

# 魂の不死について

—プラトン『パイドン』研究序説 (三) —

箕 浦 恵 了

一

55 (箕浦)

ソクラテスは死刑の日、かれを牢獄に訪れたシミアスやケベスたちに、死についての善望を語った。ソクラテスが死について善望をいざくことが出来るのは、死とは此の世から彼処への「旅」<sup>アポデーミア</sup> (61e) である、とかれが考え、そうしてこの旅とは「まず知にして善なる神々の許へ、次に此の世の人々よりもより善い死せる人々の許へ赴くこと」 (63b) である、とかれが考えるからであるという。またソクラテスはこういふふうにも言っている。「生涯を愛知で暇つぶした人は死に臨んで恐れず、また死んだ後に彼処で最大の善を得るといふ善い希望があるようにわたくし

には思われるのです」 (63e—64a) と。

愛知者が認識しようと求める「有るもの」<sup>タキオンタ</sup> 「真なるもの」は身体的感覚によっては決して触れられ得ず、却ってただ精神<sup>ダイアノイア</sup> そのものによって、身体から離れて探究されるとき、初めて魂にとって明確になることが出来るのである。しかも「死は魂の身体からの分離にほかならない」 (64c) ならば、そうして死んだ後こそ魂はただ「魂そのもの」となることが出来るのであれば、知慮<sup>プロノエシス</sup> がわたくしたちのものとなるのは死んだ後である。生きている限りは、正しく愛知に携わり、身体との共同を避け、魂を身体から解放し浄化するよう努力しなければならぬ。「純粹なもの」「真なるもの」 (67b) の認識は身体の無知慮から脱れて初

めて可能である。「けだし清純ならざるものを以て清純なるものに触れることは神法に適わないであらうから」(67b)。従って真に知を愛する者は身体や身体的欲望に死する「死を修練する者」(67c)である。それ故、真の愛知者は死に臨んで嘆いたり、死を恐れたりはせず、却って「死を喜ぶ」(68a)者である。

「わたくしがこれから行く処に到った人には、全く彼処においてのみ、一生涯その為にわたくしたちが多大の労を費したそのもの「知・真」を得るといふ大きな希望があるのです。だからいまわたくしに定められている旅こそは善い希望を伴っているのです。また誰であれ、まさに清純になった精神を具えたと思う人にとつても」(67b-c)。

以上の如くソクラテスは死についての善望を語ったのである。そう語ったソクラテスに対してケベスは「死んだ人間の魂があり、そうして力のようなものと知慮とを持って *καὶ τὴν δύναμιν ἔχει καὶ γνῶσιν*」(70b) ことの説得と証明とを求めたのであった。『パイドン』の論議はただ単に、人間の死後も魂がハデスに有るか否か、ということについての論議に終るものではない。人間の死後も魂が「力のようなものと知慮」とを持っていかどうかという点について問われている点にもわたくしたちは充分

注意を払わなければならぬであらう。「力のようなもの」(*τὴν δύναμιν*) という表現はまだきわめて曖昧である。それはケベスにとつて「魂の力」が明確には自覚されていなかったからであらう。だが『パイドン』のプロロゴス「序曲」において語るソクラテスに接し、ソクラテスの言葉を聴いたケベスは、人間の死後魂がただ存続するということ、このことだけが明確になればそれで充分であるとは思わなかつたのである。

「魂の不死」は、ただその事実が単に事実として確認されれば、それで充分であるというものであつてはならないであらう。もし「魂の不死」がその限りに終るものであるならば、「魂の不死」はいわば「輪廻転生」乃至は「悪しき無限」の意味に終らざるを得ないであらう。その場合魂は未だ「動物と共通な魂の形式のうち」にあるのであつて、人間は何ら特別な意味を持つことは出来ないと思われ。その限りでは、魂の不死は人間のあり方を未だ何ら規定しうるものではなく、魂の不死はわたくしたちにとつて何ら意義ある事ではないであらう。従つてこの場合、魂の不死は愛知者のあり方を特徴づけ、愛知者の生活に深く関わりうるものとはなり得ないであらう。

しかるに『パイドン』のプロロゴスにおいてソクラテス

は、真の愛知者の生活は「死の修練」<sup>メレテレーシムナトク</sup>と語り、また「生涯を愛知で暇つぶした人は死に臨んで恐れず、また死んだ後に彼処で最大の善を得るといふ善い希望がある」、と語っているのである。魂の不死は人間の死後の魂の生への希望「信仰」となって、愛知者のあり方を特徴づけるものである、と考えられる。『バイドン』で真剣に問われているのは人間の魂の不死である。人間の死後も魂は不死であること、しかもその魂は「力」と「知慮」<sup>デモナシス</sup>とを持つことが語られることこそ『バイドン』の重要な課題なのではないであろうか。ケベスは未だ曖昧に「力のようなもの」としか言っていないけれども、人間の死後、魂が「力」と「知慮」<sup>デモナシス</sup>を持つことこそ、魂をして「人間の魂」<sup>デモナシス</sup>たらしめることであり、また「魂の不死」をわたくしたちに有意義たらしめるのではないであろうか。

だが、人間の魂の「力」とは一体何であろうか。ここでは未だ「力のようなもの」と曖昧に言われているだけであり、それ以上には何ら語られていないのであるから、いまここで直ちに魂の力を問うことは早急に過ぎるであろう。だが、フリートレンダーは「力のようなものと知慮」<sup>(τὴς δυνάμεις καὶ γνώμης)</sup>としよう句を *eine gewisse Kraft, das heisst Vernunft* と解し、<sup>⑤</sup> デュナミスを「知

慮」<sup>シス</sup>と同一に考えているのである。またデイルマイヤー<sup>⑥</sup>及びアーベルト<sup>⑦</sup>は *τὴς δυνάμεις* を *Lebenskraft* と解し、またブラック<sup>⑧</sup>はこの語を *some powers* と解釈しているのである。何故そう解さねばならないかということについては、夫々の解釈は何らその理由を語ってはいない。フリートレンダーやブラックのような読み方はどうして出たのであろうか。それは「力のようなもの」という言葉の曖昧さによるのであろう。だが、ブラックのように、本来単数の語を複数に変えて理解することは、この語の意味が曖昧だからといって、果して許されるであろうか。わたくしたちはアリストテレスの『デ・アニマ』(第二巻第三章など)に「魂の諸能力」について語られているのを考えてみることも出来るのであるが、しかしプラトンはここではただ曖昧に「力のようなもの」と単数で語っているのである。またこの語をフリートレンダーの如く解すべき理由もわたくしたちは見出せないのである。

それではこの語を *Lebenskraft* と解することについてはどうであろうか。ケベスの求めた証明は、人間の死後も魂が不死であるとともに、魂が力のようなものと知慮とを持っていくことについての証明であった。この証明を求めた問題提起は、次に続いてソクラテスによって為される二

つの証明、すなわち、自然一般の生成の原理に基く魂不死の証明と、「想起」<sup>アナムネーシス</sup>に基く魂不死の証明とを夫々独立した二つの証明と算えるべきか、二つの証明を併せて一つと考えるべきか、を判断するために重要である、とアーペルトは言う<sup>⑨</sup>。しかるに魂の知慮が語られるのはようやく想起説に基く証明において(200参照)である。そうすると、第一及び第二の両証明を併せて、一對のまとまった証明が為されているのだと考えられなければならないであろう。その場合、では、その一對のまとまった証明の中で、魂の「力」<sup>デュナミス</sup>が具体的に何であるかは明言されているであろうか。それはなされてはいないのである。そこで、そのなかで、仮りに「力」<sup>デュナミス</sup>と一応呼ばれ得るものを探してみるならば、わたくしたちは、「死せるものから生けるものが生ずる」と第一の証明で語られている「再生」<sup>(ἀναγέννησις)</sup>を指し示すことが出来るかもしれない。それは確かに、万有が一方向的に消滅へと向わないための一つの「力」<sup>デュナミス</sup>、生を可能にする力、*Lebenskraft*を示唆していると言えるかもしれない。だが翻って考えてみるに、問われたのは人間の魂の力であった。しかるに、第一の証明においては、魂はその生成において未だ自然一般の生成から区別されてはいないのである。わたくしたちはここで

「人間の魂」の「力」を言うことは未だ出来ないであろう。死後の人間の魂については、未だ「力のようなもの」と曖昧にしか言われていないのである。それが曖昧さを脱してわたくしたちに明確になることができるためには、魂は動物にも共通な魂の形式のうちにあつてはならない。「人間の魂」が自覚的に見だされて来て、初めてそれは明確になることができるのである。人間のあり方、愛知者のあり方を自覚的に根底から形成するような「人間の魂」が見出されて来なければならないのである。それが見出されるまでは、死後の人間の魂の力はただ曖昧に「力のようなもの」と語られるだけであり、それが何であるかは問のなかに残されなければならないのである。

## 二

死んだ人間の魂はあり、そうしてその魂は力のようなものと知慮とを持っているということについての説得と証明とをケベスはソクラテスに求めたのであった。それに対してソクラテスは、「そうらしいか否かディアミュトロゲイン(*διαμυτρογέειν*)しましょう」(200)、と答えているのである。ソクラテスはまた続いてそのすぐ後で、それについて「考究」(*διακρίσις*)しなければなりません

(20c)、とも言っている。ディアミュトロゲインという語は何を意味するのであろうか。この語は文字通り「神話する」と解さるべきであらうか。この語をわたくしたちは『ソクラテスの弁明』の終りに近い箇所でも見出すことができる。そこではソクラテスは自分に無罪投票してくれた人々に向って、「いまここで生じた事柄〔死罪〕についてどうか対話 (Dialogue) したいのです」(38c)と語り、更にそのすぐ後で、「許されている間、お互にディアミュトロゲインするのに何のさまたげもありませんから」(40b)と語っているのである。バーネットは『弁明』の注釈において、このディアミュトロゲインという語は「ディアレクテーナイ(対話)という語と意味の上で殆んど変わらない」と言っている。だが実際バーネットの考える通りに解すべきであらうか。

法廷で死罪を宣告されたソクラテスは許された時間を、自分に無罪投票してくれた人々とともに、死について「対話」し、またお互に「ディアミュトロゲイン」したいと望んだのであった。だが『弁明』のその後の箇所は、実際は終りまで対話になってはいないのである。却って、そこではソクラテスがただひとり次の如く語っているにすぎないのである。

「この結果〔死罪〕はわたくしにとつては恐らく善いらしいです、それで死を悪だとわたくしたちが思っているのであれば、その限りわたくしたちは決して正しく考えているのではないのです。わたくしにはその大きい証拠が生じたのです。なぜなら例の 徴 (サイン) がわたくしに決して反対しないではおかなかったでしょうから、もしわたくしがなにか善いことを為そうとするのでないならば」(Apol. 40b-1c)と。

更にまたソクラテスは、「だがまたわたくしたちは次のように考えてみましょう。それ〔死〕が善いものであるという希望はどれ程大きいかを。けだし死とは二つのうちのいづれかなのだから。つまりそれは何も無いというようなもので、死者は何についての何の感覚も持たないか、或いは語られている言葉に従えば、それは或る種の転生であり、魂にとつてはこの世からあの世への転居であるかである」(Apol. 40c)と語り、そうして続いて、今度は、「さてあなたがたも、おお裁判官のみなさん、死にたいして善い希望を持つべきです。そうしてこの一事をこそ真実と考えるべきです、すなわち、善き人にとつては、生きているときも死んでもからも、悪いことはなにひとつ起り得ないし、またかれのことが神々になおざりにされることもな

い、「といふこと」(Apol. 41c—d)と力強く語っているのである。

また『弁明』の途上でソクラテスは次の如く語ったのであった。「死を恐れることは、知者ではないのに知者であると思うことにほかなりません。すなわちそれは、知らないことを知っていると思うことなのです。というのは、死が実は人間にとってあらゆる善いものうちの最大のものではないかどうかを誰一人知っている者はいないのに、それが悪いものの最たるものであることをよく知っているかのようにひとびとは恐れているのですから。しかしこれこそどうしてかの咎むべき無知、知らないことを知っていると思っている無知でないことがありましようか。だがこれだけ、わたしはこの場合もまた多くの人々とは違っているのでしょう、そうしてわたしがいくぶんでもひとより知恵があると言うことが許されるなら、これだけそうなのでしょう、すなわち、冥界のことについては充分知らないから、また知らないと思っている、ということだけ。しかし不正すること、そうして神にであれ人間にであれ、より善い者に順わないことは悪くて醜いことだということはわたしは知っています」(Apol. 29a—b)云々。

以上の如く語ったソクラテスの言葉をわたくしたちは願

みなければならぬ。ハデスのことについては知らないがままに知らないと思っている、と語る無知の知者ソクラテスが死を善しとした第一の理由は、『弁明』に表現されている限りでは、かれがこれまで何かまちがったことを為そうとするとき、いつも現われる「神の徴」(τὸ θεῶν δεικνόν) (40b) が今度は全くソクラテスに現われず、ソクラテスに反対しなかったということである。神が反対し給わないということ、このことはソクラテスにとっていまの自分の運命を善しと観じさせる第一の理由であった。「神の徴」はソクラテスに死を直ちに善しと指示したのではない。却って「神の徴」はソクラテスに現われなかったのである。だがそれ故にこそ、死を悪いものだと考えることは誤りであり、却って死について善い希望を抱く方がソクラテスにとってはより正しいことなのであった。

更にソクラテスはそれに続いて、死についての二つの考え方を示して、死が善いものであるということについての善い希望を語った。死が無に帰することであるにせよ、死が魂のこの世からあの世への転居であるにせよ、死が悪いものではない以上、死後にもまた悪が起り得ないということとは信ずるに値するであろう。それは死についての善い希望である。では死についての二つの考えのうちどちらがよ

り善き望みをひとにいだかせるものであろうか。ソクラテスは死を「魂の不死」、「魂の転居」と考える方により一層多くの共感をもって語っているのである。「これよりもっと大きいどんな善があるであろうか」(Apol. 40e)とソクラテスは語っている。死を善しと観じ、死は魂の転居にはかならないと考える方をより善いとするソクラテスの「善し」という判断は神の徴を根拠として、すなわち神を証人にたてて、行われている。従って、死を善しと語ることは信仰の告白であって考究ではない。また、神の徴を聴くということは、時間のうちにありながらすでに永遠に触れている、ということであろう。ソクラテスはそこに魂の安らぎを見出しているのである。かかる永遠の体験を語ることは魂の安らぎを語ること、死についての善望を語ることである。永遠の体験を語り、死についての善望を語ることは、本来の意味においてディアミュトログイン(神話)することである、と思われる。『弁明』のなかで語られているこの語をバーネットはディアレクテーナイ(対話)と同義に理解しようとしているけれども、わたくしたちは以上の理由によって、この語を「神話する」の意味に理解したいと思うのである。『パイドン』においては、ソクラテスは魂の不死について「神話」し、また「考究」している

のである。『弁明』の末尾でも、ソクラテスはその両方を望んだのであったけれども、そこではかれはただ「神話」することのみに終ったと思われる。

ところで、先にソクラテスは、魂が不死であることについて、「そうらしいか否か」神話しようと語ったのであった。魂の不死は「希望」であって知識ではない。「らしい」(eikos)という言葉があらわれる理由はまずこの点に見出されうるであろう。だが、「希望」に基いて「らしい」と語られるが故に、もしこの「希望」が確固とした宗教的信仰にまで深められるとすれば、そのときには「らしい」はもはや単なる蓋然性、不確実性をさす消極的な意味から一転して、「真実との類似性」、「可能性」を意味する肯定的な「らしい」になることが出来るであろう。「らしい」という語にそういう意味を考えなければならぬことについて、ソクラテスは『パイドロス』において次の如く語っている。

「ではできるであろうか、各事物の真理を知らずにいながらその知られていないものと他の諸事物との類似の大小を識別することが」(Phdr. 262a)とか、

「おおテイシアス、わたしたちは最前から、君がやって来る前から、語っているのだ。そのらしき事は真実と類似しているからして多衆の間に生ずるのだ、と。ところでそ

の類似性をあらゆる場合において最も美しく発見し得るのは真理を知っているひとであると今しがたわたしたちは述べたのである。(Phidr. 273 d) 云々。

『バイドン』において、魂の不死について、そうらしいか否か神話しよう、とソクラテスが語るとき、「らしい」は無知の知者ソクラテスが神の信仰に基いて、永遠の体験に基いて語る「らしい」なのである。この語は魂の可能性についての希望の表現であろう。魂の不死についての「らしい」は「らしい」であるが故に、不安を含んでいるのではなく、安んじて神に自分の魂の運命を委ねることが出来る「らしい」である。死にゆく人と生きる人の、そのどちらがより善き事に至るか、なにびとにも不明です、神よりほかには (Apol. 42a) とソクラテスは語っているのである。

### 三

『バイドン』における魂不死の証明は単なる理論的考究ではない。それは「希望」(エウレシア)、「信仰」に基いて語られるディアミュトロゲイン(神話)であり、同時にまたディアスコペイン(考究)なのである。魂不死の証明が「神話」でもあり「考究」でもあるということによって、「魂の不死」という永遠の体験は考究を媒介にしてその意味をわたくし

たちの前に展開するのである。魂不死の証明は次の四つである。

- (1) 自然一般の生成「反対生成」の原理に基く証明。
- (2) 想起説による証明。
- (3) 魂と「有性」(ウイジン)との等似性による証明。
- (4) 原因を根拠とする証明。

魂不死の第一の証明 (No. 120) は自然一般のいわゆる「反対生成」(antiphrasis)の原理に基いて、「魂はこの世からあの世へ行ってあり、また再びここへやって来て、死んだ人々から生れる」と語られている「古い言葉」、すなわち魂の再生を論証しようとするものである。この証明は自然一般の生成の原理に基いた、極めて素朴な理論的考究であるかに見える。しかしこの考究はまた同時にディアミュトロゲインであるとも考えられるのではないであらうか。事実、ソクラテスは当編のプロロゴスで、快と苦という二つの反対のものについて、もしアイソノポスがこれらに気づいたならば、かれはきつと、この互に反対でありながら常に一方が他方につき従っている二つの相互反対物について恐らくこのようなミュートス「神話」を編んだであらうと語って、小さなミュートスを語っているのである。



この挿話は第一の証明のための捨石とも考えられるであろう。反対のものは反対なものから生成するということは一見、理論的ロゴスに見えるけれども、実際は先の挿話と同じくミュートス的ではないであろうか。ここで展開されているのはやはりディアミュトロゲインであろう。それであるからこそ、魂の輪廻転生が語られていたのであると思われる。

ところで、この第一の証明はケベスが最初に提起した問題に答えるものであったであろうか。第一の証明で語られている魂の不死は未だ単なる「輪廻転生」にすぎない。魂は死後もあるということの証明にすぎない。死後の人間は「力と知慮」<sup>デユナミス、プロノエシス</sup>とをもちているかどうかという間には何ら答えるものをこの証明はもってはいないのである。「力と知慮」<sup>デユナミス、プロノエシス</sup>とをもちてはいない魂とその「輪廻転生」、それはヘーゲルの言葉を借りれば、「動物にも共通な魂の形式」にすぎない。「動物に授けられている魂をはじめて精神にするもの」<sup>⑩</sup>が更に求められなければならないのである。「輪廻転生」としての魂の不死はいかにして「愛知」<sup>ピロノエシヤ</sup>、すなわち「死の修練」と関連を持つことが出来る魂の不死にまで展開されるのであろうか。

第二の証明 (72e—78b) は、「想起」(ἀντιμνηστis) 説に

よる証明である。第一の証明において語られた輪廻転生はケベスに想起説を想起させた。「学知はまさしく想起にほかならない」という想起説は「魂が人間の形相のなかに生れる以前にどこかに存在していた」という魂の前在を予想するものである。なぜなら、想起するためには、「何時か生れる以前に知識していた」のでなければならぬからである。ところで、想起とは「感覚的多様に関わる操作を媒介にして形相が自覚される」<sup>⑪</sup>ことにほかならない。この想起の事実から、「有性」<sup>ウーレシヤ</sup>すなわち「形相」<sup>イデア</sup>が有る通りになるようにわたくしたちの魂が生前にあったということが、同時に自覚されてくるのである。すなわち、「有性」<sup>ウーレシヤ</sup>が有るといふこととわたくしたちの魂が生前にもあったということとは「等しい必然」(ὅτι ἀντιμνηστis) (76e)なのである。

想起説による考究を経て、わたくしたちはいまや「有性」<sup>ウーレシヤ</sup>(形相)を認識する魂、すなわち「人間の魂」を見出すことが出来たのである。魂は人間の形相の中に在る前に身体から離れて、知慮<sup>ノエシヤ</sup>を持っていたのである。かかる魂のみが人間の形相のなかに入って来ることが出来るのである。かくて魂の不死はいまや「知慮」<sup>プロノエシス</sup>を持った魂の不死として語られるのである。また「有性」<sup>ウーレシヤ</sup>の有ることと魂が生前であったこととは「等しい必然」の関係にあると語ら

れたが、このことはいまや、人間の魂の自然本性が「ト、パイン全体」  
 「世界」の自然本性とのつながりにおいて見られなければ  
 ならないことを明にして来たのである。想起説によつて魂  
 の不死を論証し終つたソクラテスは、魂の不死はこれで充  
 分証明されていると思われる (77c) と語りながら、そし  
 てまたシミアスもそう言っている (77a) のに、しかしなに  
 ゆえ更に第三の証明に移つてゆくのであろうか。わたくし  
 たちは今ようやく「人間の魂」の自然本性は「ウイシテ有性」をは  
 なれて、すなわち「ト、パイン全体」「世界」の自然本性をはなれて  
 は考究され得ないことを教えられたのである。ではこの点  
 から更に考究はいかに展開するであらうか。

第三の証明 (80a-80c) は、魂は身体から離れたとき  
 離散することがないかどうかを考究するものである。さ  
 て、「ウイシテ有性」(例えば「ホ、エスチン等」そのもの、「メイ美」そのものな  
 ど、各「ホ、エスチンで有るもの」そのもの)はいかなる変化も受けな  
 い。各「ホ、エスチンで有るもの」は常に「単一形相で自ら独りで、同  
 じ状態にあるもの」であつて、いかなる変化も受けない。  
 また、このものはただ精神の思量により把握され得るも  
 のであり、不可見なものである。これに対して他方、可見  
 で、決して同じでないものがある。

ところでわたくしたちの一方は身体で、他方は魂である

が、身体は可見なもの、変化を受けるものにより等しく、  
 これに反して魂は不可見なものにより等しい。魂は身体的  
 なものに触れているときには、身体的なもの「欲望など」  
 に乱されるのであるが、魂はそれ自身で考究するときに  
 は、魂は彼処の「清純で永遠で不死で同じであるもの」の  
 方へ行くのである。そうしてそれと「同族」(συγγενής)で  
 あるがために常にそれと共に在る、魂が自己自身になり、  
 魂に許されさえするならば。そうして、魂はさ迷うことを  
 止め、かのものでとの関係において常に同一同様の状態に  
 あるのである。そういうものに触れているのであるから。  
 魂のその情態は「フネトリス知慮と呼ばれるのである。この場合、魂  
 は全く「ト、エイ、ホイス、アウティス、ニコシ常に同じくあるもの」により等しい、そうでない  
 ものによりも。

また、魂は身体を支配し、身体は隸属するよう自然は命  
 じている。支配し主人となる魂は身体よりも神的なものに  
 より等しい。

魂は以上の如く、神的なもの、不死なもの、可考的なも  
 の、単一形相のもの、不破なもの、常に同じく自己同一で  
 あるものに最も等しいのである。すなわち、魂は不破なも  
 のであるか、或はそれに近いものである。魂は、死後、彼  
 処の善にして知慮ある神の許へ行くのである。魂はそうい

うふううに生れついでいる「そういう自然本性をもっている」のである。かかる魂は自分に等しい不可見なもの、神的で知慮あるものの許へ行き、そこに到って幸福であることができる。迷いや無理性や恐れや野蛮な愛欲など諸々の人間的悪から解放され、残余の時を神々と共に過しながら。

この第三の証明においては、悪無限としての「輪廻転生」は否定され、却って魂の自然本性は「神的なもの」に等しいことが、すなわち魂の神性が語られたのである。ここでは、「魂の不死」は悪無限的輪廻転生からの解脱〔解放〕として語られたのである。この場合の「魂の不死」は第一の証明において語られた「魂の不死」、すなわち「輪廻転生」とは一致しない。しかし解脱としての「魂の不死」は、「愛知は死の修練」とか「浄め」と語られることの根拠となり得ているのである。従って、第一の証明と第三の証明とにおいて語られた「魂の不死」の二つの意味のあいだ見られる矛盾を解消し、しかもなお、「愛知は死の修練」であることの根拠となり得るような「魂の不死」がいかに見出され得るかが次に問われなければならないであろう。

さてところで、これまでの考究では「想起」を媒介にして、魂と「有性」との等しさが明らかにされたこと、そう

してこの両者の等似性に基いて考究が進められて来たことが反省されなければならない。等似性はあくまでも等似性であって同一性ではない。第三の証明のあと、ケベスが行った反論、すなわち、たとい魂は身体よりもより強く、より長時なものであるとしても、また神的形相のものであるとしても、それでもなお、魂は輪廻転生を繰り返すあいだにいつかは、身体から去って、亡ぶのではないか、という反論はその点についての反省を含んでいると考えられる。そこでソクラテスは、魂および世界の真の「原因」に言及し、ケベスの反論に答えようとするのである。

かつてソクラテスはアナクサゴラスをはじめ自然哲学者たちの考え方を批判して次の如く考えた。

「これらのもの〔万有〕をいま現にあるように、そのように出来るだけ最も善く置かしている。力、このものから「自然哲学者たち」は探究もしなければ、またこのものが一種の精霊的な強さを持っていることを考えもしないで、それどころかこの者〔アトラス〕よりもっと強く、もっと不死で、万有をもっと統括するアトラスをいつかは発見できるだろうとかれらは考えているのである。従って本当に「善」・「当為」(τὸ ἀγαθὸν καὶ δεῖον)は何ものを

も結合したり統括したりしなないとかれらは考えているのである」(99c)と。

ここでは、「力」は万有をできるだけ最善の状態に置いている「力」、すなわち「善」・「当為」であり、万有の「原因」である、と語られている。この「原因」について、ソクラテスは次のように語っている。

「或る時、或る人がアナクサゴラスの——ということであったが——書物から、万有を秩序づけるものであり万有の原因たるものはまさに理性である、と音読し、そう語っているのを聴いて、わたくしはこの原因に満足し、かつまた、理性が万有の原因であることは、或る意味では、善いのだとわたくしには思われたのです。そうしてわたくしは思ったのでした、もしそうなら、秩序づけるものたる理性は万有を秩序づけ、かつ各々が最善の状態にあるよう置くのである、と。それでもし或る人が各々のものについて、それがいかに生じ、滅し、有るのか、その原因を発見したいと望むならば、それについては次のことを発見しなければならぬ、つまり、そのものにとつてはどういうふうにあることが、どういうふうに何か他のことを蒙ることが、どういうふうに為すことが最善であるかを。しかるにこの言葉からすると、人間にとつては、かれ自身について、またそ

他のものらについて、最善最良以外の他のことを考究することはふさわしくないのだ、と「わたくしは思ったのでした」(97b—d)と。

「理性」が万有を「秩序づけるもの」・「原因」であるということは「各個物にとつての最善である」ともにすべてのものにとつての共通善」たる「善」・「当為」が「原因」であるということを語るのに違いないと思つて、ソクラテスはアナクサゴラスに期待し、かれらの書を読んだのであるが、アナクサゴラスは、ソクラテスのその期待を充すことは出来なかつた。なんのためにソクラテスはいま獄房に坐っているのであるか。隼とか肉とか皮とかがその原因ではない。ソクラテスがかれが行うすべてのことを理性によつて行い、最善を選んでいたのである。善のぞみ、善のために。

万有の真の「原因」について語るソクラテスのこの言葉は、わたくしたちがこの小論の初めで問うた人間の「魂の力」とは何かという問題に関して示唆を含んでいるように思われる。すなわち、人間の「魂の力」は理性であり、この理性によつて「善」が志向されるのであるということ、しかるにまた「善」は理性の目的であり、従つてまた「善」・「当為」が万有にとつても、ソクラテスにとつて

も、すなわち「人間の魂」にとつても、その共通の眞の「原因」、「力」であることが示唆されているのではないかと思われる。

第四の証明 (102a—107b)。大きいものらは「大」そのものという形相に与つて大きく成つたのであり、また現に大きいのである。小さなものらは「小」そのものに与つて小さく成つたのであり、現に小さいのである。また美しいものらは「美」そのものという形相に与つて美しく成つたのであり、いま現に美しいのである。さて、反対のものが近づき形相が去れば、そのとき、その形相を持ってその形相の名前で呼ばれていたものらは亡ぶ。生成・消滅・存在の原因と考えられる「美」、「大」、「小」などの形相は自分に反対なるものを決して受容しない。さて、常に形相と同じ名前に値するものは形相そのものだけではなく、また、形相ではないけれども形相の形を常にもっているものもまたその名前に値するのである。例えば、「熱」という形相の形を常にもつものは火である。火は常に熱いと言われる。

さて、また「生」そのものは自分の名前で呼ばれるが、単にそれのみならず、また、「生」そのものではないが「生」という形相の形を常にもっているもの、すなわち

魂プシキネーもまたその名前に値するのである。魂はなにを占有しようとそのものに「生」をもたらずのであるから。魂の形相はただちに「生」ではない。魂は「生」の形を常にもっているものである。火であつて冷いということがないのと同様に、魂は自分のもたらず「生」に反対の「死」を決して受容することは出来ない。魂は常に死を受け容れないから不死である。

形相は万有の生成・消滅・存在の原因である。この形相を原因として魂の不死が論証されたのである。「生」という形相の形を常にもつもの、すなわち魂は不死・永遠である、と。この場合、「魂の不死」は、第一の証明の場合と同じように、再び単なる意味なき永遠性にすぎないようにみえる。だがソクラテスはこの第四の証明のあとで次の如く語つた。

「魂が不死であるからには、わたくしたちが生と呼んでいるこの時間のためにだけ「魂の」世話が必要なのではなく、むしろ全時間のために、そうして危険はいまこそ実に恐るべきものであると思われるであらう、もしひとがそれ「魂の世話」をおおざりにするならばね」(107c)と。

魂の不死は、魂の全時間として、わたくしたちが生と呼ぶこの時間を内に含んでいる。しかもわたくしたちは、先

に、万有の真の原因として、各個物にとつて最善であるとともにすべてのものに共通な善であるところの「善」・「当為」が語られたことを顧みるとき、「魂の不死」は、志向し、順守し、実現すべき真の「原因」をもった「魂の不死」であると考えることができないのではないであろうか。また、先にわたくしたちは、人間の「魂の力」はまた「善」・「当為」を志向し、順守し、実現する「力」であることを注意した。わたくしたちの有限な時間的生はかかる「魂の不死」から顧みられなければならない。

何が善であるかを知らず、身体的諸悪、欲望にのみ生きること、魂が不死であるとき、悪しき無限に陥ることになるであろう。「危険は実に恐るべきものである」と言われている危険とはこの悪しき無限の輪廻であろう。

かかる魂と魂不死の真理の自覚的実証者がソクラテスであったと考えられる。(本学講師、哲学)

註

- ① Hegel; *Enzyklopädie*. 「第二版序言」グロクナ版一八ページ。
- ② Friedländer; *Platon*. III. 1960 S. 39.
- ③ Dielmeier; *Platons Phaidon*. 1959. S. 47.
- ④ Apelt; *Platon Phaiton*. S. 48.
- ⑤ Bluck; *Plato's Phaedo*. 1955. p. 58.

⑥ Apelt. 前掲書 一三八—一九ページ参照。  
 ⑦ Burnet; *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. p. 164—165.

⑧ Friedländer. 前掲書 三七—三九ページ参照。フリードレンダーのこの語を「神話する」の意味に解している。しかし「ハックフォース」は「対話する」の意味に解している。Hackforth; *Plato's Phaedo*. 1955. p. 58—59.

⑨ 三井浩・金松賢諒訳 プラトン『バイドロス・リュシス・酒宴』(玉川大学版、昭和三十四年)八四ページ。

⑩ 三井・金松前掲訳書一〇七ページ。

⑪ 註①参照。

⑫ 三井・金松前掲訳書のなかの三井浩訳『バイドロス』註一五ページ。

⑬ *Phaidros*. 249b. 参照。

⑭ *Phaidros*. 270c において、ソクラテスは、「では魂の自然〔本性〕をば、全体〔世界〕の自然をはなれて、語るに足る程に認識し得ると君は思うか」と語っている。三井・金松前掲訳書一〇一ページ参照。

⑮ そのため「魂の不死」はまた場所を持たなければならぬ。「魂の不死」の場所的、空間的表象は卷末の美しいミューートスとして与えられている。