

哲学会誌 XXXII

The Journal of Philosophical Studies
[The Tetsugaku Kaishi]

〈論文〉

プラトンとアリストテレスの神観 三上 章 (1)
——神は人間のことを配慮するのか——

ハイデガーの思想における“教えること”と“学ぶこと”について
..... 成田 真一 (19)

「技術者」とロゴス 今井 正浩 (33)
——「古代ギリシア技術」論考——

〈書評〉

山田 晶訳『トマス・アクィナス神学大全 1-6』25 佐々木 隆 (54)

鈴木和成著『バルト テクストの快楽』 福家 俊彦 (1)

弘前大学 [弘前大学哲学会 1997]

附属図書館

プラトンとアリストテレスの神観

——神は人間のことを配慮するのか——

三 上 章

序 言

神は人間のことを配慮するのか。この問に対して、プラトン『法律』第X巻とアリストテレス『形而上学』Λ巻とは、かなりまとまった形で何らかの答えを示唆している。本稿の目的は、これらの箇所に見られるプラトンとアリストテレスの見解を批判的に吟味することにある。

1 プラトン『法律』第X巻

プラトンは、『法律』第X巻において、神は人間のことを配慮するという命題の論証を行っている。命題の論証は、以下の三つの議論に基づいて行われている。

- 1 「神々は存在する」という命題の論証 (893B-899D)
- 2 「神々は人間のことを配慮する」という命題の論証 (900B-903A)
- 3 「神々は人間のことを配慮する」という信念を説得する話 (903B-905D)

1と2の論証、および3の話が成功しているかどうかについて、以下において吟味することにしてしよう。

1 「神々は存在する」という命題の論証

この論証は、(1)「魂が先に存在する」という命題の論証 (893C-897B)、(2)「魂は神である」という同定に基づいている。

- (1)「魂が先に存在する」という命題の論証 (893C-897B)

1) 論証のアウトライン

この論証のアウトラインを要約すると、以下のようになる。

- ① 或る事物は静止しており、他の事物は動いている (893B-C)。
- ② 二種類の主要な動がある。すなわち、(a)他の事物を動かすが自己を動かさない動、(b)他の事物を動かすと同時に自己を動かす動がある (894B-C)。
- ③ (a)最初の動は、他の事物を動かすが自己を動かさない動ではありえない (894E)、(b)完全な静止状態があると仮定すると、その状態から起こる最初の動は、自らを動かす動でなければならない (895A-B)。
- ④ したがって、最初の動は、自己を動かす動である (895B)。
- ⑤ 自己を動かす事物は、生きていと言われる (895C)。

- ⑥ 魂をもつ事物は生きている (895C).
- ⑦ 魂は、定義上、自己を動かす動である (895E-896B).
- ⑧ したがって、魂は万物の運動と変化の最初の源である (896B-C).
- ⑨ したがって、魂は物質的事物より先に存在する (896B-C).
- ⑩ したがって、魂の属性もまた物質的事物より先に存在する (896C-D).
- ⑪ 魂は、万物の源であるから、善悪・正不正など諸価値の源でなければならない (896D).
- ⑫ 魂はすべての動いている事物の内に宿り、その事物を統治しているから、全宇宙を統治するのでなければならない (896D-E).

2) 論証の吟味

W.L.Craig¹ は、プラトンの論証を受け入れる。すなわち、この論証は、永遠の動によって宇宙を動かす一つの魂、もしくは複数の魂が存在することの証明となっているとみなす。しかし、R.E.Stalley² は、主に二つの理由により論証は失敗であるとみなす。

A プラトンは、動の無限背進の可能性を真剣に取り上げていない。

B プラトンは、「自己を動かす動」を、行為と人格性を示すことができる独立した実体としての伝統的な意味の「魂」と混同している³。

「魂が先に存在する」という命題の論証は、十分であるとはいえないように思われる。

(2) 「魂は神である」という同定

したがって、「魂は神である」という同定は、「魂が先に存在する」という論証の不十分な命題に基づいていることになる。さらに、この同定は、三つの命題、すなわち 1) 二種類の魂が存在する (896E)、2) 善い魂は神である (899B)、3) 最善・全知・全能の神が存在する (901D-E)、を含んでいる。これら三つの命題は、自明の理ではないので、吟味を必要とする。

1) 「二種類の魂が存在する」という命題 (896E)

プラトンの議論を要約すると、宇宙を統括するものとして、最善の魂と悪しき魂の二種類が存在する。そして、宇宙の天体の秩序正しい運動からみて、これを配慮し導くのは最善の魂でなければならない、となる。この議論は、A) 悪しき魂の措定、B) 知性をもつ魂の措定、C) 魂はどのような仕方で宇宙を動かすのか、という難問を提起する。

A) 悪しき魂の措定

なぜプラトンは、わざわざ悪しき魂を措定するのか。その理由として、彼が後ほど扱う神義論 (903B-905D) の伏線ということが考えられる。悪しき魂とは、ある種の非知性的な魂である。しかし、非知性的魂の措定は、一般的に魂と合理性の間に強い結びつきを認めるプラトンの見解とどのような仕方で調和することができるのか、という批判を免れな

い。悪の問題に関して、『ティマイオス』(42E-44D)は、一つの解答を与えている。すなわち、「悪の原因は、知性の支配に従わない無秩序な諸運動のゆえである」ということである。しかし、これは不十分な説明である。それでは、これらの運動は何に由来するのか。これらの運動が、宇宙を構成する質料に内在すると仮定するならば、この仮定は、すべての運動の究極的始元を魂であるとするプラトンの主張の反証となる。残された選択は、ある種の非知性的魂の指定しかない。悪の起源の問題に関する『ティマイオス』と『法律』の関係をどのように考えたらよいのだろうか。G.Vlastos⁴は、両者は矛盾すると考える。これに対し、H.J.Easterling⁵は、矛盾しないと考える。すなわち、『ティマイオス』は、副次的原因 (*συναίτια*) を語り、『法律』は、第一の(最も重要な)原因 (*ἀρχή*) を語っている。『ティマイオス』52D以下は、宇宙生成以前の状態を述べたものである⁶、と解釈する。

B) 知性をもつ魂の指定

プラトンは、宇宙を配慮・統括するものとして、知性をもつ魂を指定する。その根拠は、魂が示す運動は、一つの場所で動いている運動、すなわち回転運動である点で、*νοῦς* (知性、理性、あるいは思惟)の運動に非常によく類似している、ということである(898B)。しかし、それゆえ、回転運動を示す魂が知性をもつという帰結にはならない。せいぜい、魂の運動も、知性の運動も、両者ともに、規則に従っている、と言えるだけである。この程度の類似から、宇宙は知性をもつ魂によって配慮・統括されているという結論を導き出すことはできない。自然の規則性は、わざわざ知性をもつ魂を指定せずとも、自然の法則として説明することもできる。たとえ自然の規則性の背後に何らかの種類の知性の存在を想定するとしても、それは、天体の運動に関わるだけである。その知性が、それ以上のこと、すなわち倫理的徳⁷を有する根拠とはならない⁸。善い魂は倫理的性格を有するという判断は、*a priori*な判断であるから、納得のいく証明を要する。

C) 魂はどのような仕方で宇宙を動かすのか？

魂が宇宙を動かすのは、各天体に内在することによってであるのか、外からの物理的接触によってであるのか、もしくは何か他の方法によってであるのか、という問題については、プラトンは、未解決のまま保留している(898E-899C)。

2) 「善い魂は神である」という命題(899B)

A) 論理的飛躍

善い魂、または最善の魂⁹は、倫理的徳を有するという未証明の判断に基づいて、プラトンは、善い魂を神と同定する(899A, 899B)。このような同定は、論理的飛躍であり、したがって不十分であるとの批判は免れない。W.Kaufmann¹⁰が言うように、このような同定は、「議論が始まる前から神々の存在を信じているのでなければ」説得力をもたない。

B) 動の原因としての *ψυχή*

『ソピステス』246A-249D, 『パイドロス』245C, D, 『法律』Xにおいて、動の原因としての *ψυχή* が、語られている。これらの箇所において、はたして *ψυχή* は、「神」と呼ばれるのにふさわしい礼拝の対象であるか？ R.Demos¹¹は、魂は礼拝の対象ではないとみなす。彼によると、魂の意味は、第一義的には、「指示的かつ記述的」(referential and descriptive)であり¹²、その機能は、自然における運動変化を説明することである¹³。

『ソピステス』246A-249Dでは、*κίνησις* は実在するものであること、そしてこの動の観点から *ψυχή* が語られている。しかし、魂の性格についての描写はない。『パイドロス』245C, Dでは、魂はあらゆる動の原因であること、そして魂は生成したものではないこと (*ἀγέννητον*) までが語られている。それ以上のことは語られていない。『法律』Xでは、魂は運動変化そのもの (*ὄντως μεταβολή*, 894B) であり¹⁴、変化が帰属する実体ではない。言い換えると、魂は活動であり、特にそれは意識、もしくは精神の活動である。だが、魂は倫理的性格を有せず、善悪の両方に適合するのである。それ以上のことについては、確かなことは語られていない。

3) 「最善・全知・全能の神が存在する」という命題 (901D-E)

以上見てきたとおり、神の存在証明は成功しているとは言えない。まして、存在するかどうか確かではない神に「最善」、「全知」、「全能」の性格を付与することは、根拠薄弱の主張であると言わなければならない。R.E.Stalley¹⁵が正しく言うように、プラトンの論証が確立することができることは、せいぜい、神々は天体の秩序を確保するに足るような完全を有するということだけである。ここから、神々は倫理的完全をも有するというようなことまでは帰結しない。同様の問題は、他の自然宗教にも当てはまる。「哲学者の神は、伝統的な宗教信念の神ではない。」

2 「神々は人間のことを配慮する」という命題の論証 (900B-903A)

(1) 確立されていない前提に基づく論証

この論証は、全体を配慮している全知・全能・最善の神々が存在することを前提とし、この前提から、神々にとって配慮がより容易であるはずの小さな人間に対する配慮を怠ることは不可能であるという帰結を引き出す「存在論的論証」である。しかし、すでに見たように、その前提そのものが確立されていないのであるから、この論証は不十分である。

(2) 『法律』の神と『ティマイオス』の神との関係

『ティマイオス』には、「善」(*τὸ εἶν*, 68E), 「デーミウルゴス」(*δημιουργός*, 28A, 29A), 「宇宙の魂」(30B, 34B-37C) の三つが登場する。これらのどれが、『法律』の最善の魂に相当するのか。『法律』の最善の魂は、『ティマイオス』の「善」ではないことは明かである。なぜなら、「善」は、魂ではなくイデアだからである。では『法律』の最善の魂は、デーミウルゴスなのか、それとも宇宙の魂なのか？

1) 『法律』の最善の魂を『ティマイオス』のデーミウルゴスと同定する説

A.E.Taylor¹⁶は、デーミウルゴスを「神であり至高の魂」(God and the supreme soul)とみなす。したがって、彼は、『法律』の最善の魂を『ティマイオス』のデーミウルゴスと同定する。「物質世界は、その存在を、真の独立存在、すなわち最善の *ψυχή*, すなわち神 (God) に依存する¹⁷。」Taylorの立場からすると、神を「一者」、もしくは「善のアイデア」と同定し、デーミウルゴスはそれから流出してくる *νοῦς* であるとする解釈は承認できない¹⁸。

2) 『法律』の最善の魂を『ティマイオス』の宇宙の魂と同定する説

G.M.A.Grube¹⁹は、『法律』の議論の論理的帰結として、最善の魂を宇宙の魂と同定することが必然であると考えている。彼は、デーミウルゴスを、宇宙の構造の中に恒存する諸要素を表す例として用いられた神話的比喩にすぎないと理解する。したがって、文字どおりの創造はなかった。魂は常に存在していた。宇宙の魂は、それが人間の魂であれ神の魂であれ、すべての魂の総和にすぎないということになる。

F.M.Cornford²⁰は、『法律』の最善の魂を『ティマイオス』の宇宙の魂と同定するが、宇宙の魂をすべての魂の総和であるみなす Grube 説は採用しない。彼は、Taylor 説に対しても、デーミウルゴスを聖書の神に仕立て上げていると批判する。Cornford は、デーミウルゴスもカオス (*χάος*) も神話的象徴であると理解する。すなわち、前者は、宇宙の魂に内在する理性を表し、後者は、理性を有しない宇宙を表す。アイデアも「受容者」(45A, 51A, 57C, *ἰποδοχή*) もデーミウルゴスも、あらゆる動と生成について説明を与えることができない。ゆえに、動と生成の究極の原因であるものは、宇宙の魂である。それゆえ、「必然」(47E-48A, 68E, *ἀνάγκη*) は、方向の定まらない動の原因であり、宇宙の魂自身の中にある非理性的な無理数の要素であることになる。

Taylor は、自説に対する批判への弁明を試みる²¹。彼は、デーミウルゴスを『ティマイオス』の「絵画的」(pictorial) イメージの一部であることは認めるが、それゆえに、非現実的という意味での「神話的」(mythological) 表象にすぎないことになるという解釈は認めない。デーミウルゴスは、全宇宙に働きを及ぼしており、理性・正義・目的を備えた至高の行為者である。それは、「神の *νοῦς*」を表す「想像力を用いた象徴」(the imaginative symbol) である。Taylor は、「万物の作り主であり父である存在」(28C) や、『法律』における「王」(904A)、「最善の魂」というような表現は、宗教的崇敬の感情を示唆すると指摘する。

F.Solmsen²²は、神を *νοῦς* と同定する見解を採用しない。なぜなら、*νοῦς* は、生成の世界との接触をもつ必要がないからである。それゆえ、神は *ψυχή* でなければならない。*ψυχή* は、知性にも類似しているが、また生の原理をも備えている。デーミウルゴスは、神話的表象である。したがって、Solmsen は、プラトンの神を宇宙の魂と同定する。

J.B.Skemp²³は、デーミウルゴスを神話的表象とみなす見解に反対する。『ソピステス』(265C-E, 266B-C) では、ある種の *ποιητική* をその活動とする *δημιουργῶν θεός* のこと

が語られている。「ピレボス」(27B)における、有限と無限の混合の原因としての τὸ δημιουργοῦν も、神話の文脈では語られていない。デーミウルゴスは、動の究極の始元である。Skemp は、神をすべての下位の魂の上に君臨するデーミウルゴスであると理解する。

W.L.Craig²⁴ は、神の問題へのプラトンの取り扱いが、確定的でも独断的でもない点に注意を喚起する。彼は、「法律」の神の存在論証が到達するのは、せいぜい単に世界の魂なるものが存在するということまでであり、世界の創造者にまでは到達しないと判断する。この判断は的確であると思われる。

(3) プラトンの神：自然学の神か伝統的宗教の神か

プラトンの神は、自然学の神なのか、それとも伝統的宗教の神なのか。

1) E.R.Dodds の見解²⁵

Dodds は、大衆に譲歩する必要からプラトンは、伝統的宗教の神々を受容したと考える。つまり、プラトンは、伝統的な神々を一般民衆のための「有益な偽り」(663D)として保持した²⁶ というのである。この見解が正しいなら、プラトン自身の中に、伝統的な神々と宇宙論的な神々との緊張関係が存したことになる。

2) P.A.Meijer の見解²⁷

Meijer は、プラトンがオリュンポスの神々を本当に信じたと考える。したがって、天体の神々の論証は、オリュンポスの神々の論証でもあることになる。「法律」において、アポロン(伝統を代表する神)とヘリオス(太陽神、すなわち哲学者たちの「自然宗教」の神)とは、同一の神殿に共存するものとして語られている(945E)。Meijer は、この点もオリュンポスの神々へのプラトンの思い入れを示すものと理解する。彼の見解に従えば、伝統的な神々は保全されるが、他方、宇宙論的な神々の影が薄くなってしまう。

3) G.E.Mueller の見解²⁸

Mueller は、プラトンは神話の神々と神学の神との密接な接合を試みたと解釈する。すなわち、プラトンは、①社会の現実に生きる市民として、伝統的な神々を一応受容し、②それらを倫理的要請に応じる神々に昇華し、③さらにそれらを哲学的要請に応じる神に高めることを試みた。Mueller は、プラトンのこの試みが完全に成功したとは考えない。「哲学は、問題を未解決のまま残しておかなければならない」²⁹。

3 「神々は人間のことを配慮する」という信念を説得する話(903B-905D)

哲学的論証だけでは、神々の正義について疑いをもつ若者を満足させることはできない。アテナイからの客人は、そのような若者にとって「いくつかの呪文の働きをする話」(903B, ἐπωδῶν μύθων τινῶν) を語る。

(1) 複数形の神か単数形の神か

902Cで、「この上なく配慮に富む最も善き神々」と複数形で語られた神が、宗教的「説教」の箇所(903B-904B)では、単数形で語られる³⁰。しかし、この単一神への志向は徹底しない。905Aからは、伝統的な神々が再登場する。この複数形の神と単数形の神との間の揺れ動きをどのように理解したらよいだろうか。

A.E.Taylor³¹は、プラトンを基本的には一神論者とみなす。F.M.Cornford³²は、プラトンを異教の多神論者とみなす。両者に対し、G.M.A.Grube³³は、プラトンを一神論者か多神論者かのどちらかに分類することは難しい。そもそもこのようなキリスト教的分類法は、ギリシャ人の神観に厳密には適用することはできないと主張する³⁴。G.E.Mueller³⁵は、複数形の神と単数形の神との間の揺れ動きを、プラトンにおける神学と現実の宗教との協同という観点から理解する。彼は、プラトンにとって、多神論は死せる信念などではなく、現実に生きている宗教であり、市民国家の必須項目であったことを指摘する。プラトンは、一神論に近い独自の哲学的神観をもっていた。しかし、歴史の現実には、プラトンに伝統的な神々との協同を要請した。この必ずしも容易ではない協同の試みが、単数複数形の揺れ動きをもたらしたものと考えられる。

(2) 悪の問題

宇宙全体とその小さな部分である人間を配慮する神々が存在するならば、なぜ悪者がいわゆる「幸運」³⁶にめぐまれているのか(899D, E)。これは真面目に神々を信じている若者が抱く疑問である。アテナイからの客人は、1) 目的論的世界観(903B-D)、2) 修正された応報主義(903D-905D)の観点から、この疑問に答える。

1) 目的論的世界観(903B-D)

宇宙の支配者は、全体の保全と善になるために、その中にあるすべての部分を配置配列している。この目的論的信念に基づいて、プラトンは、悪の問題について、二つのことを主張する³⁷。A) 悪は、部分にのみ該当し、全体には該当しない属性であるかぎりにおいて、「見かけ」、すなわちあらぬものである(904B)。B) 悪は、ものごとの全体の完全性に寄与する(905B-C)。

A) 「見かけ」、すなわちあらぬものとしての悪

プラトンの議論を要約すると、以下のようになる。

- a) 悪は、神が部分にのみ存在することを許容する性質であり、それは全体としての宇宙には該当しない。
- b) 部分が全体の中に、うまく組み込まれているかどうかを判定する基準は、全体がどれほどすばらしい状態かということだけである(903C7-D1)。
- c) 全体にとって最善となるのが、すべての部分にとっても最善である(903D2)。たとえば、ある部分を、全体におけるその位置から切り離して、それだけを見るとき、悪

であるとしてもである。

d) したがって、悪は、それを行ったり行われたりしている人から見れば、まぎれもなく現実ではあるが、全体の視野から見れば、「見かけ」(an appearance³⁸)、すなわち、あらぬものである (904B)。

なるほど、プラトンが言うところの全体的視野を備えることができればよいのかもしれない。しかしながら、それができずに、日夜目の前の悪に直面しては苦悩するのも人間の現実の姿である。悪に関するプラトンの見解は、悪に苦悩する人にとって、はたしてどれほどの説得性をもつだろうか。

B) 全体の完全性に寄与するものとしての悪 (905B-C)。

a) 『国家』および『政治家』と『法律』との違い

悪はものごとの全体の完全性に寄与する。この『法律』におけるプラトンの見解は、『国家』および『政治家』の見解と異なっている³⁹。

『国家』において、プラトンは、善い国家と善い魂の各部分は、それが所属する全体において善であるのみならず、その部分自体が善であると語っている。『政治家』において、プラトンは、真の政治家は、それ自体悪であるもの (たとえば、臆病や無鉄砲) を、職人のように、秩序ある全体の中に組み入れ、その悪をそれ自体においても完全な国家においても善であるもの (たとえば、勇気や節制) に変えると語っている (306A 以下)。

他方、『法律』の神は、悪い部分を善に変えて、善い部分だけで完全な全体を作ろうとはしない。なぜだろうか。

b) プラトンの説明

善い部分と悪い部分との両方から構築される全体のほうが、善い部分のみからなる全体よりもすぐれている。これがプラトンの説明である。

悪い人間の存在を許容する全体観は、倫理的行為者の自由意志 (*τὴν αὐτῆς βούλησιν*, 904D5) を保全することができるという利点をもつ。悪は、善である全体の単に部分であるだけでなく、何らかの仕方ですべての善に寄与するという役割をもつ。この点が、二カ所で語られている。

① 903B7-C2 悪い部分は、善に変えられることなしに、そのまま直接に、全体の完全性のために用いられる。

② 905B5-C1 悪は、神々と協同して⁴⁰、全体に貢献する。

これは、『ティマイオス』と異質の思想である。そこでは *συναίτια* が、デーミウルゴスの働きに寄与するのは、悪としてではない。*ἀνάγκη* を活動させる前に、デーミウルゴスの理性は、それを説得し組織化しなければならない。四元も、カオスの状態では何の役にも立たないが(46E5-6)、たとえば視覚を備えた目として組織化されるに至って、はじめてデーミウルゴスの目的に寄与することができる (47A)。

c) 『法律』の神義論

善なる神の存在に照らして悪の存在を説明するのが神義論であるなら、『ティマイオス』は、神義論ではない。悪は、デーミウルゴスの意志に反して存在する。他方、『法律』は、神義論である。悪は、デーミウルゴスの意志に反して存在するのではなく、まさにそのまま直接に、その計画の中に適合される⁴¹。

2) 応報主義の用語と修正された応報主義 (903D-905D)

宇宙の支配者による部分の配置配列は、特に、より善い魂をよりよい場所に、より悪い魂をより悪い場所に移す働きである (903D, 904C-905B)。

A) 応報主義の用語 (904C-D)

プラトンは、天国での報酬・ハデスでの刑罰という通俗的な応報主義の用語を使用しているが、応報思想を単純に受容しているのではない。彼は、悪に対する報復的刑罰という意味での応報思想を拒絶する。報復は、プラトンの神にふさわしくない。『ゴルギアス』(525B-C) および『国家』(619B-E) に、教育的刑罰の思想が見られるが、プラトンは、『法律』ではこの考えを採用しない。教育は、悪の現実疑問をもつ若者の心を満足させない。悪は、悪として、処分されなければならない。

B) 修正された応報主義 (904E-905A)

プラトンは、神による直接の刑罰という考えの代わりに、人間の「自業自得」という考えを採用する。この考えによると、悪い魂が不幸になり、すぐれた魂が幸福になるのは、各個人自身の選択の必然的結果である。責任は、あくまでも選ぶ人間にあり、神に責任はない⁴²。

このような信念を支える論拠は何であろうか。プラトンは、あの世における裁きの代わりに、今のこの世において裁きが行われるという考えを提示する。すなわち、悪人の刑罰・すぐれた人の報酬とは、自分と似た人たちの中で住むべく送られ、自分が他の人にしたのと同様の振る舞いを他の人から受けるということである⁴³。

II アリストテレス『形而上学』Λ巻

アリストテレスの神、すなわち「不動の動者」(τὸ ἀκίνητον κινούμενον) は、人間のことを配慮するのか。

1 問いの適切性

この問いは、神の人格性を前提とした問いである。それゆえ、アリストテレスの神には適切ではないという批判も成り立つ。しかし、彼は、ch. 8. 1074a38-b14において、民間宗教の用語によっても、神を語っている。もちろん、神話的要素は除去するが、民間宗教が指し示す神学的部分は保全して、これを彼自身の体系の中に組み入れている。彼の哲学は、

宗教と矛盾対立するものではない。神の配慮に関する問いは、アリストテレスの神にとっても適切である。

2 アリストテレスの神⁴⁴

(1) 不動の動者 (τὸ ἀκίνητον κινουόν)

『法律』における、すべての動の始元としての「自己を動かす動」は、動いているものであるかぎりにおいて、この動自体がその動を起こすもの(動者)をもたなければならない。したがって、無限背進に陥り、究極の始元たりえないという難点をもっている。アリストテレスの「不動の動者」は、この難点を克服した。それは、他のものによって動かされず、しかも自らは動かさないで、他のものを動かす。この意味で、それは第一の動者、すべての動の始元たりうる。

(2) 純粹の現実態 (ἐντελέχεια⁴⁵) としての不動の動者

アリストテレスは、ch. 6. 1071b12 以下で、宇宙の運動の始元となるものは、可能的なものではなく、現実的なものでなければならないと論じている。第一動者(以下 PM と略す)は、現実態にあるものでなければならない。

ここに二つの問題が生じる。すなわち、1) PM は、いかにして運動を起こさせるのか。2) その現実態とは何なのか。

(3) 目的因としての PM

PM は、いかにして運動を起こさせるのか。PM は、目的因、つまり欲求・思惟・愛の対象として運動を起こさせる。運動因としてではない。ただし、運動因は接触を含むからである。

ch. 7. 1072a26 κινεῖ δὲ ὡδὲ τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα.

PM は、あたかも欲求対象や思惟対象が、欲求者や思惟者を動かすようなしかたで動かす。すなわち、動かされも動きもしないで動かす。

ch. 7. 1072b3 κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον.

PM は、愛されるものが愛するものを動かすように動かす。

(4) 神としての不動の動者 (ch7. 1072b24 以下)

PM の現実態とは何なのか。アリストテレスは、不動の動因なる「もの」を論じているうちに、「神」(ὁ θεός)を語るに至った。彼にとって、最高の存在は、純然たる現実態ではあるが、生命をもたぬものではなく、「生きているもの」(ζῶον)でなければならない。最

高の存在は、自然学においてと同様に、神学においても語られうるものでなければならないのである。

(5) 神の活動としての *νόησις* (ch. 7. 1072b13 以下)

生きているということは、活動を意味する。しかし、活動は、いまだ完全現実態に至っていないこともありうる。ところが、永遠の現実態と両立する一つの活動がある。それは、知性活動 (*νόησις*) である。神の場合は、*νόησις* は永遠に続き、最高に悦ばしいものである。

では神の *νόησις* の対象は何であるか (chs. 7 & 9)。アリストテレスは言う。それは、*νόησις νοήσεως* であると。神の思惟の対象は、最善のものでなければならない。それは、自己自身である。

αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (ch. 9. 1074b33 以下)⁴⁶。

それでは、神は、自己自身以外のものを思惟することができるのか。つまり、人間のことにについて考えることができるのか。D.Ross⁴⁷ は、神が知るのは自己のみである。したがって、神は他のものどもを知ることはないと主張する。これに対し、R.Norman⁴⁸ は異議を唱える。彼は言う。PM は「ある種の天上のナルキッソス」(a sort of heavenly Narcissus)⁴⁹ などではない。それは、「思惟の思惟」の意味の誤解である。アリストテレスの意味は、純粹の抽象的思考ということである。PM の思考は、「理論的」なものであり、「感覚的」なものではない。PM は、完全を思考し、それを永遠に行う⁵⁰。しかし、Norman の主張は批判を免れない。L.Elders⁵¹ は言う。PM の思惟は、抽象的思考以外にないと判断するのは早計である。ここでアリストテレスが言う *νοῦς* は、「洞察」(insight) である。*αὐτὸν νοεῖ ὁ νοῦς* (1072b19) とは、知が真であるためには、*νοῦς* の中心にまで差し向けられ、第一の明白な諸原理の光のもとに置かれなければならない。かくして、対象の知は常にこのような自己知に到達する、ということである。

(6) 目的因としてのアリストテレスの神

目的因としての神の直接の働きかけは、どこまで及ぶのか。C.H.Kahn⁵² は、目的因としての PM の影響力は、至高天のみならず月下の世界にまで及ぶと主張する。Kahn は、「狭い見解」と「広い見解」を紹介する。「狭い見解」によると、PM の直接の働きかけは、至高天の永遠の回転運動に限られる。したがって、人間を含む月下の世界に対しては、機械的な仕方、間接的に関わるだけである。Kahn は、この見解を不十分であるとみなす。アリストテレスは、天界のみならず自然界、すなわち月下の世界全体も、PM に依存している」と明白に語っているからである。

ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις (ch. 7. 1072b14)

Kahn は、「広い見解」を採用する。それによると、PM は月下の世界に対しても目的因として直接に働きかける。すなわち、いわば形而上学的磁石として、すべての自然的可能態に作用して、それらの実現とそれらの特定の形相の獲得へと至らせる。アリストテレスは、ch. 10. において、自然界に内在する「善ないし最高善」(τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) を軍隊やよく治められた国家の秩序正しさになぞらえている。「なぜなら、ある一つのものに向けてすべてのものが一緒に秩序づけられているからである」(πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, 1075a18, 1076a4)。このたとえば、PM は、人間を含む自然界に内在するあらゆる目的論的パターンを永遠に保証し、それらを動かす(引きつける)究極的な力として、我々の世界に目的因として直接に働きかけるものであることを示す⁵³。この「広い見解」は、基本的にはアリストテレスに忠実な見解であると思われる。

ただし、この見解は、PM をデーミウルゴスと同定する解釈を保証するものではない。人間のことを配慮し、王として世界を統治する造物主は、PM とは無縁である。PM は、厳密には行為者ではない。その唯一の「行為」は、永遠の思惟行為のみに限られる。世界に対する PM の因果的關係は、あくまでも目的因としての役割だけである⁵⁴。アリストテレスの PM は、プラトンの神話的なデーミウルゴスを非神話化し、それを至高天の回転運動の直接的原因として、またシステム全体の究極的原因、すなわち自然全体の οὐ̂ ἐνεκα として、「科学的に」言い表したものである⁵⁵。

3 悪の問題

アリストテレスは、悪の問題について何を語ってくれるだろうか。D. Ross⁵⁶ は、アリストテレスは神義論に関心がないとみなす。『形而上学』Λ 巻について言えば、Ross の見解は正しいと思われる。『自然学』において、悪の問題の解決は、質料に固有の「害悪をもたらすもの」(τὸ κακοποιόν) の観点からなされている⁵⁷。質料が、悪に傾く性質をもつというのではなく、反対対立のものの可能態として、それは善の可能態であると同じく悪の可能態でもある⁵⁸。アリストテレスの神は、「最も劣悪な物事」(τὸ χείριστον, ch. 7. 1074b 31-2) を思惟することはできない。

結語

プラトンの神は、人間のことを配慮する。神は、善の勝利と悪の敗北とを全永劫と全宇宙の眺望のもとに成就する。アリストテレスの神も、人間のことを配慮する。神は、全天体と全自然とに内在する目的因として生きて働いており、人間を含む全自然によって慕い求められているのである。神の配慮に関する二人の哲学者の論証は、完全無欠ではない。むしろ、批判的に吟味されるべき諸点を残している。しかし、この種の論証としては、以後の研究のための重要な布石としての意義を有することは明らかである。

- 1 W.L.Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London : Macmillan, 1980) 1-19.
- 2 R.E.Stalley, *Plato's Laws* (Basil Blackwell, 1983) 166-178.
- 3 Cf. R.E.Stalley, 172.
- 4 Cf. G.Vlastos, 'The Disorderly Motion in the *Timaeus*', (= Vlastos I), *Classical Quarterly* 33 (1939) 71-83, reprinted in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R.E.Allen (London, 1965) 379-399. G.Vlastos, 'Creation in the *Timaeus*: Is it a Fiction?', (= Vlastos II), in R.E.Allen, 401-419.
- 5 Cf. H.J.Easterling, 'Causation in the *Timaeus* and *Laws X.*', *Eranos*, 65 (1967) 25-38.
- 6 Cf. H.J.Easterling, 38.
- 7 プラトンは、善い魂に、「思慮に富み、徳に満ちた」(897C)、「最善の」(897C)、「あらゆる徳をそなえた」(898C, 899B), などの倫理性を a priori に付与している。
- 8 Cf. R.E.Stalley, 173.
- 9 プラトンは、宇宙を配慮・統括している魂は「最善の」魂である (897C) とも主張する。この主張も、根拠が与えられていない。
- 10 W.Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy* (Princeton University Press, 1958) 137-143. 特に, 142.
- 11 R.Demos, 'Plato's Doctrine of the *Psyche* as a Self-Moving Motion', *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968) 133-145.
- 12 G.M.A.Grube, *Plato's Thought* (Boston: Beacon Press, 1958) 150-1, は、ギリシャ人にとって、*θεός* は第一義的には述語概念であったことを指摘する。すなわち、ギリシャ人は、「*θεός* は X である」とは言わずに、「X は *θεός* である、もしくは *θεῖος* である」と言う。
- 13 Cf. R.Demos, 145.
- 14 「法律」X では、*κίνησις* と *μεταβολή* とが置き換え可能な語として用いられている。
- 15 R.E.Stalley, *Plato's Laws*, 176.
- 16 A.E.Taylor, *A Commentary on Plato's 'Timaeus'* (Oxford: Clarendon Press, 1928) 75-8, 64.
- 17 A.E.Taylor, 71.
- 18 A.E.Taylor, 82. Taylor に反対し, R.Hackforth, 'Plato's Theism', *Classical Quarterly* 30 (1936) 5, は、神は純粋な *νοῦς* であり、魂は *νοῦς* によって動かされると主張する。しかし、Hackforth の見解に対して、J.B.Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, enlarged edn. (Amsterdam: Hakkert, 1967) 112-3, は、神を純粋な *νοῦς* とする解釈は、あまりにもアリストテレス的であると批判する。
- 19 G.M.A.Grube, 140-9, 162-3, 169-71, 170-1.
- 20 F.M.Cornford, *Plato's Cosmology* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1937) XI, 37, 167, 203, 197, 209-10, 35, 361-4.
- 21 A.E.Taylor, 'The "Polytheism" of Plato: An Apology', *Mind* 47 (1938) 184-5, 189-90.
- 22 F.Solmsen, *Plato's Theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1942) 112-3, 146, 149.
- 23 J.B.Skemp, *The Theory of Motion*, 109-110, 66, 113-15.
- 24 W.L.Craig, *The Cosmological Argument*, 15.

- 25 E.R.Dodds, 'Plato and the Irrational', in *The Ancient Concept of Progress* (Oxford: Clarendon, 1973) 117-9.
- 26 Dodds, 119, は、プラトンの見解について、次のように述べる。'His own attitude to Delphi and to the supposed epiphanies may have been somewhat like that of the modern "political catholic" towards the Vatican and towards Lourdes : he may have seen in the former simply a great conservative force, in the latter a harmless means of maintaining popular faith.'
- 27 P.A.Meijer, 'Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas' in *Faith, Hope and Worship* (Leiden/E.J. Brill, 1981) 241.
- 28 G.E. Mueller, 'Plato and the Gods', *The Philosophical Review* 45/2 (1936) 457-472.
- 29 Cf. G.E. Mueller, 472.
- 30 以下のところで、神は単数形で語られている。903B4 τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ, 903D6 τῷ πεπτεντῇ, 904A3 τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ, 904A6 ἡμῶν ὁ βασιλεὺς.
- 31 A.E. Taylor, 'The "Polytheism" of Plato: An Apology', 180-99.
- 32 F.M. Cornford, 'The "Polytheism" of Plato: An Apology', *Mind* 47 (1938) 321-30. 彼は、後に自説を撤回した。
- 33 G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, 150-1.
- 34 上述の注12を参照。
- 35 G.E. Mueller, 'Plato and the Gods', 462-6.
- 36 世評では、悪者の繁栄は「幸運」と呼ばれているが、プラトンの考えでは、本当は幸運の名に値しない。
- 37 以下の議論については、R.D.Mohr, 'The Platonic Theodicy: *Laws* X, 899-905', in *the Platonic Cosmology, Philosophia Antiqua* 42 (Leiden: E.J. Brill, 1985) 184-8, を参照。
- 38 Cf. R.D.Mohr, 184, 186.
- 39 Cf. R.D.Mohr, 186-7.
- 40 905B7 の ἀντῶν は、少なくとも ἀντῶν ταῖς πράξειςιν (905B5-6) を指すが、θεῶν をも含むかもしれない。Cf. Bury: 'their joint contribution and how it contributes to the All'.
- 41 Cf. R.D.Mohr, 188.
- 42 Cf. 『ティマイオス』42D, 『国家』X. 617E.
- 43 同様な考えは、『法律』V.728BC, 『テアイテトス』176D-177A にも見られる。
- 44 Cf. G.E.R. Cf. C.H. Kahn., ロイド=川田殖訳『アリストテレス』(みすず書房, 1973) 120-36, D. Ross, *Aristotle* (Methuen, 1985) 179-86.
- 45 Cf. ch. 8. 1074a35: τὸ δὲ τί εἶναι οὐκ ἔχει ὑλὴν τὸ πρῶτον ἐντελέχεια γάρ.
- 46 Cf. ch.7. 1072b19: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ ch.9. 1075a10 οὕτως δ' ἔχει αὐτῆς αὐτῆς ἢ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα;
- 47 Cf. D. Ross, *Aristotle*, 183.
- 48 Cf. R. Norman, 'Aristotle's philosopher-God', *Phronesis* (1969) 63-74.
- 49 Cf. R. Norman, 63.
- 50 Cf. R. Norman, 66-7, 69.
- 51 Cf. L. Elders, *Aristotle's Theology: A Commentary on Book Λ of the Metaphysics* (Assen, 1972) 188-90.

- 52 Cf. C.H. Kahn, 'The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology' in *Aristotle on Nature and Living Things*. ed. A. Gotthelf (Bristol Classical Press, 1985) 183-205.
- 53 Cf. C.H. Kahn, 184.
- 54 Cf. C.H. Kahn, 185.
- 55 Cf. C.H. Kahn, 196.
- 56 Cf. D. Ross, *Aristotle*, 186.
- 57 *Physica* I ch. 9. 192a15
- 58 Cf. D. Ross, *Aristotle*, 186.n.3.

(帝京平成大学福祉情報学科専任講師)

The View of God by Plato and Aristotle: Does God Care For Man ?

Akira MIKAMI

Does 'god' care for men? Plato's *the Laws* X and Aristotle's *Metaphysics* Λ indicate a certain amount of answer to this question. The purpose of this paper is to examine critically the views of Plato and Aristotle concerning divine providence as are seen in these portions.

I Plato's *the Laws* X

Plato intends to prove the proposition that god cares for men by the following three arguments:

- 1 the demonstration that gods exist (893B-899D)
- 2 the demonstration that gods care for men (900B-903A)
- 3 the story in order to persuade that gods care for men (903B-905D)

1 The argument that gods exist (893B-899D)

This argument is based on the following two suppositions:

- (1) the supposition that the soul originally exists (893C-897B)
- (2) the supposition that the soul is god.

Plato tries to prove (1) by using an argument of 'movement' (*κίνησις*). Scholars have different opinions about the validity of the argument. By and large the argument

seems to be unsuccessful. Accordingly (1) is not established.

This comes to mean that (2) is based on an unestablished supposition. Besides, (2) involves further three suppositions yet to prove. They are as follows:

- 1) that there exist two kinds of soul (896E)
- 2) that the good soul is god (899B)
- 3) that there exists the best, omniscient, and omnipotent god.

1) raises three difficulties, that is, A) an assumption of 'evil soul', B) an assumption of 'soul with intellect', C) the problem of how the soul moves the universe. A) is inconsistent with Plato's overall view which sees a close connection between the soul and rationality. B) is based on the view that the movement of the soul is similar to that of the $\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$ in that it is a revolving movement. But this does not lead to the conclusion that the soul with revolving movement has necessarily an intellect. C) is not given any substantial solution.

2) is based on the unproven assumption that the good soul has ethical merits, which is a leap in argument. It is questionable whether the $\psi\upsilon\chi\eta$ as the cause of movement is an object of worship which can be called 'god'.

Judging from above, the demonstration of the existence of god seems to be unsuccessful. It is a groundless claim to insist that gods have such epithets as 'best', 'omniscient', and 'omnipotent', since the existence of gods in itself is uncertain.

2 The demonstration that gods care for men (900B-903A)

This argument has three important problems to deal with, that is, (1) the problem that it is an argument based on an unestablished presupposition, (2) the problem of the relation between god of *the Laws* and that of *Timaeus*, (3) the problem of the nature of Plato's god.

(1) This is an 'ontological' demonstration whose presupposition has not yet been established as was shown above.

(2) *Timaeus* has three candidates for the best soul of *the Laws*, that is, the good ($\tau\omicron\epsilon\iota$, 68E), the *Demiurge* ($\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\pi\gamma\gamma\omicron\varsigma$, 28A, 29A), and the soul of the universe. Plato's approach to the problem of god seems to be neither dogmatic nor conclusive.

(3) Is Plato's god 'the god' of natural philosophy or 'gods' of traditional religion? Plato seems to have tried to connect gods of mythology with the god of theology, which was a demand on him, for he was a citizen of a concrete city-state who lived in a reality of history.

3 The story in order to persuade that gods care for men (903B-905D)

Taken alone, philosophical arguments are not enough to persuade a youth who doubts the justice of god. Plato tells him a story which charms his emotions as well as intellect. This story involves the issues of (1) which Plato prefers, the singular god or the plural gods, (2) how he understands the problem of 'evil'.

(1) Plato wavers between plural 'gods' and the singular 'god'. This is taken to signify that for Plato theology was obliged to cooperate with religion because of practical needs.

(2) Plato answers the problem of 'theodicy' from perspectives of 1) teleological view of the universe (903B-D) and 2) a corrected retribution theory (903D-905D).

1) On the basis of his teleological assurance Plato insists that evil is 'an appearance', that is, non-existent insofar as it applies only to part, not to the whole (904B), and that it contributes to the perfection of the whole (905B-C).

2) Plato adopts the opus operandi that man reaps the seed that he has sown, instead of an idea of punishment inflicted upon directly by god.

II Aristotle's *Metaphysics*

Does Aristotle's god care for men?

1 This question presupposes an idea of personal god and is susceptible to criticism. But Aristotle's philosophy is not necessarily opposed to popular religion. The issue of god's providence is appropriate to him, too.

2 Aristotle's god is 'the unmoved mover' (*τὸ ἀκίνητον κινῶν*).

(1) This view of god overcomes the difficulty of endless regress in an attempt to search the ultimate cause and warrants its status as prime mover and ultimate cause of all movements.

(2) The prime mover is a 'complete reality' (*ἐντελέχεια*)

(3) The prime mover causes movement as teleological cause, that is, as the object of desire, thought, and love.

(4) The prime mover is 'the god' (*ὁ θεός*). It is 'living'. Aristotle's supreme existence, too, can be spoken in terms of natural philosophy as well as theology.

(5) The activity of god is 'thinking' (*νόησις*, ch.7. 1072b13 ff.). The object of his thinking is himself (*νόησις νοήσεως*). This must not be taken to mean that god does not care for men. The *νοῦς* here seems to mean 'insight'.

(6) How far does the direct working of god as teleological cause reach? Aristotle seems to imply that the prime mover as teleological cause effects its direct influence not only upon the supreme heaven but also upon sublunary world. The prime mover, being a metaphysical magnet, works upon all natural potentialities and lead them to

their actualization and the acceptance of their forms.

Yet this view of god does not guarantee the identification of the prime mover with the *Demiurge*. The Platonic creator who cares for men and rules the universe as King is foreign to the Aristotelian prime mover.

3 What does Aristotle tell about the problem of evil? He seems to have no concern to the problem of theodicy as far as *the Metaphysics* Λ is concerned. Aristotle's god cannot think of 'the worst thing' (*τὸ χείριστον*, ch. 7. 1074b31-2).

To conclude, Plato's god cares for men. He brings the victory of good and the defeat of evil to fulfillment throughout all eternity and the whole universe. Aristotle's god also cares for men in his own manner. He is living and working as 'purpose and end' (*τέλος*) which is immanent in the whole heavens and the whole nature, and is being yearned after by the whole nature including human beings. The arguments of Plato and Aristotle on divine providence are not free from criticism. They leave many problems to be tackled on. But they undeniably occupy an significant place as preliminaries for strenuous studies on the part of future generations.

ハイデガーの思想における“教えること”と“学ぶこと”について

成 田 真 一

はじめに

小論は、ハイデガーがフライブルク大学で講じた講義(1951/52年冬学期ならびに1952年夏学期)『思惟とは何か』と、更に『プラトンの真理論』(1947年)を手がかりにして、ハイデガーの捉える“教えること”と“学ぶ(習う)こと”について、更にパイディアの問題を考察することにする。右記の両作品とも、或る意味においては、教育学的な問題性への直接的あるいは間接的な関係を持っている作品として、読むことが可能であると筆者は考えている。とはいえ、『思惟とは何か』の中では、教えることと学ぶことの問題はごく限られた箇所において触れられているにすぎない。『思惟とは何か』の作品の主題の解明の方がより重要な研究課題であると考えられるが、小論では『思惟とは何か』における、ハイデガーの言明を摘出することによって、教えと学びの問題をみていくことにしたい。また『プラトンの真理論』において、ハイデガーは、アレーテイアとしての真理との関係において、プラトンの「洞窟の比喻」の問題を論じている。小論では、“教育と陶冶の過程”についてのひとつの説明という観点から、『プラトンの真理論』を取り上げてみることにしたい。

1. 学ぶことについて

学ぶこと(習うこと)を巡っては、ハイデガーなりに捉えられた“学び”における“原型的なもの”が別袂されて論じられており、ここでは『思惟とは何か』を中心にしてみることにする。

まず『ヘルダーリンの詩の解明』では次のように述べられている。「人間は相続者であり、あらゆる事物を習い覚える者である」(EH.36)。この言明は、教育における文化遺産の継承・発展という営みを表明したものと解することもできる。つづけてハイデガーは言う。「事物はしかし、矛盾(抗争)の内にある。事物を矛盾(抗争)の内に見分け、それを以て同時に統合するものをヘルダーリンは「内面性」と名づける。この内面性へ属するものの証明は、世界の創造とその出現によってと同様に、世界の破壊とその墮落を通じて、行われる。人間で在ることの証明とそれと同時にその本来的な遂行は、決断の自由から生ずる。決断は必然を把握し、そして最高の要求の束縛に立たせる」(EH.36)。従って、この箇所から判断する限り、人間的現存在が学ぶことによって、(世界の破壊とその没落の方向に向かうのではなく)世界の創造とその発展に寄与しうるような人間の内面性の陶冶が教育によって望まれるであろうと考える。

ところでハイデガーは“学ぶこと”を次のように捉えている。「思惟することができるた

めには、我々は学ばなければならない。人間は彼の行いを、その都度本質的な事態に即して与えられ (zugesprochen werden) るものへ、相応の内へともたらず限りにおいて、人間は学ぶ」(WD. 1)。この言明は、学びにおける適応(順応)といったことを言い表わしたものと解することも可能であるが、更に、習うことにおける本来的な学びとはどういった場合に生じているのかを言い表わしているとも思われる。教える者、習う者、具体的な教育内容といった関係において、教えが行われるのであるが、それによって教えられたことの全てが学ばれるかどうかは、確証のないことでもある。その意味では、学ぶことに対する先の言明には、本来的に思惟すること、本来的な学びが行われる事態とはどのようなことなのか表明されていると思われる。

『思惟とは何か』の中では、ハイデガーは「思惟することを学ぶ」という言い方をしている。何を学ぶかといえば、思惟することを、である。元来「人間とは思惟しうる者のことを言う。…(中略)…理性、ラチオ(ratio)は思惟の内で展開される」(WD. 1)。ところで先に「思惟すること」を学ぶとされたが、そのことは、<最も熟慮(考慮)を要すること>が熟慮させることに我々が留意することによって(WD. 1)とされる。ハイデガーは熟慮を求めるもの、思惟の贈り物(Gabe)を熟慮を要するものと名付ける。ハイデガーは我々の熟慮を要する時代において、最も考慮を要することは、「我々がいまだ思惟していないということ」である(WD. 3)とする。四日谷 敬子氏は、「我々がいまだ思惟していないということ」はハイデガー哲学の概念である「存在」、あるいは「存在するもの」と「存在」の二重のものごとであるとする。そしてハイデガーがここで言う「思惟」とは、現代の我々が馴染んでいる従来の、前に立てる(vorstellen)思惟、即ち常に何かを表象する思惟(表象的思惟)とは異なる思惟である。ところでハイデガーはこの書において、最も熟慮を要することを、存在と存在するものの二重のもの(Zwiefalt von Seiendem und Sein)としている(vgl. WD. 149)。四日谷 敬子氏は「存在」と「存在するもの」との二重のものは、我々にそれ自身を思惟せしめると解説している。更に氏は、「有の真性に呼び出されつつある思惟」をハイデガーはここで問題にしているとみている。そうすると、思惟さるべきものは、声なき存在から贈られたものと解することができるかも知れない。「思惟は……(中略)……かのもの(Jenes)を回想する場合に初めて思惟である。そのかものものは、存在するものと存在の二重のものである。その二重のものは、本来的に思惟せしめるものである。それ自身をそのように与えるものは、最も問うに値するものの贈り物である」(WD. 149)。

ところで、『思惟とは何か』においては次のように述べられている。「我々今日のものは、特にただ学びうるのである、我々がしばしばまた忘れるときには」(WD. 5)。更に「我々が思惟の従来の本質を根本から忘れる場合に我々はただ学ぶことができる。しかしそのためには我々は思惟の従来の本質を同時に学び知ることが必要である」(WD. 5)と言われる。更にハイデガーは思惟することを一つの手仕事にたとえている。「思惟することそのものは最も単純な、それゆえ最も困難な手仕事である」(WD. 51)。手は一切の攪む器官(前足、蹴爪など)とは異なっている。ただ語る存在者だけが、即ち思惟する存在者だけが手

を持つことができ、そして手の取扱いの中で手の諸々の仕事を成就することができる。手の仕事は我々が通常考えているよりも、より豊かである。手は保つ、手は担って行く。手はしるしをつける。手のあらゆる仕事は思惟の内に基づく。(vgl. WD. 51)

ところで学ぶことにおいては、静寂が前提となる。ハイデガーは聴覚的にみた場合の学びについても触れている。確かに我々には聞きたくない話でもあるのであるが、「我々が今の場合においてできること、あるいはその都度学ぶことができることは、精確に傾聴することである。聴くことを学ぶこともまた、学ぶ者と教える者の共通の事柄である」(WD. 55)とされる。

ところで『存在と時間』では次のように言われている。「〈現〉(Da)の存在は、理解とその投企性格によってその構成を得るゆえにのみ、即ちそれ(現存在)が成るもの、あるいは成らないものであるゆえに、現存在は理解しつつ、みずから自身に〈汝が存在するものと成れ(Werde, was du bist!)〉と言いつつ聞き出すことができるのである」(SZ. 145)。更に『形而上学入門』においてもハイデガーは、「汝、学びつつ、汝があるところの者として、現われ出よ」というピンドロスの言葉を引用している。こうしたことは、ハイデガーにおいてはSeinがVorhandenheitよりはWerden(生成)と捉えられる傾向があることから十分理解できることではある。ハイデガーは、人間的現存在には優れた開示態がそなわっているとする。そこで現存在の開示性として、理解、情態性(存在論的な気分)(Befindlichkeit)、語り(Rede)が上げられた。現存在は、世界内存在として人間的現存在とともに、それ以外の存在者、即ち物や道具へ関係をもつこと、そしてたとえ前存在論的な意味においても存在の理解をもっているとされる。現存在は存在するものが存在するものとして出会われる根拠、存在根拠を理解している。ここでは“学び”に関係する“理解”の問題について触れてみたい。ハイデガーにおいては理解は世界内存在の根源的遂行形式であって、本質的に存在可能性に関わり、人間の存在様式と根源的に同一である。彼は現存在の根本的な存在の仕方としての理解、世界内存在の開示性として、理解を規定する。また理解の投企のうちには、存在全般の開示性が含まれているとされる(vgl. SZ. 147)。更に存在理解に基いてのみ実存は可能である(KM. 218)。理解は根源的に自己理解の形態をとっている。「世界のうちで物についての我々の知識は、この自己理解の働きとしてのみ可能となる。自己理解は我々の存在可能性を構成し、我々の存在するという人間的能力あるいは世界における行為者においての能力を構成する。理解は知識の主張や客観的判断をめざす能力として再現されず、あるいはそのような能力に制限されない。むしろ前客観的で実践的であり、目的論的である」⁽¹⁾。現存在は学校やそれ以外において前以て多くのことを学んでいる。現存在は現実的なものに限定されながらも一方で可能性へと開かれている。人間は存在に対して開かれてもおり、自己生成へと発展させることが可能である。その意味でもハイデガーの理解論は学びと自己生成にとって意義をもっていると考えられる。

ところで「存在」について簡単に触れておきたい。「存在者の存在は、それ自体、一種の存在者ではない」(SZ. 6)のであり、「存在とは、存在者を存在者として規定するもの」(ibid.)

である。存在とは存在者ではないゆえに、存在者を存在者としてあらしめるものであるとされる。或る意味では存在は、存在者をあらしめる根拠ともいえる。そうして、存在は顕現しつつ隠れるものともいわれる。そして、存在は、存在者において対象的に把握されえない。存在と存在者の差異（存在論的差異）を問題にしたのがハイデガーの哲学的世界観である。

ところで『形而上学入門』においては、習う（学ぶ）ことに関して次のように述べられている。「知るとはしかし、真理の内に立つことができるということを意味する。真理は存在者の開明性（Offenbarkeit）である。知るとはそれに従って、存在者の開明性の内に立つことができるということであり、それに耐えることができることである。…（中略）…知るとは、習うことができるということを意味する…」（EM. 23f）。「日常の理解はたしかに、習い（学び）尽くしてしまっただめに、もはや習う必要のない者が知を持っていると考えるが、いや、そうではない。彼がいつも再び習わなければならないことを理解しそしてこうした理解に基づいて、なかでも彼が絶えず習うことができることにみずからを仕向けている者のみが知りつつあるのである」（EM. 24）。知識の構造と成り立ちについての解明もわたしたちの課題となるが、この箇所においてハイデガーは実学的に知識を習得する以前の段階について述べているようである。今この部分を『根拠の本質について』を参照しつつ考えるならば、人間的現存在は、存在するものの諸領域、諸層について広くあるいは詳しく知っていないとも、存在が顕になってこそ、存在するものが存在するものとして開かれる可能性が了解されうるものである。そのことはまた、存在的な関わり合いの前にすでに存在論的な次元に現存在が立ち開かれている必要があることを意味している。ところで、先述の箇所においては、「習うことができる（lernen können）」という語句がイタリック体で強調されて記されているが、「知ること（Wissen）」がハイデガーにあつてはまさに「習うことができること」そのものを言っていると考えられる。彼にあつては「知（Wissen）を持つ」ということは「習うことができること」を意味しているのであり、絶えず習うことができるようにさせるようにすることを言っている。その限りにおいて、ハイデガーにとって知るとは学ぶこと的前提、学ぶ態度ができていること、学ぶことの姿勢に関わるものとして捉えられていると見做すことができる。

更に学ぶことが「問うこと」と関係している。「習う（学ぶ）ことができるということは、問うことができることを前提とする。問うことは、前に説明したように知ることを志すこと（Wissen-wollen）、即ち存在者の開明性の内に立つことができることへの決意（Entschlossenheit）である」（EM. 23）。

ところでハイデガーは既に『存在と時間』において「問いの構造」に言及していたように、しばしば“問い”ということについて触れている。問うことはやみくもに問うことではなく、「問いに値すること（Fragwürdige）」（WD. 161）であることが必要である。ハイデガーは問うことの尊厳を教授学のために新しくしたとすることができる。

ところで学ぶことにおいては興味（Intere-esse）ということが或る意味では大切なものとなるが、ハイデガーのもとではそれは否定的に捉えられている。「興味とは、事柄のもと

に、事柄の間に在って、或る事柄の内で只中に立ち、そのもとに留まることをいう。しかしながら今日の興味にとってはただ興味をそそることだけが重要である。それは次の瞬間には既に無関心であり、そして他のものによって交代させられることを許すものであり、以前のものと同様に人に接近してこないということ、そのようなことである。人は今日しばしばそれが興味を起こさせると認めることによって、或るものを特に評価すると考えている。真実のところ、人はこうした判断によって興味あるものを既に重要でないものやただちに退屈なものへ、押しやるのである」(WD. 2)。ハイデガーにおいては興味は『存在と時間』でいわれていた憂慮 (Sorge: 関心) と区別して考えられるべきものである。『存在と時間』では、現存在の存在が憂慮として規定された。人間存在は存在を理解しつつ、おのれ自身の存在への憂慮の内にある。しかも憂慮には、共同存在している他の人々への気遣い (Fürsorge) と物への気遣い (Besorgen) がある。憂慮は人間の学びと成長にとって重要な意味を持っている。それは他者に対しては教育的行為として人間形成と成長への援助となる。「人間が可能性へと開かれ、存在しうるものに成るという形成(:人間の完成)は、憂慮の仕事である」(vgl. SZ. 199)。

2. 教えることについて

ハイデガーは、「思惟とは何か」において次のように述べている。「事実、教えることは学ぶことよりももっと難しい。人はこのことをよく知っている。しかし人はそのことをめったに考慮しない。なぜに教えることは学ぶことよりも難解なのだろうか。教師が、諸知識の大きな総和を所有し、そしてそれらをいつでも用意しておかなければならないからではない。教えることが学ばしめる (lernen lassen) ことを意味するゆえに、教えることは学ぶことよりもより難しいのである。そのうえ本来の教師は学ばしめることにほかならない。それゆえ、人が今、〈学ぶこと〉のもとで単に役に立つ知識の入手をいつのまにか理解する限り、教師の行いはしばしば、人が彼のもとでは本来何も学ばない、という印象をいだかせる。教師は、彼が見習い達よりもはるかに多く学ばなければならないということ、即ち学ばしめること、においてひとえに見習い達に先んじている。教師は見習い達よりもより教導可能 (belehrbarer) であることができなければならない。教師は、学びつつある者が自身の事柄について確信しているよりも、はるかに少ししか彼の事柄について確信していない。それゆえ教師と学んでいる者の関係においてはその関係が本当のものであるならば、博識家の権威や委託された者の権威的な影響は決して考慮に入らない。それゆえひとりの教師になることは高度な事柄 (eine hohe Sache) であり、…… (中略) ……。今日では、全てが、ただ下へ向かってそして下から、例えば商売 (Geschäft) から測られるのであるが、このような今日ではだれも教師になりたがらないということは、恐らくこの高度な事柄とその高さにあるのであろう」(WD. 50)。

ここでは、教師は学ぶことを教えること、あるいは教えることは、学ぶことをさせること、学ばしめることであると捉えられているということができよう。更にハイデガーにおいては、教師のもつ教育における委任された権威的な影響や機能が考慮に入らないも

のとして捉えられている。そこで、ハイデガーのこのような教師観に対しては反論も出てくると思われる。例えば公教育の歴史をみたと、学校は知識を中心にして、組織的、系統的に教育と人間形成を行う機関として存在してきた、ともいえる（とはいえ、道徳教育や人格性の陶冶がないがしろにされてもよいということではないのであるけれども）。学校は文化遺産を前代から後代へと伝達しつつ、更に創造してゆくことに寄与するが、そこでの教師は、教科の教授・学習を通じてさまざまな学的知識を伝えるという役割をも担っている。また例えば、人文主義の教育においてはしばしば“教養”ということが言われる。教養教育には人文科学や社会科学などの知識を広く学ぶことによって、いろいろな観点に立つてものをみること、みる観点を豊かにすること、あるいは一方向的にならないこと、そうした素養を育てることが本来意図されていると考えられる。この場合もなんらかの意味で広く学的知識を学ぶことが必要になってくると思われるが、教えと学びについてのハイデガーの見解は、知識を学ぶことの人間形成的な意味についてはそのポジティブな面について論じていないので、そうした点において、ハイデガーの教師論に対しては異議も出てくるものと思われる。

ところで、ハイデガーは教師になることは高度な (hoh) 事柄であるとしているが、このことは何を意味しているのであろうか。生徒は未成熟な人間でありまだ低い状態にあるにも拘らず、教師、生徒ともに同じ一つの共通分野で出会うと考えられるところに教育作用の本質的な特色があるのであるけれど、その際、教師が高いところにあつて呼びかけ引き上げること、導くこと、そのようなことが言われているのであろうか。いずれにしてもハイデガーの先の言明から、学ぶことを教えること、学ばしめること等いくつかの面で見習いに先立っているとすることで、ハイデガーの場合においても教師が超越の場に立っており、教育的行為論が超越において考えられていると見做すことができると思われる。

ところで『思惟とは何か』においては、家具職人（指物師）の親方と見習いの場合を例にして教えと学びの問題が説明されている。「家具職人（指物師）の見習いが、例えば家具やこれに類似のものを建造することを習う（学ぶ）（だれか）ある人は、習うことの際に、工具の使用における巧みさ（技能）を練習して覚え込むばかりではない。彼はまた、彼が建造しなければならない諸物の、一般に用いられている諸形式にただ精通しているだけではない。彼が真正の家具職人になろうとするならば、彼はとりわけ材木のさまざまな諸性質に、またその中に眠っている諸形態へと、（即ち）その本質の覆蔵された豊富をもって、人間の住むことへと運び入れるような材木へと、みずからを対応せしめる。材木へのこの関連がそのうえ全体的な手仕事を担っていく。こうした材木への関連がなかったら、手仕事は空虚な、せかせかしたことの内に付着したままである。そこでの仕事はそのとき、単に商売によって規定される。…（中略）…家具職人の見習いがしかし、習うことの際に、材木へまた木製の諸物へ、対応の内へと達するかあるいはそうでないかは、明らかに見習いにこのようなことを教える人が、そこにいる (da sein) ということに、依存している」

(WD. 49f)。以前に指摘したように上の場合学ぶということは、その都度本質的なものに即して我々に語り渡されるものへ、行いを対応（適合）の内へと持つて行くことを意味す

る。この本質的なものの種類に応じて、話しかけがやってくる領域に応じて、対応(適合)することは、それとともに学ぶことの仕方は、異なる(WD. 49)ということであった。先の引用から、見習いにとって必要なことは、習っている際に材木や木製の諸物に、対応することができるかどうか、即ち材木等への関連の問題である。しかしそのことは見習いに理解させることができる教える人(親方)がそこに居合わせるということに依っている(左右される)。従って教える人は、見習いが材木等への呼応の内に達するか否かに対して配慮するのみならず、見習いに対しても教えるという点でまた学ばせるという点で、配慮を必要とすると見做すことができる。

3. 「プラトンの真理論」における、陶冶の根源としての *Paideia*

ハイデガーは、プラトンの「洞窟の比喩」は、パイデアの本質、更には陶冶の本質を具体的に示すことに収斂するとみている。そして、それは同時に、「真理」の問題とも関係してくるのであり、即ち、「陶冶と真理を、一つの根源的な本質統一の内へ結合するものは何か」(PW. 218)ということが問題になるのである。そこで、ハイデガーは、古代ギリシアの真理、即ちアレーティア(*ἀλήθεια*) [非覆蔵性：隠れなさ]としての根源的真理の本質事態との関係で、陶冶あるいは教育の根源的事態を捉えようとしたといえる。

「洞窟の比喩」という物語りの内実は、おおまかにみた場合、洞窟の中で縛られて陰(影)の世界を見ていた囚人が、解放されて洞窟の外部の明るみへ上昇し、太陽の光、善のイデア(イデアのイデア)を認識するに至る様子を示していると思做することができる。そこで次のように述べられている。「というのは、その比喩は諸経過を物語っており、洞窟の内部と外部における人間の諸々の滞在と状態についてだけ報告するのではないからである。報告されている諸経過はしかし、洞窟から白昼(太陽)の光の下へ出て行く移行であり、そして再び白昼(太陽)の光から洞窟の中へ戻って行く移行である」(PW. 215f)。「それに続けて今、囚人が束縛から解放されて、そしてそれと同時に無分別から癒されるという経過を、追跡してみしてほしい」(PW. 207)。ところで、「洞窟の比喩」に示される過程は、解放された囚人が洞窟の内部に居住し残っている囚人、縛られている人々の所へ降りて帰って行き、それらの人々を超越へと導く段階を含めて四段階から成っている。そして次のように述べられている。「非覆蔵なるもの(Unverborgene)とその非覆蔵性を以て、人間の滞在領域においてその都度開放されて居合わせている者であるものが、その都度名づけられている」(PW. 219)。「だが、「比喩」は或る滞在地から別の滞在地への移行(変わり目)の出来事を物語る。そこから、全体としてまずこの出来事が、特有の向上と向下の段階づけ(Auf-und Abstufung)において、四つの相違せる滞在地の一列へと区分される」(PW. 219)。ところで、この著作で取り上げられている先述のアレーティアとしての根源的真理、即ち非覆蔵性については、「非覆蔵なるものは、覆蔵性(Verborgenheit)からもぎ取られなければならない。覆蔵性から或る意味で奪い取られなければならない」(PW. 223)と述べられている。更に、「真理は最初に覆蔵性から奪い取られたものを意味する。真理はまたその都度顕現(Entbergung)の仕方においてもぎ取ることである」

(PW. 223) とされている。そして以上を踏まえて見るとき、次の言明は教育の問題を考
えるとき、更に重要なものとなる。「解放された者は、今やこの縛られている者達をも、か
れらにとっての非覆蔵なるものから引き離して、最も非覆蔵なるもの (das Unverborgen-
ste) の前に (案内して) 導き上げるべきである」(PW. 222)。そこでハイデガーは、この
アレーティアとしての根源的真理を、教育あるいは陶冶の過程に関わらせて根源的に思索
した、と考えられるのである。

ところで、人間存在の下降から上昇へあるいは暗さから光へという運動においては、慎
重に準備された階梯があり、一つ一つを踏まえながら慣れを媒介とする、即ち慣れが必要
条件であるといわれる。「洞窟から白昼 (太陽) の光の下へ出て行く移行と白昼 (太陽) の
光から洞窟の中へ戻って行く移行 (変わり目) は、暗やみから明るい状態へのまた明るい
状態から暗やみへの、それぞれ目の順応を必要とする。いつもその際、それもそれぞれ正
反対の理由から目が混乱させられる」(PW. 216)。このことは次のことを意味するとされ
る。「人間は、ほとんど気づかれていない無知から出て、存在するものがそれ自身を彼より
本質的に示すところへ到達しようが、その際に彼は差し当たりその本質的なものに達し
ていないか、しからずんば、人間は、また本質的な知識の姿勢から転がり落ちて、普通
の現実性の優位領域の内に押し流されて、ここで通例のものにして手慣れたものを現実的
なものとして承認するということがしかできないでいる」(PW. 216)。そして以下に取
り上げるいくつかの言明は、この『プラトンの真理論』における教育と陶冶の観点からの
問題考察にとって核心となる部分である。「肉眼が、明るい状態に対してであれ、暗やみ
に対してであれ、まずゆっくりとそして不断に順応しなければならないように、心もまた、
がまん強い心を以てそして事柄に即した歩みの連続において、それが晒されている存在す
るものの領域の内へと慣れなければならない。そのような慣れさせることはしかし、予め
身体全体が対応した立場に入ったときに、それどころか目もまたそのとき正しくまた至る
所へと見ることができるように、すべてに先だって、心が全体においてその努力の根本方
向へと向きを変えられるということを要求する」(PW. 216)。そこで、この場合何故、不
断にそして徐々にゆっくりとで在らねばならないかといえば、その転向は人間で在ること
に関わり、人間存在の本質の根底において遂行される (PW. 216) からであるとされる。
つまり、人間で在ることそのことは、教育と陶冶を必然とするものであり、人間存在にと
って教育と陶冶の過程は、慣れを媒介としつつ徐々にそして不断に行われるものであると
見做されているのである。

以上を踏まえつつ、ハイデガーは、「このように人間本質にその都度あてがわれた領域の
内へ人間本質が順応しそして慣れること (Um-und Eingewöhnung des Menschenwesens)
が、プラトンがパイディア (*παιδεία*) と名づけるものの本質である」(PW. 217) と言う。
更に付言すれば、そのパイディアという言葉は翻訳が困難な言葉であるともされている。
そしてハイデガーは、プラトンの本質規定に従ってみると、パイディアは、魂全体の転向、
「人間の本質における人間全体の転向 (Umwendung des ganzen Menschen in seinem
Wesen) への案内」(PW. 217) を意味するとしている。ところで、パイディアは、そのよ

うな転向として常にアパイデウシア(ἀπαίδευσία)に関係しているのであり、そしてその克服であるというようなことも言われている。「パイディアはそれ故本質的に、或る移行(変わり目)(Übergang)であり、それもアパイデウシア(無教育)からパイディア(教育)への(移行)である。その移行という性質に従って、パイディアは絶えずアパイデウシアに関係づけられている」(PW. 217)。

ところで、ハイデガーは、最も早くだが決して完全ではないのであるが、パイディアという呼称を満足させるものは、ドイツ語の Bildung [陶冶, 教養(教育), 形成(生成)] であるとしている。そして彼は次のように述べている。「我々は勿論その際に、この言葉にその根元的な名辞力を時間的にさかのぼって与え、そしてこの言葉が19世紀末期において陥る誤解を忘れなければならない。Bildung は二重のことを言い表す。陶冶は第一に発展的鑄造の意味において形成する(Bilden) ことである。この〈形成すること〉はしかし同時に、規準的な眺め(maßgebender Anblick)へ、それはそれ故に手本(Vor-bild: 範型, 典型)と呼ばれるのであるが、先取りしつつ合わせる(適合させる)ことに基づいて、形成する(鑄造する)のである。陶冶は、鑄造であり、特に或る形像(Bild)を通じた案内である。パイディアに対する反対活動は、アパイデウシア、陶冶の無さ(Bildungslosigkeit)である。陶冶の無さにおいては、根本的な心構えの展開も目ざめさせられておらず、また規準的な手本も立てられない」(PW. 217)。ここではハイデガーが捉えた陶冶の概念について述べられているが、それは言葉のより原義的な意味を捉えているという点で、十分評価できるものである。他方で、その言葉が19世紀末期において陥った誤解とは具体的にどういうことなのか、ハイデガーはまったく言明していない。

そこで、哲学の辞典は、Bildung はまず第一に、人が文化領域の道徳的(sittlich)そして精神的諸価値に関して獲得した人間の精神的形態を言い表しており、また、この形態へ引き入れる教育の過程をも、自己教育、感化、鑄造の過程をも表示している、としている。また人格性との融合や自立的な処理能力がそのとき重要であるとされる。更に、Bildung は形式的(formal)であり、即ち(その都度の材料 Stoff に左右されない)精神活動あるいは精神能力であり、また実質的(material)でもあり、即ち陶冶内容(中味)へと向けられるとされている。ところで、Bildung という言葉は、その今日の意味を18世紀後半においてとりわけペスタロッチーや新人文主義者を通じて与えられたとされ、当時、啓蒙主義者の方法的な、信心深い教育技術に対して、精神的な形成(Formung)の全過程を言い表すものであったとされる。それ以来、その言葉の意味は拡大してきている⁽²⁾とされている。

ドイツにおける Bildung (陶冶)の主な意味は上の辞典のようなものであるが、喜多川忠一氏は、形成あるいは陶冶について次のように述べている。「“形成”とは、一般的にいえば、何ものかを他から外からある形に形づくっていくことである。しかし教育学で“形成”という場合には、そうした本来の意味を存置しながらも、より内面化された意味に用いられている。ところで形成ということばが頻繁に用いられるようになったのは、第二次大戦後である。それは従来“陶冶”といわれてきたことを、もっとわかりやすい“形成”ということばに改めたと言ってよいのではなかろうか。陶冶ということばも、もともとは陶器

や鋳物をつくることであるが、すでに古くから「万物を陶冶する」(淮南子)などのように、かなり内面化された意味に用いられてきた。しかしそこではまだ人間が人間を陶冶するというようには用いられていなかった。ところが明治以後ドイツ語のビルドゥング(Bildung)の訳語として、この陶冶ということが当てられるようになって、たとえば、人格の陶冶とか性格の陶冶などのように、一層内面化され精神化された意味に用いられるようになったのである。ビルドゥングももとは外形的な意味での“形づくる”であったのが、次第に内面的な意味での“形づくる”に転化してきたことばである。……(中略)……陶冶も形成もたしかにもともとは、他から外からある形に形づくっていくことを意味している。しかしそれは必ずしも対象の可能性や特性を無視して、ただ一方的にある一定の枠にはめこむとか鋳型に作りあげるということではない。陶器や鋳物を作る場合でさえ、粘土や金属の特性をできるだけ正しく深く知り、それを生かすことなくしては、すぐれた作品を産み出すことはできない。まして人間の教育の場合には、相手の価値可能性=人間性を尊重し、それを正しく開発することこそが第一義である⁽³⁾」

以上、ドイツにおける或る辞典と日本の研究者によるものを一つの事例として取り上げてみたが、実際のところ陶冶という概念の意味が使用する学者によって異なっているという事情もあり、陶冶という概念は、一義的な理解が困難であるともいわれる。ここで、更に、先の喜多川氏の説明、即ち他から外から形づくることに加えて、主観性を伴うのであるけれども、主体的、自発的な形成という側面も挙げることができる。ところで、ハイデガーの陶冶観は、『プラトンの真理論』のほかにいくつかの諸著書(『講演・論文集』、1954年、等)において触れられており、とりわけ近代的な陶冶論に対するハイデガーの見解の解釈は、筆者にとり今後の検討課題である。

ところでまた、プラトンが規定するパイデアについてハイデガーは次のようにも述べている。「プラトンは誤解を防いで、同時に、パイデアは、空の、任意の前に差し出された容器の中へのように不用意な心の中へ単なる知識を注ぎ込むことにその本質をもつのではないということを示そうとする。真の陶冶とはこれに対してそれが人間を予めその本質の場所に移し置きそしてこれに慣らすことによって、心そのものを、全体において掌握し、変化させる」(PW. 217)。そしてまた次のように述べられている。「パイデアは、差し当たって出会われるものの領域から存在するものがそのなかで現れるところの別の領域へと、慣らしつつ移し置くことの意味において、人間全体の転向を意味する。この移し置きは、人間にこれまで明白であるもの(周知のもの)とそれが明白であった仕方が、別の状態になるということを通してのみ可能である。人間にその都度、非覆蔵なるものと非覆蔵性の仕方が変化しなければならない。非覆蔵性はギリシア語でアレーティアと呼ばれており、その語を人は真理と翻訳する」(PW. 218)。ここで、「慣らしつつ」「移し置くこと」「明白であったものが別の状態になること」「転向」と言われているが、このことに古代ギリシアの真理、アレーティアが関わってくるのではないだろうかと筆者には思われる。いずれにしても先述の各段階(居住)から次の階梯へと至ることにおいて、人間存在の基本的な変容があると見做すことができるかも知れない。以前に周知であったものの在り方が変容を

とげるといって混乱が起こることもありえ、そうした経験をするときに、そこでハイデガー哲学における「不安」の概念を用いて自己存在の生成論の問題として、このプラトンの「洞窟の比喩」を読むことも可能なことではある。また、『存在と時間』における世界内存在の内存在 (In-sein) における人間の実存の仕方の問題として『プラトンの真理論』を読むことも可能と思われる。

ところで、これまでも触れてきた非覆蔵性という古代ギリシアでいう真理の原初的な観念についてハイデガーは次のように述べてもいる。「最も非覆蔵なるものはそれ自身を、その都度存在するものが何であるかにおいて示す。何であるか (Was-sein) 即ち理念 (Ideen) の自己示現なしには、このものやあのものやそのようなものすべて、従ってあらゆるものは隠れた (verborgen) ままに留まるであろう。〈最も非覆蔵なるもの〉は、すべての出現 (顕現) するものにおいて予め (zuvor) 現れてそして出現 (顕現) するものを通路づけられるようにするゆえに、そう呼ばれるのである」(PW. 221f)。ここでは、最も非覆蔵なるものが存在者のうちで予め顕現し、それによって存在するものが開示されると考えることができると思う。しかし、この『プラトンの真理論』では最も非覆蔵なるものは、「何であるか」のイデーの自己示現に関わるとされている。ところで、この最も非覆蔵なるものは解放に関わるとハイデガーは見、次のように言う。「ところでしかし、すでに洞窟の内部で影から火光へそしてその中でみずからを示している物へと眼差しの向き変えは困難であり、失敗しさえもするとすれば、まして洞窟の外部で戸外で自由になることは最高の忍耐と努力を更に要求する。その解放は、束縛することを解くことからはまして生ぜず、また無統制なことにあるのではなく、むしろ形相 (Aussehen) において確立されている物の確実な限界へ眼差しを固定させることに不断に慣らすこととして、まず始まる。本来の解放は、その形相において現れるものそしてこの現れることにおいて最も非覆蔵なるものであるものへ向けることの連続性である。自由は、ただそのような諸性質を付与された向けることとしてある。しかしまた、この向けることは或る転向としてパイデアの本質をまず成就する。陶冶の本質完成は、最も非覆蔵なるものの、即ちアレーテスタトンの、即ち最も真なるものの、即ち本来の真理の領域において、そしてこのことを根拠にして、ただ行われることができる。陶冶の本質は、〈真理〉の本質において基づいている」(PW. 222)。ハイデガーはこの書において、教育の本質が、真理の本質—この場合、最も非覆蔵なるものとして理解された真理—に依存すると見、その最も非覆蔵なるものとしての真理が転向に関わるとし、それがパイデア (教育) の本質を成すとしていられる。この「洞窟の比喩」において、プラトンの真理の観念とパイデア (教育) の間の関係が、即ちパイデアとアレーテアは関連性があると見做すことができると思われる。

ところで、ハイデガーによれば、この『プラトンの真理論』においては、元来覆蔵性がそれ自身を覆蔵することとして、存在の本質を限なく支配すること (PW. 223)、真理の本質には非覆蔵なるものを獲得することが属すること (PW. 224)、ところでまた洞窟内であらゆる解放に反抗する囚人の例のように、人間には秘匿性を示す居住があるということであった。日常性において人間は、太陽の光の世界 (善のイデア) に住まず、非本来性にお

いてとどまることを好むことがあるということである。それはまた世界内存在としての人間の実存が非本来的実存から本来的実存への可能性とともに、本来的実存から非本来的実存へ頽落してゆく可能性があるということとも考えることができる。他方で、現存在は現実性の墮落の只中に自己を見出していた状態、影の世界にとどまっていた状態からその存在の本来的在り方への超越が可能でもある。「非覆蔵なるものは覆蔵性から奪い取られねばならず、或る意味において覆蔵性から剝奪されねばならない⁽⁴⁾」(PW. 223)。「だがしかし、パイデア(教育)は、その本質を全人間の本質における転向への導きにおいてもっているゆえに、それはそのような転向として絶えずアパイデウシア(無教育)の克服に留まっている。パイデア(教育)はそれ自身のうちに、陶冶(教育)の無さ(欠如)に対する本質的な背後関連を含んでいる」(PW. 222)。従って、自己存在あるいは人間存在の非本来性から本来性への超越、世界への超越にとって、この『プラトンの真理論』における如くパイデア(教育)は、その超越や転向を助けるものとして重要な役割を果たすということがいえる。

終りに

ハイデガーは『プラトンの真理論』において、「洞窟の比喩」には非覆蔵性としての真理観が一方にあることを認め、そうした真理の原初的な本質をパイデアの問題との関連において取り上げた。そこでその場合、パイデアはもの見方の変化、あるいは魂の転換として理解されている。そうしたことは善のアイデアとの関連で見ると、生まれつき備わっているが、向いている方向が間違っている魂の機能を善のアイデアの方に向け変えるということと考えられる。その際、ハイデガーは単なる知識の獲得以上のことを述べている、という解釈も可能と思われる。ところで、教えることと学ぶことは多くは内容(教育内容)と結びついており、即ち教科の内容を授け、教科内容を学ぶということを意味している。現実には学習指導においては、実質陶冶と形式陶冶は相互関連しつつ進められるが、便宜上ここでは、それらを分けて考えることとする。その場合、ハイデガーは、学習指導において、習得された文化内容の客観的側面、即ち知識の習得を主とする内容的側面における陶冶については論じておらず、少なくとも実質陶冶論者ではないように思われる。小論でみたように、教師の役割は学ぶことを教えること、学ぶことをさせることと見做されている。その際、「学ぶこと」は「思惟すること」と関係づけられている。形式陶冶論は知識に働きかける能力の育成に重点をおく精神の形式的側面における陶冶であり、ハイデガーの場合、学ぶことの諸前提、更には学び方を学ばせるといった側面を論じている点で形式陶冶論に近いのではないかと考えられる。

ところでドイツではしばしば“教育と人間形成”(Erziehung und Bildung)という言い方がされる。その名称についてはいくつかの理解の仕方があると考えられる。その一つとして、前者、教育を教育者のはたらきかけによる意図的・計画的な営みであり、Ziehenということ、十分引っぱって行くことと解し、後者、人間形成(陶冶)を sich bilden(みずからを形成すること)と解することも、許されるのではないかと考える。ハイデガーの場

合、人間形成論の方に比重をおいて論ぜられようと思う。教えることと学ぶことは人間の全生涯を通じて行われるプロセスでもある。ハイデガーは『存在と時間』において現存在の最も基礎的な構造は時間性であるとした。更に彼は世界内存在における人間の存在様式を分析した。思惟にしても時間の地平において形成を開くともいえる。また人間形成（陶冶）は人間の生きること、生涯に広がる事象である。教育と人間形成論が誕生から死までを、人間の人生航路の歩みを問題とすることからも、『存在と時間』で論ぜられた諸事項は人間形成論にとって意義をもっていると考える。その解明を筆者の次の課題としたい。

(注)

- (1) Walter C.Okshevsky, "Epistemological and Hermeneutic Conceptions of the Nature of Understanding : The Cases of Paul H.Hirst and Martin Heidegger", Educational Theory, Winter 1992, Volume 42, Number 1, pp. 5-23.
- (2) Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart, Alfred Kroner, 1967, S. 64.
- (3) 喜多川忠一, 『人間—その生成と形成—』, 明治図書, 1967, pp. 28-29.
- (4) この箇所は、新たな見方を獲得すること、あるいは新たな見方が得られること、ものの見方が変化することを言い表わしていると考えられる。

(参考文献)

- * ハイデッガー全集別巻3, 『思惟とは何の謂いか』, 四日谷 敬子他訳, 創文社, 1986.
本文中引用したハイデガーの著書とその略記号は次の通りである。
- Martin Heidegger,
- SZ : Sein und Zeit, 1927, 15. Aufl., Max Niemeyer, 1979.
 - EH : Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe Bd. 4., Vittorio Klostermann, 1981.
 - WD : Was heisst Denken?, 1954, Max Niemeyer.
 - EM : Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe Bd. 40., 1983.
 - PW : Platons Lehre von der Wahrheit, in: Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9., 1976.
 - KM : Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, Friedrich Cohen.

(東北大学教育学研究科・博士前期課程修了)

Summary

It seems to me that Heidegger examines how and where authentic learning originates. He describes the prerequisites and the archetype of learning. In connection with learning, he also discusses forgetting, attentive listening, interest, and silence. When we learn, it means that we respond to the call of that which beckons to be learned and considered, or that we adapt our conduct to what is communicated to us in conformity with essential concepts. Now, the understanding of Being will play an important part in the formation of individuals. To know means to be able to learn and

to be able to stand in the manifestation (Offenbarkeit) of beings. Heidegger also analyzes learning in relation of thinking. He states that what we (human beings, persons, pupils) learn is to think.

According to Heidegger, teaching is more difficult than learning because what teaching calls for is this: to let learn. In fact, the teacher offers an opportunity to learn nothing except learning itself. Heidegger does not take into consideration the function and authoritative influence of a teacher on the pupils entrusted to his care. I believe Heidegger considers the theory of educational conduct from a transcendental viewpoint. Care (Sorge) is significant for the learning and growth of persons. In the shape of the teacher's educational conduct, care supports the formation and growth of persons.

Now, Plato's metaphor of the cave is one illustration of the process of *paideia* (education). Plato describes *paideia* as a guiding process that leads to a turning around of the entire person in his or her essence. *Paideia* means a turning around of the entire soul, or an inner transformation of the soul. The process of education (molding) is gradually and constantly carried out by means of habituation. *Paideia* also means that the essence of a human being adjusts itself to its assigned field. *Paideia* is understood as the transformation and transition of sight or outlook. Each transition requires a habituation to the light of a new situation. *Aletheia* (truth) is understood as disclosure. *Paideia* and *aletheia* are related. The essence of education is grounded in the essence of truth. I believe that Heidegger's notion of molding (education) is formal discipline.

「技術者」とロゴス

—「古代ギリシア技術」論考—⁽¹⁾

今井正浩

I. はじめに

本論考の意図は「技術」全般がはらむ諸問題とその性質を理解するための指針として、「ギリシア技術」とりわけギリシア医学の果たした役割、およびその哲学・思想史的意義の一端を再認識することにある。「ギリシア技術」という語によってまず連想するのは、ホメロス以前の時代から十数世紀にわたる歴史的展開のなかでギリシア人の創意が生み出した多種の専門的技術のことである。個々の「技術」の生成・展開に関わる具体的文脈をひとつひとつつまえながら、同時に統合的視点を保持しつつ「ギリシア技術」をその全体にわたって論述するなど、このような小論では到底望むべくもない⁽²⁾。以下の論考は、従来のギリシア科学史研究の観点からすれば、きわめて限定されたものである。けれども、その発端は「技術」自体の在り方をめぐり、きわめて本質的な問いに根ざしている。その問いとは「技術者 (*technites*)」として在るための基本的条件に関わるもので、「技術者」は何をどのような仕方であらうかという認識論上の議論へと展開するような内容を含んでいる。

以上の諸点を具体的なテキストに即して検討する場合、ギリシア医学によって「技術」全体を代表させることについては、若干の説明を要する。プラトンさらにアリストテレスが「知」の原型としての「技術」に対して深い問題関心を寄せていることは、周知の事実である。両者が「技術」をめぐる理論的考察においてとりわけ腐心したのは、「技術」の「知」としての成立根拠を明らかにすることであった。たとえば「技術」が「知」としての資格を有するのは、対象についての「原因・根拠 (*aitia*)」を認識している」ことによるとされる (*Metaph. A* 1.981a24-30)。こうした「技術」論の主文脈において両者が医学をその実例として挙げている点は、この方向からの問題の解明にある程度はつきりとした見通しを与えている。他方、われわれのもとには前5世紀後半から前4世紀前半にかけて、専門家によって執筆されたものも含めて多数の医学テキストが伝存し、その当時の医学者の「技術」観や問題関心について詳細な内容を伝えている。

医学者の「技術」観を構成するいくつかの諸点は、先に指摘した対象をめぐる「原因」認識という点と合わせて、基本的にプラトン・アリストテレスの「技術」論の主論点とも重なり合う。これは、両者が医学領域における関連議論に深い関心を寄せ、それらを引きつぐ形で自らの「技術」論を展開していることをうかがわせる。こうした諸点相互の論理的つながりをおさえ、「技術」という「知」のあり方を見定めようとする場合におのずと重要な意味を帯びてくるのが「技術者」のロゴスをめぐり問題である。「技術者はロゴスを有

する」という両者の主張 (Pl. *Gorg.* 515a 3 ; *Metaph.* A 1. 981b 6) から明らかなように、ロゴスが「技術」の構成因であることは疑いない。したがって、このロゴスの内実を明らかにすることが「技術」の「知」としての在り方を理解する上での前提と言えるのである。ところで、このロゴスという語は多義的であり、「推論」「理論的説明」「定義」などの他に「魂 (*psyche*)」の能力としての「理性」の意味にも用いられるが、その原義は「ことば・言語」にある。ここに「ギリシア技術」を哲学的視点からとらえなおすための一指標として「言語」という観点が急浮上してくる。

知覚さらには認識全般と「言語」との論理的関係をめぐる議論は現代の科学哲学の主論点のひとつであり、この方面の研究としてはヴィトゲンシュタイン、ハンソンらの業績を第一にあげなければならない⁽³⁾。もちろん、両者が批判的考察の対象としたのは「現象主義」とか「感覚所与理論」であるから、彼らの論点自体は「ギリシア技術」に関わる諸問題と直接には関連をもたないわけである。だが、本論考で「技術者」のロゴスにとくに着目するのは、当時の「技術」論がこうした観点からの議論にも耐え得るような問題認識を含むという予測に基づいてのことである。以下の議論では、対象の「本質」「原因・根拠」「エイドス」など、いずれも医学者の「技術」論の主文脈を構成する諸概念の分析が中心となる。以上の分析をとおして「技術者」のロゴスの構造を明らかにした上で、今日の「科学」論の主要議論とも重なる問題理解が当時すでに存在したことを確認するというのが本論考の主眼である。

II. ギリシア医学と「技術」

本題に入る前に「技術者」のパラダイム・ケースとしての医学者の「技術」観の形成とその思想的背景について概観しておきたい。

プラトンやアリストテレスにおいては、医学をはじめとする諸「技術」が自己成立していることは、すでに自明の前提である (*e. g.*, *Ap.* 22c9 ; *Gorg.* 464b 2 ; *Phdr.* 261c ; *Metaph.* A 1.980b28)。これに対して、医学テキストの「技術」論では医学を含めた「知」としての「技術」の在り方自体が問われることになる。「技術」とは他の人間的営みと明確に区別される仕方で、独自の存在規定を与えられ得るものか。もしそうであるとしたら、「技術」が「技術」として成立する条件を何に求めるべきか。言いかえれば、「技術」をそうでないものと隔てる基準とは何か。医学はこうした条件を十分に満たし、「技術」として自己成立し得るものなのかどうか。以上が医学者さらに「技術」論の理論家たちによって取り上げられた問題である。

こうした議論の背景には、まず(1)前5世紀後半以降の時代的風潮として、医学を含む「技術」の有用性に対して懐疑的な見方が浸透しつつあったという事情がある (*De Arte*, ch. 1)。さらに、(2)医学の場合には「身体」という特殊な対象を取りあつかうという点 (*Ibid.*, ch. 11)、しかも(3)「身体現象」としての疾病の原因究明・治療をめぐって所定の医学的認識を共有しない医療者の集団(「神殿医療」や「靈感療法」にたずさわる者)が存在したこと (*MS.* ch. 1 ; 2-4) などが問題を複雑にしている。さらにまた、(4)医学的探究が独自の

あり方を展開するためには、いわゆる「自然哲学」とのせめぎ合いも当然の帰結である（*VM*. ch. 1; 20）。医学テキストにみえる「技術」論は、全体として、当時の医学者が対峙していた現実的な状況を反映してか、きわめてポレミカルな論調で一貫している。その「技術」観は、敵対者との緊張関係やせめぎ合いをとおして、医学が「技術」として在ることの根拠を確立しようとする試みの中から反省的に生れたものなのである⁽⁴⁾。

以上のような思想的背景のもとにギリシア医学が自己展開をとげていったことは医学の「技術知」としての完成度と決して無関係ではなく、プラトン、アリストテレスがこれを「技術」の典型とみなしたのは決して理由のないことではない。この点は、以下の諸概念の分析作業をとおしてさらに明らかとなろう。

[A] 「原因 (*aitia*)」

「原因」認識を「知」の成立根拠とするアリストテレスの基本的立場（*APo.* A 2.71b9 ; *Metaph.* A 3.983a25）からみて、「知」の原型としての「技術」をめぐる理論的考察のなかで医学をその実例としてあげていること（981a7-12 ; a18-24）はきわめて示唆的である。「経験者」は「経験」を欠いた者に比べて治療を「上手くこなす」ことが多いとはいえ、「なぜそうなのか (*dia ti*)」すなわち、その「原因・根拠」を理解していないがために「技術者」には劣る、とされている。

事実、ギリシア医学の功績は「原因」論 (*aitiologia*) の基本的枠組を確立したことにあると言えよう。このために医学者たちが行なったのは、「原因」という概念自体を正しい仕方規定することであった。こうした問題意識は(3)のような状況に抗して疾病の診断や治療の方法を「技術」として展開するという要請からきており、この要請に応えるものとして、すなわち「技術」に適う「原因」論の基礎文脈を形成するものとして医学者たちが導入したのが「自然 (*physis*)」という概念である⁽⁵⁾。これによって「呪術」や「神殿医療」などを中心に展開してきた古代医療の歴史がその様相を大きく変えることになる⁽⁶⁾。つぎに引用する医学テキストの内容は、「技術」としての医学の側からの旧来型の医療に対する論争的な批判をとおして、こうした経緯をはっきりと伝えている。

「この疾患 (*i. e.* 神聖病) は他の疾患と比較していささかも神的ではなく、むしろ他の疾患も有するような自然的本質を有し、また各疾病にみられるような発生原因があると思われる。しかも治療可能であり、この点も他の疾患と比較してとくに困難ということはない。ただし、すでに長い時間をへて慢性化したために与える薬剤を受けつけなくなっていなければならないが。

この疾患が起こるのは、他の疾患と同様に生れつきによる。たとえば、「粘液質」の人からは「粘液質」の子供が、「胆汁質」の人からは「胆汁質」の子供が生まれ、また「肺癆質」の人からは「肺癆質」の子供、「脾臓病質」の人からは「脾臓病質」の子供が生まれるのであるから、父親あるいは母親が疾患にかかっている場合、生まれた子供の誰かがその疾患にかかるという点に何の問題があろうか。

これは、精子が全身から来ることによる。すなわち健康な部位からは健康な精子が、病的な部位からは病的な精子が来るのである。

この疾患が他の疾患と比較していささかも神的でないことを示す、確かな証拠が他にもある。すなわち身体的性質が「粘液質」の人には起こるが、「胆汁質」の人には起こらないという点である。だが、この疾患が他の疾患と比較してより神的だというのであれば、すべての人に同じように起こり、「胆汁質」も「粘液質」とともに区別しないはずである』(MS. ch. 5)

「神聖病」(一種の脳の障害)をめぐる以上のような医学的知見が今日的な観点からみてほとんど意味をもたないことは指摘するまでもなからう。だが、この一節で疾病の「自然的本質 (*physis*)」「発生原因 (*prophasis*)」といった諸概念が「原因」論の主文脈を形成していることは、やはり決定的な意味をもっている。「技術」としての医学がここで批判されているような旧来型の民間医療と一線を画するのは、「原因」説明の方式が「原因」という概念自体の正しい用法に基づいて成立している点にある。たとえば、[*x*]がある疾患の「原因」とされるのは、両者のあいだに厳密な意味での因果連関が想定されるような場合である。このことは、その因果連関の内実を示すものとして[*x*]が認識されていることを意味する。だが、この認識が成立するためには[*x*]はそれ自体として *intelligible* でなくてはならない。この条件を充たさないものは、「原因」として「知」の根拠を形成し得ない。「ギリシア医学」が「自然」という概念に着目したのは、これが事物に内在する *intelligible* な「原因・原理」として、「技術知」としての医学の認識対象となり得ると考えたからである。ところが、旧来型の医療は「神々」や「ダイモン」など、実体のつかめない不可解なものを「原因」論の文脈へ持ち込んだために、医学の「技術」としての在り方を著しく曖昧なものにしてしまった。このような「原因」説明は医学者とはもかく、医学の専門的知識を欠いた一般の人々を説得する場合に非常に有効にはたらくことがある。少なくとも、表面的には「原因」論の基本構造をそなえているように見える上、その当時、民間信仰の対象でもあった「神的」「靈的」な存在が依然として実生活の場に根づいていたことも、これが浸透していく余地を残したと思われる。だが、こうした存在はその実体が不透明であるために、因果連関の内実をいささかも明らかにし得ない。むしろ、「何であるか」すら判然としえないものを「原因」項として特定可能とみなすこと自体が「原因」認識の欠如を示している。以上の点から旧来型の医療は明らかに「技術」失格者ということになる。

「原因」認識に関わる以上の議論は、本論の主題である「技術者」のロゴスの構造的理解に向けてすでにひとつの重要な示唆を与えている。「原因」認識にはそれを何らかの仕方でもロゴス化するという側面が必然的にもなう。ある特定の問題をめぐる、「この場合にはなぜそうなのか」という点を所定のロゴスの文脈に沿って説明できるということが「原因」を認識していると主張することの基本的条件である。これに対して、実体の定かでないものは、いかにしても「原因」の内実を形成し得ない。その主たる理由は、これがロゴスによる分節化を拒むためにそもそも認識され得ないからである。認識不可能なものを「原因」

として措定することが、すでに大きな自己矛盾を含んでいる。ギリシア医学が目指したのは、こうしたものを「原因」項から一掃して「原因」論の文脈をロゴスに基づく仕方で再規定することにあつたと言えよう。

「原因」認識とロゴスとの以上のようなつながりは、『形而上学』A巻冒頭の「技術」論でも指摘されている (*Metaph. A 1. 981b6*) が、両者の論理的関係についてより explicit に、しかも「技術」のモデル・ケースとしての医学に依拠しながら語っているのは、プラトンの『ゴルギアス』篇の議論である。「原因」認識に「技術」の成立根拠を求めるという立場は、上述の医学テキストの場合と同じく、「技術」には値しないとはいえ、一般の人々に対してあからさまな影響力を有する「疑似・技術」を真正の「技術」と峻別するという主張の主要な論拠となっている (*Gorg.463a6*)。ここでは、当面の問題に直接に関連する議論の展開のみを辿ることにしよう。

「身体」および「魂」をそれぞれ対象領域とする4種類の「技術」のいわば「模倣」として、「弁論術」が他の三種類の「疑似・技術」とともに所定の領域へと介入し、真正の「技術」のごとくふるまっている、とされる。この場合、(a)「身体」を対象とする「技術」としての「医学」「体育学」には、「料理術」「化粧術」とが「疑似・技術」として対応し、同じく、(b)「魂」に関わる「政治学」の二部門としての「立法学」「司法学」には、「ソフィストの術」と「弁論術」とが対応する。こうした「疑似・技術」は、何がその対象にとって「最善」かをまったく顧慮せず、「快いもの」によって巧みに人々の歓心をかうことで、不当に高い評価を得ている。だが、その内実は、「技術」の条件を満たし得ない、単なる「経験 (*empeiria*)」に過ぎない。それらは「処置の対象」また「処置の内容」⁽⁷⁾がその本質においていかなるものかという点についてロゴスをもたず、各々の処置について「原因・根拠」を示すことができないうためである。こうした一連の議論の底流には、医学者の「技術」観へのコミットメントがはっきりと読みとれる。たとえば、議論の基本前提となる論点として「身体」に関する「技術」と「疑似・技術」との関係(a)のように定式化した点、さらに「処置をほどこす (*προσφέρειν*)」という医学用語の使用⁽⁸⁾からも明らかのように、(a)に基づく議論の内容がとくに医学とその「疑似・技術」とに重点をおく仕方で展開している点である。ここで「技術」としての医学と対立するのは、医学テキストにみえる旧来型の民間医療ではなく「料理術」である。しかし、これが医学と競合関係にありながら「原因・根拠」についての認識を欠くために「技術」と認められないというのは、「靈感療法」などに対する先の医学者の批判と同様である。

以上の議論の要点を整理すると、大体つぎのようになろう。「疑似・技術」は対象にとって何が「最善」かを顧慮することがない。その理由は何が「最善」かをそもそも理解していないためである。これは「疑似・技術」がロゴスをもたないことと無関係ではない。「料理術」を例にとると、これがときに医学をしのぐほどの影響力をもつ (*464d5*) のは、食物(x)が身体(y)にとって有益であることを少なくとも「経験」的な仕方で把握しているからである。けれども、ここから「料理術」が両者についてのロゴスを有するということは、必ずしも帰結しないのである。もちろん、「料理術」にロゴス(言語)的要素が一切含まれて

いないと主張しているわけではない。だが、これが「経験」から知り得た事柄について語ったり説明したりしたとしても、それは「(x)が(y)に対してなぜそのような関係をもつか」という点を明らかにし得るような性質のものではない。「経験」にはある事柄を事柄として語ることはできても、これを成立させている「原因・根拠」を示すという側面が欠けているためである。

この問題を「技術」の側から捉えなおしてみたい。「経験」としての「疑似・技術」に「原因」的視点が欠けているのは、「技術者」のロゴスが元来「経験」からの自己展開という仕方でも成立するようなものではないからである。「料理術」がいかに巧妙で抜け目のない魂の営み(463a7)であろうと、医学者の「原因」説明の方式に匹敵するものを自らの内部から引き出してくることはできない。この点は「技術者」のロゴスが「経験」的理解とはまったく位相の異なる認識に対応するような構造をもっていることを示唆している。「技術者」の推論が「原因」の内実へととどく形で展開するのは、明らかにこのロゴスに基づいているためである。その基本的性格をこれによって形成される「技術」的推論の具体的形式に即して検討しよう。つぎに引用するのは『伝統医学』論の一節である。そこでは医学者による「技術」的推論の特徴とか、こうした推論が「原因」説明としてどのような仕方でも働くかという点についての詳細な解説がなされている。

「……これに対して、(人間の)自然本性について何か確実な知識を得るのは医学による他なく、このことを理解したといえるのは、まさしく医学をその全体において正しい仕方でも習得した場合だというのが私の見解であり、そこに至るまでは決して十分ではないと思われる。医学こそが「人間とは何か、いかなる原因によって生成するのか」などについて厳密に知るための探究であると主張したい。事実、医学者がその務めを果たそうと思うなら、(人間の)自然本性について以下のような知識を得る、あるいは得ようと努力すべきであると思われる。つまり、人間は飲食物との関係においていかなるものとしてあるか、また生活習慣との関係においてはどうか、各々が各々に対してどのような結果を生むか、といった点である。だから、次のように単純に考えてはならない。(a)「チーズは有害な食物である。食べ過ぎると苦痛を引き起こすから」—そうではなく(β)「(a)どのような苦痛が、(b)どのような原因によって (*dia ti*) 起こるのか、(c)人体内にある何と適合しないのか」と問うべきである。有害な飲食物は他にも多数存在するが、それらは同様の仕方でも人体に作用するわけではないからである。そこで次のような例をあげよう。「生ブドウ酒を多量に飲むと、人体にある仕方でも作用する」—これについて専門家たちはみな原因がブドウ酒自体ではなく、そうした作用を引き起こす「デユナミス」にあることを知っているはずである。またこれが主として人体内の何に対して作用を及ぼすかを私たちは知っている。そこで他の諸点についても同様の真実を明らかにしたい。先にチーズを証拠としてあげたが、これはすべての人に同様の仕方でも苦痛を引き起こすわけではなく、これを食べ過ぎても、

まったく害されることがないばかりか、上手くいけば驚くべき体力がつくという人々もいるし、なかなか消化されないという人々もいる。こうした人々の身体的性質は異なっているということであり、身体の中にチーズに敵対するものがあって、これがチーズによって刺激され動かされるという点に違いがある……」(VM. ch. 20)

議論の内容は「自然哲学」的視点からの「人間」探究に対する批判的検討にはじまり、医学的な「原因」究明のみがこの探究に適うものであることを確認したあと、これを可能にする推論の具体的構造を明らかにしていく。まずチーズによって引き起こされる苦痛について、その「原因」究明をめぐる(α)(β)二種類の問い、ないしは推論の形式が提示される。(α)(β)はともに同一の事柄に関わりながら、主体の側の認識上の相違は両者を構成するロゴスの性格に端的に表れている。まず(α)について考えてみたい。これは一見「原因」説明の基本的形式をふまえてはいるものの、実際には日常の経験的事実をロゴス化したものに過ぎず、医学者自身も明言しているように、これがただちに「技術」的推論を構成し得るとは考えにくい。もっとも、この種のロゴスは私たちの生活の現場に深く根づいており、身近な事実について語ったり説明を加えたりする場合に有効に働く。朝、目を覚ましたとき頭痛がしたとする。前日の夜に深酒をしたとすれば、この事態を「二日酔い」と特定することによって問題を一応片づけることができよう。その場合、「頭痛」と「飲酒」とのあいだには因果連関が想定されていると見てよい。だが、こうした推論が含む問題点は、自ら想定した因果連関の内実が最後まで透明にならないことにある。「頭痛」がすぐに止まれば問題はないが、激痛が何日も続くと別の「原因」を疑う。とはいえ、この種の推論を繰り返したところで「原因」の解明にはつながらないから、最終的には医学者の判断にゆだねることになる。以上の点はこのような推論を形成するロゴスに認識上の制約があることをはっきりと裏づけている。とくに特定の対象(e.g.身体)について専門的な知識が成立するような場合には、このようなロゴスと専門家のロゴスとの差異は決定的であって、事態の「原因」究明は後者に基づく推論とか判断に求められることになる。

日常的推論が「原因」究明の方向へと展開し得ないのは、そこで使用されるロゴスの働きが現象レベルでの事柄の記述や説明のみに制限されているからである。「食べ過ぎると苦痛を引き起こす」という事実からチーズを有害な食物であると主張し得たとしても、この「経験」的推論の妥当性を問えるような「原因」説明の方式をこのロゴス自体から引き出してくることはできない。したがって「技術」的推論としては明らかに失格なのである。これに対して、(β)のように「(a)どのような苦痛が、(b)どのような原因によって起こるのか、(c)人体内にある何と適合しないのか」といった問いには現象を「原因」の側から再規定するという「技術」的推論特有の構造を見てとることができる。すなわち推論内容が(a)(b)をへて最終的に(c)へと展開するとき、はじめて因果関係の内実が明かされることになる。以上のような働きが推論を形成するロゴスの基本的性格に由来することは言うまでもない。現象を「原因」の側から再規定することが可能なのは、この推論を成立させているロゴス

自体が当初から「原因」を射程に含めた仕方、すなわち現象を因果的に捉えるような理論的枠組をすでに文脈中におり込んだ仕方、ということだろう。この点は先に引用した医学テキストの内容からも明らかである。(β)のような問いに対して「身体の中にチーズに敵対するものが存在し、これがチーズによって刺激される」と答えたり、「生ブドウ酒」が人体に作用する「原因」がその「デュナミス (*dynamis*)」にあると主張するとき、私たちはすでに古代の医学論を代表する「体液理論 (*humoral theory*)」の理論的文脈の中にいるのである。「技術者」のロゴスが日常的なロゴスからはっきりと区別されるのは、こうした点においてである。

「技術者」のロゴスの以上のような特徴は、たとえば「技術」的推論に関連した様々な記述や説明に含まれる諸概念の性質であるとか、あるいはまた推論を構成する命題相互の論理的関係などにはっきりと表れている⁽⁹⁾。まず概念の問題から考えてみたい。「技術」的推論や判断の場合、各用語の意味・用法は所定の理論的文脈に即して厳密に規定されていることが最低条件で、この点が曖昧だと記述や説明の内容が精確さを欠くことになり、これでは「原因」を確定すること自体が危うくなってしまふ。「デュナミス」を例にとるなら、これが医学用語としての厳密な意味をにない得るのは所定の理論的文脈、すなわち「体液理論」に基づいてのことである。このような概念の用法を正しく把握することが、問題の理論自体についての理解を前提とすることは明らかである。ちょうど「癌細胞」や「エイズ・ウイルス」について正しく語ることが、現代病理学の基礎知識を前提とするのと同様である。

「文脈的 (*contextual*)」な理解が「技術」概念の内容をとらえる上での基本前提であるとすれば、これを部分として含む諸命題も同様に「文脈的」性格を有することになる。これはいわゆる「観察命題」についても同様である。医学を含めた「技術」が個別的なものをその対象とする以上 (*e. g.*, *EN*. A 6. 1097a11), 現象をじかに記述し説明づけるものとしてこの種の命題が必要不可欠であることは言うまでもない。「技術者」はこれによって自らの目を現象にとどかせ、現象とのあいだに直接的な接点を見出すのである。こうした観察命題をいわば下限とし、終局的には高度に一般化された理論 (*e. g.*, 「体液理論」) へと収束していくような命題連関の枠組に沿って「技術者」は推論を展開させていくことになる。このとき理論化の程度に応じて性格の異なる各命題の論理的つながりを定め、これを命題連関の所定の場所に正しく位置づけるのが「技術者」のロゴスなのである。次に引用するのは、そうした一連の命題連関に基づいた医学的推論の実例である (*Metaph. Z* 7. 1032b6)。

- (α) 「健康」とはこのような状態のことである。
- (β) A が「健康」になるためには、身体 (の諸要素) が均質でなければならない。
- (γ) 身体が均質であるためには温める必要がある。
- (δ) 温めるには摩擦が有効である。

推論の内容は大前提(α)に始まり、これを特定の対象へと演繹していくプロセスを順を追ってたどったものである。アリストテレスによれば、(θ)はこの推論の終点であると同時に治療行為の起点でもある。その過程を(θ)から段階的に遡行していき、最終的に(α)へと至ったときに治療が完了したとされる。この(α)は「アルケー」「エイドス」(b16)と言われているように、あらゆる医学的推論の原点・基礎を形成する。問題の推論がここから行為の起点に向かって展開する場合、先行命題と下位命題との関係は単に形式的なものではなく、明確な理論的説明によって根拠を与えられ得るような論理構造をもつと見るべきである。たとえば、(θ)が成立するのになぜ(γ)が必要かという問いに対し、「熱の作用によって身体を構成する諸体液の混和が促進されるから」と答える場合である。これは推論が現に行為へと展開していく(θ)のような段階についても同様である。以上のように「技術」命題とはいずれも所定の理論的文脈の中でのみ、その内容とか、他の命題との論理的つながりを規定できるような性格のもので、こうした文脈から完全に独立して自己成立し得る「技術」命題というものは存在せず、存在したとしても、少なくとも「技術」的推論を形成するような方向には展開し得ない。たとえば「エイズはウイルス性の疾患である」という命題は、それ自体として確かに真である。けれども、これが「技術」命題として特定推論の一角を構成するとなると、「ウイルス」さらには「疾病」などの諸概念を正しく捉えていることはもちろん、この命題自体が成立する理論的背景をあらかじめ理解していることが先決である。

「原因」認識という論点は「技術者」のロゴスに関連する諸問題を含んでおり、これらを検討することによって、その基本的性格が「文脈性」にあることを明らかにした。「技術」的推論が「原因」究明として有効に働くのは、推論を形成するロゴスの以上の性格に由来する。だが、すでに指摘したように「技術」があくまでも個別的对象に関わる以上、観察された事実を抜きにして推論は成立し得ず、ここに確たる足場をもつことが「技術」的推論の方向性を定めるのである。だが、そのためには観察それ自体が「技術」的に有意義な内容をもつことが前提となろう。以上のことから、議論の焦点は理論と現象との接点をめぐる問い、つまり「技術者」は何をどのように見るのかという問題へと移っていく。

[B] 「自然的本質 (physis)」 / 「エイドス」

「技術者」が観察をとおして見るもの、すなわち「技術者」の視覚内容とその成立条件について私たちの目下の問題関心に即した議論を展開しているのは、プラトンの『パイドロス』の一連の文脈である(269e4-)。ここでは、この議論に関するいくぶん詳細な分析が問題の行方を見定める上での前提となる。

先に検討してきた『ゴルギアス』編では「技術者」の「原因」認識におけるロゴスの役割に焦点が当てられ、これが対象の「本質」に定位していることが「原因・根拠」を明らかにし得る前提条件であるとされていた。つまり「技術者」のロゴスとは、特定対象についての原理的認識をその文脈に投影した仕方で構成されているということである。以下で問題にする『パイドロス』では以上の議論をふまえながら、これに対象の「本質」を規定

するための方法という新たな論点を加えて、さらに詳細な「技術」論が展開されることになる。議論の基本路線は『ゴルギアス』と同じく「技術」が成立する諸条件を確定するという点にあるが、対象の「自然的本質」をめぐる論点が方法的側面から掘り下げられ、さらにこれが「エイダス」についての議論へと進展していることから、「技術」に対するプラトンの問題認識は明らかに深化しているとみてよい。ここでも「技術」を代表しているのはギリシア医学であって、これが対象の「本質」規定的方法的モデルとして、「ディアレクティケー」によって再構成された「弁論術」とアナロジカルな関係を有することになる(269e4-)。因みに、一連の議論の核心をなす個所に「アスクレピオス派の医学者ヒポクラテス」の名が引かれている(270c3)ことから、前後の文脈が「ヒポクラテスの真作」決定の典拠として研究者の注目を集めてきたという事実を指摘しておきたい⁽¹⁰⁾。

さて問題の議論において医学がはじめて話題に上るのは、「弁論術」が「技術」として成立し得る基本前提として、対象となるものの「真実」を見きわめているという点を確認したすぐ後の文脈においてである。「温熱療法」や「吐瀉剤」の使用という医学的処置についての心得があるというだけの理由から、「医学者」を自認する者が実際に医師としての資格を有するか、という点が問われる(268a8-b5)。この問いに対して、それらはいずれも「医学」以前のいわば予備的な事柄であり、これが「医学」的知識を形成するためには、以上の処置を(a)「いかなる患者」に対して(b)「どのような場合に」(c)「どの程度まで」行なうべきかを知っていなければならない、とされる(b6-8)。これらの諸点のうち、(a)は『ゴルギアス』の議論では「処置の対象」(Gorg.454a4)に相当する。医学的処置の「原因・根拠」を示す(a5)とは、要するに「処置の対象」、すなわち患者の身体的性質を主要な「原因」項とした上で以上の諸点相互のつながりを見きわめ、これを適切な仕方では言表化できるといことである。ただし、患者の身体がこのように「原因」説明の主要部分を担うには、医学者の診断すなわち「観察」レベルにおいて厳密な「医学的对象」として成立していることが前提である。これは医学者の目が、私たちが周囲の人間を見る場合とはまったく異なった仕方では対象を捉えることを示唆している。すでに(a)が示すように、「技術者」の観察には対象を所定の分類基準に従って規格化するという視点が含まれている。このような基準がこれを欠いた「経験」「熟練」(270b5-6)をとおして自発的に形成されるはずはなく、すでに指摘した「技術者」のロゴスとの関連が当然想定されることになる。以上を基本的論点として確認した上で、問題の「技術」論の本筋を少し詳しく辿ってみたい。

まず主要な「技術」が成立する基本条件として、これらがいずれも「本質」についての「微に入り細を穿つような思弁的議論(ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία)」を要するという点が議論の前提として提示される(270a1)。代表的「技術」の特徴とも言える「高度な精神性」とか「技術」としての「完成度」は、このような「思弁的議論」に由来するもので、たとえばアテナイの政治家ペリクレスが「弁論家」としての完成域に達し得たのは、アナクサゴラスに師事し、その「知性(ヌース)」論から人間の「知性」や「思考作用」の「本質」についての知識を得たことによる、とされる(a3-8)。ヒポクラテスの「医学的方法」(c4-5)への言及を含む一連の議論は、この「本質」認識という側面が「弁論術」を真

正の「技術」として成立させるための基本前提であることを確認するためのものである。以下にその主論点を提示すると、大体つぎのようになる。

- (1)「技術」としての資格をそなえた、すなわち「ディアレクティケー」に根拠づけられた「弁論術」と「医学」とは同じ在り方をしている (270b1-2)。
- (2)両者が「技術」として成立するには、それぞれ対象となるもの、すなわち「身体」および「魂」の「本質」を規定することが不可欠である (b4-9)。
- (3)「ロゴスに値する仕方」での魂の「本質」的理解は、「全体の本質」理解を前提とする (c1-2)。
- (4)「アスクレピオス派の医学者ヒポクラテス」の主張に従うならば、「身体」の場合もこの方法による以外にない (c3-5)。
- (5)「ヒポクラテスおよび真実のロゴス」に基づく対象の「本質」認識のための方法。
 - (a)対象が (i)「単一」か (ii)「多くのエイドスを有する」(d1-3) か。
 - (b)(i)の場合：(α)「能動性という点に関して、いかなるデュナミスを何に対して本質的に有するか、また(β)受動性という点に関して、何によっていかなるデュナミスを本質的に受けるか」(d3-5)。
 - (ii)の場合：「エイドス」をすべて特定した上で、各「エイドス」について (i)の場合のように、(α)(β)について考察する (d5-7)。
- (6)「弁論術」への適用 (270e1-71b5)。
 - (a)対象 (i.e.「魂」)の「本質の在り方」(e3-4)。
＝「本質的にひとつで同質のもの」か「身体と同じく多くのエイドスを有するかを明らかにする (271a6-7)。
 - (b)(ii)「受動・能動デュナミス」についての考察 (a10-11)。
i.e. (1)「言論の種類」,「魂の種類」の特定 (b1-2)。
(2)それぞれの「魂」が各種の「言論」から受ける影響およびその「原因」の解明 (b2-5)。

以上の議論の内容を、当面の問題である「ギリシア医学」の「技術」としての在り方に焦点を合わせながら再構成してみよう。まず論点(2)において、医学の「技術」としての成立条件が対象となる「身体」の「本質」規定にあることが確認される。つづいて、医学者ヒポクラテスに直接に言及した(4)についてであるが、これは「全体の本質」をめぐる論点(3)を当の医学者の「医学的方法」と関連づけており、(5)はこの「方法」を具体的局面において展開させたものである。「方法」に関連した(a)(b)二段階に関しては、論点(6)で「身体は多くのエイドスを有する」と言われていることから、「身体」の「本質」規定の場合には、(b)の(ii)が適用されることになる。ここで確認しておく必要があるのは(3)における「全体の本質」という語の意味について、さらにこれを含む論点(3)の内容が(5)の「方法」とい

なる関係をもつかという点についてである。

この「全体の本質」の「全体 (τὸ ὅλον)」という語をめぐるのは、少なくとも二とおりの解釈が存在する。第一の解釈は、この語を「宇宙万有」と解する立場である⁽¹¹⁾。一連の議論の導入部において、主要な「技術」がいずれも「本質」についての「微に入り細を穿つような思弁的議論」を前提として成立するという点はすでに見たとおりである。この解釈では、問題の「議論」を構成する「メテオロロギア」(270a1)の内容を字義どおりに「天空に関する事柄 (τὰ μετέωρα) をめぐる論」とした上で、さらにこれをアナクサゴラスの「宇宙」論 (a4-5) と関連づけ、これに基づいて医学的对象としての「身体」と「宇宙万有」との連続性という論点を導き出す。すなわち「身体」と「宇宙万有」はともに同一の「原理」ないし「構成要素」から成立しており、「身体」の「本質」を理解するには必然的に「全体」としての「宇宙万有」のあり方を認識していなければならない、というのである。現にペリクレスが多大な影響を受けたとされるアナクサゴラスの「ヌース」論は彼のコスミック・パラダイムの核心を成すものであるから、これとの関連づけは以上のような理解の方向に対しての論拠となろう。しかし、この解釈の最大の難点は、「身体」と「宇宙万有」とのパラレリズムがこれに続く議論の展開の中でほとんど何の意味ももたないことである。「身体」の「本質」を認識することが「宇宙万有」の「本質」についての理解を前提とするのであれば、まず後者の「本質」を明らかにした上で、これが「身体」と「原理」的に同一であることを確認するための議論が必要となろう。ところが、(5)の内容は当初から対象自体の「本質」認識に焦点がしばられ、そこに「宇宙」論的視点が含まれているとは思えない。

「全体」としての「宇宙自然」が明らかに論点(3)をふまえて展開している(5)の内容と直接関連性をもたないとすれば、(3)を以上のように解する必要はない。これに対して第二の解釈では、これを「宇宙万有」のあり方ではなく「技術」の対象の「全体」としての「本質」(the essential nature of an object as a whole) と捉え、これを(5)において「エイドス」を確定するための根拠とみるのである⁽¹²⁾。ここで、対象の「全体」が何を意味するかについては少々説明を要する。たとえば、個々の身体が「身体」としてあるのは、これらがいずれも「身体」としての「本質」(e.g., 「四体液」) を共有していることによる。だが、この「本質」自体について語るには、各身体の諸特性をすべて捨象した上で個々の身体を「全体」として統括するような「原理」的視点が必要となろう。要するに、こうした「全体」に定位しない「本質」認識といったものは成立せず、かりに成立したとしても、少なくとも「技術者」のロゴスに適って把握される性質のものでないことは論点(3)が明らかにしている。前節で「原因」という概念を分析したとき、ロゴス化を拒むような「原因」は「原因」に値しないということを確認した。「技術者」にとって対象の「本質」とはすべての「技術」的推論や判断を成立させる終局「原因」であるから、これがロゴスを受け入れないとなれば、「技術」的推論や判断はその最終的根拠を失うことになる。以上の解釈が正しいとしたら、論点(5)は次のように理解することができる。対象が(i)の場合、「単一」つまり「ひとつで同質のもの」(271a6)としての「本質」が対象「全体」の「本質」ということにな

る。これに対して、(ii)対象が「多くのエイズを有する」場合には、「全体としての本質」についての認識が各々の「エイズ」規定に先行して成立していなければならない。言い換えれば、各々の「エイズ」規定が有意義な内容をもつのは、これらが「全体としての本質」を共有しているためである。一方、こうした共通項が欠けている場合には「差異」自体が問題にならない。

以上のようにして特定した身体的「エイズ」について、その受動的・能動的「デュナミス」を明らかにし、これに基づいて作用因とのあいだの因果関係を確定していくことが「技術」としての医学の在り方である。以上をヒポクラテスの「医学的方法」として提示することは、「全体としての本質」をめぐる(3)を「身体」の問題と関連づけた(4)で医学者の名をあげ、次に(5)の冒頭でこれを「真実のロゴス」(270c10)と併置した上で以上のような議論を展開していることから十分妥当性をもつと思われる。

ここで、私たちは「技術者」の視覚の内実とその成立条件という当面の問題に立ち戻りたい。プラトンの以上の「技術」論の内容がとくに注目に値するのは、「技術者」の知覚ないしは観察の基本構造に関わるきわめて重要な示唆を含んでいるためである。先に見たように、「技術」の対象となるものの「本質」とはその「全体」と無関係な仕方では成立せず、各々の「エイズ」の特定は必然的に「全体としての本質」についての認識を前提にする、とされていた。この「全体」認識とは対象に対して「原理」的説明を提供し得る理論的枠組のことで、古代ギリシア医学思想の展開に即して言えば、「四体液理論」(NH. ch. 4)に代表されるような医学理論に相当する。これに対して、身体的「エイズ」とは「全体」としての「身体」を構成する「部分」「要素」、あるいはこうした「構成要素」のいずれかが支配的となった結果としての「体質」のことであると思われる。もっとも、この語本来の「視覚語」(i. e.「見え」)としての用法からも明らかなように、これは医学的診断・観察などの視覚レベルでの判断に関連するような性格のものなのである。

以上の論点を医学テキストの具体的な文脈に沿って再確認したい。次に引用するのは、前5世紀末にヒポクラテス医学派の医師たちがタソス島および周辺地域を訪れ、組織的な医療活動を展開したときの記録文書の一部である。

「……我々が疾病の診断を行なう場合に、その前提として理解している諸点は次のとおり—すべての人間に共通する身体的本質、各人固有の身体的性質、疾病、患者、処置内容、処置を行なった者（というのは、これらによって症状は緩和したり悪化したりするからである）、全般的また所定の時期の、さらに各地域特有の気候状況、習慣、食生活、仕事、各人の年齢、話し方、性向、沈黙、考え方、睡眠、不眠、どのような夢を何時見たか、髪を引きむしる、身体を掻く、泣く、病気の進行、排便、尿、痰、嘔吐、どのような疾病からどのような疾病へと移行していくか、病気の転換が死亡へと向かうか分利へと向かうか、発汗、悪寒、冷え、咳、くしゃみ、むかつき、呼吸、おくび、放屁が音を伴うか伴わないか、鼻出血、溢血。以上のものから何がこれらをとおして起こるかについてもまた考察しなげ

ればならない。……』(Epid. I 23)

以上の記述において、医学的診断に関わる諸項目は、排便や尿の状態、嘔吐とか発汗、悪寒、鼻出血など疾病の症状と直接に関連をもつと思われるものから、気候状況さらには患者個人に関わる諸点(e.g., 年齢, 習慣や食生活, 仕事, 話し方, 考え方)にまで及んでいる。しかも、こうした諸項目の筆頭に「すべての人間に共通する身体的本質 (ή κοινή φύσις πάντων)」という点があがっていることは重要である。ここには、以上の諸項目が医学的所見として成立するためには、人間全体に「共通する身体的本質」についての「原理」的認識を基本前提とするという医学者の見解をはっきりと読みとることができよう。「パイドロス」での「全体としての本質」に対応すると思われるこの「身体的本質」が以上の諸項目と同列であり得ないことは明らかである。むしろ、以上のような諸点を含むあらゆる医学的診断や観察に対して、その基本的方向を定めるための視点を提供するものとして、これらに先行するのである。

人間全体に「共通する身体的本質」が問題の議論における「全体としての本質」に対応するとしたら、これを前提として特定される身体的「エイダス」とは、先に「原因」概念の分析に関連して引用した医学テキストにおける「粘液質 (φλεγματούδης)」「胆汁質 (χολώδης)」などの「体質」に相当するものと見てよい。これら両者は他の病的「体質」とともにある種の遺伝的「体質」の実例として指摘されていた。病的「体質」との関連づけは、「体液理論」が病理学理論として展開してきた事実を示している。いずれにせよ、以上の身体的「エイダス」が「粘液」「胆汁」という人間の「身体的本質」を構成する二種類の「体液」についての理論的前提に基づいていることは論を待たない。この身体的「エイダス」としての「体質」は、明らかにこれに起因すると思われるさまざまな可視的側面を含んでいる。事実、次に引用する記述 [a] [b] では、医学的診断・観察の内容をじかに構成する患者の外見とか身体的特徴が「エイダス」とされているのである。

- [a] 『……以上のように多数の疾病が発生した。患者のうち死亡したのは主として少年・青年・壮年の男性、なめらかな肌、色白、毛髪が縮れていない、黒い、眼が黒い、行き当たりばったりで放埒な生活をしてきた者、舌足らずな話し方をする者、声のがさついている者、口ごもる者、気性の激しい者などであった。女性も死亡したのは、大多数が以上のエイダスの者たちである』(Epid. I 19)
- [b] 『……肺癆患者のエイダスとしては、なめらかな肌、色白、レンズマメ色、赤味のさした肌、浮腫体質、肩甲骨が翼状に突出。女性も同様であった。黒胆汁質・多血質一焼熱病、錯乱性熱病、血性下痢にかかったのはこうした人々である』(Epid. III 14)

[a] [b] いずれの記述の場合も、その内容からは患者の診断・治療において医学者の関心を引いた諸点を無造作に列挙しているという印象を受ける。だが、他方において「以上

のエイドス (ἐκ τούτου τοῦ εἶδους) の者たち」「肺癆患者のエイドス (εἶδος)」といった用語法(ともに単数)に着目するとき、これらの諸点は相互に連動しながら統一的な「全体」を形成していることが明らかとなる。すなわち、「エイドス」とは雑多な「事象」の総和ではなく、それ自体としてまとまりのある「ゲシュタルト」的性格を有するというものである⁽¹³⁾。これに対して、以上の記述が無秩序な印象を与えるのは、こうした諸点が「エイドス」として成立する理論的文脈をそもそも理解していないためである。医学者でない者も患者の「黒い毛髪」や「黒い眼」を見る。だが、これらが「エイドス」を形成するような仕方では見ていない。そうした者には黒い眼や毛髪がともに「黒胆汁」という「体液」に起因する身体的特徴であるという認識が欠けているため、視覚が両者を連動させる方向へと向かわないのである。他方、この「体液」と以上の身体的特徴との間の因果関係を厳密に理解するには、「黒胆汁」という概念が医学的に有意義な内容をもつ「体液理論」についての知識を前提とする。言い換えれば、医学的診断とか観察の内容が「エイドス」として把握されるのは、この「エイドス」自体が所定の医学的知識を構成因とするようなあり方をしているためなのである⁽¹⁴⁾。

III. 「技術」言語 (ロゴス)

以上の議論では、医学テキストにおける「技術」論の主文脈を構成する諸概念の分析をとおして「技術」的認識や推論を成立させているロゴスの基本構造を明らかにした上で、さらに「技術者」の観察ないしは知覚の問題について論じ、これがまさに「理論負荷的」性格⁽¹⁵⁾をその主要な特徴として持つことを確認した。「技術」的観察におけるこうした特徴は、その「エイドス」としてのあり方に端的に表れている。「エイドス」とは所定の知識を前提としてはじめて成立するような見え方である。「技術者」が対象を見る場合にこれが「技術」的に有意義な「所与」を形成し得るのは、「技術者」の視覚が現象を理論の側から再規定する仕方ですでに方向づけられていることによる。観察内容を言表化した「観察命題」が「技術」的推論の一角を担うことになるのは、こうした理由からである。

この「技術」的推論は、先に見たように「技術者」のロゴスに基づいて展開していく。言い換えれば「四体液理論」など高度に抽象化された理論に基づく「原因」理解から「観察命題」の形成に至るまで、「技術」的認識は全体としてこの「技術者」のロゴスに支えられていることになる。ある人が「技術者」になるためには、以上のようなロゴスの構造を入念に習得していく段階をかならず通過しなければならない。具体的には、所定の理論についての全般的理解にはじまり、「技術」的推論を展開する上での命題相互の論理的関係、命題を構成する専門用語の意味・用法を知った上で、さらにこれらを観察レベルにまで演繹していく方法を学ぶのである。この最後の点はとりわけ重要である。「技術」が個を対象とするかぎり、観察された事実を抜きにして「技術」的推論自体が成立しないことについてはすでに指摘したが、そのためには所定の理論を「技術」が働く現場へと適正な仕方でも引き降ろすことが当然必要となろう。これが上手くなされないと、理論はただの「空論」に過ぎなくなり、「技術者」が自らの行為を根拠づけるための「原因・根拠」としての理論

の意義は著しく損なわれる⁽¹⁶⁾。むしろ現場へと絶えず演繹され検証されることによって、「技術」的認識の基礎としての理論の実効性はより高められるのである。

ヒポクラテス学派の医学者たちは「技術」的認識がこうした仕方で形成されていく段階におけるロゴス、すなわち「言語」の重要性、さらには「知覚」「認識」全般と「言語」との密接な関連をめぐる明確な問題理解に立っていた。この点を端的に裏づけているのが『エペデミアイ』と題する一連の記録文書である。これらの文書は典拠とされる基礎資料の内容および執筆時期などから、第Ⅰ・Ⅲ巻、第Ⅱ・Ⅳ・Ⅵ巻および第Ⅴ・Ⅶ巻の三グループに分けることができる⁽¹⁷⁾が、全篇をとおして見るかぎり、患者の臨床例とか疾病の発生状況を総合的に記録した報告書(『カタスタシス』)、これに関連した医学記事などが主要部分を占めている。以上のことから、『エペデミアイ』文書はヒポクラテス学派に代表される当時の医学者たちの医療の実態を明らかにするための重要な史料として注目されてきた。だが、この文書のもつ意義はそうした歴史的側面のみにとどまらない。こうした文書が医学派内における公的な記録として一定の方法的考慮に基づいて執筆されたという点に、医学者の「技術」観の本質に関わる問題が伏在しているのである。

『文書に関しても、その内容を正しく調べる能力は医学における重要な要素であるとする。というのも、その内容を理解し活用する者は医学において重大な誤りをせずすむからである。各季節の気候および疾病について、以下の諸点を正確に把握する必要がある。すなわち気候という点で、あるいはまた疾病に関して何が共通して好ましく何が好ましくないか、どのような疾病が長引き致命的か、どのような疾病が長引いた後で回復するか、どのような疾病が急性で致命的か、どのような疾病が急性だが回復するかという点である。以上の諸点に基づいて分利の周期を調べて、これを予測することは容易である。以上の諸点についての知識を得るならば、どの患者に対して何時いかなる食生活法を取らせるべきかを知ることができる』(Epid. III 16)

「文書」の効用について語った以上の一節が『エペデミアイ』第Ⅲ巻末尾に付されていることは、この種の文書が医学派内において果たしてきた学問的役割についての重要な示唆を含んでいる。その役割とは、主として目前の対象を医学的に有意味な「所与」として把握するための「技術」言語の文法を観察の追体験という仕方で学習ないし再確認させることにあったと思われる。この点を『エペデミアイ』文書の具体的な内容に即して明らかにしたい。以下に引用するのは『エペデミアイ』第Ⅶ巻に含まれる臨床記録の一部である。

『またテオドロスの娘は、冬に出血した後ひどい熱を出した。二日目頃に熱が止んでから間もなく、子宮に発すると思われる鈍痛を右脇腹におぼえた。このような痛みはその時が最初で、続く数日の間胸部が激しく痛んだ。右脇腹に温罨法を行うと痛みはやわらいた。

四日目、(胸部が)痛んだ。呼吸がせわしくなった。呼吸は苦しく気管がかすれた音を立てた。仰向けに寝て、苦しみながら寝返りを打った。夜に急に熱が高くなった。わずかの間うわごとを言った。

五日目の朝には熱は下がったように思われた。少量の発汗が額から始まってしばらく続き、さらに全身から両足に達して長時間に及んだ。その後、熱はやわらいだように感じられ、手を触れると身体は冷えていた。だが、こめかみの血管は激しく拍動し呼吸はせわしく、時折うわごとを言い、病状は全体的に悪化した。

[舌は終始真っ白。咳は三日目と五日目に少しの間だけ。口渇はなし。痰を吐いた。右の季肋部が大きく盛り上がったが、その後は引いていった。三日目に座薬によって糞便を少し、五日目には液状の便を少し排泄した。腹部が弛緩した。尿は刺激臭でシルピオンの液汁のようであった。疲れたときのような眼をし、苦しうに顔を上げて辺りを見回した。]五日目の夜には病状も耐えがたく、続いてうわごとを言った。

六日目の同じ時刻、市場が賑わう頃に再び多量の発汗が見られ、額からはじまって全身に達し長時間に及んだ。意識はしっかりしていた。だが、正午頃にはひどいうわごとを言った。身体は冷えたままで、全身に鈍痛が広がった。夕方、下脚を寝台から突き出し、子供を理由もなく脅しつけたが、また静かになり落ち着いた。最初の眠りの頃、喉がひどく渴き、狂乱状態となって起き上がり、傍にいた者を罵ったが、また静かになり落ち着いた。その後は夜どおし昏睡したようであった。だが、眼は閉じていなかった。

夜が明けてからは、ほとんどいつも頷いて受け答えをした。暴れることはなく意識もかなりはっきりしていた。(五日目および六日目)同じ時刻に再び発汗が見られた。両眼は依然として落ちくぼんだまま、下瞼のほうに寄って茫然と一点を見すえ、白目は黄ばんで死人のように見え、顔全体の色も黄ばみ黒ずんでいた。手でしきりに壁や掛布をさぐった。飲物はごぼごぼと音を立て、一部は鼻孔から溢れ出した。掛布からけばをむしり取ったり顔をおおい隠したりした。発汗の後、両手が氷のように冷たくなった。それに続いて冷汗が見られた。手で触れると身体は冷たかった。はね起きたり、わめき散らすなど狂乱状態となった。呼吸はせわしかった。両手が震え、死期が迫ると痙攣を起こした。七日目に死亡した。六日目の夜に少量の尿を排泄した。尿は精液様で粘り気があり、麦藁にまわりついていた。七日間を通して眠れず、六日目以降いくぶん血の混じった尿を排泄した⁽¹⁸⁾]

この記録では、ある女性患者の発病から死に至るまでの病状の経過が日を追って詳細に記されている。一見して、気づいた事柄をただ克明に描出しただけの内容ともとれるが、実際には記述全体が既成の医学的知識に基づいて入念に構成されていることを見落としてはならない。とくに「予後」論と題する医学テキストとの密接な関連は、この種の記録文書の基本的性格を理解する上で重要である。「予後 (prognosis)」とは病状の推移に関して

過去から現在、さらには未来にわたって見通しを立てながら、一貫した文脈のなかに疾病の全体像を浮かび上げることである。このように「予後」が疾病の診断また治療と密接な関わりをもつ以上、この点に習熟することが「技術者」としての医学者の完成度を高めることにつながる。『予後』論の意図は、以上の能力の獲得とか習熟を促すために有効と思われる基本事項についての知識をあらかじめ提供することにあつたと見てよい。ここに引用した記録文書が注目に値するのは、これを執筆した医師が『予後』論で提示されている主要な医学的知識を周到に受けつぎ、それらを記述内容へと忠実に反映させているからである⁽¹⁹⁾。

医学的観察が「理論負荷的」とあるという理解は、こうした記録文書の存在によってより具体性を帯びてくる。「技術者」としての医学者が見るもの、観察するものが「エイドス」を形成するのは、その視覚が所定の知識とか理論を前提とする仕方方向づけられているからである。上に引用した記録文書の具体的文脈が、この点をはっきりと裏づけている。第五パラグラフ、すなわち発病から七日目の朝以降の病状の記述の中に「……両眼は依然として落ちくぼんだまま、下瞼のほうに寄って茫然と一点を見すえ、白目は黄ばんで死人のように見え、顔全体の色も黄ばみ黒ずんでいた。手はしきりに壁や掛布をさぐった。……掛布からけぼをむしり取ったり顔をおおい隠したりした」という一節が見える。そこには明らかに執筆者自身の若干の潤色を加わっているとはいえ、その基本的内容が『予後』論・第二節において提示されている「ヒポクラテスの顔 (*facies hippocratica*)」に関する医学的描写をモデルとしていることは疑いない。「ヒポクラテスの顔」とはいわゆる「死相」に相当するもので、引用節後半部分の「手で壁や掛布をさぐったり、けぼをむしり取ったりする」動作 (*i. e. carphologia*) とともに、「予後」に関連して患者の生死を推断するための最も重要な基準を提供する。具体的には「鼻がとがり、両眼が落ちくぼみ、こめかみがへこんで、両耳は冷たく萎縮し、耳たぶは反り上がって、額の辺りの皮膚は硬くこわばって、かさかさしており、顔面全体は鉛色か黒ずんだ色をしている」といった描写で表される。上に引用した記述内容がほとんど同様の描写を含むのは、医師がこの「ヒポクラテスの顔」に関する医学的知識をもとに観察を行なったことを明らかにしている。つまり、医師が見たものは単に雑多な事象の集合ではなく、全体として統一した「エイドス」すなわち「ゲシュタルト」を形成しており、これが病状の最終的推移についての判断を決定づけることになるのである。

一方、以上のような記録文書を学派内の別の医学者が読み解くとした場合、彼は文書内容の理論的背景を成す医学的知識、またこれを表現または説明するための専門「言語」の文法を共有していなければならない⁽²⁰⁾。すなわち、「落ちくぼんだ眼」や「黒ずんだ顔面」が同様に「エイドス」(*i. e.* 「ヒポクラテスの顔」)を形成する方向へ向かうとすれば、それは、この医学者自身が執筆者とこれらの用語の「医学」的用法を共有し、この「言語」の文脈に基いて理解するからである。しかも先に指摘したように、この種の文書が公的記録としての性格を有するという点から、こうした「技術」言語の習得が医学派内における全体的要請であったことがわかる。ここには、共通の理論・指針を厳密な専門「言語」の文

法に即して展開する「科学者」共同体の原型を見ることができるのである。

[参考文献・註]

- (1) 本論考は、平成8年7月13日、上智大学で開催された第25回ギリシア哲学研究会での「古代ギリシア技術とその諸相」と題する口頭発表、同じく7月27日、弘前大学哲学学会での公開講演の内容に基づいている。とくにギリシア哲学研究会では、オルガナイザーの荻野弘之、司会を担当された三嶋輝夫の両氏をはじめ、神崎繁、桑子敏雄、今井知正、清水哲郎、一色裕、藤澤郁夫、伊藤克巳、篠澤和久の各氏、そのほか研究会の関係諸氏から数多くの有益な指摘をいただいた。ここに改めて謝意を表す。
- (2) 古代ギリシア・ローマ「技術」とその歴史的展開について論じた研究はきわめて多いが、そのなかでも近現代の研究史に基本的方向を与えたものとして、Diels, H. (1924), *Antike Technik*³ (Leipzig) を第一にあげなければならない。もっとも、この Diels の論考も含めて、従来の諸研究の多くは、ギリシア人の「技術」認識それ自体についての十分な掘り下げもないまま、古代ギリシア・ローマ世界が近代型の産業社会へと展開し得なかった社会的・経済的諸要因の特定に終始しているという点で、多分に現代的な偏向（バイアス）を含むものである。従来の研究史の基本的動向について解説し、以上のような問題点を簡明に指摘したものとしては、Schneider, H. (1989), *Das griechische Technikverständnis, Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur* (Darmstadt), Einleitung (SS. 1-9)。
- (3) Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*², Translated by G. E. M. Anscombe (Blackwell), Part II, xi. (pp. 193e ff.) / Hanson, N. R. (1958), *Patterns of Discovery* (Cambridge U.P.);-(1969), *Perception and Discovery, An Introduction to Scientific Inquiry* (Freeman, Cooper & Co.). とくに「有機的体制 (organization)」に関する議論 (e. g., Wittgenstein, *op. cit.*, p. 196e) は、本論考での「技術者」の視覚をめぐる問題とも密接に関連しているため重要である。
- (4) 特定の医学テキストに定位しつつ、以上の諸点について詳細に論じたものとしては、Lloyd, G. E. R. (1991), 'The Definition, Status and Methods of the Medical Τέχνη in the Fifth and Fourth Centuries', in Bowen, A. C. (ed.), *Science and Philosophy in Classical Greece* (NY and London), pp. 249-260.
- (5) e. g., Nestle, W. (1938), 'Hippocratica', *Hermes* 73, SS. 1-38, 2. Der Begriff der φύσις (S. 8-). これに対して、Lloyd, G. E. R., 'The Invention of Nature' (1989) in his *Methods and Problems in Greek Science* (1991, Cambridge U. P.), pp. 417 ff. の主張はいささか不当であるように思われる。「*physis*」という概念は、そもそも客観的对象に関わるような統一的な概念規定をへて成立したのではなく、むしろ敵対者たちとの論争を介して発明（ないしは捏造！）されたものである、というロイド教授の指摘 (*op. cit.*, pp. 431-2) は一面において正しい。「*physis*」を近代における実証的な「自然」概念と重ね合わせることは、明らかに無理がある。だが、ここで医学者たちが内在原因としての「*physis*」に着目したことは、やはり「原因」認識における「パラダイム転換」ともいうべきものであった。この「*physis*」に基づいて医学者たちが展開した「原因」説明の内容が、今日の科学的視点からみて「脆弱、あるいはまた現実的でない (tenuous or non-existent)」としても、それはまた別の問題である。
- (6) ギリシア医学がアスクレピオス神殿で行なわれていた「神殿医療」にその起源をもつという説は、かつて諸研究者の間で広く支持されていた (e. g., Littré, E. (1839-61), *Ouvres complètes*

d'Hippocrate, traduction nouvelle avec le texte grec en regard (Paris) I, p. 9) が、今日ではほとんど説得力を失っている。Longrigg, J. (1993), *Greek Rational Medicine, Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians* (Routledge, London and NY), pp. 21-25 を参照。たとえば、ヒポクラテスが生地コス島のアスクレピオス神殿の「医療奉納文 (*iamata*)」から得た知識をもとに「医学」を成立させたという後代の伝承 (*e. g.*, Strabon XIV, 2, 19; Plinius NH. XXIX, 2) には、ほとんど信憑性がない。さらに本論との関連で重要と思われるのは、こうした「奉納文」の基本的性格である。その内容は神的実体 (アポロン、またはアスクレピオス) を「原因」論の主文脈に介在させているという点で、『エピソード』などに見るような医学者の「科学的」視点とは著しい対照をなしている。

- (7) Dodds, E. R. (1959), *Plato Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford) の校訂 (pp. 229-30) に従う。Burnet, J. (ed., 1908) の OCT² および Zeyl, D. J. (1987) の translation: “because it has no account of the nature of whatever things it applies by which it applies them” からは、関連する処置について「原因・根拠」を明示することも含めて「知」としての「技術」が終局的には「対象」の本質的認識を基本前提として成立するという論点を読みとることができない。これに対して以上の議論の要約と言える後続の議論 (500e3-) では、医学的認識の主要な構成因として「対象 (*τοῦτον οὐ θεραπεύει*)」の本質理解という点にはっきりと触れている。
- (8) *e. g.*, *Acut.* ch. 26; *Epid.* I 23. *cf.* Pl. *Phdr.* 268a10.
- (9) こうした議論については、黒田亘『経験と言語』(1975年、東京大学出版会) 第5章「経験の問題」第4節: 「経験と理論」(本書132ページ以下) を参照。
- (10) この問題をめぐっては、Littré, *op. cit.*, n. (6) 以降、現存する「ヒポクラテス医学文書」中に『バイドロス』の記述内容と関連し得る医学書を特定するという方向で研究が進められてきたが、この記述に「真作」決定の資料的典拠としての価値を認めず、こうした研究の方向自体を疑問視する立場 (*e. g.*, Capelle, W. (1922), ‘Zur hippokratischen Frage’, *Hermes* 57, SS. 247-265.; Lloyd, G. E. R. (1975), ‘The Hippocratic Question’, *CQ*, n. s. 25, pp. 171-192.) もある。『バイドロス』の記述内容と字義どおり対応する議論を既存の医学書中に指摘することは難しい。しかし、そこで提示される問題の内実を見きわめた上で、両者間に接点を見出すことは十分可能であると思われる。
- (11) Deichgräber, K. (1933), *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum, Voruntersuchungen zu einer Geschichte der koischen Ärzteschule* (Berlin, W. de Gruyter, 1971) SS. 149-151.; Pohlenz, M. (1938), *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin* (Berlin), S. 75; Diller, H. (1952), ‘Hippokratische Medizin und Attische Philosophie’, *Hermes* 80, SS. 385-409.; Joly, R. (1961), ‘La question hippocratique et le témoignage du *Phèdre*’, *REG* 74, pp. 62-92.; West, M. L. (1971), ‘The Cosmology of ‘Hippocrates’, *De Hebdomadibus*, *CQ*, n. s. 21, pp. 365-388.
- (12) Hackforth, R. (1952), *Plato’s Phaedrus, Translated with Introduction and Commentary* (Cambridge U. P.), pp. 149-150: ‘the fundamental character of a thing as distinct from its various manifestations’ (p. 149). 一方、Edelstein, L. (1931), *Περὶ Ἀέρων und die Sammlung der hippokratischen Schriften, Problemata* 4 (Berlin), SS. 130 sq. はこの「全体」を『カルミデス』156b3-c6 と関連づけて理解しているが、その内容は「全身」と眼や頭部などの諸部分との関係についてであり、ここでの議論とは明らかに異なる。

- (13) 「有機的体制 (organization)」に論究した Wittgenstein の議論 (*op. cit.*, n. (3), p. 196e) を参照。
- (14) 「視覚の場合に、或るものを「……として」見るその見方を定めるのは、何よりも、見る者がすでに習得している技術や知識であり、ひとことで言えば過去の経験である。顕微鏡で染色細胞を観察する病理学者は、私には美しいが無秩序な色模様としか見えぬものから、即座に病変した細胞を識別する……」(黒田巨『経験と言語』123 ページ)。
- (15) Hanson, *op. cit.*, n. (3) [1969], ch. 6.
- (16) この問題については Arist. *Metaph. A* 1. 981a12-24. における議論を参照。
- (17) 以上の点も含めて『エビデミアイ』文書の成立に関連する諸問題については、拙稿「『流行病 (エビデミアイ)』諸篇についての解説」(『ヒポクラテス全集』第3巻 [1988年, エンタプライズ刊, 529-546ページ] を参照。
- (18) Littré, *op. cit.*, n. (6), vol. 5, pp. 394-398.
- (19) Grensemann, H. (1969), 'Die Krankheit der Tochter des Theodoros. Eine Studie zum siebten hippokratischen Epidemienbuch', *Clio Medica* Vol. 4, SS. 71-83.
- (20) cf. Grensemann, *op. cit.*, n. (19), S. 81. グレンゼマンは『予後』論がヒポクラテスを中心としたコス学派内において、いわば「共同規範」の役割を果たしてきた点を指摘しながら、この「規範」が「知識」として医学者各人に理解また伝達され、さらにこれが現場へと展開していく場合の「技術」言語の働きを議論に含めるには至っていない。

(弘前大学人文学部助教授)

書 評

『トマス・アクィナス 神学大全Ⅲ 1-6』25 山田晶 訳 創文社1997年

神学大全は全体が三部に分けられている。第一部は神の存在、三位一体そして創造について、第二部は一部と二部に分けられて人間の倫理また正しく生きるための神の恵による援助について。この書評の対象となるのは第三部はキリスト論と秘跡について論じた部分である。今回、翻訳されたのは第三部の最初の部分で神が人となったというキリスト教信仰の核心とも言うべき「受肉」について論じた部分である。

これまで第一部は神の存在証明などについて哲学的な関心が払われ、第二部も倫理学や人間学的なものに関心が払われてきた部分であったが、第三部はキリスト教の信仰の対象そのものであり、また未完ということもあってあまり関心が持たれていなかった部分である。

しかし、この山田晶氏の翻訳というよりも注解とも言うべき労作のおかげで、そこで如何に魅力あふれる思索が行われているのかを親しく知ることができるようになったことは大変喜ばしいことである。

『神学大全Ⅲ 1-6』の内容は次のような神学大全共通の構成になっている。

ここでは「受肉の適合性について」という大きな問いが掲げられる。それに答えるために、まず「神が受肉することは適当であったか」という問いの一項が設けられる。

そこで最初に「異論」が出され、「神が受肉することは適当ではなかったと思われる」という意見が幾つか提示される。

次に、正当的な信仰とされる「神が受肉することは適当であったと思われる」という意見として「反論」が提示される。

「本論」として、そのことについて「答えていなければならない」とトマスのこの問題についての解題がなされ問題点の理解が述べられる。

最後に、論に従って、最初に出された様々な立場からの幾つかの「異論」に対しての答えが一つずつ与えられて行く。

ここで中世のさまざまなキリスト論を「異論」「反論」「本論」を通じて知ることができ、これまで名前のみであった異端の思索がどのようなものであるかかいまみることが出来る。

この構成はトマスの神学大全は当時の初学者のために錯綜した議論を整理して判り易く教える教科書という役割があったからであろうが、「異論」の誤りを指摘しただけ否定するのではなく、どこが誤りで、どこに正当な言い分があるのかを丁寧に説明してくれるという大変対話的で親切なものである。異論とは我々を含む初学者の陥りがちな考え方の例でもある。

トマスがキリスト教思想の權威に祭り上げられて以来、何か權威によって「異論」を異端として糾弾し、誤謬として粉碎するようなイメージもあるであろう。しかし、トマス自身はどちらが正しいかをドグマティックに決めるのではなく、「異論」にも耳を傾け「異論」からも多く学び、真実に迫る対話をし、異端派も正統派も正しい道へ導いていくのである。その対話の営みこそ神学の婢と呼ばれたソクラテスの対話と同じ哲学の営みそのものである。「神学の婢」とは哲学を卑しんでそう呼んだのではなく、最も役に立つものとして認めていたということを示しているのである。対話を拒絶する權威としてトマスを読んだのは後世の人々であって、トマス自身は思想の御殿を作ることよりも大胆にして謙虚な哲学的な営みを田畑を鋤く牛のごとく黙々と行っているのである。

この第三部の第一問の一項の「神が受肉することは適当であったか」という問いは、神と人間の無限の距離と質的な違いが、神であり人であるキリストの中で一つになっていると信じられているが、それは正しい神と人間の認識であろうかと問うているのである。

この問いは「神であり人であるキリスト」の存在を否定してしまう可能性まではらんでいるのである。つまり、キリストがいなくなってしまうというキリスト教の基盤を覆すような危うい問いが發せられているのである。

よく、神学というものをキリスト教信仰及び思想を守るための「護教論」と同じものとして見る向きもあるが、「護教論」ならば敢えて最初に一番弱いところを曝すようなことはしないし、異論にも言い分があるなどということと言わないはずである。

護教論はセクトの教義や信念を固め護るためには役に立つであろうが、かえってお互いの心をとぎしてしまうのである。一晚中議論（ディベート）などをしても、ただ相手をレトリックによって折伏するだけのことであろう。護教論的神学では、心を柔軟にし、問題の問題点を明らかにし真理への道が自ずから開けて来るような接近をさせてくれるようなことはしていないのである。

筆者はこれまで「神であり人であるキリスト」の存在が何故可能であるのかということについて、玄義として信仰の対象として信じるだけのものと基本的には考えていた。ただ、人間の存在が100パーセント物質（質料）であると同時に100パーセント精神（形相）でもあるというアリストテレスの形相と質料の関係から、人間における物と精神という関係で、物の位置に人間を、精神の位置に神を置けば「神であり人であるキリスト」ということもアナロジーとして考えうるのではないかと考えてきたのである。

しかし、第二問の「受肉した言の合一の仕方について、合一」について、筆者の考え方が誤りであることが明らかになった。つまり、「神であり人である」という場合には一つのペルソナにおいて神性と人性が合一しているのであって形相と質料が結び付くように一つにはなっていないことがあきらかにされ、何よりも形相としての神はいかなる質料とも結び付くことの無い存在であるからである。

これは筆者も読んだつもりだった第一部ですでに述べられていたところであったので、自らの浅い理解から生じた誤りを認めさせられたのである。これは「知っているつもり」の無知や知ってはいても十分な理解を伴わない「一知半解」を気付かせ、ドクマとしての

思想を解体するまさに哲学の営みの経験である。

筆者が学生時代に史的イエスの問題が話題とされ、神としてのキリストではなく人間としてのイエスにのみ注目することが新しい思想として流行っていた。しかし、これは信仰としては実に古代のアリウス派に通じる考え方でもあったことが本書の注釈で気がつかされた。

「受肉」にはパスカルが「イエスは世の終わりまで苦悩し続けるだろう」と言う神の子の人間の痛みと罪を背負い悩む「神の痛み」の根拠が示されているのである。また「受肉」については三位一体についての理解も必要となるところである。それについては本文と山田氏の注釈で理解できると思われる。

「受肉」は神の存在論や三位一体論で存在や神のペルソナの区別を認めたとしても、まだ感じることの出来なかつたリアリティーを感じさせてくれる理論的な根拠となっている。

読んでいて、感じるのはよくこんなことまでも考え、頭を自由に働かせるものだということである。友村(種山)恭子氏の訳されたホワイトヘッドの「観念の冒険」(中央公論社)とはこのような経験のことではないかと思われた。

信じてしまえばそれまでなのに、信じていることは何なのかと問い返して来るのである。これはプラトンの対話篇のように自明であると信じ込んでいることをアポリアに陥らせ本当は無知であったと認めるまでに至らせる態度と良く似ている。

トマスには原理主義(ファンダメンタリズム)のように知性を犠牲にして信仰を貫こうとする独善性が全く無い。信仰が直感したものが何であるのかを知性を駆使して理解しようとするのである。まさに、知るために信じ、信じるために知ると信と知の営みがどのようなことか分かってくる。信仰は独断と偏見のドクサ(思想)を克服することによってより純粋なものとなって行くのである。

オウム事件において世間では宗教教育を復活させようという意見が多く出されたが、不足しているのは宗教的な知識や思想ではなく、自らが何を信じて何をしているのかを本当によく検討し理解する哲学があまりにも不足しているのである。過去の宗教教育を懐かしむのではなく、そのことを自覚すべきであったと。ただ、哲学ではなく思想として受け止められると、このトマスでさえも理解する対象ではなく、発展性の無い教義(ドグマ)を覚えるだけの教科書とされてしまうのである。トマスの中に在る柔軟な対話を忘れ、旧くさい権威主義の代表選手させられてしまったのである。

神学大全IIIはこれまでの議論を前提にしているために大変簡略化されて書かれている。しかし、この山田晶訳の「神学大全III 1-6」の訳はまさにトマスの意を汲んで、初学者にも分かるように実に丁寧な注釈を付けて下されている。だから、既に山田氏の訳された世界の名著『トマス・アキナス』(中央公論社)とこの巻だけでも読めば神学大全についてかなり多くのことが分かって来ると思う。

筆者がかつて信濃町の真生会館で神学大全第一部の初めの部分だけを読んだときでも、読み初めて一年たって、最初に読み始めたときの自分はずいぶん謬ったイメージで(偏見)キリスト教を見ていたのだということを思い知らされた反省の経験がある。

現代でもさまざまな宗教および教育において、人は分かったつもりで信じたり、記憶しているだけのことを理解と思い込むそして思い上がる傾向がある。トマスの神学は聖なる教えであると同時に本当に分かるということはどういうことか、分かったつमोरのドクサを克服し、無知を自覚する哲学の営みを示してくれるものである。

山田氏の訳文はトマスの意図を裏切らず真実を本当に伝えるということの難しさを考慮され、トマスとともに哲学をしながら400ページ余りを時を忘れて読ませてしまう実に魅力的な達意の文であると思われる。

佐々木 隆（東北女子大学教授）

▶▶▶ 編集後記 ◀◀◀

◆弘前大学哲学会第31回大会は、平成8年7月27日(土)に弘前大学学生会館2階研修交流室にて開催された。その内容は以下のとおり。

- (1) 研究発表：成田 真一（東北大学教育学研究科大学院）
「教えること」と「学ぶこと」の存在論—ハイデガーの思索から—
- (2) 特別研究：三上章（帝京平成大学福祉情報学科 専任講師）
プラトン、アリストテレス、ヨハネの神観
- (3) 公開講演：今井 正浩（弘前大学人文学部 講師）
古代ギリシア技術とその諸相
—医学的認識の構造：ヒポクラテス学派を中心に—

なお、総会では弘前大学哲学会次期会長の選挙が行われ、人文学部・五十嵐靖彦教官が再選された。また事務局運営については、宮島磨教官から今井（西洋古典学研究室）が引きつぐことになった。

◆「哲学会誌」第XXXII号は、哲学会での発表をふまえた論文3本に書評2本を加えて、内容的にも充実し、書式も縦書きから横書きへと変えて、雑誌としての装丁にも一工夫を加えたものとなった。五十嵐会長をはじめ、関係諸氏のご尽力に改めて謝意を表したい。「会誌」の内容その他に関してのご感想、ご意見は事務局（弘前大学人文学部西洋古典学研究室 ☎0172 (39) 3201）まで。

◆弘前大学哲学会は従来哲学思想史系の教官と卒業生会員とが中心となって互いの学的交流を主たる目的としているが、ここ数年、学会としての活性化の試みとしてより柔軟な対応を求められているように思われる。会の新しい歩みに対してご理解をいただくと同時に、きたんのないご意見、提案をお願いしたい。

◆人文学部人文学科人文基礎コースで平成8年度後期から平成9年度前期（H8.10～H9.7）に開講した学外非常勤講師による講義は以下のとおり。

中野敏男（東京外国大学）倫理学特殊講義（H8.1/28～1/31）

◆平成8年度人文学部人文基礎コース所属学生の卒業論文・卒業レポート題目一覧

石毛 賢	「ジョン=デューイの教育哲学研究」
今井 美由紀	「マルティン・ルターについて」
入澤 克司	「脳死問題を考える」
神治 祐介	「サルトルにおける想像力の問題」
岸山 絵里子	「ニーチェ『悲劇の誕生』について」
木田 真稀子	「悲劇について」
清原 祐介	「ニーチェ研究」
小松 勢子	「性について」
榊原 健太郎	「アリストテレス『政治学』の基本問題—政治と徳—」

笹村 治美	「『バガヴァッド・ギーター』の思想について」
柴田 秀一	「ショーペンハウエル研究」
芝田 智子	「人の生き方—ショーペンハウエルの場合—」
下古谷 純	「ヘーゲル研究」
神 晶子	「生命倫理学について」
鈴木 暁子	「フーコー著『知への意志』の研究」
長久保 修一	「西田幾多郎研究」
西村 公良	「ヤスパース研究」
平野 愛	「ショーペンハウエルについて」
藤田 潤	「ヘルダーリン研究」
棟方 加織	「脳死について」
山下 典子	「生殖革命」
平野 清和	「ユング心理学と現代人」

◆平成9年度弘前大学大学院人文科学研究科（修士課程）の文化基礎論人文基礎論講座には、当コースより二名の進学者があった。今後の研究の進展に期待したい。

（今井 記）

弘前大学哲学会規約

第1条（名称）本会は弘前大学哲学会と称する。

第2条（目的）本会は広義の哲学の研究とその普及をはかることをもって目的とする。

第3条（事業）本会は次の事業を行う。

1. 毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。
1. 研究会・講義会を開く。
1. その他

第4条（事務所）本会の事務所は弘前大学人文学部哲学研究室内に置く。

第5条（会員）左記の各項の一に該当する者をもって本会会員とする。

1. 弘前大学哲学関係者教官
1. 弘前大学文理学部哲学専攻の卒業生
1. 弘前大学人文学部哲学専攻並びに人文基礎コースの卒業生および院生・学部学生
1. 弘前大学教育学部哲学倫理学専攻の卒業生および在学生
1. その他本会の趣旨に賛同する者

第6条（会費）会員は会費（年額2,000円、ただし本学学生は年額500円）を納入するものとする。

第7条（役員）本会には左記の役員を置く。役員の任期は2年とし、重任を妨げない。

1. 会長 1名
1. 委員 若干名
1. 幹事 若干名（院学・学生幹事を含む）。

第8条（総会）本会は毎年1回総会を開く。

第9条（改正）本会の規約規制は総会の決議による。

- 附則
- 1 本規約は、昭和41年4月29日から施行する。
 - 2 本規約は、昭和57年5月1日から改正・施行する。
 - 3 本規約は、平成2年4月28日から改正・施行する。

弘前大学哲学会役員

会長	五十嵐靖彦
委員	松居 正俊・岡崎 英輔・清水 明・栗原 靖 尾崎 彰宏・諸岡道比古・矢島 忠夫・三浦 秀春 宮島 磨・今井 正浩・川口 光男・斎藤 俊哉 白鳥 肇・三上 登・二唐 資朗・木立 雅憲
幹事	今井 正浩・矢島 忠夫・安藤 清三・木立 雅憲 川口 光男

哲学会誌 第32号

平成9年11月28日発行

編集・
発行者 五十嵐 靖彦

発行所 弘前大学哲学会
弘前市文京町一
弘前大学人文学部内

印刷所 (有)小野印刷
弘前市富田町52

すぐれた入門書とは、すくなくとも対象となつた思想家などの著作、原典を読んでみる気にさせるものであろう。本書をすぐれたバルトの入門書たらしめているのは著者が「バルトを論じてバルトのように語る」ことの愚は避けなくてはならない。なぜなら彼が私たちに与える最大のメッセージとは、愛するものと一体化したとき愛するものは見えなくなる―すなわち対象の差異化の運動は止み、同時に知は終わる、そんなおろかな類推的な推論はやめよ、という「接近方法にあるのであろう。バルトにとって重要な概念である「距離」(プレヒトの意味で)、読者(著者)と思想家(バルト)との絶妙な間合いの取り方であらう。その意味で本書もバルトと同様、結論部が開かれている。「『明るい部屋』によって記号論、構造主義はひるがえって読みかえされ、そこに新しい生命をおしたのだった。そのような読みかえしが今、要請されている」のであり、われわれもバルトの思想圏の住人としてバルトの世界に分け入っていく楽しみを享受することができるのである。

福家俊彦(昭和五二年度卒業、現三井寺執事)

テリー・イーグルトンは、その名著『文学とは何か』においてすでにフェミニズム批評に大きな期待をおいている。フーコーしかり、デリダの「差延」「散種」などの概念がセクシャルなものであることはいうまでもない。いわゆる現代思想と呼ばれるものでロゴス中心主義、男根中心主義への批判を含んでいないものはないであろう。バルトにおいても、たとえばフアッション・デザイナのデッサンを論じた『エルテあるいは文字どおりに』での「女を捜せ」という命題の探索として費やされる。ここでは「精神主義に傾くロゴス中心的なものの考え方にたいして、エクリチュール、具体的には手書き文字、たとえば東洋の書のもつ物質性、その女性的な身体性が称揚された」のである。

本書におけるひとつの特徴に『ロラン・バルトによるロラン・バルト』、『明るい部屋』などの自伝的著作だけでなく、『零度のエクリチュール』と共にもうひとつの処女作『ミシユレ』への重視がある。ここでは「社会的神話批判の時代から記号学、テクスト性をへて、モラリテの時代へ、ロラン・バルトの軌跡は循環する回帰の運動を示しつつ螺旋状に歩みを進める。(中略)彼はそうした循環する歴史の時間というものを女の周期的な時間性に見出した」のだが、バルトの視線は、男性のものである歴史の直線的性格(通時性)にたいして女性のものである自然の循環的な時間、継起する「生きた不動性」(共時性)が対比され、これらが交差するところに生まれる新たな歴史、過程としての歴史、双方の出会いから溢れ出るもの(シミュラクル)を考察することに注がれている。バルトにとつてなによりのは、男性に属する一般の歴史のように、たえず流動し変化するもの、したがって「見えないうもの」を、いったん女性の領分に属する静態的な状態にすること、すなわち「見えるもの」「知覚しうるもの」にすることであった。その意味で「記号」とはその科学的装いをとりさつてみれば「女」であったのである。ここでは「言語が事実をなぞり、それを模写する写実的な言語であることをやめて、記号論的というなら「シニフィアンの過剰」をひきうける」のである。著者が『ミシユレ』においてすでに構造主義あるいは記号論の思想が先取りされ内在していたことの重要性を指摘してみせたとき、われわれも著者とともにバルトの「批評が一貫して愛するものを「見る」という行為にかかわる問題、そこでゆらぐ主体とは何か?この問題に尽くされる」ということが了解されるのである。

「この二十世紀後半の思想界、文学界を領導した人は、構造主義、記号論、言語理論、精神分析、テクスト理論等々、そのときどきの思潮を先取りするようにして「理論武装」してゆくように見受けられる。しかしバルトをバルトたらしめる本質的な動機、「バルトによるバルト」という自己回帰的な――今まで論じられてきたように、この回帰は強度の回帰、差異の回帰であつて、たんに自己自身に戻ることはない――運動のなかに聴きとられる「血液のリズム」の女性的な弱さの動機が、彼を武装解除し、「彼自身あるがままの」(マラルメ)主体へと送りかえしてゆく点にこそ、彼のテクストの現代性、その最大の悦楽がある」のである。作品からテクストへ、そして作者の死を宣告した本家としての「テクストの快楽」の真意があるのである。

などがとられており、フリーコー、デリダ、ドゥルーズ、レヴィナス、哲学畑以外でレヴィーヌストロース、ラカン、バシユラール、ベンヤミン、パフチン、エーコ、クリステヴァなどの顔ぶれが並んでいる。現在の日本において現代思想というものを考えるとき、サルトルが落ちてバルトが入っているという本シリーズのような企画が大手出版社において成立するという事実は、時代の趨勢と
いってしまえばそれまでだが、やはり一考に値することではなからうか。

そこで重要なことは、バルトが『零度のエクリチュール』で登場したとき、彼が「実存」にかえて「エクリチュール」と言うこと
によって何が始まったかである。一九五五年、カミュとの論争を経て「時代は確実に、実存からテクストへ、歴史から構造へ、
意味から記号へと流れを変えた」。その時から知的バックグラウンドが変わり、思想の道具としての言葉が変わり、文体も変わっ
た、その目覚めの光景をバルトとともに見届けることは、われわれにとってもスリリングな経験である。

周知の通りサルトルの『文学とは何か』以前に「文学」自体が問われたことはなかった。サルトルの「政治参加とは、文学とい
う自明の制度を暴露する行動であった。詩も小説も文芸評論も、それらもろもろの文学と称せられる営みは、いまだかつて文学そ
れ自身をふり返ったことはなかった」のである。バルトの『零度のエクリチュール』もサルトルの問いの地点から発している。バ
ルトにとつて「もつとも深切に愛されたおろかなもの、見えないものは「文学」だったのであり、彼の批評は挙げてこの盲目の文
学を（プレヒト流にいうなら）異化し、対象化し、差異のもとに見ることに賭けられて」いたのである。愛するとは、まさにそれ
と共に断固として生きる決意をしたことを意味する。しかし、職人には職人の世界のしきりがあるように、文学にも文学のしき
りがある。そこで、バルトは、「文学を考えるにあたって、文学の外に出ようとした。文学の外部、それがバルトにとつて言語だ
った」のである。著者はここにサルトルの「文学とは何か」という問いの徹底を見ている。バルトが「サルトルから別れるのは、
文学からさらに言葉を切り離し、それを言語の身体として対象化した」ことであつた。文学を「私」や「実存」によつて問うこ
はできない。「文学」の他者とは「私」ではない、言語である。「ロラン・バルトによるロラン・バルト」、「明るい部屋」などの自
伝的な著作の「私」でさえ、すでにバルトにとつては「文学」の登場人物、文学内部の存在であつたのである。

ともあれ「マルクス主義的、科学的、客観的「解釈」という頑固な（制度）に対して、バルトもまた、「搦め手」から攻める必要
があつた」（竹田青嗣『世界という背理』）としてもバルトの進み行きは、フロベールが『ボヴァリー夫人』を書いた時代からバル
トを経て、おそらくは現在まで妥当するであろう。その意味で「バルト以前に、一般に芸術の一分野として聖域に安置されていた
「文学」を、たんにこれが言葉の身体であると断じた文学者、批評家はいになかつた」のであり、バルトは文字通り文学を「裸にし
てみせた」のである。

いて、あの断章形式に端的に表われているように、すべてを同時に並列して見せる、という「写真的エクリチュール」が採用」されているのであって、このエクリチュールの同時進行性、あるいは共時性こそが彼の思考の核心であるのである。この「エクリチュールの力」をめぐって著者のバルト精読の成果が展開されることになる。

本書において「バルト自身、思想が一種のモードであることを見抜いた最初の人」であったという著者の意図は明らかである。記号論、構造主義などのいわば思想の意匠、「アルルカンの衣装をまとった思考」の達人、「ジョーカー」としてのバルトの一貫性、「螺旋状のアイデンティティ」への著者自身の接近方法を各章にわたって繰り返し繰り返し開示することに尽きる。そこで著者は「作者バルトの立場に立とうとはいけない。読者の一人一人の立場」に立ってバルトに接近する。著者にとってバルトの大きな足跡を語ることに、あるいは彼の著作一冊一冊について解説めいたことを書くことはさほど困難なことではない。語ることに、書くことに、それを対象化、概念化といってもよいが、それによって必ず取り逃がしてしまうものがあることが問題なのである。それを記号化不能なものといってもよい。著者はバルトのテキストの結論が常に開かれており、そこにバルトの批評の「キモの部分」を見出している。そこには、「論旨が不透明になり、角がとれ、滲んだようになって、やわらかな空白」が残っている。しかし、この「空白」を読み解くこと解釈することは何らバルトを語ることにならない。このバルトのテキストの最後に浮かび上がる「空白」こそがわれわれにとつての出发点なのである。

バルトは「テキストの最後の段落で読者を、あなたを指すのだ。そこに作者の退場する出口があり、読者の登場する入口がある。一人の作者から多数の読者への、この変身劇。バルトの批評の最大の魅惑とは、この作者と読者のテキストという舞台における交代劇」にあるのであり、そこから始めることの中にしかバルトの真実は見えてこないというのが本書の立場である。もしバルトの遺産といったようなものがあるとすれば、それはバルトの思想を総括することではなく、その確かなテキスト理論であった。それは、これしか選択できないという意味で、むしろこちらが選ぶというよりも、どこから不可避的にやってくるものとしての彼の一貫したテキストへの態度であった。

ところで、本書は「現代思想の冒険者たち」と題したシリーズの一巻である。本シリーズは、今村仁司、三島憲一、野家啓一、驚田清一、四氏の編者により選ばれた三十人の現代思想家と呼ばれる人物を一人一冊で扱ったものがあるが、この三十人の中には、驚くべきことというか、これが編者の企図のなよりの表明でもあるのだろうか、サルトルが入っていない。恐らく、六〇年代であれば当然入っていたであろう実存主義とマルクス主義の人たちが抜けているのである。かろうじて実存主義ではハイデガー、マルクス主義ではルカーチ、アルチュセールぐらい、その代わりにジンメル、ホワイトヘッド、ウイトゲンシュタイン、ガダマー

空想に過ぎず、むしろ、近代理性の働きがわれわれ自身と世界を客観化していくさ中に近代におけるわれわれの抱え込んだ本質的な矛盾がはじめて意識されるのである。そこにこそ（近代の）芸術、文学の立脚点があるのである。

「今日、私たちは何者かであると規定されることに居心地の悪さを感じている。私は哲学者である、作家である、詩人である、学生である。そのように言いきるためには自分を偽らなくてはならない。借り物の衣装を着ているような気がする。この自分というものの形容しがたさ、何者かであることの居心地の悪さ、定めなき、漂流ということ―これらの現代性の印は、まぎれもなく半世紀ほど前にロラン・バルトが私たちに手渡そうとした大事な指標」であつたとすれば、バルトの仕事の意味が彼の死とともに終わったわけではないし、われわれは今もなおバルトの時代を生きているという著者とともに、われわれにとつてもバルトを読むことは「現代思想の冒険」への旅立ちの第一歩となるであろう。

とはいえロラン・バルトについて語ることは難しい。そもそもバルトは定義しがたい人物である。彼の著作にしても「あらゆる本に似ている結果、どんな本にも似ていない」ような形容しがたいものである。「前後の脈絡でしか存在しない本。システムの盲点。残余、痕跡、余計なもの」であつて、バルト語で言うなら「零記号」のようなものであろう。したがって、彼は「いかなる意味でも自分に貼られた記号に安住する人ではなかつた。彼は「しかじかの存在である」という存在規定によっては捕らえきれない人であつた。彼がもつとも嫌悪したのは「もつともらしさ」が生み出す神話作用だつた。本当らしさ、自然らしさ、当然であること、これが彼の嫌うものだつた。彼はこれをプチ・ブルジョワの神話と呼び、世論（ドクサ）と名づけて、その松脂のようにねばねばと貼りつく粘性の作用にたいして逃走の線を引こうとした」のであつて、彼を思想家、哲学者、文芸評論家、批評家、あるいは記号論者と呼んでみたところで何も言ったことにならない。むしろ彼と彼の書いた本が、現代の知の成果である記号論、構造主義、精神分析、文化人類学など様々な分野の本を、あるいはフーコー、デリダ、ドゥルーズ、レヴィンストロース、ラカン、クリステヴァなど現代思想家と呼ばれる人たちを、現代思想というひとつのジャンルに繋ぎとめていく、その力に目を向けるべきである。彼の書いた「書物がロラン・バルトの体系、現代思想という体系を支えている」のである。それを著者は零記号の力と呼び、この「零記号が漂流を開始して体系をおおう」光景、「体系を覆す運動」、それをわれわれは現代思想と呼んでいるにすぎないと言う。

そこで、著者は一九五三年の「零度のエクリチュール」から一九八〇年の「明るい部屋」まで、バルトの思想経歴に大きな転回があつたという定説を採らない。転回といえばたえざる転回の軌跡をたどつたバルトを描くために著者の採用した方法は共時的な方法と通時的な方法の併用である。前者は、まさにこの点に本書の要点があるのだが、彼の「思想的変遷、その歴史を、いわば写真に撮るように一時に、同時に観察し分析する方法」である。なぜなら、「彼の思想の運動それ自体が共時的な運動を引き起こして

との期待があったのである。

常々感じることなのだが、現在われわれが生きている中でもっとも苛立たしく、歯がゆいことは、あらゆる言説のいかがわしき、白々しさ、時として発揚される暴力性である。政治家や経済人をはじめ新聞、テレビなどのマスコミ、果ては知識人に至るまですべての言説が相も変わらず言説Ⅱロゴスのもつ権力の呪縛に囚われている。情報化社会あるいはポードリヤールの言に従えば後期資本主義の跋扈する世界ではあらゆる言説、批判さえも、商品化され消費されてしまっている。

「ロラン・バルトの時代というものがある」と著者が書き出すとき、およそ一九五〇年代なかばから没年の一九八〇年までの約二十五年間、さらには二十一世紀を目前にした現在までに、記号論、構造主義、精神分析、文化人類学、言語学のさまざまな活動が本来孕んでいたダイナミックな可能性、創造性、破壊性をことごとくものわりのよき議論に通俗化されてしまったことへの著者の静かな憤りを感じることは深読みし過ぎるだろうか。著者がバルトを「啓蒙の人」と呼び、「難解にしか語りえない明快な思想がある」と宣言するとき、かつてポストモダンという言葉がジャーナリスティックに世間を席巻し、構造主義にしても正確に理解される以前に、いとも簡単に矮小化され、あっさり埋葬されたことへの不機嫌ないらだちが本書の底流を流れているように感じられるのである。

さて、われわれは依然として一つの知の体系として理解できうるような世界に安住することを期待している。二元論の迷妄からの自由を求め考え抜かれた近代思想がもたらした二項対立の抗争と止揚を内に含んだ、したがってその分だけ複雑な構造を内包した一元論、あるいは形而上学を頼りにしている。そして、この一元論の世界は隠蔽され抑圧されたものを排除したところで成り立つものであることを、われわれの時代が、少なくとも記号論、構造主義以来の知的営為が明らかにしてきたところにも係わらずである。いや、これらの知的営為が、伝統的な確固とした世界観、大きな物語を解体し崩壊させてきただけに、その後の思想的停滞が宙ぶらりの状況をつくりだし、その情況に耐えかねるように、いつそこの苛立たしさ所在なきを助長している。これが曖昧で形容しがたい現代の姿である。

それだけではない。われわれは、われわれ自らの言説にも常に裏切られ続けている。本当のことを言えない、常に本当のことが言えていないという実感がつきまとっている。ここには、かけがえのない私、他人と交換できない自分への目覚めの契機がある。

われわれにとつての真実は、客観化する近代理性がつくりあげる歴史的、社会的な人間像に還元しつくすことのできない自己固有の私なのである。十九世紀以来の近代Ⅱモダンの成立と変容によって社会から常にすり抜けていく自分との矛盾に直面することから、現代思想といわれるものが始まった。ヘーゲルを引き合いに出せば、弁証法の自己展開の発露としての矛盾などというのは

〈書評〉

現代思想の冒険者たち 第21巻

鈴木和成著『バルト テクストの快楽』 講談社刊

最初にバルトの研究者でもないものが、このような一文を書くことについて幾ばくかの説明をさせていただきたい。

十九世紀末から今世紀にかけて、現代思想と呼ばれる様々な思想が生き死にを繰り返してきた。そこで共通していることは、われわれの時代が「言語」と「セクシュアリティ」を見出した、ということであろう。バルトに即して言うところ「言語の物質性」と「女性性」(フェミニテ)となる。一般にバルトという人はフットワークのかるい思想家とみられている。「恋愛のディスクール」、『ミシュレ』をはじめ彼の扱ったフアッション、ストリップ、プロレス、ホモセクシャル、ハシツシなど、さらには白いエクリチュール、ニュートラル、テクストの快楽とつたバルト語にしても「言語」と「セクシュアリティ」に関係しないものはないし、これらの題材がいまなお現代社会を語る上でもっとも現代性の刻印を帯びたものであることに変わりはない。しかし、問題はこれからで、こうした題材自体もすでに現在ではサブ・カルチャー、カウンター・カルチャーとして社会の一定の承認をうけてしまい、逆に知的な分野、哲学や文学もこうした題材を扱わなくてはならないというドクサさえ形成されつつあることである。

一方、現代社会にあつて切実なものひとつに芸術があることは疑いえないことであろう。私にとつても芸術、とりわけ文学が、社会に出るにしがたがっていつそう大切なものになつてきた。私が本書を手にとつた理由は、いまの芸術、文学を取り巻く状況を考える上でバルトに立ち返つて考えてみる必要を感じたことである。上記のようなサブ・カルチャー的な題材は、バルトにとつては「おろかしさ、この愛すべきもの」であるが、こうした題材がいかなる存在としてバルトの生涯に機能したのかを見極めたかつたのである。

そして、もうひとつの理由は著者の鈴木氏が詩人であることであつた。鈴木氏は、ランボーについて傑出した書物を著されているフランス文学の研究者であると同時に、自ら詩人として詩的言語を扱う仕事に従事されている。もとより現代詩は十九世紀後半からモダニズムという現実を背景として歩み始めた。しかし、詩人として著者がバルトを論じることのなかには、二十世紀も残すところあと数年となつて現代詩を生みだした現実がリアリティを失いつつあるとき、現代詩とりわけ日本の戦後詩とは、いったい何であつたのか、これからどうなるのか、終わってしまうのか、といった詩人自らの態度決定が内蔵されているのではないか。今日の状況の中で著者自身あえて詩を書くことは確固とした姿勢と相当な決意が必要であろう。そうした意味で、本書において詩人としての著者がバルトの読みを通して、現在ますます狭い範囲に囲い込まれつつある詩の世界への思索を読みとれるのではないか

The Journal of Philosophical Studies

[The Tetsugaku Kaishi]

XXXII
(1997)

CONTENTS

[Articles]

The View of God by Plato and Aristotle: Akira MIKAMI (1)
Does God Care For Man?

Teaching and Learning in Heidegger's Philosophy Shin'ich NARITA (19)

The *Technikos Logos*, A Philosophical Approach
to the Ancient Greek *Technology* Masahiro IMAI (33)

[Book Reviews]

Thomas Aquinas' Summa Theologiae III 1-6,
with Translation and Commentary by Akira YAMADA Takashi SASAKI (54)

Kazunari Suzuki: *R.Barthes, Le Plaisir du Text* Toshihiko FUKU (1)

The Society of Philosophy of Hirosaki University

1 Bunkyo-cho, Hirosaki-shi, Aomori, Japan 036

0172 (39) 3201

ISSN 0287-0886 定価1,500円(本体1,429円)