

# Εἶδος と ἰδέα の離在・内在について

早瀬 篤

## § 1. 離在と内在にまつわる問題

本稿で取り上げる悪名高き問題の発端となるのは、プラトンの形而上学理論の起源に関するアリストテレスの報告（以下たんに「報告」とする）である。プラトンは、それぞれの事物 ( $F$ ) に「真実在」（τὸ ὄντως ὄν *Rep.*490b5; *Phdr.*247c7; *Phlb.*59d4; *Ti.*52c5, etc.）——知性だけによって捉えられ、恒常不変に（真実に） $F$  であるもの——を措定し、それを広汎な哲学的諸問題の解決に援用した。このプラトンの理論の出自を、アリストテレスが『形而上学』のなかで簡潔に報告している (*Metaph.* A 6. 987a29-b10, M 4. 1078b9-32, M 9. 1086a29-b13)。それによると、プラトンはこの理論に到達するために次のような四つの段階を踏んだという。

- (S1) もともとソクラテスが倫理事物に関して普遍と定義とを探究しており、プラトンはこの探究を引き継いだ。
- (S2) プラトンは、感覚されるものはすべて常に流転するというヘラクレイトスの言説を信じ、それらに知識が成立しないと考えた。
- (S3) プラトンは普遍を（感覚されるものすべてから）離在させた。
- (S4) プラトンは離在する普遍を「イデア」（*ἰδέα*）と呼んだ。

この報告の影響力は甚大であり、ときおりその信憑性に疑念が表明されることがあるにもかかわらず、今なおプラトンの形而上学理論を解釈する上での強力な枠組みを形成している。（なお、私は第三節以降で、プラトン哲学を理解するためには離在する知性対象を「イデア」と呼ぶのは不適切だと論じるが、議論の都合上アリストテレスと諸解釈者に従って当面この言葉を使うことを断っておく。）

最初に (S3) で言及された「離在」の意味を確定しておきたい。アリストテレスがプラトンの形而上学理論に関連して使う「離在」とは「感覚されるものから存在論的に独立する」ことに他ならないが<sup>1</sup>、対比される事態に応じて二つの意味合いが与えられる。①まず、この「離在」は「感覚されるものうちに存在する」「感覚されるものに帰属する」という事態と対比される (cf. e.g. *Metaph.* B 2, 998a7-9, K 2, 1060a10-13, M 6, 1080a37-

<sup>1</sup> Fine 2003 [1984], 255-264 が論じるように、これは（少なくとも主要には）「場所的に隔離すること」や「定義上の区別をすること」を意味しない。

b2)<sup>2</sup>。我々が一般的に事物の特性だと考えるものは、感覚されるもののうちに存在する。そしてこのことは特性そのものが感覚されないものであったとしても変わらない。だから例えば「正義」は魂のうちにあり、魂は身体に帰属するので、「正義」も感覚されるものに帰属する。それに対して、*F* のイデアは感覚されるものすべてから離在しているので、感覚される世界のなかには存在しないのだ。②そしてまたこの「離在」は「*F* であることを別の *F* に依存する」という事態と対比される (*EE* 1. 8. 1217b2-16)<sup>3</sup>。感覚される *F* は、それが *F* であるという事実を *F* のイデアに依存している。それは *F* のイデアを分有することによって *F* であり、*F* のイデアが取り除かれると *F* でなくなってしまう<sup>4</sup>。それに対して、*F* のイデアはそれ自体で *F* であり、それが *F* であるという事実を感覚される *F* に依存しないのだ。さて、アリストテレスがこの二つの事態の相互関係をどのように考えたのかは不明だが、報告の (S3) はプラトンの形而上学理論全般に関する記述なので、他の箇所でも議論されるイデアの「離在」の意味をすべて含むと考えるべきであろう。だから、(S3) における「離在」は①「感覚されるもののうちに存在しない」と②「*F* であることを別の *F* に依存しない」という二つの意味のどちらかに制限されるのではなく、両方の意味を合わせもつのだと想定することにしたい。

しかしここで①の意味での「離在」に関して問題が発生する。なぜなら、プラトンの対話篇には、報告でイデアと呼ばれるものが「離在する」と言われる箇所だけでなく、「内在する」と言われる箇所もあるように見えるからだ。最初に、プラトンが明確に「内在」

---

<sup>2</sup> プラトンとアリストテレスが問題とする「離在」を「内在」と対立させるのは伝統的な解釈である。Cf. e.g. Ross 1952, 233, Devereux 1999 [1994], 204-209.

<sup>3</sup> 例えば Allen 1970, 145-147 が、プラトンとアリストテレスが問題とする「離在」をこの意味で理解する。

<sup>4</sup> Fine 2003 [1984] は、*EE* 1. 8. 1217b2-16 を主要な典拠として、「離在」の意味が「普遍が感覚される個物を事例としてもたずに存在しうること」(‘that (some) universals can exist uninstantiated (by sensible particulars)’), p.263) だと解釈し、この Fine の解釈は近年でも支持者を見出している (e.g. Nails 2013, 81: ‘More specifically, she [Fine] shows definitively that some widely held views of separation in Plato should be abandoned.’)。しかし Fine の解釈は、彼女が引用する Woods 1982 が 1217b14 を訳し漏らしたこと (!) に起因する誤ったものである。(この訳し漏れはすでに Devereux 1985, 404 が指摘し、Woods の第二版 (Woods 1997) で修正されている。しかし Fine の引用は Fine 2003 [1984] でも修正されていない。) 該当箇所でもアリストテレスは、(i) 善そのものは真実に善きものだが、他の善きものは善そのものの分有によって善きものであること (原因性) および (ii) 善そのものが取り除かれると他の善きものも失われること (一次性) という二つの特性が善そのものに備わると論じる。そして「[a] したがって善そのものは善の *idéa* なのである。[b] なぜなら他の *idéai* と同様に、分有するものから離在するものだからだ」(1217b14-16) と続ける。ここで Fine は誤って [a] を省略するので、[b] は (ii) を説明すると考える。この場合、(ii) の「善そのものが取り除かれると善の事例も取り除かれる」という表現は「その逆が成立しない」ことを強く示唆するので、離在は「事例なしに存在しうること」を意味すると理解したくなるだろう。しかし実際のところ、[b] は議論全体の結論となる [a] を説明する文なので、そのように理解するのは無理であり、むしろ [b] では、(i) の原因性と (ii) の一次性が一緒になって *idéa* の離在を含意することが想定されているはずである。

を否定し、「離在」(separation)を示唆する箇所を確認しよう。

- (SP1) その美はまた彼〔恋の秘儀に与る者〕に、例えば顔や手や身体が分けもつ他のどんなものとしても、また言葉や知識としても、現れることはないでしょう。またどこか、何か別のもののなかに、例えば生き物や大地や天空や何か他のもののなかにあるものとしても、現れることはないでしょう (οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τι, οἶον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ)。むしろ、それはそれ自体で、それ自体とともに、常に単一の相をもつもの(μονοειδές)として現れ、他のすべての美しいものは何か次のような仕方でその美を分有するのです。他の美しいものが生成したり消滅したりするときでも、あの美はわずかなりとも多くなったり少なくなったりすることがなく、それどころかまったく何らの作用も受けることがないという仕方です。(Smp.211a5-b5)
- (SP2) その〔天の穹嶺の〕周回軌道において、〔神々をはじめとする魂の思考は〕正義そのものを望見し、節度を望見し、知識を望見する。その知識とは、生成がそれに付け加わっている知識ではなく、またどこか、我々がいまあるものと呼んでいるもの、そのそれぞれにおいて [i.e. 関わって<sup>5</sup>] 別々のものになる知識でさえなく (οὐδ' ἡ ἐστίν που ἐτέρα ἐν ἐτέρῳ οὐσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν)、むしろ真実に (Fで) あるものにおける [i.e. 関わる] 知識なのだ。(Phdr.247d5-e2)
- (SP3) さて、これら〔真実在・模倣物・受容者の三つの種族〕にまつわる事情は以上のようなものなので、私たちは次のように同意しなければなりません。そのひとつは同一状態にある種族(εἶδος<sup>6</sup>)であり、それは生みだされることも消滅することもなく、他所からそれ自身のなかへと他のものを受け入れることも、それ自身がどこか他のもののなかへと侵入することもなく (οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν)、目に見えることも他の仕方では知覚されることもない種族であり、まさに知性がそれを考察する役目を担うものなのです。(Ti.51e6-52a4)

<sup>5</sup> この ἐν は空間的關係を表さず、περί + acc.と交換可能だと考える。例えば La.では「走ることにける速さ」(τάχος ... ἐν τῷ πρέχειν 192a1-2)が「競走に関する速さ」(ταχυτήτα ... περὶ δρόμον 192b2)と言い換えられる。

<sup>6</sup> この εἶδος は、「同一状態にある種族が一つ、それと同じ名前をもち類似する種族が二つ目、場の種族が三つ目の種族」(ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταυτὰ εἶδος ἔχον, τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνῳ (sc. εἶδος) δεύτερον, ... τρίτον δὲ αὐ γένος ... τὸ τῆς χώρας)という文脈で使われるので、報告にある「イデア」には相当しない。Cornford 1935, 192 や Devereux 1999[1994], 194 の 'Form' という訳はたんなる誤訳であろう。

これに対して、プラトンがアイデアの「内在」(immanence)に言及するように見える箇所も少なからず存在する。そのうちで重要な箇所を確認しよう<sup>7</sup>。

(IM1) ただ次のことを、単純に、素人っぽく、またたぶんお人好しがするように自分のもとに確保しておくのだ。それ〔ある美しいもの〕を美しくするのは、あの美がそこにあること、あるいはそれが共有関係にあること、あるいは何らかの仕方でそれが付け加わることに他ならないということを(ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένου)。こういう言い方をするのは、その仕方についてとやかく言うつもりはないからだ。ともかく私は「美によって全ての美しいものは美しくなる」と主張する。(Phd.100d3-8<sup>8</sup>)

(IM2) そしてまさに正義と不正と善と悪とすべての εἶδος について同じことが言える。つまり、そのそれぞれはまさにそのものとしては一つのものだが、もろもろの行為や身体・物体や互いの共有関係によってあらゆる場所に現れて、それぞれが多くのものであるように見えるのだ(τῆ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον)。(Rep.476a5-8)

(IM3) あるといつでも語られるものは一と多から構成されており、限定と無限とをそれ自身のうちに生まれを同じくして持っている。そして、それらがそのような秩序づけられている以上、我々は常に、あらゆるものについて、いつでも単一の *ιδέα* を措定した上で探求しなければならない。それが内在しているのを発見するであろうから(εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν)。(Phlb.16c9-d2)

以上の箇所は、プラトンが「アイデア」について離在と内在の両方の語り方を許すことを証拠立てるように見える。そこで、アイデアは離在するのか、内在するのか、それともプラトンはそのどちらかに確定していないのか、という問題が発生するのだ。

ところで、プラトンがアイデアの存在論的身分を確定できなかったという選択肢<sup>9</sup>は魅力的なものではない。なぜなら、プラトンの形而上学は整合性をもたないことになり、アリストテレスの報告も信頼できないことになるからだ。そこで、多くの学者たちは、アイデアが離在する、あるいは内在すると論じることによって、プラトン哲学の中核理論の整合性

<sup>7</sup> εἶδος や *ιδέα* が内在すると言われる他の箇所として、(A) *Euthphr.*5d1-5; *Men.*72c7-8, d7-e1; *Hi.Ma.*289d2-5; (B) *Cra.*389b8-11, 390b1-2; *Phd.*104d1-8; *Phdr.*237d6-7, 266a2-3; *Phlb.*25b5-6 が挙げられる。

<sup>8</sup> 100d6 *προσγενομένου*, d8 *γίγνεται καλά* を読む。テキストの読み方は議論に影響しない。

<sup>9</sup> Ross 1951, 231 がこの選択肢をとる。

を救い出そうと試みてきたのである。

## § 2. 従来の諸解釈とその批判

従来「アイデア」(Form)の離在と内在に関する議論は、主として、(IM1)を含む『パイドン』のいわゆる「最終論証」(95a4-107b10)をめぐる展開されてきた。学者たちが提案する解釈は大きく三つに分けられる。つまり、[A]アイデアはある仕方で内在するという解釈、[B]内在を意味する表現は比喩にすぎないとする解釈、そして[C]内在するのはアイデア以外のものだとする解釈である。

[A] ある学者は、アイデアが少なくともある仕方で内在すると主張する<sup>10</sup>。例えば、*F*のアイデアの全体は離在するかもしれないが、その部分が内在すると考えるのである<sup>11</sup>。その論旨は次のようなものだ。『パイドン』での魂の不死の最終論証で、ケベスの反論に答えるために、ソクラテスは、①「それ自体で *F* である *F* のアイデアが存在する」ことと「多くの *F* であるものは、*F* のアイデアを分有することによって *F* である」ことを仮定して(100b1-e4)、② *x* に内在する *F* (e.g. シミアスにおける大) はその反対(小)を受け入れることがないことを論じ(102a11-103a3)、次いで③ *y* を占拠するとき、その *y* に *F* をもたらすもの(e.g. 身体を占拠するとそれに生をもたらす魂)もまた *F* の反対(死)を受け入れることがないことを論証する(103c7-105b4)。この最終論証において、アイデアが内在すると考えるべき主要な根拠は二つある。第一に、②と③の議論で適用されるのは①のアイデアについての仮説だから、②の「*x* に内在する *F*」と③の「*y* に *F* をもたらすもの」は基本的にアイデアを指すのでなければならない。第二に、③の「*y* に *F* をもたらすもの」の事例として「3のアイデア」(ἡ τῶν τριῶν ἰδέα 104d5-6)が、「*F*の反対」の事例として「偶数のアイデア」(ἡ τοῦ ἀρτίου ἰδέα 104e1)が挙げられている。この二つの事実は、プラトンがアイデアはある仕方で内在すると考えたことを強く示唆する。しかもこの解釈は、『パイドン』以外の対話篇でも、(IM2)や(IM3)などの箇所によって支持されるのだ<sup>12</sup>。このようにA-解釈を提案する学者は論じるのである。

[B] 別の学者は、アイデアの内在を示すように見える(IM)系統の箇所は、形而上学的に中立な日常の言語表現であり、プラトンの哲学的見解を示すものではないと考える<sup>13</sup>。

<sup>10</sup> この線での解釈をとるのは Fine 2003 [1986], Dancy 1991, 9-23. *Phd.*の最終論証に限って言えば、例えば O'Brien 1967, 1968, Stough 1976, Bostock 1986, 182-183 が同様の解釈をする。

<sup>11</sup> Cf. Bostock 1986, 182: 'If Simmias participates in the form of largeness, then some *chunk* of the form is lodged within him' (イタリックは原文); Fine 2003 [1986], 308: 'each [form] consists in an infinite nondepletable amount of nonmaterial stuff'.

<sup>12</sup> Fine 2003 [1986], 308 n.16 は、(IM2)をアイデアの「内在」を支持する箇所として参照させ、また *Phlb.*がアイデアの部分は分有者に内在するという考えを発展させていると提案する。

<sup>13</sup> この線での解釈をとるのは例えば Allen 1970, esp. 145-147, Kahn 1996, 335-337, 357-358.

古典ギリシア語では「 $F$ が $x$ に内在する」という表現は「 $x$ が $F$ である」の日常的な言い換えにすぎない。プラトンは日常の言語表現に多大な注意を払い、その分析を哲学探究の出発点とするので、「 $F$ が内在する」という表現を多用することになる。だから、そのような日常の言語表現にもとづいてアイデアの存在論的身分を推理するのは誤りなのである。

[C] さらに別の学者は、「内在する」と書かれるのはアイデアではないと主張する<sup>14</sup>。まず、この立場をとる学者は A-解釈に次のように反論する。『パイドン』の最終論証における②の「 $x$ に内在する $F$ 」と③の「 $y$ に $F$ をもたらすもの」は、*ἰδέα* という言葉で指示される場合があるとしても、「アイデア」(Form)ではなくて、「内在性格」(immanent character)あるいは「アイデアコピー」(Form-copy)と呼ぶべきものを指示するのだ、と。プラトンはある個別的物事( $x$ )とアイデアとの関係をしばしば「分有する」(*μετέχειν*)と表現するが、「分有」はこの世界にある物事と超越的アイデアとの形而上学的関係を表すにすぎず、「内在」とはまったく異なる<sup>15</sup>。 $x$ が $F$ のアイデアを分有するときには、 $F$ のアイデアが $x$ に内在するのではなく、むしろ $F$ という性格あるいは $F$ のアイデアのコピーが $x$ に内在することになる。『パイドン』の最終論証で問題になるのは、まさしくこの内在性格あるいはアイデアコピーなのである。次に、初期対話篇でソクラテスが「何であるか?」の問いの対象とするものも *ἰδέα* や *εἶδος* と呼ばれるが、これは「内在普遍」(immanent universal)である<sup>16</sup>。初期対話篇ではソクラテスの哲学が描写されており、これは報告の(S1)に相当するから、これらの普遍が内在することは問題にならない。最後に、(IM3)で言及される総合と分割の方法の対象もまた *ἰδέα* や *εἶδος* と呼ばれるが、これらもまたアイデアではない<sup>17</sup>。

しかし、以上の解釈はいずれもプラトンの整合性を救出することに成功していないと思われる。まず、A-解釈が(SP1)-(SP3)と整合的ではないことはかなり明白である。(SP1)で美そのものは、美しい物事だけでなく、身体・知識などにおける美とも対比されており(cf. *Smp.210b3, c7*)、また(SP2)で知識の真実在は、個々人がもつ知識だけでなく、「健康・数などに関わる知識」とも対比されているように見える。だから、これらの箇所ではアイデアに相当するものは「 $x$ に内在する $F$ 」と対比されるべきものであり、それを部分としてもつことはありえない。そして(SP3)は、万有の生成の説明に必要な三要素を相互に区別する特徴として、真実在は他のもののなかへ入らないが、その模倣物は受容者のなかへ

ただし Kahn は、初期対話篇の内在用語と考えられてきたもの(上記注7の(A))は、 $F$ と個物の関係ではなく、 $F$ と普遍の関係を表すのだから、そもそも内在を意味しないと主張する。(IM2)と(IM3)での内在用語は、初期対話篇の内在用語と似た使われ方をするので、Kahn は(IM2)と(IM3)も内在用語ではないと主張するかもしれない。

<sup>14</sup> この線での解釈をとるのは例えば Fujisawa 1974, Devereux 1999 [1994], Silverman 2002。

<sup>15</sup> *μετέχειν* が内在を意味しないことについては、Fujisawa 1974, Devereux 1999 [1994], 194 n.5, 200 n.19, Silverman 2002, 18 を参照。

<sup>16</sup> この点を一番はっきり書いているのは Silverman 2014 [2003]である。

<sup>17</sup> Fujisawa 1974, 41 n.31 は、Ross がどうして *Phdr.237d6* や *Phlb.25b6* をアイデアと個物との関係を表す箇所に含めたのか理解できないと注記している。(SP3)は *Phlb.25b6* と平行な箇所である。

入ることを挙げる箇所である。真実在の部分もまた受容者のなかへ入るという提案は、この区別を破綻させてしまうので、明らかに不合理である。次に、B-解釈のように「内在」を示す表現をすべて日常の言語表現としてプラトンの形而上学から排除するのは無理がある。確かに、B-解釈が強調するように、プラトンが多用する「 $F$  が  $x$  に内在する」という表現を根拠として、 $F$  のアイデアが  $x$  に内在すると推論するのは誤りであろう。しかし (IM1)-(IM3) は  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  の存在論的身分を哲学的に検討する場面であり、そこで使われる「 $F$  の  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  が内在する」という表現までも日常の言語表現に含めることはできないであろう。最後に、C-解釈は三つの解釈のなかで最も洗練されているものの、それでもやはり深刻な問題を孕んでいるように見える。まず、C-解釈は (IM1) や (IM2) と整合的でない。これらは C-解釈をとる論者も、報告でアイデアと呼ばれたものが問題になっていると考える箇所である<sup>18</sup>。さらに、C-解釈は「内在する」とされる  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma$  や  $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  の性格づけやその相互関係を十分に説明していない。この解釈をとる論者は、それらは初期対話篇では「内在普遍」、『パイドン』の最終議論では「内在性格・アイデアコピー」、また総合と分割の方法に関してはまた別の何かなのだと主張して、それらからアイデアとしての資格を剥奪するが、このような解釈はその場しのぎの方法にすぎないように見える。何故このように異なるものがいずれも  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  と呼ばれるのかを説明する必要があるだろう。

### § 3. 別の解釈

そこで、私は別の線での解釈を提案したい。それは、プラトンの形而上学理論において「 $F$  の  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ 」あるいは「 $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $F$ 」という表現は、知性の対象を指示するが、そのままでは、 $F$  の真実在（これまで  $F$  のアイデアと呼ばれたもの）だけでなく、そのはたらきが我々の世界で顕在化する仕方をもすべてひっくるめて指示するのだ、というものである<sup>19</sup>。そして  $F$  の  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  を (a) 「それ自体で」 ( $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ) 把握する場合と (b) 何か他のものとの関係で把握する場合とがあると想定する。 $F$  の  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  をそれ自体で把握するとは、

<sup>18</sup> Fujisawa 1974, 45 は (IM1) について ‘we must at least warn ourselves against taking them as expressions of Plato’s own attitude’ と注記する。しかし (IM2) については言及されない。

<sup>19</sup> すでに Else 1936, 18-35 が、 $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  という表現は異なる存在論的身分をもつものを包括して指示すると提案している。しかし私の提案は Else のものとは異なる。Else はとくに (IM2) にもとづいて  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  が (a\*) the real essence (e.g. 美そのもの) と (b\*) the physical particulars (e.g. 美しい音や色) の両方を指すと主張する (p.26)。しかし  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  が、 $F$  であったりなかったりする可感的個物を意味するという提案は、他の (IM) 系統の用例と不整合であり、到底受け入れられない。(IM2) で言われていることは、 $F$  の  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  は (a) それ自体は単一でありながら、(b) 多くの  $F$  であるもののうちに現れて、その  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  が内在するものを  $F$  にする原因として、多であるということであろう。なお、近年のプラトンの  $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma / \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  用語の包括的研究として Motte, Rutten & Somville 2003 があるが、こちらは既存の訳に少なからず依拠して意味の分類を行うだけであり、見るべき成果はないと思う。

とりもなおさず「真実在」(τὸ ὄντως ὄν)を把握することである。しかし、それは他のものとの関係においても捉えられるのであり、(b1)他の種類のものとの関連で捉えられるときに、初期対話篇あるいは総合・分割の方法における εἶδος / ἰδέα になり、また (b2)他の個物との関連で捉えられるときに、『パイドン』最終論証の「 $x$  に内在する  $F$ 」になる。例えば、美の εἶδος / ἰδέα はそれ自体で把握されることも、美がそのうちに現れる魂や身体や行為などの特定の種類のものとの関連で把握されることも、ヘレネやプリュネなどの個物との関連で把握されることもある。美の εἶδος / ἰδέα をそれ自体で把握することは、美の真実在を把握することに他ならないが、魂や身体や行為やヘレネやプリュネなど——美は我々の世界でこれらの美として顕在化する——との関連で把握されるものもまた美の εἶδος / ἰδέα なのである。要するに、(SP1)-(SP3)は  $F$  の εἶδος / ἰδέα それ自体<sup>20</sup>、すなわち真実在が問題となる箇所であり、(IM1)-(IM3)は他のものとの関係で捉えられた  $F$  の εἶδος / ἰδέα が問題となる箇所なのである。

この解釈の根拠となるのは、『パイドン』と『国家』において、 $F$  の εἶδος / ἰδέα あるいは αὐτὸ  $F$  という表現を導入する場面で<sup>21</sup>、プラトンが (T1)「これらを措定して探究する段階」と (T2)「これらをそれ自体で把握する段階」とを区別しているという事実である。まず、『パイドン』では、死へと赴くことを厭わないことについてのソクラテスの弁明のなかで αὐτὸ  $F$  という表現が導入される (65d4-66a10)。そこでソクラテスは  $F$  そのものが存在すること、そしてそれを感覚で把握したことがないことをシミアスに確認した後で、「できるかぎり思考そのものによってそれぞれに向かい、思考のなかで視覚を付け足すこともなく、推論と一緒に他の感覚を一切引きずり込むこともなく、思考をそれ自体で純粋にを使って、あるもののそれぞれをそれ自体で純粋に狩猟しようと試みる (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινῆς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων)」(65e7-66a3, cf. 67a6-b1) ような人が、真実の知識の最も近くにいと述べる。ここでは、哲学者の探究が  $F$  であるものを感覚を通じて把握しようとする試みと対比されるだけでなく<sup>22</sup>、 $F$  そのものを思考を通じて探究する場合にも、哲学者は、邪魔をする感覚をできるだけ遮断して、 $F$  そのものをそれ自体で把握しようとする試みなければならないことが告げられている。つまり、ここでは αὐτὸ  $F$  について、(T1') できるかぎり感覚から離れ、思考そのものを用いて探究する段階と (T2') 最終的に αὐτὸ  $F$  をそれ自体で把握する段階が区別されているのだ。次に、『国家』では、哲学者と見聞愛好家を区別する議論の冒頭付近にある (IM2) で  $F$  の εἶδος / ἰδέα という表現が導入される (475d1-480a13)。そこでソクラテスは、正義・不正・善・悪などの εἶδος が

<sup>20</sup> ただし、しばしば注記されるように、*Smp.* と *Phdr.* で「真実在」に言及するとき、プラトンは「 $F$  の εἶδος / ἰδέα」という表現を使わない。

<sup>21</sup> ここで導入場面を検討するのは、いったん (a) と (b) のどちらなのかを確定してしまえば、それ以降はとくに断りがなくても、同じものを指示すると考えるのが自然だからである。

<sup>22</sup> *Phd.* 83a8-b2 では、この基本的な対比に焦点が当てられる。



まさにそのものとしては一つだが<sup>23</sup>、さまざまな行為・身体に、あるいは相互に、結びつくことによって多であることを確認する。そして美しい音・色・形やその構成物を歓迎する見聞愛好家の思考は、「美そのもの」の本性を見ることも歓迎することもできないのに対して、哲学者は「美そのものへと赴いて、それをそれ自体で見ることができる」(ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὐτὸ 476b9-10)と続ける。ここでもやはり(T1)美そのものを探究する段階と(T2)それをそれ自体で把握する段階は区別されている。なお、ソクラテスは少し後で恒常不変の *ἰδέα* に言及するが、そのことがこの区別を無効化するわけではない。なぜなら、そこでは、見聞愛好家が「美そのものと、恒常不変であるところの美そのものある種の *ἰδέα* とを (*ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους*) 何一つ存在するとは考えずに、むしろ美しいものは多くのものだと思じる」という言い方がされるからだ(479a1-3)。この「美そのものある種の *ἰδέα*」という表現は、すでに言及された「美の *εἶδος*」や「美そのもの」と同じものを指示しないことをかなりはっきり示している<sup>24</sup>。もし上に引用した文(*Rep.*476b9-10)で *εἶδος* / *ἰδέα* にそれ自体で見られているかどうかの区別がなされているのならば、この表現は「美そのもののそれ自体で捉えられた *εἶδος* / *ἰδέα*」を指示するのであり、ここでプラトンはそれを新たに導入しているのだと理解できるだろう<sup>25</sup>。

このように、もし *F* の *εἶδος* をそれ自体で把握するのが哲学的探究の到達点だとすると、それ以前の段階では、まだ *F* の *εἶδος* はそれ自体では把握されていないことになる。そしてこのことは、*F* の *εἶδος* が他のものとの関連においてしか把握されていないことを意味するだろう。(T1)から(T2)への移行は、まさしく洞窟の外へ出た囚人が「最終的に、太陽を、その像を水面や性質の異なる居場所においてというのではなくて、むしろそれ自体でそれ自身の場所において見て取り、観察することができる」(*Rep.*516b4-6)ようになることに相当する。他方でもし、一般にそう考えられているように、*F* の *εἶδος* / *ἰδέα* あるいは *αὐτὸ F* がそのまま「イデア」を意味するのであれば、それらはもともとそれ自体で存在しているのだから、「それ自体で狩猟する／見る」というときの「それ自体で」という表現は余計であろう。

<sup>23</sup> この箇所の「まさにそのものとして」(*αὐτό*)という表現は、「それ自体」(*καθ' αὐτό*)と同じではない。多くのものに内在する *F* も、*F* であるかぎりでは、単一のものだから、「まさにそのものとして」という制限は内在する *F* と両立する。それに対して「それ自体として」は内在する *F* と両立しない。

<sup>24</sup> (*μία*) *τις ἰδέα* や (*ἐν*) *τι εἶδος* はプラトンが *εἶδος* / *ἰδέα* を導入するときの決まった表現である (cf. e.g. *Euthphr.*5d4; *Men.*72c7, *Cra.*386e7-8, *Rep.*596a6, *Prm.*129a1, *Ti.*51c4)。Adam 1962, 342 は *ἰδέα* という言葉が *Rep.* でまだ使われていないから *τινά* が添えられていると注記するが、すでに交換可能な表現である *εἶδος* が使われている以上、この説明は無理であろう。また Else 1936, 34-35 は、不定代名詞はイデアの超越的身分を示すとしているが、この説明は例えば *Cra.* 386e7-8 や *Phdr.*265e4 などには当てはまらない。

<sup>25</sup> この後 505a2 でプラトンが導入する「善の *ἰδέα*」——それ自体で把握された善そのものを指示する (cf. 517b8-9)——は、かなり離れているが、この 479a1-3 を踏まえた表現であると考えられる。

さて、このように (T1) と (T2) の区別を設定するなら、総合と分割の方法も (T1) の段階にある探究として整合的に説明できる。ここでは『ピレボス』の (IM3) を含む箇所について考えてみよう。そこで探求者は、総合と分割を学的分析に適用するとき<sup>26</sup>、最初に  $F$  の単一の  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  を措定してそれを探することによって、それを何かのうちに (何かとの関連で) 発見する。しかし、それでこの探究が終わるわけではない。探求者はさらに進んで、その発見された  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  をその種・部分へと分割し、そのそれぞれを定義しなくてはならない。そして完全な分析を行うことによってはじめて  $F$  に関わる完全な技術・知識を獲得できるのである。ここで、この探究全体は (T1) の段階に相当すると考えることができる。この段階では、 $F$  の  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  をまだそれ自体で把握するところに到達していないので、それを何かのうちに発見するのだ。確かに『ピレボス』で、この探究の成果が  $F$  の  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  をそれ自体で把握することだと言われることはない。しかし  $F$  に関わる完全な技術・知識とは  $F$  に関して人間が到達を目指す最高の知であることは疑いえない以上、この二つの事態を同一視することに問題はないと思われる。だから、 $F$  をめぐる学的分析の終極点に、 $F$  をそれ自体で把握する (T2) の段階が予想されているのだと提案したい。

初期対話篇における  $F$  の単一の  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  の探究もまた同じように説明できる。そこでソクラテスは、徳や美の  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  を措定して探究を行う。そのとき、男や女や子供や老人などにおいて同一の徳 (*Men.*72a6-73a5)、欲望や快樂や苦痛や恐怖などにおいて同一の勇氣 (*La.*191c7-192b8)、身体や動物や乗り物や道具や行為や法律において同一の美 (*Hi.Ma.*295c3-e3) を探し求める<sup>27</sup>。だから、この探究において  $F$  の  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  は内在するものとして考えられている。しかし、それはソクラテスの探究対象がプラトンのものとは異なっているからではなくて、この探究はまだ (T2) の段階からほど遠い位置にあるからなのだ。そして初期対話篇の探究は必ずアポリアに終わるので、(T2) の段階はまったく視野に入らないのである<sup>28</sup>。

最後に、『パイドン』の最終論証に目を移そう。一見するとこの箇所は、これまでの私の提案と整合的でないように見えるかもしれない。なぜなら私は、(T1)  $F$  の  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  を措定して探究し、(T2) それをそれ自体で把握するという段階の区別をするなら、内在と離在の問題を解決できると提案した。しかし (IM1) の直前でソクラテスは「美しさや善

<sup>26</sup> 詳細を論じる余裕はないが、ここで問題となるのは *Phdr.*269c6-272b6 で説明される総合分割の適用と同じものである。私はこれを「学的分析」(scientific analysis)と呼ぶ。Cf. Hayase 2016, 136-138.

<sup>27</sup> 初期対話篇のソクラテスの定義のための手続きがまさしくこのような探究方法であることについては、早瀬 2017 を参照。

<sup>28</sup> 初期対話篇の「何であるか」の問いが、 $F$  の  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  をそれ自体で把握するための探究の出発点で問われることは、『国家』でも示唆される。まず、洞窟の比喻では、洞窟管理者が解放されたばかりの囚人に対して、運ばれていく人形や道具を指さしながら「何であるか」と尋ねる (515d4-6)。また知性を喚起する三本の指の例では、三本の指における大・小、硬・軟などの対立する性質を互いに区別した段階で、「大とは一体何であるか、そしてまた小とは一体何であるか」(524c10-11)という問いが発生する。いずれの箇所も探究の端緒を描写している。

や大やその他全てのものがそれ自体で何かであると仮定して」(100b5-7)原因を説明すると述べている。だから、ここでは最初から(T2)が想定されているように見える。しかし、ここで問題となるのは探究の手続きではなくて、むしろ原因の説明だから、より根源的な原因が先に提示されるのだ<sup>29</sup>。xがFの *εἶδος* / *ἰδέα* それ自体を分有する——私はC-解釈とともに、「分有」が内在を含意しない形而上学的な関係だと考える——ことによって、xはFの *εἶδος* / *ἰδέα* をもつことが成立するので、(a)Fの *εἶδος* がそれ自体で把握される場合が先に提示され、(b)それが他のものにおいて把握される場合が後から付け加えられるのである<sup>30</sup>。注意しなければならないが、ソクラテスは(a)についての仮説を提示した後で、断りなく(b) (e.g.シミアスにおける大) についての議論に話を切り替えるのではない。そうではなくて、彼は、仮説を提示する箇所(100b1-e3)で、明示的に、最初に(a)を原因とする定式を提示した後で、(a)と(b)を原因とする定式に切り替えているのである。つまり、ソクラテスは、最初に「xがFであるのは、Fの *εἶδος* / *ἰδέα* それ自体を分有するからである」と提案するが、(IM1)では、この提案ではなく、むしろ(a)と(b)の両方に当てはまる「すべての美しいものは美によって美しい」(100d7-8)という説明が自分の確固とした立場だと表明するのだ。だから、この後の議論でソクラテスが(b)だけを取り上げるとしても、そこに不整合はないのである。

#### § 4. 結論

以上で、*εἶδος* / *ἰδέα* の離在と内在の問題に対する私の解決案を示せたと思う。*εἶδος* / *ἰδέα* は知性対象ではあるが、(a)それ自体で把握される場合も、(b)他のものにおいて把握される場合もあり、プラトンは(a)の場合に「離在」を意味する表現を使い、(b)の場合に「内在」を意味する表現を使う。だから、「*εἶδος* / *ἰδέα* それ自体」の内在が否定される(SP1)-(SP3)は(a)の場合であり、*εἶδος* / *ἰδέα* の内在が示唆される(IM1)-(IM3)は(b)の場合である。このように考えれば、プラトンの対話篇における *εἶδος* / *ἰδέα* の離在と内在の整合性を確保できる。

では、アリストテレスの報告の信憑性はどうか判断すべきだろうか。報告の記述が簡潔すぎるために断定しがたいが、私には、アリストテレスが、プラトンの説を誤解しているか、少なくとも、(a)と(b)との重要な区別を省略して誤解を招く書き方をしているように思わ

<sup>29</sup> これは『パルメニデス』でも同様である(128e6-129a6)。しかし *Phd.*では直後で「*εἶδος* / *ἰδέα* それ自体」から焦点が外されるのに対して、*Prm.*ではずっとそこに焦点が当てられて、さまざまな困難が提示される。なお、私は、*Prm.*の困難の主要な原因がまさしく「*εἶδος* / *ἰδέα* それ自体」と「*εἶδος* / *ἰδέα* を分有するもの」の二分法にあると考えるが、プラトン自身の解答が示されない以上、この対話篇を離在・内在をめぐる問題の解決に援用するのは難しいであろう。

<sup>30</sup> 100b5-7では *καλόν* がそれ自体で存在することが確認されるが、このことはそれが他のものの中に存在しないことを含意しない。100c4-5 *αὐτὸ τὸ καλόν* および 100c5-6 と 100d5の *ἐκείνου τοῦ καλοῦ* はすべて 100b6 *καλόν* を指示すると考える。

れる。問題は次のような二つの先入見を抱かせることにある。一つ目は、プラトンが形而上学的文脈で用いる  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  とは基本的に離在するものであり、「イデア」と呼ぶのがふさわしいということ。二つ目は、初期対話篇の定義探究の対象は中期以降のそれとはまったく違うものであるということ。このどちらも誤りであると私は考える。なぜなら、これまで論じてきたように、報告にある「イデア」はプラトンの  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  ではなく、「 $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  それ自体」あるいは「真実在」を指すのであり、また初期対話篇の定義探究も後期対話篇の総合・分割の方法も、「何かのうちにある  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma / \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ 」——つまり、この世界に顕在化するかぎりでの真実在のはたらき——を探究対象とするからだ。

アリストテレスの報告の影響下で、我々はプラトンの形而上学理論を「イデア論」と呼ぶようになった<sup>31</sup>。そしてこの報告は、初期対話篇のソクラテスからイデア論を提示したプラトンへの発展という、20世紀のプラトン研究を風靡した発展主義図式とがっちり結合して現在の我々のプラトン理解の枠組みを形成したのである<sup>32</sup>。しかしこの枠組みを採用することは、プラトン哲学を貫いて存在するかもしれない統一的思考を見失う危険性を孕んでいる。本発表が目論んだのは、まさしくそのような統一的思考を、「イデア」という言葉を捨て去ることによって、発見することだった。もし私の試みが幾分かでも成功しているならば、それは「イデア論」という伝統的枠組みを脱却することに、プラトン理解の新しい可能性があることを示すであろう。だから、プラトン哲学への理解を深化させるために、我々は誤解にもとづいて生じたように見える「イデア」という呼び方を捨て去るべきかもしれない。

## 後記

今回、2017年9月のギリシャ哲学セミナー共同研究セミナーに非会員ながら招待していただきました。プラトンの「イデア論」をめぐる活発な討議に参加でき、また私の発表についても多くの質問をいただくことができ、非常に有意義でした。ここに感謝を記したいと思います。

さて、セミナーで提示されたいくつかの質問をいまあらためて振り返りながら、ここに簡単に応答を記しておきたいと思います。①まず、私の提案と松永 1993 [1967] の立場との類似・相違点について質問がありました。もし私が松永先生の論文を正しく理解しているならば、私（と私が引用している多くの学者）と松永先生とではそもそも問題設定を

<sup>31</sup> キケロも、プラトンが恒常不変で知性によって把握されるものを  $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha\varsigma$  と呼んだことを報告しているが (*Orator* 3.10)、このキケロの報告もアリストテレス以降の伝統に影響されたものだろう。

<sup>32</sup> この経緯については、Taylor 2002 を参照。

共有していないというのが私の回答です。松永先生は「アイデアの離在」を考察するにあたって、とりわけ『国家』第7巻の三本の指の例(522e5-524d5)に着目し、感覚されるものは大と小が混然としているが思惟される「大」は「小」から分離している(524b10-c1 *κεχωρισμένα*, 524c7 *διωρισμένα*)という記述が「離在」の正確な意味を示すと考えます。そこで、離在の問題は、感覚されるものと思惟されるものとの区別においてその説明が試みられることとなります。しかしこれはアリストテレス以降伝統的に問題にされてきた *εἶδος* / *ιδέα* の離在の問題とは大きく異なります。「離在」がたんに「大」と「小」が互いから区別されるということだとしたら、アリストテレスが批判することも、プラトンの立場について現代の学者たちの間で意見が割れることもなかったはずですが。②次に、私はアリストテレスの報告をやや長々と議論しているが、直接プラトンの対話篇を議論すべきだったのではないかという指摘がありました。この指摘に対しては、①の質問に対する答えと関連しますが、過去の学者たちの議論ときちんと接続する問題設定を確保するためには、アリストテレスの報告についての最低限の議論はどうしても必要だったと答えます。なぜなら、プラトンの *εἶδος* / *ιδέα* の離在と内在の問題は、過去の学者たちの間でつねにアリストテレスの報告との関連で議論されてきたものだからです。③それから、細部に違いが見られる『形而上学』A6, M4, M9 の報告をひとまとめにするのは乱暴ではないかという指摘もありました。これに対しては、確かにこの三箇所には細部に違いが見られるものの、その違いは適切な問題設定を確保するためには重要ではない(と私は考える)と答えます。④さらに、「離在」という言葉は適切だが、「内在」という言葉は不適切ではないかという指摘がありました。この指摘に私は賛成です。「内在」という言葉は、時間的・空間的な意味で、あるものが別のもののなかに存在するという事態を連想させます。もしそうであるなら、私が提案した「それ自体で把握される」と「他のものとの関連で把握される」という対比は「離在」と「内在」との対比とは大きく異なることとなります。しかし、ここでもやはり過去の学者たちの議論との連続性を確保するために、今のところは「内在」という見慣れた言葉を放棄せずに自分の立場を説明することを試みたいと思います。もし私自身の立場が多少なりとも支持者を見出すならば、次のステップとして「内在」という言葉を解体する方向に進みたいと思います。⑤最後に、私の解釈では『パイドン』の最終論証で魂の *εἶδος* / *ιδέα* の不死が証明されていることにならないかという質問がありました。私はそれで問題ないと思います。私の考えでは、ソクラテスが不死を論証しようとする魂は、洞窟の比喩で言及される水面に映し出された人間やその他の事物の像が象徴するものと同じ身分(=知性的像の身分)をもちます。この人間の像は人間でないものとして現れることはありませんが、水面の他の部分に移動したり、それを映し出すものを失って消滅することがあります。この人間の像が象徴するものと同様に、個々人の魂——これは対話篇の前半部(*Phd.*80b1-3)で真実在にきわめてよく似ていると言われます——もまた知性的像の身分をもち、思考によってのみ個々人との関連で把握されます。だからそのような魂は *εἶδος* / *ιδέα* に他なりません、それを受け入れるものを失って消滅

する可能性があるので、ソクラテスはロゴスにもとづく探究においてそれが不死であることを論証するのです。

以上の質問に対する応答は十分でないかもしれませんが、今後さらに議論を深めていくための覚書として記しておきます。またこの他にも数多くの興味深い質問をいただきましたが、紙幅の都合上やむをえず省略いたします。以上をもちまして、セミナーにおける質疑応答の概要とさせていただきます。

## 文献表

(論文の初出と文献表に挙げられたものが異なる場合、初出の年代を角括弧で囲んで示す。)

- Adam, J. (1962) *The Republic of Plato*, 2nd ed., volume I. (Cambridge)
- Allen, R. E. (1970) *Plato's 'Euthyphro' and Earlier Theory of Forms*. (New York)
- Bostock, D. (1986) *Plato's Phaedo*. (Oxford)
- Cornford, F. M. (1935) *Plato's Cosmology*. (London)
- Dancy, R. M. (1991) *Two Studies in the Early Academy*. (Albany)
- Devereux, D. T. (1985) 'Review of Aristotle's *Eudemian Ethics Book I, II, and VIII* by Aristotle and Michael Woods', *The Philosophical Review* 94, 401-406.
- (1999 [1994]) 'Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms', in G. Fine (ed.) *Plato I: Metaphysics and Epistemology* (Oxford), 192-214.
- Else, G. F. (1936) 'The Terminology of the Ideas', *Harvard Study in Classical Philology* 47, 17-55.
- Fine, G. (2003 [1984]) 'Separation', in her *Plato on Knowledge and Forms* (Oxford), 252-300.
- (2003 [1986]) 'Immanence', in her *Plato on Knowledge and Forms* (Oxford), 301-325.
- Fujisawa, N. (1974) "Ἐχειν, Μετέχειν, and Idioms of "Paradeigmatism" in Plato's Theory of Forms", *Phronesis* 19, 30-58.
- Hayase, A. (2016) 'Dialectic in the *Phaedrus*', *Phronesis* 61, 111-141.
- Kahn, Ch. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. (Cambridge)
- Motte, A., Rutten, Chr., and Somville, P. (eds.) (2003) *Philosophie de la Forme: Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. (Louvain-la-neuve)
- Nails, D. (2013) 'Two Dogmas of Platonism', *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 28, 77-101.
- O'Brien, D. (1967) 'The Last Argument in Plato's *Phaedo* I', *Classical Quarterly* 17, 198-231.
- (1968) 'The Last Argument in Plato's *Phaedo* II', *Classical Quarterly* 18, 95-106.
- Ross, W. D. (1952) *Plato's Theory of Ideas*. (Oxford)

- Silverman, A. (2002) *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*. (Princeton)
- (2014 [2003]) 'Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology', *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (URL: <https://plato.stanford.edu/entries/plato-metaphysics/>).
- Stough, C. L. (1976) 'Forms and Explanation in the *Phaedo*', *Phronesis* 21, 1-30.
- Taylor, C. C. W. (2002) 'The Origins of Our Present Paradigms', in J. Annas and Ch. Rowe (eds.) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient* (Cambridge, Massachusetts, and London, England), 73-84.
- Woods, M. (1982) *Aristotle's Eudemian Ethics Book I, II, and VIII*. (Oxford)
- (1997) *Aristotle's Eudemian Ethics Book I, II, and VIII*, 2nd ed. (Oxford)
- 早瀬 篤 (2017) 「ソクラテスは諸事例にもとづいて定義を獲得すべきだと考えるか？」  
『哲学研究』第 601 号、56-109.
- 松永雄二 (1993 [1967]) 「イデアの離在と分有について」松永雄二『知と不知——プラトン哲学研究序説』(東京大学出版会) 所収、107-129.