

〈「生活の吟味」としての哲学〉と身体の問題

田畑 稔

私はこの間、「生活の吟味」としての哲学を現代的に展開するといふ作業に取り組んでいる。この作業の現実的地盤は言うまでもなく我々が生きる現代世界であって、その主な問題意識も素材も基本諸概念も、現代世界や現代諸科学から受け取らねばならず、もちろん哲学史の枠内に収まるものではない。しかし周知のように哲学を「生活の吟味」として実践した古典的先行例を我々は『ソクラテスの弁明』の中にもっている。だからこれとの対質を行っておくことは、自分の作業の特徴を自覚する上で必要な補足作業であるだろう。このような事情なので、以下はあくまで自分の作業とソクラテスの「生活の吟味」との直接的（無媒介の）対質にとどまるのであって、ソクラテスやプラトンの哲学史的内在研究を目指すものではまったくないし、筆者にはその資格もないということをおろそかに確認しておきたい。

本論に入る前に、「生活の吟味」としての哲学の現代展開を目指す私の作業の輪郭を紹介しておこう。空間論ではルフェーブル、時間論ではハイデッガーなどと、それぞれについて古典的諸著作との対質を行いたいと思っているが、一部を除きまだできていない。

まず哲学論では「生活の吟味」といふ哲学の機能に注意を喚起する。次に生活論では現代人の生活活動の全領域を概念的に網羅し意味づけることを試み、諸個人、諸階層、諸世代、諸地域、諸時代ごとの生活諸活

動の個性的編成を吟味するための前提を反省する。世界論では現代歴史世界や自然世界を「織り込み」ながら「織り上げ」られる日常生活世界に焦点を当てつつ、世界の三層構造が解明される。意識論では意識の端初規定を（先験哲学や脳生理学によってでなく）生活活動との根源的關係において限定しつつ、認識―価値判定―想像力―意志とか、日常知―技術知―科学知―哲学知といった、意識の複雑な分節化と相互移行が論じられる。自我論では人称的に分節化した生活世界の相体的中心項として自我を把握し、その生成、多様な共同主観性の内面化、自我同一性の実践的認識論的倫理的意義などを反省する。身体論では、（一定の状況下で生活する人間たち）という現実に足場を置きつつ、身体や身体経験の持つ多様で根本的な意味を再認する。空間論では生活実践の諸形態から行動空間、居住空間、都市空間、グローバル空間などの人格史的社会的な空間構造化が把握され吟味されなければならない。時間論では循環的時間、段階的時間、危機の時間の時間総括として人生を扱いつつ、その現代的特質を吟味する。

社会論では愛情と慣習による調整、法と権力による調整、貨幣と競争による調整、協議と合意による調整という調整諸形態を軸に社会諸類型を整理し、それら諸類型の一定の編成として現代社会をとらえ、それが孕む危機や未来展望が論じられる。権力論では諸個人や諸集団による権

力をめざす闘争を扱い、この闘争を今日的に条件づけている能力、貨幣、地位など社会的権力の相互分化と相互関係が解明され、権力コントロールの課題が論じられる。正義論では生活世界と歴史世界が交差する場に即しつつ、分配的正義、交換的正義、手続き的正義、応報的正義をめぐる今日の争点と課題が整理されねばならない。仕事論では生活者にとつて仕事の持つ多様な側面と多様な価値と多様な困難が論じられ吟味される。モノ論では生活活動の現実に即しつつモノのもつ多様な意味を確認し、フェティシズムや物象化の構造を探る。価値論では現代人の主要な諸価値が吟味され、その多様性と歴史の変容、人生における価値の実現としての幸福の諸類型が論じられる。最後に変革論では日常生活世界の変容を三層の世界の視点からとらえ返し、「アソシエーション革命」の必要性が主張される。

1 『ソクラテスの弁明』と「生活の吟味」としての哲学

前置きが長くなったが、本論へ移ろう。周知の通り、ソクラテスは「若者を墮落させ、また国家が崇めるところの神々を崇めずに、別の新奇な神格を崇めることによって、不正を犯している」(『ソクラテスの弁明』24b-c、三島輝夫、田中享英訳、講談社学術文庫)としてBC三九九年に、民主派の政治家アニュトスらにより告発され、アテネ市民による裁判で死罪の判決を受けた。七〇歳であった。プラトンの叙述によれば、ソクラテスは、死刑判決の直後に、次のような激しい非難の言葉を返している。

「私は断言します。私を死に追いやった諸君、あなた方は私の死後直ちに、諸君が私の命を奪うことによつて私に加えた報復よりも、ゼウスに誓つて、はるかに厳しい報復をその身に蒙るだろうと。」

いうのも、あなた方は今、生活を吟味されることから免れられると思つて、そうしたことをしたわけですが、私に言わせれば、それは諸君にとつてまったく裏目に出ることでしょう。あなた方を吟味する人間はずつと多くなることでしょう。……なぜなら、そうやって吟味を免れることは、およそ可能でもなければ、立派なことでもなくて、もつとも立派でしかも簡単なものは、あのやり方、つまり自分以外の人間をやつつけるのではなく、自分ができるだけすぐれたものとなるように自分自身を磨くことだからです」(『ソクラテスの弁明』39c-d、同上)。

ここには、ソクラテスの執拗な対話的实践がその核心において「生活の吟味」であつたことが語られている。「哲学しながら生きるように、すなわち自分自身と他の人々を共に吟味しながら生きるように、神が私に命じられた」(同、28e)というのが、ソクラテスの実践を支えた使命感であつた。ここで「哲学しつつ生きる」とは「自分自身と他の人々を共に吟味しながら生きる」ことに他ならないと端的に断定されているし、「人間にとつて吟味を欠いた人生というものは生きるに値しない」(同、38a)とも語られている。

「吟味する」と三島らにより訳されているギリシャ語は動詞形でまとめると、ἐστῆναι (エクセターゾー) が一〇箇所、εἰλέγειν (エレグホー) が三箇所、δοκίμασθαι (ディスコペオー) が一箇所用いられている。L O E B 古典文庫の英訳は ἐστῆναι に対してほぼ examine (審査する、審問する) をあてており、一箇所だけ investigate (調査する、取り調べる) をあてている。Wissenschaftliche Buchgesellschaft から出ている対訳プラトン著作集の独訳では ἐστῆναι に nachforschen (調べる、探究する) や nachsuchen (探索する) や prüfen (試験する、吟味する) や ausforschen (根掘り葉掘り

聞く、捜し出す)や *erforschen* (究明する、研究する)をあてている。*εργάζομαι*には英訳では *class-examine* (詰問する、反対尋問する)、*account* (釈明する)があてられ、独訳は *auforschen* (同上)、*Rechenschaft geben* (釈明する)をあてている。最後に *Stokrotos*には英訳は *examine*、独訳は *beschauen* (熟視する、吟味する)をあてている。ソクラテスの場合、「吟味」は、詮議・取調べ・尋問のように「申し開き」を強要し裁くといったかなり強圧的な意味あいが含まれているように思われる。

『弁明』では数多くの箇所でもソクラテスによる「吟味」の定式化が与えられている。この「吟味」は内容から見ると、①知恵があるという思い込みに対する吟味と②徳を忘却した生活に対する吟味の二つに分かれる。まず第一の吟味は「デルフォイの神託」の解説の努力として行われている。

ある政治家を吟味する中で「その人物は知恵があるものと他の多くの人間に思われ、また、とりわけ本人がそう思いこんではいるものの、しかし実はそうでないと私には思われたのです。……つまり私は自分が知らないことについては、それを知っていると思っていないという点で、知恵があるように思えたのです」(同、21c~d)。次にある作家を吟味したところ、彼らの創作は知識によるのではなく資質や神がかり状態によるにもかかわらず、本人たちは「創作活動のゆえに他の事柄に関しても、自分たちが人間たちの中で最も知恵があるのだと——実際にはそうでないのに——思いこんでいるのに気づいたので」(同、22c)。次に職人を吟味し、「どの職人も、その技術を見事に発揮することができることから、それ以外の最も重要な事柄に関してもまた最も知恵があると思っていたのです。そして彼らのその度を過ごしている点が、先の知識を覆い隠している

ように思われたのです」(同、22d)。これらの吟味の結果、ソクラテスが出した結論は、「人間たちよ、ちょうどソクラテスのように、知恵に関しては本当のところ自分は何の価値もないものなのだとこのことを悟った者、まさにその者こそがお前たちの中でもっとも知恵のあるものなのだ」というのが神託の意味であるということであった。ここで探求は終わり、以降は一転して神の代理となって「だれか知恵があると私が思うものがあれば、神にしたがって探し出しては問いただしている」(同、23b)状態に移る。

この第一の吟味について言えば、政治家や作家や職人の技術知がその有効性の範囲を超えて有効だと信じる思いこみへの批判として、哲学知が機能していることを示唆する。しかし哲学が行うべき知の吟味は、日常知—技術知—科学知—哲学知の歴史的分節化と相互移行という知の全体像を探求する作業と不可分でなければならぬのに、ソクラテスでは肝心のこの部分はベールの向こう側(神)にまると放置されたままである。神託の解説から神の代行へという、ソクラテスの哲学実践の軌跡が、日常知や技術知や科学知と哲学知が分節化する各々の結節点で格闘しつつ哲学知をポジティブに限定しようとする可能性を奪ってしまった。たとえば「神に従って探求を進めていくうちに、最も評判の高い人々がいちばん知恵が欠けているも同然の状態にあるのに対して、かれらよりも取るに足らないと見える他の人たちのほうが、思慮深くあること」[*θωπιώτος*、英対訳 *being sensible*]に関してはまさっていると私には思われたのです」(同、22a)という箇所などは、日常知や技術知の独自の価値をポジティブに認めたくて、有効性の範囲の逸脱に関してのみ哲学知が批判的に関与する事態を示唆するが、人間の無知の自覚という使命感がソクラテスを圧倒していて、日常知や技術知の固有の価値

の定式化には関心が欠けたままである。

第二の吟味はアテナイ市民の価値の優先順序に関わるものである。

「アテナイ人諸君、私は皆さんに親しみと愛情を抱くものではありませんが、皆さんよりもむしろ神に従うことでしょう。そして私が息をし、そうし続けることができる限り、私は哲学し、皆さんに訴えかけ、皆さんのうちのだれに会おうと、そのつど常々私が口にしていることを言っただけ多くの金で自分のものになるか、金のことを気にいでしょう。すなわち、最も優れた人よ、きみは知恵と力にかけては最大にして最も誉れある国、アテナイの国民でありながら、どうすればできるだけ多くの金で自分のものになるか、金のことを気にかけていて恥ずかしくはないのか。名声と名誉について気にかけるが、思慮と真実について、また魂について、どのようにすればそれが最も優れたものとなるかを気にかけることもなければ、思案することもないとはい。」「(同、29d)」「そして皆さんのうちのだれかが異を唱え、そうしたことに配慮していると主張する場合には、そのままではかれを放さず、私の方も立ち去らずに彼に質問し、取り調べ、吟味することでしょう。それでもし、私にはその人が徳を身につけているように見えないのに本人がそう主張するならば、私はかれが最大の価値を持つものを重んじること最も少なく、逆につまらないものを重視しているといっって非難するでしょう」(同、29e-30a)。「財産から徳が生じるのではなく、徳にもとづいてこそ財産およびそれ以外のもの一切が、人間にとって、私的な意味でも公的な意味でも善いものとなるのだ」(同、30b)。

アテナイ市民が生活において「気にかける (*ἐπιμέλεια*, to be object of care)」

べき価値の優先順位は、まずは徳、思慮、真実、魂の完成の一群なのであり、それに基づいてはじめて貨幣、名声、名譽の一群は善きものとなる。第二の吟味はこの価値の順位が自覚されているかどうか、あるいはこの価値順位に従っているというのには単なる思い込みにすぎないかどうかを追及する対話的实践に他ならない。「恥ずかしくないのか」というソクラテスの叱りつけるような非難は、この優先順位そのものについてはアテナイ市民の暗黙の同意が当てにできたことを示している。この順位についての市民の公然たる反論も紹介されていないし、この順位の妥当性についての独自の基礎づけの必要をソクラテスが感じている様子も窺えない。むしろそのような伝統的な暗黙の同意がますます空洞化し、建前化し、実態は逆転しさえしている現実があり、それへの実践的介入が、この第二の吟味であったと言えるだろう。

この第二の吟味は、どちらかと言えば我々の時代の道徳保守主義的な叫びを連想させる。この吟味を知的モラル的改革の有効な努力とするためには、ソクラテスによる「生活の吟味」の多くの欠落が自覚されねばならないように思われる。

まず、ソクラテスの「生活の吟味」の対象は広く取っても自由な市民(男性)の生活に限定されている。アテナイには他にも女性、子供、奴隸、外国人が生活をしており、これらを含む生活の相互補完的全体がアテナイ(へにおける)生活であるが、このようなアテナイ(へにおける)生活のトータルな吟味と言う課題はもともと立てられていない。

価値の優先順位について言えば、先決の必要条件としてはベーシックな欲求充足が優先するのであり、逆に価値の知的モラルな高度としては徳が優先する。しかし両者は逆順になるが本来一体のものなのだ。モノや金ばかり「気にかけるな」と言う主張は、飽食や過剰消費や守銭奴には的中しても、飢餓や失業の状態にあるものに対してはセンスのない

残酷なもの言いにとどまる。

また貨幣や貨幣へと意志が汲み尽される事態へのソクラテスの批判は即自的すぎる。同じ貨幣でも交換手段、価値表示手段、蓄積手段、支配手段としての貨幣の歴史的分節化があるのだから、貨幣フェティシズムや金色夜叉の克服には構造分析が不可欠であろう。

さらにソクラテスはアテナイ市民により暗黙裡に共有されている価値の優先順位を当てにできたから「恥ずかしくないのか」とアテナイ市民を叱りつけることができたが、当てにできないケースではどうなるのか。中絶、死刑、安楽死、捕鯨、脳死、クローン、戦争非合法化など、山積する倫理的対立では規範の妥当性をめぐる討議文化の成熟と（ソクラテスのように）神を持ち出さない寛容さが要求される。

また「生活の吟味」に関わる対話的实践は、無知の自覚や徳、思慮、真実、魂の完成の優先の訴えにとどまらず、行為体系のレヴェルで新たな生活スタイルの提唱として遂行されねばならないだろう。

ソクラテスによる「吟味」は外形的には大変執拗なもので、少なくとも現代人の我々が哲学的対話という場合にイメージするのはかなりかけ離れていたようだ。この対話的実践の執拗さを疎ましく思った人々が、異端信仰および若者への悪影響を罪状にソクラテスを告発し葬り去ろうとした——少なくとも弟子プラトンの解釈では、これがソクラテス事件の本質であった。ソクラテスへの非難はもっと複雑な背景を持っていたと思われるが、次々と人々に語りかけ、欲望や金や名声ばかりを気にかけて、節制や勇氣や正義や真実や魂の完成について気にかけていないのではないかと問いただし、相手が異を唱えたと「そのままでは彼を放さず、私の方も立ち去らずに彼に質問し、取調べ、吟味する」（同29e）のである。こうして知恵あり徳あると評判の相手が次々思い込みを暴かれ、転倒させられる。やがて富裕な家の若者たちがソクラテスの後にくっ付

いてきて、世間で評判の人間が「吟味」され、暴露されるのを見物しはじめる。はては自分たちも真似て親や評判の人を「吟味」しはじめる。「まさにこうした吟味が原因で」ソクラテスに対する「もつとも厄介で深刻な性質の憎しみ」（同、22e）がアテナイ市民のなかに生まれたのだと、プラトンはソクラテスに語らせている。この情景には、むしろ昔の学生反乱のときの大衆団交を思い起こさせるものがある。

ソクラテスは石工だったとされているが、公職には就かなかった。「正義」に執拗にこだわる自分のような人間には公職は危険すぎると考えていたようである。あくまで私人としてアゴラで対話型の「吟味」活動をおこなったのであるが、「吟味」に没頭したため、またソフィストと呼ばれた外国人教師のように「報酬」をとることを拒否したため、「貧しさ」（同、31c）の中の生活だった。私が注目したいのは『ソクラテスの弁明』の次の一節である。

「ところで、私がまさに神によってこの国に贈られたというにふさわしい者であることは、次のことからお分かりいただけるでしょう。と言いますのも、私が一方ではすでにかくも多年にわたって自分自身のことの一切を顧みることなく、家の暮らしがなおざりにされたままに甘んじていながら、他方では、個人的に一人一人のところに掛けては、まるで父親か兄のように徳に配慮するように説き勧め、皆さんの利益になることを常におこなっているということとは、とても人間業とは見えないからです」（同、31a）。

ここには家庭生活をネグレクトするソクラテスの自己弁明がある。生活破綻は使命の重大さの証拠と意識されている。このようにして生活者としての自分自身の「生活の吟味」は回避される一方で、憑かれた人ソ

クラテスによる生活者に（対する）「生活の吟味」が誇らしげに語られる。「生活の吟味」のための足場が生活そのものの中には置かれていないわけである。ソクラテスによる「生活の吟味」のこの超越性は「私がまさに神によってこの国に贈られた」（同、31a）「私の考えるところでは、皆さんにとって私の神に対する奉仕よりも大きな善は、この国においてこれまで一つとして生じたことがないのです」（同、30a）という憑かれた人間の自己幻想と一体のものである。ソクラテスの時代と現代では時代が違おうと言えなくもないが、彼の憑かれた側面は当時でも奇異にみられていたことは『弁明』の文面からも伺えるように思える。

ソクラテスが衆愚の犠牲となったという単純解釈への異論も十分可能であろう。例えばI・F・ストーン『ソクラテス裁判』（原著一九八八年、永田康昭訳、法政大学出版社）はジャーナリストの立場から、ソクラテスやプラトンこそ、ポッパー（一九〇二―一九四）の言う「開かれた社会の敵」であったとして、逆にアテナイ市民によるソクラテス裁判を弁護している。ストーンはジャーナリストであって、私と同様、ソクラテスやプラトンの専門研究者ではなく、現代的関心をやや直截にソクラテス解釈に持ち込んでいる印象はぬぐえないが、ソクラテスによる「生活の吟味」やソクラテス裁判の理解のためには、背景としての政治抗争がきわめて重要な意味を持つていると想定するのはまったく自然だろう。

T・C・ブリックハウスとN・D・スミスの共著『裁かれたソクラテス』（原著一九八九年、米澤茂、三嶋輝夫訳、東海大学出版会）はソクラテス裁判についてのきわめて詳細で精緻な研究書で説得力も感じるが、「ソクラテスの主張の一貫性と誠実性」（同訳書、二二〇、二七三、二八八頁他）を過度に見積もっていて、解釈の鋭い切れ味は確保しているものの、歴史的现实のもつ複雑性や両義性をかなり犠牲にしているのではないかという印象を読者に与える。たとえば、クリティアス事件はソクラテス裁判

と無関係であることを、アムネスティ協約（四〇三／四〇二年に結ばれた和解協約で、民主制が回復しても過去のクリティアスらとの関係を理由に告発されないという協約）の存在を理由に主張する場合などである。フォーマルな理由として掲げることができないということは、政治的背景や政治的意図の不在を示すわけではないのは言うまでもないことである。

またクリティアスらに対するソクラテスの拒否的評価や態度が最初から不変であるという『裁かれたソクラテス』の見方もリァリティーを欠いているように思われる。『裁かれたソクラテス』が紹介しているところによれば次のような経緯があったようだ。ソクラテス裁判（BC三九九）の五年前の四〇四年、アテナイはスパルタに全面降伏した。スパルタの軍事指導者リュサンドロスの支持を得て、追放されていた反民主派は帰国し、三〇人寡頭支配を実現した。当初は穏健派のテラメネスが中心にあったが、リュサンドロスと対立、リュサンドロスの力を背景にクリティアスらの強硬派が権力を握り、テラメネスを「寡頭制への反逆」を理由に処刑、「恐怖と殺人と没収による政治」を行った。つまり彼らはスパルタから駐留軍の派遣を受け、財産の没収を行い、反対派を次々処刑したのである（同訳書、二八九頁以降）。

クリティアス（四〇三年当時五七歳）はプラトン（同二四歳）の母の従兄弟で、ソクラテス（同六七歳）の弟子の一人であった。クリティアスとともに寡頭支配のメンバーで、民主派の反撃によりクリティアスとともに死んだカルミデス（同四四歳）はプラトンの母方の叔父である（岩波版『プラトン全集』第七巻、山野耕治「『カルミデス』解説」、二四〇頁以下）。プラトンもこの状況から見て、また彼の後年の国家論などから見て、寡頭制支配に無関心であったとは想定困難であり、むしろ何らかの形で関与したと思うほうが自然かもしれない。

ソクラテスについてはクリティアス事件に関して二つの事実が伝えら

れている。一つはクリティアスらが穏健派のテラメネスの処刑を行おうとした際にソクラテスはテラメネスのために介入しようとしたが、身の危険を感じて思いとどまった、とディオドロス・シクルスが伝えているらしい（『裁かれたソクラテス』同上、二九二頁、ただし著者たちはこの話の史実性にやや懐疑的である）。もう一つは『弁明』の中でソクラテス自身が語っていることで、寡頭政権が粛清のためにレオンをサラミスから連行するようソクラテスに命じた際、自分の命の危険を覚悟で不服従を選んだという話である（32c-d）。『弁明』の証言だけで見ると、ソクラテスのクリティアスらに対する命がけの非協力だけが印象付けられるが、ディオドロス・シクルスの話が事実であったと仮定すると、ソクラテスはスパルタ派寡頭制の穏健路線を肯定していたが、クリティアスらがテロリズムに走る中で彼らから距離を取ろうとしたとも解釈できる。

二五〇〇年も前の出来事で実証データが乏しいにもかかわらず、私事例の一つとしてクリティアス事件とソクラテスの関係にこだわるのは、ソクラテスの反民主主義的気分、信念、理論を単純に非難するためではない。民主派と反民主派の対立は単純な問題ではない。そうではなくて「生活の吟味」というソクラテスの哲学的実践を歴史世界から分離し、視野狭窄状態に陥ると、ソクラテスの実践もかえって理解できなくなると思われるからである。

2 『パイドン』と「魂」の「牢獄」としての身体

ソクラテス処刑はBC三九九年である。プラトンは二八歳であった。プラトンは四〇歳ごろイタリアとシケリアを旅行しているが、この旅行までに『弁明』など初期対話篇は書かれていたと推定されている。哲学的唯心論の古典中の古典である『パイドン』はこの旅行の後に、BC

三八五〜二年ごろに、したがってソクラテス死後一四〜一七年後に書かれたと推定されていて、『饗宴』などと同じ時期の、プラトン中期に分類される（松永雄二『「パイドン」解説』、岩波書店版『プラトン全集』第一巻、四一八〜四一九頁）。納富信留の『哲学者の誕生』（ちくま新書、二〇〇五年）や『プラトン—哲学者とは何か』（NHK出版、二〇〇二年）などのプラトン研究でも、この旅行の途次でのピタゴラス派との接触が注目されているが、『パイドン』には「魂の浄化」を中心にピタゴラス派からの影響が顕著にみられる。

『ソクラテスの弁明』と『パイドン』の間のズレは非常に大きい。『ソクラテスの弁明』では不当な告発に対して弁明し、自分を抹殺しようとする勢力と闘うソクラテスが描かれているが、『パイドン』では身体からの魂の解放と離別、つまり死を希求する獄中のソクラテスが描かれている。『ソクラテスの弁明』ではプラトンは歴史的ソクラテスを伝える役割に強く制約されているように見えるが、『パイドン』ではソクラテスは言わばプラトン哲学の語り部として登場するように見える。しかし我々が特に注目したいのは、哲学の焦点が『ソクラテスの弁明』では「生活の吟味」にあったのに、『パイドン』では「死の練習」「死を願うこと」「魂の、肉体からの解放と分離」「死」を不断に心掛ける「営み、へと移動している」ということだ。

「知を求めること」「哲学すること」にまっすぐに結びついている人は、ほかでもなく、ただ死にゆくことを、そして死にきることをみずからのつとめとしている」（松永訳、同、64A）「魂の、肉体からの解放と分離が死となづけられている。……この、魂の肉体からの解放と分離こそが、そっくりそのまま、知を求める者「哲学者」の不断の心掛けであった」（同、67D）「知を求めること」「哲学すること」

とは、まさに死の練習 (μαζην βουραν) である」(同、81A)。

ちなみに『弁明』の結末部分でソクラテスは死後の世界に言及しているが、全くの無感覚状態かもしれないし、言い伝え通りあの世への移住かも知れないと、未決定のままにしている。前者だとまるで熟睡のようで「儲けもの」だし、後者だとあの世で「生活の吟味」が続けられ「無上の幸福」だと、どちらに転んでも善いことと見ている(三嶋輝夫ほか訳同上、40c以下)。『パイドン』のような魂の身体からの分離(死)によってはじめて真理が獲得されるという思想は『弁明』にはまったく窺えない。

『パイドン』に見られる、「死の練習」としての哲学の位置づけは、人々の魂が身体という「牢獄」に囚われているという基本認識に基づいている。

「そのものたちの魂の状況というのは、なんのことはない、肉体内にすっかり縛り付けられ貼り付けられてしまって、ちょうど牢かこいの中からものをみるように、肉体を通じてでなければ、およそ存在するものを考察することはできず、魂の魂自身による考察は不可能であるように強いられて、全く学びを知らない状態の内を輾転としている有様であるのだ。そしてこの牢獄のまさに巧妙に仕組まれている点というのは、その囚われの状態をつくり上げているのが、じつは欲望であること、つまり縛られているその者自身がとりわけその束縛に協力しているともいえる点にあるのだが、それを哲学は見抜く」(同、82E〜83A)。

なぜ魂にとって身体は「牢獄 (σφικτα)」なのか。その理由としてプラ

トンの書いていることは、意志論的に見れば身体は「知恵の愛求」への意志や関心や時間を奪うことであり、認識論的に見れば身体を通じた認識が真理を与えず、魂を欺くということである。まず意志論的理由づけから見ておこう。

「というのも、どうしてもわれわれは肉体を養わねばならず、それゆえに、数限りのない煩わしさがいつも肉体によってわれわれにはもたらされてくるからだ。そのうえ、なにか病気でもふりかかってきたとしたら、それこそわれわれの〈存在〉の狩り「真理の追跡」は、その途を塞がれてしまう」「戦争にしても内乱にしてもいろいろの争闘にしても、それらはほかならぬ肉体と、そのもつ欲望が生ぜしめているのだからねえ！なぜなら戦争はすべて財貨の獲得のために起こるのだが、その財貨を手に入れよ、と強いるのは肉体であり、われわれはその肉体の気づかいにまったく奴隷のように終始している以上は、どの道そうせざるをえないからだ。こうして結局は、すべてそういったことのゆえに、〈知を求めること〉へと自分をむける暇をわれわれはほとんどなくしてしまうのだ」(同、66B〜D)。

我々は飢渴する身体、飲み食いする身体、病む身体への気づかいや対処に日々煩わされ続ける。また欲望する身体は財貨の獲得を強いるし、それが原因で戦争や内乱や争闘が生じ、これへの対処に煩わされる。この結果、真理追求への関心も機会もまったく奪われてしまうのである。認識論的理由はどうか。

「視覚なり聴覚なり、あるいは他の感覚なりを通じて、魂が、何かあるものを考察するのに肉体を加え用いる場合には——というの

は、感覚を通じての考察というのは、畢竟、肉体を通じての考察となるのだから——、その場合には、片時も同一性においてないものの方へと、魂は肉体に引きずられていくであろう。そして、そのような不定なるものに触れるがゆえに、魂自身までもが彷徨し、混乱して、はてはさながら酔えるもののごとくめまいをおぼえるのではないか」(同、79C)。

つまり知覚する身体は哲学が探求すべき「本来的なもの (ousia、L OEB 古典文庫版英訳 the absolute essence)」すなわちあれこれの美しいものでなく美そのもの、あれこれの等しいものでなく等しさそのもの、あれこれの存在するものでなく存在そのものを与えることはできない。知覚する身体が与えるものは身体自身と同様、変容し知覚できるものではなく、不変で知覚不能である「本来的なもの」は知覚や経験を混えない純粹な思考のみが与える、だから真理獲得は厳密には死後にのみ可能である、というわけである。

もちろん「知恵を愛求する人 (μασσοσος)」の魂といえども生きている間は身体の中で、身体と結合してしか存在しえない。では哲学者はどの点で「身体を愛求する人 (φυσαιομασος)」「金銭を愛求する人 (αυχομασος)」「名誉を愛求する人 (αδομασος)」(同、68C)と区別されるとプラトンは考えたのだろうか。列挙してみよう。

「知を求めるひとの魂は、とりわけ肉体をかるんじてそれから逃れ、ただみずからにおいてのみある魂自身となることに努める」(同、63D)「目からも耳からも、いやいわば、このからだのすべてから、できうるかぎり離れ去るひと」(同、66A)。「われわれが生きている間は、万やむおえない場合をのぞいては、できるかぎり肉体と交わ

ることもそれと共同することもなく、またわれわれがこの肉体的なさがに充たされることもなくして、むしろつねに、それからの浄化の道をととりつけ、かくして神みずからが、この絆から我々を最後に解き放ちたまう時をまつ」(同、67A)。「生涯において自分の生き方が可能なかぎり死に近くあるように準備する」(同、67D)「もろもろの欲望に駆りたてられることなく、これを軽視して、節度ある生をおくるといふ意味で一般にそう呼ばれている節制 (σωφροσιν)」という徳もまた、最大限に肉体を軽視してつねに知の希求のうちに生きるという、このもの「知恵を愛求する人」にのみふさわしく帰属する」(同、68D)。

『パイドン』のプラトンがソクラテスの「生活の吟味」を我々とは逆方向へ引つ張っていったことは明らかだろう。とりわけ身体を魂の牢獄と見る身体論は「生活の吟味」としての哲学を不能にしかねない致命的な一歩であったと思われる。いくつか事例をあげよう。

『弁明』では価値の優先順位ではつきりした態度決定が見られるものの、欲求の充足そのもの、財の所有そのもの、まして身体そのものが否定されているわけではない。例えばソクラテスは「財産から徳が生じるのではなく、徳にもとづいてこそ財産およびそれ以外のもの一切が、人間にとって、私的な意味でも公的な意味でも善いものとなるのだ」(同、30b)と語っている。

「節制」という徳も節度ある欲求充足を意味するのであって、決して欲求そのものの克服を命じるものではなく、欲求への隷従の克服を命じるものにすぎない。

「勇氣」という徳も、勇氣ある身体的行為以外の形では存在しえない。事実『弁明』でソクラテスは、自分が死を恐れて正義を犠牲にするとい

うようなことは決してないことを「言葉でなく実際の行動」で示したと二度も強調している(同上, 32 a, 32 d)。身体から分離してしまえば、「節制」や「勇気」といった徳自身がその成立基盤を失うだろう。

さらに飢餓や病気や戦争や内乱はギリシヤの時代でも我々の時代でも、まさに「生活の吟味」の避けて通れない根本問題なのに、『パイドン』では「知恵の愛求」から魂の関心をそらし、魂を真理から遠のけてしまう「煩わしさ」の原因として意味づけられてしまう。

とりわけ、今日の我々からみて、プラトン身体論の根本的欠陥と歴史的限界として強く感じられるのは、コミュニケーションする身体という視点が完全に欠落していて、その予感すらない点だろう。コミュニケーションする身体の空白こそが彼の哲学的唯心論を支えていると言っても過言でないほどである。食料や水や他の性的身体を求めた欲求する身体のみが身体ではない。まさに正義にふさわしく、また節度をもって、欲求を充足すべく、相互行為的に調整しあうコミュニケーションする身体もまた身体の本質的機能なのだ。他者にしつこく付き纏っては「生活の吟味」を行うソクラテスの対話的实践、大勢の市民たちの前で声をはりあげ、メレトスをにらみつけつつ行われるソクラテスの弁明行為、時たま「聞こえる」ダイモニオン(内なる他者)の声、これらで問題になっているのもコミュニケーションする身体である。コミュニケーションは全身体的な社会的行為であるが、声を発する喉、その声を聞く耳、自分や他者の顔(表情)と身ぶりや手ぶり、その意味を瞬時に解読する目、文章を書く手、それを読む目、これらの身体部分が前景にでて、意味(所記)とその物質的担い手(能記)の社会的結合体としての記号を不断に交換し合うのである。もちろん、記号を介さず、攻撃や愛撫などの身体的行為そのものでも直接意味が交換されるのであるが。

最後に、プラトンの名著『国家』(『パイドン』と同じく中期に属するとき

れる)との関連について一言だけ言及しておこう。『国家』では、「大衆は哲学者たりえない」(494 a、藤沢令夫訳、岩波文庫)ことを前提に、哲学エリートによる支配が構想されている。哲学エリートは子どもの時から個別家族から引き離されて国家共産主義的に養成されるのだが、いったん「知恵の愛求」を身につけた後は「そのまま上方に留まる」ことは許されず、「もう一度囚人仲間のところへ降りていく」ことが、つまり生活世界へと実践的に向かい合うことが要請される(同, 519 d)。この「下向」の実践論は「もう一度囚人仲間のところへ降りていく」という哲学エリートの倒錯した現実認識から容易に予想される通り、まったく生彩のないものに終わっている。「生活の吟味」こそが哲学の地盤にあるという我々の立場に立って言うておかねばならないことは、「上向」の運動、つまりプラトンの言う「知恵の愛求」が自己完結しえず、「生活の吟味」へと向きを変えることを要請される理由は、ごくごく単純に、もともと「知恵の愛求」自身が「生活の吟味」の一つの契機に他ならないからである。このことをプラトンも奇妙な言い回しであれ、認めざるを得なかったということではないか。

3 「生活する人間たち」と身体

身体論については、フォイエルバッハの『身体と心、肉体と精神の二元論に抗して』(一八四六年)や『唯心論と唯物論について』(一八六六年)が参考になるものの、形式的にはアフォリズム的である点、内容的には唯心論や観念論の論破に焦点があてられて、身体論としての系統的展開が欠けている点で物足りなさを感じる。身体論の現代的展開のための礎石は、やはりメルロ＝ポンティ『知覚の現象学』(一九四五年)やその流れに数えられる一連の仕事であろう。これとの対質はぜひやりたいと思

うが、機会を改めることとし、以下、今回の議論の流れで必要と思われるかぎり、身体論に触れておくことにとどめたい。

「生活の吟味」としての哲学の原理的立場は、「私は考える」でも「脳は考える」でも「理念は他在の中で自己にとどまる」でも「自然は自己展開する」でもなく、「人間たちは生活する」である。この原理的立場について『ドイツ・イデオロギー』（一八四五／四六）から示唆されるいくつかの文章を抽出することができる（ただし『ドイツ・イデオロギー』自身は脱哲学を主張しているのであって、これらを哲学の原理的命題と見ているわけではない）。

「人間たちを彼らの所与の社会的連関において、彼らをして彼らたらしめているところの彼らの現前の生活諸条件の下で把握する」「現実」に実存する活動している人間たち」（『ドイツ・イデオロギー』廣松独語版、河出書房新社、二〇頁）「我々は「歴史を作る」ことができるためには、人間たちが生活することができなければならないということから出発しなければならない。しかし生活にはとりわけ食べる、飲む、住居、衣服、その他が属する。」（同、一二頁）

我々は、心や精神を「原理」とする唯心論（精神主義）に身体を「原理」とする身体主義を対置しようとしているのではない。まして生理学的身体こそが真の身体であるとして生理学的唯物論を展開しようとするのではない。「人間たちは生活する」「生活する人間たち」の現実に即して、身体や身体経験のもつ決定的に重要な意味を系統的に確認することが、さしあたっての我々の課題となるのである。

例えばプラトンが（魂は非空間的であり不可分割であるのに対して）身体は空間的で可分割的であるといった議論（松永訳、同、78 B 以下）ができ

たのは、「現実に実存する活動している人間たち」に即して身体を見ず、抽象的空間視点だけで身体を反省しているからであって、例えばソクラテスと対話しながら実存するソクラテスの身体が現実に分割可能かどうか考えていないからである。つまり分割可能といっても抽象的空間視点だけで身体を反省する限りでは分割可能という意味にすぎない。しかしそのような身体は現実には存在しないのだ。

我々が先に指摘したコミュニケートする身体についても、これは「純粹な」身体ではなく、むしろ魂の働きがその根底にあるのではないかといった反問が提出されるだろう。この場合も「純粹な」身体という言葉で外面的に知覚される生理学的身体が理解され、魂の方は内面的に体験される意識諸現象が理解され、この純化された二つの抽象モデルからコミュニケートする身体が反省されているのであって、その結果、コミュニケートする身体という重大な経験的現実が視界から消されていくのである。

生理学的身体こそ真の身体であり、生きている当事者に立ち現われる身体は、身体についての主観的な、大なり小なり歪められた現れに他ならないという認識は、いわゆる科学主義の、限定して言えば生理学主義の陥りやすい臆見である。通常、生理学的身体は分子―遺伝子―細胞―組織―器官―器官系―身体という階層構造を持つと見られている。身体は直接的には消化器系（食道・胃腸・肝臓・肛門など）、呼吸器系（口腔、気管、肺、血管）、循環器系（心臓、血管、リンパ管）、神経系・コントロール系（中枢、末梢、自律神経系）、知覚系（感覚器官、脳、神経系）、運動器系（筋肉骨格系）、生殖器系、泌尿器系、ホルモン分泌系（視床下部―脳下垂体―卵巣）、皮膚という器官系からなるが、さらに構成要素へと次々進むと化学的過程にいたる。そして諸要素間の相互関係は、ホメオスタシス（恒常性）などの様々な調整メカニズムで説明される。

生理学的身体認識の特質は、自然科学知の脱中心化要請に導かれて、
 個人→人間一般→動物一般→生物一般と妥当性の範囲をできるだけ一
 般化しようとする点にあり、また治療実践上の操作的必要も加わって、
 できるだけ要素主義的アプローチを行う点にある（脳内物質、発がん物質、
 塩基配列など）。

生理学的身体認識は病む身体や死ぬ身体という我々の基礎的身体経験を
 を出発点にしており、この基礎的経験と治療実践の中間に位置を占め
 ている。それは医学者、病理学者、生理学者、生物学者など専門集団が
 長い歴史を経て形成してきた集団的身体認識史の成果としての身体認識
 に他ならない。生理学的身体認識に基づき、病む身体は症状が説明され、
 治療のための処方が決まる。しかし当然のことながら、病む身体や死ぬ
 身体の意味は、当該主体がその内部で生きるトータルな生活諸関係や情
 況から限定されてくるのであって、死の不安、人生の総括、家族の未来
 や経済的困難の心配などが、病理学的意味に還元できるものではないこ
 とは明らかだろう。

最後に、「現実に残存する活動している人間たち」に即しつつ、基本的
 身体経験を列挙しておく。食べる身体では口、性的身体では性器など
 と、基本的身体経験のそれぞれで特定の身体部分が「前景」に出ている
 が、何れも全身体的行為の経験なのであって、局部の実体化は陥りやす
 い錯誤であることをあらかじめ確認しておく。

定在する身体。私の身体的臨在において「今」「ここ」という生活世界
 の中心が成立する。私は身体的存在として必ず一定の場所と一定の時間
 において定在し、対自然対他者の一定の諸関係の内部に定在し、一定の
 状況の中に定在する。

飢える身体、欲求する身体、食べる（飲む、吸う）身体、排出する身体。
 飢えや欲求は私が外部の空気、水、食物、異性、他者と「実体的絆」（ラ

イプニッツ）で結ばれた存在であり、私が自然—人間、女—男、他者—私、
 世界—人間という「総合概念」であることを示す（フォイエルバッハ『唯
 心論と唯物論について』第15節）。この「総合」は「ある」のでなく、不断
 に再生産されるべき実践的課題である。

運動する身体。運動する身体は生活時空を構造化する。今／ここ（臨
 在）、空間（自由な身体運動）、相互外在（ぶつかる）、遠／近（基地から離れ
 る移動行動）、内／外や閉鎖／開放（仕切を超える移動行動）、水平／垂直
 （起き上がる行動）、前／後（視野の内／外）、上／下（登る／降りる、揚げる
 ／降ろす）、左／右（回る、曲がる）、中心／周辺（配置する）、角度（仰ぐ）、
 また運動速度、所要時間、タイミングなどである。

知覚する身体。これについてはメルロ＝ポンティから若干の引用をす
 るにとどめておく。「感覚作用は、「知覚対象の」性質に生命的「生活
 的」意味を付与し、先ず第一にそれを、我々にとつての、我々の身体と
 いうこのどっしりした塊にとつての、意義において把握する」「感覚する
 (sentir) とは、世界を我々の生活の行われる親しい場所として我々に現
 前せしめる、世界との生きたコミュニケーション (communication vitale
 avec le monde) である」（『知覚の現象学』中島盛夫訳、法政大学出版、一〇四
 頁）

道具としての身体、身体技法、労働する身体。私が、他者やものや自
 然から影響を受け、逆に他者やものや自然に働きかけるのは、必ず身体
 を通してである。私は身体なしには他者や世界と交渉（相互作用）できな
 い。我々が自然や他者に働きかける際、身体の随意諸部分には「道具」と
 して用いられる。手「で」つかむ、鼻「で」嗅ぎわかる、足「で」歩く、
 などである。いわゆる「道具」はこれら「道具としての身体」の延長線
 上に製作される（歯→ナイフ、手→ペンチ、喉→スピーカーなど）。私の身体
 は「身体技法 (techniques du corps)」(M・モース) を次々「身につけ」、

膨大な「身体技法」を蓄積する。「身体技法」には勘やコツなど「暗黙知」(M・ポランニー)が伴う。人格史的経緯に応じた種々の「身体技法」の獲得は一定の社会状況から期待、要請、強要されるが、新たな「身体技法」の獲得(例えば自動車運転、英会話)や既得技法の喪失(歩行不能、発話困難など)は、当事者の生活様式や対人関係や生活世界の大きな変容を伴う(倉島哲『身体技法と社会学的認識』世界思想社、二〇〇七年、第四章)。

性的身体、出産する／される身体。また性的身体でも「前景」にできる性器だけでなく全身体的経験が問題なのである。性的身体の意味は、生殖行為、親密さの相互確認行為、性プレイ、性別分業と性支配などに展開する。メルロ＝ポンティは「性的生は根源的志向性の一つである」と見て、見る／見られる、魅惑する／魅惑される、支配／奴隷という性関係に注目している(『知覚の現象学』第一部「身体」)。「V性的存在としての身体」。人間たちの最初の住居は母体であり、出産後も授乳や抱擁を通して情緒的一体性が続き、自他分離後も出産する／される身体は自我構造に大きな痕跡を残す。

コミュニケーションする身体。感情や知識や意志は身体的行為を通して社会的に交換される。感情のコミュニケーションは親密さや安心や信頼を再生産するが、ここでは直接の身体的接触が決定的である。授乳や抱擁、頬ずり、キスや性交、肩を組む、握手などである。「酒を酌み交わす」など飲み食いや起居の共同遂行も重要な形式である。言語的コミュニケーションでは話す喉と口、そして聞く耳が、書く手と読む目が不可欠である。能記(意味の物質的担い手)に担われない純粹意味、したがって身体の関与なきプラトンの純粹観念もありえない。顔は内面的感情を表現するが、役割を演じる仮面でもあり、さらには対面状態で対面者の鏡(他者の行為や発言への評価を各々の顔が相互に伝えあう)でもあるが、のみならず顔は人格そのものを「意味」する。「私」を見るときは「私の顔」を見る

ことである。支配や服従や同意形成や責任も「顔」抜きには不能である。裁かれる身体。健康、美醜、老若、身体能力、障害の有無など、身体は他者により、また自分により肯定的に、また否定的に価値判定される。私と身体は不可分一体である以上、自分の身体から疎外された人生は厳しい。性同一性障害や醜面障害のような深刻なケースだけでなく、身体上の悩みは多様であるが、何れの場合も「価値の転倒」に迫られる。

病む身体、死ぬ身体。死の意味は「人格史の閉幕」として、また「情況の中の死」として、トータルな連関で語られねばならない。ハイデッガーは死すべき存在であることの自覚に人間の「本来性」を見、日常意識の中に「存在忘却」を見て、哲学的意識と日常意識の落差を強調する。はたしてこのような概念的処理に『バイドン』が再生産されていないか慎重に検討する必要がある。死ぬ身体においては呼吸と心臓が前景にでるが、生理学的身体での死の「瞬間」の限定はある不確定さを伴う。例えば、↓脳死↓呼吸停止↓心臓死↓何度かの心臓マッサージ↓医師と家族の暗黙の合意↓死の宣告↓全身焼却↓骨という経過の中で、死の「瞬間」が合意され限定される。

意識する身体。意識する身体を我々は直接には意識できない。なぜならそれは感じ、意識する当のものだからだ。フォイエールバツハは「非対象性」「絶対的主観性」を持つ身体として脳を特徴づけている(『身体と心、肉体と精神の二元論に抗して』一八四六年、船山汎全集第二巻、一七九頁)。現象学的身体論でも、意識する身体は直接的経験の地平の彼方に隠れる。食べる行為において私は口や食道や腹を意識できる。しかし思考行為において脳を意識しえない。なぜなら思考という主観的活動は脳活動という対象的活動と一体であるために、脳は「非対象性」を持つからだ。この「非対象性」こそが、伝統的世界像における「魂の実体性」という観念の生成の理由であったということもできるだろう。しかし「意識は脳

の機能に他ならない」と考える生理学的唯物論の限界も確認しておく必要がある。「脳が考える」でなく「生活する人間たちが考える」から出発しなければならぬ。確かに意識が脳神経系に生理学的基礎を持つことを否定することはできず、その意味でカントの言う「心の物質性」の概念としての心理的唯物論は今日ではドミナントな見方になっている。しかし生理学的唯物論は、人間たちの生活活動との根源的關係において捉えるべき意識をもっぱら生理学的過程との關係において捉えようとす

る。ところが意識には生理学的構造のみならず、先験的構造や言語構造やイデオロギー構造や深層表層構造など、さまざまな構造が確認されねばならない。だから意識のこれら特殊規定と区別して意識の端初規定が限定されねばならないのであって、それが人間たちの生活活動との根源的關係において意識を限定することに他ならない。

(大阪経済大学人間科学部教授)