

ソクラテスは泥棒!?

― プラトン『リュシス』に見るペテンと友愛 ―

山 本 巍

「少なくとも真理を護るためには、自分に親しい固有のもの (oikeia) をも破壊するのは多分善いことであり、とりわけ我らが哲学者 (philosophous) であるならばなすべきことと思われる」

アリストテレス (EN. 1096a14-16)

1

「他人の方寸の間山河幾千重」(李白)と歌われるように、人は「一人」という原初現実があり、しかし他方「人間」という言葉が示すように、人間は男と女の間生まれ落ち、人と人の中に生きる現実もある。そうした人と人の関わりは多様で複雑であり、また厄介至極でもある。その人間関係の一つに友人関係がある。「友情は人生の至宝」と言われたりする。プラトンに友愛・友 (philia, phios) をめぐるちょっと変わった小対話篇『リュシス』がある⁽¹⁾。「誰が誰の友であるか」を探究して⁽²⁾、日常普通に見られる青少年の友人関係から始まり、「を超える」ものへの指示も垣間見られる。曖昧、混乱、矛盾があるとして、プラトンの真正作品かどうか疑われたこともある

が、現代ではほぼ真正作品と認められており、作品の年代ではプラトン初期対話篇群に属すると見られている。

プラトンはいわゆる哲学論文を書いたのではない。対話篇である⁽³⁾。プラトンの対話篇は文字通り対話というドラマ仕立ての書き物であり、しかもプラトン自身は登場しない。従って対話が行われた舞台設定を無視しては、ドラマとドラマの黒幕よろしく舞台の陰にいるプラトンという重層性を見過ごすことにもなり、著者プラトンの意図を見逃して目眩ましにあったようなことになりかねない。対話篇とは答えを与えるものではなく、プラトンの問いかけなのである。それは読者の挑戦を待っている。書かれた言葉の線上で、書かれてないことを語る努力が不可欠だ。後の対話篇『テアイテトス』で「あらゆることを敢行せよ (panta gar tolméon. 196d2)」とプラトン自身が言っている。従ってプラトンの対話篇こそ行間を読むことが必須である。そうでなければ、プラトン読みのプラトン知らずに終わるだけである。とんだ黒幕だ(非道いプラトン！)。

また主題となったハことVをめぐる探究というドラマの進行の文脈を切り離して一部だけを取り出しても、プラトンは理論を提示しようとしているのではないから抽象的にすぎることになる。この『リュシス』は一貫して友情をめぐる議論する対話篇でありながら、入れ替わり立ち替わりソクラテスの相手が変わって議論が変転して、ドラマの振幅が大きい。主題が友愛・友人という親密な人間関係そのものであり、深層心理も含めて個人としての人間の心理の動きと人間関係の心理が微妙にして複雑なのである。しかもそれを超えるものを指標しようとすることもある。曖昧、混乱と見られるのも無理はない。人間心理と人間存在がそうなのである。全体の見通しを得るために、本稿でも勢いドラマ全体の流れを追うことになる。running commentaryのようなノートである。

さて『リュシス』の舞台設定は次の通り。ソクラテス自身が過日の出来事がある人に話して聞かせる構成になっている。その人は名前も言及されることがなく、また一言も語ることがない。実質上の登場人物はソクラテスとヒュポタレス、クテシッポスの二人の青年、そしてリュシス、メネクセノスの二人の少年である。ソクラテスは「老人

だ」(293b5)と自ら言っているので相当の高齢である。詩心も恋心も熱いヒポタレスとむしろ冷めた現実主義者のクテシッポスは親しい青年同士である。リュシスは素直で大人しい頭のいい美少年で、親の保護が熱い。ヒポタレスはそのリュシスにぞっこん惚れ込んでいる。リュシスと大の親友がメネクセノスであり、論争好きといわれる。メネクセノスはクテシッポスの従弟であるし論争術の弟子でもある。他に少年たちの養育係の召使いたちがいる。(登場するのは、少年と青年と老人である。人生の諸段階を象徴している。欠けているのは大人。さて?)

登場人物にまつわる人間関係は複雑で、親子関係、血縁関係、青年の友人関係、少年の友人関係、(青年と少年の間の)エロスの恋愛関係、ライバル関係、主人奴隷関係、教師と生徒の関係そしてソクラテスによる新しい人間関係があり、絡み合っている(欠けているのは、男女、夫婦の関係と成熟した大人同士の関係である。さて?)。更にソクラテスが現在話をしている相手との沈黙の関係がある。最後に著者プラトンと読者(われわれ)との関係。

対話の構成は次々と相手が変わって、①ソクラテスとヒポタレス・クテシッポス、②ソクラテスとメネクセノス、③ソクラテスとリュシス、④ソクラテスとメネクセノス、⑤ソクラテスとリュシス、⑥ソクラテスとメネクセノス・リュシス、の六段階である。

このように対話の大半はソクラテスと少年の間で行われる(従ってソクラテスが終始主導することになる)。そして「誰が誰の友か」をめぐる問答は最後はアポリアになる。ソクラテスはその時、これまでの対話問答を法廷問答のように逐一もう一度取り上げ、年長の青年と議論しようとしたけれども、夕方に少年たちの養育係の奴隷がやって来て帰宅するように強制して解散させられ、そこで対話篇は終わっている。ソクラテスは、少年との対話問答を青年との間で再検討することを期待したが、それは著者プラトンが読者(われわれ)に、ソクラテスと青年との対話問答としてより一步進んだ視点からも同時に探究するように仕掛けているということであり、絶えず新しく思考し直すことを求めている。行間を読むとした理由の一斑である。とって表の脈絡の話と裏の脈絡の話とを区別して

整理することはしない。プラトンは一つの対話篇を書いただけだから。

確かに少年と青年と老人とあるように、人生は少しずつ複雑に変化しながら前進するものである。前進とはいっても、老化という衰退を含み、人生はついには死で決定的に終わってしまう持続に他ならない。少年も青年も未来の時間は無限にあると思つて無邪気であるが、現実の人生と社会に踏み入ろうとする青年は少年のようにはいかない。人生設計することが人生の重要な一部であるように、これから世の中に出ていこうとする青年は、高揚し充実に成熟するけれどもやがて老化で衰退し、そして最後は唯一回性の己の死を死ななければならぬ人生全体を自らの責任で洞察しなければならぬ。どんなにしても例外なくやがて世の中を出なければならぬのだから。その時が不確定だというだけだ。しかしソクラテスは人生の夕暮れの老人である。従つて生と死の境界領域にいる。そういうソクラテスを挟んで世代を交差させるプラトンの戦略では、脇役に退く青年が裏舞台の主役なのである。

その対話の場所は、人々の日常生活が営まれるアテネ市内ではなく、市内と市外の境界である城壁の内側に沿つたパノポス (Panopos) の泉の側の少年用体育場。ソクラテスは何かの用事で郊外のアカデメイアからリュケイオンへ「真っ直ぐ」行く途中だといひ、寄り道することになる (プラトンのアカデメイアの学園と後年のアリストテレスのリュケイオンの学園の複雑な関係を象徴しているわけではない。共に一般用の体育場があった。それにしても何とも予見に満ちた舞台設定に見える)。そのパノポス (すべてお見通し) といつた意味) とはヘルメス神の別名であった。そして時はヘルメス祭の日であつて、その祭の時だけ少年体育場は特別に大人が入ることができたといふ⁽⁴⁾。少年用体育場は、家庭 (oikia) という自分固有 (oikeion) の私的領域から外の世界に向かう第一歩の初等教育と身体訓練の場所であるが (家族の愛情は自己愛の延長という自然な様相があり、従つて人は他人様に教育される必要がある)、ヘルメス神の祭日という舞台は、少年の世界が外の大人の世界に触れる境界を象徴している。こうして『リュシス』は全体として、日常生活の場所の外で普段と違う祝祭の時というちょっと特別な状況

設定になっている。

さてそのヘルメス神である。『オデュッセイア』では「人の目を魅了し、また眠れるものをも目覚めさせる黄金の杖の持ち主」(VII.48)であって、オデュッセウスを魔女キルケの魔法から解放することで知られている。J・ハリソンによれば⁽⁵⁾、ヘルメス(Hermes)は元来その上に胸像を置いた石の角柱(Herm)であって、その傍らに神託所があったという。神の託宣を伺いたいものは夕方やってきて、ロウソクを点じ香を焚くなどして自分の質問をし、両耳を塞いで少し離れて耳から手を離れた時間こえてくる最初の言葉が神のお告げだとした。通信の神である。

ホメロスはヘルメス神を死者を黄泉の国へ連れて行く道案内(『オデュッセイア』XXIV.12)とも描いている。あの石柱は死者を記念するために立てられた石柱であり、この世あの世の境界標識でもあって、ヘルメス神は死者たちをあの世に送り届け、また生きている者たちを護るべく死者たち(そして神々)のメッセージを届ける働きをする。こうしてヘルメス神は子供や若者たちの保護者、子羊を肩に乗せる羊飼(choros)とも形容され、子育ての神(Kourotrophos)となったという。

もとよりギリシア神話の神々はどれも複雑な多面性を備えており、ヘルメス神も例外でない。その出生では主神ゼウスとニンフのマイアとの間に生まれたが、帯で身体をくるくる巻かれて揺りかごに寝かされていたのに、この赤ん坊は身体を動かして帯を解き、一人でテッサリアへ歩いていったという。そして兄アポロン神が番をしていた家畜の中から牛を掠め取って盗んで、後を追跡されないように牛を後ろ向きに歩かせたという。ヘルメス神は狡猾な天才的盗人であり詐欺師である。その狡猾な神がオデュッセウスの遠い祖先でもあったという⁽⁶⁾。そしてプラトン自身がヘルメス神を言葉(ロゴス)の発見者としている(Cratyl. 408a-d)。そして他人の財産を自分のものにする天才はまた商業の神であった。

こうしてヘルメス神は眼覚めさせるものであり、「不死の神々の使者」(ヘシオドス『神統記』939)としての世あの世の境界に立ち、子供の守護者であり、旅の道案内であり、そして狡猾な詐欺師にして泥棒。両義性である。境界が本対話篇の鍵語であることを了解するであろう。

ソクラテスが青年たちに請われて寄り道する動機は、美しい人の魅力と言葉のやりとりにヒポタレスが誘ったからである。ヒポタレスはソクラテスの弱点を知っていたからである。ヒポタレスは恋心の心得が確かにある。しかし言葉のやりとりに参加するためであっても、ソクラテスは「何のためか」を問う(204b1)。言葉のやりとりにも色々な理由と動機、隠された要素が忍び込む可能性があるからである。「誰がそこで教えているのか」(204a4)とソクラテスは問うている。教えることが障害になりうるということがソクラテスの気がかりだったからである。実際の少年用体育場ではソピストのミッコス(小さな人との意味)が教師として教えていたのである。そのミッコスをヒポタレスはソクラテスの仲間であり賛美者でもあると紹介したのに対して、ソクラテスは「大したソピスト(知恵のある人)だ」と述べて、名前は小さな人だが、と暗に皮肉っぽく答えている。

それでは美しい人とは誰か、誰のことか(φίς ἢο κάλος)。ヒポタレスの答えは「人それぞれ(ἅλλος ἄλλῶ)」。人それぞれ美人の好みが違うというのも常識であろう。確かに美しい人は「くにとって」という予格がつきそうである。美はもっとも明らかに感覚を通して人のところに直接立ち現れるからである(唯一見える映像をもつ、と『バイドロス』204b5)にある)。従って美しい人への恋にはこのころの秘密の様相がある。しかし「君には美しい人とは誰のことか(σοὶ δε τίς)」、わたしに言え」(204b4)とソクラテスはヒポタレスに要求するのである。冒頭のσοὶは強調である。ソクラテスは他のことではてんで役立たずでつまらぬものだが、恋については神から授けられた力で誰が恋をしているか見分けることができる恋の目利きだ、と豪語しているが(204b8-c3)、ヒポタレスの恋は先刻お見通しだったということである。リュシスにぞっこん惚れ込んでいたヒポタレスはこのころの秘密を

見透かされて赤面した。「すべてお見通し」とはパノポスのことであった。つまりソクラテスはヘルメス神に譬えられているのである。

赤面したヒッポタレスに代わって、クテシッポスがヒッポタレスの恋事情を伝えている。ヒッポタレスが恋に浮かれてリュシスの名前を絶えず口にして自分たちの耳を聞こえないようにしてしまうこと、一度酒を飲みでもすればもっと激しく、翌朝眠りから覚めても「リュシス、リュシス」と名前を聞いているような錯覚を覚える羽目になること、ヒッポタレスが子供じみた詩や文章をものにして自分たちの耳に注ぎ込み、さらには恋人リュシスのためにおかしな声で歌を歌って辟易させる、と言う。そしてヒッポタレスを「お馬鹿になって気が変になっている」とにべもない。リュシス（への恋）はクテシッポスが共有できない第三者である。しかし注意すべきは、ヒッポタレスとクテシッポスはそれでも友人だということである。ヒッポタレスはリュシスに首っ丈でいて、クテシッポスはその共感を示さない。むしろ辟易させられてはっきり批判的にもなるけれども、その事実が二人の友人関係を切斷することにはなっていない。二人の青年は相手が何か自分と違った方向に歩み始めているという、自分とは違った個性の持ち主として一応容認する、それだけ一種緊張も孕む人間関係にいる。それは人間の心理的発達の一つの重要な段階を示している。ヒッポタレスとクテシッポスとは、その名前がギリシア語で「ヒッポス（馬）」という言葉の響きを共有するけれども、ただ似たもの同士の間というだけではなかった。

こうして一方ヒッポタレスは、酒の酔いに似て恋に酔っており、その情緒エネルギーは性的エロスの方向でリュシスに向かって進み出て、他人のことなどお構いなし、の感がある（恋と酒の酩酊の狂気じみた姿と暴力は、『饗宴』で宴会に闖入したアルキビアデスが象徴している）。他方クテシッポスは、恋を酩酊、狂気と言って憚らない冷めた現実主義者であり、ヒッポタレスの詩や物語なぞ子供じみたあるいは老婆の昔話（？）程度のものに過ぎないとするシビアーな論争家（211b8, c5）である。それに対してソクラテスは、先述の通り恋の達人を自認して、し

かもソピストたるミッコスから親近感を持たれるほど、一種言葉の達人である。しかしソクラテスは語られる言葉のリズムや調子には、それがどれほど人にアピールするものであっても、関心がない。それらは言葉の聞える声に現われた姿に他ならない。ソクラテスの関心は言葉の担っている思考自体 (*dianoia*: 204b2) である。そのように言葉に裏打ちされた探究の真剣さと恋の熱情の人である (*spoudē* ∨ *stoudios*)。こうしてソクラテスは境界に立っている。酒の陶醉に似て永遠を夢見る芸術に対し、恋と哲学の自己同一を比類なく鮮やかに証したのは『饗宴』のプラトンの功績であった。さてこの『リュシス』では？⁽⁸⁾リュシスとメネクセノスの少年たちが前面に出てヒッポタレスが議論から退場するように、『リュシス』の隠れた主題の一つは、他者を激しく求めて性的方向に消費される情緒エネルギーを新しく方向付けることである。

さてソクラテスはリュシスという名前は知らないと素っ気ない。リュシスはまだ若くて一般に知られてなく、有名な富豪のデモクラテスの長男としてしか知られてない。つまりまだ父親の下に隠されていることになる⁽⁹⁾。リュシスは一人前とは言えず、父親の名前からしか知られていない。と同時にその姿では知らない人はいないくらいに見た目で際立っており (*opsis* *diphrōn*)、姿だけで識別できるという。これは見た目という誰でもがすぐ分かる事実としての直接性では際立ち異なるけれども、実質はまだ父親の権威の下にいるばかりで、独り立ちした個となりにはまだ到達していないことである。こうしてリュシスは見た目という直接性と実質の乖離を象徴的に示している。

ヒッポタレスのリュシスに対する恋心の言葉は、誉め讃えれば誉め讃えるほど、ヒッポタレス自身の称賛に自己回帰するというのがソクラテスの診断である。「わたしの彼を見て」と恋する女が喜ばしく誇らかに言うように、素晴らしい恋人を手に入れる自分がそれだけ素晴らしいことになるからである。しかしそれは恋の成就の前に成就を前提していることであり、いわば真空の恋人を相手にしているのに等しい。しかし逆に失恋して手に入れ損なったら、それだけ物笑いになる。従って恋人を手に入れるまではどうなるものか分からないのだから、むやみと恋人

を称賛するのは控えた方が良い。恋は本来不安なのである。そしてそれは哲学つまり知恵への愛恋も同じである。哲学は知恵が自分の手に入る、自分が知恵のあるものになる保証を一切与えない。

そして恋人の方は恋人でやたら称賛されれば、それだけ思い上がって高慢になる、というのがソクラテスの第二の診断である（美女は醜女より悪女なり、という常識も一理あると認めぬわけにいくまい）。なぜなら自分を誉める他人の称賛の言葉はそれが称賛であるというただそれだけの理由で、自分が本当にそれに値するかどうか考えることなく、自分がその称賛通りだと容易に思いこませるからである（同様に、他人からの批判の言葉はそれだけでトゲとなって感情的反発を引き起こす）。それは自分の素晴らしさ、価値を理性が承認してくれると思うからである。しかしそこにあるのは他人の理性の保証（と思うもの）であり、自分自身の理性の思考によるわけでは決してない。そして恋人を称賛する言葉は自分に回帰するならば、恋人を称賛することで、同じように自分がまた思い上がり高慢になることも起きることになる。他人には厄介な存在になるわけだ。

ソクラテスが恋を狩に譬え、闇雲に恋人を称賛することが獲物を扱いにくい厄介なものにしてしまうことを警告して、「言葉 (logos) と歌で獲物を魅了するのでなく野蠻にになってしまうのでは、音楽の心得がとてもない (polle amousia)」（20652-3）として、20643 以来初めて「言葉」という語が登場することになる。そしてソクラテスから「自分に害を与える詩人では、善い詩人だと君は同意する (homologesai) 気にはならないだろう」（20667-8）と問われて、ヒッポタレスが「そんなことはとても論外 (polle alogia) です」（20669）と答えている。歌と物語で恋を歌っていたヒッポタレスが、ソクラテスとの言葉のやり取りの中で、それまでとは違う言葉の働きへ関心を目覚めさせてきたのである（ヘルメス神！）。それを受けてヒッポタレスが「どんな言葉を対話で話し (dialegethomenos) あるいはどんなことをすれば、愛する少年たちに人は愛してもらえるもの (prophilos) となるでしょうか」と尋ねることが、第二幕への橋渡しになっている¹⁰⁾。同時に、それまでの「恋、恋愛、恋人、愛人 (eros, erotica,

erastes, paidika)」というエロス系の言葉から移って、*prospitēs* という「友 (*philos*)、友愛、友情 (*philia*)」系の言葉が初めて登場することになる (*philos* は愛する、大事にするという意味の動詞 *philōn* に由来し、能動の「愛するもの」と受動の「愛されるもの」を意味し、日本語の「友」では十分汲み取れない)。古今東西の詩人たちが思いを尽くし言葉尽くして恋を歌ってきたように、エロスは歌われるべきであるかもしれないが、友愛は歌うべきでなく考えるべきことであり、言葉で語るべきであり、そして互いに論じ合うべきことである。こうしてソクラテスの相手が交代して、リュシスとメネクセノスが登場する。第二幕である。

しかしその始まりの前の小さなエピソードは重大である。その交代に際してソクラテスがある条件を出したからである。リュシスが言葉の中へ (*eis logous*) 入ってくることである。ソクラテスは誰とでも語る。語り合う。しかしそれは当の相手が語り合う言葉の中へ入ってくる限りでのことである。ソクラテスと語ることの意義をソクラテスは語る (証明する) ことはできない相談だ。対話が重要である、あるいは意義があるということを当の対話が証明することなどできないからである。対話に意義があることは、対話問答の先言措定であって、これに乗ってのみ対話問答は進むだけである。従ってソクラテスと語り合うこと、そして一般に対話には飛躍がある。飛躍が不可欠である。それはソクラテス自身にはどうにもならない。自由の深淵だからである (II)。

そのように対話問答「について」語ることに対話問答をすることは全く別である。またリュシス「について」語ることにリュシスと語ることは別である。ヒポタレスはリュシス「について」ひたすら語り歌っただけである。リュシス不在の所でリュシス「について」第三人称で語っただけである (それは「彼はリュシスについてこう言った、ああ言った」と容易にクテシッポスなど他人に引用される)。クテシッポスはヒポタレスが「リュシス」という名前を繰り返すので耳つんばになったと言っていたが、固有名は「ソクラテスさん」と本人に呼びかける場合を除けば、当人不在の時にこそもっとも有効な指示用法である。三人称言語は不在化言語である。

ソクラテスはいつでも、特定の技術や知識を教えることも、自分や人や社会の信念や価値を伝受することも一切なく、自分と対話相手の考えと意見を吟味し検討することを共にしようとする、つまり思考すること自体を共にしようとする以外にどんな関心ももたなかった。ソクラテスはこのいみでリュシス「と共に」語ることを求めたのであり、リュシスが言葉の現場に現存することを求めた。「リュシスと何を対話問答 (dialogesthai) すべきであるか」は語るができない。ヒポタレスのようにリュシス不在のところではリュシス「について」歌い語るのではなく、リュシス「と共に」語ることは、言葉による応答 (response > responsibility) であって、目の前に現存するリュシスと言葉を共にする以外になく、どのように対話すべきかは「示すこと (epideixai)」しかできない⁽¹²⁾。

そして冒頭ソクラテスがわざわざ寄り道をして青年たちに耳を傾けたように、リュシスと対話することがリュシスと友としての親しい仲 (phrosphiles) になる第一歩である。友は一個独立な人間として応答し合うべく、自由に言葉と共にすること抜きでは成り立たないからである。対話 (dialogos) とは、二人 (duas) の人間の間に (dia) 言葉 (logos) を共にすることで、真理による互いの理解と一致に至ろうとする認識努力である。『リュシス』は対話についての対話篇という性格がある。こうして対話問答の成り立ちの条件と主題「友愛」が交差することになる⁽¹³⁾。友は対話を共にする仲である。

幸いリュシスは話を聞くのが好きだ (phileikos, 206c10) と紹介されていた。そして議論好きのメネクセノスと先ずメネクセノスと話をすることで第二幕は始まった。その折りヒポタレスはというとリュシスに嫌われはしまいかとその目を逃れて人混みに、これをヴェールにして (epelygismenos, 207b5) 隠れるのである。ヒポタレスはリュシスを愛している以上に、愛されたいのだ。実に恋・エロスは激しく相手を求めるけれども、同時にその激しさに釣り合って相手に嫌われること、退けられることを強く恐れて不安である。恋する相手を無闇に誉めない方がいい、逃げられる恐れがあるから、と「すべてお見通し」のソクラテスが先に指摘した通りである。こうして恋・

エロスは両価的である。

見ることに両義性、即ち見ることは見られることでもある両義性があるが、ヒポタレスは見るだけで見られることを避けた。見られることのない見ることであり、盗み見に等しい。自分が見られ知られる危険を冒さない。それは自分の世界の中に今一人の自分の世界をもつ他者が現存することに直面することを避けることである。この意味の見ることも知ることもある種の対決の要素があるが、従って自分を知ることになる要素があるが、ヒポタレスは自らその道を塞いだ。こうしてリュシスをめぐる三人称言語は姿を消した。しかし少なくともヒポタレスはソクラテスによって言葉へ新しい関心を呼び起こされ、謙遜にもさせられた分、心理的な発達を一段階超えたのである。

2

ソクラテスがメネクセノスにリュシスとどちらが年長かを問うと、言い争いになるといふ。どちらが生まれが良いかも似たような話だ。どちらが美しいかを問われて二人とも笑ってしまったとある。これは言うまでもない。幼い少年たちの間の友人関係は、年齢、生まれや育ちといった身近な生活環境、つまり身の丈、目線に合った事実について似たもの同士であることが多く、それだけ親しい馴れ合った仲間である。どこまで自分で、どこから相手かが不透明になるような一緒の仲間だ。「王子と乞食」のような、境遇や身分が違いすぎるケースはまずはあり得ない。それでもメネクセノスは容貌ではリュシスにてんでかなわず、その点で少年らしい嫉妬があるし、その不安を埋め合わせるべくそれだけ従兄譲りの論争の力に頼って攻撃的にもなる (erstickos, 211b8)。リュシスにしても言い負かされることにコンプレックスがある。まだ独立と自律の個となりを達成していない少年たちは、似た者同士の親しい仲間でありつつ、ライバル心と嫉妬とコンプレックスを含む複合的両価的な感情の関係にある。嫉妬は

「平等なものの中で、等しくないことを目にして感じる（この痛み）」(Rhet. 1387b23-25) とアリストテレスが定義した通りである。しかしライバル心があつてどちらが上だ先だと言ひ争うことも仲間内のお喋りであり、痴話げんかにも似て仲の良さの現れである。決して二人を傷つけたり切斷するほどの違いではない。リュシスとヒッポタレスでは年齢が違いすぎて、こうはならない¹⁴⁾。ヒッポタレスがリュシスに抱く恋心は性的な情緒感情を含むが、それはある程度身体的にも精神的にも成長している必要がある。リュシスはまだその年齢に至つてなかつた。他方ソクラテスは遙かに高齢であつた。

しかしどちらがより金をもっているかの話になると違う面が現れる。金は仲間内だけのことではなく、第三者に開かれた社会的な次元があるからである。しかしどちらがより金を持っているかに関してソクラテスは単純に、「友のものは共のもの (koīna ta philōn)」であつて、¹⁵⁾ もしも二人が真実 (alētheia) 友人であれば、金の持ち分の点では違いはない筈だ、と指摘するだけである (207c10-11)。持ち物は共有でき、友は共にするもの、これをソクラテスは疑っていない。こうして第三者に対して「われわれ」が成り立つことになる。少年にとっては金はただ父親からもらっただけで、「額に汗して」自分で稼いだ自分のものでないだけに、一層容易に共有できる筈である。

さてどちらがより正しくより知恵があるかを問う段になって、メネクセノスはヘルメス神の祭りの仕事に呼び立てられて中座する。これは、メネクセノスお得意の論争術では知恵と正義の探究に及ばないことを示している。同時に勝つた負けた、先だ上だと言ひながらくつついている、感情的摩擦を含む意味では複雑ではあつても基本的に単純な幼い少年同士のかつろいだ空間 (言語空間) には、これをはつきり超えるものが然るべき位置をまだもないことも示している。少年たちには世界と人生をめぐる知恵と正義への共通の関心、気遣いがまだない。そうした価値や理想はまだ視界外であつた。従つて自分たちの友達としての結びつきをこれを超えるものから考え位置づけることはできない。二人の少年は人間の発達の初段階にいたただけだ¹⁶⁾。しかし始めが肝腎。似たもの同士つ

まり同年齡、同境遇、同性の集团的一体化にもなる仲間内の間柄に対し、容易には仲間として一体化できない他者として老人ソクラテスが立ち会う仕組みである。こうして少年たちは自分の新しい可能性、新しい世界の開けを経験することになる。さてそこで後に残されたリュシスがいよいよソクラテスの相手として真ん中に登場するわけだ。

「リュシスよ」と呼びかけることでソクラテスは問いを始めた。始めの始めに立ち戻って、少年同士の仲間内の紐帯から一転してそのもっと手前、もっと親密な親子の関係を問うのである。「両親は君を愛しているだろう (Gai) か」と。確かに親は子に幸福であって欲しいと望むのである。しかし幸福であるとは何でも自分の望み通りできて自由そのものである筈なのに、親はリュシスに望む通りのことは許さず、むしろ多くのことを妨害するし禁止する。戦車競争でも驟馬の扱いでも機織りのことでも何でもリュシスは何も自由に意思する通りのことはできず、親が支配権を握っている。こうして家庭では親が子供に対して權威あるものの如く禁止と許可の全権を握っている。親の元では子は独立の個となりを実現しておらず、親子は二人の人間の「二」の関係であるよりも、親の支配力に包まれた「一」の姿に近い。

その理由をリュシスは自分が年少だからだと理解していた。しかしソクラテスはリュシスが読み書きや堅琴を操ることについては、リュシスが望む通りのことを許すことが許されている事実を指摘する。しかし先には禁じ、ここでは自由に意思する通りのことを許している原因は何かというところ、リュシスが先のことでは知識がないが、読み書きなどには知識があるからに他ならない。リュシスが自分より思慮に優れていることが明らかであれば、父親であれ隣人であれアテネの市民であれ、誰でも家政のことでも自分のことでもリュシスに委ねるであろうし、ペルシャ大王ですら料理のことでも身体の手当てのことでも委ねるであろう。最高権力者でも息子が病気になるれば、医者こそが頼りである。要は当該のことについて然るべく知識があり思慮があるかどうかにか懸かっている筈である。ソクラテスとのこの問答の結果、リュシスは「仰ることは真実です (alēthē legeis)」(210a5) と言う。リュシスは初め

て「真実」という言葉を使った¹⁶⁾。そして「その他の場合でも」知識が権威をもつだろうと一般化してソクラテスが問うたことに対して、「必ず (anagke) そうです」と答えた (210a7)。それは父親もペルシャ大王すらも知識と思慮の権威の下にいること、従ってある意味では自分とも平等の立場にいることを理解したということである。人生にとってもっとも重大なことについて知らないとする無知の零地点に佇みつづけたソクラテスに明らかとなり、人間として生きること自体に関しては厳密には「誰も親と言われてはならない、誰も先生と言われてはならない、誰も主人と言われてはならない」ということになる。「親鸞は弟子一人ももたずさふ」にも似て、ソクラテスは『ソクラテスの弁明』で「誰の教師にもなったことがない」と断言していた (332a5)。

こうしてリュシスはソクラテスと言葉を共にしながら、真理に従って必然性の推論の筋を追うことができたのである。その時初めてソクラテスは「親しい友、リュシスよ (o phile Lysi) (210a9)」と呼びかけている。真理を言分けていく言葉の探究の共同が、共に考えることが、初めて友を生み出したのである。真理への感覚が眼覚めたからである。ここには真理への愛に裏打ちされて初めて友になること、真理が先ず友、が「示されて」いる。ソクラテスは友を求めたのであり、ミッコスやクテシッポスの場合のように生徒や弟子ではなかった。こうして親が支配権を持つ家庭という親密な私的領域から解放して (Lysis)、知識と知恵が権威をもつ言葉の道へソクラテスはリュシスを誘い出したのである。それはあたかも他人のものを掠め取る泥棒さながらである（「お父さん、お母さん、有り難う。でもね」）。子供とは、親に保護されたい、しかし自由になりたいという両義性の中にある存在である。

実に若者を墮落させる、とは公訴裁判事件でソクラテスに向けられた告発の第一であった (Apol. 24b9)。ソクラテスは親友クセノフォンの『ソクラテスの弁明』『ソクラテスの思い出』が描くところの理想的な市民などではなく、社会の不安要素であり、近づいてはならない危険人物であり、触れたら大怪我をする爆弾であった。アテネ国家が抹殺する絶対の必要を感じた人物であった。「吟味のない生は人間には生きるに値しない」(Apol. 38a5-6)

として、吟味と検討の熱心すべてが投げ込まれて (cf. Crit. 46b4-6)、考えないことに免罪符を与えなかったからである。その様まさに異様。そして世界のいかなる事実と人間脈絡よりも先に求められるべき真理そのものが危険だった。ピラトの「真理とは何か」という問いの前でイエスが沈黙したように、あの問いは誰の脚下にも開かれている無限の深淵を垣間見させるだけである。

従ってもしわれわれが知識と思慮をもっていれば、そのことに関しては、誰でもがこれをわれわれに委ね、われわれは自分の意思する通りに自由にできるのであり、他人を支配することにもなる。しかし言葉の知識を「正しく」使って初めて騙し嘘をつくという不正ができるように、知識はそれだけではまだどのようにその知識を使うか、に關して十分とは言えない点がある⁽¹⁷⁾。無条件には「知は力なり」とは言えない⁽¹⁸⁾。しかし少なくとも無知は無力であるあるいは有害である。知識のない事柄については、誰もわれわれに委ねはしなないし、勝手にしようとすれば妨げもする。そのことに関してはわれわれはむしろ他人に聽従するもの (*hypēkooi*) である (210c3)。

そして人は愛されるには愛される所以のことが何かあろう筈であり、他人に必要にされる何かのことがあってこそ友になってくれるのである。知識も知恵も思慮もないのでは、そしてなにがしか他人の必要に応じうるのだければ、誰からも相手にされない⁽¹⁹⁾。この少年体育場に通っているようにリュシスがまだ教師を必要としている限り、その点ではまだ思慮する力が十分でないのであり、「大いに思慮あるもの (*megalo-phron*)」と自慢するわけにはいくまい、とソクラテスに言われて、リュシスは認めざるを得ないことになった(「神かけてさうです」210d7-8)。

人は誰の前よりも真理の前に謙遜にされる。しかし必ずというわけでは決してない⁽²⁰⁾。人の目世間の目だけを気にする人も多い⁽²¹⁾。ヒポタレスもリュシスの目の前に出ることを恥じ恐れて退いていたのだ。しかしこれまで人混みに紛れていたヒポタレスはソクラテスの議論を聞いてどきまぎして苦しもうだった、という (210e5-6)。リュシスに愛されたいヒポタレスがここでは、新しく眼覚めた真理の感覚から自らの乏しさに恥じる次第になっ

たということである。それは性的なエロス感情を超える一歩である。

3

やがてメネクセノスが戻ってくると、リュシスはソクラテスに対して「大いに少年らしくまた親愛を込めて (mala paidikōs kai philikōs, 211a3)」「自分に話したことをメネクセノスにも話すようにこっそりと要請した。親の権威を超えて新しくソクラテスに出会い、元気にされ、尊敬の念も生まれて、そのソクラテスが自分がそうなりたい、あるいは自分がそうならなければならないモデルのように見えてきたのである。それをメネクセノスにも示してほしい。しかしこのときのリュシスの心理は複雑である。一つには、いつも論争で言い負かされているメネクセノスの鼻を明かしてもらいたいと願って、「懲らしめてほしい」と言っている。自律への解放もまだほんの端緒のみである。葛藤を含み、一貫性を欠いて、明らかに感情的な反応だからである。何しろ少年だ。第二は、モデル化現象は「あれは良かった。もう一度」である。しかしソクラテスは、リュシスが思い出して「それは自分で言え」と拒絶した (211a6)。既に見たように、リュシスは話を聞くのが好きであり、熱心に聞いてもいたのである。しかしソクラテスは自らが消えることを良しとしたのだ。リュシスに「聞く」だけでなく、自分で「言う」ことも要求したからである。

確かにソクラテスとの対話問答で言葉を交流することが、リュシスにソクラテスに対する親密さを生み出しはしたけれども、もしリュシスがもっぱらソクラテスから聞くだけに終始するならば、リュシスは聞くことにまますます馴れまた狎れさせられ²²⁾、「よい聞き手」に仕立て上げられることになりかねない。それではソクラテスはリュシスを両親の圧倒的な支配から解放したけれども、ソクラテス自身の新しい支配の中に置くことに他なるまい。泥棒ソクラテスは解放を見せかけるペテン師でもあったのだろうか(無縄他縛?)。しかしここは盗めない。相当高齢

の、従って少年に圧倒的影響力行使しうるソクラテスはただ聴従を要求したのではなかった。ソクラテスとリュシスの議論を参照可能性としてメネクセノスには「自分で言え」と要求した。ソクラテスは自分が消えることがリュシスが考えるために重要でもあり必要でもあることを指示している。ここには友愛のためには紐帯とともに、自他間の切断が必要でもあることが「示されて」いる。人の自由な独立は個となりとして、自他間が十分異なる必要がある。それは「あれは良かった、もう一度」に現れているように、直接与えられたことに固着したい退行願望が自然な人間にとって、馴れ親しんだ過去の世界（故郷、家庭、各種帰属グループなど）からの距離、馴染みの郷愁からの離脱を含んでいる（心理的な親殺しあるいは「出エジプト (exodus)」)。少年リュシスはそれを半知半解のまま（青年たちは？）、家に帰るにはまだ時間があるし、他のことも聞きたいとして (211b4)、メネクセノスにソクラテスの相手をバトンタッチするのである。

話の転換にあって、ソクラテスは自らの特異な欲求を語っている⁽²³⁾。馬好きや犬好き、金好きや名誉好きは世に多いけれども、ソクラテスはただただ友達、仲間を得ることに恋い焦がれている。世界一 (ton ariston en anthro-pois) のウズラやニワトリ、そして馬や犬を手にするよりも⁽²⁴⁾、ペルシャ大王ダレイオスの財宝あるいは当の最高権力者ダレイオス王を手にするよりも、友達を求めると言う (211e3-8)。自分の持ち物が世界一だと色々自慢したり競ったりすることの多い、しかし世の中のことでも人間のこともよく知らない少年相手の（少年だけ？）、「世界一のウズラやニワトリ」といったユーモアある冗談っぽい言い方は、少年たちを言葉へ招くものではあっても、ソクラテスの真剣な望みを包み込んでいる。つまり青年たちにはこれを真剣に受け止めることを求めているということだ。ソクラテスはどんな「世界一」よりも友人が自分に生まれてくることを求めるとした。つまり眼目は求める友人がソクラテスにとって世界全体と釣り合うことである。「アルキメデスの一点」にも当たる友人だということである。同時にそうした友達を獲得することにはほど遠いと化した (212a4-5)。そこでどのようにすれば友が生ま

れてくるか (gignetai)、をメネクセノスに問うことになる。メネクセノスとリュシスとは既に友達を獲得しており、共に友であるのだから、そのことを経験しているし、「言う」ことができる筈だからである (212a6-8)。

さてそのためには、誰が友であるのか、誰が誰の友であるのか、が先ず問われるべき問題である。現実の人間関係は決して単純でないし容易に見通せるほど透明でもないからである。そこで愛している人が愛されている人の友であるのか、愛されている人が愛している人の友であるのか。それともどちらでも違いがないのか²⁵⁾。しかし愛しても気づいてくれない (ヒポタレスがそうだ)、愛しても無視される、拒絶される、さらには反対に憎まれるということも、人間の現実の悲喜劇である。片思い、すれ違いの愛や報われない愛は世界に実に多い (メネクセノスも「全く本当です」と認めている)。何の相互性もないそうした場合でも、一人が愛すればただその事実だけで、一方は愛しているもの、他方は愛されているものである。そして愛している人が友であり、愛されている人も友であることになるのか。しかし共に愛し合う相互応酬性がなければ、友とは言えない。

ところが逆にそうだとすれば、馬が愛し返すことがなければ馬好き・馬の友 (philippoi) ではない。酒が愛し返すのであれば酒好き・酒の友 (philoinoi) でない。知恵が愛し返さなければ知恵を愛する哲学者 (philosophoi) でもない。それでは愛していて (philousi)、愛される友 (philia ontai) ではないことになる。それは奇妙なことである。むしろ「子供、一匹蹄の馬、猟犬、外国の客人が友である人は幸い」という詩人 (ソロン) の言っていることが真実らしい。子供が親を愛していなくても憎んでいても、子供は両親にとっても愛されて大事なものの、友 (philtata) である。その結果、愛されるものが友であり、憎まれるものが敵である。酒が嫌いな人は酒が敵である。

しかし多くの場合愛しているけれども、相手から憎まれていることがあり、あるいはその逆のこともあり、このケースでは、一方では自分が愛している友から憎まれ、他方では自分が憎んでいる敵から愛されることになる。従っ

て敵と友であり、友と敵であることになる。これは論外を超えて不可能だ (adynaton. 213b3)。だから愛するものが友であるし、憎むものが敵である。しかし自分が愛している相手が自分を憎むケースでは、敵と友が友愛関係にあるという、先と同じ不可能な結果になる。

こうして友は愛するものでも愛されるものでも相互に愛し愛されるものでもないことになる。しかもそれ以外に人が互いに友になる (gignomenous. 213c8) 方式はない。メネクセノスは「うまく行きません (ou pany euporo)」とお手上げである。そして探究のやり方が間違っている、とリュシスが思わず介入した。そして赤面するのである。リュシスはもはやただ聞くだけ、ただ聞きたいだけではなかった。ソクラテスの探究の言葉を聞くことを通して、自ら語ることに促されたからである。自分の考えを自分の言葉で率直に語ろうとするものに、新しく生まれ変わろうとしている。ソクラテスはそれを哲学の点で (tei philosophia. 213d7) 喜んで、メネクセノスからリュシスに議論がバトンタッチすることになる。

これまで「愛する」「愛される」を対概念にしてそれだけで、誰が誰の友になるか、を論じてきた。しかし人間の中に友愛、友という紐帯が何のためにそしていかなる所以で生まれるか、が議論されてはいなかった。それは困難な探究の道 (hosper hodos he skepsis. 213e4) であることを認めて、「正に友なるものについて (peri ton philon hoi tygchanousin ontes. 214a3)」語っている詩人を知恵の父親とも道案内ともして改めて始めることになる。

ホメロスやエンペドクレスの主張では、「似たものは似たものと友である」ということである。馬は馬連れ、似たもの同士といったように、類は友を呼ぶことは洋の東西を問わない。少年の仲間内の友情にも現れていた。似たもの同士はよろず波長が合ってそれだけで喜ばしく、またいわゆる鏡像関係から自己理解に助けとなる。また見知らぬもの故の予見不可能性が与える不安がなく、攻撃と防衛の生命の本能が静められて平安だ。

しかしソクラテスは似たもの同士では話半分だとして、全面的には承服しない。悪人同士は友人にはなるまい。

むしろ交われれば、互いに不正をするから一層敵対することになる。つまり悪党仲間が確かに結束が強いかもしれないが、それは「外」に敵がいてそれに対して対抗する限りで「内」で結束しており、「外」により大きい不正のチャンスがある限りでそのために「内」で仲間になっていただけである。悪党仲間が結束が強いのは、「外」の偶然の要素に左右される *ad hoc* な結束に過ぎない。他人に対して騙したり盗んだり暴力を振るったりという不正をする人は、自分に利ありとチャンスを手に入れば、仲間に対しても同じ牙を剥く可能性が大であり、こうして見せかけの一致と強い結束の偽装の下、仲間同士が疑心暗鬼に陥らざるを得ない。悪人には他人はそもそも自分の不正の餌食でしかないからである。悪人仲間は首尾一貫した生き方ができず、仲間割れと裏切りは本質的な筋目として構造化している⁽²⁶⁾。それだけまた報復の恐怖による締め付けを強化することになる。こうして悪人たちは自分で自分自身と一致していることではなく (*medepote homious med' autous hautois einai. 214c8*)、落ち着きがなく不安定である。悪人は誰をも信頼せずいつも不安であり、誰とも真実の友人になりようがない。少くとも善い人にはそうした自己分裂 (*auto hautô anomioin kai diaphoron. 214d1-2*) がない。かくして友とは善い人こそである。

従って「似たもの同士」説は、善い人には当たるが、悪人には妥当しない話半分である。詩人たちはただ「謎めかして (*aintontai. 214d4*)」言っていたのである。仄めかしを含んだ謎めいた言葉は、これを聴く人が解析し、謎を解きほぐすことが求められている (プラトンの対話篇を読む読者は?)。ソクラテスが身も蓋もないように謎を引き剥がして詩人の権威を踏み超えて進むいみでは、これは一種「父親殺し (*patroktonia*)」の要素がある。道案内はソクラテス自身だった所以である。

以上の言葉 (ロゴス) の示す通りのことにリュシスは「全くその通りだと思います」(214e1) と同意した。ソクラテスは議論の途中でその都度リュシスの同意を求めていた。そしてここ結論の部分でもソクラテスとリュシスは同意したのである。意見の一致 (合意形成) は「似たもの同士」たる友の必要条件であるし、対話の求めるところ

である。それでもまだソクラテスは何かしっくりこない疑いが残ることを指摘している。そしてその裂け目が対話の新しい展開を呼ぶのである。

似たもの同士であれば、利益になることであれ害になることであれ、自分が相手に何か及ぼしたり、相手から自分が何か受けたりすることがあるだろうか、ということである。似ているので相互作用はないし、しかしお互いに助けになることも有益なことも全くなくて、愛し合うことができるだろうか、友たり得るだろうか (S1511c)。不可識別者同一の原理に似て、似たもの同士では違いがなくなつて実質上両者同一化が進むだけである。その結果、共にする友という人と人の「二」が消えてしまつて、いわば「一心一体」になつてしまう。あまり親密に一致した似たもの同士の友では、友がいない！という逆理である⁽²⁷⁾。個体としての個体が消えるいみでは、似たもの同士の友情には心理的な退行願望、死の願望が覆在しうるのである。大衆社会がそうした「似たもの同士」である。しかし alter ego (EN, 1170b6-7) とくつても、互いに違った点があつてこそであり、問題ある言い方ではあるが、まさに「一心二体」(una anima in duobus corporibus, Augustinus: Confessiones IV.6.11, cf. EN, 1168b7) の友である。そして意見の一致は友に必要ではあつても、一致してしまつただけでは、熱力学的死にも似てそれ以上の言葉、対話問答は進行しない。安定した停滞である。実に友愛にも言葉にもその成り立ちには人と人との間にある差異が必要であり、ある切斷が不可欠である⁽²⁸⁾。先に指摘したように、対話の条件と対話の主題が交錯するのである。

従つて善い人が善い人と友であるのは、似たもの同士だからだといふのではなく、それが善い人だから、ということになる。しかし善い人は、善い人である限りは自分に充足してゐるであらう。善い目なら榮々と遠くのものも近くのものも善く見える目であつて、目として満足であらうし、善い運動選手なら自分の運動性能を十分發揮して思う存分の活躍ができて自己実現だ。善い人もまた自足してゐるのである。自足していれば、その自足の点では他に何も必要としない。そうした独立した自己完全性にあつては (hikanoi heautois kai choris ontes, 215b5) 愛する

必要がない。善い人は誰の友でもないのである。こうして善い人同士では、不在になっていても (apontes. 64) 互いを必要とせず、そこに現在しても (parontes. 215b5) 何も与えるものが互いにならない、そのような間柄である。互いに友たり得ないわけである。

これではやり方を全く間違ったかもしれない、としてソクラテスが改めて持ち出すのは、ヘラクレイトス(と名指されていない) から聞いた「似たもの同士は敵」ということである。ヘシオドスも似たもの同士はライバル関係にあることを「壺作りは壺作りを妬む、歌歌いは歌歌いを、乞食は乞食を」と歌っている。つまり似たもの同士は嫉妬と競争心と敵意に満ち、むしろ似てないもの同士が友愛に満ちている。援助のためには貧しいものは金持ちと、弱者は強者と、病人は医者と友達にならなければならない。すべて知識のないものは知識のあるものを愛さなければならぬ。ヘラクレイトスのべらぼう話は、反対対立のものが一致して友になるということである。男と女、磁石のプラスとマイナスが引き合うように、それぞれ自分と反対のものを欲求するからである。似たもの同士では何の益を受けることもないが、反対のものは反対のものにとって補い合い助け合う養分 (trophen. 212e8) となる。違いは混乱や無秩序ではなく豊かさなのである。そしてソクラテスはリュシスとメネクセノスにそれに同意するかどうか尋ねている。

ソクラテスはこれまで探究の道でアポリアに陥ると、知恵のある人としてホメロス、ヘシオドスといった詩人たちとエンペドクレス、ヘラクレイトスの言葉を「聞いた」として導入する(後者二人の名前は指示されていないけれど)。対話問答の言葉の道とはいわば反対の方式である。従って自分にもないものを受け取ることになる。しかしそれを受け入れてどのように自分の養分として同化するかは、すでに自分たちの責任である。

そこでソクラテスは「反対同士」説に「違和感がないだろうか」(216a5) と論争好きのメネクセノスに改めて尋ね、安易に同意すると、何にでも反対論をぶつ万能の知恵のある男 (hoi passopoi andres, hoi antiogikoi. 216a7) (29)

が反論をぶつけてくるであろうと指摘している。つまり敵と友が、正義と不正が、善と悪が、友好関係になることなどありはしない。反対のものは、互いに異なりすぎて両者が「二」のまま分裂して一致に至らない。敵と友、正義と不正、善と悪はそれぞれ対立した「二」でしかない。こうして似たもの同士も反対同士も友ではない結論となる。

しかし注意すべきは、プラトンが「何にでも反対する論者」と指摘していることである。要は「反対同士」説が単純に反対のものを措定しただけだからである。だから単純に反対のための反対をぶつ反対論者に反対されるだけである。あたかも「反対同士」説に反対する論者を当てる自滅論法にも見える。しかしそれだけではない。反対のものがどのような意味で対立し、どのような条件と構造で一方が他方を求め愛する友になるか、について言分けて分析して論じるのではないから、ただ言葉の上だけで反対論を語る反論に遭うことである。しかし反対論者はただ反対を述べるだけでなく、*antilogikoi* の *anti* とは言葉を否定するものの如く響いている。対話問答法の対極である。従ってここで「反対同士」説が潰れたのは、水と油の如く、「二心二体」で分裂して合一に致らない限りであって、ただ当面の結論だとプラトンはしていることになる。

4

さて当面残るのは、善でも悪でもないものが善いものの友になることである。悪人にはそもそも友はなかったからである。しかしソクラテスはまだそれがはっきり分かっていることだとはしなかった。むしろ言葉のアポリア（道無さ）のお陰で目眩がしそうだとしている。そして昔の諺「美しいものが友なり」に言及して事態を説明している。美しいものは柔らかくすべすべして手を擦り抜ける。そのように友は捉えようとして擦り抜けてしまう。そしてソクラテスは善いものが美しいものであるとの重要な修正を加えて、神によるお告げの話をすることになる。

探究の道案内ソクラテスが、通信の神ヘルメスに頼っていることだろう。ソクラテスは神ではなかったからである。そして臚氣な予感として (apomanteuomenos, 216d3, manteuomai, d5)⁽³⁰⁾ 「善でも美でもないものが善にして美なるものの友である」ということである。

その予感の続きとしては、ものには「善いもの／悪いもの／善でも悪でもないもの」の三種類がある。これまでの探究では、善いもの同士、悪いもの同士、そして善いものと悪いもの、が友であることはなかった。残るのは、善でも悪でもないものが善いものの友であるか、ないしは善でも悪でもないものの友であるかである。悪いものはおよそ友になることはなかったからである。しかし似たもの同士は退けられていた。従って善でも悪でもないものが善いものの友になることが、必然的に残ることになる。

そしてこれが美しく (kalos) 言われているかどか判断するよう、メネクセノスとリュシスに要求している。ソクラテスは自分がまだよく分からないという不安の中で、つまり眠り込まない目覚めた精神で言葉を紡いでいる。だから臚氣な予感なのである。従って吟味する必要がある。それは「反対同士」論者（ヘラクレイトスと名指されではないが）が「壮大な (megalorepesteron, 215e1)」言い方をし、「反対論者が「万事につけ知恵のある」と言われたのと極めて対照的である。知っているものとしてではなく、「少年よ (o paides, 217a3)」と呼びかけながら、ソクラテスと二人の少年の「われわれ (femin. a3)」の言語で共に吟味検討しよう、つまり共に思考しようとしているからである。そして神のお告げといいながら、あるのは厳密な言葉の筋の分析である⁽³¹⁾。

身体は身体たる点では善でも悪でもなく、病気になることも健康なこともある。そして病気になるれば医者を求めこれを友として大事にし愛する。医療は有益なものであり善いものだからである。従って一般化すれば、善でも悪でもないものが、悪いものの現存によってその故に (dia kakou parousian, 217b5-6) 善いものの友となる。

悪^(A)の現存についてのソクラテスの説明は、当面の問題を超えて重要である。あるもの (A) が別のもの (B) に

現存して、B自身もAの様なものになる場合とならない場合がある。例えばメネクセノスの茶髪に白のヘヤーカーを塗ると、白さが髪に現存するが、髪が白くなったのではなく、白に見える (phantom¹ an. 217d3) だけである。老化して白髪になると、白さが髪に現存して髪が白くなる。そのように善でも悪でもないものが、悪いものの現存によってまだ悪であるのではない場合に、悪いものの現存が善いものを欲求させることになる。例えば貧乏なものが家を建てようとして資金不足に悩む。資金不足の故に銀行と親しい友達になろうと求めるであろう。しかしあまりに貧困であって資金不足が極端であれば、家を建てよう并希望することさえ奪われることになる。銀行へ足を運ぶことなどあり得ない。銀行へ行くのは、自分が資金不足であっても、絶対回復不可能な事態でなく、まだ資金調達の見込みという可能萌芽が自分にあると信じればこそである。

その区別に乗っていえば、神であれ人間であれ、既に知恵のあるものは哲学する (philosophia すなわち知を愛する、知恵の友である) ことはない。また無知になってしまっても哲学することがない (無知の無知)。残るのは、無知を含んでいて、その悪で無学無知である (ontes. 218a7) のではなく、自分の知らないことは知らないとまだ考えるものが哲学するということである (218b1)。従って善でも悪でもない人が哲学もするのであり、悪であるものも善であるものも哲学しない。

ここで「友とは何か」を発見したことで三人の意見が一致した。それは、この点でも身体の間でもその他あらゆる点で、善でも悪でもないものが悪いものの現存の故に善いものの友である (218b8 c2)。つまり善いものを愛求する (philein) ところの、善いものの友 (philos) である。単純に反対同士が友として親しく交わろうとするのでも敵対するのでもなかった。もとより似たもの同士でもなかった。

これで決着が付いたかに見えた。しかしどこからと知れず、われわれが同意したことは真実でないのではなからうか、という場違いな (atopótate) 疑いがわたしに忍び込んでしっくりこないとソクラテスは告白している (218c5-

じ)。そしてこれまでの話は夢のようで、ペテン師のような言葉になっていたのではないか、と恐れた(218d2-3)。騙されないように、と三度注意を促している(219b6, 9, d4)。ソクラテスのこれまでの言葉の探究にペテンまがいのことが伏在していたのである。真理を求め真実を語りたいとして、互いの同意を一つ一つ求め押さえていく吟味探究の対話問答の言葉でさえも、人間に知恵はないので、決して安全な道ではなく、ペテン師まがいの虚偽、逸脱、曖昧に思わず知らず陥る危険が絶えずある(これまで何度かアポリアに陥り、道を逸れていた。そしてやり直しである。その都度ソクラテスの対話相手が交代することがそれを象徴している)。真理を追えばそれだけ欺くこと、欺かれることにもなる可能性である。われわれ人間の言語はもとより知恵の言葉ではなく、真理を直接無条件に載せうるほど強い言語では決してないからである。それだけ言葉は誘惑の性である。

しかしソクラテスは天才的詐欺師ヘルメス神ではない。意図してペテンを謀ったわけではないからである。従ってメネクセノスとリュシスを案内する以上に、「自分の言っていることを自分でも一層知ろう (kai ego mallon eisomai hoti legō. 218e2-3)」としている。加えてソクラテスは自らの言葉がペテンまがいであることを知っている点で、ヘルメス神を超えている。それ自体では虚偽でもなく真理でもない言葉に、虚偽が現存している故に真理を愛求するのが、対話問答法つまり探究の言語といてよい。知恵があるのでも無知に掌握されているのでもない未完了途上性の哲学の言葉である。

ソクラテスが使った「疑い」というギリシア語は *hypopsia* (*hypo horaiō*) である。これは上目使いで見ると意味があった。「本当っ。」である。英語の *suspect* の元のラテン語 *suspicio* (*sub specio*) がその意味を引きずっている。この *hypopsia* もすべてお見通しのヘルメス神 *Panopos* を想起させる。ソクラテスは恋に関してはお見通しの目利きであったが、それ以外では役立たずを自認していた。絶えず新しく考え直す以外に、決して見通しが立たないのが思考の現場である。もっともらしい教え(大体月並みな話)を垂れているような場合ではない。思考は疑

いに半分食い破られている生体実験なのである。

それでは疑惑の点は何であったか。友が友である所以のことにまだ曖昧で未決の問題があったからである。友が友にとって友であるのは、何かの故であるばかりでなく、何かのためでもある。何のために友であるのか。病人が医者と親しい友となる直接の原因は病気であったが、その目的 (*heneka tou*) は健康である。もとより健康は善いものである。それではその健康は友であるかないか、が隠れた問題だった。健康も大事なものであり愛するところのものである、つまり友 (*philon*) である。そして健康と病気は敵である。とすれば、善くも悪くもないもの (身体) が悪・敵 (病気) の故に善・友 (健康) のために善 (医者) の友であることになる (219a6-b2)。まとめれば、友は敵の故に友のために友である (b2-3)。

しかし友が友である所以の目的が善いものであって、これもまた友 (大事にして愛するもの) とすれば、この目的が友である所以の目的が更に登場して、これもまた友であり、そしてまた、と無限背進することになる。従って目的の無限後退になってお手上げになるか、それともはや他の友に遡っていくことのない何か始め (*arche*) になる善に達して、それを「第一の友 (*proton philon*)」として、これのために他のすべての友も友だとわれわれが言っていることになるか、である (219c5-d2)。無限背進に陥らないようにすれば、もはやそれ以上友であるための目的が外にはないところの終極点があり、真実友であるのはその第一のものであって、われわれが友だ友だと言っている他のすべての友はあの友を写す影像のようなものであって、それに騙されないように注意しようということになる (219d2-5)。

それでも目的の目的のと続く目的系列が最終的な始めて終局すること、これから逆にすべての目的が意義づけられることはそれほど見易いことではない。ソクラテスの譬えでは、父親が息子を他のあらゆるすべてのものよりも大事に愛しているとき、息子を大事にするために他のことも大事にする。その息子が毒を飲んで、解毒のために酒

がいいとなれば酒を大事に思うし、酒を入れている容器も大事にする。その際決して酒や容器の方が息子より大事だということでは決してなく、倒逆不可能な先後の区別がある。父親が何を思い何を配慮するにしても、その思い配慮することの焦点に息子が位置しており、その他のことはすべて息子のためである。同様に金は最も重要なものとして人々が通常配慮するところのものであるが、金は何かのために使うものであり、金自体が目的なのではない⁽³²⁾。そのように真実の友は友愛と言われる友愛がすべてそれへと帰着し (Teleiōsin, 220b3)、それから意義も目的も得てくるところの第一のもの自身に他ならない。従って少なくとも真実の友はそれ以上の目的のために存在しているのではない。

われわれが普通友と言っているのは、これまでの分析では、ある生活文脈である悪の現存の故にある目的のため友である。それは *βίον* のな友である。医者がそうである。あるいは家を建てるために大工と友になり、建築資金のために銀行家と友になる。ある政策を実現するために政治家がグループを作る。このように生活のそれぞれの文脈である目的のために友人の紐帯を作る。人は悪を克服しても、また新しい悪が生まれるから人生は一部善くなり一部悪くなる以外ではない。こうして次々と悪が生じてきて、その故にその改善のために次々とある友人関係を結ぶ。その都度の文脈に条件付けられた特定具体の有効性、価値、意義のために愛求される *βίον* のな友である。それで十分ではなかったのか。「誰が誰の友であるか」はそれぞれの文脈の中で語られる、ということではよかつた筈だ。それにもかかわらずなぜプラトンは文脈相対性を超えて、抽象の極みとも論理の空転にも見えかねない終極点としての「第一の友」を語ったのか。アリストテレスは利益のための友、快樂のための友に対して、友の前に、友の外に、結びつきのいかなる目的も理由も置かない友愛を善い人柄に基づく具体個人の間求めただけけれど、プラトンはプラトンの理由があった。

第一に、ソクラテスの説明する譬えは、父親が息子を大事にして、あらゆる配慮の全体が息子を焦点にしていた

が、息子のためになる酒も酒器も薬もそれぞれが、その焦点との関係ベクトルに従って配慮空間の中に特有の位置を占めることになる。こうしてそれぞれのため息子のために大事にされ愛するものとなる。そのようにある文脈で成り立つ友について、何のためかと問うことは、その文脈を押し広げ、その友が自分の生きる人生全体の中で、どのような位置にあるかを問うことであり、どのような意義を持つかを透明にしたいということである。結局何のためか。病気になれば、健康を大事にして求めればこそ医者と親しい友となる。結局何のためか。長生きするためとか立派な仕事をするためとか言われるだろう。長生きや立派な仕事が新しい目的であり、愛し求める友である。それは結局何のためか。幸福のため（善く生きるため）？ソクラテスとリュシスの最初の対話で、リュシスの両親がリュシスに幸福であってほしいと望むことを巡る 207d7-e5 が「幸福」が唯一指示された箇所である。しかし具体的には「第一の友」が何であるかは言及されない。むしろ今はその働きが中心である。つまり自分の人生全体を背景に負う焦点である。しかし生活の具体的文脈ではその都度の具体的な友が語られ、その *philo* な友こそ見える友であって、焦点たる「第一の友」はむしろ影にすぎない、と思われる。騙されないように、である。

第二に、プラトンが何度も使った例は患者と病気、健康そして医者であった。しかし不思議ではないか。人が病気になるって健康のために医者と友になる。それだけで話が終わるだろうか。あれほど病気がらみの例を使いながら、プラトンのテキストが明示的に語らなかつたのは死である。理由はある。死を前にしたら、医者は何もできないからである。確かに医者は病気を治す。そのために医者は患者の友となる。しかし医者は病気を治すことはできても、死を取り除くことはできないし、患者がひとたび死に落ち込んでしまつては取り戻すことはできない。絶対にできない（テキストが触れなかつたのではない。既にソクラテスが悪の現存を分析して、ヘヤーカラーで髪を白く染める場合と白髪になる場合を分けていた。白髪になる場合こそ、もはや回復不可能な悪の現存に当たつたのである）。人は死ぬ。死に直面して、あるいは死に直面した患者を目の前にして、「誰が誰の友であるか、友であり得るか」

をもっとも真剣に考え、もっとも苦悩するのは医者である⁽³³⁾。どんな医者といえども、友になり得ないからである。近代医学は発達し、現代も休みなく発達しつつあり、その恩恵は人類の生命の維持と健康増進に多大の貢献をして計り知れない。それにもかかわらず医者も医学も死の前では破れる。必ず破れる。医者の勝利は当面 *ad hoc* な勝利以外ではあり得ない。どんな勝利もどこのつまりはいつか破れるのである。「世界一」の権力者ペルシャ大王なら、息子が病気になるれば「世界一」の医者を求めるはずだが、その医者ですら死の現実の前では無力である。死にゆく息子の友にはなれない。死に関しては、誰一人これを取り除くことも征服したり支配することもできない。誰も絶対的な無力さ、役立たずでしかない。穴埋め充填作用は一切効かない。患者に対して医者は、自らも死ぬものとして（医療従事者はしばしば忘れる）、同時に死の前で破れるものとして、共にいようとす。それは死を共にする一つの様式である。

人生のあらゆる文脈である目的のための友はあってよい。しかし人生全体を崩壊消滅させる死に際しては、誰一人誰の友になることはあり得ない。ここにあるのは、友不可能性である。そしてソクラテスが「第一の友」を指示しながら、われわれが友だ友だと言っている友はこれの影だ、とした意味、ソクラテスが「これまでの話に騙されないように」と警告を送ったこと、理由をわれわれは今知るのである。どのような文脈での友でも、友の不可能性に半分食い破られているからである。どのような友人関係であっても、死という決定的な切断に半分食い破られている。ソクラテスによる対話問答の中で決して語られることのない死と友の不可能性が、『リュシス』の見えざる焦点（従って虚焦点）なのである。直接与えられて見える事実と実質が乖離していることは、美少年リュシスについて既に見た。ヘルメス神に見まごうソクラテスはうっかり付き合えない。

人は友になれない。世界のどこにも友はいない。この絶対の不可能性を前にして、友について道案内はもはや意味がない。未知そのものに直面するからである。しかしソクラテスそしてこの対話篇の主たる関心が友についての

考察だけであるならば、不可能なことなら放棄すればよい。しかしソクラテスは断念しない。その示すことは、「誰が誰の友であるか」を問い探究する中で、道に外れアポリアに陥り難渋して絶対の壁に直面するに至るまで、友・友愛について十分分からず困惑し続けている自己自身が関心だったのである。自己自身だけに関心があったのではない。友・友愛を問い求めているのだから。「誰が誰の友か」を共に問答しているのだから。先に指摘したとおり、ソクラテスは「自分の言っていることを自分でも (kai ego) 一層知ろう」(218e2-3) と氣遣っていたのである⁽³⁴⁾。友との対話は教えるより何よりも自らを照すのであり (Rep. 528a4-5, Charm. 166c7-d6)、思考が自分自身との対話であった (Theaet. 189e6-190a6, Soph. 263e3-4)。

生の事実は諸局面で多々あり、千変万化する。実にナンデモアリが世界の相である。しかし「死だけは単純明快」と言ったのは死の日のソクラテスであった (Phaed. 62a2-3)。死は誰も避けられず、不可逆な唯一回性のことである。人は一人で生まれたように、一人で死ぬ。確かに「死は人生の中の出来事ではなく」「世界が終わる」(Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, §6.431-6.4311) 限界であり、厳密には世界の中の誰かと共にすることなどあり得ない。こうして死にあっては、人は人から絶対的に切断され、誰も友ではないし、誰にも友はいない。しかしそういう死を死ぬ自己の存在の謎と、あらゆる「世界一」を退けてもソクラテスが求めた友、世界全体に均衡する友が何か、は等根源的な謎である。

5

直前の議論の骨子は、友は「悪(敵)の故に、善(友)のために」愛するものだとして構造化されているとすれば、その「友のために」の友にも入れ子型に「友のため」が求められ、無限背進を避ける終極に、「第一の友」が措定されることであった。「第一の友」はひとえにそれ以上に目的があつて存在するのでも求められるのでもなかった。

しかしこのことは「第一の友」が無条件にそれ自体で求められることを意味しない。それ自体で善としての価値があることを示さない。まだ「悪の故に」という連鎖の中にあることに基づく不透明さがあるからである。ナンデモアリの世界の中で、あらゆる機会にあらゆる悪がわれわれに降りかかりうる⁽³⁵⁾。究極の友たる「第一の友」はその「悪のために」求められるのではないか。そこに不透明性と問題があることを示すために、プラトンは、普通友と言っている（しかし影像でしかない）友が「友のために」あるのに、あの「第一の友」はその反対に「敵のために」ある、とわざわざこれまでの言い方を変えて指摘している（220d8-e2）。

この「のために (heneka)」が両者では意味が違ふこともはっきりしている。先の 218d-219b では「病気の故に (dia)」と「健康のために (heneka)」と区別し、友になる原因と目的を区別した。ソクラテスはそれをここでは混同したという批判がある。しかしそれは当たらない。直前と直後で「善は悪の故に (dia to kakon) 愛求される」と三度繰り返し返しているからである（220d2, 5, 221c6）。ギリシア語の *heneka* は広く *on account of* 「を所以のことにして」の意味であって、狭い目的の意味で「のために」ということだけではない（cf. Parmenides, Fr. 8.34: *tauton d' estu noein te kai honneken estu noema.*）。日本語でも病気の故に入院することは病気の故に入院することである。病気のお陰なのである。両義性である。従って普通の友は「友のため」であり、「第一の友」は「敵のため」である。いずれも友である所以のことが別にあって条件付けられたものだということであり、条件付けが反対方向だということである。あの「第一の友」であっても、敵があつてこそその友であり、愛求される善であつて、無条件にそれ自体で善であるのではないことになる。悪という敵のお陰である。不透明という所以である。それはソクラテスが焦点構造を示すために使った譬えのあの父親と息子の関係の中にもあつた。父親は息子を他の何よりも大事にするが、なぜそうするか、息子の何が故にもっとも大事とするか、は一切触れられていなかったのである。

さてそこでもしも悪が消失するとどうなるか。病気がなくなれば、薬も医者も必要がなくなるのと同じように、

敵がいなくなれば、「第一の友」さえも消失するであろう。「神かけてもしも悪が消失すれば」とソクラテスは言う。「神かけて (pros Dios, 220e6-7)」は厳かな言い振りである。世界から悪が消滅したらどうか、ということである。「悪のため」の友は消滅する。しかし世界から悪が消滅した場合、空腹や渇きやその他の欲求がなくなるのかどうか、それらが存在してもはや苦しめることも害を与えることもなくなるのかどうか、はたまた何が存在して何が存在しなくなるのか、これは知らないと言ったソクラテスは言う (221a5)。世界に悪が存在することの意味、悪が消滅したとする世界の本当の有り様、これについてソクラテスは何も断言しない。それは神の天地創造の叡智の秘密にも等しい。世界が今この世界として存在することの究極の意義、つまり全宇宙の真理系の無条件な全体そのものは、有限な人間のころには披けること不可能ということである。ソクラテスが少なくとも分かるとするのは、今の世界では空腹であることで害を被ることもあれば、益を受けることもあるという現実である (220a6-7)。空腹から苦しめられることも餓死することもあれば、とっておきの長子権を譲り渡したり (『創世記』25)、一切れのパンのために殺人も犯しかねない。しかし空腹には他面があり、空腹に急かされて何でもない一皿を食べてすとんと安穩の内に落ちる有り難さ、一宿一飯の恩を終生忘れないことになったりする不思議さ、リンゴの瑞々しい甘酸っぱさが口に広がる喜び、誰かのためにこころをこめて料理する楽しみ、パンを分かち合い食卓を友と共にする愉快、つまり生きることの楽しみを味わうことにもなる。空腹での欲求はそれ自体では悪でも善でもないのである。従って悪と共に消滅することはないことになる。こうして「敵(悪)のため」ではない友の可能性、友情の別の原因 (alio-*causa*, 221d1) をまだ探究する新しい取りかかりを見いだすことになる。欲求である。悪が消滅しても、何か欲求があり、従って愛求される友があるだろうことである (221b7-cl)。

従って友愛の原因は悪の現存ではなくて、欲求にあることになる。これまでの議論が長ったらしい詩であって無駄話だ (221d5-6)、とソクラテスは言い放つが、それで新しい探究の地平が開けたわけだ。これまでもソクラテス

の議論は逸れ曲がりやアポリアそしてペテン紛いがあった。しかしこれらはすべて、それなくしては前進できなかった目覚めさせる間違いであり、思考を呼び出す無駄話に他ならない。ヘルメス神さながらである。

さて欲求するのは欠如しているものを欲求することである。ところで欠如ということになるのは、自分から何か切斷されること (aphairētan) の結果である。原初の全体からある切斷によって欠如状態になり、その欠如を埋め合わせて全体を回復したいという熱い願いがエロスである、とは『饗宴』の分析であった。こうしてエロス、友愛、欲求は「自分に固有のもの (oikeion)」に向かうのである (211e3-4)。

しかし欲求が自分本来の固有のものの欲求であることはそれほど自明ではない。欲求は「自分にないもの」を欲求するだけである⁽³⁶⁾。ところが自分にないものは世の中に多い。権力のない人、名譽のない人、金のない人、など多い。しかしそうした人がすべて、権力や名譽や金を求めるわけではない。ライオンが肉とパンを前にして、パンには見向きもせず肉を求めて食べるのはなぜか。ライオンが肉を自分に重要なものと知覚するからである。パンはライオンには望ましいものと見えてこないからである。そうしたライオンの行動は、磁石のプラスとマイナスが引き合うように、乾いた土が水を吸うように、「反対同士」説が言う単純に反対のものを自動的に引きつけるわけではない。欲求は、動物の場合のようにどれほど臚であっても、対象が自分にとって意義のあるもの、望ましいものと捉えることによる⁽³⁷⁾。従って自分に本来ある筈のものと見ることである。それが欠けている！その意味で欲求は自分本来の固有のものの欲求である。権力のない人が自分の人生の上で別のものを自分に重要だと見ていれば、権力を求めたりはしない。あまりに勝利に見放された野球選手は、優勝が自分に本来ある筈の固有のことだと見ることができなくなるほど無気力 (inertia) な野球人生になっていれば、優勝を望んだりはしない。アウシユビッツでは自分に何が起きているのか、自分が何をしているのかさえ考えることも意識することもできないほど「生ける屍」と化して、自由を求める欲求も消失した。生きながら死物にしてしまう極北である。

従って人が何を欲求し望むかを知れば、その人がどのような人であるかを察することができる。欲求にその人の自己理解が自ずと現れるからである。ライオンの場合は飢えていることから、先の言い方をすれば飢餓という悪故に生存のために肉を自分に重要なものと見ただけである。生存に必要な生理的欲求である。従って「悪の現存故」論の延長でしかない。その証拠に飢えてなければ、目の前に肉があっても欲求もしなければ見向きもしない。こうした振る舞いは遺伝子情報で一般パターン化されてどのライオンでも変わらない。

人間だけが一人一人何を自分本来の固有なこととして重要とするか、洞察を負わされている。楽園に生きているのではない人間にとって、あらゆる種類の悪が降りかかってくるのが現実であり、生きるためにはそれは取り除くことが必要であるが、生存の必要としてではなく何を欲求し望むかは、どのような人間となってどのような人生を生きるか、という自己理解とリンクしているからである。そして死は生存に降りかかる悪であるばかりではなく、人生を全体として縛る限界であり、外延上の限界としては無限に生きるのでは決してない有限微小の存在であることを告げ、他方では人間理性の届かぬ予見不可能性の未知そのものとして、この今の生の現実を脚下から半分食い破っている。一寸先に自分がどのように振る舞いどのように感じ誰とどんなことになるかだけでなく、自分が生きているのか死んでしまうのかという未来の有無すら決して覗けない。人間とは底割れた実存である。そういう死にピタリと張り付かれた人生をどのように生きるか、その応答が迫られているのが人間の生である。これは誰にとってもそうである。従って何も応答しないということもまた応答の一つの形になる以外ではない。そういう人間の生き方の上で、誰が誰の友になるか。何をもちも自分本来の固有なこととして、欲求し望むか。底割れた実存として、何を欠如し、何を愛し求めるのか。しかしそれはもはや悪を被っている故ではなかった。従って純粹に受動性のものであり得ない。ある能力で何か改善してもらおうことではないからだ。こうして能動受動の相互性、愛するもの同士の対称性が際立つことになる。

ソクラテスはリュシスとメネクセノスに「もし君たちが互いに友であれば、君たちは何らか自然本性上君たち自身にとつて固有なものである (tymeis ara ei philoi eston allelois, physei pèi oikeioi esti' hymin autois. 221e5-6)」と指摘し、二人は「全くその通りです」と同意した。ところで「君たちが互いに友である」の「ある」は *eston* というギリシア語特有の二人称双数で表現され、「君たち二人が」の意味であり、「君たち自身に固有なものである」の「ある」は *este* という二人称複数で表現されている。何か違いがあったか。リュシスとメネクセノスは互いに友である。ところが固有性はあるものが他のものに固有であつて、対称性はない。手は身体に固有であるが、それと同じ意味で身体は手に固有とはいえないし、子は親に固有であつても、同じ意味で親は子に固有とはいえない。固有性は偏った非対称的な関係である。しかし二人は互いに友達である。従つてメネクセノスがリュシスに固有であり、リュシスがメネクセノスに固有である筈だ。二人の間の関係が二重化されて複数となるわけである。リュシスは親に固有なものとして愛され、その保護と安定の内にあつた。しかし人は自然な愛情で愛される受動性の中だけでは生きられない。生存の安定があつても十分でない。一方的に愛される閉鎖空間では子宮宇宙さながらに、二人の人間の「二」が消えて「一」に似たものになるからである。自律した個となりは人間の存在の開花であり、自由は愛の息吹である。もしメネクセノスとリュシスが友達であれば、固有性自体が対称にある筈だ。

従つて (*ara*) たとえAがBを欲求しあるいは恋する場合でも (*kai ei*)、Aが愛されるBにとつて (*erōmenoi*) こころの点かこころの性格、向き、形 (*ti tēs psychēs êthos e tropous e eidos*) の点で自分に固有のものでなかつたら、欲求も恋もなかつたし友として愛しもしなかつた筈だ、とソクラテスに言われて (221e7-222a3) ‘メネクセノスはすぐ同意するが、リュシスは沈黙してしまつた (*ga*)。なぜ。愛するのは自分に固有のもの、であつた。しかしソクラテスが言うのは、愛するのは自分が相手に固有なものであるということである。自分に固有のものを愛するベクトルから、自分が相手にとつて固有なものとなつて愛する逆ベクトルに変わつてゐる。自分に固有の相手

を愛することは、自分が固有なものである相手を愛することであり、それは自分が相手に固有のものとなって愛されることでもある。友愛の相互対称性である。リュシスが沈黙したのもこのベクトル変換の不思議であり、恋にも欲求にも一般化できるかを疑問とした³⁸⁾。論争好きのメネクセノスよりリュシスの方が哲学的センスがあった。

ソクラテスが前件で「欲求しあるいは恋する」とし、後件で「欲求も恋も愛しもしない」と友としての愛 *philein* を付加したのも、確かに一般化の狙いがある。ヒッポタレスがリュシスに対して一方的に性的情緒エネルギーを逆らせたように、恋にも欲求にも非対称性の事実があるが、恋も欲求ももしも自分固有のものを愛求するのであれば、友愛の相互対称性のベクトル構造を持つ新しい恋と欲求のあり方が可能であろうことが示されている。ソクラテスが「従って自然本性上自分に固有なものを愛することが必然であることがわれわれに明らかになった (to men de phusei oikeion anagkaton hēnin pephantai philein.)」(222a5-6) という言葉は、メネクセノス一人しか同意していないが (ephe: 222a6)、「自分に固有なものが愛する必然」でもあり、両義的であった。そこで「見せかけでなく真実愛する者はその愛している少年に愛されるのが必然」なのである。ソクラテスのこの言葉に対して、メネクセノスとリュシスは頷くのがやつとであり、ヒッポタレスは喜色満面であったという。もともとヒッポタレスは愛されたいということだった。

しかし話はヒッポタレスに都合のいいように元に戻ったのではない。ヒッポタレスが見過ごしたことがあるからである。自分固有なものを恋しまた愛することに備わっている筈のことは、対称性から自分が相手にとってそして同時に相手が自分にとって「*うしろ*」の点で (kata tēn psychēn. 222a2-3)「固有なことである。これまでの友愛論は、*「身体でもうしろでも、善くも悪くもなごも」* (218b8-c1, 220c4) が悪いものの現存の故に善いものを求めることに眼目があった。しかしこここの固有友愛論では既に「*うしろ*」に限定されている。身体という事実のことではなく、*へこころ*という人間の存在自身のレベルである³⁹⁾。しかしこれは問題を先鋭化する。はたしてわたしの*へこ*

るVにもっとも固有なものとは何か。自然本性上そうしたものがあるかどうか。「真実愛する者」と訳した *grosios crastes* は「嫡出の」という意味であり、自然本来上のものの意義を担っている。ところで父母が自然なかたちで子供にとって本来固有なものであることは、ソクラテスとリュシスとの最初の対話の 210c で同意されていた。今やそれが十分でないことは明らかだ。さてわたしのへこころVにもっとも固有なものがあつたとして、それはわたしと「似たもの」でないかどうか。

間違ひなくソクラテスにはまだ考えることがあつた。もしも「自分に固有なもの」が「(自分と) 似たもの」と同じとすれば、似たもの同士は無用 (*achreston*)、との先の議論と衝突する。そこで「言葉 (ロゴス) に酔つたように」とソクラテスは言う。酒に酔うことは他のことには聞く耳を持たないで、しかも自分が何を考え何を言っているか定かでなくなつて停滞するが、言葉に酔うことは言葉に刺激され、言葉に動かされ、一層言葉に鋭敏になつて新しい言葉を生み出していくことに他ならない。酒によつて眠り込むことの反対に言葉に一層目覚めることになる。先に指摘したように、ヘルメス神は言葉の発見者であつた。さてそれで、今「固有なもの」と「似たもの」とは違ふとしよう。さらに「善」は「誰にとつても自分本来の固有なこと」であり、「悪」は「余所のこと (*allogion*)」であるとするか、それとも「悪」にとつては「善」が、「善」にとつては「善」が、「善でも悪でもないもの」にとつては「善でも悪でもないもの」が、それぞれ固有であるとするか。しかしいずれもこれまでの議論で潰えることになる。アポリアである。

6

アポリアである。それでは言葉をどのようにすればいいのか (*chresaimetha toi logoi. 221e*)。言葉をどのように役立たせることができようか。法廷で知恵のある人がやるように、言われたことを全部数え直すべきだろうか。言

葉に酔うことが、言葉の分析を呼び、言葉のアポリアに導いたのである。ソクラテスは自らの困惑の中から、年長の青年を動かそうと思った。この「動かす (kinēin)」は議論へ引き込む (involve) 意味である。言葉の酔いに新しく人を誘発しようとする。ソクラテスは誘惑するものである。ペテン師、泥棒まがいといってよい。それは同時にヘルメス神の如く目覚めさせるものであった。

しかしその時、神霊 (daimones) さながらに、メネクセノスとリュシスの世話係の奴隷がやってきて、家に (oikade) 帰るように呼び立て命じた。もう夕方だったのである。家はどの人にとっても、とりわけ少年たちにとっては、自分本来のもの (oikeion) である。しかしそれは親の保護と支配の領域であった。始めのうちはソクラテスもその場にいた人たちもその召使いたちに抵抗しただけでも、召使いは訳の分からぬ外国語をバルバルとまくし立て (hypobarbarizontes) 、おまけにヘルメス神の祭りで酒を飲んでおり、何を言っても聞く耳持たぬ状態であって、やむなくソクラテスたちは対話の交わりを解いた (dielysamen tēn synousian. 223b3)。実に対話を根こぎにするのは、「聞く耳持たぬ」態度に他ならない。しかし他方、奴隷は主人の言葉を聞くことだけが生命線なのである。圧倒的な支配による「二」の消えた「一」の姿である (monarchy)。

ヘルメス神発見によるロゴスに酔うソクラテスを中心とした対話問答、つまり思考から見れば、家の人つまり日常生活の関心と気遣いに終始する言葉は異邦の奴隷が話す訳の分からぬ異語にも等しい。プラトンはその日常の生活関心に支配されていることをヘルメス神の祭りの酒に酔っている状態に譬えている。ヘルメス神はこの世とあの世の境界に立つ標柱であった。そもそも両義的なのである。この対話篇はヘルメス神で始まり、ヘルメス神で終わっている。しかしそれだけではない。

対話篇末においてソクラテスは、子供にとって固有な領域である家の支配から切断して掠め取ってきた少年たちを、再び親の力で奪い返されたのである。リュシスの「解放 (lysis)」は最後は逆に、言葉の交わりの解散

(dielysamen) を余儀なくされた。対話問答という探究の交わり、ひいては哲学は、この対話篇では家が象徴する日常世界の事実の力の前で破れざるを得ない。かくして泥棒ソクラテスは一敗地に塗れたかに見える。裁判で破れたソクラテスを象徴している。

子供にとって家が自分本来の固有のものであった。しかし人は親の支配の外へやがて出ていくものである。心理的な「父親殺し」は人間の成長に不可欠である。個となり独立するためには異なりの遂行という切断が避けられないからである。そしてソクラテスとの今日一日の対話問答がその一部だったのである。最終的なリュシスの解放にはならなかったにしても、ということはこのケースでは外の世界こそ自分本来の場になるということである。とすれば「自分に固有なもの (oikeion)」とは一種相対的であるだろう。家がそうであるように、まるでその佇まいが自然であるように慣れ親しんで、自分にじっくり落ち着いて安定し違和感を呼ばないものが、自分に固有のものと同様に言えようが、人が何を自分本来のものとするか、は自己理解と平行している。自己と何かという謎と、自分にもっとも固有のこととは何かという謎と、友とは誰かという謎、とは軌を一にしている。親を超えてもっと自分に固有なもの (oikeiōteron) があり得ることは既に指摘されていた (2102-3)。知恵と善こそもっとも自分に固有のものとの可能性はあるのだけれど (2104d1-3, 222c4, Symp. 193d2)。⁴⁰ それは誰も知らない「まったく未知の故郷」と同じように、まだ探られるべき可能性に他ならない。

ソクラテスとの対話の交わりを初めて親しく経験して、そこに自分のあるべきモデルに似たものを感じたリュシスに対して、ソクラテスはある距離を指示したことは既に見た。ソクラテスは自らが消えることが良いとしていたのである。中座していたメネクセノスに自分に話したことをしてやって欲しいと頼むリュシスに対してそれを拒否して、できるだけ思い出して君が言え、としたからである (211a6-b1)。ソクラテスの陰に潜むことを認めなかった⁴⁰。どんなに善いものでも、慣れ親しんで自分本来のものとなったものは、懐かしい家や故郷のように過去の

世界の面があり、人が自由へと解放されるためには、新しく始めるためには新しく生まれ出る必要がある。

その点、リュシスとメネクセノスが自分の家に帰ることは、ちょっと複雑である。ソクラテスと共にいること、つまりソクラテスと言葉を交わし共に（友になって）考えることから切断される結果になった。折角の新しい人間関係と自由に考える活動が終わり、禁止と許可の古い世界に帰ることになる。なるほど子供は親に保護されたい、しかし自由になりたい、という両義的な緊張に在るものに他ならない。しかし同時にもしソクラテスと共にいることを妨害されなかったとしたらどうだろうか。「これは良い、もう一度」とずーと持続することを求めることになる。それはリュシスが子供として親の支配の下にいたことと似て、ソクラテスの支配、確かに一種独特の圧倒的影響力の下にい続けること、新しく縛られることになるのではなからうか（無縄自縛）。それとも友情とは何かを考え、あらゆる「世界一」を退けても求めるべき友は何か、を求めるだろうか。青年たちはどうだろうか（世にソクラテス研究者は無数にいる。著者プラトンの顔が透けて見えそう）。

プラトンはソクラテスを人生の夕暮れにいる「老人 (*geron anēr. 233b5*)」と呼んでいた。老人はやがて消える。そしてソクラテスとの交わり (*synousia*) は解体される。死という最終的切断は不可避だ。しかし死を通し決定的になった不在で初めて自由な交わりが、従って友愛が可能とすればどうだろうか。人と人の結びつきを絶対に切断する死によって、事実としての結びつきが激しく揺さぶられ傷つけられ試され練り上げられ、こうして洗い浄められて、より親密な新しい友愛に変容すること、それも可能なのである（新しい別の畏もあるけれど、今は触れない）。降りかかる「悪の故に」穴埋めする充填作用とこと違って、切断と不在の悲傷の経験の中で、危険の冒険を通して自分の新しい可能性を開発すること、より自分らしく、より豊かな自分らしくなること、つまり未知の中へ前進すること。「若く美しくなったソクラテス」 (*Epist. II. 314c4*) という誤解まみれの一句を残したプラトンの謎である。そうしたプラトンのこの対話篇『リュシス』を隅々まで活用して、もっと違った豊かな広がり友愛論を展開した

のがアリストテレスの『ニコマコス倫理学』である。友とは誰か。共にいるものとは何か。

ところで恋の達人ソクラテスはあらゆる「世界一」よりも友を求めた。それを「第一の友」と呼ぶか真実の友と呼ぶか、はたまた真理、知恵、善あるいはそうした名称を一切拒否してXと呼ぶかはいざ知らず、その友を愛恋してヒポタレスのように熱い。しかしヒポタレスのようにリュシス「について」己一人のこころの思いを歌い物語るのではなく、幼い少年の「君たちの間に我が身を置いて」(223b)⁷、探究の言葉を共にすることを厭わなかった。「友のものは其のもの」とはソクラテス自身の言葉であったが(207c10, cf. Rep. 424a1-2, Phdr. 279c6-7, Leg. 739c2-3)、友不可能性の絶対の深淵を跨いで軽やかに振る舞うソクラテスを描き得たのはプラトンの功績といつてよい。思えばソクラテスは自分本来の所用の途中、青年に呼びかけられて道を外れたのであった。

註

(1) 『リュシス』については、今年の日本西洋古典学会の大会(二〇〇四年六月五日、立命館大学)において、波多野知子氏の切れ味のよい発表があった(「プラトン『リュシス』篇の問いと例示—「何であるか」と「どのようにするか」との間で—)。「リュシス」は他の対話篇のように「友とは何であるか」と単純に問うだけでなく、その問いはこれと重層する「どのように友になるか」と問う中で「示される」と指摘して、見事であった(『西洋古典学研究』LIII、二〇〇五年三月に掲載予定と聞く)。本稿は研究ノートの類であるが、氏の発表を賑やかなものにするであらう。

(2) この『リュシス』が、この本質を定義しようとする他のプラトン初期対話篇のように「友愛・友とは何か」を考察せず、「誰が誰の友になるか」を探究したものだ、と文献学的に明快にしたのはD. Sedleyの二頁の論文であった(“Is the Lysis a Dialogue of Definition?” *Phronesis* 34, pp. 1989, 107-8)。現在多くの支持を得ている。『リュシス』には、友愛とは相手の存在をそれ自体で喜び祝福してそのために努力を尽くす相互性、といったアリストテレスが定式化した方向の分析は明示的はない。

(3) プラトンの対話篇とアリストテレスの講義ノートというそれぞれの作品については、拙論『ロゴスと深淵—ギリシア哲学探究—』(東京大学出版会、二〇〇〇年)、二八八頁参照。ただ後期の作品では、ドラマ性と文学的修飾を可能な限り削り落と

して、やわな対話問答でなく事柄それ自身の詳細な分析に変わった。それでも対話篇ではあり続けた。

- (4) 舞台設定(波多野らうとらうの「対話の外枠」)の一部として、ヘルメス神を強調したのは、J. Haden, "Friendship in Plato's *Lysis*" (*Review of Metaphysics*, 37, 1983, pp. 344-347) である。本稿はその外枠をもう少し広げ、内側まで押し進めることになる。

- (5) 以下「子育ての神」まで J・ハリソン『ギリシアの神々』(船木裕訳、ちくま学芸文庫)、二九四〇頁による。

- (6) P・グリマン『ギリシア神話』(高津春繁訳、クセジユ文庫)、六〇六二頁による。

- (7) 老人の昔話らしい評価は、Hip. Maj. 368d6-7, Tim. 21a7 による。

- (8) 『リュシス』のいくつかの論点が後に『饗宴』で取り上げられることになせ、という proleptic な読み方をするのが C. Kahn, *Plato and The Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, 99f, pp. 259-291 である。しかしつづきはさうした整理に「コナン」しない。従って他の対話篇との参照連関の指摘は必要最小限にした(と言えば体裁のいいことになるが)。「リュシス」と『饗宴』が全体として類似性があることは、C. Rowe, "The *Lysis* and the *Symposium*: *poria* and *euporia*?" (*Plato Enthydemus, Lysis, Charmides*, ed. By T. Robinson, L. Brisson, Akademies Verlag, 2000), pp. 205-214 も指摘する。そして「プラトンはなぜ『リュシス』とどう対話篇を書いたのか」を討して(p. 214)。本稿が示すであらう。

- (9) リュシス (*Lysis*) とどう名前は家族の権威の下から離脱する解放 (*lysis*) を意味して(B. Bolotin はした (*Plato's Dialogue on Friendship*, Cornell University Press, 1979, p. 66)。少年の牢獄である *vanity* からの解放としたのは B. Bossi, "Is the *Lysis* Really Aporetic?" (*Plato Enthydemus, Lysis, Charmides*, cit.), p. 173 である。メネクセノスという名前「よき者(クセノス)のいなり」(従って「親しい友」ともなる)とも響いたが(拙稿「戦死者追悼演説と哲学の言語」(東京大学教養学部哲学・科学史部会編『哲学・科学史論叢』三号、二〇〇一年、一四一-一五頁参照)。対話篇の主要登場人物の名前がその人の性格あるいはその対話篇の主題に語呂合わせとなって共鳴している事実は他にもある(前掲拙著二一三-三五頁参照)。

- (10) 上の *tyis prosphilos paidikois genotio* は「人が少年に愛されるものとなる」と「人が少年たちに対して愛するものとなる」の二様に読める (*prophilos* が能動受動の両様の意味があり、また *paidikois* の予格も両様ある)。もとよりヒポタレスは前者の意味であったが、友達とは愛するものか愛されるものか、が後に議論となる。

- (11) 対話問答が厳密に自由と友愛の言語空間に成り立つこと(従って対話という優しげな響きと違って実行至難なこと)については、前掲拙著四五-五八頁。

- (12) こうしてプラトンはソクラテスを主人公とする対話篇を書いた。それはソクラテス「について」語るのではなく、ソクラテス「が」語るのである。そして対話問答「について」書くこと（考えること）も対話問答の中で遂行した（『大ヒピアス』『パイドロス』『エウテュデモス』など）。
- (13) 友愛と友愛をめぐる対話問答の交錯は、他にもあり、本文で指示した。
- (14) ここで読者は、氏索性ではアキレウスが勝り、年齢ではパトロクロスが上であった両者が無二の親友であったことを想起するでもあろう。言うまでもなくギリシア最高の英雄アキレウスは少年らしさを残した青年である。総大将アガ멤ノンに女を取り上げられて戦場から離脱して引きこもった。
- (15) 現代社会はグローバルゼーションもあって、政治、経済、軍事、国際交流などあらゆる分野でシステムが巨大化しかつ複雑化しており、今後ますますそうなることは間違いなく、青年たちがそうした社会の現実を前にして立ち竦んでしまうのも理由がある（大人にも責任がある）。しかし青年たちの中で携帯電話の過剰な普及が象徴するように、青年たちの友人関係は仲間内の小さな世界に縮んでいく少年化の傾向があるのではなからうか。人間はどんな年代、段階にあっても心理的退行傾向を避け得ないけれど。
- (16) *zetete* という言葉は 207c11 以来初めてである。先に見た通り、ヒポタレスがソクラテスとの話の中で言葉（ロゴス）への気遣いを深めたことも想起すべきである。
- (17) 知識は厄介なことになりかねない。周知のように、プラトンは『国家』で善の知識による全体的視野を構想した。
- (18) 周知の通り、アリストテレスは技術を「真実の言葉を伴った制作のための所有能力 (*hexis meta logou aithous poiētikē*)」とし（EN, 1140a10）、実践理性の知恵である思慮を「人間にとつての善悪をめぐる実践行為の、言葉を伴った真実の所有能力 (*hexis aithēs meta logou praktikē peri ta anthrōpoi agatha kai kakā*)」と区別した（1140b5-6）。またどんな研究についても、その精神能力の発揮の仕方は二つあり、一つはそれぞれの分野の専門の知識 (*epistēmē*) であり、他方は教養の知恵 (*paideia*) である、としたことも見失いがたい（Pa339a1-13）。「万学の祖」たるものの洞察である。
- (19) 聖書の譬え話の「ブドウ園の主人」（『マタイ』20:1-16）は、誰からも必要とされない人を夕方雇った。そして朝から働いた人と同じ賃金を払った。永遠は人の業を数えず時間を測らない（拙稿「聖書の言語宇宙—イエスとソクラテス—」（宮本久雄、大貫隆、山本巍『聖書の言語を超えて』、東京大学出版会、一九九七年）四六―四八頁参照）。
- (20) リュシス自身がまだ中途半端であること（十分「解放」されていないこと）は、ソクラテスにメネクセノスを懲らしめても

らいたいと望む点に現れている。ソクラテスは懲らしめのために話をしたのでないし、リュシスは真理の故に謙遜にさせられた筈だからである。

- (21) 不正より正義の方がよい、とするのも社会の目があるからだ（「正しくある」より「正しいと見える」ことだ）、人間にも神にも決して見られることのない透明人間になっても、正義を第一とするか、と『国家』でソクラテスはグラウコンから挑戦された（358b-361d）。『国家』全体がその応戦なのである。

- (22) 馴れるという漢字は原意が馬が川の流れるのように動くことであり、狎れるとは犬を柙の中に入れることである。

- (23) 「欲求は人それぞれ (allos alou. 211d8)」は「美人は人それぞれの好み (allos alloi. 204d3)」に対応。

- (24) 「馬を手に入れる (hippous krasthai)」(211d8-e) はクテシッポス (Ktesippos) の名前との語呂合わせであろう。

- (25) 周知のごとくアリストテレスは、友愛はどちらかと言えば愛されるよりも愛することにあるとした (EN, 1159a27-28)。

- (26) プラトンは僭主独裁者が留守中の裏切りを慮かって滅多に国外に外遊できないと指摘している (Rep. 579b6)。

- (27) 恐るべきは、プラトンが『国家』で守護者に要求した共有制に対し、「みんなのものは誰のものもない」とアリストテレスが批判したように (Pol. 1261b33-36)、「似た者同士」の「みんな一緒」は個人を含みながら個人が消える機構を内在させていることである (Pol. 1292a110-13)。大衆 (demos) とは互いにある点で等しければ無条件で等しいと思うところから生まれる集団であり (Pol. 1301a28-30)、「個人なき個人集団」という厄介な存在である。しかしそれはどんな組織の集団でも起きる。人間には安定を求める防衛本能があり、ほの暖かい空気で包まれる子宮退行願望が抜きがたくあるからである。不思議なことは、「似た者同士」説を退けたプラトンが、『国家』では国民が可能な限り同じことを喜び同じことを悲しむような一体化を国家の善として要求したところである (Ret. 462b-e, 463e-464d, Pol. 1261a15-16)。アリストテレスの目には、「あまりに緊密な一体化は国家でなく家、そしてついには個人に帰着還元するものである (Pol. 1261a18-20)。

- (28) 思考は自分のところの中が疑いで二つに分かれることで (doubt; dubio; douter; zweifeln)、「問う自分と問われる自分の間の「沈黙の対話」となることについては、前掲拙著三五―四五頁参照。

- (29) Euthyd. 271c6 の passopoi の頭 の pa(n)pas は知恵があらゆる分野に広がっていることを示し、しかしそれは皮肉であって、軽蔑の調子があるとするのは、R. S. W. Hawtrey, *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, 1981, p. 43 である。何にでも知恵があると思うので、何にでも反論できるものである。

- (30) 周知の如く、apomantemoumene という言葉は、Rep. 505e1 で「善を臆に予感するが、十分掴めない」として語られ

- ところ。
- (31) ロコス (言語) の探究であることは一貫してなる (214d8, 216c5, 218b5, d3, 220a7, 222b3, 7, c2, d2, e1)。
- (32) 何かのための手段である金が、その制約から解放されて目的自身のように偽装される機制については、拙稿「徳倫理の可能性—アリストテレス『ニコマコス倫理学』瞥見—」(科学研究費報告書『徳倫理学の起源と構造の研究』、山本魏代表、二〇〇四年三月)、七〇—七二頁参照。
- (33) 医療現場で患者に寄り添う可能性を探究する清水哲郎氏の一連の努力を、ここで指摘しておくことは筆者の義務であろう(『医療現場に臨む哲学』勁草書房、一九九七年、『医療現場に臨む哲学Ⅱ 言葉に与る私たち』勁草書房、二〇〇〇年、『臨床倫理学Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ』臨床倫理検討システム開発プロジェクト、二〇〇〇—二〇〇四年)。
- (34) ソクラテスが自分の友情理解を明らかにするために、他者の友情解釈の中で吟味を進めるといふへ自—他—友情の Davidson 型三肢構造を考へるのは、J. L. Siebach, M. Wrathall, “Socratic Elenchus in Plato’s *Lysis*—More than just Consistency Test” (*Plato Euthydemus*, *Lysis*, *Charmides*, cit. pp. 194–203.
- (35) 「外から到来する悪」は W. Kühn の指摘ところ (L’examenen de l’amour intéressé (*Lysis* 216e–220e)(*Plato Euthydemus*, *Lysis*, *Charmides*, cit. p. 225)。
- (36) 欲求が「自分にないもの」に、感情が「自分のもの」に向けられることは、『国家』の三つの三分説の根本である。そして理性は「自分自身」に向けられるのである。
- (37) D. Furley, “Self-Movers” (A. O. Rorty ed., *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, 1980), pp. 64–65.
- (38) Rowe はリュシシスの哲学精神がこの箇所の一一般化に嫌気がなしたから沈黙したとす (op. cit. p. 212)°。そして Rowe 自身ここでの議論は根拠薄弱としている。
- (39) へところへは「わたしの」であり、「人間の気遣い (thé tés psychés epimeleia. cf. Apol. 30a8–b2)」の言葉が示すような最善の気遣いを負っている自己自身のあり方そのものである。