

略号

プラトン : Pl

『ソクラテスの弁明』 : *Ap.*

『クラテュロス』 : *Crat.*

『エウテュプロン』 : *Euthphr.*

『ゴルギアス』 : *Gorg.*

『ラケス』 : *La.*

『法律』 : *Leg.*

『メノン』 : *Men.*

『パイドン』 : *Phaed.*

『パイドロス』 : *Phdr.*

『プロタゴラス』 : *Prt.*

『国家』 : *Rep.*

『ソピステス』 : *Soph.*

『饗宴』 : *Sym.*

『ティマイオス』 : *Tim*

ホメロス、『イリアス』 : *Il*

ホメロス、『オデュッセイア』 : *Od*

ヘシオドス、『神統記』 : *Th*

ヘシオドス、『仕事と日』 : *Op.*

ヘロドトス、『歴史』 : *Hdt*

ディオゲネス・ラエルティオス、『哲学者列伝』 : *DL*

プラトンのテキストについては J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford Classical Texts を用いた。

翻訳については基本的に以下の翻訳を利用したが、筆者が手を加えている箇所もある。

プラトン、『パイドン』、岩田靖夫訳、岩波書店〈文庫〉、1998。

プラトン、『プラトン全集』、岩波書店。

ホメロス、『イリアス 上・下』、松平千秋訳、岩波書店〈文庫〉、1992。

ホメロス、『オデュッセイア 上・下』、松平千秋訳、岩波書店〈文庫〉、1994。

ヘシオドス、『神統記』、廣川洋一訳、岩波書店〈文庫〉、1984。

ヘシオドス、『仕事と日』、松平千秋訳、岩波書店〈文庫〉、1986。

擬ホメロス、『ホメーロスの諸神賛歌』、沓掛良彦訳、筑摩書房<ちくま学芸文庫>、2004。

ヘロドトス、『歴史 上・中・下』、松平千秋訳、岩波書店<文庫>、1971-1972。

エウリピデス、『ギリシア悲劇 III・IV エウリピデス 上・下』、筑摩書房<ちくま文庫>、1986。

プラトン宗教思想研究 ——哲学的神学の誕生——

目次

略号	i
目次	iii
序	1
第一章 古代ギリシアの伝統的宗教	6
1-1 神々と神話	6
1-2 儀礼と祭礼	10
1-3 古代ギリシアにおける敬虔	15
1-4 個人と宗教	18
1-5 死後の生	24
第二章 伝統的宗教に対するプラトンの態度	28
2-1 「気高い嘘」と「有益な偽り」	30
2-2 共同体と宗教	43
2-3 オリュンポスの神々	49
2-4 プラトンの哲学と神	55
2-5 伝統的宗教に対する批判と改変	59
2-6 犠牲と祈願の役割	66
第三章 オルペウス教	76
3-1 オルペウス教の概要と資料	77
3-2 オルペウス	81
3-3 オルペウス教の神統記	87
3-4 オルペウス教の来世観	96
3-5 浄めとオルペウス的生活	104
参考資料 オルペウス教の黄金板	110

第四章 プラトンの哲学と宗教	1 1 5
4－1 オルペウス教についてのプラトンの言及	1 1 7
4－2 魂の浄めとしての哲学	1 2 6
4－3 ソクラテスの遺言	1 3 6
4－4 「神まねび」と「魂の浄め」	1 4 7
結論	1 5 3
参考文献	1 6 1

序

ええ、ソクラテス。そのことでしたら、確かにわずかでも思慮のある人である限りは誰でも、大事であれ小事であれ、何事かを始める際にはいつでも神へと呼びかけるものです (Tim. 27c)

ティマイオスが言うように、まず神々に祈りをというのが古代ギリシアのやり方であった。たとえば、ホメロスの英雄たちは事を為すにあたっては必ず神々へと犠牲を捧げているし、またヘシオドスも自らの歌をムウサたちへの祈りから始めている。むしろ、特別なことなど何もない日常生活においても、人々は毎日自宅の祭壇へ祈りを捧げ、決められた日には地区や国家の聖域で祭礼を執り行って神々へ犠牲と祈願を捧げていた。常に犠牲と祈願を捧げて神々とのかかわりを保つことは、古代ギリシアの人々にとって当然のことであった。

そして、古代ギリシアにおいて神々とのかかわり——つまり宗教がそれだけ重要であったことからすれば、プラトンの対話篇が神々についての言及で満ち溢れているのも当然と言えよう。また、ソクラテスの刑死がプラトンの哲学の発端であったことは言うまでもないことだが、この上なく敬虔な人であったはずの師ソクラテスが、こともあろうに不敬神の罪で死刑に処されたというのはプラトンにとって到底納得しえないことであったに違いない。ソクラテスは実は不敬の人であって、ソクラテスを殺したアテナイの人々は敬虔の何たるかを知っていたのだろうか？ いや、そんなはずはあるまい。それでは、本当の敬虔とは、人間と神々のあるべき関係とは何か。そうした問題意識が早くからプラトンにあったのは確かであろう。たとえば、初期対話篇の『エウテュプロン』の舞台設定は、まさしくその不敬神の罪で出頭を命じられたソクラテスが、そこで行き会ったエウテュプロンと敬虔とは何かについて対話を交わすものとなっている。初期対話篇の常として、『エウテュプロン』の対話はアポリアの内に終了するが、それはソクラテスを殺したアテナイの人々に対する、あなたたちは実は敬虔について何も知ってはいなかったのだという、プラトンの皮肉とも解することができるように思われる。

それでは、プラトンその人は宗教や神々に対してどのような考えを持っていたのだろうか。それを僅かながらにでも明らかにしたいというのが、本論文の目指すところである。また、そうしたテーマ設定のために、本論文は必然的に古代ギリシア宗教そのものについての論考をも含んでいる。というのも、そもそも古代ギリシアにおける宗教がいかなるものであったのかがある程度まで明らかにしなければ、プラトンがそれらのどこを受け入れ、どこを批判したのかということは意味をもって理解されないだろうからである。第一

章においては、そうした古代ギリシア宗教についての概要を扱う。古代ギリシアの宗教は、今から 1500 年前に古代世界の終焉と同時に滅びてしまったこともあり、その実態を把握することが非常に難しい。しかし、さまざまな資料から考えてその特徴を挙げるとするならば、それは古代ギリシアの宗教はまず何よりも神々に犠牲や祈願を捧げるという行為の問題だったということであろう。慣習（νόμοι）にしたがって、定められた時期に定められた聖域で、神々に犠牲を捧げるのが古代ギリシアにおける敬虔の第一の要件であった。日本の感覚で言えば、「毎日お参りを欠かさない人」が敬虔な人と見なされていたと言えよう。また、神々に対する犠牲や祈願は、人生におけるさまざまな面で神々からの加護を得るためのものでもあった。神々から加護を得るためには神々と良い関係を築く必要があり、それゆえに神々に贈物をしなければならない。そうすれば、神々はお返しとして人間にさまざまな恩恵を与えてくれるであろう。こうした互酬性がその基礎にあるということも、古代ギリシア宗教の大きな特徴であった。

第二章では、そうした伝統的宗教に対するプラトンの態度を考察する。プラトンは『国家』や『法律』という著作において描かれている国家において伝統的な形での祭礼や儀礼を執り行うようにと定めている一方で、『国家』における有名な詩人批判が示すように、ホメロスやヘシオドスといった詩人たちの語る神話を痛烈に批判している。しかし、プラトンにおいてはこれらの態度は矛盾するものではなかった。というのも、古代ギリシアにおいては、実際に祭礼などによって崇拝されている神々と、詩人たちによって語られる神話の神々とは基本的に別のものだったからである。また、プラトンはそうした伝統的宗教に対する受容や批判を、彼がソクラテスから受け継いだ原理、すなわち神はまったく善なる者であるという考えに従って行っている。その結果、プラトンは伝統的宗教の根幹を成していた犠牲や祈願を執り行うこと自体は否定しないものの、それらがどのように行われねばならないかということについては深い哲学的考察を加えたのである。

第三章においては、伝統的宗教とは異なる潮流である秘儀宗教に属する、オルペウス教（Orphism）について取り扱う。オルペウス教は同時代の資料が乏しい問題もあって、その実態はいまだ明らかではない。近年においても新たな資料が次々と発見されてさまざまな研究成果が発表されているが、その分研究者の間でも意見の相違が激しく、まさしく百家争鳴と呼ぶに相応しいのが現状である。しかし、プラトンの宗教思想を考察する上で、彼に多大な影響を与えたと考えられるオルペウス教を抜きにして語ることはできない。それゆえ、不十分であることは承知の上であるが、オルペウス教が背景として持つ神話、来世観、そしてオルペウス教が定めた生活がどのようなものであったかについて、概要を描くことを試みた。オルペウス教とは言ってもキリスト教会のような信仰を束ねる組織があっ

たわけではないし、その活動は広い時代と地域にまたがっていたため、その思想の流れを統一的に述べることは非常に困難である。しかし、あえてその特徴を抜き出すならば、次のようなものになるだろう。オルペウス教という宗教運動の担い手たちは既存の宗教的要素を利用して伝説上の詩人オルペウスの名の下に独自の神話を作り上げた。そして、その神話に基づいて人間と神々の間の特別な関係が主張され、その関係によって人間は死後に幸福を享受できるとした。ただし、そうした死後の幸福を得るためには、日常的に実践される浄めによって浄らかなる者とならなければならなかったのである。

第四章はプラトンの宗教思想とでも言うべき、彼の哲学における宗教的要素について考察する。まず、プラトンが言及しているオルペウス教の *testimony* について検討し、プラトンが触れていたオルペウス教の思想がいかなるものであったかを確かめる。続いて、そのオルペウス教（ないしそれに近いピュタゴラス派）からの影響によって形作られたと思われる、『パイドン』の魂の浄めとしての哲学について考察する。プラトンは『パイドン』において、魂をできる限り肉体から切り離して、それ自体として清浄（καθαρός）に保つという、死の練習としての哲学のあり方を提示している。そして、そうした魂の清浄さと死の練習は、死後の道行きの成功を保証するものでもある。こうした浄めと死後の幸福という構造は、オルペウス教の持っていた構造と非常に似通っており、プラトンがそれらの要素を自らの哲学のあり方を示すために用いたのだと考えることができる。また、プラトンの哲学においては、後期になってから「神まねび（ὁμοίωσις θεῷ）」という思想が登場する。これは神を人間の徳の基準・模範とする考えであり、プラトンはこの考えによって、哲学は神々への奉仕であるというソクラテス的な考え方を自らの哲学に取り入れた。さらに、『ティマイオス』や『法律』において宇宙を秩序付ける魂としての神と、人間の魂の知性的部分とが明確に結び付けられることによって、この「神まねび」の思想は『パイドン』や『国家』の成果をも取り込んだ、プラトンの神学の集大成と言えるようなものとなっている。ただし、この最後の点については、筆者の力量不足や時間的制約の問題もあり、十分に論じることができず、議論の概要を示すに留まっている。しかしながら、人間と宇宙、神を結び付ける「神まねび」の思想は、プラトンの思想的円熟を示すものとしてきわめて重要だと考えられる。「神まねび」をキーワードとして後期のプラトンを統一的に読み解こうとする見解は本論文の一応の到達点ではあるが、今後この点を掘り下げることによって、新たな出発点にしたいとも考えている。

なお、本論文には以下の論文の内容が組み込まれている。(1)(2)(4)については、内容を大幅に修正して、各章に部分的に内容が反映されている。(3)は第二章一節に、(4)は第四章三節にほぼそのままの内容で使用した。

- (1) 「プラトン『法律』における二つの宗教的要素とその統一的解釈」、修士学位論文、2006。
- (2) 「プラトン『法律』における供犠の役割——伝統的宗教と哲学の関係から」、『中部哲学会年報』第 39 号、2007、78-89 頁。
- (3) 「「気高い嘘」と「有益な偽り」——『国家』414b と『法律』663d の解釈」、『哲学』第 59 号、2008、163-178 頁。
- (4) 「ソクラテスの遺言——『パイドン』118A の解釈をめぐって」、『西洋古典研究会論集』第 19 号、2010、19-33 頁。
- (5) 「プラトン哲学における神の位置づけ」、『名古屋大学哲学論集』第 10 号、2011、89-100 頁。

また、加えて筆者は 2008 年度から 2009 年度にかけて、日本学術振興会特別研究員 (DC2) に採用され、「プラトン宗教思想研究——哲学的神学の誕生」(課題番号 08J08219) の題目で特別研究員奨励費を得た。発表が遅くなってしまったが、本論文はその研究成果でもある。

学部の卒業論文から修士論文、そしてこの論文に至るまで、一貫して古代ギリシア宗教とプラトンの哲学との関係をテーマとして研究してきたが、このテーマを得るきっかけとなったのは、学習院大学時代の恩師である北嶋美雪先生の講義であった。また、私の本来の関心は古代ギリシア宗教にあったが、それをプラトンとの関連で研究するようにと助言をくださったのも北嶋先生である。先生との出会いがなければ、おそらく私が研究の道へ進むこともなかったであろう。そして、指導教官の金山弥平先生は、突如よその大学から転がり込んできた、どこの馬の骨ともわからない学生である私を辛抱強く丁寧に面倒見てくださった。怠けたり泣き言を言ったりするばかりで遅々として研究が進まなかった私がこうして論文をまとめられたのも、ひとえに先生の励ましのおかげである。したがって、哲学者としての私にとっては、テーマを与えてくださった北嶋先生は生みの親であり、研究者として育ててくださった金山先生は育ての親ということになるだろう。私には生みの親に加えて二人も親がいるわけであり、まさしく秘儀にあるように「三倍幸福」な者であると自覚している。しかし、子は親から巣立つものでもある。拙い論文であるが、オリジナルなものになったという自負はある。この論文が一人前として巣立つ証となり、また先生方への恩返しともなれば幸いである。最後に、本論文には名古屋大学の哲学研究室、

および哲史文の古代研究者合同の研究会であるパレーシア会での活動の成果が多く反映されている。名古屋大学へ来てから 8 年の研究生活は非常に充実したものであった。一人ひとり名前を挙げることはできないが、私とかかわりを持ってくださった皆様にこの場を借りて御礼申し上げたい。

第一章 古代ギリシアの伝統的宗教

古代ギリシアにおける伝統的宗教、つまりはオリュンポスの神々やそれに連なる英雄たちへの信仰は公的にはユスティニアヌス帝の禁令によって 529 年に滅び去り、現在はパルテノンやデルポイなどの遺跡から往時を偲ぶことしかできない。さらに、古代ギリシアには聖書やコーラン、仏教における経典のような何らかの体系化された教義を記した聖典も、宗教に関する事柄を専門的に扱うような組織化された聖職者階級もなかった。そのため、われわれは叙事詩や悲劇、歴史書に哲学書といった文献資料や、各所の聖域や墓地から発掘された考古資料に頼らざるを得ないのだが、こういった事情は当時の一般的な人々が自らの信仰をどのように考えていたのかという問題を極めて難解なものにしている。というのも、文献資料はいわゆる知識人が記したものであるから、多分に著者自身の思想がその記述に影響を及ぼしているであろうし、考古資料はただ事実を告げるのみで心情や思考は基本的には伝えてくれないからである。

しかし、ギリシア宗教の特徴に鑑みれば、いわゆる信仰心についての情報が少ないのも当然だと言えるだろう。なぜなら、ギリシア宗教において信仰とは心情や思想の問題ではなく、基本的に行為の問題だったからである。人々は日常的に神々の好意を得るために集い、祭礼を催し、犠牲を捧げ、奉納を行っていた。そして、彼らにとっては神々のために行為したという事実だけで十分だったのであり、それに加えて悔悛や信仰告白などを要求されるということとはなかった。また、不老不死の存在である神々は死すべき運命の人間とは異なる世界の住人であり、人の営みに介在するとしてもそれは神々の利益が関係する場面に限られていた。これは純粋に人間同士の関係における問題、つまりは正義に神々は注意を払わなかったということであり、古代ギリシアでは基本的に宗教に倫理的な要素が含まれていなかったということを示している。

本章においては、こうした古代ギリシア宗教の特徴を把握するため、信仰の対象となっていた神々とそれを物語る神話、そして実際に行われていた供犠や祭礼がどのようなものであったのかということに加え、それらが形作る敬虔についての概略を述べることにしたい。

1－1 神々と神話

古代ギリシアにおいて信仰されていた神々はいわゆる「ギリシア神話」において語られ

ている神々であるが、神話における神々と実際の信仰における神々とを単純に同一視することはできない。しかし、神話が実際の儀礼に影響を与えることもあれば、その逆もまた然りであって、両者の関係はある意味では相補的なものとも言える。とはいえ、ホメロスやヘシオドスといった高名な詩人たちが残した詩は全ギリシアにおいて名声を勝ち得ており、そこで語られている神話が汎ギリシア的な神々のイメージを形作っていたのは間違いない。だからこそ、ギリシア人たちは個々の都市や聖域において、神々についてさまざまなバリエーションの神話を持っていたにもかかわらず、互いに齟齬なく神々について語ることができたのである。

では、実際の信仰における神々と、詩人たちの作り出した神話における神々とはどのように違うのだろうか。まず、実際の信仰においては、神々は何らかの職能を表す特定の添え名と共に、それぞれの聖域において別々に信仰されていたということに注意する必要がある。たとえば、アテナイにおいては、アテナはポリ阿斯（都市の）、ニケ（勝利の）、アレイア（アレスの）、ヒュギエイア（健康の）、エルガネ（職人の）といったさまざまな添え名ごとに、それぞれ別の聖域において信仰されていた。これらの添え名はその神がどのような領域に関わっているのかを示しており、人々は自分の必要とする加護を得るために異なったアテナへと奉納を捧げたわけである¹。つまり、国家に関する事柄であればアテナ・ポリ阿斯へ、戦争に関する事柄であればアテナ・ニケやアテナ・アレイアへ、健康に関する事柄であればアテナ・ヒュギエイアへ、手仕事に関する事柄であればアテナ・エルガネへと奉納を捧げたのであり、決して異なる添え名を持つアテナの祭壇へ奉納を行うことはなかった。しかし、それでもこれらのアテナは別々の神々であったわけではない。これらの添え名はアテナという一柱の女神の異なる側面を強調したものであり、人々はアテナという女神についてある程度共通したイメージを持っていた。

こうした神々についての共通のイメージを形作っていたのが、ホメロスやヘシオドスに代表される詩人たちの作品であった。たとえば、ホメロスにおいてゼウスは神々の住まうオリュンポスの頂に座を構えており、他の神々が束になっても敵わない強大な力を持つ王とされているだけでなく、「雲を集める」ゼウスや「雷鳴轟かす」ゼウスといった添え名と共に呼ばれ、天空を支配する神としての性格が強調されている。他にも、ヘパイストスは鍛冶の神として神々の扱う道具を作ったとされ、実際にテテュスに依頼されてアキレウスの武具をしつらえる場面があるし、アテナは神像に表されているイメージ通りに甲冑を身に纏い、槍と盾を手にする様が描かれている。また、ヘシオドスはいかにして原初のカオ

¹ Mikalson(2005), pp. 33f.

スから大地と天空が生じてきたのか、ギガントマキアやティタノマキアといった神々同士の争いを通じてクロノスからゼウスへと至る神々の世代交代がなされたのかという、世界の生成と神々の系譜について描いた。こうした、神々のいわば標準的な性格や外見的特徴は主として詩人たちに拠るところが大きいと考えられる。これを示唆するのがヘロドトスの次の記述である。

しかしそれぞれの神がどこから生れてきたのか、あるいはこれらの神は太初からずっと存在していたのか、さらには神々はどういう姿をしているのか、といったことなどを彼らはいってみれば昨日一昨日まで知らなかったのである。ヘシオドスやホメロスにしても、私よりせいぜい四百年前の人たちで、それより古くはないと見られるが、ギリシア人のために神の系譜をたて、神々の称号を定め、その権能を分配し、神々の姿を描いてみせてくれたのはこの二人なのである (Hdt. 2.53.)

ここでヘロドトスが語っている神の系譜とは大地と天空から始まりクロノスを経てゼウスに至る、いわば神々の家族構成のことであり、神々の称号とは「雲を集めるゼウス」や「白き腕のヘラ」といった添え名のことであり、これらはそれぞれ神々の持つ役割と外見的特徴を示したものである。ここで彼が主張しているのは、こうした標準的な神々のイメージを作ったのはホメロスやヘシオドスといった詩人たちだということである。もっとも、実際のところ彼らがこうした神々のイメージを作ったということはなく、彼らはより以前から伝わる口承詩を今の形に纏め上げたわけであるし、そうした口承詩も元々は地域的な伝承に根ざした要素を多く含んでいたことは間違いない。たとえば、ヘラは「アルゴスの」、アプロディテは「キュプロスの」という添え名で呼ばれているが、これらはいずれもそれぞれの女神に対する崇拝の中心地であった。しかし、それらは物語の中へと取り込まれることによって地域との繋がりを失い、いわば文学における神々を形作る要素となったと考えられる。その意味ではヘロドトスの指摘は的を射たものであると言えるだろう²。

それでは、地域から切り離され、文学作品の題材となる前の神話とはどのようなものであったのだろうか。本来、神話は固有の土地や儀礼と強く結びついた形で存在していた。例えば、アテナイのアクロポリスにはかのパルテノン神殿とは別にアテナ・ポリアスの祭儀を執り行うための神殿があり、この神殿はアテナイの伝説上の王であるエレクトュスの名をとってエレクトイオンと呼ばれているのだが、そこには非常に古い木製のアテナ像が

² Ibid., pp. 34-38.

収められていただけではなく、ポセイドンに由来する聖所も存在していた。一つの神殿にこのように複数の神々と英雄が関係していた理由は、アテナイの一連の創建神話を見ることで明らかになる³。ケクロプスが王であった時代に、アテナイの所有権を巡ってアテナとポセイドンが戦車競争を行うことになった。その結果、勝利したアテナは勝利の証としてオリーブの木を植えた。一方、敗北したポセイドンは手にした三叉槍を地面に投げ付けたが、そこから塩水の湧き出る泉が生じたという。しかし、結局アテナイは競争に勝利したアテナのものとなったという。この神話は、アテナイという都市の名前の由来を示しているだけではなく、アテナとポセイドンがアテナイにとって縁の深い神々であったということも示している。というのも、エレクトイオンは確かにアテナの神像を収めるための神殿であったが、そこにはアテナが植えたとされている聖なるオリーブの木と、ポセイドンが槍を投げ付けたとされている跡も存在していたからである。この他にも、アテナイではしばしばアテナとポセイドンが組になって崇拝されていた。確かにポセイドンはアテナに競争で敗れはしたものの、それでもなおアテナイにとって彼が重要な神であるということをこの神話は示していると言えるだろう。

次に、エレクトイオンの名の由来となったエレクトュスはどうか。神話によれば、彼は大地から生じたのだとされている⁴。アテナがヘパイストスへ武具の製作を依頼した時、ヘパイストスは彼女への情欲にとらわれて交わりを迫った。アテナはそれを拒んだものの、ヘパイストスの精液が彼女に降りかかり、アテナはそれを拭き捨てた。すると、大地はひとりでに子を身ごもり、エレクトュスが生まれたのだという。エレクトュスはアテナの養子となり、後にアテナイの王となった。そして、彼はアテナの神像を作り、彼女を祭るパンアテナイア祭を創設したとされている。アテナイ人は自らを $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\chi\theta\omicron\nu\nu$ （大地からひとりでに生まれた者）と称していた。つまり、自分たちはまさに今自分たちが住んでいる大地から生まれたのだというわけである。また、この神話はアテナとアテナイが特別な関係にあるということも示している。アテナは処女神であるために彼女の直接の子孫というものは存在しないが、エレクトュスが彼女の養子となることにより、その後裔であるアテナイの市民たちもアテナの義理の子孫であると主張することができたわけである。なお、アテナイにはアテナ・ヘパイステアの神殿があった。この神話はなぜそのような添え名のアテナが祀られているのかという点も説明していると言えるだろう。

³ 以下に述べる神話は Mikalson(2005), pp. 56-69 による。これらの神話にはいくつかのバージョンが存在しているが、細部は異なっても全体としてはそれほどの違いはない。

⁴ この物語をエレクトュスではなくエリクトニオスという英雄に帰しているバージョンも存在する。しかし、両者は本来同一の存在だったようである。Cf. *Il.*, 2. 546-549.

おおまかな結論としては、古代ギリシアにおいて神々は実際の信仰と、神話という物語という、二つの形で存在していたとすることができる。これらは完全に重なり合うものでもなければ、全く別のものでもなかった。神々は特定の職能を表す添え名と共に固有の聖域を持ち、それぞれ個別に信仰されていた。たとえば、アテナ・ポリアスとアテナ・ニケが同じアテナを指していても、少なくとも実際の宗教行為において基本的に両者は別の神々であった。極端な話、添え名が同じであったとしても、聖域が異なるならば実際の信仰において両者は関わりを持たないと言える。つまり、複数の聖域が同じアテナ・ポリアスを祀り、それぞれの聖域で別々に儀礼が執り行われていたとしても何の問題もなかった⁵。そして、神話はそうした個々の聖域の由来を説明する役割を果たしていた。なぜその場所に聖域があるのか、なぜその神が祀られているのか、なぜそのような儀礼が行われているのかといったことは、神話という形で伝えられたわけである。その一方で、神話は物語であるため、地域性から切り離されて文学作品の題材にもなった。人々はホメロスやヘシオドスの詩によって形作られた標準的な神々のイメージを持っており、そのために実際の信仰においては異なった添え名と共に信仰される神々を同じ神の異なる側面として齟齬なく受け止めることができた。アテナは甲冑を着て槍と盾を持っているとか、ポセイドンは三叉槍を持っているといったように、ギリシア全土において神々がそれぞれに共通する外観を持っているという事実がこうした標準的なイメージの存在を如実に示している。実際の信仰が個別の聖域と強く結びついていた反面、神話は文学的題材としてかなり自由に扱われていたというのはギリシア宗教の大きな特徴の一つだと言う事ができるだろう。

1－2 儀礼と祭礼

前節で示したように古代ギリシアにおいて神々は職能を表す特定の添え名と共に固有の聖域において崇拝を受けていた。それでは、そうした神々に対する実際の崇拝、つまり儀礼や祭礼はどのような形で行われていたのだろうか。古代ギリシアにおいてはオリュンピア祭やデルポイの神託のようにギリシア全土から崇拝者を受け入れていた聖域はごく少数で、一般に聖域は都市やその一部である地区に属しており、各共同体の成員によって儀礼

⁵ この辺りの事情は本邦の神社のあり方を想像すると理解しやすい。たとえば、稲荷神社や八幡社は日本全国に万を越える数あるが、それらは基本的に異なる時代に異なる場所で異なる由来を持って創建されたものであり、いずれも同じ神を祀りながらそこに横の繋がりはない。個々の神社は独立に祭礼を行うわけである。

が行われていた。逆に言えば、共同体の成員以外は儀礼に参加する資格はなかったのである。こうした、聖域という特定の場所において儀礼が行われていたという点と、その聖域が共同体に属していたという点、つまりは地域性と社会性をギリシア宗教の大きな特徴として挙げることができるだろう。以下、本節においてはその二点に着目して実際の儀礼がどのように行われていたのかを見ていくことにする。

古典期のアテナイにおいては少なくとも一年の内 120 日は何らかの宗教的行事が行われていたとされているが⁶、そうした宗教的行事はカレンダーによっていつ、どの神に対して行うべきか定められていた。そして、神々は固有の聖域を持っていたわけだから、「どの神に」というのは「どの聖域で」ということを意味するに等しい。つまり、場所と時間という二つの点で儀礼は規定されていたのであり、これらの点はキリスト教のように常に神が人と共にある宗教と大きく異なる点だと言えることができるだろう。キリスト教の教会が基本的には信者同士の集会所である一方、古代ギリシアにおける聖域は人が神々とかかわりを持つための場だったわけである。

また、儀礼が個々の聖域で行われていたということは、そうした儀礼が特定の共同体において行われていたということでもある。たとえば、アテナイは行政区として 100 を超える地区 (δῆμος) を持っており、すべての市民は地区に属していた⁷。つまり、最も小さな共同体である家庭は地区というより大きな共同体に、地区は国家という最も大きな共同体に入れ子のように属していると考えることができる。そして、これらのそれぞれ、つまり国家としてのアテナイと地区、そして家庭のそれぞれが聖域を持っていた。したがって、国家に属する聖域で祭礼が行われたならばそれは国家の祭礼となるし、地区に属する聖域で行われたならばそれは地区の祭礼となり、各家庭にある祭壇で儀礼が行われるならばそれは各家庭のものとなるわけである。それぞれの市民は自分の家にある祭壇で儀礼を行い、自分の属する地区の祭礼に参加し、母国であるアテナイの祭礼にも参加したことだろう。その一方、それぞれの聖域や祭壇が何らかの共同体に属していたということは、逆に言えばある共同体に属さない者にとってはその共同体が持つ聖域や祭壇、およびそこで行われる祭礼や儀礼は何の関係もないということを意味する⁸。つまり、アテナイの市民は隣家で行われる儀礼に注意を払うこともないし、他の地区へ出かけて行って犠牲を捧げることもしなければ、スパルタやテバイといった別の都市にある聖域で崇拝されている神々を頼るということもなかったということである。

⁶ Mikalson(2005), p.179. 一説によると一年の中で祭礼がない日は一日だけだったという。Cf. Burkert(1985), p.256.

⁷ Adkins and Adkins, p.27.

⁸ Mikalson(2005), p. 50.

それでは、アテナイの市民は家庭・地区・国家というそれぞれの共同体において、具体的にどのような神々へ向けて儀礼を行っていたのだろうか。まず、家庭にはゼウス・クテシオス（財産の）やゼウス・ヘルケイオス（塀の）といった家を守護する神々の祭壇が存在していた。この他にも、アギューエウス（通りの）やアポトロパイオス（災いを退ける）という名を持つアポロンやヘラクレスが彫像や柱という形でドアの脇に据えられることもあった。そして、おそらく家庭において最も重要であったのが竈の女神、ヘスティアである。竈は家の中心であり、家そのものを代表するものだったと言ってもいい。そのため、新しく家族となる者、つまり外から家へとやってくる者は、必ず竈において通過儀礼を行わねばならなかった。赤ん坊や新婦、そして奴隷は竈の周囲を巡ることによって初めて家族の一員として認められたのである⁹。次に、地区においては前節で述べたようなオリュポスの神々、つまりはゼウスやアテナ、アポロン、アルテミス、デメテル、ディオニュソス、ヘラ、ヘルメス、ポセイドンといった神々が特定の添え名と共に聖域や祭壇を持っていた。また、神々の他にもさまざまな男女が英雄として崇拝を受けており、こうした英雄は地区の名親や祖先として崇拝され、特に強い地域性を持っていたと考えられる。ごく普通のギリシア人が日常的に行う儀礼と言え、こうした身近な場所に聖域を持つ神々への儀礼だったと言えるだろう。そして、国家の聖域はこのような家庭・地区における崇拝を拡大したものとして、それらの延長線上で捉えることができる。たとえば、家庭においてヘスティアが竈の女神として祀られていたように、国家においてもプリュタネイオン（迎賓館）にヘスティアが祀られていた。家庭で客人をもてなす時に竈が重要な役割を果たしていたが、国賓をもてなす際に使われるプリュタネイオンはいわば国家の竈であり、そのために家庭と同じようにヘスティアが祀られていたわけである。また、地区と国家がそれぞれ同じ神の聖域を持つということもあり、その場合もやはり国家の聖域は前者の規模を拡大したものとして考えることができる。たとえば、地区におけるアテナ・ポリアスの聖域はあくまでその地区においてのみ崇拝されていた一方、アクロポリスにあるアテナ・ポリアスの聖域は全アテナイ市民から崇拝を受けていたのである。このように、古代ギリシアの人々は自らの属する共同体の異なるレベルに応じて、さまざまな神々へと儀礼を行っていた。別の家庭や地区、国家の聖域や祭礼とは基本的に何の関係も持たなかった一方、自らが属する家庭、地区、国家という各共同体の持つ宗教の構造は類比的であり、そこにある程度の連続性があったと言っていいだろう。

以上が、古代ギリシアにおける一般的な市民の宗教生活の概要である。しかし、古代ギ

⁹ Ibid., pp. 133-136.

リシアにおいて市民と個人は同じではないということに注意する必要がある。市民とは自由人の成人男子のことであって、それ以外の女性、子供、居留民、奴隷は市民ではなく、そのために宗教において彼らが果たす役割も大きく変わってくることになる。すでに述べたように、古代ギリシアの宗教における主役は明らかに市民であった。彼は家庭における儀礼を取りしきり、地区の祭礼へと参加し、もし彼が裕福であれば時には国家の聖域へも奉納を行ったことだろう。他方で、女性や奴隷といった人々は家庭における儀礼や地区・国家の祭礼に同席することはあっても、限定された仕方でするにすぎなかった。とはいえ、このことは彼らが宗教から排除されていたということの意味するわけではない。たとえば、豊穡を司る女神デメテルの祭礼であるテスモポリア祭は豊穡や生殖の祈願と強く結びついており、女性のみで行われ男性は一切参加することはできなかった。また、ゼウスの父であるクロノスの祭礼であるクロニア祭においては奴隷と主人の間の区別が取り払われ、日常とは逆に主人が奴隷に奉仕することもあったという¹⁰。このように、通常の宗教生活においては脇役でしかない人々でも、場合によっては主役となることがあったわけである。しかし、結局のところそれも「女性である」とか「奴隷である」といった、共同体における個人の役割に依存しているのだと言うこともできるだろう。このことは市民である男性についても言えることであって、個人個人がどのような宗教生活を送るかということは、その人が共同体においてどのような役割を果たしているかということと不可分なのである。

最後に、聖域における崇拜の具体例として、アテナイ最大の祭礼であるパンアテナイア祭について見ていくことにしたい¹¹。パンアテナイア祭は既に述べたように伝説上の王であるエレクトheusによって創設されたとされる、アクロポリスに祀られていたアテナ・ポリアスの生誕を祝うための祭礼である。祭礼自体は年に一度ヘカトンバイオン月（大体今の7月に当たる）の28日に行われたが、実際にはその日を中心としてその前後一週間程度に渡る規模で、また4年に一度開かれる大パンアテナイア祭は特に盛大なものであった。パンアテナイア祭においてはアテナに新しい衣装（πέπλος）が用意され、この衣装を作るために毎年7歳から10歳までの少女が4人集められて、神々と巨人たちの間で起きた戦いの場面が刺しゅうされ、織り上げられた。アテナ・ポリアスの神殿であるエレクトイオンに収められたアテナの神像はオリーブの木でできた人間大の像で、非常に古く粗雑なものであり、伝説上の王であるケクロプスやエレクトheusが作ったとも、空から落ちてきたのだともされている。年に一度のパンアテナイア祭ではこのアテナ像に新たな衣装を着せ、

¹⁰ Burkert(1985), pp. 231f.

¹¹ Mikalson(2005), pp. 68-82.

さまざまな装飾品で飾ったわけだが、これは女性にのみ与えられた重要な役割であった。祭礼当日の 28 日には市民だけでなく、奴隷や居留民までが街の門へと集まり、アテナ・ポリアスの祭壇があるアクロポリスへおよそ 1km の距離を行進し始める。行列の先頭はアテナの女神官と、ポセイドン・エレクトュスの神官で、それに宗教行事を取り仕切る役人たちが続く。選ばれた 100 人の少女が籠を運び、他にはオリーブの枝を携えたものもいれば、少なくとも 100、多い時には 300 を越える犠牲獣が行列と共に引かれていく。祭壇へと到着すると、アテナの女神官によって犠牲式が執り行われる。いくつかの捧げ物の後、斧で犠牲獣の頭を打ち、喉を裂く。笛の音と賛歌、祈りの言葉が響く中で犠牲獣は解体され、アテナへの犠牲として捧げられる。この際、アクロポリスにあるアテナ・ニケやアテナ・ヒュギエイアといった他のアテナの祭壇へも犠牲が捧げられた。内臓は祭壇の炎で炙られて特別な役職を持っている者たちに供されるが、その他の肉は大釜で茹で上げられ、参加者すべてに振舞われたのである。また、古代ギリシアの祭礼においては犠牲獣の肉を調理している間にさまざまな競技が行われるのが常であり、当然パンアテナイア祭でもさまざまな競技が催された。もっとも、パンアテナイア祭は規模が非常に大きかったため、競技祭の規模が年々拡大した結果ヘカトンバイオン月 28 日の前後両日に渡って行われるようになった。参加者は通常アテナイ市民に限られていたものの、4 年に一度の大パンアテナイア祭の競技祭には他国民も参加が認められ、さまざまな体育競技や馬術競技、音楽競技が行われた。パンアテナイア祭の競技祭は非常に大規模で、オリンピアの競技祭と比べても遜色がないほどだったという。音楽競技の勝利者には賞金が与えられたが、体育競技や馬術競技の勝利者にはオリーブ油の入った壺が贈られた。例えば、200m 走の勝者には約 40 リットルのオリーブ油が入った壺が 100 個贈られ、競技祭全体では 1400 個ほどの壺が必要だったと考えられている。

このように、パンアテナイア祭には古代ギリシアの祭礼における基本的な要素、つまりは行進、犠牲、競技がすべて揃っている。もちろん、その規模は桁違いに大きいものの、その構成自体は他の祭礼と大きく異なるものではない。国家の祭礼においても地区の祭礼においても、そして家庭における小さな儀礼においても人々は祭壇の前へ集まり、神々へ犠牲を捧げて祈ったのである。また、人々は勝手気ままに祭礼へ参加したわけではなく、各々の社会的な身分に応じて、与えられた役割を果たしていたということに注意しなくてはならない。例えば、パンアテナイア祭においてはアテナの衣装を織るのは女性の役目だったし、その一方実際に祭壇で犠牲を捧げるのは宗教行事を取り仕切る役職を務める男性だっただろう。仮に奴隷や居留民が行進への参加を許されていたとしても、それはその場に居合わせるという意味で間接的に参加しているに過ぎず、祭礼において何か重要な役割

を持っているわけではない。儀礼や祭礼は個々の聖域に依存し、聖域はそれぞれ共同体に属している。したがって、人が儀礼や祭礼といった崇拜の場でいかなる役割を果たすかということは、その人の属する共同体とそこでの身分から必然的に帰結するわけである。

1－3 古代ギリシアにおける敬虔

本章においてはこれまで崇拜の対象となる神々のイメージがどのように形作られていたか、そしてそれらの神々に対する信仰がどのような形で行われていたのかについて記述してきた。そこから見えてきたのは、古代ギリシアにおける宗教は基本的には社会的実践によって形作られるものであって、それに参加することが市民としての義務と捉えられていたということである。宗教のこうしたあり方は、信教の自由の下で信仰されている現代における一般的な宗教のあり方とは大きく異なっている。そして、それは宗教に関係する徳であるところの敬虔についても同じだと言える。以下、本節においては古代ギリシアにおける敬虔の概念を検討することで、人々にとって宗教がどのようなものであったかを明らかにしていくことにする。

一般的に言う敬虔 (pious) に対応するギリシア語は $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ という単語だが、Liddell&Scott の *Greek-English Lexicon* の当該項目を見ればわかるように、必ずしも一対一で意味が対応しているわけではない。 $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ という単語がいかなる意味を持っているのかというのは、その対となる $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ (神聖な) という単語がどのように使われていたかを考察することによって明らかとなる。 $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ は宗教的な事柄、つまりは神々に関する事柄の持つ範囲を規定するものである。たとえば、神々に捧げられた犠牲獣や奉納品、聖域とそこに立つ神殿や祭壇は $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ であった。また、神々のための祭礼が執り行われる日も $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ であったし、それが神の手によるならば病気すらも $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ だったのである。そして、人間も予言者とか、聖域の管理をする神官であるとか、神殿付きの奴隷でさえも、何らかの仕方で神に奉仕するものであれば、 $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ とされた。しかし、神自身が $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ と呼ばれることはなかった。あくまで $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ という言葉は聖と俗の境界を示すものであって、いわば神の投げかける影のようなものだったのである¹²。

$\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ がこのように神々にかかわる聖なるものを指し示していた一方で、 $\delta\sigma\iota\omicron\varsigma$ はそれ以外のものを示すものであったとすることができる。たとえば、祭礼が何らかの義務や禁止を

¹² Burkert(1985), p. 269.

もたらすならば、そうでない普通の日々はῥοῖοςなものであった。また、聖域での出産は禁じられていたため、もし臨月を迎えた女性がいれば、彼女は出産のための場所、つまりῥοῖοςな場所を探す必要があった。そして、『ヘルメス賛歌』には、アポロンの下から牛を盗み出したヘルメスはその牛を犠牲に捧げた際に、「肉の食べてもよい部分を欲した(ὄσις κρεάων ἡρασάτο)」(130)と謳われている。すなわち、ここではῥοῖοςは聖化の後の非—聖化を意味している。一度供犠という聖化を経た後に人間に残された部分はῥοῖοςであるし、秘儀への入信儀礼を経た人間も同じくῥοῖοςだということになる。ἱερόςが聖と俗の境界を描くならば、ῥοῖοςはその境界、つまり一体何が人間に許されているのかを外側から正しく認識することだと言えるだろう。こうしたῥοῖοςとἱερόςによる「許されていること」と「許されないこと」の規定は、正義と不正の概念と極めて類比的である。正義が人間に対する関係についてのものである一方、ῥοῖοςは神的な事柄に対する関係についてのものであり、同じ義務の異なる側面を表していたとも言える¹³。それゆえ、古代ギリシアにおいて敬虔とは信仰心の問題ではなく、むしろ合理性の問題であった。敬虔とは定められた義務を履行するないしそれに背かないということであり、正義と不正とが心情の問題でなかったのと同様に、不敬虔な者も信仰心の欠如ではなくその愚かさゆえに神へ払うべき奉仕を怠ったと見なされたのである¹⁴。

このように、古代ギリシアにおける敬虔が信仰心といった内面的なものではなく、義務という外面的なものから構成されていた理由としては、前節で述べたように古代ギリシアの宗教が儀礼や奉納といった外面的行為から形作られていたということが挙げられる。そもそも、古代ギリシアにおける神々と人間との関係はキリスト教のような父と子のそれではなく、王と家臣に近いものであった。神々は人間に対して神への愛ではなく、むしろ名誉や敬意を要求し、その見返りとしてさまざまな恩恵を与えたのである¹⁵。そして、神々への名誉や敬意はもっぱら犠牲獣を中心とする奉納によって示された。敬虔とは何かを問題とするプラトンの対話篇『エウテュプロン』では、敬虔の定義の一つとして「犠牲を捧げたり祈ったりする知識の一種」(14c)が挙げられ、それは結局の所神々から受け取った善きものに対して適切な返礼をする一種の交易術なのだとされている(14e)。実際の奉納碑文においても、そうした神と人間との互酬性は顕著に現れている。たとえば、紀元前700年ごろと推定されるアポロンへ捧げられた彫像には、「マンティクロスが銀の弓と彼の得た利益の10分の1と共に私を遠矢の神へと捧げた。ポイボスよ、喜ばしい返礼を与えた

¹³ Ibid., pp. 269f.

¹⁴ Mikalson(2005), p. 25.

¹⁵ Ibid., p. 23.

まえ」と刻まれていた。また、『オデュッセイア』には人間の姿を取ったアテナがテレマコスに対して「あなたがわたしに下さろうという土産は、わたしがまたここへ引き返してきた折に、せいぜい良い品を選んでいただき、頂戴して国へ帰りましょう。わたしもあなたにそれ相応のお返しをする積もりだが」(*Od.* 316-318)と語る場面がある¹⁶。これらはいずれも「do ut des (汝が与えるために我与える)」という相互的な贈与の原則の一種を示している。マンティクロスにおいては「私が与えるのであなたも与えてください」であり、『オデュッセイア』のアテナにおいては「あなたが与えてくれれば私も与える」である。そして、宗教的実践の場においてはしばしばこうした贈与は循環的な形を取る。たとえば、「女神アテナよ、テレシノスがアクロポリスに銅像を捧げた。これを喜び、テレシノスが次の銅像を建てられる機会を与えよ」といった奉納碑文がそうである¹⁷。他にも、農耕というサイクルにおいて行われる初穂の奉納もそうしたさらなる贈り物に対する期待をこめた返礼の一つとして捉えられるだろう。

しかし、こうした贈与の原則に基づいた人と神々との関係は、一つの大きな問題を引き起こしうる。それは、より多く高価な贈り物ができる金持ちと大した贈り物ができない貧乏人とを、神々が不公平に扱うのではないかということである。この問題を古代ギリシアの人々がどう捉えていたかについては、*ὄσιος*と同じく宗教における人間の正しいあり方を示す言葉である *εὐσέβεια* (敬神) という単語が手がかりとなる。*εὐσέβεια* は神々のかかわる領域全てに関係していた *ὄσιος* とは異なり、神々自身に対する人間の態度を示すものであった。この単語は *σεβέσθαι* (神の前で畏怖を感じる) という動詞に由来するが、これ自体にはよいとか悪いとかいう価値判断の基準は含まれておらず、それが適切な仕方となされた場合にのみ *εὐ-σεβεια*、つまりよい仕方て神を恐れるという意味になったのである¹⁸。神々への奉仕は行き過ぎても少なすぎてもいけないのであって、ヘシオドス以来贈り物自体の価値ではなく、人それぞれの「力に応じた」(*Op.* 1.336) 贈り物をするのがよいとされてきた。そして、デルポイの神託も、最も敬虔な者は誰かという問いに対して、神は牛百頭の犠牲よりも貧しい農夫の捧げた一握りの麦を喜ぶと答えたとされている¹⁹。*εὐσέβεια* も *ὄσιος* も、結局のところこうした慣習によって規定されるものであった。そのため、いきおい過剰になりがちな奉納行為についても、その適切さの程度を示すことによって、ある程度の制限が課せられていたのである。

結局のところ、こうした互酬性や慣習によって規定される敬虔の概念からわかるように、

¹⁶ Burkert(1998), p. 129.

¹⁷ Ibid., p. 137.

¹⁸ Burkert(1985), p. 273.

¹⁹ ポルピュリオス、『動物を殺さぬことについて』, 2. 15.

伝統的な古代ギリシア宗教は極めて外面的かつ現世利益的な傾向を持っていたと言えるだろう。こうした傾向は、キリスト教をはじめとする現代の宗教の多くが信仰のあり方を個人の内面の問題として捉える仕方と大きく異なっている。そして、それは古代ギリシア宗教が、キリスト教のように死後の救いに焦点を当てているのではなく、あくまでこの世界において神々から恩恵を賜うことに焦点を当てていることに由来している。つまり、良く言えば現実的、悪く言えば即物的な傾向を持っているということである。それゆえ、古代ギリシア宗教には、死後の生とか救いといった概念が基本的には存在しなかった。しかし、それはあくまで公共的なレベル、つまりポリスの宗教においての話であって、個人的なレベル、つまり秘儀宗教においてはそうではない。次節では今まで述べてきた古代ギリシア宗教の本流であるポリスの宗教とは異なる役割を果たしていた、秘儀宗教について述べることにしたい。

1－4 個人と宗教

これまで見てきたように、古代ギリシアの宗教は少なくともその実践の面においては、非常に社会的な要素が強いものと言える。人々は皆、家庭で日々行われる小さなものから始まり、数年に一度の都市を挙げての大きなものに至るまで、さまざまな儀礼や祭礼のうちに人生を送った。そして、人々と宗教とのかかわりは、その人が共同体においてどのような立場にあるかによってある種自動的に決定された。すでに触れたように、儀礼や祭礼は地域性を持つ個別の祭壇や聖域ごとに行われていたので、その人がどの都市、どの地区に属するかによって、その人の参加する儀礼や祭礼が決まるわけである。したがって、スパルタの人がアテナイの祭礼に参加することはできないし、男性がテスモポリア祭に参加することもできなかった。そういう意味では、古代ギリシアの宗教には選択の自由のようなものはなかったのだと言うことができるだろう²⁰。もちろん、これは人々が常に公的な仕方でのみ宗教にかかわっていたということを意味するわけではない。自らの個人的な成功を祈願するため、また成功の返礼として、聖域へ奉納をすることは広く行われていた。たとえば、アテナイにおいては鍛冶の神であるヘパイストスと共に祀られていたアテナ・エルガネ（職人のアテナ）に対して、さまざまな職人が奉納を行っていた²¹。また、ペロポネソス戦争後の紀元前 420/19 にアスクレピオスの聖域がエピダウロスからアテナイへ

²⁰ Mikalson(2005), p. 181.

²¹ Ibid., pp. 165f.

と勧請されたが、その聖域からは人々が自分や家族の病の快癒を願って、もしくは病からの救いを感謝して捧げた奉納品が数多く出土している²²。他にも、神託を求めてデルポイへ赴いたり、オリュンピアの競技祭に参加したり、また参加しないまでも観戦したりと、汎ギリシア的な聖域に個人的にかかわることもあったであろう。よく知られているように、カイレポンはソクラテス以上の知者はいるかどうかについてデルポイで神託を受けたわけだが (Pl. *Ap.* 21a)、これはまったくもって個人的なものだし、オリュンピアにおいても競技の勝利者は自らの勝利を記念し、またそれを神へ感謝して個人的な奉納をしていた²³。しかし、これらの個人的な宗教活動はより大きな共同体における宗教活動と異なるものではなく、あくまでそこには連続性が存在している。たとえば、職人のアテナに奉納を行うとして、個人のレベルであれば職人として自らの成功を祈願することになるだろうが、国家のレベルであれば国家全体としての手工業の発展を祈願することになるだろう。同様に、国家としてデルポイに託宣を求めたり、国家としてオリュンピアに戦勝の奉納をしたりということが行われていたわけであり、そこには個人と国家を貫く共通の関心を見て取ることができる。

これに対して、その関心がより個人的なレベルに限定されているのが、いわゆる秘儀宗教である。秘儀 (μυστηρία) とは特別な入信儀礼を通じて死後の幸福を得ようとする一連の宗教儀式的ことであり、大小取り混ぜてさまざまなものがギリシアの各地に散在していた。それぞれの秘儀はもちろん相互に異なった内容を持つわけだが、その中からあえて共通の要素を取り出すとすると、次のようになる²⁴。まず、ギリシア語である μυστηρία のラテン語訳が *initia*、つまり *initiation* であることからわかるように、秘儀には必ず入信儀礼が伴っていた。ある特定の儀式を経ることにより、入信者はそうでない者たちと区別されたのである。しかし、古代ギリシアにおいてもそうした通過儀礼は社会的なものとして一般に存在していた。たとえば、アテナイにおいて赤ん坊は生後 5 日のアンピドロミア (両親が赤ん坊を抱いて竈の周りを走る儀式) を経て初めて正式に家族へと受け入れられたし、男子であれば 16 歳の時にアパトゥリアという儀式を経て地区の下部集団であるプラトリア (φρατρία : 兄弟団) へと正式に受け入れられた²⁵。ただし、こうした通過儀礼はあるメンバーをその共同体へ受け入れるためのものであるため、その共同体と無関係な人間に対して開かれることは決してなかったのに対して、秘儀への参加は基本的にはすべての人間に対して開かれていたという点は大きく異なっていると言えるだろう。第二に、秘儀に

²² Ibid., pp. 163f ; Wickkiser, pp. 62-66.

²³ Mikalson(2005), pp. 122-129.

²⁴ Burkert(1985), pp. 276f.

²⁵ Mikalson(1983), pp. 84-85.

は農耕儀礼の色彩が濃い。秘儀においてはデメテルやディオニュソスといった神々が重要な役割を果たすが、デメテルは農耕の女神、ディオニュソスは酒の神であると同時に、人間に対して葡萄を与え、ワインの作り方を教えた神でもある。第三に、秘儀には性的な要素が数多く含まれていた。性的な要素は豊穡さと関連しており、それゆえに農耕儀礼と強いつながりを持っていたと考えられる。最後に、秘儀にはその儀式を説明するような固有の神話が存在していた。入信者たちは儀式を通じてその神話を再現し、自ら体験することで、農耕や生殖といった生命の力の現れを目の当たりにし、死の恐怖を払底することができたのである。

秘儀宗教はおおむね上記の特徴を併せ持っていると考えられるわけだが、これらの要素はポリスの宗教の中にもごく普通に見られるものだという点には注意する必要がある。通過儀礼としての *initiation* については先ほど述べたが、農耕と性の要素についても、アテナイにおけるデメテルの祭礼であるテスモポリア祭で両者の結合が見られる²⁶。そして、神話が聖域や祭礼の起源を説明する役割を持っていることは、本章の 1 節においてすでに触れた通りである。それゆえ、秘儀宗教は確かにポリスの宗教と異なり明確に個人のみを対象とし、その欲求に答えるものであったが、それでもポリスの宗教と相容れないものではなかった。むしろ、秘儀宗教の中にはアテナイとエレウシスのように国家によって運営されているものがあつたことからわかるように、ポリスの宗教にとって補完的な役割を果たしており、宗教の分野において個人に対して選択の機会を提供したのである²⁷。

続いて、秘儀宗教がいかなるものであつたかの具体例として、アテナイにおけるエレウシスの秘儀について概観していくことにする²⁸。エレウシスはアテナイから 30km ほど離れた場所にあり、その聖域はミュケナイ時代の前 15 世紀からテオドシウス帝によって異教の祭祀が禁止される 395 年に至るまでの約 1800 年に渡って存続し続け²⁹、その間のかなりの時期において地中海世界で極めて大きな名声を勝ち得ていた。秘儀の内容について入信者以外に口外することは禁じられており、その掟に反することは死に値する罪と見なされていたため、多くの著述家たちは婉曲的な表現で言及するか、周辺的な事柄について語るに留まっている。しかし、アレクサンドリアのクレメンスのような初期のキリスト教著述家たちはそうしたタブーを破ることに躊躇いを覚えなかったどころか、むしろ異教を攻撃する材料としてその内実を積極的に記しているため、われわれは秘儀で何が行われていた

²⁶ Burkert(1985), pp. 242-246.

²⁷ Mikalson(2005), p. 181.

²⁸ エレウシスの秘儀の内容については、Burkert(1983), pp. 248-297 と Burkert(1985), pp. 285-290、および Mikalson(2005), pp. 82-90 を参考としてまとめた。

²⁹ Easterling and Muir, pp. 87-91.

かがある程度までは知ることができる。

エレウシスの秘儀がどのように成立したかということについての神話的説明は、ホメロス風のデメテル賛歌によって与えられている。これは後にオヴィディウスによってプロセルピナの略奪として描かれた非常に有名な物語であるが、その内容を簡単に記すと次のようになる。デメテルとゼウスの娘であるペルセポネを冥府の神であるハデスが誘拐し、冥府へと連れ去ってしまった。娘の姿が消えたことを知ったデメテルは、嘆き悲しみながら娘の姿を求めて放浪する。そして、その間にゼウスの意図によってペルセポネがハデスへと与えられたことを知ったデメテルはゼウスとオリュンポスの神々に怒りを抱き、その姿を人の身にやつして地上をさまよった末にエレウシスの地に辿り着く。その地においてデメテルは身分を偽って王の館に乳母として受け入れられ、王の息子であるデモポンを不死の身にしてやろうとするが、人目を盗んで火の中に埋めていたところを見つかったため、正体を明かして自らを祀る神殿を建立するようにと人々に命ずる。デメテルは完成した神殿に閉じこもり悲嘆に暮れていたが、その間大地はいかなる実りももたらさなかったため、さまざまな神々がデメテルを説得にやってくるも、デメテルは聞き入れない。そして、最後にはゼウスはヘルメスを冥界に遣わして、ペルセポネを母の下へと戻してやることにする。ただし、その際にハデスが冥界の柘榴を一粒食べさせたため、ペルセポネは一年の四分の一は冥界に留まることとなった。そして、デメテルが怒りを収めたために大地は再び実りを取り戻し、女神はエレウシスの地に住まう王族に秘儀の次第を授けてやったのである。

実際の祭儀は上記の神話をなぞるような形で行われた。秘儀に入信しようとする者たち（数にして 2000 人ほど）はアテナイからエレウシスへと行進していくのだが、その準備としてそれぞれが犠牲獣として子豚を用意し、その子豚と共に海で身を清めなければならなかった。子豚は行進の二日前に、おそらくアテナイのアゴラにあるエレウシニオンという聖域で犠牲として捧げられた。豚の犠牲はデメテルの祭礼によく見られるもので、テスモポリア祭においても女性たちは同様に洞窟へと豚を投げ込んで犠牲としていた。これはペルセポネの誘拐の再現であり、入信者たちは自らが冥府へ連れ去られる代理として子豚を犠牲に捧げたのかもしれない³⁰。

海での沐浴と子豚の犠牲を済ませ、さらに一日の間家で身を慎んだ後に、人々はエレウシスへ向かって行進を始める。秘儀に用いるための道具を収めた箱（κίστη）を持った女祭司に先導され、人々は入信者の証である杖を手に、イアッコー・イアッケ（ἱακχ' ὦ ἱακχε）

³⁰ Burkert(1983), p. 258.

³¹という掛け声をかけながら進んでいく。その際、おそらくはデメテルの放浪を模して、かなりの間さまざな場所を巡っていたと考えられる。道中で下品な野次を飛ばすことが行われていたとされているが、これは明らかにイアンベないしバウボという名の老婆が、塞ぎこんでいるデメテルを笑わせようと冗談を言ったという神話に因んだものであろう³²。入信者たちがテレステリオンと呼ばれる集会場へ到着すると、灯りが消され、暗闇の中で儀式が執り行われる。この場合、暗闇は冥府を模していることになるだろう。入信者には二種類の段階が設けられており、一度目の参加者は単にμύστης (an initiated) と呼ばれ、二度目の参加でἐπόπτης (watcher) というより高位の信者として位置づけられ、その名の通り儀式のすべてを目撃することができた。μύστηςはおそらくは神話におけるデメテルがそうしていたように、ヴェールのようなもので視界を隠されたまま儀式を経験したのだと思われる。具体的にどのような儀式が行われていたのかは不明だが、儀式が神話をなぞったであろうことを考えると、ある程度の推測はつく。すなわち、κυκεῶνを飲むこと、火による幼児の聖化、神聖な婚姻、そして新たな生命の誕生である。κυκεῶνとは大麦を挽いてハッカなどで風味をつけた飲み物で、賛歌において悲嘆に暮れているデメテルが唯一口にする飲み物でもある³³。秘儀には選ばれた少年が一人付き添うことが知られており、おそらく神話におけるデモポンの役を演じたのであろう。また、男女の祭司が暗闇の中で何かしら性的な要素を伴った儀式を行ったと考えられるが、これは容易にハデスとペルセポネの婚姻を想起させる。そして、最後に火が灯されて暗闇が払われると同時に銅鑼が鳴らされ、テレステリオンの中にあるアナクトロン (ἀνάκτρον：王の部屋) から司祭が登場する³⁴。「主は聖なる御子を産み落とされた」という言葉と共に示されるのは、麦の穂である。これがペルセポネの帰還を表しているのは言うまでもない。

エレウシスの秘儀については、具体的に何が行われていたのかが明らかでないこと、また秘儀を構成する要素が非常に重層的なイメージを形作っていることから、その内実を明らかにすることは極めて困難である。しかし、それらが示すものをあえて一言で言い表すならば、それは「死と誕生」ということになるだろう。入信者たちは神話を自ら再演することで暗闇の中で死の恐怖や不安を味わい、光の中で新たな生命の誕生を告げられること

³¹ Burkert(1985), p. 287. イアッコスは古典期にはディオニュソスの添え名として理解されるようになったという。ここにデメテル・ペルセポネ・ディオニュソスの緊密な関係を見ることができる。

³² デメテル賛歌, 202-203.

³³ *Ibid.*, 207-211.

³⁴ Easterling and Muir, pp. 89f. 本来エレウシスにはこのアナクトロンが建っていたところに、それを覆う形でテレステリオンを建て、その中で儀式を行うようになったものであるらしい。

で生を回復した。犠牲、暗闇、血、炎、性的表現、麦の穂といったイメージによって、擬似的に死と誕生を体験するのである。そして、秘儀は死後の生、つまりハデスにおける幸福な生活を保証した。そのことについては、秘儀の起源を語るデメテル賛歌自らにおいて、次のように語られている。「幸いなるかな、地上にある人間の身にしてこれを見し者は。密儀を明かされず、祭儀に与ることなき者は、死して後暗く湿った闇の世界で、これと同じ運命を享けることはかなわぬ」(480-482)。そしてまた、ソポクレスもこう言う。「この秘儀を見て後、冥府へと至る者は三倍幸福である。ただ彼らのみがその地で生命を保ち、他のすべての者はあらゆる災いをこうむる」³⁵。デメテル賛歌は前 7 世紀ごろの成立と考えられるため、その頃にはすでにエレウシスの秘儀は地中海世界において、死後の幸福を約束するものとして一定の名声を得ていたと考えられる。そして、国家としてのアテナイが勢力を伸張させてギリシア世界における文化の中心地となるに伴い、エレウシスの名声は確固たるものとなり、エレウシスの秘儀は約 1000 年に渡り存続し続けたのである。

以上で見てきたように、秘儀宗教は死後の幸福という、極めて個人的な関心を満たすものであった。そしてそれゆえに、秘儀宗教はポリスという社会的制約を越えて機能することができた。たとえば、エレウシスの秘儀であれば、ギリシア語を話せさえすれば他のポリスの市民でも、女性でも、そして奴隷でさえも入信することができたのである。秘儀宗教を構成する要素自体は決して新奇なものではなく、むしろその起源は極めて古いものであったと考えられるが、それが前 7 世紀から 6 世紀にかけての個の発見と結びついたことで、ポリスの宗教の枠を超えるようなものとなりえた。文学の分野ではアルカイオスやサッポオといった詩人たちがそれを成したが、同じことが宗教の分野においても起きたのだと見ることもできるだろう³⁶。しかし、すでに触れたように、秘儀宗教はポリスの宗教と相容れないものではなく、あくまでそれに対して補完的に働くものであったことには注意する必要がある。少なくとも、アテナイにおいては宗教全般を司る役職であったアルコン・バシレウス³⁷が、秘儀における祭司を輩出する一族であったエウモルピダイとケリュクス³⁸と共にエレウシスの秘儀を監督することになっていたが³⁹、そのことから考えても秘儀宗教がポリスの宗教とまったく別のものではなかったことは明らかである。秘儀宗教は

³⁵ Sophocles, fr. 837(Radt), from 'Triptolemos'.

³⁶ Burkert(1985), p. 278.

³⁷ アテナイにおけるアルコンの一つで、バシレウス(王)の名はアテナイが王制であったころの王の役割を引き継いでいることに由来する。宗教行事全般を担当した。

³⁸ それぞれエウモルポスとケリュクスという英雄に由来する一族で、エレウシスの秘儀を執り行う祭司を輩出した。『デメテル賛歌』473-477 にデメテルがエウモルポスとケリュクスに秘儀を授けたという記述がある。

³⁹ アリストテレス、『アテナイ人の国制』, 57.1.

まったく伝統的な仕方では死に対する不安という個人的な問題に対処したのであり、それはキリスト教のように宗教的回心や何らかの戒律に基づいた生活を要求することはなかったし、特定の教義に基づいて生前の行いに対する死後の賞罰を示すこともなかった。そもそもエレウシスの秘儀が約束した死後の幸福とは一体どのようなものであったのだろうか。その点を明らかにするために、古代ギリシアにおいて人間が死後にどのような運命を辿ると考えられていたのかを確認することにしよう。

1－5 死後の生

古代ギリシアにおいてもっとも有名な死後の世界の描写は、間違いなく『オデュッセイア』11巻の冥界下り（*νέκυια*）であろう。オデュッセウスは故郷に戻るために予言者テイレシアスの助力を求めて冥府へ赴く。そこにいるのは活力なき亡者たちであり、彼らは何かを考えたり物を言ったりする力は持たず、犠牲獣として屠られた羊の血を飲むことで初めて生前の記憶を取り戻すことができる（11. 23-50, 138-149）。オデュッセウスはそこで自らの母親であるアンティクレイアをはじめとして、ヘラクレスの母親であるアルクメネ、カストルとポリュデウケスの母親であるレダなど名だたる女性と言葉を交わし、次いで自らの戦友であったアガ멤ノンやアキレウスと再会を果たすのだが、彼らは皆悲嘆に暮れていて、弱弱しく、全体として陰鬱な雰囲気を漂わせている。たとえば、アガ멤ノンは血を飲むや否や「大粒の涙をこぼしながら」必死にオデュッセウスに手を伸ばすが、「かつてはそのしなやかな四肢に宿っていた力も勢いも、もはや彼には残されていなかった」とされ、帰国して早々に妻の手にかかって果てた己の運命を嘆く（11. 385-434）。また、アキレウスはオデュッセウスに「ここはなんの感覚もない骸、はかなくなった人間の幻にすぎぬ者たちの住む場所」と語り、オデュッセウスの慰めに対しても「世を去った死人全員の王となって君臨するよりも、むしろ地上に在って、どこかの、土地の割当ても受けられず、資産も乏しい男にでも雇われて仕えたい気持ちだ」と応えている（11. 462-503）。ここでアキレウスが死者のことを幻（*εἶδωλον*）と語っているのは、古代ギリシアにおける死者の特徴を非常によく表しているように思われる。死者は生前の姿や記憶を保持してはいるもののあくまでそれは幻に過ぎず、実際には弱く哀れみを誘うような存在であって、生者に対して害を為すことのできるような力は持たなかった。死者を蔑ろにしたとしても、それに対する罰を与えるのはもっぱら神々であって死者たち自身ではなかった。たとえば、人を呪うために *κατάδεσις* や *κατάδεσμος* という鉛でできた札を墓地に埋めるということが

行われていたが、そこに刻まれているのはあくまでペルセポネのような地下の神々への祈願であって、死者たちはあくまで呪いを神々に届けるメッセンジャーのような役割を担っていたのだと考えることができる⁴⁰。もう一点興味深いのは、オデュッセウスが冥府で遭遇したヘラクレスについての記述である。ヘラクレスはゼウスの子でありながら人間の子として生まれ、難行を成した後に死して神々の仲間入りをするわけだが、その彼についてもやはり「次に私は豪勇ヘラクレスの姿を見たが、これは彼の幻 (εἶδωλον) に過ぎず、当の身は不死なる神々の間にあって宴会を楽しむ」とされている (11. 601-616)。冥府に存在するヘラクレスは生前の姿や記憶を持ってはいるが、やはりそれは虚しい幻に過ぎず、本当の彼は神々の間に受け入れられているのである。このように、ホメロスにおける冥府の描写には、ソクラテス・プラトンの、真の自己としての魂のような考えはまったく存在していないと言えるだろう。

こうした「幻のような」死者の姿が、秘儀によって幸福を約束された者の成れの果てであるとは考えづらい。『オデュッセイア』に描かれているのはあくまで詩的な想像力によって作られた冥府の姿であって、実際には死後の世界はそれほど明確なイメージを伴っていたわけではなく、むしろ生前の生活の延長線上にあるものとして捉えられていたと思われる。というのも、埋葬の際には副葬品として衣服や宝飾品のみならず食物や遊具が捧げられたし、死者が宴会をしている様子を描いたレリーフなども存在しているからである⁴¹。また、文学作品に話を戻すと、必ずしもすべての死者が『オデュッセイア』に描かれているような虚しい運命を辿るわけではなく、中には特別に幸福な運命を享受した者たちもいた。たとえば、『オデュッセイア』ではゼウスの娘婿にあたるメネラオスが、その神々との縁戚関係ゆえに死の運命を免れ、エリュシオンと呼ばれる至福の地で暮らすことになることと語られている (4. 554-575)。また、ヘシオドスにおいても、英雄たちの一部は幸福者の島 (μακάροι νῆσοι) に住むとされており、そこでは「彼らのために穀物を恵む沃土が、一年に三たびも、蜜のごとき甘き果実を実らせ、もたらしてくれる」という (*Op.* 165-172)。秘儀を授かった者が享受できる幸福については、プラトンが『国家』において、ムサイオスらの告げるところをやや皮肉めいた口調で次のように語っている。「すなわち、彼らの物語によれば、正しい人々は、ハデスの国に赴いてから、そこで寝椅子に横たわり、頭には花冠を戴いて、敬虔な人にだけ許される饗宴にあずかることになり、それからはもう、全時間を陶然たる酔いのうちに過ごすというのです」 (*Rep.* 363c-d)。エレウシスに限らず、秘儀に入信した者が死後にどのような幸福を得るのかは定かではないが、おそらくはこう

⁴⁰ Garland, pp. 6f. また、呪いの道具については『国家』364cにも言及がある。

⁴¹ Ibid., pp. 70f.

した光景が想像されていたのだと考えられる。

さて、『オデュッセイア』には他にも、特別に責め苦を負わされている者たちについても記されている。タンタロスはいわゆる「タンタロスの飢え」として知られる責め苦を受け、つまり水を飲もうとすれば水が干上がり、果物を手に取ろうと思えば風がそれを吹き散らし、渇きと飢えに苦しめられている。シシュポスは巨大な岩を山の頂上へと押し上げようとするが、頂上に至る寸前で叶わずに岩が転げ落ち、再びそれを押し上げることを繰り返し強いられている（11. 576-600）。こうした点を引き合いに出して、古代ギリシアには死後の賞罰という考えがあったと主張されることがあるが⁴²、これらの罪人は非常に特殊なケースであることに注意する必要がある。彼らは直接神々に対して不敬を働いた神話の登場人物であって、それとごく普通の人々を同列に考えることはできない。また、現実の考古資料に目を向けると、残存している墓碑に刻まれているのは死者とその父の名前、そして死者が生前どれだけ素晴らしい人間であったかということと、その死を嘆く文言がほとんどであり、死後の世界やそこにおける幸福を願うようなものは二、三を除いてほとんど見当たらない。そして、数少ないそうした例も、「もし死後に榮譽を受けるなら」とか「もしペルセポネの下で敬虔に恵みがあるならば」というように、不確かな物言いがされているにすぎない⁴³。他にも、たとえばエレウシスの秘儀については入信を希望する者については殺人を犯した者が除かれるのみであって、これはおそらく血の汚れを嫌ったものであり、その他の倫理的な性質が問題になることはなかった。シノペのディオゲネスはこれを揶揄して「アゲシラオスやエパミノンドスはあの世において泥土の中ですごし、他方、何のとりえもないつまらない連中が、秘儀にあずかったがゆえに幸福者の島に住むとしたら、それは滑稽なことだ」と語ったという（DL. 6. 39）。

もちろん、こうしたことを理由にギリシア人が死後の賞罰をまったく意識していなかったと結論することはできないし、『国家』の1巻で老ケパロスが死後の運命についての不安や希望を語っているという例もある（*Rep.* 330d-331a）。そうした不安は誰しも持つものであり、ケパロスの言葉は当時の一般的な考えを反映しているとも考えられる。しかし、それにもかかわらず、やはり伝統的宗教においては人間の死後の運命が明確に問題となることはなかったのである。したがって、ギリシア人は死後の世界にまったく無関心であったということはないにせよ、死後の世界よりは現世の人生に一層の関心を持つ傾向があったと言えることができるように思われる。その想定は実際の宗教的行為が現実の利益や成功を目的としていることや、死後の世界についての記述はさほど多くなく、かつ整合的ではな

⁴² Easterling and Muir, p. 60.

⁴³ Mikalson(2005), pp. 191-193.

いことによっても裏付けられる。したがって、古典期のギリシア人が考えていたのは、死後にはハデスへ行ってそこで暮らすということ、そして秘儀に入信すれば神話に謳われている黄金時代のような安楽な生活を送ることができるだろうという程度のことであったように思われる⁴⁴。自己の本質を形成するものとしての魂や、生前の行いに対する死後の賞罰といった考えが明確に表されるには、ピュタゴラス派―オルペウス教の思想と、その影響を受けたソクラテス―プラトンの登場を待たねばならない。

⁴⁴ Mikalson(1983), p. 82.

第二章 プラトンにおける伝統的宗教

本章においては、第一章で見た古代ギリシアの伝統的宗教がプラトンにおいてどのように扱われているのかについて考察していく。プラトンがソクラテスから受け継いだ哲学の目的は、哲学を通じて知恵を初めとする徳を探究し、できる限りよく生きることであった。そして、その中には神々に対して正しく振舞うということも含まれる。それゆえ、神々についてと、神々にかかわる事柄である宗教についての問題は、常にプラトンにとって大きな関心の的だったはずである。哲学を神から命じられた使命として己に課しながらも、それを徹底してやり遂げたがために不敬神の罪で裁かれたソクラテスの死がプラトンの哲学の発端であることを考えるならば、それも当然のことだと言えよう。

プラトンの伝統的宗教における態度は、一見したところでは相容れない二つのものに分けることができる。一つは当時の宗教的慣習をそのまま受け入れるものであり、もう一つは伝統的宗教について倫理的に問題があると思われる点を批判するというものである。後者は『国家』2-3 巻における詩人批判が有名だが、プラトンは神々が不道德な振る舞いをするものとして語られている神話を語ることや、奉納や祈願によって神々の心を都合よく動かすことができるといった考えを手厳しく批判している。前者については、なぜそうした慣習を受け入れるのかということについては、ほとんど議論はなされない。その一方で、後者については哲学的議論が行われた上で批判がなされている。そのため、両者を比較した結果、後者こそがプラトンの哲学に基づいた彼の本当の考えであって、前者はそうではない、すなわち彼は伝統的宗教に対して基本的には批判的だったのであり、彼がそれを受け入れているのは社会的な必要性のために過ぎないといった見解が言われることにもなったわけである。たとえば、Dodds は『国家』と『法律』において伝統的な神々への崇拝は確かに存在しているものの、プラトンがそうした神々に対して真剣な信仰を抱いていたと考えるような理由はほとんどないし、それらへの言及にはプラトンの熱意をほとんど、ないしまったく読み取ることができないとしている¹。また、Lloyd-Jones も「プラトンは社会公認の宗教を再建することにより民衆を統制しようと欲したのであろうが、プラトンの実際の神学上の信仰には古い宗教との共通点はほとんどない。そしてそれはプラトンの詩人批判からも分かるとおりである」としている²。だが、そもそも古代ギリシアの宗教は儀礼を実際に執り行うことに中心があり、キリスト教におけるような信仰告白のようなものは存在しなかったことを考えるならば、そうした信仰の表明がないのはある種当然であっ

¹ Dodds(1945), p. 22.

² Lloyd-Jones, p. 163.

て、Dodds の指摘はそれほど説得力のあるものではないということになるだろう。また、プラトンの著作が自身の考えを直接的に表明するものではなく、対話篇というある種一歩引いた形式を取っていることから考えても、彼自身の個人的な心情を把握することはきわめて難しい。したがって、Dodds の見解は彼自身が認めるように、あくまで印象に基づいた——もちろんそうした印象を与えるものがプラトンの著作にあるのは確かであろうが——主観的なものととどまるように思われる。Lloyd-Jones はピュタゴラス派やオルペウス教といった新興の神秘宗教がプラトンに影響を及ぼしたことを自らの主張の根拠としているが、プラトンの哲学における宗教的要素がそれらと多くの点で類似しているとしても、まったく同じものではないはずである。それゆえ、プラトンの実際の神学上の信仰とはどのようなものであったのかが詳細に検討されねばならないし、彼の詩人批判についても本当に伝統的宗教と相容れないものだったのかについては一考の余地があるだろう。

実際のところ、プラトンは伝統的宗教の儀礼や祭礼を執り行うこと自体について明確に批判・否定をしたことはないということに注意する必要がある。彼が批判するのは神々について誤った認識を持ち、偽りの神話を語る詩人たちや、よこしまな心から儀式を行って神々に取り入ろうとする連中であつた。もちろん、それを加味した上でなお、プラトンが伝統的宗教を構成するさまざまな要素についてどのように考えていたのか、またそれらを彼の哲学の内にどのように位置づけようとしていたのかということは問題にされねばならない。そうした問題を考える上で重要だと思われるのが、プラトンの神についての認識、すなわち神は善なる存在だという考えである。神がまったく善なる存在だという考えはプラトンがソクラテスから受け継いだものの一つだと思われるが、それがプラトンの哲学にとって大きな意味を持っていることは言うまでもない。しかし、それは既存の宗教が持っていた神々についての認識と齟齬をきたす可能性がある考えでもあつた。そうすると、神は善なる存在であるという明確な認識の下に、どのようにして伝統的宗教を哲学に沿ったものとして受け入れていくのかという問題が生じてくる。というのも、すでに見たように、古代ギリシアにおいて宗教は社会や生活の隅々にまで行き渡っており、それらをすべて否定するということは現実的に不可能だったからである。

本章においては、プラトンの伝統的宗教に対する扱いがどのようなものであつたかというこの問題を考察するため、まず『国家』と『法律』という国制を論じた著作において伝統的宗教が社会に必要不可欠なものとして語られていること、次にプラトンの神についての認識がどのようなものであつたこと、さらにそれに基づいて彼が伝統的宗教に対してどのような批判を行ったのかということを論じる。そして、最後に「神は善である」という主張が伝統的宗教の根幹を成す犠牲と祈願について大きな問題を引き起こすという

ことと、プラトンがそれに対してどのような見解を表明しているかを考察することにする。こうした一連の考察を通じて、プラトンが「神は善である」という彼の哲学的信念をいかに貫徹しようと試みたかが明らかになるであろう。

2-1 「気高い嘘」と「有益な偽り」

しかし、『国家』と『法律』における伝統的宗教の扱いを論じる前に、『法律』という著作の特殊性から生じる問題について触れておかなければならない。『法律』はプラトン最後の、しかも未完の著作である。そのため、そこで示されている見解が、プラトンの全体に当てはまるものかどうかという点については、疑問が呈されうるであろう。たとえば、同じように理想の国制についてのものでありながら、その内容が『国家』における哲人王の政治から法の支配へと変化していることから、プラトンはかつて抱いていた理想を放棄したのだとか、何かしらの妥協をしているのだといった具合である。しかし、『国家』と『法律』で描かれている国制の違いは、実際のところプラトンの思想的転回によるものではなく、むしろそれぞれの著作の目的とするところが異なっているためだと考えられる。すなわち、『国家』は完全な知を持った支配者である哲人王の育成がその目的である一方、『法律』は法による支配という次善の策を選んでいるということである。したがって、『法律』も『国家』も、ともに哲学による支配が前提されているという点では共通していると考えられる。この点を明らかにするため、『国家』の「気高い嘘」と『法律』の「有益な偽り」という国民に対する説得の問題を通じて、両者の差異と共通点を考察していくことにする。

プラトンの『国家』においては、国民の説得のために、支配者が作り上げた偽りの物語を国民へ語る必要があるとされている（414b-c）。これが「気高い嘘（noble lie）」と呼ばれる問題であり、Popper はこれを「プロパガンダ的な嘘」³と呼んだ。そして、この「気高い嘘」と同種のものとして通例考えられているのが、『法律』におけるいわゆる「有益な偽り」である。正しい生活は不正な生活よりも快いという議論をした後で、アテナイからの客人は、仮に事実が今の議論の通りではなかったとしても、若者のためにあえて偽りを語る場合、これ以上に有益な偽りはないと語る（663d-e）。一見したところでは、この発言は「気高い嘘」と同様、支配者による嘘の利用を肯定しているようにも思われる⁴。しかし、そも

³ Popper, p. 140.

⁴ Dodds(1951), p. 212.

そも『国家』で提示されている「気高い嘘」は Popper の主張するようなものなのだろうか。また、『国家』の「気高い嘘」と『法律』の「有益な偽り」を同じ意図を持つものとして扱うことにも問題があるように思われる。

『国家』と『法律』はその中で描かれている国制が異なるために、支配者と被支配者の関係も大きく異なる。『国家』の国制においては哲学者が善についての知識に基づき君主として支配を行うが、そのように完全な知識を持つ君主の存在しない『法律』の国制においては、次善の策として法律を作る必要が生じるだけではなく、国民を説得するために法律の序文 (προοίμιον) が必要だとされている (723a-b)。すなわち、法律の本文は命令的で、強制によって人々を従わせるが、序文は人々を説得し、すすんで法律に従うようにさせる。この序文による国民の説得という考えは『国家』には見られない『法律』独自の思想であり、『法律』の大部分はこの序文から構成されていると考えられる (723e-724b)。序文による説得が単なる建前ではなく、同意と理解の上で法律に従うように促す役割を持った対話的な説得であるならば、プラトンにとって大衆は「プロパガンダ」によって操られるだけの存在ではなく、その主体的判断が尊重されているとすることができるだろう。

『国家』における偽り——「気高い嘘」と「巧妙な籤」

まず、『国家』における偽りの利用を論じるにあたって、「気高い嘘 (noble lie)」とは一体どのようなものなのかを考察する必要がある。「気高い嘘」は、国家の支配者がいかなる人間であるべきかを述べた後で、支配者を含む国民にその結論を納得させるためのものとして語られている。

われわれは適切に用いられるべき偽りのことをさきほど語っていたが、何か一つ気高い偽りをつくって(γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους)、できれば支配者たち自身を、そうでなければ他の国民たちを、説得する工夫はないものだろうか (414b-c)

この偽りの例として、人間は皆同じ大地から生まれた兄弟であり、その中には金・銀・銅・鉄という四種類の金属に由来する種族があるという物語がこの後に語られる。そして、それぞれの人間が持つ資質にしたがって、国家においてどの階級に属するかが決定されねばならないとされるのである。この物語を、国家における階級の存在を国民に納得させるための情報操作だと考えた場合、次のような問題が生じる。つまり、『国家』の国制における

支配者である哲学者が実在と真理を愛し、偽りを受け入れない者であるにもかかわらず (485c, 501d)、国民を支配するために偽りを用いるという問題である。

この問題に対しては、この箇所における「気高い嘘」が物語（ミュートス）だという点に着目することで回答が与えられるだろう。さきほど語られたという「適切に用いられるべき偽り」は次のようなものである。

われわれは子供たちに、最初は物語（μύθος）を話して聞かせるではないか。これは全体としていえば、偽り（ψεῦδος）であるといえよう。真実もたしかに含まれてはいるがね (377a)

すなわち、ミュートスとは全体としては偽りを含むものではあるが、話者が話の非真理性を確信している嘘と厳密にイコールではないし、最初から事実と関係がないことを前提とする完全な虚構とも異なり、何がしかの事実や真実を含むものとして語られる。プラトンにとってミュートスとは嘘でも虚構でもなく、確証できない事実を元に作られた、真実を含む物語である⁵。このように考えた場合、前述の「気高い嘘」は厳密には嘘ではない。というのも、ソクラテスは「われわれの時代には起こったことはないし、起こりうるかどうかはぼくは知らない」(414c) として、物語の事実性は問題としていないからである。さらに、物語には人々の内に国家におけるそれぞれの階級に適した才能が存在しているという真実も含まれているし、この「気高い嘘」が支配者たち自身にも向けられていることに注意しなければならない。もし、支配者が相手を騙すための嘘として「気高い嘘」を語るならば、自分で自分を騙すという事態が生じてしまう。しかし、この物語は支配者たち自身にとっても真実を含む、信じられるべきものとして語られており、この箇所をもってプラトンが支配者に相手を騙すような偽りの利用を認めていたと考えることはできない。

だが、『国家』では「気高い嘘」の他にも、支配者による偽りの利用の例が挙げられている。Brickhouse & Smith が指摘するように、結婚相手を決める籤引きの際に、有能な者同士が交わるように支配者が密かに操作を行う「巧妙な籤」(460a) については、より詳しい説明が必要となる⁶。なぜなら、この籤はプラトンの想定する優生学上の必要と、それに基づく選別が公然と行われた場合に被支配者⁷が支配者に対して抱く憎しみを避ける必要から

⁵ 國方, pp. 24f.

⁶ Brickhouse and Smith, p. 128.

⁷ ただし、この「巧妙な籤」の対象となるのはいわゆる守護者(φύλαξ)と呼ばれる戦士階級であり、国民すべてではない。

生じるもので、支配者自身以外には知られないように行われる籤の操作は、明らかに被支配者を騙すという意図の下に行われているからである。たとえ「気高い嘘」はミュートスだから単なる嘘ではないという説明をしても、この「巧妙な籤」が嘘であるならば、結局哲学者が嘘を用いて支配を行うということになる。このことは単にプラトンが政治において「嘘も方便」を認めるかどうかというだけの問題にとどまるものではなく、哲学者が嘘をつくという事実自体が、「いかなることがあっても、けっしてみずからすすんで虚偽を受け入れることなく、これを憎み、そして真実を愛する」(485c) という哲学者の持つべき素養と矛盾してしまうという問題を孕んでいる。そこで、Brickhouse & Smith は哲学者が基準として用いるのは完璧な真理であるアイデアであって、ありかつあらぬこの世の真理ではないということに注目する。つまり、哲学者にとって重要なのは、命題が真か偽かという二者択一の「文の真理 (sentential truth)」ではなく、「本当の友人」や「よい友人」を意味する時に「真の友人」と言う「真」であり、その「真」がどれだけ「完璧な真理」に近いものであるかが問題となるような、程度の差異を許容する「評価的な真理 (evaluative truth)」である⁸。

おそらく、Brickhouse & Smith の指摘は妥当であろう。この観点に立てば、支配者が問題とすべきは国家をどれだけ正義そのものに近い似像に仕上げることができるかであって、偽りを用いることで善のアイデアにより近い「評価的な真理」が得られると想定されるならば、正直よりも不正直の方が「より真実」なものを生み出す、と判断される場合もありうる⁹。あらかじめ仕組まれた籤を偶然と偽って被支配者に引かせるとしても、それによって被支配者が支配者に対して憎しみを抱くことを防ぐことで、階層間に軋轢を生み出すことを回避することで、正義のアイデア（哲学者の愛する真理）により近い正義を伴った国家にすることができる。また、籤によって騙される名誉愛的な戦士階級にとっても、優秀なもの同士が多く婚姻の機会を与えられるという差別により選ばれなかった者たちに恥辱を与えることなく、偶然のせいと偽ることでその名誉欲を逆なですることなく、彼ら自身の心にも正義をもたらすのである。この場合、偽りを用いる場合のほうが、国家にも、そして騙される個人にもより大きな正義を実現できることは明らかである。

さて、これまでに述べてきた『国家』における偽りの利用をまとめると、次のようになる。「気高い嘘」はミュートスであり、事実性が確認できないという点では偽りを含むけれども、単なる嘘や虚構とは異なり、相手を騙す意図はなく、何らかの真実を含んでいる。

「巧妙な籤」は相手を騙すための嘘であるけれども、対象を無知や不正に陥れることを目

⁸ Brickhouse and Smith, p. 130.

⁹ Ibid., p. 132.

的とするものではなく、むしろそれとは逆に、国家と騙される対象自身に真実や正義をもたらす。したがって、「気高い嘘」にしる「巧妙な籤」にしる、プラトンが問題としているのは単純にこの世界の事実と照らし合わせて真か偽かということではなく、むしろそうした偽りがどれだけ善のアイデアに近い真実を生み出すことができるかということであり、この条件を満たす場合にのみ、例外的に偽りの利用が許されていると考えられるのである。

「有益な偽り」の解釈

『国家』においては、偽りの利用は以上のような原則の下に許されていると理解される。では、『法律』ではどうだろうか。正しい生活は不正な生活よりも快いという議論を終えた後、その結論にしぶしぶ同意するクレイニ阿斯に対して、客人は次のように言う。

だが、仮に¹⁰、たとえ事実が、いまの議論が明示したようではなかったとしても、多少ともなすところのある立法者が、いやしくも若者のためによかれと思い、彼らにあえて何か他の偽りを言う場合、この偽り以上に有益で(τούτου ψεύδος λυσιτελέστερον)、若者たちのすべてが、強制的にではなくみずからすすんで、すべての正しいことを行うようにさせうる力を持つ偽りを言うことができるでしょうか(663d-e)

この後で、「立法者がよく考察して見つけねばならないことは、なにを説得すれば国家に最大の善をなしうるか」(664a)と語られていることから考えても、「気高い嘘」や「巧妙な籤」の場合と同じように、『国家』における偽りの利用の原則がそのまま適用できるように思われるかもしれない。つまり、国家に善い結果をもたらすならば、偽りであってもそれは「有益な偽り」で、その利用が認められているということである。だが、ここでプラトンが「正しい生活は不正な生活よりも快い」という議論を、実際に「有益な偽り」の例として、『国家』において支配者が「気高い嘘」や「巧妙な籤」を利用するように、『法律』においても支配者に対して偽りの利用を認めていると考えることには問題がある。

まず、ここでプラトンが「気高い嘘」と同じくミュートスのような作り話としての偽りの利用を想定していると考えことは不適當である。なぜなら、この「有益な偽り」は議論(λόγος)であり、ミュートスとは明らかに異なっている。ミュートスの特徴は、真実を

¹⁰ この箇所では protasis に未完了過去、protasis にアオリスト+ἄν という非現実の仮定が用いられている。Cf. England(vol. 1), p.305.

含みながら、それが事実であるかどうかを確認することができないという点にある。事実かどうか検証の不可能な事柄に対して、本当だとか嘘だとか言うことは意味がないからである。他方で、議論については聞き手がその全体を検証し、最終的に同意するか、さなければ反駁を試みることが可能である。事実、この議論のすぐ後で、立法者が考察しなければならないのは何を説得すれば国家に最大の善をなしうるか、そしてその問題について国家が歌、物語、言論のいずれにおいても同一のことを口にするようにする方法だと述べられるが、客人はその後に「だが、これとは多少でも異なった意見をおもちでしたら、これに対して議論によって (τῷ λόγῳ) 反論してくださって、いっこうに差しつかえありません」(664a) と付け加えている。

また、この「有益な偽り」を述べている一文における非現実の仮定構文が示すように、プラトン自身は「正しい生活は不正な生活よりも快い」という議論が事実として正しいことを確信していたのは間違いない。そのことは、不正な者が自分自身にとって不愉快かつ有利ならざる暮らし方をするということの必然性が「クレテが島であることの明白さにもまさる」(662b-c) と客人自らが語っていることから明らかであり、支配者自らが事実としての非真理性を確信している「巧妙な籤」とはその点で異なっている。さらに、『法律』という著作自体が国民に読み書きを教える際にもっともふさわしい手本である(811d)という点からしても、支配に偽りを用いることを考えていたというのは考えにくい。もちろん、読み書きの手本というだけでは嘘を含まないという理由にはならない。実際、『国家』においては、国民同士が互いに憎み合ったことはないと言国民に説得したいならば、子供の内からそのような持つ偽りの物語を語る必要があるとされている(378c-d)。しかし、子供に昔話をしてやる場合、いちいち物語が嘘であるなどと言ったりはしないし、誰かを騙そうとするならば、「巧妙な籤」がそうであったように、騙そうとしている対象にはその意図を隠すだろう。つまり、プラトンが本当に偽りで国民を騙そうとするならば、彼が信じさせたい議論が偽りであることも、それによって国民を騙そうとしているという意図も、どちらも隠しておくべきであろう。そうせずにあらゆる国民が読む教材として広く公開するということは、彼が信じさせようとしている議論が偽りでないこと、また国民を騙そうとする意図がないことを示唆しているように思われる。

こうした想定を確認するために、直接テキストを見ていくことにしよう。そもそも、プラトンは「正しい生活は不正な生活よりも快い」という議論が正しいものだと考えているにもかかわらず、「仮に、たとえ事実が、いまの議論が明示したようではなかったとしても (εἰ καὶ μὴ τοῦτο ἦν οὕτως ἔχον, ὥς καὶ νῦν αὐτὸ ἤρηνχ' ὁ λόγος ἔχειν)」(663d) と客人に語らせている。ここで語られている「事実」は、イデア的な「真実」とこの世界の「現実」、両

様に解することが可能である。仮に、「事実」がこの世界の「現実」を表しているとした場合、この箇所は次のように解しうる。クレイニアスが議論に納得しないように、現実を引き合いに出してこの議論を批判する者は多いだろう。しかし、『国家』において、今まで語ってきた模範となる国家の通りに統治を行うことが現実には可能だと示すことができないとしても、その言論の価値は失われないとソクラテスが言うように (472c-473a)、議論が現実とは異なるとされたとしても、「若者たちに強制ではなく、すすんで正しい行為をさせる」ものとして、その真実性と有用性は失われることはない。この場合、ここで「有益な偽り」として語られているものは、『国家』において問題とされていたのが単に事実と照らし合わせての真偽ではなかったのと同じように、現実的にはそう見えないかもしれないが、国家を正義あるものするという点においては、偽りではなくむしろ真実のものだということになる。

他方で、「事実」をイデア的な「真実」とした場合には、次のようになる。プラトン自身はこの議論が真実であると確信していながら、それでも仮にこの議論が誤っていたとすると……という仕方で客人に、ひょっとしたら偽りであるかもしれないが、それでも有益なものを語らせていることになる。また、プラトンはそれに続けて「あえて何か他の偽りを言う場合、この偽り以上に……」と語ることでこの議論が偽りである可能性を示しており、したがって彼はこれ以外の議論が存在する可能性を退けてはいないとも考えられる。つまり、この場合における「有益な偽り」とは、もし他の議論により論駁されたならば偽りとなるという点で、偽りとなりうる可能性はあるが、現時点で偽りとは思われないし、仮に論駁されたとしても、その有益さが失われることのない議論であることを意味している。そして、いずれの読みを選ぶにせよ、この箇所を根拠として、プラトンが『法律』において国民を説得するのに偽りを用いている、と言うことはできないと考えられる。

しかし、それでもなお、この箇所は偽りの利用についての一般的原則を表明しているのだと主張することはできるかもしれない。Bobonich は、プラトンの倫理理論に照らし合わせるとこうした偽りの利用を正当化するのは困難だとしながらも、この箇所では偽りの利用が国民の幸福という目的のために正当化されていると考えている¹¹。つまり、この場合たまたま議論は「偽り」ではないが、何が語られるべきかという基準は「有益」であるかどうかであって、有益であれば偽りを用いる場合もありうるということになる。はたして、プラトンは『国家』の場合同様に、『法律』においても支配者が国民に偽りを用いることを認めているのだろうか。この問いに答えるためには、『法律』における「説得」の役割につ

¹¹ Bobonich, p. 395.

いて考察しなければならない。なぜなら、もし偽りの利用が正当化されるならば、その根拠は立法者が「なにを説得すれば国家に最大の善をなしうるか」(『法律』664a)について考えねばならないという点にあるのであって、偽りはあくまでもなんらかの事柄を説得するための手段の一つだと考えられるからである。したがって、『法律』における説得がどのようなものであるかを考察することで、プラトンが偽りの利用を認めているかどうか、また認めているとしたらどの程度の偽りを認めるのかということが明らかになるだろう。

説得——対話と同意

『法律』においては、次のような理由であらゆる法律に序文が必要だとされている。法律の記し方には強制的なものと説得的なものの二種類があり、強制的なものは僭主的で、病人に何の説明も与えず、自らが経験的によいと思った治療を与える奴隷の医者助手——自由民である医者の助手を務める——に喩えられる。他方、説得的なものは、病気の原因を調査し、患者とよく話し合い、自分も病人から学ぶと共に病人自身にもできる限りのことを教えてやり、相手が同意するまでは手を下さず、同意を得た後も説得により患者の心を穏やかに保って治療をする、自由民である医者に喩えられる(720c-d)。強制的に治療を行う奴隷の医者助手は法律の本文に、説得的に治療を行う自由民である医者は法律の序文に相当するが、これらの内どちらかを用いるだけの単式の法律よりも、両方を場合に依じて使い分ける複式の法律の方が優れている(720e)。したがって、法律には「立法者から法を伝えられる相手側が、法律としてのその指示を、心をひらいて受け入れ、また心をひらいているだけそれだけすみやかに納得してくれるように」序文が必要であって、「立法者たる者は、法律の全体に対して、つねにそれを序文抜きのものにすべきではないのはもとより、個々の法令の場合においても、そうしてはならない」(722d-723b)のである。

こうした序文は、単に法律の本文である刑罰を警告するだけのものではなく、それを聞くものにとって、より対話的な意味を持った説得である。それは自由民である医者の比喻から、立法者が国民とどのように接するのかを想定することで明らかとなる。すなわち、立法者はなぜその法律が必要であるかということを探求し、それを国民に示しながら互いに理解を深め、同意が得られた後も国民が法律に従うよう対話を続けるのである。したがって、序文は主として議論の形を取るが、その中でミュートスを用いることもある。というのも、そこでは議論の正しさだけではなく、聞き手の同意が重要となるからである。たとえば、第十巻において、一つの議論を終えた後に客人は「しかし、その上になお、何か

呪文の働きをする物語が必要だと思われるのです」(903a-b)と語り、強情な若者に納得を促すものとして、魂についてのミュートスを語る。これは対話において、相手が議論の正しさを認めながらも、必ずしもそれに納得しないという状況が発生することを想定している¹²。このように、必ずしも序文が議論のみによる説得として定式化されてはおらず、相手や状況に応じてやり方を変えるものだということもその対話性を示している¹³。

だが、序文による説得という概念にどこまで積極的な意味を読み込めるかについては、疑問を呈する研究者もいる。(1) まず、哲学的議論が国民にどこまで受け入れられるのかという問題である。Morrow は『法律』において国民は哲学的議論を理解することは期待されておらず、感情の訓練などの習慣付けによって徳を得るとしている¹⁴。もしそうであるとするれば、序文の持つ意味は議論に基づく対話的なものではなく、「呪文の一種 (a species of enchantment)」ということになる¹⁵。(2) 次に、序文による説得が対話性を持っているとしても、その説得が本当に対話と呼びうるようなものであるかどうかという問題が残る。Bobonich はプラトンが『法律』の国民に対して、理性的な探求と説得に必要な表現と探求の自由を十分に与えていないとしている¹⁶。仮に、プラトンにおける対話行為が Bobonich の主張するように、『法律』の国制が持つ社会的な不自由さにより阻害されているとするならば、そこで行われる説得は対話的なものではないということになるだろう。

まず、(1) Morrow の主張に対しては、おそらく『法律』という著作を理解する程度は国民に要求されていたと答えることができる。Morrow の主張の根拠は、第十巻の哲学的議論において、対話相手の老人たちがこうした議論には不慣れであるために、経験者である客人が自分一人で対話を行うという点にある (892d-893a)。これは哲学的議論が国民に対しては閉ざされていることを示していると Morrow は言うが、プラトンの意図はむしろこの逆である。というのも、もし厳密に一問一答の対話形式を貫いた場合、初期対話篇がしばしばそうであるように、途中で対話が破綻してしまうことも考えられるからである。むしろ、相手に応じて対話のスタイルが変化するのは当然のことであり、単にここで一問一答の形式が捨てられたからといって対話が打ち切られたと考えることはできない。ここでの自問自答は、きわめて騙されやすい議論という「流れの急な川」を渡るためにそうするのだと客人が言うように、経験と知識を持つ者が、まさに議論の渦中に自ら飛び込み、

¹² 丸橋, pp.13-18.

¹³ こうした状況は他の対話篇においてもしばしばあることで、そういった場合には、やはりソクラテスはミュートスを用いて対話相手に議論への同意を促している。Cf. *Gorg.* 523a-527a, *Phaed.* 107c-115a, *Rep.* 614b-621d.

¹⁴ Morrow(1998), p. 315; Morrow(1953), p. 244.

¹⁵ Morrow(1953), p. 240.

¹⁶ Bobonich, p. 389.

聞き手のためにその安全を確かめているのだと考えるべきである。そのことは「そんなふうに大衆に向かって話してみても、大衆がその議論について行くことはむずかしいのではないでしょうか」(890e)と、議論の持つ難解さのために議論を続けることに疑問を呈する客人に向かって、聞き手であるクレイニアスが「もの分りの悪い人間でも、何度も立ち帰ってそれを調べてみることはできるはずだからです」(891a)と議論の続きを促していることによっても支持される。つまり、今この場で議論の川を渡ることができないとしても、繰り返して挑戦することで最終的に川を渡りきることが期待できるのである。

次に、(2) Bobonich の主張は、確かに『法律』の国制が持つ不自由さという点に関しては妥当なものと言える。歌舞や詩は識者たちにより検閲を受け(801d)、高度な哲学的神学が公のものとして存在し、それを受け入れない無神論者は「矯正所」へと入れられることとなる(907e-909d)。しかし、これに対しては、第十巻において魂についての議論を終えた後に「それは間違っているといってわたしたちを教えてくれるか、それとも、わたしたちよりも立派なことが言えないなら、わたしたちの言葉に従って、残りの人生を神々を信じながら生きるか、そのどちらかをするようにということです」(899c-d)と語られており、議論において反論することが許されていると主張することができる。また、議論を受け入れずに矯正所へ入ることになったとしても、五年間は議論の機会が与えられる(908e-909a)という点からしても、少なくとも議論においてはある程度の自由が確保されていたと考えることができる。しかし、それでも『法律』において、アテナイに許されていたような言論の自由が許されていたと考えることはできないだろう。また、Bobonich の主張する不自由さは、『法律』の国制における言論活動の基準を支配者の側に属する立法者が定めているという点に由来するのであって、そのように自らにとって望ましい状況を設定できる立法者と、それに逆らえない国民という、対話に携わる両者が抱える大きな立場の差を問題とするのであれば、この問題を解消することは極めて困難である。

しかしながら、プラトンにおける対話行為は、こうした立場の差によってその機能が完全に失われてしまうようなものではない。Bobonich は対話の持つ「探求」の性格を重視するあまり、対話が持つ別の側面、すなわち「導き」の性格を見落としているように思われる。そもそも、プラトンの対話篇は、主導的な役割を持つ人物(大抵はソクラテス)が対話を進めるという形式を取り、主導的な人物は対話相手に対して知的に優越しており、対話において言い負かされることはない。したがって、プラトンの対話篇における対話は名目上共同の探求ということになってはいるが、実際のところは主導的な人物が対話相手をより高い知的段階へと引き上げる機能を持つことは明らかである。つまり、立場の差が存在する場合は対話の果たす役割というのは主に「導き」という点において発揮されるので

あり、立法者と国民の間で行われる対話はまさにこれに相当する。この場合、両者に立場の差が存在するということは問題にならない。というのも、プラトンは知的に優れたものがより劣るものを導くということは、正しいことだと考えていたからである (Leg. 690b)。

また、実際に法律に成り代わって国民を導く対話を行うと同時に、仲間同士で「探求」的な対話を行うであろう夜明け前の会議の会員たちについて、Morrow は長年に渡ってプラトンの提示する厳格な統治を受けた人々は学問研究に必要な批判能力を保つことができないとしているが¹⁷、プラトン自身もそうした批判能力が重要であることには気づいていた。というのも、「自分たちの国の制度のなかで、立派に制定されているかぎりのものは、これをさらに強固にし、どこかに欠陥があるものは、これを改善する」ために国外へ視察員を派遣する必要があるとされ (951a-c)、同様に国外からの視察員も受け入れるとされているからである (953c-d)。このような外部との知的交流が必要とされている点から見ても、プラトンは彼の国制にある程度の知的自由を保障していたとすることができる。

さて、こうした対話的な説得を考慮に入れた場合、「有益な偽り」として語られているものが偽りの一般的な利用を認めていると考えることができるだろうか。まず、説得においては事実を隠蔽して同意を引き出すような、嘘としての偽りは用いられない。なぜなら、法律の序文に対応する、自由民である医者を用いるプロセスには「病気をその根源 (ἀπ' ἀρχῆς) から、本来のあり方にのっとして (κατὰ φύσιν) 検査をする」ということ、それに加えて「その病人自身にも、できるだけことは教えてやる」ということが含まれているからである (720d)。また、「有益な偽り」がミュートスの使用を指していると考えられることにも問題がある。もちろん、説得においてもミュートスは用いられるが、それはあくまで対話の中心をなす議論の補完として用いられるのであり、ミュートスだけで説得が行われることはない。したがって、「有益な偽り」とは相手を騙す嘘でもミュートスでもない。

プラトンは説得の持つ対話性を前提として、この「有益な偽り」を語っている。プラトンは、自らの議論が偽りではないと信じていたにもかかわらず、それが偽りとして扱われる可能性があることを示している。国民に法律に従うことだけを求めるならば、わざわざ自分が支持する議論が間違いである可能性があるなどと言う必要はない。だが、プラトンはこの議論以外の議論が存在する可能性を退けず、それでも自らの議論は其中で真と認めうるような、もっとも有用なものだとして、若者を説得しようとしている。そして、若者は議論の全体を与えられた上で、それに同意するかどうかを選択することになるのである。

¹⁷ Morrow(1953), p. 248.

り、「有益な偽り」として述べられているものはプラトンによる国民への説得に他ならない。

開かれた国制

この『法律』の大きな特徴である説得の重要性は、おそらく『国家』と『法律』が示す国制の差異に由来すると思われる。中期の『国家』から晩年の『法律』にかけてのプラトンの思想の変化はそれ自体大きな問題であるため、ここで詳細に論じることはできない。しかし、一つだけ指摘しておくとしたら、『国家』と『法律』ではその目的とするところが大きく異なっており、それゆえそこで示されている国制も必然的に異なってくるのではないかということである。『国家』はまさしく理想の国制を考察する著作であり、その理想を実現するための支配者、つまり哲学者をいかに育成するかという点に力点が置かれている。

『国家』の哲人王は国民の心的状態をコントロールすることにより、彼らをすすんで国家に服従させることが可能なだけでなく、自らが持つ善についての完全な知識に基づいて、国民を最善の、最も幸福な状態にすることができる。つまり、『国家』においてはそもそも国民に同意を求める説得を行う必要がほぼ生じないと考えられる¹⁸。また、その国家自体も実現できるかどうかについては検討されることはなく、むしろ「その国が現にどこかにあるかどうか、あるいは将来存在するだろうかどうかということは、どちらでもよい」(*Rep.* 592b)と言われているため、その国家について大枠は述べられていても、細かい部分については省かれている。

その一方で、『法律』は『国家』と異なり、クレテの植民都市という具体的な地理的条件の下に建設される国家について、その建国がいかになされるべきかが考察の対象となっている¹⁹。そして、その国家は最善のものではなく、次善のものであるということが明言されている。というのも、最善の国制は妻子や財産が共有されるような国家ではあるが、国家の建設は常に最善というわけにはいかず、次善にならざるをえないため、むしろそうした最

¹⁸ Leys, p. 171.

¹⁹ なぜこのような具体的な考察が必要だったのかということについて、当時のアカデメイアが立法について助言を求められることが多かったため、そうした際に参考となるようなモデルが必要だったという可能性が考えられる (Morrow(1965), pp. 9f)。他にも、『第七書簡』に「国制全体についてどうすれば改善されるだろうかと、考察することは中断しなかった」(325e)とあることから、現実の国家について何ができるのかというプラトン自身の問題意識があったと考えることもできるだろう。ただし、『第七書簡』については偽作であるとする立場もあり、そこにプラトン自らの考えがそのまま示されていると考えるのは早計かもしれない (Cf. Schofield, pp.13-19)。

善の国制を手本としてそれに近いものを実現するようにしなければならないからである (Leg. 739a-d)。この「最善の国制」が『国家』において述べられている国制であることは明らかだろう。また、この次善の国家は『国家』のように善についての完全な知識を持った哲人王によって支配されるわけではなく、法によって支配される。なぜなら、もし優れた知性を持ったものが支配者の地位に着くならばそれが最善ではあるが、実際にはそうしたことは実現しないため、知性より劣るものではあるけれども、次善のものとして法の支配を受け入れなければならないからである (Leg. 875c-d)²⁰。なお、『法律』においても、プラトンは哲学に基づく国家の支配という考えをまったく放棄してしまったわけではないと考えられる。というのも、『法律』の国家における法はやはり哲学的な考察に従って立法されるし、国家を監督する役目を負う夜明け前の会議のメンバーもやはり高度な哲学教育を受けた者によって構成されているからである。

しかし、法による支配においては、強制的に人を従わせる法律だけではなく、国民がすすんで法律に服従するように彼らを説得する手段が必要となる。なぜなら、法律による強制で国民に従わせるだけでは、彼らは奴隷となんら変わることはなく、徳を養うことはできないからである。徳を備えた市民とは「法律の形を取るにせよ、称賛や非難の形を取るにせよ、立法者が文字にしたものに服従して、その全生涯をすごした人」であり、そうした市民は「法律の罰則によって強制されることだけでなく、これらの勧告をも同じように固く支持しなければならない」(822e-823a)。すなわち、『法律』という著作に従って生涯を過ごすことができれば少なくとも市民的な徳を備えることができるが、そのためには法律の本文によって強制されるだけではなく、序文が行う説得への同意と理解が必要不可欠ということである。

このように考えた場合、『国家』と『法律』はいずれも国民の徳と幸福という同じ目的を持つ国制を描きながら、そこへ至るための手段は大きく異なっている。『国家』において理想とされている国制を実現させるためには、哲学者が王となる以外の方法はないとされている (473d)。したがって、『国家』という著作の眼目は哲人王にこそあるのであって、善とは何か、そしていかにして哲学者がその善を達成するのかということを示すのがその目的だと言うことができる。より簡潔に言ってしまうと、どのように哲学者を育て上げるのか、すなわち完璧な知者としての支配者をいかにして生み出すのかというのが最大の問題なのであって、そのためには「巧妙な籤」のような嘘を用いる場合もありうる。これに対して、『法律』は哲学者以外の人々も対象に含めて、人が善を達成するためにはいか

²⁰ 知に基づいた支配こそが唯一の国制であって他の国制はその写しに過ぎないこと、また法の支配が次善のものであることは『ポリティコス』にも述べられている (293c-e, 300c)。

に振舞うべきかを、法律という形で哲学的思考に基づいて示していると言うことができるだろう。そして、そこにはなぜそのように振舞うべきかという説明が法律の序文という形で付随しており、国民は法律に従うだけではなく、序文をも理解することが求められているのである。つまり、『国家』は哲学者というごく少数の人々を議論の対象としているが、『法律』は大衆という多数者を対象にしているということになる。

こうした『国家』と『法律』の差異は、両者が持つ異なるコンセプトから生じてくる部分もあり、同列に比較して論じることは必ずしも適切ではないが、それでも偽りの利用を巡っての態度を比べると『法律』の持つ大きな特徴が見えてくる。それは、『法律』の国制は国民に開かれているということである。すでに見た通り、『国家』の国制において国民は必ずしも自らの置かれている状況に自覚的である必要はない。むしろ、場合によっては自覚的でない方が好ましいのであり、状況に応じて支配者は「気高い嘘」や「巧妙な籤」を用いて、国家と国民自身のために彼らを統御する。一方、支配者による完全な統御が望めない『法律』の国制においては、偽ることなく法律の必要性を国民に訴え、対話を通じて、同意の上で彼らが国家に従うことを求めている。そして、同意と理解を求めて行われる対話に、相手を騙そうという嘘の入り込む余地がないのは明らかだ。『法律』は国民への真摯な態度を保った対話篇として、「若者たちが聞くのにもっとも満足すべき、もっとも適当なもの」(Leg. 811d)であり、決して我々を騙そうとすることはないのである。

このように、『国家』と『法律』の差異は老境に差し掛かったプラトンの思想的後退、妥協の産物と見るよりも、むしろ異なった目的の下に彼の哲学的考察が示された結果だと考えるべきであろう。そうだとすれば、『国家』から『法律』に至るまで、プラトンは基本的には一貫した態度を示しているのだと見なすことができることになる。また、もう一点付け加えておくならば、宗教的な事柄に関する言及については『国家』と『法律』に共通する点があるわけであり、そうした点については国制の別なく、いかなる国家においても必要不可欠なものとしてプラトンが認めていたと考えることができるであろう。

2-2 共同体と宗教

第一章ですで見たとように、古代ギリシアの宗教は何よりもまずポリスの宗教であり、社会的な要素の強いものであった。それゆえ、伝統的宗教に対するプラトンの言及も、おのずから共同体との関連を中心としたものとなっている。プラトンの著作で共同体を取り扱っているのは『国家』と『法律』だが、特に『法律』は理想の国家をできる限り具体的

に言論の上で建設することをその目的としているために、その内容のかかなりの部分が国制や法律、社会制度についての細かな言及によって占められている。そして、そのいたるところに宗教に関する事柄が現れるのを見ることができるのであり、プラトンがそうした点において当時の慣習に従っていることを示すことによって、彼の伝統的宗教に対する態度の一端を明らかにすることができるだろう。したがって、以下においては主に『法律』に依拠してプラトンが共同体において宗教にどのような役割を認めていたかを見ていくことにする。

まず、『法律』においては国家を建設するにあたって、立法者はその土地の神々と神殿についていかなる変更も加えてはならないとされている。それどころか、これらの神々の聖域のために、最初に土地の分配がなされねばならない。なぜなら、そういった事柄は「デルポイやドドネやアンモンからの神託、もしくは神々が姿を現したであるとか、神々からの靈感が語られたであるといった古い言い伝えが、何らかの仕方で人々を説得した」のであって、「こうした神託や言い伝えが人々を説得したために、儀式と結びついた犠牲が定められた」からである(738b-c)。この態度は Dodds が指摘するように『パイドロス』(230a)におけるソクラテスの態度と似通った一面を持っている。もし、ある神話が真実であるかどうかについて考察を始め、それを合理的に解釈しようとすれば、世にあまたある神話のそれぞれについてもまた合理的解釈をするために骨を折らねばならない。ソクラテスはそれを避けるために、「そうしたことについては、認められていることを信じる」という態度をとると語り、Dodds はこの箇所におけるアテナイからの客人の態度もまたそれに等しいと考えている²¹。だが、先のアテナイからの客人の発言にそういった響きがあることは否定できないとしても、必ずしもそれだけではないことがそれに続く記述からうかがえる。

その目的は、決められた時期に催されるそれぞれの地域の集まりが、あらゆる必要を満たす機会を提供し、また犠牲を捧げることを通じて互いに好意を示し、親しくなり、知り合うことである。市民が市民同士と親しくなること以上に、国家にとってより大きな善はない(738d)

ここでプラトンが重視しているのは、伝統に基づいた祭礼における市民の交わりである。祭礼に限らず多様な宗教的行事、また公共の集まりに参加することによって、ある種の一

²¹ Dodds(1945), p.22.

体感が得られることは明らかである。そして、それらの祭礼を基礎付けるのが伝統だが、共通の伝統を保持することによってもまた同国民としての連帯感が得られるのは疑いない。個々の聖域や祭壇は地区や国家に属し、それぞれのメンバーによって祭礼が執り行われていたこと、またアテナイ人がエレクトエウスの神話に基づいて自らのことをαὐτόχθωνと称していたように、宗教的伝統が共同体の一員としてのアイデンティティを保持する助けとなっていたであろうことは、すでに第一章で指摘した通りである。プラトンは宗教の持つこうした力を認識し、それを積極的に利用しようとしていたと考えられる²²。

また、このように神事を尊重するという態度は他の部分にも現れている。国家は12の地域に分割されねばならないが、その際まずヘスティアとゼウスとアテナのために一つの神域が定められ、それをアクロポリスとして中心に置くとされている(745b-c)。ヘスティアは炉とかまどの女神であって、彼女にまつわる神話や祭礼がほぼ存在しないにもかかわらず、その機能の重要性ゆえに非常な特権が与えられていた。また、アテナイを含むいくつかの都市においては「公共の炉」が都市の中心に置かれ、そこでは常に消えることないように火が保たれていた²³。プラトンはそうした伝統に従って、まさに国家を作るにあたって「かまどから始めている」(*Euthphr.* 3a) のである。その後、12に分けられた国土は12柱の神々にそれぞれ割り当てられ、それらの神々がその土地に住む部族の名祖となる(745e)。また、分割された地域にはそれぞれ村が作られるが、その際もまず神殿のための場所を選定すること、その地に古くからある神々の社を尊重すること、そしてヘスティアやゼウスやアテナに加えて、その他にもその地域が割り当てられている神々の神殿を建てるべきであると再度繰り返されている(848d)。

また、神殿が設けられて神々が祀られる以上は、当然ながらそれらの神々に対する祭礼も設けられねばならない。

デルポイの神託の助けと共に、いかなる犠牲をどの神々に捧げることが、国家にとってより善く、またより望ましいこととなるのかを決定し、祭礼を立法化する(828a)

実際のポリスと同じく、『法律』の国家においても神々へ犠牲を捧げることや諸々の祭礼は国家に属するものであり、立法者の手によって立法されるものである。また、神殿の建立

²² 『饗宴』197d には、エロスが祭礼において人々を親しくさせるという記述がある。これはソクラテスではなくてアガトンの論であるため、直接プラトンの主張ということにはならないだろうが、当時のギリシアにおいて祭礼が人々の交わりの場として考えられていたということを示していると言うことはできるだろう。

²³ Burkert(1985), p. 170 ; Morrow(1960), pp.435f.

や祭礼、死者の埋葬など、宗教的問題についてはデルポイに尋ねなければならないという記述は『国家』(427b-c) にも見受けられる。Mikalson は詩人やその他の著述家たちによってデルポイの神託として記されたもののうちで、75 は創作ではない真正のものであると推定しているが、そのうちの 56 は祭儀の創設や宗教に関する法の制定などの宗教的問題に関するものであり、当時のギリシア人はデルポイをそうした問題についての権威と見なしていたことがわかる²⁴。そして、プラトンもその伝統に従っていると言うことができるだろう。

さて、そのようにして定められる祭礼の数は 365 でなければならないが、それは「常に少なくとも誰か一人の役人が、国家と国民とその財産のために、神々もしくはダイモーンのうちのいずれかに犠牲を捧げる」(828b) ためである。さらに法によって、部族の名祖となった 12 柱の神々のそれぞれに 12 の祭礼が設けられ、それぞれの神々に相応しい月にそれぞれの祭礼が割り当てられる(828c)。アテナイにおいてもそうであったように、古代ギリシアにおいては暦の配列は主として一連の祭礼と一致しており、月の名称は主要な神々や重要な祭礼から取られていた²⁵。そのように当時のギリシアにおける暦が祭礼を基準として作られていたことから考えると、この『法律』における祭礼の制定の仕方はごく当然のものだと言えるだろう。また、こうした犠牲を捧げるのが国家の役人であることも当時のギリシアの慣習に従ったものである²⁶。

また、女性たちの祭礼は男子禁制がふさわしいものとそうでないものとに区別されるが(828c)、これはデメテルの祭礼で、女性たちの祭りであったテスモボリア祭を想起させる²⁷。こうした祭礼は宗教的役割だけではなく、社会的にも大きな意味を持っていた。それは日常からの解放による抑圧の解消と、コミュニケーションの円滑化である。女性だけの祭りであるテスモボリア祭はもちろん、奴隷たちが主役となるクロニア祭など、日常において抑圧されている人々の祭礼はその主たるものである²⁸。前述したように、もちろんプラトンは祭礼の持つそうした機能をよく理解していた。そのことは次のような記述からも

²⁴ Mikalson(2005), pp. 109f. Mikalson はこれに加えて、歴史家の著述や碑文に記されている「歴史的な (historical)」神託が 268 あるとしている。

²⁵ Burkert(1985), pp. 224f.

²⁶ Morrow(1960), p. 416.

²⁷ Burkert(1985), pp.242-246. アテナイにおいてはピュアノプシオン月 11~13 日の三日間において行われた既婚女性たちのみによる祭礼。すでに触れたエレウシスの秘儀と類似した要素を持ち、全体としてデメテルとコレ (ペルセポネ) の神話を再現している。初日には豚の犠牲が地下へと投げ込まれ、二日目には断食を行い、三日目には盛大な饗宴が開かれて終わる。女性たちが猥雑な冗談を言い合うことも神話との強い関連を示している。

²⁸ Ibid., pp.258f. 奴隷の祭礼で、奴隷が主人に饗応された。クレテにおいては奴隷たちが主人を鞭打つことまでしらしい。

よくうかがい知ることができる。

しかし神々は労多く産まれついた人間の種族を憐れんで、労苦からの休息となるように、気晴らしとしての祭礼を定めた(653d)²⁹

このように、祭礼が人間にとって大きな楽しみであるとする考えはごく一般的なものであり、デモクリトスには「祭礼なき人生は宿のない長旅である」(fr. B230)という言葉があるし、ペリクレスの葬礼演説にも日頃の労苦を癒すために一年中競技や供犠を催しているという記述がある(トゥキュディデス 2.38)。同様の記述は他にもあり、12 に分割された土地に設けられた祭壇で犠牲を捧げる目的は次のようなものと語られている。

第一には神々と神々に従うものへの感謝のためであり、第二には、あえて言うならば、われわれ自身が互いに知り合い親交を深め、そしてあらゆる交わりを持つためである。というのは、結婚という形の共同生活と結びつきのためには、花嫁の実家や彼女自身および嫁ぎ先についての無知を取り除くことが必要で、これらの点で決して誤解のないように、できるかぎり最大の努力が払われなければならない。したがって、このような真面目な目的のために、少年少女たちは一緒に踊りを楽しむべきである(771d)

ここでは社会的機能は二番目へ置かれてはいるものの、結婚に先立って互いをよく知るための機会を設けるものとして重要視されているのは疑いない。また、婚礼自体においても法で定められたものとして供犠が執り行われねばならないことは、『法律』と『国家』に共通して記述されている(*Leg.* 775a, *Rep.* 459e)。

こうした祭礼についてのことも含めて、『法律』においては、神事にかかわる法はすべてデルポイによって定められる。そして、それを用いる神事解釈者は選挙で選出された者たちがデルポイに送られ、さらにその中から神託によって選出されることになっている(759d)。これらの神事解釈者は前述の祭礼についての詳細な規定の際以外にも、婚礼、浄めの儀式、また葬礼や埋葬など様々な宗教的場面において、立法者を補佐する役目を持つ。この記述から明らかなように、『法律』の国家においてはデルポイ、すなわちアポロンが極めて重要な役割を担っている。このデルポイとアポロンの特権は非常に特徴的だが、当時のギリシアにおいてデルポイの保持していた影響力がプラトンにそうさせたと考えるのが

²⁹ τοῖς θεοῖςは England に従って読まない。

妥当であろう。Morrow はプラトンがアポロンに対して多少のひいきをしていることは認めながらも、やはりデルポイが当時のギリシア世界に対して持っていた宗教的影響力をその原因としている。

このアポロンに対して与えられた覇権は、単にプラトンの個人的なひいきや、ソクラテスもしくはピュタゴラス教徒の影響の結果というものではない。デルポイの聖域は、前六世紀以降、ギリシアの他の聖域の全てに対して卓越した存在であった。それはギリシア、そして世界の地理的中心を占めていると信じられていた。そして疑いなく、デルポイは最も広範に広まった密儀と聖地がそこに所属し、それらがそこから権威を引き出すところの宗教的中心でもあった³⁰

結局のところ、『法律』においては、汎ギリシア的な存在であるデルポイに宗教に関する立法についての決定権を委ねていることが示すように、その宗教は同じギリシアの他の国家と大きく異なるものではない³¹。たとえば、『法律』の国家の国民は私的な用事で海外へ出かけることは禁止されているにもかかわらず、公的な任務のためと、宗教的行事へ参加する場合のみは例外とされている。

アポロンのためにピュトへ、ゼウスのためにオリュンピアへ、またネメアやイストスモスへ、これらの神々に対する犠牲や競技に参加する人々を派遣しなければならない (950e) ³²

他の国家が参加するこうした汎ギリシア的な祭礼に積極的に参加するということは、『法律』の国家の宗教が、他のギリシアの国家におけるそれと同じものであることの端的な証明だと言えるだろう。

以上の点から明らかなように、プラトンは宗教の実践という面については当時の伝統的

³⁰ Morrow(1960), pp.405f. 当時のデルポイが受難の時代にあったにもかかわらず、『法律』ではそのことに全く言及されていないことについては pp. 408f. を参照。

³¹ Yunis, p. 44. 「デルポイやドドナの神託は通常、犠牲や奉納、聖財、密儀の手順、そして外来密儀の導入などといった事柄に関する、ポリスの宗教における技術的な問題の適当な規定のための案内を与えていた」

³² オリュンピア競技祭はもとより、ピュティア、ネメア、イストスモスは四大競技祭と呼ばれ、ギリシア全土から参加者が集まる著名な祭礼であった。また、使節を派遣する宗教的行事は競技祭に限られているわけではなく、ギリシア人が共通に参加するものであることが条件であることからその共通性を確認することができる (Leg. 947a)。

な宗教をほぼそのまま受け入れている。だが、プラトンはそうした宗教的慣習に盲目的に従っていたわけではない。プラトン自身が再三『法律』の中でも言及しているように、伝統的宗教とその祭礼には強い社会的機能が備わっており、彼はその力を正しく認識していたのだと考えられる。そして、それはプラトンが伝統的宗教を冷静に分析していたということを示すだけでなく、その機能を理想の国家を作るという彼の哲学的な目的のために明示的に利用するという、積極的な態度をそこに見ることができるのである。

2-3 オリュンポスの神々

古代ギリシア宗教において崇拝を受けていた神々は固有の性質と能力、役割を保持しており、それぞれが個別の聖域において崇拝されていたことはすでに確認した通りである。たとえば、ゼウスは天空の神であると共に正義の神であったし、アテナは戦争と技芸、アポロンであれば弓矢、医術、芸術、予言といったものを司っており、そうした事柄について人間はそれぞれの神に加護を求めた。Morrow が指摘するようにそのことは『法律』の国家においても同様であり、やはり彼らは固有の性質を持つものとして、彼らにふさわしい場所でその加護を要請されている。

十二神のメンバーはそれぞれ、プラトンのテキストにおいてしばしば言及されている。そしてオリュンポスの神々のほぼ全てが、守護者や後援者、神的な模範として、都市生活のある特定の側面と関係している。個々の神々への諸機能の割り当てにおいては、プラトンは主として、彼が従っているところの伝統に忠実である³³

それでは、具体的に『法律』において神々がどのように扱われているかを見ていくことにしたい。まず、『法律』において最も多く言及されているのがゼウスである。彼は天空における様々な気象を司る神であって、ホメロスにおいては雲を集めるゼウス、雷を持つゼウス、雨を降らせるゼウスといった名で呼ばれている。また、ゼウスは神々と人間の間に君臨する王であって、正義や法を司る神でもある。たとえば、ヘシオドスにおいては、ゼウスが人間に正義を与えたのだとされているし (*Op.* 279)、『プロタゴラス』においてプロタゴラスが語る神話においても、ゼウスが人間に対して共同で生活していくために必要不

³³ Morrow(1960), p. 435.

可欠な「つつしみ (αἰδώς)」と「正義 (δίκη)」を与えたとされている (322c-d)。実際の信仰においてゼウスはその巨大な権能を反映してさまざまな形で崇拝されていたが、もちろん社会的な側面についても広く崇拝されていた。『法律』におけるゼウスへの言及も、そうした点がよく表れている。たとえば、外国の人間との契約を守ることについては、「外国人を保護するゼウス」の名の下にそれが行われねばならない (730a, 843a, 879e 953e)。また、土地の問題全般については「境界を守るゼウス」(842e) の名が挙げられており、その中でも特に隣人との土地問題については「同族を保護するゼウス」(843a) が証人とされている。他にも、両親を手にかけて者に対する刑罰については「家族と両親の守り神ゼウス」(881d) が、商業契約の履行については「ポリスの守り神ゼウス」(921c) が言及されている。このようにさまざまな場面において神の名を引き合いに出すことで、何か違法な行為が行われたならば神々の怒りを招くとして、その抑止力とすることは古代ギリシアにおいては誓約という形で広く行われていた³⁴。

『法律』においてゼウスと並んで数多く言及されている神はアポロンである。『法律』においてデルポイが重要な役割を果たしていることから考えても、これは当然のことと言えよう。『イリアス』における彼は疫病を送り、人々を殺すと同時にそれを癒す力を持つ神として描かれており、アイスキュロスの『エウメニデス』などに見られるように、彼は汚れの浄めを司る神でもあったが、アポロンの重要な役割であるこれらの要素は『法律』においては見受けられない。むしろ、彼はゼウスと並んで立法を司る神として扱われる傾向が強く³⁵、彼の主要な祭祀の場であったデルポイと共に『法律』の国家における法の守護者となっている (937a)。また、芸術のうちでも特に音楽と踊りを司る神 (653d, 665a, 672d)、そしてそれらを用いた教育を司る神 (654a, 766b) としての側面も多く語られているほか、体育競技の長距離走において弓兵の装備をした者がアポロンとアルテミスの神殿を目指して走る (833b) とされている。しかし、『法律』におけるアポロンの扱いについて特徴的なのは、彼が太陽神であるヘリオスと共に祭られていることである。役人たちの執務監査を行う監査官の選出はヘリオスとアポロン共同の神域で行われるだけでなく (946b)、選挙によって選出された監査官たちは皆アポロンとヘリオスに仕える神官となり (947a)、彼らは「監査の職務に従事している間は、古の法に従い、アポロンとヘリオスに共通の初穂として献じられた」(946b-c) とされる。古代ギリシアにおいて神官は祭儀を執り行ったり聖域

³⁴ Mikalson(1983), pp. 31-38.

³⁵ 『法律』にはクレテ人のクレイニ阿斯とスパルタ人のメギロスが対話相手として登場するが、クレテに法律を授けたのはゼウス、スパルタに法律を授けたのはアポロンとされている (624a-b)。

を管理したりするのみであって、オリエン特のように支配者が神官を兼ねるということにはなかった。したがって、おそらくは国家の中で最高位の役職である監査官に荣誉と権威を付与するために、この点についてプラトンは伝統的宗教の枠組みを踏み越えていることになる³⁶。

また、これらの文脈からは、アポロンとヘリオスに共通の神域が存在するだけであるのか、それとも国家においてアポロンとヘリオスが常に同一視されるのかどうかの判別はつかない。なぜなら他の場所において、ヘリオスにかかわる神殿、神域、儀礼などについての具体的な言及は一切ないからである。しかしながら、太陽が神であるという考えはギリシア人にとっては馴染み深いものであった。たとえば『イリアス』においてアガ멤ノン³⁷は誓約の保証人としてゼウスらと共に太陽の名を上げているし (3. 277)、ソフォクレスの『オイディプス王』においても誓約の対象として引き合いに出されている (660)。また、アナクサゴラスが太陽や月が冷たい土からできていると主張したためにアテナイから追放されたという話や、ソクラテス自身が『ソクラテスの弁明』において「私は太陽や月が神だということを、他の人々のように認めてはいないというのかね」 (26d) と語っていることが示すように、ホメロス以前から当時のアテナイにいたるまで、一貫して太陽は神として認められていたと考えられる。その一方で、ヘリオスの神殿であるとか祭儀が存在していたという証拠、つまり固有の神として太陽を崇拝していたという記録は若干の例外を除いてはほとんど残っていない³⁷。したがって、この崇拝についてプラトンに何らかの独自性を認めるとすれば、太陽崇拝それ自体ではなく、太陽を公的な神として認め、国家における崇拝の対象とした点にあるとすべきであろう³⁸。また、アポロンを太陽神としてヘリオスと同一視する考えは前 5 世紀から次第に現れ始め、ヘレニズム期以降には非常に一般的な考えになるが、この合祀もその流れの一つとして捉えることができるかもしれない³⁹。

次に、アポロンと同様に、『法律』の国家における教育で大きな役割を果たすと考えられている神がディオニュソス (バックス) である。彼は酒、その原料である葡萄、そして狂気を司る神である。また、アテナイにおいてはその名を冠したディオニュシア祭で悲劇が上演されていたことからわかるように、彼は歌舞を司る神でもあって、『法律』においても彼はアポロンやムウサたちと共に音楽と舞踏の守護者とされ (653d, 665a, 672d)、彼の名

³⁶ ここで言われている「古の法」が何を指しているのかは明確ではないが、Mikalson はプラトンがこうした支配者が神官となるという考えをエジプトから得たとしている (Mikalson(2010), p. 106.)。

³⁷ Morrow(1960), p.447, note158. ロドス島においてはヘリオス崇拝が盛んであったらしい。Cf. Burkert(1985), p.175.

³⁸ Morrow(1960), p.446 ; Dodds(1951), p.220.

³⁹ Morrow(1960), p.447 ; Burkert(1985), p.149.

を冠した歌舞団も存在することが言及されている（665b）。そして、「ディオニュソスの贈物」（672a）であるところの酒については、その功罪について『法律』の最初の部分において長い議論が行われている。その効用や害悪については様々な例が語られるが、酒の使用についての結論は、それが法律に従って正しく用いられるのであれば有用であり（671e-672a）、もしそうでなければ逆のものとなり、酒は国家から追放されねばならないというものである（674a）。そして、プラトンは酒について、世俗的な言い伝えにおいてはディオニュソスが人間に狂気をもたらすために酒を与えたとされているが、実際はそうではなくて、魂にはつつしみが、身体には健康と強さが備わるようにと、薬として与えられたのだとしている（672d）。また、踊りについて言及している箇所においては、

バッコスの踊りやそれに類する踊り、すなわち、人びとがニュンペ、パン、シレノス、サテュロスなどの名前をつけて、いわゆる酔っ払いの真似をする踊りの類で、ある種の浄めや秘儀を行う際に行われるのですが（中略）こうした踊りは国家にふさわしい種類のものではない（815c-d）

とはっきり言われており、多かれ少なかれディオニュソスの祭礼には付き物であった、脱我的な要素は『法律』の国家には存在しない。つまり、ディオニュソスがもたらしたとされる歌舞や酒は、単にそれを楽しむだけのものではなく、むしろ教育という真剣な目的のために役立てねばならないと考えられていると考えられる。

最後に、ハデス（プルトン）の扱いについて述べておこう。彼は冥界を支配する死者の神であって、クロノスの息子であるゼウスとポセイドンの兄弟でありながら、天に住まうオリュンポスの神々には数えられず、地下の神（*χθόνιοι*）として扱われている。こうした地下の神々の名で呼ばれる神々にはハデスはもちろん、その妻であるペルセポネと彼女の母デメテル、復習の女神であるエリニース、死者を冥界へ案内する役割を持つヘルメス、分かれ道や呪術を司るヘカテなど、さまざまな神がいた。大地の女神として豊穰を約束するデメテルがそこに含まれていることからわかるように、地下の神というのは必ずしも死者にかかわるものではなく、まさしく大地とその下の世界にかかわるものであった。そして、古代ギリシアにおいては、天に住まうオリュンポスの神々に対する崇拝と地下の神々に対する崇拝の間には様々な差異が存在した。たとえば、地下の神々については直接その名を呼ばず別名で呼ぶ、オリュンポスの神々の儀礼は昼に行うが地下の神々の儀礼は夜に行われる、犠牲獣はオリュンポスの神々には白いものを使い地下の神々には黒いものを使う、オリュンポスの神々に対する犠牲は焼いた後に食べるが地下の神々に対する犠牲は血

を地面に染み込ませた上で焼き尽くしてしまい食べない、などである⁴⁰。

当時の人々が抱いていた死後の世界についてのイメージがどのようなものであったかはすでに述べた。そこは生前の行いの罰を受けるような地獄ではないにせよ、少なくともそこには現世で享受しうる楽しみはなく、力なき亡者たちがさまようだけの、陰鬱な場所と見なされていた。そして、その冥府を支配する地下の神々は崇拝の対象であると共に恐怖の対象でもあった。しかしプラトンはこの考えを次のように非難している。

冥界における事柄はすべて悪であると魂が考えるときに、人はその考えに屈服してしまい、はっきりと知る事はできないが、もしかしたらその反対であって、あの世である神々の世界は、我々にとってすべての善きもののうちで最大のものであるかもしれない、と教えたり反駁したりしながら、異を唱えることをしない (727d) ⁴¹

これは『弁明』(40c-41c)において、ソクラテスが死後の幸福についての希望を語る態度と同じだと言えるだろう。プラトンはいくつかの対話篇において死後の世界についてさまざまな説を語っているけれども⁴²、そのいずれも物語として語っているため、彼が死後の世界についての具体的なビジョンを持っていたかどうかは定かではない。しかし、プラトンが死後の応報があると考えていたことさまざまな死後についてのミュートスに共通することからも間違いないであろう。

そうした死後の世界についての問題はともかく、プラトンが「地下の神々」の崇拝がどのように行われるべきかについて実際のところどのように考えていたかははっきりとしないうように思われる。12の月が神々に割り当てられるとされる箇所において、「地下の神々の祭礼を、プルトンの月である12番目の月に法によって定めるべきです」(828d)と語られていることから、Morrowはプラトンがハデス(プルトン)をオリュンポスの神々と同列に扱っていると考えている⁴³。確かにその直後において「戦士たちはこのような神を嫌悪すべきではなく、むしろ人間の種族にとって、つねに最高の友として敬うべきです」(828d)と語られていることから考えると、そう捉えることも可能である。その一方で、次のような記述からすると、プラトンは天上の神々であるオリュンポスの神々と、地下の

⁴⁰ Burkert(1985), pp.199f; Mikalson(2005), pp. 38-40.

⁴¹ 『国家』386a-387cにおいては、勇気ある人間を育成するためにハデスについて恐ろしい言葉遣いをせず、むしろ讃えなければならないとされている。

⁴² *Phaed.* 107d-114c, *Phdr.* 248e-249b, *Gorg.* 523a-527a, *Rep.* 614c-621b.

⁴³ Morrow(1960), p.452.

神々を峻別しているとも考えうる⁴⁴。

まず第一に、地下の神々には、オリュンポスの神々や国家を守護する神々に捧げるものより下位の敬い、つまり、偶数のもの、第二位のもの、左側のものを割りあて、それらよりも上位で、それと対になる奇数のものを、今語られた後者の神々にあてるなら、その人は敬虔の的に見事命中することになるであろう (717a-b)

また、他に Morrow が理由として挙げている箇所直前でも「地下の神々の祭儀と、天の神と呼ぶべき神々、そしてこれらの両方に従うものたちの祭儀は、混同されずに区別されるべきである」(828c-d) とされている。

地下の神々に対する祭祀が具体的にどんなものであるかまではプラトンが述べていないために、天上の神々と地下の神々に対する扱いに具体的にどういった差があるかまでは解らない。しかし、古代ギリシアにおいては、オリュンポスの神々と地下の神々は確かに区別されてはいたが、その区別はさほど明瞭なものではなかった。たとえば、ヘルメスは疑いなくオリュンポスの神々の一員であるが、その一方でヘルメス・プシュコポンプス（魂を導くヘルメス）の名で、地下の神々としても信仰されていたからである。また、同じ祭礼の中で、オリュンポスの神々への祭儀と、地下の神々への祭儀が執り行われることもごく一般的に行われていた。そうした中で、オリュンポスの神々と地下の神々の祭儀を明瞭に区別すると同時に、彼らのために公的な祭祀を割り当てる試みは、神々と祭儀についての曖昧さを払拭し、従来の「影のような」冥界観を改変するための努力であったとも考えられる⁴⁵。そして、この試みは、プラトン自身の関心に基づいた、彼独自のものと言うことができるだろう⁴⁶。

さて、これで述べてきたように、『法律』においてオリュンポスの神々はおおむね彼らの持っている能力に沿って言及されている。それは上記で言及しなかった他の神々、アテナやヘラ、ヘパイストスなどについても同様である⁴⁷。そして、『法律』において詳細に述べられていない点は、Morrow が指摘するように、当時の読者たちにとっては自明のことだ

⁴⁴ Burkert(1985), p.202. Burkert はこの箇所を、オリュンポスの神々と地下の神々を明確に区別する試みの例として挙げている。

⁴⁵ Morrow(1960), p.452.

⁴⁶ Mikalson(1983), p. 64.

⁴⁷ アテナとヘパイストスは職人の保護者 (920d-e)、ヘラは結婚の守護者 (774d) として扱われている。

ったに違いない。

そして、我々が与えられてはいないが、プラトンの読者たちが当時の信仰と行為から知るであろうとプラトンが想定する詳細を加えるとすれば、あらゆる市政とあらゆる行為、もしくは市民生活の出来事において、神々が模倣のための例として、また神々の好意と神々との友好を善い市民が楽しむことを欲するであろう対象として、その国家に神々が居合わせるであろうということは明らかである⁴⁸

しかし、プラトンは宗教儀礼における伝統をまったくそのままの形で受け入れているわけではなく、自らの基準に照らし合せて、あるものは受け入れず、あるものは制限ないし改変を加えた上で受け入れていることも確かである。たとえば、アポロンとヘリオスの合祀やハデスの公的な祭祀がそうだし、またディオニュソスも酒と歌舞を教育に役立てねばならないという議論から、彼はアポロンと並んで教育を守護する神とされている。このように、かの有名な『国家』における詩人批判をはじめとして、プラトンが伝統的宗教に対して施した修正は数多くある。もちろん、プラトンは闇雲にそうした批判や修正をしているわけではなく、確かな基準を持っているのは間違いない。プラトンが伝統的宗教に対して行った批判を見る前に、まずプラトンが用いた基準について考察しなければならない。

2-4 プラトンの哲学と神

宗教とは、簡単に言ってしまうえば神に対するあるべき態度およびなすべき行為の総称である。宗教 (religion) とはラテン語の *religio* (神を敬う、畏れる) に由来する言葉であり、「宗教」に相当する単語は古代ギリシア語には存在していない。しかし、古代のギリシア人たちが、自らと神々の関係を表す表現を持たなかったわけではない。神々に対してなされるべき適切な態度と行いを意味する、「神々への奉仕 (*θεραπεία τῶν θεῶν*)」がそれにあたる⁴⁹。そして、伝統的宗教においては、神々への奉仕とは犠牲や祈願を捧げ、祭礼を執り行うことに他ならなかった。たとえば、『エウテュプロン』(14b) においてはエウテュプロンが神々への奉仕は神々への犠牲や祈願だと定義しているし、『国家』(427b) や『法律』(716d) においても同様に犠牲や祈願は神々への奉仕と見なされている。しかし、プラト

⁴⁸ Morrow(1960), p.443.

⁴⁹ Mikalson(2010), p. 31.

ンの哲学において「神々への奉仕」を考えるならば、ソクラテスが自らの哲学的活動を「神々への奉仕」と称したことを抜きにして語ることはできない (*Ap.* 23c, 30a)。かたや犠牲と祈願、かたや知を愛し求める哲学と、同じ「神々への奉仕」であっても、その内実は大きく異なっている。そして、その差異は、神々がどのような存在であって、何を求めているのかについての異なる認識に由来していると考えられるのである。

では、プラトンは神がどのような存在だと考えていたのかと言えば、神は知者であり、善なる存在だというものであったのは間違いない。神こそが真の知者であるという見解はソクラテスが『弁明』(23a)において表明したもののだが、プラトンはその見解を引き継いでいる⁵⁰。たとえば、『饗宴』(204a)や『パイドロス』(278d)では、知者ではないがゆえに知を求め哲学(愛知)をする人間との対比で、現に知者であるものとしての神が示されている。そして、ソクラテスにとっては、疑いなく神は善なる者であった。プラトンもまた『国家』(379b-c)において神々は真に善なる者であること、それゆえにあらゆる善きもののみの原因であると明言している。他にも、『パイドン』(63c, 69e)では神々は人間にとって善き主人であると言われているし、『法律』(900d)では無神論者たちへの論駁の議論において、神々はあらゆる徳を備えた善きものだとして示されている。こうしたさまざまな記述から考えても、プラトンが一貫して神のことを知者であり善なる存在と見なしていたことは確かであるように思われる。

こうした考えは一体どこから出てきたものなのだろうか。それについてははっきりとしたことは言えないが、ある可能性を示すことはできる。まず、古代ギリシアの人々にとって、神とは人間とは比べ物にならない優れた力を持ち、不死であり、幸福な存在であった⁵¹。そのような神々についての一般のイメージは、おそらくは『イリアス』(1. 595-604)で描かれているように、天上に座を占め、憂いに心を曇らせることなく宴を楽しむというものであっただろう。その一方、ソクラテスにとって、優れているということと幸福であるということは、知者であること、徳を備えていることを意味する。そして、そのような神々は善であり、正しく、人間に対しても配慮を怠らない存在のはずである。こうした一般民衆が抱いていたであろう、いわば詩人たちによって形作られた神々のイメージと、ソクラ

⁵⁰ McPherran(2009), p. 248.

⁵¹ こうした考えは、『ヒippias (大)』(289b)に引かれているヘラクレイトスの言葉「人間の中でもっとも知恵あるものといえど、神に比べれば猿に見えよう、知恵でも、美しさでも、その他いかなる点でも」(fr. B83)や、デルポイの「汝自身を知れ」という格言によく言い表されている。「汝自身を知れ」とは「身の程を知れ」という意味であるが、それを「汝は人間であり、神ではない、神には及ばないことを知れ」という意味にとる解釈もあった(プルタルコス、『デルポイのEについて』394c)。

テスの神々との間には大きな隔たりがあるように思われる。そしておそらく、ソクラテスは神々を不道徳に描く神話に対して批判的であった⁵²。しかし、当時の人々が一般的に神々のことを不道徳な存在として考えていたわけではないということには注意が必要である。すでに『オデュッセイア』(1. 22-43)においては、人間が蒙る苦難について、神々がその原因ではないとして、「災いはわれらのせいで起こるなどと申しておるが、実は自らがおのれの非道な振る舞いによって、定まれる運命を超えて苦難を招いておるのだ」ゼウスがと語っているし、ヘシオドスにおいてもゼウスが正義を司る神であるということが随所で示されている。実際、人々は何か悪いことがあったとしても、それが何かしらの罪に対する罰というわけであれば、その原因を神々に帰するということはなく、むしろ何らかの精霊のようなもののせいにしていたと考えられるのである⁵³。したがって、神々が善なる存在であり、人間にとって善きものの贈り手であるという点については、ソクラテスは必ずしも独自の主張をしているわけではないと言える。ただ、その考えが彼の哲学上の関心、つまり善や徳、知恵と結びついた時に、知者にして善なる存在としての神が、従来の神々についてのイメージと大きく異なるものとして明確に主張されることになったと考えられるのである。

プラトンはそうしたソクラテスの善なる神という考えを受け継いだわけだが、彼はそのことを証明しようと試みてもいる。『法律』10巻の無神論者たちへの論駁においては、神々に対して不敬な振る舞いをする者は「第一に神々が存在すると考えてはいないか、第二に神々は存在するけれども人間のことを気づかてはくれないと考えているか、第三に神々は犠牲や祈願によって心を動かされるから機嫌をとりやすいものと考えているか」という、神々についての誤った考えを抱いているとされる(885b)。そうした無神論、ないしそれに類する考えを論駁するために、アテナイからの客人は高度に哲学的な議論を展開する。まず、神々が存在しないと考える無神論に対しては、この宇宙に存在する運動変化の種類が数え上げられ、その中でも「自分で自分を動かす動」こそがもっとも古く、力強いものとされる。というのも、他のものに動かされるだけのものは運動の始原とはなりえず、自ら動くことのできるものこそがそれに当たるからである。そして、自ら動くものは生きていと呼ばれるし、魂の宿っているものも生きていと呼ばれるのだから、魂こそが自ら動くことのできる動だということになる。かくして、この世界全体は魂の引き起こす運動によって動かされているのだが、そうした運動には善いものと悪いものがある。しかし、この世界、特に天体の運行が極めて秩序正しいものであることから、それらを動かしている

⁵² Cf. *Euthphr.* 6a.

⁵³ Mikalson(1983), p. 66.

のは知性を備えた善き魂だと考えねばならない。そして、そのような魂をこそ神と呼ぶのである（893b-899b）。さらに、神が知性を備えた善き存在であるということから、残り二つの神々についての不敬な考えも必然的に論駁されることになる。知性と徳を備えた神々が、自らが管理する存在であり、彼らの所有物であるところの人間を配慮しないということは能力的にも性格的にもありえない。むしろ、神々は世界の全体をもっとも善い状態にするために配慮をしているのであって、ただ個々の人間をひいきしたりはしないだけであるし⁵⁴、正と不正の報いは生きている間にやってこないとしても、死後にやってくることになるだろう（901d-905d）。また、知性と正義を備えた優れた守護者である神々が不正な贈り物によって心を動かされることも当然ありえないということになる（905e-907c）。

もう一つ、プラトンにおいて非常に特徴的だと思われる、『ティマイオス』で語られている製作者（デミウルゴス）としての神についても述べておこう。感覚しうるものとしてのこの世界は、感覚しうるもの（つまり物体）であるがゆえに、常にあるもの、永遠なものではなく、どこかで生成したはずである。世界が生成したものであるならば生成した原因が必要となる。その原因となる神がどのような存在かは明らかではないものの、とにかく製作者としての神がいることは間違いなく、その神は永遠不変の実在であるアイデアをモデルとしてこの世界を作り上げたのだと主張される（28b-29a）。そして、製作者としての神はもっとも優れた者である自らに似せてこの世界を一つの生き物として創造していくのだが、その世界の中には目に見える肉体を持った神々としての天体が創造され、クロノスやゼウスといったオリュンポスの神々も生まれてくるのである⁵⁵。そうした神々は魂と肉体とが結び付けられて作られたものではあるが、その結びつきが調和の取れた、きわめて強固なものであるため、不死なる存在である。そして、この宇宙をより完全なものとするために、これらの「作られた神々」が製作者である神の後を受けて、人間とその他の生き物たちを作り上げる様子が詳細に語られることになる（40d-41d）。

こうしたいくつかの対話篇における記述から、プラトンにとって神とはどういう存在であったかを、次のようにまとめることができるだろう。すなわち、神とは知性を備えた善き魂であり、この世界のすべてを配慮し、秩序付けている存在である。アイデアが世界のモデルとしての原因である一方、神々はそれを元にして世界を形作っているという意味での原因なのだと言うこともできるだろう⁵⁶。また、神は複数存在し、その中には肉体を持つ

⁵⁴ こうした神々の在り方は、『国家』（420b-c）において哲学者たる支配者が特定の階層ではなく国家全体を配慮するとされているのを思い起こさせる。

⁵⁵ ただし、詳細にその創造が語られる天体と異なり、その他の神々の生まれについては語るができないので、これまでに語られている神話を信じるしかないとされている。

⁵⁶ アリストテレスにおける形相因、作動因に対応するようなものだと考えることもできる。

ものも含まれている⁵⁷。たとえば天体がそうであるし、他にも『法律』(904a)では「法律によって認められている神々 (οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί)」も魂と肉体が結合した存在として語られている⁵⁸。もちろん、プラトンが神々について、最初からこうした考えを持っていたわけではないであろう。特に、世界を秩序付ける支配者としての神という考えは、対話篇の中でも最後期に属する『ポリティコス』、『ティマイオス』、『法律』にいたってははっきりと述べられるようになったに過ぎない。しかし、もし神々が知者でありかつ善なる存在であって、この世界の支配者であるならば、彼らはこの世界を理性的に、最善の状態に保つように支配するであろうということは、十分に理解しうる考えである。それゆえ、プラトンはソクラテスから受け継いだ神々の本性について考察を深めていくことで、『エウテュプロン』においては未解決のまま置いておかれた、「神々の達成する多くの美しい仕事」(14a)とは何かという問題に、一つの回答を与えているとすることができるだろう。

しかし、こうした理性的な魂としての神々は、ホメロスやヘシオドスが語る神話の神々とは相容れないだろうし、実際の聖域において崇拝を受けていた神々ともほとんど接点を持たないように思われる。そして、実際の宗教と齟齬をきたすという点については、ソクラテスからプラトンへと受け継がれたもっとも基本的な神についての概念、つまり神は善なる存在であるという主張も同じである。もちろん、すでに述べたように、当時の人々も神々にはっきりと悪を帰することはなく、彼らは善きものの贈り手であると考えていた。しかし、当然ながらソクラテスとプラトンの考えはそうした漠然としたものではなく、はるかに厳格であったため、神々は善なる存在であるという考えを貫徹しようと思えば、否応なく当時の宗教を批判、改変しなければならなかった。引き続き、プラトンがどのように伝統的宗教を批判したのかという問題について考察しなければならない。

2-5 伝統的宗教に対する批判と改変

プラトンが伝統的宗教に対して制限と改変を加える目的は主として倫理的な問題のため

⁵⁷ Dombrowski, pp. 15-32. デミウルゴスのような神が肉体を持つかどうかは定かではないが、Dombrowski はデミウルゴスの創造する世界が知性を伴う魂を備えた生き物とされていることから、世界靈魂としてのデミウルゴスに肉体としての世界が対応していると主張している。

⁵⁸ Cf. England(vol. 2), p. 494. 『ティマイオス』41aにおいてデミウルゴスは自らの作り出した「周行の歴然たる神々」と「自分の望む期間しか姿を現さない神々」に対して、彼らの(魂と肉体の)結びつきが強固であるために彼らが不死であると語るが、前者は天体、後者はその直前の箇所では言及されているオリュポスの神々を指していると考えられる。

めだと考えられる。それは神々に対して人がどうあるべきかという問題であり、いわば個人の敬虔についての問題として捉えることができる。すなわち、神々についてどのように語るべきか、また犠牲や祈願をどのように執り行うべきであるかという問題である。そうした倫理的な面からの制限としてもっとも重大なものは、供犠をはじめとした神々に対する奉納に対するものであろう。すでに述べたように、古代ギリシアにおける伝統的宗教の中心が儀礼、特に供犠であったことは疑いない。供犠が古代のギリシアにおいて具体的な要求に際して行われるものだったことからわかるように、犠牲の奉納は「do ut des(汝が与えんがために我与う)」という贈与の原則に基づくものであった。単純に言ってしまうと、古代ギリシアの宗教は贈り物によって見返りを求める互酬性の上に成り立っていたということになる。『エウテュプロン』においては、エウテュプロンが敬虔とは犠牲や祈願についての正しい知識であるという定義を提出したのに対して、それは神々との「交易術」とソクラテスは語る (14b, e)。ここでのソクラテスの皮肉な口調から明らかなように、そうした互酬関係は本来の感謝 (χάρις) に基づいたものから、不正なものへと容易に変化する危険性を秘めている。贈り物で神々を買収できるという考えは当然古くからあったようで、ホメロスにおいて既に現れている。アガ멤ノンへの怒りを捨てないアキレウスを説得するために、ポイニクスは次のように語っている。

その威徳も位も力も人間とは較べものにならぬ神々ですら、折れて下さることがある——人間がその分を越え過ちを犯した時には、香を焚いて懇ろに祈願し、神酒を献じ生贄を焼いては嘆願し、神意を宥めるではないか (Il. 9. 497)

もっともこれは意図的に悪事を犯したことを見逃してもらえないという意味ではないかもしれない。少なくとも『オデュッセイア』においては、アガ멤ノンを卑劣な方法で殺害したアイギストスはその成功を祝して神々に立派な奉納を捧げたにもかかわらず、その罪の報いを受けて果てたのである (3. 275, 1. 43)。だが、贈り物で神々の怒りを宥めようとする試みについて『イリアス』で語られているのは事実であり、そうした目的で犠牲を捧げる者がいたであろうことは想像に難くない。

神々を贈物で説得できるという考えが当時においてどの程度まで流布していたかということとははっきりとは解らないが、少なくとも一説としては存在していたことは間違いない⁵⁹。そして、プラトンはこうした考えを一貫して認めなかった。なぜなら、神々は善き者

⁵⁹ エウリピデスの『メディア』には「贈物は神の心をも動かす」(964) という台詞がある。また、『国家』364cにおいては、金銭と引き換えに秘儀を執り行い、神々を思い通りに動

であり、彼らが善き者である以上は贈り物によって不正を見逃すことなどありえないからである。たとえば、『国家』377d 以下においてはホメロスやヘシオドスといった詩人たちに対する批判が行われるが、その理由は彼らが「神々や英雄たちがいかあるものであるかについて、言葉によって劣悪な似像を描いている」(377e) ことにある。すなわち、神は真に善き者であり、そして善き者である以上、あらゆることの原因ではなく、善いことのみ原因であり、そうした神々の本性を正しく描かねばならない。それゆえ、神々や神々の子が贈物に執着したり、贈物によって心を動かされたりするような物語を語ってはならないとされている(390e-391a)。また、『法律』においても、神々はあらゆる徳を備えた善き者である以上、不正な贈物によって心を動かされることはないことが述べられている。神々はこの世界の支配者であり、われわれの守護者である。その守護者、しかも最も優れた守護者であるはずの神々が、あたかも狼から獲物の一部を分け与えられて大人しくなる番犬のように、贈物によって不正を見逃すなどということはありえないからである(905d-907b)。

しかしながら、プラトンはいかなる供犠にも意味がないとするわけではない。『法律』においては、神々に犠牲や祈願を捧げる際の原則とでも言えるようなものが示されている。

善き人にとっては、神々に犠牲を捧げ、祈りや、奉納や、その他の神々への奉仕のかぎりをつくして常に神々と交わりをもつことは、もっとも美しく、また善いことであって、幸福な生活のためにもっとも実り多いことであり、実際のところ極めてふさわしいことであるが、他方悪しき人にとっては、それと反対のことが起こるのである。なぜなら、少なくとも悪しき人はその魂において不浄であり、その反対の善き人は浄らかなのだが、汚れた手から贈物をうけとることは善き人にとっても神にとっても、正当なことではないからだ。したがって、神々に捧げられるどれだけ多い労苦でも、不敬虔な者どもにとっては無駄骨となるが、すべての敬虔な人々にとってはもっとも適したものとなる(716d-717a)

この原則は一見して、善人は神に愛され、悪人は憎まれるのだというありきたりなものに思えるかもしれない。もしそうであるとすれば、プラトンが行ったことは、悪人は自らの行いの報いによって破滅するという、『オデュッセイア』に見られるような従来の宗教観の内に潜んでいた観念を明文化しただけのことになる。だが、実際プラトンが行ったことは

かすことができると主張する「乞食坊主や予言者」の存在について語られている。

それ以上のことである。

そもそも古代ギリシアにおける敬虔は主として行為にかかわるものであって、『エウテュプロン』においてエウテュプロンが語るように、「もし誰か祈願や犠牲を捧げる人が、神々に対して嘉納されることを言ったり行ったりすることを知っているなら、それらのことが敬虔なこと」(14b)であった。これは当時の一般的なギリシア人からすれば、神々に対しての行いについて「知っている (ἐπίστασθαι)」こと、すなわち「やるべきこと」と「やるべきでないこと」を弁えていることが肝要であったことを示している。すなわち、神聖なもの (ἱερόν) の描く境界線を、その外側から認識し、それを踏み越えないことが敬虔なこと (ὄσιον) なのである⁶⁰。したがって、敬虔とか不敬虔とか言われる場合には、何らかの行為について当否が問題となり、それを行う人がどういう人物であるかということは基本的に問題にはされていない。慣習に従って振舞う者が敬虔であると見なされたということは、行為によってその者の性質が規定されるのだと言うこともできるだろう。たとえば、弁論家達は自らの正しさを証明するために、「もし私が神々に対して不正を働いたならば、神々は私を罰したはずである。しかし私は無事である。故に神々は私に対して敵意を抱いてはいないのであり、私は不敬な人間ではない」といった論理を語ることができた⁶¹。この論理はプラトンの原則が逆転したものであることに注意すべきである。プラトンの原則では、その当人が善き人だからこそ恩寵が下されるのであって、その人が善き人であることが前提となっている。しかし、当時の人々は自分が神々によって罰せられていないという事実から、自らが正しいということを推論している。つまり「自分が罰せられなかった」という個別の事例から、「それは自らが正しかったからだ」という原因を示そうとしているわけである。だが、おそらくプラトンはこうした論理を認めないであろう。

プラトンと当時の人々が決定的に異なる点は、プラトンにとって敬虔であるかどうか、または善き人であるかどうかは個別の行為から帰結するような問題ではなく、あくまで魂の問題だったということである。魂において善き人であることこそがあらゆる行為に優先するということは前述の原則から明らかであって、犠牲を捧げるという行為において問題となるのは、その行為自体が正しいか間違っているかではなく、犠牲を捧げる当人こそが、その本質である魂において善き者であるかどうかであった⁶²。プラトンにとって、魂にお

⁶⁰ Burkert(1985), p. 270; Mikalson(1983), p. 97. 「デルポイにおいてアポロンの神託を伝える巫女は、供犠や祖先の祭祀にかかわる敬虔な振舞いを成すものとは何か、と訊ねられたとき、「ポリスの法習を遵守して行動すれば敬虔に行うことになるであろう」と答えたのである」(クセノポン、『ソクラテスの思い出』1.3.1)。

⁶¹ Mikalson(1983), p. 25.

⁶² Mikalson(2010), pp. 65f. Mikalson によれば、ここでプラトンはギリシアの伝統的な「汚

いて善き者とは、正義、勇気、節制、そして何より知恵といった、徳を備えた者であった。そして、徳を備えた者、善き者になるということは哲学の問題であって、単に宗教的な事柄について正しく振舞うということに尽きるわけではない。もちろん、善き者は神に対して正しく振舞うことができるだろうが、ただそのことのみによって、その者が善き者、徳を備えた者だということにはならないのである。伝統的には敬虔の問題は慣習に従うことが正しいとして基本的に行為の面から規定されていたわけだが、プラトンは「神は善き者である」という原則を立てることで、その神に対して正しく振舞うためには自らもまた善き者でなければならないとして、敬虔を哲学の問題として捉えなおしていると言っていることができるだろう。

しかし、供犠に対してこうした原則を加えることは、別の問題を生じさせる。すなわち犠牲の不必要性の問題であって、プラトンがこれをどのように考えていたかということは大きな問題である。はたして、すべての徳を備えた善き者であり、不死であり、幸福である神々が、人間の捧げる奉納を必要とするのだろうか。だが、たとえば『法律』において、個人的に捧げる犠牲は牡牛のような高価なものではなく鳥が相応しいとされ、その他の奉納も質素なものに限られているものの（955e-956b）、犠牲それ自体は毎日欠かさず執り行うように定められていることは既に見たとおりである。そして、それは『国家』においても同じであるし、他のどの対話篇においても、プラトンはエピクロスのように犠牲を捧げることをそれ自体が無意味であるとは主張しなかった。しかし、この問題については次節において詳細に論じることにして、とりあえずのところプラトンはこの犠牲について制限や改変を加えたものの、捨て去りはしなかったという事実を確認するにとどめておこう。

プラトンが伝統的宗教に対して倫理的な批判を行ったのは、犠牲や祈願などの行為に関する部分だけではない。神々についての物語に対する批判も『国家』や『法律』において述べられている。すでに述べたように、『国家』における詩人（作家: ποιητής）批判は、彼らの作品の内での神々が誤った描かれ方をしているというところ由来する。すなわち、神々は善き者であるからそれをその通りに描かねばならず、善き者に相応しくないような振舞いを神々に帰するのは誤りだということである。たとえば、父親であるウラノスを子であるクロノスが罰し、またそのクロノスを息子のゼウスが罰したなどという話は真実ではないとされているし、神々同士が相争うとか偽りを語るということ、そしてその他人間の間において非倫理的であると考えられるような行為を神々に帰するのは誤ったことであ

れ」の概念を利用して、悪人が犠牲を捧げることを否定している。そして、その「魂の汚れ」という、ある種の倫理的な状態はピュタゴラス派に由来するものだとしている。

るとされている (377c-392a)。『法律』においてはこうした話題が詳しく述べられることはないが、神々の生まれや行いを物語る神話については「少なくとも親に仕えるとか親を敬うとかいう点では、私としてはそれらの話を褒めながら、有益なものであるとか、事実本当のことが語られているとも、決して言わないでしょう」(886c)と語られている。ここでは物語についてそれがどのようなものか具体的に触れられることはないが、上述のウラノスとクロノス、またクロノスとゼウスの神話が念頭に置かれているのは疑いないだろう⁶³。他にもゼウスとガニュメデスについての神話が「創作 (λογοποιεῖν)」されたものであると語られたり (636d)、神々が盗みや暴力を働くなどということは「真実でもなければ、ありそうにもないこと」であるとされていたりすることから (941b)、やはり『法律』においても非倫理的な神話は退けられると考えられる。

詩人たちがこうした誤りを犯すのは、彼らが知恵に基づいて詩作をしているわけではないからである。詩人たちが自分たちの作品について確かな知識を持っていないということは、『弁明』(22c)にも言われている。また、『国家』において詩人たちは多かれ少なかれ模倣 (μίμησις) によって詩作をするとされており⁶⁴、詩というのは言葉によって現実の事物を写し取ったものであるから、実在の程度においてアイデア、現実の事物に次ぐ三番目のものに過ぎないとされている (595b-598d)。そして、もしホメロスが詩の中で描いている立派な人々や行為について本当に知識を持っていたならば、彼は詩という似像を作ることではなくて実際にそうしたことを行うことに熱意を傾けたはずだが、実際にホメロス自身が何かそういうことをしたとか、誰かをその知識によって善い者にしたということはないため、彼は真実についての知識を持っていなかったのだと結論される (598d-600e)。さらに、詩人たちの活動は『国家』における魂の三区分別と結び付けて語られる。不幸や苦難にあって理性的な部分は感情を抑えて耐えるように指示するが、非理性的でより低劣な部分は感情を昂ぶらせて激しく怒ったり悲しんだりする。そして、詩人たちの作品はそうした感情的な部分に働きかけて活発にし、理性的な部分を駄目にしてしまう (603c-605c)。それゆえ、詩人たちは『国家』で語られている理想の国家からは追放されねばならない。詩人たちの作る作品は人の心を揺り動かす大きな力を持っており、そのために極めて危険ともなるからである。そして、詩としては「神々への頌歌と優れた人々への賛歌」(607a)

⁶³ この神話は『エウテュプロン』5e-6aにおいても、エウテュプロンの自らの父親に対する告発を正当化するために引き合いに出されている。

⁶⁴ 392d 以下では、模倣なしの叙述と模倣による叙述について説明されている。簡単に言えば、模倣なしの叙述とは三人称的な語り口のこと、模倣による叙述とは物語の登場人物になりきって語ることに当たる。悲劇は後者のみから成り、叙事詩は両者の混合だとされている。

だけが受け入れられることになる。

プラトンの詩人たちに対するこの念入りな批判は、当時彼らが持っていた非常な名声と力を意識したものであったのは明らかであろう。そのことについては、『国家』における詩人批判の中でまさしく次のように言われている。

これらの作家たちはあらゆる技術を、また徳と悪徳にかかわる人間のことすべてを、さらには神のことまでも、みな知っている。ほかでもない、優れた作家（詩人）たる者は、作品の題材として何を取り上げるにしても、それについて立派に詩作しようとするのであれば、主題となるその事柄を必ずよく知っていて詩作するのでなければならぬ。そうでなければ詩の創作は不可能なのだから（598d-e）

当時の人々にとっては、詩人たち、特にホメロスの作品は、さまざまな知識が記されている教科書のようなものであった。そのため、教育においてもホメロスの作品を記憶することが行われていたし、その他さまざまな場面においてもホメロスが引用された。事実、プラトン自身も対話篇の至るところでホメロスの引用を用いている。しかし、すでに述べたように、彼らは知恵や確かな知識に基づいて語っているわけではないため、正しいこととそうでないことの区別をつけることができず、それらを混ぜこぜにして語ってしまう。そうした詩作の持つ本質が省みられることなく、真実を伝えるものとして受け入れられている状況をプラトンは厳しく批判しているのだと言えるだろう。

それでも、プラトンが批判しているのはあくまで詩人たちと、彼らの語る神話であって、伝統的宗教の営みそれ自体ではない。第一章で述べたように、実際に聖域で奉納を受ける神々と、神話において語られている神々は基本的には異なるものであった。それゆえ、詩人たちはかなりの程度自由に神々や英雄たちについて物語ることができたし、同時にそれらに対する批判も可能だったわけである。詩人たちに対する批判もプラトンに始まるわけではなく、たとえばクセノパネスがホメロスやヘシオドスは人間の間で非難されている行為、すなわち窃盗や姦淫、互いに騙しあう事などを神々に帰しているとして批判したとされている（fr. B11）。しかし、プラトンの伝統的宗教への批判が主に詩人たちに向けられていたことは確かだとしても、それに終わるものではない。すでに見たように、プラトンは犠牲や祈願を行う際に、神は善であるという原則から、犠牲を捧げる者もまた善でなければならないということを主張した。そして、詩人たちに対して批判をする際にも、やはり神は善であるから、それに反するような記述はしてはならないとしている。つまり、従来は直接に同じものと見なされてはいなかった儀礼の神々と神話の神々を、神は善である

という原則の下、明確に同じものとして捉えているということである。そのことを示しているように思われるのが、『法律』におけるεὐφημίαとβλασφημίαの用法である。εὐφημίαとは「よい喋り方」であり、βλασφημίαとは「悪い喋り方」であるが、これらはそれぞれ儀礼に際して沈黙を守ること、冒瀆的な言葉を口にすることを意味していた⁶⁵。しかし、プラトンはこれらを儀礼についてのみ守られるべき態度とせず、より広いレベルにまで拡張している⁶⁶。たとえば、若者に対して天文学を学ばせるべきだとしている箇所において、アテナイからの客人は現在ギリシア人のすべてが、大いなる神々である太陽と月について間違ったことを言っている（καταψεύδεσθαι）が、神々に対して冒瀆的な言葉を口にせず（βλασφημεῖν）、神を敬う言葉を口にできるように（εὐφημεῖν）、天文学が学ばれねばならないとされている（821b-d）。また、現在のギリシアでは、犠牲を捧げる時に、歌舞団が聖なる犠牲に「ありとあらゆる冒瀆的な言葉（πάσαν βλασφημίαν）」を投げ付けるとも言われている。すなわち、神々に対して正しい認識を持つことがεὐφημίαのために必要であり、逆に神々について偽りの言葉を語ることはβλασφημίαとなるわけである。そして、それは単に儀礼の場においてどう振舞うかという問題ではなく、いかにしてそのような認識を持つに至るのかという哲学の問題でもあるのは明らかであろう。プラトンは伝統的宗教を彼の哲学に基づいて批判すると同時に、哲学の問題として捉えなおしているのだと言えることができる。

2-6 犠牲と祈願の役割

すでに見たように、神々に対して犠牲を捧げることは古代ギリシア宗教において中心的な要素を成していた。そして、そのことはプラトンにとっても変わることはなく、犠牲を捧げる者が善き者でなければならないという内面的な基準を設けてはいるものの、犠牲を捧げること自体が否定されることはなく、むしろ必要不可欠なものとして法によって定められている。供犠が個々の神々が持つ具体的な権能に対応して、必ず具体的な要求と共に行われるものだったことから想定できるように、犠牲や奉納は「do ut des（汝が与えんがために我与う）」という贈与の原則に基づくものであった⁶⁷。すなわち、人間は豊穡、仕事の成功、富、健康、戦争での勝利などを祈願して神々へ犠牲を捧げる。すると、神々は

⁶⁵ Burkert(1985), p. 73.

⁶⁶ Mikalson(2010), pp. 59-61.

⁶⁷ Burkert(1996), pp.134-138.

その見返りとして恩恵を与えてくれるので、再び人間はそれに対するお返しをする。そのようにして、犠牲は相互の感謝 (χάρις) に基づく循環的な贈与のプロセスの中に位置づけられる。したがって、古代ギリシアの宗教は贈り物をして見返りを求める互酬性の上に成り立っていたということになる。しかし、そうした互酬性は容易に不正なものへと変化する。いわば権力者に賄賂を贈るようにして、自分自身の邪まな願いを叶えるために神々へ犠牲を捧げるということが行われえた。贈り物で神々をなだめることができるという考えは古くはホメロスに見られるし、犠牲や呪文で神々を思い通りにできると主張し、それを商売にしているような連中も数多くいたようである⁶⁸。もちろんプラトンはこうした考えを退け、痛烈な批判を浴びせている。

プラトンが「神々が正義に反した仕方で祈願によって動かされることはけっしてない」(Leg. 907b) と主張したのは、伝統的宗教の中に潜むこうした収賄の可能性を否定するためであったのは明らかである。ところが、神々は買収されないというこの結論は彼らがあらゆる徳を備えた善なる存在であるという主張に依存しており、それゆえに「我々から受け取る贈り物から神々が得る利益とは何であるのか」(Euthyphr. 14e) という疑問を生じさせる。これは『エウテュプロン』においてエウテュプロンの提出した、神々と人間の間の交易術が敬虔であるという定義に対して、ソクラテスが放った疑問である。全ての徳を所有する完全に善き者で、かつ不死でもある神々が、いったい人間からこれ以上何を望むというのだろうか。これは犠牲の有効性、存在意義を揺るがす大きな問題であって、「信仰の中心的な形態を、哲学的な神との同化のみを残して、廃棄するかもしれない」⁶⁹ほどのものである。はたして、犠牲を捧げることにそれ自体にはどのような意味があるのだろうか。そして、なぜ人間は神々へ犠牲を捧げねばならないのだろうか。

McPherran は道徳的な神々というものを想定した場合、宗教儀礼がどのような意味を持ちうるかということについて、ソクラテスが持ちえたであろう見解を次のように述べている。神々はあらゆる善きものの送り手であるので、我々人間はそれに何かお返しをしなければならない。それは真剣な感謝の気持ちを伴った宗教的行為によってなされるが、そうした行為は善に善で報いるように自らと他の人々を習慣付ける。さらに神々はそうした我々からの感謝を有徳な行為であるとして喜び、何らかの好意を授けてくれるだろうということである。そして、こうした宗教行為はあくまで間接的な仕方では神々に奉仕するにとどまり、真に神々へ奉仕するのは哲学的探求だけである⁷⁰。この見解はソクラテスのもの

⁶⁸ II, 9. 497; Rep. 364b-c.

⁶⁹ Burkert(1996), pp. 143f.

⁷⁰ McPherran(1996), pp. 150-152; Pl. Ap. 30a.

であるが、神が善なる存在であるという点について両者は共通の見解を持っていると考えられるため、ほぼそのままプラトンに適用可能だと思われる。供犠や祈願を適正な人物が適正な仕方で行えば神々は喜び、同時に共同体において繰り返しそれらの行為が行われることにより自他を正しく習慣付けるだろう。そして、最も重要なのは哲学を通じて正しく神々を認識することであって、『法律』でも魂と天体についての哲学的議論と、その前提となる諸学問を身に着けない限りは「決して確固とした敬神の人にはなりえない」(967d-e)とされている。

このように、供犠は哲学において間接的な有効性を持つものとして位置づけられうる。だが McPherran の主張によれば、このソクラテスの見解は神々からの恩恵に対して感謝をすることでゆるやかな互酬性を保ってはいるものの、物質的な見返りを要求する供犠の存在を許容しない⁷¹。それは一つには祈願による具体的な要求が、徳の達成に寄与するかどうか判断不可能であるというソクラテスの不可知論のためであり、もう一つには神々がいかなる物質的なものをも必要としないので、そのような取引は成立しないためである。だが現実のアテナイがそうであったように、哲学の原理に従って支配される『法律』の国家も数多くの祭礼や供犠で満ちている。そして、それらが特定の権能を持った神々に祈願を伴って捧げられる以上は、やはり何らかの個別的な要求を伴ったものでなければならないであろう。McPherran の議論は供犠の持つ善や徳に対する有効性は保証するかもしれないが、個々の供犠における要求としての祈願は否定してしまう。つまり、ある人が航海の無事を祈って何らかの神へ犠牲を捧げる場合、その人が神を敬う気持ちから犠牲を捧げることは敬虔なこととして徳の達成に寄与するだろうけれども、その航海の無事自体が徳の達成にとって益となるか害となるかは不明なので、神々が積極的に彼の要求に応えるかどうかはわからないのである。

だが、伝統的宗教の中心を構成するものとしての供犠は当然ながらこうした神々に対する個別の要求と深く関係していた。そのため、個別の供犠がそれぞれ何らかの意味を持っているのか、それとも個別性は外見上だけのもので、どの供犠も一般的な徳への有効性以上のものは持ち合わせていないのかを考察する必要がある。哲学の立場からは、供犠における神々への祈願について、何らかの個別的なものではなくて、ただ「善きもの」を願うべきであるという批判がしばしばなされてきた⁷²。たとえば、『ソクラテスの思い出』におけるソクラテスの次のような考えはそれをよく示している。

⁷¹ Ibid., pp.152-155.

⁷² Mikalson(2010), p. 47.

ソクラテスの神々に対する祈りは、神々が善き物をもっともよくご承知であるとして、ただ「善き物を与えたまえ」と言うだけであった。黄金あるいは銀、王権といったその他のこうした物を祈る人々は、賭博あるいは戦い、その他のどういう結果になるか全然わからぬ物を祈るのと、なんら異なるところがないと考えていた (1.3.2)

この箇所はソクラテスの立場についての McPherran の指摘の正しさを示しているように思われる。つまり、自分の願うものが自分にとって本当によいものかどうかわからないのだから、そうしたものを祈るべきではないということである。しかし、McPherran の主張の妥当性を認めたとしても、個別的な供犠や祈願に何の意味もないということにはならないだろう。というのも、「善きもの」を祈るということと、それを個別の供犠において祈るということは矛盾しないからである。たとえば、ある人が航海に出なければならなくなったとして、彼は航海の無事を司る神、たとえばポセイドンに対して「この航海が私にとって善いものでありますように」と祈る場合、彼は善きものを祈りつつ、かつ明確に個別的な祈願を行っていることになるだろう。そして、このような祈願の仕方は豊穡や富、健康、仕事や戦争の成功など、ほぼあらゆる事柄においても可能だと思われる。ソクラテスがこうしたさまざまな事柄を司るものとしての神々の個別性をどのように考えていたかは定かではないが、すでに本章第一節で見たように、プラトンは少なくとも特定の権能に特定の神々が対応するということは認めていた。また、神々の個別の性格ということについては、『パイドロス』の翼ある馬車のミュートスに次のような記述がある。そのミュートスにおいては天界において神々が翼ある馬車を駆る様子が描かれているが、そこに登場する神々はゼウスを初めとしたオリンポスの神々である (246e-247a)。そして、神々に随行しようとする人間の魂もまた、自らが付き従っていた神々の性格に影響を受けるとされている。たとえば、ゼウスに付き従っていた魂であれば、なにかゼウスに似た知を愛し、人の長たる性格を持った人を捜し求めるし、自らもそのような本性を実現できるように努める。その一方、アレスに付き従っていたものは、恋する相手から酷い仕打ちを受けたと思い込んだりする場合、殺気だって相手をわが身もろとも血祭りにささげることを辞さない性格になると語られている (252c-253c)。こうした記述はかなりの程度ホメロスやヘシオドスらのイメージを反映しており、プラトンはそうした要素を全く排除していたわけではないことを示しているように思われる。このように、神々について個別の権能や性格があるとされるならば、それらの神々に対応して個別の供犠と祈願が必要だと言うことができるだろう。

上記の見解は、おそらくソクラテスとプラトンに共通のものだと考えられる。しかし、もちろんプラトンの見解はソクラテスのそれとまったく同じではない。引き続き、祈願に焦点を当て、プラトンの考えを見ていくことにしたい。供犠が互酬性の原則に基づいて個別の要求を満たすために行われるものであった以上、犠牲は要求する内容を正しく示すための祈願と共に捧げられねばならなかった。そのために祈願のない供犠はなく、供犠のない祈願はなかった⁷³。そしてソクラテス―プラトンの供犠において神々との互酬性が半ば破棄されているとしても、『法律』において祈願が供犠と相伴うことに変わりはない(801a-b)。祈願はいかなる要求のために供犠がなされるのかを示すものであるから、祈願の内容について考察することで、プラトンにおいて供犠が善や徳に間接的に寄与するだけのものか、それともそれに加えて何か個別的な要求を保持しているのかが明らかになるだろう。

プラトンによれば、人間は何かを祈願する際に万事が自分の思うままになることを望むが、これは誤っている。なぜなら、幼い子供が誤った願いをする際には、親はそうならないようにと望むだろうし、それとは逆に老いた父親が誤った願いをする場合には、賢明な子は親とは願いを異にするだろうからである(687d-e)。神々へ祈願をする場合には、次のような原則に従わなければならない。

願望が自分の思慮に従うことを同時に祈るのでなければ、万事が自分の願望に従うことを祈るのはもちろん、性急に望んだりもしてはいけない。そしてこのこと、知が備わるということを、国家も、我々のうちそれぞれ一人ずつも、祈り、真剣に求めなければならない(687e)⁷⁴

無知な者が祈ることは極めて危険であり、望みとは逆の結果をもたらすことにもなる。無知とは、自らが美しく善いと思っているものを愛さずに憎み、反対に劣悪で不正と思っているものを愛し迎えるということである(689a)。たとえば、若者がソフィストへ師事するような場合が考えられるかもしれない。彼らは優れた人間になろうとするのだが、無知の故に判断を誤り、ソフィストたちに師事して墮落し、当初目指していたのと逆の結果に陥ってしまう。したがって、人は願いを誤らないように、まず何よりも知が備わること、知が願いを導くようにと願わなければならない。これが『法律』における祈願の原則、いわば祈願に課せられた制限である。

⁷³ Burkert(1985), pp.73ff.

⁷⁴ England に従って写本通り μηδενを読む。

それでは、こうした知の制限の下でなされる具体的な祈願とはどのようなものとなるのだろうか。そもそも、祈願というのは自分の力を超えたことがらについて、何者かへ助力を請う行為だと言える。たとえば、豊作を祈る場合などが良い例だろう。作物が実るかどうかは天候という人間の力の及ばない問題の占める部分が大きく、それゆえに神々へ助力を求めねばならない。祈願とは自分の力を超えたことがらについての願望であって、それゆえ常にそれが成就するかどうかについて不確定性を伴っているということもできる。「人間の行為は、ほぼ全てが偶然である」(709b)、「神が万物を統べ、また、神と共に偶然と好機が人間の行為の全体を操っている」(709b-c)といった主張は、この世界において人間の行為の結果は常に人間の力を超えたところで決まるということを示している。だが、それはもちろん偶然がすべてだということではなく、偶然と好機後に「第三のものとして、より従順な技術が続いている」という。たとえば、嵐の場合には舵取りの技術が好機を助けて共同できるかどうかにより、航海の結果は大きく変わってくる(709c)。また、ある技術を習得した人物は、同時に正しく祈願することも可能だとされている。それは「何が偶然によって自分のものとなれば、あとはただ技術だけが必要となるのか」(709d)を知っているということである。こうした偶然の支配、そして技術と祈願の関係は、おそらく次のことを意味している。偶然が人間を支配している以上、人間は神々へ祈願する必要があるということ、そして人は祈願に際しては技術を備えることにより、自らにふさわしいものを神々へ望むようにしなければならないということである。プラトンにおいては、技術はしばしばある特定分野についての知識、つまりは専門知として扱われているが、どれだけ高度な専門知を持った人であっても、何らかの具体的な行為に関わる場合はその結果が常に成功に終わる保証はない。それゆえ、個別の事例に関する限り人間は神々の加護を請う必要があるはずである。また、先ほど言及したように、神々に対して無差別に祈願をしてはならず、思慮にしたがった仕方では祈願をしなければならない。そのためには、技術を備えて一体自分が何を祈願すべきなのかを心得ている必要がある。すなわち、どこまでが自分の力の及ぶ範囲で、どこからがそれを超えているのかを理解していなければならないということである。

こうしたあるべき祈願の姿としては、『パイドロス』の結びでソクラテスが捧げた祈願がそうであると考えられるだろう。それは、次のようなものである。

親愛なるパンよ、ならびにこの地にすみたまうかぎりの他の神々よ、この私が内面において美しい者となりますように。そして、私が持つすべての外面的なものが、私の内面と融和しますように。また、私が知恵ある人を富める者と考えますように。そし

て、私の持つ財産は、思慮ある者のみが持ち運びのできるだけのものですように (279b-c)

この祈願の中でソクラテスが主として願っているのは大きく分けて二つで、一つには自らが内面において美しい者、徳を備えた善き者になれるようにということと、二つ目に外面的に所有するものが自分の内面と融和するようにということである。この祈願においては自らの内面の善さにこそ重点が置かれているのは明らかだが、ソクラテスにおいて、またプラトンにおいても徳の達成は哲学的探求を通じて達成されるべきものであった。また、哲学的探求こそが神々へ真の奉仕なのだから、哲学的探求という奉仕の見返りとして、神々は徳の達成へ助力をしてくれるはずである。したがって、この祈願は哲学的な探求に従事することが前提となっていると考えられる。また、自らの外面的なものと内面が調和すること、そして自らの財産が思慮ある者が所有するにふさわしいだけの量であること、こうした願いは明らかに一般の祈願において要求される内容とは正反対の内容である。普通は財産であれ健康であれ、外面的なものは内面的なものとは別に多ければ多いほど好ましいと考えられ望まれもするが、この祈願ではその反対で、むしろそれらが自らの内面にふさわしいものであるかどうか重要とされている。

このように考えると、プラトンにおいては祈願の内容は自己の問題に転換されていると言うことができる。知を持たない人間は誤った願いをするので、祈りにうったえてはならない。したがって、第一に願うべきは知が備わるようにということだが、それは究極的には哲学的探求を通じて達成されるべきことである。また、個別のことがらについての願いは技術と関連しており、技術を備えることによって自らに必要なだけのものを願うようにしなければならない。願いは常に知を伴ってなされるのだから正しい願いであり、正しい願いである以上は神々が助力を惜しむことはなく、常に与えられうるかぎりで最大の好機がもたらされるだろう。そして、その好機を生かせるかどうかは、人間の技術にかかっているのである。また、技術が個別的な事例に関わるものである以上は、例えば航海術を修めた者が航海に際して祈願をする必要があるように、それぞれの技術に対応する供犠の存在は保証されていると考えねばならない。だが、こうして個別の供犠において祈願の持つ意義が保証されるとしても、なぜ物質的な犠牲を伴う供犠が必要なのかという問題が残るように思われる。祈願が内面の問題に転換されるならば、それこそ物質的な要素は排除されて然るべきと考えることもできる。一体なぜ人間は神々へ犠牲を捧げなければならないのだろうか。

プラトンはこの問いに対して明確な答えを与えてはいない。しかし、それをあえて推測

するならば、一つには実際に行為することの重要性を挙げることができるだろう。プラトンにとって徳は知識だが、それは単に知っているというだけのものではない。それによって適切に行為し、善く生きることができるような知識である。したがって、敬虔が神々との正しい関係についての知識を意味するのであれば、敬虔な人間は単にそれを知っているということに留まらず、神々に犠牲や祈願を捧げ、行為でもって感謝を示すに違いない。神々へ奉納や祈願を捧げるということは、そうした徳の実践という意味合いがあるように思われる。しかし、それに加えてなぜ犠牲でなければならないのかという疑問を呈することはできる。動物犠牲についての批判は多くはないものの、古くはピュタゴラス派やオルペウス教が神々へは血の流れない奉納をすべきであると主張したし、哲学者としてはテオプラストもそうした批判を行っている。確かに、神々に感謝を示すことが重要なのであれば、奉納するものが必ずしも動物犠牲でなければならない理由はない。この問題についての答えは、神々がそのように命じたからだというものになるだろう。たとえば、『法律』においては、神殿の建立や祭礼については神託や神々の顕現によってそれが定められたのだとされている(738c)。これは単なる伝統の無批判な受容、保守主義にも思えるが、それほど単純な話ではなく、そのことを理解するためには、*ὁσιότης* (敬虔) と *εὐσέβεια* (敬神) の違いという点から考察していく必要がある。*εὐσέβεια* が神々に対する適切な敬いを示し、*ὁσιότης* が神々自身ではなく、神々に関するものについての適切な態度だということはすでに述べた通りである。Mikalson は両者の違いについて、次のようにまとめている⁷⁵。

1. *εὐσέβεια* は神々に直接焦点を当て、その存在や本質についての問題をもたらす。*ὁσιότης* は神聖なもの (*τὸ ἱερόν*) に関係し、神聖なものについての伝統や慣習についての知識を含む。*ὁσιότης* は犠牲についての知識、つまり「いかにそれがなされるか」についての知識を要求する *εὐσέβεια* は端的にそれがなされるべきだと指示する。
2. *εὐσέβεια* は精神状態 (*state of mind*) であって、*χάρις* の関係において神々に抱く義務や感謝という理性的な感情、敬意の念である。*ὁσιότης* はある種の状態 (*state of being*) で、神聖なものについての宗教的伝統や慣習に従っている状態である。
3. *εὐσέβεια* は神々への奉仕において、より積極的な概念、積極的な行為を意味するように思われる。*ὁσιότης* は中立的・受動的な状態で、自らの行為によって神々との関係を壊さないような状態を意味する。

⁷⁵ Mikalson(2010), pp. 167-171.

ῥοσιοςなものは基本的にはすべてεὐσεβήςだが、逆にεὐσεβήςなものがすべてῥοσιοςなわけではない。たとえば、神へ犠牲を捧げることはεὐσεβήςな態度、すなわち神々を敬っているものと見なされるだろうが、それが慣習に従って執り行われないのであれば、それはἀνόσιοςなものとなる。しかし、両者は別の概念ではあるが、その領域がまったく重ならないわけでもない。たとえば、神殿荒らしはἀσεβήςであると同時にἀνόσιοςな行為だと言うことができる。したがって、両者を完全に切り分けることは困難であるものの、基本的には古代ギリシアの人々は両者を異なった意味を持つ概念として扱っており、おおまかには区別をすることができると考えられる。

また、Mikalson はプラトンがῥοσιότηςを徳として見なす一方で、εὐσέβειαについてはそうしていないことを指摘し、上記の見解からその問題を説明している。実際、プラトンが他の徳と並べて語るのは常にῥοσιότηςの方であってεὐσέβειαではなく、そこには明らかな区別があるように思われる。たとえば、『プロタゴラス』において知恵や正義といった他の徳と共に言及されるのは常にῥοσιότηςであってεὐσέβειαではない (325a, 329c, 330b, 331a-e, 333b, 349b)。また、「敬虔とは何か」がテーマとなっている『エウテュプロン』においても、いくつかの箇所 (4c-d, 5e, 12e, 14b) を除けば話題となっているのはすべてῥοσιότηςである⁷⁶。それでは、なぜプラトンがそのようにεὐσέβειαについてῥοσιότηςのように探求の対象と見なさいのかというと、プラトンにおいてεὐσέβειαに関わるような問題は通常はデルポイのアポロンに解決を委ねるものとされているからである。つまり、εὐσέβειαに関する事柄は神々自身から神託などによって伝えられるべきものであり、人間にとっては是非もないものだと考えられる。その一方で、ῥοσιότηςは人間の法や慣習の問題であり、『エウテュプロン』で議論がなされたように、その内容について探求をすることが可能である。神から与えられたものではなく人間が定めるものだからこそ、『法律』において行われる立法でも大きく扱われているのであり、おそらくこのために哲学の伝統においてῥοσιότηςが強く関心を引いてきたと考えられる。別の言い方をすればῥοσιότηςはある種の状態 (state of character) であり、εὐσέβειαは感情 (feeling or emotion) だと言うこともできる。そして、そのためにプラトンは後者を徳のリストから除外したのではないかということである⁷⁷。

この Mikalson の分析に沿って考えるならば、神々に犠牲を捧げるということは神々自身から命じられたことであり、その是非について問うことはできない。しかし、それをどの

⁷⁶ Ibid., p. 171; n. 82. 14b では一見したところῥοσιοςとἀσεβήςが対立的な概念として用いられているように見えるが、Mikalson はῥοσιοςがεὐσέβειαに包含されると解釈することで、両者が置換的な概念ではないと考えている。

⁷⁷ Ibid., pp. 171-173.

ように為すべきなのかということについては、それはあくまで人間の問題であるため、考察の対象となりうる。そして、これはソクラテスの神託に対する対応に近いと考えられる。ソクラテスは「ソクラテス以上の知者はいない」という神託を鵜呑みにするのではなく、かといってまったく退けるわけでもなく、神が一体何を言わんとしているのかを確かめるために、人々を吟味した。プラトンも犠牲について、それは神々から命じられたこととして受け入れつつも、それをどのように為すべきなのかということについては、徹底して哲学的な考察を加えていると言えるだろう。

本章においては、伝統的宗教に対するプラトンの態度を考察してきた。『国家』や『法律』の例から明らかなように、プラトンは儀礼や祭礼といった伝統的宗教の中核を成す部分については、ほぼそのまま受け入れている。それは、彼が宗教の持つ社会的機能を重視しているためであった。しかし、プラトンは無批判にそれらの要素を認めているわけではない。プラトンにとって神はあらゆる徳を備えた善なる存在であって、それが伝統的宗教について考察する際の基準となっている。また、神々が善き者であるという原則から、神々に犠牲を捧げる者もまた善き者でなければならないし、神々について偽りを語ることがないように天体を含めた神々についての正しい知識を持たねばならないなど、もっぱら外面的な儀礼に拠っていた神々との関係は哲学を背景とした内面的なものへと変化していると言える。しかし、ソクラテスがそう主張したように、哲学こそが神々への奉仕としてもっとも優れたものだとしても、それで犠牲や祈願が無意味なものになるわけではない。この世界には人間の力の及ばない部分が多くあり、それゆえにこそ人間は善きものを与えてくれるようにと神に助力を祈らなければならない。また、そうした助力に対して感謝を示すという点でも、神々に犠牲を捧げることは大きな意味を持つように思われる。そして、神々へ犠牲を捧げることは神々からの命として受け入れねばならないとしても、それをいかにすべきかということは敬虔の問題として考察の対象となりうる。簡単に言えば *eûsébeia* は神々自身に関する事柄であり、*óσιότης* は神々に関する事柄のうち、人間がかかわるものについての事柄だということになるだろう。それゆえ、*eûσεβής* な事柄については人知の及ばぬものとして探求できないとしても、*όσιος* な事柄については人間の問題としてできる限りの探求を行わねばならない。これが、伝統的宗教に対するプラトンの一貫した態度であるように思われる。

第三章 オルペウス教

本章においては、プラトンの宗教思想を理解するために必要不可欠な要素であるオルペウス教 (Orphism) について考察していく。オルペウス教はその名が示す通り、伝説上の詩人であるオルペウスを宗教上の指導者と仰ぐ一連の宗教運動の総称であって、独自の神統記と、それに基づく魂の不死と死後の救済を主張する来世観、魂の救済を実現するための厳しい戒律など、第一章で扱った伝統的宗教とは一線を画す特徴を持っている。プラトンはその著作の中で折に触れてオルペウス教のものと思われる思想に言及しており、彼がそうした思想に親しんでいたこと、そしてそれらから大きな影響を受けたことは間違いないであろう。

ところが、その重要性にもかかわらず、プラトンとオルペウス教の関係について包括的な研究はなされていない。それというのも、オルペウス教にあまりに謎が多すぎるためである。オルペウス教についての資料はほとんどが他の著作者による引用であり、一次資料が極端に少ない。また、それらの資料自体も一次二次を問わず年代、地域に幅があり、相互の直接的関連を確証することが困難である。それゆえ、オルペウス教という単一の思想運動が存在していたのか、それともオルペウス教という名で呼ばれてはいたが内実は異なるさまざまな思想運動が存在していたのかということが問題となる。それどころか、そもそもオルペウス教が実体を持って存在していたのかどうか、つまり実際にオルペウス教を信仰する者が存在していたのかどうかということすらも問題となりうるのである。

こうした状況の中で色々な学説が提出されているが、当然ながら諸研究者の見解は一致を見ておらず、いわゆる定説のようなものはオルペウス教研究については今のところ存在していない。そして、オルペウス教についての理解がそのようなものである以上、オルペウス教のプラトンへの影響を詳細に論じる試みがなされてこなかったのも当然であろう。オルペウス教がプラトンに影響を与えていたのは確かだとしても、一体そのオルペウス教とは何なのかが不明瞭では、一体何がオルペウス教の影響であり、何がそうでないのかをはっきりさせることはできない。

しかし、魂の不死や神性、死後の賞罰といった考えはプラトンの思想を考える上で極めて重要な要素であり、それらを考察するにあたってはオルペウス教との関係に言及せずに済ますことはできない。そのため、プラトンへの影響を論じるためにも、まず古典期におけるオルペウス教の実態をある程度確定することが必要となる。もちろん、オルペウス教についての文献資料は膨大な数に上るため、それらをすべて渉猟し、詳細な考察を加えるようなことはとてもできないし、またそれをしたところでオルペウス教についての問題に

対して確たる答えを出せるというものでもないであろう。しかし、用いる資料や扱う問題を絞り込むことによって、プラトンに関係する限りではあるが、古典期のオルペウス教がどのようなものであったかについて大まかな概要を描くことはできるように思われる。そして、そのように多少漠然としたものであっても、オルペウス教という曖昧模糊とした思想にある程度の形を与えることは、プラトンの哲学を考察する上で大いに役立つに違いない。

本章においてはこうした目的の下、プラトンが接触しえたであろう古典期のオルペウス教の実態を大まかに把握するため、種々の資料を考察していく。まず、オルペウス教に記される資料としてどのようなものがあるか、そしてそれらにいかなる問題があるのかを示す。続いて、オルペウス教の大きな特色であり、伝統的なギリシアの神話と大きく異なっているオルペウス教の神統記について考察し、その神統記と密接な関係を持って主張される人間の魂の不死と死後の救済、そのために必要であるとされたオルペウス教の生活について述べることにする。

3-1 オルペウス教の概要と資料

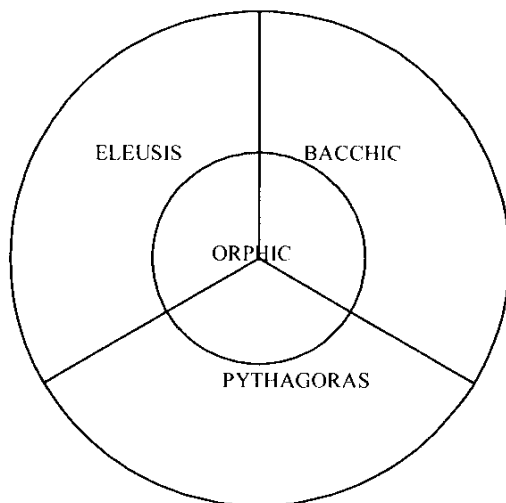
オルペウス教（Orphism）とは端的に言ってしまえば、「伝説上の詩人オルペウスの名を冠した、個人の死後の救済を目的とする一連の宗教運動」の総称である¹。これらの運動がいつ頃から始まったものかについては研究者の間でもさまざまな見解があるものの、大体紀元前 6-5 世紀頃から始まり、紀元 6 世紀にまで至るものとされている。オルペウスにまつわる秘儀が存在しているという記述はプラトンやエウリピデスといった古典期の著述家にも散見されるものの、資料の大部分は主として紀元 3 世紀以降の新プラトン派の著述家たちのものである。また、文献資料以外には副葬品として墳墓から発掘された黄金板やパピルスの断片などの考古資料が存在する。これらの資料には幾つかの共通する要素があり、現代の研究者はそれらを総称して「オルペウス教」と読んでいるわけだが、その要素を簡単にまとめれば以下になる。

¹ Orphism の邦訳としてはオルペウス教という語が一般に用いられているため、本論文においてもそれに倣うこととする。ただし、後に述べるようにオルペウス教に教団組織のようなものがあつたことは確認されておらず、また個々のオルペウス教徒たちが同じ教義を奉じていたかどうかは明らかではない。したがって、Orphism の訳としては、オルペウス主義とでも訳すのがより適当であると思われる。

- ・ オルペウスに由来するとされている神統記や教説を持つ（ただし、黄金板など直接オルペウスの名前が出てこない資料も多数ある）。
- ・ ホメロス、ヘシオドスの神話や、ポリスを単位とする当時のメジャーな宗教とは異なる神話、宗教観を持つ。特に、個人の死後の救済を大きな問題とする。
- ・ 肉食の禁忌など特殊な戒律を持ち、特殊な知識を持った専門の聖職者が存在した。

しかしながら、資料の全てがこれらの要素を明示的に示しているわけではないし、その細部はそれぞれの資料において異なっている。そこで、「オルペウス教」について根本的な問題が生じてくることとなる。つまり、時代も地域も作者の立場も異なるさまざまな資料から組み立てられたこの「オルペウス教」を、一貫した思想として見なしてよいのかどうかという問題である。はたして、オリジナルとしてわれわれの知らない完全な形の「オルペウス教」が存在し、資料における差異はそのオリジナルの欠落もしくは変化と見なすべきなのか、それともそもそも「オルペウス教」なるまとまった思想は存在せず、それぞれの資料は別々のものに言及していると考えべきなのだろうか。

当然ながら話はそう単純ではなく、現在はそうした極端な主張を取る研究者はほとんどいない。何らかのオリジナルを想定するとしても、そもそもそのようなものが存在してい



たという証拠はないし、それが各資料の差異を吸収できるかどうかも疑問である。また、それぞれの資料がまったく別個のものに言及していると考えれば、今度は各資料の持つ共通の要素を説明できなくなってしまう。そこで、オルペウス教というのはさまざまな異なった要素の「bricolage（器用仕事）²」であるという主張が近年の研究においてなされるようになってきた。そのように考えるならば、各資料の差異はそもそも材料として異なった要素を用いているか、もしくは同じ材料

² Graf and Johnston, pp. 70-73; Lévi-Strauss(邦訳), pp. 22-28. bricolage とはすでに存在しているものを利用して新たな構造を作り出す作業のことである。「器用人 (bricoleur)」は、前述のように、ものと『語る』だけでなく、ものを使って『語る』。おそらく、神話を物語ることはすべて bricolage として捉えうる。たとえば、ソポクレスが『オイディプス王』を語る時、彼はそこで生じている出来事をまったく変えずに、新たな物語を作り出していると考えられる。

を用いてはいるがその目的とするところが異なっているためだということになるし、bricolage の作り方を分析することで各資料間にある程度の共通性を見出すことができるわけである。Burkert による次の図は、オルペウス教の持つこうした bricolage としての性格をよく示している³。これは「エレウシスの秘儀」と「バッコス崇拝」、「ピュタゴラス派」というある程度明確に区別しうる三つの Counter-Cultural な宗教運動が存在し、それらの一部を寄せ集めることで「オルペウス教」が作られているということを表している。たとえば、エレウシスの秘儀は死後の幸福を約束する秘儀宗教という点でオルペウス教と共通点を持つが、オルペウス教が反ポリス的な要素を持つのに対して、エレウシスの秘儀は国家公認の秘儀であるという違いがある。また、バッコス崇拝とオルペウス教はディオニュソスという同じ神を中心に据えているものの、バッコスの秘儀は狂乱的であり、他方でオルフィズムは禁欲的な傾向を持っている。そして、ピュタゴラス派とオルペウス教は魂の生まれ変わりや肉食の禁忌といった戒律などの共通する要素を多く持つが、ピュタゴラス派はピュタゴラスという歴史上の（半ば伝説的ではあるが）人物に由来する教説を奉じるのに対して、オルペウス教の神統記や教説はオルペウスという伝説上の詩人に由来するとされている点で異なっている。そして、オルペウス教はこうした他の宗教的運動の要素から作られているため、それらと似通っていながら、微妙に異なる性格を持った bricolage だと考えられるのである。

それでは、引き続き資料について言及しておこう。われわれが利用できるオルペウス教の資料は、大きく三つに分けることができる。まず 1962 年にかつてのマケドニア、現テサロニキ近郊のデルヴェニにある墳墓群の一つから発見されたパピルスで、これは一般にデルヴェニ・パピルス（Derveni Papyrus）と呼ばれている。この墓は副葬品から地位の高い軍人のものと推定されており、遺体が焼かれる際にこのパピルスも一緒に燃やされることが意図されていたらしいものの、薪の燃えかすの中からたまたま一部が焼け残ったものが発見されたものである。この墳墓は前4世紀から3世紀にかけてのものと推定されるため、このパピルスの年代もその付近のものと考えられる⁴。その内容には欠損が多く解読は困難であるものの、オルペウスが語ったとされる神統記を「聖なる言葉（ἱεροὶ λόγοι）⁵」として解釈しようというもので、いわばオルペウスの詩についての注釈書と言うこともできる。このパピルスの著者が誰かは判然としないが、ヘラクレイトスやアナクサゴラスといった

³ Burkert(2006), p.44.

⁴ Betegh, pp. 56-59.

⁵ Col. 7.7. 「実際また、最初から最後の言葉に至るまで、彼（オルペウス）は聖なる言葉を語っている（ἱελογεῖται）」

イオニアの自然哲学者たちについての知識を持つと考えられること、入信者がとり行うべき何がしかの儀式についての言及があることから、専門的知識を持った指導者的な存在であると考えられる。こうした点から、デルヴェニ・パピルスは古典期にオルペウス教の実践者たる人物がおそらく存在していたことを示すものとして、またオルペウス教の最古の一次資料として、大きな重要性を持つものである。

デルヴェニ・パピルスと並ぶもう一つの直接的な資料が、20世紀初頭にギリシア各地の墳墓から出土し、近年においても新たな発見が続いている黄金板（Gold Tablets）である。これは縦 1-3cm、横 4-8cm の小さな薄い黄金の板の上に韻文が刻まれたもので、その内容は死者のために死後の世界における道行きを案内するものであり、護符の役割を果たすものであったと考えられている⁶。年代にはかなりの幅があり、もっとも古いもので紀元前 400 年、新しいもので紀元 260 年と推定されているが、その大部分は紀元前 3-4 世紀に集中している。出土場所は南イタリアとシチリアを含むいわゆるマグナ・グラエキアに加えて、ギリシア本土では中部のテッサリアから北部のマケドニアにかけて、そして他にもクレタ島からも類似の品が出土している⁷。このように年代や地域がまちまちであるにもかかわらず、人間の魂が持つ神性の主張や死後の救済など、その内容には互いに共通するところが多い。また、そこにはオルペウス教の神統記に特有の神々の名前なども見られることから、黄金板の中に直接オルペウスの名前は現れないものの、研究者の大部分はこれらをオルペウス教由来のものと見なしている。

そして、これらの一次資料とは別に、古代の著述家たちによる言及や引用といった二次資料も数多く存在している。古典期以前においてはヘロドトス、ピンダロス、エンペドクレス、エウリピデス、そしてもちろんプラトンの著作の中に、オルペウス教についての記述を見ることができる。しかし、現在我々が目にすることのできる中でオルペウス教についてのもっとも豊富な記述を残しているのは、紀元 5-6 世紀のダマスキオスを初めとする、新プラトン派の哲学者たちの文章である。古代末期における新プラトン派の哲学者たちは地中海世界において支配的なものとなりつつあったキリスト教に対抗するため、神秘宗教が持つ死後の救済などの要素を積極的に取り込んでいった。そうした中で、そもそもプラトンに強い影響を与えたであろうオルペウス教が、今度は新プラトン派に影響を与えることになったわけである。こうした背景もあって新プラトン派の文献にはオルペウス教についての言及が数多く残されており、特にダマスキオスはオルペウス教の神統記について三つのバージョンを記しており、それらからオルペウス教の教説の中心をなしていたと考え

⁶ Bernabé, pp. 324-326.

⁷ Ibid., pp. 2-4.

られる神統記がどのようなものであったかをある程度推測することが可能である。ただし、これら新プラトン派の文献を扱う上で、注意しておかねばならないことがある。それらは古代の資料であるとは言え、その年代がプラトンから 1000 年近く後のものである。そして、ダマスキオスが三つのバージョンを記していることからわかるように、オルペウス教の神統記は単一のものではなく、複数のバージョンが並存している。つまり、時代を経ることによって編纂されたり、変化を蒙っていたりするということである。そうすると、ダマスキオスの時代に存在している神統記が、はたして 1000 年前のプラトンの時代に同じ形で存在していたのかという問題が生じてくることになる。ただし、この問題についてはデルヴェニ・パピルスが発見され、そこにオルペウス教の神統記が記されていたことにより、そうしたものが紀元前 4-5 世紀にはすでに存在していたということまでは言うことができる。いずれにせよ、新プラトン派のように新しい時代の資料は、他の一次資料と突き合わせることで慎重に利用することが必要であろう。

さて、現状われわれが利用できる資料については以上の通りである。近年になって発見されたデルヴェニ・パピルスや黄金板は、明らかにオルペウス教の入信者の手によるものであり、プラトンと同時代のオルペウス教の実態を明らかにするためにはきわめて重要な資料だと言える。ところが、これらの資料は欠損が大きかったり、そもそもその文言自体が謎めいていたりすることもあり、解釈が非常に困難であるという問題も抱えている。そこで、本章においては、あまり個々の資料の解釈に深入りすることはせず、各資料に共通する点を抽出することによって、古典期におけるオルペウス教の概要を描き出す程度にとどめたいと思う。

3-2 オルペウス

しかし、資料の読解に入る前に、まずそもそもオルペウスとは何者であるのかということについて、簡単に言及しておかねばならないだろう。というのも、オルペウスの持つ特徴は、オルペウス教の特徴と密接に関係しているからである。オルペウス教の大きな特徴の一つは、オルペウスを指導者として仰ぎ、自らを「オルペウスの徒（Ὀρφέοι）」と名乗るところにある。オルペウス自身は伝説上の人物であるから、実際にオルペウスという人物が存在し、彼が実際に詩を作って入信者たちを導いたということは考えられない。そうすると、一体なぜオルペウスの徒たちはオルペウスを自らの指導者として選んだのかという疑問が生じてくる。つまり、オルペウスの持つ性格にはオルペウス教の思想と相通ずる

ものがあり、それゆえにこそ彼が選ばれたのではないかという想定が成り立ちうるわけである。したがって、古代ギリシアにおいてオルペウスがどのような人物として捉えられていたのかということを明らかにすることで、オルペウス教の持つ方向性を理解するための助けとすることができるだろう。

オルペウスの名前が文字資料に初めて登場するのは紀元前 6 世紀の抒情詩人イビュコス
の断片においてだが、そこで「高名なるオルペウス (Ibykos, 10A)」と呼ばれている以上、
おそらくはより以前からギリシア人によく知られていたことは間違いないであろう。伝説
の伝えるところによれば、オルペウスは技芸の女神ムーサの一人カリオペと河神オイアグ
ロス（アポロンとする伝承もある）の間に生まれた子供で、ギリシア北部のトラキア出身
とされている⁸。系譜の上で互いに緊密に繋がっているギリシア神話の他の登場人物たちと
違って、オルペウスはそうした繋がりを持たない、いわば部外者である。たとえば、陶器
画においては、オルペウスはトラキア風の装束を身に纏ったり、ブリュギア風の帽子を被
っていたりと、明らかに異邦人として描かれることがある。もちろん、オルペウスをギリ
シア人として描いている画も存在しているが、その場合にはしばしば彼がトラキア人の中
で歌っている様子が描かれていたりする⁹。いずれにせよ、オルペウスはトラキアと深く結
び付けられており、地中海世界の外部、ないし周辺部の存在と考えられていたのは確かであ
らう。

オルペウスがそのようにギリシア世界にとってある種の部外者であることからわかるよ
うに、彼にまつわる神話はそれほど多くはない。West は古典期においてオルペウスについ
て語られていたと考えられる神話・伝説を 4 つ挙げている¹⁰。

- (1) その演奏を聴くために鳥や獣が集まり、川は流れを止め、岩や木すらも山から降
りてきた。
- (2) アルゴ船の遠征に参加し、歌によって仲間をセイレンの誘惑から守った。
- (3) 妻を冥府から連れ出すために、冥府の支配者たちを説得した。
- (4) トラキアの女性たちによって殺された。彼女らは彼の首をもぎ取ったが、それで
もその首は歌うことを止めなかった。

まず (1) についてだが、オルペウスはムーサの子とされることからわかるように、

⁸ Guthrie, pp.26f.

⁹ Graf and Johnston, p. 167.

¹⁰ West, p. 4.

きわめて芸術（*μουσική*）との関係が深い人物と見なされていた。*μουσική*は音楽だけでなく、歌や踊り、そして詩作をも含むものであり、アルカイック期のギリシアにおいては、洗練された都会的な生活の象徴であった。また、古代の英雄像が基本的に貴族的なものであって、密接に個々の土地や都市と結びついていた一方で、楽人たちはそのような繋がりを持たない、漂泊の存在として描かれている。こうした吟遊詩人のあり方は、オルペウスがギリシアにとっては辺境の地であるトラキア出身であり、どこか一つの土地と密接な関係を持たなかったということと符号する¹¹。また、いくつかの作品が詩人としてのオルペウスに帰されているが、オルペウスの詩として有名だったのはホメロスのような叙事詩ではなく、ヘシオドスのような神統記であった。デルヴェニ・パピルスに記されている神統記もオルペウスに帰されているが、その年代は紀元前4世紀より以前と推定されるため、少なくとも古典期にはオルペウスを著者として標榜する神統記が存在していたのは間違いないであろう¹²。ホメロスやヘシオドスといった詩人たちは神々についての専門家であって、伝説上の詩人として彼らの祖先とされることもあるオルペウスは、神々についての物語に権威を与える作者としてはうってつけであったと考えられる。たとえば、ヘロドトスは神々についての系譜を作ったのはホメロスとヘシオドスであるとしているが、それに続いて「彼らよりも古いと言われる詩人たちも、私の見るところでは、二人より後の人々である」と付け加えている（2.53）。ここで言及されている「彼らより古いと言われる詩人たち」はオルペウスやムサイオスを示していると考えられることもできる¹³。そうだとすれば、ホメロスやヘシオドスと同じく神々についての詩がオルペウスらに帰されており、そして伝承の上ではともかく、実際はそれらの詩はそれほど古いものと見なされてはいなかったということになるであろう¹⁴。

（2）のエピソードには、（1）と同様にオルペウスの持つ*μουσική*の力が示されている。アルゴ船の遠征はホメロスの時代にはすでに良く知られていた物語であったらしく（*Od.* 12. 70）、オルペウスが船上の英雄たちに混じっている場面や、セイレンたちの中で豎琴を弾いている場面などを描いた美術作品があるため、オルペウスの歌が持つ魔術的な力は古

¹¹ Graf and Johnston, p. 168.

¹² 『ティマイオス』40d-e では、「神々の子孫」を自称する者たちが神々の生まれについて語っていると言われている。この「神々の子孫」はオルペウスやその弟子とされるムサイオスのことを指していると思われる。

¹³ Graf and Johnston, p. 169.

¹⁴ Cf. West, p. 7. Westはオルペウスの名が権威付けのために用いられ始めたのはそれほど古い伝統ではなく、その名を冠した詩が登場したのは紀元前5-6世紀ごろだろうとしている。

典期には広く知られていたと考えられる¹⁵。アルゴ船の遠征については古い作品は残されていないが、時代が下って紀元前 3-2 世紀のアポロニオス・ロディオスによる『アルゴナウティカ』によって、その詳細を知ることができる。オルペウスはその遠征において、水に入るのを拒否したアルゴ船を歌で魅了して進水させ、仲間内の不和をなだめて櫂を漕ぐための拍子を取り、セイレンの魔力から仲間を守るなどの楽人としての活躍だけではなく、さまざまな秘儀の知識に通じた賢者としての役割も担っている¹⁶。オルペウスが魔術に通じていたと見なされていたこと、そしてオルペウスの名の下にそういった魔術が行われていたことはエウリピデスなどから知ることができる¹⁷。しかしまた、オルペウスは秘儀の授け手としても知られていた¹⁸。たとえば、オルペウスの墓があるとされていたレイベトラ (Leibethra) において、オルペウスが戦士たちを集めて秘儀を執り行ったため、女たちの怒りを買って殺された（女たちに秘儀を授けようとしなかったためか、もしくは男たちに同性愛の習慣をもたらしただけのため）という逸話が伝えられている¹⁹。

(3) のオルペウスの冥界降りは、おそらくオルペウスについてもっともよく知られた物語であろう。これについてはエウリピデスやプラトンに言及が見られることから²⁰、エピソードの成立自体は紀元前 5 世紀より前に求めることができるだろうが、広く知られることになったのはオウィディウスに負うところが大きい。新妻のエウリュディケが蛇に噛まれて死に、それを嘆いたオルペウスは冥界へと赴いて、プルト（ハデス）とプロセルピナ（ペルセポネ）に己の想いを歌い上げる。すると、亡者たちは涙を流し、犯した罪のために永劫の責め苦を受けているタンタロスやイクシオン、シシュポスらも動きを止め、恐ろしい復讐の女神たちであるエリニュスらも涙を流して歌に聞き入ったという。ここにいたってオルペウスの頼みを断りきれなくなったプルトとプロセルピナは、地上に戻るまでに後ろを振り返ってはいけないという条件付でエウリュディケをオルペウスに返してやる。しかし、周知のとおりオルペウスは誘惑に抗しきれずに振り返り、エウリュディケは結局冥界へと戻されてしまう²¹。むなしく地上へ戻ったオルペウスはあらゆる女性との関係を絶って、豎琴を弾き、歌を歌って暮らしていたが、最後にはそのようなオルペウスの態度を侮辱と感じて怒り狂ったトラキア人の女性たちにより八つ裂きにされてしまう。しかし、

¹⁵ Graf and Johnston, p. 166.

¹⁶ Guthrie, p.27; アポロニオス・ロディオス、『アルゴナウティカ』1. 492-515, 540, 915-918, 4. 905-908.

¹⁷ エウリピデス、『キュクロプス』646-8, 『アルケステイス』962-6. Cf. Pl. *Rep.* 364b-365a.

¹⁸ Pl. *Prt.* 316d.

¹⁹ Graf and Johnston, pp. 169-172.

²⁰ 『アルケステイス』357-360, Pl. *Sym.* 179d.

²¹ オウィディウス、『変身物語』10. 1-79.

それでもなお彼の堅琴と頭は歌を止めず、最後にはレスボス島にまで流れ着いたというところでオルペウスの物語は終わっている²²。West はこの冥界降りがオルペウスのシャーマンとしての性格を示しているとする。シャーマンとは肉体から抜け出し、普通の人間では知りえないことを知り、神や精霊といった超常の存在と交信する力を持った者である。ただし、オルペウスの場合、そうしたシャーマン的な要素はギリシア化された形で受け入れられている。つまり、オルペウスがシャーマン的な役割を果たすのは彼の歌、つまり *μουσική* によってであり、それは彼の両親であるムーサやアポロンに由来するということである²³。

Guthrie はこうしたオルペウスの物語を取り上げて、その根本的な特徴を分析している。Guthrie によれば、オルペウスを何よりも特徴付けるのは彼が卓越した楽人だという点である。アポロンが神々の中に音楽においてライバルを持たないように、オルペウスもまたあまたの英雄の中でもっとも優れた楽人である。そして、ギリシア人にとって音楽は呪術と切っても切り離せないものであり、アルゴ号の冒険でのオルペウスの活躍が示すように、優れた楽人であるオルペウスはさまざまな秘儀に通じた賢者でもある。また、他のギリシアの英雄たちとは異なり、オルペウス自身は徹底的に暴力と縁がないというのも大きな特徴である。彼の奏でる堅琴はいきり立った戦士たちの心をなだめ、人語を解さぬ野獣すらも従えるような、穏やかなものだった。オルペウスは多くの特徴が絡まりあった複雑な性格を持つが、要約してしまえば彼はアポロンの（それも極めて穏やかな）英雄であったということになる²⁴。

しかし、そうしたアポロンの性格は、冥界降りと彼の死のエピソードが示すような、地下的で野蛮な——つまりはディオニュソスの——要素とは大きく異なっている。さらに言えば、オルペウス教が崇拝する神はディオニュソスであって、アポロンではない。Guthrie はこれらオルペウスの二面性を、アポロンとディオニュソスの融和の結果であると考え。ギリシア人にとっては異なる神々が相反する性質を持っていたからといって、必ずしも彼らが敵対していると考えたわけではなかった。ディオニュソス信仰がどのように広まったにせよ、Guthrie はトラキアがその発展に一役買ったことは間違いないと考えている。そして、Guthrie によれば、まさにその地でアポロンとディオニュソスが邂逅したのであり、その際に野蛮なディオニュソスの宗教をより温和なものにすることで受容がなされた。しかし、その受容のために、アポロンの徒であったオルペウスは、ディオニュソスの

²² Ibid., 11. 1-60.

²³ West, pp. 5-6.

²⁴ Guthrie, pp. 39-41.

怒りを静めるため犠牲とならねばならなかったのである²⁵。

Guthrie はこのことを示唆する証拠として、彼が女性により八つ裂きにされて死んだという点を挙げている。オウィディウスのバージョンでは、オルペウスは女性たちの復讐心により八つ裂きにされたことになっており、バックス（ディオニュソス）はその死を悼んですらいる。しかし、オルペウスの死を伝える物語の中で、我々が知りうるもっとも古いバージョンはアイスキュロスの『バッカリデス』という悲劇の断片である²⁶。そこでは、アポロンを崇拜するオルペウスが、太陽に礼拝するために毎朝トラキアのパンガイオン山に登っていることに怒ったディオニュソスが、彼の信徒であるマイナス²⁷たちを差し向けて彼を八つ裂きにしてしまったと語られている。ディオニュソスが自らの宗教に従わない者（特にしばしば女性たち）を狂わせるという物語は数多くあり、そうしたモチーフはディオニュソスの宗教に対する抵抗を意味している可能性があると Guthrie は述べている²⁸。

さて、それでは結局のところオルペウスとは何者であったのだろうか。オルペウスは穏やかな性質を持った音楽の達人で、神的なことがらに通じたアポロンの従者であった。その彼がトラキアにおいてディオニュソスの荒々しい、野蛮な、神秘的な宗教と接触し、それを受容する過程で理性的で穏やかなものへと変革した。その際に生じた軋轢を示すのが、女たちによって八つ裂きにされたという彼の末路である。これがオルペウスについての Guthrie の見解であり、オルペウスが実在したかどうかという疑問については、先史時代のトラキアにはそのような性質を持ったオルペウスなる人物は存在しなかったと、確信を持って言う事ができるとしている²⁹。Guthrie のこうした分析は、オルペウスの持つ性格をかなりの程度言い当てているように思われる。まず、オルペウスは非ギリシアのトラキア出身でありながら、ギリシア文明を象徴するμουσικήの担い手でもある。これは彼がより原始的なシャーマンの要素を持ち魔術的な事柄に通じているとされる一方で、ヘシオドスのように神々についての知識を持ち、秘儀によって人々を導く存在であることを意味している。また、オルペウスがトラキアを除けば他の英雄のように特定の土地や都市に結び付けられていなかったことも、オルペウス教のような特定の地域と結びつかない宗教運動にとっては都合がよかったであろう。そして、もう一つはオルペウスの死とディオニュソスの関連

²⁵ Ibid., pp. 41-47. Guthrie によれば、このディオニュソスとアポロンの邂逅はオルペウス教の誕生よりも遥かに古いものであって、オルペウス教は前 6 世紀の南イタリアおよびアテナイで形成されたとしている。

²⁶ Kern, t.113.

²⁷ デイオニュソスの女信徒のこと。陶酔状態にあり、山野を駆け巡って素手で野獣を引き裂き、生肉を食したという。

²⁸ Guthrie, pp. 54f.

²⁹ Ibid., pp. 47f, pp. 56f.

である。オルペウスの死はエウリピデスの『バツカイ』でディオニュソスに逆らったペンテウスがやはり女性たちによって八つ裂きにされて死ぬ場面を思い起こさせる(1122-1136)。実際にテバイにおいてはディオニュソス・カドメイオスのためにアグリオニア祭という祭礼が行われており、その祭礼が背景として持つ神話の筋書きは、おおむね『バツカイ』で語られるものと同じである。すなわち、ディオニュソスの到来、王による拒絶、ディオニュソスの怒り、狂った女性による王の殺害であり、祭礼においてはこの神話が再現されることとなる³⁰。八つ裂きにされて殺される王は、ディオニュソスと和解するための犠牲だと考えられる。しかしまた、後に述べるように、オルペウス教の神統記において八つ裂きにされるのは他ならぬディオニュソス自身であり、そこには著しい主客の転倒が起こっている。そして、そうしたホメロスやヘシオドスといった、古代ギリシアにおける一般的なものとは異なった神話の語り手として、まさしく自らも八つ裂きされて死んだオルペウスほどに相応しい者は他にいないであろう。

3-3 オルペウス教の神統記

神統記(θεογονία)とは、ギリシア語の意味をそのまま取れば「神々の系譜」という意味になる。しかし、実際はそれに先立つより多くの事柄、つまり原初に世界はどのような状態であって、そこからどのようにして世界が変貌し、神々が生まれてきたのかということを含む、いわば世界全体の成り立ちについての説明であるとも言うことができる。古代ギリシアにはいくつかの神統記があったらしいことが知られているが、その中で完全な形で残っているのはヘシオドスの神統記であり、一般に『神統記』と言えば彼のものを指す。しかし、オルペウスに帰された神統記もまた、その名前が持つ力とヘシオドスのものにはない独自の内容によって知られていたようである。

本節においてはオルペウスの神統記についての概略を述べていくが、その前にヘシオドスの神統記についても触れておきたい。ヘシオドスの神統記は古代ギリシアにおいてはもっともよく知られていたスタンダードなものであるから、それと対比することによってオルペウス教の神統記が持つ特徴がいつそう明らかになるであろう。ヘシオドスの神統記によれば、まず原初に生じたのはカオスである。カオスの生成をもって世界が始まったのであり、それ以前には何も存在してはいなかった。カオスに続いてはガイア(大地)やエロ

³⁰ Mikalson(2005), pp. 96-98.

ス（愛）が、そして原初のカオスから生成の力があふれ出るかのように、エレボス（暗黒）、ニュクス（夜）、アイテル（輝ける天）、ヘメレ（昼）といった神々が生まれ出てくる。これらの神々は世界の一部分を構成する時間・空間を神として表したものであって、カオスから自動的に分化して生まれた存在である。しかし、その分化もガイアがウラノス（天空）を生んだところで一応の終わりを告げる。ウラノスはガイアとの間にもうけた子供たち（ティタン神族）をガイアの中に押し込めてしまうが、末子であるクロノスはガイアの願いに答えて横暴な父ウラノスの性器を切り取り、王として君臨する。ここにいたって天と地が別たれ、世界の生成は完了するわけである。クロノス自身もまた自らの子によって王位を追われるであろうと予言されていたため、それを避けるために生まれた子供を次々と呑み込んでしまう。しかし、末子ゼウスはガイアの助言により難を逃れ、クロノスに飲み込まれた兄弟たちを助け出すとティタンたちに戦いを挑み、苦闘の末に勝利を収める。ゼウスもまた自らの子によって王の座から追われると予言されていたが、あらかじめ妻であるメティス（知恵）を呑み込むことでその運命を避け、知恵を伴った神々の王として世界に君臨することになるのである。ここで神々の世代交代は終わりを告げ、ゼウスによる揺るぎ無い統治が現在に至るまで続いているのである³¹。

このヘシオドスの神統記の特徴として、二点注目すべき点が挙げられる。一つは、そこで語られているのはあくまで世界の「生成」であって「創造」ではないという点である。世界はおのずから生じてきたものであり、何者かが意図して作り上げたものではない。やはりその中に生まれ出た神々は世界を支配するが、彼らが世界を作り上げたわけではないのである。もう一つは、ヘシオドスの神統記において人間はいかなる役割をも果たしていないという点である。ヘシオドスの神統記で人間が登場するのは、犠牲獣を神々と人間でどのように分けるかという話においてだけであり、そこでも主役は人間のためにゼウスを騙してその罰を受けるプロメテウスであって、人間ではない。人間がいかにして、何のために生み出されたのかというのは世界の生成と神々の系譜とは直接関係がなく、神々と人間とは完全に切り離されている。少なくとも神統記を語るにあたってヘシオドスの関心は人間にはなく、彼の目的は現在の秩序ある世界がどのようにして生じてきたのかを説明し、また秩序ある仕方で世界を治めているゼウスを讃えることにあったと言えるだろう。

それでは、続いてオルペウス教の神統記について述べていくことにしよう。オルペウス教の神統記にはいくつかのバージョンがあり、またそれぞれが不完全なものでもあるので、一つのものとしてそれを示すことは困難であるし、またそもそも本来一つのものであった

³¹ 世界の生成は 116-132, ティタンの誕生とクロノスによる支配は 133-210, ゼウスの誕生は 453-506, ティタンとの戦いは 617-720, ゼウスの支配は 881-926。

のかどうかも定かではない³²。しかし、目下の目的はオルペウス教の神統記について詳細に検討することではなく、その概要を把握することであるから、各バージョンの内容を示した上で、それらに共通する要素を抽出できればおそらく十分であろう。詳細は以下で述べるが、そこにはヘシオドスの神統記とは大きく異なる特徴が含まれている。まず、その中には「世界の創造」（再構成と言い換えることもできよう）というモチーフが含まれているという点である。ヘシオドスにおいては基本的に世界も神々もおのずから生まれ出るものであったが、オルペウス教の神統記には世界の創造という観点が含まれている。もう一つは、神統記の中に人間が明確な役割を持って登場しているという点である。人間は神々の王ゼウスの後継者である幼き神ディオニュソスを殺害して食らった、悪しきティタンたちが雷によって打ち滅ぼされた後の灰から生じたので、人間は悪しきティタンと神的なディオニュソスという二つの源泉を持っているとされている。ただし、この点については資料上の問題もあって、古典期にこの神話が存在していたことを疑う研究者もいるため、後に検討をすることにする。

こうしたオルペウス教の神統記には、すでに触れたようにいくつかのバージョンが存在する。Guthrie は Gruppe の議論を用いて、これらオルペウス教の神統記を整理している。まず、新プラトン派のダマスキオスが引用している（１）ペリパトス派のエウデモスが記しているもの、（２）ヒエロニュモスとヘラニコスによるもの、（３）24 の吟唱詩（ῥαψῳδαίαι）からなる『聖なる言説』（ἱεροὶ λόγοι）という三つが挙げられる。これとは別に、（４）アポロニオス・ロディオスの『アルゴナウティカ』でオルペウスが歌っているもの、（５）アプロディシアスのアレクサンドロスが引用しているもの、最後にオルペウスのものとは言われていないが、同じ系統に属すると考えられる（６）クレメンスが用いているものを加えて、合計で六のバージョンがあることになる。Gruppe によれば、これらオルペウス教の神統記は前 6 世紀にまで遡るが、『聖なる言説』のような形でまとめられたのはヘレニズム時代になってからだという。ただし、これについて Guthrie は編纂の時代を前 6 世紀と推定しており、オルペウスの神統記に対する注釈書であるデルヴェニ・パピルスの年代が前 5 世紀であることを考えると、Guthrie の推定の正しさが裏付けられたと言える³³。

それでは、以下においてオルペウス教の神統記を語る上で重要と思われる、（１）から（３）についてその内容を見ていくことにする³⁴。（１）のエウデモスはアリストテレスの弟子で

³² West, pp. 259-262. たとえば、West はまず紀元前 500 年ごろに最初の「プロトゴノスの神統記」が編纂されたが、それとは別に紀元前 400 年ごろに「エウデモスの神統記」が編纂され、その二つが混在する形で後世の神統記に伝承されていると考えている。

³³ Guthrie, pp. 74-78.

³⁴ Guthrie, pp. 79-83.

前4世紀頃の人物だという点で興味深くはあるものの、残念ながら「オルペウスはニュクス（夜）を始原と描いた³⁵」という記述が残るのみである³⁶。より詳しい記述がなされているものとして、まず（2）のヒエロニュモスとヘラニコスによる神統記から見ていくことにしたい³⁷。これによれば、最初には「水」と「素材（ύλη）」が存在し、それが凝固して「土」が生まれた。そして、この「土」と「水」から、牡牛と獅子の頭を持ち、その中間に神の顔のついた、翼持つ「蛇（竜）」が生まれた。この「蛇」は「老いを知らぬ時（クロノス）」とも、「ヘラクレス」とも呼ばれる。それに「アナンケ（必然）」が結びついており、これは「アドラスティア（逃れえぬもの）」と同じ本性のものであり、非物体的で、宇宙の果てにまで触れている。（3）の『吟唱詩』による神統記はこの続き、つまりは「蛇＝時＝ヘラクレス」から始まるが、以降の内容はヒエロニュモスとヘラニコスの神統記とほぼ共通している。「蛇＝時＝ヘラクレス」からは三者の子、湿った「アイテル（輝ける天）」、無限の「カオス（混沌）」、霧のような「エレボス（暗闇）」が生まれる³⁸。次いで「蛇＝時＝ヘラクレス」はこれらの中に「卵」を生む。そして、「卵」が二つに割れ、そこから「パネス（Φάνης）」が生まれ出るのである。

ヒエロニュモスとヘラニコスの神統記によれば、この「パネス」は両肩に金の翼を持ち、脇腹からはいくつかの牡牛の頭が生え、頭部にはあらゆる種類の動物に似た蛇を持つ。また、これは「プロトゴノス（最初に生まれたもの）」、「ゼウス」、「パン（πάν: すべて）」といった名で呼ばれる。このパネスは神々の王として世界を創造し³⁹、娘として「ニュクス（夜）」を生む。パネスは彼女を妻とした上で、後継者としてニュクスに王権を譲り渡す。ニュクスはパネスとの間に「ガイア（大地）」と「ウラノス（天空）」を生み、王権はウラノスへと移る。そして、ガイアとウラノスからは「クロノス（Κρόνος）」⁴⁰、「レア」、「オケアノス」、「テテュス」といった「ティタンたち」を生んだ。この後には先立って述べて

³⁵ Kern, fr. 28. DK, B12.

³⁶ Cf. West, pp. 116-119. West は『ティマイオス』40d-e において「自称神々の子孫」が語っているとされる神々の生まれについての言説を引き合いに出して、エウデモスの神統記を補完しようと試みている。Cf. Betegh, pp. 146-148. Betegh はこれについて『ティマイオス』の記述を必ずしもエウデモスの神統記に結びつける必要はないという批判を行っている。

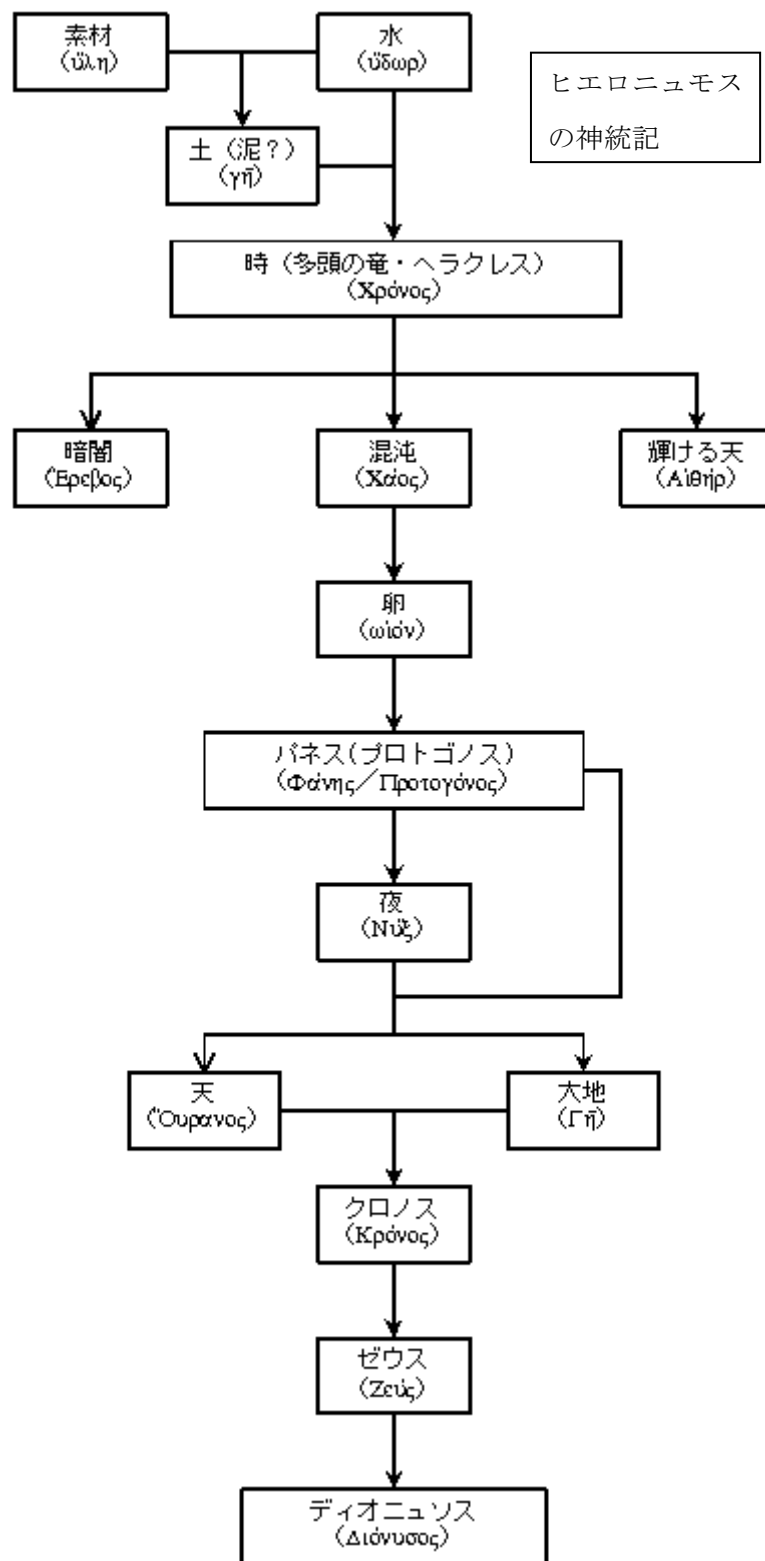
³⁷ Kern, fr. 54-59. DK, B13.

³⁸ 『吟唱詩』ではそれぞれ「アイテル」と「大きな口を開けた深い割れ目」と「すべてを覆い尽くす暗闇」の三者となっており、呼び名が違うだけで同じものを指していると考えられる。

³⁹ パネスの創造については断片しか伝わっていないが、別の大地である月を作ったとか（Kern, fr. 91）、人間に神々とは別の場所を割り当てたとか（Kern, fr. 94）、太陽を守護者に任じて、あらゆるものを治めるように命じた（fr. 96）といったことが言われている。

⁴⁰ これは「時（Χρόνος）」とは別の神である。

おいた、ヘシオドスによる神統記と同じ物語が続く。つまり、クロノスによるウラノスの去勢、クロノスの支配と子供たちの呑み込み、危機を免れたゼウスによる勝利である。ここにたって王権はゼウスのものとなり、現在に至ることになる。しかし、ゼウスは単に以前のままでの世界を支配する支配者ではなく、新たに世界を作りなおす創造者でもある。というのも、彼はクロノスを打倒するためにニュクスに助言を求めるのだが、その方法こそが「原初の神であるパネスもろとも世界のすべてを呑み込む」というものだったからである⁴¹。これにより、創造を行う力と世界のすべてはゼウスの内で混ざり合い、世界は再び作り直されることになる。かくしてゼウスは「万物の始まりであり、中間であり、終わり」となる⁴²。もちろん、この創造はキリスト教の神が行うような、無からの創造ではない。しかし、ヘシオドスにおいては世界も神々もおのずから生まれ



⁴¹ Kern, fr. 167.

⁴² *Ibid.*, fr. 21, 168; cf. Pl., *Leg.* 716a.

出るものであったのに対して、オルペウス教の神統記においては、パネスにせよゼウスにせよ、明確な意図を持って能動的に世界を作り出しているという点で、やはりそれは創造なのである。

ゼウスは母神のレア（デメテルと同一視される）との間に娘の「コレ（ペルセポネ）」をもうける。彼女は後にプルト（ハデス）によって妻としてさらわれることになるが、それ以外にも父であるゼウスとの間に最後の神となる「ディオニュソス」を生む。ゼウスは彼を次代の王と定め、彼こそが次なる王であると神々に宣言する⁴³。しかし、先の支配者であったティタンたちはゼウスからディオニュソスへの王位の譲渡に嫉妬し、ゼウスの正妻のヘラにけしかけられて、玩具によって幼いディオニュソスを守り手であるクレスたちから引き離し、八つ裂きにして殺してしまった。ゼウスはアポロンにディオニュソスの四肢を集めさせてデルポイに葬らせるが、その心臓はアテナによって救われ、そこからディオニュソスは再生を果たす。その一方、ティタンたちはディオニュソスを殺害した折に、その肉を食するという罪を犯していた。激怒したゼウスは雷で彼らを打って焼き尽くしたのだが、その燃えかすからこの世代における人間が生じてきたのである。このために、人間の本性は二重性を持つ。すなわち、罪を犯した悪しきティタンの燃えかすから生じたと同時に、彼らが食した神々の王となるべきディオニュソスの一部をも受け継いでいるからである。したがって、オルペウス教においては前者のティタン的なものから解き放たれ、後者の神的な性質のみの存在になれるように、ディオニュソスに祈らなくてはならないとされている⁴⁴。

このオルペウス教の神統記はヘシオドスの伝える神統記と共通する点もあるものの、大きく異なる点もあり、その差異はオルペウス教を特徴付けるものとして極めて重要である。まず、原初の神であるプロトゴノス（パネス）による世界の創造が明確に意識されている点である。また、今の世界を支配するゼウスもそのプロトゴノスを飲み込むことによって、世界を再創造している⁴⁵。こうした神による世界の創造はヘシオドスには見られないものである。West は卵から生まれる原初の創造神というアイデアがオリエントから来たもので

⁴³ Kern, fr. 208.

⁴⁴ Ibid., fr. 220.

⁴⁵ デルヴェニ・パピルスは欠損が多いため、そこに記されていた神統記の全容は明らかではないが、少なくともニュクスの助言によりゼウスが王位を得るということは共通していると考えられる。ただし、ゼウスが飲み込んだものが何かについては見解が一致していない。Col. 13 には「ゼウスが原初のアイテルから生まれた畏怖すべきもの (αἰδοῖον) を飲み込んだ」とあり、West はこれを他の神統記と重ね合わせてプロトゴノスと解しているが、Betegh はむしろウラヌスの男根 (phallus) と解している。West, pp. 88-90; Betegh, p. 112.

あると考えており、オルペウス神統記の作者はそのアイデアをギリシアの神であるゼウスと結びつけるために、ヘシオドスにも用いられている「飲み込み」というモチーフを利用しているのだと指摘している⁴⁶。

もう一点は、オルペウス教が崇拝の対象とするディオニュソスについてである。ディオニュソスは伝統的なギリシアの神話においては、ゼウスと人間であるセメレの間の息子であって、ペルセポネとの間に生まれた息子ではない。そのペルセポネはエレウシスの神話においてハデスに略奪される役割を持っており、娘を奪われた母デメテルの嘆きがエレウシスの儀礼と神話の中心的なテーマであった。しかし、オルペウス教の神統記においては、今度はそのペルセポネが息子であるディオニュソスを奪われるという形で、テーマの移し換えが行われていると考えられる。ペルセポネはエレウシスの秘儀においても冥界に関わる女神として重要な役割を持っているが、特に南イタリアにおいては冥界の女王として崇拝を受けていたという。ディオニュソスの出自についてのこの変更は、オルペウス教が死後の世界に強い関心を持っていたことを示していると言えるだろう。

また、ディオニュソスが殺された後に蘇るというのも大きな特徴である。この死と再生という点についても、先行して存在するモチーフをいくつか見ることができる。たとえば、引き裂かれた死体を集めて復活させるという点では、エジプトのオシリスとイシスの神話がそうである。また、幼児を殺してその肉を食べるという点では、タンタロスとペロプスの神話が有名である。タンタロスは神々との饗宴の際に息子のペロプスを殺して食卓に供したが、神々に見抜かれてしまう。ペロプスは神々によって復活させられ、タンタロスは死後に罰を受けることとなる。ここに見られるのは、異常な形での供犠と、それによって生じる神々の怒りというモチーフである。ディオニュソスの神話においては、ティタンという神々が同じ神であるディオニュソスを殺し、食する。神が神を殺して食らうということは、人間が人間を犠牲に捧げるのと同じく、異常な事態である。そして、タンタロスが息子であるペロプスを殺して神々の食卓に供したために冥界で永劫の罰を蒙ったように、そのような行為は神々の怒りを招かずにはいられない。しかも、その怒りは当人のみならず、より広い範囲に及びうるものであった。*ἀσέβεια*が公的な罪とされていたのも、神々の怒りが国家に対する破滅を招きかねないものだったからこそである⁴⁷。

そして、ディオニュソスの死は人間の起源とも結び付けられている。人間はディオニュソスの肉を食べたために、ゼウスの怒りに触れて滅ぼされたティタンたちの残骸から生じたとされている。それゆえ、人間はティタンに由来する悪しき部分と、ディオニュソスに

⁴⁶ West, pp. 100-107.

⁴⁷ Graf and Johnston, pp. 80-85.

由来する神的な部分との両方を併せ持っているのである。次代の王であるディオニュソスを崇拝し、自らのティタンの部分を浄めることによって、人間は死後に神々の仲間入りをすることができる。そのためには、オルペウスの教えに従って生活し、ペルセポネの嘆きを宥めなければならないのである。ここには人間の魂の持つ善悪の二重性と、その悪の部分の浄めることによって人間も神、ないしそれに近いものになることができるということが示されている。たとえば、神統記とは異なる資料である黄金板には、「私は大地と輝ける天の子どもである⁴⁸」とか「幸福にして浄福なる者よ、汝は死すべき者に対して神となるであろう⁴⁹」といった文言が記されている。こうした人間の存在と神々との深いかかわりによって、一部の英雄だけではなく、すべての人間に死後の幸福への望みを提供している点はオルペウスの神統記が持つ大きな特徴だと言えることができるだろう。

しかし、このティタンによるディオニュソスの殺害と人類の起源神話が古典期に存在していなかったとする立場もある。この神話は紀元 6 世紀の新プラトン派のオリュンピオドロスによって記されたものなのだが、はたしてオリュンピオドロスの語った神話が 1000 年前の紀元前 5-6 世紀にすでに成立していたのかという疑問が生じてくるわけである。Edmonds はこの問題について真っ向から疑問を投げかけ、次のような主張をした。それは「ティタンによるディオニュソスの殺害の神話を人類の起源と結びつけたのはオリュンピオドロスの創作であり、古典期にはそのような神話は存在していなかった。また、人類がディオニュソス殺害というティタンの罪を受け継いでいるという思想は、現代になってから研究者が作り出した創作に過ぎない」というものである⁵⁰。上で述べたように、人類の起源神話はオルペウス教の目的とも関連する大きな特徴である。したがって、この点についてはもう少し考察しなければならないだろう。

まず人類の起源神話についてだが、主な資料であるオリュンピオドロスを含め、根拠とされている他の資料も全て紀元後のものである。それゆえ、少なくとも古典期にそうした神話が存在したという明確な資料は存在していないということになる。Edmonds は他にもプルタルコスやパウサニアスがティタンによるディオニュソスの殺害の神話に触れながら、そこには一切人類の起源についての言及がないことから、人類の起源神話はオリュンピオドロスの創作であり、古典期には存在しなかったと主張している。それでは、仮に古典期のオルペウス教に人類の起源神話が存在しなかったとして、黄金板にある「私は大地と輝ける天空の子供である」という一文はどのように解釈することができるだろうか。Edmonds

⁴⁸ Bernabé, *OF*474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 484.

⁴⁹ Ibid., *OF*487, 488.

⁵⁰ Edmonds(1999), pp. 35-73.

はこの箇所を読み解くために特にオルペウス教の神統記は必要なく、伝統的なヘシオドスの神統記で十分だとする。そもそも、ヘシオドスにおいてはティタンを含めたあらゆる神々は全て大地（ゲー）と天空（ウラノス）から生じたものとされているだけでなく、『仕事と日』においては、「神々も人間も、その起こりは一つであった」と語られている。これらのことから、「私は大地と輝ける天空の子供である」という主張は人間がかつて黄金時代において神々と交わって暮らしていたという意味だと解釈できるという⁵¹。しかし、ヘシオドスの五時代の神話においては、人間はそれぞれの時代ごとに新しく創造されたものとされており、五代目に当たる今の世代の人間と、神々と交わって暮らしていた黄金時代の人間との間に直接のつながりはない（*Op.* 106-173）。そのため、ヘシオドスを根拠として人間の神的な出自を解釈することには若干の疑問が残るように思われる⁵²。

続いて、オルペウス教が原罪の観念を持っていたかどうかという問題に移ろう。Edmonds は人類がティタンの犯した罪を引き継いでいるという原罪の観念は、1879 年の Comparetti の主張⁵³に端を発しているとする⁵⁴。それ以降、オルペウス教が原罪の観念を持っているという考えが研究者の間に急速に広まったというのである。Edmonds はこれを 19 世紀後半の研究がキリスト教に引きずられたためだとしている。つまり、オルペウス教をキリスト教の原型として捉え、あたかもカトリックに対するプロテスタントのように、墮落した世俗的な既存の宗教に対して高度に精神的な要素を併せ持った宗教として考えたというのである⁵⁵。初期のオルペウス教研究がキリスト教的な思想の枠組みに引きずられていたというのはおそらく間違いないが⁵⁶、はたしてオルペウス教における原罪の観念が完全に Comparetti の創作であるかどうかという点については、もう少し詳しく見る必要があるだろう。少なくとも資料の上には人間がティタンの罪を引き継いでいるという明確な記述は存在していないため、オルペウス教が原罪の観念を持つという根拠は、人類の起源神話と「ペルセポネに罪の償いをする⁵⁷」という記述からの類推だということになる。それでは、はたして償われるべき罪というのは人間の誕生の際にティタンが犯した罪のことなのだろうか。しかし、必ずしもそのように考えなくとも、償われるべきなのは故人が生前に犯し

⁵¹ Edmonds(2004), pp. 76f.

⁵² Cf. Graf and Johnston, p. 87. オルペウス教の人類起源神話によって、ヘシオドスが今の世代の人間の創造について語っていないことが補完されていると Johnston は指摘している。

⁵³ Domenico Comparetti, In F. S. Cavallari, *Notizie degli Scavi*, 1879, pp. 156ff.

⁵⁴ Edmonds(1999), pp. 38f.

⁵⁵ Edmonds(1999), pp. 57-66.

⁵⁶ Graf and Johnston, pp. 58-61.

⁵⁷ Pl., *Men.* 81b; Bernabé, *OF*489, 490.

た罪と解釈することは可能である⁵⁸。『メノン』(81b)で引用されているピンダロスのものと推定される詩における、「ふるき歎きへのつぐない」という一文についても、人間の行う肉食が「はるか昔に起きたディオニュソスの殺害を思い起こさせ、再びペルセポネの悲しみを呼び覚ましてしまう」と考えれば、本来的にすべての人間がティタンの罪を受け継いでいると考えなくても、あくまで個々の人間が肉食というオルペウス教における禁忌を破ったかどうかが問題とされていると解しうる。したがって、仮に人類の誕生がティタンによるディオニュソスの殺害に由来するとしても、人類がティタンの犯した罪を背負っているという原罪の観念がオルペウス教に存在していたと考える必然性はないと考えることもできるだろう。

結局のところ、人類の起源神話の問題については資料の不足のため、決定的な結論を出すことは難しい。しかし、この点について若干の推測を付け加えることはできるだろう。それは、人類全てに共通の神的な出自を保証するような神話が存在すれば、さまざまな地域を渡り歩く職業聖職者にとっては非常に都合がよかっただろうということである⁵⁹。彼らは出自や職業、性別の異なるさまざまな人間を相手にする必要があっただろうが、そのような場合に全人類に共通する起源神話は大きな説得力を持ちえたであろう。また、原罪の観念がなくとも、人間の人生が惨めなものであるという、一種厭世的な傾向をオルペウス教が持っており、死後に救い求めたことは確かである。そもそも、オルペウス教は現状の社会に不満を持ち、あえてそれに背くことで死後に望みを託すという Counter-Cultural な性格を持っていた。Comparetti やその他の研究者がそこにキリスト教的な要素を見て取ったのも、全くの牽強附会でもないことになるだろう。

3-4 オルペウス教の来世観

古代ギリシアの宗教は、エレウシスのような一部の秘儀宗教を除いて、基本的に個人の死後の運命というものにそれほど関心を持っていなかったということはすでに第一章において述べた通りである。その一方で、オルペウス教は明確に死後の救済を主張したのだが、オルペウス教の来世観はその神統記と密接に関連している点に注意しなければならない。

⁵⁸ ただし、オルペウス教が生まれ変わりの教説を含んでいたことを考えると、その者が以前の人生において犯した罪も含まれるだろう。また、『国家』364cにはオルペウスの秘儀を行う職業聖職者が、本人だけでなく先祖(πρόγονος)の罪を浄めるという謳い文句を語るという記述がある。

⁵⁹ Graf and Johnston, pp. 90-93

つまり、次代の支配者となるべき幼き神ディオニュソスを殺害し、その肉を食らったティタンたちの燃えかすから人間が生じたという、人間の起源についての神話である（Kern, fr.220）。人間はディオニュソスの一部を取り込んでいるために神的な本性を持つが、同時に罪を犯した悪しきティタンの本性をも受け継いでいる。人間は神的な本性と悪しき本性の両方を併せ持っており、それゆえに死後において神々の仲間入りをして永遠に幸福な暮らしをすることができるが、そのためには悪しき本性を秘儀と生活によって浄め、神的な本性を解放しなければならない。というのも、生は魂が肉体に縛り付けられ、罰を蒙っている状態と見なされ、もし浄めにより魂を解き放つことができなければ、人間は永劫に生まれ変わりを繰り返して罰を受け続けなければならないからである。

こうしたオルペウス教の持つ来世観を知るために大きな手掛かりとなるのが、各地の墳墓から出土した黄金板である。この黄金板はイタリアやクレタ島、ギリシア本土などさまざまな地方から出土しているが、葉をかたどった黄金の板に韻文が刻まれており、死者に添えられた状態で発見された。おそらくより長い詩を短縮したか、その一部を抜粋したものと思われ、もっとも古い物で紀元前 4-3 世紀に遡ると考えられている。黄金板には死後魂がどのような道程を辿るか、そしてその際どのような振る舞いをすべきかが記されており、その役目は魂の旅を助けるガイドブックのようなものであった。

ただし、これらの黄金板のいずれにもオルペウスの名は直接には登場しないため、これらがオルペウス教に属するものではなく、類似した別の宗教運動、たとえばピュタゴラス派やバッコス崇拝に属するものであるという可能性もある⁶⁰。もちろん、そうした可能性もありうるが、これらはいずれもオルペウス教に属するものだと見なすべきである。なぜなら、黄金板に記されている文章の中には、オルペウス教の神統記にしか名が見られない神々の名前など、オルペウス教に特有の要素が見受けられるからである。これを理由に全ての黄金板が無条件にオルペウス教に関係があると見なすことはできないのは当然だが、地域的にも時間的にもこれだけ広範囲に渡って類似の資料が存在している以上、これらの背後に何か共通の思想が存在していると考えるのはさほどの外れではないだろう⁶¹。

それでは、具体的に黄金板の内容を見ていくことにしたい。黄金板に記されている文章の長さにはかなりの幅があり、長いものは十数行、短いものは単語一つとさまざまである。短いものは死者の名前であるとか、ペルセポネなど冥界の神々の名前が記されており、おそらくは護符として死者に持たされたのだと考えられる。それに対して、長いものはより

⁶⁰ Cf. Graf and Johnston, pp. 61f. 実際、Zuntz は黄金板はオルペウス教やバッコス崇拝とは関係ないもので、ピュタゴラス派に属するものだという主張をした。

⁶¹ Bernabé and Jiménez, pp. 179-181.

長いテキスト——つまりはオルペウス教の教説——からの抜粋と考えられており、冥界の地理や、冥界の支配者たちに言わねばならない合言葉など、死者が心得ておかねばならないことが記されている。さて、冥界へと降ってきた死者がまずしなければならないことは、泉を探すことである。死者はすぐに白いイトスギの隣に泉が湧き出ているのを見つけるが、その水を飲んでではない。死者が飲まなければならないのは、その先にある泉、記憶の泉（Μνημοσύνης λίμνη）から湧き出ている水である。飲んでではない最初の泉がどのような泉なのかは記されていないが、記憶の泉との対比されるものであろうから、おそらくは忘却の泉なのだと考えられる。いずれにせよ、死者は間違った泉を避けて正しい泉の水を飲まねばならないのだが、その位置関係については黄金板ごとに差異が見られる。ほとんどのテキストでは最初の間違った泉はハデスの館の右側にあつて、それを無視してそのまま真っ直ぐ進むと正しい泉が見つかることになっている（資料 1, 5）⁶²。それに対して、ペテリア出土の黄金板（資料 2）では間違った泉はハデスの館の左側にあり、その反対側に正しい泉があると記されている。この左右の位置の違いについては色々と解釈がなされているが、重要なのは正しい泉は最初の泉ではなく常に後に見つかる泉だということである。死者は乾きに苛まれているが、それを堪えて最初の泉をやり過ぎなければならない。そこで示されているのは、左—右という対比ではなく、むしろ近—遠という対比であつて、そこには欲求を堪えて先へ進むという、禁欲的なモチーフを見ることができる⁶³。また、間違った泉が右側にある場合にはそのまま進めば正しい泉が見つかり、間違った泉が左側にある場合には反対側に正しい泉があるのだから、いずれにせよ正しい泉は右側にあると考えられる。ピュタゴラス派が十の対立項を作り、一方を善で他方を悪としたということはアリストテレスが述べているところだが、その中にはもちろん右—左という対立項も含まれていた（fr. 200; Rose）。また、それに限らず、死後の世界を描くにあたっては右側が正しい道行きであるという描き方がされるのが常であり、オルペウス教の場合もその方式に従っていると言うことができるだろう⁶⁴。泉を見分ける際のもう一つの目印は、白いイトスギである。このイトスギについても、たとえば死に装束の色が白であることと関連付けるなど色々解釈はあるが、Johnston はこの白は単なる白ではなく、冥界の薄暗い風景の中で一際目立つ色なのだとしている⁶⁵。つまり、何も知らない者はそのイトスギの色に惹かれて間違った泉の水を飲んでしまうが、正しい知識を持つ者にとってそれは危険を知ら

⁶² 以下、章末にテキストが掲載してあるものについては、同様に番号を付して示す。

⁶³ Graf and Johnston, pp. 98-100; Edmonds(2004), pp. 50-52.

⁶⁴ Bernabé and Jiménez, pp. 23-24.

⁶⁵ Graf and Johnston, pp. 108-109.

せる目印になるということである⁶⁶。

死者は正しい泉に辿り着いても、すぐに泉の水を飲むことはできない。なぜなら、そこには番人（φύλαξ）がいるからである。この番人がどのような姿をしているのかは記述がないために不明だが、冥府や天国など、別世界の入り口に番人がいる（ギリシア神話では三つ首の獣であるケルベロスがそれに当たる）というモチーフはごく一般的なものであった。泉の水を飲むために、死者は番人に対して次のように告げなければならない。

「私は大地と輝ける天の子です（Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος）。私は渇きに苦しんでおり、死んでしまいそうです。どうかすぐに記憶の泉から冷たい水を飲ませてください」（資料 1）

この言葉により、番人は死者に水を飲むことを許すのである。記憶の泉が持つ役割は明確には示されていないが、それについてある程度推測することはできる。まず、記憶の泉から水を飲んだ死者は、生前に聞き知った正しい教えに従って冥界を旅することができるようになるという点である。黄金板には記憶の泉を探し出すまでのことしか書かれていないが、その後も死者の旅は続くことが示唆されている。そして、おそらくその道行きについては何かしらの教えがあったと考えられる。しかし、そのすべてを黄金板に書き記すことは難しいため、最低限必要な部分、つまり生前に学んだ教えを思い出すところまでは確実に辿り着けるように案内を持たせたのであろう。次に、死後も生前と同じ自分であり続けるために、生前の記憶を取り戻す必要があるという点である。仮に永遠の幸福を享受できるとしても、『オデュッセイア』の冥界降りの描写にあるように、心なき亡者としてそのような幸福を得ても意味はない。やはり、生前の自分のままそうした幸福を享受したいと考えるのが普通であろう。したがって、記憶の泉には冥界の旅をつつがなく終えることができるように生前の知識を保持するという役割と、生前の自分と同じ自分のまま死後の幸福を享受できるようにするという役割という、二つの意味があったのではないかと考えられる⁶⁷。

また、この自らの出自を表す言葉、つまり「私は大地と輝ける天の子です」という文句

⁶⁶ Ibid., pp. 109-111. なお、いくつかの黄金板では（Bernabé, *OF*478-484）正しい泉のそばにイトスギが立っていることになっている。Johnston はこれについて、そうした記述をしている黄金板は年代が新しく、かつ古い年代のものに比べて文章も短いことから、テキストが伝承される過程で短縮され、イトスギの持つ目印としての意味合いが変化したのだらうと推測している。

⁶⁷ Ibid., pp. 117-120.

は、いくつかの黄金板に共通するものであり、合言葉としての役割を持っていたと考えられる。合言葉の前半部はすべて共通だが、後半部に「私は天の種族の者です (αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον)」(資料 2) や「私の名は輝ける者です (Ἀστέριος ὄνομα)」(資料 5) といった文句が付け加わっている場合もある。いずれにせよ、この文句は死者が神々の一族に連なる者であるということを示すものだと考えられる。オルペウス教の神統記との関連で、この文句をティタンとディオニュソスと結びつける解釈についてはすでに述べた。また、神々が「大地と輝ける天から生まれた (οἱ Γῆς τ' ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ)」(Th. 106) ということはヘシオドスにおいても語られており、仮にこの箇所を直接的にオルペウス教の神統記に結び付けることができないとしても、この文句によって死者が自らのことを神々の一族に連なる者であると主張していることは間違いない⁶⁸。

黄金板にはこのように泉の守護者に訴えかけるものの他に、直接冥界の支配者に対して訴えかけるパターンのももある。その場合、次のような文句が用いられている。

私は浄らかなる者たちの中から浄らかなる者たちのところへやってきました、地の底に住まうものたちの女王よ (Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ, χθονίων βασίλεια) (資料 3, 4)

この「浄らかなる者たち」というのは、もちろん秘儀に入信した者たちのことを指すのだと考えられる。死者は自分が秘儀によって清浄なる者となり、「正しからざる行いのための償いをした (ποινὰν δ' ἀνταπέτεισ' ἔργων ἔνεκ' οὐτι δικαίων)」(資料 4) と主張することで、地下の女神、すなわちペルセポネの庇護を得ようとした。この「償い (ποινή)」という単語は血の対価というように、殺害や流血に対する罪、償いということを意味する言葉でもある。オルペウス教の神統記におけるディオニュソスの物語を考え合わせるならば、この償いはティタンによるディオニュソスの殺害のことを意味していると考えるのが自然であろう。

このようにして冥界を支配する神々に認められれば、死者は神々の間に座を占め、永遠の幸福を享受することができた。その点については、さまざまな言葉で表現されている。たとえば、「そして汝は数多の英雄たちの間にあって王となるであろう (καὶ τότε ἔπειτ' ἄλλοιοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις)」(資料 2)、「至福にて浄福なる者よ、汝は死すべき者から神となった (ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο)」(資料 3) などである。こうした文句は極めて分かりやすい。おそらく、死者たちはヘシオドスが「浄福

⁶⁸ Ibid., pp. 111-114.

者の島」について「幸せな英雄たちではないか、彼らのために穀物を恵む沃土が、一年に三たびも蜜のごとき甘き果実を実らせ、もたらしてくれる」(Op. 171-172)と記したように、かつての黄金時代の人間のように、労苦なき暮らしを享受すると期待されたのだろう。それに対して、非常に謎めいているのが「私は乳の中に落ちた子ヤギである (ἔριφος ἐς γάλῃ ἔπετον)」(資料 3) という文句である。この文句については何らかの禁忌や儀式と関連付ける解釈が試みられているが、おそらくは Johnston が推測するように、幸福な状態にあることの隠喩と捉えるのがいいのではないかと思われる⁶⁹。

こうして黄金板に記されている内容を見ていくと、基本的な内容は共通しながらもバリエーションがきわめて多様であることがよくわかる。そして、そのバリエーションの多様さが、オルペウス教の持つ *bricolage* としての性質をよく示していると言えるだろう。つまり、オルペウス教は単一の組織や教義を持つものではなく、複数の地域でさまざまな要素を取り入れながら、同時平行的に発展していったのだろうということである。たとえば、ヒッポニオン出土の黄金板には、記憶の泉から水を飲んだ死者は「他の高名なる入信者とバッコススの徒らが歩んだ聖なる道を行く (καὶ δὴ καὶ σὺ πίων ὁδὸν ἔρχεαι ἄν τε καὶ ἄλλοι μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλεινοί)」(資料 1) と記されているが、μύστηςがそれだけでエレウシスの秘儀の入信者を意味することから、この「高名なる入信者」はエレウシスの入信者を指している可能性があり、それゆえにエレウシスの秘儀とオルペウス教が行うディオニュソスの秘儀の目指すところが同一であることを意味しているかもしれない⁷⁰。そのようなエレウシスの秘儀との関連は、テッサリア出土の黄金板 (Bernabé, OF493) に Βριμώというエレウシスの秘儀で呼ばれる名前が記されていることや、死者に対してエレウシスの秘儀の入信者についての常套句であった「三倍幸福 (τρισόλβιος)」(Bernabé, OF485) という言葉を用いているところからもうかがうことができる。エレウシスの秘儀が全ギリシア的な名声を勝ち得るのはだいたいデメテル賛歌の作られた紀元前 7 世紀以降だと考えられるが、オルペウス教の来世観が形作られていく過程で、そうした秘儀の要素を取り入れるたり、相互に影響しあったということは十分に考えられる。黄金板に記されている来世観は、そのようにして形成され、発展・変化していったと考えられるのである。

最後に、生まれ変わり (μετεμψύχωσις) についても触れておきたい。黄金板の記述の中で明確に生まれ変わりを示唆しているのは「私は重く苦しい輪から飛び出してきました (κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο)」(資料 3) という一文があるくらいで、他に

⁶⁹ Ibid., pp. 128-129.

⁷⁰ Ibid., pp. 120-121.

は見当たらない⁷¹。しかし、黄金板が死者に対する冥界の案内であったことを考えれば、それも奇異なことではないだろう。というのも、正しい手順を守れなかった者やそもそもオルペウス教徒の生き方をしなかった者たちは、おそらくは再び生まれ変わったり何かしらの罰を蒙ったりするのだろうが、成功するためのガイドブックに失敗したらどうなるかなどを書く必要はないからである。黄金板を持って死に赴く者にはすでに救済が約束されており、次の生まれ変わりについて心配する必要はなかったと考えられる。また、そもそも黄金板自体小さいスペースにかなり切り詰めて書かれているため、そのような余計なものを書く余裕もなかっただろう。

しかしまた、オルペウス教が生まれ変わりの教説を持っていたことは、プラトンやエンペドクレスなどの証言から知ることができる。プラトンは『メノン』81a-cにおいて、おそらくはオルペウス教の聖職者であると思われる「神的なことがらについての知恵を持った男女」から聞いた話として、人間の魂が生まれたり死んだりを繰り返すということを述べている。また、プラトンには『国家』や『パイドロス』にもそうした人間の生まれ変わりについてのミュートスが語られているが、プラトンについては章を改めて詳しく見ていくことにしたい。したがって、ここではエンペドクレスについて見ていきたい。彼は『浄め (Καθαρμοί)』という詩を書いたが、題名から解るようにその内容は極めて宗教的で、オルペウス教的な色彩を強く帯びている。たとえば、生まれ変わりについては次のように語っている。

「すなわちいわく、過ちを犯してみずからの手を殺生の血に汚した者、さらにまた争いに従っていつわりの誓いを誓った者が、永生の命を分け与えられたダイモンたちの中にあれば、それらの者は至福の者たちのもとを追われて一万周期の三倍をさまよわねばならぬ、そのあいだを通じ死すべきものどものありとあらゆる姿に生まれかわり、苦しみ多き生の道を次々ととりかえながら」(DK. B115)

この記述から、エンペドクレスにおいては生まれ変わりの原因は人間が犯した罪にあり、生まれ変わりはその罪に対する罰として捉えられていることがわかる。さらに、エンペドクレスは自らが辿った生まれ変わりの変遷についても語っている。

⁷¹ Cf. Ibid., pp. 185-186. ただし、黄金板とは別に、Olbia から出土したオルペウス教のものと思われる骨片 (bone tablets) には「生—死—生 (βίος θάνατος βίος)」という生まれ変わりを思わせる文句が刻まれたものがある。

「私はこれまでかつて一度は少年であり少女であった、また藪であり鳥であり海に浮かび出る物言わぬ魚であった」(DK. B117)

このようにしてあたかも服を着替えるようにして身体を次々と取り替えつつ (DK. B126)、浄めによって罪を償うことができれば、最終的には次のように神々の下へと戻ることができる。

「その後、彼らはそこから飛び出して、誉れいと高き神々となる。そしてほかの不死なる者たちと共に住み、竈を分け合い食卓を共にし、人間たちの苦しみに与ることなく不滅の身となる」(DK. B147)

エンペドクレス自身、自らがすでに神であって死すべき人間ではないと称しており (DK. B112)、彼が生まれ変わりの教説と人間の罪とを結びつけ、それを浄める生活を実践していたことをうかがい知ることができる。このように、エンペドクレスにはオルペウス教の生まれ変わりにおける主要な要素——罪、罰としての生まれ変わり、最終的な神化——がほぼすべて現れている。Guthrie はこうした断片からエンペドクレスが真摯なオルペウス教の信奉者であったと考えている⁷²。だが、生まれ変わりをくり返した大きな知恵を持つ者についての断片 (DK. B129) が明らかにピュタゴラスを指していると思われることから、エンペドクレスはピュタゴラス派と見なされることも多い⁷³。ピュタゴラス派については、ピュタゴラス自身が著作を残さなかったことに加えて、同時代の資料が極端に少ないこと、また後世の人々が好んで彼に自説を帰したことなどから、その思想についてはオルペウス教同様にはっきりとした姿を描き出すのがきわめて難しい。そして、両者の間に共通する要素が極めて多いという事実から、オルペウス教とピュタゴラス派が互いに大きく影響を与え合ったということは明らかだと思われる。こうした点から考えても、特にその発展の初期の段階で両者を切り分けることは不可能であるし、それを試みることにさほどの意味はないであろう。ただし、生まれ変わりの教説については、ピュタゴラス派に由来するものをオルペウス教が取り込んだと考える方がよいように思われる。というのも、オルペウス教の神統記や黄金板には生まれ変わりの教説について直接的に言及しているものはほとんどなく、ある意味では生まれ変わりの教説なしでもオルペウス教の浄めと救済は成り立

⁷² Guthrie, pp. 231-232; Bremmer, pp. 24. Bremmer もエンペドクレスの持つ罪の意識や厭世観はピュタゴラス派よりもオルペウス教に近いと考えている。

⁷³ Trépanier, pp. 124-126; Cf. Kirk, Raven and Schofield, p. 321.

ちうるからである。しかし、プラトンの記述を見る限りでは、古典期には生まれ変わりの教説は明確にオルペウス教に帰されるようになっている。したがって、生まれ変わりの教説はおそらくある程度後になってからオルペウス教に付け加わったと考えられる。そして、その際にピュタゴラスその人ないしピュタゴラス派が大きな影響を与えたというのにはありそうなことである⁷⁴。

最後に、オルペウス教の来世観が持つ特徴をもう一度概観しておこう。まず、黄金板から読み取れるのは、人間は神的な起源を持っており、その神々とのつながりゆえに、死後に神々の仲間入りをすることができるということである。ただし、そのためにはオルペウスの教えに従って自らを浄め、罪に対する償いをしなければならない。こうした点は、オルペウス教の神統記におけるディオニュソス殺害の神話から説明することができる。さらにまた、おそらく後から加わったと考えられるが、人間の魂は生まれ変わりを繰り返すということが加わる。エンペドクレスの記述からは、人間の生は罰に他ならず、浄めによって罪を償わない限りは永遠に生まれ変わりを繰り返さなければならないという考えを読み取ることができる。しかし、いずれにせよ浄めによって罪を償うことが必要とされているのは間違いないわけで、その浄めは一体どのようなようになされるのかということが次に問題となるであろう。

3-5 浄めとオルペウスの生活

オルペウス教の行う浄めが一体どのようなものであったかは、資料の不足からやはりはっきりとはわからないが、おそらく何らかの入信儀礼とそれに続くオルペウスの生活(βίος Ὀρφικός)から成り立っていたと考えられる。そして、オルペウス教はすでに見たように独自の神統記と来世観を持っており、浄めを執り行うためにはそうした事柄についての専門の知識が必要であった。そのため、オルペウス教にはὈρφεοτελεσταί⁷⁵(オルペウスの秘儀を執り行う者)とも呼ばれる、専業の聖職者が存在していたと思われる。また、オルペウス教は古代ギリシアの伝統的宗教と異なり、都市や聖域といった基盤を持っていなかった。したがって、おそらくオルペウス教の聖職者たちは、都市から都市へと渡り歩き、彼らの教えを授けていったのであろう。以下においては、そうしたオルペウス教の浄めの

⁷⁴ Burkert(1972), p. 133.

⁷⁵ テオプラストス、『人さまざま』16, 12. 単語自体はテオプラストスに初出。彼は迷信深い人々がオルペオテレスタイのところへ足しげく通うと記している。

儀礼と、オルペウスの生活について見ていくことにする。

浄めの儀式という概念自体は古代ギリシアに古くからあるもので、たとえば伝統的にはアポロンの儀式が有名であった。オルペウス教の入信儀礼がどのようなものであったかは資料がないためよくわからないが、おそらくは何らかの奉納とオルペウス教の賛歌などで構成されていたのではないかと Guthrie は推測している⁷⁶。また、デルヴェニ・パピルスには儀式の情景（もしくは手続き）を示していると思われる箇所もあり、それによれば地下の神格への奉納や献酒、賛歌が執り行われていたようである。

.....祈りと奉獻は魂たちをなだめ、またマギ僧たちの呪文は妨げとなっているダイモンたちを退かすことができる。そして、妨げとなるダイモンたちとは敵意を持った魂のことである。このため、あたかも対価⁷⁷を支払うように、マギ僧たちは奉獻を捧げる。彼らは神聖なものへと水と乳を注ぎ、それによってまた献酒⁷⁸を行う。そして、彼らは無数のこぶがある菓子奉獻する。なぜなら、魂たちもまた無数だからである。入信者たちはマギ僧たちと同じやり方で、まずエウメニスたち⁷⁹に奉納を捧げる。というのも、エウメニスたちは魂だからである。このため、神々に奉納を捧げようとする者は、まず鳥の⁸⁰.....そして.....彼らは.....それ.....限りの..... (Col. 6)

この「マギ僧 (μάγοι)」とは一般的にはペルシアの司祭階級を指すが、ギリシアにおいては魔術をものするペテン師という意味もある。しかし、ここでは具体的に何を指しているかは不明である。ただし、ヘラクレイトスにμάγοιとβάκχοι (バッコスの徒) を共にμύσσης (入信者) として扱っている断片があることから (DK. B14)、おそらくは秘儀の授け手のようなものを指すと思われる。いずれにせよ、入信者に対して何らかの儀礼が執り行われていたことは確かであろう。

他方で、こうした儀礼は墮落したオルペウス教徒たちをも作り出したと思われる。プラトンは『国家』において「乞食坊主や預言者といった連中」が「ムサイオスとオルペウスの書物なるものをどっさりと持ち出し」、それにもとづいた儀式によってあらゆる罪を拭い

⁷⁶ Guthrie, pp.202f.

⁷⁷ ποινήの訳。「報い」や「賠償」と「罰」の二通りに訳しうる。前者であれば呪文や奉納で死後の罰を避けられることになり、後者であればそういったものでは死後の罰は避けられないと考えていることになる。ここでは前者を採っておく。『国家』364a 以下を参照。

⁷⁸ 地下の神格に対する儀式においては献酒が付き物であった。

⁷⁹ エリニュスの別名。妨げとなるダイモンも彼女たちのことを指すのであろう。

⁸⁰ 「鳥の形をした」なにかか (たとえば焼き菓子など)、羽など鳥の一部か。

去り、死後の幸福を約束するということをアデイマントスの口から語らせている (*Rep.* 364a-365a)。オルペウスは単に詩人であるというだけではなく、その歌によって人々や鳥獣のみならず物言わぬ木石、果ては神々に至るまで虜にしまうような魔力を持った伝説的な人物であった。彼はさまざまな秘儀にも通じていたとされており、彼の名前は来世に不安を持ってはいるけれども、禁欲的な生活などはしたくないという人々にとっては極めて魅力的だったのであろう。デルヴェニ・パピルスでは、多くの人が金銭を支払って儀礼を体験しながらも、何も学ぶことなく去っていくと語られている (*Col.* 20)。おそらく、儀礼においてはオルペウスの詩についての読み解きなど、何かしらの教説の教授が行われたのであろう。しかし、デルヴェニ・パピルスにおいて行われているオルペウスの詩の読み解きは、イオニアの自然哲学の知識を背景としたかなり高度なものであり、そうした教えを理解できる人は多くなかったと思われる。

次に、オルペウス教が浄めのために必要としたオルペウスの生活について見ていくことにする。オルペウス教はさまざまな宗教的戒律を定めていたらしく、そのことはヘロドトスにおいても言及されている。

「(エジプト人は) 毛のものは聖域へは身につけて入らず、遺骸につけて埋めたりもしない。それは宗教上禁ぜられているのである。この点では、いわゆるオルペウス教およびバッコス教 (これらは本来エジプト起源である)、さらにはピュタゴラス派の戒律と一致するものがある。これらの宗派の密儀にあずかった者は、毛の着物をつけて葬られてはならぬことになっているからである」 (*Hdt.* 2. 81)

羊毛を身につけることの忌避は、おそらく汚れを避けることと関連があるのだと思われる。羊毛はかつて生命あるものの一部だったものであるから、死体と同じような性質を持つと見なされたのかもしれない。オルペウス教については他にも色々な戒律があったのだと考えられるが、詳細は伝わっていない。ただし、ピュタゴラス派についてはやはり多数の戒律 (*ἀκούσματα*) があったことが知られている。そして、その中には死体や性交などの汚れをもたらすものを避けたり、秘儀を執り行う者たちが禁じていることを控えたりすることによって身を清浄に保つことが含まれていた (*DL.* 8. 33)。おそらく、オルペウス教もこうした汚れを避ける戒律を持っていたであろう。

そうした戒律の中で、「オルペウス教の生活」としてはっきり伝えられているものがある。すなわち、菜食主義である。プラトンはそうした生活について次のように語っている。

「つまり、人びとは牛肉を味わうことなど敢えてしなかったし、また神々への供物も動物ではなく、膏油とか蜂蜜漬けの果物とか、その他これに類する清浄な供物であり、そして肉を食べたり、神々の祭壇を血で汚したりすることは、敬虔ならざることであるとして、人びとは肉を遠ざけたのです。当時の人びとはいわゆるオルペウス教徒の生活を送っており、すべていのちのないものだけを口にし、反対にいのちあるもののすべてから遠ざかっていたのです」(Leg. 782c-d) ⁸¹

このオルペウス教による肉食の禁止は、彼らの神統記と密接に関わっている。というのも、肉食はティタンによるディオニュソスの殺害という罪を再現するばかりか、人間は生まれ変わりを繰り返すとするオルペウス教にとっては同族殺しでもあるからである。動物の殺害と肉食はティタンによるディオニュソスの殺害を模倣し、ペルセポネにわが子を失った苦しみを思い起こさせる行為であるため、オルペウス教においては肉食が禁じられていたと考えられる。自らの魂を浄めるためにも、こうした血の汚れを招く行為は避けねばならなかった。

以上の理由によりオルペウス教は肉食を禁じるのだが、これは古代ギリシアにとっては単なる生活上の禁欲に終わらなかった。なぜなら、それは同時に当時の宗教において必須の行為であった供犠をも不可能にするからである。当時の宗教は国家、すなわちポリスの宗教であり、国家の奉じる神々に犠牲を捧げることは宗教的義務であると同時に市民としての義務でもあった。したがって、もしオルペウス教の定めるところにしたがってあらゆる殺害を放棄するとすれば、それは市民としての義務を放棄し、国家においてアウトサイダーになるということを意味したと言える⁸²。実際、同じく生まれ変わりの教説を持つピュタゴラス派も、同族を殺すことになるため、動物の殺害を禁じていた。しかし、動物犠牲についてのピュタゴラス派の主張は錯綜しており、まったく禁じたという話、ある種の動物だけは禁じたという話、心臓や子宮など一部の部位を食べることを禁じた話など、さまざまなものが伝えられている⁸³。ピュタゴラス派は一時期クロトンにおいて政治的影響力を

発揮するなど、オルペウス教に比べるとポリスと関係の深い活動をしていた。そう考えると、こうした犠牲についての見解の不一致は、ポリスにおいて活動するためにピュタゴラ

⁸¹ Cf. エウリピデス、『ヒッポリュトス』951-954. 「さあせいぜい得意になって、精進物しか食わぬというのを看板に、オルペウスを教祖と崇め、わけのわからぬ経文をありがたがって、聖人面をしているがよい」

⁸² Guthrie, pp. 204ff; Burkert(1973), p.182.

⁸³ DL. 8. 13, 19-20.

ス派が色々な方便を考え出したと見ることもできるかもしれない。

いずれにせよ、こうした戒律を守ることはポリスにおける一般的な生活から逸脱し、異端者と見なされる危険性を秘めていた。そうすると、はたして実際にこのような生活を実行することができたのか、また実行することができたとして、それはどのような形態においてであったのかという疑問が生じてくる。Guthrie は教義に通じた司祭階級のような、信者を監督する人物によって管理されたコミュニティなしにはこうした生活を厳密に続けることは不可能だろうとしている。しかし、現実にはオルペウス教徒が何らかのコミュニティを形成していたという証拠は残っていない。唯一それと想定できそうなものは、クーマイから出土した「バッコス信徒とならざるもの、ここに埋葬さるべからず」という碑文のみである。ただし、これはローマ帝国時代のものなので、これを根拠に古典期にオルペウス教のコミュニティがあったと言うことはできないし、これが本当にオルペウス教に言及したものかどうか不明である。ともあれ、現状ではそうしたコミュニティが存在したという資料はない以上、Burkert の主張するようにオルペウス教は sect、つまり何かしらの宗教的信条によって形作られたコミュニティというより、craft、個人的な知識や儀式的の教授によって成り立っていたと捉えるほうが理にかなっているように思われる⁸⁴。プラトンやテオプラストスが皮肉気に語っているように、古典期にはオルペウスやムサイオスのものとされる書物を携え、死後の幸福や罪の浄めを謳って金持ちの家の戸を叩くような連中がいたようである⁸⁵。また、デルヴェニ・パピルスのようなオルペウスの詩の解説書が存在していることから、専門的知識を身につけた職業聖職者がいたことは間違いないだろう。おそらく、そうした職業聖職者たちは求めに応じて人々の下を訪れ、オルペウスの名の下に秘儀や教説を授けたに違いない。したがって、黄金板やデルヴェニ・パピルスといった考古資料からして実際にオルペウスの徒が存在していたことはほぼ間違いないだろうが、それはあくまで個人的なものであったか、もしくは極めて限定されたサークル的なものであって、ピュタゴラス派のように大規模なコミュニティを形成していたとは考えがたいということになるだろう。

オルペウス教の儀礼と、オルペウスの生活による浄めとはおおむね以上のようなものであった。入信者は儀礼を受けた上でオルペウスの教えに従って清浄を保つことによって、死後に幸福を得ようと考えていたのである。浄めの儀式に限らず、死後の幸福を目的とする秘儀自体は他にも多く存在していたが、オルペウス教がそれら異なるのは儀礼の後にも浄めの生活を送るという継続的な努力が必要であったという点にあるだろう。たとえば、エ

⁸⁴ Burkert(2006), pp. 191-216.

⁸⁵ Pl., *Rep.* 364b-365a; テオプラストス, 『人さまざま』 16.

レウシスの秘儀において入信者が秘儀に参加する間は身を正常に保つことが求められていたが、それはあくまで秘儀に参加している間だけのことである。それに対して、オルペウス教においては、儀礼にかかわる間に限らず、常にそうすることが求められたわけである。宗教が個人の価値観や生活様式にこれほど明確に介入してくるというのは、伝統的宗教のあり方とは一線を画していると言える。

また、こうした「オルペウスの生活」は身体と魂の清浄さを問題とするわけだが、それはあくまで「清浄さ (καθαρός)」の問題であることには注意しておく必要があるだろう。オルペウス教は人間の神的な出自を主張すると同時に、その出自にまつわるディオニュソスの殺害という悲劇への償いをするすることで、冥府の女神であるペルセポネに庇護を求めるわけだが、その償いも浄めとの関連で理解することができる。殺人の汚れは本人だけでなく、周囲の人々やその一族、子々孫々に至るまで影響を及ぼすものと考えられていた⁸⁶。それゆえに、たとえばクリュタイムネストラを殺害したオレステスがデルポイまで赴いてアポロンによって浄められねばならなかったように、殺人者は故郷を追われねばならず、浄められることによって初めて共同体へ復帰することができたのである。オルペウス教においても、人間はディオニュソス殺害の罪ゆえに神々のもとを追われ、現世をさすらい、浄めによって神々の下へ受け入れられるわけであるから、基本的な構図は同じだと考えることができるだろう。したがって、オルペウス教には、一般にわれわれが倫理的と呼ぶような、善悪や正義についての積極的な教説はなかったであろうと考えられる⁸⁷。オルペウス教で問題になるのは魂の清浄さであって、正しさや善さではないのである。もちろん、ピュタゴラス派に法を犯すなといったような戒律が存在していたように、オルペウス教にもごく一般的なレベルで不正を戒めるような教えがあった可能性はある。また、デルヴェニ・パピルスの著者や、エンペドクレスのような人々は、明らかに正義や不正といったものに大きな関心を持っていた。しかし、プラトンのオルペウス教の聖職者たちに対する批判を考えると、そうした高い意識を持っていたのは入信者の中でもごく少数に過ぎないであろうから、それをオルペウス教の一般的な性質とは見なすことはできないであろう。しかし、オルペウス教が個人の本質としての魂への配慮という考えを持つことで、その魂がどうあるべきかという問題への道を開いたのも間違いない。そして、魂の善悪という問題は、ソクラテスを経て、プラトンにおいて深く論じられることになるのである。

⁸⁶ Burkert(1985), p. 77.

⁸⁷ Guthrie, p. 207; Graf and Johnston, p. 105.

オルペウス教の黄金板

以下にオルペウス教の黄金板の中から、主だったものの原文テキストと翻訳を掲載する。番号の後に出土地と年代、Bernabé による断片番号を記す。出土状況や黄金板自体の状態、英訳等については Graf and Johnston および Bernabé and Jiménez を参照のこと。

1. Hipponion(around 400BCE); Bernabé, OF474¹

- 1 Μναμοσύνας τόδε ἔργον, ἐπεὶ ἂν μέλλῃσι θανεῖσθαι
- 2 εἰς Ἀίδαο δόμους εὐήρεας. ἔστ' ἐπὶ δ<ε>ξιὰ κρήνα,
- 3 παρ δ' αὐτὰν ἐστακῶα λευκὰ κυπάρισ<σ>ος·
- 4 ἔνθα κατερχόμεναι ψυκαὶ νεκύων ψύχονται.
- 5 ταύτας τὰς κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐγγύθεν ἔλθεις.
- 6 πρόσθεν δὲ εὐρήσεις τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας
- 7 ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι.
- 8 οἱ δὲ σε εἰρήσονται ἐν<ι> φρασὶ πευκαλίμαισι
- 9 ὅτ<τ>ι δὴ ἐξερέεις Ἴαϊδος σκότος ὀρφ<ν>ήεντος.
- 10 εἶπον· ὦ Γῆς παῖ<ς> εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
- 11 δῖψσαι δ' εἰμ' αἶψα καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλ<λ>ὰ δότ' ὦκα
- 12 ψυχρὸν ὕδωρ πίνεαι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ<ν>ης·
- 13 καὶ δὴ τοι ἐρέουσιν { 1 } ὑποχθονίω βασιλεί<αι>·
- 14 καὶ { δὴ τοι } δώσουσι πιεῖν τὰς Μναμοσύνας ἀπ[ὸ] λίμνας
- 15 καὶ δὴ καὶ σὺ πινὼν ὁδὸν ἔρχεα<ι> ἄν τε καὶ ἄλλοι
- 16 μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλε<ε>ινοί.

- 1 このことを記憶しておかねばならない。お前がまさに死なんとして
- 2 よくしつらえられたハデスの館へと赴く時には。右手に泉があり、
- 3 その傍らには白いイトスギが立っている。
- 4 そこへと降ってきた死者の魂は渴きを潤す。
- 5 その泉に少したりとも近づいてはならない。
- 6 しかし、汝は前方に記憶の泉を見出すであろう
- 7 そこから冷たい水が湧き出しているのを。そして、泉の前には番人たちがいる。
- 8 彼らは思慮深い心でもって汝に問いかける
- 9 汝はハデスの暗い闇で何を探しているのか。
- 10 私は言う。「私は大地と輝ける天の子です。
- 12 私は渴きに苦しんでおり、死んでしまいそうです。どうかすぐに

¹ Graf and Johnston, pp. 4-5; Bernabé and Jiménez, pp. 9-10, 245-248.

- 13 記憶の泉から冷たい水を飲ませてください」
- 14 さすれば、確かに彼らは女王たちに汝のことを告げ、
- 15 そして、彼らは記憶の泉から水を飲むことを許すであろう
- 16 はたして、水を飲んだならば、汝は道を行く。他の
- 17 高名なる入信者たちとバックスの徒らが歩んだ聖なる道を。

2. Petelia(4th cent. BCE); Bernabé, *OF476*²

- 1 Εὐρήσ{σ}εις δ' Ἀίδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην,
 - 2 παρ δ' αὐτῇ λευκὴν ἐστηκυῖαν κυπάρισσον·
 - 3 ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.
 - 4 εὐρήσεις δ' ἐτέραι, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
 - 5 ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἔασιν.
 - 6 εἰπεῖν· ὦ Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
 - 7 αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί.
 - 8 δῖψῃ δ' εἰμὶ αὕη καὶ ἀπόλλυμαι. ἀλλὰ δότ' αἶψα
 - 9 ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης ὦ.
 - 10 καὐτ[οί] σ[ο]ι δώσουσι πιεῖν θείης ἀπ[ὸ] κρή[νης],
 - 11 καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς].
 - 12 [Μνημοσύνης τόδε<ε> ἔρ[γον· ἐπεὶ ἂν μέλλῃσι] θανείσθ[αι]
 - 13 [ἐν χρυσίῳ] τόδε γραψ[άσθω μεμνημένος ἥρωος]
- In mg. dextro [μή μιν γ' ἐκ]πάγλως ὑπά[γ]οι σκότος ἀμφικαλύψας.

- 1 汝はハデスの館の左側に泉を見つけるであろう、
- 2 そしてその傍らには白いイトスギが立っている。
- 3 その泉に少したりとも近づいてはならない。
- 4 しかし、汝は反対側に記憶の泉を見出すであろう
- 5 冷たい水がそこから湧き出しているのを。そして、泉の前には番人たちがいる。
- 6 次のように言うのだ。「私は大地と輝ける天の子です。
- 7 しかし、私は天の種族の者です。このことは貴方がたご自身もご存知のはず。
- 8 私は渇きに苦しみ、死んでしまいそうです。どうか私に早く与えてください
- 9 記憶の泉から湧き出る冷たい水を」
- 10 そして彼らは汝に神聖なる泉から水を飲むことを許すだろう。
- 11 そして、その後汝は数多の英雄たちの間にあって王となるであろう。
- 12 このことをよく記憶しておかねばならない。死なんとする時には

² Graf and Johnston, pp. 6-7; Bernabé and Jiménez, pp. 10-11, 250-252.

- 13 英雄は黄金に刻まれたこのことを思い起こす
(右端) 恐ろしくも闇が彼を包み込み、連れ去ることのないように。

3. Thurii 1(4th cent. BCE); Bernabé, *OF*488³

- 1 Ἔρχομαι ἐκ καθαῶ<ν> καθαρά, χθονί<ων> βασιλεία,
2 Εὐκλῆς Εὐβο<υ>λεὺς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·
3 καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὖχομαι εἶμεν.
4 ἀλ<λ>ά με Μο<ι>ρ' {α} ἐδάμασ<σ>ε {καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι} καὶ
ἀσ {σ} τεροβλήτα κεραυνῶι.
5 κύκλο<υ> δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλείοι,
6 ἡμερτο<υ> δ' ἐπέβαν στεφάνο<υ> ποσὶ καρπαλίμοισι,
7 δεσ<σ>ποίνας δ' <ε> ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας·
8 {ημερτοδαπεβαντεμανοποσικαρπασιμοισι}
9 ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο·
10 ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.

- 1 私は浄らかなる者たちの中から浄らかなる者たちのところへやってきました、地の底
に住まうものたちの女王よ。
2 エウクレス、エウブウレウス⁴、そしてその他の不死なる神々よ。
3 なぜなら、申し上げますように、私もまた貴方がたと同じ至福なる種族の者だからで
す。
4 しかし、運命と星を投げる者が雷によって私を打ち倒しました⁵。
5 そして、私は重く苦しい輪から飛び出し、
6 速い足で待ち望んだ冠⁶へと辿り着き、
7 主⁷の胸へと抱かれたのです、地下の女王よ、

³ Graf and Johnston, pp. 12-13; Bernabé and Jiménez, p. 100, 259-260.

⁴ Graf and Johnston, p. 123. エウクレスは「善き名誉」の意でハデスのことを指す忌み名、エウブウレウスは「善き意図」の意で、地下の神格としてのゼウスないしはディオニュソスを指す。ローマ出土の黄金板 (Bernabé, *OF*491) ではエウブウレウスはゼウスの子であるとされているので、おそらくはディオニュソスのことを指していると考えられる。

⁵ Ibid., 125-127. ἀστεροβλήςとはゼウスのことを指す。セメレやヘラクレス、アスクレピオスなどはゼウスの雷によって死んだ後、神となっている。実際、雷に撃たれたものや場所は聖なるものと考えられた (Garland, pp. 99-100)。したがって、ここでは実際に雷に撃たれて死んだかどうかはともかくとして、死者がそのように神に選ばれた神的存在であることを意味していると考えられる。

⁶ Ibid., pp. 127-128. この「冠」が何を意味するのかについても議論があるが、おそらくは競技祭の勝者に与えられる栄冠のようなものが考えられているのであろう。つまり、死者は目的を達して栄誉を得たということである。

- 8 (削除)
- 9 「至福にて浄福なる者よ、汝は死すべき者から神となった」
- 10 私は乳の中に落ちた子ヤギである。

4. Thurii 2(4th cent. BCE):Bernabé, *OF490*⁸

- 1 Ἔρχομαι ἐ<κ> καθαρῶ<ν> καθ<α>ρά, χθ<ο>ο<νίων> βασίλ<ει>α
- 2 Εὐκλε {υα} κα<ι> Εὐβο<υ>λεῦ καὶ θεοὶ <καὶ> {ῥοι} δ<αί>μονες ἄλλοι.
- 3 καὶ γὰρ ἐ<γ>ῶ<ν> ὑ<μῶν> γένος εὐχομα<ι> <ῥβιον> ε<ι>να<ι> {ῥβιο}.
- 4 ποιανὸν <δ'> ἀνταπέτε<ις> ἔργω<ν> ἔνεκ' ο<ύ>τι δικα<ι>ων.
- 5 ε<ι>τ<ε> με Μοῖρα <ἐδάμασς> ε<ι>τε ἀσ<τεροπῆτα> {κη} κεραυνῶ{ν}.
- 6 νῦν δὲ <ι>κ<έτις> ἦκω {ικω} παρ' ἀ<γνῆν> Φ<ερ>σε<φόνειαν>,
- 7 ὥς {λ} με <π>ρόφ<ρων> πέ[μ]ψ<ηι> {μ} ἔδρας ἐς εὐ<α>γ<έων>.
- 1 私は浄らかなる者たちの中から浄らかなる者たちのところへやってきました、地の底に住まうものたちの女王よ。
- 2 エウクレス、エウブウレウス、そしてその他のダイモンたちよ。
- 3 なぜなら、申し上げますように、私もまた貴方がたと同じ至福なる種族の者だからです。
- 4 そして、私は正しからざる行いのための償いをしました。
- 5 運命が私を打ち倒したにせよ、星を投げる者が雷によって打ち倒したにせよ。
- 6 今、私は汚れなきペルセポネの前に、嘆願者としてやってきました、
- 7 彼女が私を清浄なるものたちの座へと快く送り出してくれるように。

5. Pharsalos(350-300BCE); Bernabé, *OF477*⁹

1. Εὐρήσεις Ἀίδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,
2. πὰρ δ' αὐτῇ λευκὴν ἐστηκυῖαν κυπάρισσον·
3. ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδόθεν πελάσσησθα·
4. πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
5. ψυχρὸν ὕδωρ προ<ρέον>· φύλακες δ' ἐπύπερθεν ἔασιν·
6. οἱ δέ σ<ε> εἰρήσονται ὅ τι χρέος εἰσαφικάνεις·
7. τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξεις·

⁷ δέσποιναはδεσπότης (主人) の女性形で、女主人のこと。冥界の支配者として、ペルセポネの別名として用いられていた。

⁸ Graf and Johnston, pp. 14-15; Bernabé and Jiménez, p. 100, 261-262.

⁹ Graf and Johnston, pp. 34-35; Bernabé and Jiménez, p. 11, 252-253.

8. εἰπεῖν· ᾿Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ<ερόεντος>·
9. ᾿Αστέριος ὄνομα· δίψηι δ' εἰμ' αὔρος· ἀλλὰ δότε μοι πῖν' ἀπὸ τῆς κρήνης'.

1. 汝はハデスの館の右側に泉を見出すであろう、
2. そしてその傍らには白いイトスギが立っている。
3. その泉には少したりとも近づいてはならない。
4. しかし、汝は前方に記憶の泉を見出すであろう
5. 冷たい水がそこから湧き出ているのを。そして、泉の前には番人たちがいる。
6. 彼らは汝に何を求めてやってきたのかと問うであろう。
7. 汝は彼らに対してすべての真実を余さず語るがよい。
8. 汝は言う。「私は大地と輝ける天の子です
9. 私の名は輝ける者です。私は渇きに苦しんでいます。どうか、私に泉から水を飲ませてください」

第4章 プラトンの哲学と宗教

前章においてはオルペウス教という思想運動が、既存の宗教的要素を利用しながら、そこに人間の神的な出自とβίοςとしての継続的な浄めという新たな要素を付け加えていることを確認した。あらゆる人間は神的な出自を持っているが、太古に犯された罪により、罰としてこの生を繰り返す。しかし、入信儀礼とオルペウスの生活によって魂を浄めることができれば、神々とのつながりゆえに、死後に神々の仲間入りをして永遠の幸福を享受することができるのである。この人間の神的な出自と継続的な浄めという、伝統的宗教と一線を画すオルペウス教の特徴は、プラトンの哲学に大きな影響を与えたと考えられる。プラトンがオルペウス教に属する思想に親しんでいたことは、多くの対話篇にオルペウス教に由来すると考えられる考えが見受けられることから明らかである。魂の不死、生まれ変わり、死後の賞罰といった考えはプラトンにおいてはくり返し述べられており、これらがオルペウス教（ないしそれに近いピュタゴラス派）からの影響によるものであることは間違いない。

しかし、オルペウス教のプラトンへの影響は、そうした表面的なモチーフの利用に留まるものではなく、より彼の哲学のあり方にかかわる、より深い部分にまで及ぶものである。ただし、この影響とは、プラトンの哲学に見られる思想がオルペウス教に由来するとか、すでに存在していたとか、そういう意味ではない。むしろ、プラトンはソクラテスから受け継いだ哲学を発展させていく過程で、オルペウス教の持つ要素に異なった意味づけをしながら受け入れることによって、彼独自の哲学を形成するに至ったのだと考えられる。その意味で、オルペウス教が既存の宗教的要素を利用しつつそこに新たな意味づけをしていたのと同じように、プラトンもまたオルペウス教の持つ要素を自らの哲学のために利用したのだと言えるだろう。

それでは、プラトンが彼の哲学を形成するために利用したオルペウス教のモチーフとは何かというと、それは冒頭で述べた人間の神的な出自と、それを発揮するための継続的な浄めに他ならない。すなわち、人間は不死なる魂を持っているが、魂は不死なるものであるがゆえに神的でもある。そして、魂はその神的な本性のゆえに、やはり神的な存在であり、この世界の事物のあらゆる原因である真実在、つまりイデアを認識する力を持っている。ただし、そのためには肉体の影響を退けてできるだけ魂のみによって対象を捉えること、つまり魂を浄めてできるだけ純粋な状態に保つことが必要である。この営みが他ならぬ哲学であり、プラトンにおいて哲学は魂の浄めという意味を与えられることとなる。魂の不死を中心として展開されるこれらのテーマが如実に現れているのは、言うまでもなく

『パイドン』であろう。『パイドン』における対話相手のシミアスとケベスがピュタゴラス派に属する人間であることからしても¹、『パイドン』がピュタゴラス派の影響の下に書かれた対話篇であることは疑いない。魂の不死という主題と、ソクラテスの死という場面設定も相まって、『パイドン』は全編を通して非常に強い宗教的な色彩を纏っている。プラトンの哲学と宗教の関連を考える上で、『パイドン』は極めて重要である。

この魂の浄めという考えに加えて、プラトンの哲学における宗教的要素を考える上でもう一つ重要なのが、「神まねび (ὁμοίωσις θεῷ)」という考えである。これは比較的後期になってから、『テアイテトス』において初めて明確に主張されたもので、神を人間が求めるべき徳の基準 (παράδειγμα) として定め、人間はできる限りそれに似るように心がけなければならないとされる。この基準としての神という考えは、どちらかというソクラテス的だと言える。というのも、人間が目指すべき基準としての神は徳を備えた善なる存在でなければならないが、神についてのこうした考えは明らかにソクラテスに由来すると思われるからである。さらに、この「神まねび」というテーマは『ティマイオス』や『法律』においては、知性によって宇宙を秩序付ける神という考えと結びつくようになる。そうすると、「神まねび」には、自らの持つ知性を働かせることによって、宇宙を秩序付ける神の働きを捉えるという意味も含まれてくる。この知性によって神の働きを捉えるという考えは、まさしく『パイドン』で主張された魂のみの働きによってアイデアを捉えるという、魂の浄めと同じものである。したがって、中期の『パイドン』で示された魂の浄めというテーマと、後期に入ってから『テアイテトス』で示された神まねびというテーマは、最終的には一つのものとなるのであり、そこにプラトンの思想的発展を見ることができるだろう。

本章においては、この「魂の浄め」と「神まねび」という二つのテーマを中心として、プラトンの哲学における宗教的要素を考察していく。まず、プラトンがオルペウス教について言及している箇所を検討することで、彼がその要素をどのように取り扱っているかを確認する。次に、『パイドン』において魂の浄めとしての哲学が示されていることと、その際にプラトンがどのように宗教的な要素を用いているのかを考察する。そして、Sedley の論文に沿って「神まねび」という主張がいかなるものであるかを確認した上で、それが『パイドン』で示された「魂の浄め」とどのように関連してくるのかを論じることにする。

¹ シミアスとケベスはピュタゴラス派のピロラオスに学んだという記述があるため (Phaed. 61d)、一般に彼らはピュタゴラス派と見なされている。しかし、証拠の少なさから彼ら自身がピュタゴラス派に属するかどうか確かではないとする立場もある。Oxford Classical Dictionary(3rd)のシミアスとケベスの項を参照。

4-1 オルペウス教についてのプラトンの言及

以下においては、プラトンのテキストの中でオルペウス教と関連があると思われるものを挙げていくことにする。そうした言及は多数の対話篇においてなされており、プラトンのオルペウス教への関心の高さをうかがわせる。まずは、オルペウス教の神統記についての言及から見ていくことにしよう。

「六代目で」とオルペウスは言っているが、「歌の順位は終わりにせよ」ということになる (*Phileb.* 66c)

これは『ピレボス』において、われわれにとって善いものを順位付けするという議論の締めくくりに語られているものであり、一位から順に結果が宣言された最後に、この言葉が用いられている。ここで言われている「六代目」というのは、オルペウス教の神統記における代替わりの数のことを指しているのだと考えられる。オルペウス教の神統記にはいくつかのバージョンがあるが、その中には「プロトゴノス（最初に生まれたもの）」とも呼ばれる「パネス」から数えて、「夜」「ウラノス」「クロノス」「ゼウス」「ディオニュソス」と神々の王朝を六代と数えるものがあり、それについて言及したものと考えられる²。この言葉が『ピレボス』における議論の内容と関係しているわけではないが、この語り方からして、プラトンにもその読者にもオルペウス教の神統記がある程度馴染みのあるものであったことがわかる。

次の一節は、『法律』において、植民地へと移民してきた人々への忠告として語られているものである。

諸君、神は、古の言葉にもあるように、万有の初め・終り・中間を保持し、その本性にかなった円周運動を行いながら、いささかの狂いもなく進行を達成する。また、つねにその神に随行するのは、神の掟をないがしろにする者への復讐者たる、正義の女神 (*Leg.* 715e-716a)

古注によれば、この「古の言葉」とはオルペウス教のものであるという³。オルペウスに帰されている賛歌として、ゼウスが「万物の始まりであり、中間であり、終わり」であると

² Guthrie, p.82.

³ England(vol. 1), p. 447.

いうものが多く残されており (Kern, fr. 21, 168)、おそらくゼウスがパネスを飲み込むことにより、世界のすべてと同化して創造者となったことを指しているのだと思われる⁴。また、正義の女神 (δίκη) がゼウスに付き従っているということについても、やはりオルペウス教の断片にそうした記述が残されている (Kern, fr. 158)。ここではそれが天体の円周運動と結び付けられているようだが、デルヴェニ・パピルスに見られるようにオルペウス教の神統記を自然哲学的に読み解こうという試みは行われていたようであるから、プラトンがそうした解釈によって直接、ないしピュタゴラス派を通じて影響を受けたということはあるだろう。

そうすると、物語にいう、昔の巨人族 (ティタン) の本性 (παλαιάν Τιτανικήν φύσιν) を模倣してその身に示しながら、同じかのところに再び逆戻りし (ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα ἀφικομένους)、ついに不幸のやむことのない、つらい生を送りつづけることになるでしょう (Leg. 701c)

これも『法律』の一節である。この箇所はテキストの解釈が分かれているところであるが、オルペウス教の神統記に引きつけて考えるならば、παλαιάν Τιτανικήν φύσινはかつて行われたティタンによるディオニュソス殺害のことを指し、

ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα ἀφικομένουςは、そうしたティタンの本性を背負って生まれ変わりを繰り返すということになるだろう⁵。ただし、すでに触れたように、ティタンによるディオニュソス殺害と人間の誕生を結びつけ、そこから人間にディオニュソス的な神の要素とティタンの悪の要素が内在しているとする考えは、紀元 6 世紀のオリュンピオドロスが初出である (Kern, fr. 210)。そのため、多くの研究者はオリュンピオドロスの考えだしたものであろうとしている⁶。また、この箇所は特にオルペウス教の神統記と結びつけなくとも、単にヘシオドスが語るように、横暴な振る舞いの末にオリュンポスの神々に敗北したティタンたちの行状をたとえとして用いているのだと考えることもできる。他にも、Edmonds は「ティタンの」という言葉が古代において悪しき衝動を示すものとして象徴的

⁴ West, pp. 88-90.

⁵ Guthrie, p. 156; Cf. Leg. 854b. 「いま君を駆り立てて神殿荒らしへと向かわせている悪しき衝動は、人間の生まれながらの本性に根ざすものでもなければ、神に由来するものでもないのだ。それは、遠い昔に犯されて償われぬままになっている犯罪にもとづいて、人々の心に植えつけられている一種の狂気なのだ。これが親から子へと巡りめぐって、破滅をもたらす呪われたものとなっているのだ」

⁶ Graf and Johnston, p. 195, n. 7.

に用いられていたと指摘している⁷。こうした点から考えると、上記の『法律』の記述を単純にオルペウス教の神統記と結びつけることには困難が伴うように思われる。

続いて、死後の刑罰であるとか、死後の世界についてのミュートスにおける、オルペウス教の要素を見ていきたい。プラトンはしばしば死後の世界についてのミュートスを語るが、そこにはオルペウス教に由来すると考えられるものがいくつかある。まず、死後に死者たちが蒙る罰について、次のような記述がなされている。

すなわち、ハデス——見えざるところ（アイデス）という意味だが——そのハデスの国にいる者たちのなかでも、このような、秘儀によって浄められていない人たちがこそが、いちばん惨めであり、彼らは穴のあいたかめの中へ同じように穴のあいた別の容器、つまりふるいで水を運びつづけるのだということを示そうとしているのだ（*Gorg.* 493b）

そして、われわれに浄めの儀式を定めてくれたかの人々も、恐らくは、つまらぬ人々ではないようだ。じっさい、かれらは大昔から謎めいた言い方でこう言っているらしい。秘儀も受けず浄められもせずにハデスの国に到る者は、泥の中に横たわるだろう。これに対して、すっかり浄められ秘儀を成就してからかの地に到る者は神々と共に住むだろう（*Phaed.* 69c）

他方これに対して、不敬虔な者、不正な者はといえば、ハデスの国で泥か何かのなかに埋められたり、ふるいで水を運ぶことを強いられたりすると言われている（*Rep.* 363d）

これらの記述からすると、「穴の開いたかめに穴の開いたふるいで水を移す」というものと、「泥の中に横たわる」という二つの罰があることになる。そして、『ゴルギアス』と『パイドン』の記述によれば、これらの罰は秘儀に入信していない者が蒙るものである。泥の中に横たわるという罰については、アリストパネスの『蛙』（145-151）において、さまざまな罪を犯したものが死後に蒙る罰とされている。また、穴の開いたふるいで水を運ぶ罰については、前5世紀の画家ポリュグノトスがオデュッセウスの冥界降りを描いた壁画に、

⁷ Edmonds(1999), pp. 43-46.

そのような場面が描かれていたことがパウサニアスによって知られている⁸。その絵には穴の開いた容器でやはり穴の開いたかめに水を運ぶ女性たちが描かれているのだが、そこには「非入信者 (οὐ μεμνημένων)」という但し書きが添えられていたという。Guthrie はふりいで水を運ぶ罰は非常に古いものであってオルペウス教に由来するものではないとしながら、泥の中に横たわるという罰についてはオルペウス教に特有であるとして、後者に前者が付け加えられたのだと想定している⁹。オルペウス教とエレウシスの秘儀については、『国家』(365a)において、ムサイオスやオルペウスの書物を携えた連中が「個人ならず国家までも説得して」、秘儀によって死後の幸福を約束し、罰を逃れることを信じ込ませているという記述があることから、両者の間にかなり密接な関係があったと考えられる¹⁰。それゆえ、死後に非入信者が蒙る罰についての神話をオルペウス教とエレウシスの秘儀で、ある程度共有していたのは確かであろう。

また、冥界の地理についても、オルペウス教の教説に由来するのではないかと考えられる記述がいくつか見られる。

しかし、実際は、そこ（冥界）には分岐や三叉路がたくさんあるらしい。この世で行われている犠牲の儀式や風習から推量して、私は言っているのだが (*Phaed.* 108a)

すでに夕方になって、魂たちはく放念（アメレース）の河のほとりに宿営することになった。この河の水は、どのような容器をもってしても汲み留めることができなかった。すべての魂は、この水を決められた量だけ飲まなければならなかったが、思慮によって自制することができない者たちは、決められた量よりたくさん飲んだ。それぞれの者は、飲んだとたん一切のことを忘れてしまった (*Rep.* 621a)

これらは死後に魂が辿る道行についての記述である。『パイドン』では、死者は自らの生に応じた裁きを受けた後、自らに割り当てられたダイモンの道案内によって、冥界を旅するとされている。その旅路において、哲学という死の練習を積んだ思慮ある魂は道に迷うことはないが、不正を犯した不浄な魂はだれも導き手になろうとしないためにむなしくさ迷うことになる。このような分かれ道のモチーフは古くから広く存在していたものであり、プラトンはここでそれを借用しているのは明らかである¹¹。冥界においての道行きという

⁸ パウサニアス 10. 31. 9-11,

⁹ Guthrie, pp. 160-163.

¹⁰ Graf(2011), p. 61; West, p. 23.

¹¹ Edmonds(2004), p. 189.

ことであれば、すでに見たようにオルペウス教の黄金板には死者が二つの泉から正しいものを選ばなければならないということが記されており、プラトンは何かこれに類する物語を聞き知っていたのであろう。

また、『国家』の神話には、「忘却（レテ）の野」や「放念の河」といった、黄金板における「記憶の泉」との関係を連想させるような地理が描かれている。Guthrie はこうした類似に加えて、黄金板において正しい記憶の泉が右側にあるとされていることと、『国家』において正しい生を送った死者が右側の道を通って天上へ送られ、不正な生を送った死者が左側の道を通って地の底へと送られることとを結びつけている。そして、黄金板に描かれている冥界の地理と、『パイドン』や『国家』のミュートスを強く関連付ける解釈を主張した¹²。しかし、すでに見たように、黄金板においては正しい泉と間違った泉が必ずしも左右逆に置かれているわけではない。また、黄金板においては泉の傍らに立っているとされた白いイトスギについてプラトンは何も語っていないし、プラトンが語る「忘却の野」や「放念の河」に当たるものも黄金板には見当たらない。つまり、ある程度重なる部分はあるものの、異なる部分も多くあるということである。したがって、プラトンがオルペウス教の死後の世界についての描写を知っていたというのはありそうなことではあるが、彼はそれをそのまま利用したのではなく、自らの目的に合うように改変して用いていると考える方が適切であろう¹³。

最後に、魂の生まれ変わりに関連した部分について目を通しておこう。プラトンにおいては、魂の生まれ変わりの教説は死後の賞罰だけでなく、『メノン』や『パイドン』においては想起説とも関連付けられている。プラトンが魂の生まれ変わりに言及している箇所は非常に多くあり、彼がその正しさを信じていたのはほぼ間違いないだろう。

すなわち、彼ら（神的なことがらについての知識を持った人々）の言うところによれば、人間の魂は不死なるものであって、ときには生涯を終えたり——これが普通「死」と呼ばれている——ときにはふたたび生まれてきたりするけれども、しかし滅びてしまうことはけっしてない。このゆえにひとは、できるだけ神意にかなった生を送らなければならない。なぜならば——

ふるき嘆きへのつぐないを ペルセポネに

うけいれられし人びとの魂は 九つたびめの年に

¹² Guthrie, pp. 176-177.

¹³ Bernabé and Jiménez, pp. 53-54.

ふたたび 上なる陽のかがやく世へと送られ、
その魂からは ほまれたかき王たちと
力つよき人びとと 知恵ならびなき人びとが生まれ
のちの世に 人たたえて聖なる英霊とよぶ (*Meno.* 81b-c)

ところで、これについてはなにか大昔からの教説があるのを、われわれは覚えている。
その教説によると、魂はこの世からあの世へと到り、そこに存在し、再びあの世から
到来して、死者たちから生まれる、というのだ (*Phaed.* 70c)

これらはいずれも魂の生まれ変わりに関する記述である。なお、『メノン』のものはピン
ダロスの詩句だと考えられている。この詩句において言及されているペルセポネのふるき
嘆きへの償いとは、オルペウス教の神統記と重ね合わせて考えるならば、ティタンによる
ディオニュソスの殺害を指すのであろう。そして、死後にその嘆きに対する償いが受け入
れられれば、英雄として神々の間に座を占めることができるのである。

それぞれの魂は、自分たちがそこからやって来たものと同じところへ、一万年の間は
帰着かない。それだけの時がたたないと、翼が生じないからである。ただし、誠心
誠意、知を愛し求めた人の魂、あるいは、知を愛するところと美しい人を恋する想い
を一つにした熱情の中に、生を送った者の魂だけは例外である。これらの魂たちは、
一千年の周期が三回目にやって来たとき、もし三回続けてそのような生を選んだなら
ば、それによって翼を生じしめられ、三千年目にして立ち去って行く。それ以外の魂
たちは、最初の生涯を終えると、裁きかけられ、裁かれてのち、あるものは地下の
世界にある仕置きのおもむいて、正当な罰を受け、またあるものは、司直の女神
ディケにより天上のある場所にはこび上げられて、人間の姿において送った生活の功
により、それにふさわしい生をそこで送る。そして、千年目の年に、このどちらの魂
も、第二回目の生をくじ引きで選ぶためにやってきて、それぞれが欲するような生を
選ぶ。人間の魂が動物の生の中に入るのも、また、かつて人間だった者が、動物から
ふたたび人間に帰るということも、この場合に起こるのである (*Paedr.* 249a-b)

すなわち、それぞれの者がかつて誰かにどれだけの不正をはたらいたか、どれだけの
人々に悪事を行ったかに応じて、魂はそれらすべての罪業のために順次罰を受けたの
であるが、その刑罰の執行は、それぞれの罪について 10 度繰り返して行われる。す

なわち、人間の人生を 100 年とみなしたうえで、その 100 年間にわたる罰の執行を 10 度繰り返すわけであるが。これは、各人がそのおかした罪の 10 倍分の償いをするためである (*Rep.* 615a-b)

ありとあらゆる種類の生涯の見本がそこにはあった。あらゆる動物の生涯があったし、人間の生涯も、あらゆるものがそろっていたからである (*Rep.* 618a)

これらの箇所もやはり生まれ変わりについての言及である。ただし、ここでは生まれ変わりは明らかに死後の賞罰と関連付けて語られている。人間は死後に生前犯した罪に応じて罰を受け、その後で再び生まれ変わり、自らにふさわしい生を送るのである¹⁴。この生前送った生に応じて、自らに相応しいものへ生まれ変わるという考えはプラトン独自のものだと言えるだろう。『国家』においては籤によって生まれ変わる先を選ぶのだが、そこでは「責めは選ぶ者にある。神にはいかなる責もない」(*Rep.* 617e) として、いかなる生を送るかということはあくまで当人自身の問題であることが強調されている。

なお、魂がどのような周期で生まれ変わりを繰り返すかについては、ヘロドトス、エンペドクレス、ピンダロスなどがそれぞれ述べているものの、若干の不整合がある。たとえば、先ほどのピンダロスの詩句では「九つたびめの年」に生まれ変わりが終わるとされているし、エンペドクレスにおいては「一万周期の三倍」(DK. B115) とされている。プラトンの場合は『国家』では 1000 年ごとに生まれ変わり、『パイドロス』では 10000 年で生まれ変わりが終わるとされていることから、おそらくは一回が 1000 年の周期を 10 回（ただし哲学者だけは 3 回、つまり 3000 年でよい）繰り返すと考えられているのであろう。これらの差異に整合的な説明をつける試みも行われているが、こうした教説に何か単一の典拠があると考えねばならない必然性もないように思われる。おそらく、生まれ変わりの教説については、いくつかのバリエーションが存在していたのだろう。

また、魂の生まれ変わりの教説と関連して、プラトンには有名な「身体 (σῶμα) = 墓 (σῆμα)」の教説への言及があり、これがオルペウス教に帰されている。

というのは、ある人々の言うところでは、身体 (σῶμα) は魂の墓 (σῆμα) なのだ。つまり、魂は、この現世においては、身体の中に埋葬されているという意味だが。……
(中略) ……しかし、私に一番本当らしく思えるのは、この名前をつけたのはオルペウスの徒 (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα) だということだ。つまり、魂は犯した罪のために償いをし

¹⁴ Cf. *Phaed.* 81d-82b; *Tim.* 90e-92c.

ているのである。保管されるために牢獄にかたどった囲いとして、身体を持っているのだ。だからそれは、名づけられている名前そのままに、魂が負目を償うまでの、魂の保管所（σῶμα）なのであり、この場合は一文字も変える必要はないということになる（*Crat.* 400c）

つまり、その賢者の話してくれたところによると、われわれの現在の生はじつは死なのであり、肉体（σῶμα）とはわれわれにとっては墓（σῆμα）にほかならず、また、魂のなかのいろいろの欲望が住みついている部分は誘惑されやすく、あれこれと変動しやすい性格のものだという（*Gorg.* 493a）

実際、これらについては秘教の教義の中で語られている根拠があるのだが、それによると、われわれ人間はある牢獄の中にいて、そこから自分自身を解放して、逃げ出しなくてはならないのである（*Phaed.* 62b）

この「σῶμα=σῆμα」はプラトンにおいてのみ言及されているものだが、Guthrie はこれを明らかにオルペウス教の教説であると考え、この教説の持つ極端な二元論的傾向が、プラトンの感覚的世界とイデアの世界とを峻別する思想に大きな影響を与えたとしている¹⁵。しかし、Graf はこれについて、『クラテュロス』ではσῶμαとσῆμαを結びつける解釈が「オルペウス」ではなくて「オルペウスの徒」に帰されていることから、この解釈がオルペウス教ではなくピュタゴラス派に由来する可能性を指摘している。彼によれば、オルペウスは死後に魂を待ち受ける罰については何か語っていたに違いないが、それは必ずしもこの生が罰であることを含意しない。それゆえ、Graf はおそらくは誰かがオルペウスの詩にピュタゴラス派的な解釈を施したのだとしている¹⁶。

σῶμα=σῆμα説とオルペウス教を結びつける可能性のある資料として、Olbia から出土した骨片（bone tablets）が挙げられる。これには次のような文字が刻まれていた¹⁷。

- a) βίος θάνατος βίος / ἀλήθεια / Διό(νυσος) Ὀρφικοί
- b) εἰρήνη πόλεμος / ἀλήθεια ψεῦδος / Διόν(νυσος)
- c) Διό(νυσος) / [ψεῦδος] ἀλήθεια / σῶμα ψυχή

¹⁵ Guthrie, pp. 156-157.

¹⁶ Graf(2011), p. 58.

¹⁷ Graf and Johnston, pp. 185-187; Bernabé, *OF*463-465.

- a) 生 死 生 / 真理 / ディオニュソス オルペウスの徒
- b) 平和 戦争 / 真理 偽り / ディオニュソス
- c) ディオニュソス / [偽り] 真理 / 身体 魂

ここでは真一偽の対立を軸として、b)の骨片では平和と戦争、c)では身体と魂が同じように対立するものとして置かれているように見える。また、a)では生—死—生という、生まれ変わりのサイクルが示されている。これがオルペウス教に由来するものであれば、 $\sigma\omega\mu\alpha = \sigma\eta\mu\alpha$ 説に類するものがオルペウス教に存在していたとすることができるだろう。しかし、ここで語られている $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ がいかなる意味を持っているのかは判然としないし、真一偽の対立を利用する論法は、たとえばパルメニデスが真理の道と思わくの道を対比したように、さまざまな思想で目にするものでもある¹⁸。

したがって、結局のところ $\sigma\omega\mu\alpha = \sigma\eta\mu\alpha$ 説がオルペウス教に由来するものであると確言することは難しいように思われる。むしろ、Grafが主張するように、オルペウスの詩句をピュタゴラス派の文脈で解釈したと考えるのが一番もっともらしいように思われる。たとえば、すでに触れたようにエンペドクレスには生まれ変わりによる生を罰として捉える記述があり、彼の主張はかなり $\sigma\omega\mu\alpha = \sigma\eta\mu\alpha$ 説に近い。エンペドクレスがオルペウス教徒であったのかピュタゴラス派であったのかは未解決の問題だが、それは彼の思想がその両者の要素を併せ持っているからでもある。おそらく、 $\sigma\omega\mu\alpha = \sigma\eta\mu\alpha$ 説もそうしたオルペウス教とピュタゴラス派の交わりの中で生じてきたのであろう。

以上で見てきたように、プラトンがオルペウス教の教義にかなりの程度親しんでおり、また自らの哲学のためにそれを大いに利用したということは間違いない。そうすると、今度はそれがどのようなもので、どの程度のものだったかということが問題となる。まず、時期としては初期から中期にかけての対話篇である『メノン』において、生まれ変わりの教説が想起説に利用されているところから明確にその影響を見て取ることができる。

Morgan¹⁹はこれとプラトンのシケリア行を結びつけ、その地でピュタゴラス派やオルペウス教徒との接触があったとする。つまり、かつてよりソクラテスを通じて触れていた思想に直接触れることで、これらの思想がプラトンに大きな影響を及ぼしたというわけである。Morganは、プラトンはこうした宗教の「神との合一」という要素を取り入れ、それを達成

¹⁸ Bernabé and Jiménez, p. 39.

¹⁹ Morgan(1990), pp. 32-33.

するための「浄め」を「哲学的探求」に置き換えたと主張している²⁰。また、McPherran は、ソクラテスはオルペウス教などの影響を受けていたものの、あくまで神と人間との明確な差を認識する伝統的な宗教観の持ち主であるとする一方で、プラトンはそこから出発しながら神との合一を志向する新しい宗教を受け入れ、ソクラテスの立場を捨て去ったと考えている²¹。

こうした主張は幾つかの問題を孕んでいる。たとえば、伝統的宗教とオルペウス教のような秘儀宗教の関係について、Morgan と McPherran は共に伝統的宗教を神と人間の上に明確な差を認識するものと考え、一方で、秘儀宗教を神との合一を志向するものとして捉えている。しかし、前章で見たように、オルペウス教には伝統的宗教の要素が多く利用されており、伝統的宗教と秘儀宗教というような二項対立的な枠組みでは捉えきれない部分がある。実際、エレウシスの秘儀も含めた多くの秘儀宗教は、当時の人々に伝統的なポリスの宗教と並んで受け入れられていた。こうした事情を無視して、神との間に差を認識するしかないかという一面のみで、伝統的宗教と秘儀宗教を分けて考えるのはやや性急に過ぎるだろう。

しかし、より重要なのは、やはりプラトンがオルペウス教やピュタゴラス派から受けた影響を、どのように自らの哲学に取り入れたのかという点であろう。オルペウス教が目標として掲げる死後の神化という考えからプラトンが影響を受け、そこに至るための手段を浄めから哲学的探求に置き換えたというのが事実だとして、それがどのようにしてなされているのかが考察されねばならない。そこで、この浄めとしての哲学的探求がいかなるものであったかを明らかにするために、『パイドン』における浄めについて論じることにした。

4-2 魂の浄めとしての哲学

プラトンの『パイドン』はソクラテス最後の日を舞台に、魂の不死についての対話が行われる作品である。そこでは、真なる知の対象となるアイデアを把握するためにできる限り身体＝感覚から離れて魂のみによる探求を行う必要があるとされ、いつか来る魂の身体からの分離、つまりは死の練習としての哲学的探求のあり方が提示されている。そして、身体＝感覚は知の獲得のためには妨げとなるという身体への不信に加え、滅ぶべき身体と死

²⁰ Morgan(1992), p. 230.

²¹ McPherran(1996), pp. 292-297.

後も存在し続ける魂という対比の下で魂の不死についての対話は進行していく。また、その舞台設定²²や用語には伝統的宗教と異なる来世観を持つピュタゴラス派—オルペウス教的な要素が頻繁に用いられており、全体として強い宗教的な色彩を帯びてもある。このため、『パイドン』はしばしば「現世・物体・身体」—「来世・アイデア・魂」という二元論的な主張をなす著作だと考えられている。

『パイドン』の冒頭でソクラテスは「哲学者は死を恐れず、むしろ進んで受け入れる」という「死の勧め」を語るが、それに続けて彼は「秘教の教義の中で語られている」こととして、「われわれ人間はある牢獄 (φρουρά) ²³の中にいて、そこから自分自身を解放して、逃げ出してはならない」という考えを紹介する (62a-b)。これは『クラテュロス』でオルペウス教徒に帰されているσῶμα=σῆμα説に連なるものと考えられ、身体と生に対する否定的な印象を示している。Morgan はプラトンが『パイドン』において、『メノン』に引き続いてピュタゴラス派—オルペウス教的な要素を活用して哲学的探求とその対象についての考えを深めているが、同時にその議論が個人的な範囲のものに留まり、感覚世界と知の対象であるアイデアが二分化されてしまい、さらに新たに導入されたアイデアなど、様々な問題を残しているとしている²⁴。おそらく、Morgan の指摘は妥当であろう。『パイドン』の目的は、魂の不死という主題とソクラテスの死という舞台設定を用いて、プラトンの哲学のスタイルがどのようなものであるかを明確に主張することにあったと考えられる²⁵。そして、そうした関心の下、『パイドン』においてアイデアと感覚世界、魂と身体という対比の下、身体が否定的な印象を持つものとして描かれているのは確かである。基本的には『パイドン』で身体が独立した主題として論じられることはなく、もっぱら魂の容器としての身体と、アイデアを把握するための知性に対する感覚の持ち主としての身体という二つの対

²² 『パイドン』はプレイウスにおいてエケクラテスに対してパイドンがソクラテスの最期の日の様子を伝えるという形式になっているが、このプレイウスはピュタゴラス派ゆかりの地であった。また、シミアスにケベスはいずれもピュタゴラス派のピロラオスに学んだとされている。

²³ Archer-Hind はこれを ward と訳している。この単語は watch (監視) と prison (牢獄) のいずれにも解することができ、キケロは前者の意味を採っている (Archer-Hind, pp. 11f.)。「監視」であれば、人間はこの世界において神々の監督下にあるため、自殺することで勝手に逃げ出してはならないという意味になり、後者であれば人間は何らかの罪に対する罰として身体に閉じ込められて生きているので、勝手に逃げ出してはならないということになる。おそらく、プラトンはφρουράという単語の意味をどちらか一方に限ることなく、あえて曖昧さを残したまま用いていると考えられる。しかし、ソクラテスが現に牢獄 (δεσμωτήριον) にあり、彼が死によってそこから去っていくという舞台設定や、『パイドン』において身体は基本的に魂を縛り付ける牢獄や衣服として扱われていることから、その第一義は「牢獄」だと言えるだろう (Edmonds(2004), pp. 176-177)。

²⁴ Morgan(1990), p. 78.

²⁵ Edmonds(2004), p. 159.

比において描かれている。そこで、これらの対比において身体がどのような意味を持っているかをまず見ていくことにする。

身体を牢獄（62b, 82e）や衣服（87d-e, 91d）にたとえる比喩は、『パイドン』における身体と魂の関係を端的に示しているように思われる。すなわち、『パイドン』の主題が「魂の不死」であることから、徹頭徹尾魂は不死であり、身体は可死であることが意識されている。「死とは魂の肉体からの分離に他ならない」（64c）と言われることから明らかなように、魂と身体が結びついた状態が生であり、魂こそが身体に生をもたらすものである。それゆえ、魂と身体は対等の関係ではなく、「魂と肉体が同じ者のうちにある時、自然は、肉体には奴隸として奉仕し支配されることを命じ、魂には支配し主人であることを命ずる」（80a）ことになる。だが、いかに魂が身体に対して優位にあるとはいえ、魂が身体による制約を受けないということにはならない。むしろ、逆に身体を持ったがために身体へ魂が奉仕しなければならないような場面も生じてくることになる。というのも、我々は生きている限りにおいて食事や睡眠などある程度身体の世話をせざるをえない上、魂が身体と結びつくことで魂にさまざまな欲求が生じ、魂の邪魔をするからである。それゆえ、魂が肉体から解放される時まで、つまりは我々が死ぬ時まで知を獲得することは不可能であるとまで言われる（66b-e）。

感覚としての身体がどのような意味を持つのかという点について、基本的には『パイドン』全体を通じて、知の探求において感覚に頼ってはならないし、しばしば感覚は知性の邪魔をするものとされている。こうした感覚への不信は二つの点でなされており、その一つは感覚それ自体が当てにならないという点、もう一つは感覚の対象となる現実世界が常に変転するものだという点である。前者は感覚がしばしば同じ対象について異なった情報をもたらすという、いわば「見間違い、聞き間違い」といった問題であり、どちらかというところありふれた問題だと考えられる。その一方で、完全で不変なアイデアの世界と対比されるものとしての不完全で常に変化するこの世界という後者の考えは明らかにプラトンにとって重要な問題であるように思われる。たとえば、常に同一のあり方を保つ実在そのものとは異なり、この世界の個物は「自分自身に対しても相互の間でもいかなる時にもいわば決して同じ在り方を保つことはない」（78e）とされている。それゆえ、もし魂が何かを考察する際に「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」ならば、「その時、魂は肉体によって一時も同じ在り方を保たないものの方へと引きずり込まれ」混乱してしまうのである（79c）。つまり、アイデアは常に同じあり方をするために常に真であり、魂はそれについて混乱させられることはないが、物質的なものは常に変化するために同じものがある時は真であつたり別の時は偽であつたりするため、魂はそれにつ

いて混乱させられてしまうことになる。また、身体のもたらす欲求と感覚への不信は全く別個の問題ではなく、ある程度関連した問題である。というのも、「すべての人の魂は、なにかに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をもっとも明白でもっとも真実である」と思い込まれてしまうからである(83c-d)。その結果、魂は肉体によって物質的なものを真実と考えるように習慣付けられ、肉体を基準として物事を捉えるようになってしまう。そうなれば、先に述べたように魂は不変のイデアではなく常に変転する物質的なものにしか目を向けなくなり、常に混乱したままになってしまうだろう。

そこで、そうした状態に陥ってしまうのを避けるために、人はできる限り肉体から離れて、魂そのものによって対象それ自体を捉えるようにしなければならない。それが実現するのは、魂が肉体から離れる時、すなわち死ぬ時である。しかしまた、生きている間もできるだけ肉体と関わることを避け、自分を清浄(καθαρός)に保つことによって、魂の肉体からの解放の瞬間——つまり死——を待たねばならない。したがって、浄め(κάθαρσις)とは魂を肉体からできるだけ切り離すことであり、知を愛し求める営みである哲学は生きている間からそうした死の練習をすることに他ならないとされる(66e-67e)。これが魂の浄めとしての哲学であり、哲学によって自らを清浄なものとして死に臨んだものは、完全に肉体から解き放たれることによって天上の美しい世界に住まうのである(114c)。このように、『パイドン』においては浄めという言葉を用いることによって、「浄め—死—救済」というピュタゴラス派—オルペウス教の持つ構造に、哲学という営みが重ね合わされている。さらに、『パイドン』で描かれているのは誰よりも真剣に哲学をしてきた人であるソクラテスの死であり、彼の死の情景を通じて、浄めとしての哲学とはいかなるものであるかが示されているのである。

しかし、そうした魂の浄め、死の練習としての哲学は、思惟の対象であるイデアを認識するために必要な営みであるとしても、なぜそれが死後の救済に結びつくのかは直ちに明らかではないように思われる。哲学と死後の救済の関係を理解するためには、『パイドン』で語られている死後の道行きがどのようなものであるかと、そこで哲学がいかなる役割を果たしているのかを考察する必要がある。『パイドン』では靈魂不滅の証明が語り終えられた後で、一見唐突に死後に魂が辿る道行きについてのミュートスが語られ始める(107c)。そのミュートスにおいて、プラトンは既存の宗教的要素を利用しつつ、彼の哲学を表現している。以下においては、そのミュートスを含めて、プラトンが既存の宗教的要素をどのように利用しているのかということと、哲学と死後の救済がいかにして結びつくのかを見

ていくことにする。

人が死ぬと魂が肉体から解放され、ハデス（冥界）へと向かうわけだが、まず魂と肉体の分離という死の時点で、人間には大きな困難が待ち受けている。哲学という死の練習を積んで浄められた魂は、死によって肉体から解放されると、肉体やそれに関するものに執着することなく、速やかにそこから去っていく。その一方で、哲学によって浄められていない魂は、肉体に馴染んでしまい、目に見えるものだけが真実であると思い込み、目に見えないもの（αἰδής）とハデス（Ἅιδου）を避け、恐れるようになる。その結果、死後も魂は肉体の傍を立ち去らず、墓場の周りをうろつく亡霊になってしまうのである（81b-d）。正しい仕方で送り出されなかった死者が亡霊となってさまようというのは、当時ごく一般的な考えであった²⁶。たとえば、『イリアス』においては、葬儀が済まない間は冥界へと入れないので、早く葬儀を執り行うようにとパトロクロスの亡霊がアキレウスに催促する場面があるし（23. 54-92）、『オデュッセイア』でもオデュッセウスの部下エルペノルの亡霊が、自分を埋葬してくれるようにとオデュッセウスに語っている（11. 51-58）。したがって、プラトンは死出の旅に出るにあたって埋葬という儀礼が必要だというこの考えを踏まえながら、埋葬を哲学による浄めに置き換えていると言えるだろう。このことは、ソクラテスに対してどのように埋葬しようかと尋ねるクリトンに対して、ソクラテス自身はそうしたことには頓着せずに、自分はこの世界に留まることなく別の世界へと立ち去っていくと答えているところからもうかがうことができる（115b-116a）。また、葬儀は当然死後に行われるものだが、哲学は生きているうちに行われる。哲学は生きながらにしてできるだけ肉体から魂を解放しようとする死の練習であり、そうした死の練習を積んだからこそ、哲学者の魂は死後に儀式を必要とせずに速やかに冥界へと旅立つことができるのである。ソクラテスが死後ではなく生きている間に沐浴を済ませることや（116a）、人々が泣き叫ぶのを止めさせるといったことは（117d-e）、彼がすでに死ぬための準備をすっかり終えており、そうした伝統的な葬儀²⁷は必要ないということを意味している²⁸。

さて、肉体を離れた魂は冥界へと向かうことになるが、そこには分岐や三叉路がたくさんあるとされている（108a）。冥界での旅が困難なものであると考えられていたことは、オルペウス教の黄金板が死者のためのガイドブックの役割を持っていたことからうかがいすることができる。オルペウス教では死者はその黄金板の指示に従うことで正しい道を行くことができるとされていたわけだが、プラトンにおいては各人に割り当てられたダイモン

²⁶ Johnston, pp. 20-21.

²⁷ Garland, pp. 23-31.

²⁸ Edmonds(2004), p. 184.

が死者の案内をするとされている。そして、秩序と思慮を兼ね備えた魂は（κοσμία τε καὶ φρόνιμος ψυχή）このダイモンの導きに進んで従うが、肉体への執着に囚われている魂はダイモンに従おうとせず、無理やりに引きずられていくとされている。なぜ一方の魂は進んでダイモンに従い、他方はそうでないのかというと、前者は哲学によって「目に見えないもの（αἰδέξ）」に親しんでおり、「ハデス（Ἅιδου）」はその魂にとっては未知の場所ではないからである。『クラテュロス』（404b）においては、ハデス（Ἅιδης）という神の名は一般に言われているように「見えないもの（αἰδήξ）」という言葉に由来するのではなく、「知る（εἰδέναι）」に由来するのだという語源解釈が唱えられている。この『クラテュロス』の語源解釈が『パイドン』において意識されているかどうかは定かではないが、哲学者が感覚によって捉えられないものについて、魂を働かせることで知ろうとするということは繰り返し語られている。したがって、哲学者は死してハデスに赴いても道に迷うことはない。なぜなら、哲学者は魂のみによって目に見えないもの＝ハデスを捉えるという死の練習を重ねてきた者だからであり、彼には黄金板のような特別なガイドブックは必要ないのである²⁹。

迷わず辿り着いたにせよ、迷った末にたどり着いたにせよ、死者たちは冥界において、生前の行いについて裁きを受けることになる。普通の生き方をした者は、おのおの為した不正や善行に応じて罰や褒賞を受け取るとされている。それに対して、神殿泥棒や不正な殺人などの大きな罪を犯した者はタルタロス³⁰に投げ込まれて二度と出てこられない。また、罪は犯したが悔い改めた者や、止むに止まれぬ事情で罪を犯した者などは、タルタロスに投げ込まれるが、一年ごとにコキュトスやピュリフレグトンといった河³¹に運ばれて飛び出してくる。そして、自分たちが害を加えた相手に許しを請い、許されればそこで罰は終わるが、許されなければ再びタルタロスへ落とされ、そこで一年を過ごすのだという（113d-114b）。こうした冥界の地理描写に用いられているタルタロス、コキュトス、ピュリフレグトンといった名前は、ホメロスやヘシオドスにも登場するものであり、プラトンの読者にとっても非常にイメージしやすいものであったと思われる。こうした罪を犯した者たちとは逆に、特に敬虔に生きた者たちは、牢獄から解放されるようにして地下の世界から解放されて自由となり、天上の世界にして美しい楽園である真の大地に住むとされている。そして、その中でも哲学によって浄めを終えた者は、それ以後肉体から解放されて、

²⁹ Ibid., pp. 194-195.

³⁰ Th. 721-745. ハデスの底にある大穴で、ゼウスに逆らったティタンたちが幽閉されているとされる。

³¹ Od. 10. 496-525. コキュトスは嘆きの河、ピュリフレグトンは炎の河の意。アケロンと同じく冥界に流れる河とされている。

より美しいところに住むという (114b-c)。こうした死後の賞罰は、エレウシスやオルペウス教といった秘儀宗教においてはすでに現れている考えであり、それらの秘儀宗教は秘儀によって神々との間に特別な関係を築き、それによって死後の幸福を達成しようとするものであった。たとえば、エレウシスであればデメテルの神話を背景にした儀式によって、オルペウス教であればディオニュソスの神話を背景にした浄めによって、神々の好意を得ようとした。神々と血縁にある者、ないし偉業を成し遂げた英雄たちが「幸福者の島」に住むということはヘシオドスにも言われていることである (*Op.* 169-170)。したがって、問題はいかにすれば神々の好意を得ることができるのかという点にあると言えるだろう。

もちろん、プラトンにおいては、神々の好意を得るために必要なのは秘儀ではなく、哲学をすることである。それでは、一体なぜ哲学することが神々の好意を得ることに繋がるのであろうか。これについて、Edmonds は『パイドン』においては哲学が英雄的な行為として描かれている点と、秘儀になぞらえられている点とをその理由として挙げている³²。前者については、たとえば議論のやり取りについて「あなたの議論の最初の一撃を受け損なった (τὴν πρώτην ἔφοδον οὐ δέξασθαι)」とか、「ホメロス風に敵に接近して (Ὀμηρικῶς ἐγγύς ἰόντες)」といった言葉遣いがされている (95b)。他にも、魂の不死へのシミアスとケベスの反論を聞いた後の状態を、パイドンは「その時のわれわれは打ち負かされて逃げ出すような有り様でしたが、そのわれわれをあの人は呼び戻し、自分の後に続いて議論を共に考察するようにと励ましてくれた」(89a)と表している。そして、その直後でソクラテスはシミアスとケベスの議論に「戦いを挑む (ἀναμαχόμενος)」と語る。それに対して、パイDONは「二人を相手にするのはヘラクレスでさえ無理と言われている」と言うが、ソクラテスはさらに「私をイオラオスとして呼びたまえ」と答える (89c)。このように、『パイDON』では哲学的議論が英雄たちの戦いになぞらえられていると考えられる³³。

もう一つの点、つまり哲学が秘儀 (τελετή) にたとえられている点については、69dにおいて「バッコスの徒とはほかでもない正しく哲学した人々のことである」と言われている。すでに述べたように、『パイDON』においては、哲学は疑いなく浄めとして捉えられている。その意味では、哲学が秘儀にたとえられているというのは特に問題となるようなことでは

³² Edmonds(2004), pp. 201-202.

³³ Ibid., 202-204. なお、Edmonds は『パイDON』の冒頭で言及されている、デロス島から帰ってくる使節がテセウスのミノタウロス退治に由来するものであることと、哲学的探求が航海にたとえられていることからオデュッセウスを連想して (85d, 99c-d)、ソクラテスがテセウスとオデュッセウスに喩えられている可能性を示唆している。はたしてそこまで読み込めるかどうかは疑問が残るが、議論を航海にたとえている点については、哲学的探求の困難さを示すものと考えてよいだろう。

ない。しかし、秘儀が神々と人間との間に特別な関係を築くことで死後の幸福を得ようとするものであるとするならば、哲学もまた神々と人間との間に特別な関係を築くものでなければならない。一体なぜ哲学をすることが、人間と神々との間に特別な関係をもたらすのだろうか。Edmonds はこれについて、ソクラテスが白鳥と同じくアポロンの僕（ὁμόδουλος）であると自称するところから（85b）、哲学は神への奉仕（θεραπεία）として、神々との間に特別な関係を築くのだとしている³⁴。確かに、『弁明』においても、ソクラテスはアポロンの命によって哲学をしていると語っており（23b-c）、ソクラテス自身が神の仕事の手伝いをしているということは疑いないであろう。しかし、それはあくまでソクラテスに限ったことであると見なすこともできる。ソクラテスの哲学は「ソクラテス以上の知者はいない」という神託に端を発するものである。ソクラテスはそこから自分は知者ではないと知っている、つまり無知の知を自覚しているという点で知者であると神託を解釈し、他者を吟味しては無知の知を自覚させるということを自らの使命として任じたわけである。そうすると、はたして『弁明』で示されているソクラテスの哲学と、『パイドン』で示されているソクラテスの哲学を同じものとして扱ってよいのかという疑問が生じてくる。『弁明』においては神託という明らかな証拠があるが、『パイドン』ではなぜ哲学が神々への奉仕となるのか明らかではない。実際のところ、『パイドン』において哲学は奉仕（θεραπεία）であるよりは、やはり浄め（κάθαρσις）として示されているように思われる。浄めということに注目するならば、やはりオルペウス教との関連を考えるべきであろう。オルペウス教においては、浄めによって罪を償うことにより、人間は自らの神的な出自を主張して神々の間に受け入れられるとされていた。『パイドン』においてもまた、人間の魂は不死不滅であり、神的な本性を持つ、ないしそれに連なるものとされている（78d, 81a, 84a）。哲学はそうした魂を肉体から切り離し、できるだけ清浄に保つ浄めなのであるから、哲学をすることで人間の魂はより神々に近いものになるであろう。そして、おそらくはその神々との親近性のゆえに、哲学者の魂は彼らの下へ受け入れられるのだと考えることができる。

最後に、魂の浄めとしての哲学とは何かをまとめておくことにしよう。人間の魂は牢獄に囚われているようにして身体の中に入っているが、真に知を欲する者は身体を用いず、できるだけ魂のみで対象を捉えるように心がけねばならない。というのも、そうしなければ感覚が持つ不確実性と感覚によって捉えられるこの世界の不完全性とによって、魂が混乱させられてしまうからである。また、身体は快苦によって魂を習慣づけ、身体的・物質

³⁴ Ibid., pp. 206-207.

的なものへの執着を引き起こす。こうした身体との繋がりを断ち、魂をそれ自体としてできるだけ清浄に保つ、つまり純粋に思考のみによって対象を捉えようとする試みが哲学なのである。そして、哲学は魂を清浄に保とうとすることから浄めであり、また身体との繋がりを断とうとするところから死の練習でもある。こうした魂の浄めとしての哲学は、知の獲得だけではなく、死後の幸福とも密接に関係している。哲学という死の練習を積んだ者は、死に際して速やかにハデスへ旅立ち、また目に見えないもの（αἰδής）に親しんでいるため、ハデスで迷うこともない。そして、哲学という浄めによって魂を清浄に保ったことで、その魂は神的なものとして神々の間に受け入れられるのである。

こうした浄めとしての哲学という考えは、秘儀宗教の持つ死後の救済の構造と重なる部分が多い。たとえば、オルペウス教との関連で言えば、継続的な浄めと、それによる神々との親近性の証明、死後の幸福といった点である。オルペウス教の内にも既存の宗教的要素が数多く利用されているが、プラトンもまたオルペウス教を含め、既存の宗教的要素を利用して彼の哲学を表現していると言えるだろう。それは一つには、読者の理解を助けるために、それらの要素が持つ重層的なイメージを活用するためであったのは間違いないだろうが、おそらくそれだけの話ではない。古代ギリシアにおいては、ミュートス、特にホメロスやヘシオドスのそれは、多くの真実を含む、あらゆることについての教科書のようなものであった。ロゴスは厳密であるから曖昧なミュートスよりも真実を伝えるのに適しているという考え方は非常に偏った一方的なものであって、プラトンの時代においてはミュートスの重要性は遥かに大きかったと考えるべきであろう³⁵。すなわち、プラトンはそうした影響力のあるミュートスを用いることで、ソクラテスをモデルとして、哲学とはいかなる営みなのかということを示そうとしたのである³⁶。

また、言うまでもないことではあるが、『パイドン』の議論の特徴として二元論的傾向が非常に強いということが挙げられる。全体を通して「魂—イデア」と「身体—物質」とは峻別され、前者は後者に対して優越するものとして扱われている。そもそも、魂を身体から切り離すことが浄めであるならば、身体は魂にとって不要なもの以外の何物でもないということになる³⁷。また、これと関連して、『パイドン』の議論が個人の問題に留まってい

³⁵ Cf. Pl. *Prot.* 40c. プロタゴラスは徳についてミュートスでもロゴスでもどちらでも説明を与えられるとして、ミュートスを語った上でロゴスによる説明を加えている。これは同じ内容を別の仕方で表現することができるということであり、両者が表現として対等であることを意味しているように思われる。

³⁶ Edmonds(2004), pp. 167-170.

³⁷ ただし、想起説にもとづいた議論においては、感覚以外に想起の出発点となるものではなく、「等しい事物」から遡って「等しさそのもの」へと辿り着くと言われている（75a-b）。それゆえ、たとえ消極的にであるにせよ、探求において身体（感覚）が用いられることは

るという点がある。哲学者が気にかけるのは基本的に自らの魂であって、他者のそれではない。『パイドン』における哲学が秘儀宗教と構造を同じくするならば、それも当然の帰結と言える。なぜなら、秘儀宗教とは自らの浄めと死後の救済とを願って、個人個人で入信するものだからである。Bostockはこの点について、『パイドン』においては問題となっているのはあくまで自分自身の知であって、それ以外の問題、つまり身体に関するだけでなく、正義のような他者に関する問題は、より下位の扱いを受けることになる」と指摘している³⁸。

『パイドン』におけるこうした二元論的・個人的な傾向は、その宗教的なモチーフに由来するところがあるのは間違いないであろう。特に、身体を牢獄と見なす考えは、エンペドクレスのような、非常に厭世的な傾向を持ったピュタゴラス派—オルペウス教的な思想がその背景にあると思われる。また、もう一つの可能性として、『パイドン』がソクラテスの死を描いた対話篇であるということが挙げられる。『パイドン』がソクラテスとその死を通じて、哲学のあるべき姿を描こうとした作品であるのは間違いない。しかしながら、そこにはもう一つ、ソクラテスの死の謎解きという意味合いもあったのではないだろうか。ソクラテスの死とは当時のアテナイの人々にとって大きな謎だったはずであり、それはプラトンにとっても例外ではなかったに違いない。つまり、一体なぜソクラテスは従容として死に臨んだばかりか、死後の運命について明るい希望を持っていたのかということである。そうしたソクラテスの態度を説明しようと思えば、ソクラテスにとって生（肉体）は執着の対象ではなく、死は喜ばしいものと考えざるを得ない。そして、それは『パイドン』の議論の主張するところであり、ソクラテスの振る舞いは『パイドン』における議論の内容と終始一貫したものとして描かれているのである。

しかし、ソクラテスに注目するならば、『パイドン』の議論が個人の問題にとどまっているという問題が奇妙なものとなってくる。というのも、ソクラテスは自分自身にのみ関心を向けるような人物ではないどころか、むしろ常に他者を吟味しようとする人物だったからである。もっとも、『パイドン』において問題が個人的なレベルに留まっているというのは、対話篇のテーマ設定の問題によるところもあるであろうから、必ずしもプラトンがそうした関心を持ち合わせていなかったということにはならないであろう。事実、個人と他者の関係についての問題は、個人と国家との関係を問題とした『国家』を経て、『ティマイオス』や『法律』に至って、個人と宇宙というより大きな関係で捉えなおされるようになる。そして、『パイドン』もまったく個人的な関心に終始しているわけではなく、後の発展

前提されていると言えるだろう（Cf. 瀬口, pp. 12-20）。

³⁸ Bostock, p. 416.

につながるような一面を持っている。そこで、後期における「神まねび」という問題に移る前に、ソクラテスの遺言を鍵として、『パイドン』における哲学的探求のもう一つの形について見ておくことにしよう。

4-3 ソクラテスの遺言

クリトン、われわれはアスクレピオスに鶏一羽の借りがある。君たちが忘れずに返してくれ (118a)

(ὦ Κρίτων, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἄλεκτρυόνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε)

『パイドン』の最後を飾る、死の間にソクラテスが残したこの言葉は、その唐突さゆえに一つの謎として古来よりさまざまな解釈がなされてきた。アスクレピオスは医術と癒しを司る神であり、彼に借りがあるということは何らかの病が癒されたということを意味するはずである。そのため、アスクレピオスがソクラテスのために癒した病は何であったのか、そしてそれを『パイドン』という対話篇の内ではどう解するのかということがこの謎を解釈する際の焦点となってきた。Most はこれまでに提出されたさまざまな解釈を「病とは生に他ならず、癒しとは死による魂の解放である」と考える寓意的解釈と、「この病は身体の病であり、誰かの病が何らかの形で癒された結果に対するものである」と考える事実的解釈の二種類に分け、基本的に後者の見解を採りながらテキストの詳細な検討を行い、彼自身の見解を示した³⁹。また、Crooks は Most の議論を踏まえた上でその見解を退け、ソクラテスの言葉を議論の健全さへの比喻として捉えるという、逆に寓意的解釈に近い見解を示している⁴⁰。しかし、『パイドン』という対話篇の性質から考えると、やはりこのソクラテスの言葉は、魂の状態との関係で捉えられるべきであるように思われる。そこで、本章においてはまず Most の提示したソクラテスの遺言にかかわる問題を概観した上で、それらに対する Most と Crooks の見解を検討する。そして、両者の説を踏まえた上で、ソクラテスの最後の言葉において念頭に置かれているのは、死についての無知から生じる恐怖や悲しみといった魂の病であるという見解を示したい。

³⁹ Most, pp. 96-111.

⁴⁰ Crooks, pp. 117-125.

Most による従来の見解の整理

Most は『パイドン』がソクラテスの死後 10 年から 20 年程度の間に執筆されたと想定されることから、ソクラテスの死に立ち会った人々が生きている間にプラトンがソクラテスの最後の言葉を捏造したとは考えづらく、『パイドン』に記されているソクラテスの遺言は実際に彼の口から語られたものと同じであろうと想定している。その上で、死の直前に語られた言葉というのはその意図を発言者に問うことが不可能であるから、発言者であるソクラテス自身の意図とその言葉を対話篇の内で用いているプラトンの意図を区別し、ソクラテス自身の意図ではなくプラトンの意図を探るべきだというのが Most の主張である⁴¹。こうした前提の下に Most は諸解釈を大きく二つに分けて検討していく。

近代から現代にかけての解釈者がもっとも多く支持しているように思われる解釈が、寓意的・神秘的解釈で、これは生こそが魂にとっての病であって、ソクラテスは死という癒しによって生という病から解放されることをアスクレピオスに感謝しているのだというものである。この解釈は古代においては唯一新プラトン派のダマスキオスに見出され、後になってその影響が強く表れたイタリア・ルネッサンスとロマン派の時代に大勢を占めた。そして、現代においても多数の解釈者がこの解釈を支持している⁴²。魂の不死を主題とする『パイドン』では終始魂と肉体が峻別されている点を考慮すれば、この解釈はまさに今肉体というくびきから解き放たれようとしているソクラテスを示すものとして、『パイドン』の最後を飾るに相応しいものだと言えるだろう。

しかし、この解釈に対して Most はいくつかの問題点を指摘している。まず、寓意的解釈の持つ大きな問題点として、アスクレピオスが病からの癒しを司る神であること、すなわち死ではなくて生を与える神だという点が挙げられる。つまり、もしアスクレピオスがソクラテスに生からの癒しとして死を与えているのだとすれば、そこには大きな矛盾が生じることになるのである。したがって、寓意的解釈を支持するならば、この矛盾を解消するような何らかのテキスト上の証拠が存在しなければならない⁴³。ところが、『パイドン』では生と死について言及する際に、生を病に、死を癒しに喩えるような比喩は一つも用いられていない。諸解釈者は魂と身体の関係を表す際に用いられている ἀναμίμνημι や ἀνάπλεως という単語を医学的な比喩に解して「感染」や「伝染」と訳しているが、そこで問題となっているのは宗教的な意味合いを持つ καθαρεύω や καθαρῶς という言葉であって、

⁴¹ Most, pp. 97-99.

⁴² Ibid., p. 100.

⁴³ Ibid., p. 101.

これらの単語との対比を考えれば、正確には「汚れ」や「汚染」と訳すべきである(67a, 83d)。そして、ソクラテスは『パイドン』全体を通じて死を魂の牢獄からの解放や身体からの分離として語っており、癒しとしての死という寓意的解釈を支持するような言葉遣いはしていない。さらに言えば、アスクレピオスが身体のみならず魂をも救済すると考えられるようになるには、古典時代も後期に差し掛かるヘルメス・トリスメギストスや新プラトン派のダマスキオスまで待たねばならない。プラトンの生きていた時代にそのような考えが存在していたことを示す資料は存在しないのである⁴⁴。

また、『パイドン』には寓意的解釈に対する反証となるテキスト上の証拠がある。魂をハルモニアーに比したシミアスの説に対する反論を終えた後、ソクラテスは先立って述べられたケベスの反論を次のように要約する。

つまり、魂は、かつてどこかに存在していたとしても、それでも少しも不死である、ということにはならない。むしろ、人間の肉体の中に入ったこと自体が魂にとっては病気のようなもの、滅亡の始まりであったのだ。そして、魂はこの人生を惨めに苦しみながら生き、最後にいわゆる死において滅亡する (95c-d)

この見解は死を魂に対する癒しではなくその滅亡としている点は異なるものの、生を魂の病に喩えている点では寓意的解釈と同じ比喩を用いている。しかし、この見解は最終的にはソクラテスによって論駁され、ケベスも自らの見解を完全に取り下げしてしまう(107a)。そのため、もし寓意的解釈を採るならば、ソクラテスが自分で論駁した見解に類似した比喩を彼の最後の言葉で用いているという奇妙なことになるであろう⁴⁵。

そして、ソクラテスの遺言自体も寓意的解釈にとって反証となる。ソクラテスが彼の遺言において用いている動詞ὀφείλωは未来の事柄ではなくて過去の事柄に対する借りを意味する言葉である。つまり、ソクラテスはこれからもたらされる救いに言及しているのではなく、すでにもたらされた何らかの恩寵に対して感謝を示していることになる。そうだとすると、ソクラテスが自らの死についてアスクレピオスに感謝するのは不合理である。というのも、この言葉を口にしていて時点において彼はまだ生きているからであり、もしアスクレピオスに借りができるとしても、それはソクラテスが物言わぬ屍となった後のことになるだろう。したがって、ソクラテスが自らの死に関してアスクレピオスに感謝を捧げ

⁴⁴ Ibid., pp. 101f.

⁴⁵ Ibid., p. 103.

ているというのはいりえないことになる⁴⁶。そして、このὀφείλωの持つ意味から、寓意的解釈とは異なるもう一つの解釈が導き出される。つまり、ソクラテスがアスクレピオスに感謝しているのは、これから訪れる自らの死ではなくてすでになされた何らかの病からの救いだということである。これを以降は事後的解釈と呼ぶことにする。

まず考えられるのは、この病がソクラテス自身のものではないかということである。ある古代の資料は、デリオンにおけるアテナイの敗戦にソクラテスが従軍していたことから、その戦争中に彼が傷病を蒙ったと考え、アスクレピオスにその治癒を感謝しているのだとしている。しかし、デリオンの敗戦は紀元前 424 年の出来事であり、ソクラテスが刑死するのはそれから四半世紀後の紀元前 399 年である。敬虔であろうと心がけていたはずのソクラテスが、それだけの期間神への感謝をなおざりにしていたというのは考えづらい。また、ソクラテスが戦闘に参加していたのは確かでも、彼がそこで負傷したとか病を患ったという記述は一切ない。結局、アスクレピオスが癒したのはソクラテス自身の病であるという説は説得力に欠けるということになる⁴⁷。

これに対して、Wilamowitz はソクラテスの最後の言葉は彼の家族についてのものだったとする。ソクラテス自身はアスクレピオスの助けを必要としなかったが、妻か息子のうちの誰かが病を患ったことがあったのだろう。それはソクラテスにとっては瑣末なことだったのですっかり忘れていたが、最後にこの世での心残りを探していてふとそのことを思い出したのだ、というのが Wilamowitz の見解である。しかし、死の瞬間を迎える以前に幾度か家族と会話する機会があったにもかかわらず、死の間際になって家族の病についての誓いを口にするというのは奇妙なことであるように思われる。そもそも、彼は友人たちの内で死ぬために家族を自ら遠ざけたわけだが、その上で最後に家族のことを考えているというのはどういうことだろうか？ Wilamowitz の見解はこうした点を説明できない⁴⁸。

それでは、特に具体的な事例を挙げることはできないとしても、ソクラテスがかつて立てた誓いを念頭においているということは考えられないだろうか？ しかし、この想定も文法的な問題から退けられる。それは、ソクラテスが彼の最後の言葉においてὀφείλομενという一人称複数形と、ἀπόδοτεとἀμελήσητεという命令法二人称複数形の動詞を用いているということである。つまり、これらの人称形を文字通りに解せば、借りがあるのは「私」ではなく「われわれ」であって、「忘れないように返してくれ」と頼まれているのはクリトンを始めとした、ソクラテスの目の前にいる友人たちだということになる。もしὀφείλομεν

⁴⁶ Ibid., pp. 103f.

⁴⁷ Ibid., pp. 104f.

⁴⁸ Ibid., p. 105.

という動詞が単独で用いられていたならば、形の上では複数形だが実際は単数形として用いられているのだと考えることもできたかもしれない。また、ὀφείλωという一人称単数形と、ἀπόδοτεおよびἀμελήσητεという二人称複数形の組み合わせであれば、この借りがソクラテス個人にかかわるものだと無理なく考えることができたろう。しかし、この場面においてソクラテスは指示対象に合わせて正確に動詞を用いており、個人に対しては命令法単数形を、その場にいる友人たちに対しては命令法複数形を、自分を含めたその場にいる全員を指し示す場合は一人称複数形を用いている。したがって、ソクラテスの遺言とはソクラテス個人にかかわるものではなく、むしろその場にいたソクラテスの友人たち全体にかかわるものだと考えねばならない⁴⁹。

以上が Most によるこれまで提示されてきた諸解釈に対する検討の概要である。アスクレピオスへの借りを死による生からの解放と考える寓意的解釈にとっては、アスクレピオスの与える救いは死ではなくて病の癒しであるという点と、その救いは既になされたものでなくてはならないという点が問題となる。また、借りが何か実際の病を指していると考ええる事実的解釈にとっては、既に癒された病が誰のものであったかということが問題となり、それを考える際にはソクラテスの言葉がその場にいた全員に向けられたものだということを考慮に入れる必要がある。Most はこれらの条件を満たすものとして、アスクレピオスが癒したのはプラトンの病であるという見解を提示する。以下においては、引き続き Most の見解を概観した上で、それに対する Crooks の反論を示す。

Most の解釈と Crooks の反論

まず、アスクレピオスによって癒されたのがプラトンであったという Most の見解を見ていくことにしよう。彼によれば、『パイドン』においてははっきりと病気であることが示されている人物が一人だけいるが、それは著者であるプラトン自身に他ならない (59b)。また、ソクラテスが刑死する場に居合わせなかったことからしても、彼の病が相当に重かったことも間違いないだろう。そして、『パイドン』という作品が執筆されたこと自体が、プラトンの病からの回復を如実に示している⁵⁰。

しかし、ソクラテスがプラトンの病を念頭において最後の言葉を語っていたとしても、アスクレピオスによる癒しがすでに為されたものでなければならぬ以上、ソクラテスが

⁴⁹ Ibid., pp. 105f.

⁵⁰ Ibid., p. 106.

プラトンの病からの回復をどのようにして知ったのかとか、またそのことを口にするのがなぜ死ぬ寸前でなければならなかったのかなどの疑問が提示されうるだろう。もし、毒を呷る前にプラトンが治癒したことを知ったならば、わざわざ死の寸前になってからそのことを口にする必要はない。したがって、彼がプラトンの治癒という事実を知ったのは、毒を呷った後でなければならない。その毒を呷ってから死に至るまでの僅かな間にどうやってソクラテスはその事実を知ったのかというと、千里眼のような超常的な力で知ったのである。古典期においては人が死に際して予言をすると広く信じられていたし、またプラトンの著作においてもそうした記述を見いだすことができる⁵¹。ソクラテスもまた、死に際して予言の力を得た。そして、彼が予言したのはソクラテスとその仲間たちにとって関心の対象となるような人物、つまりはプラトンの病の治癒だったのである⁵²。

このプラトンの治癒は、ソクラテス自らによる後継者の指名という意味を持っている。ソクラテス自身は彼の後継者を指名することはなく、ただ友人たちが自らを配慮するようにと言い残しただけに留まったが (115b-c)、これから死に行くソクラテスにはもはや哲学を続けることも、友人たちと対話することもできない。しかし、死の間際にプラトンの治癒を幻視したことによって、ソクラテスは彼を自らの正統な後継者に指名したのである。ソクラテス自身は死んでも、彼の哲学はプラトンによって守られることになり、それによってその仲間たちもまた救われることになる。それゆえにこそ、プラトンの治癒というアスクレピオスへの借りは、その場にいる全員のものなのである。したがって、『パイドン』の著者であるプラトンの意図は、ソクラテスの言葉を用いて自らがソクラテスの正統な後継者だと示すことにあったと行うことができる。そうした試みは安易に行えば安っぽい宣伝に成り下がるが、プラトンは極めて巧妙にそれを試みている。しかし、余りに巧妙すぎたために、誰にも気づかれることがなかったのである⁵³。

以上が、Most によるソクラテスの遺言の読み解きである。これに対して、Crooks は次のように反論を展開していく。まず、Most はソクラテスの死とプラトンの治癒を対比させて、『パイドン』の冒頭におけるプラトンの病と結末におけるソクラテスの死が対照的な構造を形作っているとしているが、それは恣意的である。むしろ、『パイドン』全編に漂う宗教的な雰囲気から考えても、冒頭におけるデロス島への使節と結末におけるアスクレピオスへの言及から、古く伝統的な国家の神と新しい時代のオルペウス・ピュタゴラス的な神との対比が示されていると考えねばならない。さらに、Most 自身が寓意的解釈に対して持ち

⁵¹ Cf. *Il.* 16. 843-54, 22.355-60; *Ap.* 39c, *Phaed.* 85b.

⁵² Most, pp. 107-109.

⁵³ *Ibid.*, pp. 109-111.

出した、文法的な分析がそのまま彼自身の見解に対しても問題となる。というのも、アスクレピオスに対する借りはすでに為された治癒でなければならないが、それはソクラテスが予言しているプラトンの治癒にも当てはまるからである。もしソクラテスがプラトンの治癒を予言できるならば、ソクラテス自身の死という癒しを予言できて構わないことになるだろう⁵⁴。

より問題となるのは、ソクラテスの遺言を何らかの身体的な病と関係付けている点である。ソクラテスはプラトンの対話篇において常に教師的で、かつ持って回った言い方をする人物として描かれている。したがって、ソクラテスの最後の言葉がプラトンの治癒を意味すると考えるならば、ソクラテスの最後の瞬間をその性格から逸脱したものとして捉えることになるだろう。むしろ、プラトンの対話篇におけるソクラテスの性格描写と考え合わせるならば、彼の遺言はその場に集った人々に向けられた、『パイドン』全体のテーマとかかわるような一種の謎かけとして考えるべきである。では、その場に集った人々とは誰のことかといえば、それはソクラテスの対話相手を務めたシミアスとケベスであり、彼らはピュタゴラス派に属する人物だとされている。プラトンの目的は、ピュタゴラス派の折衷・博学主義とソクラテスを対比させることにあったのである⁵⁵。では、ソクラテスの遺言とピュタゴラス派はどのように関係するのだろうか。

Most が寓意的解釈を退ける根拠の一つは、『パイドン』において生死との関係で医学的な比喩が用いられていないということであった。確かに生死との関係においては用いられていないものの、健全（健康）という言葉に言及されている箇所が別に存在する。魂の不死証明に対するシミアスとケベスの反論の後、ソクラテスは言論嫌いにならないようにと警告を発する（89d-90d）。そして、ソクラテスは次のように続ける。

そして、言論にはなにも健全なもの（ὕγιες）はないかもしれない、という考えが心の中に忍び込むのを許さないようにしようではないか。むしろ、われわれ自身がまだ健全ではない（ὕγιῶς ἔχομεν）、という考えをもっと受け入れることにしよう。そして、健全であるべく（ὕγιῶς ἔχειν）勇気をふるって努力しなければならない（90e）

この比喩からすると、シミアスとケベスによる反論を受けた時には議論はいまだ健全ではない状態であって、その後続くソクラテスの対話は全て議論の健全さを求める試みだと考えることができる。そして、この解釈はソクラテスの持つ教師的な性格と合致するよう

⁵⁴ Crooks, p. 120.

⁵⁵ Ibid., pp. 120f.

に思われる⁵⁶。

そして、『パイドン』前半部におけるシミアスとケベスの役割を見てみると、彼らが議論の繋ぎ目において新たな議論へと繋がるテーマを提出する役割を持っていることがわかる。たとえば、そもそもの議論の発端を作ったのはシミアスであるし（61c）、その後を受けて魂の不死証明を求めるのはケベスである（69e-70b）。つまり、実際に議論を行うのはソクラテスだが、テーマや議論の順番を決定しているのはシミアスとケベスの二人だということになる。プラトンの関心がピュタゴラス派の折衷・博学主義を批判することにあるとすれば、『パイドン』前半部における議論はエレンコスの一種だと考える必要がある。ソクラテス的なエレンコスとは対話相手を自己論駁の状態に追い込み、その誤りを自ら気づかせるものであるが、この場合問題とされているのが一つの主張ではなく、各主張の統合の仕方だということになる。したがって、『パイドン』前半部はピュタゴラス派の折衷・博学主義に潜む言論嫌いという病の診断であり、後半部はそれを治療して議論に健康を取り戻すための治療だと考えられるのである⁵⁷。

以上が Most と Crooks の主張であるが、彼らの主張に対してはいくつかの疑問が提示されうる。まず Most については、プラトンの病とソクラテスの遺言を関連付けるにしても、Most 自身の主張する、アスクレピオスの救いがすでになされたものでなければならないという制限が障害になるだろう。これを回避するために Most はソクラテスが死の淵にあるゆえに予言の力を得たのだと主張するわけだが、この解釈には疑問が残るように思われる。この解釈のために、Most は『弁明』39b-d でソクラテスが有罪投票をした人々に対して「予言」を語る箇所と、『パイドン』84e-85b の白鳥の歌についての箇所を証拠として示している。『弁明』の当該箇所においては、人間は死ぬ時にもっともよく予言するのだと言いながら、ソクラテス自身がまさにその状態にあるものとして死刑の票決を下した人々に対して彼らがその罰を受けるだろうと「予言」を語るわけだが、Most 自身も指摘するようにこの時点においてソクラテスが死ぬことは決定しているものの、今すぐというような差し迫った状況ではなく、『パイドン』におけるソクラテスの死の場面とは大きな隔たりがある。さらに、「予言」の内容もソクラテスが死んでも人々が生の吟味から解放されることはなく、むしろソクラテスがいなくなることで代わりに彼の真似をしていた若い人々が人々を吟味するだろうというものであって、これは「予言」という大仰な言葉を用いたソクラテスの皮肉だと解する方が適当であろう。

⁵⁶ Ibid., pp. 121-123.

⁵⁷ Ibid., pp. 123-125.

また、『パイドン』の当該箇所においてはアポロンの僕である白鳥は予知の力を持っていて、白鳥が死ぬその日になると特に歌い喜ぶとされており、ソクラテス自身もまた白鳥と同じくアポロンの僕であって、予言の力を授かっているのだとされている。しかし、ここで白鳥が予知するとされているのは「ハデスの国にある善いこと」であって、これは現在なされている死後に魂が辿る運命についての議論の比喻と考えるのが妥当であろう。このことは Most 自身も認めているが、それにもかかわらず彼はソクラテスの最後の言葉こそがその白鳥の歌としてより真なるものだと主張している⁵⁸。しかし、ここで白鳥は確かに最期の日には特に力強く、美しく歌うとされているが、そもそもその以前から歌うものとされていることに注意しなければならないだろう。アポロンの僕としてソクラテスの歌う歌が哲学的な議論を意味していることは、『弁明』において彼がアポロンの僕として自らにそれを任じていたことから明らかである⁵⁹。にもかかわらず、ソクラテスの最後の言葉のみをそれ以前の哲学的議論と区別して、字句通りの「予言」と考えるのは困難が伴うであろう。

次に、ソクラテスが遺言において言及しているのが議論の健全さであるという Crooks の見解は、一定の説得力を持っているように思われる⁶⁰。しかし、Crooks が論拠としている 90e の箇所を見ると、確かに言論の健全さについても言及されているが、それ以上にわれわれ自身の健全さというものが問題になっていることがわかるだろう。その直前では、次のように語られている。

それでは、パイドン、この心の有り様は嘆かわしいものではなかろうか。なにか真実で確かな言論が存在し、それを理解することもできるのに、同じ言論でありながら、時には真実であるように思えたりそうは思えなかったりするような、なにかそんな風な言論にたまたま出くわしたために、自分自身や自分自身の心得のなさに責任を帰さずに、ついには苦しみあまり責任を自分自身から言論へと押しやって喜んでいるとすれば (90c-d)

つまり、ここで問題となっているのは健全な言論、つまりは真なる言論が存在するかどうかということではなく、むしろ言論を適切に扱う力がないためにその真偽を見抜くことができず、その結果として言論には健全なものは何一つないと思い込んでしまう危険がある

⁵⁸ Most, p.109, n76.

⁵⁹ *Ap.* 23a-c.

⁶⁰ Cf. Minadeo, pp. 294-297. 議論の流れは異なるが、同様の結論に辿り着いている。

ということである。したがって、Crooks の主張するようにソクラテスの遺言において言論の健全さが念頭に置かれていると考えることもできるかもしれないが、それよりはむしろその言論を扱う、われわれ自身の健全さこそが念頭に置かれていると考えるほうがより適切であろう。また、Crooks はなぜ死の間際になってからそのことが言及されているのかという問題に答えていない。アスクレピオスへの借りが議論における健全さの回復を意味しているならば、議論が終わった後にいつでもそのことについて述べる機会があったはずである。たとえば、ソクラテスが毒盃を手にした時には彼は不特定の神々に祈っているが (117c)、そうした機会を無視して、なぜ死の間際になってからそれを口にしたのだろうか。もっとも、プラトンがソクラテスの最後の言葉にそのような意味を持たせるために、あえてそう書いたのだと考えることができるかもしれない。しかし、この点についてもより整合的な説明を与えることができるような解釈を模索するほうがより良いように思われる。

それでは、われわれの健全さとは一体何を意味しているのだろうか。もちろん、それが身体の健全さを指しているとは考えられず、当然魂の健全さだということになる。そして、しばしばプラトンは悪徳や無知の比喻として魂の病という表現を用いていることも忘れてはならないだろう⁶¹。すなわち、われわれはいまだ悪徳や無知という魂の病のうちにあり、そこから抜け出して魂をできるかぎり健全な状態にするように努力しなければならないということである。しかし、そうすると今度は一体われわれの魂のどんな悪徳や無知が癒されたのかということが問題になるだろう。Most と Crooks の主張に沿った形で考えるならば、魂の病の治癒は『パイドン』における議論によって達成されたものでなければならぬわけだが、それを明らかにする手がかりは『パイドン』の冒頭に示されている。そこでは報告者であるパイドンが、「親しい人の死に立ち会っているというのに、私は悲しみの気持ちに襲われなかったのです。なぜなら、エケクラテス、あの方はその態度においても言葉においても幸福そうに私には見えたからなのです」(58e) と議論がどのような雰囲気の下で行われたのかを語っている。しかし、対話が最初からこのような状況で進行していたわけではないことは、対話の冒頭でのシミアスとケベスの語り口からも明らかである。対話の導入にあたるソクラテスの「死のすすめ」を聞いた両者はそれを冗談と受け止めて笑っているし (62a, 64a)、ケベスは魂が死後に消滅してしまうのではないかという疑問を呈して、魂の不死不滅についての証明を要求している (70a)。したがって、対話が進行していくにつれ、当初彼らの持っていた死に対する恐怖や悲しみ、そしてそれらを引き起こす無知が癒されたのだと考えることができるだろう。そして、このことはいくつかの点から

⁶¹ 悪徳や無知が魂の病であるという考えはプラトンにおいてしばしば見られる。Soph. 228d; Gorg. 480b; Tim. 86b; Rep. 444b-e; Leg. 691c-d, 862c.

も確認することができる。たとえば、ソクラテスが冒頭で泣き叫ぶクサンティッペを部屋から追いやり（60a）、死の直前になってから泣き叫ぶアポドロスを戒めているのは（117c-e）、死に対する誤った考えへの非難を示しているように思われる。また、魂が死後も存続するのかという議論に際して、魂が死後に散り散りになってしまうのではないかという恐怖があると（冗談染みた語り口ではあるが）語られており、ソクラテスこそがそれを追い払う呪文を唱えることができる者だとされている⁶²。この「呪文」が哲学的な議論を示していることは明らかであり、ここでは無知と哲学の関係が、病と癒しという比喻とは別の形で示されているのだと言えるだろう。

以上のように、ソクラテスのアスクレピオスに対する借りとは悪徳や無知という魂の病、それも死についての恐怖や悲しみを引き起こすような無知の癒しだと考えられる。この解釈は **Most** が寓意的解釈について提示した二つの問題点、つまりアスクレピオスのもたらすものは死ではなくて癒しであるという点と、その癒しがすでにもたらされたものでなくてはならないという点の双方を解決することができるだろう。しかし、はたして本当にそのような癒しが達成されたのかということについては、まだ異論を挟む余地があるかもしれない。というのも、対話が終了した後になっても、クリトンを初めとして、特に感情の揺れが激しいとされているアポドロスなどは、いまだ死について従来通りの考えを持ち続けているとか、激しく泣き叫ぶなどといった様子を見せているからである（115c, 116e, 117c-d）。アスクレピオスへの祈りがその場にいた全員について言及したものだという前提を考え合わせると、少なくとも彼らについては恐怖や無知が癒されていないのではないかという批判が成り立つだろう。だが、アスクレピオスに借りがあるという言葉が、病の完治を意味すると考える必要はないように思われる。実際のアスクレピオス信仰において、癒しの対象となった患者は盲目や麻痺といったいわば慢性的な不調を抱えた患者たちであった。そして、そうした患者が受けた癒しがどの程度のものではあったか、どれほど続いたのかはともかくとしても、僅かな改善でも彼らが満足し、奉納を行った可能性は十分にある⁶³。したがって、ソクラテスが恐怖や無知といった病がいくらかでも改善されたと考えていたならば、それをアスクレピオスに感謝したとしても問題はないであろう。むしろ、『パイドン』における議論を考えれば、悪徳や無知といった魂の病は生きている間には完治することはないと考える方がより適切であるように思われる。なぜなら、人間が生きて肉体の内にある間は真実の知恵に触れることはできず、死んで純粋な魂になって初めて、

⁶² Cf. 77e, 114d. 『カルミデス』 157a においては、魂の世話をするための呪文について語られている。

⁶³ Edelstein and Edelstein, pp. 169f.

肉体の影響から解き放たれて知恵を得ることができるからである（66d-67b）。しかし、シミアスとケベスが不安を抱きながらも議論の結論に同意を示し（107a-b）、パイドンがソクラテスの死後の運命が幸福なものに違いないと確信しているように（58e）、少なくともある程度は彼らの無知が癒されたのだと考えることができる。そして、この哲学的議論による無知の癒しは、一度限りで終わるようなものではない。むしろ、ソクラテスが「われわれは健全であるべく勇気をふるって努力しなければならない。君やその他の人々はこれから先の全生涯のために、僕は死そのもののために」（90e-91a）と語るように、まさに死のその瞬間まで継続されなければならないのである。

そして、この解釈はなぜ議論が終わってからソクラテスが死ぬまでの間にこの癒しについて言及せず、死の直前にそれがなされたのかという疑問に答えることができる。ソクラテスの死の場面においては、ソクラテスが毒杯を仰いだ後、まず足が、次いで脛が、下腹部がというように、次第に毒が彼の体を死に至らしめる様が描かれている（117e-118a）。事ここに至ってもソクラテスは落ち着いており、その場にある種の静謐さが漂っているかのようである。しかし、これは毒人参を服用した際の症状とは明らかに異なるものであり、ソクラテスの精神の偉大さと、魂の肉体からの解放を強く印象付けようというプラトンの狙いが見て取れる⁶⁴。これはつまり、ソクラテスが死に際して魂が肉体から蒙るあらゆる影響から解き放たれようとしていることを意味している。そして、まさに死につつあるソクラテス自身のみが、今まで自分の語ってきた議論が正しかったことを知ることができるのである。したがって、ソクラテスがアスクレピオスへ感謝を捧げるには、むしろ彼が死につつあるその時を待たねばならない。ソクラテスの最後の言葉は、実際に死を目の前にしたソクラテスの、自らの議論への確信を示すものだと言えるだろう。ソクラテスは最後の瞬間まで死を恐れず、死の練習をする哲学者であり続けた。そして、彼の議論によって、その友人たちもまた死についての恐怖を引き起こす、無知という病から癒されるための契機を与えられたのである。

4-4 「神まねび」と「魂の浄め」

魂の浄めにせよ、無知という病からの癒しにせよ、『パイドン』における議論は基本的には人間の魂のあり方が問題となっており、そこに神々との関係、つまり敬虔の問題は主立って現れてはいない。また、それは人間同士の関係、つまり正義を考察するために、個人

⁶⁴ Gill(1973), pp. 25-28.

の魂と国家の構造を類比的に考察した『国家』においても同じであり、いわゆる枢要徳とされる 4 つの基本的な徳から敬虔は外されてしまっている (427e) ⁶⁵。プラトンにおいて再び人間と神々の関係が主要なテーマとして登場するのは、後期に差し掛かった『テアイテトス』においてである。そこでは、神々の間に劣悪なことどもは存在しないため、そうした事柄が人間の中に存在することは必然であるとした後で、次のように語られている。

それだからまた、できるだけ早く、この世からあの世へ逃げるようにしなければならないのです。そしてその「世を逃れる」というのは、できるだけ神に似るといことなのです (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν)。そしてその神まねびとは思慮を備えて、正しく敬虔な者となることなのです (176b)

これがいわゆる「神まねび (ὁμοίωσις θεῷ)」の思想であって、ここでは再び正義と敬虔がペアになるものとして扱われている。なぜ神に似ることが正しいことであると同時に敬虔なことであるのかというと、それは神が不正であるということはまったくなく、むしろ神は可能な限りもっとも正しいものだからである (176c)。そして、真実在の世界には模範 (παράδειγμα) となるものが存在しており、神的なものはもっとも幸福なものの模範であるが、神的でないもの (ἄθεος) はもっとも不幸なものの模範であって、それを知らずに不正な行いを続けるならば、死んだ後でも清浄なる場所であるあの世には受け入れられないとされている (176e-177a)。

この正しく善なる存在としての神という考えは、きわめてソクラテス的である。もちろん、プラトンもまたそうした考えを共有していたであろうが、重要なのはここで神が模範 (παράδειγμα) として扱われていることである。Sedley はこれを基準 (standard) と訳し、ここではイデアではなく、神が正義の基準となっていると考えている。そして、その基準は疑いもなく相対主義に対する反論として提示されている。たとえば、『法律』では、「人間にとっては万物の尺度は何にもまして神であり、その方が人々の言うように、人間が尺度であるとするよりも、遥かに妥当である」(716c) と言われている。イデアではなく神を基準とするこの考えは、イデア論というプラトン特有の形而上学的理論を前提することなしに、つまりソクラテス的な方法での相対主義への反論を可能にする。すなわち、神はこの上なく正しく善い存在であるから、人間はその神を基準として用いることで正不正についての判断の手掛かりを得るであろうし、また神に従って生きること、神を手本として

⁶⁵ 初期の対話篇においては、徳目を羅列する際にしばしば敬虔も共に挙げられている (Prot. 329c, La. 199d, Men. 78d, Gorg. 507b)。

自らが善く生きることにもなるということである。そして、そのように神に従って善く生きすることは、善き存在である神を喜ばせるものとして、神々への奉仕ということにもなる。このように、プラトンは「神まねび」という神との関係を提示することで、人間にとっての基準・模範となる善き神と、神々への奉仕としての哲学というソクラテス的な要素を彼の哲学に取り込んだのだと考えることができる⁶⁶。しかし、プラトンはこれによって『パイドン』で示されていた、浄めとしての哲学と言う考えを捨て去ったわけではない。というのも、不正な者は死んだ後に「清浄なる場所（καθαρός τόπος）に受け入れられないとされているからである。やはりここにおいても、魂の浄めという構造は保持されていると考えられるだろう。

そして、「神まねび」と「魂の浄め」とが一つのものとして明確に提示されているのが『ティマイオス』である。『ティマイオス』はデミウルゴスと呼ばれる神による宇宙の創造についての「ありそうな物語（εἰκὼς μῦθος）」が語られる対話篇だが、そこでは宇宙の成立だけでなく、人間の身体と魂についての自然学的な説明がなされている。『ティマイオス』においても『国家』の魂の三区分説が踏襲され、人間の魂は神的な部分である知性に、死すべき部分である勇気を司る部分と欲望を司る部分が結び付けられてできている（69c-72d）。そして、魂の各部分のうち、活発に活動させた部分がより強くなっていくため、人間は欲望や野心にかまけて死すべき部分を強めるのではなく、知を愛し求めることで神的な部分を強めなければならない。そうした人間は神が人間にダイモンとして与えた知性をよく世話してよい状態に保つため、まさしく「よいダイモンを持つ者＝幸福な者（εὐδαίμων）」になるとされる（90a-c）。また、世話（θεραπεία）とは対象に適した養分と動きを与えてやることであり、人間の持つ神的な部分と同種の動きは宇宙を律する思考の働きと回転運動であるから、人間はそれらの運動を観察し⁶⁷、観察するもの（人間の知性）を観察されるもの（宇宙を律する知性）に似せて（ὁμοιοῦν）、その神的な部分を本来の姿に返さなければならない。そして、それこそが神々から人間に課せられた最善の生き方なのである（90d）。ここで語られている、魂の死すべき部分である欲望や気概の部分ではなく不死にして神的な部分である知性を世話しなければならないということは、魂を肉体による汚れから離して清浄に保つという考えと同じことを意味していると言えるだろう⁶⁸。

⁶⁶ Sedley, pp. 12-14.

⁶⁷ Cf. *Leg.* 967d-e. 『法律』においても天文学の重要性はしばしば指摘され、魂が万物を支配していること、また天体の運行を司っているのは知性であることを把握しなければ、敬神の人にはなりえないとされている。

⁶⁸ 魂のうち神的な部分である知性は頭に置かれ、死すべき部分である気概や欲望は知性を汚さないように（μιαίνειν）、頭から離れた胴体に置かれたとされている（69d-e）。

また、その神的部分を清浄に保つための世話とは、宇宙を形作った知性、すなわち神がいかなる仕方でもこの宇宙を秩序付けているのかを観察することで、自らをそれに似せることに他ならない。このように、『ティマイオス』においては、神と人間の持つ神的部分な要素が明確に関連付けられたことにより、「魂の浄め＝神まねび」という構造が成立している⁶⁹。

さらに、この宇宙を神が秩序付けているという考えは、神々への奉仕という考えとも明確に結び付けられるようになる。『法律』における無神論者たちへの論駁においては、神々は人間のことに関心を持たないという主張に対して、神々はあらゆる知恵と徳を備えた存在であるから、神々の所有物である人間に対して配慮を怠るということとはありえないという反論がなされている（901d-903a）。それに続いて、アテナイからの客人は次のように語る。宇宙全体は神々によって秩序付けられており、人間もまたその一部として、宇宙全体の善に寄与するように配置されている。そして、人間と宇宙とは生まれを共通にするものであるから、宇宙全体にとって最善となるようなあり方をするところこそが、人間にとってもまた最善のことになるのである（903b-d）。部分ではなく、全体が最善になるようにしなければならないという勸化は、すでに『国家』において言われている（420b-c）。『国家』においては国民一人ひとりの魂のあり方と、国家全体のあり方が類比的に論じられていたわけだが、『法律』では『ティマイオス』の宇宙論を下敷きとして、宇宙全体にまで議論の範囲が及んでいるとすることができるだろう。

こうした「神まねび」としての哲学と、『パイドン』における魂の浄めとしての哲学とを比較すると、そこにプラトンにとっての哲学のあり方の変遷を見ることができるようになる。『パイドン』においては、哲学の関心はもっぱら自らの魂の良し悪しにあり、基本的には個人的な問題のレベルに留まっていた。そのことは、『パイドン』において哲学がきわめて個人的な関心の下に行われていた秘儀に比されていることから明らかである。また、『パイドン』は全体として二元論的な傾向を持ち、身体を含めたこの世界の事柄を全体的に軽視している。そうした特徴はエンペドクレスのようなピュタゴラス派—オルペウス教的な思想の影響もあっただろうし、『パイドン』のテーマが魂の不死を描くことであったため、必然的に身体より魂を重要視することになったというのもあるであろう。

しかし、プラトンの関心は個人の魂の問題に留まるものではなかった。『国家』においては、人間相互の関係についての徳である正義が問題となり、人間の魂のあり方と国家のあり方が類比的に論じられている。『国家』における哲学者の使命は国家を正しく統治するこ

⁶⁹ それに加えて、魂と肉体の均衡が崩れる場合には魂の病としての無知（*ἄνοια*）が生ずるため、両者の均衡を保つように適切な世話をしなければならないとされており（85b-89c）、一方的に身体の影響を排除しようとするのではないという点で『パイドン』とは異なっている。

とであり、洞窟の比喻によって示されているように、彼は一度俗世に背を向けて哲学に従事した後、再びそこへと戻ってこなければならない。なぜなら、重要なのは哲学者のみが幸福になることではなくて、国家全体が幸福になることだからである。哲学と政治の関係については、次の一節が興味深い。

教育を受けず、真理を預かり知らぬ者には、国を十分に統治することはできないが、そうかといってまた、教育を積むことだけの生活に終始するのを許されているような人々にも、それはできないだろうということだ。前者の場合は、公私におけるすべての行動が目指すべき、人生の一つの目標と言うものを、彼らがもっていないことがその理由であり、他方後者の場合は、そういう人々はまだ生きているうちから幸福者の島に移住してしまったようなつもりになって、すすんで実践に参加しようとはしないことが、その理由である（*Rep.* 519c）

この「生きているうちから幸福者の島に移住してしまった」人というのは、『パイドン』で示されている哲学者像を想起させるものがある。『パイドン』においては、哲学は魂をできる限り身体から切り離そうとする、死の練習であるとされていた。そして、そのように一切身体的・物質的なものに関心を持たない人は、まさしく生きながらにして幸福者の島に移住してしまったような状態、つまり非常に浮世離れした人になるであろう。そう考えると、洞窟の比喻はプラトン自身にもあてはまるものだと言えるかもしれない。すなわち、プラトンは『パイドン』においてもつばらイデアの世界という洞窟の外の世界に目を向けていたが、

『国家』においては洞窟の中へと戻り、正義や国家という人間同士の問題に取り組んでいるということである。

そして、『テアイテトス』において神まねびという考えが示されることにより、善なる神と神々に対する奉仕としての哲学というソクラテス的立場が取り入れられることになる。人間は基準として模範として、できる限り神々に似て正しい者となるように心がけねばならない。さらに、この「神まねび」は、『ティマイオス』において宇宙を秩序付けているのが神々であり、人間の魂はそれらと親近的な関係にあるという考えと結び付けられる。すなわち、今度は人間の魂は宇宙と類比的なものとして捉えられるのである。人間の魂には神的な部分、すなわち知性的な部分があり、その部分を特に世話してやらねばならない。そのためには、宇宙を秩序付ける知性の働き、すなわち神々の働きを観察することによって、自らの知性を神々のそれに似せてやる必要がある。また、『ティマイオス』にお

いては、『パイドン』で見られたような二元論はもはや見られない⁷⁰。宇宙は死すべきものと不死なるものを共に取り入れた、最大で、最善で、もっとも美しく、完全な、唯一のものである（92c）。そこでは、魂は身体＝物質と対立するものではなく、むしろそれらを秩序付け支配するものとして、いわば魂による一元論的な世界観が示されているといえるだろう。

そうした世界観は、『法律』においても共有されている。人間も含めて、宇宙のすべては神々によって最善になるようにと配慮されている。それゆえ、人間は宇宙を秩序付ける知性の働きを捉え、それに利するようなあり方をしなければならない。人間と宇宙は生まれを共通にするものであるから、それが宇宙だけでなく人間一人ひとりにとっても最善となる。というのも、善き魂は善い魂のところへ行き、悪い魂は悪い魂のところへ行くというようにして、それぞれの魂がおのずから報いを受けるからである（904a-905b）⁷¹。したがって、自ら善き者になることは宇宙全体を善くすることであり、それは当然宇宙を秩序付けようとする神々の仕事を助ける、神々への奉仕ということにもなる。ここにおいて、自らの魂を配慮してできる限り善いものにしようとする魂の浄めとしての哲学と、善き神を目標として自らできる限り神に似ようとする神まねびの哲学は、人間と宇宙を類比的に捉える自然学的な議論を背景にして、一つのものとして示されているのだとすることができるだろう。

⁷⁰ Sedley, pp. 318-319.

⁷¹ ここでも、『ティマイオス』と同じく、単一の宇宙としての世界観が示されている。死はハデスという別世界への移行ではなく、宇宙の中でよりよい場所、悪い場所への移動である。Saunders はこれが「物理的・空間的・科学的来世観（a physical, spatial, scientific eschatology）」であると称している（Saunders, p. 234）。

結論

最後に、簡単に議論の全体を振り返っておこう。本論文の目的は、古代ギリシア宗教とプラトンの哲学との関係を解明するというものであった。本論文においてはプラトンの哲学における宗教とのかかわりを大きく二つに分け、伝統的宗教に対する批判と改変と、オルペウス教やピュタゴラス派といった秘儀宗教の構造の受容という二つの点に注目してきた。

まず、伝統的宗教との関係については、古代ギリシアの伝統的宗教には特定の戒律や教義、専門的知識を持った聖職者階級といったものは存在せず、基本的には慣習に従って祭礼や儀礼を執り行うことが宗教の中核を占めていたという点が重要である。人間は神々の加護を求めて犠牲を捧げ、神々はその見返りに加護を与えるという、互酬性のサイクルがその基底には存在していた。そして、神々は基本的には自らの名誉の問題にのみ関心を持つものであって、人間の行為一般にかかわるものではなかった。また、崇拝を受けていたのはいわゆるギリシア神話の神々であったが、実際に犠牲を捧げられる神々とそれら神話の神々は、外見的特徴などのイメージは共有していたものの、基本的には別のものとして捉えられていた。それゆえ、詩人たちは神々についての物語をかなりの程度自由に創作に用いることができたわけである。

プラトンはそうした伝統的宗教に関する事柄について、『国家』や『法律』において特に数多くの言及を行っている。古代ギリシアの伝統的宗教がポリスの宗教であって、地域や都市、社会と密接に関係したものであったことを考えれば、国制について論じたそれらの著作での言及が主になるのは当然のことだと言える。そして、プラトンは伝統的宗教の祭礼や儀礼については国家の中にそれを定める一方で、ホメロスやヘシオドスといった詩人らの語る神話については強い批判を加えている。それは神々を互いに争い騙しあうようなものとして描く詩人たちの物語が、神は善であるというプラトンの主張と相容れないためであった。そして、前述のように神話と儀礼とは基本的には独立して存在していたため、プラトンは儀礼についてはそのまま受け入れながら、神話について批判を加えることができたのである。しかし、プラトンは儀礼についてもまったく無批判だったわけではない。プラトンは神々に犠牲を捧げることは認めつつも、神は善であるという原理に基づいて、その犠牲が受け入れられるためには自らもまた善き者でなければならないという原則を打ち立てている。これは神々と倫理を明確に結びつけ、神々が人間の行いに関心を持つと主張した点で、当時の宗教的常識と一線を画す態度であったと言える。プラトンは「何を為すか」については人間の領分を越えたこととして直接に問題としなかったが、「いかに為す

か」については、敬虔、つまり人間の領分に属する問題として哲学的探求の対象としたのである。

もう一つの論点である秘儀宗教の受容においては、そもそもオルペウス教とはいかなる宗教運動であったのかが大きな問題となる。オルペウス教については資料が断片的にしか残存していないこともあり、各研究者の間でも見解の相違が激しく、定説らしきものは今のところ存在してないのが実情である。しかし、あえてその特徴を言うとしたら、次のようなものになるだろう。オルペウス教とは伝説上の詩人オルペウスの名の下に、既存の宗教的要素を再編して作り上げられた宗教運動の総称である。世界の創造や人類の起源神話といったギリシアのスタンダードな神話とは異なる要素を含む神統記を持ち、その神統記を背景にした来世観を主張した。すなわち、人間は神的な出自を持ち、オルペウスの生活と儀式によって浄めを果たせば、死後に神々の間に受け入れられ、幸福を享受することができる。また、そのオルペウスの生活は肉食の禁忌などの特殊な戒律を含むものであり、当時のポリスにおける一般的な生活から大きく逸脱するようなものであった。

対話篇における数多くの言及からして、プラトンがオルペウス教にかなりの程度親しんでいたことは明らかであるように思われる。そして、その影響が深く表れているのが、『パイドン』である。『パイドン』はソクラテスの死の場面を舞台として魂の不死をテーマとした対話が行われる対話篇だが、そこにはソクラテスをモデルとして哲学のあるべき姿を描き出すという目的があったと考えられる。そして、『パイドン』において哲学は魂をできるだけ肉体から切り離し、それ自体として清浄に保つこと、魂の浄めとして示されている。そして、これは来るべき魂の肉体からの分離、つまり死の練習であるともされる。これは見えないもの（αἰδής）を魂によって捉えようとする試みであり、そのように死の練習を積んだ者は死後にハデス（Ἅιδου）へと赴く際も困難に見舞われることはない。また、哲学者は神的な本性を持つ魂を清浄に保つことで神々との親近性をより強く示すことから、死後は神々の仲間として受け入れられ、他の人々と比べて格別の幸福を享受することになる。浄めによって人間の魂が持つ神的な性質を発揮し、死後に幸福を得るというこうした構造は、オルペウス教を初めとする秘儀宗教のものとはほぼ同じである。しかし、もちろんプラトンの場合は、浄めは儀礼によってなされるものではなく、哲学的探求として示されている点が大きく異なっている。プラトンは既存の宗教的要素が持っていた構造やイメージを巧みに利用して、新たな哲学の姿を描き出しているのだと言えるだろう。

こうした『パイドン』で示された魂の浄めとしての哲学に加えて、『テアイテトス』においては「神まねび」としての哲学という思想が示される。これは神を正しく善なる存在として、人間の行いの基準・模範として捉えるというもので、きわめてソクラテス的な側面

を持っている。さらに、『ティマイオス』や『法律』において、宇宙を秩序付ける知性としての神と、その神と人間の魂の知性は生まれを同じくするということが示されることによって、魂の浄めと神まねびの思想が一つのものとして示されることになる。すなわち、自らの知性を働かせて宇宙を秩序付ける知性の働きを捉えることによって、魂の神的な部分である知性の働きを強め、宇宙を秩序付ける知性へと似せていかねばならないとされるのである。そして、神はできる限り善い仕方宇宙を秩序付けるものであるから、人間がその神に似てできる限り善いものになるということは、宇宙を秩序付けるという神の仕事を助けることにもなる。このように、プラトンは最終的には宇宙論を背景に神と人間の緊密な関係を提示するに至ったのであり、これを彼の哲学的神学と呼ぶことができるであろう。

これが本論文における一応の結論である。プラトンがこのように秘儀宗教の持つ要素を彼の哲学へと取り込んでいった背景としては、やはりソクラテスの存在が大きいのではないと思われる。プラトンの哲学がソクラテスの後を追うところから始まったことは周知の事実である。しかし、ソクラテスの哲学が持つ特殊性が、プラトンにとって大きな問題となったのではないだろうか。それはつまり、ソクラテスの哲学はダイモンの声やデルポイの神託など、ソクラテス個人の特徴と密接に絡み合って形成されたものだということである。言い換えれば、ソクラテスの哲学はソクラテスにしか為しえないものだということになる。もちろん、ソクラテスの哲学のうち、無知の知や、それを自覚させるためのエレノコス（論駁）など、方法論として一般化できるものもある。しかし、なぜ、何のために哲学をするのかということについては、話はそう簡単ではない。『ゴルギアス』におけるカリクレスの発言や、アリストパネスの『雲』の描写からわかるように、当時は哲学というのはさしたる意味もない知的な遊戯のようなものとして捉えられていたところがある。しかし、ソクラテスは生活どころか生命すらも投げ打って哲学に殉じたのであり、それは今現在のわれわれだけでなく、当時の人々にとっても納得しがたいことであっただろう。プラトンはそうした状況で哲学することの意味を訴えねばならなかったわけだが、その試みのひとつが『パイドン』で示された議論だと考えられる。すなわち、善く生きるかどうか、哲学をするかどうかという問題は、単に今の人生だけの問題ではなく未来永劫に渡っての問題であり、しかもそれはどんな人間にも共通に当てはまるということである。そして、この主張がソクラテスの死と重ねあわされて示される時、哲学することの意味とその重大さが、非常な説得力を持ってわれわれに迫ってくることになる。

ともあれ、いかなる動機によるにせよ、神や宗教についての問題がプラトンにおいて大

きな比重を占めているのは確かである。特に後期においてはそれが顕著であり、プラトン自身も強い問題意識を持っているように思われる。本論文においては非常に荒いスケッチを描くに留まったが、神との関係を軸としてプラトンの思想を読み解こうという方向性は間違っていないと考えている。しかし、プラトンの宗教思想を考える上で一点、触れておかなければならない問題がまだ残っている。すなわち、伝統的宗教と哲学的神学の関係はどうなっているのかということである。

すでに何度か触れたように、伝統的宗教とプラトンの哲学的神学の間に関連を認めないという研究者は多い。たとえば Dodds は、プラトンは伝統的宗教に社会的機能を認めていたものの、彼の本当の信仰は明らかに哲学的神学の方にあったとしている¹。また、Morgan は伝統的宗教には人間と神はまったく違う存在であるという認識が存在しているとして、それをデルポイの「汝自身を知れ」の言葉から Delphic Theology と呼ぶ一方で、ピュタゴラス派やオルペウス教のような秘儀宗教は人間の魂の不死性を主張することで人間と神の間の距離を埋めようとする試みであるとした。プラトンはこうした神との合一を志向する脱我的 (ecstatic) 要素を哲学に取り入れており、『パイドン』における魂の浄めや『テアイテトス』の「神まねび」にそうした傾向を見ることができるとしている²。他にも、McPherran はソクラテスが神々については不可知論に留まり、伝統的な Delphic Theology の立場を堅守したのに対して、プラトンはその立場を踏み越えたと考えている³。いずれにせよ、プラトンにおいて真に敬虔な行いはあくまで哲学的探求であり、犠牲や祈願は神々に対する好意を示すものとして是認はされるものの、間接的に（ないしはより低いレベルの）敬虔を実現するに留まることになる。

こうした Morgan や McPherran の見解は、かなりの程度妥当なものであろう。特に、Morgan の主張は本論文の立場にかなり近い。だが、細かい点で若干の疑問がないではない。一つには、伝統的宗教と秘儀宗教を Delphic-ecstatic というように分類するのが正当かどうかという点。もう一つはプラトンがソクラテスの持っていた認識論的な限界を踏み越えたとして、一体それがどの程度のものだったのかという点である。言い換えれば、プラトンは人間が神のごとき完全な知を得られると考えていたのかどうかということになる。このうち、後者はプラトンが知的樂觀論者であったか否かという、彼の哲学的な態度についての問題であり、極めて大きな問題で簡単に結論を出すことはできない。むしろ、永久に決着のつかないような問題であるのは間違いないだろう。しかし、プラトンの哲学全体をどう捉え

¹ Dodds(1945), p. 18.

² Morgan(1992), pp. 229-235.

³ McPherran(2009), pp. 246-247.

のかという一つの方向性を示すものとして、簡潔にはあるがあえてその点についても触れておきたいと思う。

まず前者の問題についてであるが、オルペウス教について論じた際にも述べたように、秘儀宗教は伝統的宗教とまったく異なるようなものではない。そこには共通する要素が多々存在しており、簡単に両者を切り分けることはできないと思われる。たとえば、人間と神の差というものを例に考えてみよう。ホメロスにおいては、確かに神々は不死なる存在で大きな力を持ち、常に幸福であるとされている一方、人間は死すべき運命にあり、その力は神々に比べれば矮小で、労苦と悲嘆にまみれながら生きねばならないとされている。また、人間が神々に対して挑戦することは傲慢（*ὑβρις*）なこととして神々の怒りを招くことであった。しかしその一方で、ヘラクレスやセメレ、アスクレピオスのように、死後に神となった例も存在している⁴。また、ヘシオドスでは最初に生み出された黄金の種族の人間は神々と共に暮らしており、種族が滅んだ後も「善きダイモン（*δαίμονες ἄγνοι*）」となって地上に住まう人間たちの守護者となったとされている（*Op.* 106-126）。こうした物語が存在していたことを考えると、秘儀宗教における死後の神化も、これらの要素の延長線上で考えることができるのではないと思われる。また、オルペウス教を例にとってみても、確かに黄金板の中には「神になった」という表現があるが、その表現が見られるのはトゥリオイから出土した黄金板（資料3）のみであり、ペテリア出土の黄金板（資料2）では「汝は数多の英雄たちの間にあって王となるであろう」と言われている。英雄たちが死後にエリュシオンの野や幸福者の島において幸福に暮らすというのは、ホメロスやヘシオドスにおいて語られていることである⁵。オルペウス教の目的は死後の幸福であり、そのために神々とのつながりを示す神的な出自が主張されはしたが、それが「神そのものになる」ことまでを意味したのかどうかは判然としない。むしろ、ホメロスに語られている英雄たちのように、神々の庇護を受けて幸福に暮らすということが想定されていた可能性が高いであろう⁶。

このように考えると、神との隔絶と合一という考え方で伝統的宗教と秘儀宗教を分類す

⁴ Cf. *Od.* 602-604. 「次に私は豪勇ヘラクレスの姿を見たが、これは彼の幻影に過ぎず、当の身は不死なる神々の間に在って宴遊を楽しみ、大神ゼウスと黄金のサンダルを召すヘラの御娘、踝美しきヘベを妻に持つ」

⁵ *Od.* 554-575; *Op.* 156-172.

⁶ たとえば、死後の神化（*ἀποθεοῦν*）という単語は、Liddell & Scott を見る限りではもっとも古い用例でも紀元前2世紀が初出のようである。もちろん、他の言い回しで古典期にそうした考えが示されていた可能性はあるが、それでも神化という考えが明確に存在していたかどうかという点は疑問である。

ることに困難が生じてくるように思われる。もちろん、秘儀宗教が伝統的なポリスの宗教では応えることのできなかった、死後の幸福に対する個人的な欲求を満たすという目的を持っているのは間違いない。しかし、それは伝統的宗教がそうした思想を持っていなかったというよりは、むしろそうした思想に対応するシステムを持っていなかったというのが正確なところであろう。伝統的宗教はまず何よりもポリスの宗教であって、非常に公共的な性格の強いものであった。つまり、聖域や祭壇が家、地区、国家といった共同体に属していた以上、そこでの祭儀もまた第一には家のため、地区のため、国家のためのものにならざるをえないということである。そうしたシステムでは、個人個人の欲求に細やかに対応することは難しい。それゆえ、さまざまな秘儀宗教がそうした状況への応答として生じてきたと考えられる。そして、それは既存の宗教の持っていた要素を利用した新たなシステムとして生じてきたのである。結局のところ、伝統的宗教と秘儀宗教の差異は、思想的なものであるよりは、何よりもまずシステムとしての違いであるように思われる。

そうだとすると、一方で神々との立場の差を認める考えを伝統的宗教に特徴的なものとしてソクラテスに当てはめ、他方で神々との合一を求める考えを秘儀宗教特有のものとしてプラトンに当てはめることは、いささか乱暴だということにもなるであろう。さまざまな宗教的要素は文脈に応じて比較的自由に利用されていたし、それはプラトンにおいても同じことである。魂の不死や生まれ変わり、死後の賞罰といった考えを受け入れながら、同時に法で定められた仕方で神々に対して祭礼を執り行うことは、特に互いに矛盾するわけではなかったであろう。

また、プラトンが魂の不死性や神性を主張したのは確かだとしても、一体それがどの程度のものであったのかについては一考の余地がある。結論から言ってしまうと、プラトンは人間の魂に神々との親近性を認めながらも、やはり人間と神々との間には歴然とした差があると考えていたように思われる。たとえば、『パイドン』では哲学によって魂を浄めた者は、死後に「秘儀を受けた人々について言われているように、残りの時間を真実に神々と共に過ごす」(81a)とか、「神々の種族の仲間に入る」(82c)とされている。しかしまた、『パイドロス』における魂の馬車のミュートスでは、神々の馬車はよい馬に引かれて易々と天球を巡り、真実在を鑑賞するが、人間の馬車は良い馬と悪い馬が混在しているため、苦勞して悪い馬を御して何とか神々の後へ着いていかねばならない。そして、もし真実在を見損ねて魂の翼を失ったならば、天から落ちて何千年と人間の生を繰り返し送らねばならないとされている(246a-249d)。こうした、人間の魂は神々と異なり、良い部分と悪い部分が入り混じったものであるという考えは『ティマイオス』にも見受けられる(69c-d)。

したがって、人間は哲学をすることによって神々と交わって暮らすことができるようになるが、それでもやはり人間は神々と同列ではなく、本性において劣る存在だと考えられているように思われる⁷。

もう一つ注意しておくべき点は、少なくとも『パイドン』においては、人間は生きている間は完全な知を得ることはできないと明言されている点である（66e）。これはある種の不可知論の表明と取ることもできるだろう。また、「神まねび」ということにしても、人間は神は基準・模範としての神に近づくことはできるかもしれないが、決して神そのものにはなることはできず、生きている限り「神まねび」を続けなければならないと思われる。ただし、『国家』においては、哲学的問答法によって仮設から原理へと遡り、善そのものへと至る過程が示されている（533c-534d）。この真の哲学者による善そのものの把握が、現実可能なこととして考えられているのか、それとも 592b で言われているように、「理想的な範型」として示されているのかは不明である。しかし、こうしたプラトンを知的樂觀主義者と見るか、その逆と見るかという問題は、ある意味では単なる表現上の問題に過ぎないとも言える。McPherran が「ソクラテスとプラトンの間の重要な宗教的・哲学的相違に目を奪われすぎて、後者に前者が負っている深い知的恩恵を覆い隠すことは許されない⁸」と言うように、ソクラテスとプラトンの間の共通性を示そうとして、両者の独創性を見落とすことはあってはならないだろう。ただし、プラトンの思想的発展ということについて言えば、『パイドン』における単一で知性的な魂という考えから、『国家』における三区分別説への変遷が示すように、人間の心理や弱さについての洞察が次第に深められていったということは十分にありうることだと思われる。生きていれば、どんな人間でも必ず何かしらの失敗や苦難に遭遇する。そして、自分ではいかんともしがたい状況に置かれた時、人は神に祈らずにはいられない。それは、プラトンも同じだったはずである。だからこそ、われわれは「一種の遊びを楽しみながら、つまり犠牲を捧げたり歌ったり踊ったりしながら」生きるべきである。われわれ人間は神の操り人形であって、ほんの僅か真実にあずかるにすぎないのだから、神々に遊びを捧げることで加護を受け、自らの本性に従った生活

⁷ ただし、『パイドン』114c においては、哲学によって浄められた者は、敬虔な人々が神々と共に住む「真の大地」よりも美しい場所でその後まったく身体から離れた生活を送るとされている。『パイドン』では人間の魂は単一で神的なものと考えられているため、十分に浄められれば、『パイドロス』のように欲望的部分に引っ張られて身体の中へ落ち込むということはないとされているのかもしれない。しかしまた、ソクラテスは 69d-e で「あの世でもこの世と同じように、善い主人と友達に会えるだろう」と語っていることから、哲学者の魂が神に等しいものとなるといったことは考えられていないように思われる。Cf. Edmonds(2004), pp. 215-126.

⁸ McPherran(1996), pp. 301-302.

を送らなければならない (*Leg.* 803e-804a)。しかし、遊び (παῖδια) とはまた学び (παιδεία) ということにもつながる。神からすれば、たとえ哲学であっても、人間の行いはすべて遊び (παῖδια) にすぎないであろう。しかし、人間にとってそれは真剣に取り組む価値のある学び (παιδεία) なのである。

参考文献

- Adkins, Lesley and Adkins, Roy A., *Handbook to Life in Ancient Greece*, Oxford UP, 1997.
- Archer-Hind, R.D., *The Phaedo of Plato*, 1883.
- Bernabé, Alberto, *Poetae Epici Graeci. II Orphicorum et Orphics similibus testimonia et fragmenta*, fasc. 1 and 2, Saur, 2003 and 2004.
- Bernabé, Alberto and Jiménez San Cristóbal, A.I., *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Brill, 2008.
- Bethge, Gábor, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge UP, 2004.
- Bobonich, Christopher, 'Persuasion, Compulsion, and Freedom in Plato's Laws', *Plato 2: Ethics, politics, religion, and the souls*, ed. Gail Fine, Oxford UP, 1999, pp.373-403.
- Bostock, David, "The Soul and Immortality in Plato's *Phaedo*", *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. Gail Fine, Oxford UP, 2000, pp. 404-423.
- Bremmer, Jan N., *The Rise and Fall of the Afterlife*, Routledge, 2002.
- Brickhouse, T. C. and Smith, N. D., 'Justice and Dishonesty in Plato's Republic', ed. N. D. Smith, *Plato: Critical Assessments*, Vol.3, Routledge, 1998, pp.123-140.
- Burkert, Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trans. E. L. Minar. Jr., Harvard UP, 1972.
- Burkert, Walter, *Homo Necans*, trans. Peter Bing, University of California Press, 1983. (ヴァルター・ブルケルト、『ホモ・ネカーンス——古代ギリシアの犠牲儀礼と神話』、前野佳彦訳、2008)
- Burkert, Walter, *Greek Religion*, trans. John Raffan, Harvard UP, 1985.
- Burkert, Walter, *Creation of the Sacred*, Harvard UP, 1996. (ヴァルター・ブルケルト、『人はなぜ神を創りだすのか』、松浦俊輔訳、青土社、1998)
- Burkert, Walter, *Kleine Schriften 3 Mystica, Orphica, Pythagorica*, ed. Fritz Graf, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2006.
- Crooks, J., "Socrates's Last Words: Another Look at an Ancient Riddle", *The Classical Quarterly* 48, 1998, pp. 117-125.
- Dodds, E.R., 'Plato and the Irrational', *Journal of Hellenistic Studies* 65, 1945, pp. 16-25.
- Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrationals*, Berkeley: University of California Press, 1951. (E. R. ドッズ、『ギリシア人と非理性』、岩田靖夫・水野一訳、みすず書房、1972)
- Dombrowski, Daniel A., *A Platonic Philosophy of Religion*, State University of New York Press:

- Albany, 2005.
- Doter, Kenneth, “Equality, Recollection, and Purification”, *Phronesis*, vol. 17, No. 3, 1972, pp. 198-218.
- Easterling and Muir(ed.), *Greek Religion and Society*, Cambridge UP, 1985.
- Edelstein, E. and Edelstein, L., *Asclepius A Collection and interpretation of the testimonies vol.2*, New York: Arno Press, 1975.
- Edmonds III, Radcliffe G., ‘Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin’, *Classical Antiquity*, vol. 16, No.1, 1999, pp. 35-73.
- Edmonds III, Radcliffe G., *Myth of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the ‘Orphic’ Gold Tablets*, Cambridge UP, 2004.
- Edmonds III, Radcliffe G.(ed.), *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion. Further along the path*, Cambridge UP, 2011.
- England, E. B., *Laws of Plato*, vol.1-2, Manchester UP, 1921.
- Fine, Gail (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford UP, 2000.
- Garland, Robert, *The Greek Way of Death*, Cornell UP, 1985. (ロバート・ガーランド、『古代ギリシア人の死』、高木正朗・永都軍三・田中誠訳、晃洋書房、2008)
- Gill, Christopher, “The Death of Socrates”, *The Classical Quarterly* 23(1973), pp. 25-28.
- Gill, Christopher, “The Body’s Fault? Plato’s *Timaeus* on Psychic Illness”, *Reason and Necessity Essays on Plato’s Timaeus*, ed. M. R. Wright, Classical Press of Wales, 2000, pp. 59-84.
- Graf, Fritz, “Text and ritual: The Corpus Eschatologicum of the Orphics”, *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion. Further along the path*, ed. Radcliffe G. Edmonds III Cambridge UP, 2011.
- Graf, Fritz and Johnston, Sarah Iles, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Routledge, 2007.
- Guthrie, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement* (reprinted), Princeton UP, 1993(original 1952).
- Johnston, Sarah Iles, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, The University of California Press, 1999.
- Kern, Otto, *Orphicorum Fragmenta*, Wiedmann, 1922.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. and Schofield, M., *The Presocratic Philosophers (2nd)*, Cambridge UP, 1983(1st ed. Kirk and Raven, 1957).
- Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962. (邦訳：クロード・レヴィ＝ストロース、『野生の思考』、大橋保夫訳、みすず書房、1976)

- Leys, W. A. R., 'Was Plato Non-Political?', ed. G. Vlastos, *Plato II*, University of Notre Dame Press, 1971, pp. 166-173.
- Lloyd-Jones, Hugh, *The Justice of Zeus*, The University of California Press, 1971. (ヒュー・ロイド＝ジョーンズ、『ゼウスの正義——古代ギリシア精神史——』、眞方忠道・眞方陽子訳、岩波書店、1983)
- McPherran, M. L., *The Religion of Socrates*, Pennsylvania State University, 1996. (マーク・L. マックフェラン、『ソクラテスの宗教』、米澤茂・脇條靖弘訳、法政大学出版局、2006)
- McPherran, M. L., 'Platonic Religion', *A Companion to Plato*, ed. Hugh H. Benson, Blackwell, 2009, pp. 245-259.
- Mikalson, Jon D., *Athenian Popular Religion*, The University of North Carolina Press, 1983. (ジョン・D. マイケルソン、『古典期アテナイ民衆の宗教』、箕浦恵了訳、法政大学出版局、2004)
- Mikalson, Jon D., *Ancient Greek Religion*, Blackwell, 2005.
- Mikalson, Jon D., *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford UP, 2010.
- Minadeo, Richard, "Socrates' Debt to Asclepius", *The Classical Journal* 66(1971), pp. 294-297.
- Morgan, Michael L., *Platonic Piety*, Yale University, 1990.
- Morgan, Michael L., "Plato and Greek Religion", *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, Cambridge UP, 1992, pp. 227-247.
- Morrow, Glenn R., 'Plato's Conception of Persuasion', *Philosophical Review*: 62, 1953, pp.234-250.
- Morrow, Glenn R., *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton: Princeton University Press, 1960.
- Morrow, Glenn R., 'The Demiurge in Politics: The Timaeus and the Laws', ed. N. D. Smith, *Plato: Critical Assessments*, Vol.4, Routledge, 1998, pp.309-324,
- Most, Glenn W., "A cock for Asclepius", *The Classical Quarterly* 43(1993), pp. 96-111.
- Popper, K. R., *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1, Princeton UP, 1966.
- Saunders, Trevor J., 'Penology and Eschatology in Plato's Timaeus and Laws', *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 23, No. 2, 1973, pp. 232-244.
- Schofield, Malcolm, *Plato. Political Philosophy*, Oxford UP, 2006.
- Sedley, David, 'The Ideal of Godlikeness', *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. Gail Fine, Oxford UP, 2000, pp. 309-328.
- Trépanier, Simon, *Empedocles. An Interpretation*, Routledge, 2004.
- West, M.L., *The Orphic Poems*, Oxford UP, 1983.

Wickkiser, Bronwen L., *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece*, The Johns Hopkins UP, 2008.

Yunis, Harvey, *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*, Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.

北嶋美雪、「オルペウス教——プラトンの宗教思想解明の手掛りとしての(1)(2)——」、『学習院大学文学部研究年報第42・43号』、1995・1996。

北嶋美雪、「デルヴェニ出土のオルフェウス教の「神統記」」、『創文』472号、創文社、2005、pp. 35-39。

國方栄二、「言葉における虚偽」、『古代哲学研究』34、2002、pp.16-36。

瀬口昌久、『魂と世界——プラトンの反二言論的世界像』、京都大学学術出版会、2002。

丸橋裕、「プラトン『法律』における説得の技法」、『古代哲学研究室紀要』9、1999、pp.1-25。