

ヒュポテシス、あるいは想起説の逆照射：プラトン『メノン』篇への探究序説

長友，敬一

<https://doi.org/10.15017/1398501>

出版情報：哲学論文集. 26, pp.21-40, 1990-09-30. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

ヒュポテシス、あるいは想起説の逆照射

——プラトン『メノン』篇への探究序説——

I

『メノン』篇で、徳の「何であるか」の探究がアポリアに陥り、「想起説」に基づく新たな探究が予感されたその時、対話人物メノンは、「徳は教えられるか否か」の問いを再び掲げる。そこでソクラテスは、「何であるか」がまだわかっていないものについて、「いかなる性質のものか」を考察する方法として、「ヒュポテシス」の方法を導入する。その「ヒュポテシス」は、周知の様に、アリストテレスのそれとは異なった様相を持ち、⁽¹⁾また、『国家』や『パイドン』、『パルメニデス』のそれとも趣を異にする。⁽²⁾そして一つの要となる事柄として、「徳は知であるか」が述べられている。しかしこのヒュポテシスによって得られた「徳は知である——徳は教えうるものである」という帰結は、最終的には、実際に徳の教師が存在したことがなかった、という事実によって覆えされる、とされている。

長友敬一

この「ヒュポテシス」の箇所に関して、多くの論者は、「想起説」で扱われた「何であるか」への探究の端緒が、このヒュポテシスでは事実上頓挫してしまう、というマイナスのイメージを提示しているが、プラトンがこの対話篇のこの箇所を書いた時、ヒュポテシスを一種の挫折或いは後退の途として考えていたのであろうか。

そのことは、そこで言われる「知」が、この箇所以外のコンテキストで述べられる「徳は知である」という言明と同じ「知」を示すものであるのか、という疑問と関連する。そもそも、プラトンが対話篇で用いている「知」という言葉には、一定の意味があるのであるか、それともそれはそれぞれのコンテキストに即して理解されるべきものであるのだろうか。もし、ここでの「知」が特別の意味を持ったものであるならば、その意味での「徳は知である」が覆されたとしても、別のコンテキストでの「徳は知である」という言明は、承認されるものとして残りうるのではあるまいか。

また、その「徳は知である」という言明と重ねられて「徳は教えうる」と述べられる時、それはそれ以前の箇所で「想起すること」として述べられた「学ぶこと(81D)」といかなる連関を持つのであるか。

『メノン』篇のヒュポテシスは、その特異さ故に、こうした疑問をわれわれに投げ掛ける。筆者は、可能な限り、そうした事柄を後づけてゆきたいと考えている。

II

『メノン』篇のヒュポテシスは、次の様に述べられる。

- ①徳が知識とは異なる性格のものなら、徳は教えられるか、教えられぬか (87B6-C1)。
- ②人間が教わるものは知識以外のものではないことは何びとにも明らか (87C1-C3)。
- ③もし徳が一種の知識であれば、徳は教えられうる (87C5-6)。

- ④次に、徳は知識であるか、知識とは別の性格のものか (87C11-12).
- ⑤徳は善きものである、徳は善である、ということとは確かな仮設である (87D2-3).
- ⑥知識と切り離されてなお善であるものがあれば、徳は知識の一種ではないかもしれぬが、知識が包括しないような善は一つもないとするなら、徳は知識の一種である (87D4-8).
- ⑦ところで (*καὶ μὴν*)、われわれが善き人間であるのは、徳による (87D8-9).
- ⑧善き人間であるなら、有益な人間である (87E1-2).
- ⑨全て善きものども (*ταῦτα*) は有益だから (87E2).
- ⑩従って、徳もまた有益なものである (87E3).
- ⑪どのようなものがわれわれに対して有益か、の例示。
- (a) 健康・強さ・美しさ・富およびこの類のものを我々は有益なものと呼ぶ (87E6-88A1).
- (b) しかし以上のものは時に害を与えるとも主張する (88A1-2).
- (c) これらを導くものが正しい使用 (*ορθὴ χρῆσις*) である場合は有益となる (88A3-5).
- (c) 更に節制・正義・勇氣・飲み込みのよさ・記憶力・度量の大きさの中で、知識とは別のものがあるなら、それは時に有害、時に有益である (88A6-B3).
- (D-1) 勇氣が知でなく一種の空元気なら、知が伴わねば害を得、伴えば益される (B3-6)
- (D-2) 節制や飲み込みのよさも、知性を伴えば有益、伴わねば有害である (B6-8).
- ⑫例示の総括・魂の内の引き受けたり耐えたりするものすべて (*πάντα τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιχειρήματα καὶ καρτερήματα*)

は知が導くとき幸福を結果し、無知が導くときは反対の結果になる (88C1-3).

⑬とすると、もし徳が魂に於けるものどもの一つ (*tau ev ta psyxai*) であり、必ず有益なものなら、徳とは知であるべきである (88C4-5).

⑭なぜなら、魂というところで在るものども (*ta kata tau psyxai*) は、知もしくは無知が働くことによつて、有害なものや有益なものになるから (88C6-D1).

⑮従つて徳が有益なものである以上、徳はひとつの知であるべきである (88D2-3).

⑯更に⑭の場合と同様、富その他も、魂が正しく導けば有益である (88D4-E2).

⑰正しく導くのは、智慧のある魂である (88E3-4).

⑱人間にとつて、他の一切のものは魂に依存し、魂に属するものどもは知に依存する、もしそれらが善きものどもならば (88E4-89A2).

⑲すると、有益なもの≡知である (89A2).

⑳すると、徳は知である (知の全体か一部かは問わなうとして) (89A3-4).

㉑従つて、すぐれた人物は生まれつきのものではない (89A5-6).

㉒すると、すぐれた人物の徳性は学ぶことによつて得られる (89B9-C4).

〔㉓しかし、徳の教師は今までいならぬはなうか (89D3-) 〕

III

このヒュポテシスは、次の様に解析出来る。

まず、①②③で、「徳が知識なら教えられる」という確認をする第一段階が終了する。それは次の様に述べられている。

「そこで、まず最初に、もし徳というものが、知識とは異なった性格のものだとしたら、それは教えられうる (*didaktou*) だろうか、教えられないだろうか？ 或いは、われわれのさっきの説 (想起説) に従って、想起されうるもの (*anamnēstou*) だろうか、と言ってもよいが、まあ、どちらの言い方を使っても、さしあたって、われわれには少しも違いはないということにして (*diaphereta de mhden hēu onotēna tu tō ovōmati xōiueba*)、教えられるだろうか、と問うことにしよう。——それとも、この点はわざわざ問うまでもないことであつて、人間が教わるものといえ、それは知識以外のものではないということは、何びとにも明らか (*pantri dēnōu*) なことだろうか？ (87B6-C3)」

ここで「教えられうる (*didaktou*)」と「想起されうる (*anamnēstou*)」との等価性が述べられると、従来されてきた。しかし「想起説」の場面では、「教えるのではなく、想起する」と述べられていた。とするなら、この等価性はどう捉えるべきであるのか。Bluck は *teaching-by-reminding* と *teaching-by-impairing-information* の違いに基づいて、*'maieutic' teaching* という語を導入し、その等価性を擁護する (それは更に、「ティマイオス」SIE の、「説得すること」に対する「教えること」に負っている⁽³⁾)。無論、Bluck の言い分には傾聴すべきものがあるが、しかしこのコンテキストで、何故ソクラテスは、確実な言い方をせず、命令形に続く言い方 (*diaphereta de mhden*) を用いているのだろうか。そこに或る留保を読み取

れるのではないだろうか。また、この引用の最後の文「人間が教わるものといえ、それは知識以外のものではないということは、何びとにも明らか (*navri óhlon*) なことだ」という言い方にも注意を払う必要がある。即ち、ここでの「何びとにも (*navri*)」という言い方をされている人々はごく一般の人々であり、彼らが Bluck の述べるような higher sense⁽¹⁾での「想起されうる (*zavimhótov*)」と重ねられる「教えられうる (*didaktov*)」を用いている保証は何処にもない——というより、彼らは寧ろ「想起されうる (*zavimhótov*)」ということに気付いていないのである (Sharples も Bluck を評価しながらも、等価性を額面通りに受け取る必要はないことを主張している⁽⁵⁾)。そこで、筆者は、ここでの「想起されうる (*zavimhótov*)」の導入は、「教えられうる (*didaktov*)」と等価なものという仕方でも導入されたのではなく、寧ろ、「知識」という言葉に牽引されて導入されたものと考ええる。つまり、「教えられうる」という言葉を考察する場合、直ちにわれわれは「知識」を「教えられうる」の対象として挙げるのであるが、われわれの先程の「想起説」では、「知識」は「想起されるもの」としてあった。しかし現在の考察では「教えられうる」を扱うわけであるから、「想起されるもの」の方は措くことにしないと、「教えられうる」の考察は始まらないではないか」という、一種のエクスキューズが、この箇所では述べられているのではないだろうか。従って、さしあたつては「教えられうる (*didaktov*)」との等価性は留保されているとしてよいのではないかと考える。そういった意味で、この時点では、「教えられうる (*didaktov*)」という言葉は、ごく日常的な意味で用いられていると考えてよいであろう。

とするなら、われわれは此処で、二つの「知識」を確認する事になる。ひとつは、「想起する」という仕方でも語られる「知識」であり(これを「知識A」とし、それを学ぶことを「学びA」としよう)、もうひとつは、一般的に「教えられる」ところの「知識」である(「知識B」とし、それを学ぶことを「学びB」としよう)。そして以下の議論は、後者の「知識B」——それは独特な意味づけがなされる——に関しておこなわれてゆく。しかしその「知識B」とはいかなるものであろうか。われわれは、以下の議論の展開とともに、そのことが明らかになる過程を見てゆくことになるだろう。

IV

さて次の段階として、④～⑥では、「徳は知識かどうか」が考察される。此処で、善を中項とした、徳と知の関わりが述べられているが、⑤の「徳は善である」は、何らの前提もなく次の様な仕方では認められている。

「では、どうだろう。われわれはその『徳』を、『善である』と主張する以外のなにものでもないだろうか？ そしてそのこと、つまり、『徳は善である』ということは、われわれにヒュポテシスとして留まるのではないか？ (Τί δε ὄν; ἀλλο τι ἢ ἀγαθὸν αὐτὸ φαίεν εἶναι τῆν ἀρετῆν, καὶ αὐτῆν ἢ ὑποθεταίς μὲναι ἡμῖν, ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι; 87D2-3)」。⁽⁹⁾

ここでギリシア語における *ἀρετή* と *ἀγαθόν* の意味の相関から、「徳＝善」が自明の理であるとする論者もいる。しかしこのヒュポテシスは、そもそも、「徳が何であるか」とのどのような性質であるかもわからないのだから (87B1-2) といった条件のもとでの考察の方法として導入されたことを考えれば、筆者は、「徳＝善」も考察されるべき言明であるとする主張に賛成する。例えば Black は、中性で述べられた *ἀγαθόν* は有益性を意味する、と述べ、⁽⁷⁾ 「徳＝善」を自明の理とすることを回避する。⁽⁸⁾ ここでは無論そうした意味も否定出来ないが、しかしテキストには有益性のみ限定する要請も働いていないし、またそうすることによって、プラトンが初期から考察し続けた「善」の問題も覆われてしまうと筆者は考える。従って、ここでは *ἀγαθόν* は、無限定な意味で「善」としておく。⁽⁹⁾ 従って、善と有益性の関わりが述べられるのは、⑦からである(この見方については、Thomas 等参照⁽¹⁰⁾)。

つまり、ここで⑥に対する更なる探究が進められぬままに、また、⑤「徳＝善」は、ヒュポテシスと言われてはいるが、それは何の前提もなしに提出され、しかもそれ以上の考察はされないうままに、論はもうひとつの途へと移ることになるのである(⑦の冒頭の *xai iurp* は、Black や Denniston に従わずに、単純に progressive と採る)。この「善」の問題も考察すべき重要な問題ではあるが、しかし今は、次の⑦以下の「善きことども (*ayabta*)」とはその射程を異にしている、ということを確認するにとどめて、次の議論をみてゆくことにしよう。

V

こうして、「徳は知識かどうか」が「有益」を中項として考察されるのは、⑦からである。ここでは、⑦「徳によって善きひと」という言明と、⑨「全ての善きものども＝有益」から導かれる⑧「善きひと＝有益なひと」という言明から、⑩「徳＝有益」が帰結する。そこでその論拠の一端を担う⑨「全ての善きものども＝有益」は、更にその有益性の論拠を、推論自体からは独立に与えられている⑪の「例示」に負う。筆者は、このヒュポテシスを基本的に支えているのは、この箇所であると考へる。

では、そこで述べられているおのおのの言葉を、われわれは見てゆくことにしよう。まず⑪で、「われわれを益するもの (*phainas apheleis*)」の例として、健康・強さ・美しさ・富が挙げられ、それらを有益なものと「われわれは言っている (*phaino 87E6*)」。そして、「これらを導く (*hyleinai*)」ものが正しい使用 (*opon hronas*) である場合は有益となる」とされる。そこでその「正しい使用」に、「知 (*enosthyni phoinas·vous*) の三様の言い方がなされている⑬(c)〜(d)」が重ねられる。

さて、まず、ここで述べられている健康・強さ・美しさ・富は、如何なる観点で有益であるのかを考えてゆこう。プラトンは初期において提出した、有益性の一つの完全なコンテキストは、技術の場面にあった。例えば「薬は患者の健康の回復

にとつて有益である」等と述べる場合であり、ここでは或る種の把握が、「知」として成立している。しかし、今の場面では、有益性の観点の完全なコンテキストを、「われわれを益する」というときの「われわれ」のひとりひとり語る事が出来るのであろうか。

まずそこで考えられることは、それら健康・強さ・美しさ・富は、「われわれ人間にとつて有益である」という観点であらう。しかし、そこに「知」が重ねられるためには、われわれは「人間」とは何かを知っている必要がある（そしてこのことが、プラトンが初期で論じた、テクネー・アナロジーの急所であった⁽¹⁾）。例えばそこで、或る人々は、「人間」快樂を欲求するものとした⁽²⁾。そしてそれに基づいて、⑩のように、「幸福」をたてる事が考えられる。

しかし、ここでの議論の重要な点は、前述の健康・強さ・美しさ・富の「所有」のみではなく、「使用」の場面——即ち行為の場面——にまでレベルを上げていることである。即ち、単にそれらを持つことが「幸福」ではなく、それらを正しく使用するという行為によつて、それらよりもうひとつ上にある「幸福」に達するとされている。さてそこで問題となるのは、「使用の正しさ」とは何に基づき正しさなのであろうか、ということである。例えば薬の場合であれば、医学に基づいてその使用の正しさが述べられるが、ここではその正しさを裏付けるものは何であらうか。先に述べたような、「人間」の本天性についての知識が——例えば、先の「人間」快樂を欲求するもの⁽³⁾が——それであらうか。しかしその場合、何を快と感じるかによつて、その「正しさ」は各人違ったものになつてくるであらう。つまり、各人にはそれぞれの「正しさ」に基づいた、それぞれの「有益性」の世界が見えてくることになる（cf. プロタゴラス説）。しかし、正義や徳が、そうした各人それぞれのものであるということには、われわれは賛成出来ない。では、他にどのような「人間本性」を持つてくればよいのであろうか。しかし、いかなるものを持つてきたところで、それは技術知の場合のような、「知」としての確実性を持ちえないのではないだろうか。であれば寧ろ、それはわれわれには、未だ明らかにされていない（明らかにされる可能性については、今は問わない）といえるのではないだろうか。

とすれば、問題はむしろこうではないだろうか。即ち、ここでは「正しさ」に基づいて「有益性」が述べられているように一見思えるが、しかし「われわれ」がここで「正しさ」を受け入れる仕方は、寧ろ、その逆なのである。つまり「正しい使用」によって有益なのではなく（その場合「正しさ」は無限定になってしまうのだから）、有益をもたらす仕方が「正しい」と（その都度）されるのではないだろうか。ここで一つの仮定を述べるなら、Aの行為を行えば、Bという結果（有益性）が得られる、という causal relation がここでは成立していて、Aをすること自身に意味があるのではなく、Bをもたらすが故にAをすることが意味を有している、というA—B間の外的な関係を見出すことができる。そして、この箇所では、そのAをすることに、「知」が重ねられる、という一つの図式が成立している（それを学ぶ時、Ⅲで述べた「学びB」が成立する）。これは、プラトンが初期対話篇を通して問題にしてきたテクネー・アナロジのもう一つの側面——例えば医者が、医療という知を持てば、その知を使用することによって患者の健康を獲得出来る故に、医療行為を行う、という対象・能力関係と類比的に、有益性の獲得とそのための行為を考えること——を示すものである。そして、少なくとも行為の正しさが結果によって判定される、という点に於ける限りでは、先に述べた行為は、技術とのアナロジが成立している。けれども、技術行為或いはそれに類似の場面（学びB）で、徳に関わる行為が成立しているのだろうか？ 答えは「否」であろう。何故ならそうした場面では、技術の手段・目的の連鎖の体系の内て既にその行為の身分は定まってしまうからである。ここでは、行為者は、彼の持つ能力と完全に重ね合わされる。つまり、「われわれは或る能力（ x ）によって、何か（ y ）をなす」という時、それは「 x が y をなす」と殆ど等価なのである。そして、もし、それら各々の y_1, y_2, \dots, y_n に対応している x_1, x_2, \dots, x_n が現れる場面として、仮に「わたし自身」というものが在るにしても、個々の x — y の連関の内には、その「わたし自身」は見出せないのである。そして更には、その連関の中では、わたし自身が今何をしているか了解していかなくても、自分自身によってではなく、他のひとからわたしのしていることが説明される、という事態にもたち届いてしまうであろう。ここでは、その行為の知が、完全に外から、という仕方与えられている。従って、そうした行為の場面では、

「徳の行為」はもとより、「わたし自身の行為」を行っているということすら、怪しくなってしまうのである。

しかし更に、技術類似の行為と今問題にしている有益性に関わる行為の、おのおのの構造に注目するとき、当該の行為は、今述べた仮定、即ち技術の場合とは決定的に異なっている。というのも、技術の場合の行為の正しさは、自然本性に従って (*kara shiranu*) なされた結果—エルゴン (*egon*) に負っているのであり、また、そのエルゴンに基づいて、有益性が述べられる。そうした意味ではその有益性には客観的なコンテキストが保証されているし、同時に、完全に *causal relation* が成立している。従ってその限りでは、教えられる (示される) という仕方であるにしても、「知」の存在は確実なものとして認められるのである (それ故、医者は医者を目指する者を教育できるし、技術のマニュアルも存在している)。けれども当該の行為は、技術の場合とはその構造が異なっている。なぜなら、そこでの行為の正しさは、結果の有益性に基づいているのであるが、その有益性のコンテキストは、技術の場合のような自然本性に従ったエルゴンは無論のこと、他の何らの中項を介することなしにいきなり述べられているからである。それは先に述べたように、あくまでも主観的なコンテキストに沿うものでしかありえない。それゆえひとがそこで主張する行為の正しさとは、そのひとにそう思われている——それは恐らくわれわれの大多数が支持している、ということのみをその思いの理由として持っているに過ぎない——だけの正しさであり、言い換えれば、何の保証もない正しさなのである。であれば、そこで或る行為—Aを行うことで、或る結果、即ち有益性—B——例えば「快」——を得た、よってその行為—Aを正しい行為と呼ぶことにする、ということが可能であるとしても、そのAとBには、論理的な関係も自然本性に基づく関係も、なんら確定したものとして成立してはいない、そこで生じていることは、「何故だかわからないが、こうしたら (—A)、うまくいって、有益性或いは快 (—B) を得られた」ということに過ぎない (そのことは、この対話篇の後の箇所でも語られる、正しい思い做し (*opht doktai*) の問題と関連する)。そしてその有益性自体も、何故有益と呼ばれるのが確定してはいない。従って、或る人が或る行為—Aを行ったことで、有益な結果—B——例えば快——を得たため、その行為を「正しい行為」と呼ぶことがあったとしても、別の時に、或いは別の行為者が、

その同じ行為 $\parallel A$ を行うことによって、同じ有益な結果 $\parallel B$ を得るといふ保証は全くないのである。すなわち、先程われわれは、そこに causal relation が成立しているところは一応は抑えたのであるが、しかしその causal relation は見掛けのものに過ぎず、実際はその \parallel の causal relation は解体してしまっているのである。そうした場面では、その「うまくいった」先達の経験を伝授する、ということ、一見教える（示す）という仕方、「知」が成り立っているようにみえるが、そこで何故うまくいったのか、そして、うまくいく・有益である、ということは一体いかなることなのか、ということが全く明かされていない以上、明らかにそれは「知」の僭称であり、実際はいかなるしかたでも「知」は成立してはいないのである（自然本性に基づく結果の系列を問題とせずに、causal relation から外れたところで、しかも「この行為はそれ自体で正しい」と判断しそれを選択する「知」が成立するとするなら、おそらくはそれがプラトンが想起説で求めた「内側からの知」であるかもしれない。しかし今はその考察は措くことにする）。

以上のことから、明らかに、「われわれ」の場面では、この箇所で言われている有益性は何か確定済のこととしてであると見えるもの（*phainomenon*）に過ぎず、「わたし」の内ではその有益性に説明が与えられないのである。つまり、ここでの知は、個々のわたしの「内側から」のもの（IIで述べた「知識A」）ではなく、かくかくの事柄はその根拠を欠いたまま、多数の者の思われによつてもかく有益とされ、「その有益な結果 $\parallel B$ を生み出す為には能力論の構造に従つてAをするのだ」、という仕方であつたの「外側から」述べられ、納得させられたつもりになっているもの（それは技術の場面での、外側から教えられる「知」、即ちIIIで述べた「知識B」）に、一見類似のものが見えたのであるが、実際は名前のみの「知」であつた。それを「知識C」とし、それを学ぶこと——「学ぶ」という言葉がここで使えるとして——を、「学びC」としよう）なのである。¹⁹ その場合行為者は、彼らの使っている知が彼ら自らのものではない以上、その行為に関する知の当事者としてはありえない。それでも尚、そこで「わたしは自分自身の行為を行っているのだ」と言えるだろうか。プラトンの意図は、まさにそれを示すことにあつたと思われる。即ち、「想起説」で、或る仕方での知るものの「内側からの」知との関わりが述べられたのであ

るが(「知識A」)、ここで再び知るものの「外側からの」知の教授が考察され(「知識B」を経て、「知識C」へ)、「外側から」「かくかくだ」と示されることによって、哲学の営みはどうなるのか」が底流として考察にかけられるのである。それは言わば、「想起説」を逆照射する途としてあるのではないだろうか。

VI

以上の健康・強さ・美しさ・富に続いて、魂というところで在るものども(τα κατὰ τὴν ψυχὴν 魂のエモーショナルな状態や活動 cf. Block)の場面にもその考えは適用される。即ち、節制、正義、勇氣、飲み込みのよさ、記憶力、度量の大きさ等も、知識(ἐπιστήμη)ではないなら、時によっては有害であったり有益であったりする。つまり、すべて魂に属するもの(τα τῆς ψυχῆς)は、知が導く時幸福を結果し、無知が導く時反対の結果になる(88A6-C3)。とすると、もし徳が魂に於けるものどもの一つであり(ταῦ ἐν τῇ ψυχῇ τι εἶστιν)有益なものであることが必定であるなら、徳とは知(φρόνησις)であらねばならない。なぜなら(ἐπειδήπερ)「苟くも、すべて魂とどうところで在るものども(τα κατὰ τὴν ψυχὴν)は、それ自体単独では有益なものでも有害なものでもなく、そこに知(φρόνησις)もしくは無知が付け加わる(προστυγχύνουσαι)ことによって初めて、有益なものとなったり有害なものとなったりするのだから(88C4-D3)。

前節で「知識C」と重ね合わされた「有益性」は、この箇所でも全体を支配している。というのも、まず「なぜなら(ἐπειδήπερ 88C6)」以下の理由によって、つまり「すべて魂というところで在るものども(τα κατὰ τὴν ψυχὴν)はそれ自体単独では有益なものでも有害なものでもなく、そこに知が付け加わることによって有益(有益2とする)なものとなる」のだから、「徳が有益(有益1とする)であるなら、徳は知でなければならぬ」とされる。即ち、有益1が「魂というところで在るものども」に作用して、それらを有益2にするわけであるが、このコンテキストに従えば(この箇所以前では、知が導くこ

とで有益になるとはいわれているが、知それ自体や徳それ自体が有益であるということは言われていないことに注意)、『そこで有益1がまさに有益であるとされるのは、有益2に負っている。つまり「魂というところで在るものども」を有益2にする故に、知は有益1であるといわれるのである。

このことは、さらに⑥以下で徹底される。ここでは「魂の他の部分を知が導くことでそれが有益になると同様に、富その他も、(智慧のある 88E3)魂が正しい仕方方で用い且つ導く時に有益となる」とされる(88D4-E2)。かくして、「人間にとつて他の一切は魂に依存し、魂に属するものは知に依存する、もしそれらが善きものども(ἀγαθὰ)であるなら(88E4-89A2)」と述べられる。ここでヒュポテシス全体での「導く」の用い方を見てみよう。

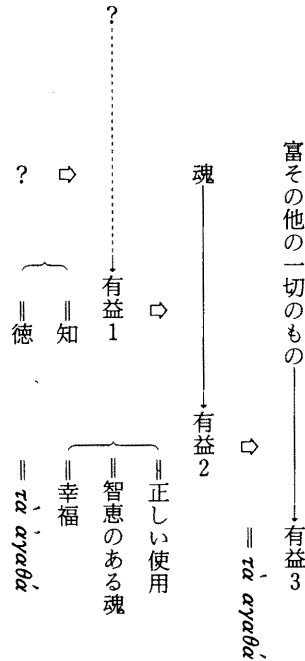
「導く ἡγεύουαι」(cum dat. pers. c. acc. loci, c. dat. pers. et gen. rei, c. gen. rei, c. dat. rei, c. acc. rei, etc.) の構文
 (a) 正しい使用 (οὐδὴ κοητός) がこれらのおのおの (ἐκείνου τούτων) (富その他) を
 ——その結果、それらは、われわれにとつて有益となる。(88A3-5)

(b) 知 (φρόνησις) が魂の内の引き受けたり耐えたりするもの全てを (πάντα τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιχειρήματα καὶ
 κατεργήματα)
 ——その結果、幸福となる。(88C1-4)

(c) 知 (φρόνησις) が魂の他の部分 (τῆ ἀληθῆ ψυχῆ) を
 ——その結果、魂に属するもの (τὰ τῆς ψυχῆς) は有益になる。(88D6-7)

(d) 魂が富その他を
 (「魂がこれら(富その他)を正しい仕方方で(οὐδώς)使用しかつ導く」(88E1))
 (「正しい仕方で(οὐδώς)導くのは智慧のある(εὐφροῦν)魂である」(88E3))
 ——その結果、それらは、有益となる。(88D7-E2)

以上から、次の図式が導かれる。(◇は、依存関係を示す)



先に述べたように、有益1が有益とされるのは(そこでの依存関係とは逆に)有益2を生み出すからであるが、この図式に従えば、更に、有益2が有益とされるのは、有益3を生み出すからである。こうして見てゆくと、ここでの「徳」を議論のすべでは、最初に述べた、一種の主観性言語としての「有益性」に支配されていることが明らかになる。そしてここでは、その有益性に到る、「知」の射程を外れた名前のみの「知」(≡知識C)を巡る連関が主題とされているのであって、「徳に関する行為」は語られてはいないのである。

しかしひとは、こう反論するかもしれない。「いや、ここでは、『魂が使用する』魂が導く」ということが語られているのではないか。その『魂』こそが、徳の行為を担う主体とされるのではないかと。しかし、ここでの『魂』は、その存在が確実なものとしてあるのだろうか? というのも、その場合、われわれは「使用するもの」「導くもの」としてしか、その文の主語たる「魂」に関わる途を持たないからである(他の対話篇・他の箇所でのコンテキストに基づく「魂」の解釈をここに持ち込むのは、越権である)。即ちわれわれは、そこでの述語が示しているところしかわからないのであって、その場合「魂」

が何か或るものとして存在しているということは、想定としてしか語りえない。そして先の議論から明らかのように、「使用する」とか「導く」といった言葉は、明確な基盤を有していない以上、われわれは「魂」を、最早何か確実な主体としては語れないのである。従ってわれわれが得た帰結として、「徳に関する行為の場面においては、『教える(示す)』知知C」というコンテキストに従う限り、行為自体が成立しないし、行為するものとしての『わたし』も、その存在が語りえない」ということが確認される。

さて、従来、多くの論者は、このヒュポテシスが無効になるのは、②の、「現実には徳の教師が不在である」ことによる、と述べて来た。しかし以上の議論から、「徳の教師||徳を知知Cとして、外部から『かくかくである』と教える(示す)もの」とする限りは、徳の教師の不在は寧ろ当然のことと言える。言い換えれば、「徳の教師の不在」という現実によってこの「ヒュポテシス」が崩れるのではなく、「ヒュポテシス」自体が「徳の教師の不在」を導くものであったのだ。つまり、徳は「学ぶこと」によって得られるとしても(88B9-C1)、それは「想起するという仕方で、知識Aを、自らの内側から学ぶこと(IIIで述べた「学びA」)であって、技術の場合のように「知識Bを、外側から、教えられる(示される)」という仕方です(IV)で述べた「学びB」)でもなければ、「知識を外れたところで、なにかしらうまくいく、という仕方を教えられ(示され)、学ぶ(こと) (学びC)」でもなかったのである (cf. 96C10 *apertu apax ouk au ein didaxrou*)。そのことの確認を、ソクラテスはまず、技術知の場面を通して行っている(90B7-E9)。その技術知の場面では、「学びB」が成立するが、徳の場面にはそれは適用出来ない。徳の場面で「学びB」に類似のものが——即ち「学びC」が可能であると主張しているのはソフィスト達であるが、しかし彼らのもとで教わっても、徳あるひとになることはない(91E10-92E6, 95B9-CA)。けれども、「すぐれたひと (*araboi androtes*)」の存在は否定できないことであれば、彼らはいかにしてそのすぐれた徳性をそなえるのか(96D1-4)。それに応えて、ソクラテスは語る。

だから、われわれは先ず何よりも、われわれ自身に注意を向けるべきであり (*προσέχτεον τὸν νοῦν ἑαυτοῦ*)、そしてわれわれをとにかく何らかの仕方でも、よりすぐれたひとにしてくれるところのだれかを探し求めなければならぬ。ほくがこういうことを言うのは他でもない、われわれのさっきの探究 (＝ヒュポテシス・筆者注) を反省した上でのことなのだ。つまり、われわれは笑止にも、人間における行為が正しく立派になされる (*ὀρθῶς τε καὶ εὐ τοῖς ἀνθρώποις ἡγάρταται τὰ νοσηλάτα*) のは、ただ知識 (＝知識B及びそれと重ねて述べられた知識C：筆者注) によって導かれる場合だけではない、ということに気が付かなかったのだ (96D5-E5)。

この言葉は、「さっきの探究『ヒュポテシス』で述べられた「かくかくの事柄は(その根拠を欠いたまま、大多数の支持によつて)有益であり、それ『Bを生み出す為には(実際には causal relation は、ここでは解体してしまっているにもかかわらず)能力論の構造に従つてAという行為をするのだ、と外部から教えられる(示される)知『知識C』のコンテキストに沿つて考えたために、「徳の教師の不在」のみならず、「徳の行為の不成立」にわれわれは陥つてしまった・・・とするなら、われわれが探究の眼を向けるべきは、実は「われわれ自身」、即ち、われわれ自身の「内側から」の知『「知識A」なのである、ということを示している。¹⁵⁾

こうして、ソクラテスは様々な場面を設定して、われわれに本当の意味での学び (＝学びA) を喚起させる。そうした意味では、このヒュポテシスの箇所は、探究の放棄或いは窮余の策としてではなく、寧ろ哲学の勧めとしてあるのである。しかし無論、真実の学び『学びAそれ自体に関して、未だ探究されるべきこととして、われわれに残されている。

おわりに——前途瞥見

「メノン」篇では、まず、それが何であるかを知らないままに、徳に関して、或る解釈がなされていた。しかし、エレンコスによつて、不知が明らかになり、探究が開始される。そこで、「探究のパラドックス」が提出され、それを契機に、「知」に到る過程——想起が述べられる。それは「知識A——内側からの学び」としてあった。次に、その想起の逆照射として、「有益性」に基づいた「知識BそしてC——外側から教えられる（示される）こと」によつて、徳の行為は——そしてわたし自身の存在さえも——潰されてしまうことが示される。

以上が「ヒュポテシス」迄の概観であるが、その先で、ソクラテスは、再び「学びA」の回復をめざしているようである。それが、「アイテイアス・ロギスモス」によつて思い做しを縛り付け、知識とすること——想起」の意味するところではないだろうか。しかし、そのことを後づける途は、新たな別の論稿に委ねなければならない。

註

- (1) アリストテレスの「ヒュポテシス」には、任意の仮定の他に、論証科学に於ける事象の基礎に置かれる厳密なものもあり、その用法は流動している。Robinsonは、そのうちの一つの意味で、このヒュポテシスをアリストテレスのそれと対比させ、アリストテレスのそれは「If A is B, then C is D」であるのに対し、「メノン」篇のそれは「A is B」であるところに両者の違いを見出しているが、推論の大局は同じであるとしている (Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd ed., Clarendon, 1953, pp. 118-120)。

- (2) このことに関しは、Robinson 前掲書 p. 93 ff.、また Bluck, R. S., *Plato's Meno*, Cambridge, 1964, Introduction, p. 75 ff., p. 88 ff. を参照。
- (3) Bluck, R. S., 前掲書 p. 21ff., pp. 325-6. を参照。
- (4) Bluck, R. S., 前掲書 p. 325. を参照。
- (5) Sharples, R. W., *Plato: Meno, ARIS & PHILLIPS Ltd.*, 1984, p. 162. を参照。
- (6) このこと Bluck によれば、最初の *avro* は、*itself* といった強い誇り方をせず、後の *avro* と同様に単に *it* と採る。
- (7) Bluck, R. S., 前掲書 p. 230, 327. を参照。
- (8) Bluck, R. S., 前掲書 p. 88. を参照。
- (9) Sharples, R. W., 前掲書 p. 163. を参照。
- (10) Thomas, J. E., *Musing on The Meno*, Martinus Nijhoff, 1980, p. 171ff. 参照。
- (11) テクネー・アナロギーに関しては、拙稿「プラタン『コヒモマス(小)』篇の問題場面」『ディアロギス』創刊号、九州大学哲学・倫理学研究会編、1988, pp. 45-63. を参照。
- (12) 「プロタゴラス」篇の議論を参照。
- (13) 「徳」に関わる行徳が、*external standpoint* からは説明出来なく、*intrinsic* に関しは、McDowell, J., 'Virtue and Reason', *Monist* 62, 1979, pp. 331-350. (特に、第9節) を参照。
- (14) 有益性が安定した言葉となるのは、「美しく、かつ、有益」といった仕方では、「美しき」と共に語られた時であろう。それは例えは「トルギマス」474D-475A, 477A. 『コヒモマス(大)』295C-296E, 297D, 303E, 『国家』475B. 等を参照。
- (15) *proocheu* 及びその活用形が、プラタンに於いては殆どの場合、*rou nou* と連動して用いられる (cf. Brandwood, L., *A Word Index to Plato*, Compendia vol. 8, Leeds, 1976, p. 606 and pp. 791-2). それで、この「注意を向ける (*proocheu rou nou*)」という言い方は、*emuektidou* が一般的にオールラウンドに対象を取るのに対し、幾つかの例外はあるにしても、主に「われわれ自身 (*Soph.* 262E10)・彼自身 (*Resp.* 549D4)・わたしやあなた、または具体的な第三者、それらのひとの言葉 (その正誤、真実を言うこと、言葉) にかぎらず、智慧・行為・作品、或いは当該の議論や問題になっている事柄、などを取る人が多い。即ち

この言い方が要求するものは、プラトンにとって、特に重要な意味を持つものであったと言えよう。

(本学大学院博士課程・西洋哲学史)