HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	プラトンと歴史的ソクラテス (1)
Author(s)	田中, 享英
Citation	北海道大學文學部紀要, 41(3), 129-162
Issue Date	1993-02-26
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33606
Type	bulletin (article)
File Information	41(3)_PR129-162.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

プラトンと歴史的ソクラテス (1)

田中享英

一 問題のありか

今日では、ソクラテスが哲学者であるということは、だれでも知っている。「哲学」というものがどういうもので、「哲学者」とはどんな仕事をする人間なのかを知らなくても、ソクラテスが哲学者であったというその事実だけは、だれもが知っている。しかし、もしプラトンがいなかったなら、われわれはその事実を知っていただろうか。おそらく、われわれはソクラテスという名前さえも知らなかったのではあるまいか。というのは、「哲学者ソクラテス」をわれわれに伝えたのはプラトンだったからである。ソクラテス自身は、書物というものをただの一行も書かなかった。われわれが今日ソクラテスについて知ることができるのは、ほとんど全く、プラトンが書き残した対話篇のおかげなのである。

たしかに、ソクラテスについて書き残したのはプラトンだけではなかった。クセノフォンは『ソクラテスの思い出』

を記しているし、アリストファネスは喜劇『雲』にソクラテスを登場させた。だが、そこに伝えられているソクラテスは、せいぜい、退屈なモラリストか、頭のおかしい滑稽なソフィストでしかない。そのような人物が二千年に余る命脈を保ちうるとは、とうてい思えない。ただひとりプラトンだけが「哲学者ソクラテス」を書き残したのであり、このソクラテスが、いまわれわれのところに生きているソクラテスなのである。そしておそらく、プラトンのソクラテスのおかげで、いわばその生命の輝きに照らされて、クセノフォンのソクラテスもアリストファネスのソクラテスも、今なお日の目を見ているのである。もしもプラトンの「哲学者ソクラテス」がなかったなら、かれらのソクラテスはとうの昔に忘れ去られてしまったか、あるいは、たかだか、古典学者たちの博識の一隅に痕跡をとどめるだけのものになっていたにちがいない。

だがここで一つ疑惑が生ずる。もしもわれわれが「哲学者ソクラテス」を知りうるのはただプラトンの作品をとおしてだけであり、それ以外のどこからもこれを知りえないとしたら、はたしてわれわれは「哲学者ソクラテス」を歴史上に実在した人物であるとどこまで信じることができるであろうか。もしかしたらそれはプラトンの創作した人格だったのではあるまいか。プラトンの対話篇は一種の戯曲であり、ソクラテスはそこに登場してさまざまな人びとと問答する。その問答が架空のものだという証拠はないが、架空のものと考えることを妨げる証拠も存在しないのである。紀元前五世紀のアテネにソクラテスという名の人物がいたということ、そして何人かのひとびとが記録を残したのはその同一の人物についてであったということは、ほぼ事実であると言えるだろう。しかし、残された記録が伝える内容は、互いに大きくくい違い、重なる部分はむしろ極めて少ない。プラトンが伝えているものがソクラテスについての歴史的事実であると断定する根拠はどこにもないように思われる。

たとえばこんなふうに考えられないだろうか――ソクラテスという男はたしかにいた。かれは一風変った男で、おしゃべり好きで、機知に富み、また他方、教祖的なところもあり、いつも取巻き連中に囲まれていた。プラトン自身も、時折その仲間に加わり、奇妙な魅力を秘めたかれの問答に耳を傾けることがあった。そして実際、プラトンはかれに対して好意さえ抱くようになったのである。ところが、そこへきて、あの告訴と裁判と刑死という事件である。プラトンもかれの救済に肩入れすることを試みるが失敗に終る。そしてソクラテスの死後、プラトンはかれを題材にした戯曲を作ることを思いたつのである。創作の動機は、かつて政界での活躍を志しながらこれに挫折したプラトンの憂国の情あるいは怨嗟と、生来の学問好きと、そしてなによりも、類いまれな文学的才能との結びつきであった。プラトンはソクラテスを戯曲の主人公に仕立て、この人物の中に自らのすべてを投入した。プラトンの手によってソクラテス像が彫琢され磨き上げられ、ここに「哲学者ソクラテス」が誕生したのである。それは原ソクラテスを遙かに超越した理想像、あるいはむしろプラトン自身の投影像ともいうべきものとなっていた――と。

ソクラテスを主人公とするプラトンの対話篇は、文芸作品としても第一級のものであると考えられている。しかし、だからといって、そのことが、プラトンの伝えるソクラテスが歴史的事実としてのソクラテスであることを裏付けることにはならない。むしろ、作者プラトンの文学的才能が豊かであると考えられれば考えられるだけ、それだけ一層、そのソクラテスはプラトンの文学的想像力の産物ではないかという疑惑が膨らむとも考えられる。小説家とは嘘つきの上手のことだからである。

そこで、プラトンの伝えるソクラテスよりも、クセノフォンの伝えるソクラテスのほうが、実際の史実に近いのではないかという考え方が出てくることになる。というのは、実務的な軍人であったクセノフォンならば、平凡な常識

人の目に映ったソクラテスを、余計な作為や脚色を加えることなしに、歴史的事実のままに伝えてくれているはずだとも思われるからである。クセノフォンは、たしかに、プラトンのような哲学者ではない。だから、ソクラテスの哲学の精神を伝えるという点では、プラトンに遙かに及ばないかもしれない。しかしソクラテスの現実の言葉と行動を忠実に伝えることにおいては、むしろプラトンよりも信頼できる——と考えたくなる。

しかし、ここまで考えてくると、今度は逆の疑問が生じてくる。もしソクラテスが、伝えられている通り、非凡な人間であり、常識を超えた人間であったとしたらどうだろう。そのような人間を、クセノフォンは理解できただろうか。非凡な人間は、平凡な人間には理解できないのではないか。それとも、歴史的事実が問題になるときは、平凡な事実だけが問題にされるのだろうか。したがって、非凡な人間についても、その人物についての平凡な事実だけが歴史の事実であり、それを超える非凡な部分は、たとえば思想史の問題であって、歴史的事実とは別なものなのだろうか。もしそうだとしたら、なるほど、事実を認識し、記録するのは、かえって常識的で平凡な歴史家のほうが優れているというのも、一理ありそうに聞こえる。しかし、そのとき、非凡な人間であったソクラテスの事実はどうなるのか。頭を切った、胴体と手足だけのソクラテスが——つまり、哲学者という部分を取り除いたソクラテスが——ソクラテスの歴史的事実なのか。しかし、哲学者でなくなったソクラテスを語ることに何の意味が残っているというのか。もしソクラテスが哲学者でなかったとしたなら、われわれはその歴史的事実を問題にすることもなかっただろう。

こうしてわれわれは、再びプラトンへと帰ってくることになる。われわれにとって問題になるのは、あくまでも、プラトンの伝えている哲学者ソクラテスの歴史的事実なのである。だがそうなると、われわれは再びあの最初の難問へと追い戻されることにもなる。文学的才能を兼ね備えた哲学者プラトンが伝えるソクラテスの、いったいどこまで

を、われわれは「歴史的ソクラテス」として信用することができるのか。あるいは、プラトンのソクラテスはあくまでも「プラトンのソクラテス」であって、ソクラテスそのひとを知る道は、われわれにはもはや全く断たれているのか。

この問題を解くために、おそらく、われわれは、プラトンにとってソクラテスとは何であったかという問題を、あらためて考えてみなければならないことになるだろう。なぜなら、そのことが、プラトンがソクラテスをどのように伝えたかということに、大きく関わってくるはずだからである。そして、同時にそれは、一般に、哲学者にとって事実とはどのような意味をもつものかという問題を考察することにもなるだろう。というのは、われわれの問題は、まさに、哲学者プラトンにとってソクラテスの歴史的事実がどのような意味をもっていたかということであるからである。

私には、「事実」は、哲学者にとっては、詩人や小説家などの芸術家にとってとは違った、重要な意味を持つように思われる。そして、ある場合には、哲学者は、虚構を排し、歴史家のように振舞わなければならないという必然性もありうると思う。プラトンは、ソクラテス対話篇を書き始めたとき、まずはそのような仕事にとりかかったのだというのが私の推測である。小論の目的は、その必然性をできる限り明らかにし、私の推測を説得力のあるものにすることである。

しかし、これらの問題の考察に先立って、われわれは、「歴史的ソクラテス」の問題、つまり、いわゆる「ソクラテス問題」が、これまでどのように議論されてきたかを振り返っておくほうがよいかもしれない。それによって、われわれの視野が広められ、同時に、上述のわれわれの問題の考察へと必然的にみちびかれることにもなるだろう。

二　バーネット＝テイラー説と標準的見解

「歴史的ソクラテス」と言えば、ひとは、まず、この説を思い出す。バーネット（John Burnet）とテイラー（A. E. Taylor）は、プラトンの対話篇に登場するソクラテスは、すべて、歴史上のソクラテスをそのまま忠実に再現したものであり、そこでソクラテスの口から語られる哲学説はすべて、歴史的にもソクラテスそのひとの説であると主張した（一九一一年）[1]。これによれば、普通にはプラトンの説であると見なされる、中期対話篇の「イデア論」までもソクラテスのものであるとされるが、これはあまりにも極端な見解であると考えられるので、現在ではこれをそのままの形で信奉する者はいない。しかし、バーネットとテイラーも、かれらの説を単純素朴に無根拠に提唱したわけではない。少くとも、初期対話篇において、プラトンが、ソクラテスの人格とその哲学をできるかぎり忠実に、完全な形で描き出そうとしたにちがいないというかれらの主張は、プラトンを読みこんだ碩学ならではの洞察に基づいていたと、私には思われる。

プラトンが、その初期対話篇においてのみならず、中期対話篇においてもなお、ソクラテス哲学の忠実な記録者としてとどまっていたというバーネットとテイラーの主張は、われわれには受入れ難い。この主張の主要な根拠は、プラトンの初期ならびに中期と、後期との間に見られる大きな変化、すなわち、初期および中期の対話篇において常に対話を主導していたソクラテスが、後期対話篇では主役の座を他の人物に明け渡すようになるという点にある。この変化は、バーネットとテイラーによれば、プラトンが、後期に至って、もはやソクラテスの口から語らせるには相応しくないと考える哲学思想、つまりプラトン独自の哲学を確立し、これを作品の中で語り始めたことを意味する。つ

まり、プラトンが後期に至ってようやくこのような配慮を見せたということは、裏を返せば、初期と中期の作品では、プラトンはまだそのような配慮の必要を感じなかったということであり、その理由は、そこでソクラテスによって語られた哲学がソクラテス自身の哲学であることを、プラトン自身が認めていたからにほかならない、というのである。これは一つの可能な解釈ではあろう。だが、必然的な解釈ではない。というのは、たしかに、プラトンが中期対話篇の哲学説を「ソクラテスに語らせるのに相応しいもの」と考え、それを「ソクラテスの哲学」と考えていたことは、われわれも、おそらく、承認しなければならない。しかし、その「ソクラテスの哲学」は、必ずしもソクラテスの哲学の記録である必然性はないだろう。それは、プラトンが自分なりに理解し、プラトン自身の言葉で表現しなおした「ソクラテスの哲学」であってもよいのではないか。（したがって、実は、それはすでに「プラトンの哲学」と言ってよいものであるが、プラトンはそれをソクラテスに帰すべきものと考えたのである。）ソクラテスの哲学は「問う」哲学であったが、プラトンがその問いに「答え」たものが、中期対話篇の哲学であったと、私は考える。ソクラテスが問い求めていたものを、プラトンは「イデア」と名付け、ソクラテスの哲学の方法を、プラトンは「ディアレクティケー」と呼んだと言うことができると、私は思う。この見方がもし間違っていないとすれば、プラトンが、イデアとディアレクティケーを主題とする哲学説を、ゆるやかな意味でソクラテスのものと見なしたことはむしろ当然であったと思われる。

しかし、われわれは、これ以後の話を、プラトンの初期対話篇の範囲に限定することにしよう。もともと、「ソクラテス問題」は、初期対話篇について最も尖鋭に問われる問題である。プラトンの初期対話篇は、ソクラテスの歴史的事実を忠実に伝えることを意図したか、そしてそれを実現しえたか、というのがわれわれの問題である。

バーネット＝テイラー説は、これらの問いに肯定をもって答える。バーネットは、その著『プラトン哲学』において、つぎのように述べている。「プラトンが哲学者としてよりかむしろ劇作家として著作をはじめたことは、ただちに知りうる。その著の大多数において容易に看取しうることは、かれの主目的が、もはやソクラテスについて直接には知っていない時代の人々のためにこのソクラテスの教説の記憶を保存すること（中略）にあったということである。（中略）明白なことは、かれがみずからの偉大なる師によって深甚なる印象を受けたこととそしてかれの主なる努力が最初にはソクラテスを、これを知らないひとびとのために生かすにあったことである。」（15–16）。プラトンは「偉大なる戯曲的天才」であり、「かれには師の記憶を保存することがもっともしがいのある仕事と思えた。」なぜなら、ソクラテス自身はなにも書かなかったのだから、「この記憶はもしかれが保存しなかったなら消滅してしまったであろう」し、後の時代の人々は、アテナイの哲学についてほとんど何一つ知らないことになるだろうからである（17–20）。しかも、プラトンは、かれのこの目的を見事に成し遂げた。「この企てにかれがどれだけ成功したかについてはもとよりなんらかの疑問が存するにちがいない。しかし、思うに毫も疑いえないことは、彼がこの仕事をなすにとくにすぐれた資格を具えていたことである。当時かれはなによりもまず芸術家であったし、また物心のついて以来つねにソクラテスを知っていた。」（27）

ここで注目されるのは、バーネットが、プラトンの意図が、初期において、師ソクラテスの哲学を「如実に再現せんと」（16）することにあったことを、いささかも疑っていない点である。かれは、プラトンのこのような意図に対するかれの信頼の理由を述べる代わりに、それを「その著の大多数において容易に看取しうること」であると言っている。この言い方は無愛想だが、バーネットの洞察をそのまま表現したものだろう。私も、かれの意見には賛成でき

ると思う。しかし、われわれとしては、プラトンがソクラテスの言行をありのままにとらえようとする理由があったかどうかを、後で再び取り上げて考察しなければならない。またもうひとつ、バーネットが、初期のプラトンが「哲学者であるよりはむしろ芸術家」であったと言い、しかも同時に「歴史家」（57）でもあったと考えているのは、面白い。バーネットの言わんとするところは、初期のプラトンの仕事が、自分の哲学説を述べることではなく、師であった哲学者ソクラテスの言葉と行動を再現することであった、ということだろう。このことは、しかし、プラトンが哲学者であったことを否定することには、必ずしもならないだろう。とすれば、プラトンにおいて、哲学者と芸術家と歴史家の三人が同居し、しかも両立していた可能性を、バーネットは示唆していることになる。このことについても、われわれは、後で再び考察することにしよう。

プラトンの初期の作品のうち、特に『ソクラテスの弁明』については、バーネットの見解が、同書へのかれの注釈書[2]に示されている。それによれば、この作品は、「実質的に、ソクラテスの口から語られた弁明そのもの」（64）であり、「われわれが「歴史的ソクラテス」を再構成しようとするにあたって最も信頼すべき基盤となりうるもの」（64）である。この作品は、ソクラテスが自らの弁護のために行った法廷演説というスタイルで書かれている。「これがソクラテスの口から語られた実際の演説の逐語的再現ではないことはただちに納得できる。プラトンは新聞記者ではなかったからだ。しかし、その反面、われわれはかれがその裁判に立ち会っていたことも知らされている。このことからすれば、この作品が、ほかのソクラテス的対話篇のばあいとは異なり、むしろどちらかといえば報告書の性格を帯びたものであった可能性が強まってくる。（中略）法廷には、プラトンが、ほかのソクラテスの友人たちと共に出席していたことに加えて、五百人の陪審裁判官が席に着き、さらに傍聴人たちが――しかもこの事件のセンセーショ

ナルな性格からすれば間違いなく膨大な数の傍聴人が――そこにはいたのである。そして、プラトンが『弁明』を公刊したとき、それらの出席者の大部分が、まだ存命していた。ところで、プラトンの意図は、明らかに、ソクラテスの性格と言行にあらためて真実の光をあて、それによってソクラテスの名誉を挽回することであっただろう。とすれば、もしプラトンが、ソクラテスの振舞いについて、またかれの弁明の大筋について、なんらかの作りごとを人々の前に差し出すようなことをしたら、自分が意図したことを自分で台無しにすることになっただろう。」（63-64）。バーネットのこの見解には説得力があり、一般の支持を得ている。かれが言うように、ひとは自らの目的を最も有効に実現するために真実を語るということが、ある場合には、たしかにあると思われる。しかも、プラトンの目的が――ソクラテスの名誉を擁護するという動機とは別に――ソクラテスの真実をかれ自身にとってもまた明らかにすることにあったということだって考えられるだろう。とすれば、ますます、われわれは、プラトンの言葉をソクラテスについての証言として信頼してよいことになるだろう。

さて、バーネット＝テイラー説の主張のうち、プラトンが、その著作活動の最初の時期において、ソクラテスの対話を忠実に再現することを意図していたとする考えは、大方の学者によって受け入れられた。つまり、プラトンの初期対話篇に話を限定するかぎりでは、プラトンの語るソクラテスを「歴史的ソクラテス」と見なす見解は、いわば標準的見解になった。しかし、すでに触れたように、この見解はバーネット＝テイラー説のいわば半分に過ぎない。この説を有名にしたのは、むしろ残りの半分、つまり、プラトンが対話篇の中でソクラテスに語らせている哲学説は、中期対話篇のそれも含めて、すべてソクラテスの説であるという極論である。この議論は、プラトンの初期と中期の間の異質性を認めていない点が、何よりも問題であるが、アリストテレスが『形而上学』で語っている、ソクラテス

とプラトンについての証言を無視している点にも問題がある。アリストテレスは、『形而上学』（A987a29-b9 および M1078b9-32）において、ソクラテスは倫理的な事柄について普遍的な定義を求め、プラトンはそれを引き継いでイデアの説を立てたとしている。言い換えれば、アリストテレスは、プラトン初期対話篇の哲学がソクラテスのものであり、プラトン中期対話篇の哲学がプラトンのものであると証言していることになる。

ロス（W. D. Ross）は、注釈書『アリストテレスの形而上学』（1924）[3]の序説において、バーネット＝テイラー説を丹念に反駁し、アリストテレスの記述が十分に信頼に値することを論じた。ロスは、アリストテレスが、二十年もの長い間にわたってアカデメイアの一員であったという事実だけからしても、その証言の重要性を否定できないであろうし（xliv）、しかも「アカデメイアの知性」とまで称され、プラトンの最優秀の弟子であったかれが、ソクラテスの哲学とプラトンの哲学をかくも極端に把握し損なうことはありえないと論じている（xxxviii）。ロスのこの見解も、きわめて正当なものと見られ、多くの学者の賛同を得ることになる。

こうして、ロスによって、バーネット＝テイラー説の極端が正され、ここに、「ソクラテス問題」の標準的見解ともいうべきものがほぼ確立することになる。すなわち、プラトンの初期対話篇は、歴史的ソクラテスの哲学をほぼ忠実に写し伝えるものであり、中期対話篇では、プラトンは、自らの哲学をソクラテスの口を借りて語るようになった、という見方である。この見解は、実は、ツェラー（1889）[4]などに代表される伝統的な解釈と同じものであり、結局は、古くからの解釈に立ち戻ったことになるが、以後も、一般的に、これが標準的な見解として信じられることになる。ガスリー（1975）の哲学史[5]も、これによっている。以下にとりあげるヴラストス（1991）も、形式的に分類すれば、ここに属する。

三　ギゴンと文芸学

しかし、「ソクラテス問題」は、標準的見解の成立によって最終的に決着が着いたわけではない。標準的見解は、ツェラー、バーネット、テイラー、ロスらの権威によって支えられているが、これらの権威に挑戦を試みる者も当然出てくる。また、標準的見解は、ソクラテスについての、プラトンの証言とアリストテレスの証言を信頼することによって成立していると見ることができるが、これらの証言の歴史的資料としての価値に、なんらかの理由で疑いを抱く者が出てきたとしても、怪しむに足らないであろう。

オロフ・ギゴン（Olof Gigon）の『ソクラテス――文学と歴史におけるかれの像――』（1947）[6]も、そのような懐疑論の一つである。われわれはすでに、もしプラトンが単に戯曲作家としてのみ見なされるとしたら、かれの作品に登場するソクラテス像はかれの創作であっても構わないことになると述べた。ギゴンは、プラトンが哲学者であったことを決して否定はしないが、プラトンは自らの哲学思想を、ちょうど戯曲作家がするのとまったく同様に、登場人物としてのソクラテスに語らせたのであり、ソクラテスの歴史的事実を忠実に伝えようという意図はまったく無かったと主張する。かれの挙げる論拠は、作者プラトンは自らの作品の中に顔を見せようとしない点で、歴史家よりは悲劇作家に共通する態度をとっていること、対話篇の登場人物は類型的で、特定の歴史的個人として描かれていないこと、などである。しかし、ギゴンの立論の最大の特徴は、その文芸学的手法にある。つまり、当時、プラトンの対話篇以外にも数多くの「ソクラテス文学」が書かれたが、まず、それらすべてに共通ないくつかの文芸形式上の性

格を発見し、つぎにこの一般法則ないし理論をプラトンの対話篇にも当てはめて考えるというやり方である。ソクラテスを主人公とする対話篇は、プラトンのほか、クセノフォン、アイスキネス、アンティステネス、アリスティッポス、エウクレイデス、パイドン、といったソクラテスの弟子たちによって書かれていたが、それらはみな同じ性格の作品であったと、ギゴンは考える。これらのソクラテス文学の伝えるソクラテスは、すべてそれぞれの作者の思想の代弁者の役割を負わされているに過ぎず、したがってまた、歴史的資料としては、どれ一つとして信用できるものはない。こうして、歴史的ソクラテスは、現代のわれわれにとってはもはや「知られ得ないもの」と言うほかはないというのがギゴンの結論になる。

だが、このようなギゴンの論法は、はたして成り立つだろうか。たしかに、文芸学の強みは、実証性と客観性にある。ある時代のあるタイプの文芸作品群がある一つの性格をもつことが一般理論として確かめられていて、ある作者のある作品がそのタイプに属することが言えるならば、その作品もまたその性格をもつことが、客観的に実証される。しかし、ここにはまた、文芸学の弱みも潜(ひそ)んでいる。というのは、問題とされる当の作者なり当の作品なりが、その一般理論にとっての例外であるという可能性がつねに残るからである。しかも、その例外があるばかりに、さきの文芸学的理論自体が実は成り立たないということが、少なくとも論理的にはありうる。たとえば、ソクラテスを自説の代弁者として使ったということは、プラトン以外のすべてのソクラテスの弟子たちについて事実であり、またプラトンにおいても、中期以後の作品については事実であるが、初期対話篇についてだけは例外であって、その時期のプラトンはソクラテスの実際の対話をできるかぎり忠実になぞっていた、と考えることは、十分可能なはずである。(実際、ギゴンは、そのへんのところには無頓着で、プラトンの初期と中期の哲学的内容の大きな違いを、ほとんど全く意に

介していない。）ところが、文芸学は、例外を許さない、というより、例外を見つけ出す能力を持たない。それは、ある共通の表面的形式をもつ作品なら、すべてを等し並に扱うだけである。プラトンの初期の作品も中期の作品も、また、プラトンの対話篇もクセノフォンの対話篇も、そして、哲学的対話篇もギリシャ悲劇も、戯曲的形式をもつというだけで同じ理論が適用される。

いいかえれば、文芸学の強みと弱みは、その学問的方法を遂行するにあたって、当の文芸作品の内容を理解する必要はまったくなく、ただ外見上の特徴だけに着目すれば足りるところにある。文芸学の方法は、したがって、対象とする作品の評価には関わろうとしない。つまり、当の作品が芸術的に優れているかいないかを問題にしないし、それの作者が優れた芸術家であるか否かを問題にしない――あるいはできないのである。したがってまた、同様に、その作品が哲学として優れているかどうか、歴史記述として優れているかどうか、その作者が哲学者として優れているかどうか、歴史家として優れているかどうかをも問題にしない。となれば、つまるところ、文芸学は、ある作品が芸術作品と言えるかどうか、哲学と言えるかどうか、歴史と言えるかどうかも、判断する資格を持たないことになる。プラトンが作品化したソクラテスが、ソクラテスの歴史的事実を伝えているかどうかについて判断する資格も、したがって、怪しいものにならざるを得ない。

私は、いま、抽象的論理をもてあそんでいるわけではない。私が言いたいのは、たとえば、哲学に志す若いプラトンが、師と仰ぐソクラテスの裁判と死刑を見守った後で、何を書こうとしたか――哲学の作品をか、芸術の作品をか、歴史の作品をか――このことをわれわれが想像し、推測し、そして知ることができるためには、プラトンにとって哲学とはどういうものであったか、そして、そこにおいて、ソクラテスの生と死の事実がどのような意味を持ってい

たかを、理解しなければならないだろうということである。そして、それを理解するためには、文芸学ではなくて、どうしてもプラトンの作品の内面にわれわれ自身が入り込んでゆくほかはないということである。それは、他でもない、われわれ自身がプラトンとともに哲学してゆくということなのである。

いや、むしろ逆に、こう言うべきだろう。そもそも、もしわれわれがプラトンの哲学に関心を持たなかったなら、われわれは「プラトンにとってソクラテスとは何であったか」と問うことはなかったであろうし、したがって「ソクラテス問題」は存在しなかっただろう、と。われわれがソクラテスの事実を尋ね求めるとき、われわれはいつもプラトンと共にそれを問い求めているのだということを忘れてはならない。ソクラテスの事実はプラトンにとって問題であったから、われわれにとっても問題になるのである。もしわれわれがプラトンの作品を理解し、それに共感し、それをさらに知ろうとしなかったなら、ソクラテス問題は存在しないのである。

だから、作品の内部的理解に関わらない文芸学にとって、ソクラテスは問題になりえない。ギゴンは、プラトンの内面に入り込もうとはせず、結局、ソクラテスを「知られ得ないもの」として放棄した。かれはプラトンに関心をもたなかったから、ソクラテスにも本当には関心をもたなかったのである。

四　ヴラストスの見解

近年における卓越したプラトン学者であったヴラストス（Gregory Vlastos）は、昨年の秋この世を去ったが、かれはその晩年、ソクラテス研究に没頭していた。かれにとって「歴史的ソクラテス」の問題は、プラトンの作品の内

部から必然的に頭をもたげてくる問題であった。というのは、かれによれば[7]、プラトンの対話篇の中には、どうしても「二人のソクラテス」――「ソクラテス」と「プラトンのソクラテス」――が居ることを認めなければならないからである。つまり、プラトンの作品の中でソクラテスという同一の名前で呼ばれている人物が、実は非常に異なった――互いに対立するといってよいほどの――二とおりの哲学を見せているので、この二人をどうしても区別しないわけにはいかないというのである。ヴラストスは、それぞれの哲学の内容と方法の相違を、十項目にわたって比較対照し、それに基づいて、プラトンの対話篇を二つのグループに分ける。

ヴラストスの結論は、つまるところ、二つのグループとは初期対話篇群と中期対話篇群であり、前者の「ソクラテス」が歴史的ソクラテス、後者の「ソクラテス」はプラトン自身であるということになるのだが、ヴラストスによれば、この結論は二段階を経て導かれるもので、上に述べた第一議論だけでは、まだその結論は出てこない。というのは、上の段階で言えることは、プラトンの二つの対話篇群に対応して二人の「ソクラテス」――ソクラテス1とソクラテス2――が居て、この二人がまったく異質な哲学を展開しているということだけであり、これだけなら、プラトンの内部での思想の変化にすぎないかも知れないとヴラストスは考えるからである。そこでかれは、ここからさらに第二段階の議論にすすみ、アリストテレスが「ソクラテスの哲学」として述べているものが、まさしくプラトンの対話篇のソクラテス1の哲学に一致し、アリストテレスが「プラトンの哲学」として述べているものが、プラトンの対話篇のソクラテス2の哲学に一致することを示し、(そしてさらにクセノフォンをも援用して、)これによって、プラトンの初期対話篇の哲学が歴史的ソクラテスの哲学であると結論している。

しかし、ヴラストスの「歴史的ソクラテス」論の大きな特長は、むしろ上の第一段階の議論にある。この議論は、

プラトンの対話篇そのものが、その哲学的内容からして内部的必然的に、歴史的ソクラテスの存在――およびその人と哲学――を指し示していることを、ヴラストス自身が考えている以上に強力に証明している。というのは、プラトンの対話篇の「二人のソクラテス」の哲学が、もし本当に、ヴラストスが言うように、「同一の頭脳に宿るとはとても考えられない」「さもなければ精神分裂症の頭脳であることになる」というほどに異なっているとしたら、それらはプラトン一人の作品ではありえないだろう。とすれば、このとき、たとえ第二段階の、アリストテレスほかの外部的証言がなかったとしても、もう一人の――プラトン自身でない方の――ソクラテスは、実際には、作者であるプラトンを素直に信じて、まさしくソクラテスその人であると考えるのが最も自然だからである。ここで前提になっている、初期のソクラテスと中期のソクラテスの哲学の異質性は、われわれ自身があらためて研究し確認すべき問題だが、ヴラストスの指摘する十項目はそのための手掛かりになる。とにかく、ヴラストスは、われわれが「ソクラテス問題」に関わろうとするとき、必然的に、プラトンの対話篇の哲学的内容に関わることになることを、正しく示している。

それでは、ヴラストスは、プラトンとソクラテスの関係そのものについてはどう捉えているのだろうか。かれは、アリストテレスの証言に依拠して、プラトン初期対話篇のソクラテスが歴史的ソクラテスであることを認めるが、これとは別に、プラトンとソクラテスの関わりの中に、初期のプラトンが歴史的ソクラテスを忠実に伝えたにちがいないという必然性を、なにか見出しているのだろうか。ところが、驚くべきことに、ヴラストスは、これについては、それと一見まったく正反対のことを言い出すのである。かれの言葉はつぎのとおりである。

プラトンと歴史的ソクラテス

私の想定では、プラトンの圧倒的関心は、クセノフォンがソクラテスを扱った著作で掲げている目的とは際立って対照的に、ソクラテスの哲学を、記憶すべきものとして保存することではなく、新たに創り出すこと――すなわち、戯曲の中にソクラテスの哲学を生かし、劇中の人物にまさしくソクラテスがやった仕方で哲学させることであった。豊富な記憶がそこで材料として用いられていることは、当然期待されてよい。だが私の想定がそのことに頼っているわけではない。私の主旨は、プラトンが、初期の作品において、ソクラテスの哲学の基本的な信念を共有しながら、すでに、この信念の中核をなす肯定命題や、否定命題や、判断保留すべき命題を自分で考えぬくという仕事に取り掛かっており、さまざまな意見をもった対話相手を登場させてソクラテスの諸命題をこれらの意見と対決させ、これらを論駁させているのは、まさにその仕事なのだということである。このときプラトンは、ソクラテスの哲学を再現しているのではなくて出現させているのである。プラトンは、ソクラテスが自ら語り出すことができる文芸形式を採用し、ソクラテスがソクラテス自身の哲学を主張しかつ擁護するのにもっともふさわしい言葉と事柄であると、プラトンが執筆している時点でプラトンが考える、そのことをソクラテスに語らせている。（50 強調はヴラストス）

ヴラストスのこの言葉は、歴史家プラトンを正面から否定しているように見える。かれによれば、クセノフォンは歴史家であった。クセノフォンは、自分の著作の目的は、自分が実際にソクラテスの会話に立ち会って聞いたことの報告であると公言しているからである。しかし、プラトンは、そのような類いのことは一言も言わない。かれは、『弁明』においてだけ例外的に、自分がその裁判の場に居たという事実を記しているが、それ以外は、自分の作ったソクラテス劇に自分を登場させることはなく、かえって、多くの場合、自分の不在を明確にしている。プラトンは、これら初期の作品を、それ以後のすべての作品においてそうであったのと全く同様に、哲学の仕事のつもりで書いている

のであって、伝記作品を書いているつもりはないのだ、とヴラストスは言う（49-50）。つまりかれは、プラトンがソクラテスについて書いていることは、哲学的創作であって、歴史的記録ではないとはっきり否定している。

ヴラストスのこの見解は、それ自体としては全く正当であり、われわれはこれを全面的に受け入れてよいと私には思われる。だが、そうすると、ヴラストスの「歴史的ソクラテス」はどうなるのか。ヴラストスは、最終的には、アリストテレスその他の証言との一致を根拠に、プラトン初期対話篇のソクラテスが歴史的ソクラテスであることを証明しようとしている。しかし、もしそれが、かれがここで言っているように、プラトンによって「新しく創り出された」ソクラテスだとすると、そもそも初めから、「歴史的」ソクラテスとは言えないのではないか。ヴラストスは矛盾したことを言っているのだろうか。それとも、矛盾は見掛けだけのものだろうか。われわれはどうやら、ヴラストスの言葉の意味するところを、もう少し注意深く検討する必要がありそうである。

五　思い出のソクラテスと生きているソクラテス

検討すべきことは、ヴラストスが、プラトンの初期対話篇のソクラテスについて、何を否定し、何を肯定しているかである。まずかれが主張しているのは、ソクラテスの哲学を記憶すべきものとして保存することがプラトンの第一の関心ではなかったということ、したがってまた、著作におけるプラトンの関心は、その点で、クセノフォンのそれとは違っていたということである。だが、われわれは、ヴラストスがここで、プラトンが歴史的ソクラテスの記憶を保存し得たことを否定していると解してはならないだろう。なぜなら、プラトンの目的と関心がそこになかったとし

ても、かれが結果的にそれを実現しえたということは十分に考えられるからである。現に、ヴラストスは、豊富な記憶が実際にそこに用いられた蓋然性ないしは必然性を否定しないと言っている。プラトンが歴史的ソクラテスについてのかれ自身の記憶、およびかれの身近なひとびとの記憶を材料として用い、その結果としてソクラテスについての正確な記憶を保存し得たことと、プラトンが、それにもかかわらず、そのこと自体にかれの目的を置いていなかったこととは、両立する。否それどころか、もしプラトンが、ソクラテスとその哲学に深い敬愛の念をいだき、その真の姿を知ることに全霊を傾けていた時期があったとしたら、その時期のプラトンが、ソクラテスの歴史的事実についても、その最も本質的な部分を他の誰にもまして正確に把握し、その結果として、われわれにそれを伝え得ていることは、むしろ必然の理であると考えなければならないだろう。ソクラテスの真実をというだけでなくて、ソクラテスについての個々の歴史的事実について、プラトンほどに多くをわれわれに伝えてくれた者は、他にいないだろう。愛する者が知る者だからである。プラトンは哲学を求めるのと同じ情熱をもってソクラテスを知ろうとした。というより、むしろ、両者は同義であった。われわれはプラトンを読めば読むほど、そのことを確信するようになる。われわれの多くが、プラトンのソクラテスをソクラテスと信じて疑わないのは、このことによる。

それでは次に、プラトンはソクラテスの哲学を「新たに創り出している」のであるとか、ソクラテスの哲学を再現しているのではなくて「出現させている」のであるという、ヴラストスの見解についてはどうか。プラトンのソクラテスが「創作されたソクラテス」でありながら、なおかつ「歴史的ソクラテス」であると考える余地はありうるか。ありうる、と私は思う。そして、ヴラストスもそう考えている、と思う。かれの言葉を見よう。まず、ヴラストスは、プラトンが創り出し、出現させているのは、「ソクラテスの」哲学であると、繰り返し言っていることに注目しなけ

ればならない。しかもそれは、単にプラトンが、自分で創り出した作品に「ソクラテス」の名前を冠せただけのものではない。なぜなら、ヴラストス自身が与えている説明に従えば、「新たに創り出した」ということの意味は、「戯曲の中にソクラテスの哲学を生かし、劇中の人物にまさしくソクラテスがやった仕方で哲学させた」ということだからである。つまり、ヴラストスは、プラトンのソクラテスの中に「ソクラテスの哲学」が「生きて」いると考えているのである。

ヴラストスがここでいちばん言いたいことは、おそらく、プラトンのソクラテスが「思い出のソクラテス」ではなくて「生きているソクラテス」であるということである。かれは、プラトンがソクラテスについての豊富な記憶を材料にしたことは認めるけれども、自分の想定がそのことに頼っているわけではない、と言っている。つまり、ヴラストスがプラトンのソクラテスを歴史的ソクラテスと認めるのは、それが記憶に基づいているという理由からではないというのである。すでに述べたように、かれはここでプラトンのソクラテスが記憶に基づいていることを否定しているのではない。ヴラストスの否定の意味は、プラトンのソクラテスが歴史的ソクラテスである根拠が、実証的な、記憶の信憑性にあるのではないということである。それは、一言で言えば、プラトンは歴史家ではなかったということである。

クセノフォンは、歴史家として『ソクラテスの思い出』を書いた。かれは、かれの記述が事実であることの保証として、自分自身が現場にいて自分自身が見聞したのだという点を繰り返し強調していた。歴史家は過去の事実を記録する。それは事実を記憶にとどめ、保存し、後の世に残すためである。過去の事実は、事実である限り不変であり、動くことはない。その意味で、過去は死んでおり、二度と生き返ることはない。たしかに、「歴史の教訓を活かす」

とは言われるが、活かされるのは教訓であって、歴史の事実ではない。人の心の中に「生き続ける」思い出も、永遠に変わることがないからこそ、そう言われる。歴史の書物は、過去をわれわれの前に「生き生きと」再現してくれるが、それは写真や記録映画と同様であって、何度繰り返し読み直しても、その内容は変わらない。個人についての歴史である伝記についても、全く同様のことが言える。クセノフォンはソクラテスについてそのような歴史を書いた。あるいは、少くとも、そのような姿勢で書いた。だからこそかれは、それが動かない事実であることを強調しようとしたのである。

しかし、ヴラストスが主張するように、プラトンは歴史家ではなくて哲学者であった。プラトンの意図は、死んだソクラテスの記憶を保存することではなく、ソクラテスの哲学を自分の作品の中に生かすことにあった。ただし、それは、ソクラテスの哲学を作品の中に生き生きと描き出すこととは違う。それでは歴史や文学と同じことになってしまう。プラトンがしたことは、ソクラテスが哲学したのと同じように、自分で哲学することであった。それによって初めて、ソクラテスの哲学は生きつづけることになる。哲学とは、学説ではなくて、生活だからである。プラトンは、それを、ソクラテスを登場させて対話篇を書くというかたちで行なった。つまり、ソクラテス対話篇を書きつづけるという仕事あるいは生活によって、ソクラテスの哲学を自分の身に引き受け、それを自分で生きようとしたのである。哲学はソクラテスの魂であり生命であったから、それをプラトンが引き継ぐことによって、かれの中にソクラテスが生きることになった。

プラトンの目的は、結局、自分が哲学することにあった。ヴラストスが、プラトンの圧倒的関心はソクラテスの哲学を、記憶すべきものとして保存することではなく、「新たに創り出す」ことにあったと言っているのは、そのこと

を指す。ソクラテスの哲学を記憶し保存するだけでは、自分で哲学することにはならない。自ら哲学するためには、哲学の生活を自ら生き、哲学することを自分で創り出さなければならない。それは、簡単に言えば、自分で考えるということである。自分で自分の論理を作り出すことである。先輩の哲学者たちが言った言葉を――それが教説であれ、対話であれ――そのまま鸚鵡のように繰り返すだけでは、まだそれを理解したことにならないのは明白だろう。理解したと言えるためには、その言葉の論理を自分のものにしていなければならない。それは、自分のものとして固定し保存することではなく、自分のものとして生かし動かすことができるようになること、言い換えれば、その論理を、新しい問題に適用することである。そのときひとは、その理解を、新しい自分の言葉で語ることができるようになる。だがこれは、すでに、自分の言葉の論理を新たに創造したのと同じことではないだろうか。ヴラストスが言うように、それは具体的には、プラトンが「ソクラテスの哲学の基本的な信念を共有しながら、さまざまな意見をもった対話相手を登場させて、ソクラテスの命題をこれらの意見と対決させ、これらを論駁させている」まさにその仕事のことであり、この対決と論駁において、プラトンは「ソクラテスがソクラテス自身の哲学を主張しかつ擁護するのにもっともふさわしい言葉と事柄であると、プラトンが執筆している時点でプラトンが考える、そのことをソクラテスに語らせている」（強調はヴラストス）のである。ヴラストスが、「プラトンは、ソクラテスの哲学を再現しているのではなくて出現させているのである」と言っていることの意味も、以上のことから、ほぼ明らかだろう。

六　模　倣

だが、ここで新たな疑問が生ずる。ヴラストスがもしそういうことを言おうとしたのだとしたら、かれは、プラトンが「ソクラテスの」哲学を創り出したと言うべきではなかったのではないか。むしろプラトンは、ソクラテスの名を借りて、プラトン自身の哲学を創り出したのではないか。プラトンが自ら哲学をすることによって、ソクラテスの哲学が生きつづけることになったというのは良いとしよう。だが、そのためには、プラトンは自分で哲学するのでなければならなかった。とすれば、それはもはや「ソクラテスの」哲学ではなくてすでに「プラトンの」哲学になっていたはずである。しかも、それで十分にソクラテスを生かすことになるはずである。なぜなら、哲学はソクラテスの魂であり、ソクラテスは言わば哲学そのものであったのだから、プラトンが自由に自分の仕方で哲学したとしても、そこにソクラテスは立派に生かされたことになるだろうからである。「ソクラテスの」哲学は、言わばソクラテスの肉体のように滅び去ったものであって、もはやプラトンがこれに束縛される理由はなかったはずではないか。プラトンはソクラテスを踏み台として置き捨てるのが当然であり、むしろ、そうすることによって初めて、かれは本当の意味で自分で哲学することができるようになる。いつまでも歴史的ソクラテスに拘泥し続けることは、哲学史研究ではあっても、創造的な哲学にはならない。それでは再び、あのセンチメンタルな「思い出のソクラテス」に逆戻りすることになってしまう。

この疑問は、一見立派な疑問だが、哲学といういとなみの実際を離れた抽象論である。というのは、これは、プラ

トンが哲学の歩みをすすめていった道程を無視してしまっているからである。かれの哲学が最初からかれ独りの哲学であったということはありえない。「プラトンの哲学」を「ソクラテスの哲学」から峻別できるという考え方は、プラトンの中期以後の哲学については当てはまるかもしれないが、初期については妥当しない。なぜなら、プラトンが、自らの哲学の歩みを、ソクラテスの哲学を模倣することから始めたということは、疑いえないからである。われわれは、プラトンが、哲学することをソクラテスから学んだということまで、疑ってかかる必要はないだろう。では、かれは、哲学することをソクラテスからどのようにして学んだのだろうか。それは、一口に言って、真似(まね)ることによってではないだろうか。学ぶことは真似ることだと言われる。プラトンも、ソクラテスの哲学を真似て、ソクラテス対話篇を書いたのである。

もっとも、われわれは、その前に、プラトンがソクラテスの対話のさまをじっと見守り、そのやりとりにひたすら耳を傾けていた時期があったと想定する必要があるだろう。それは、多分、プラトンが哲学に興味を持ち始めるであろう十五歳の頃より後のことであり、それからソクラテスの刑死の時、――プラトンが二十八歳の頃――までの、およそ十年ほどを考えれば良いだろう。この時期のプラトンは、まだソクラテスの対話を――つまり哲学を――真似る力量はなく、ただひたすら注意深く師の対話を聞いていたのではないか。そして、かれの年齢が進むにつれて、プラトン自身も、かれの兄たちのグラウコンやアデイマントスが『国家』の中でしているように、直接ソクラテスに質問し、さらにソクラテスの相手役をつとめる機会も生じてきたにちがいない。しかも、時には、プラトンが見聞きしていたソクラテスの対話のありさまを、ちょうど『テアイテトス』のエウクレイデスがしたように（Plato, *Theaetetus* 143a）、「家へ帰ると直ぐに、自分の心覚えとして書き留めておいた」ことさえ、十分に想像できる。だが、

この時期のプラトンは、まだソクラテス対話篇を自ら試みるまでには至っていなかったのである。

この時期のプラトンが、すでに、当時哲学と呼ばれていたもの――たとえばアナクサゴラスの哲学――に興味を持っていたということは、考えられないことではない。『パイドン』の中で、若い頃のソクラテスの経験として語られていること（Plato, *Phaedo* 96-99）は、もしかするとプラトン自身の経験だったのかもしれない。しかし、それがどうであったにせよ、それ以上に、プラトンがソクラテスに魅惑されていたことのほうが遙かに重要である。つまり、決定的な意味では、プラトンは、初め、ソクラテスに魅かれるというかたちで、哲学に魅かれたに違いない。かれにとっては、「哲学する」ということは「ソクラテスのように哲学する」ということとほとんど同義であり、このことに、かれは憧れていたのである。だが、ここではそれはまだ憧れにとどまっていた。哲学への憧れは、まだ願望であって、哲学そのものではない。それが探求という行為になるとき、初めて実質的に、哲学することが始まる。

「ソクラテスのように哲学する」ことに憧れたプラトンは、そのことを、ソクラテス対話篇を書くという仕方で始めた。それは、具体的には、ヴラストスが言っていたように、「戯曲の登場人物に、まさしくソクラテスがやった仕方で哲学させる」こと、一言で言えば、ソクラテスの哲学の仕方を真似ることであった。学問や芸術など、創造的な仕事の分野では、他人の真似をすることつまり模倣は、多くの場合、非難される。その理由は、もちろん、人まねでは自分の作品にはならないというところにある。しかし、学問においても芸術においても、修業の段階においては、模倣はその重要な手段であり、見方によっては唯一の手段でさえある。そして、おそらくこれと関連することだが、実は模倣と創作は必ずしも矛盾しない。つまり、模倣が創作につながるということがある。この点は、ソクラテスとプラトンの関係についてのわれわれの探究の核心に関わることなので、少し丁寧に考察しなければならない。

七　模倣と創作

模倣と創作の関係を理解するために、一つの分りやすいモデルとして、いま、書道における習字を取り上げてみよう。中国や日本には、美しい文字を書くことを目標とする、書道とよばれる芸術がある。その初歩を習字と言うが、その一般的な方法は、手本を前に置き、これを見ながら、それを真似て、自分でそれと同じように文字を書いてゆくものである。もちろん、初めから同じようには書けないから、何遍も何遍も練習を繰り返すことになる。しかし、その目的はあくまでも明確であって、手本とそっくり同じ様な文字を書けるようになることを目指している。これは言うまでもなく、模倣である。しかし、われわれは、ここにすでに創作の要素が入ってきていることを見落してはならない。

その一つは、文字を自分で書くということ、つまり、手本を真似ながらではあっても、文字の形をとにかく自分で作るという点である。この点に、習字とゼロックス・コピーとの違いがある。模倣は複写と同じではない。手本を見ながらではあっても、自分で文字を書くことによって、その文字はともかく自分の作品になる。そこには、自分で作り出すという過程が入ってくるからである。そのことは、同じ手本を見て書いた生徒たちの作品であっても、そのそれぞれに異なった個性が現われており、それぞれの個人の作品になっていることからも分かる。さらに、習字における模倣が複写と同じでないことは、その目的についても言える。複写の目的は原物と同じものを作ることであるが、習字の目的は、手本と同じものを作ることができるようになること、つまり技術の習得にある。自分で書かなければ

ならないのも、技術を身につけるためである。そしてそれは、言うまでもなく、創作のためである。技術が美しい文字を創り出すのだからである。

習字によって習得される技術は、文字の形のとり方、筆の使い方などである。これらの技術は、それによって作り出された文字あるいはその形とは区別される。技術は原因であり、文字の形はその結果である。したがって、習字による技術の習得は、手本の文字を美しく書くだけでなく、美しい文字を生み出す原因にまで遡って、これを自分のものにすることであると言える。それによって、私たちは、美しい文字を自分で書けるようになるからである。しかもこれは、同時に、個別の文字から普遍的な技術へ遡ることでもある。私たちは、手本を模倣してその筆法を身につけることによって、手本と同じ形の文字が書けるようになるばかりではなく、それとは別の文字も、同じ様に美しく書くことができるようになる。このようなことが可能になるのは、技術というものが、他の場合にも応用の利く、その意味で普遍的なものだからである。技術の習得の意義は、まさにこの、新しい文字の形を自分で作り出してゆくことができるようになるという点にある。こうしてここに、上り道と下り道からなる一つの回路が形成される可能性が出てくる。手本を模倣することは、古人の技芸の結果である個別の文字を書くことから出発して、それを産み出す原因である技術へと上りゆく道であり、下り道は、こうして習得された技術の普遍的な応用力を新たな場面に適用して、個々の文字の形を自分で自由に作り出してゆく創作の過程である。

この上り道と下り道は、技術の習得と技術の発揮として見れば二つの事柄として明確に区別されなければならない。しかし、実際の模倣においては、この両者はつねに同時に、あるいは交互に、混在する。手本を見ながらそれを模倣して書いてみるという作業は、技術を習得しながらこれを発揮し、また発揮しながら習得するという過程だからであ

る。ここには、見るために書くということがあり、模倣のために創作すると言うことがある。模倣と創作が共存しうるものであることは、まずこの意味で理解される。

八　形臨と意臨

ところで、もちろん、この模倣はあくまでも技術の習得のためであり、最終的には本当の創作を目指すものであるから、模倣を脱却して創作に移行する過程というものもなければならない。書道では、意臨とか倣書（ほうしょ）と呼ばれる段階がこれに相当すると思われる。手本を真似て書くことは「臨書」と言われるが、書の専門家はこれに「形臨」と「意臨」の二段階を区別し、前者から後者へ進むべきものであると説く。形臨とは、もっぱら文字の形を真似ること、意臨とはその意（こころ）を真似ることといった意味であろう。初学者は手本の一つ一つの文字を同じ形に書くことが精一杯だが、練習によって筆の勢いや緩急のリズムまでを体得できるようになる。そしてさらに、文字の大小や肥瘦や濃淡や潤渇や、行の構成の変化を学び、手本全体の背後にある造形感覚あるいは美意識といったものまでも共有できるようになる。この高度の技術を習得する段階での臨書が意臨である。それは、美意識を模倣する臨書と言ってもよいかもしれない。こうして、手本の法帖を様々な面から研究し、十分に練習を積むことによって、学習者は、手本の高度な技術を自分のものにすることができる。

それでは、この意臨の段階に到達したとき、手本である作品とそれを臨書した作品との関係はどうなっているだろうか。ここで意臨について二つの解釈が可能になると思われる。その一つは、意臨とは、手本の文字の形を含めて、

さらに行の構成から美意識までを全体的に模倣できるようになった臨書であるという解釈であり、他の一つは、手本の形や構成にはとらわれずに、美意識だけを共有する臨書が意臨であるという解釈である。言い換えれば、第一の意味での意臨は、いわば形臨の完成であり、第二の意臨は、形臨の脱却である。

まず、臨書というものが手本の模倣であることを考えれば、第一の意味での意臨こそが最高度の臨書であり、これ以外に臨書はないことになる。なぜなら、模倣である以上は、すべて形の模倣でなければならないからである。筆の勢いであろうとリズムであろうと、行の構成であろうと、手本全体の美であろうと、広い意味では形である。美意識を模倣すると言っても、広い意味での形に現われたそれを、形を通して模倣するほかはない。およそ形に現われない技術は存在しない。形に表現できないような技術は、技術とは言えず、美意識とも言えない。かりにそのようなものがあったとしても、これを学ぶ意味はないはずである。臨書は、厳密な意味では、すべて形臨でなければならない。そして意臨は、高度な形臨として解釈されなければならない。

ところが、書の専門家たちの言う意臨は、実際には、第二の意味でのそれを指すことが多い。それでは、かれらは無意味なことを言っているのかといえば、そんなことはない。そこにはいくつかの正当な理由があるが、一つの主要な理由は、手本の作品と臨書作品のあいだの条件の違いに関係する。例えば、私たちは王羲之の書いた手紙を手本にして、その中の四字とか六字とかを半紙に習ったり、ある一節を大きな条幅に臨書したりする。となれば、当然、文字と文字の続き具合や、行の構成が異なってくる。そのとき、手本の文字の構成——つまり文字の大小や濃淡の関係——をそのまま写したのでは、半紙や条幅の全体的調和がむしろ損なわれるということがある。そこで、そのような変化した条件のもとでの臨書では、自分の工夫によって、手本を部分的に変えて書かなければならない。そして

時には、文字の形態そのものも、多少は変える必要が出てくる。初歩の段階では、文字の一つ一つの形を真似て書けばそれで足れりとするわけだが、より高い段階に進めば、文字と文字の関係や行の構成にも気を配ることになるから、もはや狭い意味での形臨にこだわることは却って技術習得の障害になる。ここに、形臨を越えた意臨という、上に述べた第二の考え方が出てくる理由がある。

このように、意臨においては、多少なりとも模倣を離れなければならない状況が生じてくるが、さらにこれが「倣書」と言われる作品になると、手本離れと創作の度合いは一層大きくなる。というのは、いわゆる倣書とは、手本とは全く別の新しい文章や詩句を、手本の書風に倣って書くことを指すが、こうなればもう手本を見ながら書くことはあまり意味がなくなる。書こうとする文字は、手本の中には見出だせないこともあろうし、まして幾つもの文字の組み合わせとなれば、同じものを捜し出すことはますます困難になる。したがって、倣書においては、一つ一つの文字の形から全体の構成にいたるまでをほとんど自分の工夫で創作することになる。勿論、そうは言っても、倣書の意図で書くからには、手本の作者の造型感覚に倣うという意識がある。たとえば、王羲之だったらこう書いただろうと自分に思われる通りに作品を作って行くのである。だが、作品を書く段階になって王羲之の手本を参照したのでは間に合わない。倣書を試みる者は、それに先立って王羲之なら王羲之を知り尽くしていなければならない。臨書の繰り返しによって王羲之の書法と書風を十分身に付けていなければ、倣書はできない。それは言わば応用問題に解答することだからである。このとき、法帖の文字を拾い集めて切り貼りするといったやり方をすれば、書法も書風も雲散霧消してしまう。技術の結果の形だけを真似ても、新しい文字の組み合わせに対処できないからである。原因である技術そのもの、つまり書法や書風、あるいは造形感覚ないしは美意識が習得できていてはじめて、新しい書を作品として

作り出すことができる。これはほとんど創作に等しい仕事である。

こうして見てくると、書の修業には、模倣を離れて創作に移行する過程というものがたしかに存在する。しかしここで注意しなければならないのは、意臨であろうと倣書であろうと、そこに少しでも模倣の要素が含まれる限り、そこのところはあくまでも模倣でなければならないという点である。そしてさらに言えば、それは可能な限り忠実な、形の模倣でなければならないということである。このことは上に述べた模倣の脱却と言う事と、一見矛盾するように思われるが、そうではない。先にも述べたように、模倣と創作は臨書の最初の段階から共存し、混在する。ただ、意臨や倣書になると、模倣の割合が減少し、創作の割合が増大する。これをわれわれは模倣の脱却と言ったのである。このときも、残存する模倣の部分はあくまでも模倣であって、模倣が模倣でなくなるわけではないのである。

しかもこの模倣は、形の模倣でなければならない。つまりそれは、あくまでも忠実な形臨なのである。意臨は、ややもすると、形臨をゆるやかにしたものであると誤解されることがあるが、それは間違いである。忠実でない、いい加減な模倣というものは、真似をしない真似と言うのと同じで、形容矛盾だからである。部分的な模倣というものはあっても構わない。手本を習うとき、手本の文字の形や線や遅速緩急その他、あらゆる美的要素に一度に注意を払うのは難しい。したがって、むしろそれらの一部分ずつに注意を集中して別々に習ったほうが合理的な場合もあろう。しかしその模倣する要素については、できるだけ忠実に手本の形を再現しなければならない。だから、その意味では、さきに述べた第二の種類の意臨といえども、その模倣の部分は形臨なのであり、それはむしろ部分的形臨とでも言うべきものである。そして部分的創作がそれに並存しているのである。

形臨と創作のこの並存の構造は、模倣そのものの基本構造であって、およそ模倣のあるところには常にみとめられ

るものである。もっとも、形臨はそれ自体が模倣であるから、いまのような言い方には少しおかしいところがある。模倣の中に模倣と創作が、構成要素として含まれることになってしまうからである。だからむしろ、模倣は見ることと作ることから構成されると言うべきかもしれない。しかしいずれにせよ、模倣は創作を伴うのである。これは模倣の全過程についてそうであって、模倣から創作への移行過程においても不変である。

模倣が創作を伴う理由は、すでに触れたとおり、模倣がつねに腕試しを含むからである。たとえば書の手本を習う者は、手本の中に見とめた美しさを自分で作り出すことを試みる者である。それによって、自分が技術を習得しえたことを確認することができる。しかも、腕試しは、単にすでに習得したものを確認するためだけのものではない。その確認によって技術を習得するのだとも言える。なぜなら、自分で書いてみることによって、自分がまだ技術を習得できていないことをも確認でき、それによって、前には見えなかった手本の美しさが見えてくるということがあるからである。模倣という作業は、形を見ることによって形を作ることであるけれども、それはまた形を作ることによって形を見ることでもある。技術の修得は手本を見ることで完了し、自分で書いてみるのは単にそれを確認するためだと考えてはならない。ここでは創作も模倣の一部であり、技術習得の一過程なのである。(8)

（つづく）

注

（1）A. E. Taylor, *Varia Socratica* の出版年。しかし、この節でのバーネット＝テイラー説についての叙述は、John Burnet, *Platonism*, 1928 による。引用は、その邦訳、バーネット著・出　隆・宮崎幸三訳『プラトン哲学』（岩波文庫）1952 による。（　）内は同訳書の頁を示す。

（2） John Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, 1924.

（3） W. D. Ross *Aristotle's Metaphysics* 1924 Oxford, Introduction xxxiii-xlv.

（4） Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II 1, Leipzig, 1889.

（5） W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol IV, Cambridge, 1975.

（6） Olof Gigon, *Sokrates : Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 1974.

この書については，斎藤忍随による詳しい紹介と批評がある。『理想』 248号 1954. 1 理想社。同著『幾度もソクラテスの名を』 I みすず書房 1986 307–328 に再録。

（7） Gregory Vlastos, *Socrates : Ironist and Moral Philosopher*, 1991.

ヴラストスからの引用ページは同書。

（8） 形臨と意臨については，今井凌雪編『書論』（書道技法講座13）二玄社 1971 を参照。