

『ファイドロス』における靈魂論と言表論  
——プラトン對話篇の古典学的意味づけ——

秋山 学

序

ギリシア古典を、狭義の文学作品（叙事詩、叙情詩、悲劇、喜劇など）だけでなく、古典ギリシア語で記された高い価値を有する作品というふうに規定する場合、現代の学問分類では「哲学」に含まれるであろうプラトンの對話篇も、古典ギリシア語による散文文学として非常に重要な位置を占める<sup>(1)</sup>。初等文法終了後、『ソクラテスの弁明』が講読演習のための最初の教材として、最もポピュラーなものの一つに数えられるのもそのためであろう<sup>(2)</sup>。近年英米圏では、哲学的な議論を念頭に置いた注解書が相次いで出版されているが<sup>(3)</sup>、その他、ソクラテスが死を目前にして行った議論を伝える『ファイドン』や、同じく中期對話篇の傑作の一つである『饗宴』にも、文学的観点からの新しい注釈書が出版されている<sup>(4)</sup>。『イオン』および『国家』における詩文学への言及箇所を抜粋した注解書も新しく公にされた<sup>(5)</sup>。

このプラトンを講読の題材とする場合、哲学専攻の者と文学専攻の者とで接し方が異なることが予想される<sup>(6)</sup>。すなわち前者は、そこに表現されたプラトンの「言葉」よりも記された内容に興味を持ち、後者は、そこに現れた表現そのものの美しさに関心を向けると言えるだろう。だがいま第三のあり方として「古典学的」なアプローチを考えたい。これは、専ら写本伝承史を扱う「古典文献学的」な姿勢とは異なる。まずこの方法論から考えてみたい。

「古典」とは、まず時代的な古さを条件とし、多くの人々によってその価値が承認され、かつその価値観が継承されてきた文書を指すものであろう。特に西洋古典の場合、そのような古典尊重の価値観が最大限に表明されたのは、古代そのものを除けばルネッサンス期だと言えるであろう。けれども、わが国における古典受容のあり方を模索すると、日本は直接的な西洋古代の継承文化圏ではないが故に、ルネッサンス期の思潮をそのまま移植することには無理が伴う。そこで、とりあえず古典古代期そのものとは一線を画すキリスト教教父時代における古典受容の姿勢を試みに参照してみたい。教父時代にも、表面には出ないかたちでフマニズムの萌芽が見いだされ<sup>(7)</sup>、ルネッサンス期と通底する側面が存在する。古典テキストは、われわれにとってある意味で手近にありながら極めて異質な文化結晶の一つと言えようから、異質（他者）の文化を受容するに際して、普遍的かつ応用の効く姿勢の存在可能性を探ることを西洋古典学の目的とすれば、教父時代の古典受容が参考になりうる場面は少なくないと思われる。

さてプラトンの著作は、彼の学園アカデメイアの内部向けに行われた講義を除いては、ほとんどすべて後世に伝えられ現代にいたっている<sup>(8)</sup>。教父時代にあっても、プラトンは異教世界の作家の中でも最も真理に近づいた人として特別の地位を与えられた<sup>(9)</sup>。さらにプラトンにおいて特異な現象は、その作品が九つのTetralogiaにまとめられ、一体として伝えられたことである<sup>(10)</sup>。これはプラトンの哲学思想が、全体で一つのまとまりをなす総体(corpus)と見なされたことを意味しよう。他にもアリストテレスやプロティノスなど、'corpus'と見なされて伝えられる場合はあり得たが、プラトンの著作群はそれらの中でも最も典型的なcorpusと考えられる。西洋古典はギリシア・ローマの一体性を含め、全体として大きなcorpusを形成しうるものと考えられるが、プラトンの場合は「著作の一体性」が何に由来するものか、その指針を与えるものと期待される。

さてこのようなプラトンの著作のうち、本稿では中期傑作の一つである『ファイドロ

ス』を取り上げてみたい<sup>(11)</sup>。それは中期が、いわゆる「プラトン主義」の最も成熟した時期であることにも起因して、この対話篇には彼のイデア論、想起説、ミュートス論、魂論など重要な教説がほとんどすべて顔をのぞかせているからである。またこの対話篇では「弁論術」が主題の一つとされており、プラトンを文学史の上に位置づけて捉える本稿のような観点には非常に益するところが多いと予想されるからでもある。なお本稿ではこの他に必要に応じて適宜『法律』および『ティマイオス』篇を参照する<sup>(12)</sup>。

ところで、D.A. ラッセルによるアンソロジー『ギリシア散文史』では、プラトンは「すべてのギリシア作家のなかで最も躍動感のある(versatile) 散文家である」と評されており<sup>(13)</sup>、『ファイドロス』篇からは「魂とエロースの賛歌」にあたる箇所(245c5-246a2) が唯一収められている。プラトンの著作からは計10箇所の部分が原典から抜粋されていて、この数はヘロドトス(4)、トゥキュディデス(3)、イソクラテス(3)、クセノフォン(4)、デモステネス(6)、アリストテレス(3) に優る。抜粋文の数の上でプラトンに次ぐのはプルタルコスであるが、これはプルタルコスの多作の故であろうから、プラトンの10篇という数は、彼の作品が標準的なアッティカ文法で記された模範的なものだということを裏書きする一つの統計資料と言えよう。プラトンはこのように、ギリシア文献講読という立場からも無視して通ることのできない作家なのである。

## I プラトンの著作年代および『ファイドロス』内容概観

『ファイドロス』篇の内容的考察に入る前に、まずプラトンの著作群(*Corpus Platonicum*) の成立年代を、近年の研究成果を基に一応確定しておきたい。その際に①初期 ②中期 ③後期の三区分説を採ることにする<sup>(14)</sup>。

まず①初期に分類されるのは、『弁明』『クリトン』『ラケス』『リュシス』『カルミデス』『エウテュフロン』『ヒippias(小、大)』『プロタゴラス』『ゴルギアス』『イオン』『トラシュマコス』(『国家』第1巻)『メノン』である。このうち最後の『メノン』篇は想起説を述べた著作として著名であり、中期著作のさきがけとも言う作品である。

次に②中期に含まれるのは、『ファイドン』『饗宴』『国家』、そして本稿で扱う『ファイドロス』が主たるものである。この他『エウテュデモス』『クラテュロス』『メネクセノス』もこの時期とされる。

そして③後期の著作としては、『パルメニデス』『テアイテトス』『ティマイオス』『ソフィステス』『ポリティコス』『クリティアス』『フィレボス』『第七書簡』、それにおそらく未完のままに終えられた『法律』が挙げられる。

さてここで『ファイドロス』全編の概要を省みておくことにしよう<sup>(15)</sup>。ある夏の日、当時弁論作家として名高かったリュシアスの習作を手し、それを暗記しようと努力しつつ道を歩いていたファイドロスは、アテナイの囲壁のそばでソクラテスと出会う。二人はともに歩きながら、郊外を流れるイリソスの川辺、木立におおわれた涼しい草の上に腰を下ろす(227a-230e)。ファイドロスはソクラテスのためにリュシアスの作品を朗読する。作品は恋(エロース)についてのものであったが恋の賛歌ではなく、一人の男が美少年に言い寄るのに「人は自分を恋している者よりも、恋していない者にこそ身を任せなければならない」と主張するという、一つの逆説的な想定のもとに、恋する者の愚かさを難じ、恋していない者の思慮深さを讃えた文章であった(230e-234c)。

ソクラテスはまず、その主題自体を評することはせずに、リュシアスの作品の内容的な貧弱さを指摘する。そして、この評価とは逆の見解をもつファイドロスの求めに応じて、リュシアスのものと同じ想定のもとに、別の即興演説(第一の演説)を試みることになる(234c-241d)。しかしソクラテスの気は萎え、話は途中で打ち切られる。彼は恋の神エロ

ースに対する不敬の償いのために、今度は自ら進んで、「パリノディア」（歌いなおし）としての熱烈な恋の賛歌を物語る。この部分は全編中、一つのクライマックスをなすと考えられる(241d-257b)。

ソクラテスが演説を終えたのち、引き続き話題は弁論術一般の問題に移行し、二人の間で活発な議論が取り交わされる。ここに「書かれた言葉と書かれぬ言葉」の優越性の如何をめぐる論が展開される。そして、ようやく昼の暑さも峠を越した頃、二人は然るべき結論に達し、ソクラテスが土地にすむ神々に祈りを捧げたのち、彼らはこの地を後にする(257b-279c)。

## Ⅱ 『ファイドロス』における *mythos* をめぐって

ところでプラトン対話篇を通覧する際の一つの手掛かりとして、ミュートス（物語／神話）に着目するという方法があろう。プラトンのミュートス論については、すでにP. フリュティゲルらによる詳細な研究もあり<sup>(16)</sup>、その意義に関しては多様な議論がなされ、また各作品中どの部分を「ミュートス」と見なすかについては、様々な説が提示されている<sup>(17)</sup>。

プラトンに見られるミュートスの意義については、まず次のような包括的指摘がある。「プラトンにおいてミュートスは、すでに論理によって確定された説について、さらにこれを形象化することにより象徴的に総括する働き、論理の力がいまだ事柄を吟味しつくしておらず、なおまだ問答法によって事柄を確定すべき説について、あらかじめ形象による表現を与えておく働きなど、その機能において多様であるように思われる。……（ミュートスは）事柄の真実を着実に探究する知性にとって、その行く手を予示し照明するものとして積極的な意義を与えられていた」<sup>(18)</sup>。

『ファイドロス』篇について見てみると、そのうちに含まれる「恋と靈魂の賛歌」は「プラトンの四大ミュートス」の一つに数えられているが<sup>(19)</sup>、ひとまずこの作品全編にわたり、プラトンの語彙そのものから「ミュートス」の部分を確定しておくことにする。この作品では、ほぼ次の三種類の文脈で *mythos* ないしその同系語が用いられていると考えられる<sup>(20)</sup>。

1) 229c5: *touto to mythologēma peithei alēthes einai*; 「ボレアスがオレイテュイアをさらって行ったという言い伝え」について、ファイドロスがソクラテスに「事実だと信ずるか」とたずねるくだりである。ソクラテスはそれに答えて、合理的に筋道立ててその *mythos* を説明する仕方を自分は好まない、そういったことについては一般に認められていることをそのまま信ずることにし、自分自身について考察を向けたい、と語る。ソクラテスがいわゆる「神話」に対して「信ずる」態度を表明した箇所である。

2) 237a9: *'xyn moi labesthe' tou mythou*, ... . ソクラテスが「第一の賛歌」を始めるに際してムーサの加護を祈るくだりで、その「賛歌」が *mythos* の名で呼ばれている。241e1: *kai houtou dē ho mythos hoti paschein prosekei autōi*, ... でも同様に、ソクラテスが「第一の賛歌」を中断するに際して、その「賛歌」が *mythos* の名で呼ばれている。さらに 243a4: *esti ... tois hamartanousi peri mythologian katharmos* でソクラテスは「物語りをするに際して過ちを犯した人々のためには、古くから伝わる浄めの法がある」とし、ヘレネをめぐる詩を歌い直したシモニデスのことを引き合いに出して「自分は罰を受ける前に〈パリノディア〉を行う」と宣言する(243b4-5)。ソクラテスがシモニデスに自らをなぞらえていることから、彼自身の行い（第一の歌ばかりでなく、その訂正としてのパリノディア）も「物語り」であることが明白となる。同様に 253c7: *Kathaper en archēi toude tou mythou* ... では、ソクラテスがパリノディアで歌いつつある物語を指して「この物語り *mythos* のはじめに....」と語られている。そして 265c1: *mythikon*

tina hymnon prosepaisamen 「われわれは一種物語風の賛歌を、エロースを讃えるために歌った」とは、ソクラテスによる〈パリノディア〉のことを指す。すなわちここでもソクラテスは自らの歌いなおしが「物語風」であることを自認している。

3)276e3:Pankalên legeis ... paidian, ..., tou en logois dynamenou paizein, dikaiosynês te kai allôn hōn legeis peri mythologounta. これは「あなたが仰るのは、言葉において正義やその他仰せのようなことどもについてmythosを語って慰めを得ることのできる人の、いとも美しい戯れpaidiaのことです」というファイドロスの発言の一部であるが、これはソクラテスの前言「義や美や善について知識をもっているような人がものを書く場合、それはおそらく、文字の園に種を播き書き記すのは、戯れpaidiaのため、また自分自身に想起のよすがhypomnemataを蓄えるためであろう」(276d1-3)を受けている。このmythologountaについてトンプソンは「ハインドはこの語を〈神話的な物語〉に限定することを禁ずる。だが少なくともこの箇所ではこの語は、プラトン自身が対話の展開を飾る上で喜んで用いたミュートスに特別な関わりを持つと考えたい」としており<sup>(21)</sup>、これは明らかに先述のテウトとタモスの逸話を念頭においてのことであろうと思われる。すなわちトンプソンに従うならば、このmythologountaから「テウトとタモスの物語」もミュートスの一種であることが理解される。

その前提の上で考えると、先のソクラテスの発言にはhypomnemataという語彙が認められるが、この語彙はテウトとタモスのミュートスでも用いられており(275a5, 275d1)、ファイドロスの発言のうちに現れるmythologountaという語彙までがテウトとタモスのミュートスの文脈の下にあることが了解されよう。

以上から『ファイドロス』篇においては、ソクラテスによる「第一の演説」「パリノディア」「テウトとタモスの物語」の三つがミュートスとして抽出されうるものだと言えよう。このうち「『ファイドロス』のミュートス」として著名なのはもちろんソクラテスによる「パリノディア」であり、これは「イデア論、想起説、魂論(その三部分説、宇宙内の〈動〉の始源となる「自分で自分を動かすもの」としてのpsyche)といったプラトン哲学の主要な思想を巧みに具象化して生かした」ものであり、「死後における魂の運命や転生にかかわるプラトンの四大ミュートスの中でも、その魅力の点で出色のもの」とされている<sup>(22)</sup>。

### Ⅲ 『ファイドロス』における二つのミュートス

次にプラトンのミュートス観について、ここで彼自身の作品のうちから関連する発言を拾ってみよう。同じ中期著作の一つ『ファイドン』では「作家は、いやしくも作家であろうとするならば、ロゴスではなくミュートスをこそつくらなければならない」(Phaedo, 61b)という一節が目を引く。一方最晩年の作『法律』においては、「神とは誰ですか」と尋ねるクレイニアスに対して、アテナイからの客人に「いま問題になっていることをさらに適確に明らかにするためには、さらに少しばかりミュートスを用いなければならないだろう」(IV, 713a6-7)と答えさせている。

このように、プラトンは対話篇の中にミュートス部分を設けることに関して決して否定的ではなかった。彼は一般に、一人称形式による論文形式を避け、真理探求のプロセスを多様な局面から再現しうる対話篇という形式を採用したとされる。しかしそれをそれ自体として語りえない限度に至った際には、さらに比喩(『国家』篇における「太陽」「線分」「洞窟」の三大比喩)やミュートスというスタイルを採ったものと考えられる<sup>(23)</sup>。従ってミュートス部分は、通常哲学探求の上で肯定的な価値評価を与えられる「対話」部にもまして真理を秘めた箇所として位置づけることができよう。以下、上記二つのミュートスに関し、まずその全体ないし一部について概訳を掲げ、そこに現れる語彙を基軸とし

て考察を進めたい。

まずはじめは「恋と靈魂の賛歌」の部分である。「靈魂はすべて不死なるものである。なぜなら常に動いて止まぬものは不死であるから。他のものを動かし、また他のものによって動かされるものは、運動の停止を有し、生命の停止を持つ。実にただ自らを動かすものだけが、自らを見捨てることがないが故に、運動を止めないばかりか、動かされるかぎりの他のものに対して運動の源泉また始源となる。しかるに始源は生成せざるものである。というのもすべて生成するものは始源から生成するのが必然であるが、始源は決して一から生ずることがない。なぜならもし始源が何ものからか生ずるならば、もはや始源ではなくなるだろうから。しかるにそれは生成せざるものであるから、滅びざるものであるということも必然である。というのも始源が滅びるならば、万物が始源から生ずるべきである以上、始源があるものから生じたり他のものが始源から生じたりすることはないからである。かくして運動の始源とは自らを動かすものである。しかるにこの自らを動かすものは、滅んだり生じたりすることはあり得ない。もしそうでなければ、全天全被造物は瓦解して動かなくなり、それらが運動を起こし生成されうるための源泉を持たないことになるだろう。しかるに自らによって動かされるものが不死なるものだということが明らかになったのであるから、まさにこのことを靈魂の本質また定義だと言うことに、誰しも何のためらいも感じないだろう。というのもすべて外側から *exothern* 動かされる物体は、靈魂を有さない無生物であり、その内側から *endothen* 自ら動く物体は靈魂を有する生物であって、この事実は、靈魂の本性がまさにこういったものだということを表すからである。もしこのような次第であって、自らを動かすものはそれ自体が靈魂に他ならないとすれば、靈魂は必然的に生まれずかつ不死なるものということになるだろう」。

この部分はキケロによっても『スキピオの夢』27~8や『トゥスクルム論叢』1, 53-4において翻訳されており<sup>(24)</sup>、上で言及したようにD. A. ラッセルによるギリシア散文のアンソロジーにも収められている。ラッセルはここについて次のようなコメントを記している。

「この一節は非常に特異なものである。古風で荘厳な表現が、抽象的な論を展開するために用いられていて、その論とはプラトンが信すべきものとして表すことを望むものである。節が短く、動詞や冠詞を省略した文も多く、首句反復やバランス法といった単純だが印象的な技法が目につく」<sup>(25)</sup>。またここには、*kinoun, kinesis* といった運動の観念を表す動詞が頻出している点が目を引く。

この一節は、全体が「靈魂論」とも呼ぶべき大きな規模を有するものであるが、ここで注目したいのは、後半部に見られる *endothen, exothern* という副詞である。同一の対副詞はもう一つのミュートス「テウトの物語」(*Phaedr.* 274c5-)においても用いられている。以下にこの箇所についても概訳を掲げることにしよう。

(テウトによる進言「エジプト人に文字を覚えさせよ」に対して、王神タモスはこう言った)。——「おお技において優れて巧みなテウトよ、技術に関することを生み出す才の持ち主もいれば、それを用いる人々にとってそれがいかなる害また益の定めを持つかを判断する能力のある者もいる。さていまあなたは、文字の産みの親として、好意のあまりできうることとは逆のことを仰った。というのも文字は、学ぶ人々の靈魂のうちに、記憶 *mneme* への配慮の怠り故に忘却をもたらすことになるだろうから。すなわち(文字を知ると)人々は書いたものを信頼して、自分の力によって内から *endothen* 思い出す *anamimneiskesthai* ことをせず、自分以外のものに彫りつけられた徴によって外側から *exothern* 思い出すようになるからである。事実、あなたが発明したのは、記憶 *mneme* の秘訣ではなくて想起 *hypomnesis* の秘訣なのだ。あなたは学び手に、知恵の真理 *aletheia* ではなく思惑 *doxa* をもたらす」(*Phaedr.* 274e7-275a7)。

*endothen, exothern* という同様の対副詞はソクラテスによる『ファイドロス』篇末尾に

近い祈り(279b8-c3)にも用いられている。「おお愛しきパーンよ、またそれ以外にも此処にお住まいのすべての神々よ、わたしが、内的に*t'endothen*美しい者になることを叶えたまえ。そして、わたしが持っている限りの外面的なものの*exothern*が、この内なるもの*taentos*に調和することを叶えたまえ」(Phaedr. 279b8-c1)。

以上から、全編最後の祈りのうちにソクラテスが最も切に願うことが吐露されているとすれば、言わばソクラテス自身の内的変容の祈りに沿うかたちで、靈魂論と「書かれた言葉と書かれぬ言葉」の論とが、ともにミュートスのうちに述べられているということが分かる。そして注意を喚起した二つの対副詞、すなわち*endothen*, *exothern* という語彙に着目するならば、靈魂論・言表論・人間論は、プラトンによってすべて内界と外界という対比において捉えられ、基本的に内的運動性とその卓越性が主張され、ミュートスにおいてその表現を見いだしているということが言えよう。

#### IV 『ファイドロス』における言表論

ところで本稿では、「書かれた言葉と書かれぬ言葉」の論を、総括して「言表論」と呼ぶことにする。プラトンにおいてこの問題は此処彼処で論じられ、特にこの『ファイドロス』篇では中心的なテーマの一つとなっている<sup>(26)</sup>。まずリュシアスに関してはこの作品の冒頭から「書いた」(227c5; *gegraphe*)；「書くことにかけては今生きている人々のうちで最も優れた男」(*deinotatos ôn tōn nyn graphein*; 228a1-2) などのように「書く」術が強調されている。またソクラテスは「パリーノディア」が終えられたのちに「政治家のなかで最も気位の高い連中というものは、文を書いたり *logographia*、書き物をのこしたり *syngrammaton kataleipseos* することが最も好きな人々である」(Phaedr. 257e2-4) と述べている。

さらに本篇の後半部では、この問題に議論が集中する。それは「書かれた言葉というものは、書物に取り扱われる事柄について知識を持っている人にそれを思い出させる *hypomnesai* という役割を持っている」(275d1)、あるいは「それを学ぶ人の魂の中に知識とともに書き込まれる言葉、自分を守るだけの力をもち、他方、語るべき人々には語り、黙すべき人々には口をつぐむすべを知っているような言葉」(276a6-7) の卓越性の主張、といった箇所において看取される。さらには「リュシアスでも他の誰でもいいが、一個人としてもものを書く場合にせよ、あるいは、法律の制定者として政治的な文書を書くというやり方で、公の立場でもものを書くにせよ、いやしくもかつてものを書いたり、ないしはこれから書こうとするに際して、もし書かれた文字の中に何か高度の確実性と明瞭性が存すると考えてそうするのであれば、……書く本人にとって恥ずべきことなのである」(277d6-9) といった表現も見いだされる。

同趣旨の論は『第七書簡』にも見られる。「誰かある人の著述なるものを目にした場合、それが立法家によって法律として書かれたものにせよ、あるいはどんなものであれ何か別の形のものであるにせよ、いやしくも当人が真剣にその事と取り組んでいるのであるならば、書き表された事柄はその人にとって最も真剣な内容をなすものではないということ、最も肝心な事柄は、彼のもののなかでどこか最も美しい場所に留めおかれてあるということである」(Ep. VII, 344c3-8)。

『ファイドロス』篇としては、特に次に引く箇所などにプラトンの基本的姿勢が顕著に現れていると言えよう。「書かれた言葉の中には、その主題が何であるにせよ、かならずや多分に慰みの要素が含まれていて、……書かれた言葉の中で最もすぐれたものでさえ、実際のところは、ものを知っている人々に想起 *hypomnema* の便をはかるという役目を果たすだけのものであると考える人、——そして他方、正しきもの、美しきもの、善きものについての教えの言葉、学びのために語られる言葉、魂の中に本当の意味で書き込まれる言

葉、ただそういう言葉の中にのみ、明瞭で、完全で、真剣な熱意に値するものがあると考え人、——そしてそのような言葉が、まず第一に、自分自身の中に見いだされ内在する場合、……それ以外の言葉にかかずらうのを止める人、——このような人こそは、おそらく、ぼくも君も、ともにそうなりたいと祈るであろうような人なのだ」(Phaedr. 277e5-278b4)。

このように『ファイドロス』においては「書く」ということが、真実に関する知識を「想起させる」あり方においてのみ評価を得ており、「魂の中に本当の意味で書き込まれる言葉」のみが正当な言葉なのだという判断が下されていると言えよう。

## V プラトンの想起説

ところでプラトンについては、『メノン』篇に現れそれ以降の著作において顕著になる説として、「想起説」が挙げられる<sup>(27)</sup>。これは通常「イデア論」との関連において語られ、「イデアを忘却している魂が忘れていたイデアを思い出す過程が「想起」である」<sup>(28)</sup>と考えられる。そして「われわれは、想起説が直接語られていない他の対話篇においても、そこにイデア論の思想が表明されているかぎり」、「「想起」はイデア論にふさわしい可能な説明方式として、つねにそこに含意されていると見なし、あるいは少なくともそれを補って考えることが許されるであろう」<sup>(29)</sup>とされる。

この想起説は、『ファイドロス』にあっても「靈魂の不死・イデア論」と一体的なかたちで、先に訳出した「恋と靈魂」を主題とするミュートス(245c-257a)のなかに姿を現す。そこでは「恋」(エロース)が、「この世の美しい人を見て、美のイデアを想起すること」として説明され、次いで一般に人間の認識活動(「知る」こと)に関しても「人間の靈魂は不死であり、われわれは人間としてこの世に生まれてくる前に、すでにあらゆるものを学んで知ってしまっている。だから、われわれは自分が全然知らないことを学ぶわけではなく、じつは「学ぶ」とか「探求する」とか呼ばれているのは、すでに獲得しながら忘れていた知識を思い起こすこと *anamnesis* に他ならない」<sup>(30)</sup>とされる。同じ思想はさらに『ファイドン』(72e-77a)にも現れ、中期著作の重要なモチーフとなっている。

確かに『ファイドロス』篇のうち、上で既に引用した箇所に関しても、*anamnesis* あるいは *hypomnema* とその同系語が頻出するのが確認された(e.g. 275a4, 5, 275d1, 276d2, 278a1; 他に248c2, 7 など)。このことから、『ファイドロス』において想起説は特に言表論との関連で論じられていることが理解される。

ところで、先に二つのミュートスを中心に訳出した箇所で、その双方に共通する語彙として *endothen*, *exothern* という副詞を指摘した。もう一度その文脈を包括的に振り返ってみると、

①自ら内部的に *endothen* 動く物体は靈魂を有し、またそれゆえに靈魂の本性としては内的な運動性が挙げられる。靈魂を有さない無生物に関しては逆である。

②文字はものを外的に *exothern* 想起するためのよすがである。これは「書かれた言葉が、それについて知識を持っている人に、その事柄を思い起こさせる *hypomnesai*」働きを有する、という表現と同一と考えられる。

ここで「想起」という行為が「不死なる靈魂」との関連、そこへの(反復的)帰還行為とともに語られることを考え合わせると、文字というものは、人間の認識活動において、不死なる靈魂への帰還行為を補助する働きを有すると言えよう。すなわち『ファイドロス』篇にあって、文字は外的に表された「かたち」であるとしても、常に靈魂への求心的なベクトルを有するかたちとして理解されているのである。このことをここで再確認しておきたい。

## VI 『ファイドロス』から『法律』へ

ところでわれわれは、プラトンがその生涯において、理想国家の建設と理想的な政治を目指してたびたび国外旅行を重ねたことを知っている<sup>(31)</sup>。実践的活動の成果という点では、これらの試みはほとんど悉く失敗に終わったと言ってよいであろう。

だが著作活動の面では、結果的にこれらの活動のための理論的省察あるいは反省から、主著『国家』やそれに優る長編である『法律』あるいは『ポリティコス』など、中後期の政治的色彩の強い作品が生み出されたと言えよう。

本稿で注目したいのは特に、晩年の未完の大作『法律』である。この作品は、『国家』篇に比して注目されることが少ないと言えようが、第十巻に見られる「神学」とも呼ぶべき「無神論の論駁」をはじめ<sup>(32)</sup>、数々の興味深い部分を含んでいる。特に『国家』篇において「妻子の共有」「哲人王」などの理想的に過ぎる説が展開されたのに対して、『法律』篇ではそれらが取り下げられ、実践的な法律の条文を盛り込むことが全編の主旨になっている点は注目に値しよう<sup>(33)</sup>。

本稿では、上までに見てきた「言表論」との関連でこの『法律』篇を考えてみたい。言うまでもなく法の条文とは「書き記されて」発効するものであって、『ファイドロス』篇では単に「アイデアの想起」のためのよすがとされていた「文字」あるいは「書き記すという行為」も、そのような副次的な意味づけをのみ持つものとされることがからは転じて、いくばくか脱皮を経ていることが予想される。『法律』篇のなかから、その側面に関連する箇所を拾いだしてみることになろう。

まず注目すべき点は、プラトンが自身この『法律』という著作そのものを、「書かれた」ものとして理想的かつ範とすべき作品と位置づけている点である。「わたしたちの言論は、若者たちが聞くのにもっとも満足すべき、もっとも適当なものである」(VII, 812d3-5)。この主張は、法律条文ないし法学の卓越性への信頼に立脚するものである。それは「国々に流布しているすべての文書のなかでは、法律について書かれたものが、それを開いて見た場合に、遙かにずっと立派でよいものに見えねばならない」(IX, 858e4-7)、「あらゆる学問のなかでも法律に関する学問こそが、もしその法律が正しく制定されたものであるなら、学ぶ者をすぐれた人間にするのに最も有効な手段となるはずだからである」(XII, 957c4-6)といった箇所に如実に現れている。このあたりは、原則として『ファイドロス』篇における説とは異なった見解の表明だと言えよう。

一方、『ファイドロス』と『法律』に共通する表現もかなり認められる。例えば「書く」ことに関して『ファイドロス』篇のうちにも『法律』篇の箇所に通底する部分が一部看取される。「一人の弁論家なり王なりが、リュクルゴスとかソロンとかダレイオスとかいった人たちのもっていた権威をかちえて、文を書く人として一国に不滅の名を残すほどになったとき、彼は、まだ生きている間から、自分で自分を神にも等しい人物と思い、また、後世の人々も、彼の作成した文書をみて、やはりそういった同じ意見を彼についてもつのではないか」(Phaedr. 258c1-5)、「少なくとも文を書くということそれ自体は、何も恥ずべきことではないのは、これはもう何人にも明らかだ」(Phaedr. 258d1-2)などの部分には、『ファイドロス』にあっても「書く」ことに対する比較的積極的な姿勢が認められる部分と言えよう。

言表論以外の論に関して考えてみると、両篇の間に明確に共通する論のうち、最も重要なものは靈魂論であろう。『ファイドロス』では、靈魂は上でみたように「自発的に自らを動かして他のものを動かす」ものとして捉えられていた。一方『法律』にも「自分で自分を動かすことのできる動」(X, 896a)という靈魂の定義があり、両者は基本的に同一であると言えよう<sup>(34)</sup>。『法律』には「魂は、運動変化の始源であった以上、万物の中で最も



古いものであることがこの上なく充分に証明された」( *Leg. X*, 896b2-3) という一節も認められる。

また『法律』には「万物の尺度は、何にもまして神である」( *IV*, 716c4-5) という主張が見られる。これは『ファイドロス』篇の「分別ある人は、その能力を獲得するだけの労苦を払う目的を、人間相手の話や行為に置くべきではなく、すべてにつけてできるかぎり、神々の御心にかなうことを語り、神々の御心にかなう仕方振る舞いうるようになることに置かねばならない」( *Phaedr.* 273e6-8) という一節で語られる趣旨と一致するものと考えられる<sup>(35)</sup>。このように、靈魂論ばかりでなく神論に関しても両篇の基本線は同一であると考えてよいだろう。

『ファイドロス』と『法律』とは、中期と後期という著作年代の相違はひとまず考えられるにせよ、上述のように神論あるいは靈魂論に関しては基本的に共通のものが見いだされるように思われる。その一方で言表論については、『ファイドロス』に見られる「書く」ことに対する消極的な評価から、「書かれた作品」としての『法律』の卓越性の自負という態度に向けて多かれ少なかれ変化が認められると言ってよいだろう。ただ中期はもとより、プラトンは前期対話篇からすでに「書き記す」ことによって著作活動に入っていたわけで、その意味では言表論においても、『ファイドロス』や『法律』の間に通底する側面が認められ、ある程度両者を統一的視点から論ずることも可能であると考えられる。

## Ⅶ 『ティマイオス』篇の位置づけと教父による受容(1)

ところで中期の『ファイドロス』篇から最晩年の『法律』篇への移行期に記された作品の一つと考えられるものに『ティマイオス』篇がある。これは後期著作に数えられながらも、そこに看取されるイデア論に関しては、後期著作の中で唯一中期のものを保持した作品として特記される作品である<sup>(36)</sup>。

『ティマイオス』篇にはこの他、『ファイドロス』から『法律』への通底性が認められた上記の靈魂論や神学についても、両者の間の過渡的位置を与えるに相応しい部分が認められる。すなわち『ファイドロス』において靈魂は、その動的原理によって定義づけを得た。これによって個人の靈魂の働きに、宇宙の万物天地星辰の運動への連動性が開かれたと考えられ<sup>(37)</sup>、『法律』にも同様の運動論が認められた。『ティマイオス』篇においては、このような宇宙全体の動的原理としての靈魂という発想が、個人の靈魂の母胎となる世界靈魂という形で全面的に展開される(34c ff.)<sup>(38)</sup>。もとより『ファイドロス』篇にも、上述の「靈魂と恋のミュートス」の部分で語られているのは「想像を絶するような時空的規模(靈魂の転生の一万年にわたる周期(cf. 248e6)、天空の極みと「天のかなたの領域」)の中を遍歴する靈魂が、この地上において経験する恋の心情のさまざま」<sup>(39)</sup>であり、そのスケールの点で『ティマイオス』篇を準備するものがあったと考えるのはごく自然であろう。さらに「『ティマイオス』のデミウルゴスは、「作者」(poiētēs)「父」(patēr)「構築者」(tektainomenos)「神」(theos)などのさまざまな呼び名で呼びかえられていて、これは『ファイドロス』に見られた宇宙論的プシュケー(to hautō kinoun, *Phaedr.* 245C)に座をもつ宇宙論的ヌースの神話的イメージであることは疑われない」<sup>(40)</sup>という指摘もなされている。

また『ティマイオス』では、『国家』篇に見られた「靈魂の三分説」(理性logistikon、情欲epithymêtikon、氣概thymoeides; *Resp.* *IV*, 431e9-441a2)が踏襲されている(69e-70a ff.)<sup>(41)</sup>。この「靈魂の三分説」は『ファイドロス』篇でも、例の「恋のミュートス」部において「馭者と二頭の馬というイメージ」で語られている。すなわち馭者とは理性(logistikon)であり、良い馬は氣概(thymoeides)に、悪い馬は情欲(epithymêtikon)に相当すると言える。こうしてこの説についても『ファイドロス』から『ティマイオス』への

連続性が確認できる。

ところで、プラトンの著作はキリスト教時代に入ってもその影響力を失うことはまったくなかったが、教父たちに最も影響を与えたのは『ティマイオス』篇であったと言える。

『ティマイオス』で語られるデミウルゴス（創造者）がキリスト教の神と重ね合わされ、そこで述べられる宇宙論を旧約の『創世記』における天地創造の記述と通底するものにしようとする試みが重ねられたのである。これはカルキディウス(A.D. 4世紀)による『ティマイオス』注解に結実し、中世以降に大きな影響を与えることになる<sup>(42)</sup>。

『ティマイオス』に限らず、プラトンの他の作品が与えた影響も大きい。後節で見ることにするが、『ファイドロス』篇についてもニュッサのグレゴリオス(A.D. 335-394)による『モーセの生涯』にその痕跡が認められる。『ファイドン』も、同じくグレゴリオスの著作『靈魂と復活について』に着想を与えている。『饗宴』はオリュンポスのメトディオスに対して同様に着想を提供している<sup>(43)</sup>。またプラトンの想起説そのものが、アウグスティヌス(A.D. 354-430)の照明説の基盤になっていることは否めない<sup>(44)</sup>。

本稿では、以上のような教父たちのプラトン受容から、ヒントとなる解釈の諸相を順に取り上げ、参考にすることを考えてみたい。まず本節で取り上げるのは『ティマイオス』に関してである。『ティマイオス』篇においては、第8章で創造者が「天の赤道」と「黄道」を交差させた様子が次のように語られる。「神は（宇宙）組織全体を縦に二つに裂いて、それぞれの部分の真ん中と真ん中を、ちょうど文字 $\chi$ のように相互にあてがい、各自が閉じた一つの円を形成するように曲げ、各々が先の接合点の真向かいで自分自身とも、互いに相手とも結びつくようにした」(8, 36b6-c2)<sup>(45)</sup>。

この箇所は、多くの教父たちに靈的解釈の可能性を提供した。もちろん教父たちの解釈では、『ティマイオス』篇に現れたこの $\chi$  (36b8)とは、十字架に懸かることで宇宙全体を一つに集めるロゴスの予型に他ならない。教父学者H. ラーナーは、次のように記している。「プラトンは、ピュタゴラスによる古の知恵に基づき、『ティマイオス』のなかで天界の $\chi$ のうちに自らを顕す世界靈魂について述べている。古代のキリスト教徒たちはこの $\chi$ 字うちに、世界を創造するロゴスに関して異教徒にも許された予感的認識を読み取った」<sup>(46)</sup>。

教父たちのなかで、まず殉教者ユスティノス(～A.D. 162/68)は『第一弁明』のなかで次のように語っている。「『ティマイオス』篇ではプラトンにより、神の子について次のように宇宙論的に語られている。く(神は子を)万物(to pân)のうちに、 $\chi$ の字に印した」と( I Apol. 60, 1)<sup>(47)</sup>。このような解釈を交えた引用の仕方は、エイレナイオス(A.D. 140-202頃; *Demonstratio* 1, 34.; *Adversus haereses* 5, 18, 3)<sup>(48)</sup>やニュッサのグレゴリオス *Oratio catechetica magna*, 32(Srawley, 119, 4))<sup>(49)</sup>にも見られる。さらにユスティノスは、エジプトを脱出したのちモーセが荒野で青銅の蛇をつくり、旗竿の先に掲げたこと(『民数記』二一6以下)をやはり十字架との関連で理解し、プラトンはモーセの知恵を借用したのだと解している<sup>(50)</sup>。

以上のような『ティマイオス』に関する教父の理解に従えば、プラトンの原文では「世界靈魂」(‘anima mundi’)に相当するものが、ロゴスたる神の子に一致することになる。ここでは以上のような『ティマイオス』篇に関する教父の解釈に注目し、同時に『ティマイオス』篇における世界靈魂とは、『ファイドロス』で語られていた「不死なる靈魂」の展開された姿だということに改めて注意を喚起しておきたい。

## VIII 教父によるプラトン受容(2)

教父によるプラトン受容の諸相をさらに追うことにしよう。ニュッサのグレゴリオスは、教父たちのなかでも特にプラトンの著作に通暁していたことが知られているが<sup>(51)</sup>、本稿

で扱っている『ファイドロス』篇に関しては、『モーセの生涯』との関連が指摘されている。『モーセの生涯』では、『出エジプト記』で「幕屋建設の指示」として記述される様々な事項（第二五～三一章）が、「天上の幕屋」においてモーセがその顕現に遭遇する様々な「天上的諸権能」（II 179, 11; 93, 14GN0<sup>(52)</sup>）として描かれる。そこにはケルビム、方舟、灯火、贖罪所、祭壇、香炉などが含まれるが、こうしてモーセの靈魂は非質料的世界（ちなみにグレゴリオスはこれを天使の群れと解する）のうちに飛翔し、さらにそれらは神の一人子であるロゴス・キリストの統括のもとに置かれるものとされる。この箇所については「プラトンの『ファイドロス』における魂のイデア界観照の場面を彷彿とさせる」<sup>(53)</sup>という指摘がある。『ファイドロス』におけるこの場面とは、言うまでもなく先の「恋と靈魂のミュートス」の箇所であり、特にそのうち靈魂が天上界に飛翔する場面である（*Phaedr.* 247b6-e6）。グレゴリオスにおいては、プラトンの文脈で「イデア界」として語られるものが、万物創造の理法として働いた先在のロゴス・神たるキリストの反映界とされているわけである。

プラトンで説かれる「イデア」が、教父たちにとって「ロゴス・キリスト」の予型として語られる類例としては、グレゴリオスの他にアウグスティヌスの場合が挙げられよう。アウグスティヌスのいわゆる「照明説」とは、概念的レベルではひとまず「イデア的觀念が記憶の深層から想起されることによって、（知的認識が）記憶の表層で概念や意味として顕在化・意識化される」という説明が可能であろう。その真理基準であるイデアは記憶の深層に求められることになるが、彼自身は『教師論』などで、このイデアの源泉を真理自身である教師キリストと結論づけている（*De magistro* 11, 36; 13, 43; 14, 45etc.）<sup>(54)</sup>。すなわち照明説はプラトンの想起説にその淵源を有しつつ、想起説がイデアを「想起」するのに対し、そのイデアの位置にロゴス・キリストを配することにより、逆にロゴスが人間の学知・認識を「照明」という積極的なベクトルに変容しているわけである。そしておそらくプラトンの「イデア」をロゴス・キリストと等置するという方向性は、プラトンの想起説 *anamnesis* が極めて有名である一方、典礼行為において教父たちが日々キリストの記念 *anamnesis* を執り行っていたことを考えると、一般にすべての教父たちにおいて認められうる着想ではなかったかと思われる<sup>(55)</sup>。

ニュッサのグレゴリオスに戻ることにしよう。彼は、姉マクリナが死の前日の床にあったときに二人で交わした対話を、ソクラテスが刑に服す前に『ファイドン』に収められているようなかたちで弟子たちと交わした議論に倣い、『靈魂と復活について』（*De anima et resurrectione*）を著した<sup>(56)</sup>。おそらくここでは、死者の追憶さらには現在化という積極的な意味で、著作活動また執筆という行為が意義づけられているものと予想される<sup>(57)</sup>。

このこととなにがしか関連を有すると思われるのが、「律法版に文字を記すモーセ」像についてのグレゴリオスの解釈であり、これも『モーセの生涯』に収められている。もとより教父たちにとって、一般にプラトンは「アッティカ語を話すモーセ」としてモーセの姿に重ねられる傾向を持っていた<sup>(58)</sup>。それは前述のユスティノスにおいても看取されたし、アレクサンドリアのクレメンスなどは、プラトンがモーセ五書を借用・窃盗したのだと言って憚らなかった<sup>(59)</sup>。グレゴリオスの場合、そのような誤解はすでに見られないが、上述のような『ファイドン』あるいは『ファイドロス』からの強い影響を考え合わせると、おそらくはモーセを通しての「律法の授与」と、プラトンの「法律の起草」行為とは、相互にいくばくかの照応関係を伴って解釈されたのではないかと想像される。そしてこのことは、モーセが「真なる立法者」の予型とされ（*ho alēthinos nomothetēs, ho typos ên ho Moysēs*; *De vita Moysis* II 216, 5; 108, 21GN0）、その「立法者」の語がプラトンの政治学的著作にしばしば認められる（*Resp.* IV, 427a4; cf. *Leg.* II, 660a4; *Pol.* 309d1）ことに

よっても実証されると思われる。

「律法版に文字を記すモーセ」( *De vita Moysis* II 216; 108, 21-109, 7GN0) のくだりでは、大地から切り出された板への神の指による律法の刻印が、人間界(神の母)への聖霊の受肉の予型として解されている。人体が大地を起源とすることを省みれば、ここでの「人間界」とは一個人から共同体としての人間世界、さらには世界そのものまでを包括的に含む次元が想定されていると言えよう。一方プラトンにおいては、特に『法律』篇において法律条文が具体的事例に則して起草される(『法律』第五、八、九、十一、十二巻など)。後期著作である『法律』篇にはイデア論の明確な表明は見られない。だが『国家』篇からの連続性は明らかであり、また前述のように『ティマイオス』篇や中期著作である『ファイドロス』篇から通底する思想も認められた。ならば『法律』篇においてプラトンが法律条文を起草することになったのも、言うまでもなく、中期以降練り上げられた「理想(善)のイデア」の展開の場を求めてのことであつたろう。グレゴリオス風の表現を借りるならば、『法律』篇に収められた具体的法律条文は、プラトンなりの「現実世界への受肉」の努力であつたと言って差し支えないと思われる。

#### IX プラトン再考——ミュートスと対話の形式的意味づけ——

以上、教父たちのプラトン受容から着想として得られたのは、プラトンにおいては「イデア」として語られているものが、全般的に教父たちにとっては「ロゴス・キリスト」の予型と解されているということであつた。この「イデア」は想起説や靈魂論と深く関わりを持つため、イデアが成立する場としては靈魂が考えられ、さらに「靈魂におけるイデアの想起」は「ロゴス・キリストによる認識の照らし」へとつながってゆく。

一般に「予型」という語彙は、旧約～新約の流れにおいて「旧約とは新約の予型である」という定式で一般に用いられる。その際、到来するのがイエスという神人であるために、特に預言者などの「人物」が予型とされる場合が最も典型的であろう。プラトンの場合を考えてもこれに準じたかたちでの予型論が適用できようが、「イデア」に対応するものとしてはやはり「ロゴス」といった抽象的なかたちが考えられ、人物レベルでの対応が想定できるのは、ソクラテスをひとまず除外するならば「立法者」ないし「著作家」といった具体的なプラトン像であろう。モーセが特に『モーセ五書』の著者としての位置づけを得たことにも、その影に横たわる「著作家」としてのプラトン像の大きさが想定できるように思われる。

『法律』篇における「法律の起草行為」が、プラトンの「現実世界・共同体への受肉」の試みであつたと言えることを指摘したが、プラトンは初期対話篇から「書く」行為を営々と続けてきたわけであるし、その行為が初めて反省的に考察されたのが『ファイドロス』篇であつたと言えよう。そこでは、まだ「書く」行為は「イデア」的世界を想起させるためのよすがであるという消極的な位置づけしか与えられていなかったが、後の『法律』篇における具体的展開から逆照射すると、『ファイドロス』においても、そこに「書く」行為の積極的な意味の萌芽的自覚を読み取ることはあながち不可能ではなかろう。そしてそのエネルギー源となるのは、同じく中期において成立したイデアおよび靈魂の論であつた。それは『ティマイオス』篇における「世界靈魂」に向けて、いま一つ宇宙論的な拡がりを得ることになる。

以上のように、著作レベルでの執筆行為(言表論)、世界靈魂への一致による宇宙論的観照、そして共同体成立のための法律起草行為といった様々なレベルが、特にプラトンの『ファイドロス』篇においてすべてその萌芽を与えられていることが理解される。ここで改めて『ファイドロス』篇における「ミュートスと対話形式」の問題を振り返って考えてみよう。

プラトンが、ミュートスという形式・技法に対して与えていた積極的な意味については先に見た。それは探求の過程で、対話形式では言い尽くせない真理の場を設定するための一つの工夫と考えられた。一方「対話篇」という形式については、これが「叙事詩—叙情詩—劇詩」というギリシア文学史上のジャンル変遷をすくい取った総合的なスタイルだという指摘がある<sup>(60)</sup>。すなわち舞唱隊が舞い踊るコロスの部分と、役者の間の対話の部分とから構成されるギリシア悲劇に関して、人間的行為と生に関わる問題が主題化されて追求されるのが対話の部分であることを前提とし、さらに悲劇からコロスの部分を切り捨て対話の部分だけを残すことによって、「行為」(ドラマ)を描く劇から行為を導くべき「思想」そのものを描くドラマへと移行させることでプラトンの(特にソクラテス的)対話篇が成立したのだという想定が成り立ちうる。これはひとまず「ドラマからロゴスへ」の展開を強調した仮説と言いうるであろう。

いわゆる「ソクラテス的対話篇」において「ディアレクティケー」が有する形式的重要性については、すでに十分に指摘されている<sup>(61)</sup>。だがプラトンの著作年代で考えると、ソクラテス的対話篇は前期に集中しており、次第にソクラテスが対話の主役から退くという統計的事実は承知のことである。この事実は、最晩年の『法律』篇にソクラテスが登場しないということによって実証される。また『法律』の中には、テンポよく展開される対話ではなく、時として法の条文のように延々と書き続けられる散文的部分が見られる。類似の現象は『ティマイオス』などにも看取される。つまり、上述のようなジャンル変遷の上に対話篇形式を置く仮説が成立するとしても、プラトン自身に関してはさらに著作形式を発展的に探求する余地が残されていると考えるべきであろう。

「ミュートス」という技法は、特に中期の諸対話篇において効果的に使用されていることが指摘される<sup>(62)</sup>。これはイデア論の成立と時期を同じくすると言ってよいだろう。それは想起説の成立や靈魂論の充実とも重なる。ミュートスという形式は、イデア成立の場としての靈魂と根を同じくし、イデア想起のための積極的役割を果たすものと推測できる。「ミュートスとは想起 *anamnesis* である」<sup>(63)</sup>という主張は、この点からも認められるものであろう。

このことを『ファイドロス』篇に則して考え直すならば、『ファイドロス』篇の中核を成すのは何と言ってもやはり「恋と靈魂のミュートス」であった。そこには靈魂論を基軸に想起説、イデア論などが豊かに盛り込まれていた。そして言表論に関しても、本稿で行ってきたような考察から、『法律』篇におけるような「法律起草行為」の積極的意味づけの萌芽をそこに読み取ることは困難ではなかった。であるから、ミュートスを中心として『ファイドロス』篇におけるこれら諸要素の関連をシェーマ的に捉えることで、ある程度プラトン対話篇の全体的鳥瞰図を得ることは十分可能かつ意味のあることだと言えよう。

先に、ギリシア文学のジャンル変遷「叙事詩—叙情詩—劇詩」の上にプラトンの対話篇を位置づける見解を紹介した。そこでは悲劇からコロス部分を切り落とすことが積極的に評価されていたが、これは悲劇の構成要素としてのコロス部分が次第に減退していったという事実認識に基づいている<sup>(64)</sup>。だが3大悲劇詩人の最後に位置するエウリピデス(B.C. 480-406)は、確かにコロスの役割を減らしはしたが、その代わりに「機械仕掛けの神」(Deus ex machina)をはじめ、プロロゴス部分に神を登場させるなどの新機軸を開拓した。さらに彼最晩年の作『バツカイ』にあっては、ディオニュソスの信者である女たちがコロスを構成し、それが劇全体の名となっている。もとよりコロスの役割や台詞はミュートス(「神話」と深いつながりを有しており、エウリピデスによるこういったさまざまな工夫は、起源の上でディオニュソスの神事である悲劇を構成する上で、必ずしもその本流に逆行するものではないと考えられる<sup>(65)</sup>。

プラトンの対話篇の展開を、先と同じようにジャンル変遷の表現を借りて総括するなら

ば、たしかに彼は当初対話の意味を重視して「ソクラテス的対話篇」を著したが、アイデア論の充実とともに、コロスの意義と起源を同じくするミュートスという技法の開拓を試みたと言えよう。コロスは共同体の奉納行事としての悲劇上演の中核的意味を成すものであり、プラトンもミュートス部を設けることで、「ディアレクティケー」におけるロゴスをも根源的に統括しうる場を与えたと考えられる。これはちょうど、「靈魂のうちに書き込まれる言葉こそ真の言葉である」というかたちで、言表された言葉を靈魂のうちに言葉へと還元させる『ファイドロス』篇の主張と重なるものをもつように思われる。

### 結

プラトンの『ファイドロス』篇に見られる靈魂論と言表論を軸に、想起説やアイデア論、後期著作における展開などを通して、プラトン対話篇の「著作」としての位相を考えてきた。われわれがプラトンの原典を講読する際の姿勢を考え直すことによって、本稿から明らかになったことをもう一度まとめておきたい。

『ファイドロス』篇では「書かれた言葉」が「書かれぬ」言葉に及ばないものという位置づけを得て、一見「書く」ことに対しては消極的な意味しか与えられていないように思われる。しかしそれ以降のプラトンの思想的展開、特に最晩年の『法律』篇における姿勢などを考え合わせると、『ファイドロス』篇においても、アイデアを観照した靈魂から発せられるものとして、言表される言葉に対する積極的な意味づけを見いだすことが可能だと思われる。

『ファイドロス』篇での靈魂論は、さらに『ティマイオス』篇における「世界靈魂」へと向かう可能性を秘め、また『法律』篇において共同体成立のために法の条文を起草する原点として機能することになる。われわれプラトンの原典に接する者は、「記されたもの」としてのテキストの言葉を手掛かりにして、まずアイデア界を観照する靈魂との一致を目指すであろう。その際に、プラトンの著作がcorpusとしての形態をなしていることは、彼の「言葉」をわれわれが「体」化させることによって、同時にプラトンの「靈魂」にも一致しうるであろうと予期させる。その歩みは、宇宙創造に立ち会った「世界靈魂」との一致、あるいは現実的な法的条文の起草に向かう靈魂との一致への過程でもある。その際に靈魂は「運動変化の始源」であり「万物の中で最も古いもの」とされており、テキストが「古典」であることは、靈魂との出会いの上でより有効であろう。

それら著作の根源にはさらに、靈魂やアイデアの場と共通する「ミュートス」の場が置かれていた。このことは、神話伝承文学としての叙事詩や悲劇が「ミュートス」を基軸に抱いていることと通底する。すなわちプラトンを古典文学史上の一著作家と見なし、ギリシア文学の演習でプラトンの作品を扱うという行為に対しても、そこに描かれるミュートスに読み手の軸を設定することで、理論的な妥当性が与えられることになろう。そして、古典文学史上におけるこのようなプラトンの読み方によって、それまでの古典ギリシア語およびギリシア文献史を、宇宙創造ないし共同体成立のためのベクトルを秘めた言葉とし、かつわれわれの言葉に変容させて、他者との交わりのための一助とすることも可能となるであろう。

### 注

- (1) プラトンに多くの頁を割いた文学史として、たとえばJ. de Romilly, *Précis de Littérature Grecque*, Paris 1980を挙げておく。
- (2) わが国でも早くから『弁明』の注釈つき刊本が出版されている。『原典プラトン ソクラテスの弁明』（田中美知太郎校注、岩波書店、1952年）。
- (3) たとえば *Theaetetus* (J. McDowell, 1973), *Phaedo* (D. Gallop, 1975), *Philebus*

- (J.C.B.Gosling, 1975), *Gorgias* (I.Terence, 1979), *Protagoras* (C.C.W.Taylor, 1991) の各作品が 'Clarendon Plato Series' として出版され、このシリーズは継続中である。
- (4) C. J. Rowe (ed.), *Plato: Phaedo*, Cambridge 1993; K. Dover (ed.), *Plato: Symposium*, Cambridge 1980.
- (5) P. Murray (ed.), *Plato on Poetry*, Cambridge 1996.
- (6) Rowe, *ibid.*, 'intro.', 1.
- (7) この点に関しては拙稿 'Parola, Mito e Poesia di Orazio e Virgilio' (『教養学科紀要』第27号57-75 頁に所収、東京大学教養学科編、1995年), 59 を参照。
- (8) プラトンの著作活動とアカデメイアにおける教育活動の関係については、廣川洋一『プラトンの学園 アカデメイア』(岩波書店、1980年)。
- (9) アレクサンドリアのクレメンスの場合など。『中世思想原典集成1 初期ギリシア教父』(上智大学中世思想研究所監修・編訳、小高毅総序、平凡社、1995年) 所収の拙訳／解説を参照。
- (10) ローマ時代 (A.D. 1 世紀) の学者トラシュロスの手による。
- (11) 以下プラトンの原典テキストとしては、J. Burnet によるオクスフォード版 (全5巻) を用いることにする。『ファイドロス』の邦訳としては藤沢令夫訳／解説『パイドロス』(岩波文庫、1967年) を参照させていただいた。注釈書としては W. H. Thompson (ed., comm.), *The Phaedrus of Plato*, London 1868 および藤沢令夫『プラトン『パイドロス』註解』(岩波書店、1984年) を用いた。
- (12) 『法律』の注釈書としては E. B. England (ed., intr., not), *The Laws of Plato*, 2 vols., Manchester 1921 を、また邦訳としては森／池田／加来訳 (全2巻、岩波文庫、1993年) を参照した。『ティマイオス』の注釈書としては A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's TIMAEUS*, Oxford 1928 を、邦訳としては種山恭子訳 (『プラトン全集』第12巻所収、岩波書店、1975年) を用いた。
- (13) D. A. Russell, *An Anthology of Greek Prose*, Oxford 1991: 59.
- (14) プラトンの著作年代等に関しては、加藤信朗『ギリシア哲学史』(東京大学出版会、1966年)、藤沢令夫『プラトンの哲学』(岩波新書、1998年)、R. S. ブラック『プラトン入門』(内山勝利訳、岩波文庫、1992年) などを参照して勘案した。
- (15) 内容要約に際しては、前掲注(11)の藤沢著書3～4頁を参考にした。
- (16) P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris 1930 の他、K. Reinhardt, *Platons Mythen*, Bonn 1927 など。
- (17) Frutiger, *ibid.*, 29 ff.
- (18) 廣川洋一『イソクラテスの修辞学校—西洋的教養の源泉—』(岩波書店、1984年)、168 頁。
- (19) 『ファイドロス』中の「恋と靈魂のミュートス」の他、『ゴルギアス』『ファイドン』『国家』の各末尾にあるミュートスを指す。前掲注(14)の藤沢著書150 頁。
- (20) プラトンの著作の語彙索引としては L. Brandwood, *A Word Index of Plato*, Leeds 1976 の他、É. des Places, *Platon: Lexique (Oeuvres complètes, tom. XIV)*, Paris 1989 を使用した。
- (21) Thompson, *ibid.* (前掲注(11)), 141.
- (22) 前掲注(14)の藤沢著書150 頁。
- (23) 藤沢令夫「プラトンの対話形式の意味とその必然性——文学と哲学——」(『アイデアと世界』、岩波書店、1980年、65-94 頁所収)、93頁。
- (24) cf. D. A. Russell, *An Anthology of Latin Prose*, Oxford 1990, 47.
- (25) Russell, *ibid.* (前掲注(13)), 81.

- (26)この問題に関しては、加藤信朗「書かれた言葉と書かれぬ言葉——プラトン『パイドロス』274c-278bの解釈——」（『哲学の道』所収、創文社、1997年；初出『哲学雑誌』第742号、1959年、79-83頁）をも参照。
- (27)『メノン』篇に関しては岩波文庫版（藤沢令夫訳、1994年）を参照した。
- (28)前掲注(14)の加藤著書、80頁。
- (29)前掲注(26)の藤沢解説、146-7頁。
- (30)同じく藤沢解説、145-6頁。
- (31)プラトンの生涯と作品の関係については、前掲注(14)のブラック著書その他、P.-M. シュル（花田圭介訳）『プラトン 作品への案内』（岩波書店、1985年）を参照。
- (32)この箇所に関しては加藤信朗「プラトンの神学——晩年の哲学体系——」（『哲学の道』所収、創文社、1997年；初出『哲学雑誌』第731号、1956年、54-86頁）を参照。
- (33)前掲注(12)の岩波文庫版（上）、加来解説を参照。
- (34)前掲注(11)の岩波文庫版、162頁注を参照。
- (35)同じく岩波文庫版、185頁注を参照。
- (36)前掲注(14)の加藤著書、73-4頁を参照。
- (37)前掲注(11)の岩波文庫版、162頁注を参照。
- (38)同じく岩波文庫版、162頁注を参照。
- (39)前掲注(14)の藤沢著書149-50頁。
- (40)同じく190頁を参照。
- (41)前掲注(12)の岩波版全集、33頁注を参照。
- (42)カルキディオスの『ティマイオス』注解の意義については、大谷啓治「コンシュのギョームの『ティマイオス』注解」（上智大学中世思想研究所編『中世における古代の伝統』所収、創文社、1995年）を参照。
- (43)オリュンポスのメトディオスに関してはV. Buchheit, 'Homer bei Methodios von Olympos', in: *Rheinisches Museum fuer Philologie* 99(1956), 17-36を参照。なお『シュンポシオン（饗宴）あるいは純潔性について』の邦訳がある（前掲注(9)の『中世思想原典集成 1 初期ギリシア教父』に所収、出村和彦／みや子訳）。
- (44)小平卓保『聖書散歩』（女子パウロ会、1986年）、72頁。
- (45)なおこの箇所に関しては、W. Bousset, 'Platons Weltseele und das Kreuz Christi', in: *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft* 14(1913)をも参照。
- (46)H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Basel 1989<sup>3</sup>, 58.
- (47)ユスティノスのテキストとしては、A. W. F. Blunt(ed.), *The Apologies of Justin Martyr*, Cambridge 1911を用いた。『第一弁明』には柴田有氏による邦訳がある（『キリスト教教父著作集（1）』所収、教文館、1992年）。
- (48)エイレナイオス『使徒たちの使信の説明』*Demonstratio*の邦訳としては小林稔／小林玲子訳（『中世思想原典集成1』所収；前掲注(9)参照）がある。
- (49)ニュッサのグレゴリオス『教理大講話』*Oratio catechetica magna*の邦訳としては篠崎榮訳がある（『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』所収、上智大学中世思想研究所監修・編訳、宮本久雄総序、平凡社、1992年）。
- (50)cf. Justinus, *I Apol.* 1-5.
- (51)cf. H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, New York 1930.
- (52)グレゴリオスの作品の典拠指示については、まだ定まった方式がないように思われるのでJ. Daniélou(ed.), *La vie de Moïse (Sources Chrétiennes, vol. 1)*, Paris 1942の章節表示と、H. Musurillo(ed.), *Gregorii Nysseni De Vita Moysis*, Leiden 1964の頁行数指



示を併記することにする。『モーセの生涯』の邦訳としては谷隆一郎氏のもの（『キリスト教神秘主義著作集1 ギリシア教父の神秘主義』所収、教文館、1992年）がある。

(53)以上、宮本久雄「ニュッサのグレゴリオスにおける「神の似像」」（『宗教言語の可能性』55～81頁所収、勁草書房、1992年）、68頁参照。

(54)以上、宮本久雄「近み・ゆえ・われ在り(propius venis, ergo sum)——アウグスティヌス『告白』十巻「記憶論」を手がかりとした自己探究」（日本哲学会編『哲学』No. 48, 38-53 頁、1997年4月）、44頁参照。

(55)典礼行為としてのアナムネーシスの意味については、たとえば浅井正三『祈りと働きを支える信仰——エフェソスの教会への手紙と主の祈り——』（女子パウロ会、1987年）、20～27頁を参照。

(56)cf. Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus: Studien zur Verbindung und Abwaegung des Verhaeltnisses zwischen dem platonischen 'Phaidon' und dem Dialog Gregors von Nyssa 'Ueber die Seele und die Aufstehung'*, Frankfurt am Main/Bern/New York 1986.

(57)この点については、拙稿「ニュッサのグレゴリオスにおける「神の像」理解の変容——人間性の再構築——」（東京大学教養学部外国語科編『外国語科研究紀要』第40巻第6号「古典語教室論文集」25～52頁、1993年）を参照。

(58)cf. E. v. Ivánka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1990.

(59)cf. *Stromata* V, 14, 89, 1 ff.

(60)前掲注(23)の藤沢論文を参照。

(61)プラトンにおけるディアレクティケーの意味については、山本巍「ソクラテスの *dialektike*——言語の現実——」（『ギリシア哲学セミナー』第1回「ギリシア哲学における対話と論争」発表資料、1997年9月）を参照。

(62)前掲注(14)の加藤著書、73頁などを参照。

(63)cf. A. Lebeck, 'The Central Myth of Plato's *Phaedrus*', in: *GRBS* 13(1972), 267-290; J. E. Smith, 'Plato's use of myth in the education of philosophic man', in: *Phoenix* 40(1986), 20-34.

(64)これはアリストテレスの『詩学』による。『詩学』に関しては、たとえば拙稿「神話から神秘へ——アリストテレス『詩学』におけるmythosの再評価——」（東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要 *Odysseus* 第1号61～80頁、1997年）を参照。

(65)以上、拙稿「奉納行為としてのギリシア悲劇——ギリシア教父によるエウリピデス解釈の試み——」（東京大学教養学部教養学科編『教養学科紀要』第28号3～28頁、1996年）を参照。