

エロスは前進する劣等生

——プラトン『饗宴』から——

山本 巍

1

『饗宴』には際立った優等生が二人いる。一人はアガトンであり、いま一人はアルキビアデスである。アガトンは悲劇コンクールに優勝してその祝宴を自宅で開いた。ソクラテスから「優等生 (*ō ariste. Alchib. I, 119c2*)」と呼ばれたアルキビアデスは能力、美貌、若さ、身分、富に恵まれ、アテネ社会に圧倒的な影響力を誇った。宴会の翌年、アテネをシケリア島大遠征に導き、決定的敗北を喫してアテネ没落の、そしてソクラテス裁判の遠因となった張本人である。『饗宴』の影の主人公であるが、「招かれざる客」であった。

対照的に劣等生はアリストデモスである。ソクラテスを悲しいほど愛していつもつき従っており、粗末な衣服と裸足というソクラテスのいつもの恰好を真似している。アリストデモスは自分が劣等生であることを自覚している (*phauros ōn. 174c7*)。そのアリストデモスが珍しく湯浴みをしサンダルも履いて「美しくなったソクラテス」(174a)に会った。そのソクラテスからアガトンの家での宴会に一緒に行かないか(同行二人)と誘われたのである¹。著者プラトンの裏脈絡²でいえば、「われわれ二人言語」による問答への誘いである。同じように裏脈絡から響くのは、ギリシア語の「美しい」(*kalon*)という語は *kalein* (呼ぶ、誘う、召還する) という動詞と共鳴していることである。人を秘めやかに誘う光は美からくる。プラトンはこれを主低音のように随所で使っている。

注意する点は二点。第一に、誰も人を善(アガトン)に導くことはできない。誰も「人生最大のこと」(*Apol. 22d*)つまり善美のこと(*Apol. 21d*)を知らないからである。アガトン優勝の祝宴をきっかけにした善についての議論(の場)に誘うだけである。ソクラテスは誰にも教えなかったと明言している(*Apol. 33b*)³。

第二に、同行二人に誘ったソクラテスは突然止まり、アリストデモスに一人先に行くように勧めた。そこには同行二人にも見通せない掌握不可能性がある。対話問答は自他分離

¹ 本稿は議論の拡散を避けるために『饗宴』に絞った。その際に拙訳『プラトン 饗宴』(東京大学出版会、2016年)の解釈を前提にしている(拙稿「二つの愛—プラトン『饗宴』から—」(宮本久雄編『愛と相生』(教友社、2018年)11-38頁参照)。なお『饗宴』という対話篇には対話体で書かれた納富信留『プラトン哲学への旅』(NHK出版、2019年)がある。

² プラトンの作品は対話篇であり、プラトン自身はその対話篇の中には登場しない。プラトンの立場は著者というテキスト外の文脈にいる意味で裏脈絡と呼び、対話劇の登場人物の立場をテキスト内在の表脈絡として区別する(拙訳171-180頁参照)。

³ それは「なぜわたしを善い人(先生)というか。善い方は神だけである」(マタイ 19.17, マルコ 10.19, ルカ 18.19)とも「親鸞に弟子の一人もさふらわず」(歎異抄)とも共鳴する。

の独歩行を本質的に含むということである。対話も突き詰めれば自己を明るくするのみである (*Rep.* 528a1-5, *Prot.* 348c5-7, *Men.* 80c6-d7, *Charm.* 166c7-d6)。思考は孤独な自己活動だからである。「同伴者ソクラテス」は、まるで世界も隣人も消えたように一人立ち尽くすソクラテス (175a-b, 220c-d) である。

そのアリストデモスから聞いた昔の宴会の話のアポドロスが知人たちにしたのが『饗宴』全篇である。表脈絡でいえば、『饗宴』はアポドロスの作品である⁴。アポドロスも「ソクラテス体験」があった。自分の人生に何も価値がないと思い知らされた (173a)。そして自分でもそのソクラテスの言葉と議論の真似をしていたのである (173c-d)。いま一人の劣等生と言ってよい。ソクラテスは人が何か真似をしないではいられないようなエネルギーを熱射するようである⁵。他の若者たちもソクラテスの真似をして、社会の共有していた価値観を批判して、翻ってそれが「新宗教」「新教育」をソクラテスが始めたようなスキャンダルになり、ソクラテス告発の契機となった (*Apol.* 24b-c)。

2

哲学の探究言語：ソクラテスは美しい表現を創造して飲む芸術の言葉の祝祭に反対する。職人には一斑の知恵を認めたが、政治家と芸術家の知恵は認めなかったのである (*Apol.* 21c-22c)。『饗宴』の始めと終わりは対照的である。ソクラテスは常とは違って湯浴みをして小綺麗になってアガトンの宴会に出席し、宴会がすっかり終わった翌朝には湯浴みをして酔いも流していつものように人々と議論して夕方まで過ごしている。ソクラテスにとっては、エロスの神を賛美することを競う当日の宴会は、自分の意見によって美しい表現という現われを創出するだけで、誰もエロスについて真理など関係ないと思っている。それだけ酒とエロスがもたらす陶酔混じりの高揚した気分の伝染する、芸術の特殊な祝祭空間だった。

そして酔っぱらったアルキビアデスが登場してさらに飲むように勧めて (213e-214a)、新しい一面が付け加わった。酒が象徴するこの世の力に「みんな一緒に」さらに酔うように求めて、政治が政りごとという一種の祝祭であることを告げている。大衆は個体の消えた団体だからである。政治が祝祭でもあることは、20世紀はナチズムの団体ヒステリーがある。周知の通りヒットラーがベルリンオリンピックをナチスの祝祭に使っている。

ソクラテスは一貫している。問答による吟味論駁を通して真実に即して語ることである。それが存在の真理を成就することである。美しい表現で賛美することは、一つの危険を抱えている。思考停止をもたらすことである。美しい表現を「自分の言葉」として創造することに性急になって、本当かどうかの視点が落ちるからである。うまくいけば満足し安心

⁴ 冒頭だけ登場して戯れで「語れ、アポドロス」と召喚するグラウコンがプラトンの兄弟のグラウコンであり、裏脈絡から「語れ、君たち読者諸君」と呼びかけるプラトンに重なることについては、拙訳 85-87, 172-180 頁参照。

⁵ ケンブリッジ大学ではウィトゲンシュタインの語り口、振る舞い、服装など真似をしないでいられたものはほとんどいなかったという (N. マルコム)。

する。そして賛美される側も、人々の理性の中で自分の理性と価値が認められ評価されたことを喜ぶことができる。そして安心する。

散文の精神で、誰の言葉も「吟味し続け、論駁し続ける」(*Apol.* 29e5)ソクラテスが芸術と政治の言葉の祝祭に抵抗していたことは明らかであろう。プラトンは『饗宴』を祝祭の構成をもって書き、その中で言葉の祝祭に抵抗する姿勢を示している。弁論術の政治を皮肉交じりに批判する『メネクセノス』ではソクラテスが戦死者追悼演説を作って見せ、戦死者追悼演説を批判する構成になっていた⁶。

3

順次エロス賛美を述べた後、ディオティマが登場して、エロスは善美が永久に自分のものであること(幸福)の欲求である(205a)、と提示した。ではその欲求を達成するのはいかなる仕方がか。ディオティマがそこで提示するのが、「美の中で生むこと」(206b)であり、万人が心身ともに妊娠中である、という奇態にも聞こえる説である。

さて肉体の面のことは、アリストテレスに似た議論がある(*DA.* 415a28-b1)⁷。いかなる生命も自分で自分を生んだものはいない(*GA.* 735a13)。生物は決して自己原因(*causa sui*)ではない。それにもかかわらず生物は、自分の能力と活動で自分自身の存在を維持し発展させる自己保存の点で、ある種の自己原因である。それは植物生命の本質であり、あらゆる動物にも共通した生命の根源である。

ではこころの面についてはどうか。こころはそれによってわれわれが何かを意識し、考え、想像し、推理し、判断して知識の沃野を深め広める能力と働きである。こころは三千大世界を飛翔する。何でも想像し考えることができる。科学史が示す通り、細部に至るあらゆる分野の無慮無数の事実に思考は分け入って知識を開発する。こころは無限開放系であり、アリストテレスはそれを「こころはある意味で存在するすべてである」(*DA.* 431b21)と表現している。そして知識は技術に応用され技術文明も拡大の一途である。

こうして小秘儀の第一段階は生物学的生命の再生産である(DNAの複製)。個体は死んだ後も、新しい生命が生まれて永続する。こうして人類は何千年と生き続けてきた。アリストパネスの神話にあった通り、生滅の地平にあって死の運命(存在論的欠乏)を負う動物が性を介した生殖活動で生命の永久持続を確保しようとする。生成に存在の刻印を押そうというのである。

第二段階は社会的生命である。様々な分野文脈で大地を耕し(*cultivate*)、文化(*culture*)を生み出して、人間の社会らしくするのはいわば「こころの子」を作品として生み出す精神文化と物質文化である。詩や絵画や音楽といった創造芸術、車やテレビや薬などの新製

⁶ 拙稿「戦死者追悼演説と哲学の言語—プラトン『メネクセノス』と『ソクラテスの弁明』—」(『哲学・科学史論叢』3号、東京大学教養学部哲学・科学史部会、2001年)参照。

⁷ アリストテレスの一文「人は人を生む」(*Met.* 1032a25)に表現されるように、人は連綿と続く生命の系の中に生れ落ちることについては、近刊予定の拙稿「生命の自然史—アリストテレス『魂について』とウィトゲンシュタイン—」参照。

品を次々と作る技術文明、そして新しく創立される社会の法律や制度。人類の歴史は社会の永続的な維持と安心・安全の保障された生活という、精神文化と物質文化のより豊かな生活の実現に沿って進歩発展してきた。その時々、社会の時代の精神、精神風土を体現したのである。

その物心両面において卓越した社会的価値を創造した人は、自分の存在と生命をより強くより鮮明に味わいたい、と個体化遂行あるいは自己実現に努力した人である。別に言えば、生滅の奔流の中で個人の偉大さが美しく輝き出て存在の刻印を帯びたのである⁸。シェークスピアやベートーベンなど社会の至宝である。職人はその製品に名を刻むことはないが⁹、「職人の中でも発明家」(209a5)と言われるような人は、例えば印刷術のグーテンベルグや電球のエジソンなどは社会の光が当たっている。自己完成の冠飾ともいえよう。

第三段階は、個人は死ぬけれども、その偉大さは社会の記憶にくっきりと刻まれ不滅の名声のオーラに包まれる。与謝野晶子は「劫初より造り営む殿堂に我もまた黄金の釘を一つ打つ」と詠ったが、青史に名をなすは女子一生の願いでもあろう。

小秘儀が示すエロスとは、人間が時間の中で有限性を乗り越え、永続性を実現達成して自分のものとする欲求と努力という、生命の成功報酬物語である¹⁰。一種の生命主義であり英雄主義である。時間の中に永遠という絶対未来の境位を嵌め込んで小秘儀は終わった。しかし死が死後の名声で穴埋めされ、社会的輝きに回収されたが、時間の永続性は永遠でなく、死後の世界の永続性はこの世界の延長でしかない¹¹。小秘儀は達成不可能なことが可能であるかのように思わせる、偽の永遠を与えるという点では欺瞞である。

小秘儀と大秘儀の区別¹²については、紀元前 430 年にアテネを襲った凄惨な疫病を想起すべきである。その時ディオティマが事態に関与し、疫病流行を 10 年遅らせたと言われている(201d)。ディオティマの参与がどのようなものであったかは書かれていないが、災難が 10 年先送りになった点でアテネの人は幸せであった。しかしそれは当面の幸福であった。ディオティマは疫病が起きないようにしたわけではなかったし、死すべき人間の運命を変えたわけでもなかった。そこにあるのは、過ぎ去る善と過ぎ去ることのない善、奪われることの可能な幸福と奪われることのありえない幸福の区別である。人類の永遠不死の欲求と死の運命の妥協が小秘儀であった。ad hoc な充足と解決が習慣によって無条件な充足と解決だと一時思い込まれるのであった。

⁸ イエスは上席に縁のない貧しいもの、病人、罪人を神の国の正客とみなした節がある(ルカ 14.7-11, マタイ 23.12)。親鸞の「悪人正機」も忘れ難い。ウィトゲンシュタインはカレッジの食堂で high table に着かなかつたと言われる。

⁹ 無名の工人に凡夫成仏を見たのは柳宗悦『南無阿弥陀仏』(岩波文庫)である。

¹⁰ 拙訳 277-287 頁参照。

¹¹ ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』6.4311, 6.4312。

¹² 死の恐怖の前に立ち竦む小秘儀と死の現実に直面する大秘儀の区別に、芭蕉の「旅に病んで夢は枯野をかけ廻る」と「清瀧や波に散り込む青松葉」という「二つの最後の句」の区別が重なって見える(近刊予定の拙稿「旅に病んで夢は一芭蕉と死の断章一」)。

4

大秘義については限られた点に絞る¹³。アリストパネスの神話の原始人間に存在論的欠乏があった通り、人間は神でも永遠の命でもなかった(*Gorg.* 512e)。死の可能性・死の必然性という絶対の欠乏が人間の存在の運命だったのである¹⁴。これを充足させるものはなかった。知識も言葉もこれを達成できない(後述参照)。

大秘義の逆理は、その絶対的欠乏を超越しようとしなくて超越することにある。時間の内を生きる人間にとってその生成に存在の刻印を押そうという小秘義に対して、大秘義は神になろう、永遠不滅の存在を自分の手にしようというのではなく、神のような活動に参加することが眼目である。それが不可視の存在を思考することであり、存在の真理を理解しようという対話問答で遂行する探究である。

獄中のソクラテスが仲間と最後の時を過ごしつつなお問答しているとき、牢役人が「あまり対話に熱中しないように。でないと熱が上がって薬の利が悪くなる」(*Phaed.* 63d-e)と警告した。端無くもその指示は対話問答の活動が死を遠ざける解毒作用があることを教えている。問答によって思考を共にすることは、人を不死にするのではない。しかし人が<いま>存在に参加することを可能にする。過去と未来に挟まれた現在という時間の一部としての今ではなく、つまり「まだない」から「もうない」にいつも変転していく時間の一部としての今ではなく、絶対現在として措定される<いま>を核にして、自己の存在の意味と根拠を探究し、その自己を通して世界の存在の意味と根拠を思考しようということである。存在とは *Was heisst Denken.* である¹⁵。「わたしは、いま(絶対現在)対話しながら言葉の一つ一つを整えているこのソクラテスだ、やがてその内死体を見ることになるあれではなくてね」(*Phaed.* 115c)。プラトンは永遠のために書いた¹⁶、ということが正しいとすれば、絶対現在として措定される<いま>はわれわれとの同時性が含まれている。

そこで存在の思考つまり哲学のために求められるのは、パルメニデスが「真理の女神の導きによる馬車に乗って、あらゆる町を通り抜け、ひたすら真昼の真理の国へ驀進した」ように、一方で自分の個人的都合、快苦、欲求、利害損得を無私になるほど忘れ、他方で同時に社会の時代精神、精神風土(*doxa*)から解き放たれて、自由の内に真理を究めようとするのである。それは口先だけであってはならない。ソクラテスは普段は粗衣裸足であり、「自分固有のもの(*oikeion*)」を配慮の外に置く意味で、「家(*oikia*)」がない人のようであった(*aoikos.* 203d1)¹⁷。従って経済(*oikonomia*)も重視されることがなかった(*Apol.*

¹³ 拙訳の解釈(287-331頁)を前提にしている。

¹⁴ 聖書の悪魔の誘惑物語(マタイ 4.1-11)は、命のパンも奇跡を起こす超能力も世界を買い占める富も世界を動かす権力も、この欠乏が埋められるとはしなかった。

¹⁵ 蛇足ながら、これは「思考とは何の謂か」ではない。「何が思考と呼ぶのか」である。

¹⁶ M. Burnyeat, “‘Plato’, Master Mind Lecture” (*Proceedings of the British Academy*, 111, 2000), p.23.

¹⁷ 「狐に埒あり、空の鳥に巢あり。されど人の子に枕するところなし」(マタイ 8.20)。

23b-c)。自分の能力と時間を自分のために使う暇がなかったからである¹⁸。小秘義の生命主義とは対照的で、日々自由の遂行であり、真理の息吹を呼吸することであり、生きながら死んでいる生である。その生死の現実を『パイドン』(67d8)では「死の訓練」と呼んだ¹⁹。「真理は汝らをして自由ならしめん」(ヨハネ 8.32)。

5

さてディオティマが語る「恋の道」である大秘義は、もし人がエロスと美について理解したいと望むならば「少し別の仕方でも考えてみてはどうか」という誘いである。そのためには規則として進むべき正しい道がある。ディオティマ(プラトン)はそれが客観的に正しいと確信している。しかしだからといってそれを証明しようとはしない。証明しようとするれば仮定になってしまうからである。他方で他人に強制するようなことでは決してない。人それぞれに理解の可能性(あるいは道具)が萌芽として宿っている、と確信している。ソクラテスがアリストデモスをアガトンの宴会に誘ったように、人の理解可能性に訴えた参加の誘いなのである。プラトンの哲学を受け付けない人には誘いは空語であろう。

その「恋の道」の記述は違う視点から二つある。210a4-211b5(第一版)と211b5-d1(第二版)である。第一版冒頭は「すべきだ(dei)」であり、その全体を縛っている(deiは210b2にも)。その展開は「もし正しく導かれたら(ean orthōs hēgētai)」(210a6)で始まり、このean+接続法の一般的な条件文と直接法現在形の帰結文は結論の真理はいつでも成立することを意味する²⁰。従って第一版はディオティマの誘いに共感した人なら誰でも歩むべき「正しい」道の一般規則あるいは研究教育プログラムである。美しい肉体→こころの美→振る舞いの美→知識の美→美自体の知識へ「連続して(秩序に従って)正しく」(210e3)歩む道筋が記述されている。それぞれの段階でなすべきことの主動詞は210c7まですべて不定詞で表現され、全体としては始めのdeiで縛られている。

それに対して第二版は「そこで誰かある人が(hotan dē tis)」で始まる。dē tisは話者がある具体的個人を念頭にしているが、こころに止めて明示しないことを意味する小辞である²¹。それはディオティマがいま話をしている相手のソクラテス、つまりディオティマ

¹⁸ ユダヤ教の安息日は一切の労働を禁止して、自分の能力と勤勉の努力と食物で命を支えているのではないこと、誰もが平等であること、生死を決めるのは神であること、神の恵みこそ根拠であることを思い出し、瞑想する日のことである。ある種の自己原因である人間がただの塵(adama > Adam)に戻る日である。人は男と女から生まれて「人の子」であり(自然史)、しかし神から生まれて「神の子」である。逆理は、「塵の子」であることが即「神の子」であった。アダムはそれを理解しなかった。神の如く永遠の生命になれる、と禁断の善悪の知識の実を求めたからである(創世記3.1-7)。

¹⁹ 『パイドン』については、昨年逝去された松永雄二先生の思索に光を当てた納富信留「プラトン『パイドン』はどう読まれたか、どう読むべきか」(『西日本哲学年報』第29号、2021年)がある。

²⁰ H.W. Smyth, *Greek Grammar* (Harvard University Press, 1966), p.517, 528. ここでは帰結文は冒頭のdeiで縛られた一群の不定詞である。

²¹ J. D. Denniston, *The Greek Particles* (Oxford, 1970(1st ed., 1934)), p. 212.

の誘いに応えたソクラテスのことである（以下ではディオティマの導きを受けるソクラテスを「ソクラテス*」と記す。ソクラテス（学生）のことである）。大秘義の説明に当たってディオティマは、先と同様な一般的条件法で「もし誰かが正しく迎れば(ean tis orthōs metiēi)、小秘義も大秘義を目的としている（ことが分かる）」としつつ、「あなた（ソクラテス*）が正しく迎れるかどうか分からない」（210a1-2）と、進むべき道の一般的記述とソクラテス*個人が踏み歩く場合を強い対比で示していた。ディオティマの誘いに応じたソクラテス*について personal な懸念が示されていたのである（著者プラトンの裏脈絡からすれば、われわれ読者についての懸念）。従って第二版ではそのソクラテス*が期待通り正しく進む場合をディオティマは念頭にしているのである（「正しく」は 211b5, 7）。

S. Slings は、第一版では不定法が各段階の始めを、そして目的節の hina 文がその結論を示すが、第二版では hina 文は一切使われず、過程全体が結論に集中している、と述べている²²。しかしそれは Slings の意に反して、両版の違いを浮き彫りにしている。段階に沿って進むべき「正しい」道の記述は、どのようなステップをどのような目的で進むか、を与えなければならない。目的が理解できないなら、納得なしで従うことだけを要求する規則であり強制と変わらない²³。「正しい」一步一步は外から導かれながら、同時に自分の中からも生み出すことである。それが「美の中に生む」（206b）ことだった。理解を伴う内外即応の「正しい」道のプログラムである。自分自身の欠乏と充足を新しく見出し理解しようとする点で、アリストパネスの自然主義を超えている。

それに対して第二版は、第一版によってすでに登るべき階段が示されている。あとはどれだけ困難であっても、六度七度と繰り返される「～から(apo)」「～へ(epi)」階段を登る自己超越だけである。それが「登る(epanienai. 211c2)」から「終極に到達する(teleutēsai. 211c7)」出来事である。第一版は「正しい」道の規則としての記述であり、第二版はディオティマが気遣っているソクラテス*が期待通り「正しく」道を登る場合の記述である。従ってよくいわれるように第二版は第一版の要約(recapitulation)²⁴ではない。両版は言語レベルが違うからである。そして第二版ではその道行きの最終点で「美それ自身を知るだろう(gnōi)」(211c8)とある²⁵。しかしその前に階段を戻ることにする。そして大秘義を

²² p. 209-210.

²³ 法律制定にあたって規則と自由の和解のために、法律の目的と意義を説明する序文を付加することが指示されている(Laws, 719e-720e)。

²⁴ 例えば S. R. Slings, “Figures of Speech and Their Lookalikes” (E. J. Bakker ed., *Grammar as Interpretation*, Leiden, 1997), p. 209. 古典的な R. G. Bury の注釈でも(*The Symposium of Plato* (Cambridge, 1969 (1st 1909), p. 130)。次註の栗原 (p.279) も。

²⁵ 翻訳の底本としたバーネットのテキストは、211c7の接続法 teleutēsēi を不定詞 teleutēsai に変え、211c8の接続法 gnōi はそのまま残す。Slings はどちらの接続法も採用する(p.210, n.92)。筆者のテキスト解釈は拙訳 148, 316-330 頁参照。

なお栗橋裕次氏から “Telos and Philosophical Knowledge in Plato’s *Symposium*” (M. Tulli, M. Erler eds., *Plato’s Symposium* (Academia Verlag, 2016)) が送られてきた。管見の限り大秘義のクライマックスについて論じた唯一といえる論文である。クライマックスへの上昇と下降、教師と学生、研究と教授をめぐるダイナミックな関係は見事な分析であったと思う。筆者はもう少し超越性を強調する。意見の不一致は哲学的というよりは philological である。氏は註 24 の

概観だけしておこう。

6

(1) 第一に、一つの美しい肉体（個体）に赴くべし。そして美しい言葉を生むべし。何よりも目に見える事実として知覚的に立ち現れるのは、個体として美しい肉体（美しい人）である。美しい肉体に出会い恋すれば、まるで今まで眠っていたようにこころが叩かれ、驚き、刺激される。美しい肉体に対する知覚的感受性が目覚めさせられ、不思議に満ちた新しい現実と直面するのである。そこでアガトンが「恋は人を詩人にする」といったように、美しい肉体を前にして恋心は詩を歌いたくなるであろう。まるで詩の女神ミューズにこころ息吹かれたように美しい詩の言葉が生まれ出てくる。それだけ美への感受性が鋭敏になるのである。しかし感受性は理解とは違う。

それにもかかわらず美しい肉体から始まったことは重要であった。ソクラテス*が学ぼうとディオティマの所へ行く動詞 *poitān* (206b6, cf. *Phaed.*59d1) は、「学校へ行く」という意味と「愛人の所へ行く」という意味があるように、プラトンは哲学が抽象的体系知や一般理論ではなく、感受性溢れるエロスの熱情に裏打ちされた知識の探究であることを改めて示したことになる²⁶。それはどういう生き方を自分はするか、の課題だからである。

具体的な個体としての美しい肉体の体験にあるのは、美しいこの肉体である。アリストテレスは歴史が世界に起きた個別具体の出来事個体を扱うのに対して、悲劇は可能性を展開する点で普遍的であり、より哲学的だと指摘した (*Poet.* 1451b4-11)。似たことがありうるということである。オイディプス王の悲劇は、ひょっとして自分も似たようなことに落ちるかもしれない、と自分自身の運命の深淵を覗き込むことを可能にするから、驚愕と戦慄のドラマなのである。

一つの美しい肉体を知覚的に経験する即ち恋することは、その強い印象から一つの美しい肉体に関心は凝縮して、他のものにも広がる可能性である潜在的全体性を覆い隠すことになる（恋は盲目）。それだけ自分にとって重要だと思える一つのものだけに関心が集中し、世界・人生に起こりうる他の可能性に気付かないし、他人のことも関心が薄れることになる（傾城の美女）。そして自分が世界の中心、人生の主権者だと思ふことにもなりかねない。そこで自分の体験を乗り越えようとするのである。個人的体験の外に可能性を

Slings 論文の *oral grammar* を手掛かりにした。文法的に解釈できないテキストに対して、話し言葉の柔軟性（むしろ曖昧さ）を認める *oral grammar* はそれ自体検討する必要があるが、*deus ex machina* にならないかと思う。つまり問題の解決よりも問題の解消に傾かないだろうか。読めないテキストとは、われわれの側の何か先入観が障害になっているのではないか。

例えば『饗宴』でも、アリストパネスの喜劇物語の中で、原始人間がくるくる回転しながら走る動詞が単数形で始まり、途中で複数形に変わるのも (190a4-8)、*oral grammar* なら話し言葉では単数複数厳密でないと説明するだろうが、当たらない。8本の手足が2人の原始人間に「見える」のである。「現われ」と存在の区別である（拙訳 213-214 頁、390 頁註 2 参照）。²⁶ M. Burnyeat: ‘a passionate desire for abstract, general knowledge’ (‘Culture and Society in Plato’s Republic’ (*The Tanner Lectures on Human Values*, 20 (1999)), p. 294; ‘more than merely intellectual’ (*The Theaetetus of Plato* (Indianapolis, 1990)), p. 39.

求め、これを眺めようとすることになる。

少し横道に逸れる。アルキビアデスはソクラテスに出会って、魂を揺さぶられるほど激しい衝撃を受け、ソクラテス個人に **personal** に愛着した（個体信仰）。ソクラテスの美質である知恵と徳については、戦場での平常心と勇氣、ペリクレスも及ばない弁論の力、寒さ、飢え、眠気に対する我慢強さ、性欲と酒に対する節度など、ソクラテスは並外れていた。そしてアルキビアデスは自分でも目にしたそれらの事実に強く感動した。しかし感動は一つの熱狂であり、自分で知恵や徳の「何であるか？」を吟味し理解する前に前のめりになって賛美することになる。つまり批判的に検討する前に自分の結論（素晴らしい！）が出ており、それが先入見になっている。その点は宴会で各自が自分の立場で、つまり真理はお構いなしでエロスの神を美しい言葉、印象深い表現で賛美したことと同類であった。

徳と知恵はソクラテス個人に卓越した仕方で具現化しており、アルキビアデスにとってソクラテスは完全性の愛すべき模範なのである。しかしそれは両義的であり、アスペクト変換を語れば、アルキビアデスにとって関心は、徳のあるソクラテスではなく、徳のあるソクラテス個人である。J. Ferrari はアルキビアデスが知恵を愛する (loving wisdom) 代わりに知恵を愛した人 (the wisdom lover) を愛した、と指摘したが²⁷、的確である。

そしてアルキビアデスはその完全性を自分に実現したかった。しかしソクラテスの真似をしたアリストデモスのようにソクラテスに似たものになろうとはしない。むしろアルキビアデスは 218c-d の中で「わたし」と「あなた」を 13 回も使っており、ソクラテスとの間に個人同士の愛情を求めたように、知恵が個体から個体へ直接伝達することが可能だと考えて（アガトンの場合は 175d-e）、それを愛の接触・接触の愛にあるとみなしたのである。しかし一夜を共にしても何も変わったことはなかった。ソクラテスはあらゆる接触を擦り抜けたのである。その点で掌握可能性の彼方だった。

(2) そこで一つの美しい肉体への愛着から解放されるために、二つの美しい肉体を眺めて、そこに兄弟のような類似性を認知することである (210b)。プラトンの哲学を受け入れる限り、それは潜在的全体性を広げ、美しい肉体はどれも同じと認知することを可能にする。そして最初の美しい肉体は「多の中の一」であることを理解する結果、その一つ（美しい肉体）に固執するのは理由がないし「愚か」である。その限り個体そのものは消えることになる。美しい肉体は美しい肉体にアスペクト変換したのである。美しい肉体は美しい肉体に目覚める契機である。そしてそれ以上ではなかった。もし美が美しい肉体という見える事実に着着するだけに終われば、人は美しさ自身には関心をもてなくなる（存在と存在者の存在論的差異参照）。見える事実の固着から解放されるということは、「美とは何か、美しいとはどういうことか」が驚きとともに問いとしてすでに発動しているということである。

²⁷ G. R. F. Ferrari, "Platonic Love" (R. Kraut ed., *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge, 1992)), p. 262.

(3) そこで新しい展望として、こころの美という別の文脈に転調する。社会的動物としての人間が共同体で生きる時、美はどこに位置するであろうか。同じ共同体に共に生きる時、何を価値があるとして大事にし、何を嫌って避けるか、の点で人との間で共通することがなければ、落ち着かず、不安で、とても共存はできない。共有していることの何よりの証拠は、社会生活の中で多くの人が美しいと受け止め、誰もがそれで満足している事実である。美しい行為と振る舞い、そして行動規範としての法律の美がそれである。行為、振る舞いも法律もこころの生み出す産物である。しかし小秘義のようにそれが誰の行為であるか、誰がその法律を作ったか、と特定個人の輝きと名誉に回収することはここではもはやない。

(4) 小秘義で述べたように精神文化と物質文化が人類の生活と永続性を支えてきたが、その文化は知識の成果であった²⁸。現在では部屋にある多くの電子機器は量子力学を使って動いている。そこで全体としての世界の真理を開示する知識へと、新たに段階を踏み進まなければならない。人が無条件にその前で頭を垂れるのは真理である。

知識は人が世界の在り方の真実相の開披を自覚していることである。単なる思い込みと違って、知っていることは必要に応じて意味と理由を説明し証明することができるからである (*Men.* 87c-89a)。ところで知識は人がこころに抱くものであり、何か *personal* な面がある。アリストテレスはそれを「内属性」とした (*Cat.* 1b1-2)。その内属性は物心両面があり、色は物体（の表面）にあり、知識はこころに宿る。だから物の色は誰でも見ることができ、世界の共通項として実在する。交通信号の色に対して誰でも共通した反応をするのである。しかし人のこころにある知識は見えない。目の前に大数学者がいても、その人の数学の知識は見えない。こころは私秘性を帯びるほど局所点であり、他人のこころの中は覗けない。従って数学の知識は数学の教科書の中にあるわけでもない。教科書にあるのはインクの染みであり、物理的対象としての色である。

人が数学を学習すれば、紙の上のインクの染みを決まった仕方で繋がった秩序ある記号として理解するようになる。その理解とともに数学が自分の知識となる、つまりこころに内属することになる。ではどこに「知識の美」はあるのか。

プラトンはその『パイドロス』 264c で、どんな話でも生き物のように何一つ欠けることなくすべてが秩序をもって統一されてなければならないことを指摘している。完全性、全体性、完結性である。プラトンは美という言葉は使っていないが、美を同様に考えて間違ではない。アリストテレスは美の形相として、秩序と調和と限定を挙げている (*Met.* 1078a36)。従って完結全体性と完全性、あるいは秩序・調和・限定を美の基準とみ

²⁸ 『国家』では哲学という「本曲」の前に、「前奏曲」として算数、幾何学、立体幾何学、天文学、音楽理論を課し、また「沢山の学業で訓練する苦勞」(504a, d)を不可欠としている。数学が中心に置かれている厄介な問題については、M. Burnyeat, “Plato on Why Mathematics is Good for the Soul”, (T. Smiley ed., *Mathematics and Necessity* (Oxford, 2000), p.1-81) 参照。

なしてよかろう。学習の始めは記号ともいえないインクの染みの混沌とした乱舞は不愉快で見苦しい。つまり醜いのである。何であれ理解できない、知らないものは見たくないし受け入れがたい。従って理解可能性を美の基準に含めることができよう²⁹。

どの分野の知識であっても、その知識が美しく見えないとすれば、それはまだ学習中か十分理解できてないということである。あるいはそれぞれの立場で自分の知識を何かの目的のために使用しようとする人には、知識の美は見えない。自分が立てた目的が眼目であり、そのために自分の個人的都合、利害得失、立場立場の成功失敗が優先するからである。例えば受験のために数学の勉強をしている学生や、科学知識を使って新しい製品開発に当たっている現場では、存在の真理それ自体の輝きとしての美は問題にならない。それに対して理論開拓の第一線の研究者が「それは美しくない」という直感を証明の手がかりの一つにすることがあるというのも、知識の誕生する現場は知識としての知識を純粹に「眺める」(theōrōn. 210d4, theōmenos. e3)ことを可能にするからであり、存在の真理が言語記号に宿る時に、理解可能性を担う透明な光輝が発するからであろう。でなければ、見苦しい。

こうして知識は知識として美が輝いている(筈である)。知識の美と他のあらゆる美の大集合が「美の大海(210d5)」である。プラトンは「惜しみなく知恵を愛して言葉と思索を生み出し」といっているが(d5-6)、そうした美に対する理性の欲求が覚醒し活性化される何よりの場が大学である。全宇宙(universe)の知識はまた知識の全宇宙でもあり、大学(university)がその一端を担っていることは間違いない。

7

では道行き最後の段階の211c8のgnōiに戻る。しかしこの「知るだろう(gnōi)」というアオリスト形接続法はテキスト上も難しかった。それまで動詞は直接法と不定詞であったのに、接続法が孤立して残るからである。筆者の解法は拙訳に詳しいので³⁰、そのポイントだけ繰り返す。接続法は主文に別の文が従属する意味である。しかし主文のない独立接続法もないわけではない。ここでは「ホメロス式予期の接続法」とも呼ばれるAnticipatory, Homeric Subjunctive³¹と解する。それは一種の期待・希望の表現であった。

この接続法は、形は過去形でも未来を表現する。同じ未来でも直接法が210c4のように一般的真理や客観的事実を表現しようとするのに対して、期待のように話者のこころの翳りのかかった語法である。つまり話者のこころの主観的思いが語られない隠れた主文だということである。気遣っているソクラテス*が終極において「美そのものを知ることさえ(kai)あるでしょう、そうなればいいのですが」とディオティマのこころの翳りが

²⁹ D. W. Lucas, *Aristotle Poetics* (Oxford, 1968), p. 113.

³⁰ 148, 316-330 頁。

³¹ Smyth, p. 405.

「知るだろう」という接続法を包んでいる³²。ソクラテス*に対する沈黙のうちの配慮と希望の表現である。

どんな配慮？ かつて井上忠は有りとし有るものをかくあらしめる根拠としてのアイデアの純粹認識を、「アイデアは出で遭い」と表現したが³³、アイデア認識までは「何であるか？」と問うては答え、答えては問う至難の道である。道行きは各段階で進むべき正しい道があった。「べし」と「正しく」が繰り返されたように、道ならぬ成長など望むべくもないし、アイデアとの出会い (auto to kalon idein. 211e1) をあらかじめ算定することなどありえない。

ディオティマにとっては、自分の誘いに応じて道行きを歩んできたソクラテス*が期待通り「正しく」登ってきたとしても、それでもアイデア認識を保障することにはならなかった。つまりどんな「正しさ」も最終権能にはならないということである。旧約の樂園物語のアダムはもう考えなくていいように、もう悩まなくていいように最終決定を与える権能が欲しかった。それが「善悪の知識」である。しかし世界と人生について最終判断を与えるものとは神に外ならない。そのように自分の「正しさ」を根拠にアイデアを認識することがある筈だ、とするのが錯覚である。ソクラテスは「最大のこと＝善美」(Apol. 21d4,d7) を知らないとし、人間の知恵は無かほとんど無だとしたのである (Apol. 23a6-7)。われわれは後に、恋の道行きの最終点が「終わりならざる終わり」であることを知ることになる。

こうして正しい道行をこれまで正しく辿ったとしても、こちら側の、つまり人間の有限の努力と正しさではおよそ歯が立たないことがなにかある。パルメニデスが真理を求めて慕進した時、昼の世界と夜の世界を分かち大門がぴたりと閉じられていた。その「その開け閉めの鍵もつは罰に厳しき女神ディケ」³⁴つまり「正義の女神」であった。

それと似て、恋の道行きの修業は、自分で正しい道を歩いてきたというよりは、むしろ歩かされた³⁵とする謙遜と根拠への信頼が示されているというべきである。「知ることさえあるでしょう。そうなればいいのですが」というディオティマの言葉をとりまいているのは、根拠に対する希望と信頼と謙遜である。従って自分の正しさの権利の主張、しかるべき結果がある筈だという要求が無になる。この無に沈むことが死ということである。

『ティマイオス』で宇宙創成を語り始める前に神に祈りを捧げ、第一に「何よりも神の目に適うように」、第二に「われわれの目に適うように」と祈るとある (27c7-d4)。すべてのことにおいて神から離れることがないように、無条件な真理と善が実現するように、と

³² Slings なら筆者の読みでは道行きの最終段階が二段になると批判するであろうが (p. 210 n.92)、「さえ」は二段階を示唆しているし、第一版では 210e4 の「驚嘆する美を突如として見るだろう」とある「突如」の前後で非連続な二面に分かれることは明らかであろう。

³³ 『根拠よりの挑戦』(東京大学出版会、1974年)、例えば 135, 144, 192, 212, 219 頁参照。井上のアイデア理解がその後どうなったか、は別途考察する必要がある。なお Ferrari はアイデアを知ることとは ‘more like an encounter with a beautiful individual’ ; ‘more like love’ (p. 259) といっていた。井上の哲学については、拙稿「根拠と言葉の途—井上忠の哲学」(『哲学雑誌』第 131 巻第 803 号、2016 年)、8-33 頁参照。

³⁴ 井上忠の訳『パルメニデス』(青土社、1996 年)、13 頁。

³⁵ 「実にこれまでのあらゆる苦勞もずっとそのためであった<あれ>なのです」(210e5-6)。

祈るのである。祈りは自分の要求ではない。むしろ自分の要求の放棄である。最終的答を求めるところからの願いを死んで、こころの固執から解放されるよう祈るのである。

8

ディオティマは「恋の道」最終段階で知識の大海を指示した折、究極の根拠としての美自身が、否定形の記述の連鎖の中でこの知識の範疇に外れることを指摘している。「何か言葉 (logos) も何か知識 (epistēmē) もない」(211a7)と。人間の知識と言葉の中に現れない。美自体はわれわれの知識や言葉で掴んだり把握できたりするようなものではない。知識はこころに内在する内属性だとしたことがここでも有意味だとすれば、アイデアはわれわれのこころを超え、あるいはこころの内属性を破壊する(「突如として」)。アルキビアデスが一夜ソクラテスを誘惑してその身体に触れてもついに「我がものになる」ことなく、ソクラテスは接触を擦り抜けたように、アイデアはわれわれのこころの中に取り込み掌握することはできないからである³⁶。今それを把握不可能性と呼ぶとする。こころの内属性に落ちないように、アイデアは<あれ>と指示されている(210e5, 211b2, 6, c2, 7, 8)。

ところがプラトンはテキストの少し前で「こうした美のある一つの知識 (epistēmē)」(210d7-e1)と指摘していたのである³⁷。これはテキスト上の矛盾であろう。美自体には知識も言葉もなかった。しかし無でもない(ウィトゲンシュタインの言い草を借りれば、neither something nor nothing.)。美自体にある種の知識がある。とすれば残る可能性は次のことと思われる。われわれ人間が絶対虚無主義の闇の中に解体消滅するのでないとするれば³⁸、垂直超越の美自体に人間が人間らしい仕方でもかかわり参与する personal な点がある。それは掌握不可能性の美自体にわれわれ人間が言葉でかかわらざるを得ないということであろう。それは不可視の存在を思考するということである。無知の極北で知識を超えるもの、言葉を超えるものにそれでも言葉で関与することには、ソクラテスの down-sizing とでも呼ぶべき生きた前例がある。

ソクラテスは神も国家もまた己の身の丈に合った小ささになる down-sizing を知っていた。それが「言葉の中での探究の道」(hē en tois logois skepsis. Met. 987b31-2)である。「ソクラテス以上に知恵のある者はいない」という神の言葉が与えられたとき、巨大な「謎」(Apol. 21b4)として迫る把握不可能性に直面して困惑したソクラテスが辛うじて発見した手は、「知恵のある人」を相手に神託を吟味論駁してその意味を探究しようとする personal な言葉の途であった。その言葉の途がソクラテスが直面できる身の丈に合った神

³⁶ A.E. Taylor も elude という (Plato: the Man and His Work (Methuen, 1971), p. 231)。

³⁷ この epistēmē と 211c6 の mathēma を Bury は dialectic としている (p.127)。結論は似ている。

³⁸ 『ピレボス』で純粹快樂主義のピレボスは「善は快樂だ」としか言わない。従ってソクラテスの対話の相手にならない。プロタルコス (Prōtarchos) が代理を務めるのである。代理が「第一 (prōton)、原理 (archē)」とは矛盾であろう。純粹快樂説は「説」にもならない矛盾である。「若者を愛するピレボス (philein hēbē > Philēbos)」が矛盾なのである。「言葉嫌い」は「人間嫌い」(Phaed. 89d-90d)であったからである。

の現実であった。その神に対してソクラテスは自分の生き方を吟味し選択し決断できたからである。こうして無知の自覚の点で他の誰とも比較にならず、その零地点から自他を惜しみなく吟味論駁する身の丈に合った「神の兵士」(Apol. 28e-29a)という責務を一身に負っているということが、「ソクラテス以上に知恵のあるものはいない」ということである。それは「人間並みの知恵」(Apol. 20d8)だったからである。

また獄中のソクラテスに脱獄を勧めに来たクリトンに対して、ソクラテスは擬人化した法律を相手に脱獄の正否を獄中問答した。擬人化とは文字通り国家・法律がソクラテスと personal に対話問答できるように down-sizing したのである。「脱獄すれば、国家全体をお前の部分に関して破壊する」(Crit. 50b1-2)とは、ソクラテスという一小部分がそれに対して有意に直面し振る舞いうる全体のことであり、ソクラテス一個人が護ることも破壊することもできる身の丈に合った国家全体という現実のことである(逆ベクトルで言えば、ソクラテスは、全体が曲率無限大に褶曲して部分が全体の意義を負っているという局所特異点性格がある)。

美それ自身は把握不可能な深淵にかかり、しかしそれにもかかわらず人間の身の丈に合った personal な参加³⁹の可能性を開くのが、存在の思考としての言葉による問答という探究であった。それは先で何が待ち受けているかを覗き見ることなく探究に前進することであり、未完途上性の探究言語の遂行だということである。未完成であることも忘れて、である。その実質は、「美とは何か？」を問うては答え、答えては問う対話問答である。

以上の点をテキストに沿って補強しておきたい。恋の道行きの終わりというけれど、それは「美の知識」は精確に言えば、「あの美自体とは別のものの知識ではないあの知識(ekeino to mathēma ho estin ouk allou ē autou ekeinou tou kalou mathēma)」(211c7-8)である。もってまわった言い方をしている。「あの美自体の知識」とスカリと言えは済みそうなのに。クザーヌスの no aliud を思わせる表現であるが、対象の自己同一性を否定して否定する二重否定の重層表現である。そこで終極について解釈は二つある。

第一に、この道行の探究は終極に到達しても(teleutēsai. 211c7, teleutōn. c8)、それで終わって別のものに探究が向かう意味の「終極」ではない。算数の授業が終わって歴史のクラスが始まったり、大工が一軒の建築を終わって別の新築に着手したりするような終わりとは違う。従って道行の終極は、「終わりならざる終わり」(open-ended end)である。ソクラテスは宴会が終わっても、まだ考えることがある、と二人の芸術家相手に悲劇喜劇と知識の関係を夜を徹して論じ、明け方二人が寝込むと、アガトンの家を出て体育場でいつものように「一緒に考えるべき重要なことがある」と人々と問答の議論をして夕方に帰って休んだという。終わりならざる終わりを象徴している。「神の兵士」として無限責任を負うソクラテスには rest は rust なのである。

第二に、プラトン自身が自己同一性の説明を直接ではなく間接的に表現している箇所が

³⁹「参加、分有」とも訳される metexis は、「ある」と「ない」の両肢に跨る(Parm. 142 b7-c1)。

ある。『パルメニデス』146b-cで、あるものの自己同一性の証明は直接的ではなく、ものとそれ自身の関係は全体と部分でもないし、自分自身と異なるわけでもない、として自己自身と同一であることを引き出している。つまり自己同一性は考えうる異なりを介在させ、その異なりを否定排除して自己同一性を浮かび上がらせる手法である。

A=A はトートロジーで内容がないと処理できるが、「A は A 自身と異ならない」はある内容がある。ありうる異なりを排除しているからである。従ってここでも美自体の知識の周りに異なり（虚偽、無知、誤読、誤解）が介在可能であり、かつその異なりを排除否定して自己自身と同一であるということになる⁴⁰。上に見たように美自体の知識に到達することが終極であっても、それは「問題は解決した、もう重要な問題はない」という意味の終極ではなかった。「美とは何か？」という問いの周りには可能な異なりが介在し、これをその都度退けつづける様態の知識、つまり対話問答という未完途上性の言語による探究としての知識だと解すべきであろう。我々が棲むのは無知の地平（*amathia*. *Soph.* 229c9）だからである。それは知らないということが本質的意義をもつ無知であり、いつかそのうち脱却できるような無知ではなかった。

始めに見た通り、アポドロロスがアリストデモスから昔の宴会の話聞いて、それを自分自身が吟味し調べ取捨選択して改めて語り直したのが表脈絡で『饗宴』という作品であったように、哲学はメタ言語による絶えざる吟味論駁と語り直しという探究である。それは「知識ならざる知識」とも「言葉ならざる言葉」とも表現できよう。

美自身は「知識でも言葉でも」捉えることができない掌握不可能性によって、人がその終極に到達しても無知が一層大きくなる。自分自身に新しい欠乏・無知を発見するからであり、目覚めながらますます目覚めていくからである。問いを問う能力が終わるのではない。従って道行きは最終点に到達しても、終極なき終極である。哲学はこうして自己否定を含みながら前進する、むしろ自己否定を含むことで前進する自己超越であり、無限の未完途上性の探究なのである。応用問題を解くように答えを出すことより、なお根源的な問うことが刺し貫いているのが哲学探究であり、これにより人間が問う存在であることを証することになる。人間は無に直面することができる存在なのである⁴¹。

類としてのエロスは善美の永遠の所有の欲求であった。しかし存在論的欠乏（死の必然性）に妨げられて善美を掴みこれを自分のものにしようとしても不可能であった。そこに

⁴⁰ この *non aliud* はキリスト教では、父なる神に対する子なる神が「異ならざるところのもの」という位置づけとなる。能天気にも両者同一ということではなかった。異なりを前提する子なる神の方が異なりなき父なる神よりも大いなるものである。異なりの大地の上で「異ならざるもの」を担い通すからである。なお「死すべき人間のアイデア」をめぐる、G. E. L. Owen が発見したいわゆる *Two Level Paradox* については、前掲拙稿「根拠と言葉の途一井上忠の哲学」26-27 頁参照。

⁴¹ アリストテレスの『魂について』第三巻のいわゆる「能動理性」、『動物生成論』736 b28 の「外からの理性」は、「生きるため」という自己保存に完結しない「破れ」として人間が無に直面する権能をもつことの示唆だと思う。創造力の源泉でもあった（前掲近刊拙稿「生命の自然史」参照）。

は無限の深淵があった。小秘義はそこに超越を夢見て仮想の架橋をしようとしたのである。それに対して大秘義は不可能を可能とはしなかった。

しかしエロスまで放棄したわけではなかった。あくまで人間らしい *personal* な参加を求めたからである。それが不可視の存在を思考すること、つまり対話問答の探究である。その探究は問題を与えられてその解答を探すことではなかった。人生を優等生が幅を利かす、天国への受験勉強にしてはなるまい。オデュッセウスの帰郷の旅が既知既定の場所であるイサカに帰る悪戦苦闘であったのとは違って、哲学は未知の、それでいて懐かしの故郷に帰る探究の旅、未知の対象 *X* を追求することである (*purposeful without purpose*⁴²)。つまり問題そのものを、新しく問うに値する問いを創造しつつ問う探究である。それが大秘義は超越することなく超越する、といった秘密である。

9

前途瞥見——

(1) 三人の若者：

①アリストデモスはみんなが順次エロスの神を賛美する宴会の場面では発言がない。表立って再登場するのは、宴会が終わった翌早朝であり、アリストデモスが気がつくとき、ソクラテスがまだ二人の芸術家相手に問答をしていたが、他の人たちは「眠っておりそして帰宅していた (*katheudontas kai oichomenous*)」(223c3)。眠ったか帰宅したかであれば、接続詞は *kai* よりは *ē* であろう。Bury は *kai* を説明して、精神上の不在 (*absent in spirit*) と身体上の不在 (*absent in body*) を一まとめにする分類だとしたが⁴³、卓見である。アリストデモスは「ソクラテスたちが議論していた始めからその場にいたのではないしうつらうつらしていた (*oute gar ex archēs paragenesthai huponustazein te*)」(223b1) のである。この *oute* ‘A’ ‘B’ *te* は、否定される ‘A’ と連結される ‘B’ が反対であることを示している⁴⁴。従ってその場にいることとうつらうつらしていることは反対の意味になる。うつらうつらしていると、身体上その場にいてもいないことになる。精神の上でその場にいるとは覚醒していることであり、対話の現場に「自分の言葉」をもって参加していることである。アリストデモスは半覚半眠であった。

しかしいつもソクラテスの真似をして後をついていくアリストデモスはもともと半覚半眠というべきであろう（一緒にいてもうつらうつら）。真似ることは対象をよりよく理解する可能性を開発することもあれば（例えば *imitatio Christi*）、理解する入り口で足止めしてしまう自然傾向もある。後者は遠くから対象を眺めてその現れを模倣する場合 (*phantasma. Soph. 234e1, 236b7*) である。アリストデモスはソクラテスの粗衣裸足という

⁴² I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals* (Vintage, 2003), p.9.

⁴³ p. 170.

⁴⁴ Smyth, p. 662.

外見を真似ていたのである。前者はより近くから対象を洞察してより本質的な在り方、活動を模倣する似像 (eikōn. *Soph.* 236a8) の場合である。その点でアポロドロスが三年近く「わたしはソクラテスと議論を共にし」(172c5)、ソクラテスの対話問答の言葉の活動を模倣し、もって我と我が身で生体実験してきた意味で、アリストデモスとの違いは明白だった。それがソクラテス臨終のときには号泣した熱血青年アポロドロスなのである (*Phaed.* 59a9)。

②アルキビアデスにとってソクラテス個人が徳と知恵の完全性モデルである。アルキビアデスは、ソクラテスの戦場での勇気を始めとする驚くほど卓越した性格と行動力を体験した。徳と知恵はソクラテスにおいて具現化し、見える事実となったのである。そして驚嘆した。それだけではなかった。ソクラテスの言葉を聞いてまるで法話を聞くように驚嘆し、今まで意味のない人生を生きたと恥じ、胸が苦しくなり、涙を流した (不安と怖れ)。この二重の体験は前のめりになるようにソクラテス個人への強い賛美となった。

しかし体験はその理由の理解を含まない。アルキビアデスは自分が何を体験し、その意味と理由と根拠を自分で理解する前に感動してしまったのである。そこに両価的な曖昧さもあった。自分の生き方を変えようとはしなかったし、ソクラテスのような生き方を模倣することもなかった。むしろソクラテスからの衝撃波を「毒蛇に咬まれた」と表現したように、ソクラテスがいて、その知恵に感動し憧れつつ心理的に圧倒され尻込みをする。「いなくなってくればいいのに」と暗い望みをもつことさえある。アルキビアデスにとって存在するとは感覚的現前だったのである。性的接触をソクラテスに求めた一夜の経験が何よりも物語っている。それだけ感覚に直接与えられるものに固着していた。したがってソクラテスの姿が見えなくなると、ソクラテスの存在は消えてしまう。ソクラテスに具現化して見える事実となっていた徳や知恵もまたソクラテスとともに掻き消えることになる。ソクラテスがいなくとも、ソクラテスが問題にした徳や知恵が問いとしてアルキビアデスに応答を要求して重圧をかけるということにはなかった。やがてソクラテス不在の政治の世界に全面的にのめり込むことになった⁴⁵。ソクラテスもアルキビアデスを哲学するようには変えることはできなかったのである。ソクラテスがいてもいなくても変わらない生き方をアルキビアデスに始めさせることにはならなかったからである。

③上で見たとおり、アポロドロスはソクラテスと一緒にいてその言動を知ろうといつも心がけている。しかしソクラテス裁判は二、三年後に迫っていた。ソクラテスの決定的不在という課題に直面するのは、表裏両脈絡にわたるプラトンだけである。

(2) 瞬間の出会いと無に直面すること：

「出で遭い」という優しげな言葉に隠されたことがある。アイデアは「何であるか？ それ自身 (auto hoti pot'estin;)」である。「何か？」と問うては答え、答えては問う仮借

⁴⁵ アルキビアデスについては、翻訳以外に三嶋輝夫『ソクラテスと若者たち』(春秋社、2021年) という新著がある。

ない吟味と論駁の探究において「Xは何であるか？」と問わせているそれ自身である。

「道を逸れても (parekbantas) プラトンに言うべきだとすれば、なぜイデアは場所の中になのか」(Phys. 209b33-34) と率直に問い質したアリストテレスに率直に応えるならば、イデアは自己を無の中に立てる、ということになる。

一般に存在するとは時間空間の中、何らかの場所においてあることである。そして古来から場所取り争いが絶えない。しかし人間がとりわけ場においてある存在であることは、われわれが何を見、何を考えるにしても、ある立場に立って、その立場から開けてくる視野の中で「オレはここにいるぞ」と意見を張り主張することによる(自分の立場・人の立場、男の立場・女の立場、親の立場・子供の立場、市民の立場・政府の立場、自国の立場・外国の立場などなど)。場においてあることはそれだけ有限だということになる。エッシャーの騙し絵のように、一つの立場で見れば、それ以外の立場のことは隠れて見えなくなるからである。立場が違えばなかなか分かり合えない。

しかしイデアの「Xは何であるか？」の問い迫りは、特定の立場からの発言、場においてあることの思考をすべて破壊実験にかけて容赦がない。最終的に自分がよって立つあらゆる立場は問い崩される。自分の中には自分を支えるものが何もない。答えられない中で「何であるか?それ自体」という問いだけが屹立する。「何であるか?」と問わせている根拠と出会うのは無に直面した瞬間のことに外ならない。心身脱落しての出会いである。瞬間が強調されるほど否定性の極にあるイデアを、何とか捉えうる形と内容に捉え返そうとしたのが「範例イデア(パラダイグマ)」である。それもまた多くの問題を孕んでいること、言うまでもない。

(3) 宇宙全体と釣り合うアルキメデスの一点:

「もろもろの知識の美」(epistēmōn kallos. 210c7) から「そういう美の一つの知識」(tina epistēmēn mian... kalou toioude. d7-e1) に話が転換することは、「美の知識」が「あらゆる知識の美」と逆対応すること、つまりアルキメデスの一点として均衡していることの象徴である。美の大海は知識の美以外にも含むゆえに、美のイデアとの出で逢いは宇宙全体と釣り合う何かとの出会いなのである。

(4) 究極の目標と道程と同伴者:

すべて善し、これ以上の根拠なし! こうして善は存在の彼方であり、究極の目標である。しかし美と善は等格でもあり(204e, Rep. 452e, Gorg. 474d1)、美は終極目的の輝きである。アリストデモスは「美しくなったソクラテス」に呼ばれて、アガトン(Agathōn)の家での宴会に一緒に行くことになった(同行二人)。アガトンは「善(agathon)」と響き、「美しい(kalos)」は「誘う、呼びかける(kalein)」と共鳴したのである。善を目標として、しかし未来に何が待ち受けているか覗き込むことなく「同行二人」で進むことは対話問答の道行きである。対話問答に呼び招くことで共に真理と自由に覚醒することがソクラ

テスの使命であった。そのように誘う人が「美しくなったソクラテス」であった。そして対話の現場にいるのは「汝」である。「汝」は呼びかける人、つまり「美しい人」である。美は善と等格で究極の目標でありつつ、探究の道に具現化する「汝」としての「美しい人」であったとすれば、美そのものという最終目標が道としての「美しい人」に *down-sizing* したということであろうか。

プラトンにとってそれは「美しくなったソクラテス」であろう。しかしそのソクラテスは決して向こう三軒両隣の具体個体、偶然のあの人、この人ではありえない。ソクラテスは既に刑死して世界には属していないからである。死んで決定的に不在になったソクラテスの現存をプラトンが信じていたことは、「最大のこと、善美は何か」というソクラテスの問いかけ (*erōtēsis*) を生涯担い (*pherein*)、生涯耐えて (*pherein*) 応答し続けたことに「示されて」いる (cf. *Epistl. II*, 314c)。この問いかけが「エロスの人」ソクラテスの *erōs* であったが、プラトンもまた間違いなく「エロスの人」であった。

後記：

幾つか批判、疑問が寄せられた。答えられるものには本文の中でも答えるようにした。

- ・アリストパネスはしゃっくりで順番が変わったことで、7人のスピーカーの中で4番目になり、つまり真ん中になった。それだけ重要。自然主義の傾向があるけれども、自己（全体から分かれた半分としての自分）という課題を押し出した点と、原始人間の存在論的欠乏（死の必然性）に照明を当てた。

- ・大秘義と小秘義の対比が強すぎるとの批判もあるが、プラトンが強く対比している。小秘義は個体と永続性という生命主義、大秘義は存在の輝きとしての美と理解を明瞭にすることが中心。小秘義は人が辿りやすいが、大秘義はソクラテスも辿れるかどうか分からないことが強調されている。しかし同時に小秘義は大秘義のためでもあった、と示唆されている (210a1-2)。下にも記すように、ともに欲求としてのエロスである。必要なのは「洞窟の比喻」の転向である。

- ・超越的イデア論は批判がある。例えば D. Frede はディオティマのいう美自体の神秘直感 は文字通りにとるべきではないという (“Forms, Function, and Structure in Plato” (R. Patterson et al. eds. *Presocratics and Plato* (Parmenides, 2012), p. 371n. 13)。愚見によれば、プラトンは自らの哲学（イデア論）に裏打ちされた大秘義の道行きを客観的に正しいと確信している。しかしそれは批判を受けない、受け付けないということではない。正しいと確信していればこそ、惜しみのない批判論駁にオープンになると理解しているだろう。代表的プラトン学者の M. Burnyeat もプラトンが知識を超越領域に求めたことを認めている (“‘Plato’, Master Mind Lecture” (*Proceedings of the British Academy*, 111, 2000), p. 28)。そして批判も受け入れたということである。その意味でプラトンは一面的ではなかった。

ソクラテスそのものである「最大のこと（善美）は何であるか？ 自己とは何であるか？」の問いを問い続けたイデア論は正しいと思う。しかしその提出した解答は多々批判すべき点がある。プラトン自身が『パルメニデス』前半で批判を展開したとおりである。問いと特定の解答（理論！）とは区別すべきである。あるいはあらゆる解答は「暫定解答」として押し下げるべきかもしれない。大秘義のクライマックスは「終わりなき終わり」であった。「プラトンは永遠のために書いた」（Burnyeat, *op. cit.*, p.23）ということが正しいとしたら、永遠は絶対現在<いま>としてわれわれとの同時性でもある。従ってイデア論の問いかけはわれわれの問いでもありうるが、イデア論の解答はわれわれの解答とは限らない。しかしいずれにしても盥の水とともに赤子を流してしまっはなるまい。

・『アルキビアデス I』に言及してない点は、「前途瞥見」にあるとおり、アルキビアデスはソクラテスの対話問答自体に関心がないので、『アルキビアデス I』のアルキビアデス像と違い過ぎて一貫したパーソナリティとして言及することが難しく避けた。アルキビアデスは自己分裂の人間なので、そういう二重性を浮き彫りにする扱いならできたかもしれないが。しかし『饗宴』はそれ自体で完結した構成の作品だと思う。

・大小両秘義ともエロスを欲求と捉えている。求める対象によって分かれた。小秘義は過ぎ去る善であり、大秘義は過ぎ去ることのない善である。従って求め方も違い、己のものにする掌握と存在に参与する違いも生じた。