

人間の知は深化するか

——クセノファネスとヘラクレイトスの断片を手掛かりにして——

後 藤 淳

東亜大学 総合人間・文化学部 人間学研究室

E-mail: jung510@po.cc.toua-u.ac.jp

要 旨

人間は、あたかも一人の個人が成長の段階で行なうように、自らの知を量的にも質的にも変化させてきた。その成果は特に技術知に関する領域において顕著であるが、決してそれに留まるものではなく、人間自身を眺めるといふ内的省察においてもその痕跡を窺うことができる。

本稿の目的は、古代ギリシア思想史の中に、人間知への眼差しが変化した具体的言説を求めることであり、またその時期を確定することにある。

従来の思想史では、現代的批判に耐えうるだけの自己をギリシア人が獲得したのは、ソクラテスにおいてであるとされてきた。なるほど彼の思想には、問答法により既得の知を検証するという明確な方法論と、アポリアに陥ることを了解したうえで、それでも人間全体に知を探究する途が可能性として了承されている。しかし、彼に先行するいわゆる前ソクラテス期の思想家たちの断片を検証すると、なるほど言表の形式は異なるにしても、ソクラテスと同様の自己発見の過程を見いだすことができると思われる。

人間知の発展形式が、その最初に知の対象を自分の外側に求めることは自然なことである。この意味では、知はまず量的な変化を蒙ることになる。しかし、量的知の集積に留まることに満足せず、獲得した個別知の関連を問うことを通してそれらの背後にある共通の根拠へと遡行する時期が訪れる。

本稿に取り挙げたクセノファネスとヘラクレイトスは、近い時期を生きながらも対象的な思想を展開した。われわれは、前者の中に量的知の保証にもかかわらず相対論的地点に留まる危惧を、それに対して、後者には知の質的深化を保証する思想を見ることができる。彼らの複数の断片を手掛かりにすることによって、本稿の目的である知の深化に関する過程を検証するとともに、ソクラテス的自己の発見を、すなわち思弁的自己への覚醒を、ヘラクレイトスの思想の中に見ることができることを論証する。

1. はじめに

前ソクラテス期の哲学と呼称され、具体的には自然学という範疇によって捉えられるギリシアの思想家たちの中で、われわれがその現存諸断片の中に、いわゆる「宗教から哲学へ」の転換を明瞭に読み取ることができる人物として、クセノファネスとヘラクレイトスを挙げるのであろう。アリストテレスによって

「ターレスから始まる」とされた哲学は⁽¹⁾、その祖であるターレスよりそれぞれおよそ60年から100年後に生誕したとされるこれら二人の思想家において、現在のわれわれに直結している哲学的視座を持ちえたといえるであろう。しかし、従来の宗教的世界観の中に安住することに対して疑問を抱くことに端緒を持ち、新しい世界観を構築する営為は孤独なものであったであろう。なぜなら、本稿において取り挙げる二人の思想家に限らず、前ソクラテス期における

思想の流れを深化させたり、変更を加えたと判ずることができる思想家たちは、学説誌家たちによってその生涯の孤高性や特異性を、伝えられているからである。

故郷コロポンを25歳で捨ててから67年を放浪に過ごしたとされるクセノファネスも⁽²⁾、アルテミスの神殿に隠棲して「暗き人」と綽名されたヘラクレイトスも⁽³⁾、一種の非日常を作り出す中で、それぞれ独自の思想を完成させたとみなすことができる。日常性からの逸脱という事実は、思想に対して衝撃を与える必須の前提ではないにしても、この時期に思想史の中の基本的潮流が多岐に亘り展開するためには、それらを担う思想家たち自身に、自分を衆多から区別する外的あるいは内的契機が必要であったと推論できるからである。

それでは、古代ギリシアにおいて「宗教から哲学へ」と人間の眼差しが転回したと述べる際、何をもちその根拠とし、何を具体的な転向内容として考えるのであろうか。この間に対しては、すでに多くの研究者たちによってさまざまな説明がなされてきた。例えばコーンフォードはそれを「科学の誕生は、知性が対象を私心なく眺めるようになり、直接的に行動にかかわる問題にとらわれている精神には不可解な思想という大海へ、自由に船出するということを感じたことを意味する」と言い⁽⁴⁾、スネルは「人間が精神的活動の分野を手に入れることに応じて、神的なるものから生き生きとした活動性が失われてゆく」ことであるとしている⁽⁵⁾。他の研究者たちも自己への覚醒や人間の言語によるコスモス把握の試みといった表現によって、コーンフォードやスネルと同様の見解を提出している⁽⁶⁾。しかし、厳密に眺めてみるならば、自己認識という近代的概念に相当する思索が行なわれるのはソクラテスを待たねばならないわけであり、その意味では前ソクラテス期の思想家たちは、あくまで移行期を生きた人々である。そして、彼らの断片中にそのような移行期の思索の痕跡を認めることは困難なことではない。彼らは「神について語る者たち」であり、同時に「自然について語る者た

ち」でもあった。

しかし、移行期を生きたとされるがゆえに、なるほど曖昧さを残すものではあるにしても、彼らの思想の中には一種の斬新さを読むことができる。人間は既存の体系の中に安寧を求める限り、保守的思弁に終始して変革を拒否するものとなる傾向性を持つ。それでは、前ソクラテス期の思想家たちの新鮮さはどこに見い出せるであろうか。筆者はそれを知へ向かう姿勢であると考え。知とは対象と自分の距離を計り、それによって得た認識を反芻して確認することで生起する。この場合、何を対象とするのか、そもそも対象に向かう主体は確保されたのか、認識内容の妥当性の保証を何によって証するのか、といった問題が即座に付随してくる。前ソクラテス期の思想家たちの思想における冒険のいわば百花繚乱は、これらの問題に対する立場の相異であると言いうるであろう。

本稿においては、人間の知のあり方について、クセノファネスとヘラクレイトスの現存諸断片を手掛かりにしながら論じてみたい。人間の知という限り、実は言外にはそれに対抗する知、すなわち神の知が対置される。全智とされる神の知の前で人間が自己主張するとき、初めて人間知という概念が用いられたからである。クセノファネスとヘラクレイトスが展開した人間の知についての学説をそれぞれ検証すると共に、両者を対照することを通して、前6世紀の後半に惹起したと筆者が考えるギリシア哲学の最初のエポックを論じてみたい。

2. クセノファネスにおける人間知のあり方

断片34. *καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὕτις ἀνὴρ ἴδεν
οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω
περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετε-
λεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ
πᾶσι τέτυκται.*

人間のうち誰も真理を見た（知った）

者は〈現在〉おらず、〈これから〉いないであろう。

神々についても、また私が語るかぎりのすべてのものどもについても。

というのも、最大限に完全なことを言う者があったかもしれない、

それにもかかわらず、その人はそれを知っていないのである。しかるに、すべてのものどもについては思惑があるのみである。〈 〉内は筆者による。

断片35. ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι...

これらのものは真実なるものどもに近似すると思いなすべし……

断片36. ὀππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράσθαι...

死すべき者どもにとって、見られるために現われている限りのものども……

断片38. εἰ μὴ χλωρὸν ἔφουσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον

γλύσσοινα σῦκα πέλεσθαι.

もし神が黄金色の蜜を作っていなかったならば、多くの人々は

無花果をはるかに甘いと言ったであろう。

断片18. οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,

ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

最初から神々はすべてのものを死すべき者どもに対して示さなかった。

そうではなくて、時間において探求しつつ、より良きものを彼らは見いだすのである。

2.1 端緒としての不可知論的視座

上に引用した諸断片は、現存するクセノファネスの43断片の中で、人間の知について言表するものである。これらの断片を構成する用語の中から、人間の知に関連する、あるいは人間の知を意味すると考えられるものを摘出し分析することによって、クセノファネスにおける知

のあり方を考察する。

その際、われわれはこれらの諸断片の言説の中に、不可知論の可能性を疑ってみる必要がある⁽⁷⁾。というのも、断片34においては、まず現在と未来に亘って人間は「真なるもの」を「見ない(知らない)」という断定がなされ、続く譲歩節においても、最も完全なる発言であってもそれが知の裏付けを伴わないということが語られているからである。周知のごとく、クセノファネスの断片中には人間知の相対性を嘲笑するものが存する。それらはいずれも「神」あるいは「神々」を認識するにあたって展開されたものであり、人間と他の動物(牛、馬、ライオン)が行なう神描写の仮想的比較、民族間での神把握と表現の相異を説くことで、伝統的「神」の無意味さを痛罵するものであった⁽⁸⁾。人間の知は相対性の枠組みを抜け出ることができないということに、すでにクセノファネスは覚醒している。それは指摘されてきたように、彼自身の長い放浪期間を通じて獲得した経験的事実に依拠したものかもしれない。人間の知が脆弱なものであることを知ることは、知の吟味を開始する唯一の前提であり、クセノファネスは哲学史の中で最も初期にその前提に立ちえた思想家の一人であるといえる。

彼の語る知の相対性について論ずる。相対論が不可知論へと繋がるものである以上、不可知論の可能性を論ずるにあたっては、前段階としての相対論の吟味が不可欠なのである。断片34では、「見ること(ἰδεν)」と「語ること(λέγω)」「言うこと(εἰπῶν)」という感覚知覚能力を担う伝統的な動詞が、否定的文脈の中で用いられている。人間の「見る」ことは、古代ギリシア語の用法において「知ること」と同意であるが、それは「真なるもの(τὸ σαφές)」把握には到達しない。「神々についても、私が語る限りのすべてのものどもについても」という付帯的に加えられた修飾部分は、「真なるもの」把握の不可能性を強調している。すなわち、ひとつには本来的に人間の知を越え出た「神」という対象へ向かう、いわば垂直方向での、ひとつには経験知の量を自負したクセノ

ファネスをもってしてもそれでも未知が残る、いわば水平方向での「真なるもの」把握の不可能性を強調している。クセノファネスの思想において批判される神、あるいは神々理解は、神人同一説に見られるような伝統的宗教観に立つ神、あるいは神々理解である⁽⁹⁾。このような神理解については、それがクセノファネス自身の語るすべての事象と並置されていることから考えてみるならば、人間が自分の経験知に依拠して言表する対象と等価である以上、理解された内容が相対的であるとして批判の俎上に挙げられているわけである。

この意味において、人間は確実な真理を知ることなどできない。確実性が永遠に獲得できないという制限の中での知という形しか、人間の知はとりえない。このような制約の絶対性についての自覚が深まることによって、人間知の相対性に関する理解は、知への絶望へと変質する可能性を持つ。無意味な営為に価値を認めることの困難さゆえである。これが不可知論への道筋である。それでは、クセノファネスの思想の中にそのような不可知論的主張を読むことができるであろうか。難解な断片 35 を検討する。

まず、断片 34 と同様に、この断片においてもクセノファネスは、人間が真理を手に入れることができるとは述べていない。彼は「真なるものどもに近似する」と言うのみであり、断片 34 における「真理 (τὸ σαφές)」を保証していない。すなわち、近似性による真理への接近を容認するものの、その真性そのものを主張していない。レッシュャーはこの断片 35 に関する注解の中で、「真なるものに似ている」とどのように判定するのか」という問を発している⁽¹⁰⁾。そして、その判定がある基準との比較対比によるのか、あるいは単なる推論に依拠するのかと続けている⁽¹¹⁾。断片 35 における近似性の判断基準については、私はクセノファネスがギリシア思想の中に共通して窺うことのできる「同じものを同じものによって」という考え方に立っていたと推論する⁽¹²⁾。すなわち、A を認識するためには、認識成立以前に A に類似する A' が前提されているという思考形式に、クセノ

ファネスも立っていたと推論する。断片 35 の場合には、「真実なるものども」として対象を受け取る基準が、つまり「一種の基準」が人間のうちに既に存していると、クセノファネスが考えていたということである。その根拠として、学説誌家のヒュポリュトスが伝えているような、山中の石切り場から出土する化石を通して大地と海との相互変化をクセノファネスが論じたといった証言を⁽¹³⁾、われわれは挙げることができるからである。

上に述べたように、クセノファネスは人間知の相対性に覚醒している。そして、彼の人間知に対する批判的口調は、感覚知覚に基づく経験の範囲と、経験されるべき範囲との懸隔に根差すものであると考えられるであろう。後者の広漠さに関する経験的自覚こそが、クセノファネスに真理把握の宣言を押し留めた背景であるだろう。しかし、断片 35 において「真実なるものどもに近似することを思いなすべし」と命令、あるいは誘う限りでは、クセノファネスは決して不可知論へ向かっているわけではない。われわれには「真理そのもの」は無理にしても、「真理に近似したもの」について思いを巡らせる余地は残されている。τὸ σαφές (断片 34) が単数形で用いられているのに対して、断片 35 の τοῖς ἐτύμοισι <τό ἐτυμον> が複数形であることに注意せねばならない。「真理」の単一性に対して、人間が捉えるものは「真理に似たもの」である以上、それが複数形で対置されているのである。

それでは、「真なるものどもに近似している」と述語される主語、すなわち ταῦτα (これらのものども) という複数形の代名詞は何を受けるのであろうか。断片の出典であるプルタルコス『食卓歓談集』IX7, p.746B には手掛かりは残されていない。仮にディールス=クランツの断片配列に従う前後の断片の中に該当する解釈を試行するならば、ひとつには断片 34 における「私が語る限りのものども」、ひとつには断片 36 における「見られるために現われているかぎりのものども」を考えることができる。ともに複数形であるゆえに主語たりえる。

前者に関しては、フレンケルに代表されるように「すべてのものども」に重点をおいて、それらを散逸してしまったクセノファネスの著作であるとする解釈と⁽¹⁴⁾、レッシャーによる「語る」に重点をおいて、それらをクセノファネスが神々や万物について語る言説であるとする解釈がある⁽¹⁵⁾。もしフレンケルの解釈に従うならば、それらは叙事詩や風刺詩の形式でクセノファネスが著したとされる複数の作品を指し示すことになる。しかし、その場合には「詩の中でホメロスの擬人的神表現、神々に帰された劣悪な属性を帰した」と、学説誌家たちが伝え、断片にも見られるように⁽¹⁶⁾、「ものども」が扱う主題が「神」に関連したものに限定されてしまうことになるであろう。すなわち、それらの中に「真なるものどもに近似したものども」を読み込むことは、「ものども」が示唆する主題が「神」あるいは「神々」に限定されることになるであろう。この解釈に立つならば、クセノファネスにおける自然学的思弁の部分が欠落することになり、彼の思想全体を踏まえた議論から遠ざかることにならざるをえない。この理由から、*ταῦτα* がクセノファネスの著した作品であるとする解釈は受け入れられない。

それに対して、レッシャーに従って、それをクセノファネスの語る言説であるとする解釈は、少なくとも上で無理があるとしたフレンケル解釈の瑕疵を補うものである。しかし、*ταῦτα* をクセノファネスの言説であるとすることは、断片 35 の雰囲気を変えることになると思われる。つまり、言葉によって表現した内容が「真なるものどもに近似している」ことをクセノファネス自身が強く自覚して、それをこの断片の中で公言しているという解釈の余地が生ずることになる。断片自体の前後関係の決定的欠落を考慮にいれるならば、たとえ他の断片を援用するにしても、私は *ταῦτα* をクセノファネスの言説であると解釈することに躊躇せざるを得ない。このように断片 35 の *ταῦτα* 解釈に関して、断片 34 を手掛かりにするならば、二つの解釈可能性もそれぞれ問題があることになる。

それでは、断片 36 における「見られるために現われているものども」が、*ταῦτα* の指示内容として妥当するであろうか。古代ギリシア語においては、「見る」が「知る」とほぼ同じ意味であることを勘案してこの断片を意識するならば、「知の対象として現象する万物」となるであろう。そして、これを *ταῦτα* と置換するならば、断片 35 全体は「死すべき者どもにとって知の対象として現象する万物は、真実なるものどもに近似すると思いなすべし……」となる。漠然とした誘いの文章であるが、私はこれを可能な解釈であると考えている。なぜなら、「死すべき者どもにとって (*θνητοῖσι*)」という叙事詩に伝統的な用語によって人間を表記しつつ、決して相対的知の自覚から不可知論へと陥ることなく、人間知の確保を試みたクセノファネスにとっては、万物の中に近似性を通して真性を保証することによって、知の対象としての万物の意味と、その意味を「思いなす (*δεδοξάσθω*)」というあり方で把握する人間知の双方が、同時に保持されるからである。この理由から、断片 36 がクセノファネスによる人間たちに向かっての知への奨励であることは明らかであろう。彼は人間の知に対して肯定的な姿勢をとるとともに、万物の近似真性を「思いなす」ことを勧めるのである。そして、「真理」そのものを理解しえない以上、人間にとっての限界知は「思いなす」こと、すなわち「思いなし (*δοκός*)」でしかありえないことを、クセノファネスは基本視座とするのである。

クセノファネスにおいて人間が得ることので

2.2 *δοκός* 「思惑」

きる最高の知の形が *δοκός* である。*δοκέω* という動詞形が示すように、*δοκός* は現象した万物についての、あるいは神々についてのわれわれの反応の結果である⁽¹⁷⁾。それは「思惑」とか「意見」「思い込み」と訳出される言葉であり、常に「真理」や「普遍性」と対置されるものである。安定した不変の知の内容を、決して意味する用語ではない。そのような *δοκός* のみを、クセノファネスは人間の知として許容し

ているのである。なぜであろうか。この問に対しては、人間の知に本来的に加えられている制限を考えることができる。すなわち、人間知といってもそれは畢竟、私という自分の知を基にせざるを得ない以上、私が出会う範囲の対象を逸脱することができず、狹隘さを免れることができないということが、第一の根拠となる。加えて、対象から得た知が真たりうるのかについて判断する規範を、人間は持たない。この限りでは、知は可變的性質を帯びた *δοκός* でしかありえないであろう。第二の根拠としては、知の手段としての感覚の不全さを挙げるができる。「見る」(断片 34 等)「味わう」(断片 38)といった動詞に現われているように、感覚知覚が人間において個別な能力であるがゆえに、それらを通して得られた情報の真性は、感覚知覚の主体に対してのみ妥当するような *δοκός* でしかありえないであろう。第三に、獲得した知を表現するという問題がある。すなわち、「語る」「言う」あるいは「呼ぶ」(断片 34 等)という行為において、知の内容と言表との不一致の可能性を払拭できないであろう。最悪の場合には、感覚知覚を通して得た誤った知を、さらに誤って表現するという二重の誤謬を犯す可能性も考慮せねばならないからである。

しかし、クセノファネスは人間の知の成立を全否定しているのではない。すなわち、伝統的宗教観に立つ人間たちが神の前で自ら知の探求を放棄し、神から与えられたものとしての既知の範囲を越えようとしなないことに対してはそれを罵倒しながらも、クセノファネスは人間に探求の結果としての知成立を認めている。既に述べたように、70 年近くを放浪に過ごす中で、クセノファネス自身は自分の知を確信したのである。

それでは、クセノファネスはこのような *δοκός* という人間知のあり方を、どのような視点で容認し、新しい知のあり方として提出しているのだろうか。断片 18 において与格 *χρόνῳ* と、比較級 *ἀμεινον* によって与えられた知の形について考えたい。

2.2.1 *χρόνῳ* 「時間において」

人間知の相対性を考える際には、時間的要因についての吟味は不可欠な作業である。「時間において」すなわち「時とともに、時の経過につれて」という人間の知に付帯された制約は、相対的であることを免れないという絶対的劣性を証するものであると同時に、人間知と真理との距離が伸縮するものであるならば、それを決定する一つの要因であると考えられる。

断片 18 については、クセノファネスの主張の中に人間の進歩への肯定的姿勢を読み取り、この断片の中に、いわゆる未開の状態にあった人間たちが、史的証言に見られるような「進歩」を遂げてきたことが意味されていると解釈する立場がある⁽¹⁸⁾。このような解釈の背景には、ヘシオドス『仕事と日々』106-173 に語られているような、黄金の種族からの墮落の結果である鉄の種族が、それでも悲惨さを乗り越えて歴史を創造してきたということ、つまり人間の知が時間と共に深化するという考え方が見られる。他の動物とは根本的に異なり、人間たちは技術知を筆頭に、経験に立つ試行を通して抽出された知識を蓄積利用することによって、暫進する「より良い生き方や暮らし」を行なうことができるというのである⁽¹⁹⁾。このような解釈は、人間の発展史を時間的推移と比例するものであるとする前提に立っている⁽²⁰⁾。

時の経過とともに人間が変化するという主張は正しい。刻々と変化するかぎりにおいて人間は人間たるゆえんを持つと言えるからである。問題は、どのように変化するのかという点に存している。この問の重要性は、特に自然への技術適用や、人間自体への物理的解析の偏向といった点において、現在われわれが直面しているさまざまな現代的課題の本質と同質のものである。クセノファネスは「より良きものを見いだす」と述べている。探求する対象について得られた結果が「より良きもの」であることが、それでは人間に何をもって保証されるのだろうか。

2.2.2 ἄμεινον「より良きもの」

すでに述べたように、人間は新たに発見あるいは創造されたものを、従前のものと比べて「より良い」と判定してきた。すなわち、有用性や利便性という観点に立つ限り、人間の営為は「より良い」方向へと発展を模索するものであるとみなされてきた。知がすべての領域において揺籃期にあったクセノファネスの時代、多様な現象を一つの論理によって説明することを試みた自然学的探求も、また、伝統的な神人同一説的解釈から逃れて、思弁的性質を神に帰したいいわゆる神学的探求も、その先頭に立った者からするならば、当然ながらそれは「より良き」ものであった。現在のわれわれの眼差しをもってしても、歴史の中に刻まれた人間の精神史の足取りは、「より良き」方向への展開であったと言えるであろう。しかし、クセノファネスの時代において、時間をかけて行なわれた探求が「より良い」とされたのは、何をもってその基準としたのであろうか。

断片 38 を参照する。ここで用いられている形容詞の比較級は「より甘い (γλύσσονα)」であり、比較されるものは蜜と無花果である。「もし神が作っていなかったなら」という条件文は、「味わってみるという経験をしないならば」と同意である。ここには非現実的な条件を措定することで、申し立てられた結論の不合理性を強調するという意図を窺うことができる。「甘い」という判断は、具体的事物に付帯する限りでの、あくまでも相対的なものにすぎず、言い換えるならば、ひとつの状況内でのみ妥当性を持つのである。それでも、クセノファネスが感覚に依拠する人間の経験的判断を是認していたことは、確実である⁽¹²⁾。「甘い」に留まらず、すでに獲得された経験的感覚的判断に基づいて、人間知が成立しているのであり、この断片 38 における比較級の使用は、その知の相対性を一層暗示するものである。

「時とともに」蓄積される「新しき知」は、それが既知の領域を越え出るものであるときに、そのことによって量的知の世界が拡大する

という点で、「より良い」と判定される。「新しき知」を用いることによって、経験的判断が修正されるにしても、あるいは従前のものがより堅牢なものになるにしても、そのような反省が行なわれるようになったという点で、「より良い」のである。クセノファネスが展開する知の議論が、自らの放浪を背景に持つ水平方向への、すなわち量的寡多を念頭に置いたものであることは、十分に推測できる。神人同一説を批判する際に、彼が比較の対象として挙げたエチオピア人やトラキア人たちの神に関する知見も、「時とともに」獲得され、それを手に入れることが「新しき知」を生むという点で、「より良い」ものであったわけである。

しかし、このようなクセノファネスにおける知のあり方は、それ自体があくまでも相対性の域を出るものでない以上、たとえ思弁的な神把握を試みてはいても、われわれの批判に耐えるものではない。一人の人間がより多くの知識を希求する段階から、知恵を目標として展開する時が来るように、思想史の中にあっても、クセノファネスにおける知のあり方から次の展開への変化が生じたことを見て取ることができる。このような変換点に立つ思想家がヘラクレイトスであり、その痕跡をわれわれはヘラクレイトス自身の断片中に検証することができると思われる。

3. ヘラクレイトスにおける人間知のあり方

3.1 私的世界と共通なる世界

断片 2. διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ <ξυνῶ> '... τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.
それゆえに、人は<共通なるものに>従わねばならない。しかるに、ロゴスが共通であるにもかかわらず、多くの人々は個人的思慮を持っているかのように生きている。<>内は筆者の読み。

断片 89. τοῖς ἐγρηγοροῦσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, ... ἴδιον...
目覚めている者たちにとっては、ひと

つの共通なる世界がある。……個人的な……

ヘラクレイトスにおける人間知の検証も、クセノファネスの場合と同様に、知の基本的枠組みについて論ずることから始める。クセノファネスの知のあり方が、相対的である種の不可知論的限界を持つものであるのに対して、ヘラクレイトスにおいては「共通なる (ξυνός)」という概念が導入されている。断片2において、それは「ロゴス」という難解な用語の述語としてばかりでなく、「個人的 (ἴδιος)」思慮の対立概念としての役割も担っている。ヘラクレイトス断片の中で、いわゆる宇宙論的断片と人間知に関する断片との結節点として働く「ロゴス」概念に⁽²²⁾、「共通なる」という形容詞が付加されている。すなわち、彼が「人は共通なるものに従わねばならない」と述べる時、従うべき「共通なるもの」とは「ロゴス」であり、それは自分の中にある言葉、あるいは言葉を司る能力に他ならない。ヘラクレイトスは、そのような人間全体に遍在する能力を、前提として承認する立場をとっていることになる。

クセノファネスにおける人間の知は、「時とともに」つまり経験の拡大に応じて変化するものであった。そして、量的寡多が知の内容に関する制約となっていた。人間が「より良い」事項を捉えるための不可欠の前提として、クセノファネスはより多く知っていることを積極的に唱導していた。経験を蓄積することは、人間にとって自分の知の世界を拡大することと同意である。クセノファネスにおける人間知が相対的なものにすぎないことは了承されているがゆえに、そのような知は個人的な色彩を払拭する必要などないといえるであろう。知は個人的で独立的なものであっても、ある意味においては、何ら支障ないわけである。

それに対して、ヘラクレイトスにおいては、引用断片中で端的に語られているように、個人的思慮は「共通なるもの」の前で粉碎される。「共通なるもの」への指向性について語る時、ヘラクレイトスは一挙にその把握を説くのでは

なく、クセノファネスの辿り着いた経験に基づく知の集積、すなわち「博識」の吟味と最終的拒否を、前段階として置いている。

3.2 πολυμαθία と νόον ἔχειν

断片40. πολυμαθία νόον ἔχειν οὐ διδάσκει·
'Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην ἀπτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταίον.

博識はノースを持つことを教えない。というのも、(もしそうであれば)それはヘシオドスもピュタゴラスも、またクセノファネスもヘカイトイオスも教えていたであろうから。

断片35. χρὴ γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι.

というのも、知を愛する者は非常に多くを探索せねばならないからである。

これら二つの断片には、「多くを知ること」つまり「博識 (πολυμαθία)」に対するヘラクレイトスの姿勢が明瞭に表現されているとみなすことができる。それは一言するならば、「博識」を知の前提としては許容しながらも、そこに留まることを拒否する姿勢である。断片35に用いられた「知を愛する者 (φιλόσοφος)」という言葉が最初に用いたと伝えられる人間が⁽²³⁾、断片40に名を挙げられているピュタゴラスであることを思い出してみるならば、「多くを探索すること」は、最終目標への必要条件としては是認されながらも、決してそのこと自体が目標たりえないことを、ヘラクレイトスは強調していることになる。というのも、「識者」としてすでに著名であったピュタゴラスを罵倒することは、ピュタゴラスの名声を支えた根拠を越えた一種の高みに立ちえたときにこそ始めて、ヘラクレイトスに可能となったと考えられるからである。また、「博識」という視点とは異なる知のあり方をヘラクレイトスが獲得していることは、同じく断片40において、クセノファネスの名前も非難の対象として挙げられていることから判断できる。ヘラクレイトス自

身が彼の直前を先行するクセノファネスの知の形から、自らの知のそれを峻別しているわけである。

さて、「博識」は決して全否定されるものではなく、かえってある意味においては必要とすらされる。すなわち、知へと向かう者はまず多くを探さねばならないのである。問題は多くを探した状態に留まることにある。求められることは、そこからの踏み出しである。それは多様な探索結果の集塊を、いわば一層探ることであるだろう。このことは先に述べたように、経験の集積に立った個人的思慮に拘泥することから、「共通なるもの」への視座転換に他ならない。それは、「多」から発して「一」を指向することであると言ってもよいであろう。そして、この転換の契機は、「ノースを持つこと (νόον ἔχειν)」についての理解が探求者自身の中に生ずるかどうかということである。それでは、この「ノースを持つこと」とは一体どのようなことであり、どのようにして可能となるのであろうか。

3.3 深化するロゴス

断片45. *φυγῆς πείρατα ἴων οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.*

たとえすべての道をとって行くにしても、人はプシュケーの限界を発見できないであろう。そのように深いロゴスをそれは持っている。

断片115. *φυγῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων.*

プシュケーには自己を成長させるロゴスがある。

前節に述べた「ノースを持つこと」を示唆する文章は、上に引用した二つの断片中には直接には見られない。しかし、*νόος* が動詞 *νοέω* の派生名詞であることに加えて、「詳細に見る」「思惟する」という原義を勘案するならば、「ノースを持つこと」が対象を厳密に考察する姿勢、あるいは知見に到るまで対象を見抜くことであると仮定することができるであろう。それ

は決して量的な検討を必要とするものではなく、対象との距離を狭めていくことを意図していると考えられる。スネルが指摘したような「多」を意味する接頭語を使用する概念、つまり *πολυμαθία* は、ヘラクレイトスにおける人間知のあり方を担うものではなく、彼においてはすでに、知に関する質的吟味が開始されているとみなすことができるであろう⁽²⁴⁾。

彼の言う「ノースを持つこと」と、「共通なるもの」との関連はどのようなものであろうか。断片45においても断片115においても、言表されていることは魂 (*ψυχή*) とロゴスの関連であり、ロゴスの把握困難性である。いま断片45の中で対置されている水平方向への限界 (*πείρατα*) と垂直方向での深さ (*βαθύν*) という二つの単語は、人間の魂が行なう *νοεῖν* の方向と程度を示唆する。*νοεῖν* という能力の座である魂は、その広大さにおいては限界がない。二つの断片においてロゴスに冠せられた修辭句は、「深い」「自己を成長させる」である。*νοεῖν* の手段である言語、あるいはその組み合わせになる論理としてのロゴスは、自己成長する、すなわち深化するとされている。そして、このようなロゴスの深化は、人間の *νοεῖν* という能力、つまり思惟することの深まりや展開を保証する。このゆえに、ヘラクレイトスにおける人間の知、それは魂を座とするヌースの活動である *νοεῖν* の自己深化と、それに伴う思惟内容の変化という二側面から構成されることが考えられるけれども、そのような人間の知は変質、深化の可能性を付与されていることになる。注意すべき点は、クセノファネスの場合とは異なり、ヘラクレイトスが説く人間知においては、知自体に深化可能性が保証されているばかりでなく、それが特別な一部の人間に限定されるのではなく、人間全体に敷衍されていることである。クセノファネスの人間知が量的経験の寡多に依っていたことを考えてみるならば、ヘラクレイトスのそれが成立の背景を異にするであろうことが推論できる。その背景を明らかにする前に、人間全体に対して知の深化が保証されているということを確認する。

3.4 ログス認識の保証

断片113. ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.

思慮することは、すべての人々にとって共通のことである。

断片112. σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

十分に思慮することが最大の徳である。そして、ソフィエーは本性に従って理解して、真実を語り行なうことである。

断片116. ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

すべての人間は、自分自身を認知することと十分に思慮することを分かち持っている。

まず断片113においては、万人にとっての「共通なること (ξυνόν)」が「思慮すること (τὸ φρονέειν)」であるとされる。これまでの議論において、「共通なるもの」とは人間が自らの知のあり方について、前提としての博識から「ノースを持つこと」へと目を向け換える際の重要な概念であった。またそれについては、そもそも「ログスを持つこと」という漠然とした定義を与えられていた。断片2において「共通なるものであるログスに従うこと」を勧奨する際に、ヘラクレイトスは万人が「個人的思慮 (ιδίαν φρόνησιν) を持っているかのように」生きていることを批判していた。動詞形と名詞形という違いこそあれ、人間が知の目標としての「共通なるもの」を認知するにあたって、それが人間を人間たらしめている営為である「思慮 (すること)」として確定されたわけである。

さらに断片112と116においては、σωφρονεῖν が用いられている。σω+φρονεῖν であることから、それは「十分に思慮すること」あるいは「深く思慮すること」であり、直接に垂直方向への知の深化を連想させる。断片112において「十分に思慮すること」は、決して

外化することはないにしても、人間的価値の面において最大の徳であると規定されている。つまり、徳は自己の内面において魂が実践するのである。また、καὶ が接続している前後の単文構造からするならば、σωφρονεῖν は σοφίη と置換されうることになる。ここに始めて「知恵」という言葉が現われるのであり、それが人間にとっての最大の徳であることは自明のこととなる。最後に σοφίη は「真実を語り行なうこと (ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν)」と言い換えられて、ここに人間の知の究極的形式が、非常に平易な節句によって語られることになる。

人間に対して知の成立を語るときに、ヘラクレイトスによって発せられた「共通なるものに従え」という命令は、外から与えられた何かに従えという意味でもなく、また多数であるものに従えという意味でもなかった。かえってそれは、外なる多から離れて自己自身に沈潜することであった。このような自己の取り扱い、近代的意味における自己探求でもあると言いうるのであろう。断片116は、すべての人間にとっての自己探求と σωφρονεῖν の成立可能性を、同時に保証する断片である。人間の知が深まりうる無尽の余地を持つこと、さらに人間知の可能性自体には相互に異同はなく、すべての人間に知への道が開かれていること、これらの二点は了承された。

断片101. ἐδίξησάμην ἑμεωυτόν.

私は私自身を探求した。

この断片は、現在完了形で表現されたヘラクレイトスによる自己探求の宣言文である。万人に対して知の探求という行為を試行することを促したうえで、彼自身がその途を辿ったことを明言している。学説誌家たちによれば、彼は学問上の師を持たず「すべてを自分から学んだ」と語ったと伝えられる⁽²⁵⁾。ヘラクレイトスはログスという概念を媒介にして、自分の外側についての探索の結果が、すでに自分の内側に存していることについて、すなわちマクロコスモスとマイクロコスモスの同質性について覚知する

に到ったわけであり、探求対象としての広漠さはもちろん、その構造において、人間存在がコスモスと等しいことを示すのである。

人間は、量的知識という点においては無限の増大可能性を持つであろう。しかしすでに述べたように、「博識」を誇示するのみでは文字通り「物知り」に留まらざるを得ない。いわば、様相を異にして現象する万物の背後を貫いて眺める洞察眼を持ちうるかどうか、単なる「物知り」から脱して次の段階に立ちうるかどうかを決定する。それは、「魂の深み」に気付いたうえで「十分な思慮」を巡らせることであろう。ヘラクレイトスが諸断片中に行なう他者批判は厳しい。3.2に引用した断片中に名を挙げられた著名人のみならず、故国であるエフェソスの人々に対しても、彼の口調は辛辣である⁽²⁶⁾。隠棲したがゆえの到達地点であるとして、それを看過することはできない。クセノファネスが放浪の中で「人間の知」を考え、知の相対性を批判した段階を踏み越えて「知の一性」を語ったことに加え、ヘラクレイトスは空間的制約を蒙ることのない「人間の知」のあり方を展開したという点で、彼の思想の中に一層の深化を読み取ることができるであろう。

4. まとめ

「人間の知は深化するか」という問の前では、当然のごとく、様々な解答が準備できるであろう。本稿において俎上に載せた紀元前6世紀の二人の思想家間においては、わずかに40年という時間的相異しかないにもかかわらず、「深化」という言葉を用いることが可能であろう。

経験的あるいは帰納的認識成立のためには、一面において量的知が前提として不可欠であることは言を待たない。しかし、必ずしも量的知は成立した認識の真性を保証するものではない。そこには、マクロコスモスとマイクロコスモスという異相の中に同相を覚知するという、ヘラクレイトスに見られるような視座の共存が必要となる。この意味において、クセノファネス

とヘラクレイトスの思想間に一線を画することは許されるであろう。

ソクラテスにおいて確立したとされる「自己」は、知を探求する主体としての「私」である。それは他者や世界に対峙する「私」であると同時に、「私」を問う「私」であろう。そして、それは他者や世界のみならず「私自身」をも客体として捉える「私」に他ならない。クセノファネスが自らの断片中において内的世界について触れていないこと、ヘラクレイトスが自己探求を端的に語っていることによって、知に関する探求対象としての「私」成立は、ソクラテスを約一世紀遡るイオニアのヘラクレイトスの中に置くことが可能であると考えられる。

哲学史を「知の深化史」として眺めてみるならば、前ソクラテス期の思想史は揺籃期の状況から一挙に立ち歩く人間への変化に相当するかもしれない。すなわち、他者や世界との関係性を確認するのみの時期から、その関係性を自分で語り、さらにその関係性の意味について変革することすらも試みる時期へと、思想内容が展開しているとみなすことができるからである。単に世界認識の方法についての実験が行なわれたことに留まらず、あたかも一人の人間が青年期において自己の発見とその確立をなすことと同様の成長過程を、前ソクラテス期の思想の中に、厳密に言えば、クセノファネスとヘラクレイトスの思想間に見ることができるであろう。

本文ならびに注に引用した断片番号は、すべて H. Diels u. W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann. 1974. 17Aufl., による。

注

- (1) Aristotle. *Met.*, A3, 983 b6.
- (2) Diogenes Laertius. IX, 19.
- (3) Diogenes Laertius. IX, 3.
Suid. Heraclitus の項
Strabo. XIV 25, 642.
- (4) F. M. Cornford: *Before and After Socrates*. p. 7. Cambridge. 1981¹⁴.

- (5) B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei Griechen.* p.131. Göttingen. 1980⁵.
- (6) W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans.* p. 29. Cambridge. 1962.
- L. P. Gerson: *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology.* pp. 17-18. Routledge. 1990.
- W. A. Heidel: *Hecataeus and Xenophanes. American Journal of Philology.* 64 (1943) pp. 257-261.
- (7) A. Finkelberg: *Studies in Xenophanes. Harvard Studies in Classical Philology.* 93 (1990) pp. 131-136.
- (8) DK 21. B15, 16.
- (9) DK 21. B11, 12, 14.
- (10) J. H. Leshner: *Xenophanes of Colophon. Fragments and Translation with a Commentary.* pp. 171 - 172. Toronto. 1992.
- (11) Leshner: *ibid.* p. 172.
- (12) cf. A. Finkelberg: 'Like by Like' and Two Reflections of Reality in Parmenides. *Hermes.* 114 (1986) p. 408.
- (13) DK 21. A33.
- (14) H. Fränkel: *Xenophanesstudien. Hermes.* 60 (1925) in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens.* pp.346-347. München. 1968.
- (15) Leshner: *ibid.* p. 169.
- (16) DK 21. A35. B11, 12.
- (17) A. Finkelberg: *Xenophanes' Physics, Parmenides' Doxa and Empedocles' Theory of Cosmogonical Mixture. Hermes.* 125 (1997) p. 14.
- (18) Ch. Schäfer: *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie.* pp.125-126. Stuttgart. 1996.
- M. J. O' Brien: *Xenophanes, Aeschylus, and the Doctrine of Primeval Brutishness. Classical Quarterly.* 35. 2 (1985) pp. 264-265.
- (19) J. H. Leshner: *Xenophanes on Inquiry and Discovery; An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18. Ancient Philosophy.* 11 (1991) pp. 233-237.
- (20) W. J. Verdenius: *Xenophanes Frag.* 18. *Mnemosyne.* S. IV.8 (1955) pp. 221.
- cf. J. H. Loenen: *In Defence of the Traditional Interpretation of Xenophanes Frag. 18. Mnemosyne.* S. IV. 9 (1956) pp. 135-136.
- (21) Leshner: *Xenophanes of Colophon.* p. 180. Schäfer: *ibid.* p. 109.
- (22) 拙著『ヘラクレイトスにおける「プシューケー」論への展開』pp. 63-71. 溪水社 2000.
- cf. D. J. Furley: *The Early History of the Greek Concept of Soul. Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London.* 3 (1956) p. 235.
- (23) DK 14. A4, 6a.
- (24) 人間の知に関する質的吟味という問題は、ヘラクレイトスにおいては身体的制約を伴うものである。それは、知の座である魂の「乾湿」(断片 117,77a,118)を検証したうえで、知(σοφία)が「一」性を認知することであるとされる(断片 57,106)。この意味で、知の「多」性(πολυ-)は拒否される。
- Snell: *ibid.* p. 132.
- (25) Diogenes Laertius. IX, 5. Suid. Heraclitus の項 DK 22. B10.
- (26) DK 22. B121.

Abstract

Has the Wisdom of Human Beings Been Deepening? —Referring to the Fragments of Xenophanes' and Heraclitus'—

GOTO Jun

Division of the Philosophical Anthropology, Faculty of Integrated
Cultures and Humanities., University of East Asia

E-mail: jung510@po.cc.toua-u.ac.jp

It's said human beings has improved the content of his wisdom quantitatively and qualitatively, just like a man does in the process of his growth. The traces are especially evident in the field of science and technology. But those kinds of traces are to be confirmed even in the self-reflection toward our inner world.

The purposes of this article are 1) to seek for the concrete sayings that testify the change of human wisdom, and 2) to settle its time in the history of Greek philosophy.

The history of Greek philosophy tells us the Greeks didn't attain the concept of self which could hold back the mordern critical view until Socrates. In the thought of Socrates it's true that there is the clear methodology certificating the gotten wisdom by means of dialectic, and that there is possibility which searches the wisdom for all the human beings, but the same kind of speculation can be found in the thoughts of pre-Socratics. We are probably able to come across the process of struggle which aims at self-research in some extant fragments of theirs apart from the differences of vocabularies and contexts.

It's natural our recognition should extend itself toward the outer world as the first step. In this point, our knowledge or wisdom comes to be suffered from the quantitative change. But as the second, the time surely comes when we go up the rivers of some knowledge toward their common origin.

Xenophanes and Heraclitus individually developed the characteristic thoughts. We can see in the former the crisis of the relative point of view, in the latter the possibility of the deepening of the human wisdom. By checking their extant fragments, we can put forward the time when human beings become conscious of the concept of self from Socrates to Heraclitus.