

山本巍『ロゴスと深淵』に寄せて

篠崎 榮

はじめに

この原稿の締切りが近づいても、正直言って、どうも仕事に取りかかる気持ちになれないまま数日が過ぎた。もちろん、山本氏のギリシア哲学（と芥川龍之介）の豊富な学識を基にした思索の結晶である標題の本がつまらないとか論じるに値しないとかでは全然ない。九月一日のアメリカ同時多発テロ攻撃という驚天動地の出来事のやうな後遺症が続いているのである。

テロ攻撃の直後に筆者は、山本氏の次の行論を思い出し出していた。「板子一枚下は地獄」という句に言及して「自然の災害から思わぬ事故、病気、そして戦争をはじめとする人工の暴力が時として噴き出しては、無理無惨にわれわれを世界劇場から引きずり下ろすことも決して稀ではない。われわれの生活の現実には薄皮一枚で深淵に瀕している」（七三頁）という件である。また「この世は自然の災害から人工の暴力まで、……無慮無数の悲惨に満ちるロクデモナイ世界なのである」（二二六頁）ともある。

今回の攻撃に関しては、様々な事実的原因が列挙されるにしろ、この凄まじい出来事をみて人は言葉を失う。か

ろうじて哲学者に解説が許されるならば、今引用した氏の言葉が精一杯だろう。圧倒的に多くの人の善意や好意、少なくとも邪悪さのない心で運営されているこの世の営みが一瞬のうちに、数の点で圧倒的に少数の人間の巨大な破壊力ある行為によって無惨にも生命もろとも打ち砕かれる。善意の積み重ねを瞬時に人工の暴力が破壊するという、歴史で繰り返されてきたパターンが、(情報技術の進歩により)恐ろしいほどの迫力でもって現在の歴史でまた反復されたことが明らかになったのである。

歴史の深淵に思いを致したある知識人は、標的になったニューヨークの「ゼロ地点」(この「ground zero」という言葉はこの攻撃以前には軍用語として専ら広島原爆投下地点を指して使われていた。原爆に比べればはるかに小さな被害である。何と比べるかという比較の世界に我々は住んでいる。)を訪ねて、「言いがたいほどの悲しみを覚えるが落胆は全く感じない。むしろ、畏怖に息吹かれて、今では死語になってきている意味での「崇高さ」を覚えた」と書いているが(ステイヴン・グールド、ニューヨーク・タイムズ紙)、深淵を覗いた者のみもてる、一種逆説的な香りのする感想である。

ノーム・チョムスキーは「二〇〇一年九月一日に世界は変わったと思うか」という問いに対して、「間違いなくそうだ」と答え、その理由を次の特異性に求める。今回の出来事は、現代史の中でつねに他国に対して強者として思うがままに力をふるってきたヨーロッパと北米の文明圏に対して初めて攻撃がなされたという点で特異であったと(『週刊金曜日』No. 383)。

この事件の後、筆者をしばらく襲っていたのは、「このような文明の衝突がこれからも起こりうる時代で大学教員をしている者としては、次の世代の人々にいったい何を教えたらいいのだろうか」という問いであった。今でもその問いが断続的に訪れてくる。この問いは、ピロソピアにそれほど深くコミットした人生を歩んでは来ていない

筆者の中では「我々が勉強してきたギリシア以来の西洋哲学が今の時代に何の役に立つのか」という問いへと姿を変えてしまうのである。これは、山本氏から見れば、短兵急で思考怠惰な問いかもしれないが、筆者の中では打ち消せない。

筆者は勤務校の専門授業の一つとして「二一世紀に求められる生き方」という、自分では野心的なつもりの特殊講義をしているが、九月の三回の授業はすべて今回の事件とその後の米政府の対応に見られる不適切な正義観念および日本人にとっての平和貢献をめぐる行なった。そこではっきりしてきたのは、いかに我々が平和や協調のための理念を自らの文化伝統（例えば江戸時代の鎖国）の中に見いだしていないか、見いだしていたとしても日本人共通の理念にしていけないか、ということだった。そこから日本政府の、憲法九条さえなければアメリカに軍事でも全面協力できるのに、と言わんばかりの対応もでてくる。

我々は現実の政策決定を支えるような正義理念や秩序理念を、哲学や倫理学に携わりながら、まったく提示していないのではないか。このまま我々は大学にいて何を教えるのか、という思いはしばらく続きそうである。サルトルの言葉をもじって言えば「哲学は厳寒のアフガニスタン難民の前で無力である」。

カントは『永久平和のために』（一七九五）という時代に応える著作を物しているが、現代ではなおさらこの類の著作が哲学者に求められているのではないか。カントはその書で「常備軍は時を追うて全廃されるべき」、「いかなる国家も暴力をもって他国の体制および統治に干渉してはならない」という条項（いわば理念）を提唱しているが、このような発言をこそ今の時代に哲学者はすべきであろう。哲学者が普遍的問題を考えると、それが説得力をもつのは、あくまで彼（彼女）が時代の子として迫られている問題を考え抜くことを通してであろう。

一 著者の人間観は不両立なもの「いいとこ取り」の企てなのだろうか

——二章と三章から——

一、氏はニーチェのギリシア人観を解説して「そしてギリシア人にはころがなかった。とっておきの私秘性を担う個体としての人格の核となるころはなかった」(二五頁)と述べる。つまり、「ギリシア人にとって、人にはころも身体もない。あるいは生きている人について、ころと身体をそれとして語る文脈がギリシア人にはなかった」(二六頁)と確認する。そうした文脈はヘラクレイトス、ピュタゴラス、そしてソクラテスによって作られることになるが、その前のホメロス以来の人についての語りの伝統にあつては、「人」しかない。「人が生き、行動し、感じ、考え、言葉を語る」(二七頁)とされる。つまり、「ギリシア人にあつては、人が感じること、思うこと、意図すること、そしてその人の性格気質は残り限なく言葉と表情と行動に現れている」(同頁)。

以上に引用した文脈で山本氏が解釈するころのギリシア人の人間への見方を仮に「裏なし人間像」と呼ぶ。表に現れた言葉と表情と行動以外に「秘められたわたし」などないとするから。

ところで、その人間像をどう評価するかは一義的にきまっていることではない。そこで氏は、「ギリシア人は何か表面的で深みがない」(二八頁)とニーチェの言うその事態が含みもつ両義性を鋭く指摘する。ニーチェの見方は一枚岩だけに、それこそ表面的であるというわけである。つまり、内面と外面の区別を認めない見方は、「深みがない」とも言える反面で、「健全な表面主義」ともなりうる。この視点をとって、氏はソクラテスを「表面に執し抜いた」(二九頁)として、彼の対話活動の意義を探るのである。

焦点は、人間の内面を指示する言葉とされる「ころ」をどう理解するかである。

氏は収録されている諸論文の中でもっとも古い一九九〇年に書かれた三章「人間の位置」で、「このころと身体を
実体として統一された一つのものとし、従ってこのころと身体を分離することは誤りであり、しかし現実態と可能態
という状態で区別されるとしたのはアリストテレスの卓見である」（九一頁）で始まる四節で、このころと身体の間
びつきをアリストテレスの見方に基づいて検証した後、次のように論じている。

「しかしこのころの様をあらわに表出しないようわざわざ注意したり、躰に気を配ったり、「想像による体験」に訴
えたりする、そうした人工の業の必要性は、そしてひいてはその可能性は、このころと身体が直接連続してない面
があるからにはほかならない。心身が無条件に相即し、このころが残り限なく身体に表れ見えてしまうならば、その身
体を超えてこのころの様を読み取ろうとする必要がないし、自分で自分の身の振舞いに距離を取って、それを何がし
コントロールすることは不可能だからである。心身の自然な連続を人工的に遮断する機構が言葉であり、言葉の介
入によってこそこのころの「内面性」の次元が登場する機微は故黒田巨教授の論に精しい。……つまり外部に対する
内部を語ることができる〈このころ〉である」（九三―四頁）と。そして内面を隠し偽る外面の騙しの言語行為を、
動物の擬態と比較しつつ論じた一節の後、次のように述べる。

「アリストテレスは言葉を使い思考するこのころの力の源泉を理性 (*voûs*) に求め、これだけは身体器官に結びつ
くことがなく、純粹無難であって、「外から (*dypaten*)」だと強調していた。そして人間が「外」から息吹かれる
根源の力であり、〈わたし〉に思考を呼び起こすこのころの原点 (*áneu tourov óððev voû*、すなわち *Was heisst Denken*)、そのみは「不死にして永遠」とした。つまり理性は、身体の延長にボトムアップで登場するのではな
く、(後略) (九四頁) と。(引用文中のテキスト出典箇所は省略して引用した。)

すなわち、この章で氏は明確に、身体とは区別された言わば人の内側に「このころ」という領域があることを、ア
リストテレスに託した叙述ではあるが承認している。さらに一頁先には「人々の緊密な共同体である教会にあって

すら触れることができるのは、言葉の振舞い、身の振舞いによって表現され外化された限りの「へこころ」のことであり、そうでないまま隠された個人自身の「へこころ」の秘密そのものではない」（九五―六頁）と記している。こうした叙述からいって、もちろん、この「領域」あるいは「秘密」の存在論的身分に関しては氏は何ら確定的なことを述べているわけではない。身体とは独立の実体としてところを見るべきか、あるいは身体と論理的に区別されるだけの何らかの意味空間としてのみところを見るべきか、という古来からの難問に確たる立場を表明しているわけではない。

筆者はこの難問に対する氏の立場が明確にされることを期待するのだが、この問いを考えるのに一つの比喩を提示したい。ビールを飲むのに、ビンから注いで飲む場合と、樽からの生ビールを飲む場合があるが、残っているビンの中のビールは見えるが、樽の中のビールは見えない。

この比喩を用いると、引用された最後の叙述では「……触れることができるのは、言葉の振舞い、身の振舞いによって表現され外化された限りの「へこころ」のことであり」とあるので、ここで喚起される「へこころ」のイメージは樽から注いだ生ビールである。我々が飲むビールは樽の栓をひねってグラスに注がれたビールだけである。樽から直接飲むのではない。たしかに、樽の中にもビールがあることをわれわれは知っているのだが、それを飲むにはグラスに注がねばならない。つまり「へこころ」の中（内面）があることが知られるためには、それは表現されねばならない。

では、栓をひねってもビールが出ないときはどうか。「中身」はずでにないのである。言葉か身振りのいずれによっても表現されることがないならば、「へこころ」の中身はないとされても仕方がない。

そう考えると、確かに樽の中身があるかどうかは一つの問題であるけれども、樽からグラスに注がれない限りは、中身があってもなくても同じである。中身がある場合は、言おうとすれば言うことがあるが言わない場合であるし、

中身がない場合は、言おうとしても何も言うものがない場合である。いずれにしろ、言葉にならないのだから、相手としては分からない。その際中身があるかどうかは相手には分からない「秘密」である。（この場合の「秘密」とは、氏が含意するような「秘密内容」のみでなく「中身があると思わされているが実際はないかもしれない、その秘密」までも含意している。）

これに対して、表現されなくても確かに中身があると思われる事例をロゴスとパトスから一例ずつ考えてみよう。まずロゴスの例から。教員が授業で何度も繰り返し返してきたお得意の話を展開するのは、〈こころ〉に仕舞い込まれているロゴスを時間の流れの中で表現していると見られる。（その場合の〈こころ〉のはたらきはほとんど記憶となっている。）ところが時間切れになって全部話せない場合がある。その時教員が思うのは、「もう少し時間があれば、残りの話も全部話せるのだが」ということである。それは、本人にとって、話すという表現行為は、譬えれば中身がどれだけ残っているか見えるビンのビールからグラスに注いでいるようなものである。話す内容がどれだけ残って〈こころ〉の中にあるのか、分かるのである。

パトスの例として怒りを考えよう。これにもビンビールから注ぎだす譬えは有効であろう。というのは、〈こころ〉の中にたしかに怒りを感じていて、それが言葉や振舞いに表されるからである。

ところで、学会などで質問を明確に〈こころ〉に抱いていて、どうしようかと迷ったがしなかったという場合、たしかに〈わたし〉にとっては「こういう質問を考えていた」とは言えるが、発言しなかったのだから、それは何の表現もされず世界にはなかったに等しい。この世界には何の関係もない。その意味では、ギリシア人の表面主義は当たっている。最後に「ぼくはビンビールをもっていったんだ」と言っても、ギリシア人からは「隠していても、注いで飲ませてくれなければ、ないのと同じだよ」と言われるのが落ちである。しかし、その質問は本人には〈あつ

た」と言える。この視点からは〈こころ〉という内面はあるのだが、あくまで〈当人にとって〉である。だから、もっとも簡単な整理は、内面は当人にとっては〈ある〉し、他者にとってはそれが表現されない限り〈ない〉というように、観点の相違により両立させるものであろう。

二、以上の考察から山本氏に尋ねたいことは次のようなことである。それは、氏が〈こころ〉という私秘的領域の存在論的身分をどう考えているかということである。

一方に、ギリシア人の表面主義——人の存在とは、言葉、表情、行動に現れているそれだけである——が考えられる。ソクラテスの対話での「われわれ」の真理承認の方法もその表面主義に入る。他方に、アリストテレスのヌースによる息吹こそ人間のもっとも真実という〈こころ〉観、さらに歴史的には、キリスト教のペルソナ概念を経て、近代の自己意識への注目から〈こころ〉こそ人格の核とする考えまでがある。

氏はこれらの〈こころ〉観を縦横無尽に絢爛たる論述に取り入れるが、氏自身がどの視点から〈こころ〉を見るのがもっともよく現実を捉えていると考えているのかを、より明確にしていきたい。であれば、次のような問題に対する氏の立場が鮮明に伝わると思われるからである。

〈こころ〉は身体といっしょの時は、アリストテレスが言うように、実体として独立というわけにはいかず、語りの文脈と視点に応じてしか身体から区別されないけれども、死後は（つまり身体諸器官の機能停止の後）、ある種の意識として実在するようになるのか？

この問題は古来多くの優れた人々を悩ませた問題であり、一つの答えを提示するとただちに別の観点から別の答えが出される類の問題かもしれない。また、「死ねばわかる」とよく言われるが、そうであるなら生きている時から本当はどうかを認識したいと思う。もっともこれは『パイドン』85c-dの「人間のロゴスのうちからとに

かく最善でもっとも反駁され難いものを引き受けて——これは「理解を求める信仰」になると思われるが——いくしかな問題のように思われる。というのも、この方策は次善の策として述べられていて、最善の策は「事柄の真実がどうであるかを他者から学ぶか、自分自身で発見するか」であり、「死後どうなるか」という事柄の場合、この最善策はいずれも生者にとっては無理だからである。

三、筆者は、心身を語りの文脈以外には区別しない（実在的には区別しない）人（パースン）という概念で、われわれ人間の生を語れるところまで語るといふ方法がもっとも広範な支持を得られるのではないか、と考えている。

一つの理由は、言葉と行動のように観察され他者と共通に了解されうることを〈人〉の実質としているほうが「われわれ」という共同性の生起がより確実になるだろうこと。つまり、やたら「他者には言っても分らない自分の思いがあって、それが自分だ」などと独善的に〈こころ〉の領域を取っておくという態度は、ほとんどは他者に自分を伝えようとしめない怠惰か、自分が傷つけられないためという恐れか、自分を高みにおきたいという独善か、といういずれもわれわれが打破したほうがいい構えから来るからである。

もう一つの理由は、人間を語るのに基本チームは少ないほうがいいので、心身という二元論で語るより、人という一元論で語るほうがいい——説得力が大きい——ということである。

〈こころ〉を空間的表象を喚起する言葉で語ると、どうしてもその領域があるとする観念がわれわれの知性に取りつきやすくなる。したがってわれわれはこの問題での用語法（とくに比喻を用いるときの）に繊細になったほうがいい。例えば氏の〈こころ〉の秘奥は他人には覗けぬブラックボックスである」という表現は「ブラックボックス」という比喻から空間的イメージを強く喚起してしまうが、その代わりに「言葉や身振りでまだ表現していないことは他人には皆目わからない」という表現であれば、十分意は尽くされるし誤解もないだろう。

氏にとって〈こころ〉が何らかの意味で〈ある〉のは基礎前提であるのだが、もしその〈こころ〉が不滅であること〔靈魂不滅〕と言われる事態を、実体的なものの死後存続というイメージで語ることがどこか不適切だと考えているのであれば、それに代わるいかなる語り方があるうるのだろうか。

四、関連する第二の質問だが、氏は、人がそれに則って生きるべき真実は次の三つの途のいずれで見えてくるものと考えたのか。

- ① ソクラテスの途。「ぼく」と「あなた」の狭い「われわれ」の合意による途。
- ② ヌースの捉える真実による途。その真実はいかなる「われわれ」の組み合わせによっても変わることはない、この宇宙を成り立たせている「他ではありえない」真実。
- ③ 「われわれがこれを己れに遂行し作品として仕上げるべきことにはかならない」と氏が言う「何にも囚われない自由な個人」(二四八頁)が選ぶ途。

①の途は、もし「われわれ」の合意内容が真実であればそれは誰にも妥当するのだから、目の前の「あなた」も承認しているはずだという意味で、真実に到達するために満たすべき必要条件を確認したにすぎない。だから、真実と合意内容とを概念的に区別して前者を求めるならば、①の途は不十分ではないだろうか。

③の途ではかけがえない個人に具体化する生きざまの多様性は確保されるが、それが②の途では危なくなるように思われる。だが、②は結局①の途の終極と始めだから(対話の始めにある「アレテーは立派で、有益なもの」という直観知は、対話があらぬ途に進んだときにそれを正す規準として機能する命題である。)、②を捨てることもできない。

氏の論述を読んでいると、総じて、キリスト教思想で鍛えられ近代の人間観の中核となっているペルソナと、アリストテレスのヌース思想の（すでにアヴェロエスの時に、不両立であるがゆえにその調停は不可能だとされた）いわば「いいとこ取り」をしているように思われる。もしそうだとすれば、それが成功する道筋はどのようなものであるのだろうか。つまり、理性という各人の最善のものにしたがって生きることが、いかにしてそれぞれの人独自の多様なパースンの具現を促すと言えるだろうかという問題である。

二 他の気になるところ二点

一、「公共世界と個人の私的生」の区別から「自己」よりもなお自己なるものへの言及に及ぶ論述（四四―五頁）について

前者の区別を常識に沿って説明する行論から後者を登場させる件は、われわれの（この）のいわば内の事柄でも大きなテーマであるにもかかわらず、唐突で、論としては飛躍している感が残る。別の話を強引に一本につなげているという違和感がある。

その箇所を引用すると「しかしその個人の最後の牙城たる自我の私秘域も、通常思われているようには神聖不可侵の最後ではなかったのである。「このころの内」は外、である。それは逆に「このころの内よりもなお内」「自己よりもなお自己なるもの」の境位を微かに告げる痕跡である。聖書に「昔の人には、殺す勿れ、殺せば裁かれん」と言われたことを……」。

まず「それは逆に」の前後が唐突な恨みがある。「外」と「内」はたしかに逆だから、そう記したのであるが、説明抜きで「外」と「内」がそう簡単に反転しては説得力がないのではないか。推測すれば、これは神に関して伝統的に言われてきた「超越」と「内在」の一如を考えての論だと思われるが、やはり説明がほしいところである。

氏はここで言及している聖書の言葉を、〈ここ〉の内にあると思われる怒り、他者抹殺の「暗い望み」、あるいは欲情について、それらを公共世界での行動と同じレベルに見るものと解釈する。

筆者がこの氏の論述になぜ違和感を覚えるかを明確にするために、筆者がこの聖書の言葉をどう読んでいるかを述べておきたい。

これは「公共世界での他者による裁き」よりもなお逃れられないのは「自分の心の内を誰よりもいちばんよく知っている神による裁き」であるというように読まれがちである。しかし、ここでイエスは神のその裁きを恐れよと言いたいのだろうか。もし山本氏の言うように「公共世界での殺人の実行行為と、この中の「アレはいなければよい」と暗い望みを抱くことが同じレベルに置かれている」（四五頁）のならば、誰ひとりとして裁きに耐えて立ち行ける者はいなくなるだろう。だから、これらの言葉は伝統的にも *hard sayings* と読まれてきた。そして同時にこの言葉は〈内面性の倫理〉の象徴的な言葉と受け取られてきた。

だが、イエスのこれらの言葉はそのような脅威的な言葉なのだろうか。基本的にイエスの言葉が状況の中で発せられた言葉であることを考えながら読む時、筆者には、イエスのこれらの言葉は〈裁き〉そのものの問いなおしから出ているように思われる。というのも、イエスはここで「昔の人には」と「古い時」に生きた人々への言及から始めて、その「古い時」の言葉さえ守っていれば自分は神の前で義しいとする律法学者やパリサイ人に対して、「では諸君の倫理を一貫させればどうなるか」と問いかけているからである。

この言葉の趣旨は、「公共世界の秩序を諸君は裁きによって作り維持しようとするのか。（ここで「諸君」とは、確実にその裁きの社会システムによって利益を受けている人たち、つまりこの社会のシステムを変えたくない人々のことである。）しかし、もしその裁きという方針でいくのであれば、殺人は怒りから出てくるし、姦淫は欲情から出てくるのだから、その君達の公共の秩序を根元から脅かす怒りや女への欲望に対しても〈裁き〉で臨まない」と、

諸君の公共システムの維持はおぼつかないのではないか」となるように思われる。

念のため言い添えると、イエスはここで「怒りを感じてはいけない」という〈内面性の倫理〉を主張しているのではないだろう。怒りと欲望がここで言及されていることから、伝統的にはそう読まれてきたが、イエスは同時に「自分の兄弟に馬鹿と言う者は」とか「気違いと言う者は」と述べて、〈このころ〉の内なる思いだけでなく発言という外に表れる行為にも言及しているのである。だから、明確に〈内面性の倫理〉とは別の読み方が要請されている箇所である。そのような内面性の倫理は、パリサイ人や律法学者がその拠り所としている〈裁き〉という秩序構築原理を一貫させれば、言わなければいけなくなる倫理なのだ。イエスはここで「それでいいのか」と問いかけている。

二、「鉄の孤独」について

氏は言う。「人間は「われわれ」になっても「わたし」が消えない」（一七頁）と。この文脈で氏は「わたし」が「君」のこのころの中を見ることができない事態を、「音を見ることができないように」として、その類比のポイントを音と色がカテゴリーが異なり通約不可能である、その点にしている。けれども、これは氏の勇み足だと思われるし、「音を見る」という表現がカテゴリーミステイクなら、〈音、色〉と〈わたし、君〉の類比もカテゴリーミステイクだと言わざるをえない。理由は次の事実にある。

まず「わたし」と「君」はカテゴリーの異なる、同種の人間であること。

「わたし」が「君」のこのころを見ることができないという点はその通りだが、その不可能性がただちに「われわれ」の間の対話問答の可能性そのものの問題」を引き起こすとはまったく限らない。引き起こす状況もあるが、むしろ普通行なわれていることは、自分のこのころを相手は覗けないからこそ、（ツルツル効果は起こっても）一般者

の言葉を発して、自分のところを相手に対して表現しようとしていることである。そうすることで、表現しなれば見えないものを、輪郭がぼやけることはあっても、相手に見せるのである。付言すれば、「対話問答の可能性そのものの問題」が起こるとすれば、それはむしろ相手のところを見れた場合であろう。すなわち、あまりの価値観や思いの隔たりを見てしまったような場合こそ「対話問答の可能性そのもの」が問われてしまうのである。

それに対して日常起こる事態は、「これは相手に言ってもわからないだろうな、伝わらないだろうな」と思って「孤独もどき」に籠もろうとしても、思い切って何か言葉を出してみれば、少なくとも表出以前より「われわれ」になるという事態であろう。

そうして「われわれ」になっても「わたし」は消えずに残っているのではないか、と言われるが、理解し合えた限りの「われわれ」に注目すべき場面なので、「わたし」は消えないなど言えば「それを言っちゃおしまいよ」なのである。氏に言わせれば、その残っている「わたし」が問題であるのか。しかし、その「わたし」を問うのはやはり言葉をもってするほかない。とすれば、山本氏が問いなおしていく「わたし」はふたたび「われわれ」共通のことになりうる場面に置かれていると言わざるをえないのではないだろうか。

したがって筆者としては、「わたし」と「君」がそれぞれ鉄の孤独に縛られ護られつつ、「われわれ二人」の原初普遍の理解を求める対話問答は至難の業である（二〇〇頁）という言葉には全面的には同意しかねている。