

How Presocratics Understand the Human Cognitive Powers

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Miura, Kaname メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24517/00034813

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



KAKEN

2001

49

金沢大学

初期ギリシア哲学における認識論的観点からの人間把握について

(課題番号：12610009)

平成 12 年度～平成 13 年度科学研究費補助金（基盤研究（C）（2））研究成果報告書

平成 14 年 3 月

研究代表者 三浦 要
(金沢大学文学部助教授)

金沢大学附属図書館



8011-05291-8

はしがき

本冊子は、平成12年度～13年度科学研究費（基盤研究（C）（2））「初期ギリシア哲学における認識論的観点からの人間把握について」（課題番号：12610009）の研究結果報告書である。

初期ギリシアの思想家は、その合理的啓蒙精神により、人間の魂と精神のありようを自覚的な問題として考察し、感性・認識・情動の表出のただ中で開示される「自己」というものを見出していった。本研究では、認識行為、すなわち真理の探究という観点からの精神の独自の働きに意識的に目を向けており、しかも、ある程度の分量の著作が伝存しているパルメニデス、ヘラクレイトス、エンペドクレス、クセノパネスといった初期ギリシアの思想家を中心に考察し、彼らが、世界認識という文脈で精神活動をどのように位置づけ、人間の認識能力に関していかなる見解を持っていたのか、そしてそのような認識論的観点から人間というものを（特に神的存在と対比しながら）どう理解していたのかを明確にすることを目的としていた。考察の範囲が、結果としてパルメニデスとクセノパネスに限られ、ヘラクレイトス、エンペドクレスを十分に扱うことができなかったことは、今後の課題としなくてはならないが、特にパルメニデスについては、これまでの研究で十分に扱われてこなかった「思わく」の部の提示の意味や、認識対象としての「ある（ということ）」の不生不滅と時間的普遍性にかんして詳細に検討することができ、また、クセノパネスについても、彼が、神との対比における人間の根源的存在様態を明確に自覚しながら、尚、人間による真理探究の可能性をはっきりと示しており、決して懐疑主義的な立場を採るものではないことを見ることができた点で、所期の目的はある程度果たすことができたと考ええる。残されているエンペドクレス、ヘラクレイトスをめぐる課題については、今後も継続して研究していくつもりである。

研究組織

研究代表者：三浦 要（金沢大学文学部助教授）

配分額

（金額単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成12年度	800	0	800
平成13年度	700	0	700
総計	1500	0	1500

研究発表

(1) 学会誌等

著者：三浦 要、「(書評) 井上忠『パルメニデス』、鈴木照雄『パルメニデス研究』について」、『西洋古典学研究』50、2002(平成14)年3月5日

(2) 出版物

著者：中川純男、三浦 要、田子多津子、石井雅之、今 義博、土屋睦広、野町 啓
『カルキディウスとその時代』、慶應義塾大学言語文科研究所、2001(平成13)年3月21日(担当箇所：第1章「パルメニデスにおける生成と時間——シンプリキオス『自然学註解』を手がかりとして」)

第1章

人はどこまで真実に迫れるのか ——クセノパネスにおける人間把握——

はじめに

コロポンのクセノパネス(?570~?470 BCE)は、おそらく、ホメロスとヘシオドスの叙事詩における神人同型主義の批判者として、そして一神論の提唱者として最もよく記憶されているソクラテス以前の哲学者であろう。我々のもとに現在43の著作断片が残されているが、例えばそのうち次のような詩行を見れば、確かに、そうした評価は当然のこのように思われる。

「彼ら[ホメロスとヘシオドス]はありとあらゆる無法の行いを神々のものとして語った——盗むこと、姦通すること、互いにだまし合うこと。」 (ὡς πλείστ(α) ἐφθέγγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα, / κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. : fr.12)¹

しかし、実はクセノパネスの思想の意義をめぐる問題はそれほど単純ではない。クセノパネスの思索の歴史的な位置づけや彼の主要な関心事がいかなるものであったかということだけでなく、そもそも、彼を、実質的な思想家と解するのか、それとも、固有の見解を体系的にもたないごくごく普通の知識人に過ぎないと見るのか、といった基本的な「身分規定」に関して研究者の間で異論の余地があるのである²。本稿では、クセノパネスが単なる似非通人ではなく、神論を中心とした独自の体系的な思想を持っていたということ、特に、その認識論の観点から考察することにしたい。実際、クセノパネスは、ヘラクレイトス、パルメニデス、そしてエンペドクレスとともに、自然万有の本性の理解に関して、知識が獲得されるための条件がいかなるものであるかを考察したように思われるのである。

¹本稿では、クセノパネスの著作断片の番号およびテキストは基本的に、H.Diels, W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951-51(6)に従う。ただし、ギリシア語テキストについては異なる読みと句読を採用した個所がある。また翻訳については、『ソクラテス以前哲学者断片集』第1分冊(内山勝利編、岩波書店、一九九六年)に準拠したが、これも論旨の都合やテキスト解釈の違いにより部分的に改変したところがある。

² Cf. M.Schofield, "The Ionians (Ch.2)" in C.C.W.Taylor (ed.), *From the Beginning to Plato* (Routledge History of Philosophy, Vol.1), London, 1997, 68.

I 神の認識と人間の認識

クセノパネスは、先に触れたように、叙事詩人たちが描く神話や神々が本当の宗教とは無縁であることを主張し、彼らの過剰な神人同型主義を批判した。クセノパネスは語る。

「人間たちは神々が人間がそうであるように生まれたものであり、自分たちと同じ着物と声と姿を持っていると思っている。」(ἀλλ'οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς, / τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμος τε. : fr.14)

「しかしもし牛や馬やライオンが手を持っていたとしたら
あるいは手によって絵をかき、人間たちと同じような作品をつくりえたとしたら、
馬たちは馬に似た神々の姿を 牛たちは牛に似た神々の姿を描き、
それぞれ自分たちの持つ姿と同じような
からだをつくることだろう。」(ἀλλ'εἰ χεῖρας ἔχον φόες <ἵπποι τ' > ἢ λέοντες / ἢ γράψαι
χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, / ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε φουσὶν ὁμοίας
καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν / τοιαῦθ'οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας
εἶχον <ἕκαστοι>. : fr.15)

「エチオピア人たちは自分たちの神々が平たい鼻で色が黒いと主張し、
トラキア人たちは自分たちの神々の目は青く髪が赤いと主張する。」(Αἰθίοπες τε <θεούς
σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε / Θρηκῆες τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασὶ πέλεσθαι>. :
fr.16)

そして、こうした批判を背景に、クセノパネス自身は、神的なものあるいは神を、人間とはまったくその形姿を異にする、一にして不変不動で永遠なるものとして、そしてまた、知性的なるものとして表象した。

「唯一なる神は、神々と人間どものうちでもっとも偉大であり、その姿においても思惟においても、死すべきものどもと少しも似ていない。」(εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ
ἀνθρώποισι μέγιστος, / οὐτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα. :fr.23)

「神は常に同じところにとどまっていて少しも動かない。ある時はここへ、ある時は彼方へと赴くことはかれにふさわしくない。」(αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδὲν
/ οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ. :fr.26)

クセノパネスのこのような神観は、すでに叙事詩人たちに見られた人間と神との峻別をふまえたものである。例えばホメロスの詩に現れる神々は、人間の力を遙かに凌ぐ、あらゆる変化や現象のアルケーであり、人間はその前では無力で卑小な存在でしかない。しかも、

その神々の行為自体が、妥当性を欠く、気まぐれで、不合理きわまりないものである。神々は決して人間にとって客観的で公平無私な調停者ではありえない。したがって、ここでの人間に対する神の優位性は、「合理性・妥当性」対「不合理性」という単純な対立に基づくものではなく、ただひたすら、人間による合理的な解釈を容れない神々の行為と力の圧倒的な不条理性のゆえなのである。人間が経験する世界の構造やそのあり方そのものも、この行為と力の帰結として、不条理なものとししか見えない³。そして、この場合の理解不能は、対象の持つ不条理性と同時に認識主体たる有限な人間の認識能力の本来的な貧弱さを含意している。世界は結局、人間の認識能力では理解不能なものなのである。ホメロスには次のような詩行がある。

「さあ言ってください、オリュンポスに宮居するムーサたちよ。と申しますのは、あなた方は女神であり、どんな出来事にもその場に居合わせ、万事を知っておいでになる。ところが私どもは、ただ噂を聞いているだけで何も知らないのです。」（『イリアス』2,484sq.）

また、万有の生成の起源を「カオス」と呼び、分節化以前の世界の原初的なあり方を不明瞭で認知不能な虚無の場として捉えていたヘシオドスも、知識に関連して、次のように語っている。

「野山に暮らす羊飼いたちよ、卑しく哀れな者たちよ、喰らいの腹しか持たぬ者らよ、私たち[ムーサたち]は、たくさんの真実に似た偽りを話すことができますけれども、私たちはその気になれば真実をのべることもできるのです。」（『神統記』25-28）

ただし、クセノパネスは、このような不死なるものと死すべきもの（つまり神と人間）の伝統的な峻別を踏襲しながらも、人間にとって対象としての世界そのものが認知不能な不条理なものであるとは考えなかったように思われる。つまり、人間の有限性を十分に自覚しながらも、世界の構造は、その起源に至るまで遡ることが可能であり、言い換えれば、全体の構造を把握することが可能であると考えていたのではないだろうか。そして、この対象としての世界の把握可能性が示されているのが、彼の神論においてであり、また、それが同時に、人間の真理認識の（能力の有限性を踏まえた上での）方向性の示唆につながっていると思われる。そこで、次に、この知識における有限性と探究のあり方をクセノパネスがどう捉えていたのかをより具体的に見てみることにする。

II 神との対比における人間の知識の有限性と探究

³ Cf. D.A.Hyland, *The Origins of Philosophy :Its Rise in Myth and the Pre-Socratics*, New York, 1973, 38.

B・スネル『精神の発見』（新井靖一訳）創文社、1974年、253頁以下参照。

クセノパネスは、先に触れたように、神的なものを一にして不変不動なものと考えていたが、

「神は労することなく、心の想いによってすべてを揺り動かす。」(ἀλλ' ἀπάνευθε
πόνιοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. :fr.25)

という言葉からも解るように、それはまずもって、知性的な存在であった。その限りでは、彼は、ホメロスなどの神人同型主義を批判しながらも、自らが依然として、その枠内にとどまっていると言えなくもない⁴。では人間と神とでは、その認識のあり方はどう異なっているのか。クセノパネスの言葉を聞いてみよう。

「神は全体として見、全体として思惟し、全体として聞く。」(οὐλος ὁρᾷ, οὐλος δὲ νοεῖ,
οὐλος δὲ τ' ἀκούει.:fr.24)

「人の身で確かなことを見たものは誰もいないし、これから先も知っているものは誰もいないだろう、神々についても、私の語るすべてのことについても。仮にできるだけ完全に本当のことを言い当てたとしても彼自身がそれを知っているわけではない。すべてのことに思惑がつきまわっているのだ。」(καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων · / εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδα · δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. : fr.34)

「これらのことは真実に似たものとして思惑されてあれ。」(ταῦτα δεδοξάσθω μὲν
ἔοικότα τοῖς ἐτύμοισι....: fr.35)

まず、fr.24 は、神が、個別的な感覚器官を用いるのではなく、全体として見、聞き、思惟するものであり、つまり、神が、視覚そのもの、聴覚そのもの、そして思惟そのものであるということを述べている。Von Fritz は、ここでのクセノパネスの「思惟」が、感覚知覚と密接に結びついており、依然としてホメロスのそれと同じであると主張しているが⁵、視覚・聴覚と並置されたこの「思惟」は、むしろ感覚知覚と意識的に区別される能力として理解されているとみるべきだろう。先に引用した fr.25 には、神が、「心の思い」により世界を揺り動かすという表現があった。確かに、この「揺り動かす」という動詞自体には、知的洞察や教導といったニュアンスは含まれないが、「心の思い」という agent は、

⁴ S.D.Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas :What Early Greeks Say*, Leiden, 1995, 27.

⁵ K.von Fritz, "Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)", in A.P.D.Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton, 1993 (rev.ed.), 31-33 (orig. in *Classical Philology*, 40, 1945)

それが、ホメロスのゼウスのようにただ闇雲に混乱をもたらすのではなく、宇宙世界の運動や変化を知的にあるいは目的論的に支配しているということを示唆している。その限りでは、これを、アナクシメネスの「宇宙世界全体を氣息と空気が包括している」(fr.2)という言葉やアナクシマンドロスの「万物を無限なるものが操っている」という思想(A15)に見られる世界の内発的な力による支配・維持の機能と同じ線で解することができよう⁶。先に引用した「唯一なる神は、神々と人間どものうちでもっとも偉大であり、その姿においても思惟においても、死すべきものどもと少しも似ていない」という言葉に示されているとおり、この認識の全体性・完全性は、むしろ、最も偉大なる神の本性的な完全性から導出されるものである。神の形姿は人間とは根本的に異なり、身体的な限定を持たない。あくまでもその存在の全体において認識する。

このような神の認識のあり方に比して人間は、いわばその身体的実体としての有限的なあり方から、部分的な認識を余儀なくされる。そもそも、「見る」「聞く」は当然のこと、「思惟する」という動詞も、身体的器官すなわち「心」「思惟」の存在を前提とする。しかし、「全体として」という限定の副詞句によって、認識における神と人間のありようは大きく異なってくる。永遠不動の神は、身体性を前提とすることなく思惟し、知識を獲得する。他方、一でも不変でも永遠でもない人間は、部分的に見、部分的に聞き、部分的に思惟するしかない。その知識は有限性を避けがたく含み持つものである。得られるのは、真の知識ではなく、「思惑」にとどまる。未来のことも過去のことも、神々のことも人間のことも。それは真実に類似してはいても真実そのものとはなりえない。クセノパネスは、自らの言明に関してさえ、「いやしくも私がこれらについて真実通り話すことができるとすれば」(εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως : fr.8)という仮定を立てざるを得なかった。ここにおいて、われわれは、クセノパネスによる神との対比における人間の根源的存在様態への洞察を看取することができる。人間にとっては、その本性ゆえに絶対確実な知識というものは確認しようがないのである。セクストス・エンペイリコス は fr.34 に関連して次のように注釈を加えている。

「明らかならざるものごとにおいては、人間は誰一人として、真なること、明瞭なことは知りえない。すなわち、たとえたまたまそれに行き当たったとしても、当人はそれに行き当たったことを知りえないのであり、ただ推量したり思惑したりするほかないのである。」(『諸学者論駁』VII49)

しかし、それではクセノパネスは、人間の知識について懐疑論的立場に立つのであろうか。人間の知識は不確実であり、真理に到達することはない。仮に真理に至りつくとしても、そもそもそれが真理であるのか否かを判別する基準を持たない。結局は思惑か推量しか許されない——。しかし、クセノパネスによるいわば自己認識は、実際には、そのよう

⁶ Cf. J.H.Lesher, *Xenophanes of Colophon*, Toronto, 1992, 107, n.2.

な不毛な懐疑論に直結するものではない⁷。また、懐疑論に含意されるように、認識の有限性が、必然的に知識の本来的な虚偽性を証するということにもならない。彼は、人間の身体的有限性を受容しながら、しかし、そこに地歩をおいて、真実へと接近することの可能性を説いているのである。

「まことに神々は初めからすべてを死すべきものどもに示しはしなかった。人間は時とともに探究によってよりよきものを発見していく。」(οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, / ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον. :fr.18)

人間は必ずしも思惑の世界に踏み迷うわけではない。世界についての完全な洞察を一挙に得られなくても、人は、自発的かつ継続的な探究によって、人間的なものから神的なものへ、思惑から知識へと進みうる。しかもそこでは、天啓や直観といったものは必要とされない。あくまでもこの探究において中心的な機能を果たすのは、人間の認識能力に他ならないということになる。ではそれはどのような形で真理獲得に寄与するのであろうか。

アリストクレスは、

「実際、彼らは、感覚と感覚表象を拒絶し、ただひたすら理性のみを信頼しなければならない、と考えている。なぜなら、こうした考えは、少し前にクセノパネス、パルメニデス、ゼノン、そしてメリッソスが語っており、後にはスティルポンに従う人々とメガラ派の人々が唱えていたものだからである。・・・」(『哲学について』7=A49)

と伝えている。同様の評価は、アエティオスの『学説誌』にも現れている⁸。人間の認識能力に関して、感覚と理性とを対立させるこの二項対立の図式は、後代の学説誌家による初期ギリシア思想家の学説解説にしばしば見られるものだが——そしてその多くが安易な適用となっている——、両者を対立させた上で、前者を後者に比して信頼に値しないものとするという見解を、エレア派の三人に帰すること自体が大いに疑問であり、加えて、それをクセノパネスにまで拡張適用することは明らかに誤りである。クセノパネスはすべての感覚経験の妥当性を否定してはいないし、頑迷な知性主義を奉じてはいない。知識獲得の可能性の問題も含めて、次にこの点を見てみる。

⁷ ディオゲネス・ラエルティオスは、「あらゆるものは捉えがたい」と最初に言ったのはクセノパネスであるというソテリオンの評定を誤っていると断定している。Cf. J.H.Lesher, "Early interest in knowledge", in A.A.Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 1999, 229ff. ; E.Hussey, "The beginning of epistemology", in S.Everson (ed.), *Epistemology (Companions to ancient thought 1)*, Cambridge, 1990, 19ff.

⁸ 『学説誌』IV9,1(「ピュタゴラス、エンペドクレス、クセノパネス・・・は、感覚は人を欺くものであると主張していた。」)

Ⅲ 経験と探究

クセノパネスは、感覚経験を考察の基礎としている。

「海は水の源にしてまた風の源。

偉大なる大海なくしては 雲の中に
風の力が生じて内より外に吹き出すこともなかったろうし、
河の流れも 天空より落ちる雨の水も 生じてこなかったことだろう。
いな 偉大なる大海こそは 雲と風と河の生みの親。」
(πηγη δ' ἐστι θάλασσα(α) ὕδατος, πηγη δ' ἀνέμοιο·
οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν <γίνοιτό κε ἰς ἀνέμοιο
ἐκπνεύοντος> ἔσωθεν ἄνευ πόντου μεγάλειο
οὔτε ῥοαὶ ποταμῶν οὔτ' αἰ<θέρος> ὄμβριον ὕδωρ,
ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε
καὶ ποταμῶν. : fr.30)

「そして太陽は大地を越え行きつつ大地をあたためるもの。」
(ἡέλιός θ' ὑπεριέμενος γαῖαν τ' ἐπιθάλπων. : fr.31)

「またイリス（虹の女神）と呼ばれるもの、これもまた本来は雲である——
紫に 紅に また黄緑に見えるところの。」
(ἦν τ' Ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,
πορφύρεον καὶ φοινίκειον καὶ χρωρὸν ἰδέσθαι. : fr.32)

このほか天界現象、気象現象などの諸原因に深い関心を抱いていたという証言も残っており、こうした断片や証言を見る限り、クセノパネスが、自然的世界についての伝統的な神話的・呪術的自然観に基づく説明を排して、感覚経験を重要な情報源としていることは明らかであろう⁹。彼もやはり、ミレトス派の仕事を十分知っていたに違いないし、世界の説明方式の点で彼らと軌を一にしていると言える。むしろ細部にわたってミレトス派を継承しているというわけではないが。つまり、例えばタレスが、大地が水の上に浮かんでいるという理論と地震とを結びつけるとき、地震に関する観察は、理論形成の根拠となっているのではなく、むしろ、大地が水の上に浮かんでいるということを前提としているものなのである(A15)。すなわち、彼は、観察経験を基礎にしながら理論を組み立てていると

⁹ Cf. Leshner, "Early interest in knowledge", 231 : "...Xenophanes appears not only to have accepted the testimony of the senses as a legitimate source of knowledge but to have encouraged his audience to employ their powers of observation to learn more about the world around them."

いうよりも、経験を超えた部分を理論の中核としながら観察経験を説明しているのである¹⁰。しかし、クセノパネスの場合は、日常経験を可能な限り超え出ることなく理論を形成しようとしているのである。

もう一度問題の fr.34 を見てみよう。1行目の「人の身で確かなことを見たもの」については、クセノパネスは、真に信頼できる知識というものを指し示すために、古代のしかも非常にギリシア的な仕方、「見る」ということについてここで語ったという Fränkel の主張は傾聴に値する¹¹。もちろん、これまでに Fränkel に対して向けられてきた批判に見られるとおり、この「見る」を視覚だけに限定する必要はないであろうが、少なくとも、「知る」ということ、すなわち（真理・真実の）認識に関して、感覚経験の価値を十分に認めているという点は確認できるだろう。視覚を基礎とした知覚経験によって形成されるのが「思わく」である。ただし、これは、先に触れたように、知性による判断と対立するものとしての知覚判断ではない。δοκεῖν に幻影や恣意性というニュアンスを読み込むこと、つまり「思わく」が本来的に虚偽性や欺瞞性を含むものと見るのは、アナクロニズムであり、この点に関してはパルメニデスも同様である。クセノパネスが問題としているのは、むしろ、感覚情報や知覚経験に対して能動的に与えられる判断と信念である。この点を、認識の対象の側から考察してみよう。

クセノパネスは、「神々についても、私の語るすべてのことについても」確かなことを見たものもいなければこれから知るものもないだろうと語っていたが、この視覚と知識の対象は、懐疑主義的解釈が考えるような、あらゆる可能な対象であるわけではない。もしそうなら、彼自身、長々と神的なものについて語りつづける理由もないし、そもそも語るという行為自体を自ら裏切ることになるであろう。ではそれはどのような対象なのか。神人同型主義への批判は、神的对象を具体的・感覚的な個別対象とは見なさないことを前提としている¹²。また、神的对象以外で彼が語るのは、例えば大地の下方の状況(fr.28)や万物の土からの生成と土への消滅(fr.27)であり、つまり、神々と並んで「私が語るすべて」とは、宇宙世界のありよう、構造、その形成、変化などコスモロジカルな言説である。結局、彼が「思わく」しか持てないと語る対象とは、直接人間が観察したり経験したりすることのできない神的存在や天界の事物・現象である。ここで、かのソロン(c.639~c.559 BCE)の「目に見えるものどもに基づいて見えぬものを推測せよ」という格言(DK10.3)を想起するのも無駄ではない¹³。目に見えないもの、感覚・知覚の経験の範囲外のこと——先に引

¹⁰ Cf. K.Popper, "Back to the Presocratics", in A.F.Petersen (ed.), *The World of Parmenides*, London, 1998, 8-9.

¹¹ H.Fränkel, "Xenophanes' Empiricism and his Critique of Knowledge (B34)", in Mourelatos, *op.cit.*, 123.

¹² クレメンスは fr.23 の引用に際して、「コロポンの人クセノパネスは、神が一者にして非物的であることを説きつつ、こう主張している」と述べている。

¹³ ヘラクレイトスの「我々はこの上なく重要な事柄についていい加減に推測しないようにしましょう」(fr.47)という言葉も参照。

用したセクストスの言葉では「明らかならざるもの」ということになるだろう——について、人は誰ひとり明確なことを知る由もない。それらについて何事かを語ろうとするなら、それは信念(δόκος)とならざるをえない。しかし、だからといって、語ることをやめたり、経験から遊離してしまうわけにもいかない。逆に、そのような状況にあるからこそ、探究者は、知覚できるものに基づきながら、妥当な判断を下す必要性に迫られるのであり、そのための条件を提起しなくてはならないのである¹⁴。

クセノパネスは、あらゆる事柄について信念や思わくが不可避であると言っているのではない。「太陽は大地を越え行きつつ大地を暖めるもの」(fr.31)ということばは、空想の産物でもないし、恣意的な判断でもない。まさに、観察された事実そのものである。このような太陽の機能について正しい判断は成立する。しかし、その大地の下がどうなっているのかについては、もはや経験事実を材料にしながら推測するしかない。クセノパネスは、人間による有限な認識のあり方を語っているが、それは、人間の知識の本性的・必然的な可謬性とか虚偽性を自覚しているということではないのである。むしろ、非常に誠実に、人間の知のあり方を語っているのである。では、その「推測」とはいかなる条件の下でなされるべきなのか。

fr.18 でクセノパネスは、「人間は時とともに探究によってよりよきものを発見していく」と述べていた。「探究」(δίξησις)はまずもってその対象に対する欲求と関心を前提とする¹⁵。そしてそれは、一朝一夕に成し遂げられるものではなく、時間を要するものである。ヘラクレイトスは「博学多識は覚知を授けない」(fr.40)と言って痛烈に批判していたが、やはり、クセノパネスにとって第一に必要なことは、広範にわたる経験による知識であろう。人間の知識は有限であることを免れないし、かつまた推測を行う以上、可謬的である。しかし、その有限性・可謬性を可能な限り減少させる手段を持っている。理論に妥当性を付与する条件として、彼はこうした豊かな観察と経験に基づく知識、換言すればヒストリエーを立てているのである¹⁶。観察可能な事実は細大漏らさず収集し、それを理論化に適用していく。人間は常に探究の途上にあり、その限りで常に「思わく」「信念」をしか持ち得ない。しかしそれは、真理と真実への運動性と方向性を内在させているものなのである。

クセノパネスによる認識論的側面における人間把握は、神との対比における人間の根源的存在様態への洞察を基礎としていた。神と人間の対比は伝統的なものであるが、しかし、彼のそれは、決してホメロスやヘシオドスといった叙事詩人たちのものと同視できるものではない。認識の対象に関しては、これをたんに不合理で認知不能であると見るのではなく、むしろ、その被認識可能性は基本的に開かれたものであると見ており、また、人間の認識能力についても、虚偽的な思わくしか生み出さないのではなく、出来る限り観察と経験を積み重ねることにより、それを基礎としながら、人の目に明らかならざるものにつ

¹⁴ Cf. Leshner, *Xenophanes of Colophon*, 167-168.

¹⁵ A.P.D.Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven and London, 1970, 67-68.

¹⁶ Cf. Leshner, *op.cit.*, 147.

いても、妥当な推測が可能であると信じているのである。

第2章

「思わく」の虚構と真実

——パルメニデスにおけるコスモロジーの可能性について——

はじめに

周知の通り、エレア派のパルメニデスは、その思索を六脚韻の叙事詩の中で展開しているが、その序歌の末尾で彼は、女神の口を藉りて次のように語りながらこの詩の射程を明らかにしている。

「汝はここですべてを聞いて学ぶがよい——
まずは説得力のある真理のゆるぐことのないその心を、
次いで死すべき人の子らの思わくを。そこにはまことの証しなし。
しかしそれでもなおこのことも汝は学ぶことになろう——いかにして思わくされること
がすべてに完全に行きわたりつつ真実にあらねばならなかったかを。」(fr.1,28b-32)¹

「学びのプログラム」とも言えるこの個所で、「まことの証し」のない「死すべき人の子らの思わく」(βροτῶν δόξαι)が「真理」に続いて学びの対象とされ、さらには「このことも学ぶことになろう」という言い方でそこに第三の要素が付加されている。このプログラムは、要するに、パルメニデスの哲学詩を聴くことで、

- (1)「ある」ということを核心とする「真理」
- (2)虚偽を秘匿したままの「思わく」
- (3)「思わく」受容の内的・歴史的必然性の由来とその虚偽性

の三項目を、(1)(2)については受動的に学び知り、(3)については(2)を聴取しつつ能動的に

¹ 本稿では、パルメニデスの著作断片の番号およびテキストは基本的に、H.Diels, W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951-51(6)に従う。ただし、ギリシア語テキストについては異なる読みと句読を採用した個所がある。また翻訳については、『ソクラテス以前哲学者断片集』第Ⅱ分冊(内山勝利編、岩波書店、一九九七年)に準拠したが、これも論旨の都合やテキスト解釈の違いにより部分的に改変したところがある。なお文献の指示については本稿末の引用文献表に従い、姓のみを記す。

これを吟味批判し検証することを、真理の探究者に求めている²。ところで、この「思わく」については、その評価をめぐってこれまでに様々な疑問が提起されてきた。はたして「思わく」は全面的に虚偽であるのか、あるいは何らかの形で「真理」を語るものなのか。パルメニデスはコスモロジー（宇宙論）の可能性を否定しているのか、等々。そしてこうした疑問は結局、虚偽と解っているものをなぜわざわざ今ここで語る必要があるのかという根本的な問題に帰着する。本稿の目的は、「思わく」の内実とその提示の意味を改めて考察することにより、パルメニデスにおけるコスモロジー成立の余地を検討することにある。

I 「思わく」の評価をめぐって——消極的・否定的解釈

まず、「思わく」の提示に際しての性格づけから見てみることにする。女神（つまりはパルメニデス）は、「ある」の道の本性規定を終えたところで、先に触れたプログラム通りに、続けて「思わく」の学びを命ずる。そこではまず「思わく」における「火」と「夜」という二つの説明原理を示し、人間たちの誤謬の在処を指摘する。

「ここで私は 真理についての信ずべき言葉と考えを
やめることにしよう。これよりのちは 汝すべからく死すべき者どもの
思わくを学べ、——わが言の葉の虚構を聞きながら。
すなわち彼ら死すべき者は 二つの形態に名を与えようと心に決めた。
その一つだけでも名を与えるべきではなく、ここに彼らの誤っている点がある。
そして彼らはこれらのものを 反対の姿のものとして区別し、
互いに別々のしるしを与えた。すなわちその一つには 天空の焰の火——
それはおだやかで きわめて軽く、あらゆる方向において自分自身と同じであるが、
他方のものとは同じでない。そしてかのもう一つのものも それ自体として
ちょうどこれと反対のもの、暗い夜であり、その姿は濃密で思い。
その世界のもっともらしい構造のすべてを私は汝に語り聞かせよう。
死すべき者どもの考えが けっして汝を追い越すことのないように——。 (fr.8,50-61)

「思わく」の真偽に関しては、「真理」との関係における真実性と同時に、プログラム(3)で示された「思わく」内部での真実性（つまり世界の現象面についての正確な記述であること）という二つの観点からこれを考察する必要があると思われるが、最初の「思わくを語る言葉の偽りの構成」と「真理についての信ずべき言葉と考え」との対比は、この「真理」との関係において、「死すべき者どもの思わく」(δόξαι βροτεΐαι)の絶対的な異質性と本質的な欺瞞性を際立たせているように見える。先に引いた序歌での「そこにはまこと

² 三浦 [3] を参照。

の証しなし」(ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείας)という表現と呼応する「偽りの」(ἀπατηλός)という語は、あらかじめ人間たちの自然的世界の説明原理を誤ったものと認定するものであり、後に続く具体的な「思わく」の叙述を聞く者に対して身構えさせることになる。「ある」の真理性が「ある」の道の提示と同時に確保されていた(fr.2,4;fr.8,18)のと同様に、死すべき者たちの「思わく」も、事前に「真理」の観点からその虚偽性が動かぬものとして措定されている。したがって、「思わく」で展開されているコスモロジーにはいかなる妥当性も認められないし、そこで描かれている現象は何らの実在性も持たないように見えるのである。確かに、パルメニデスにとっては、「全くあるか全くあらぬかのどちらかでなければならぬ」(fr.8,11: ἢ πάμπαν πέλεναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί)のであり、オーウェンの言うように実在性において段階などというものは成立する余地がないように思える。そしてその場合には、自然的世界の像を描く際に人間たちが基盤とする諸前提を分析しそこに内在する矛盾と不合理性を顕わにし、そのことで「思わく」を論駁する、という dialectical device としてしか「思わく」の価値が認められないことになる³。

また、「思わく」提示の役割を、このように自己欺瞞や混乱のいわば事例研究としかみなさない否定的な解釈を基本線としながらも、パルメニデス自身の「その世界のもっともらしい構造」(fr.8,60: διάκοσμος εὐοικός)という表現に象徴されるように、そこに「教訓」として若干積極的な意味を読みとろうとする解釈も可能である。仮に「真理」の道から構成されるパルメニデスの存在論を一元論と認定した場合、「火」と「夜」の二元的原理で構成される「思わく」がそれとの類似性を持っているのであれば、「思わく」は、現象について可能な限りで最良の説明（それは確かに完全に虚偽で妥当性を欠くものであるが）であって、それを学ぶことで、感覚に基礎を置くどのような実在概念でもそれを評価し欠陥を見出すための規準を得ることになるのであり、それは同時に、「真理の道」が実在についての唯一可能な説明であると確証することにもなる。「思わく」のコスモロジーはこうした教訓的な意味でその有用性を確保できるのである⁴。

しかしながら、以上のような解釈に共通して言えることだが、論駁のための工夫であれ、教訓という方策を持つものであれ、あくまでも、誤った諸前提の内部で展開される補説ないし余談(excursus)のようなものとして「思わく」の有用性や必要性を理解することは、なぜパルメニデスがあれほどまでに入念かつ詳細に「思わく」を描写しなければならな

³ Cf. Owen, 50-51, 54; Mackenzie, 4; Mourelatos[2], 260.

⁴ Long(96): "But by giving the best possible account of them [i.e. the appearances], he [i.e. Parmenides] has a criterion against which any conception of reality based on the senses may be measured and found wanting." Gallop(23): "But if a comprehensive cosmogony, constructed on the best available 'scientific' principles, is revealed as specious, then a fortiori so are all other mortal accounts." Tarán(202ff.)も、「思わく」を a model of reference(228)と理解している。彼によれば、「思わく」は、究極の原理として二元を措定するという最小限の過ちからいかにして人間たちが世界像を形成しているかを知るためのモデルであるが、ただしそれは経験的実在についての最良の説明ではない。

ったのかという問いへの十分な説明とはならない。また、パルメニデスによる描写の手順は、「思わく」のコスモロジーの具体的な姿を示した後に、そこから相互に還元不可能な二つの原理を析出して、それが根源的な誤りであると明らかにしてみせる、というのではなく、すでに冒頭で「死すべき者たち」が措定した原理を誤ったものとして提示し、その後具体的な内実を示しているのである。しかも、そこでの個々の宇宙世界の構造や天界現象、胎生学的な説明のどこがまやかしのなかについての註釈的指摘はない。ギャロップは「思わく」を学ぶことを「免疫性の獲得」にたとえるが、真理と、いわば異物としての反論や競合理論とを識別し、その作用を排除・抑制すると言うのなら、何よりもまず二元的原理の虚偽性を知らなければならないが、こうした「思わく」の構成では、「火」と「夜」という原理のどこがどうして誤っているのか、それらを基礎としたコスモロジーはなぜ偽りのものとなるのかが「思わく」を聴くものには自明ではないのである。

また、「思わく」のこれら二つの原理は、なるほど原理の数としては一元論の立場に次いで *minimal* であり、その限りでパルメニデスの「ある」ということの一元性（これ自体も問題ではあるが）に近いものではあるが、「火」と「夜」をその二つの原理の候補として措定することが「最良」「最善」であることの保証は「思わく」の枠組みの中のどこにもない。タランは、どうしてパルメニデスがこれらを原理として選んだのかという問いに答えることはできないし、それに答えること自体はパルメニデスの哲学とは何らの関連もないだろうと言っているが⁵、仮に「思わく」が他の類似のコスモロジーの判定基準となる一般性も持つものと見るのであれば、「火」「夜」を選定したこと自体について、それが恣意的でないとする合理的な説明が必要である。さもなければ、「思わく」の良悪さは数の多少の問題に還元されてしまうであろう。

そもそも、「真理」と「思わく」を一元論対二元論という原理の数の上での対立として捉えることはパルメニデスの詩の意図を歪めるだけである。パルメニデスは「あるもの」の本性情規定の中で確かにそれが「一」であると一回だけ述べている (fr.8, 5-6a : οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν, ὁμοῦ πάν, / ἓν, συνεχές) が、それは、「あるもの」は一つだけだという単純な数的一元論ではなく、また、すべては単一の素材からのみ成っていると物質的一元論でもない⁶。この「一」は、「真理」の道の「しるし」(σήματα)の「不生・不滅」(fr.8,6-21)、「連続・不可分」(fr.8,22-25)、「不動」(fr.8,26-31)、「完結」(fr.8,32-33, 42-49)という、「あるもの」つまりは「ある」ということの諸規定に並ぶ新たなものではなく、その本性的連続性・同質性としての内的な一性を意味し、「連続・不可分」という本性を敷衍するものとして語られている⁷。また、後でも触れることになるが、「火 (= 光)」と「夜」は属性的なものではなく、それらに固有の機能(デュナミス)を

⁵ Tarán, 268.

⁶ Cf. Barnes, 204-207 ; Stevens, 42-43 ; Curd, 5, 64ff.; Mourelatos[1], 361, n.48.

⁷ パルメニデスは、「あるもの」の本性情規定を、その「もの」の次元から引き出してくるのではなく根源的な「こと」の次元から引き出している。この「もの」と「こと」の分節については三浦[2]、六九-七〇、七四-七五参照。

担う具体的な実体として示されている(fr.9)。したがって、「あるもの」と「火」そして「夜」とは、数という点でも素材という点でも同一の位相で対立関係を構成するものではないのである。

また、「思わく」の学びが同様のあらゆるコスモロジーを評価するときの規準を与えると言うが、規準となるのは、全体としての「思わく」あるいはその原理ではなく、むしろ、真理の道で示された「ある」ということの本性であろう。この点を考える上で、パルメニデスにおいては次の三つの異なる「判定・判別」(κρίσις)があるということをまず確認しておきたい。

①「あるかあらぬか」という原理的な排他的選言に関わる判定（「これらについての判定は一にかかってこのことにある、すなわち、あるかあらぬか」 fr.8,15b-16 : ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν · / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.)

②女神による異論多き吟味批判（エレンコス）に対する判定（「汝はただロゴスによってこそ私によって語られた異論多き吟味批判を判定せねばならぬ」 fr.7,5b-6a : κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.)⁸

③死すべき者たちによる「火」と「夜」という二つの形態の判別（「そして彼らはこれらのものを反対の姿のものとして区別し、互いに別々のしるしを与えた」 fr.8,55-56a : τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων.)

そして、①の判定については、女神自身により選択肢の提示と同時に、「ある」の道が必然的に真であるものとして選択され、「あらぬ」の道が棄却されるという結果となる。また、女神は、死すべき者たちの「思わく」を分析して、それを「<ある>と<あらぬ>が同じでありかつ同じでない」(fr.6,8)という形に定式化することでその自己矛盾を顕わにしていたが、この定式化そのものの妥当性を、「真理」の聴取に基づいて判定するのが②である。また③は「思わく」内部での慣習的な命名行為としての二つの原理の判別措置である。判別③に起源を持つ「思わく」に向けられた女神の吟味批判が妥当なのかについての判定②を、判定①を基準としながら行うという重層的な関係になっているのである。そして、①の判定結果は真であり（断片八・一八「実在のもの真実のものとしてこれを選ぶべし」）③の判別は偽であること（断片八・五四「ここに彼らの誤っている点がある」）があらかじめ女神から（つまり真理の観点から）与えられており、その点ではこの哲学詩を聴取する者の関与は許されず黙って受け容れるだけであり、彼が主体的・積極的に参与できるのは②のみなのである。したがって、「思わく」提示は、②との関係を抜きにしては評価できない。先に触れたように、「火」と「夜」という二つの原理を措置することが誤っているという事実は教えられても、事例に即した形で具体的にその根拠が示されること

⁸②の理解については三浦 [1]、二五一二七頁参照。

はない。「思わく」の展開は真理の観点からの評価を含まないような形で（つまり「思わく」の観点から見て）なされているからである。その評価のためには、「真理」の道で教示された「ある」ということの諸規定を規準とした検証を、またなければならないのである⁹。

II 「思わく」の評価をめぐる——肯定的解釈——

以上のように、「真理」との隔絶と乖離は不可避であるという前提のもとで、「思わく」の世界像を完全な幻想であり虚偽であると見なす立場に対して、「思わく」内部での整合性・真実性に地歩を置き、その上で「真理」との間の架橋という作業——レイヴンはそれを絶望的な試みと呼んだが¹⁰——に挑む立場もある。たとえばアリストテレスはパルメニデスについて次のように報告していた。

「パルメニデスは、目に見える現象的事実に従うことを強制され、存在は理の上では一であるが、感覚の上では多であると想定して、もう一度、二つの原理・二つの原因をたてなおす。すなわち、「熱」と「冷」とがそれであって、これを彼は「火」と「土」として語る」(Met.A5.986b31-34)。

また、シンプリキオスによれば、パルメニデスは「思わく」を物語る言説を欺瞞的だと呼んでいるが、それは端的に虚偽(ψευδῆ)なるものという意味ではなく、知性の対象たる真理から離れて現象と可感的対象の領域へと顛落してしまったものとしてそう呼んだのだと解される(*In Phys.*, 39, 10-12)。アリストテレスの最後の部分は正確な証言ではないが、要するに彼らの理解に従えば、必ずしも「思わく」が全面的に虚偽であるということにはならない。同一の対象（存在あるいは世界）について観点の相違によって異なった原理のもとで異なった説明が与えられ、その結果として「真理」と「思わく」はそれぞれに応じた整合性を持つという解釈の可能性が開けてくる。

たとえばウッドベリーは、断片八・三八 b を「それ [実在の世界] に対して、死すべき者たちが真実と信じて定めたすべての名前が与えられた」(τῶι πάντ' ὀνόμασται ; cf. DK: τῶι πάντ' ὀνομ(α) ἔσται) と読んで、人間たちが「あるもの」に与えた名前はすべて虚偽であるが、しかし、それらは頭で思い描いた単なる妄想や幻覚ではなく、一つの実在する世界についての説明なのであり、彼らの信念は時としてその存在に関与しているのである、と主張する¹¹。これは、「思わく」の真実性、そして人間の知覚する世界の实在性

⁹ Cf. Curd, 104.

¹⁰ Kirk and Raven, 284-285.

¹¹ Woodbury, 149-150. τῶι を「実在の世界」とするテキスト上の裏付けが乏しいこと、ὀνόμασται が与格をとる用例が皆無であること、また、人間たちの与えた名前が含みうるとされる「真実の光」

を認めることにつながり、「思わく」と「真理」の対象の点での違いが問題ではなく、名前のあり方、使い方が問題であるということになる。

チャーメーズは、パルメニデスにとっての「あるもの」が空間に延び広がる物的な球体であり、「思わく」の世界もそれと同じ空間を同時に占めていると考え、また、それぞれの世界の描写の類似性も指摘した上で、結局、同じ宇宙万有(Universe)を女神が永遠の観点から見たものが「真理」の世界であり、死すべき者たちが時間の観点から見たものが「思わく」の世界であると解する。また、フィンケルバーグは、「思わく」が、「真理」の部をもって始まる探究を理にかなった仕方でも展開したものであり、また必要な補足であるという理由で、「真理」と「思わく」は一繋がり説明を目指したものに違いないと考える。つまり、「真理」は、実在の必然的諸特性を推論を通じて説明することであり、他方、「思わく」は感覚による実在描写を反映するものでなくむしろそれから離れた還元主義的な説明であって、つまり実在の付帯的性質についての（推論形式ではない）記述的説明でありもっともらしい物語なのであり、それが、現象としての実在の物質的な構造をその本質的な性質と誤解する限りで宇宙生成論は常に「思わく」にとどまらざるをえない。すなわち、「思わく」が描写の対象とするもの（万有）自体が虚偽のものであるということではない。問題は、対象の側にあるのではなく、あくまでも説明のあり方にあるのである¹²。

以上の解釈では、たとえばウッドベリーについては、テキストの読みの問題を別にしても、「ある」(ἔστι)の主語を実在の世界(the real world)と解することには、にわかに同意はできないし、チャーメーズについても、特に fr.8,5 の $\nu\upsilon\nu$ 解釈の問題もあり、時間性を支点とする必然性がテキストから直接出てくるのか疑問が残る。そして、「まんまるい球の塊のようなもの」(fr.8,43:εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι)という直喩の解釈の問題でもあるが、「思わく」の世界と実在とを球形と理解することで成り立つ形態上の類似性の主張は説得的ではない。また、フィンケルバーグについては、真偽の問題を対象自体ではなく説明のあり方に求める点は同意できるが、やはり実在を物質的球体ととることに加えて、「真理」と「思わく」の対立を必然的推論と記述的説明という二分法で一貫して説明することが可能なのか疑問である。彼は、宇宙論的考察は推論形式を決してとりえないと言うが、推論形式と離れた「もっともらしさ」として何を想定しているのか解らないし、実際には「なぜなら」(γάρ)や「～であるからには」(ἐπεὶ)という、論証に欠かせない接続詞が「思わく」の中で用いられているのである (frr.9,12,16)。

しかし、そうした個別的な解釈の是非よりもはるかに問題なのは、「現象」の世界を、

がどうということなのかが不明確なこと等々、彼の解釈には問題が多い。ただし、Long、Mourelatos、Curd、Furley、Gallop など彼の解釈に基本的に賛同する研究者も少なくない。

¹² Charmers, 15-16; Finkelberg, 235, 240ff. Nehamas(107-108)によると、パルメニデスは、並の死すべき者たちとは異なり、「思わく」が世界の現れ方を語るのみであり、また世界の現れ方と真のあり方がまったく異なることを知っており、「思わく」の虚偽性は、正確に記述された現象との関わりにあるのではなく、実在の記述でもあるともっともらしく主張しているところにあるとされる。

あるいはその描写としての「思わく」を救おうとするときにコミットせざるをえないその妥当性と実在性の扱いである。「思わく」は世界の現象を語る限りで常に真であり、その説明原理を実在に適用するときのみ偽となる。しかしこの場合、その妥当性や真実性は結局、相対的なものでしかないことになる。そして、この解釈を押し進めれば、「思わく」を肯定的に捉えることが、「真理」との架橋を可能にするどころか、むしろ、単純な二世界説に陥ってしまい、この架橋自体を有名無実なものとしてざるをえないのではないだろうか¹³。すでに触れたように、パルメニデスの原理的排中律によれば、選択は、「あるかあらぬか」、そして「真か偽か」でしかなく、相対的な真理や相対的な実在といったものは排除されるはずだからである。

また、これらの解釈では、そもそも「真理」は宇宙世界の真のあり方——それは、知性的なものとも非時間的なものとも呼ばれる——を記述するものであるのに対して、「思わく」は世界の現れとしての現象——同じく、感覚的対象とも時間内的なものとも呼ばれる——を記述するものであるというのが自明の前提とされているが、はたして「真理」はそのように理解できるのだろうか。両者の関係は、既定の対象としての世界について、一方が真なる記述、他方が偽なる記述というふうに、同一世界の記述という点で当初から並置されているものなのか。そうではないだろう。先に確認したように、死すべき者たちは二つの原理を当然「あるもの」と見なして措定するが、パルメニデスにとって当面の問題は、これら二者に対抗可能な具体的・個別的な「もの」を対置するために「何があるか」を確定することではなく、むしろそうした議論を支える、より根源的な問題として「ある」ということが本来どういう事態なのかを明確にすることである。「真理」と「思わく」の言説上の対象を宇宙世界（あるいは実在の世界）とすることは、ウッドベリーに見られたように「ある」の主語を「世界」とする解釈につながるが、パルメニデスは特定の主語を措定しているのではない。つまり、これらにおいては議論の次元が異なっており、並置されうるような関係にはないということである。では単純に二者を同じレベルに並置するのではない仕方に関連づけて、問題の「架橋」ということを試みるにはどうしたらよいのだろうか。「思わく」の評価を考えるためにも、今一度、基本的なところから問題を整理していき、その中で整合的な解釈の可能性を探っていくことにしよう。

Ⅲ 感覚と思惟と「思わく」

¹³Verdenius(58-59)の考えでは、「思わく」の理論が欺瞞的であるのは、それが恣意的なものだからではなく、真実についての歪んだ見解を与えるものだからであり、変化する実在を絶対的実在に見せかけるものだからなのである。真なる絶対的「有」という基準によって判定すれば、変化というものが相対的な実在であることが理解されるのである。Clark (27-29)も、感覚的実在と理性的実在という二種類の実在が区別されており、前者を対象とするのが「思わく」であり、後者を対象とするのが「真理」と考える。

「思わく」の評価をめぐる否定派と肯定派という立場の違いはありながらも、多くの研究者が見解を同じくしているのが、パルメニデスは「思わく」を感覚知覚と同一視していたとする理解である。シンプリキオスは断片八・五〇—五十二の引用に際して、パルメニデスが「知性の対象(νοητά)から感覚の対象(αἰσθητά)へと、あるいは彼自身の言い方によれば、真理から思わくへ」と移行していると註記している(*In Phys.*, 30,14-16)。クラークはこれに理解を示しながら、パルメニデスの知識論を次のように説明する。つまり、「思わく」と「真理」はそれぞれ対象の点でも方法の点でも異なり、前者は感覚知覚(αἰσθησις)に基づく感覚対象(phenomena)についての知識であるのに対して、後者は、思惟を通じて直接把握される知性的対象としての実在に関する知識である。また、レイヴンも、真理の道では、感覚を媒介せずに理性が「あるもの」について導出することのできるすべて——それは知覚可能ないかなる性質も持たない——が教示されたが、「思わく」の道では、理性の対象が排除され、感覚の対象は、実質的な存在を持たない単なる名前にすぎないものとなる、と理解している¹⁴。そして、感覚知覚は思惟に比して可謬的であるから、感覚によって与えられる世界像は虚偽であり、したがってその表現としての「思わく」も偽りのものとなる。セクストスによると、パルメニデスは、認識能力のある理性が実在するものにおける真理規準であると明言し、感覚への顧慮を斥けた、と伝えられている。そして、この理解の根拠として挙げられるテキストが断片六と七である。コルデロは、感覚に対する不信感の主張が断片六と七の橋渡し役となっているとし、タランは、パルメニデスがここで主張しているのは、「あらぬ」の道の受容の原因が感覚にあるということだ、と述べ、また、ガスリーも、パルメニデスが感覚対象と知性対象とを明確に区別し、前者が実在、後者が非実在とした最初に人だと認定している¹⁵。「思わく」と、断片六、七で批判されている死すべき者たちの彷徨う探究の「道」との関係についても様々な議論があるが、このいわば第三の道と「思わく」とが同一のものであると理解した上で¹⁶、われわれが最初に検討すべきは、パルメニデスにおいて認識能力としての感覚知覚がはたして排除されているのかということである。

まず、断片六と七においてパルメニデスが、感覚は可謬的である点で「理性」（あるいは「思惟」）と対立する劣った能力であると見なしている、とする理解は妥当と言えるだろうか。問題となる個所を挙げてみよう。

「すなわち彼ら死すべき者どもの胸の中では
 困惑がその迷い心を導き、彼らは聾にしてまた盲、
 ただ呆然と もの識り分かちえぬ群衆となって引きまわされる。
 彼らによって〈ある〉と〈あらぬ〉は同じであり かつ同じでないで見なされている。」(fr.6,5b-8)

¹⁴ Kirk and Raven, 279.

¹⁵ Sext. Emp., *adv. Mat.*, VII 114, Cordero, 151, Tarán, 77ff., Guthrie, 25.

¹⁶ この問題については三浦 [2]を参照。

「また汝が多くの経験に支えられた習慣に強いられて この道を行きながら
もの見分けえぬ眼と 鳴りさわぐ耳と 舌とを働かせることのないように。
汝はただロゴスによってこそ 私によって語られた異論多き吟味批判を判定せねばな
らぬ。」(fr.7,3-5)

断片七での女神の勧告は、空疎な視覚情報しか得ることなくものの本性を洞察することができない眼(断片六での「盲」に対応する)、聞くべき真なる言説を聞き取れずに雑多な伝聞情報に惑わされている耳(同じく断片六での「聾」に対応する)、そしてそのような誤った情報や慣習に価値を認めそれを妄信することによる命名行為の結果としての言説(「死すべき者どもが真実と信じて定めたすべてのものは名目にすぎぬであろう。生じるということも滅びるということも、あるということもあらぬということも、場所を変えるということも、明るい色をとりかえるということも」fr.8,38b-41)、これらを拒絶し身を遠ざけることの勧告なのである。そしてそこでの「ロゴス」とは、先にも触れたように、「理性」ではなく、探究の道として真実性が保証されている「ある」の選択とその本性の開示に関わる言説である。パルメニデスは、クラークがその解釈で時代錯誤的に用いていた感覚を総称する αἰσθησις というような語を使って、理性との対比の中でその能力全体を批判しているわけではなく、より個別的・具体的に死すべき者たちの知的状況を批判しているのである¹⁷。

「舌」(γρῶσσα)を働かせるなという勧告は、たとえばパルメニデス哲学への直接的な返答としての思索を展開したエンペドクレスにおける表現との関係も含めて、味覚に対する非難がなされており、したがって、眼、耳と併せて感覚否定が論じられているとする解釈の有力な根拠となりうる¹⁸。しかし、「舌」は味覚の器官だけでなく言語の器官でもある。パルメニデスの現存断片全体を見渡してみると、語るということに関わる語は、動詞だけでも六種類のものが用いられており、派生語を含めると使用の頻度は他の語彙と比較しても著しく高いのに気づかれる¹⁹。そしてそれらのほとんどが「ある(もの)」「あらぬ

¹⁷ この解釈についての詳しい論証は三浦 [1] 二八一―二九頁、また [2] 七七一―七八頁を参照。

¹⁸ エンペドクレスの断片三・九一一三(DK)を参照。Diels-Kranz はこの個所がエンペドクレスによるパルメニデス批判であると注記している。ここでの「舌」が味覚器官としてのそれであるとする、エンペドクレスはパルメニデスの当該個所の「舌」を味覚器官として理解していたという可能性がでてくる。ただ、Mansfeld(334-335)も述べているように、エンペドクレスの同じ断片で最初にでてくる「舌」も、断片三九のそれも明らかに言葉を発する器官としての舌である。なお、問題の「舌」を発話のための器官ないし言説と捉えるのは、Mansfeld 以外に、たとえば Verdenius、Tarán、Mourelatos、Barnes、Coxon、Conche、Leshner、鈴木など。むしろ、そう捉えることと、ここで感覚否定論が展開されているのではないという主張とは直結するものではない。

¹⁹ λέγω(fr.6,1), λόγος(fr.1,15; fr.7,5; fr.8,50), ἐρέω(fr.2,1; fr.7,6), φημί(fr.1,23; fr.8,8), πολύφημον(fr.1,2), φατίζω(fr.8,35), φράζω(fr.2,6; fr.2,8), πολύφραστοι(fr.1,4), ὀνομάζω(fr.8,53);

(もの)」に言及する際に用いられているのである。パルメニデスは、「ある」について、それを思惟することと同様に実際に言葉にすることを重視している(ということは逆に「あらぬ」についてはそれを考え口にすることを禁じている)。それは、探究の道としての「ある」に関する教説を密事として秘匿するのではなく、逆にそれを聴いた者が既存の宇宙論に対抗し外へ向けて主唱することを求めているとも言えよう²⁰。ここでの真の対立は、感覚と理性(思惟)の間ではなく、むしろ言説のあり方そのものの中に、つまり「真理についての信ずべき言葉」と「死すべき者どもが真実と信じて定めた名目」の間にあるのであって、感覚知覚全般が否定されているのではないと思われる²¹。この点は、もう一方の思惟(vóος)の側からも考えてみる必要がある。

フォン・フリッツの研究によると、vóος は、ホメロスでは、状況を悟り理解することを基本的な意味としていたが、そこから、状況を処理するための立案能力、そして、先行認識を矯正することによる状況の意味の理解、つまり外観を越えてその真の本性を見抜くより深い洞察、また、時空において隔たっている対象や状況を思い浮かべる想像力といった機能を担うようになった。ただし、未だ理性や推論といった意味は持たず、むしろ真実の認識は常に不意の直観として得られるのであり、すなわち、真実は突然眼に飛び込んでくるのである。そして問題のパルメニデスでは、思惟は、論理的推論というこれまでになかった新しい機能を担うこととなるが、やはり重要なのは究極の实在である「あるもの」との直接的・直観的な関係であり、本来的には常に必然的に「あるもの」と結びついており、論理的推論はこの实在を明確にする機能を果たしているのである²²。

まず、思惟と实在との解きがたい結びつきについてだが、この主張によると、「あるもの」が「思惟すること」なしには表現されえないのと同様に、「思惟すること」は「あるもの」なしには自らを表現したり表明することはできない。なぜなら、対象がなければ「思惟する」ということはまったくもって空虚であり、「あらぬもの」そのものとなるだろうからだ。この解釈は、断片三と断片八の次のような詩行に基づくものである。

「なぜならば思惟することとあることは同じであるから。」(fr.3)

「思惟することと思惟がそのためにあるところのものとはおなじである。

なぜならば、思惟がそこにおいて表現を得るところの「ある」ものがなければ、汝は思惟することを見出さないであろうから。」(fr.8,34-36a)

fr.9,1), ὄνομα(fr.8,38; fr.10,3), ἀνώνυμος(fr.8,17)などを挙げるができる。Cf. Cassin, 153-174.

²⁰ Cf. Mourelatos[2], 172, n.21; Gallop, 23.

²¹ こうした方向でパルメニデスを解釈していこうとするのはまだ少数派である。Cf. Calvo, 245ff.; Barnes, 297-298; Mansfeld, 330-335; Hussey, 36; Finkelberg, 239.

²² Von Fritz, 23-26, 43-52. なお、Leshnerはこのように認識や知識に関する概念を発展的に捉えることに異を唱えている。

もし、「思惟」とは「あるもの」以外をその対象としないものであるとすれば、「あるもの」は思惟にとって可能的対象であるばかりでなく必然的对象であるということになる。実際これらの詩行を通じてパルメニデスは、「ある」ということが思惟と言説の成立の条件・原因であることを述べているが²³、しかしそれは、フォン・フリッツの主張するように「ある」と「思惟する」とが文字通り同一であり、それゆえ「あるもの」を対象としない思惟は思惟とすら呼べず「あらぬ」ものとなる、というところまで踏み込んでいるのではない。これは、あくまでも真なる言説と思惟の成立を最終的に保証するものとして「ある」があるということなのである。そうでなければ、後で見るように死すべき者たちの「想い」や「迷い心」——そこでの思惟は「ある」を未だ対象としてはいないか、もしくはそうすることに失敗したものである——という表現は単にアイロニカルであり逆説的であるにすぎないこととなろう。

断片六・一では「<ある>と語りかつ考えねばならぬ」(fr.6,1: *χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι*)と言われている。ここでは、*δεῖ* ではなく *χρή* が用いられているが、前者が絶対的な必然性として主体の利害や関心とは無関係の外的な義務（「～することが不可避であり、そうせざるをえない」）を意味し、そこでの主体は受動的に服従するだけであるのに対して、後者では、逆に主体の利害や関心が関与し、必要条件に適応し順応すること（「～することはふさわしいことであり、得るところがあるのでそうすべきである」）を含意したいわば内的な義務を表しており、主体は積極的に何事かを実行し始めることを余儀なくされる²⁴。パルメニデスは、女神が若者に語りかけるという設定をとっているが、「<ある>と語り考えねばならぬ」と女神がその「必然性」を説くとき、若者は、訳も解らず否応なしにこの命令に服するのではなく、若者自身（すでに採るべき探究の道が何であるかを教示されている）がそうすることの妥当性を認識した上でその「必然性」に自ら進んで身を任せることになるのである。これはつまり、特別な資格を与えられている若者（cf. fr.1,3「物識る人(*εἰδὼς φῶς*)」）でさえも、教示の後にあつて依然としてその「思惟」と「言説」が「ある」を対象とするか否かは保証の限りではなく、それは最終的には当人にかかっているということであり、彼が真実の探究の道としての「ある」に誤りなく常に身を寄せるとは限らないのである。だからこそ、この後も「あらぬものどもがある」とする探究の道から「想いを遠ざけよ」(fr.7,2: *εἶργε νόημα*)という命令が女神により若者に発せられるのである。彼は道から逸脱するおそれをなおも抱えている。仮に彼が逸脱してしまうとどうなるか。「ある」と語り考えることの「必然性」が語られた後に描写される死すべき者たちの有様がまさにそれである。死すべき者たちの「心（思惟）」は困惑に引き

²³断片八・三四の「そのために」は Von Fritz と同様に *causa efficiens* と理解する。三浦 [3]、一八四—一八五頁参照。なお、断片三および断片八・三四—三六の解釈については藤澤、三六九—三七七頁参照。

²⁴ *δεῖ* と *χρή* の意味の違いについては Mourelatos[2], 277-278 を参照。また断片八・三四での「必然性」の意味については、Mourelatos[2], 175-176; Curd, 53 を参照。ただし、両者の読みはわれわれとは異なっている。

回されてあてどなく彷徨う。「思惟」に付された「彷徨う・迷う」(πλαγκτός)という形容詞は、思惟の恒常的・本来的なあり方としての「彷徨い」を示すものではなく、予期的賓辞法によるものである。「ある」と語りかつ考えねばならないのに、慣習に身を委ねることで、人間たちの思いは「ある」ということに収斂することなく、むしろ「ある」と「あらぬ」の混同により右往左往する結果となっている。女神の視点からすれば、それは先に言及した判定①ができないことであり(cf. fr.6,7: ἄκριτα φῦρα)、「双頭」(fr.6,5: δίκρανοι)と譬えられる歪な知的状況にある。それは確かに「知的誤謬」に他ならない²⁵。「思惟」と「ある」との間の連関に必然性があるとしても、それは外的・客観的な必然性ではない。言い換えれば、パルメニデスは「偽なる思惟」や「偽なる言説」の可能性を否定してはいないのである。

IV 見解・判断としての「思わく」

これまでの議論から考えられることは、死すべき者たちの「思わく」が虚偽とされるのは、それが感覚経験そのものの表現であるからとか、思惟が感覚を盲信することによるのではなく²⁶、むしろ、思惟と感覚の双方がしかるべき対象を捉えそこなっていることによる総体的な知的欠陥によるのだということである。つまり、断片六そして七で問題となっていたのは、感覚知覚の無条件的な排除ではなく、習慣に強いられたままの悪しき感覚の使用であり²⁷、その結果としての思惟的な過ちである。すると「思わく」とは、「感覚」だけでなく「思惟」も(誤った仕方)関与した一定の知的判断ということになる。

これまでわれわれが「思わく」と呼んできた δόξα は、しばしば「現れ」(appearance)あるいは「現象」(phenomenon)といった訳語を与えられることがある。しかし、これらは非常に曖昧で、むしろ誤解を与えかねない。ルダールの研究によれば、ホメロス以後古典

²⁵Taran, 63. Von Fritz は、パルメニデスにおける「思惟」の論証的思考と直観という相異なる認識機能に関して、初めから思惟が直観的に誤ることなく実在を捉えているが、その同じ対象を同じ思惟が推論能力によりあとから確証し、また異質な要素をそこから取り除くのであると説明しているが、こうしたあまりにも形式的な解釈は、彼が、「あるもの」と「思惟」との連関の「必然性」を絶対的・外的なものとして理解してしまい、また「思惟」の直観的要素を強調しすぎたためである。しかし、すでに見たように、対象としての「ある」を一挙に全体として看取するといった直観的機能は、「思惟」の知的誤謬を前にすると、その中心的要素であるとはもはや言いがたいのである。

²⁶ Cf. Sullivan(32): "Noos is victim to 'helplessness' if it trusts the senses."

²⁷Conche (121): "Ce qui est condamné est le mauvais usage des sens sous l'effet de l'habitude; les sens eux-mêmes ne sont pas en cause...Le risque est dans la pensée." Curd (48-49): "The misuse of noos results in its missing or otherwise failing to connect with its proper object, what-is." Cf. Coxon (192): "...language as well as senses can be used correctly only if it is made subsidiary to the exercise of reason."

期の作家に至るまで、δοκεῖν は本来、熟考と判断を含んでいるのに対して、φαίνεσθαι は経験的あるいは直観的な意味を持っており、それらが与格（たとえば μοι）をとったとき、前者は「熟考を経て、私には～と思われる」を意味し、後者は「私が見ることのできるものに基づき、外部から私に与えられる現れに従って、私には～に見える」を意味する。ではパルメニデスにおける δόξα(fr.1,30; fr.8,51; fr.19,1)そして δοκοῦντα(fr.1,31)はどうか。断片八・五一と断片一九・一での「思わく」は、その成立過程を述べる「死すべき者たちは二つの形態に名を与えようと心に決めた」(fr.8,53)、そして「人間たちはこれらの者にそれぞれを区別するための名前を決めてつけた」(fr.19,3)という言葉からして、「感覚に現れた対象の姿」といった、主体にとって受動的な意識内容ではなく、むしろ事象の事実に側面に関する認知として積極的・能動的な判断（そこには推論も含まれる）を含意しており、つまりは「信念」(belief)ないしは「見解」(opinion)ということになると考えられる²⁸。そして実際に、「思わく」の部を見てみれば、「あるもの」の本性規定における用語との大きな類似性が認められるのである。たとえば、「思わく」での「火はあらゆる方向において自分自身と同じである」(fr.8,57)と「私たちを取り囲む空を必然の女神がいかに導き縛って星々の限界を保持せしめているか」(fr.10,6-7)という表現は、「真理」の道における「あるものは同じものとして同じところにとどまりつつただ自分だけで横たわる」(fr.8,29)と「かつよき必然の女神が限界の縛めの中にそれを保持し」(fr.8,30-31)という表現をそれぞれ想起させる²⁹。「思わく」の世界を指して εἰκώς διάκοσμος（「もっともらしい世界構造」fr.8,60）と言われていたのも、それが、「（真理に）似ている」がゆえに「もっともらしい」からである。むしろ、この「構造」は、真理との類似性からしても、またこれに続いて「死すべき者どもの考えが汝を追い越すことのないように」と言われていることからしても、現象世界そのものの客観的構造ではなく、あくまでも人間が世界を分析しそれに与えた秩序(cf. διάκοσμος > διακοσμέω)であり、「思わく」という思考・言説の論理構造である。こうした類似性を持つ「思わく」を、受動的な意識内容の表現と解することはとてもできない。

また、「現れ」とか「現象」といった語が適当でないのは、それによって、認知内容と認知対象の違いが曖昧になってしまい、その虚偽性の原因を内容の側にではなくその対象（つまりは世界）そのものに求める余地を残してし、そしてその結果、パルメニデスは可感的世界の虚妄を批判したといった評価がでてくるからである。しかし、名目をめぐる批判にも垣間見られたように、対象自体とそれを捉える認識作用（そしてその外的表出としての言表）とのいわば実在的な区別はなされているのである。たとえばムーレラトスは、

²⁸Redard, 354-355. Cf. Mourelatos[2], 195-197. したがって、たとえばディオゲネス・ラエルティオス(IX23)の伝えるティモンの「彼は思惟を表象(φαντασία)の欺瞞から高く引き上げた」という言葉や、アリストテレス(Met.A5.986b31)の「彼は目に見える現象的事実(τὰ φαινόμενα)に従うことを強制され」といった評言は適切ではない。

²⁹用語上の類似性については、Mourelatos[2], 222ff. 参照。

次のような三段論法的推論をパルメニデスが行ったと確信できると言う³⁰。

前提(1) 何かパルメニデスの立てる真理規準に適合する場合に限りそれは実在である。

前提(2) ところで可感的物事はパルメニデスの真理規準に適合しない。

結論(3) したがって、可感的物事は実在する物事ではない。

これは、純粹に推論として見れば正しいであろうが、パルメニデスの解釈としては派生的・周縁的であり、テキストから直接それを読みとるのは困難である。δόξαを *sensible things* (あるいは *the world of sensible things*) と言い換えた段階で、見解としての「思わく」は物理的対象へとすり替わり、議論のレベルが、「真理」と「思わく」という言説のあり方の真偽の問題から、可感的物事と非可感的物事の実在と非実在の問題へとずれているのである。しかしながら現実には、偽りであると女神が認めているのは「思わく」の対象ではなく、その表現として言葉の構成（「私が語る言葉の偽りの構成」fr.8,52: κόσμος ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν）なのであり、この点ですでにこの推論はパルメニデスの言葉から隔たってしまう。また女神は、あえてその虚偽を虚偽として内包させたまま、つまり「思わく」の視点から見た(cf. 「「思わく」によれば」fr.19,1:κατὰ δόξαν)ありのままの「思わく」を提示しようとしていた。もし真理の観点から評言と論駁を加えつつ提示しているとすれば、自らのそうした言葉を「偽りの構成」と呼ぶことはできなかつたであろうからである。女神は、「ここに彼らの誤っている点がある」というただ一つの決定的コメント(fr.8,54)を除けばひたすらストイックに「思わく」の叙述につとめている。したがって、たとえ δόξα が可感的対象であったとしても、上記の三段論法の(2)に相当するような前提は確認されないし、それゆえ(3)の結論は「思わく」の枠組みの中では決して導出されることはないのである。ともかく、パルメニデスにおいては、真偽を語ることに意味を持ってくるのは、可感的対象が感覚にどう現れているかという局面ではなく、自分の意識に与えられたものがどう考察され構成されたかという局面においてであろう。

ただしそのように言うことで、われわれは *sensation* と *perception* の意識的な区別といったものをパルメニデス理解に持ち込もうとしているわけではない。むしろ彼は、各感覚器官と思惟の機能上の違いをはっきりと意識した上で両者を対立的に捉えたのではなく、テオプラストス(*De Sensu*, 1ff.)の「パルメニデスは感覚すること(αἰσθάνεσθαι)と思考すること(φρόνειν)とを同じと考えた」という報告に窺えるように、認識の源泉として両者を同じ資格で一体的に捉えていたと思われる。つまり思惟(心)と感覚は相互補完的ないし協働的に人間の認知作用を担うものと理解できる³¹。真理の「無知」に関して思惟は感覚と

³⁰ Mourelatos[1], 362.

³¹ たとえばパルメニデスと同時代人のエピカルモスの言葉（「知性が見て、知性が聞くのだ。その他のものは、聾であり盲である。」fr.12DK）やソポクレスの言葉（「いつまでもそのようなことを言い立てただですむと思うのか。」「もちろん、もし真実になにほどかの力があれば。」「そのとおり、ただしおまえは別だ。そんな力はおまえにはない、耳も心も目もそこなわれたおまえに

ともに責任を負う。そして真理を知ることについては、感覚も参与しうるのである。先に言及したように、*vóos*(*voeiv*)は、現前している対象の知覚表象を出発点としながらもそれに新たな要素を付加するものであり、しかもそこには *vóos* による表象の再吟味・訂正という働きも見られ、そのために対象や状況の背後にあるものへのより深い洞察能力が認められるのであるが、ただし、この再吟味・訂正の根拠が「経験」であることに留意すべきである。確かに感覚と思惟とは区別されるが、その区別は直ちに両者の絶対的乖離へと向かうものではない。

V 真理探究の場と「思わく」——コスモロジーの可能性を求めて——

では、「思わく」と「真理」との対置が、感覚と知性の対立措定を前提としたものでなく、またそもそも「思わく」が可感的・物理的対象そのものではなく世界についての判断・見解としての信念であるとする、と、「真理」との関係の中で「思わく」についてどのような評価を下すべきなのだろうか。この点を考える上で、二つの断片が重要な示唆を与えてくれるように思われる。まずは「思わく」の叙述の一部である断片九。

「しかしながら すべてのもものが「光」と「夜」と名づけられ、
さらにそれぞれの力に対応した名がこのものにまたかのものにつけられたからには、
すべては同時に 光と暗い夜によって充たされている。
両者はともに相等しい。——どちらにも無はずからぬから。」

女神は命名行為そのものを弾劾しているのではない。命名行為の原理となった「光」（＝「火」）と「夜」に誤謬の源が存している。自己同一性を保つ「光」と「夜」を原理に据えてすべてをその名の下に二分し、これらの力（デュナミス）に応じた名前が個々のものに与えられる。個々のものの背後にいわば実体的な原理としての「光」と「夜」が存していることを示す。すべては「光」と「夜」に充ち、そこには「あらぬこと（無）」の介入する余地はない。つまり人間たちにとって「光」と「夜」はまったく等しなみに「ある」ということになる。「光」の機能を持つものと「夜」の機能を持つものとをまとめれば、それが人間にとっての万有（「あるものども」）となる。しかし真理の視点からすれば、この「ある」は、断片二で示されていた、まったくき仕方での「ある」ではない。むしろ「思わく」によればこれらのものはこのようにして生まれて現にありそしてこれから後の将来において成長した上で終わりをとげるであろう（fr.19）という言葉に見られるように、「生成する」「成長する」「終滅する」と立派に肩を並べる「ある」なのである。だから、たとえば人間たちにとって「ある」ところの「天空」が「生じた」（fr.10）とする判断が「思わく」には含まれることになる。そしてそこに彼らは何の矛盾も見出さない。ところが現

はな。」OT.,369-371)が参考になろう。

実は、「ある」の本性の無理解により同一対象に存在と生成を結びつけてしまうことで、「ある」ものとされる「光」と「夜」が構成する世界にはすでに無が忍び込んでいるのである。結局彼らの「あるものども」は無を内包する限りで「あらぬものども」ということになる。こうした絶望的な状況から抜け出すために女神は死すべき者の一人である若者にいかなる指針を与えたか。一致した解釈が困難で、詩の中でのその位置づけもはっきりとしないものではあるが、人間の認識に関して語っている次のような断片がある。

「現前していないものどもも現前しているものどもも思惟により(νόωι)同じようにし
っかりと見よ。

なぜなら、思惟はあるものがあるものにつながっているのを切りはなすことはしない
であろうから——

それが世界のあらゆるところにあらゆる仕方で散らばっているにせよ、
集まっているにせよ。」(fr.4)³²

「思惟」によって見よと命じられている「現前しているものども」(παρεόντα)と「現前していないものども」(ἀπεόντα)はいずれも複数形である。παρεόντα は主体の側近くに来たてあるものであり、逆に ἀπεόντα は、主体から遠く離れてあるものである。いずれも praeverbium としての前置詞をはずせば εόντα であるが、これらが真正なる「あるもの」と同一視されることはありえない³³。確かにそれらは思惟の対象とされているが、「真理」の道の叙述において「あるもの」が複数形で現れることはなかった。むしろ、これらの前置詞が「ある」に付加されることで、われわれは、人間たちのもとで生起し現存しそしてそこから離れ去っていく様々なもののような有様を見て取ることができるのではないだろうか。つまり、ἀπεόντα と παρεόντα は彼らのレベルでの「あるものども」であり「あらぬものども」であって、彼らの経験の中に入って来るすべての対象なのである。そして、前者が先ほどの「光」と「夜」の機能を持つもので充満する世界と同じものとなる。しかし、このような区別にもかかわらず、それらはやはり神的視点からするとすべて「あらぬものども」である。

すると、「思惟」によって見よという命令は「あらぬものどもを見よ」という空疎な命令ということになるのだろうか。そうではない。「しっかりと」(βεβαίως)という副詞は、ただ単に「よく」ということではなく、足場と基礎が確固としていることにより安全と確実性が確保されているという様態を表している。つまり、人間たちが自分たちなりの規準

³² 一行目は λεύσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως と読む。Cf. Hölscher, 385-390; Bollack, 56-66; Barnes, 213; 鈴木、一九五二〇九頁。なお、三行目の κόσμον は、Barnes, Conche(91)、Bollack, O'Brien-Frère(21)などととも「秩序」でなく「世界」と理解する。

³³ 現存断片で「あるものども」(εόντα)という語が(否定辞を伴って)現れるのは、断片七・一で、死すべき者たちの「思わく」が、女神により「あらぬものどもがある」(εἶναι μὴ εόντα)という定式(つまり「ある」と「あらぬ」の混同)に還元される場面だけである。

に基づいて語る「あるものども」も「あらぬものども」も等しく（ということは彼らの偽りの判定を一旦完全に遺棄して）見よということである。この「見る」という言葉は、本来は視覚の働きを表すものであるが、ここでそれが比喩的に用いられていると考える必要はない。「世界」にまずもって眼差しを投げかけるのは他ならぬ視覚であり、それを基点としながら、その複合的な情報を分析し現象の背後あるいは世界の中にある「あるもの」へと思惟が迫っていく。そしてそのとき既成の判定の檻牢に陥って踏み迷うことなく安全・確実に「歩みを進める」(βαίνειν)ことを保証する基盤・足場となるものが、「真理」の道で示される「ある」ということの本性的規定である。「思惟はあるものがあるものにつながっているのを切りはなすことはしないだろう」という未来形動詞による表現は、「思惟」が「ある」ということの規定のひとつである「本性的連続性・不可分割性」(cf. fr.8,22-25: *ξυνεχής / ἀδιαίρετον*)を誤りなく常にすでに了解しているということだけでなく、むしろその規定を一旦了解し、「思わく」の内的必然性の由来と虚偽性を学べば(=プログラム(3)の完結)すれば、「思惟」は「世界」に向かうとき実際にそこで「あるもの」の本性的連続性を看取することが可能になるということである³⁴。

「真理」は、「思わく」がこれまでに描出しようとする対象にしてきたもの、つまりこの世界に求められる。「光」「夜」という対立原理を「ある」に先行させてあるいはそれを考慮せずに立てるのではなく、そうした思考形式を打破し、誤った判断は断固として排除し、偶然の産物としての正しい判断は、本当の根拠を与えて確立し直すことが必要なのである。そこから「ある」の道に沿った新しい探究が始まる。本稿冒頭で示した「思わく」の学びのすすめは、「ある」という観点からの「思わく」の解体を命じるものであり、そしてそれはそこで終了するのではなく、世界万有についての新たな真のコスモロジー確立への出発の起点となると言えよう。そのためにも「思わく」は詳細に語られる必要があったし、「最善」のものでなければならなかった。言い換えれば、「ある」を核とする真理は、「思わく」と真偽を賭けて同じ位相で言明を構成するものではなく、あらゆる判断と判別に先立って措定されるべき原理なのであり、だからこそそれは判定の基準という資格を持ちうるのである。パルメニデスにとってやはりその探究の場はあくまでも自分が生きるこの世界ではなかつたらうか。

³⁴ Cf. Bollack, 64-65.

引用文献表

- R.E.Allen, D.J.Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol.II, London, 1975.
- J.Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, 1982(rev.ed.)
- J.Bollack, "Sur deux fragments de Parménide", *Revue des Études Grecques*, 70, 1957.
- T.Calvo, "Truth and Doxa in Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977.
- B.Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, Paris, 1998.
- W.R.Charmers, "Parmenides and the Beliefs of Mortals", *Phronesis*, 5, 1960.
- R.J.Clark, "Parmenides and Sense-Perception", *Revue des Études Grecques*, 82, 1969.
- M.Conche, *Parménide. Le Poème: Fragments*, Paris, 1996.
- A.H.Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Assen/Maastricht, 1986.
- N.-L.Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris/Bruxelles, 1984.
- P.Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton, 1998.
- H.Diels, W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951-51(6)
- A. Finkelberg, "Being, Truth and Opinion in Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81, 1999.
- K. von Fritz, "Νοῦς, Νοεῖν, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) ", in A.P.D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics : A Collection of Critical Essays*, New York, 1974.
- D.J.Furley, "Notes on Parmenides", *Phronesis*, Suppl. Vol.I, 1973.
- D.Gallop, *Parmenides of Elea : Fragments*, Toronto, 1984.
- W.K.C.Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol.II, Cambridge, 1965.
- U.Hölscher, "Grammatisches zu Parmenides", *Hermes*, 84, 1957.
- E.Hussey, "The Beginnings of Epistemology", in S.Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 1 : Epistemology*, Cambridge, 1990.
- G.S.Kirk, J.E.Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957.
- J.H.Lesher, "Philosophical Interest in Cognition", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, 1994.
- A.A.Long, "The Principles of Parmenides' Cosmogony", in Allen and Furley.
- M.M.Mackenzie, "Parmenides'Dilemma", *Phronesis*, 27, 1982.
- J.Mansfeld, "Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception? ", *Phronesis*, 44, 1999.
- A.P.D.Mourelatos[1], "The Real, Appearances and Human Error in Early Greek Philosophy", *The Review of Metaphysics*, 19, 1965.
- A.P.D.Mourelatos[2], *The Route of Parmenides*, New Haven/London, 1971.
- A.Nehamas, "On Parmenides' Three Ways of Inquiry", *Deucalion*, 33/34, 1981.
- D.O'Brien, J.Frère, "Le Poème de Parménide", in *Études sur Parménide* (sous la dir. de P.Aubenque), Paris, 1987.
- G.E.L.Owen. "Eleatic Questions", in Allen and Furley.

- G.Redard, "Du grec δέχομαι ((je reçois)) au sanskrit átka- ((manteau)) : Sens de la racine *dek-", in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung : Festschrift Albert Debrunner*, Berne, 1954.
- A.Stevens, *Postérité de l'être. Simplicius interprète de Parménide*, Bruxelles, 1990.
- S.M.Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas: What Early Greeks Say?*, Leiden, 1995.
- L.Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton, 1965.
- W.J.Verdenius, *Parmenides. Some Comments on His Poem*, Groningen, 1942.
- L.Woodbury, "Parmenides on Names", *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958.
- 鈴木照雄、『パルメニデス哲学研究』（東海大学出版会、一九九九年）
- 藤澤令夫、「Eleatica」、『藤澤令夫著作集』I（岩波書店、二〇〇〇年）
- 三浦 要 [1]、「パルメニデスの断片7に於ける「ロゴス」の意味について」（日本西洋古典学会編『西洋古典学研究』41、一九九三年）
- 三浦 要 [2]、「禁じられた道—パルメニデスにおける探究の行方—」（京都哲学会編『哲学研究』第567号、一九九九年）
- 三浦 要 [3]、「「すべてを聞いて学ぶがよい」—パルメニデスにおける真理の「啓示」と「探究」—」（『現代思想』Vol.27-8、一九九九年）

第3章
パルメニデスにおける生成と時間
---シンプリキオス『自然学註解』を手がかりとして---

はじめに

エレア派のパルメニデス(Parmenides, fl.c.475BC)は、いわゆる「ソクラテス以前哲学者」の中でその思想の独自性と影響力の大きさにおいて際立つ存在であるが、現在われわれが実際に読むことのできる彼の著作は、一説によれば全体で約五〇〇行を数えたとも言われている六脚韻の叙事詩のうちの一六〇行ほどの断片化した詩行にすぎない¹。この現在伝存する詩行の六割近くを引用しているのが古代末期の新プラトン主義哲学者シンプリキオス(Simplicius, c.490-560AD)である。彼は一般に、アリストテレスを中心とした註釈書でその名を知られているが、ソクラテス以前の哲学の研究という観点から見ると、イオニア派を始め、エンペドクレス、アナクサゴラス、そしてエレア派の哲学者などの著作を(すべて断片的ではあるが)その註解の中で数多く引用保存している点で、ことに重要な著作家である。エレア派に限ってみても、シンプリキオスがいなければ、ゼノンとメリッソスの直接的言説は、そのほとんどがわれわれに窺い知れぬものとなっていたであろうし、先のパルメニデスについても、きわめて重要な Fr.8---これはいわゆる「真理の道」の「しるし」に関する議論のすべてと「思わくの道」の序論を含むものである---の約九割に相当する詩行と Frr.6、9、11、12 の 4 断片は、彼だけが唯一の出典なのである²。彼は、アリストテレスの『自然学』に対する註解の中で、パルメニデスの Fr. 8 の一行目から五二行目までを一気に引用するに際して、

「そして、もし私が誰かに執拗な人間だと思われたいならば、これらの覚え書きに加えて、一なるあるものについてのパルメニデスのことば(それは多くはない)を喜んで書き記すであろう。それは、私が語ることに信憑性を与えるためでもあり、パルメニデスの書物が希少だからでもある。」

と述べており³、彼がおそらくはできる限り忠実に筆写したであろうテキストは、それゆ

¹ H.Diels, *Parmenides. Lehergedicht*, Berlin, 1897, 25-26.

² Cf. N.-L.Cordero, 'Simplicius et l'<école> éléate', in I. Hadot (ed), *Simplicius : sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin / New York, 1987, pp. 168, 172-173. なお、以後、本稿ではソクラテス以前哲学者の著作断片番号およびテキストについては、H.Diels, W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951-52(6)に、また、邦訳は、『ソクラテス以前哲学者断片集』(内山勝利編、岩波書店、1996-1998年)に、原則的に準拠する。ただし、解釈の違いや論旨の都合で改変したところがある。

³ *In Phys.*, 144, 25-28.

え、かなりの程度、信頼に足るものと言える。そして、そこに付されている彼の解釈は、現在の研究者の解釈の先取りとなっている場合も多い。むしろ、その筆写の忠実性が、彼によるパルメニデスの理解の妥当性をそのまま保証するものでないことは当然であるが、錯綜する問題の解明において、シンプリキオスの解釈を参照することの意義は少しも減ずることはない。そこで本稿では、断片引用者たるシンプリキオスを適宜参照しながら、特に現在のパルメニデス解釈において異論の多い「時間」の問題に焦点を当てて、これを考察してみたい。

I 不生論証の形式的問題

言うまでもなくパルメニデスにおいては、「時間とは何か」という問いのもとで時間の本性に関して直接的な考察がなされているわけではない。Fr.8,1-3 において「ある」(ἔστι)の道の「しるし」(σηματα) すなわち本性規定のひとつとして「不生・不滅」(ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον)が提示されるが、時間が問題となるのは、この本性の提示に対応した「あるもの」(ἔόν)の生成消滅の否定論証においてである。ただし、ここでのパルメニデスにとって最大の関心事は、「あるとはいかなることか」ということであり、「何があるか」ではない。規定の中では「あるもの」を主語にしながらも、その「あるもの」のまさに「あるということ」がいかなる事態なのかを明らかにしようとしている。この後に続く諸々の本性規定を満たし、しかも「あるもの」以外の特定の名を持つ「もの」がまずあった上で、この本性についての記述を行っているのではないのである⁴。では、まずは、その生成消滅否定論証の導入と展開に該当する部分を引用しておこう。

「というのも、そのいかなる生まれを 汝は求めるのか？(6b)
どこからどのようにして生長したというのか？ あらぬものから、と言うことも考えることも 私は汝に許さぬであろう。なぜならあらぬということは語ることも考えることもできぬゆえ。またそもそも何の必要がそれをかり立ててより後にあるいはより前にあらぬものから出て生じるように促したのか？(10)かくしてそれは 全くあるか 全くあらぬかのどちらかでなければならぬ。それにまた あらぬもののほかに何かがあるなら あらぬものから生じて来るなどとは確証の力がけっしてこれを許さぬであろう。このゆえに司直の女神ディケーは足枷をゆるめてそれが生じたり滅んだりするのを放任することなく、しっかりと保持する。そしてこれらについての判定は 一にかかってこのことにある、(15)すなわち、あるかあらぬか――。しかるに判定は 必然のこととしてこう下された、すなわち、一方の道は考ええず言い表しえないものとして放棄し(真実の道ではないから)、他方の道は実在のもの 真実のものとしてこれを選ぶべしと――。」

⁴ この点については拙論「禁じられた道---パルメニデスにおける探究の行方---」(『哲学研究』第五六七号、一九九九年)の六九-七〇頁および七四-七五頁参照。

シンプリキオスは、パルメニデスの「不生」論証の解説として、「あるもの」の生成に関する三通りの可能性を挙げて論じている。すなわち、(1)「あるもの」からの生成、(2)「あらぬもの」からの生成、そして(3)「或る点ではあり、また或る点ではあらぬもの」からの生成である。(1)は、「あるもの」より先に他のものがあることはないから、という理由で、そして(2)は、生成するとしたら何らかのものから生じたのでなければならないが、「あらぬもの」はそもそもあらぬから、という理由で、それぞれ却下される。(3)についても、「或る点ではあり、また或る点ではあらぬもの」は、端的にあるものより先にはありえず、むしろそれより後に現れるであろうからという根拠で排除される⁵。以上の三つが生成のあり方を尽くしたものであるとすれば「あるもの」は生成の可能性が皆無であり、したがってそれは不生であるということになる。

ところで、この帰謬法による生成否定論は、このままでは上掲のパルメニデスの言葉と厳密に対応してはいない。そもそも、シンプリキオスの伝えるテキストによれば、パルメニデスは論証に当たって明らかに三刀論法を導入してはいないし、また、(1)と(2)で構成されうる両刀論法さえ採用してはいない。Fr.8,7-10 と 12-13a は、ともに「あらぬもの」からの生成の否定を語っているからである。Fr.8,12-13a は先行する議論に何ら新しい意味を与えず、単なる繰り返しとなり、その結果パルメニデスの生成論駁は不完全なあるいは不均整な議論と見なされる余地を残すこととなる。そこで、このシンプリキオスの解説に沿うような形で、つまり「完全」で「均整」のとれた議論となるように一二行目の οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἔόντος を οὐτε ποτ' ἐκ τοῦ ἔόντος に改訂し、これを上記の(1)に対応させ、(2)に対応する七行目の οὐτ' ἐκ μὴ ἔόντος と併せて両刀論法の存在をそこに認めようとする解釈が出てくる。Karsten (S.Karsten, *Parmenidis Eleatae Carminis Reliquiae*, Amstelodami, 1835) によるこの校訂案は、その後、Reinhardt, Tarán, Owen, Stokes, Gallop, O'Brien-Frère といった多くの賛同者をえている⁶。

⁵ *In Phys.*, 78, 24-29; cf. *Ibid.*, 162, 11-14.

⁶ そもそもこの方向での改訂は、Brandis (C.A.Brandis, *Commentationum Eleaticarum. Pars prima*, Altona, 1813) による οὐδέ ποτ' ἐκ γε τοῦ ὄντος という修正に端を発したものと言える。Karsten に賛同している主な研究者は以下の通り。K.Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, 39-42; Tarán (1965), 82; G.E.R.Owen, "Plato and Parmenides on the Timeless Present", *The Monist*, 50, 1966, 325; M.C.Stokes, *op. cit.*, 131; D.Gallop, *Parmenides of Elea*, Toronto, 1984; D.O'Brien, "Problèmes d'établissement du texte", in P.Aubenque, (ed.), *Étude sur Parménide*, Tome II, Paris, 1987, 344. なお、μὴ を τοῦ に改訂はするが 12 行目の οὐδέ はそのまま保持するのが、J.Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, 1982 (rev.ed.), 178, 188-189; M.Conche, *Parménide. Le Poème : Fragments*, Paris, 1996, 125, 143-146. これに対して、そうした改訂を施さないのが、A.P.D.Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven/London, 1970, 100, 101 n.11; S.Austin, *Parmenides. Being, Bonds and Logic*, New Haven/London, 1986, 96ff. など。なお、O'Brien (*op. cit.*, 345) は、パルメニデスの本来のテキストには両刀論法が含まれていたが、プロティノス哲学（そこでは、一者が知性を産出し、知性が魂を産出し、魂が「あらぬもの」としての素材を産出すると考えられている）を信奉する写

むしろ、パルメニデスにとっての究極的な判定は「あるかあらぬか」(ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν:Fr.8,16)にあり、この排中律にしたがう以上、第三項としての「或る点ではあり、或る点ではあらぬ」といったものからの生成の議論は論外であり、三刀論法は当初から彼の念頭になかったと言ってよい。したがって第三項排除の原則に合致する両刀論法だけが可能性として残る。しかしわれわれは、この改訂を受け容れることはできない。まず、この一二行目についてはシンプリキオスの伝えるテキストがすべて「あらぬものから」という読みとなっているという厳然たる事実がある。シンプリキオス自身、パルメニデスの生成論駁の議論を「不完全」なままに保存しながら、それを補足する意味で一般的な生成論駁の三刀論法ないし両刀論法を示しているとも考えられる。「あるもの」の生成の不可能性については、アリストテレスが『自然学』(A8.191a28-31)で言及しており、それへの註解としてシンプリキオスは次のように述べている。

「生成したものは、必然的に、あるものあるいはあらぬもののいずれかから生成するのでなければならない。そこで、もしその両方が不可能であるならば、生成はありえないことになる。ところでその両方が不可能であることは明白である。なぜなら、あるものがあるものから生成することはないし(というのも、あるものはすでに生成以前にあるからである)、あらぬものから生成することもなく(というのも、その場合、生成の起点となるものが何かなくてはならないから)、つまるところ、あらぬものはまったくもってあらぬからである。」⁷

もし、このタイプの両刀論法がパルメニデスの議論を忠実に再構成したものであれば、ここでシンプリキオスが彼の名前を挙げてもおかしくないはずである。実際、シンプリキオスはこれに続いて、「あるものは一なるものである」という主張を紹介する際には、「ちょうどメリッソスとパルメニデスが、あるものに並ぶものはあらぬと語りながら述べていたように」とその名に言及しているのである。だが、当該個所では現実にはアリストテレス同様にその名を挙げてはいない。シンプリキオスには、この両刀論法に関連してこれ以外にも次のような報告がある⁸。

「パルメニデスが、本当の意味であるものは不生であることを、それが、あるものから生じることはないし(というのもそれより前に何かあるものがあつたことはないから)、あらぬものから生じることもない——なぜなら、生成するとは何らかのものからでなくては

字生にとって、「あらぬもの」からの生成の否定は受け容れられるが、実在としての「あるもの」からのすべての生成の否定は受け容れがたいものであり、つまり一者から産出の権能を奪うことになり、これはプロティノスへの冒瀆に他ならず、それゆえに写字生がパルメニデスの当該個所を改竄し、この改竄されたテキストをシンプリキオスが引用したのだ、という推理をたてているが、十分な証拠に基づくものでなく、蓋然的な推理にすぎない。

⁷ *In Phys.*,235,29-236,1.

⁸ *In Phys.*,162,11-17.

ならないが、あらぬものは決してあらぬから——ということに基づいて証明した。」

ここではパルメニデスの名前が挙げられ、彼が実際にそうした議論をしていたかのような印象を与える。しかしこの個所は、「生成するものの生成はあるものからかあらぬものからかのいずれかで、後者が不可能である以上、必然的に生成はあるものからの生成しかないことになる」というアリストテレスの議論を前提としており、この「後者が不可能であること」の傍証としてパルメニデスの言葉の Fr.8,6b-10 だけが引用されているのである⁹。問題の個所(Fr.8,12-13a)を含まない形でそこだけが引用されているのはコンテクストの問題かも知れないが、それにしても、それに対するシンプリキオスの上掲の言葉は主旨説明の域を遙かに超えてしまっている。こうした註解と引用断片の内容とのずれ自体が、逆に、パルメニデスの詩のどこを探しても両刀論法が存在しなかった可能性を示唆しているとも言える。次にこの点を問題の議論そのものの検討によって確認しよう。

II 不生論証(1) Fr.8,6b-13a

たとえば Tarán や O'Brien は、シンプリキオスの伝える読みのままでは二行から三行で言われていることが七行から八行での話の「無駄な繰り返し」であるという理由で、上記のようなテキスト改訂を主張しているわけだが¹⁰、果たして伝承テキスト通りに読んだときにそこに議論の無益な反復が認められるのであろうか。パルメニデスの生成否定の論証の出発点は、「あるもの」の生成の起源の探究という形をとって始まる。そして、「あるもの」の「あらぬもの」からの生成の否定は次のような三つの段階で構成されている。

- (i) そもそも「あらぬ」ということは語ることも考えることもできないから。(Fr.8,8-9a)
- (ii) 「あらぬもの」から「あるもの」がより後にあるいはより前に(ὑστερον ἢ πρόσθεν φῦν) 生成することの必要性がないから。(9b-10)
- (iii) 「あらぬもの」から「あらぬもの」のほかには何かが生じてくること(γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό)はありえないから。(12-13a)

反復かどうかの問題は、(iii) が(i) (ii) に対して新たな内容を付加するものであるかどうかと言い換えることができよう。(i) では、「あらぬ」ということの言表と思考の不可能性を根拠として、「あらぬもの」の言表と思考の不可能性が示される。その上でなおかつ「あらぬもの」を生成の起源とした場合の不合理性を(ii) (iii)が明らかにしている。そ

⁹ また、メリッソスについても、シンプリキオスは両刀論法の形で彼の生成否定の論旨説明をおこなっているが(*In Phys.*, 103,13-23)、彼が実際に引用するメリッソスの著作断片(fr.1)にはそうした形式の生成否定論証は見られない。

¹⁰ L.Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton, 1965, 95-96; O'Brien, *op.cit.*, 343.

れゆえ、(ii) (iii)のそれぞれが「あらぬもの」に実在性を附与してしまうことになるのではないかという批判は的はずれである¹¹。

(ii)については、一〇行目の η を *quam* ととり「以前よりむしろ後に」と解釈して、未来における生成を考える研究者もいる¹²。その場合は現在という時を前後の基準時点とすることになろう。しかしその根拠は希薄で、「より前」と「より後」が、どちらも過去あるいは未来に属する可能性を排除することはできないだろう。「生成する」に当たるテキスト原文は $\phi\acute{\upsilon}\omega$ の第二アオリスト(Epic)の不定詞 $\phi\acute{\upsilon}\nu$ となっており、そのアスペクトからして、パルメニデスの関心は、全体的かつ無条件に生成という出来事を見ることにあると言える。パルメニデスが問うていることは、シンプリキオスが二度にわたって（しかも「より前」と「より後」を入れ替えながら）註釈しているように¹³、あるものが生じたとして、それはそれが生じたまさにそのときに生じたのであり、それより前でもそれより後でもないのは一体いかなる理由があつてのことなのか、ということである。そしてその際、アオリストの使用により「あるもの」の仮定的生成時間は、特定の時点を前提とするものではなく、過去、未来どの時点に位置づけられるものであってもかまわない、いわば任意の時である。重要なのは、いつの時点で生成したかではなく、生成が起こったときのその生成という出来事そのものである¹⁴。そして、その上で充足理由律からこの生成という出来事を否定するのが(ii)の議論なのであり¹⁵、つまり、いつの時点であれ「あらぬもの」から「あるもの」が生成することの十分な理由がないということが否定の論拠となっている。「あるもの」が生成するということは、内的な必然性を持たず無根拠であつて、その限りで、シンプリキオスの言うように気まぐれで不合理な偶然に支配されることになる。

では(iii)はどうか。テキストをシンプリキオスの読みのままに保持しながらも、 $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ が $\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ （つまり四行前の「それ」($\mu\iota\nu$)か七行前の「それ」($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon$)ということになる)をうけると解釈する者もあるが、これでは離れすぎていて、承前代名詞として適切な使用

¹¹ Cf. Conche, *op.cit.*, 143.

¹² E.g. Owen, G.S.Kirk, J.E.Raven. M.Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1983(2),250, Conche(*op.cit.*, 141-142)は、そのような読みをとると、時間の各瞬間の不等性を示唆することになり、それを避けるために「あるいは後よりも以前に」という語句を付加しなければならないだろうと批判している。なお、O'Brien の「現在」の意味の取り方は特殊である。それについてはこの後の本文中で言及することになる。

¹³ *In Phys.*, 162,15-17: ὄλως γάρ, φησίν, εἰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, τίς ἢ ἀποκλήλωσις τοῦ τότε γενέσθαι, ὅτε ἐγένετο, ἀλλὰ μὴ πρότερον ἢ ὕστερον ; *Ibid.* 78, 26-27: καὶ διὰ τί δὴ τότε, ἀλλὰ μὴ καὶ πρότερον ἢ ὕστερον ἐγένετο;

¹⁴ Cf. J.Humbert, *Syntaxe Grecque*, Paris, 1982(3), §266:”L’infinitif aoriste s’applique à un fait, en dehors de toute considération de temps, à condition que, même s’il comporte effectivement de la durée, celle-ci n’entre pas en ligne de compte. Aussi sera-t-il fréquemment employé, et indifféremment, soit que le fait se situe à un moment quelconque du temps (passé, présent, futur) , soit que le fait, pris en lui-même, soit étranger à la notion de temps.”

¹⁵ Kirk-Raven-Schofield, *op.cit.*,250.

とは言えず、むしろコンテクストから補うということになりかねない¹⁶。加えてまた、(iii)までのパルメニデスの生成否定論証が「誕生」「成長」「増大」という三つの側面からなされていると考え、ここでは παρά を空間的場所的な意味で捉えて、付加・添加による増大としての生成が問題とされているとする解釈がある¹⁷。Mourelatos はコンテクストがそれを要請しているとするが、実際には「誕生」と「成長」の二つの段階まではテキストによって保証されるが、量的な増大(accretion)については、γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό が προσγίγνεσθαι τι αὐτῷ の迂言的な表現であるとする、文法的な根拠に乏しい理解が基本となっている。しかし、量的増大をここで殊更に取り上げる必要性はコンテクストからは感じられないし、むしろ後者は前者に含意されていると見ることもできる。また、量的増大の主張とされる「あらぬものからあるものに並んで何かが生じることはありえない」というのは、むしろ、Fr.8,36b-38a での「あるもの」の完全性と不動性の論証に含まれていると見ることもできる。われわれとしては παρά を「比較」の意味で捉え「～以外の」「～より他の」と理解し、αὐτό は自然な解釈として前の行の μὴ εἶναι をうけると理解する。

では「あらぬものよりほかの何か」(τι παρ' αὐτό)とは何か。パルメニデスにおいては「あるかあらぬか」という究極的な二者択一しかない以上、それは「あるもの」ということになりそうである。すると(iii)は(iii')「あらぬものからあるものが生じることはありえない」を意味することになるが、これでは確かに(iii)が無益な繰り返しとなる。しかしながら、この(iii)と(iii')とが文意において全く等価であると主張するのは性急にすぎる。むしろ(iii')による言い換えは、強勢の位置を変えてしまい、元の文章が持つ重要なニュアンスを見失わせる。(iii)は「あらぬものからはあらぬもの以外何も生じえない」ということだが、それはつまり「あらぬものから生じるのはあらぬものだけ」ということである。これは、パルメニデスにとって生成という事態がそもそも「無から無」という方向のものでしかありえないことを意味している。ここにおいて生成そのものは根本的にその意味を失うことになる。(iii')の言い換えではこの点が抜け落ちてしまうのである。

さらにまた、ここでのパルメニデスの言葉遣いに留意する必要がある。再度(i)から(iii)を確認すると、(i)で「あらぬ」ということと言表と思考の不可能性が示され、これだけで、「あるもの」の「あらぬもの」からの生成は否定できるはずである。しかしそこで終わらず、その言表・思考不可能性を括弧に入れて、次の論証に進む。それが(ii)である。「あるもの」の「あらぬもの」からの生成という事象の十分な理由の欠如の指摘。ここまで「ある」「あらぬ」は言うまでもなく、Fr.2 で女神の口を藉りて示されていた探究の基盤としての「ある、そして<あらぬ>はあらぬ」という道(その真実性はア・プリオリに保証されている)を構成するものと同じであり、「死すべきものたち(=人間)」が「思わく」の形成に際して用いている単なる名目としての「ある」「あらぬ」ではない。これに続き、「あらぬ」の言表・思考不可能性だけでなく、さらに「あるもの」の「あらぬもの」からの生成の十分な理由の欠如についても譲歩した上で(iii)が語られる。そしてここでは、「あらぬ

¹⁶ Cf. P.Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thoughts*, Princeton, 1998, 77.

¹⁷ たとえば Mourelatos, *op. cit.*, 98-102 参照。

ものよりほかの何か」とは言われていても「あるもの」とは言われていなかった。そこから示唆されるのは、二度の譲歩を経て、ここで「あらぬもの」からの「あるもの」の生成否定を主眼としながら、同時に、死すべき人間たちが「あるもの」として考え口にしてきたもの---それは、神的視座からすれば結局「あらぬもの」なのである---は、生成という場面で全くの無意味なものとなるとパルメニデスが教示しているということである。生成とは結局、「あらぬもの」からはそれ自身より他に何も生じないことであるが、それを「あらぬものからあるものは生じない」とは言わず、あえて「あらぬものよりほかの何か」と不定表現を用いて明言を避けることで、人間たちがあると信じている「あらぬもの」から神的な「あるもの」を徹底して遠ざけていると言える。

以上のように考えることが許されるなら、(iii)は(i)(ii)に対してそれらとは異なる新たな情報を付け加えていると言えよう。「あらぬもの」は基本的に言表と思考の対象となりえず、それからの生成を語ることは無意味である。また、「あらぬもの」からの「あるもの」の生成には必然的な理由がない。そして、そもそも生成なるものは仮にそれがありうるとしても「あらぬもの」から「あらぬもの」の生成でしかない。そしてそれがまったくもって不合理であることは自明である。かくして、Fr.8,12-13a が先行する議論の不要な繰り返しであるとは言えないし、それゆえ、両刀論法による余計な再構成も不要なのである¹⁸。

Ⅲ 不生論証(2) Fr.8,19-21

また、パルメニデスの生成否定の論証において両刀論法が用いられていないということは、この論証の総括部分である Fr.8,19-21 を検討することにより明らかとなろう。それは次のようになっている。

(a) πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ εἶν ; (b) πῶς δ' ἂν κε γένοιτο ;
 (c) εἰ γὰρ ἔγενετ' , οὐκ ἔστι(ι), (d) οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
 τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβησθαι καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

「(a)そもそもどうしてあるものが 後になってありえようか。

(b)またどうして生じたのだろうか？

19

(c)なぜなら、もし生じたとしたならばあるのではないし、

(d)いつかあろうとするとしてもあるのではないから。

かくて「生成」は消し去られ、「消滅」はその声が聞けないことになった。」 21

二一行では「生成は消し去られ、消滅はその声が聞けないことになった」とまとめられて

¹⁸ Cf. C.L.Stough, "Parmenides' Way of Truth, B8.12-13", *Phronesis*, 13, 1968, 93-95. なお、七行目の οὐτε と十二行目の οὐδέ の関係については O'Brien, J.Frère, "Le Poème de Parménide", in Aubenque, *op.cit.*, Tome I, 50 を参照。

いるにもかかわらず、すでに見たようにここまではもっぱら生成否定の議論となっていて、消滅否定の議論がどこにも見出されないために、(a) のテキストに関しては、“πῶς δ’ ἂν ἔπειτ’ ἀπόλοιτο εἶναι ;” という読み（シンプリキオス F 写本：「どうしてあるものが後になって滅びえようか」）をとることを提案する研究者もあるが¹⁹、われわれはやはり、シンプリキオスの写本(DE)通り(a) のように読むこととする。そのもっとも大きな理由は、多くの研究者が指摘しているように、この二行が「交差配列法（キアスム）」の構造をとっていることにある²⁰。つまり、(a) は「どうしてあるものが後になってありえようか。（そのようなことはありえない）」という修辭的な疑問文により「あるもの」の未来における生成の可能性を否定的に問い、(d) がその問いに対して「なぜなら、いつかあろうとするとしてもあるのではないから」と答えてその可能性を否定する理由を述べる。他方(b) もやはり、「あるものがどうして生じたであろうか。（そのようなことはありえない）」という反語的な問いで過去における「あるもの」の生成の可能性を訊ね、(c) が「(なぜなら) もし生じたとしたならばあるのではないから」と可能性否定の理由を答える。こうして、未来と過去の両時制における「あるもの」の生成が否定され、Fr.8 冒頭における「しるし」の一つとしての「不生」の論証が完成する。

消滅否定の論証がないことについては様々なことが言われているが²¹、すでに見たとおり、パルメニデスにとって生成とは「あらぬもの」から「あらぬもの」へと成り行くことであり、「あらぬもの」へと成り行くとは消滅に他ならない。つまり、「無から無へと成り行くこと」とは起点を強調すれば生成であり、終点を強調すれば消滅である。したがって、このような形での生成が否定されるということは、同時に消滅も否定されるということであろう。

ただ、(c)(d)で過去と未来における生成が否定される理由として言われている「(いずれの場合であってもそれは) あるのではないから」という文言をそのまま受け取ると、特に(c)は「もし X が過去のある時点で生じたならば、(今現在) X はあらぬ」となり、これでは適切な推論とは言えなくなる²²。O’Brien は「X はあらぬ」という現在形で表される時を、(c)(d)の条件文で示された仮定的生成が生じた時よりも前の時と解釈している²³。οὐκ ἔστι(ι)の「現在」は、未来における仮定的な生成の時より前の「現在」と同時に、過去の仮定的生成時より前の「現在」を兼ねていると考えるのである。確かにその場合にはこうした問題は生じない。しかし、それならばむしろ O’Brien 自身が認めているように(c)では

¹⁹ Kranz [Diels-Kranz]; G.S.Kirk, J.E.Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1960, 273; Guthrie, *op.cit.*, 27.

²⁰ この点については O’Brien, “L’être et l’éternité”, in Aubenque, *op.cit.*, Tome II, 140-141 や鈴木照雄『パルメニデス哲学研究』（東海大学出版会、1999）九三-九四頁を参照。

²¹ E.g. Mourelatos, *op.cit.*, 97; Tarán, *op.cit.*, 104. なお、シンプリキオスは、本文中で述べたとおり Fr.8,3-5 についての要約的記述の中で「あるもの」の「不生」は語りながら「不滅」は言及していなかったが、これも消滅否定の論証が実際に見られなかったことを示唆しているとも言えよう。

²² Cf. Mourelatos, *op.cit.*, 102ff.

²³ O’Brien, “L’être et l’éternité”, in Aubenque, *op.cit.*, Tome II, 142-143, n.18.

未完了過去形 οὐκ ἦν といった形がよりふさわしいはずである。彼は、パルメニデスが未来と過去両面における生成不可能性を同じ一つの定式の中に統合することを望んだのだと理解しているが、時間との関係が決定的な意味を持つこの個所でパルメニデスが言葉を節約しているとは思えない。

ここで想起すべきは、ここまでの議論が「あるもの」からの生成否定の論証を含んでいないということである²⁴。つまり、(a)のテキストをシンプリキオスの伝えるとおりに読むとして、(a) から(d)で問題とされている生成は、先行部分と同様に、「あらぬもの」を起源とする生成をその基本的な枠組みとしているのではないだろうか²⁵。このことを踏まえれば、(c)(d)の主旨は明らかである。つまり、「あらぬもの」から何かが、未来の或る時点あるいは過去の或る時点で生じる/生じた場合、(i)から(iii)より、どの時点であれこの事象を支える十分な理由は存在せず、「あらぬもの」から生じるのは「あらぬもの」であり、かくして、未来、過去いずれにしても、「あらぬもの」から生じるその「何か」は「あるもの」ではなく「あらぬもの」に他ならない。

以上のような状況を考えても、「あるもの」の生成不可能性の論証が両刀論法の形を取って「あらぬもの」からの生成の否定と同時に「あるもの」からの生成の否定もなされている考える必要性は見あたらない。「あらぬもの」からの生成だけが否定されているのも、先に見たように、これが「死すべきものたち」に対する批判を同時に担っていると見れば理解できよう。彼らは、神的視座からの「ある」の本性規定を満たすような「あるもの」を生成の起源として設定できるはずがないのである。その前提となる「あるかあらぬか」という原理的選言を立てることができないからである²⁶。したがって、パルメニデスにとっては、「あらぬもの」からの生成を否定しておけば、たとえ議論の形式的な完全性が得られなくても問題ではなかったであろう。

ではこの(a)から(d)は (i)から(iii)の restatement ということになるのだろうか²⁷。(a)から(d)は時間の枠組みの中で「あるもの」の「不生」が語られているが、(i)から(iii)は、直接的に時間という観点を導入することなく生成という事象そのものが持つ矛盾点の解明を中心にして否定論が展開されていた。その意味では、両者は完全に同じことを述べているとは言えない。では、(a)から(d)における時間の観点はここで初めて出てきたものかといえば、そうではなく、これまで触れなかった Fr.8,5-6a で、すでにあらかじめ与えられていたのである。そこでの議論と(i)から(iii)の議論を凝縮したものが、(a)から(d)による総括となっているとも言えよう。では時間と「あるもの」、つまりは時間と「ある」ということとの関係はどのような形で与えられていたのだろうか。(a)から(d)の議論の本当の意味

²⁴ Cf. Stough, *op.cit.*, 99-101.

²⁵ Mourelatos(*op.cit.*,103)は、Fr.8,19-21 が端的な生成の批判であり、「あらぬもの」からの成長や増大といった媒介的な仮定を伴っていないと考えているが、この個所の彼の再構成には問題がある。これについては鈴木、前掲書一〇八頁注(2)参照。

²⁶ Fr.6,8:「彼ら(死すべき人間ども)によって「ある」と「あらぬ」は同じでありかつ同じでないとなさされている。」

²⁷ Cf. Stough, *op.cit.*, 98.

はその検討を経てようやく確定できる。

IV 「あるもの」は無時間的か持続的か

問題の Fr.8,5-6a は次の通りである。

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, / ἔν, συνεχές.

「またそれはなかったし あるだろうこともない。なぜなら、今あるのだから——一挙にすべて。/一つのもの、つながり合うものとして。」

この詩行の解釈については、Sorabji がそれを八通りに分類した上で検討しているように、多くの研究者によって様々な解釈が提起されてきている²⁸。ただ、細部の相違を別にすれば、主要な解釈は概ね次の二つに分けられるだろう。すなわち、この詩行においてパルメニデスは、「あるもの」に対して、新たな属性としての、時間的位相を越え出た永遠のものであるという属性を附与しているという解釈と、それは時間の中で永続的・持続的にあると考えているという解釈である。前者の立場によれば、パルメニデスは、哲学史上初めて「無時間的・無時制的真理」を発見した人物であり、また時間と永遠とを最初に峻別したパイオニアであるという栄誉を受けることになるだろうし²⁹、逆に後者の立場であれば、「無時間的永遠」といった概念はプラトンまで待たねばならず、その限りで同時代の他の哲学者たちと比較してパルメニデスの思索の「歴史的意義」は多少割り引かれることとなる。そして、いずれの解釈をとるかは、詩行中の副詞 ποτε と νῦν の理解の仕方にかかっていると言える。そこで、これら二つの解釈を「無時間解釈」と「持続解釈」と便宜的に呼んで、それぞれの主張の要点を改めて確認しよう。

一般に伝統的と見なされている無時間解釈によれば、「あるもの」は時間の中に存在するのでなく、無時間的に存在するのであり、それはいかなる意味においても時間的な述語

²⁸ R.Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum*, Ithaca, 1983, 99-108. なお、この問題に関する諸研究者の見解の検討と批判を綿密に行っている鈴木、前掲書七四—一二一頁も参照。

²⁹ G.E.L.Owen, *op.cit.*, 317-318: “Now the fact that a grammatical tense can be detached from its tense-affiliations and put to a tenseless use is something that must be discovered at some time by somebody or some set of people. So far as I know it was discovered by the Greeks. It is commonly credited to one Greek in particular, (...) Parmenides the Eleatic.” Cf. W.K.C.Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol.II, Cambridge, 1965, 29: “Here is a second major intellectual achievement, comparable both intrinsically and in its influence on later philosophy to the distinction between sensible and intelligible, namely the distinction between time and eternity, the recognition of eternal as a separate category from everlasting.” そのほか、波多野精一も『時と永遠』（改版、岩波書店、1972[初版は1943]、108頁）で「無時間性の思想そのものはすでにパルメニデスにおいても現れてゐる」と述べている。

を受け入れるものではないということを、パルメニデスが主張しようとしていることになる。つまり、過去あるいは未来の時制を持つ述語が認められないのみならず、「ある」は文法的には現在形であるが論理的には無時制であって、現実には特定の時間に属するものではないのである。

たとえば、代表的な論者でありこの解釈については今もって影響力を持っている Owen は、Fr.8, 5 の副詞 ποτε は否定辞 οὐδέ の意味を強調する強意語（「けっして～ない」）として慣用的に用いられていると理解して、「それは、あったこともあるだろうこともけっしてない。なぜなら、今すべて一緒に一なるものとして連続してあるから」と訳す。つまり、彼の理解によるパルメニデスのこの個所の議論は次のようになる。X を、パルメニデスが考える「ある」の主語存在（何であれわれわれの言説ないし思考の対象となりうるもの）とすると、まず Fr.8, 3-4 で、「それは生成あるいは消滅することなく存在し、全体で、一であり、そして不動にして完全である³⁰」というプログラムを提示し、続いて Fr.8, 5 の主張（「X については過去時制においても未来時制においても何も語られえず、また、それが同じものであり続け、同じものであり続けるだろうということさえ語られえない。」）へと進んでいく。そして、この主張を裏付ける議論としてパルメニデスが提出しているのが、その後の生成・消滅否定の論証であり、つまり、X が時間における始まりも終わりも持ちえず、それどころかいかなる時間的変化も持ちえないという主張（「X は不変である。つまり、それは存在し始めることも存在しなくなることもなく、それには何事も生じない。」）である。ただし、この主張から Fr.8, 5 の主張を得るために、いわば時間に関する「不可識別者同一性」の仮定（「もし、X が現在とははっきり異なる過去を持つとするのであれば、現在には該当しない何かがある過去に該当するのでなければならぬし、また未来についても同様である。」）が必要であるとする。X にまったく何も変化がないとなれば、この仮定が示す条件は満たされえず、それゆえ X は未来も過去も持たない。かくして、「X はある」における現在時制の力は、この動詞の他の諸時制との通常の関係に依存しない。パルメニデスは、他の時制により移入される様々な差異を遺棄しながら、「ある」という動詞を何とかして無時制化したのである³¹。

ところで、この解釈の最大の難点は、明らかに時間を示す副詞である vūv の意義が議論の外におかれてしまっていることである。この「今」がある以上、「あるもの」は何らかの意味で時間と関わりを持つ存在ということになる。Fr.8,30 の「そのようにしてその場に確固ととどまる(μένει)」と言う表現に見られるようにパルメニデスの詩句には「持続」を含意するものが多い。これについては、用語法の不適切さを認めつつ、本性的な不動性を象徴するものだとして問題を回避することができるとしても、現在問題となっている「今」については同様の回避策をとることはできない。「あるもの」が無時間的であるなら、この斬新な属性を示す重要な局面において、彼があまりその意味を考慮しないままに時を表す副詞や時間性を容易に読みとることのできるような語を用いたとは考えにくい

³⁰ Owen は Fr.8,4 の最後の部分を ἡδὲ τέλειον と改訂する(G.E.R.Owen, 'Eleatic Questions', *Classical Quarterly*, 10, 1960, 102).

³¹ Owen (1966), 318-319.

である³²。パルメニデスの議論の一貫性のなさとして問題を切り捨てる者もあるが、そうした安易な道をとらないとすれば、やはり何らかの説明を与えなくてはならない。

また、Fr.8,6 の γὰρ (「なぜなら」) は、普通に読めば、直前の詩行つまり今問題となっている Fr.8,5-6a を受けるものであり、そこでの主張に根拠を与える文章が後に続くことを示している。そして後続の議論はこれまでに見てきた生成消滅否定の論証で始まっている。したがって、Fr.8,5-6a は Fr.8,3-4 の本性規定の敷衍を含むものであると理解することができよう³³。そして、Fr.8,5b-6a の「一挙にすべて、一つのもの、つながり合うものと

³² Owen (1966), 332; P.Aubenque, 'Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide', in Idem (éd.), *Étude sur Parménide*, Tome II, Paris, 1987, 129; cf. Tarán, 'Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato', *The Monist*, 62, 1979, 48.

³³Cf. Mourelatos, *op.cit.*, 95.

³⁴ なお、無時間説に関連して、Fr.8,36b を οὐδ' εἰ χρόνος ἐστὶν ἢ ἔσται と伝えているシンプリキオスのテキストがある (*In Phys.*, 146,9; cf. *Ibid.* 86,31: οὐδὲν γὰρ ἔστιν)。シンプリキオスが一気に引用しているものの中に含まれている読みだけに簡単に否定するわけにもいかないが、この読みではコンテキストが分断されてしまう。この点についてはたとえば Tarán(1965), 128-129 参照。われわれはさしあたり Tarán に従う。

³⁵ Cf. H.Fränkell, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1968(3), 191, n.1 ; L.Tarán(1965), 180ff.; *Ibid.*(1979), 47ff.

³⁶ Cf. Sorabji, *op.cit.*.

³⁷ *In Phys.*, 30, 2; 78, 13; 145,4. テキストの修正案には οὐδ' ἀτέλεστον, ἡδὲ τελεστόν, ἡδὲ τέλειον, ἡδὲ τεληέν などがあるが、すべて「完全である」という意味をもつものである。Cf. Tarán(1965), 93-95; Mourelatos, *op.cit.*, 95-96.

³⁸ 「Xがあった」とは、Xの存在が過去において真であったということであり、「Xがあるだろう」とは、それが実際に真であるか否かは不明な Xの存在について言表時点以後に真であるということであり、そして「Xがある」とは、言表時点で Xの存在が真であることを述べるものであり、その限りで、Xの存在の真偽は言表行為が持つ時間性と不可避免的に結びつく。

³⁹ Cf. O'Brien, Frère, *op.cit.*, 48.

して(ある)」は意味からして Fr.8,22-25 の「連続性と不分割性」論証に対応しており、つまり本性規定の「全体としてあり一種のもの」の敷衍と考えられるので、結果として、Fr.8,5 の「それはなかったしあるだろうこともない。なぜなら、今あるのだから」の部分には正確に「不生不滅」の敷衍であるとする事ができる。しかし、不生不滅論証ではすでに見たように過去と未来における生成が否定されているのであるが、そこから直ちに「あるもの」の無時間性が導出されることはない。もし Fr.8,5 で無時間性が示されているとしたら、それ以降の論証にそれが含まれていない以上、γὰρ による理由付けが意味をなさないものとなろう。Owen は「不可識別者同一性」仮定を補足しているが、その補足が論理的必然性を持つものとは言いがたい³⁴。

次は時間内解釈であるが、Fränkel や Tarán に代表されるこの解釈は、文法的に現在時制である述語は、「あるもの」についてそれが主張される場合、論理的にも時制を持つものであり、したがって特定の時間に属するものであると考える立場である。それによると、まず、問題の副詞 ποτε は無時間解釈の主張するような強意語と見なさない。パルメニデスは、「あったこともあるであろうこともない(οὐδ' ἦν οὐδ' ἔσται)」とは言うておらず、両方の動詞に適用される副詞 ποτε (これは明らかに時を示す語である) をそこに付加し、それによって、過去と未来のある特定の時間について語っているのであり、それらの全時間について語っているのではない。つまり Fr.8, 5 は、「あるもの」について、それが或る特定の過去の時間にあった(しかし今は、消滅してしまって、ない)とか、来るべき或る時間に初めてあるだろう(しかし今はまだない)ということ否定し、むしろそれは、未来や過去と同じ時間の一部分としての「今」という時の中にあるのであり、つまりは、過去から現在そして未来へと無限に広がる永続のものであることを述べているのである。ποτε と νῦν の対比が、そのまま過去・未来の特定の時と現在との対比となる。この解釈では、パルメニデスは流れゆく時の実在性そのものを否定しているのではない³⁵。あくまでも、未来における生成と過去における消滅を否定するものである。

この解釈に対しては、やはりその基点となっている ποτε と νῦν の対比が問題とされるだろう。この対比が括弧で補われた部分を与えることになるが、ギリシア語の読みとしては不自然と言わざるをえない。与えられたテキスト自体からはそのような未来における生成と過去における消滅の意味は汲みとることのできないものである。そして、「今あるのだから」で示されている理由は、括弧で補われた部分の否定(たとえば過去の消滅について言えば、「今は消滅してしまってあらぬ、ということはない」)に対する理由としては十分意味を持つが、補足なしに、「或る特定の過去の時間にあったということはない」の理由として「今あるから」と述べたならば、逆に意味をなさなくなる。補足の方が本文よりも重要な意味を担っているというのは理解に苦しむ。また、もし「あるもの」の永続性を主張しているとするれば、未来における生成と過去における消滅だけでなく、過去における生成と未来における消滅も否定されなければならないだろうが、先に見た Fr.8,19-20 と併せて考えても、そのような完全な否定はなされていない³⁶。

以上の二つの解釈はそれぞれに難点がある。それらを考慮しつつ次にわれわれなりの解釈を提示することにする。

V 不生不滅と無時間性

まずはじめに、時間性と大いに関わりを持ちうると思われる Fr.8,4 の「無窮」(ἀτέλειστον) について見ておく必要がある。シンプリキオスは『アリストテレス自然学註解』30,1-3 で Fr.8,3-5 を一つのまとまりをもったものとして引用している。そして三行目から五行目までについては、「したがって、パルメニデスもまた、絶えることなく(ἀνέκλειπτον)、また不生であるという意味で、あるものが無限(ἄπειρον)でもあると述べている」と註記しており、Fr.8,5 が「あるもの」の「無窮」という本性の敷衍的説明であると理解しているように思われる。そして、続いて彼は「これに対し、「限定」という概念については次の言葉によって[パルメニデスは]これを明らかにした」と述べて、「あるもの」が限界の縛めの中で保持され自己同一性を保ち、不完結ではありえないということを語る Fr.8,29-33 を引用している。シンプリキオスは、限界の有無でこの二個所を区別しているのである。そして、一見矛盾するかに見える「あるもの」の有限性と無限性についてのパルメニデスのこれらの詩句を、シンプリキオスは観点を変えることで有意味なものとして理解しようとしている。つまり、時間の点で始まりがなくまた終わりもないという意味で「あるもの」は無限であり、他方、欠けることなく完全であり、終わりと限りを持つという意味で、それは有限である。要するに、時間的には無始無終で無限であるが、本性的には、それが完結性を有する限りで、限界を持つ。こうして、パルメニデスはシンプリキオスにより、「生成したものではない以上、あるものはあり、常にあったし、常にあるだろう」(Fr.2)と語っていたメリッソスと同じ見解の持ち主と認定されるのである。

シンプリキオス解釈の主旨からすると Fr.8,42-49 でなく 29-33 を引用しているのは不適切だと思われるが、それはともかくとして、注目すべきはやはりシンプリキオスはその矛盾の解消につとめた Fr.8,4 の ἡδ' ἀτέλειστον という語句である。シンプリキオスはこれを三回にわたって引用しているがすべてこの形である。そして、これは文字通りには「そしてまた不完結で」を意味し、それゆえ、後出の「このゆえにあるものが不完結であることは許されない」(οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἔὸν θέμις εἶναι : Fr.8,32)と、「しかし究極の限界があるからには、それはあらゆる方向において完結していて」(αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν : Fr.8,42-43a)という詩句に抵触する。そこでシンプリキオスにしたがってテキストを改訂せずには問題を解決するためには、何らかの解釈をそこに施さなくてはならないのである³⁷。確かに、上述の自己矛盾の問題に加えて、シンプリキオスの伝える読みでは、「あるもの」の「しるし」の一つとしての「無窮」に直接対応する論証を後続の議論の中に見いだせないという問題もある。しかしながら、シンプリキオスによるパルメニデスのテキスト引用の基本姿勢が、最初に言及したとおりのものであり、テキスト破損(推測の域を出ない)の過程を正確に辿る術がないのであるなら、われわれはできるだけ彼が伝えるテキストをそのままに保持しながら解釈することの可能性を追求することとする。この「無窮」については、懸案の Fr.8,5 の考察と併せてその意味を検討していくことにする。

まずわれわれは、Fr.8,5 の「なかったしあることもないだろう」が、Tarán などの言うように過去の消滅と未来の生成を否定するのではなく、むしろ、過去の生成と未来の生成

を否定するものであるという理解を解釈の起点としたい。つまり「なかった」とは「過去に生成していなかった」ということであり、「あるだろうことはない」は「未来に生成することはないだろう」ということである。そしてこれは、先に見た(a)から(d)での未来と過去の両時制における「あるもの」の生成の否定の議論に重なるのである。その関係を改めてみてみよう。便宜的に、Aを「Xはある」、Bを「Xは未来に生成するだろう」、Cを「Xは過去に生成した」と記号化すると、既述のFr.8,20の(c)(d)は、

(c) $C \supset \sim A$ (d) $B \supset \sim A$

となる。それぞれの対偶を(c)'、(d)'とすると、

(c)' $A \supset \sim C$ (d)' $A \supset \sim B$

(c)' (d)'についてそれぞれ前件を小前提とする三段論法を構成すると次の(c)''(d)''が得られる。

(c)'' $A \supset \sim C / A / \sim C$ (d)'' $A \supset \sim B / A / \sim B$

軽視されることが多いが、問題のFr.8,5-6aでは、「今ある」が「なかったしあることもないだろう」の理由として与えられているのに留意すべきである。(c)''(d)''の小前提と結論の部分はそれぞれ、「ある。だから、過去に生成しはしなかった(=それはなかった)」であり、「ある。だから、未来に生成することはないだろう(=あるだろうことはない)」となるが、これはまさにFr.8,5-6aの「なかったし、あるだろうこともない。今あるのだから」に対応しているのである。この三段論法の大前提は、対偶律によって(c)(d)で与えられる。そして小前提たるAの真実性はこの後の「他方の道(=「ある」の道)はあり真実のものであるとしてこれを選ぶべし」(Fr.8,18)で保証される。このように見ると、Fr.8,5-6aは、まさしく、本性規定としての「不生・不滅」の敷衍であると同時に、後続の生成消滅否定論の(証明抜き)の予告と言えるのである。

「あるもの」の過去と未来にわたる生成(そして消滅)の遮断は、「あるもの」の時間的不変性を意味する。このとき、パルメニデスの念頭に置かれている「死すべきものたち」の言説の典型が、Fr.19,1-2に言われている「思わくによればこれらのものはこのようにして生まれ現にありそしてこれから後の将来において成長した上で終わりをとげるであろう」(οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νυν ἔασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα)だろう。過去(ἔφν)、現在(νυν)、未来(μετέπειτα)という時間の流れの中であって、消滅へと、あらぬものへと向かって、思わくの対象は今も変化の直中にある。このような死すべきものの視点から見れば、つまり、時間の中に不可避免的に身を置かざるをえないものの視点から見れば、自分たちの考える「あるもの」が、「あった」し、「今ある」し、「これからもあるだろう」と言うことに何の違和感もない。しかし、「あるということ」の本性からすれば、そうした時制の変化すら受け入れることはできない。時制変化は、「あるということ」に内在的な時間的要素の存在を認めることに他ならないが、これは単なる文法的な異なりにすぎないのではなく、生成消滅に直結する本性的な変化を意味する。またこの変化は、見方を変えれば、「ある」ということが時間軸上に占める位置を発話者が発話時点との前後関係という観点から限定することである³⁸。しかし、「ある」ということは、そのような外的な限定を受けるものではありえない。これでは、「ある」ということの存立が、発話者の言表や思考に依存することになりかねない。しかし、「あるもの」が受ける限定とは常に内的な限定であり、それ自身の本性によりその内部から課せられる限定な

のである。

このような変化を排除するために、開始点や終結点という局面を「ある」ということから拒絶するとともに、「より前」や「より後」といった時間的先後関係を与えることになる基準時点そのものを無効とすることが必要となる。こうして「ある」ということから時間軸上の任意の位置を取り去ることが、そこから外的な限界付けを取り去ることであり、その生成と消滅を除去することなのである。そして、無始無終、基準時点消去の後に残される「ある」は、この時初めて、シンプリキオスの言うように無限性につながっていく（むしろその解釈は異なるが）。すなわち時間の上での限定とそこから帰結するあらゆる外的な限定をすべて取り払われたところにある「無限」なる「ある」である。「ある」ということにとって時間は外的なものにすぎない。したがって、先に判断を保留していた Fr.8,4 の ἀτέλειστον は、もしこの読みを保持するなら、ただ時間的な終わりが無いということではなく、「際限のなさ」「無尽」という意味で捉えるべきである³⁹。

では、そのような「ある」に付されていた「今」(vūv)をわれわれはどう理解すればよいのだろうか。上述のように、「今あるのだから」は過去と未来の生成を否定する「なかったし、あるだろうこともない」----これは時間軸上の一定の位置を前提としている限りで「思わく」の言説を構成するものである---の理由として提示されていた。「今ある」の「今」は思わくにおけるそれと区別される「時」である。ではそもそも思わくの世界における時間と区別される時間、そして任意に設定できるような「今」とは違ういわば決定的な「今」はあるのか。パルメニデスに議論の首尾一貫性のなさを期することなくそれに答えるとすれば、それはまさにこの探究の道を女神が開示している時点でしかないのではないだろうか。

「死すべきもの」と神的なものとの対比を背景に、発話者としての女神つまりパルメニデス自身は、生成を否定する根拠として生成そのものに内在する矛盾を示すだけでなく、「ある」の道が常にすでに真実性と実在性を持つことを示していたが、「今あるがゆえに」と語るとき、その「今」に「ある」が持つこの真実性や規範性を仮託しているとも言える。したがって、パルメニデスにとっての「ある」（「あるもの」）が無時間的であるか否かという問いに対しては、それは死すべきものたちの時間の区別を無効にしている限りで無限であり無際限であり、その意味で無時間的でありうると言える。先後や基準点を失ったとき、持続も意味を失うからである。しかしその一方で、真実性や規範性を象徴する「今」が、「ある」ということにメタレベルで固有のあり方を与えている以上、少なくとも、その意味での「時間」は、「ある」に対して無関係ではなく本質的な制約となっている。「ある」は、真理そのものの開示の「時」(!)の中に依然として包含されている。かくして、パルメニデスの「ある」はいわば限りなく無時間に接近しながらも、その真実性と規範性を確保する限りで「時間内的」である。そして、それぞれの主張は、「時間」の内実を異にする点で矛盾することはないのである。

補論

書評：井上忠『パルメニデス』（青土社）、鈴木照雄『パルメニデス哲学研究』（東海大学出版会 1999）

いずれも、日本語のものとしては類書のなかったパルメニデス（以下、P.と略記）に関する本格的な註解・研究書である。井上氏のは、全著作断片の韻文訳、略註、ギリシア語原文が冒頭に置かれ、続く断片解釈（口語訳と既存研究の詳細な吟味批判を含む）が本論をなす。fr.4,5 は全詩篇の結語部分とし fr.19 の後に定位し、口語訳註解が本論の後に来る（fr.6 と fr.8,6b-21 で注番号と註解文が対応していない箇所あり）。また著者独自の用語を交えた論述をあらかじめ俯瞰するための便宜として論考「口説きと運命」が収録されている。

他方、鈴木氏の著書は、第一部が序章、第2部が「パルメニデス哲学における「ある」、その主語、「あるもの（こと）」という論考、第3部が「断片と解釈」（fr.2-8,51a の翻訳、原文、引用文脈の翻訳、註解で構成）。ギリシア語氣息記号を中心に外語表記に誤植が多く、また井上氏と異なり、fr.1 と「思わくの部」が検討対象外なのが残念。両書の性格は比較することが意味を持たない程に異なり、二人が描き出す P.も著しくその相貌を異にするが、にもかかわらず（あるいは、それだからこそ）これらは日本での P.研究の深化に向けて良い刺激となるだろう。

まずは井上氏の『パルメニデス』。著者は、叙事詩的伝統の中で解釈されがちだった「序曲」（fr.1）が、P.による叙事詩言語の探究言語への改鋳作業を通じて、日常世界を方法としてのアーテーにより無化し〈わたし〉を真理のくにへ躍入させる天門開披という真理体験を語るもので、「探究」（事実地平の消去後に披ける〈わたし〉の〈ところ〉の天地で開始される）を性格付け「本曲」第一部（fr.2~fr.8,51）への導入の役割を果たすものと見る。本曲第一部ではまず、探究の出発点として「〈わたし〉に立ち現われる主語なき「有り」」が措定される。この時「有の道」が探究の道として〈わたし〉の〈ところ〉に披けるための跳躍板が、経験事実の全地平を無化する「無の道」である。著者は、あえてこの「有る」の主語の実質を問うなら「天門開披の衝撃」がこれに当たると言う。ただ、この「有り」は発語以前の事実としての何かの有ると〈述べ〉るのではなく、「有り」の発語によって存在を「それ」として〈立ち現われ〉させるものである。著者は P.の手法の主眼を、われわれが事実を實在として〈掴む〉言語機能に対して、〈わたし〉への〈立ち現われ〉の言語機能をはるかに根本のものとする道をひらいた点に求める。この「有り」は、続く「有の道」の道標の提示の中で、独自の論理語法を通じて次第に新しい主語性の存在（「有る

もの)としてその全貌を露わにしてくる。著者によると、P.の論究は、まず生成消滅の事実地平を拒否し、〈わたし〉の言語宇宙、すなわち「思い」の披けを証言し、新宇宙が「有る」だけで充満する「限られた」世界であることが証示されるが(fr.8,6b-33)、続いて〈わたし〉のこの「思い」の披けのうちに〈立ち現われ〉てくるもの、この「思い」がそれに向かう目標が、実は当の「思い」を成立させている根拠であることが開示される(fr.8,34-36a)。それはまさに、「思い」としての〈わたし〉とその〈わたし〉の根拠との同一、その意味での究極の「自己同一」を示すものである。そしてこの「思い」に先立つ根拠が「有るもの」(「存在」)そのものである。日常地平の崩落、真理顕現の体験を、厳密な探究言語によって根拠への「道」として確認した後、P.はその立場から根拠に目覚めぬ「死すべきものどもの思い込み」つまり「学説」風の世界像を描いてみせる。それが本曲第二部「思い込みの道」である。

本書の特徴は何と言ってもその独自の言語機構分析に基づく解釈にある。この分析自体が難解で、「便宜」のために採録されている論考を読んでも、その議論の枠組みを捕らえることは容易ではない。著者の言語機構分析そのものの正否をここで論じることは評者の力に余るので、以下では専らその「分析」に枠内での議論について感じられたことを述べるに止めたい。

まず第一に気づかれたのは、その分析手法によって詩語の意味範囲が大胆に拡張され、結果として人工的で強引な原文解釈がなされているのではないかということである。例えば P.の「言語改鑄手法」の真骨頂を示すと著者が指摘する fr.1,3b の *κατὰ πάντ' ἄτηι* (写本を保持する方向での著者固有の読み)は、「この世のことはなにもかも、〈こころ〉を襲う暗闇に消え去らせつつ」と訳されるが、下線部はどう見てもこの三語から直接出てくるものではない。たとえ文脈を考慮してもこの補いは語法上無理がある。またこれも重要な主張だが、著者によると〈こころ〉という独立領域を現成させる「無の道」による事実地平の無化は、「わたしから発せられた言葉によって惹き起こされた(ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα) 争い倦まぬ駁論」(fr.7,3-5)を有無の判別に委ね「無し」と判決することであり、この「駁論」は「わたし=女神」の言葉でなく死すべき者たちからの反発であって「思い込みの道」とされる。だが ῥηθέντα の含意する語りの主体は語法からして女神以外にはない。「惹き起こされた」という微妙な補訳で、この主体が女神から死すべき者に入れ替わっている。駁論発生の起点は女神だが駁論するのは死すべき者となるわけであるが、やはりこれも不自然で、「わたしから語られた」としか訳せない。

また、「思い込み」を「無」とする判決は fr.8,16 の「判決は下されている」と呼応しているとされるが、そこは「思い込み」ではなく、著者の言葉を藉りれば「真理の披け」の有無についての判決であり、また、事実地平の無化はむしろ「無の無化」を伴う「有の道」によるのであり「無の道」によるとは言えないのではないか。その他、〈こころ〉の主体である「わたし」が、固有独自の言語空間としての〈わたし〉という自己に転位するというが、そのような「自己」の概念はテキスト上に明確な根拠をもって確立されていると言えるのか(fr.1,1 の *θυμός* だけでは不十分で、転位に際しての「口説きの秘儀」なるものも十全な根拠になっているとは思えない)。また、*νοεῖν* も *δοκεῖν* も等しく「〈こころ〉

に立ち現われる」と解することに問題はないか。様々な疑問が消えずに残る。著者による言語機構分析の徹底には感銘すら覚えるが、この手法でなければ P が解釈できないのかという点で評者はまだ納得できないでいる。

次は鈴木氏の『パルメニデス哲学研究』。著者は P の哲学詩の第一部を認識方法論 (=メタ探究的探究) (fr.2-7) と存在論(fr.8) に二分した上で、P 哲学の原点である「ある」(fr.2,3) は、真理認識のための探究の核をなす「『何であるか』の問い」とそれへの答えに内包され、それらを成立させている骨格・表現形式の核ともいうべきものだとする。よって、「ある」を存在と見る立場はこの問に答えられないものとして採用されず、むしろ著者は、「存在の『ある』」と「真理表示・述語的『ある』」が対等な論理的・事態的重みをもって併存しているという立場を採る。そしてこの二つの意味価の内、存在的意味価がエレア派・多元論者等の哲学に、そして本質説明的意味価がプラトンのイデア論にそれぞれ決定的な影響を与えたとする。

著者独自の提案であるが、それが受容されるためにはまず、 $\epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ 自体がこれらの意味を本来的かつ明示的に表示しうるものでなければならない。しかし、かつて Kahn に対して寄せられた批判に見られるように、「ある」の「真理表示性」自体が依然として大いに議論の余地のあるものである。そして探究の基本形を「何であるか」と見ることに疑問が残る。著者は、「『何か』の問い」はすでにその「何か」の存在を当然のものとして前提しており、直接的・一次的な有り様としての「ある」は真理表示の述語的「ある」であるが、fr.8 での「あるもの」の本質属性の演繹等との関係から、二次定式としての「～として存在する」がこれに取って代わると言う。しかし、一次・二次という区別や、前者が「存在」を含意するといった表記は、著者が批判する Kahn との違いを逆に解消することになりかねず、また、探究対象の存在を「当然のものとして前提」すること自体に反省を加えたのが P であり、その限りでは、むしろ存在の意味価の方が「一次的」となってくるのではないか。「ある」の意味の測定は依然容易ではない。

また著者は、上述の二分法に拠り、認識方法論における主語と存在論における主語とを区別し、fr.2 の「ある」(絶対用法で主語は非表示) の論理的主語は、何であるかの本質定義が問われるその「何」であるところの探究の対象であり、ここでの探究が初期ギリシア自然哲学の探究である以上、主語はこの世界並びにそれを構成する万物ということになるとし、他方 fr.8 での主語 $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{o}\nu$ は、「ある」そのものが実詞化された、 $\acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\upsilon\nu$ と実質等価のもので、「こと」の方に重点を置いた「あること」と訳すべきものと主張する。この主張は、P を過激な一元論者としない点と合わせ傾聴に値する。

また「ある」の無時間性については、それが真理なら「無時間的」であることは自明のように見えるが、それに「今」(fr.8,5: $\nu\upsilon\nu$) という副詞が付いていることから、問題は複雑になる。著者の結論としては、生・滅、過・未から超絶した根源的な「ある」に属する「現在」としての「今」は時間内のものではありません、むしろ「現存在」たる「ある」の言わば「場」としての不動なる超時間的永遠の「今」となる。このような洗練された「今」が果たして P に認められるか否かは、まだ議論の余地がありそう。原文批判や先行研究の検討など詳細精緻を極めており、情報量も豊富で、問題の在処や P 研究の現況を見通すのに

も非常に有益である。