

エレンコスのめざすもの

斉 藤 和 也

ソクラテスの哲学の方法は〈エレンコス⁽¹⁾〉(反駁)と呼ばれる。エレンコスは対話相手の無知を暴露する限りでは否定的な方法である。しかし、これには積極的な意味合いも含まれている。知っていると思い誤っていた者にその不知を自覚させ、知への欲求を生じさせるという作用がそれである。これは知的的好奇心を生じさせる作用のことでありと解釈されることがある⁽²⁾。知的的好奇心を生じさせるには、反駁という方法が有効であるというわけである。このことに異を唱えるつもりはない。知的的好奇心とは、既成の知識の枠組では把握し切れない、〈新しいこと〉〈奇なること〉を何とか理解したいという態度であり、「或ることについて知らない、だから、知りたい」という心の動きをそこに認めることができる。

しかし、エレンコスは、知的的好奇心を生じさせることに関してのみ有効なのではない。それは、知る者が知られる事どもへ統合的に関わる場をひらくものでもある。本稿は、エレンコスが知る者に対して及ぼすこうした作用について明らかにすることを目的とする。そのためには、まず、不知の知について考察することから始めなくてはならない。

不知の知

「不知の知」の問題を考察する出発点としては、やはり、『ソクラテスの弁明』をとりあげるべきであろう。既に周知の事ではあろうが、本論に必要な範囲において検討したい。

ソクラテスは自分に対する告発の真の理由が昔からの中傷にあることを明らかにし、その原因について語る。問題の中傷とは、彼が不信仰につながる自然

学者の知恵や弱論を強論にする知恵をもっているというものである。自分はこれらいずれの知恵にも与っていないし、また、人間を教育すると称して報酬を受け取るソフィストの知恵にも与っていない。しかし、人々の中傷を招いたと考えられる或る種の知恵を自分は持っている。だが、それは人間並みの知恵であって、ソフィストの知恵のように人間のレベルを超えた知恵なのではない。

中傷が生じた発端は、カイレポンの神託伺いにあった。「(ソクラテスより)知恵のある者は誰もいない⁽³⁾」という神託に直面して、ソクラテスは困惑した。自分には大なり小なり知恵があるという覚えはないが、神が偽りを語るはずもない。やっとのことで、彼は、神意を解明すべく探究に向かった。世間で知恵があると思われている人の所へ行き、神託を反駁しようとしたが、その甲斐はなかった。対話を行う中で、知恵があると思われていたその政治家が実はそうではないということが判明したからである。彼はその人に卒直に実状を指摘したが、本人ばかりではなくて居合わせた人々までが、そのことの故に彼に憎しみを抱いた。だが、そこで彼は大きな発見をした。「この男もわたしも、おそらく善美のことがらは、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、知らないから、そのおりに、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。」⁽⁴⁾その他の有力な人々をたずね歩いたが結果は同じであった。次に詩人たちをたずねたが、彼らは多くの素晴らしい事を詩作しているが、それを知恵によってではなく、生来の素質や靈感に頼って行っているにすぎなかった。最後に、彼は技術者たちをたずね、遍歴に結末をつけることになる。彼らは専門領域において多くの素晴らしいことを知っている。この点では確かに知恵があるのだが、彼らは「その技術上の仕上げが上手にやれるからというので」⁽⁵⁾、大切な事柄においても知恵があるものと思っている。こうした思い誤りは彼らの知恵を蔽いかくしている。このような体験を経て、彼は、彼らの知恵において知恵はないが、彼らの無知において不知ではない自分の実状を受け入れることが自分のためになると結論した。

以上が「不知の知」へ至る過程であり、この過程においてかの中傷の種が蒔かれたのである。ソクラテスが遍歴した最初の人々は、市民たちの社会的規範

意識を代弁する人々であって、その限りにおいて知恵のある人と思われていた。彼らの無知を暴くソクラテスの活動は個人的対話の形をとったが、常に人々の前で行われていた。知患者たちへの無知の告示が生んだ憎しみが、中傷となって市民全般のものとなっていく下地はすでに出来上がっていたのである。彼は社会的規範のあり方に直接批判の針を刺していたのである。

技術者たちに対して、ソクラテスは、政治家たちに対するのとは異なった態度で臨んだ。彼らがものを作り出すための体系的な専門知識を持っているからである。しかし、彼らは、専門領域を越えた大切な事柄においても、当然、自分に最高の知恵があるものと思っていた。何故、そうした誤りが生じるのであろうか。ソクラテスは、彼らの思い誤る理由を、「技術上の仕上げを上手にやれる」という点に見ている。では、何故、その点に思い誤りを生む理由があるのか。専門領域における知恵ある者が、自らについていわば限定なしで知恵ある者だと思いつけるのは何故か。⁽⁶⁾それを解く鍵はソクラテス自身のことばの中にある。彼は自分の知らないことを彼らが確かに知っていると言っているが、何故、彼は素人でありながら、彼らに専門知識があることを確認できたのであろうか。確認手段は技術者たちの作り出した作品以外には考えられないであろう。素人に対して技術者における技術ないし専門知識の存在を証明するにはその有用性が人々に明瞭な、技術の成果としての作品に依るしかない。

そして、その有用性とは、この場合、社会的有用性であるから、人々の望む成果を確実に実現できる能力のある人が、すぐれた技術者だと見做される。彼らは、自分たちの作品の社会的有用性のおかげで、社会的な評価を獲得する。民主制と社会的分業の体制において社会的な評価を獲得した人々は、ポリス社会に役立つ人々として、一定の社会的地位と報酬とを獲得する。彼らにはポリスの中で生きていくことに何の不足もない。大切な事柄とは、彼らを含めポリスの一般市民にとっては、ポリスの中でいかに生きていったらよいかということである。大切な事柄についての技術、専門的知識は、ソフィストを除く大多数のポリス市民にとっては存在していない。そういう中で人々が、社会的成功者を知者と見做し、彼らの意見を聞くということは、避けられないことである。ソクラテスが思い誤りだとしたことは、むしろ、大多数の市民にとっては望ま

れるところなのである。

では、こうした思い誤りが彼らの知恵を蔽いかくしているとは、どういう意味であろうか。それは、技術者たちにおいて、自分たちの専門知識に関する正しい理解が蔽われているということである。では、その正しい理解とは何か。彼らのもつ技術は、特定の有用な成果を実現するための体系的な知識であって、他人に教えることも可能である。⁽⁷⁾ 彼らの知識は特定の成果を実現するための手段に関わるものであり、特定の成果との関係においてのみ効力をもつ。さらに、各工程についてその理論的説明を与えることができる。このような形で知識を反省的に把握している限り、自らの知者としての資格から領域の限定を取り除くことはないであろう。しかし、他方、自らの知者としての資格は、有用な成果の実現能力においても確認することができる。そのような形の自己了解が、作品の有用性によって得た社会的評価の文脈の中で変容を遂げ、思い誤りに至るのである。ソクラテスは技術を理論的説明可能性の観点から捉えるが、かの技術者たちは、それを有用な成果の実現能力として捉え、社会的評価の文脈の中に身を任ねるのである。

技術的知識のこうした理解は、ソクラテスが対決した一般の知識理解の特殊例である。一般の知識理解を代表するのが『プロタゴラス』におけるプロタゴラスの主張である。

プロタゴラスの知恵

プロタゴラスは自ら知恵者（ソフィステース）と称し、人間を教育することが自分の仕事であると宣言している。名声において並ぶ者のいない彼が若者たちに教えると約束するものは、彼らのまさに望む、ポリスにおいて成功者となるべき技術である。即ち、それは、「身内の事柄については最もよく自分の家を斉えるの道をはかり、さらに国家公共の事柄については、これを行うにも論ずるにも最も有能有力の者となるべき道をはかることの手⁽⁸⁾」である。

ここで約束されたことは、「ポリスのための技術」を身につけたすぐれた市民になることである。こうした技術は素晴らしいものだとしながらも、ソクラテスは、それは教えられないものなのではないかとの疑念を表明する。その論拠

は次の二点である。第一に、アテナイの人々は、民会において、造般や土木建設について審議する場合には専門家の助言を求めるが、国事の処理について審議する場合にはあらゆる市民に意見を求める。このことは、後者の事柄に関しては専門的な技術者が存在しないということ、即ち、それは教えられないということの意味している。第二に、ペリクレスのような最も秀れた人でさえ、息子たちに、他の点では十分な教育を与えたが、肝心の点では、即ち、自分もっていた「ポリスのためのアレテー」に関しては教育できなかった。この点からも「ポリスのためのアレテー」は教えられないといえるのではないか。

ソクラテスは、「技術（テクネー）」という言葉をも、この主張の後半において「アレテー」という言葉に置き替えている。次に述べるプロタゴラスの反論においても、「テクネー」と「アレテー」とが互換的に使用されている。内容上の問題は後に述べるが、言葉上は互換に支障はない。というのは、「アレテー」には「熟練」という意味があり、「テクネー」は、一定の目的を確実に達成する活動について使われるので、「正義」や「節制」という「ポリスのためのアレテー」が「ポリスのためのテクネー」と言い替えられても、その言い替えが「正義」や「節制」についての一定の了解にもとづいていると解するなら言葉上の問題は解決できるからである。但し、ここでソクラテスが言い替えた「ポリスのためのアレテー」は、「国事に関するはからいの上手」を意味する。ペリクレスの息子たちは、ポリス道徳としての「正義」や「節制」は身につけていたはずであるからである。⁽⁹⁾

ソクラテスの主張はプロタゴラスの職業上の立場を脅すものであった。彼の反論は、神話と言論からなる演示的弁論であるが、簡単にまとめると次の様な主張である。

「ポリスのための徳・技術」は、ポリスが存続するためにポリス市民全員が分けもっていなくてはならないものであり、それを分けもたぬ人は市民相互による教育や懲罰を通じて習得を強制される。市民全員が教師であるという点では母国語習得の場合に類似している。また、秀れた人の息子が必ずしも秀れた人にならないのは、その人の素質如何に関わることである。「ポリスのための徳・技術」を教え合う市民の中で、ひときわ秀れた人が徳の教師となる。

プロタゴラスは、「テクネー」と「アレテー」を互換しつつ巧みに論争点を回避している。ソクラテスが問題にしたのは、「身内の事や国事に関するはからいの上手」という、最もすぐれた市民として成功するための技術であった。しかし、プロタゴラスが証明したのは、市民全員がミニマムに分けもつべき徳についてなのである。つまり、証明されるべき点が証明されていないのである。¹⁰⁰

プロタゴラスの演説は、意図はどうあれ¹⁰¹、結果として、「市民として最低限持つべき徳」と「ポリスにおいて成功するための政治・行政的技術」との混同を招いている。しかし、我々は、この混同を利用して、そこからプロタゴラスにおける徳・技術の概念を抽出することができる。後者についての証明を前者についての証明によって行い得ると考えているとすれば、その考えは、少なくとも両者に共通する或る性格に依拠しているはずである。その性格が徳や技術に関する彼の理解の中核をなしているわけである。その性格を取り出す手がかりが神話の中にある。そこでは、人間の有する諸技術が神々から与えられた経緯について語られている。それによると、「ものを作る技術」と火は、生存のための食糧等を人間に供給するために、プロメテウスが神々の仕事場から盗み出し、人間たちに与えたものである。「ポリスのための技術(徳)」は、互いに殺し合って滅亡寸前となった人間たちを救おうとしてゼウスが、ポリスの協同生活を平和に営むようにと人間たちに与えたものである。この技術(徳)が前者の技術に付け加えられて、はじめて、人間には現在の様な生存が確保されたのである。神話によるこうした説明から明らかなことは、「正義」や「節制」というポリスのための徳が、「ものを作る技術」と同列に、人間の生存を確保するための技術として把握されているということである。「正義」や「節制」は、ポリスを維持していくために市民全員が習得すべき技術なのである。「はからいの上手」も、ポリスを繁栄発展させるためのより高度な技術と考えられる。その技術を習得した者は、ポリス繁栄の促進者として、大きな名声を勝ち得る。したがって、プロタゴラスの混同は、生存のための技術という性格に依拠していたのである。プロタゴラスにおいては、技術も徳も、等し並み生存のための有益性という性格によって括られる。

プロタゴラスの技術概念についてもうひとつの特徴を指摘しておきたい。演

説の中心論点は、ポリスのための技術（徳）が市民全員によって教えられるということであった。市民たちは、教育効果に注目しながら、あらゆる教育手段を用いて、社会規範に従順な市民を再生産していく。これは経験的熟練以外の何ものでもない。即ち、プロタゴラスの技術にとって専門家の存在は不可欠ではないのである。

ソクラテスは、技術の専門家を尊重する。それは、専門的技術の理論的説明可能性に着目してのことである。彼が徳を技術として語るのも、この点に着目してのことである。⁽¹²⁾しかし、彼は、徳が医術の様に教授することによって学習者に備わると考えたわけではない。彼が技術に着目したのは、彼独自の⁽¹³⁾方法である問答・反駁法が厳密な言論を必要としたからである。問答、反駁を通じて厳密な言論を探究することが彼の仕事であった。かかる言論の探究は不知の知の言明と矛盾しないどころか、むしろ、そこからの要請でさえある。不知の知の言明は、知らないということの自覚にとどまるものではなく、知るということに相応しい仕方⁽¹⁴⁾で探究するべきであるということを含むのである。ソクラテスの探究は、問答・反駁を通じての共同探究である。その探究活動は、徳とは何かの探究が共同探究者の生のあり方の「探究」に至るという構造をもっている。この構造を分析するには、『プロタゴラス』におけるソクラテスの教養観を検討しておく必要がある。

ソクラテスの教養知

プロタゴラスは、正義や節制などの徳の定義及びそれらの関係をめぐる討論において、弱点を見せるが、形勢不利と見るや、すぐさま長広舌をまくしたて討論の筋を混乱させる。ソクラテスは一問一答方式による対話を求めるが、言論競技に敗れないことを信条とするプロタゴラスは、その方式をなかなか受け入れようとはしない。言論の形式はその目的に関連している。ソクラテスは対話の相手と共同して徳とは何かを明らかにしようとするがプロタゴラスにはそのような目的はまるで存在しない。彼の目的は、潜在的な顧客の前で言論競技に勝利を収めることであって、異論を唱える者はすべて言論競技上の敵なのである。この競技の判定者は居合わせた聴衆であり、より多くの賞讃者を得た方

が勝利する。それ故、詩作について適切な解説と批評を行う力量を有することがプロタゴラス的教養の重要な部分である。というのは、詩は、当時、基礎教養として広く学ばれていたからである。知識において他者に優越している自分を誇示したいプロタゴラスにとって、教養とは言論競技における武器でしかなかった。

かかる教養観に対するソクラテスの以下の批判は、¹⁴知と教養に関する彼の基本的見解の表明でもある。彼によれば、徳をめぐる対話の場において詩人の言葉を引いて語ることは野卑な人々の酒宴に似ている。無教養であるが故に自分自身の言葉によって互いに交わることのできない彼らは、笛吹き女を呼び、自分のものならぬ笛の声によって交わろうとする。これに対し、教養ある人々の酒宴では、彼らは自分たちだけで十分なのであって、順番に互いに話したり聞いたりするのである。我々が自ら教養人をもって任ずるならば、徳について対話を交わす場合、自分自身の言葉によってそれを行わなければならないのであって、詩人の言葉などは持ち出すべきではない。我々は、真理と我々自身とをためし合わなければならない。このようにソクラテスは批判する。ソクラテスに詩の批評を行う教養が欠けていたわけではない。詩人の言葉は他人の言葉であるが故に教養ある人の対話には適さないのである。このように、ソクラテス的教養は自分自身の言葉による対話に深く関わっている。

自分自身の言葉を用いよとの要請は、対話の目的に関わっている。対話は対話者自身のあり方、即ち、対話者の魂のあり方を吟味するためのものである。言葉が自分自身のものでなくてはならないのは、言葉が各人の魂のあり方を表現していなくてはならないからである。こうした要請の前提として次の仮定がある。¹⁵即ち、徳が魂に内在すると、それは魂の性質を変化させ、或る種の知覚を生じさせる。それ故、自分自身を内省するなら、その知覚から、徳が何であるかについて何らかの判断を形成することができる。このように定式化された魂と徳に関する仮定は以下の様に解釈できる。我々は、社会生活において、たとえば「勇氣」という言葉によって捉えられる様々な行為や態度を目撃し、自分でもその言葉を発しながら、様々な行為を行ったり、様々な態度をとったりする。言葉を媒介としたこうした体験を通じて、我々は、魂の一定のあり方、

即ち、経験の体制を獲得していく。勇気が内在するという事は、勇気という言葉聞いた時に、我々の内に経験の体制に応じた、一定の反応が引き起こされるようになっているということである。この反応が知覚であり、我々は、勇気という言葉を導きの糸として、自省しながら、この反応を想起し、そこから勇気とは何かについて判断を形成することができる。

こうした解釈が正しいならば、そこから次のことが導き出される。勇気という言葉によって我々は、行為の外面的あり方ばかりではなく、行為に伴う内面的あり方をも体験する。したがって、経験の体制も外的経験と内的経験の複合した体制である。それ故、そこから形成される判断もそれに応じたひろがりを示す。エレンコスの対象となるそうした判断は、最初は外的ふるまいに関わり、次第に内的な状態に関わるものに移ることが多い。これは、エレンコスが魂のあり方の吟味を行うものであるということのひとつの現われである。魂の吟味は、表明の形にせよ、同意の形にせよ、答手の行う判断のあいだの整合関係を調べることを通じて行われる。魂の吟味は言葉の吟味を通じて行われるのである。

ソクラテスが問うたのは、つねに徳とは何かであった。定義への問いは或る実践的な動機に基づいて発せられている。しかし、それは、徳を獲得するためには、まず、それが何であるのか知らなくてはならないということなのではない。たしかに、はじめは、このような動機付けを行って問答を進めるが、いつの間にか、対話者は現在の自分の生き方の吟味へと引き込まれていく。⁽¹⁰⁾かかる事態に成り行くのは、問いが、問われた人の注意を自己の経験へと向けさせる作用をするからである。かかる作用が可能であるのは、問われた人において、徳の言葉を媒介とした経験の体制が成立している場合だけである。問われた人は、問われたものを充足させるために、その言葉を索出的に用いながら、関連する体験を想起しつつ、経験の体制に応じた知覚からひとまとまりの言葉を作り上げようとする。ソクラテスの問いは、さしあたって、こうした経験の体制へ差し向けられている。しかし、そうした経験は、状況への対応の中から成立してきたものであって、社会的規範をその矛盾ともども反映している。したがって、対話相手に初手から一貫性を要求するのは無理であるから、ソクラテスは、

まずは、対話相手の経験の現実がそのまま映し出されるような鏡としての一連の答えを引き出してくる。一問一答により一連の答えを引き出してこることは、反駁法の重要な部分である。かかる問答プロセスがプロセスとして成立するためには、対話相手において経験の体制が成立していることだけでは十分ではない。というのは、ソクラテスの問いは、必要なだけ問答を継続していくことのできる人にこそ差し向けられているからである。このことの意味は、身体の病状を問う医者との違いを検討してみれば、明らかとなろう。医者は患者を病状を報告する媒体として捉える。高性能の検査装置が開発され、もはや患者の報告に依拠しなくても済むようになれば、患者本人は問いの差し向けられる当のものではなくなる。医者は装置を通して身体に「直接問う」であろう。反駁の場合は、反駁自体が論理的に意味をもつためにも、問いが、答え手本人に差し向けられる必要がある。ソクラテスが徳についての対話において詩人の言葉を引いて語るべきではないというのはこのためである。詩人の言葉とは、この場合、本人不在の言葉であり、その言葉を反駁してみたところで何にもならない。反駁を受けるに値する言葉は答え手自身の経験に発する言葉以外にはない。

ソクラテ斯的教養が自他の吟味のための問答のプロセスに存するなら、そこで働く知を教養知と呼んでも差し支えないであろう。それは、まず、問答を適切に行うことにあり、次に、問いに対して自分の経験を言葉に表し、さらに、言葉の検査の結果を再び経験に戻して、その再編成を行うことにある。つまり、ソクラテ斯的教養知とは経験と言葉のあいだを媒介する活動なのである。

生の吟味

反駁は魂をできるだけよいものにするために行われる。ソクラテスは、反駁を行うことによって、生を絶えず吟味していなくては、その生は生きるに値しないと述べる。その主張の根底には、人間である限り、我々はつねに不正を犯す可能性にさらされているという認識がある。というのは、ソクラテスは、魂について、「正しいことによってよりよくなり、不正なことによって損われるもの⁽¹⁸⁾」という規定を与えているからである。不正を犯し魂が損われた状態で生きることが、身体が損われた状態で生きることより甲斐のないことである。した

がって、たとえ死の危険が迫っても、不正を行うことのないようにしなければならない。こうした議論に対して、それは義務論者の理想論だ、大なり小なり不正を犯すことにより利益を得、安楽に生きているのが我々の生の現実だ、と拒否の態度をとる人もいるであろう。しかし、ソクラテスの吟味・反駁法は、自分の理想論を説いて回るものではない。そうではなくて、それは、対話相手の生の現実を問答を通じて吟味・反駁し、そのことによって、そうした生の現実を生きているのは一体誰なのかということ問いかけているものなのである。

反駁はあらゆる人に対して行われるが、とくに、不正の大小と利益の大小を秤にかけて行為の選択を行っている人に向けて行われる。即ち、彼らは生の現実の中でひとかどの人として認められ、自分の行為の選択にも自信をもっている人である。反駁は、このような人が行為に際し依拠している判断に伏在している不整合を顕在化するものである。「私がxという行為を行うのは、それが正しいからだ」という判断の形式において、xにあたる行為の事例が異なるに応じて「正しい」ということの内容も異なる場合が多い。たとえば、或る場合、「盗みという行為は不法であるから不正である」と判断した人が、他の場合において、「脱獄は不法であるが身を守ることだから正しい」と判断するということが考えられる。こうした判断を行う人が、「正しさ」¹⁹⁹についてそれが何であるかと問われた場合、整合的な答えを提示することはできないであろう。彼は自分の答えの不整合を指摘され、自分はこのことについて知っていないと悟り、アポリア(抜け道のない状況)に陥る。アポリアに陥る以前は知っていたのである。そうでなければ、行為の選択に確信がもてなかったであろう。今は自分の確信が思い込みでしかなかったことを知り、この不知の状況から脱出しないう限り、一步も進めないと考え、知りたいと切望する。

この場合、「知っていない」とは判断に整合性がないということであるが、「知っている」とは判断に整合性があるということであろうか。完結した専門知識としての技術の場合、「知っている」とは、各知識に固有の原理にもとづいて体系的に整合した判断を下せるということである。大切な事柄においてはどうかであろうか。ソクラテスは反駁における規準としての真理に言及しているの

で、真理は体系的な整合性をもっていると考えていたであろう。しかし、彼はロゴスの整合性を追求しつつも、人間としては真理に到達できないと語る。部分的な整合性が達成されても、ソクラテスはそれを知とは呼ばない。ソクラテスにとって整合性は知へと向かう途上の導きの糸であったが、完全な整合性に達することは永遠に出来ないことであった。

上述の例の場合において、彼が知りたいと切望するのは、心理的な要因に依っている。彼は一貫しているという確信が必要になったのである。それまでは、社会規範への合致に自らの行為の選択の自信を置いていた。その自信が反駁によって揺さぶられたのである。彼はアポリアからどのようにしたら脱け出すことができるのか。

そのことを明らかにする前に、次のような疑問を提起しておくのがよいだろう。即ち、このような確信を心理的に必要としない人であれば、必ずしも知ろうとはしないのではなからうか。『メノン』においては、数学の問題を解く過程において、召使の少年がアポリアに陥り、そこから知への欲求が生じる、と説明されているが、この場合、正答の存在があらかじめ予告されているということが、知への欲求を生じさせる上で、重要な契機になっていると考えられる。しかし、真理への到達が原理的に閉ざされている場合において、知への欲求が生じる理由として、心理的な要求の他に、何を考えたらよいのだろうか。事実、こうした要求をもたないアテナイの有力者は、知への欲求をもたずに、逆にソクラテスを憎むようになったのである。或いは、彼らは、自分が知らないということさえ自覚できず、アポリアにさえ陥らなかつたのかもしれない。

このような疑問に対しソクラテスはどうか答えるであろうか。おそらく、そんなことは自分の知ったことではない、その人自身の問題だと答えるのではないか。というのも、ソクラテスの反駁は、ものを作るように、人を（外から）作り上げるためになされたのではなくて、その人がいわば「目覚め」のようにとその人自身のためになされたことであつたからである。「目覚め」とは以下の事である。反駁はソクラテスの問いから始まる。対話の相手はこの問いに答えようとして、経験を言葉にする。答え手から命題が提示されると、次にソクラテスからそれとは独立のいくつかの命題が提示され、答え手はこれらに同意を与

える。最後に、ソクラテスは、同意された諸命題から結論をひき出し、これが答え手の最初の命題と矛盾していることを示し、反駁が完了する⁽²⁰⁾。論理的には反駁とは、答え手が最初に提示した命題と次に同意を与えた諸命題との間に伏在していた矛盾を顕在化させることである。だから、答え手は、諸命題のいずれかへの同意を撤回すれば矛盾を回避することができるように見える。しかし、答え手には撤回できない理由がある。即ち、同意はその人の経験に根ざしているということである。反駁は、論理的訓練ではなく、答え手の生き方の吟味なのである。もし彼が反駁を回避しようとして自分の本当に思うことと別のことを述べるならば、その問答は虚しく、その人にとって何の益もない。はじめから何もしなければよいのである。反駁の結果、反駁されるのは、形式的には、最初の命題であるが、同意された諸命題も答え手の経験に根ざしている以上、本当に反駁されているのは、自己矛盾している答え手の生き方全体なのである⁽²¹⁾。ソクラテスは、答え手に自己矛盾を告げる。彼は自らの不知を知りアポリアに陥る。もちろん、彼はアポリアを避け、元の矛盾した生に戻ることもできる。しかし、彼は、自分がアポリアの中にいることをはっきりと認識することもできるのである。

では、アポリアに陥った人はどのようにしてそこから脱け出ることができるのか。まず、考えられることは、最初に提示して、反駁された命題の根ざしている経験の体制を変えることである。しかし、それでは不十分である。というのは、彼の経験の体制を成立させたのは社会規範であり、矛盾した経験の体制の一方を変えるだけでは、その矛盾が成立したこと自体の原因は無傷のまま残るからである。それは、彼が他律的であったということであり、彼の経験の体制が成立した仕方の根本に関わることである。このことが変えられなくてはならない。そのためにはどうしたらよいのか。鍵はアポリア自身の中にある。アポリアの中で、彼は抜け道がなく困っている。なぜ、彼は困っているのか。自分に一貫性が欠けていたことを知り、生きていく上での確信を持ってなくなっているからである。反駁された命題を捨てれば、当座の矛盾は回避でき、その限りでの安心は得られる。しかし、いつ、またアポリアに陥るかわかったものではない。

彼に必要なのは、何故、自分の判断に一貫性が欠けていたのかという自問なのである。この自問は経験の体制の成立基盤まで問うものでなければならない。その基盤をいわばひっくり返してしらべている時に成立しているものがある。一貫性の基準を背負い、矛盾した経験の体制が何故矛盾しているのかを問うている者である。それは誰か。それは自分だとしかしいようがない。しかし、それは、心理的現実性を求める者ではなく、検察官の様に冷徹に調べる理性である。このようにして、自問の一步が反省作用を促し、さらに反省する主体を成立させ、反省主体の自己活動を可能にする。ここではじめてこの人はソクラテスと本当の対話的關係に立ち得るのである。反駁は、本当の対話的關係をめざして、即ち、自己活動する反省主体が、まさに生の現実から生まれてくることをめざして行われていたのである。先に、反駁が生の現実を問い反駁することによって、その生の現実を生きている者は誰かと問いかけてくる、と述べたのは、このような意味なのである。

彼は、「ロゴスの人」と向かい合い、自分もまたロゴスにつながる存在であり、ロゴスによってこそ一貫性が保障されることに気づく。彼の自己活動はすでにロゴスを通じて始まっている。彼は、経験の体制を分解し、改めてロゴスにしたがって編成し直すことによって、自分の下へ経験を統合化(integration)する。知への欲求は、自己の下にロゴスを介して経験をより一層整合的に統合化しようとする欲求である。

反駁は、かかる自己活動を引き出すべく試みられた方法である。しかし、ソクラテスのロゴスにつながる自己性が答え手の中に伏在していなければ反駁も虚しい。しかし、反駁してみなくてはそのこともわからない。ソクラテスは精神的に神的使命を遂行したが、自己性の伏在ということは、結局は、その人本人の問題だという割り切りがある。ソクラテスの頼るのはロゴスの力だけであり、他人との共同が可能なのもその力故のことなのである。

- (1) エレンコス⁽¹⁾は、広義においては、或る人の言明を検討し、その真偽を判別することであるが、狭義においては、問答活動を通じて、或る人の倫理的言明を反駁することを意味する。前者を吟味と訳し、後者を反駁と訳すのが普通である。なお、エレンコスという名称は近代

- におけるものである。ソクラテスは、自分の方法を名付けることはしていない。しかし、この名付けに誤りはない。cf. Robinson R., Elenchus 1953, in *The Philosophy of Socrates* (ed. G. Vlastos) 1971 p. 78.
- (2) Robinson, R. op. cit. p. 84.
 - (3) *Apologia Socratis* 21 a 6-7.
 - (4) *ibid.* 21 d 3-7 田中美知太郎訳（岩波プラトン全集1）。
 - (5) *ibid.* 22 d 6-7 同訳。
 - (6) 加藤信朗氏は、限定をはずす「不当な転換」の起こる理由を「知ってある」に附着している「思ふ」の回折性に求めている。「不当な転換」は「思ふ」の回折性だけで説明がつかずと思われない。「知っている」の内容が社会的文脈で決まってくる場合、この転換が起こるのであり、その意味では、社会的文脈からの説明も必要であろう。cf. 加藤信朗「知と不知の関わり」理想601号1983, p. 7-8. Adkins, A. W. H. *Αρετή, Τέχνη, Democracy and Sophists: Protagoras* 316b-328d. JHS 93(1973)3-12. esp. p. 11.
 - (7) cf. Heiniman, F., Vorplatonische Theorie der *τέχνη* (1961), in *Sophistik* (ed. Classen, C. J.) 1976 p. 128.
 - (8) *Protagoras* 318e5-319a2 藤沢令夫訳（岩波プラトン全集8）。
 - (9) cf. Adkins, *ibid.* p. 4f.
 - (10) cf. *ibid.* pp. 6-9.
 - (11) cf. *ibid.* p. 10.
 - (12) cf. 森俊洋「徳と技術知」。
 - (13) また、ソクラテスの「ポリスのための技術」が手仕事の技術と同様に、人の魂を素材と見做すものだとする解釈もとらない。cf. Hall, R., *Techne and Morality in the Gorgias*, in *Essays in Ancient Greek Philosophy* (ed. Anton, J. P. and Kustas, G. L.) 1971, p. 202-218. Hall は、Gorg, 521d6-el, 522b7-9 の箇所に言及していない。
 - (14) *Protagoras* 347B-348A.
 - (15) *Charmides* 158e6-159a4, 160d5-el.
 - (16) cf. Santas, G. Socrates at Work on Virtue and knowledge in Plato's *Laches*, (1969) in *The Philosophy of Socrates* (ed. G. Vlastos. 1971) pp. 177-208., Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Charmides*, in *Exegesis and Argument* (ed Lee, E. N., Mourelatos, G. L. 1973) pp. 105-32.
 - (17) cf. *Laches* 187e6-188a3.
 - (18) *Crito* 47d4-5.
 - (19) cf. Adkins, A. W. H., *Merit and Responsibility* 1960, p. 238., *Crito* 45c5.
 - (20) cf. Vlastos, G., *The Socratic Elenchus*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. I. 1983, p. 39.
 - (21) cf. Kahn, C. *Drama and Dialectic in Plato's Dialogue*, *ibid.* p. 95-121.
 - (22) この意味において、反駁は未だ存在していない者へ向かっての企てである。