

# ウラジーミル・エルンのプラトン論

## ——「プラトン最高の解脱」(1917) について——

貝澤 哉

はじめに

本稿の目的は、20世紀初頭のロシアの思想家ウラジーミル・フランツェヴィチ・エルン(1882-1917)の未完の遺作となったプラトン論「プラトン最高の解脱<sup>1</sup>Верховное постижение Платона」を検討しながら、この思想家にとってプラトンが持っていた重要性和、彼のプラトン理解の特質を浮き彫りにすることにある。

エルンは、ロシア思想史の一般的なコンテキストのなかでは、チフリス第二ギムナジア以来の親友スヴェンツィツキイが設立した「キリスト教闘争兄弟団」への参加や、新カント派の雑誌『ロゴス』ロシア語版創刊にまつわるセミヨン・フランク、ヤコヴェンコらとの激しい論争、『道』編集部における穏やかならざる活動、さらに第一次大戦勃発時、カントをドイツ軍国主義の起源として批判し物議をかました「カントからクルップへ」を発表するなど、その戦闘的でジャーナリスティックな姿勢やスタイルでよく知られている。とくに、西欧的な合理性のあり方を徹底的に批判し、東方教父や正教などの伝統にもとづくロシア的「ロゴス主義」の価値を鋭くそれに対置する容赦ない態度から、彼は「ネオストラヴ派」などと称されてもいた。こうしたことを考慮すれば、たとえばゼニコフスキイがエルンの才能を評価しながらも、彼の哲学がしばしば時評的で綱領的なスタイルに傾いて図式的となり、哲学的洞察を弱めている、と指摘しているのも無理からぬことなのかもしれない<sup>2</sup>。

しかし、それにおとらずエルンの重要な特徴としてよく指摘されるのが、じつは彼とプラトンとの関係なのである。エルンの思想のなかで、プラトンはきわめて大きな位置を占めている。フランクやロスキイらも指摘するように、モスクワ大学でセルゲイ・トゥルベツコーイの教えを受けた彼は、古代ギリシャ哲学におけるロゴスの教義についての師の考

<sup>1</sup> ここで仮に「解脱」とした *постижение* は、一般には「理解」「把握」と訳されるが、これから詳述するように、エルンにとってプラトンの太陽直観の経験は、私たちがふつう「理解」「把握」と言うときにイメージするような、理性的、合理的な理解ではなく、むしろ直観的、宗教的、非理性的で神がかり的な悟り、回心ともいえるものであり、そのニュアンスを表現するためあえて「解脱」とした。したがって、ここでの「解脱」はもちろん仏教的な意味ではなく、その直観的で宗教的、神秘的な側面を強調するためのものであることをお断りしておく。

<sup>2</sup> *Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Париж, 1989. С. 459.*

え方から多大な影響を受けたとされているのだが<sup>3</sup>、なかでもとりわけプラトンは、その思索活動のはじめから、結核で命を落とすことになる短い生涯の最期にいたるまで、一貫して彼の中心的テーマでありつづけた。

主著『ロゴスのための闘い』(1911)以来執拗に展開される、西欧的合理性 *ratio* への厳しい批判に際してエルンが立脚するロシアの「ロゴス主義 *логизм*」もまた、当然ながら古代ギリシャ哲学以来のロゴスの教義、とくにプラトンとプラトニズムをその起源に持っている。彼にとって、ロシアの「ロゴス主義」はそもそも、プラトンから東方教父を経て正教へと受け継がれてきたものなのであり、その意味でエルンのとなえるロシア的「ロゴス主義」はけっしてプラトンと切り離すことができない。彼にとって正教徒のロシア人とは「新しいギリシャ人」にほかならず<sup>4</sup>、西欧的な合理性が自然や人を部分化された死んだ物としてしかとらえられないのとは異なって、それを「ロゴス」として、つまり人格的かつイデア的な、全一的で生きた実在としてとらえることができる。このように、エルンの思想の核心をなす「ロゴス主義」はプラトンの哲学と密接に結びついているのであり、したがって彼の戦闘的な西欧批判や論争的態度もすべて、彼独自のプラトン理解と切り離すことができないのである。

エルンはその著作のなかでもプラトンへの熱中や崇拜を隠そうとはしなかった。『ロゴスのための闘い』に収められた論文のいたるところにプラトンへの言及が見られるのはもとより、崇敬するウラジーミル・ソロヴィヨフを「ロシアのプラトン」と呼び、また 18 世紀ロシア(ウクライナ)の思想家スコヴォロダーを「ロシアのソクラテス」になぞらえ<sup>5</sup>、1912 年には『スコヴォロダー 生涯と教義』を上梓し、この思想家の再評価に大きく貢献することになった。また、19 世紀前半のイタリアの哲学者ヴィンチェンツォ・ジョベルティにかんする学位論文においても、やはりそのプラトニズムとの関係が重要な主題のひとつとなっているのである。

しかし、プラトンにたいするエルンの考え方がなによりもストレートで鮮明に示されているのはやはり、絶筆となった彼の唯一のプラトン論「プラトン最高の解脱 プラトン著作研究入門」であろう。故セルゲイ・トゥルベツコーイへの献辞を付されたこの論文は『哲学と心理学の諸問題』1917 年第 2-3 号に前半が掲載され、後半が次号に印刷されるはずだったが、著者の突然の死去によって未完のまま中断した。

チフリス第二ギムナジア時代の同級生でとりわけエルンと親しかったフロレンスキイは、本人から聞いた話として、この論文が彼の構想していたプラトン論の浩瀚な著書の第一章

<sup>3</sup> Франк С.Л. Памяти В.Ф. Эрн // В.Ф. Эрн: Pro et contra. СПб., 2006. С. 683; Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 415. なお、セルゲイ・トゥルベツコーイのロゴス論については、根村亮「セルゲイ・トゥルベツコーイのロゴス論について」『プラトンとロシア』(21 世紀 COE プログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第 12 号)、北海道大学スラブ研究センター、2006 年、34-52 頁を参照。

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Памяти В.Ф. Эрн // В.Ф. Эрн: Pro et contra. С. 647.

<sup>5</sup> Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 87.

を飾るはずのものだったことを記している<sup>6</sup>。エルンの死によってその全貌は私たちにとって未知のままに終わってしまったものの、「プラトン哲学の意味を深く究明すること」を「みずからの全生涯の学問的課題として夢見」(フランク)<sup>7</sup>、また「その学究生活の主要課題を、ロシア独自のプラトン論の執筆」と定めて、つねにそれを「最終目標」としていた(ヴィシエスラフツェフ)<sup>8</sup>というエルンにとって、未完の断片とはいえ、ロシア語原文で70ページほどの、この残されたプラトン論が彼の思想的営みにとって「総決算な仕事」だったことは、研究者エルミシンも述べているように疑う余地がない<sup>9</sup>。フロレンスキイもまた、この残された章のなかにエルンのプラトン論のエッセンスがすべて含まれていると考えていたのである<sup>10</sup>。

では、そのエッセンスとはいかなるものであり、エルンが目指したロシア独自のプラトン理解とは具体的にはどのようなものだったのだろうか。次節以降、「プラトン最高の解脱」のテキストを概観しながら、この問題を検討することにしよう。とりわけ注意を集中したいのは、アイデア論を形而上学的理論としてでなく、あくまでプラトンその人の神秘的・宗教的解脱という具体的・伝記的出来事のなかに求めようとするエルンの執拗な態度である。

## 1. 「プラトン最高の解脱」のなかのプラトン

### 1-1. 個人的解脱の記録としての「洞窟のミュトス」

「プラトン最高の解脱」を一読してなによりも驚かされるのは、この論文の構想の意表をつく奇抜さであろう。なぜならエルンはここで、プラトンのアイデア論を理論的問題として扱おうとはまったくしないばかりか、プラトンが洞窟のミュトスのような太陽＝アイデアそのものの直観という境地に達したのが伝記的にいつだったかという、実証がむずかしく推測に頼らざるをえないような曖昧な領域にわざわざ踏み込んで、もっぱらそのことだけを話題にしているように見えるからだ。論文冒頭の「問題提起」でエルンは、「洞窟のミュトスのなかに全プラトニズムの縮約された写しがある」と述べたうえでつぎのような問いを発する。

自身についてのプラトンのこの総合的な証言が持つ生きた巨大な意味に注目してみよう。いかなる疑いの余地もない明確さでプラトンが語っているのは、太陽への解脱、つまり太陽を、あるいは真理をそれ自体として悟ることについてである。なんらかの疑問や、あるいは正確には問いがありうるとすれば、それはこの悟りの性格や確かさにかんすることではなくて、プラトンが念頭に置いているのがみずからの悟りなのか、だれか他の者のものなのか、縛めを解くことや、洞窟から出て光の源泉そのものを観ることが、

<sup>6</sup> *Флоренский П.А.* Памяти Владимира Францевича Эрна // В.Ф. Эрн: Pro et contra. С. 651.

<sup>7</sup> *Франк.* Памяти В.Ф. Эрна. С. 683.

<sup>8</sup> *Вышеславцев Б.* Памяти В.Ф. Эрна // В.Ф. Эрн: Pro et contra. С. 635.

<sup>9</sup> *Ермишин О.Т.* О понимании платонизма (В.Ф. Эрн и свящ. Павел Флоренский) // В.Ф. Эрн: Pro et contra. С. 877.

<sup>10</sup> *Флоренский.* Памяти Владимира Францевича Эрна. С. 651.

自身にかかわることなのか、あるいは他の者の言葉を引いて述べているのか、ということである。<sup>11</sup>

そして、みずから提起したこの問いにたいして彼は即座に、これはプラトンその人が体験した内的経験にまちがいないと断定するのである。

人類のなかで、長年にわたり有効に確認されてきた、みずからのもっとも深い信念のひとつを、プラトンが自己自身の内的経験にもとづかないで、他人の言葉に依拠したり、さらに悪いことには、仮説として巧みに作りあげて述べたりしたなどということは、内在的にいってありえない。[強調原著者]<sup>12</sup>

こうして、事実的な根拠もほとんど提示されないままに、洞窟のミュトスはプラトン自身の内的な経験を記述したいわば自伝的なものと見なされることになる。

この記録〔洞窟のミュトス〕のなかでもっとも意義深く重要な契機は、プラトンが自身の太陽への解脱を証言していることである。洞窟のミュトスがわれわれに語るのは、プラトンの内的経験のなかで、特別な直観がおこり、それを彼自身がみずからの精神的上昇の *αχμη* として、つまり自身の認識上の全達成のプレロマ的頂点として考えているということなのである。[強調原著者]<sup>13</sup>

そしてさらにエルンは、プラトンが自身の内的経験のなかで、この太陽＝イデアの直観という解脱に達したのがはたしていつなのか、その伝記的時間の特定をすすめようとする。

彼によると、それは初期のソクラテス対話篇には含まれておらず、また当然ながら、洞窟のミュトスが実際に記述される『国家』第七巻より前である。しかも『国家』第七巻には太陽を見た後にまた洞窟にもどる人間について語られていることから、それもプラトン自身の体験だとすれば、ここではすでに、それほど隔たっているわけではないが、それでも太陽の直観の時点からある程度の時間が経過していることになる。すると『国家』自体やまた確実に『国家』のあとに書かれた『ティマイオス』、『法律』、『クリティアス』は除外される。

さらにあきらかに内容の異なると思われるものを消去してゆくと、『パイドロス』と『饗宴』が残ることになるのだが、最終的にエルンは、『パイドロス』こそプラトン個人による太陽の直観という解脱そのものを記録した作品にほかならないと結論するのである<sup>14</sup>。とい

<sup>11</sup> Эрн. Сочинения. С. 466.

<sup>12</sup> Там же. С. 467.

<sup>13</sup> Там же. С. 470.

<sup>14</sup> プラトンの著作の順序は確定が難しく、古来さまざまな議論がなされ、現在でも完全に解決されていない問題だが、最近では『国家』と『パイドロス』を同時期（中期）あるいは『パイドロス』を『国家』より後（後期）の著作とする説が大勢を占めているようであ

うのも、彼によれば『パイドロス』には、太陽の直観という解脱の痕跡が、より生々しく原形に近いかたちで残されているように見えるからだ。

記録として、ドキュメントとして、『パイドロス』は『饗宴』をはるかに上回っている。そこにわれわれは、熱を帯び、いまだ冷めやらぬ太陽への解脱の痕跡を見出す。それは流動的で整っておらず、秘められていて測りがたく荒削りである——それはすべて、われわれが求めている記録のまさに第一版であり、未加工でなんらの哲学的意識化もなされていないことを特徴としているのにたいし、『饗宴』の方はその第二版として、練り上げられ、哲学的反省を通過したものと主張しうる。内的経験や魂の記録としての性格という意味で、『パイドロス』は、地学的な比喩を使うならば、より「古い地層」であり、プラトンの精神生活におけるもっとも基本的で根源的な出来事の最初の痕跡をとどめているのである。<sup>15</sup>

そんなわけで、これ以後「プラトン最高の解脱」の主要な関心は、『パイドロス』の具体的分析へと向けられることになる。エルンはその内容から『パイドロス』を、①自然の描写 227A-230E、②リュシアスの弁論 231A-234D、③ソクラテスの第一弁論 237A-241D、④ソクラテスの第二弁論 244A-257B、⑤弁論術についてのパイドロスとの対話 257C-279C という五つの主要部分に分類しているのだが、現存する第一回掲載分は、この『パイドロス』分析の途中、④ソクラテスの第二弁論までで終わっており、したがって未完に終わったこの論文は、⑤弁論術についての対話にかんする部分の分析を欠いてはいるものの、事実上、エルンの『パイドロス』論というべき体裁になっているのである。

しかしここでも、冒頭の「問題提起」を除いた部分、つまり論文全体の3/4ほどを占める『パイドロス』の分析はすべて、この著作のなかにプラトン個人の太陽直観の解脱経験の痕跡を掘り起こすためだけに費やされているとあってよい。つまり、エルンにとって『パイドロス』という著作はやはり、ソクラテス、プラトンの思想やイデア論の一般的・普遍的な哲学的、理論的解明のための素材などではなく、あくまでプラトンというひとりの人間による特殊な伝記的・個人的体験の具体的痕跡が刻まれたテキストとして重要だったわ

---

る。田中美知太郎は『パイドロス』を中期の作としているが、『国家』よりは後に書かれたものと推測している（田中美知太郎『プラトンI 生涯と著作』岩波書店、1979年、368-369頁）。また天野正幸は『パイドロス』を後期の著作に分類している（天野正幸『イデアとエピステーメー プラトン哲学の発展史的研究』東京大学出版会、1998年、14頁）。ルトスワフスキ、リッター、ヴィラモヴィッツらの有力な研究者も、すべて『パイドロス』は『国家』よりあとに書かれたものと見なしている（W.D. ロス著、田島孝、新海邦治訳『プラトンのイデア論』哲書房、1996年、4-5頁）。とすれば、いずれにせよ現在から見ると、エルンの説はクロノロジー的には成り立ちにくいものとならざるを得ない。あとで述べるように、エルンが『パイドロス』と『饗宴』をプラトンの思想的転機を記録した作品として注視するのは、同様の観点に立つウラジーミル・ソロヴィヨフのプラトン観を反映したものである。

<sup>15</sup> Там же. С. 479.

けである。

だから実際、エルンが『パイドロス』のなかで関心を示すのは、弁論家リュシアスのエロス論やそれにたいするソクラテスの反論の一般化された理論的意味ではまったくない。むしろ彼は、プラトンの対話篇にはめずらしい、強い陽射しが自然をあざやかに照らしだす暑い正午を描いた冒頭の、プラトン自身がその眼で見ていたかのようなきわめて感覚的な自然描写や、ソクラテスが「デーモン」に憑依され、その動きを感じるなどの具体的な生身の身体感覚に強いこだわりをみせている。それだけではない。エルンは『パイドロス』の主要なテーマであるソクラテスのエロス論の展開それ自体すら、プラトン自身の太陽直観の解脱という個人的出来事の記録と見なそうとするのである。

しかしそれにしても、いったいなぜエルンは、プラトンの個人的な内的経験にこれほどまでこだわり、洞窟のミュトスのイデア論や『パイドロス』のエロス論を哲学的一般理論として解明することよりも、それをプラトンその人の具体的な伝記的出来事の記録として把握することを執拗に優先しようとするのだろうか。もちろん彼のこうした企てを、たんに「哲学的洞察の弱さ」からくるジャーナリスティックな図式性や、いたずらに些事に拘泥する型どおりの実証的・事実的なプラトンの伝記研究への志向として説明できないことはあきらかだろう。なぜなら、プラトンの私的な内的経験へのこだわりは、エルンにとってきわめて原理的で重要な彼のプラトン理解の核心にあるイデーと、とても密接にむすびついているからだ。事実プラトンのイデア論の核ともいえる洞窟のミュトスを、あくまで哲学者自身の自伝的で内的な経験の次元で把握しようとするエルンの態度は、確信犯的でさえある。

洞窟のミュトスが語っているような、プラトンの直観という打ち捨てられた頂点に登り、そのことによって、乱暴者でも馬鹿でもないすべての読者にたいしてプラトンが示した第一の、そして無条件の要求を遂行するためには、われわれは、プラトンの思想の本質を無視するという、研究において法定化されてきたがしかし無法な方法を断固として拒否し、プラトンの著作の一行一行のなかでゆたかに実感をともなって響きわたる生きたプラトンの声に耳を傾けなければならない。<sup>16</sup>

つまりここでエルンは、それまでのプラトン研究が、プラトン自身による太陽の直観という彼の人生のなかでの大きな出来事を「打ち捨て」ることで「プラトン思想の本質を無視」してきたと強調し、そうした「無法な方法を断固として拒否」するべきだとはっきり主張しているのである。そのためにエルンの推奨するのが、「実感をともなって響きわたる生きたプラトンの声」を聞くこと、すなわちプラトンの著作を理論的に整理し一般化するのではなく、生きた人間のなまの声として、個人的な内的経験の出来事の記録として読むことだというわけだ。

ここには、自然や人を抽象化・対象化することで、死んだ物（非在 μη ον）という非人格

---

<sup>16</sup> Там же. С. 471.

的な物質に変え、決定論的なメカニズムへと埋没させてしまう西欧的な「理性 ratio」にたいして、プラトンから東方教父を経てロシア（正教）へとうけつがれた「ロゴス」のペルソナリズムを鋭く対立させるエルンの思想の基本的イデーがはっきりその姿をあらわしているのを見ることができよう。

フロロフスキイも示唆しているように、エルンの思想の核心にあり、彼が西欧的な「非存在  $\mu\eta\ \text{ov}$ 」に対立させた「存在  $\text{ov}$ 」の思想すなわちオントロギズムは、もともと東方教父のプラトニズムに由来している<sup>17</sup>。だとすれば、エルンにとってプラトンはそもそも、抽象的な哲学的理論を構築するための素材や対象ではありえない。なぜならプラトン哲学の意味とは、彼にとってまさに、生きた個としての存在者（ペルソナ＝人格）のオントロジカルで具体的な全一性を救い出すことにこそあるのであって、だから西欧の哲学者がするように、イデア論やエロス論をプラトンの生きた人格と切り離れたかたちで一般理論化することは、「プラトン思想の本質を無視」する「無法な方法」以外のなにものでもないからだ。

そのことは、『ロゴスのための闘い』のなかにあるつぎのようなプラトンへの言及を読めば、さらに明確になるにちがいない。エルンがそこでなによりも強調するのは、具体的なものにたいするプラトンの愛なのである。

それ[アリストテレスの著作におけるプラトン像の味気なさ]をプラトンにおける「具体的なもの」への愛とくらべてみてほしい。ソクラテスは一行も書かなかったけれど、しかし彼の内的な人物像、彼の独創的な人格、容貌さえもが、癖や服装や動作や、そのまわりのあらゆる道具だてもひっくりめ、驚くほどの明確さで、細部にいたるまであまりに具体的にわれわれの知るところとなっているため、われわれが自分の眼で見た現代の人でさえ、われわれとは別の文化に属し、われわれから二千年以上も隔たっているソクラテスほどの鮮やかさで思い浮かべることが常にはできないほどである。ではゴルギアスはどうか、プロタゴラス、アルキビアデス、アリストファネスは、ディアレクティケーに熱中したアテナイの若者たちは——プラトンは彼らを驚くべき具体性でもって描写していないというのか。

真に言うことができるのは、どんな経験主義者だろうと、神秘家であり真なる本質の観想に没頭する者すなわちプラトンのもとので出会うような、分解不可能で個別的なもの、事実に具体的なものにたいするこれほどの愛は夢想だにしないだろうということなのである。[強調原著者]<sup>18</sup>

エルンによれば、プラトンにおいて重要なのは、哲学思想内容の抽出や理論化ではなく、ディアレクティケー（対話）に参加する者たちの、生きた人間としての個人的な姿かたちや性格、その人格の像そのものをきわめて感覚的・具体的に「描写 *зарисовать*」すること、そしてそうした「具体的なもの」を「愛する」ことにほかならない。彼の議論の流れをこ

<sup>17</sup> *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 489.

<sup>18</sup> *Эрн.* Сочинения. С. 27.

ここまで追ってくれば、エルンがプラトンの著作を、あくまでプラトン自身の個人的で具体的な伝記的出来事の記録として読もうとすることの意味はもはや明白であろう。プラトンがソクラテスやアテナイの若者を生きた具体的な人物像として描いたのとおなじように、私たちはプラトン自身の生きた人物像を、彼のテキストのなかから具体的に描き出さなければならない。なぜなら、プラトンの思想の核心はまさにこの生きて在る人格の具体性（ペルソナリズムとオントロギズム）および、そうした人格の像を希求する愛（エロス）にあるのだから。

ちなみに、じつはこうした傾向がけっしてエルンひとりのものでないことに注意する必要があるだろう。というのも、プラトンやその著作を理論化・一般化するのではなく、そのなかにきわめて個人的で具体的な人格の像や伝記的出来事を見出そうとする志向は、ロシアの宗教思想史のコンテクストにおいてけっして珍しいものではないからである。

たとえばウラジーミル・ソロヴィヨフは、著名な論文「プラトンの人生のドラマ」(1898)のなかで、プラトンの著作を、この哲学者の恋愛と失恋という個人的出来事の反映として読もうとした。ソロヴィヨフによると、ソクラテスの死に衝撃を受け、現実を超えた死の領域にしかアイデアは存在し得ないというペシミスティックな考えにとらわれたプラトンは、しかし、現実世界での恋愛経験によって、地上の人間的世界におけるアイデアの把握可能性を信じるようになる。このプラトンの思想的転機が起こったのは中期であり、その転機を記した著作こそ、ほかならぬ『饗宴』と『パイドロス』である、というのがソロヴィヨフのプラトン論の基本的な趣旨なのである<sup>19</sup>。

杉浦秀一によれば、ここでのソロヴィヨフのプラトン解釈の特徴は、「架空とはいわないまでも、実証されていない「事件」（それはプラトンの恋愛とその挫折）を中心にしてプラトンの人生が構成され、この「事件」によって彼の人生の意味が照射されている点」<sup>20</sup>なのだが、あきらかにエルンは、ソロヴィヨフのこうした方向を意識的に受け継いでいると見てよい。というのもソロヴィヨフ記念モスクワ宗教哲学協会の設立メンバーでもあった彼がこの著作を熟知していたことに疑問の余地はないし、なによりエルン自身が「プラトン最高の解脱」のなかでソロヴィヨフのこの論文にあからさまに言及しているからだ。

非常に謎めいた舌足らずなものであるとはいえ、プラトンの人生についての独創的なコンセプトをもたらしたのはウラジーミル・ソロヴィヨフだが、そのすべては、無数の研究者たちがありとあらゆる障害をあちこちに仕掛けたにもかかわらず、ソクラテスの第二弁論が証言しているような、エロスの経験のリアルで伝記的な意味をソロヴィヨフが感じとったということ、すなわちこの弁論を、プラトンの「人生のドラマ」のもっとも

<sup>19</sup> *Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII. СПб., 1903. С. 270-273.* またソロヴィヨフは、ブロックハウス百科事典の「プラトン」の項でも同様の説を展開している。*Энциклопедический словарь. Т. 46. СПб., 1898. С. 843.*

<sup>20</sup> 杉浦秀一「ロシア・プラトニズムとウラジーミル・ソロヴィヨフ」『プラトンとロシア』(21世紀COEプログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第12号)、北海道大学スラブ研究センター、2006年、10頁。

重要なドキュメントのひとつとして扱ったということにつける。[強調原著者]<sup>21</sup>

あきらかにエルンは、ソロヴィヨフが、プラトン学者たち（おそらく西欧の）にさからって、『パイドロス』におけるエロス論を、プラトンの個人的・伝記的な「人生のドラマ」として読もうとしたこと自体を高く評価し、自分もその方向性をやや別の角度（太陽の直観という個人的経験）から踏襲しようとしているのである。後に触れるように、エルンは、もともとアイデアの把握は死の領域でしか可能にならないと考えていたプラトンが、太陽直観の解脱を転機として、地上の感覚的・人間的世界でのアイデア把握を認めたのだと論じるのだが、こうした見方そのものが、ソロヴィヨフの言うプラトンの思想的転機にかんする見解にきわめて類似していることは今さら断るまでもないだろう。

しかも、プラトンのテキストを具体的人格の姿や性格、行動の描写としてとらえるこのような態度は、ソロヴィヨフとエルンのみに限られるものではなく、さらにこの時代のロシアにおけるプラトン理解のより広い文脈を形成していると考えられる。たとえばフロレンスキイは、モスクワ神学大学で、ソクラテスの哲学を思弁的に抽出しようとはせず、ただ彼を生きた人格としてとらえ、その個人としての醜い容貌や外見ばかりをひたすら問題にする奇妙なソクラテス講義をおこなっていた<sup>22</sup>、また、彼らよりさらに下の世代となるアレクサンドル・コイレやバフチンは、さすがにプラトンやソクラテスの伝記的痕跡をそのテキストに直接見出そうとはしないものの、やはりプラトンの対話篇を、アイデア論についての思弁的哲学書としてよりむしろ、対話の参加者の生きた主体・人格としての姿があらわにされるようなテキストと見なしていた<sup>23</sup>。

こうしてみると、プラトンの著作に哲学者個人の伝記的な内的経験の出来事を読み取ろうとする「プラトン最高の解脱」でのエルンの一見奇妙で特異な企ては、けっして偶然のものでも、非本質的でどうでもよい実証不可能な伝記的瑣事への拘泥でもないことがわかるだろう。この背後には、人格化された全一的で生きた存在 (ov) を抽象化・物化＝非在 (μη ov) 化することなく、その存在のまったき具体性をそのままに愛する「具体的なものへの愛（エロス）」としてプラトンの対話篇やそのアイデア論を理解しようとする、ソロヴィヨフ以後のロシア思想に共有された文脈が存在しており、エルンはきわめて意識的、確信犯的にこの「具体的なものへの愛」を実践しようとしているのだと言える。

しかもそのことは、彼がとりあげたテキストが『パイドロス』という、まさに「愛（エ

<sup>21</sup> Эрн. Сочинения. С. 523.

<sup>22</sup> Флоренский П.А. Личность Сократа и лицо Сократа // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 124. これについて詳しくは、貝澤哉「パーヴェル・フロレンスキイのプラトン論：身体、視覚、美とのかかわりをめぐって」『プラトンとロシア』（21世紀COEプログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第12号）、北海道大学スラブ研究センター、2006年、85頁を参照。

<sup>23</sup> コイレとバフチンのプラトン理解については、貝澤「パーヴェル・フロレンスキイのプラトン論」83-84頁および、貝澤哉「対話化されるアイデア：バフチンのドストエフスキイ論とロシア・プラトニズムのコンテクスト」『ユリイカ』39巻13号（2007年11月号）、147-183頁を参照。

ロス)」のあり方を主題とした著作であるだけに、とりわけ重要な意味を帯びてくるはずである。というのも、ここにおいて、プラトンの具体的な生にたいするエルン自身の強い「愛」のあり方そのものが、ソクラテスによる「エロス」についての教義にそのまま重ねあわされてゆくからだ。

そこで次に、エルンが『パイドロス』のなかに見出した「愛＝エロス」とは具体的にはどのようなものであり、なぜそれがエルンにとって重要だったのかを、「プラトン最高の解脱」のテキストに沿ってさらに検討することにしよう。

## 1-2. 非理性的狂気・憑依のパトスとしてのエロス

『パイドロス』の分析に取りかかるさいに、エルンがまず注意を向けるのは、なによりもまずプラトンの言葉の「内在的で奥深い構成」である。

思想と言葉の複雑な個人性のほかに、プラトンの著作のひとつひとつは個性的な構造をそなえているが、そのことで私が言わんとしているのは、その内的構成の大きな建築的ラインである。これらのラインはそれぞれのメロディやそれぞれのリズムを持ち、それらはピュタゴラス的な高次の調和の法則にしたがって、彼の言葉の表層にある「上層の」流れのなかの小さなリズムや小さなメロディと結びつき、それらとともに一体となって切り離せないポリフォニックな全体を形成する。(だからこそ、プラトン哲学の「単声的」記述は、生きたプラトンからほど遠いのである。その輝かしい例となるのが、ツェーラーの「古典的」研究であろう)。プラトンの思想がみずからをあますところなく定着させるのは、その芸術的な言葉という生命ある複雑に組織された肉体のなかなのである。  
[強調原著者]<sup>24</sup>

プラトンのテキストは、たんなる哲学的内容の記述ではなく、あくまで「芸術的な言葉 *художественное слово*」の生きた「肉体」をまとわされた複数の声たちの「ポリフォニック」な全体を形成しているのであり、それを無視した「単声的」な学問研究はプラトンをとらえることはできない——コイレやバフチンのプラトン理解を思い出させるようなこうした言い方には、当然、前節で検討した「具体的なものへの愛」のひとつのあらわれを見ることができただろうが、特徴的なことは、エルンがこの「具体的なものへの愛」を一貫して音楽、文学、建築などの感性的・芸術的な造形や描写、構成のタームでとらえていることなのである。

そのことは、『パイドロス』冒頭の印象的な自然描写についてのエルンの考え方のなかにも、はっきりと見てとることができる。彼はプラトンの著作にはきわめて珍しいこの自然描写について、つぎのように述べている。

ソクラテスとパイドロスを郊外へと連れ出しつつ、プラトンは半世紀にわたるみずから

---

<sup>24</sup> Эрн. Сочинения. С. 481.

の作家生活でほとんどはじめて、自然描写にとりかかる。すでにそのことだけでも、好奇心の強い研究者の眼をこの極度にめずらしい数行に釘付けにしうるものだったろう。というのもそれが語るのは、ほかでもない、プラトンの眼、つまり偉大なギリシャ人のひとりであり、しかも言葉のなかにみずからのビジョンのあますところなき完全性とあらゆる特性を定着する能力をそなえた芸術家の眼が、自然の絵画的な姿をどのように眺めたか、ということだからだ。[強調原著者]<sup>25</sup>

ここではプラトンが、普遍的な哲学理論の創始者ではなく、感覚的・感性的な造形や描写に長けた眼を持つ「芸術家」としてとらえられていることに注意しよう。しかもエルンはさらにつづけて、この自然へのまなざしそのものも、プラトンのそのときの魂の状態によってうつろいゆくものなので、普遍化することはできないと断っている。

しかし対話が個人化された条件のなかでおこなわれ、またプラトンがこの著作を作っていたとき特別な魂の状態にあったので（というのもプラトンの著作があますところなき明確さで証言しているのは、彼の魂がつねに動きつつあり、ひとつひとつの対話が定着させるのは、たんに彼が生きるうえで通過した道の一瞬にすぎないということなのだから）、このたいへん貴重なドキュメントのデータを普遍化する権利、つまりそれを自然（の外的現象）にたいするプラトンの恒常的な態度と見なす権利をわれわれは持っていないし、それを厳格に個別化しなければならない […]。[強調原著者]<sup>26</sup>

対話篇におけるプラトンの言葉は、普遍化しうる理論的な言葉ではなく、一回的で個人的・不可逆的な生の経験に、ある具体的な感覚的造形をあたえたものだとエルンが考えていることが、この引用からわかるだろう。彼にとって、プラトンその人の伝記的な内的経験とは、つねに感覚的で芸術的な具体的な造形や描写のなかで、もっとも鮮明にその形をあらわすものなのである。だからこそ、彼にとってはまさに『パイドロス』冒頭の、強い陽射しに照りつけられた自然のあざやかな描写がきわめて重要になる。この陽光がまぶしく降りそそぐ、うだるような暑さの川べりの光景は、まるで地下の洞窟からはじめて這いだした人間が受けるような感覚の新鮮な解放をもたらすからだ。

今われわれに言えるのはただ、『パイドロス』執筆の時代プラトンに見えた自然の光景そのものが、彼の眼の、そして外的感覚一般の特別な状態について、そのなんらかの解放あるいは「封印解除」について証言しているということだ。プラトンが感じとった微細な精神の輝きと自然のきらめきが語るのは、プラトンがつい今しがた地下から這いだし、世界を「新しい見方で」眺めたということなのだ。というのも彼の知覚の鮮烈さは、彼の感覚の新鮮さ（未経験さ、これまでになさ）と同義であり、彼の魂のなんらかの大

---

<sup>25</sup> Там же. С. 484.

<sup>26</sup> Там же.

きな動きを証明しているからだ。[強調原著者]<sup>27</sup>

『パイドロス』において、プラトンその人が太陽を直観する解脱の瞬間が感覚的・芸術的な造形や描写としてみごとに定着されていると主張するエルンにとって、冒頭 of 自然描写の場面が重要なのは、太陽＝イデアの光のもとで直に世界を見、五感を使ってその存在の具体性を身体的に感覚するさまが、まさにこの部分にきわめて感覚的・直接的に描かれているからなのである。したがって、この部分は彼にとって二重の意味で貴重なのだと言わなければならない。まず、①プラトン自身の伝記的な転換点が具体的に記録されているという意味において。そしてさらに、②プラトンのイデア論自体がじつは、一般的、普遍的思弁なのではなく、感覚的で個別的な具体性のまばゆい光のなかで世界を芸術的・造形的にとらえることにほかならない、という意味においてである。

だが、それでは、このような自然描写における太陽＝イデアの感覚的で芸術的な直観は、この後に展開されるリュシアスとソクラテスの愛＝エロスをめぐる論争とどのようにかわるのだろうか。そのことを考えるためには、エルンがこの太陽の直観という出来事を、一種の解脱、憑依、あるいは神秘体験や狂気といった、いわば理性を超えた非合理的な体験の次元でとらえていることに注意しなければならない。彼によれば『パイドロス』における太陽の役割は、神秘的、宗教的なものである。

太陽への解脱の記録が『パイドロス』に残っているとすれば、対話のなかに太陽が暗黙のうちに参加しているのは、たんに高度で繊細な芸術的必要性からくるのではなく、それが神秘的にも根拠づけられているからだ。というのもプラトンはピュタゴラス派の一員として、疑いなく太陽崇拝の宗教にかかわっていたのであり、したがって、太陽の生きた顔立ちあるいは言葉による太陽のアイコンが、おのれのなかで太陽そのものと精神的に出会ったことをプラトンが定着しようと欲した著作のなかに現れることは、わかりすぎるほどよくわかるのである。<sup>28</sup>

こうしてエルンは、『パイドロス』で描写された強い陽射しのじりじりと照りつける自然の感覚的光景が、じつは太陽崇拝の宗教的神秘体験と結びついていることを示唆するのだが、さらに彼は、このプラトンによる太陽直観の体験が、ある種の憑依にほかならないとさえ主張するのである。

「恍惚・賛嘆 *восхищение*」(*αρπαισμος*) という語についての文章のなかで、パーヴェル・フロレンスキイ神父は、とりわけ法悦 *экстаз* と恍惚・賛嘆 *восхищение* にささげられているかのようなこの『パイドロス』という対話篇において、ボレイアスによるオレイテュイアの誘拐 *похищение* が語られていることの内在的な意味と特別に高度なその論拠を、

<sup>27</sup> Там же. С. 484-485.

<sup>28</sup> Там же. С. 486.

深遠な洞察で解説した（恍惚・賛嘆 *восхищение* と誘拐 *похищение* はギリシヤ語では同じ語である）。もしこれを第二の弁論におけるソクラテスの「恍惚・賛嘆 *восхищение*」と同一視してみるなら、もし、靈感にかんする彼の靈感に満ちた言葉のなかでも最高の部分が、プラトンの意味ありげな指摘にしたがって、最高潮をむかえた正午の「太陽」の力と栄光に重なるのだとすると、そのことは、プラトン最高の解脱の性格に、思いもよらない光を投げかけることになる。どうやら、これは完全な意味での *ἠλιαχος ἀπραγμῶς* [太陽の恍惚・賛嘆]、つまりたんなる太陽への解脱ではなく、「太陽による誘拐 *похищение*」、あるいは「太陽」による憑依の特殊で特別な形態、*ἠλιολεψία* [太陽発作] *гелиолеψия* でもある。[強調原著者]<sup>29</sup>

このような文章を読めば、太陽＝アイデアを直観することを、エルンが、太陽に取り憑かれる「憑依」、「発作」という、理性を超えたプラトン自身の宗教的な神秘体験として理解しようとしていることはあきらかだろう。このことは、彼が「人間はその性質からして、神的なものにかかわっているのか否か」という問いを発していることからも見えてとれる。自然描写の抒情的な高揚が物語っているのは、プラトンの魂の受けたなんらかの震撼 *потрясение* であり、その震撼こそ「太陽への解脱」というミュトスの出来事だとエルンは言う<sup>30</sup>。つまり、神的なものに取り憑かれ発作にとらえられて震撼され、いわば正気を奪われることが、アイデアを直観するという出来事のなまなましく具体的な意味なのである。

ここには、*Βυσιεσλαφτσεφ* や *Ερμιν* とも指摘するような、エルンのプラトン理解の神秘主義的・宗教的側面がはっきりと姿をあらわしているのだが<sup>31</sup>、私たちにとってこの箇所が重要なのは、神的なものと感性的・具体的なものと理性を超えたこうした接触こそ、これ以降『*Παιδρος*』で展開される、エロスを狂気や憑依としてとらえるソクラテスの一連の議論へとストレートにつながってゆく主題にほかならないからである。

周知のように『*Παιδρος*』では、まず、自分に愛情をよせている者に身をまかせるべきでないとしてエロスを否定するリュシアスの弁論が読みあげられ、それをめぐってソクラテスが、リュシアスとおなじテーマで、恋にとらえられ理性を失っている者に身をまかせてはならない、という弁論をおこなったのち、前言をひるがえして、エロスにとらえられた人間を肯定し、エロスを神々の授ける狂気と見なして、そのなかで人は「真の意味においてあるところの存在」つまり「実有」の知識を得るのだ、と主張することになる(247C)。ソクラテス（プラトン）にとって、「この狂気こそは、すべての神がかりの状態のなかで、みずから狂うものにとっても、この狂気にとともにあずかる者にとっても、もっとも善きものであり、またもっとも善きものから由来するものである、そして、美しき人たちを慕う者がこの狂気にあずかるとき、その人は「恋する人」(*Εραστεύς*) と呼ばれる」(249E)<sup>32</sup>。

<sup>29</sup> Там же. С. 487. Флоренский П. «Не восхищение непшева» // Флоренский П. Сочинения. Т. 2. М., 1996. С. 177.

<sup>30</sup> Эрн. Сочинения. С. 491.

<sup>31</sup> *Βυσιεσλαφτσεφ*. Памяти В.Ф. Эрна. С. 635; *Ερμιν*. О понимании платонизма. С. 872, 878.

<sup>32</sup> いずれも引用はプラトン著、藤沢令夫訳『*Παιδρος*』岩波文庫、1996年による。

このようにプラトンはエロスを神がかりの狂気として肯定し、その愛＝エロスの狂気、憑依こそが、「真実在」＝イデアの直観（哲学<sup>フィロソフイア</sup>すること）をもたらすのだと、きわめて明確に述べているのだが、注目しなければならないのは、こうしたエロスにおける狂気・憑依が、じつはプラトン自身が太陽を直観するときの「太陽による憑依」、「太陽発作」とよく似ていることなのである。つまりエルンにとって、イデアを直観する体験は、一般化することのできない、理性を超えた理論化不可能な狂気や憑依のように、あくまで特殊的・個別的な出来事にほかならない。このようにイデアの直観が理性を超えた神がかりの憑依、狂気の発作、宗教的神秘体験であるなら、それはつねに個別的で特殊な出来事、経験であるほかはなく、それを一般化したり合理的・普遍的に理論化したりすることはそもそも不可能なのである。

リュシアスのエロスなき理性主義と、ソクラテスの神がかり的憑依、理性を失った狂気としてのエロス肯定とのあいだのこうした対立は、エルンにとって、じつはそのまま、西欧的理性一般への彼自身の批判的見方と緊密にむすびついている。エルンはリュシアスとソクラテスの対立のなかに、近代的な経験主義とロゴス主義の対立をオーバーラップさせようとするのである。彼はリュシアスの弁論の「エロスなきソフィスト的弁舌の本質」を「ニヒリズム」と呼び、『国家』第七巻で記述された「洞窟」の世界観の体現者としてリュシアスを「洞窟の観察者」と名づけるのだが、エルンによれば、こうしたイデアへの憧れやパトスなき受動的でニヒリスティックな観察は、じつは近代の経験主義の特徴そのものである。

[...] 洞窟の経験主義者たちが観察をおこなうのは、たんなる時間つぶしではなく（というのもそうするには彼らはあまりにも「暗澹として」陰気だからである）、「真理」の研究のためでもなく（というのも「真理」にたいしては彼らはつつましい不可知論者だからである）、「なにが起こるのかを、強力に識別する」ためなのである。この最後の言葉のなかに後々の経験主義の二大原則が綜合されている。ベーコン（知は力なり）とコント（savoir c'est prévoir [知は予見することである]）である。われわれにとって今とりわけ重要なのは「強力に」という言葉である。観察は力の源泉なのである。なにを支配するための力なのか。現象の流れを、である。つまり、洞窟の観察者たちの権力もまた、純粹に現象論者風のものなのだ。言いかえれば、そこに「善」や「真理」、あるいは「美」を求めることはできない——それはすべて、洞窟を超えた本質である [...]。[強調原著者]<sup>33</sup>

エルンによると、リュシアスを論破する「プラトンの思想のこの対話的輝きは、哲学的意識のなかに「経験主義」の本性を伐開した最初のものであり、その伐開はあまりに基礎的であまりに「普公的」なので、経験主義のその後の発展はすべて、その本質的な点のひとつとしてプラトンの思想の地平から逃れたことはなく、また二千年以上にわたる経験主

<sup>33</sup> Эрн. Сочинения. С. 496.

義批判の試みはどれもみな、望むと否とにかかわらず、プラトンがあらかじめ示し、最初に通った道を進んでいる」[強調原著者]<sup>34</sup>。だが問題は経験主義だけではない。近現代哲学の主要潮流そのものが、「エロスなき」哲学としてプラトンの批判を受けなければならないのである。

[...] プラトンによる摘発は、今日においてもなお、そのアイロニカルな力をひとつ残らず保持している。というのも、プラトンがリュシアスの弁論のなかに「示してみせた」あられもなさ、今日ではほとんど高度で世界的な認知を受けるに到っているからだ。その本流において近代や現代の哲学は、原理的なエロスの排除を方法的に宣言した哲学であり、自然（対象）におのれの「法則」を押しつけるカントの理性の理論を例にとれば、それは、「愛されていない」対象に向けられたリュシアスのテーゼに文字通り一致していないだろうか [...]。[強調原著者]<sup>35</sup>

プラトンがけっして古典的な過去の哲学者ではなく、同時代の西欧的理性を激しく批判するエルンにとってきわめてアクチュアルな意味を持っていたことを示す記述といえるが、さらに興味深いのは、現代にいたる数千年にわたる哲学史的なエロスの排除とその再肯定という壮大な歴史的パースペクティブにおける出来事も、じつはプラトンの生涯のなかですでに起こったことのくりかえしにすぎない、とエルンが考えていることである。彼はまさにプラトンの伝記的人生のなかに、エロスを排除する時期と、それを取り消して、ふたたびエロスを肯定する転回があると考えていた。エルンが近現代の哲学のなかでプラトンをこれほどまでになまなましくアクチュアルな存在としてとらえ得たのも、じつはプラトン自身が、その伝記的で具体的な生涯のなかで、エロスの排除とその再肯定という過程をみずから実際に通過し経験したからなのである。

このプラトン自身によるエロスの排除とその再肯定という個人的過程をたどることが、現存する「プラトン最高の解脱」の結末部分を占める大きなテーマとなっている。あくまでここでも具体的な個人的・伝記的な出来事や直観的で感性的な身体や人物造形をとらえることが、プラトンのアイデアやエロスを把握する鍵となっているのである。

エルンにしたがえば、プラトン自身がある時期まで、エロスにたいして肯定的ではなかった。すでに述べたように彼はソロヴィヨフに倣って、太陽への解脱の前の時期に属する『ゴルギアス』、『メノン』、『テアイテトス』、『パイドン』などは、身体を障害と見なし、エロス（情欲、愛）をしりぞけるべきものと理解して、ただ死のみが真理への到達を約束するという観点から書かれていると見なししていた。この時期のプラトンにとって肉体的なエロスはむしろ地上的・身体的な牢獄として、真理への到達を阻害するものだったのである。

[...] 「エロス」は身体への縛め以上のもの、縛めの原理であり源泉である、つまり牢

<sup>34</sup> Там же. С. 500.

<sup>35</sup> Там же. С. 501.

獄というより、牢獄の創始者であり、枷というより枷を科す者なのだ。「エロス」とのかかわりにおいて身体が緊縛であることは、*natura naturata* [所産的自然] であり、身体への囚われのすべてについて「エロス」は *natura naturans* [能産的自然] である。したがって、「エロス」は魂を身体に縛りつける所業すべての親玉であり、まさにそのため、プラトンの敵役となる。つまりたんに敵なのではなく、敵のナンバーワンであり、もっとも憎むべきものである。そのことからわれわれは、プラトンの人生において禁欲的に「エロス」と闘い、この神の陰陽合体的な本質を激しく拒否する時代があったと推定せざるをえない。[強調原著者]<sup>36</sup>

ところが、『パイドロス』は、弁論家リュシ阿斯によるエロス否定の言辞が、ソクラテスによっていったん受け継がれ、彼自身がエロス否定の弁論をデーモンに憑かれたように語ったのち（第一弁論）、「パリノーディーア（取り消しの詩）」としてにわか前言を撤回し、先に引用したように、愛＝エロスの神がかりの憑依、理性を失った狂気を逆に賞賛し、それこそが「真実在」の直観に不可欠なものだと高らかに宣言する（第二弁論）という構成をとっている。つまりここでは、エロスの否定がその力強い肯定へと逆転するさまが、きわめてドラマテックに演出されているのである。

なによりもわれわれの目の前に開示されるのは、対話の劇的な展開に重要な役割をはたす「パリノーディーア」の真の、奥深い意味である。もし『パイドロス』のなかに太陽の記録があるとするなら、もし太陽への解脱がプラトンの精神的な生活において真の最高の出来事であれば、もしこの出来事が彼に意識の新たな次元を開拓し、いたましく孤立した状態を歓喜あふれるディテュランボス的な状態へと変化させたなら、さらに、われわれはそう考える十分な根拠を持っているのだが、もしプラトンの太陽によるエクスタシーが新たなエロスの経験や「エロス」のあらたな把握とむすびについてとしたら——ディテュランボス化されたそのお告げを目の当たりにしたときに、プラトンにとって、知的な懺悔をある種の行為で示したり、カタルシスをもたらすような行動をおこしたりする必要性があったことは、われわれには十分すぎるほど理解できるし、内在的に根拠のあるものと思える。あれほど長いこと執拗にエロスと闘っていたプラトンは、「エロス」の豊かなドラマを使ってみずからのアイデアへの参入 (*μεθεξις*) を語る前に、あらゆるものを結びあわせるキュプリスの息子を自分が長いあいだ認めておらず、原理的に「正当ならざる狂気の沙汰」というべき敵意を彼にたいして抱いていたことを告白する宗教的必要性を感じざるをえなかった。[強調原著者]

このようにエルンは、『パイドロス』におけるソクラテス第一弁論から第二弁論（取り消しの詩＝パリノーディーア）への展開が、そのままプラトンの実人生におけるエロス否定からエロスの再肯定（すなわち太陽の直観、アイデアの直接把握という憑依的な出来事）の

<sup>36</sup> Там же. С. 512.

「告白」であると見なしていることがわかる。そこには、真理を地上の人間の身体から切り離された死の領域にある抽象的なものと見る過去のおのれの理解にたいするプラトンの自己批判、つまり真理をより人間的・地上的なものとしてとらえなおす、プラトンのきわめて重要な思想的転機が具体的であざやかに示されているとエルンは考えているのだ。彼はプラトンの人間的なものへの回帰について、つぎのように述べている。

もし「エロス」の否定が彼において本質的なかたちで人間の否定と結びついていたとすれば、結合することを役目とする「エロス」を太陽のもとであらたに承認することがその後ろに引き連れてきたのは、太陽のもとで人間的原理を承認することである。[...] 今やこの二つのテーマの有機的な類縁性が確立されたことは、「導入部」の分析にさいしてわれわれが『パイドロス』のイデオロギー的な軸と呼んだものに光を投げかける。まず理解できるようになるのは、まさに、ソクラテスが対話の冒頭できわめてはっきりと定式化した人間的本性についての問題である。つぎにわかるようになるのは、われわれが吟味した「エロス」についての二つの弁論（リュシアスとソクラテスの）が、この人間学的問題からの逸脱ではなく、その問題の解決に向けた、真なる、そしてたいへん奥深い、ディアレクティケーによる前進だということなのだ。[強調原著者]<sup>37</sup>

真理の把握が死後においてではなく、生きた地上的な肉体が神がかり的に取り憑かれ恍惚となるエロスの愛のなかにあるのだとすれば当然、人間的なものなかに神的なイデア＝真理が憑依するという矛盾・緊張関係がもたらされる。この人間的なものとの緊張関係こそ、プラトンの太陽への解脱を可能にしたものだとエルンは言う——「プラトンの精神には内的緊張の嵐のような両極性があり、それが、なぜほかならぬプラトンに太陽への解脱の稲光がきらめいたかを、なによりもうまく説明している」<sup>38</sup>。『国家』や『パイドロス』にくりかえし現れる天上への上昇と地上への下降というテーマももちろん、エロスにおけるこの神的なものと人間的なものとの緊張関係と直に接続しているはずである。『ロゴスのための闘い』のなかで、エルンは述べている——「プラトンはプロメテウスのように認識の炎を奪いとり、それで人々の心に火をつけたのではなかったか」[強調原著者]<sup>39</sup>。彼にとって洞窟のミュトスは「山と谷、天と地、本質と現象の神的結合と特別な一体性の困難な会得」[強調原著者]<sup>40</sup>なのである。

しかし気をつけなければならないのは、エルンがこれをたんにイデア論の一般問題として述べているのではなく、やはり、エロスの否定からエロスの再肯定にいたるプラトン個人の思想的営為の具体的転回に重ね合わせていることなのである。彼によれば、プラトン自身が洞窟を出て上昇した伝記的時代は、長いエロス否定の時期にあたる。そのあとにおとずれる時期こそが、地上の人間に神の火＝太陽をもたらす下降の時期、つまりエロス再

<sup>37</sup> Там же. С. 521.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же. С. 31.

<sup>40</sup> Там же. С. 528.

肯定の時期だというわけだ。この神的なもの（本質）と人間的なもの（現象）の「結びつき」こそ「エロス＝結合する原理」が結びつけているものにほかならない。

エルンにとってはまさにこれが、おのれの身をもってプラトンが具体的に記録した真の哲学のあり方なのである。『ロゴスのための闘い』で彼は、プラトンにおける哲学とエロスの関係をこんなふうに要約している。

哲学は「智」への愛であり、渴望、探求であって、たんなる論拠の「数えあげ」や、論証のたんなる分類ではない。真に哲学的な魂をとらえるのは情熱、*παθος* であり、それをプラトンは忘れがたい力強さで愛の情欲、「エロス」と同一視した。[強調原著者]<sup>41</sup>

エルンが『パイドロス』を、あくまでプラトン自身の具体的な生の経験における「太陽への解脱」の事実に記録として読もうとしたことの意味もまさにここにある。エロスという身体的・感性的で人間的・個人的なものなしに、プラトンの言う哲学が成立しないのだとすれば、哲学は当然、そうした具体的な生身の人間が太陽＝アイデアを希求するエロスの情熱の軌跡としてしか記録できないにちがいない。だからエルンも、プラトンの著作を彼という人間の具体的な探求の記録として読むほかはないのである。「プラトンの哲学は内的経験を対話的に解釈した記録であり、その奥深い骨格において、重要な内的解脱の数々に還元される」<sup>42</sup>——未完のこの論文にそれでも結論めいたものがあるとすれば、それはたとえば、現存する第一回掲載分の結末近く書きつけられたこのような言葉なのかもしれない。

## むすびにかえて

これまで見てきたように、「プラトン最高の解脱」において、エルンはプラトンのアイデア論やエロス論を、一貫して個別的具体的なプラトン個人の伝記的出来事、「プラトンの人生のドラマ」（ソロヴィヨフ）としてとらえようとしていた。しかし、それはもちろん伝記的な些事へのいたずらなこだわりや、プラトンの思想の内容的側面を無視した態度なのではない。むしろそれは、エルンが考えるプラトンの思想にとってもっとも重要で核心部分をなす理念に忠実にしたがったからだといえる。

エルンにとって、アイデアにかんするプラトンの教義は、西欧の哲学者や研究者たちが要約し整理してきたような、一般化・普遍化、非人格化する哲学理論などではない。プラトンの思想の核心にあるのは「具体的なものへの愛」、つまり、アイデアのような普遍的なものが、具体的で個別的な生きた人格的存在のなかに、きわめて感性的、感覚的な形をとって具体的に造形され表現されるということなのである。対話篇が理論や理念の祖述ではなく、対話という生き生きしたジャンル形式や、人物をその性格や外貌とともに十全に描写する文学・芸術的造形法をとっているのも、生きた人間の具体性のなかに美的造形をとら

<sup>41</sup> Там же. С. 33.

<sup>42</sup> Там же. С. 531.

えようとするプラトンの特徴である。

このように考えると『国家』における洞窟のミュトスもまた、非人称的に一般化しうるアイデア理論なのではなく、生きたプラトンその人に起こった個別的・具体的な出来事であればならないことになる。だからこそエルンは、洞窟のミュトスで描かれていた「太陽（＝アイデア）の直観」という解脱体験をプラトン自身の伝記における事実的な神秘体験、神的なものの憑依や恍惚／狂気の体験と見なし、プラトンの著作をその具体的記録として読み解こうとするのである。エルンの考えでは、このプラトン自身の解脱体験をもっとも直接的に記録しているのが『パイドロス』なのであった。

エルンが『パイドロス』をこの太陽直観という解脱体験の記録ととらえた理由のひとつは、じりじりと照りつける暑い陽射しをあびる樹や川をとらえた、プラトン対話篇にはめずらしい導入部のきわめて鮮烈で感覚的な自然描写が持つ、いかにも洞窟から解放されたかのような眼の感覚の開放感である。たしかに、このなまなましく感覚的な風景の描写と太陽のまばゆい光のあり方が、具体的・感覚的なものとアイデアとの関係をまさにきわめて具体的に定着させているようにも見える点で、この自然描写はとりわけ重要なもの感じられる。

だが、『パイドロス』において、それにおとらず重要なのは、弁論家リュシアスとソクラテスによる、エロスにかんする論争的な言辞であろう。エロスを否定的にとらえるリュシアスにたいして、ソクラテスはいったんリュシアスとおなじくエロス否定の弁論をおこなうが、すぐにそれを取り消し、逆にエロスを肯定する弁論を披露する。エロスこそは人を神がかりの状態、非理性的狂気の状態にするが、そのときにこそ人はアイデア的なものと触れあうというその主張を、エルンはやはりプラトン自身の憑依、狂気、神がかりの体験ととらえることになる。彼は、プラトンの太陽直観の解脱は、ちょうどこのソクラテスによる第一弁論から第二弁論への転換に記録されていると主張するのである。

ここから浮かびあがってくるエルンのプラトン理解の重要な特徴は、およそつぎのように整理することができるだろう。

①まず彼がプラトンを、そして哲学一般を、抽象的で一般化可能な普遍的公式ではなく、個別的・特殊的で生きた人格的出来事と見ていること。したがってプラトンの一般理論などありえず、プラトン自身の解脱という具体的な伝記的出来事が重要になり、またエロスという感覚的・身体的なものに媒介されたアイデアへの欲望が大きな意味を帯びる。

②太陽、アイデア、真理の把握は理性的、合理的なものではなく、憑依や神がかり、狂気のような非理性的な体験・出来事とおしてしかなされえない、ということ。したがって、真理の獲得は太陽の直観のような宗教的、神秘的体験とならざるを得ない。こうしてエルンにとって哲学は神秘主義や宗教的経験により引き寄せられることになる。

③彼が取り出すこうした、具体的なものへの愛としてのプラトン哲学の特徴が、そのまま西欧近現代哲学の経験主義や理性主義への根源的批判として機能すること。リュシアスのエロス否定へのソクラテス（プラトン）の批判を、エルンはそのまま同時代の哲学への批判として投げかけるのである。

この時代のロシアの宗教思想のコンテクストからみれば、プラトンの著作のなかに彼自身の恋愛体験と思想的転機を読もうとするソロヴィヨフや、プラトンをオカルティズムや宗教的神秘主義との関係で理解しようとするフロレンスキイらとおなじ流れにエルンが属していることはあきらかであろう。もっともフロレンスキイ自身はエルンへの追悼文のなかで、彼があまりに「太陽」にこだわりすぎ、プラトンのもうひとつの側面であるディオニソス的な暗さを無視したことに苦言を呈している。たしかにエルンのプラトン論は、感覚的な法悦や鮮烈な光と身体の肯定に満ちた、まさに「具体的なものへの愛」を体現したあかるいプラトン論と言えるかもしれない。だがそれが、フロレンスキイが記しているように、エルン自身もまた西コーカサスのアチシホ山の頂で1916年の夏にプラトンに似た体験をしたからなのかどうか、もはや確かめるのは困難なことである<sup>43</sup>。

---

<sup>43</sup> *Флоренский. Памяти Владимира Францевича Эрна. С. 652-653.*