

# ソクラテスのエレンコス

## —その問題の再定位のために

上田 徹

「しかしわたしは、自分一人になったとき、こう考えた。この人間より、わたしは知恵がある。なぜなら、この男もわたしも、おそらく善美の事柄は、何も知らないらしいけれども、この男は、知らないのに、何か知っているように思っているが、わたしは、知らない、そのとおりに、また知らないと思っている。だから、つまりこのちょっとしたことで、わたしのほうが知恵のあることになるらしい。つまりわたしは、知らないことは、知らないと思う、ただそれだけのことで、まさっているらしいのです。」

(Ap.21D2-7)

グレゴリー・ヴラストスの「ソクラテスのエレンコス」が1983年に発表されて以来、数多くの解釈者たちがヴラストスの解釈の妥当性とソクラテスの論駁法の意味をめぐって議論を続けてきた。そして、現在もその延長上における議論が展開されているといえるだろう。しかし、わたしにはこのような議論がソクラテス・プラトンの思考法をより明らかにするという方向性を持ったものには思えないのである。その理由のいくつかを以下に述べてみたいと思う。

### I 『弁明』篇でのソクラテスが知恵・知識と呼ぶのはどのようなものか

歴史的なソクラテスの史料としてわれわれが手にできる最良のものがプラトンの対話篇、とりわけ、『ソクラテスの弁明』篇、および、そのほかの初期対話篇であることはどのような論者もあまり異議を差し挟まないだろう。われわれは、ソクラテスについてのイメージを、とりわけプラトンの対話篇を通じて作り上げている。ここには当然注意が必要である。例えば、わたしは、『クリトン』篇で描かれているソクラテスは、実際の刑死よりかなりあとの、プラトンにとって哲学が問答法としての形を十分とったのちの、プラトンによる再構成であると考えている。しかし、われわれがソクラテスについて知りうることの

核心は、やはりプラトンの描いたソクラテスであり、その姿は、他のソクラテス文書を残した誰よりも、ソクラテスにとってピロソピアーがどのような内実を持っていたのかについて雄弁に語ってくれているのである<sup>(1)</sup>。

おそらく、このことは、二十八才で師ソクラテスの法廷での弁論の光景に接し、そのピロソピアーの範型（バラデイグマ）としてのソクラテスの強烈な印象がプラトンに刻印され、はじめて可能になったことであると思われる。それゆえ、『弁明』篇を書いたプラトンは、その師が、たとえ命を失うことになっても愛知の活動をしなければならないと語るときの、その確信の根拠については、できるだけ師の所信を明確に伝えようと努めたに違いないのである。したがって、われわれがソクラテス自身が知恵・知識というものをどのように考えていたかを考える場合でも、この『弁明』篇でのソクラテスの「知恵」の把握の仕方は最も重要であろう。わたしは、以下において、ソクラテスのエレンコスを中心とする論文ではあえて逆説的な意味を持つと思われる三つの知恵に対する観点を『弁明』篇からとりだすことにしたい。

## (1) 「無知の知」というソクラテスにとっての知恵

まず、ソクラテスが、「ソクラテス以上の知者はいない」というデルポイの神託の意味を探究し、到達することができた「無知の知」という知恵の意味についてとりあげなければならないだろう。はじめに引用した箇所では、ソクラテスは、自分自身が世間の知者と思われている大多数のものたちを吟味した結果発見したかれらとの相違点を単純明快に述べている。しかし、その含意は、必ずしも分かりやすいものではない。わたしが、すでに『クリトン』篇解釈との関連において述べたのも、このような知恵の解釈の試みのひとつであった（拙論「ホモロギアーの知としてのノモス——クリトン篇解釈」、日本哲学会篇『哲学』第44号所収参照）。それは、このような「無知の知」の自覚が、ソクラテスのその後の愛知・自他の吟味の活動の出発点であったからである。しかしながら、ソクラテスのエレンコスを論じる場合、大部分の解釈者はソクラテスの論証の妥当性、正当化といった論点から解釈をはじめている。この点において、多くの解釈者たちの考えは転倒しており、われわれはむしろ、出発点をこの「無知の知」におかなければならない。それは、つまり、『弁明』篇でソクラテスが述べているところによれば、

「しかし実際はおそらく、諸君よ、神だけが本当の知者なのかもしれない。そして人間の知恵というようなものは、何かもうまるで価値のないものなのだというのを、この神託のなかで、神は言おうとしているのかもしれませんが。そしてそれは、ここにいるこのソク

ラテスのことを言っているように見えるけれども、わたしの名前は、つけ足しに用いているだけのようだ。つまりわたしを一例にとって、人間たちよ、おまえたちのうちで、一番知恵のある者というのは、誰でもソクラテスのように、自分は知恵に対しては、実際は何の値打ちもないものなのだと知った者が、それなのだと、言おうとしているようなものなのです。だから、これがつまり(ταῦτα = διὰ ταῦτα)、いまもなおわたしが、そこらを歩きまわって、この町でも、よその者でも、誰か知恵のある者だと思えば、神の指図に従って、これを探して、しらべ上げている理由<sup>わけ</sup>なのだ。そして知恵があると思えない場合には、神の手助けをして、知者ではないぞということを、明らかにしているのです。」(Ap.23A5-B7)

というように、ソクラテスの吟味・論駁の活動の根拠となる事実なのであり、そこには付け足しも引き去ることも必要はない。われわれが、注目しなければならないことは、そのような知恵の表明は、「無知の知」、「神の知恵と人間の知恵」といった対比、逆説によってしか表現できないものであったということである。われわれ人間の知恵は、神のそれに比較すれば無に等しい。しかし、そのことに気づくということが、人間にとっての最大の善なのであり、知恵なのである。『弁明』篇でのソクラテスの知恵に対する考え方として、基底をなすこのような知恵についての見方を、知恵についての「超越的なものからの反照的把握」と呼ぶことにしたい。このような知恵に対する態度・見方が、ソクラテスのエレンコスの問題の核心にあることをわたしは繰り返し主張したいのである。つまり、命題や信念の真偽それ自体がどこに根拠を持っているかという問いは、ソクラテスの場合、そのエレンコスの活動を支え、動機づけている無知の知の問題と切り離して考察することはできないのである。この点について立ち入って考察を行う前に、われわれは、『弁明』篇のなかから、この超越的なものからの反照的把握に基づいて理解することができる第二のソクラテスの発言を指摘してみたい。

## (2)「死を恐れてはならない」というソクラテスの根拠

ソクラテスは、弁明のなかで二箇所において、「死を恐れてはならない」ということの根拠について述べている。はじめの箇所は、愛知の生活を続けることは、戦場で上官によって与えられた持ち場を放棄することに等しい、神によって与えられた命令を放棄することであり、死を恐れてそのような所業をなしてはならないと語る箇所に続く、29A4-B6の箇所である。そこで、ソクラテスは以下のように述べている。

「なぜなら、死を恐れるということは、いいかね、諸君、知恵がないのに、あると思っ  
ていることにほかならないのだ。なぜなら、それは知らないことを、知っていると思うこと  
だからだ。なぜなら、死を知っているものは、誰もいないからです。ひょっとすると、そ  
れはまた人間にとって、いっさいの善いものの中の、最大のものかもしれないのに、彼  
らはそれを恐れているのです。つまりそれが害悪の最大のものであることを、よく知っ  
ているかのようにだ。そしてこれこそどうみても、知らないのに、知っていると思っ  
ているので、いまさんざんに悪くいわれた無知というものに、ほかならないのではないか。  
しかしわたしは、諸君よ、その点で、この場合も、たぶん、多くの人々とは違うのだ。だ  
から、わたしのほうが人よりも、何らかの点で、知恵があるということを、もし主張す  
るとなれば、わたしはつまりその、あの世のことについては、よくは知らないから、そのと  
おりにまた、知らないと思っっているという点をあげるだろう。」 (Ap.29A4-B6)

ソクラテスは、ここで、死を恐れるということが、知らないのに知っていると思うとい  
う、かれが政治家、詩人、手工業者に対して明らかにした「無知」から生じているもので  
あることを指摘している。それでは、なぜ、ソクラテスは死を恐れぬのか。その根拠は、  
知らないからそのとおりに知らないと思うという「無知の知」である。われわれは、死に  
対するソクラテスの態度が、自他に対する吟味・論駁をソクラテスに促し続けている「無  
知の知」に依拠してとられていることが分かる。

だが、ここで次のような批判も予想される。それはすなわち、自他の吟味・論駁を促し  
ていたものは、「善美の事柄」に対する無知を知ることであり、それは積極的なソクラテ  
スの活動につながったが、ここでソクラテスが述べているのは、死に対する不可知的な態  
度表明であり、その点で、たんに消極的なものではないか、という批判である。

しかしながら、弁明の最後 (Cf.40C3-41C7) でソクラテスがふれている死についての  
捉え方は、そのような消極的な表明にとどまるものではない。ソクラテスはそこで、死を  
全くの無感覚になることであり、深い眠りのようなものであるか、魂がこの世からか  
このハデスの世界へといったように移行することかのどちらかである、と述べている。そし  
て、深い眠りのような死は、この世の生の労苦に比較すれば、全くすばらしいものであり、  
他方、ハデスでの半神たちに囲まれた生活は、ソクラテスの行ってきた自他の吟味を継続  
するこの上のない環境であるに相違ない。このことを理由にして、ソクラテスはそのい  
ずれの場合においても、死は善いものであると語るのである。このことは、現在の生の立場  
から捉え返されれば、「希望」というかたちでソクラテスの確信を助けるのである。従っ  
てそれは積極的な意味をもつといえるだろう。

「しかしながら、諸君にも、裁判官諸君、死というものに対して、善い希望を持ってもら

わなければなりません。そして善き人には、生きていても、死んでからも、悪しきこととはひとつもないのであって、その人は、何と取り組んでいても、神々の配慮を受けないということは、ないのだという、この一事を、真実のこととして心にとめておいてもらわなければなりません。」(Ap.41C8-D2)

死後の魂の行方についての確信から、現在の生について希望を持ち、探究をうむことなく続けるということは、現在の生における「信仰」の問題にすぎず、エレンコスの理論的な内容把握とは無関係な次元に属する問題であるとひとは考えるかもしれない。しかし、いわゆる「ソクラテスのエレンコスの問題」を生じさせた中核の対話篇である『ゴルギアス』篇においても(492E7ff.)、「この世の生は死であり、死こそがまことの生である」という詩句に表されている、オルベウス教・ピタゴラス学派に由来するといわれる「肉体は魂の牢獄である」という説がソクラテスによってふれられ、ソクラテスはカリクレスに次のように述べている。

「なるほど以上の話には、たしかに、いくらか奇妙に聞こえる点があるかもしれない。だがしかし、もしなんとかぼくにできるものなら、ぼくとしては君に証明してみせて、君が考えを入れかえてくれるように説得したいと思っていることを、その話は明らかにしているのだ。」(Grg.493C3-5)

すなわち、死を生よりも実在的な世界と捉え、そこから反対に生の意味を把握するという「秘儀」は、超越的なものから反照的に生の意味を捉え返すことに通底する意味をもっているといえるだろう。対話篇の結末のミュートスが物語っているように(もっともソクラテスはそれを「本当の話である」といっているが)、このような生と死に対する把握は、ソクラテスの自他の吟味・論駁活動のなかでの知恵・知識の意味を考える場合、無視できない積極的な内容をもつといわなければならない。そして、その内容は、「無知の知」の表明と同様に、現在の生に対する超越的なものからの反照的把握として特徴づけることができると思われる。

### (3)ダイモーンによるソクラテスの阻止

上の(1)と(2)でみてきたソクラテスの知恵に特徴的である性格は、「ダイモーン」というかたちをとって、ソクラテスの行為に際して具体的にあらわれている。このダイモーンは、『弁明』篇のなかでソクラテスが語っているところによれば、「神の傍系の子供」

(Ap.27D8) であって、神と性質を同じくする神的なものである。

ソクラテスに対するダイモーンの関与は、ソクラテスが政治に公に関わろうとするとき、それを阻止するというしかたであられるという。

「それはわたしから、諸君は度々その話を聞かれたでしょうが、わたしには、何か神からの知らせとか、ダイモーンからの合図 (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον) とかいったようなものが、よく起こるのです。それは、メレトスも、訴状のなかに茶化して書いておいたものです。これはわたしには、子供の時から始まったもので、一種の声 (φωνή τις) となってあらわれるのであって、それがあらわれるときは、いつでも、わたしが何かをしようとしているときに、それをわたしにさし止めるのであって、何かをなせとすすめることは、いかなる場合にもない。そしてまさにこのものが、わたしに対して、国政にたずさわることに反対しているわけなのだ。」 (Ap.31C7-D5)

ここでソクラテスが述べているように、ダイモーンが、ソクラテスの行為や発言に関して、つねに否定的に関与することは、きわめて特徴的なことであるといえるだろう。しかし、このような「反対」という仕方でのダイモーンの関与をソクラテス自身はどのように考えていたのであろうか。ダイモーンはどのような場合においても否定的な役割を担うものでしかない消極的な存在なのであろうか。そうではない。ダイモーンは、ソクラテスの「行おうとすることが当を得たものではない場合に限って」ソクラテスを阻止する、とソクラテスは語っている。つまり、ソクラテスの行為の正しさというものを直観的に把握させるような仕方で、いわば外側からソクラテス自身の内面に語りかけるものとして、ダイモーンはソクラテスの行為を規制するのである。ソクラテスがダイモーンの語りかけに従うということは、神の命に従うというかれの表明の具体的なかたちなのである。われわれは、このダイモーンについて、先行するギリシア宗教思想との関連で様々なことがいえるかもしれない。しかし、われわれの目的は、ソクラテスのような一面においてきわめて合理的な精神をもった人物において、ダイモーンが一体いかなる意味をもったものとしてソクラテス自身によって語られているのかという点にあるので、そのような問題の吟味は別の機会にゆずることにしたい<sup>(2)</sup>。

弁明の終わり近く、ソクラテスは、死刑判決に終わったかれの裁判を振り返って、その裁判の行われている間じゅうダイモーンの反対がなかったという事実を指摘している (Ap.40A2-C3)。そこからソクラテスの引き出す結論は、ダイモーンをあずかり知らぬふつうの人々にとってはまったく驚くべきものであったに違いない。

「つまり今度の出来事は、どうもわたしにとっては、善いことだったらしい。そしてもし

われわれが、死ぬことを災悪だと思っているのなら、そういうわれわれすべての考えは、どうしても正しくはないのです。何よりもわたしの身に起こったことが、その大きな証拠です。なぜなら、例の神の合図 (τὸ εἰωθὸς σημεῖον) が、わたしに反対しなかったということは、わたしのこれからしようとしていたことが、何かわたしのために善いものではなかったらどんなにしても、起こり得ないことだったのです。」 (Ap.40B7-C3)

このダイモーンの反対の有無は、ソクラテスにとって、すでに(2)でみた「死を恐れてはならない」ということの具体的な根拠なのである。つまり、ダイモーンの反対がない、ということは、ソクラテスにとって端的に善いものなのであり、この確信は世の大多数の人々をもつ思惑 (ドクサ) がどのようなであろうとも揺るぎない知なのであり、毒杯を仰ぐ行為の根拠なのである。ここから、ソクラテスのダイモーンは、たんに消極的なものではなく、いわば外側からソクラテスの行為にかたちを与える存在として、確固とした意味をもつものであったことが分かる。ソクラテスはこのダイモーンを通して、反照的に自らの行為の意味を受け取っていたのであろう<sup>(3)</sup>。

(1)「無知の知」、(2)「死を恐れてはならないという根拠」、(3)「ダイモーンの阻止」の三つの観点は、ソクラテスの知恵・知識の意味を問う場合、落とすことのできないひとつの視座をわれわれに与えてくれる。その視座とは、わたしが「超越的なものからの反照的把握」と呼ぶ、人間の知恵に対する反省的立場である。この立場こそが、世の大多数の知者と思われているものたちは所有していないが、ソクラテス自身は所有していると自ら語っている「何らかの知恵」の内実をなすものであろう。そしてまた、この立場が本質的に含んでいる二面性にいわゆる「ソクラテスのアイロニー」の意味も含まれている。ソクラテスは自分自身を無知であると語る。しかし、その無知は、ソクラテスが探究し、問いを投げかけているそのものから反照的に把握された無知であり、ソクラテスは自己の無知をそのような超越的なものとの関わりにおいて「知っている」のである。それがソクラテスの対話者たちをいらだたせるのである。このようなソクラテスの知もっている二面性を欠いては、われわれはソクラテスの「知の探究」の本質を捉えることはできないであろう。

## II エレンコスの問題に関する諸家の見解の批判的吟味

『弁明』篇でのソクラテスの知識観が、Iでみたように、「超越的なものからの反照的把握」と呼ばれうる特徴を持っているとすれば、それは当然、エレンコスの活動を行うソクラテスにも関わりを持つ。しかし、このことはいわゆるエレンコスの問題を論じる解釈

者たちにとっては必ずしも自明なことではない。それはなぜだろうか。

有力な解釈者のひとり、T.アーウィン<sup>1)</sup>は、かれの『ゴルギアス』篇のコメンタリー<sup>2)</sup>のなかで、ソクラテスが説得にふたつの種類を与え、一方を「知ることの伴わない信念だけをもたらず説得」とし、他方を「知識を伴った説得」とする箇所にふれ (Cf. Grg. 454B-E)、次のように述べている。

「知識 (episteme) とたんなる信念の明示的な区別は、知識の真理相関性 (truth-relativity) に基づく。しかし、ソクラテスが知識を教育と学習に結びつけるとき、かれは知識が正当化された合理的信念を生み出すような方法で獲得されなければならないことを示している。」 (Irwin (1979), 118)

ここでは、いわば真理に対するふたつの見方が問題とされている。ひとつは、のちの『メノン』篇以降において、知識と思惑の区別が明示的に導入された場合における、その相違に対する直観的な把握を可能にするような、真理そのものとの関係から知識・信念の区別を捉える場合の真理についての見方であり、もうひとつは、知識を正当化された合理的な信念、あるいは理想的に正当化された合理的な信念とみなす真理の見方である。そして、アーウィンをはじめとするエレンコスの問題を論じる欧米の研究者たちのほとんどは、初期の対話篇である『ゴルギアス』篇のなかでは中期とは異なり、ソクラテスは、知識をどのように正当化しうるかという方向からのみ、すなわち、「信念体系」の整合性との関わり合いからのみ真理の問題をとらえているかのように解釈するのである。

すでにみたように、『弁明』篇でのソクラテスの知識・知恵の持つ特徴が、超越的なものからの反照的把握という性格を持つものとするならば、それら相互の関係を直観的に把握する「無知の知」の特徴は、当然初期のソクラテスの知識観の中にも見いだせるはずである。しかし、大多数の解釈者たちがこのような形式的正当化によって確証される真理概念からのみソクラテスのエレンコスを理解しようという方向に偏ったのは、やや複雑な解釈史上の混乱に起因していると思われる。まず、わたしが指摘したいのは、通常エレンコスの問題と区別されて論じられているいわゆる「ソクラテスの誤謬」 (Socratic Fallacy) の問題は、エレンコスの問題と根深いところで結びついているという解釈史上の事実である。従来のエレンコスの問題への対処は、その端緒から問題を解きほぐそうとする傾向がほとんどみられなかったといってよい。従って、われわれはまず、「ソクラテスの誤謬」の問題からエレンコスの問題へと光を当ててみることにしたい。

## (1) 「ソクラテスの誤謬」の問題

ソクラテスのエレンコスのなかに、個物とその属性の優先関係をめぐる認識論的なパラ

ドクスを見いだしようということは、すでにD.ロスやR.ロビンソンによって指摘されていたが<sup>(4)</sup>、そのパラドクスを「ソクラテスの誤謬」と名付け、明示的に示したのはP.T.ギーチであるから、ここでもギーチの定式化をはじめに示しておきたい。かれは以下の (A) (B) の連言を「ソクラテスの誤謬」と呼ぶ<sup>(5)</sup>。

(A)もしひとが述語Tを正しく述定していることを知っているのならば、Tであることはそもそも何であるかということ、ある事物がTであることの一般的な規準を与えることができるという意味において知っていなければならない。

(B)Tという属性を持つ事物の事例を列挙することによって、名辞Tの意味に到達しようとするは無駄である。

(B)は実質的に(A)からの帰結である。このパラドクスの内容は分かりやすくいえば次のようなことである。ソクラテスは、初期対話篇において、それぞれの対話者に対して、「Tとは何であるか？」という問いかけに答えるように求める。そこで対話者は自分がTの実例であると考えた答えを述べる。しかし、ソクラテスが求めているのはあくまでTであるための一般的規準であり、かつ、それを知らなくては何がTの実例に当たるのかも知ることにはできないとソクラテスは考えているのだから、そもそも、Tだと考える実例を挙げるように対話者を促すソクラテスの吟味方法は馬鹿げており、また、実例から一般的規準に移ることもはじめから論理的に遮断されているのだ、ということである。ギーチがこのパラドクスの *locus classicus* として挙げている『エウチュプロン』篇の箇所を見ておきたい。

「それでは覚えているかね。ぼくが君に要求していたのは、そんな、多くの敬虔なことのうちのどれか一つ二つをぼくに教えてくれることではなくて、すべての敬虔なことがそれ<sup>すがた</sup>によってこそ、いずれも敬虔であるということになる、かの相そのものを教えてほしいということだったのをね。だって、たしか君は、不敬虔なことが不敬虔であるのも、敬虔なことが敬虔であるのも、単一の相によってであると主張していたのだからね。それとも思いつかないかね。……それならば、その相それ自体がいったい何であるかをぼくに教えてくれたまえ。ぼくがそれに注目し、それを規準として用いることによって、君なり他の誰かなりが行う行為のうちで、それと同様のものは敬虔であるとし、それと同様でないものは敬虔でないと明言することができるようにね。」(Euthphr.6D9-E6)

もし、ギーチが試みたように、このような定義を求めるソクラテスの対話者への促しのな

かに、「ソクラテスの誤謬」と呼ばれるような方法論上の錯誤が含まれているとするならば、それは次のようにより簡単に述べることができる。

(P D)もし属性Fそのものが何であるかを知らなければ、属性Fについていかなることも知ることはできない。

これは「定義の優先」(Priority of Definition)という原則である。実質的に、「ソクラテスの誤謬」と「定義の優先」は、同様の認識論的パラドクスとして捉えられる。つまり、これらふたつのパラドクスは同じ根を持っているのである。

しかし、どのような前提においてこのようなパラドクスを許容する解釈が可能なのかは考えてみる価値がある。ギーチのソクラテスの定義探究の見方は、明らかに個物を優先させる唯名論的な立場を前提としている。その場合、実体-属性、主語-述語という関係で、エイドスについての定義を与える言明が分節化され、そのエイドスそのものへの述定ということが経験的に不可能であるから、そのような定義を提出するように促すソクラテスが何か不条理な要求を対話者に突きつけているように映るのである。また、実体-属性という関係で定義言明のなかでのエイドスそのものの役割を分析しようとするならば、「定義の優先」はパラドクスとなる。なぜなら、もともと属性であるFが定義言明のなかでの主語としては実体的な役割を持っているとするなら、その言明はいったい命題としていかなる形式を持たばよいのかという疑問が生じて当然であるからである。

プラトン自身も、そのような問題点に気づいていたことは事実である。プラトンはすでに『カルミデス』篇において、そのような自己述定にまつわるアポリアーを指摘しているが(CfChrm.166C-169A)、何よりも『バルメニデス』篇におけるアイデア論に対する様々な論難のなかでの「第三人間論」が、プラトン自身による自覚的な定式化であることは周知であろう。このプラトンのアイデア論に対する反省の真意はひとまずおき、それを深刻に受けとめた欧米の解釈者たちのなかでも、特にG.ヴラストスの「『バルメニデス』篇における第三人間論」(1954)は、のちの解釈の方向に大きな影響を与えた。

いま、この「第三人間論」に関わる問題点に立ち入ることはできないが、仮に「第三人間論」におけるアポリアーが、エイドスの疑似個物化とそのエイドスに対する属性をさらに立てようとする個物優先の立場に基づくものとするならば、ギーチが定式化した認識論的優先順位をめぐる個物と属性との関係に対するパラドクスは、プラトンのアイデア論に対する論難とかなり近い動機から提出されていると見ることも可能であろう。のちに明らかにするように、ロゴスによる対話者相互の吟味・論駁・問答ということがアイデア論と本質的に表裏一体であるとみるわたしの解釈の立場からは、このような解釈は妥当な線ではない。しかし、次に見るG.ヴラストスのエレンコス解釈の背景には、このようなアイデア論に

対する一定の見方（偏見？）が強く影響を及ぼしているのである。

## (2)G.ヴラストスのエレンコス解釈

「第三人間論」に代表されるアイデア論にまつわるアポリアー、および、ギーチが「ソクラテスの誤謬」として定式化したソクラテスのエレンコスが持っている方法論的パラドクス、このふたつの問題点を受けて、ヴラストス自身の問題意識はつぎの二点に絞られていったと思われる。それはつまり、

①プラトンのアイデア論とは区別された、歴史的ソクラテスが自ら行使していた哲学的な方法とは何か？

そして、ソクラテス自身に何か実質的な方法があったとするならば、さらに、

②ソクラテスを「ソクラテスの誤謬」および「定義の優先」といった方法論的パラドクスから救済することは可能か？

ということである。そして、ヴラストスは「ソクラテスのエレンコス」(1983)において、ソクラテスのエレンコスを、真偽の確定した命題による「論証」とする新しい解釈を提出した。ヴラストスは、以下のような手順でソクラテスは対話者の真であると考えている命題を論駁し、それが偽であると論証していると主張し、それを「標準のエレンコス」と呼ぶ。

- ①対話者はある言明  $p$  を主張する。ソクラテスはそれを偽であると考え、論駁を試みる。
- ②ソクラテスはさらに、 $q$  や  $r$  といった前提を同意させる（それらはそれぞれ複数の命題の連言を示していてもよい）。この同意はこの論駁のためのものである。つまり、ソクラテスは  $q$  と  $r$  から論証を始めるのであって、それらを論証するのではない。
- ③ソクラテスは  $q$  と  $r$  の連言から非  $p$  が帰結することを論証し、対話者もそれに同意する。
- ④ソクラテスは非  $p$  が真であり、 $p$  が偽であることを主張する<sup>(6)</sup>。

これは、伝統的なエレンコスに対する解釈にふたつの点で相違する。まず第一に、伝統的な解釈では、ソクラテスがエレンコスで示しているのは、対話者の持つ信念の間の不整合でしかないと言われるが、ヴラストスは、ソクラテスが論証に用いている言明の真偽に関与

し、自らの真とする言明の証明を対話者に対して行っているとみる。さらにここから、かれは、ソクラテスは自分の無知であることを繰り返し表明していたが、実際は積極的な倫理的主張を持っており、それを対話者の吟味のなかで明らかにしていたのであり、ソクラテスの無知の表明は真正ではないと考えるのである<sup>(7)</sup>。

しかし、このようなエレンコスの解釈は、論理的にかなり厳しい意味論的制限を課されことになる。なぜならば、ソクラテスのエレンコスが論証によって、かれの支持する言明の真理性を確立しようとするのであれば、ソクラテスの論証は形式的に妥当(valid)であるだけでは十分ではなく、健全(sound)でなければならない、つまり、かれは対話者の言明の偽を帰結させるために必要な諸前提  $q$ ,  $r$  の真理性に関与していなければならないのである。その条件が満たされなければ、ソクラテスは依然として対話者の信念間の不整合を示したに過ぎないのである。ヴラストスはこの問題を解決するために、1983年の論文において、三つの想定を行っている。それらは、

(A) ある偽なる道徳的信念を持つものは、それと同時に、その偽なる信念の否定を含意する真なる信念を持っている。

(B) ソクラテスが保持している道徳的信念の集合は、どのような場合においても整合的である。

(C) ソクラテスが保持している道徳的信念の集合は常に真である。

という「法外な」想定である。このような想定を持っていたことを証拠立てる典拠が存在しうるかということが、すなわち、「ソクラテスのエレンコスの問題」にほかならないのである。

ヴラストスの解釈に触発されて、エレンコスに関して多くの論文が書かれた。ヴラストスの解釈は、単に消極的な調子ではなく、自信に満ち対話者を手玉に取りながら論駁を進めていくソクラテスの確信の所在を鮮やかに取り出してみせた手際の良さから、大きな影響を与えたが、論理的な不備を持っていることは明らかであった。それは、ソクラテスの保持する道徳的信念の集合がすべて真であることは、個々のエレンコスを行うことによって、帰納的に確立することは不可能であり、また、個々のエレンコスが論証として妥当であるためには、想定(C)が不可欠である、よってここには抜き去りがたい循環があるということである。ソクラテスが対話者に対して示すことができるのは、せいぜいかれの信念の体系が対話者のものよりも安定性をもっているということに過ぎない。ソクラテスが強い意味で言明の真偽に関与しうると想定することは、論理的に無理である<sup>(8)</sup>。

ヴラストス自身もこのようなエレンコス解釈の持っている問題点に気づき、1985年の「ソクラテスの無知の表明」という論文において、以前の解釈に変更を加えている。かれは、

真なる命題間の演繹的体系がソクラテスの語る「知識」の実質にほかならないという主張は変えないが、ソクラテスがエレンコスによって到達できるのはそのような確定した真理値を持つ命題の集合ではなく、蓋然的な命題の集合であるとし、そのような知識を「エレンコスによって正当化される知識」としてさきの「確実な知識」から区別したのである。こうしてヴラストス自身は、ソクラテスのエレンコスにおける命題の真理性への関与を、ラディカルな主張から穏健なものへと改めたのである<sup>(9)</sup>。

ヴラストスのエレンコス解釈は、論理的にはナイーヴな欠陥を含んでいたが、ソクラテスのエレンコスを言明間の論理的関係から捉え直し、ギーチの定式化したように、個物と属性との関係でエイドスについての定義的言明を分節し、自己述定の問題をそこから派生させるような解釈の傾向に歯止めを与えるきっかけになったことは評価されてもよい。しかしながら、このようなヴラストスの解釈の傾向は、中期プラトンのイデア論にまつわる自己述定のアポリアーとそれと同じ出自をもつ認識論的パラドクスからソクラテスの方法が無垢なままに保ちたいという欲求から生じており、そこにかれの限界もまたあるといえるであろう。

#### (4) エレンコスと「Xとは何であるか」の問いかけとの分離は可能か？

ヴラストスのエレンコス解釈の根幹に、プラトンの影響を受けない無垢のソクラテスの方法の探究といったものがあるとするならば、ソクラテスのエレンコスが「ソクラテスの誤謬」のような方法論上の難問を抱えることは好ましいことではない。そこでかれは、過渡期以前の初期対話篇を「論駁的対話篇」と名付け(*Ap.*, *Chrm.*, *Cri.*, *Euthphr.*, *Grg.*, *Hp.Mi.*, *Ion*, *La.*, *Prt.*, *R. I*)、プラトンの影響がすでに見られる過渡期の対話篇(*Ly.*, *Euthd.*, *Hp.Ma.*, *Men.*)と明確に区別を行った。そして、論駁的対話篇にはソクラテスの誤謬・定義の優先といった認識論的なパラドクスは見られないばかりでなく、定義の優先はプラトンがソクラテスに転嫁したものであり、本来のソクラテスの方法には帰属しないものとするのである<sup>(10)</sup>。

この問題点は以下のようにまとめられる。つまり、ソクラテスが初期対話篇で行っている、対話者に属性Fの事例を挙げさせ、属性Fそのものを定義のかたちで答えさせる探究は、もし属性Fそのものを前もって知らなければ、その事例すらも判定できないという強い意味を持っているとすれば、まったく無意味な活動なのだ、ということである。それが有意義な活動であるためには、ソクラテス自身が対話者には秘密に実は属性Fそのものの知識を所有しており、その知識を規準にして対話者の提出している定義を次々と判定していると考えざるを得ないだろう。しかし、ソクラテスは常に自分の無知を表明している。ここ

に矛盾が生じる。そこから諸家は、様々な方法によってこの矛盾を調停しようとするのである。

例えば、G.サンタスは、定義的知識の要求はソクラテスにとって強い意味を持っていた、つまり定義を述べるができるということは、その対話者の知識の主張を裏づける必要十分な条件であるとしながらも、定義対話篇において、個々の対話者が定義を挙げるができないにもかかわらず、実例を適切な仕方では列挙していることは否めないという。従って、ソクラテスは、定義を挙げるができないときにもひとは実例に関する知識を持ちうるかということに明確な答えを持たないままに、定義の探究を行っていたのであり、実例と定義的知識との関係についての解決は想起説に到るまで持つことはなかったと結論している<sup>(11)</sup>。また、T.アーウィンはソクラテスの定義の優先の要求について、つぎのように述べている。「ソクラテスの要求は、「Xとは何であるか」の知識、つまり、Xの定義のなかで表される知識をもたないような、Xについての正しい思感を許容するものである。定義は、思感を知識へと変換するために必要とされるに過ぎない。ソクラテスのこの要求の述べ方は、知識と思感の明示的な区別を欠いているために明確ではない。しかし、その区別はすぐに与えられる」<sup>(12)</sup>。すなわち、アーウィンは、実例をなぜ対話者が知ることができるのかという問題を、対話者の正しい思感の所有から説明しようとしているのである。

そのような解釈者のなかで、ヴラストス自身が強く依拠しているのはJ. ベヴェールイスである。かれもヴラストスと同様に、過渡期以降の対話篇は定義の優先を含むが、論駁的対話篇にはその要求は強いかたちでは見られないという。それではその根拠は何であろうか。すでに挙げた『エウチュプロン』篇6D9-E6の箇所に関して、ベヴェールイスは、この箇所でギーチの主張しているのは

「ある行為が敬虔であると知っている」のならば「敬虔の定義を知っている」

ということであるが、ソクラテスが実際に主張しているのは

「敬虔の定義を知っている」のならば「ある行為が敬虔であると知っている」

ということであると主張するのである。つまり、かれの解釈は、過渡期以降のプラトンの影響が顕著な対話篇では、確かに、知識所有の必要条件として、定義の優先は定義的知識を要求しているが、論駁的対話篇ではまだその要求はなく、ソクラテスは知識の所有の十分条件として定義的知識を要求しているに過ぎないのだということである。さらにその要求も『エウチュプロン』篇では、対話者との吟味の対象となっている事柄が「自分の父親を殺人罪で告訴する」といった係争的な事例だからこそ求められているとかれはいう<sup>(13)</sup>。

ベヴェールイスは正しい思感の所有によってパラドクスを避けようとするアーウィン、サンタスといった解釈者たちを中期プラトンの知識・思感の区別を初期に持ち込む解釈であると批判し<sup>(14)</sup>、ヴラストスを支持して、エレンコスによって正当化される道徳的知識が論駁的対話篇、すなわち最初期のソクラテスの知識観であったと結論する。ヴラストス・

ベヴェールイスの解釈は、ソクラテスの知識観の根幹をなすとふつう考えられている「Xとは何であるか？」の問いかけを、認識論的パラドクスを避けるために十分条件に過ぎない要求に読み換えて弱め、その代わりに形式的正当化から規定しうる真理概念、またそれに基づいた道徳的知識をソクラテスの知識観の中心に据えている。しかし、このような方法で、エイドスそのものを問題にするソクラテスの「何であるか」の問いを初期対話篇から取り除くことができるのであろうか。わたしにはそれは難しいと思われる。その点から批判を行い、さらに「ソクラテスのエレンコスの問題」について、ソクラテス自身の命題の真理性への関与という観点からヴラストス・ベヴェールイスに対して批判を行っているのがH. H. ベンソンであるから、つぎにわれわれはかれの批判を見ておきたい。

#### (5)ベンソンによるヴラストスへの批判

ヴラストス・ベヴェールイスにとって、ソクラテスのエレンコスがかれ自身の確信する倫理的主張の正当化を行う活動として有意味であるためには、認識論的パラドクスが生じる定義の優先を、従来より弱い条件として読み換える必要があった。そこで生じる問題は、過渡的な対話篇にあらわれる定義の優先の典拠はひとまずおくとしても、かれらが論駁的対話篇と呼ぶテキストにあらわれる定義の優先の典拠のすべてがかれらの望むような解釈を許容するか、ということである。ベンソンはまさしくその点を問題とし、かれらの主張する定義的知識を十分条件とする典拠は、定義の優先そのものを要求している典拠よりも論駁的対話篇の範囲においてさえ少ないと考える。そればかりではない。過渡期の対話篇も含んだ初期対話篇のうち、ソクラテスの「何であるか」の問いは、*Chrm.*, *Euthphr.*, *Hp.Ma.*, *La.*, *Lys.*, *R. I.*, *Men.* にははっきりと、*Grg.*, *Prt.*には潜在的にあらわれているが、ベンソンがエレンコスの標準的テキストと呼ぶ『エウチュプロン』篇、『ラケス』篇、『カルミデス』篇の三つの対話篇では特に、「何であるか」の問いとエレンコスの実践は切り離しがたく結びついているからである<sup>(15)</sup>。

ベンソンのこのような解釈は、先入観なしに初期対話篇を読もうとするものにとっての自然な解釈である。例えば、『ラケス』篇において、ソクラテスが、ニキアスとラケスに徳の定義的知識の必要性を説く場面においても、ソクラテスが定義の優先に基づいてこのような主張をしていると見なさずに解釈することは困難であろう。

「ソクラテス そうだとすれば、私たちには次のこと、つまり、<徳が一体何であるのかを知っていること>が備わっていなければならないのではないのでしょうか。というのも、徳が一体何であるのかを全然知りもしないとしたら、たとえ相手が誰であれ、<どうすれ

ばそれ（徳）をもっとも立派に身につけることができるか>に関して、一体どうやって私たちは助言者となり得るのでしょうか。ラケス どうやっても無理だとぼくには見えるね、ソクラテス。ソクラテス だから私たちは、それが何であるか知っていると言張するのは、ラケスさん。ラケス たしかにわれわれはそう主張する。ソクラテス ところで私たちが知っているものについては、私たちはきつと、それが何であるのかを言うこともまたできるはずだ。ラケス そうでないはずはないね。」(La.190B7-C7)

ベヴェールイスは、この箇所が意味しているのは、徳が何であるのかを知らなければ、その獲得方法について助言することはできない、ということに過ぎず、認識論的な意味を持つ定義の優先は関係ないとする<sup>(16)</sup>。しかし、そのようにソクラテスの定義の要求をそれぞれの対話篇のコンテキストに分断して解釈することが、論駁的対話篇でのソクラテスの意図を明確にすることにつながるのかは大いに疑問である。定義の優先を論駁的対話篇のなかにも見出し、「何であるか」の問いとエレンコスとの結びつきを強調するベンソンの解釈は、基本的に正しいと思われる。

しかし、ヴラストス・ベヴェールイスが「何であるか」の問いとエレンコスとを分断して解釈した背景には、ソクラテスの方法に「ソクラテスの誤謬」などのパラドクスが生じるのを回避するためであった。この問題に対してベンソンはどのように対処するのであるうか。

ベンソンは解釈者たちの混乱の原因を、つぎのふたつの両立し得ない前提の存在であるとする<sup>(17)</sup>。

NK: 個別の実例の吟味によって属性Fそのものの認識に到達するためには、その実例が探究されているそのもののひとつの実例であることを知らなくてはならない(necessity-of-knowledge premiss)。

IG: しかるに、ソクラテスは属性Fそのものについては「知らない」といっている(ignorance premiss)。

これらふたつの要求が両立し得ないと考えることが解釈者の混乱を引き起こしていることはすでに指摘した。アーウィン、サンタス、ヴラストスといった解釈者たちは、この二者択一から、ソクラテスの無知の表明を真正と考えるためには（つまりIGを受け入れるためには）、NKを棄却しなければならないと考えたのである。というのは、その方が、IGを棄却して定義の優先を引き受けるよりも典拠をゆがめることが少ないと考えたからであろう。

ベンソンはこれに対して、われわれはソクラテスの無知の表明を受け入れたままで、同時に定義の優先も有意義に受け入れることが可能であるという。かれは、論駁的対話篇におけるソクラテスの定義の吟味は、ほとんどが吟味の対象になっている当の事柄、属性Fそのものについて知識を持っていると自分から主張するひと、または当然知識を持っていると思われるひとに向けられていることを特に強調し、ソクラテスの「何であるか」の問いかけの目的は、『弁明』篇でのソクラテスの語るとおり(Cf. Ap. 23A5-B7)、知識を持っていると思われる他人を吟味し、対話者が知っていると主張する知識をテストし、知っている場合にはその対話者から学ぶためであると主張する<sup>(18)</sup>。このベンソンの主張は、典拠によって十分に支持できる。ソクラテスの対話者はみな、知恵についてひとかどの自負を持った人物である。例えば、『エウチュプロン』篇で、エウチュプロンは「敬虔さ」についての自分の知識をつぎのように誇っている。

「ソクラテス しかしそれなら君の方は、ゼウスにかけて聞くが、エウチュプロン、神々の法について、また敬虔なことや不敬虔なことについて、それらがどうあるものかをそんなに正確に知っていると思っているわけかね？——事件の経過が君の話すとおりであったとして、お父さんに対して訴訟を起こすことで、ひょっとしたら反対に君の方が不敬虔な行為をしていることになるのではないかと恐れることもないほどにね。エウチュプロン だって、ソクラテス、それでなければ、私はまったくの役立たずということになるでしょうし、それにまた、このエウチュプロンは世の大衆にくらべてなんらたちまさってはいないことになるでしょう、もしもそういったことすべてを私が正確に知っていないとすればですね。」(Euthphr. 4E4-5A2)

ベンソンの定義の優先の解釈は、それを対話というコンテキストのなかでとらえなおし、なによりも「対話的要請」と考えるものである。エレンコスを行うソクラテスの直接の目的は、知者を自認する対話者の無知を取り除くことである。定義的知識はそのための試金石に過ぎないのであり、ソクラテス自身はさきに見たNKとIGの二者択一に少しも悩まされなかったのである。

それまでの解釈者が知と無知の二分法からかなり強硬な読み方を対話篇に強いたのに対して、このベンソンの立場はまったく穏当に見える。それでは、ベンソンはソクラテスの知識観をどのように見ているのだろうか。ベンソンの主張は、ソクラテスの行っていたのは、対話者の知識の所有の必要条件である信念の整合性をテストすることであったから、ソクラテス是对話者や自分の提出する言明の真偽にはまったく関与する必要がなく、ただ対話者の信念の不整合を示したのちは、対話者のどの言明が偽であるといった積極的な主

張をする必要がなかった、というものである<sup>(19)</sup>。

ベンソンの主張がヴラストスと鋭く対立するもう一つの点は、まさにこの言明の真理性にソクラテスは関与しうるか、という点である。ベンソンは1995年の「エレンコスの問題の解消」という論文において、初期対話篇に見られるエレンコスの典拠を網羅的に吟味し、そこで用いられているどの言明の真理性にもソクラテスが積極的に関与していないということを示したと結論している。

しかしながら、初期対話篇におけるソクラテスの真理そのものを尊重する態度、また、『ゴルギアス』篇に限られるが、自分の言明の真理性の積極的な主張は、ヴラストスをして過激な解釈を行わせしめたものの、それでも十分に考慮されねばならない意味を持っているだろう。何よりも、さきにみた『弁明』篇でのソクラテスの「無知の知」の主張もまた、ひとつの特別な「知恵」としての側面を確かに持っていると思われるからである。ベンソンの立場も、定義の優先を対話的要請として捉える点には見るべき点があるが、この観点からは十分とはいえない。最後にわれわれは具体的な典拠のなかでベンソンの解釈の不十分さを指摘しておきたい。

## (6)ベンソンの解釈の問題点

ベンソンのエレンコス解釈の主眼は、先にも述べたように、ソクラテスがエレンコスに用いられる個々の言明の真理性に関与し、自分の真と考える主張の証明を行っていると考ええるヴラストスに反対し、ソクラテス是对話者の所有する信念の不整合を示したに過ぎないということを示すことに向けられている。われわれはかれの『ラケス』篇のエレンコスの解釈を例に、かれがどのようにそのような主張をしているのかを具体的にみることができる。ベンソンは、『ラケス』篇で四つのエレンコスが行われているとし、その構造を詳細に分析する。われわれも、その四つのエレンコスの内容を見ておきたい。(内容の提示の仕方は必ずしもベンソンと一致しない。)

『ラケス』篇では、対話者ラケスによって提出されるはじめの二つの定義は、ソクラテスによって簡単に斥けられてしまう。ベンソンはこれらの反駁をエレンコスの例に含めていないが、まず、それら二つの定義から見ると、ラケス第一の定義は、「隊列に踏みとどまって敵を防ぎ、逃げ出さないこと」(190E5-6)というものである。ソクラテスは、ラケスのいう定義とは反対に、逃げながら戦ったスキタイ人や、ラケダイモン人たちの例を挙げ、ラケスの答えを斥ける。ここで注目されるのは、ソクラテスがラケスにつぎのような注意を行っていることである。この注意は『エウチュプロン』篇で見たものと同様のソクラテスの定義の条件である。

「いったいそれらの各々が何であって、そうなっているのでしょうか。そのことを私はお尋ねしていたのです。それではもう一度、勇気が何であるがゆえに、それらのすべてにおいて同一のものであるかを、おっしゃってみてください。それともまだ私の言っていることがおわかりにならないのでしょうか。」(La.191E9-11)

「さあ、それではあなたもまたそのような仕方、ラケスさん、勇気について、それがどのような能力として、快楽においても、苦痛においても、またわれわれが今しがた勇気があるといったあらゆることにおいて同一なのであり、従ってまた勇気と呼ばれているのかを言ってみてください。」(La.192B5-8)

ソクラテスがこのような注意をラケスに対して行った理由は、つまり、ラケスの第一の定義は、ソクラテスの定義の基本的な条件すらを理解していなかったものだったからなのである。それゆえ、第一の定義は、「定義」としてみなせないものである<sup>(20)</sup>。

ソクラテスの定義の条件を踏まえてラケスから提示される第二の定義は、「心の何らかの忍耐強さ」(192B9-C1)というものである。この定義はソクラテスの条件をみたしているが、ソクラテスはこの定義の修正を行う。ソクラテスは、「勇気は立派なものである」という前提から、このラケスの定義を「思慮を伴った忍耐強さ」と言い換えるのである(Cf. 192C2-D12)。この言い換えは第一エレンコスにおいて重要な意味を持っている。ベンソンの分析もこのエレンコスから始まっている。

### ①第一エレンコス(ソクラテスからラケスへの論駁)

ラケスの第三の定義を「あなたの主張によれば、思慮ある忍耐強さが勇気であることになるでしょう」(192D10-11)と確認したソクラテスは、以下のラケスの定義に対する反例を挙げ、「思慮ある忍耐強さは勇気ではない」ことを示す。

- (a)出費したのちにより多くの入金があることを見込んで、金を浪費し続けているひとは勇気あるひとではない。(Cf. 192E1-5)
- (b)医者が、自分の息子が肺炎であることを知りながら、その息子が飲食物を欲し、懇願しているのに耐えて拒否し続けるのは勇気あることではない。(Cf. 192E6-193A2)
- (c)戦争において、味方の数、強さが敵よりも勝っていること、敵よりも有利な陣地を占めていることを知りながら、忍耐強く踏みとどまっているひとは、不利な状況で戦うひとよりも勇気あるひとではない。(Cf. 193A3-B4)

(d)馬術の知識を持ちながら騎兵同士の戦いにのぞむひとは、知らずにそうするひとよりも  
勇氣あるひとではない（その他の投石術、弓術なども同様）。（Cf. 193B5-C1）

(e)技術を心得て井戸に潜るひとよりも、技術を持たずに井戸のなかにおりていくひとの方  
が勇氣がある。（Cf. 193C2-8）

ここから、(a)-(d)のひとたちは「技術を持ってそれを行っているひとたちよりも、思慮に  
欠けた状態で危険を冒し耐え続けている」（193C9-11）とソクラテスはいう。そうする  
と、「思慮に欠けた忍耐強さが勇氣である」（Cf. 193D6-7）という結論になるが、この  
ことは「勇氣は立派なものである」（Cf. 192C5-8）という以前の同意事項に矛盾する。

## ②第二エレンコス（ラケスからニキアスへの論駁）

第一エレンコスで行き詰まったラケスに代わって、今度はニキアスが定義を提出する。  
ニキアスは、「勇氣あるものがすぐれたものであるからには、知者であることもまた明らか  
か」（194D4-5）ということから、ラケスが行き詰まった点である「思慮を持つ」という  
ことが依然として勇氣の規定に欠かすことができないものと考えているが、その内容はラケス  
とは異なるという。そこで、「さあそれではニキアスさん、あなたの説によれば、どのよ  
うな性質の知が勇氣なのか、この方におっしゃってください」（194E3-4）というソクラ  
テスの勧めに対して答えられるニキアスの定義は、「戦争ならびにそれ以外のあらゆるこ  
とにおける＜恐ろしいことと安心できることについての知識＞が勇氣である」（194E11-  
195A1）というものである。

ラケスはこの定義を次の二点から帰納的に反駁しようと試みる。すなわち、それらは、

(a)医者病気に関して＜恐ろしいことと安心できることの知識＞を持っているが、医者を  
ただちに勇敢なものであると考えることはできない。（Cf. 195B2-5）

(b)農業上の＜恐ろしいことと安心できることの知識＞は農夫たちが持っているが、農夫た  
ちをただちに勇敢なものであると考えることはできない。また、ここから総じて、その他  
の職人たちすべてがかれの技術に属する事柄については＜恐ろしいことと安心できるこ  
とについての知識＞を持っているが、ただちに勇敢なものでないと言える。（Cf.  
194B7-C2）

という経験的の反例である。しかし、ニキアスはこのラケスの反論を受け入れない。かれは、  
医者や職人たちは「ある者にとって、健康であることの方が病んでいることよりもいっ  
そう恐ろしいかどうか」（195C9-10）ということを知っているわけではないと主張するの

である。つまり、ニキアスによれば、あるひとがその技術によって益を受けるに値するような人間かどうかに関しては、諸技術は無知であるというのである。

ラケスは、このニキアスの主張から、そのような知識は予言者のものであると考える。だが、ニキアスはそれもまた否定する。ニキアスは「予言者は将来の事柄の兆候を知らなければならぬに過ぎない」（195E8-9）といい、「あるひとにとって、それらの事柄（死・病気・財産の喪失・戦争の勝敗）のうちのなにをこうむるほうがいいのか、またこうむらないほうがいいのかについては、どうして他の誰かよりも予言者が判断するほうがふさわしいことがあるだろうか」（196A2-3）と述べ、予言者に特別な知識を帰属させることを拒否している。ここでラケスは、ニキアスの主張している知識の内容を疑問に付し、ニキアスが「空虚な言論で自分を取り繕っている」（196B7）と非難する。

### ③第三エレンコス（ソクラテスからニキアスへの論駁）

ニキアスの主張する知識の内容が実質を欠いたものであると考えたラケスは問答を放棄しようとする。しかし、ソクラテスは次のように述べてラケスを引き留める。

「ラケスさん、わたしにもそんな（言論で自分を取り繕う）必要があるとは思えません。しかし、ニキアスさんが何か意味のあることを自分はいっていると考えておられるのではないかと、そして議論のためにそれらのことを主張しておられるのではないかと、ひとつ見てみることにしましょう。」（196C1-2）

そして、ラケスに代わってソクラテスがニキアスの主張の意味を明らかにしようとするのである。ソクラテスはまずニキアスの主張する「知識」の性格を明らかにするため、ニキアスの定義によれば、医者でも予言者でも、「恐ろしいことと安心できることの知識そのものを、加えて獲得する（προσλάβειν）のでなければ勇氣あるものとはならない」（196D4-6）ということは動かないことをニキアスに確認する。そこで、その知識そのものの性格が問題となる。一般の大衆のドクサでは、ライオンや豹やある種の猪は「勇敢である」と思われている。するとニキアスの定義を認めると、(a)野獣が勇敢であるのは知識によってではない、従って、それらは勇氣本来の意味で勇敢と呼ばれるのではないとするか、(b)ある野獣は、知ることが難しいために、ごく少数の人間しか与ることのできない知識を所有しており、そのために、勇敢だといわれるのである、とするかのどちらかの選択肢をとるしかない、とソクラテスは述べる。（Cf.196E1-9）

ラケスは、このソクラテスの問いかけに対して、大衆のドクサの立場から賛意をあらわす。そして、ニキアスに対して、「われわれの全員が勇氣があると同意しているそれらの

獣たちはわれわれよりも知恵があると主張するか、さもなければ全員に反対して、あえてそれらの獣を勇気があるといわないのか」(197A2-5) どちらの選択肢をとるか迫る。

ニキアスは、この問いかけに「<恐れ知らず>(ἀφοβον)と<勇気>は同じではない」(197B1-2)と答える。そして、「勇気と先慮にはきわめて少数のものがあずかるのに過ぎないのに対して、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、男であれ、女であれ、子供であれ、獣であれ、そのきわめて多くのものがそれに与るのだ」(197B2-5)といい、ラケスや大衆が勇気あるものと呼ぶ野獣は、実は<向こう見ず>(θρασέα)であるに過ぎないと主張する。

#### ④第四エレンコス(ソクラテスからニキアスへの論駁)

ここで、ソクラテスは「勇気とは何であるか」という問いを検討しはじめたはじめにかえて、ニキアスの定義を吟味しようと試みる。ソクラテスの最後の論駁は以下の経過を経る。

- (a)「勇気」は節制や正義と並んだ徳の一部分である。(Cf. 197E10-198B1)
- (b)ニキアスの勇気の定義<恐ろしいものと安心できるものの知識>の「恐ろしいもの」に関わる「恐れ」とは、「将来の悪の予期」(προσδοκίαν μέλλουτος κακού)である。(Cf. 198B8-9)
- (c)ある事柄がどのように生じるかに関わる知識は、現在・過去・未来について同一の知識である。(Cf. 198D1-5)
- (d)<恐ろしいものと安心できるものの知識>という定義の「恐ろしいもの」とは「将来の悪」であり、「安心できるもの」とは「将来の善」であるとするならば、勇気は未来の善悪に関わるだけでなく、現在・過去・未来にわたる善悪に関わる知識でなければならない。(Cf. 199B9-C1)
- (e)ニキアスは勇気の三分の一についての定義を述べたに過ぎなかった。ニキアスは現在・過去・未来にわたる善悪の知識が勇気であると答えるべきである。(Cf. 199C3-D30)
- (f)しかし、(e)を受け入れても、そのような知識が他の節制、正義といった徳の諸部分を欠いているとは考えることができないので、ニキアスは徳の一部ではなく、徳の全体について答えてしまうことになる。(Cf. 199E3-4)
- (g)われわれは勇気が何であるかを発見することができなかった。(Cf. 199E11)

さて、『ラケス』篇に見られる以上四つのエレンコスについて、ベンソンはどのように述べているのであろうか。ベンソンの批判は、先にも述べたように、ソクラテス自身がエレンコスに用いられるひとつひとつの言明の真偽に積極的に関与していると解釈するヴラ

ストスを中心とする constructivist に向けられている。それゆえ、かれの批判の方法は、大枠において以下の二つである。

α. 「もし（同意された諸前提が真である）とすれば」といったソクラテスの発言に注目し、ソクラテスが、対話者および自分自身の言明の仮言的性格を強調していることを示し、ソクラテスのエレンコスの目的は言明の不整合を示すことに過ぎないことを明らかにする。

β. ソクラテスが真だと見なしているように受け取れるエレンコスの言明が、他の典拠ではソクラテスの支持を受けていないことを示し、ソクラテスの言明への同意は暫定的であることを示す。

ここから、ベンソンは、すでにみた『ラケス』篇の第一エレンコスについて、最後に到達する「勇氣は思慮を欠いた忍耐強さである」というテーゼは、『プロタゴラス』篇でのソクラテスの主張と矛盾しているといい (Cf. *Prt.* 350C2-5)、そこから、ソクラテスがエレンコスに用いられるすべての言明の内容に責任を持っているわけではないことの例証が与えられると考えている。また、この第一エレンコスと第二エレンコスの間に、ソクラテスがラケスを励ますために述べている「それは、ひょっとして忍耐強さこそが勇氣であった場合に、われわれが勇氣を勇敢に探究しようとしないうという理由で、勇氣そのものがわれわれを馬鹿にして笑うことがないようにするためです」(194A2-5) という言葉のなかに、反駁を受けたはずの「思慮ある忍耐強さが勇氣である」という言明がまだ真である可能性が考慮されていると、かれは指摘している<sup>(21)</sup>。

つぎに、第二、第三エレンコスについて、ベンソンの考えを見てみよう。第二、第三エレンコスではいずれも反駁の対象となるニキアスの定義は、偽であると立証されてはいないとベンソンは主張している。第二エレンコスでは、ラケスによる帰納的反駁であげられるどの事例にもニキアスは同意を与えず、自分の主張を保持している。また第三エレンコスでは「ある野獣には非常に勇氣がある」という大衆のドクサが反駁に用いられているが、ソクラテスは、その真理性をエンドクサを根拠に擁護し、ニキアスの定義を斥けるという方向はとらず、ニキアスに定義を保持させ、次の吟味へと向かうのである<sup>(22)</sup>。

最後に、第四エレンコスでは、ベンソンは、ソクラテスが反駁されるべきニキアスの主張である「<恐ろしいことと安心できることの知識>が勇氣である」というテーゼに、逆に荷担していると考えられる典拠が複数存在するという。また、このエレンコスのはじめに確認されている「勇氣は徳の一部分である」というテーゼもまた、偽である言明としてソクラテスがそれを扱っているとは考えにくい。それゆえ、このエレンコスでもソクラテスはニキアスの信念の不整合を示しているだけであるというのがベンソンの見解である

(23)。

ベンソンは、他の対話篇のエレンコスについても、さきにもた  $\alpha \cdot \beta$  の方針に従って、ソクラテスはエレンコスの言明の真偽には関与していないと主張している。かれのあげている典拠は複数あるが、かれ自身も他の初期対話篇とは異なって、明白な形でソクラテスが自分の見解を述べていると認めている『ゴルギアス』篇でさえ、その例外ではない。ヴラストスが「ソクラテスの論駁法」を書く動機となった典拠である「それでは、そう言われていた（＝不正を行いながら裁きを受けないことは最大の不幸である）のは真実であったということが、証明された(ἀποδείκνυται)のではないかね」（Grg. 479E8）という箇所も、ベンソンによれば、その周辺のテキストに散見される「もし僕たちの同意していたことが真実だったとすれば」（Grg. 479C4）、「もし以上述べたことが真実であるとするなら、ポロスよ、弁論術がもつというあの大きな効用とは、いったい、何だということになるのかね」（Grg. 480A1-2）、「もしさきほど同意されたことがわれわれにはまだ有効であるとすればだよ」（Grg. 480B3）といったソクラテスの発言によって、仮言的な性格のものへと弱められているというのである<sup>(24)</sup>。

『ラケス』篇に戻って考えよう。このように考えたとき、第一エレンコスによって追い詰められた対話者ラケスのつぎのような発言を、われわれはどのように理解したらよいのだろうか。

「僕としては早々と投げ出さないという心構えはあるのだが、なにせ、このような議論には慣れていないのだよ、ソクラテス。とはいうものの、語られたことに関する何か一種の負けん気めいた気持ちが僕をとらえてもいて、こんなふうに、僕が考えていることを口で表現できないので、本当にいらいらするのだ。というのも、勇気について、それが何であるのか僕には分かっていると思えるのだが、しかし、どうしてだか知らないけれども、たった今僕の手から逃げ出してしまい、その結果、勇気が何であるのかを言葉で一まとめにすることが僕にはできないのだ。」（La. 194A6-B4）

このようなアポリアーの状態は、対話者が「真である」と考えていた言明が、ソクラテスの論駁によって「偽である」言明として対話者にあらわれる場合に、対話者がおちいる状態であるといえるだろう。ソクラテスは、そのための要請として、エレンコスを行う場合、対話者が自分が「真である」と考えている言明を提示するように対話者に求める（ヴラストスの“say what you believe” requirement）。この点は特に、ソクラテスがエレンコスの最中に、対話者のかわりに対話者の言明の意味を解明してみせるような場合、ソクラテスが、その言い換えに対する対話者自身の同意を注意深く確認しながら論駁を進めていくことからもうかがわれる。その場合に、ソクラテスが用いるのは「あなたの主張によれ

ば」(κατὰ τὸν σὸν λόγον)、「あなたの主張の通り」(ὡς ὁ σὸς λόγος)といった表現である。すでにみた『ラケス』篇では、前者は192D10, 194E4, 199C5の三箇所、後者は199C7-D1にみられる。192D10の「あなたの主張によれば」という言葉は、第一エレンコスにおいて、「心のある種の忍耐強さ」というラケスの定義に、ソクラテス自身が「思慮を伴った」という制限を付ける箇所である。また194E4は、第三エレンコスのはじめに、ニキアスに対してかれが勇気の定義と考える言明をいうように求める箇所である。さらに、199C5、および199C7-D1の「あなたの考えによれば」という言葉は、対話篇で最も重要な箇所である第四エレンコスの、ソクラテスが、ニキアスの定義「恐ろしいものと安心できるものとの知識」は、現在・過去・未来にわたる善悪の知識にほかならないという推論を行う箇所に用いられ(e)、そうすることで、ソクラテスは、その推論がニキアス自身のものであることを強調しているのである。

対話者がアポリアーの状態を真摯に受けとめ、真理をさらに探究する意欲を持つためには、対話者自身が自分の言明の真理性(客観性)に主体的に関与していなければならない。ソクラテスのエレンコスの目的はこのような意味を持っているのである。しかし、ベンソンはヴラストスらの constructivist に対する批判的意図から、ソクラテスのエレンコスが信念の整合性を問題にしているという側面を強調しすぎており、ヴラストスの着眼した、対話者は自分が「真である」と考える言明を提示しなければならないというソクラテスの対話的要請を、エレンコスの前提となる命題は対話者自身によって信じられていることで必要十分であるとし、その結果、ベンソン自身がふたたび真理と信念の二分法におちいつてしまっているのである。そのことは『ラケス』篇 196C1-2に対するかれの解釈からも明らかである(第三エレンコスの冒頭)。この箇所でソクラテスは、ニキアスは「議論のためにそのようなことを主張しているのではないのではないか」といっているが、これは、ニキアス自身が文字どおりの意味で真理を問題にしているのではないか、ということである。だが、ベンソンはこの発言はニキアス自身が信念の整合性を問題にしておき、言明の真偽に関与していないことを示すための発言であると解釈するのである<sup>(25)</sup>。しかし、単に整合性が問題とされるに過ぎないのであるならば、それは「議論のため」でしかないのではないだろうか。

ベンソンの解釈は「何であるか」というソクラテスの問いかけの意味を対話者の信念のテストのための要求としてとらえ、その点では、強い意味での「何であるか」の問いかけを論駁的対話篇から排除した諸家の解釈に対しては優れた側面を持っていると考えられる。しかし、そのテストの内容をベンソンは真理と二分化された意味での信念だけに関わるものと考え、テストは知識の必要条件である整合性だけを問題とし、対話者自身が自分の信念が偽であると悟ることはエレンコスの段階には含まれず、その次の段階に関係すると考えるのである<sup>(26)</sup>。しかし、このことは初期対話篇に限って、ベンソンに譲歩して、対話篇

の最後のアポリアー以後に、対話者が自発的に真理の探究に向かうかということは問わな  
いにしても（プラトンは対話者がそのようにすることを暗示しているとわたしは思う  
が）、エレンコスの中で、ある定義をソクラテスに斥けられた対話者が別の定義を提出  
するという説明しにくいと思われる。言明の整合性の問題は、言明の使用という観  
点から見れば、対話者自身がある言明を偽なる言明として認識し、撤回することを含ん  
でいなければならない。そこには対話者自身の真理への関与がなければならないのである。  
ソクラテスがそのことを視野に入れずにエレンコスを行っていたとは想定しにくいのであ  
る。

このように見てくると、実は、ベンソンのエレンコス解釈の背景にあるのも、やはり属  
性Fそのものの知識と個別事例との間に想定されたパラドクスである。ベンソンは、定義  
の優先の要求そのものは、対話者の信念のテストに関わるものとして有意義であると考え  
たが、エレンコスの活動と属性Fの知識そのものとの関係は分断してしまっている。それ  
は、エレンコスを言明間の整合性を問題にしているに過ぎないものというかれの主張が、  
真理と信念との関係を分断するように強いたためであると考えられる。そこからベンソン  
は、ソクラテスにとってエレンコスは、対話者の信念をテストするためには有効であると  
考えられていたが、その方法が属性Fそのものの知識への到達に結びつくソクラテスが  
見なしていたのかということは疑問である、としているのである<sup>(27)</sup>。

ここで問題になるのは真理と正当化の関係の問題である。現代哲学においてもこの問題  
は決定的な重要性を持っているが、ソクラテスの文脈に直して考えてみれば、この問題は  
「何であるか」の問いかけによって問われているものもつ客観性と、その知識の実質的  
内容として言明を与え、その言明間の整合性からその客観を把握しようとする言語的な側  
面との相克であろう。正当化という文脈からのみ、ソクラテスのエレンコスを解釈しよ  
うとする諸家は、言明間の関係を形式的真理概念から分析することに偏し、ソクラテスの活  
動にしめる「何であるか」の問いのもつ優先権を取り除こうとする傾向が強いことは、す  
でに見てきたとおりである。それは、認識論的パラドクスを回避しようとする解釈の傾向  
が、ソクラテス自身が要請している内容とはまさに逆に、形式的真理概念にプライオリ  
ティーを与え、エレンコスを解釈していることからの必然的な帰結である。しかし、その  
ような真理観でソクラテスのエレンコスの活動を把握することが十分にできるのであ  
ろうか。そこで、特にこの「何であるか」の問いとの関連から、ソクラテスのエレンコスがいつ  
たいどのような知恵・知識に支えられていたのかということ、『ゴルギアス』篇を手が  
かりにしながらか検討してみたい。

### Ⅲ 「何であるか」の問いとエレンコスの活動との方法的な相互補完性に

ついて

(1) 『ゴルギアス』篇における「何であるか」の問い

『ゴルギアス』篇は、諸家も一致して認めているように、初期対話篇でありながら、他の論駁的対話篇とは異なった性格を持っている。それは、この対話篇ではソクラテスは対話者の主張に耳を傾けるのみならず、自ら積極的に自分の所説を展開し、対話者の見解を斥けているという点である。ここから『ゴルギアス』篇は、ヴラストスによって、ソクラテスが真だと考えている言明の豊富な典拠としてとりあげられることになった。また、「定義の優先」のような認識論的パラドクスにも悩まされない対話篇であると受け取られたのであろう。例えば、ベヴェールイスは、ソクラテスが知識と考えているものは、命題形式を持つ属性Fそのものの定義的知識というよりは、むしろ道徳的知識であるとし、エレンコスによって正当化された知識としてそれを持つことがソクラテスの目的であったと考えている<sup>(28)</sup>。かれは、さきにみたように論駁的対話篇における「定義の優先」を、個別事例の把握に対する十分条件とし、初期対話篇でのその役割を弱めようという意図を持っているのである。

しかしながら、そのような意味での道徳的知識と「何であるか」の問いに対応する定義的知識を分断することが可能であろうか。それは無理であると思われる。例えば、『ゴルギアス』篇においても、この二つの問いかけは結びついた形でソクラテスによって問いかけられているのをわれわれは見るであろう。ソクラテスが問題にするのは、ゴルギアスについて、なによりも「あのひとが持っている技術にはいったいどういう力があるか、またあのひとが世に公言して教えているのは、どんな事柄なのか」(Grg. 447C1-3)ということなのである。ソクラテスは、このような問いかけに対して、ゴルギアスの技術を「諸技術のなかでもっとも優れたもの」(448C9)としかいわないポロスにこのように注意している。

「しかしだれも、ゴルギアスさんの持つておられる技術が、どのような性質のものであるかを聞いてはいないのだ。そうではなく、その技術は何であるか、そしてゴルギアスさんを何と呼んだらいいのか、ということを探っているのだ。」(Grg. 448E6-7)

ドッズも、アーウィンも、この箇所「どのようであるか」と「何であるか」の問いかけとの対比を見ている<sup>(29)</sup>。しかし、ソクラテスの問いかけはここで終わるものではない。かれは、ゴルギアスに一問一答で対話を行う同意をとりつけたのち、さらに「弁論術は存在

するもののうちの何についての技術であるのか」(449D1-2, Cf. 449D9)と尋ねる。それは、ソクラテスによれば、機織り術が着物の製作に関する技術であり、音楽術が歌曲の製作に関する技術であると同様の意味においてである。この問いに対して、ゴルギアスは「言論についての技術である」(449E1)という第一の定義を述べる。しかし、この答えもソクラテスの「何であるか」の問いかけには十分ではない。さらにかれは、「弁論術は何に関して言論によって目的を達成する技術であるのか」(451A6-7, cf. 451D5-6)と問う。ここでもまた、「何に関して」という問いは「何であるか」の問いと結びついたものとして問われているのである。この問いに対するゴルギアスの第二の定義は、「人間に関わりのある事柄のなかでも、一番重要で、一番善いものである」(451D7-8)というものであるが、ドッズの指摘しているように、ここでもゴルギアスは「何であるか」と「どのようなものであるか」を混同している<sup>(30)</sup>。それゆえ、ソクラテスは、スコリオン(宴席などで歌われる歌)を引いてきて、「一番善いもの」といっても、人間にとって「善いもの」とは、健康、美しさ、財産と様々なものがあることを示すのである。ここでもまた、「その善いものとはいったい何か」という問いが生じる(Cf. 452C8-D4)。

このように、ソクラテスの「何であるか」の問いは、決してとどまることなく続けられるのである。ゴルギアスは、こののち、「自分自身に自由をもたらし」、「各人の国において他人を支配することを可能にするもの」である「言論によって説得することができる能力」(452A1)を第三定義として提示するが(Cf. 452D5-8)、ソクラテスは、この定義を「弁論術は説得の作り手である」(453A2)と言い換えたのち、「何について説得を行うのであるか」(Cf. 453B6-7)、「どのような性質の、何に関する説得の作り手であるのか」(453E6, 454A8-9)という点について重ねて問いを投げかける。

いったいなぜ、ソクラテスはこのような「何であるか」の問いを問い続けるのであろうか。それは、かれがのちに弁論術について、「何であるか」の問いを優先させるべきである理由を次のように語っている箇所からも明白である。

「しかし、わたしとしては、まず、弁論術とは何であるかを答えないうちは、それを立派なものとするか、それを醜いものとするかを、かれに答えるようなことはしないつもりです。なぜなら、それは正しいやり方ではないからだよ、ポロス。」(Grg. 463C3-5)

ここでソクラテスが指摘しているのは、明らかに「定義の優先」の原則である。この箇所は、ソクラテスが、弁論術を「政治術の一部門の影」(463D2)として規定するところである。また、すでにみてきた、ゴルギアスの定義を反駁する箇所では、第四定義としてゴルギアスは「法廷やその他の集会においてなされる正しいことや不正なことについての説

得の作り手」(454B5-7)という定義を提出するが、ソクラテスはその反駁によって、正・不正がどのようなものであるのかというポロスとの対話へ移行する。

要するに、『ゴルギアス』篇でも、他の初期対話篇と同様に、「何であるか」の問いは、弁論術の技術的知識としての資格に向けられるのみならず、ソフィストの長広舌と一問一答の問答法との対比をうちにはさみながら、そこから正・不正の問題、快と善の問題など様々な問いを引き出す原理的な問いかけであることは変わらないのである。その問いかけが、知の客観性を広い意味で問題としている以上、「何であるか」の問いかけと、道徳的知識の吟味とを分けて考えることはできない。なぜなら、「どのように生きるべきか」の問題についても、ソクラテスの立場は、その言説が公共的な吟味のなかで、客観的なものとして確認されることを望んでいるからである。

## (2) 『ゴルギアス』篇でのエレンコス

プラトンの初期対話篇のソクラテスは、主に、この「何であるか」の問いかけによって、定義的知識を言明として与えることを対話者に要求する。そして、その結果、対話者が「知っている」と思っていたことが思惑に過ぎなかったことが示される。しかし、この『ゴルギアス』篇では、ゴルギアス、ポロス、カリクレスの三者とソクラテスとの倫理的言説をめぐる吟味が主題になっており、「何であるか」の問いかけは、その陰に隠されてしまい、あたかも『ゴルギアス』篇では、ソクラテス自身の関心が何か他のところに向けられているかのような観を与えてきた。だが、対話篇第一部・第二部において、ソクラテスははじめからソクラテスの意図する対話方法とゴルギアス、ポロスの両者が得意とする弁論術におけるソフィスト的「演示」(ἐπίδειξις)<sup>(31)</sup>との違いを明確にしながらか、「何であるか」の問いを問いかけることを主眼においているのである。このことは、「不正をなし、処罰されないでいることは幸福であるか」という主題をめぐる対話においても変わらない。ソクラテスは、倫理的言説の客観性を言論による吟味のレベルから与えようとしていることは間違いないが、それはあくまで、「何であるか」の問いかけに応ずるような、客観的な真理に到達するための不可欠の方法としてなのである。例えば、ソクラテスは、不正をなすものが幸福でありうるというポロスに対して、「弁論術は良く教育されているが、問答法(τὸ διαλέγεσθαι)はなおざりにしていると思える」(471D4-5)といったのち、つぎのように語っている。

「おめでたい人だよ、君は。弁論術のやり方でもって、君はぼくを反駁しようとかかっているのだが、それはちょうど、法廷において反駁しているつもりになっている人たちがす

ると、同じことなのだからね。というのは、あそこでも、一方の側の人たちが、自分たちの申し立てる陳述について、数多くの、しかも名の通った人々を証人として持ち出しているのに、相手側の方は、だれかくだらない証人を一人しか、あるいはその一人さえも持ち出せないような場合には、前者は後者を反駁したつもりになるものだからだ。しかし、この種の反駁は、真理に対しては、何の値打ちもないのだよ。……

しかしながら、ぼくとしては、たとえぼく一人になっても、君に同意しないつもりだ。というのは、君は論証の力でぼくが同意せざるをえないようにしているのではなく、ぼくに対して偽りの証言をする人たちを数多く持ち出すことによって、ぼくの財産である真理から、ぼくを追い出そうとかかっているからなのだ。しかしまた、ぼくとしては、君自身を、たとえ君一人ではあっても、ぼくのいうことに同意してくれる証人として立てることに成功しないうちは、ぼくたちの話し合っている事柄については、何一つ語るに足るほどのことも、ぼくはなしとげてはいないのだと思っている。しかしそれはまた、君の場合でも同じであって、もし君が、あの今あげたような他の証人たちをすべてお払い箱にして、ただの一人であってもこのぼくを、きみのための証人とするのでなければ、君によってもまた、何事もなしとげられてはいないと思うのだ。」(Cf. *Grg.* 471E1-472C2, cf. also 474A5-B1, 475E7-476A2)

ソフィストの弁論が、つねに大衆を相手にするのに対して (έν πλήθει , έν ὄχλῳ) 、ソクラテスのエレンコスの特徴は、一対一の対話であることにある。そして、この対話者との「同意」は、「何であるか」の問いかけによって提示される対話者の定義と同様に、対話者自身が吟味の対象になるために、ソクラテスの反駁の礎石となるのである。従って、『ゴルギアス』篇においても、ソクラテスのエレンコスが単なる正当化から区別された真理そのものの探究に関わっていることは、次のソクラテスの言葉からも明らかである。ソクラテスは、「不正を行い、裁きを受けないひとは幸福である」というポロスの主張に対して、「かれらは一番不幸であり、それに比較すれば、裁きを受けるひとの不幸はまだ少ない」といい、ポロスとつぎのようにやりとりしている。

「ポロス いや、それを反駁するのは、前のあれよりも、もっと難しいでしょうねえ！ソクラテス。ソクラテス いや、難しいどころではないよ、ポロス、むしろ不可能なのだ。なぜなら、真理は決して反駁されないのだから (τὸ γὰρ ἀληθές οὐδέποτε ἐλέγχεται) 。」(*Grg.* 473B8-11)

前にあげた典拠でのソクラテスの言葉と結びつければ、対話者との同意を、このような意味で、真理を問題にするための有効な方法であるとソクラテス自身が考えているのがわか

る。つまり、言論における同意に基づきながらも、ソクラテスのエレンコスとは客観的な真理そのものを目指している。まさに、その点において、ソクラテスの反駁は、ソフィストの弁論術とは区別されなければならないのであり、また、かれの「何であるか」の問いがゴルギアスの弁論術に向けられるのも、そのような客観的なレベルでその技術の性格を示したいからなのである。

しかし、エレンコスの問題をめぐる諸家の解釈の立場の相違は、先にも述べたように、この同意の性格に関して生じているのである。つまり、それは、ひとつひとつの同意事項の真理性にソクラテス自身が関与しているか否か、という点である。そして、典拠を見る限り、このことについては、ヴラストスの主張したように、対話者の同意からソクラテスが「論証」を行っていると考えたよりも、単なる整合性を提示していると思わなければならない十分な理由があると思われる。もっとも、ここでヴラストスの主張しているのは、それでも形式的な正当化に基づく真理概念であるが、いずれにせよ、このような、ソクラテスの真理に対する二重の態度が確かに『ゴルギアス』篇には見られるのである。それをわれわれはどのように理解したらよいのであろうか。そのソクラテスの真理に対する態度を明らかにすることが、すなわち、エレンコスにおけるソクラテスの「知識」の性格を示すことなのであるから、われわれはまず、『ゴルギアス』篇でのソクラテスのポロスに対する論駁の過程をたどってみたい。ソクラテスはまず、「不正を行うことと不正を受けることでは、不正を行う方がより悪い」という点について、つぎに「不正を為しながら処罰されずに生きることは最大の不幸である」という点についてポロスを論駁している。それらをそれぞれ第一エレンコス、第二エレンコスとする。

#### ①ポロスに対する第一エレンコス (474C4-476A2)

(a)不正を行うこと (ἀδικεῖν) と不正を受けること (ἀδικεῖσθαι) では、不正を行うことの方がより醜い (474C7-8)。

(b)どんなものについても、形でも、色でも、ある種の快樂のためか (διὰ ἡδονῆν)、有益さのためか (διὰ ὠφελίαν)、それら両方のために、美しいと呼ぶ (474E1-3)。

(c)声でも、音楽に関することでも同様である。また法律や風俗習慣、学問の美しさもまた同様である(474E4-475A5)。

(d)「美しさ」 (τὸ καλόν) は快樂と善の観点から、「醜さ」 (τὸ αἰσχρόν) は苦痛と害悪の観点から規定される (475A2-5)。

(e)二つの美しいもののうち、どちらか一方がより美しい場合には、快樂か、有益さか、それら両方の観点かでまさっている。二つの醜いもののうち、どちらか一方がより醜い場合には、苦痛か、害悪か、それら両方の観点かでまさっている (Cf. 475A5-B2)。

(f)不正を行う方が、不正を受けることよりも醜いのであれば、それは、苦痛か、害悪か、その両方の観点かてまさっていなければならない (Cf. 475B5-8)。

(g)不正を行うことは、苦痛の観点から、不正を受けることにまさっているのではない。従って、それは、害悪の観点でまさっている (Cf. 475B8-C9)。

(h)不正を行うことは、不正を受けることよりもより悪い (475C7-8)。

## ②ボロスに対する第二エレンコス (476A2-478E9)

(a)「処罰されること」 (τὸ δίδόναι δίκην) と「不正を行っているものが正しく (δικαίως) 懲らしめられること」は同じである (476A7-8)。

(b)正しいことは、それが正しいことである限り、美しいことである(476B1-3)。

(c)すべての場合について、するほうのものがするよな、そういう性質のことをされるほうのものはされる (476D2-4)。

例1 殴るものが、激しく、速く殴るとすれば、殴られるものはそれに応じた仕方であられる(476B8-C3)。

例2 焼くものが、激しく、苦痛を伴って (ἀλγεινῶς) 焼くならば、焼かれるものもそれに応じた仕方であられる(476C4-6)。

例3 切るものが、大きな、深い切り口で切るならば、切られるものはそれに応じた仕方であられる(476C9-D2)。

(d)「処罰されること」は何かをされることである (476D5-7)。

(e)適切に (ὀρθῶς) 懲らしめるひとは、正しく (δικαίως) 懲らしめるひとは (476D7-E1)。

(f)懲らしめるひとは正しいこと (δίκαια) をする (476E1-2)。

(g)懲らしめられるひとは、処罰を受けることによって正しいことをされる (476E2-3)。

(h)正しいことをするひとは美しいことをする。懲らしめられるひとは美しいことをされる ((b)より) (476E4-5)。

(i)美しいことをされるということは、善いことをされるということである。美しいこととは、快楽か、有益さか、その両方であったのだから (477A1-2, Cf. 474E1-3)。

(j)処罰されるひとは善いことをされる (477A2-3)。

(k)処罰されるひとは利益を受ける (ὠφελεῖται) (477A3)。

(l)処罰されるひとは最大の害悪である魂の害悪から解放される (477A5-B1)。

1 人間の悪には、財産と身体と魂のそれぞれについて、貧乏・病気・不正の三つの悪い状態がある (477B1-C2)。

2 それら三つのなかでは、不正 (魂の劣悪さ) がもっとも醜く、従って悪いものであ

る (477C2-5)。

3 不正 (魂の劣悪さ) は、他の二つを苦痛の観点ではなく、害悪の観点においてのいである (Cf. 477C5- E2)。

4 最大の害悪を与えるという点で他のものをしのいでいるから、魂の劣悪さは最大の悪である (Cf. 477C3-6)。

(ii)金儲けの術が貧乏からひとを解放し、医術が病気から解放し、裁判が放縦と不正から解放する (478A8-B1)。

(iii)三つの技術のなかでは、裁判がもっとも立派である (478B3-5)。

(o)裁判は、快楽か、有益さか、その両方を一番多く作り出す (478B5-7)。

(p)治療を受けることは快ではない。しかし、有益である (Cf. 478B7-C1)。

(q)治療を受けることによって、ひとは大きな悪から解放される。従って、苦痛に耐え、健康になることは有益である (Cf. 478C1-3)。

(r)魂の場合でも、身体の場合でも、治療を受ける必要のないひとが一番幸福であり、治療を受け悪から解放されるひとと、治療を受けないままのひとでは、後者がもっとも不幸である (Cf. 478C3-D4)。

(s)魂のなかに悪を作り出さないひとが一番幸福であり、説諭されたり、叱責されたり、処罰されたりして、その悪から解放されるひとが二番目に幸福であり、魂のなかに悪を持ちながら、それから解放されずに生きるひとはもっとも不幸に生きる (Cf. 478D7-E5)。

ポロスに対する第一エレンコスをめぐることは、その論証の妥当性に関して、ヴラストス、アーウィンらから疑問が提示された<sup>(32)</sup>。すなわち、論証過程の(b)(c)(d)において、ソクラテスは「美しさ」と「醜さ」の規定の規準として、それぞれ「快」と「有益さ」、「苦痛」と「害悪」を挙げているが、(c)の具体的な事例のなかでは、「それを見るときに、見るものたちを喜ばせる快楽」(474D8-9)という「誰にとって」の快楽なのかという条件が明確にされているにもかかわらず、(f)(g)の「不正を行うことが不正を受けることよりも害悪か苦痛の点でまさっている」という論証の要の部分では、「誰にとっての」苦痛なのかということが明確にされていないという点である。確かに、(f)(g)の過程においても、「(当事者以外の)それを見るものにとって」という条件が依然として有効であると考えれば、ソクラテスのここでやっている論証は non sequitur の虚偽を犯していることになる。また、それに気づきながら、ソクラテスが論証を行っているとすれば、ソクラテスのエレンコスはソフィスト的なトリックを含んでいることになるだろう。

諸家の見解は、この論証の不備を認めることで一致するが、それをどのように理解するかという点では意見が分かれている。ヴラストスは、1967年のかれの論文で、この論証の欠陥を指摘し、それに気づきながらソクラテスが論証を行っていた可能性を指摘している

が、のちに解釈を改め、プラトンがもしそれに気づきながら、そのようなものとしてソクラテスのエレンコスを記述していたとするならば、かれは師ソクラテスのエレンコスの活動を真理の探究から程遠いものとして描くことになった、それゆえ、プラトンはここでの論証のミスに気づいていなかったのだ、としている<sup>(33)</sup>。

わたしは、ここでの論証のミスにプラトンが気づいていなかったことはないと考えたい。もっとも、対話者があたえられた命題に真実に同意することがエレンコスの厳密さを保持するための必要十分条件であるとするならば、このエレンコスでポロスの票を獲得することにソクラテスが失敗していると考えるべき理由はない。ソクラテスは、第一エレンコスと第二エレンコスの間に、ポロスにこのようにいつている。

「そうするとぼくは真理を語っていたことになる (ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον )。つまり、ひとびとのうち、ぼくも、君も、他の誰といえども、不正を受けることよりも不正を行うことを選びはしないのだ。なぜなら、不正を行うことはより悪いことだから。」 (Gr g. 475E3-6)

それでは、なぜ、プラトンはここで論証のミスを訂正しておかなかったのだろうか。ベンソンは、ソクラテスが、『大ヒippiアス』篇において (295Cff.)、ヒippiアスの提出する、美しさを善と有益さとする定義、聴覚と視覚を通じての快楽とする定義の両方をともに斥けているという事実を指摘し、この箇所でのソクラテスの主張の真理性に疑いを投げかけている<sup>(34)</sup>。しかし、わたしには、ここでプラトンが、「誰にとって」という快楽、苦痛の規準を曖昧にしたまま、ソクラテスに論証を行わせているのは、明確な意図があつてのことであると思われる。確かに、一見すると、美しさは快楽と有益さによって規定され、醜さは苦痛と害悪によって規定されて、両者の概念的親近性をソクラテスは語っているように見える。だが、論証の流れを見れば、ソクラテスはその規定によって吟味する具体的な事例は、「不正を行うもの」の場合は、「苦痛はないが悪い事例」であり、第二エレンコスの(O)(P)(Q)では「苦痛に耐え、治療を受け、それによってためになることをされる」という意味で、「快楽はないが善い事例」である。つまり、ソクラテスは「害になる＝悪い」、「ためになる＝善い」ということを、実際は、見かけ上の快楽、苦痛から切り離して論証を進めることに成功しているのである。このような快楽主義に対する反駁方法は、『プロタゴラス』篇においても用いられているというのがわたしの解釈である。『プロタゴラス』篇においては、ソクラテスは、快楽は現に感じられている限りにおいては善であるということから、「快は善なり」というテーゼを認めたとのように装っているが、論証の過程においては、苦痛を与えるが結果においては快楽を与える行為に着眼し、善悪の規準を「現に感じられている快楽」から引き離すことに成功している。このように解釈すれ

ば、ソクラテスは、ポロスに対して、意図的に「誰にとって」という条件を曖昧にしたままエレンコスを進め、トリックを用いていることは明らかである。しかし、ソクラテスのこのようなトリックは、ソフィストのそれとは異なり、のちにカリクレスによって語られる徹底した快樂主義への批判的意図と結びついた考えが含まれている。従って、ソクラテスの用いたトリックから、ここでのエレンコスの妥当性それ自体を疑うことはできないと思われる。むしろ、ポロスが「誰にとって」の曖昧さに気づかないままにソクラテスによって論破されてしまった背景には、「美しいこと」と「善いこと」、「悪いこと」と「醜いこと」が同じではない、というポロスの内部に暗黙のうちに巣くっている根強いドクサと (Cf. 474C8-D2)、そこから快樂と「ためになること」を安易に混同する不用意さがあるのである。

以上に見てきたような問題点を考慮に入れるとしても、ここでのポロスに対するソクラテスのエレンコスはおおむね妥当なものと考えてよいと思われる。また、ソクラテス自身も、「不正を為し、処罰されないものはもっとも不幸に生きる」というテーゼを真理のひとつであると考えていることは、今まで見てきた複数の典拠から明らかであろう。だが、これら第一エレンコス、第二エレンコスの論証としての性格はいったいどのようなものなのだろうか。第二エレンコスののちに、ソクラテス自身がそのエレンコスの性格について語っている典拠を以下に三つ挙げてみる。

典拠1 「もしも、われわれが同意していたことが真実だったならば、ポロスよ、その議論から帰結することども (τὰ συμβαίνοντα ἐκ τοῦ λόγου) に君は気づいているかな。もしよければそれらを一緒に考えあわせてみようか (συλλογισώμεθα αὐτά) 。」 (479C4-6)

典拠2 「それともどういばいいのか、ポロス。もし先ほどの同意されたことがら (τὰ πρότερον ὁμολογήματα) が、われわれにまだ有効であるとすれば、これらのことは、先ほどの同意とはこのように合致している (συμφωνεῖν) けれども、これらとは別の仕方では合致しないのは必然ではないかね。」 (480B1-5)

典拠3 「ポロス それは、ぼくには少なくとも、途方もないことのように思われるのですがね、ソクラテス。でも、あなたにとっては、おそらくそれで、前の話と辻褃が合う (ὁμολογεῖται) わけでしょうね。ソクラテス それなら、あの前の話も一緒に、ご破算にしてしまうか、それとも、あれを認めるなら、この今のことは、それからの結論として、必然的に出てくるか、そのどちらかになるのではないかね (Οὐκοῦν ἢ κάκεῖνα λυτέον ἢ τὰδε ἀνάγκη συμβαίνειν ) 。」 (480E1-3)

これらの典拠から、エレンコスによってソクラテスが引き出す結論は、同意されたことからの間の整合性によって確証された事柄であるとひとまず考えておくことがよいと思われる。ドッズは、典拠1の箇所について、*Chrm.* 160D8 をひきながら、ここでの *συλλογίζομαι* の意味について、*taking all things together* というほどの意味であり、まだ「三段論法によって推論する」といったテクニカルな意味はないとしており<sup>(35)</sup>、ロビンソンもまた、*add up*（合計する）といった意味であると考えている<sup>(36)</sup>。そのことについては、典拠2にみられる *συμφωνεῖν* という言葉が「演繹可能」というよりも、一致・不一致の意味を持つものであること、またさらに、典拠3でのソクラテスの発言が決定的な重要性を持つであろう。

しかし、ここに見られるふたつのエレンコスにおいて、ソクラテスがなによりも客観的な意味における「真理」の問題に関わっていると自覚していたことはさきにもたいくつかの典拠からも依然として明らかなのである（*Cf. Grg.* 473B8-11, 475E3-6）。このソクラテスの二重の態度を説明するためにわれわれにとって可能である選択肢は次の二つであると思われる。

①ドッズの指摘しているとおり、ソクラテスの「推論する」という言葉のなかには、現代における形式化された演繹体系におけるような意味での厳密な意味論的制限は含まれておらず、そのためにソクラテスは単なる整合性の上において「真理」を明らかにしたということができた。

②ソクラテス自身は、エレンコス自体が信念の間の整合性に関わるに過ぎないという自覚を持っていたが、それにもかかわらず、逆説的ではあるが、そのようなエレンコスの活動が客観的な真理の探究に直接結びついているといえる根拠を持っていた。

わたしは、①にも②にもそれぞれ有意味な敷衍的解釈が可能であると考え。そして、わたしの主張は、①を考え直すことが②の重要性を明らかにし、ソクラテスのエレンコスにおける知識・知恵の持つ意味は最終的に②の側面から与えられなければならないとすることである。そこで最後にこの点についてわたしの考えを述べてみたい。

### (3)知識の客観性は何に基づいているとソクラテスは考えていたのか

まず、選択肢①から考えてみたい。われわれが見てきた解釈者の多くは、現代の論理学における真理概念からソクラテスのエレンコスを分析しようとし、その結果、ソクラテスの用いている諸命題が確定した真理値を持っていると少なくともソクラテスは見なしてい

たのか、という点を問題としている。このような観点から見れば、確かにソクラテスが関与しているのは、命題間の整合性でしかないのである。ここから、ベンソンの解釈のように、ソクラテスは個々の主張の真理性には関わり得ないということになり、ソクラテスの真理についての主張は、方法的に不十分な裏付けを持つものでしかなく、中期のプラトンの洗練された数学的方法にとって代わられるものとなったという解釈が生じるのである。

しかし、ソクラテスが上に見た整合性を示すものでしかない方法を用いながら、真理を問題にすることができると自ら確信していたのは、単にかれが論理的にナイーブであったという事実を示すものでしかないのであろうか。わたしにはそうは思われぬ。現代の論理学からソクラテスのエレンコスを見る解釈者は、エレンコスが行使されていた対話的状況を見落としている。これは、プラトンの哲学のスタイルである対話篇形式によってはじめて可能になったことであるが、ソクラテスのエレンコスは、言明間の理論的諸関係に優先して、ある言明が使用される語用論的側面を問題にしているのである。つまり、ソクラテスが吟味するのは、対話者の肯定的な主張であり、その主張の吟味を通じて、対話者ほどの言明が他の言明の真理値に関与するか、またしないかということ、問題となっている「何であるか」の問いに即して考えることを迫られるのである。こうしてある言明が斥けられ、新たに言明が主張される時、対話者はその言明が他の言明に対して持つ理論的諸関係を完全に明示的な仕方に取り出すことができるというわけではない。しかし、その言明について対話者が持っている理解は、ソクラテスの反駁を受ける以前に比べて確実に深まっているのである。従って、ソクラテスが言明間の整合性をもちいて、そのことを行っていたということは、その方法が真理に関わり得ないということを示しているのではなく、対話者が自ら「発見的」な仕方でも真理に関わることを求めていたことを示しているのである。極端に言えば、われわれが、真理の認識を無時間的な領域において確定した言明の真理値を知ることであるというように強い意味でとると、たんなる整合性のみからはどのような言明でも覆すことができることから、われわれは真理との関わりから分断されてしまったように考えられる。しかし、ソクラテスはそれにもかかわらず、対話者ひとりの票が必ず獲得できるという確信を失っていないのである。それは「言明を主張すること」を通じて真理を探究することもまた、時間的な存在であるわれわれにとって真理を開示する重要な側面であることをかれは知っているからである。つまり、①からわかることは、ソクラテスは整合性を問題にしながら真理に関与しようと考えていた。しかし、それはかれの方法の不十分さを示すものではない、ということである。

それでは、つぎに、②の論点に関わるが、このソクラテスの確信を支えていたものはいったい何だろうか。このことは①の論点にもつながっている。①から、われわれは、論理的に決定可能な方法をソクラテスが用いていなかったということを知る。そしてそこから、典拠から知られるソクラテスの真理に対する確信の根拠を、エレンコスという言語内部

における形式的正当化だけから特定しようとする試みは本末転倒であるということを知ることができるのである。しかし、時間のうちにおける正当化を目指すエレンコスの活動と、その活動と非連続的な関係にある「真理そのもの」との根源的な相違自体は、ソクラテス自身によって明確に自覚されていたと思われる。そのなかでも、最も重要である『ゴルギアス』篇に見られる典拠を以下に挙げる。

「その点は、すでに先ほどの議論のなかのあの上の箇所において、われわれにはその通りであることが明らかにされているのであって、ぼくに言わせるなら、しっかりと抑えられ、縛り付けられているのだと言ってもいいよ。それも、いくらか乱暴な言い方が許されるのなら、鉄と鋼の論理 (σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντινοῖς λόγοις) によってそうされているわけだ。——とにかく、以上見た所では、そう思われるのだからね。そこで、その論理の束縛を、君なり、あるいは、君よりも元気のある他の誰かなりが、打ち破って解き放つのでない限り、いまぼくが言っているのと違った言い方をしたところで、それは適切な言い方になるはずはないのだ。というのは、ぼくとしてはいつでも同じことを言うわけだが、つまりぼくは、それらのことが本当はどうであるかを知らないのだけれども (ἐγὼ ταῦτα οὐκ οἶδα ὅπως ἔχει), しかし、こうして今のように、ぼくが出会って話した人たちの中では、それと違った言い方をして、笑い者とならずにすまずことのできる者は、誰もいないからなのだ。」 (Grg. 508E6-509A7)

この典拠は、形式的正当化をソクラテスのエレンコスの目的であると考えた諸家にとって、金科玉条の箇所である。しかし、それは、前半部分の「鉄と鋼の論理」という部分までであり、後半の「ぼくは、それらのことが本当はどうであるのかは知らない」をいう部分は、大部分の諸家によって割愛されているのである。その理由は、『ゴルギアス』篇と他の典型的な初期対話篇との相違にあると思われる。ドッズ、アーウィンをはじめとして、『ゴルギアス』篇を中核にしながら、初期対話篇全体にわたるソクラテスのエレンコス解釈を行ったヴラストスでさえ、『ゴルギアス』篇の特殊性を認めているのである。その内容はベンソンの言葉を借りて示せば以下になる。

「むしろ、要点は単純に、『ゴルギアス』篇が普通とは違った初期対話篇である、ということなのである。その結果、もしわれわれがこれらの箇所から、ソクラテスは個々のエレンコスによって積極的な倫理的言説を確立できると信じている、と理解するように強制されるとすれば、それは『ゴルギアス』篇が他の初期対話篇と共通に持っている特徴のためではなく、その特別な性格によるのである。」 (Benson (1995), 103)

つまり、『ゴルギアス』篇でのソクラテスの積極的な倫理的言説の主張は、他の初期対話篇と比べて unusual であるということである。ドッズはそこから、この箇所のソクラテスの無知の表明についてこのようにいっている。

「このソクラテスの無知の表明は、奇妙にも、先行する文章の確信に満ちた主張の後にきている。それはまるでプラトンが、遅ればせながら、かれの英雄に役柄にあったせりふをしゃべらせるのを思い出したかのようである。」(Dodds, 341)

しかし、これらの諸家の見解に反して、われわれは『ゴルギアス』篇において「何であるか」の問いかけがやはり重要な意味を持っていることをすでに指摘した。「何であるか」の問いかけは、ソクラテスにとって、言論における整合性の追求と相互補完的な関係にあるが、その問いは、具体的な対話の状況においては、つねに形式的正当化そのものを越え出たところに向けられている。そして、言論における整合性そのものもまた、その問いとの関わりにおいて必然性を得るばかりではなく、ソクラテス自身に真理と正当化との根源的な相違についての直観を与えたのである。従って、この点から見れば、『ゴルギアス』篇におけるソクラテスの無知の表明も、他の初期対話篇と同様に、奇妙なものではない。なぜなら、ソクラテスの倫理的言説の吟味も、このような「何であるか」の問いと共通の関わり、つまり真理そのものの探究として行われているからである。『ゴルギアス』篇から「何であるか」問いの持っているプライオリティーをとりあげ、その上でソクラテスが知識の客観性について何事かを語ろうとしていたと考える諸家の解釈は、まったく的をはずしていると言えるであろう。

わたしは、さきにソクラテスのエレンコスの活動の出発点にあったのは、「無知」・「死」・「ダイモーン」といった人間を超越する領域への関わりであることを『弁明』篇を典拠にして明らかにした。ソクラテスの「何であるか」の問いかけが明らかにするのは、そのような領域と人間とが言論による吟味の中で「無知の知」という反照的な関係において関わりを持ちうるということであった。つまり、エレンコスの活動によってのみ、ソクラテスは客観的な真理についての確信を持ちうるが、その確信は、その活動の内部そのものだけからその知について完全な正当化を与えることはできないという根源的な反省を含んでいるのである。ここには逆説的な関係がある。つまり、正当化の範囲内でのみ、知を語りうる人間にとっては、「無知の知」からしか真理そのものに近づく道は残されていないのである。

しかし、このように考えれば、時間の中で生きる人間にとっては、逆に、その限界を絶えず意識し、真理そのものから反照的にその意味を受け取り、それを絶えず現前化する（あるいは対話者に現前化させる）ことも許されている。ソクラテスはエレンコスの活動を通

じてまさにそのことを行っていたのではないだろうか。つまり、ソクラテスが、それぞれの徳のエイドスを言論のなかに定位する営みや「いかに生きるべきか」といった倫理的言説の吟味・論駁に携わり、そのなかで客観的な真理を何よりも問題とし、対話者にもそのようにすることを求めたのは、ソクラテス自身が対話者とともにそのような活動に携わる限りで、真理そのものに関与することができるということを知っていたからではないだろうか。

つまり、真理に対するソクラテスの二重の態度は、エレンコスの活動のなかに身をおくことによって、真理と思惑、知識と無知が二分的なものではないことを自覚することができるということを示している。すでに見てきたように、エレンコスの問題に関わった多くの諸家の解釈はこの点を看過しているが、われわれは、プラトンの初期対話篇をたどることによって、プラトンがソクラテスの方法のうちに見出したものは、まさしくこの問題であったということ指摘することができるであろう。そして、ここから、ロゴス・想起・イデアの三つの側面を、このソクラテス関わっていた知と無知の問題から一体化させることが、プラトンの哲学の中心問題になっていったということができるのである。

#### 補注 いわゆる「エンドクサ」説について

ソクラテスのエレンコスに関して問題を提起したヴラストスの解釈の論理的な不備は、すでに見たように、エレンコスの前提となる諸言明の真理性に関するものであった。この点については、ヴラストスの論文の発表と同時に、R.クラウト(1983)、ブリックハウス・スミス(1984)、R.M.ポランスキー(1985)が適切な批判を行った。しかし、そのなかで、クラウトがヴラストスに提示した、「エレンコスの諸前提はエンドクサ(常識的見解)である」という解釈の代替案は、ポランスキーによって支持を受けたものの、多くの問題点を含んでいると思われる。なぜなら、ヴラストスのエレンコス解釈の主眼は、クセノフォンによって描写されているソクラテスの論駁法、すなわち、

「ソクラテス自身が何かを詳細に議論するときはいつでも、かれはもっとも強く同意されている事項を用いて (διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων) 進んでいった。それが安全な議論の方法であると信じていたから。それゆえ、かれが語るときはいつでも、わたしの知るいかなる人にもまして、かれは聴衆の同意を得た。」(Mem. IV.6.15)

といった方法とは異なって、エンドクサと対比される客観的な真理を問題にしており、議論される言明の常識や自明性に訴えないということにおかれていたからである(Vlastos(1994), 13-17)。従って、ヴラストスの"say what you believe" requirement にもこの批判は抵触することになる。ヴラストスのエレンコス解釈は論理的な不備を持っていたが、ソクラテスのエレンコスは対話者の「真実の同意」から倫理的言説を吟味するというかれの着眼点は重要であると思われる。岩田靖夫氏もまたエンドクサ説を支持し、アリストテレスの『トピカ』冒頭の「エンドクサとは、すべての人々によって

か、大多数の人々によってか、知者たちによって、つまり、そのすべてか、ほとんどの人々によってか、もっとも有名か、あるいは評判のよい人々によって信じられていることである。」(Top. 100b21-23) という箇所から、ソクラテスのエレンコスの前提をエンドクサであるとしている(岩田, 87ff., 252ff.)。しかし、ソクラテス・プラトンの問答法の根幹にあるのはドクサに対比される「真理・知識」の探究である。同意される内容がエンドクサであっても、それに反するものであっても、ソクラテスは議論を進めていくが(Cf. La. 196E-197E, Chrm. 159B-C)、その必要条件はその内容が対話者自身の偽りのない見解であることなのである。この点において、ソクラテスの探究の出発点と終点がエンドクサにあるとする岩田氏の見解は受け入れることができない。一般に、エンドクサ説は、ソクラテスのエレンコスが「何であるか」を探究する方法でもあることを考慮に入れていないと思われる。それは、エレンコス解釈が主に『ゴルギアス』篇を軸に行われていることにもよるが、すでに見てきたように「何であるか」の問いとエレンコスの関係をどのように解釈するかという問題は、初期対話篇全体をどのように見るかという解釈者の立場を明らかにする重要な問題である。『トピカ』の弁証術と問答法における分割・総合の方法の関係については即断することは難しいが、差し当たっては、ゾルムゼンの見解が穏当であると思われる(Cf. Solmsen)。

#### 引用文献

- Benson, H.H. 1987. "The Problem of the Elenchus Reconsidered." *Ancient Philosophy* 7, 67-85.  
 ———. 1990. "The Priority of Definition and the Socratic Elenchus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, 19-65.  
 ———. ed. 1992. *Essays on the Philosophy of Socrates*. Oxford.  
 ———. 1995. "The Dissolution of the Problem of the Elenchus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13, 45-112.  
 Beversluis, J. 1987. "Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?" *American Philosophical Quarterly* 24, 576-82. Also in *Essays on the Philosophy of Socrates*, ed. H.H. Benson, 107-122.  
 Brickhouse, T.C. & Smith, N.D. 1984. "Vlastos on the Elenchus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 185-96.  
 ———. 1989. *Socrates on Trial*. Princeton. (米澤茂・三島輝男訳 『裁かれたソクラテス』 東海大学出版会 1994.)  
 ———. 1991. "Socrates' Elenctic Mission." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9, 131-159.  
 ———. 1994. *Plato's Socrates*. Oxford.  
 Burnet, J. 1924. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Oxford.  
 Dodds, E.R. 1959. *Plato Gorgias*. Oxford.  
 Geach, P.T. 1966. "Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary." *Monist* 50, 369-82.  
 Irwin, T. 1977. *Plato's Moral Theory*. Oxford.  
 ———. 1979. *Plato: Gorgias*. Oxford.  
 岩田靖夫 1995. 『ソクラテス』 勁草書房  
 Kahn, C.H. 1983. "Drama and Dialectic in Plato's Gorgias." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 75-122.  
 ———. 1996. *Plato and the Socratic Dialogues: The philosophical use of the literary form*. Cambridge.  
 Kraut, R. 1983. "Comments on Vlastos." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 59-70.  
 McPherran, M.L. 1996. *The Religion of Socrates*. The Pennsylvania State University Press.

- 三島輝男（訳）1997.『プラトン対話篇 ラケス』 講談社学術文庫
- 中畑正志 1997. 「対話と真理——「ソクラテスのエレンコス」への覚え書きⅡ」『古代哲学研究』29号 1-22.
- Polansky,R.1985. "Professor Vlastos' Analysis of Socratic Elenchus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3,247-60.
- Reeve,C.D.C. 1989. *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis.
- Robinson,R.1953. *Plato's Earlier Dialectic*. 2nd ed. Oxford.
- Ross,W.D.1951. *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- Santas,G.X.1972. "The Socratic Fallacy." *Journal of the History of Philosophy* 10,127-41.
- . 1979. *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London.
- Seeskin,K.1987. *Dialogue and Discovery: A Study in Socratic Method*. SUNY.
- Solmsen, F.1968 "Dialectic without the Forms." In *Aristotle on Dialectic-The Topics:Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, ed. G.E.L.Owen, 49-68. Oxford.
- 田中美知太郎・藤沢令夫（他訳）1976-78. 『プラトン全集』全16巻 岩波書店
- Vlastos,G.1967. "Was Polus Refuted?" *American Journal of Philology* 88, 454-60. Also in his *Studies in Greek Philosophy vol.2*, 60-64. Princeton.
- . 1969. "Socrates on Acrasia." *Phoenix* 23,71-88. Also in his *Studies in Greek Philosophy vol.2*,43-59.
- . 1983a. "The Socratic Elenchus." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1,27-58.
- . 1983b. "Afterthoughts." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 71-74.
- . 1985. "Socrates' Disavowal of Knowledge." *Philosophical Quarterly* 35, 1-31.
- . 1991. *Socrates:Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, N.Y.
- . 1993. *Studies in Greek Philosophy* 2vols. ed. D.W.Graham. Princeton.
- . 1994. *Socratic Studies*. ed. M.Burnyeat. Cambridge.
- Woodruff,P. 1982. *Plato:Hippias Major*. Indianapolis.
- . 1987. "Expert Knowledge in the Apology and Laches:What a general needs to know." *Proceedings of the Boston Area Colloquim in Ancient Philosophy* 3,79-115.
- . 1989. "Plato's Early Theory of Knowledge." In *Essays on the Philosophy of Socrates*, ed. Hugh H.Benson.86-106. Oxford.

#### 【注】

- (1)歴史的ソクラテスがどの程度『弁明』篇に反映されているかという問題は即断を許さないが、バーネットが述べている、プラトン自身が居合わせたことへの言及（Ap. 34A1, 38B6）、500名にもものぼる裁判官たちとその他の傍聴人が『弁明』篇が公になったときにまだ存命中であったと考えられること、プラトンの目的がソクラテスの弁護であるとするならば、極端な虚構はできなかつたであろうということの三点は説得力を持つと思われる（Burnet, 63-68）。しかし、『弁明』篇とゴルギアスの『パラメデス弁護』の構成上の類似点を指摘し、「真実らしさ」を尊重するソフィストの弁論の典型例であったこの作品のパロディとしてプラトンは『弁明』篇を創作したのだとする説もある（Cf. Seeskin (1987), chap. 3）。
- (2)岩田靖夫氏の『ソクラテス』第8章にはそのような観点からの記述がある。
- (3)ここでいわれているダイモーンの関与は、テキストのなかでは「ダイモニオン」（ダイモンのな声・合図）としてソクラテスから言及されている。そのダイモーンの阻止が「知」という性格をものかどうかについて、それに具体的な情報内容がないとして否定的なヴラストスと、ダイモーンからの阻止はソクラテスの行為の合理的反省に関与することができたという事実から、その合図に情報内容と確実さを認め、知識を探究するための源泉と考えようとするマクフェラン、また同じ線にお

いてダイモンからの関与に確実さを見ようとするブリックハウス・スミスとのあいだに論争がある。また、リーヴは、ソクラテスがダイモンの関与を重視していることを認めているが、その重要さの認識自体はエレンコスによって確証された知識であるとし、ヴラストスよりの見解をとっている。岩田靖夫氏の立場も、ソクラテスの宗教的な側面に関しては、リーヴの立場に近いと思われる。ここでわたしの観点は、一般的な知識と比べて特殊ではあるものの、ダイモンの「知」としての性格は、ソクラテス自身にとって本質的であると考えられていた他の「知」の主張と同じ類型をもち、そして、そのような把握のしかたが、ソクラテス自身の「無知の知」と「知らないのに知っていると思っている」知の在り方を区別する端的な相違点にも通底するものであったということである。特に、「ダイモンのなもの」との関わりは、ソクラテスにとって、神の側にも人間の側にも完全に還元され得ない要素を持つものとして語られていると思われる。従って、そのような把握は、ソクラテスによる「合理的反省」の根底に常に関わりを持っていたという意味で、わたしの立場はマクフェランに親近感を持っている。(Cf. Vlastos (1991), chap. 6, also 280-287. McPherran, 185-208. Brickhouse & Smith (1991), (1994) chap. 6.3. Reeve, 62-73)

(4) Cf. Ross (1951), 12. Robinson, 50.

(5) Geach, 370-71.

(6) Vlastos (1983a), 39. ヴラストスは標準的エレンコスと間接的エレンコス(論駁すべき言明 p を前提に含み、矛盾を引き出す)を区別し、後者は言明の真偽に関わらず不整合を示すに過ぎないと考えていたが、ポランスキーにその誤りを指摘され(Polansky, 247, n. 3)、1994年のヴァージョンではそのことを認めている。(Cf. Vlastos (1994), 12, n. 34)

(7) ヴラストスは1983年の「ソクラテスの論駁法」では、ソクラテス自身が数多くの倫理的真理を所有していると考えたが、そののち1985年の「ソクラテスの無知の表明」では、ソクラテスの関わっているのは「エレンコスによって正当化された(蓋然的)知識」であり、不可謬的な「確実な知識」は「知らない」と考え、ソクラテスの無知の表明の真正さをそこから説明しようとした。

(8) この論理的なミスは、1983年のクラウトのヴラストスの論文に対するコメントのなかですでに指摘されている。ヴラストスもこれに対して論理的錯誤を認め、すぐにコメントを出している(Cf. Vlastos (1983b))。ヴラストスはそのコメントのなかで、『ゴルギアス』篇と他の初期対話篇の差異、ソクラテス自身はヴラストスが考えたようなエレンコスの言明の真理性に対する正当化を考えていなかったこと、『ゴルギアス』篇にみられる正当化に関する認識論的な問いはプラトンによるものであり、この問いは最終的に『メノン』篇における想起説という形而上学的仮説によって答えられたことの三点を指摘している。そののち、ヴラストスの解釈の論理的な錯誤についてはブリックハウス・スミス(1984)、ポランスキー(1985)が同様の批判をなした。この間の事情については、中畑(1997)が見通しのきいた記述を与えてくれている。わたしのヴラストスへの批判点は、論理的な間違いもさることながら、エレンコスが「論証」ならば、ポランスキーが指摘するように(Polansky, 257)、対話者に対して道徳的真理を「発見」させるという要素がまるでなくなるからである。ソクラテスは探究の結果を対話者に伝達するだけでよい。ヴラストス自身が述べているように、対話者自身の同意がなくともソクラテスは論証を遂行できるのである(Vlastos (1994), 45, n. 20)。かれが「ソクラテスの論駁法」で述べている「覆われた信念」とは、かれの挙げている例からも分かるように、意味の上での真理、つまり分析的な真理であり、対話者のドクサの浄化といった問題に関わる認識論的な観点を提示するものではない。

(9) Cf. Vlastos (1985). しかし、ヴラストス自身の「自明な公理からの演繹的な知識」を「確実な知識」とする態度に変化はない。ヴラストス自身は道徳的知識をそのような公理系に作り上げることが可能であると考えていたふしがある(Cf. Vlastos (1969), 88)。

(10) Cf. Vlastos (1994), "Is Socratic Fallacy Socratic?". 76. ヴラストスは、ギーチの定式化したパラドクスは「確実な知識」関わるのならば、それはソクラテスには無縁のことであり、「エレンコスによって正当化された知識」に関わるのならば、端的に偽であるという理由から、パラドクスとエレンコスは関係ないと考えた。ヴラストスの対話篇執筆年代については、Vlastos (1991), chap. 2, sec.1. を参照。

(11) Santas (1972), 140-41.

(12)Irwin (1979), 113.

(13)Cf. Beversluis.

(14)ヴラストスはアーウィン、サンタス、P.ウッドラフ、M.バーニエトを一括して“Sufficiency of True Belief” (STB) の解釈者たちと呼ぶ。Cf. Vlastos (1994), 72.

(15)Benson (1990), 29, n. 23.

(16)Cf. Beversluis, 112.

(17)Benson, *op. cit.*, 46-47.

(18)Benson, *op. cit.*, 48-57.

(19)Benson, *op. cit.*, 57-64.ここでベンソンは、対話者の信念の整合性のテストは信念の真理性にまったく関与せずに行おうと考えている。なぜなら、ベンソンの考えでは言明の真偽に関わるということは、ソクラテスがF性そのものの知識を所有していることを前提とするために、認識論的な混乱を招くからである。しかし、このような整合性がテストとして実効性を持つのか疑問である。ソクラテスはF性そのものへの問いと整合性を結びつけることによって吟味を行っているからである。また、ベンソンの解釈では、ソクラテスがするにせよ、対話者がするにせよ、誤った思惑を取り除くことは信念のテストの段階には含まれないことになる。ヴラストスはこれに対して、定義の優先をソクラテスには帰属させないが、*Grg.* 505E4-5, 472C6-D1といった典拠によって、ソクラテスの探究しているのは「知識」であるという前提からSTBの立場をとる解釈者たちとも一線を画している (Cf. Vlastos (1994), 73)。

(20)ここに見られるような「十全な定義の条件」をエレンコスの解釈にさいして重視するのはP.ウッドラフである。かれは、ソクラテスは対話者の無知を確立するために、あらかじめ定義についての理論を持っていたとし、対話者が個別事例を適切に挙げるができるということは、その観点から見れば、まったく当然であると考えている。なぜなら、対話者の挙げた定義が斥けられるのは、必ずしもその定義が偽であるからではなく、それがソクラテスの「十全な定義の条件」に満たないものだからである。このようなかれの視点は重要であると思われる。わたしもソクラテスの定義の条件に関しては第六章で詳細に論じている。(博士論文「プラトン初期対話篇研究」(未刊)参照) Cf. Woodruff (1987), (1989), (1982) esp. chap. 6.

(21)Benson(1995), 80.『エウチュプロン』篇に関しても、ベンソンは同様の批判を行う。すなわち、「第一定義である「神々に愛でられるものが敬虔であり、愛でられないものが不敬虔である」(*Euthphr.* 6E10-7A1)から、第二定義である「すべての神々が愛するもの、それが敬虔なものであり、その反対のもの、すなわちすべての神々の憎むものが不敬虔なものである」(*Euthphr.* 9E1-3)へのエレンコスを行うさい、ソクラテスは明らかにかれ自身は真であると考えていない言明である「神々が互いに仲違いし、意見を異にし、憎み合う」(*Euthphr.* 7B2-4)という言明を用いていることを指摘し、ソクラテスは対話者の言明の不整合を示したのみであると考え。この場合も「君の主張によれば」(κατὰ τὸν σὸν λόγον 7E2)「君がいうとおり」(ὡς σὺ φησὶς 7E9)「この議論によれば」(τούτῳ τῷ λόγῳ 8A8)といったソクラテスの言葉をどのように理解するかが重要になる。(Benson, *op. cit.*, 66-68)

(22)Benson, *op. cit.*, 80-82.

(23)Benson, *op. cit.*, 83-86.

(24)Benson, *op. cit.*, 106-109.

(25)Benson, *op. cit.*, 82. ベンソンのT38の訳は誤っていると思われる。ここでベンソンがヴラストスの“say what you believe requirement”をどのように扱っているかが問題となる。ベンソンは、ヴラストスのこの原則を、エレンコスの前提となる言明は対話者によって信じられているだけで必要十分であるということを示した原則であると理解している。そしてエレンコスは対話者の信念間の不整合を示しているのみで、言明の真偽には関与していないと考える。しかし、そのような要請に過ぎないとするのなら、はじめヴラストスがこの原則にこめた意味あいは希薄化される。

(Benson, *op. cit.*, 69, n. 61. Cf. also Benson (1987))

(26)Benson (1990), 58, n. 74.

(27)Benson, *op. cit.*, 62-64. ベンソンのエレンコス理解は、エレンコスを「真理の発見」の方法とは

程遠いものとして描いている。エレンコスはF性の知識を所有する人を発見するための方法に過ぎない。また、エレンコスと想起説は何の関係もないと見ている (Benson, *op. cit.*, 63, n.85)。エレンコスと想起説との関係については第六章・第七章を参照。

(28) Beversluis, 117ff.

(29) Dodds, 193. Irwin, *op. cit.*, 112-113.

(30) Dodds, 200.

(31) アーウィンによれば、"speeches as a public demonstration or display" をさす。(Cf. Irwin, *op. cit.*, 110)

(32) Eg. Irwin, *op. cit.*, 157-158. Vlastos (1967). Santas (1979), 238. カーンはヴラストスの考えを斥け、①のエレンコスの(g)において「当事者たちにとって」という補足は自然に可能であったと見ている。しかし、かれは(h)の「より悪い」が当事者を意味しているのか、共同体にとってを意味しているのか曖昧であることは問題であるとしている。Cf. Kahn (1983), 84-97.

(33) Vlastos (1991), chap. 5, 148.

(34) Benson (1995), 104-105.

(35) Dodds, 256.

(36) Robinson, 16.

(付記) ①プラトンの引用訳文はおおむね岩波版プラトン全集に従ったが、一部改変したところもある。記して謝意を表す。②この論文は平成10年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。③この論文は廣川洋一先生のご指導のもと筑波大学に提出された博士論文「プラトン初期対話篇研究」の一部である。十余年にわたる先生の学恩に深く感謝する次第である。

(うえだ・とおる 日本学術振興会特別研究員)