

『パイドン』における魂不死の証明の構想（三）

—— “同族性” による証明（78b-81a）

小 野 木 芳 伸*

The Unity of the Arguments for the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* (3): the “Affinity” Argument (78b-81a)

Yoshinobu ONOGI*

プラトン中期対話篇の中の代表作の一つである『パイドン』においては〈魂不死の証明〉がいくつか試みられている。小論においてはそのうちの第三の証明，研究者間では通例〈同族性の議論 Affinity Argument〉と呼ばれる魂不死の証明について論じることとしたい。その際の基本方針は、『パイドン』における魂不死のさまざまな証明が別々に論じられることが通例であるのに反して，われわれとしてはそれらの証明が不可分な統一体を成すことを示すという点に存する。

一 “同族性” による証明に至る文脈

まず，〈同族性の議論〉が語られるに先立つ文脈を訪ねておきたい。『パイドン』の中で〈同族性の議論〉は，著名なく想起説による魂不死の証明が終わったところで持ち出されてくるものである。念のために〈想起説〉による魂不死の証明を確かめておくと，それは大略次のような議論である。人がシミアスという人の絵を見てシミアス本人を想起することがある (73e)，¹⁾ という想起の範例が示された上で，アイデアの想起ということが次のように語られる。たとえば，相互に等しい木材や石材といった等しい知覚対象のほか，「等しいもののそのもの」という等しさのアイデアなるものが存在するとプラトンは主張する (74a-c)。そして，人は等しい知覚対象を知覚して等しさのアイデアを想起することがある，とされる (74c-d)。ただし，その際には，想起のきっかけとなる等しい知覚対象は，想起される等しさのアイデアに等しさの点で劣ってい

*国際文化学科非常勤講師 (Department of comparative Cultures, Part-time Lecturer)

る、という意識が伴うことが強調されている (74d-75b)。そして、そういう意識が成り立つためには、人は等しい知覚対象を知覚し始める以前に等しさのアイデアを知っていたのでなければならない (75b)。ところが、人は生まれるとすぐに知覚をし始めるのであるから、人は生まれる以前に等しさのアイデアの知識を獲得しているものでなければならず (75b-c)、そうであるとすれば、人間の魂は人間の生誕以前にも存在していたはずである、との結論が導き出される (76c)。

以上が想起説に依る魂不死の証明のあらましである。²⁾ が、これに対しては『パイドン』の中でソクラテスの対話の相手を務めるシミアスとケベスがただちに次の困難を指摘している。すなわち、上述の想起説に依る魂不死の証明で証明されているのは人の生誕以前に魂が存在していたということにとどまり、人の死後にも魂が存続するということはいまだ証明されていない (77b-c)。つまり、人間が死ぬと同時に魂はばらばらになってしまい、魂にとってはこれが存在の終わりだということになるのではないか (77c)。「我々が生じる以前におとらず、我々が死んだ後に我々の魂が存在することも証明されねばならない」(ibid.) とケベスは主張する。

この批判に対してソクラテスはまずは次のように答える。すなわち、人間の死後における魂の存続を示すには、想起説による証明を、その前に為された魂不死の〈円環的証明〉に結びつけなければい。つまり、円環的証明では、生きているものはすべて死んでしまっているものから生じるのだとされていた (77c)。したがって、想起説が示すように魂が我々の生じる以前にも存在しているのだとすれば、円環的証明が言うように、魂が生きることへと至り生じる際には、死なないしは死んでしまっていることから生じるほかはなく、そうであるとすれば、魂がふたたび生じなければならぬ以上、魂は人間が死んだときにも存在することが必然的である (77c-d)。³⁾

二 “同族性” による証明のテキスト

しかし、ソクラテスはここでこの議論をこれ以上追及することはせず、代わりに語られるのが、小論におけるテーマとなる、魂とアイデアの〈同族性〉に依る魂不死の証明である。以下、そのテキストの概略を示す。

まずソクラテスは、魂が減じるものであるのか否かを問うにあたり、「細分される *diaskedan-nysthai*」ということはどういうものにふさわしくどういうものにふさわしくないのかを問う (78b)。これに対するソクラテスの答は、次のとおりである。合成されたもの *syntethenti kai synthetô* (i) は本性的にそれが合成されたのと同じ仕方で分割されるのであり、他方、非合成のもの *asyntheton* がもしあれば、それこそは分割されぬものなのである (78c)。そして、非合成のものとは「常に同じ仕方で同様にしてあるもの」であるとされ、合成されたものとは「時によって別様にしてあり、けっして同じ仕方ではあらぬもの」であると言われる (ibid.)。ここでさらにプラトンのいわゆるアイデア論が前面に打ち出され、「常に同じ仕方で同様にしてあるもの」とは「その存在について我々が問いかつ答えることにより言論を与え(説明す)るところの

存在」であるとされる(78d)。その代表としては、「等しいもののそのもの」[すなわち等しさのアイデア]や「美しいもののそのもの」[すなわち美のアイデア]があり、これらはいかなる変化をも受け入れない(*ibid.*)。これに反して多くの美しい物、たとえば人間や馬や衣服など、上述の美のアイデアと名前を同じくする物はどうかといえ、これらは自己自身とも互いともいわばけっして同じ仕方であることのないものである(78d-e)。次いで、上記の二種の物がいかなる仕方でも認識されるかが語られる。つまり、後者、すなわち自己自身とも互いともけっして同じ仕方であることのないものの方を人は触れたり見たり、つまりは知覚するのであり、これに反して前者、すなわち常に同じ仕方であるものの方を人は思惟の推論 *dianoias logismô* (i) によって捉えるのであり、こうした物は不可視で目に見えぬものなのである(78e-79a)。

三 問題提起

上述のテキストについて、以下のわれわれの議論との関連でまず注意しておきたいのは、上述の二種のもののうちの一方が「時によって別様にしてあり、けっして同じ仕方であらぬもの」(78c7-8)であるとか「自己自身とも互いともいわばけっして同じ仕方であることのないもの」(78e3-4)であるといった、徹底的に同一性を剥奪された表現によって表されているという点である。ここで、〈けっして同じ仕方ではあらぬもの〉という同一性を剥奪された表現の指すものが知覚対象であるということは確実であるが、知覚対象がまったく同一性を欠いているというプラトンの主張はわれわれの日常的経験に反しているように思われる。われわれの日常世界における知覚対象、たとえば今私の目の前にある鉢植えのチューリップがいかなる同一性も有していない、というのは理解しがたい。すなわち、昨日見たそのチューリップと現在見ているそのチューリップとは「同じ」だとみなすのが自然であり、また、そのチューリップは別のチューリップと、チューリップであるという点では、「同じ」とみなすのが自然ではないか、という疑問が生じてくる。ここでわれわれは第一の問題点を記しておきたい。

問題1 〈けっして同じ仕方ではあらぬもの〉とは何か？

われわれはふたたびプラトンのテキストに戻ることにしたい。上述のテキストで魂不死の証明のための下準備ができたわけであるが、プラトンは今度は本来の主題である魂、つまり不死であることが証明されるはずの魂、およびそれに対する身(物)体に関わる問題、つまりはいわゆる心身問題を前面に打ち出してくる。まず、存在するものには二種があり、一つは目に見えるものであり、もう一つは不可視のものである(79a6-7)。そして、不可視のものの方は常に同じ仕方であり、それに反して目に見えるものはけっして同じ仕方ではあらぬものである(79a9-10)。ここではじめてプラトンは本来の主題である魂と身体を登場させる。すなわち、我々自身について、一方に身体があり他方に魂がある(79b1-2)。そして、身体の方は目に見

えるものに似ていて目に見えるものと同族的であり (79b4-6), 魂の方は目に見えるものではなく不可視のものである (79b12-14)。一言で言うと, 身体に比べて魂は不可視のものに似ており, 身体は目に見えるものに似ている (79b16-17)。

以上のテキストについてわれわれはまず次の特徴を指摘しておきたい。すなわち, そこでは一箇所の例外 (79b12-14) を別にすると, 魂と身体はそれぞれ不可視なものと目に見えるもの「に似ている」とは言われても, 不可視なものと目に見えるもの「である」とは言われていない。ここで第二の問題点を指摘しておきたい。

問題 2 a 魂はアイデア「に似ている」とは言われても, アイデア「である」とは言われていないのはなぜか?⁴⁾

問題 2 b 身体は知覚対象「に似ている」とは言われても, 知覚対象「である」とは言われていないのはなぜか?

四 魂とアイデアの同族性——『ソピステス』を手がかりとして

これらの問題のうち問題 2 a, すなわち, 魂はアイデア「に似ている」とは言われても, アイデア「である」とは言われないのはなぜか, という問題は, 通常後期の対話篇とみなされている『ソピステス』を参照すれば次のように解決することができる。

『ソピステス』という対話篇の全体は, プラトンの時代において見せかけの知識を切り売りして若者を欺く者とみなされがちであった「ソフィスト」という放浪の教師の正体を定義して捕まえよう, という試みなのであるが, そのソフィストの定義の最中に, ソフィストの技術とは仮象づくりの術 *phantastiké* であるということが同意されようとしたところで (236c), この「仮象」という概念は「在らぬものが在る」ということを前提としているという指摘がなされる (236e-237a)。また, ソフィストはこの「仮象」をめぐる人を欺くと言われるとき, 我々の魂は虚偽を思いなす *doxazein* ということになるが, 虚偽の思いなしというのは存在するものとは反対のものを思いなすことであり, 虚偽の思いなしは在らぬものを思いなすのだ, ということになる (240d)。そして, 虚偽の思いなしは, 在らぬものが在ると (あるいは在るものが在らぬと) 思いなすのである (240e)。この議論では在らぬものに在るものが結び付けられているが, これはそれまでの議論 (237b-239a) でまったく不可能であると同意されていたことなのである (241b)。とりわけ先の「仮象」との関連で, 作中の登場人物であるテアイテトスはあえて「影像 *eidôlon*」を「真実に似せられた別のそのようなもの」と定義するのであるが (240a), 対話を主導するエレアからの客人から問い質されると, それは真実では「あらぬ」以上「在らぬもの」だと認めざるをえず, 他方で何らかの仕方で「在るもの」であるとも認めざるをえないのである (240b)。こうした手詰まりを打開するために, エレアからの客人はあえて「在らぬものが何らかの仕方で在る」 (241d) ということを証明しようとして, 以下長大な一種の存在

論が展開されることになる。

この存在論の中で「形相の友」というアイデア論の擁護者についての叙述がある。彼らは存在と生成を峻別した上で、我々は身体を用い知覚を通じて生成と関わる一方、魂を用い推論を通じて存在と関わり、存在は常に同じ仕方であるのに対して生成は時によって別のありようをするのであると言う(248a)。こうした主張は、「存在」をアイデア、「生成」を知覚対象というふうに読み換えれば、先にわれわれが見た『パイドン』のアイデア論と共通するものであることは明白であろう。ところが、こうしたアイデア論について、『ソピステス』では次の難問が指摘されている。すなわち、魂が知り、存在〔すなわちアイデア〕が知られる、という場合、知するという作用を能動、知られるという作用を受動であると解すると、困難が生じる。なぜなら、存在〔すなわちアイデア〕が知によって知られるとすると、存在は知られるかぎり、受動性ゆえに動かされるということになるが、これは静止しているものすなわち存在〔すなわちアイデア〕には本来起こりえないはずのことであるからである(248d-e)。だからといって、存在全般⁵⁾に動きがなく、生命もなく魂もなく思慮もない、といった主張は異様である(248e-249a)。結局、知性 *nûs* が成立するには、動きが必要なのである(249b)。他方で、「同じ仕方で同様に」とか「同じものをめぐって」とかいった表現が含意する静止がなければ、やはり知性は成立しない(249b-c)。最終的な結論としては、知識とか思慮とか知性といったものが成立するためには、動きと静止の両者が必要なのである(249c-d)。

以上の『ソピステス』における議論を念頭に置いてわれわれの本来の課題である『パイドン』のテキストに戻ると、なぜ魂はアイデア「に似ている」とは言われてもアイデア「である」と言われないのか、という問題2 aは次のように解決することができる。すなわち、魂がアイデアを認識する以上、魂はアイデアとの親近性を有すると言うことができるが、認識が何らかの働きという意味での動きを含意する以上、魂はただちに静止しているアイデアと同一視することはできない。こうした事情が背景にあって、魂はアイデア「に似ている」とは言われてもアイデア「である」とは言われないのだ、とわれわれは解するのである。⁶⁾

五 “同族性” による証明のテキスト(続き)

次に、先〔一二四頁〕に提出しておいた問題2 bについて考察してみたい。すなわち、身体はなぜ知覚対象「に似ている」とは言われても、知覚対象「である」とは言われないのか、という問題である。この問題は先〔一二三頁〕の問題1、すなわち知覚対象を指す「けっして同じ仕方ではあらぬもの」という同一性の剥奪された表現が意味するところは何か、という問題と密接に関連している。これらの問題を解決するための手がかりを求めて、われわれは〈同族性の議論〉の後半を概観することにした。

まず、魂と身体が同じものの内に在るとき、自然は身体には支配されることを、魂には支配することを命じている(79e-80a)。他方、本性上、神的なものは支配するようになっており、

可死的なものは支配されるようになっている (80a)。そして、魂は神的なものに似ており、身体は可死的なものに似ている (*ibid.*)。以上より、魂は神的で不死で知性的で単一相で不可分で常に自己に対して同様に同じ仕方であるもの⁷⁾「に似ており」、身体は人間的で可死的で多相で非知性的で可分的でけっして自己に対して同じ仕方ではあらぬもの⁸⁾「に似ている」ということになる (80b)。

上述のテキストにおいて、「神的で不死で知性的で単一相で不可分で常に自己に対して同様に同じ仕方であるもの」(80b1-3) という表現がアイデアを指し、「人間的で可死的で多相で非知性的で可分的でけっして自己に対して同じ仕方ではあらぬもの」(80b3-5) という表現が知覚対象たる物体を指しているのは確実であり、そうであるとすれば、ここでも先に指摘した問題 2 a と問題 2 b を見て取ることができる。すなわち、ここでもやはり、魂や身体はそれぞれアイデアや知覚対象である物体「に似ている」とは言われても、アイデアや知覚対象たる物体「である」とは言われていない。ただし、魂とアイデアの関係について問われた問題 2 a に関しては先にわれわれなりの解釈を示したので、ここでさらに追求することはしない。今後のわれわれの課題はもっぱら問題 2 b で問われた身体と知覚対象の關係に絞られることになる。そして、先にも断っておいたとおり、この問題 2 b との連関で、前述の問題 1、つまり知覚対象である物体を指す〈けっして同じ仕方ではあらぬもの〉という表現が意味するところは何か、という問題も論じられることになる。

六 〈魂すなわち調和〉説およびソクラテスによる批判

上述のテキストを解釈するにあたり、とりわけ身体と知覚対象の關係を吟味するにあたり、われわれは〈同族性の議論〉の後に語られる〈魂すなわち調和〉説に対するソクラテスの批判の後半を参照することにしたい。〈魂すなわち調和〉説とは、〈同族性の議論〉が完結した後、それまでソクラテスの対話の相手を務めてきたシミアスとケベスの二人がそれまでにソクラテスによって行われた魂不死の証明に疑義を唱えるのであるが (84c sqq.)、その過程にあってシミアスが持ち出す議論である。

すなわち、シミアスは魂を一種の調和 *harmonia* として捉えており (86b9-c1)、たとえば豎琴の中の調和というのは目に見えず、非物体的で、きわめて美しく、神的なものであるのに対して、豎琴やその弦の方は物体にして物体的な類のものであり、合成されたものであり、土のごときのものであって、可死的なものと同族的である (85e-86a)。ここでこの豎琴が壊れたとする。これまでのソクラテスの議論に倣えば、弦が切れたときに可死的な類の豎琴やその弦が存続するのに対して、神的で不死なものと同族的な調和が可死的なものより先に滅びるということとはありえず、調和が滅びるに先立って木材や弦などが滅びるということになる (86a-b)。そして、〈魂すなわち調和〉説の核心部分が語られる。すなわち、魂も一種の調和であって、我々の身体が熱さや冷たさ、あるいは乾きや湿りなどによって緊張させられるものである一方、

我々の魂とは、これらが相互に美しくかつ適度に混合されているときの、これら要素の混合ないしは調和なのである。ところが、魂がそうした調和であるとすれば、我々の身体が病気などの害悪のせいで度外れに弛緩させられたり緊張させられたりするときには、魂はいくら神的であったとしても直ちに滅びるのが必然であり、これは音声における調和や他の職人の仕事における調和の場合と同様である (86b-c)。

この、シミアスがソクラテスの魂不死の証明を批判するために持ち出した〈魂すなわち調和〉説は、ソクラテスによる一撃で潰えてしまう。すなわち、シミアスは、学ぶとは想起であるにほかならず、我々の魂は身体に縛り付けられる以前に存在していた、という想起説に依る議論をいまだ有効なものとして承認するのであるが (91e-92a)、魂が調和であるとするなら、想起説を認める以上、調和の構成要素が存在する以前に調和が存在したということになってしまうが、これは不条理である (92a-c)。

七 魂による身体の支配

われわれが注目するのは、この後の議論である。そこでは、〈同族性の議論〉の後半で語られていた、魂と身体の支配関係についてふたたび議論が為されるのである。すなわち、人間に属するもののうちで支配するものは魂、とりわけ思慮的な魂である (94b)。その魂の支配というのは、身体の諸状態に同意して為されるのではなく、それら状態に反対して行われるのである (ibid.)。たとえば、熱や渇きが内在しているときに魂は反対の方向、つまり、飲まない方へと引っ張るのであるし、飢えが内在しているときには食べぬように引っ張る、というように、魂が身体の諸状態に反対する例を我々は多く見るのである (94b-c)。ところで、先には次のことが同意されていた。すなわち、魂が調和である以上は、調和を成す構成要素が緊張させられたり弛緩させられたり引っ張られたりといった状態に陥るとき、魂はこれに反対して歌声を上げることではなく、魂はそうした構成要素に従うのであって自らが支配することはけっしてないのである (94c)。ところが現実には、それとは正反対のことが行われているのが我々には明らかである。すなわち、魂がそれから出来ていると主張される構成要素のすべてを魂は支配し、魂は全生涯にわたってそのほとんどすべてに反対し、すべての仕方で抑制するのである。すなわち、それらの要素の或るものを魂はより厳しいやり方で、また、苦痛を伴うやり方で罰する——これは体育術や医術において見られることである——また或るものはより穏やかに、或るものは脅したり、別のものは罰したりして、欲望や怒りや恐れが魂とは別のものであるかのように魂はこれらと対話するのである (94d)。

以上の議論は魂と身体の間での支配関係について論じるものであり、その点で前述の〈同族性の議論〉の最後に出てきた議論と主題を同じくするものであるといえる。⁹⁾そして、〈同族性の議論〉では魂が身体を支配するとはどういうことであるのか具体的には語られていなかったのに対して、〈魂すなわち調和〉説へのソクラテスによる批判の中では、魂が身体を支配すると

は結局のところ、魂が欲望や怒りや恐れに反対することを意味することが明らかにされている。そして、この点に留意するかぎり、先〔一二四頁〕に提起した問題2 b, すなわち、なぜ身体は知覚対象たる物体「に似ている」とは言われても、身体は知覚対象たる物体「である」とは言われないのか、という問題に取り組むにあたっての手がかりが得られる。その手がかりとは、テキストのこの箇所を読み取られる、身体とは欲望するものである、という論点である。たとえば、喉が渴いたときには水を欲望し、空腹になったときには食物を欲望するのが身体なのである。したがってわれわれとしては、現時点では、身体は欲望するものであるのに対して、知覚対象たる物体が欲望することはない、という点に身体と知覚対象たる物体との相違を求めるべきであると考え。もちろん、この論点を確立するためには、知覚対象たる物体がいかなるものであるのかを或る程度は明らかにしなければならない。これは結局先〔一二三頁〕に述べた問題1, すなわち知覚対象を指すくけって同じ仕方ではあらぬものゝという表現が意味するところは何か、という問題を問うということにもなる。

八 『ピレボス』における欲望論

しかし、その問題に取り組む前に、身体が欲望するとはどういう事態であるのかをもう少し詳しく見ておきたい。そのための手がかりとして、われわれは通例プラトン晩年の作品とみなされている対話篇『ピレボス』における欲望についての議論を参照することとする。『ピレボス』という対話篇全体の主題は快樂なのであるが、その中で対話を導くソクラテスは快樂が多様であることを強調し (12c), おそらくはその多様な快樂の一つである飲食に伴うような快樂の正体を明らかにするために、ソクラテスは欲望についての考察を行っている。すなわち、欲望 *epithymia* が何であり、どこに生じるのかが問われる (34d)。まず、「飢え」や「渴き」などが欲望であることが承認される (34d-e)。そして、これら欲望が多様であるのに、どういう観点から一つの「欲望」という名前で我々がこれらと呼ぶのかが問われる (34e)。我々は「渴く」を何か一つのものだと思えるが、これは「欠乏している」ということである (*ibid.*)。ここでもう一度渴きが欲望であることが確かめられたうえで、その欲望とは飲みものへの欲望というよりは飲みものによる充足への欲望であることが主張される (34e-35a)。したがって、我々のうちの誰かが欠乏しているとき、その者は自らが現在経験している状態とは反対のものを欲望しているということになる。なぜなら、その者は欠乏しつつ充足されることを望んでいるからである (35a)。ところで、初めて欠乏を経験する者というのは、知覚によっても記憶によっても充足に触れることはできない。なぜなら、そうした充足をその者は現在の時において経験しているのでもなく、以前の時において経験したわけでもないからである (*ibid.*)。ところで、欲望する者は何かを欲望しているのであるが、自らが現在経験している状態を欲望するのではない。なぜなら、その者は渴いているのであるが、これは欠乏であり、欲望する者は充足を欲望しているからである (35b)。したがって、渴いている人の何かが充足に触れることができるのであ

るということになる (*ibid.*)。ここで、それは身体では不可能である。なぜなら、身体は〔現在〕欠乏しているからである (*ibid.*)。したがって、充足に触れているのは魂であって、記憶によってそうしているのである (35b-c)。

九 欲望における自己同一性

『ピレボス』における上述の欲望論と『パイドン』におけるそれとの相違を指摘することは容易い。というのも、『パイドン』においては欲望は身体に属するものとされていたのに対して、『ピレボス』においては欲望が成立するためには魂に属する記憶が必要だという点が強調されているからである。しかし、この相違は『パイドン』における欲望論と『ピレボス』におけるそれとの間に乗り越えがたい障壁を成すものではない。『パイドン』における〈同族性の議論〉で出てくる「魂」とは狭義における魂であって、「思慮 *phronêsis*」(79d6-7; cf. 80d7, 81a5) ないし「知性」という人間精神の最高の能力を指すものと考えられる。これに対して『ピレボス』で欲望の成立に際して必要とされ、魂に属する記憶とは、人間にかぎらずあらゆる動物の始原であるとされているのである (35d)。したがって、『ピレボス』の欲望論における「魂」が指すのは、「魂」という名前は同じでも、低次の魂であると解するのが妥当である。それゆえ、『パイドン』において、身体に欲望を事とする魂を認めても、その論旨が損われるということはない。ゆえに、『パイドン』に出てくる欲望を解釈するに際して『ピレボス』の欲望論を参照するのは無理なことではない。

以上の但し書きを付したうえで、われわれが先に予想した、身体と知覚対象たる物体とを区別する徴としての欲望について、『ピレボス』の欲望論を手がかりとすると、過去の記憶に基づいて未来に期待するのが欲望であるということが出来る。たとえば、喉が渴いたときに水を飲むという場合、われわれは、テーブルの上に置かれたコップの中の水は自分の渴きを癒してくれるであろう、と過去の記憶に基づいて半ば無意識的に予期するのである。さらに、喉の渴いた人が現に水を飲んでいる場合を考えても、やはりこの場合でも、その人は、自分が現に飲みつつあるこの水が自分の渴きを癒してくれているのだ、と過去の記憶に基づいて、因果関係を判断するという意味で、予期しているのである。いずれにしても、こうした記憶に基づく予期がなければ、われわれはコップの中の水を飲んで渴きを癒すという事態を、安定した経験としては持ちえないのである。この点は、非日常的な場面を想定してみるとよく分かる。たとえば、内臓の働きが不調なときに点滴で水分を補給するといった場合には、まさしく目に見える水を飲んでいるときに得られるような、喉の渴きの癒しの安定した経験を得ることはできないであろう。おそらくはただ、点滴をし始めてから三十分くらい経つてみると、どうやら喉の渴きも少しおさまってきたようだ、というくらいの気分の変化、おそらくは記憶に残らぬ気分の変化を体験するのみであろう。以上の例を勘案してみると、結局、喉が渴いたときに水を飲むことで快楽を得る、というきわめて日常的な事例においても、過去の記憶に基づき未来を予期する、

という欲望の働きが不可欠なのである。そして、重要なのは、欲望がこうしたものであるかぎり、欲望は一種の時間性として成立するのであり、そうであれば、欲望にはいわば最低限の自己同一性が存するということである。¹⁰⁾

十 くけっして同じ仕方ではあらぬもの

では、これに対して、問題1〔一二三頁〕の知覚対象を指す表現であるくけっして同じ仕方ではあらぬものゝが意味するものは何か？ 先にも触れたように、この表現の指すものが知覚対象であることに間違いはないが、くけっして同じ仕方ではあらぬものゝを素朴に知覚対象と同一視するのは誤りであろう。なぜなら、前述のような最低限の自己同一性が成り立つのは何も欲望に限ったことではなく、そうした自己同一性はわれわれの知覚一般について成り立つからである。たとえば、私が目の前にある机を見ているとき、そこには絶えず「触れれば硬いであろう」とか「叩けば音がするであろう」といった予期が伴っている。前述の最低限の自己同一性は、欲望においてだけではなく、知覚一般において成り立つと解するのが妥当であるとわれわれは考える。ゆえに、くけっして同じ仕方ではあらぬものゝをただちに知覚対象と同一視するのはやや性急であるとわれわれは考える。

「時によって別様にしてあり、けっして同じ仕方ではあらぬもの」(78c7-8)、あるいは「自己自身とも互いともいわばけっして同じ仕方であることのないもの」(78e3-4)、それはおそらく、通常プラトン後期の対話篇とされている『ティマイオス』で「受容者 hypodochê」(49a6, 51a5) ないしは「場 chōra」(52a8, d3) と呼ばれることになるく場所との関係で見られた身(物)体なのではないだろうか。

第一に、く場所において存在する二つの物同士は、けっして重ね合わせることができない以上、同一であることを示すことができない、という意味で、必ず相互に異なっている。仮に、場所において存在する二つの物が完全に重ね合わされることがあるとすれば、それらはもはや二つの物ではなくして一つの物になってしまうであろう。¹¹⁾ 場所において存在する二つ以上の物は、上述の意味で、必ず相互に異なっているのである。第二に、く場所において存在する一つの物は、次に述べるような意味で、自己自身とけっして同一であることがない。すなわち、たとえば今机の上にチューリップが一茎あったとして、その場所を占めるものは任意の他の物体でありうるのであるから、今この場をチューリップが占めているということはまったく偶然的なことである。他方、欲望においては、或る対象が欲望されつつあるかぎりにおいては、その対象は必然的に快をもたらすものとして予期されている。また、知的制作においては、イデアに規制された思惟は、原因として、物体世界の中に必然的に何かを産み出す。さらに、行為においては、美のイデアに規制されたソクラテスの思惟はやはり必然的に物体世界に何かを産み出しつつあるのである。これらの時間性に伴うこうした必然性は、或る場所とそこを占める身(物)体との偶然的関係とはまったく相容れぬものである。在る場所を在る物(身)体が占

めるという事態に際しては、欲望における最低限の自己同一性も、知的制作や行為における高次の自己同一性も、成立する余地はない。以上のような意味において、場所との関係で見られた身(物)体は、「自己自身とも互いともいわばけっして同じ仕方であることのないもの」(78e3-4) と呼ばれるのではないだろうか。¹²⁾

ここに至り、先〔一二四頁〕に提起した問題2 b, すなわち、身体は知覚対象「に似ている」とは言われるが知覚対象「である」とは言われないのはなぜか、という問題については、次のように言うことができる。すなわち、欲望するものとして最低限の自己同一性を備えた身体は、場所との関係で見られた、一切の同一性を欠いた知覚対象に似てはいても、そうした知覚対象と同一でない、と。

註

- 1) テキストは J. Burnet (ed.), *Platonis Opera* に拠る。
- 2) 以上の『パイドン』における〈想起説〉については、拙稿『『パイドン』における想起説——類似性の概念に着目した一考察』(『名古屋大学哲学論集』第四号、一九九八年、三三—四八頁)、および拙稿『『パイドン』における魂不死の証明の構想(二)——“想起説”による証明(72e-77d)』(『中部大学国際関係学部紀要』第二八号、二〇〇二年、二〇五—二一七頁) 参照。
- 3) この〈円環的証明〉が孕む問題については、拙稿『『パイドン』における魂不死の証明の構想(一)——魂不死の“円環的”証明(70c-72e)』(『中部大学国際関係学部紀要』第二六号、二〇〇一年、一四九—一五九頁) 参照。
- 4) Cf. D. Gallop, *Plato Phaedo*, Oxford, 1975, p. 140 ad 79c2-e7.
- 5) この「存在」は先に出てきたアイデアと同義の「存在」とは区別すべきであろう。今林〔金山〕万里子「συμπλοκή των εἰδῶν に関する一考察——『ソピステス』251-259」, 『西洋古典学研究』二五、一九七七年、五四—六四頁:六四頁参照。
- 6) もちろん、魂がアイデアを認識する、という事態を単純に、目が物を見る、という図式に還元することはできない。註10) 参照。
- 7) 80b1-3: to theion kai athanaton kai noêton kai monoeides kai adialyton kai aei hôsautôs kata taûta echon heautô(i) = what is divine, immortal, intelligible, uniform, indissoluble, unvarying, and constant in relation to itself (Gallop, *op.cit.*, p.29)
- 8) 80b3-5: to anthrôpinon kai thnêton kai polyeides kai anoêton kai dialyton kai mêdepote kata taûta echon heautô (i) = what is human, mortal, multiform, non-intelligible, dissoluble, and never constant in relation to itself (*ibid.*)
- 9) Cf. D. Apolloni, "Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul", *Journal of the History of Philosophy* 34 (1996), pp. 5-32; p. 27.
- 10) われわれはそもそも〈自己〉というものは自己同一なものとして成立するのであり、そしてそれは時間性として成立するものであると考える。同じことを否定的に述べるとすると、自己同一性というのは、例えば現在のチューリップが一日前のチューリップと同じである、という場合の同一性ではない、ということになる。そうした同一性というのは、現在のチューリップの表象と一日前のチューリ

ップの表象との比較を前提とする以上は、空間中における二本のチューリップが同じか否かを云々する場合の同一性に準ずるものであろう。欲望を成す自己同一性とはそうした空間中の二つの事物について語られる自己同一性なのではない。

他方、われわれは、欲望を成す自己同一性を最低限の自己同一性であると述べたが、それではより高度な自己同一性とはいかなるものであろうか？ たとえば、シミアスという人をモデルにしてその肖像画を描きつつある画家は一種の自己同一性を実現しているとわれわれは考える（註2）で挙げた拙稿『『パイドン』における想起説』、四三頁参照）。同様に、美のアイデアに規制された思惟に従ってソクラテスが美しい行為を為しつつあるとき、ソクラテスはやはり一種の自己同一性を実現しているとわれわれは考える（拙稿『プラトン』〔川端繁之、栗林広明他『西洋の哲学者たち』、梓出版社、二〇〇二年、一四―二五頁〕、二一頁参照）。すなわち、人がアイデアを知るのは、やはり自らが因果的秩序としての時間と成ることによるのである。この二例において実現される自己同一性をわれわれはそれぞれ、〈知的制作〉における自己同一性および〈行為〉における自己同一性と呼んでおきたい。

- 11) 福居純「差異」（山崎正一、福居純他『哲学新論』、自由書房、一九七七年、二三八―二五七頁）、二三九頁参照。
- 12) ここで当然、〈けっして同じ仕方ではあらぬもの〉が最初に語り出されたとき、それは「合成されたもの」として登場した（78c）のであるのに、〈けっして同じ仕方ではあらぬもの〉についてのわれわれの解釈では〈合成〉という契機が脱落しているのではないか、との批判がありうる。この問題に関するわれわれの展望は以下のとおりである。すなわち、〈場所〉の正体とは、一つのまとまりとしての単位を前提とせぬ純粋な多である。これはおそらくプラトン中期と後期の狭間に位置する対話篇『パルメニデス』で「多多 plêthê = multitudes」（158c1）と呼ばれているものである（註2）で挙げた拙稿『『パイドン』における魂不死の証明の構想（二）』、二一七頁、註25）参照）。分割され切ったもの、といってもよいかもしれない。スピノザの延長属性についての、ドゥルーズの次の発言を参照のこと。「究極の絶対には単純な諸部分の観念と無限分割——この分割が現実的無限でありさえすれば——の原理との間にはいかなる矛盾もない。」（G. ドゥルーズ〔工藤喜作、小柴康子他訳〕『スピノザと表現の問題』、法政大学出版局、一九九一年、二〇九頁=G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1968, p. 187〔強調は原著者による〕）「単純な諸部分は知覚されない、むしろそれらは推論によってしか理解されないのである。」（同書、四〇七頁註(11) = *ibid.*）そして、われわれが世界の中で出会う各々一つのまとまりを持った身(物)体というのは、こうした究極の多から知性によっては知られえぬ仕方では合成されて出来たものであるということになる。（仮に知性によって知られうる仕方では合成されたのだとすれば、それは偶然的にではなく必然的に生じたということになってしまうであろう。）しかし、この点の十分な究明は、〈魂すなわち調和〉説のより詳細な吟味を俟って行なわれるべきであるとわれわれは考える。