

## プラトンの初期対話篇におけるテクネー・アナロジー

中澤 務

プラトンの対話篇の中において、ソクラテスはテクネー（技術）の概念を援用した数多くの議論を行っている。この議論の仕方は、特に初期対話篇において顕著であり、一般にテクネー・アナロジー（技術の類比）と呼ばれている。初期対話篇において、このアナロジーは通常、様々なアレテー（徳）の「何であるか」の探究を巡る議論において登場してくるものであるが、このようなアレテーの概念とテクネーの概念がいかなる点において関わり合っているのかを、ソクラテスは全く説明していない。従って、アレテーとテクネーが何らかの平行関係において理解されているのかいないのか、また、もし平行関係があると考えられているのなら、それはいかなる点においてなのかということを我々ははっきりと知ることはできないのである。

しかし、このアナロジーの意味を明らかにしない限り、ソクラテス、そしてプラトンにとってアレテーというものがいかなるものであったのかを明確にすることは不可能であろう。本報告では、このテクネー・アナロジーの意味が、知識（エピステーメー）との関わりにおいて考察される。

### I

まず、テクネー・アナロジーを巡るこれまでの状況を見ておこう。この問題についてまず何よりも注目すべき見解は、Irwinのそれである<sup>[1]</sup>。彼によれば、このアナロジーによってプラトンは一つの理論的なモデルを与えており、ソクラテスがテクネーを持ち出すのも、技術の営みをモデルとして、アレテーをそのモデルの中で捉えようとしているからである。彼によれば、プラトンがテクネーの本質としてみていたものは、その道具性であり、また、技術が生産物(ergon)を持つことである。我々は技術を、（当の技術そのものとは別の）何らかの生産物を得るための道具として使う。従ってアレテーが第一義的に持つ意味も、何らかの（アレテー以外の）生産を行う道具としてのそれなのである。Irwinによれば、アレテーの生産物は幸福(eudaimonia)である。従って、アレテーは幸福を手に入れるための道具的手段(instrumental means)であることになる。

以上のIrwinの考えに対しては、これまで様々な反論が挙げら

れてきたが<sup>[2]</sup>、我々はその全てを振り返ることはせず、我々の問題に直接的に関わる点だけをまとめておこう。それは、Irwinのテクネーに対する捉え方を巡るものである。Irwinは、テクネーを'craft'として理解し、それが本質的に生産的なものであること強調している。もちろん、テクネーとは一般的には「手わざ」であり、何かを作り上げるための熟練を意味するのが普通である。その場合、何らかの生産物のための手段であることはテクネーにとって本質的な事柄になるかもしれない。しかし、プラトンにおいてテクネーとは単にそのような生産のための熟練を意味しているとは限らないのである。

我々が特に注目すべきなのは、プラトンが生産物を伴うとは考えられないような理論的な知識をもテクネーとして捉えているという事実である。テクネーの中には、単に工業的な技術だけでなく、体育術、医術、数学、幾何学など、非常に幅の広い分野の知識が含まれている。（これは、初期対話篇においても明確に語られている<sup>[3]</sup>。）したがって、プラトンがテクネーの本質を生産的というところに求めていたという解釈は、十分に根拠のあるものとはいえないのである。

この意味で、プラトンにおけるテクネーを、'craft'としてよりもむしろ'knowledge'として理解しようとするRooschnik[1989]の解釈は妥当なものであると思われる。彼によれば、プラトンのテクネー概念には、生産的テクネーと（非生産的な）理論的テクネーが含まれており、プラトンのテクネー概念は、知識の名の下に包括されうるようなさまざまな種類の工芸、学問、技術を含んだ、柔軟な概念である。彼はこのような分析から、テクネー・アナロジーの持つ意味は複層的なものであると主張する。プラトンにおけるテクネーの概念は曖昧なものであり、曖昧さのない道徳的な理論の枠組みにはなりえないのである。彼によれば、このアナロジーはIrwinの主張するような何らかの確固とした概念的枠組みを与えるものではなく、それが使われる対話的な議論の文脈の中でのみ意味を持つ。以上のような解釈から、彼はテクネー・アナロジーには二つの異なった機能があると主張する。彼によれば、それは「勧告(exhortation)」と「論駁(refutation)」である。

「勸告」と彼が呼ぶ用法は、クリトン篇(44ff)やラケス篇(184e-185e)に登場している<sup>[4]</sup>。この場面においてソクラテスが対話相手としているのは、哲学的な素養を欠いた、理解力の乏しい老人である。彼らはもっともらしい「思いなし(doxa)」に捕らわれやすく、その意見に安住して、哲学的な知の探究に踏み出すことをためらう人間である。ソクラテスのアナロジーは、このような人間達に対して「思いなし」と「知識(epistēmē)」の相違を理解させ、彼らを哲学的な知の探究に誘うためのわかりやすいイラストレーションとして使われているのである。

他方、彼が「反駁」と呼ぶところの用法は、「勸告」における用法とは本質的に異なるものである。この用法が現れている典型的な箇所として、Roochnikはカルミデス篇(165c4-e2)を挙げている。そこにおいて、ソクラテスの対話相手であるクリティアスは、節制(sōphrosynē)の定義として「自己知」を提出している。この定義はソクラテスによって反駁されることになるが、Roochnikによれば、その際クリティアスはそれをテクネーとして提示しているのである。従って、この論駁においてプラトンが意図しているのは、節制という徳をテクネーとの類比関係によって捉えようとするクリティアスをアポリアに追い込むことによって、この類比関係が維持しえなくなることを示そうとしているのだということになる。

この二つの用法において、テクネーに対する見方は全く異なっている。というのは、前者においてテクネーはエπισターメーとして把握され、ドクサとの相違を明らかにするために使われているのに対して、後者においては、同じくエπισターメーであるアレテーとの対立において、その相違を明らかにするために用いられているからである。つまり、テクネーという知識とアレテーという倫理的な知識は、知識として見た限りにおいては類比的であるが、しかし、両者にはそれでは捉え切れない大きな断絶があり、そこで類比は成立しなくなるのだということになる。従って、テクネーは知識ではあるが、アレテーとは全く異なった種類の知識なのだということになるであろう。

ところで、初期対話篇におけるテクネー・アナロジーの意味を、以上のような、アレテーとの相違の中で捉えようとする解釈は広く支持されている(これを、「アナロジー崩壊説」と呼ぶことにする)<sup>[5]</sup>。この説に従えば、アレテーをテクネーとの平行関係で捉えていくとき、この平行関係が決定的に破れる論点が生じるのであり、プラトンが強調したいのはまさしくこの論点なのである。プラトンは、アレテーという道徳的な知識と、テクネーという道徳的に無記な知識との決定的な差異を強調し、テクネーを否

定的にとらえることによってアレテーという知のありかたを浮き彫りにしようとしているのだということになる。

だが、果してプラトンは、このようなアспектからテクネーを捉えていたのだろうか。次に我々は、このような解釈が依拠する主要な対話篇を検討することによって、初期対話篇の中に「アナロジー崩壊説」を支持する根拠がないことを明らかにしたい。

## II

### 1. 『カルミデス』

まず、この解釈が依存している対話篇としてカルミデス篇が挙げられる。我々は、このような視点が明確に現れた解釈として、Roochnik[1986]のそれを取り上げることにしよう。彼が問題にするのは165cff. である。この対話篇の主題は、「思慮(sōphrosynē)」であるが、問題の箇所においてクリティアスは、「思慮とは自分自身を知ることであり」という定義を提出する。この定義が提出されると、ソクラテスは、「思慮」が知識(epistēmē)であるというクリティアスの主張を受けて、それを医術との比較の中で吟味しようとする。すなわち、もし「思慮」が知識であるとしたら、医術が健康を作り出すように、何らかの善きものを作り出すはずであるが、それは何なのかと訊ねるのである。これに対して、クリティアスは、「思慮」という知識が他の諸知識とは全く異なったものであることを強調し、この問いをかわそうとする。これに対してソクラテスは、知識の特徴として、知識とは「何かについての」知識であるということを指摘し、クリティアスの思慮の対象が何なのかを問い詰めようとする。

以上について、Roochnikはこう考えている。ソクラテスはここで、「思慮」を知識という観点からは考えないという視点を示唆している。しかるにクリティアスは、あくまでもテクネー・アナロジーにしがみつき、「思慮」を知識と同一視しようとしている。そして、このようなクリティアスの態度が、彼の定義が最終的に失敗してしまう原因なのであると<sup>[6]</sup>。

しかし、以上のような解釈は果して正当なものでしょうか。クリティアスは、「自己知」という自らの定義の本質がエπισターメーという点にあることを認めながら、むしろ他のエπισターメーとの差異を強調し、「自己知」が他のエπισターメーの上に立つような特権的なものであることを強調している。クリティアスが自らの定義を没落に追い込んで行くのは、テクネーとの共通性を主張したからではなく、むしろ、「自己知」がエπισターメーであることを認めながら、テクネーという、典型的なエπισターメー

ーとの共通性を無視するからなのである(cf. 166b7-d6)。

これに対してソクラテスは、もし「自己知」がエピステマーであるとしたらそれは他のさまざまなエピステマー（すなわち、テクネー）と共通点を持っていないとすることはできないことを強調し、それをクリティアスに問うていこうとする。しかしクリティアスは、「自己知」の特殊性にしがみつこうとするがゆえに、それを、いかなる具体的な内容にも関わることをできない、全く無益でナンセンスなものにしてしまうのである(170d1 ff.)。

したがって、この対話においてテクネー・アナロジーを使っているのは、クリティアスではなく、ソクラテスである。クリティアスの定義がアポリアに陥るのは、彼が、それをエピステマーとして提示しながら、エピステマーそのものの本性に対する反省が全く欠如しているがゆえだと考えられる。ソクラテスは、まさしくこの無反省を突き、他のエピステマーと比較することによって、クリティアスの「自己知」の無意味さを明らかにしているのである。

## 2. 『ラケス』

次に、ラケス篇を検討しよう。主要な箇所は、192d-193dにおけるラケスの定義「思慮深い忍耐心(hē phronimos karteriā)」に対する反駁と、195a-195cにおけるニキアスの定義「恐ろしいものと恐ろしくないものについての知識(エピステマー)(hē tōn deinon kai thaoraleon epistēmē)」に対する反駁である。

まず、ラケスの定義に対する反駁を見てみよう。ソクラテスによれば、忍耐強いといわれる場合、当の事柄を知っていて忍耐強い場合と、知らないでいて忍耐強い場合がある。例えば、戦いにおいて馬術を知っていて忍耐強い場合と心得なしに忍耐強い場合とがあるが、我々は、後者の方が勇気があると考ええる。ところで、知らないでいて忍耐強い場合、それは無思慮な忍耐強さであると考えられるが、これは醜く、有害なものである。ところがこれは、勇気は立派なものであるという同意(192c)に反することになる。

さて、この議論がアポリアに陥ったのは、それがテクネー・アナロジーに依存しているからではない。むしろ、このような矛盾的な結果が帰結してしまうことによって先鋭化してくるのは、「忍耐心」と「思慮」とがラケスの中で断絶しているという事実である。彼は、「思慮ある」ということがいかなることなのかを分かっていると思っており、それが、「忍耐心」に対する自らの信念と整合すると思っている。ソクラテスが突いているのは、まさしくこの「思慮ある」とこと「忍耐心」が実際にはラケスの中

で整合していないという事実なのである。そもそもラケスにとって重要なのは「忍耐心」の方であり、「思慮」ということはソクラテスに指摘されてはじめて付け加えた条件であった。それゆえに、彼は、「思慮」いかにに関わりなく、「我慢強い」行為には勇気を認めてしまう。ソクラテスが、テクネーを使った一般的な文脈において示しているのは、結局、このラケスの信念の不整合であり、また、「思慮ある」ということに対する彼の理解の曖昧さである。彼はこれを示すためにアナロジーに依存しているのである<sup>(7)</sup>。

さて、我々にとってより重要なのは、ニキアスに対する論駁の方である。この論駁において我々が注意すべきなのは、最初に論駁を試みるのがラケスであるということ、及び、ラケスはテクネー・アナロジーにコミットしていないどころか、勇気を知(sophiā)と考えようとはしていないということである(195a4)。ラケスは、テクネーとの類比によってニキアスを反駁しようとしているのではない。むしろ彼の論点は、「恐ろしいものと恐ろしくないものについての知識」は一般的なテクネーに関わるものであって、それとは全く異なっている勇気という徳に関わるものではないということにある。ラケスは、勇気とテクネーとの相違を強調することによってニキアスの定義を論駁しようとしているのである。

これに対して、ニキアスは、彼のいう「恐ろしいものと恐ろしくないもの」は、テクネーに関わるそれとは全く異なるものだと言主張することによってこの論駁をかわそうとする。すなわち、ニキアスもまた、勇気とテクネーとの違いを強調しているのである。ラケスとニキアスの違いは、「恐ろしいものと恐ろしくないもの」を全面的にテクネーに帰属させるか、全面的に勇気に帰属させるかの違いでしかない。従って、195a-195cにおいて、論駁のためにテクネー・アナロジーが使われているとは言い難いのである。

むしろ、テクネー・アナロジーが使われているのは、ニキアスとソクラテスとの対話においてであると考えられる<sup>(8)</sup>。ソクラテスの論駁において問題になっているのは、勇気あるものは何を知っているのかという、勇気という知のありかたである。ソクラテスはそこでも、カルミデス篇同様、全てのエピステマー（すなわち、テクネー）に共通した特徴を挙げ、そこからニキアスを反駁しようとしている(198d ff.)。すなわち、一つのエピステマーには一つの事柄が属し、しかもそれは、当の事柄についての現在、過去、未来にわたる事柄を問題とする。ソクラテスは、このエピステマーの一般的な特徴から、ニキアスを反駁していく。もし勇気がニキアスのような類のエピステマーであるとしたら、それは単に「恐ろしいもの」といった未来に関わる事柄だ

けではなく、現在と過去の事柄にも関わらなくてはならず、従って、ニキアスのエピステーマーは善と悪一般に関わらなくてはならなくなる。しかし、もしそのような知識であるとしたら、それは徳一般を包み込むような知識であることになり、勇気というエピステーマーの特質ではないことになる。従って、ニキアスは、勇気という知の本質を捉え損なっていることになるのである。ここでも、ソクラテスは、カルミデス篇同様、ニキアスのエピステーマー理解の曖昧さについて彼をアポリアに追い込んでいるのである。

このようなニキアス論駁の文脈において「善悪の知」という論点が登場したからといって、我々はこれがソクラテスの積極的な主張であり、アレテーとテクネーとの相違だと考える必要はない。そこで、この概念はニキアスの定義の修正案として提示されている。そこで言われているのは、もしニキアスの勇気の定義をエピステーマーの本質に叶ったものにしようとしたら、勇気はこのようになる他はなく、このような大雑把な（従ってほとんど内容を欠いた）定義に合致するような知識を求めるとしたら、我々は徳全体がそうだとくらいしか言えないということであろう。いずれにせよ、これはニキアスの定義を突き詰めて理解していったときに生じる、おかしい定義として提示されているのであって、これをアレテーの定義と考える根拠は全くないと思われる<sup>[9]</sup>。

以上の考察から明らかなように、「アナロジー崩壊説」は、必ずしも根拠が十分なものであるとはいえない。これ以外にも、「アナロジー崩壊説」を支持するようにみえる箇所は多くあるが、そこでも、同様のことがいえると私は考えたい。

### III

さて、以上の議論から明らかなように、プラトンがテクネーをアレテーとの相違という点において捉え、その限界を主張しているという解釈は、必ずしも明確に支持されるわけではない。カルミデス・ラケス両篇における対話はむしろ、エピステーマーの本性に対する真剣な反省なしに主張される対話相手の定義がアポリアに陥る過程を描写している。ソクラテスは、彼らの理解の曖昧さを明らかにするためにテクネー・アナロジーを使っているのであって、対話相手がこのアナロジーに依存しているのではない。ソクラテスの批判は、アレテーとテクネーの同一視に対してではなく、むしろ、自分が真のテクネー、すなわちエピステーマーを持っていると標榜する態度に対して向けられているように思われる。このような思い込みが幻想であることを示すために、彼は、一般的なエピステーマーとしてのテクネーを持ちだし、それとの

類比によって、対話相手の理解が不十分なものであることを明らかにしているのである。

初期対話篇において問題になっているのは、ソクラテス的な探究の対象であるアレテーの本質をどこに求めるかということであり、テクネーは、エピステーマーとしての本質的な構造をアレテーと共有する限りにおいて登場してくる。中期・後期対話篇を見れば明らかなように、プラトンにとってテクネーの本質とは、それがエピステーマーという構造を持っている限りにおいてであって、彼は、テクネーがエピステーマーである限りにおいての本質的な特徴を問題にしている。この見方は、ソクラテスがアレテーという倫理的な知を技術と同一視していたと考える解釈とは異なる。両者は決して同一視されるべきものではない。ただ、ソクラテスは、この相違を強調することによってアレテーの何であるかを明確にしようとしているのではないのである。ソクラテスの対話相手は、しばしばアレテーを知と結び付ける。問題はそれが間違っているということではなく、彼らのエピステーマーに対する理解が不十分であるというところにある。ソクラテスは、この不十分さを突いて彼らをアポリアに陥れるのであり、そのためのパラダイムとして、テクネーを導入しているのだと考えられる。

では、このパラダイムとはいかなるものなのか。後期対話篇において、このことは比較的明確であると思われる。例えばソピステス篇やポリティコス篇では、テクネーはエピステーマーの代名詞として使われているが、そこでは、テクネーとは単なる技術的な熟練ではなく、むしろ説明(logos)を伴った一つの信念体系として把握されているように思われる<sup>[10]</sup>。では、初期対話篇においてもプラトンがこのような視点からテクネーを見ていると考えることは可能だろうか。Moravcsik[1992]によれば、ゴルギアス篇の冒頭においてプラトンは、以下のようなテクネーの基準を提示している<sup>[11]</sup>。

1. それは、何かを作り出したり獲得したりし、その獲得を通して、行為者を何らかのかたちで変化させる力である。
2. それは、教えられるものでなくてはならない。
3. それは、「何かについて」のものでなくてはならない。
4. 適切な対象についての純粋な理解がその活動の根底になくなくてはならない。これは、その対象についての説明を与えること(logon didonai)によって典型的に明示される。
5. 活動やその対象（あるいは両者）は、善いものであるか、あるいは善いものに導かなくてはならない。

もしこのような理解が正しいとしたら、プラトンにとって、テクネーの本質はその対象の固有性にあるのでも、また、その対象の範囲の限界にあるのでもないことになるだろう。彼にとって、テクネーとは単なる熟練ではないし、また、技術者(technikos)の外部に存在するような一連の手順でもない。むしろ、テクネーのテクネーたる所以は、そのテクネーを持っている者が、当のテクネーの関わっている主題についての整合的な説明の体系を持ち、それを理解しているというところに存しているように思われる。それは、それを所有する人間の信念を構造化し、行為者のありかたそのものに変化をもたらす。プラトンにとってエピステメーとは、この認識と行為の構造そのものなのであり、彼は常にこれを念頭に議論し、この構造を明らかにしようとしている。そして、テクネー・アナロジーもこの試みの一環なのであり、アレテーの持つこの構造を明確化するための装置なのである。

もし以上のような解釈が許されるとしたら、プラトンにおいて、人間の行為(倫理的な行為であれ、それ以外の行為であれ)は、このような、構造化された信念を持った一個の人間のありかたから発出してくるものであることになる。そして、プラトンは、行為のこのような構造の一つのパラダイムとしてテクネーを理解し、その中に倫理的な行為の本質を捉えようとしていることになるだろう。

だが、このような理解は果して許されるだろうか。そのためには、Moravcsikの解釈を再吟味し、初期対話篇全体にわたってこのような条件が読み取れることを明らかにしなくてはならないだろう<sup>[12]</sup>。しかし、これについてさらに詳しく考察する紙幅はもはや残されていないので、他日を期することとしたい。

#### 注

- [1] Irwin[1977].
- [2] 主要な反論として、Vlastos[1978], Klosko[1981], Roochnik[1986], Roochnik[1988](esp. 189-193)等が挙げられる。Irwin[1977]を巡る状況については、cf. Roochnik[1988], 183-4.
- [3] Cf. *Charmides*165e-166b.
- [4] Cf. Roochnik[1986] 194.
- [5] Brumbaugh[1976], Woodruff[1990], etc.
- [6] 同様の解釈については、Brumbaugh 45, Klosko 102.
- [7] Cf. 加藤[1988] 155-6.
- [8] 我々が注目すべきは、ニキアスが、エピステメーという論

点を持ち出すとき、その考えをソクラテスに帰属させているという事実である。ニキアスとの対話において問題になっているのは、このエピステメーに対する理解の仕方であり、論駁の対象になっているのは、勇気とエピステメーとの同一視ではなく、むしろ、エピステメーとは何かについての理解の曖昧さなのである。

[9] このような解釈については、cf. Kraut[1984] 258-260.

[10] 中・後期対話篇におけるテクネー解釈については、cf. 藤沢[1990] 14-19.

[11] Moravcsik[1992] 14-15.

[12] II章で考察されたように、少なくともカルミデス篇とラケス篇は、このような見方の反例とはならないと思う。

#### REFERENCES

- Brumbaugh[1976] Brumbaugh, R. S., *Plato's Relation to the Arts and Crafts, Facets of Plato's Philosophy*(W. H. Werkmeister ed.), Assen, 1976, 40-52
- Irwin[1977] Irwin, T. *Plato's Moral Theory*, Oxford(1977)
- Klosko[1981] Klosko, G., 'The Technical Conception of Virtue', *Journal of the History of Philosophy*, 19(1981), 98-106
- Kraut[1984] Kraut, R., *Socrates and the State*, Princeton, 1984
- Moravcsik[1992] Moravcsik, J., *Plato and Platonism*, Oxford, Blackwell, 1992
- Roochnik[1986] Roochnik, D. L., 'Socrates' Use of the Techne Analogy', *Journal of the History of Philosophy*, 24(1986), 295-310 (reprinted in *Essays on the Philosophy of Socrates*, H. H. Benson ed., Oxford, 1992, 185-197)
- Roochnik[1988] Roochnik, D. L., 'Terence Irwin's Reading of Plato', *Platonic Writings, Platonic Readings*, C. L. Griswold ed., New York, 1988, 183-93
- Vlastos[1978] Vlastos, G., 'The Virtuous and the Happy', *TLS*, February 24, 1978
- Woodruff[1990] Woodruff, P., 'Plato's Early Theory of Knowledge', *Epistemology*(S. Everson ed.), Cambridge, 60-84
- 加藤[1988] 加藤信朗, 『初期プラトン哲学』, 東大出版会, 1988
- 藤沢[1990] 藤沢令夫, 「いま「技術」とは」, 『技術とは』(岩波講座 転換期における人間7), 岩波書店, 1990, 1-37.