

ギリシャ哲学の翻訳が日本語をつくる

田中 享英

一 哲学の仕事は自分たちの言語をつくることである

「言語をつくる」などというのは、あるいは大それた考えに聞こえるかもしれない。たとえば私たちの日本語はすくなくとも何万年もの大昔に、私たちの祖先であった人々の間で自然に生まれたものであろうし、それが代々、何百万人何千万人の子孫に引き継がれて今日の姿がある。そのような、いわば私たちの血肉となった日本語を、いまさらこの国の一握りのギリシャ哲学研究者たちが、一朝一夕に「つくる」ことができるなどと考えるのは、ひとつの国あるいは民族の言語という大きな存在に対してあまりにも不遜ではないのか。

それはまったくその通りである。だからここで哲学が「言語をつくる」と言ったのは、ひとつの言語をまるごとつくるという意味ではなくて、日本語なら日本語を「鍛える」といったほどの意味である。そしてその「鍛える」ということの意味は、私たち自身が日頃使っている日常言語の中のとりわけ大事な言葉のひとつひとつについて、その用法を吟味し直し、それによってそれらの言葉の用法をできるかぎり正確なものにしてゆくということである。

たとえばプラトンの『ラケス』に登場するソクラテスは、(ギリシャ語の)「勇気」について、それが何を意味するかを対話によって探求しているが、これはまさにそのような吟味の仕事であったと見ることができるだろう。ソクラテスはまず、対話相手の武将ラケスに、「勇気」とは何かと問う。これに対するラケスの最初の答えは、それは「(恐ろしいことに対する)我慢強さ」であるというものである。しかしこの答えは、いちおうはそれで正しいと考えられるが、まだ十分に正確な答えにはなっていない。なぜならこれだけではまだ、単なる「恐れ知らず」や、思慮を欠いた「向こう見ず」と区別がつかず、ほんとうの意味での「勇気」をこれらと混同してしまう曖昧さが残るからである。そこでソクラテスはラケスにそのことを指摘し、最初の答えを「思慮をとまなう我慢強さ」というふうに改良することを提案する。そしてラケスはこれを受け入れるのである。

この対話は二人の対話のほんの初めの部分にすぎないが、すでにここで、「勇気」という語の意味つまり用法についての吟味がなされ、この言葉を正確に用いるための準備が整えられているのがわかる。この対話以前のラケスについていえば、かれがただの「恐れ知らず」とほんとうの「勇気」とをどこまで区別できていたかは疑わしく、かれ自身の行動についてもかれの仲間の行動についてもその違いに無頓着であった可能性が大きい。それ

はいいかえれば、かれ自身が愚かな行動に走る危険があったということであり、またかれの仲間にもそのような行動を強いたかもしれないことを意味する。そのことに思いを致すならば、このような対話によって、かれら自身の生き方にかかわる言葉の正確な用法を探求し、かれらの言語を鍛え上げる仕事は、単なる言葉の上の議論にとどまるものではなく、かれら自身の「生きる」ことそのことを成り立たせる現実的な作業だったことが理解できる。

私たちの言語を鍛え直すことによってこそ私たち人間がほんとうに生きることになるというこの真理は、『ソクラテスの弁明』のソクラテスによっても明確に述べられている。かれが訴えられてアテナイの法廷に立たされたのはかれの哲学探求、つまり私たちが『ラケス』に見たのと同じ、各人の言語の用法を問いたす対話の活動が一部の人々から嫌われてのことだったが、ソクラテスは陪審員たちを前に、自分の息のつづくかぎりこれをやめるつもりはないと公言する(29D)。なぜなら対話による言葉の吟味こそは、「各人の魂(いのち、生きる力)を最善の状態にもたらず配慮」であり(29E-30B)、まさにそれゆえに「人間に与えられるもののなかで最大の善」(38A)であると、かれは考えていたからである¹。かれはつづけて、「吟味のない生活は人間の生きる生活ではない」とまで言う。「ただ、それを信じてもらうことが容易ではないのです」と。

二 人間は言葉で生きる生きものである

ソクラテスは自分たちのギリシャ語の用法を磨き鍛えることこそが生きがいのある生き方をつくるということを洞察し、言葉の用法を吟味する哲学の対話に一生を捧げた。ソクラテスのこの考え方の根底には、結局、人間は言葉で生きる生きものであるという考え方があ

る。これはいきなり言われるとまごつくが、べつにとくに変わった話ではない。なぜなら私たち人間はだれでも、毎日を自分の考えで生きているからであり、そのとき私たちは言葉で考えているのだからである。はいいかえれば、私たちにとって「生きる」とは「行為する」

¹ (1) 私たちの言語の用法を正すこと(すなわち哲学探求)が、(2) 私たちの魂(いのち、生きる力)を鍛え、(3) 私たちに最善の人生をもたらすという、このソクラテスの洞察を、プラトンは『弁明』と『ラケス』との両方の作品で、きわめて明確に提示している。ただ両者ではその語り方の順序が逆になっている。一方の『弁明』では、ソクラテス裁判の原因となったかれの哲学の対話の正当性を弁明するという目的に添って、「対話による言葉の吟味」(1)が「魂への配慮」(2)にはかならないこと、そしてそれがアテナイの市民たちにも「最善の人生をもたらす」(3)ということ述べ、他方『ラケス』では、「息子たちによい人生を送らせる」(3)には、どうすればよいかという相談を持ちかける親たちに応えて、それには「かれらの魂への配慮」(2)こそが必要であり、そのためには父親たち自身が「対話による言葉の吟味」——たとえば「勇気とは何か」の吟味——(1)を受けなければならないことを説いている。そしてこの(3)から(2)へ、さらに(1)へ、という視線の向けかえは、そのまま「哲学の勧め」になっていると見ることができる。

ことであり、その「行為」を、私たちは言葉で組み立てているということである。このことを初めて本格的に解明したのが、アリストテレスの「生きることについての哲学」（いわゆる『倫理学』）であり、その中の「行為論」であった。

かれによれば、人間の行為は、大前提、小前提、結論という三段論法によって成り立つ。いま最も日常的で卑近な例を挙げれば、私たちはたとえば、「お腹がすいた。そろそろお昼にしたいね」と独り言を言い、「そうだ、冷蔵庫に鰯の干物があつた。あれを焼こう」と言って行為に取り掛かる。このときの意志決定の過程は、「昼食を取りたい」という願望を表明する「大前提」と、「冷蔵庫に鰯がある」という状況を判断する「小前提」を確認し、それらからの「結論」として、自分がなすべき行為を導き出していると見ることができる。つまり日常のこんな些細な場面においてさえ、私たちは言葉を用いて自分の行為を構成しているのである。

ただしこの焼き魚の例は行為とは言うにはあまりに単純で、ここでの言葉の役割は、感覚的な欲求と、これまた感覚的で断片的な記憶のイメージをそのまま言葉に写しただけにすぎないとも見える。

これにくらべればむしろ、私たちが毎朝考える一日の仕事の段取りのほうが、よほど論理的な言葉の使い方と言えらるだろう。ここではたとえば私たちの職業上の義務を果たすべきであるという価値判断がまずあって、それを大前提にして、個々の作業が決まってくるからである。しかしこの場合でも、日々の仕事の予定は、だいたい最初からほとんど決まっている。つまり三段論法の結論はすでに出ているのである。これらの結論にも、それらを導き出した大前提と小前提が前提されていたには違いないのだが、それらはもはや決定済みのこととされ、あらためて私たちの意識に上ることはあまりない。

私たちが人間として自分の考えで行動していることが、より実感できるのは、たとえば人生の節目に自分の進路を決めるときや、自分の行動が、大事な人間関係に影響を及ぼすことが心配される場合など、私たちの生活の中で、より慎重な熟慮と決断を迫られる場面である。三段論法という行為の構造も、まさにこのような場面でこそ明確に意識されることになる。ここでも三段論法の大前提として本人の価値観と願望の表明（「私にとってはおよそ～であるようなことをするのがよい」）が置かれ、小前提として個別の状況の判断（「いまここでこれを行うことが、そのようなことをすることになる」）が見定められ、これらから結論が導かれて行為が決まるという形式は基本的に同じだが、今度の場合違うのは、大前提に置かれるべき本人の願望と価値観の内容が、あらためて意識され、問われる点である。就職や進学など、自分の選択次第で将来の人生が違ったものになるとなると、これまでのように惰性で行動するわけにはいかないことになる。いままでは疑ってもみなかった自分の理想や憧れについてさえ、それがほんとうに自分にとっていちばん大事なことかと、自問することになる。

したがってこういった局面では、私たちはさまざまに悩み、迷い、思案を重ねることになる。問題になっている事態のある一つの面を重視すればある結論が出てくるが、別の面

を重視すればまた別の結論になるというふうに、何通りもの思案の筋道が見えてきて、そのどれを採るべきか、葛藤にも陥る。しかし最後には、これらすべての思案を総合し、多少の不安と不確かさは残るにせよ、私たちは自分の最終的な「意志」を見定めて決断を下す。そしてこの「意志」が私たちの「行為」となる。

こうして思い悩んだ末に決断した行為には、とにかくこれが「自分の行為」であるという実感が伴う。なぜならそのとき私たちには、およそ自分に考えられるかぎりのことは考えたし、そのすべてを思案した上で「自分の意志」を決めたという納得が、まがりなりにもあるからである。

アリストテレスはこの「意志」を、「言うなれば欲求的理性、あるいは思考的欲求である」と表現する²。なぜならこの「意志」は、右に見た「行為の三段論法」として、言葉の論理から構成された構成物であって、単なる「欲求」——つまり「欲望」や「憤慨」や、単純な「願望」——とは同一視できないからであり、また純粋な「思考」でもないからである³。かれは、生きものの中で「意志」を持つのは私たち人間だけであると言う。その理由はもちろん、「言葉」と「論理」を持つのは人間だけだからである。

三 行為の理由

しかしそれにしても、この「行為の三段論法」の話は初めて聞く人は、そんな理詰めの生き方は自分には縁がないと思うのではないか。すくなくとも自分は毎日をもっと自然に、世間の常識に従って暮らしているのであって、大前提だの小前提だのと面倒くさいことを一々考えたりしないし、また他の誰であれ、そんなことをのべつ考えて生きている人間がいるなどは到底想像できない、というのが普通の反応だろう。

それはたしかにその通りなのである。私たち人間も他の動物たちと同様に、感覚的に動いている部分がいくらでもあるし、また普通の人間としての振舞いであっても、ことさら深く考え込むわけではなく、ほとんど習慣的に行動していることの方が多いというのが事実だろう。

しかしそれはその通りなのだが、アリストテレスの「行為の三段論法」とは、かならず

² 『ニコマコス倫理学』VI 卷 2 章 1139b4-5 を参照。なお、この「意志」に当たる、日本語の標準的な訳語は「選択」であるがここでは取らなかった。その理由は、「選択」とすると、選択する意志を指すのか、選択する行為を指すのかが紛らわしくなるからである（ただし他面、「選択」は、それが行為に直結することを示す点ではすぐれている）。岩田靖夫氏の「理性的選択意志」は、訳語としては説明的なきらいはあるが、的確である。（岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』1985 p.127）

³ 「意志」を「欲望」や「憤激」や「願望」と混同してはならないことについては、『ニコマコス倫理学』III 卷 2 章 1111b10-30 を参照。また人間以外の生きものが「意志」を持たないことは、同 1111b6-10 を参照。なお、アリストテレスの「意志」について、詳しくは拙稿「行為の意志について」（『北海道大学文学部紀要』37-2（1989））を参照されたい。

しも私たちの行為のときの心の動きを追いかけてそれをそのまま記述したといったものではなく、むしろそれを人間の行為として成り立たせている論理の構造を、いわばあとから分析して取り出したものとも言うべきものである。

というのも、たしかに私たちは自分の行為の大部分を習慣的に、ほとんど無意識に、型どおりに行なっているにしても、もしかりにだれかから「いま何をしていたの？」と聞かれれば、「これこれのことをしていた」と、たいていは答えることができるのではないだろうか。そしてもしもさらに重ねて、「どうしてそんなことをしていたのか」と行為の理由を尋ねられれば、この問いにも、「だって何々だからさ」と、たいていは答えられるのではないだろうか。つまり、私たちがふだん何気なく行っている行為も、そのほとんどはそれなりの合理性をもっているものであり、したがってあらためてその理由を聞かれれば、たいていは答えられるのである⁴。

そしてこのように、「理由」を問われて答えられたということは、行為の三段論法の「大前提」を答えられたということにほかならない。つまりこのように、聞かれれば答えられるということが、人間の行為というものが基本的に言葉とその論理で成り立っているということにほかならないのである。

行為の三段論法の「大前提」は、私たちの行為の「理由」、言いかえればその行為の「目的」である。私たちの行為の究極的な目的は、たとえば「よい人生を生きる」とことと表現することができるだろう。しかし私たちは行為のたびにいつもこの究極目的を、三段論法の大前提として掲げはしない。それはいわば万人に共通であって、わざわざ言わなくても分かっているからである。その代わりに私たちは、そのつどの行為の大前提としては、前にも述べたように、もっと具体的な私たちの願望や価値観など、中間的な目的を置く。たとえば、「子どもの身体を鍛えるのに役に立つことをなにかさせたいと前から思っていた」（→行為「こんど一緒にジョギングに誘ってみよう」）とか、「友達には心配を掛けたくない」（→行為「だからこのことは言わないで置こう」）というような願望や目的がそれである。それは私たちが、こういった中間的な目的がさきほどの究極目的につながると、漠然とではあれ考えているからだろう。

ただ、私たちが行為の三段論法の大前提に置くこのような願望と価値観は、実際には、そのつどの行為に応じてきわめて多様になると想像される。言いかえれば私たち人間は、つねに多様な願望を抱えている、欲張りこの上ない生きものなのだ。このことはある見方からすれば、私たちがそれだけ意欲的に生きているということだとも言えるから、それは

⁴ しかしそれでも、理由を聞かれてもすぐには答えられないという場合は少なくないだろう。とりわけ、ただ世間の習慣に従っているだけといった行為の場合にはそうだろう。自分で作った自分の行為の習慣なら、理由があって作ったのだからその理由を答えればよいが、他人の行為の習慣をまねしただけの場合は、その他人がどういう理由でそういう行為を習慣とするようになったのかを自分は知らないのだから、その理由をあらためて推測しなければならないからである。しかし世間の習慣になっている行為であれば、その理由も、世間の常識から推測することは難しくないだろう。世間の習慣というものは、それぞれ理由があってできたはずであり、それなりの合理性をそなえているはずだからである。

それなりに結構なことだということになるかもしれない。しかし他面から見ると、それは、私たちの生き方がそれだけ気まぐれだということになりかねない。となるとこんどは、私たちの生き方と行為に統一性と一貫性がないということになり、それらの場当たりの行為と生き方が、たとえばさきほどの「よい人生を生きる」といった究極目的をどこまで着実に達成できるか、覚束ないことになるだろう。

四 私たちは行為の仕方をどのようにして身に付けたか

私たちの行為の理由となる私たちのそのつどの願望が多様で、それらの間に一貫性を欠くという事態が生じた原因は、おそらく、私たちがどうやって行為の仕方を身に付けたかに関わる。というのは、動物の子もそうだが、人間の子どもも、親や兄弟のやることを見てその真似をするという仕方で行為を覚える。ただし、行為といっても、真似をするのは、始めのうちは行為の形だけである。だから「行為」というよりは、まだ「行動」、あるいは「動作」にすぎない。そこは動物の子と同じである。しかしそのとき人間の親は、動物の親とは違って、たいていは何か言葉を添えて子どもに動作を教えるということがある。「お口、開けて！ アーン」とか、「お父ちゃんに、バイバイ！」といった調子である。これによって子どもは、その動作を覚え、そしていつのまにかその動作の名前も覚えるのだろう。

しかし子どものこのような動作あるいは行動は、まだまだ「行為」とは言えない。なぜなら行為とは自分でするものだからであり、理由があってするものだからだ。たとえば子どもがもう少し大きくなって、親から、「お友だちを打（ぶ）ってはダメ！」と叱られて、それを、「お友だちだから（理由）打ってはいけない（行為）」というふうに理解できるようになれば、すこし「行為」に近づいたと言えるだろうか。私たち自身、こうして、幼児期、少年期、青年期を通じて、無数の「理由」—「行為」の組み合わせを学び、身に付けてきたと考えられる。そしてそれはひとえに、私たちが、「行動」と共に「言語」を学んできたことによると言ってよいだろう。しかもその学びは、親や友だちや学校の先生からだけでなく、ときには街をゆく人々を観察し、自分自身が試行錯誤する中で身に付けたものにちがいない。

だがしかし、私たちがもし、私たちの行為の仕方とその理由を、このようにして多くの機会に多くの人々から学んできたのだとすると——しかもその多くの場合、理由なしに、行為の上（うわ）べだけを模倣してきたとすると——そのようにして学んだ私たち自身の行為の仕方およびその理由に、なんらかの統一性なり一貫性なりが形づくられることが期待できるだろうか。むしろその可能性はほとんど無いと考える方が自然ではないか。

だからこそ私たちの成長のある時期に——たとえば少年期の終わりあるいは青年期の初めに、私たちは「自我」というものに目覚めるのではないか。そしてその後も、前にも触れたが、人生の節目のような折り折りに、自分の生き方をあらためて顧みる。そして、自分はこれでいいのだろうかと不安になる、ということが起こるのではないだろうか。

この自分探しの不安は、私たちが自らの人格形成の途上にあることを示す、私たちにとってこの上なく貴重な、目覚めの感覚であると言わなければならない。なぜなら私たちの行為の仕方に統一性がないということは、私たちにまだ「人格」というものができていないということ、言い換えれば私たちがまだ「人間」になっていないということだからだ。人の行為の仕方を見ればその人の人柄がわかる、と言われる。それは、それぞれの人柄すなわち人格が、その人の価値観や願望を決めているからであり、その価値観と願望がその人の行為を生むのだからである（行為の三段論法の大前提が、価値観と願望であり、結論が行為であったことを思い出そう）。私たちがしっかりと一貫した人格をそなえていれば私たちの価値観も一貫したものとなり、行為にも一貫性がそなわることになる。

けれども私たちは、平生の生活の中ではそのことを忘れている。日々の暮らしに追われて、自分が何を望んできたのか、何を価値あるものと考えてきたのかを忘れてしまっているのである。『弁明』のソクラテスが、「吟味のない生活は人間の生きる生ではない」と言っていたのは、まさにその忘却の生活を指してのことであった。

五 転回 —— 言語の中へ

人間にとって「生きる」とは「行為する」ことであるから、「生活の吟味」とは「行為の吟味」、とりわけ私たちが行為の大前提に置いているさまざまな「願望」と「価値観」の吟味を指す。つまりそれらが本当に願望するに価するか、行為の大前提の位置に置くに価するか、を問い直すことである。ソクラテスの「徳（人間としての優秀性）についての対話」は、まさにその問い直しであった。なぜなら、この、一般に「徳」と呼ばれているものこそ、いつも人々が賞賛し、憧れの的としている当のものだったからである。

しかしここには同時に、大きな転回があった。それは、個々人の願望や価値観を再検討するという個人的な「自分探し」から、共同体の共有財産である「言語」に目を向けて、言葉の意味と用法を共同で吟味するという作業への転換である。

『弁明』のソクラテスが、「徳について毎日談論を交わすことが、人間にとって最大のよいこと」であると言っていたのは前にも見たとおりだが、その言葉どおり、かれの対話はいつも「徳」とそれに関わる言葉を共同研究の主題にした。その理由は、いまも述べたように、「徳」こそが、ギリシャ人のだれもが賞賛し、評価し、また憧れてきたものにほかならなかったからである。そもそもギリシャ語の「徳」とは、ギリシャ人にとっては、（この慣用的訳語の日本語の語感からはほとんど想像不可能であろうが、社会から押しつけられる道徳や義務などとは関係がなく、）単純な意味での「人間としての優秀性」、言い換えれば「望みどおりの人生を生きるために役立つ力量」であり、したがって本人の幸福に直接につながる、各人の身に付いた性能を意味した。（このことは、後にアリストテレスが「幸福」を、「徳

(人間としての優秀性)を發揮していきいきと生きること」⁵と言いかえていることからも知ることができるだろう。実際、アリストテレスは、「幸福」の探求をめざしたかれの著作『ニコマコス倫理学』の大半を、「徳」についての考察に充てている。)

しかしソクラテスが「徳」を対話の話題にした理由をさらに突き詰めるなら、それは、ギリシャ語の中での「徳」の言語の重要性によるものであったと見るべきであろう。というのは、「勇気」をはじめ、「度量の大きさ」、「高潔さ」、「聡明さ」、「思慮深さ」などといった「徳」はギリシャ人たちにとってつねに関心の的であり、「徳」に関わる言語には人々の「思い」が込められていた。「徳」とはかれらにとって、それを身に具えていることが誇りであり、それを欠くことが恥辱であるといった価値、言い換えれば「立派さ」であったから、古来、ホメロスの英雄叙事詩はもとより、政治の世界での弁論に至るまで、至るところに「徳」への賛辞が頻出する。こうしてギリシャ語の「徳」の言語の中には、人々の、「徳」にかかわるさまざまな経験と知恵が蓄積されていたのである。

ソクラテスが始めた仕事は、このようにして伝統的なギリシャ語の中に豊かに蓄えられた「徳」に関わる言葉をひとつひとつ取り上げ、それぞれの用法と、それらの言葉のあいだの論理的関係を手掛かりに、この言語を共有する同胞たちと共に、自分たちの「生きる」ことの意味を探求することであった。

ちなみに、プラトンの『メノン』の中でソクラテスが語る「想起説」も、このソクラテス自身の「言語の中での探求」を、プラトンが神話の形を借りて表現した説話として解釈することができる。「学び知る」ということは、実は「思い出す」ことだ、というこの説は、そこで次のように語られている。「人間の魂は不死であって、死んだ後に、何度も生まれ変わる。だから私たちの魂は、これまでその間に、この世とあの世のありとあらゆる事柄を見聞し、経験してきているので、知らないことは何一つない。しかも事物の本性はたがいにつながりをもっているので、私たちの魂はその一つを思い出すことによって、他のことをも思い出すことができる」⁶と。そして『メノン』のソクラテスは、実際に、一人の少年を使って、幾何学の例題を想起によって解かせる実験をやってみせ、この説の正しさを証明してみせるのである。だが私たちがこの実験の過程をよく調べてみてわかることは、ここでソクラテスが「事物のつながり」と言っているのは、じつは「言葉」の「論理」のつながりにほかならないということである。つまりここでのソクラテスは、「想起説」の名を借りて、実は、かれ自身の「対話による論理的探求の方法」のことを言っているのである。そしてそれを、「輪廻転生する魂」の「想起」として描いた理由は、その「論理」が、かれら自身の「ギリシャ語」の論理にほかならないこと、つまりギリシャ人たちが何代にもわたる経験をとおして造り上げ鍛え上げ、それ自身の歴史を持つ、現実の言語の用法としての論理であることを表現しようとしたところにあったと理解すべきだろう。

⁵ アリストテレス『ニコマコス倫理学』I巻7章 1098a16-17

⁶ プラトン『メノン』81 B-D

六 論理

その「論理」とは、ほかでもない、私たちがこの考察の初めに『ラケス』の対話の中で見た、あの単純な論理である。ソクラテスは、対話相手のラケスに「勇気」とは何かという問いを提出する。さまざまな「徳」の中でもこの「勇気」は、アテナイの名高い武将であったラケスには、なによりもふさわしい問いだったからだろう。この問いに、ラケスは、それは「我慢強さ」とであると答える。そしてこの後、二人の対話はつぎのように進む。

ソクラテス「しかし、すべての我慢強さが勇気であるとは、あなたはお考えにならないでしょう。というのは、あなたは、勇気は立派なものだとお考えではありませんか」 ラケス「たしかに、最も立派なもののひとつだと思う」 ソクラテス「ところで、思慮を伴った我慢強さは立派で優れたものではありませんか」 ラケス「そのとおり」 ソクラテス「では、無思慮な我慢強さはどうでしょう。これは有害で役に立たないものではないのでしょうか」 ラケス「そのとおり」 ソクラテス「では、あなたは、そのような、有害で役に立たないものを、立派なものだと言われるのでしょうか」 ラケス「いや、それでは正しくないことになるね」 ソクラテス「するとあなたは、そのような我慢強さが勇気であるという考えには同意なさらないでしょう。なぜなら勇気とは立派なものなのに、それは立派なものではありません」 ラケス「たしかに、君の言うことは本当だ」——このようにして結局、ラケスは、かれの初めの「勇気とは我慢強さである」という答えを訂正して、「勇気とは思慮ある我慢強さである」と言い直すことに同意することになったのであった。

この対話の中に出てきた、「勇気」は「立派なもの」である、「思慮の無さ」は「有害なもの」であり、かつ「役に立たないもの」である、「有害で役に立たないもの」は「立派なもの」ではない、などといった肯定と否定、つまり言い換えれば言葉と言葉の関係、すなわち論理は、どれもすべて、ソクラテスの問いに答えたラケスの考えであり意見であった。だからこそこれらの論理を用いての、ラケスの最初の答え「勇気とは我慢強さである」の論駁は、ラケスの言葉の用法の論駁となり、それがラケスの価値観の吟味として、またラケスの生活の吟味としてはたらいたとと言えるのである。

しかし同時に、私たちが気付くのは、これらの言葉の用法と論理は、大まかに見れば、すべてギリシャ語の日常言語の中で通用していた、言語の用法であり論理でもあったことである。すなわち、論駁されたラケスの最初の答え（「勇気」とは「我慢強さ」である）も、それを吟味論駁するためにソクラテスが提案した、「勇気」は「立派なもの」であるという考えも、どちらも、ギリシャ人の考え方の中にもともとあった多様な常識——つまり、日常言語の用法であった。このように見てくると、ソクラテスが拓いた対話による哲学の道とは、日常言語による日常言語の吟味であったと言えるのではないか。そして、およそ人間とは言語によって生きる生きものであるとすれば、そのかぎりそれは万人のための普遍的な方法、さらには生き方となりうるのではないか。

その方法とは、基本的に、私たちの日常言語の用法を正確なものにしてゆく営み、言い換えれば言葉の用法のあいだに論理的な整合性を実現することである。ただしそれは、専門的な言語学や論理学のことではない。これらの研究を補助的に用いることは必要だが、肝心なのはあくまでも日常言語のもつ全体的な視野を保ちながら、私たちの生き方を私たちの言語の中で吟味してゆくことであろう。

そしてさらにつけ加えるなら、ソクラテスが示したもうひとつの大きな転回は、この、言語の中での探求そのものを私たちの「生き方」とすることであった。かれがそれを、「毎日、徳について談論を交わすことが、人間にとって最大のよいことである」と、やや緩やかな言い方で表現していたことは、すでに見たとおりである。

七 日本語の中へ

だが私たちは、ソクラテス亡きいま、はたして私たちだけで、この「言語の中の探求」をすすめることができるだろうか。私たちがいま、プラトンの作品の中でソクラテスの対話を読むとき、私たちはかれの問答の運びの見事に圧倒される。「日常言語による日常言語の吟味」とは言ってみたが、『ラケス』に見たあのような対話は、ソクラテスその人だけに可能だったのではないか。

ソクラテスの「勇気とは何か」の問いに、ラケスが「それは我慢強さだと思う」と答えたとき、ソクラテスはそれを「思慮ある我慢強さ」に訂正することを提案した。このような提案は、はたして今の私たちにもできるだろうか。ソクラテスのこの提案の背景にはおそらく、今ではよく知られているかれ自身の「徳は知である」といういわゆる「主知主義」があったと推察される。いま私たちは、私たちだけの力で、いま私たちの手もとにある日常言語の用法だけから、このような提案を思い付くことができるだろうか。

できる、と言っていいと思う。なぜなら、今の私たちが日常的に用いている伝統的な日本語には、たとえば「向こう見ず」とか「無鉄砲」といった表現がすでにあるからである。これらの言い方は、ほぼ「無思慮な我慢強さ」を意味すると言っていいのではないか。だとすればこれらの語法を思い出すことによって、今の時代でも、私たちだけで、もう一人のラケスを論駁すること——そして私たち自身を吟味すること——が可能だろう⁷。こうして「日常言語による日常言語の吟味」は、現代の日本に生きる私たちにもできる、普遍的な方法であると言えるはずである。そしてこれができるということは、ソクラテスの仕事と生き方を私たちが引き継ぐことができるということである。

⁷ ギリシャ語にも、「向こう見ず」や「無鉄砲」に当たる単語がある。ソクラテスがラケスを吟味論駁したとき、これらのギリシャ語がかれにヒントを与えたということは大いに考えられる。

ここで頼もしい先達となるのはアリストテレスである。かれはソクラテスの、対話による哲学の方法を、かれなりに解釈して、それをつぎのようにまとめている。

「これらすべてのことについてなすべきことは、人々に受け入れられている考えを証言あるいは例証として取り上げ、そこから言葉の論理をとおして、確信できる言論に到達できるように努めることである。そして、ここで語られることにすべての人が同意できることになればそれが最善であるが、もしそれができないとしても、何らかの仕方での万人の同意が望ましい。人は説得されて考えを変えることでそこへと導かれることができる。なぜなら人はそれぞれ、自らのうちに何かしら真理につながる考えを持っているから、それらから出発することによって、これらの問題を何らかの仕方ですっきりとすることができるのである。すなわち、真ではあるが正確ではない言論⁸ から進んで、それまでは混乱を含むかたちで言われてきたことどもの代わりに、より真の認識に近いものを取り入れてゆくなら、人々はついには明晰なものに到達するにちがいない。」⁹

この論述の最初でかれが言っているのは、対話論法がその出発点に、「人々に受け入れられている考え」を置くということである。これは「人々の一般的見解」と言い直してもよいが、私たちが見たソクラテスとラケスの問答でいえば、ソクラテスの吟味論駁の対象となったラケスの意見と、その論駁のために引証として用いられたラケスの意見との両方を指す。つまりアリストテレスは、これらの意見から出発しそれら相互の論理的関係の検討をとおして真理に到達することを目指したソクラテスの方法を、より一般的なかたちで、「人々の一般的見解」を共同で吟味する「対話論法」として示そうとしたのである。これは私たちが「日常言語による日常言語の吟味」としてここまで追い求めてきた、共通の価値観の探求方法と同じものを指すと考えてよいであろう。

私たちの日常言語の用法を正確なものに洗練してゆくには、それを吟味する日常言語そのものが洗練されていなければならない。そのためにはさしあたり、私たちの日常言語である日本語そのものが、人々の豊かな経験と知恵にもとづく、豊かな語彙と表現をそなえていなければならない。その豊かな日本語をつくるための一つの手立てとして、私たちギリシャ哲学研究者にできることは、ギリシャ哲学の古典のテキストを私たちの日本語に翻訳することである。というのは、アリストテレスもまた、ある意味でそのことを私たちに勧めているからである。

アリストテレスは、「人々に受け入れられている考え」には三種類のものが含まれると述べる。すなわち、「すべての人々の（一致した）見解」、「大多数の人々の見解」、そして「すぐれた知者たちの見解」である¹⁰。かれがこの三つを挙げたのは、もちろん、これらが私たちが日頃気に懸け、影響され、したがって私たち自身の見解ともなりうるものだからであ

⁸ たとえば、ラケスが最初に答えた「勇気とは我慢強さである」という答えがこれに当たるだろう。そしてそれを訂正した「勇気とは思慮を伴った我慢強さである」という答えが、「より真の認識に近いもの」に当たるだろう。

⁹ 『エウデモス倫理学』I巻6章1216b26-35

¹⁰ 『トピカ』100b21-23

る。プラトンやアリストテレスなどのギリシャ哲学の古典は、それ自体、現代の私たちにとって、まさにこの最後の「すぐれた知者たちの見解」に当てはまると考えられるのではないか。そしてそのテキストの日本語への翻訳は、そのテキストのギリシャ語の用法の、日本語への導入になるのではないだろうか。そしてもしそうだとすると、それは私たち自身の見解の吟味と、私たちの日本語の用法の共同吟味のための、この上なく貴重な試金石となるはずである。

ギリシャ哲学の古典に語られている諸見解の中には、おそらく、私たちの日本語の日常言語の用法には含まれない考え方が語られていることが期待されるだろう。そのような、私たちにとって新しい言語の用法は、これまでの私たちの日本語の用法に影響を及ぼさずにはおかない。ただし、その効果はあくまでも、古典のテキストが正確な日本語に訳されることによって、そのテキストの言葉の用法と私たちのこれまでの言葉の用法との差異が際立たせられたときに限られる。私たちは、新たな翻訳にあたってはもとより、研究のための訳読においても、研究仲間どうしが力を合わせ、つねにひたすらに正確さを求めることを心掛けたいと思う。

そして同時に、それが私たちの日常言語をつくることになること、そして私たちが日常言語によって生かされていることを、いつも忘れないようにしたいと思う。(以上)