

## 「真実を語る」ということ：『弁明』、「不知の知」の問題性

甲斐, 博見

<https://doi.org/10.15017/1397646>

---

出版情報：哲学論文集. 16, pp.25-42, 1980-09-20. 九州大学哲学会  
バージョン：  
権利関係：

## 「眞実を語る」ということ

——『弁明』、『不知の知』の問題性——

甲 斐 博 見

ひとが言葉語るさまさまの営みのなかで「眞実を語る」ということはどのような言語行為なのであろうか。この問いにたいしてひとまず、それはたとえば、プラトンの『弁明』のソクラテスの語るような言語行為なのだというふうに答え、そしてこのことを考えていく手がかりとしてとりあえず『弁明』の冒頭部のつぎの言葉に注目したい。

「わたしの語ることに正しいかどうかということだけに心をむけて、それをよく考えてみてほしい。なぜなら、それが裁く者のそのものとしてのよき、アレテーであり、眞実を語ることに弁論する者のアレテーだからだ」（一八A）。

さて、いまの筆者に理解される場所では、ともかくもこの言葉が『弁明』全体のソクラテスの言葉の基調を定めているということである。それというのも、ソクラテスはこの言葉によっておのれの弁明を眞実を語ることに厳しく定位させ、そしてそれと同時に、弁明のそうした言葉を語る営みこそ正、不正の裁き——それに照応して裁く者の裁きはなされねばならない——に付されるべきものであるとしているからである。この理解に応じて、『弁明』のもつ問題性を、I、眞実を語るこ

「眞実を語る」ということ

との意味、あるいは、不知の知（一八A—二四B）、Ⅱ、真実を語ることにして言葉語る者が正、不正において裁かれることの意味、あるいは、端的に正しさにかかわる行為としての魂の世話（二四B—三〇C）と暫定的に捉え、さしあたりこの小論ではⅠの問題性のみを考察し、Ⅱの問題性、さらにはⅠとⅡの内的連関の問題については心に留めておくだけにしておきたい。<sup>(1)</sup>

—

一八A—二〇Cの箇所について。『弁明』の冒頭部でソクラテスは、「諸君はわたしからすべての真実を聞くであろう」（一七B）と言明する。この言明は真実を語ることに定位するソクラテスの弁明がたんに事の真相（事実）を明らかにするための被告としてのソクラテス個人の一証言にとどまらず、他の人びとも必然的に容認せざるをえない普遍的な意味をもつことを要求している。この要求がどのように実現されていくか、それを捉える手がかりはさしあたりこの箇所で示されたソクラテスの今置かれている場所の確認の作業に求められる。それは、

第一に、「法に従い、弁明する」（一九A）と誓い、現下の法廷で証言することに同意していることである。かかる同意をした以上、ソクラテスは法廷という裁きの場で自らの所業を露わにし、裁く者——さしあたり人びとの代表である裁判官——の誰もが確認できるありのままの姿を示さねばならないわけである。第二に、現在の公訴の背後に積年の「中傷」「嫉妬」、つまり「評判」(δοξασίς)<sup>(2)</sup>——その担い手は一人の詩人を除けば不特定多数の人びとである——の存在することを指摘し（一八A—E）、その評判のなかですでにある仕方露わであるおのれの有様を示している（一九A—C）ことである。すくなくともそこでは、人びとにはソクラテスは露わであろう。第三に、評判のなかの自分を否認するのに、評判の担い手である人びとと裁く者をその「証人」にしている（一九D）ことである。このことは第二の態度を考えあわせれば、或る奇妙な事態を生

「真実を語る」ということ

せしめることになる。というのは裁く者でもある人びとが、或る場合には評判の担い手、或る場合には評判を否認する弁明の証人にされているからである。しかし、さらに注目すべきことは、ソクラテスが——自然哲学や人間教育の知識にたいする若干のコメントをのぞけば——、人びとに露わな自分を——たとえそれが、評判の自分から証人が見出すであろう自分にまで変様しようとも——、その背後に隠された本当の自分といったものはありえないとしてそのまま示していることである。

それでは、ソクラテスの確認した以上三つの事柄からなにが明らかにされるか。それは第一に、ソクラテスの弁明の言葉のいわば同調しているところが人びとにも端的に露わだということである。というのは、ソクラテスの身を委ねているその場所は、ソクラテスばかりでなく、同時に他の人びともそれぞれその「どうあるか」において、しかもさしあたり相反する有り方の共在可能なままに、人びとも露わにされているからである。このことに応じて見落してならないことは、ソクラテスの言葉が「自分のどうあるかを語ることが同時に他の人びとのどうあるかを語ることでもある」ような言葉として語られていることであり、さらには、そうした言葉による共同の場所に正確に同調する語り方がかれにできているということである。なおこの点にかんして、『弁明』「冒頭部」の「そのなかでわたしが育てられてきたその国言葉とその語り方で話す」(一七D—一八A)というソクラテスの言明の意味が問題になろう。この言明が自覚的に語られているとすれば、それはそうした言葉による共同の場所にあることのたんなる表明にとどまらないであろう。第二に、この端的に露わな、言葉による共同の場所は評判に蔽われたり、それを否認する証言に場を開けたり、相反するいずれの有り方も許容するのであるから、それ自身としては定まりがなく、一なる形相をもたないということである。第三に、とはいえしかし、そこにはたいして詩人などの先導による評判が支配しており、それがその場所に一種のかたちを与えているということである。——以上三つの特徴をもつ言葉の語られるこの場所をとりあえず「日常的公共性」<sup>4)</sup>と名づけておく。

さてソクラテスの言葉より明らかにされるのが以上のことであれば、そこからこの箇所のもつ意義はつぎのように論定されよう。真実を語ることに定位する弁明が普遍的な意味を要求する場合、なによりもまずそれは、すべてのひとに端的に

露わな、言葉による共同の場所で語ること、つまりすべてのひとの共有可能な言葉を語ることを必要とするが、——真実を語ることのこうした必要条件がまず確保されているということである。この共有可能な弁明のみが一身上に関わることを提示するだけの力しかない一証言以上の普遍性をもちうるのである。だがしかし、この箇所では同時に、そうした共有可能な言葉の語られる日常的公共性の評判も証言も無差別に許容する不定性が明らかにされた。そこにとどまるかぎり、弁明の真実（事実）性を証言する証人の要請もほとんど無益であるし、それとともに日常的公共性をすでに支配している評判の威力を覆すこともできないであろう。真実の弁明が普遍性をもつためには共有可能な言葉で語られねばならないにしても、その弁明の真実性は日常的公共性のなかで証示されるわけではないのである。

## 二

二〇C—二四Bの問題。——それではいったい、真実を語ることに定位する弁明の真実性の証示はいかにしてなされるのか。この問いの考察の道の確保のために、はじめにこの箇所の基本的な問題の示唆を試みることにする。まずその問題の大意をこの箇所の始まりの部分と締め括りの言葉から示唆しておく。始まりの部分では、ソクラテスの言葉のなかに匿名の他者が登場し、裁く者として「軽率な判断をしないために」、ソクラテスにかれにたいする中傷、評判の所以、つまりかれの「行い」(praxis) を問い、かれがすすんで自己提示できる発言の機会を与える。ソクラテスはそれに答えることに同意する(二〇C—D)。ここに、前節の日常的公共性とはなにか異質の、これからかれの語る言葉によって拓かれるべき独自の言葉の場所が現前する。弁明の真実性はここで証示されるであろう。他方締め括りの言葉では、「そして今からでも、また後からでも、諸君がこのことを調べてみるなら、以上のとおりであることを見出すだろう」(二四B)と語られる。この言葉はかれの独自の言葉の場所で証示された弁明の真実性がじつは人びとも受容されうる露わなものであること、したがって

「真実を語る」ということ

日常的公共性へのなんらかの連関を有することを確認しているのである。

さて以上の点から、この箇所の問題の要点について、それは人びとに慣れ親しい日常的公共性に依拠しないソクラテスの語る独自の言葉の場所、しかもなんらかの意味で日常的公共性に連関する共有可能な弁明の真実性がいかにして証示されるのか、といった問題であることが示唆されよう。この問題に応答できた場合にのみ、弁明の真実性の証示は私的な土俵でなされているという批判を封じうるであろう。

ところでこの箇所の弁明は、前節で指摘した、日常的公共性におけるソクラテスおよび人びとの定まらない有り方の全部に脈絡をつけ一つの事象として統一的に把握し、なにゆえにそうした評判が生じたか、を明らかにする一種の原因の提示——いわば「評判」(δόξα)の原因論——であると見なすことができる。<sup>15)</sup> この評判の原因論に要求されることは、たんに「其の様(他の様)にありうる」という蓋然性ではなく、「正に其の様であり、他の様にはありえない」という必然性をもつということである。なぜなら、それが蓋然性しかもたないとすれば、各人のあいだの諸々の蓋然的な原因論のなかで相対化されるのは不可避であり、しかも現実には、前節でみたように、当該の評判そのものもはや蓋然的ではないというまでに日常的公共性に浸透融合し、むしろぎやくに、諸々の蓋然的な原因論、たとえば現在の公訴のいわば発生基盤として横たわるようになってしまっている以上、ここで要求される評判の原因論であることなど不可能になるからである。

それでは、ソクラテスの原因論が評判の原因論としてたんなる蓋然性以上の必然性をもつということは、いかなる意味で可能になるのか。この問いに正しく応答するためには、この評判の原因論が、——実際の弁明ではそれと表裏一体をなす——ソクラテスの弁明の真実性の証示にたいしてどのように意味づけられるか、あるいは、そうした弁明の真実性の証示はどのような意味でこの評判の原因論を必然的に伴うか、が問われねばならない。結論的にいえば、この問いは弁明の真実性の証示の問題を補完する役割を担うであろう。ともあれ以下の考察で、この箇所のこうした基本的問題の解明を試みなければならない。

・弁明の眞実性の証示。——結論的にいえば、ソクラテスの弁明は、いわゆる「不知の知」、「無知の自覚」において語られるかぎり眞実性を証示されるのである。「不知の知」ということでソクラテスはつぎのことを語る。

「この男もわたしも、善美なることについてはおそらく何も知らないようだが、この男は知らないのになにか知っているように思っている。しかしわたしは、知らないからそれとおりにまた知らないと思っている。だから、つまりこのほんのすこしのことで、わたしの方が知恵のあることになるらしい。つまりわたしは、知らないから知らないと思う、ただそれだけのことで優っているらしいのだ」(二一D)。

ソクラテスのこの言葉のなかで、はじめに「不知の知」のもつ根源的意味が示される。それは人間の知恵が「善美なること」についての不知というかたちで「不知の知」において、より正確にいえば、「不知の知」がこの不知に呼応して生起することに於いて限定されるということである。ここで「不知の知」において「善美なること」の不知として限定される人間の知恵という言い方は、厳密に理解しなければならぬ。さしあたりそれは、「人間なみ以上の知恵」(二〇E)でもなければ、それ以下のものでもなく、また「何んと言ってもいいか分らない」(二〇E)ものでもなく、まさしくそれこそが「人間なみの知恵」(二〇D)だということである。そしてその場合、「不知の知」の呼応を要するかぎり、それはこの限定に先行してすでに自然的にその存在者性を与えられている人間という存在者の一特性といたったものではありえない。むしろぎやくにそれは、そこではじめて人間が人間であるとして端的に生じてくる、すなわち、いわば人間の形相が生成する——ただしこの形相の生成によって、人間は他の存在者とならぶ一存在者になるのではなく、ソクラテスの把握にしたがえば、「アレテー」やその他のことについて対話しながら、自分と他人とを吟味する」仕方で、「それらのことについて日々ロゴスをつくる」(三八A)という人間存在の或る卓越した拡がりを拓かれる——というまさにそのことを可能にする知なのである。

「真実を語る」ということ

さて、「不知の知」のこうした意味は、さらになにか存在（論）的構造とでも図式化されうるものなかに位置づけられていく。ソクラテスはそれをつぎのように語る。

「ところが実際は、諸君よ、本当に知恵があるのは神だけであり、そして神はこの神託のなかで、人間の知恵というものはなにかもうほとんど、かつまつたく価値のないものだ<sup>(6)</sup>ということを言おうとしているのかもしれない。そしてそれは、神がこのソクラテスのことを言っているように見えるけれど、わたしの名前は神がわたしを一例にするのにつけたしに用いているだけのようだ。すなわちそれはちよと、神が、人間たちよ、お前たちのなかでいちばん知恵がある者は誰でも、ちよとソクラテスのように、知恵にたいしては真実のところなんの価値もないということを知った者のことだ、と言う場合に言うであろうようなことである」(二三A—B)。

ソクラテスのこの言葉のなかでとりわけ重要なことは、まさに「善美なること」の不知として限定された人間の知恵が神のものである知恵、つまり端的な知のいわば存在上の先行を了解することから捉え直され、そしてこの了解のもとで、そうした知の欠如態として位置づけられていることである。このことはそのように限定された人間の知恵が、真実には、この端的な知の現前に直面して人間としてあるべき仕方ですれを受容する、つまりその知の欠如を人間の知恵の真実として容認するという、まさにそのことにおいて限定されたということであり、またその限定によって人間の知恵の真実のあり方として「真証」<sup>(7)</sup>されたということである。すなわちここでは、神託が神の言葉として人間の知恵を存在の真実のなかに位置づけるものとして受容されるときに、神託のそうした受容において、「不知の知」において限定された人間の知恵がその限定のままにその真実のあり方として真証される、という事態が現出するにいたるのである。われわれは人間の知恵の限定、真証がなされるこの事態を、人間の知恵において端的な知、神の言葉が現前するという意味で「真実が存在する」とも呼ぶるのであろう。人間の知恵において「真実が存在する」かぎり、人間の知恵は知として可能になり、真実性をもちうるのである。

ところでつぎに、「不知の知」のいわば自覚的な面について考察していく必要がある。「不知の知」についてさきに「善美なること」の不知に呼応して生起すると指摘したが、それはそうした呼応なしには「善美なること」の不知をめぐる限定、受容、真証といったことが起りえないことである。「不知の知」は「真実が存在する」という事態に人間として触れる人間に与えられたいわば明るみなのである。しかしこのことは、観点をかえていえば、そうした事態に触れるには「不知の知」のこの明るみを頼りに各人それぞれが自ら思い知らねばならないということであり、それに応じて極端にいえば、その思いが各自の思いとしてたんなる「思いなし」(Sinnlos)の色調さえ帯びてくるということである。実際、この節で引用した『弁明』二一D、二三ABの二つの言葉はいずれもそうした各自の思いの言葉で語られており、「不知の知」において「真実が存在する」という事態が現出するとしたさきの結論に一見そぐわないようにも見えるのである。しかしとすれば、そうした各自の思いがたんなるドクサではなく、「真実が存在する」事態を担う知の自覚的な営みであるということはかなる意味で言いうるのであろうか。

この点にかんしてまずさきに引用した『弁明』二一Dの言葉が注目される。すなわちそこでは、人間の知恵が「善美なること」の不知として限定されるとき、同時に、その不知が、A、「知らないのになにか知っていると思う」と、B、「知らないからそのとおりに知らないと思う」という二様のあり方で語り出されてくる。その際しかし、Bが「善美なること」の不知に呼応して各自的——たとえばソクラテス——に生起するのたいして、Aはその不知を隠蔽したままに露わにされるのである。<sup>(9)</sup>つまりここで指摘されるのは、(i)、人間の知恵のあり方がAとBの二様に分かれるということであり、しかし、(ii)そのことが同じ資格で人間の知恵のあり方をあらわすのではなく、Bのみがそれに相応したあり方として、しかも各自的にそうであるのたいして、Aはいわばその欠如態でしかなく、したがって、Aそれ自身からはおのれが人間の知恵の何らかのあり方であることを明らかにすることはできず、むしろ(iii)、Aについてそれを露わにするのはBだ、ということである。

「眞実を語る」ということ

さてとすれば、以上の指摘からこの事態を担っているのは各自のBだということが理解される。各自のBは、「善美なること」の不知をわがこととしているがゆえに、人間の知恵ということにおいておのれの知恵のあり方ばかりでなく、他のそれをも、つまり自他のすべての知恵のあり方を露わにしうるのである。

ところで、「不知の知」のこうした自覚的面は、さらに存在（論）的構造とでも図式化されうるものなかに位置づけられる。このことはさきに引用した『弁明』二三A—Bで語られる。そこではそのために「一例」(παράδειγμα)という言葉が用いられる。パラダイグマという言葉については、教育者ソクラテスといった観点からいえば、Bのあり方をわがこととした者は人間の「範例」「代表」である、という意味が含まれるかもしれない。しかしそれはさておき、当面の文脈で指摘すべきことは、「不知の知」という各自の自覚が神の言葉と人間の知恵——ソクラテス個人の知恵といったものが問題になるのではない——との関わりへの主題的な関心のなかで位置づけられているということである。すなわちそれは、単純にいて、神の言葉の受容において限定される人間の知恵というものは、具体的には、各自の不知の自覚というあり方において——ただただそのあり方においてのみ——知恵として真証されるのだ、ソクラテスの場合はその「一例」にすぎない、という意味で位置づけられるのである。

さて以上の指摘から、「不知の知」の自覚的面にかんして一応の結論を提出できるかもしれない。すなわちそれは、「不知の知」とは、神の言葉という真なるものの受容において形相的に限定される（人間）の知恵が、その存在の眞実にある（人間）の形相という意味をいささかも変更することなしに——それに応じて、自他のすべての知恵のあり方を露呈する位置を保持しつつ——各自の自覚という個別的なあり方として生起する、という事態を集約的に表現したものである、ということである。ソクラテスの言葉が各自的な思いの言葉で語られるのは、それがいかにドクサの色調を帯びているように見えようとも、むしろ当然のことなのである。

——それにしても、「人間なみの知恵」、もっと一般的にいつて、人間に許された知というものは「不知の知」以外にはな

いのだろうか。「不知の知」について把握された以上の意味を明確にするために、ソクラテスが自他の知恵の吟味に際してともあれ知として評価した、技術者の知恵に触れておかねばならない。

技術者の知恵についてソクラテスはおよそつぎのことを語る。技術者はなんらかの技術知を所有しそれを使ってなにかをすることができると。しかし、「その技術知を立派に働かせることのゆえに」、かれらはそれぞれに「それ以外の最大の事柄」(τὰ ἄλλα)についても知恵があると思う」という「考え違い」(ἁπλοΐα)をしてしまい——その点で詩人と同様の誤りを犯す——、その「考え違い」がかれらの所有する知恵までも蔽い隠すようになっていく(二二D—E)、と。

さて問題は、技術者の陥る「最大の事柄にも知恵があると思う」というその「考え違い」の意味である。この点についてはじめに注意すべきことは、それを技術者個人の事情に還元してはならないということである。もしそうすれば、その「考え違い」は偶然的なものになってしまい、すぐあとでソクラテスが提示する、技術者は知恵と無知とを所有している(二二E)、という判断の意味も理解しえないであろう。そしてたとえば、その「考え違い」をおこさない謙遜した技術者の存在といった事実問題にも対処できなくなるであろう。むしろここで注目すべきことは、技術知がその知恵を所有する技術者の「考え違い」を阻止できない、というよりも、それを許容する知でしかなく、その結果、技術知を所有する技術者もなんの知も所有していない者と同様の状態、つまりAの状態になる、という点である。このことは、技術者の所有する技術知に知としてのなにか致命的な限界のあることを示している。しかしその場合、この限界は、技術知が特定の対象にかかわる特定の能力としてその固有の対象以外のものについては無力であり、それゆえ技術者を全面的に導きえないということにある、などと速断してはならない。というのは、——或る技術知が他の技術知の領分を侵害することはありえない以上、その点はこの能力論的理解で支障ないとしても、しかしそこではまた、ひとが「考え違い」することもないであろう——「最大の事柄」についてこうした理解を適用すれば、技術知自身にその「考え違い」の責任はないことになり、その結果それは、最初に排

「真実を語る」ということ

除した技術者個人の「考え違い」という偶然的事情を引合いにださざるをえなくなるだろうからである。それにしても、技術知の知としての限界を正確に考察することは、なにか非常に困難なことにように思われる。したがって、以下の考察ではそのための問題の概略を示すことで満足しなければならぬ。

さて、その手掛りとしてさしあたりつぎの三点を挙げておく。(i)、そもそも「弁明」で、自他の知恵の吟味の遍歴を通じて一貫して問われるのは、なにか制限づきの「何々の」——技術的な、詩作の、政治上の——知恵ではなく、どの場合も同じ意味で端的に知といふべきものであり、したがって技術知も、他の知恵と同じこの平面上で端的に知として吟味されるということ、(ii)、その平面上では、技術知は詩人などの無知と同質であり、技術者がAの状態になるのを許容するという限界を明らかにされるということ、そして、(iii)、その結果として、技術者は知恵と無知とを所有している、というソクラテスの最終的判断が下されるということである。これら(i)、(ii)、(iii)の手掛りは一連のものであるが、この一連の線上において、知として技術知はそれ自身のうちに自己の限界にたいする無知をその本質的な可能性としていわば同伴する、ということが指摘される。その際この無知の同伴は、技術知にはそれ自身のうちに自己の「何であるか」を規定し限界づける知が存在するはずであるのに、——ただしそれは、当然技術知それ自身とは異なるものといわねばならないが——技術知自身がそうした知の役割を占めうるかのように思いなされる、その「考え違い」が避けられない、という意味で解されうるであろう。そしてさらに、この不可避性のうちには、技術知それ自身のうちに存する、技術知とは異なるその知なしには、技術知は自己の存在の稀薄さ、空虚さに晒されねばならないといった、技術知の存在にかかわるその知の存在上の先行性、必然性が含意されている、と解されうるであろう。それはなにか、技術知に生じる「考え違い」という事態がその知への切実な希求、渴望の一つの誤った応答であると見なすこともできよう、といった意味でそうなのである。

もちろん、この解釈は全然根拠のないものではない。しかしその場合、それは技術知固有の問題という制限——これに固執すれば、結局、その存在にかんする問いは行き止まるであろう<sup>12)</sup>——を越えたもつと根本的なかたちでの問題設定を要求す

る。ものと魂（こころ）というかたちでの問題設定がそれである。その点について『弁明』でソクラテスはつぎのように語る。「魂ができるだけすぐれたよきものになるように極度に気をつかうべきであり、それよりもさきに、もしくは同程度にでも、身体やもの（所有物）のことに気をかけてはならない……。ものから（魂の）そのものとしてのよき、アレテーが生じるのではなく、（魂の）アレテーからもやその他の人間のためによいものすべてが、……生じるのだ」<sup>13</sup>（三〇A—B）。

さて、この言葉を含むいわゆる「魂の世話」ということが語られる『弁明』の該当箇所を全面的に考察することは、この小論の意図を越える。ここでは、技術知の対象になるものという観点から、身体も含めた「もの」(τὸ τιθεῖν) にかんする考察にとどめておきたい。

総じてものが存在するといわれるのは、ものが魂のよきのゆえに「よいもの」として存在するときである。すなわちものは、魂のよきが、その存在という点でものに関与し「よいもの」とすることからはじめて存在するにいたるのである。ただしこの言い方には若干の注意が必要である。(i)、ものが魂のよきにかわりなくいわば中立的にそれ自体で存在するにいたるということはありえない。なお、ものが或る場合には「あしきもの」になるという問題は、魂のよきの質の問題にぞくすることであり、当面の問題とは別の取扱いを要する。(ii)、「よいもの」が存在するという場合、そのもののよきをその有用さ、一般にもその性に還元することはできない。それは、ものよきはそのものが何であれひとしくものの存在性に、ものの有用さはものを種別化するものの種性にかかり、両者のあいだには存在論的な差異が存するからである。しかし、他方、(iii)、「よいもの」はたいていの場合「よい—有用なもの」として存在する。たとえば「よい電気掃除器だから買う」という場合、結論だけいえば、その「よい」には端的な「よい」と「有用な」という二つの意味が含まれるが、それらはここでは纏着しており、有用さによって種別化された「よいもの」、よい電気掃除器を形成する。そのかぎり、「よいもの」は通常「よいものども」という種的な複数形に分散してしまうことになる。このことはものよきがもの自身のうちに内在化する——「すでによいものども」、たとえば、健康や金銭が発生する——ことの一つの徴表であるが、またその隠蔽と仮象の始まりでもある。たとえ

「眞実を語る」ということ

ば、ものはよきの点で中立的にそれ自体で存在し、よしあしはひとがあとでつけた有用さの評価のレッテルにすぎない、といった思いなしがそうである。ただしこの点について付言すれば、「よいもの」すべてが右のごとくであれば、それはつねに種別化された「よいものども」にならざるをえず、よきの隠蔽と仮象も不可避であろうが、各人の経験する個別の状況のなかでは、「よいものども」といつても、それらは種別化されず多様多彩に変幻し、と同時に「よいもの」として堅固この上もなく存在しうるのであり、そこではものよさばかりでなく、魂のよささえ閃き現われるのである。

さて、ものについての以上の考察は知としての技術知の成り立つ根本の姿を明瞭に照射すると思われる。考察されたように、ものの種的存在には、よいゆえに有用であるという構造の隠蔽においてもものよさと有用さが同居するとすれば、ものを対象にする技術知もそれに応じてそれ自身のうちにもものよさ、魂のよさにかかわる知ともの有用さの技術知を、前者の知のゆえに後者の技術知も可能になるという仕方でもたねばならないことになる。しかしその際、技術者が実際に技術知を所有している場合には、前者の知も必然的にすでに同伴しているはずであり、したがって所有もされているにちがいない、などという思いなしは排除されねばならない。なぜなら、ものよさがものとは異なるもの、魂によるとされるかぎり、ものとの交渉にある技術知にはそれ自身からは魂のよさへかかわることはできないといわざるをえないからである。技術知が前者の知を所有するためには、自己とは異なる有り方をする以外に道はないが、しかしこれは技術知の自己否定にはかからないであろう。

それにしても、技術知という知にさきに述べたような「考え違い」、無知の同伴といった事態が不可避的に生じるのはなぜか。それは、——ものの種的存在にたいする根本的な批判を保留していえば——技術知というものの種的存在にしか交渉しえない知にとっては、その魂が存在に触れることとしてのものの種的存在にしか触れえず、したがって、その魂がみずからの存在の実質的な形相をもつにしても、ものの似姿としてかたちづくられる形相しかもちえないからである。そしてその結果、技術知が可能にするものの似姿としての魂の形相がそれ自身にとっては唯一の現実であり、またそのあり方を眞証するもの

の存在も存在それ自身の根源的な姿ということになってしまい、そこではその成り立ちのはじめから魂と存在の隠蔽と仮象が生じているからである。——してみれば、たとえば「考え違い」をおこさない謙遜した技術者にもこの「考え違い」の不可避であることは明らかである。かれが「考え違い」をしないのは、技術者であること以外にすでに何者かであり、技術知以外のなんらかの知恵をわがものとしているからである。技術知の所有は（人間）であるためには余計なことであり、避けるべきものなのである。<sup>14</sup>

以上技術知の吟味から、「人間なみの知恵」でありうるものは「不知の知」以外にないことが確認される。技術知以外の第三の知恵が考えられても、事情は変わらない。それが知として吟味されるかぎり、「不知の知」と同質であるか、知恵と無知とを所有しているかいずれかであり、そしてつまりは、人間の知恵としてはBかAかのいずれかしかないからである。

——ソクラテスの弁明は、それが「不知の知」から語られるかぎり真実である。なぜなら、「善美なること」の不知と限定される人間の知恵が各自の不知の自覚においてわがものとされるとき、それと根源的に内的に連関して神の言葉が受容され、人間の知恵において「真実が存在する」にいたるからである。また、その弁明は人びとにも共有可能な真実である。なぜなら、「不知の知」において露呈される人間の知恵のあり方はいずれであれ自他すべてのひとに妥当しているからである。しかしこの共有可能性はドクサ（評判）の支配する日常的公共性のそれとは異質であるといわねばならない。それがどういふことか、つぎに考察していかなければならない。

#### 四

前節で考察した「不知の知」は、ソクラテスの「行い」の何であるかを定めるものとして語りだされた知であるが、それ

「眞実を語る」ということ

が知であるとすれば当然他の人びとにも共有可能なはずである。ところが、自他の知恵の吟味のための問答の場でなされるソクラテスの「不知の知」の共有の要求は、その無知を指摘した当の相手から拒絶されるばかりか、逆に「憎しみ」を招き、「中傷」の原因となる。しかもそうしたことは誰の場合でも繰り返され、またその場に居合わせていた人びとも同様の反応が生じるのである。この事態にたいして当面問題になることは、知恵を吟味され無知を指摘された人びとがそうした拒絶、憎しみ、中傷の拠り所をどこにもつか、さらには、たとえそれがドクサ（仮象）にすぎないことを露わにされても、依然としてそのドクサ（評判、思いなし）に固執し続けるその拠り所をどのようにもつか、ということである。この点についてソクラテスのつぎの言葉が注目される。

「そこで彼らは、名譽心が強いから、はげしい勢いで、多数でもって組織だつて説得的にわたしについて語り、昔から長い間かけて猛烈な中傷で諸君の耳を一杯にしてしまったのだ、と思う」（二三E）。

この言葉は、一節で考察した、一八A—二〇Cの箇所の内容にたいしてその原因論の一部を成すものと意義づけることができる。それは、日常的公共性という人びとの慣れ親しんでいる言葉による共同の場所がドクサに支配されてしまう有様を如実に語りだしたものとという意味においてである。そこにはドクサをつくりだし流布させる者と受けいれる者がいるが、日常的公共性のなかでその仕事人がびとに承認されることを目ざしつつそこに帰属する、つまりそれを拠り所とする点では、いずれも同類である。そして、この点にもとづいて当面の問題の前者の動静に注目すれば、かれらはとくにドクサをつくり流布させること——この役割はとくに詩人と政治家において顕著である——によってそうするので、ということができ。かれらにとってそうするのがその仕事の意味であるとすれば、仮象にすぎないと指摘されてもそれに固執するしかないわけである。

ところで、こうした日常的公共性のなかの人びとの動静がその根源から露わにされるのは、日常的公共性にたいして自他の知恵のすべてを露わにしうる「不知の知」が、ソクラテスによって、問答という言語行為（行い）として投企されるかぎ<sup>15</sup>

りである点を見落してはならない。しかもそれには、人びとが知にかんしてAの状態であることも明らかにするという意味が含まれているのである。とすれば、右のドクサの原因論は、日常的公共性のなかの人びとの動静であるにとどまらず、その動静を否定的な意味で露わにする「不知の知」自身に固有な投企の問題として、しかも「不知の知」がソクラテスの行いの意味を定めるものであるかぎり、日常的公共性のなかで貫徹されるソクラテス自身の行いの問題として全面的に捉え直さねばならなくなるわけである。その場合考察の手がかりとして注目すべきことは、ソクラテスが日常的公共性をいかに捉えているかということである。日常的公共性についてはすでに一節で「弁明」一八A—二〇Cの解釈を通じて、その不定性とドクサ支配の不可避性が指摘されたが、それは「不知の知」にあるソクラテスの観点からではなく、すでにドクサに支配された日常的公共性のなかの人びとの観点から見られたものにすぎないからである。

『弁明』二三C—二四Aで、ソクラテスはドクサの原因論を「不知の知」の投企の問題として語ることによって日常的公共性の自明化した公共性にメスを入れる。はじめに、それになりたいするドクサ支配の不可避性が否定される。ドクサの支配が生じるのは、それが知であるからではなく、人びとがAという無知の状態に固執するからであるとすれば、すくなくともドクサがその公共性の根拠になりえないことは明らかである。しかしつぎに、日常的公共性に受容されたドクサを取除くことの困難さが指摘される。「わたしが諸君からこのように大きくなってしまったこの中傷を、このわずかの時間で、取除くことができたとしたら、わたしは不思議に思うだろう」(二四A)。このことは日常的公共性の或る種の両義性——すなわち一方で、ドクサの支配にさきだちせずにそれ自身として公共的であり、むしろドクサの方がそれに依拠して存立するという事態、他方で、それ自身のうちにその公共性を基礎づける知が不在であり、無知なるドクサの支配を受容してしまうという事態——にたいする「不知の知」の投企それ自身の位置の意識の表明である。なお後にデフォルメされた「半神アキレウスの話」(二八B—D)、「虹の比喩」(三〇E—三一A)が語られるが、それらはこの位置意識の位置を示す徴表になるであろう。

さてとすれば、「不知の知」の投企は日常的公共性にたいしてなにか超越的な地点からでなく、むしろそれとなんらかの内

的な関係にあり、いわば内在的に遂行されると捉えられるべきであろう。<sup>116</sup>——そしてこのことはつぎのことを予想させる。すなわち、「不知の知」の投企<sup>117</sup>ソクラテスの行いが日常的公共性において内在的に遂行されるとき、それはその本来の機能を保ち、日常的公共性の意味を変質させ、その根源的意味の回復の道、つまり、それ自体において一なる形相をもつ国家公<sup>118</sup>共体（ポリス）が（イデアとして）現前する道を拓くであろう、ということである。

さて、この手がかりから日常的公共性にたいする「不知の知」の投企<sup>119</sup>ソクラテスの行いの意味が或る一つの姿をもって浮かび上る。それは、国家公共体がソクラテスを含めた人びとの生きていく真の拠り所として現前するように、ドクサの支配する日常的公共性に埋没している状態からの態度変更を自他のすべてに迫る、ということである。その際、とりわけ問題となることは、人間として「最大の事柄」——「善美なること」と見なされよう——の不知にあるなかで、各自が自己の存在においてそれをいかに自覚するか、ということである。それに応じて、ソクラテスの行いの実質は、自他の知恵を吟味することとして各自にたいして「不知の知」の共有の要求ということになる。この要求の重みがどれほどのものか、……以上の考察は蚊子が石頭をかじるときであると感じざるをえないのである。

註

(1) 三〇C以下の弁明、有罪判決後の申し立て、死刑票決後の発言については、真実を語るソクラテスの言葉の奥行を窺ううえで、きわめて重要であるが、「弁明」の骨格はやはりこれら二つの事柄が構成していると見なされる。

(2) この言葉は二九Eで登場する。ドクサという言葉の扱がりが考慮されるべきである。アキレウスの例（二八C D）に見られるように、ドクサの追求は恥の觀念と結合して人間に固有の志向として伝統的にはそれ自体で評価されていたのである。とはいえ、ソクラテスがそれに言及する場合には、原典に忠実でなく、いわば真実のある評判として意識的にデフォルメされている。換言すれば、「真実のない評判は空虚である」。しかしこの箇所では評判と真実（アレーティア）は決定的に対立するものとして語られるようにしている。West, T. G., Plato's Apology of Socrates, S. 168, ㉙㉚に「S. 151-166. 参照」 Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik,

- (3) 一九C、一九E参照。
- (4) ハイデガーの Alltäglichkeit の用語法も参考にした。Heidegger, Sein und Zeit, S.43-44. 及び S. 371. 参照。以下の四章も参照。
- (5) Meyer, T., Platons Apologie, S. 26-30. 参照。
- (6) Gauss, H., Philosophischer Handkommentar zu den dialogischen Platon 1/2, S. 51-52. 参照。
- (7) ハイデガーの用語 bewahren の辻村公一訳を使用した。Heidegger, Sein und Zeit, S. 218. 参照。
- (8) このときはじめて、神は嘘をつかない、それは神にはあるまじきことだからだ、という言葉が真实性をもつことになる。二一B参照。
- (9) 松永雄二「知と不知」とをめぐる問題——プラトンの初期対話篇に則して——(九大哲学会、哲学論文集第十一輯所収) 二頁の言葉を参照されたい。
- (10) こうした観点が考えられても、それはソクラテス自身のものでなく、外から外面的に見られたものにすぎないであろう。三B参照
- (11) 前掲の松永論文、八頁——一〇頁参照。
- (12) 前掲の松永論文では基本的に留保されている事柄である。同論文七頁—八頁の言葉を参照されたい。
- (13) 田中美知太郎訳では魂のアレテーの存在論的解釈の道が開かれるように思われるので、採らなかつた。『プラトン』ソクラテスの辨明<sup>二</sup> 岩波ギリシア・ラテン原典叢書八九—九〇頁参照。
- (14) さきに引用した三八Aの言葉を思い合わせてほしい。技術知の評価については別の観点の導入が必要である。『国家』三六九B—三七四D、田中美知太郎「全集」第一巻二六九頁—三三三頁参照。
- (15) ソクラテス自身の有り方に注目すれば、この場面は「持場」(タクシス)をめぐる問題として展開されよう。二八D—二九A参照。
- (16) 『クリトン』のなかのポリスにたいするソクラテスの態度からとりあえず注目していかねばならない。『クリトン』五〇C—五三A参照。なお、その点について Luis Noussan-Letry, *Spekulatives Denken in Platons Frühschriften*, S. 188-206. は、考察の一つの手がかりをあたえてくれるかもしれない。

(福岡大学人文学部講師・昭和五十年本学大学院博士課程修了・哲学)