

## パイドロス篇の主題的統一性について

— 思慮の徳と魂の美の問題を中心に —

一色 裕

### 一 問題の所在と論考の視角

パイドロス篇は、そのころ<sup>(1)</sup>弁論家として名声が高かったリュシアスを信奉し、彼からお手本の演説を与えられて、その一風変わったエロース論——人はエロースの愛をもつ人よりもこの愛をもたない人にこそ身を委せなければならぬ——という論——を主題とする演説を暗記しようとする懸命になっているパイドロスにソークラテースが路上で出会う場面から始まる。パイドロス篇第一部のエロース論は、このリュシアスの演説原稿のパイドロスによる朗読と二人による吟味から開始される。プラトンはリュシアスの演説に対して、同一のテーマをめぐりながらも着想はそのままに構成を改善した演説と、着想も全く一新させた第二の演説の二つの演説をソークラテースに對<sup>(2)</sup>置的に語らせる。弁論家リュシアスと哲学者ソークラテースの間で行なわれる弁論の競演から、内容は自ずとどのようにしたら人は最も巧みに書き語ることができるかという反省的な問いへ推移してゆく。

このような構成をもつパイドロス篇を解釈するにあたって解釈者の第一の試金石となるのが、パイドロス篇の統一性 (unity) ないし主題 (subject) の問題である。パイドロス篇の主題はエロースの恋なのか、弁論術なのか、それともかかる構成全体から与えられてくる哲学の勧めなのか。リュシアスの非技術的弁論に對抗し弁論の技術性

を裏証するために、実例として語り出されるソークラテースの第二の演説は、魂の不死・二世界論・魂の輪廻・想起説など実例とするにはプラトーン哲学の根幹に触れるあまりに豊富な内容をもっているため、読者にそれが実例であることを忘れさせてしまう。かかる構成を与えられた対話篇は作品としてよく統一性を保持しえているのか。こういう問いが古代の註釈家ヘルメイアスを淵源とし、特に十九世紀以来何度もプラトーン研究者から投げかけられてきた。

パイドロス篇の統一性ないし主題性という問題は、一口で纏めれば *unity* に書きまた語る方法を論ずるにあたって具体的な演説の主題にとられている「エロース」というものが、何らかの「作文上の必然性」( *λογιστικὴ ἀνάγκη* ) に従って選ばとられているのか否か、換言すれば、演説の実例におけるエロース論(対話篇前半部)と、演説の構成に関わる反省を行なうロゴス論(対話篇後半部)がいかなる関係にたっているかを問うことである。

イエーガーはこの問いに対し、演説の論題としてエロースが選ばれたのはこのテーマが当時の弁論家によるこの術の教授において愛好されていたからという歴史的背景があり、プラトーンがそのテーマを「固有の哲学的思弁の深みから」リュシアスに対抗する形で論じたと言つことは可能であろう。しかし、これだけの指摘ではなぜ他の主題ではなくまさにエロースが演説の主題として選ばれたのかという問いに十全に答えることができない。パイドロス篇では内容を吟味することなく書きかつ語ることが戒められている。従って演説の実例として象徴されているエロース論の内容は実質的な内容をもつものとして、もっと積極的に取りだしてこなければならぬ。近年パイドロス篇の統一性を論じたプラスは、第一部のエロース論と第二部の「レトリケー」論に等しい意義を認めてこの篇の統一性を論じているが、「エロース」と「レトリケー」という両概念の親近性を論証せずに始めから前提にしている趣きがあり、それに加えて、そもそも第二部の議論はレトリケー論を含むもののそれに終極するわけではない。

また藤澤令夫は「恋」と「弁論術」という二つの主題が内容的にはディアレクティケーに規定されて、より奥深い水準で「哲学」という単一の主題によって統一されているとみる<sup>(4)</sup>。しかしながら藤澤の「哲学」の規定は、我々の見るところ、未だ形式的である。神的知恵からの断絶とそれへの回帰というエロースの運動の内部に入って、哲学という魂の訓育の実相をより具体的に検討する必要がある。私見によれば、バイドロス篇は前半のエロース論も後半のロゴス論も同じ一つの収斂点をもつ。それは思慮<sup>ソフロンネ</sup>の徳によって固められた魂の内なる美の問題である。エロースを主題とした演説の「実例」(対話篇前半)が、哲学的共生の範型——問答の相手の魂を言論をつうじて訓育して思慮あるものとし、それによって内なる美を発現させること——を活写し、かかる演説の構成についての「反省」(対話篇後半)が、「実例」を統べている論理を辿り直してゆく。かかるディアレクティケーの論理についての反省は自ずと哲学的思索そのものとなり、第一部のエロース論が示した哲学的共生の在り方と重なり合う地点へ近づいてゆく。*kalos*に語り書くことにおいても、魂の美の現前が先ずもって求められることが論証された後、最後のソークラテースの祈りにおいて魂の美の現前が神々に祈願され、対話篇は閉じられる。バイドロス篇は「実例」としてのエロース論においても、「反省」としてのロゴス論においても各々の角度から魂の美が求められ、そのことが「祈り」において確認される。かかる構造をもつものとして我々は以下にこの対話篇を読み解いてゆきたい。

## 二 実例——エロース論

エロースを主題とする演説の実例は三篇から構成される。先ず、ソークラテースに促がされてバイドロスにより朗読されるリュシアスの演説。次いで、リュシアスの演説の着想はそのままに、構成に手を加えディアレクティケーの一端を窺わせるソークラテースの第一の演説。そしてエロースの価値を眨める意味でソークラテースの意に染む

ものではなかったこの演説の浄化として語られる、着想も一新したソークラテースの第二の演説の三篇である。ただし、ソークラテースの第一の演説と第二の演説の間に、ソークラテースはダイモーンの介入という事件を経験し、それによって前後で彼のエロース観は一変し、それまで覆われていた魂のアレーティア（真相）の問題が前面に押し出されてくる。第二部のロゴス論がメタ言語的な反省の範型とするエロース論は、とりわけソークラテースの第二の演説の内に開陳された所説と関わりと考えられるので、ここでは直ちに第二の演説の内容の分析に進みたい。

ソークラテースの第二の演説の趣旨は二つに分節することができる。まず、独自の存在論を背景にして人はどこから来てどこへ行くのかを示し、エロースの愛の狂気（*ερωτική ληψία*）にその本来の位置と方位を与えることによって、かかる *λυσιπποσύνη* な哲学的生の在り方が神に由来する最も美しいものであることを論証し、次いで、この世の営みで最も美しいこの哲学的共生の実相とそこから生み出される成果を活写し、エロースの愛に讃美を捧げる。長大なソークラテースの第二の演説は、このエロースの愛の讃美に向けて構成されていると見ることが出来る。

彼は先ずかかる論証の前提として、輪廻の座としての魂の不死を論証する。その際、パイドーン篇のように二世界論を前提とした想起説によらず、自らを動かすものとしての魂の自動性によってのみ魂の不死を論証する。「魂はすべて不死なるものである。なぜならばつねに動いてやまぬものは、不死なるものであるから。しかるに、他のものを動かしながらも、また他のものによって動かされるところのものは、動くのをやめることがあり、ひいてはそのとき、生きることをやめる。したがって、ただ自己自身を動かすもののみが、自己自身を見守ることがないから、いかなるときにもけっして動くのをやめない。それはまた、他のおよそ動かされるものにとって、動の源泉となり、始原となるものである。∴ 自己自身を動かすもの√というのが、すなわち魂にはかならないとすれば、魂は必然的に、不生不死のものということになるであろう」。

続いてソークラテースは、このようにして不死が論証された魂の姿を、「翼を持った一組の馬と、その手綱をと

る翼を持った馭者とが、一体になって働く力」に形象化する。神々の場合は馬も馭者も凡て善いものであるが人間の場合は一方の馬が悪しきものであることよって、神々の魂と人間の魂は相異し、そこに欠陥としての悪が入りこみ墮落する余地と、他方矯正による教育の可能性があることが示される。

人間は純粹靈魂としてダイモーンの姿をとって天界に棲んでいた時は、神々と共に天上を行進し天のかなたの領域にある真実在を觀想していた。天上にあって真実在を觀たことのない魂は、地上に墮ちた時に人間の形をとることができない。人間とは、天上界にあった純粹靈魂が悪しき馬に災いされて何らかの不幸に遭うことよって翼を失い地上に墮ち、「肉体(ソーマ)と呼ぶこの魂の墓(セーマ)、いま牡蠣のようにその中にしっかりと縛りつけられたまま、身につけて持ちまわっているこの汚れた墓に」葬られた姿のことをいう。こうして人間の魂は天界から地上に墮ちて現在の姿をとったが、この世の行ない次第で更に地下へ追放されるか、再び天上の世界へ逃れられるかが決定される。かかる世において、哲学は美しい少年とエロースの愛の交わりをもち、少年の身に備わる美を機縁として真実在を想起する訓練として位置づけられる。神に息吹かれてイデアを想起している状態は、周囲の人々には理解されず気が触れているように思われようが、三度続けて哲学者の生を選べば人は天上の世界へ還歸する。「ただし、誠心誠意、知を愛し求めた人の魂、あるいは、知を愛するところと美しい人を恋する想いとを一つにした熱情の中に、生を送った者の魂だけは例外である。これらの魂たちは、一千年の周期が三回目によって来たとき、もし三回続けてそのような生を選んだならば、それよって翼を生ぜしめられ、三千年目にして立ち去って行く。：しかしそのような人は、人の世のあくせくとした営みをはなれ、その心は神の世界の事物とともにあるから、多くの人たちから狂える者よと思われて非難される。だが神々から靈感を受けているという事実のほうは、多くの人々にはわからないのである。」このような、地上にあって少年との共生の内に神的知恵を愛し求める営みを続ける探究者の魂の在り方がエロースと呼ばれる。

こうして哲学的エロースの位置と方位が定められたのを受けて、ソークラテースはエロースの愛を糧とする哲学的共生の真相を描写し、エロースの愛を讚美する。

さて、哲学的探究の歩みの端初を握えるものとして美がある。美はイデアでありながら、人が欲することがなくとも感覚に最も鮮明な姿を輝かせてエロースの愛をかきたてることにおいて、認識対象として特権的の性格をもつ。美はイデアとして最も遠い存在でありながら、同時に感覚的に最も近い存在であるという意味で、始端かつ終極である。「 $\wedge$ 美 $\vee$ 」は、もろもろの真実在とともにかの世界にあるとき、燦然とかがやいていたし、また、われわれがこの世界にやって来てからも、われわれは、美を、われわれの持っている最も鮮明な知覚を通じて、最も鮮明にかがやいている姿のままに、とらえることになった。というのは、われわれにとつて視覚こそは、肉体を介してうけとる知覚の中で、いちばんするといものであるから。」人は、共生の相手である少年の身に備わる美を初発の衝撃として真実在の想起の過程に入り、熱とうずきに苛まれながら超越の傾動のイメージである翼を生やそうとする。ところで、少年愛は少年の美の快にうつつを抜かすことではない。少年は真実在の美を想起させる機縁として恋人の崇敬の対象であり、美を渴望する恋人の苦悶の癒し手である。しかし、少年愛を介する魂の一性の回復は大きな葛藤を経なければ実現されない。悪しき馬として表象される自己の欲望を制御できない限りは、理知の座としての取者が $\wedge$ 美 $\vee$ を觀ても人は激しく $\wedge$ 美 $\vee$ によつて撃ち返される。 $\wedge$ 美 $\vee$ を觀ることと苦痛に学ぶことによつて、美しい少年に対した際、悪しき願望の放恣を抑え慎みを養つてゆくことを重ねるにつれ、魂の一性は回復され魂は *stabilis* になつてゆく。少年との共生は、このように自己の欲望を矯正し、少年の身に備わる美を正しく受容するための魂の構えを養つてゆく過程である。これはプラトーンによつて思慮と呼ばれた魂の美徳の生成を意味すると思われる。哲学的共生としての少年愛の内に自己教育と少年の訓育を果たすことを介して、次第に魂の内に美徳が生まれ、このように美徳に固められた人の在り方に美質が備わるようにソークラテースは論を導いてゆく。「もし、

精神のよりすぐれた部分が、二人を秩序ある生き方へ、知を愛し求める生活へとみちびくことによって、勝利を得たでしょう。その場合まず、この世において彼らが送る生は、幸福な、調和にみちたものとなる。それは彼らが、魂の中の悪徳の温床であった部分を服従せしめ、徳が生ずる部分はこの世を自由に伸ばしてやることによって、自己自身の支配者となり、端正な人間となっているからだ。：「おお、いとしき子よ、かくも偉大なる、かくもこの世ならぬ数々の幸いを、恋する者の愛情は君に贈ることであろう。」

ソークラテースの第二の演説は、神与のエロースの技によって魂の内なる美が生まれ、それが保持されるようにエロースの神へ祈ることをもって閉じられる。

### 三 反省—ロゴス論

ソークラテースはこのように演説の具体例をパイドロスに実際に提示し、どのような弁論に聴き従うべきかの実践教育をする。そして実践教育において、見事な弁論の実験をパイドロスに直接体験させておき、それに基いて *kalyon* に書きかつ語る行為の仕方の問題に入ってゆく。弁論家リュシアスと哲学者ソークラテースの間で行なわれる弁論の競演から、内容の動きは自ずと人はどうしたら *kalyon* に語りまた書くことができるかという一般的反省へと推移してゆく。ソークラテースは語り書く行為の仕方として *kalyon* の探究を始めながら、「実例」の中で理想像として描かれた哲学的共生のプログラムを「反省」の中で現実生きてゆこうとする。

ところで、ソークラテースの第二の演説を聴き終えたパイドロスは依然としてロゴスが定位されている内面よりも、語られたロゴスの外観に心を向けている。かかるロゴスを可能にする構造ではなく、弁論術的競演に心魅かれています。しかし同時に、ソークラテースの演説の即目的価値 (*kalyon*) には圧倒されている。<sup>(23)</sup>「そうだったほうが(=

私が哲学に向かうようになったほうが) 私たちのためによいのでしたら、ソクラテス、あなたがいま言われたとおりになることを、私もあなたといっしょにお祈りさせて頂きます。——ところで、あなたの物語ですけれども、前のお話とくらべてその格段のきばえに (*kallos*) 私はさっきから、ほとほと舌をまいてるのです。おかげで私は、リュシアスが私の目に貧弱にみえるようなことになるのではないかと、それが心配になってきました。——ただしそれは、彼がもう一つ別の話を作って、この物語と張り合おうというような気に、もし万一なったとしてものはなしですか。」

政治家たちはリュシアスのような弁論家をロゴグラポス(弁論代作人)と呼んで非難するが、言葉を書くことは本当に非難されるべき醜いことであろうか。ここでソクラテースとパイドロスは問答をかわし、言葉を書くこと自体は醜いことではないという日常的諒解を確認した後、それを受けて *kallos* に書き語る方法はいかなるものかという対話篇後半部の主題を提示する。これ以降の対話において、*kallos* は書き語る行為の仕方の問題として探究されてゆく。以後の探究は、見事な弁論を直接的に体験しそれを共有したあとの、かかる弁論を可能にする言語構成の分析的研究として始められる。

*kallos* をまずどう捉えるかにおいてソクラテースとパイドロスは対立する。*kallos* に語り書く行為を可能にするためには真相を知らねばならないとするソクラテースに対して、パイドロスは説得の根拠として真の代わりに大衆の諒解を挙げる。「では、いやしくもものが上手に立派に語られるためには、それを語る人の精神は、自分が話している事柄に関する真実をよく知っていなければならぬのではなからうか? ——その点については、親愛なるソクラテース、私は次のように聞いています。つまり、将来弁論家となるべき者が学ばなければならぬものは、ほんとうの意味の正しい事柄ではなく、群衆に——彼らこそ裁き手となるべき人々なのですが——その群衆の心に正しいと思われる可能性のある事柄なのだ。さらには、ほんとうに善いことやほんとうに美しいことではなく、

ただそう思われるであろうような事柄を学ばなければならぬ。なぜならば、説得するということは、この、人々になるほどと思われるような事柄を用いてこそ、できることなのであって、真実が説得を可能にするわけではないのだから、とこういふのです。」<sup>28</sup> *κατα*を大衆的合意としての快ではなく、真に即して探究しようとするソークラテースは、対話の目的であるパイドロスの教導と回心を果たすために、先ず弁論術が本當の意味であるとしたらそれが備えていなければならない技術としての資格を問題にする。果たして弁論術は真に支えられることなしに技術として存立するであろうか。ソフィスト的弁論術は、人々の意見が対立するところで人を誘導するのに力を發揮する *ἀντιλογία* (反論を事とするところの論争の技術)<sup>29</sup> であるが、かかる *ἀντιλογία* も人をごまかしておいて自分はそれを逃れるためには、真を知らなければならぬ。ソークラテースは次のようにパイドロスと問答する。「ところで、ごまかされて事実に反することを考える人たちは、なぜそのような目にあうかという、これは明らかに、事柄が互いにどこか似ているからこそ、ついごまかされるのだ。——たしかにそういう次第です。——それならば、ものとものが似ている点を利用して、それぞれの場合に、相手の心を事物の真相からそらし、実際と反対のことを思うように少しづつ導いて行くこと、あるいは、自分がそういう目にあわないように避けること、そのどちらでもよいが、もし人がひとつひとつのものの本質が何であるかをちゃんと知っていないとしたら、その人は、そういったことに巧みな技術家となることができるであろうか?——けっしてなれないでしょう。」<sup>30</sup> ソフィスト的弁論術といえども真を知らずに、人を技術的にだますことはできない。これは弁論術は真を知らねばならないという命題の帰謬法による証明である。

つづいてソークラテースは、パイドロスとソークラテースによって実際に語られた具体的な演説の実例を検証し、弁論の技術性の本来的吟味に向かう。弁論術の力は、語によって指し示される事柄が知覚を通じて確認できず、またその類似像を形象によって示すことのできない、従ってその「何であるか」について人々の間に常に異論が生ず

る人生の大事、美・善・正の諸価値に関わる。しかし、リュシナスは話を始めるにあたって、自分がエロースをどのように理解しているかを示すためにエロースを定義することを怠り、従ってその話は始端から終極へと運動していかない。その意味で彼の演説には「作文上の必然性」がない。一方、ソークラテースはエロースを魂の常軌を逸した姿、即ち、狂気として観、価値イデアを判断の根拠として想起しつつ、かかる狂気を善い種類と悪い種類に分け、各々に讚美と非難を与えた。ものの同と異に関わるこの総合と分割の方法を用いて、靈感の注入により直観した内容を分節的に精練浄化し、その結果ものの真姿を分節言語において把握することは、思考にとどまらず言表においても肝要な手続きである。この方法がディアレクティケーと呼ばれ、レトリケーの技術をも覆ってその基幹をなすものである。これに鑑みれば、現代の弁論家が行使する技術上の細目は、技術以前の事柄に過ぎない。このように当時の弁論術を批判したソークラテースは、続いてパイドロスの求めに応じて真正な弁論術の基本構想を提示する。

現代の弁論家は善き語り手となるために何をすればよいかという行為の指針は与えてきたが、弁論術が真の術であるためには、術が対象として関わるものの本性について哲学的思弁をはたらかせ、そもそも弁論術とは何かをディアレクティケーを用いて明らかにしなければならない。これは行為に関わることではなく、ものの存在に向けて方位をとることを意味する。ところで弁論術とは言論を通じた魂の誘導 (*deixantaria dia koran*) である。従って弁論術を修めるものは、魂の本性を究めた上で、魂と言論の種類を数え上げ、どの魂とどの言論がいかなる原因で対応するかを知らねばならない。更にそれを理論的知識として知るのみならず、実地に適用できるまで深く究め、通俗弁論家が案出した細目をカイロスを見定めて使いこなしてゆかなければならない。本性・原因という真に基いて弁論術は構成しなければならないとするソークラテースは、自己の論を固めるために、大衆の説得根拠として真実らしさを挙げるテイシヤスの弁明を引用した後、真実らしさにつく者も真を知らねばならないという帰謬論法

による証明と、言表に関わる事柄の真相はディアレクティケーによって把握しなければならぬとする本来的主張を要約的に提示してテイシヤスを批判し、自己の論を閉じる。<sup>37)</sup>

語り書く行為の美醜の問題と、弁論術の技術性を支える真の問題を一体のものとして探究してきたパイドロス篇は、つづく最終結論部において、言葉とその指し示すものとの一致、言語と事象の一致という狭い真の問題を突き抜けたところへ至る。真に支えられた技術の目的性について、技術の修得と行使は人間のためではなく神の嘉みするように神への奉仕<sup>38)</sup>としてなされねばならないというソクラテースは告げ、その神への奉仕の仕方を問う。「思慮ある人はそれだけの」「真正の弁論術を行使する能力を獲得するだけの」労苦をばらう目的を、人間相手の話や行為におくべきではなく、すべてにつけてできるかぎり、神々のみどころにかなうことを語り、神々のみどころにかなう仕方で振舞いうるようになることに、おこななければなりません。：さてそれでは、言葉というものについてどのような態度をとったり、あるいは語ったりすれば、最も神の意にかなうことになるか、君は知っているかね。<sup>39)</sup>この問題への解答は、ソクラテースが紹介するエジプトの至高神タムウスが下した警告の真意の解釈として与えられてゆく。タムウスは警告する。文学は記憶ではなく想起のための妙薬であって、文字に頼ることは人に知者であるといううぬぼれ (dogoodness) をうえつくと。書かれた言葉は探究者の言葉の影である。書かれた言葉はただ一つの事しか示さず、語るべき相手と黙すべき相手の区別を知らない。また自らを守ることができない。文字はふさわしい相手との直接的交渉の内に実を結ばない故、文字に書くことは戯れ<sup>パイデアイ</sup>であり、識者に想起の縁を与えるためにすぎない。それに対して探究者の言葉は自らを守ることができ、語るべき相手と黙すべき相手を知る。それはふさわしい相手の魂の内に正・善・美の知識と共にディアレクティケーを使って直接に種播かれ生え育つ言葉である。<sup>40)</sup>それは哲学的問答の生において養われる、人の魂の内に定位された言葉である。神への奉仕はいかにしてなしうるかが問われる時、*κατὰ*に書きそして語るという言葉によって導かれてきたパイドロス篇の主題

を問う場面は、行為から人の存在へと移行する。Katoの問題は書き話す行為を規制する仕方の問題から、思慮の知によって固められた人の在り方の品位の問題へと推移する。次に引用する一節には、言葉への処し方をめぐる非難と讚美の言葉が、人の行為ではなく、行為する人の存在に向けて語られているのが明らかである。「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」「書こうとする」のであれば、その場合にこそ、人が実際に非難を口にするとしないとにかかわらず、書く人にとって恥ずべきことなのである。なぜならば、正と不正について、善と悪について覚めてみるその真実の姿と夢の中の影像との区別を知らないということは、たとい群衆ごぞつてこれをほめ讚えようとも、真理の名において非難されることを決してまぬかれるわけには行かないのであるから。…これに対して、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、韻文にせよ、散文にせよ、たいした真剣な熱意に値するものとして話が書かれたということは、いついかなるときにもけつしてないし、さらには、口で話す言葉とても、吟誦される話のように、吟味も説明もなく、ただ説得を目的に語られる場合には同断であると考える人：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、魂の中にはほんとうの意味で書きこまれる言葉、ただそういう言葉の中にも、明瞭で、完全で、真剣な熱意に値するものがあると考える人：このような人こそは、おそらくパイドロスよ、ぼくも君も、ともにそうなりたいと祈るであらうような人なのだ。「美・善・正について夢の中の知と覚醒の知の秩序をわきまえること、即ち、知らないことを知るように思わないこと、真の知に関わる真剣な熱意に値する言葉は、書かれた言葉の内にも、即興的弁舌の内にもなく、魂の内定位されていることを弁え、かかる言葉を自らの内に見出し、他者の内に配慮しつつ養っていくこと。かかる真の知を明かす言葉の内処について明察を得ている人は、思慮ある人であり、かかる思慮の徳が臨在して明察を得ている人の在り方が決められている場合、その人は非難の対象となる醜い人ではなく、讚美と賞讃が人から与えられる美しい人

(*o'kaio's*) である。これは魂の美の現前であり、当の人に非難ではなく讚美が与えられる内的根拠である。このように我々は、エロース論の終極、ソークラテースの第二の演説の終わりで示されたのと同じモチーフ、徳の臨在による魂の美の生成の問題にロゴス論の終極において再び回帰しているのを見ることが出来る。このモチーフは、パイドロスとの対話を終えて午後の一時を過ぎた土地を去るにあたって、ソークラテースが土地の神々に捧げた祈りの内に集約的に再現される。我々はこの祈りの内容を分析し本論を閉じることにしたい。

#### 四 ソークラテースの祈り

パイドロス篇の末尾でソークラテースは次のように祈り対話篇を閉じる。「親愛なるパンよ、ならびに、この土地にすみたもうかぎりのほかの神々よ、この私を、内なるところにおいて美しい者にしてくださいますように。そして、私が持っているすべての外面的なものが、この内なるものと調和いたしますように。私が、知恵ある人をこそ富める者と考える人間になりますように。また、私の持つお金の高は、ただ思慮ソウフロンある人だけが、にない運びうるほどのものでありますように。」

ここには前節で述べた思慮の徳に固められた魂のもつ自己認識の在り方と、かかる魂にふさわしい行為の準則が祈りの形で表明されている。ソークラテースは先ず、思慮の徳が臨在して魂に内なる美が現成するようにと祈る。しかし、この世で生きてゆくにあたっては、自己存在の美を明かすためにも、人は外なる物の所有との関わりの中に置かれる。そこで彼は続いて、外なる物の所有が放恣を抑え、自己の領分を弁える慎みの心によって内なる魂と親和的關係にあるようにと祈る。(ここには、パイドロス篇後半部の結論、書かれた文字並びに外向的に人の心を動かすために語られる即興的弁舌の言葉は、魂の内に定位された正嫡の言葉へ内向しなければならぬという言葉

についての戒めも合意されているだろう。) 外なる物の所有者が本来的な富める人ではない。そこで彼はその次に、思慮の徳に固められた知恵ある人の内にこそ真の富を見いだせるようにと祈り、最後に、祈りから日常の生に回帰するにあたり、思慮ある人として自己にふさわしいだけのお金が与えられればよいと祈る。

ここに、探究の隘路を辿った後の安らぎの気分と共に、この対話篇の探究してきた事柄の核が、対話の行なわれてきた土地を見守る神々への祈願の形で表明されていると考えられよう。我々はこの「実例」・「反省」・「祈り」を貫く一本の線、思慮の徳によって固められた魂の内なる美の問題にパイドロスの主題的統一を見る。

## 註

- (1) パイドロス篇の対話設定年代は、当時アテナイにいたと言及されている (227a-b) リュシアスの動静から、前四二二年から四〇四年の間とされている。藤澤令夫『プラトン『パイドロス』註解』岩波書店、一九八四年(初版一九五七年)、二十一頁を参照せよ。
- (2) パイドロス篇に附されている伝統的な副題、「恋について」(ディオゲネス・ラエルティオス)・「魂について」(アレクサンドリアのクレメンス)・「美について」(ポドレー写本)・「さまざまの美について」(イアンブリコス)は、エロースについての雄大な教説を含むソクラテースの第二の演説(対話篇前半)に古代人がこの対話篇の主題を見出ししていたことの傍証となろう。cf. H. Bonitz, *Platonische Studien*, Berlin, 1886, (rep. Hildesheim, 1968) p. 278.
- (3) この説を典型的に主張する学者としてイエーガーがいる。パイドロス篇を含む弁論家教育の指標を、古代ギリシアの教養理念のプラトンの開花と彼は見なしている。cf. W. Jaeger, *Paideia*. Bd. III, Berlin, 1947, pp. 265-270.
- (4) Cf. R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1952, p. 9. 及び藤澤令夫、前掲書、百十頁。
- (5) Cf. Wilamowitz-Moellendorf, u. von, *Platon*,<sup>1</sup> Berlin, 1920, p. 475. ユーリキウスマンツのこの言葉は、藤澤令夫、前掲書、三十九頁から知った。
- (6) 前掲のポーニッツは、論考の末尾でパイドロス篇は構成において欠陥があることを指摘している。cf. H. Bonitz, op.

cit., p. 291.

- (7) バイドロス篇の主題に関する一九五〇年代までの研究史の概観が、藤澤令夫、前掲書、三十八—四十頁にみられる。
- (8) この語は最も卑近な意味では「巧みに」「上手に」という手技に関わるものとして理解される——事実、バイドロスはその線でこの語を捉える——が、最も充実した意味では「美が実現するような仕方での」の意味にもなりうる。ソークラテースはこれだけの意味の幅をもつものとして、また特定の位相のみを際立たせない仕方でも、この語を対話篇に提す。従って我々もこの語を原語のまま用いることにする。
- (9) Cf., *Phdr.* 264<sup>b</sup> 7. (以下バイドロス篇からの引用はステファヌス番号のみによって示し、篇名は省略する。)
- (10) W. Jaeger, *op. cit.*, p. 259.
- (11) W. Jaeger, *op. cit.*, p. 260.
- (12) M. Brown & J. Coulter, "The Middle Speech of Plato's Phaedrus", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 6, 1968, reprinted in K. V. Erickson (ed.), *Plato: True and Sophistic Rhetoric*, Amsterdam, 1979, p. 255.
- (13) P. Plass, "The Unity of the Phaedrus", *Symbolae Osloensis*, 43, 1968, reprinted in K. V. Erickson, *op. cit.*, p. 211.
- (14) 藤澤令夫、前掲書、一〇二—一〇四頁。この部分は既に一九五七年に執筆された部分であるが、一九七四年刊行の岩波書店版『プラトン全集』第五巻の『バイドロス』解説(三〇六—三〇九頁)においても議論はそのまま踏襲されている。
- (15) ダイモーンの介入によって生起する内的予言の構造とソークラテースの第一の演説の関係については次の拙論を参照されたい。一色裕「ソークラテースにおける内的予言の構造について」、『東京大学美学芸術学研究室紀要 研究』第七巻、一九八八年、九十一—一〇四頁。
- (16) プラトーンがここで魂の不死論証を議論の最初におき、しかも想起説によらず魂の自動性によって証明している理由の説明を現在の筆者は田中美知太郎の次の言葉に仰ぎたいと考えている。「前世において学び知ったものを、今生において想起するというようなことは、今生と前世を通じて、心魂が持続性をもち、死滅することのないものであるということ。前提となれば成立しないと見られるからである。だから、想起説によって心魂の不死を証明しようとすることは、いわゆる循環論のあやまりを犯すことになる。」(田中美知太郎『プラトン』第二巻、岩波書店、一九八一年、二三八頁)

- (17) 245c3—246a1、邦訳は藤澤令夫、前掲書に収録されているものに従ったが、*εὐφροσύνη*、*εὐφροσύνη* の訳語は筆者の考えに  
よって「思慮」に一貫して改めた。註(22)を参照のこと。
- (18) 246a6—7.
- (19) 250c5—6.
- (20) 249a1—d3.
- (21) 250c8—d4.
- (22) プラトンのソプロシユネー観は、基本において「心の健やかさ」という字義を保ちつつ、第一に知的なあり方を意味しながら、同時に、行為の基準を与えるものとなり、まず、神と人間の境界の明確な認知に結びつく自己認識として、  
ついで、一般に、自己の位置を弁え内心の慎しみを守る自己抑制の振舞い」を表わす「ホメロスの古義の線に沿っている」と解釈する、加藤信明教授の提言に従う。加藤信明『初期プラトン哲学』、東京大学出版会、一九八八年、二四八—二四九頁を参照されたい。パイドロス篇の標準的注解書であるハクフォースもこの部分の「慎しみ」を説明して「思慮」のより積極的な側面を示すものと述べている。cf., R. Hackforth, *op. cit.*, p.98.
- (23) 256a7—b3, 256e3—4
- (24) cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p.262.
- (25) ソクラテースの第二の演説に対して与えられた「美しい」というパイドロスの肯定が、この演説の内的論理を分析してゆくこの後のソクラテースとパイドロスの問答を生産的なものとする。
- (26) 257b7—c4.
- (27) 註(20)を参照のこと。
- (28) 259e4—260a4.
- (29) *Spl.* 232b 参照。藤澤令夫、前掲書の261d7に対する研究用註を参照されたい。
- (30) 262b2—9.
- (31) 加藤信明「存在論と弁証論(後)——ギリシヤにおける「存在の探究」をめぐる覚え書」、『哲学雑誌』第一〇三巻第七七五号、一九八八年、六頁を参照せよ。

- (32) 一色裕、前掲論文、一〇一一—一〇二頁を参照せよ。
- (33) 266c 1.
- (34) 261a 7—8.
- (35) Cf. 271a 5—272a 8.
- (36) ここでディアレクティケーとレトリケーのバイドロス篇における関係について一言したい。ディアレクティケーの手続きの実際が示されたのは、魂の常軌を逸した姿としての狂気をもとの本来性に即して「一つになる方向へ眺めるとともに、また多に分れるところまで見る」(266b 9) ことによってであった。ここでディアレクティケーの方法は、魂の本性についての総合と分割として示されている。この手続きはそのままレトリケーの踏む手続きとして示されていた魂の本性の研究法と重なりあっている。対話篇においてソクラテースに語らせているプラトーンの真意では、「レトリケー」の説明はディアレクティケーの説明を終えた箇所(266b)で十全な意味において与えられていると考えるべきである。たしかに尼ヶ崎紀久子の主張するように(尼ヶ崎紀久子「プラトン『バイドロス』に於けるレトリケーの問題」、『羨字』一三八号、一九八四年、三十五頁、註(28)を参照)、レトリケーの行なうべき本性の研究の叙述においては総合の契機は語られていないが、ものの全体がつかまれているなければ、そもそも分割するという手続きは始まらないだろう。(cf. 270c2, R. Hackforth, *op. cit.*, p. 151) その意味で、総合の契機はレトリケーの叙述に内含され前提されているといふべきである。従って、総合と分割を介してもその真姿を分節言語において把握すること、このようにして生まれた言論を受容する魂の本性の研究は、ディアレクティケーという同一の方法を共有し (cf. 277b8: *kata taura*)、力点の置き方に相異をもつのみで、敢えてレトリケーという名の技術をプラトーンの哲学において独立にたてる根拠はないと考えられる。故にソクラテースはディアレクティケーを応用して、「レトリケーを学として樹てるならば次のような要件が求められる」として、その基本構想をバイドロスに素描してやったに過ぎない。レトリケーのプランを立論するにあたっては、ソクラテースの心と言葉には仮定法的な語り口がもたらすところの若干の乖離があり、その言葉を文字通りにとることはできない。ここには対話の相手であるバイドロスの性格への配慮をプラトーンが対話篇の構成上重んじていることも忘れてはならないだろう(ディアレクティケーと区別された意味でのレトリケーに対話が推移してゆくのも (cf. 266c8—9) 批判された通俗レトリケーに対して本来的なレトリケーの輪郭を素描するの( cf. 269c9—d1) )、

- ラトーンはパイドロスの求めにソークラテースが応じた形をとらせている)。そうなること、同じ弁論術に関する事柄である、当時の弁論家が行っていた技術以前の細目の開陳と、それに対抗して本来的な弁論術のあるべき姿を根拠をもって提示するという作業は、対話をアレーテアに即した歩みとして進める上での布石ではあるものの、対話の本筋からはやや離れた部分であることが明らかになってくるだろう。cf. 274b3-8.
- (37) cf. 272a2-274a5.
- (38) 筆者はここで、パイドロス篇結論部分に『ソークラテースの弁明』におけるソークラテースの使命の自己表明を重ね合わせる。
- (39) 273e5-8, 274b9-10.
- (40) Cf. 275d4-277a4.
- (41) 加藤信朗、前掲書、一〇五頁及び同頁に対する註として二四二―二四三頁を参照のこと。なお、初期対話篇に即して、ソークラテースの語る徳が人の行為に関わる知ではなく、人の在り方と関わる知を問うものであることを明らかにした M. F. Burnyeat, "Virtues in Action", in G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates*, Garden City, 1971, pp. 209-234 は中期著作のパイドロス篇の解釈にあたっても啓発的である。
- (42) 277e5-278b4. これに続くパイドロスの言葉「ほんとうにおっしゃるとおりです。この私は、そうなりたいと思いますし、祈りもいたします。」によって、パイドロスの哲学への回心が指示されているとハクフォースは考えを。cf., R. Hackforth, *op. cit.*, p.162, n.21.
- (43) *Thz.* 210c3-4 「それは君が思慮あるものとなり、君の知らないことを知っているとは思わなくなるからだ。」を参照されたい。(この引用文は、加藤信朗、前掲書、二四〇頁から知る。) 他方、正嫡の言葉が魂に定位されたものであることの自覚を求めるパイドロス篇最終結論部は対話篇冒頭でソークラテースが語る言葉、自分はデルポイの箴言「汝みずからを知れ」が未だにできないでいる、本来的自己の吟味探究が自己の専一の課題であるという言明(229e-230a)と呼応している。そしてこの自己知を勧奨するデルポイの箴言をめぐって、思慮の徳を論じたのがカルミテス篇であった。
- 我々が註(42)で引用した部分は、思慮ある人は言葉についていかに振舞えば神の嘉みするところとなるかという問いに対する解答として語られる箇所であるが、この箇所が特に思慮の徳と呼応するものであることについて、先に指摘した

二つの論点は傍証を提供してくれると思われる。

(44) 加藤信明「書かれた言葉と書かれぬ言葉——Platon : Phaedrus 274c—278b の解釈」、『哲学雑誌』第七十四巻第七四二号、一九五九年、八十一頁を参照せよ。

(45) 279b8—c3.

(46) このソークラテースの祈りについて、F. G. Rosenmeyer, "Plato's Prayer to Pan (Phaedrus 279b8—c3)", *Hermes*, vol. 90, 1962, pp. 34—44 に関する研究があるが、著者はこの祈りとハイムロス篇の二つの集約があることには気が付いていない。

## 付記

本論文を脱稿した後、ハイムロス篇に関する最近の研究として、G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas*, Cambridge, 1987 及び M. Heath, "The Unity of Plato's *Phaedrus*", and C. Rowe, "The Unity of the *Phaedrus* : A Reply to Heath", an *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VII, 1989, Oxford, pp. 151—191 を参考することになったが、それらによって本論を修正する必要は認められなかった。