

ソクラテスと学

——プラトン『パイドン』を中心に——

箕浦恵了

第一章	愛知は死の修練	壹
第二章	魂不死の証明	叁
	(一) 証明の意味	叁
	(二) 魂の再生	五
	(三) 想 起	六
	(四) 神的なものへの等似	六
第三章	自然学批判と理性の自覚	七
第四章	原因としての形相	七
第五章	魂の不死・不滅	七

## 第一章 愛知は死の修練

ソクラテスは『パイドン』において、二人の若いテーバイ人、シミアス及びケベスと共に「魂の不死」をめぐる対話したのであった。かつてピタゴラス学派の自然学者ピロラオスと交わり、かれに聴いたというシミアス並びにケベスの兩人との対話において、ソクラテスは、愛知は死の修練である (*ἐπιθυμία ψυχῆς θανάτου*) と語った。死の修練とは真に知〔真理〕を愛する者が身体及び身体的なるものに死んで、それらの繫縛から魂を解放し、できる限り清純になろうとすることである。できる限り「魂そのもの」 (*αὐτὴν ψυχὴν*) になろうとすることである。「なぜなら清純ならざるものを以って清純なるものに触れることは神法にもとるであらうから」 (*εἴδη*)。「真理の観照」 (*καθόρα τῶν ἀληθῶν, θεῶν*) をさまざまにげるものは身体〔感覚、欲望など〕である。従って、真の愛知者は真理に触れんがために、可能なき限り身体之死を遂げようとする。

また身体そのものではないが、身体的形相のもの (*σώματα σώματα*) にも愛知者は死ななければならない。名譽とか名声という「善き思われ」 (*εὐδοκίματος*) は、その実そうではないのに、自分をひとかどの者だと思つ「思い」 (*δόξα*) となつて自己につきまようが、自己ならざるものである。「思い」は真の自己を隠蔽する他所他所しいものであつて、魂そのものに属するものではない。『ソクラテスの弁明』に述べられているように、知つてはいないのに、なにかひとかどのことを知っていると「思い」や「思い誤り」は真の人間の知恵、すなわち無知の知を隠蔽するものである (*Apot. 22e*)。しかるに無知の知こそ自己の知である。従つてかかる思いに死んで、無知の自己を、空貧の自己を、真にあるがままにある自己を自己となそうとすることこそ愛知である。それは魂そのものとしての自己を、自己なら

ざるものの繫縛から、解放しようとする努力にほかならない。身体及び身体的形相のものは真の自己ではない。かかるものに死んで真の自己を見出そうとすること、これこそ死の修練であると思われる。真理愛ゆえに、また真の自己たらんとするがゆえに、愛知者は死を修練するのである。

愛知が死の修練であるならば、「愛知者は進んで死者に従おうとする」(61d)であろう。愛知者は死者のあとを追うであろう。禁欲の最も徹底したものは自殺である。しかるにソクラテスは、「自殺は神法にもとる」(61e)という。ソクラテスはそのことを、秘教徒「オルベウス教徒」の言葉を引いて次のように語った。「われわれ人間は或る保護監督(Spouse)の許に居り、そして自分自身をここから解放したり脱れ出てはならない、という言葉はわたしには全く重大であると思われ、また見貫くことは容易ではないと思われる」(62b)と。更にソクラテスは言葉が続けて、「おおケベスよ、しかるにこのことは善く語られているとわたしには思われるのです、神々がわれわれを気づかう者であり、そしてわれわれ人間は神々にとり家畜のひとつであるということ」(62b)と語っている。

ソクラテスは何故「われわれ人間は『神の』保護監督の許に居る」と言ったのであろうか。

ソクラテスがかれの実存を最も端的に語ったのは法廷での『弁明』においてであろう。かれは次のように語った。

「だが皆さん、神こそ真に知者なのでしょう。そしてこの神託において言っているのは、人間的知恵は殆んどなんの値うちもなく、むしろ全く無価値である、ということなのでしょう。そしてこのソクラテスを語り、わたしを範例となして、わたしの名を援用してはいるようですが、それは神が次の如く言っているようなものようです。おお人間たちよ、この者こそ汝らのうちで最も知恵ある者である、例えばソクラテスのように、知恵に関し

ては真実なんの価値もないと知った者こそが、と。それだから、わたしはそのことを今もなお、神に従って、歩きまわって探究し追求しているのです、同邦の人であれ異邦の人であれ誰れか或る人を知者であるとわたしが思うならば。そしてもしその人がそうではないと思われるならば、わたしは、神の助手となって、かれは知者ではないということを明らかにするのです。そしてこの用務のために、わたしは公事私事にわたって、語るに足る程のことを行う暇がなくなってしまう、神への勤めのために言いしれない程の貧乏をしているのです」(Apol. 23a-c)。

「神のことは最も尊重されるべきである」(Apol. 21e)と考えるソクラテスにとっては、神がかれを範例として用いたということは重大であった。従って以後神命に従ってかれの行う知恵の吟味、探究はソクラテスが自己を実現してゆく唯一の行道であった。イリソスの優しく、澄んだ清流に跣足はだしをぬらしながら、老いたソクラテスは、若い愛友バイドロスに語った、「わたしはデルポイの銘のいわるわたし自身を知ることがまだできずにいる。だから滑稽だと思ふのだ、これをまだ知らずにおりながら他所よそ事を考察するなどということ(2)は」(Phaidr. 229e-230a)と。いまやソクラテスの存在意味がそこに見出されるかれの愛知・自他の吟味は、ヤスパースの言葉を借りれば、ソクラテスの本来的自己が「公明になること」(Offenbarwerden)であり、「現実になること」(Wirklichwerden)であったといえよう。ヤスパースは『哲学』第二巻において、実存的自己反省「積極的自己反省」を考察しつつ、次の如く言っている。

„Erkenne dich selbst“ ist nicht Forderung, in einem Spiegel zu wissen, was ich bin, sondern auf mich zu wirken, daß ich werde, wer ich bin. (汝自身を知れ)とはわたくしが何であるかを鏡に映して知れという呼びかけなのではなく、それは、わたくしであるものにわたくしが成るよう自分へ働きかけよ、という

呼びかけなのである」<sup>(3)</sup>。

わたくしがわたくしであるものに成るよう自分に働きかけるといふ実存的自己反省は自己存在の公明化であり、現実化であろう。その行道は他者との交わり(Kommunikation)において歩まれる。「交わりにおいてわたくしは他者とともに公明になる。この公明になることは、しかし同時に、自我が自己として、はじめて現実になることである」<sup>(4)</sup>。

「公明化としての現実化のこの行道は、孤絶した実存において歩まれるのではなく、ただ他者と共にのみ歩まれる。わたくしは単独者としてわたくしだけで公明であるのでもなければ、現実であるのでもない。交わりにおける公明化の行道は、闘争が同時に愛であるような、あの独特の闘争である」<sup>(5)</sup>。ソクラテスは、いわば、かかる公明性への意志(Wille zur Offenbarkeit)である<sup>(6)</sup>。とごつてよいのではないであらうか。かかる意味において、ソクラテスはどこまでも「成りゆくソクラテス」(der werdende Sokrates)とでも表現すべき実存であって、ソクラテスがそういう生成の途上存在(「時間のうちにあつては終りでも完成でもない」)であることは、先に引用した『パイドロス』の言葉が示唆していると思われる。ソクラテスにとり、公明になることは、自己の絶対の無知がどこまでも明らかにになりゆくことであり、同時にまた、かかる者として自己の存在が神から贈られたもの(τὸ θεοῦ δοθέν)であることが確信されてゆくことであった。ソクラテスの負った罪名の一つは宗教にかかわるものであったが、ソクラテスこそは敬虔であつて、かれは自己の実存を神の言葉から理解したのであつた<sup>(6)</sup>。人間は神の保護監督の許に居るといふソクラテスの言葉は以上の如きかれの実存理解と言えないであらうか。さらにソクラテスはまた法廷で次の如く語つた。

「人が最善と思つて自分自身に指令した場所とか、あるいは指揮者によつて指令された場所とかには、とどまつて、そこで危険を冒すべきだとわたしは思うのです、恥よりも先に死やその他のものを勘案したりせず。従つ

てわたしは、こんなときには、恐るべきことをしてしまったことになるでしょう、おおアテナイ人の皆さん、もしもわたしが、わたしを指揮するよう皆さんが選任した指揮者たちが、わたしに指令したときには、ポティダイアでもアンピポリスでもデリオンでも、あの際にはわたしは、かれらが指令した所にとどまって、他の人とも同じように死ぬ危険をさえ冒したのに、しかるに、愛知しつづわたしは生きなければならない、そしてわたし自身をも他の人々をも吟味しつづ生きなければならない、と神が指令しているのにと——わたしは考えもし理解もしたのですが——そこで、死とか何であれ他のものを恐れて、持場を放棄するとすれば。それは恐るべきことでしょう、そして本当にその時こそ、人はわたしを正しく法廷へ訴え出るでありましょう、わたしは神々の存在を信じておらないのだ、神託に聽従せず、死を恐れて、知者ではないのに知者だと思って、と」(Apol. 28d-29a)。

愛知は死の修練であると語りながら、しかも「自殺は神法にもとる」とソクラテスが言ったのは、かれが自己の生を神から指令された「持場」だと考えたということとも別ではないであろう。それはソクラテスが、行き詰ったり、苦心惨憺の回り道を経て、到達した神託の理解——ソクラテス以上の知者はいないという神の言葉の理解——であった。「愛知しつづわたしは生きなければならない、そしてわたし自身と他の人々を吟味しつづ生きなければならない」というソクラテスの用務 (ἀρχολία) は、「どうすれば魂が最も善くなるかと気づかうこと」(ἐπιμελεσθῆαι τῆς ψυχῆς ὡς βελτίστη ἔσται. Apol. 29e)であり、またこのことを「神の助手となつて」(τῷ θεῷ βοηθῶν. Apol. 23b) 他人に勧告することであった。この用務をソクラテスは「わが事」(τὰ ἐμαυτοῦ. Apol. 33a)と呼んではいるが、また「神への勤め」(τῷ τοῦ θεοῦ λειτουργία. Apol. 23c)とも「わたしの神への奉仕」(τῷ εἰμὶ τῷ θεῷ ὑπηρεσία. Apol. 30a)とも呼んでいる。ソクラテスは一人の私人にかえることによって、却って自己自身をよく世に捧げたのであ

た。国政に参与することをやめ、公人としての名誉、名声に死ぬことにより、言いしれぬほどの貧乏をしつつ、父か兄の如く誰れにでも個人的に接して、ソクラテスは、同朋に徳を気づかうよう説いたのであった。ソクラテスは一人としての自己存在にたち帰ることにより、却って自己をば、アテナイの同朋に対する「神の贈物」(ἡ τοῦ θεοῦ δότης. *Apol.* 30e) としたのであった。一私人としての自己存在とは、「知慧に關しては眞実何の価値もないと知った者」(*Apol.* 23b) のことである。ソクラテスはこの無知なる自己、空貧の自己を人々の面前に公開したのであった。それはアテナイの同朋に対する愛ではあるが、それ以上に、むしろより高きものへの、神への信順であった (*Eryō dūās, ē āyōpes* Ἀθηναίων, ἀσπείρονται γὰρ καὶ φίλοι, πείρονται δὲ γὰλλον τῶ θεῷ ἢ ἑαυτῷ. *Apol.* 29d)。

ソクラテスが国政に参加し国事を為すことに反対したものはかれに現われる「神的で精霊的な或るもの」(μὴν θεῶν τε καὶ δαιμόνων ὑψιστατα. *Apol.* 31d) 乃至は「声のようなもの」(φωνή τις) であつた。このものに従つて、ソクラテスは「公人であること」(δημοστέην) をやめ、「私人であること」(ἰδιώτεσθην) を選んだのであつた。かれは一人の ἰδιώτης (私人、無知者、素人) として生きることを選んだのであつた。他方、またソクラテスをして無知を自覚せしめ、同時に、「魂の世話」、「神への奉仕」を自己の用務、持場として覚らしめたものはデルポイの神の言葉―神託―であつた。この「神託」とかの「神的で精霊的な或るもの」とがそれぞれソクラテスに語りかけ、また反対したりすることのあいだに矛盾はなかつた。「愛知しつゝわたしは生きなければならぬ、そしてわたし自身と他の人々をを吟味しつゝ生きなければならぬ」という事、この事はソクラテスに、「神託や夢やそのほか神<sup>テイ・モイ</sup>的運命が人間に何事であれ為すようにと命じたあらゆる方法によって命ぜられた」(*Apol.* 33c) 事なのであつた。ソクラテスが、この使命、すなわち神命を果さんとして行かう知恵の吟味は、かれによりどこまでも自己の無知に徹することによって行われ



た。ソクラテスは自ら無知に痺れつつ他人をも痺れさせ、行き詰らせたのであった (*Menon*. 80a-c)。ソクラテスの教育は「かつてなにびとの師にもなることのなかった」 (*Apol.* 33a) 教育であった。すなわち、かれの教育は自ら無知空貧の自己に徹しつつ、かかる自己を公開して自覚の行道を友と相共に歩まんとする教育であった。

「愛知は死の修練」であるといい、また他方「自殺は神法にもとる」、「われわれを気づかう者は神であり、われわれは神の家畜である」、「われわれ人間は神の保護監督の許に居る」、と言っているソクラテスの言葉は以上の如き宗教的実存の自覚の内実を含んでいるのではないかと思われる。一見相矛盾する表現には深い一致がある。人間は神の保護監督の許にあるという表現はオルベウス教の「従ってまたピタゴラス学派の」ものであったとしても内実をこれに与え、この表現に真の宗教的意味を与えたのはソクラテスであった。シミアスやケベスは、ピタゴラス学派のピロオスと交わりはしたものの、そういうことに関して明確なことをなにひとつ聴いてはいなかったのである (61d)。

「愛知しつつわたしは生きなければならぬ」という神の指令として、『弁明』のソクラテスは自己の持場を語った。しかるに『パイドン』では愛知することは、真に、正しく愛知することと改めて表現された上で、それは死を修練することである (61a, 64b, 66b, 67e) と語られている。ソクラテスの実存的自覚の内容には「死こそ生」という逆説があったであろう。『ゴルギアス』 (432e) のソクラテスはエウリピデスの次の詩句を引いている。

*τίς δ' οἴομαι, εἰ τὸ εἶναι μὲν ἐστὶ καρθάνειν, τὸ καρθάνειν δὲ εἶναι;*

「誰ぞ知る、生は死なるやいなやを、はたまた死は生なるやいなやを」。

他方また知慮の獲得について考えてみるに、視覚、聴覚は、もし人がこれを探究の協働者として伴うならば真理を

もたらさないことは明白である。われわれは何ひとつ確かなるものを聴かずまた視ず、と詩人たちでさえ喧伝しているのである。身体的諸感覚のなかで、視覚や聴覚が確実でも明確でもないとすれば、他のものらは云うに及ばず、である。魂が真理に触れるのはいつであろうか。

「しかるにきつとこんな時にこそ魂は最も美しく思量するものです、それらのものらにひとつも、つまり聴覚も視覚も苦痛も快楽といったものも魂を煩わすことなく、むしろ魂が、身体に別れを告げて、できる限りそのもの自身となるとき、そして可能なかぎり身体と協働せず、また触れないで、有るもの「真なるもの」を把えるばかり」(95c)。

「するとこの点でも愛知者の魂は、特に身体を軽視しそれから逃れるのではないか。で、「魂は」そのもの自身になろうとするのでは」(95c, d)。

従って、たとえば「正」そのもの (*αἰτὸν δίκαιον*)、<sup>1</sup>「美」そのもの (*αἰτὸν καλόν*)、<sup>2</sup>「大」そのもの (*αἰτὸν μέγιστος*)<sup>3</sup> など、一言でいえば、他のすべてのものらの各々がまさしくそれで有るところの「有性」<sup>4</sup> (*οὐσία* 本性) は、すなわちすべてのものらのうちの「最も真なるもの」は身体によっては観られ得ないのである。各々のものそのものを思惟すること (*δραστηρικὰ*) をば特に、最も確かに自分のため準備するでなければ、各々のものの認識に人は最も近づきことはできないのである。その認識を最も清純になす人とは、できる限り「精神そのもの」<sup>5</sup> によって各々のものに向う人である。すなわち、その人は視覚を思惟のなかに教え入れたり、その他の感覚をなにとつ思量する際に伴ったりすることなく、むしろ純粹な精神そのものを用いて有るものらの純粹な各々のものそのものを狩ろうと試みるのであり、従ってその人は眼や耳やいわば全身体から出来るだけ離れているのである。もし協働すれば、身体は掻き乱し、

魂が真理と知慮とを獲得するのを許さないからである。身体から離れて探究する人こそ「有るもの」<sup>タ・オンタ</sup>。「真なるもの」に達することができる。

ところで「死は魂の身体からの分離にはかならない」(67a)ならば、そして死んだ後こそ魂はただ「魂そのもの」となることができるのであれば、知慮がわた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、身体との協働をさけ、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)の認識は身体が無知慮から脱れて初めて可能である。従って真の愛知者は死を修練する者(67c)である。真の愛知者は死を恐れず、却って死にたいして善望をいさぐ者である。

## 第二章 魂不死の証明

### (一) 『証明の意味

「魂の不死」を主題とする『バイドン』を考究するため、まずわたくしは、当編で展開された魂不死の証明(67a)(67b)(67c)が、果して魂の不死についての疑いと不安とを解消し得るものであったかどうか、見てみることから始めたいと思う。もし証明がかかる不安と不信とを取り除き得ないものであったとすれば、証明の展開は何のためであったか、また不信に終わったということは何を指し示すのかという観点から、改めて当編は考究されなければならないのである。

さて、ソクラテスによって最後の証明が全て語り終えられたあと、この魂不死の問題をソクラテスと共に考察したケベスとシミアスが何を語ったかを聴いてみると、ケベスはソクラテスの論証に対して、もはや異を唱えることも、不信を述べる点もないという。しかしシミアスは不信を告白した。

「いやまったくわたし自身にとり、語られた事柄には、不信を抱く点はもはやないので。しかし論じられてい  
る事柄の大きさゆえに、また人間的弱さに信頼を置いていないので、語られている事柄についての不信が、まだ  
どうしても、わたしにはつきまとうのです」(107a-b)。

シミアスは論証に対してただちに不信を抱いたのではなく、不信を抱きえない論証を以ってしても、論じられた事  
柄が重大であるので、それらについての不信がなお残ると言っているのである。不信を語るシミアスのこの告白を聴  
いて、ソクラテスはシミアスに、「あなたは善く語っています」と同意しているのである。シミアスの告白とソクラ  
テスのそれに対する言葉(107b)とを讀んでみると、バーネットの言うように、当編の「論議は人間の行う論議が弱  
いものである」ということの生々しい告白で終っている<sup>m)</sup>。ことにわれわれは気づくのである。これは、先述の如く、当  
編の理解に少なからざる意味を持つ事柄であると思われる。

ケベスにもシミアスにも論証に不信をさしはさむ余地はなかった。しかしなお不信は残った。「魂の不死」を「わ  
がものとする」(aneignen) ことには、実にかかる困難が横たわっているのである。信 (pistis) と不信 (anistia) と  
の間に揺れ動くシミアスの告白を聞いて、ソクラテスは、その事態を認めながらも、しかし更に続いて語った言葉の  
なかで、「だがいまや魂は不死であるということが明らかなのですから……」(107c)とも言っているのである。ソク  
ラテスには、シミアスやケベスには無い何ものがあって、それに依ってかれは、「魂が不死であることは明らか」、  
と言っているであろう。ここには実存的真理の我有化 (Aneignung) にかかわる問題があるといっただけであろう。  
「魂の不死」は単に死後の問題ではない。人間の死後、魂がハデスに存続するか否かという問題はただそのみで  
ただちに「魂の不死」という愛知の問題ではないと思われる。ソクラテスは『弁明』において、「吟味」(「自

他の」なき生活は人間にとって生きるに値しなく」(ὁ θε ἀνεστράτους βίος οἱ βιωτῶν ἀνθρώπων. Apol. 38a) と言った。生きるべき生とは死を修練する生である。それは、この身体に死んで、可能なかぎり、魂そのものとなる生のことである。それはまた死をむしろ喜ぶ(εὐδ)生である。真に愛知する者は死に対して「希望」(ἐλπίς)を持つのである。だが、そのため、「魂そのもの」は真に愛知を支えうるものでなければならぬ。魂ははたして生の只中で死を修練する力(δύναμις)を持っているのであろうか。死後もなお魂は吟味探究の力を持っているのであろうか。愛知しつつ生きることの根源的な力をわれわれは魂の深みに見出しうるのであろうか。かかる力を魂の内奥に自覚しようとすれば、愛知者は死に臨んで勇み立ち、彼処への善望をいなくであらう。

ソクラテスは牢獄で、かれに毒薬を与えるはづの獄吏から、「なるべく対話しないように、あまり対話すると熱がでるから、そういうことはこの薬に禁物」(ἄβου)と注告された。ソクラテスが獄吏から注告される程に熱して語り、それを語るためには、必要ならば、薬を二度でも三度でも飲もう、とかれが言ったそのことは次のことであった。

「かれ(獄吏)をほっておきなさい。いや実にわたしがあなたがた裁判官にいますでに釈明したいと望んでいるのは、生涯を真に愛知で暇つぶしした人は死に臨んで勇み立ちまた死んだ後に彼処で最大の善を得るといふ善望をいなくは当然だとわたしに思われるということなのです。それではいったいどうしてそうであり得るのかを、おシミアスとケベス、わたしは語ってみましょう」(39e-41a)。

ソクラテスはここで、真の愛知者が死に臨んで「勇み立つ」(θαρραύω)ほどの「希望」(ἐλπίς)を語っているのである。「希望」は「勇み立つ」ほどに強い、積極的な、多大な、善き信である。「善望をいなく」(ἐθέλων εἶναι)と

「勇み立つ」(Dareiv)と、こう二つの言葉は、ここでは、同じ心景の表現であると思われる。(91) ソクラテスは、死を修練する愛知者として、ここで幾度か死についての「希望」、「善い希望」(76c)、「多大の希望」(70a)、「美しい希望」(70a)を語った。獄中、熱してかれが語らんとしていることはこのことであつた。ソクラテスは再び次の如く語つた。

「わたしがこれから行く処に到つた人には、全く彼処においてのみ、一生涯その為にわたしたちが多大の労を費したそのもの「知・真」を得るといふ多大の希望があるのです。だからいまわた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、まさに清純になつた精神を具えたと思う人にとつても」(97b-c)。

ソクラテスはまた、「彼処においてこのこと劣らぬ善き主たち「神々」や仲間たちに遭遇するであろうと思つて」(99e)と語り、死に対して善い希望をもつていたのである。そして『パイドン』の末尾に近く、彼処の模様を語るミュートスを結ぶにあつて、再びソクラテスは「希望」を語つた。彼処で「ぬぎんでて敬虔に生きていと思われれる人たちが……その人たちのうちで、愛知によつて充分みずからを淨めた人々は次の世を全く身体なしに生きる所以であり、他の人々よりもなおもっと美しい住居に到るのである。……報賞は美しく希望は大きい」(114b-c)と。そして更に、「希望をいなく」とほぼ同じ心景の言葉だと先に考えたあの「勇み立つ」(Dareiv)と、この言葉を語つて、ソクラテスは次のように言つたのであつた。

「いや実にこういふわけですから、自己の魂については勇み立つべきです、身体的な諸他の快樂や飾らは他所(よそ)所しいものらなので、むしろ間違いを仕でかすと考えて、生涯のあいだこれらのものに別れを告げ、学知の快樂に精進した人ならば。しかも魂を他所(よそ)所しいものによつてではなく、そのもの「魂」の飾りによつて、即ち、慎みや正義や勇敢や自由や真理によつて飾つてハデスへの旅を心待つ人ならば」(114d-115a)と。

『バイドン』においてソクラテスが語ろうとしたのは、かかる「希望」<sup>エペラ</sup>であった。しかるに、死にたいして希望をいだきうるためには、魂は死後も存続するという事柄がただ事実として明らかになればよいのではなく、先に考察したように、魂そのものとなつてなお、魂は愛知することの根源的な力をその内奥に宿すかどうかが問われなければならないのである。

死について善望を語ったソクラテスに向つて、ケベスが「死んだ人間の魂があり、そして力のようなものと知慮とを持つていること」(ὡς ἐστὶ τὸ ψυχὴ ἀρθροῦντος τοῦ ἀθροῦτος καὶ τὴν δύναμιν ἔχει καὶ γόνοισιν. 70b)の説得と証明とを求めたのは当然であつた。バーネットは、ケベスが魂の力と知慮とを訊ねたこの間について次のように考へている。「ホメロスでは魂が死後どこかに存在することを認めているのであるが、しかしケベスは、魂がただ単に、*ψῆσες οὐκ εἰσι πάλαν*「*そはや心氣の全然ない*」と言われうるような、*ἀνεργὰ κάρηνα*「*力なきひと(頭)*」ではないといふことの確信が得られることを望んだのである(これが *dύναμιν ἔχει* (力を持つ)の要点である)。それでこの箇所では、*γόνοισιν* [知慮]は *σοφία* [知恵]と同じではなく、むしろこの語の世俗的な意味において用いられているのであり、ホメロスの *ψῆσες* [心氣]に対応するものである。<sup>(1)</sup> バーネットのこの指摘は當を得ていると思われけれども、しかし、たとえば『バイドロス』(26a-c)において語られた「魂の力」をふり返ってみると、「魂の力」といふ言葉をこの箇所のニュアンスだけで読み過すことはできないように思われるのである。『バイドン』には、後に考察を試みるように、もっと積極的に「魂の力」に関して考究するよう示唆が与えられているように思われる。この点についてのアーチャー・ハインズの註釈<sup>(2)</sup> (Note that there are two distinct propositions to be proved, (1) that the soul exists in Hades, (2) that she has faculties and intelligence.) は簡潔に *ψῆσες* が「わたく

たちに問題を提起するものだと思われる。

人間が死ぬあの日に、魂は滅び、かつ消滅するのではないか。そのときただちに魂は身体から離れ去り、外に出て、氣息かあるいは煙のように散り散りになって飛び去ってゆき、そしてもはや何処にもなにも無くなるのではないかという不信がある、とケベスは語っている。魂は、ホメロス (Il. xxiii. 100) に歌われているように、煙の如く地の下へ行く魂、心気 (σπῆρ) のない似像、にすぎないとすれば、ひとは死について希望をいだき得ないのである。従って、『パイドン』における「魂の不死」の証明は「魂が力と知慮とを持ってゐる」ことを示し、真の愛知者は死に臨んで勇み立ち、彼処で最大の善を得るといふ希望をいだき得ることを語り終えるまで完結しないのである。魂の不死について考察を深めながら、かかる点を明らかにしようとしているのが「証明」であると思われる。

## (二) 魂の再生

「魂不死の第一の証明」(70c-72c) は反対のものの相互生成、即ち「返還」(ἀνταπόδοσις) の原理に基いて魂の再生 (ἀνακτῆρυσια) を論証するもので、「死者の魂は果してハデスにあるかどうか」を考察する。「魂はここから彼処に到っており、また再び此岸に到り死者から生れる」という古い言葉があるが、もしそうだとすれば、即ち、(一)もし生者は死者から再び生れるのであれば、わたしたちの魂は彼処にあるにはかならないであろう。あらないならば再生し得なかったであろうから。そこで、(二)生者がただ死者から以外の他のどこからも生れないということが明らかになれば、死者の魂がハデスにあることの充分な証拠である。そこで単に人間たちについてそのことを考察するのではなく、より学びやすくするため、全ての動物や植物についても、またあまねく生成を有する全てのものについても、果して万物はそのように生成するのを見たとよいであろう。さて、万物の生成は反対のものから反対のものが、相互



から、相互へ、生成するという仕方で行われている。例えば「より大」⇕「より小」のように。更に、「めざめて  
いる」はその反対の「ねむっている」から生じ、「ねむっている」はその反対の「めざめている」から生ずる。それ  
ら相互の生成の一方は「ねむる」であり、他方は「めざめる」である。同様に、「生きている」に対しては「死んで  
いる」が反対であり、それらは相互に相互から生成しあう。「生きているもの」「中性名詞」から生ずるのは「死んで  
いるもの」「中性名詞」である。また「死んでいるもの」から「生きているもの」が生ずる。従って「死んでいるもの  
ら」〔中性名詞〕から「生きているものら」〔中性名詞〕と「生きている人ら」〔男性名詞〕とが生ずる。かくて(一)生者は死  
者から再び生れることが明らかにしたのであるから、わたしたちの魂はハデスにあると言ってよい。ところで、生  
と死について双つある生成の一方は「死ぬ」である。しかも自然は跛ではないから、即ち生成は一方的、直線  
的ではなく円環的であるから、「死ぬ」に対しては「甦る」があるのでなければならぬ。さもなければ万物は死ん  
でなにもも生きてはいまいから。もし「甦る」がないとすれば、生きているものらは死んでいるものとは別な他の  
ものから生ずることになる。しかるに生きているものらは「死ぬ」。そうすれば万物は死と化さざるを得ないから、  
(二)生きているものはただ死んでいるもののみから甦るのでなくてはならない。かくて「甦る」ということも「生者は  
死者から生れる」ということも「死者の魂はある」ということも本当にある。

この第一の証明において考察されている「魂の不死」は「輪廻転生」を意味していると思われる。人間は動物や植  
物や生成を有する全てのものと同じ生成の過程においてその生成が考察された。人間はここではその来歴において他  
のものとは何ら異なるところを持っていない。それは「輪廻転生」の特色であろう。この証明中、特に、「死んでいる

ものら」〔中性名詞兼〕から「生きているものら」〔中性名詞〕と「生きている人ら」〔男性名詞〕とが生ずる、という表現があるのは注意されるべきであろう。「死んでいるものら」から生ずる中性の「生きているものら」とは、動物(ζῷον, zōon)と植物(φύλλον, phyllon)とであらう。後に第三の証明(78b-84b)が試みられるとき、そこでソクラテスは悪しき輪廻に言及し、さまざまな動物への転生を語ることになる(81e-82b)。「すでにわかかつて少年たり少女たり植物たり鳥たりまた水面の鰥の魚たりしゆえ」〔エンペドクレス、DK. 31B 117〕。人間は流転輪廻において植物にもなる。オリンピオドロスの註<sup>104</sup>には、野獣の「理をわきまえぬ魂」(ψῆ δαιμόνος ψυχῆ)とか「植物の魂」(ψῆ φυτικῆ ψυχῆ)という言葉がみられるが、人間の魂は流転においてはこれらの魂との間に差異を持っていない。

このように第一の証明において考察された「魂の不死」の意味は「輪廻転生」である。「魂の不死」にかかる意味が見出されて来たことは、魂の浄化に連なり、浄化の存在理由になると思われる。ここに語られた魂は未だ人間の魂であるとは言えず、ケベスが問うた<sup>105</sup>力と知慮とを持ってはいない。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」にとどまっており、それゆえ「動物に授けられている魂をはじめて精神にするもの」<sup>106</sup>が更に求められなければならないのである。自然学的考究によっては人間の魂は見出されない。

### (三) 想 起

「魂不死の第二の証明」(72e-78b)は「想起」(ἀνάμνησις)による証明である。先の証明が済むとケベスは、ソクラテスが常日頃しばしば語っていたあの言葉——「学知はまさしく想起に外ならない」——によってもなんだか魂は不死であると思われるのです、と言った。なぜなら、「学知は想起」(ἐπίμνησις ἀνάμνησις)という言葉に従えば、わたしたちがいま想起するものをわたしたちは何時か以前に学知したのでなければならぬからであり、しかもその

ことは、もしわたしたちの魂がこの人間の形相のなかに生れる以前にどこかに有ったのでなければ、不可能であるからである。そうケベスが語ると、シミアスは「学知は想起」ということについての論証を求めたのであった。シミアスは「わたしに想い起させて下さい。わたしはいましかと憶えていないので」と頼んでいる。シミアスの頼みに答えてケベスは、「学知は想起」ということについて短い説明を次の如く語った。

「もし或る人が美しく問うなら、問われた人たちは自ら全てにわたってどのようなかを語るのです——けれども、もしかれらに知識や正しい言葉がたまたま内在していなかったら、そうすることはできなかったでしょう——さらに、もし人が図形とかその他そういうものへ導くなら、かくの如しということは最も明確に立証される」。

ケベスの説明を聞いたシミアスは、「学知は想起である」ことを信じないのではないが、そしてこのケベスの説明を聴いて想い出したし、信じてもいるが、しかしいま語られている事柄について蒙る〔体験する〕(Fadsin)ことを、即ち「想起」することを自分は切望しているのだと言う。そのシミアスにソクラテスはおおよそ次のように語った。

人が或るものを想起するとすれば、かれはそれを以前にいつか知識しているのでなければならぬ。また知識が次のように具わるなら、これは想起である。即ち、人がまず或る他のものを見たり、聴いたり、あるいは何かほかの感覚により得ただけそれを知るばかりでなく、更にまた他のものをも——その知識は同じではなく別な知識であるが——わかるならば、わかったものをかれは想起したのである。例えば人間についての知識は琴についての知識とは別である。しかるに愛者たちは自分の愛童たちが日頃使っている琴や着物などを見るとき、かれらは琴を知りそして琴の所有者たる愛童の形相を精神のうちに得る。これが想起である。またシミアスを見てケベスを想起するのも、そういう想起は無数にある。しかし、時がたち視ていないためすでに忘れていたものについてこのことを蒙る〔体験する〕

場合は特に想起であると言えよう。また想起には描かれた馬や琴を見て人間を想起したり、あるいは描かれたシミアスを見てケバスを想起したり、更に描かれたシミアスを見てシミアスその人を想起する場合もある。従って、想起には等しいものからの想起もあり、等しくないものからの想起もあるということが言える。しかるに人が等しいものから或るものを想起するとき〔例えば、描かれたシミアスから、シミアスその人を想起するとき〕、次のことをあわせ蒙ることは必然である、即ち、等しいものは想起されたものよりも等しさの点で劣っていることがわかつていくことを。このことから、木に等しい木とか、石に等しい石とは異なるものである「等」、即ち「等」そのもの（*aisinon to tonon*）が有るとわたしたちは言うのである。わたしたちは等「で有るもの」そのものを知識しているのである。その知識をわたしたちはどこから得て知識しているのであろうか。等しい木や等しい石を見て、わたしたちはそれらのものから、それらのものとは異なるものであるかのもの、即ち「等」そのものをわかったのである。ところで等しいものら「木、石」は同じものでありながら、ときには、或る人には等しく思われ、他の人には等しく思われない。しかるに「等」そのものにはそういうことは起らない。等しいものらは「等」そのものとは同じではない。等しいものらはかの「等」とは異なるものである（ヘテρον）。しかしわたしたちは「等」の知識を等しいものからわかつたし把握したのである。他のものを見てこの視覚から更に他のものを、それが等似であれ不等似であれ、わかるかぎりは、それは想起であることは必然である。

さて、等しいものらは「等」と同じであるためには何かを欠いている。わたしたちは、初めに等しいものらを見て、それらすべてが「等」のようであろうと努力し、しかもより欠けた状態であることがわかつたのであるが、わたしたちはその時よりも前に「等」を前知（*prooition*）していたことは必然である。そしてその「等」をわたしたちがわかるのは、ただ視、触その他の感（アίσθησις）覚からである。感覚における一切のものはかの等「で有るもの」に達しようとし

ているということ、そしてそれよりもより欠けているということを知るのは感覚からでなければならぬ。従ってわたしたちは、視はじめたり、聴きはじめたり、他の感覚をはじめる前に、等「ホ・エスチンで有るもの」そのものの知識を得たのでなければならぬ。わたしたちは生れるとすぐ見ていたし、他の感覚をもっていたのであるから。「等」の知識を生れる前にわたしたちは得たということは必然である。わたしたちは、生れる前にその知識を得て、それを持って生れたとするならば、生れる前も生れた直後も、単に「等」、「大」、「小」ばかりでなく、またそういう一切のものを、即ち、「美」そのもの、「善」そのもの、「敬虔」そのものなど「ホ・エスチンで有るもの」そのものを知識していたのである。しかるにその知識を生れるとき失った——それを忘却とわたしたちは言う——のである。しかる後に、かつて以前に持っていたあの知識を、感覚を用いてわたしたちが「再び得る」(ἀναλαμβάνειν)とすれば、わたしたちが「学ぶ」(μαρβάσειν)と呼んでいるのは、「親らの知識」(ἡ οἰκεία ἐπιστήμη)を再び得ることである。魂は以前にも、人間の形相の内に有る前に、身体から離れて有り、「知慮」(φρόνησις)を持っていたのである。

「では事態はわたしたちにとりこうではありませんか、おおシミアス。もしわたしたちがいつも話しているものら、すなわち「美」や「善」やすべてそういう「ウイシツ有性」が有るならば、そしてそれへと、それが以前に現在してわたしたちのものであったことを再発見しつつ、感覚における一切のものらをわたしたちが関係づけるならば、そしてそれら「センツ一切のものら」とかのもの「ウイシツ有性」とを較べるならば、それら「美」、「善」が有るように、そのようにまたわたしたちの魂も有ったことは必然なのです、わたしたちが生れる以前にも」(Tad-e)。

すなわち、「ウイシツ有性」が有るといふことと、わたしたちの魂が生前にも有ったといふこととは「等しい必然」(ἰσότητα)なのである。

第二の証明を省みて、わたくしたちはここに考察された「魂の不死」は「人間の魂の不死」であることを認めることが出来るであろう。ここにおいて初めてわたしたちは「わたしたちの魂」という表現に接するのである(76e, 77a, b)。「想起」という体験に即して、わたしたちの魂は「知慮」を持った人間の魂として語られうるのである。想起は体験である。想起は「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」という体験である。それは「わかる」(Euprosia)という体験 (Talasia) であるが、わかるということは、わたしたちが感覚における一切のものを、「有性」すなわち「形相」に関係づけるといふことである。「関係づけ」(Anagoria) とは「かのもの——わたしたちの魂がかつて神とともに旅し、今わたしたちが有ると主張しているものを視下して、「真に有るもの」の方へと頭をもたげたときに見た——かのものの想起である」。想起からわたしたちには「有性」すなわち「形相」が有る通りにそのように等しく (Shoia) わたしたちの魂も生前に有ったということが、自覚されるのである。

想起は感覚から、感覚を用いてではあるにしても、想起は「わたしたちの魂」の体験である。わたしたち人間の魂の遙けさの体験である。ソクラテスは、まず目前のシミアスとケベスとを例に挙げ、日常体験としての想起から語り始めている。しかしやがて想起は人間の魂の遠き来歴を物語るものとなる。記憶を正しく用い、想起の階梯を昇りゆくとき、ひととは魂の根源からの学知を行っているのである。これ程に深まりゆく学の行道が他にあるであろうか。想起は愛知者にとってどこまでも自己を完成する秘儀である。それゆえ、体験であることが忘れられればそれは「想起説」に墮す。そして学説はもはや魂の来歴についての信をもたさないのである。想起はどこまでも体験であるという確認を行うことは、想起の根本問題である。なぜなら想起において学ばれるものは「親らの知識」であるからである。「親らの知識」を学知することにより、ひととは自分が魂の奥底において何に等しいかを知るであろう。想起は単

なる認識論ではない。

プラトンは、そのため、「第二の証明」において「想起」を考究しようとして、ゆきとどいた選択による対話情景の創作 (die szenische Erfindung, Dialogssituation) を行っていると思われる。それはこの第二の論証の冒頭におけるシミアスの言葉である。魂が不死であることはソクラテスが日頃しばしば語っている「学知は想起にほかならない」というあの言葉からも考えられる、とケベスが言うのと、シミアスはケベスにその論証を求め、「わたしに想い起させて下さい。わたしはいましかと憶えていないので」と語っている。このことは奇妙である。ソクラテスの愛友としてソクラテスの死の時に牢獄を訪れて来ている程の人、シミアスの言葉としては奇異である。『クリトン』ではソクラテスの生を策そうとした程の人であり、クセノポンによってソクラテスの交友 (Gefährten) に挙げられているシミアスに、ソクラテスの常日頃のあの言葉を忘れた、と言わせているプラトンの意図は何であろうか。この奇妙さはひとつの Wink「めくばせ」ではないであろうか。それは次に続いて語られる事柄へのめくばせではないであろうか。シミアスに求められて、ケベスは想起について一言、簡潔で命題的な説明を行った。「図形へ導くなら」(ἐν τῆς ἐπι τα διαπολιμιατα ἀγγ, 73b) というかれの言葉からも察せられるように、幾何学を念頭に置きつつ、これは想起を語った。このケベスの言葉はいわゆる「想起説」であろう。ケベスの説明を聞いたシミアスは、学知が想起であるということに不信はないが——その点についてはケベスの語るのを聴いて想い出し、信じてもいるが——いま問題になっている事柄、即ち「想起」についてわたしは蒙る「体験する」ことを切望している、即ち、想起することを切望しているのです、と語ったのである。あのめくばせが注意を促していたのは、このことであつたとは考えられないであろうか。「想起」はしばしば人の口にのぼる「想起説」になるとすれば、それは、いかに美しい簡

潔な表現で (*ἐν τῷ ἰδίῳ κακίῳ*, 72a) 語られるとしても、学説でしかない。かかるものにシミアスは満足することはできなかった。シミアスが続いてソクラテスに切望したのは、学説によっては得られなかった「体験」(*τῆς ἐμπειρίας*)——Archer-Hind はこの語を「個人的体験」(Personal experience) と注釈している——即ち、自ら「想起する」こと」(*ἀναμνησθῆναι*)であった。

さて、シミアスはソクラテスに導かれつつ、想起が如何なる体験であるかを学ぶことができたであろうか。考究のあとシミアスはソクラテスに力強く同意して、「美」や「善」や「善」やすべてのそういう「有性」が有ることと「わたしたちの魂」が生前にあったということとは「同じ必然」(*τὴ αὐτὴν ἀνάγκην*)であると思う、と言ったのであった。

#### 四 神的なものへの等似

「魂不死の第三の証明」(78b-84d)。先の考究によって「わたしたちの魂」(*τῆς ψυχῆς*)すなわち人間の魂が見出された。従って、ここでは続いて人間の魂は身体から離れたとき離散という情態を蒙らないかどうかが考究される。先の考究で語られた「有性」[例えば「等」そのもの、「美」そのものなど、各々の「有るもの」]は決していかなる変化をも受けない。むしろそれらの各々の「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」であり、いかなるときにも、どこでも、どのようににも変化を受けない。これに反して多くの美しいものや等しいものらは、かのものらとは反対に、自分らが自分らに対しても、また相互にも決して同じではない。これらのものらは触覚、視覚、その他の感覚により感覚されるが、他方同じであるものはただ「精神の思量」(*ἐν τῷ θεωρεῖν λογισμῶν*)によって把握され得るものであり、不可見であり見られない。不可見のものは常に同じであり、可見なものは決して同じではない。



さてわたしたち自身の一方は身体ソールであり、他方は魂プシキである。身体は可見なもの、変化を受けるものに等似であり同族である。魂は人間によっては見られないものである。魂は不可見なものに、身体は可見なものに等似である。

魂は何ごとかの考究に身体ソール「感覺」を援用する場合には、決して同じでないもの「変化す」らの方へと身体により引込まれ、自らさ迷い、乱され、あたかも酔ったように目眩するのである。魂はそういうものらに触れているのであるからだが、魂そのものがひとりで考究する場合には、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。そしてそれと同族であるがために常にそれと共に在る、魂がそのものひとりになり、魂に許されるならば。そして魂はさ迷うのを止め、かのもらとの関係において常に同一同様の状態にあるのである。そういうものらに触れているのであるから。魂のその情態は知慮と呼ばれるのである。魂は全く「常ト・アノイ・ホトシタケト・ト・ス・エ・シに同じくあるもの」により等似である、そうでないものによりも。

また、魂と身体とが一緒にある時には、身体には隸属し支配されるよう自然は命じ、魂には支配し主人となるよう命じている。この点からしても魂は神的なものに、他方身体は可死なものに等似である。

魂は以上の論によれば、神的なもの、不死なもの、理性的なもの、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似(imitation)である。他方、身体は人間的なもの、可死なもの、多形相のもの、非理性的なもの、破壊されるもの、絶対に自己同一でないものに最も等似である。

従って人間の死後、身体「可見なもの」にとっては壊れ、崩れ、吹き飛ばされるのがふさわしく、これに反して魂「不可見なもの」は高貴で清純かつ不可見な他の場所へ、文字通りハデス「不可見な処」へ行つて、善にして知慮ある神の許へ行くのである。魂はそういうふうになれついでである。かかる魂は自分に等しい不可見なもの、神的で、

不死で、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。迷いや愚痴や恐れや野蛮な恋などの人間的諸悪から解放され、残余の時を神々と共に過しながら。

しかるに愛知せず、去るにあたって全く清純でない者が神の種族に到ることは神法にもとるのである。従って眞の愛知者——死を修練する者——は魂をば身体から解放すべきだと考え、思量に従って、思量のうちに常にあつて、眞なるもの、<sup>アレクサス、</sup>神的なもの、<sup>トリスタイオン</sup>不可思なものを<sup>アノクシス</sup>観照し、このものに養われて、生きている間はそういうふう<sup>アノクシス</sup>に生きなければならぬ、そして死後は人間的諸悪から脱れて同類のものの許へ、そういうものの許へ到ると考えるのである。かかる養いのために愛知者は「死に臨んで」何の恐れをも持たないのである。

以上の考究は、第二の証明において、魂の前在と「<sup>ウイセンツ</sup>有性」の有ることとが等しい必然の關係にあると考えられたことを前提として、更に両者の等似性を論じたものである。この考究は不死の証明とは呼び得ないものであり、ブラック (R. S. Bluck) の表現を借りれば、Argument of probability, rather than a 'proof', but it is an attractive argument, and one likely to appeal to those who find rigid logic unsatisfying. <sup>(3)</sup>である。ソクラテスもこの考究の初めに (8b)、魂は離散という情態を蒙るのがふさわしいかどうかを考究するのだと言って居り、その考究に基いてまた、わたしたちの魂のために勇み立つべきか恐れるべきかを考えよう、と言っていたのである。ガダマー (Gadamer, H.G.) は次のように指摘している。「ここで問題になっているのは不死の証明の単なる一段階であり、そのより深い意図は不死ではなく、むしろ魂がその本来的存在において何を果たすのかである。即ち、魂は死すべきものであるか不死なものであるかということにおいてではなく、魂の目覚めた自己理解と存在理解において魂が何を

果たすかである」<sup>(9)</sup>。魂が不死であるから死に臨んで勇み立つのではなく、魂が本来何であるかを知って、生きている限りはどう生きなければならぬか、死に臨んでいかなる幸福を喜び、希望しうるかが考究されていると言ってよいのではないであろうか。この第三の証明において、わたくしたちは悪無限としての輪廻転生〔第一の証明における不死の意味〕を否定し、神性に最も等しいものとしての魂に遭遇することができたのである。死の修練としての愛知は「できるかぎり神に似ること」(Syllogisms Deo, Kardà tò ðuvaròv. Theait. 176b) といふ。

しかし、魂と「有性」<sup>カイゼン</sup>との等似性はあくまでも等似性であり同一性ではない。第三の証明のあと、ケベスが行った反論はこの点についての反省を含んだものと言えるであろう。たとい「想起」については不信をいだかないとしても、従って魂の前在は認めるとしても、死後の魂がなおどこかに有るといふ点については証明は充分ではないと思う、とケベスは言うのである。すなわち、たといわたしたちの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、魂は幾度も転生に疲労して最後には亡ぶのではないであろうか、とケベスは反論したのであった。ソクラテスはケベスの反論に答えるに先立ち、しばらく沈黙して、ひとり何ごとかを考究していたが、

「おおケベス、あなたは容易ならぬことを探究しています。なぜなら生成と消滅との原因について全体的に研究しなければならぬのですから。それでもしよろしければ、このことについてわたしの体験をあなたに話しましょう。しかる後にもしわたしの語る事のうち何かがあなたに役立つと思われるならば、あなたの反論についての説得に役立てて下さい。」(95e-96a)。

と言って、かれの体験を語ったのであった。

## 第三章 自然学批判と理性の自覚

ソクラテスは、若かった頃、「自然の研究」(*tepoi gignouskai istoria*)と呼ばれるその知恵を驚くほど熱心に求めた。各々のものがなんのために(*dioti*)生成し、なんのために消滅し、またなんのために有るのか、各々のものの「原因」(*aitia*)を知ることが素晴らしいとかれには思われたからであった。しかしソクラテスは、以前には確実に知っていたと、自分にも思われ他の人々にも思われていたことが、この研究ですっかりわからなくなってしまうと、ついにこの研究を放棄した。その行道〔方法〕によってはなにものをも、なんのために(*dioti*)生成し、消滅し、有るのかを知ることはできないとかれは確信したからであった。

「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、善いのだとわたしには思われたのです。そしてわた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、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、そのものにとってはどういうふうにあることが、どういうふうになに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、人間にとっては、かれ自身について、またその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。しかもその同じ人は悪をも知ることが必然である、そ

れらについての知識は同じものであることが必然なのだから。実にこう思量しながらわたしは有るものら〔万有〕についての原因の、わたしの理性〔心〕にかなった師、アナクサゴラス、を発見したのでとうれしく思ったのでした。そしてわたしは思ったのでした、かれはまず初めに大地が平らであるかそれとも丸いかをわたしに説くであろう、しかも説くからには、より善いことを語り大地はそういうものであるのがより善かったのだと語って、原因と必然とをも説明するであろう、そしてもし大地はまん中にあるとかれが言うのなら、それはまん中に有るのがより善かったからだと言明するであろう、と。そしてもしかれがわたしにそれらのことを明らかにするなら、わたしはもはや他種の原因を求むまいと心がまえをしたのです。そしてその上またそういうふうには太陽についても月についても諸他の星についても、相互に対する速さや回転や諸他の受態〔状態〕についても、各々のものがいったいそれらのことをどのようになし〔作用し〕、またどのよう蒙るものを蒙る〔作用される〕のがより善いかを、同じように聴くであろうとわたしは心がまえをしたのです。というのも理性によってそれらは秩序づけられているのであると言っているかれが、それらはあるがままにあるのが最善であるということ以外に、他の原因のようなものをそれらにもたらずとは、わたしは思いだにしていなかったのですから。従ってそれらの各々に、またすべてに共通に原因をあてがいながら、各々のものにとっての最善とすべてにとっての善とをかれは説明するであろうとわたしは思っていたのです。この希望をわたしは多額を払っても手ばなさなかつたでしょう。いやもう懸命に本を得てわたしはできるだけ速く読もうとしたのでした、できるだけ速く最善とより悪いことを知るために」

(97b-98b)。

ソクラテスはアナクサゴラスに期待し、かれの書を読んだのであるが、かれはソクラテスのその期待を充すことはできなかった。かれは、理性を全然用いもせず、事物を秩序づけることに關して、いかなる原因をも理性に帰することなく、空気やアイトールや水や諸他の場違いなものを原因と成していたのであった。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。隄とか肉とか皮とかがその原因ではない。いま獄房でソクラテスが友と對話していることの真の原因「なんのためにという原因」は声や空気や聴覚ではない。ソクラテスはかれが行うすべてのことを「理性によって」行い、最善を選んで行っているのである。隄や肉や皮や、また声や空気や聴覚は真の原因とは別のものであり、それらは真の原因が原因たりうるための不可欠の条件——単なる *sine qua non* ——にすぎない。しかるにアナクサゴラスをはじめ多くの自然哲学者たちはその区別を誤り、まるで暗闇のなかを手探りしているようなものであった。

「これらのもの〔万有〕がいま現にあるように、そのようにできるだけ最も善く置かれている力、このものをかれら〔自然哲学者たち〕は探求もしなければ、またこのものが一種の精靈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。従って本當に「善」・「當為」(τὸ ἀγαθὸν καὶ δεόν)は何ものをも結合したり統括したりしないとかれらは考えているのである」(99c)。

「理性」が万有を「秩序づけるもの」・「原因」であるというアナクサゴラスの言葉は、ソクラテスの理解では、「各個物にとって最善であるとともにすべてのものにとっての共通善」たる「善」・「當為」が原因であるということと同

じでなければならなかった。なぜなら「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」から。「理性によって行う」(ὡς ποιεῖται)ということは「最善の選択によって」(τῆ τοῦ βελτίου αἰδέσει, 99b) 行うということと同じである。ところで、「善」・「当為」は「万有がいま現にあるように、そのようにできるだけ最も善く置かれている力」(δύναμις)である、と言われた。それは万有を最も善くあるよう「結合し」、「統括する」力<sup>デミナミス</sup>である。従って「善」・「当為」が万有を「結合する」(συνέχει)とか「統括する」(συνέχει)という働きは理性が各個物を最善の状態にあるよう置く働き、すなわち「秩序づける」(κοινοῖ)働きと同じである。「善」・「当為」は万有をできるだけ最善の状態に置く「力」<sup>デミナミス</sup>であれば「理性」は「最善の選択によって」各個物を最善の状態にあるよう置く「力」、すなわち万有を「秩序づける」力であると言ってよいであろう。理性はそういう力であって、かかる理性こそ文字通り形成的理性と表現されるのではないであろうか。理性は最善を選択する力として、世界形成の原因たる「善」・「当為」の働きと協働しているのである。ソクラテスにかかる理性をかれの魂の内奥に見いだし、この理性に従って、すなわち最善の選択によって獄房にとどまり、そこで友と対話しているのである。ソクラテスがかれが見いだした理性の実存的実証として、シミアスやケベスの面前に居たのであった。

さて以上のような考察において、わたしたちは不死の論証の初めに問うたあの「魂の力」(δύναμις τῆς ψυχῆς)が或る意味では「理性」にはかならなかつたことを察知し得たと言ってよいであろう。「魂の力」とは最善を選び、<sup>ト・アガト・ン・カイ・デオシ</sup>「善」・「当為」の働きに協働しつつわたくしたちを導く理性である。それは『バイドロス』の表現を借りれば、「魂の舵手たる理性」(ψυχῆς κυβερνήτης νόος, *Phaidr.* 247c)である。

しかし理性は人間の魂の一部であって、魂には非理性的部分もあることをわたくしたちは考えなければならないで

あろう。『パイドロス』では、「魂は翼ある二頭の馬と御者とが合生した力に似ている」、とされ次の如く美しく語られている。

「さて神々の馬ならびに御者はすべてそれ自身善く且つ血統も善い。しかるに他の者たちのは混血である。そして先ずわたしたちにあつては支配者が二頭の馬を御し、次に馬のうち一頭は御者にとつて美而善であり血統もそうであるが、一頭はその反対の生れでありまた反対のものである。ゆえに当然わたしたちの場合の制御は難しく面倒である」(Phaedr. 246a, b)。

このように『パイドロス』では、「いわゆる魂の三部分〔理性、気性、欲性〕の合生した力を魂としているので、『パイドン』の場合との相違が考慮されなければならないと思われる。『パイドン』では、例えば、

「魂そのものが独りで考究する場合には、魂は彼処の清純で永遠で不死であるものの許に到り、それと同族であるため常にそれと共にある」(79d)

と語られているのである。すなわち、『パイドン』では魂は「清純で永遠で不死であるもの」と同族の魂として考究されているので、『パイドロス』の場合とは魂に関する考究において自然に相異がみられるのであると思われる。『パイドン』の魂は、「神的なもの、不死なもの、理性的なもの、不破なもの、単一形相のもの、常に同じく自己同一のものに最も等似であるが故に」、「理性」として考えられているのであろう。この問題についての検討は別の機会にまわって、いまはガスリー (Guthrie, W. K. C.) の論文の一節を借りておきたい。<sup>20</sup>

When he wrote *Phaedo*, the twin currents of intellectualism and Puritanism still flowed so strongly in Plato that he assigned only reason to the soul, regarding all passion and emotion, as



well as sheer physical appetite, as the work of the body trying to drag down the soul to its own level.

#### 第四章 原因としての形相

自然についての研究を断念したソクラテスは原因の探究に向っての第二の航海 (*Deiropos nados eni tju tjs aitas Synops. 99a*) を次のように試みた。

日食の太陽を観たり考察したりする人々は、もし水とか或はそういったものに映った太陽の影像を考察するのでなければ、目を損う。同じように、目で事物を見たり、各々の感覚によって事物に触れようとすれば、魂を盲目にしてしまうであろう。それで、そうならないよう言葉へ逃れ、言葉において有るものの真理を考察しなければならない。しかし言葉において有るものを考察するということは、実在においての考察よりも一層影像(εἰκόνη)においての考察であるのでは決してない。

さて、ソクラテスは、まず最も健全であるとかれが判定した言葉(λογος)を仮定し、原因についてであれまた他の一切についてであれ、その仮定された言葉に一致するとかれに思われるものは真と定め、さもなければ真ではないと定める。そこでソクラテスはまず「美」そのもの自身、「善」、「大」などの有ることを仮定し、そのものから出発する。もしケベスが、それらの諸形相(εἶδος)が有ることをソクラテスに許しかつ認めるならば、かれは魂が不死であることの原因をそれらのものからケベスに明示し、発見するという希望がある。

さて、ケベスはこの仮定に同意したので次のことを考察しなければならない。もし「美」そのもの以外の或る他の

ものが美しいとすれば、それはただかの「美」に与っていることのために (ὄντι) であるに他ならない。美しい個物が美しい原因 (αἰτία) は、色とか形ではなく、かの「美」の現存 (παρουσία) 協働 (κοινωνία) にはかならないのである。形相が個物にどのように現在するかは別として、一切の美しいものらは「美」によって美しいのである。また「大」によって大きいものらは大きいのであり、より大きなものもより大きいのである。また「小」によって小さいものらは小さい。ひとが他のひとより頭「の高さ」によってより大きい場合、或は十と八とを較べた場合、一方が他方より大きい原因は頭や二ではない。もしそうなら、大の原因と小の原因は同じになってしまう。各々のものはその各々に固有の「有性」<sup>カウゼス</sup>に与ることによって、各々のものとなる。一に一が加えられた場合、二が生成する原因は附加ではなく、また分割も二が生成する原因とはなりえない。二が生成する原因は「二」に与ること以外にはない。

さて、もしひとがその仮定にひっかかるのであれば、それはひとまず放って置いて、仮定からの諸帰結が相互に一致するか、矛盾するかを考究するまでケベスは答えないだろう。だがもしその仮定に言葉を与える〔説明する〕必要がある場合には、更に高い〔より普遍的な〕仮定のうちから最善と思われる仮定を仮定し、或る充分なものに到ってから言葉を与えればよい。

## 第五章 魂の不死・不滅

「魂不死の第四の証明」(102a-107b)。各々の形相が有ること、及び形相に与る他のものらは形相の呼び名を持つことが同意された。さて、「シミアスはソクラテスより大きいがバイドンより小さい」というとき、シミアスが大きい

のは、シミアスがシミアスであるがためではなく、かれのちよど持っている「大」によってである。シミアスがバイドンより小さいのはバイドンがシミアスの「小」に対して「大」を持っているからにほかならない。シミアスは二人の中間にあって、一方の「大」に対しては「小」を、他方の「小」に対しては「大」を持って、大きくもあまり小さくもあるのである。しかるに「大」そのものは決して同時に大きくもあまり小さくもあらうとしない。またわたしたちの内にある「大」も決して「小」を受容れようとはしない。「大」はその反対のものたる「小」が自分に近づけば、逃れたり場所を譲ったりするか、あるいはそれが近づけば減ぶかである。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、また形相ではないが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。例えば火は常に熱く、雪は常に冷たい。火は「熱」を形として持ち、雪は「冷」を形として持っている。三は三という自分の名前で呼ばれ、また「奇数」という名前でも呼ばれる。一や四は同様に「偶数」と。「奇数」と「偶数」とは互に反対であり互に他を受容れないが、そのみならず、二と三とは互に反対ではないにもかかわらず自分の形に反対のアイデアを受容れない。ちよど雪に「熱」が近づけば雪は減ぶように、三に「偶数」が近づけば三は場所を譲るか減ぶかである。三には決して偶数のアイデアはやって来ない。従って三は不偶数である。

さて、物体が熱くなるのは「熱」によってであるけれども、いまは「熱」を自己の形としてもつ火によってであるというふうに言うならば、同様に、「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魂が身体に生ずれば、身体は生きているものになると言いうる。魂はなにを占有しようとそのものに「生」をもたらすのであるから。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。さて三は「偶数」を受容れないため不偶数と名づけられた。同じように「死」を受容れないものは不死と呼ばれる。ところで魂は自分が常にも

たらず「生」に反対の「死」を決して受容れることはできない。ゆえに魂は「死」を受容れないからには不死である。

不偶数、不熱なもの、不冷なものは不滅とは断言できない。しかし不死なものは永遠なものであるから破滅を受容れない。従って神も、生の形相そのものも、また他にもし不死なものがあるとすればそのものも、決して滅びないということはずべての人々から同意され得る。否、すべての人間たちからばかりではなく、なおもつと神々からも同意されるであろう。不死なものとは不破であり、魂は不死であるからには、魂はまた不滅である。従って死が人間にやってくる、かれの可死なもの〔身体〕は死ぬが、しかし不死なもの〔魂〕は生きたまま、不破なまま去り行くのである。「死」に場所を譲って。そしてわたしたちの魂はハデスに存在するであろう。

さて、このように最後の証明が語り終えられたとき、ケベスもシミアスもこの論証そのものに不信をさしはさむ余地をもちや見出さなかった。しかしそれにもかかわらず、シミアスは言った。

「しかし論じられている事柄の大きさをゆえに、また人間的弱さに信頼を置いていないので、語られている事柄について不信が、まだどうしても、わたしにはつきまとうのです」(107a-b)と。

このシミアスの告白に対してソクラテスは強い語調で同意している。

一体、この証明を展開したプラトンの意図は何であったのであろうか。この問題を考える糸口の一つはケベスとシミアスの二人がソクラテスの論証を完全なもの、として認めたということであると思われる。ケベスがソクラテスに対して行った反論への答としてはこの証明は充分なものだと言ってよいであろう。ケベスが反論を行ったために、聴いていた一同も再び混乱させられ、魂の不死について不信をいだいた。しかしソクラテスの答はその不信の理論的根

「拠を論駁し得たのである。ケベスを始めソクラテスの愛友たちは、少くとも魂の不死に対して不信を立てる理論的根拠を失ったのである。ケベスの反論に答えるためにソクラテスが自分の若い頃の自然についての研究体験を語り、自然哲学者たちの原因論を否定した意図は、魂不死についての不信の理論的根拠を批判し、否定することにあつたと考へることが出来るのである。ガダマーが次のように述べているのは有益な教示である。

「プラトンは、宗教的伝承の根底にある不死を今や証明したなどと言おうとは確かにしていない。むしろかれが言おうとしているのは、学的啓蒙に基いて広がりつつあつた不信は人間の生の理解の次元に全然手の届くものではないということである。……あの証明の意味は不信を論駁することであつて、信仰を基礎づけることではないと、わたしは思う」。

さて、シミアスの不信の告白を聴いたソクラテスはそれを認めつつ次のように言った。

「いやただそればかりではありません、あなたは最初の仮定〔「善」<sup>ヒポクラテス</sup>、「美」など〕をもよく語っています。それらの仮定は、たとえあなたがたにとって信じられても、それでもなお、より明確に考究さるべきです。そしてそれらを十分に究明したうえは、あなたがたは、人間にとって従うことが可能な限り、この言葉に従うだろうと思ひます。そしてまさにそのことがもし確実に起れば、あなたがたはもうそれ以上探究しないでしよう」(107b)。

このソクラテスの言葉はわたくしたちに一体何を指し示するのであろうか。ソクラテスは、最初の仮定を、それがたとえあなたがたにとって信じられても、それでもなお、より明確に考究さるべきだ、と言っている。ソクラテスの指

示に従って、最初の仮定に還るとすれば、わたくしたちは当編 100b の箇所において語られた「美」そのもの、「善」、「大」等の形相が存在することの仮定へまず還るべきであろう。しかしこの箇所における仮定の承認は、さらに先で行われた想起の考究をふまえたものだと考えられる。しかるに形相は想起の体験において見出されたものであるから、最初の仮定、すなわち形相の存在、の考究は、再び想起の問題である。想起は、既に述べた如く、想起説となつてはならないもので、それはどこまでも自覚的体験でなければ無意味である。想起は「親<sup>みずか</sup>らの知識」の自覚である。「学知は想起にほかならない」というソクラテスの常日頃の言葉を忘れていたシミアスは、ソクラテスの導きによって想起を体験することを切望したのであった。かれはその考究の終りに、「美」や「善」などの形相の存在を強く承認し、「わたしには充分証明されたと思われます」(77a)と言ったのであった。しかしそのすぐ後でケベスが死後の魂の離散についての恐れを語っているのである。この情景は第四の証明の後でのシミアスの告白の情景と似たものがあると思われる。ソクラテスはケベスに向つて、恐れを追い払うまで「毎日呪文を唱えなければなりません」(77a)と言っている。「呪文」とは『カルミデス』(57a)において語られているように「美しい言葉」である。「美しい言葉」とはソクラテスの対話に他ならない。<sup>同</sup>それはソクラテスの産婆術により導かれ、吟味され、自己の魂の内奥から「親<sup>みずか</sup>らの知識」を真の生子 (ἐκγονος) として産むことである。「最初の仮定は、たとえあなたがたにとって信じられても、それでもなお、より明確に考究さるべきです」というソクラテスの言葉はそういう学知<sup>マケリシス</sup>の行道<sup>メトドス</sup>を指し示しているように思われる。ソクラテスが指し示す愛知のこの行道は「想起」であり、「できるかぎり神に似ること」としての「死の修練」である。魂の不死は希望「信仰」であつて、理論論理で語りうる事柄ではない。魂についての学知は「その事柄に関する多くの交わりや共同生活から、突如として、いわば飛び火により点火された灯のように、魂のうちに生じ

「ソクラテスの死」(Epist. VII. 341c-d) を論じていると認められる。

- (1) *Apol.* 22e. ἀπεκτανθήναι οὖν ἐμαυτῶ καὶ τῶ χρησμῶ ὅτι μοι θάνατοι ὄσπερ ἔγω ἐγεν.
- (2) 三井浩・金松賢諒訳 『プラトン『ソクラテス・リネシス・酒宴』(玉川大学版 昭和三四年)『ソクラテス』(三井訳)三十一頁。この論文では上の『ソクラテス』からの訳文訳語はすべてこれを依る。
- (3) Jaspers, K., *Philosophie* II. 1956, S. 37
- (4) Jaspers, K., op. cit. S. 64
- (5) Jaspers, K., op. cit. S. 65
- (6) Guardini, Romano, *Der Tod des Sokrates*, 1952, S. 46
- (7) Burnet, J., *Plato's Phaedo*, 1956, p. 124
- (8) Burnet, J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito* 1957, p. 170 ἐπίς is the Orphic term for 'faith': *θαροεὶ* には Hoffnung hegen の意味である。
- (9) Burnet, J., *Phaedo*, p. 47
- (10) Archer-Hind, R. D., *The Phaedo of Plato*, 1894, p. 27
- (11) Olmp, *In Phaed.* p. 60 II ff. N. (Dillon, J., *Tamblich in Platonis Dialogos Fragmenta*, 1973, p. 84)
- (12) Hegel, *Enzyklopädie* (Vorrede zur zweiten Ausg.) Glockner Ausg. S. 18
- (13) 三井前掲訳書『ソクラテス』注一五二頁
- (14) *Phaidr.* 249c
- (15) Gadamer, Hans-Georg, *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons »Phaidon«* (in *Wirklichkeit und Reflexion*, 1973) S. 146
- (16) Archer-Hind, op. cit. p. 35
- (17) Bluck, R. S., *Plato's Phaedo*, 1955, p. 73
- (18) Gadamer, op. cit. S. 153

- (20) 金松賢諒 『バイディアアとしてのエロース——ソクラテスによって実証されたる』（『大谷学報』第三十八卷第三号一九五八年）三十九ページ参照。
- (21) Guthrie, W. K. C., *Plato's Views on the Nature of the Soul.* (in *Recherches sur la Tradition Platonicienne*, 1955) p. 8.
- (22) Gadamer, op. cit. S. 159
- (23) 金松賢諒 『ソープロシユネー論——プラトン『カルミデス』を典拠として——』（『鈴木大拙博士頌寿記念論文集』所載）第一節、第九節参照。