的なものを言うことができること以上のことを知っていると思っているからだ。しかし、かれらはそれだけのことを知っているにすぎない。ある人にとって病んでいることよりも健康であることの方が恐ろしいかどうか、きみは、ラケス、まさにそのことを医者が知っていると考えているのかね。」(La. 195c7-11)

反例を退けた上で、ニキアスは「思慮あるものを勇気あるものと呼んでいる」(La. 197b6-c1)。なぜなら、勇気としての思慮は専門的な技術とは異なり、「死や病気や財産の喪失や、あるいはまた戦争や他の何かの競技の勝利」(La. 195e10-196a2)について「それらを被る方がよいのか、あるいは被らない方がよいのか」(La. 196a2)を判断するものだからである。たとえば、医者は病気に関しての事象連関を把握し、将来の病状を予測し、任意の目的に基づき医療の方針を立てる。しかし、その任意の目的は医者の方針ではなく、勇気としての思慮を持つ人が判断すべきものだからである。なぜなら、「死ぬこ

---

(1969) pp. 39-40 のような非難が生ずる。

<sup>47</sup> このニキアスに対する批判のうちに、ラケスが第一幕において行った重装武闘家ステシレオスへの批判(La. 183c8-184a7)との同質性を見いだすことは容易である。Cf. González, *Dialectic and Dialogue* (1998) pp. 34-35. なぜなら、ラケスは論駁の前も後も一貫して同じ立場を取っているからである。しかし、対話篇の構造として、ラケス対ニキアスという二肢構造のうちに、ステシレオスとニキアスとの類比を読み取ろうとするのは、少し穿ちすぎであろう。

とがその人にとってためになる人と、生きていることがその人にとってためになる人とは、同じものが恐ろしい」(La. 195d4-5)わけではないからである。というのも、ニキアスによれば、「すべての人にとって生きていることはよいこと」(La. 195d1)ではなく、「大衆にとっては死ぬことがよいこと」(La. 195d1-2)だからである。したがって、未来を語る予言者すらも、ニキアスにとっては専門的な技術と同様に「将来の出来事の兆しを見分ける」(La. 195e9)だけの者にすぎないと見なされる。つまり、ニキアスが区別する二つの知はそれぞれ異なった事柄に関わるのである。一方は「将来の出来事」の予測や予言に関わり、他方はその出来事の善し悪しの判断に関わっている。あたかも事実の把握と価値判断の区別<sup>48</sup>であるかのように見える知の領域の違いが、ニキアスの二つの知を異ならせているのである。したがって、勇氣という「その知識そのものを加えて獲得しなければ、医者も予言者もそれを知ることになれば、勇氣ある人ともならない」(La. 196d5-6)のである。

ニキアスの言う二つの知の区別は、「根源的な」考察において示された知の二つの在りかたを思い起こさせるかもしれない。ニキアスの知も、ソクラテスが問い求めた「何であるか」の知も、共にラケスの知とは峻別されるものだからである。前述のように、ラケスの答えは一義的で技術的な目的連関において勇氣を捉える知1でしかなく、「勇氣とは何であるか」を語る知2ではないがゆえに退けられた。そして、いままた、反例として挙げられた専門的な技術が勇氣とは異なる知として退けられているからである。

しかし、ニキアスの知とソクラテスが求める知2とは似て非なるものである。なぜなら、知1と知2は何よりもまず「たまたま知っている」「確かに知っている」という、知としての在りかたにおいて区別されるからである。さらにわたしたちの日常性との関係において、つぎのディレンマはニキアスの知がはらむ基本的な問題を暴くことになる。すなわち、ニキアスの主張にしたがえば、

「[ソクラテス] いかなる獣についても勇氣を認めないか、さもなければ、ある獣をとてとも知恵があると認め、(勇氣という知を) 知ることが困難であるので少数の人間しか知らないことを、ライオンや豹やある種の猪が知っている」と主張するか、のどちらかです。」(La. 196e3-7)

<sup>48</sup> Cf. Gulley, *The Philosophy of Socrates* (1968) p. 158, Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*' (1969) p. 35, 43 n. 7, Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) pp. 100-101, 三嶋輝夫『『ラケス』解題』(1997) p. 128, *pace* Penner, 'Socrates and the early dialogues' (1992) pp. 137-138, 164 n. 61, Vlastos, *Socratic Studies* (1994) pp. 111-112, 116, González, *Dialectic and Dialogue* (1998) pp. 39-40.

わたしたちはある種の獣をも「勇気がある」と語る。わたしたちの日常性を反映した語りかたに基づき、ソクラテスはディレンマを突きつけている<sup>49</sup>。ラケスは我が意を得たりとばかりに喜ぶが、ニキアスはあっさりとその日常の語りかたを切り捨てる<sup>50</sup>。

「[ニキアス]わたしとしてはおそらく獣のことを勇気があるとは呼ばないだろうし、無考えであることによって恐ろしいことを恐れない他のどんなものについてもそう呼ばずに、恐いもの知らずの愚か者と呼ぶ。」(La. 197a6-8)

したがって、ニキアスにとってわたしたちの日常の語りかたは問題とはならない。ニキアスの知は、上述の生と死に関する大衆への蔑視にも現れていたように<sup>51</sup>、そのような語りかたのうちにはないからである。なぜなら、先にニキアスが語った「ある人にとって病んでいることよりも健康であることの方が恐ろしいかどうか」を知るということは、ある医療を受けることが「誰にとって」そして「何のために」であるかを知ることが要求するが、その知はわたしたちすべてに開かれているわけではないからである。

「[ニキアス] 勇気と先慮にはある極めて少数のものが与るのに対して、向こう見ずとか大胆さとか先慮を欠いた恐いもの知らずについては、極めて多くのものが与る、……。きみ(ラケス)や大衆が勇気あると呼ぶそれらのものをわたしは向こう見ずなものと呼び、他方わたしが語ったことに関して思慮あるものを勇気あるものと呼ぶのである。」(La. 197b2-c1)

ところで、対話篇第一幕において、ニキアスは重装武闘術を学ぶことの「何かのために」をさまざまに語っていた。すなわち、「若者たちにとって」「からだのために」など。その結果として、ニキアスはその分節によって生じる言論を引き受けることはなく、間接的な関わりかたに留まっていた。第一幕においてニキアスが語った限りでは、「何かのために」という分節に関して何を選び取るかは学ぶ人にかかっており、「何かのために」は一義的には決定され得ないからである。しかしいまや、ニキアスは思慮としての勇気を語ることによって、たんなる「動機」や「誘因」ではなく、一義的に定まる「誰かにとって」の「何

<sup>49</sup> Cf. Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) pp. 96-98, Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) pp. 101-102, 三嶋輝夫『『ラケス』解題』(1997) pp. 129-130.

<sup>50</sup> Cf. Benson, *Socratic Wisdom* (2000) pp. 50-51 n. 56, 68 n. 37.

<sup>51</sup> Cf. 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) pp. 167-70.



かのために」を語ろうとしている。「誰かにとって」の「何かのために」という分節は、「大衆」にとってはさまざまにあるいは誤った形で表れようとも、「少数の人間」の知によって正しく一義的に把握され得ることになるからである。

ラケスから見るならば、このニキアスの答えは「言論による飾り立て」(La. 197c3)以外のなにものでもない。なぜなら、ニキアスは日常性にそくした語りかたを切り捨てようとしているが、それは言論からその基礎を取り除いてしまうことになるからである。「大衆」の知とは、ラケスの名が挙げられていることにも表わされているように、多くの人が営む日々の生に根差した知である。勇気あると呼ばれる獣を勇気あるものと多くの人が語るのは、その言論がかれらの生に裏打ちされているからである。専門的な技術を知の代表として見なすのも、それがかれらの生において実際に力を発揮していると認めるからである。ラケスからすれば、ニキアスの言う「少数の人間」の知は「用語の分類」(La. 197d5)といったことに「細々と理屈をこねる」(La. 197d7)ようなものであり、それは「大衆」の日々の生から遊離した言論として、すなわち「空虚な言論」(La. 196b7)として断罪されるべきものであることになる<sup>52</sup>。このラケスによる断罪を、ラケスの反例においてそうしたように、わたしたちは共有すべきであろうか。ソクラテスはなお慎重である。

「[ソクラテス] いったいどこに目を向けて先の定式を勇気だとされるのか、ニキアスに問いただす価値があるとわたしには思われます。」(La. 197e2-4)

ここからニキアスに対する、徳の一性をめぐる論駁が開始される。すなわち、勇気が「徳の部分」(La. 198a2)であるという議論の前提と、「恐ろしいことと平気なことの知識」の吟味から導かれる帰結「あなた(ニキアス)によって語られたことは徳全体である」(La. 199e3-4)との矛盾に、ニキアスは追い込まれることになる。この論駁において要となっているのは、つぎの前提である<sup>53</sup>。

「[ソクラテス] では、どうでしょう。ニキアスよ、あなたはつぎのことについてわたしたちに賛同されるのでしょうか。すなわち、同一の事柄については、これから生

<sup>52</sup> Cf. Vlastos, *Platonic Studies* (1981) p. 269, Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) p. 99, *pace* González, *Dialectic and Dialogue* (1998) p. 33.

<sup>53</sup> Cf. Penner, 'The Unity of Virtue' (1973) pp. 99-100, P. Woodruff, 'Socrates on the Parts of Virtue', in W. J. Prior (ed.) *Socrates: Critical Assessments*, vol. 4 (Routledge 1996: reprinted from *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary vol. 2 (1976)) p. 118, Irwin, *Plato's Moral Theory* (1977) p. 89, 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) pp. 174-175, Vlastos, *Socratic Studies* (1994) p. 121, Irwin, *Plato's Ethics* (1995) pp. 42-43.

じることについても、現に生じていることについても、既に生じたことについても、同一の知識が理解していると。〔ニキアス〕賛同しよう。」(La. 199a6-9)

この前提に基づき、「これから生じる悪についての予期」(La. 198b9)としての恐ろしいことと「これから生じる悪ではないもの、もしくは善」(La. 198c3-4)の予期としての平気なこと、それらについての知識は、「これから生じる善と悪についてだけではなく、現に生じているもの、既に生じたもの、すなわちあらゆる在りかたにおける善と悪について」(La. 199b10-11)の知へと拡大される。前述の「ソクラテスのことば」についてのニキアスの解釈(La. 194d1-5)にしたがえば<sup>54</sup>、あらゆる善と悪に通じている人は「徳に欠けること」(199d4-5)はないはずであり、ニキアスの答えは「徳の一部分ではなく、徳全体」(La. 199e3-4)であったことが帰結するのである。

論駁は淡々と進んでいる。ニキアスはとくに抵抗することもなく、ソクラテスにつぎつぎと同意を与える。しかし、上述の前提を導く際に知として語られるものは、専門的な技術ばかりなのである。医術(La. 198d4-e1)、農作の技術(La. 198e1-2)、そして統帥術(La. 198e2-199a3)という、ニキアスが思慮としての勇気とは峻別した知識を例示として、上述の前提が成立するのである<sup>55</sup>。しかも、この前提を導出する際に、ソクラテスは当の対話相手であるニキアスの同意を得る前に、一見この論駁とは関係なさそうなラケスの同意を得ようとしている。このことは何を意味しているのか。そして、ニキアスはなぜソクラテスの問うがままに淡々と同意を与え、論駁されていくのであろうか。

実は、ニキアスには専門的な技術を範型として知が語られることに対して、言うべきことが何もないのである。なぜなら、ニキアスの言う二つの知は、知の在りかたによってではなく、その知の関わる事柄によって区別されていたからである。しかも、ニキアスはわたしたちの日常の生にそくした語りかたを切り捨てながらも、それに代る語りかたをもっ

<sup>54</sup> 『ラケス』篇の「徳の一性」に関して、Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*' (1969) p. 37 及び 44 n. 12 が指摘する難点は、ニキアスによる「ソクラテスのことば」の解釈を見逃したことから生じている。本稿注 43 参照。したがって、この議論がニキアスに対する論駁である限り、それは論駁の傷とはなり得ない。「徳の一性」の議論にコミットしているのは、ソクラテスではなく、ニキアスだからである。pace Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*' (1960) pp. 38-39, Penner, 'The Unity of Virtue' (1973) p. 99, Woodruff, 'Socrates on the Parts of Virtue' (1976) pp. 118-119, Kraut, *Socrates and the State* (1984) p. 260-262, 三嶋輝夫『『ラケス』解題』(1987) pp. 133-134. Cf. Vlastos, *Platonic Studies* (1981) pp. 267-269, 422-423, 423 n. 9, 443-445 (UVP 266. Appendix), 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) p. 265 注 47, Devereux, 'The Unity of Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*' (1992) pp. 129, 132, Penner, 'Socrates and the early dialogues' (1992) pp. 141-142, 144, 166n. 68, Benson, *Socratic Wisdom* (2000) pp. 69-70.

<sup>55</sup> ニキアスの知はそもそも、「笛吹き」の術(La. 194e)や「キタラ演奏術」(La. 194e)という専門的な技術とは異なる知として導入された。それがいかなる異なりであったかが、ここで改めて確認されているのである。Cf. Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) p. 100.

ていないからである。すなわち、わたしたちの日常の語りかたにおいて専門的な技術が知として語られる限り、かつまたニキアスの言う二つの知には知としての在りかたに区別がないからには、専門的な技術を論拠とする上述の前提の導出に対して全くなす術がない。異議を唱えるためには、専門的な技術が知であることを何らかの意味で否認するという、日常の語りかたとは異なる言論が必要となるからである。しかし、ニキアスは日常の語りかたを切り捨てはしたものの、日常の語りかた以外のいかなる言論も用意してはいない。わたしたちの日常の生にそくしてある「大衆」の知の他に「少数の人間」の知を定立しながらも、その「少数の人間」の知を問われるとき、わたしたちの生にそくして語られる知の在りかたを、ニキアスは黙って認めざるを得ないのである。ソクラテスが求めたラケスの同意は、このことを確認するための装置として機能している。ソクラテスがラケスとともに語っているという形をとり (*La.* 198b2f., c9-10, d1f.), かつ語った事柄についてラケスの同意を求める (*La.* 198b9-c1, 199a3-5) という、一見不必要にすら見える手続きは、上述の前提が、「恐ろしいことと平気なこと」を善悪の予期へと言い換えることを含めて、すべて日常の生にそくした語りかたのうちにあることを示している。これらの手続きを踏み、ニキアスの知が日常の生にそくした語りかたによって語られることを確認し、上述の前提の導出へと至るのである。

このように、ニキアスに対する論駁はその表層においては、徳の一性をめぐるものである。しかし、ニキアスが論駁されたのはたんに徳の一性において齟齬を来したからではない<sup>56</sup>。なぜなら、ニキアスにはまだ「もしわたしの答えが徳の全体を示しているのであれば、それはそれで結構なことではないか」と開き直ることも可能だからである<sup>57</sup>。この論駁においてニキアスが直面している矛盾とは、「大衆の知」に対する「少数の人間の知」として、たんなる事象連関の把握にとどまることを拒否し、わたしたちの日常の生にそくした語りを切り捨てながらも、善悪についての判断を行う「少数の人間の知」がわたした

<sup>56</sup> Cf. Croomie, *An Examination of Plato's Doctrines* (1962) vol. 1, p. 216.

<sup>57</sup> Cf. Kraut, *Socrates and the State* (1984) p. 260, Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues* (1996) pp. 167-168. たとえば、『ゴルギアス』篇 (*Gorg.* 459c3-5) や『プロタゴラス』篇 (*Prot.* 331b8-c4) などは、この種の開き直りと言える。また、それらの対話篇において開き直りを可能としたのは、ゴルギアスとプロタゴラスには自他ともに許す専門的な技術があり、「どこに目を向けて」語るべきかが、かれらには、見えていたと思われるからかもしれない。しかし、『ラケス』篇においては、この開き直りは論理的に既に封じ込められていると解することもできる。Cf. Santas, 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*' (1969) p. 37. また、Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) pp. 99-100 のように、勇気を徳の部分であるとする前提に、そもそもニキアスがコミットする必然性を疑うことも可能であろう。「徳の部分のなかから」 (*La.* 190d3) 勇気を選び出すことは、「大衆」 (*La.* 190d5) の思いを論拠としていたからである。それゆえ、たんに論理的な整合性のみを問題とするならば、大衆の知を切り捨てたニキアスにとっては、徳を部分であるとする前提を退けるべきであることになる。Cf. Irwin, *Plato's Ethics* (1995) pp. 43-44, Matthews, *Socratic Perplexity* (1999) pp. 22-23, 25.

ちの日常の生にそくして語られることを拒否できないということなのである。しかし、この矛盾は、ニキアスにとって、自分の言論に内在するものとしては捉えられていない。なぜなら、矛盾は自分の言論ののうちにあるではなく、ソクラテスやラケスに対してその言論を十分には語り得なかったから生じたのだと、ニキアスには見えているからである。

「〔ニキアス〕わたしとしては、わたしたちの論じていた事柄について、わたしによって適切に述べられたといまも思うし、もしそれらのうちで何かが十分に述べられていないとしても、今後ダモンや、・・・また他の人びとと一緒に正せるものと思っている。そして、それを確証したときには、きみ（ラケス）にも教えてあげることになろう、だし惜しみすることなく。」（*La.* 200b2-7）

上述の矛盾に直面しながらもなお、ニキアスは自分の言論の基本的な正しさを信じている。なぜなら、その矛盾は日常の語りかたにおける矛盾であり、その日常の語りかたとはそもそも、ニキアスが「恐いもの知らずの愚か者」と見なすものたちを勇気あるものと呼び慣わしている語りかただったからである。つまり、日常の語りかたにおける矛盾は、ニキアスにとって、おのれの言論の歪みを示すことにはならず、むしろ日常の語りかたの不正確さの証となるのである。それゆえ、「ダモン譲りの知恵」（*La.* 200a2）と称されるニキアスの知とは、そうした日常の語りかたの不正確さを一つ一つ正していくという「用語の分類」（*La.* 197d5）の知識であると示唆されたのである<sup>58</sup>。したがって、ニキアスの知はたとえ日常の語りかたにおいて矛盾を生じさせたとしても、むしろその日常の語りかたを正すものであるがゆえに、それへの信頼は一向に揺るがないのである。このような形でみずからの言論を確信する限り、確かに「わたし（ニキアス）にとっては実際、ソクラテスによって吟味されることは、不慣れなことでもなければ、不快なことでもない」（*La.* 188b5）のであろう。矛盾に直面したニキアスにとって必要なことは、みずからの言論を再考することではなく、「ダモンや、・・・また他の人びとと一緒に」矛盾を生じさせた日常の語りの不正確さを明らかにし、それを正し「確証する」という作業だからである。ニキアスは、みずからの言論がソクラテスの問いの答えとはなっていないということに気づいていないのである。

したがって、ニキアスの知がわたしたちの日常の語りかたと異なった何かに「目をむけている」限り、それはソクラテスへの答えとはならない。なぜなら、ソクラテスの求める「何であるか」の知とは、それによってこそ「勇気がある」とわたしたちが語る何かだか

らである。わたしたちが誰かを、たとえば戦いにおいて「勇気がある」と語るときの、あるいは何かの医療を受けることにおいて「勇気がある」と語るときの、それらそれぞれのわたしたちの語りを確かなものとしている何かを問うているからである。「勇気とは何であるかを確かに知っている」と言うとき、わたしたちが知っているのは勇気についての「用語の分類」ではないのである。たとえわたしたちの日常の語りかたが不正確なものであるとしても、そしてニキアスの知がそれを正すものであるとしても、否、それゆえにこそ、そのような知と日常の語りかたとの関わりあるいは隔たりが問われる<sup>59</sup>。「いったいどこに目をむけて先の定式を勇気だとされるのか」と<sup>60</sup>。ニキアスは日常の語りかた以外のどこにもみずからの言論の在り処を示すことができずにいる。上述の矛盾はそこに生じ、ニキアスは論駁されるのである。

ラケスも、そしてニキアスも、ソクラテスの「何であるか」の問いに答えることができない。かれらに対する吟味は、ソクラテスの問いが求める知がたんに個別に対する普遍、あるいは事実に対する価値という図式によっては答え得ないことを示している。ラケスの答えに対しても、ニキアスのそれに対しても、具体的な個々の場面における「勇気がある」という語りにそくして吟味が行われている。それは、「根源的な」探求の提案における何かを「確かに知る」ということへの問いが、わたしたちの日常の語りを支えている何かを答えることを要求するからである。わたしたちが何かを語り、そして何かを確かに知っていると言うときの、わたしたちの「知っている」という語りそのものを問うているからである。すなわち、ソクラテスの「何であるか」の問いは、対話者自身の知の吟味であるとともに、知そのものが成立する場への問いであるという意味で、まさに「根源的な」探求なのである<sup>61</sup>。

## 結び

ラケスも、そしてニキアスも、かれらが日々思い抱いてきた勇気について問われ、アポリアへと陥っている。ラケスは、何かを「勇気ある」と認める個別の判断と、そのような判断によって培われたはずの、あるいはそれらの個別の判断を成り立たせしめているはずの、勇気そのものを語る言論との溝を埋めることができずにいる。ニキアスは日常の語りかたによってディレンマを突きつけられ、そして日常の語りかたを切り捨てたとき、その

<sup>58</sup> Cf. Irwin, *Plato's Moral Theory* (1977) p. 34.

<sup>59</sup> Cf. Irwin, *Plato's Moral Theory* (1977) p. 99, Vlastos, *Platonic Studies* (1981) p. 411 n. 3, Devereux, 'The Unity of Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*' (1992) pp. 136-137, González, *Dialectic and Dialogue* (1998) p. 285 n. 2.

<sup>60</sup> Cf. 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) pp. 172-173.

<sup>61</sup> Cf. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogues* (1996) p. 153.

結果としてみずからの言論の所在を見失っている。これらのアポリアに出会い、ラケスは「思っていることを言うことができない」(La. 194b1)とそのもどかしさを訴え、他方ニキアスは「適切に述べられた」と言いながらも、「何かが十分に述べられていない」ことを暗に認めている<sup>62</sup>。

それゆえ『ラケス』篇において、もし「思っていることを率直に言うこと」という要求をソクラテスが口にするるとすれば、ここかもしれない。なぜなら、「思ったことを率直に言うこと」によって、かれらに日々の生を送らせ、アポリアへと導いた何かがそこに現れるからである。ラケスとニキアスが日常の語りかたにおいて吟味され、「わたしたち自身がいまこのようにある」(La. 201a6-7)ということが浮き彫りにされたいま、まさに「思っていることを率直に言うこと」が求められるはずだからである。

しかし実は、ラケスも、ニキアスも、この探求の終点において、自分が「思ったことを率直に言うこと」ができないのである。それは、かれらがアポリアに陥ったからではない。「思ったことを率直に言うこと」ができないのは、かれらが自分自身に目を向けていないからである。ニキアスが論駁されたことに喜ぶラケスに、ニキアスはつぎのように言う。

「ラケスよ、きみは自分自身が勇気について何も知らないということがついさっき明らかになったことを、何ら取るに足らないことと思っている、・・・わたしとともに何も知らないということは、きみにってはもう何も問題ではないかのように思われる、・・・きみ自身にではなく、他の人間に目をむけている。」(La. 200a4-b2)

ニキアスのことばはまさしくラケスのいまのあり様を描いている。しかし、自分自身に目を向けていないのは、ニキアスも同様である。というのも、このラケスへの批判に続けて述べられているのが、前述のみずからの言論の基本的な正しさを信じることばだからである。「ニキアスよ、きみは知者だからな」(La. 200c2)というラケスの受け答えは、おのれの無知を一見認めたかに見えるニキアスの心裡を鮮やかに皮肉っている<sup>63</sup>。ニキアスとラケスは互いのあり様はよく見えているが、自分自身は見えていないのである。かれらにとって、ソクラテスとの対話がアポリアに陥ったことは探求の失敗でしかなく、そこに自

<sup>62</sup> ラケスとニキアスのアポリアは、Devereux, 'The Unity of Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*' (1992) pp. 140 n. 17 が指摘するように、明白な違いがある。すなわち、ニキアスのアポリアはその言論において生じているのに対し、ラケスのそれは思っていることを言論へともたすことができないという点にあるからである。pace Benson, *Socratic Wisdom* (2000) p. 183.

<sup>63</sup> Vgl. Friedländer, *Platon*, Bd II (1964) S. 43, O'Brien, 'The Unity of the *Laches*' (1971) pp. 310-311, 三嶋輝夫『『ラケス』解題』(1997) pp. 134-135.

分たちとソクラテスとの探求の営みの成果があるとは全く思いもしないからである。実際、ラケスとニキアスの最後の発言は、自分たちについてではなく「若者たちの教育について、……ソクラテスを手放さないよう助言する」(La. 200c4-5)ことでの野合となっている。ソクラテスはなお「わたしたちは一緒にわたしたち自身と若者たちの世話をすることにしましょう」(La. 201b4-5)と呼びかけるが、かれらの助言を受けたリュシマコスはその「明日」(La. 201b8)へと伸ばし、「いまのところはこの集まりを解散することにしましょう」(La. 201c2-3)と探求の幕を下ろしてしまうのである<sup>64</sup>。

ソクラテスの探求は日常の生にそくした語りかたを端緒としている。「市場のなかの両替商の傍らや、あるいは他の場所でいつも語っていた語り口とまさに同じ語りかたで」(Apol. 17c8-9)、日々の生において語られる言論を問うている。探求のために特別に詠えた言論ではなく、日々生きていくなかで語られる言論を、ふだんわたしたちが口にすることばによって、問うのである。なぜなら、ソクラテスによって吟味されるのはたんなることばではなく、わたしたちの生を形作る何かだからである。『ラケス』篇の対話相手たちは自分たち自身から目をそらし、ソクラテスの探求から降りようとしている。それは、かれらにとって、アポリアに陥った探求には何ら意味がないと見えているからである。読者であるわたしたちはアポリアという、そこにわたしたちの生のかたちが照らし出されるところまで、「思ったことを率直に言うこと」というソクラテスの要求に応えつつ、探求を続けることができるのであろうか。そして、ソクラテスとわたしたちの探求が出会うアポリアを、どのように受けとめることができるのであろうか。

<sup>64</sup> pace González, *Dialectic and Dialogue* (1998) p. 37, cf. p. 20, 31.

## 第2章 ソクラテスの対話相手であること

初期対話篇におけるソクラテス是对話者の知を、生を問う人として現れる。若者であれ、年寄りであれ、同じアテナイ市民であれ、異邦人であれ、ソクラテスの対話相手となることができる。ソクラテスが対話相手に求めるのは二つの規制である。一つは問われたことに短く要点だけを答えることであり、二つ目は、前章において見たように、自分の思ったことを正直に述べることである。ソクラテスは一旦対話相手を捉えたと、その人の言説をそして同時にその言説を支える生を吟味し尽くさずにはおかない。対話はアポリアに達するまで続けられ、ソクラテスと対話相手は互いの不知を確認しあうことになる。しかし、すべての対話がこのような展開をたどるわけではない<sup>1</sup>。本章では二つの対話を扱うが、それらはそれぞれ上述の二つの規制をソクラテス自身が破っている対話である。一つは『プロタゴラス』篇において、シモニデスという詩人の作品をめぐる対話である。ソクラテスは一問一答方式をみずから放棄し、知的遊戯に充ちた「ソフィストも顔負けの大演説」を行っている。もう一つは、少年たちを相手として対話する『リュシス』篇である。ソクラテス是对話相手となるリュシスとメネクセノスという二人の少年を思うがままに翻弄しており、思ったことを正直に言うどころか、嘘と思われるようなことばさえ口に出している。しかも、ソクラテス是对話篇第一幕のリュシスとの対話をアポリアを結実させないうちに打ち切っているのである。本章の目的は、これらのソクラテスの対話による論駁にとって異常とも言うべき展開に着目し、それらの謎を解くことによってソクラテスの対話がいかなるものなのかを示すことにある。まず、「シモニデスの詩をめぐる議論」におけるソフィストの戯画と見える動きのうちで、むしろ上述の規制を破ることによってソクラテスとその探求の地平を拓いていることを明らかにする。(第1節) つぎに、『リュシス』篇の構造を、結実させられなかった〈秘められたアポリア〉を軸として分析し、探求がアポリアに陥るためには何が必要であったのかを考察する。(第2節)

### 第1節 対話による探求の地平

#### ー『プロタゴラス』篇におけるシモニデスの詩をめぐる議論ー

プラトンの『プロタゴラス』篇はローマ時代の編集者トラシュロス以来、「ソフィス

<sup>1</sup> ソクラテス的と呼ばれる対話篇の中には、ここに示した典型的な展開をとらない対話篇がいくつもある。山本 巍『ロゴスと深淵 ギリシア哲学探究』(東京大学出版会 2000) pp. 53-58 はそこにを見だし、「自由と友愛の言語空間での近みの言語による対話問答」(p. 57)の遂行の困難さを読み取っている。本書では、そのように描かれた「われわれ人間の現実」(p. 57)のうちにソクラテスの対話による探求の場を見いだそうと試みている。



トたち」という副題がつけられている。このような副題がついていることは理由のあることである。すなわち、「ソフィストとは、その名が示すように、賢い事柄(tōn sopōn)を知っている人である<sup>2</sup>」(Prot. 312c5-6) とは対話篇の序幕にあることばであるが、中でも「当代随一の知者」(Prot. 309d1) と呼ばれていたソフィスト・プロタゴラスとソクラテスとの対話が描かれているからである。しかし、それはたんなるソフィストとソクラテスとの間の知恵比べではなく、ソフィストの知恵とは何であるかを問い、みずからを知恵あるものと称するソフィストとの対話を通じて、そもそも知恵とは一体何であるのかを問うているのである。

ソクラテスとプロタゴラスの対話は「ソフィストとは何者であり」(Prot. 312c4-5)、ソフィストの知恵とは何であるのかと尋ねるところから始まる。プロタゴラスは徳の教師であると宣言し、長い演説によってみずからの立場を正当化する。ところが、ソクラテスに対話を仕掛けられ、しどろもどろとなり、みずからの立場を建て直そうと詩を話題として導入することになる。そこに展開されるのが、本節で扱う「シモニデスの詩をめぐる議論」(Prot. 338e6-348a9)である。

この「シモニデスの詩をめぐる議論」は、従来、ほぼ全ての学者が一致して、ユーモラスな息抜きとして、哲学的には何らの価値もないものと見なしてきたものである<sup>3</sup>。本節の目的は、この「シモニデスの詩をめぐる議論」がソクラテスの対話による

<sup>2</sup> 『プロタゴラス』篇の翻訳に関しては、基本的には、岩波書店プラトン全集の藤沢令夫訳にしたがった。ただし、一部、論述の都合により表現を変更した箇所がある。

<sup>3</sup> “If the view which we have taken is correct, it will be vain to look for a reasoned ethical teaching in this episode.” ということばは J. & A. M. Adam, *Platonis Protagoras* (Cambridge: Cambridge University Press 1893 (reset 1971)) p. xxv のものであるが、その後約一世紀を経ていまに至るまで余り変化は見られない。たとえば、P. Shorey, *What Plato Said* (University of Chicago Press 1933) p. 128 “It contains little or nothing that bears on the main argument.”、W. Jaeger, *Paideia Bd. II* (de Gruyter 1936 (1959)) S. 178 “Er (Sokrates) gönnt dem Protagoras jedoch eine längere Atempause...” (しかし、S. 387 Anm. 57 では “dieser historisch falschen Interpretation” と言いながらも、“Wer er sucht, durch beim Verhör als Dichter, ist die absolute Wahrheit, wie er sie sieht.” と述べている)、W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy IV* (Cambridge University Press 1975) p. 227 “Socrates... feels entitled to treat the subject with outrageous levity. Here at least there can be no doubt that Plato knew what he was doing, and it is splendid entertainment, but hardly philosophy.”。この他、「ユーモラスな息抜き」、「ソフィステイケーのパロディ」などのことばは、A. Croiset, *Platon Protagoras* (Budé ed. 1923 (1963)) p. 18, W. R. M. Lamb, *Plato: Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus* (London: William Heinemann Ltd 1924) p. 88, A. E. Taylor, *Plato, The Man and his Work* (Methuen 1926 (1937)) p. 251-257, G. M. A. Grube, ‘The Structural Unity of the Protagoras’ *Classical Quarterly* 27 (1933) p. 203, J. P. Sullivan, ‘The Hedonism in Plato’s Protagoras’, *Phronesis* XXVI/ (1961) p. 16, H. Parry, ‘An Interpretation of Simonides 4 (Diehl)’, *Transactions of the American Philological Association* 96 (1965) p. 299, W. Donlan, ‘Simonides, Fr. 4D and P. Oxy. 2432’ *Transactions of the American Philological Association* 100 (1969) p. 100 (ただし、かれはソクラテスの解釈は ‘basically sound’ と主張しているが)、M. Gagarin, ‘The Purpose of Plato’s Protagoras’ *Transactions of the American Philological Association* 100 (1969) pp. 151-152, G. C. W. Taylor, *Plato Protagoras*, (Clarendon Press 1976) pp. 145-146, G. Klosko, ‘Toward a Consistent Interpretation of the Protagoras’,

探求の在りかたに、ある際立った仕方<sup>1</sup>で光を当てている部分であることを示すことにある。すなわち、ソフィストの言う知恵なるものの正体を暴露し否定し去る、そういう形でソクラテスの対話による探求がいかなるものであるのかを浮き彫りにしようとしている部分なのである。「シモニデスの詩をめぐる議論」の構成は序(Prot. 338e6-339a6)、第一部(Prot. 339a6-e3)、第二部(Prot. 339e3-342a5)、第三部(Prot. 342a6-347a5)、結末(Prot. 347a6-348a9)という五つの部分から成っている。この構成にしたがい、ソクラテスが各部分の議論によってどのような事柄に光を当てているのかを明らかにしたい。

#### 1-1 (序) プロタゴラスは詩の領域へと議論を移行させる。

プロタゴラスが詩を話題として導入し、「シモニデスの詩をめぐる議論」が始まる。ここでのプロタゴラスの狙いはソクラテスがかれに仕掛けてきた一問一答方式による対話を打ち切って、徳に関する議論をみずからの土俵で行うこととにある。プロタゴラスは詩の領域への移行をつぎのように宣言している。「人間にとって教育の非常に重要な部分を成すのは、詩のことばについて有能であるということである。すなわち、詩人たちの語ることに<sup>2</sup>ついて、正しく詩作されているものとそうでないものとを把握し、それらを区別して、質問された場合に説明する能力があるということである」(Prot. 338e7-339a3) と。プロタゴラスにとって詩はたんなる話柄<sup>3</sup>ではなく、徳について語る

---

*Archiv für Geschichte der Philosophie* 61 (1979) p. 130 などに充溢している。また、L. Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (Peter Lang 1983) は「シモニデスの詩をめぐる議論」にかなりの重要性を見いだそうと試み、「対話」ということに関しても言及してはいる(pp. 184-185) が、しかし、それらは発展されずに終わっている。そのため、かれは第二部と第三部との間の本質的差異を識別できず、第三部を飽くまでも詩の解釈についての議論と見なし、結局は“ironic”、“playful”などの性格づけをせざるを得なくなっている。同様に、M. C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (The Athlone Press 1986) も「シモニデスの詩をめぐる議論」とこの対話篇の他の部分との関係について非常に有意義な論評をなし(e.g. pp. 319-322)、「ユーモラスな息抜き」、「ソフィスティケーのパロディ」などの評価を退けてはいるものの、対話篇全体の整一的解釈を急ぐあまり、第二部と第三部とを区別せず、「対話」の重要性を見逃してしまっている。以上のような見解はたんに欧米のものではなく、日本においても、たとえば、藤沢令夫はこの「シモニデスの詩をめぐる議論」を『プロタゴラス』篇中の明らかに脱線的な遊びの部分として挙げ、以下のように述べている。「(その前半の) 部分がすでに「たわむれ」なのであるが、その上さらに・・・(後半のソクラテスによる大演説は) どうみてもこじつけとしかいえないような気ままな解釈をふんだんに織りこんでいる。・・・ソフィスのやり方のパロディとして、また一つの知的な遊びとしては、確かに秀逸であり面白い読みものであるが、しかしこの演説の内容が何らかの哲学的思想の表明をまじめに意図しているとは、とうてい言えないであろう」(pp. 257-258) と。これらに対して、すでに拙稿「ソクラテスの知恵とソフィストの知恵 — 『プロタゴラス』篇におけるシモニデスの詩をめぐる議論 — 」『北海道大学 文学部紀要』37/1(通巻64号)(1988) pp. 89-111において、「シモニデスの詩をめぐる議論」が『プロタゴラス』篇の主題(知恵とは何であるか)を鮮やかに提示していると論じておいた。また、荻野弘之「詩人の場所(上)」東京女子大学紀要『論集』第三十九集第二号(1989)もソクラテスが「そうした(ソフィストの)手法を逆手にとって」(p. 7)いるのだと指摘している。

際の、殊に教育に目を向けた場合、その最も相応しい領域であり、欠くべからざる土俵なのである。プロタゴラスはすでにかれの大演説の中で、徳の教育方法について「子どもたちに、数多くの訓戒を含み、昔の立派な人物たちを描写し称賛し讃美したことばを数多く含む優れた詩人たちの作品をあてがって読ませ、暗記させる。こうして、子どもたちがそれを讃嘆しながら見習い、そのような人物になろうと憧れるようにしむける」(Prot. 324e4-326a4) べきであると述べている。詩のことばに注目し、その字義を把握できるようにさせるといふこと、つまり、詩の解釈の能力を身に付けさせるといふことこそが、ソフィスト・プロタゴラスにとっての徳の教育であり、徳の教師たるソフィストの知恵なのである<sup>4</sup>。では、具体的にはソフィストの知恵とは一体どういうものなのか。

#### 1-2 (第一部) プロタゴラスはシモニデスの詩を批判する。

プロタゴラスはシモニデスの詩を取り上げ<sup>5</sup>、その詩が正しく立派に作られているかと問う。ソクラテスは肯定する。すると、プロタゴラスはそのシモニデスの詩の中に矛盾があることを示し、ソクラテスをやり込めようとする。プロタゴラスが見いだした矛盾とは、一方でシモニデス自身が「真にすぐれた人になることこそは困難である」と詠いながら、その直ぐ後で自分と同じように「すぐれた人であることは困難である」と言っているピッタコスを非難しているということである。プロタゴラスによるこの批判はソクラテスに対する論駁になっているが、ソフィストの知恵が言わば「論争のための知恵」であることも明らかにしている<sup>6</sup>。

ところで、プラトンは詩というソフィストの土俵におかれたソクラテスのある興味深い反応を描いてくれている。すなわち、ソクラテスはプロタゴラスに対しては「その詩はよく研究したことがあります」(Prot. 339b5-6)、「もう十分に考察済みなのです」(Prot. 339c1)と答えていながら、プロタゴラスのシモニデス批判を聞くや、その傍白において「本当のことを白状するが、わたしは詩人の意味するところを考えてみるのに時間を稼ぐ」(Prot. 339e3-5) 必要があったのだと述べていることである。

<sup>4</sup> Jaeger, *Paideia* Bd. II (1936) S. 178. Cf. Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) pp. 195-197.

<sup>5</sup> Jaeger, *Paideia* Bd. II (1936) S. 378 Anm. 56, cf. Parry, 'An Interpretation of Simonides 4 (Diehl)' (1965) pp. 319-320.

<sup>6</sup> このことは、ソクラテスによるつぎのような傍白によって明示されている。「まるで拳闘の名人に一撃食らったかのような気がした。プロタゴラスがこういうことを語り終えて、他の者たちがそれにやんやと歓声を上げたとき、くらくらと目が眩み、眩暈を感じた」(Prot. 339e1-3)。プロタゴラスの知恵が論争のための、名声を得るための知恵であることをプラトンはこの対話篇の至る所で示唆している。Prot. 335a4-8, 338a7-b1 etc., cf. Goldbeg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) p. 159.

プロタゴラスに対するソクラテスのこの応答は、もちろんソクラテスがプロタゴラスを向こうにまわしてみずからの慌てぶりを告白しているといった楽屋話しなどではない。第三部で明らかになるように、ソクラテスにとって徳の問題に関して詩を扱うのは詩を解釈することでも、詩のことばの字義を穿鑿することでもなく、詩に詠われている事柄そのものを考え研究することだと示唆しているのである。

1-3 (第二部)ソクラテスはプロディコスを証人に立ててシモニデスを弁護する。

ソクラテスはプロタゴラスのシモニデス批判に対して反論を試みる。ソクラテスはソフィスト・プロディコスを味方に引き入れて、「なる」と「ある」の区別に基づく詩の解釈を提出し、さらに、「困難」ということばを振り曲げて詩を解釈しようとする。これらの反論には二つの性格が認められる。その一つはプロディコスなど対話者以外の権威をもちだし、これに頼って論証しようとしている点である。第二は、これらの反論がプロタゴラスが主張した「詩のことばに有能である」ことによってなされている点である。第二部でのソクラテスによる反論は、それゆえ一見、ソフィステケーの単純なパロディであるように見える。しかし、この反論はたんにソフィストの知恵を戯画化しているだけではなく、その戯画のうちでソフィストの言う徳の教育、さらにはかれらのもっている知恵の奇妙さを浮かび上がらせている。

(1) 「なる」と「ある」の区別による反論 (*Prot.* 339e3-340e7)。

プロタゴラスはシモニデスが一方では「真にすぐれた人になることこそは困難である」と自分で言いながら、他方ではピッタコスの「すぐれた人であることは困難である」ということばを「正しいとは思えない」(*Prot.* 339c3)と言っている点を突いて非難した。これに対し、ソクラテスは「すぐれた人であること」と「すぐれた人になること」とは違うのではないかとプロディコスに尋ね、「このプロディコスにしても、他の多くの人びとにしても、ヘシオドスとともに、すぐれた人になることは困難であるけれども、しかし一度徳の頂きに辿り着くときは、先には困難であったこの徳も、それから後はこれを所有するのは容易であろう」と主張することでしょう」(*Prot.* 340c8-d5)と述べる。この反論がソクラテスの知恵にではなく、ソフィストの知恵に基づいていること、すなわちソフィステケーによるものであることは、ソクラテスのことばからも明らかである。というのは、ソクラテスは「なるとある」(*Prot.* 340b5)の区別を導く際、「あなた(プロディコス)の助けを呼びましょう。・・・シモニデスのために修正を行うにはあなたのもっている学識が必要なのです」(*Prot.* 340a6-8)と

述べているからである<sup>7</sup>。事実、この「なる」と「ある」の区別による反論において行われていることは、「詩のことばに注目し、その字義を把握」することによって、相手を打ち負かそうとすること、つまり、第一部で明らかにされたソフィストの知恵に他ならない。また、この反論がソフィスティケーに適っていることは、「プロディコスはこの話を聞いてぼくを褒めてくれた」(*Prot.* 340d6) というソクラテスの傍白によっても知ることができる。

ソクラテスによるこのような反論に対して、プロタゴラスはつぎのように反論する。「この詩人の無知は甚だしいものであるだろう、もしこの詩人が徳を所有するということを何かそのようにとるに足らぬことだと主張しているとしたら。そのことは全ての人がそう思っているように何よりも困難なことなのだ」(*Prot.* 340e5-7) と。このプロタゴラスの反論は重大な問題を含んでいる。すなわち、「詩のことば」に立脚するのではなく、自分自身が徳をどう考えるかということ、徳そのものについての議論へと移行している点である。プロタゴラスはみずから詩という被膜を取り去り、徳という事柄に直接触れてしまっているのである<sup>8</sup>。プロタゴラスが詩の領域から徳そのものの話に自分から移行することは、せっかくみずからの得意の場へと議論を移したことを駄目にしている。プロタゴラスはそれまでシモニデスの方を向いて話をしていたのであるが、ここで、ソクラテスの方に向き直ってじかに話さなければならなくなっているのである。すなわち、詩を話題として導入することによって打ち切ったはずの、ソクラテスがプロタゴラスに仕掛けてきた一問一答方式による対話の地平に自分から戻ってきてしまっているのである。このことはプロタゴラスにとって致命的である。なぜなら、このことはプロタゴラスがソフィストとしての知恵によってはソクラテスに対応できないことを意味しているからである。もはや、プロタゴラスは「詩の領域」というみずからの土俵ではソクラテスに対する反論を用意できないことを思わずさらけだしたことになるからである。さらに、このプロタゴラスの反論の中で、プロタゴラスの学識の専門性もまた危機に瀕している。プロタゴラスは素人の思いなしとは区別される専門的学識を人びとに授けると言い、みずからをそのような知恵の、そして徳の教師であると公称し、事実、そのような専門的学識を授けることによって生計を立て、名声を得てきた。しかし、「全ての人がそう思っているように」というプロタゴラスのことばは、そのような学識の専門性を否定することになる。プロタゴラスは素

<sup>7</sup> これがヘシオドスという権威による証明であることも明かである。

<sup>8</sup> Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) p. 162.

人の思いなしを含めた「全ての人の思いなし」によって、プロディコスなどの専門家<sup>9</sup>に反論しようとしているからである。プロタゴラスはソクラテスの提示したソフィストのもつ専門知識に対して、みずからのソフィストとしての専門知識によって反論するのではなく、全ての人の思いなし、つまり、常識や通念によって反論せざるを得ないことをさらけだしてしまっているのである<sup>10</sup>。

このように、プロタゴラスが「詩のことば」の話から、自分が徳をどう考えるかという、徳そのものについての、「裸の話」へとみずから移行したことは、プロタゴラスがみずからの知恵の無力さをみずから認めることに繋がる。したがって、この「なる」と「ある」の区別を用いたソクラテスの反論はたんにシモニデスのための弁護というよりも、むしろ「詩のことばについて有能である」徳の教師としてのソフィストの知恵に対する論駁として機能していることになる。

(2) 「困難」ということばの意味をすり替えることによる反論 (*Prot.* 340e8-342a5)。

この反論は第一の反論と比べてより一層鮮やかにソフィストの知恵を戯画化し、かれらの知恵の奇妙さを浮かび上がらせている。ソクラテスは「このプロディコスの知恵なるものは何か神にも似た力をもつものらしいのである、・・・わたしはこのプロディコスの弟子になっているお陰でそれを齧っているのであるが」(*Prot.* 340e9-341a4) と述べ、この第二の反論に取り掛かる。権威ある第三者をもちだして対話相手を論駁しようとするのは、ソフィストの得意とするところである<sup>11</sup>。実際、「シモニデスのことば遣いのことなら、当然この人(プロディコス)に尋ねるべきでしょうから」(*Prot.* 341b7-8) と述べて、そのプロディコスのもつ権威というものがまさにプロタゴラスの主張する「詩のことばについて有能である」ということに合致することを示している<sup>12</sup>。その上で、ソクラテスはピッタコスの「すぐれた人であることは困難である (*kalepon*)」(*Prot.* 341c4) ということばの中の「困難」という語を取り

<sup>9</sup> しかも、プロタゴラスはここで反論しているヘシオドスやシモニデスを、先にはみずからの先達として挙げていた(*Prot.* 316d3-7)。

<sup>10</sup> Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) pp. 162-163, 167.

<sup>11</sup> 第三部で展開される、対話者のみをその証人とするソクラテスの対話法との鮮やかな対比がなされている。Cf. Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) p. 318, *Gorg.* 471d-472c.

<sup>12</sup> ソフィストの知恵を一層戯画化するための装置として、ここでソクラテスは「有能である、恐るべき (*deinon*)」という語についてのプロディコス一流の解釈を持ちだす。すなわち、ソクラテスが「プロタゴラスは知恵のある、恐るべき人だ (*sopos kai deinon*)」(*Prot.* 341a9) と呼ぶ度に、プロディコスはソクラテスを叱って「恐るべきとは悪いもの (*kakon*) のことだ」(*Prot.* 341b1-2) とたしなめていたというのである。この「有能である、恐るべき、恐ろしい」という語こそは、プロタゴラスの知恵「人間にとって教育の非常に重要な部分を成すのは、詩のことばについて有能である (*deinon*) ということである」のキーワードであり、ソフィスト自身を特徴づけることばであった。Cf. *Prot.* 337a1-c4, 358a6-b1, Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) pp. 164-166.

上げ、それが「悪い（困ったこと）」（*Prot.* 341c2）を意味する可能性を示唆する。もしそうだとすると、ピッタコス「すぐれた人であることは困難である」ということばは「すぐれた人であることは悪いことである」と同じ意味になり、それゆえ「ことばを正しく使い分けることを知らなかったといって、ピッタコス（シモニデス）を非難している」（*Prot.* 341c7-8）のだと、プロタゴラスに反論するのである。

この第二の反論に対してプロタゴラスは大いに憤慨する。「そんなことがあってたまるか。・・・わたしはよく知っているが、シモニデスだってこの困難ということばで、わたしたち他の者とまったく同じように、悪いものではなく、およそ容易でないようなもの、多くの労苦によって得られるものを意味していたのだ」（*Prot.* 341d2-5）と。このプロタゴラスのことばはかれ自身にとって致命的である。なぜなら、「われわれ他の者とまったく同じように」と述べることは、先の反論で「全ての人がそう思っているように」と述べた場合と同様に、詩としてのことば遣いの特殊性を否定することになる<sup>13</sup>。したがってまた、プロタゴラスが人に授けるという学識の専門性を放棄することを意味するからである。プロタゴラスはみずからの議論を守るためには、まさに徳の教師ソフィストとしての立場を放棄しなければならなくなっているのである。しかも、なおソクラテスの追及の手は緩まない。プロタゴラスを追い詰めたこの解釈をもたらしたプロディコスの学識をも、結局は「戯れ」（*Prot.* 341d7）として片付けてしまうのである<sup>14</sup>。ソフィストの知恵とは論争のための道具であり、論争のための道具である限り「戯れ」にすぎないのである。

一見、単純なソフィスティケーのパロディに見えるこの第二部も、その実、徳の教育とは詩の解釈であるというソフィストの知恵を、同じソフィストの知恵を以てソクラテスが論難する構造になっている。ソクラテスはソフィストたちの知恵を極限に押し進め、その行き着く先を示し、そうしてたどり着いたソフィストの知恵のもつ奇妙さによって、プロタゴラスをその得意の領域から、詩という被膜を取り去った、いわば剥きだしの徳の話へと追い立てているのである<sup>15</sup>。

<sup>13</sup> これは第一の反論に対するプロタゴラスの答「全ての人がそう思っているように」と引き合っており、この議論に同じ結果をもたらしている。Cf. Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) p. 168. ところで、この「われわれ他の者」をプロタゴラスのような詩の解釈の専門家たちを指していると思われるかもしれない。しかし、これは明らかに専門家としての発言ではない。むしろ、ギリシャ語を母語とする人が、「困難」ということばの特殊な解釈に憤慨して吐いたことばである。しかも、そのような特殊性にプロディコスの学識の専門性があるとされ、そのことにはプロタゴラスは異を唱えてはいなかった。それゆえ、このプロタゴラスの憤慨はたんにプロディコスの学識の専門性を否定だけではなく、詩のことばの特殊性およびその解釈の専門性についての否定をも含んでいることになるのである。

<sup>14</sup> Gagarin, 'The Purpose of Plato's *Protagoras*' (1969) p. 151 はプロディコスが「痛ましい玩具」のように描かれていると述べている。

<sup>15</sup> Goldberg は、プロタゴラスをその得意の領域から追い立てたものは議論の内容ではなく、

1-4 (第三部) ソクラテスはシモニデスの詩についてのみずからの考えを明らかにする。

その安全な領域から追い立てられたプロタゴラスを、さらに、この第三部においてソクラテスは剥きだしの徳の話へと引き摺って行く。ソクラテスはシモニデスが批判したピッタコスのことばの背景を述べることから始める。ソクラテスは知恵を愛する哲学の営みがスパルタ人の間で最も古くから、最も盛んに行われており<sup>16</sup>、その知恵はみな「汝みずからを知れ」「分を越えるなかれ」などといった寸言の形に表されるものであり、シモニデスが批判するピッタコスのことばもこのような伝統の中で伝えられてきたものであると述べる。寸言つまり短い話し方こそは、ソフィストや弁論家の長広舌とは異なる、ソクラテスがプロタゴラスに仕掛けたかの一問一答方式を支えているものである<sup>17</sup>。このソクラテスの対話法は、後に述べるごとく、擬似対話へと姿を変えて、この第三部全体をも貫いている。それゆえにこそ、ソクラテスは先ず「寸言」ということから語り起こしたのである。

つぎに、ソクラテスはシモニデスの詩作の意図を明らかにする。すなわち、「シモニデスは知恵の上で名声を得ようと野望を抱いており、あたかも有名な闘技者を打倒するように、もしこのピッタコスの文句を打ち負かし凌駕したならば、自分が当時の人

---

この場面の特殊な状況（プロディコスやヒippiasなどの同業者を始めとする熱心な聴衆を前にしての討論であることなど）であり、理論的にはプロタゴラスはなお詩の解釈についての議論が続けられたはずだと考えている（*A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) p. 169, 216 n. 7）。しかし、第二部はソクラテスによるたんなる「戯れ」ではなく、プロタゴラスの大演説（*Prot.* 320c8-328d2）の内にある矛盾を暴きだしている。その矛盾とは、プロタゴラスがみずからの所有する知恵の専門性と教授可能性を両立させるために、前者に関しては国家を成立させる専門知としてその知恵について素人とであることを否定しつつ（*Prot.* 327a1-2）、同時に、後者に関してその知識を市民が当然もつべき徳として、その専門性を否定しなければならなかった（*Prot.* 322c7, d8）という徳の教師としての矛盾である。（Cf. 山本巍『ロゴスと深淵』（2000）pp. 50-52）さらに、第二部はプロタゴラスが素人や大衆の思いなしとは一線を画しつつも、結局はそこへ行き着かざるをえないことを明らかにしている（cf. Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) p. 318）。すなわち、プロタゴラスはその得意の領域でみずからの生きかたの内に潜む矛盾に直面したがゆえに、その得意の領域から、詩という被膜を取り去った、剥きだしの徳の話へと追い立てられているのである。

<sup>16</sup> 以下のソクラテスの演説がたんにプロタゴラスが提示したシモニデスの詩における矛盾にのみ向けられたものではなく、プロタゴラスのあるいはソフィストの知恵全体に向けられていることは、その際の「先ほどプロタゴラスの指摘したソフィストたちと同様に」（*Prot.* 342b3-4）という一句によって示唆されている。また、このスパルタ人への言及が皮肉か否かはいまは不問に付すとしても（cf. Gagarin, 'The Purpose of Plato's *Protagoras*' (1969) p. 151）、このスパルタ人への言及が中断され、残されたままになっている徳の一性の議論（勇氣と知恵）についての一つの例証となり得ることは明らかである。なぜなら、もし徳の一性が認められ、かつ、スパルタ人が勇氣ある者ならば、かれらが知恵あるものであることは明白だからである（cf. Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) pp. 323-324）。

<sup>17</sup> この「シモニデスの詩をめぐる議論」のきっかけである、ソフィストたちとソクラテスとの間の長い話し方と短い話し方についての「討論会」（*Prot.* 334c7-338e5, 特に 334c7-336b3, cf. Parry, 'An Interpretation of Simonides 4(Diehl)' (1965) pp. 318-320）を参照。



びとの間で名声を得るに違いないと気付いたのです。そこでこのピッタコス文句に狙いを定め、この目的のためにこの句にケチを付けようと策謀してこの詩全体を創作したのであると、わたしには思われるのです」(*Prot.* 343b7-c5)と。この詩作の意図、その知恵の性質という点でソクラテスはシモニデスをソフィストと、具体的にはプロタゴラスと同一視していることは明らかである<sup>18</sup>。ソクラテスはシモニデスがピッタコスに非難するという構図に、プロタゴラスがシモニデスを非難するという構図を重ね合わせているのである。このようにシモニデスの意図を捉えた上で、ソクラテスはシモニデスの詩全体を読み解こうとする。「ピッタコスがすぐれた人であることは困難である」と言ったのに対して、シモニデスが異議を唱え」(*Prot.* 343d3-5)、「真にすぐれた人になることこそは困難である」と詠い、また、この詩のその他のことばも全て「ピッタコスに向け」(*Prot.* 345c4)ての「攻撃」(*Prot.* 345d1)となっているとソクラテスは主張するのである。

ところで、このようなソクラテスの読解はことばの意味や修飾関係についての強引な操作を含んでいる。それゆえ、その有様は一見、第二部のソフィスティケーのパロディにも似ており、従来この第三部はソフィストたちが行うのとまったく同じような牽強附会に溢れ、何らの真面目な哲学的思想も無いものだと言われて来たのである。牽強附会と言われているものは、主なもので六つほどある。

①「こそは」の修飾関係の操作(*Prot.* 343c7-344a6) : 詩の第一行での「こそは(men)」

という語はそれに続く何かとの対比を示すのに使われる。ソクラテスはそれが第二連のピッタコスの「すぐれた人であることは困難である」ということばとの対比を示していると主張する(この操作はつぎの②「真に」の修飾関係の操作と複合して使用されている)。しかし、第二連との対比を考えるよりは、むしろ第一連内での、いまは失われてしまっている行との対比のほうがよりありそうだと思うられる<sup>19</sup>。

②「真に」の修飾関係の操作(*Prot.* 343d3-344a6) : ソクラテスは「真に(alatheaōs)」

を「すぐれた」から切り離して「困難である」に掛けようとする。しかし、つぎの行の内容と照し合わせれば、「真に」が「すぐれた」を修飾していることは明らかである。なぜならつぎの行は「困難である」ということの内容ではなく、「す

<sup>18</sup> Cf. Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) p. 217 n. 11.

<sup>19</sup> Adam, *Platonis Protagoras* (1893) p. 174, Parry, 'An Interpretation of Simonides 4(Diehl)' (1965) pp. 304-307, 315, 316, Taylor, *Plato Protagoras* (1976) pp. 144-145, cf. G.W. Bowra, *Greek Lyric Poetry*, 2nd ed. (Oxford University Press 1961) p. 329. *pace* Donlan, 'Simonides, Fr. 4D and P. Oxy. 2432' (1969) pp. 78-82.

ぐれた人」の意味を展開しているからである<sup>20</sup>。

- ③「防ぐ術なき災い」の意味の操作 (*Prot.* 344c6-e4) : 「防ぐ術なき (*amēkhanos*)」は能動的意味と受動的意味がある。すなわち、災いを被る者が「術を欠いている」という意味と、災いが「否応のない圧倒的なものである」という意味との。ここでは「災い」を形容しているので、当然「否応のない圧倒的なものである」という意味にならなければならない。しかし、ソクラテスはこの「防ぐ術なき」という語を、「災いに打ち倒される」人間と関係づけて「術を欠いている」という意味に歪めて使用している（この操作はつぎの④「幸福」、「不幸のときは 悪しき人」の意味の操作と複合して使用されている）<sup>21</sup>。

- ④「幸福」、「不幸のときは 悪しき人」の意味の操作 (*Prot.* 345a1-b8) : ソクラテスは「幸福 (*praksās eu*)」を「善き行為 (*agathē praksis*)」と言い換えることにより、「悪しき人 (*kakos*)」の意味を倫理的に悪い人という意味に解している。しかし、ここでシモニデスが意味していたのはもっと普通の「貧困、飢え、虚弱などのために、たとえば物乞いや盗みなどを行う人」のことを念頭に置いていたはずである<sup>22</sup>。

- ⑤「みずから進んで」の修飾関係の操作 (*Prot.* 345d6-347a3) : ソクラテスは「みずから進んで (*hekōn*)」をこれにすぐ続くの「醜い所行をしない者なら」という語句から切り離して、その前の行の「誰でもわたしはたたえ愛する」に掛けようとする。すなわち、ソクラテスは「わたしはたたえ愛する、みずから進んでたたえ愛するのだ、醜い所行をしない者であるなら」と読もうとするのである（この操作はつぎの⑥「醜をまじえぬものはすべて美しい」の意味の操作と複合して使用されている）。ソクラテスはさらに、この「みずから進んで」という語をシモニデス自身の境遇と関連づけて解さねばならないと主張する。しかし、「みずから進んで」は「醜い所行をしない者なら」を修飾していると考えるのが、常識的であると思われる<sup>23</sup>。

<sup>20</sup> Adam, *Platonis Protagoras* (189) p. 175, Donlan, 'Simonides, Fr. 4D and *P. Oxy.* 2432' (1969) p. 79 n. 16, Taylor, *Plato Protagoras* (1976) p. 145, cf. Stokes, *Plato's Socratic Conversations* (1986) p. 319.

<sup>21</sup> Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) p. 189, cf. Taylor, *Plato Protagoras* (1976) p. 146, pace Donlan, 'Simonides, Fr. 4D and *P. Oxy.* 2432' (1969) p. 85.

<sup>22</sup> Taylor, *Plato Protagoras* (1976) pp. 145-146, cf. Adam, *Platonis Protagoras* (189) pp. xxiv-xxv, 179, Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) pp. 190-191, pace Donlan, 'Simonides, Fr. 4D and *P. Oxy.* 2432' (1969) p. 85-86.

<sup>23</sup> Jaeger, *Paideia* Bd. II (1936) S. 387 Anm. 57, Taylor, *Plato Protagoras* (1976) p. 146, Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) p. 186, cf. Adam, *Platonis Protagoras* (189) p. xxv, Donlan, 'Simonides, Fr. 4D and *P. Oxy.* 2432' (1969) p. 89,

⑥「醜をまじえぬものはすべて美しい」の意味の操作 (*Prot.* 346d1-347a3) : ソクラテスは「中間的な性格のものでもこれを非難せずに受入れる」という意味だと主張する。しかし、ソクラテスが否定した「言わば黒の混じらぬものは全て白い」という意味にとるほうが普通であろう<sup>24</sup>。

もしソクラテスのシモニデスの詩についての演説があくまでもたんなる「詩の解釈」であるとするならば、以上のようなソクラテスの行った操作は全くの強引なこじつけであることになる。つまり、この第三部がソフィステイケーのパロディあるいは読者のための余興だという評価は妥当であることになる。またその際、もし強引であるがゆえにソフィステイケーであるというなら、解釈からそのような強引さを取り除きさえすれば、真面目な詩の解釈ということになるだろうが、このときソクラテスはプロタゴラスの流儀を認めていることになる。つまり、ソクラテス自身が詩の解釈をすることが徳について考察することだと認めていることになるのである。しかも、ソクラテスはことばの意味や修飾関係についての強引な操作を、ソフィスト顔負けの大演説の中で表明している。すなわち、ソクラテス自身が主張し、堅く守ってきたあの一問一答の対話法をみずから破ってしまっているのである。

だが、第三部は第二部とは異なり、対話者以外の權威をもちだすことによって論証されてもいないし、また、このようなこじつけはプロタゴラスが主張した「詩のことばに有能である」ことによってなされているとも考えられない。この第三部でソクラテスが頼っているのは、「みずから進んで悪をなすものはいない」といったソクラテス自身の考えである。それに対して、第二部はもともとソフィストの知恵に基づいており、ソフィステイケーによるものであった。それゆえ、第三部をソフィステイケーのパロディであると認めることは、第二部をソフィステイケーのパロディであると言うのとはわけがちがう。第三部を「詩の解釈」、あるいはソフィステイケーのパロディであると認めることは、その第三部を支えているソクラテスをソフィストであると言うのと同じことになる。

しかし、ソクラテスは詩の解釈を行っているのではない。ソクラテスはプロタゴラスが指摘したシモニデスの詩の矛盾の問題を利用して、「詩のことば」というベールに覆われた徳の話ではなく、直に徳についての詩人の考えを問い、プロタゴラスの知恵を問うているのである。しかも、この第三部は、一見ソフィスト流の大演説と見えるが、その底流を成しているのは対話による探求なのである。上で見たような、ことば

Gagarin, 'The Purpose of Plato's *Protagoras*' (1969) p. 152.

<sup>24</sup> Taylor, *Plato Protagoras* (1976) p. 147, Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras* (1983) p. 201.

の意味や修飾関係についての強引な操作を支えているのが、ソクラテスの対話による探求の存在なのである。その対話とは現実の対話ではなく、シモニデスとの擬似対話である<sup>25</sup>。上に挙げた強引な操作のうちの一つ、「みずから進んで」の修飾関係についての操作を例に取って、対話による探求がいかに関係しているのかを見てみよう。ソクラテスは「みずから進んで」の修飾関係についての操作をつぎのように行っている。「誰でもわたしは愛したたえる、みずから進んで。——この「みずから進んで」のところで詩句を切らなければなりません——醜い所行をしないものなら」(Prot. 346e1-3)と。ソクラテスは「シモニデスがみずから進んで悪をなす者がいると考えるはずがない」と考えて、この操作を行っている。

「というのは、シモニデスは、みずから進んでいかなる悪もなさないものをたたえる、というようなことを主張するほど、無教養な人間ではなかったからです。それではまるで、世にはみずから進んで悪をなす人びとがいても、かれが考えているようです。」(Prot. 345d6-9)。

ここには、ソクラテスの「みずから進んで悪をなす者はいない」という確信が述べられている。この後さらに、このソクラテスの主張の理由が加わるわけであるが、それはたんに主張の理由を述べるためだけになされたのではない。ソクラテスはその主張の理由を述べるのは、ソクラテスがシモニデスを反駁せんとしていることを示しているのである。ソクラテスはみずからの主張の理由を述べることによって、シモニデスがなぜソクラテスの意見に同意しなければならなくなるかを示しているのである<sup>26</sup>。言い換えるなら、ソクラテスは対話の相手を自分自身で創作しているのである。

<sup>25</sup> このシモニデスとの擬似対話を通して、ソクラテスは表面的にはシモニデスにピタコスと対話させるという仮想対話を形成している。また、第二部にも対話があると思われるかもしれないが、それはけっして対話ではない。少なくともソクラテス的な探求ではない。ソクラテスの対話法は多数決や（第二部でのごとく）権威によるものではなく、対話者の同意によって進められ、その同意を基にしてロゴスへと突き進もうとするものである。そして、その対話の結果として、対話者が（みずからの生を支えている言説や思いなしの内に潜んでいる矛盾が顕かにされることで）論駁されることになるのである。本書第三章を参照。

なお、③「防ぐ術なき災い」の意味を操作する際、ソクラテスは「このことはつぎのように述べている別の詩人からも示されるところです。〈だが、すぐれた人は あるときは悪しき人 あるときは善き人〉」(Prot. 344d6-8)と述べているが、これは一見「多数決や権威」による証明のように見える。しかし、ソクラテスはこの詩句をも、シモニデスの詩の読解（特に、④「幸福」、「不幸のときは 悪しき人」の意味）に対して行ったのと全く同じような操作を行っている（cf. Adam, *Platonis Protagoras* (1893) p. 178, Bowra, *Greek Lyric Poetry* (1961) p. 329）。

<sup>26</sup> このことは以下のソクラテスのことばから明らかである。たとえば、①「こそは」の修飾関係：「全く尋常でないように見えるでしょう」(Prot. 343c7)、「全く合点のいかぬことのように見えるからです」(Prot. 343d1-2)、②「真に」の修飾関係：「このような考え方は全

ふたたび対話をソクラテスの土俵へと、すなわち対話による探求の地平へと引き戻す働きをしているのが、この「シモニデスの詩をめぐる議論」なのである<sup>29</sup>。対話による探求は対話者たちによる一問一答によって織りなされていくのではあるが、それはたんに形式的な制約なのではない。むしろ、ソクラテスの探求が「自分たち自身のことばの中で、互いに相手と触れ合う」ことであるがゆえに、帰結する一つのすがたなのである。したがって、その地平を回復するためには、ソクラテスはソフィストまがいの大演説すら、その対話の営みのうちでやり遂げるのである。

ではつぎに、ソクラテスがアポリアを結実させないうちに探求を打ち切り、虚言を弄して対話相手を交代させてしまったという対話を見てみることにしよう。それはソクラテスの対話をめぐるわたしたちの固定観念を揺るがすことになるはずである。

## 第2節 アポリアを受けとめるとはどういうことか。

### ー『リュシス』篇における秘められたアポリアー

プラトンの『リュシス』篇には、古代以来、「愛(philía)<sup>30</sup>について」という副題がつけられており、主題は「友(philos)とは何であるか」とされている。しかし、その評価は芳しいものではない。19世紀にはその真贋が問われた程であった<sup>31</sup>。20世紀を代表する研究者の一人であったヴラストスはソクラテスの言う愛を出来損ない

<sup>29</sup> この「シモニデスの詩をめぐる議論」の内実を、プロタゴラスはある程度感じ取っていたと思われる。それゆえ、第二部の終りからこの結末にかけて、プロタゴラスは沈黙し、ソクラテスによって一問一答方式による対話へと戻るように勧告されても、「確答を与えず」(Prot. 348b2)にぐずっている。第三部が終わるや否や、ヒippiアスが第三部の表層のみを見て、意気込んで自分も「シモニデスの詩をめぐる議論」に参加しようとしている(Prot. 347a6-b2)のとは好対照である。もっとも、これはプロタゴラスとヒippiアスとの理解力の差に因るのではなく、むしろ両者の生きかたの違いに因っている(両者の違いは既にプロタゴラスの大演説の中で示唆されている(Prot. 318d7-319a7, cf. Prot. 315b9-c7))。

<sup>30</sup> ギリシア語の「愛(philía)」は一般に二種の愛を指示するのに使用される。一つは、血族関係における愛(親の愛、子の愛、兄弟の愛など)であり、他方は人間相互の、とくに男同士の友情である。それゆえ、「親愛」、「友愛」、「友情」とも訳される。しかし、これら二種の愛に限定されているのではなく、より広く男女間の愛情をも含めて使用される。この「愛(philía)」という語の形容詞形である「友(philos)」は、本来、所有を示す語であり、「自分のもの」を意味した(第一幕、及び第二幕第三場の「自分の身内(oikeion)」という議論は、したがって、ギリシア人にとって何の違和感もなく受け入れられる)。v. F. Dirlmeier, *Φ / Λ Ο Σ und Φ / Λ / Α im vorhellenistischen Griechentum* (Inaugural-Dissertation) (Druck der Salesianischen Offizin 1931)、K. J. Dover, *Greek Popular Morality: In the time of Plato and Aristotle*, 1974, pp. 211-212, G. Santas, *Plato & Freud: Two Theories of Love* (Basil Blackwell 1988), pp. 8-9, 12-13 n. 20, 22, 24. Cf. R. A. Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque* tom. 2 (Publications universitaires, Beatrice-Nauwelaerts 1970) pp. 655-658, 加藤信朗、「『ニコマコス倫理学』訳者註」、『アリストテレス全集』13、岩波書店、1973、pp. 430-431 n. 1、岩田靖夫、『アリストテレスの倫理思想』、1985、p. 329, n. 1。

<sup>31</sup> e.g. F. Ast, *Platons Leben und Schriften* (Weidmannschen 1816), pp. 428-34. Cf. D. N. Levin, 'Some Observations Concerning Plato's Lysis', in *Essays in Greek Philosophy* vol. 1 (State University of New York 1971) ed. by J. P. Anton & G. L. Kustus.

ソクラテスは「詩のことば」というベールに覆われた徳の話ではなく、じかに徳についての詩人の考えを問うている。プロタゴラスもまた、第二部の終わりで口にせざるを得なかった反論の中で、自分が徳をどう考えるかということ、事柄そのものについての、いわば裸の話へと移行してしまっていた。すなわち、もはや「シモニデスの詩をめぐる議論」は詩の話ではなくなっているのである。しかし、第二部でのプロタゴラスとソクラテスの議論は、確かに事柄そのものについての裸の話へと行き着いたのではあるが、両者の間には依然としてシモニデスのことばが挟まっており、対話による探求ではあり得ない。また、第三部のソクラテスとシモニデスとの対話も、つまるところソクラテスが独りで作り上げた擬似対話でしかない。ソクラテスとプロタゴラスはおのこの「詩のことば」という被膜を取り去って、裸の話の地平へと下り立っているのではあるが、互いに直接相手と触れ合う面と向かっての話をしているわけではないのである。そこで、ソクラテスはみずからも関わってきた「シモニデスの詩をめぐる議論」全体に批判を向けることになる。なぜなら、ソクラテスがシモニデスとの擬似対話によって達成できたのは確固たる探求ではなく、ソクラテスの意見の披露の域を超えないからである。また、同様に、それがソクラテスの意見の披露に留まる限り、表裏一体の関係にあるプロタゴラスに対する反論が論駁とはなり得ず、たんに非難とならざるを得ないからである。というのも、ソクラテスは「詩人の語ることにについて質問することはできず」(Prot. 347e3-4)「はっきりとは確証できない」(Prot. 347e6-7)からである。また、プロタゴラスに対する反論が論駁とはなりえず、たんに非難にしか過ぎないのも、同じ理由による。すなわち、対話による探求は「自分たち自身のことばの中で、互いを試し試されながら、自分たち自身で互いに相手と触れ合う」(Prot. 348a1-2)ことによって、初めて可能になるからである。しかし、このように不完全な擬似対話であっても、ソクラテスはその目的を達している。プロタゴラスには、もはや「詩の領域」というソフィストの土俵でソクラテスにあらがう術は残されていないからである。ソクラテスはプロタゴラスに対してつぎのように言うことになる。「わたしとあなたも、詩人たちに引っ込んでもらって、真理とわたしたち自身を試しつつ、わたしたち自身で互いに向かって語りかけねばなりません」(Prot. 348a3-6)と<sup>28</sup>。

『プロタゴラス』篇において、ソクラテスとプロタゴラスの対話はソクラテスの土俵から始まっている。それを一旦、ソフィストの土俵へと移行させた上で、そこから

<sup>28</sup> 山本 巍『ロゴスと深淵』(2000) pp. 48-50 はこのようなソクラテスの対話による探求の在りかたを「近みの言葉」(p. 48)として考察している。

ふたたび対話をソクラテスの土俵へと、すなわち対話による探求の地平へと引き戻す働きをしているのが、この「シモニデスの詩をめぐる議論」なのである<sup>29</sup>。対話による探求は対話者たちによる一問一答によって織りなされていくのではあるが、それはたんに形式的な制約なのではない。むしろ、ソクラテスの探求が「自分たち自身のことばの中で、互いに相手と触れ合う」ことであるがゆえに、帰結する一つのすがたなのである。したがって、その地平を回復するためには、ソクラテスはソフィストまがいの大演説すら、その対話の営みのうちでやり遂げるのである。

ではつぎに、ソクラテスがアポリアを結実させないうちに探求を打ち切り、虚言を弄して対話相手を交代させてしまったという対話を見てみることにしよう。それはソクラテスの対話をめぐるわたしたちの固定観念を揺るがすことになるはずである。

## 第2節 アポリアを受けとめるとはどういうことか。

### ー『リュシス』篇における秘められたアポリアー

プラトンの『リュシス』篇には、古代以来、「愛(philía)<sup>30</sup>について」という副題がつけられており、主題は「友(philos)とは何であるか」とされている。しかし、その評価は芳しいものではない。19世紀にはその真贋が問われた程であった<sup>31</sup>。20世紀を代表する研究者の一人であったヴラストスはソクラテスの言う愛を出来損ない

<sup>29</sup> この「シモニデスの詩をめぐる議論」の内実を、プロタゴラスはある程度感じ取っていたと思われる。それゆえ、第二部の終りからこの結末にかけて、プロタゴラスは沈黙し、ソクラテスによって一問一答方式による対話へと戻るように勧告されても、「確答を与えず」(Prot. 348b2)にぐずっている。第三部が終わるや否や、ヒippiアスが第三部の表層のみを見て、意気込んで自分も「シモニデスの詩をめぐる議論」に参加しようとしている(Prot. 347a6-b2)のとは好対照である。もっとも、これはプロタゴラスとヒippiアスとの理解力の差に因るのではなく、むしろ両者の生きかたの違いに因っている(両者の違いは既にプロタゴラスの大演説の中で示唆されている(Prot. 318d7-319a7, cf. Prot. 315b9-c7))。

<sup>30</sup> ギリシア語の「愛(philía)」は一般に二種の愛を指示するのに使用される。一つは、血族関係における愛(親の愛、子の愛、兄弟の愛など)であり、他方は人間相互の、とくに男同士の友情である。それゆえ、「親愛」、「友愛」、「友情」とも訳される。しかし、これら二種の愛に限定されているのではなく、より広く男女間の愛情をも含めて使用される。この「愛(philía)」という語の形容詞形である「友(philos)」は、本来、所有を示す語であり、「自分のもの」を意味した(第一幕、及び第二幕第三場の「自分の身内(oikeion)」という議論は、したがって、ギリシア人にとって何の違和感もなく受け入れられる)。v. F. Dirlmeier, *Φ / Λ Ο Σ und Φ / Λ / Α im vorhellenistischen Griechentum* (Inaugural-Dissertation) (Druck der Salesianischen Offizin 1931)、K. J. Dover, *Greek Popular Morality: In the time of Plato and Aristotle*, 1974, pp. 211-212, G. Santas, *Plato & Freud: Two Theories of Love* (Basil Blackwell 1988), pp. 8-9, 12-13 n. 20, 22, 24. Cf. R. A. Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque* tom. 2 (Publications universitaires, Beatrice-Nauwelaerts 1970) pp. 655-658, 加藤信朗、「『ニコマコス倫理学』訳者註」、『アリストテレス全集』13、岩波書店、1973、pp. 430-431 n. 1、岩田靖夫、『アリストテレスの倫理思想』、1985、p. 329, n. 1。

<sup>31</sup> e.g. F. Ast, *Platons Leben und Schriften* (Weidmannschen 1816), pp. 428-34. Cf. D. N. Levin, 'Some Observations Concerning Plato's Lysis', in *Essays in Greek Philosophy* vol. 1 (State University of New York 1971) ed. by J. P. Anton & G. L. Kustus.

であると思なし<sup>32</sup>、『リュシス』篇にはいかなる実のある論駁もないと評している<sup>33</sup>。哲学史家ガスリーもその『ギリシア哲学史』の中で、この対話篇をプラトンの失敗作と判定している<sup>34</sup>。しかも、『リュシス』篇の主題とされている「友」及び「愛」に関する議論が展開されているのは対話篇の中頃から終わりにかけてであり、対話篇の約四割を占めるリュシスとの対話の部分は対話篇主要部とは切り離され、たんなる導入部と思なされ、ほとんど関心を払われてこなかった<sup>35</sup>。しかし、導入部とみなされている第一幕(Lys. 207d5-210d8)において、すでに論駁が行われアポリアが生じようとしている<sup>36</sup>。だが、このアポリアは結晶化されることなく、論駁は突然閉じられる。あかたも新たな対話がはじまるかのようである。これは異常なことである。その在りかたを吟味し尽くさずにはおかないソクラテスが、アポリアに達したがゆえにではなく、対話相手を解放しているのである。『リュシス』篇の対話者は本章冒頭で指摘し

<sup>32</sup> G. Vlastos, 'The Individual as Object of Love in Plato', *Platonic Studies* 2nd print. (Princeton University Press 1973) pp. 6-11. Cf. D. K. Glidden, 'The *Lysis* on Loving One's Own', *Classical Quarterly* 31 (i), 1981, p. 39.

<sup>33</sup> G. Vlastos, 'The Socratic Elenchus', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1 (Clarendon Press 1983), p. 27 n. 2.

<sup>34</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* vol. 4, (Cambridge University Press 1975) pp. 143-150. なお、『リュシス』篇をめぐる研究者たちの見解については、土橋茂樹「プラトン『リュシス』篇解釈の一視点」中央大学文学部『紀要哲学』第45号(通巻197号)(2003) pp. 1-2 n. 1に整理された見取り図がある。

<sup>35</sup> 『リュシス』篇(Lys. 203a1-223b8 [20])の構成は以下の通りである。

序 幕 203a1-206c7 [3] : ヒッポタレスの恋とソクラテスによる批判  
幕間(一) 206c8-207d4 [1] : リュシスとメネクセノスの登場  
第一幕 207d5-210d8 [3] : リュシスとの対話  
幕間(二) 210e1-211d6 [1] : ソクラテスの嘘言  
第二幕 211d6-218c3 [11.5] : 連続するアポリア  
第一場 211d6-213d5 [2] : メネクセノスとの対話  
第二場 213d6-218c3 [5] : リュシス、メネクセノス二人の少年たちとの対話  
第三場 218c3-222e [4.5] : 二つのアポリア  
終 幕 223a1-223b8 [0.5] : エピローグ

※[ ]内の数字はステパヌス版の大略の頁量を表している。

ただし、この構成は対話劇としてのものであり、議論の構成については研究者間で一致した見解はない。しかし、第一幕リュシスとの対話以前を導入部として扱う点は、ほとんどの研究者に共通している。たとえば、生島幹三、『『リュシス』解説』、『プラトン全集 7』(岩波書店 1975) p. 265、V. Schoplick, *Der platonische Dialog Lysis* (Inaugural-Dissertation 1968) S. 17、H. Gundert, *Dialog und Dialektik: Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Band 1 (B. R. Grüner N. V. 1971) S. 29. しかし近年では、F. Renaud, 'Humbling as Upbringing: The Ethical Dimension of the Elenchus in the *Lysis*' in G. A. Scott (ed.) *Does Socrates have a Method? : rethinking the elenchus* (The Pennsylvania State University Press 2002) pp. 183-198 が序幕および第一幕に焦点を当て、ソクラテスのエレンコス(論駁法)の分析を行い、その「魂の導き(Psychagogia)」という働き的重要性を説いている。ただし、ソクラテスのエレンコスについて『リュシス』篇においては、おおむね魂の導きのための道具(a pedagogical tool)として登場している(p. 197)と思なし、アポリアをたんなるくい詰まり程度にしか捉えていない。

<sup>36</sup> A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Clarendon Press 1989) p. 3に数行ではあるが、第一幕の結論とその前提との間には矛盾があることが記されている。また、Renaud, 'Humbling as Upbringing' (2002) p. 191ではここで現にアポリアが生じているという前提で議論がなされているが、どのようなアポリアが生じているのかについては明らかにしていない。



た二つの規制を破ったのではない。にもかかわらず、アポリアが生じようとしているときに、ソクラテス是对話を打ち切っているのである。本節においては、まず、この第一幕の異様な展開を分析し、〈秘められたアポリア〉をめぐる謎を明らかにする。つぎに、リュシスとメネクセノスという二人の少年がソクラテスの対話者としてその在りかたを変化させて行く様をたどり、〈秘められたアポリア〉と第二幕以降との内的連関を見いだすことによって、その謎を解くことを試みる。対話篇の内的連関を把握して行く道程と、対話者たちの在りかたの変化と成長をたどる道程（それは「友である」ということを人の在りかたとして把握して行く道程であるのだが）は有機的連関を有している。本節の目的はこれら二つの考察を通じて、アポリアが議論のたんなる一つの過程ではなく、アポリアをアポリアとして対話者によって受けとめられることが必要であるということの意味を明らかにすることにある。

## 2-1 秘められたアポリア

### 2-2-1 （幕間（一）<sup>37</sup>）リュシスとメネクセノスの登場

ソクラテスは二人のアテナイの模範的な少年<sup>38</sup>を相手に対話を行う。対話相手となるリュシスとメネクセノスという二人の少年はとても仲が良く、本人たちも友であると思っている（*Lys.* 207b8-d4）。二人の少年にソクラテスは年齢、家柄、容姿という、たとえ友であっても分けもつことができないものから、富という、友であれば分けもつことができるものへと問いを重ねていく。友であることに無関係であることから、友であれば無関係になるものへと問いを進めるのである。このとき、ソクラテスは二人の少年から愛についての真実を何かしら知っているという言質を取っている。しかし、ソクラテスは少年たちが抱いている愛あるいは友についての信念を直ちに吟味の標的とはしない。つぎにソクラテスが問おうとしたのは、正義や知恵という徳について、すなわち人の在りかたについてであった。つまり、友であることにまさに関係するもの、友であることで問題にされるものへと問いを進めようとしたのである。愛、友（愛するもの）について先ず問われるべきこととは、愛し愛されるところの人の在りかたなのである。しかし、この対話はその問いの直前に、メネクセノスが中座すると

<sup>37</sup> 本節の分析においては、「少年たちとソクラテスの対話」の外枠を形づくっている要素（ヒッポタレスとクテシッポスという二人の青年との対話など）については割愛した。『リュシス』篇全体の構造の分析については、拙稿「プラトン『リュシス』篇の構造」『北海道大学文学部紀要』XL-1（通巻第72号）（1991）pp. 1-64を参照のこと。

<sup>38</sup> *Lys.* 205e2-d2, 207a3, c3-6, 209a4. Cf. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship: an interpretation of the Lysis, with a new translation* (Cornell University Press 1979) p. 65, 80.

いう出来事のために中断され、第一幕のリュシス一人を相手とする対話に引き継がれていくことになる。このメネクセノスの中座の意味は、第二幕においてソクラテスがふたたびリュシスとメネクセノスという二人の少年と対話を行う場で明らかにされる。ここでは、愛あるいは友という事柄自体やそれらについての定義や信念ではなく、正義や知恵という人の在りかたが愛、友という場面で問題とされるはずであった<sup>39</sup>ということを念頭に置き、第一幕へと進むことにしよう。

## 2-1-2 (第一幕) リュシスとの対話

### (a) 両親の愛についての問い

由緒正しく、裕福なアテナイの一族の一員であり、「美しき善き」(*Lys.* 207a3)と呼ばれる少年リュシスに向かって、ソクラテスは愛ということばで真っ先に理解されるであろう両親の愛について問う。「リュシスよ、きみのお父さんとお母さんはきみを大へん愛しているのではないか<sup>40</sup>」(*Lys.* 207d5-6)と。そして、たたみかけるように「(ご両親は)きみがこの上なく幸福であるようにと願っているのだろう」(*Lys.* 207d7)と。リュシスは当然のこととして肯定する。それらの肯定の下には「親は子を愛し、子の幸福を願うもの」という伝統的で社会的に認められた考えが潜んでいる。アテナイの模範的少年であるリュシスにしてみれば、そのように広く認められた考えに沿って答えることは当然のことである<sup>41</sup>。そしてまた事実、リュシスの両親はリュシスを大へん愛しており、心配もし、リュシスが幸福であるのを見るために多くを与えている。しかし、その両親の愛は同時に親の権威を伴う。両親の愛の内では、リュシスの幸福が一番に願われているはずであるのに、リュシスの行動はさまざまな規制を受けている。自分の父親の(戦車競争の)車を走らせることや、荷馬車をひくラバを扱うことは許されず、母親の糸つむぎの道具を触ろうとすれば打たれさえする。また、リュシス自身についても、教師や付添人がつけられており、リュシスは自分(の身体)を支配することさえできずにいる。そこで、ソクラテスは問う。「ご両親は一体何のために、きみが幸せであろうとするのを、すなわち、望むことなら何でもしようとするのを、そんなにひどく妨げるのであろうか」(*Lys.* 208e4-5)と。模範的な少年であるリュシス

<sup>39</sup> 幕間(一)は、第二幕の第二場以降の伏線となっている。

<sup>40</sup> 翻訳に関しては、岩波書店プラトン全集生島幹三訳および中村一彦「プラトンの『リュシス』研究 訳と注」『釧路公立大学紀要 人文・自然科学研究』7号(1995)を参照させていただいた。

<sup>41</sup> Renaud, 'Humbling as Upbringing' (2002) p.189-190 は常識的なリュシスの考え方が、「幸福とは何でもできる自由と同義である」という点において『ゴルギアス』篇のカリクレスと本質的につながっており、潜在的に危険なものであると論じている。

はふたたび、無批判に受け入れている伝統的で社会的な考え方に沿った答えをする。

(b)リュシスの第一の答え。

「未だ、一人前の年になっていないからです」(*Lys.* 209a4)

このリュシスの答えも慣習的で常識的なものである。このことをソクラテスは「リュシス」というそれまでの呼び方に代えて、「デモクラテスの子よ」(*Lys.* 209a5)という慣習的な呼び方を用いることによって示唆している<sup>42</sup>。しかし、親の権威をたんにその年齢のゆえに認めるならば、祖父母ひいてはその一族の祖先たる神々には一層服従しなければならない<sup>43</sup>。しかも、それは他者への一方的な服従である。

ところで、このリュシスの第一の答えは直ちにソクラテスによって退けられる。リュシスは何かを読んだり書いたりするときには、自分が望む通りの字を書き、読むことができ、親の制止は受けない。また、リュラを弾くときにも何の制限も受けない。ソクラテス是否定的事例を挙げ、ふたたび問う。両親がリュシスの行動を制限するのは「一体どういう理由からだろうか」(*Lys.* 209b8-c1)と。

(c)リュシスの第二の答え。

「これらのことをぼくは心得ていますが、先程のことどもはそうではないからだと思います」(*Lys.* 209c2)。

待っていましたとばかりに、ソクラテスはこの答えの中から一つの「規準(horos)」(*Lys.* 209c7)を取りだそうとする。すなわち、親のリュシスへの愛の内にある関係を、人が他人の行動を制限する規準として取りだそうとするのである。ここでソクラテスが取りだした規準とは、「何であれ、人が自分よりもよく知慮を働かせる(知恵がある)と思う限りのことについては、その人にそれらのことを一切任せる」(cf. *Lys.* 210a5-7)というものである。ソクラテスはこの規準の適用範囲を、リュシスと非血縁者、ここでは先ず隣人、ついでアテナイ市民へと拡大し適用して行く。さらに、そのような(生活・社会)共同体を離れ、ペルシア大王の例を引き、ペルシア大王とその長子との親子関係の内に全くの第三者たる「わたしたち(リュシスとソクラテス)」を置いて、かの規準が立派に通用することを示す。そして、おそらくリュシスには(第二の答えをした時点では)「子であるから」、もしくは「親であるから」ということで理解されていた規準が、親子関係という絆をまさに押し退けて、全くの第三者との間にも通用するということが明らかになる。つまり、この規準は親が子を、たんに自分の子

<sup>42</sup> Cf. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship* (1979) p. 90、飯尾都人、「『リュシス』訳注」、『プラトン著作集』4、勁草書房、1979、pp. 149-150 n. 16。

<sup>43</sup> Cf. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship* (1979) pp. 85-86. 対話篇全体がヘルメス神の祭の間にに行われていることはけっして偶然ではない。

であるという理由でのみ愛するという伝統的で社会的な考え方の、すなわち愛を特殊な関係の内に限定するという考え方の否定を行っている。リュシスが無批判にしたがっていた(模範的少年としては当然である)考えの再考を促しているのである<sup>44</sup>。

(d) ソクラテスによる規準の展開。

「するとこういうことになる、友なるリュシスよ」(*Lys.* 210a9)と、ソクラテスはこの規準を展開してみせる。ソクラテスは言う、わたしたちが知慮をもっていることどもに関しては、誰もがわたしたちに委ねる。すなわち、わたしたちはそれらのことどもにおいては、何であれ望む通りのことを行うであろうし、自由であり、他のものどもを支配する(*arkhontes*, *Lys.* 210b5)。そして、それらは「わたしたちの身内(わがもの)」(*Lys.* 210b5)となる、と。なぜなら、自分が知慮を有する事柄に関わる時、その人は自由であり、アルケー(*arkhē*)をみずからの内にもつからである。というのも、何をどのように行うべきか否かという端緒(アルケー)をもつことは自分自身の行為を決定する原理(アルケー)をもつことであり、それはとりもなおさず、自分がいかに在るかという、自己の在りかたの原理をみずからの内にもつことだからである。なぜなら、自分で行為をすることが、自己の在りかたを定め、形成するからである。その端緒がその人の内にある行為こそ、真に自己形成を行うがゆえに「わがもの」と言われ、その人は自由人と呼ばれるのである。

これに対して、わたしたちが知を得ていなかったことどもに関しては、たとえ良いと思われることであっても、誰もわたしたちにそれらを行わせてはくれない。あらゆるものが、他人ばかりか父や母も、また父母以上の身内であっても、わたしたちを妨げようとする。そして、それらのことどもにおいては、わたしたち自身が他のものどもにしたがい、それらはわたしたちにとって「他人のもの(*allotria*)」(*Lys.* 210c4)となる、とソクラテスは主張する。なぜなら、他者の指示や支配の下にある人はみずらの在りかたに関わる原理を自己のうちにもたない存在者であり、それは自己形成の出来ないものとなっているからである。そのような人にとっては、いかなる(自分の)行為であっても、そこから益を得ることはない。というのも、それらの行為の端緒は自己の外部にあり、他人の行為と何ら変わりはないからである。他人の指示を無批判に受け入れる、ないし他人の支配を唯唯諾諾と受けている限りでは、自分の行為は、ひいては自分の身体さえも<sup>45</sup>、自分のものであっても「自分の身内」ではないの

<sup>44</sup> Cf. Santas, *Plato & Freud: Two Theories of Love* (1988) p. 89.

<sup>45</sup> (a) 「両親の愛についての問い」を参照。リュシスは自分の身体を動かすことさえ親の支配下にあり、どれ程立派な身体であろうと何の益も引きだせぬと言われていた。*Lys.* 208e4-209a4.

である。

それゆえ、リュシスの第一の答えのごとく、社会的で伝統的に認められている考え方に反省することなくしたがっているとき、両親が課すいかなる制約もリュシスにとって意味をもち得ない。リュシスという人間の形成に与らない。なぜ両親が自分の行動に制約を課すのか、制約とは一体何なのかということを理解して初めて、リュシスに課された制約は「リュシスのもの」となり、制約されることが意味をもつことになる。みずからの行為から自己形成のための「益を引きだす」(*Lys.* 210b5)には、その行為の端緒をみずからの内にもたなければならない。そして、みずからの内に端緒をもち、みずからの行為から益を引きだすとき、その行為は自分のものとなり、自己の在りかたを定めて行くのである。リュシスは、その第一の答えがソクラテスによって否定されることで、自己の在りかたについて考えをめぐらし、第二の答えにたどり着いたのである。しかし、未だリュシスは目覚めてはいない。それゆえ、ソクラテスによってリュシスの在りかたのその曖昧さ、不透明さが問われることになる。

(e) 秘められたアポリア。

ソクラテスは規準の展開についてリュシスの同意を取り付けた後、直ちにリュシスの在りかたについて問いを発する。そこに、『リュシス』篇最初のアポリアが準備されることになる。

「(イ)〔ソクラテス〕わたしたちが益を引きだせないようなことどもに関して、わたしたちは誰かにとって友(誰かによって愛されるもの)であるだろうか、すなわち誰かがわたしたちを愛したりするだろうか。〔リュシス〕けっしてそんなことはありません。

(ロ)〔ソクラテス〕さてそうすると、無用なものである限りは、きみをお父さんは愛さないし、およそそのような人を誰も愛さないだろう。〔リュシス〕そう思われます。

(ハ)〔ソクラテス〕ではそうすると、きみが知恵あるものとなれば、全てのひとがきみにとって友であり、全ての人がきみにとって「自分の身内」となる、なぜならきみは有用で善きものだからである。

(ニ)〔ソクラテス〕もしそうでなければ、きみにとって他のものは誰も友ではなく、お父さんも、お母さんも、「自分の身内」も友ではない。

(ホ)〔ソクラテス〕ところで、・・・きみは教師を必要としているのだから、未だ知慮あるものではない。〔リュシス〕その通りです。」(*Lys.* 210c5-d8)

(イ)～(ホ)にかけてアポリアがはらまれているのは、明白であるように思われる。なぜなら、ソクラテスはただもう一步問いを進めるだけでよいからである。すなわち、「きみ(リュシス)は未だ知慮ある者ではないのだから、きみは誰かにとって友であることはない。つまり、お父さんもお母さんも自分の身内も、誰もきみを愛することはない、そういうことになるのではないか」と。もしこのようにソクラテスが問うたならば、リュシスはそれまでのソクラテスの問いに対したときと同ように、すんなりと肯定することであろう。そして、ここに対話の結果としてアポリアが明るみに引きだされたであろう。なぜなら、この答えは第一幕冒頭のリュシスの答えと矛盾しているからである。しかし、ソクラテスは問いを進めず、アポリアはでてこなかった。それどころか(ホ)の後、このリュシスとの対話をアポリアを秘めたまま急に閉じようとする。ソクラテスは短い幕間を挟んで新たな対話者を迎え、全く新たな議論を起こすかのように第二幕を始めるのである。

この議論の不徹底さはどうしたことだろう。このように中途半端な形で対話を打ち切るとは、ソクラテスに似つかわしくないことである。しかも、リュシスとの対話を読むとき、ソクラテスが詭弁を弄して無知な少年をやり込めている、という印象さえ受ける。つまり、わたしたちが先に見いだしたアポリアなどはまがいもので、ソクラテスの真意は全く別のところに、たとえば対話篇第二幕以降の複雑な議論のための予備的対話を行うことにあり、それゆえ唐突にリュシスとの対話を終わらせたのではないか、という疑いが脳裏をよぎるのである。

実際、(d)「規準の展開」から(e)「秘められたアポリア」の節にかけて(Lys. 210a9-d8)、すんなりとは承服し難い議論が含まれている。第一に、この(イ)～(ホ)の議論は詭弁ではないのかと思われるからである。つまり、アポリアを云々する以前に、(イ)～(ホ)はそもそも論理的に成立しておらず、ソクラテスによってリュシスを困惑させるために作りだされた詭弁ではないのかという疑問があるからである。もしこの疑問が当を得ているとするならば、この議論はリュシスにのみ関係し、対話者がリュシスであつたればこそ成立する対人論法となり<sup>46</sup>、わたしたちにとってはせいぜい対話篇の導入程度の意味しかもち得なくなる。第二に、内容的に、ここでソクラテスは「友人をあたかもみずからの所有物として扱う」自分本位の利己的な愛しか考え

<sup>46</sup> Renaud, 'Humbling as Upbringing' (2002) pp. 190ff. は「対人論法(ad hominem)」(190, 196)であると主張し、むしろそこに「魂の導き」を見ようとする。それゆえ、以下の論証の難点も、あるいはアポリアも、すべて対話相手の少年を導くための手段ということになり、エレンコス(論駁)もアポリアもその意味が見落とされてしまっている。

ていないように思われるからである。すなわち、(e)「秘められたアポリア」の節(Lys. 210c5-d8)では「有益であるがゆえに、人は友となり、無用の人は誰からも愛されない。そして、知恵あるものは全ての人を友として所有し、自分の身内、つまり自分の所有物とする」と結論しているように聞こえるからである。

これら二つの疑問が生じるもととなっているのは、(イ)～(ホ)の議論におけるつぎのような三つの難点がある。

難点1 ソクラテスは「友」ということばの曖昧さを利用して、リュシスの答えを引きだし、(イ)以下の議論を進めているように見える。

ソクラテスは(イ)や(ロ)からの帰結として、(ハ)を導いている。しかし、(イ)や(ロ)から(ハ)は導出され得ない。わたしたちが(イ)、(ロ)からの議論の流れとして期待し得るものは、たとえば、

「(ハ´)きみが知恵あるものとなれば、全ての人がきみの友(きみを愛するもの)であり、全ての人がきみの「自分の身内」となる、なぜならきみは有用で善きものであるから。」

であって<sup>47</sup>、

「(ハ)ではそうすると、きみが知恵あるものとなれば、全てのひとがきみにとって友(きみによって愛されるもの)であり、全ての人がかきみにとって「自分の身内」となる、なぜならきみは有用で善きものであるから。」

ではない。つまり、「きみが無用なものであるならば、きみは誰かにとって友(誰かによって愛されるもの)であることはない」((イ)や(ロ))からは、「全ての人がかきみにとって友(きみによって愛されるもの)である」(ハ)ではなく、「全ての人がかきみの友(きみを愛するもの)、すなわち、きみは全ての人にとって友(全ての人によって愛されるもの)」(ハ´)と進まなければ、この議論は意味が通らなくなってしまうのである。そしてたとえ、(ハ´)のごとく(ハ)を解釈しようとしても、(イ)や(ロ)からはそれは妥当な形では導出され得ない。なぜなら、「知恵がないならば友ではない」、「知恵がある」、ゆえに「友である」とはならないからである。

では、(ハ´)のごとく(二)を解釈すればどうか。すなわち、(ハ)を一種の夾雑物と見なして、(イ)や(ロ)から導かれるのは、

「(二´)もしそうでなければ、他のものは誰もきみの友(きみを愛するもの)では

<sup>47</sup> e. g. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. 1, 2nd edn. (1867) p. 506, B. Jowett, *The Dialogues of Plato, Lysis*, 4th edn. (1953) p. 58, Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship* (1979) pp. 28-29、中村一彦「プラトン『リュシス』研究」(1995) pp. 66-67 n. 10.

なく、お父さんも友ではなく、お母さんも「自分の身内」も友ではない。」と解釈すればどうか。確かに、このように解釈をすれば、形式的には妥当なものとなるであろう。ところで、(ニ´)を導く際に行った操作は「友」の多義性を利用して、その意味を受動から能動へと移し変えることであった。つまり、「Aにとって友(Aによって愛されるもの)ではない」(ニ)を「Aの友(Aを愛するもの)ではない」(ニ´)と(意味の上で)読み替えたわけである。しかし、オクスフォード版のテキストで僅か数行上の(イ)において、(形の上では)全く同じ「Aにとって友(Aによって愛されるもの)ではない」の読み替えは行わないのである。否、むしろ行えないのである。なぜなら、(イ)の「わたしたちは誰かにとって友であったすることはない」という句は、「すなわち(kai)」という語によって「誰かがわたしたちを愛したりはしない」とパラフレーズされており、これはさらに(ロ)によっても支持されているからである。それゆえ、この解釈は(イ)と(ニ)において、文法上同じ地位にあるものをあるときは受動的に、またあるときは能動的にと(意味の上で)読み替えることを余儀なくされる<sup>48</sup>。しかし、(イ)から(ニ)の間には、そのような読み替えを正当化するいかなる根拠も見あたらない。つまり、この解釈にしたがえばソクラテスの行った議論は語義曖昧の虚偽に基づく詭弁であることになる。したがって、この難点の示すところは、(イ)～(ホ)が対話として成立していない(意味が通らない)か、あるいはソクラテスによる語義曖昧の虚偽に基づく詭弁のどちらかである、ということである。

難点2 ソクラテスは(イ)以下において、それ以前の議論からは導きだせない論点を勝手に滑り込ませ、論旨を全く異なったものにしているように見える。

ソクラテスが規準を展開することで得たのは、「わたしたちが知慮ある事柄に関しては、それらの事柄は「わたしたちのもの」となり、他方、わたしたちが知をもたない事柄に関しては、それらは「他人のもの」となる」ということであった。この規準の展開の成果を、ソクラテスは「愛」と「友」の場面にふたたび適用しているはずであ

<sup>48</sup> 「AがBを愛するとき、BはAにとって友でありAによって愛され、AはBの友でありBを愛する」と解釈する場合は一見うまく行くように見える。しかし、「友」の意味を相互的に(「愛し、愛されるもの」と)解した場合、たんにこの議論が「語義曖昧の虚偽」であることを鮮明にさせることに役立つか、あるいはアポリアを増幅させることに役立つに過ぎない(議論の帰結としてたんに「父母はリュシスを愛することはない」ということだけではなく、また「父母はリュシスによって愛されることはない」ということも導かれるからである)。

なお、属格ないし与格と用いられる際の「友」の意味の相違(能動的、受動的、相互的)に関しては、Levin, 'Some Observations Concerning Plato's *Lysis*' (1971) p. 244, 245 n. 61、Glidden, 'The *Lysis* on Loving One's Own' (1981) pp. 40-41、Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (1989), pp. 3-4 n. 4、中村一彦「プラトン『リュシス』研究」(1995) pp. 39-40, 66-67 n. 9, 10, 11, 71 n. 40, 72 n. 44、中村一彦「〈研究ノート〉プラトン『リュシス』研究 注・続(補遺)」『釧路公立大学紀要 人文・自然科学研究』10号(1998) pp. 72-76. を見よ。Cf. M. M. Mackenzie, 'Impass and Explanation: from *Lysis* to *Phaedo*', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70, 1988, p. 26.



る。つまり、わたしたちが本来(イ)として期待し得るものは、

「(イ) わたしたちが益を引きだせないようなことどもに関して、それらのことどもがわたしたちにとって友であることはない、すなわちわたしたちはそれらのことどもを愛したりはしない。」

であり<sup>49</sup>、上述の

「(イ) わたしたちが益を引きだせないようなことどもに関して、わたしたちは誰かにとって友であることはない、すなわち誰かがわたしたちを愛したりはしない。」

ではない。ということは、(イ)は全く異質な論点を含んでいるということになる。このことは「益」ということばにおいて最も明白に現れているように見える。すなわち、(イ)で言う「益」と、その直前の(d)「規準の展開」の節(Lys. 210a9-c5)で言われていた「益」とは、全く異なった意味であるように思われるからである。(d)の節での「益」は自己形成という視点で語られていたのに較べ、(イ)以下で言われている「益」は、自分本位の利己的視点で、友をあたかもみずからの所有物であるかのごとくに扱っているように見えるからである。つまり、ここでソクラテスが行ったことはリュシスを「懲らしめる」(Lys. 211c3)ためだけの詭弁だ、ということになる。

難点3 ソクラテスはすでに否定し捨て去ったはずの論拠によってリュシスの同意を得、アポリアへと導いているように見える。

(d)の規準の展開の節における「自分の身内(わがもの)」は、自己の在りかたの原理をみずからの内にもつ限りでの、自己の形成に関わるものすべて指していた。それに対して、(e)の「秘められたアポリア」の節では愛の対象が限定されているように見える。すなわち、自分の家に属するもの(血縁関係・親縁関係にある人および自家の財や奴隷など)というように、伝統的・社会的に愛の対象であるのが当然であると考えられている存在者に限定されているように見える。しかし、そのように愛の対象を限定することはすでに(c)の「リュシスの第二の答」の節において批判され、捨てられている考え方であったはずである。自家の車、ラバ、糸つむぎの道具、奴隷などとみずからの関係を問い、「親子である」、「同じ共同体の構成員である」といった伝統的、社会的な関係の中で愛を限定することを否定した上で、(d)の規準の展開の節以下の議論が成立していたはずである。つまり、ここでソクラテスは前に葬り去ったはずの、リュシスが反省することなくしたがっていた(伝統的、社会的な)考えに訴える

<sup>49</sup> 前節(d)「規準の展開」において「わたしたちのもの」、「他人のもの」は、「わたしたちにとって」という限定の下で語られていた。v. Lys. 210c3-4.

ことによって、その同意を取り付けていることになる。

もし以上の三つの難点がそのまま肯定されるならば、この「秘められたアポリア」はわたしたちにとって無意味なものとなる。なぜなら、ソクラテスは詭弁を弄して好き勝手に少年をいたぶっていることになり、第一幕の目的とはせいぜい「高慢や尊大さで一杯になっている」(*Lys.* 206a4)少年を、手段を選ばず「へりくだらせ、へこます」(*Lys.* 210e3-4)ことだったことになるからである。第一幕は精々のところ、第二幕以降のいわゆる「主要部」に備えて、対話者たる少年(およびわたしたち読者)に心構えをさせておくための、予備的対話だったということになる。

### 2-1-3 (幕間(二)) ソクラテスの嘘

このような印象についての確信は幕間(二)を読むとき一層強められる観がある。そこには、リュシスがソクラテスにつぎのような頼み事をしている様子が描かれている。「ぼく(リュシス)に話したそのことをメネクセノスにも話して下さい」(*Lys.* 211a4-5)と。ソクラテスが自分に対して行なったこととまさに同じ事を、自分の友であるメネクセノスにもやってくれと頼んでいる。何のためにか。ソクラテスが自分に話した事柄が有益であると思うがゆえにではない。なぜなら、リュシスはソクラテスの拒絶にあった後、なお重ねて、何でも良いからメネクセノスと話してくれと頼んでいるからである。対話の目的をソクラテスに問われて、リュシスは「かれ(メネクセノス)を懲らしめるために」(*Lys.* 211c3)と答えている。メネクセノスが「論争好き(eristikos)」(*Lys.* 211b8)だというソクラテスのことばに、「それゆえにこそあなたにかれと話をしてほしい」(*Lys.* 211b9-c1)とも答えている。リュシスはソクラテスが自分に行なったことは、「高慢や尊大さで一杯になっている」(*Lys.* 206a4)少年を論争によって「へりくだらせ、へこます」(*Lys.* 210e3-4)ことであると思っている。しかも、リュシスはソクラテスにやり込められたはずのこの対話を楽しんでいるようである<sup>50</sup>。リュシスにとってソクラテスとの対話は年上の人との交流の一時ではあっても、それが愛知の営みへと誘おうとする試みであるとは夢にも思っていないのである。

このようなリュシスの印象をソクラテスは訂正しようとはしない。ソクラテスは「そうする(メネクセノスとなんについてであれ対話する)ことは必要だ、きみ(リュシス)がまた命じていることでもあるしね」(*Lys.* 211b6-7)と、その熱心な頼みを受け入れ

<sup>50</sup> リュシスがメネクセノスをやり込めてくれと頼み込むその様子を、ソクラテスは「とてもいざづらばく親しげに(mala paidikos kaiphilikos)」(*Lys.* 211a3)と描写している。

る。ソクラテスはつぎのように語って第二幕を始めることになる。

「〔ソクラテス〕この子(リュシス)にはわからないことがあってね、メネクセノスなら知っているから尋ねてくれと言うのだよ」(Lys. 211d2-4)。

しかし、リュシス是对話篇のどこを見てもこのようなことを言っていない。ソクラテスは嘘とも思えることばを以て、新たな対話者を迎えようとしている。このソクラテスの言動の異様さは、それまで対話を傍観していた人の困惑として対話篇のうちにも描かれている(Lys. 210e5-6)。それはわたしたち読者の困惑でもある。ソクラテスはなぜこのような仕方新たな対話を始めようとするのであろうか。この疑問を解くカギは第二幕の中にあるはずである。

## 2-2 連続するアポリア

第一幕のリュシスとの対話の結末にアポリアは現われていない。その論点に幾つかの疑問をはらみつつも、アポリアは秘められたままで終わっている。しかも、第二幕以降は、逆にアポリアが連続して現れ、慌しくアポリアのうちに終わってしまう。しかし、この探求の内でわたしたちはいわゆる従来の導入部と主要部との間の内的連関を見いだすとともに、リュシス、メネクセノスという二人の少年の、愛知の営みにおける「在りかた」の変化を見ることになる。

### 2-2-1 (第二幕、第一場) メネクセノスとの対話

対話相手にメネクセノスを迎え、ソクラテスは問う、「誰かが誰かを愛する場合、どちらがどちらの友になるのであろうか、愛する者が愛される者の友になるのか、あるいは、愛される者が愛する者の友になるのか、それともそれらは何の違いもないのか」(Lys. 212a8-b1)と。メネクセノスはソクラテスに問われるがままにさまざまな可能性を答えていく。すなわち、

(a)「ただ一方が他方を愛するだけで、両方が互いの友となる」(Lys. 212b3-5)。

(b)「両方とも愛し合うのでなければ、どちらも友ではない」(Lys. 212d3)。

(c)「愛する者が友なのではなく、愛される者が友である」(Lys. 213a4-5)。

(d)「愛する者が愛される者の友である」(Lys. 213b5-6)。

これら四つの選択肢はすべてソクラテスによって提示されている。メネクセノスは問われるままにそれらの選択肢を肯定し、つぎにそれぞれソクラテスの誘導にしたが

って否定していき、探求はアポリアに陥ることになる。一見すると、このメネクセノスとの対話によって前述の難点はむしろ強化されたように思われる。すなわち、ソクラテスは対話相手を代えてなお、無知な少年をやり込めていると。リュシスの頼み通りに、「論争好き」のメネクセノスを「へりくだらせ、へこまし」ていると。実際、メネクセノスの姿勢は争論術の訓練でも受けているようにさえ見える。

しかし、ソクラテスは詭弁を弄してもいなければ、論旨のすり替えもしていない。ましてや、手段を選ばず好き勝手に無知な少年をやり込めているわけではない。むしろ、このメネクセノスとの対話のアポリアのうちに、あの〈秘められたアポリア〉をめぐる第一の難点への答えがある。

まず簡単に、〈秘められたアポリア〉の第一の難点を振り返ってみよう。ソクラテスは「友」ということばの曖昧さを利用してリュシスをやり込めようとしていると非難されていた。この第一の難点はつぎのような前提の下でのみ成立する。すなわち、友の意味が、その文脈により、能動的、受動的、相互的意味(愛する、愛される、愛し愛される)のいずれかに一義的に定まる、という前提である。さもないと、そもそも語義曖昧ということとは言えなくなる。しかし、「友である」と「愛する(あるいは愛される、愛し愛される)」とは同じ事柄ではない。というのも、あの〈秘められたアポリア〉を導いた節が示していることは「友であれば、愛しているか、愛されているか、愛し愛されているかのいずれかである」ということであって、その逆ではないからである。たとえば、両親がその子どもを友としてもつ、あるいは両親にとってその子どもが友であることは、両親の子に対する愛を支え保証する。つまり、両親にとって友である限り、その子どもは常に両親により愛される。たとえ、両親が嫉妬などのためにその子どもを叱り、その子どもが両親のことを恨み憎もうとも、その子どもはまさに両親を恨み憎んでいるそのときでさえ、両親にとって友なのである。そしていま、このメネクセノスとの対話におけるアポリアが示すように、「友である」ということは愛する、愛される、愛し愛されるということでは分節化され得ない。とするならば、ソクラテスは「友である」を「愛する」という関係に還元して問うているのではなく、むしろ、「友である」とはいかなる事態であるのかを問うていたことになる。友であるということをついに個人のこころの動きおよびそれらの関係としてではなく、人の在りかたとして問うている。いかなる人が友という在りかたをするのか、このことをソクラテスは問うているのである。ソクラテスは「友」ということばの曖昧さを利用しているのではない。ソクラテスは愛する、愛される、愛し愛されるということでは何ら明らかにし得ない「友である」ことの意味を問うているのである。

では、なぜこのことをリュシスとの対話において明らかにせず、アポリアを伏せたまま対話を打ち切ったのであろうか。それは、第一幕において、リュシスはソクラテスとの対話の意味がわかっていなかったからである。別の言い方をすれば、リュシスがまだアポリアをアポリアとして受けとめられないからである。というのも、リュシスにとってソクラテスとの対話はたんなる会話であり、そこで話し合われた事柄はたんなる論題、話柄に過ぎなかったからである。ソクラテスとの対話がみずからの在りかたに関係するとは、リュシスは夢にも思っていない。したがって、ソクラテスとの対話はリュシス自身の在りかたに何らの変革をも及ぼし得ない。たとえ〈秘められたアポリア〉がアポリアとして摘発されようとも、リュシス自身には一向に変化は起きない。ただ、ソクラテスの争論術の才をリュシスは称えるだけである<sup>51</sup>。リュシスにとって、アポリアはたんに言説内の矛盾を暴く装置に過ぎず、〈秘められたアポリア〉は摘発されたとしても、論争の具としての意味以外持ちようがなくなる。それゆえ、ソクラテスはアポリアを摘発せず、秘められたままにしておき、リュシスがみずからの在りかたの不透明さに気付くまで対話を一旦打ち切ろうとする他なかったのである。

それゆえ、ソクラテスは以下のごとく語って第二幕を始めたのである。「この子(リュシス)にはわからないことがあってね、メネクセノスなら知っているから尋ねてくれと言うのだよ」(*Lys.* 211d2-4)と。上述のソクラテスの嘘とも思えたことばは、メネクセノスにではなく、むしろリュシスに向けられているのである。リュシスとの対話に続く幕間(二)において、メネクセノスにも同じ事をして欲しいというリュシスの頼み事を拒絶する際、ソクラテスはリュシスにこう諭している。「そのことなら、きみがかれ(メネクセノス)に話してやれば良いだろう。……かれに何もかもはっきりと言えるように、(ソクラテスがリュシスに話したことを)できる限り良く思いだしてくれ」(*Lys.* 211a6-b1)と。リュシスにはソクラテスとの対話を反芻する時が必要なのである。ソクラテスとの対話がいかなるものであるかを考え、みずからの在りかたに目を向ける時間が必要なのである。あるがままの姿をさらけだしたみずからの在りかたに目を向けて、初めてリュシスは「知を愛する営み」へと歩みだすことになるのである。

ところで、〈秘められたアポリア〉には、前述の三つの難点が示すように、「友」「益」「自分の身内」という事柄が一つに組み合わさっている。それらを一つ一つ明確な形に、つまりアポリアとして結晶させていく途がこの第二幕である。しかし、第一幕でのリュシスにはその〈秘められたアポリア〉を受けとめることができず、それゆえリュ

<sup>51</sup> ソクラテスはリュシスが、知的探求へとは向かわず、「勝ち負け」(*Lys.* 207c10)だけでおわる危険性を感じていたと思われる。Cf. *Lys.* 206e3-207a3、207c3 など。

シスの友であるメネクセノスが第二幕において対話者として要請されたのであった。しかし、いまやリュシスはソクラテスの対話者としての準備が整ったようである。

## 2-2-2 (第二幕、第二場) リュシス、メネクセノス二人の少年たちとの対話

第一場を終えるに際してソクラテスつぎのように問うている。「メネクセノスよ、わたしたちは全く正しくない仕方で探求しているのではないだろうか」(*Lys.* 213d1-2)と。すると、横から「正しくない、少なくともわたしにはそう思われます、ソクラテスよ」(*Lys.* 213d2)とリュシスがふたたび登場してくる。この突然のリュシスの登場に、傍白でソクラテスはこう述べている。「リュシスは(ソクラテスとメネクセノスの)話にすっかり氣をとられていて、思わず口をすべらしたようで、また、その程熱心に(メネクセノスとの)対話を聞いていたにちがいない」(*Lys.* 213d3-5)と。リュシスはいま、やっとソクラテスの対話がいかなるものかということに気づき始め、愛知の営みへと歩みだしたのである。それゆえ、ソクラテスはリュシスにつぎのように答えるのである。「そこでわたしはメネクセノスに休みを取らせたく思い、また、リュシスの知を愛する営みを嬉しく思い、それでリュシスの方へ向き直り」(*Lys.* 213d6-e1)、「リュシスよ、きみは正しいことを言っているとぼくは思う。・・・もうこれ以上、この方向へは行かないことにしよう。・・・それで、わたしたちが前に向っていた方向に、進まねばならないと思うのだ」(*Lys.* 213e1-5)。対話は第二幕第一場を介して、あの〈秘められたアポリア〉の地平へと還ってくる。つまり、「友で在るとは一体いかなることか、いかなる在りかたをするものが友であるか」が問われる地平へとふたたび戻ってくるのである。

あらかじめ第二場の展開を示しておきたい。というのも、〈秘められたアポリア〉の地平へと還ってくるとは言っても、第一幕の終わりを直接に引き継いではないからである。すなわち、第二場においても四つの選択肢が提示されるが、その第一の選択肢は詩人のことばという伝統的・慣習的考え方の拠り処の吟味を行い、第二の選択肢では「在りかた」の吟味の中で「有用」(*Lys.* 214e4)、「有益」(*Lys.* 214e6)ということが語られる。これらは、あの〈秘められたアポリア〉の最終節における有用・有益であるがゆえに友であると言われていたことと対応している。そして、第三の選択肢を吟味する際「きみたちは(humIn de)どう思うか」(*Lys.* 216a2)と、ソクラテスがふたたびメネクセノスに対話相手として加えている。二人の少年への問いかけは、第一幕で到達した地平すなわち友であることを人の「在りかた」として問う地平の回復を示している。この第三の選択肢を介して導かれた第四の選択肢において、ソクラテスと

二人の少年たちは新たな一步を、知恵の友(philosophos)として踏み出すのである。では、ソクラテスたちの探求を具体的に見ていくことにしよう。

(第一の選択肢)「似ているものが似ているものにとって友である」(*Lys.* 214b3-4)。

ソクラテスは詩人の論を引き、第一の選択肢についてリュシスの同意を得る。しかし、ソクラテスは「おそらく、この詩人の説の半分は、あるいは全部正しいかもしれないが、しかし、わたしたちは納得が行かない」(*Lys.* 214b7-8)と述べる。第一の選択肢は文字通りの形では受入れ難いと指摘し、悪人の例を挙げる。すなわち、悪人は悪人である限り、悪人同士害を与えあうので、互いに友となるはずがない。しかも、悪人は移り気で、他の悪人のみならず、自分自身に対してさえ似ていない、と。さらに、似ているものは、何であれ似ているものに、自分自身から受け取ることができる以外の、いかなる「益(ōphelian)」(*Lys.* 214e6)も害も相手に与え得ない。したがって、互いに「助け(epikourian)」(*Lys.* 215a2)合うことが出来ないのであるから、互いに求め合うこともない。ゆえに、「似ているものが似ているものにとって、似ているものであるということによって友となり、そのようなものが、そのようなものにとって、有用である(khrēsimos)」(*Lys.* 214e3-5)ことはないことになる。ここから第二の選択肢が導かれる。

(第二の選択肢)「善き人だけが善き人だけと友になる」(*Lys.* 214d5-6)。

ソクラテスはリュシスの同意を得て、上述の詩人たちのことばは謎めかした言い回しであると結論する<sup>52</sup>。すなわち、「似ているものが似ているものにとって友とである」とは、善き人が善き人とだけ友になるのであり、悪人はけっして、善き人とも悪人とも真に友となることはない、ということである。しかし、善き人で在るということだけで友となるのであれば、おかしいことになる。善き人は、善き人で在るということだけで自己充足しており、他に何ものをも必要としない(oudenos deomenos, *Lys.* 215a7-8)。善き人は満ち足りており、他の善き人に何らの「益」も与え得ず、また、何ものをも必要としない(mē tou deomenos, *Lys.* 215a8-b1)。つまり、善き人は何も求めず、愛することもない。したがって、善き人は何も愛さないのだから友であることはないと論じられ、この第二の選択肢は退けられることとなる。ソクラテスは「それでは、リュシスよ、わたしたちがどこで道を踏み誤ったのか、考えてくれ。そもそもわたしたちは、すっかりと言ってよい程間違っているのではないだろうか」(*Lys.* 215c3-4)と問う。リュシスにはいままでの議論の内に誤りを見いだせない。そこで、ソクラテスは第三の選択肢をある人の説として紹介することになる。

<sup>52</sup> 本章第1節1-4参照。

(第三の選択肢)「反対の者が反対の者にとって一番の友である」(*Lys.* 216a4-5)。

ソクラテスはヘシオドスの「つぼ作りはつぼ作りに対し、吟唱詩人は吟唱詩人に対し、乞食は乞食に対し遺恨を抱く」(*Lys.* 215c8-d1)という句を引き、互いに最も似ているもの同士こそ、相手に対して妬み、競争心、敵対心を抱くと論じる。「似てあること」という第一(および第二)の選択肢が「友である」ためには不十分であるだけではなく、むしろそれは敵意の根拠となり得るのである。それゆえ、「貧しい者は富んでいる者と、弱い者は強い者と、助け(*epikourias*)でもらうために(*heneka*)、友であらざるを得ず、また、病んでいる者は医者で友であらざるを得ず、また、およそものを知らない者は知っている者を求め、愛する(友である、*philein*)他はないのである」(*Lys.* 215d6-7)と述べる。さらに、自然学的議論を展開し「一番反対のものが一番反対のものにとって一番の友である。というのは、それぞれ自分と反対のものを欲する(*epithumein*)のであって、似ているものを欲するのではないからである。すなわち、乾いたものは湿ったものを、冷たいものは熱いものを、苦いものは甘いものを、鋭いものは鈍いものを、空虚なものは充ちることを、充ちたものは欠けることを、欲するのである」(*Lys.* 215e3-8)と論じてみせる。ソクラテスは「きみたちは、この人の説をどう思うかね」(*Lys.* 216a2-3)と、リュシスとメネクセノスの二人に向って問う。「いまこうして聞いた限りでは、良いと思います」(*Lys.* 216a3-4)と、メネクセノスが返答をする。しかし、この第三の選択肢は、論駁家(*hoi antilogikoi*)の論により直ちに退けられる<sup>53</sup>。すなわち、反対であることによって友であるのであれば、敵が友にとって友であり、友が敵にとって友であることになり、また、正しいものが不正なものにとって、節制的なものが放埒なものにとって、善きものが悪しきものにとって、友であることになる。しかし、これは不合理なことである、と。

第一、第二、第三の選択肢がそれぞれ退けられたことにより、「似てあること」「反対であること」というどちらの在りかたも、「友」という在りかたとしては不十分であることになる。ソクラテスは「いや、実はぼくにも良く分かっていないのだ。議論が行き詰った(*aporiās*)ので、眩暈がしているのだが」(*Lys.* 216c4-6)と述べつつ、第四の選択肢を提示する。

(第四の選択肢)「善くも悪くもないものが、善きものの友となる」(*Lys.* 216c2-3)。

ソクラテスは「美しいものは友」(*Lys.* 216c6-7)という古い諺を引きつつ、「善きものは美しいもの」(*Lys.* 216d2)であり、「善きもの、悪しきもの、善くも悪くもない

<sup>53</sup> この第三の選択肢が論駁家の議論によって否定されているのは偶然ではない。第三の選択肢に至って、ソクラテスは対話者にメネクセノスを加えているが、そのメネクセノスは「論争好き」と言われていた。



ものという、三つの類がある」(Lys. 216d6-7)と述べ、少年たちの同意を得る。すると、いままでの議論に照らして、残された可能性として「善くも悪くもないもののみが、善きものと友である」(Lys. 216e7-217a1)という第四の選択肢が導出されることになる。「それでは子どもたち、いま言われた結論はうまくわたしたちに道を示してくれるだろうか」(Lys. 217a3-4)と述べ、ソクラテスは病人と医術の例を挙げる。「身体(善くも悪くもないもの)は、病気(悪しきもの)のゆえに医術(有益でかつ善きもの)を歓迎し、それと友となることは必然」(Lys. 217b3-4)であり、したがって、「悪くも善くもないものは、悪がそこにあること(parousian)のゆえに、善きものの友となる」(Lys. 217b4-6)と。ただし、それは「それ自身が、みずからのもつ悪によって、悪しきものとなる以前のことである。なぜなら、悪くなってしまうと、もはやけっして善きものを欲したり(epithumoi)、善きものの友で在ることはあり得ないからである」(Lys. 217b6-c1)。ソクラテスはさらに「(悪が)そこに存する」ということについて少年たちに確認を行なう。しかし、ここでメネクセノスは躓く。「よく分かりません」(Lys. 217d1)と<sup>54</sup>。そこで、ソクラテスは白髪と白く染めた髪の場合を通じて、「悪がそこにあること」ということの説明をして見せる。すなわち、白く染めた髪の場合、白さは髪に存しているわけではあるが、年齢が髪を白くした場合とは異なり、髪自体が白くなったわけではない。それゆえ、「悪がそこに存していても、まだ(それ自体が)悪くなっていない場合、その悪の存在は人をして善を欲求する(epithumein)ようにさせる」(Lys. 217e6-8)ことになる。

「[ソクラテス]したがって、すでに知恵ある者はもはや、神々であれ人間であれ、知を愛すること(philosophein)はなく、また、悪しき人となる程無知である者も、知を愛することはない。・・・すると後に残るのは、この無知という悪をもつてはいるが、未だその悪によって無知な分からず屋になってはいず、知らないことは知らないと、なお思っている人びとである。」(Lys. 218a2-b1)。

<sup>54</sup> これまでメネクセノスは、ソクラテスとの対話をあたかも争論術の訓練のごとく受け取り、ソクラテスに示唆されるがままに肯定と否定を繰り返していた。しかし、この第四の選択肢において、そのようなメネクセノスの姿勢に変化が起きている。メネクセノスは二度(Lys. 216c4, 217d1)にわたり、ソクラテスの述べていることの意味を問うている。第二場を締めくくる「(知を愛するものは)無知という悪をもつてはいるが、未だその悪によって無知な分からず屋になってはいず、知らないことは知らないと、なお思っている人びとである」(Lys. 218a6-b1)というソクラテスのことばは、メネクセノスが愛知の営みに向かおうとしていることを示唆している。すなわち、いまメネクセノスが「よくわかりません」と答えたとき、メネクセノスは少なくとも、自分がその事柄を理解していないということは知っており、それゆえ、さらなる探求へと誘われ知を求めたのである。本書第5章第3節3—2参照。

この帰結は、確かに第一、第二、第三の選択肢でなされた議論とも調和する。そこで、ソクラテスはつぎのように主張する。「それでは、リュシスとメネクセノスよ、今度こそ、友であるものとは何(誰)であり、何(誰)の友であるかということ、確かに見つけたことになる」(*Lys.* 218b6-8<sup>55</sup>)と。リュシスとメネクセノスはこの結論に同意し、第二場が終了する。

この第二場での対話は、第一幕リュシスとの対話の地平を、すなわち友であることを人の「在りかた」として問う地平を回復しつつ、メネクセノス自身の争論家的な在りかたを問い、愛知の営みへとメネクセノスを誘おうとしている。しかし、未だそれは十分な愛知の営みの歩みとは言えない。メネクセノスはまだ目覚めたばかりである。というのも、メネクセノスはリュシスとは異なり、第一幕を経験していないがゆえに、その地平を真に自分のものとはできてはいないからである。メネクセノスが第一幕の地平を自分のものとするには、さらに厳しく「友である」ことを自己の「在りかた」として問われて行かなければならない。第二場の第三の選択肢以降、主たる対話相手がメネクセノスであることはこのことを示している。

ところで、第四の選択肢の検証において明らかなように、「悪のゆえに善(益)を欲求し、友となる」という説は、それまでの三つの選択肢によって準備された、いわば「在りかたの益」という視点に基づいている。すなわち、その「在りかた」によってその関わる益が異なってくるという視点である。しかし、この「益」を人の在りかたの内でも問うという試みは第一幕と直線的に繋がるものではない。第一場の「愛する」という動詞に基づく分析がアポリアに陥ってはじめて、第二場において「友である」という形容詞によって表出される人の「在りかた」に視点を定め「益」ということを問う途が拓けているからである。〈秘められたアポリア〉の第二の難点に答えるいとぐちは、この視点にある。しかし、この「在りかたの益」とは具体的にいかなることか。この第二場においてもそれ程明らかであるわけではない。否、むしろ第二場はこの点について大きな疑問をはらんでいる。

すなわち、第二場の対話は対話者たち自身の「在りかた」から乖離した抽象論のように見える。しかし、問われるべきはたんなる「友である」ことの抽象論ではなく、むしろ互いに友であると思い、実際に友であると自他ともに認めているリュシスとメ

<sup>55</sup> 本書は基本的に Burnet (*Oxford Classical Text*) に拠っているが、ここでは D. Sedley ('Is the *Lysis* a dialogue of definition?' DISCUSSION NOTES in *Pronesis* vol. 34/1 (1989), pp. 107-108) にしたがって、読みを *ho estin to philon kai ou* から、*ho estin to philon kai hou* へと変えた。

ネクセノスの在りかたである<sup>56</sup>。さらに、幾度も善や益と必要性や欲求(欲望、*epithumia*)との関係が示唆されているが、このことは「友であること」が自分のための、たとえば金持ちや医者から「助力を求めるための(heneka)」(*Lys.* 215d6)たんなる手段となっているのではないか、という別の疑問を提起することになる。すなわち、自分本位の利己的なものであるという非難を被る余地を残すことになる。

もしこれらの疑問がそのまま肯定されるならば、あの〈秘められたアポリア〉の第二の難点は解決されるどころか、むしろ強化されることになる。しかし、この、「在りかた」に視点を定めて「益」ということを問う対話は未だ完結したわけではない。ソクラテスと二人の少年は、この第二場で得られた結論を、まさに上述の疑問点と格闘しつつ、第三場においてさらに探求を続けて行うのである。

### 2-2-3 (第二幕、第三場) 二つのアポリア

第二場をめぐる二つの疑問に応ずるように、第三場では二つのアポリアが現れる。そして、第三場において凝固する二つのアポリアがメネクセノスの在りかたを厳しく問うこととなる。

#### (a) 「第一の友」のアポリア

第二場で得られた結論に、ソクラテスは疑問を投げかける。「何ということだ、リュシスにメネクセノス、わたしたちが金持になったのは夢だったようだ」(*Lys.* 218c7-8)、つまり「わたしたちは、大ぼら吹きの中に会ったみたいに、友について何か同じような偽物の議論に出会ってしまったのではないかと思う」(*Lys.* 218d2-4)と。少年たちは、当然のことながら、このソクラテスの「疑惑」(*Lys.* 218c6)を理解できない。

#### (a-1) 何かの「ために」と何かの「ゆえに」

ソクラテスは第二場の第四の選択肢をふたたび問い直すことから始める。「およそ友であるならば、・・・それは何かのために、そして何かのゆえに、ではないか」(*Lys.* 218d6-8)と。ソクラテスは病人と医者(医術)の例を挙げる。病人は、病気のゆえに、健康のために、医者の友である。ところで、第二場の議論から、病気とは悪きものであり、敵であるが、他方、健康とは善きものであり、友であるということが指摘される。つまり、身体という善くも悪くもないものは、病気という悪であり、敵であるもののゆえに、健康という善であり、友であるもののために、医術という善きものの友となることになる。また、健康という善を目指すために、医術はその友愛(*philia*)

<sup>56</sup> そして同時に、序幕において、そのリュシスと友となって見せると公言したソクラテスの在りかたであるはずである。

を勝ち得るということにもなる、と。「すると、友とは、友のため、敵のゆえに、友であることになる」(*Lys.* 219b2-4)。

ソクラテスはここで「何かのために(heneka)」という新しい論点を導入しているように見える。あたかも第二場第四の選択肢をアポリアへと陥れるために、この論点が新たに導入されたかのようにである<sup>57</sup>。しかし、この論点はすでに第二場において現れていた<sup>58</sup>。善を必要とし、善へと向い、善を欲求するという第二場第四の選択肢がはらんでいた論点が、ここで「善のために」と定式化されているのである。ソクラテスは少年たちに向かい、この何かの「ために」という視点から、第二場においては一見抽象的な「在りかたの益」という(わたしたちに疑問を投げ掛けた)仕方で語られていた友という在りかたを、いま一度問おうとしている。

#### (a-2)「第一の友」の導出

ソクラテスは問う。医術は健康のために友であるならば、その健康もまた友であるのではないかと。メネクセノスは同意する。「すると、友であるならば、それは何かのためにである」(*Lys.* 219c2-3)。さらに、それがまた他の何かのために友であることになる。なぜなら、友であるのは他の何かの友のため、敵のゆえに友であるからである。そうすると、これは無限背進に陥るか、あるいはある源(apkhēn, *Lys.* 219c6)に達することになる。

「[ソクラテス]」そうすると、わたしたちはそのようにして進んでいくのをあきらめるか、それともある源(apkhēn)に達するのが必然ではないだろうか。その源とはもはや他の友に遡ることはなく、第一の友(prōton philon)であるかのものに到達してしまいうるはずであって、その第一の友のために他のすべてのものも友であるとわたしたちは主張しているのである。 [メネクセノス] 必ずそうなります。」(*Lys.* 219c5-d2)

ソクラテスは「真に(hōs alēthōs)友であるのはかの第一のもの(to prōton)」(*Lys.* 219d4-5)であり、友と呼ばれているものはすべてこの「第一の友」の「影(eidōla)」

<sup>57</sup> Cf. Mackenzie, 'Impass and Explanation' (1988) p. 28.

<sup>58</sup> 第二場の第一と第二の選択肢においてはすでに助力ということが語られ、第三の選択肢ではさらに明確に「助けてもらうために(heneka)」(*Lys.* 215d6)と述べられている。既に第三の選択肢を提示する際にも示唆されているが(*Lys.* 215e4)、第四の選択肢を検証する際、善への欲求(欲望、epithōmia)ということが繰返し言われている(*Lys.* 217c1, e 8, 9)。また、「必要」ということも第二の選択肢において二度(*Lys.* 215a7-8, a8-b1)、第四の選択肢においては一度(*Lys.* 217a5)現われている。

(*Lys.* 219d3)と主張する。さらに具体的に父と子という例を使って説明している。たとえば、父親が息子を他のどんな財産よりも大切に思っている場合、もし息子が毒を飲んでしまったと気づいたならば、酒で息子が救えると思う限りはその酒を大切にするし、また酒の入っている容器までも大切に扱う。しかし、それらの容器や酒を息子よりも大切にしているわけではない。金銀などについても同様である。したがって、何か別の友のためにわたしたちにとって友であるものは「ことばの上 (*rēmati*) で友」(*Lys.* 220b1)と呼ばれる。しかし、「本当の (*tōi onti*) 友であるものは、すべてのこれらのいわゆる愛 (*philiai*) がそれへと終局することになる、かのもの」(*Lys.* 220b1-3)、すなわち、「第一の友」ということになる。メネクセノスは「おそらくそうでしょう」(*Lys.* 220b3)と同意する。

#### (a-3) アポリアの導出

「そうすると、そのような本当の友とは何か或る友のために友であるのではない」(*Lys.* 220b4-5)。ところで、善きものとは悪のゆえに愛される。それゆえ、もし悪きものが消え、あとに善きものと善くも悪くもないもの二つだけが残されたとするなら、善きものはわたしたちにとって無用のものになる。なぜならわたしたちは何の助力も必要としないからである。ソクラテスは問う。善は悪のゆえに、善と悪の間であるわたしたちによって愛されるのであって、善だけでは善自身のために求められるような「益」を少しももっていないのではないかと。「そのように思われます」(*Lys.* 220d7)とメネクセノス。それゆえ、もろもろの友は他の友のために友であると言われていたが、第一の友はそれとは全く反対の性質をもつことになる。

「〔ソクラテス〕すなわち、(第一の友が) わたしたちにとって友であるのは敵のために (*ekhthrou heneka*)<sup>59</sup>であることは明白になったのだし、もし敵が立ち去

<sup>59</sup> この箇所の「ために」という表現をめぐる、しばしば誤謬であると指摘されてきた。この論点をめぐる研究者たちの見解の相違については、中村一彦「プラトン『リュシス』研究」(1995) p. 76-78 および中村一彦「プラトン『リュシス』研究 注・続(補遺)」『釧路公立大学紀要 人文・自然科学研究』10号(1998) p. 78-86 参照。しかし、「敵のために (*ekhthrou heneka*)」という表現は「第一の友」という存在の矛盾を示すために、あえて使用されたと考えられる。実際、「ために (*heneka*)」はこの文脈において一貫して肯定的な価値あるものを示す働きをしており、他方「ゆえに (*dia*)」は否定的な価値を帯びるものを示す働きをしている。(中村一彦「プラトン『リュシス』研究 訳と註」(1995) pp. 77-78 参照。) 第三場において、「ゆえに (*dia*)」はつねに愛の主体に偶然ふりかかる〈必要〉を示し、「ために (*heneka*)」は愛 (*philein*) の主体が目指す価値を示している。それゆえ、「敵のために (*ekhthrou heneka*)」は、研究者たちが主張するようなたんなる「ことばの上での誤謬」(P. Shorey, *Selected Papers* (Garland 1980 (rep. of pub. between 1884 and 1934)) p. 6) や「意図的ではない不正確さ」(Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol. 1, 2nd edn. (Murray 1867) p. 513 n. Y, cf. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, (1975) p. 149) ではなく、したがってまた「敵のために (*ekhthrou heneka*)」は「悪のゆえに (*dia to kakon*)」

ればそれはもはやわたしたちにとって友ではないらしいからね。」(Lys. 220e4-5)。

しかし、たとえ悪が減んだ後でも善くも悪くもない欲望は残る。ソクラテスは欲望(飢え、渇き)に言及し、「本当は欲望が愛の原因であり、そして欲望をもっているものが自分の欲するものと、自分が欲しているその時々に関わりである」(Lys. 221d3-4)と述べる。なぜなら、何かを欲し求めている人がその自分が欲し求めているものを愛さないということはある得ず、それゆえもろもろの悪が減びた後もなお何か友があることになるからである。だが、このことは悪が何か友なるものの存在原因とする限りはあり得ないはずである。ソクラテスは「先にわたしたちが友であると言っていたことは何かくだらぬ無駄話であり、長ったらしい詩を拵え上げたようなものだったのではないか」(Lys. 221d4-6)と問い、メネクセノスは「そのようですね」(Lys. 221d6)と答え、アポリアが帰結する。

この「第一の友」のアポリアは何を意味しているのか。わたしたちの脳裏に浮ぶのは、「果たして在りかたの内における善と益との関わりは目的手段連関によって語られ得るか<sup>60</sup>」というようなことかも知れない。しかし、このアポリアがアポリアであるのは、目的手段連関をめぐるそれではない<sup>61</sup>。むしろ、友の論理的根拠である「第一の友」が友であるためには「悪のために」という在りかたをするのに対して、わたしたちはたとえ悪しきものに脅かされずとも友を欲しており、実際に「友である」ということである。つまり、わたしたち自身の在りかたにそくして言えば、第一の友はわたしたちが「友である」ことの根拠とはなり得ていないのである。少なくとも、「第一の友」のように自分たちの外部にその在りかたの原理や根拠を求めるとき、それは具体的な「在りかた」から乖離する抽象概念となり、実際に「友である」みずからの在りかたを語り得ないのである。そして、この点にあの〈秘められたアポリア〉の第二の難点への答えがある。

あるいは「悪がそこにあることのゆえに(dia kakou parousian)」と言うべきだった」(Shorey, *Selected Papers* (1980) p. 6)と結論されるべきではない。むしろ、「敵のために(echthrou heneka)」はあえて敵つまり悪を「肯定的な価値」「愛(philein)の主体が目指す価値」として示している。すなわち、「第一の友」とは、愛の主体が負の価値を帯びるものを正の価値のあるものと捉え志向するという〈矛盾〉をつねにはらむことになる。この〈矛盾〉を劇的に示す装置として、あえて「敵のために」という表現が使用されたと考えることは十分に可能である。なお、土橋茂樹「プラトン『リュシス』篇解釈の一視点」(2003) pp. 9-13はこれを「究極目的の喪失とそのことによる知への喚起という事態」を表現するためのプラトンの苦肉の策と見なし、「第一の友」を「客観的専門知と異なる地平を拓く」「不在の根拠」として積極的に評価しようとしている。

<sup>60</sup> Cf. Mackenzie, 'Impass and Explanation' (1988) p. 29、飯尾都人、「『リュシス』訳注」(1979) p. 159 n. 84, p. 160 n. 93。

<sup>61</sup> 土橋茂樹「プラトン『リュシス』篇解釈の一視点」(2003) p. 7 n. 7 参照。

〈秘められたアポリア〉の第二の難点は、内容的に「益」ということばの意味が自己形成という視点から自分本位の利己的視点へと移し変えられ、論旨が全く異なったものになっている、ということであった。この第二の難点において対比されていた二つの前提（(イ)と(イ'））をあらためて振りかえるとき、それらの違いをつぎのようにまとめることができる。ソクラテスが実際に述べた前提(イ)は「わたしたちが益を引きだせないようなことどもに関して、わたしたちは誰かにとって友であることはない、すなわち誰かがわたしたちを愛したりはしない」と、「わたしたち(リュシスとソクラテス)の在りかた」を問うている。これに対して、難点が提示した(イ')はこの「わたしたちの在りかた」を問題にはしていない。(イ')の言うところは「わたしたちが益を得られないことどもは、わたしたちにとって友ではなく、わたしたちはそのようなことどもを愛さない」ということであり、「ことども」を問題にしている。すなわち、わたしたちが友とするのはいかなることどもか、と問うている。前者(イ)は在りかたを問うという点で、その前節である(d)「規準の展開」と軌を一にしている。それは、ソクラテスによって明らかにされた「規準」に照らして、リュシスの「在りかた」を問うている。したがって、そこで述べられている「益」もまた、自分本位の利己的なものではあり得ない。むしろ、「在りかた」という視点から理解されるべきである。すなわち、自己の在りかたの原理を自己の外部にもつものが、いかなる自分の行為であってもそこから益を得ることはなく、それらの(その端緒が自己の内にはない)行為はみずからにとって関わりのないものである、と言われたのと同じ意味において解されなければならない。つまり、〈秘められたアポリア〉の節で言われている無用なもの、無益なものとは、自己形成に全く関わりのないものの謂いなのである。それゆえ、ソクラテスが問うていることは「わたしたち(リュシスとソクラテス)が自己の在りかたの原理をわたしたちの外部にもつ限り、わたしたちは「友である」という在りかたはできず、それゆえ、誰もわたしたちを愛しはしない」ということなのである。

したがって、ソクラテスの問いのうちには論証のために突然勝手に滑り込まされた論点はなく、そこに難点はない。〈秘められたアポリア〉はこの第二の難点においてリュシスの在りかたを問うている。自分がいかに在るかという、自己の在りかたの原理をみずからの内にもっているかどうかを問うている。第一幕においては、自己形成のための「益を引きだす」(*Lys.* 210b5)ことが未だできない存在者としてのリュシスの在りかたが、ソクラテスとの探求の中でアポリアを形づくろうとしていた。そして、ソクラテスはいままたこの第三場においてリュシスの在りかたとともに、メネクセノ

スの在りかたをも問うている<sup>62</sup>。リュシスが何の疑いもなくしたがっていた伝統的で社会的考え方の否定によってその在りかたを問われたように、メネクセノスもまたみずから好んでそれに浸っていた争論家的考え方の空疎さを明され、その在りかたを問われている。「第一の友」という理論が欲望(飢えや渴き)という具体的事例の内でアポリアへと陥り、その効力を失って行く様は、対話者の在りかたから乖離することの空しさを示しているのである。探求されているのは「友である」ことの抽象論ではなく、むしろ互いに友であると思い、実際に友であると自他ともに認めているリュシスとメネクセノスの在りかたであり、同時に、そのリュシスと友となって見せると公言したソクラテスの在りかたである(cf. *Lys.* 206c4-7)。しかしながらなお、確かに自己形成のためではあろうが、ソクラテスは友を欲望の対象として扱っているのではないか、という疑問は残る。まさに、この欲望ということが対話のつぎの目標となる。

(b)「自分の身内」のアポリア

ソクラテスはアポリアを導く際に、「本当は欲望が愛の原因であり、そして欲望をもっているものが自分の欲するものと、自分が欲しているその時々、友である」と述べたが、これは同時につぎに問うべき選択肢を用意していたことになる。

(b-1)「自分の身内」の導出

何かの「ゆえに」何かの「ために」ではなく、欲望を介して友という在りかたが問われて行く。ソクラテスは問う。「欲望をもつものは、みずからに欠けているものを欲する。そではないかね」(*Lys.* 221d6-e1)と。メネクセノスは同意する。そこで、「恋(erōs)も、愛(philia)も、そして欲望(epithumia)もまた、自分の身内(自分のもの、わがもの、oikeiou)に向けられることになるらしいね、メネクセノスにリュシスよ。」(*Lys.* 221e3-5)とソクラテスは問う。二人の少年は同意する。「すると、きみたちはもし互いに友であるなら、何らかの意味で本性上(phusei)きみたちはきみたち自身にとって自分の身内(oikeioi)であることになる。」(*Lys.* 221e5-6)との問いに、二人の少年は声を揃えて、かなり意気迫込んで同意する。したがって、ソクラテスは「魂(psukhēn)に関して、つまり魂の何らかの品性(ēthos)や性向(tropous)やかたち(eidos)に関して」(*Lys.* 222a2-3)、「本性上自分の身内であるものを愛すること(philein)がわたしたちにとって必然であるということが、すっかり明らかになった」(*Lys.* 222a5-6)と結論する<sup>63</sup>。このようにソクラテスはリュシスとメネクセノスの二

<sup>62</sup> 「第一の友」を導く際に用いられた例(父と子という伝統的・社会的な愛や友の在りかた、および金銀のような自家の財といった欲望の対象)は、第一幕においてソクラテスがリュシスの在りかたを問うた動きと呼応している。

<sup>63</sup> このソクラテスのことばに、メネクセノスは元気よく肯定するが、リュシスの方は



人の友愛に言及し、問われているのはたんなる抽象論ではなく、むしろ実際に「友である」対話者自身の「在りかた」であることに注意を向けている<sup>64</sup>。

(b-2) アポリアの導出

ソクラテスはこの「自分の身内」と第二場で吟味した「似ているもの」とが、「もしいくらかでも異なったものであれば、リュシスとメネクセノスよ、わたしたちはいま、友について、それが何（誰）であるかを、述べたことになると思う」（*Lys.* 222b3-5）と述べ、以下の二つの選択肢を提示する。

①「善きものは万人にとって自分のもの (*oikeion*) であり、悪しきものは他人のものの (*allotrion*) である」（*Lys.* 222c4-5）。

②「悪しきものが悪しきものにとって自分のものであり、善きものにとっては善きものが、また善くも悪くもないものにとっては善くも悪くもないものが、自分のものである」（*Lys.* 222c5-7）。

少年たちは②を選択するが、これは直ちにソクラテスによって退けられる。なぜなら、この選択肢は第二場第一の選択肢としてすでに否定されているからである。さらに、①の方も、もし自分のものと善きものとが同じであると認めるとすれば、すでに、第二場第二の選択肢で否定された「善きものが善きものと友になる」ということになってしまう。このように、第三場はふたたび第二場の「似ているもの」の議論へと還って行く。ソクラテスは「(いままで挙げた) それらのうちのいかなるものも友ではないとすると、ぼくにはもう何を言ってよいのかわからない」（*Lys.* 222e6-7）と述べ、対話がすべてアポリアに陥ったことを宣言する。

この第二場の地平へと還るという議論の動きは、たんにソクラテスが対話の手間を省くために行ったことではない。メネクセノスが第三場の二つのアポリアによってその中途半端な在りかたを問われることを介して、あの〈秘められたアポリア〉の地平を、すなわち友であることを人の「在りかた」として問う地平に到達したということを示しているのである。メネクセノスはいまや、第二場とは異なり、対話者自身の在りかたから乖離した抽象論を行ってはいない。第二場において提出されたときと一見同じに見える上述の①、②という選択肢は、メネクセノスの目には異なった相貌を有するものとして映っているはずである。そして、ここにあの〈秘められたアポリア〉の第三の難点への解答がある。

---

黙ってしまう。両者の差異については、田中伸司「プラトン『リュシス』篇の構造」（1991）pp. 1-64 参照。

<sup>64</sup> 幕間(一)において、ソクラテスが正義や知恵という人の在りかたを問おうとしたと語られているのは、この伏線でもある。

第三の難点は、ソクラテスがそれまでの自己形成という視点ではなく、むしろその否定を前提に議論を進めていたはずの視点へとすり替えることによって、すなわち「自分の身内」ということばで指し示している愛の対象を伝統的な愛の対象や欲望の対象に限定することによって、リュシスの同意を取りつけているということであった。つまり、「自分の身内(oikeion)」ということばの意味の広がり（「自分のもの」、「家に属するもの」、「血族」、「類縁性をもつもの」など）<sup>65</sup>を利用している、とソクラテスは非難されていた。しかし、ソクラテスは在りかたの益という視点以外には、何らの限定もしていないのである。ソクラテスは「自分の身内」ということばがもつ意味の広がりを利用しているのではなく、まさにその「自分の身内」ということばによって「友である」という対話者自身の在りかたを問い、対話者が何を益とするかを問うているのである。この「自分の身内」をめぐるアポリアにおいて明確に言われているように、「自分の身内」とはまさに「魂に関して」みずからに属するものであり、類縁をもつものの謂なのである。人であれ、物であれ、己の在りかたがそれらを「自分の身内」として、友として引寄せ、またそれらを「自分の身内」とすることで、同時にみずからの在りかたを定めて行くことになる。「自分の身内」ということばがどのような意味に捉えられようと、それは問題ではない。人であれ、行為であれ、物であれ、「魂に関して」自分の身内であるとされるものが友であり、己自身を友にしていけるのである。したがって、「自分の身内」の意味が限定されることを前提としていた第三の難点や「第一の友」をめぐる上述の疑問は、成立しない。ソクラテスは「友」および「愛」ということばで理解されるものを全て引き受け、そこに「友である」という人の在りかたを問うているのである。

『リュシス』篇において対話者たちは不断にアポリアを被っている。とりわけ、〈秘められたアポリア〉が第二幕において一つ一つアポリアとして凝固して行く場に臨むことによって、リュシスはそれらのアポリアをみずからの在りかたを問うものとして受けとめるようになっている。そしてもちろん、ソクラテスもそれらのアポリアを被っている。リュシスも、メネクセノスも、そして、ソクラテス自身も多くのアポリアに出会い、圧倒されている。対話を締めくくるに際して、ソクラテスはこう述べている。

「〔ソクラテス〕さあこれで、リュシスにメネクセノス、わたしたちは滑稽なものとなってしまうのだ。老人であるこのぼくも、きみたちもだ。ここにいる連中

<sup>65</sup> 生島幹三「リュシス」『プラトン全集 7』（岩波書店 1975）、p. 219 n. 2。

は、立ち去りながら言うことだろう、わたしたちは(ぼくもきみたちの内に入れさせてもらって)互いに友であるとは思っているけれども、友とはいかなることであるのかを見つけだせなかったのだ、と」(Lys. 223b3-8)。

第一幕における「規準の展開」から秘められたアポリア>にかけての議論をここで思い起こすとすれば、かれら三人は互いに有益であることになる。それは、かれらがみずからのうちにアルケー(arkhē, 端緒、原理)をもつからである。友とはいかなることであるのかを知らないけれども、少なくともかれらはアポリアをアポリアとして受けとめることにより、対話による探求を「自分のもの(oikeion)」としている。アポリアに陥った対話による探求こそが、かれらの友であるという在りかたを形づくっているのである。『リュシス』篇の<秘められたアポリア>がアポリアとしてリュシスに迫るためには、第二幕全体の長い道のりが必要なのである。第二幕はリュシスを愛知の営みへと目覚めさせるとともに、メネクセノスをして、そのリュシスが到達した地平へと誘い、この二人の少年の在りかたを知恵の友として固めて行く場である。『リュシス』篇は、縦糸として「友である」ことを人の「在りかた」として問いつつ、横糸として二人の少年の対話者としてのその「在りかた」の変化と成長をたどっている。これら二本の糸が縫合わされて、対話は終幕におけるソクラテスの「わたしたちは互いに友である」ということばへと織りなされているのである<sup>66</sup>。

## 結び

『プロタゴラス』篇においては当代一流の知者たちが、そして『リュシス』篇においては二人のアテナイの模範的な少年たちが、ソクラテスの対話者であった。そこには、通常のソクラテスの対話とは大きく異なった探求が描かれている。「シモニデスの詩をめぐる議論」では、ソクラテス自身が通常の対話の在りかたを破壊してまで対話相手に迫り、ついには面と向かって在りかたを問う対話へと導いている。そして、『リ

<sup>66</sup> 確かに、さまざまな徳をめぐって「何であるか」を問う他の初期対話篇を読み慣れた人びとの目には、『リュシス』篇は奇異にそして失敗作のごとくに映るかもしれない。たとえば、他の初期対話篇においてソクラテスが「勇気とは何であるか知らないで、自分は勇気ある者ではない」と言うのに対し、『リュシス』篇においては「友とはいかなることであるか知らないけれども、自分を友であると思っている」と明確に述べている。『リュシス』篇について言えば、その特異な点はプラトンの劇作上の失敗の故でもなければ、思索の浅さや限界などに起因するものでもない。それは、徳という視点から人の「在りかた」を問うことと、友という視点から人の在りかたを問うこととの違いを示しているのである。つまり、徳の場合、「何であるか」という定義の探求において、人びとの抱く信念や意見を問い、その問いと答えを通じて、生き方や立場、すなわち、「在りかた」が問われることになる。これに対して、友の場合は、「何であるか」という定義の探求においてではなく、対話者にとって「何が友であるのか」という問いにおいて、直ちに対話者自身の「在りかた」が問われるのである。

ュシス』篇では、ソクラテスはアポリアの生起を操作しているとさえ見えるような強引な対話によって、対話相手の在りかたを変えようとしている。しかしそれは、アポリアに陥るという事態がたんなる論理的な帰結ではなく、偏に対話者たちの在りかたにかかっているということを示しているのである。ソクラテスの対話相手の在りかたとは、対話篇を彩る劇としての要素ではなく、まさに対話による探求が目指している物的なのである。

読者であるわたしたちがソクラテスの対話による探求をどう受けとめるか。そして、もしたんにその対話の内に何らかの教説や、他の対話篇との繋がりを見ようとするものにのみ懸命になるならば、わたしたちはこれらの通常とは異なる対話を把握できず、探求の傍観者に留まることになるだろう。しかし、対話者たちとともに、「自分たち自身のことばの中で、互いを試し試されながら、自分たち自身で互いに相手と触れ合う」(*Prot.* 348a1-2)なら、対話篇におけるアポリアをわたしたち自身の「在りかた」を問うものとしてみずから引き受けることができ、そのときわたしたちもまたソクラテスと対話を行い、ソクラテスの友としてわたしたち自身を鍛えることになる。どちらの途を歩むのか。その歩みはわたしたちの「在りかた」を暴きだし、わたしたちの在りかたを定めていくことになる。

### 第3章 ことばの力

ことばには力がある。世界がわたしたちに立ち現れるとき、そこにはことばが介在している。ことばはわたしたちに世界を立ち上げさせているとさえ見える。ただし、その力は、何らかの技術を駆使することによって現実を作りだしていく力とは、異なった力である。たとえば、ことばは現実の世界に関わるだけではなく、虚構を生みだすことができる。むしろ、わたしたちは虚構の生成にこそ、ことばの力を認めているとさえ言いうる。リアルなものよりも一層リアルなものを創りだし、人びとを動かし、結果として現実を変えていくからである。しかし、ここには何かいかがわしいにおいがする。ことばを語るということが「相手の魂をこちらにかぶれさせる・感染させるといふこと」であり「相手をば詞で征服をするといふこと<sup>1</sup>」であると認めたとしても、「その力の大きさは何か人間業を超えたもの<sup>2</sup>」(Gorg. 456a5-6)のように思えるからである。『ゴルギアス』篇のソクラテスはこのようなことばの闇のなかに分け入っていこうとしている。というのも、ソクラテス自身の対話による探求も、同様に、ことばの力によって成立しているからである。

『ゴルギアス』篇にはことばの力をめぐる三つの連続した対話が描かれている。すなわち、ソクラテスが高名な弁論術の教師ゴルギアスと人びとを思う通りに説得するという言論の力について対話する。そして、ゴルギアスが矛盾に陥ったとき、新進の弁論家ポロスが登場しソクラテスとの対話を引き継ぐ。それがいかにいかがわしいものであれ、人びとを支配できるという力をポロスは羨む。このポロスが論駁されたとき、政治的な野心を抱く市民カリクレスが登場する。カリクレスは対話による探求の無効を宣言し、むきだしの力の主張を行うことになる。これらの対話は連続してはいるものの、異なった背景をもった人物に対する論駁であるがゆえに、それぞれ異なった主題をもっているように見える。とりわけ、第一幕のゴルギアスとの対話は説得をめぐる一般的な議論を行っているように見え、何が探求されているのか第一幕の議論だけからでは見定めにくい仕組みになっている。実際、ゴルギアスに対する論駁のうちに含まれている問題点が、つづくポロスとカリクレスに対する論駁において展開されている。本章の目的は、これら三つの論駁が互いに関係しつつ一つの問題に関わっていることを明らかにすることであり、それは同時になぜ3人の対話相手が要請されなければならなかったのかを解き明かすことになる。その一つの問題とは、ことばのなかで行われるソクラテスの探求が現実を生きているわたしたちに

<sup>1</sup> 引用はともに折口信夫「伝承文芸論」(『折口信夫全集 21』(中央公論社 1996: 初出 1935) p. 102。  
<sup>2</sup> このソクラテスのことばは、正確に言えば、ことばの力ではなく、弁論術の力について発せられている。なお、『ゴルギアス』篇に関しては E. R. Dodds, *Plato Gorgias*, (Oxford University Press 1959) をテキストに用い、加来彰俊訳(岩波文庫)を一部改変して使用させていただいた。

とってどのような意味があるのかという問いに他ならない。

## 第1節 力を生みだす力

### 1-1 ゴルギアス論駁の謎

『ゴルギアス』篇の、いわば第一幕<sup>3</sup>ともいえるゴルギアスに対する論駁はあっけないほど簡単である。しかも、その論駁はゴルギアスの主張の本質的な部分に向けられたものではなく、たまたま言い添えたことが原因で矛盾が生じたかのように見える。いわばゴルギアスはみずからの不注意により論駁されたように見える。

これは謎である。なぜなら、ゴルギアスは弁論術という言論にかかわる技術の専門家としてソクラテスと対話しているからである。言論の専門家が、だれにでも分かるような初歩的な誤りをどうしておかしたのか説明がつかないからである。さらには、たとえソクラテスがゴルギアスのミスにつけこんだとしても、ゴルギアスは自分のおかした誤りについて言いつくろおうとさえしていないからである。そして、ゴルギアスが言い添えたことが問題なら、たんに言い直す、あるいは発言の意図を説明すればいいだけのことと思えるからである。もし言論の専門家という立場がそれを許さないとするなら、そもそもなぜこのような初歩的な誤りが言論の専門家としてのゴルギアスに帰属させられなければならないのか、という問いが生ずる。すなわち、ゴルギアスに対する論駁をめぐる謎は「いったいゴルギアスはなぜこのような仕方では論駁されなければならないのか」という根本的な問いを導くことになる。

ゴルギアスに対する論駁について、それが論駁として有意義であることを示そうといくつかの試みがなされている。たとえば、有力な解釈として、ゴルギアスに対する論駁はソクラテスとの対話において語られたゴルギアスのことばのみに向けられているのではなく、ゴルギアスという人物が置かれた社会的な立場とそれまでの生きかたに向けられた ad hominem な論駁である、とするものがある<sup>4</sup>。すなわち、対話篇として論駁が描かれることの意味は対話者たちのことばの論理的な側面のみによっては汲みとられえず、むしろ情景描写やことばのニュアンスなどによって示唆される対話者たちの社会的な関係にそくしてはじめて理解可能なものとなる、と解釈するのである。この解釈をはじめとして、『ゴルギアス』篇第一幕の問題が第二幕以降において深化させられていくと注記されるこ

<sup>3</sup> 『ゴルギアス』篇の外面的な構成は明瞭である。短い導入のあと、ゴルギアスとの対話 (Gorg. 449c-461b)、ポロスとの対話 (Gorg. 461b-481b)、カリクレスとの対話 (Gorg. 481b-527e) がそれぞれ一幕の劇をなし、これら三幕の対話劇から対話篇が構成されている。

<sup>4</sup> C. H. Kahn, 'Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (Oxford University Press 1983) pp. 75-121.

とはあるものの<sup>5</sup>、これまでの解釈はゴルギアスが陥った矛盾を、少なくともその基本的な構造に関しては、『ゴルギアス』篇の第一幕の枠内で捉えられうるものと見なしてきた<sup>6</sup>。

しかし、ゴルギアスとの対話は対話篇全体の主題を、あるいはその主題の広がり暗示していると考えられている<sup>7</sup>。むしろ、主題を提示しようとして、急遽閉ざしたと言うべきかもしれない。とするならば、上述の研究者たちの解釈には瑕疵があることになる。なぜなら、対話篇全体の主題を含んでいるのであれば、ゴルギアスの陥った矛盾は『ゴルギアス』篇全体の構造のうちに位置づけられ、考察される必要があるからである。ゴルギアスに対する論駁を締めくくる際に、ソクラテスも「事柄の真相がいったいどうであるかは、少々の対談くらいでは、とうてい十分に考察することはできない」(*Gorg.* 461a7-b2)<sup>8</sup>と指摘している。本節では、ゴルギアスに対する論駁がはらんでいる問題の広がりを示し、さらにその問題の全体像が捉えきれないためにゴルギアスの陥った矛盾が卑小なものに見えてしまっているということを論証したい。

## 1-2 一連のディレンマ

ゴルギアスとは「いったい何ものであるのか」すなわち「何の技術の心得のある人だから、ゴルギアスを何と呼べばよいのか」という問い(*cf.* *Gorg.* 449a3-4)は、ゴルギアス

<sup>5</sup> e.g. E.R.Dodds, *Plato Gorgias*, pp. 2-5, 吉田雅章「正義と知 —プラトン『ゴルギアス』篇第一部の問題—」森俊洋・中畑正志編『プラトンの探求』(九州大学出版会 1993) pp. 57-59 および p. 60 注(12)。

<sup>6</sup> 典型的には第一幕を締めくくる際のソクラテスのことば「調和しない」(*Gorg.* 461a2, *cf.* 457e2)の解釈に見られる。研究者たちは何が「調和しない」のかということについて、それを第一幕の枠内で完結したかたちで解釈してきた。たとえば、Kahn('Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*' (1983) pp. 79-84)は「正と不正を教える」というゴルギアスのことばがかれの社会的な立場のゆえに要請された「不正直な(*insincere*)答えであり」(p. 80)、それゆえ「調和しない」というソクラテスの指摘はゴルギアスの建前と実際とが乖離していることを指していると考えている。Irwin(*Plato Gorgias* (Clarendon Press 1979) pp. 125-128)は、ゴルギアスが「正と不正を知る」ということによって意味していたのは「正しいことどもと不正なことどもを見分ける知」であり、それに対してソクラテスは正と不正についての明白な知(何であるかの知)を意味しており、ソクラテスの言う不調和は正義(ひいては道德)の知をめぐるソクラテスが当然であると見なした考え方とゴルギアスの実際の理解との間にあると解釈している。吉田('正義と知'(1993) pp. 54-55)は、ゴルギアスが矛盾した言説や考えかたをしているというよりも、「正と不正の知」の理解を「明らかに欠落している」(p. 55)にもかかわらず、正と不正をめぐる語りだしているというゴルギアス自身の「自家撞着」を意味していると考えている。それに対して、本稿の立場は、「調和しない」ことどもが何かということは第一幕で述べられているが、「調和しない」という事態の意義は第一幕を越えて解釈される必要があるというものである。

<sup>7</sup> e.g. Dodds, *Plato Gorgias* (1959) p. 1-5, 215, Irwin, *Plato Gorgias* (1979) p. 116, 吉田雅章「正義と知」(1993) p. 44。

<sup>8</sup> このソクラテスのことばは、論駁(エレニコス)を開始するときの「わたしたちが弁論術について述べていることは、いったいどういう意味をもつことなのであるか、調べてみることにしましょう。というのは、いいですか、わたしは自分でもまだ、何を言おうとしているのか、よくわからないでいるのですから」(*Gorg.* 455a8-b2)というソクラテスのことばと呼応しているように思われる。論駁をはじめ際のこのことばはもちろん、ソクラテスが何をしようとしているのか分からないということを意味しているのではない。むしろ、締めくくりのことばと呼応して、ゴルギアスとの対話において扱われている問題の深さ、広がり示唆している。

との対話の主題を提示しようとする最初の動きである。ゴルギアスの心得ている技術すなわち弁論術の力をめぐり、対話篇第一幕が展開されるのである。しかし、この主題へと向かう動きはゴルギアスの不用意と見える発言によって生じた矛盾により、中断されてしまう。そこでまず、ゴルギアスがどのようにして矛盾に陥ったのかを確認することにしよう。

発端は、ゴルギアスが弁論術の力を誇示したついでに、たとえ弁論術が不正に用いられたとしても、それは弁論術の教師の責任ではないと付け加えたことにある。この付け加えがもとになってゴルギアスは矛盾に陥ることになる。ただし、ソクラテスはそのゴルギアスのことばに飛びついたのではない。対話の焦点はあくまで弁論術の力にあわさっている。ソクラテスはゴルギアスの誇示する力について問いを重ね、そしてつぎのように指摘する。「他のどのような技術に対してであれ、・・・同じような関係にあることになるでしょう。つまり、弁論術は事柄そのものが実際にどのようにあるかを少しも知る必要はなく、ただ、ものごとを知らない人たちに対してだけ、知っている人よりももっと知っているのだと見えるようにする、何かそういう説得の工夫を見つけだしておけばいいわけなのです。」(*Gorg.* 459b6-c2)と。この指摘に対して、ゴルギアスは「それならそれで、弁論術は大へん便利なものだということになるのではないかね、ソクラテス、他のいろいろな技術を学ばなくても、ただこれ一つを学んでおくだけで、専門家たちに少しもひけをとらないというのであれば。」(*Gorg.* 459c3-5)と開き直る。そこで、ソクラテスはつぎの一連のディレンマを突きつけるのである。

#### ＜弁論家についてのディレンマ＞

- (1) 「はたして弁論家は正と不正、美と醜、善と悪について、・・・何が善であり何が悪なのか、何が美しく何が醜いのか、また正しくあるいは不正なのかという、そういったことを何も知らないのだけれども、しかし、それらの事柄について説得を作りだす工夫はしてあり、自分はそれらの事柄を知らないのに、自分と同じように無知な人びとの前では、知っている人よりも知っているかのように思われるようにするのでしょ
- (2) 「それとも、弁論家はそれらの事柄について知らなければならないのであり、したがって弁論術を学ぼうと思う人は、それらの事柄をあらかじめ知ったうえで、あなた(ゴルギアス)のところに来るべきなのでは

#### ＜弁論術の教師についてのディレンマ＞

- (3) 「弁論術の教師であるあなた(ゴルギアス)は弁論術を学ぼうとやってくる人



びとにそういった事柄（正と不正、美と醜、善と悪）を何も教えられるわけではないけれど—なぜならそれはあなたの仕事ではないのですから—、大衆の前ではその入門者をそれらの事柄については本当は何も知らないのに知っている人だと思わせるようにし、そうではないのに善い人であると思わせるようにするのでしょうか。」(*Gorg.* 459e3-6)

(4)「それとも、もしそれらの事柄について真実を前もって知っているのであれば、あなた（ゴルギアス）はそのような入門者には全く弁論術を教えることができないのでしょうか。」(*Gorg.* 459e6-8)

弁論術がたんなる説得の技術であるならば、これら一連のディレンマはディレンマとして機能しなかったであろう。たとえば、弁論術が説得力のある言論を構成するための外形的な要素（首尾一貫した構文、多彩な用語、好奇心をかきたてる話し振りのコツ）をめぐる技術<sup>9</sup>であるなら、(1)や(3)を認めても大きな問題は生じないからである。むしろ、「説得の工夫」という観点からすれば、すすんで(1)や(3)を主張することさえあるかもしれない。なぜなら、(1)や(3)を認めることは、何であれ知っているように見せかけることが弁論術の力の秘密であると答えることだからである。すなわち、事柄が実際どうあるかはおいておき、相手に信じこませたいことを信じこませることができ、さらには自分が理解していないことでさえ相手に信じこませることができることを認めることだからである。こうした主張に加えて、もし市民であれば誰であれ問題となっている事柄を知っていると、もしくはそうした事柄についての専門家は存在しないと主張し、そこに民主政の基盤があると嘯けば、それはそれで筋の通る主張であったろう<sup>10</sup>。

しかし、弁論術は説得に関する技巧の集積にとどまらない。ゴルギアスによれば、弁論術が作り出すものは「本当に最大の善いものである。つまり、その人たち自身にとっての自由の原因であり、同時にまたそれぞれ自分の国家において他人を支配することができるようになるもの」(*Gorg.* 452d5-8)だとされる。弁論術の力とはまさに他人を支配する力を与えること（力を生み出す力！）だと謳われていたのである<sup>11</sup>。実際、ゴルギアスが弁論術の力の証左としてあげたのは、テミストクレスやペリクレスという政治家たちの業績

<sup>9</sup> ここで外形的な要素としてあげたものは Irwin, *Plato Gorgias* (1979) p. 117 のあげている例である。なお、アリストテレスは弁論術を「それぞれの事柄について可能な説得の手だてを見てとる能力」と定義している（『弁論術』1巻2章）。

<sup>10</sup> Irwin, *Plato Gorgias* (1979) pp. 118, 127-128 はそのようにゴルギアスは考えていたし、そう論じるべきであったと主張している。

<sup>11</sup> 弁論術が「説得」を「言論による強制」と捉え、そこに他人を奴隸のごとく支配する力を見ることについては、納富信留「ロゴスと他者—哲学成立の緊張」地中海文化を語る会編『ギリシア・ローマ世界における他者』（彩流社 2003）p. 190, cf. p. 181 参照。

である(*Gorg.* 455d8-e3)。しかも、ペリクレスの弁論についてはソクラテス自身が体験しており、公共のことについて「提案しそして自分の意見を通す人びと」(*Gorg.* 456a2-3)の力を「不思議に思っている」(*Gorg.* 456a4)と述べ、ゴルギアスの例証を裏書きさえしている。すなわち、(ゴルギアスにとっても、そしてソクラテスにとってさえも)(1)や(3)で意味されている力をはるかに超えたものであると見えるからこそ、弁論術の力が問題となっているのである。

このように弁論術の力を捉えるとき、(2)や(4)を認めることができないことも明らかである。というのも、(2)や(4)を認めるとすれば、その力は「正と不正、美と醜、善と悪」の知によって制限されていることになるからである。すなわち、その場合「弁論術は大へん便利なもの」(*Gorg.* 459c3)とは言いうるが、もはや力を生み出す力ではないからである。上述の例証について言えば、テミストクレスやペリクレスについて問われるべきことは弁論術の力ではなく、「正と不正、美と醜、善と悪」の知であることになるからである。したがって、(1)から(4)のどの選択肢を認めても、弁論術の力はその宣伝文句に値しないものであることになる。ゴルギアスが弁論術の力を誇示しようとする限り、上述の一連のディレンマは確かにディレンマとして機能するのである。

それゆえ、ゴルギアスは「いや、わたしとしてはこう思っているのだがね、ソクラテス。もしその人(入門者)がたまたまそれらの事柄について知らないでいるのなら、わたしのところから、それらの事柄をも学ぶことになるだろうとね。」(*Gorg.* 460a3-4)と述べることになる。このように応えることによって、ゴルギアスは(1)や(3)を否定したわけではない。かと言って、(2)や(4)を肯定したわけでもない。何を肯定し、何を否定したのかを曖昧にしたまま、弁論術の力を主張し続けようとしているのである。しかし、結局は矛盾に陥ることになる。なぜなら、ゴルギアスは弁論術の不正使用の可能性を指摘しつつ、かれの教える弁論家が正不正についても学び知っていると語っていることになるからである。というのも、正しいことを学び知った人は正しい人であり、正しいことを行うことを望むのであって、弁論術を不正に使用することなどはありえないからである。

ところで、この「正しいことを学び知った人は正しい人であり、正しいことを行うことを望む」(cf. *Gorg.* 460b6-c2)という論拠については、異議を唱える余地は充分にあったはずである<sup>12</sup>。にもかかわらず、ゴルギアスは何一つ文句を言わず、大人しく論駁されていく。このゴルギアスの論駁をどのように受けとめるべきなのか。ことばに現された論駁とは別のところに、ゴルギアスが矛盾に陥ることになる理由があるのではないか。そのよ

<sup>12</sup> e.g. Irwin, *Plato Gorgias* (1979) pp. 125-128, cf. Dodds, *Plato Gorgias* (1959) p. 218, Kahn, 'Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*' (1983) p. 82.

うに解釈する誘惑にかられるかもしれない。たとえば、ゴルギアスの後を受けて対話相手となるポロスは、つぎのようなことばとともに対話の表面に躍りでてくる。

「〔ポロス〕ゴルギアスさんが、弁論の心得のある者は正しいことも美しいことも善いことも知っているのだということ、また、人がそれらのことを知らないで自分のところへきた場合には自分のほうで教えてやるだろうということ、をつけ加えてあなたに同意しないのでは、恥となると思われたものだから、そこで、おそらくその同意がもとになって話のなかに何か矛盾したことがあったのでしょうか。」(*Gorg.* 461b4-c1)

対話篇はこのポロスによる異議申し立てによって第二幕に入ることになるが、上述のゴルギアスについての敗因の分析は、一見、正しいように思える。しかも、この敗因分析は、のちにカリクレスによって繰り返されている(*Gorg.* 484c5-e2)。これらの対話相手の発言を、対話をどのように理解すべきかをプラトンが読者に示したシグナルであるとする研究者もいる<sup>13</sup>。

しかし、ポロスやカリクレスがソクラテスと相対立した立場にあるものとして対話に登場するのは、かれらがゴルギアスに対する論駁を上述のように理解したからであり、したがって、ポロスやカリクレスの理解をそのとおりに受け入れるということはむしろ退けられるべきである。しかも、ポロスによる「恥」という敗因分析のように、ゴルギアスが論駁された原因をことばに現れた論駁それ自体とは別にあると解釈することは、ソクラテスの探求がことばのなかで行われていることの意味を見失わせる危険がある。少なくともポロスの敗因分析は、ゴルギアスがなぜそのようなかたちで論駁されたと描かれなければならないのかという謎を深めこそすれ、何ら解決するものではない。ゴルギアスに対する論駁の内実は、ソクラテスと対話相手との対話による探求のうちにこそ求められるべきなのである。

### 1-3 ゴルギアスの力の正体

<sup>13</sup> Kahn, 'Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*' (1983) p. 79. Kahnは *Gorg.* 508c1-3においてソクラテスもこのポロスの分析を承認している(confirmed)と主張している。当該箇所を引用しよう。「ほんとうの意味での弁論家になろうとする人は、だから、正しい人でなければならないし、正しいことの知識をもった人でなければならない、ということもだよ。この点はまた、ポロスの言っていたところによると、ゴルギアスさんはそれを認めないでは恥になると思って同意されたのだ、ということだけれどもね。」(*Gorg.* 508c1-3)。ソクラテスは確かにポロスによる敗因分析に言及してはいるが、それを正しい分析であると承認してはいない。なお、カリクレスによる敗因分析については、本章註48を参照のこと。

ゴルギアスを追い込んだ一連のディレンマがディレンマとして機能するのは、(1) や (3) あるいは (2) や (4) のどちらにも弁論術の力は収まりきらないものと見なされているという点において、ゴルギアスとソクラテスが一致しているからであった。したがって、ゴルギアスに対する論駁を理解するためには、ゴルギアスおよびソクラテスにとって弁論術の力とは何であったのか、それをはっきりさせる必要がある。

ゴルギアスが弁論術の力をどのように誇っているのかを見ていこう。かれによれば、弁論術は言論についての技術であり (*Gorg.* 449e1)、説得する能力を与えるものであり (cf. *Gorg.* 452e1-4)、人間にとっての最大の善 (すなわち他人を支配する力を得ること) の根拠 (aition) である (*Gorg.* 452d6)。ゴルギアスの自負する力とは言論による説得を作りだし、人びとを思うがままに操る力である。

第二幕ポロスとの対話において、ソクラテスはそのようなゴルギアスの営みを「迎合」と呼んでいる (*Gorg.* 463a6-c7)<sup>14</sup>。迎合を技術との比較対照を通じて定式化する際に (*Gorg.* 464b2-466a3)、弁論術を迎合と呼ぶわけをつぎのように述べている。

「[ソクラテス] なぜなら、自分の提供することどもがどんな性質であるかについての言論 (logos) を、その言論によってそれぞれ提供しているのだが、その言論が全くなく、したがって、それぞれのものを提供するにあたってその根拠 (aitian) を述べることができないからである。」 (*Gorg.* 465a3-5<sup>15</sup>)

すなわち、弁論術は「その働きとその目的の達成とはすべて言論を通してなされる」 (*Gorg.* 450b9-c1) にもかかわらず「言論を欠いている (alogon)」 (*Gorg.* 465a3) ことが指摘される。ゴルギアスは人びとを操っているのではなく、説得の相手の好むことを話しているに過ぎないからである。実際、ゴルギアスは説得の主題となる当の事柄の専門家としてではなく素人として、自分と同様に当の事柄に無知な大衆を信じこませることができる<sup>16</sup>と主張していた。ゴルギアスがことばにリアリティを与え、人びとのところを操るかのように見えたとしても、実際には逆になっているのである。虚構の物語が聴き手にイメージを増幅させ再構築させることにそのリアリティの源泉があるように、ゴルギアスの説得も聴衆の受けとりかたにその成否を依存しているのである。

さらに、「独裁者たちのように」 (*Gorg.* 465b11) とポロスが賞賛する<sup>16</sup>弁論家の力に対

<sup>14</sup> 対話篇第二幕の前半は、ソクラテスが答える側にまわることによって、ソクラテス自身が弁論術の力をどのように考えているのかが明らかにされる仕組みになっている。

<sup>15</sup> Dodds, *Plato Gorgias* (1959) pp. 218-230 が提案する読みかたにはしたがっていない。

<sup>16</sup> ポロスは「正と不正、美と醜、善と悪」の知と弁論術の力との関係を見失い、その因果的な原

して、ソクラテスは「わたしは弁論家たちも独裁者たちもそれぞれの国家においてもっとも力のない人びとだと主張する」(*Gorg.* 466d6-8)と述べている。対話篇第二幕のポロスとの対話はここから力という概念へと向かっていく。行為をその目的によって分析することを通じて、何か基底的な価値があり、それを善と呼ぶことが確認される。すなわち、「人があることのために何かをしている場合、その人が望んでいるのは、現にしている当のそのことではなく、そのしていることの目的となっているもののほうである」(*Gorg.* 467d6-e1)。そして、「世に存在するもの」を「善いものであるか、悪いものであるか、もしくは両者の中間の、善くも悪くもないものであるか」(*Gorg.* 467e1-3)に分節したとき、たとえば歩くという中間的なことはつぎのように分析される。

「[ソクラテス] わたしたちが歩くときも善を求めて歩くのであって、つまり、歩くほうがよいと思うから歩くのであり、反対にまた、立ちどまるときも、同じ目的のため、つまり善のために立ちどまるのだ。」(*Gorg.* 467d6-e1)

ソクラテスは歩くということにさえ、それを行為として分析するならば、その行為の選択には善という価値が見だされるべきことを示し、この分析に基づき善による力の規定を主張しているのである。すなわち、「大きな力があるということは、その力がある当のその人にとって善いことである」(*Gorg.* 466e6-7)のだから、力の有無は善という目的によって規定される。しかし、弁論家は「自分の提供することども」についての言論を欠いており、したがって思い通りのことはしていても「知性を欠いている(*aneu nou*)」(*Gorg.* 467a5)。つまり、弁論術は「もっとも善いことを無視して快いことだけを狙う」(*Gorg.* 464a2)がゆえに「醜く」(*Gorg.* 464e2)、無力なのである。

このソクラテスの分析に照らすとき、ゴルギアスの力の正体が見えてくる。それは、曖昧に語ることである。確かにゴルギアスは弁論術の力を問われて、つねに簡潔に答えている。「あなたはできるだけ短いことばで答えて下さっている」(*Gorg.* 449d)とソクラテスも褒め称えている。しかし、ことばは明瞭でかつ簡潔であるにもかかわらず、弁論術の力を問う問いは迷走していく。ソクラテスがいくら問いを重ねても、その度にゴルギアスの答えは少しずつ焦点をずらし、その力が何であるかをぼかしてしまう。ゴルギアスは「人間に関わりのある事柄のなかでも一番重要で、一番善いものなのだ」(*Gorg.* 451d7-8)と主張しはするが、それが何であるかについては曖昧に語るなのである。なぜなら、ゴルギア

---

因性を強調する。すなわち、正義にかなってであれ、不正にであれ、ともかく善を手に入れることができるのだと(*Gorg.* 457b5-6)。このようなポロスの考え方が前述の敗因分析の素地としてあ

スの言論は聴衆がその好みに応じて迎えいれてくれることを目標としているからである<sup>17</sup>。ゴルギアスは自分の言論を聴衆に提示しようとしているのではなく、聴衆が語ってもらいたいと思うだろうことを語ろうとしているからである。そして、聴衆が聴きたいと思っていることや聴くだろうと期待していることを口にするからこそ、ゴルギアスの言論は真実味あるものとして聴衆に訴えかけるのである<sup>18</sup>。ゴルギアスの関心は「事柄を目ざして、それが明らかになること」(*Gorg.* 457e4-5)ではなく、ソクラテスとゴルギアスの対話を聴いている人びとが聴きたいように聴いてしまえるように語ることにある<sup>19</sup>。この曖昧な語りかたこそがゴルギアスの力の正体である。力とは何か、善とは何か、それらを明確に語ることは説得にはつながらない。実際、ゴルギアスが追い詰められたのは、その言論が曖昧であるからではなく、むしろその曖昧さが薄れたときであった。ゴルギアスが人びとにとっての最大の善を生み出す力であると答え、しかもその力は他人を支配する力であると主張したとき、ソクラテスは「今度こそどうやら、ゴルギアス、あなたが弁論術をどんな技術であると考えておられるかを、一番近いところまで明らかにしてくださったように思われます。」(*Gorg.* 452e9-453a1)と指摘している。そして、その他人を支配する力の内実をさらに問うことにおいて、前述のソクラテスが「不思議に思っている」(*Gorg.* 456a4)政治家たちの業績が提示され、一連のディレンマがゴルギアスに投げかけられる。曖昧にしてきた力のぼやかしが薄れたとき、ソクラテスによって掴まれてしまったのである。

ところで、善による力の規定に基づき弁論家の力を否定していくソクラテスの議論はパラドクシカルに響くことになる。確かに、目的となる善との関係が曖昧にされている限り「ひとは一国のうちにおいて、自分の思う通りのことをしていても、それでもって大きな力のあることにはならないし、また、自分の望んでいることをしているということにもならない」(*Gorg.* 468e4-5)であろう。とは言うものの、ゴルギアスが弁論術の力を身体的な強靱さと重ね合わせたように<sup>20</sup>、そこには実質的に何かを達成する力があるように思われる。ソクラテスの分析を受けてなお、その力をポロスが「正義にしたがってであろうと

る。

<sup>17</sup> 弁論術の力は言論そのものによってではなく、言論を通じて結実する説得にある。cf. *Gorg.* 452e9-453a7, 459b6-c5.

<sup>18</sup> まさに聴衆の期待する弁論をゴルギアスが終えたところというのが、『ゴルギアス』篇冒頭の場面設定である。*Gorg.* 447a1-6.

<sup>19</sup> 前述の一連のディレンマが提出される直前に、聴衆の存在をゴルギアスが意識している様子が描かれる(*Gorg.* 458b4-e2)のは偶然ではない。

<sup>20</sup> 弁論術の不正使用の可能性に言及する際に、ゴルギアスは弁論術の力を身体的な強さと同様に語っている。すなわち、格闘の技術について悪事に「その力強さ(*tēi iskhui*)と技術を用いること」(*Gorg.* 457a1)と弁論術について「その能力(*tēi dunamei*)と技術によって不正を行う」(*Gorg.* 457b5-6)ことを重ね合わせて論じている。

不正にであろうと、羨ましい」(*Gorg.* 468e10)と言う。このポロスのことばは、わたしたちが密かにめぐらす思いに通じている。また実際そう思われているからこそ、ゴルギアスの弁論術はどこへ行ってももてはやされるのである。あらかじめ対話劇の行方を明かしておけば、ソクラテスはポロスを相手に「不正を行うことは不正を受けることよりも悪い(害となる)」というパラドクスを証明することになる。ポロスの羨む力に対して、「正と不正、美と醜、善と悪」について問うことが必須であることを証明しようとするからである。ポロスがそのパラドクスを受け入れ、論駁されたとき、カリクレスという新たな対話相手が登場し、善が基底的事実であることが問われることになる。ゴルギアスとの対話が向かおうとした問題は、第三幕のカリクレスとの対話までの展開をまって、はじめて明らかになるのである<sup>21</sup>。

ことばはわたしたちの現実の一部でありながら、いやわたしたちの現実はことばによって媒介されて成立しているにもかかわらず、ことばは虚構というかたちにおいてもっともよく人を動かす。ゴルギアスの力とは、この虚構を操り、人びとを説得することのうちにある。ことばを磨ぎすませていくことは、人びとを動かす力という観点からすれば、真実を追求することではなく、虚構を形づくっていくことに秀でることに他ならないようにすら思える。ゴルギアスとは、ことばをめぐるいかがわしさの象徴なのである。すなわち、ゴルギアスに対する論駁は、このようなことばを取りまく問題にもかかわらず、ソクラテスの対話による探求が「事柄の真相」を問いうるものであることを示す道のりのはじまりなのである。

## 第2節 ソクラテスの対話による探求と対話者の生の在りかた

### 2-1 詭弁という非難

ソクラテスの対話による探求は、対話者の生の在りかたを問題にしている。対話者個人がどのように行動し、何を目指して生きているのか、ということの問題にしている。ソクラテスの対話が「個人的」と言われるのは、まさにこの意味である。しかし、プラトンの読者がしばしばソクラテスの論駁に疑問を抱き、いらだちを覚えるのも事実である。たとえば、対話におけるソクラテスの勝利は対話相手の生の在りかたが歪んでいることを示すのではなく、むしろ、その対話相手の議論の能力の劣悪さに大きく依存しているのではないか、というように。

<sup>21</sup> 第二幕ポロスとの対話(*Gorg.* 463a5、463d6-464b1)と同様に、第三幕カリクレスとの対話においても(*Gorg.* 497b4-10、506a8-b3)、ゴルギアスは登場する。これらのゴルギアスの再登場は、ゴルギアスが抱えていた問題がなおそれらの対話においても問題として生きていることを示している。

とりわけ、『ゴルギアス』篇第二幕において、ポロスに対してソクラテスが掲げた逆説的主張「不正を行うことは不正を受けることよりも悪い（損害になる）」の論証は、まさにそのような非難を被っている論駁の典型である。では、その非難とは具体的にはどのような非難であるのか。そして、それらは正当な非難であるのか。本節はこの疑問に答えることによって、ソクラテスの対話による探求が「事柄の真相」を問うとはいったいどのようなことなのかを明らかにしたい。すなわち、教説を独白のように述べるのではなく、不特定の読者に向かって語りかけるのでもない。ソクラテスはポロスという具体的な人物を相手とした対話において、事柄を問うことが同時に対話者たちの生の在りかたを問うことになるというソクラテスの探求のかたちを鮮やかに示してくれているのである。

さて、「不正を行うことは不正を受けることよりも悪い（損害になる）」というソクラテスの主張はつぎのように論証されている（*Gorg.* 474c4-475c9）。

（１）「〔ソクラテス〕きみにはどちらがより悪い（損害になる kakion<sup>22</sup>）と思われるかね、ポロス、不正を行うほうか、あるいは不正を受けるほうか。

〔ポロス〕わたしには、不正を受けるほうがより悪いと思われれます。」（*Gorg.* 474c5-6）

・・・＜ポロスの主張＞の提示

（２）「〔ソクラテス〕ではどうだろう、不正を行うことと不正を受けることの、どちらがより醜い（aiskhion, 恥ずべきである）と思われるか。

〔ポロス〕不正を行うほうです。」（*Gorg.* 474c7-8）

・・・＜前提 1＞

（３）「〔ポロス〕（以下の＜帰納（epagōgē）＞について）全くその通りです。美しいということ（to kalon）を快楽と善によって（hēdonēi te kai agathōi）定義しておられ、ソクラテス、あなたはいま本当に見事に（美しく kalōs）定義していますよ。

〔ソクラテス〕それなら、醜いということ（to aiskhron）は反対のことによって、つまり苦痛と損害によって（lupēi te kai kakōi）定義されるのではないか。

〔ポロス〕当然です。

〔ソクラテス〕そうすると、二つの美しいもののうちで、その一方がより美しい場合には、それらのうちのどちらかの点であるいは両方の点でまさっているからより美しいのだ、つまり、快楽によってあるいは有益さによって（hēdonēi te kai ōpeliāi）、もしくはその両方でまさっているからだね。



〔ポロス〕確かに。」(Gorg. 475a2-8)

・ ・ ・ <前提 2<sup>23</sup>>

(3) はつぎの5段階からなっている<帰納>(Gorg. 474d3-475a2)の帰結である。

(a) 「〔ソクラテス〕すべて美しいもの、たとえば身体や色や形やこえや風俗習慣を、いかなる基準に目を向けることもなしに、それぞれの場合、美しいと呼ぶのだろうか。たとえば、まず、身体について、きみが美しい身体を美しいと言うとき、それは有用性に関して、つまりそれぞれの身体が何かのために役立つとすれば、それとの関係で美しいと言うのではないか。あるいは、ある種の快樂に関して、つまり、眺められるときに眺める人びとを喜ばせるならば、美しいと言うのではないか。身体の美しさについて、これら以外に何か言うことができるか。

〔ポロス〕いえ、できません。」(Gorg. 474d3-e1)

(b) 「〔ソクラテス〕それではまた、他のどんなものもそのように言うのであって、つまり、形でも色でも、ある種の快樂のゆえに、あるいは有益さのゆえに、もしくはそれら両方のゆえに、きみは美しいという名をつけて呼んでいるのではないか。

〔ポロス〕その通りです。」(Gorg. 474e1-4)

(c) 「〔ソクラテス〕こえでも、そして音楽に関係のあるすべてのことでも、同じではないか。

〔ポロス〕そうです。」(Gorg. 474e4-5)

(d) 「〔ソクラテス〕さらにまた法(tous nomous)や風俗習慣の面でも、美しい(立派な)ものは、有益であるか、快いものであるか、それともそれら両方であるかという、そういったことを抜きにしてはありえないであろう。

〔ポロス〕ありえないと思います。」(Gorg. 474e5-475a1)

(e) 「〔ソクラテス〕それではまた、学問の美しさ(立派さ)も同様ではないか。

〔ポロス〕全くその通りです。((3)へ)」(Gorg. 475a1-2)

(3) より

(4) 「〔ソクラテス〕それでは、二つの醜いもののうち、その一方がより醜い場合には、

<sup>22</sup> Cf. Dodds, *Plato Gorgias* (1959) p. 317.

<sup>23</sup> この<前提 2>はしばしば「およそ美しい(立派な)ものが美しいのは、それが有益であるからか、あるいは快樂であるからか、あるいはそれらの両方であるからか、のいずれかである。そうすると、醜さは反対のもの、損害と苦痛によって定義される。」というようにまとめられる。Cf. Kahn, 'Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*' (1983) p. 88. 田中伸司「ソクラテスの対話による論駁法と生き方の原理 —『ゴルギアス』474c-475c—」、北海道大学哲学会編『哲学』23号(1987) p. 42.

苦痛によってあるいは損害によって (lupēi te kai kakōi) まさっているからより醜いということになる。そうでなくてはならないよね。

〔ポロス〕はい。』(Gorg. 475a8-b2)

(2) と (4) より

(5) 「〔ソクラテス〕それでは、不正を行うことは不正を受けることよりも醜いのか、あるいは損害によってあるいはその両方の点でまさっているからより醜いのか。このことも必然にこうなるのではないか。

〔ポロス〕それも必然にそうなります。』(Gorg. 475b5-8)

(6) 「〔ソクラテス〕いったい不正を行うことは苦痛によって、不正を受けることにまさっているのだろうか。つまり、不正を行う人びとは不正を受ける人びとよりも、もっと苦痛を感じているのか。

〔ポロス〕けっして、ソクラテス、そんなことはありません。』(Gorg. 475c1-3)

・・・〈前提 3〉

(5) と (6) より

(7) 「〔ソクラテス〕(不正を行うことは不正を受けることに) 損害でまさっている。

〔ポロス〕そのようです。

〔ソクラテス〕それでは、不正を行うことは不正を受けることよりも、損害によってまさっているので、より悪い(損害になる)。

〔ポロス〕そうであることは明らかです。』(Gorg. 475c7-9)

詭弁なのではないかと、誰でも思うであろう。読者はポロスが実質的に論駁されているというよりも、たんにだし抜かれているだけなのではないか、という印象を持つだろう。論証自体はその都度ポロスの同意を得て進められていく。その限りでは、ポロスに対しては公正であろう。しかし、わたしたち読者はポロスとは違う。もし自分が対話者であったらと思うと、簡単には同意できない点がいくつも目につくはずである。事実、研究者たちもこの論証の不備・欠陥を言い立て、悪い意味において個人的であり、ad hominem であると評している<sup>24</sup>。研究者たちの非難はおおむねつぎの二点にまとめることができる。

<sup>24</sup> G. Vlastos, 'Was Polus Refuted?', *American Journal of Philology*, 88 (1967) pp. 459-460. G. Santas, *Socrates: Philosophy In Plato's Early Dialogues* (Routledge & Kegan Paul 1979)

難点1 醜さの定義に関しての、〈前提1〉と〈前提3〉との間に限定条件の操作がある。

〈前提1〉「不正を行うことは不正を受けることよりも醜い」(2)において、この「より醜い」ということをポロスが同意したとき、ポロスは「社会の人びとからみてより醜い<sup>25</sup>」ということの意味していたと思われる。しかし、社会の人びとから見てより醜いということからは、行為をする人にとって、あるいは行為を受ける人にとって、つまり当事者たちにとってより醜いということは帰結しないはずである。にもかかわらず、この〈前提1〉と同じ文脈で語られているはずの〈前提3〉「不正を行うことは不正を受けることよりも苦痛ではない。すなわち、不正を行う人びとは不正を受ける人びとよりも苦痛を感じることはない」(6)においては、行為をする人および行為を受ける人という当事者たちにとって(苦痛であるかないか)という限定条件の下で答えられている。したがって、もし難点1が成立するならば、ポロスが見逃したところのこのような限定条件の操作こそがソクラテスの策略であり、まさにこの策略を見逃したがゆえにポロスは論駁されたのだ<sup>26</sup>、ということになる。

難点2 快苦の判断に関しての、〈前提2〉と〈前提3〉との間に限定条件の操作がある。

〈帰納〉は、この論証全体の基礎にある美しさ・醜さの定義、すなわち〈前提2〉を導きだしている。そして、その快苦の判断に関して、〈帰納〉の(a)には明らかに「眺められる際に、眺める人びとを」という限定条件が付いている。ところが、〈前提3〉においては、前述のように、まさにその快苦の判断は、不正を行う人びと、不正を受ける人びとという当事者たちを限定条件としている。研究者たちはこの点を非難する。すなわち、ポロスはぼんやりしていて、その「眺める人にとって」という限定条件を利用しなかったために論駁されたのだ、と。たとえば、不正を行う人を眺めることは恨みや嫉みを生じさせるし、不正を受ける人を眺めることは憐みを生じさせる。そして、恨みや嫉みは苦痛となるし、憐みよりも容易にそしてより強く起こる。それゆえ、「眺める人にとって」は、不正を行うことは不正を受けることよりも、恨みや嫉みのゆえに、苦痛の点でまさることになる。したがって、不正を行うことは不正を受けることよりも醜い。このように主張すれば、ポ

p. 238、Kahn, 'Drama and Dialectic in Plato's Gorgias' (1983) p. 93. なお、Vlastosによる論難とそれをめぐるKahnの応答については、田中享英「ポロスは論駁されなかったか — Gregory Vlastos, Was Polus Refuted? (1967) 批判 —」平成9-12年度科学研究費補助金(基盤研究(B)(1))研究成果報告書『対話と論争における合理性の起源と構造に関する研究』(研究課題番号09410005、研究代表者・天野正幸 2001) pp. 103-122が明快な分析を提供している。ただし、田中享英「ポロスは論駁されなかったか」は第一幕ゴルギアスとの対話と連関を見ない点において、本章とは基本的に異なった立場からポロスに対する論駁を扱っている。

<sup>25</sup> Dodds, *Plato Gorgias* (1959) p. 249, cf. M. M. Mackenzie, *Plato On Punishment* (University of California Press 1981) p. 242.

<sup>26</sup> Kahn, 'Drama and Dialectic in Plato's Gorgias' (1983) pp. 90-92.

ロスは<前提 3>を同意せずに済み、論駁されることはなかったはずである<sup>27</sup>、と。

以上の二点の批判が当たっているとすれば、ソクラテスがこの議論で勝ち取った勝利は実質のないものとなる。ソクラテスの勝利はソクラテスの策略とポロスの無能力に依存していることになるからである。つまり、ポロスという個人にだけ通用する論駁・論証ということになり、わたしたち読者には何らの意味も持っていないものになってしまうのである。

## 2-2 ポロスの理想

論証の妥当性への疑問を検討する前に、まずこの論証においてソクラテスとポロスの間で何が問題となっているのかを把握することは、以下の論述にとって有益なことであるだろう。この論証の問題設定の部分は、前節でふれたソクラテスの主張から発している。すなわち「人はポリスにおいて、自分の思うがままのことを行っている、大きな力があるということにはならないし、また、望んでいることを行っていることにもならない」(*Gorg.* 468e3-5)という主張から発している。この主張に対してポロスは、自分の思うがままのことを行っている人は、それが正しい行為であれ、不正な行為であれ、いずれにしても幸福であるとは思わないか、と反論する(*Gorg.* 468e6-469a1)。この反論に答えてソクラテスは言う、「(そうは思わない) なぜなら不正を行うことは悪いこと(損害)の中でもまさに最大の悪いこと(損害)なのだから」(*Gorg.* 469b8-9)と。そこでポロスは、不正な仕方でマケドニアの王位を手に入れたアルケラオスは幸福である、という反証を提出する(*Gorg.* 470d-471d)。しかし、ソクラテスはポロスに同意せず、この「不正を行うことは不正を受けることよりも悪い(損害になる)」という論証を行うことになったのである。

ところで、ポロスが反証として提出したアルケラオスの例は非常に興味深い。なぜなら、わたしたちは「不正を行うことは不正を受けることよりも悪い(損害になる)」という論証において、ソクラテスとポロスがいったい何を不正行為と考えているのかを知ることができるからである。つまり、ここでソクラテスとポロスが念頭に置いて話している正義とはいったい何であるかを知ることができるからである。このアルケラオスの例の中で、ポロスは盗み・殺し・うそなどをそのもっとも強調した形で挙げている<sup>28</sup>。ソクラテスもそ

<sup>27</sup> Vlastos, 'Was Polus Refuted?' (1967) pp. 456-459.

<sup>28</sup> アルケラオスはマケドニアの王位を篡奪するために、奸計を廻らし、自らの主人たるべき人を殺害し、幼い子どもを含める血族を殺害した。加えて、アルケラオスは客人をも殺害した。客人の殺害はたんなる殺人であるだけではなく、同時に Zeus xenios に対する犯罪でもあり、ギリシア人の間では特に重い犯罪と見なされていた。田中美知太郎・加来彰俊『プラトン著作集・ゴルギアス序説、訳文、注解、研究用注』(岩波書店 1960) p. 103, E. R. Dodds, *Plato Gorgias*, p. 243. そのような連続的な不正行為の結果、アルケラオスは富、権力、羨望を得、しかも罰からも逃れていた。(アルケラオスが王位についたのは 413 年、そして刑死したのは 399 年である。つま

れらを行うことが不正行為であることに何らの異議も唱えていない。このアルケラオスの例はこの論証に言う「不正を行うこと」、「不正を受けること」の代表的な具体例である。盗み、殺し、うそ、それらを一言で言えば、人間の共同生活を規定するものすなわち「規範」に反することである。ソクラテスとポロスが念頭において話している正義とは、のちにカリクレスが指摘するように<sup>29</sup>、「法と慣習 (nomos)」に基づく正義である<sup>30</sup>。つまり、一般に正義に反するとされていることどもを行うことがそれらを受けることよりも悪い（損害になる）かどうか、いまソクラテスとポロスの間で問題になっていることなのである。アルケラオスが行った不正行為を念頭におき、上述の難点を検討してみよう。

### 2-3 生の在りかたに対する論駁

難点1は、〈前提1〉「不正を行うことは不正を受けることよりも醜い」(2)と〈前提3〉「不正を行うことは不正を受けることよりも苦痛ではない。すなわち、不正を行う人びとは不正を受ける人びとよりも苦痛を感じることはない」(6)との間に、不当な限定条件の操作が存在する、ということであった。では、そのような不当な限定条件の操作が実際にあるのかどうか、おのこの前提を分析してみることにしよう。

まず、〈前提1〉「不正を行うことは不正を受けることよりも醜い」(2)について、ポロスはこれをみずからの生の在りかたのゆえに同意している。というのも、ポロスの理想とは「すぐれた弁論家となって、ポリスにおいて独裁者のごとき大きな力をもつこと<sup>31</sup>」であり、ポロスの主張する言説の根拠は市民として当然わきまえるべき規範にあるからである。前節において見たように、弁論家とは「法廷において、また、その他のさまざまな

---

り、かれはソクラテスと同じ年に死んだことになる。なお、劇年代との関わりについては Dodds, *Plato Gorgias* (1959) pp. 17-18, 241-242 を参照のこと。) まさにアルケラオスはポロスが憧れている生き方を生きたのであり、典型的な不正行為者であると言える (cf. Dodds, *Plato Gorgias* (1959) p. 241)。

<sup>29</sup> 「法と慣習において (nomoi)」(*Gorg.* 482e5)、「法と慣習は (ho nomos)」(*Gorg.* 482e6)、「法と慣習の上のことども (ta kata nomon)」(*Gorg.* 483a3) など。

<sup>30</sup> Santas, *Socrates* (1979) pp. 227-229. ただし、岩田靖夫『ソクラテス』(勁草書房 1995) は本章のような解釈について「ポロスに対する反駁を、その本質において、ゴルギアスに対する反駁と同一のものにしてしまう、という点で不十分である。」(p. 245)と批判する(245-249 頁注(30)参照)。本章の立場は第一幕のゴルギアスとの対話のうちにポロスに対する論駁(さらにはカリクレスに対する論駁)の本質的な部分が用意されており、そしてゴルギアスに対する論駁が十全に展開されえないことによってポロスに対する論駁(さらにはカリクレスに対する論駁)が要請されたと見るものである。それゆえまた、ポロスの言論の根拠が「法と慣習」にあるという本章の主張は、実際にポロスがどのような人物であったかということとは無関係に、第一幕ゴルギアスとの対話との連関により(すなわちそのように対話篇の構成しているために)要請されたと考えている。ゴルギアスやカリクレスがどのような人物として描かれているかという点も、同様に、ソクラテスの探求がどのように展開されるのかという構成上の理由によって解釈されるべきであろう。本章はこのように登場人物を捉える点で、Kahn, 'Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*' (1983)と真っ向から対立している。

<sup>31</sup> *Gorg.* 466a9-c2, 468e6-469a1, 471a4-d2, 473b12-d2 *et passim*.

集会においての説得を、すなわち正しいことや不正なことについての説得を」(Gorg. 454b5-7) 作りだし、公共のことについて「提案しそして自分の意見を通す人びと」(Gorg. 456a2-3) のことである。それゆえ、ポロスが「法廷において論駁をしているつもりになっている人びとのように」(Gorg. 471e3)、あるいは「現実の政治家たち」(cf. Gorg. 473e6) がそうするように、「法と慣習」に基づく正義に目を向けて議論を行うことは当然のことなのである。〈前提1〉について同意することは、アルケラオスの例を反証として提出したポロスにとっては、当然のことなのである。

では、〈前提3〉はどうか。〈前提3〉「不正を行うことは不正を受けることよりも苦痛ではない。すなわち、不正を行う人びとは不正を受ける人びとよりも苦痛を感じることはない」(6) も、上述の〈前提1〉と同様に、「現実の政治家たち」が口にするような社会規範に目を向けて同意されている。わたしたちの社会を支えている規範、たとえば「法と慣習」にしたがえば、明らかに不正を行うことが不正を受けることよりも苦痛<sup>32</sup>の点ではまさっていないと判断される<sup>33</sup>。なぜなら、不正行為を問題にする際、当事者たちの、つまり不正を行う人びとと不正を受ける人びととの関係に目を向けるのは当然であり<sup>34</sup>、そして不正を行う人が不正を受ける人よりも苦痛の点でまさっていないと判断されるがゆえに<sup>35</sup>、

<sup>32</sup> G. Lodge, *Plato : Gorgias* (text and comm.) (Ginn 1896) p. 115 や田中美知太郎・加来彰俊『プラトン著作集・ゴルギアス』 p. 103 は「この箇所で言われる苦痛は〈前提3〉の「苦痛を感じる (algousi)」で説明されるように肉体的苦痛をさして、良心の呵責には関係ない」と言っている。しかし、別に肉体的苦痛にのみ限定することはない。〈前提2〉を導く〈帰納〉において、「苦痛」に対応する「快楽」はたんに肉体的な快楽ばかりではなく、精神的な快楽をも含んでいるように思われる。たとえば、恨みなどから生じる精神的苦痛を含めても一向に差し支えはない。だが、良心の呵責がここで除外されているということは、この論証の問題設定の部分に照らしても明らかである。なぜなら、みずからの不正行為を悔い、良心の呵責に苛まれる者は既に「不正を行うことは不正を受けることよりも悪い(損害になる)」と気づいた人であり(cf. M. M. Mackenzie, *Plato On Punishment* (1981) pp. 242-243)、ポロスが生き方の理想とする人物とは相容れない人だからである。

<sup>33</sup> この判断は論証の問題設定からも支持されている。この論証には「ここで言う「不正を行うこと」は全くの好結果の、いかなる罰も挫折もないものである」という仮定がついている (Vlastos, 'Was Polus Refuted?' (1967) p. 457 n. 6, cf. Gorg. 472d6-e3, 473b3-9, 469d2-470a8)。前述のアルケラオスの例は、この仮定から見ても、まさに「不正を行うこと」の十全なる具体例である。

<sup>34</sup> 「法と慣習 (nomos)」はむしろ社会の人びとに目を向けている。なぜならそれは社会の人びとによって作られ、社会の人びとのために存在しているのだから」という反論もあり得るだろう。けれども、ここに言う「法と慣習」とは、実際の法律というよりも、むしろ「通念、あるいは常識の中に潜在していると考えられる共有の観念や原理」であり、「社会を構成している者たちがふつうに共有しているところの信念」である。それゆえ、もし上述の反論が承認され、かつ、そこから何かこのソクラテスによる論駁に対して非難が生じるとすれば、それは研究者たちの非難の第二点と同様のものになるであろう。なぜなら、この反論による帰結は「社会の人びとから見て、不正を行うことは不正を受けることよりも苦痛うんぬん」という形になり、それゆえ、そこから生じる非難は〈前提1〉と〈前提3〉との間の不当な限定条件の操作にではなく、〈前提3〉を導く際のプロセスに関わることになるであろうから。この反論に基づく限り、〈前提1〉と〈前提3〉との間には何らの限定条件の差違もないことは明らかである。

<sup>35</sup> 「苦痛の点でまさっていないと判断するがゆえに」と言う際に、ソクラテスとポロスの間には違いがある。ポロスは恐らく復讐の原理、あるいは匡正的正義といったものを考えているのである。

「法と慣習」は不正を行う人びとに苦痛としての刑罰を与え、それによって正義を回復しようとしているからである。

したがって、〈前提 1〉と〈前提 3〉との間には、不当な限定条件の操作は存在しない。両前提とも同一の判断基準にそくして同意されている<sup>36</sup>。〈前提 3〉は、まさしく、〈前提 1〉が「不正を行うことは不正を受けることよりも醜い」(2)と言表される際の、その不正行為をする人および不正行為を受ける人という当事者間の関係について言表しているのである。

つぎに、前述の難点 2 は、〈帰納〉から導かれる美しさ・醜さの定義に関して、その快苦の判断には「眺める人にとって」という限定条件が付いているはずであるのに、〈前提 3〉では無視され、別の限定条件が用いられている、ということであった。そこで、〈帰納〉の (a) で明示されているという「眺める人にとって」という限定条件が、果たして存在するかどうか、調べてみることにしよう。

なるほど、〈帰納〉の (a) では「もし眺められる際に、眺める人びとを」という語句が、限定条件となっているように見える。また、(b) の形や色という例でも、この「眺める人にとって」という語句は限定条件として妥当するように思われる。しかし、ここで注意しなければならないことは、快苦の判断を下す者がつねに(文字通りの意味で)「眺める人」と定まっているわけではないということである。確かに身体や形や色の場合は、それらの快苦を判断するのは「眺める人」であるのがもっとも自然であり、ふさわしいであろう。それは、それらを「美しいという名をつけて呼ぶ」(*Gorg.* 474e3) 人が、この場合たまたま「眺める人」であったに過ぎない。けっして、身体や形や色を眺めて快いと感じる人がそれらを「美しい」と呼ぶ人なのではない<sup>37</sup>。たとえば、(c) にはこえや音楽という例が挙げられているが、こえや音楽の快さや苦痛を判断する人は聴衆や歌手や音楽家であるのが普通であろう。なぜなら、通常こえや音楽を聞いたり演奏したりすることはできても、

---

他方、ソクラテスの考え方によれば、「苦痛ではまさっていない。したがって、損害でまざる。それゆえ、その損害(悪さ)からの解放の為に(治療として)刑罰を与える」となるであろう。しかし、この場面では未だそこところは問われていない。このことは現在扱っている論証に引き続いて行われる「不正を行いつつ、裁きを受けない人は、最も不幸である」という論証(*Gorg.* 476a-479b)において明らかにされることになる。

<sup>36</sup> ソクラテス、ポロスとともに「法と慣習」といった社会規範を肯定している。しかし、前注にも明らかなように、ソクラテスとポロスの理解は真っ向から対立しているとさえ言いうる。この社会規範をめぐる理解の差は、「政治術」(*Gorg.* 463d1-466a3)あるいは「政治家たち」(*Gorg.* 473e4-474b5)についての両者の理解の差として捉えることもできる。Cf. Irwin, *Plato Gorgias* (1979) p. 153. このような理解の差それ自体はポロスとの対話においては議論の背景をなしているに過ぎず、この対話篇の第三幕カリクレスとの対話においてより鮮明な形をとって問題にされることになる(*Gorg.* 482c-499b)。

<sup>37</sup> テキストにおいても「あるいはある種の快楽の点で、もし眺められる際に、眺める人びとを(tous theōrountās: 複数体格形) 喜ばせるなら、・・・あなたは美しいと言う(legeis: 単数二人称)」(*Gorg.* 474d6-9)というように、複数と単数の使い分けによって、「美しいと言う人」と「眺める

眺めることはできないからである。もちろんわたしはここで視覚と聴覚の違いを言っているのではない。美しいものや醜いものを眺めるにせよ聴くにせよ、そこで快苦を経験する人は、必ずしも「眺める人」(あるいは「聴く人」)として限定されるわけではないということを行っているのである。

言い換えれば、ある行為なら行為の快苦を判断する人は、その行為を外から眺める人である必要はなく、むしろその行為の当事者である方が自然である。この辺の事情は(d)や(e)の例では一層はっきりしている。法律・風俗習慣・学問と言ったものの快楽や苦痛を判断するには、眺める人であるよりも、それらに關与している者達である方がより自然であり、ふさわしいであろうからである。なぜなら、市民なり、学者なり、学生なりが法律・風俗習慣・学問といったものに喜びを感じ、あるいは苦痛に思うからである。

このように、〈帰納〉では快苦を判断する人が「眺める人」であるとは特定されていない<sup>38</sup>。身体・色・形の快苦なら「眺める人」が、音楽・こえの快苦なら「聴く人」が、法律・風俗習慣・学問の快苦なら「關与する人」が、おのおのそれらの快苦を判断するのである。したがって、〈帰納〉には研究者たちが指摘するようないかなる固定した限定条件も存在していない。「もし眺められる際に、眺める人びとを」という語句はそもそも限定条件として付されたものではなかった、あるいは少なくとも研究者たちが主張するようには機能していないのである<sup>39</sup>。むしろ〈帰納〉は前述の〈前提 3〉の分析と符号する。なぜなら不正行為の快苦を判断する人は当事者たち、つまり不正を行う人と不正を受ける人であるのが当然だからである。それゆえ、研究者たちが非難するような限定条件の相違、あるいは限定条件の操作などはない。

したがって、この「不正を行うことは不正を受けることよりも悪い(損害になる)」という論証には、研究者たちが指摘するような難点などはなく、詭弁などでは全くない。ポロスが論駁されたのはかれの論理的能力が劣っていたからでも、また、ソクラテスが上手く立ち回ったからでもないのである。

しかしなお、ポロスは論駁されずに済んだはずだという反論もありうるだろう。たとえば、ソクラテスが提出した〈帰納〉の中に「もし眺められる際に、眺める人びとを」という語句が存在することから、ポロスの方で「眺める人にとって」という限定条件に固執して

---

人」が必ずしも一致しないことは明示されている。

<sup>38</sup> Cf. M. M. Mackenzie, *Plato On Punishment* (University of California Press 1981) pp. 242-243.

<sup>39</sup> 〈帰納〉の(a)における「眺める人びと」を「考える人びと、あるいは思慮する人びと」などと解釈しても結果は同じになる。なぜなら、その場合「考える人びと、あるいは思慮する人びと」は研究者たちが主張するような限定条件としては機能しなくなるからである。というのも、「眺める人」ないし「考える人びと、あるいは思慮する人びと」は行為する人や行為を受ける人でもありうるからである。



答えさえすればよかったのだ、という考え方である。そうすれば、前述のように、「眺める人にとって」は不正を行うことは不正を受けることよりも、恨みや嫉みのゆえに、苦痛の点でまさるのであるから、ポロスは〈前提 3〉を同意せずに済み、論駁されなかったはずである、というのである。なぜなら不正を行うことがより醜いのは、不正を行う人にとってより有害である（悪い、損害になる）がゆえにではなく、「眺める人にとって」より苦痛となるがゆえにだということになるからである。つまり、ポロスの方から詭弁を仕掛ければ良かったのだ、という考え方である。では、なぜポロスはこの考え方に沿って答えなかったのか。そしてまた、もしポロスがこの考え方に沿って答えたとすれば、はたして本当にポロスは論駁されずに済んだのであろうか。以上の事柄の検討に入る前に、まずこの反論が足がかりとした〈帰納〉を再分析してみよう。

ソクラテスが提出したこの〈帰納〉は、一般に、美しさの定義を行おうとしていると捉えられている<sup>40</sup>。しかし、この〈帰納〉は美しさの定義をしているというよりも、むしろ何かを美しいと呼ぶことの分析をしている。すなわち、それは何か美しく在ることの原因・根拠を述べたものではない。というのも、もし何か美しく在ることの原因・根拠を示しているのであれば、〈帰納〉を基にして美から醜への転位を行っている（4）は何か醜くあることの原因・根拠を述べたものになってしまう。しかし、それは不可能である。なぜなら、在るということに関わるのは美であり、美の対極にある醜は非在と結びつくからである。何か醜く在ることの原因・根拠を分析することは非在の在りかたを分析するという不可能な行いでしかない。だからこそ、〈帰納〉を通じて何かを美しいと呼ぶことの分析を行い、それを反転させて醜いと呼ぶことの分析を導いたのである。

実際、〈帰納〉が明らかにしていることは「形でも色でも、それらのものにきみが美しいという名をつけて呼ぶ (prosagoreuseis)」(Gorg. 474e3) ことの分析である。すべての快いものおよび有益なものが美しいものであるということではなく、何かを美しいと呼ぶとき、それらはすべて快いか、有益かのどちらか（または両方）であるということである。

<sup>40</sup> 〈帰納〉の (e) の直後に、テキストには「美しさを快樂と善さ（有益さ）とによって定義している (horizomenos)」(Gorg. 475a3-4) とある。ここで分詞形で現れている *horizō* という動詞は「境、境界、区別、分離」などように解するのがふつうである（藤沢令夫編『プラトン全集別巻 総索引』（岩波書店 1978） p. 664, 693 参照）。しかも、〈帰納〉をはじめるときに「に照らす (apoblepon)」(Gorg. 474d5) という分詞があり、「定義する」ということを示唆しているかのようと思われる（Irwin, *Plato: Gorgias*, p. 156）。事実、Ast, *Lexicon Platonicum* (v. 2: 1836) はこの箇所を挙げて、'definio; ETIAM existimo' という訳語を与えている。また、Liddell and Scott's *Greek Lexicon* (revised edition by H. S. Jones) も同様にこの箇所を挙げ 'define' という訳語を与えている。また、ほとんどの翻訳家たちもそのように訳している。先に挙げた研究者たちもみな、〈帰納〉は定義を行っていると思なしている。

しかし、この *horizomenos* ということばはポロスによって発せられ、ソクラテスが話の接ぎ穂としたものであり、ふつうこのことばが「定義する」と訳されるからといって、この〈帰納〉が定義を行っていると思なしてはならない。テキストから明らかなように、この〈帰納〉はいわゆる「定

したがって、そこから導かれた(4)の内実は、すべての苦痛となるものおよび悪い(損害になる)ものが醜いものであるということではなく、何かを醜いと呼ぶならばそれらはすべて苦痛となるものか、悪いものであるということなのである<sup>41</sup>。確かに放埒な生活は快楽に満ちているが誰もそれを「美しい(立派だ)」とは呼ばないし、病気の治療は苦痛を伴うが「醜い(恥ずべきだ)」とも言わない。美しいと判断する際に目を向けられる快楽は、美しいものである限り、善い快楽なのである。その善い快楽とは結局魂や身体の徳を作り出すものであるということが、第三幕カリクレスとの対話で示されている<sup>42</sup>。すると同様に、醜いと判断する際に目を向けられる苦痛は、醜いものである限り、悪い苦痛すなわち魂や身体を損う苦痛であることになる。したがって、美しいあるいは醜いと判断する際に目を向けられる快楽と有益性、苦痛と悪さ(損害)とは二者択一的なものではなく、すなわち独立した相反する二項ではなく、共在可能な、むしろ相互に関係がありさえするものなのである。有害な快楽や有益な苦痛は、たとえそれらが快楽や苦痛であるとしても、けっして美しいあるいは醜いと判断する際には目を向けられないのである。

では、この〈帰納〉の位置づけを念頭において前述の反論を検討してみよう。確かにポロスは「眺める人にとって」という限定条件を用いれば、不正を行うことは恨みや嫉みのゆえに苦痛の点でまさっており、ゆえにより醜いと言い得る。しかし、それは「不正を行うことがより醜いのは不正を行う人にとってより有害である(悪い、損害になる)がゆえである」ということの否定を意味しない。なぜなら、上述のように、醜いと判断する際の苦痛と損害とは二者択一ではなく、共在しうるものだからである。つまり、不正を行うこと

---

義」を行ってはいないし、また「定義」として使われてもいない。

<sup>41</sup> 「美しいもの(立派なもの)」と「快いものか、有益なもの」は同値ではない。つまり、换位ができない、ということである。ソクラテスは〈帰納〉を定義の確立の為にではなく、むしろ反駁の爲の道具として使っている。ソクラテスは論証の前掲を得るために〈帰納〉を使っている(cf. R. Robinson, *Plato's Earliest Dialectic*, 2nd edition (Oxford University Press 1953) p. 43, 54f.)。

そうすると、この〈帰納〉自体が不当なソクラテスの策略ではないのかという疑問が生じるかも知れない。しかし、「美しい(kalon)」という語の用法を明らかにするという点で〈帰納〉は全く正当なものである。Liddell, Scott and Jones, s. v. によれば、「美しい」という形容詞の用法は主に三つあるとされている。即ち、①外観に関して「美しい」、②使用・効用の面で「良い、良質の」、③倫理的観点で「美しい、高潔な、立派な」という。〈帰納〉はこれら三つの用法をすべて明らかにしている。①は「快楽」によって、②と③は「有益性(ōphelimon)」という非情に曖昧な語(Dodds, *Plato Gorgias* (1959) pp. 249-251, 317)によって示されている(Santas, *Socrates* (1979) p. 236)。「美しい」という語が発せられる局面を明らかにするという点で、〈帰納〉は全く正当なものである。そして、《帰納》からの帰結は定義としてではなく、「美しい」という判断とその比較のために使われている。それゆえ、反駁の道具として、〈帰納〉は正当なものである。

<sup>42</sup> *Gorg.* 499d ff. たとえば、「身体に関して、ついさっきわたしたちが話していた、食べるとか飲むとかいうことのうちにある快楽で、それらの中で身体のうち健康とか、強さとか、その他なんらかの身体の徳(卓越性)をつくり出す快楽、そういう快楽は善い快楽であるが、それらと反対のものをつくり出す快楽は悪い快楽であるのか。—(カリクレス)全くそのとおり。」(*Gorg.* 499d4-e1)

は苦痛と損害の両方の点でまさっていてもかまわないからである<sup>43</sup>。したがって、もしポロスが「眺める人にとって」という限定条件に固執して答えたとすれば、ポロスは「不正を行うことは眺める人にとって苦痛の点でまさっているがゆえにより醜いことである」と言うと同時に、また「損害の点でもまさっているがゆえにより醜いことである」と言わなければならないことになる。しかも、「法と慣習」といった社会規範からは依然として、不正を行うことは苦痛の点ではまさっていないということが帰結する。そして、ポロスはこの結論をも受け入れなければならない。なぜなら、前述のように、ポロスは弁論家として生きようとする限り、「現実の政治家たち」が口にするような「法と慣習」に目を向けざるを得ないからである。前節において明らかにしたように、弁論術が迎合と呼ばれたのは聴衆が聴きたいと思うこと・耳にするだろうと期待することを語るからであり、そのように迎合することによって弁論術を修めた政治家たちには大きな力があるように見えたのであった。すなわちポロスには、弁論家として大きな力を得ようと願う限り、聴衆が耳を疑うような主張をする余地は全くない。一般にそうあるべきと語られている規範が、弁論家ポロスの生の在りかたを規定してしまうのである。それゆえ、「眺める人にとって」という限定条件を用いても、ポロスその生の在りかたを保持する限り、〈前提3〉「不正を行うことは不正を受けることよりも苦痛ではない。すなわち、不正を行う人びとは不正を受ける人びとよりも苦痛を感じることはない」(6)を拒否することはできない。

したがって、ポロスに残された道は二つに一つである。すなわち、当面のこの敗北を避けるために、自分の生の在りかたを規定している「法と慣習」といった社会規範への支持を取り下げるか、あるいは甘んじて論駁を受け入れ、独裁者の如き不正行為による成功者を生き方の理想とすることをやめるか、のどちらかしかない。そして、対話篇ではポロスは後者を選択している。それでは、前者を選択すればどういうことになるのであろうか。それによってポロスは論駁を逃れることができるのであろうか。

確かに、そのときポロスは論駁されずに済む。なぜならポロスは〈前提3〉に同意せずに済むからである。しかしその際、ポロスはたんに〈前提3〉を拒否するのみならず、「法と慣習」といった社会規範への支持に基づいて同意されたところのすべての前提——〈前提1〉と〈前提2〉をも棄て去ることになる。すなわち、論駁うんぬん以前にこの対話の地平そ

<sup>43</sup> 「したがって、二つの醜いもののうち、一方がより醜い場合、それは苦痛か損害かでまさっている」(4)には、「両方の点でまさっている」という語句は存在していない。しかし、この(4)を導入した〈前提2〉には「あるいはそれらの両方であるからか」という句が入っている。事実、テキストでは(4)の直後に(4)をつぎのように言い換えている、「それではまた、不正を行うことは不正を受けることよりも醜いのだとすると、より苦痛であり、それで苦痛の点でまさっているからより醜いのか、あるいは損害の点で、あるいはそれらの両方の点でまさっているから、そうなのか」(Gorg. 475b5-7:これは本節〈反駁〉の(5)にあたる)と。

のものをひっくり返すことになる。つまり、社会規範への支持の取り下げから帰結することは、対話によって論駁されなかったというよりはむしろ、対話そのものを放り出すことによって論駁されることから抜け出したということになる。さらに、「法と慣習」といった社会規範こそは、上述のように、ポロスが弁論家であろうとするための拠りどころである。すなわち、現行の社会を支えていると考えられている規範を支持しないということは、「法廷やそのほかさまざまな集会」における弁論家としての活動をあきらめることを意味する。それゆえ、前者を選択することは弁論家としてのポロスが論駁されたということに他ならない。しかもその際ポロスは第一幕においてゴルギアスに向けられていた「あなたが心得ている技術は何であるのか、したがって、あなたを何と呼んだらいいのか」(*Gorg.* 449a1-2) という問いに直面することになる<sup>44</sup>。なぜならポロスはもはや弁論家ではなく、正体不明の人物であることになるからである。さらに、ポロスに残された生きかたの理想である「独裁者の如き不正行為による成功者」という理想像へ到達する手段(弁論家としての成功<sup>45</sup>)を捨ててしまっている。したがって、たとえ詭弁を用いようとも、ポロスはみずからの生の在りかたのゆえに論駁されざるを得ないのである。

ポロスが論駁されたのはポロス個人の議論の能力のゆえではなく、ポロスの生の在りかたそのものがはらむ矛盾のゆえに論駁されたのである。ポロスが論駁された矛盾とは、独裁者の如き不正行為による成功者を生き方の理想としつつ、あわせて「法と慣習(nomos)」といった社会規範をもその生の在りかたの拠りどころとしていたからである。否、むしろ聴衆に迎合して語ることによって大きな力を得ようとする弁論術・弁論家の在りかたが、ポロスにこのような矛盾を抱え込ませたのである。しかも、詭弁を弄してその窮地から自分を救い上げようという試みさえも、前述のように、弁論家というみずからの生の在りかたによって前以て阻まれてしまっている<sup>46</sup>。ポロスの敗北は徹頭徹尾ポロスの生の在りかたの敗北である。このポロスの矛盾は弁論術そして弁論家という在りかたのうちにある歪みに起因しており、その根はすべて第一幕ゴルギアスとの対話において準備されている。

<sup>44</sup> 実はポロスはすでにこの問いに出くわしている。というものの、対話篇導入部において、ゴルギアスに代わってポロスがこの問いに答えようとして、しかも失敗していたからである。Cf. *Gorg.* 447d6-449a4.

<sup>45</sup> Cf. *Gorg.* 466a4-c2, 468e6-9, 471a4-d2, 473b12-d2 *et passim*. 第一幕においてゴルギアスとソクラテスが問題にした弁論家の力とは、テミストクレスやペリクレスが振るった強大な政治権力であった。

<sup>46</sup> 不正行為を肯定しつつ、この論証を退ぞけうる者は、ポロスとは異なった生の在りかたをしている者である。たとえば、ポロスの後を受けてソクラテスの対話者となるカリクレスがそうである。カリクレスは他の対話者たち(ゴルギアスとポロス)とは異なり、もはや弁論家ではない。そこで、「自然の正義(to kata phusin dikaion)」ということをも主張し、たとえ「法と慣習(nomos)」が不正を行うことをより醜いと判定しようとも、カリクレス自身はこれを醜くないと主張しうる。また、無制限な快楽主義を標榜することによって、「法と慣習」に基づく美あるいはそれと一致する限りの善によって制限された快楽主義を否定し、「不正は得になる」と主張できるのである。

換言すれば、ポロスが陥った矛盾のうちに、ゴルギアスの誇示していた力の正体が露呈する仕組みになっている。ソクラテスの対話による探求は、対話者たちの生の在りかたを鋭く問うとともに、「事柄の真相」に向って突きすすんでいるのである。

### 第3節 言論と生との関わり —カリクレスの挑戦—

#### 3-1 自然の正義

わたしたちは、ふつう、言論は行為によって支えられて意味をもつと考えている。行為が言論を裏切ることを行言の不一致として非難し、そのとき言論は亡びると見なしている。しかし、ソクラテスにとっては言論が行為を支えるのであり、その生の在りかたを形作っている。ソクラテスはゴルギアスに向かって、正しいことを学んだ人は正しい人であり、正しく行為し、正しく生きると言った。とするならば、言論が矛盾を来すとき、言論だけが亡びるのではなく、言論によってかたち作られていた行為と生もまた亡びることになる。ポロスに対する論駁が示したのは、「事柄の真相」を対話というかたちで探求するとき、その探求がそのまま対話者たちの生の在りかたそのものへの問いであるということであった。そして、このようなソクラテスの対話による探求の地平そのものに対する挑戦としてカリクレスが登場する。本節の目的は、カリクレスによる挑戦にどのようにソクラテスが応えているのかを分析することを通じて、ソクラテスの逆説的とも言える言論と生との関わりを明らかにすることにある。そこでまず、カリクレスの挑戦とはいったいどのようなものであるのかを分析することにしよう。まず「自然の正義」という主張によって知られるカリクレスの第一演説を取り上げ、そのつぎに「快楽主義」として扱われてきたカリクレスの第二演説に向かうことにする。

通常、カリクレスは反倫理主義者あるいは通俗道徳に対する敵対者と見なされている<sup>47</sup>。しかし、カリクレスの第一演説 (*Gorg.* 482c4-486d1) の眼目は通俗道徳などに敵対することにあるのではない。反倫理主義、通俗道徳への敵対と見えるその主張の底流には、ことばのなかで行われるソクラテスの探求に対する根本的な否認がある。

カリクレスの基本的な姿勢を剔抉するに際して、第一演説冒頭の、カリクレスによる対話者たちの敗因の分析の意味を精確に把握することが重要である。なぜなら、敗因の分析とは対話を引き継ぐ者の側から見た対話の理解であり、そこにカリクレスの基本的な姿勢

<sup>47</sup> A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford University Press 1960) p. 239, 245-249, A. Croiset, *Oeuvre de Platon : Gorgias* (Collection Budé 1923) p. 94, 98, 加来彰俊『『ゴルギアス』解説』『プラトン全集 9』所収(岩波書店 1974) p. 334, 360. Cf. Dodds, *Plato Gorgias* (1959) pp. 14-15, 266-267, 387-391, W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy* vol. III (Cambridge University Press 1969) pp. 101-107. M. M. Mackenzie, *Plato on Punishment* (1981) pp. 126-129.

が現れるからである。カリクレスの分析を要約すれば「ゴルギアスやポロスは与えるべきではない同意を与え、それらの同意のゆえに矛盾へと追い込まれ論駁された」ということになる。一見妥当な分析のように見えるが<sup>48</sup>、この分析の内実は「かれらが同意を与えたのは、たんにソクラテスの策略によって同意へと追い込まれたためである」ということでしかない。与えるべきではない同意を与えたがゆえに敗北したと批評する者から見れば、対話者が与えた同意は必然的なものではないことになる。まして自分が現実に関心している生と相反することを帰結するものであるならば、そのような同意は反故同然のものと映る。事実、対話をはじめに当ってカリクレスは「あなた（ソクラテス）の言っていることが真実だとすれば、わたしたち人間の生活は、全くあべこべになっていることになり、わたしたちは行うべきこととは反対のことばかりしていることになるのではないか」（*Gorg.* 481c2-4）と述べ、ポロスが論駁される原因となったポロスの同意を簡単に覆している。カリクレスにとって、ソクラテスの論駁は「語句の穿さくをししたり、また、人が言い損ないでもすれば、それをもっけの幸いと考えたりして」（*Gorg.* 489b8-c1）「些細な議論を種に人をやりこめる」（*Gorg.* 486c8-d1）ことでしかない。カリクレスは、ソクラテスのようにことばのなかで「真実を追究すること」（*Gorg.* 482e4）を無意味なことと見なし、対話において把握される真実なるものの可能性を一切否定するのである。

第一演説の中核を成す「自然の正義」（*Gorg.* 484b1）という主張には、このようなカリクレスの姿勢がむきだしになっている。カリクレスは言論において探求される正義の概念ではなく、現実の社会で所有される力こそが正義であると主張する。なぜなら、カリクレスの見るところ、動物であれ、人間であれ、国家であれ、「強者が弱者を支配し、より多く持つこと」（*Gorg.* 483d5-6）が自ずから然るべき姿であり、正しいことだからである。言論において「法や慣習（*nomos*）」が形作られ（*Gorg.* 483c7-8）<sup>49</sup>、「より多く持とうとすることが不正であり、醜いことであると言われ、不正行為と呼ばれ」（*Gorg.* 483c7-8）はするが、「自然（*physis*）そのものは、優者は劣者よりも、そして力ある者は無力な者よりも多く持つのが正しいということを、直接明らかにしているのである」（*Gorg.* 483c7-d2）。しかも、言論において定まる「法や慣習」と直接に立ち現れる「自然」とは「互いに相反するものであり、もし人が思っていることをそのまま恥じずに口にするので

<sup>48</sup> ほとんどの研究者はこのカリクレスによる敗因の分析を正当なものであると認めている。e. g. Dodds, *Plato Gorgias* (1959) p. 263, Kahn, 'Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*, ' (1983) p. 79, cf. T. Irwin, *Plato : Gorgias* (1979) p. 170. しかし、本章1-2および前節において見たように、対話者たちの「同意」が恥のゆえにあるいはソクラテスの策略のゆえに行われたと解釈する点において誤っている。

<sup>49</sup> カリクレスは、大衆が自らの無力さを考えて「法律を制定したり、賞讃したり、非難したりする」（*Gorg.* 483b6-c1）ことが、「法や慣習」を形作ると述べている。その際、カリクレスはこのような大衆の行動を言論活動として描写している（*Gorg.* 483c3, 7, 9, 484a1, cf. 483e6, 484a4-5）。

なければ、矛盾したことを言わなければならない」(*Gorg.* 482e5-483a2) 関係にある。カリクレスにとって力は正義であり、善いことであるが、その正しさ、善さは言論によって探求することはできないものなのである。カリクレスは「真実とはこのようにある」(*Gorg.* 484c4) と理解しており、それゆえ、対話によって真実を追求することを無意味であると見なすのである。

したがって、カリクレスにとって言論とは力を得るための手段に過ぎない。ソクラテスのように「真実を追求すると称して」(*Gorg.* 482e4) 言論を用いることは「教養のための範囲ではよいことである」(*Gorg.* 485a4-5) が、それは「ちょうど片言を言ったり、遊戯をしたりしている」(*Gorg.* 484d2-3) ようなものであり、世の中の真実を知らない子ども向けのものである。カリクレスにとって「国家の法律や言論」(*Gorg.* 484d2-3) は「立派な優れた者となり、名声をうたわれる者となる」(*Gorg.* 484d1-2) ための手段であり、「かの詩人(ホメロス)が男子たるものの栄誉を輝かす場所として挙げている国家の中心すなわちアゴラ」(*Gorg.* 485d5-6) において「自由に、大声で、効果的な発言をする」(*Gorg.* 485e1-2) ために用いられるのである。弁論術がそうであったように(*Gorg.* 452e9-453a7, 459b6-c5)、カリクレスにとってもまた言論の内容は問題ではなく、とにかく「まことしやかに、人を信じ込ませる」(*Gorg.* 486a2) ことが重要なのである。

ところで、カリクレスは「自然の正義」を主張する際、「正しい」とか「正義」ということばを人の形容には決して使用しない。カリクレスは「優者」「強者」「力ある者」などさまざまに呼ぶが、かれらを正しい人とは呼ばず、ただかれらの行為の結果(「支配」や「所有」)のみを「正しい」あるいは「(自然本来の)正義」と呼んでいる(*Gorg.* 483d1, 5, 6, e2, 484c1, cf. 484a2)<sup>50</sup>。これはカリクレスの「正義」というものの捉え方を示している。カリクレスにとって正義とは力であるが、人の在りかたにそくして語られるものではない。むしろ、いかなる行為をも正しい行為へと変えるものが力であり、そこにカリクレスの言うところの正義は存している。力とは「非道の限りを為しつつも、至高の腕力にて、これを正しとする」(*Gorg.* 484b7-8) ものなのである。カリクレスにとって問題なのは、言論の内容ではなく、言論を通じて実社会で揮うことのできる力である。正義について問答を重ねることは、烏滸の沙汰しかない。実際、カリクレスは、「人のいかにあるか」を問うソクラテスの論駁を「馬鹿話とか、無駄口と言うべき」(*Gorg.* 486c6-7) ものと断じている。カリクレスの基本的な立場を成すものは、このようなソクラテスの「言論による探求」に対する敵対とも言うべき姿勢なのである。

<sup>50</sup> Irwin, *Plato Gorgias* (1979) p. 177. 註 16 において指摘したように、弁論術の力も言論という営みそのものにあるのではなく、その営みの結果として生じうる説得のうちにある。

### 3-2 力の肯定

カリクレスは快楽主義者であるとされている。「欲望をできるだけ大きくなるままに放置し、それらに満足を与えることが善い」と主張し、ソクラテスの唱える正義や節度を有害無用のものと見なしている (*Gorg.* 491e5-492c8)。快楽主義という観点から見れば、このカリクレスの主張はあまりに素朴で、不必要なまでに誇張されているのだが、従来の解釈はこれを快楽主義という一つの理論として捉え、研究してきた<sup>51</sup>。しかし、カリクレスの手放しの欲望肯定は欲望や快についての理論などというものではなく、第一演説に示された「自然の正義」という主張の裏返しなのである。

前述のように、カリクレスは「自然の正義」において対話による探求を無意味なことと見なし、言論は力を得るための手段に過ぎないと主張した。極端な快楽主義と見える欲望肯定は、カリクレスのこのような言論と力との関わりの帰結なのである。カリクレスは言論によって正不正や美醜を探求し、欲望を制限することは、力の欠如を覆い隠すための「うわべを飾るきれい事であり、自然に反した人間どもの約束事」(*Gorg.* 492c6-7)にすぎず、「大衆の法や言論や非難を主人として迎え入れる」(*Gorg.* 492b7-8) ことになると主張している。なぜなら、カリクレスにとって法や言論は力を得るための手段にすぎず、欲望や快を規制するものではなく、むしろ欲望を充たし快を得るためにこそ用いられるべきだからである。言論の上で善いとされるものではなく、自分が善いと思うものを手に入れることができるからこそ、「独裁や権力、といった何らかの支配権」(*Gorg.* 492b3-4) のような力が善いと見えるのである。それゆえ、「人間は、どんなものにせよ、何かに従属しているのであれば、幸福では」(*Gorg.* 491e5-6) ありえず、「真実には・・・贅沢と放埒と自由とが人間の徳（卓越性）であり、幸福」(*Gorg.* 492c3-6) となる。カリクレスにとって力を肯定することは、結局のところ、欲望の充足を肯定することになるのである。

このカリクレスの欲望肯定は「善とは快である」(cf. *Gorg.* 494e9-495a6) と定式化されるが、それは全く当を得ている。なぜなら、カリクレスが善悪を快苦の量的な差異に還

<sup>51</sup> Dodds, *Plato Gorgias* (1959) p. 304, 316, T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, (Oxford University Press 1977) pp. 118-124, Irwin, *Plato Gorgias* (1979) pp. 192-193, 196-197, Santas, *Socrates* (1979) pp. 278-286. cf. J. G. B. Gosling and C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure* (Oxford University Press 1982) pp. 70-71. 研究者たちの多くは、カリクレスの快楽主義が「自然の正義」からの帰結であることを認めた上で『プロタゴラス』篇をはじめとする他の対話篇の快楽主義との比較研究に重点を置いている。しかし、Klosko は、カリクレスの快楽主義は不必要であるばかりでなく、むしろ不当に誇張されており、そこにはプラトンの作為が働いていると主張する。G. Klosko, 'The Refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*', *Greece & Rome* 31 / 2 (1984) pp. 126-138. cf. G. M. A. Grube, *Plato's Thought* (Athlone Press: reprinted from the 1935 ed. by Methuen) p. 56 n. 1, J. A. Arieti, 'Plato's Philosophical Antiope: the *Gorgias*,' in G. A. Press (ed.) *Plato's Dialogues* (Rowman & Littlefield Publishers 1993) p. 209.



元し、善き生を快の最大化に求めるとき、そこにカリクレスの考える「善き生」の実相が明らかになるからである。快はわたしたちに直ちに立ち現れる。自分が「快い」と感ずるとき、それは間違いなく快である。そこには法も言論も必要ではない。他者すら必要とせぬ自己完結した世界がある。というのも、自己に直に立ち現れる快楽がその現実の核であり、基底となっているからである。したがって、善悪は言論によって定まるものではなく、言論のうちで事柄（正義や節制など）を探求することはこの「善き生」の外部に位置することになる。しかも、カリクレスにとって、快は欲望が充たされた状態ではなく、充たし続けることすなわち「できるだけ沢山流れ込むという、まさにそのことにある」（*Gorg.* 494b1-2）。なぜなら、欲望をすべて「充たしてしまった者には、もはや何ひとつ快はない」（*Gorg.* 494a6-7）からである。「何が」たくさん流れ込むかということは問わない。とにかく快であればどのようなものであれ、たくさん流れ込むことのみが重要なのである。それゆえ、充たすべき欲望がなくならないように「欲望をできるだけ大きくなるままに放置し」（*Gorg.* 491e9）なければならず、極端な快楽主義を帰結することになる。言論によってあれやこれやと事柄を探求し節制することは、無意味であるばかりではなく、カリクレスにとっての「善き生」の追求に制限を課すことになるがゆえに、「醜く、害になる」（cf. *Gorg.* 492b2-5）と映るのである。

第二演説の後、カリクレスはソクラテスの吟味の前に矛盾を曝けだし、善と快との一致を認めた前言を翻すことになる（*Gorg.* 499b4-6）<sup>52</sup>。しかし、カリクレスに対する論駁は終了していない。むしろ、カリクレスは前言を撤回することによって、一層鮮やかにその反言論的な立場を誇示しているとも言えるからである。確かに通常の対話ならば、矛盾を曝け出すことを以って論駁は完了したことになるはずである。なぜなら対話者のことばはかれの生きかた、在りかたを反映しており、前言を翻すことはまさに対話者自身の生きかた、在りかたを否定することになるからである。ところが、前述したように、カリクレスの基本的な立場は、このような言論による吟味そのものの現実的な意味を認めないことにある。この前言の撤回はこのようなカリクレスの立場を鮮明にすることはあっても、弱めたり否定したりすることでは全くない。ソクラテスの対話相手として登場する際に、カリクレスはポロスの認めた前提を否定したが、それと同様に今度は自分の主張を否定しようとしているのである。しかも、かれは論駁を受けた主張を否定すると同時に、論駁自体を否定し、論駁されなかったことにしようとしているのである<sup>53</sup>。なぜこのようなことが

<sup>52</sup> Irwin, *Plato Gorgias* (1979) p. 206, Kahn, 'Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*, ' (1983) p. 98 は、この前言の撤回を以って、カリクレスに対する実質的な論駁は終了したと見なしている。cf. Dodds, *Plato Gorgias* (1959) p. 318.

<sup>53</sup> カリクレスは「ソクラテスよ、僕はさっきからずっと、あなたの話を聞き、あなたには同意

カリクレスに可能であったのか。それは、カリクレスにとって重要なのは現実の生であり、たと言論のうちで何か矛盾したことが生じたにせよ、それはいささかもカリクレスの目に映る現実を変えるものではないからである。むしろ、論駁を受け、前言を撤回することによって、カリクレスの、対話による探求に対する敵対姿勢が一層鮮明になっているのである。

カリクレスは、対話による探求が働く地平そのものを否定しようとしている。なぜなら、カリクレスにとって、言論によって問われるべきことなど、生きて行く上において何の意味も持たないからである。カリクレスにとって意味があるのは、対話によって探求される事柄ではなく、わたしたちがどれだけの欲望を持ち、どれ程の力を持っているかという事実だけなのである。

### 3-3 言論による探求の意味

いまソクラテスに求められていることは、対話による探求の意味を明らかにし、言論と「生きること」との関わりを解き明かすことである。なぜなら、言論がどのようにわたしたちの生を定め、導くのかを明らかにすることによって、言論における矛盾が何を意味し、なぜ生じたのかをカリクレスに理解させることができるようになり、そのときはじめて、カリクレスの生の在りかたは論駁されることになるからである。

ソクラテスの対話による探求とは、たんに思弁的な事柄の理解を目指すものではなく、互いの生を吟味し「言論によってできるだけすぐれた人間となる」(*Gorg.* 502e4-5)ように努める営みである。ソクラテスが持ち出す「技術との類比」は、このような営みの内実を明らかにするために導入されている。すなわち、言論によって、たとえば正義や節制を探求することは、技術による制作と同様の営みなのである。技術がつねに善を目的とし、対象の構造 (*takhsis*) を把握し、それに固有の秩序 (*kosmos*) を見だし、実現するように (*Gorg.* 503e1-504a5)、言論による探求もまたわたしたちの生を吟味し、魂のうちに「本来与えられている構造」(*Gorg.* 506b7-8)を把握し、それに「固有の秩序」(*Gorg.* 506e3)を与えようとするのである<sup>54</sup>。家がたんなる木石の堆積ではなく、それがまさに家である

---

してはいたが、心の内ではこう考えていたのだ。つまり、誰かが冗談で、あなたに何であれ認めてやるならば、あなたはまるで子どものように喜んでそれにしがみつくだろうと」(*Gorg.* 499b4-9)と述べ、「善とは快である」との前提をあたかも冗談であったかの如くに見なしている。もし本当に冗談にすぎないものであるならば、論駁自体が冗談から始まったことになり、その基礎を失うことになる。cf. Irwin, *Plato Gorgias* (1979) p. 206. なお、これは前節の終わりに検討した、ポロスに可能であったもう一つの選択肢の途である。しかし、ポロスとは異なり、カリクレスはその生の在りかたがこの選択肢を可能としている。複数の対話相手が『ゴルギアス』篇において登場することは、ソクラテスの探求が対話者の生の在りかたを問うという点からも要請されたと言えるであろう。

<sup>54</sup> 実は「秩序」と訳した「*kosmos*」という語は、歴史上の人物としてのゴルギアスによる著作『ヘ

のは技術によって「作り上げようとしているもの（家）がある形（eidos）をもつ」（*Gorg.* 503e4-5）からであり、しかも、よい家であるのは「全体が一つの構造を形作り、秩序づけられている」（*Gorg.* 504a1-2）ときである。魂もまた同様にみずからに固有の「構造と秩序があるとき、よいものとなる」（*Gorg.* 504b4-5）のであり、その「魂の構造や秩序に法（nomos）という名が与えられており、・・・それが正義であり節制なのである」（*Gorg.* 504d1-3）。言論によって探求されるのは、わたしたちの目に映るさまざまな事象の把握であるとともに、そのような把握を行なう魂の在りかたそのものである。法、正義、節制を問うことは、わたしたち自身の魂の在りかたを問うことに他ならないのである。

それゆえ、言論のうちで生じる矛盾は事柄の把握の歪みの現れであり、把握を行う魂そのものの歪みを示している。このような歪みは、技術との対比で「迎合」として言い表わされている。技術がその制作の終極と根拠とを把握するのに対して（*Gorg.* 501a1-3, 503e1-5）、迎合は目的としている「快の本性も、その根拠も調べずに、全く言論を欠いた仕方（alogōs<sup>55</sup>）、・・・ただ経験と熟練とに頼って」（*Gorg.* 501a3-7）、事物を為そうとする。行為の端緒も終局も問うことはなく、ただ行為が快を伴うかどうかしか問わないのである。とはいえ、迎合もまた技術が秩序だった構造に支えられた行為を形成するのをまねて（*Gorg.* 464c3-d3）、行為の構造を形作ろうとしているように見える。たとえば、カリクレスの「自然の正義」や「快樂主義」は、一見、欲望を端緒とし、快を目的とする行為の構造を形作っているかのようである。しかし、それは擬似構造でしかない<sup>56</sup>。欲望や快は、ことばの上での統一にもかかわらず、わたしたちの種々さまざまな動機がそこに無差別に還元されてしまうものであり、言論による分別を拒むものである。したがって、欲望や快を持ちだしたとしても、行為は定まった端緒と終極を欠くことになり、その全体としての構造が歪むことになる。そのような行為の結果、自分の魂そのものをも歪ませることになり（cf. *Gorg.* 524e5-525a6）、「自然の正義」のような事柄の歪んだ把握を帰結してしまうのである。このような「技術と迎合」という対比の内実を理解するならば（cf.

---

レネ頌』において「整いし様」という意味で使用されている。納富信留「ロゴスと他者」（2003）pp. 178-179, 197-202 参照。（なお、同論文末尾には同氏によるゴルギアス『ヘレネ頌』の翻訳が付されている。「整いし様」という kosmos の訳語は同氏によるものである。）この「技術との類比」は（ソクラテスの探求を子ども向けの「教養」（*Gorg.* 485a4）と軽んじたカリクレスに対して）、ゴルギアスが『ヘレネ頌』において弁論術の力を誇示する際に使用した「kosmos」を、ソクラテスの探求における「ことばの力」が発揮される関係項として読み替えていく作業であるとも言えることができる。

<sup>55</sup> 「言論を欠く」という在りかたは、本章第一節において見たように、第二幕ポロスとの対話において明らかにされた弁論術の規定であった。

<sup>56</sup> ポロスとの対話においてソクラテスが「迎合」として指摘した在りかたである。すなわち、諸技術の「影のようなもの」（*Gorg.* 463d2）である「迎合」は「諸技術のそれぞれの部門の下にこっそりもぐりこみ、そのもぐりこんだ先のものであるかのようなふりをしており、もっとも善いことを全く考慮せず、そのときどきの快いことを餌にして無分別な人びとを釣り、まんまと欺いて

*Gorg.* 513c4-6, 517c7-d6)、そのときこそカリクレスは論駁されることになる。なぜなら、言論のうちで生じた矛盾がみずからの事柄の把握の歪みの現れであるだけでなく、自分の魂の在りかたが歪んでいることを理解することになるからである。

ゴルギアスやポロスといったソクラテスの対話相手たちが論駁されたのは、恥のゆえでもなければ、ソクラテスの策略のゆえでもない (*Gorg.* 508b7-c3)。カリクレスが敗因としてあげた対話者たちの「同意」とはたんに探求や論駁のための手続きなのではなく、対話者自身の「真実」を確認する作業であり、かれらの生の把握の吟味に他ならないのである。たとえ、カリクレスのごとく、みずからが与えた同意を撤回し矛盾から自分を救ったつもりでいても、その実、そのように軽々と言論を動かすことによって、かえってみずからの生が一層深く傷つくことになる。なぜなら、対話者の言論は対話者自身の生を決定しているからである。それは言論によって自分自身の生を把握しているということだけではなく、その自分自身の生の把握がその人の生を導くからである。みずからの生の把握を否定するとき、その人の生は崩壊することになる。なぜなら、言論によって把握されることは、把握する者にとっての「真実」であり、そのような「真実」に突き動かされて、人は生を生きるからである。みずからの生の把握が今の自分の生を支え、形作る。

ところで、対話による探求をソクラテスが「鉄と鋼の論理」(*Gorg.* 509a1-2)と呼んだのはこのことを指すのである。すなわち、「鉄と鋼の論理」とは探求によって明らかとなった言論が対話者に結びついている、その結びつきの強さを意味している。というのは、ソクラテスの探求が暴く対話者の矛盾はたんにかれの言説内に不整合が生じたということを示しているのではなく、対話者自身の生の把握が破綻したことを示しているからである。生の把握が破綻するとは、自分の目にいままで「真実」と映っていたものが「実はそうではなかった」と気づくことである。それはみずからの生の新たな把握に他ならない。その新たな生の把握は対話者に、論駁に揺るがなかった言論を「事実そうになっている」と把握させることになる。なぜなら、その新たな把握が、いまや、かれの生を支え、形作るものであるからである。ソクラテスと対話相手はそれぞれの生の把握を賭けて対話していると言ってもいい。すなわち、「事柄の真実」を対話において探求することは、ソクラテスと対話相手がその生の把握を互いに吟味することに他ならないのである。ソクラテスが対話相手に「率直さ」(*Gorg.* 487a3)を求めるのは、このゆえである。また、対話相手があったとおりのことを口にしてこそ (*Gorg.* 492d1-2, 495a7-9, cf. 500b5-8)、対話者の生の把握が吟味の俎上に載ることになる。したがって、対話のうちで得られた「同意」とは、一見論理的にはなんら価値のないものと見えようとも、対話者自身の生の把握に基づ

---

いる」(*Gorg.* 464c7-d2)。

くものである限り、捨てることは許されない。カリクレスが「善とは快である」という同意を「冗談を言っている」(*Gorg.* 499b5) だけなのだと見なさそうするとき、おのれの生の把握そのものもまた「冗談」であることになってしまう。言論と自己との結びつきを「解き放つ」(*Gorg.* 509a2) とは、たんに言論と自己とが分離するだけではなく、みずからの生の把握との分離をも意味しているからである。すなわち、ソクラテスの対話による探求を成り立たせている「ことばの力」とは、このような「同意」のうちに現れていると言えるであろう。

しかし、この「鉄と鋼の理論」を論理的必然性を表すものと理解するとき<sup>57</sup>、ソクラテスの言論による探求は論理的に破綻を来たすことになる。そして、ソクラテスの探求と弁論術や論争術<sup>58</sup>との違いは、ソクラテスの対話による探求が信念に基づいているというただ一点にかかることになるだろう。なぜなら、「ソクラテスの信念が未だ偽ではない」ということ以外は、対話相手の言説の不整合を指摘し、やり込めるだけのものになるからである。これこそまさに、カリクレスが第一演説の冒頭で非難した「言論」に他ならない。確かに、言論によって把握される事柄がそのまま真理であるわけではない。ソクラテスは「それらが本当はどうあるかは知らないのだけれども」(*Gorg.* 509a5)、少なくともいまの自分の生を支え、形作っている生の把握には歪みはない。それゆえ、把握の歪みが明らかになった対話相手に「いまここに現れた言論を(生の)導き手としよう」(*Gorg.* 527e2)と勧告するのである。

## 結び

『ゴルギアス』篇は、後世の人によって「弁論術について」という副題が付けられている。この「ことばの技術」であり「大きな力」の象徴である弁論術に関する問いから対話ははじまる。対話篇は、ゴルギアスからポロスへ、ポロスからカリクレスへと、対話者が交替する毎に、ソクラテスの対話相手の立場を覆っていた被膜が一つ一つはがされ、力があることは善いという主張が暴力的と言えるほどあからさまに露出していく構造になっている。それは、ゴルギアスの弁論術のうちに潜む欺瞞性が、この対話に参加する者によって(それはソクラテスの対話相手でもあり、わたしたち読者でもあるが)意識化されていく過程である。はじめゴルギアスは弁論術を「言論の技術」とであると述べるが、しかし、

<sup>57</sup> Cf. 山本巍『ロゴスと深淵 ギリシア哲学探究』(東京大学出版会 2000) p. 49, 62 n. 41. *pace* G. Vastos, *Socratic Studies* (M. Burnyeat (ed.), Cambridge University Press 1994) pp. 1-29, 36-66.

<sup>58</sup> 第二幕において、「弁論術のやり方での論駁」(*Gorg.* 471e2)や「政治家たち」(cf. *Gorg.* 473e6)の論駁法を試みるポロスに対して、ソクラテスは対話による探求を提示し、そこに前節で見たポロスへの論駁が展開されていた。

「何についての言論か」との問いに答えることができない。否、何についてであれ論じることができるがゆえに、「弁論術はあらゆる人びとを向うにまわして、すべてのことについて論じることができ」(*Gorg.* 457a5-6)、「大きな力」を持つことができる。「言論の技術」である弁論術の力は言論にではなく、その言論を通じて結果する説得にある(*Gorg.* 452a9-453a7, 459b6-c5)。このような弁論術のはらむ欺瞞性は、第二幕ポロスとの対話において、技術に対する迎合として定式化された(*Gorg.* 464b2-466a3)。弁論術が言論の技術でありながら、「言論を欠いている」(*Gorg.* 465a7)ことが暴露されるのである。そして、弁論術の言論の技術としての空疎さ、その力のいかがわしさが露呈したところに、カリクレスが登場している。

ソクラテスの対話相手の生の在りかたという観点からすると、『ゴルギアス』篇という対話篇は対話相手たちが交替する度にその反ソクラテス的色彩を増し、倫理的に低下していくというように仕組まれている。あるいは、先行の対話者の在りかたには曖昧にしか現れていなかった矛盾の根がその論駁において鮮明になり、後続の対話者は反ソクラテス的な選択をすることによってその矛盾をさしあたり回避するのである。対話を引き継ぐ者たちから見るならば、かれらにはつねに二つの選択肢が示されていることになる。すなわち、反ソクラテス的要素を棄てるべきか、それともソクラテス的要素を棄てるべきかという選択肢である。ゴルギアスに続く対話者たち、ポロスとカリクレスは、おのこの前任者の言論のうちのソクラテス的要素を棄てるという選択をする。なぜなら、そうすることによってかれらはその生の在りかたにおいてソクラテスの対抗者として登場しえ、生の在りかたの倫理的低下に応じてその生の在りかたについてのより深い考察が可能となり、同時に、ソクラテス自身の言論と生との関わりが段々と鮮やかに浮び上がってくる構造になっているからである。

このカリクレスへと至る一連の対話の動きは、裏を返して言えば、ソクラテスの「言論による探求」の地平そのものを、対話の表面へと浮かび上がらせる運動であると言える。ゴルギアスは力を生み出す力があることと主張するが、正しいこと美しいこととの関わりを曖昧にし、矛盾に追い込まれる。ポロスはゴルギアスの言説から正しいことを排除し、ゴルギアスの陥った矛盾を回避し、より明確な主張を展開する。そして、カリクレスはさらに美しいことをも排除し、あからさまな力の主張を行うにいたるのである。しかも、カリクレスは残された「善いこと」を言論によって探求することまでをも否定したのである。ゴルギアスとの対話においては、正、美、善すべてが言論による探求の対象であったが、対話者の交替とともに言論の動く領域はつぎつぎと削り落とされ、カリクレスとの対話においては、その基底部分が露出することになるのである。ソクラテスは「対話による探求」

の可能性を賭けて、カリクレスと対話しているのである。

ところが、ソクラテス是对話相手たちを論駁することには成功していても、かれらに「知を愛する営み」へとその生の在りかたをかえるよう説得することにはほとんど成功していないように見える。ゴルギアスの説得がそのことばの受け取り手に迎合することによって、換言すればゴルギアスが自分のことばをどのように理解しているかには関わりなく、説得する側がゴルギアスのことばにそくして自分自身を説得していたのとは、対照的である。したがって、そこには話をする人とそれを聴く人との間隙というものはなかった。それに対して、ソクラテスの対話による探求は、問う人と答える人の協働によって、いわば両者の間に探求が成立するのである。当たり前のことではあるが、対話とは問う人のことばと答える人のことばがあってはじめて一つの意味を形作るのである。対話相手やソクラテスのことばを個々独立に扱い、考察しようとしても、探求は成り立たないのである。そして、両者からなる探求がたとえ知に至らないとしても、それはアポリアを生む。アポリアは探求のたんなる失敗ではなく、問う人と答える人の間が結晶化したものであり、むしろソクラテスの探求の在りかたを鮮やかに示しているかたちなのである。さらに、ゴルギアスの説得との対比を付け加えるとすれば、ゴルギアスの聴衆は聴きたいことあるいは聴くだろうと予想していることを耳にし、言論を本当は軽んじているはずのカリクレスにさえ「大へん優雅な祭りでした」(*Gorg.* 447a5)を言わしめるほどであった。それに対して、ソクラテスとの対話はわたしたちが受け入れる準備のできていないことを、あるいは予期していないことを突きつける。アテナイの市民にとっては、むしろ死を以って遠ざけようとすると思わせるほどの、いらだちを与えたのである。

ソクラテスの、カリクレスに対する論駁は、たんにカリクレス自身の生を吟味するだけのものではなく、ソクラテスの「知を愛する営み」そのものの証なのであり、それはまた同時に、この対話に接しているわたしたち自身の「言論による探求」の可能性を問うことになる。カリクレスはソクラテスの言論にとっての「試金石」と言われたが(*Gorg.* 486d7)、『ゴルギアス』篇全体がわたしたちはプラトンの読者たりえているのかという、わたしたち自身の在りかたにとっての「試金石」なのである。

#### 第4章 「何であるか」の問いを語ることばの在りかた

『国家』篇第一巻には正義をめぐる三幕の対話が描かれており、肯定的にせよ、否定的にせよ、ソクラテス的と見なされている。否定的な見解によると、それらのソクラテスの特徴とは『国家』篇での批判の焦点に他ならず<sup>1</sup>、肯定的な見解によると、それらは第二巻以降でプラトンが弁護することになる諸結論を素描したものである<sup>2</sup>。したがって、『国家』篇第一巻は『国家』篇全体から見ると、未だ中期のプラトン哲学以前の(初期対話篇群に属する)独立して扱うべき対話篇という意味<sup>3</sup>で、あるいはたんなる「前奏曲(prooimion)<sup>4</sup>」(*Rep.* 357a2)という意味<sup>5</sup>で、不徹底な議論と評される。いずれにせよ、これらの見解は第一巻と第二巻以降との違いを、いわばソクラテスの倫理からプラトンの形而上学への転換として語ることになる。しかし、第一巻はたんなる序曲などではなく、正義の「何であるか」を問う、その問いの端緒(*archē*)を見定めようとしているのである。すなわち、正義の「何であるか」を問う、その問いを語ること自体を吟味し、『国家』篇における叙述の在りかたを定めようとしている。本章の目的はこの正義を語ることばの在りかたを探求することにある。

ところで、『国家』篇第一巻はある歪みをとまなっている。たとえば、第二幕のポレマルコスとの対話において、正義を「術の類比」によって語る際に、料理術(*mageirikē*)が技術知として提示されている(*Rep.* 332c11-d1)。ところが、

<sup>1</sup> C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings* (Princeton University Press 1988) p. 3, 22-24. Cf. T. Irwin, *Plato's Moral Theory* (Clarendon Press 1977) pp. 183-184.

<sup>2</sup> Cf. R. C. Cross & A. D. Woodzley, *Plato's Republic* (Macmillan 1964) pp. 12-16, T. Irwin, *Plato's Ethics* (Oxford University Press 1995) pp. 169-170, 180-181, N. Blöbner, *Dialogform und Argument: Studien zu Platons 'Politeia'* (Franz Steiner 1997) S. 40-41.

<sup>3</sup> P. Friedländer, *Platon*, B. 2, Dritte verbesserte A. (Walter de Gruyter 1957) S. 45-60, 286-287, G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cornell University Press 1991) pp. 248-251. Cf. K. Lycos, *Plato on Justice and Power* (Macmillan 1987) pp. 1-7.

<sup>4</sup> 翻訳に関しては、藤沢令夫訳(岩波文庫 1979)を、論述の都合により一部改変して、使用させていただいた。

<sup>5</sup> J. Adam, *The Republic of Plato* (Cambridge University Press 1902, 1965 (2nd ed)) p. 61, N. P. White, *A Companion to Plato's Republic* (Basil Blackwell 1979) p. 8, 13, 61, 69, R. B. Rutherford, *The Art of Plato* (Harvard University Press 1995) pp. 212-214, 239. Cf. E. Baker, *Greek Political Theory* (Methuen in University Paperbacks series in 1960 (First pub. in 1918)) pp. 183-184, Cross & Woodzley, *Plato's Republic* (1964) p. 61, J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon 1981) pp. 16-18, 59. *pace* H. Jang, 'The Problematic Character of Socrates' s Defence of Justice in Plato's *Republic*', in L. G. Rubin (ed.) *Justice v. Law in Greek Political Thought* (Rowman & Littlefield 1997 (originally in *Interpretation* 1996)) pp. 19-20, 23.



料理術は『ゴルギアス』篇では単なる「経験や熟練」として、すなわち「迎合 (kolakeia)」の一種として、技術知 (technē) とは峻別されている<sup>6</sup>。さらに、第三幕トラシュマコスとの対話においては、「報酬獲得術」という奇妙な技術知が提示されている (Rep. 346b1-d9)<sup>7</sup>。これらの歪みの意味を捉えることが、正義をめぐる語りかたの探求への大きな鍵となる。本章はケパロス、ポレマルコス、トラシュマコスと、連続して繰り広げられる第一巻の対話の推移をたどり、これらの歪みの謎を解き明かそうと試みる。

### 第1節 ケパロスの正義

富裕な老人ケパロスとの、老年についての対話が『国家』篇の議論のはじまりである。ケパロスはアテナイの居留民であり、市民ではない。老年の幸不幸の原因を「人間の性格」(Rep. 329d3-4)と語り、自分自身の行為を問題にする。それゆえ、個人的な、自己の果たすべき行為を以て正義を語る。「本当のことを語り、あずかったものを返すこと」(Rep. 331d2-3)と。この規定自体はケパロスのものではない。ケパロスのことばを受けて、ソクラテスが定式化したものである。しかし、それはケパロスの正義の実質を見事に言い当てている。ケパロスの正義は自己の善を問題にしている。本当のことを語るのも、あずかったものを返すのも、その主体は自分であり、そういった行為によって益されるのも自分自身だからである。なぜなら、ケパロスにとって「わが身をかえりみて何ひとつ不正をおかした覚えのない者」(Rep. 331a1-2)こそが「正しく敬虔に生涯を送った者」(Rep. 331a4-5)とされるからである。

このケパロスの正義の語りを、研究者たちは不十分なものと見なしてきた。なぜなら、ケパロスの語っていることは個別的な行為（ないし行為の型）のいわば一覧表であり、他方ソクラテスが求めているのはそのような一覧表を作成するに当たっての基準だからである<sup>8</sup>、と。しかし、ケパロスはたんなる行為の

<sup>6</sup> 『ゴルギアス』篇では opsopoiikē あるいは opsopoiā という語が使われているという違いはあるが。Gorg. 462d8-465e1, 518b3-c1 (cf. Gorg. 517e1, 521e4). Cf. K. Dorter, 'Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue' *Philosophy & Rhetoric* v. 7 No. 1 (1974) p. 33, D. Roochnik, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Technē* (The Pennsylvania State University Press 1996) p. 134.

<sup>7</sup> A. Bloom, *The Republic of Plato* (Basic Books 1968) pp. 332-334, Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) p. 143.

<sup>8</sup> Cross & Woosley, *Plato's Republic* (1964) p. 2-3, A. MacIntyre, *A Short History of Ethics* (Routledge & Kegan Paul 1967) p. 33, Irwin, *Plato's Moral Theory* (1977) p. 178. Cf. Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (1981) pp. 20-23.

一覧表を提示しただけではない。ケパロスはみずからの在りかたに焦点を当てて、自己が果たすべき行為を語っている。ケパロスは「端正で自足することを知る」(*Rep.* 329d4)「人間の性格」を称揚し、そのような在りかたを可能とするために、「不本意ながらにせよ」(*Rep.* 331b2)誰かを欺いたり嘘を言ったりせず、また神に対して捧げるべき犠牲を捧げ、お金を返すことが、つまり「本当のことを語り、あずかったものを返すこと」が肝要であると主張する。ケパロス自身の在りかたがケパロスの言う「正しく敬虔に生涯を送った者」の実例となっている<sup>9</sup>。すなわち、正義を語るケパロスのことばは、ケパロス自身の生という確固たる地平から紡ぎだされている。自己の善を問題とする限り、ケパロスは「見事に語っている」(*Rep.* 331c1)のである<sup>10</sup>。

その見事さを認めた上で(*Rep.* 329d7)、ソクラテスは問う。ケパロスの正義の語りはその時々によって、正しかったり不正であったりするのではないかと。ソクラテスはつぎのような反例を挙げる。

「〔ソクラテス〕友人から武器をあずかったとする、そのときは正気だったその友人が、後で気が狂って、狂ってから返してくれと言ってきたとする、—このような場合、すべての人がつぎのことを認めるでしょう。すなわち、そんなものは返してはならないし、またそれを返す者、さらにはそういう状態にある人間に向かって本当のことを何もかも話そうとする者も、決して正しい人とは言えない、ということだね。」(*Rep.* 331c5-d9)

ケパロスの正義はこのソクラテスの反例を全く予想していない。なぜなら、ケパロスの正義は自己の善を問題にしているのに対して、この反例はそのような自己の善を超えて、他者との関わりを問うているからである。ケパロスの視野には、この人と人の関わりは入っていない。ケパロスの正義は神々や冥界の神話に照らして自己の果たすべき行為を語るという点では、論駁されてはいない。ケパロスの正義が論駁されるのは、そこに人と人の関わりが欠落しているからに他ならない。この反例を受けて、ケパロスが対話を打ち切り、神に犠牲

<sup>9</sup> Cf. Bloom, *The Republic of Plato* (1968) pp. 312-315, Reeve *Philosopher-Kings* (1988) pp. 5-6.

<sup>10</sup> このケパロスの見事さを荻野弘之「詩人のいない国—「詩人追放論」その問題の再定位のための試論—」上智大学哲学科編『哲学科紀要』第29号(2003) pp. 5-6は「神々の系譜を語る」(cf. *Rep.* 365e2-3)詩人たちをめぐる)「引用の美学」として分析している。

をささげるために退出するのは、実に印象的である。ケパロスはソクラテスたちとの関わりよりも、神々に関わる自己の善のためにみずから果たすべき行為へと赴いたのである。また、そのような生こそが、ケパロスの語る正義を支えているのである<sup>11</sup>。

## 第2節 ポレマルコスの正義

### 2-1 シモニデスのことば

ケパロスの正義は人と人の関わりにおいても「大いに通用する」(*Rep.* 331d4)とポレマルコスは言う。典拠として、「それぞれの人に借りているものを返すことが、正しい」(*Rep.* 331e3-4)というシモニデスの詩句を挙げる。議論は個としての人の在りかたから人と人の関わりへと展開する<sup>12</sup>。

ところで、このシモニデスの詩句は、字句通りに受け取るならば、前述の問題点を解決していない。なぜなら、ポレマルコスにとってもまた、武器の「返還を求める人が正気でない場合には、決して返してはいけない」(*Rep.* 332a4-5)からである。しかし、ポレマルコスによれば、シモニデスの詩句は「友と敵」という自己と他者との関わりのうちで、正義を語っているとされる。すなわち「友は、友に対して、何かよいことを行なうが、悪いこと(害)は決して行なわないということを」(*Rep.* 332a9-10)、他方「敵からは、敵に対して、それに相応しいこと、すなわち何か悪いこと(害)を、借りとして負っている」(*Rep.* 332b6-8)と。このようなシモニデスの詩句の解釈はたんに権威を求めているのではない<sup>13</sup>。むしろポレマルコスが「友を益し、敵を害することが正しい」(cf. *Rep.* 332d7-8, 334b8-9)という伝統的な正義の叙述にしたがっていることを示しているのである<sup>14</sup>。

<sup>11</sup> 以下の対話においても神々との関係、すなわち敬虔であるということが一旦棚上げされるということを暗示してもいる。ただし、ソクラテスにとって敬虔であることは、ケパロスのようにわが身の幸運に感謝することに関わるのではなく、無知なる者としてへりくだることのうちにある。Cf. *Apol.* 23a5-c1.

<sup>12</sup> ケパロスの父リュサニアスが相続した富を減らしたように(*Rep.* 330b1-6)、ポレマルコスは父ケパロスの規定のうちの「本当のことを語ること」(*Rep.* 331d2)を脱落させて「その言論の相続人」(*Rep.* 331e1)となる。ポレマルコスが減らした部分とは神々や冥界に関わる部分であり、「正しく敬虔に」として描きとられる部分である。

<sup>13</sup> それは後に、盗みや嘘を称揚するように見えるホメロスの詩句を拒絶したことでも分かる(*Rep.* 334a10-b9)。

<sup>14</sup> 「きみ(ポレマルコス)はホメロスから学んだのであろう」(*Rep.* 334a11)や「きみとホメロスとシモニデスにしたがえば」(*Rep.* 334b3-4)というソクラテスのことばによっても、このことは示唆されている。ケパロスの正義はピンダロスを典拠としており(*Rep.* 331a6-9)、ピンダロスにこの伝統的な正義の語りかたを見いだすことができる(e.g. Phindarus, *Pythian* 2, 83-84)。詩人たちとポレマルコスをめぐる分析に

このポレマルコスの正義はわたしたちにとっても身近な考え方である。とりわけ、「敵を害する」という考えはわたしたちの感情に深く根づいている。凶悪な犯罪の報道に接するとき、わたしたちはその犯人を社会の敵として憎む。そして、犯人が逮捕され、刑罰が科されたと聞き、正義がなされたと感ずる。わたしたちは否応もなく、そのように感じてしまう一面を有している。この感覚に身を委ねる限り、わたしたちは「敵を害する」という正義によって世界を分節することになる。凶悪な敵を打ち倒す英雄の物語を喜ぶだけでなく、現実をもそのような物語になぞらえて捉え、時代時代の英雄を語り、そして新たな英雄の出現を待ち望んでしまう。ポレマルコスの語る正義はこのような身近な感情に根差しており、その意味で、わたしたちの素朴な正義の感情に裏打ちされている。すなわち、詩人たちの謳う正義によって培われ、わたしたちわれの素朴な正義の感情と結びつく伝統的な正しい生が、正義についてのポレマルコスの語ることばの培養基となっているのである。

このポレマルコスの正義をソクラテスは「それぞれの人に、相応しいものを返し与えること」(*Rep.* 332c2-3)と定式化し、「術の類比」によって問うていこうとする。すなわち、医術や航海術といった個別的な技術知において類比的に語られる事態（たとえば「相応しいもの」など）をもとに正義を捉えていこうとするのである。ソクラテスはまず医術について、それが「何に対して、何を借りているものとして、つまり相応しいものとして、返し与える技術なのか」(*Rep.* 332c6-7)と問う。ポレマルコスには自信満々に答える。「身体に対して、薬や食べ物、飲み物を与える技術知です」(*Rep.* 332c9-10)と。

つぎにソクラテスは料理術(*mageirike*)について同じ問いを行う。この問いは、本章の冒頭でも述べたように、わたしたちに疑念を生ぜしめる。なぜなら、「迎合」という似非技術知であるはずの料理術が、あたかも医術と同格の技術知であるかのように問われているからである<sup>15</sup>。料理術がここで問われることの意味は後に明らかになるであろう。もっとも、対話相手のポレマルコスは疑念を覚えることなく答えている。「料理に対して、美味を与える技術です」(*Rep.*

---

については、荻野弘之「詩人のいない国」(2003) p. 6-9を参照のこと。

<sup>15</sup> 『ゴルギアス』篇第二部「ポロスとの対話」では、ソクラテスは「料理術(*opsopoiike*)もその(迎合の)一つである。それは技術であると思われるが、…技術ではなく、経験や熟練なのである」(*Gorg.* 463b2-4)と述べ、「料理術が医術に対してある、まさにそのように弁論術は司法術に対してある」(*Gorg.* 465c2-3)と説明している。また、第三部の「カリクレスとの対話」においても、同様の議論がなされている(*Gorg.* 517c7ff., esp. 517e1, 518b5-c1, 521e3-4)。Cf. Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) p. 134.

332d1)と。

この医術の場合と同様の答えを受けて、ソクラテスは正義についても同じ問いを行う。「何に対して、何を返し与える技術知が、正義と呼ばれ得るのか」(*Rep.* 332d2-3)と。ポレマルコス「もしこれまで言われたことに矛盾しないようにしなければならないとすれば」(*Rep.* 332d4)と留保した上で、今度も同様の答えを与える。「友と敵に、益と害を与える技術知です」(*Rep.* 332d5-6)と。

対話はこの答えを起点として、正義の「何であるか」を問う問いから、ポレマルコスの「正義の技術」を問う問いへと大きく転じていく。この問いの変化は、対話の表層の流れとしては、ポレマルコスが上述のような留保を行ったためであると言える。すなわち、ポレマルコスが追いつめられたとき、上述の留保に「心ならずも自分の考えとは異なったことを述べた」という含みを込めることができるからである<sup>16</sup>。ソクラテスはポレマルコスの「正義の技術」を吟味することによって、ポレマルコスに自分自身のことばによって対話させ、ケパロスから相続した正義の言論をポレマルコス自身のことばとして引き受けるように求めているのである。

しかし他方、「正義の技術」を問うことは、「友を益し、敵を害することが正しい」という伝統的な正義の叙述を吟味することでもある。なぜなら、シモニデスの詩句に代表されるような語りかたが、ポレマルコスの「正義の技術」を支える言説を生みだしているからである。また、そのような言説がわたしたちの素朴な正義の感情と結びつく以上、正義を語るというそのことを吟味することから始めなくては、正義を問うことすら危うくなる。なぜなら、正義を問うことがわたしたちの生を問うことであるにもかかわらず<sup>17</sup>、正義を語るという営みそれ自体の吟味をしなければ、日々の生によって培われた（ポレマルコスの「正義の技術」をも支える）語りかたが正義の問いへの答えを準備してしまうからである。それゆえ、「正義の技術」への問いの変化は、正義の語りかたをめぐる吟味へと向かう当然の動きであるとも言える。

## 2-2 「正義の技術」

<sup>16</sup> たとえば、何らかの矛盾が生じたとき、それを己の矛盾としてではなく、さしあたりシモニデスのことばの解釈上の問題であると逃げを打つことができる。このような詩のことばの解釈と対話との関わりについては、本書第2章第1節参照のこと。

<sup>17</sup> 正義を問うことがわたしたちの生を問うことであることは、ケパロスとの対話において暗黙の内に前提されていた。この暗黙の前提の吟味は、正義を語るという営みそのことの吟味という形を取って、後にトラシュマコスとの対話において行われる。

ポレマルコスの「正義の技術」とはいったいいかなるものなのか。ソクラテスはその「働き」を問い、ポレマルコスは伝統的な語りかたにしたがい、「友と敵」が典型的に語られる場面を以て答える。

「[ソクラテス]では、正しい人はどうであろうか。どのような行為において、どのような働き(ergon)に関して、友を益し敵を害することに最も能力があるのか。 [ポレマルコス]戦争を行う場合や、ともに戦う場合です」(Rep. 332e3-5)

ポレマルコスの答えのうちには、ソクラテスが期待した「正義の技術」の働きは何も述べられていない。しかし、正義を技術知として語るのであれば、正義は明確な働きをもち、その働きの領域に関して知であるはずである。たとえば、医術は「病いと健康に関して、病んでいる友を益し、敵を害し」(Rep. 332d10-11)、航海術は「航海をしているときに、海の危険に関して」(Rep. 332e1)その働きを発揮する。医術も航海術もそれぞれの領域に関して、目的と行為の連関を把握し、その働きを全うする。その意味で、それらの技術知は知であり得る。したがって、その領域以外のことに関しては、技術知は無力である。「病んでいない人びとにとっては、医者は無用であり」(Rep. 332e6-7)、「航海をしていない人びとにとっては舵取り人は無用である」(Rep. 332e9)。それゆえ、ポレマルコスの「正義の技術」も、それが技術知であるならば、「戦っていない人びとにとっては無用である」(Rep. 332e11)ことになる。ところが、ポレマルコスは「平和なときも、正義は必要である」(Rep. 333a1)と、先の答えとは別のことを言い出す。ポレマルコスは正義を技術知として問うことの意味が全く分かっていないのである。

そもそも「正義の技術」の働きや固有の領域など、ポレマルコスの眼中にはない。ポレマルコスは平和なときにおける正義の有用性として「お金に関すること」(Rep. 333b10)を挙げるが、何らの働きも示すことはない。お金に関しての働きが必要とされるとき、つまり「お金の使用に関しては」(Rep. 333b11)、その「働き」を有する技術知が要請され、ポレマルコスの「正義の技術」は不用になるからである。馬の売買においては馬に関しての技術知が、船の売買においては船に関しての技術知が必要とされ、ポレマルコスの「正義の技術」の出番などない(Rep. 333b12-c4)。これらの技術知が不要であるとき、すなわち

いかなる「働き」も必要ではないとき、初めて「働き」をもたないポレマルコスの「正義の技術」が有用となる。お金についても「そしてその他のあらゆるものについても、正義とは、それぞれのものの使用においては無用、不用においては有用、ということになる」(Rep. 333d10-11)のである。

さて、ポレマルコスが医術を「身体に薬や飲食物を与える技術」と答えたとき、既にこのような帰結は予測されていたと言える。この医術についての答えのうちには、薬や飲食物を与えるという行為と健康という目的(telos)との連関を把握するといった視点はない。行為と目的の連関が把握されなければ、行為は行為として分節されず、終わりのない過程となってしまう。なぜなら、「身体に薬や飲食物を与える技術」という答えは医療の「働き」を考えておらず、それゆえ、その終点(telos)を導かないからである。薬や飲食物を与えることは、結果として、人を健康にもするだろうが、また不健康にもするからである。もし明確な働きをわきまえないならば、目的と行為との結びつきは後から振り返ることによってのみ、確かめられることになるだろう。薬や飲食物を与えるといった行為の「働き」は、どの程度健康になったかあるいは病状が進んだかという結果によって量られることになる。そこに見いだされる「働き」は行為の外部から観察される因果性の裏返しに過ぎず、目的との内的な連関を把握させることはない。しかし、目的と行為の連関をなおざりにするならば、「病いから守ることに有能である者は、密かに病いを引き起こすことにも極めて有能である」(Rep. 333e6-7)と見なされることになる。ポレマルコスの「正義の技術」が「一種の盗みの技術知でもある」(Rep. 334b4)と結論されることも、以上のようなポレマルコスの立場からの当然の帰結なのである。実際、ポレマルコスは「益する」と「害する」という相反する行為を「正義の技術」として捉えており、そこには一定の目的へと至る諸連関を把握させる契機は何も見出すことができない。

ところで、「益する」と「害する」は相反しているが、「友を益する」と「敵を害する」が一つの技術知によって把握されることもあるのではないだろうか。ポレマルコスも「何を言っていたのか、もはや自分自身でも分からなくなった」(Rep. 334b7)と言いながら、「しかしなおわたしはつぎのことは確かだと思っている、すなわち正義とは友を益し、敵を害するだということは」(Rep. 334b8-9)と述べている。しかし、「友と敵」という分節は、知に基づく分節ではあり得な

い<sup>18</sup>。なぜなら「よい人だと思ふ場合に、かれらを友として愛し、悪い人だと思ふ場合に、敵として憎む」(*Rep.* 334c4-5)からであり、そのように人それぞれの思いなしによって友と敵とを分けるとするならば、それは分節とすら呼び得なくなるからである。なぜなら「判断を誤った人びとにとっては、よい人が敵であり、悪い人が友であり」(*Rep.* 334c10)、「悪い人を益し、よい人間を害することが正しい」(*Rep.* 334c12-d1)ことになるからである。また、もしあくまでも伝統的な語りかたに踏みとどまり、「不正な人びとを害し、正しい人びとを益することが正しいことである」(*Rep.* 334d9-10)と主張するとしても、「人びとについて判断を誤る限り、友に対して害を与え——その友は実際には悪い人びとだからであるが、敵に対しては益をなす——その敵は実際にはよい人びとなのだから、ということが正しい」(*Rep.* 334d12-e3)という矛盾が生じてしまうからである。それゆえ、「友と敵」という分節が成り立つためには、別の知が必要とされる。すなわち「よい人であると思われ、しかも実際にそうである人」(*Rep.* 334e10)を見分ける知が「補足されなければならない」(*Rep.* 335b6)のである。したがって、ポレマルコスの「正義」はつぎのように修正される。「友に対しては、その友がよい人であるならば、よいことを行い、敵に対しては、その敵が悪い人であるならば、害を与える、これが正しいことである」(*Rep.* 335a8-10)と。

「見事に語られた」(*Rep.* 335b1)と、ポレマルコスは満足げである。しかし、ケパロスとき(*Rep.* 331c1)とは異なり、ポレマルコスの正義はそれ自体において論駁されなければならないのである。

## 2-3 三種の語りかた

ポレマルコスに対する論駁は、つぎのソクラテスの問いに集約されている。「相手が何者であるにせよ、害するということは正しい人の行うことなのか」(*Rep.* 335b2-3)。ポレマルコスは「大いにある」(*Rep.* 335b4)と答える。なぜなら、伝統的な語りかたにしたがう限り、「悪い人であり、かつ敵である人を害さなければならない」(*Rep.* 335b4-5)からである。ソクラテスはポレマルコスの「正義の技術」を論駁し、「友であろうが、敵であろうが、人を害することは正しい人の行うことではなく、その反対の人、すなわち不正な人の行いである。」(*Rep.* 335d11-12、以下「ソクラテスの主張」と呼ぶ)と主張することにな

<sup>18</sup> 友とは、徳とは異なる仕方で、人の在り方を指し示す。本書第2章註66参照。



る。論駁は以下の手順で進行する。

(1) 「[ソクラテス] 人は害されると、人としてのよさ (tēn anthrōpeian aretēn) に関して、悪くなるのではないか。

[ポレマルコス] そのとおりです。」 (Rep. 335c1-3) . . . <前提 1>

(1) は以下の<類比(A)>からの帰結である。

「[ソクラテス] 馬は害されると、よくなるか、それとも悪くなるのか。

[ポレマルコス] 悪くなります。

[ソクラテス] 犬としてのよさ (aretēn) に関してそうなるのか、それとも馬としてのよさに関してそうなるのか。

[ポレマルコス] 馬としてのよさに関して、です。

[ソクラテス] では犬もやはり、害されると、馬のよさに関してではなく、犬としてのよさに関して、前よりも悪くなるのではないか。

[ポレマルコス] そうでなければなりません。」 (Rep. 335b6-12)

(2) 「[ソクラテス] 正義というのは人としてのよさではないか。

[ポレマルコス] それもまた当然です。」 (Rep. 335c4-5) . . . <前提 2>

(1) と (2) より (3) が帰結する。

(3) 「[ソクラテス] してみると友よ、害された人たちは、必ず前よりも不正になるのではないか。

[ポレマルコス] そう思います。」 (Rep. 335c6-8)

(4) 「[ソクラテス] よい人はそのよさによって、人を悪くすることができるだろうか。

[ポレマルコス] いいえ、できません。」 (Rep. 335d1-2) . . . <前提 3>

(4) は以下の<類比(B)>からの帰結である。

「[ソクラテス] 音楽を知る人 (hoi mousikoi) はその音楽術によって、人を音楽の心得のないもの (amousous) にすることができるだろうか。

[ポレマルコス] そんなことは不可能です。

〔ソクラテス〕馬術を知る人 (hoi hippikoi) はその馬術によって、人を馬術の心得のないもの (aphippous) にすることができるだろうか。

〔ポレマルコス〕できません。

〔ソクラテス〕正義を知る人 (hoi dikaioi) はその正義によって、人を不正なもの (= 正義の心得のないもの、adikous) にすることができるだろうか。」 (Rep. 335c9-14)

(5) 「〔ソクラテス〕害するということはよい人の働きではなく (5a)、その反対の人の働きである (5b)。

〔ポレマルコス〕そのように思います。」 (Rep. 335d7-8) ・ ・ ・ <前提 4>

(5a) は (1) と (4) から帰結し、さらに (5a) を条件として以下の<類比 (C)> から (5b) が帰結する。

「(ソクラテス) 思うに、冷たくするということは、熱さの働きではなく、その反対の働きなのだ。

〔ポレマルコス〕ええ。

〔ソクラテス〕さらには、湿らせるということは、乾きの働きではなく、その反対の働きである。

〔ポレマルコス〕確かに。」 (Rep. 335d3-6)

(2) から

(6) 「〔ソクラテス〕正しい人はよい人なのだね。

〔ポレマルコス〕確かに。」 (Rep. 335d9-10)

(5) と (6) から「ソクラテスの主張」が導かれ、論駁は完成する。

この論駁には三つの「類比」が使用され、そこから三つの前提が導かれている。しかし、論駁は類比 (B) が成立した時点で、実質的には終了している。なぜなら、類比 (B) と (3) から「害することは正しい人の行いではない」を導くことができるからである。では、なぜソクラテスはさらに類比 (C) へと進み、新たな前提を立てたのか。確かに、表面的には「害することは不正な人の行いである」を導くためであると言えることができる。しかしその場合、必要なのは (5b)

のみであり、(5a) や<前提 3>自体は不必要である。なぜ論駁は三つの類比から構成されているのか。さらにこの構成上の難点の他にも、以下の三点の論理上の難点が指摘されている<sup>19</sup>。

難点 1 <前提 2>をめぐって。(3) を導くのであれば、(2) は同一性を主張していることになる。しかし、この問題があるように思われる言明に関して、何も論じられていない。また、(3) は「よさの点での害」(e-harm) について述べており、「利益の点での害」(i-harm) については全く触れていない。

難点 2 類比(B)について。類比(B)は技術知を有する人とその弟子についての例である。しかし、技術の対象は弟子だけではないのだから、不十分な例示である。たとえば、後にトラシュマコスが問題とするように、羊は羊飼いになるわけではないからである。

難点 3 「ソクラテスの主張」について。類比(C)から「ソクラテスの主張」へ至るには、「よい」は「他人にとって益となる」を意味しなければならない。なぜなら、ソクラテスは「よい人が他人を益する」と証明しない限り、「正しい人が他人を益する」あるいは「不正な人が他人を害する」と主張することはできないはずだからである。しかし、そのような証明はなされていない。なぜなら、類比(C)から「不正が不正な人を害する」ならば「正義は正しい人を益する」とは言えるが、それだけでは「不正が他人を害する」あるいは「正義は他人を益する」を導くことはできないからである。すなわち、不正がその不正を有する当人を「利益の点で害する」(i-harm) ことを示したとして、そしてそれゆえ正義が正義を有する当人を益するとしても((1)-(3)がその論証を引き受けているのだが、第一の難点の指摘が正しければ、そのような証明はされていないことになる)、<前提 4>に現れる「よい」に「他人にとって益となる」という意味を付け加えない限り、「正しい人が他の正しい人すなわち友を益する」を導くことはできないからである。

これらの難点は、三つの類比がそれぞれ何を明らかにしているのかを把握することによって、解くことができる。それは同時に、このポレマルコスとの対話の意味を把握することにもなる。なぜなら、三つの類比がこの論駁の要となっており、それらはポレマルコスの「正義の技術」を語ることばをそれぞれ異

<sup>19</sup> 以下の三つの難点については、Irwin, *Plato's Moral Theory* (1977) p. 324 による。Cf. Cross & Woosley, *Plato's Republic* (1964) pp. 20-22, Bloom, *The Republic of Plato* (1968) p. 325, Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (1981) pp. 31-34, Lycos, *Plato on Justice and Power* (1987) pp. 99-105.

なった角度から照らし出しているからである<sup>20</sup>。では、三つの類比はいったい何を明らかにしているのか。

類比(A)は「よさ(徳、*aretē*)」ということばの、慣習的な使用を確認する作業であり、そこから「害する(*blaptein*)」すなわち「悪いことをする(*kakōs poiein*)」<sup>21</sup>とは「悪くする(*kakon poiein*)」であるという帰結を導きだそうとしている<sup>22</sup>。この「悪いことをする」から「悪くする」への移行が、伝統的な語りかたにそくして行われている限り、ポレマルコスには反論する術はない。なぜなら、シモニデスの詩句の引用が示すように<sup>23</sup>、伝統的な叙述がポレマルコスの言論を生みだし、また慣習的な語りかたを可能にしているからである。類比(A)に異を唱えるためには、「よさ(徳)」あるいは「悪いことをすること」についての新たな語りかたが要求されるのである。同様に、第一の難点とされる<前提2>も、それが「よさ(徳)」の慣習的な語りかたに適っている限り、ポレマルコスは唯々諾々と受け入れる他はない。ポレマルコスは既に類比(A)を受け入れ、自分が慣習的な語りかたにしたがっていることを確認しているからである。しかも、正義を人としての「よさ(徳)」と語ることは、ポレマルコスがケパロスから相続した言論であると言える。それゆえ、この論駁が伝統的で慣習的な語りかたにしたがっているポレマルコスに対する論駁である以上、<前提2>についての議論は不用なのである。

では、類比(B)はどうであろうか。実は、類比(B)は既にポレマルコスによって同意されている論点である。ポレマルコスが「正義の技術」を「盗みの技術」であることを拒否したとき(*Rep.* 334b3-7)、類比(B)は認められていたことになる。なぜならそのとき、ポレマルコスは「正義の技術」が人を不正にすることはあり得ないと主張していたことになるからである。正義の伝統的な叙述にしたがう限り、敵を害することは正義をなすことであり、不正を行うことや人を不正にすることでは決してないからである。まさにそれゆえにこそ、上で見たように、ポレマルコスの「正義」は修正されなければならなかったのである。ポレマルコスが伝統的な叙述にしたがう限り、(技術知の)行為と目的との間に

<sup>20</sup> 三つの類比がポレマルコス自身の正義を語る地平にあるからこそ、ポレマルコスは何の異議申し立ても行わず、唯々諾々とそれらの類比を肯定していったのである。

<sup>21</sup> 「害すること(*blaptein*)」と「悪いことをすること(*kakōs poiein*)」とは、ポレマルコスとの対話の初めから同義的に使用されている。

<sup>22</sup> Cf. Adam, *The Republic of Plato* p. 21.

<sup>23</sup> ただし、ソクラテスは直接にシモニデスを標的にしているわけではない。Cf. 荻野弘之「詩人のいない国」(2003) p. 8.

連関があることを承認せざるを得ないのである。しかし、たとえ修正され、そこに何らかの知が補足されようとも、類比(B)によって示唆される目的連関は、外在的な視点から観察される因果性と何ら変わりはない。熱さや乾きに言及する類比(C)はまさにそのことを確認する作業であると言える。このような意味で、第二の難点とされた類比(B)の「術の類比」としての不十分さは理解される。すなわち、類比(B)の「術の類比」と難点2において想定されている「術の類比」とは、「類比」が用いられている水準が異なっているのである<sup>24</sup>。類比(B)は技術知という限定された領域に固有の類比なのではなく、「料理術」といった似非技術知にも開かれている類比なのである。それはポレマルコス of 伝統的な語りかたの内にあり、それゆえにわたしたちが経験するものごとを広く覆っている。いわば、わたしたちの日常に根差した語りかたによる類比なのである。類比の水準の、この落差のゆえに、類比(B)は不十分な「術の類比」のように見える。技術知のみに制限された類比と較べるならば、広くはあるが浅い類比とすら言えるであろう。その意味では確かに、類比(B)は不十分な例示である。では、このような類比(B)を受けて、類比(C)は何を示そうとしているのか。

類比(C)は、類比(B)において目的連関と見えたものが実は外在的な視点から観察される因果性の裏返しでしかないことを示している。そこでは、経験も技術知も何ら変わりはない。経験も技術知も、それらの働きの外部に立って観察される限り、全く同じ記述を与えることができる。それらを後から振り返るとき、目的と行為の連関は原因と結果という因果系列の内に回収され、熱さや乾きの働きと同じ水準で語られることになる。たとえ技術知について語られようとも、そこに現れるのは技術知の働きではなく、そうした因果性によって語られる事象でしかない。なぜなら、そこには目的と行為とのいかなる内的連関も認められず、それゆえ働きを働きとして分節する内的な契機を全く見いだせないからである。また、ともかくも与えられた経験や事象の積み重ねが技術知へと至ると考えようとも<sup>25</sup>、それはたんなる熟練に過ぎず、行為を導く知とはな

<sup>24</sup> 難点2が例示した「術の類比」は、後に論じるように、「厳密論」という特殊な議論の内にあり、類比(B)の「術の類比」とは全く異なった叙述において用いられている。しかも、たんに語りかたが異なるばかりではなく、その叙述がなされる地平も異なっているのである。Cf. Lycos, *Plato on Justice and Power* (1987) pp. 103-105.

<sup>25</sup> このような技術観こそ、ソフィストたちの考え方に他ならない。たとえば、『ゴルギアス』篇におけるゴルギアスやポロスの技術の捉え方などはその好例である。かれらは経験と技術との違いを把握できず、経験の積み重ねが技術を生むと主張し(*Gorg.* 448c4-9)、また技術を善悪無記であると見なし、善い目的にも悪しき目的にも使用しうると論じている。

り得ない。なぜなら、そこに見いだされる行為と結果の結合はつねに回顧的にしか語ることができず、そこでの恒常性はわたしたちの可謬的な思いなしあるいは主観的な期待でしかないからである。類比(B)において目的連関と見えたものの、あるいは技術の「力(dunantai)」(Rep. 335c9)と語られたものは、外在的で回顧的な因果性の裏返しに過ぎないのである。

ところで、ポレマルコス「正義の技術」の働きは、熱さや乾きの働きと同様に、いわば外的な因果性<sup>26</sup>による力として捉えられている。そのような外的な因果性による力の観念が、医術や料理術を規定した際のポレマルコスの技術観を支えている。それゆえに、それらの営みの規定に際しては、目的と行為との連関は捨象されてしまうのである。外的な因果性による力と同様に、難点3が問題とする「よい」の意味の違いをわきまえるためには、「どのような行為が誰を益し、誰を害するか」という目的と行為との連関を把握しなければならないが、そのような連関を捨象したところにポレマルコスの「正義の技術」があるからである。同様に、「害する」ということにしても、「利益の点で害する」(i-harm)と「よさの点で害する」(e-harm)とをポレマルコスは区別できない。なぜなら、ポレマルコスの正義の語りかた、すなわち伝統的な正義の語りかたにおいては、「害する」述べる時、そこには「利益の点で害する」も「よさの点で害する」もともに含まれてしまうからである<sup>27</sup>。「害する」という行為はいかなる連関において語られるべきなのか、この連関を見いだす内的な契機がそこには欠落しているからである。

したがって、ポレマルコスの「正義の技術」が論駁されたのは、たんにポレマルコス自身の正義の把握の曖昧さのゆえではなく、その言論を織りなしている叙述の在りかたのゆえなのである。そのポレマルコスの叙述の在りかたを、三つの類比はそれぞれの角度から照らしだしている。すなわち、慣習的な語りかたであり、日常の事象に広く開かれた語りかたであり、そして外的な因果性の語りかたであると。これらの三つの語りかたが縫り合わされ、ポレマルコスの正義についての言論を形作っている。しかも、それはわたしたちの素朴な正義の感情に裏打ちされ、伝統的な正しい生という理想によって支えられていた。正義についてポレマルコスが語ることばを生みだしている地平の、ひいてはわ

<sup>26</sup> Cf. 黒田亘『経験と言語』(東京大学出版会 1975) p. 285.

<sup>27</sup> それゆえに、Irwin, *Plato's Moral Theory* (1977) p. 324 も「害する、harm」という語の二義性を表すために、日常的なことば使いを離れ、「i-」「e-」という奇妙な記号を付したとも言える。

たしたち自身の素朴な正義の感情の、曖昧さや歪みが、三つの類比を通じて論駁されたのである。そのような曖昧さや歪みを含みつつ正義を語るポレマルコス、そしてその正義を語る営みの基盤となっている地平をソクラテスは問うている。それゆえにこそ、構成上の難点として指摘したように、類比(B)と(3)からポレマルコスの言論の矛盾をたんに引きだすだけでなく、さらに類比(C)へと論駁は進んだのである<sup>28</sup>。というのも、類比(C)へ進むことによって、ポレマルコスの語る正義の言論は技術知と経験とを同等に語ってしまう叙述のうちにあることが、明らかにされるからである。実際、論駁をしめくくる際にソクラテスは、ポレマルコスの「友を益し敵を害することが正しいという主張」(*Rep.* 336a1-2)は、「金持ちで、大した力があると思っている」(*Rep.* 336a6-7) 僭主たちのように、経験や迎合を技術知と区別できず、友と敵を取り違え、人を人のよさに関して劣悪にする人びとのことばである、と指摘している。このポレマルコスの正義の言論を吟味するために、似非技術知が「術の類比」のうちで問われていたのである。確かに、『ゴルギアス』篇において似非技術知とされていた「料理術」が医術と同様に扱われていることは、「術の類比」の歪みであるように見える<sup>29</sup>。しかし、ポレマルコスの言論を生みだした伝統的な叙述において技術知と経験とが区別され得ない以上、料理術のような似非技術知をもその対象として含んだ上で、その正義の語りかたの吟味を行わなければならなかったのである。もしそれを歪みと呼ぶならば、それは「術の類比」の歪みではなく、伝統的な正義の叙述における「正義の問い」の歪みなのであり、それは取りも直さず、わたしたちの素朴な感情における「正義の問い」の歪みなので

<sup>28</sup> 類比(B)における「術の類比」を技術知の場面にのみ限定して理解するとき、類比(B)や類比(C)という類比の働きの違いは捨象されることになる。すなわち、「日常の事象に広く開かれた語りかた」による類比(B)と「因果性による力の語りかた」による類比(C)とを、ともに同じ「術の類比」のうちにあるものとして捉えてしまう。たとえば、松永雄二『知と不知 プラトン哲学研究序説』(東京大学出版会 1993)は『国家』篇のこの箇所について「医術知と健康との関係は、視覚と、色をもっているもの、あるいは熱と、それによってあたためられるもの、というような関係とまったく類比的にしか扱えられない」(p. 25)と述べている。しかし、「術の類比」をつねに技術知の場面に限定して理解することは、「料理術」や「熱」などをも技術知と見なすという歪みを生じることになる。類比(B)と類比(C)との語りかたの違いを捨象してすべてを「術の類比」へと還元するのではなく、「術の類比」にはさまざまな適用のレベルがあることが、ポレマルコスに対する論駁の理解には必要なのではないだろうか。Cf. Lycos, *Plato on Justice and Power* (1987) pp. 103-105.

<sup>29</sup> 「料理術」が問われる場面では、技術知とたんなる経験との区別をポレマルコスに問うためであったと考えることもできる。しかし、この他にも「医術が人を病いから守るとともに、病いを作り出しもする」という、技術知が両極に関わるという議論(*Rep.* 333e3-334b6)をソクラテスの方から展開しており、この「歪み」はたんに料理術を問う場面だけではなく、ポレマルコスとの対話全体に関わっていると考えられるべきであろう。

ある。

### 第3節　トラシュマコスの正義

#### 3-1　「強い者の益」

ポレマルコスの正義の言論は正義とは「何であるか」を問う場ではあり得なかった。わたしたちは「正義の問い」を問うどころか、未だ問いの地平すらも見いだせずにいる。「話しはとぎれてしまう」(*Rep.* 336b4)かのである。このようなソクラテスとポレマルコスの対話に苛立ち、トラシュマコスが「獣のように身をまるめ、八つ裂きにしようと飛びかかって」(*Rep.* 336b5-6)くる。トラシュマコスは伝統的な正義の叙述を非難し、ソクラテスに挑んでいく。

「〔トラシュマコス〕正しいことが何であるかを本当に知りたいのなら、問うばかりで、誰かが何かを答えると反駁することにやっきになるのはやめなさい、答えるよりも問う方が容易なことをよく知っているくせに。さあ、あなた（ソクラテス）自身も答えなさい、正しいことを何であると主張するのかを言いなさい。ただつぎのようなことは言わないように。「なすべき」とか、「益である」とか、「利になる」とか、「得になる」とか、「益になる（sumpheron）」とかは。そうではなく、言うのなら、はっきりと厳密に（saphōs・・・ kai akribōs）言いなさい。もしこれらの無意味なことを言うとしても、このわたしは認めないつもりだからね。」(*Rep.* 336c2-d4)

トラシュマコスは、ケパロスやポレマルコスとは異なり、もはや一片の詩句すら引用することはない。慣習的な語りかたやわたしたちの素朴な感情などを一切無視して正義を語ろうとするのである。トラシュマコスの目には、正義の語りかたを吟味するポレマルコスとの対話は「無意味なお喋り」(*Rep.* 336b8)と映っている。正義を語る語りかたそのものの吟味という側面を切り捨てるならば、ソクラテスとポレマルコスがやっていたことは正義の類義表現をあれこれとひねくり回しただけのように見えるからである<sup>30</sup>。それにある意味では、こ

<sup>30</sup> トラシュマコスが指摘するように、「十二とはどれだけか」(*Rep.* 337a9)との問いへの「六の二倍とか、四の三倍とか、二の六倍とか、三の四倍」(*Rep.* 337b2-3)という答えは、その問いや探究の背景を無視するならば、たんなる言い換えに過ぎず、真につまらない「無意味なお喋り」となるように。この点に関して、トラシュマコスの非難を「dikaiosynēの類義の表現を捜しても「正義」の定義としては何の役にも立たない」(MacIntyre, *A Short History of Ethics* (1967) pp. 33-34)ことの指摘だとす



のトラシュマコスの非難は的を射てもいる。ポレマルコスとの対話が正義の語りかたの吟味である以上、それは正義を直接問うものではないからである。しかも、ポレマルコスの言論のうちでは「正義の問い」が歪んでしまうことを明らかにしながら、それとは異なった語りかたを提示できないでいるからである。またそれゆえにこそ、正義を新たに語る対話相手として、トラシュマコスが要請されたとも言えるのではあるが。では、トラシュマコスの言う、正義を「はっきりと厳密に」語ることは、どのような語りかたなのか。

「〔トラシュマコス〕わたしは主張する、正しいこととは、強い者の益 (sumpheron) 以外の何もののでもない。」(Rep. 338c1-2)

予め周到に準備してきたと思われる<sup>31</sup>にしては、トラシュマコスの答えは奇妙である。なぜなら、ソクラテスに対して使用を禁じた「益 (sumpheron)」ということばを以て正義を語っているからである。しかも、「このぼく (ソクラテス) に対しては、そんなことを答えてはならぬと禁じていたのに。ただきみの答えには「強い者の」ということばが付け加わっているが」(Rep. 339a7-9)と指摘され、「まあ、おそらくほんのちょっとした付け足しだろう」(Rep. 339b1)とトラシュマコスは受け流している。しかし、「ほんのちょっとした付け足し」であるならば、「強い者の益」という答えはトラシュマコス自身が非難した「無意味なお喋り」とあまり違いがないことになる。むしろ「大きな違いだ」と答えるべきだったのではないだろうか。なぜなら、「強い者の」ということばが「ほんのちょっとした付け足し」に過ぎないのであれば、「強い者の益」という主張はいったいいかなる意味で正義を「はっきりと厳密に」語ったことになるのか、分からなくなるように思われるからである。

る読みは可能であるし、興味深い。ただし、トラシュマコスは類義表現捜しを非難しているというよりは、むしろ言論の吟味を通じて正義を探求するというソクラテスの対話法を非難していると解さなければ、この直後に提示される「強い者の益」というトラシュマコスの答えの狙いが不明瞭なものになってしまう。Cf. Irwin, *Plato's Ethics* (1995) pp. 174-175.

<sup>31</sup> トラシュマコスはソクラテスを打ち負かし「喝采を博するために」(Rep. 338a6)、周到に準備をしていると描かれている。それはトラシュマコスの、ソクラテスのことならすべてお見通しであるといった発言や、散々焦らした上での自説の開陳などに現れている。たとえば、「これがかのお馴染みの、ソクラテスの空とぼけというやつだ。このわたしはそれをよく知っているし、ここにいる人たちにつぎのように予言しておいたのだ。」(Rep. 337a4-5)、「ソクラテスはいつもの流儀をやり通せるわけだ」(Rep. 337e1-2)、「これがまさに、ソクラテスの知恵というやつだ」(Rep. 338b1)などの発言や、「何度も話しに割って入ろうとした」(Rep. 336b1-2)、「素晴らしい答えを用意していると考えている」(Rep. 338a6-7)といったソクラテスの状況報告など。

実は、これらの応答にこそ、トラシュマコスらしさが現れているのである。なぜなら、「正義とは何か」という問いは、トラシュマコスにとって、ことばの詮索ではなく、事実を把握することからはじまるからである。「益」ということばを使おうが、そこに「強い者の」ということばが付け加わっていようが、そんなことはトラシュマコスにとっては些細な問題でしかない。なぜなら、トラシュマコスの「正義」は、かれの目に映る現実に基づいているからである。さまざまな政治形態を観察し(*Rep.* 338d6-10)、何がそれらの政治体制において正義とされているのかを把握する。それが「強い者の益」というトラシュマコスの正義を導くからである。

「〔トラシュマコス〕支配者層はそれぞれ自分の益を目指して法を制定する。・・・法を制定した上で、この、自分たちの益となることこそが支配される人びとにとって正しいことなのだと宣言し、これを踏み越えた人びとを法に反した者、不正行為者として懲らしめる。さあ、これこそが、すべてのポリスにおいて同じことが正しいとわたしが言うところの、現在の支配者層の益になることなのだ。かれらは強力であり、したがって正しく推論する人にとっては、どこであれ同一のことが正しいと、すなわち強者の益となることが正しいと帰結する。」(*Rep.* 338e1-339a4)

実際、トラシュマコスの言う「益」は、ポレマルコスの語る「益」とは全く異なっている。ポレマルコスの「正義の技術」は「どのような行為が誰を益し、誰を害するか」という行為と目的との連関を把握せず、したがって「益」に「強い者の」といった限定を付することはない。つまり、ポレマルコスの「正義の技術」においては、強い者の益も弱い者の益も何ら変わる所がない。強い者にとって「牛肉を食べることが身体のために益になるのであれば、この牛肉食はより弱い者であるわたしたちにとっても益になり、同時に正しいこととなる」(*Rep.* 338c7-d2)のである。

他方、トラシュマコスの「強い者の益」は弱い者の益となることはない。そこには、非対称的な人と人の関係、すなわち支配する者と支配される者という関係が前提されている。強い者が支配し、弱い者は支配される。支配する強い者は自己の益のために法を制定し、その法を遵守することを正義であると宣言する。トラシュマコスにとって、現実の世界とはそのようにある。トラシュマ

コスは「強い者の益」と語ることによって、かれの目に映る現実を「はっきりと厳密に」示している。問題なのは事実であり、ことばではない。それゆえにこそ、正義の語りかたを吟味するポレマルコスとの対話を「無意味なお喋り」と非難し、ことばを精確に理解しようと問うソクラテスを「虫の好かぬ男」(*Rep.* 338d1)と呼び、「益」ということばを使おうが「強い者の」ということばを付け加えようが「些細なこと」(*Rep.* 339b1)と軽くいなすのである。

それゆえ、トラシュマコスにとって、正義とは慣習的な叙述のうちにはない。「強い者の益」というトラシュマコスの正義は、「事実そうある」という語りかた<sup>32</sup>によって支えられている。それははたんにトラシュマコスにのみ現れる事実ではなく、「正しく推論する人にとっては」つねに同じく事実として帰結するはずのものである。換言すれば、広く人びとに共有され得るであろう事実に基づいていると語ることによって、トラシュマコスはこの「事実そうある」という語りかたの根拠を自明のこととしている。その語りかたが現実の生に根差し、「現在の」(*Rep.* 339a1)事象への語りであるがゆえに、トラシュマコスは「事実そうある」と語り得るのである。日常の事象に広く開かれた語りかたが、すなわちポレマルコスの伝統的な正義の語りを構成していた第二の語りかたが、トラシュマコスの「強い者の益」という正義の叙述を生みだしているのである。トラシュマコスは慣習的な語りかたを捨て、日常の事象に広く開かれた語りかたを前面に押し出すことによって、ポレマルコスを受け継ぎつつ、乗り越え、ソクラテスに対峙しようとしている。

しかし、「事実」だけを考えるならば、実際の支配者たちは法を定める際に誤りを犯すこともある。すなわち「支配する者たちは支配される者たちに何かを行うことを命じるときに、自分たちにとっての最善を見誤ることがある」(*Rep.* 339d6-7)。もしトラシュマコスの言うように、「(支配する者たちによって)定められたことを支配される者たちは行うべきであり、そしてそれが正しいこと

<sup>32</sup> 「強い者の益」が主張される際は、「支配者が・・・支配している」(*Rep.* 338c10)、「支配者層は・・・制定する」(*Rep.* 339e1)などの「支配者」を直接に主語にとる直説法現在が使用され、「わたしは思う」「わたしは考える」といった表現は使用されない。(トラシュマコスが「わたしは思う」(*oimai egōge*)) (*Rep.* 339c6)といった表現を使用しはじめるのは、ソクラテスによる吟味がはじまってからである。)唯一アオリストで述べられている「宣言する」(*apephēnan*)) (*Rep.* 338e3)も Gnostic Aorist であり、一般的な事実の記述である。ケパロスやポレマルコスがそれぞれの主張を述べる際に、「わたしは考える」(*egōge tithēmi*)) (*Rep.* 331a11)、「わたしは見なしている」(*egōge theien*)) (*Rep.* 331b6)、「わたしには思われる」(*dokei emoige*)) (*Rep.* 331e4)、「わたしは思う」(*oimai*)) (*Rep.* 331b7)などの表現が多用されるのとは対照的である。しかし、「事実そうある」という語りかたの根拠を語るときには、トラシュマコスもまた「思う」(*oimai*)) という表現を使用するようになる(*Rep.* 340d5, 7)。

の内に正義を封じ、正義についてのあらゆる知を否定することになる。トラシュマコス知すら例外ではない。支配する者の益の思いなしと「実際に益である」という事実とは接点をもち得ず、支配する者以外は「強い者の益」という正義について何も語ることはできなくなるのである<sup>34</sup>。

では、もし「強い者が益になる」と思い、実際にまた益であること」と再解釈を行った場合は、どうであろうか。前節のポレマルコスの正義の修正と同様に、そこには「実際に益であること」についての知が強い者や支配する者に対して要請されることとなる。なぜなら、そのような知のみが益への思いなしと実際の益との一致を保証し、トラシュマコスの言論を支え得るからである。すなわち、それはトラシュマコスが「事実そうある」と語る語りかたの根拠に他ならない。

### 3-2 「厳密論」

トラシュマコスが正義を語るとき、支配する者の思いなしと事実との結びつきは自明なものとされ、その自明性が「強い者の益」という正義を支えていた。その語りかたが現実の生に根差し、わたしたちの目にする日常的な事象に広く開かれてあることによって、トラシュマコスは「事実そうある」と語り得たのである。しかしいま、その自明性が破れ、「事実そうある」という語りかたの根拠が問われている。

トラシュマコスはわたしたちの日常の語りかたがその曖昧さのゆえに事実を伝えていないと指摘する。「医者が誤りをおかしたとか、計算家や書記が誤りをおかした」(*Rep.* 340d5-7)などという発言は「ことばの上(*tōi rhēmati*)」(*Rep.* 340d5)でのことであり、「実際は、そうした人びとはみな、かれらのそれぞれがわたしたちの呼ぶとおりの者である限りにおいては、決して誤ることはない<sup>35</sup>」(*Rep.* 340d7-e1)と主張する。

---

*Philosopher-Kings* (1988) pp. 11-13, *Republic of Art and Wisdom* (1996) pp. 139-140.

<sup>34</sup> 支配者の言論もまた、知ではない。そこで語られるのは支配者の思いなしでしかないからである。

<sup>35</sup> トラシュマコスはここで「思う」(*oimai*, *Rep.* 340d5)ということばを使いだす。本章註 32 参照。それは、トラシュマコスが日常の語りかたを批判し、そこから離れるざるを得なくなったため、たんに「事実そうある」と語ることができなくなったからである。後に「羊飼いと羊の例」をもちだして、再び「事実そうある」と語るとき(*Rep.* 345b4-6)、トラシュマコスの唯一の論拠とは、事実を「どう思うか」(*cf. Rep.* 345e3)ではなく、端的に「よく知っている」(*Rep.* 345e4)ことであることが示される。

である」(*Rep.* 339c10-11)ならば、「支配する強い者たちに不利益を行うこともまた正しい」(*Rep.* 339e1-2)ということになる。事実はこのようにもあるのではないかと、ソクラテスはトラシュマコスの「事実そうある」という語りかたを追いつめていく。

その「事実そうある」という語りかたの根拠を、トラシュマコスとしては示さざるを得ない。トラシュマコスを追いつめたのが、たんに「事実そうある」という同じ語りかたであるからだけではない。このソクラテスの追求の直後に挿入されるポレマルコスとクレイトポンとのやり取りによって、「事実そうある」という語りかたの危うさが予示されていたからでもある。ポレマルコスは「支配する者たちはときには自分たちにとって害となることどもを命じることがあり、支配される者たちにとってはそれらを行うことが正しい」(*Rep.* 340a5-6)と認め、トラシュマコスに対して「(強い者の)益とはならないことも、強い者の益と同様に、正しくあり得る」(*Rep.* 340b4-5)と語るべきだとする。他方、クレイトポンは確かに「支配する者たちによって命じられたことを行うことが正しいとトラシュマコスは主張した」(*Rep.* 340a7-8)が、それはつぎのような意味であると解釈する。「強い者の益とは強い者が自らにとって益となると思ったことであると(トラシュマコスは)言ったのであり、それを弱い者は行うべきであり、またそういうことを正しいことと主張したのである」(*Rep.* 340b6-8)と。ポレマルコスの語り直しも、クレイトポンによる解釈も、トラシュマコスが採り得たであろう立場である。しかし、どちらの道も採ることはなかった。なぜなら、両者とも「事実そうある」という叙述そのものの破綻をはらんでいるからである。すなわち、ポレマルコスの語り直しとは「強い者の益」が実際には「強い者にとって害となる」こともあるという事実を受け容れることであり、「事実そうある」はずの益が害(不利益)となることを認めなければならない。ソクラテスのやり方など「百も承知」(*Rep.* 337a5)のトラシュマコスが、正義についての優れた答えをソクラテスに教えるどころか、逆に教えられたことになってしまうのである(cf. *Rep.* 337d1-2, 6-7, 338b1-2)。他方、クレイトポンの解釈にしたがうとき、支配する者の思いなしがそのまま強い者の益であり、正義となる。一見トラシュマコスの立場は守られたかのように見える<sup>33</sup>。しかし、クレイトポンの解釈にしたがうことは支配する者の思いなし

<sup>33</sup> Cf. L. D. Davis, 'The Arguments of Thrasymachus in the First Book of Plato's *Republic*' *The Modern Schoolman* vol. 47 (1970) pp. 425-427, Reeve,

「〔トラシュマコス〕 厳密論 (ton akribē logon)<sup>36</sup>にしたがえば、あなたが厳密論をふりかざすからそうするのだが、専門家は誰一人誤りをおかさない。なぜなら、誤りをおかす者は、知識に見放されているときに、誤りをおかすのであり、そこにおいてその人は専門家 (dēmiourgos) ではないからである。したがって、専門家も、知者も、支配する者も、支配する者であるまさにそのときには、誰も誤ることはない。」 (Rep. 340e1-5)

トラシュマコスは技術知の不可謬性を主張し、技術知とその技術知を有する専門家とを同一視することによって、思いなしと事実とを結びつける。誤るのは人であり、技術知は、それが知である限り「完全にして無疵」(cf. Rep. 342b5)である。それゆえ、技術知を有する者は、その技術知を働かせている限り、無謬であることになる。トラシュマコスは日常の語りかたを批判し、「厳密論」によって技術知を語る。

ところで、これはトラシュマコスの恣意的な議論ではない。わたしたちも一方ではさまざまな学問的知見における錯誤の可能性を語るとともに、他方において知は不可謬であると見なしている。錯誤の可能性を含むものは仮説に過ぎず、もし知であるならば錯誤は知そのものにではなく、人による知の適用において生ずる<sup>37</sup>、と。日常の語りかたには、トラシュマコスが主張するように、このような危うさがある。しかも、それは常に脆く崩れる可能性をもはらんでいる。確かに、日常の語りかたはわたしたちの生と結びつき、わたしたちの在りかたを反映している。その限りでは、日常の語りかたにはわたしたちの生という基盤があり、わたしたちはある種の自明性を享受しうる。ところが、そのような自明性の共有にもかかわらず、わたしたちの生はわたしたち自身にとってつねに不確実であり、不透明である。それゆえに、事柄を厳密に語ろうとして、わたしたちは「科学の言語」を創りださえている。それぞれの学問的探求の言語において語られることは、日常の語りかたから離れている度合いが大きく、また、学問領域が大きく異なれば、もはや理解不能であることも少な

<sup>36</sup> 以下の引用では、「厳密論」を使用する責任がソクラテスに帰せられているようではあるが、この語自体は「はっきりと厳密に (saphōs... kai akribōs)」(Rep. 336d2-3) 語ることを求めるトラシュマコスの最初の発言と呼応し、基底部分においてはトラシュマコスの語りかたには変化がないことを示しているように思われる。

<sup>37</sup> R. D. Parry, *Plato's Craft of Justice* (State University of New York Press 1996) p. 18. Cf. Lycos, *Plato on Justice and Power* (1987) pp. 109ff. 知をこのように語るとき、人の在りかたと知は切り離されていくことになる。なぜなら、人が誤りを犯すときも、知それ自体は誤ることなく在り続けると語ることになるからである。

くない。しかし、日常の語りかたから見ていかに異様に見えようとも、事柄そのものを捉えていると専門家によって判断される限り、その語りかたは支持され続けることになる。わたしたちの「知」への関わりがこのような態度を許す限り、わたしたちもまたトラシュマコスの「厳密論」に荷担していることになる。では、正義とは「何であるか」と問い、わたしたちの生を吟味するソクラテスは、この「厳密論」に荷担するのであろうか。

ソクラテスは一見、トラシュマコスの「厳密論」を受け入れるかのようである。実際、グラウコンが介入するまで (*Rep.* 347a7)、ソクラテスは必要以上に「厳密論」にしたがっていることを強調する<sup>38</sup>。しかし、そのことは、ソクラテスがトラシュマコスの「厳密論」をそのまま受け入れることを意味するわけではない<sup>39</sup>。なぜなら、トラシュマコスの正義の語りかたを吟味するためには、当のトラシュマコスが「厳密論」を振りかざしている以上、対話相手としてソクラテスも「厳密論」を用いるのは当然の成り行きだからである。トラシュマコスとの対話であることが、ソクラテスに「厳密論」によって技術知を語らせることになるのである。

そこでまず、ソクラテスは技術知の専門家を、その技術知の「何であるか」によって語ることから「厳密論」に取りかかる。すなわち「厳密な議論における医者や商人」(*Rep.* 341c4-5)ではなく「病人の世話をする者」(*Rep.* 341c6)であり、船長が「船長と呼ばれるのは、船に乗ることによるのではなく、その技術による、すなわち船乗りを支配することによる」(*Rep.* 341d2-3)と。たまたみかけるように、ソクラテスはトラシュマコスに問う。

(A)「[ソクラテス] そういった人びとのそれぞれには (*hekastōi*)、何か益があ

<sup>38</sup> ソクラテスが「厳密論」にしたがっていることを示すことばは枚挙にいとまがない。たとえば、「厳密論において」(*tōi akrībēi logōi*, *Rep.* 341c4-5)、「真に」(*tōi ontī*, *Rep.* 341c6)、「本当の」(*orthōs*, *Rep.* 341c9)、「本来そうある」(*pephuken*, *Rep.* 341d7)、「それ自体」(*autē*, *Rep.* 342a1, *autēi*, *Rep.* 342a5)、「本当の」(*orthē*, *Rep.* 342b6)、「厳密な」(*akrībēs*, *Rep.* 342b6, d6, 9, cf. *Rep.* 342e2)、「かの厳密論」(*ekeinōi tōi akrībēi logōi*, *Rep.* 342b7)、「これこれである限り」(*kath hoson*, *Rep.* d4, e7, 345d6-7)、「真に」(*hōs alēthōs*, *Rep.* 345e2)、「厳密に」(*akrībōs*, *Rep.* 346b3, d2)などである(グラウコンの介入以降(*Rep.* 347a7)以降、これらの表現は殆ど用いられなくなる)。他方、トラシュマコスが「厳密論」にしたがっていることを強調するのは、その導入の際の発言を除けば、ソクラテスとの問答においては「最も厳密な議論における」(*tōi akrībēstatōi logōi*, *Rep.* 341b8)という一個所に過ぎず、他は再立論(*Rep.* 343b1-344c8)において「真に」(*hōs alēthōs*, *Rep.* 343b5, c6)と「本当は」(*tōi ontī*, *Rep.* 343c4)といった表現があるくらいである(cf. *Rep.* 344a1, 4)。

<sup>39</sup> Cf. P. Woodruff, 'Plato's Early Theory of Knowledge' in Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (Oxford University Press 1992; originally in *Epistemology*, S. Everson (ed.) (Cambridge University Press 1990)) pp. 93-98.

るのではないか」(*Rep.* 341d5)。

(B)「[ソクラテス] 技術知もまたそのこと(= (A)) のためにあるのではない  
か。すなわち、それぞれにとっての(hekastōi)益を追求し、実現するた  
めにあるのではないか」(*Rep.* 341d7-8)。

(C)「[ソクラテス] 技術知のそれぞれにとって(hekastēi)、できるだけ完全で  
あること以外に、何か益があるだろうか」(*Rep.* 341d10-11)。

(A) と (B) に関して、トラシュマコスには何の異議もない。むしろ、積極  
的に肯定している。なぜなら、技術知には益があるからこそ、「専門家も、知者  
も、支配する者も」技術知を働かせるからであり、技術知がかれらの益を目指  
しているのは当然のことだからである。しかし、(C) はトラシュマコスにとっ  
て不可解な問いである。技術知とその専門家とが同一視される以上、専門家の  
益が技術知の益としてあるはずだからである。「できるだけ完全である」とはい  
ったいいかなる意味で、専門家の益であり、「強い者の益」なのか、トラシュマ  
コスには理解できない。それゆえ、トラシュマコスは「それはどういう意味で  
問うているのか」(*Rep.* 341e1)と問い返すことになる。

結論を先取りして言えば、トラシュマコスとソクラテスとは、(A) と (B) の  
「それぞれ(hekastōi)」の指示対象をめぐって食い違いを起こしている<sup>40</sup>。す  
なわち、トラシュマコスが医者や船長の益を考えているのに対して、ソクラテ  
スは病人や船乗りの益を考えている。なぜなら、ソクラテスにとって「その技  
術知の対象以外のもののために益を追求することは、技術知にはふさわしくな  
い」(*Rep.* 342b4-5) ことだからである。医者は商売人ではなく、「病人の世話を  
する者」と語られるべき存在だからである。(B)「技術知もまたそのこと(= (A))  
のためにある」と語られるのであれば、技術知はその(A)へと向けて、一つの  
「全体」(*Rep.* 342b6)を形作り、それ以外の目的を追求することはない。その  
際、その全体が「できるだけ完全であること」が技術知にとってまさに目指さ  
れるべきこと(= (C))となるのである。

このソクラテスとトラシュマコスの齟齬は、「厳密論」を語る両者の語りかた  
の違いに起因している。ソクラテスは技術知とその技術知を有する専門家とを、

<sup>40</sup> E. Warren, 'The Craft Argument: An Analogy?' in J. P. Anton & A. Preus (ed.) *Essays in Ancient Greek Philosophy III* (State University Press of New York Press 1989) pp. 104-105.



技術知の「何であるか」という点において、区別せずに語っている<sup>41</sup>。この点に関しては、トラシュマコスも一致する。なぜなら、「知識に見放されているとき、・・・そこにおいてその人は専門家ではないからである」(*Rep.* 340e3-4)。トラシュマコスとの「厳密論」の語りかたの違いは、技術知の「何であるか」を技術知の「何のために」によって、つまり技術知の目的によって語ることにある。ソクラテスの「厳密論」によれば、「それ(身体)のためにさまざまな益を与えようという目的で(*hopōs*)、そのために(*epi toutōi*)」(*Rep.* 341e6-7)医術が考えだされたのであるから、「医術は医術にとっての益ではなく、身体にとっての益を考える」(*Rep.* 342c1-2)ことになる。他の技術知についても同様に、その技術知の「何かのために」を考えるならば、「どのような技術知であれ、それ自身のためにあるのではなく、その技術知であるところのかのもの(技術知の対象)のためにある」(*Rep.* 342c4-6)ことになる。技術知の専門家がその技術知の「何であるか」によって語られ、さらに技術知の「何であるか」がその技術知の「何かのために」によって語られるのであるから、専門家の「何であるか」もその技術知の「何かのために」によって語られる。すなわち、医者が「医者である限りは、医者にとっての益を考え、命じるのではなく、病人にとっての益を考え、命じる」(*Rep.* 342d4-5)のであり、「船長であり支配する者である者は、船長にとっての益を考えて命じるのではなく、船乗りであり支配される者にとっての益を考えて命じる」(*Rep.* 342e2-4)ことになる。したがって、技術知のそして支配する者のもたらす益が向けられる先は、つまり上述の(A)と(B)の「それぞれ(*hekastōi*)」は、技術知の対象である「支配される者であり弱い者」(*Rep.* 342c12)になるのである。すなわち、

「[ソクラテス] どのような支配の地位にある者でも、支配する者である限りは、自分自身にとっての益を考えることも命じることもなく、むしろ支配される者にとっての、すなわち自分自身が技術知をはたらかせる(*dēmiourgēi*)対象にとっての益を考えて命じるのであり、そして、かのも

<sup>41</sup> *Rep.* 342a1-2では、技術知が「徳(*aretē*)」と同等に語られており、*Rep.* 342c11-d1では「知識(*epistēmē*)」と言いかえられ、それらの議論を医者や船長に関して展開している(*Rep.* 342d-e)。J.R.Bambrough, 'Plato's Political Analogies', in G.Vlastos (ed.) *Plato: A Collection of Critical Essays* vol. 2 (University of Notre Dame Press 1978; originally in *Philosophy, Politics, and Society*, P.Laslett (ed.) (Basil Blackwell 1956)) pp. 190-191.

の(=益)に目をむけて(prosekeino<sup>42</sup> blepōn)、かのもの(=技術知の対象)にとっての(ekeinōi)益と適することを考えて命じ、すべて語ることを語り、行うことを行うのである。」(*Rep.* 342e6-11)

ソクラテスの「厳密論」において、支配することと支配されることは同じ一つの「支配する」という技術知の働きの二つの側面として語られ、そこではトラシュマコス正義は「正反対へとひっくり返る」(*Rep.* 343a3)のである。

当然、トラシュマコスはこのようなソクラテスの「厳密論」を受け入れはしない。なぜなら、ソクラテスの「厳密論」にしたがえば、「羊飼いや牛飼いは羊や牛の善を考え、主人の善やかれら自身の善とは何か別のことに目をむけて(pros allo ti blepontās)羊や牛を肥らせ世話をする」(*Rep.* 343b1-4)ことになってしまうからである。確かにトラシュマコスにとっても、「国家において支配する者たちが、つまり真に支配している者たちのことだが、かれらが支配される者たちに対して考えることは、ちょうど人が羊に対して感じることと」(*Rep.* 343b5-6)同じではある。しかし、支配する者たちが「夜も昼も考えているのは、どうすれば自分自身が益を得るかというそのこと以外の」(*Rep.* 343b7-c1)何ものでもない。トラシュマコスの「厳密論」において、技術知の「何であるか」は技術知の「何かのために」によってではなく、その技術知の専門家にとっての「何かのために」によって語られるべきなのである。あるいは、技術知を用いる専門家にとっての「何かのために」が、その技術知の「何かのために」として語られるのである。なぜなら、羊飼いにあっての益が羊を飼うことの「何かのために」として語られ、その羊飼いの益が羊を飼う目的となり、いかに羊を飼うべきかを定めるからである。羊飼術は羊を肥らせ世話をする。トラシュマコスの「厳密論」においても、それは羊飼術の「何かのために」と語られるであろう。だが、羊飼いはたんに羊飼術の「何かのために」ではなく、羊飼いの「何かのために」というさらに上位の「何かのために」用いられる。羊飼術を用いるのは、たとえば羊飼いの主人からの報酬のためであるかも知れない。そして、主人から報酬を受けるのは、自分とその家族を養うためであるかも知

<sup>42</sup> Adam, *The Republic of Plato* (1902) p. 37 は、前述の「支配される者(tōi archomenōi)」と「自分自身が技術知をはたらかせる対象(hōi ān autos dēmiourgēi)」(及び最後の「かのものにとっての(ekeinōi)」も同様に)を中性ととり、この「かのもの(ekeino)」がそれらを指していると解釈している。岩波版全集(藤沢令夫訳)もAdamにしたがっている。しかし、省略されている「益(sumpheron)」(冠詞 to によって指示されている)を指していると考えた方が、素直な解釈であると思われる。

れない。さらにそれはというように、羊飼いの「何かのために」は無限に系列をなすか、循環に陥るか、あるいは何らかの最終の「何かのために」へと終極していくことになる。トラシュマコスによれば、それらの下位の「何かのために」は、技術知を用いる者たちを「幸福にする」(*Rep.* 343c8)のためにあると語られる。技術知の「何かのために」は、このような技術知の専門家の「何かのために」の連鎖の内に組み込まれ、技術知の専門家の「何かのために」によって語られるのである。

それゆえ、トラシュマコスは、支配することと支配されることを全く異なった出来事として語ることになる。なぜなら、トラシュマコスの「厳密論」にしたがうならば、一方は不正であることによって支配し、他方は支配されることによって正しくあるからである。「正義や正しいこととは本当は他人の益、すなわちより強い者であり支配する者の益であり、服従し奉仕する者自身の損害である」(*Rep.* 343c3-5)のに対し、「不正はその反対であり、真にお人好しで正しくある人びとを支配する」(*Rep.* 343c5-7)からである。不正であることと正しくあることとが異なるように、支配することと支配されることも異なるのである。不正と支配とが益によって結びつけられ、技術知の専門家は「より多くを得る大きな力のある者 (*ton megala dunamenon pleonexia*)」(*Rep.* 344a1)と置き換えられることになる。そのような力のある者こそ「幸せな人、祝福された人と呼ばれ」(*Rep.* 344b7-c1)、実際に「より強く、より自由で、より権勢のある」(*Rep.* 344c5)人だからである。「契約において」(*Rep.* 343d3-4)であれ、「国家との関係において」(*Rep.* 343d6-7)であれ、あるいは「独裁僭主」(*Rep.* 344a7)の場合であれ、現実にはそうなっている<sup>43</sup>。トラシュマコスはそう言い放つ。

このトラシュマコスの「厳密論」を、ポレマルコスの外的な因果性による叙述と比べるならば、両者はともに技術知の力を語ろうとはしているが、技術知の「何かのために」の語りかたにおいて際立った差異を示している。ポレマルコスの語りかたは経験的な熟練に達する思いなしを語ることはできても、わたしたちの行為を導く知を語り得なかった。それは、一連の事象の外に立ち、観察することによって得られた因果性の叙述だったからである。つねに回顧的にしか「何かのために」を特定できず、それゆえ、一連の事象をそれとして分節

<sup>43</sup> トラシュマコスは再び「事実そうある」という語りへと舞い戻るしかないのである。まさに言うだけ言って「トラシュマコスは立ち去るつもりでいた」(*Rep.* 344d1)のである。Cf. Bambrough, 'Plato's Political Analogies' (1956) p. 201.

する内的な契機を見いだすことができない語りかただったからである。このようなポレマルコス of の語りかたに対して、トラシュマコスの「厳密論」は技術知の「何かのために」を、技術知の専門家が抱く目的連鎖の内に組み込みむことによって、行為を導く知を語ろうとしている。

確かに、トラシュマコスの語る「幸福」への目的連鎖は無限に系列をなすかも知れず、あるいはたんなる循環に陥るだけかも知れない。しかし、わたしたちはみな「何かのために」生きている。しかも、トラシュマコスの言うように、報酬を目当てに、さらに言えば幸せになりたくて、さまざまな技術知を用いている。この現実がトラシュマコスの「幸福」への目的連鎖を支えている。トラシュマコスはこの現実を端的に「よく知っている」(*Rep.* 345e4)ことによって、その言説を語り得る。「事実そうある」と語るのではない。それがいかに異様な言説であろうと、あるいは日常的な事実と矛盾するように見えようと、事柄そのものを捉えていると専門家(＝トラシュマコス)によって判断される限り、専門家(＝トラシュマコス)は「本当はそうある」(*cf.* *Rep.* 343b5, c4, 6)と語り得るのである<sup>44</sup>。この現実の生こそが、正義を語るというトラシュマコスの営みを支えており、その語りの地平となっているのである。

### 3-3 「報酬獲得術」

ソクラテスとトラシュマコスは技術知の「何であるか」について、「正反対」の語りかたを示した。トラシュマコスが技術知の「何であるか」をその専門家の「何かのために」によって語ったのに対し、ソクラテスは技術知の「何であるか」を、そして専門家の「何であるか」も、技術知の「何かのために」によって語った。トラシュマコスが語る専門家の「何かのために」についてもまた、ソクラテスは正反対の語りかたによって語ることになる。すなわち、トラシュマコスが技術知の「何かのために」を幸福への目的連鎖の内に組み込み、専門家の「何かのために」として語ったのに対し、ソクラテスは専門家の「何かのために」を技術知の「何かのために」によって語ろうとする。ソクラテスは(A)「何か益があり」、(B)「技術知はそのこと(＝(A))のためにある」という「厳密論」の端緒を確認することから始める。しかし、技術知の「何かのために」を語るとは、ソクラテスの「厳密論」においても、トラシュマコスのそれと

<sup>44</sup> それゆえ、ソクラテスはトラシュマコスが「知っている」と主張することを知らず(*Rep.* 344e6-7)、また「信じもしなければ、思いもしない」(*Rep.* 345a3)と言いつ返すのである。

同様に、技術知の力を語ることに他ならない。なぜなら、技術知が「かのもの（技術知の対象）を支配し（archousi）、優越する（kratousi）」（*Rep.* 342c8-9）ことを前提する以上、ソクラテスが提示した技術知の対象についての益とは、技術知がその対象を支配する力によってもたらされることになるからである。

「〔ソクラテス〕技術知のそれぞれはその固有な益をわたしたちにもたらずのであり、決して共通の益をもたらずわけではない。たとえば、医術は健康を、船長の技術知は航海における安全を、そして他の技術知も、といったように。〔トラシュマコス〕その通り。〔ソクラテス〕そうすると、報酬獲得術が報酬を、ということになるのではないか。なぜなら、それがこれ（報酬獲得術）の力であるのだから。・・・いやしくも厳密に規定しようとするのであれば、もし誰かが船長としての技術知を働かせ、航海をすることが自分に益であるがゆえに（dia）健康になったとしても、そのことのために（heneka）その人を医者と呼ぶようなことは決してない」（*Rep.* 346a6-b6）

何らかの原因（dia）により健康になったとしても、その因果的な生成だけではそこに医術という技術知を認める理由（heneka）とはならない。たんなる因果的な生成とは異なる何かがあることになる。すなわち、技術知がわたしたちに技術知として現われ、それであるとわたしたちに語らせる〈何か〉がいま区別されようとしている。では、それらはなぜ、そしてどういう形で区別されるのか。ソクラテスの「厳密論」は技術知の力の異なりを語ることによって答えようとする。すなわち「その力（dunamin）が異なることによって、技術知のそれぞれは異なる」（*Rep.* 346a1-3）と。しかし、力を語ることによって、区別されることはない。確かに、医者は商売人ではなく、病人の世話をする者である。たとえば「治療をして報酬を得ても、医術を報酬獲得術と呼ぶこと」（*Rep.* 346b10-11）は決してない。だが、ソクラテスの「厳密論」が医術と報酬獲得術とを区別するのは、技術知がその「何かのために」へと向けて形作るさまざまな事象の連関の違いによってではなく、端的に健康と報酬という「何かのため」の違い、つまり外的に観察される結果の違いによるのである。すなわち「もし厳密に考察しなければならないとすれば、医術が健康を作り、報酬獲得術が報酬を作るのであり、また、建築術が家を作り、報酬獲得術がそれに随伴することによっ

て益を作りだす」(Rep. 346d2-5)からである。因果的な生成における原因であれ、それとは異なる〈何か〉が示す理由であれ、すべて「何かのために」として捉え、そこに力を見いだすことが可能である限り、技術知を語りだすことになる。それは、ソクラテスの「厳密論」が益という結果からさかのぼり、そこに捉えられる事象のまとまりを技術知の働きとして語る語りかただからである。

(A)「何か益がある」ということを見いだされたとき、(B)「技術知はそのこと(= (A))のためにある」が帰結するからである。しかも、技術知は(C)「技術知にとって、できるだけ完全であること以外の益をもたない」。すなわち、技術知は(A)「何か益がある」を終点(telos)とする一つの「全体」を形作り、自己完結することになる。換言すれば、(A)「何か益がある」と見いだされたならば、そこからさかのぼり、さまざまな事象の中から任意の事象の塊を切りだし、そこに何らかの連関を見いだすことになる。つまり、報酬という益が見いだされたならば、報酬へと至る諸事象を選び、そこに連関を見だし、報酬を獲得する技術知を語らざるを得なくなるのである。なぜなら、ソクラテスの「厳密論」は技術知の「何であるか」を技術知の「何かのために」によって語るがゆえに、技術知の「何であるか」を把握する内的な契機が欠落しているからである。それゆえ、技術知をそれとしてわたしたちに語らせる〈何か〉を語ろうとしても、たんなる因果的な生成と区別されることがないのである。

このように、ソクラテスの「厳密論」においては、健康も、安全も、家も、技術知のもたらす益としては、報酬と何ら区別されることはない。因果的な生成との質的な差異を〈何か〉として語ろうとしても、技術知の力の異なりに還元され消し去られてしまう。ソクラテスの「厳密論」は技術知の目的も、それを用いる者の動機や理由も、あるいは因果的な生成の(任意の地点における)原因さえも、すべて技術知の「何かのために」として語るからである。なぜなら、叙述の端緒は技術知の働きの結果である「益」であるが、その「益」を技術知の働きの結果として捉える、その技術知にとっての内的な契機を見いだすことができないからである。見方を変えるなら、何であれ一旦「益」が設定されてしまえば、観察によって諸事象を一つの全体へとまとめ、そこに連関を見いださざるを得なくなるからである。それがたとえトラシュマコスによる専門家の「何かのために」としての報酬であろうと、それを「何か益がある」とソクラテスは見なさざるを得ない。ソクラテスの「厳密論」とは、トラシュマコスのそれと同じく、後にアデイマントスが指摘するように、「正義と不正の力(ten

dunamin)」(Rep. 367a7)による語りかたでしかないのである。

ところで、報酬獲得術とは、このようなソクラテスの「厳密論」の歪みが凝固したものに他ならない。ソクラテスは「厳密論」にしたがう限り、あらゆる専門家が「報酬獲得術を合わせ用いることから」(Rep. 346c10)報酬を得ていると語ることになる。どのような技術知についてであれ、報酬獲得術が随伴し得るからである。とすれば、ある技術知の下での一つの全体をなしている連関が、また別の技術知(報酬獲得術)の下に置かれ、異なった一つの全体を形作ると語ることになる。たとえば、医術は健康という終点を目指し、その行為連関を形作るが、報酬獲得術はその医術が形作った行為連関を報酬を要求するための連関へと再編することになる。「無償で」(Rep. 346e1)医療を行う場合と「報酬を要求する」(cf. Rep. 347a1)場合とでは、医療の働きは同じであり得るが、報酬を要求するという側面からは、そこでの行為連関の意味づけは全く異なるのである。技術知を技術知として捉えることがその内的な連関によるのではなく、外的に観察される結果による限り、技術知を語ることにこのような歪みがつきまとうことになる。

したがって、報酬獲得術を技術知と語ることによって、ソクラテスの「厳密論」は技術知の専門家であることの意味を曇らせることになる<sup>45</sup>。なぜなら、報酬獲得術はあらゆる専門家によって「共通に(koinei)」(Rep. 346c6)用いられ、それ独自の働きを明示し得ないからである。報酬とはまさに「付け加わる」(Rep. 346d7)ものであり、報酬を得るためには何であれ他の技術知の働きを前提することになる。たとえば医療と家屋の建築とでは、そこに見いだされる報酬要求のための連関は全く異なり、そこに「報酬の獲得」(Rep. 346d2)のそれ独自の働きを認めることはできない。にもかかわらず、報酬獲得術を技術知と語り、そこに専門家を想定するのであれば、技術知の専門家であることが、すなわち「知がある」という事態が、その知を有している者にとっていかなる意味を持っているのかを語るができなくなる。技術知のみがあり、専門家が存在しないとすれば、なおさらである。このような歪みはソクラテスの「厳密論」にのみ生じているのではなく、トラシュマコスの「厳密論」も同様の歪みをはらんでいる。トラシュマコスの語る専門家は、かれにとっての「何かのた

<sup>45</sup> Cf. Bambrough, 'Plato's Political Analogies' (1956) p. 201, Dorter, 'Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue' (1974) pp. 33-34, Lycos, *Plato on Justice and Power* (1987) pp. 116-117, Woodruff, 'Plato's Early Theory of Knowledge' (1990) p. 98, Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) p. 143.

めに」を実現する際、専門家であることを必要としないからである。なぜなら、羊飼いの主人は羊飼いの働きによって、その益を得るからである (cf. *Rep.* 343b3-4)。羊飼いの主人は自分の益のため羊飼いを雇用するが、主人自身は羊飼術を体得する必要はないからである。だが、トラシュマコスにとって、羊飼いの主人は、羊飼術の使用に関して、羊飼い以上の存在であるはずである。なぜなら、羊飼術から得られる益は第一に主人の益であり、羊飼いはその分配に与るだけの存在だからである。ソクラテスの「厳密論」であれ、トラシュマコスのそれであれ、「厳密論」とは技術知を、そして技術知の専門家であることを厳密に語ると主張しながら、実のところ、歪んだ叙述しか示し得ない。それゆえ、ソクラテスは「厳密論」から離れ、「知がある」ことへの問いへと向かうことになる。

「厳密論」は報酬獲得術という歪みを帰結する。否、むしろ「厳密論」を徹底させることにより、ソクラテスはその歪みを白日の下に晒してみせたと言える。それは、ソクラテスが「厳密論」という技術知の力を語る語りかたを乗り越えるための不可欠の動きである。なぜなら、歪みを結晶化させて、はじめて突き破ることができるからである。そして、報酬がその突破口である。

「[ソクラテス] どのような技術知も支配も、自分のための益をもたらすものではなく、先にわたしたちが語っていたことを、すなわち支配される者にとっての益を、もたらし、命ずるのである。……こういったことのゆえに、誰もみずから進んで支配しようとはせず、……報酬を要求するのである。というのも、技術知によって立派に行為するであろう者は、決して自分のために最善を行うことも、また命じることもない、かれが技術知にしたがって命じている限りは。むしろ、支配される者のためにそうするのである。こういうことのために、支配しようとするであろう者に、報酬が与えられなければならない。それが金銭にせよ、名誉にせよ、あるいは、かれが支配しない場合には罰であるにせよ。」 (*Rep.* 346e3-347a6)

探求の場面は、罰をも報酬と語るこの一言により、大きく変化することになる。その唐突さは、傍らにいたグラウコンのつぎのような疑問を招く。「二つのものが報酬であることは分かりますが、罰とあなたが言うのはどんな罰なのですか。また、どうしてそれを報酬の一つと言うのか理解できません。」 (*Rep.*



347a7-9)と。このグラウコンの混迷の度を深めるかのように、ソクラテスは罰という報酬こそ「最も優れた人びとの報酬」(*Rep.* 347a10)なのであり、それは「みずからが支配しようとしなければ、より劣った者によって支配される」(*Rep.* 347c4-5)罰であると語る。グラウコンがこのような方向転換に戸惑うのも無理はない。なぜなら、罰を報酬と語るとは、報酬獲得術を帰結した「厳密論」とは真っ向から矛盾するからである。最も優れた人びとの報酬である罰は支配という技術知を働かせないからこそ生じるのであり、そこに報酬獲得術を「合わせ用いる」余地はないからである。しかも、方向転換は報酬ということばにのみ生じているのではない。実は、罰を報酬と語るとき、ソクラテスは既に「厳密に」語ることから離れている。すなわち、金銭や名誉は支配する者に与えられる報酬であるが、他方、罰は支配しない者に対する報酬である。にもかかわらず、ソクラテスはそれらを一括りに報酬と語っている<sup>46</sup>。この舌足らずとも言える報酬の語りかたは、ソクラテスの性急さや疎漏の現われではなく、むしろ「厳密に語ること」からの意図的な逸脱を示しているのである。ソクラテスは「厳密論」とは異なる地平における「益を」、『国家』篇の後の展開を予感させることばとともにこう語る。

「[ソクラテス]おそらく、もし善き人びとからなる国家ができたとしたら、ちょうど現在、支配することがそうであるように、支配しないことが争奪の的となることだろう。まさにそのときに、つぎのことが明らかになる。すなわち、本当は、真に支配する者とは、本来、みずからにとっての益を考えるのではなく、支配される者にとっての益を考えるのであるということだ。」(*Rep.* 347d2-6)

この短い引用の内に、「本当は(*toi onti*)」(*Rep.* 347d4-5)、「真に支配する者(*alēthinos apchōn*)」(*Rep.* 347d5)、「本来そうある(*pephuke*)」(*Rep.* 347d5)という、これまで「厳密論」を示唆してきた用語が、ちりばめられている。理想国家への言及(『国家』篇におけるそれへの最初の言及であるが)が示すように、それらの用語はソクラテスが「厳密論」にしたがっていることを示してい

<sup>46</sup> それゆえ、支配することの報酬があるとすれば、罰を受けないこととなる。しかし、たとえ罰という支配しない者に対する報酬を、罰を受けないという支配する者に与えられる報酬と言い換えたとしても、事情はあまり変わらない。なぜなら、その場合でも、報酬獲得術が支配することに随伴する必要は全くないからである。

るのではない。むしろ「善き人びとからなる国家」という語りの地平において、「厳密論」の内では歪んでしまったことが、歪まない形で語られ得ることを示唆している。ソクラテスはこの歪まない語りかたを求め、「厳密論」から離れようとしているのである。

ところで、トラシュマコスが論駁されたのであろうか。ソクラテスは報酬獲得術を語ることによって、支配することの「何かのために」が支配される者にとっての益であるとは言い得る。しかし、そのことは支配する者が得るであろう報酬という益を否定することはない。ソクラテスが徹底的に「厳密論」につきしたがうことによって示し得たのは、むしろ「厳密論」という力の叙述の歪みである。わたしたちの現実の生というトラシュマコスの叙述の地平そのものは、未だトラシュマコスの正義の基盤となっている<sup>47</sup>。たとえ正義の語りかたの一つが論破されたとしても、現実の生という正義を語る営みそのものを生みだし支えている地平がある限り、トラシュマコスはいくらでも新たな語りかたを紡ぎだし得る。実際、上述のソクラテスによる批判を目の当たりにしながら、トラシュマコスは平然としている<sup>48</sup>。しばしばトラシュマコスの正義の語りかたが一貫した主張ではなく、つぎつぎと変化していると研究者たちに批評されるのも<sup>49</sup>、こうした語りかたとその地平との関係のゆえである。ケパロスやポレマルコスの場合、語りかたの吟味は同時にその地平の吟味でもあったが、トラシュマコスの場合は語りかたの吟味とその地平の吟味とは切り離されている。なぜなら、トラシュマコスにとって、語りかたとはことばの問題でしかないが、その語りかたを生み出す地平はまさに事実の問題であり、現実に関わる生の

<sup>47</sup> Cf. A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford University Press 1960 (Midway reprint, The University of Chicago Press 1975)) pp. 275-278.

<sup>48</sup> 「いかにもわたしはそう主張しているし、なぜかということも既に述べた。」(*Rep.* 348c1)など、トラシュマコスの発言はグラウコン介入以後の対話においても、しばらくは以前と変わることはない。トラシュマコスの答えの様子が変化していくのは、*Rep.* 349d12にはじまる「術の類比」以降である。トラシュマコスの答えとされていることばは極端に短い、たんなる受け答えに限定されていく。このトラシュマコスとの対話が本来の対話の略述であること(*Rep.* 350c12-d2)を差し引いても、大きな変化がトラシュマコスに生じていることは、ソクラテスへの応答のことばから見て取れる。

<sup>49</sup> J.P. Maguire, 'Thrasymachus --- or Plato?' *Phronesis* vol. 16 (1971) pp. 142-163, Irwin, *Plato's Ethics* (1995) p. 378 n. 30. Cf. W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy* vol. III (Cambridge University Press 1969) pp. 88-97, Davis, 'The Arguments of Thrasymachus in the First Book of Plato's *Republic*' (1970) p. 424, Dorter, 'Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue' (1974) pp. 39-40, P.P. Nicholson, 'Unravelling Thrasymachus' Arguments in 'The *Republic*' ' *Phronesis* vol. 19 (1974) pp. 210-232, Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (1981) pp. 57-58, G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge University Press 1981) pp. 120-122, J.H. Quincey, 'Another Purpose for Plato, *Republic* I' *Hermes* vol. 109 (1981) pp. 301-314.

問題だったからである。トラシュマコスの正義の語りかたに整合性が欠如しているように見えようとも、その語りかたはつねに一つの根によって、すなわち現実の生という語りの地平によって支えられている。それゆえ、ソクラテスはたんに「厳密論」からの方向転換を行うだけではなく、同時にトラシュマコスの語りの地平をも論駁しなければならないのである。

### 3-4 正義を語る地平

ソクラテスとグラウコンとの間で「いまと同じように、互いに同意しながら考察する」(*Rep.* 348b3)ことが確認され<sup>50</sup>、「さあ、トラシュマコス、最初から (*ex archēs*) 答えてくれ」(*Rep.* 348b8-9)と探求の再出発が宣言される。しかし、何か新たな語りかたと地平が、ソクラテスの手元にあるわけではない。「厳密論」はもちろん、「慣習とされていることどもにしたがって (*kata nomizomena*) 語ること」(*Rep.* 348e8-9)や、「わたしたちがふつう正しくあることに帰してきたこと」(*Rep.* 349a1)から語ることもできない。力による語りかたも、慣習的な語りかたも、日常に広く開かれている語りかたも、正義を語る語りかたとはなり得ないからである。なぜなら、そこでは正義を問うこと自体が歪んでしまったからである。

そこで、対話は「正しくある (*to dikaion*) とは何であるか」(*Rep.* 354b4-5)ではなく、「それは悪徳であり無知であるのか、それとも知であり徳であるのか」(*Rep.* 354b6)という問いへ、そして「不正は正義よりも得になるのか」(*Rep.* 354b7-8)という問いへと、その探求の方向を変える。しかし、それら二つの問いはたんに正義の「いかにあるか」<sup>51</sup>を語ることに向けられているのではない。「正しくあることが知であり徳である」(*cf. Rep.* 350c10-11, 352b7-8)と語り、「不正は正義よりも得になることは決してない」(*Rep.* 354a8-9)と語ることとは、「正義が不正に対してどのようなにあるか」(*Rep.* 351a1-2)を問うことであり、たんに正義なるものの属性を語ることではない。もし何らかの語りかたを支える地平が前提されているのであれば、それらの問いは正義の属性を尋ねる問い

<sup>50</sup> グラウコンは、周知のように、第二巻において「グラウコンの挑戦」と呼ばれる議論を提出し、アデイマントスとともに『国家』篇の主要な対話相手となる役割を与えられている。当面の対話相手であるはずのトラシュマコスではなく、このグラウコンを相手に、議論の進行が語られることは、注目されるべきである。

<sup>51</sup> Adam, *The Republic of Plato* (1902) p. 61は *quid sit of Justice* (正義の何であるか) が *Rep.* 347e で捨て去られ、それ以降は *quale sit of Justice* (正義のいかにあるか) に関する三つの議論が占めることになることと分析している。

であったろう。なぜなら、前提されてる地平が、それ自身は問われないものとして、問いへの答えを与えてしまうからである。語りの地平が共有されるとき、問う人と答える人とはその地平を介して、問われている当の事柄の「何であるか」を了解してしまうからである。たとえば、理解不能に見える数字の羅列さえ、そこに一種の文法が地平として補われるならば、その「何であるか」は問われることなく、電子機器上のプログラムとして理解される。実際、わたしたちが円滑なコミュニケーションを享受し得るのも、そこに地平が共有されているからであり、わたしたちは事柄の「いかにあるか」のみを語ればよいからである。それは、問いと答えとが、問う人と答える人との間を越えて、直ちに架橋されてしまうからである。

しかしいま、ソクラテスとトラシュマコスとの間には、共有されるべき地平はない。トラシュマコスはみずからの語りの地平から答えを見いだそうとするであろうが、ソクラテスはそのトラシュマコスの語りの地平を受け入れはしないからである。相手の答えを了解させてしまうような地平を欠いたまま、対話が行われようとしている。そのような場面では、正義とは「何であるか」とも問い得ない。なぜなら、問われているところの当の、正義とはいかなるものであるかを了解させる地平が共有されていないからである。ソクラテスとトラシュマコスとの間にあるのは、ただ同じ言語で語るということだけである<sup>52</sup>。つまり、いかなることを正しくあると言うのか、すなわち何かを正しくあるとわたしたちに語らせる前述の、外的な因果性とは区別される何かが、いわば内的な意味の連関の契機となる〈何か〉が問われようとしているのである。また、それを問うことによって始めて、現実の生というトラシュマコスの地平を吟味することが可能になる。なぜなら、現実の生を知っているとトラシュマコスに語らせる、その〈何か〉を吟味することになるからである。

ところで、グラウコンの介入以降の議論の展開をめぐって、研究者たちはさまざまな疑問を呈してきた<sup>53</sup>。しかし、ソクラテスの傍白に示されているよう

<sup>52</sup> 本書第5章第3節、とくに3-2を参照のこと。

<sup>53</sup> Adam, *The Republic of Plato* (1902) p. 61, Adkins, *Merit and Responsibility* (1960) pp. 277-278, Cross & Woosley, *Plato's Republic* (1964) pp. 52-53, Bloom, *The Republic of Plato* (1968) pp. 335-337, Davis, 'The Arguments of Thrasymachus in the First Book of Plato's *Republic*' (1970) pp. 429-432, Dorter, 'Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue' (1974) pp. 39-40, Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (1981) pp. 51-52, Lycos, *Plato on Justice and Power* (1987) pp. 121-136, Reeve, *Philosopher-Kings* (1988) pp. 19-24, Irwin, *Plato's Ethics* (1995) pp. 178-180, 378 n. 34.

に、トラシュマコスとの対話は、とりわけグラウコンの介入以降は、たんにその概要の報告に過ぎないことが強調されている<sup>54</sup>。したがって、探求の再出発に際して、わたしたちが注目すべきこととは細かな論の構成ではなく、むしろ論の展開である。細かな論証は省かれていると考えられるからには、研究者たちが指摘するような細かな論証の不備は問題とはなり得ないからである。

さて、「正しい人は相似た人をしのごう (pleonektei) とはしないが、相似ぬ人にはそうする。だが、不正な人は相似た人をも、相似ぬ人をもしのごうとする」(Rep. 349c11-d1)。対話はこの正しい人と不正な人との対比を確認した後、「正義は悪徳であり無知であるのか、それとも知であり徳であるのか」という第一の問いへと向かう。知のある人の在りかたが、「術の類比」によって問われていく<sup>55</sup>。すなわち、「音楽の心得のある人は、豎琴を調整するとき、絃を締めたり弛めたりすることにおいて、(同じく)音楽の心得のある人をしのごうとしたり、そうすることを当然だと考えるように思われるか。」(Rep. 349e10-13)と。つぎに医者について、そして知識のあるすべての人について問いが重ねられ、知識のない人との対比を通じて、「正しい人はよい、知恵のある人であり、不正な人は無知で悪しき人である」(Rep. 350c10-11)と語られることになる。ソクラテスはトラシュマコスとの同意を重ねながら、「知がある」という事態が語られる場を見定めようとしている。知恵のある人は、その行為の斉一性によって、「知がある」と語られる、と。なぜなら、知恵のある人は「同一の行為に関しては、自分と相似た人と同じことを選ぼうとする」(Rep. 350a9)からであり、行為にそのような斉一性を認めるとき、わたしたちはその人に「知がある」と語るからである。

したがって、「正義は不正に対してどのようにあるか」(Rep. 351a1-2)は、すなわちトラシュマコスの主張する不正の力に対する論駁は、いまや「容易に」

<sup>54</sup> たとえば、「さて、トラシュマコスはこれらすべてに同意はしたが、ぼくがいますらすらと話しているように順調に進んだわけではない。引き延ばしたりして、かろうじて同意してくれたのだ」(Rep. 350c12-d1)というソクラテスの傍白は、たんに第一の議論の終了を告げているのではない。むしろ、この第一の議論を含めて、いま報告されている探求には詳細な議論の過程が省略されているということを、わたしたち読者に告げているのである。トラシュマコスとの対話全体が、このような性質を有していることは、対話の要所要所の傍白によって示唆されている。たとえば、「最後には、承知した」(Rep. 338a8)、「この点については、辛うじて承認した」(Rep. 342c10)、「これらに関しては抵抗を試みたが、最後には同意した」(Rep. 342d2-3)、「辛うじて承認した」(Rep. 342e5)など。また、対話を聞いていた人びとのことばは、多くの場合省略されている。Rep. 336b1-6, 338a4-8, 344d3-5 参照。ポレマルコスとクレイトポンの会話、およびグラウコンの介入があえて対話の中に組み込まれているという点は注意されるべきであろう。

<sup>55</sup> Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) p. 145.

(*Rep.* 351a4)導きだせる。なぜなら、「不正は無知なのだから」(*Rep.* 351a3-5)。しかし、探求はその易き道ではなく、より険しい道をとることとなる。なぜなら、論駁それ自体が目的ではなく、むしろ知を有する人にとって「知がある」とはどういうことかを語ることを求めようとしているからである。対話は、正義を「何かを目的として(*epi ti*)・・・何事かをなさしめる力がある(*praxai*・・・*ti dunasthai*)」(*Rep.* 351c9-10)こととして語ることへと動いていく。国家、盗賊、自由人の集団、奴隷の集団、そして、一個人において、目的に向けて行為を形作る力が問われ、「かれら(不正な人びと)の内に何かしらの正義が存していることは明らかであり、その正義が、かれらが人びとに不正を働こうとしていたとき、同時にお互いに対してまでは不正を働かせなかった」(*Rep.* 352c4-6)という、正義が不正行為を可能とするといったパラドクシカルにさえ見える帰結を導くことになる<sup>56</sup>。

確かに「知がある」ことは斉一な行為を生みだす。しかし、その斉一性は、外的な因果性のもつ必然性によるのではない。音楽の専門家はたんに外的な必然性によって、その働きを発揮するわけではないからである。またそれは、知ある人たちの「選択しようとする事(ethelēin haireisthai)」(*Rep.* 350a7-8)を行為の端緒として、外的な出来事の連関の内にそのまま組み込むことでもない。知ある人たちが斉一な行為を生みだすと語るとは、たんにかれらが欲することであるならばつねにその通りにあると語ることではないからである。「知がある」ことを斉一な行為の原因であると語るのは、知ある人たちの内に目的へと向けて行為を形作る力があると認めるからである。行為の主体に「内在する」<sup>57</sup>力を認めるがゆえに、わたしたちは行為の成立を語っている。しかも、その力の内在を、ソクラテスはトラシュマコスとともに、国家に代表されるような共同体の在りかたと人としての在りかたが正義において重ねあわされる場面において、確認しようとしているのである。

ここで、対話は第二の問い「不正は正義よりも得になるのか」へ向い、新たな展開を見せる。ソクラテスは目的に向けて何事かをなすことを、働きとして語ろうと試みる。すなわち、「ただそれによってのみ行い得るような、あるいはそれによって最もよく行い得るような、働き(*ergon*)」(*Rep.* 352e3)を語ろうと

<sup>56</sup> 知と存在が重ねあわされるのであれば、不正行為の、行為としての「ある」を支えるのも、当然正義であることになるからである。

<sup>57</sup> 力が「内在する」(*eneimi*の派生形 *Rep.* 351d9, 352a5, c4, *eggignomai*の派生形 *Rep.* 351d10, e3, 6, 10)ことは、*Rep.* 352c4を除いて(本文中に引用したように、それは正義の内在を語っている)不正との関わりで用いられている。

するのである。馬や、目や、耳や、刈込み鎌など、これらすべての働きを、働きとして語る場を拓こうとしている。たんにわたしたちがどのように語るかを問うているのではなく、むしろ新たな語りかたを生み出そうとしている<sup>58</sup>。ソクラテスが挙げる例は動物、身体の部分、そして道具へと、次第に物理的な必然性により多くしたがう事例へと、つまり因果的な生成の色彩をより強く帯びる事柄へと移り変わっている。そして「他のすべてのものも同じことわりの内に(eis ton auton logon)」(*Rep.* 353d1)、すなわち「働きを発揮するものは、その固有な徳によって、その働きを立派に働かせるが、他方、悪徳によっては拙劣にする」(*Rep.* 353c6-7)ということわりの内に「措定」(*Rep.* 353d1)されることになる。語られる事例はここで一変する。ソクラテスは魂の働きを問うことへと動いていく。「配慮すること、支配すること、思案すること」(*Rep.* 353d4-5)、そして「生きること」(*Rep.* 353d9)という因果的な生成によっては捉え切れない働きが挙げられることになる。それらはむしろ、上述の「選択しようとする事柄」の働きであり、目的に向けて行為を形作る力の働きである。まさに、因果的な生成とは区別される事例へと、働きを語る場は変化しているのである。

ソクラテスはこれら二種の働きとともに、それらが何であることを問うことなく(cf. *Rep.* 353c5)徳として語る。すなわち、因果的な生成とそれとは区別される上述の〈何か〉との重なりにおいて、徳を語ろうとするのである。「正義を魂の徳」(*Rep.* 353e7-8)として語ることは、これら二種の働きの重なりを語ろうとすることでもある。もしそれらの区別をなし得ないならば、その語りは「厳密論」へと墮して行くことになる。その帰結を、わたしたちは既に見ている。また、もしその重なりを見いだせないならば、外的な因果性と内的な意味の連関は分裂し、「知がある」ことと人の在りかたとを切り離して語ることになる。いずれの道を歩もうと、そこに「知がある」ことがその知を有する人にとって、いかなる事態なのかを明らかにすることはない。かと言って、たんに人の在りかたを称揚しても、あるいは伝統的な知を呼び起こそうとしても、そこに重なりは見いだされないであろう。前者はケパロスの正義へ至り、後者はポレマルコスの子の正義の亜流を生み出すからである。ソクラテスは因果的な生成と内的な意味の連関との重なりに、正義という徳を語ろうとしているのである。

<sup>58</sup> それゆえ、トラシュマコス是最初、*Rep.* 352e3の働きの規定を理解できないのである(*Rep.* 352e4)。

しかし、このソクラテスの試みはその語りを支える基盤を欠いている。ソクラテスがトラシュマコスと同意を積み重ねることを通じて、紡ぎだした語りかただからである。というのも、語りかたの吟味により正義を問い語ることのうちに潜む歪みが明らかにされたとしても、それだけでは上述の重なりを語ることはできないからである。なぜなら、正義の何であるかを問うことなしに正義を語ろうとするとき、そこには現実の生のような、歪みを含んだ語りかたを生みだす地平が入り込もうとする危険に晒されるからである。実際、ソクラテスはつぎのように述べて、『国家』篇第一巻を閉じることになる。

「〔ソクラテス〕こうして、討論の結果ぼくがいま得たものはといえば、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分かっているなければ、それが徳の一種であるかないか、それをもっている人が幸福であるかないかといったことは、どうていわかりっこないだろうからね。」(Rep. 354b9-c3)

それゆえ、この徳の探求の起点となる疑問を呈したグラウコンによって、叙述の基盤となる「善き人びとからなる国家」の建設が要請されることになるのである(Rep. 3547a1-c8)。しかも、それは、人の在りかたと国家に代表されるような共同体の在りかたの重なりに見いだされなければならない。なぜなら、「善き人びとからなる国家」であっても、それが人の在りかたから切り離されるならば、徳という人の在りかたとしての知の語りかたを支え得ないからである<sup>59</sup>。そして同時に、正義を語る語りの地平がたんなる個人としての人の在りかたではないからこそ、ケパロスの正義の地平は尊重されつつも<sup>60</sup>、退けられたのである。それゆえ、『国家』篇第二巻以降において、正義を語るという営みの地平は、魂と国家との類比によって求められることになるのである。正義を人間の徳として問うことは、二種の働きの重なりと二種の在りかたの重なりという、二重の重なりが交わる場を見いだそうとすることなのである。

<sup>59</sup> Cf. 荻野弘之「正義の外にあるもの—プラトン『国家』における「正義と幸福」の視点—」哲学会編『哲学雑誌 正義と幸福』第109巻第781号(1994) pp. 26-27, 31.

<sup>60</sup> ケパロスが語る神々や冥界の話は、対話者たちがアポリアに直面してはじめて正義を語る場としての位置を得るからである。たとえば、『ゴルギアス』篇末尾の死後の審判や『メノン』篇の想起をめぐる神職にある人びとのお話のように。少なくとも、神々をめぐる語られる得である敬虔はケパロスのように己の徳として誇られるべきものではなく、むしろアポリアに陥り、自己の無知を知り、神に対してへりくだることのうちにあるからである。



## 結び

ケパロス、ポレマルコス、トラシュマコスという対話相手の変化はたんに正義の語りかたの変化ではなく、その語りかたを支える地平の変化でもあった。個人の生、伝統的な生、現実の生と移り変わり、ついには語るという営みそのことの吟味にまで至っている。それは、対話者の語るという営みの背景であり、かつその言論を生み支えている地平を、一旦棚上げにしようとする試みでもある。というのも、語るという営みの地平を共有するとき、その地平は叙述の背後に隠れ、吟味されることなく前提されてしまうからでもある<sup>61</sup>。それゆえ、探求の外部に想定される、そのような叙述の基盤を対話相手と共有することなく、ソクラテスは正義の新たな語りかたを生みだそうとしている。「互いに同意しながら」徹底的に吟味を行うソクラテスの対話がそれを可能にしたと言える<sup>62</sup>。

ところで、ソクラテスによる正義の新たな語りかたへの展望はトラシュマコスとの同意の上に築かれたのであって、誰かれにそのまま受け入れられるものではない。だが、正義の新たな語りかたは、どこからか秘密に調達される知によって保証されるものではない。むしろ、アポリアを介してのみ、その新たな地平は可能となるはずである。

<sup>61</sup> 術の類比が一見捨て去られるように見えるのも、それが類比である限り、何らかの地平を前提してしまうことがあるからではないだろうか。Cf. Reeve, *Philosopher-Kings* (1988) p. 20, Irwin, *Plato's Ethics* (1995) p. 8, Roochnik, *Of Art and Wisdom* (1996) pp. 132-133, 146-150.

<sup>62</sup> 本書第5章参照のこと。ソクラテスの対話は同意と名指しによって織りなされており、それら以外に対話を基礎づけるような基盤を必要としていない。また、そうであるからこそ、徳を語るという営みの基盤となる「善き人びとからなる国家」という地平を、何かさらなる基礎づけなしに探求し得るのである。『国家』篇の中心巻がプラトンの独自の思想であるとしても、それを語り得るにはソクラテスの対話法が必要であり、それゆえソクラテスが主たる対話者とされているのではないだろうか。他方、たとえば『ティマイオス』篇の「もっともな語り(eikos logos)」や『法律』篇の「次善の国制」の語りとしてはソクラテスの対話法はふさわしくなく、したがってソクラテスにそれらを語らせることがなかったのではないだろうか。

## 第5章 アポリアの意味

ソクラテスとその対話相手との探求は問いをもって開始される。端緒となる問いとそれへの答え、そしてアポリア、さらにそのアポリアからの問いという運動が、ソクラテスの行う探求のすべてである。すなわち、ソクラテス的と呼ばれる対話篇に描かれている探求はすべてアポリアに陥る。このアポリアに陥るという事態を探求という営みの一局面として、しかも必須の局面として読み解くことがない限り、ソクラテスの対話を探求として理解することにはならない。『メノン』篇においてソクラテスはその探求の在りかたを、とくにアポリアという事態にそくして、対話相手と考察しようとしている<sup>1</sup>。本章の目的はこの『メノン』篇の考察の内実を明らかにすることにある。そこでまず、ソクラテスの探求の端緒となる問いとはどのようなものであるかを確認し、「探求の範型」(*Men.* 74b6-77a1)を分析する(第1節)。さらに、対話相手のメノンに対する論駁を通じて、ソクラテスの「対話法」における「名指し」と「同意」がいかなるものであるのかを確認する(第2節)。その上で、ソクラテスの探求の雛形とも言える「想起の実験」を考察し、そこにアポリアが探求のたんなる失敗ではなく、むしろ挫折であるアポリアを通してのみ「想起」があり得ることを明らかにする(第3節)。

### 第1節 探求の端緒 — 「よく」「正しく」という副詞が描きとるもの —

#### 1-1 メノンの問い

「はたして徳は教えられ得るのだろうか、こういう問題にあなたは答えられますか、ソクラテス。」<sup>2</sup> (*Men.* 70a1-2)。

これが対話篇の冒頭を飾るメノンの問いである。しかし、この問いは探求の端緒とはなり得ない。少なくともそれはソクラテスの探求の端緒ではない。この問いは何らかの思いなしがメノンにあり、その思いなしが問いの前提となっていることを予想させるからである。実際、「徳とは何であるのか」(*Men.* 71d5)を「語ることは難しいことではない」(*Men.* 71e1)と、メノンはその思いなしを語ってみせている。冒頭の問いを導いたメノンの思いなしを、ソクラテスは弁論家のソフィスト・ゴルギアス<sup>3</sup>の「知恵に魅了された」(*Men.* 70b4)

<sup>1</sup> 模範的な「何であるか」の問い、想起説、そして仮設法という対話篇の構成は、『メノン』篇における探求についての方法論的自覚の高さを示している。

<sup>2</sup> 岩波プラトン全集の藤沢令夫訳を、論述の都合により一部改変して、使用させていただいた。

<sup>3</sup> ゴルギアスは徳の教師とはされておらず(*Men.* 95b6-c6, cf. 91b3-5)、ソフィストをみずから名乗ったプロタゴラスとの対比もこの対話篇の状況設定の一つと考えることもできる。が、いまはその点について考察することを控え、あえて「弁論家のソフィスト」というあいまいな表現を使

結果であると指摘する。

「〔ソクラテス〕きみたちを（知恵について）そのようにした原因は、ゴルギアスだね。・・・とりわけ、かれがきみたちに植えつけたのは、誰かが何かを問うたとき、いかにもそのことを知っている人らしく、臆せず堂々と答えるという習慣だ。」(*Men.* 70b2-c1)

徳がどのようなものを問うメノンの問いはこのような問答の習慣にしたがって発せられたのであり、そこに前提されている思いなしは「かの人（ゴルギアス）のそれに他ならない」(*Men.* 71d2)。つまり、メノンの問いはソクラテスのそれとは異なった探求の端緒であるがゆえに退けられるのである<sup>4</sup>。

ところで、ゴルギアスの知恵とはいかなるものなのだろうか。「徳とは何であるのか」とソクラテスに問われ、メノンはゴルギアスから学んだように「いかにもそのことを知っている人らしく、臆せず堂々と答え」ている。ゴルギアスが「ギリシャ人のうちで誰でもものぞむ者に、何でも好きなことを尋ねさせ、誰に対しても答える」(*Men.* 70c1-2)ように、メノンもまた「おのぞみとあれば」(*Men.* 71e2, 5, 9)とさまざまな徳を語り、「徳が何であるかを言うことで行きづまることはない(ouk aporia)」(*Men.* 72a1-2)と胸を張る。なぜ行きづまることはないのか。その理由を、メノンはつぎのように語る。

「〔メノン〕それぞれの活動と年齢に応じて、それぞれの働きのために、わたしたちのそれぞれには徳があるからです」(*Men.* 72a2-4)

この定式の「それぞれ」に、たとえば「男」という語を入れるならば、「男の活動とその年齢に応じて、男の働きをなすために、男の徳がある」といった文を得ることができる。そして、女、子ども、老人などの働きとは区別される何らかの働きを提示するとき、男の徳についての答えが完成する。メノンは「友にはよくしてやり、敵には害をなす」(*Men.* 71e4)あるいは「(女は)家の中のことを守り、男に服従する」(*Men.* 71e7)という一般に流布した言説<sup>5</sup>を基に、男の徳そして女の徳をつぎつぎと導く。上述の定式を世間の常識

用した。

<sup>4</sup> 田中享英「「何であるか」の知—『メノン』と『分析論後書』—」(『北海道大学 文学部紀要』48/1:通巻98号,1999) p. 9 参照。Cf. González, *Dialectic and Dialogue* (Northwestern U. P. 1998) p. 154.

<sup>5</sup> Cf. Aristotle, *Politica*, 1260a20-28, R. S. Bluck, *Plato's Meno* (Cambridge U. P. 1961) p. 201, 217-218.

にあわせて用いることによって、メノンは「いかにもそのことを知っている人らしく」堂々と徳の何であるかを答えることができるのである。

しかし、このようなメノンの答えは直ちに退けられる。なぜなら、「一つの徳を探していたのに」(*Men.* 72a7)メノンが語る徳は「蜜蜂のように群れをなしている」(*Men.* 72a7-8)からである。それは、メノンの答え方ではたとえばさまざまな種類の蜜蜂を「蜜蜂であるということによって」(*Men.* 72b4-5)ではなく「何か他のことによって、たとえば美しさや大きさ」(*Men.* 72b5-6)などによって分類しているからである。しかし、ソクラテスが問うているのは、「そのことによってすべての蜜蜂が少しも異ならず、同じであることになる、それを何であると主張するのか」(*Men.* 72c2-3)という問いなのである。

他方、メノンは蜜蜂についてその「あるということ (ousia)」(cf. *Men.* 72b1)を答えることができると考えている。しかし、メノンが答えうると考えるのはソクラテスの問いを理解したからではなく、蜜蜂の「何であるか」をあらかじめ知っていると思い込んでいるからである。それゆえ、ソクラテスが「徳についても同様である」(*Men.* 72c6)と語りだすとき、メノンの理解は停止することになる。

「[ソクラテス] たとえ多くの、さまざまな種類のものがあるとしても、少なくともある一つの、それによってこそ徳であるということになる同じかたち(eidos)をすべての徳は有しており、答える人はこのかたちに目をむけて、まさに徳であるところのそれを問う人に明らかにするのがもっともなことだろう。ぼくの言っていることがわからないかね。 [メノン] わかるような気がします、でも、思うようには問われていることを掴めていません。」(*Men.* 72c6-d3)

メノンがしたがう世間の常識は、蜜蜂は蜜蜂であるという点ではみな同じだけれども、徳については「男には男の徳があり、女やその他のものたちにはまた別の徳がある」(*Men.* 72d5-6)と告げている。たとえソクラテスが「健康や、大きさや、強さや、そういったものについて」(*Men.* 72d6-7)「どこであれ同じかたちがあり」(*Men.* 72d8)、その「同じかたちによって」(*Men.* 72e5)そうあるのではないかと問いを重ねようともである。実際、ソクラテスがふたたび徳について問うたとき、メノンははっきりとその違いを口にする。

「[ソクラテス] 徳は、徳であるという点で、子どものなかであろうと老人のなかであろうと、女のなかであろうと男のなかであろうと、何か少しでも異なっているのだろうか。 [メノン] どうもわたしには、ソクラテス、なんだかこの場合にはも

う、これまでの他のものとは同じようではないと思えるのですが。」(Men. 73a1-5)

メノンはつねに自分の思いなしを基に「少なくともこのわたしには」と異議を唱えることができる。しかも、その思いなしが一般に流布した言説に基づいたものであるがゆえに「人びともまた同様に思っている」とさえ言い得る。メノンの思いなしは私秘的であるがゆえの特権性と、一般的な言説に則っていることによる公共性の、両者を享受するのである。そこで、ソクラテスは問いの矛先をかえ、徳を語るメノンのことばの吟味へとむかう。なぜなら、問いに答えて何かを語ることは、その問いに呼応することにおいてすでに、私秘的に思いなすことを越え出てしまっており、そこには問いと答えを織りなすメノン自身の語り(cf. Men. 71d5)が露れ出るからである。だが、このメノンの語りの吟味への転換に考察を進める前に、ソクラテスの「何であるか」と「どのようなであるか」の問いについての説明を簡単にではあれ見ておく必要がある。というのも、これら二つ問いの違いをとり損なうところに、メノンの居場所があるからである。

#### 1-2 「何であるか」と「どのようなであるか」

対話篇冒頭の、「徳が教えられるか」と問うメノンに対して、ソクラテスは興味深い喩えを使って応えている。ソクラテスは自分自身が「徳についてぜんぜん何も知らない」(Men. 71b3)ことを表明したうえで、

「〔ソクラテス〕あるひとつのものが何であるか(ti estin)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(hopoion ge ti)を、どうしてぼくが知ることができよう。」(Men. 71b3-4)

と述べている。この「何であるか」と「どのようなであるか」という対に、ソクラテスはさまざまな対を重ねていく。「何であるか」を知ることと「どのような性質のものであるか」を知ることとはそもそも「徳の何であるか」を知ることと「徳が教えられるかどうか」を知ることの対に重ねられていたのだが、そこにさらに「メノンとは何ものであるか」を知ることと「メノンが美しいかどうか」を知ることが重ねられる。ソクラテスはこの三番目の対の場面に訴えることによって、「どのようなであるかを知ること」が「何であるかを知ること」の十分条件であり、「何であるかを知ること」は「どのようなであるかを知ること」の必要条件であることを、それゆえまず「徳とは何であるか」が問われるべきであることを認めるよう求めているように見える。

確かに「メノンとは何ものであるか」と「メノンは美しいか」という対はとてもわかりやすい。わたしたちの経験に照らして考えることができるからである。しかし、そのようなわかりやすさのゆえに、ソクラテスがこの三番目の対によって「何であるか」と「どのようなであるか」という対の何を明らかにしているのか、という肝心の点についてはそれほど明白なわけではない。たとえば、「メノンとは何ものであるか」と「メノンは美しいか」という対が、どれほどの射程をもった比喩なのかという点においても、いくつかの見方が可能である。のちにソクラテスがメノンに語る「想起説」からすれば、この対は「知」については無効な比喩であることになるだろう。というのも、メノンを前世において見知っており、この世においてメノンを想起するなどという「知」はありそうもないからである<sup>6</sup>。他方、「メノンとは何ものであるか」を知ることと対話篇の後半において提示される「ラリサという土地へ行く道」を知ることとを重ね合わせて、これらの比喩が「想起の結果」としての知の本性を示していると考えられる研究者もいる<sup>7</sup>。ソクラテスが重ねた三つの対については慎重に考えてみる必要がある。

そもそも、どのような点で三番目の対は「何であるか」と「どのようなであるか」という対と重なっているのであろうか。たとえば、それらが対になっているのは、その知の対象となる事柄が本質と属性というように対照的な性格をしているからなのか。あるいは、知の対象がどのような性格であるかに依存するような対ではなく、むしろ理解と知覚とともいうようなその知の在りかたの点において対照的なものであろうか。これらの三つ対にさらに重ねられる、つぎの四番目の対は、一見したところでは、前者を示している。

「〔ソクラテス〕蜜蜂にはいろいろたくさんの種類があつて、それらは互いに異なつたものであるというのは、それらが「蜜蜂であるという点において」(toī melittas einai) そうなのだと、きみは主張するのかね。それとも、その点では、それらは互いにすこしも異なるものではなくて、何か他の点、たとえば美しさとか、大きさとか、その他そういった何らかの点で異なっているのかね。」(Men. 72b3-6)

ここを読む限りでは、蜜蜂の「あるということ(ousias)について」(Men. 72b1)とは、美しさや大きさなどの性質とは異なり、蜜蜂の本質的な特性を示唆している、そのように

<sup>6</sup> 加藤信朗『初期プラトン哲学』(東京大学出版会 1988) p. 200 参照。

<sup>7</sup> J. T. Bedu-Addo, 'Sense -Experience and Recollection in Plato's *Meno*', *American Journal of Philology* 104 (1983) pp. 233-234. なお、「ラリサへの道」との重ねあわせについては、次註も参照のこと。 Cf. F. J. González, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (1998) pp. 156-165 および p. 331 n. 8.

解釈したくなる。実際、この蜜蜂についての対は、「メノンとは何ものであるか」と「メノンは美しいか」という対にうまく重なっているように見える。しかも、この蜜蜂の例を踏まえて、ソクラテスがつぎのように述べるとき、「何であるか」と「どのようなであるか」という対は「本質的特性と付帯的性質」なのだと確信するかもしれない<sup>8</sup>。

「〔ソクラテス〕たとえその数が多く、いろいろの種類のものであるとしても、少なくともある一つの、それによってこそ徳であるということになる同じかたち(eidos)をすべての徳は有しており、答える人はこのかたちに目を向けて、まさに徳であるところのそれを問う人に明らかにするのがもっともなことだろう。」(Men. 72c6-d1)

しかし、「本質的特性」という解釈は、ソクラテスが徳と並べて、「健康とか、大きさとか、強さとかいったものについて」(Men. 72d6)語りだすとき、すぐにつまづくことになる。というのも、「何であるか」の問いにおいて問われた「同じかたち」が、そういったことどもについても問われうるからである。

「〔ソクラテス〕男の中にあろうと、他の何者の中にあろうと、いやしくも健康であるかぎりには、いずれの場合にもそこには同じかたち(tauton pantachou eidos)があるのだろうか。〔メノン〕健康なら、男の健康も、女の健康も同じだと思います。〔ソクラテス〕大きさや強さも、そうではないかね。ある女が強い場合、同じかたち(tōi autoi eidei)によって、すなわち同じ強さによってその女は強いのではないだろうか。つまり、わたしはつぎのことを「同じ・・・によって(tēi autēi)」と言っている。「強くある」という点では、強さは男のうちにあろうと、女のうちにあろうと、何ら違いはない、ということだ。」(Men. 72d8-e7)

蜜蜂の例において蜜蜂の「あるということ(ousia)」とは異なるものとされた「大きさ」が、いまや徳と同じように、その「何であるか」を問うことができるものとして語られている。「何であるか」と「どのようなであるか」という対は、たんにその問いの対象によって対比されているのではないことになる。それでもなお、上述の引用箇所について、「大きさ」についてその本質的特性を問うのが「何であるか」の問いであると主張されるかもしれない。確かにこのように主張することは可能であろう。しかし、そのような主張は「何であるか」と「どのようなであるか」の対を説明したことにはならない。というのも、「ど

<sup>8</sup> Cf. 天野正幸『イデアとエピステーメー』(1998) pp. 108-110.

のようであるか」の問いが付帯的な性質を問うているとは限らないからである。「どのようであるか」の問いが付帯的な性質を問うていると見たのはそれが美しさや大きさについての問いと見なされたからであるが、いまやそうした大きさについて「何であるか」の問いが問われうることが明らかになっているからである。「何であるか」と「どのようであるか」の対は、少なくとも本質的特性と付帯的な性質というような対ではないのである。

では、理解と知覚というような知の在りかたの点での対なのであろうか。そうだとすれば、「同じ・・・によって (tēi autēi)」 (*Men.* 72e5) という与格によって示される「同じかたち (eidos)」を問うことはどのような意味をもちうるのだろうか。この「同じかたち」の把握を理解という知の在りかたに結びつけるならば、さきの「本質的特性と付帯的な性質」という対と結局のところ重なってしまうであろう。それゆえ、知の対象を問わず、ただ知の在りかたとして「何であるか」と「どのようであるか」の対を捉えようとする事にも困難があることになる。

このように「知」という観点からソクラテスの語る二つの問いの対を捉えようとするとき、そこには無理が生じる。というのも、「何であるか」と「どのようであるか」をめぐるそもそもの喩えが否定形で述べられていることが、見落とされているからである。すなわち、ソクラテスの喩えは「知っている」ことについての議論ではないのである。つまり、ソクラテスが「メノンとは誰であるか」という問いと「メノンは美しいか」という問いとを対比して明らかにしようとしたのは、知の獲得の順序でもなければ、普遍的で抽象的な知や見知りによる知といった知の在りかたなどでもない。確かに、ソクラテスの説明した事柄について、対偶をとることによって、「知っている」ことをめぐる含意を取り出すことは論理的には妥当なことであろう<sup>9</sup>。しかし、ここでは退けられるべきである。ソクラテスは知の欠如について語り、問いを投げかけているのであって、知の獲得の順序やさまざまな知の階梯性や種別を示唆しようとしているのではないからである。ソクラテスは二つの「知らない」ことの落差を説明しているのである。メノンとは誰であるかを知ら

<sup>9</sup> たとえば Bedu-Addo は二つの「知」の異なりが「gignōskein」と「oida」というギリシャ語の違いとして現れていると主張している。Bedu-Addo は Bluck とともに、「gignōskein」は「対象」を知っている（すなわち「メノンを知っている」）という意味で使われるのに対して、「oida（および、その不定形の eidenai）」はそのようにも使われるが、何かが事実であるということを知っている（たとえば「メノンは美しいという事実を知っている」）という意味で大抵は使用されると主張している。Bedu-Addo, 'Sense -Experience and Recollection in Plato's *Meno*' (1983) pp. 230-233 および n. 12, Bluck, Plato's *Meno*, (1964) pp. 213-214. Bedu-Addo はさらに「何かが事実であると知っているということを主張することは、その主張がなされている当の対象との見知り (acquaintance) を含意する」(232) と論じ、非感覚的な実在との見知りこそプラトンが『メノン』篇において「知」として描いているものだ と主張することになる。しかし、二つの「知」の異なりは不知において語られている。したがって、少なくとも、この対比に「ウリサへの道」の知を重ねることによって、『メノン』篇において「非感覚的な実在との見知り」が知とされていると推定されるべきではない。なお、本章註 47 参照。



ないという不知がメノンが美しいかどうかという事実についての不知とは違うものであり、しかも後者よりも基本的な不知であると語っているのである<sup>10</sup>。

しかし、メノンにとってこの二つの不知の落差は、第三番目の対を介することによって、当たり前のことと捉えられている。そのわかり易さのゆえにかえって、メノンは「何であるか」の問いと「どのようなであるか」の問いの違いを捉え損なうとともに、ソクラテスの言う「不知」という事態を見過ごすことになっているのである。それゆえ、ソクラテスとの探求はメノンに「何であるか」の問いが問おうとしていることを明らかにしていくとともに、不知という事態をもたらしていくことにもなるのである。

### 1-3 探求の範型

メノンは「それぞれの活動と年齢に応じて、それぞれの働きのために、われわれのそれぞれには徳がある」(*Men.* 72a2-4)と語り、男、女、男の子、女の子、老人、市民、奴隷などの、さまざまな徳を挙げることによって、徳の「何であるか」の問いに答えようとしていた。さまざまな対を使つてのソクラテスの説明にもかかわらず、対話相手であるメノンは「何であるか」と「どのようなであるか」の問いの違いをなお掴み損ねている。そこで、ソクラテスはこれらの徳についてのメノンの語りを吟味することを通じて、「何であるか」の問いが何を問うているのかを理解させようとする。

「[ソクラテス] 一方で男の徳は国をよく治めることであり、他方で女の徳は家をよく治めることであると、きみは語っていたのではないか。[メノン] 確かに。」(*Men.* 73a6-7)

メノンの語る男の徳と女の徳はともに「よく治めること」ではあるが、国と家という違いがある。この対象の違いが何をなすべきかということ、すなわち男の働きと女の働きの内容の差異を決定づけていることになる。もし「何であるか」と「どのようなであるか」という対がその知の対象による対であれば、メノンの答え方は「徳の何であるか」について何がしか明らかにしたと言えるであろう。たとえ、「国をよく治めること」という答えが誤っていたとしても、男の徳は「国をよく治めること」ではないということがわかった

<sup>10</sup> すなわち、本質的特性を知らないことがその付帯的な性質を知らないことを、あるいは何かを理解しないことがその何かを知覚しないことを、当然のこととするのであれば、そうした対は「何であるか」の不知と「どのようなであるか」の不知の対を言い当てたことになる。しかし、ふつうは、それらの序列は逆とされているように思われる。すなわち、付帯的な性質は知っていてもまだその本質的特性を知らないことや、何ものかについて知覚はしていてもまだそれを理解はしていない、そういった事態はごくふつうに見受けられるからである。

という点で、「徳の何であるか」に近づいたことになるからである。しかし、働きの内容によって徳を答えようとすることは、「何であるか」と「どのようなであるか」の対が対として問われている事柄とは違った側面を答えようとするものであるため、「徳の何であるか」を明らかにすることはしない。事実、ソクラテスは「国」や「支配」という働きの内容を限定している事柄ではなく、「よく治めること」の、その「よく」について問う。すなわち、「よく」とは「節制をもって正しく (sōphronōs kai dikaiōs)」(*Men.* 73a9)であり、「正義と節制によって」(*Men.* 73b1-2)ではないか、と。

この「よく」から「節制をもって正しく」という副詞への言い換え、そして「正義と節制によって」という与格への移行は、表現上の些細な違いのように思われるかもしれない。しかし、それらはたんなる働きの様態の描写の差異ではない。これらの言い換えは、最終的に人が「よくあること」の原因を指し示すことになるからである。

「[ソクラテス] 女も男も、もしよくあらうとするならば、どちらも同じものを必要とすることになる、すなわち正義と節制を。・・・したがって、人間はすべて同じ仕方よくある。なぜなら、同じものを得て、よくなるからである。 [メノン] そのようです。」(*Men.* 73b3-c3)

ここでソクラテスの言う「よくあること (agathoi einai)」とは「あること (einai)」の様態の一つではない。もしそれが「あること」のさまざまな現れのうちの一つとして扱われるのであれば、「何であるか」の問いは「どのようなであるか」の問いへと収斂することになる。というのも、「よくあること」が「あること」の様態の一つと捉えられたときには、「よくあること」の「何であるか」を問うことは「あること」の一つの現れを問うこととなり、それは「あること」について可能な、さまざまなく在りかたの「どのようなであるか」を問う問いのうちの一形式となってしまうからである。しかし、「よく生きること」とたんに「生きること」とは異なるように<sup>11</sup>、二つの問いは異なっている。その異なりをいま、ソクラテスは原因性の差異として語りだしているのである。

このソクラテスによる副詞から与格へそして「よくあること」の原因へという移行を、対話相手であるメノンは容認する。というのも、メノンは「よく」という副詞が描きとるもののうちに、「それによってこそ徳であるということになる同じかたち」があることを

<sup>11</sup> Cf. 「[ソクラテス]・・・大切にしなければならないのは、ただ生きるということではなくて、よく生きること (to eu zēn) なのだ」(*Crit.*, 48b4-6)。そしてこの生の在りかたの「原則 (ho logos)」(*Crit.* 48b3)について、ソクラテスは「よく (eu)」という副詞を「美しく正しく (kalōs kai dikaiōs)」(*Crit.* 48b8)と言い換えるのである。

認めざるを得ないからである。メノンはさまざまな徳の働きについてみな「よく」と語るからであり、そこには同じ一つのかたちがあると認めるからである。もしそのようなかたちがあることを認めないとするなら、「徳」という一つの名によってメノンが語ること自体が揺らいでしまうことになる。なぜなら、そのときはもはや、同じ一つの名で呼ぶことには何の根拠もなくなるからである。実際には、メノンはさまざまなものごとを同じ「徳」という名で呼んでおり、そういうメノンの名指しの根底には現実の世界があるはずである。もしメノンの名指しがそのような現実性に欠けるのであれば、その名指しには直ちに対話相手であるソクラテスが（そして、わたしたち読者を含めて、この対話にあずかる多くの人びとが）異議を申し立てるであろう。それゆえ、同じ一つのことばで呼ぶことに何らかの現実性が備わっているからには、そこには同じ一つのかたちがあると認めざるを得ないのである。したがって、男の徳と女の徳はその働きの対象は異なるとしても、「徳」という同じ名によって呼び慣わされているのだから、そこには同じ一つのかたちがあるはずであることになる。では、その同じ一つのかたちとは何であるのか。メノンはつぎのように答える。

「〔メノン〕人を支配できること以外にはないでしょう、もしあらゆる場合にわたって何か一つのをあなた（ソクラテス）が求めているのであれば。」（*Men.* 73c9-d1）

この答えは直ちに退けられる。「人を支配できること」という働きは、子どもや奴隷などには当てはまらないからである。しかし、このメノンの答えが退けられる理由は、そうした働きに共通な「何か一つのもの」を捉え損なったからではない。なぜなら、メノンが認めざるを得ない「同じかたち」は支配することといった不定詞によってあらわされる働きのようなものではなく、働きにおいて「よく」という副詞が描きとるもののうちにあるからである。それゆえ、ソクラテスはメノンの答えが不十分であることを指摘した上で、さらにつぎのように問うのである。

「〔ソクラテス〕支配することができることときみは主張する。そこに「正しく、不正にではなく」をつけ加えるべきではないだろうか。〔メノン〕わたしもそうすべきだと思います。正義は、ソクラテス、徳なのですから。〔ソクラテス〕徳だろうか、メノン、それとも徳の一種だろうか。」（*Men.* 73d7-e1）

対話はここから「正義だけではなく、他のものも徳であると語る」（*Men.* 73e7-8）こと

が確認され、アポリアへと向かう。すなわち、「一つの徳を求めながら、たくさんの徳を見つけだしてしまう」(*Men.* 74a7-8)ことになる。一見すると、このアポリアはソクラテスの「徳なのだろうか、それともある種の徳なのだろうか」という問いから生じたように見える。つまり、メノンの「正義は徳なのだから」ということば尻を捉え、そこからアポリアを導いたのだと。

しかし、アポリアはメノンの答えから生じたものである。というのも、「正しく、不正にではなく」を付加すべきというソクラテスの提案は、メノンが言うような「正義も徳なのだから」という理由で述べられたのではないからである。「正しく、不正にではなく」を問うことこそが、「よく」という副詞が描きとるものを問うことだからである。メノンは「よく」という副詞によって男と女の徳を語り、徳すなわち「よくある」ためには「正義と節制」を必要とすることに同意している。したがって、人の「よくあること」を探求するのであれば、「支配することができること」という働きの種別ではなく、「正しく、不正にではなく」という副詞の描くものこそが問われるべきなのである<sup>12</sup>。

しかし、メノンは「それらすべての徳を通じてある、一つのものを見つけることができない」(*Men.* 74a9-10)でいる。副詞が描きとるものから目をそらし、働きの同一性のうちに徳の「何であるか」を見いだそうとするからである。そしてアポリアに陥ってなお、メノンは「あらゆる徳に当てはまる一つの徳」(*Men.* 74b1)を求めている。すなわち、さまざまな働きのよさの共通項を答えだと考えている。したがって、探求は同じところをめぐり、「前進する」(*Men.* 74b3)ことはない。そこで、ソクラテスは「形 (skhēma) とは何で

<sup>12</sup> したがって、徳の「何であるか」を問うことは「よくあること」の原因を問うていることになる。Cf. González, *Dialectic and Dialogue* (1998) p. 158-160. しかし、ここで性急に結論を引き出さないように注意すべきである。つまり、確かに「何であるか」の問いが「よくあること」の原因を問うているということはそのとおりだけれども、問題は「よくあること」の原因を問うことが、たとえば上述の「本質的特性」を問うこととは何が異なるのかという点にあるからである。また、この点について、のちにソクラテスが正しい思いなしと知識との差異をダイダロスの作品の比喩によって示そうとする場面での、「人がそうした思いなしを原因のロゴスによって (aitias logisōi) 縛りつけてしまわないうちは」(*Men.* 98a3-4)ということばを材料として解釈を展開することも、控えるべきであろう。なぜなら、知識と正しい思いなしの異なりがそのまま「何であるか」と「どのようなであるか」の異なりではないからである。「何であるか」の知も、「どのようなであるか」の知も、ともに正しい思いなしではなく、知識だからである。さらには、そのように解釈するときに、「原因のロゴスによって (aitias logisōi)」という句をとりたてて意味ありげに扱うことがままある。確かに、原因のロゴスによって縛りつけられることは「想起にほかならない」(*Men.* 98a4)のであり、「何であるか」の問いは「人が勇気をもち、探求に倦むことがなければ、その想起がきっかけとなって、おのずから他のすべてのものを発見することも十分ありうる」(*Men.* 81d2-4)とされる仕方での原因の探求であり、「どのようなであるか」の問いはこのような「何であるか」の知を前提とすることによって原因にあずかるような仕方での探求である、という予想は十分可能であろう。けれども、そのような解釈にしたがうことには慎重であるべきである。というのも、この語句は『メノン』篇のこの箇所には現れないからである。pace Vlastos, 'Anamnesis in the *Meno*' *Dialogue* 4 (1965) pp. 152-157. この語句については、中畑正志「プラトンにおける知識とドクサ 『メノン』での認識論分析」『理想』第 633 号 (1986) p. 221 および加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) pp. 209-210 を参照のこと。

あるか」(*Men.* 74b5)の問いを例にとり、「徳について答えるための練習」(*Men.* 75a8-9)を行おうとするのである。

「[ソクラテス] それら多くのものをある一つの名によって呼び、・・・どれ一つとして形でないものはないときみは主張しているのだから、直線形と同様に円形を含んでいるものとはいったい何であるのか。それをきみは形と名づけ、円形を直線形に少しも劣らず形であると主張しているのだが。」(*Men.* 74d5-e2)

確かに、ソクラテスは直線形や円形「それらすべてについて同一のものを求めている」(*Men.* 75a4-5)。しかし、それらに共通する性質を問うているのではない。「円形は真っ直ぐであるのと同様に円く、直線形は円いのもと同様に真っ直ぐである」(*Men.* 74e4-6)わけではないからである。「よく」という副詞によって描きとられていく「ある一つの同じかたち (*eidos*)」(*Men.* 72c7)が働きや対象の同一性によって同定されなかったように、形 (*skhēma*) も「真っ直ぐ」とか「円い」という、図形における質料的な分節によっては掴まれ得ないのである。

メノンの求めに応じて、ソクラテスはそれが「探求の範型」(cf. *Men.* 77a9-b1)となることを意識しつつ<sup>13</sup>、形について答えを提示する。

「[ソクラテス] 存在するものの中で、そのみがつねに色に随伴しているところのもの」(*Men.* 75b10-11)

ところが、メノンはこのソクラテスの答えに満足しない。さらに「もし誰かが色を知らないと主張したら、そして形についてと同様に疑問をもっているとしたら」(*Men.* 75c5-6)と問う。「知者で、討論に長け、論争を好む人びと」(*Men.* 75c8-9)を相手とする対話であるならば、「ぼく(ソクラテス)の言うことはこれだけだ」(*Men.* 75d1)とメノンを突き放せばよい。なぜなら、そのような対話は、問う人と答える人のどちらの「語り (*logos*)」(*Men.* 75d2)が勝ちを収めるかを明らかにすることが目的だからである。その語りは問う人と答える人の生を導いている原則そのものであり、対話は両者の生の在りかたを賭けての「論駁」(*Men.* 75d2)となるからである<sup>14</sup>。他方、メノンとの対話はまだそのような生を賭けての対話ではない。メノンはゴルギアスの「知恵に魅了されて」(*Men.*

<sup>13</sup> Cf. Bluck, *Plato's Meno* (1964) pp. 210-211, 243, 249, González, *Dialectic and Dialogue* (1998) p. 161-165.

<sup>14</sup> 本書第3章参照。

70b4)、「わがままに甘やかされている人たちがするように」(*Men.* 76b7-8)問いを發し、「その議論がよくできていると思われる」(*Meno* 81a1)なら、「論争家ごのみの議論」(*Men.* 80e2)であろうと平然と口にするからである。そのようなメノンを相手とする対話であるために、ソクラテスは探求の在りかたを嚙んで含めるように示すことになる。すなわち「より対話法にかなった仕方(dialektikōteron)」(*Men.* 75d4)をである。「より対話法にかなった仕方では、たんに真実を答えるだけでなく、問う人が知っていると前もって同意した事柄を使って答える<sup>15</sup>」(*Men.* 75d5-7)ことである。ソクラテスはメノンの同意を得た事柄を用いて、あらためてつぎのように答える。

「〔ソクラテス〕すべての形を通じて、立体がそこで限られるところのもの」(*Men.* 76a5-6)

メノンは納得した様子もなく、つづけて色について問う。ソクラテスは「ゴルギアス流に答えよう」(*Men.* 76c4)と言う、しかも「エンペドクレスにしたがって」(*Men.* 76c7-8)である。

「〔ソクラテス〕以上のことから、ピンダロスの文句であるが、「わが言の葉の意味をさとれ。」すなわち、色とは、視覚に適合して感覚される、形からの流出物である。」(*Men.* 76d3-5)

この答えをメノンは手放しで褒めたたえる。しかし、ソクラテスの評価は全く異なる。この色についての答えよりも「さっきの答えの方が優れている」(*Men.* 76e7)と言う。「ゴルギアス流の答え」であるからには、当然のことであろう。しかも、メノンにとっては「慣れ親しんだ語り方」(*Men.* 76d8)でもある。男や女の徳についての答えが世間一般の言説に基づいていたように、色についての答えもエンペドクレスの説に基づいて成立している。メノンは「定式」を基にさまざまな徳へと話を広げることができるように、「この答えを基にして、音とは何か、さらに臭いやその他これらに類する多くのものを言うことができる」(*Men.* 76d9-e1)のである。しかし、答えとして誤っているわけではない。では、色についての答えは形についての答えと比べて何が劣っているのだろうか。

形についての答えは、「多くのものをある一つの名によって呼ぶ」ことにおける問いへ

<sup>15</sup> 藤沢訳と同様に Bluck (*Plato's Meno* (1964) p. 245-248) とともに、「前もって同意する *prohomologēi*」、「問う人 *ho erōtōn*」と読む(写本にしたがえば、それぞれ「さらに加えて認める *prosomologēi*」、「問われる人 *ho erōtōmenos*)」。

の答えであった。メノンとソクラテスは何かを「形」と呼び、「形とは何であるか」を知っていると思っている。それゆえ、問いは「何を形と名指すのか」ではなく、「形とは何であるか」という根拠へとむかう。すなわち、あるものが形であることの原因性を問いは求めており、それゆえ答えは「幾何学における」(*Men.* 76a2) ような語りとなるのである<sup>16</sup>。他方、「ゴルギアス流の答え」は（問いを発した際の想定として）色という名指しが成立していないところでの、「色とは何であるか」の問いに向けられたものである。その限りでは、それは「何を色と呼ぶのか」という問いと重なり合うことになる。しかも、あるものが色とされることについて、さらなる問いと答えが交わされることはない。探求は根拠へと溯ることはなく、停止している。なぜなら、色についての答えは、対話法にかなった仕方での探求を通じて、問う人であるメノンを納得させるものだからである。したがって、「ゴルギアス流の答え」もまた「範型」ではあるけれど、探求の深さにおいて劣るのである<sup>17</sup>。

このような探求の深さに劣る「範型」を喜ぶメノンの姿は、いまだソクラテスの問いが何を問うているのかを把握していないことを示している。そもそも、この「探求の範型」を示すきっかけは、メノンがアポリアに逢着しつつも、そのアポリアの意味を見過ごしたために何を答えるべきかを掴み損ねたことにあった。しかし、探求の在りかたを説明しその「範型」を示すことによって、アポリアの意味を理解させるには至らないのである。実際、メノンにとって先ほどのアポリアは何らアポリアではなく、たんに一つの答えがうまく行かなかただけのこととされている。アポリアがアポリアとして受けとめられていないのである。

## 第2節 対話法にかなった仕方での探求 ― 一生の在りかたを描きとるもの ―

### 2-1 メノンに対する論駁

前節において見た「徳について答えるための練習」(*Men.* 75a8-9)は、メノンに対話の在りかたについての理解をもたらしてはいない。ソクラテスとメノンの間には依然として大きな溝がある。そこに、メノンに対する本格的な論駁が要請され、改めてアポリアが生成することになる。

「[ソクラテス] 全体として無きずのままのこした上で、徳とは何であるかを言ってくれ。その範型(*ta paradeigmata*)は、ぼくから得てしまっているはずだ。 [メノ

<sup>16</sup> Cf. W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy* IV (Cambridge U. P. 1975) pp. 248-249, G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Cornell U.P. 1991) pp. 120-122.

<sup>17</sup> 問う人メノンの、問答への関わりの浅さゆえとも言える。

ン] それでは、ソクラテス、わたしには、徳とはあの詩人が語るように、「美しきものを喜びて力あり」ということであると思われます。そこでわたしもそれを徳であると言います、すなわち、美しいものを欲求して獲得する能力のあることだと。」(Men. 77a9-b5)

ソクラテスが高名な詩人ピンダロスのことばをひき、そしてエンペドクレスの説にしたがって色についての答えを導いたように、メノンも詩人<sup>18</sup>のことばを引用し、それに基づいて答えている。ソクラテスとの対話をはじめるとあって、メノンが抱いていた思いなしが「かの人（ゴルギアス）のそれに他ならない」(Men. 71d2)のものであったように、ここでは「あの詩人が語る」ことを「わたしも(kai ego)」語るのである。なぜなら、色についての答えにおいて、「慣れ親しんだ語り方」が許容されたように思えるからである。

しかし、メノンの答えは以前の答え方とは変わったようにも見える。「人びとを支配できること」といった不定詞句のみの答え<sup>19</sup>とは違い、「獲得する能力のあること(dunaton einai porizesthai)」という不定詞句には「美しいものを欲求して(epithumounta)」という分詞句がついているからである。事実、ソクラテスの吟味はこの分詞句へと向けられる。

まず、「美しきものを欲求して」とは善きものを欲求することである」(Men. 77b6-7)という同意を得た上<sup>20</sup>で、ソクラテスは「人は誰でも善きものを欲求するとは思わないか」(Men. 77c1-2)と問う。メノンは同意しない。なぜなら、現実に悪しきものを欲求する人びとがいるからであり、また、もしすべての人が善いものを欲求するのであれば、上述の分詞句は徳とは関わりのない人にも当てはまることになり、不都合が生じられると思われる<sup>21</sup>からである。対話はここからメノンの思いなしの吟味へと向かう。その吟味は、「誰も悪しきものをのぞむことはない」(Men. 78a6)というパラドクスを介して、遂行されることになる。最初に「ある人びとは悪しきものを欲求する」(Men. 77c2)というメノンの思いなしがつぎのように分析される。

(I) 悪しきものを欲求する際に人びとは、

<sup>18</sup> シモニデスと目されている(e.g. Bluck, *Plato's Meno* (1964) p. 256)。のちに徳の教師の候補として検討される、ソフィスト（ゴルギアス流の答えである）、立派な市民（メノン、cf. Men. 78d2-3）、そして詩人（シモニデスのことば）という三者がすべて顔をだしていることになる。

<sup>19</sup> 最初のメノンの答えも、不定詞句のみの答えであると言える。

<sup>20</sup> 天野正幸『イデアとエピステーメー』（1998）pp. 112-113はこのメノンの同意に問題を見いだしている。

<sup>21</sup> Cf. Bluck, *Plato's Meno* (1964) p. 259, G. Nakhnikian, 'The first Socratic paradox', in J. M. Day (ed.), *Plato's Meno in focus*. (Routledge 1994) pp. 129-51 (reprinted from *Journal of the History of Philosophy*. 11 (1973) pp. 1-17), p. 131.



A「その悪しきものを善きものであると思いこんでいる」(*Men.* 77c3)。

B「悪しきものと知りながら、なおそれらを欲求する」(*Men.* 77c4-5)。

(Ⅱ) その悪しきものを自分のものにしようと欲求するのは、

a「悪しきものが誰のものになるにしても、その当人を益すると考えて」(*Men.* 77d1-2)のことである。

b「悪しきものが誰のところにあっても、その人を害すると知っていて」(*Men.* 77d2-3)のことである。

ここから得られる四つの可能性 (A-a、A-b、B-a、B-b) のうち、二つ (A-a と A-b) は問題とされない。それらは欲求の対象を善きものであると考えてのことだからである。また、B-a という、欲求の対象が「悪しきものではあるが有益」という可能性も簡単に退けられる。なぜなら、B-a であるような人びとは「善きものであると思って欲求していたものが、実際には悪しきものであったというだけのこと」(*Men.* 77e1-2) と、メノンは同意してしまうからである。しかし、それはメノンのような対話相手にとっては仕方のないことでもある。なぜなら、B-a という可能性を強く主張することは、「善きものは有益、悪しきものは有害」という世間一般の掲げる建前に対して異議を申し立てることになるからである。メノンはといえ、そのような異議を申立てるところか、対話篇冒頭で披露した答えでは世間一般の常識を用いており、この新たな答えにおいても詩人に象徴される伝統的な見解に拠っている。「悪しきものではあるが有益である」という、思っ  
てはいても口にすることをばかのような言論を吟味の対象とするためには、そうした言論を支え得ると真剣に思っている対話相手であることが必要なのである<sup>22</sup>。

したがって、残る可能性はB-bのみである。ある人びとは悪しきものを悪しきものであると知りながら、かつ悪しきものが誰のものになってもその当人を害すると考えながら、悪しきものを欲求する、という可能性である。B-bに関する議論はつぎのように進んでいる。

①「〔ソクラテス〕(B-bである人は) 自分がその悪しきものによって害をうけるだろうということ、きつと知っているのだろうね。〔メノン〕知っていなければならぬはずです。」(*Men.* 77e5-78a1)

②「〔ソクラテス〕しかし、(B-bである人は) 害を受ける人のことを、害を受けている限りにおいて、みじめであると思わないのだろうか。〔メノン〕この点もやはり、そう思わなければならないはずです。」(*Men.* 78a1-3)

<sup>22</sup> たとえば『ゴルギアス』篇のポロスやカリクレスのような。Cf. Guthrie, *History of Greek Philosophy* IV (1975) p. 247.

- ③「〔ソクラテス〕 みじめな人びとは不幸なのではないだろうか。〔メノン〕 そう思います、わたしは。」(Men. 78a3-4)
- ④「〔ソクラテス〕 では、みじめで不幸であることをのぞむ人は誰がいるだろうか。〔メノン〕 そんな人がいるとは思えません、ソクラテス。」(Men. 78a4-5)
- ⑤「〔ソクラテス〕 すると、メノン、みじめで不幸であることを望まないからには、誰も悪しきものをのぞむことはない。」(Men. 78a6)
- ⑥「〔ソクラテス〕 なぜなら、みじめであるとは、悪しきものを欲求して所有すること以外の何ものでもないからである。」(Men. 78a7-b2)

研究者たちが指摘するように<sup>23</sup>、⑤を導く過程には不備がある。すなわち、①と②から帰結するのは(α)「B-bである人は、自分が欲求した悪しきものにより害を受けている限りで、自分のことをみじめであると思う」であり、端的に(β)「B-bである人は自分のことをみじめであると思う」ではないからである。もちろん、(β)であれば①と②が前提されているのだから⑥が含まれていることになり、そこから③と④により⑤と結論される。ところが、(α)から⑥を導くことはできない。なぜなら、(α)において自分のことをみじめで不幸だと思うことがあるのは、自分が欲求した悪しきものによって害を受けている限りだからである。したがって、①-②という議論の流れと、③-④という議論の流れは結びつくことはなく、⑤は帰結しない。それゆえ、メノンは(α)と(β)の違いを口にさえすればB-bの可能性は否定されず、論駁されなかったはずである<sup>24</sup>。では、なぜメノンはその違いを指摘しなかったのであろうか。

<sup>23</sup> Nakhnikian, 'The first Socratic paradox' (1973) pp. 133-135, T. Irwin, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues* (Oxford U. P. 1977) p. 300 n. 51, Santas, *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, (Routledge & Kegan Paul 1979) pp. 186, 315 n. 15.

<sup>24</sup> Cf. Nakhnikian, 'The first Socratic paradox' (1973) pp. 134-135, Irwin, *Plato's Moral Theory* (1977) p. 300 n. 51. なお、①~⑥における「害」をめぐる、悪を欲求することそれ自体がすでに「害」であると考えらるなら、(α)と(β)に違いがなくなるという解釈もあり得るであろう。ただしこの場合、「害」あるいは「悪」は極度に精神的な事象に限定されることになる。(というのも、身体的な害や社会的・経済的な害はこの解釈にはそぐわないからである。)しかし、テキストはこの解釈を支持しない。第一に、欲求するそれ自体が「害」あるいは「悪」となるという想定は、「正しくかつ敬虔に」(Men. 78d4)という副詞の描きへと向かっていく議論の動きを説明し得ない。しかし、この副詞を問うことこそがメノンの探求がアポリアに陥る大きな契機となっている。第二に、①~⑥の議論の直後にメノンの考えている「善」について、「〔ソクラテス〕 善きものときみが呼んでいるのは、たとえば健康とか富とかいったようなものではないかね。〔メノン〕 それに、金や銀を手に入れることも、国家において名誉や官職を得ることもそうです」(Men. c5-7)と確認されている。したがって、①~⑥の議論において、メノンとソクラテスはこのような「善」に対応する「害」や「悪」を念頭に議論していたはずである。(もしそうしたことを排除して対話していたのであれば、①~⑥はすくなくともメノンにとっては的外れな議論であることになる。)それゆえ、このメノンとの対話において「善」と「害」あるいは「悪」は即物的な事象に限定されてはいないが、またそれらを排除する議論でもない。これら二点を考慮するならば、(α)と(β)の違いを語義の解釈によって操作しようとする試みは成立しない。

## 2-2 アポリアの生成

メノンはいま全く考えもしなかった問題に直面している。もし問題が $(\alpha)$ と $(\beta)$ の違いを指摘することだけで済むのであれば、それはたやすい。「害を受けている限りで」という限定の有無を口にすればよいからである。しかし、問題はそのような違いではなく、 $(\alpha)$ と $(\beta)$ が人の生きるということにおいてどのような異なりを生ぜしめるのかを語ることにある。その異なりは、たとえば「過度の飲酒」や「肝機能障害を患うこと」といった行為や状況の記述によって語り得るものではない<sup>25</sup>。そうしたことどもがともに悪しきものであり、しかも前者から後者が生じると知りながら、後者を欲求しているわけではないという理由で「自分のことをみじめである」とは思わず、前者を欲求し続ける。そのように織りなされていく生のかたちには目を向けて語られるはずのものである。なぜなら、徳とは人の在りかたとして語られるものだからである。

しかし、 $(\alpha)$ と $(\beta)$ の違いを人の在りかたにおける異なりとして語ることは、メノンの手にあまる<sup>26</sup>。なぜなら、人の在りかたを語ることは、メノンの答えの基にある詩人のことばの先にあることだからである。したがって、メノンが語った「美しいものを欲求して」という分詞句の吟味には、不備はない。議論の不備と見えるところ、すなわち $(\alpha)$ と $(\beta)$ の違いを人の在りかたにそくして語るができないところにこそ、対話相手であるメノンのほらむ問題がひそんでいるからである。そして、①-⑥の議論を通じてその問題は一步明るみへと近づいていく。

「〔メノン〕あなたは真実を語っているのでしょうか、ソクラテス。そして、誰も悪しきものをのぞま(boulesthai)ないのでしょ。〔ソクラテス〕そうすると、きみはさっき、徳とは善きものをのぞんで(獲得する)能力があること(boulesthai te ... kai dunasthai)と語っていたことになる<sup>27</sup>。」(Men. 78a8-b4)

「美しいものを欲求して」という分詞句が「善きものをのぞむこと」という不定詞句へと変換され、メノンの答えは「喜びて力あり(chairein te ... kai dunasthai)」(Men. 77b3)という詩人のことばと同様のものとなったことになる。ソクラテスは、メノン自身の思いなし(と見えた)部分がすべて剥がれ落ち、その基にある詩人のことば

<sup>25</sup> pace Santas, *Socrates* (1979) pp. 187-189.

<sup>26</sup> をことさらに強調することがB-bである人の弁護のように、しかもみずからもそうした人びとの一員であることを示唆するかのように思えてしまうことも、その一因であろう。

<sup>27</sup> 本稿では①-⑥の議論の帰結としてこの一文を読み解くことを意図しており、藤沢訳をはじめとする一般的な翻訳(「ところで、君はさっき、善きものをのぞんで〔獲得する〕能力があることだと、こう言っていたのではなかったかね?」(藤沢訳))と異なっている。

が露呈したと告げている。すなわち、メノンの答えはその答え方の点で、「人びとを支配できること」(*Men.* 73c9)といった不定詞句のみの答えと何ら変わらなくなったという確認を求めているのである。

しかし、メノンはこのソクラテスによる確認の意義を気づいていない。あたかも最初から「善きものをのぞんで能力があること」と語っていたかのように応じている(*Men.* 78b4)。メノンには、分詞句であろうが、不定詞句であろうが、そこには何の違いもないと思えているのである。このメノンとソクラテスのすれ違いは、「語られたことのうち「のぞむこと」はすべての人にそなわる」(*Men.* 78b5)ことからメノンの答えがさらに絞り込まれるときに、一層はっきりする。

「[ソクラテス]したがって、どうやら、徳とはきみの説によると(*kata ton son logon*)、善きものを獲得する能力ということになる。[メノン]わたしも、ソクラテス、全くいまあなたが解釈された通りだと思います。」(*Men.* 78b9-c2)

この「きみの説によると」というソクラテスのことばにもかかわらず、メノンは自分が提出した答えを自分自身の思いなしとは見なしていない。それどころか、自分が引用した詩人のことばについて、メノンはいまソクラテスによる「解釈」を拝聴しているところであると思っている。それは、メノンが「探求の範型」を「ゴルギアス流の答え」という「慣れ親しんだ語り方」によって理解しているからに他ならない。すなわち、ソクラテスによる色についての答えがピンダロスやエンペドクレスの詩に基づき重々しく語られていたように、メノンの答えも詩人のことばに基づいていた。そして、対話篇の冒頭ではゴルギアスの「知恵」にしたがって問いを発し、今度はソクラテスの「探求の範型」を雛形として答えようとしたのである。しかも、ゴルギアスからその知恵を教授されたように<sup>28</sup>、いままたソクラテスから詩人のことばの「解釈」を通じて新たな知恵を受け取ろうとしていると思っている<sup>29</sup>。メノンには知を誰かから教授してもらう「習慣」(*Men.* 82a5)が染みついているのである<sup>30</sup>。

しかし、知恵を誰かから教授されるといった「習慣」から抜けきらない限り、メノンとの探求は何度でも「同じ目にあう」(*Men.* 74a7)ことになる。すなわち、徳のあること

<sup>28</sup> *Men.* 71c5-d3, cf. *Men.* 73c7-8, 96d5-7.

<sup>29</sup> 探求の範型についてメノンは「もしいまのようなことをたくさんわたしに語ってくださるのなら、ここにとどまらせていただきますよ」(*Men.* 77a1-2)と喜ぶが、ソクラテスは「いまのようなことをあまりたくさん語ることはできないのではないか」(*Men.* 77a4-5)と否定的であった。この時点ですでに、メノンはソクラテスから知恵を教授されていると思っているのである。

<sup>30</sup> *Men.* 81e5-82a6.

を、人がよくあることの原因を「善きものを獲得する能力」(*Men.* 78c1)といった働きの同一性のうちに求めるのであれば、ふたたびそこに「正しく」という副詞の描きとるものが問われることになる。

「[ソクラテス] ところできみは、メノン、その「獲得」に「正しくかつ敬虔に」とつけ加えるつもりはないだろうか。」(*Men.* 78d3-4)

メノンは同意する他はない。なぜなら、不正に善きものを獲得することは、メノンにとって「悪徳」(*Men.* 78d7)だからである<sup>31</sup>。したがって、「人びとを支配できること」という答えのときと同様に、「その「獲得」には、正義や節制や敬虔やあるいは徳の他の何らかの部分がつけ加わらなくてはならない」(*Men.* 78d7-e1)ことになる。しかし、「徳が全体として何であるかがまだ探求されているのに、その部分を使って答えること」(*Men.* 79d6-7)は対話法にかなっておらず、メノンの答えは退けられる。「親愛なるメノン、きみはもう一度端緒から (*eks archēs*)、徳とは何であるかという同じ問いを受ける必要がある」(*Men.* 79c3-4)と。

## 2-3 <名指し>を問うこと

「徳とは何であるか」についての答えがいままた退けられ、ついにメノンはソクラテスのやり口に文句を言いはじめる。有名なシビレエイの比喩である。

「[メノン] あなた (ソクラテス) は何が何でも、みずから困難に行きづまっては (*aporeis*)、他の人びとも行きづま (*aporein*) らせずにはいない。げんにそのとおり、どうやらあなたはいま、わたしに魔法をかけ、魔薬を用い、まさに呪文をかけるようにして、あげくのはてに、行きづまりで途方にくれ (*meston aporiās*) させてしまったようです。もし冗談めいたことを言わせていただけるなら、あなたという人は、顔かたちその他、どこから見ても全く、海にいるあの平べったいシビレエイにそっくりのような気がしますね。なぜなら、あのシビレエイも、近づいて触れる者を誰でもしびれさせるのですが、あなたがいまわたしに対してしたことも、何かそれと同じようなことのように思われるからです。なにしろわたしは、心も口も文字どおりしびれてしまって、何をあなたに答えてよいのやら、さっぱりわからないのですから。」(*Men.* 80a1-b2)

<sup>31</sup> 由緒正しい有力市民 (*Men.* 70b4-5, 78d2-3) としては当然のことである。

このシビレエイの比喩によって、メノンは三つのことを主張している。第一に、探求がアポリアに陥っていること。第二に、そのアポリアはソクラテスによって引き起こされたこと。そして第三に、メノンにとってのアポリアの内実とは苦痛そのものであり、それはメノンが「しびれてしまって」いて「そもそも徳とは何かということさえ、ぜんぜん言えない」(*Men.* 80b4)という事態であるということである<sup>32</sup>。メノンは探求がアポリアに陥っていることを認めつつも、いまだアポリアを受けとめられていない。少なくとも、いまメノンとソクラテスが逢着しているアポリアが、前述の「探求の範型」のきっかけとなったアポリアと「同じ」(cf. *Men.* 74a7)であるとは夢にも思っていない。実際、アポリアということのを正しく受けとめられないからこそ、メノンはソクラテスを「魔法使い」(*Men.* 80b6)と呼ぶのである。

しかし、メノンとの探求がすでに同じアポリアに陥っていたということは、メノンが「徳の何であるか」を知らずに徳をめぐるさまざまな事象を名指し語っていたことになる。しかも、問い手であるソクラテスはと言えば、この対話のはじまりにおいて「徳の何であるか」を全く知らないと公言している。その「何であるか」を知らないにもかかわらず、名指し、そして問い、互いに同意していくという営みは、いったいどのような意味があると言えるのであろうか。

まず、〈名指す〉ということについて考えてみよう。というのも、通常は、「名指す」あるいは「呼ぶ」という事態が成立しているところから探求ははじまるからである。実際、前述の「より対話法にかなった仕方(dialektikōteron)」(*Men.* 75d4)での「探求の範型」においては、「呼ぶ(kalein)」という動詞が意識的に多用されている(*Men.* 75e1, e3, e6, 76a1, a3)<sup>33</sup>。これに対して、「名指し」の成立していないところからの探求も確かにある。たとえば、「ゴルギアス流に」と呼ばれた「色」をめぐる対話がそうであった。しかし、前述のように、その探求は深さにおいて浅いものとなってしまう。なぜかと言えば、「色とは何であるか」という問いは、色についての名指しが成立していないがゆえに「何を色と呼ぶのか」という問いと重なり合い<sup>34</sup>、根拠へと遡ることがないからであった。逆

<sup>32</sup> このメノンの訴えは、対話篇冒頭のソクラテスの挙げた「メノンとは何ものであるかを知らない」と「メノンが美しいかどうかを知らない」という対とは重ならない。Bedu-Addo, 'Sense-Experience and Recollection in Plato's *Meno*' (1983) pp. 230-232 が正しく指摘するように、「言うことができない」という問題と「知らない」という問題は別の次元の事柄である。実際、メノンは「徳が何であるか」を知っているかどうかを問題にしているのではなく、「徳が何であるか」について語ることを失ってしまい、まさにしびれてしまっていると訴えているのである。

<sup>33</sup> また、その直前の「形」についての問答においても、「呼ぶ(prosagoreueis, *Men.* 74d5)」「名づける(onomazeis, *Men.* 74d8)」「呼ぶ(kaleis, *Men.* 75a7)」という動詞が使われている。

<sup>34</sup> それゆえ、名指しの成立していないこの探求においても「呼ぶ(kalein)」という動詞が使われている。*Men.* 76d2, cf. *Men.* 76c7.

に言えば、「名指す」という事態の成立こそが探求を根拠へと向かわせる基盤となっているのである。

では、名指しとはいったい何をしているのだろうか。探求をはじめるときにソクラテスが「名指し」をめぐる発する問いは、ごく基本的な事柄についての問いである。たとえば、「形」をめぐる「探求の範型」はつぎのような問答からはじまっている。

「〔ソクラテス〕 きみは何かを終わりと呼ぶだろうか。ぼくは限界とか端というようなもののことを言っているのだ。——これらはすべて何か同一のものであるとぼくは言う。しかし、おそらくプロディコスが異議をとなえるかもしれないが、しかし、きみはきっと何かに限られているとか終わっているとか呼ぶだろうね。——そういうことを言いたいのであって、何も面倒なことではないのだ。〔メノン〕 ええ、そう呼びます。あなたが言われることはわかるつもりです。」(Men. 75e1-6)

ここでソクラテスとメノンはたんに〈ことば〉の問題を扱おうとしているのではない。このことは、あえてプロディコスということば遣いの専門家の名を上げ<sup>35</sup>、ことばの洗練という観点からは「異議がとなえられる」ような名指しであることに注意を喚起していることからわかる。すなわち、名指すということは名指しに用いられたことばの正確な使用法を見いだそうとしたり、そのことばに意味を与ようとしたりすることではない<sup>36</sup>。そのような特別の考察を要求しているのではなく、この現実の世界の中で生きているのであれば、「何も面倒なこと」なく答えることができることを問うている。したがってまた、名指すことにおいて問われているのは、文化とでも言うべき何らかの秩序に基づく分節の確認などでもないことも明らかであろう<sup>37</sup>。ソクラテスは〈名指し〉を問うことによって、ま

<sup>35</sup> Cf. Prot. 337a1-c4, 358d5-e6, H. Gompertz, *Sophistik und Rhetorik* (Teubner 1912) S. 90-126. および本章第一章、第二章

<sup>36</sup> ソクラテスの対話は、たとえばつぎの逸話に示されるようなオクスフォード日常言語学派とは対照的な営みであることになる。すなわち、「(オクスフォード日常言語学派の) 手続きの縮図とも言える古典的な例は、オースティンがウォーノックに、正しくゴルフをすること (playing golf correctly) とちゃんとゴルフをすること (playing golf properly) の違いを説明するように求めたという逸話である。」(ポール・グライス『論理と会話 Studies in the Way of Words』勁草書房(1998、清塚邦彦訳：原著 1989) p. 333)

<sup>37</sup> そもそも、当のその分節がしたがっている秩序の確認は名指しによっては行われない。むしろ、分節の確認を行わないこそが秩序の確認であり、承認である。というのも、名指しによる分節を中断させようとする営みでさえ、中断させようとするその営みがいかに破壊的に行われようとも、その分節を中断させるという営みにおいて実は当の文化の秩序にどっぷり浸かってしまうことだからである。その文化に浸ることによってこそ、分節を中断させるという営みがそうした営みとして可能となるからである。もし浸ることがなければ、そのような営みは営みとしてはもちろん、そもそも何らかの現象としてさえ認められなくなってしまうであろう。というのも、何らかの現象として意味が探られるとき、すでに特定の文化秩序にしがたっているからである。

さにその名指すことだけを問うている。何かを名指し、それに同意するという営みは、その当の名指しをあらためて凝視することだと言える。すなわち、名指しが否応なくまってしまう、さまざまな含意を削り落とし、その名指しが成立しているところのみを見つめるのである。その「何であるか」の知について同意がなされていないなかで、個別の事象において何かを名指し、問うということとは、現実の生を生きている人が名指すという営みそのものを検討することなのである。

それゆえ、「徳の何であるか」を全く知らないことにもかかわらず、何かを徳として名指したり、あるいは徳についてあれこれの事柄を語ったりすることは可能なのである<sup>38</sup>。さらに言えば、あることを徳について語ることは適切であるが、別の何かを徳について語るとは不適切であるということ、徳ということばを使う人はみな何ほどか知っている。現実の生を生きている問う人と答える人の間で名指しは成立しているからである。それゆえ、もし徳ではないものを徳と呼べば、真っ先に聴き手がそのような名指しを承知しはしない。なぜなら、「名指す」とは論理的なパズルにおける前提条件ではなく、むしろ問う人と答える人が現実に生きているという事態を確認することだからである。

では、名指すことにおいて探求が現実の生をその基盤としているならば、それは「同意」とどのような関係にあるのだろうか。というものの、同意とは名指しそのものではなく、むしろ名指しをもとに探求の対象をめぐる行われる言明についてなされるものだからである。たとえば、「問う人が知っていると同もって同意した事柄を使って答える」(Men. 75d6-7)ことと「まだ探求されていて、同意されていないことどもを通じて答えようとするやり方」(Men. 79d2-4)との間の違いとして、どのように示すことができるのだろうか。この要求に正確に答えることは無理かもしれないが、ひとまずつぎのように言うことができる。前者は「より対話法にかなった仕方」(Men. 75d4)であり、「探求の範型」において見たように、そこでは問う人と答える人は名指しそして「同意」を行っている。それに対して後者はメノンが「その「獲得」に「正しくかつ敬虔に」とつけ加える」(Men. 78d3-4)ことによって論駁された際の答え方である。それは、ソクラテスが「退けた」(Men. 79d2)答え方であるけれども、名指しは成立している。もし名指しが成立していなければ、前述の「色とは何であるか」をめぐる問答と同じであることになる。そうではなく、名指しは成立しているのだが、「正しくかつ敬虔に」という徳の部分を用いることについてソクラテスの同意は得ていない。メノンはそれらの副詞が描きとる在りさまに目を向けて探求し

<sup>38</sup> これらすら不可能と主張するとき、メノンの「探求についてのパラドクス」が生ずる。また、対話篇後半部において展開される「仮設法」は、このような日常的な対話を方法論的に整理し、組織化したものと言える。伊集院利明『『メノン』編における論駁法とソクラテスの知』日本倫理学会編『倫理学年報』第四四集(1995) pp. 3-18 参照。



ていないからである。これが、「正しくかつ敬虔に」(*Men.* 78d4)ということばを付け加えることによって、アポリアに陥ることになった前述の探求の在りようである。つまり、メノンが「よく」「正しく」という副詞によって描きとられていく「そのかたちに目を向けて、まさに徳であるところのそれを問う人に明らかに」(*Men.* 72c8-d1)していないことによって、アポリアが生じていた。すなわち、名指しが成立してはいるが同意を得られていない答え方とは、自分たちの生きている現実の何を問われているのかを把握できていないことの証である。見方を変えるならば、対話法にかなった仕方では答えるとき、探求は人の「よくあること(agathoi einai)」「よく生きること(eu zēn)」の根拠へと向かうことができる。というのも、ソクラテスにおいて探求は問う人と答える人との間がアポリアの可能性をはらみつつ、互いに同意することによって「前進する」(*Men.* 74b3)営みだからである。ソクラテスの探求は孤独に沈思することではなく、つねに問う人と答える人という関係を基礎としているのである。

このようなソクラテスの探求において問われた「よく」「正しく」という副詞が描きとるものとは、生の在りかたそのものである。刻々と変化し、流れていくかに見える生の在りさまから、副詞は一つのかたちを描きとろうとする。それは一つ一つの行為ごとに異なりながら、それらの行為すべてのうちに見てとられる同じ一つのかたちである。同じ一つのかたちであることによって、それは個々の行為を超え、わたしたちの生きかたを定め、そして生きるということの、すなわち「あるということ」の原因となる。

しかし、周知のように、メノンは「端緒から徳とは何であるかという同じ問いを受ける」ことはない。アポリアに直面し途方にくれてなお、メノンは「よく」「正しく」という副詞が描きとる一つのかたちに目を向けることなく、かえって探求について〈パラドクス〉を提出することになる。対話篇はここから急展開をとげる。すなわち、〈想起説〉が語られ、メノンの召使いとの対話という実験が行われ、さらには〈仮設法〉という方法論が提示されることになる。わたしたちも、そこへと向かうことにしよう。

### 第3節 〈想起〉の実験

#### 3—1 メノンのパラドクス

探求がアポリアに陥ったことをメノンとともに確認したあと、ソクラテスは「だがそれでもなおぼくは、いったい何であるかということをしめ(メノン)と一緒に考察し、探求するつもりだ」(*Men.* 80d3-4)とさらなる探求を促している。しかし、メノンは探求を続けようとはしない。徳が何であるかを考察するかわりに、つぎのようなパラドクスを提出

する<sup>39</sup>。

「〔メノン〕ソクラテス、それが何であるかをあなたが全く知らないとしたら、どうやってそれをあなたは探求するつもりですか。というのは、あなたが知らないもののなかで、どのようなものとしてそれを目標に立てたうえで、探求なさろうというのですか。あるいは、幸いにしてあなたがそれをさぐり当てたとしても、それがもともとあなたが知らなかったものであると、どのように知るのでしょうか。」(Men. 80d5-8)

これに対してソクラテスは「探求することは、全体として、想起なのである」(Men. 81d4-5)という言論を提示し、メノンの召使いを相手とした対話を実際に試みることによってメノンのパラドクスを退けることになる。〈想起説〉と呼ばれるこの言論は、ソクラテスが「神々の事柄について知恵をもった男たちと女たちから聴いた」(Men. 81a5-6)話とされる。すなわち、

<sup>39</sup> メノンのパラドクスはソクラテスについて語っており、それゆえ対人論法的な装いをまとっている。しかし、その実、パラドクスは、その主体がソクラテスであるかどうかにかかわらず、誰であれ目標となる知をあらかじめどこからか持ち込まない限り、知に到達することは不可能になると主張している。ソクラテスによるパラドクスの語り直し(Men. 80e1-5)もまた、それがソクラテスのみに当てはまるような議論ではないことを明示している。なお、このソクラテスの語り直しによってパラドクスの構成に違いが生じているが、研究者間でその評価について意見が分かれている。たとえば、Julius Moravcsik (‘Learning as Recollection’, In *Plato*, vol. 1, (ed. G. Vlastos) (University of Notre Dame Press edition 1978, pp. 53-69, (Reprint of the edition published by Anchor Books 1971) p. 57 や神崎繁「知と不知の間—『メノーン』における探求のパラドクス」、哲学会編『哲学雑誌』95巻767号(有斐閣 1980) pp. 128-132, 136-137 は語り直しによって生じた違いにプラトーン—ソクラテスの直面していた問題の在り処が示唆されていると考えている。他方、Nicholas P. White, *Plato on Knowledge and Reality*. (Indianapolis: Hackett 1976) p. 56 n. 17, Irwin, *Plato's Moral Theory* (Oxford: Clarendon Press 1977) pp. 314-315 n. 12, Alexander Nehamas, ‘Meno’s Paradox and Socrates as a Teacher’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985) pp. 9-11, H. H. Benson, ‘Meno, the Slave Boy and the Elenchos’ *Phronesis* XXXV/2 (1989) p. 131 n. 14 はそのような解釈を退けている。Cf. Dominic Scott, *Recollection and Experience: Plato's theory of learning and its successors*, (Cambridge: Cambridge University Press 1995) pp. 26-27, n. 2, 29-31. メノンのパラドクスもソクラテスの語り直しも、想起の実験後の言及(Men. 86b7-c2)以外には、ほぼ触れられることはない。したがって、語り直しによって生じた違いに何かの意義を認めるかどうかは、このパラドクスに対してのソクラテスによる反論(〈想起説〉および〈想起の実験〉)をどのように解釈するかにかかっている。それゆえ、本章ではこの問題に直接関わることに代え、むしろ〈想起説〉および〈想起の実験〉を考察することとした。

ところで、このメノンのアポリアを肯定し、かつ目標となる知を確保することなく、それでもなお知者になりたいと願うとき、そこに現われる一つの大きな可能性は他者による承認であろう。すなわち、他者によって承認されることのうちに真理を見いだそうとするのである。この「承認による真理」とでも言うべき観点を、グロテスクに拡大していくのがソフィストである。たとえば、ゴルギアスの弁論は説得により承認されるその当の事柄そのものではなく、ただ聴衆から承認を得ることのみを目指すからである。実際、ゴルギアスがメノンに「植えつけた習慣」(Men. 70b6)とはまさにこの目的を達成するための手段であり、ゴルギアスの「知恵」は人びとからどのように承認を得るかに関わっている。Men. 95c1-4, cf. Men. 70b6-c1. なお、本書第3章参照。このほかにもう一つ、(知と区別される)「真なる思いなしによる」という可能性はある。しかし、それはメノンにはまだ開かれていない選択肢である。

「〔ソクラテス〕かれらの言うところによれば、人間の魂は不死なるものであって、ときには生涯を終えたり——これが死と呼ばれている——ときにはふたたび生まれきたりするけれども、しかし滅びてしまうことはけっしてない。このゆえに人は、できるだけ神意にかなった生を送らなければならない。」(Men. 81b3-7)

そして、ピンダロスの詩の一節をはさみ、つぎのように主張される。

「〔ソクラテス〕魂は不死なるものであり、すでにいくたびとなく生まれかわってきたものであるから、そしてこの世のものとハデスの国のもの、すなわちいっさいのものごとを見てきているのであるから、すでに学んでいないものは何ひとつとしてない。だから、徳についても、そのほかいろいろの事柄についても、確かに以前にも知っていたものである以上、魂がそれらのものごとを思い起こすことができるのは、何も不思議なことではない。なぜなら、事物の本性というものはすべて互いに親近なつながりがあり、しかも魂があらゆるものをすでに学んでしまっているのだから、もし人が勇気をもち探求に倦むことがなければ、ある一つのことを思い起こしたこと——このことを人間たちは学ぶと呼んでいるわけだが——その想起がきっかけとなって、おのずからほかのすべてのものを発見するということも、充分ありうるのだ。」(Men. 81c5-d4)

一見すると、メノンのパラドクスに対して用意したソクラテスの答えとは、「魂の不死性」や「知の先在性」という途方もない主張であるように思われる。当然のことながら、メノンは「あなた（ソクラテス）がまさに語ったとおりであることを示す」(Men. 82a6)ように求めている。そこに、メノンの召使いを相手とした想起の実験が行われることになる。

しかし、後に分析するように、想起の実験においては魂の不死性や知の先在性そのものの証明は行われていない。実験は、メノンの召使いが正しい思いなしを獲得するところで終了しているからである。しかも、想起の実験が扱うのは通常のソクラテスの対話が扱うような人柄や徳などの問題ではなく、ある図形の大きさを二倍にするというものである。それは人の生きかたの問題ではなく、たんなる幾何学の問題である。各章において見てきたように、アポリアに終わる対話篇においては、ソクラテスの対話相手たちはその信念・評判・恥・誇りなどのゆえに矛盾へと追い込まれたとしばしば指摘される。それらの、対話相手たちのつまづきの石をすべて取り除いたところに、想起の実験が成立している。言

論が語られ、整合性をもとに吟味され、アポリアに陥り、そしてそこからさらなる探求が生みだされる。このような、ふだんは探求そのものを形づくっているため、それとしてあらためて問われることのない探求の在りかたを、想起の実験は対話の前面におしだし、その可能性を明らかにすることによって探求それ自体の可能性を証明しようとしているのである。

では、ソクラテスは〈想起説〉を語ることによって、何を示そうとしているのだろうか。というのも、確かに〈想起説〉が「魂の不死性」とそこから導かれる「知の先在性」を柱としていることは明白であるだからである。にもかかわらず、それらは想起の実験における証明の直接的な対象ではない。つまり、ソクラテスは「魂の不死性」と「知の先在性」を主張することによって、それらに関わる何か別のことを示していたと考えるべきであろう。上述の引用を読み返すとき、わたしたちはつぎの2点に気づく。すなわち第一に、ソクラテスはメノンと自分が行っている探求をたんなる認識の問題として捉えてはいないということである。「できるだけ神意にかなった生を送らなければならない」(*Men.* 81b6-7)という言論は、ソクラテス的探求がつねに現実のわたしたちの「生の在りかた」に関心をおいているということを示している。第二に、探求を想起と呼ぶことによって、「ある一つのことを思い起こしたこと」(*Men.* 81d2)によって「おのずからほかのすべてのものを発見する」(*Men.* 81d3)可能性が証明されると考えているということである。ただし、これら2点が証明されたとして、そのことは「魂の不死性」と「知の先在性」を証明するものではない。むしろ、「魂の不死性」と「知の先在性」を前提とするならば、わたしたちの現実の「生」にそくして「ある一つのこと」の想起を証明するとき、メノンのパラドクスは退けられることになるということである。すなわち、もしこれらの2点が想起の実験の眼目であるならば、「魂の不死性」と「知の先在性」は想起の実験の対象ではなく、むしろその前提であることになる<sup>40</sup>。

とは言うものの、想起の実験をこれら2点を軸として考察することはうまく行きそうもない試みであるように思われるかもしれない。前述のように、想起の実験はどのように生きるかという問題ではなく、明らかに幾何学の問題を扱っているからである。しかし、その幾何学の問題を扱うことにおいて、たとえ直接的な論題とはなっていないにせよ、わたしたちの「生」が探求に関わっていないとするならば、そのような実験はソクラテスの探求とは全く異質なものであることになる。ともかく、想起の実験は何を「証明

<sup>40</sup> 中畑正志「プラトンにおける知識とドクサ」(1986) p. 215. Cf. Gail Fine, 'Inquiry in the *Meno*', *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut (Cambridge: Cambridge University Press) (1992) pp. 213-215.

(epideixōmai) <sup>41</sup>」(*Men.* 82b2)しているのか、実際に見ていくことにしよう。

### 3-2

想起の実験においてソクラテスの対話相手となるメノンの召使いは、メノンの対極にある<sup>42</sup>。召使いとはすなわち奴隷のことであり、当然のことながら、立派な市民との交遊もなく、ソフィストの教えも受けることなく、詩人のことばを口にするものもない。このような人びとは全く無縁の存在である。実験を開始するにあたり、その召使いについてソクラテスはつぎのように問うている。

「[ソクラテス] ギリシャ人だね、ギリシャ語を話すだろうね。 [メノン] ええ、もちろんです。わたしの家で生まれたのですから。」(*Men.* 82b4-5)

メノンは召使いの母語がギリシャ語だと認めている。すなわち、メノンの召使いは教師から学ぶことによってギリシャ語を話すようになったのではなく、メノンの家で生まれ育った(*Men.* 82b5, 85e4-5)からギリシャ語を話すのである<sup>43</sup>。メノンの召使いを対話相手とすることによって、「ギリシャ語を話す」という日常的な営みが想起の実験の唯一の要件として正面に持ちだされているのである<sup>44</sup>。しかし、これは現実の世界そのものとは異なる<ことば>があり、それを探求の場に持ちだそうとしているわけではない。つまり、世界を語るための<道具>としてのことばが問題にされているのではない。実際、想起の実験の第一の問いは指し示された図形を「四角形(tetragōnon chorion)」だとわかるか」(*Men.* 82b9)という問いであり、つづく問いは「四角形」がもっているこれらの線はすべて等しいか」(*Men.* 82b10-c2)という問いである。ここでわたしたちは、ソクラテスが指し示した図形が実は「正方形」であることがわかる。しかし、「正方形」という用語は使用されない。四つの角があり、互いに等しい四つの辺をもっているという、この描かれた図形について、ソクラテスとメノンの召使いは「前もって知っている」と同意するのを確認しているのである。すなわち、ソクラテスとメノンの召使いは幾何学の専門知識について対

<sup>41</sup> Vlastos は「提出、提示 (exhibit)」という意味であって、Gorg. 479e8 での「証明 (apodeikso)」とは異なっているとしている (*Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press 1991) p.118 n.53)。

<sup>42</sup> Cf. Weiss, Roslyn, *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*, (Oxford, New York: Oxford University Press 2001) pp. 108-109.

<sup>43</sup> Weiss, *Virtue in the Cave* (2001) p. 100 n.51.

<sup>44</sup> 加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) p.207, 273 n.28. Cf. Franklin, L., 'The Structure of Dialectic in the *Meno*' *Phronesis* XLVI/4 (2001) pp. 419-420.

話しているのではない<sup>45</sup>。メノンの召使いにとって理解可能な日常のことば遣いのなかで、探求はいまはじまろうとしているのである。

このあと、ソクラテスとメノンの召使いとの間では、そうした図形の一辺の長さを二プウスとしたとき、「(その図形の大きさは) 二の二倍になる」(*Men.* 82d1-2) ことが確認される。ソクラテスは「二の二倍プウスはいくらになるか、数えて言ってごらん」(*Men.* 82d3-4) と問い、メノンの召使いは「四プウスです」(*Men.* 82d4) と答える。これらの同意に基づいて、ソクラテスはメノンの召使いに二倍の大きさで同じ種類の図形を求める。二倍の大きさを「八プウス」(*Men.* 82d8) とするメノンの召使いの答えを受けて、ソクラテスはその一辺の長さを問う。メノンの召使いは「むろんそれは、ソクラテス、二倍の長さのものです」(*Men.* 82e2-3) と答える。ソクラテスは二倍の長さの辺をもつ正方形を作図し、メノンの召使いはそれが四プウスの大きさの図形の四倍となっていることを確認する(*Men.* 83a1-b6)。ソクラテスは「とすると、これだけの四倍がすなわち二倍だということになるのか」(*Men.* 83b6-7) と問う。メノンの召使いは「けっしてそんなことはありません」(*Men.* 83b7)、それは「四倍です」(*Men.* 83c8) と答える。ソクラテスとメノンの召使いの、二倍の大きさの図形を求めるという探求は、探求の対象の名指しと、名指しに基づく言明についての同意から開始されている。

このとき、「四倍がすなわち二倍か」というソクラテスの問いはたんなる確認のように見え、その答えもあまりに自明であるように映るかもしれない。メノンの目には、おそらく、そのように映っている。しかし、それは自明ではない。ソクラテスとメノンの召使いの間では、「二倍ではない」と同意するかどうかまじめに問われているのである。メノンの召使いはけっして「これがわたしにとっての、二倍の面積をもつ図形です」と言いすることはない。それは、自分が示そうとした図形が二倍ではないとわかってしまっているからである。「四倍がすなわち二倍か」ということにおいて問われているのは、「四倍の大きさは「二倍」の定義なのか」という問いではないのである<sup>46</sup>。二倍の面積をもつ図形は、ソクラテスとメノンの召使いによって規約のように取り決めることはできないからである。確かに、示された図形の大きさが四倍の面積をもつのか、三倍の面積をもつのか、あるいは二倍の面積をもつのかは、問いと答えのたびに吟味され、同意において選びとられる。しかし、それは二人の間だけの取り決めではない。この対話を見つめているわたした

<sup>45</sup> Cf. R.W. Sharples, 'More on Plato, *Meno* 82c2-3' *Phronesis* XXXIV/2 (1989) pp. 222-223 n. 6, 223 n. 7, Weiss, *Virtue in the Cave* (2001) p. 85 n. 21, *pace* G. J. Boter, 'More on Plato, *Meno* 82c2-3' *Phronesis* XXXIII/2 (1988) pp. 210-212, 212 n. 9.

<sup>46</sup> Cf. 田中享英「『何であるか』の知 —『メノン』と『分析論後書』—」『北海道大学文学部紀要』48/1 (通巻 98 号) (1999)、p. 28 n. 5.

ちにも理解可能なものとして開かれている。

このように、日常言語が息づく場において対話することは、名指しが成立することと、それが現実によって支えられていることを意味している。作図された図形によって「わかってしまう」ことが重要なのは、それが名指しと現実との関係を見せつけているからである。すなわち、名指し、同意するという営みがたんなることばの上でのことではなく、現実の世界を語っているということが、作図という作業によって象徴されているのである。なぜなら、作図できるという現実、名指しと同意がたんなる取り決めではないことを示しているからである<sup>47</sup>。わたしたちは名指し、同意することによって、わたしたちが現に生きている世界を直接に語るのである。

しかし、メノンの視点からは、ソクラテスとメノンの召使いのやりとりは異なって見えている。なぜなら、メノンはこの対話の外部に立っていると思っているからである。メノンは探求の営みとは独立に正しい答えを知っていると思い、召使いの知的状況の変化を外から評価している (e. g. *Men.* 82e4-11, 84a3-c9)。この対話だけではなく、パラドクスを提示したとき以来、メノンは探求の外部に立ちつづけようとしている。実際、メノンの視点がパラドクスの外部にあるからこそ、探求を不可能であると論じることができた。パラドクスの内部にある人にとっては、探求の不可能性は語りえない。探求を不可能であると語るためには、探求の外部に立ち、探求のさなかにある人の現状と探求の到達点との隔たりを見比べられなければならないからである<sup>48</sup>。探求の外部にあるメノンの視点には、探求する人が立っているところと、その到達点が見えている。そこには対話という契機が入る余地はなく、問う人と答える人の間での同意によって探求が進むという事態が抜け落ちてしまうのである。それゆえにメノンが語るパラドクスでは、対話による探求の可能性の問題がその到達点とされる知の(獲得の)可能性の問題として捉えられてしまうのである。

実際のところを言えば、メノン自身がどう思おうと、メノンは実験の外部に立ちつづ

<sup>47</sup> それゆえ、2倍の図形を作るという幾何学の問題を論題としていることは、決定的に重要であることになる。算術的な問題設定の方がよかったと論じる Vlastos, 'Anamnesis in the *Meno*' (1965) pp. 145-147 は完全に問題の所在を見誤っているといえる。なお、『メノン』篇における〈想起〉をめぐる議論において、感覚経験 (sense-experience) による知識と非感覚的なアプリオリな知識との区別が論じられることがある。たとえば、先に註で挙げた Bedu-Addo はこの実験の最大の特徴が感覚対象である図形を際立った仕方で使用していることにあり、それはプラトンが〈想起〉における感覚経験の重要性をすでに認めていたからであるとしている。そこから、Bedu-Addo は非感覚的実在との見知りによる知識がプラトンの言う *epistēmē* だと主張し、『パイドン』篇における『メノン』篇の〈想起説〉の要約をもとにこの「想起の実験」を解釈する ('Sense-Experience and Recollection in Plato's *Meno*' (1983) pp. 228-248.)。研究者の多くは二種の知を区別し、その上でプラトンの関心が非感覚的なアプリオリな知識にあったとしている。この研究状況について、およびそのような知識の区別に対する批判については、加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) p. 203, 270 n. 13, n14 を参照のこと。

<sup>48</sup> Cf. White, Nicholas P., *Plato on Knowledge and Reality*. (1976) p. 40-47, 神崎繁「知と不知の間—『メノン』における探求のパラドクス」(1980) p. 130-131.

けていられるわけではない。確かに、メノンにとっては自明のことが議論されており、答えはあらかじめ定まっていると見えるであろう。換言すれば、想起の実験のなりゆきはメノンには関わりがないと思えるはずである。しかし、メノンの召使いがソクラテスとの探求により「困難に行きづまっていると自覚している (hēgeitai aporein)」(Men. 84a7-b1) ことを認め、そして「少年がもともと自分が知っていなかった事柄に関していまやよりよい状態にある」(Men. 84b3-4) ことを認めるのは、他ならぬメノンなのである。

「〔ソクラテス〕この者（召使い）を困難に追い込んで行きづま (aporein) らせ、シビレエイのようにしびれさせることによって、わたしたちはよもや有害な影響を与えたことにはならないだろうね。〔メノン〕わたしにはそうとは思えません。〔ソクラテス〕とにかくわたしたちのしたことは、どうやら、事柄の真相発見の一助となったらしいのだからね。」(Men. 84b6-10)

ソクラテスは「わたしたち」と語る。そのように語ることによって、メノンもまた実験のさなかにいることをソクラテスは示している。事実、メノンは実験がうまくすすんでいると認めている。それは、召使いが自分の答えを誤っていると理解したということをメノンがわかってしまうからである。そのようにわかってしまうとき、メノンの視点はソクラテスと同じ高さであり、問う人と答える人という関係のうちにある。すなわち、メノンは実験の外部ではなく、まさにそのさなかに身をおいているのである。

さて、わたしたちも視線をメノンの召使いに戻すでしょう。メノンの召使いはどのように自分の答えが誤っていると理解したのであろうか。それは「作図といった視覚的イメージによる」と答えることでは不十分である<sup>49</sup>。なぜなら、ソクラテスによる作図がメノンの召使いの理解の助けになったとしても、問題とされるのは作図された図形が二倍の大きさとなっていないとわかってしまう、そういう事態そのものだからである。メノンの召使いがその誤りを理解するという事態が作図という視覚的な操作によるものではあるかもしれないが、そのことの意味が問われるべきだからである。

ところで、メノンの召使いが「よりよい状態にある」(Men. 84b3)と認められたのは、かれがアポリアを自覚して「わかりません」(Men. 84a2)と答えたときである。それは「知らないでいる実情のとおり、また知っていると思いこむようなこともない」(Men. 84b1)からである。「知らないでいる」ということをわかるとき、メノンの召使いははじめて「わかりません」と答えたのである。たんに誘導され指示されるがままに答えていたのでは、

<sup>49</sup> pace Weiss, *Virtue in the Cave* (2001) p. 84.



自分が知らないでいるということを知ることはない<sup>50</sup>。ソクラテスはたしかに「教えていない」<sup>51</sup>のである。このメノンの召使いの「わかってしまう」という事態は、教えこまれることによってではなく、同意が成立することを通じて生じている。そして、メノンの召使いは最後には、「対角線を一辺とすれば二倍の大きさの正方形ができる」(cf. *Men.* 85b5-6)という解答について、正しく二倍の大きさの図形が作図されているとわかってしまう。召使いが「わかりません」と答えたとき逢着していたアポリアは多くの「わかってしまう」という事態を通じて生じており、それらの「わかってしまう」という事態は名指しを介して現実にそくし同意によってもたらされている。自分とソクラテスの同意に基づいて、実際に二倍の大きさの図形が作図されるからである。同意に基づいて作図できているという事実が、二倍の図形が作図されることについての把握においてメノンの召使いとソクラテスが一致していることの証となっている。もっとも、この把握だけでは、二倍の大きさの図形を作る知を有していることにはならない。メノンの召使いは自分自身がそういうことを知っているということを正当化できるわけではないけれど、二倍の大きさの図形を作図するという場面に限定すれば「わかっている」のである。さしあたりはまだ、

<sup>50</sup> 内山勝利「対話と想起 —プラトンの哲学の「方法」—〔その二〕」京都哲学会編『哲学研究』五百六十九号(2000) pp. 5-9.

<sup>51</sup> 想起の実験において、ソクラテスは3度にわたり「教えていない」ことについてメノンの注意を喚起している(*Men.* 82b6-7, 82e4-5, 84c11-d2, cf. *Men.* 85d3, e1, 3, 6.)。ただし、このソクラテスの否定が何を意味するのかについては議論がある。ソクラテスがこの幾何学の問題の解答を知っており、そのことが召使の少年を正しい思いなしへと導くことにおいて、重要な役割を果たしているからである。(ただし、解答を知っていたかという点について留保を行う研究者もいる。Fine, 'Inquiry in the *Meno*' (1992) pp. 210-211はソクラテスを知っていたのか、それとも正しい思いなしをもっているだけなのか、ソクラテスは何も主張していないと述べ、安易に知っていたと前提することを退けている。Fine自身は、ソクラテスの問いがたとえ誘導尋問だとしても、けっしてソクラテスは答えを教えておらず、召使いの答えの意義が減じられるわけではないと主張している。)たとえば、Weiss, *Virtue in the Cave* (2001) pp. 97-107, 128-9 n. 4はソクラテスが教えており、それを否定するのはメノンに対する配慮があるためだとしている。他方、「誰かが教えたからというわけではなく、ただ問いをはった結果として、この者(メノンの召使い)は自分で自分のなかから知識をふたたびとりだし、それによって知識をもつようになるのではないか。」(*Men.* 85d3-4)というソクラテスのことばをもとに、Vlastos, 'Anamnesis in the *Meno*' (1965) pp. 158-160は<想起>が「自分のうちから」である限り、ソクラテスは教えるということではなく、召使いはまさに「学んでいる」と主張する。(Vlastosはここからさらに『メノン』篇において知識が感覚経験に依存することから解放されることになったと論じている。)また、Bluck, *Plato's Meno*, (1964) p. 13は「教える」という語義を狭めることによってソクラテスを救おうとしている。D. I. Devereux, 'Nature and Teaching in Plato's *Meno*' *Phronesis* XXIII/2 (1978) p. 119, 125 n. 5はここでソフィスト的な教授との対比が行われており、ソクラテスが否定する「教え」とはそのようなもののことだと主張している。Benson, 'Meno, the Slave Boy and Elenchos' (1990) p. 136によれば、この教えていることの否定はソクラテスのもつ幾何学についての知が召使いの進展に本質的な役割を担っていないことを示そうとして描かれているのだとされる。また、Moravcsik, 'Learning as Recollection' (1978) p. 65は教えることの否定において問いと答えとの落差としての「理解」が浮かび上がると指摘している。そして、Nehamas, 'Meno's Paradox and Socrates as a Teacher' (1985) p. 19は教えていることの否定によってソクラテスが「その対話相手が自分で本当だと思ったことのみ」に同意することを求めているのだと解釈している。なお、「自分で本当だと思ったことのみ」に同意することについては、本章註53を参照。また、プラトンにおける「教授-学習という対概念」に関しては、加藤信朗『初期プラトン哲学』(1988) p. 272 n. 26を参照のこと。

その根拠を知らない者であるとしてもである。まさにこれらの「わかってしまう」<sup>52</sup>ということによって、ソクラテスとメノンの召使いの探求は成立し「前進」(cf. *Men.* 74b3)しているのである。

しかし、想起の実験はメノンの召使いが「正しい思いなし」(cf. *Men.* 85c7, 10)を獲得したときをもって終了する。すなわち、想起の実験が明らかにしているのは「魂の不死性」や「知の先在性」ではない。むしろ、ソクラテスの探求の在りかたを明らかにしているのである。つまり、ソクラテスの探求が名指しと同意をつみ重ねて整合性という観点から吟味するという営みであることを、想起の実験はあたかも雛型<sup>53</sup>を用いて指示するかのよう明らかにしてくれている。作図というあからさまな仕方で、ソクラテスの探求が名指しそして同意することにおいて現実の、わたしたちの生きている世界にそくしていることを明らかにしている。そして、探求におけるソクラテスの吟味が名指しと同意についての整合性という観点から行われるのは、ソクラテスによる論駁の基盤がその現実の生にあるからに他ならない<sup>54</sup>。というのも、整合性を失うことが現実の世界にそくしていないことの証であるゆえに、整合性は問う人と答える人の名指しと同意を制約し、ソクラテスによる論駁を実質的なものとするからである<sup>55</sup>。しかも、このような吟味を通じて、メノンの召使いが「わかりません」(*Men.* 84a2)と答えたとき、かれは二倍の図形の作り方を知

<sup>52</sup>ただし、メノンの召使いとの対話においては、「わかる」という意味の語がそれほど多く使用されるわけではない。gignōskeis(*Men.* 82b9)、ouk oida(*Men.* 84a2)、manthaneis(*Men.* 84d4)、ou manthanō(*Men.* 85a4-5)などである。それに比して、実験の合間に交わされるメノンとの対話では、メノンの召使いの知的在りかたをめぐる、「わかる」という意味のこれらの語が頻出する。Cf. Guthrie, *History of Greek Philosophy* IV (1975) p. 255, White, *Plato on Knowledge and Reality* (1976) pp. 60-61 n. 41.

<sup>53</sup> Bedu-Addo は M. S. Brown 'Plato Disapproves of The Slave-Boy's Answer' *Review of Metaphysics* 21 (1967) pp. 57-77 とともに想起の実験を「対話篇全体の "model"」と見なし、さらに『パイドン』篇をそこに重ね合わせて解釈を行っている。'Sense -Experience and Recollection in Plato's *Meno*', (1983) pp. 228-248.

<sup>54</sup> 「きみがそうだと思ったとおりに答えてくれればよい」(*Men.* 83d2)というソクラテスのことはソクラテスの論駁法(エレンコス)における特殊な約束事(たとえば、「答えにおける誠実さ」)を示唆しているように見えるかもしれない。たとえば, Benson, 'Meno, the Slave Boy and the Elenchos' (1989) p. 143 は Vlastos ('The Socratic Elenchos' *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983) pp. 35-38 にしたがって、それをソクラテスの論駁法(エレンコス)の成立のための必須の制約として解釈している。(Vlastos, *Socrates* (1988) pp. 123-124 は『メノン』篇における〈仮設法〉の導入によってこの制約が捨て去られたと考えている。)しかし、この引用のうちに特別の意味を読みとる必要はないであろう。論駁を受けたことで、メノンの召使いが探求に臆してしまうことがないようにそのようなことばをかけた、と素直に読みうるからである。「答えにおける誠実さ」は論駁法に固有の約束事や規約としてではなく、日常の言語活動そのものによる拘束あるいは制約として捉えるべきであろう。したがって、ソクラテスの探求がこのような制約を受けるのは、それが日常のことばのうちで行われるからであって、ソクラテスと対話相手との間で(恣意的に)結ばれた約束だからではない。

<sup>55</sup> しかも、整合性に支えられて、何かを分かってしまうとき、それはたんなる正しい思わくに過ぎないものであらうと、わたしたちの視野は広がっている。整合性によってその正しさが支えられているとき、わたしたちの視野が、かなたの広大なつながりを見渡せるかのように、そして「事物の本性はすべて互いに親近なつながりをもっている」(*Men.* 81c9-d1)と確信してしまうほど、「もろもろの事物についての真理」(*Men.* 86b1)へと広がるように思えてしまうのである。

っているという誤った思いなしから解き放たれ、それを知らないことを見いだしている。そして自分がもはや知ってはいないということを「想起起こしたこと」(*Men.* 81d2)によって、メノンの召使いはいま「正しい思いなし」を獲得しているのである。つまり、想起の実験は、さきに指摘したように、わたしたちの現実の「生」にそくして「ある一つのこと」の想起を証明するとともに、そこから「正しい思いなし」の「発見」(*Men.* 81d3, cf. 86c1)しているのである。では、この想起の実験による証明はわたしたちにとってどのような意味があるのだろうか。このことがつぎに問われるべきだろう。

### 3—3 探求がアポリアに陥ること

実験の目的は想起を完結し、結果として知識の獲得を行うことではない。もし知識の獲得が目的だとすれば、実験は全くの当て外れである。上述のように、メノンの召使いが正しい思いなしを手に入れたところで、実験は打ち切られているからである<sup>56</sup>。とするならば、つぎのように問われることは当然であろう。すなわち、想起の実験が「ある一つのことを想起起こしたこと」(*Men.* 81d2)によって「おのずからほかのすべてのものを発見する」(*Men.* 81d3)可能性を証明したとして、その証明にはどのような意味があるのだろうか、と。換言すれば、想起の実験が「魂の不死性」や「知の先在性」を前提しているにもかかわらず、「知の獲得」すら証明しないとすれば、そのような証明にはどのような意味があるのだろうか、と。いや、むしろ実験後のメノンとの対話においては、ソクラテスは知を獲得したと考えているようにすら見える。実験を終えたとき、ソクラテスはメノンの召使いについてつぎのように問う。

「[ソクラテス] 誰かが教えたからというわけではなく、ただ問いをはった結果として、この者(メノンの召使い)は自分で自分のなかから知識を(*tēn epistēmēn*)ふたたびとりだし、それによって知識をもつようになる(*epistēsetai*)のではないか。」(*Men.* 85d3-4)

メノンは同意する。この問いは実験において探求が成立しているかどうかを問うたものだからである。メノンは実験の節目において、探求が成立しているとすでに同意しているからである。さらに、メノンはメノンの召使いの営みを「想起」と呼ぶことにも同意する

<sup>56</sup> それゆえ、「知識」の想起という到達点を指定し、そこからこの実験を、あるいは対話篇全体を把握しようという試みはつねに何か別の事柄を読み込んでしまうことになる。たとえば、先に註でふれた Bedu-Addo は『パイドン』篇を重ね合わせて、解釈を行っている(‘Sense-Experience and Recollection in Plato’s *Meno*’, (1983) pp. 240ff.)。

(*Men.* 86a2, 11)。「想起することとは、自分で自分のなかに知識をふたたび把握しなおすということ」(*Men.* 85d6-7)だからである。

しかし、メノンは「想起」という言説にすっかり同意したわけではない。「あなたのおっしゃることは、ソクラテス、なぜかは知りませんが(*ouk oid hopōs*)、確かになるほどと思わせるものがあるようです。」(*Men.* 86b5)と述べている。実は、ソクラテス自身も対話による探求を「想起」と名づけることについてつぎような限定を加えている。

「[ソクラテス] そう、じつはね、ぼくも自分でそんな気がするのだよ、メノン。ぼくは、他のいろいろの点については、この説のためにそれほど確信をもって断言しようとは思わない。ただしかし、人が何かを知らない場合に、それを探求しなければならないと思う方が、知らないものは発見することもできなければ、探求すべきでもないと思うよりも、わたしたちはよりすぐれた人になり、より勇気づけられて、なまけごろが少なくなるだろうということ、この点については、もしぼくにできるなら、ことばの上でも実際の上でも、大いに強硬に主張したいのだ。」(*Men.* 86b6-c2)

ソクラテスはせっかく想起の実験が成立したとメノンに認めさせたのに、今度はそれをくつがえすようなことを言うのである。しかし、これは、ある意味、当然の限定でもある。想起の実験が示し得たのは「正しい思わくが内在している」(*Men.* 85c6-7)ことであり、メノンの召使いが「誰にも負けなくらい正確に知るであろう」(*Men.* 85c11-c1)とされるのは幾度ものさまざまな探求の果てにあるからである。ソクラテスが示そうとしたのはむしろ、名指し同意することにおいて問う人と答える人がアポリアに陥っていくことの意味であって、たんなる知の(獲得の)可能性ではない<sup>57</sup>からである。

実際、「自分の無知をさとして行きづまり(*aporian*)に陥る」(*Men.* 84c5-6)ことは探

<sup>57</sup> *pace* Fine, 'Inquiry in the *Meno*' (1992) pp. 208-209. Fine は「エレンコスでは *aporia* に終わる必要がないことを、プラトンはまた示している」(208)とさえ主張している。Cf. Vlastos, 'Anamnesis in the *Meno*' (1965) pp. 155-157, 156 n. 28 は〈想起〉を知識とのみ関係づけて考えており、『メノン』篇においてプラトンが「想起」によって意味していることは〈論理的な諸関係の知覚から帰結するわたしたちの知識の拡大〉である」(155-156)と主張している。Moravcsik, 'Learning as Recollection' (1971) pp. 62-63 は〈想起〉が二つのレベルで行われている(「召使いは幾何学を想起し、そしてメノンは学ぶとはいかなることであるかを想起している」(63))としてはいないものの、〈想起説〉はアプリアで非分析的な真理(*an a priori non-analytic truth*)であり、アプリアな真理の想起/学びの問題であるとしている。Benson, 'Meno, the Slave Boy and Elenchos' (1990) p. 129 n. 8, 139-40 は〈想起説〉を知識獲得の必要条件についての理論とみなしている。Scott, *Recollection and Experience* (1995) pp. 31-38 は〈想起説〉は探求の動機づけであるとともに「高次の学び(*higher learning*)」と関係しており、「プラトンは幾何学をその範例とする諸学問について知識の獲得に興味がある」(35)と述べている。Cf. White, *Plato on Knowledge and Reality* (1976) p. 48-49, 59 n. 35, Vlastos, *Socrates* (1991) pp. 118-120, 内山勝利「対話と想起」(2000) p. 8.

求の失敗ではなかった。想起は知識の獲得によって語られるのではないからである。メノンの召使いが「わたしにはわかりません」(*Men.* 84a2)とアポリアを認めたとき、つぎのようにソクラテスはメノンに話しかける

「[ソクラテス] こんども気がつくかね、メノン、この者(召使い)が想起の過程において、すでにどんどこまで前進しているかを。——最初この者はハプウスの図形の一辺がどのような線であるのかを知らなかった。ちょうど、いまもやはりまだ知らないでいるのと同じように。しかし少なくとも、あのときには、この者はそれを知っていると思い込んでいたのだ。そして、あたかも実際に知っているかのように確信をもって答え、そこに何らの困難(*aporein*)も感じていなかった。ところがいまでは、この者はすでに自分が困難に行きづまっていること(*aporein*)を自覚して、知らないでいる実情のとおり、また知っていると思い込むようなこともないのだ。

[メノン] おっしゃるとおりです。 [ソクラテス] だから、いまこの者は、もともと自分が知っていなかった事柄に関して、前よりもより善い状態にあるのではないだろうか。 [メノン] その点も同感です。」(*Men.* 84a3-b5)

探求の挫折であるはずのアポリアを通して、メノンの召使いは自分が問われている事柄について「知らないでいる実情のとおり」知っていないと自覚している。「自分の無知をさとして行きづまり(*aporian*)に陥る」(*Men.* 84c5-6)ことこそが一つの「想起の過程」なのである。メノンの召使いは「この行きづまり(*aporias*)から出発して」(*Men.* 84c10)ソクラテスとともに探求し、ついには「正しい思いなし(*alētheis doksai*)」(*Men.* 85c7)を手に入れている。つまり、アポリアに陥ることにおいて、みずからの無知をさと、さらに正しい思いなしに到達する、これこそが実験において示された「想起」である<sup>58</sup>。

ところで、想起の実験において示された<アポリアの意味>に照らすなら、あのメノンの

<sup>58</sup> それゆえ、想起の実験は決してソクラテスの知の実演と見なされるべきではない。とはいえ、想起の実験とはソクラテスの論駁法(エレンコス)の実演であり(Irwin, T., 'Recollection and Plato's Moral Theory', *Review of Metaphysics* 27 (1973) p. 754, Benson, 'Meno, the Slave Boy and the Elenchos' (1990) p. 145 n.38)、もしメノンにとってそれがソクラテスの知のごとく映っているならば、結局ソクラテスは知の実演をメノンにして見せたことになると思われるかもしれない。Cf. Weiss, *Virtue in the Cave* (2001) pp. 100-105, 126. もし想起の実験が知の獲得の実演だとすれば、ソフィストとソクラテスの違いは、そうした知を販売するという意図の有無に求められてしまうことになる。e.g. Weiss, *Virtue in the Cave* (2001) p. 11. このような疑念に応じるという点で、実験の相手がメノンの召使いであることは大きい。なぜなら、実験の前後で変化したのはメノンの召使いの(知の)在りかたであり、ソクラテスが一層知者と見えるようになったわけではないからである。相手が名だたる市民であれば、アポリアへと導くことによってソクラテスは見かけのうえで一層の知者とメノンの目には映ったであろうが。想起の実験は、ソフィスト的な知恵とは異なり、少なくともソクラテスを知者と見えさせるようなものではない。

パラドクスが無効となっているのは明らかである。メノンはそのパラドクスを述べるにあたって、自分たちの探求がアポリアに陥っている在りさまをたんに知の不在と見なすだけではなく<sup>59</sup>、シビレエイによって触れられたかのように、何も言えず途方にくれた状態であると訴えていた。すなわち、アポリアに陥っている様を探求の失敗と捉えるがゆえに、あの探求不可能論を提出したのである。しかし、アポリアを通じて「想起」が可能となることが、現実のわたしたちの「生」にそくして示された以上、メノンのパラドクスはもやは「ことばの上でも実際の上でも (kai logōi kai ergōi)」(*Men.* 86c2) 退けられるべきであることは明らかであろう。

それゆえ、ソクラテスにとって〈想起説〉において重要であるのは、「魂の不死性」でもなければ、「知の先在性」でもない。むしろ、探求がアポリアに陥ることそのことなのである。確かに想起の実験の結果をもとに、ソクラテスは「知の先在性」(cf. *Men.* 86a1) をメノンに認めさせ、そこから「魂の不死性」(cf. *Men.* 86b2) について同意をうることになる。しかし、まさにそのとき、ソクラテスは上述の「想起についての限定」を言い出すのである。「探求することは、全体として、想起なのであ」(*Men.* 81d4-5)り、それは探求の挫折と見える「アポリアから出発」(*Men.* 84c10)するのである。

## 結び

ソクラテスの探求はつねに問う人と答える人から成り立っている。もし問う人と答える人という立場の違いが見過ごされ、たんに探求者としてひとしなみに扱われるならば、そのときソクラテスの探求はたんなる思考へと還元されてしまうであろう。同意という、対話法の基本的な在りかたの契機が見失われるからである<sup>60</sup>。そして、そのときにはアポリアの意味を問うという場も同時に失われるであろう。問う人と答える人が名指しそして同意するという営みにおいてアポリアが生じるからである。しかし、アポリアは探求のたんなる挫折ではない。それは、問う人ソクラテスと対話相手との間のずれがずれとして捉えられ、結晶化されたものでもあるからである。自分が知っているつもりで答えていたことによってはソクラテスの問いに答えたことにはならないとわかり、もはや答えるべきことを何も知らないとわかるとき、探求がアポリアに陥るからである。それゆえ、ソクラテスの探求が知を見いだすことなくアポリアに陥るのは、当然のことなのである<sup>61</sup>。「哲学

<sup>59</sup> たんに「知の不在」ということであれば、ソクラテスも同様である。対話篇の冒頭において、ソクラテスは自分が生きるアテナイの状況を「知恵の旱魃」(*Men.* 70c4)と呼んでいる。

<sup>60</sup> Cf. 山本巍『ロゴスと深淵 ギリシア哲学探究』(東京大学出版会 2000) pp. 36-37, 46-50.

<sup>61</sup> わたしたちが対話篇を読みはじめる前に、ソクラテスの対話はつねにすでに終了している。それゆえに、わたしたちは対話篇を読むという行為を通じてソクラテスの対話が立ちあげ、わたしたちの手元に引き寄せようとする。このように反復可能なものとしてソクラテスの対話を受けと

philosophia」とは、すくなくともプラトンの描くソクラテスにあっては、知から隔てられた探求の在りかただからである<sup>62</sup>。

めるとき、わたしたちはソクラテスの対話がつねに同一の何かを指していると捉えたい誘惑にかられる。それはソクラテスの対話の〈意味〉であり、〈真理〉とさえ見える。そして、そこにソクラテスの（あるいはプラトンの）教説が読み込まれることさえあろう。しかし、そこではもはや探求は消え失せている。ひとたびそのような読み込みを許すなら、「よく、ただしく、美しく」という人の在りかたの探求は人の在りかたを語る（独断的な）教説へと容易に変質してしまうからである。しかも、このような誘惑に加えて、ソクラテスの問いの場にわたしたち自身が臨まなければ対話を読むことにはならないにもかかわらず、わたしたちはソクラテスの対話相手となることはけっしてないという矛盾をはらんだ仕方に対話篇に接近している。すなわち、プラトンの対話篇を読むということは、すでに終了してしまっている対話におくれて臨むというアポリアをも抱えこんでいく営みなのである。けれども、ソクラテスの対話に遅れて臨むという事態は恩恵でもある。というのも、対話のうちに入り込んでしまえば、対話の場から絡めとられ、問いと答えのせめぎ合いによって削り落とされるものに気づくこともないからである。問いと答えたそれぞれ異なるところから、当の事柄を目指していることが見失われてしまうからである。そして、探求がアポリアに陥るという事態において、わたしたちは対話篇に描かれている問う人と答える人の関係のうちにありうるのだろう。少なくとも『メノン』篇はそう示唆している。というのも、「想起の実験」において、探求の外部に立っていると思っていたメノンは、二倍の図形を求めるという探求がアポリアに陥ったことを認めたとき、自分の召使いやソクラテスと同じ目線の高さにあり、問う人と答える人という関係のうちにあったからである。アポリアにおいて、わたしたちが対話に遅れて臨んでいるというズレと、問う人と答える人のズレが重なり合うのであろう。<sup>62</sup> 『メノン』篇では、徹底的なアポリアによる「全くの無知」(cf. *Men.* 73b3)において、「もろもろの事物に関する真実(hē alētheia)」(*Men.* 86b1)への可能性が語られる。ただしその、「無知の知」はけっして誇るべきものとしてではなく受けとめられなければならない(cf. *Apol.* 23a5-c1)。『メノン』篇をしめくくる際にも、ソクラテスは「それでは、メノン、これまでの推論にしたがう限り、もし徳が誰かにそなわるとすれば、それは明らかに神の恵みによって(theiai moirai)そなわるのだということになる。」(*Men.* 100b2-4)と述懐している。このようなソクラテスの探求と神への敬虔さ、謙虚さとの関わりについては、宇都宮芳明「哲学の原点をたずねて—ソクラテスの場合—」実存思想協会編『実存思想論集 XVIII ニヒリズムと宗教的なもの』(理想社 2003) pp. 5-30、とくに16頁以降を参照のこと。

【文献表】 〔註において言及した文献は、重複をいわず、各章ごとに記した。〕

\* テキストについて

テキストは基本的に Burnet 校訂の OCT を用い、引用・参照箇所には OCT に付されているステファヌス版の頁番号・段記号に段内行数を添えた。ただし、『ゴルギアス』篇は Dodds (E. R., *Plato: Gorgias*, OUP, 1959) による。

なお、ギリシャ語は基本的にローマ字に写して表記した。その際、長音と単音の区別も付したが、K (カッパ) と X (キー) は c や ch ではなく k と kh を、そして Y (イプシーロン) は y ではなく u を用いた。

\* プラトンとアリストテレスの著作の表記について

[プラトン]

*Apol.* 『ソクラテスの弁明』

*Crit.* 『クリトン』

*Gorg.* 『ゴルギアス』

*La.* 『ラケス』

*Lys.* 『リュシス』

*Men.* 『メノン』

*Prot.* 『プロタゴラス』

*Rep.* 『国家』

[アリストテレス]

*Politica* 『政治学』

[序章]

岩田靖夫, 『神なき時代の神 キルケゴールとレヴィナス』(東京: 岩波書店 2001) .

G. Vlastos, 'The Socratic Elenchus', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol.1 (Oxford: Clarendon Press 1983) pp. 27-74.

[第1章]

天野正幸, 『アイデアとエピステーメー』(東京: 東京大学出版会 1998) .

Allen, R. E., *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970).

—— *The Dialogues of Plato*, (translation w. comment) vol. 3 (New Heaven: Yale University Press, 1996).

Benson, H., 'Misunderstanding the "What-is-F-ness?" Question', in H. Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (1992) pp. 123-36; reprinted from *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990) 125-142.



- (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (New York: Oxford University Press, 1992).
- *Socratic Wisdom: The Moral Knowledge in Plato's Early Dialogues* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Beverlysluis, J., 'Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?', in H. Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (1992) pp. 107–122; reprinted from *American Philosophical Quarterly* 24 (1987) pp. 211–223.
- ブリックハウス, T. C., & スミス, N. D., 『裁かれたソクラテス』 (米澤茂・三嶋輝夫訳、東海大学出版会、1994)、  
T. C. Brickhouse & N. D. Smith, *Socrates on Trial* (Oxford: Princeton University Press, 1989).
- Burnyeat, M. F., 'Virtues in Action', *The Philosophy of Socrates* (ed. G. Vlastos, Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1971).
- Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. 1 (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).
- Devereux, D. T., 'The Unity of Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*', in W. J. Prior (ed.) *Socrates* (1996) vol. 4, pp. 124–143; reprinted from *The Philosophical Review* 101 (1992) pp. 765–789.
- Friedländer, P., *Platon*, Bd II (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1964).
- González, F. J., *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, (Illinois: Northwestern University Press, 1998).
- Gulley, N., *The Philosophy of Socrates*, (London: Macmillan, 1968).
- 橋場弦, 『丘の上の民主政』 (東京: 東京大学出版会, 1997).
- Irwin, T., *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- *Plato's Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Kahn, C. H., 'Did Plato Write Socratic Dialogues?', in H. Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (1992) pp. 35–52; reprinted from *Classical Quarterly* 31 (1981) pp. 305–320.
- *Plato and the Socratic Dialogues: The philosophical use of the literary form* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- 加藤信朗, 『初期プラトン哲学』 (東京: 東京大学出版会, 1988).
- Kraut, R., *Socrates and the State*, (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Matthews, G. B., *Socratic Perplexity: and the Nature of Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- 三嶋輝夫, 「『ラケス』 解題」 『プラトン対話篇ラケス』 (東京: 講談社学術文庫 1997).
- Nehamas, A., 'Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues', in his *Virtues of Authenticity* (Princeton: Princeton University Press, 1999) pp. 159–175; reprinted from *Review of Metaphysics* 29 (1975) pp. 287–306.
- O' Brien, M. J., 'The Unity of the *Laches*', *Essays in Ancient Greek Philosophy* (ed. J. P. Anton & G. L. Kustas, Albany: State University of New York Press, 1971) pp. 303–315; reprinted w. slight

- variation from *Yale Classical Studies* 18 (1963) pp. 131-147.
- Penner, T., 'The Unity of Virtue', in W. J. Prior (ed.) *Socrates* (1996) vol. 4, pp. 83-109; reprinted from *The Philosophical Review* 82 (1973) pp. 35-68.
- 'Socrates and the early dialogues', in R. Kraut (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*, pp. 121-169 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Prior, W. J., *Socrates: Critical Assessments*, 4 vol. (New York: Routledge, 1996).
- Roochnik, D., 'Socrates' Use of the *Techné*-Analogy', in H. Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (1992) pp. 185-197; reprinted from *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986) pp. 295-310.
- *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of *Techné**, (Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1996).
- Santas, G. X., 'Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Laches*', in W. J. Prior (ed.) *Socrates* (1996) vol. 4, pp. 23-45; reprinted from *Review of Metaphysics* 22 (1969) pp. 433-460.
- *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, (Boston: Routledge & Kegan Paul 1979).
- Stokes, M. C., *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues* (London: The Athlone Press, 1986).
- Vlastos, G., *Platonic Studies*, 2nd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1981).
- 'Elenchus and Mathematics: A Turning-Point in Plato's Philosophical Development', in H. Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (1992) pp. 137-161; reprinted from *American Journal of Philology* 109 (1988) pp. 326-396.
- *Socrates: Ironist and moral philosopher*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- *Socratic Studies*, (ed. M. Burnyeat, Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- Woodruff, P., 'Socrates on the Parts of Virtue', in W. J. Prior (ed.) *Socrates* (1996) vol. 4, pp. 110-123; reprinted from *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary vol. 2 (1976) pp. 101-116.
- 'Expert Knowledge in the *Apology* and *Laches*: What a General Needs to Know', in W. J. Prior (ed.) *Socrates* (1996) vol. 1, pp. 275-299; reprinted from *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3 (1987) pp. 79-115.
- 米澤茂, 『ソクラテス研究序説』(東京: 東海大学出版会 2000) .

## 〔第2章〕

### 〔プロタゴラスに関して〕

- Adam, J. & A. M., *Platonis Protagoras* (Cambridge: Cambridge University Press 1893 (reset 1971)).
- Bowra, C. W., *Greek Lyric Poetry*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press 1961).
- Croiset, A., *Platon Protagoras* (Paris: Budé ed. 1923 (1963)).
- Donlan, W., 'Simonides, Fr. 4D and P. Oxy. 2432' *Transactions of the American Philological*

- Association* 100 (1969) pp. 71-95.
- 藤沢令夫, 『『プロタゴラス』解説』, 『プラトン全集 8』(岩波書店 1975), pp. 241-263.
- Gagarin, M., 'The Purpose of Plato's *Protagoras*' *Transactions of the American Philological Association* 100 (1969) pp. 133-164.
- Goldberg, L., *A Commentary on Plato's Protagoras* (New York: Peter Lang 1983).
- Grube, G. M. A., 'The Structural Unity of the *Protagoras*' , *Classical Quarterly* 27 (1933) pp. 203-207.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, (Cambridge: Cambridge University Press 1975).
- 加藤信朗, 「知恵と不知への関わり 『カルミデス』篇における知の問題」, 『理想』第 601 号 (1983) pp. 2-43.
- G. Klosko, 'Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras*' , *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61 (1979) pp. 125-142.
- Lamb, W. R. M., *Plato: Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus* (London: William Heinemann Ltd., Cambridge and Massachusetta: Harvard University Press 1924).
- 三嶋輝夫, 『規範と意味 ソクラテスと現代』(東京: 東海大学出版 2000)
- 荻野弘之, 「詩人の場所 (上)」, 東京女子大学紀要『論集』第三十九集第二号 (1989), pp. 1-20.
- Parry, H., 'An Interpretation of Simonides 4(Diehl)' *Transactions of the American Philological Association* 96 (1965) pp. 297-320.
- Stokes, M. C., *Plato's Socratic Conversations* (London: The Athlone Press 1986).
- Sullivan, J. P., 'The Hedonism in Plato's *Protagoras*' *Phronesis* XXVI/ (1961) pp. 10-28.
- 田中伸司, 「ソクラテスの知恵とソフィストの知恵 — 『プロタゴラス』篇におけるシモニデスの詩をめぐる議論 —」, 『北海道大学 文学部紀要』37/1(通巻 64 号) (1988), pp. 89-111.
- Taylor, C. C. W., *Plato Protagoras*, (Oxford: Clarendon Press 1976).
- Vlastos, G., 'Introduction to the *Protagoras*' , *Plato, Protagoras* (Indianapolis & New York 1956) pp. 124-131.
- 山本巍, 『ロゴスと深淵 ギリシア哲学探究』(東京大学出版会 2000) .

〔『リュシス』に関して〕

- Ast, F., *Platons Leben und Schriften* (Leipzig: Weidmannschen 1816), pp. 428-34.
- D. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship: an interpretation of the Lysis*, with a new translation (Ithaca: Cornell University Press 1979).
- Dirlmeier, F., *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ und ΦΙΛΙΑ im vorhellenistischen Griechentum* (Inaugural-Dissertation) (München: Druck der Salesianischen Offizin 1931)
- Dover, K. J., *Greek Popular Morality: In the time of Plato and Aristotle* (1974).
- Gauthier, R. A., *L'Ethique a Nicomaque*, tom. 2 (Louvain: Publications universitaires, Paris: Beatrice-Nauwelaerts 1970)

- Glidden, D.K., 'The *Lysis* on Loving One's Own', *Classical Quarterly* 31 (i) (1981) pp.
- Grote, G., *Plato and the Other Companions of Socrates*, vol.1, 2nd edn. (London: Murray 1867).
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, (Cambridge: Cambridge University Press 1975).
- Gundert, H., *Dialog und Dialektik: Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Band 1 (Amsterdam: B.R. Grüner N.V. 1971)
- 飯尾都人, 『リュシス』訳注, 『プラトン著作集 4』(東京: 勁草書房 1979).
- 生島幹三, 『リュシス』解説, 『プラトン全集 7』(東京: 岩波書店 1975).
- 岩田靖夫, 『アリストテレスの倫理思想』(東京: 岩波書店 1985).
- Jeager, W., *Paideia* Bd. II (Berlin: de Gruyter 1936 (1959)).
- 加藤信朗, 『ニコマコス倫理学』訳者註, 『アリストテレス全集 13』(東京: 岩波書店 1973).
- Levin, D.N., 'Some Observations Concerning Plato's *Lysis*', in J. P. Anton & G.L. Kustus (ed.) *Essays in Greek Philosophy* vol.1, (Albany, New York: State University of New York 1971).
- Mackenzie, M. M., 'Impass and Explanation: from *Lysis* to *Phaedo*', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70 (1988) pp.
- 中村一彦, 「プラトン『リュシス』研究 訳と註」, 『釧路公立大学紀要 人文・自然科学研究』7号 (1995) pp. 39-81.
- 中村一彦, 「〈研究ノート〉 プラトン『リュシス』研究 注・続(補遺)」, 『釧路公立大学紀要 人文・自然科学研究』10号 (1998) pp. 71-88.
- Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Oxford: Clarendon Press 1989).
- Renaud, F., 'Humbling as Upbringing: The Ethical Dimension of the Elenchus in the *Lysis*' in G. A. Scott (ed.) *Does Socrates have a Method? : rethinking the elenchus* (The Pennsylvania State University Press 2002) pp. 183-198
- Santas, G., *Plato & Freud: Two Theory of Love* (Oxford: Basil Blackwell 1988)
- Schoplick, V., *Der platonische Dialog Lysis* (Inaugural-Dissertation), 1968
- Sedley, D., 'Is the *Lysis* a dialogue of definition?', *DISCUSSION NOTES in Pronesis* vol.34/1 (1989) pp. 107-108.
- Shorey, P., *What Plato Said* (Chicago: University of Chicago Press 1933).
- *Selected Papers* (New York: Garland 1980 (rep. of pub. between 1884 and 1934)).
- 田中伸司, 「プラトン『リュシス』篇の構造」, 『北海道大学 文学部紀要』40/1(通巻72号) (1991), pp. 1-64.
- Taylor, A.E., *Plato, The Man and his Work* (London: Methuen 1926 (1937)).
- 土橋茂樹, 「プラトン『リュシス』解釈の一視点」, 中央大学文学部『紀要哲学』第45号(通巻197号) (2003) pp. 1-15.
- G. Vlastos, 'The Individual as Object of Love in Plato', *Platonic Studies* 2nd print. (Princeton, N.J.: Princeton University Press 1973) pp. 3-42.

—— ‘The Socratic Elenchus’ , *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. 1 (Oxford: Clarendon Press 1983) pp. 27-74.

〔第3章〕

Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Oxford: Oxford University Press 1960; reprinted by The University of Chicago Press 1975).

Arieti, J. A., ‘Plato’ s Philosophical *Antiope* : the *Gorgias*, ’ in G. A. Press (ed.) *Plato’ s Dialogues: New Studies & interpretations* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers 1993).

Aristotle, *Rhetorica* (Oxford Classical Text).

Ast, F., *Lexicon Platonicum, sive vocum Platoniarum index* (Nachdruck der Ausg. Von 1835-1838) .

Croiset, A., *Oeuvre de Platon : Gorgias* (Paris: Collection Budé 1923).

Dodds, E. R., *Plato Gorgias*, (Oxford: Oxford University Press 1959).

Gosling, J. C. B. & Taylor, C. C. W., *The Greeks on Pleasure*, (Oxford: Clarendon Press 1982).

Grube, G. M. A., *Plato’ s Thought* (Athlone Press: reprinted form the 1935 ed. by Methuen, London 1980).

Guthrie, W. K. C., *History of Greek Philosophy* vol. III (Cambridge: Cambridge University Press 1969).

Irwin, T., *Plato Gorgias*, (Oxford: Clarendon Press 1979).

岩田靖夫, 『ソクラテス』 (東京: 勁草書房 1995) .

Kahn, C. H., ‘Drama and Dialectic in Plato’ s *Gorgias*’ , *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I, (Oxford: Oxford University Press 1983).

加来彰俊(訳), 『岩波文庫 ゴルギアス』 (東京: 岩波書店 1967) .

Klosko, G., ‘The Refutation of Callicles in Plato’ s *Gorgias*’ *Greece & Rome* 31 / 2(1984).

Liddell and Scott’ s *Greek Lexicon* (revised edition by H. S. Jones) .

Lodge, G., *Plato : Gorgias* (text and comm.) (Boston: Ginn 1896).

Mackenzie, M. M., *Plato On Punishment* (Berkeley: University of California Press 1981).

納富信留, 「ロゴスと他者—哲学成立の緊張」, 地中海文化を語る会編『ギリシア・ローマ世界における他者』 (東京: 彩流社 2003) pp. 161-202.

折口信夫, 「伝承文芸論」, (『折口信夫全集 21』 (東京: 中央公論社 1996: 初出は「伝承文芸に就て」との題で『語法と朗読法』 (1935) に発表) .

Robinson, R., *Plato’ s Earlies Dialectic*, 2nd edition (Oxford: Oxford University Press 1953).

Santas, G. X. *Socrates : Philosophy In Plato’ s Early Dialogues* (Boston: Routledge & Kegan Paul 1979).

田中伸司, 「ソクラテスの対話による論駁法と生き方の原理 — 『ゴルギアス』 474c-475c —」, 北海道大学哲学会編『哲学』 23 号、(1987) pp. 41-57.

田中享英, 「ポロスは論駁されなかったか —Gregory Vlastos, Was Polus Refuted?(1967) 批判—」, 平

成 9 年度-平成 12 年度科学研究費補助金（基盤研究(B)(1)）研究成果報告書『対話と論争における合理性の起源と構造に関する研究』（研究課題番号 09410005、研究代表者・天野正幸 2001）pp. 103-122.

田中美知太郎・加来彰俊，『プラトン著作集・ゴルギアス序説、訳文、注解、研究用注』（東京：岩波書店 1960）.

Vlastos, G., 'Was Polus Refuted?' , *American Journal of Philology*, 88 (1967) pp.

—— *Socratic Studies*, (ed. M. Burnyeat, Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

山本巍，『ロゴスと深淵 ギリシア哲学探究』（東京大学出版会 2000）.

吉田雅章，「正義と知 —プラトン『ゴルギアス』篇第一部の問題—」，森俊洋・中畑正志編『プラトンの探求』（福岡：九州大学出版会 1993）pp. 43-60.

#### 〔第4章〕

- Adam, J., *The Republic of Plato* (Cambridge: Cambridge University Press 1902, 1965 (2nd ed)).
- Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility* (Oxford: Oxford University Press 1960 (Midway reprint, The University of Chicago Press 1975)).
- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon 1981).
- Baker, E., *Greek Political Theory* (London: Methuen in University Paperbacks series in 1960 (First pub. in 1918)).
- Bambrough, J. R., 'Plato's Political Analogies', in G. Vlastos (ed.) *Plato: A Collection of Critical Essays* vol. 2 (Indiana: University of Notre Dame Press 1978 (reprint of the ed. by Anchor books, N.Y. 1971)) pp. 187-205, (originally in *Philosophy, Politics, and Society*, P. Laslett (ed.) (Oxford: Basil Blackwell 1956)).
- Bloom, A., *The Republic of Plato* (New York: Basic Books 1968 (2nd ed. 1991)).
- Blöbner, N., *Dialogform und Argument: Studien zu Platons 'Politeia'* (Stuttgart: Franz Steiner 1997).
- Cross & Woolzley, R. C. Cross & A. D. Woolzley, *Plato's Republic* (London: Macmillan 1964).
- Davis, L. D., 'The Arguments of Thrasymachus in the First Book of Plato's Republic' *The Modern Schoolman* vol. 47 (1970) pp. 423-432.
- Dorter, K., 'Socrates' Refutation of Thrasymachus and Treatment of Virtue' *Philosophy & Rhetoric* v. 7 No. 1 (1974) pp. 25-46.
- Friedländer, P., *Platon*, B. 2, Dritte verbesserte A. (Berlin: Walter de Gruyter 1957).
- Guthrie, W. K. C., *History of Greek Philosophy* vol. III (Cambridge: Cambridge University Press 1969).
- Irwin, T., *Plato's Moral Theory* (Oxford: Clarendon Press 1977).
- , *Plato's Ethics* (Oxford: Oxford University Press 1995).
- Jang, H., 'The Problematic Character of Socrates' s Defence of Justice in Plato's Republic', in L. G. Rubin (ed.) *Justice v. Law in Greek Political Thought* (Lanham: Rowman&Littlefield 1997

- (originally in *Interpretation* 1996)) pp. 3-26.
- Kerferd, G.B., *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press 1981).
- 黒田亘, 『経験と言語』 (東京: 東京大学出版会 1975).
- Lycos, K., *Plato on Justice and Power* (London: Macmillan 1987).
- MacIntyre, A., *A Short History of Ethics* (London: Routledge & Keganpaul 1967(2nd ed. 1998)).
- Maguire, J.P., 'Thrasymachus — or Plato?' *Phronesis* vol. 16 (1971) pp. 142-163.
- 松永雄二, 『知と不知 プラトン哲学研究序説』 (東京: 東京大学出版会 1993).
- Nicholson, P.P., 'Unravelling Thrasymachus' Arguments in 'The Republic' ' *Phronesis* vol. 19 (1974) pp. 210-232.
- 荻野弘之, 「正義の外にあるもの—プラトン『国家』における「正義と幸福」の視点—」, 哲学会編『哲学雑誌 正義と幸福』第109巻第781号 (1994) pp. 21-35.
- 「詩人のいない国—「詩人追放論」その問題の再定位のための試論—」, 上智大学哲学科編『哲学科紀要』第29号 (2003) pp. 1-24.
- Parry, R.D., *Plato's Craft of Justice* (Albany: State University of New York Press 1996).
- Quincey, J.H., 'Another Purpose for Plato, 'Republic' I' *Hermes* vol. 109 (1981) pp. 300-315.
- Roochnik, D., *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 1996).
- Rutherford, R.B., *The Art of Plato* (Massachusetts: Harvard University Press 1995).
- Reeve, C.D.C., *Philosopher-Kings* (Princeton: Princeton University Press 1988).
- Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Ithaca: Cornell University Press 1991).
- Warren, E., 'The Craft Argument: An Analogy?' in J.P. Anton & A. Preus (ed.) *Essays in Ancient Greek Philosophy III* (Albany: State University Press of New York Press 1989) pp. 101-115.
- White, N.P., *A Companion to Plato's Republic* (Oxford: Basil Blackwell 1979).
- Woodruff, P., 'Plato's Early Theory of Knowledge' in Benson (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates* (New York: Oxford University Press 1992) pp. 86-106, originally in *Epistemology*, S. Everson (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press 1990), pp. 60-84.

#### 〔第5章〕

- 天野正幸, 『アイデアとエピステーメー』 (東京: 東京大学出版会 1998) .
- Bedu-Addo, J.T., 'Sense -Experience and Recollection in Plato's *Meno*' , *American Journal of Philology* 104 (1983) pp. 228-248.
- Benson, Hugh H., 'Meno, the Slave Boy and Elenchos' , *Phronesis* XXXV/2 (1990) pp. 591-99.
- Bluck, R.S., *Plato's Meno*, (Cambridge: Cambridge University Press 1964).
- Boter, G.J., 'More on Plato, *Meno* 82c2-3' *Phronesis* XXXIII/2 (1988) pp. 208-215.
- Brown, M.S., 'Plato Disapproves of The Slave-Boy's Answer' *Review of Metaphysics* 21 (1967) pp. 57-93.

- Day(ed.), J. M., *Plato's Meno in focus*. (London and New York: Routledge 1994)
- D. T. Devereux, 'Nature and Teaching in Plato's *Meno*' *Phronesis* XXIII/2 (1978) pp. 118-126.
- Fine, Gail, 'Inquiry in the *Meno*', *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut (Cambridge: Cambridge University Press) (1992) pp. 200-226.
- Franklin, Lee, 'The Structure of Dialectic in the *Meno*' *Phronesis* XLVI/4 (2001) pp. 413-439.
- Gomprez, H., *Sophistik und Rhetorik* (Leipzig: Teubner 1912 (2. Neudruck 1985 von Scientia Verlag Aalen)).
- González, F. J., *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (Illinois: Northwestern U. P. 1998)
- ポール・グライス, 『論理と会話 Studies in the Way of Words』(清塚邦彦訳、勁草書房: 東京 1998: 原著 1989).
- Guthrie, W. K. C., *History of Greek Philosophy* IV (Cambridge: Cambridge U. P. 1975).
- Irwin, Terence., 'Recollection and Plato's Moral Theory', *Review of Metaphysics* 27 (1973) 752-72.
- , *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- 伊集院利明, 「『メノン』編における論駁法とソクラテスの知」, 日本倫理学会編『倫理学年報』第四四集 (1995) pp. 3-18.
- 加藤信朗, 『初期プラトン哲学』(東京: 東京大学出版会, 1988).
- 神崎繁, 「知と不知の間—『メノン』における探求のパラドクス」, 哲学会編『哲学雑誌』95 巻 767 号、有斐閣 (1980).
- Klein, Jacob, *A Commentary on Plato's Meno*, Chicago: The University of Chicago Press (Chicago edition: 1989, originally by the University of North Carolina Press 1965).
- Moravcsik, Julius, 'Learning as Recollection', In *Plato*, vol. 1, (ed. G. Vlastos) (University of Notre Dame Press edition 1978, pp. 53-69, (Reprint of the edition published by Anchor Books 1971)
- 中畑正志, 「プラトンにおける知識とドクサ 『メノン』での認識論分析」, 『理想』第 633 号 (1986) pp. 213-222.
- Nakhnikian, G., 'The first Socratic paradox', in J. M. Day(ed.), *Plato's Meno in focus*. (Routledge 1994) pp. 129-51, (Reprinted from *Journal of the History of Philosophy*. 11 (1973) pp. 1-17).
- Nehamas, Alexander, 'Meno's Paradox and Socrates as a Teacher', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985) pp. 1-30.
- Santas, G. X., *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, ( : Routledge & Kegan Paul, 1979).
- Scott, Dominic, *Recollection and Experience: Plato's theory of learning and its successors*, (Cambridge: Cambridge University Press 1995).
- Sharples, R. W., 'More on Plato, *Meno* 82c2-3' *Phronesis* XXXIV/2 (1989) pp. 220-226.



- 田中享英「『何であるか』の知 —『メノン』と『分析論後書』—」『北海道大学 文学部紀要』48/1 (通巻98号) (1999)、1-32.
- 土橋茂樹「プラトン『リュシス』篇解釈の一視点」中央大学文学部『紀要哲学』第45号 (通巻197号) (2003) pp. 1-15.
- 内山勝利「対話と想起 —プラトンの哲学の「方法」— [その二]」京都哲学会編『哲学研究』五百六十九号、創文社(2000)、1-22.
- 宇都宮芳明「哲学の原点をたずねて—ソクラテスの場合—」実存思想協会編『実存思想論集 XVIII ニヒリズムと宗教的なもの』(理想社 2003) pp. 5-30.
- Vlastos, Gregory, 'Anamnesis in the *Meno*' *Dialogue* 4 (1965) pp. 143-67.
- 'The Socratic Elenchus' *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983) pp. 27-58.
- *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, (Cambridge: Cambridge University Press 1991).
- *Socratic Studies*, (ed. M. Burnyeat, Cambridge: Cambridge University Press, 1994)
- White, Nicholas P., *Plato on Knowledge and Reality*. (Indianapolis: Hackett 1976).
- Weiss, Roslyn, *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's *Meno**, (Oxford, New York: Oxford University Press 2001).
- 山本巍『ロゴスと深淵 ギリシア哲学探究』(東京大学出版会 2000)