



Tokyo Gakugei University Repository

東京学芸大学リポジトリ

<http://ir.u-gakugei.ac.jp/>

Title	プラトンにおける生と死の思想：『パイドン』篇の魂論との関係で
Author(s)	栗原, 裕次
Citation	東京学芸大学紀要. 第2部門, 人文科学, 56: 141-156
Issue Date	2005-02-28
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2309/2708">http://hdl.handle.net/2309/2708</a>
Publisher	東京学芸大学紀要出版委員会
Rights	

## プラトンにおける生と死の思想

『パイドン』篇の魂論との関係で\*

栗原裕次

哲学・倫理学\*\*

(2004年9月30日受理)

「僕とは、今ここで対話をしながら、議論のひとつひとつを秩序づけて配置している、このソクラテスである、ということだね。」 (Phd. 115c6 8)<sup>§1</sup>

### はじめに

宗教学者の岸本英夫は癌で闘病中の著作において、死に関しては次の二つのことが問われるべきだと考えている。

- (1) 死を忘れている人が死を思う必要はあるのか？
- (2) 死を切実に思っている人を前にして、死を倫理的考察の対象となし得るのか？<sup>§2</sup>

岸本は(1)について、現代人の多くが死を「忘却」していても、心のどこかでは死に脅えており、本当の意味で死を克服するには、死へのしっかりした心構えを作りあげていくのが大切だと言う。この心構えは(2)死を切実に思っている人にもそのまま当てはまる。余命幾ばくもないことが判明した人にとって、生命の継続を願う生存欲が最高度に増し、それを満足させる手段を欠く今、いかにして具体的に死に直面できるかが問われるのである。こうした岸本の考えには、その唯物論的どころ理解と共に<sup>§3</sup> 相互に関連し合った二つの前提があるように思われる。ひとつは、死が当人にとって悪いものであり、そういうものとして恐れの対象である、ということ。もうひとつは、悪とは欲求の充足 (= 善) にとって障害となるもののことであり、人にとって忌避の対象である、ということ。これらの前提により、人間のもつあらゆる欲求の内、最大のものである生存欲・生命欲を充足不可能にする死は最大の悪とされ、そのため倫理的考察が求められることになるのである。

40年以上前に展開された岸本の考察の意義は今なお死んではない<sup>§4</sup>。いやむしろ、死の問題化がますます進み<sup>§5</sup>、個々の問題に対する具体的解答と、死そのものに関する抽象的思考への社会的要請は一層高まっていると言えよう<sup>§6</sup>。こうした動きが既存の社会的通念によって生まれたにせよ、新たな通念が構築されつつあるにせよ、死をめぐる価値の揺らぎを確認し、もう一度根底からその概念を反省すること、このことは極めて重要な哲学的作業に属する。私はこれから、古代ギリシアの哲学者プラトンの思索を手掛かりとして、この作業に従事する足場を固めていきたい。周知のように、プラトンの死に対する態度表明は、自身の師であるソクラテスの臨終場面を描いた中期著作『パイドン』においてははっきり打ち出されている。プラトンの描くソクラテスは別れを嘆き悲しむ周囲の弟子たちに向けて、死への恐怖を抱くことは哲学者にあるまじきことを、魂の不

\* Life and Death in Plato's *Phaedo* / Yuji KURIHARA

\*\* 東京学芸大学 (184 8501 小金井市貫井北町4 1 1)

死論証を通じて説得に努めながら、死を迎えるのである。本稿で私は、主に『パイドン』をテキストとし、一般の人々が抱く死への恐怖が何に基づくかとソクラテスは考えたのか、そして、死を恐れない哲学者の生をどのようなものと捉えていたのかに焦点を当てる。そのことを通じて、死はそれ自体悪いものではないと相対化することが生を豊かにするのに役立つというソクラテス・プラトンの生死観を明らかにし、死を巡る現代的諸問題を省みる一つの視点を提供したい。

### 生と死の相対化 『ソクラテスの弁明』『クリトン』における<死>

プラトンの中期著作『パイドン』は先にも触れたように、ソクラテスの臨終場面を描きながら、生と死について考察している。このことはプラトンの生と死の思想が、紀元前5世紀ギリシア・アテナイに実在した<ソクラテス>なる人物 「歴史的ソクラテス」 への反省と共に培われたことを示している。そこでこの節では、『パイドン』の検討に入る準備作業として、プラトンの<ソクラテス>理解が最もよく表れているとされる二つの作品『ソクラテスの弁明』『クリトン』<sup>注7</sup>を取り上げ、そこでの生死観を探っておきたい。『パイドン』の場面設定がソクラテスの「裁判」と「牢獄」での言行を受けた形でなされていること<sup>注8</sup>は、プラトンが読者に両対話篇の想起を促している明瞭なサインでもあろう。

まず『弁明』から次の引用を見てみよう。

T1 Ap. 28b3 c1: しかし、そうするとつぎのように言う人がいるかも知れません。「ソクラテス、それできみは恥ずかしくはないのかね。それが原因で今や死の危険にさらされているような活動[哲学]に従事して」と。それに対して私は、その人につぎのような言葉 一つの正当な主張 を返すことでしよう。すなわち、「あなたがおっしゃっていることは立派とは言えませんね。もし少しなりとも物の役に立つ者が、事を行うにあたって、正しいことを行おうとしているのか、それとも不正なことを行おうとしているのか、また善良な人間のなすことなのか、それとも悪人のなすことなのか、そのどちらなのかということだけを検討するのはなくて、生き延びられるか死んでしまうかの確率を勘定に入れるべきであると、あなたが考えていらっしやるとすればですが。(…)」<sup>注9</sup>

哲学活動により若者を墮落させ、国家を害しているという罪を着せられているのだから、その活動を止めれば死刑判決はないという(架空の)助言を、ソクラテスは、行為の基準はあくまで正義/不正という倫理的要素にあるのであって、生/死にはないと拒絶する。哲学活動はよりすぐれた存在である神に由来する使命であって、それを放棄することは彼にとって不正行為に他ならないのである(cf 28e 29a)。またその放棄が仮に死への恐怖に基づくのであれば、ソクラテスは最も恥ずべき無知を蒙っていることにもなる。

T2 Ap. 29a5 b2: 死を恐れることは、実は知者ではないのに知者であると思ひこむこと以外の何ものでもないからです。すなわち、知らないことを知っていると思ひこむことなのです。実際、だれ一人として死というものを知りもしなければ、ひよっとするとそれは人間にとってありとあらゆる善いものの中でも最大の善であるかも知れないということも知らないくせに、それが災いの中でも最大のものであるということをもまるでよく知っているかのように恐れているのです。そしてまさにこのことが、どうして無知、それも最も恥ずべき無知でないことがありましようか。つまり、知らないことを知っていると思ひこんでいるという無知でないことが。

死への恐怖は、直接には死が当人にとって悪であるという思い・ドクサを原因とする<sup>注10</sup>が、しかし、その思い・ドクサをはたらかせるものとして、その思いが真だと自分は知っているとするさらなる思い・ドクサが根底に存在するのである。だが、ソクラテスの考えでは、死を経験していない人は死が悪かどうかを知り得ないため、少なくとも自己に関する思い・ドクサは偽であって、自己のあり方について無知の無知の状態にあると言わざるを得ない。仮にこの無知から解放されれば 無知を自覚すれば、死が善かもしれないという期待すら抱きうるのである(cf 40c 41d)。

ところでソクラテスにとって正義／不正が行為の基準であることは独自の魂観と結びついている。次に『クリトン』を見てみよう。

T3 Cr. 47d8 48a3：さてそれでは、さっきの、健康的な練習や食事によって良くなり、病的なそれらによって悪くなるあのもの〔身体〕を、もしもわれわれが、知識のある人の言うことを聞かずに、すっかり駄目にしてしまったとしたらどうだろう。それが駄目になってしまった時、われわれは生きがいのある生き方ができるだろうか。(…)その身体がすっかり駄目になり、悲惨な状態になってしまった時、われわれは生きがいのある仕方で生きられるだろうか。(…)それなら、もう一方の、不正な行為がそれを損ない、正しい行為がそれを益する、あのもの〔魂〕が駄目になった時、われわれは生きがいのある仕方で生きることができるだろうか。それとも、そのものは身体に比べればつまらないものだとして、ぼくたちは考えるだろうか。このものがぼくたちの持っているもののうちの何であるかはともかく、正義の徳とか不正の悪徳とかはまさしくこのものについて言われるのにだよ。(…)むしろ、身体よりも貴重なものだね。

T3は身体とのアナロジーにより、魂の状態を生のあるあり方と関係させて論じている。癒しがたい病によって身体機能が駄目になると生きるに値しなくなるように、魂の場合も、不正の悪徳が癒しがたいほどにそれを蝕んでしまうと生きがいを失ってしまうとされる (cf. *La.* 195c d, *Grg.* 511c 512b; cp. *R.* 445a b)<sup>11</sup>。ここで正義や不正が何であるかは定義されていないが、魂をよい状態にする何か、悪しき状態にする何かを「正義」「不正」と呼ばれていると押さえておけばよい<sup>12</sup>。むしろ重要なのは、われわれが(心のどこかで)魂が身体より自身にとって貴重だと考えており、このアナロジーを実感と共に承認できるということである。そしてさらにソクラテスが次のように言うとき、彼の倫理観に同意せざるを得ないということである。

T4 Cr. 48b4 8：いちばん大事にしなければならないのは生きることではなくて、よく生きることだ、という言論はどうだろう。これは依然として動かないだろうか、それともどうだろうか。(…)では、「よく」というのと「立派に」というのと「正しく」というのは同じである、というのはどうかね。これは動くか、それとも動かないかね。

ギリシア語で「よく生きること」は「幸福であること」を意味する<sup>13</sup>。それゆえ T4は、正義に基づき正しく生きることが幸福な生だと述べている。もし「人は皆、幸福であることを望んでいる」という(ソクラテスがしばしば口にする<sup>14</sup>)幸福主義の公理をわれわれが共有するならば、そのとき単に魂のよい／悪い状態の根拠たる正義／不正に留まらず、正義／不正を生み出したり、それらから発出したりする正しい行為／不正な行為が人生全体との関係で選択／忌避されることになる。例えば、仮に不正が魂を悪い状態にするとしても、幸福に寄与すると信じられていれば、不正行為に赴く者もいるだろう。だが、T3や T4の内容を確信できる人たちは、幸福を願う限り、不正なことをすすんで行ないはしないのである。もし行なうとすれば、それは不正が幸福に寄与すると知っていると思っただけであり、こうした誤った思い(誤っているとすれば)とその無知に対する無自覚(=無知の無知)が自身を幸福への願望から逸らせてしまう、と言えるだろう。

こうして、正義／不正が幸福との関係で目的論的に価値づけされており、それらに無知の無知が関わる次第が明らかになった。生と死の問題に戻れば、ソクラテスが不正をして生き延びるよりも、死を迎える方がずっとましだと考える理由は、不正行為の方は彼を不正へと、さらには不幸へと導く。その限りで「悪い」のに対し、死それ自体はよいものとも悪いものともわからないと信じているからである。また生に関しても、それ自体ではよいとも悪いとも言えない。正義が伴えば、よい生、すなわち、幸福を構成する必要不可欠なものとなるが、不正が支配するとき、生きるに値しないものとなるからである。『弁明』『クリトン』においてプラトンは「はじめに」で見た、死を悪とする岸本英夫とは違い、目的論的観点から生と死をそれ自体では「よい／悪い」と語り得ないという仕方で、倫理的・価値的に相対化しているのである<sup>15</sup>。

## 『パイドン』の問題：大衆のドクサとの対決

中期の対話篇『パイドン』でプラトンは、毒人参を仰いで死ぬまでの時間、牢獄で友人たちと最後の語らいを楽しむ(!)ソクラテスを描く。その主題はまさにソクラテスが面しているもの、死である。彼は会話の冒頭、次のような主張をして対話相手たちを驚かせる。

T5 *Phd.* 62a2 5:「だが、おそらく、君には驚くべきことに思われるだろう。人間にとって生きることよりは死ぬことの方がより善いということだけが、他のすべてのこととは違って、例外なしに無条件的であり、他のものごとの場合のように、ある時ある人には、という条件がけっして付かない、ということ。」

この主張は、いわゆる常識人ばかりでなく、『弁明』『クリトン』における死の思想を瞥見したわれわれにとっても「驚くべき」ものである。なぜなら、それ自体ではよいとも悪いともわからないとされた死が無条件的に生よりよいと語っているのだから。なぜ彼にはこのような主張が可能だったのだろうか。彼の死の理解が特異であるのだろうか。だが、少なくとも死の定義は以下のようなものとして、対話相手たちと共有されているのである。

T6 *Phd.* 64c4 8:「死とは、魂の肉体からの分離に他ならないのではないか。すなわち、一方では、肉体が魂から分離されてそれ自身だけとなり、他方では、魂が肉体から分離されてそれ自身単独に存在していること、これが死んでいる、ということではないか」(cf. 67d4 6)

こうした理解のもとで、なぜ死が無条件的に生よりよいとされるのか。『パイドン』篇の問題はこれである。

ソクラテスは先の主張の解説を大衆の意見・ドクサの批判を通じて遂行する。なんとなれば、彼の対話相手(ケベス)に従えば、大衆たちは死を恐怖の対象とみなしているからである。

T7 *Phd.* 70a1 b4:「かれらはこう恐れているのです。魂は肉体から分離されると、もはやどこにも存在しないのではないか。それは、人が死んだその日に、肉体から離されるとすぐに、滅びてなくなってしまうのではないか。そして、息か煙のように外に出て行き、散り散りになって飛び去ってゆき、もはやどこにも存在しないのではないかと。(…)人間が死んでも、魂は存続しなんらかの力と知を持ちつづける、ということ認めするには、恐らく、少なからぬ説得(παραμυθίας)と証明(πίστεως)が必要となるのです。」

「子供の恐れ」とも語られる(cf. 77b c)死の恐怖が大衆のどのようなドクサに支えられているのかをT7を素材にして考察しよう。まず「恐怖」は『弁明』等でも見られたように、その対象が悪いものだとのドクサにより生まれると言えようが、『パイドン』でも「哲学者以外のすべての人々が死を大きな災厄の一つと考えている」(68d5 7)ことが確認されている。死がよいものだと思われているならば、ソクラテスと同様、死を恐れはしまい。では死はいかなる意味で悪いと思われているのか。この問に関しては、大衆たちが哲学者を死んだも同然だと軽蔑する姿勢に答のためのヒントがある。

T8 *Phd.* 64d2 65a7:「いったい、哲学者は、いわゆる快楽を、たとえば、飲食の快楽を、熱心に追求する、と君には思えるかね。(…)では、性の快楽はどうだろう。(…)では、その他の体の世話についてはどうだ。そういう人はこういうことを価値あるものと考え、と君には思えるかね。たとえば、豪華な衣服や靴の所有とか、その他の体に関する装飾とか……。 (…)多くの人々[大衆]にはこう思われることだろう。こういう事柄のなにも快いとは思わず、こういう事柄に関わろうともしない者は、生きるに値しない(οὐκ ἄξιον εἶναι ζῆν)のだ。肉体を通してやってくる快楽に見向きもしないような人は、ほとんど死んだも同然の状態にあるのだ、と」

T8は大衆の幸福観を表している。すなわち、大衆は、肉体的欲望の充足や肉体的快樂の追求に、生きるに値する<よい生>、つまり、幸福の生を認めているのである。確かにこうした幸福観が肉体的要素を強調しているとしても、肉体と運動してはたらき、快樂を感じる主体としての魂の存在が必要不可欠なのは明らかだろう。であれば、死は「魂の存在の終わり」(cf. ἀψυχία [sc. ψυχῆ] τοῦ εἶναι τοῦτο εἶδος ἢ 77b5)として、幸福な生をも永遠に終わらせるため、悪だと考えられているのである。こういう悪の捉え方には、前節で見た目的論的な価値体系 幸福を頂点とする善/悪の階層構造 が前提となっている。死は、幸福のために障害となるという意味で、害悪なのである<sup>注16</sup>。

だがなぜ大衆は死を「魂の存在の終わり」と捉えているのだろうか。そこには大衆の魂観が反映している。すなわち、大衆は魂をあたかも息や煙のような物質であるかのように考えていて、ちょうど物理的对象が結合されたものとして散り散りになりやすいように、魂も解体され、消えてなくなってしまう。肉体という「もの」から外へと飛び出していく魂は同様に「もの」的に把握されているのだ<sup>注17</sup>。こうした魂観が何に基づくのか、この点の吟味がさらに必要となろう。

『パイドン』においてプラトンは大衆の魂観を批判し、独自の魂観を提出しながら、魂の不死を証明しようとし、死を恐れるべきでないと論じていく。次に、プラトンの魂観がどのようなものなのかを見ていくことにしよう。

### <親近性>による魂不死の証明 アイデアとアイデアを分有するもの

様々な仕方で提出される「魂不死の証明」の中で<sup>注18</sup>、本稿はとりわけ魂とアイデアの親近性に基づく議論(78b4 84b7)に光を当てたい。その理由は、単に「子供の恐れ」に対する直接的な応答としてこの議論が導入されているからというだけでなく、研究者たちに比較的省みられることの少ないこの箇所<sup>注19</sup>にプラトンの魂観や幸福観が色濃く投影されていて、死の問題が全篇中でももっとも深く掘り下げられていると思えるからである<sup>注20</sup>。まずこの節ではその前半部(78b4 80c1)を考察しよう。

大衆が魂を「もの」的に考えているのを見て取ったソクラテスは、(1)散り散りになるという状態を蒙るのに相応しいのがどのようなものかを明らかにし、その上で(2)魂がそうしたもののかを考察しようと提案する(cf. 78b4 10)。(1)ソクラテスが最初に確認するのは、合成されてできたものは、合成されたのと同じ仕方で分解されるのが相応しいのに対し、非合成的なものは常に自己同一性を保ち同じようであって、分解・解体が相応しくない、という点<sup>注21</sup>である(cf. 78c10)。彼はこの対比をさらにアイデア論に訴えて敷衍する。<等しさそのもの><美そのもの>といったアイデアは、それぞれ単一の形相であり、それ自身だけであって自己同一性を保ち、いかなる時にも、いかなる仕方で、決していかなる変化も受け入れない。だが他方、アイデアを分有するもの、例えば、美しい人間や美しい馬といった多くの美しいものは、アイデアとは逆に、見る人、見る観点、比較対象、時間等、諸々の条件のもとで、美しいのであって、これらの条件が変われば、美しくなく現われることになる。つまり、これらアイデアを分有するものは自己同一性を保つことは決してないのである(cf. 78c10 e6)。加えて、アイデアを分有するものは感覚により把握されるが、アイデアは専ら感覚に依らない「純粋思考の推論」(τῶν τῆς διανοίας λογισμῶν 79a3)により把握されるという点で、それぞれ「見えるもの」と「見えざるもの」と呼ばれることになる(cf. 79a1 11)。

(2)ソクラテスは以上を前提として、魂と肉体の本性(φύσις; cf. 80a1)を明らかにしながら、三つの論点を提出する<sup>注22</sup>。第一に、肉体が目に見えるという点でアイデアを分有する「見えるもの」に似ているのに対し、魂は人間には見えないから「見えざるもの」たるアイデアに似ている(cf. 79a1 c1)。第二に、魂は肉体を使用した考察様式と肉体に依らないそれ自体での考察様式を持つ。魂は考察対象から影響されるため、前者の場合は、感覚事物と肉体により彷徨・混乱する羽目に陥るが、後者の場合、アイデアと関わっている限り、恒常的な同一のあり方を保つ。このことは、魂がアイデアに、肉体が感覚事物に似ていることを示している(cf. 79c2 e8)。第三に、自然が命令するところでは、魂が肉体を支配することになっているが、支配は神的なもの(同一性を保つもの)に相応しく、被支配は死すべきもの(同一性を保たないもの)に相応しい。それゆえ、支配/被支配という観点からも、魂が変化を蒙ることは相応しくない(cf. 79e9 80a9)。かくしてこれら三つの論拠より、肉体には速やかに解体することが相応しく、他方、魂には全く解体されないか、何かそれに近いこと

が相応しい<sup>注23</sup>と結論されるのである (cf 80a10 c1)。

しかしながら、このアイデアと魂の親近性・類似性に訴えた議論は、まさに「似ている」という特徴の曖昧さ故に、重大な欠陥を孕んでいる。つまり、似ているだけで同じでないならば、魂が同一性を保つとは必ずしも言えないのではないか、ある仕方では同一性を失うこともありうるのではないか、という当然の疑問が浮かぶのである<sup>注24</sup>。この疑問は、第二の論点<sup>注24</sup>がそれ自体では殆ど説得力を持たない事実と結びつくとき、さらに増幅する。なぜなら、その論点自身が魂の同一性喪失を語っているからである。テキストで確認しよう。

T9 *Phd.* 79c2 d7:「魂は、なにかを考察する際に、視覚なり、聴覚なり、なにか他の感覚なりを通して、肉体の助けを借りる場合 (...) 魂は肉体によって一時も同じ有り方を保たないものの方へと引きずり込まれ、それ自身が彷徨い、混乱し、酔ったようになって眩暈を覚えるのだ。 (...) だが、魂が自分自身だけで考察する時には、魂は、かなたの世界へと、すなわち、純粹で、永遠で、不死で、同じように有るものの方へと、赴くのである。そして、魂はそのようなものと同族なのだから、魂が純粹に自分自身だけになり、また、なりうる場合には、常にそのようなものと関わり、さまようことを止め、かの永遠的なものと関わりながら、いつも恒常的な同一の有り方を保つのである。なぜなら、魂はそういうものに触れるからである。そして、魂のこの状態 (πάθημα) こそが知 (φρόνησις) と呼ばれるのではないか」

魂がアイデアと同族的だという論点先取的な前提 (下線部: ὡς συγγενῆς οὐσα αὐτοῦ 79d3)<sup>注25</sup>は度外視しても、T9が論証全体にどう貢献するかは一見したところ量りがたい。確かに、肉体の方は、「ソーマ」(σῶμα) というギリシア語が「肉体」と共に「もの」一般を意味するように、本性上「もの」的である一方、魂は肉体を通じて感覚的事物と触れ合うと、影響をまともに受けてそれ自身同一性を失い変化を蒙るが、アイデアと関われば、その期間同一性を保つとみなされているため、どちらかと言えば、アイデアに似ているのは魂の方になる。だがそうした魂の性格づけはかえって、魂が条件付きであれ分解し滅亡することを強調することになり、むしろ論証全体の欠陥を浮かび上げさせるのではないか。

この問題に答えるのは、次節で見ると、論証後半部である。まさしくそこで、こうした魂理解に基づいてわれわれの生のあり方が問い直され、死へのあるべき態度が語られるのである<sup>注26</sup>。だがここではもう少し T9 にこだわってみたい。関係する対象に応じて魂のあり方が形作られる (= 魂の可塑性) という主張<sup>注27</sup>の理解につとめてみたいのである。魂の本性への洞察を深めるためには、アイデアとそれを分有するものの対比に関する最低限の理解が必要になろう。アイデアについては、この箇所でも「先の議論で問題にした」(78c10 d1) と語られているように、『パイドン』ではここに至るまでに少なくとも二箇所 (65d 69e, 74a 77a) でそれへの言及がなされている。ではアイデアはどのようなものとして導入されたのであろうか。

T10 *Phd.* 65d4 8:「われわれは、なにか正義そのものが存在する、と云うのかね、それとも、言わないのかね」「ゼウスにかけて、確かに言います」「さらに、また、美や善は」「もちろんです」

一見唐突に思えるソクラテスの問に対して、対話相手シミアスは強い調子で肯定している。ソクラテスの死の場面に立ち会った人々が、彼との日常の議論の中で、アイデア論に慣れ親しんでいた友人たちだったと想定すれば (cf 77a2 5, 100b1 c2), こうした強い承認もうなずけるが、テキスト読解としてはそうした想定に依存せずに済めばこしたことはない。T10の前後を見てみよう。直前でソクラテスは、魂が真理に触れるのは、肉体と協同的に考察して欺かれる場合でなく、思考においてであると語る (65b c)。そのとき、存在するものの何かが魂に明らかになるとされるのだ。これを文字通りとると、正義・美・善についても肉体の影響をできるだけ排して、そのものとして、そのものの何であるかを考察するならば、われわれはそれらのアイデアに出会うことになると言えよう。T10に続けて、ソクラテスがアイデアを「ものごとの本質 (οὐσία), それぞれのものごとが正にそれであるところのもの」と言い換えるとき、それは魂が肉体と交わることなく、純粹な思惟それ自身で考察する対象とされているのである (65d e)。

アイデアがこのように導入されている事実は、われわれが肉体的要素に頼らず考える経験を持つということ (cf. τῶ τῆς διανοίας λογισμῶ 79a3) 例え (目を閉じて) ある事柄を熟考するとき、周囲の雑音も聞

こえなくなり、ただ思考に集中する経験<sup>注28</sup> を認めさえすれば、その思考の対象としてアイデアの存在をも同時に認めることになるということを示している。そして『パイドン』篇では、こうした思考のはたらきは対話的活動と表裏一体のものとして解されている<sup>注29</sup>。アイデアが「対話の議論において問うたり答えたりしながら、われわれがくまさにあるもの」という刻印を押す(75d2 4)ところのものと表現されているように、アイデアの存在は対話による共同探究の実践と密接に結びついているのである。対話的探究においては、それに参加する者たちが同じものについて語り合っているのが常に確認されなければならない。それぞれの考え・ドクサを確かめ合っている限り、ドクサの対象について存在を認めてもいる筈である。そのとき各人は自らのドクサを抱くに至った経験を語るかもしれない。だが相手に理解してもらうためには、経験を構成する様々な感覚的個別的要素 自分だけに通じる要素 を捨象する作業が必要になる。アイデアを分有するものが備えている一切の条件 場所的時間的に限定された肉体を介して把握されるために生じる条件 を無視し、その否定の営みから本質を浮き彫りにする試みである。またそのとき対話相手も自身が理解できるよう互いに通じ合う同意事項を探り出そうと努力するだろう。こうした「問うたり答えたりしながら、その本質(εἶναι)を説明しようとする」(78d1 2)共同作業の内にアイデアの存在は承認されているのである<sup>注30</sup>。

ではこのようなアイデア理解と魂の可塑性はどう関係しているのだろうか。魂の実質を反省することで何らかし手掛かりが掴めよう。T9を見ると、魂が肉体を通して考察する場合、魂は混乱し浮遊すると言われている。別の箇所の言葉を使えば、魂は肉体により欺かれる(cf. 65b11, 83a3 4)、つまりは、偽なるドクサを持つのである(cf. 81b1 c3, 83c5 10)。他方、魂がそれ自体でアイデアと触れ合うときには、その状態(πάθημα 79d7)は知と呼ばれている。であれば、同一性の有無が問題になるときの魂の実質はドクサや知だと言えるだろう。もちろん、ドクサや知の内容は魂の考察対象に応じて決まる。知の場合は同一性を保つアイデアが対象であるため、知の内容、ひいては、魂の実質は同一性を保つことになる<sup>注31</sup>。それに対して、ドクサの場合、対象は刻一刻とその相貌を異にし留まることがない。それゆえ、ドクサの内容も魂の状態も同一性を保つことはないことになる。魂の考察対象とその可塑性の関係はひとまずはこう理解できよう<sup>注32</sup>。

以上見てきたように、「親近性による議論」の前半部は、魂の本性(φύσις)に注目しつつ、アイデアとの類似性という観点から魂の不可滅性を論じるものであった。しかし類似性概念が孕む曖昧さや魂の可塑性が論証の欠陥を際立たせていた。議論がこれだけで終われば、魅力に乏しいものとして、死への恐怖も解消されないだろう。だが後半部で議論は論証から別の次元へと跳躍し、死に対する態度の変更を対話相手や読者に鋭く迫ることになるのである。

## 哲学のすすめ

アイデアとの親近性によって魂の不死を証明する後半部の議論(80c2 84b7)は前半部を受けてはいるが、論調がかなり異なっている。内容を簡単に辿ると、丁度、肉体について、美しい状態のまま死ぬと、死後も長い間その状態を留めることができるように(80c2 d4)、類比的に魂の場合にも、生前のあり方が死後の状態にそのまま影響を及ぼすことが指摘される。すなわち、肉体から離れて生きた哲学者たちの魂は清らかなまま神々と共に暮らすことになるが、肉体に習熟して生きた卑しい人々の魂は浄められることなく肉体的なあり方をし彷徨するのである(80d5 81e2)。さらに、今の生のあり方は生まれ変わりにも直接反映する。例えば、放埒な生き方をした者たちは口バ等に、不正を行なった者たちは狼や猛禽類に、市民として普通に暮らした者たちは蜂や蟻の種族か人間に、それぞれ生まれ変わるが、哲学者たちは神々の種族の仲間入りをするのが「ありそうなこと」とされるのである(81e2 82c9)。哲学者とそれ以外の人々の対比という二分法的考察は、最後に、そうした生き方の根底にある魂のあり方に光を当てる。すなわち、一般の人々の魂は強烈な快苦を経験するとそれをもたらしたものが真実だと考え、このような状態において肉体に縛り付けられるために、肉体の言うことが真実だと思ひ込むようになる。他方、哲学者の魂は哲学が行なう肉体からの解放をすすんで受け入れ、アイデアを觀照しながら純粹思考に従って生きるべきだと考えるのである(82d1 83b3)。以上から、実際このような生き方をしてきた者たちは、肉体からの分離に際して、魂がバラバラになってどこにも存在しなくなるなど、決して恐れることはない結論され、「子供の恐れ」が解消に向かうことになる(83b3 7)。

後半部の議論は、容易に気づかれるように、もはや論証の形をとってはいない。「いくぶん未成熟なミュー



トスの形」<sup>注33</sup>で、死後の生や生まれ変わりを「ありそうなこと」(εἰκόσ)<sup>注34</sup>と語りながら、現在の生(βίος, 80e4, 81e3)のあるべき姿を浮き彫りにするという手法<sup>注35</sup>を採用しているのである。換言すれば、想像力を大胆に刺激することで聴き手や読者を<今・ここ>の瞬間的な生から一旦離脱させ、未来をも含む生全体を俯瞰できる地平で「いかに生きるべきか」を反省させる契機を提供しているのだ。そのとき鋭敏な聴き手や読者は自身の「生」について現にどう思っているかにおのずと気づき、どうあるべきかを考えるようになるだろう。こうした手法はこの箇所(さらには『パイドン』篇全体)に顕著な性格「自己回折性」(self-reflexivity)と呼ぼう<sup>注36</sup>を際立たせることになる。例えば、議論の結論部を見てみよう。

T11 *Phd.* 84b3 7:「だから、魂がこのように育まれていれば(ἐκ ... τῆς τοιαύτης τροφῆς), シミアスとケベス, なにも恐れることはないのだ。肉体からの分離に際して、魂は、ばらばらに引き裂かれ、風によって吹き飛ばされて、飛び去ってしまい、もうなにもどこにも存在しないのではないかと恐れることはないのだ」

聴き手シミアスとケベス <死の恐怖>が内在すると告白していた(77e6 7)への呼びかけでもあるT11は、単にソクラテス・プラトンの思索の帰結を語るものではなく、聴き手や読者が自らの魂をどう考え、自身の恐怖にどう対面するかを直截に問いかけるものである。下線部の条件は、後半部の議論の内容を聴き手・読者が自ら実践することで議論の説得力が裏付けられること 議論内容を自分で現実化することにより自身の死への恐怖を解消する回折性を示しており、これは、前半部が<魂の本性>(φύσις)を解明する理論的考察であったの対し、後半部は<魂の養育>(τροφή, 81d9, 84b4; cf. 84b1, 83d8 9)に光が当てられていることと呼応し、理論が実践へのすすめによって補完されていると言えよう。諸家が指摘するように、この“τροφή”は“δίαίτα”とほぼ同義で「生き方」を意味する<sup>注37</sup>。ソクラテス・プラトンは後半部で聴き手・読者に対してひとつの生き方のすすめを行なっているのである<sup>注38</sup>。

ところでT11は議論の結論であるが故に、内容を理解する上でも見過ごせない重要概念を含んでいる。それは「魂の存在・あること」である。第 節最後で見たように、大衆は死に際して魂が「あること」を止めるといって魂観を持っていたが、ソクラテス・プラトンはまさにこの点の批判を介して独自の魂観を語り、不死証明に臨むのである。ではどのような経緯で「魂のあること」が確信できるようになったのか。そもそも「魂のあること」とは何か。この点から始めて、後半部の内容理解につとめよう。

「親近性による議論」の後半部でソクラテスが最初に確認するのは、前半部で明らかになった魂の本性を前提として(οὕτω πεφυκυῖα 80d9), そうした魂の幸福な状態はどのようなものかという点である。彼は、哲学者とそれ以外の人々の生き方を二分法的に対比しつつ、魂の本性のはたらきを前節で見た<見えないこと><肉体を支配すること><純粋なあり方でイデアを観照すること>の三つの特徴で説明する。まずソクラテスは、生前の生き方が死後の魂のあり方に直接反映することから、魂が出来る限り肉体と交わらずそれ自体でイデアを考察しながら生きる哲学的生 魂の肉体からの分離である死の練習(μελέτη θανάτου 81a2; cf. 67e5 6)こそが死後の魂を幸福なものにする(cf. τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἱ ἀφικόμενοι ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαιμόνι εἶναι 81a5 6)と述べる。なぜここで「魂の幸福」を語りうるのだろうか。それは魂の本性 神的で不死的で知的なイデアとの同族性が見事にはたらくからだろう<sup>注39</sup>。魂が死後においてその純粋なあり方を実現するのは、生前に哲学的な生き方がなされた場合なのである。他方、哲学者以外の人々の場合、この世でイデアと関わることなく不純なまま魂がハデス・冥界へと赴くと、本来見えないものである筈が、肉体の影響が残存しているため、見えるものとして墓場を彷徨する(cf. 81c4 d5)。<不可視性>という魂の本性が発揮されないという意味で、不幸なあり方をしていると言える。このような劣悪な人々(φαῦλοι, 81d7)の魂は各人の生前の生き方により習慣づけられ(cf. ἔθος, 82b2; cp. εἰθισμένη 81b8), それはそのまま生まれ変わりにも影響を及ぼし、その性格(cf. ἦθη 81e3)を保ちつつ、相応しい別の種族に入り込んでいく(cf. 81d6 82b9)。

劣悪な人々は、さらにまた、魂のもうひとつの本性も発揮できない。すなわち、肉体との<支配/被支配>関係が逆転して、魂は肉体により「強制される」(ἀναγκαζομένην 82e3; cf. 83c5, d8)がまま物事を考察することになるのである。このことにより魂は肉体言うことをそのまま真実だと「考える」ようになる(cf. 81b4 6, 83c5 10)<sup>注40</sup>。魂は肉体の支配の下で自らの本性を全く発揮できず、結果として<自然>(φύσις 80a1)の

命令 (cf .79e8 80a6 ; πεφυκέναι 80a5) に背くことになるのである<sup>注41</sup>。

以上三つの観点から、哲学者以外の劣悪な人々の魂が肉体と「生まれを共にするもの」(σύμφυτον 83c6) となる事情 第二のピュシス！ が判明する。

T12 *Phd.* 81c4 6 : 「肉体との交わりと結合が、そのような魂の中に肉体的なものを自然的なものとして植えてしまったのだ。それは、絶えず肉体と共にあり、肉体に習熟したためではないか」

肉体に縛り付けられた魂は「肉体の性質を帯びたもの」(σώματοειδῆ 83d5) になって肉体から区別できなくなり、それ自身のようにあることを止めるわけである。魂が自己の同一性を失い、その「あること」を止めるとは、このように自身に固有のはたらきを最早よく発揮できなくなることを意味するのだ<sup>注42</sup>。逆に、哲学者の場合に見られる「魂のあること」とは、イデアと常に関わりを保ちながら、肉体を支配しつつ (79e8 80a6), 純粹思考を遂行し (cf 65c2, e3, 66a1, 79a3, et al. ), 目に見えないもう一つの世界 (ハデス) へ赴くこと (80d5 e1) <浄化 = カタルシス> (κάθαρσις 67c5, 69c1) にあると言えよう。そしてこれが魂の幸福なあり方に他ならないのだから、哲学者の浄化活動・生こそがその魂のあること、つまりは魂の幸福を保証するのである。

だが「魂のあること」がこのように理解されるとしても、人は言うかもしれない「それだけでは、われわれの <今・ここでの生> が哲学的でなければならぬ必然性はないだろう。将来の魂の幸福が肉体を持って生きるこの私の幸福をどう保証するのか」と<sup>注43</sup>。ところがこの箇所ではソクラテスが一番の関心と共に語っているのは、実のところ <今・ここでの生> だと考えられるのだ。

T13 *Phd.* 83b7 c8 : 「本当の哲学者の魂はこう判断するからである。人があまりに強烈な快樂や恐怖や苦痛や欲望を味わうと、それらの激情から (...) あらゆる悪のうちの最大にして究極の悪を蒙るのであり、しかも、人はそのことを考えてみないのである、と。 (...) すべての人の魂は、なにか激しい快樂や苦痛を感じると、それと同時に、もっともそういう感覚を与えるものこそもっとも明白でもっとも真実である 本当はそうではないのに と思込まれる、ということだ」

T13で語られる最大悪は「人」(Τῆς 83b7, 9) が蒙るものとされている。だがその中身は、続いて明かされるように、魂が肉体の言うことをそのまま真実だと信じて「肉体的」になる 魂がその「あること」を止めることに他ならない。これは、魂のあり方が肉体を持った人の生のあり方を決定する この場合は、魂の「もの」化が人にとって最大悪 ということをも前提としている。ソクラテスは、魂の <今・ここ> のあり方がそれによって生きている人の幸福 / 不幸を決めると考えているのである。T13がいみじくも語るように、人は人である限り、肉体を持って生きており、それゆえ、全ての人の魂は肉体からの影響を受けざるをえない。人として生きるということは魂と肉体からなる結合体として生きること以外の何ものでもなく、これはいわば <人間の条件> である<sup>注44</sup>。したがって、魂が「肉体的・物的」になることは、魂的要素の喪失ゆえ、この条件の下で、人間の生き方を不幸に導く最大悪なのである。ソクラテスはこのように (将来のあり方も含めた) 魂の善 / 悪をあくまで <今・ここ> を生きる人の幸福 / 不幸との関係で省みているのである<sup>注45</sup>。

かくして、第 節で見た大衆の魂観は、ソクラテスによって、「もの」化した魂を持って生きている人のそれとして語り直され、そうした人が不幸であることが <人間の条件> との関係で説明されるのである。そして、<今・ここでの生> に焦点を当てるといふ、このソクラテスの姿勢は、自然と聴き手・読者の注意を <生の選択> の問題に向けさせることになる。人間は人間である限り、魂は一種「肉体的・物的」であることを余儀なくされる。これが T13において人間の条件として語られていたことだ。次の箇所を見てみよう。

T14 *Phd.* 82d9 e7 : 「学ぶことを愛する者なら知っていることだが、哲学がかれの魂を世話しようと引き取ったときには、かれらの魂はどう仕様もなく (& τεχνῶς) 肉体の中に縛られ糊付けにされている。かれらの魂は、牢獄を通してのよう肉体を通して、存在するものを考察するように強いられ、けっして魂自身が魂自身を通して考察することはない。そして<sup>注46</sup>、魂はひどい無知 (πᾶσα ἀμαθία) の中で転げ回っているのだ。そして、

この牢獄の恐ろしい点は、縛られている者が縛られていることの最大の協力者であるように、この牢獄が欲望によって成立していることなのであるが、このことを哲学は見抜くのである」

T14は、われわれが哲学に目覚めるそのときに 子供が大人になる青年期か？、すでにわれわれが肉体によって支配されている現実を示している。人間の条件からして、これはある意味仕方がない。だがここでは、その状態は決して肉体により一方的・暴力的に強制されたものでなく、自身のある関与を伴うとされる。「ひどい無知」と語られるこの関与は一体どのようなものなのか。直前でソクラテスは、哲学者が「すべての肉体的な欲望を避け、男らしく忍耐し、自分自身を欲望に委ねる ( παραδιδόασιν αὐταῖς ἑαυτούς ) ことをしない」(82c2 5)と語るが、このことは、哲学者に未だなっていない人が自分自身を欲望に委ね、肉体的欲望を追求していることを含意する。生き方が問題になっているこの場面で、「自己自身を何かに委ねる」(cf. 84a3 7)という表現は、当人がその何かを自己の生き方の原理として容認するという形での自らの関与を語るものである<sup>注47</sup>。生の原理とは、個々の行為がそれとの関係で秩序づけられ構成される、当人の幸福観に他ならない。縛られている者自身が肉体の支配を容認し最大の協力者になっている限り、自らの幸福観のただしさを問題とすることなく、同じ生き方に留まるのである。そうだとすれば、先の「ひどい無知」( πᾶσα ἀμαθία )とは、問題の人がただ単に幸福について知らない 間違ったドクサを所有している ことを意味するばかりでなく、そうした状態に気づかないまま、自己の幸福について知っていると考えている「無知の無知」のことだと言えるだろう。これはT13の中では「最大悪を蒙っているとは考えない」( οὐ λογίζεσθαι αὐτό 83c2 3 )と表現されていた一種の<思考停止>のことである。問題の人は、この無知の無知ゆえ、当座の生の原理について、それに従うのが本当に自分にとってよいのか、幸福なのかを考えることなく、肉体に縛られたまま不自由な生を歩んでいるのである<sup>注48</sup>。

だがそういう人にも哲学に目覚める稀有な一瞬が訪れる。そんなとき哲学は何をするのか。T14の直後に「哲学は、こういう状態にあるかれらの魂を引き取って穏やかに励まし、その魂を解放しようと努力する」(83a1 3)とある。哲学は先の「無知の無知」から解放すべく、感覚を通しての考察は偽りに充ち、真ではないと考えるべきこと、感覚から出来る限り離れ、魂自身の中へと集結・凝集すること、それ自体としてあるもの(イデア)が魂が自分だけで把握しようとするなら、自分自身だけを信じること、を強調して人を激励する( παραμυθεῖται 83a2 )のだ(83a b)。重要なのは、こうした激励は「説得」( πείθουσα 83a5 )として<sup>注49</sup>、それを受け取る人にある確固とした信念・ドクサを植え付けもするということである。これらのドクサは「いかに生きるべきか」に関わり、大衆の欲望に身を委ねる生き方を拒絶するのに役立つ。哲学に励まされて、無知の無知から脱却した魂は「情念から解放された平安を獲得し、理性的思考に従い、また常にそのうちに留まり、真なるもの、神的なもの、臆見の対象でないものを観想し、このものによって養われ、生きている限りはこのように生きるべきだ、と考える」(84a7 b1)のである。このドクサは生の原理として哲学者の生き方を決定するのだ<sup>注50</sup>。

魂と肉体の結合体たることを条件付けられた人間に突如として訪れるこの偶然的瞬間に、われわれはどう向き合うのか。生の選択をめぐる、人の根源的自由の問題がここにある。哲学の説得・激励は決して強制的なものではない。あくまでも魂内部からの促しを呼び醒ますであろう<きっかけ>に留まるのだ。そうであれば、もう一度、われわれは『パイドン』という対話篇の自己回折的性格に思いを致すべきであろう。ソクラテスは以上の「親近性による証明」を「子供の恐れ」を抱く人に対して毎日唱えられるべき「お呪い・呪文」(cf. ἐπάδειν 77e9, ἐξεπάσητε 77e10, ἐπαδὸν 78a2 5; cp. 114d7)として語ってきた。その中身は、感覚・肉体から離れ、純粹思考を駆使しながら生きること (cf. λογίζομένη 83b8, λογίζεται c3, λογίσαιτ' 84a2, λογισμῶ a7)の重要性を説くことだったが、他方、説得の営みそれ自体がそのまま純粹思考の実践であって、それに向き合う対話相手(聴き手)と読者に純粹思考の遂行を要求するという自己回折性を備えていた。すると人がこのお呪いを聞いて「子供の恐れ」を構成する 第節で見た 諸々のドクサを、誰もが認める人間の条件の確認と、大衆がにも拘らず魂を「もの」的に考えてしまう理由の解明を通じて取り去った上で、「死の練習」である哲学に従った新しいドクサを習慣づけにより身につけたならば、そのことだけでソクラテスは「死は悪である」とのドクサの反駁と「子供の恐れ」の解消に成功することになる<sup>注51</sup>。T11の結論が語られるのは、そういった文脈の中である<sup>注52</sup>。「死は無条件的に人間にとって生よりもよい」と信じることは、死を練習す

る哲学的生の実践と結びつかねばならない。かくして「親近性による証明」の後半部は、<今・ここ>に生きるわれわれ一人ひとりがどう生きているのか、どう生きるのかを徹底的に問題にする中で、哲学に従ったドクサによって死への恐怖を生む諸々のドクサを打ち破ることが意図されているのである。

「親近性による議論」の前半はアイデア論を基礎として魂の本性を明らかにする狙いがあったのに対し、後半はそうした魂の本性とわれわれがどう向き合うべきか いか生きるべきか を一つの間観・幸福観を提示しながら鋭く問いかけている。ソクラテス・プラトンの<激励>という形での説得は、いわゆる「論証」以上にわれわれ（対話相手・読者）の信念（ドクサ）体系全体に影響を及ぼし変容させる力・可能性を有しているのである。そしてこの箇所を集約的に見られるこうした<自己回折性>は『パイドン』篇全体にも当てはまる。第 節の考察を受けてまとめるならば、この作品で人間にとっての幸福と不幸をあえて言葉にし、それらとの目的論的連関の中で生と死を価値づけていくというプラトンの姿勢は『弁明』『クリトン』と全く変わらない。また「無知の無知」の役割を人の生き方を決定するものとして重視している点も共通する。ただ『弁明』『クリトン』では未だ明瞭でなかった幸福／不幸な生と魂の状態との関係が、『パイドン』においては「魂のあること」の省察を通じてより明確になったと評価できる。「死」をカタルシスの相の下で捉え直すことで、哲学の別の側面 初期対話篇の批判的側面とは異なるアイデアの真を明らかにしようとする探究的側面 に新たな光を当て、<今・ここ>で死の練習に励む生をよい生と論じるところに『パイドン』の革新性が認められるのである。

## むすび

本稿最初に触れた岸本英夫は「機械と分業の近代社会では、理想の確立や理想にうちこむ生活が困難」であって、「人間がほんとうによく生きる道を見出さう具体的な工夫をすることが、近代社会に生きる人間に与えられている課題」だと表明している<sup>注53</sup>。岸本の基本信念・ドクサ 唯物論的ところ観、欲求充足による価値づけ、死を悪とする考え にプラトンは賛成しないだろうが、死から逃げずに<よく生きること>を真摯に考えるという態度は、自らの思索に共通するものとして高く評価するだろう。プラトンにしても今ある生を捉え返す視点を提供しているのだし、最も人間的な生き方として哲学的生をすすめているのだから。

だがプラトンの生と死の思想（とわれわれの理解）が難問を含んでいないわけではない。致命的とも言える困難をいくつか指摘しておこう。第一に、「人は皆、幸福を願っている」という幸福主義の公理を前提とした、彼の目的論的倫理観自体は認めうとしても、その幸福観は彼独自の魂観に依拠している。しかし魂の本性が何であり、肉体とどう関係しているか 心身問題 については、十分展開されているとは言い難い。彼自身もその後いくつかの対話篇で見解を変えているように見える<sup>注54</sup>。人間とは何かという問に帰着するであろう謎は未だ解き明かされていないのだ<sup>注55</sup>。

第二に、魂の「もの」的把握はアイデアとの関係により否定されたのだが、プラトンのアイデア論についてはさらなる考察が必要となろう。アイデアとは何か。魂はどのような仕方でアイデアを認識し、他方、アイデアはどう魂を存在せしめるのか。そこに認められる<知>（φρόνησις）とは何か。この認識論と存在論の両方にまたがる哲学の根本問題は生と死の枠組みを越えて取り組まなければならない課題である。

第三に、何より特筆すべきは、『パイドン』でソクラテスがあれほど情熱的に論じたにも拘らず、必ずしも全ての聴衆・読者に対して彼の論が説得的とは言えないという厳然たる事実がある。話を終え、今まさに毒人參をのんで死なんとするソクラテスに親友クリトンが「どんな風に埋葬すべきか」と問うと、彼はクリトンが死体をソクラテスと同一視していることに気づき、周りの者にこう語る。

T15 *Phd.* 115d5 6:「僕がさっきから長々と話してきたこと（…）この話はクリトンには無駄だったように思われる。僕としては、同時に君たちや僕自身をも励ますつもりであった（παραμυθούμενος）のだが」

哲学による説得・激励の限界を物語るこのエピソードは常識・ドクサの強固さを象徴的に示している<sup>注56</sup>。そして同時に、哲学に目覚めた者に繰り返し「お呪い」を語り続けることの意味を浮き彫りにするのである<sup>注57</sup>。

最後に残された問題として、ドクサを越える営み（パラ・ドクサ）たる哲学は、自他を<殺すこと>の難問

に打ち当たるだろう。ソクラテスは、死がよいものであるなら自殺すればいいではないか、という当然の疑問に対して、自殺禁止の理由を述べる。われわれが神の所有物であって、ちょうど羊たちが羊飼いの許可なく死ぬことができないように、われわれも神の御心にかなうときまで死ぬことは許されないのだ、と(61e 63a)。もちろん、これは人の命を奪うことにも当てはまるだろう。親近性による論証においても、神と人間の決定的な違いの自覚と神への憧憬が議論の基盤をなしていたことは疑い得ない。今日、ソクラテス・プラトン(さらに当時のギリシア人)に見られる、こうした神・超越・運命への眼差しの欠如が、様々な生と死をめぐる問題を何らか惹き起こしているとすれば、その根底にある通念・常識 生と死の操作を標榜する「思い上がり」(ヒュプリス)の基盤の脆弱さを指摘し批判検討するのは(今後期待される)哲学の仕事に属すると思われる<sup>注58 注59</sup>。

## 文献表

- Apolloni, D. (1996), "Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul," *Journal of the History of Philosophy* 34 : 5 32.
- Archer-Hind, R. D. (1894), *The Phaedo of Plato*, 2nd ed., London.
- Bluck, R. S. (1955), *Plato's Phaedo*, London.
- Bolotin, D. (1987), "The Life of Philosophy and the Immortality of the Soul : an Introduction to Plato's *Phaedo*," *Ancient Philosophy* 7 : 29 56.
- Bostock, D. (1986), *Plato's Phaedo*, Oxford.
- Brickhouse, T. C., and N. D. Smith (1994), *Plato's Socrates*, Oxford/New York.
- Broadie, S. (2001), "Soul and Body in Plato and Descartes," *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 : 295 308.
- Burnet, J. (1911), *Plato's Phaedo*, Oxford.
- Duke, E. A., et al. (eds.) (1995), *Platonis Opera*, vol. 1, Oxford.
- Elton, M. (1997), "The Role of the Affinity Argument in the *Phaedo*," *Phronesis* 42 : 313 316.
- Erler, M. (2004), "'Socrates in the Cave.' Argumentations as Therapy for Passions in *Gorgias* and *Phaedo*," in Miliori and Napolitano (2004) : 107 120.
- Gallop, D. (1975), *Plato : Phaedo*, Oxford.
- Hackforth, R. (1955), *Plato's Phaedo*, Cambridge.
- Migliori, M., and L. M. Napolitano Valditara (eds.) (2004), *Plato Ethicus*, Sankt Augustin.
- Pakaluk, M. (2003), "Degrees of Separation in the *Phaedo*," *Phronesis* 48 : 89 115.
- Rowe, C. J. (1991), "L'Argument par Affinité dans le *Phédon*," *Revue Philosophique* 116 : 463 477.
- (1993 a), *Plato : Phaedo*, Cambridge.
- (1993 b), "Philosophy and Literature : The Arguments of Plato's *Phaedo*," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7 : 159 181.
- Tuozzo, T. M. (1993), "Commentary on Rowe," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7 : 182 191.
- Woolf, R. (2004), "The Practice of a Philosopher," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 : 97 129.
- 岩田靖夫(訳)(1998)『パイドン』岩波書店。
- 加藤信朗(1988)『初期プラトン哲学』東京大学出版会。
- 岸本英夫(1973)『死を見つめる心』講談社文庫。
- 栗原裕次(1992)『パイドン』篇における 'αὐτὰ τὰ ἴσα' (74c1) の一解釈 プラトン中期イデア論理解のための予備的考察, 『ペディラヴィウム』36 : 12 23。
- (2000)「プラトンの<悪人>論 『ゴルギアス』篇における「不正な人」の場合」, 『ペディラヴィウム』51 : 15 28。
- (2001)「プラトン『国家』篇における<悪人>論 <不正な生の選択>をめぐる一考察」『西洋古典学研究』49 : 13 25。
- (2002)「プラトン初期対話篇における<害悪>論」『東京学芸大学紀要 第2部門』53 : 9 22。
- (2003)「プラトン 哲学と詩の闘争」, 川島重成・高田康成(編)『ムーサよ、語れ 古代ギリシア文学への招待』三

陸書房：263 282 .

- 相良亨（1990）『日本人の死生観』（新装版）ペリカン社（初版：1984）.  
 シンガー、ピーター（1998）『生と死の倫理』（櫻則章訳）昭和堂 .  
 関根清三（編）（1999）『死生観と生命倫理』東京大学出版会 .  
 デーケン、アルフォンス（1996）『死とどう向き合うか』NHK 出版 .  
 東京大学公開講座（1992）『生と死』東京大学出版会 .  
 納富信留（2004）「プラトン」、東洋大学哲学科編『哲学を使いこなす』知泉書館：3 32 .  
 藤澤令夫（編）（2002）『プラトン』中央公論新社 .  
 松永雄二（訳）（1975）『プラトン全集 1 パイドン』岩波書店 .  
 （1993）『知と不知 プラトン哲学研究序説』東京大学出版会 .  
 三嶋輝夫・田中享英（訳）（1998）『ソクラテスの弁明・クリトン』講談社学術文庫 .  
 村上陽一郎（2001）『生と死への眼差し』（新装版）青土社（初版：1993）.  
 山崎広光（1995）『<いのち>論のエチカ 生と死についての23講』北樹出版 .

## 註

- 注1 『パイドン』等のギリシア語テキストとしては Duke（1995）を用い、箇所指定はステファノス版頁・行数に従う。プラトンの著作の略記は慣例（LSJ）により、自明な場合は省略することがある。『パイドン』の日本語訳は岩田靖夫訳（1998）によるが、断りなく字句を変更したところもある。
- 注2 岸本（1973：11 23, 137 149）.
- 注3 岸本（1973：18）.
- 注4 相良（1990：172 183）は岸本の死の捉え方を日本人のその一つの典型とみなしている。
- 注5 生命倫理の問題として、「臓器移植と脳死による死の定義」については「ドナーカードの導入」といった対処法が採用される一方、<生命の神聖性>からの反論がなされ、「安楽死や中絶は是か非か」という問が日本の「水子供養という儀礼」から答えられたり、「医療技術の発達」で状況が刻一刻と変化したりしている。さらに、戦争と死が新聞でとりあげられない日はなく、「なぜ人を殺してはいけないのか？」という問が真剣に議論されてもいる。死刑制度廃止論は世界中で優勢を占めつつある中、日本では未だに力を持つことはない。テレビや漫画の殺人を中心とした「暴力シーン」が子供に及ぼす影響力はいつも問題になっていたが、最近ではコンピュータ・ゲームの「暴力」も取り沙汰されている。三万人にも自殺者が増加したり、毎年一万人近くの交通事故死があっても、社会の仕組みは変わろうとしない現実が日本にはある。
- 注6 生と死を巡る出版状況に関しては、東京大学公開講座（1992）、山崎（1995）、デーケン（1996）、シンガー（1998）、関根（1999）、村上（2001）等、新刊書は「社会的ニーズ」に比例して増えるばかりである。
- 注7 松永（1993：16 n 4）は「この二つの対話篇にみられるソクラテスの言葉がまさに原ソクラテスといっていい立場を示す」と考えている（cf. 160 164）.
- 注8 『パイドン』篇は、ソクラテスの臨終場面に立ち会ったパイドンがその模様を、長い時を経てプレイウスという町で、エケクラテス等友人たちに報告するという形式をとっている。冒頭での、裁判の様子はエケクラテス等に知られており省略できるという確認（58a）や、死刑の時期がずれ込むことになった船のエピソード（58a c）は、それぞれ『弁明』と『クリトン』（esp. 43d 44a）を読者に想起させる役割を担っていると考えられる。
- 注9 『弁明』と『クリトン』については、三嶋・田中訳（1998）を使用。
- 注10 初期対話篇では他に『ラケス』（198b5 c1）、『プロタゴラス』（358d5 e2）で「恐怖 = 将来生じる悪への予測・ドクサ」という定義が見られる。
- 注11 この論証については、栗原（2002：11 12）で論じた。
- 注12 その後『ゴルギアス』を経て『国家』で主題化されるプラトンの正義論 / 不正論については、栗原（2000）、（2001）である限定された仕方論じた。
- 注13 Cf. Brickhouse and Smith（1994：113, 113 n. 17；207, 207 n. 57）
- 注14 Cf. *Euthd.* 278e3 279a1, *Symp.* 205a2 3, *Men.* 78a4 5 .

- 注15 (両対話篇を含む)初期対話篇に見られる目的論的観点からの善/悪の階層構造一般については、栗原(2002:9-22)で検討を加えた。
- 注16 次に指摘する大衆の魂観と共に、ここに岸本英夫の考え さらに今日多くの人々の考え との親近性を認めることは容易だろう。
- 注17 Rowe(1993a:152-153)は70a4-5に対する註で、ケベスが紹介する大衆の見解がホメロシクであることをいくつかの引用(e.g. *Il.* 22.362, 467, 23.100-1, 103-4, etc.)と共に強調している。
- 注18 他に「生成の循環的構造による証明」(70c-72e),「想起説による証明」(72e-77a),「イデア論による最終証明」(102a-107b)がある。
- 注19 例えば、Bostock(1986:116-120; cf. 25-30)による冷淡な取り扱いを見よ。Rowe(1993a:199-200)の84b4-8に対する註も参照。
- 注20 最近では論じられることが増えてきた。主題化: Rowe(1991); Apolloni(1996); Elton(1997); Woolf(2004); 重要視: Bolotin(1987); Rowe(1993b); Broadie(2001); Pakaluk(2003); 納富(2004), etc.
- 注21 <分解 結合>の概念的・自然的・必然的關係(φύσει 78c1)に依拠した議論である。Archer-Hind(1894:47)はこの議論を次のように解説している:(1)どんな対象の変化も、その部分の置換、圧縮、分離の結果、もしくは、数的な増大・減少の結果である。それゆえ、(2)部分を持たないものは変化を蒙らない。それゆえ、(3)物的対象はどれも部分を持つが、非物的である理性的対象は部分をもたないため変化を蒙らない。
- 注22 Burnet(1911:68)の79a6に対する註を参照。
- 注23 この保留については、Gallop(1975:142), Rowe(1991)参照。
- 注24 Elton(1997:313-316)は、「親近性による議論」の論証としての欠陥はプラトンが意図したものと解し、この議論の役割を「反面教師」と特徴づけるが、(次節で見る)後半部の議論の特異性については別段関心を払っていない。同様にRowe(1993b:163-166)も、この議論の弱さが筋の展開上仕組まれたものだとし「哲学」上の積極的価値を認めない。両者に対するWoolf(2004:118 n.28)の批評を参照。
- 注25 松永(1975:230)は「さながらその存在と同族性を証するがごとく」とここに論点先取の過誤を認めない訳を付けている。Bluck(1995:77)の訳は“as though akin to it”であり同様の工夫が見られるが、Hackforth(1955:83)“by reson of its kinship,” Gallop(1975:28)“in virtue of its kinship with it”が普通である。Cf. Rowe(1993a:186)。
- 注26 Woolf(2004:102-103)は、人のとるべき「態度」(attitude)のあり方を強調する「評価的」(evaluative)な読みを提唱する。
- 注27 Woolf(2004:116-118)は「魂の可塑性」をこの箇所支配的な「似たものが似たものを惹き起こす(like causes like)」という因果性の原理から説明し、『パイドン』後半部の議論と結びつける。
- 注28 この経験は、テキストでは、魂が自分自身を自分自身へと「終結する」(συλλέγεσθαι, cf. 83a7),「凝集する」(ἀθροίζεσθαι, cf. 67c8, 83a7; συναθροίζεσθαι, cf. 70a7, 80e5),「とり集める」(συναγείρεσθαι, cf. 67c8)ことと語られている。
- 注29 逆にプラトンにおける、思考の対話的性格については、*Th.* 189e-190a, *Sph.* 264a-b, *Phil.* 38b-e参照。
- 注30 納富(2004:17-22)の正義をめぐる考察を参照。注意すべきは、イデアの存在承認が探究を成立させるためにのみ(仮設的に)要請されたというわけでは決してない、ということである。中期イデア論の根本に関わるこの問題については、栗原(1993)参照。
- 注31 この点は、『クリトン』で「純粹思考する自分に最善と現われる」(46b5-6)限り従うと語られ、考察の途上で決して「動かない」(μένειν, 48b2-9)と語られているロゴスと関連させることができよう。また『ゴルギアス』の「哲学はいつも同じことを話す」(482a7-b1, cf. 490e10-11, 491b6-7)も参照。
- 注32 「ひとまずは」と留保をつけたのは、魂の可塑性はある限界を超えると失われてしまうと想像できるからである。例えば、対話篇の最後で語られる「ミュートス・物語」に、最大の悪事をなした故に癒しがたいと判定された人々はタルタロスに投げ入れられ、決して脱出できないと語られている(cf. 113e1-6)。魂の可塑性の喪失はプラトンにとって重要な主題であった。『ゴルギアス』の「癒し可能性/不可能性」については栗原(2000:15-28)で論じた。
- 注33 松永(1975:235 n.2)の言葉。
- 注34 “εἰκός”: 81d5, 6 e3, 82a1, 3, b5, 9; cf. 78c7.
- 注35 伝統や通念にも訴える: ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμνημένων 81a8-9; ὥσπερ λέγεται 81c11.

注36 「回折性」という用語は、異なる文脈で用いている加藤（1988：108 et al.）から借用した。Cf 松永（1975：439）「この『パイドン』は、最も深いところで、死にゆくソクラテスというそのひとに支えられているのである」。また納富（2004：8）は「プラトンの対話篇とは、二度三度と読み返すことによって初めてその意味が分かるような、生きた哲学体験なのである」（強調：引用者）と述べ、『パイドン』を典型例として考察している。

注37 Burnet（1911：73）：“way of life”；cf. Archer-Hind（1894：54）：“mode of life.”

注38 このような仕組みは、実は、プラトン対話篇全般に見出される特徴とも言える。すなわち、議論内容が理論（ロゴス）の展開として理的に把握されるだけでなく、対話相手（聴き手）をロゴスの体現へと巻き込み、それをモデルとして読者にロゴスの生における実践へと促す力 ロゴスに関わる者自身にロゴスの内容が跳ね返ってくる「自己回折性」を個々の対話篇はそれぞれの仕方では備えているのである（例：『饗宴』におけるディオティマとソクラテスの対話部分）。『パイドン』篇に関して言えば、語り手パイドンの聴き手たるエケクラテス等の存在は見落とせない作劇上の工夫である。ソクラテスの直接の対話相手であるシミアス／ケベスや対話にじっと耳を傾けるパイドンその他とは別に、時空的に離れた場所にいるエケクラテス等を作品に導入したことにより、類似の距離感覚を有する読者を同様にロゴスに対面させ、実践の反省を促そうとする作者プラトンの意図が感じられる。

注39 Cf. Woolf（2004：13），“Here the soul finds happiness（A5 6）having presumably fulfilled its nature.” 幸福を＜生のはたらきの見事な発揮＞とする形式的定義（『国家』第1巻）については、栗原（2002：12 14）参照。

注40 魂が肉体に隷属することについては66d1（δουλεύοντες τῇ τοῦτου [sc. σώματος] θεραπείᾳ）も参照。

注41 <自然>の規範性については、Gallop（1975：141）の79e8 80a9に対する註を参照；cf. Rowe（1993a：187）。

注42 念のために付け加えるが、これは決して魂の存在の消滅（ψυχῆς ὄλεθρος 91d6 7；cf. 88b2, 95d2）を意味するものではない。魂の不滅性はここでは論じられないままある種前提されており、そのため「最終論証」（ἀποδείξει ὅτι ἔστι ψυχή παντάπασι ἀθάνατον τε καὶ ἀνώλεθρον 88b5 6；cf. παντάπασι ἀπόλλυσθαι 88a10；μη ... παντάπασι ἀπόληται 88b7 8）が必要とされるのである（cf. 95b5 e4）。

注43 確かにテキストには、神々の種族の仲間入りすることで、そのことのために（τούτων ἕνεκα 82c2）真の哲学者は肉体的欲望を抑制すると語られており、目的は＜今・ここでの生＞それ自体の内にはないかのように書かれている。

注44 『パイドン』が魂と肉体の共存という人間の条件を問題にしている対話篇だとするならば、『国家』は＜他者と共に生きる＞というもうひとつの人間の条件 自己と他者の相互浸透 を主題化していると言えるかもしれない。『国家』については、栗原（2003：278）参照。

注45 『パイドン』では、魂が「生を司るもの」と前提されており（cf. 105c），魂がよいあり方をしていれば、それは生をよく司ることになり、そのことによって人はよく生きる、すなわち、幸福であることになる。かくして、この箇所でのソクラテスの論理の流れは（幸福主義の公理を補って）次のようにまとめられよう。人は＜今・ここ＞で幸福でありたい。幸福であるためには、魂のあり方がよくなければならない。そのよさは端的に死後における魂の幸福に他ならないが、肉体と共にあるこの世界では哲学活動により可能な限り実現する。したがって、人として幸福なのは哲学的生を送る場合である。こうして、心身分離（＝哲学）のよさも心身結合体たる人間の幸福の「ために」あると目的論的に説明されるのである。

注46 “καὶ”（82e4）は、因果関係を示唆する岩田訳「その結果」を採用せず、単に「そして」と訳し、次の文章で「ひどい無知」の内容が説明されていると解す。

注47 『国家』における“ παραδιδόναι ”と＜生の選択＞の関わりについては、栗原（2001：18 20, 24 n.17）で論じた；cf. τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν παραδιδούς R 561b5. 『パイドン』のこの箇所では金銭愛好者（οἱ πολλοὶ καὶ φιλοχρήματοι 82c6；cf. 68c2）と支配・名誉愛好者（οἱ φίλαρχοι τε καὶ φιλότιμοι 82c7 8；cf. 68c2）が哲学者と対比されている（cf. τὴν φιλοσώματος 68c1）が、『国家』はこれらの人々を「不正な人」とする。

注48 『パイドン』篇では、魂が感覚の言うことをそのまま信じることで、そしてそれを支える無知の無知という積極的な＜思考停止＞が最大悪とされる他に、89dで＜ミソゴロス＞（言論嫌い）が「最大悪」と語られている。その理由は、一旦哲学に目覚めた人が、矛盾対立を用いた言論に欺かれ続けることによって、議論をすることをやめ、哲学的活動から離れることにある。ミソゴロスはこういう仕方では幸福にとり最大の障害となるのだ。（これは特に「矛盾対立法に従事している人々」（οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες, 90b9 c3, cf. 91a1 3, 101e1 3）に対する描写であり、必ずしも全ての言論嫌いの人々がそうした人々であるわけではないが、ミソゴロスの明示のためにここで言及する。プラトン対話篇における“ ἀντιλογικός ”の様々な意味については、Hackforth（1955：108 n.1）を見よ。）Gallop（1975：153 154）



はこれら二種類の最大悪を密接に関係づけている。

注49 「説得」と「激励」の連関については、Burnet (1911) の70b2と83a3に対する註を参照。Cf. Erler (2004)。

注50 生の原理としてドクサと<生き方の転向>については、次を参照：αὐτοὶ δὲ ἠγγόμενοι οὐ δεῖν ἐναντία τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν καὶ τῇ ἐκείνης λύσει τε καὶ καθαριῶ ταύτη δὴ πρέπονται ἐκείνη ἐπόμενοι, ἢ ἐκείνη ὑφηγεῖται. 82d4 7.

注51 「子供の恐れ」の消去を意図した「お呪い」は専ら魂の非理性的部分・情念に訴えるもので、理性的な哲学的議論と区別されるべきとの解釈があるが(Tuozzo (1993: 188-190); Elton (1997: 316); Erler (2004))、それでも対話篇が青年・大人に向けて書かれてある限り、情念を支えるドクサの批判に主眼があったと思われる；cf. Woolf (2004: 111 n.18)。対話篇に含まれるイメージ(像)・ミュートス・アナロジー等の「文学」的要素は、情念に関わるというよりむしろドクサの生成の現場それ自体を語り出そうとする極めてロゴス的な役割を果たすのだ；cf. 栗原(2003: 280-281)。納富(2004: 29)も参照：「すべての言語(ロゴス)を終えた後で、ソクラテスは物語(ミュートス)を語る。それはロゴスを超えた地平に、ロゴスそのものの根拠があることを指し示すかのようである」。

注52 そもそも T7 (70a1 b4) で対話相手たちがソクラテスに要求していたのは文字通り「説得=激励」(παραμυθία)と「証明=確信のための保障」(πίστις)だったのである。

注53 岸本(1973: 148-149)。

注54 最大の変化は『国家』『パイドロス』で導入される「魂の三分説」であろう。後期著作『法律』の魂論への移行も当然問題になる。

注55 本稿が問題にした「魂のあること」にしても、プラトンがあえて客体化した「魂」について考察された魂の本性(φύσις)の分析にすぎない。エピグラフに引用した箇所ではソクラテス自身が語る<このソクラテス=私>があることとは一体何なのか。生の選択にのぞむ主体は何か。謎の解明への刺激に満ちた接近は松永雄二の著作(1993)に見られる。

注56 対話篇冒頭におけるパイドンの「喜びと苦しみが入り交じった奇妙な感じ(πάθος 59a5)を持った」との述懐も見ごせまい。また T15でソクラテスは「自身への激励」を口にしており、これは哲学的ロゴスが他者の中に飛び火し伝播していく筈との理解と希望を前提としており、あくまでそうした前提に基づく失望である。

注57 著者プラトンがこうしたエピソードを加えた意図は、彼自身が論証の仮設的性格を自覚しさらなる考察が必要だと意識しており、今後の営みに読者を巻き込みたいところ 自己回折性 にある、と思われる。本稿が繰り返し強調してきたように、そのことに成功する限り、彼の説自体がある仕方で証明されることになるのだ。

注58 具体的には<生き延び>原理 「よく生きる」ではなく「ただ生きる」だけでよいのだ とどう向き合うかということになるだろう。「いのちの大切さ」を声高に叫んでも、その理由についてわれわれはいかほどのことを語りうるのだろうか。「当たり前じゃないか」というドクサにただ圧されてしまうのではないか。また仮に「よく生きるため/幸福のため」だと言うにしても、その内実をわれわれはどう理解しているのだろうか。またしてもドクサに取り込まれはしないか。この点に晩年の思索を集中させ、科学技術とはその大本にある「物」一元の自然観・魂観に支配された現代社会に警鐘を鳴らし続けたプラトニスト・藤澤令夫はこう書き遺している。「こうした全般的状況において直面する一つ一つの問題について、諸君諸氏が、プラトンの語るところと対話しながら、自身の的確な診断を下し、態度決定していかれることを期待してやまない」(2002: 33)。

注59 本稿は東京学芸大学2003年度「重点研究費」(死生観の比較文化的解明と社会科・公民教育への応用に関する研究)による研究成果の一部である。2004年2月27日の研究報告会で、この基になる発表に対して、荒井洋一、稲見正浩、小林春夫、筒井文隆、藤井健志の各氏から貴重な質問・意見をいただいた。また同年3月22日に東京学芸大学で開かれた M. Erler 教授(ヴュルツブルク大学)の講演会(題目“Socrates in the Cave”)では、『パイドン』における生と死の問題をめぐって活発な討論が交わされ、多大なる刺激を受けた。エルラー教授をはじめとする参加者に感謝したい。