

こころの内は外

—ソクラテスの対話の現実—

山本 魏

目次

- ①ギリシア人の存在理解と表面主義
- ②物の表面
- ③試み・こころ見・こころ身
- ④思考＝「わたし」が「わたし」に声なく「言う」こと
- ⑤「君」と「わたし」の局所言語空間
- ⑥宙吊りの対話の現実

—

ギリシアの精神は若い。分別臭い訳知り顔の匂いがかけらもない。古代ギリシアは世界史における青年期にある、と言つたのはヘーゲルであるが⁽¹⁾、新鮮で具体的な精神の自由を謳歌する灑らつとした個人の成立を「故郷にいるような気分」と懷かしんでいる。しかし青年らしい若々しさは両価的でもある。みなみなならぬ親近感をギリ

シアに抱いたニーチェは「ギリシアでは、深く根源的で厳肅な精神の人は例外であった」⁽²⁾と言つてはばかりない。すなわち何か表面的で、深みがないのである。深くて見えない何か、秘め隠された内実、これらに重要な位置が与えられなかつた。すべては表面に透けて見えるのである。これを別の表現にすれば、「現われ(Schein)と存在との対立が全く感じられず」⁽³⁾、じぶん⁽⁴⁾ともならう。有るとは露に立ち現れていたのであつた。そしてギリシア人にはいころがなかつた。とつておきの私秘性を担う個体としての人格の核となるいころはなかつた。

ギリシア人にはいころはなかつた、と言えば確かに語弊があるかも知れない。あるいはむしろいころがギリシア人の思考と言語に位置を占めることがなかつた。あるいは特別に「いころ」という考えがなかつた。ギリシア人の代表者ホメロスでは、いころ(ψυχή)は、人が死んだとき、その人を離れて影のうとく黄泉の国(ハデス)に下つてそこに存在すると、表象される「靈」のような形で考えられたのだ⁽⁵⁾。(似たことは漢字の「魂」が死者(鬼)の体から立ち上つていく(升天)たましいをいみだしたにも現れてゐる)。したがつてそれは生きていたときの人間のいころではなかつた。あるいはいころには人間の生きている生活脈絡の中で語られる位置がなかつた。そこではいころ用言語としてはむしろ、生氣、元氣、勇氣、霸氣、志氣、正氣、怒氣、熱氣、氣分、氣概、氣迫、氣力、氣質、気持ちといった家族語をそのまま含むθυμόςが使用されてゐる。因みにψυχήとθυμόςの使用頻度比は、『イリアス』で約1:13、『オデュッセイア』で約1:6である⁽⁶⁾。そして後者ではψυχήは第十一巻すなわち地下の黄泉の国物語で圧倒的に多い。つまりいころといつた。一般的傾向として、いころは人が死んだときという否定的文脈で語られるだけであつた(特異なケースとして、オデュッセウスの手下たちがキルケーの魔術によつて豚に変えられたとか、「彼らの頭や声や毛や姿は豚だったが、いころ・思ひ(ψογί)は以前と同じままだつた」(『オデュッセイア』10・239-240)という例もある⁽⁷⁾)。

そしてそれと平行してホメロスでは、身体(σῶμα)の人間が死んで物すなわち死体になつたとき語られるだけで

あつた。身体が身体として、つまり生きた人の活動の中に位置を占めて語られることができなかつた。こうして人が死んだとき、方やこころは黄泉に下り、方や身体は死体となつて「」と残る。死者においてこそ出現するこころと身体であり、身心二元論である。

ギリシア人にとって、人にはこころも身体もない。あるいは生きている人について、「」と身体をそれとして語る文脈がギリシア人にはなかつた。それを語る全く新しい文脈を初めて作ったのが、「」が最善であるように配慮する前にそしてそれ以上に、身体と金のことを配慮することがないようだ」(Apol. 30a8-b2)と勧めたソクラテスに先駆けるところ約一世紀のヘラクレイトスとピュタゴラスである。しかし今はその手前の話に立ち止まろう。人にはこころも身体もない。では何があるのか。人。人である。人が生き、行動し、感じ、考え、言葉を語る。中はそれだけであり、「人」が不可分な単位である。それ以上も以下もない。ここで、こころと身体に似た事態を言葉に闇しても付け加えておこう。つまりホメロスでは言葉 (*ερωτ-*) は、胸 (*φρον-*) に含まれてゐることがそのまま解放されて息を吹き込まれ、声となつて響くことである。痛い」とは「痛い」、悔しい」とは「悔しい」と、胸の内は言葉となつて隠しよなく露わである。胸のうちに去来することが生のまま音声となつて響き出るという点では無秩序なまとも言える。それ対して秩序のいみを含む *λέγω* という語は否定的な文脈で使用され、大抵は嘘、騙りといふいみであつた。秩序をこめてワザワザ語る言葉だからわざとらしさが付きまとい、バイアスのかかつた言葉として嘘と受け取られたのである。こうしたギリシア人の言語音声観を L. H. Leshem のように「ただ物理主義と言うのは的外れである。言葉は胸のうちのことが残り限なく声として現れる様式そのものなのである。

こころ・身体・言葉に関する以上の簡単すぎる素描からも分かる通り、ギリシア人には、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。こうした振る舞いのたたずまいの中にその人のことはすべて立ち現れている。言葉と表情と行動の振る舞い以上のこととは、その人

にはなかつた。つまり人の存在はその人が振る舞う言葉と表情と行為の中に隠れなく現れている。人はその言葉と表情と行為において他の人々に露に見える仕方で存在したのであって、それ以上でもそれ以下でもなかつた。誰からもどこからも死角なく見えること、隠れなく露に立ち現れていること、これが「有る」ことであり、ギリシア人の存在理解であつた。オリンピックを初めとして悲劇作品のコンクール、美人コンテストなど、あらゆるタイプの競争（アゴーン）を考察したのも、競技こそひときわ際立つて立ち現れることを競うからである。はつきりした輪郭をもつてすつと立ち上がることで自己の存在を何人にも露ならしめること、これが自己を「表現」する作品化としての個体化だつたのである。従つて例えば勇氣があるとは、勇敢だと人々が見なしている行動を然るべき状況でとることであり、そのゆえに勇氣があると人々の評判を得ていることである。こう見てくると、人間の善さは当の人自身に属する質であるよりも、むしろ公共地平での社会的評価という相互承認の脈絡の中に位置を占めることだとも言える⁽⁸⁾。そうだからこそ逆に、ソクラテスは「勇氣とは何か」を事（言）改めて問うたのである。当時のギリシア人にほとんど理解されなかつたわけである。

このようにここのことでも身体のこともすべて言葉と表情と行動において「人となつて」現れているだけである。手足のような部分に言及することはあつても、身体全体を取り上げて語る文脈をもたなかつたし、ここを独立に語ることもなかつたのである。身心はその固有性をもつて（従つて両者の区別において）語る文脈がなく、「人」に融解している。あるいは「人」において露となつてている。ホメロスの描く世界に人間の現実が恐ろしいほど正確に描写されているのは、人間がその人間性のまま、すなわちエゴ丸出しのまま隠れなく立ち現れているからである⁽⁹⁾。ニーチェはギリシア人を「獅子のような心をもつた子供たち」と呼んでいた⁽¹⁰⁾。

ギリシア人は何か表面的で深みがない。「勇士は女に溺れ、名声を追い、智者は狡猾で約束を破り、美女は自己の魅力を無上とし、神々は色情におぼれ、妻の嫉妬に悩まされる」⁽¹¹⁾というも事実であり、折に、遊戯する子供にも気

分に振り回されるガキにも見える。今それを倫理のことではなく、ギリシア人の存在把握の点で見ると、人間の有様は隠れなく露になっている。しかし先に指摘した通り、表面的で深みがないことも両義的である。ただ表面に立ち現れて露なることにして懸けていたことは、はつきりした輪郭ある形において見ることを求めたこと、己の近みにおいて明晰に見ることを求めたことでもあつたからである（ギリシア人のいわゆる擬人神觀もまたこの脈絡のうちにある）。したがつて隠れた奥深いことは認めない。内面と外面の区別は認めない。深遠めかして何か深いことを言う人は信用しない。これである。なんたる健全な表面性であろうか。ギリシア人が弁論術を考案したわけである。しかし同時にその内面と外面の間に言葉で隙間を作つたのが、有りもしないことをワザワザ語る虚偽作成者たるソピストであつた。表面上の「見せかけ」のための詐術 (*φανταστική*, Soph. 236c4, 7, cf. 266d9) である。立ち現れば仮象に振れ始めたのである。しかしソピスト自身は「全身外面」⁽¹²⁾である。ただひたすら「つかに語るか」に腐心したからであり、そして無⁽¹³⁾（非存在）を語ら⁽¹⁴⁾などありえない、語ら⁽¹⁵⁾れている限りはすべて有る (Theaet. 188d-189b, Soph. 237b-241b)、と虚偽の可能性を退け、内面外面の二面性など自分では決して認めようとはしなかつたからである。そのゆえにソピスト捕捉は困難を極めたのであるが、ここにソピストとはまつたく反対の方向からこれに挑戦し、しかし内面外面の二面性は認めず、ある方式で表面に執し抜いたのがソクラテスであった。それを見るためには行を改めよ。

II

物の中身は見えない。外に出てないから「中」であり「内」である。スイカの中は半分に切つてみないことには見えない。しかし切つて現れたのは「かつて」中身であつたところのものであり、今中身であるのではない。今見えているのは外に現れた断面である。アリストテレスは、視覚の固有の対象である色は第一に物の表面 (ε-

πυφάνεια) はあれとしにふた (Met. 1022a17, 1029b16-17, Top. 134a22-23, 138a15-16)⁽¹³⁾。従つて見えるのはこの物の表面である。内面は見え「ない」面である。漢字の面が元来「おもて」の「み」であった。ギリシア語*επεπάνεια*も「上にはっきり現れた」の「みから」である。そして表面とは物の限界 (*πέρας*) であった (Met. 1060b15, Phys. 209a8)。物の内外を限る限界である。こゝして見える色は物の限界にあり (De Sen. 439a31-32)，それ以上ではそれ以下でもない。中身が見えないわけである。こゝらキャベツの葉を捲つても芯が見え「ない」とこゝへ、これよりかパラメクスめいたことを言えるほどである。以上をアリストテレスの用語で結論風に取りまとめれば、中身、内面それ自身は可能態としてあるのみで、決して現実態にはならない。現実態になつたときはすでに中でなく外になつており、内面は表面に変わつてゐる。内面は見えない。見えるのは表面である。

アリストテレスの議論はプラトンの『メノン』に幾分か負つてゐる。すなわち男の徳や女の徳、大人の徳や子供の徳といった徳の例が挙がるだけで徳の定義に至らないとき、定義の試みのモデルとして、円や二角など色々ある形の定義をソクラテスが提出する箇所である。そこでは「形 (*ορθή*) は常に色 (*χρωμα*) に随伴してゐるの」との定義が与えられた (75b10-11)。ところがメノンが色と云ふのを知らないといふ人がいたら無効だらうと反論したのに対して、ソクラテスが改めて提出したのが「形とは立体がそゝまで拡がり限界づけられているその限界、つまり立体の限界 (*πέρας*)」 (76a5-7) である⁽¹⁴⁾。すなわち立体の内外を限る限界として表面になつてゐる、そして色を持つて限る」とがであるのが形である。

しかし『メノン』で「試みる」と云ふみの動詞 *πειράω* が登場するのは九回である (73c6, 75a1, a8, b8, d7, 77a5, 82d8, 83e1, 11)。それが集約的に四回登場する 75a-d が「形とは何か」を定義しようとした試みの箇所である。因に 73c6 はケルギアスが言つてゐたことを思い出しして「これが試みるのである、77a5 は徳の第三定義の出発の試みである、82d8, 83e1, 11 は幾何学の問題を件の奴隸の子供がソクラテスに問われながら答える試みの箇所であ

る。形の定義の試みの中では、プラトンは *περάσω* と *πέρας* を強く連闇させているのではないか。牽強付会の口口合わせかも知れない。しかし互いに常に随伴する形 (*συγχρόνα*) と色 (*χρώμα*) はも「口口合わせの言葉の遊び」があつた。*χρώμα* という語が意図的に選ばれたことは、メノンが直後に色と「うもの」を知らないと反論する場合の「色」に別の *χρόνα* という語を使つたことからも伺うことができるよう。実際プラトンは「限界」という言葉を導入するにあたり、*πελευτή* (終止)、*εσκαρτον* (端) や *πέρας* という同族語を登場させ、しかも「ピラストルのアロディコスなる」その意味の異同を細かく説明するであらうが、と皮肉つておいて、それが実質的に同じ意味であることを確かめた上で (75e1-5)、*πέρας* を使用している。それが意図的であることは疑いあるまじ。*συγχρόνα* と *χρώμα* の「口口合わせ」の言葉の遊びは *περάσω* と *πέρας* の連関を想起させようはやのものなのである。J. Klein も形と色の随伴の指摘は徳に知識が随伴するところを想起させる働きを担つてゐる (21)。

プラトンはソクラテスを形容して、その特質はその都度色々に見える「多彩」ではなく (75e4-5) いつも変わらない、「単純」だとしているが (c2)、プラトンの言葉自身は色々と謎と罠に満ちている。由の想起であるものゝそ想起せよ、とばかりに書かれている。それは自分で探究し発見できる人に向かつて書かれた挑戦の書といべる。プラトンがよい獵犬のように言葉の「足跡を追うこと」ができる (Rep. 401c4-5, Laws 554e3-4) ものをこそ必要としていると言ふ通りである。従つて思考は千の論理の筋と千の跳躍からなる。いへして「口口合わせに見える言葉の遊び」 (*παιδία*) も真剣な熱中 (*σπουδή*) は値するものとなる。*παιδεία* たる所以である。アリストテレスは「哲學でも遠く離れたことの中にすら類似点を洞察するのがよく目的を射る人の技」と書いている (Rhet. 1412a12-13)。横つ飛びの横超である (22)。

閑話休題：軽やかに舞う言葉の遊びをワザワザ生体解剖してしまつては身も蓋もないものになるが、プラトンが「こころの内は外」

口合わせから「小やな指示」(Epist. VII, 341e3) を与える事例の幾つかを、口合わせ的な語源学を主題的に展開する『クラテュロス』⁽¹⁾以外から、見ておいた。友愛を問う『リュシス』で、ソクラテスは知恵への愛（哲学）におけるリュシスを、親の権威の縛り（リュシスは 204e3-8 ではまだ自分の名前ではなく、「アイクソネーのデモクラテスの長男」と高名な父親の名前から呼ばれていね）からリュシスすなわち解放することを企図していたと伺い知るにとがである⁽²⁾ (cf. *δειλησαμεν την συνουσταυ*. 223b3)。「美しく知恵のあるヒュアスかん」という呼びかけで始まる『大ヒュアス』では、外交に内政に経済に教育にと大活躍するヒュアスの名がギリシア語で「ヒッポス」すなわち馬と響く、ヘラクレーツから「最も美しい猿でも人間に比べぬと醜い」（断片八二）、「最も知恵がある人間でも、神に比べると猿に見える」（断片八三）が引用されて、「美しく知恵のある」ヒュアスが馬並みでしかないこと

が暗示されてゐる (289a-b)⁽³⁾。

アガトーン邸で催された悲劇コンクール優勝祝賀会を舞台設定にした『饗宴』で、哲学のために芸術を押し戻すべくアゲトーンは芸術的想像力を駆使するが、登場人物それぞれの名が示唆的で、彼らの言動に背景からひときわ精彩を与えてくる。すなわちエリュクシマコス (*Eρυξίμαχος* <*ερύκω μάχη*. 爭いを納める) は常識的道学者のようににかと仲裁役を買って出、ペイドロス (*Παιδρός* <*φάος*. 光り輝く) は手放しでエロスを賛美するだけであり、パウサニアス (*Παυσανίας* <*πανεύ*. 出ぬる) はアガトーンとの愛情関係があつてエロスに対してもややか後ろ暗く全面賛美は「止めよ」（止めよ）とし、エロスを一分して見せた。まさに「止め男」なのである。アリストペネス (*Αριστόφανες* <*ἀριστον* φανέσ. めいじも明いか) の説だけはもともと素晴らしいものとソクラテスも受け容れた。アガトーン (*Αγάθων* <*ἀγαθόν*. 善いもの) は若女の花盛りで眉目秀麗かつ優れて立派な悲劇作家であり（なにしろコンクール優勝者だ）、その名の暗示通り自分で自分に見惚れる姿を呈して光彩陸離としたエロス賛美は自ら賛美ともなり、芸術家の隠れたナルティシズムを示す仕組みになつてゐる (cf. *καὶ αἰνῶ καὶ τῷ θεῷ*. 198a3)⁽⁴⁾。やじでティオ

ティア (*Διοτίπια < Διός τίμη. 神からの誉れ*) は権威あふるの「」とへ話した。最後に酔つ払つて闖入した—それだけで十分暴力—アルキビアデス (*'Αλκυβιάδης < ἀλκῆ βιάζω. 力で無理強いする*) は自分の力に拠り頗んだ傲慢をソクラテスに対する狂氣にも似て迫る愛情を暴露する」となった。

そして対話篇冒頭で、美しい人(=アガトーン)のもとに美しくして行く、そうでなければ招かれぬ客(*ἀκληπός*) じゃあ、ところもは弊衣、裸足のソクラテスが珍しく身綺麗になつて語るる(174a8-b1)、この対話篇の主題の美 (*καλόν*) が、「呼び招くもの」 (*καλέσου, καλῶν, καλῶν, cf. καλέσαμυ. 174e7, καλοῦντας. 175a9, καλεῖς. a10, καλεῖτε. 212d1*) と響いて、この作品全体の力動性に満ちた根本動向を示してゐる。

これ以外にも『饗宴』にはゴロ合わせがちりばめられて、他の対話篇以上に多い。しかし「パウサニアスが
話を止めて」と当日の饗宴の報告者アリストド莫斯が語つてから、「こうしたゴロ合わせの語り方は知恵のある人たちから教えてもらった」とプラトンはアリストド莫斯にワザワザ付け加えて言わせてくる (185c4-5)。そしてこの皮肉っぽく語られた「知恵ある人たち」とは、当時雄弁術に絶大な影響力のあったゴルギアス派であった⁽²¹⁾。そして「アガトンのスピーチはゴルギアスを思い出させる」 (198c1) とソクラテスが言う通り、流麗な言語芸術家アガトンがこのゴルギアスの完全な影響下にあつたのである⁽²²⁾。かくて加えてソクラテスは、その恐るべきゴルギアスを、黄泉の国でオデュッセウスを恐れさせた妖怪ゴルゴン (『オデュッセイア』 11. 632) に、しかもそのゴルゴンの名前を言挙げすることなくなぞらえている (198c3-5)。もとよりゴルギアスとゴルゴンがゴロ合わせとなつたからである。以上から分かることは、プラトンがゴロ合わせ (をその一部として含む修辞上の技法) を、それだけで何か意義があるかのように過大に思い込んだり、まるで金科玉条の「とく受け取ることにはつきり注意を促していることである(毒をもつて毒を制するような)」⁽²³⁾とへ話した。それは所詮言葉の遊びであり、限界が当然ある。ゴロ合わせ語源学を展開した『クラテュロス』も名前(語)が—その使用文脈から切り離されて—それだけで

知識への最善のあるいは唯一の源泉たりうるかかどうかへの疑問を提示して警戒してゐる（435d-436e）。」の「」を念頭に置きつつ、今しばかくつあ合われたい。

畠山までもなく『ソクラテスの弁明』では、青年を堕落させたソクラテスを告発したメノトスが実は教育の「」についておよそ配慮したい」とがなアメレイアだと櫛揃われてゐる（25c3, cf. 26b1-2）。名は体を表わさなかつたわけだ。」の「配慮、学習（μελετή）」については、『饗宴』208a4-6で「」は知識の逃亡であり、学習（μελετή）は逃亡した知識の代わりに新しい記憶を植えつけ知識を保持する」と語られ、μελετή せ μῆ ληθη あり、学習・配慮とは忘却の穴に落ちなよぶにする」と、落ちた穴からの恢復であることを強へ示唆してゐる⁽²³⁾。『』や『』でソクラテスは「クリト、君が判断するのだ（Σὺ κρίνεις, οὐ Κρίτειν。）」（291d5）ソクラテスに呼びかけるが、「判断する」の「クリニエス」と「クリト」は口を合わせであつて、後者は前者を強調するにとになり、クリトが新しく「平衡・判定するもの」として、」の箇所以降の対話篇全体を支配するにとなるのである。そして前の『メヘン』でも、メヘン自身が語るのはふつゝ既に他人（ゴルギアスやら詩人や）から聞いたことを語るだけである⁽²⁴⁾。記憶していたいと繰り返し再現するだけであつて、自分で考え進むことがないのみで、メヘン（Μένων）はメヘン（μένων）最も留まる人であった。いいかげにアランは、人の考えはいつでも搖るが、「正しき考え方・意見（ὀρθὴ δοξα）」やかの状況次第で動いてひっくり返つてしまひ底のものであるのに對して、事をその原因・理由の説明の細かいものと把握する知識（ἐπιστήμη）は搖るがないと留まることを強調しているが（cf. παραμένειν. 97d10, e4, παραμένεσσιν. e7, παραμένειν. 98a1, μόνημον. a6.）⁽²⁵⁾、」れば曰く「留まらぬの」のメヘンの知識を、自分の中に根柢を持つ持たなしの対照のうちに示す妙をなしてゐる。

さてそれでは『メノン』に立ち戻って、περισσώς περισσας の連関は何を示していたと言えようか。先に上げた『メノン』に登場する九回の「試みる (*τεττάω*)」の中、77a5 を除く八回は「言うことを試みる」である。そして一般に他の対話篇でもそうである（例えば Hip. Maj. 286el）。すなわち何よりも「言葉で言うことを試みる」ということをソクラテスは繰り返し要求しきつその必要性を強調している。それが「Xは何であるか」の問い合わせを巡って集約したことは言うまでもない。しかし試みるとは、まったく無規定なただの可能性を一定の限界まで持ち来しはつきりした限界の中に置いてみるとどうか⁽²⁶⁾。言うことを試みるとは、こころの中にうごめいている不分明な何か、自分にも定かならざる何かを言葉で限定を与えはつきりした形で浮かび上がらせてみることではないか。人間には無限定、無限をそれ自体として認識することはできないからである。何であれ判明な形の限りに置いて始めて見ることができ理解されるのである。こゝして試みる、やつてみることは試見る、やつて見ることである。

そして試みる」とは「心 (こころ) 見る」とことでもある。こゝろの中はそれが「中」である限り自分自身にも見えない。スイカの中身と同じで、こゝろの内面は見え「なる」面である。表現、expression とは何よりも、こゝろの見えない内面を言葉ではつきりした形を与えることでのこころの内外の区分けの限界までもたらすことであり、表面に浮かび上がらせる」とある。こうして初めてこゝろの内にあつたことを自分が自分で発見する作業である。その限り表現は表面になつたこゝろの中身、こゝろ身である。既に内にはつきり存在することを再現する (representation) ではない。こゝろの内で自分にはつきり分かる形になつていれば、特別な意図なくしては再現する必要がないからである。特別な意図とは他人の対する伝達などの効用のためである。既知既存のことを再現するのではなく、自分でも自分のこゝろの内が分からぬいゆえに、自分で自分のことを発見しようと探究する」として芸

術表現を捉えたのは R. G. Collingwood であった⁽²⁷⁾。

やいでわれわれが「ソルジャーの中で考える」と翻訳され、それは思考がソルジャーの働きであり、「わたし」が考える、という以上のことをいみしてくるわけではないことになる。あるいはもしもそれ以上のアспектがあるとすれば、それは「他人には直接見えない」と「彼らではない」だらうか。アーテンが思考を分析した結果では、思考、考えるとば、ソルジャーが自分でソルジャー自身に對して精査する言葉であり、ソルジャーがソルジャー自身に問ひ、そして肯定して言ふ否定して言ふながい答へる、対話問答であり、他者との声による対話でなく、自分自身に向けた沈黙のうちの対話であつた(Threat. 189e6-190a6)。注意すべきはアーテンは何よりも人が人間がおよそものを考える思考の完全な、あるいは十分な定義だとこゝのではなないである。例へば M. Burnyeat は「intellectual thinking」を限られており、またおもむき reasoning については言及してないといつてくる⁽²⁸⁾。実際アーテンはソクラテスに「わたしは」れを知らないものとして君に表明してくる(189e7)と坦し書あを翻わせてくる。しかし当面の虚偽の分析には十分だとアーテンが見ていたし、それは Soph. 263e3-5 における同じ定式が登場するからも明らかである。従つて真偽が思考の核心にあるとすれば、ソルジャーの定式は十分満足のいくものと見てよぶ。そして本稿のわれわれにとってもそれで十分である。

やいで言ふ換えれば、思考は「ソルジャーの中で」、「わたし」が「わたし」と声なく交わす質疑応答の対話である。ソルジャーは他人との声による対話と違つて、一方問へとは即ち問われるゝのであり、他方答えることは即ち答えるのである。「わたし」は質問をしつつ同時にその質問を聞いており、答えをしつつ同時にその答えを聞いている。されば「まことに」とは聞く」とであるが、それにもかかわらず、あることを聞く「わたし」と、問い合わせを聞かつてある即ち答えを迫られてくる「わたし」は同じではない。人が考えるのは、驚きがあり、疑問があり、分かんなふからいのである。考えるべき結論を既に知つていれば、(より高次の反省の対象にするいみ以外では)既に考

えてしまつてゐるのだから改めて考へる」とはない（では全知全能の神は思考しない？）。「寒い」とか「痛い」、「食べたい」とか「眠い」とかの自分自身における感覚、感情や欲求の言葉は——どれほど短くても——既にそれとしては完結した結論なのである。「あれはつまらない」「これはいいね」といった言葉も感想である限り、それ自身では既に完結した結論の独り言なのである。それに対し「痺い。じりとしたんだろう」「食べたい。ソバにするかカレーにするか」「眠い。わよつとだけなら寝てもいいか」となれば、それは既に思考である。人はそこでは自分に問い合わせつつ答を見つけようと考えている。（ソクラテスの人々に対する「何か？」との問いかけは、人に及ぼす影響力が絶大なる感情が完結した言語である事実への挑戦である。）

漢字では、驚とは馬が身体を突つ張つて動かない様だと云ふし、疑とは足下の覚束ない赤ん坊がよちよちしながらあたりを見回す様という。英語の doubt はラテン語の dubius に由来し、それが「二」を表わす duo に基づく（英語では double と現れている）。ドイツ語の Zweifel が zwei からと云ふとも明らかである。フランツが『ティアйтеース』190a3 で使用している *δύστρατειν* や δίδας からの派生であり、元來一つの粒であった水玉が一つに分かれて落ちるいふのみであった。かくして驚きは身が固くなつて進みたいのに先に進めない状態であり、疑いとは自分が自分に対してしつくり来ない状態で、そのいみで自分が一つに分かれていることである。

そこで考へると、『え、なぜ？』といふ驚きにそれまでの歩みを止め、疑ひといふいふの裂け目の中に自らを置き、「ああだらうか、ああでないだらうか」「ああだらうか、じうだらうか」ととつおいつ「わたし」が「わたし」に問うことであり、「わたし」が「わたし」に一定の答えを詰おうと試みることである。アリストテレスはあれこれと思案する思考を探究と捉えていた (Eth. Nic. 1112b20, 1142b1-2, 14-15.)。考へているといふことは可能性の中を探つてゐるいとだからである。そして『ティアйтеース』190a2-4 に眠して詰えれば、じうるが定まり (*δριόσασσα*)、「わたし」が「1」に分かれる疑いがなくなり (*μη δύστρατη*)、既に「わたし」が「わたし」に一致して同じいふを詰

ふき、それ（問答の結果）を思い込み・考え（*δοξα*）へこう。したがつて「思い込み・考えは探究ではなく既にあら断言（*φάσει*）であら」（Eth. Nic. 1142b13-14）。而は換えれば思い込み・考えとは、「わたし」が沈黙の問答の思案の末、「かくかくしかじかであら／なら」と肯定して／否定して／断言する」のが「ハリハリ」に生じたものものであり（Soph. 264a1-2），即ち判断である。アラーンは思い込み・考えを思考の完成（*αποτελεσμήνος*）へ歸んでいふ（b1）。問答による探究の末の「わたし」の答だからである。そして「かくかくしかじかである」の「有る」は、事実として与えられたり自然に生まれて／ないとはなく、正に「トトロ」（つまり「わたし」）が「ハリハリ」自身で定立する」のであった（Theaet. 185c4-186b9。ただしCratyl. 401c6-7では「われわれが（ημεῖς）」）。トトロして思考は驚き・疑いから始まり探究の運動を経て、思い込み・考えの安定に至る一連の「トトロ」の自律した活動である。しかし「有る」は必ずや本当かどうかが問われる限り、「有る」を定立した「トトロ」はそれを超える真偽の批判検討の地平に向かつて開かれているのだが。

思考の構造が以上であることは、第一に、事がうまくいつている場合には、人は当のその事を考えない」とである。考える必要がないからである。例えば会社に行くために電車に乗っている人は、会社に行くためだとも行く途中だとも車中で考えたりしない。考えるのは昨日のことや国際情勢や恋人のことといった別のことである。もとより会社に向かっていることに違ひはない。誰かに「どちらへ？」と聞かれたが、即座に「会社へ行くといふです」と答えるかい。しかしそのことを実際考えるのは、電車が遅れ始めたり進まなくなつた時である。「なんだ、なぜだ」と考え始めるのである。以上のことは「勝つて兜の緒を締めよ」と常識が教える点にも現われている。珍珠湾攻撃の「大成功」の後、山本五十六司令長官もそのように訓示したという。効果は少なかつたけれど。

第一に、「わたしは今間違つてゐる」と言えなること」がない」とある。思考は「ああだらうか／こうだらうか」ととのおいつ自分で問ひ、自分で答える試みのうちにもはや疑いなくトトロ定まつたと

も「かくかくである」と完成する」とであった。それが判断であった。とすれば「かくかくである、しかしこれは間違いだ」とは自分に向かつて虚えない。這樣的るのは「かくかくだ」とした先の判断は「間違いであった」と過去形で言うだけである。もとよりこれは新しい別の（高次の）判断である。従つて一つの思考の完成としての判断は「これが正しい、これでいい」と「わたし」が「わたし」と一致して唱和する」といふことを生まれるのであり、「かくかくある、しかしこれは間違いだ」とあるとすれば、まだ「かくかくである」と「わたし」と「違う」と「わたし」に分かれている。まだ答を求めて思案中といふことである。思考の完成は、問答の末に答を「わたし」が「わたし」として調和する判断である。従つて答は必ずや「正しく」答である。「正しく」としてこそ答である。「5+8は」と問われた子供が考えて「12」を答えたとき、その子供は自分の正しい答を答えた以外ではない。そこには間違つた答の占める位置がない。そして先生は「間違つた答」だとして罰則を与える。そして初めて子供は「間違つていた」と思い知るのである。

にあるのは、現に今考えている当事者と部外者の言語ノグルの落差である。思考の当事者言語にはその思考自身の虚偽が介入する余地がない（いひで「嘘つきの逆理」を想起すねいとかでもね）。虚偽を締め出す一種のカプセル効果である。細部の解釈には立ち入らないが、『ティアイテス』はいひのこのカプセル効果を巡る悪戦苦闘のドキュメントである。虚偽が虚偽として登場するのは、カプセルが外から叩かれ破れるといふによつてである。ソクラテスは自らを「アホボレバ、図体が大きくて眠りいける國にへつられたア」に譬えていた（Apol. 30e5）。そして客観的、objective とは objectum 最も自分の「前」に投げ出し置かれたもの、とのこみがあり、そして自分が「前」とは他の人の「前」でもあり、由他共通の「前」である。自分が知らないのだか心、前に置かれていることをいつも君と共に探究すべし（Charm. 165b8-9, cf. Men. 80c6-d4, Gorg. 506a3-4, Prot. 348c5-d5）とはソクラテスの常であつた。

思考が「」の中の當みであることはアリストテレンスが「音声なく沈黙のうちに」と繰り返していることから明らかである（「自分に向かって」、Theat. 189e-190c で七回繰り返してある）。同時に思考が言葉を言うことであることも明らかであろう。何しろ「対話」である。しかしながら思考は「」の中で音声なく言うのだろうか。言わなければならぬのだろうか。もとより言わなければならぬ所以あればこそである。一般に他人との対話でも対話するにはする所以あればこそである。言つてくれなれば相手のことは分からぬ。相手が何を考えているのかは言葉で（音声で）言つてくれて初めてよく分かるからである。なるほど人間であれ動物であれ、身心合一の事実（アリストテレスもそれを、「」は質料のうちにある言葉（λόγοι σημεῖοι）」（De An. 403a25）とか「」とは自然な質料から離存しない」（b17-18）と語つてゐる）から「」とも身体の「」と現れるのを見えない。母親は赤ん坊の、飼い主は犬や猫の、「」のことを身体の様から読み取るように親しい間柄はもとより、路傍の人のように関係薄い人であつてさえ言葉の介入なく身の振る舞い、仕種、顔の表情から相手の「」の中を互いに理解することは日常の現実である。そして写真家や画家や具眼の士の前で人は自分の「」の「」を見透かされる恐れを抱かざるを得まい。あるいは逆に犬猫の動物ですら人間の「」のことを分かるという事実もあるほどである。怖がつて乗馬する人のことは馬も見透かしにしていることはよく言われている。顔をしかめて呻いていればその人が痛がつてゐることは直ちに分かり、「考える人」を見れば何か考え事をしてゐることは分かる。しかしそれにもかかわらず、どのように痛いのか、なぜ痛いのか、どのようにしてほしいのかは、そして何を考えているのかは、それぞれ言葉で言つてくれなければ分からぬ。「錐をギリギリ突き立てられてるよう痛い」と言われば、誰も実際にそんな体験はなくともその人の痛さが一層はつきり理解できるのである。「希望は

ただ言語において成り立つ」⁽²⁾ ところからウイイトゲン・ショタインの言葉を引用するまでもなく、翻語抜きで身体の在り様から分かることには明らかに限界がある。「他人の方寸の間 山河幾千重」(李白) にもあるように、他の間に無限の距離があるとも言えるのである。そのいみでは他人のところは「ラックボックス」である。しかし逆に自他の間が透明になり、互いの間で考えていくことに裂け目がない、知つていることに何の落差もなければ(これを知識のエンタロピーが高いことに譬えることができる)、あるいはそうして異なりを生む「異なった視点」があれば、およそ言葉がその人たちの間には生成することができなかつたであろう⁽³⁾。翻訳で翻す必要がないからである。

そして思考も自分のところに驚き、疑いの裂け目が生じ、自分で何を考えるべきであるか、自分がそひぐのようを考えたいのか、が自分自身に分からぬ、見えないからこそ考えるのであつた。自分で考えるべきことを、自分で考えたいことを自分で自分に発見するために、自らに問い合わせながら答えるべきことを、自分が分かっていれば、自分に問う必要はないし、自分に答を言葉で表現する必要もない。従つてわれわれが思考するのは、自分のところの中が自分にも知られていないからであつた。そのいみで思考は、ところの中で声なく自分に「言つ」とを試みることであるが、それは「ところ」見る」といふことであるといつてよかつた。音声ない沈黙のうちで、しかし言葉で「言つ」とを試みることなくしては、自分のところの内面もまた見え「ない」面である」とにかわりがないからである。記憶はこの内の内に包藏されようけれども、かく包藏されたままでは何も「ない」面と回りである。想起とは「自分で自分の中から知識を捉え直す」と(Men. 85d4) ところの「わ、而へ」とを試みねじんでところの内を表面へと現勢化することであり、「想起は探究」(De Mem. 453a15) ところ仕方の読みでありところの見である。いかにもところの奥津城に記憶の天地を認めその深遠壮大を語つても(「ところは全実在を学んでしまつた」Men. 81d1、「決して一度も真理を見たことがないところが」の(人間の) 形に到来するものはあるまい」Phaedr. 249b5

—6)、そのこころの内に包蔵されたままでは、相変わらず見え「ない」面でしかあるまい。

思考を手掛かりに、自分にとつてもこころの中、内面は見え「ない」面であつて、人は自分のこころの中に何があるかも言うことを試みることでしか見えない、分からぬ（そのいみで、試みはこころ見である）としたが、それでも既に指摘したように、他人にはまだ分からぬ。他人にとつては相変わらず、こころの中のことである。こころの中はこころの中である。他人には覗けない。誰にでも聞こえる声で言つてくれなければ他人のこころの中は分からぬし、見えないという事実が残つてゐる。ところでプラトンは「音声なき言葉」と「音声による言葉」での「言葉」に相違があるとはしていなかつた。人が自分のこころの中で声なく自分に言う思考の言葉と、人々の間のコミュニケーションで言う言葉に違いがあるとは見ていない。それは声なき思考の言葉が特殊、特別な私的言語でなく、人々共通の公共言語であるということである。

一切を自分の責任で新しくできる揺るがぬ基礎を求めたデカルトが、その懷疑的方法で疑いうるもの一切を捨て進んだ到達点に cogito ergo sum. としたとき、彼は懷疑を進めるためにすら使用せざるを得ない言語は、言わば揺るがぬ大地として疑つていなかつたことはウイットゲンシュタインに指摘された⁽³¹⁾。懷疑もまた一つの言語の活動であり、その懷疑のために使用する言葉の意味を懷疑しては懷疑そのものが空転にして自己破壊を起こすからである。それは「わたしの懷疑的思考」の前に「われわれ」の言葉が先にあつたということである。したがつて「わたし」のこころの「中」での思考であつても、人々共通の「われわれの言語」を使用している。つまりは人間の共通な地平への開けをそれ自体として持つてゐる。即ち、こころの「中」は言語を使用してゐる限り、それが沈黙の声ない言葉で「言う」によつてであつても、それ自体として「外」に開かれてゐる。その限りこころの内外、中と外は区別がいみがない。それにもかかわらずなおこころの「中」「内」を語るのは、それが声で語られなければ、他人にはなお分からぬ、見えないからに他ならない。「こころの内、中」を語るのは、他の人のとの関係においてだけ

である。それは他人のこころの中は直接は絶対覗けない限りのことであつた。そして「言語は思考の乗物」⁽³²⁾であつて、今、こころの中で考えることも人々共通の言語を使用して「声なく言う」限り、外に開かれていた。即ちどんなにこころの中に密やかにあるにしても、人間共通の言語で考えている限り、既に公共共通の地平に開かれていたのである。トマスは天使はそのこころのことを他の天使に伝達するにはそう意志すればそれだけでよいが、人間の場合は意志だけでは不十分で声で言わなければならぬとしていた⁽³³⁾。それは人間の限界を示しているが、逆に声で言つてくれれば制限はあっても他人にも理解されうるということでもある。声の有無に関係なくというか、その先に我人共に原理上理解可能な地平の開けがあつた。先にこころの内外は意味がないとしたが、別に表現すれば、こうして「こころの内」は外、なのである。

今一つの比喩を利用しよう。「口の中」である。わたしの口の中に何かがあれば、それが何でどのようであるかはわたしには分かる。例えば虫歯の穴があるとか甘いアメ玉があるとかは分かる。しかしあたしが口を開けなければ、他人はわたしが今何を口にしているのか分からぬ。何かが口の中にありそうだと想像するだけである。しかしあたしが口を開ければ、その口の中に何があり、どのようにあるかは他人も見て取り理解できる。ところでわたしが口にあるアメ玉なり刺身を呑み込むとする。とそれはわたしの喉を通つてコトンと「こちら側」に落ちる。わたしにも分かるのはそれだけである。それ以上はわたしにも分からぬ。分かれれば大変だ。胃の中にあるアメ玉や刺身がまだその存在を主張していくは、決して落ち着いてなんぞいられない。「喉元過ぎれば熱さ忘れる」であればこそ、安心して次の行動に移れるのである。従つて次のように言えよう。わたしの口の中は、わたしには分かる。他人には見えない分からぬ。中は中である。しかし口を開けさえすれば他人にも見えるし分かる。なにしろ口は外の物を取り入れる機能からして外に向かつて完全に開かれており、原理上は口の中のことは他人にも開かれているということである。ところで喉元の先はわたしにも分からぬ。余りに「内、中」過ぎて分からぬ。

そこでわたしが「この中」で考えるとき、それは「口の中」に譬えることができるであろう。そもそも外に開かれていない口の中はないように、言葉で考へてゐる限り「この中」も外に開かれている。既に判断の「有る」は、「この中」がそれ自身で定立するところであり、従つてその真偽を問われる地平に開かれていたことを指摘してあつた。「有る」は「この中」に始まり「この中」を超えていた。われわれが「この中」と考へるとき、それは外に開かれた中以上ではない。人間の内側にして外側である口の中に当る、「この中」の内にして外」「外に開かれたところの中」を適切に表現するのは、「この中の表面」である。したがつて人が言葉を使って考へるのは、「この中の表面において」と言つてよい。もとよりそれはスイカや机といった物の表面のように誰にでも直接見えるわけではない。やはり「この中」の表面である。しかしそれ以上の内面は自分にも見え「ない」面であり、喉元を越えていふ。

人々共通の公共世界とかけがえない個人的生という公私の区別は、人間社会に不可欠な限界設定であるが(日本国憲法一三條、一九條にもある)、その個人の最後の牙城たる自我の私秘域もその実最後ではなかつたのである。「この内」は外、である。それは「この内よりもなお内」「自^二よりもなお自^二」なるものの境位を微妙に告げる痕跡である。聖書にいう「欲情をもつて女を見るものは誰でも既にこの中で姦通した」(マタイ5・28)とは、「この内」すらも「外」にするところの境位があるということであつた⁽³⁴⁾。

五

ソクラテスは「言う」とを試みることをいつも要求した。「徳を知つてゐるなら、それが何であるか言えるはずであるから^{ハハ}」(Lach. 190c6)、「節制が君にあるなら、それがどんな働きをするか分かるだらうから、それを言え」(Charm. 160d5-e1)。この中で考へることも既にこの外に開かれていた。外なる他者によつて「異なる

視点」から吟味検討を受けうる地平の開けがあつた。その意味で、こころの中は決して孤立閉鎖系ではなかつたのである。ソクラテスと進めてきた「美とは何か」の探究に難渋してソピストの大家、ヒピアスが「少しの間でもわたしをたつた一人にしてくれるなら自分で考察してみて、あらゆる厳密さよりもなお厳密にそれを君に言うことができるだろうよ」と言つたとき⁽³⁵⁾、ソクラテスは「あなたは一人になればそれを容易に発見するでしょうよ、しかし神かけてわたしの前でそれを発見してもらいたい。もしよければ今のようにわたしと共に探究してもらいたい」としたのである(Hip. Mai. 295a4-b3)。ソクラテスはこころの表面にこだわつたということではないだろうか。こころの表面は既にそれだけで自他共に共通な、「われわれ」の言葉の地平に開かれていたからである。そして人が自分一人こころの中で思考するとき、虚偽を考えることがなかつたのである。「異なる視点」からの吟味と検討を通して初めて虚偽が虚偽として現れるのであつた。「こころの表面」とはそうした他者に開かれた言語の地平であつた。人がこころの中で考えることも、それが言語で遂行される限り自体共に共通な地平に開かれており、自他の間の吟味、検討を免れていないとということである。そのいみで「こころの内」は外、である。従つてこころの内面への逃亡を許さず、今、ここで言葉で言うことを試みることに全てを賭けていたといつてよい。試みることは「こころ」を見ることである。ソクラテスはこころの表面に執着した。内面は見え「ない」面のことだつたからである。こうしてソクラテスはいかなる聖域もこころに認めなかつた。互いのこころの表面を摺り合わせるべく、言葉の問答とう試金石にかけるのがソクラテスの対話問答法であつた。

しかしソクラテスの対話問答は別の条件を持つていた。既に人が考えることはこころの表面においてであることを見た。それは口の中に当る、こころの表面である。他人がすぐ直接見える物の表面ではなかつた。口を開けるようには言葉で言つてくれなければ、相手のこころの表面のことも分かりはしなかつた。しかしそこにまた語りは騙りという可能性もあつたのである。見せかけ、装い、ふりをし、そして人を騙す嘘は人間が言葉を持つ故の

可能性である⁽³⁵⁾。従つて「いのち」を語つ場合がある。そしてその時は、右手で握手しながら左手で相手の顔を取つぱたくよがなことになる。即ち「われわれ」の言語を使へば「われわれ」の顔をしながい、その「われわれ」を離れてくる。ソクラテスは繰り返して対話の相手に、「君が自分の考えに反した」とを語わなよべ (*μη παρὰ δοῦλον σοι*)」要求してくる (Charm. 159a10, 160d8-11, Euthyd. 275e1, Prot. 335b1-6, Gorg. 500b7, Men. 82b6, 85b8-c1 et al.)。対話の現場での言葉の当事者として「君」が考へぬこと、考えたことをおもふれぬのである。そうでなければ試みるには「いのち」見ぬことにならない。ソクラテスはそうした言葉の「率直や」を指摘し、ハルギアスやポロスと違つてカリクレスにはむしろそれが見られるとは語りしてくる (Gorg. 487a3, b1, d5)。いへじでハクハトスは誰との対話問答でも、勇氣をもつて「君」の考え方のみ「語べー」と迫つてくる。やがてそれがまた対話問答を「われわれ一人」の自由と友愛の言語空間にしてくるのである (Charm. 158e1-3, Gorg. 473a3, 499c4, 500b6, 507e3-6, 519e3, Men. 75d2-3)。そこにあるのは誰のための纏ついた言葉の戯れでもなく、いへじにもないことを意図して嘘の一枚舌でもなく、また自分の意に反したことを見つけるように強制されねじりおなへへ、眞実を求めて嘘の試みが「いのち」見であるような言葉への真剣な熱中 (*σπουδή, studious, study, cf. Gorg. 495c1*)だからである。『弁明』でソクラテスが「アルゴイの神託」について、「神が嘘を語らはずはない、そんなことはあらあじき」とだ (21b6-7)としたとき、それは何も特別のことを語つたり意味したりしているのではない。いつもソクラテスが対話相手の人にその都度繰り返し要求してくることの延長上のことである。それは嘘の言葉では見せかけの議論にしかならず、真剣な吟味探究に値しないところであつて、神託は眞つ当な言葉であり真剣な探究に値するとの承認である。それとも神が人間に嘘を語つたり欺いたりするのだろうか。そんな神なら人間が退治しなければならない。人間を支える根拠たる「われわれ人間の神」たりえないからである。そしてソクラテスは「神の言葉」をあたかも「友人の言葉」のように全面的に信頼しつつ容赦なく吟味したのである⁽³⁶⁾。そこには何の神

秘もない。

既に明らかであらうように、対話問答は、政治家が一般大衆を相手にして演説するような言葉ではないし、例えばテレビが不特定多数の人を対象にして語る、それだけ誰にでも分かるように一般化された言葉ではない。「君」と「わたし」の間の、今、ここで、言葉の面々授受である限り、これを「近みの言葉」と呼んでもいい⁽³³⁾。「君」と「わたし」の間の近く狭い局所言語空間にのみすべてを賭けていた。それは信じがたいほどの狭さである。しかもソクラテスはそれを繰り返し強調している。『ガルギアス』では以下の通り（他に486e5-6, 487e6-7）。

「君の話している事柄についてわたしの言うことは間違いだ、とわたしに反対証言する人を君が持ち出そうとするなら…（世に有力な人たちが）沢山いる筈だ。しかしあたしはただ一人であつても君に同意はしない。というのは君は言葉の力で同意するよう強いているのではなく、わたしについて偽りの証人を沢山用意してわたしを大事な財産(*oιστία*)である真実から追放しようとしているからだ。しかしわたしは君が一人であつても、わたしが言つていることについて同意して証人になつてくれるのでなければ、われわれの言葉がそれを巡つていたそのことについて語うに足りるほどのことわわたしは遂げた (*πεπέραυθαν*)⁽³³⁾ にならないと思つてゐる。君だって同じであつて、あんな他の証人たちはみんなお払い箱にして⁽⁴⁰⁾、わたしがただ一人であつても君に対して証人にならなければ、君も言うほどのことは何一つし遂げてはいらないのだ」 (Gorg. 472a2-c4)

「わたしは何を話すにしろ、それについて一人の証人を立てる術を知つてゐる、即ちわたしの言葉が現に向けられているその対話の相手自身である、それが誰であれ。多くの人はおもらばだ。わたしは一人の人の投票にかけることを知つてゐるが、多くの人とは対話しない」 (474a5-b1)

「だからポロス、わたしの論駁を先の君の論駁と並べて比較すれば、全然似てないことが分かるだろう。君にはわ

たし以外のみんなが同意しているが、君がただ一人であつてもわたしに同意して証人となつててくれるならわたしには十分だ。わたしは君だけを贊否の投票にかけ、他の人はおもらばだ。」(475e7-476a2)

今、「」で対話している「君」と「わたし」という対話当事者の「われわれ二人言語」という狭く近い言語空間がすべて、ソクラテスはしたのである。ソクラテスに論駁されて嫌気がさしたカリクレスが「あなたが自分で言うなり自分に答えるなりして、あなただけでこの議論を最後までやり遂げる」とは「でもないのか」(Gorg. 505d8-9)と問答の現場から降りてしまふ、そこで誰も対話を望まないなら終わりにしようとするソクラテスに対しても「コルギアスが引き留め、やむなくソクラテスが対話問答ならぬ一人議論を展開して見せて、快と善について「鉄と鋼の論理」に縛られて揺るがない筈の結論を導出してみせるが、ソクラテスはこれをも「ああそのように見えそうだ (*εὕρεσιν άποδεῖσθαι οὐτεωσίν*)」(509a2) とするだけであったのだ。⁽⁴¹⁾

従つてその場に不在の第三者の意見、部外者言語はおそれいざといわれた。「君の考えに従つて言え」(Charm. 159a9-10)と絶えず要求され、「」れが君の言葉か」(Prot. 3313-4)と絶えず問われ確認が求められたのである。部外者の言葉はただ「誰がそれを言つたか」ということは一切考えず、それが真実であるかどうかを考察する」(Charm. 161c5-6)のであり、その言葉が「立派に言われていると君に見えるか、そしてその言葉を君が受け入れるか」(ibid. 156c8)が課題であった。引用から引用符を抜く作業といつてよい。吟味抜きで引用されてよいような言葉は実は「」にもないところである。それは既に見た神託の吟味にも現れていた。因に言えば、生涯の最後に多くの人の前に立つたソクラテスは、「どんな影響を君たちが「」ろに受けたかは知らないが」(Apol. 17a1)と呼びかけることで裁判での冒頭陳述を始め、陪審員に「わたしが言うことが正しいかどうか、そのこと自体を考察しそのことに注意する」とが裁判官の徳である」(18a4-5)と要求したところにも一貫していた」とである。言葉への挑戦に満ちた対話問答

の基本路線を守っていたといつてよ。

それで「～の考え方、～の説、～の詔」から「～の」という縛りが取れるいとなる。そして「船」の詔葉として受け入れ担うかどうかにかかっている」とになる。反面を言えば、どれだけ多くの証人、証言を味方として獲得できたか、という」とで詔葉が支えられるのではない。ところがソクラテスはある事柄について誰の意見でも同じように権威と力があるのではなくことをおしゃ繰り返し強調して云ふた (Apol. 25a12-b8, Crit. 44b9-d10, 47a13-d4, 48a5-10, Lach. 184e, Prot. 319b3-c8, 322c6-7 et al.)。健康・病気のことは医者はいいや、建築については大工はいいや、人が聞き従うべき権威があり、素人とプロ、知識・技術あるものと無知なものとでは消すべからぬ差異がある。もとより前者は多数、後者は少数である。素人の凡百の意見より、一人の知識あるものの見解のほうが権威ある」と云ふまでもない。「医者なれば、一人の値、これ千人」 (Symp. 214b7) である。ここでは民主主義は意味を持たない。文字通り「知は力なり」である。神託吟味の遍歴でも、職人に自分にない知恵をソクラテスは確かに認めたのである (Apol. 22d3-4)。従つてXという事柄に関してはXの専門知識・技術を持つた人の意見が証言として権威あるところではないか。しかし素人であれ専門家であれ等し並みに「～の」が取れるべきだといふことであるのか。ソクラテスは矛盾しているのか。

『アロタケラベ』 (318e5-319a7) でアロタケラスが自らの力を誇つて、「国家のことを言つたりしたりする」とが最もよくやされるようになる」との知識を授けるとしたとも、やうした「人を善き市民にする」国家のための技術に対してもソクラテスは疑問を投げかけた (319a10-320b5)。国家のことについて、人は誰でも素人ながら床屋政談よろしく自分の意見を持ちうるし発言できるし、また実際そうしている現実がある。そうであつてこそ民主主義である。加えて善き市民としての徳を備えた人であつても、これを他人に教授できていない事実があることから見ても、「善き市民にする」国家のための技術というものは伝達可能性を担うる知識であることが疑わしいとソクラテスはし

たのである。なるほど「プロタゴラスも「生活のための知恵」(321d4)は専門技術家にのみそれを認め、しかし国家を構造化するための秩序づけの原理と友愛の結びつきとして、ゼウスが「慎みと正義」をすべての人間に割り当てたという神話を持った(322c1-323c5)。「正義と節制」という市民の徳にすべての人が与つていて、それでなければ国家が成り立たないのである。したがって「善き市民」になるための徳については全ての人間が「己」がじく正に当事者である点は、「プロタゴラスとソクラテスは見かけの上で能う限り一致している。人間が万能でない限り、分業制は人間の本性に叶つており、すべての人が医術や建築術や農業技術を習得しなければならないのではない。なるほど人間は考へない」とには生きてはいけないが、それぞれの分野の専門家の代理思考に委ねればよい。しかし「善き市民になる、善き人間として生きる」という正にここでは誰か他の人間に代表してもらつたり代理してもらひう」とがいみを持たない。人それぞれ、自分がその課題のかけがえない当事者なのである。しかし「プロタゴラスは、すべての人間が市民の徳に与つていて」とを承認しながら、同時にそれを自分が人に教授すると強弁するために苦しい説明をしなければならなかつた。しかしそクラテスはそれとは違つて、人間の生きるいとこについて「最大のいとこ」(Apol. 22d7)、「善美のいとこ」(21d4)は政治家も芸術家も職人も誰も知らないとしたのである。したがって「人間の知恵は殆ど価値がないか何一つない」(23a7)としたのである。そうであれば「そこ」では誰の言葉であれ、吟味抜きで無条件で受け取つていい特権ある言葉などないし(どんな言葉も隙間だらけで余白が多いと言える)、どんなアプロもアロも「半アロ以上ではありえない。また同時に人は誰であれ、ただの素人でありながらなおかつかけがえない当事者であつた。どんな「～の」という縛りに凭り掛かる」とができないのである。

しかしそれでは「君」と「わたし」の間の局所言語空間がすべてであろうか。「わたしのいとこ」が思い考へている「～」とについて君がわたしに同意してくれれば、～のいとこだけで既に真実である」(Gorg. 486e5-6)、「わたしと君の間の同意が既に真実の終局に達してしまふ」(487e6-7)。しかしソクラテスは繰り返して逡巡がない。「君」と「わたし」

の同意がそれで既に真実とできるであろうか。人なれば個々人、帰属する国民文化、習慣、教育、地位・身分、年齢、性、経済状態、健康状態などもそれぞれ異なつておろう。そうした背景ゆえの相対性から「われわれ二人言語」とて完全に独立ではあるまい。その当事者たる「君」と「わたし」が、幸いにして知的障害を受けていないとしても経験も記憶力も知識も理解能力も当然限界がある。個人としても限界があり人間としても限界がある。もし人間の知力がスーパーコンピュータほど増強されたとしよう。記憶容量は飛躍的に拡大し、データ処理能力は高速化される。しかしその場合でも、どの記憶データを使用するか、どのような原理・仮定・手続きでデータ処理をするか、に関しては本人自身にも必ずしもすべてがすべて完全に理解された選択になつてゐるわけではない。それはわれわれが幾何学の問題を解こうとするとき、手持ちの記憶、知識の中からどれをどのように使用するか、は予めすべて分かっているわけではなく、ある程度は経験と勘に頼らざるをえず、従つて幾分かは本人にも反省されない、意識されない選択がなされているのと、規模の大小以外は大差ない。いずれの場合も選択の原理は意識して選択しようがない点が残るからである。そうでなければ無限後退になつてしまふ。人間はやつてみる外はない「試みる」存在であつた。

もしも以上の「ことくだとすれば、対話問答」という「われわれ二人言語」の、「君」と「わたし」の間だけの同意で真理に達している、とするソクラテスの立場はすこぶる疑わしい。「われわれ二人言語」という閉鎖言語空間での「私的」な、あるいはその限り「主観的」な同意でしかないからである。⁽⁴⁾ その同意が確固不拔の大地に触れているのか定かでない相対性を免れていないからである。あらゆるいみで有限存在である「君」と「わたし」の間だけの同意は無限の可能性の中に宙ぶらりんにあろうからである。無限の宇宙に恐れ戦いたのはパスカルであるが、漆黒の宇宙にあるかなきかの幽けさで宙吊りになつてゐるのがあの同意である。しかもしも真理がそんな人間を、そして人間の「好みの言語」で同意を求める探究することをかけがえなく必要としているとしたらどうであろうか。

対話とうう、「君」と「わたし」の間の局所言語空間は自由と友愛の言語空間であると既に指摘した。そこに今参加しているかどうかは自由のゆえであった。対話の続行、問題の選定、議論の進め方などについて、ソクラテスは対話相手にいつも「君が希望するなら」と繰り返し同意を求めていた。ところでプロタゴラスがソクラテスとの問答で散々吟味され論駁されるうちに苛立つていく過程は『プロタゴラス』に明らかである。何しろプロタゴラスは演説の大家でありもっぱら自分だけが「話す」ことは得意であるが、短い言葉のやりとりで問答する「話しかつ聞く」ことは慣れていないからである。ソレイヤ「プロタゴラスがもう大分氣を荒立てて闘争心を起る」、「喧嘩」になつて答えようとしており（333e2-4）、自由に話しては自由に聞き、自由に問うては自由に答える「対話を田の進んでしたいとは思つていなことが分かったの？」（335b1-2）、ソクラテスはこれで終わりにして「行くべきところがあるから」（335c5-6）と対話の場を去るうとした（335c5-6）。そしてカリアスに引き留められたのである。ソクラテスはプロタゴラスとの対話の現場である今、ここ以外に「行くべきところがある」と本当に思つていたのだろうか。「君との対話は意味がないからさよくな」（336a2）と話の不躾よりは婉曲的でレトリカルな表現であるとはいえようが、それは別にして、然りにして否である。『プロタゴラス』全編の終局でも「わたしも先程行くと言つたところへ行く時間だ」（362a2）と繰り返されているのだからノーリックだけではない。しかしそれでもプロタゴラスが議論はまたのところへしようとして、「今はもう他のところに向かう時間だ」と言つたことを受けて、「そうすべきだと君が思うならば」（al）との条件付けのことであった。ソクラテスには対話続行の意志はあつたのである。

対話問答に「全然望まないのに不承不承付き合つている」（338e3-4）だけというのでは、本当はいたくないのに何らかの強制でいることである（他人の手前逃げ出しまでできない、）という強制もある。言説の大家ならなおやでであろう。それは自由な言語空間としての対話の現場にて同時にいらないところの定まるない分裂状態以外ではない。しかし本来、対話の現場はふねいとは「君」と「わたし」が今「共にふね」（335b3, 336b2, 338c7, Gorg.

457d1)ことであり、それがすべて、それですべて、なのである。「己れの生を戴せ測る価値を問いかつ答へ、共に探究する言葉の現場に今いることがかけがえない現実のすべてであれば、「行くべきところが他にある」などとは言えない。今ここにいることを捨てて、敵前逃亡のようにどこに行くところがあるというのだろう。すべては狭く近いこの局所極点にあらうと、自ら自由に縛られているはずだからである。

従つてその局所がどれほど小さく、上にも下にもこれを支えるべき、物をめぐる事実もなく、「の意見」の「の言説」もない、無限空間の中の宙吊りという中間性の危うさに脅かされようとも、それでも「君」と「わたし」の間で同意を求めようとする以外に、ソクラテスには現実そのものがなかつた。つまり色と音が通約不可能なように(色は聞こえず、音は見えず。しかしいずれも「美しい」と語ることができる)、無限の距離とも壁とも見える異なりある「君」と「わたし」の間で、なお「われわれ二人」の言語の活動こそがソクラテスでは優先した点、美を論じた『大ヒピアス』に垣間見る通りである⁽⁴⁾。自我はそれだけで一切に先んずる始点・原理(principle)でもなければ、最後の拠点でもなかつた。最初で最後の根拠めかしい性格も資格もなかつた。ソクラテスはデカルトではなかつた。ソクラテスにあつては、真実を求めて無の広大に浮かぶ薄き表面に事が言するのみ、といえようか。

こうしてあつてなきが如き、あつてもなくともいいような、偶然の危うさと知力の弱さに晒されている「君」と「わたし」の近みに同意点を探究する以外に逃げ場はなかつた(われわれはその生氣ある具体的一端を『クリトン』において、獄中に脱獄を勧めに来たクリトンとソクラテスの間に見ることができる)。「私的」と言えば「私的」な、それだけ虚偽の可能性に浸透された「われわれ二人言語」の中で互いに「言う」ことを試み、ソピスト以上に言葉を尽くして「君」を唯一の証人とし「君」との同意に至ろうとするそこを一步でも外れたら、床屋政談よろしく自分の感想(つまりは話の結論だけ)を何の吟味もないまま互いに喋り散らすだけか、あるいはまた半プロまがいに気楽な部外者言語の地平で言葉を弄ぶだけであつたとしたらどうであろうか。アリストテレスはソクラテスを紹介

して、「人間の生き方の倫理に関してのみ仕事とし、全自然世界については一切顧みなかつた」(Met. 987b1-2)と言ふとき、圧倒して迫る広大無辺の自然世界全体を押し下げる狭く小ぢ、しかし否定しがたくかけがえないソクラテスの現実（言実）を見ていたのではないか。そしてそれは田舎の現実態（エネルゲイア）理解に一直線に結びついていたのである。⁽⁴²⁾

しかし篤実の現実主義者にして方法論者アリストテレスから見れば、ソクラテスの対話問答法は脆弱の極みでもあつたのだ。自然の事実一般にも大多数の人々が承認している習慣的事実にも依拠せず、扱う対象（倫理のいじ）の固有の条件、特性を反省する」ともなく、ありとて明確な方法論も備えておらず、また問題をどのように論じるかの論点（トポス）の分類整理もないままの問答法は、アリストテレスには無手勝流にも等しく、ただ文字通り「誠にやつてみてよ」のみの *περιστροφή* しかなかつたのである (Met. 1004b25, SE 169b25, 171b4, 9, 172a36)。⁽⁴³⁾ アリストテレス自身は誰もが認める自然な事実を基礎に、それぞれの分野の専門の確実な知識を固有の方法論で構築し、その上であらゆる学を全体性へと総合する基本戦略をとつた。「多くの人 (*οἱ πολλοί*)」の道である。ソピストの知識もひとと対比して、対話問答法はこの確実な知識の道とは、知恵を愛する生き方 (*βίος*) の選択では違わぬが、知力の発揮方式では違う、といふ」とがアリストテレスの診断であつた (Met. 1004b24-25)。

プラトンの対話篇に戻つて言ふとなれば、まだ問答の最中であり、決して当事者同士の決定的な同意にも知識にも至る前に、先に『プロタゴラス』に見た通り、「他に用事があります」とか「もう時間です。今日のところはいいで」という、われわれの日常にも実際よく使われる台詞で対話篇が終わる」とも少くない(『エウテュプロン』『ハケス』)⁽⁴⁴⁾。確かに逃げ出したいプレッシャーも生活の配慮もあるのだ。親の権威から解放して知恵への愛に目覚めせようとしたソクラテスとリュシスの対話が、親の送った付添人によつて帰宅するようにと無理矢理終わらせられたのが『リュシス』であり、また対話問答は細切れ言語の切り屑の「」とまとめて、打ち切りにしようとしたピアス

が提案して終わったのが『大ヒピアス』であった。『饗宴』では、美に出会う探求究極の地点を語るディオティマの話をソクラテスが紹介し、それに対してもアリストパネスが反論しようとした時に酔っ払ったアルキビアデスが闖入し、そしてまた再開された新しい議論がまだ終わっていないのに新たに大勢の醉客が乱入して大騒ぎになり、しかしその後さらにソクラテスがアガトントアリストパネス相手に問答して夜が明け、ついに二人も酒に酔い潰れて対話が終わったとある。酒がその比喩となっているこの世の狂氣にも似た暴力に議論と問答が阻まれる情景を描いて間然とするところがない (veritas in vino.) あるように、エロスを論ずるに当たって酒の果たした効用も大であつたのだが)。こうしてプラトンがドラマ仕立てで書いた対話篇は、自由と友愛の言語空間での近みの言語による対話問答そのものではなく、その模倣であり、対話問答と問答もどきの混交、対話への招きと参加と拒否の交錯、人と人の「*μέμονται*」の容易に打通し難い異なりの壁、対話問答に対する「外」からの暴力と生活の配慮の介入、これらに満ちている。そしてそれはわれわれ人間の現実でもあつた。*παλεκτική* すなわち対話問答は「対話」という言葉の優しげな響きとは裏腹に、その遂行は難中の難である。しかし「説明することは難しくないが、使用（実行）する」とは至難 (Phil. 16c1-2) やはあつても、*πάντως* もバイパスはない。「美とは何か」を問いつて問答法の構造を検討した『大ヒピアス』の最後の言葉は、「美しきことは難きかな」 (304e8) であった。

獄中で最後の日を迎えたソクラテスが会いに来た友人たちと親しく対話したことは『ペイイドン』に詳しい。当日毒を与える獄吏があまり対話に熱中しないように、熱中すると熱が上がり毒が効かなくなつて何倍も毒がいるから、と忠告したという (63d6-e1)。もとよりソクラテスはお構いなしで話を続けるし何倍でも飲むというわけだ。この忠告に着目して、後に生命と熱は結合された事実 (103cff, 118a) から、対話が死の代りとなり、不死性を付与するとしたのは、M. Davis の卓見である⁽⁴⁸⁾。それは対話して残したソクラテスの言葉を通してソクラテスが記憶されるという不死性である。しかしそれだけでは「ソクラテスはああ言つた、こう言つた」という、人々の間の記憶

ところが不死性であつて、ギリシア古来の、死後にも残る不滅の名譽名声としての不死性(Laws 721b7-c2)と大差ない」となるう(49)。「わたしとは、今対話しながら話の一つ一つを整えている」のソクラテスだ。それなのに実際クリトンは、もう暫くしたく見るだけの死人がわたしだと考えて、どのようにわたしを葬らうか、と聞いてくる。
 ・・・勇気を出してわたしの身体を葬ると誰わなければならぬ。君の氣に入つた仕方でまたもつとも法に叶つた仕方で葬つてくれ」(115c7-116a1)とはソクラテスの生涯終局直前の言葉である。ソクラテスの現存は、今いじで「租」と「わたし」の言葉の現場にしかない。いは先の「行くべきところがある」とは死のことである。人は誰でも必ず行かなければならない。しかし今、「後」のない終わりに迫られている。対話という狭く近い「共にいふ」場は死に迫られた、それだけかけがえない、今いじにある言葉の現場であった(50)。

(一九九六年九月一]四回)

(一九九八年一〇月二]二回修正)

註

- (1) 『歴史哲學』(長谷川宏訳、邦波文庫)八頁。
- (2) *Menschliches, Allzumenschliches II*, § 221 (區部六郎訳『人間的な、あまりに人間的な』、新潮文庫、一四一頁)。やがて「いのギリシア人は表面的(oberflächlich)であった」と明記してある(*Die Fröhliche Wissenschaft*, Vorrede (迦太圭三訳『暢想曲』)が知識論、筑摩文庫、一七頁)。B. Williams もこの文を引用してゐるが(*Shame and Necessity*, University of California Pr., 1993, p. 9)、本稿とは自らと進む方向が違う。なお、ニーチェが、ギリシア人のアポロ的清朗さは自然の内にある恐るべきものを見た故の結果と指摘している(*Die Geburt der Tragödie*, §8)も見過せない。
- (3) *Morgenröthe VI* § 306. 部訳ばいの Schein を「仮象」としてゐるが(茅野良男訳『曙光』、理想社版リーチ訳全集七巻、一五九頁)、採らない。仮象では存在との対立が既に含意されてゐるが、どうか。
- (4) ホメロスにおける「」が、身体・言葉については M. Nussbaum, "ΨΤΧΗ in Heraclitus Γ", *Phronesis* 17, 1972, esp. pp. 1-3 が参考。

考になつた。彼女はホメロス時代のギリシア人の心の発想の背後に何があつたかを尋ねてゐる。なまホメロスの時代の心の範囲ないし心の用語の研究には D. B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale UP, 1981 がある。

- (1) シルバード G. L. Prendergast, *A Complete Concordance to the Iliad of Homer*, Georg Olms Verlag, 1983, H. Dunbar, *A Complete Concordance to the Odyssey of Homer*, Georg Olms Verlag, 1971 がある。
- (2) “Heraclitus’ Epistemological Vocabulary”, *Hermes* 111, 1983, pp. 156-169.
- (3) K. J. Dover ザウの著書の「*Substance and Show*」(Habitus und Gestalt) (op. cit. p. 20, n. 40)。
- (4) Aristotle, Blackwell, 1974, p. 235)。
- (5) 伊藤整は「メロスが生れ個人ではなく、亘世としておれたる民族の歴史性の集合人格の」とある。世品が歴史人物はおれる生者個人の配慮から解放され、この點を強調している(『小説の方法』新潮文庫、六、11頁)。
- (6) Zur Genealogie der Moral II, § 23 (木場深志訳『道徳の系譜』、筑波文庫、111頁)。
- (7) 伊藤整、前掲書九四頁。
- (8) Menschliches, Alltumenschliches II, § 221 (語掲『人間的な』あらひの人間的な) 111頁)。
- (9) ルシエント・ベルトンは知る表面を匂い立つたのではなく、(cf. W. D. Ross, *Aristotle Parva Naturalia*, Oxford, 1970, p. 197)。
- (10) J. Klein は彼の「一つの定義は、日常的な形の定義から幾何学のやねくの展開に導かれてゐる(A Commentary on Plato’s Meno, University of California Pr., 1965, pp. 65-66)。
- (11) p. 60°
- (12) われわれはいりどり、即ちの體のやせど、「いじらむまた神々はこもつだわへ」即ちいたゞクノイースの詠葉を引用して、「心のよみに動物がいる時の迷宮にも體の體をこなして入るなければならない、あるいは體が何か自然で美しく、それが誰のだか」(645a19-23) と「動物部分論」をヘットベルトンが書く起つたといふを想起するのである。あらこはまた眼前一個の個体を「第一の実体」(πρώτη οὐσία) と呼んでいて(Cat. 2a11-14, 35, b29, 37 et al.)、実體の神もまた「第一の実体」を呼べだいといふ(Met. 1026a 27-31, 1073a30, b2, 1074b9, cf. 105a35)。
- (13) 例へば、神(θεός) は蘇る回かい(θετι) おも(397d)、死(ἔρθεσθαι) は人を死め恐れる英雄(ἥρως) が死ぬ(398c-d)、黄泉の國(Ἀλών) が眠る所(ἀνθρώποι) が死(403a) だま。

- (18) cf. D. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship*, Cornell UP, 1979, p. 66.
- (19) 原稿「鉄の孤独と友説問題第一」(『大正』1921年)、七六頁
注八参照。
- (20) アガトーンのナルテマシベバシのこゝに S. Rosen, *Plato's Symposium*, Yale UP, 1968, pp. 166-169 参照。だがアコベト・ペネスが
アガトーンを「女男 (*o γρυνοῦ*)」としている (*Thesmophoriazusae* 136)、トマス・アバランチの『神 (Aὐθεῖς)』との二作品がある
ことを付け加えておこう (cf. *ārōn*, 196a8)。
- (21) cf. R. G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1969, p. 44, K. Dover, *Plato Symposium*, Cambridge, 1980, p. 104.
- (22) cf. Bury, op. cit. pp. xxxv-xxxvi, Dover, op. cit. pp. 123-124.
- (23) cf. Klein, op. cit. p. 157. また Klein は Rep. 621a で語る所によると「絶対の幽 (Λήθη)」と「失念の三 (Αμελήσ. 糟糠の間)」
が並んで記載されるのである。
- (24) cf. Klein, op. cit. p. 69, 71-72.
- (25) ハクトルベリの疑問の問題を語る奴隸の少年の考えが最初は語り動かされ (ἀνακεκιμπται) が、やがて知るところだら
く (*ἐπορθάσται*) へとなる (80c9-d1)。この「知る」は「静止する (*ἐφυστόσταται*)」の概念を担つていたことの想起すべき
点である (cf. Phaed. 96b, Apol. 20a6, Crit. 47b10, An. Post. 100a6-7, 12, b5, J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Clarendon Pr., 1967, p. 101,
Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, Clarendon Pr., 1970, pp. 86, 192)。
- (26) 「絶縁」と「喪失」experience の始める所で一口言ふ語は共に語根とよぶべく「開き抜け」をふまつて、自分の行為による結果
の因果関係を通り抜けることによって獲得するところの理解である (藤本謙吉「根柢と根源」、『UP』東京大学出版会、一九九四年
七月、四頁)。本稿との異同は田中から明らかなあわい。なお「メヘン」の当該箇所の「限界一試み」の見一ノハの身に言及
しながら「アガトーンは日本人に向けて（日本人だが、ではない）書こう」と、一九九〇年春ケンブリッジの地で M・バークー
教授に語った。苦笑して云つた。M・バークー氏は「アガトーンの他のテキストと突き合わせをして貰なへや」と云つて
いた。聞かなければ本稿はその突き合わせ作業の一部であるが、アガトーンは首尾一貫した「限界一試み」の「理
論」があるところでは決してない。なお『スケーリング』の限・無限論には触れる余裕がなかった。
- (27) *The Principles of Art*, Clarendon Pr., 1938, esp. chap. VI (山崎正和編訳「近代の藝術論」(中央公論、世界の名著) 所収)。
- (28) Introduction to M. J. Levett, *The Theatetus of Plato*, Hackett Publishing Company 1990, p. 84. ある reasoning は誤訳の一つ
推測やあるいは誤訳の誤訳をもつてゐる。

- (29) *Philosophische Untersuchungen* p. 174.
- (30) 坂井秀壽『哲学探研究』(東京大学出版会、一九七八年) 一五〇頁参照。
- (31) 「（）んな事実も確實とは見えぬる人にとっては、自分の使用する語の意味もまた確実ではありやしない」(*Über Gewissheit* § 114)。
- (32) L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 329.
- (33) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 107, a. 1, ad 1; a. 5, c. ルバベの場合、声による外的言語より声だけの内的言語 (interius verbum, interior conceptus, locutio interior) の方が本性上先であることが強調され (De Veritate q. 4, a. 1, 津崎幸子訳『ハネ福音書注解』、新地書房、一九九一年、一五一九頁)、天使には外的言語が適任しない (ST I, q. 107, a. 1, ad 2)、内的言語は声という質料性から最も遼く、それだけ神に最も固有 (De Veritate, ibid.) るべきとなる。しかし人間には、例へば人は「人間」、「*āνθρωπος*」「man」「Mensch」「homme」のいずれの音声、印字とも同じでもなく似てもねらず、後者は前者の記号である (De Interpr. 16a3-8)、これは由来する質料性が消えず、人間にとっては内的言語も、一定の規則に従う言語系を共有する「われわれの言語」で輔へりとあることを無視してはならない。
- (34) 抽稿「ロウスの言分け機能と人間化解除機構——トマクレーリースの場合——」(東京大学教養学部人文科学科紀要『哲学』117号、一九九四年) 五一五九頁、「聖書の言語宇宙——ソクラテスとイエス——」(西本久雄、大貫隆と共著『聖書の言語を超えて』、東京大学出版会、一九九七年) 八五—九六頁参照。
- (35) このヒビアスは、ソクラテスがある人から「美とは何か」を言えなかつたと責められたとき、ソクラテスはその人との言葉の交わりから離れて一人になつた際、答えられなかつた自分に腹を立て恥ずかしく思ひ、今度知恵ある人に会つたらその人から聞き学び、質問を浴びせたあの人の所に戻つて言葉の再挑戦をしようとした決意した (38c-d) のと好対照である。架空の対話者のよみに仕立て上げられた「ある人」をめぐつては、抽稿「鉄の孤独と対話問答法」参照。
- (36) 「犬は装う」ともやらないが、正直であることをやらない」というカタイへの句 (*Philosophische Untersuchungen* II, p. 229) を巡る黒田亘「ルート動物の境」(『知識と行為』、東京大学出版会、一九八二年)、特に九四一九七頁参照。本編もやいの「（）の内面の生起の分析と、青少年ギリシア人とを重ね合わせてみてこら。
- (37) 21c1 の「神託を論駁するだらう (*εἰσέργειν*)」の未来形を目的句と解する「（）はおこる」 M. Stokes は反対し、ソクラテスの側に神託に疑いがあつたわけではなく、ただ未来にありうることの予想として語られてゐるところを (Socrates' Mission", B. S. Gover, M. Stokes eds. *Socratic Questions*, Routledge, 1992, pp. 34-35)。
- (38) 「近みの言葉」このては前掲抽稿「聖書の言語宇宙」五一三頁などを参照。

(39) *πεπέρανθαι* を本稿に取わせていふれば、「限界にもたらし試みる=いじらし見る」こと。

(40) Lach. 184e8, Crit. 47a-d に言及して「*λίχησις*」の「1 よ多」の比較を、知識（のある人）と（一般大衆に）流布した意見の対比について述べ（E. R. Diods, *Plato Gorgias*, Clarendon Press, 1976, p. 245）。しかしそれは間違いであるが、過度の一般化である。対話相手のゼロスは弁論家ではあってもそぞとして知識ある人ではないし、ソクラテスは 474a6 で「誰であれ、今わたしが言葉を交わしていふその対話の相手」と指示していふからである。むしろゼロスも 474a7 では対話が多くの人相手ではなく、小数、通常一人と指摘していふわけである（p. 248）。

(41) cf. N. White, "Rational Prudence in Plato's *Gorgias*", D. J. O'Meara ed., *Platonic Investigations*, Washington DC, 1985, p. 157.

(42) ⑨ の *γοῦν* の用法は制限付の同意でしかなく、表示していふ（cf. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, 1970, pp. 452-453）。

(43) 人類全体が共有する同意、見解であつても「私的」であつても、従つて鑑識であつても（「*λάκ*」イレヌ斯断片三及び断片二の *διαίτη*（cf. *idiot* 参照）につては、前掲拙稿「人間化解除機構」四三一四五頁参照。）一つの「真理とは、それなくしては特定種の生物があつてもができないかも知れないような種類の誤謬である」（*Wille zur Macht* § 493）ところへ言葉がいよいよ切迫した事態を告げていふことになる。

(44) どの注釈書も」の台詞に特別の注意を払つてはならない。

(45) 色と音と美とそして問答法の構造については、前掲拙稿「鉄の孤独と対話問答法」七一一七五頁参照。

(46) アリストテレスの現実理解に関しては拙稿「中間者の現実—アリストテレスの視点から」（『哲学雑誌』第七八五号、一九九八年、一一〇頁参照）。

(47) ただし SE 165b3-6 では問答法との厳密な区別をしていふ。

(48) ソクラテスが「もう行く時間だ」と言つた上で終わる「メノン」は、むしろ他人から聞くだけであつたメノンが今度はそひはじめるアニコトス（ソクラテスの告訴人）を説得する活動に従事するよう仕向けるために、ソクラテスが消える工夫になつてゐる。知識は自律した活動であった（cf. Met. 1049b17-19）。ヨハネ福音書に「わたしが去る」とは君たちにいよいよ。去らなければ、助け手が君たちに来ないから」（16・7）であったのだが。

(49) “Plato and Nietzsche on Death : An Introduction to Plato's *Phaedo*,” *Ancient Philosophy*, Fall 1980, pp. 79-80.

(50) こうした不死性については、前掲拙稿「人間化解除機構」四五一五一頁参照。
本稿は元々ある企画のために書いたものであるが、未刊のため今回加筆修正した。この間、科学研究費『翻訳』の哲学によると

こころの内は外

研究会（一九九七年二月四日）に於いて口頭発表して、批判を戴いた。なお本文中の「ソクラテス」はプラトン初期対話篇中心に現われたソクラテスである。