

# プラトン『パイドロス』篇における美と狂気

## Beauty and Madness in Plato's *Phaedrus*

稲 津 阿 育

### 0. 序

『パイドロス』において、ソクラテスは、みずからの最初の演説でエロース（恋）を中傷したことを償うために、彼の第二演説で歌いなおし（*παλινωδία*）を試みる。ソクラテスは、その最初の演説のなかで、弁論家リュシアスに倣って、「恋する者ではなく、むしろ恋していない者に身をまかせるべきである」ということを若者<sup>1</sup>に説得するために、恋していない者の「思慮（*τὸ φρόνιμον*）」を称え、恋する者の「無思慮（*τὸ ἄφρονον*）」を非難したからである（235e2-236a6）。これに対して、ソクラテスは、続く第二演説では、その反対の主張を展開する：恋していない者の「思慮」を、世俗の正気（*σωφροσύνη ἀνθρωπίνη* 256b6, *σωφροσύνη θνητή* e5）として非難する一方、他方で、恋する者の、世俗的なことにかんする「無思慮」を、神的狂気（*θεία μανία* 256b6）として称える。

ソクラテスは、神的な狂気の例として、恋の狂気のほかに、預言にかかわる狂気、秘儀にかかわる狂気、詩作にかかわる狂気を挙げる。また、われわれにとって最大の善きことの数々は、こうした、神に由来する狂気から生じると述べる（244a7-8）。そして、数々の神的狂気のなかでも、預言、秘儀、詩作に続く第四の狂気として位置づけられる恋の狂気が、最善のものであるという（249d4-e4）。

1 237b2で、ソクラテスは、みずからの演説の聞き手が、少年（*παῖς*）よりも上の年代（*μειρακίσκος*; Lear 2019, 25-6 n. 2によれば、18/19歳ほど）であることを明確にしている（De Vries 1969, 83）。

とはいえ、恋の狂気は、ときに破滅をもたらすほどの、熾烈さをともなう(252c4-7)。ゆえに恋の道は正しい仕方では歩まれなければならない。そこで、恋の狂気を正しく成就するための生のかたち (ιδέα, cf. 253b7) として提示されるのが、哲学である。哲学もまた、詩作や預言などと同じく、神に由来する狂気のなせるわざであり、哲学者は、「神に憑かれている (ἐνθουσιάζων 249d2, ἐνθουσιῶντες 253a3)」とされる。

『パイドロス』において、恋が、狂気であり、神に憑かれることとしてとらえられるとともに、哲学と結び付けられていることの問題性は、研究者たちの注意をひいてきた<sup>2</sup>。

『メノン』99b-d において、プラトンは、預言者や詩人のような、神に憑かれた状態を、知性 (νοῦς) の欠如として扱っている。政治家もまた、知識 (ἐπιστήμη) によってではなく、真なる判断 (δόξα ἀληθής 99a5) によってポリスを正しく導くかぎりにおいて、預言者や詩人と同様に、神がかりの状態にあるとされる。彼らのように、神から靈感を吹きこまれ、神に憑かれた者たちのありかた (ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ) は、知性の欠如として、理性の途と対置される。真なる判断は、根拠の思考 (αἰτίας λογισμῶ 98a3-4) によって縛り付けることによって始めて、知識となるからである。この根拠の思考は、想起と呼ばれ、神に靈感を吹きこまれることとしてのインスピレーションと対置される。

しかしながらプラトンは、みずからが『メノン』において、理性の途としての想起と対置した、神から靈感を吹きこまれることとしてのインスピレーションを、『パイドロス』では、恋の狂気として、理性の途としての哲学と結び付けている。この、理性と狂気との融合を、われわれはいかに解すべきだろうか。

こうした、哲学における理性と狂気のかかわりをめぐる問題に取り組むにあたって、本稿では、ソクラテス第二演説の根幹をなす、二つの問いに着目する。それは、人間はいかにあるべきかという、人間理解の問題<sup>3</sup>と、

2 Eg., Vlastos 1981, 27 n.80, Burnyeat 2012, 240-3.

3 Rowe 1990もまた、『パイドロス』における、人間理解の問題に着目している。しかし Rowe 1990は、Nussbaum 2001批判という論旨からか、恋の狂気を、神的な狂気としてではなく、主に、Nussbaum 2001の重視する、性的欲望として扱っている。そのため、神の狂気の問題にはわずかに触れているだけである(238)。結果として、Rowe 1990は、哲学が狂気であることを否定している(232: "I deny that the Phaedrus treats 'philosophy itself'...[as] a form of madness or mania.").

恋の狂気が、美の女神アプロディーテーからのインスピレーション (ἐπίπνοια) とされる (265b4-5) ことの意味である<sup>4</sup>。

以下、第1節と第2節ではそれぞれ、『パイドロス』において、哲学者が「神に憑かれている」ということが語られる、二つの箇所を扱う (249b6-d3, 252e1-253a5)。人間はいかにあるべきかという点に着目しつつ、哲学者が神に憑かれているということの基本的な意味を確認する。そのうえで第3節では、美の問題を扱う。哲学が、そもそもなぜ恋であり、狂気と呼ばれるのかを解明するためには、「神に憑かれる」ことにおいて美の果たす役割の理解が不可欠だからである。さらに第4節では、想起の問題を扱う。哲学者における、理性と狂気の融合は、全体として想起の二つの側面を構成するからである。最後の第5節では、インスピレーションの問題を論じる。インスピレーションの成立について、従来の『パイドロス』解釈では見落とされがちであったある視点を提示したい。

## 1. 神に憑かれるということ——普遍にかかわること (249b6-d3)

### 1.1. 人間の本性

ソクラテスは、彼の第二演説において、人間の本性を、普遍の認識という観点から規定する。同時に、普遍の認識が、想起という構造をとることを指摘する。

#### 1.1.1. 普遍の認識と想起

ソクラテスは、人間の本性について、次のように述べている。

なぜなら、人間というものは、多数の感覚から出発して、理性のはたらき (λογισμῶ) によって総合された一なるものへと進む、形相に即した言説を理解すべきものだからだ。そのことが、われわれの魂がかつて、神とともに行進し、われわれがいま〈ある〉と主張しているこ

4 Lear 2019もまた、『パイドロス』における、「人間学 (anthropology)」と、美の概念とを、その論考の中心に据えている。ただし彼女は、この二つの点を論じるにあたって、本稿で試みるように、認識の問題に焦点をあてていない。これに対して、Burnyeat 2012は、認識の問題、とくに想起説とインスピレーションの問題に焦点をあてつつ、『パイドロス』における人間理解 (“a remarkable new vision of man's existence,” 240) について論じている。インスピレーションにかかわる Burnyeat 2012の解釈については、第5節で扱う。

との数々を見下して、真実在の方へと頭を持ち上げたときに目にした、かのものどもの想起である (249b6-c4)<sup>5</sup>。

人間は、多数の感覚を、理性のはたらきによって総合し、普遍を認識すべき存在である。それは、かつて、われわれの魂が、神とともに行進していたとき、天のかなたの領域 (1.2節参照) で観たものの想起とされる。

総合による普遍の認識が、想起であるということはすなわち、われわれの認識は、先験性を有するということを意味する。この認識の先験性にかんして、ソクラテスは、つぎのように述べている：

というのも、かつていちども真理 (τὴν ἀλήθειαν) を観たことのない魂は、この (人間の) 姿へと生まれてくることはないであろうから (249b5-6)。

というのも、ちょうどすでに語られたように、人間の魂はすべて、生まれながらにして、諸々の実在 (τὰ ὄντα) を観てきているのである——さもなければ、この (人間という) 動物へと生まれてくることはなかったであろう (249e4-250a1)。

人間の魂には、その生まれにおいて、実在の記憶が潜在している。それが、普遍の認識の前提条件である。

### 1.1.2. 魂の本性

次に、魂の本性についての記述をみる。われわれ人間の本性を、その完全な (λόλοκληροι) 姿においてとらえるためには、魂それ自体の本性を眺める必要があるからである (cf. 250b5-c6)。

そこで魂は、翼をもった、一組の馬と御者の、本性上一体になったはたらきに似ているものとしよう。神々の馬たちと御者たちはすべて、みずからが善き性質のものであるとともに、善きものどもに由来する。これに対して、他の者たちの場合には、混合がなされている。第一に、われわれの御者は、二頭の馬の手綱を取り、次に、二頭の馬のうち、一頭は、美しく善き性質のものであり、そのような性質のものに由来

5 ギリシャ語の原典はすべて、OCTの現行の版に拠る。翻訳は、特に断らないかぎり、筆者のものであるが、文献表に挙げた翻訳を参考にしている。

するのに対して、他方の馬は、反対の性質のものに由来し、反対の性質をもつ。ゆえに、われわれにかかわる手綱さばきは困難なものとならざるを得ない (246a6-b4)。

いくつかの点が重要である。(a) 神の魂も、人間の魂も、翼<sup>6</sup>をそなえた、御者と一組の馬から構成される。(b) 魂の御者は、知性 (voûs, cf. 247c8) を象徴する。(c) 神の魂と人間の魂の相違：神の馬たちが、いずれも善き性格をもつものに対して、人間の馬たちは、気概を象徴する善き性格の馬 (253d3-e1) と、欲望を象徴する悪しき馬 (253e1-5) とからなる。(d) 神の魂もまた、人間の魂と同様に、知性を象徴する御者のみならず、気概を象徴する馬をもつことは、一見すると奇妙である。しかし、このことは、ここで神が、人間の倣うべきモデルとして構想されているという解釈と整合的である<sup>7</sup>。この点は、次の第2節で扱う。(e) われわれ人間の知性は、そのもっともすぐれた魂の場合でさえ、悪しき馬のために、地上の世界においてのみならず、天上の世界においてさえ、困難な手綱さばきを余儀なくされる (248a1-6)。これがわれわれ人間の知性の運命である<sup>8</sup>。

### 1.1.3. 想起と魂の本来の姿の回復

かくして、魂の本来の姿 (cf. τῆς ἰδέας 246a3) は、翼をそなえている。だがわれわれ人間の魂は、かつて天界で神々とともに行進していた時にも、

6 魂の翼が何を表すものであるかについて、たとえば Lear 2019 は、「ある種の理性的欲求 (a sort of rational desire)」と解している。御者が諸々の実在を観たことにもとづく、「諸形相の可知的な現実性への直観的な欲求 (“the intuitive desire for the intelligible reality of the forms”）」であるという (30-31, 33, 42)。しかし、魂の翼とは、魂の本来の姿に属するものであり、欲求であるというよりもむしろ、欲求される対象である (249d4-e4)。Burnyeat 2012 は、翼が、魂における神性を表わすと解している (“they represent the divine in a soul (246d)”)。その神性は、諸々の形相の知にもとづく (245)。Burnyeat の理解は、欲求するものとされるものの混同という、Lear 解釈の難点を逃れている。

なお魂の翼は、魂の御者として表現されている知性に限定されるものではなく、一組の馬と御者からなる魂の全体にわたる：「というのは、魂はかつて、全体として翼をそなえていたのだから (πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή 251b7)」。

7 ゆえにわれわれ人間にとっては、悪しき馬をもたない神に倣い、悪しき馬を制圧することが課題となる (254d7-255a1, e4-256b7)。

8 Burnyeat 2012 は、神の魂と人間の魂の相違は、種的なものではなく、諸々の形相についての知識の完全性と不完全性にもとづくとして解している (245)。しかしながら、神の魂と人間の魂は、悪しき馬の有無という点で区別されている ([e])。われわれ (の魂) がかつて神であったり、いつか神になるということはない。神の魂と人間の魂は、魂という類において同一ではあっても、種においては区別されている (Lear 2019, 34)。

悪しき性格を持つ馬のために、天のかなたの領域への上昇に容易についていくことができず、ときに実在を完全に見損なう。そして不運にも見舞われて、実在を忘却し、悪徳 (κακία) に満たされる。その結果、翼を喪失し、地上の世界に落下する (247b2-6, 248a1-c8)。魂の完全な姿、その翼の回復は、諸々の実在の想起による。

ゆえに、ただ哲学者の思考だけが、翼をそなえるということは、たしかに正当なことである。というのも彼は、神がそれにかかわることで神的存在かのもどにも、記憶において可能なかぎりかかわるからである (πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὧν θεῖός ἐστιν)。実際に、そうした想起をうながすものの数々 (ὕπομνήμασιν) を正しく用いることで、完全な秘儀につねに与るので、ただ彼だけが真に完全なものとなる (τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται) (249c4-8)。

こうした想起をつうじて、魂が自己本来の姿へと立ち戻ろうとする衝動が、恋である (252b8-9)：

τὸν δ' ἦτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,  
ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην.

この、翼もてるものを、死すべき者たちはたしかにエロースと呼んでいる。

だが、不死なる者たちは、プテロースと呼ぶ。翼 (プテロン) を生ぜしめる強制力ゆえに。

## 1.2. 新しい神概念

前節 (1.1.3.) でみた、249c4-8 には、詩作の伝統に対する、新しい神概念が提示されている。本節では、この点を確認する。

### 1.2.1. 天のかなたの領域と実在

はじめに、天のかなたの領域についての、プラトンの記述をみる。

天のかなたのこの領域 (Τὸν...ὕπερουράνιον τόπον) のことを、地上の詩人たちの誰一人として、ふさわしい仕方では称えうたったことはかつてなかったし、これからもけっしてないであろう。だがそれは、

つぎに話すようなものである——というのも、たしかに、ほかでもなく真実にかんして語るなら、真なることを述べるだけの気概をもつべきなのだから：[天のかなたの] この領域に場所を占めるもの、それは、色なく、形なく、触れることのできない、真にあるところの實在であり、それは魂の導き手である知性 ( $\nu\omega$ ) のみが観ることができる。この實在について、真の知識の類は成立する ( $\tau\omicron$  τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος)。ゆえに、神の精神 ( $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ ) は——また自らに適したものを摂取しようと心がけるすべての魂に属する精神は——純粹な知性と純粹な知識 ( $\nu\omega$  τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηρόατω) によって養われるので、久方ぶりに實在を目にして喜びに満たされ ( $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}$ )、天球の回転運動が一回りしてもとのところにもどるまで、諸々の真なるものを観照し、それによって養われ、幸福を覚える (247c3-d5)。

詩人への言及から始まるこの引用は、詩作の伝統からの決別を明確に意図している（この点については、1.2.3節であらためて扱う）。ここではいくつかの点を確認する。(a) 神の精神は、實在の認識によって養われる。神を神であらしめているものは、實在の認識である (cf. πρὸς οἴσπερ θεὸς ὧν θεῖός ἐστιν 249c6)。(b) 實在は、神が住むとされる天の領域のかなたに位置を占める。神がアイデアを超越しているのではなく、アイデアが神を超越している<sup>9</sup>。(c) 實在は、天のかなたの領域にあり、魂の導き手である知性だけがそれを観ることができる。

### 1.2.2. 神々の生 (246e4-247c2)

神々は、つねに實在を観照しているわけではなく、天の内側から、實在のある外側の領域への上昇と、その反対の下降とを繰り返す。その際、神々は、ゼウスを中心にして、炬を守る女神ヘスティアを除く、十二神のなかに数えられるそれぞれ神を指揮官とする隊列を組み、秩序正しく行進する。それらの隊列は、神々とダイモーンから構成される。このとき、「それぞれの神は、自分自身のことを為しつつ ( $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omega\nu$  ἕκαστος αὐτῶν τὸ

<sup>9</sup> 田島2011, 68 n. xv は、ここに、『エウテュブロン』10a-11aにおける、神と敬虔の関係との、類比的な構造を指摘している。そこでは、神が愛する故に敬虔なのか、敬虔である故に神が愛するのか、という問いが立てられている。

αὐτοῦ 247a6)」行進する。またゼウスについては、「さて、天界においては、偉大な指揮者であるゼウスが、翼ある戦車を駆り、万物を秩序づけ、配慮しながら先頭をすすむ (246e4-6)」とされる。こうした神々の姿は、人間にとって、生のモデルとなる (2節)。

### 1.2.3. 神を養うもの

ここであらためて、プラトンの神概念が、いかにして詩作の伝統と決別しているのかについて確認する。それは以下のソクラテスの発言から読みとることができる。

そして帰り着くと、御者は、飼葉桶のところで馬を止めて、アンブロシアを投げ与え、それに加えてネクタルを飲ませる (247e4-6)。

ホメロスにおいて、アンブロシアは、神の馬とともに、神々のための食べ物である；ネクタルは、神々の飲み物である。アンブロシアとネクタルは、ひろく詩作の伝統の中で、神に不死性を与えるものとしてとらえられていた。これに対して、『パイドロス』は、アンブロシアも、ネクタルも、馬に与えている。ここには二つの革新がある：(a) 神が神であるということは、不死性によってではなく、純然たる知によって特徴づけられる (1.2.1節参照)；そのことに応じて、(b) 神に神性を付与するものは、アンブロシアとネクタルではなく、諸々の形相である (Morgan 2010, 55 n.28)。

### 1.3 知性によって普遍にかかわることとしての神に憑かれること

哲学者が、「神に憑かれている」ということが語られている、最初のテキストは、つぎのものである。

だがほかのひとびとが熱心に取り組む数々のことを離れて、神的なものにかかわるようになるために (πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος)、多くのひとびとには、気が違っている (παρὰ κινῶν) と非難されはするものの、かれが神に憑かれている (ἐνθουσιάζων) ということに、多くのひとは気づかないのである (249c8-d3)。

ここで、「神に憑かれている (ἐνθουσιάζων)」とは、「神的なものにかかわる (πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος)」こととされている。それはまた、「神がそれにかかわることで神的なものであるかのものどもに、記憶において



可能なかぎりかわる (πρὸς...ἐκεῖνοις ἀεὶ ἔστιν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὧν θεῖός ἐστιν 249c5-6)」こととも表現される。

先に確認したように (1.2.1節), こうした普遍としての諸々の実在は, 魂の導き手である知性だけが観ることができる。したがって, 哲学者は, 神に憑かれているとしても, なお知性を保つ。

これは, 預言にかかわる狂気, 秘儀にかかわる狂気, 詩作にかかわる狂気という, 三つの狂気の場合とは, 明確に異なる。これらの狂気は, 神の介在 (θεῖα μοῖρα 244c3) によるものであり, 彼女たちは, 文字通り神に憑かれる (τῶ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ 244e4, κατοκωχή τε καὶ μανία 245a2)<sup>10</sup>。そうした彼女たちのありかたは, 思考や知性, 技術といった, 理性のはたらきによって預言や詩作をしようとする者たちと対比される (cf. ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀνθρωπίνῃ οἰήσει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν 244c7-8, ἐκ τέχνης 245a6)<sup>11</sup>。

## 2. 神に憑かれること——神に倣うこと (252e1-253a5)

哲学者が「神に憑かれている」とは, みずからの知性によって, 「神がそれにかかわることで神的であるかのものどもに, 記憶において可能なかぎりかわる」ことであるとすれば, そのとき神はいかなる役割を担うのか。

### 2.1. モデルとしての神

哲学者が「神に憑かれている」ということが語られる, 二つ目のテキストは, つぎのものである。

そこで, 美しい若者たちの中から, 性格に応じて, それぞれの者は, 恋の相手を選ぶ。そして, まさにその若者が, あたかも, かれ自身にとっての神であるかのように, いわば聖像として (οἶον ἄγαλμα) かたちづくり, 飾り立てる。彼を崇拜して, 秘儀を執り行うために。実

10 恋の狂気の場合でも, 恋する者は, エロースに憑かれると語られている (ὁ Ληφθεῖς, sc. ὑπ' Ἐρωτος, 252c3, ὑπ' Ἐρωτος ἀλώσει c5-6)。ただし, エロースについて, ソクラテスは, 「アプロディーテーの息子であり, 神 (Ἀφροδίτης καὶ θεὸν τινα 242d9)」と述べたうえで, 「神であるか, あるいは神にゆかりあるもの (θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἔρωας 242e2)」と言い換えている。この微妙な相違は, 恋の狂気とそのほかの神的狂気との相違を考えるうえで重要である (Morgan 2010, 55-46)。

11 この点についてはまた, 『イオン』534b3-c3を参照。

際に、ゼウスに属する者たちは、彼らによって恋される者が、魂の点で (τὴν ψυχὴν)、ゼウスのように高貴な者 (διόν τινα) であることを求める。そこで彼らは、相手の若者が、生まれつき、知を愛する者であり、支配の任に適しているかどうか (εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικός τὴν φύσιν) を調べる。そして、そうした者を見つけて、恋すると、相手の若者がそのような者となるように、あらゆる手立てを尽くす。そこで、彼らが、以前には、その営み (τῷ ἐπιτηδεύματι) にまだ従事したことがなかったならば、それを試みて、どこからでも何か学べるところから学ばし、自分自身でもそれに取り組む。彼らは、彼ら自身の神の本性を見出そうと自らのうちにその痕跡をたどりつつ、彼ら自身の神にたいして熱烈なまなざしを向けることを強いられる (ἠναγκάσθαι) ために、その手立てに困ることはない。そして、その神に記憶によって触れているがために、神に憑かれて (ἐνθουσιῶντες)、その神から、人間が神に与ることができるかぎりにおいて、その習性と生き方 (τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα) をわがものとする。そしてこれらのことの原因を、恋されている相手に帰して、彼をなおいっそういとおしく思う。そして、それらのことをゼウスから靈感として汲み取ると (ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν)、バックスの女たちのように、恋されている相手の魂に注ぎかけて、彼ら自身の神にできるかぎり似た者とする (252d5-253b1)。

「神に憑かれる」とは、神に倣うことであり (τιμῶν τε καὶ μιμούμενος 252d2, μιμούμενοι 253b5)、みずからの神の習性と生き方 (τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα) を想起し、わがものとするのである。

## 2.2. 想起をうながすもの

このとき、そうした想起をうながすのは、恋するひとの魂に潜在する記憶とともに、相手の若者の心身の両面にわたる美である。

恋には、左の恋と右の恋と呼ばれる、二つの種類がある (265e1-266b1)。左の恋をする者は、地上の美を見ても、美そのものを想起することがない。これに対して、右の恋をする者の精神は、美しい身体を目にすると、美の本性へと導かれる。ゆえに、彼は、すみやかに魂の美に関心を向けること

になる。実在は、魂にとって貴重な (τίμιον) なものだからである (3.2 節参照)。

さて、秘儀を受けたのが最近ではないか、あるいはすでに墮落してしまった者は、地上で美の名前を得ているものを見ても、こちらの領域から、かの領域に、かの美そのものへとすみやかに運ばれることがない。むしろ、快樂におぼれて、四つ足の獣のように、交尾して、子供をもうけようとする。そして、放縦を友として (ὑβρει προσομιλῶν), 怖れることなく、自然に反した快樂を追い求めることを恥じもしない。これに対して、秘儀を受けたばかり者、そのときの出来事をたくさん見てきた者は、美をよく模倣している神のような顔や、身体の何らかの姿を見ると (ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ἰδέαν)、まずはじめに、おののいて、あのときの怖れの感情がいくばくかよみがえって彼をとらえる。それから彼は、相手を眺めて、あたかも神であるかのように (ὡς θεόν) 畏怖する。そして、ひどく狂っていると思われることを心配しなかったとすれば、あたかも聖像や神に対するように (ὡς ἀγάλματι καὶ θεῶ)、恋される若者に対して犠牲をささげることであろう (250e1-251a7)。

美しい身体は、あたかも神を宿す聖像 (οἶον ἀγάλμα 252d7)<sup>12</sup> のように、神的なものをその内に秘めている。右の恋をするひとは、身体の美と、みずからの記憶にうながされて、相手の若者の魂 (cf. τὴν ψυχὴν 252e2) に美を見出して恋に落ちる<sup>13</sup>。

それぞれのひとは、美しい若者たちのなかから、かつてみずからがその歌舞団の一員であった神の性格にもとづいて、恋の相手を選ぶ (252d1-e1)。かつてゼウスの従者であった者であれば、そうした資質を持つ美しい若者に恋する (252e1-2)。そしてその魂の美にうながされて (διὰ τὸ συντόνωσ ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν 253a1-2)、みずからの神

12 Cf. Lear 2020, 37: 「聖像 (agalma), すなわち偶像は、単に何かの神を象徴するものではない。もしそれだけのことなら、聖書の諸宗教は偶像に対してこれほどの問題を抱えてこなかったであろう。そうではなく、偶像は神を宿しており、その中に神が存在すると何らかの仕方と考えられている」。

13 この、身体のみから精神の美への、恋する者の関心の移行を支えている構造については、3.2節で論じる。

のすがた (ιδέαν 253b7) を想起する。

恋する者は、相手の若者を導いて、その若者を、たがいがその従者であった神に、できるだけ似た者としようと試みる。恋とは、不完全なものなかに、完全なものをその可能性において (τὴν φύσιν 252e3) 見出すことである<sup>14</sup>。そして、その潜在する可能性が、現実のものとなるように、あらゆる手立てを尽くす。若者の精神は、いまだ素質という形ではあっても、すでに美を宿している。恋する者を惹きつけるのは、そうした美の萌芽である。そしてそれは、適切な指導を受けることで、より美しくなることができる。こうした過程は、共同の哲学の生として、生涯にわたって続く (256a7-b7)<sup>15</sup>。

### 2.3. 分割と総合の方法

かくして、かつてゼウスの従者であった恋人たちは、ゼウスに倣い、哲学の生を送ることになる<sup>16</sup>。では、彼らの従事する「その習性と生き方 (τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα)」とは、いかなるものであるのか。

この点について、ソクラテスは、次のように述べる。

- 
- 14 別の言い方をすれば、恋は、想起という構造をとる。不完全なものから完全なものを想起するからである。ここで重要なことは、『パイドロス』において、プラトンは、同時に恋を、不完全なものを完全なものへと近づけようとする衝動として描いていることである。
- 15 Vlasos 1981によれば、愛についてのプラトンの理論において、個人はそのひと自身のために愛されることはない。それ自体のために愛されるものは、イデアのみだからである：「個人はイデアほどに愛すべきものではありえない；イデアは、そしてイデアだけが、それ自体のために愛されるべきである；個人は、彼において、そして彼によって、理想の完全性が、絶え間ない変化のうちに、つかの間に写し取られるかぎりにおいてのみ、愛されるべきである」(34)。しかしながら、当節で引用した、恋する者の態度についてのプラトンの記述 (252e1-253b1) は、むしろその反対のことを述べている。すなわち、かつてゼウスの従者であった者たちは、共通の本性をもった若者を見つけると、恋に落ちる。そして相手ができるかぎりゼウスに似た者となるように、あらゆる手立てを尽くす。そして相手を教育するために、それまでみずからが哲学に従事したことがなかったとしても、それを試みて、その成果を相手と共有する。この記述において、相手の若者は、むしろ哲学することの動機として描かれている。恋する者のこうした態度は、美のイデアへの恋をその基盤としつつも、同時に相手の若者への友愛として特徴づけられている (προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἐρώντων καὶ τελετῆ, ἐάν γε διαπράξωνται ὁ προθυμοῦνται ἢ λέγω, οὕτω καλῆ τε καὶ εὐδαίμωνική ὑπὸ τοῦ δι' ἐρωτα μανέντος φίλου τῷ φιληθέντι γίγνεται, ἐὰν αἰρεθῆ 253c2-5, ταῦτα τοσαῦτα, ὦ παι, καὶ θεῖα οὕτω σοι δωρήσεται ἢ παρ' ἐραστοῦ φίλια 256e3-4)。
- 16 もちろん、右の恋をするすべてのひとが、哲学に従事するわけではない。各人は、それぞれの神の性格にしたがって、それぞれの生を送る (252c3-253c2)。

実際に、まさにこのわたし自身が、パイドロスよ、こうした分割と総合に恋する者なのだ。それは語ったり考えたりすること (λέγειν τε καὶ φρονεῖν) ができるためなのだ。そして、誰かほかの人が、ものごとをその自然本性にしたがって、これを一なる方向へと眺めるとともに、また多に分かれるところを見て取るだけの力をもっていると考えるならば、そのひとを追うのだ、

後ろから、〔彼の〕足跡を、あたかも神の〔足跡〕であるかのように、

しかるに、これを遂行する能力のある人々を、わたしが正しい仕方と呼んでいるか否かは、神が知り給うことだ。ともかくわたしは、さしあたり彼らのことを、ディアレクティケーを身につけた者 (διαλεκτικούς) と呼んでいるのだ (266b3-c1)。

哲学者にとって、神に倣うということは、ディアレクティケーの二部門である分割と総合の方法を習得することである<sup>17</sup>。

すでにみたように、神に憑かれるということは、みずからの知性によって普遍にかかわることであった (1.3節)。しかしながら、地上に生きるわれわれは、普遍としての実在を直接に観ることはできない。そこで必要となる技法が、分割と総合である<sup>18</sup>。分割と総合としてのディアレクティケーは、この地上において、われわれが普遍にかかわるための技法だからである。ゆえに、哲学者にとって、神に憑かれるということは、分割と総合というかたちをとる。

### 3. 美と狂気

哲学者は、神に憑かれることにおいて、みずからの知性を保持しており (1.3節)、とりわけ分割と総合の方法に従事する (2.3節) ことが確認された。だがそれはなぜ、恋であり、また狂気とされるのか。

17 ただし、哲学者にとって、神に倣うということは、ひとりでディアレクティケーに従事することではない。先に (1.2.2節)、ゼウスは、「万物を秩序づけ、配慮しながら」、神々とダイモンの数々からなる軍勢を率いて、実在への上昇と下降を繰り返すことを確認した。ゆえに、ゼウスの従者たちは、生まれつき知を愛する者であると同時に、支配の任に適した者でなければならない (cf. εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικός τὴν φύσιν 252e3)。

18 『ピレボス』では、ディアレクティケーについて、「なぜなら、およそ学問技術にかかわりのあることで、これまでに発見されたことは、みなこの方法をつうじてあらわになったのだ (16c2-3)」と言われている。

### 3.1. 恋の狂気と美

まず、恋の狂気についてのプラトンの記述を確認する。

さて、たしかに、四番目の狂気にかんするこの話の全体は、ここまで来たのだ——その狂気は、ひとが、この地上の美を見て、真の美を想起しながら、翼を得て、飛ぶことを熱望して翼を持ち上げはするものの、飛ぶことができずに、鳥のように上方を眺め、下の世界を顧みずに、狂気に陥っていると非難を受ける——つまりこの狂気は、それを持つ者にとっても、それに与る者にとっても、すべての神がかりの状態の中でも、最善のものであり、最善のもの数々に由来する。そして、その狂気に与るとき、美しい者たち (τῶν καλῶν) に恋する者は、恋する者 ἐραστής (ἐρῶν+ ἄρῖστη) と呼ばれるのである (249d4-e4)。

われわれが第四の狂気——恋の狂気——に陥るのは、この地上の美を見て、真の美を想起することによる。美の本性を想起することで、われわれの魂は、いまだ飛ぶことのできない不完全な状態であるとはいえ、再び翼を得る。

では地上の美はなぜ、われわれに上方の世界の記憶を呼び覚ますのか。ここで言及されている、「美しい者たち (τῶν καλῶν)」は、いかなる役割を果たすのであろうか。

### 3.2. 美の特権性<sup>19</sup>

ここでわれわれは、プラトンが美に認めている特権性について考察する必要がある。

これらのことは、記憶に対する捧げものとしよう。その記憶ゆえに、かの時のことに対するあこがれによって、いまいささか多くの言葉が費やされた。だが美にかんしては、すでに述べたように、かのものども (真実在) とともに、燦然と輝いていたし、われわれがこちらに来てからも、それを、われわれの持つもつとも鮮明な感覚をつうじて (διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων)、もつとも鮮明に輝いている姿のままに (σιλβον ἐναργέστατα) とらえることに

19 この節の考察は、松永 1964 に多くを負っている。

なったのである。というのも、視覚は、身体をつうじた諸々の感覚のうちで、もっとも鋭いものとしてわれわれに到達するからである。その視覚によって、知（φρόνησις）が見られることはないのだし——というのも、もし知が、何か美の場合のような、視覚にうったえるそれ自身の鮮明な映像を与えたとすれば、おそろしいほどの恋心をかきたてたことであろう——恋の対象となるほかの諸々のものについてもそうである。だが実際には、ただ美だけが、もっとも明らかにその姿をあらわし、もっとも強くわれわれを惹きつけるという定めをもつのである（250c7-e1）。

美は、天のかなたの領域においてのみならず、この地上において、個物に宿る場合でも、視覚<sup>20</sup>を通じてわれわれに鮮明にその姿をあらわす。

これに対して、美がいの、魂にとって貴重な（τίμιον）なもの——魂の羽の原質となるもの（3.3節参照）——の数々は、この地上におけるそれらの似姿に、美の場合におけるようなかがやきをもたない。

たしかに、正義といい、節制といい、そのほか魂にとって貴重（τίμια）なものは数々あるけれど、この地上におけるそれらのものの似姿（τοις τῆδε ὁμοιώμασιν）のなかには、いかなる輝き（φέγγος）もない。ただ、ぼんやりとした器官をつうじて、それも少数の者たちが（καὶ ὀλίγοι）かろうじて（μόγις）、そうしたものの写し（τὰς εἰκόνας）に注意を向け、その写し取られたものの類を観取するのだ（250b1-5）。

この地上において、正義や節制などの諸々の実在の似姿は、われわれの感覚に対して、かの天のかなたの領域においてのような、鮮明なかたちとして現れることはない。ゆえにわれわれの多くは、そうした似姿が、その似姿であるものの存在を認めることもない。

これに対して、われわれは、美しい個物において、美の本性を、明確なかたちとして認識する。この体験が、われわれの魂に潜在する、実在の記

20 ここで視覚に与えられている特権性は、視覚がかたちの認識にかかわることにもとづく（cf. ὅταν θεωρίδης πρόσωπον ἰδῆ κάλλος εὖ μεμμημένον ἢ πῶς σώματος ἰδέαι 251a2-3; cf. τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαι 253b6-7）。均整のとれたかたちの認識は、イデア把握の原初的な体験となる。

憶を呼び覚ます。美の認識は、感性と知性——対象の側からいえば個物と普遍——をつらぬく直観性をそなえている。そしてこうしたかたちでわれわれの魂が普遍に触れることが、正義・節制・知識といった、美いがいの実在の数々 (cf. 247d5-e4) の想起をもうながす。その場面のひとつを、プラトンはつぎのように描いている。

そして彼ら（魂の御者と二頭の馬）は恋されている若者の近くまで来て、その光り輝く顔（τὴν ὄψιν...ἀστράπτουσαν）を見る。だが御者がそれ（恋されている若者の光り輝く顔）を目にすると、彼の記憶は、美の本性（τὴν τοῦ κάλλους φύσιν）へと導かれ、そして再び、美の本性が、節制とともに、神聖なる台座の上にあるのを見る（254b3-7）。

哲学の端緒には、記憶をつうじた美の本性との遭遇がある。個物に宿る美は、その鮮明な輝きゆえに、われわれの魂に潜在する、美の本性の記憶をただちに呼び覚ます。哲学者は、かくして、美に憑かれるのであり、美への恋に憑かれる (cf. 248d2-4)。実際にソクラテスは、恋の狂気を、美の女神であるアプロディーテーと、エロース（恋）のインスピレーション（ἐπίπνοια）として規定している（265b4-5）。

感性と知性——対象の側からいえば個物と普遍——をつらぬく美の認識の直観性は、われわれの魂が、感性を超えた領域にある、正義や節制といった価値的なもの——われわれの魂にとって貴重な（τίμιον）もの——の存在を想起する契機となる。この美の特権性ゆえに、恋する者の関心は、葛藤をともないつつも (cf. 253c-256b)、すみやかに魂の美へと移行することになる（2.1-2節）。相手の身体的美を見るとき、われわれの記憶は美の本性へと運ばれ、正義や節制、知といった、われわれの魂のあるべき姿を想起するからである。

とはいえ、そうして呼び覚まされた、美の本性を含めた実在・普遍の記憶は、いまだおぼろげなものにとどまる。ゆえにディアレクティケーによる哲学の途はここから始まる。それはおのずと、「多様に散らばっているものを総観して、一つのかたちへと導くこと（265d3-4）」、そしてさらに、そうして得られた「一つの共通の類（265e4）」を、「その反対に、自然本来の分節にしたがって種ごとに切り分けること（265e1-2）」という、総合と分割という手続きをとることになる（265c8-266b2）。こうした総合と分



割の手續きこそが、この地上の世界において、美のインスピレーションとともに、われわれの理性が真に普遍にかかわるかたちだからである。

### 3.3. 知への欲求としての恋の狂気

美の認識は、その直感性によって、諸々の实在の記憶を呼び覚ます。そしてわれわれの魂は、諸々の实在を認識することへの欲求にとらえられる。これこそが、恋の狂気の正体である。

だが何のために、真理の野のある場所を目にしようとする、こうした激しい熱意があるのか——ほかでもない、魂の最善の部分が糧にすべき牧草は、その牧場からとれるのであり、魂を軽くする羽の原質 (ἡ... τοῦ πτεροῦ φύσις) は、この牧草によって養われるのだ (248b5-c2)。そうした熱意は、翼をそなえた自己本来の姿に立ち返ろうとする、われわれの魂の根源的な衝動である。その衝動は、神的なもの (τοῦ θείου, cf. 246d6-e4) への恋に憑かれることで、われわれがそれまでに慣れ親しんだしきたりを、すっかりと変えてしまうものであるために、神的狂気と呼ばれる (cf. 265a10-11)。このときわれわれは、人間の身でありながら、神の生に倣うのである (第2節)。

魂の翼の原質を養うのは、实在の認識である。その实在を観ることができるのは、知性だけであった (1.2.1節)。ゆえに、恋の狂気は、知性の喪失ではなく、むしろ知性を行使させる強制力 (cf. ἀνάγκην 252b9) として働く (1.1.3節参照)。

われわれは先に、哲学者が神に憑かれるということが、普遍にかかわることであり (1.3節)、神に倣い、総合と分割の手法を習得することであるのみをみた (2節)。そうした哲学者の生の根源には、普遍を認識しようとする魂の衝動がある。それは美の本性が、個物において鮮明にそのすがたを現すその特権性によって、われわれの魂に与える衝撃である。

## 4. 想起の複合性

かくして、われわれは、地上の美を見て、真の美を想起することで、恋の狂気に陥る。ゆえに恋の狂気は、美の女神アプロディーテーのインスピレーションとされる。他方で、多数の感覚を、理性のはたらきによって総

合し、普遍を認識することもまた、かつてわれわれの魂が、天のかなたの領域で観たものの想起である (1.1.1節)。『パイドロス』において、想起は、インスピレーションであると同時に、ディアレクティケーの二部門をなす総合と分割<sup>21</sup>の方法によるものとして描かれている。

実在の想起に、美のインスピレーションと、ディアレクティケーという、二つの側面があることが、哲学が、狂気であると同時に理性の行為 (cf. λογισμῶ 249c1) であるという複合性を説明する。哲学とは、個物において鮮明にそのすがたをあらわす美の特権性によって呼び覚まされた、諸々の実在を認識しようとする、われわれの魂の根源的な衝動である。その衝動は、われわれが、この地上において、真に普遍にかかわるための技法としての、理性の途であるディアレクティケーというかたちをとる。かくして、哲学において狂気と理性は融合する<sup>22</sup>。

## 5. インスピレーションの構造

Burnyeat 2012, 242は、哲学者における狂気と理性の融合を、次のように説明している。

哲学者がインスピレーションを受けるのは、かれ自身の精神とは別のいかなる神 (deity) によってでもない。哲学者は、この点で、外部から (from without) インスピレーションを受ける預言者や詩人とは決定的に異なっている。哲学者は、インスピレーション、神的にインスピレーションを受ける (divinely inspired) が、彼の場合、神的インスピレーションは内から (from within) のものである。彼のインスピレーション、すなわち彼に憑依するものは、彼自身の理性の力である。理性は狂気である。このことは、かなり逆説的だと思われるかもしれないが、哲学者の精神がある意味で神であるということも、また事実である。

- 
- 21 1.1.1節で引用した、249b6-c4では、総合の方法だけが言及され、想起と同一視されている。とはいえ、総合と分割は一連の手続きである (3.2節参照)。実際に、ソクラテスの第一演説と第二演説のそれぞれ前半部 (237d3-238c4, 243e9-249d3) における、エロースの定義には、総合とともに分割の方法が用いられている。その詳細については、機会を改めて考察したい。
- 22 『パイドロス』における想起の複合性について、Burnyeat 2012, 245はつぎのように述べている：「…学習とは想起であり、知識を内側から回復することであるという『メノン』および『パイドン』の主張に、『パイドロス』は、それがインスピレーションでもあるということをつけ加えている」。

Burnyeat 2012によれば、預言者や詩人などのインスピレーションは、魂の外部から神に憑かれることであるのに対して、哲学者のインスピレーションは、魂の内側からくるものであり、「みずからの魂の内奥にあるものの顕現 (258)」である。このことに応じて、前者と後者との相違は、彼ら自身の理性の行使の有無に見出される (240-2)。

この、哲学者の狂気と、預言者や詩人などの狂気との相違が、みずからの理性の行使の有無にあるという点については、先に1.3節で論じた。ここでは、インスピレーション、とくに何が哲学者にインスピレーションを与えるのかという点について考察したい。外部／内部という区別は、かならずしも理性の行使と連動するわけではないからである。

たしかに、恋する者は、エロースという、みずからの魂の内なる衝動に憑かれる (注10および3.3節参照)。また哲学において、われわれの魂に潜在する記憶の果たす役割が重要であることは、言うまでもない<sup>23</sup>。地上の美から、諸々の実在を想起することは、多くの魂にとって容易ではない。同じ美しい身体を目にしても、実在の記憶をどれほど保っているかに応じて、相手を性的快楽の対象とみなすのか、あるいは神のごとく畏怖するのか、その反応は大きく異なる (2.2節で引用した250e1-251a7を参照)。

他方で、想起は、外部の感覚からの刺激を必要とする<sup>24</sup>。とはいえ、感覚からの刺激と、実在についての十分な記憶の保持があったとしても、なお実在の想起には十分ではない。

3.2節で確認したように、正義や節制といった美以外の実在の場合には、それらの似姿 (ὁμοιώματα) が、われわれの感覚に対して、明確なかたちとしてあらわれることはない。たとえわれわれがそれらのものの記憶をよく保っていても、正しい行為、節制をともなった行為など、地上におけ

23 神話の伝統において、記憶の女神ムネーモシュネーは、ゼウスとの間に、九柱のムーサの女神を産んでいる (ハシオドス『神統記』53-103)。哲学を司るムーサは、そのうちのカッリオペーとウーラニアである (259d)。

24 この点について、Burnyeat 2012, 255-6は、こう指摘している：『パイドン』74deにおいて、知覚は、等しい木材や等しい石材の欠陥を思い起こさせる；想起は、等しさとは何かということについての哲学者の概念を変化させる。しかしながら、『パイドロス』において、想起を引き起こすのは、地上の美の欠陥ではなく、その鮮明さである (250d)。地上の美は、理念の貧相な似姿ではなく、すぐれた似姿である (251a)。

Burnyeat は、この相違を、「想起の感情的な側面 (emotional dimension of recollection)」と結び付けて、興味深い考察を行っている (*Ibid.*, 256-7)。

るそれらの似姿は、感覚をつうじて、魂に潜在する実在の記憶をただちに呼び覚ますわけではない。諸々の実在への記憶と憧憬を呼び起こすのは、われわれの記憶が、地上の美を見ることで、美の本性に導かれることによってであった<sup>25</sup>。

このことは、インスピレーションの成立は、記憶と感覚からの刺激だけでは説明できないことを意味する。かりに記憶と感覚からの刺激だけでインスピレーションが成立するとすれば、正義や節制をともなった行為を目にすることによっても、実在の記憶がただちに呼び覚まされていたはずである。インスピレーションの成立においては、われわれの感性に対してその姿を鮮明にあらわす美の特権性が重要な役割を果たす。だからこそ第四の狂気は、「アプロディーテーとエロースのインスピレーション (Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, sc. ἐπίπνοια<sup>26</sup> 265b4-5)」として規定されている。この規定が、美の女神アプロディーテーとエロースに言及しているのは、インスピレーションの成立が、個物において鮮明にその姿をあらわす美の本性と、それへの恋という、二つの側面からとらえられていることを示している。

より根源的には、この地上の世界において、個物をつうじてその姿をあらわす美の本性は、天のかなたの領域にその場所を占める。その領域は、神々が住む世界すら超越した場所にある (1.2.1節)。インスピレーションの問題は、外——世界の側——と内——精神の内奥——との対立で理解すべきものではない。インスピレーションの成立には、三つの項がかかわる。天のかなたの領域にある、普遍としての美、そしてその本性を鮮明にあらわす、地上における個物の美、またわれわれの精神に潜在する実在の記憶である。インスピレーションの成立には、内と外がともに寄与する。そしてそれらのいずれもが、その根拠を超越の側にもつ<sup>27</sup>。

25 3.2節で引用した、250b1-5は、美の感覚を介さずに実在の認識にいたる、例外的な事例に触れている。二つの点が注目し値する：a) それは、より困難をともなう行程とされていること (μόγισ, καὶ ὀλίγοι), またb) その場合でもやはり、地上の似姿 (ὁμοιώματα, εἰκόνες) を用いるとされていること、である。

26 インスピレーションに相当するギリシャ語は、ここで用いられている ἐπίπνοια である (cf., also, 262d3-5)。Burnyeat 2012が、インスピレーションの問題を論じるにあたって、この箇所と言及していないのは奇妙である。

27 この点は、東京都立大学教授栗原裕次氏から示唆を受けた。

## 6. 結語

小論の第1節と第2節では、人間はいかにあるべきかという点に着目しつつ、哲学者が神に憑かれているということの意味を考察した。それは、知性によって普遍にかかわることであり、そのための技法が、分割と総合であった。

その上で、第3節では、分割と総合の途としての哲学が、恋であり狂気とされる理由を、美が、哲学者が神に憑かれるということにおいて果たす役割に着目して、考察した。哲学とは、個物において普遍が鮮明にあらわれるという、美の特権性によって呼び覚まされた、われわれの魂に内在する、実在の認識への根源的な衝動である。その衝動は、知性の喪失ではない。むしろ、自己の本性を回復しようとする、普遍に向かって上昇する知性の無限の努力である。

第4節では、想起の複合性について論じた。哲学における狂気と理性の融合を、美のインスピレーションとディアレクティケーという、想起のもつ二つの側面から説明した。

最後に、第5節では、インスピレーションの構造について論じた。インスピレーションの成立には、内——精神の内奥——と外——地上と天上の世界——と、さらには超越という、三つの要素がかかわる。

想起説という文脈において、魂に潜む記憶の果たす役割の解明が重要であることは言うまでもない。他方で、美の本性は、地上の個物において鮮明にその姿をあらわす。エロースとインスピレーションの問題を扱うにあたっては、美しい個体の果たす役割についても、十分な注意を向ける必要がある<sup>28</sup>。

## 文献表

### テキスト

Plato, *Platonis Opera*, tomus II, edited by J. Burnet. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 1901.

28 小論では十分に論じることができなかったものの、この個体の重要性は、フィリアの成立にかかわる問題として、さらに検討する必要がある（注15参照）。

### 翻訳および注釈書

De Vries, G. J. 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

A. Nehamas and P. Woodruff. 1995. *Plato: Phaedrus*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.

Hackforth, R. 1952. *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rowe, C. J. 1988. *Plato: Phaedrus*, second edition, Aris&Phillips Classical Texts, Oxford: Oxbow Books (the first edition was published in 1986).

Ryan, P. 2012. *Plato's Phaedrus: A Commentary for Greek Readers. Introduction by Mary Louise Gill*. Norman: University of Oklahoma Press.

Yunis, H. 2011. *Plato: Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

藤沢令夫『プラトン「パイドロス註解」』岩波書店, 1987年.

脇條靖弘(訳)『プラトン パイドロス』京都大学学術出版会, 2018年.

### 参考文献

Burnyeat, M.F. 2012. *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol.2. Cambridge: Cambridge University Press.

Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.

Lear, G.R. 2020. "Plato on Why Human Beauty is Good for the Soul." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume 57: 25-64.

Morgan, K.A. 2010. "Inspiration, recollection, and *mimēsis* in Plato's *Phaedrus*" in A. Nightingale and D. Sedley, (ed.), *Ancient Models of Mind: Studies in Human and Divine Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press: 45-63.

Nussbaum, M. C. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Revised edition (first published in 1986). Cambridge: Cambridge University Press.

Rowe, C.J. 1990. "Philosophy, Love, and Madness" in C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press: 227-246.

Vlastos, G. 1981. *Platonic Studies* (Second Edition), Princeton: Princeton University Press.

Werner, D. 2011. "Plato on Madness and Philosophy." *Ancient Philosophy* 31: 47-71.

田島孝「美の学問としての哲学 —その二—プラトン『パイドロス』におけるソクラテスの取り消しの歌」『ギリシャ哲学セミナー論集』Vol. VIII, 2011年所収.

松永雄二「ある原理的なもの——プラトンの美と芸術についての思索をめぐって——」『講座哲学体系6』人文書院, 1964年所収.