The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	対話を通して現れるもう一人のわたし ： フーコーの「パレーシア」を手掛かりに
Author(s)	渡邊, 陽祐
Citation	臨床哲学のメチエ. 2017, 22, p. 211-269
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/68193
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

対話を通して現れるもう一人のわたし
――フーコーの「パレーシア」を手掛かりに――

渡邊陽祐

もくじ

序
第一章 パレーシアの概要
　第一節 パレーシアとは何か
　第二節 パレーシアのゲーム
　第三節 パレーシアは何ではないか
　第四節 古代哲学におけるパレーシアの位置
第二章 『リア王』におけるパレーシア
　第一節 『リア王』概要・
　第二節 コーディーリアのパレーシア
　第三節 ケントのパレーシア
　第四節 道化はパレーシアを行使できるか
第三章 パレーシアと自分自身の説明の接点
　第一節 自分自身の説明に伴う困難
　第二節 ソクラテスのパレーシア―「試金石」としてのソクラテス
　第三節 ソクラテスの対話における自分の溶解
　第四節 自分自身の説明とその可能性
おわりに
結び
文献

序

この論文は次の三つの目的で書かれている。

第一に、ミシェル・フーコーによって提示された古代ギリシアに由来する「パレーシア」について、いくつかの観点から整理すること。フーコーによるパレーシアの定義を確認し、これが古代ギリシアで現れ、展開していく過程に着目し、その背景と実践の観点からフーコーの仕事を整理する。フーコーがパレーシアを中心的に扱った文献は、現時点ではコレージュ・ド・フランスなどの大学での講義の録音を文字化したものに限られており、この資料群を特定の観点から整理することで、第二章以降の考察の用意とすると同時に、フーコーのパレーシアとその歴史的輪郭を把握する際の導入的素材として本稿が利用されることも意識している。これについては第一章で行う。

二つ目は、パレーシアを用いて文学作品を読むことで、そこに何か新たな読みの可能性を開くことはできるか、という実験的な関心に根付くものである。パレーシアを道具的に使うことで、この「概念」の応用性や強度が確認できるだけでなく、文学作品の読解にあたって従来とは異なる新たな視点を導入できればおもしろいと考えた。本稿では、シェイクスピアの『リア王』を取り上げ、その登場人物の内の三者 —— リアの末娘コーディーリアとリアの忠臣ケント、リアの道化 —— に主に焦点を当て、彼らとパレーシアとの接点を考察することから、彼/女らが物語内で担う役割を分析し、さらにそこから可能になる作品全体の解釈の提示を試みる。これは第二章で行う。

最後は、パレーシアを念頭に置きつつ、他者に自分自身を説明する際、筆者がしばしば経験するある種の「躓き」に着目し、考察したことから「自分自身を説明することは単なる発話に留まらない、同時に何か別のことも行っているのではないか」という仮定を引き出し、だとすれば、そこで起こっていること、あるいは起ころうとしていることは何か、という問題意識のもとで、探求を進めること

である。パレーシアを探る内に、フーコーによって触発され、自分なりの問いとして芽生えた関心――自分自身を説明するとはどういうことか、そこでは何が起こっているのか――を、先行文献を参考にしつつ掘り下げていきたい。この際、J・バトラーの著作『自分自身を説明すること』、フーコーがパレーシアの体現者だとみなすソクラテスによる対話の場面、古代哲学の真実を語る実践などを参考にしている。これについては第三章で論じる。

第一章、第二章、第三章のテーマはそれぞれ「パレーシア」、「文学」、「自分自身の真実を語ること」といえるだろうが、第二章と三章の関連性はあまり明確ではない。しかし、この論文全体を結ぶ「通奏低音」のようなものがあるとすれば、それは「物語性」だと考えている。フーコーのパレーシアは、現実において何らかのドラマやストーリーを作用させる力点のような性質を持ち、ゆえにパレーシアは常に何らかの物語と緊密に結びついているように思われる。文学を、個人の思想や感情が物語の形式をとって表出した文化と定義できるなら、文学とパレーシアは「物語」という観点において何らかの親和性を持つといえるだろう。また、ひとは誰でも自分自身に纏わる何らかの物語を持っている。自分自身の説明では、如何に自分を公正に客観的に語ろうとしても、そこで語られる「私」は、事実のみによって構成されるわけではなく、言葉による一般化や、語り手である私のその時々の精神状態や価値観、判断といった様々な要素に従っており、したがって語りの都度、語りのなかで「私」は再構成される。自分では語れなくとも、社会に生きる以上、私の物語は誰かによって、あるいは誰かの物語の一部として、何らかの形で語られるだろう。このように、それぞれのテーマは共通して何らかの「物語性」を帯びているといえる。とはいえやはり、本稿はフーコーのパレーシアに関する探究であり、とりわけ「物語」にこだわる気はないが、それは個々のテーマをゆるやかに結びつけ、全体として一つの環を形作るもうひとつの契機として考えている。

第一章 パレーシアの概要

ミシェル・フーコーはその晩年、「主体」や「真理」の問題を探求する際に「パレーシア」という古代ギリシア・ローマ時代に由来する概念に注目した。1982 年から 84 年の三年間のコレージュ・ド・フランスの講義――とくに 1983,84 年の講義――では、パレーシアをその中心に据え、さまざまな角度からの分析と考察をおこなった。彼の講義録である『真理とディスクール』で、パレーシアは次のように端的に説明されている。

> [...]パレーシアとは、発言者が真理との個人的な関係を表明し、他者や自分を改善し、援助するために真理を語る義務があると考えて真理を語ることで、自分の生命を危険にさらす言語活動です。
>
> パレーシアでは、話し手は自分の自由を行使し、説得よりも率直さを選び、偽りや沈黙よりも真理を選び、生命や安全性よりも死のリスクを選び、おべっかよりも批判を選び、自分の利益や道徳的な無関心よりも道徳的な義務を選ぶのです。[1]

本章では、フーコーの晩年の講義録(『主体の解釈学』『自己と他者の統治』
『真理の勇気』『真理とディスクール』など)を主に参照しつつ、彼によって提示されたパレーシアの概念を確認し、またこれを古代ギリシアにおいて位置づけられる歴史的文脈や哲学的実践の観点から整理すると同時に、第二章以降の考察の用意としたい。

第一節 パレーシアとはなにか

パレーシアは、語源的には、すべてを語ること(率直であること、心を開くこと、言葉や言語を開始すること、言葉の自由)の謂いであ

---

1 『真理とディスクール』22 頁

る。[2]英語では free speech と訳される。パレーシアゼスタイは「パレーシアを行使すること」「すべてを語ること」、パレーシアステースは「パレーシアを行使する人」「すべてを語る人」を意味する。「すべてを語る」には、真理についてすべてを語る、真理について何も隠さないこと、自分の考えている真理を包み隠さず、余すことなく語る、といった意味がある。

フーコーは、パレーシアを大きく二種類に分ける。よい意味と悪い意味とで使われる場合の二種類である。悪い意味で用いられる場合は「好き勝手なことを何でも語ること(頭に浮かんだこと、自分が弁護したい主張にとって有用でありうること、語る者を突き動かす情念ないし利害に役立ちうることを、好き勝手に何でも語ること)」を指す。[3]これは、おしゃべりをやめない者、自制のできない者、合理性や真理の原則に基づいて弁論できない者を非難する場合に用いられた。

よい意味で用いられる場合、それは「何も隠さず真理を語ること、いかなるものによっても隠し立てせずに真理を語ること」になる。[4]真理を見えにくくする留保や隠蔽、屈折を行わず、美辞麗句によって言葉を飾りたてることもなく、率直に語るということである。さらにフーコーは、よいパレーシアの条件として、ここに二つの要素を加える。一つは「真理を述べる行為のなかで、第一に、語られた真理とそれを語った者の考えとのあいだの根本的な絆が表明されること」、もう一つは「二人の対話者(真理を語る者とその真理が差し向けられる者)のあいだの絆が危うくされる」ことである。[5]

一つ目の条件にある「語られた真理とそれを語った者の考え」との「絆」とはどういうものか。パレーシアを行使する者は、自分の語る真理について、それを「自分が本当にそうであると考えている

---

2 『主体の解釈学』414 頁
3 『真理の勇気』14 頁
4 前掲書 15 頁
5 前掲書 16 頁

こと」として語らなければならない。自分が考えることとは別のことを「真理」として語ることは可能だが、それはパレーシアではない。例えば、顧客を説得して何かの商品を買わせるために、自分は欲しくないし良いとも思わないその物を、如何にも良さそうで自分も欲しがっているかのような言葉の装いで売りつける場合が挙げられる。パレーシアを行使するとき、自分が真理だと思っていることを語ることで、その者は「自分が言表する真理に自ら署名し、その真理に自らを縛りつけて、その結果、自らに真理を課し、自らを真理によって拘束する」ことになる。[6] これが絆の意味である。パレーシアにおける語り手は、発言する主体であると同時に、発言されたことの主体でもあるのだ。彼は単に真理を語るだけでなく、同時にそれを語った者として自分を表明するのであり、パレーシアは、発話であると同時に行為でもあるような態度なのだ。パレーシアの行使は、「私が君に語る真理、それを君は私の中に見る」ということの表明である。[7] フーコーは次のようにも言っている。

> その言葉を発する者にとって、その言葉は契約や紐帯としての価値を持ちます。それは言表行為の主体と振る舞いの主体のあいだの契約なのです。...「私は真理を語る」という瞬間に、その人は言ったことをおこなうと約束し、表明した真理にひとつひとつ従っている振る舞いの主体となることを約束しているのです[8]。

次に、パレーシアを行使する際には「二人の対話者」の「絆が危うくされる」ことが必要であるという二つ目の条件についてだが、これは、パレーシアを行使する者は、つねに何らかのリスクを背負うことを意味する。そのリスクは多くの場合、対話者同士の関係の危機という形をとる。フーコーはパレーシアを捉える際、この点を

---

6 前掲書 pp.15~16
7 『主体の解釈学』461 頁
8 前掲書 459 頁

強調する。そして、しばしば『ディオンの生涯』というテクストを参照し、プラトンとディオニュシオス一世とのやりとりを取り上げる。プラトンは、シラクサの統治者であるディオニュシオスのもとを訪れ、そこで彼に幾つかの真理を語るが、この僭主はそれを不愉快に思い、実行されなかったものの、プラトンを殺害する計画を立てる。しかし、プラトンはそのことをすでに知っていたという。プラトンは、そうしたリスクを引き受けた上で、僭主に対して真理を率直に語ったのだ。このエピソードからフーコーは、パレーシアを行使する者は、真理を語ることでつねに何らかの危機――対話者同士の関係の危機――を招き、極端な場合には、自らの生命を危険に晒すと考える。したがって、パレーシアは、危機に直面して語る勇気と結びつく。それは、自分の身に降りかかりうる様々な不利益を見越した上で、なお相手のために真実を語ろうという、寛容さに根差した倫理的態度であるといえる。したがって、例えばある者が、拷問や刑罰などの何らかの強制や圧力の下で真理を語る場合、それはパレーシアを行使したことにはならない。真理を語るにあたっては、つねにそれを語らなくてもよい、沈黙を守る自由も保証されていなくてはならないからだ。パレーシアは、個人の道徳的な義務感や責任感に基づいている。また、その根本機能は、誰かに真理を示すことではなく、そうすることで相手を批判することである。[9]パレーシアは、聞き手や話し手自らを批判するのだ。プラトンが、王であるディオニュシオスに語ったように、パレーシアは「下から上に」向かって語られる。パレーシアステースは、真理を語る際、つねに聞き手よりも力を持たない者として自らを差し出し、互いの関係の一切を相手の振る舞いに委ねるのだ。

---

9 『真理とディスクール』19 頁

第二節 パレーシアのゲーム

前節の内容をまとめると、パレーシアステースは、自分が本当だと信じていることを真理として、自発的に語る。同時に彼は、その語りによって何らかのリスクを冒し、これを引き受ける。義務感から自分の犯した罪を誰かに打ち明けたり、友人を助けるために彼を批判したりすることはパレーシアの行使といえるが、教師や学者が、自分が本当だと信じることを語り、かつ自分は本当のことを語っていると信じていても、それが自らのリスクを冒していないならば、彼らはパレーシアステースではない。教師が生徒に、父親がその子どもに真理を語る場合、それは互いの関係の危機を開かない「上から下への」言葉であるため、パレーシアとはいえないし、また王や僭主はその立場上、原則としてパレーシアを行使できず、常にそれが向けられる対象であった。

ところで、フーコーは、西洋古代におけるパレーシアの組織化やその発達、安定は、パレーシアの「ゲーム」によって可能となったという。[10]パレーシアのゲームは、「パレーシアステースが万難に打ち勝って真理を語ることで自らの勇気を示すならば」、相手はその真理を「受け入れることによって自らの魂の高潔さを示さなければならないという協定」をその核心にもっている。[11]

> パレーシアとは、語る者における真理の勇気、つまりすべてに逆らって自分の考える真理のすべてを語るというリスクを冒すものであると同時に、自分が耳にする不愉快な真理を真であるとして受け取る対話者の勇気でもある。[12]

---

10 『真理の勇気』17 頁
11 前掲書 18 頁
12 前掲書 18 頁

パレーシアはある時期から「ゲーム」として、役割関係をもって行われるようになる。このゲームでは、パレーシアを行使する者が真理を語り、それを提案する役割を演じるのなら、語られる相手はそれを引き受け、相手のパレーシアに応じなければならない。互いの関係を賭けたうえで、批判する者の勇気と、批判される者の忍耐力が試されるようなゲームである。また「ゲーム」という言葉からは、勝ち負けや遊び、娯楽のような気楽さを連想し、現実的なリスクを冒しておこなうパレーシアとはそぐわないようにも思われるが、役割関係や駆け引き、互いの立場の違いが生む権力の作用を経て真理が現れる様子から、フーコーはこれを「ゲーム」と呼ぶのだろう。

さてここで、パレーシアに関連する「真理」の意味について整理しておく。パレーシアステースは真理を語るが、そもそもこの場合の「真理」とは何だろうか。フーコーは次のように述べる。

> しかしパレーシアステースは自分が「真理」と考えることを語るのでしょうか、それともほんとうに真理であることを語るのでしょうか。わたしの考えでは、パレーシアステースは、あることが真理であることを知っているために、真理を語るのです。そのことが本当に真理であることを知っていて、それを語るのです。[13]

フーコーによれば、古代ギリシアにおいては「真理とはなにか」と問われることよりも「真理を語ることはどのようにして可能か」「真理を語る者を見分けるにはどうすればよいか」ということの方が問題であり、「真理」それ自体を扱う一連の問いは、デカルト以降の近代哲学に特有のものだという。

> デカルト以降の近代の哲学にとっては、考えていることが真理とみなされるのは、思考する主体の精神のうちで、明証性という経験が生まれる場合です。しかしギリシアでは、考えていることが真理となるのは…パレーシ

13　『真理とディスクール』13 頁

アという発言する行動そのものによってです。[14]

古代では、真理そのものを問うことよりも、真理を語るのはだれか、どうやったらそれを見分けられるか、ということの方に関心が寄せられ、パレーシアに纏わる一連の問題もそうした背景の下に位置づけられる。

第三節 パレーシアは何ではないか

ここでは「パレーシアとは何か」というのではなく「パレーシアは何ではないか」という観点からフーコーの考察を整理し示す。

三.一. 追従と弁論術

フーコーはパレーシアの道徳的な敵として追従、技術的な敵として弁論術を挙げ、これらと対比的にパレーシアを捉えてもいる。とくにパレーシアの率直な語りと弁論術の対立は、プラトンによるソクラテスの対話篇(『ゴルギアス』『パイドロス』『ソクラテスの弁明』など)においてもみられ、ソクラテス自身がこれを厳しく批判しているように、両者の関係は古代ギリシアに由来する伝統的なものであることがわかる。プラトンの対話篇では、パレーシアを体現する者としてのソクラテスと、弁論術を好む者たちとが対比的に描かれている。

さて、まず追従とは、社会的地位や力関係において、立場の下の者が上の者に対して、ロゴスを用いて自己の利益のためにその恩恵や好意を得ようとする行為といえるだろう。そのために追従者は、相手がすでに考えていることや言って欲しそうなことを、あたかも自分自身の意見のように代弁して、相手に聞かせる。聞き手は、相手の考えが自分のものと同じであることに安心し、納得し、それに

---

14 前掲書 pp.13~14

魅惑されてしまう。つまり追従は、相手がその人自身の実際の姿に満足することをも妨げる。追従は、語りかけられる人を語る人に依存させるような関係を生む。一方、ある人がパレーシアを行使するとき、それが向けられる相手は、その批判的な語りによって自分の本当の姿を見せられ、不安や怒り、おそれを覚え、追従の場合とは逆の状態に陥る。というのも、パレーシアの目的は、他者が「自律的で独立的で完全かつ十全な自己との関係を構成すること」ができるようにすることだからだ。[15] パレーシアの真実の語りは、語りかけられた人が、それを内面化し主体化することで、もはや他者の言説を必要としなくなる状態に導くことを目指しているのだ。

続いて、パレーシアの技術的な敵としてフーコーが挙げる弁論術に関して、両者の対立を次の三点にまとめて図式的に示す。まず、弁論術は真のみを伝達する技法ではなく、ときに偽りをも伝達し、説得する術であるという点。[16] 二つ目は、弁論術は規則だった手続きによって組織される術でもあり、つまり教えられる術でもあり、また論じられる主題が言説の弁論術の規則を構成し規定するという点。[17] 三つ目は、弁論術の本質的な役割は、他者に働きかけて何らかの方向付けを行い、それによって語っている当人が最大の利益を得るようにするという点。[18] 対してパレーシアは、その語りにおいては真理しかなく、それは真理そのものの直接的な伝達である。また、パレーシアには真の理論や系統立った説明はないため、したがって術とは言い難く、語る内容によって語り方が規定されることもない。さらに、パレーシアを行使する者は私的な利害関心を持たず、自らの道徳的義務に従って語り、その態度の根底には語りかける相手への寛容がある。以上の点において、弁論術とは対立関係にある。た

---

15 『主体の解釈学』429 頁
16 前掲書 pp.431~432
17 前掲書 433 頁
18 前掲書 435 頁

だし、ある成果を得るためにパレーシアの戦術において弁論術の要素や手続きに頼ることはあるため、両者をまったく異なるものとして切り離すには無理がある。実際、パレーシアを体現するとされるソクラテスが対話のなかで、弁論術に由来すると思われる「術」で相手を導き、対話者の無知や矛盾を露わにする場面が、対話篇においてはいくつかみられる。したがって、パレーシアと弁論術の関係は、パレーシアは「根本的には弁論術の規則から解放されており、必要が生じたときにのみ」これを迂回的に取り上げて利用するが、弁論術にはパレーシアの要素は見いだせない、ということになる。[19]

三.二. 四つの根本的な真理陳述の様式

先にみたように、パレーシアは追従と弁論術と対比的に捉えられるが、フーコーは他にこれを古代ギリシアにおける四つの根本的な＜真なることを語ること＞の方式の一つとして相対的に位置づけてもいる。この真理陳述の四つの方式はフーコーによって、預言、知恵、技術/教育、パレーシアに分けられる。そしてこの＜真なることを語る＞主体は、預言者、賢者、技術/教育者、パレーシアステースという形態をとる。しかし、それぞれの真理陳述の様式は「互いに異なる登場人物を含意し」、「互いに異なる発言様式を必要とし」、「互いに異なる領域」にかかわり[20]、文化や社会、文明、その言説の様式、つまり「真理の体制」の内で様々な形で組み合わせられているため[21]、預言者、賢者、技術者、パレーシアステースというフーコーによる分類は、職業や社会的役割としてではなく、それぞれの真理陳述の一つの現れ方として、すくなくとも古代ギリシアの場合の一例として理解されるべきだろう。以下では、そうした真理陳述の様式の

---

19 前掲書 436 頁
20 『真理の勇気』34 頁
21 前掲書 37 頁

なかでパレーシアがどのような性格、位置づけを持つかを示す。

まず、預言者を通じてみられる「預言」の真理陳述の様式をみる。預言者は、自分のものではない言説を仲介者の立場で語る。彼は、自分自身の名において語るのではなく、別の誰かの名において、別の誰かの声で語る。そして多くの場合、神の言葉を伝達する。預言者は「時間が人間たちに対して覆い隠していること、そして彼なしにはいかなる人間の目にも見えずいかなる人間の耳にも聞くことのできないようなことを、明るみに出す者」だが、その預言は必ず謎という形で示される。[22] そこでは専ら未来や運命に関する言説が語られるが、その預言はその語り方ゆえ明白な「処方」としては機能せず、受け取った者はそれを元に質問したり解釈したりしなければならない。

次に、「知恵」の真理陳述の様式が含意する「登場人物」である賢者について示す。賢者は、預言者とは違って誰かの代弁者ではなく、自分自身の名において語る。未来の出来事を語るのではなく、事物と世界の存在そのものの形式について語る。また賢者は、自らの知恵を「本質的な留保の中に保ち」、そのため基本的には「無口」であり、他人からの要請があった場合にのみ語る。[23] その語り口は、明快であることもあれば、預言のように謎を含んでいることもある。したがって賢者は、自分の名において、自分の望むときに、自分の望むやり方で、自然の本性や事物の存在に関して、彼自身の知恵として語る。

三つ目に、医師や大工、音楽家や教師などの技術/教育者に表象される真理陳述の様式をみる。彼らは、理論的な知識と訓練によって習得された実践知を所持しているが、同時に＜その知と真理＞を語る義務も持つ。なぜなら、彼らの知と真理は、彼ら以前の技術者の存在と、そうした教師によって教えられた経験に根を持ち、つまり

---

[22] 前掲書 21 頁

[23] 前掲書 23 頁

それは「一つの伝統に丸ごと結びついて」いるため、彼らもまた、その知を守るべく後世に伝達しなければならないからだ。[24] 技術者は語りの義務を持つという点で、賢者とは対照的だが、彼らはその語りに際してリスクを冒さない。技術の真理を語ることでリスクとは裏腹に、語りかけた相手(生徒や弟子)とのあいだに「共通の知、相続、血統、感謝、友愛といったポジティヴな絆を」結ぶ。[25]

以上、三つの相異なる真理陳述とパレーシアを対比的に捉えると次のようになる。パレーシアステースは、預言者のように誰かの名において語るのではなく、つねに自分の名において語り、自分の発言と自分の考えとが一致している。その言葉は解釈の余地を残さない率直なものであり、相手にとっては直ちに「処方」として用いることができる。また、未来や運命の不確定性に関してではなく、目の前の相手の盲目さ、現にそうであるところの彼ら自身に関する盲目さ――自分自身に対する不注意や放心、臆病、うぬぼれに起因する――を批判し、その「覆い」を剥ぎ取る。パレーシアステースは、賢者とは異なり、自ら人々に呼びかけ、可能な限り明晰な言葉で真理を語り、またその真理は、事物の存在と自然の本性に関してではなく、具体的な状況や個々人に即した真理であり、対話者自身のあるがままの姿に関するものである。そして、技術者のように、自らの真理や知を語ることで相手を教育し、それを通じて「絆」を打ち立てるのではなく、相手にとって受け入れがたい真理を告げることで、その対話の前提をなす互いの関係を覆しうるリスクを冒す。以上より、パレーシアステースが作用させる真なる言説は「エートス」に関わるものであることがわかる。

ところで、これら四つの真理陳述の様式の近代における現れ方について、フーコーは控えめに示している。まず預言の真理陳述は、政治的、革命的言説の中にみられるという。それらは「他の誰かの

---

24 前掲書 32 頁
25 前掲書 33 頁

名において語っているということ、すでにある程度まで運命のかたちを持つ一つの未来を告げるために語っている」からだ。[26] また知恵の真理陳述は、哲学的言説の内に見いだされ、テクネーに関する方式は「科学や研究にかかわる制度と教育にかかわる制度とによって構成された複合体を中心として組織されて」いる。[27] そしてパレーシアは、それ自体はもはや消え去り、ほかの三つの様式の支えとしてのみ見出されるという。革命的言説が、既存の社会に対して、哲学的言説が「人間の有限性」に関する分析や反省、知や道徳に関して「人間の有限性の限界」を超えうるあらゆることに対して、科学的言説が「先入観や既存の知や支配的制度や現在の振る舞い方に対」して、それぞれ批判的に展開されるとき、各々の言説はパレーシアの役割を果たす。[28]

ところで、二章で扱う文学は、フーコーによるこの分類の中ではどのように位置づけられるだろうか。おそらく、預言、あるいは預言と知恵とが混在した真理陳述に位置付けられるだろう。つまり、政治的、革命的言説と哲学的言説においてである。文学には、それが書かれた時代の政治や社会、為政者を風刺したり批判したりする性質を持つものがある。作者は、作品の登場人物の口を借りて、あるいは物語全体を通じて、社会の現状を批判したり、その未来を占ったりする。このとき、文学もやはりパレーシアの役割を果たすだろう。シェイクスピアの戯曲やドストエフスキーの小説にも、登場人物が自国やその国民を批判したり、その行く末を案じたり預言めいたことを述べたりするような場面があるし、コナン・ドイルの「シャーロック・ホームズ」シリーズにおいても、当時のヴィクトリア朝の禁欲主義を批判したり、それへの反動のようにヘロインやコカインに溺れるホームズの姿が描かれたりしている。日本でも、戦時

---

26 前掲書 39 頁
27 前掲書 40 頁
28 前掲書 40 頁

体制下では、政権による出版物への検閲が行われ、その意に沿わない内容を含む文学作品が干渉されたり発禁処分されたりしたし、小林多喜二のように、作者自身に危害が及ぶこともあった。

第四節 古代哲学におけるパレーシアの位置

ここでは、パレーシアが古代ギリシアで登場し、展開していった背景とその位置づけを概観する。

四.一. パレーシアの起源と移動

フーコーによると、パレーシアは、古代哲学では「良心の指導」や「魂への助言」において重要だったが、その起源は政治の領域に見いだされる。アテナイの民主制下でパレーシアは、善き市民が示すべき倫理的、人格的な姿勢だった。それは女性や外国人、子供や奴隷には認められず、多くの場合、男性だけに認められた公共の場において発言する権利だった。民主制の後に王政が興隆してくると、パレーシアの政治的な意味は変化し、王とその臣下のあいだで、王の顧問が王に対して行使されるようになる。『ディオンの生涯』で描かれているプラトンとディオニュシオス一世との間のやりとりもこの一例といえる。民主制においてアゴラ(市場)で市民同士の間でみられ、王政では、宮廷にて王とその臣下との間で、つまりより個人的な関係の領域で行使されるようになったパレーシアは、徐々に哲学の領域に移動していく。この移動は、既存の哲学的な生や言説、実践にある種の方向転換を齎(もたら)した。これをフーコーは、パレーシアが「他者をしかるべく導くために真実を語る自由な勇気」という意味の哲学を生み出したと考える。[29] ここで注意したいのは、パレーシアが哲学の概念やテーマとして登場したのではなく、他者をしかるべく導くための「哲学的実践」として行使されるようになったという

---

29 『自己と他者の統治』421 頁

点だ。そこで目指されたのは、最終的に個人が自己との間で特定の関係を打ち立てることであり、その導き手としてパレーシアを備えた他者との関係が必要とされたのである。

四.二. 自己への配慮

紀元前四世紀から紀元後二、三世紀に至るギリシア・ローマ文化においては、「自己を気遣う」ということが人々の大きな関心事であった。「善く生きる」ということが重視され、そのためには自ら自己を配慮しなければならないと考えられた。これは、個人の人生を一個の芸術作品に見立て、美的に磨き上げていくことを一つの生き方として選択する「自己の美学」といえるものを生み出した。また、自己を気遣うということは、ただ単に自分自身に関心を寄せるという意味ではなく、そこにはさまざまな実践が含意されていた。自己への配慮が持つ性質について、フーコーは『アルキビアデス』をもとに、おおよそ次のように述べている。[30] まず自己への配慮は、人が一生を通じて行うべき営為で、それ自体が生の形になりうるものである。それは、個人が悪しき習慣や教育によって身につけてしまった誤った見解を取り除くこと、つまり＜教育＞の解除や忘却を意図するものである。また、自己への配慮は「個人に生涯にわたって闘うことを許容する武器と勇気を与えるものでなければならない」闘争として理解される。[31] これは、教育よりも医学的モデルに近く、自分の身体や魂を癒したり浄化したり世話したりする機能をもつと考えられていた。そして、自己の魂を世話するためには、他者との関係が必要不可欠であった。フーコーは、紀元後の最初の二世紀間ではとくに、「自己の陶冶」や「自己の実践」の大規模な発展と広がりがあったという。個人が自分自身に働きかけ、自己を鍛える際の技

---

30 『ミシェル・フーコー思考集成 IX』pp.190~194

31 前掲書 192 頁

術や技芸がより豊かに、より洗練されていった時期である。それらの実践は、前提として他者との関係を必要とした。他者と関係を持つことができないならば、自分自身に関わり、これを気遣うこともできないと考えられた。そして、このとき要請された導き手の備えているべき資質がパレーシアであり、本当のことを率直に、余すことなく語るという態度、徳、存在様態であった。

また当時の世界では、自分自身に専念できるということは、他者のために奉仕したり他者に専念したり、生きるための手段に専念しなければならなかった人々に対する一つの特権であり、社会的な優越さを示していた。セネカの「生の短さについて」などに多く見られる「閑暇」という言葉も、自分自身に専念することに費やされる＜高尚な時間＞を意味しているといえるだろう。フーコーは、古代哲学は、こうした社会に広く流布していた一つの理想を「自らに固有な要請としてそのうちに取り込」んだという。[32]

四.三. 哲学者の修練とはなにか

ところで、「自己への配慮」と呼ばれる実践や活動とは、具体的にはどういったものなのか。これらの実践は総称としてアスケーシス（修練）と呼ばれた。個人は修練を通じて「未来」に備えなければならないとされた。なぜなら、未来は様々な未知の出来事から成り、用意のない個人はそこから来る思いがけない出来事に打ちのめされ、動揺してしまうからだ。古代ではこうした「魂の動揺」ともいうべき事態は極力避けるべきものと考えられた。したがって、個人は修練を通じて、人生で起こりうるあらゆる出来事（主に災悪）から自己の魂を守り、同時に＜完全な自己＞に到達することを可能にしてくれる「備え」を身につける必要があった。この備えはパラスケウエーと呼ばれた。パラスケウエーは、ロゴス、つまり理性的な言説

---

[32] 前掲書 189 頁

によって構成される。この言説は、真であることを語り、なすべきことを命令するような合理的な文、真なる言説である。古代ではこの＜真実を告げる言説＞こそが、未来に対処し、主導権を確保することを可能にする備えであると考えられていた。この言説の本性をめぐる議論は、哲学の学派やその中においても絶えず多くの論争があったようだ（信条や教え、学説、教説をめぐる論争）。しかし、フーコーが強調するのは、＜真実の言説＞は、それがただ単に真であったり、個人の行動の指針であったりするに留まらず、行為そのものを導くものでなければならなかった、という点である。つまり、その言説が個人の筋肉や神経の一部として彼を支配し、あたかもロゴスそのものが、主人の代わりに行為しているようでなくてはならない、ということだ。このロゴスという備えは、彼が人生の苦難に陥ったときや「苦悩や悲しみや不運に見舞われたとき、死が迫ったり病気になったり苦しんだりしているとき」、「魂を守り、攻撃を防いでくれ、平静を保たせてくれる」救いとしてやってこなければならない。[33] これは、単に＜真なる言説＞を記憶しているという状態とは異なり、その言説が行為そのものを導くという状態、主体のうちに刻みこまれ、精神に定着され、反射的にその行為を導くような状態である。「その真理は自己自身の部分と化し、恒常不変に発動する行為の内的な原理となるまで同化されるのである」。[34] このために日々行われた訓練として、フーコーは、聴くこと、書くこと、自己の内に蓄えたものを吟味するといった実践についても言及している。

四.四. さまざまな修練

聴くことの実践には、弟子が師の真理を聴くにあたって取るべき身体的姿勢や、その学派の門徒になるとまず初めに課せられる「沈

---

33 『主体の解釈学』371 頁

34 『ミシェル・フーコー思考集成 IX』197 頁

黙の義務」などが挙げられる。書くことに関しては、個人的な覚え書きやメモ帳としての「ヒュポムネーマタ」がある。これは「引用文や著作の抜粋、実際に立ち会った行動の実例や、解説を読んだことがある行動の実例、以前に人から聞いたことやふと心に浮かんだ考察や推論が書き込」まれたものであり[35]、「読み、再読し、熟考し、自己自身や他者と対話しあうといった、頻繁に実行すべき修練のための素材や枠組みをなすもの」であった。[36]これは、＜真なる言説＞によって完璧な自己との関係を築くための手段として意義深い実践であるといえよう。また、フーコーは、書簡の交換も書くことの実践の一つと捉える。セネカの名において残されている書簡には、相手に対して援助――助言や叱責、慰撫、説諭、激励――を与える内容のものが多くみられる。「援助の手紙」は、苦難に立ち向かうための「装備」を相手に与えるだけでなく、書き手自身にも何らかの影響を及ぼす。すなわち、特定の状況で苦悩している相手に「処方箋」として差し出される手紙には、そうした状況にあって取るべき行動や持つべき心構えなどが記されているが、それは同様の状況に直面した場合の書き手自身の備えともなるのだ。その忠告は、書き手自身をも触発する再活性化の働きを持つ。[37]「手紙の受取人を助ける書法はその書き手を――そして場合によっては、それを読む第三者までも――武装させる」。[38]

フーコーは、自己の真理を検討し、他者に対して語る実践も「良心の吟味」として、これら鍛錬のうちに位置づける。彼は、紀元後一、二世紀における「良心の吟味」に注目し、それ以前は＜師＞が＜弟子＞に対して、彼のみえない欠陥を自覚させる手助けとして行使されていたパレーシアが、より＜弟子＞側の責任として、自分に対する義務として行使されるようになったと指摘する。

---

[35] 前掲書 258 頁
[36] 前掲書 282 頁
[37] 前掲書 289 頁
[38] 前掲書 290 頁

いまや弟子の真理はパレーシアステースとしての＜師＞の発言だけによって開示されるのではなく、師と弟子の間の対話のうちだけであらわになるわけではありません。弟子についての真理は、弟子が自分との間で確立する個人的な関係から現れます。[39]

フーコーは、このパレーシアの義務の変化に関して、セネカの「怒りについて」や「心の平静について」、エピクテートスの『人生談義』で有名な「心像の監視」の鍛錬を取り上げ説明する。[40]上述のセネカの文章からは、自己の真理が、自分自身あるいは他者に対して開示できるかどうかが重要になっていることが窺える。エピクテートスにおいては、自らの心の動きを監視することを通じて、出来事に対して自己の意志の主権を確立することが目指されているとわかる。

こうした「良心の吟味」において試されているのは、自己と真理との関係、自己と理性的な言説との関係である。「自己の吟味」では、自分の実際の振る舞い方と、自分が採用している行動の理性的な原則とを照らし合わせて、自分がいったいどれほどそれに従えているか/いないかを確認するのだ。一方では自分が採用している＜真なる言説＞があり、他方では実際の自分の振る舞い方がある。重要なのは、絶えずその原則と自分の有様とを顧み、両者がいまどのような関係にあるのか――自分の採用している倫理的原則に対して自分がどのように振る舞えているのか――を検討していくことで、最終的には両者を調和させ、一致させることである。そして、そのように個人が自己を「真理の主体」として構成できたとき――自己に対する支配権や自己の所有を確立できたとき――、彼は魂の平静さや心の堅固さを得ることができる。古代では、こうした魂の平静を得た個人は、真に自分自身を享受し、自己に悦びを見出すことができると考えられていた。また、これは、真実を語ることとその実際の行為とが一致している状態でもあり、すなわちパレーシアステースの

39 『真理とディスクール』242 頁
40 前掲書 pp.215~240

存在様態といえる。自己の内的な合理的な言説と実際の振る舞いとが一致したとき、彼の語ることは真理であり、彼のロゴスは同時にその生き方、行動においても実際に見えるようになっている。

四.五. ストア派の実践

以下では、多様な哲学者の修練のなかでも、ストア派において顕著だった実践を補足的に紹介する。フーコーによれば、古代の哲学者の修練は実に豊かであり、周知の自明な活動だったためか、これらが分類されたり分析されたり記述されたりすることはあまりなかったという。一方で彼は、主にストア派において熱心に行われていた「良心の吟味」、「災悪の予期」、「死の訓練」に注目しながら、修練を「現実の場面で実行されているもの」、「忍耐力と禁欲の涵養が中心的なものとなっているもの」、「思考上もしくは思考に基づく訓練からなるもの」と区別してもいる。[41]

「思考上もしくは思考に基づく訓練」として挙げられるのが、「災悪の予期」である。これはまず、将来に起こりうるあらゆる災悪を、その見込みの大小にかかわりなく可能な限り想像する。次に、それらがすでに現実のもの、あるいは現実のものとなる過程にあるものとして思い浮かべる。この訓練の目的は、それらの災悪が与える苦痛や不幸を先取り的に体験することで、災悪に慣れておくことでも効率的に対処することでもない。肝心なのは、これらが実態としては何ら災悪ではないこと、つまり、それらを不幸だと思わせているのは自分の臆見だけであるということを自分に納得させると同時に、未来を可能な限り現在のものとして思い浮かべることで、災悪と未来とを一挙に閉鎖、無効化することである。

次に「忍耐力と禁欲の涵養が中心的な」訓練に関してフーコーは、プルタルコスの『ソクラテスのダイモーン』を取り上げる。ここか

---

41 『ミシェル・フーコー思考集成 IX』199 頁

らは、まずスポーツに打ち込んで食欲をかき立てたのち、御馳走の並んだテーブルの前に座ってそれらをじっくり眺めた後、自分は簡素な食事をとり、御馳走は召使に与えるという訓練を紹介している。[42] また、セネカの書簡十八からは、街が祭りの準備に賑わっている数日間を粗末な衣服を着、粗末な寝床で寝て、「固い田舎パン」の食事しかとらずに過ごすという営為を取り上げる。[43] これらの実践においては、何かに備えて欲求を高めることが目指されているのではなく、貧窮は悪ではないこと、それは耐えることのできるものであると確認する狙いがあるという。

最後に、こうした訓練のなかでもその頂点にあるものとしてフーコーは「死の省察」を挙げている。死への省察が特別なのは、それが「自己自身が死の瞬間に置かれていると考えることで、個々の行為をそれ自身に固有の価値においてまさに行いつつあるのだと判断」できるようにするからだという。[44] つまり、自らを死につつある存在として確認することで、ひとは自分の人生を最後の地点から俯瞰し、個々の行為をさまざまな「覆い」を剥ぎ取ったその固有の価値において判断できるのだ。また、セネカは、死の訓練として、一日を人生全体に見立て、最後の日であるかのように生きることを説いている。一日の時間の推移を、赤ん坊から老人へと向かう人間の一生や、春から冬へと移る四季の変化との対応関係においてみる見方は伝統的なものであった。死の省察は、「災悪の予期」と同様、死をより現実的なものとする訓練といえる。

こうしたストア派の実践が魅力的なのは、これらが現代のわれわれにとっても十分可能であり、日々の鍛錬として生活に取り入れることができることだろう。

---

[42] 前掲書 201 頁
[43] 前掲書 201 頁
[44] 前掲書 203 頁

四.六. 総括

古代ギリシアにおける「自己の実践」、哲学者の修練の機能は、＜真実の言説＞の主体化であった。個人は、人生において起こりうる様々な出来事に動揺されない「魂の平静」を得るために、さまざまな修練を通じて、自分自身のための「備え」（パラスケウエー）を拵えた。その備えは、＜真なる言説＞で構成され、個人が直面する具体的な状況に対して適用され、理性的な行為を導く合理的な行動原則である。個人は、人から聞いたり読んだりしてかき集めた＜真なる言説＞を、覚え書きを作ったり反芻したり他者と対話したり自己を吟味したりするなかで、精神に定着させ、自分の「肉体の一部」となるまで組織し、真理を自分のものにしていった。古代哲学の修練は、自己の真理と実際の振る舞いとを調和させ、合一させること、すなわち真実を語る主体としての自己を築くことを目指した。その背景には、当時の世界で広く浸透していた、個人の人生を一つの「美」として完成させることへの憧憬があった。

ちなみに、ここに注目してフーコーが導く古代哲学と近代哲学の大きな隔たりは次のようなものである。[45] 古代哲学では、主体が真理に到達するためには、修練による自分自身への働きかけが必要であると考えられていたが、これを裏返せば、主体はそのままでは真理を受け入れることができない、あるいは、真理に至るには相応の対価、代償が必要だったということだ。(「ヨーロッパ文化のなかには、十六世紀に至るまで、『真理に近づくことができ、また真理に近づくにふさわしいものになるために、自分自身に対して行うべき仕事とは何なのか』という問いが存続しています」[46])。フーコーは、古代の修練は、のちのキリスト教によって統合され、「禁欲」と置き換えられたものの、キリスト教以降も、真理は依然として支払われるも

---

[45] ref.『主体の解釈学』pp.22~23、『ミシェル・フーコー思考集成 IX』pp.266~267

[46] 『ミシェル・フーコー思考集成 IX』267 頁 47 前掲書 267 頁

のであったと考える。そして、デカルトの登場に象徴される近代哲学以降では、主体はそのままで(自らの存在が修正されたり変質されたりすることなく)、ただ自分の認識だけを頼りに、真理に到達できるとみなされるようになった。真理の条件は、明証性という個人の認識に内在する経験に大きく依存するようになったのだ。「このようにして、わたしは不道徳でありながら真理を知ることができるのです」。

第二章　『リア王』におけるパレーシア

本章では、第一章で整理したパレーシアの概念を文学作品の読解に適用することで、そこに新たな読みの可能性を提示したいという関心から、シェイクスピアの「四大悲劇」の一つといわれる『リア王』を取り上げ、パレーシアの観点においてこれを考察する。

ところで、フーコーがパレーシアの概念を探求する際に着目したのは、『エレクトラ』や『イオン』などのエウリピデスの悲劇やプラトンの対話篇、セネカの書簡集といった古代の多様な文献である。つまりパレーシアは、つねに何らかの具体的な状況や背景、ストーリーと結びついているのであり、したがってそれは生としての哲学の姿が結晶されたものであるといえるだろう。当然その実態は、具体的な場面に即してのみみられるが、概してパレーシアは、フーコーによって、「場」に何らかの裂け目を生み出すような、「場」の流れを良くも悪くも大きく変える不穏な「力点」のようなものとして観察される。パレーシアは、真実の語りと引き換えに、ある未定の危機を開く。パレーシアが持つこのような潜在性は、予測不可能な、慣習を逸脱するような何らかのドラマを惹起する力としても理解できるだろう。パレーシアを発端として、予想もできない、馴染み深い日常の風景を揺るがす不穏なドラマが持ち上がる。パレーシアのこの特徴は、フィクションとしての文学のなかにも見いだされないだろうか。また、パレーシアが創作としての文学とある種の親和性を持ちうるのなら、それは果たして文学を分析する道具としてどれほどの実用性と耐久性を持っているのだろうか。パレーシアの観点から文学作品に着目するのは、このような関心からである。

さて、『リア王』では、二人のパレーシアを備えた人物が登場する。リア王の末娘のコーディーリアと、王の臣下のケントである。二人は物語においてパレーシアステースの役割を担っているといえるだろう。また、作中には王のお付きの道化が登場する。彼は辛辣な言葉で真実を語るのだが、先の二人とはちがい、パレーシアステースとはいえない。

第一節　『リア王』概要

年老いたリア王は、三人の娘に王国を譲り、国事の煩わしさから解放され、死への旅路に備えたいと考えた。すでに領地は三分割し、どの娘にどの領地を分け与えるかも決めてあったが、老いの気まぐれと無分別から、客人や廷臣たちの前で、三人の娘がどれほど自分を愛し敬っているかを試そうとする。長女ゴネリルと次女リーガンの二人は、父への愛を高らかに宣言する孝行娘の役をみごとに演じ、所定の領地を得た。しかし、末娘のコーディーリアは、姉たちのように見てくれだけの孝行娘を演じることができなかった。末娘の予想に反するそっけない態度にリアは憤慨し、彼女を勘当する。さらに、彼女を庇い、リアを諫めた臣下のケント伯爵に対しても彼は激怒し、追放する。コーディーリアにはふたりの求婚者があった。そのうちの一人からは、リアに勘当され無一文になったことを理由に求婚を取り下げられるが、彼女の高貴な精神と同情すべき境遇に心打たれたフランス王によって、王妃として迎え入れられる。

隠居の身となったリアは、残った二人の娘のもとに交互に滞在することを決め、そこで篤い歓待を期待するが、コーディーリアとケントに対する父の気紛れで無分別な振る舞いを目の当たりにした娘たちは、明日は我が身とリアを警戒する。リアに追放されたケントは、依然として国に留まり、変装してリアの一行に加わることに成功する。リアの二人の娘は、父とその一行の逗留を認めるも、粗暴でなりふり構わないリアのお抱えの騎士たちと、それを当然とばかりに認めているリアの態度に堪え切れなくなり抗議するが、それを背信とみなし、腹を立てたリアは、狂乱の体で嵐のなかへ飛び出していく。

リアの重臣、グロスター伯爵には、正妻の子である長男エドガーと、妾の子である次男エドマンドの二人の息子がいた。私生児という理由で、世間から不当に扱われることを不満に思っていたエドマンドは、兄エドガーを罠にかけ、父の寵愛を一心に得ようと企む。彼の策略によって、父グロスターは実子エドガーに不信を抱き始め

る。そして遂に、エドマンドはグロスターに、エドガーが「父殺し」を企んでいると思わせ、自分はそれを阻止しようとして負傷したように演じることで、エドガーを陥れる。グロスターは、即刻エドガーを勘当し、エドマンドにすべての相続権を与える。また城を訪れていたコーンウォール公爵は、身を挺して親を守ったこの孝行息子に感銘を受け、エドマンドを召し抱える。

嵐の夜の荒野をさまよい歩くリアと道化は、ケントに導かれてある掘立小屋の中へ入る。小屋の中には、父殺しを図った罪で追放となったエドガーが隠れていた。エドガーはトムと名乗り、気の狂った乞食のふりをして追っ手を逃れていたのだ。そこに、リアを慕って追いかけてきたグロスターが現れるが、エドガーの変装には気づかない。グロスターは、リアの暗殺の陰謀を聞き、リアを味方のいるドーヴァーに逃そうと計らう。また、同じ頃フランス軍も、コーディーリアの嘆願により、リアを救い出すべくドーヴァーへ進軍しつつあった。リアを逃がしたグロスターは、エドマンドの策略と相まってコーンウォールとリーガン夫婦から拷問を受け、両目を失う。そして、エドガーの件からすべてがエドマンドの謀略によることを知る。城を追放された盲目のグロスターは、気違いの乞食に変装した実子エドガーに再び遭遇するが、やはり彼の正体には気づかず、死に場所を求めて彼に案内を頼む。エドガーは機転を利かせて父の命を救い、彼に生きる力を与える。

ドーヴァーまで進軍したフランス軍の陣営で、コーディーリアは、変わり果てた姿のリアと再会する。激しい狂乱の後、なかば正気を失ったリアだったが、コーディーリアを認め、過去の仕打ちを詫びる。コーディーリアは父をゆるす。しかし、フランス軍は、エドマンドとリアの二人の娘の率いるブリテン軍との戦いに破れ、リアとコーディーリアは捕虜になってしまう。一方、フランス軍に勝利したブリテン軍だが、エドマンドとの仲を嫉妬したゴネリルがリーガンを毒殺し、またエドマンドはエドガーとの決闘に敗れ、さらにゴネリルはリーガンを毒殺したことを白状して自害する。そして、エ

ドマンドの指示によってコーディーリアが処刑されたことが知らされる。リアは彼女の遺骸を抱えて嘆き悲しみ、息絶える。

第二節 コーディーリアのパレーシア

『リア王』は、リア王が王位を退くに際して、その政治権力と領地、政の一切を、嫁入りを控えた三人の娘たちに分け与えようとする場面から始まる。リアは、三人のうちでもっとも自分のことを大事に思っている者に最大の贈り物をすると述べ、娘たちに自分を称える言辞をそれぞれ求める。一女のゴネリルと二女のリーガンは、美辞麗句を並べて自分がいかに父を慕っているかを説く。一方、三女のコーディーリアは、「申上げる事は何も」ないと述べる。問い詰める父に対して彼女は、たしかに自分は父を慕い、心から敬っている、ゆえにこのたびは父の言いつけを守って結婚するのだ、またしかし、結婚するからには、自分の愛情や心遣い、務めは、夫となる人物に割き与えることになるため、もし姉たちが言うように、本当に父ひとりに心を捧げているのなら、結婚などしない、と意見する。彼女はたしかに父を慕い、敬っているが、結婚を控える身にあってこの場で姉たちと同様、父だけに愛情を誓うことはできない、それでは筋が通らないからだ、というのだ。

> **コーディーリア** お父様、お父様は私を生み、私を育て、私を慈しんで下さいました。その御恩返しは当然の事、私はお父様のお言附けを守り、お父様をお慕いし、お父様を心から敬っております。でも、お姉様方はなぜ夫をお持ちになったのでしょう、もしおっしゃる通りお父様お一人に心を捧げておいでなら？　私でしたら恐らく、一旦嫁ぎましたからには、誓いをその手に受けて下さる夫に、私の愛情はもとより心遣いや務めの半ばを割き与えずにはおられませぬ。ええ、私ならお姉様方のように結婚などしないでしょう、お父上一人にすべてを捧げたいと思うなら。
> **リア** で、その心の内もその言葉通りと？
> **コーディーリア** はい、お父様。

リア その若さで、その冷たさは?
コーディーリア その若さのゆえに、真実を。
リア 勝手にせよ、ならば、貴様の真実を貴様の持参金にするがよい！…[48]

娘のこのような態度にリアは激昂し、彼女に絶縁を言い渡す。これに対して彼女は、父の機嫌を損ない、その心を失ったのは、自分が「何か後ろ暗い汚点や、穢わしい罪の染み跡が残っているとか、淫らな行いや恥知らずな振る舞いをした」からではなく、「そんなものは無い方がましと思われるようなものにかけているから」だと弁明する。[49]さらに、父の庇護を失った彼女は、求婚者の一人から婚約を破棄されるが、これに対しても「身分や財産を目当ての愛情でしたら、どなたにもせよ、嫁ぎとうはございませぬ」と言い返す。[50]

このようにコーディーリアは、作中で主人公であるリアに、真実を語る数少ない人物として描かれる。彼女はパレーシアを行使する。彼女は真実を語ると同時に、その語りが開く「危機」を知っている。姉たちがリアに甘言を弄するあいだ、「コーディーリアは何と言ったらよいのか？　ただ心に思うだけ、あとは黙っていればよい」、「とうとうコーディーリアの番だ、どうしよう!いいえ、気遣う事は無い、私の愛情は私の舌より重いのだもの」という独白がある。[51]ここからは、真実を語ることと、それが招くどのような跳ね返りも引き受けようというコーディーリアの覚悟が読み取れる。実際に、彼女はその語りで父の怒りを買って勘当され、地位も財産も求婚者も失いかけるが、彼女が自らの言動を悔いることはない。この場面からは、父に対するコーディーリアの「愛情」と、それを貫くために父との絆を賭けて真実を語ろうとする彼女の「勇気」が見て取れる。

また、こうしたコーディーリアの姿と終始対照的に描かれるのが、

---

48 『リア王』14 頁
49 前掲書 20 頁
50 前掲書 21 頁
51 前掲書 pp.12~13

他の二人の姉たちである。二人はリアにおべっかを遣って機嫌を取り、利益を得ようとする。二人は、「パレーシアステース」のコーディーリアと対立する「追従者」であるといえる。コーディーリアの態度には、リアだけでなく、姉たちに対する批判もみて取れる。先に引用したリアとコーディーリアの会話において、コーディーリアの弁明は、同時に姉たちの阿諛追従を暗に批判するものとも受け取れる。[52] その後の場面でも彼女は、自分には無いほうがましと思われる「いつも物乞いしているような目附きや、無くて幸いと思いたい程の舌の働き」が欠けているために父の愛を失ったと釈明する。[53] これも裏返せば、父が好むのはそれらを備えた者たち、つまり姉たちのような追従者であり、二人はそのような者であると仄めかしている。

物語の終盤、荒野をさまよい歩き、半ば発狂しかけたリアは、フランス王のもとへ嫁いだコーディーリアの元へ流れ着く。変わり果てた父の姿を見てコーディーリアは涙し、嘆き、労わる。リアは彼女に、「お前は俺を憎んでいる筈だ」と言い、毒を飲めと言われれば飲んでみせる、それほどひどい目に遭わせる謂れがお前にはあると述べ、許しを請う。[54] コーディーリアは、そんな謂れは無いと言って父を許す。これ以前にコーディーリアは、姉たちの父に対する仕打ちを耳にして嘆き、夫であるフランス王に頼んで軍隊を動かし、父を救おうと試みる。[55] そしてフランス軍はブリテン領ドーヴァーへ進駐し、彼女はそこで父を保護するのだが、これが結果的に姉たちの

---

52 「でも、お姉様方はなぜ夫をお持ちになったのでしょう、もしおっしゃる通りお父様お一人に心を捧げておいでなら?」

53 前掲書 20 頁

54 前掲書 155 頁

55 「ああ、お父様、お為を思えばこそ、こうして出て参りました!...思い上がった野心から、 好んで軍を起しはしない、親を思う子の真情と、お年を召した父上を二たび御位にお即け したい気持ちと、ただそれだけの事。直ぐにもお声が聞きたい、お顔が見たい!」前掲書 135 頁

ブリテン軍との戦のきっかけになってしまう。そしてコーディーリアはリアとともに捕まり、彼女は処刑されてしまう。

コーディーリアの父リアへの態度は終始一貫している。それは父への愛と真心に貫かれている。だから、真実を語った跳ね返りとして、父から罵詈雑言を浴びせられ勘当されても、コーディーリアがリアを恨むことはない。彼女はパレーシアを行使する者であり、自分が本当に思っていることを語り、それが引き起こすリスクを背負うのだ。「お父様をお慕いし、お父様を心から敬っております」という冒頭の彼女の言葉と、彼女の振る舞いは終始一致している。[56] リアとともに敵の軍に捕らえられたコーディーリアは、なおも気丈である。「別に私たちが始めてというわけではありませぬ、最善の志を懐きながら最悪の事態を招いたためしは珍しくない」。[57] 彼女は、自分の語った真実とそれを語った当の者としての自分自身を結び付け(フーコーのいう、自分との間に結んだ「協約」に従って)、この場合の危機も引き受けるのだろう。パレーシアを行使する彼女の内で、それに伴う危機はすでに受け入れられているのだ。この場合の危機は、彼女のパレーシアが向かう先のリアに直接起因するものではないのだが、パレーシアの危機は、自分の信条を貫くがゆえに生じるため、それが生来する「場所」は問題ではない。リアへのパレーシアを行使する際の危機は、必ずしもリアによるものだけに限定して引き受けるのではない。パレーシアシテースにとって、その信念を貫く上で生じる危機に区別はないのだ。パレーシアを行使する者は、その危機を選ばない。コーディーリアには、父を救うことも救わないこともできた。しかし彼女は、自らの意志で、その道徳的義務や愛情にしたがって、あえて父を救おうとする。この場合、彼女のパレーシアは、同時に自分自身に対しても向かうものであると考えられる。

---

[56] 前掲書 14 頁
[57] 前掲書 162 頁

フーコーは、パレーシアでは「本当のことを確言することで、またそうした確言の行為そのものにおいて、＜本当のことを語る者、語った者、また本当のことを語った者の中に自分を見出し、自分をそのような者と認める者＞として自分を構成するその仕方が」重要だと述べる。[58]物語冒頭における彼女のリアに対するパレーシアは、その後の彼女の言動においても表れている。コーディーリアにおいてパレーシアは、リアへの愛情と忠誠に基づき、同時にそのパレーシアを通じて自分自身を最初の真実の語りが導く自己へと導いていく。

二人の娘の冷淡な態度や、王であった時代からは考えられないような辛苦を経たからか、コーディーリアの愛情に気づいたリアは、半ば発狂し分別を失いながらも、彼女を認知し、許しを請う。[59]また、同じ場にほかの二人の娘の遺骸もあるにも関わらず、気づいた風もなく、コーディーリアの亡骸を抱きしめ、後を追うように死んでいくリアの最後の姿も象徴的だ。[60]二人の娘のあまいことばに酔いしれ、愛ゆえに真実を語るコーディーリアのきびしい態度に激昂し我を忘れた冒頭部とは対照的に、追従によって真実を偽るゴネリルとリーガンに背を向け、率直に真実を述べたてるコーディーリアを抱きしめるリアの姿からは、真実を受け入れられなかったことにより追放された主人公が、様々な困苦を経て真実の姿に気づき、これを受け入れるに至る受難の旅としての『リア王』の作品性を象徴しているように読める。この作品が悲劇といわれるためには、当然主人公であるリアの死が不可欠だが、しかし何よりもこの作品の悲劇性を高めているのは、最後までリアを慕い、その愛情を貫き通したコーデ

---

58 『自己と他者の統治』84 頁

59 「さあ、牢に連れて行って貰おう、お前と二人だけになって、籠の中の鳥の様に歌を歌うのだ、俺の口から祝福の言葉が欲しいと言うなら、俺はお前の前に膝まずいて許しを乞う事にしよう」『リア王』163 頁

60 「もう駄目だ、駄目だ、助かるものか!なぜ犬が、馬が、鼠が生きているのに、お前だけ息をしないのか？　お前はもう帰って来ない、もう、もう、もう、決して！」前掲書 178 頁

ィーリアの死であるといえるだろう。彼女の愛に気付いて自らの罪を悔い、ゆるしを乞い、そしてゆるされたリアは、彼女の後を追うように死への旅路に向かう。『リア王』においてコーディーリアは、物語の「良心」であり「救済」であるといえるだろう。

第三節 ケントのパレーシア

続いて、リア王の忠臣であるケントが作品において担うパレーシアステースとしての役割について考察する。

ケントは、おべっかを使わず自らの本心を打ち明けたコーディーリアに激昂し、勘当を言い渡したリアを諌め、これを撤回させようとするが、かえってリアをさらに怒らせることになり、ケント自身も追放されてしまう。しかし、彼は変装して身を窶(やつ)し、家来としてリアたちに同行することを許され、その後はリアの傍について世話し、リアがコーディーリアのもとへ落ち延びるよう陰で取り計りもする。作品の最後の場でケントは、リアに自らの正体を明かすが、コーディーリアの亡骸を抱えた半狂乱のリアには判然としない。

> **リア** 辺りが霞んで見える。お前はケントではないか?
> **ケント** は、左様でございます、下僕のケントにございます。では、同じ下僕のケイアスはどこにいるか御存じでいらっしゃいますか?
> **リア** あいつは良い奴だ、間違いは無い、あの男ならきっとやっつけてくれる、それも鮮やかなものだ。だが、疾うに死んで、腐ってしまった。
> **ケント** いいえ、死には致しませぬ、私がその男にございます、実は――[…][61]

リアが死に、ケントとエドガーはアルバニー公爵から、国政に与かって「重傷を負った」この国を再建して欲しいと依頼されるが、ケントは「私は旅に出ねばなりませぬ、それも間も無く、主君のお召

---

[61] 前掲書 177 頁

しです、否とは申せませぬ」と応じ、申し出を断る。これが物語内のケントの最後のことばとなる。ケントの最後の台詞は、物語の冒頭でリアが彼に下した追放の命に従おうという彼の意志を意味しているだろう。忠臣としてリアに仕えてきたケントにとって、リアの死は、同時に自分自身の職務と国政に携わる理由を失うに等しいのだろう。ケントは、リアの前では終始自らを「下僕」と呼び、正体を隠し、リアは王座を退いているにもかかわらず、リアのことを依然「王」と呼び続ける。ケントのリアに対する忠義心は少々過剰であるように思われるが、これがこの物語の大きな駆動力として機能していることは疑いえない。

作品においてケントはリアの「守護者」としての役割を担っている。まず彼は、王宮にて臣下として王にパレーシアを行使する。この場面は、フーコーのパレーシアにおいても馴染み深い光景といえよう。王政で行使されるパレーシアの典型的な場面といえる。ケントは激昂した王を宥めるのでなく、真っ向からこれを批判する。「弓は引絞られた、矢面に立つな」というリアに対し「何でそれを怖れましょう、たとえ鏃に心臓を射抜かれようとも！」と立ち上がり、これを諫め、「命が惜しくば、もう何も言うな!」という脅しにも毅然として「命とあらば、今日まで、賭物同様、王の敵前に投出すものとのみ考えて参りました私、今更、惜しみ恐れは致しませぬ、お身の上の安全こそ何より大事」と言い返す。リアは怒りのあまり剣に手をかけるが、ケントは「御自分の医者をお殺しになるがよい」と述べ、自分の命を懸けてリアにコーディーリアへの暴挙を撤回させようとする。ここで見られるように、ケントもコーディーリアと同様、自らが信じることを自身の名において語り、そのようにして敢えて自分の身を危険に晒す。「リアが狂えば、ケントは弁えを棄てねばなりませぬ。...権力が阿諛に膝を屈するのを目の前にして、義務は忘れて口を開かぬとでも思召すのか?直言こそ臣下の名誉、主君が愚

行に身を委ねて顧みぬ以上、仕方はございませぬ」。[62]こうしたケントのことばがこの場限りの威勢でないことは、その後の彼の行動から明らかになる。リアに追放された彼はリアを見捨てることもできたが、陰ながらリアに尽くし、支えとなることを選ぶ。それは誰かに強制されたことではなく、自らの良心や義務に従った彼の意志である。阿諛追従を嫌い、自分が心から同意する真実を語り、たとえそれが自己の身に危機を招こうと、良心の命令に従うことを選ぶケントは、パレーシアステースであるといえる。忠義を尽くす相手のリアを、その忠義によって不快にし、当のリアによって生命を脅かされようとも、真実を語ることを自らの義務と課し、それを貫こうとするケントの態度には、コーディーリアと同様、リアへの寛容と愛情に根付く倫理的な姿勢がみてとれる。ケントにおいては、自らの語る真実と実際の行動とが一致している。

　こうしてみると、ドーヴァーで保護されたリアが――何度もうわごとを言い、ほとんど正気とは言えない様子でありながら――自ら名を呼んで話しかける唯一の相手が、コーディーリアとケントであるという点に、何らかの意味があるように思われてくる。リアの意識を一瞬でも覚醒させるのが、リアの二人に対する罪の意識なのか、二人のリアに対する愛と不屈の忠誠心なのか、あるいは単なる偶然なのか。これについては明確な解答は導き出せないが、本作品の一つの読みの可能性としては次のように示したい。『リア王』は、リアを真に愛する者たちによる真実の語りを受け入れられなかった彼が、それゆえに招いた様々な不幸や苦しみを受けるなかで、自らの過ちと真実を自覚し、パレーシアに象徴される二人の人物によって導かれ、ゆるされ、そして死んでいくという筋書きの、＜真実をめぐる受難と救済の物語＞としての側面を持っているとはいえないだろうか。訳者の福田恆存は、本書の解題で『リア王』の主題を次のように簡潔に述べている。

---

[62] 前掲書 16 頁

『リア王』の主題は誰の目にも明かなように、第一に親子の間の愛情と信頼に関るものである。リアとグロスターは信じている子に裏切られ、コーディーリアとエドガーは愛している父に裏切られる。さらに追従と虚偽が正義を圧し、ケントは追放される。この作品の第二の主題は虚飾の抛棄である。[...]親と国王という権威に包まれていたリアは、その事実に「殆ど心附かなかった」のだが、それを奪われて孤独になった今、彼はすべてが「ごまかし」であり、「人間、外から附けた物を剥してしまえば、皆、貴様と同じ哀れな裸の二足獣に過ぎぬ」と観念する。[63]

パレーシアのもとに本作を読み解くと、福田がここで挙げる二つのテーマがそこに含まれた形で見いだされることがわかる。

物語に処世訓や教訓を見出すのはたやすいが、パレーシアから本作について何かいえることがあるとすれば、偶然にもフーコーもいうように、真実を受け入れるためには、主体はそのままの姿ではいられないということだろう。リアは最初、自らに向けられたコーディーリアとケントのパレーシアを受け入れられず、それゆえに、結果的に自分の権威や財産を失い、様々な苦難を経るなかで正気までも無くすが、そこに至ってようやく、混濁した意識のなかで二人が示した真理にたどり着く。王や父としての様々な＜覆い＞を剥ぎ取られ、壊れながら真理を追い求めていくリアは、物語冒頭の「リア王」とはまったく異質な生き物にみえる。

第四節 道化はパレーシアを行使できるか

『リア王』には道化が登場する。彼は王の御付きの道化としてリアに同行する。彼は毒のある言葉で真実を語るのだが、ケントやコーディーリアとは異なり、パレーシアを備え、これを行使しているとはいえないだろう。道化は、第三幕第六場――物語中盤の後半部に該当する――、コーディーリアの待つドーヴァーに向けて王の一

---

63 前掲書 pp.189~190

行が逃げ出す場面を最後に、以降劇では登場しない。それまでの間で、道化が物語にどのように関わっているかをみる必要がある。『リア王』の解説において中村保男は、道化に関して次のような説明を与えている。

> 宮廷の道化師は古代ローマの昔から王侯貴族の邸内に召しかかえられていて、宴席などで人々に罵言を吐いたり、滑稽な身振りや言葉づかいを使ったりして人々の笑いを誘った。道化師は中世で職業として確立していて、その看板である鈴のついた頭巾と斑の着物を着用していさえすれば、いわば天下御免で、高貴な人にも毒舌を浴びせかけることが慣習として許されていたのである。[64]

道化が、西洋社会で職業として認知されていたからといって、すなわち道化はパレーシアステースではない、とはいえないだろう。フーコーによれば、自分自身にとっての真なることを語るための他者は、どんな他者であってもよかったからだ――ただ、パレーシアを備えていさえすれば。[65]道化は、『リア王』が書かれた当時ではすでに職業として周知されており、作者はそれを劇の一要素として取り込んだ。道化の職業的義務は、毒をもった言葉で人々に真実を語り、笑いを誘うことだった。したがって道化は、共同体において、ひとが内心では思っているが、本人には直接指摘できないことを敢えて言ったり、支配者に対する民衆の不満や鬱憤を代弁したりする「はけ口」として理解できるだろう。

劇では、道化のこうした特徴は<comic relief>として導入される。[66]『リア王』の道化の言葉は、リアに対して言われるものが多いが、

---

[64] 前掲書 205 頁

[65] ref.『真理の勇気』pp.9~10

[66] コミック・レリーフ(喜劇的救済)は、重苦しい雰囲気を一掃するために入れる、笑いを誘うような場 面のことで、本作の訳者である福田恆存は「見物を悲劇的緊張から解放し、そうする事によって卻ってそれを高める常套手段」としている(『リア王』194 頁)。

同時にそれは観客にも向けられている。作品の解題で福田は、トルストイの『リア王』批判に対する反駁として「道化の創造こそ、『リア王』創作においてシェイクスピアが最もその才能を発揮した」と述べ、本作の道化の重要性を強調している。[67] 福田はミュアの言葉を引きながら、『リア王』におけるリアの怒りや言動は「批判的に見れば愚かであって、狂気の演戯は同情よりも寧ろ笑いを惹き起こしがち」だが、道化を導入することで、「見物から笑いを引出し、そうする事によってリアの厳粛を確保」していると指摘する。[68]「見物の笑いがリアに対する直接の抵抗として現れぬように、道化に対する共感のうちにそれを間接的に吸込んでしまわなければならない」と福田が述べるように、この作品には道化がいなければ、主人公であるリアの過剰ともいえる愚かさは滑稽さとして観客に映り、悲劇作品としての完成度はより劣るだろう。道化の言葉は、リアを通じて観客に働きかける効果を想定して、劇中に注意深く差し込まれているといえる。

例 1（42 頁）：隠居のリアに対する風刺

リア 俺を阿呆呼ばわりする気か、小僧?

道化 お前さん、ほかの肩書は皆捨ててしまったもの、持って生まれたのしか残ってはいないよ。

例 2（43 頁）

リア いつからそんなに歌を歌うようになったのだ？

道化 あの時以来さ、お前さんが二人の娘をお袋代わりに奉り始めた、その日からさ、おっさん――だって、そうだろうが、娘の手に鞭を預けて、それに丸出しの尻を向けたのだから[...]

---

67 前掲書 194 頁

68 前掲書 195 頁

例 3（93 頁）：リアと道化が荒野をさまよっているところにケントが現れる場面

ケント 誰かいるのか、そこに？

道化 いるよ、お上とお下とが、詰り利口と（リアを指差し）阿呆とさ。

例 4(102 頁):ケントに導かれた掘立小屋にて

リア …脱げ、脱いでしまえ、お前の着ている借物を!おい、このボタンをはずしてくれ!(着ているものを脱捨てようと藻掻く)

道化 まあ、おっさん、落着いておくれよ、泳ぎには今夜はちとまずい！

ところで、フーコーのパレーシアは、自らの自由な意思を背景に、道徳的な義務として、可能な限り率直な言葉で真実を語ることだった。その目的は、笑いを生むことではなく、語りかける相手がその人自身との間で十全な関係を築き、自分自身についての真実を語ることを可能にするための手助けである。作中の道化は、とくに固有名を与えられておらず、一貫して「道化」という役名にとどまる。この点は、パレーシアを行使する者との決定的な違いである。パレーシアを行使する者は、自分の名において真実を語り、その語りの招く危機を引き受けるが、道化は、制度や慣習の名で語り、その語りが生む危機は大抵の場合、制度によって予め取り除かれている。ひとは道化によって侮辱的に真実を暴かれた場合、これに罰を与えることもできるだろうが、実際にそれをすれば、その者の品位を自ら貶めたり美徳を汚したりする野暮な行為として受け取られただろう。また、道化は本作においてもそうであるように、率直に語るのではなく、ときに比喩を用いて遠回しに、ときに必要以上に刺々しい言葉を用いて語りもする。このように道化は、ケントやコーディーリアのようにパレーシアを備えているとは言い難く、物語の流れに直接作用するような真実を語ることはない。道化は、毒のある言葉で真実を指摘し、それによって観客から笑いを誘うことで、主人公のリアを引き立て、物語の流れに抑揚を生むという演出上の効果にとどまる。

第三章 パレーシアと自分自身の説明の接点

本章では、パレーシアの実践と自分自身について真実を話すこととの接点を考える。パレーシアは「率直に語る」とか「すべてを語る」という意味だが、フーコーにおいては、何らかの危機を招く形で自分がそう考えるところの真理を語ると理解される。古代哲学において、パレーシアである者はその存在様態として真理を語る――彼の語ることはつねに真理である――が、そのためには修練を通して自らを拘束し、試練にかけ、真実を語る主体に成る。

現代の社会において、自分自身について説明するよう求められる機会は、ひとそれぞれであろうが、決して少なくない。公的な場では、選抜試験の一つとして、相手を知る、試すために「自己 PR」のような形式でそれが課せられるし、よりくだけた場でも、自分が現在何をしているのか、以前はどこにいたのか、どのように生きてきたのか、なにを考えているのか、といった問答は絶えない。社会に生きる上で、「あなたはだれか」という問いに対して無縁でいることはできないだろう。社会において私は、私としては存在できず、常に何者かとして、解釈された存在としての「私」として、存在させられているといえるだろう。

ところで、私が何者かと問われる様々な場面にあって、自分のことを語ろうとするとき、そこではたいてい何らかの「躓き」があるように思う。自分の好みや性格、これまでの生とこれからの生、ものの味方、考え方など、相手の求める内容について徹頭徹尾、流暢に自分を系統立てて説明することは案外難しい。自分について断定したくない、私はそんなに単純な人間ではないはずだからだ、といった自尊心が説明を拒むこともありうるだろう。しかし、相手に私をより知ってほしくて、わかってほしくて真摯に語りかけるような場合でも、自分がいま何を語っているのか、そんなことで自分の何がわかるというのか、といった疑念にふいに襲われ、語りが淀んでしまうこともある。こうした自分自身の説明に伴う「躓き」を端緒に、自己についての真実を語る実践としてのパレーシアを意識しつ

つ、本章では自分自身を説明することについて探求したい。自己の真理はあるのか、あるとしてなぜそれが真理だといえるのか、主体はそれをどのように確信しているのか、主体はどれほど自己をその対象として客観化し扱うことができるのか、その方法や精度は如何ほどのものか、といったより根本的な問いも視野に入れつつ、必要な場合には、主にフーコーと J・バトラーの著作を参照して周縁的に取り上げたい。

第一節 自分自身の説明に伴う困難

フーコーにとって主体は、何かに従属することで初めて主体たりうると考えられる。バトラーはこれを受けて、個人が自らの主体であることの根拠は、つねにその社会で認められている規範を通して、あるいはそこからの距離で与えられるという。主体は規範の効果として存在するのであって、規範に先立つような主体は存在しない。

ひとが自分自身の説明のなかで自分を構成する仕方は、多くの場合、何らかの前例や慣習に従って行われる。それらは、時間的な幅の中で何度も反復され踏み固められ、すでに何らかの権威や有効性を帯びており、ひとはこうした規範に依拠しつつ、語りのなかで様々に自分を構成する。規範に対抗して新しい仕方で自分を語ることは可能だが、やはりそれも私独自の発明ではなく、集団的な思考のなかにすでに潜在していたものといえよう。他者に承認されてはじめて存在できるのだとしたら、承認可能な存在とは、集団的思考に由来する然るべき形をとっているはずである。ひとが自己の説明に用いる言葉は、自分だけのものではなく、他者との共有物である。ひとは言葉を通して互いに意味や価値を共有しあう。言葉が他者との共有物であり、思考内容が言葉によって表現され、言葉でやり取りされるならば、個人によって表現される思考の大半は、言語や文化、宗教、習慣を共有する社会的な背景に影響された、集団的なものであるといえるだろう。

フーコーはパレーシアに関連して、主体が真理を受け入れるため

には、それが可能となるような働きかけを自分自身に行う必要があると考える。古代哲学における主体は、そのままでは真理を受け入れられないため、さまざまな修練を通じて自らの存在様態に変更を加えていく。真理は支払われるものであり、それは対価を必要とした。バトラーは、フーコーにおいて自己の真理を語る上で支払う対価があることを「真理を構成するものが規範によって、また歴史的に出現した、ある意味で偶然的な一定の合理性の形式によって枠組みを与えられているからだ」と説明する。

> 真理を語る限りにおいて、私たちは真理の基準に従っているのであり、私たちを拘束するものとしての真理を受け容れているのである。この真理を拘束的なものとして受け容れることは、人がそのなかに生きている合理性の形式を、根源的な、もしくは疑問をさしはさむ余地のないものとして引き受けることである。したがって、自分自身について真理を述べることは対価を伴うのであり、そのような語りの対価とは、人が生きている真理の体制への批判的な関係を中断することである。[69]

自分自身を説明する際にひとは自分のことを自ら判断しながら語ることを強いられる。自分を「私はこういうものです」と説明するとき、そこでは、そのような自分を提示すると同時に、そうでない一面を持つ自分を何らかの形で押し殺してもいるだろう。自分に関して何かを言うということには、何かを言わないという選択も暗に含まれているはずだ。「私は明るい性格です」と言うとき、明るい性格を構成する条件に合致しない自分の一部――あるいは暗い性格の私――は隠され、棄却される。このように、私が言ったことと言わなかったこととの間には、ある種の抑圧的な関係が生じる。それを回避したくて両方を言ってしまっては、そもそも説明が成り立たなくなる。こうした事態に気づくようになると、自分自身の語りに負担をかんじるようになる。それは、語り手である自分にとって戸惑い

---

69 『自分自身を説明すること』223 頁

や混乱を招く元となるからだ。あたかもその宣言によって私が真っ二つに引き裂かれ、「私」は「裏の私」を追いかけて言葉の世界を駆けまわるのだが、常に「裏の私」の方がすこしだけ速く――アキレスと亀の逆説のように――いつまでたっても追いつけないでメビウスの輪の上を走り回っているかのようだ。また、自分自身の説明には、そこに語り手である私の願望――そのように相手から思われたい、あるいは自分で自分をそのように思っていたい――が含まれている可能性を否定できない。私によって語られる「私」がどれほどの客観性を備えているのかは、おそらくどうやってもわからないままだろう。だからといって、誰かに代理として私の説明を求めてみても、常識的に考えて私に関することは私が最もよく知っているはずであり、私の説明において私以上に権威的に語ることのできる人物はいないだろう。あるいは、親しくしている人に「私ってあなたにとってどういう存在?」という具合の質問をしてみて、自分の信頼できる他者の判断を参照して自らを伝聞的に説明することも有効かもしれないが、そこで描かれる「私」もやはり「そうでない私」を排除しないわけではない。さらに、様々な形で訪れる自分自身の説明の機会において、「私」に関する説明はその都度同じではないだろうし、数年前のものと現在のとでは大きく異なっているはずだ。またあるときは、自分に関して以前とは食い違う説明をしていることに気づくこともあるかもしれない。どちらの説明も当時では「妥当」なものに思えていたはずなのに、である。こうした差異や変化を突き詰めて考えていくと、自分が一貫性を欠いた「ちぐはぐ」な存在として、急に頼りなく、よそよそしく思われてくる。このように、自分自身の説明にはどこか失敗しているような感覚がつき纏う。自分自身に関することを語り尽したいと思っても、たいていの場合、時間や場面の制約によってそれは不可能であろうし、そうして語り残された自分の姿に、語りが進むに連れてむしろ無限に増幅していくような自己の多面性を垣間見て茫漠とした気持ちになったり、あるいは如何様にも表現できる自分は果たして何者でもないのではな

いか、という虚しさを覚えたりすることもあるだろう。自分自身の語りは、それによって語り手である私に様々な混乱や戸惑いを引き起こす行為ともいえるが、それは、自分自身を説明することが、まさにバトラーのいう、自分が「生きている真理の体制への批判的な関係を中断すること」だからであろう。

また、自分自身を説明するとき、たいていの場合、私はある程度自分を特別な存在として仕立て上げるために、すくなくとも私にとって独自に思われるような説明を試みる。しかし、自分を他者と区別し、特別な存在たらしめる説明は、それを発した途端に、自分以外の「ほかのだれか」の説明でもありうるような代替可能性を帯びる。バトラーはこれを「言語において私が収奪される」状態と呼んだ。自分自身の説明は、本質的にそれが誰かに向かって言葉で語られる以上、つまり互いの共通認識を基盤として行われる限り、自分ひとりに帰属するものではありえない。規範は、「私が自分について語ることを手助けしてくれるが、私はその作者ではなく、私の特異性の歴史を確立しようとするまさにその瞬間に私を置き換え可能なものにしてしまう」のだ。[70] 自分自身の説明が規範によって可能であるとするなら、説明によって描かれる自分や他者の姿は、それを語った当の者を何らかの形で表しており、両者の間にはある関係性が生じるが、そこに互換性はない。語りによって立ち上がる彼/女の姿とそれを語る本人との間に横たわる関係性に着目することが重要だ。自分自身の説明は、いつも何らかの諦めや譲歩を経て行われるのであり、そこで語られる「私」は、私を理解可能にする規範に依拠した便宜的な「私」だからだ。

社会に暮らす以上、ときに私は自分自身の説明を、その説明が認識可能か否かを判定したり、事実との間の整合性を吟味したり説明の一貫性を精査したりするような立場の他者に向かって行わなければならない場合がある。あたかもそれは、法廷で証拠を吟味する裁

---

[70] 前掲書 70 頁

判官と自己の潔白を弁明する者とのやりとりを連想させるような緊張した場面である。途切れない一貫性のある自分自身の説明を求められることが苦痛なのは、先に述べたように、それが私を規範によって切り取り、ときに実際の私を捻じ曲げるような仕方で理解可能な形で再構成するだけでなく、私がそれを「私」と認め、その後の振る舞い方や言動において、それを実証していくことをある程度方向づける契機にもなりうるからだろう。この自己同一性への要求をバトラーは「倫理的暴力」と呼ぶ。「倫理的暴力は私たちが自己同一性を絶えず明示し維持するよう要求するし他者に対しても同じことを要求する」。[71] こうした倫理的暴力に対する倫理的姿勢としてバトラーは「満足を追求せず、問いを開かれたままに、さらには持続したものにしておくこと」が重要だという。[72] そのためには、飽くことなく絶えず「あなたはだれか」と問い続けることが肝心だ。他者を理解するとか、だれかのことがわかるとかいう状態は、おそらく私が相手を問うことをもはや止めてしまった事態を意味するだろう。それは、相手を規範に当て嵌め、規範において、また自分の内の規範を強化する形で、相手を理解した気になっている状態であり、相手との時間を安心して中断、放棄している状態といえる。規範において他者を理解する限り、それを逸脱するような他者の振る舞いを目にしたとき、ひとは往々にして戸惑い、取り乱す。「いつからあなたはそんな人になったの」「お前はそんな人間じゃなかったはずだ」と、あたかも自分が相手に裏切られたかのような言葉を口にすることもあるかもしれない。「私はあなたを理解している」とか「あなたがようやくわかった」といった言葉は、他者への呼びかけを安心して放棄した者の言葉である。「生とはまさしく、私たちがそれに与えようとするいかなる説明も超えたものと考えられる」とバトラーはいうが、もしその通りなら、理解できる生とは、そのために周到に

---

[71] 前掲書 79 頁
[72] 前掲書 81 頁

加工された物語にすぎず、理解ではなく誤解された生といえるだろう。[73]

第二節 ソクラテスのパレーシア―「試金石」としてのソクラテス

結局のところ、自分自身を説明するとき、私たちは一体なにをしているのだろうか。バトラーにおいては、そこで説明される「私」の生は、規範や言葉によって理解可能な形に置き換えられ、承認可能な体裁を受け入れたことで、それを語る私の生と同じものではないとされる。規範は「私」に先立って存在し、私は規範を通して何者か、あるいは「私」になるのであって、規範に先立つ「私」は存在しない。自分自身の説明に際して、語りかける相手から「あなたのことはもうよくわかりました」と言われることは、説明された「私」を完全に理解したという満足の表れかもしれないし、単に「私」への興味を失ったことの裏返しかもしれないが、いずれにせよ、もはや「呼びかけの光景」は閉じられてしまったのであり、私は「私」において裁かれたのであり、私は「私」に関する修正や弁明を行う機会を失ったのだ。自己の説明はときに不快さや痛み、苦しみを伴う作業である。それでも私は語り続けていかなければならない。だれかや何かに向かって自分を説明し、明らかにしていく作業は、私が生きることを希求するかぎりで、おそらく終わらない。

フーコーは『真理とディスクール』において、対話篇「ラケス」を取り上げ分析するなかで、「試金石」という言葉で描かれるソクラテスの役割に注目する。「試金石」とは、ソクラテスが対話において果たす役割のことを比喩的に表現したことばである。ソクラテスは対話の中で相手の「生き方と、その人の生き方の知的な原則、すなわちロゴスが調和しているかどうか」を吟味し、試す。[74] ソクラテス

---

73 前掲書 81 頁

74 『真理とディスクール』142 頁

が「試金石」といえるのは、ソクラテスにおいては、自らの生について語るロゴスと、その生の在り方とが見事に調和し、「ドリス調のハーモニー」を奏でているからである。つまり、彼のロゴスとエートスとは、いかなる齟齬もなく結びつき、彼の行動には彼の生のロゴスが顕在しているのだ。ソクラテスは、第一章でみた古代の哲学者の修練が目指した「真実の言説の主体化」を体現した人物といえる。対話者は、パレーシアステースであるソクラテスに触れることで、自らの生の在りようを吟味できるのだ。フーコーが「ラケス」から引用するニキアスの言葉にこの様子が描かれている。

> [...]だれでもソクラテスのすぐ近くにあって、そして近づいて彼と話をするなら、その人は、そのなんですよ、たとえ何か他のことについてその前に話し始めたにしても、彼によって言論を以って引き回されて、遂には自分自身について、どんな仕方で現在生きているか、またどんな仕方で過去の生活を生きてきたか、それらを説明するところに陥ることにならぬうちは、やめて貰えない、しかし陥ったが最後、ソクラテスはそれらをことごとく十分にそして立派に試験してみるまでは、その前にその人を手放しはしないということをね。[75]

ここにおいてフーコーが注目するのは、ソクラテスの吟味を受けるためには彼との関係の「近さ」を作り出す必要があること――つまり誰でもソクラテスの吟味を受けられるわけではないということ――、そして、ソクラテスは対話者に対して、キリスト教でいうところの「罪の告白」や「良心の吟味」を求めているのではない、ということだ。確かにソクラテスの吟味では、ニキアスもいうように「自分自身について、どんな仕方で現在生きているか、またどんな仕方で過去の生活を生きてきたか、それらを説明するところに陥る」が、ソクラテスはそれを通して、相手の語ることのできる理性的、合理的な物語と相手の生き方との間にどのような関係が築けている

---

[75] 前掲書 138 頁

のかを調べているのだ。「聞き手はソクラテスの言葉（ロゴス）に導かれて、「自分自身について、どんな仕方で現在生きているか、またどんな仕方で過去の生活を生きてきたか」、自己についてのロゴスを語る営みを始める」。[76]

こうしたソクラテスの対話においてはフーコーも述べるように、相手の対話者はソクラテスに対して「受動的な姿勢」を取っている。これは「ラケス」に限らないほかの対話編においても見受けられる特徴である。ソクラテスの対話において対話者は、自分の自由な語りをさせてもらえない。ニキアスのいうように、彼の対話者は「彼によって言論を以って引き回されて」しまうからだ。例えばそれは、しばしば相手の言葉の矛盾を突く形で行われる。相手が前に述べた意見をあとになって取り出してきて、問い返し、相手がそれを否定すれば矛盾として指摘したり、二者択一の形で答えるような問答を繰り返していくなかで、徐々に相手の意見に矛盾を見出し、露わにしたりする。自分自身について語る際、ひとは自然饒舌になり、訊かれていないことまで話したり、そこから別の語りを始めたりして、演説調に陥りやすい。そのような事態を避けつつ、ソクラテスは相手の語りのロゴスとその人自身の生の関係を吟味する。バトラーはこの対話の受動性について次のように述べる。「この受動性は、自分自身を説明するというある種の実践の条件となっており、相手の言葉、相手の要求に身を委ねることを通じてのみ自分を説明することが可能になることを示唆している」。[77]

第三節　ソクラテスの対話における自分の溶解

自分自身についての真理を把握し、これを語る主体――自らのロゴスとエートスが調和してハーモニーを奏でるような――になるに

76　前掲書　140　頁

77　『自分自身を説明すること』231　頁

は、他者との関わり合いが必要不可欠であるという古代哲学の底にある他者性、受動性、協働性、教育的側面は、興味深い。ひとは自分一人の力では真理には到達できず、他者の助けを借りてはじめて可能だと考えられていた。ソクラテスの対話の、対話者の矛盾を手掛かりにして魂を吟味するという実践も、ひとは他者の言葉や問いかけを通してはじめて、自分の真の姿を認識できるという「真理」をあらわしているといえるだろう。パレーシアは、このような文脈において、相手の誤謬や矛盾を本人に直接、率直に指摘できる資質――徳や勇気――として要請されたのだろう。

ところで、ひとはなぜ自分の姿を見誤るのだろうか。自分のなかの矛盾した性質に無頓着であったり、望むように自己を統御したりできないのは、古代では自己愛に由来するものと考えられ、ひとは誰しもこうした自己欺瞞を避けられないため、この迷妄から解放されるには、しかるべき他者による導きが必要とされた。ひとはその本性として自己を欺くものであるとみなす古代哲学の前提を受け入れるなら、私による自分自身の語りはいかなる信憑性も持たなくなる。すくなくとも、それは私が思っていたい「私」の姿であり、私にとって居心地のよい無害な物語のうちにある「私」である。ソクラテスの対話においては、そうした私による「私」は暴かれ、私の語りの権外にある、私にとって馴染みのない私の姿が明らかにされる。相手の言葉に身を委ねる受動性の意味はここにある。そのように提示された私の知らない私の姿は、ときに耐えがたいものであり、私はそれを思わず拒もうとしてしまう。それは私の信じる「私」とは異質な姿をしており、矛盾や、私にはないと信じ、むしろ忌み嫌ってさえいたものを持ち合わせていたりもする。そのような私を見せられ、私は動揺し、取り乱し、泣いたり怒ったり悲しんだり、さまざまな抵抗を示すだろう。この私――ソクラテス的他者によって露わにされる語りと一致しない私――とは、まさしくそれを語る私自身の姿であろう。ソクラテス的対話において、私は「私」を語る行為によってそれを物語った当の私の姿を、他者の言葉を通して見

るのだ。ソクラテス的他者は、私による「私」の説明が理解可能なものであるかどうかを吟味するだけでなく、その「私」とそれを語る私との間にどのような関係があるのかを調べ、その綻びを私に示すのだ。このとき私は、私ではない何か別の者として再構成されるような機会を持つ。私による「私」の語りを通して、語り手である私が暴かれ、解体されるようなこの経験において、私は、それまでどこかで自己充足感を与えていた「私」の物語の外へと連れ出され、私ではない何かと結びつき、新たな私として与えられる。それは私に新しいザラつきを呼び起こす。

私が自らの生に与えるロゴスと、その実際の生の有様とがどのような関係にあるのかをソクラテス的対話者は吟味する。ここにおいて私は試されているのであり、というのも、この対話ゲームは、他者の吟味によって明かされた耐え難い自らの真の姿を受け入れる勇気が私にあるかどうかに懸かっているからだ。対話者は、パレーシアを行使することで明かされる真実が私を不快にし、そのことで極端な場合には私の暴力を招いたり、私に嫌われて関係に罅(ひび)が入ったりするリスクを承知の上で、私との対話に臨んでいるのであり、そのことで自らの勇気と寛容さを示している。このソクラテスの対話は、互いの勇気とパレーシアによって支えられている。対話者に率直に真実を語る者のパレーシアと、相手の問いかけに対して恥も偽りも利害もなく、真摯に応じる者のパレーシアである。この対話は、相手のパレーシアに身を委ね、徐々に私をほどいていく作業を通じて、私にとって未知の私に、新たに結びつくチャンスといえるだろう。

古代では、こうした対話を含むさまざまな修練を通してひとは、自己との間によりよい、より完全な関係を築いていき、最終的にはソクラテスのような教導者を必要としない、自己と真理との間に十全な関係を打ち立てることができると考えられていた。

第四節 自分自身の説明とその可能性

フーコーが「魂の吟味」とよぶソクラテスの対話は、哲学のひとつの実践であり、鍛錬であって、日常生活で遭遇する自分自身を説明する機会を免れたり、より効率的に対処したりできるようになることを目指した技術訓練ではないだろう。効果としてそれらが得られることはあっても、鍛錬の目的ではない。

自己の説明は、他者と私との間で交わされるその場限りの約束であって、すべての場面に等しく同じ説明や理解が成り立つわけではない。バトラーによれば、私は他者からの呼びかけに応じる形で自分自身の語りを始めるのであり、それは根本的に他者に依存した形で受動的に行われる。こうしてみると、語りによって私は、その都度自分の生を中断され、規範によって引き裂かれるともいえそうな状態を経験する。フーコーは、パレーシアにおいては「本当のことを確言することで、またそうした確言の行為そのものにおいて、＜本当のことを語る者、語った者、また本当のことを語った者の中に自分を見出し、自分をそのような者と認める者＞として自分を構成するその仕方が」重要であると述べる。[78]その仕方とは、自らの語りが招く危機を引き受けるというものだ。パレーシアは、単に真実を語るだけではなく、同時にそれを言ったものとして自分を表明し、それが招く危機も引き受ける者として自分を差し出す、発話を超えた、それ自体がひとつの行為であるような倫理的態度である。これをより一般化すると、「言表という出来事が主体のあり方に影響を及ぼし〔=主体のあり方を触発し〕、また主体は、言表という出来事を生み出すことで、語る者としての自らのあり方を変容させ、確認し、あるいは少なくとも決定し明確化するという遡及作用がある」ということになる。[79]言表はつねに何らかの他者を宛先としてなされるが、自分自身を説明することは、規範を通じて「私」を表明し、同時に

---

78 『自己と他者の統治』84 頁

79 前掲書 84 頁

私がそのような「私」であること、あるいはすくなくともそれを演じることを、自己と他者とに約束することを意味してもいるだろう。そこでは当然、他者による吟味や置き換えがあって、「私」は解体されたり練り上げられたりし、私ではないものにされながら、なおも「私」として呼びかけられる。私が「私」を言表するとき、それは単に私を説明しているだけでなく、その都度私はその語りと他者とによって中断され、それでも「私」として呼びかけられ、そのようにあることを約束するのだ。このとき起こっていることは、ソクラテスの対話とは異なる。私はソクラテス的他者と、互いの相手への好意や信頼、友愛の絆によってその実践に参入するが、日常で遭遇する自分自身を説明する機会は、私を襲うかのごとく不意に訪れる。これもたしかに、私にとって未知の私を獲得するチャンスといえないこともないが、私はその相手を選べない。はじめて会う相手や、好意とはいいがたい何かをもって呼びかけてくる他者、私の方が好意を持てないような相手に対して、私を説明しなければならない場合もある。そのとき、身を竦めるようにしながら語る、あるいは搾り取られるような自分自身の説明は不快感や苦痛を伴い、またそれによって私は混乱したり取り乱したりする。こうしたとき、つねに何者かであることを私に求めてくる他者の存在は、暴力に似ている。

古代の哲学者の修練が目指した真なる言説の主体化、自らの生のロゴスと生とが調和した状態――ソクラテスに象徴されるパレーシアステースの存在様態――とは、どのようなものだろうか。真なる言説は、理性に基づく合理的な言葉によって構成される以上、それは規範と無関係ではないだろうし、ときにそこに属するだろう。おそらく古代では、真理は、真なる言説が導くその者の振る舞いや在り方において見い出されたのであり、また、そうした有様を実際に目にした他者が、それを真なる言説として自らに取り込もうとするといった、いわば真理の循環ともいえるような流れがあったのだろう。規範により忠実な振る舞いを心掛け、規範的言説を内面化するよう努めていけば、その者の生のロゴスと行動にも――規範的とい

う意味で、また調和的とはいえないまでも――一致した状態は訪れるだろう。しかし、常に規範において考え、行動するがゆえに、彼はそれを壊すような、例えばパレーシアを行使することはできない。パレーシアは、自らの良心の声に応じるべく、ときに規範を踏み越えて真実を語り、そのことで未知の危険を開くからだ。真なる言説の主体化は、規範とのかかわりのなかで行われるが、それは単に規範を内面化することではない。また、仮に自らの道徳的義務や良心に従った行動すらも規範の効果として回収されてしまうとしても、いずれにせよ私は規範に挑戦することができる。それは私の時間性とは異なる固有の時間性をもつが、私自身もそこに含まれる人間の行動や思考の集合体としての慣性であるからだ。

自己に関する真実を語ることができるようになれば、日常的に遭遇する自分自身の説明に思い悩むこともなくなるのではないかと思われるが、両者はやはり別々の作業であろう。自己の説明は、目の前の他者に向けてなされ、その場その場において様々な「私」が約束される。他者から思いもよらない仕方で呼びかけられるとき、そのような者として呼びかけられることがある者としての私を受け入れることは容易ではなく、また時間がかかるかもしれないし、果たして無理かもしれない。いずれにせよ、自分自身の説明はおそらく終わることはないだろうし、その限りで私は、当然、救われることもあるはずだ。他者からの耐え難い呼びかけによる「私」も、私にはそれを拒む余地がどこかにあるはずだし、それを私は、自分はこうであるという代わりに、私はそうあることを望まないという仕方でまた、自分をいうことができる。

おわりに

本章では、自分自身の説明に伴う困難に着目して、パレーシアの実践を絡めつつ、結局のところ自分自身の説明とは何なのか、それをするとき私は何をしているのか、と問いながら進んできた。当初

はこのような考察が、自分自身の説明に伴う困難を克服はしないまでも、効率性や何らかの救いをもたらすある種の自己療養になりうるのではないかと、内心期待していたように思うが、進むにつれてそれは誤りだったことに気付いた。考えを文章に書き起こすことで、思考は組織されるのではなく、むしろより細分化され、かき乱され、拡散していく一方であるようだった。それは、自分自身の説明が不可避に規範に絡めとられ、またそれに抗おうにも逃れようにもその影が振り払えないように、宿命的なもののように感じられる。

また、古代ギリシアに由来する真実を語るための実践から、いかなる場面においても揺るがない自己の説明を確立するためのヒントか何かを見出そうとしていたように思うが、それも困難だとわかった。自分自身の説明は、つねに規範に依拠しながら他者を宛先として、受動的に演じられ、またその場限りの「磁力」によって、私の意図しない形で避けがたく変更を受けるからだ。古代哲学の真理の実践が、真実の言説の主体化によって個人が自己との間に特有の関係を築くことで、そこから自己充足感や魂の平静を享受すべく、絶えず自己に回帰する方向性をもつ一方、そのような意味では外界に対して閉鎖的な一面も有していることに対して、自己の説明は、他者に向けて演じられる一つの宣言であり、不可知の領域に向かって自ら身を曝け出すような、ある種の「ひらけ」をもたらしうる行為である。それはしばしば苦痛を伴い、苦痛の報酬として新たな自己と結びつく可能性を秘めているし、あるいはただ苦痛でしかないこともあるだろう。しかし、真理を語るための実践であるソクラテスの対話に象徴される他者との営為は、互いの寛容と友愛に基づく自己を知る実践として、新たな自分と結び付くことを促す実践としての可能性――ふいに私を訪れる自己の説明の契機が必ずしも約束してくれないような、他者との自己変容の可能性――をその対話は秘めている。とはいえ、自分自身の説明にも、パレーシアに通ずるある種の可能性は含まれている。私が思う「私」を、私が信じる「私」を、あなたに真摯に語るとき、それは、そのような者として自分を

明らかにするだけでなく、私の危機ともいえる未知の曝されをすすんで開き、それを引き受けることを意味する。一見、自分を知って欲しいという独りよがりな欲望に起因するようにみえるその行為はしかし、その切実な釈明の態度によって、それが相手への呼びかけであることが分かる。それは、相手に対する「あなたはだれか」というたしかな呼び掛けであり、「私を知って欲しい」と叫ぶに先立って、「あなたを知りたい」という熱望に動機づけられているといえるだろう。それは一見、パレーシアの根底にある相手への寛容や友愛とはすぐには結びつかないようにみえるが、その契機となりうる私からの呼びかけなのだ。そして、その呼びかけである自分自身の弁明は何よりもまず、「あなた」からの呼びかけに応じる形で為される。自己の説明は、パレーシアに結晶しうる、互いに呼びかけ合う対話の契機でもある。

結び

本稿では、フーコーによるパレーシアを取り上げ、これを整理し、文学と自己の説明に関連付けて考察することを試みた。パレーシアを手掛かりに文学と自己という二つの領野を扱ったが、パレーシアとの関連に比べて、両者の連関や必然性については必ずしも明確ではない。

第一章では、フーコーによるパレーシアの概要を提示してその後の用意とする一方で、パレーシアの古代ギリシアにおける歴史的位置づけと実践を俯瞰することで、パレーシアの具体的な場面に寄り添いつつ、その総体において捉えようと試みた。またこれが、フーコーのパレーシアを把握する際の導入的素材として用いられることも意識した。しかし、本章はフーコーによるパレーシア全体を概観するものではなく、あくまで特定の観点から整理した場合の見方を示したに過ぎない。

第二章では、シェイクスピアから『リア王』を取り上げたが、『リア王』に関する先行研究の参照や、これをパレーシアによる分析対象として選ぶ判断の根拠、シェイクスピアの他作品への言及は保留したままとなっている。他作品への言及に関しては、より視野を広げて、シェイクスピアの悲劇作品においてパレーシアがどのように物語の駆動力として機能しているかをみることもできよう。また、『リア王』においてもみられ、『ハムレット』や『マクベス』においても観察される「狂気」――物語における狂気と真理の関係性――や、預言者的特徴を持つ登場人物――物語のその後の展開を仄めかしたり預言したりする者――の作中における位置づけに関して、パレーシアや第一章で取り上げた真理陳述の根本様式と関連付けて考察することもできよう。本章においてパレーシアを用いておこなった『リア王』の考察からは、これが文学作品の読解に適用できることと、それによる新たな作品の読みの提示が可能であることは、一応示せたように思う。『リア王』では、パレーシアを行使する二人の人物による真実の語りが物語を展開させ、冒頭から結末に至るまでの一連

の流れを担っている。パレーシアによる分析のもとに、この物語の主要なテーマが一挙に見いだされ、かつ＜真実をめぐる受難と救済の物語＞という作品のひとつの見方を示すことができたように思う。

第三章では、自分自身を説明するということは、結局は何をすることなのか、という問いを軸に、古代哲学の真理を語る実践を手掛かりに考察を進めた。自分自身の説明は、パレーシアに通じうる、発話であると同時にひとつの行為あるいは倫理的態度でもありうるような、私を他者に曝し、私ではない何者かとして呼びかけられ、同時に私がそれを約束するような契機といえる。自己の説明が、その宛先である他者との対話――絶えず「あなたはだれか?」と互いに呼びかけあい、自己充足的な自己や自他との関係を無効にしようとする倫理的態度に支えられたもの――であるとき、私は、苦しみを伴いながらも新たな私に出会い、そのような私を赦し、結ばれ、またそのとき、他者によっても赦されるだろう。この考察にあたっては、フーコーとバトラーの著作を活用しながら進めたが、参照した文献に関して未だ理解が不十分な箇所があり、十分に活かしきれなかった。日常で遭遇するさまざまな困難を倫理的視点から論じた文献や他者の経験を参照して、自らが感じる「生きづらさ」をより相対的な位置づけの下で観察するという批判的作業も必要だと痛感した。そうした他者の生の経験をほとんど留保したまま語ることになってしまった一面も認めざるをえない。

※本原稿は、平成 27 年度大阪大学文学部卒業論文として執筆されました。

参考文献

シェイクスピア『リア王』、福田恆存 訳、新潮社、2005 年

ジュディス・バトラー『自分自身を説明すること』、佐藤嘉幸+清水知子 訳、月曜社、2008 年

ミシェル・フーコー『主体の解釈学』、廣瀬浩司+原和之 訳、筑摩書房、2004 年

ミシェル・フーコー『真理とディスクール』、中山元 訳、筑摩書房、2002 年

ミシェル・フーコー『真理の勇気』、慎改康之 訳、筑摩書房、2012 年

ミシェル・フーコー『自己と他者の統治』、阿部崇 訳、筑摩書房、2010 年

ミシェル・フーコー『ミシェル・フーコー思考集成 IX』、蓮実重彦+渡辺守章+小林康夫+石田英敬+松浦寿輝 訳・編集、筑摩書房、2001 年

（わたなべようすけ）