

How would the myth of Er 'save us' (Rep. X 621c1)?

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2020-10-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 田中, 伸司 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00027721

エルの物語はどのように「私たちを救う」

『国家』第10巻(621c1)のか

田 中 伸 司

『国家』の掉尾を飾るのはエルという人物が臨死状態において見聞きした冥界の「物語」(μῦθος) (621b8) である。エルの報告によれば、魂は死後に審判を受け、正しい者には報奨が与えられ、不正な者に対しては罰が課される。千年に及ぶ正義と不正の報いを終えたのち、次の生へ向けた選択が行われる。例えばオルペウスであった魂は白鳥となる生を、オデュッセウスであった魂は平凡な私人の生を選ぶ。魂たちは「忘却の野」(621a23) において「放念の河」(621a5) の水を飲み、現世へと生まれかわる。この新たな生を終えたとき、裁きを受けるべく再び冥界へと戻っていく。『国家』というプラトン哲学の核をなす書物がなぜこのような物語によって、しかもステパヌス版で8頁にわたる文章を費やして閉じられるのか、² にわかには理解しがたい。かなり厳しい評価を下す研究者もいる。³ 他方でソクラテス(そしてプラトン)は、おそらくは私たち読者に向けて、

T1 「ソクラテス」「この物語を信じるならば、私たちを救うことになるだろう。」(621c1)

と告げ、「そしてこの世においても、私たちが述べてきた千年の旅路においても、私たちは幸せであるだろう (εὐπάρτυονεὺν)」(621dl-3) と記して対話篇を結ぶ。本稿の目的は、このエルの物語が哲学的な意義のあるものとして読みうることを示すことにある。本稿ははじめに『国家』におけるエルの物語の位置を確認し(一)、次に対話篇の構成を手がかりに物語の特徴を検討する(二)。そうすることで、プラトンの意図の一端を掴むことができるはずである。そして、エルが語る転生について分析し、T1のプラトンからのメッセージの意味を読み解こうと試みる(三)。最後に、『国家』がなぜ祝祭色溢れる場面から始まり、エルの物語で閉じられるのかについて、一つの解釈を提示する(結び)。

一 『国家』の円環的構成

『国家』はベンデイス女神の祭礼見物という祝祭的な雰囲気が漂う場面から始まる。正義が探し求められ、哲人統治者の治める「美わしのポリス」(527c)とイデア論が語られる。そしてその掉尾に死後の世界の様子を報告するエルの物語が置かれることで、『国家』はいわば円環的に閉じられる。まずはこの円環的構成を確認することから始めることにしよう。

『国家』では第1巻において正義とは何であるかが問われ、アポリアに陥る。それを受けて第2巻において、グラウコンはソクラテスに向かって次のように迫る。

T2 「グラウコン」正義は不正にまさるといふことを言葉のうえで示すだけでなく、それぞれは、神々と人間に気づれかまいと気づかれようと、それ自体としてそれ自身の力だけで、その所有者にどのような働きを及ぼすが

ゆえに、一方は善であり、他方は悪であるのかを示してください。」(367e1-4)

この挑戦を受けて、ソクラテスは言論のなかで理想国を建設し、イデアを語り、第10巻までの議論をもって「正義がそれ自体だけで魂それ自体にとって最善のものであることを見いだした」(612b1-2)と宣言する。そのうえで、「死後に正しい人と不正な人を待ち受ける」それらのものごとを聞かなければならない」(614a6-7)と告げ、エルの報告する「話(ἀπόλογοι)」(614b2)を語り始める。このエルの報告に基づいて、ソクラテスは(おそらくは私たち読者に)次のように語りかける。

T 3 「ソクラテス」もしこの世の生にやってくるときにはいつも健全に知を愛し求め、そして生の選択のための籤くじが最後のほうの順番に当たらなければ、こうしたあの世からの報告から考えて、そういう人は、ただこの世において幸福であることができるだけでなく、この世からあの世へと、そして再びこの世へという旅路を、地下の険しい(τράχυναν)道ではなく、平坦な(Λείαν)天の道を行くことになるだろう。」(619d7-e5)

地下の険しい道と平坦な天の道という二通りの旅路は、対話篇の序幕とも言うべき第1巻の老人ケパロスとの対話での、次のソクラテスの問いを念頭において発せられていると見ることができ。

T 4 「ソクラテス」十分に年をめされた方々と対話するのは、喜びなのです。というのも、私たちもまた等しく通らなければならぬ道を、いわば先に通られた者として、そうした方々から、その道がどのようなものなのか、

険しく困難なのか (τραχέα καὶ χυλετή)´ それとも容易に進めて簡単に通り抜けられるものなのか (ὀραία καὶ εὐπρόσος) ということを、伺っておかなければと思っておりますのでね。」(328d8-4)

エルの物語がこのT4の問いへの回答であるとするならば、第1巻でのケパロスの答えは十分な回答にはなっていないかったということになる。第1巻ではT4のソクラテスの問いを受けて、ケパロスは老年について次のように語っていた。

T5 「ケパロス」「人は自分が死ぬことになるだろうと思いはじめると、以前は考えもしなかった事柄について怖れや心配が入り込んでくる。すなわち、冥界(ハデス)でのことについて言われている物語 (μῦθος) も、つまりこの世で不正を犯した者はあの世で罰を受けなければならないという話も、それまでは笑っていられたのだが、いまや、真実なのではないかと、彼の魂を苛むのだ。」(30d5-e2)

ケパロスは、老人たちの魂を苛む怖れには「ある一つの原因があり、それは、ソクラテス、老年ではなく、人間たちの性格なのだ。穏当で質朴な者であるならば、老年もまたそれほど苦になるものではない。が、そうではない場合合には、そういう人間にとっては、ソクラテス、老年であろうが青春であろうが、困難となる」(329d3-7)と語る。ソクラテスは対話篇の聞き手(及び読者である私たち)に向けて、「ケパロスがこう語るのに感心し」(329d8)と肯定的な評価を与えたうえで、ケパロスが「老年をらくに堪えておられるのは、その性格のゆえではなく、たくさんの財産をもっているからだ」(329e3-4)という可能性を指摘する。ケパロスはソクラテスの指摘を認めたくさず、財産の効

用を次のように説明する。

T 6 「ケパロス」 「不本意ながらにせよ誰かを欺いたり嘘を言ったりせず、また神に対して何らかの供犠 (θυσίας) をしないままで、あるいは人に対して金を借りたままで、怖れながらあの世へ去るといったことのないようすること、このことのために、お金の所有は大いに役立つ。」 (331b1-4)

このケパロスの発言から対話は財産と正義との関係へと移行し、T 4 が問うていたことから逸れていく。そして第10巻に至って、私たちがどのような道を通るのかを、エルの物語が解き明かすことになるのである。⁵⁾

ところで、T 6 に供犠という語が出ているが、対話篇冒頭部には同様の語がちりばめられている。ケパロスはソクラテスに久しぶりに出会うのであるが、それは「ちょうど前庭で〔神への〕供犠をすませたところ (ἑθουκῶς)」 (328c3) であった。そしてソクラテスとの対話が始まったばかりのところ、

T 7 「ケパロス」 「よし、それでは」とケパロスは言った、「お前たちにこの議論を譲り渡すことにしよう。というのも、私はもうそろそろ〔神に〕犠牲 (τὸν ἑσθῶν) を捧げなければならぬからね。」 (331d6-7)

こう述べて、ケパロスはソクラテスとの対話を息子のポレマルコスに譲り渡し、「神に」犠牲を捧げるために (πρὸς τῷ ἑσθῶ) 立ち去る (331d10) ていく。

さらに、この対話篇はソクラテスがきのうの対話を報告するという形式を採っているのだが、その対話の表面に出

ることのない報告相手に向かって、『国家』は次のように始まっている。

T 8 きのおう、私〔ソクラテス〕はアリストンの子グラウコンと一緒に〔アテナイの外港〕ペイライエウスへと下っていったのだ、女神〔ペンデイス神〕にお参りして、同時にそのお祭りを、それが初めての催しとのことで、どんなふうに行われるのか観てみたいと思つてね。(327a1-4)

そしてソクラテスは「お参りをすませ見物もしたので町に向かって引きあげようとしていた」(327b1-2)とところ、ポレマルコスたちに引き留められ、「夜祭を見物する」(328a)まで対話することになったのである。

『国家』とはつまり祭りの間の対話なのであり、語り手であるソクラテスはそれをエルの物語で締めくくろうと構想したうえで、名のることのない相手に（そして読者に）向かつて話しているのである。では、『国家』序幕の何が問題とされ、エルの物語が語りだされたのだろうか。

二 エルの物語の意図

エルの物語の冒頭の一文は疑いなく、ホメロスの描く英雄オデュッセウスの物語（『オデュッセイア』）を意識している。

T 9 「ソクラテス」「私がこれから話そうとするのは、アルキノオス〔に向けて語ったオデュッセウス〕の物語ではない、一人の勇敢な男、パンピュロス族のアルメニオスの子、エルの物語である。」(614b2-4)

『オデュッセイア』とりわけオデュッセウスの冥界行 (κατάβασις) では、供儀や犠牲といった儀式が前面に出ている。オデュッセウスは、トロイ戦争の後、苦難に満ちた長い漂泊のなか、故郷への帰還の方法を尋ねるために冥界へと向かう。死者たちと対話するための手続きとして供儀の方法が詳細に教示され (Od. 10. 516-525)、オデュッセウスがそれを忠実に再現するさまが描かれている (Od. 11. 23-33)。オデュッセウスは冥界において盲目の予言者アイレシヤスから「旅の道筋、その旅程、魚の群れるわたつみを越えて帰国する道順について教え」(Od. 10. 539-540) を受けるのだが、それは神への奉仕と結びついたものだった。そして故郷に帰り着いたときに、オデュッセウスはこの道行を「(冥王の館へ) 下っていった (κατέβην)」(Od. 23. 252) と妃ペネロペイアに向かって語るわけだが、興味深いことに、『国家』の最初の語も (T 8 の翻訳では分かりにくい)「下っていった (κατέβην)」(327a1) である。オデュッセウスの冥界行を介して、『国家』冒頭とエルの物語が対照されていると見ることもできるだろう。他方、エルの物語には供儀のような儀式はまったく登場しないが、冒頭の一文 T 9 は明らかにオデュッセウスの冥界行との対比を十分に意識すべきであることを告げている。対話篇序幕では供儀や犠牲といった舞台装置によって祝祭的な空気が醸しだされているが、この序幕とエルの物語との落差の意味を正確に測ることはプラトンの意図を推さえるうえで重要であろう。

円環的な構成という観点からは、ケパロスの口にした「神に対して供儀をしないままで、死後の罰を怖れながらあの世へ去る」という怖れ (T 6)¹⁰ が、第2巻においてアデイマントスによって取りあげられていることは注目に値する。アデイマントスは、神々が「不敬虔な者たちや不正な者たちを、冥界で泥か何かのなかに埋めたり、篩ふるいで水を運ぶことを強いたりする」(363d7-8) という言説を引きつつ、次のように指摘していた。

T 10 「アデイマントス」「ホメロスやヘシオドスを引き合いに出して語る人びとは」彼らがセレネやムウサの子と主張するところの、ムウサイオスとオルペウスの大量の書物を出してきて、それらに基づいて犠牲式を執り行い、次のように、諸個人のみならず国家をも説得するのです。供犠と歎びに満ちた遊戯をつうじて不正な行いからの解放と清めが、生者にはなおいつそうそして死者にとつてもまた、あるのだ、と。そしてこれらの供犠と歎びに満ちた遊戯のことを彼らは秘儀と名づけており、それはあの世での悪しきことどもから私たちを解放してくれるが、供犠をしない者たちには数々の恐ろしいことが待っている、²⁰」(364e3-365a3)

供儀によって不正と罪を帳消しにできるならば、死後の審判への不安も和らぎ、あえて「困難で骨のおれる」(364a2-3)正義を気にかけることもなくなる。このT 10に代表される言説への反論が、グラウコンの挑戦(T 2)に続いて、ソクラテスに求められたわけであるが、それは第10巻前半の詩人追放論によって果たされている。ここでも対話篇の円環的な構成(第2巻に対しての第10巻前半)が確認されるが、供儀のような神への奉仕に対する批判がすでになされてしまっているからには、エルの物語を語る意図はたんに供儀や犠牲のような要素を排除することにあつたのではないことになる。

エルの物語の意図を探るために、その筋立てを確認しよう。エルは死後の審判に基づく正と不正の応報の概略を語つたのち、一転して、宇宙の構造へと話を移し、「アナンケ(必然)の紡錘によってすべての天球が回転するようになってる」(616c5)と語り、諸天体の周期的運行の説明を始める。そして、その宇宙論の締めくくりには神話的な装置が用いられる。

T 11 「ソクラテス」「天球を動かす」紡錘はアナンケの膝のなかで回転している。「紡錘のはずみ車を構成する八つの」輪のそれぞれの上にはセイレンが乗っていて、一緒にめぐり運ばれながら、一つの声、一つの高さの音を発している。八つのこれらすべての声から一つのハルモニアが協和している。ほかに三柱の女神が等しい間隔で輪になって、それぞれ玉座に腰をおろしている、すなわちアナンケの娘たちであるモイラ（運命）たちであつて、白い衣をまとい頭には花冠をいただく、ラケシス（分け与える者）、クロト（紡ぐ者）、アトロポス（曲げない者）である」(617b4-c3)

エルによれば、神官（託宣を告げる者）がラケシスから籤と生の見本をうけとり、女神の言葉とともに籤を投げ与える。魂たちは自分のもとにきた籤の順番で、生の見本を選んでゆく。そのとき、ソクラテスはエルの物語を中断して、グラウコンに（そして読者に）向かつて次のように警告する。

T 12 「ソクラテス」「まさにここに、と思われるのだ、親愛なるグラウコンよ、人間にとってすべての危険がある。そしてこれらのゆえに、私たちのそれぞれはほかの学びを気かけず、この学びを追求する者であり、人からも学ぶ者であろうとするよう、とりわけ心がけねばならないのだーもし有用な生とよろしくない生とを識別し、つねにどのような場合でも可能なかぎりよりよい生を選ぶことのできる能力と知識とを与えてくれる人を見つけて学ぶことができるならね。」(618b7-c5)

この警告を受けて物語は生の選択の具体的な場面へと移り、そして放念の河の水を飲んで転生するところで終わる。

このように、エルの物語は古い装置を使用しながら、宇宙論的な機構のなかに魂の転生を位置づけている。供儀や犠牲などの儀式の描写はまったくなく、語られているのは必然（アナンケ）と運命（モイラ）と運（籤）そして私たちの選択である。ヘシオドスではモイラたちは正義（ディケ）とともにゼウスと掟（テミス）の娘であるが、¹¹ エルの物語ではアナンケの娘へと置き換えられている。¹² つまり、人間の運命は例えばアンティゴネのように掟によって翻弄されるのではなく、必然のシステムのうちに組み込まれるのである。エルの物語における神々は、詩人たちが描くような躍動感はみじんもなく、¹³ 人間たちの生に介入することはない。序幕に描かれた祝祭や儀式はまったく意味をなさない世界である。

たしかにエルの物語においても死後の審判があり、「かつてどれほどの不正を、どれだけの人々にはたらいたのかに応じて、それぞれそれらすべてについて順次罰を受ける」(Gisag. 8)。しかし、それはもはや単純な応報ではない。というのも、その生は、運という要素を入れつつも、あらかじめその人自身が選び決定してしまっていたものだからである。エルの物語が宇宙の必然的で永続的な運行を前提に、そこに運と私たち自身の選択を組み込むことに成功しているとするれば、その物語はまさに私たち読者によって「聞かれるべく、理性によって (ὄρθρον λόγον) 支払われるもの」(Gisat. 8) であると言えるだろう。

では、私たちが聞くべくエルが語った転生、その中身を見ることにしよう。

三 エルの物語において転生する者たち

エルの物語の色調は、対話篇序幕と違って変わり、かなり暗い。他方、冒頭部に登場する正しい生を送り、天道から帰還してきた者たちの表情は、物語全体のトーンとは対照的に、明るい。

T 13 「他方の別の穴からは別の者たちが浄らかな状態で天から下ってくるのを見た。そして次々と到着する魂は長い旅路から帰ってきたように見えた、そして彼らは「集会所である」草地へと、祝祭でのように向かってゆき宿営した」(614d7-e3)

この天の道からの帰還者の一人は転生のための第一の籤を引き当て、十分検討せずに、最大の独裁僭主の生を選ぶ。そしてその選択が己が子を喰らう定めをもたらすことに気づき、運を責め、ダイモンを責める。¹⁴しかし、自分自身を責めることはない。彼は「前世において秩序づけられた国制(ポリテイア)のうちで、哲学することなく習慣によって徳を身につけ」(619e7-d1)、報奨を得た者であった。

この第一の転生は、『国家』中心巻で語られた理想の国「美わしのポリス」(527c2)が私たちの救いとはならないことを示唆している。それは一時的な報奨を与えるかもしれないが、「労苦(τοπος)によって鍛えられていない」(619d3)者たちにとっては次の転落の始まりとなりかねないからである。「このようにして、籤という運のゆえもあり、多くの魂にとって善い生涯と悪い生涯とが入れ替わる」(619d5)。そして、正しい生も不正な生も一回きりの応報ではなく、そのサイクルは終わりなく繰り返される。つまり、永続する宇宙において、不滅の魂にはたどり着くべきゴールはないのである。¹⁵しかも、転生のために最後に待ち受けるのは、「忘却の野」への「恐ろしい息の詰まる熱を通って」(621a3)の道行であり、「そこは、いかなる樹木も、およそ大地が育むものがなにもない」(621a4)土地である。対話篇序幕とは対照的な暗さのなかにエルの物語はあり、それを信じるのが私たちの救いである(T1)とされる。

ところで、ソクラテスは転生について「見ておく価値のある光景」(619e6)があると語る。それらの転生の光景をよく見ておくことが、T1の私たちの救いというプラトンのメッセージを読み解く鍵となるであろう。前述の私たち

に向けて発したソクラテスの警告 (T 12) に続いて転生の光景があり、それを語り終えたのち上述の最後の道行の描写となるからである。

転生の光景のうち最初に語られたのは、本発表の冒頭でも触れたオルペウスの転生である。彼は白鳥の生を選んだ。ここにオルペウス教的要素の反映を見る議論もあるが、むしろテクストが語るように「たいいていの場合には前世で身についたことに従って選択した」(620a23) ことを示している。それゆえにオルペウスの転生について秘儀を示唆する言葉はなく、その選択が女性という種族への憎しみであったと指摘されるのである。また、ホメロスで徳を謳われる英雄たちアイアスとアガ멤ノンもまた、それぞれライオンと鷲の生を前世での出来事のゆえに選ぶ。女丈夫として知られるアタランテは大きな名誉に浴する男の競技者の生を、他方でトロイの木馬を作成したエペイオスは技術に秀でた女の生を選ぶ。伝説的な歌い手タミュラスの魂は夜鶯となり、白鳥や音楽的な生き物たちは人間の生を選ぶ。

最後に、「すべてのうちで最後の籤を引き当てた」(620c4) オデュッセウスの選択が語られる。他の選択と比べ、この最後の選択は丁寧に紹介されている。オデュッセウスは長時間探し回って「厄介」ことのない私人の (ἀνδρός ἰδιώτου)¹⁸ 生」(620d1-2) を、「かりに第一番の籤があたっていたとしても自分は同じようにしただろうと言って、喜んでそれを選んだ」(620d1-2)。ホメロスの叙事詩ではオデュッセウスは神への供儀を行い、海から離れたところで、すなわちそれまでの流転の危険がないところで、「頗る安らかな死」(Od. 11. 134-5) を迎えていた。エルの物語のオデュッセウスは冒険と波乱に充ちた英雄の人生ではなく、一人の生を望んだ。転生の籤を選ぶにあたっての次の神官の言葉はまさにオデュッセウスに向けられたものだと言えるだろう。

T 14 「最後に選びにやって来る者でも、よく心して選ぶならば、彼が真剣に努力して生きるかぎり、満足のできる、

けっして悪くない生涯が残されている。最初に選ぶ者も、おろそかに選んではならぬ。最後に選ぶ者も気落ちしてはならぬ。」(619b3-6)

オデュッセウスの選んだ生は「ほかの者たちからかえりみられないまま」(620c7)落ちていたものであった。彼は、第一の籤を引き当てた者とは異なり、「以前の数々の苦勞 (Thylos) を覚えていて」(620c4-5) 生の見本を忍耐強く調べ、この生を選んだ。対照的に、オデュッセウスの選択の直前に「遠くで、最後のほうの者たちのなかで、あの笑止なテルシテスの魂が猿となるのが見えた」(620c2-3) と言われる。テルシテスは『イリアス』ではオデュッセウスからその出すぎた振る舞いで叱責される一兵士であるが (Il. 2. 211-77)、彼は「気落ちして」選択した者の事例にほかならない。²¹つまりT14に照らせば、籤運に見放されたかに見えるオデュッセウスの選択こそがもつとも「見ておく価値のある光景」なのである。

これらの転生の光景から私たちは、苦勞して哲学して身につけていくことが私たちを救うことを知る。私たちの生は旅路にたとえられるが(例えばT3)、その旅路には到達点はない。それゆえ、近道もなければ、う回路もない。したがって、供儀や秘儀はもちろん理想国も私たちを救わない。私たちを救うのは私たち自身である。「この物語を信じるならば、私たちを救うことになる」というメッセージ(T1)は、このことを信じることに他ならない。

結び

『国家』は新しい女神の祭礼から始まり、古い女神たちの登場するエルの物語で終わる。序幕は祝祭的雰囲気溢れているが、当時の読者にはその空しさも同時に伝わっていたであろう。²² 他方、陰鬱にも映るエルの物語は宇宙の必然

的な構造を描き、私たちのいまの生きかたが次の生の選択を左右すると告げる。なぜこの対話篇は祝祭から始まり、冥界の話で閉じられるのか。この円環的な構成の意味を確認して、本稿の結びとしよう。

『国家』の冒頭に登場するペンディス女神の祭りはたんなる宗教行事ではない。それは新たに始まった公的な祭儀であり、そこで言及されるトラキア人たちの行列も夜祭もアテナイの評議会及び民会決議によるものであった。²³ また、ケパロスが励み『オデュッセイア』の冥行で教示される供儀は「ポリスのまさに要石」であった。²⁴ そして、『国家』の原題である「ポリテイア (Πολιτεία)」は、第一に「市民権」という語によって私たちが理解するような何ものかを、つまりポリテスすなわちポリス人 (polis-person) の固有の属性を、〔略〕第二には、ポリテスがそのポリテイアを行使する、法規や慣習の枠組みを表示していた。²⁵ こうした文脈に照らすとき、『国家』の舞台設定には特別な意味が込められていたと推定することができる。ソクラテスたちの祭り見物 (T8) とはたんなる物見遊山ではなく、それはいわばアテナイのポリテイアの実地見分であったのだ、と。つまり、アテナイという現実のポリスにおいてポリテイアが鼓動するさなか、『国家』の対話は始動する。そして、対話篇の掉尾を飾るエルの物語において、現実のポリテイアの要である装置が姿を消す。そして、エルの物語においてソクラテスがグラウコンとともに確認していることどもは、通常のポリテイアという概念によって理解されることを大きく逸脱している。例えば、古代ギリシアのポリスは成人男子のギリシア人自由民による「会員制クラブ」であったと指摘されるが、²⁶ 上述のとおり、エルの物語には女性だけでなく、鳥や動物たちの転生も語られている。つまり、プラトンはポリテイアという概念を、アテナイの現実のそれから解放し、いわば宇宙に息づくものとして語り直していると言えるだろう。²⁷ プラトンがエルの物語を『国家 (ポリテイア)』の掉尾においた意味はここにあるように思う。

注

¹ 『国家』からの引用に関してはS. R. Slings校訂の*Platonis Rempublicam*, Oxford Classical Texts 2003を用い、作品名を記すことなくステバヌス版プラトン全集の頁番号・段落記号・行数を付した。翻訳は私のものであるが、藤沢令夫訳（岩波文庫 2012〔初版 1979〕）を参考にさせていた。

² 例えば『クリトン』はステバヌス版で12頁。

³ Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, 1981はエルの物語を含む第10巻の後半部(608c-621d)を「はみ入れのセクシモン (a ragbag section)」と呼び(335)「再生や天国や地獄などの『物語の』装置は『略』真剣に受け取られるべきではなく、いま私たちの行うさまざまな選択において何が賭けられているのか、このことを戯曲化するために使われているに過ぎない」(351; 強調は著者)と述べ、エルの物語を寓意的に解したうえで「やばったくまともでない終わりかた」(353)であると判定する。寓意的解釈は美質的に広く受け入れられているが、批判も多い。Annas自身、批判を受けて、エルの物語への攻撃のトーンを落とした(「Plato's Myths of Judgement', *Phronesis* 27(2) 1982, 119-143)。

⁴ 『国家』の田環的構成についてはこの注を指摘される。例としてDiskin Clay, 'Plato's first words', F. M. Dunn and T. Cole ed. *Beginning in Classical Literature*, Yale Classical Studies 29, 1992, 127を栗原裕次『プラトンの公と私』知泉書館 2016, 376を参照。Cf. Annas 1981, 349.

⁵ G. R. F. Ferrari, 'Glaucon's reward, philosophy's debt: the myth of Er', C. Partenie ed. *Plato's Myths*, Cambridge University Press 2009はグラウコンがT2において退けた正義の「報酬」がエルの物語で語られていることを重視し、そこにケパロス・ポレマルコス of 「それぞれの人に借りているものを返す」(331e3) という正義観(T6参照)との繋がりを見ている(116-33)。他方、Annas 1982はエルの物語が正義の報酬を転生毎のものつまり一時的なものとしていること、正義をそれ自体として選び取らねばならぬことを宇宙論的な構図で描いており、『国家』の主要な議論と「皮肉にも」(137) 適合していると評価する(135-9)。

⁶ 『ボテュッセイブ』からの引用はT. W. Allen校訂の*Homeri Opera*, Oxford Classical Texts 1917により、松平千秋訳(岩波文庫1994)を一部改変して用いた。

⁷ 「御神ボセイダオンに盛大な生贄 (tagas) を―牡羊に牡牛、それに牝豚とつるむ牡豚を、それぞれに捧げ、それから国許に帰っ

て、広大な天空をしろしめす不死なる神々すべてに、一柱ずつ順々に、百牛の贄 (leitōs) を献じなされ。そなたの最期はどうかといえ、それは海からは離れたところで訪れる。―それも頗る安らかな死で、恵まれた老年を送りつつ、老衰して果てることになる。そしてそなたを囲む民もまた栄えるであろう。以上がそなた「オデュッセウス」に私「テイレシアス」が語る真実なのぢや。」(Od. 11, 130-7)。

⁸ 『国家』冒頭の一節と、第7巻でのイテアの観想を行った哲学者が統治のために洞窟へと「下つていかねばならぬ」(καταβάτω) (520c1) こと、及びエルの物語との関係については、古代のプロクロス以来指摘されて来た。Cf. Clay, 127, Miles F. Burnyeat, 'First Words: A Valedictory Lecture', *Cambridge Classical Journal* 43, 1998, 5-8.

⁹ オデュッセウスの冥界行の描写は、『国家』第3巻において「削除すべき」(386c4) 詩句として言及されている (386c4-387b7)。

¹⁰ Jon D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill/London 1983は、前五一四世紀アテナイの民衆が供儀などの神への奉仕によって求めたのは現世での利益であり、人びとがこの世で犯した不正の罰は当人ではなくむしろ子供らにめぐると考えられており、死後の生に関するケパロスの考え (T5) があの世での応報という点において当時のアテナイ民衆のそれとは一致していないと指摘している (80-2)。親の罪業の報いが子にめぐると言う観念は例えば、ヘロドトス『歴史』7, 137にも表れている。ただし、K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianapolis/Cambridge 1994 [First printed in 1974] が指摘するように、T5はケパロス自身の考えではなく、老年において始まる怖れと心配として挙げられたものである (263)。プラトンは注意深く、ケパロスに「それ」[T5]を言っても、おそらく多くの「いまだ老境にない」人びとは信じてくれなうが」(390d4) と前置きさせている。なお、T10に示唆されているエレウシスの秘儀は既に前六世紀には広がり始め、『国家』の対話設定年代である前五世紀後半には死後の報いという観念は一般化しつつあったと推定されている (Dover, 262-8)。

¹¹ ヘシオドス『神統記』では「次にゼウスが艶やかな捷 (テミス) を娶ると、彼女は季節と秩序と正義と繁栄の平和を生んだ、[略] またゼウスから最大の権能を授けられている運命を生んだ。禍福の運勢を人間に与えるクロトとラケシスとアトロポスの三柱だ」(901-6) とある (『神統記』からの翻訳にうつつはOxford Classical Textsを用い、中務哲郎訳『ヘシオドス全作品』京都大学学術出版会 2013) を一部改変のうえ用いた)。Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes 2*, Paris 1969は『themis』[捷] 観念と対をなすのは *dike* [正義] のそれである。前者は家族集団の内部で行使される正義を示し、後者は家族集団間の関係を定める正義を示している (107) と述べ、「これが通常 *dike* に与えられる意味《しきたり、あり方》の起点であり、そ

ここには制度的な価値がなお認められる。オデュッセウスが冥界に下降して母と会ったとき、なぜ抱擁できないのかと尋ねる。母は、これが死すべき者たちの *dike* なのす $\alpha\lambda\lambda'$ $\alpha\upsilon\tau\eta\eta$ $\delta\iota\kappa\eta\eta$ $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\beta\omicron\rho\omicron\tau\omicron\nu$ (*Od.* II. 218) と返答する。それは《あり方》ではなく、むしろ《強制力のある規則》、《運命を定める定式》である。それによって、*dike* の副詞的用法《の流儀で》、つまり《そのような種類のあり方の規範に従って》へと至る。《慣習的な》流儀とは実のところ自然や規約による義務なのである。こうして、運命や割り当てを定めるこの定式はギリシア語で《正義》それ自体となった。しかし、私たちが理解するような「正義」という倫理的な観念は *dike* には含まれていない。この観念は、*dike* が悪弊を終わらせるために持ちだされた状況から、徐々に現れたのである。*dike* が *bia* の支配すなわち力の支配を終わらせるために干渉するとき、この定式は正義それ自体の表現となる。そのとき *dike* は正義の徳と同定される——自分に対して *dike* をもつ者が *dikaios* 《正当な(者)》なのである(110)と解説している。なお、「ディカイオス ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$)」から倫理的な観念を有する語「正義 ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\theta\upsilon\eta\tau\eta$)」が生じた点については Walter Porzig, *Die Nomen für Satznhalte im Griechischen und im Indo-germanischen*, Berlin 1942, 225 参照。

¹² アナンケはヘシオドスには登場しないが、オルペウス教ではクロノスの娘で、ゼウスの養育者である(高津春繁『ギリシア・ローマ神話事典』岩波書店 1960, 24)。

¹³ 『国家』第2巻 377d3-378e4 参照。

¹⁴ 魂たちは生の見本を見て選択をするのであるが、それは「生の守り手で選んだことどもを成就させる者」(620d8-e1)であるダイモンを選ぶことでもある。

¹⁵ 中期対話篇の『パイドロス』でも死後の物語が語られているが、かなり違った趣がある。イデアを観照する美しい描写ののち、哲学者が特別の扱いを受けることが強調され、「正しく生を過ごした者はよりよい割り当て ($\mu\iota\sigma\theta\omicron\varsigma$) を得るし、不正に過ごした者はより悪い割り当てを得る。〔略〕それ以外の〔誠意をもって哲学した者や哲学のなかで少年を愛した者たち以外の〕魂たちは、最初の生を終えたとき審判を受け、裁かれたのち、ある者は地下にある処罰の場へと行き、罰を受け、ある者たちは天のある場所へとディケにより運び上げられて、人間の姿で送った生にふさわしく過す」(*Phdr.* 248e4-249b1)と語られる(『パイドロス』からの引用は Burnet 校訂の Oxford Classical Texts 1901 を用いた)。他方、ヘル物語でも T3 のように哲学することの重要性は語られるが、転生のための見本には哲学者の生は登場しない。なぜ登場しないのか。この点については Satoshi Oghihara, "The Choice of Life in the Myth of Er," *PLATO, The electronic Journal of the International Plato Society*, No. 11, 2011, 1-10 が説得力のある

る論証を提出している。

¹⁶ オルペウスが白鳥の生を選んだことについては、F. Casadesús Bordoy, 'The Myth of Er: between Homer and Orpheus', *Les Études Classiques*, 83, 2015は「オルペウス、タミユラス、アイアス、アガ멤ノン、アタランタ、エペイオス、テルシテス、オデュッセウスの」これらのうち五つの魂がホメロスの重要な登場人物と一致すること、かつリストの最初にあるオルペウスの後に彼らが言及されていることは、印象的である。オルペウスが最初に登場し、白鳥の生を選ぶことは、死後の生についてのプラトン自身の描写において、オルペウスのとホメロスのという両モデルを組み合わせることが意図的であるということ、そのことをプラトンが示したかったことを示唆している」(304)と述べている。

¹⁷ オルペウスは冥界に降りて妻エウリュディケを取り戻そうとした話はよく知られているが (Frank J. Miller, *Ovid, Metamorphoses II*, The Loeb Classical Library 1916, 10, 1-85)、彼は地上に戻ったのもトラキアのバックスの信女たちによって殺され、(エルの物語とは異なり)冥界において再び妻と一緒にになると伝えられている (ib. 11, 1-66)。

¹⁸ ホメロスでの定型句は「忍耐強し (ταλασσίγαν) オデュッセウス」であるが、『国家』第3巻 (390d1-6) においてもオデュッセウスは「忍耐の人」として見習うべき人物であると扱われていた。

¹⁹ ἰδιώτης、イディオテースは「私的な」「公職についていない」「政治的に活動していない」という意味とともに、「素人」をも意味する (Dover 264 n.27)。前五世紀にはδημότιος、デーモテース (庶民、平民、同じ行政区 (デーモス) の成員、同国人) と同義となり、プラトンは例えば『プロタゴラス』において自由人 (ἐλευθεροί) エレウテロスと並置して使用している (e.g. *Prot.* 312b4)。²⁰ 素人・自由人と哲学者との関係については拙稿「専門家のいない領域で哲学者は何をするのか?」『中部哲学会会報』(近刊) 参照。

²⁰ Cf. Alfred Heubeck, *A Commentary on Homer's Odyssey: Volume II: Books IX-XVII*, Oxford 2006 [1989], 86 ad loc.

²¹ 『ゴルギアス』の死後の裁きの物語では、テルシテスは正当に処罰されることで治癒可能な悪人として言及される (Gorg. 525e2-4)。ケパロスは海外からの移民として成功をおさめた、裕福な、いわば成功した人間であるが、議論を譲り受けたその息子ポレマルコス (ソクラテスは「ポレマルコスの家」(328b)) で行われた対話を報告している) はクリティアスやカルミデス—ソクラテスの仲間でプラトンの親族—が係った三〇人政権下で悲惨な死を迎える。そして、三〇人政権末期の、ペライエイウスのペンディス女神の神殿へと通じる道での戦いで、クリティアスとカルミデスは戦死している (クセノポン『ギリシア史』2:4, 11-19)

23 桜井万里子『古代ギリシア社会史研究—宗教・女性・他者』岩波書店 1996, 335-68。

24 Paul Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford University Press 2002 [1st published 1993], 177. Cartledge はまたギリシア人の文化的自己規定の一つとして、「神々を祀る場所と供儀 (θυσια) が共通」というクロネイスの記述 (8, 144, 2) に言及してゐる (170-1)。

25 Cartledge, 107. Cartledge はポリテイアをポリスの魂と呼ぶ用法など (インクラテス 12, 138, 15, 14, cf. アリストテレス『政治学』1295a4ff.) を踏まえ、後者にこの「国制 (constitution)」という訳語の限界を指摘してゐる (107-8, cf. 123)。

26 Cartledge, 4, 88-9, 106.

27 第9巻末には「天空に範型として掲げられているポリテイア」が語られていた (592a9-b2)。

※本研究はJSPS科研費16H03401及び18K00011の助成を受けたものである。

(たなか しんじ 静岡大学人文社会領域教授)