

形而上学的思索と矛盾律

——ヘラクレイトスとプラトン——

藤 田 一 美

序

論証原理 (*ai anodeiktikai dytai*) と思索の原理とは果して同一であろうか。¹⁾ もし思索が最も基礎的にも存在者の存在についての思索であり、アリストテレスの語るとおり、存在者の存在に関する論証の原理の中でも矛盾律が最も原理的なものであるとするなら、両者は殆ど同一であると言って良いかも知れない。²⁾ しかし果して思索はかかる存在論の枠組の中のみ留まるのであろうか。と言うのも、例えば、³⁾ すべての実体について (*peri ndonon tns ouaias*)、考察を遂行する最も確かな原理が矛盾律であると言うとき (*Metaphysica* 1005b 5-14)、その言葉を捉えて形式的に言うならば、プラトンが「ウーシアーではなく、ウーシアーを超越して (*epékrua tns ouaias*) ある」善のイデアについて語るとき (*Respublica* 509b 8-10)、⁴⁾ その確かさは無益なものとなってしまふように見えるからである。ただし、プラトンはかつて別稿で指摘しておいたように、そのことをアリストテレス自身はさして喜ばないと思われるが、ウーシアーの彼岸にあるものをなおウーシアーの意味領域をその本来の分節に従って画定してゆくディアレクティケーによって把握してゆく途を示唆しているからであり (*ib.* 534b 3-d1)、かかるディアレクティケーはたとえ明示的ではないにせよ各々の名 (*onoma*)

の独自性とそれに基く述定性を前提とし、その意味で述定という場において存在を確かなものとする矛盾律の下に動いていると言えるからである。しかし、ウーシアアの彼岸にあるものへの矛盾律の適用は自己矛盾であるとして、更に論を進めるならば、矛盾律の適用を存在者の述定の範囲に限定すべきであると言わざるを得ない。しかしウーシアアの彼岸にあるものを別の方途によって把握すべきものとして確保しておいて、矛盾律を存在者の述定にのみ自粛するという如き形式をアリストテレスが認めるはずもない。

我々がここで問おうとしていることは、思索の論理を代表するものが矛盾律であるということから、およそ矛盾律の適用を免れるものは思索の対象とはならないと結論して良いのか、ということである。かと言って、私はここで直ちに神秘主義に与する訳ではない。私の意図は、思索の論理と構造という観点から、アリストテレスがヘラクレイトスらを批判しつつ行った矛盾律擁護の意味、ヘラクレイトスが我々に遺した矛盾律無視とも見える幾つかの有名な断片の意味、そしてヘラクレイトスとは違った文脈でアリストテレスから厳しく批判されているプラトンの形而上学的思索における自己矛盾とも見える言表の意味を考えてみたいと思う。

まず、矛盾律の特徴と存在理由を素描する。

一、矛盾律の意味

論証ないし推論の原理と呼ばれている矛盾律の確かさは、それが普遍的にかつ無前提に適用される公理 (*axiōma*) であるところにある。⁴

ここで言う論証や推理の要素となる形式は、言うまでもなく命題 (S は P である) であり、存在者に関する何かの述定 (*kat' hōrōpēiv*) である。存在者についての述定とは、単に存在者をしかじかのものとして言い表す

というよりは、そのものをしかじかの性質を有するものとして存在することを確認することであり、更に言えば、このことはアリストテレスの言葉としては語られないが、その限りに於いてそのものの存在を顕わにすることである。かくして矛盾律は語ることに於いて存在を確かなものとするためのきまりであることになる。

さて、アリストテレスの言う矛盾律の形式は、要約すると、

(A) 同じもの (P) が、同時ににかつまた同一の状態において同じもの (S) に帰属することがあり、かつ帰属することがない、ということとはありえない (M. 1005b19-20)。

(B) 同じものが (Pで) あり、かつ (Pで) ない、と信じることは不可能である (i. b. 23-24) (Pは補足)、ということであり、より簡略化すれば、

(A) SはPであり、かつPでない、
あるいは、

(B) Pである限りのSがあり、かつない、

と語ることは不可能、というのがすでに所有され経験上最も良く知られているきまりであると言うのである。従って矛盾律とは、換言すれば、同一の主語 (実体) ^{ト・タイ} に関する実体のそして性状 ^{ト・ポイオン} の同時反立不可能性を意味する。即ち、

(C) 相反するもの (P) が同じもの (S) に同時に帰属することは不可能である (i. b. 26-27) と、いうことである。

述定の可能性が常に存在の可能性と連動しているという意味において、矛盾律は存在と思维の出会いを根本的に律していると言うことができる。それ故に、アリストテレスは、かかる矛盾律を危くする者は、存在者の本質的同一性を忘却するものであり、「すべてがもし付帯的のみに語られるとするならば、そして付帯的なるものが

常に何らかの基体についてのカテゴリーを意味する以上、これらがそれについてそのように語られるところの第一のそれはまずもって存在しないことになろう」(ib. 1007a33-4)と語るのである。ここで、付帯的にのみということは、本質的同一性に拘わりなくということであり、従って反立性をも許容することになるからである。そして、「相反することを同時に述語として用いること(κατηγοροῦσθαι)が不可能である」(ib. b17-18)というのは、「もしも相反するものが同じひとつのものについて全て同時に真であるとすれば、明らかに全てはひとつであることになる」(ib. 18-20)からである。△全てがひとつになる(ἀπαραῖστα ἐν)▽というのは、Sをその限りにおいて顕在化するPが無差別となつて何であるかを示す本質のカテゴリーとしての規定性を喪失することになるだけでなく、無差別のPによって述べられるSも無差別となるということを意味する。

かくして矛盾律を犯すことは、語ることを無意味にして、「何もかも^{アクト}真実には(それとしての顕わな在りようにおいては)存在していない」(ib. 26)とすることであり、全く否定的な意味において「全てのもものは同一である(ὁμοῦ πάυτα κοῖνὰτα)」(ib. 26)と結論することになる。存在が本質的区別を喪失して無意味となることは、存在を語り出すことによって自らの存在性を明らかにし他者と我とのロゴス的共同体に帰属しようとする語る者の存在を否定することになり、換言すれば存在と思惟をふたつながら無意味とすることである。

事實上、我々は、多くの異なった或いは系列を異にする実体(本質)や性状のカテゴリーによって、多様な在者と各々の存在の多様性、差異性を語り出しつつ、世界と自己の出会いを豊かにしている。性状のカテゴリーは本質のカテゴリーがあつてこそ帰属性を有しうるのであるから、基本的には本質のカテゴリーの差異性こそが我々の存在経験を支えていると言っても良い。矛盾律の掟は正しく確固としたものと見える。

しかし、まさしく矛盾律が思索の最も重要な原理として機能しうるのは、あるものをそれとして確かなものとして捉え、しかじかのものとして語り出す場においてであり、それが問題となるのは、存在一般を考究する地平

で個別的存在者の存在性、実体性が思索される場においてである。ということとは、個別的存在者への執着が如何ようにしてか超克されてゆく途が開かれ、あるいは、老子が「故常無欲以觀其妙」(一章)と云うように自己や他者への無関心が場を支配することになれば、「常有欲以觀其徼」という状態からも解き放たれることにもなり、少くともものとしての異なりや名による差別が所在を失うか様相を変える場面もあるかも知れない。アリストテレスは、人が「何ごとをも判断することなくただ無差別に (*διωτικός*) 考えかつ考えないとすれば、植物との間に何を異なりとして持つだろうか」(M. 1008 b10-12)と云、「全ての人々は全てについてではなくとも、ことの良し悪しについては端的に判定を下している」(i. b. 262^a)として、別稿⁽⁵⁾において見るように、あえて矛盾律を犯すような思索の形式を考えてはいない。

矛盾律の否定は存在する者と存在について語る者の双方を廃棄する、というのがアリストテレスの根本命題である。このアリストテレスの命題は確かに経験的には追認できるものである。とすると、アリストテレスが矛盾律を否定した者として名指しで批判しているヘラクレイトスなどは非在について語る者、空語する者であり、我々が存在を問題とする限り、その語る所を難解として敬遠する必要などはさらさらなく、存在論的に無意味な命題として葬り去れば良い。しかし、例えば齋藤忍随は「はたして実際のヘラクレイトスが矛盾律を否定していたのだろうか」と疑義を呈している⁽⁷⁾。

『形而上学』第四卷四、六章において矛盾律をめぐる批判的に名を挙げられているのは、ヘラクレイトスの他プロタゴラス、アナクサゴラス、デモクリトス、エンペドクレス、パルメニデスらである。その批判の要点は、当然のことに「矛盾すること相反することが同時に同一のものに帰属する」(i. b. 1009 a 24-25)ことにあるが、その根拠と見なされるべきものは、認識論的には、

- (1) 思索は感性的知覚である (i. b. 1009 b13) ⁽¹⁾

- (2) 感性的知覚は(対象の)変化アロイオシス(の知覚)である(*i.b.*)⁷
- (3) 感性的知覚に即した現われフアイノメノン(変化)は必然的に真である(*i.b.* 1009 B14)⁸
- (4) 存在者は感覚的存在である(*i.b.* 1010 a2-3)⁹
 ということであり、かつ、事実上、
- (5) 多くの人々は同一物について相反する見解を抱く(*i.b.* 1009 a9-10)¹⁰
 ということに他ならない。従って、かくの如く存在を感覚的变化の相においてのみ見る者は、存在を結局は無ア規定なものオリストンとしてしまふのである。

二、ヘラクレイトスの反矛盾律的断片

それでは、果してヘラクレイトスは、アリストテレスの言う矛盾律を破り存在を無規定なものとしているのであろうか。矛盾律を破る命題をより単純化すれば、

- (X) (同一物についての)相反する判断(*tās durtikeleias ódōeis*)が同時に真である(*cf. i.b.* 1011 b13-14)¹¹

更には、

- (Y) あるものはPであると同時にPでない(*i.b.* 1010 a35-36)(Pは補足)¹²

となる。このX、Yの命題は先に見たように、同一の主語に同時に相反する述語が与えられることを意味するだけではなく、

- (Z) ひとつのものに(従ってあらゆるものに)あらゆる属性が帰属する(*cf. i.b.* 1010 a37-b1; *árravta*...

práoxei, páoxu)

ことをも意味する。

従って、もしヘラクλείトスが、「同じもの (*taútōu*) が善でありかつ善ならざるものであり、あるいはまた人でもあり馬でもある」 (*cf. Physica* 185 b22-23) という如き結論、あるうは逆に、

(Z) あらゆるものはロゴス (実体の定義) において同一である (*cf. ib.* 185 b 19-20; *τὸ λόγόν ἐν τῷ ὄντι πάντα*)、

という如き命題 (に叶うこと) を述べているとすれば、確かに、彼は矛盾律を侵し存在を全く無規定なものとしたことになろう。斎藤は、そのような意味でもし強いて指摘しようとすればとしてさしあたり断片五八の「善と悪とは同一である」や六一の「海は最も清らかにして最も汚れたる水なり」 (斎藤訳) を挙げている。これは『自然学』の「善であることと悪であることが同じことであること、かつ善であることと善でないこともまた同じことであることになろう (傍点筆者)」 (185 b 21-22) に符合している。しかし、断片五八のこの言葉が正しい伝承であるとしても、⁸⁾ 斎藤の解釈するとおり、断片五八においてもまた六一においても善悪や清濁を弁別する観点や判断する主体の相違は明らかであり、とても (Z) や (Z) の如き結論は導出できない。もし、これらの断片が矛盾律を侵すものとすれば、問題となりそうな断片は他に八、十、三二、四九 a、五一、五七、五九、六二、六七、七五、八八、一〇二、一〇六など伝承されている断片の一割強を占めることになる。しかし、各々についての詳しい説明は省くが、どの断片も、結局の処 (Z) ないし (Z) の命題に叶うものではない。つまり述語ないし属性の無差別的同一性、主語ないし実体 (基体) のそれを主張するものはないと言わなくてはならない。例えば、断片六七の「神は昼夜である。……」は五七の「昼夜はひとつである」と共に一見明らかな矛盾律侵犯であるが、六七の「昼夜である」というのは「(昼から夜へ) 変化する (他のものとなる)」ということであり、昼ないし

夜と呼ばれること (ὄνομαζεται) 即ち昼や夜というカテゴリーを与えられることにはそれなりの意味があるのである。同様に、五七の「昼夜はひとつである」というのも、ヘシオドスの『神統記』⁹⁾に対して、両者を異なつた系列のものではなく生成変化する連続の相において見る、ということの意味しており、昼夜の別を無くするということではない(註¹³参照)。

他の註訳を俟つまでもなくこれら直ちに解決しうる断片に比して、断片四九 a は、ほぼ(Y)の「あるものは P であると同時に P でない」の形をとっており、また後にこれを説明する文章もない。即ち、「同じ河にわれわれは入って行くのでもあり、入って行かないのでもある。われわれは存在すると共に、また存在しないのでもある」というこの断片は *ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν* という形式より知れるように、相反する P の同時帰属の例であると言えよう。とりわけ *εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν* は (Y) の *ἄμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι* (M. 1010 a35-36) や、ここでもアリストテレスがヘラクレイトスを引合に出して述べている *ταύτων εἶναι καὶ μὴ εἶναι* (ib. 1005b 24) *ἄμα προλαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό* (ib. 29-30) 及び四卷八章の *πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι* (ib. 1012a 25) *πάντ' ἀληθῆ καὶ πάντα ψευῆ* (ib. 35) との関わりを指摘されて¹⁰⁾、多くの註釈者が引くセネカは *hoc est quod ait Heraclitus: in idem flumen bis descendimus et non descendimus. manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est* (Epist. 58, 23) と語つて *bis* (二度) を補い、この河と名をすことには変わりはないから、同じ河とも言え、水は移ろうから二度目には同じ河ではないとも言えると考えて、同じ河に入る者でありかつ入らぬ者である(入る者でない)という矛盾を極めて常識的に救っている。この論法で言えば、人もこの同じ人と名ざされながら移ろう者であるから *εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν* は前文の動詞に照応する存在の動詞とすれば同じ者として存在する者でありか

つ存在しない者である（存在する者でない）、ということになる。同じ者（τὸ αὐτὸ）と名ざされながら心身両面において人は変化するとは、プラトンも述べているところである（*Symposium* 207d4-e5）。この考え方は、変化を受け容れるもの（アリストテレス流に言えば基体）の同一性（セネカではそれが名の同一性として現われている）とそこにおいて生起するもの（付帯性）の変転性を必須の契機とするものである。ただプラトンがヘラクレイトスを引くときは確かにカークの言うように恒常的変化の面が強調されているが¹²。

何れにしても、まさしくアリストテレスの方式に倣って解釈し、移ろい行くものの同一性と差異性の両面を考えることによって、文言上最も矛盾律の形態をとると見えた断片四九 a も決して相反する述語の無差別的同一性を証示するものではない。断片三二の「智なるものは唯一つあるだけだ。これをゼウスの名で呼ぶことは、その意にそむくことでもあるし、また、その意にかなうことでもある」（田中訳）などを目して（傍点筆者）、ヴラストスが「*yes-and-no form*」と呼ぶ語り方はガスリーも言うとおりにヘラクレイトスの語り方あるいは思考の方式であったかも知れない。

かくして、相反する述語の無差別的同一性を証示すべき断片が見出されない上は、「我に聴かずにロゴスに聴きて、ロゴスに従いつつ、『すべては一なり（*ἐν πάτρᾳ εἶναι*）』と述べることを賢かりけれ」（断片五〇、斎藤訳）という有名な言葉に見出される「すべては一なり」も、諸々のSをその限りに対して顕在化するP（とりわけ実体の述語）が無差別化することによって、そしてSの固有の自己同一性が失われることによって成立したのではないと考えられる。ヘラクレイトスを矛盾律論者として語るには好都合の「すべては一なり」が結局は「逆向きの調和」（五一）ないしは「顕わならざる調和」（五四）として、対立し相反するもの、異なるものはそれとしてどこまでも述語の異他性、各々の実体の固有の自己同一性を保持してゆくとすれば、矛盾律の侵犯ということとはヘラクレイトスにおいてはないのであろうか。

我々はどこであらためて断片一〇二を取り上げてみたい。「神にとっては、すべてが美であり、善であり、正である。しかし人は、そのあるものを不正と考え、他のものを正と信じた（*Tôu mêu θεῶν καλὰ πάντα καὶ ἀραθὰ καὶ δίκαια, ὑποβαρῶν δὲ τὸ μέν ἀδίκαια ἵπεν ἰσθῶσαι ἃ δὲ δίκαια.*）」（田中訳）
 というのがそれである。今まで論じてきたところによれば、述語の異他性は守られていた。しかし、この断片では矛盾律を守る人間的なあり方への批判、ガスリーの言葉では「人が従来分離しあるいは対照化しなれてきたものが同一視される」可能性が生じているようである¹³。先に「全ては一なり」というロゴスに叶った最高度の認識ですら矛盾律の支配の下にあると考えられるのに、ここではそれが棄てられるのであろうか。

断片七八の「人間的エートスは叡智（グノーメ）を持ちえないが、神的エートスはそれを持つことができる」という命題を知の成立について受容するとすれば、叡智という知の次元においては人間的習慣は役に立たないか不十分ということになる。そしてその人間的な習いとは、PとPを無差別化、同一化しないことである。しかし、この断片を伝えるポルフェリオスは、「我々（人間）にとつては戦いや争いは怖ろしいと思われるものであっても神々にとつては怖ろしいものではない。と言うのも神は全てをそれらが同調するように整えつつ全体（タ・ホラ）の調和（ハルモニア）へ向けて仕上げてゆくからである。ヘラクレイトスも次の如く語るように」という文の後に先の言葉を置いているのである。しかるに全てを統一的調和の下に見る見方は、先にも言及したとおり、およそ反立するPの相反性を廃棄することなく相反性に基く相互依存性、相互反転性を注視しているのである¹⁴。従って、この見方においては、「戦は怖ろしい」という命題は「平和は怖ろしくない（望ましい）」という命題と同等の重みをもって反立する。その意味で、ポルフェリオスの語るように「戦は怖ろしい」という人間的命題に対してただ単純に「戦は怖ろしくない」

そして「従って、全ては怖ろしくない」という神的命題が成立する訳ではない。それでは、さしあたり \wedge 全体の調和 \vee という視点を除いて主述関係で考えてゆけばどうであろうか。

ヴィラモヴィッツはこの文章がポルフェリオスの用語法に基くと見なしているが、殆どの註釈者はカーク同様文意はヘラクレイトスのものとしている。そこで先ず問うべきは、

(一)、正—不正(あるいは美—醜、善—悪)の区別が人間的思索のきまりに基くものであるのか、

(二)、もしそうであるとしたら、「Snは不正である」との命題のみが、ポルフェリオス流に「Snは正である」に変更されるのか、

ということになる。 (一)に対しては、*Die Analogie* の意味も問題だが、基本的に神的—人間的思惟の対比として肯定的に答えるべきであろう。(二)については、「Snが不正である」が「Snは正である」との神的命題に変更されるのみならず、「Smは正である」との人間の命題も「Smは正である」との神的命題に変更されると考える。と言うのも、(一)への応答によって、「Smは正である」との命題は「Snは不正である」との命題が有意味であると同等に有意味であるからである。

もし、「Smは正である」(人)と「Smは正である」(神)との間に正というPのアナログが成立するのであれば、「Snは不正である」との判断が偽でない限り、「不正」(人)から「正」(神)への途はない。また、正と不正との差別が無に帰するのであれば、「全てのSは正である」と言うのは無意味である。矛盾律を破るのであればアリストテレスが否定的に言うように、ただ「全てのSは同一である」という他はない。従って、「全てのSは正である」との命題は、なお、 \wedge 主語—述語 \vee 方式あるいは \wedge 基体—内属性 \vee 構造に拠って語られたものである、という可能性を有していると言うべきであろう。即ち、矛盾律支配下においては、Sはまさしく[P]ではない、[P]なる性質を有する、あるいは[P]なる性質が基体としてのSに内属するが故に、 \wedge SはPである、 \vee あ

るいは $\wedge S$ は $[P]$ を有するものとして在る、 \vee 、より端的には $\wedge S$ は $[P]$ に拠って在る、 \vee と、プラトンやアリストテレスの存在論的カテゴリー論の文脈で語りうる。

しかし、

(三)、もしも、断片一〇二の神的命題に関しても、基体・内属性構造に拠る主述方式が採用されているとしたら、どのような帰結が生ずるか、

と問うこともできよう。即ち、全ての基体としての S に $[正]$ なる性質が内属する。従ってここに、人間的カテゴリーとはアナログアを断つ異なる位相における神的カテゴリーとしての正によって、「全ての S は正である」であるとの命題が成立する。しかし、更に二つの問が生起する。

(四)、神的命題における「全ての S 」と人間的命題における「 $S_m + S_n$ 」は外延を同じくするのか、
(五)、神的命題において不正、(あるいは不善、醜)のカテゴリーの存する余地はあるのか、

という問である。もし、 $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\tau\alpha$ が全ての事象を意味し、それが人間的カテゴリーとしての正—不正の適用領域を明らかに超出するとすれば、全ての S は最広義の存在一般(それとして名指されるもの)となる。しかし、この意味において、全ての S について美、善、正の神的カテゴリーが適用されるとすると、相反するカテゴリーは存在者の領域においては適用される余地はない。従って、美、善、正に拠って顕わになるものは、端的に生成流転の内なる存在者の \wedge 存在 \vee であり、反立するカテゴリーによって暗示されているもの(？)は生成流転の外なる \wedge 非在 \vee 、 \wedge 無 \vee ということになる。

このようにして、美や善や正が互いの異なりは措いて少くとも存在と非在を分つ、最高度のカテゴリーとして機能するとすれば、「全ては正である」との命題はアリストテレスの考える射程を越えてもなお存在論を律する矛盾律の軛の下にあると言えよう。しかもこのとき、この断片においては、ただ性状のカテゴリートイオシについて語られ

ているのであって、例えば「人間はあるものを馬と呼び、他のものを非馬とした。しかるに神にあっては全てが馬である」などと言われているのではないし、およそ性状のカテゴリよりも更に根本的な実体のカテゴリが「同じひとつのものが船でもあり陸でもあり人間でもありうる」(M 1007b 20-21) ようなしかたで無差別とされている例はないのである。

さて、対立するものによる全体の調和という立場においては、「Smは正である」と「Snは不正である」は厳然として同等の重みを有し、従ってこの正—不正の対立を前提として語られる「全ては正である」とは「全ては—である」逆向きの調和の即ち、完全な調和には帰属しえない属性として述べられる。一方今見てきたように、存在者についての主述関係で見れば、「全ては正である」は、正—不正において相反する全てのS(そして $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\alpha$) に共通するそして神のカテゴリの正として述べられる新たな内属性 [正] に拠って成立し、かかる内属性は [美] や [善] と共に個々の実性をではなく存在者の存在性を非在性に対して顕わにすることになる。従って「全ては正である」はどちらの局面においても矛盾律を無視してはいないことになる。

しかし、なお問うてみなくてはならない。仮に [美] や [善] や [正] が個々の実体に偶有的ではなく本来的に遍在し、生成し転化する存在者の存在をその限りに対して非在に對して顕わにするとはいえ、この三つの内属性は相互に如何なる関係に立つのであろうか。さらにまた、他へと転化しつつ ($\mu\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\sigma\tau\alpha$) 自己同一性を保つ $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\alpha}$ (断片八八)、やはり昼から夜へ夜から昼へと変化する ($\delta\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\tau\alpha$) 神 (六七)、そして万物の生成 ($\tau\upsilon\upsilon\sigma\eta\sigma\iota\omega\upsilon$) がそれに従うロゴス (一)、あるいは全てがそれに従う普遍的なるもの ($\tau\omicron$ $\epsilon\upsilon\upsilon\delta\acute{\alpha}$) と言われるロゴス (二)、比喩的に語られる「上りも下りも同じひとつ」の道 (六〇) というそれ自体は不変的なるものとの三者は如何なる関係に立つのであろうか。

絶対的な自己同一性を保ちつつその生成変化の過程において相反する相貌をもつものをここで仮に X とすると、

全てのSはそれが何であり如何にあるかに関わりなく、すべて等しく美しい、善い、そして正しい、と言われるのであるから、全てのSはXであることにおいてそう述定される。たとえば神は転化したつとも絶対的の自己同一性を保つのであるから、断片中にはその文言はないが、神について美、善、正の述語が本来的に与えられることになる。この三つの述語は互いに相反するものではないから、矛盾律に違背するものではないのは当然であるが、遺憾ながら、伝承された断片の中で、各々の意味関係を探ることは十分には出来ないしそのような試みもない。ただ少くとも言えることは、

(a) 断片一〇二では、美、善、正の順で語られている。

(b) 美は調和ἁρμονία、秩序κόσμοςにかかる形容詞として (B8; *καλλίστην*, B124; *καλλίστος*)、あるいは、存在の価値 (尺度) のひとつとして (B83; *σοφίη καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν*. cf. B82) 用いられている。

(c) 美に比して善の用例は多い。断片一〇二以外では、人についで (B29; *οἱ ἀγαθοί*, B104; *ἀγαθοί*. cf. B. 135) なしは魂についで (B118; *σοφωτάτη καὶ ἀγίατη*) の例が多く、残りは事柄の尺度に關するものである (cf. B95, 110, 58, 111)。

(d) 正については、裁きの女神ディケーの名で世の事柄が公共のきまνομίαりに従って実現される意味で用いられている (cf. B80, 94, 23)。

ことである。断片一〇二の後段 (*ἀνθρώποι θεὸν μὲν ἀδίκᾳ ψυχολήθασιν ἃ θεὸς δίκαια*) において、ただ正のみが取り上げられていることについては、カークが、ヘラクレイトスの文体的特色として前文と後文を韻律的に等量にするために美や善を後文中に配することを犠牲にしている、と解していることに従っておこうと思う。しかし、文体的な特色をもって解釈するとすると、(a)で言う美、善、正の順序を直ちに価値論的な序列の表れと

断ずることはできない。例えばプラトンにおける $\langle \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu \kappa\alpha\rho\alpha\theta\acute{o}\nu \epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha \rangle$ (*Apologia* 21d4) という極めて重要な用例をもってしても、『国家』における善のイデアの絶対的優位からも明らかならず、美が善に優越するとは言えないからである。他に $\langle \pi\epsilon\rho\iota \delta\iota\kappa\alpha\iota\acute{o}\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu \kappa\alpha\iota \delta\rho\alpha\theta\acute{o}\nu \rangle$ (*Phaedrus* 278a3-4) のように正が美や善に先行する例もあり、また、美、正、善という形もあり (*cf. R.* 520c5-6) さらに、断片一〇二同様に美、善、正と並ぶこともある (*cf. Leges* 858d7)。¹⁶⁾ もちろんこれらはプラトンの用例であるから参考の域を出ないが、生成変化を律する正を最も根本的なものと考えるべきか、人や魂のあり方について言われる善がそれか、あるいは何か秩序や調和をもった全体としてのありようを述べる美か、目的論的な表現もないので、その序列は定め難い。しかし、(b)、(c)、(d)の用例を比較すれば、別稿¹⁷⁾でも述べたとおり、アリストテレスにおいても美や善が屢々共に語られ、しかも互いに異なるともされていながら、その定義の実体がそれ程には明瞭でもないことを鑑れば、美、善、正は美と善についてとりわけ比較の基準という点で何らかの交錯が予想されるものの、少くとも定義的意識は明らかであると思われないであろう。従って、美、善、正は単に相反するものでないばかりでなく、それぞれの規定性をもって存在者の存在を顕わにすると見える。そしてひとつの言葉がその固有の意味領域を維持しつつ、述語賦与されるものの何たるか、或いはその如何にあるかを他と区別しつつ顕わにする処に―すなわち名と存在の相応のある処に、矛盾律は生きている。

かくして、矛盾律に違背するとアリストテレスに名指しの批判を受けたヘラクレイトスは、我々の考える処、その存在論のありようは異にするものの、やはり、矛盾律の拘束の下に主語述語関係を維持しつつ思索しているように思われる。

四、プラトンにおける超越と言表

さて、思索が徹底して主述関係を保ちつつそれも基体(実体)(内)属性の構造に拠るものとして存在に関与してゆくものであるとすれば、そしてそれ故に矛盾律を守ってゆくものであるとすれば、言わば真実在(イデア)を立て主語に立つものの実体性を究極的には廃棄してゆくかに見えるプラトンは矛盾律に違背しそれとは異なる思索の論理をとるのであるうか。もちろん、アリストテレスはプラトンを矛盾律に違背する者として批判している訳ではない。しかし周知のとおり、アリストテレスは、プラトン哲学における単一形相を保つ自体的存在としてのイデアの実体化¹⁸、事物内在性の否定¹⁹、パラダイグマとしてのイデアの分有に拠る個々の現象の説明の方式を容認することができず、プラトンがあるいはホモニューモンを立てることによって実体の意味を危くし、あるいはありもせぬ^{メタフィ}分有の概念を持出すことによって虚言し(*κευλογεῖν*)、言わば虚構の比喩(*μεταφορὰς ποιήματα*)を語っていると批判している(cf. *M. 991a5-22*)。

もし矛盾律が、ある存在者がそれとして存在するその存在性(実体性)を確保する最も原理的なものであるとすれば、実体の概念を危くするものは少くとも矛盾律を破る可能性を有していると言えよう。しかし果してそうであらうか。

プラトンにおいては別稿¹⁷でも述べたように認識は徹底して形相認識(*συμπερα κατ' εἶδος*)であり、形相に従った分節化とそれを基盤とした体系化が思索の形式であったとすれば、自らの思索の根拠を求めてイデアへと向うことも、この世界におけるポリスの民としての人間のありようを確かなものとして述定してゆくためであったとも言える²⁰。従って、主語・述語関係があるいはしかじかの者として在る者の存在を成立せしめる形相の自體性、単一性、不変性、他形相との互換不能性を語るのには、存在者に対応するカテゴリーとしての名の確かさの存在論的根拠を語ることになる。そこでアリストテレスと異なるのは、カテゴリーとしての名の根拠たる事物超越性はもとよりのことであるが、ある存在者を他の存在者から区別しかくの如き者として際立たせるのは何たる

かを示す実体のカテゴリーはもとよりのこととしてむしろ如何に、あるかを示す性状のカテゴリーと呼ばれるものである。無論このとき、しかじかの者として名づけられる者の述定可能性、基体性、述定への先行性が無視されている訳ではない。アリストテレス流に言えば、我々がある人を勇氣ある人と言うとき、我々はある人の人であることにではなく勇氣があることに注目しているのである。無論『形而上学』一〇一八b三二―三七で言われるとおり、その人なくしてはその人の勇氣はありうべくもないが、このとき、それが人であるとの判断は鉄や銀に比べてのそれがそうであるように、(cf. *Phdr.* 263a6-7) 紛う方なきものであり、勇氣こそがまさしくその人の個としての存在を顕在化するのである。しかもかかる仕方では個としての存在を顕在にする性状のカテゴリー(名)はそれが重要なものとなる程、「それが正とか善の名の場合はどうだろうか、各々が互いに思いを異にし、論じ合い、自分に対しても論争しているのではないか」(ib. 263a9-11)と問われるように、その定義が重要となるのである。定義の意識が明確なところ存在を確かなものとする矛盾律は確固たるものとしてある。ただ事實上矛盾律の掟に従うことと名をもって誤りなく存在を語り出してゆくことは同じではない。それ故にこそ繰返し行われたディアレクティケーによる定義の試みである。そしてこの定義の試みとは、結局のところ、問われている名と形相(イデア、真実在)の自己同一性の再確認であり、かかる自己同一性に拠ってこそ、例えば美しいものが美しからぬものとは正しく対照的に確固として存在しうることの再認識である。

かくして、単一形相をもつ自体的存在としてのイデアが名による述定の存在論的根拠として語られている限りは、実体―内属性構造による主述関係と矛盾律は維持される。しかし、形而上学的思索の射程がイデアの事物内在性の否定そして新たな実在性に及ぶと、かかる主述関係は一変する。即ち、あえて主語述語とは言っても、主語は基体性も多様な述定可能性も持たず、述語は従って内属性性に基く名をもって語られることもない。美のイデアを例にとつて言えば、プラトン自身の言葉では、

(x) 美のイデアは……それ自身、それ自身だけでそれ自身とともに単一な形相をもつものとして永遠にある

(τὸ καλὸν … αὐτὸ καθ' αὐτὸ μὲθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἐστὶ ὄν, Symposium 211a 6-b 2) (鈴木照雄訳)

ということになるが、美は自らの内に美という単一の形相を有するものではないから、生成変化を越えたトポスで

(y) 美 (のイデア) とはこのものである、

あるいは、

(y) このものが美 (のイデア) である、

というように、端的にそれを見る、それと認める以外の判断の形はなく、従って、

(z) 美が在る、

と判ずることですべてが終り、その美が更に何であり、如何にあるかは問題とはならないように思われる。生成変化を越えた真実在の世界は矛盾律そのものが成立する根拠として想定されたもののように見え、かかるものによってこそ形相に従う認識や判断のあり方が存在論的に保証され、矛盾律がそのあり方を律するものとして働く可能性が出てくると言うことができよう。

しかし、想定された真実在の世界はそれがアリストテレスの言うように虚言されているかどうかは暫く措くとしても、プラトン自身も例えば魂の本来の相について述べるとき語るように、魂が事実如何にあるか (*oion eortē*) を叙述しうるのは神のみができることであり、人になしうることは何に似ているか (*ὅς τε ἄνθρωποι*) を譬えて叙述することであれば (*cf. Phdr. 248a 1-6*)、我々がその現場を目撃しえない形而上の世界のことは、如何に相応しく (*κατὰ ἀξίαν*) また真相を語る (*τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν*) ことに努めるものではあっても

(*cf.* *ib.* 247c3-6) 我々の世界の論理と言表形式によって語ることになる。その意味で、我々の世界の存在者とは異なって真に実在する実体 (*τὴ οὐσία ὄντως οὐσα*) について、それは「色もなく形もなく触れることもない」と言われるとき (*ib.* 6-7) 、それが存在論的根拠として想定したものについての *via negativa* による一種の限界的表現であることを認めるとしても、かかる実体があたかも内属性を有しているかの如く主述関係が成立していると思えるのである。そして不都合なことには、我々は色も形もなく触れることすらできないものをそれとして認めることを想像するという難題を与えられている。さらに、例えば、プラトンは「美は燦然とかがやっていた」 (*ib.* 250b5-6、藤沢訳) と言う。この言葉は思慮^{フロネシス}などの徳と比べて強く感覚に訴える美の特質 (*ἐκθαύρατον εἶναι καὶ ἐρασιώτατον, ib.* 250d7-e1) を語る前に必ずしも同文ではないが二度繰返されている。これは先に引用した否定的表現には違背するようにより積極的な言い方であり美のイデアが如何にあるかを示す殆ど通常の主述関係である。そして「美そのものは美しい」という表現も可能と見える。^②

かくして、認識の存在論的根拠として立てられる事物超越的なイデアはアリストテレスの言う思索の原理としての矛盾律の成立根拠ともなり、思索は実体への内属性に基く主述関係の枠を超越してゆくと見える。しかしそのようにして考え抜かれた真なる実在としてのイデアもまたもの化されてその如何にあるかが問われて再び主述の枠組に引戻されてゆくと見える。しかしもしそうであれば、かかるイデアのトポスを更に超越する善のイデアについてはどうであろうか。

善の問題は、魂の三分説を仲立ちとして正義と節制と勇氣と知識が各々何であるかが考察されたあと (*cf.* *R.* 504a4-6) 、「それらの何であるかのできる限り美事に見てとるためには別のより長い迂路がある」 (*ib.* b1-2) として登場してくる。より高い厳密^{アクリイ}さと完全性^{テロス}の下に学ばるべき究極のものとしての善について、その必要を問うグラウコンに対し、ソクラテスは、

(α) 善のイデアによつて (β) 正なることその他のことも有用なもの (*κοῖνα καὶ ἀφελίμα*) となる (*i. b. 505a2-4*)'

と答える。このことは逆に言えば、

(β) 正なることや美しいことは善 (*cf. i. b. 506a4-5*)'

ということである。

かくして前述の四徳に加えて美の何たるかを知るためには善の何たるかを知らねばならないことが予感される (*i. b. 506a6-7*)。それはまた善を十分に知る者によつて「ポリスのあり方が完全に秩序づけられる」 (*i. b. 506a9*) という期待である (ただしここでは何故善がその役割を果すのかということについての証明はない)。この善についてグラウコンは、「正義や節制その他について話されたのと同様な仕方ではできないことを説明して下されば」 (*i. b. 506d3-5*) と問いかけるが、ソクラテスは、それが同様な仕方ではできないことを示唆するのである。「いや、幸福なる諸君よ、さしあたっていまのところは、△善▽とはそれ自体として、一体何であるかということは、わきへのけておくことにしよう。なぜなら、それをとにかくぼくが何であると思うかということだけでも、そこまですま到達するのは、現在の調子ではぼくの力に余ることのように思えるからだ。そのかわり △善▽の子供にあたると思われるもので、△善▽に最もよく似ている (*διμοειτατος*) ように見えるものを、もし諸君もそれでよいと思うなら、語ることにしたいのだ」 (*i. b. d8e4* 藤沢訳、傍点筆者)。

言葉は同一ではないが、先に述べた魂の場合と同様に、何であるかが定義的に記述できないものを比喩的に語るうとするソクラテスの方法的転換を、それが原理的であるか否かは措くとして、右の引用に見ることができ。しかも、(α) や (β) から、五〇七b五―七では美のイデアと善のイデアが同列に並置されているように見えるものの、善のイデアはそれ自体既に存在論的認識論的原因であるもの (他のイデア) の原因という最高原因として現われ

ることが予測される。

さて、善のイデアの子供、善のイデアのアナログンとされるものとは太陽のことであり、太陽が可視の対象に^{トホラータイ}は可視性を視る者には視力^{オプシス}を与えること、更に太陽が生成と成長と栄養を与えるという事実を介して、それと類比的に善のイデアの役割が想定される。

(β) 善のイデアは、思维的位相において、認識されるものには被認識性としての真実性^{アレクタイア}(顕在性)を、認識主体には認識能力を与える (cf. *ib.* 508 e 1-3)。

(γ) 善のイデアはウーシアーではなく、^{エネタイ}ハウーシアーを超越して√あるものとして、認識対象(他のイデア)に存在と実在性 (*τὸ εἶναι τε καὶ τῆν οὐσίαν*) を与える (cf. *ib.* 509 b 6-10)。

対話の相手グラウコンはこれを「アポロンの神よ、何という驚くべき超越であろうか」と述べるが (*ib.* 509 c 1-2)、そしてその驚きは後続の△線分の比喻△によって鎮静化されてゆくかに見えるけれども、この文脈は実は彼が驚くのも無理はない程問題をいろいろと孕んでいる。

(1) 五〇七b五の善、そのもの (*αὐτὸ ἀγαθόν*) と (β) (γ) の善のイデアは同一であるのか、

(2) 善のイデアはウーシアーではなく、^{ト・オン}ハウーシアーを超越して√あるものとされつつ、一方では△存在の内

最も顕なるもの (*τὸν ἄριστον τὸ πανάριστον*) (*ib.* 518 c 9) √とされているが、矛盾ではないのか(例えば、『パイドン』七六d八-九、七八d一、四、一〇c三、『パイドロス』二四七c七、d三、e一三参照)。

(3) 他の正や美と同様に、善とはそれ自体何であるか、と問うことは原理的にできないのか。もしそうであるとすればそれは△ウーシアーを超越して√あるからか、

(4) しかし、それならば、対象のウーシアーのロゴスを捉えるディアレクティケーのあり方について、「善についてと同様ではないか」 (*ib.* 534 b 8) と言われるのは何故か、

などである。これらの間に即して簡略に形式的に処理してゆけば、

(1) 善のイデアは（他のイデアと同ように）ひとつのイデアでありかつない、

(2) 善のイデアは存在であってかつ存在ではない、

(3) 善のイデアは同様に求められてかつ同様に求めることができない、

という如き幾つかの矛盾が成立しそうになる。

(1) の矛盾は、五二〇c五—六も問題にすべきであるが、最高原因としての善があたかもひとつの中間原因とも言うべき美のイデアと並置されていることの十分な説明がないことによる。ただし「既に幾度も語られたこと」(ib. 507a7-9)の次元では、この文脈で特殊な地位が与えられようとしている善のイデアも、我々があるものを善い²³と判断し「言葉によって區別してゐる」(διόριστον τῷ λόγῳ) (ib. 507b3)という事実²³に立脚して、それら多(πολλά)としての善きもの²⁴と「ひとつの相に²⁵応じて」(κατ' ἰδέαν μίαν)「ただひとつあるものとして」(ὡς μίας οἰοντος)「立てられたものであり」²⁶「それであるところのもの」(ὅ ἐστίν)「と呼ばれるものである」(ib. 507b5-7)。この限りでは美のイデアのみならず他のイデアと同等である (b5; κατ' οὐ τὴν ποσὶν πλείονος. 註²⁷参照)。しかし、(α)や(α)などを媒介として善のイデアが他のイデアに優越する最高原因として立てられるとき、このひとつの相の外延はどうなるのか。もし(α)の限界を越えて「全ては善い」ということになれば、各々のイデアのもつ一性とは違った一性を善のイデアはもつことになり、善いという言葉によって何から何を區別するのかわからなくなる。逆に善きものが美しきものや正しきものより広義であってもなお限定される一つの相を有するとすれば、太陽と類比的に語られた善のイデアの主宰的地位(θ) (γ)は極めて弱くなる。かくして我々は善のイデアを果してひとつのイデアと呼びうるのかどうか決し難くなる。

この問題は(2)の矛盾にも関わる。五〇七b五の善きもの一つの相に²⁸応じて「ひとつ存在するものとして」(ὡς μίας

αὐτοῦς)「立てられるとき、そう言って良ければ、この善のアイデアがそれとして在る实在性(ὄντεια)は、「ただし、善はウーシアーではなく、その先なることと権能によってウーシアーを越えている(οὐκ ὀντεια ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐτίας. ποσειδίq καὶ δουάει ἰπεδέχοντος)」(ib. 509 b 8-10)と言われるときの实在性^{ウーシアー}と同じであるのか。同じであるとすれば、五〇七b五の善のアイデアの实在性は他のアイデアのそれと同じとなって五〇九b八一〇と矛盾し、違うとすれば、新たに生成の世界における太陽の優位性にも似た高度の实在性を、例えば五一八c九の〈τοῦ ὄντος τὸ ἀκρότατον〉のように、想定しなくてはならず、そうすればまた五〇七b七の〈ἐς μέγας οὐτοῦς〉の οὐτοῦς は μέγας と共に、他のアイデア全てに及ぶ文脈でありながら善のアイデアについてののみ、異義的となってしまう。この矛盾は容易には解消されない。 οὐτία と τὸ ὄν との関係も多義的となるからである。

従ってまた、(3)の矛盾も解決が難しくなる。ディアレクテーによって問われうるものは、基本的に我々が言葉(名)によって区別しているものの相である。もし、なることも存在の内最も顕わなるものとして在ることも通常のウーシアーを越えたものであるとすれば、どうして「同様に(ὁμοῦτος)」(cf. ib. 534 b 8)と言えるのか。そもそも四徳が何であるかを美事に見てとるためには五〇四b二で言う「別のより長い迂路(ἡερίδος)」が必要であったのではなかったのか。もし、太陽の光の下で顕在化するものを見ることと太陽を見ること、大きな違いは意識されながらお同様に、見ることとして考えられるならば、そのようにまた善のアイデアもディアレクテーによって知られうるものであるのか。ちなみに五三四b九にも前に引用した五〇七b三同様〈ὁμοιοπαθῶναι τῷ λόγῳ〉という表現がある。この(3)の矛盾については別稿(註③)にも記したので詳述はしないが、洞窟の比喻と共に考えてみなくてはなるまい。

かくして(1)、(2)、(3)の矛盾について言えば、解決はむづかしいが、あえてプラトンが矛盾律を犯した結果では

ない。またヘラクレイトスの命題にも似て、存在者についても「全ては善い」という命題が成立すると見えるが、それもその当否は別として實在を差別の相で見るとを廃棄している訳ではない。名を手がかりにしつつ差異に着目してウーシアアのロゴスを探すということは、徹底して有意味なのである。しかも先に通常のイデアについてそうであったように、善のイデアは二重の超越によって、実体への内属性に基く主述関係の枠組を完全に越えてゆくと思えつつ、美のイデアが恰も物化されて、例えば「美そのものは美しい」と言われるように、やはりその如何にあるかが語られることになって、「善は測り知れぬ美しさのものである」(z. b. 509 a 6)とか「善は知識グノシスや真実性アライアより美しい」(z. b. 508 e 5-6)という風に、実体としての善が美という内属性を有することによって主述関係が成立する如き趣きを与えるのである。

結

我々の問おうとしたものは矛盾律が何処まで思索を律するのかということであった。そのことをアリストテレスが各々の文脈において厳しく批判するヘラクレイトスとプラトンについて検討したが、一見矛盾律に明らかに違背すると見えるものが、アリストテレスの思索の志向とも射程とも異なりはするけれども、その当否は別として、実体への内属性に基く主述関係を存続させることによって、依然としてその支配下にあることが明らかとなった。それは一言で言えば、各々が実際に定義ロギスという方途を採るか否かは別として、やはり徹底して名を保持することにあり。名を保持することは言葉によって存在者を他から區別しそれとして際立たせることであり、かかる名の働きは存在者を述定するという場を、抜きにしては考えられない。そして述定という名と存在との相応の形式は、何らかの実体が自らの内に属性を有するという存在論的構造に基いて成立しているのである。

しかし、そうであるとすれば、アリストテレスの語るとおり、それが全てではないにせよ、主述関係を実体への内属性が欠如する処でお維持することはただホモニューモンをつくり出すことになり、やはり間違っているのか。それとも思索の赴くところ、アナロゴンの翼に乗って、思惟的存在としてのみ存在するアイデアを、更にはそのアイデアの根源としてウーシアアを超越する善のアイデアさえも物と化して想像し述定してゆくような冒険を敢行しても良いのだろうか。無論プラトンは一方においては生成変化の内なるものとの対比を強調してアナロゴンを断とうとしているのであるが――。しかし、実のところかかるプラトンの超越的志向を批判するアリストテレス自身も、 $\langle \tau\acute{o} \text{ } \delta\alpha\lambda\upsilon\sigma\eta\sigma\iota\sigma\iota\upsilon\sigma \text{ } \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu \rangle$ に対して $\langle \tau\acute{o} \text{ } \delta\acute{\iota}\nu \text{ } \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu \rangle$ を立てるが、これは、必然的に存在する神の美として究極の目的因であり始動因であるひとつの自体的超越的存在と考えられるのである。²⁴

あるいは超越を志し、あるいは超越を抑制することによって各々の立場を主張するが、しかし、何れの途も名を立てる途、名と存在との照応を試みる途であって、その限りにおいては依然として矛盾律の下で思索しようとしていることも確かであるように思える。

しかしながら、ここで翻って、果して、むしろ名を棄ててゆく途、従ってまた主語述語関係や矛盾律に拘泥しない途、実体や内属性というギリシア的カテゴリーに事実上関知しない思索の方途がありはしないだろうか、と問うてみることは許されるであらう。それを別稿で試みてみようと思う。

(一九八六、十一、十八)

- ① 本稿は昭和六十一年六月二十八日に東京大学で行われた中国学会で口頭発表した「構造と論理―同と異の断面」の一部である。矛盾律に関する部分に大幅に加筆したものである。この発表の本体は中国学会の「中国―社会と文化」第二号（一九八七）に掲載の予定である。なお本稿の執筆に際しては多くの註釈や翻譯（とりわけ岩波書店の『プラトン全集』や『アリストテレス全集』）を参照した。テキストは主としてオックスフォード版である。
- ② 矛盾律に関する論考としては、加藤信朗「アリストテレスの矛盾律について」、東京都立大学人文学部、人文学報第七十九号に示唆を受けた。とりわけ、「矛盾律が優れた意味で『存在・論 (ontologia)』の原理であること、また、『存在 (ou) 論』が『実体 (ousia) 論』とならなければならないことが明らかとなった」(P. 94) という明快な結論において。なお、善のアイデアの存在論的問題については、当研究室欧文記要十一号（一九八六）所収の拙稿参照。
- ③ 「ウーシアーを越えるもの」、アカデミア人文二八、一九七八、二、六八―七五頁
- ④ cf. *Analytica posteriora* 88a36-b3, *Metaphysica* 1005b14-17 etc.
- ⑤ 福永光司『老子』上、朝日文庫、一九七八、三六頁に、「徽は皦の借字で妙に対応する押韻の言葉（馬王堆本△甲・乙√は皦に作っている）」とある。皦は「明白なこと、形而下的な世界」。小川環樹『老子』、中公文庫、一九七三、六頁は「徽は物の末端、……すなわちその結果の意味と解する」とする。朱謙之撰『老子校釋』、中華書局、一九六二、六頁参照。
- ⑥ 註(1)参照。
- ⑦ 「すべては一〇」、創文二六〇、一九八五、十、一―三頁。
- ⑧ テキスト上の問題が多く、「善と悪とは同一である」を削除する註釈が多い。しかし、アリストテレス同様ヒュポリトスも断片五七（「昼夜はひとつ」）との関連からもヘラクレイトスに帰している。
- ⑨ cf. G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*. Cambridge U. P. 1970, pp. 93-94.
- ⑩ cf. *Theogonia* 124, 744-757 etc.
- ⑪ cf. Kirk, *op. cit.* pp. 373-4, W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, p. 460, 490 etc.

