

パルメニデスにおける $\delta\delta\epsilon\alpha$ について

杉山 晃太郎

はじめに

現存しているパルメニデスの詩の後半は $\delta\delta\epsilon\alpha$ 、即ち、「死すべき者たちの思われ」にあてられている。そこでは、パルメニデスに向かって匿名の女神が、死すべき者たちの立てた基本原理である「光」と「夜」から始めて、感覚に現われる世界についての体系的な記述を展開している。それは、僅かな残存断片から得られる情報だけに限っても、宇宙の生成とその構造、神々、生物の誕生など、多彩な内容を含んでいる。もっとも、その同じ女神が語る詩の前半がほぼ完全形で保存されているのに対して、後半は文字通り断片的な詩句しか残っていない。しかも、ドクソグラフィーは、他のフォアゾクラティカーの例にもれず、極めて頼りない状態であって、 $\delta\delta\epsilon\alpha$ の内容を再構成するには程遠い状況であることは確かである。しかしながら、 $\delta\delta\epsilon\alpha$ の全体的枠組み、そして、詩全体の中での位置付けを理解するためのヒントは、断片中に少なからず残されていると思われる。そのようなヒントを手がかりに、本稿では、

パルメニデスにとって一体 *ὅσα* とは何か、という既に古典的になった問題を解明するための新たな視点を提出したいと思う。

1 舞台設定

パルメニデスの詩の序歌である B1 には、不死なる導き手に導かれて旅をするパルメニデスの姿が描かれている。目的地に到着したパルメニデスを匿名の女神が出迎え、語りかける。女神が語り始めるまでの二三行は、女神の啓示のための舞台設定であり、残りの詩がすべてこの女神のパルメニデスへの語りかけである以上、序歌において準備された舞台設定の理解は不可欠である。まずパルメニデスのルートの解明から始めることにする。

パルメニデスら一行は、「女神の道」(*ὁδὸν … θαλάσσης*, v. 23) を進み、「夜と昼の道の門」(v. 11) に辿り着く。門を抜けた後、「本道」(*ἀμείνων*, v. 21) に入り、人間界から遠く離れた女神の住む「私たちの家」(v. 28) に到着する。さて、最初に問題になるのは、「夜と昼の道」と「夜と昼の道の門」の関係であるが、この点については、二通りの解釈がなされている。

まず、門が「夜の道」と「昼の道」をわけて、と考えると、女神の「私たちの家」は昼の道の通じる領域にあり、人間界は夜の道の通じる領域になる。大半の研究者は、パルメニデスの旅を夜(闇)から昼(光)へ、そして、無知から知へのそれと解釈しているが、この解釈には、テクストの読みに関して、難点がある。DK をはじめ殆どの研究者は *v. 9* の *κατακλιναίμεθα* にかかけ、「夜の家を後にして光の中へ進んでから」と読み、主語である太陽の娘たちがパルメニデスを迎えに行く行動として理解する方がはるかに自然である⁽³⁾。そもそも序歌のテクストには、「わかる」

という言葉はないし、「夜(闇)∥無知、昼(光)∥知」という図式もない(4)。また、「光の中へ」向かう娘たちの行動に、パルメニデスが同行していたかどうかは自明ではない。

他方、夜の道と昼の道が同じ方向から門に通じているとしてみよう。ところで、太陽の娘たちは「夜の家」を後にしたと語られていた(5)。そして、前述のように、「夜の家」は人間が住む世界に対する隠喩ではなくて、パルメニデスを迎えに行く娘たちの家であるとする、娘たちの「夜の家」と女神の言う「私たちの家」は同じ家であるか、あるいは、同じ領域にあって、そこを後にした娘たちがパルメニデスを迎えに行き、パルメニデスを連れて再びその領域に戻ってくると理解することができる。以上の条件を満たす場所としては、既に研究者によって指摘されているように、ヘシオドスが描いた「夜の家」、つまり、地下世界であると考えるのが最も適切であると思われる(6)。そして、その場合、「光の中」は地下世界に対する地上の世界、つまり、人間界である。

ところで、BIにおいて「私」、つまり、パルメニデスのことが一人称で言及されているのは、五箇所のみ(vv. 1, 2, 4, 22, 23)と、*phedonjny* (v. 4)の主語として想定される *egō* だけである。後者は imperfect passive であり、「私」は動作を外部から受けているだけである。とすると、BIには、さらに、パルメニデスの詩の形式を考慮に入れるなら、少なくとも残存断片中には、パルメニデスが主体的に何らかの行為を行なっていることへの言及は全くないことになる。そこで、VIの *doxas* であるが、殆どの研究者はこれをパルメニデスの「心、願望」ととっているが、そうなると、ここはパルメニデスの主体性が現われている唯一の箇所であり、パルメニデスは旅の途上で既に、自分がどこに連れて行かれるのかわかっていることになる。例えば、Tarán (pp. 9, 13) は vv. 1, 8 の optative を *itera-rove* にとり、パルメニデスは何度もこの道を通ったことがあるのだから、ルートも目的地も熟知しているはずだと論じている。しかし、この二つの optative が一義的に旅の繰り返しを意味しているとは言えない。何故なら、絶えず先を急ぐ *doxas* (v. 1) と太陽の娘たち (v. 8) の姿を描いているともとれるからである(7)。しかも、v. 24以降の

女神の出迎えの言葉は、パルメニデスが何度もこの旅を経験しているとすると、全く意味を持たないものになる。従って、序歌に描かれている旅は少なくとも一回目のそれではなければならない。一般に *epitaphos* は感情、欲求、怒り等、心の強い動きを意味する言葉である。ところで、既に見た通り、旅の途上において積極的に運動を行なっているのは、太陽の娘たちと、そして、とりわけ牝馬たちである。従って、*v. 1* の *epitaphos* は、女神の家へとパルメニデスを連れて帰るべく疾走している牝馬たちの心ととるべきであろう²⁴。

それでは、何故、パルメニデスは女神の啓示の舞台を設定する際に、地下世界を選んだのであろうか。さらには、何故、自分の思想を表明するに際して、女神による啓示という形式を選び、その中で、静観する立場に自分自身を置いたのであろうか。

まず、パルメニデスが運ばれてきたところは、ヘシオドス (*Theog. 726-730*) が言うところの、大地や海や天空など、地上の世界も、地下深くにあるタルタロスをも含めたすべてが一つになっている場所であり、「夜」と一緒に「昼」が住む家、そして、「夜」と「昼」とが共存する唯一の場である「青銅の敷居」(*ibid. 749-750*) を含んでいる^(c)。しかも、ここに描かれているカオス、ガイア、タルタロス、ニクス、ヘーメレーは、ヘシオドスのテオゴニーの原初期に現われてくる神格である (*ibid. 116-125*)。従って、この場所は、ヘシオドスのテオゴニーの出発点とも言うべきところである。つまり「昼」と「夜」の差異も含めた感覚に現われる一切の差異が一つに融合している半面、そこから世界が分化し、構成されていく原点なのである。そして、この原点という觀念こそパルメニデスが必要としたものであると思う。パルメニデスが「女神の道」を辿り、「私たちの家」に運ばれてくるということは、感覚に現われている一切の差異が未分化の状態に還元されていくプロセスを示唆しているのである。従って、この解釈が正しいならば、序歌の意味とは「原点に戻る」ことの宣言であり、*v. 24* 以降で展開される女神の啓示は、一旦立ち帰ったこの原点からの再出発であり、哲学の再構築であることになるだろう。

それと同時に、見落としてはならないのは、経験世界から遠く離れた地下の世界という極めて神話的・非日常的な場所において、死すべき者であるパルメニデスに向かって、不死なる女神が語るという設定である。勿論、パルメニデスの詩は叙事詩の伝統の中で書かれており、女神が語るという形式も目新しいものではない⁹⁾。しかしながら、パルメニデスの序歌は、詩人の受動性という一点において特異である。ホメロス・ヘシオドスの序歌においては、詩人は女神を称え、歌うように要請する。そして、結果的には、言わば、女神が詩人に乗移ったかのような形で、詩人自身が歌うのである。しかし、パルメニデスの場合、女神と詩人とは最後まで一体化することなく、詩人とは異なる人格として女神が語り読んでいる。つまり、パルメニデスは自分の詩の中では、語り手である女神の前にいる無言の聞き手であり、女神の言葉の報告者の立場に留まっているのである¹⁰⁾。この点は、以下の考察を経てから、もう一度問題にする。

II 探究の道

このような旅を終えて女神のもとに辿り着いたパルメニデスに、出迎える言葉をかけ、女神は啓示を開始する。女神の啓示のうち、B2からB7の大雑把な枠組みとしては、「探究の道」を三つ提示し、その二つを排除した結果、B8.1-2の時点で「つだけ道が残っている」という構成が考えられているが、個々の「探究の道」については、研究者間で解釈がわかれている。その点を次に検討したい。なお、本節においては、便宜上、「ペイトーの道」(B2.3f)、「全く探究することのできない道」(B2.5b)、「死すべき者たちが作り上げていく道」(B6.4f)(B)を、順に \wedge 道① \vee 、 \wedge 道② \vee 、 \wedge 道③ \vee と省略して言及する。また、B3, B4, B5については、相対的な位置関係が明確ではないので、ここでは立ち入らない。

さて、女神は、△道②▽を「全く探究することのできない道」(v.6)と呼び、「あらゆるものを知ることもし示すことのできなう」(v.v. 7-8)ことをその根拠としている。従って、v.5の *oik' eortu* は、v.7の *to iij' ebu* につながるように解釈しなければならない。また、v.v. 3.5で使われているのは、後に出てくるような分詞ではなく、定動詞である以上、その主語について考える必要がある。但し、女神の啓示の結果から推論することによって、この箇所の主語を当てはめるべきではない。何故なら、女神は、v.v. 3.5に現われるすべての動詞に対して、主語を明示してはいないし、出発点であるこの箇所において、議論全体の結果の理解が要請されているとは考えられないからである。

v.5の *oik' eortu* に対しては、前述のように、*to iij' ebu* という分詞が使われており、女神は *oik' eortu* から *to iij' ebu* に移行している。同様に、B6やB8を考慮に入れば、B2.3の *eortu* から *ebu* に移行していると言える。従って、この点に注目するならば、不定な「何か」を主語と考えるのが最も適切であると思われる。何故なら、その場合、「何かがある」から、その「ある」の主語としての「あるもの」への移行、「何かがある」から、その「あらゆる」の主語としての「あらゆるもの」への移行は容易に理解できるからである。しかし、女神は不定代名詞を主語として明示しているわけではない⁽¹³⁾。そして、その理由は恐らく、女神がここで問題にしているのが *eortu* の主語ではなくて、*eortu* という動詞の意味内容だからなのではないだろうか。つまり、どこまでも「ある」という状態を探究していく道と、どこまでも「あらゆる」という状態を探究していく道を女神は選択肢として提示したのである。

そして、この△道①▽は、B6に入ると主語を伴った形で語られる。「次のように語り、次のように考えなければなりません、『あるものがある』と。というのも、それがあるといふことは可能ですが、あらゆるものがあるというとは可能ではないからです」⁽¹³⁾。「ある」を探究する道は、ひたすら「ある」を追求していかなければならず、その結果、「あるものがある」という同語反復の形式に行き着くのである。何故なら、*eortu* に対して、もし「あらゆる」を主語とするならば、それは、ひたすら「ある」を追求していくはずの道から外れることになるし、また、「あ

るもの」に対して *oikeiōtēra* と述語付けるにしても、結果は同じことだからである。

このように、女神が提示した \wedge 道① \vee と \wedge 道② \vee は決して交わることはないのである。そして、それを支えているのが B2.3.5 の様相を含んだ表現である。B2.3 で提示された \wedge 道① \vee は、単なる「ある」を探究する道ではなく、「あらぬ」という可能性を排除した「ある」を探究する道である。従って、「ある」には相対的な程度の差はないし、また、「あらぬ」に関しても同様でなければならない。しかし、「あらぬ」という可能性を排除した「ある」と、必然性を伴った「あらぬ」とは矛盾関係にあるわけではない。にもかかわらず、女神は二つの道を、明らかに矛盾するものとして語っているのである (cf. B8.15.10)。これはどういうことであろうか。B2.3 に様相表現を付け加えることによって、女神は \wedge 道① \vee を、「あらぬ」という可能性を排除した「ある」と限定した。この限定は B8.1.19 で展開されている議論全体を貫いて働いている重要な限定であり、最終的に厳格な一元論に辿り着くためには不可欠である。他方、 \wedge 道② \vee に対して、「あらぬことは必然である」と付け足すことによって、女神は \wedge 道② \vee も強化する。その結果、三番目の道、即ち、「あらぬことがあり得る、あらぬことは必然ではない」とする道が浮かび上がってくる。この道こそ、B6.4以降で問題になっている道である。

B6.2-4 において女神は、B2 で提示した二つの道のうち、 \wedge 道② \vee の排除を完了し、三番目の道、即ち、「何も知らない死すべき者たちが作り上げている道」の排除に移行する (B6)。ここでは、死すべき者たちの思考様式は次のように総括されている。「彼らによって、あるということとあらぬということは同一であり、また同一ではないと見なされているのです」(iv. 86)。女神のこの言葉は、死すべき者たちが *aporia doxa* (v.7) と非難されていることから考えて、彼らが「ある」と「あらぬ」を区別していながら、片方を選ぶことができない、という意味に理解される。例として「この氷は今あるが、一時間後にはあらぬ」という言明を考えてみよう。この言明には時間的限定が付いているが、同一の主語に対して「ある」と「あらぬ」が述語付けられている。従って、今「あるもの」であるこの氷が一

時間後の「あらぬもの」なのである。つまり、「ある」と「あらぬ」の両方を前提し、それらを同じ主語に述語付けることによって、主語が「あるもの」であると同時に、「あらぬもの」になる。そして、時間的限定が付くことによって、変化が可能になるのである (cf. B8. 9)。同様に、この思考形式は B7. 1 の「あらぬものがある」(εἶναι τίς εἶναι) にもあてはまる。この場合も、主語の位置に置かれている「あらぬもの」に対して、「ある」を述語付けることによって、「ある」と「あらぬ」を同一の対象に適用しているのである。

以上のように解釈するならば、変化一般を認める思考形式は、根本的なところで、「ある」と「あらぬ」が同一であり、かつ同一でないということを認めていることになる。従って、B6. 49 において描かれている死すべき者たちとは、すべての人間であり、B8. 50 以降の *οὐρανὸν* で問題になる死すべき者たちと同一である。

ところで、 \wedge 道 $\textcircled{3}$ \vee は第三の選択肢なのだろうか。テキストの上では、明らかに道は三つ言及されているが、出発点である B2 において、この \wedge 道 $\textcircled{3}$ \vee に対して何の言及もなされていないのは極めて不自然である。では、何故女神は B2 では \wedge 道 $\textcircled{3}$ \vee に言及しなかったのであろうか。それは、女神にとって、最初の二つの道と \wedge 道 $\textcircled{3}$ \vee とは、同じ地平で論ずることのできる対等なものではなかったからである。B2 において女神が提示した二つの道は純正な探究の道である。もっとも、後者は「探究することのできない道」であり、排除されるが、それにもかかわらず、選択肢として純正である。何故なら、この二つの道は、「ある」と「あらぬ」を峻別し、その一方をひたすら追求して行く道だからである。それに対して、 \wedge 道 $\textcircled{3}$ \vee は、「ある」と「あらぬ」を区別してはいるが、同時に同一視する道であるが故に、純正な道ではない。つまり、「ある」と「あらぬ」を同一視することによって、死すべき者たちは、自分で勝手に道を作り上げてしまったのである (B6)。

女神は、B7. 26 において、感覚ではなく、理性 (*λογος*) によって区別・判断せよと命じている。そして、 \wedge 道 $\textcircled{3}$ \vee とは、感覚に従った場合にのみ浮かび上がってくる道である。何故なら、感覚に現われる対象を探究の対象とした場

合、変化一般を認めることになり、変化を記述するためには、「ある」と「あらぬ」を同一の対象に結び付けなければならぬからである。他方、B8 において扱われている〈道①〉は、感覚の入り込む余地の全くない論理的な道である。従って、女神の命令に従って、感覚を完全に排除し、理性によって区別・判断するならば、そこには B2 で提示された二つの道しかないのである。それ故、B2 において女神が様相を含む表現を付け加えた意図は、「ある」と「あらぬ」を様相表現によって強化した形で提示することによって、両者がはっきりと区別される、換言すれば、両者が交わることをしないような仕方では提示しなかったからであると思われる(A)。

III $\delta\delta\epsilon\alpha$

以上の考察をもとに、B8.50 以降に展開されている $\delta\delta\epsilon\alpha$ に論を進めることにする。女神によれば、死すべき者たちは二つの形 (*moipak*) を想定し (B8.53.59)、それに基づいて、すべてのものに光 (*phos*) と夜 (*nyx*) という名前をつけ (B9.1)、その結果、全体は光と夜に満たされたのである。ここで言われているすべてのものは、感覚に現われている世界全体に他ならない。つまり、死すべき者たちは、まず感覚に現われている対象 (*tauta*, B9.1, cf. B9.3, B1.38) を認め、それを説明するために、基本となる形を二つ想定し (B8.53)、その二つの形を配分する (B9) ことによって、個々のものを区別するための名前をつけていったのである (B19.3)。従って、 $\delta\delta\epsilon\alpha$ の出発点は、B6 と B7 で排除された感覚と感覚に現われる全体である。

この二つの形を出発点として、女神は壮大な宇宙論を展開するのであるが、現存する僅かな資料の中には、独創的な見解がいくつか見られる。まず、基本原理が二つであるという点に注意すべきである。最初に一があつて、そこから多が生じてきたわけではない。最初から二なのである。その点で、 $\delta\delta\epsilon\alpha$ の宇宙論は、既存のイオニア的宇宙論と

は本質的に異なっている。また、天体に関する記述にも、注目すべき見解が見られる。月に關しては、「夜に光を放ち、大地の回りを彷徨う借りものの光」(B14)と「いつでも太陽の輝きに目を向けて」(B15)というパルメニデス自身の言葉が残っている。月は自らの光で輝いてのではなく、太陽の光を反射して光っているという趣旨の見解をパルメニデスが採っていたという報告は、ドクソグラフィにもある(18)。さらに、ディオゲネス・ラエルティオスによれば、パルメニデスは「大地が球形をしていて中心にあると主張した最初の人である」(IX, 21 || A1)とされている(19)。パルメニデスの先行者が平らな大地を想定していたことを考えれば、画期的な主張である。また、宵の明星と曉の明星の同一を初めて主張したのがパルメニデスであるという報告もある(20)。このように、女神が語っている宇宙論は、明言されている虚妄性に反して(B8, 52, 53)、感覚に現われている世界を記述する試みの一つとして、少なくとも三つの独創的な見解を含んでいたと考えられる。とすれば、女神は、当時流布していた宇宙論よりもさらに秀れたシステムを作り上げようとしていたと考えざるを得ない(21)。そして、既存のシステムに対する女神の宇宙論の優位性は、ペイトーの道での議論のプロセスと結果を感覚世界に援用していることに起因していると思われる。パルメニデスの断片の中で、それは以下の三点に現われている。

a 自己同一性 死すべき者たちは、二つの形のそれぞれに「印」をつけ、自己同一性を与えている(B8, 55-59)。それ故、二つの形は独立していて(γ, 6)、不変であり、他方とは交わらないのである。勿論、個々の物体において両者が共存することはあるが、二つの形が融合するわけではない。それぞれ不変のままに留まりながら、相互作用によって第三の個物を作り出すのである。他方、「あるもの」も、「同じもの」として同じところに留まりながら、自分ひとりで横たわっている(B8, 29)。「あらゆるところで自分自身に等しく、限界の中で均一なあり方をしてい」(v, 49)と語られていた。従って、*ὅσα*における二つの形は、「あるもの」と同じあり方をしていことになる。何故なら、どちらも完璧な自己同一性を与えられているからである(*naturleben*, v. 49; *natursee*, v. 57)。そして、「あるも

の」と同じ自己同一性、不変性を与えられた結果、二つの形は、感覚世界を体系的に説明するための基本原理の地位を保証されたと考えられる。

b アンンケー、ディケー、モイラによる束縛 B8.13-15, 30-31, 37-38 の三箇所の記述には、コンテクストから明らかのように、「あるもの」の動きを封じ込めるべく、ディケー、アンンケー、モイラが足枷や鎖で縛りつけているという同じイメージがある。そして、それは、B2.3において提示された様相表現を神格化したものに他ならない。この三人の女神たちが、換言すれば、B2の様相表現が「あるもの」を縛りつけているが故に、運動変化一般が不可能になるのである。同じイメージは $\delta\delta\epsilon\alpha$ にも見られる。「どのようにして、アンンケーがそれ (sc. *epious*) を導きながら、それに足枷をかけて、星たちの限界を握っているようにしたのかを知ることになるでしょう」(B10.5r)。諸天体が限界を越えた周転運動を行なわないように、アンンケーが天空を規制していると考えられることができる。

c 球 前述のように、 $\delta\delta\epsilon\alpha$ の大地は球形である。さらに、全体としての宇宙の形状も恐らく球形であると思われる²²。他方、「あるもの」は B8.43-44において、「まんまるい球形のかたまりに似て、真中からあらゆる方向にバランスがとれているのです」と言われている。「あるもの」については、それが空間的拡がりを持ったものであるのか、それとも、全く非物理的なものであるのか曖昧である。しかし、感覚に頼ることなく理性によって判定するよう命じられている以上 (B7.3g)、一切の空間的表現を比喩として理解することは可能である²³。いずれにしても、「あるもの」が持っている均質、均等、完璧といった性格を示していることは明らかである。そして、そのような特徴を具えた球という形が宇宙や大地にも適用されるとすると、直接感覚を通して入ってくる情報よりも、論理的・観念的な形の方を先行させる傾向性を $\delta\delta\epsilon\alpha$ に認めざるを得ない²⁴。

以上の三点において、女神が死すべき者たちに帰している $\delta\delta\epsilon\alpha$ は、ハイトリーの道の論理的な帰結を反映していると考えられる。このように、 $\delta\delta\epsilon\alpha$ は、探究の対象と手段の点においては、ハイトリーの道と完全に異なっているにも

かかわらず、ペイトーの道での議論の結果に倣っているという意味で、両者は結び付いているのである。

ところで、ペイトーの道で語られていた「あるもの」は、どのような意味において死すべき者たちと関わりを持っているのだろうか。断片中で語られている唯一の関係は、言明、及び、思惟の主体とその対象という関係である(B6. 1, B8. 34-36, cf. B2. 7-8, B8. 7-9)。しかし、ここには大きな問題が潜んでいる。つまり、死すべき者たち自身が *ὄντα* の世界の一部分であるという点である。女神は B8 において、「あるもの」から生成消滅を追放した(v. 26-28)。*κῶλον* 「あるもの」は「I」(B6, v. 6)で、「運動変化しない」ものである(*ἀκίνητον*, v. 26, 38)。従って、「あるもの」と死すべき者たちの間に成り立つべき唯一の関係は、その片方の項が入り込む余地がない以上、成立し得ないことになってしまうのである。「あるもの」が文字通り「ある」ためには、言明と思惟の主体である死すべき者たち自身の存在が認められるか、あるいは、そもそも死すべき者たちなど全く存在せず、「あるもの」は死すべき者たちとは無関係であるかのいずれかであろう。しかしながら、B8での女神の議論が、「あるもの」に加えて死すべき者たちの存在を認めることなど全く考えられない。女神がペイトーの道で展開している議論は、そもそも死すべき者たちを考慮に入れていない神的な真理として展開されているのではないか。しかるに、神的な真理を語る主体として相応しいのは、死すべき者であるパルメニデスではなくて、神しいない。それ故、前述のように、パルメニデスは、死すべき者たちの世界から遠く離れた不死なる者たちの住む世界を舞台として設定し、女神にすべての言葉を語らせたのである。その際、パルメニデスが叙事詩の韻律を採用したことも、女神の前で静観的な態度をとり続けていることも、死すべき者に対する神的な真理の啓示という設定には不可欠な道具立てであったと思われる。そして、神的な真理と死すべき者との間に横たわっている断絶は、死すべき者であるパルメニデスが不死なる女神のもとに呼び出されて、啓示を受けるといふ神話的な設定の中で埋められたのである。

不死なる者であり、「光」と「夜」といふ感覚上の差異を超えたところに住む女神にとって、*ὄντα* は虚妄である。

何故なら、そもそも $\delta\acute{o}\xi\alpha$ は、女神が繰り返し命じている「ある」と「あらぬ」の区別を怠り、感覚を信じた場合に現われてくるものだからである。しかしながら、死すべき者であり、地上の世界にいずれ帰るパルメニデスにとつて、感覚世界は、女神ほど単純に切り捨てることのできるものではないのである⁽²⁶⁾。それ故、「あなたには、これらが整えられていく次第を、すべてもっともらしいこととお話ししましょう。死すべき者たちのどんな考えも、決してあなたを追い越すことがないように」(B8. 60-61)。つまり、パルメニデスは、「あるもの」をめぐる議論とあわせて、 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ を女神から学んで帰ることによって、死すべき者たちの如何なる見解にも追いつき越されなくなるのである⁽²⁷⁾。何故なら、パルメニデスが今まさに学ぼうとしている $\delta\acute{o}\xi\alpha$ とは、神的な真理として探究された論理パターン、即ち、論理的に説得するための道を原点とし、そこから再構成されていく宇宙論だからである。 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ の意味をこのように捉えれば、B1. 31-32 は次のように理解される。パルメニデスが学ぶべき事柄とは、仮に、感覚に現われている対象を認めるとしたら、「思われているもの⁽²⁸⁾、感覚世界についての死すべき者たちの説明体系⁽²⁹⁾」が、常にすべてのものに行き渡りながら、どのような仕方でも認められるようなあり方をするべきだったのか⁽³⁰⁾である。つまり、死すべき者たちを含めた感覚世界が認められた場合、どのような記述を展開し、どのようなシステムを構築するならば、死すべき者たちの間で承認されるようなものとなるのかを、パルメニデスは女神から学ぶことになっていたのである、それが $\delta\acute{o}\xi\alpha$ なのである。

最後 に

以上の結論によって、哲学史上のパルメニデスの位置は下落してしまふのだろうか。しかし、女神の言葉はすべてパルメニデスが語らせたものである。従って、「ある」と「あらぬ」の問題を感覚から切り離して、哲学的な考察の

原点に措定したという点において、ペイトーの道での議論はその意義を失うことはない。ただ、ペイトーの道での「あるもの」と感覚に現われる世界、従って、死すべき者との断絶が埋められないままに残ったことは確かである。パルメニデスにおいてこの断絶は、人間の側からの一方向的な援用という形でしか埋めることはできなかった。そして、エンペドクレス以降の多元論者においても、パルメニデスと同様に、理性によって導出された結論を感覚に現われる世界に直接あてはめるといふ形がとられている。この問題が再び、そして、本格的にとり上げられて、断絶が埋められるようになるためには、パルメニデスにおいてはまだ十分に開発されていなかった人間知性の地位が確立されるときにも、上昇する必要があったのだと思われる。そして、それはプラトンを待たなければならなかったと言えるだろう。

註

パルメニデスの断片番号はすべて DK による。文献に言及する際の省略表記については、参考文献参照。

- (1) 殆どの研究者と同様に、写本の *καὶ δαίμωνος* を読む。
- (2) E. g. Tarán, pp. 13f., Kahn, "Thesis", p. 704, Cordero, pp. 178sq.
- (3) Cf. Furley, "Notes", pp. 1f.
- (4) 一行が門を抜け、女神に出会うまでのシーンが *v. 11-23* に描かれているが、果たしてこの箇所が、暗い無知の状態から、光に満ちた知の状態への移行を描いているのであろうか。この描写の中で、「光」を示唆する言葉は "*Huiatos* (*v. 11*)" と *abēgnai* (*v. 13*) だけである。しかも、どちらか使われているのは門を抜ける以前である。目もくらむような強烈な光の中へ入っていくような情景とは全く異質である。
- (5) Hes. *Theog.* 738-757 「夜の家」について *ibid.* 744, 758 参照。くシオオトスとの関係を重視する解釈は、前述の Furley 以外でも Schofield (KRS, pp. 243f.), Gallop (pp. 6f.)、山川 (pp. 151ff.) に見られる。

- (6) Cf. Chantraine, p. 248 (§365), Monro, pp. 279 (§305(d)), 282f. (§308(d)).
- (7) $\theta\upsilon\mu\acute{o}s$ を牝馬だの「心 頭目」と解釈する説は $\gamma\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ 山川 (pp. 136, 144) 及び LSJ s. v. $\theta\upsilon\mu\acute{o}s$ II.4 (cf. Xenophon, *de Equitandi ratione*, IX, 2) 参照。
- (8) Cf. Furley, "Notes", pp. 4f., Gallop, pp. 6f.
- (9) Cf. Hom. *Al-7*, 41-10, Hes. *Theog.* 104-115, *Op.* 1-10.
- (10) Hes. *Theog.* 26-28 $\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$ の言葉の強弱は $\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$ 。しかし $\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$ は $\tau\epsilon\tau\epsilon$ v. 36 $\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$ "Μουσαῶν ἀρχαίηθη" と讀べし (cf. v. 1)。
- (11) 註一五参照。
- (12) 不定な主語の省略は $\gamma\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ Chantraine, pp. 7sq. (§10) 参照。
- (13) Cordero (p. 110 n. 1) $\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$ B6. 1 のメンブリキネスの手本は $\tau\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$ $\tau\acute{o}$ $\kappa\acute{\epsilon}\rho\epsilon\upsilon$ $\tau\acute{o}$ $\upsilon\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\kappa\tau\lambda$ である。写本通りに読む $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\upsilon\alpha$ $\kappa\alpha$ $\kappa\acute{\epsilon}\rho\epsilon\upsilon$ ν $\upsilon\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$ は従属する副文章と $\tau\epsilon\tau\epsilon$ $\tau\acute{o}$ $\tau\epsilon$ 後続の不定法句 $\acute{\epsilon}\theta\upsilon$ $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\upsilon\alpha$ を先取りする指示代名詞 $\tau\epsilon\tau\epsilon$ (cf. O'Brien, p. 26)。
- (14) Cf. Kahn, "Thesis", p. 707.
- (15) B6. 34' DK の $\tau\epsilon\tau\epsilon$ $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\omega$ を補って読む。その場合、同じ $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\varsigma$ B2. 5 に指示がある。vv. 6-8 $\tau\epsilon\tau\epsilon$ $\tau\epsilon$ 最初に扱われた \langle 道 \rangle を指し $\tau\epsilon\tau\epsilon$ と理解する。 $\tau\epsilon\tau\epsilon$ の B8. 2 の $\kappa\acute{\epsilon}\rho\epsilon\tau\alpha$ が示唆しているように、B8 以前は \langle 道 \rangle が結果的に「一つだけ残る」ことになるための準備である。従って \langle 道 \rangle が言及されることはあつて、それは、他の道を反駁している過種で言及されている過種なりのである。 $\tau\epsilon\tau\epsilon$ $\kappa\acute{\alpha}\tau\alpha\tau\epsilon\upsilon\alpha$ (B6. 5) を「自分たちで作り上げた」と解釈する説は $\gamma\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ Cordero (pp. 147sq.), O'Brien (p. 27) 参照。
- (16) \langle 道 \rangle の不折性は $\kappa\acute{\alpha}\tau\alpha\tau\epsilon\upsilon\alpha$ (B6. 5), $\nu\epsilon\upsilon\mu\eta\tau\alpha\tau\alpha$ (v. 8) から読み取れる。また、Bl. 27 の $\kappa\acute{\alpha}\tau\alpha\tau\epsilon\upsilon\alpha$ —— 本来道のない $\tau\epsilon\tau\epsilon$ の踏む回るとして来た類 (LSJ s. v. $\kappa\acute{\alpha}\tau\alpha\tau\epsilon\upsilon\alpha$ (A)) —— の同じ $\tau\epsilon\tau\epsilon$ を $\tau\epsilon\tau\epsilon$ と $\tau\epsilon\tau\epsilon$ 。
- (17) Cf. Schofield, KRS, pp. 247f.
- (18) *Aët.* II, 26. 2 (*Dox.* 357=A42), II, 28. 5 (*Dox.* 358=A42), *Plut. de fac. lun.* 16. 6. 929A (=DK, I, S. 244). cf.

- Tarán (pp. 245f. n. 40), Coxon (pp. 244f.), Dicks (pp. 51f.).
- (21) $\nu\lambda\mu\epsilon\kappa\alpha\iota\gamma$ 大地が球形をとりうることを認めることは Tarán, pp. 296ff., Kahn, *Anaximander*, pp. 115-118, Furley, *Gr. Cosm.*, pp. 40f., 56 参照。#77 Kahn (*Op. cit.*, pp. 115f.) ν Furley (*Op. cit.*, p. 56) γ の見解の最初の主張者として最も有力なのは $\nu\lambda\mu\epsilon\kappa\alpha\iota\gamma$ である。
- (22) Cf. Diog. L. IX, 23 (=A1), *Aët.* II, 15, 7 (*Dox.* 345=A40a), Tarán, p. 242 n. 35.
- (23) Cf. Furley, *Gr. Cosm.*, p. 41.
- (24) Cf. Tarán, pp. 234 n. 14, 241. $\alpha\eta\epsilon\tau\epsilon\kappa\epsilon\varsigma$ (III, 15, 7 [*Dox.* 380=A44]) は「大地はあらゆる方向から等しく距離のあるために均衡状態を留まつて居る」という見解を $\nu\lambda\mu\epsilon\kappa\alpha\iota\gamma$ に帰して居る。そして「大地自身球形で宇宙の中心である」(Diog. L. IX, 21=A1) にもかかわらず、その大地を取り囲んでいる宇宙も球形をしていると考えることは可能である。(cf. Plato, *Phaedo*, 108c-109a)。
- (25) Tarán (pp. 151, 155), Cordero (pp. 191sq.), Gallop (pp. 19ff.) は純粹に比喻として捉えて居る。故かりを認めようとする「 $\alpha\eta\epsilon\tau\epsilon\kappa\epsilon\varsigma$ 」の限界の先には何があるのかという問題が生じてしまうからである。cf. Melissus, 30B9 (DK).
- (26) Cf. Kahn, *Anaximander*, pp. 116f.
- (27) この点は「プラトンのように、肉体と切り離された知性に特別な地位を与えることによって、両者の間に、言わば橋渡しをすることが可能になる。しかしながら、 $\nu\lambda\mu\epsilon\kappa\alpha\iota\gamma$ においては不可能である。何故なら、B16 において、人間の知性 (Diog. L. v. 2) は肉體 (*ψεύκων*, v. 1) と密接な関係に置かれて居るからである」(cf. B6, 5-6)。
- (28) Cf. 藤沢 p. 98.
- (29) Tarán (pp. 226ff.) によれば、女神が $\alpha\epsilon\tau\epsilon\alpha$ を語る理由は、 $\nu\lambda\mu\epsilon\kappa\alpha\iota\gamma$ が「一切の現象を基本的な誤謬 (B8, 53-54) へと還元するすべを体得し、どのような見解を死すべき者たちから提示されても、論駁できるようにするためである」(cf. Gallop, p. 23) である。しかし、B9 以降の断片には、女神が死すべき者たちを批判している箇所はないし、個々の学説を基本的な誤謬に還元している箇所もない。もし実際に Tarán の主張する通りであるならば、B8, 53-54 と ν イトーの道の議論だけで十分である。また、女神は、あらゆる観点からあらゆる現象について説明を行なっているわけでもない。

※ 「」は本文中に於て言及の語に用ふる諸語彙記の爲め、著者の前記「*」中のいふ文句をいふが、著者各の註に於て。

* CHANTRAINE, P., *Grammaire Homérique*, Tome II, Syntaxe, Éditions Klincksieck : Paris, 1953 (1986)

* CORDERO, N.-L., *Les Deux Chemins de Parménide*, Librairie J. Vrin : Paris, 1984

* COXON, A.H., *The Fragments of Parmenides*, *Phronesis* suppl. vol. III, Van Gorcum : Assen, 1986

* DICKS, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Cornell U.P., 1970

DIELS, H., *Doxographi Graeci* [Dox.], Berlin, 1879 (1965)

DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker* [DK], 3 vols., 12. unveränderter Nachdruck der 6. verbesserten Auflage, hg. v.W. KRANZ, Berlin, 1951-2 (1984-5)

FURLEY, D., "Notes on Parmenides" [Notes], in *Phronesis* suppl. vol. I, *Exegesis and Argument*, ed. by E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos and R.M. Borty, Van Gorcum : Assen, 1973, pp. 1-15

* 藤沢令夫「哲学の形成と確立——タレスからソクラテスまで——」『東洋學園雑誌 第一七卷 『哲学の歴史—』所収 1968, pp. 95-99

FURLEY, D., *The Greek Cosmologists* [*Gr. Cosm.*], volume I, Cambridge U.P., 1987

* GALLIOP, D., *Parmenides of Elea*, University of Toronto Press, 1984

KAHN, C.H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* [*Anaximander*], Columbia U.P., 1960 (1964)

KAHN, C.H., "The Thesis of Parmenides" [Thesis], *Review of Metaphysics*, 22 (1968/9), pp. 700-724

KIRK, G.S., RAVEN, J.E. and SCHOFIELD, M., *The Presocratic Philosophers* [KRS], 2nd. ed., Cambridge U.P., 1983, pp. 239-262

LIDDELL, H.G. and SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon* [LSJ], revised and augmented by Henry Stuart Jones, Oxford at the Clarendon Press, 1940* (1983)

- * MONRO, D. B., *A Grammar of the Homeric Dialect*, Oxford at the Clarendon Press, 1891, repr. Georg Olms Verlag, 1986
- * O'BRIEN, D., *Études sur Parménide*, Tome I, Le Poème de Parménide, Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 1987
- * FARÁN, L., *Parmenides*, Princeton U.P. 1965 (1966)
- * 山川偉也, 「△始原▽の歌——ヘルメニデスの序歌」『ギリシア人の哲学と世界観』所収 第二部 エレア学派の哲学と数学
- 一、玉川大学出版部 1986, pp. 128-183