関西大学　文学論集　第七十六巻　第一・二合併号（二〇二六年九月）　抜刷

対話の哲学に向けて

木岡伸夫

対話の哲学に向けて

木岡伸夫

哲学とは対話である。この信念を具体化する「対話の哲学」を構築することが、筆者の願いである。本稿は、そのために不可欠と思われる条件整備に着手する。とるべき最初の手順は、本誌に発表した旧稿[1]における〈対話〉についての議論を取り上げ、現在の立場との異同を明らかにして、新たな対話論の地平を開くことである――「一　対話論の改訂」。つづいて、筆者に根本的な再考を促した「対話の哲学」の代表者ともいえる二人、ソクラテスとプラトンを取り上げ、両者の立場の異なりを明るみに出す――「二　ソクラテス対プラトン」。さらに、ソクラテス型の対話こそが、哲学の範型であるとする筆者の判断について、その根拠を示す。筆者がこの点についての確証に到達したのは、新著[2]執筆中のことである。それは、「中道のロゴス」の理念が、ソクラテスによって体現されているのではないか、という驚きの事実である――「三　〈道〉としての対話」。最後に、以上の考察を踏まえて、「対話の哲学」を構成する三種の対話モデルを仮設的に提示する――「四　対話の哲学へ」。本論は、以上の四節から構成される。

一　対話論の改訂

旧稿の反省点

旧稿が論じたのは、その副題が示すとおり、「対話の条件」であって、「対話の哲学」への前哨を意図する本稿とは、論旨を異にする。前後の二篇、何がどう異なるのかについて、まずは旧稿の概要を紹介することから始めたい。

なぜ対話を問題にするのか。筆者の手がける風土学の中心課題は〈邂逅〉、「邂逅とは何か」「邂逅はいかにして成立するのか」という二つの問題である。この二点のうち、前者に対して、『邂逅の論理』（二〇一七年）が提出した回答は、「出会った相手と〈縁〉を結ぶこと」であった。[3] 仏教で言われる「結縁」は、偶然の出会いを運命として受け容れることによって成立する関係を表す。それは、邂逅の事実性を言い表すが、結縁を成立させるために何を為すべきか、という第二の問いについては、何の指示も含まない。出会うことが、車同士の衝突やすれ違いに似た偶発事故として終わることなく、結縁を生むためには、邂逅の〈事実〉から〈当為〉へと視点を移す必要がある。かくして、〈出会い〉が結実するために不可欠な条件として浮上してきたテーマが、「対話」である。〈邂逅〉という最初の主題は、そのまま「対話」のテーマへと引き移される。すなわち、「対話とは何か」「対話はいかにして成立するか」である。

対話論の第一弾である旧稿は、主として「対話とは何か」の解明に充てられた。主要論点は、次の三つ。第一に、「対話」（dialogue）は、文字どおり二者のあいだの言葉のやりとりを表すが、実際の対話は二者のみではなく、第三者の介在によって行われる、すなわち「二人対話」ではなく「三人対話」であるというのが、常套的である。第二に、「三人対話」を成立させる第三者は、〈私-汝-彼〉の人称的区別における〈彼〉に相当するものの、実は三者関係を成立させる世界、つまりは「環境」であるということ。そして、以上二点をもとに引き出された第三点は、異なる世

界間の「二人対話」はいかにして成立するか、という課題である。最後の点は、「風土学の最終課題」[4]と断ったごとく、対話をめぐる事実問題から、「対話はいかにして成立するか」という当為の問題に軸足が移されている。過去の拙論は、おおむね短兵急、旧稿も〈事実〉から〈当為〉へと一足飛びに飛躍している感を免れない。

最大の反省点は、「二人対話」から区別された「三人対話」の理論上の位置づけが、曖昧であったということである。この問題点は、対話の媒介者である〈彼〉を、人称的存在から「環境」へと引き移す手続きによって、「三人対話」の意味が二重化されてしまったことにある。二人対話を媒介する第三者は、人なのか環境なのか。どちらともとれる両義性がつきまとう。このミスの原因は、後期西田哲学が提起した「弁証法的一般者」の概念を、不用意な仕方で援用したことにある。西田は、「弁証法的論理」の時代と目される後期の代表作の一つ、「弁証法的一般者としての世界」[5]において、現実の世界を「弁証法的一般者の自己限定」とする思想を表明した。難解な論旨の中で、拙稿の「対話」というテーマに関する内容だけを取り出すと、大略次のとおりである。

対話——個物の相互限定

西田によれば、世界の構造は「一般者の自己限定」として考えられる。しかし、それは同時に、個物と個物とがたがいに関係する「個物の相互限定」の世界でもある。このように二重の意味をもつ世界を、個物の側に視点をおいて把えるなら、基本構図は「三つのものの相互限定」として説明される。すなわち、〈甲-乙-丙〉あるいは〈私-汝-彼〉として区別される三者の関係である。「斯く三つのものの相互関係を斯く考えるということは、無数の個物を考えるということにほかならない」[6]。なぜ、二者ではなく三者の関係なのか。それは、個物と個物の相互限定が、二者のあいだに立って双方を媒介する「媒介者M」、つまり「弁証法的一般者」によって成立すると考えられるからである。

〈私-汝〉を媒介する〈彼〉とは、まさにこのような一般者でなければならない。個物と個物とが自由にはたらき合うと見える現実の世界が、実は媒介者としての「弁証法的一般者」の自己限定によって成立するという着想が、この論文によってうちだされた。現実の世界は、無数の個物がたがいに対立し、限定し合う世界であり、それは「彼の世界」である。同時にそれは、世界を表現する一般者の側から見れば、「表現的世界」でもある。このような「弁証法的限定」という理論図式が、筆者に「三人対話」の仮説を考えつかせた。〈私〉と〈汝〉との対話、甲と乙との相互限定は、〈彼〉あるいは〈丙〉の媒介によって成立する。これが、西田哲学後期の弁証法的論理を応用して考えつかれた「対話の条件」である。

「三人対話」の発想自体は、個人同士の対話の実状に由来する。二人で行われる対話と見えるものは、その実、二人だけで閉じられるものではなく、第三者の関与に向けて開かれている。この意味において、「二人対話」の実体が「三人対話」であるという主張は、それなりの説得力をもつだろう。しかし、そういう対話の解釈を、西田哲学の弁証法的論理に重ね合わせる所作については、その正当性が無条件で保証されるというものではない。西田の理論を援用しての対話論が、その形而上学に対する無批判的な追随となる可能性を考慮するなら、「三人対話」の拡大解釈に走ることは慎まねばならないだろう。

西田哲学の本質は「無の論理」であり、筆者はこれを一種の形而上学であると考える。これに対して、筆者の依拠する風土学は「非形而上学」、形而上学を否認しないまでも、形而上学の行き方を本命とはしない哲学の立場である。(7) そういう彼我の立場の異なりを踏まえて言うなら、西田の論考に対話論にとって貴重な洞察が含まれていることを筆者は疑わない。この点を念頭に置きながら、前稿の拙速な議論を反省して、「二人対話」と「三人対話」との区別という基本線に立ち返って、対話の意味を検討し直す手順をとりたいと考える。

〈もう一人の私〉との対話

四年の時を隔てることによって、筆者の対話論には明確な変化が生じてきた。二人対話と三人対話を区別する、という基本前提は変わらない。変わったのは、「三人」の内容である。対面する二者、〈私〉と〈汝〉の対話に介入する第三者〈彼〉は、旧稿においては両者の外部に存在する他者であった。それに対して、現在の考えでは、対話する主体の内部に潜む〈もう一人の自己〉が〈彼〉の位置に立つ。この隠れた自己は、〈私〉のうちにある〈もう一人の私〉であると同時に、〈私〉がそれと対話することによって、はじめて〈私〉であると言えるような、内在的かつ超越的な一種の他者である。このような〈もう一人の私〉との対話が、道徳哲学の中心テーマであることを筆者に教えたのは、戦争責任の本質を考え続けたユダヤ人哲学者ハンナ・アレントである。

アレントは、アゴラ（広場）での対話をこととしたソクラテスの例を引いて、〈もう一人の自己〉との対話の意義を説き明かしている[8]。「道徳哲学のいくつかの問題」第二講の中で、アレントはプラトンの対話篇『ゴルギアス』の中でソクラテスが提示する三つの逆説を引くことによって、自己の内なるパートナーとの対話がもつ道徳的意義を明らかにしている。第一の逆説は、「悪しきことをなすよりは、悪しきことをなされるほうが望ましい」[9]である。それはどうしてか。不正な行いによって、自己とそれを記憶する「もう一人の私」との不調和が生じてきて、その相手とともに生きることに耐えられないからだ、という理由が挙げられる。沈黙のうちに、記憶をつうじて繰り返される自己自身に対する問責が、悪への傾斜に対する歯止めとなる。そのような自己内対話こそが思考の実質であることを、アレントは次のように明瞭に言い表している。

思考と語られた言葉（言表）は同じものであり、思考は心が沈黙のままに自己と行う対話です。そしてこの対話の

最後に判断が生まれるのです。(10)

他者と対話する〈私〉の背後に、隠れた「もう一人の私」がいて、対話を見守りつつ介入してくる。「もう一人の私」は、〈私〉からすれば、おのれの分身でもあり他者でもある。いずれにせよ、対面状況で二人が交わすと見える対話は、それぞれのうちに潜む隠れた第三者の存在なくしてはありえない。その意味において、「二人対話」の内実は、実のところ、第三者を交えて行われる「三人対話」であるというほかない。甲と乙とが言葉を交わす場面を考えれば、甲の側、乙の側、それぞれに隠れた、「もう一人の私」が存在するから、二人対話にさいして、それぞれのもとで三人対話が生まれる、つまりは二種の三人対話が行われるということになる。

〈気づき〉の成立

ここまでの展開から、「三人対話」に関する筆者の理解に変化が生じたことがお判りいただけるだろう。〈私-汝〉の二人に加わる第三者は、外部の〈彼〉から、内なる〈もう一人の自己〉へと切り替わった。筆者に発想の転換をもたらしたのは、アレントによる道徳哲学の考察である。そのアレントが、当の講演では言及することのなかった、重大なテーマが一つある。それは、自己内対話にとどまることなく、他者との対面状況における対話をつうじて、対話する双方に〈気づき〉が生まれるという事実である。この事実は、筆者の対話論にとって決定的な転換点を意味する。

上に引用したとおり、アレントが明らかにした自己内対話は、思考から判断への移行をもたらす。対面する相手との対話においても、〈思考→判断〉の過程が成立することに疑う余地はない。〈私〉は、対面する〈汝〉と対話すると同時に、内なる〈もう一人の私〉とも対話を行っているからである。しかし、対面する相手との対話では、自己の下

す「判断」に、〈気づき〉という性格が新たに付け加わってくる。この点が、単独で営まれる自己内対話との相違点である。

〈気づき〉とは何か。実在する他者との言葉のやりとりをつうじて、生じてくる〈発見〉である。それは、他者不在の状況で行われる自己内対話からは生まれることがない性格の知、言ってみれば、共同行為としての対話をつうじてのみ成立する認識である。筆者は、こうした意味での〈気づき〉を、心理臨床の分野で行われるグループ・カンファレンス、PCAGIP[11]から教えられた。PCAGIPは、対人援助職を対象とする集団カウンセリングにおける事例検討法として開発された。通常のカウンセリングでは、カウンセラーとクライエントとの一対一の対話をつうじて、後者に〈気づき〉が生まれるとされる。PCAGIPは、この対話形式をグループ単位で行われる一対多の関係に切り替える。クライエントの語りに、複数の参加者が個々に応じるという仕方で、一問一答が繰り返される。そうして、クライエントが何らかの気づきに至るまで、この手順が繰り返される。問題解決への気づきが生まれる過程を、参加者全員が共有するところに、グループ・カンファレンスの特徴がある。このプロセスから生まれる気づきは、自己内対話を経て下される個人的判断とは異なり、参加者全員が共有できる知として、自己の外へと開かれている。PCAGIPは、これまでの考察から言うなら、いわば拡張版の「三人対話」のモデルである。いずれにせよ、筆者が当初考えていた対話論の基本的枠組は不備なものであり、全面的な改定を必要とすることが、以上の反省から明らかになった。

二　ソクラテス対プラトン

なぜこの二人か

「対話の哲学」を考えるにあたって、すでに名を挙げたソクラテスに加えて、弟子プラトンを取り上げ、両者を比較する手続きをとることにしたい。なぜ、この二人なのか。理由は、たがいに不可分な関係にある両者の哲学に即して、それぞれにおける「対話」の意義を突き合わせて比較することをつうじて、「対話の哲学」のあるべき方向性を具体化することが可能ではないか、と考えられることにある。

ソクラテスとプラトン、二人の哲学にとって対話が決定的に重要であるという事実は、疑いを容れない。通りかかる人をアゴラで待ち構え、議論を吹っかけるソクラテス。彼にとっては、正しい知を求めて市民と議論する行為、知の探究そのものが哲学であり、文字として書物に固定された知識が哲学ではなかった。そういう師の死をきっかけに、哲学の道を歩みだしたプラトンにとって、師の哲学をありのままに伝える対話形式の書物を制作することから、自身の哲学が始められた。当初からあらゆる問題を、ソクラテスと論敵との問答形式によって取り扱いつつ、やがて師にはなかった自身の新たな思想――イデア論――が、師の口を借りて語り出されるようになり、後年にはソクラテスを自己の代弁者とする対話篇を取りやめ、対話篇の登場人物からソクラテスを外すに至る。こうした経緯からしても、二人の哲学を論じるうえで、「対話」が重要なキーワードであることは間違いない。だとしても、それぞれにおける対話の意義は大きく異なる。簡単に言えば、ソクラテスの場合は、究極的な知そのものではなく、それに向かって問いを他者と共有することが、対話の目的である。対してプラトンの場合、知の最終目標である善のイデアに到達するための最終学科として、ディアレクティケー（dialektikē　哲学的問答法）が挙げられている。哲学におけ

る対話の位置づけが、ソクラテスでは、哲学の実践イコール対話であって、対話することが自己目的であるのに対して、プラトンでは、対話が知識に到達するための方法、手段となっている。

対話自体が〈目的〉であるのか、それとも対話は知識に至る〈手段〉であるのか。そのように問題を整理することが、適切であるかどうかは、それ自体が問題である。とはいえ、「対話の哲学」を理念化するという本稿の目的にとって、ソクラテスとプラトンにおける対話の理念を区別する手続きが、死命を制する決定的な意味をもつことは確かである。

ソクラテス的対話

『ソクラテスの弁明』に代表されるプラトンの初期の対話篇は、ソクラテスが追究した「徳」の問題を中心とする「ソクラテス的対話篇」であるとする一方、『国家』に代表される中期に入って、イデア論というプラトン独自の哲学が展開する、という通説。それを前提とするなら、「対話」をめぐる両者の立場の異なりが、初期から中期にかけての作品に映し出されていると見ても、大きく見当が外れることはないと思われる。数多くの対話篇の中で、この想定を裏づけるにふさわしいと考えられる二篇、初期に属する『ゴルギアス』と中期の『国家』を取り上げて、検討を加えたい。

この二篇に絞って比較することの理由は何か。「節制」や「勇気」といった主題を中心とする「徳」の倫理学から、プラトン哲学の本命と目されるイデア論へ——両篇の性格は、そのように区別されるものの、本稿の関心からすれば、そうした論点の相違以外に、この二作には哲学のあり方をめぐる二人の哲学者の根本的な対立点が提示されているように見うけられる。それは、ソクラテス的な対話とプラトン的な対話との異なり、せんじつめれば、双方におけ

る哲学の質的異なりである。

『ゴルギアス』は、副題を「弁論術について」とするように、その内容は、弁論術の大家ゴルギアスとその取り巻きが、ソクラテスと交わす問答である。この対話篇には、ソクラテスと対論者カルリクレスとのあいだで、双方が、一問一答式のやりとりが常態である諸他の対話篇にはないような、長広舌をふるう場面がしばしば出てくる。そこから受ける印象は、ソクラテスが開発したディアレクティケー（哲学的問答法）によっては言い表すことが不可能であるような哲学的信条が、そこで語られているということである。討議の方式としての一問一答によっては、世界観・人生観としての哲学を語り出すことはできない。おのれの哲学を表明しなければならない段に至るや、ソフィストの弁論術（rhetorikē　レトリケー）と同様の、語りの手法を用いざるをえない事情があったと考えられる。

カルリクレスは、ソクラテスに対して、哲学と政治との関係を立ち入って問題にする。その口調は、あたかも年長者であるソクラテスを諭すかのようである。

> ……いいかね、ソクラテス、哲学というものは、たしかに、結構なものだよ、ひとが若い年頃に、ほどよくそれに触れておくぶんにはね。しかし、必要以上にそれにかかずらっていると、人間を破滅させてしまうことになるのだ。なぜなら、せっかくよい資質をもって生まれて来ていても、その年頃をすぎてもまだ哲学をつづけていたのでは、立派なすぐれた人間となって、名声をうたわれるものとなるのに、ぜひ心得ておかなければならないことがらを、どれもみな心得ないでしまうにきまっているからだ（484C－D）[12]。

師の刑死を機に、政治から哲学に志望を転じたプラトンの本音が、カルリクレスの口を借りて吐露されていると見て

よいだろう。この人物は、年長になっても哲学をつづけることによって、政治その他の大事から逃げることの弊を説きつつ、さらに「説諭」をつづける。

一番正しいのは、哲学と政治のその両方にたずさわることだと思う。哲学には、教養のための範囲内で、ちょっとたずさわっておくのはよいことであるし、若い時に哲学をするのは、少しも恥ずかしいことではない。しかし、もはや年もいっているのに、人がなお哲学をしているとなると、これは、ソクラテスよ、滑稽なことになるのだ。そしてぼくとしては、哲学をしている連中に対しては、ちょうど片言をいったり、遊戯をしている人間に対する場合と、非常に似た感じを受けるのだ（485A-B）。

大人になっても遊戯から離れられない相手を「殴りつけてやってもよい」（486C）とまで言い切るカルリクレス。その滔々たる弁舌は、最後に、裁判における弁論の技術を無視する人間が、告発を受けて死刑となる顛末を、現実にその運命をたどった当のソクラテスを相手に、次のように語り聞かせる。

今もし誰かが、あなたをでも、あるいは、そういった連中［「哲学に深入りして行く連中」］のなかの他の誰をでも逮捕して、何も悪いことはしていないのに、しているのだといって、牢獄へ引っぱって行くのだとしてごらん。いいかね、あなたはそのとき、どうしてよいかわからないで、目を白黒させているだろうし、また言うべき言葉も知らないで唖然としたまま、開いた口もふさがらないだろうからね。そして、法廷へ出頭したなら、あなたを訴えた告発人が、実につまらない、やくざな人間であったとしても、もしその男があなたに死刑を求刑しようと思えば、

あなたは死刑になってしまうだろうからね（486A-B）。

いったいなぜ、何のために、このような場面が設定されたのだろうか。ここで、通常の文献学的解釈では避けられがちなアプローチを、あえてとることにしたい。それは、作品が書かれた状況における著者の心中を忖度してみる、ということである。敬愛する師は、みずからの信念に忠実であるがゆえに、毒杯を仰いで死ぬ運命をたどった。如何ともしがたいこの現実を前に、おそらく弟子が最初に自問するのは、師がどうして死ななければならなかったのか、という問いであろう。この問いに対して引き出されるのは、そうでなければならなかったからだ、という同語反復の回答である。ソクラテスがソクラテスであるかぎり、この運命が変わることはありえなかった。それは偶然ではなく、必然の成り行きである。ソクラテスとしては、自身の哲学を放棄しないかぎり、刑死を免れるすべはなかった。それを認めた場合に、次なる問いが発せられるとすれば、それはどういうものだろうか。それは、ソクラテスのように優れた魂が、非業の死に至る運命をたどることがないためには、どうすればよいのか、という問いではないだろうか。もしそういう問いが立てられたとするなら、哲学の営みそのものと哲学をめぐる社会、その両方を問題にする必要が生じてくる。すなわち、哲学を変えることと社会を変えること、この二つの課題が、同時に浮上してくると考えないわけにはいかない。

対話の方向転換

いま挙げた二つの課題のうち、前者は、ソクラテスの対話をめぐる方向転換をプラトンに要求する。後者は、正義が実現されるべき理想の国家をいかに建設するか、というテーマを主題化する方向を指示する。以上の見解を異とさ

れることがなければ、『国家』がこれら二つの課題に答える目的から書かれた、という筆者の理解は、あながち牽強付会として退けられることはあるまいと思われるが、どうだろうか。対話の哲学を主題とする本稿の関心は、とりあえず前者の課題に集中する。プラトンは、ソクラテス的対話について、いかなる方向転換を企てたのだろうか。

ソクラテスにとって、哲学の命は対話である。アゴラで出会う人々をつかまえて対話をしかけ、問答をつうじて相手におのれの無知を気づかせる。それによって、同じく無知の朋輩ながらも、「無知の知」にかけて一歩先を進む仲間として、愛知の道を先導するというのが、ソクラテスの哲学の行き方であった。そうした対話の〈魂〉とは何か。筆者の見るところ、二点が挙げられる。第一点は、いかなる相手とも隔たりを置くことなく、胸襟を開いて語り合うということ、つまり対話すること、それ自体である。第二点は、対話が説得の技術である弁論術（レトリケー）に堕することを防ぐ仕掛け、一問一答を軸とする「哲学的問答法」（ディアレクティケー）である。この二点が、ソクラテス的対話の本質であった、と筆者は考える。これに対して、第一点を除去して、第二点に特化されたのが、プラトン的対話である。対話を対話それ自体のために行うことをやめ、真理獲得に向けた確実な方法として対話を位置づけること、これが『ゴルギアス』の問題提起を承けて、『国家』でうちだされた方針である。

プラトンは、よく知られるとおり、哲学者の支配する理想国家を考え、そこにおいて哲人統治者を養成するための教育プログラムを策定した。そのカリキュラムでは、「学ぶべき最大のもの」として、「善」を認識の最高目標に設定する。そこに至るためのプログラムは、「前奏曲」と「本曲」に分けられる。「前奏曲」つまり補助的準備的学科目として、算数・幾何をはじめとする数学的諸学科が挙げられ、次いで「本曲」として挙げられるのが、「哲学的問答法」である。哲人王を教育するプログラムの最終段階に置かれるディアレクティケー。それは、ソクラテス的対話の核心ではあっても、彼にとってそれが対話のすべてだというわけではない。つまりプラトンは、師が行った対話の第一点

を破棄して、対話の目的を第二点に集約するという仕方で、師とは異なる型の「対話の哲学」を確立したのである。

一問一答式のディアレクティケーが、対話の柱であることに疑いはない。そこから展開する知のシステムによって、より高次のアポディクシス（apodeixis　論証）が成立する次第もうなずける。プラトンからアリストテレスにかけて、哲学は元祖であるソクラテスの対話から、学知につうじるディアレクティケーを抽出して精錬し、それをアポディクティケーに仕上げていく道をたどったということができる。プラトンにおける対話の意義は、ソクラテス的対話のそれとは異なる。両者の哲学を「対話の哲学」という名称のもとに同列に置くことは、もはや不可能である。

なぜ対話するのか

ソクラテスにおける対話を、「対話それ自体のための対話」と称することに対しては、異論が出されるかもしれない。筆者がこの言い方にこだわりたい理由は、初期対話篇におけるソクラテスと相手とのやりとりが、論争における優劣をしるしづける一方、両者の合意を表す〈結論〉には到達することなく終わる、その意味で〈開かれた〉対話だということによってである。ソクラテスは、論敵がおのれの非を認めざるをえない地点に追い込んだ場合でも、相手にとどめを刺して、自己の勝利を宣揚するということはしない。それは、対話にさいして、自他がともに無知の地平に立っていること、ただその無知を相手が自覚しないのに対して、自身は「無知の知」を有するという点において、わずかに相手より先んじているにすぎない、との自覚のゆえである。ソクラテスのこうしたマナーについては、次節で論じる予定である。

師のこうした行き方と比較するなら、プラトンにおける対話の意義は対照的である。哲学的問答が行き着くべき目的は、「善」そのものの認識。対話は「哲学的問答」の技術として、善のイデアという究極目標に向かう学習の最終

課程に置かれている。このことに関して、ディアレクティケーを論じた『国家』第七巻「一三」~「一四」を参照してみよう。ソクラテスは、数学的諸学科などの学習、それらの総合が「大へんな大仕事」であると訴えるグラウコンに向かって、それは「前奏曲」にすぎないとして、「哲学的な対話・問答」という「本曲」の演奏によって到達される地平を、次のように語り出す。

> ひとが哲学的な対話・問答によって、いかなる感覚にも頼ることなく、ただ言論（理）を用いてまさにそれぞれであるところのものへと前進しようとつとめ、最後にまさに〈善〉であるところのものそれ自体を、知性的思惟のはたらきだけによって直接把握するまで退転することがないならば、そのときひとは、思惟される世界（可知界）の究極に至ることになる（532A-B）[13]。

善のイデアという知の最終目標と、それを認識するための哲学的問答法とは、内的に一体化している。この目標から逸脱するような対話、対話することが自己目的であるような対話は、厳しく退けられる。この意味において、プラトン的対話は、ソクラテスの場合とは対照的に、閉じられている。この事実は、ソクラテスとプラトンの哲学を、双方とも「対話の哲学」と規定することは可能であるとしても、もはや同列に置くことが不可能であるような性格の相異を物語っている。

両者の比較は、さらに立ち入って検討すべきさまざまな課題を突き付けてくるだろう。そのことに間違いはない。だがそれは、小論の紙幅が捌きうる程度の問題ではない。それらの課題は横目に見るとして、筆者が構想する「対話の哲学」は、さしあたってソクラテスが例示する〈開かれた〉哲学対話を、有力なモデルとして活かす方向をとりた

い。そう考える理由は、筆者が今日まで携わってきた〈かたちの論理〉における「中道のロゴス」の体現例を、ソクラテスに見てとることができるからである。

三　〈道〉としての対話

中道のロゴス

「中道のロゴス」とは、筆者が追究する〈中〉のロゴスの最有力形態であり、先例のない哲学の立場をめざすものである。[14] ここでは限られた紙幅で一書の全容を再現しようとする愚は避け、「対話」の主題に関係する論点に絞って、簡略に内容を紹介する。

〈中〉のロゴスは、二元論的思考に支配された西洋哲学の伝統には見られない、東アジア的な思考である。善悪、美醜といった二元対立を前提する価値の世界では、価値・反価値のいずれにも属さない中間的なものは、論理の埒外に追いやられる。肯定・否定のいずれでもない中間は存在しないとする排中律は、そのような論理的立場を代表する。それに対して、肯否のいずれでもないがゆえに、肯否いずれでもあるとする論理が、大乗仏教の思想に内在する。山内得立は、これを排中律に対する「容中律」として位置づけ、そこに西洋の論理にはない「中の論理」を認めた。[15] インドの仏教に由来する「中の論理」が、東アジアにおける〈中〉のロゴスの第一の形態である。第二の形態は、〈中〉の形而上学。孔子に由来する儒教は、「中庸」が表すごとく、〈中〉であることをよしとする思想に貫かれている。儒教道徳の要諦は「過不及の中」[16]を実践することにあり、その意味での「中庸」は一種の世間智にとどまる。しかし、儒教の道徳哲学は、それとは別の伝統に立つ易の思想と融合されることにより、森羅万象を包摂する宇宙論的形而上

学へと変貌する。孔子から孫の子思に伝わった儒教は、「中庸」の思想を具体化しつつ、さらに孟子の発案である「天人相関」にもとづく「誠」の思想を取り入れることによって、四書の一角をなす『中庸』の経典が完成した。第一章冒頭の「天の命ずるこれを性と謂う。性に従うをこれ道と謂う」[17]は、孔子以後に生じた儒教の発展過程を映し出している。それが表現するのは、孔子の時代になかった「天の道」と「人の道」とが対応するという考え、易学の影響によって具体化した思想である。易と儒教とは、たがいに相まって秦漢帝国の国家的イデオロギーへと上昇したのである[18]。

インドの仏教、中国の儒教および易に対して、そのいずれとも異なる東アジア第三の〈中〉のロゴスは、日本社会に一般化した〈道の文化〉を支配する〈道〉のロゴスである。それは、〈道〉が〈中〉の表現であるという意味で、「中道のロゴス」と称することが適当である。それが「中の論理」や「中の形而上学」から一線を画されるゆえんは、前二者に見られる言説中心のロゴスではなく、もともと〈道〉に含まれる心身一如の事実を具体化する実践中心のロゴスだという点にある。ロゴスは、言葉ないし言葉が表す「ことわり」であるから、当然のこととして、言説を伴わない実践を「ロゴス」と称することはできない。「中道」がロゴスであるというのは、〈中〉の表現において、実践から遊離した理論が先行することのないしくみ、実践が言説としての理論を主導するというあり方を指している。そういう意味の中道が、前節で明らかとなったソクラテス的対話に共通する性格をもつのではないか。もしかすると、ソクラテスを「中道のロゴス」の体現者と見ることができるのではないか。こういった突飛な連想が、筆者に生じてきた。このことが、小論の執筆を筆者に促した一因である。とはいえ、古代ギリシアのフィロソフィアと日本的な〈道の文化〉とを隔てる時空の距離は、あまりにも大きい。その距離を縮める工夫が施されなければ、連想はただの画餅に帰すことになるだろう。

道の文化

道は、洋の東西を問わず、普遍的に存在する。この事実を手がかりとしたい。道は無始無終、どこから始まってどこで終わるということが言えない、無窮の過程である。人は、生まれるやいなや道の途上に位置して、見さだめがたい〈人生〉――〈道〉とたがいに隠喩の関係にある――を歩んでゆく。中国では〈道〉の思想が有力である。『中庸』冒頭の一節が示すごとく、儒教では人道が天道に呼応するという考えが説かれ、道教では無為自然の道が説かれる。しかし、これらはいずれも〈道〉の形而上学であって、経験から乖離している。

道は現実に生きられる。道の前途には、何か（X）があると予想され、それは道を歩むにつれて次第に姿を現す。だが、いずれの地点に立っても、前途に見えないXがあるという事実は変わらない。これが、道の基礎経験である。こうした経験を中国のように形而上学に仕立て上げることをせず、実際的な修業の過程に重ね合わせることで具体化したのが、日本における〈道の文化〉である。芸能や武術の領域に出現して、日本文化の中核となった〈道〉。その特徴は、精神と身体とが一体となった修練にある。〈道の文化〉において、道を歩む所作は、無限遠の究極目標をめざす「求道」「修道」に重ねられ、人生と求道とはたがいの意味を強め合う。

〈道〉は、日常の事実であると同時に、超越の次元につうじている。不可視的な究極目標を想定して、それをめざす果てしのない修業をつづけるということが、〈道〉の実践である。そのさい、「～流」「～道」を名乗る各流各派によって、その方法を表現するロゴスは、さまざまに異なる様相を呈する。日本的な〈道〉のロゴスにおいて、多種多様な流儀が許容されることに特色が認められる。これは、唯一絶対の存在を唯一の仕方で特権的に語り出す形而上学のロゴスとは、まったく異質なあり方である。この点に関して拙著は、〈道のロゴス〉が「非形而上学」のロゴスであるという主張を展開した[19]。

〈道〉は、それを歩むためのロゴスとして形而上学を必要としない。では、道を歩むために何が必要なのか。修業の指針を示す手引きとなるロゴスと、それを身をもって実践する道の体現者としての先達、この二つである。師範・師匠と呼ばれるのは、その道にかけての先達。マニュアル化された教えを説き聞かせ、あるいは自ら演じることによって、門下の弟子たちを導くことが、その使命である。道における師表は、道を究めた完成者ではなく――がんらい道に完成はありえない――、ただその道を後進よりも一歩先んじて進む同行者にすぎない。

ここまで、日本的な〈道のロゴス〉について説明してきた。しかし、それは単なる〈道〉ではなく、〈中道〉でなければならない。「中道のロゴス」は、〈道〉のロゴスに〈中〉の意味が加わることによって成立する。では、〈中〉とは何か。〈中道〉であるとは、いかなることを表すのか。

拙著『〈中〉のロゴス』では、山内得立の所見からヒントを得て、〈中〉に三つの意味を区別した[20]。すなわち、「初発性」「中間性」「的中性」である。本篇の関心から、「初発性」「的中性」については言及を省略して、「中間性」に焦点を合わせる。すでに述べたように、「中庸」には「過不及の中」という意味がある。その意味での中庸とは、過剰と不足とのどちらにも傾かない〈中間〉である。極端な行き方を避けて程々に事を運ぶ、という意味の「中庸」は、乱世の中国社会において、たしかに有力な処世智であっただろう。「中間性」をこの意味に解することは、どこまでも常識の範囲内である。

しかし、拙著の執筆中に、それとは違った方向に「中間性」を解釈することが可能であることに思いあたった。それは、「中間」に含まれる「間」つまり〈あいだ〉の意味に着目する解釈である。筆者はかつて、二元論が人と人、人とものの〈あいだ〉を閉ざしてきたことに異を唱えるという趣旨から、〈あいだを開く〉というスローガンを考案した[21]。それ以来、今日まで〈あいだ〉への目配りを欠かしたことはない。〈あいだ〉とは何か。人と人、人とものと

が出会う場所、〈出会いの場〉である。そういう意味の〈出会い〉〈邂逅〉は、出会った者同士が、その事実を認め合う言葉のやりとり、「対話」によって成立する。よって、対話の成否が、〈出会い〉を成立させるカギである。本稿の最初に提示した対話についての見解、「二人対話」の実体が「三人対話」であるという着眼は、対話つまりは〈出会い〉が、二者を結ぶ中間者・媒介者によって実現するという考えに立っている。〈中〉の意味する「中間性」とは、その意味で、まさに「媒介性」にほかならない。とすれば、〈道〉のロゴスは、媒介者の存在を契機に含むことによって、そのまま「中道のロゴス」へと読み換えられることになるだろう。これが、ソクラテスを「中道のロゴス」の体現者に見立てようと考えついたことの伏線である。

先達ソクラテス

上に述べたとおり、〈道〉を歩むために必要なものは二つある。歩みの手引となる理論としてのロゴス、およびそれに副って修業者を導く先導者である。「～の道」と称される修業の過程に、この二つの要素が具わらないことはありえない。小論の趣旨から、哲学の〈道〉を考えることとする。哲学の〈道〉を考えることができる条件は何だろうか。第一に、それが道であるからには、終点のない無窮の行程でなければならない。〈道〉は、その基礎経験からして、究極の地平が想定され、しかもそこに到達することがありえない、という矛盾によって成立する。目標があっても、蜃気楼と同じく、そこに接近することはできても、たどりつくことはできない。つまり、道を極めようとする行為は、極めることができない、という反面の事実と背中合わせに成立するのである。武芸を例にとるなら、「剣道」は、諸流諸派が武技を競い合う剣術の世界を総称する。剣術の奥義をめざして心身を鍛え、独自の技術的工夫をこらすあり方において、各流派が対等に並び立ち、単一の流派が覇権を握ることは原則的にない。さまざまなアプローチが許容

されるという条件のもとに、一つの〈道〉である剣道が成立する。〈道の文化〉が呈するのは、〈多〉から成る〈一〉として、〈道〉がさまざまに開かれているという事実である。

むろん、哲学は武術と同じではない。しかし、哲学を武道と同様に〈道〉とするアナロジーに、説得力があるとすれば、それは多数の個性的主体が独自の歩み方をすることのできる知の探究として、〈開かれた〉性格をもつと考えられるからである。これに対して、哲学は〈絶対〉の知をめざす求心的過程として、〈閉じる〉営みでなければならない、という正反対の主張が考えられる。この方向に成立するものが、形而上学である。これら二つの方向において、「対話」の位置づけは異なってくる。本稿が「二」で言及したのは、対照的な二つのタイプの「対話」。一つは、ソクラテスが手がけた一問一答式のディアレクティケーを主軸とする対話。もう一つは、そのディアレクティケーを哲学の最終課程としての「哲学的問答法」に位置づけたプラトンの対話である。

ソクラテスとプラトン、両者とも対話の方法がディアレクティケーである点に関して、違いはない。違いは、それが対話それ自体のための技術であるか、対話が不必要な――つまり異論と突き合わせる必要がない――地平を開くための技術であるか、にある。ソクラテスは、意見の異なる対論者との対話を目的とする。そこでの一問一答式のやりとりは、相手とおのれとの意見の異なりを明らかにするが、論理の優劣を決することをもって、自己の勝利を結論づけることを目的とはしない。プラトンは、ソクラテス的対話が、もはやそれ以上の対話を必要としない地点に至らないことに対して、論争に決着をつける最終手段をディアレクティケーに求める。ソクラテスが、対話に使用しながら、おのれの勝利を確立するために利用しなかった問答法を、いわば「勝利の方程式」に取り入れたのがプラトンである――『ゴルギアス』におけるカルリクレスの弁を想起するなら、哲学によって刑死の運命を招いた師の轍を踏んではならない、という思いが弟子をこちらの方向に突き動かしたのではないだろうか。

このように、両者のもとでのディアレクティケーの役割は、大きく異なる。ただし、この論点にこれ以上立ち入ることは控え、対話の哲学者ソクラテスの位置づけに一言するにとどめたい。それは、ソクラテスが、哲学の〈道〉を歩む主体であると同時に、対話をつうじて後進に同じ道を歩むよう、励まし支える「先達」だということである。

四　対話の哲学へ

三つの対話モデル

哲学とは対話である。この命題の妥当性を主張すべく、「対話」と目される言語行為のモデルを呈示することが、最終節の内容である。とはいえ、その手続きよりも前に、命題の主語である「哲学」について、一定の共通理解を前提しておかなければならない。

哲学とは何か。はなはだ大ざっぱなこの問いに対して、筆者の考えと世間一般の常識的イメージとを突き合わせてみたい。

ⓐ哲学とは、自分のテーマを自分で考え、自分の言葉で表現することである。

ⓑ哲学は、専門の「哲学者」が行う営みであって、世の中の大半の人々にとっては無縁の世界である。

筆者は、自身の社会的活動では、ⓐをスローガンに掲げている。この考えは、ⓑの一般的イメージとはただちに一致しない。ⓐとⓑとは、一見して対立するものの、たがいに矛盾するわけではない。というのも、二つの哲学観は、哲

学を〈自分事〉とするか〈他人事〉として見るか、という視点の違いによるものであって、哲学の内容に関する理解に矛盾があるわけではないからである。〈自分で考える〉哲学が、膨大な知のストックである過去の哲学と結びつくために、何が必要かと問うてみる。すると、そのカギとなるのは「対話」である、という答えが浮かんでくる。以下、三つの対話モデルを提示して、それぞれに哲学の意味が含まれることを明らかにしよう。

（ア）自己内対話

自己の内なる〈もう一人の私〉との対話。すべての思考に共通する自己内対話が、哲学の基本である。ⓐはもとより、ⓑの「哲学者」の営みも、これなくしてはありえない。それは、自己と内なる〈もう一人の自己〉とが、〈私－汝〉として交わす「二人対話」であるが、（イ）と連動することによって、「三人対話」へと移行する。

（イ）対面型対話

ふつうに行われる他者との対話（ダイアローグ）。その実体は、自己内対話に外部の他者が加わって展開する〈私－汝－彼〉の「三人対話」である。自他の〈出会い〉と〈対話〉とをつうじて、新たな〈気づき〉が得られる。それは、自己内対話によって閉じられる知を外へと開く営みとして、〈対話の哲学〉の中核を形づくる。

（ウ）非対面型対話

人称的存在が相手ではなく、既存の知識・情報をつうじて、そこに表現された〈意味〉へと開かれる行為、俗に言われる「本（著者）との対話」である。公共財産というべき既存の哲学智が、〈私〉の営む哲学に力を及ぼすことにより、〈他人事〉にとどまっていた哲学が、〈自分事〉となってくる。

これら三つのモデルによって、「哲学とは対話である」という命題の妥当性を証明したいというのが、筆者の思いである。そのためには、各モデルの意味内容を詳細にわたって論じる手順が不可欠であるが、小論の身丈ではそれが果たせない。その代わりに、これらのモデルが、前節で明らかにした「中道のロゴス」とどのように関係するか、という一点に限定して、要点を摘記するにとどめることを了解されたい。

自己との対話

まずは、「自己内対話」について。最初に述べたとおり、アレントが明らかにした〈もう一人の自己〉との対話が、思考の実質である。考えるということは、自己内対話なくしては成り立たない。アレントによれば、「思考の暗黙の条件がわたしとわたしの自己との間で沈黙のうちに交わされる対話にあるとすると、これは一つの哲学の部門というよりも、哲学が成立するための前・哲学的な条件だということになります」[22]。この発言では、対話が哲学とイコールであるとはされていない。対話と、対話を条件として成り立つ哲学とは、区別されている。対話と哲学とが区別される理由は何か、という点について、論及が為されていない以上、発言の裏側に回ってあれこれ詮索することは控えなければならない。小論の立場は、「哲学とは対話である」と主張するところにあり、それは「対話が哲学の条件である」という主張と同じではない。アレントは、自己内対話以外の要素が、哲学に必要であるという考えのように見うけられる。それは何だろうか、と問う余地が残されている。

哲学は中道を歩む。修業の主体である〈私〉は、〈もう一人の自己〉である〈汝〉と対話することが、その歩みの基本である。中道のロゴスは、何よりも道を歩む主体が、自己内対話において重ねてゆく内的パートナーとの間のやりとり、その言葉である。おのれが正しい道を歩んでいるかどうかは、内から響く〈汝〉の声を聴くことによって、

確かめられなければならない。そのさいの〈汝〉が、ソクラテスにとってのダイモーン（神霊）のごときものであるか、またキリスト教以後、神の声とされた「良心」であるのか[23]、といった問題については、機会を改めて検討しなければならない。

他者との対話

「中道のロゴス」は、修業における先達の媒介によって、別の主体に伝えられる。修業者は、自己との内なる対話のほか、同じ道を歩む先達の身振りと口ぶりとをつうじて、道の歩み方を修得する。それは、〈私〉と〈汝〉との二人対話によって、それぞれのもとに〈気づき〉が生じる、といった対話一般のあり方と基本的に異ならない。求道が一般的な対話と異なるのは、先達と後進との対話――通常は「指導」とされる――において、〈気づき〉の意味が直ちに検証されることによってである。心身一如としての道の実践において、それが正しい歩みであるかどうかは、即座に答えが下される。それが間違いである場合には、「哲学的問答法」の適用がそうであるように、相手の誤りは直ちに明るみに出されることになる。自己流の間違った思い込みが、幅を利かせる余地はないのである。

対面型ではない非対面の対話に関しても、「中道のロゴス」は活かされる。この場合、哲学者は、前記のⓑに属する現役の哲学者の一人として、過去の哲学を〈自分事〉としたいと願うⓐの主体にとって、〈媒介者〉の役を務めることになる。具体的に言えば、古典から学ぶことを務めとする専門研究者が、過去から汲み取った叡智のエッセンスを、一般の人々に分ち与える、というもう一つの責務を果たすことである。それは、対面型対話の一方の主体が、自ら道を歩みつつ、同時に後進にとっての先達となるあり方を意味している。

以上のとおり、哲学の道を対話と重ねることによって、「中道のロゴス」が活かされる方向が浮かび上がってきた。

このことをふまえて、「哲学とは対話である」という主張にさらなる肉付けを行っていくことが、今後の課題である。

（哲学倫理学専修　名誉教授）

註

（1）木岡伸夫「〈二〉と〈三〉のあいだ――対話の条件」『関西大学 文學論集』第七十二巻 第一・二合併号、二〇二二年九月。

（2）同『〈中〉のロゴス――東アジアの目から』萌書房、近刊予定。

（3）同『邂逅の論理――〈縁〉の結ぶ世界へ』春秋社、二〇一七年、「序」および「第九章 〈縁〉の結ぶ世界へ」を参照。

（4）「〈二〉と〈三〉のあいだ」四頁。

（5）西田幾多郎「弁証法的一般者としての世界」、上田閑照編『論理と生命他四篇 西田幾多郎哲学論集Ⅱ』岩波文庫、一九八八年。

（6）同書五五頁。

（7）「非形而上学」が何を意味するかについては、前註（2）に挙げた最新著のとりわけ「第六章 中道のゆくえ」を参照されたい。

（8）ハンナ・アレント「道徳哲学のいくつかの問題」、ジェローム・コーン編『責任と判断』中山 元訳、ちくま学芸文庫、二〇一六年。

（9）同書一三六頁。他の逆説として挙げられるのは、（二）悪しきことをなした者にとっては、処罰されないよりも処罰されるほうが望ましい。（三）罰せられずに自分の望むことを行うことができる僭主は不幸な人間である。アレントは、三つの逆説のうち（三）を除いて、（一）（二）に検討を加えている。

（10）同書一五二頁。

（11）Person Centered Approach Group Incident Process の略。筆者が参照したテクストは、村山正治・中田行重『新しい事例検討法 PCAGIP 入門――パーソン・センタード・アプローチの視点から』創元社、二〇一二年。

（12）プラトン『ゴルギアス』加来彰俊訳、岩波文庫、二〇〇七年、一三九頁。以下、引用は同書からとし、慣例に従い、ステファヌス版の頁付と段落（A, B, …）を文中に記す。後出の『国家』についても同様。

（13）プラトン『国家』（下）藤沢令夫訳、岩波文庫、二〇〇八年、一五八頁。

（14）その具体的内容については、前註（2）の拙著「第六章 中道のゆくえ」を参照いただければ幸いである。

(15) 山内得立『ロゴスとレンマ』岩波書店、一九七四年。前註（2）の拙著第一章は、「中の論理」がいかなる歴史的展開を遂げたかを、山内本人の研究史に沿って再構成している。
(16)『大学・中庸』金谷治訳注、岩波文庫、二〇一四（一九九八）年、一四六―一四九頁。
(17) 同書一四一頁。
(18) こうした一連の経緯については、『〈中〉のロゴス』「第三章　〈中〉の形而上学」を参照。
(19) 同書「第五章　〈道〉のロゴス」を参照。
(20) 山内得立『新しい道徳の問題点』「第五　中庸」理想社、一九五八年。
(21)『〈あいだ〉を開く――レンマの地平』世界思想社、二〇一四年。
(22) アレント前掲書一五五頁。
(23) キリスト教社会における「良心」を、アレントは「もう一人の自己」から区別している。同書一七七―一七八頁参照。