

プラトンの『リュシス』における ソクラテスの「友愛」概念

米澤 茂*

1. 『リュシス』の構成

『リュシス』はプラトンのソクラテス的対話篇の一つであり、その中でソクラテスと少年たちが「友」(*philos*)や「友愛」(*philia*)について対話している。しかし、他のソクラテス的対話篇と同様、議論はアポリアに終わる。この作品自体について、また、この中で論じられている友愛について多くのことが語られてきた。多くの学者たちは、この作品をプラトンの失敗作と考えてきた。彼らは、この作品はプラトンにはふさわしくないと考えて、十九世紀の学者たちの中にはこの作品を偽作と考える者たちもあった¹⁾。今日、偽作と考える研究者はほとんどいないが²⁾、多くの研究者たちは、この作品の思想は自立したものではなく、『饗宴』の成熟した愛の思想に至るまだ未熟な段階のプラトンの思想が表されていると考え³⁾、あるいは、『パイドロス』や『法律』、あるいは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』の思想からこの作品を論ずる⁴⁾。しかし、多くの否定的な解釈にもかかわらず、『リュシス』は極めて緊密な構成のもとに書かれており、プラトン中期のイデア論を前提せずとも、それ自体で完結した作品と見ることができる。また、表面的にはアポリアの連続のように見える議論の過程で、ソクラテスの積極的な考えが表明されている⁵⁾。さらに、最終的な結論もアポリアで終わっているように見えるが、論理的に整合的な結論を引き出すことができる。まず、『リュシス』の概要を紹介したい。

『リュシス』の導入部分(203a1-207d4)において、ヒッポタレーズはソクラテスに、恋する相手に対してどういう言葉で語るべきかのアドバイスを求める。

* 教育基礎学専攻 教授

これを承けて、続くソクラテスとリュシスの対話（207d5-210d8）においてソクラテスは、これを実演してみせ、リュシスが知識を欠いていることを認めさせ、リュシスをへりくだらせる。

席をはずしていたメネクセノスが戻ると、ソクラテスとメネクセノスの対話（211d6-213d5）が始まる。ソクラテスはこの対話の中で二人の者が友人であるといえる条件を示唆しているように思われる。すなわち、ソクラテスは両者が互いに愛している場合に始めて、両者は友人であることを示唆していると思われる。

ソクラテスとメネクセノスの議論を聞いていたリュシスが、この議論は正しく探求されていなかったとうっかりと漏らし、赤面する（213d）。このことから、ソクラテスはリュシスとの対話を再開する。このようにこの作品は、作品の戯曲的・ドラマ的要素と論じられている内容の論理的要素が相俟って、議論が進行していく。ここでまず、「似た者同士が友」という考えが吟味され、否定される（214a3-215c2）。さらに、ソクラテスは「反対の者同士が友」という考えをリュシスやメネクセノスと議論し、この考えも否定している（215c2-216b9）。ここで注意すべきは、似た者同士や、反対の者同士は友ではありえないという考えは、この議論の中で語られている、「悪人は誰とも友ではありえない」（214c7-d3）という考えとともに、以後の議論が守るべき（否定的な）規制原理となっていることである。

次節（216c1-221d2）において、ソクラテスは以上の否定を免れた考え方を提出し、検討する。つまり、「善でも悪でもないものが善の友となる」（216c2-3）という考えである。この考えは、正確には、「魂においても、身体においても、また、どこでも、悪でも善でもないものが悪の臨在のゆえに善と友である」（218b8-c2）と規程され、批判される。すなわち、身体（善でも悪でもないもの）は、病気（悪）の臨在のゆえに、健康（善）のために、医者（善）と友となるというケースを考えると、「善でも悪でもないもの」（身体）が「何か（医者）と友なら、より上位の友（健康）のため」であると定式化される。ところで、「より上位の友」もまた「友」なので、この定式を「より上位の友」に当てはめると、身体が「何か（より上位の友）と友なら、（さらに）より上位の友のため」とな

る。このプロセスをさらに続けていくと、結局はそれ以上「より上位の友」に遡ることのできない「第一の友」(*prōton philon*, 219d1)に至る。そして、真に「友」と言われるのはこれのみであり、これまで友と言われてきたすべては最終目的である「真の友」に至る手段であり、真の友の「幻影」(*eidōla*, 219d3)にすぎないとされる。しかし、「第一の友」のみは、より上位の友が存在しない以上、「善でも悪でもないもの」に幻影的な友を求めさせた原因である悪の臨在は不要となる(221c)。すると、「善でも悪でもないもの」に、「第一の友」を求めさせる原因は何かという問題が生じる。

この問題を承けて、続く220e6-222d8では、友愛の原因が、悪の臨在ではなく、善悪と無関係に存在する「欲求」(*hē epithumia*, 221d3)として措定される。そして、そのような欲求の対象としてここで「友」(「第一の友」)として措定されるのは「身内のもの」「自己自身のもの」を意味する「オイケイオン」(*to oikeion*, 221e3)である。先に「第一の友」とされたものの本性を探る試みが「オイケイオン」をめぐる議論であると考えられる。「オイケイオン」は、「善でも悪でもないもの」に悪の臨在という原因なくしてそれを求めさせ、また、「より上位の友」をもたない存在である。ソクラテスの解決によると、欲求主体(A)は、それから何か(X)が取り去られ(221e2-3)、「欠如体」(*to endees*, 221e1)となり、自分が欠いている対象(X) (*ekeinou hou...êi*, 221e1)を欲求する。つまり、XはもともとAに属し、Aのものであった。それゆえ、この欲求対象(X)は「自分自身のもの」「親近なもの」を意味する「オイケイオン」と呼ばれている。それゆえまた、「愛求」(*erōs*)や「友愛」(*philia*)や「欲求」(*epithumia*)はもともと「自分のもの」(「オイケイオン」221e3)であった対象に向けられているとされる(221e3-5)。次いで、以上の議論が具体的にメネクセノスとリュシスの友人関係に適用される(221e5-222b2)。

続いて、ソクラテスは、この説への批判を開始する。その際、似た者同士は友ではあり得ないという先の議論を克服することは困難なので、オイケイオンは「似たものとは異なる」(*tou homoïou diapherei*, 222b4)という前提でなされる。ソクラテスは問う(222c3-7)。(1)善はすべてとオイケイオンである(従って、友である)のか、それとも、(2)悪は悪と、善は善と、「善でも悪でもないもの」は、

「善でも悪でもないもの」とオイケイオンなのか。リュシスとメネクセノスは直ちに(2)であると答える(222c7-d1)。しかし、すでに(2)の三つの可能性は以前の議論の中で否定されていた。このようにして、ソクラテスはこの言論にはどうにも対処できないと言う(222e1)。しかし、(1)の可能性についてはソクラテスは論じていない⁶⁾。ソクラテスは去り際に、ソクラテスを含め、彼らは「笑うべき者」(*katagelastoi*)となっていると言う(223b4-5)。なぜなら、彼らは互いに友人であると思っているが、「友人とは何であるか」(*hoti estin ho philos*)をいまだに発見できなかったからである(223b6-8)。このようにして、対話は例のごとく、アポリアで終わる。

2. 「友とは知」の可能性

『リュシス』篇でプラトンは、そして、ソクラテスは「友愛」や「友」として何を考えていたのだろうか。この節では、プラトンは友として知を念頭においていたという解釈を検討したい。Guthrie (1975)によると、ソクラテスが生涯追求していた徳は知恵であり、プラトンが「愛の究極の対象」(*ultimate object of love*, p.145)として「知恵」(*wisdom*)を念頭に置いていなかったはずはないとされる。だが、プラトンはここではこの考えを展開していない (*he does not develop it*, p.145)、と Guthrie は述べている⁷⁾。また、Penner と Rowe (2005) は⁸⁾、プラトンは友愛の対象である友が「知」(*knowledge or wisdom*, p.273-275)であるというヒントを与えるために、一見脱線と見える悪の二種の臨在と愛知についての議論(217c-218b)を挿入していると考えている。しかし、彼らは『リュシス』のこの箇所には見られない議論を持ち込んでいる⁹⁾。似た者同士が友であるという考えと、反対の者同士が友であるという考えが否定された後、「善でも悪でもないもの」(*to mête kakon mêt'agathon*)が、善と友となる」(216c2-3)という考えが展開され、批判されている。そして、「善でも悪でもないもの」(eg. 身体)が善(eg. 医術・医者)と友となるのは「悪(eg. 病気)の臨在のゆえ」(*dia kakou parousian*, 216b5-6)であるとされる。そして、ここで、「臨在」(*parousia*)の二種が説明されている。たとえば、悪(病気)の臨在(A)が「善でも悪でもないもの」(身体)のまだ表層に留まっている場合は、このような悪の臨在は善(医

術・医者)を求めさせる。他方、悪の臨在 (B) が「善でも悪でもないもの」(身体)をすっかり悪くしてしまう場合は、「善への欲求や友愛を奪う」(217e8-9) ような臨在である。この場合、「善でも悪でもないもの」であった身体は、もう「悪」となっているので、悪が善 (医术・医者) を求めることはない (218a1-2)。もちろん、このことは身体だけでなく、「魂においても」(*kata tèn psuchèn*, 218b8)、また、「どこでも」(*pantachou*, 218b9) 成り立つ。要は、この節の結論で言われているように、「悪でも善でもないものが悪の臨在 (A) のゆえに善と友となる」(218b9-10) のである。そして、この直後に、ソクラテスは突如として哲学 (愛知) について語っている (218a2-c3)。

それによると、すでに知をもっている知者は愛知しない。また、ちょうど善でも悪でもなかった身体が病気という悪の臨在によってすっかり悪くなってしまったら、もはや、医者や医术を求めないように、無知という悪が魂に臨在し、魂がすっかり悪くなってしまい、全くの無知者 (*amathê*, 218a5) となった場合も、愛知しない (218a4-6)。「愛知する」(*philosophhein*, 218a3, 4, 6, b2, 3) のは、「無知というこの悪を持ってはいるが、いまだ無知によって無知者 (*agnômones*) にも無学者 (*amatheis*) にもなっていない、知っていない事柄をなおも知っていないと思っている者たち」(218a6-b1) である。この者たちは「知っていない事柄を、なおも知っていないと考える者たち」(*eti hêgoumenoi mê eidenai ha mê isasin*, 218b1) なので、ソクラテスの無知の知の所有者であると言えよう。要は、悪人 (全くの無知者) も善人 (知者) も愛知しないのであり、「善人でもなく、まだ悪人にもなっていない者」が愛知する (218b2-3)。ここから、先に「善でも悪でもないもの」が悪の臨在のゆえに求める「善」あるいは「友」とされていたものは、愛知についての脱線では、「知」であり、「善」や「友」への欲求 (友愛) とは、愛知に他ならない。

しかし、プラトンが『リュシス』という作品全体の結論として友と知、友愛と愛知を同一視していたと簡単に言うことはできない。なぜなら、重大な相違点があるからである。(1) 「善でも悪でもないもの」について考えると、最初に「善でも悪でもないもの」(eg. 身体) が存在し、次に、「善でも悪でもないもの」(身体) に「悪」(eg. 病気) が臨在するようになる。このことを魂について語るな

ら、最初に「善でも悪でもないもの」(魂)が存在し、次に、魂に「悪」(無知)が臨在するようになるということになる。だが、病気でなかった身体が、(人生のある時点で)病気になることがあるのは我々の経験からも自明だが、同じように、無知でなかった魂が(人生のある時に)、無知になると語ることは意味をなさない。あるいは、身体は病気になったり健康になったり、そこからまた、病気になったりすることがあるが、魂が無知になったり知を回復したり、また、無知になったりすると語ることも不可解である。

(2) また、「臨在」(*parousia*)に二種あるとされた。善でも悪でもない身体に病気という悪が臨在すると、この悪が身体をすっかり悪くする前は、このような臨在は善(医者・医術)を求めさせる。だが、この悪が身体をすっかり悪くしてしまうと、このような悪の臨在は善への欲求や友愛を奪ってしまう(217e8-9)。つまり、悪の臨在は善を求めさせる臨在(A)から、もはや善を求めさせない臨在(B)へと移行する。だが、愛知の場合は、逆に、知っていないことを知っていると思う無知の臨在(このような無知の臨在は知を求めさせない)から、ソクラテス的な無知の自覚、すなわち、知っていないことを知っていないと思っている無知の臨在(このような無知の臨在は知を求めさせる)へと移行する。つまり、善でも悪でもないものが善を求める友愛は、必ずしも愛知の場合と一致しないのである。

(3) さらに、ソクラテス的な無知の知について『ソクラテスの弁明』に従って考えるなら、デルフォイの神託の意味を探究した結果、ソクラテスが下した結論は、神こそ知者であり、人間は神のもつ知恵をもつことができないので、人間の知恵はほとんど無価値であるとされる。ソクラテスのように、自分の無知を自覚した者が人間の中で最も知者と言えるというものである。これによると、知を有する神と対比して、人間(魂)は最初から最後まで無知なのであるが、ソクラテスのように自己の無知を認識することによって、始めて知を追求するようになる。つまり、知を追求するようになる原因は、自己の無知なる現状の認識である。しかし、『リュシス』では、「善でも悪でもないもの」(身体、魂)が善(医者・医者、知)を求めるようになる原因は悪(病気、無知)の臨在(A)であった。自己の無知なる現状を認識することと、悪(無知)の臨在(A)それ自体は同じ

事ではない。

このように、「善でも悪でもないもの」が悪の臨在 (A) により、善を求めるようになるという議論と愛知的脱線には大きな相違がある。それにもかかわらず、両者が類似しているように述べられているのはどうしてであろうか。「善でも悪でもないもの」(身体) への軽度の悪 (病気) の臨在 (A) は「善」(医術) を欲求させるが、重度の悪の臨在 (B) は善への欲求や友愛を奪う。同様に、「知っていないことを知っていないと思っている」という軽度の無知の臨在は善 (知) を欲求させるが、「知っていないことを知っていると思っている」という重度の無知の臨在は善 (知) への欲求する奪う。このような外的形式が類似しているために愛知が引き合いに出されている。しかし、愛知の場合は重度の無知の臨在から軽度の無知の臨在へと向かうのである。

3. 欠如を共有する者たちの間の友愛

『リュシス』の終章で現れるオイケイオンは、「善でも悪でもないもの」が愛し求める「真の友」「第一の友」であるが、それは「善でも悪でもないもの」から取り去られた「身内のもの、自己のもの」である。Gonzalez (1995) によると、「ソクラテスと少年たちはともに、あの究極的に愛される善 (真の友) を欠如している。しかし、それは彼らに属するもの (オイケイオン) である。そして、この欠如こそ、かれらを互いに属させ、それゆえ、彼らが友であるようにするものである」(Both Socrates and the boys lack that ultimately loved good (the truly *philos*) which yet belongs to them and it is this lack that makes them belong, and thus be *philos*, to each other, p.86) とされる。つまり、ソクラテスと少年たちは共に共通の善 (X) を欠いている。彼らは彼らに属する善 (X) を欠いているので、善 (X) は彼らに共通するオイケイオンである。そのような彼らは共に共通善を追求するので、互いを愛し、互いに属するとされる。すなわち、Gonzalez によると、「われわれすべてに属する善を愛し、共に追求することにおいて、われわれは互いを愛し、互いに属することができる」(in loving and seeking the good that belongs to all of us we can love and belong to each other, p.86) とされる。

しかし、この魅力的な主張に何らかのテキスト上の根拠はあるのだろうか。テ

キストで言われていることを振り返ると、「善でも悪でもないものが、悪のゆえに、善の友となる」とされ、最終的には、この「善」は「第一の友」、あるいは、「真の友」に至る。しかし、「第一の友」については、下位の幻影的な友とは違い、悪が原因ではなく、むしろ、「欲求が友愛の原因である」(*hê epithumia tês philias aitia*, 221d3) とされる。ここで、「友とはオイケイオン」説が提出される。つまり、欲求主体 (A) は自分から取り去られた欲求対象 (X) を欲求する。つまり、X はもともと A に属し、A のものであった。それゆえ、欲求はもともと「自分のもの」(オイケイオン) に向けられている。ここで明らかなのは、テキストでは欲求対象 (X) とそれを欲求する欲求主体 (A) についてのみ語られており、同じ欲求対象 (X) をともに欲求する複数の欲求主体 (A,B,C,D…) の相互の関係については何も語られていないということである。従って、複数の欲求主体が同じもの X を欲求するから、複数の欲求主体の間に友愛が生じるとは語られていない。まして、それら (A,B,C,D…) が共通の善を欲求するがゆえに互いに属する (つまり、オイケイオン) とは語られていない。

人は次のように反論するかもしれない。『リュシス』の巻末に次のようなソクラテスの言葉がある。「我々は互いを友 (*philoî*) と思っているが——私もあなたの方の中に加えさせてもらう——」(223b6-7) という言葉である。つまり、ソクラテスは、リュシスやメネクセノスとの「友とは何であるか」の共同の探求の過程で、彼らと友となったので、先の Gonzalez の主張は成り立つのではないかと。だが、この言葉はそのような結論を担うほどに強いものではない。この言葉は、巻末の「友が何であるかを我々は未だ発見することはできなかった」(223b7-8) という言葉に直結するので、文脈上、「我々は互いを友と思っている」という句は、「友とは何であるかを発見できなかった」ということを強調するために語られている。つまり、ソクラテスを含め、リュシス、メネクセノスは互いを友と「思っている」が、実は友とは何であるかすらわからないので、本当に友と言えるかどうか疑わしいという意味で言われている。ここで、「(友であると) 思っている」(*oïometha*) という言葉は、本当に友であることからほど遠く、思っているだけであるというニュアンスである。

Gonzalez への批判は類似の主張をしている Penner and Rowe あるいは Bordt

(2000)にもあてはまる。まことに、Belfiore (2012)が言うように、『リュシス』内部でこの種の見解を支持するテキストの言葉を指摘するのは困難である。彼女は次のように述べている。‘Many scholars, however, including Penner and Rowe and Bordt, attempt to find theoretical underpinning for this view of friendship in the *Lysis* by appealing to Socrates’ statements about the first friend or about the kindred. In doing so, they err both in reading more into the text than it contains, and explaining away the explicit final *aporia*.’ (p.87)

確かに、Belfioreの言うように、善=知への共同探求が相互の愛を増すということは、ソクラテスが語っていないことである。しかし、Belfioreは、このことが、「ソクラテスの実演により」(by means of Socrates’ demonstration, p.87)示されていると述べている。しかし、知への共同探求自体が参加者の友愛を増すことは、『リュシス』における偶然的なことであり、知への共同探求自体が参加者の友愛を増す作用を持っているわけではない。徳の知を追求するソクラテス的対話それ自体は、対話相手とソクラテスを友人関係に導くものではない。たしかに、『リュシス』や『カルミデス』などにおいては、ソクラテスは以後も対話相手たちと友好的に対話を重ねるであろうと推測されるが、たとえば、『エウテュフロン』のエウテュフロンはソクラテスと「敬虔とは何であるか」を議論し無知を暴露された後、他の用事を口実に去っていく。このエウテュフロンがソクラテスと友人関係になったとはとても言えない。また、『ヒippiアス (大)』のヒippiアスは「美とは何であるか」の議論の後、自己の無知を暴露されたことにも気付かず、ソクラテスの言論を「言論のそぎくず」(*knêsmata kai peritmêmata tôn logôn*, 304a5)と断じている。ヒippiアスとソクラテスが以前より一層親しい関係になったとはとても言えない。また、『プロタゴラス』のプロタゴラスは自己を反駁したソクラテスを、『プロタゴラス』の巻末にあるように、儀礼的に称賛するが、彼らが再び友好的に対話するとは思われない。それどころか、デイオゲネス・ラエルティオスの『哲学者列伝』(D.L. 2.5.21)によると、多くのアテネ人たちはソクラテスと対話した結果、ソクラテスに腹を立て、暴行を加えたということである。さらにまた、彼らはソクラテスを告発し、死刑判決をくだしている。ソクラテスの徳の知を求めての対話自体が、ソクラテスと対話する人々

を、また、対話する人々を相互に友人にするわけではない。では、何が人々を友愛関係に導くのか。このことを、『リュシス』のテキストに *eisegesis* しているという非難を Belfiore (p.88) から受けることなく、可能な限りでテキストから *exegesis* することにより、探求したい。

4. オイケイオンの本性

友とはオイケイオンであるという議論 (220a6-222d8) の最後に、ソクラテスはアポリアに陥り、この言論にはどうにも対処できないと述べている (222e1)。再度、この議論を振り返ってみよう。有益な欲求、有害な欲求、有益でも有害でもない欲求があるので、欲求は善悪と無関係に存在する。悪は愛求・欲求の原因ではない。また、愛求の対象、つまり、友も、悪の存在とは無関係に存在する。欲求主体 (A) は欲求対象 (X) と友である時、欲求主体 (A) は自分が欠いている対象 (X) (*ekeinou hou an endeês êi*, 222d7) を欲求する。欲求主体 (A) は、それ (A) から何か (X) が取り去られて (221e2-3)、欲求主体 (A) となる。つまり、X はもともと A に属し、A のものであった。それゆえ、「愛求」(*erôs*) や「友愛」(*philia*) や「欲求」(*epithumia*) はもともと「自分のもの」(オイケイオン、*tou oikeiou*, 221e3) であった対象に向けられている (221e3-5)。

ソクラテスは、似た者同士は友ではあり得ないという先の議論を克服することは困難なので、オイケイオンが「似たもの」(*tou homoiou*, 222b4) とは別のものであると前提する。そのうえで、この説への批判を開始する。ソクラテスは問う (222c3-7)。(1) 善はすべてとオイケイオンである (従って、友である) のか、それとも、(2) 悪は悪と、善は善と、善でも悪でもないものは、善でも悪でもないものとオイケイオンなのか。リュシスとメネクセノスは (2) であると答える (222c7-d1)。しかし、すでに (2) の三つの可能性は否定されていた。すなわち、悪は何者とも友ではありえないし、善は他を必要としないので、善同士で友ではあり得ない。また、「善でも悪でもないもの」同士は似たもの同士なので、これも友ではありえない。

しかし、この議論において、(1) の可能性については、リュシスとメネクセノスが何の議論もなく否定しただけで、実質的な議論もなく放置されている。ま

た、ソクラテス自身がこの可能性を否定しているわけでもない。彼はこの可能性を提示して、問うているだけである (222c3-5)。我々はこの可能性について考えてみたい。この箇所を詳しく見ると、「それでは、善はすべてと (にとつて) オイケイオンとするべきだろうか、そして、悪は (すべてと) アットロリオン (他のもの、よそよそしいもの) であるとするべきだろうか」(222c3-5) と問われている。すなわち、先に「第一の友」、「真の友」とされていたものの本性が「オイケイオン」とされていたが、さらに、ここでは、それは「善」として措定されている。そして、「善=オイケイオン」は「すべてと (にとつて)」オイケイオンとされおり、また、「すべて」には、三つの可能性 (「善」、「悪」、「善でも悪でもないもの」) があるので、この場合、(1-a) 善は善と (にとつて) オイケイオン、(1-b) 善は悪と (にとつて) オイケイオン、(1-c) 善は「善でも悪でもないもの」と (にとつて) オイケイオンという三つの可能性が考えられる。この三つの可能性のうち、(2) の批判の時に見たように、(1-a) と (1-b) はすでに否定されている。従つて、(1-c) 善は「善でも悪でもないもの」と (にとつて) オイケイオン、という可能性のみ、否定されないでなおも残っているのである。これは「善でも悪でもないもの」が欲求主体 (A) となり、欲求対象である「善」 (=オイケイオン) を欲求するということを意味する。つまり、「善」は「善でも悪でもないもの」と元々一体であったが、善が後者から分離し、その結果、「善でも悪でもないもの」が、もともと「親近な者・身近な者」(オイケイオン) であった「善」——これは欲求対象 (X) である——を愛し求めると言うことになる¹⁰⁾。このように考えるなら、この可能性は、『リュシス』のすべての議論の中で、ソクラテスが否定していない唯一の生き残った結論である。

ここで注意すべきは、ソクラテスが最後に議論全体を振り返る場面で、「オイケイオンも友ではない」(*mête oikeioi...philon estin*, 222e5) と結論づけている点である。だが、この結論には注意が必要である¹¹⁾。これはリュシスとメネクセノスが、ソクラテスが提示した二つの可能性のうち (2) を肯定したことを承けて、ソクラテスが (2) の三つの可能性を吟味し否定した議論を承けての結論である。結論における否定は (1) にまで及んでいない。なぜなら、ソクラテス自身は (1) の可能性については議論していないし、否定もしていないからである。

ソクラテス自身は（１）の可能性を問うただけである。否定したのはリュシスとメネクセノスの方である。

しかし、問題はオイケイオンと言われているものが実際には何を意味するのかである。「善でも悪でもないもの」(A)が、かつて持っていたが失われた「善」(X)を求めるのは理解できるが、「善」(X)は善であるかぎり、他を求めることはないので、「善でも悪でもないもの」を求めることはありえない。しかしながら、友人たちは相互的に相手愛するということを考慮すると、二人の人間AとBが相互に愛し合う場合、「善でも悪でもないもの」であるAがかつて持っていたが自分から失われた善(X)をもしBが持っているなら、AはBを愛するであろう。また、逆に、「善でも悪でもないもの」であるBがかつて持っていたが自分から失われた善(Y)をもしAがもっているなら、BはAを愛する。このようにして、友人関係にあるAとBは、自分から失われた善を相手ももっているので互いを愛する。つまり、「善でも悪でもないもの」であるAとBの両者は、Aの方はBがもっている善(X)（これは元々Aがもっていたが失われた）のゆえに、Bと友であり、また、Bの方はAが持っている善(Y)（これは元々Bがもっていたが失われた）のゆえにAと友であるということになる。このようにして、AとBが相互に求め合うということは可能になる。

ソクラテスによると、「それ(A)から何か(X)が取り去られ欠けたものとなる」(*endeos de gignetai hou an ti aphairétai*, 221e2-3)ので、愛(*erós*)や友愛(*philia*)や欲求(*epithumia*)は「自分のもの」(オイケイオン)へと向けられている(221e3-4)とされる。つまり、オイケイオンとは、Aから取り去られた何か(X)である。この場合、二つの可能性が考えられる。(1)最初の状態で、ある人AにXが備わっていたが、後に、AからXが取り去られる場合である。しかし、次のようなケースも考えられる。すなわち、(2)最初の状態において、Aは本来Aに属するべきXを欠いている。そのような意味で、XはAから取り去られている¹²⁾。たとえば、生まれつき視力を欠いて生まれてきた人もいるし、聴力を欠いて生まれてきた人もいる。そして、(1)の場合も、(2)の場合も、AはXを求めて、Xをもつ他者Bを求める。これは相互的に考えられる。Bは本来Yをもつべきだが、Yを欠いて生まれてきたので、他者(B)は自分が欠いて

いる Y を求めて、Y をもつ A を求める。

(1) と (2) のどちらの可能性が正しいのか。ソクラテスは、221d2-e5において、欲求の対象をオイケイオンとして措定して後、直ちに、オイケイオンについての議論をより具体的にメネクセノスとリュシスの友人関係について適用している (221e5-222b2)。そして、ここで先にオイケイオンと言われていたものが解明され、一層明確に述べられている。すなわち、ソクラテスは、もし彼らが「互いに友であるなら」(*Humeis ara ei philoi eston allêlois*, 221e5-6)、彼らは「互いに何か本性的にオイケイオイであることになる」(*phusei pèi oikeioi esth' humin autois*, 221e5-6) と語る。

これに続いて、ソクラテスは我々にとって重要なことを語っている。すなわち、一方が愛される者にとって「魂においてか、あるいは、魂の何らかの性格 (*êthos*)、性向 (*tropous*)、型 (*eidos*) においてオイケイオスでなければ」¹³⁾ (222a2-3)、一方が他方を「欲求したり」(*epethumei*)、「恋したり」(*êra*)、「愛したり」(*ephilei*) することは決してない (222a1)、とされる。「魂において」(*kata tèn psuchên*, 222a2-3) という言葉は、以前にも (218b8) 用いられていた言葉である。すなわち、悪の臨在が「善でも悪でもないもの」をすっかり悪くすると、善を求めなくするとされた議論に於いて用いられ、身体に対比された「魂においても」、この議論は成り立つとされていた。同様に、ここでも、身体と区別されたものとしての「魂の領域において」ということであろう。ソクラテスはオイケイオンを物質的なものの領域ではなく、「魂の領域において」措定する。すなわち、オイケイオンとは魂に関わるものである。ソクラテスはさらに、より具体的に説明して、オイケイオスとは、魂の「性格」や「性向」や「型」においてであると述べている¹⁴⁾。ここから考えると、オイケイオスな者がそれをもつことでオイケイオスとなるはずの、オイケイオンとは、魂の「性格」や「性向」や「型」を指すと考えられる。むろん、先にオイケイオンは善とされていたことを考えると、オイケイオンとは、魂の「善き性格」「善き性向」「善き型」を指す言うことができよう。これが、欲求の対象である第一の友であり¹⁵⁾、もともと自分自身に属するものであり、自分から奪われたものである。それゆえ、上の引用中で、「本性的に」(*phusei pèi*) と言われているのである。ソクラテスはオイケイオンとして

三つのものを指摘し、これらの間に目的・手段のヒエラルキーを語っていないので、第一の友は複数あって差し支えないし、また、たとえば、「善き性格」の内部でも、勇敢や節度などが考えられるが、それらの間にヒエラルキーがあるのか否かは不明である。今のところは、オイケイオンとして魂の「善き性格」「善き性向」「善き型」が語られているだけで、ソクラテスはそれ以上のことは何も語っていない。

さて、人間の場合、互いに相手にオイケイオンなものの存在を認める者たちが互いを愛し求め、このような者同士が友人同士である（221e7-222a3）ということになる。この記述を見る限り、ソクラテスの議論は先のような失われた身体的能力についてではなく、むしろ、魂についてであり、さらにまた、魂の「善き性格」「善き性向」「善き型」、つまり、美質・美徳についてであると考えられる。

しかし、その場合、リュシス（あるいはメネクセノス）の魂が、ある時点にまで、持っていた何らかの善き性格、性向、型が、後になって、彼の魂から取り去られ、メネクセノスの魂に移行したので、それを求めて、リュシスはそれをもつメネクセノスを愛すると解釈するのは、困難であろう。なぜなら、リュシスの魂のもつ何らかの善き美質が、ある時点で、メネクセノスの魂に移行したなどというようなことは、考えることも困難であるし、書かれてはいない。むしろ、この記述によると、生まれつきすでにリュシスの魂が何らかの善き性格、性向、型を欠いており（取り去られており）、リュシスはそれを求めて、それをもつメネクセノスを愛するようになり、また、逆に、メネクセノスの方も生まれつき（リュシスが欠いているのとは別の）何らかの善き性格、性向、型を欠いており、それを求めて、それをもつリュシスを愛すると考える方が合理的である。しかし、その際、彼らのそれぞれが相手を愛し合う動機は、相手の善のためではない。むしろ、自分の欠いている美質を充足しようとしてである。むしろ、彼らは互いに相手の幸福を願うであろう。しかし、優先順位としては彼らのそれぞれは自己の善・幸福のために相手を愛すると言えよう。なぜなら、愛する動機は自己の欠如の充足にあるからである。しかし、『リュシス』には、これとは異なる友愛も見られる。

5. オイケイオン説の別の可能性としての家族愛

「友とはオイケイオン」と言う場合、先の考察に於いて、この「オイケイオン」は「善」を意味した。しかし、ギリシア語では、オイコス家は家意味するので、オイケイオンという言葉は最も基本的には、Greek-English Lexiconによると、「家の者」(of the same household, family, or kin)を意味する。ここから、友好的な(friendly)という意味も生ずる。すると、オイケイオンを対象とする友愛は、まず何よりも、家族を対象とする愛を意味すると思われる。以下で、この可能性について考えてみたい。

「幻影的な友」と「第一の友」(219d4)ないし「真の友」(219d5)の区別が導入される際、それを説明するためにソクラテスは「このように考えてみよう」(219b5)と語り、毒を飲んだ息子を助ける父親の話为例として語っている(219d5-220a6)。毒を飲んだ息子を助けるために父は解毒作用のあるワインを大事に思う。さらに、ワインを入れるコップも大事にする。しかし、その時、息子以上にワインやコップを大事に思っているわけではない。ワインやコップは息子の命を救うために準備されるのである。父の「熱意」(*spoudê*, 219e8)はワインやコップに向かっているのではなく、息子に向かっているのである。つまり、ワインやコップは先の「友の幻影」にあたり、息子は「真の友」、「第一の友」にあたる。このように、息子への父親の愛が、第一の友、ないし、真の友への友愛の説明に用いられている。つまり、家族への愛が、真の友への友愛の説明に用いられている。この時、プラトンの念頭にあった友愛として、親の子に対する愛、そしてさらに、家族間の友愛を含むと考えても差し支えないであろう。

子どもに対する親の愛に関しては、ソクラテスとリュシスとの最初の対話(207d1-210d8)の中でも、すでに述べられている。ソクラテスは、リュシスの両親が彼を「大変に愛している」(207d6)ということの同意を得ると、直ちに「すると、彼らは君がたいそう幸福であることを望んでいるのではないだろうか」(207d7)と問い、リュシスの同意を得ている。このように、両親の子どもへの愛、つまり、家族愛(オイケイオ的な愛)が、『リュシス』という友愛についての作品で真っ先に述べられており、否定されていない。また、そのような愛は対象の幸福を願っていることも明らかにされている。先の毒人参を飲んだ息子の

例でも、父親の熱意は結局は息子の幸福を目指していると考えられる。むろん、両親は子が幸福になることにより、彼ら自身も幸福であろう。つまり、対象の幸福が自分の幸福でもある。しかし、このような友愛の場合、おりおり両親は自らの幸福を犠牲にしてまで子どもの幸福を実現しようとすることがある。自己の幸福が犠牲にされる場合に子どもの幸福が確保される場面で、両親に自己の幸福と子どもの幸福のどちらを選ぶかを問うなら、子どもの幸福を選ぶと答える両親は必ず存在するであろう。この場合、両親の優先順位としては、自己の幸福より子どもの幸福が先に来るのである。しかし、病人が自己の健康のために医者を受ずる場合、病人は医者の幸福のために医者を受ずるのではなく、自己の幸福のために医者を受ずる。あるいはまた、前章で語られたオイケイオンの友愛は、自己の欠如の充足が友愛の原因なので、やはり、自己の幸福のために相手を受ずると言えよう。従って、親子の友愛は、これらとは異なった種類の友愛であると考えられる。

さらにまた、このような家族愛は、利己的な幻影的友愛を包括することに注意する必要がある。リュシスの両親は彼の幸福を願っているのに、リュシスが「欲することを何であれなすこと」を妨げる。その理由は、リュシスが知識を欠いているからである。リュシスが知識を得れば、知識をもつことについては皆がリュシスに「何であれなす」ことを許す。リュシスが知識を持てば、彼が有益で善き者となるので、皆が彼と親しい者となり、友となる。このようにして、ソクラテスはリュシスに社会で生きるための様々の知識を獲得することを勧める。しかし、これはリュシスが他の人々の幻影的な愛の対象となることでもある。たとえば、リュシスが医術を獲得するなら、彼は患者から愛される。だが、その愛は、リュシス本人に向かっていてのではなく、患者にとって健康を達成するための手段的な愛である。しかし、リュシスの幸福を願っている両親は、リュシスが知識を獲得し、このような手段的な愛の対象になることに否定的であるとは思われない。両親は、まず、リュシスが様々な知識をもち、社会の一員として生きていくことに肯定的であろう。そして、彼が社会の様々な人たちに必要とされ、愛されることにも肯定的であろう。なぜなら、社会の誰からも必要とされず、愛されもしないなら、リュシスが幸福とは言えないからである。このように考えると、両

親のリュシスに対する家族的な愛は、他者によるリュシスへの手段的で利己的な愛をも肯定すると考えられる。

しかし、もともと一体であった「善でも悪でもないもの」(A) から、善きもの(X)が取り去られ、欠けたものとなった欲求主体(A)が、Xを求めるといふオイケイオン説が、家族愛とどのように関係するのであろうか。先の例から考えれば、父親(あるいは、両親)にもともと息子が属していたが、息子が父親から取り去られたので、父は息子を愛し求めるということになる。だが、このようなことは考えがたいことである。また、これを魂の事であるとしても、父親の魂に息子の魂が属していたが、息子が父の魂から分離し、それゆえ、父親の魂が息子の魂を愛し求めるというようなことも理解しがたい。それでは、親子の愛はどう説明すべきなのか。

この親子愛については、魂であれ身体であれ、それらを物的なものとして取り扱うことが過ちの原因であると思われる。むしろ、親子の原初的一体性の経験を考えるべきであると思われる。親と子がオイケイオン(家族のもの)として一体であったが、次第に子が親から精神的・肉体的に分離して独立していく。両者の互いへの愛は、当初の親と子の家族的一体性への回帰の欲求が互いを求めさせる¹⁶⁾。このように考えるなら、オイケイオン説で語られている説明は親子間でも成立すると思われる。ただし、オイケイオン説においては、欠如体となった欲求主体が自己の欠如を充足することが欲求の動因であるが、これには主として自己の幸福を願う場合と、家族愛のように、相手の幸福への願望が自己の幸福より優先される場合がある。両者は異なる種類の友愛として区別するべきであると考えられる。

この最後の種類の友愛は、ソクラテスの友愛でもある。なぜなら、彼はアテネ市民たちを愛し、彼らの幸福のために働き、彼の生命を犠牲にすることも厭わなかったからである。『ソクラテスの弁明』によると、オリンピック競技の勝利者がアテネ人たちを「幸福(*eudaimonas*)であると思われるようにするが、私(ソクラテス)は幸福であるようにする」(36d9-e1)とソクラテスは語っている。つまり、ソクラテスはアテネ人たちの幸福を目指して活動してきたのであり、しかもそれは、「父や年長の兄のごとくにアテネ人たちの一人一人に私的に近づい

て」(31b4-5) 徳を配慮するように助言することによってである。このようにアテネ人たちへのソクラテスの友愛はオイケイオンのものである。もちろん、その背後には彼のアテネ人たちへの友愛がある。ソクラテス自身が、アテネ人たちを「愛し、好んでいる」(*aspazomai kai philô*, 29d3) と明言しているとおりである。先のオイケイオン説では、家族的友愛の場合、当初の家族的一体感が失われたことが、その原因であった。ソクラテスの場合も、『クリトン』にあるように、彼がアテネの共同体の中から生まれ、育てられたので、家族と共同体というレベルの相違はあるが、やはり一種の家族的一体性の喪失が友愛の原因であると言えよう。ソクラテスのアテネ人たちに対する友愛の活動は、具体的には、『リュシス』をはじめ、プラトンのソクラテス的対話篇に窺うことができる。そこで、彼は対話相手と様々な徳の何であるかについて議論し、彼らに自己の無知を自覚させようとした。そして、このような活動は『ソクラテスの弁明』では、人々を幸福にする活動であるとされている。彼のこの活動は、プラトンを通じて、彼を主人公とするプラトンの対話篇を読む読者たちにも及んでいると言えよう¹⁷⁾。

6. 結論

以上をまとめると、『リュシス』において描かれている友愛には三種類あるように見える。まず第一に、「善でも悪でもないもの」が悪の臨在のゆえに悪を取り去る「解毒剤」(*pharmakon*, 220d3) となる善を与えることのできる相手を手段として愛する友愛である。この場合、互いに相手の善への手段とならない限り、友愛の相互性はない。第二に、互いに相手のうちに自己の欠如体(=オイケイオン)を見出す友愛は、オイケイオンが「第一の友」「真の友」であり、「善」であるので、相手をより上位のもの手段とはしないが、結局、この場合の友愛は両者の各々が自己の欠如を補うために相手を求めるので、自己の幸福・益を求めてのものである。以上二者に対して、第三に、同じオイケイオンの友愛ではあるが、親子間の友愛においては、互いを自己の手段とはせず、むしろ、互いに相手の幸福を欲求するような友愛である。時には、かれらは互いの幸福のために自らを犠牲にすることも厭わない。ソクラテスの友愛もこのような友愛である。このように『リュシス』には、三種の友愛が見られる。これら三種類の友愛をさら

に統一的に説明できるのか否かは今後の課題としたい。

註

- 1) Levin (1971) によると、Ast や Socher, Sholava がそのような者たちである。彼の n1, n2を見よ。
- 2) Tejera (1990) はこの作品のソクラテス (Socrates L) と異論無くプラトンの真作と認められている作品のソクラテス (Socrates P) を比較し、『リュシス』がプラトンによって書かれたものではないとする。しかし、Tejera が違和感を感じ、申し立てるソクラテス (P) とソクラテス (L) の相違する点は、きわめて主観的なものであり、ほとんど説得力をもたない。
- 3) 第一の友に至る議論の中で現れる *parousia* について、Levin (1971) は中期対話篇のイデア論を予示している (foreshadow) と考える (p.247)。
- 4) Guthrie (1975) は『リュシス』についての様々の見方を紹介している (p.143-154)。だが、彼自身は『リュシス』を失敗作と見る (it is not a success, p.143)。Hoerder も様々の否定的な解釈を提示した上で (p.15-17)、彼自身は『リュシス』についての積極的な解釈を与え、この解釈がアリストテレスの E.N. やプラトンの後期作品と一致しているとする。また、Gonzalez (1995) も『リュシス』についての様々な解釈を分類したうえで (p.69-71)、積極的な解釈を提示している。
- 5) Versenyi (1975) は『リュシス』を積極的教説を含むものとして捉え、『リュシス』は「すべての種類の愛は共通の構造をもつ」(All kinds of love have a common structure, p.187) ことを明らかにしているとする。このように、『リュシス』が積極的な教説を含むと考える解釈者は次第に増えている。Hoerber や Gonzalez などともそうである。
- 6) Guthrie (1975, p.147) も「ここで投げ捨てられているのがプラトンの考えである」と述べている。しかし、彼はそれ以上詳しく検討していない。
- 7) Guthrie (1975, p.145) によると、プラトンが ultimate object of love について語っていたとき、彼の念頭にあったのは知恵 (wisdom) である。
- 8) Penner and Rowe (2005)。
- 9) 彼らの議論 (p.275) によると、知識は a permanent possession として神々が持っているものである。そして、宇宙には神々以上により善きものは存在しない。それゆえ、人は彼を神的にするもの (知識) 以上のものを望み得ない。それゆえ、知識は我々が追求している「第一の友」とであるとされる。しかし、彼らは『リュシス』のこの箇所に述べられていない多くのことを持ち込んでいるし、また、彼らの議論に従っても、我々が追求している「第一の友」は、知識ではなく、むしろ、「神々」ないし「人間の神的な状態」であり、「知識」はそれへの手段、つまり、幻影的な友になってしまうと

思われる。

- 10) 論理的には、善が欲求主体 (A) となり、もともと「親近なもの・身近なもの」であった「善でも悪でもないもの」——これは欲求対象 (X) であるが——を愛し求める可能性もあるが、しかし、善が何かを欲求することはないので、この可能性は否定される。
- 11) Belfiore (2012, p.82) は、オイケイオンも *philos* ではないものとして明らかになったもののリストに含まれているので、最終的アポリアは真正のものであるとのべている (p.82)。
- 12) オイケイオンは必ず、各人自分のものを意味するというわけではない。『饗宴』では、それは「善きもの」を意味する。つまり、善きものを自分に所属するもの、自分のものと呼ぶとされている (205e)。自分のものでも悪しきものと考えたら、手でも足でも切り取る。なぜなら、自分に属するもの (*to heautôn*) を各人は大事にするわけではない——もし人が *to agathon* を *oikeion* と呼び、自分のもの (*heautou*) と呼び、*to kakon* を *allotriou* と呼ぶなら別だが (Symp. 205e)。要するに、オイケイオンは各人自身に属するか否かにかかわらず、善きものを意味する。
- 13) この言葉は、221d-e で語られていたことを前提すると混乱を招く言葉である。なぜなら、先に語られていたのは、「欲求するもの (*to epithumoun*)」(欲求主体 A) は「それ (A) が欠いている対象」(欲求対象 X) を欲求するとされ (221d6-e1)、また、「それ (A) から何か (X) が取り去られたもの (A) が欠いているもの (*endees*) となる」(221e2-3) ので、愛求 (*erôs, philia, epithumia*, 221e4) はオイケイオンに向かっている (221e3-4) とされる。従って、オイケイオンは欲求対象 (X) であるはずである。従って、オイケイオンは欲求対象 (X) であり、オイケイオスとは、「欲求対象 (X) を持つ人」(B) を意味すると考えられる。いずれにせよ、オイケイオンやオイケイオスは欲求主体 (A) ではなく、欲求の向かう先にあるもの (欲求対象 X、あるいは、それを所有する人間 B) である。ところが、ここでは、リュシスとメネクセノスが互いに友であるなら、「一方が他方を欲求したり、恋求するなら、愛されるものにとって (*erômenôî*) オイケイオスでなければ、(一方が他方を) けっして欲求したり (*epethumei*) 恋求したり (*êra*) 愛求したり (*ephilei*) しなかったであろう」(221e7-222a2) とされている。つまり、ここでは、「愛されるもの (*erômenôî*) にとってオイケイオス」という言葉からわかるように、オイケイオスは愛し、欲求する主語者である「一方が」(*tis heteros*, 221e7) を指し、欲求主体である。

しかし、先にオイケイオンやオイケイオスは欲求対象の側であったので、この矛盾はどう考えたらよいのであろうか。これは、221e5から議論は「メネクセノスとリュシスよ」(221e5) という呼びかけの言葉にあるように、リュシスとメネクセノスの相互的な友愛関係に言及しているためである。221d-e では、オイケイオンは欲求や愛求の

対象 (X) であった。つまり、欲求主体 (A) はくもともと欲求主体 (A) に属し、欲求主体から取り去られたものである欲求対象 (X) >であるオイケイオンを欲求する。これをリュシスがメネクセノスを愛する場合にあてはめると、欲求主体であるリュシスはもともと彼に属し、彼から取り去られたものである欲求対象である X をオイケイオンとして欲求する。そして、この欲求対象 (X) = オイケイオンを所有しているメネクセノスをもオイケイオスとして愛する。逆に、欲求主体 (B) (メネクセノス) は、もともと欲求主体 (B) に属し、欲求主体 (B) から取り去られたものである欲求対象 Y をオイケイオンとして欲求する。そして、この欲求対象 (Y) を所有しているリュシスをオイケイオスとして愛する。従って、互いに愛し合っている場合は、欲求主体 (メネクセノス) は欲求対象 (リュシス) にとってオイケイオスと言えるのである。なぜなら、メネクセノス (欲求主体 B) はリュシス (欲求対象 Y の所有者) を愛するが、そのリュシスから見て、(リュシス (欲求主体 A) はメネクセノス (欲求対象 X の所有者) をオイケイオスとして愛している)ので、愛する主体であるメネクセノスは愛される対象であるリュシスにとってオイケイオスである。

- 14) Penner and Rowe は、これらの付加について、先行議論の中にはこれらの付加を正当化するものはないが、愛の対象と知との関連がこの付加を可能にすると語っている (We suggest that what allows it is rather the earlier, and cumulative, connection of the true object of love with wisdom or knowledge, p.164)。しかし、この付加は、単にオイケイオンについてのソクラテスによるさらなる解明・説明・示唆にすぎない。
- 15) それゆえ、第一の友は単一のものではなく、少なくとも三つのものが区別されている。さらにまた、魂の「善き性格」について考えると、たとえば、勇気や節度が考えられるが、これらの間に手段目的のヒエラルキーを考えるのは困難である。これらはどちらも第一の友である。魂の「善き性向」や「善き型」内部にも複数の第一の友があっても差し支えない。
- 16) 生物学的には親子関係にあっても、早くから引き離され、当初の家族的一体感をもたなかった親子は、互いを求め合わないことは以上の証明となっている。
- 17) ソクラテスの活動は神の命令によるので、ソクラテスの友愛の活動の起源は、神の人間たちへの友愛であると考えらるべきであろう。

Bibliography

- ・ Belfiore, Elizabeth S., *Socrates' Daimonic Art*, Cambridge U.P., 2012.
- ・ Bordt, Michael, S.J., 'The Unity of Plato's Lysis', *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides*, ed. by Thomas M. Robinson and Luc Brisson, Academia Verlag, 2000, p.157-171.
- ・ Gonzalez, Francisco J., 'Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship', *ANP*, 15-1,

1995, p.69–90.

- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, IV, Cambridge U.P., 1975.
- Hoerber, Robert G., 'Plato's Lysis', *P.*, 4, 1959, p.15–28.
- Penner, T. and Rowe, C., *Plato's Lysis*, Cambridge University Press, 2005.
- Levin, D. N., 'Some Observation Concerning Plato's Lysis', in (eds.) John P. Anton and George L. Kustos, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, SUNY, 1971, p.236–258.
- Rudebusch, George, 'The Love is Required: The Argument of Lysis 221d-222a', *ANP*, 24–1, 2004, p.67–80.
- Tejera, V., 'On the Form and Authenticity of the Lysis', *ANP*, 10–2, 1990, p.173–190.
- Versenyi, Laszlo, 'Plato's Lysis', *P.* 20–3, 1975, p.185–198.