

ヨハネス・ローマン

西洋人と言語の関係（言述における意識と無意識的形式）〔四〕

阿部ふく子・渡邊京一郎 訳

Johannes Lohmann

Das Verhältnis des Abendländischen Menschen zur Sprache  
(Bewusstsein und unbewusste Form der Rede)

1952

Übersetzt von  
Fukuko ABE  
Kyoichiro WATANABE

Lexis: Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung,

Bd. III, 1,

unter Mitwirkung von

Walter Bröcker, Franz Dornseiff, Ernest Lewy,

herausgegeben von Johannes Lohmann,

Verlag von Moritz Schauenburg, Lahr i. B.

1952, S.33-49.

凡例

- 1、本稿は Johannes Lohmann, *Das Verhältnis des Abendländischen Menschen zur Sprache (Bewusstsein und unbewusste Form der Rede)*, 1952 の翻訳 (三三—四九頁までの部分訳) による。
- 1、訳出にあたって底本としたのは次のものでもある。Johannes Lohmann, *Das Verhältnis des Abendländischen Menschen zur Sprache (Bewusstsein und unbewusste Form der Rede)*, in: *Lexis: Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung*, Bd. III, 1, unter Mitwirkung von Walter Bröcker, Franz Dornseiff, Ernest Lewy, herausgegeben von Johannes Lohmann, Verlag von Moritz Schauenburg, Lahr i. B. 1952.
- 1、Michel Legrand 及び Jacques Schotte による仏訳版を適宜参照した。Johannes Lohmann, «Le rapport de l'homme occidental au langage (Conscience et forme inconsciente du discours)», traduit de l'allemand par Michel Legrand, Jacques Schotte, in: *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 72, no. 16, 1974, pp. 721-766.
- 1、( ) は原著者による補足説明である。
- 1、「」および「」は訳者によるものであり、主に原語の併記、ドイツ語以外で書かれた語句の訳の表記、その他の補足説明のために用いた。
- 1、【】内のアラビア数字は、底本の頁数を表す。
- 1、傍点は原文のゲシユ・ベルトに対応する。
- 1、太字は原著者による。
- 1、註番号について、原註を ( ) とアラビア数字で、訳註を 「」と漢数字で表記した。

まさしくこの問いのもとでポリュビオスの歴史書は書かれた。そこで彼の関心事は、世界がわずか五三年ばかりでローマの支配下に置かれたという事実はいかにして生じたのかであった。 πώς και τίνι γένει πολιτείας ἐκκυρηχθέντα γέγονεν ἄτακτα τὰ κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐν οὐκ ὀλίγοις πενήτηκοντα και τριπτιν ἔτεσιν ὑπὸ μιᾶν ἀρχὴν ἔσσειε τὴν Ποικίλιον [50] たいどのようにして、そしてどのような国家体制によって、わずか五三年にも満たない間に征服され、ローマというただひとつの覇権のもとに屈するにいたったのか) 『歴史』第一巻一章五節) (二)。実際、ポリュビオスの場合、*aitia* は *causa* すなわち客観的な「原因」となっている。これはまさに、私たちがいつもラテン語から始めるのと同じである。そればかりか、ポリュビオスにあつてはまた、*series causarum* [原因の連鎖] というストア派の思想も見て取れる(『レクシス』第二巻二一九頁参照)。ストア派の思想は、今日の私たちにとっては自明なことと思われるけれども、それはギリシア元来の時間意識とは正反対のものである。 πῶτεον αὐτὴν τὴν τῆς διαβάσεως (εἰς Σικελίαν) αἰτίαν πηλός, ἵνα μὴ τῆς αἰτίας αἰτίαν ἐπιλήροδότης ἀνωπώσττος ἢ τῆς ὄλης ὑποθέσεως ἀρχὴ γένηται και θεορία ... τῆς γὰρ ἀρχῆς ἀγνωσομένης ἢ και νῆ Δι' ἀμφοιβητρομένης οὐδὲ τῶν ἐξῆς οὐδὲν ὅτιν τε παραδοχῆς ἀεῖωθῆναι και πίστρεως ὅταν δ' ἢ περὶ ταύτης ὁμολογομένης παρασκευασθῆ δόξα, τότε ἦδη και πᾶς ὁ συνεχῆς λόγος ἀποδοχῆς τυγχάνει παρα τοῖς ἀκούουσιν [そのとも(シケリアへの) 渡航の原因については、簡単に触れておくにとどめよう。原因から原因へと遡るあまり、この歴史書本来の出発点と構成があいまいになってはいけなからだ。(……) なぜなら出発点が周知の事件ではなく、まして異論のあるようなできごとであれば、読者がそれに続く記述のたとえ一部でも信用して受け入れることなど期待できないからだ。逆に出発点について読者の承認が得られれば、その時点ですでにその後の記述についてもすべて受け入れられたも同然である] (第一巻五章三節) (三)。それゆえここで見て取れるのは、ヘレニズムの論理学と自然学と同様に、「均された [nivelliert]」時間のうちで息づいている思考形式なのである。

この思考形式は、「均された」時間によって築かれる原因の連鎖を辿り、そのつど前提から結論へと進んでいくのである。

ポリュビオスが求めているのは、生じたことに対して「作用する」原因である——一方で、トゥキユデデスが求めていたのは、いかにしてそれは現実<sup>に</sup>在る、ないし在ったのかに対する「現象」である。両人とも、各々の方針について詳細な説明を私たちに遺してくれている。それぞれの作品の場合で言う（トゥキユデデスであればペロポネソス戦争に至った経緯を【34】第一巻二〇—二三章で報告するとき、ポリュビオスであれば第二次ポエニ戦争の「きっかけ」を第三巻の初め、とりわけ六一—六二章で描くとき）、自分自身にとって決定的な出来事が物語られようとする箇所がそうである。もともと、その際すでに概念の対比は生じており、それぞれの説明はこの対比を巡ってなされている。こうして立場の違いが際立つのである。トゥキユデデスの場合、重要なのは、τεκμήρια〔証拠〕（νάσισηματα〔しるし〕）とその信憑性（πιστότητα）、εὐαγγελία〔説得〕のための ὑψηλότης τῆς ἀληθείας〔真実の調査〕、相対的な量規定（μέγιστον〔最大のもの〕）や μέγιστον〔より大きなもの〕、あるいはそもそも ποσόν〔一定の大きさ〕との関係で κριθεὶν〔判定するはじ〕や ἀρθεὶν〔発言されたこと〕や προαχθεὶν〔おこなわれたこと〕を確認したり伝承する際の「厳密さ」（ἀκριβεία）、彼が自分の叙述を始めるときに素材とする仮定の吟味と確認（κρισις〔吟味〕）と βεβαιότης〔確認〕である。また、ここで原因性<sup>は</sup>、διωγομαι〔追はまなものを〕を導く αἴτιαの場合でも、さらに（ほとんど、あるいはまったく）意識<sup>に</sup>に昇らない、奥深くに隠された動機も伴って戦争の「προαίτια〔口実〕」にされる αἴτιαの場合でも、まったく「現象的に」思考され、考察されている。対してポリュビオスは、起こったことの現実の根拠（αἴτια）を問う。私たちの時代の歴史家も同じである——しかも彼らは、たいいていの場合、これをトゥキユデデスの問いだということにしているのだ。ポリュビオスはこの根拠

を、一方では単に表面的なきっかけ（「αρχαί」）——つまり「火薬樽に火を投下した起爆作用」——から、他方では  
「渦中の人物（「」）が用いる主観的な「口実」（「προφάσεις」）から区別しようとする——すなわち、ポリュビオスは自分  
自身を「*observateur détaché*」〔傍観者〕だと感じているのに対し、トゥキキュデイスは傍観者として存在してい  
るのである。

いまここで集中するという古代ギリシアの「かたどられた（「profilier」）時間形式と、その後の「均された」時  
間形式の区別は、ポリュビオスの場合、「適切な時宜」、つまりなにかのための機会を意味する *καίρος* という、か  
たどられた時間形式にとって特徴的な概念が、いまや年代上の中立的な時点を表わすようになる、ということにも  
示されている。挙げればきりがなが、(oi) *tá kairá kai* 【35】 *poús* (*ótroimhthartómevoi*) 「時系列、つまり時間の前後  
関係のなかでの出来事（記録）」（第五卷三三三章五節）<sup>〔四〕</sup>、*kairá tón kairón toutón* 「この時に」（第二七卷一章七節）<sup>〔五〕</sup>と  
節と五節）<sup>〔四〕</sup>、*kairá tón kairón toutón* 「この時に」（第二七卷一章七節）<sup>〔五〕</sup>といった具合である。したがってここ  
では、元々 *καίρος* が意味していた具体的な満たされた時間が、「瞬間」の連続という空虚な時間図式になってしまっ  
ている。後のカントが『純粋理性批判』「図式論」の章で主観的カテゴリーを演繹する際も、この空虚な時間図式  
に基づいている。要するに、冷静沈着な歴史家が、（以前『レクシス』第二卷二二二頁以下、ないし二二八頁以下  
で述べたように）哲学的な教義と動詞の「内的な」形式から時間意識と因果性の変化を引き出した、ということが  
ここで確かめられるのである。

ところで、「空虚な」時間という図式と、それにもない因果性を外的な「連なり」と捉えることは、主観性が  
発生し、思考が言語から剥離するという事態とどう関わるのだろうか。空虚な時間とは瞬間の連続という「純粹な」図  
式」のことだが、この時間は「内官」の純粹な「自己觸発」（カント）であり、それゆえに純粹な「主観性」である。

この純粋な主観性のうちで自我と（単数形の！）客体は同一のものになる。このことは同時に、純粋な主観性のうちで自我が（複数形の！）客体から剥がれ落ちて自由の身となった、ということの意味している。だが自我とは、「思考」の基底（「*urokajenov*」）であると同時に、「言述」の基底でもあるような「主体」である。それゆえ、均され空虚にされた時間図式は、思考と言語を同列に扱うのである。この時間図式において、思考すると同時に語ってもいる自我が事物から際立ってくる。このとき事物は、自我にとつての「対象」となっているが、それはもはやギリシア語の *prajima* 「事態」ではなく、おそらくはラテン語の *res* 「もの」なのであろう（これについては『レクシス』第二巻二一六頁、二三三頁註一を参照〔六〕。 *re vera* 「実際に」と *res veri* 「実際に」の関係のほかに、 *mihi videtur* 「私に見えている」と *patet* 「明らかにになる」の関係も参照されたい。もともと、この二つの語は、ドイツ語だと「*es scheint*（～のように見える）」と訳されるのが常なのだが、さらに *species* 「外見」と *ocula* 「臆見」の関係も参照された。 *species* と *res* の関係は *ocula* と *darbeta* 「真理」の関係と同様である〔七〕。だが、さしあたりまだ、考えられた対象と「言われた」対象は分離していない。もちろん、この二つの対象はストア派の *lekton* 「言表されたもの」のうちでまさに統一されており、実際の対象という意味での *tyrhavov* 「起こったこと」に対置させられていたのである）。

以上は単に哲学だけの事柄ではない。それは修辞学の文化、すなわち言語教育としての教養形成が、ちょうどヘレニズムに始まり、その後もますます勢いを増して、生を支配的な精神の力として規定しているということに見取れる。【36】変化の徴候は、語彙史上の表面的ではあるが深く特徴的な部分にも現れていて、それは——ギリシア語の *psiquura* 「文法」が学校のもっとも初歩的な知識を指していたのに対して—— *literae* 「文法」がもっとも高次の教養形成と文化の真骨頂となっている点に窺える。文化とは言語形式であって、つまり、人間はある文化的

共同体のなかで共生しているわけだが、そうした人間同士の精神的なコミュニケーションにそなわる詩的で散文的な形式である。こうした意味での文化とはとりわけまず、記述されることで書き留められてきた言葉の保護育成である。少なくとも、そもそも文字に精通していて、文字を単に表面的な一時しのぎのものとして扱わない民族においては（インドは長らくこの民族に当てはまらなかった）。

アリストテレスによれば、手が「道具の道具」(ὄργανον ὀργάνων)であるのと同様に、*voûs*としての魂は「形相の形相」[Form der Formen] (*eîdos eîdôn* 『魂について』432a)である〔七〕。このことは、*voûs* [魂]と *oûstia* [存在]と *lógos* [言葉]が統一されていた、ギリシアの根源的な思考形式に合致している。それゆえ、アリストテレスは次のように述べることができるのである。πυρρὴ τὰ ὄντα καὶ ἐστὶ κἀντα 「魂は、ある意味において、存在するものである」——または、感覚とは感覚されるものであり、知識とは知られるものである (431b 21)〔八〕。だが自我、ということとはつまり魂が、思考と言述から退隠し、自我自身の前に、「純粹な時間」として（現れは始めるその瞬間に、言語は「形式の形式」[Form der Formen]）になる。ここで初めて、現在私たちが言語として把握しているものが成立する。そして、私たちはいまやこの言語なるものから遡って、それをかつてあったあらゆる言語の状態に置き換えているのである。このような言語意識は、ギリシアの根源的思考においてはまだ存在しようもなかったのだが。

もちろん、最初はこの上なく重要なものであった言語が、最後には断固とした主観主義のなかで取るに足らないものになってしまった以上、言語意識はここでさらに再び変化していることになる——つまり、言語は単なる形式であって、本来的な存在者にとつての単なる表現に、言い換えれば「主観」自身の思考、意志、感情を単に表現するものになり下がったのだ。このとき、プラトンの「イデア」から「単なる思想」を作り出しってしまった展開が、言語 (*lógos*) に即して繰り返されるのである。



このように概念が言語形式から類落するという事態は文法学にも見られる。それは言語記述において「形式」といえば今日、特定の意味と結びつく特定の音声形態を指す、ということに現れている。さまざまな音声形態である「諸々の形式同士」を比較することから出発し、それを言語に関わるあらゆる学問の基礎としたのが、インド・ゲルマン語族の類縁性の発見である。この発見以来、近代文法学は「音韻論」〔37〕歴史的に見れば、「形態論」の展開の後に音韻論の体系的な展開が続いた、「形態論」「文章論」「統語論」という三つの部門に分かれることになる。だからといって実際は、この区分を振りかざす拘子定規な理論家たちがどんなに攻撃したところで、こうした「類落という」状況をなにか一つ変えることはできなかったのである。要するに、ここで言う「形式」とは意味をもつものであり、その際この意味とは、形式に対して外面的な付加物である（例えば *pater* 「父」に対する単数属格の *patris* という形式の場合、*domus patris* 「父の家」のように、所有関係の意味を表わす）。それに対して、「比較文法」の成立以前に書かれた言語学の最後の優れた著作によると、言語の「形式」とはむしろその意味であるという（ジェームズ・ハリス『ヘルメス、あるいは普遍文法に関する哲学的探究』ロンドン、一七五一年。筆者の手もとにあるのは、一七七一年に出版された第三版である〔九〕。「形式」とはつまり、音声ではなく意味を考慮に入れた言語である）（三二七頁）。続く三二八頁から三四九頁の論述によれば、このとき言語ということでは考えられているのは、思想上の形式、とりわけ思想のカテゴリー的な形成なのである。周知のように、近代文法学の「形式」概念のなかで言語の本質的な要素が失われてしまったという感覚はヴェルヘルム・フォン・フンボルトにもあり、この感覚がきっかけとなって、彼は言語の先の「外的形式」と並んで「内的形式」という概念を定立した。もともと、それがなんらか実践的な仕方では成果を挙げたわけではない。

文法学はそれ自体、初歩的な語学の授業で果たしている役割からしてすでに、おそらくはあらゆる学問のなか

でもっとも保守的なものであるとともに、改訂をおこなうのがきわめて困難な学問である。それゆえ、「partes orationis [品詞]」についての古代の学説もまた、なんら制約を被ることなく前世紀に至るまでこのかた通用してきた。だが partes orationis とは、諸々の特定の意味のうちで用いられる「諸形式」ではなく、意味形式のことであつて、言述の要石となるものである。その意味形式には、文の連関のなかであれこれのものが「降りかかる」ことになり、さらには、意味形式に「降りかかる」(accidit) このものがある特定の文機能となるのである。たしかに、これらの文機能は古代の文法学において不完全な仕方規定されて命名されてはいるが、いずれにせよ確認されるべきは、古代の文法学における格の形式(とそれに対応する動詞の形式)は近代で言う(特定の音声形態という)意味での「形式」ではなかつたということである。さらには、ウアロ(『ラテン語論』第九卷五二節、五五節、第一〇卷五三節)が音声形態を機能としての casus [格]と区別したうえで、とりわけ——おそらくギリシア語では *oxhijura* [姿形]を意味していた——*figurae* [形象]と呼ぶときにも、つまるところそこに見出されるのは、古代と近代の見方が明示的に区別されていくその端緒なのである【10】。【38】伝統的な文法用語が外的な音声形式として理解されたことで初めて、文機能のそれぞれに独立の術語を与える必要が生じた(「主格」に対応する「主語」、「動詞」に対応する「述語」など)。文法分析という(少なくともドイツの学校で)今日支配的となつてゐる形式は、カール・フェルデインアント・ベッカーの『言語有機体』(一八二七年)によつて初めて現実的に首尾一貫したかたちで導入された【11】。こうした見方、とりわけ主語・述語図式は今日、初学者向けの授業はもちろんのこと一般的な意識の深いところにも入り込んでしまつてゐる。そのため、この図式は文献学者や哲学者たちによつて、アリストテレス(「のテキスト」)にまでも知らず知らずのうちに持ち込まれてゐるのである。表面的に見れば、なるほどたしかに、主語と述語は(ὀμοκλήμων [基体]と κατηγορούμενον [カテゴリー])のよつて(語としてはアリスト

テレスにもすであつたのだが、それらがお互いに相関的な概念になるのは、ポエティウス以降の論理学を待たねばならない（ここでの論理学は、アリストテレス的な概念論理から命題論理への転換と結びついている。これについてはプラントル前掲書第一卷六九六頁をご覧ください〔二〕。先の術語にもギリシア的な範例が当然そなわつていたのであるうということについては、そのこと自体の註釈ではないにせよ、例えばプラントル前掲書五九三頁註二六を参照していただきたい）〔三〕。そして、文法学において主語と述語が相関的な概念になるのは、そもそも近代を待たねばならないのである——近代とはすなわち、意識にとつての言語形式が、思考内容にとつて外的で表面的な、それゆえ任意に代替可能な「表現」になつてしまつた時代である。

「形式」という文法概念は「意味」の対概念（Gegenbegriff）であり、アリストテレスを起点とするひとつの展開の終着点である。プラトンの「εἶδος（イデア）」という概念で起きたのと同じように（元々この語は外見、つまりもつとも表面的なものだつたのだが、いまでは根本的な意味は損なわずに、最内奥のものとかきわめて精神的なものとなつている）、アリストテレスにおける「形式」（*ἰσότης*）概念は、*ἕν*「質料」の本来の対概念になるといふ深化と拡がりを被つたのであつた。*ἕν*はそれ自体では（*ἁπλοῦς ἕν*「第一の質料」としては）なにもものでもないため（『形而上学』1029a 20' *ἀεὶ ὁ δὲ ἕν ἢ καθ' αἰὲν ἢ μετὰ τὴν ποσὸν ἢ μετὰ τὸ ἀριθμὸν ἀεὶ ἢ ἀεὶ ἐστὶ οἷς ὁρίσται τὸ ὅν*）ところで、ここに「質料」と私の言っているのは、それ自体ではとくにないのであるとも言われず、どれほどの量であるとも言われず、その他、もののある方がよつてもつて規定されるものども（術語諸形態）のいずれによつても言い表されえない或るものことである）〔一四〕、アリストテレスの言う「形式」はすべてを包括する概念となつていふように見える。思考されるものはなにもこの概念から逃れられない。というのも、思考可能なものはそもそもただ「形式」としてしか思考されえないからである。ところが、この形式は同時に事象そのものでもある。

それはギリシアにおける λόγος〔言葉〕と νόσος〔思考〕と οὐσία〔存在〕の根源的な統一に適ったものであって、アリストテレスは世界の運動変化の現象を、このすべてを包括する形式概念へ取り込むことに多大な労を割いている。それどころか、このとき彼は【39】 στέφανος〔privatio〕〔欠如〕を意味する「無形式」ないし「反形式〔Gegenform〕」という極端な概念を設定する。その結果、いまや彼にとつて世界のあらゆる変化とは、ひとつの基体（つまり στοιχείον〔基体〕という意味での ύλη〔質料〕）のなかでそのつど織りなされる、形式とこの形式に付随する（形式の否定としての）反形式のあいだの運動ということになる（例えば、ある有機体における健康と病気のあいだの「健康」という形式や、教養ある者すなわち μαθητικόςと無教養な者すなわち ἀμαθητικόςとのあいだの「教養形成」という形式、あるいはその逆などといった具合である）。これまでの思想家は皆、世界を対立した原理から構築しようとしてきた。だが、これらの対立項は、現実には「同時に生じる」ように見えるのに、その本質からすれば、それ自体では、つまり単純で無媒介なものとしては決して同時に生じることはできないだろう（「形而上学」1075a 30' ἀνάθη γὰρ τὰ ἐναντία ἐν ἑαυτοῖς〔なぜなら、反対のものどもは相互に他から働きかけられることのない〔非受動的な〕ものだからである〕）【二五】。こうした原理上の困難さは、στέφανος〔反形式〕にそなわる構造によって取り除かれる。つまり、反形式において個々の形式は無化される。すなわち、個々の形式はそれらの形成の「ゼロ地点」たる反形式から生じるのである（前掲書、τίθεται δὲ λείπειν τοῦτο ἐν ἑαυτοῖς τῶν πρῶτων τι εἶναι〔じつと、われわれにおいては、この問題は、当然的に、そこに或る第三のものが存在しているということによって、解決されている〕）【二六】。形式に対する二つの対概念である「反形式」と「質料」は、この一貫して「形式的な」思考のなかでは限界概念であつて、それはもっぱら形式によって、なおかつある特定の形式によって規定可能になるものなのだ——ここで言う反形式とは形式の非存在であり（例えば教養の非存在としての無教養）、質料とはそれによつ

て形式と反形式が形式になるもの、言い換えれば、そこにおいて「無形式」から「形式」への（例えば無教養から教養への、あるいは病氣から健康への）運動を引き起こすものである。

非存在とは、*στεφής* [privatio]「欠如」として考えれば、ある特定の質料に関わる形式の非存在である<sup>(3)</sup>。だが思考する者から見ると、質料に関わる形式の非存在は、まだ（現在には）ないと、もはや（現在には）ないという二重の可能性に分かたれる（ここで言う質料とは形式の可能性のことである。例えば『魂について』412a8を参照いただきたい。*ἐστὶ δ' ἡ μὲν ἄνθρωπος, τὸ δ' αἶδος ἐντελέχεια*「質料は『可能態』のことだが、形相は『現実態』のことである」<sup>[17]</sup>。またなごは「目的」(*τέλος*)の形式のもはやないは「作用」の形式のことである（アリストテレスによれば *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*「運動の発端」である）。【40】すなわち、アリストテレスの有名な四原因図式は、思考する者との関わりの中から捉えられた限りでの *forma / privatio* 図式にほかならないのである。思考する者は時間のなかで思考するのだから、この場合 *forma / privatio* 図式には、つまり *materia*（さしあたり抽象的に考えてみると、*materia* ≡ 形式 + 運動）にはさらに、時間が付け加わるのでなければならない（アリストテレスによれば、時間とは *ἀριθμὸς κινήσεως*「運動の数」である）。

アリストテレスは同じ視点に基づいて、『命題論』(第三章)の「述語 [Aussage]」分析のなかで、過去の述語と未来の述語を、純粋な述語形式の「変化形」、つまりは「傾いた述語形式」(*πρόσκειν φημίτος*)と呼んでいる（「名前」の場合は *πρόσκειν ὀνόματος*「斜格の形式、傾いた原形」が相当する）<sup>[18]</sup>。運動のなかで思考された形式もまた形式なのである。だがこの場合——分数同士を足し算しようとするときに、まずは「通分」しなければならないのと同様に——現在形以外の形式は、現在形の時にもっている形式へと変換されなければならない。このようにして、実際の現在と並んで、「目的」と「発端」という「やぶにらみの [schleud]」現在が生じるのである。こ

これらのやぶにらみの現在は、自我ないし語り手に合わせて与えられた思考形式のなかで、この者が自ら前後を見やるといふ具合で、それら現在が関わっている元々の現在のいわば後から一瞥される。形式はつねにそこに存在するし、時間性のうちにもあるのだが、単一の仕方で存在するというわけではない。

このすべてを包括する形式は徹底した「形式性」の体系である——おそらくアリストテレスの体系は、カントの徹底した「主観性」の体系とは反対に、そう特徴づけることができるだろう。この形式によって、ほかのすべての言述と思考、つまり西洋の思考と言述は育まれてきたのである。たとえ結局のところ、思考と言述は自分自身の発端となるその形式から遠く隔たってしまったのだとしても。——アリストテレスこそ、最高次の意味での *ῥατος* と *ῥατος*、言い換えればギリシア本来の思考の終焉と、ヨーロッパの思考の幕開けにほかならない（ヨーロッパの思考は今日ふたたび転換期を迎えている。すなわち、「ヘレニズム」が地中海規模の *orbis terrarum* 「世界」で果たした役割と同じものが、今度は「地球規模の」尺度で「ヨーロッパ主義」の間に迫っているように思われるのである）。

アリストテレスの哲学的な問いは、運動の本質と起源であり、彼はプラトンにその答えを見出せなかった。すでに若手研究者が指摘しているように（ヴェルナー・イェーガー『アリストテレス——その発展史の基礎づけ』ベルリン、一九二三年、二二八頁以下）（二九、この問いに導かれてアリストテレスは「不動の動者」という考えに至った。不動の動者とは、自分自身は動くことのない、あらゆる運動の究極的な源泉のことだが、後になると【41】*actus purus* 「純粹現実態」という新たな形式の下、キリスト教的な神の理念に哲学的な形態を与えたとされる。だが、アリストテレスにとって「形相」の理念は疑いようのないものである。形相は、それとして明確に定式化されることなくとも（あるいはひょっとするとまさに定式化が必要ないからこそ）、単純に「そこに」存在するのであって、

彼の思考の本来的な原理なのである。彼にしてみれば形相は自明なのだ！

しかし、ここで本来現実態である形相は、アリストテレス以降になると現実態の単なる一側面、つまりは外的な「形成 [Formung]」の対象になる。ただし、いまやこの形成についての言及は——それがもはやすべてを包括するものではないというまさにその理由で——減るどころか、むしろ増えている。こうした事態は、その展開プロセスも含めて（本論文 [17] 頁参照）、ラテン語において初めて完全な仕方で見られる。だが、この出来事のもそもその境目はヘレニズムにあり、それはごく表面的に見る限り、μορφοε (形づくる)、μορφασ (形づくること) などの動詞に関わる概念の形成において初めて現れる。それ以前では、τυπος「刻印」などから規則的に派生した τυπος「刻み込む、刻印する、造る」という動詞が出てくる（プラトンでも頻出するが、例えば『ソピステス』239D では、絵画作品と彫刻作品にとつての τὰ γειραμένα καὶ τὰ τετυπωμένα (絵に描かれた像と彫刻につくられた像) という表現がある [110]。ソフォクレス『エレクトラ』五四行目には τυποιμα γαλακταερον [青銅造りの壺] とある [111]。このことに鑑みれば、μορφοε はさしあたり不規則な仕方でもρρη (形) から作られているということが想定できるだろう（この想定にともない、すでに悲劇作家たちが独立した語 μορφομα [形] を動詞 μορφοε よりも前に用いていたとも言える。例えばエウリピデス『ヘレネー』一九行目に κικνον μορφοματ' ορνυθος λαβών [白鳥の姿となつて] とある [112]。これについては μορφης τυποιμα [姿形] とある『フェニキアの女たち』一六二行目も参照のこと) [113]。

この連関のなかで詳細を見てみると、私たちがいかにヘレニズムについて根本的に知らないかということが分かる。「モルフエウス」といえば、近代では「モルヒネ」という言葉の元になったというイメージでよく知られている。だがこの神はヘレニズムの創作であつて、オウイディウスがケーユクスとアルキュオネーの物語にこの神を登

場人物として加えていなかったとしたら、私たちにはまったく見知らぬままだったのだろう（『変身物語』第一一巻六三五行、六四七行以下）〔二四〕。夢の神たるモルフエウスは（彼自身とは別にいる）眠りの神の息子であり、*artifex simulatorque figuræ*〔姿を模倣する名手〕であるため、自分が変化するとき物質的な障害に出くわすことのない、優れた意味での「形づくる者」である。形式概念は、*formare / formatio*〔形成する／形成すること〕や *reformare / reformator*〔改変する／改変すること〕や *transformare*〔変形する〕や *informare*〔表わす〕などといった、*forma*に絡む動詞由来の造語の体系全体のうちであり、そうなる私たちにも見分けがつくように、この概念は本来ラテン語において初めて適切な表現を得るのである。

形式それ自体に内在していた本質法則は、ヘレニズムに至ると外的な「形成」になっている。それは【42】最高の立法者ないし統率者としての神性を伴った、外から本質に負わされた法則である（『レクシス』第二巻二二五頁以下参照）。少なくとも、アリストテレスとプラトンの考えがこの変化した形式において伝えられたという限りではそう言える。アリストテレスの偽書とされている『宇宙論』（400b 6）では次のようにある。ὄραρον ἐν τῇ κυβερνήτῃ, ἐν ἄγκυρῃ δὲ ἡνίοχος, ἐν ἰσπῶν δὲ κορυφαῖος, ἐν πύλαι δὲ νόμος, ἐν στρατοπέδῳ δὲ ἡγεμὼν, τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ〔総じて言えば、船における操舵者、戦車における御者、合唱隊における指揮者、ポリスにおける立法者、戦陣における指揮官、まさにこういったものに宇宙における神は相当する〕（二五）〔4〕。だがこの展開に際しては、そもそも「ヘレニズム」という言葉は、なるほど確かにギリシア的な本質の拡張を意味しているのだが、それだけでなく同時に、ギリシア精神を周辺世界の人々に適合させることでもあるため、おそらく外的な影響も作用しているのだろう。周辺世界の人々がギリシア文化の形式に入り込むのと、彼らにギリシア精神が芽生えるのは同様のことだったわけである。ギリシアの元々の概念性がヘレニズムの奥深くにまで入り込むと、外的で形式それ自体に基づいて



いないあらゆる創造の表象といかに著しく対立していたのかということは、少なくとも次の事実から分かる。すなわち、ユダヤ教徒とキリスト教徒は、ギリシアの「創造」概念を自分たちで再現するにあたって、国家創設から着想を得た *ktizo* / *ktizonte* 「創設する／創設者」という比喩に訴えた一方で、ラテン語はそのような苦勞を介さずとも *creare* / *creator* 「創造する／創造者」という語を用意してくれていたという事実である。プラトンの『ティマイオス』で語られる「デミウルゴス」は、もちろん「創造主」ではなく、その名が示す通り「職人」である。この者は、人間の職人が自分の作品をその作品の「アイデア」に従って作るのと同じように、「アイデア」の永遠の形式に従って世界を作りあげる。そしてアリストテレスの言う神性とは、不動であるがゆえになにもしていない、運動の原因のことなのである (*κίνησις ἐστὶν αἰτία* 「愛されるものが動かすように」) 『形而上学』1072b 3) 二六。

論理的に見てみると、形式の法則がうわべだけのものになっていく過程がとりわけ明らかとなるのは、すでに『レクシス』第二卷二二〇頁以下で言及した二つの概念的な事実においてである。ひとつには、ギリシア論理学の *opisēn* 「境界画定」が、ラテン語においては *define* (すなわち事柄の本質規定) と *determinare* (なにかについて確定的に定立する規定) という二つの概念へ分かれていったという事実がある。そしてもうひとつは、ラテン論理学において、なにかのための表現という意味での *terminus* 「用語」が、アリストテレスの *opos* 「境界」から【43】生まれたという事実である。*opos* とは事柄それ自体 (5) であるが、それは自分の本質の法則を形式として自らにおいて担っている。対して *determinatio* は、規定の担い手が自由に規定することである——その規定の担い手は、(このバラを「赤い」と規定する際に) 「判断」を下す文法上の主語であってもよいし、カントによって決定的に定式化された近代の世界観で言うと、本来の規定の担い手である主体としての自我であってもよい (『レクシス』第二卷二一九頁以下を参照のこと)。

アリストテレスの場合、一方では（上述してきた意味での）形式、他方では運動が彼の体系の二本の「柱」をなしているのに対して、カントの場合、形式の法則は主観的な「規定」へと変化している（ここで言う規定とは、「述語」の規定と「主語」の規定という二つの意味における判断としての規定である。また「自由からの因果性」が支配する倫理学のなかで、「実践理性」として意志を規定することでもある）。その一方、アリストテレスで言う運動は、カントになると「因果性」の問題に取って代わる。ここで因果性は、（条件づけるものと条件づけられたものの関係である）自然法則の形式で考えられているわけだが、その典型は（意志によって）作用すると考えられた自我なのである（本論文【19】頁参照）。そして、アリストテレスの体系は「不動の動者」という理念において頂点に達したわけだが、それに対応させて言えば、カントの場合、（自由と不死性をそなえた神である）この究極のもの、無条件の条件という形態をとらざるをえなかった。無条件の条件とはつまり、規定するものでありながら、それ自身はもはや規定されないものことである。もともと、このようなものは——そして近代の思考における「疑い」の場合、懐疑的な出発点が効果を現すのはまさにここである——理論的な認識から引き離されて、「実践理性」の要請となるのではあるが。

カントの言う主体は自分自身を、悟性の自発性と感性の受容性の相互作用のなかで判断する主体として規定するとともに、自由からの因果性において、つまり道德法則による拘束下で意志する主体として規定する。この二つの「世界」は架橋しがたい溝によって互いに切り離されている。「ところで、感性的なものである自然概念の領域と、超感性的なものである自由概念の領域とのあいだには見渡しがたい溝が確立されているため、前者から後者への……移行は不可能なのではないか。ちょうど二つの異なる世界があつて、一方が他方になら影響を及ぼすことができないかのようである……」（『判断力批判』XIX（二七））。

【44】「知」の世界と「意志」の世界（後者はキリスト教で言うところの「信」の世界である）の分離はカントから展開して、近年にかけて徹底されていった。これと並行して、「知性」の世界から「感情」の世界を切り離すという更なる分離のプロセスが進んでいる。こうした仕方では、思考する世界、感じる世界という三つの世界が鼎立し、それぞれの世界は深い溝によってほかの世界から隔絶されている。思考する世界は真なるものの観念によって、意志する世界は善なるものの観念によって、感じる世界は美しいものの観念によってそれぞれ規定される。規範的な学問に当てはめて言えば、これら三つの領域には論理学、倫理学、美学がそれぞれ対応する。三者関係において初めて現れてくる三つの学問について、カントは三つの「批判」を当てたのであった——ご存知のように、これらの批判はさらに後になると、『純粹理性批判』が論理学を悟性の、『実践理性批判』が倫理学を理性の、『判断力批判』が美学を判断力の管轄下に置くという仕方では、カントの体系のなかで三つの「上級認識能力」（悟性、理性、判断力）へと分類されていくことになる。

このような近代の三区分と、「論理学」「倫理学」「自然学」という古典古代の哲学の三区分を比較してみると、「自然」と「思考」と人間の行為という三つの領域に従って、内容的に区分された古代の体系に対して、近代の体系の一貫して「形式的な」性格がとりわけ際立ってくる。それは明らかに、この近代の体系が、思考する自我をその思考と体験の質料から引き剥がすことで最終的には成立しているという点に基づいている。質料はこれにとまなない、自分自身とそのなかに眠る可能性へ専心している自我にとってみれば、まったく異質な体験形式のための素材になってしまったのだろうか。

筆者が思うに、このとき三つの根本的体験が、とりわけ近代の生の形式の展開、もっと言えばその展開が三つの世界へと分割されていくさまを規定し、そうした展開や分割の通奏低音をなしている。第一に、もっとも根源的で

あると同時に、とも広範囲に影響を及ぼしている「疑い」[Zweifel]——つまり「分裂」[Entzweiung]の体験である。『レクシス』第二卷二二二頁以下で規定したように、分裂は自我と「真理」のあいだでいっそう勢力を強めてきた。第二に、これに対応するかたちで、自我と *γαθω* (善) (カントでは「道德法則」となっている) のあいだに人間の自律的意志の「自由」が生じる——「自由」とそれを統率する「理性」[*raison*]が生じる。自由と理性は、カントの体系と【45】フランス革命という政治的な出来事のなかで、時を同じくして体験の最高潮のパトスを具現化している (カントの場合は『実践理性批判』の「結語」にあるように、「私の頭上に広がる星空と、私のうちなる道德法則……」であり【二八】、フランス革命の場合は、頂点に立つ理性の女神への崇拜である)。そして最後の根本的な体験は、自我が第三の結びつきを切り捨てることから生じ、その後ニーチェの体系のなかで最高潮のパトスを迎えることになるのだが、筆者としては、それは「価値」の体験であるように思われる。事柄それ自体から根本的に引き剥がされたまま考えられた「価値」のイメージでもって、体験された世界の分断と、とりわけ「善」と「美」(「倫理的」価値と「美的」価値)といった価値づけを規定する観念同士の区別から、最後の帰結が引き出される。ギリシア人にとって「価値」と事柄は一つのものであったばかりか、善 (*γαθω*) と美 (*καλόν*) の観念も分かちがたく結びついてきた。この結びつきは基本的に一八世紀までは残存している。ただし、「観念」の具体内容とその内容を刻み込む形式は、古代ギリシアの精神からストア派を経てキリスト教に至るまで、徹底的に変化していった——さらに言えば、ギリシア人の「コスモス」は「この世界」(*hoc saeculum*) になったし、「ロゴス」は「主の言葉」(*dabar ha elohim*) に統合された。

「価値」とは「観念」の規格化ないし基準化であるとともに、流通硬貨に観念を刻み込むことである。一九世紀から二〇世紀初頭にかけて勃興したドイツの「価値哲学」は、結局のところ、その方向性についても現れ方に

おいてもきわめて局地的で「属州的な」規模にすぎなかった。それに比べて、北米全土で導入された「価値設定 [Valisierung]」は、公的な生活であれ私的な生活であれ、価値（の基準、すなわち規格化された生活形式および生活観念）を提供するという大きな役割を担っていた。この価値設定は、ひととき普遍的な価値尺度、すなわち今日大西洋の両側で支配力をもっているドルによって始められたのである。

「価値」は事物の主観的な側面を自立させる（しかも徹底的な「客観化」においてそうするのだ！——『レクシス』第二卷二二二頁以下）。しかし、主観それ自体は自立化して、ルソーとロマン主義以来続く自立した生の力としての「感情」の世界の展開において、究極の自由へと解放される。デカルトの場合、人間の生がまだ本来的に「思考すること」であったとすれば（『*exister c'est penser*』〔存在するとはすなわち思考することである〕）、ルソーが言うには、人間とはただ感じるがままに生きるに限る（『エミール』パリ、一八六六年、第一卷一二頁以下。『*l'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a le plus senti la vie*』〔最も多く生きた人間は、もっとも多く年をかさねたものではなく、もっとも多く生を感じたものである〕二一九。このようにして、ギリシア人が *vichon* と呼んだ感得は、思考の奉仕者から主人と成り上がる。これについては、同時期に成立した近代的な意味での「美学」という概念からも、表面的だが見てとれる。

近代的な意味での「美感的なもの」は、人格的な観念で言うところの「天才」概念に相当するが、デイドロはまさにこの時代に、『百科全書』の一項目でこの語を決定的な仕方ですら定めた（『*l'étendu de l'esprit, la force de l'imagination et l'activité de l'âme*』—— *voilà le génie*〔精神がひろく、想像力がゆたかで、魂に活力があること、これこそ天才である〕三〇〇）。この近代の「天才」概念とともに、もっとも高い精神性をそなえた人間という、純粹に人間的であるこの観念が宣言されるとともに、自明なものとして一般に通用することとなる。それは σοφός「英傑」という

ストア派の觀念以來では初めての出来事だった——とはいえもちろん、それ以前のイタリア・ルネサンスでも「天才」を規定しようとする実践的な兆しはあったのだが。「赫々たる」「超人的な」人間という近代の理想は、無宗教的であるばかりか、それを超えて純粹に「美感的な」賞賛の対象であり、それゆえあらゆる種類の「道徳」をも凌駕した崇高なものである（ゲーテとナポレオンがまさにそうである！——これについてもデイドロを参照のこと。*le génie semble changer la nature des choses ... il devance son siècle qui ne peut le suivre* [「天才は事物の自然〔本性〕を一変するように思われる。……彼は、彼についてゆくことのできない彼の世紀に先んずる」] [三三]。まさに「天才」において明らかに、「美的」領域の自立性は勝ち取られ、「美」は「善」から完全に解放されるのである。

古代においては、アリストテレスが芸術の本質をミメーシス「模倣」と規定した。そして宗教の時代においては、より高次の「超感性的な」価値の世界を「指し示す」[*signifier*]「機能が芸術に割り当てられた。とすれば、いまや芸術活動は「体験」の表現手段となる。このことは、デイルタイがロマン主義を詳述した通りである——もつともこの考え方は、その時代に妥当することであつて、ただちに一般化するのとは間違つてゐる〔6〕。形式的に見れば、ロマン主義とは、詩的な造型を古典的な「規範」との結びつきから解放することを意味している〔7〕。それにともない、いまや「詩・芸術」においても同様に、〔47〕思考の法則としての形式と関わるなかですでにアリストテレス以降なされてきた措置がとられる。それはつまり、刻み込まれた形式の法則を能動的な形成によって取り替へることである（本論文〔41〕頁以下参照）。いずれにせよこの事態は、詩作が原理的に「体験」の表現となりうることの前提である。それにしても、客観的に与えられた規範形式の理念をこうして棄て去ることが、これほど後になつてようやく詩芸術の領域で生じたのだとすれば、それはなにを意味しているのだろうか。

ここでも、かつての時代や本質的に別なる存在様式に対して、私たちに固有の尺度をもちだし、それを自明な

ものとして軽々しく前提するのを止めたときに初めて、人々は実際の連関を見て取ることになるのではないか。ヨーロッパ文学の文学上の *ex nihilo* 「出自」とはギリシア人の着想であり、単に「比喩的な」かたちであれば、おそらく別の文化圏にも適用できるに違いない。表面的に見ても、ギリシア語において *genesis* は、その「発案者」の言語形式との結びつきをしっかりと保っている——つまり、「叙事詩」を作ろうとする者は、どれほど遠い時代に下ろうとも、ホメロスの詩作形式だけでなく、文法的にも彼の言語を使用しなくてはならないのである。ギリシア文学から出発した「第二期」・「第三期」の文学においては、*metaphor* とある特定の言語形式とのこうした結びつきは解消されるため、どんな言語においても（少なくとも一般に認められているどんな文学の言語においても）、ありとあらゆる文学形式が展開されていくのだろう。一方で、文学形式そのものの法則は、個別的なものによる恣意的な干渉を免れた自律存在を導く。この状態は明らかに、言語が「形式の形式」となった段階に対応している（本論文【36】頁を参照）。これに呼応して、いまや思想であれ「詩芸術」であれどんな形をとろうと、とにかくあらゆる形成は、（きわめて広い意味で）言語という、間主観的に定着した伝統の軌道上で動かざるをえないのである。純粹な思想形式と詩的形式がこのようにパラレルであることを描くものとして、例えば一方では中世の論理学という学校の企てを、他方ではエルンスト・ローベルト・クルツイウスによって指摘された中世文学における「トピカ」の役割を参照することができよう。すなわち言語形式と、言語に結びついた内容を意識的に保護育成してしまうと、それはいつでもなんらかのかたちで「似非教師」や「机上の学問（＝スコラ哲学）」に至りはしないだろうか。

【48】至るところで「伝統」が支配的な力をもっているような、その他の高度な文化のイメージに当てはまる——例えば中国の書き言葉の伝統、同じく西南アジアの偉大な「文字信仰」における書き言葉の伝統、そしてインドの

(少なくとも最初期の)口伝の伝統が挙げられる。

ということとは、こうした普遍的なイメージから、古代ギリシア精神もヨーロッパの「近代精神」も逸脱している。まったく明らかなことだが、決定的な基準はまさに言語との関係にある。古代ギリシア精神の方では、言語は思考の直接の器官であるが、ヨーロッパの「近代精神」の方では、思想の単なる表面的なしるしにすぎず、文学作品を生み出す際の道具であり、場合によっては政治・経済的効果のための道具にもなるのである。

ギリシア語の「直接性」は、文法学的に見れば、とりわけギリシア本来の動詞形式に表れている。ほかのすべての言語とは違って、ギリシア語には動詞概念と主語とのあいだの中間項が欠如している。ほかの言語には、「分析的」言語であれば(完了の)「haben」や(受動の)「werden」、使役の「lassen」や「machen」といった)「助動詞」があるし、「総合的」言語(例えばサンスクリット語)であれば助動詞に相当する接尾辞のような中間項がある。他方で、少なくともギリシア本来の言語形式においては、根本的な受動形式も事実確認的な動詞形式も思想形式として欠如している。また特に、後にラテン語において発達することになる、動詞の「相対的な」時間形式もそのようなのだ。これらの形式はすべて、語る者と思考する者が直接性から歩み出て行き、事柄や対象から距離を取るとともに、(まずは「論証する者の」)「判断」という思考形式に接近することを前提としているのである。この思考形式の方も、また別の時間形式と結びついている。すなわち、「判断する者」は時間(「瞬間」の系列としての時間——それは同時に判断する者自身のことでもある)に直面しており、「正体を暴く者」(Σαφύροι)は存在しているものを「発見する」のである。レオ・ヴァイスゲルバーが『ヨーロッパの思考における母語の発見』(リューネブルク、一九四八年)で示したように(三三)、言語に対する現代の立場においては、二つの主要な路線が際立っている——ひとつには、帝国の力を具現化する手段としての言語、国の言語であり、コロンブスがアメリカ大陸を発見した一四九二年のスペインの



言葉で言うと *compañera del imperio* 「帝国の伴侶」である。この思想はその後、まずもってフランスで地盤を確立することになる。もう一方では、【49】「母語」としての言語という、とりわけゲルマン的かつドイツ的な理念である。この理念は後に、ドイツの国境を越えて広範囲に影響を及ぼし、今日のヨーロッパにおける政治・文化の四散という事態を導き、あるいは少なく見積もっても決定的な仕方ですうした事態を促進してきた。こうした二つの路線はその後さらに、一方では競合し、他方では相互に結託してきた（例えば今日のヨーロッパの政治的混乱に少なからず加担している、好戦的な言語ナショナリズムがそうである）。いずれにせよ両者はまた、自らが引き受けた形態においても、及ぼしてきた作用においても、近代ヨーロッパの意識の分裂——つまり理性〔*raison*〕と感情〔*sentiment*〕の分離——の表れである。そして両者は、自らに端を発する文化的な豊かさにもなれば、避けることのできない危険をもたらしもするのである。

(丁)

## 原註

- (1) *πρόφρασις* の意味の変化は「資格」によっても見分けることができる。例えば第二卷四六章三節を参照（『歴史 1』一九六頁参照。「内はローマンによるドイツ語から訳出した」。*τοὺς πρότερον* (*kurta tov imenov dikouintov*) *πάσαν ἰκονὴν ποιούμενους πρόφρασις εἰς τὸ πλεονεκτήν*... 「どんなあつかいでも、戦争を始めるのにあらかじめ十分用意ができていた連中……（を見てみると）」。 *πρόφρασις* にそなわる「客観的な」契機が、主

観的な打算によつてますます押さえ込まれてしまうという事態は、第二卷五二章三節を見るとよい〔同書二〇三頁参照〕。「内はローマンによるドイツ語から訳出した」。 *παρεδόθη τοῖς Ἀγριοῖς ἀποπῆν καὶ πρόπουσις εὐδαμονος* 「このことがアカイア側を「踏み切り」せ、彼らに格好の動機 [Beweggrund] を与えたのである」。それに対して、プラトンの言う *συνεργὰ πρόπουσις ἐξέσθην* 「ちょっとした外からの要因」は、病に侵されやすい国家を差し迫った危険へと陥らせるものであったが〔『国家』第八卷 356E〕「プラトン『国家』藤沢令夫訳、『プラトン全集』第一卷、岩波書店、一九七六年、五九五頁）、ポリュビオスの場合は *ἐκτός αἰτίας* 「外から来た原因」となったのである（第一卷二五章二節〔ポリュビオス『歴史 3』城江良和訳、西洋古典叢書、二〇一一年、一八六頁）、あるいはダイヒグラーバー前掲書八頁註二〔Karl Deichgräber, ΠΡΟΦΑΣΙΣ: Eine terminologische Studie, In: *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, Bd. 3, Heft 4, Max Wellmann zum 70. Geburtstag, 15. März 1933, S. 8, Anm. 2〕を参照）。

- (2) *opinio* 「意見」と *veritas* 「真実」の関係も同様である。ラテン語にはしたがって *δόξα* と *ἀλήθεια* に対応するものとして「客観的なもの」(*species* と *res*) と「主観的なもの」(*opinio* と *veritas*) のペアがあるのだ！
- (3) 「形式」(*μορφή*) は「動かされたもの」に属しており、「*εἶδος*」は認識する者に関わる形相である。「存在者の同一の在りよう」〔*Sein*〕が、可動物の *μορφὸν* 「形づくるはたらき」との関わりにおいては *μορφή* となり、認識する者の *εἶναι* 「観るはたらき」との関わりにおいては *εἶδος* となるのである」(ヴァルター・ブレッカー『アリストテレス』五七頁註三〔Walter Bröcker, *Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 5. Aufl. 1987, S. 57, Anm. 3〕)。もともと *μορφή* のことについては「アリストテレスには「形成」(動詞)に関わる概念としての形式」という考え方がまだないため、この点に鑑みればブレッカーの一文はアナ

クロニズムを含んでいる、ということ是指摘されなければならないだろう。

- (4) この問題についての資料を提供してくれたクラウス・ライヒに大いに感謝する。ヘレニズムの「自然法則」「道徳法則」「思考法則」の概念に関する彼の研究は、残念ながらもなお刊行待ちの状況である。ところで、*leges et foedera naturae* (『レクシス』第二卷二二五頁以下) については、この表現がギリシア語の νόμοι kai θεοιοι φύσεως (『自然法則と自然の掟』の再現であるということに留意されたい。例えば、偽フィロン『世界の永遠性について』五九節では次のとおり。 τὸ δὲ γεννηθῆναι τινας οὐρανῶν τείλειος ἡννοκόντων ἐστὶ νόμουσ φύσεως, θεοιοὺς ἀκινήτους; 「しかし、なんでも「初めから」完全な状態で生じると信じるのは、不変の掟、自然法則に無知な者たちのすることである。」ここに付されている θεοιοι は、明らかにこの法則の不可侵性を強調している。それに従えば、前掲書にて *leges et foedera* の繋がりについて述べたことは適切に修正されるだろう。

- (5) οὖρος は存在・それ・自己の体制だが、このことは、とりわけ本論文【38】頁で引用した箇所 (『形而上学』1029a 20) できわめて明瞭に示されている (οὖς ὀφθαῖοι τὸ ὄν [もののあり方がよってもって規定されるものども「術語諸形態」]——つまり「諸カテゴリー」である)。

- (6) デイルタイ『全集』第六卷一一六頁。「詩芸術は現実の模倣ではない。……詩芸術は真理や、いわば詩芸術の眼前に在るかのような精神的内実の表現方法でもない」。これは、詩芸術が「世界理解のための道具 [Organ] へと昇格し、学問や宗教と並び立つに至った」時代の見解である (強調は引用者による)。[Wilhelm Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters: Bausteine für eine Poetik (1887), in: *Wilhelm Dilthey's Gesammelte Schriften*, Bd. VI, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1924, S. 116. 「詩人の想像力——詩学の

ための礎石」濱田真ほか訳、『デイルタイ全集』第五巻、和泉雅人ほか編、法政大学出版局、二〇一五年、一八三頁。]

(7) 時代を制約する最後の様式である「ロココ」の終焉とともに、芸術のなかではひとつの類比的な変化が生じる。それ以降、「形式」はここでもまた、多かれ少なかれ任意に操作された表現手段、つまり「戯れ」と化す。この表現手段はいつそう恣意性を高め、ますます急速に交替しながら、時代という時代の表現形式を操作しようとするものである。

## 訳註

〔一〕 ポリュビオス『歴史 1』城江良和訳、西洋古典叢書、二〇〇四年、四頁。

〔二〕 同書一〇頁。

〔三〕 ポリュビオス『歴史 2』城江良和訳、西洋古典叢書、二〇〇七年、一七六頁参照。〔〕内はローマンによるドイツ語訳から訳出した。

〔四〕 ポリュビオス『歴史 1』二二頁参照。〔〕内はローマンによるドイツ語から訳出した。

〔五〕 ポリュビオス『歴史 4』城江良和訳、西洋古典叢書、二〇一三年、一〇二頁参照。〔〕内はローマンによるドイツ語から訳出した。

〔六〕 当該箇所によれば、『実際に』を意味するのは、ギリシア語で *ἡ ἀποψη*、ラテン語で *visio* である！

το ὄντι は『総合的』、*re vera* は『具体的』と考えられている。

- 〔七〕 アリストテレス『魂について』中畑正志訳、『アリストテレス全集 7』岩波書店、二〇一四年、一六一頁。
- 〔八〕 同書一六〇頁。
- 〔九〕 James Harris, *Hermes or a philosophical Inquiry concerning Universal Grammar*, London, 1751.
- 〔一〇〕 Marcus Terentius Varro, *De lingua latina*, libri, IX, 52, 55, X, 53.
- 〔一一〕 Karl Ferdinand Becker, *Organism der Sprache*, Frankfurt am Main, 1827.
- 〔一二〕 Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. I, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1855, S. 696.
- 〔一三〕 Carl Prantl, *a. a. O.*, S. 593, Anm. 26.
- 〔一四〕 アリストテレス『形而上学』出隆訳、『アリストテレス全集 12』岩波書店、一九六八年、二〇九頁。
- 〔一五〕 同書四三二頁。
- 〔一六〕 同書四三二頁。
- 〔一七〕 アリストテレス『魂について』六四頁。
- 〔一八〕 アリストテレス『命題論』早瀬篤訳、『アリストテレス全集 1』岩波書店、二〇一三年、一一四—  
一一八頁参照。
- 〔一九〕 Werner Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, S. 228ff.
- 〔二〇〕 プラトン『ソピステス』藤沢令夫訳、『プラトン全集 3』岩波書店、一九七六年、七二頁。
- 〔二一〕 ソポクレーレス『エーレクトラー』大芝芳弘訳、『ギリシア悲劇全集 4』松平千秋、久保正彰、岡道男編、  
岩波書店、一九九〇年、一八九頁。

〔二二〕 エウリピデス『ヘレネー』細井敦子訳、『ギリシア悲劇全集 8』松平千秋、久保正彰、岡道男編、岩波書店、一九九〇年、五頁。

〔二三〕 エウリピデス『ポイニッサイ・フェニキアの女たち』安西眞訳、『ギリシア悲劇全集 8』松平千秋、久保正彰、岡道男編、岩波書店、一九九〇年、一二〇頁。

〔二四〕 オウイディウス『変身物語 2』高橋宏幸訳、西洋古典叢書、二〇二〇年、一四〇—一四七頁。

〔二五〕 アリストテレス『宇宙について』金澤修訳、『アリストテレス全集 6』岩波書店、二〇一五年、二九六頁。

〔二六〕 アリストテレス『形而上学』四一八頁。

〔二七〕 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. Heiner F. Klemme, Felix Meiner, Hamburg 2001, S. 14. (『カント全集 8 判断力批判 (上)』牧野英二訳、岩波書店、一九九九年、二二頁。)

〔二八〕 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. Karl Vorländer, Felix Meiner, Hamburg 1985, S. 186. (イマヌエル・カント『実践理性批判』熊野純彦訳、作品社、二〇一三年、二五三頁。)

〔二九〕 Jean-Jaques Rousseau, *Émile*, Paris: Garnier Frères, 1866, p. 12f. (ジャン・ジャック・ルソー『エミール』樋口謹一訳、『ルソー全集』第六卷、白水社、一九八三年、二五頁。)

〔三〇〕 デイドロ、ダランベール編『百科全書——序論および代表項目』桑原武夫訳編、岩波文庫、一九七一年、三二四頁。

〔三一〕 同書三三二頁。

〔三二〕 Leo Weisgerber, *Die Entdeckung der Muttersprache im europäischen Denken*, Lüneburg 1948.

## 訳者解題

ここに全四回にわたって連載してきた Lohmann, Johannes, Das Verhältnis des Abendländischen Menschen zur Sprache (Bewusstsein und unbewusste Form der Rede), in: *Lexis: Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung*, Bd. III, hrsg. von Johannes Lohmann, Moritz Schauenburg, Jahr i. B. 1952, S. 5-49 の最終部分(三三—四九頁の翻訳をお届けする。著者の紹介や翻訳に至った契機については、すでに『知のトポス』一四号に付された「訳者解題」のとおりである。ここではそれに加えて、本論文の行程をいまいちど辿り直すことで、読者が——もちろん訳者たちも——ローマンの圧倒的な知識、あたかも考えをそのまま言語に移し置いているかのようなスタイル、そしてきわめて難解な文章などによって道に迷うことのないよう、ひとつの簡単な見取り図を描いてみたい。

本論文の出発点となるのは、二〇世紀初頭に隆盛を誇った「了解心理学」の方法論であった。了解心理学は、観察者がある体験を追体験することで、その体験の意味を「了解」へともたらしめていくというプロセスを採る。ここには、誰のどんな体験であろうと、観察者としての私はその体験を追体験できるということが、暗黙のうちに前提とされている。すなわち、了解心理学の要石とは、具体的な個々の体験の内実ではなく追体験の形式なのである(1)。一方でローマンによれば、この形式はいつの時代にも存在したわけではなく、「そもそも西洋近代以来はじめて」、それも「言語から思考を完全に引き剥がす」という前提の下でのみ(2) 成立するのだという。本論文の主たる関心はつまり、暗々裡に前提とされている追体験の形式がどのようにして成立してきたのか、それを膨大な言語資料から明らかにすることなのである。

だが言語と思考の乖離とは、いったいどのような事態を指しているのだろうか。このことを示すため、ローマンは手始めにギリシア語（原典）、ラテン語（ウルガータ聖書）、ドイツ語（ルター訳）によって書かれた聖書から、とある一節を引用する。

「望んでいる事柄を確信し、見えないものを確認する」という「信仰」の定義が示されたこの一節だが、ここではドイツ語のそれに注目しよう。「確認」を意味するギリシア語「εἰσέωδος」に対して、ドイツ語では「疑わない」を意味する「nicht zweifeln」が当てられている。「確認」というのがさしあたり、事実在即して内容を充分吟味することであるとすれば、「疑わない」とはむしろ、自分で独断的に判断を——ここでは「見えないものは見えない」という判断を——下すことではないだろうか。つまり、ギリシア語においては事実を確認する者であった信仰者が、ドイツ語に至っては「自ら判断する者へと、そうしてはじめて本来の意味で「思考する者」へと」（14号、五六頁）変化したのである。

このように、言語と思考の乖離とはひとまず、思考する私（自我）が自立し、自分自身で判断するようになったという事態を指している。結果として、「自我が自分自身を思考の出発点と感じるほど、言語がますます客観的なものとなる」。言い換えれば、言語は「思想に対する単なる表現」（14号、六一頁）に、すなわち私が思考した内容を伝えるための単なる手段へと成り下がるのである。

ところで、乖離という事態がこのように進行しているのだとしたら、一読者である私たちとしては当然、乖離以前の状態を想像したくもなるだろう。言語と思考がいよいよ乖離し始める近代以前、この二つはどのような関係にあったのだろうか。ローマンの応えを先取りすれば、ある時期には「思考と言語との完全な一致」（14号、六三頁）が、とりわけひとつの言語において果たされていたのだという。それが古代ギリシア語である。そうだとすれば、



「ギリシアの形式は近代主観主義と絶対的な対極をなすということ」(15号、二〇八頁)は、想像に難くないだろう。こうして、ローマンの目線は古代ギリシアという起源へと向けられていく。

いささか驚かれるかもしれないが、彼によれば「思考」ないし「判断」といった形式はともかく、「意志」といった概念すら古代ギリシアには存在しなかった<sup>(3)</sup>。「意志」とはつまるところ、なにかを意欲することで私が、当の行為の出発点となるということだが、古代ギリシアにおいて、そのような独立した自我は存在しなかったのである。ところで、ここで「意志」概念の下地として考えられているのは、私が「原因」となつて行為という「結果」を生み出すこと、すなわち「因果関係」である。「意志」が存在しないのであれば、そうした因果性の図式もまた古代ギリシアには存在しなかったことになるだろう。つまり、その図式を捨て去つたうえで、私たちはギリシア語に向き合わねばならない<sup>(4)</sup>。要するに、ローマンがここで述べているのは、「全面的に精神を切り替えよ」(16号、一七〇頁)という、ともすれば単純明快なひとつの言語学的方法にはかならない。このことを念頭に置きながら、ローマンの次なる言語資料を見ていこう。

組上に載せられるのは「*πρόφασις*」と「*αἴτια*」という二つのギリシア語である。因果性の図式の下では、「*πρόφασις*」は「口実」と、「*αἴτια*」は「原因」とそれぞれ訳される。だが、ここで全面的に精神を切り替えてみると、事態は一変する。例えばトゥキュディデス『歴史』のとあるシーンでは、この二つの語がちよと逆の意味を、つまり「*πρόφασις*」が「原因」を、「*αἴτια*」が「口実」を示しているように思われる<sup>(5)</sup>。あるいはヘロドトス『歴史』の別のシーンでは、「*πρόφασις*」は「罪責 (*aitih*)」という意味で用いられている<sup>(6)</sup>。そのほか「病気の前兆」「体の良さ」「うわべだけの理由」のように、「*πρόφασις*」という語は本来、単なる「口実」には収まらないような実に多彩な意味を備えていたのである。このことから窺えるのは、トゥキュディデスを初めとした古代ギリシア人――

いや、もう少し突っ込んだ言い方をすれば、古代ギリシア語は、「原因」と「結果」から成る因果性という私たちには自明に思える図式の内面で考えているわけではない」（16号、一七九頁）ということなのである。

だがそれにしても、古代ギリシアにおいて保たれていたという言語と思考の統一とは、いったいいかなる事態だったのか。本論文の至るところで散見されていたように、実のところ古代ギリシア語において統一のうちにあつたのは、なにも言語と思考だけではない。「思考と存在と言述のギリシア的な根源的統一」（14号、六一頁）、「根源的には一であつたはずの「客観性」「主観性」「間主観性」(οντα [存在] νοησ [思考] λεγος [言葉])」（16号、一八〇—一八一頁）といった表現が示すとおり、古代ギリシアでは言語と思考と存在の三者が統一を成していたのである。ならば、統一という事態はこの三者から明らかにされねばならない。

ローマンが見るに、ギリシアにおける存在とは現前している「実際の対象」（17号、八一頁）を、要するにいま現在まさに現実<sup>レ</sup>に在るもの<sup>レ</sup>の<sup>レ</sup>ことを指している。そうした現に在るものとしての存在は、客観的には「生成」の、主観的には「仮象」の危機に晒されているという。どういふことか。

花火を見ているとしよう。いましがた夜空に大輪を咲かせたそれに、私はこの上ない美しさを覚える。その余韻に浸る間もなく、ところが次の瞬間には、目の前に確かに映し出されていたはずの光景が、再び真つ暗な夜空へとさまがわりする。私が美しく思った花火は、一方ではこのように、すぐさま次のものへと移り変わり、もはやそこにはない過去のものとなる。こうしたきわめて単純な事態が「生成」の危機にほかならない。他方では、「美しい」というこの私の思いは、先に見た花火のありようを十全に捉えきれないかもしれないし、あるいは必要以上に美化しすぎているのかもしれない。言い換えれば、この思いはどこまでいこうと私個人のものであり、ともすれば「錯覚」の域を出ないのかもしれないのである。

現実がこのような具合であるならば、「仮象」の正体を暴き「存在する」ものを白日の下にもたらし「ものが必要であろう。それが、「直接的に真理を開示する」(16号、一八五頁)働きを備えた「言語(Logos)」なのである。それゆえ、ギリシアにおける言語と思考と存在の統一は、さしあたり次のようにまとめられるのではないだろうか。つまり、ギリシアにおいては、絶えず変わりゆく現実としての存在と、私の独断的な思いなしではないような、現実をありのまま写し撮った思考とを、言語によって掴み取っていたのである。あるいは、現実の存在と私たちの思考とを調停するものが言語であった、というように言い換えることもできるだろう。

この場合の言語とは、現実<sup>レ</sup>に在るものに対して私たち自身の思考、意志、感情を表現するための「単なる形式」(17号、八二頁)でもなければ、近代文学で言うところの「音声形態」(17号、八三頁)としての「形式」でもない。いや正確に言えば、言語とは形式なのだが、少なくともこの意味での「形式」ではない。そうしたなかでも近代の言語学者ジェームズ・ハリスの考えは、ローマンの思い描く形式にいくらか触れており、ハリスによれば「言語の「形式」とはむしろその意味 [Bedeutung] である」(17号、八三頁) (七)。だが、言語のこうした「形式」性を真に言い当てた人物とは、あの三者の統一が成されていたギリシアを生き、そのギリシアにおいて思索を巡らした哲学者、アリストテレスその人であるという。かくして、本論文は徐々に哲学的色合いを帯びていく。

「運動の本質と起源」(17号、八八頁)を哲学的に問うたアリストテレスにとって、「形式 (morphē)」——あるいは「形相 (eidos)」——は「質料 (hylē)」と対を成す概念である。私がいつも使っている財布を例にとろう。いまではすっかり使い込まれたこの財布だが、元を辿れば牛革という素材から作られたものである。財布になる以前のこの牛革が、当座質料と呼ばれているものであり、それは可能性という観点から論じられる。なるほど牛革は、あるときはコートに、またあるときは靴に用いられたりするというように、さまざまな可能性を内に宿してはいる。とはいえ、

牛革がおのずからコートになるなどということはありえない。それゆえ、質料が自らに宿した可能性を現実のものとするためには、例えば「この財布」といういわば設計図のようなもの、つまり「形式」が必要となる。だとすれば形式とは、質料に備わる可能性が現実化した状態、というようにまとめられるだろう。

だが、自分で変化することのできない単なる可能性としての質料が、いかにして形式を實現できるというのか。むしろ形式ではないような現実の状態があつて、質料はその状態から当の形式に向かうのではないだろうか。それが、形式と対を成すもうひとつの概念、「形式の否定としての」（17号、八六頁）「反形式／無形式（Gegenform）」であるとローマンは言う。反形式とはつまり、形式の否定である。牛革は質料であるとはいへ、それでもなお現実存在している。牛革は「この財布」という形式の反形式として、すなわちこの財布ではないという仕方で現実に存在しているのである。ならば質料とは、「そこにおいて」「無形式」から「形式」への「……」運動を引き起こすもの（17号、八七頁）にほかならない。

こうしたアリストテレスの考えは私たち自身にも適用可能である。別の例を挙げよう。私はいま、大学院生という仕方で現実にいる。アリストテレスの図式に従えば、さしあたり「大学院生」という在り方がここでの形式である。一方で、私はいつでも大学院生であつたわけではなく、四年前のいまごろは「大学生」であつた。「大学院生」ではない。「大学生」という在り方は、「大学院生」という形式にとつての反形式である。ところで、「大学生」や「大学院生」という在り方は、この私のなかに眠る数ある可能性のひとつにほかならない。ここでの質料とは、そうした可能性を内に含むこの私それ自身である。とすれば、四年前といまの私とは次のような関係に置き換えることができるだろう。すなわち、「大学院生」といういま現在の形式は、その反形式としての「大学生」という在り方からの運動変化であり、それはそうした可能性を内に含む私という質料において繰り広げられているのである。

このようなアリストテレスの形式こそ、ローマンが本来の言語として想定しているものだろう。形式とはつまり、「この財布」とか「大学院生」といったいまある現実の在り方を規定するものだが、そこには反形式からの運動変化という時間的な出来事が内に含まれている。現実という一点を映し出す形式そのものには、そうした時間的な幅は見出せず、それはむしろ「思考する者から」（17号、八七頁）の視点が反映されたもの、要するに思想である。こうして、例えば「この財布は」という私の発言には、現実のこの財布という存在が、そして反形式からこの形式に至るまでの運動変化という思考が、見事な統一を成して現われているのである。

だが、すでに繰り返し指摘されてきたように、ギリシアに見られたこうした統一は、自我の台頭という出来事によつて近代には完全に崩れ去る。一方で思考と存在と言語は、近代において前触れなく乖離したというわけではない。ローマンの見立てでは、乖離はまず「ラテン語において初めて完全な仕方で」（17号、八九頁）現われるのである。ギリシアと近代のいわば中間段階で、これら三者の関係はどのような具合だったのだろうか。

ローマンによれば、ラテン語——正確にはギリシアの終わり（ヘレニズム）からラテン語への過渡期——にあって、「言語とは人間の思考する態度」（16号、一八三頁）であった。このとき、その態度様式はおおまかに「一…私は存在するものを肯定する」「二…私は存在しないものを否定する」「三…私は存在しないものを肯定する」「四…私は存在するものを否定する」という四つに分類される。最初の二つの様式は私たちの自然な反応を示しているだろう（8）。対して三と四は少し複雑だが、ローマンが挙げているように、「存在しないものが存在するかのようなふりをする」ことが三に、「存在するものを隠すこと」が四に当てはまるだろう。簡潔に言ってしまうえば、三と四は「嘘をつく」とか「偽る」というかたちでの態度表明なのである。

このように、ラテン語においては私の態度表明というかたちで、思考と言語はいまだ密接に結びついている。だ

が、重要なのはそこではない。以上四つの態度表明はいずれも、存在するないし存在しないという事態がまずあって、そのうえで言語によって思考を表明するというかたちになっているのである。このとき描かれているのは「私」と事柄との関係」（16号、一八四頁）としての真理であり、事柄つまり存在は、もはや直接的な仕方で言語の内に開示されるのではない。要するに、ラテン語において初めて、思考と言語と存在の統一に亀裂が入り、のみならずそこから存在という要素が乖離していったのである。

そうだとすれば、本論文の骨子とは次のような考えであるということになるだろう。なるほど古代ギリシア語においては、例えばアリストテレスの思想がそうであるように、思考と言語と存在は完全な仕方で一にまとまっていた。ところがヘレニズムを経てラテン語の時代まで下ると、つまり言語の変化に伴い全面的に精神が切り替わると、三者の統一に亀裂が入り、まずはそこから存在が脱落する。さらに時代を下って、今度はラテン語が、例えばドイツ語や英語やフランス語といった各国語に置き換わると、思考が言語から独立し始める。そうした思考する自我にとって、言語は単なる表現手段に成り下がり、三者の統一はいよいよ見る影もなくなるのである（9）。本論文はつまり、「思考の直接の器官」であったはずの言語が、中世を経て、近代において「思想の単なる表面的なしるし」（17号、九八頁）へと成り下がる、その壮大な過程をさまざまに言語資料から明らかにするものだったのである。

そうした過程は具体的な言語資料が示すものであり、ここでは私の力不足もあり、そのごく一部しか挙げることでできなかつた。とはいえ私としては、ギリシア悲劇や文法学、さらにはカントを中心とした哲学史にまでまたがって引用される膨大な言語資料に気圧されるのではなく、どうか「全面的に精神を切り替え」てそれらに向き合っていたいただきたいのである。そのように時間的にも空間的にも遠く離れた異国の言語に触れながら、あらためて現代の私たちの言語のありようを考えよというのが、おそらくは、ローマンが本論文に込めた思想なのだから。

## 解題註

- (1) 考えてみれば、与えられた役割——その多くは「主人公」だが——をこなす「ロール・プレイング・ゲーム」や、あるいはもっと広くキャラメイキングが可能なゲーム一般は、こうした追体験の形式を前提にしていると言うことができるだろう。
- (2) 『知のトポス』14号、五四頁。以下、本論文「西洋人と言語の関係」からの引用はこれまでの翻訳を用いることとし、引用の際は(『知のトポス』の巻号、その号の頁数)と表記する。
- (3) とはいえ、『精神の生活』において「意志」概念を探究しようとするハンナ・アレントもまた、同じような問題関心を共有している。「古代ギリシア人にとっては未知のものだった意志という能力は、紀元一世紀に至るまでほとんど耳にされることがなかったという、私たちの体験の結果として発見されたのだった」(Arendt, Hannah, *The Life of the Mind: One-volume Edition*, New York, Harcourt, 1978, II, p. 3. 「ハンナ・アレント『精神の生活』下巻、佐藤和夫訳、岩波書店、一九九四年、五頁)。
- (4) それゆえ、例えばたいいていの場合「目的」と訳されるギリシア語「εἶδος」もまた、意志や因果性の図式から切り離して理解されなければならない。ローマンが述べているように、「εἶδος」は行為の結果として思い浮かべられる目的などではまったくなく、「事柄が行き着く先にある最終状態であり、「……」善いもの、すなわち *agatha* の客観的な順序における最終地点」(15号、二二二頁)のことである。それ自体である最終地点が本来の「εἶδος」だとするならば、この語はそもそも、生きるうえでの「理想」とか「目標」などと解した方がよいのだろう。

(5) トウキュデイデスの『歴史』第一卷二三章には次のようにある。「というのは、最も真実な原因は、言葉の上では最も表明されなかったが、アテナイ人が強大となってラケダイモン人に恐怖を与え、戦争へと強制したのだと私は考える。しかし両者が公然と表明した理由は以下の如くであり、そこから協定を破棄して戦争へ突入するに至ったのである」(トウキュデイデス『歴史』第一卷、藤縄謙三訳、西洋古典叢書、二〇〇〇年、二五―二六頁)。ここで「(最も真実な)原因」の原語は「*αἰτία*」、「(公然と表明した)理由」の原語は「*αἴτια*」である。

(6) ヘロドトスの『歴史』第七卷二二九章には次のようにある。「然るに実際には、二人の内一方は討死したのに、他方は二人には同じであった事情を口実に用いて死を免れようとしたのであるから、スパルタの国民がアリストデモスに激怒したのは避けられぬことであった」(ヘロドトス『歴史』下巻、松平千秋訳、岩波文庫、二〇〇七年、一六八頁)。ここで「*ἡπόποιον*」は慣例どおり「口実」と訳されているが、ローマンが指摘しているのは、この語がとりわけ「死を免れるためのもの」に加えて、「罪責 (*aitia*)」の根拠をも意味しているという事実であろう。

(7) 近代の言語学においては、意味と形式は対を成す概念として考えられている。『ドイツ言語学辞典』の「*Form* (形式、形態)」の項によると、言語とはさしあたり「意味と形式が結び付いたものであるが、ここでいう形式とは具体的に知覚できる音声(あるいは文字)のことである」(『ドイツ言語学事典』川島淳夫ほか編、紀伊國屋書店、一九九四年、二五五頁)。「信濃川」という言葉を例にとると、「信濃川」という文字列が形式にあたり、この文字によって名指されているあの川が「信濃川」の意味となる。一方、ここで名指されるあの川は、長野県民にとっては「千曲川」という形式で表現される。するとさしあたり、ある意味を表



す形式は複数存在するということになるだろう。いずれにせよ、近代の言語学ではこのように意味と形式は明確に区別されているのだが、対してローマンは、(少なくともギリシア語においては)形式と意味は分かちがたく結びついていたと考えるのである。

(8) 日常的な事例を用いれば、前方からやって来る知人に気づいて「おーい！」と声をかけるのは一の事例に、書くものを探しているときに「ないな…」と呟くのは二の事例にそれぞれ分類されるだろう。

(9) このように見てみると、三者の統一の変遷は言語の変遷と軌を一にしていることが見て取れるだろう。ここにあるのは、言語の置き換え、すなわち翻訳の問題にはかならない。「どんな翻訳も必然的に原典の歪曲をとまなう」(16号、一七〇頁)と言われるように、程度の差はあるにせよ、翻訳によって元の言語で考えられていた意味がそぎ落とされてしまうのであれば、誠実な思索者として私たちに求められているのは、その元の言語に即して考えるということにはかならない。だから、ローマンがあれほど執拗なまでにギリシア語やラテン語を引用していたのは、自らの知識をひけらかすためとか、読者を困らせたからというわけでは断じてない。彼はどこまでも誠実な思索者だったのであり、そのことは次の一節が端的に示してくれている。「そもそも、人々がギリシア語を理解しはじめるのは、ギリシア語を「言語」と見なすことやめ、私たちの言語へと翻訳することでギリシア語で考えられていたものが必然的に歪曲される、ということ洞察したときなのである」(14号、六一—六二頁)。

\*

本論文は阿部ふく子先生——「先生」と表記することを読者のみなさまにはご容赦いただきたい——との共訳である。たいていの場合「共訳」とは、一方の訳者が下訳を用意し、もう一方の訳者がそれを改稿すること、あるいは複数の訳者が分担して訳出したものを、ひとりの訳者がまとめ上げることを指すのだろう。本論文はそうではない。訳出に当たっては、阿部先生と渡邊で集中的に読み合わせ、一文一文についてその表現や解釈に至るまで検討し合いながら詰めていくというスタイルを採った。きわめて難解なローマンの文章を通り抜け、ようやく出口に立つたいま、全部が全部いい思い出だったなどと過去を美化するつもりは毛頭ないが、それでも、この翻訳が私にとって得がたい経験となったのは紛れもない事実である。だから、まずは文字通り「ともに訳すこと」の楽しさを教えてくださった、阿部ふく子先生に感謝を申し上げたい。本当に、ありがとうございます。

それから、訳出に当たってお世話になった方々にも同じく感謝を申し上げたい。金田康寛さんには、ミシエル・ルグランとジャック・スコットのフランス語訳（一九七四年）を参照した際、読解やニュアンスについての確かなアドバイスをいただいた。また、本論文の要所で見られるギリシア語については、李相權さん、大竹力さん、高橋和暉さんから、その読解だけでなく文法についても非常に丁寧な手ほどきを受けた。おかげで訳稿の精度が少なからず上がったことは言うまでもないが、みなさんのお力添えはなによりも、そのつど行き詰まっていた翻訳を再始動させる原動力となった。とても助かりました、どうもありがとうございます。

このような具合であるから、ここに訳出された翻訳は、先生やお力添えをいただいた方々とともに訳した在りし日の現実と、そのときどきになんとか掴み取った思考とによる産物である。だから、仮にローマンが日本語に触れたとして、そこに思考と言語と存在の統一を見出すのかは分らないが、少なくともいま現に在るこの翻訳には、その三者が確かなかたちで宿っているのではないかと、私にはそう思われるのである。

(解題・渡邊)

阿部 ふうこ (あべ・ふくこ) / 新潟大学人文学部准教授

渡邊 京一郎 (わたなべ・きょういちろう)

／ 東京大学大学院総合文化研究科博士後期課程