

「シシュフォス断片」研究

中 澤 務

1. シシュフォス断片とその問題

シシュフォス断片とは

ソフィストの思想を伝える断片テキストとして、「シシュフォス断片 (Sisyphus Fragment=DK88B25)」と呼ばれる、演劇作品の断片が存在している。

この断片をめぐる証言を伝えているのは、セクストス・エンペイリコスとアエティオスであり、いずれの証言も、テキストの直接引用を含んでいる。とりわけ、セクストスにおいては、四十行あまりにわたる原文の引用がなされ、これによって、われわれは、この断片で提示されている思想のほぼ全容を知ることができる。

まずは、これらの証言を、以下に訳出しておくことにしよう¹⁾。

〔証言 1〕 アテナイで僭主政治をおこなった者たちのひとりであるクリティアスも、無神論者たちの部隊に属しているように思われる。なぜなら彼は、こう述べているからだ——昔の立法者たちが、人間の正しいおこないと間違ったおこないを見張る一種の監視者としての神の姿を作り出した。そして、神の罰を警戒して、だれひとり、隣人に対する不正をひそかにはたらくことのないようにしたのであると。彼の言葉は、以下のとおりである。

むかし、人間たちの生活は、無秩序で、
けもののものであり、暴力の下僕であった。

そのころは、よき人々には、なんの報酬もなく、
逆に、悪しき人々にも、懲罰はなかった。
その後、わたしが思うに、人間たちは、法を、 5
懲罰を与える者として制定した。正義が僭主となり、
〈……〉傲慢を奴隷とするために。
そして、もし、だれかが罪を犯したなら、罰せられるようになった。
それからのち、法は、あからさまな
暴力行為を、人間たちがおこなうのを妨げるようになった。 10
だが、人間たちは、隠れてそれをおこなっていた。私が思うに、まさに
このとき、
〈はじめて〉、ある賢明で知恵のある男が、
〈神々への〉恐れを、死すべきものたちのために、発案したのである。
そして、悪しき者たちに、なんらかの恐怖が生まれるようにした。た
とえ、彼らが隠れて
〈なにかを〉おこなったり、話したり、考えたりしたとしてもである。 15
かくして、このような理由から、彼は、神的なものを導入した。
いわく、「不滅の生命に満ちあふれるダイモーンが存在する。
それは、知性によって聞き、見て、あふれんばかりの²⁾思慮をめぐらせ、
すべてのことに注意を払い、神的本性を運ぶ。
それは、死すべきものたちの間で語られることを、すべて聞くであろ
うし、 20
おこなわれることを、すべて見ることもできるであろう。
だから、汝が、沈黙のなかで、なにか悪事をたくらんだとしても、
それが神々に気づかれぬことはないであろう。なぜなら、思慮をめぐら
せる力がそなわっているのだから。」——彼は、このような言論を述べ、
さまざまな教えのなかでも、最も心地よい教えを導入した。 25
いつわりの言論で、真実を覆い隠して。

彼が、神々はそこに住まうと主張したのは、
連れていけば、人間たちを最も驚愕させそうな場所。
彼は知ったのだ。まさにそこから、死すべきものたちに、恐怖と、
悲惨な生への恵みがもたらされることを。 30
それは、空の上の天球。そこに、雷光を
彼は見た。また、恐ろしい雷鳴の
とどろきを。天に輝く星々の光を。
知恵のある職人クロノスの美しき刺繍を。
そこからは、星の、光り輝く塊が飛来し、 35
豪雨が大地に降り注ぐ。
彼は、これらの恐怖で、人間たちを取り囲んだ。
それらを通して、みごとに、言葉によって、
この人物は、ダイモーンを、ふさわしき場所に住まわせ、
無法を、法によって鎮めたのである。 40

（そして、すこし先の個所で、こう付け加えている。）

このように、私が思うに、最初にだれかが説得して、
死すべき者たちは、ダイモーンたちの種族が存在するとみなすようになった
のである。

（セクストス・エンペイリコス、『学者たちへの論駁』第9巻54節）

【証言2】 悲劇作家のエウリピデスも、アレイオス・パゴスを恐れて、はつきり言おうとはしなかったが、次のようなしかたで示した。すなわち、そのような考え方の主導者として、シシュフォスを登場させ、次のような彼の見解に賛同したのである。彼は言う。「むかし、人間たちの生活は、無秩序で、けもののものであり、暴力の下僕であった。[1, 2行]」そのあと、彼は、

無法が法の導入によって消滅したのだと主張している。すなわち、法は、さまざまな不正のうち、あきらかなものを抑制することはできたが、多くの人々が、隠れて不正をしていたので、そのとき、ある知恵のある男が、いつもの言論で真実を見えなくして、人間たちを次のように説得しなければならないと定めたのである。すなわち、「不滅の生命に満ちあふれるダイモーンが存在する。それは、それらを聞き、見て、あふれんばかりの思慮を働かせる。[17, 18行]」

(アエティオス『学説誌』 I. 7. 2 (Dox. 298))

【証言3】ここから、エウリピデスも、次のように主張している。「天に輝く星々の光を。知恵のある職人クロノスの美しき刺繍を。[33, 34行]」

(アエティオス『学説誌』 I. 6. 7 (Dox. 294))

※

「シシュフォス断片」は、アエティオスによる証言2から、シシュフォスの台詞であったことがわかり、その演劇はサテュロス劇であったと推測されている³⁾。

神話の登場人物であり、「すべての人間たちのなかで最も狡猾な男（ホメロス『イリアス』6. 153）」とされるシシュフォスには、ゼウスを裏切り、タナトスやハデスを騙すなど、神々との対立をめぐるさまざまなエピソードが伝えられており、神々への反抗の報いとして、地獄で永遠に岩を運び続ける罰を受けたとされている。

このような人物であるから、シシュフォスのエピソードは、演劇の格好の素材であった。アイスキュロス、ソフォクレス、エウリピデスのいずれにも、シシュフォスの名を冠したサテュロス劇が存在したと伝えられている⁴⁾。そして、これ以外の劇作家も、好んでシシュフォス譚に取材した演劇を創作したで

あろうことは、想像に難くない。

だが、このサテュロス劇の作者については、証言は食い違いを見せている。すなわち、セクストスは、このサテュロス劇の作者をクリティアスとしているが、これに対して、アエティオスは、エウリピデスとしているのである。作者をめぐるこのような食い違いが生じた理由は定かではないが、かなり初期の段階から、異なる作者を想定する別系統の伝承が存在していたと推測できるだろう。

これに対して、この断片で提示されている思想については、セクストスとアエティオスの見解は一致しており、いずれもこのテキストは無神論の提示を意図しているのだとしている。そして、ここから、シシュフォス断片は、ソフィストの時代における無神論の思想を提示した典型的なテキストとみなされてきたのである。

シシュフォス断片の伝統的問題

この断片をめぐる近代的研究が始まった19世紀後半からの一世紀あまりにわたり、この断片をめぐる研究は、ほぼ一貫して、同一の視点のもとに展開されてきたといってよいように思われる。すなわち、この断片をめぐる伝統的研究の大部分は、(1)この演劇作品の作者はクリティアスかエウリピデスかのいずれかであること、(2)この断片において、作者の思想が表明されていること、(3)その思想とは無神論の思想であること、という三つの前提を受け入れたうえで、それぞれの論点について論争を繰り広げてきたのである。

だが、これら三つの前提は、ほんとうに妥当なものなのであろうか。筆者は、これら三つの前提はみな、深刻な難点を抱えていると考える。そこでまず、これらの前提の問題点を指摘しておくことにしたい。

まず、(1)については、いずれの候補についても、さまざまな問題を指摘することができる。

クリティアスを作者とする説⁵⁾は、彼を反道徳的な無神論者とみなす評価と

密接に結びついているが、そのような評価自体が疑わしい。

そのような評価の根拠として、主として、つぎのふたつがあげられてきた。ひとつは、彼が三十人政権に参加して恐怖政治をおこなったことであり、そのようなことをおこなった背後には、彼の反道徳的な無神論の立場があるとされる。もうひとつは、彼の反道徳的な権力思想とカリクレス流の自然の正義の思想との関連であり、シシュフォス断片のなかには、そのような自然の正義の思想を読み取ることができると思われる。

だが、これらふたつの根拠は、いずれも間違っている。まず、第一の根拠については、彼の三十人政権への参加は、反道徳主義や無神論の思想によるのではなく、彼の貴族主義的政治理念に基づくものと考えるのが妥当であろう。第二の根拠については、そもそもクリティアスが自然の正義を信奉していたとする証拠は存在せず、さらには、シシュフォス断片にも、そのような思想はまったく見られないのである。シシュフォス断片では、ノモスが批判されているどころか、むしろノモスの強化による不正の撲滅が主張されており、その立場は、むしろ伝統的正義の枠組のなかにあると考えるのが妥当であろう⁶⁾。

作者をエウリピデスとする説⁷⁾についても、問題は多い。エウリピデス説は、1977年に Dihle が提唱し、多くの支持者を集めるようになった立場であるが、その後さまざまな批判を受けるようになった。Dihle は、セクストスの依拠する伝承が信頼できないものであると主張したが、その後、この主張は十分な根拠がないことが明らかになっているのである⁸⁾。

さらに、シシュフォス断片は、文体や韻律の特徴が、エウリピデスの作品とは異なっており、この点からみても、シシュフォス断片の作者をエウリピデスとすることには、大きな問題がある⁹⁾。

以上のように、いずれの説も重大な問題を抱えており、どちらかにより高い信憑性があるといえるわけではない。この二名は、たんに伝承のなかで作者とみなされてきた人物にすぎず、真の作者はこれ以外の第三の作家なのかもしれないのである。

つぎに、(2)については、どうであろうか。この演劇作品の作者が誰であるにせよ、ほんとうに、この断片において、作者の思想が表明されているのであろうか。

この断片は、演劇作品における登場人物の台詞である。それゆえ、そこで述べられていることを、そのまま作者の考えだと断定することはできない。そこに作者の思想が反映されているか否かは、作品全体の文脈のなかで判断すべきものであるが、しかし、われわれは、この作品の具体的な内容をまったく知らないのである。

では、セクストスとアエティオスは、この作品の全体像を知ったうえで、この断片が作者の思想の表明であると判断しているのであろうか。セクストスによる証言1では、その点をめぐる説明はまったく存在しない。セクストスは、シシュフォスの台詞と作者自身の主張を混同し、同一視しているようにみえる。これに対して、アエティオスはやや慎重であり、証言2において、作者が政治的迫害を恐れて、みずからの思想をシシュフォスに語らせたのだと説明している¹⁰⁾。だが、アエティオスは、この事実をどこから知ったのであろうか。彼はその根拠を示しておらず、彼の説明は後付け的な推測にすぎないようにみえる。

最後に、(3)については、どうだろうか。これについても、古代の証言を根拠にして、この断片は無神論の提示を意図しているのだと信じられてきたが¹¹⁾、われわれは、古代の証言を鵜呑みにするのではなく、テキスト自体の分析に基づいて、その主張内容を評価すべきであろう。そして、テキスト自体を詳細に分析すると、この断片が論じているのは、無神論とはまったく異なる問題であることがわかる。第2章以降で詳しく考察されるように、この断片の主題は、社会における法の強制力の確立という問題であり、そこで神観念が導入されるのも、その説明の一部としてなのである。

じっさい、近年になると、シシュフォス断片を無神論の議論とする伝統的理解そのものに懐疑の目が向けられるようになり、現在では、それに代わる新し

い解釈の可能性がさまざまに提示されているのである¹²⁾。

解釈の視点と本論での議論

本稿では、以上のような伝統的解釈の問題点を踏まえつつ、シシュフォス断片の議論を新たな視点から解釈しなおし、この断片の意義をめぐる新しい見方を提示したい。

本稿で採用する新しいアプローチは、この断片を、紀元前5世紀のソフィスト思想における様々な問題群との関連のなかで考察することである。この断片で提示されている理論は、紀元前5世紀におけるソフィストの問題圏のなかであり、当時のソフィストの議論や、神観念をめぐる思想的文脈との関わりの中から解釈するとき、はじめてその意味を理解することができるのである。

そのために、われわれは、三つの論点を設定して、考察していくことにしたい。

第一に、シシュフォス断片の議論は、ソフィストの時代に登場し、その後、古代思想の伝統的枠組となった、いわゆる文明起源論との関連のなかにある。それゆえ、ソフィストにおける文明起源論の説明図式と比較することで、シシュフォス断片の議論に新たな光を当てることが可能となる。

第二に、シシュフォス断片の問題は、紀元前5世紀における法と倫理をめぐる問題と密接に結びついている。ソフィストの倫理思想との関連のなかでこの断片を理解することによって、議論の真意を突き止めることができる。

第三に、シシュフォス断片で提示される神観念は、紀元前5世紀における伝統的神観念の変化と関わりがあり、とりわけ、当時の自然哲学のなかで起こっていたであろう新しい神観念の模索と密接に結びついている。神をめぐるシシュフォス断片の議論の真意は、この新しい神観念をめぐる文脈のなかで、理解することが可能となる。

シシュフォス断片の真意は、これら三つの観点から解釈したとき、はじめて明らかとなる。断片のなかで重要な役割をはたす「ある賢明で知恵のある男

（12行）」（以下「賢者」）の行為は、第一のソフィスト的文明起源論の枠組のなかで展開され、それは第二の論点である法の強制力の確立という課題と密接に結びついている。そして、そのために賢者が導入したのは、当時議論されていた、新しい神の姿なのである。

以上の視点に基づいて、第2章～5章において、シシュフォス断片の具体的な分析をおこなっていく。

第2章では、まず、シシュフォス断片と文明起源論との関係を問題にし、シシュフォス断片が、伝統的な文明起源論の枠組を前提しながら、それを超える新しいソフィスト的思想を提示しようとしたオリジナリティの高いものであること明らかにする。

第3章では、法と倫理をめぐる視点を取り上げ、シシュフォス断片が、いかに当時のソフィストの思想的問題圏のなかにあるかを明らかにしていく。

第4章では、シシュフォス断片で提示されている神観念と密接に関係すると思われる、自然哲学における神観念を概観する。

以上の考察をもとに、第5章では、賢者による神観念の導入の記述を分析し、その議論の独自性を明らかにする。

以上によって、シシュフォス断片の議論が、無神論とはまったく異なる、法と倫理をめぐるソフィストの思想圏のなかにあることが明らかとなる。だが、それでは、なぜこの断片は、古来より無神論の議論とみなされてきたのであろうか。第6章ではこの点を問題にし、この断片が無神論の議論とみなされるに至った経緯をめぐるひとつの仮説を提示したい。

2. シシュフォス断片と文明起源論

シシュフォス断片は、「むかし、人間たちの生活は、無秩序で、けものようであり、暴力の下僕であった」という、原初の人類の状態の記述から始まっている。この書き出しは昔話の定型的な文句であり、プラトンの作品『プロタゴラス』のなかで（320c8）、プロタゴラスが語っている神話の書き出しと同様

のものである。

その後、断片では、法をめぐる人間たちの状態が描写されたあと、賢者による神の導入が語られている。これら一連の語りは、当時存在していたであろう文明起源論の議論を下敷きにしたものと考えることができる。

では、この断片は、文明起源論の議論とどのような関係にあるのだろうか。ここでは、この点を明らかにし、そこからこの断片の特徴を浮き彫りにしていくことにしよう。

文明起源論の伝統

文明起源論の形成過程については、明確なことはわからない。代表的な文明起源論としてわれわれが知っているのは、ディオドロス・シクルスやクレティウスなど、ヘレニズム期以降のものである。その議論の枠組を与えたのは、デモクリトスやヘカタイオスだと推測されているが、われわれがその源流をたどれるのは、せいぜい紀元前4世紀までにすぎない¹³⁾。

伝統的な文明起源論は、文明の発生と発展をめぐる、次のような明確な図式を持っている。すなわち、まず、生物と人間が自然発生したことが語られたあと、原初の人間の状態が記述される。それによれば、原初の人間は、野生動物のように暮らし、採集生活を送っていた。しかし、当時の人間は野生動物に襲われることが多かったため、やがて、人間は身を守るために集団を形成し、互いに助け合いながら生活するようになった。そして、そのような集団生活のなかで言語が生まれ、やがて人間は住居を作り、食料を備蓄するようになった。その後、人間は、火をはじめとするさまざまな発見をし、それによって社会に技術が誕生して、社会の進歩がもたらされたというのである。

以上のような文明起源論の特徴は、自然主義の発想に基づいているところにある。伝統的な文明起源論には、神のような超自然的な要因がまったく登場しない。人間の誕生は、進化論的な自然発生として捉えられ、その後の人間の進歩もまた、自然世界のなかでの人間の生存の必要性から、自然的に生じたもの

として説明されているのである。

このような自然主義に基づき、文明起源論は、現在に至る人類の歴史を、記述的に説明しようとする。それは、現在の人間社会が、どうしてそのような状態に発展してきたのかを、自然主義的観点から記述しようとした理論であるといえるだろう。

では、このような文明起源論の議論は、ソフィストの思想とどのような関係にあるのだろうか。その点を明らかにするために、次に、シシュフォス断片と同様に文明起源論に関係していると思われるソフィストの議論を検討することにしよう。

プロディコスの宗教起源論

まず、検討すべきは、宗教の起源をめぐるプロディコスの議論である。

プロディコスの議論は、セクストス・エンペイリコスとフィロデモスによって証言されているが、そこでの証言をまとめると、次のようなものであったと考えることができる¹⁴⁾。

- (1) まず、人間にとって有用な自然物が、神とみなされるようになった。たとえば、太陽や月などの天体、河などの自然環境、パン、ぶどう酒などの食料などである。
- (2) つぎに、人間は、そのような自然物を人間に与えた発見者も、神とみなすようになっていった。
- (3) そこから、同じ神が、自然物とその発見者という二面性において捉えられるようになった。

プロディコスの宗教起源論は、かならずしも、文明起源論のような人類の原初状態を想定しているわけではない。しかし、プロディコスは、他方で、農耕の起源について論じていた可能性が高く、そこでは、農耕の発生を起源とする

文明起源論が展開されていたと考えることができる。そして、このプロディコスの文明起源論が、上述の宗教起源論と結びついていたと考えられるのである。そうであるとしたら、プロディコスの宗教起源論もまた、文明起源論の文脈のなかにあったと考えることができるであろう。

プロディコスが提示している宗教起源論は、自然主義の立場に立つ点で、伝統的な文明起源論と同じ基盤に立っている。しかし、そこには大きな違いがある。なぜなら、伝統的な文明起源論では、宗教の発生過程は重要なものではなく、ほとんど論じられないことがないからである。神観念と宗教の発生を、文明の形成においてきわめて重要な要素とみなしている点に、ソフィストの文明起源論の特徴が表れていると考えられる。

プロタゴラスの神話

次に、プロタゴラスが提示している文明起源論を見ることにしたい。

プロタゴラスは、伝統的な文明起源論の枠組に沿うかたちで議論を始めている。すなわち、彼は、動物と人間の発生から説きはじめ、野生動物との生存競争を経て、文明の獲得と社会の進歩へと話を進めており、これは伝統的枠組を基盤にした説明であるといえる。

しかし、プロタゴラスの説明には、伝統的枠組とは根本的に異なる要素が混入している。すなわち、神々による世界への介入である。そもそも、プロタゴラスの説明では、動物と人間は神々の意志で作られたものであり、自然的に発生したものではない。さらに、文明の形成は、プロメテウスによる人類への火と技術の付与によるものであり、また、社会の形成は、ゼウスによる人類への倫理の付与に基づいている。このように、プロタゴラスの図式において、人間の進歩の背後には常に神々の介入が存在しており、この点が、伝統的枠組との本質的な相違を作り出している。

以上のように、プロタゴラスの神話は、形式的には文明起源論の枠組に従っているが、自然主義を拒絶し、人類の文明と倫理の獲得の原因を神々に帰して

いる点で、伝統的文明起源論とは本質的に異なるものとなっている。

このように、プロタゴラスの神話もまた、伝統的枠組からの逸脱を示しており、そこに、ソフィストの社会理論の独自性があらわれているのだと考えることができるであろう。

シシュフォス断片の特徴

では、シシュフォス断片における説明はどうであろうか。

シシュフォス断片もまた、伝統的な文明起源論の枠組に沿うかたちで、原初の状態から、現在の社会の状態に至るまでの歴史を記述的に論じている。しかし、人類の歴史の内容を見ると、類似性がみられるのは、人間の原初状態が記述される最初の二行にすぎない。その後の野生動物との生存競争の話は登場せず、すぐに人間社会における法と倫理の話に移行していくのである。

この法と倫理をめぐる話には、プロタゴラスの神話との類似性がみられる。プロタゴラスの神話もまた、その関心は社会の形成と、そのための法と倫理の確立という点に強調点があった。シシュフォス断片の関心も、これと同様に、文明の起源ではなく、法と倫理の確立にある。そして、その説明は、プロタゴラスと同様に、反自然主義的なものである。

だが、このような類似性と並び、シシュフォス断片の説明は、プロタゴラスとは異なる面を持っている。すなわち、神々の位置づけである。プロタゴラスの場合、神々の存在は、自然世界を超える超自然的な力として、最初から前提されていた。しかし、シシュフォス断片では、神観念は人間によって作られたものだと主張されている。

われわれは、この点で、シシュフォス断片の説明がプロディコスの説明とも決定的に異なっていることに気づくべきである。プロディコスの場合、神観念と宗教の発生をめぐる説明は、自然主義的なものであった。しかし、シシュフォス断片では、反自然主義的であり、神はひとりの人間によって人為的に作られた存在とみなされているのである¹⁵⁾。

以上のように、シシュフォス断片の議論は、伝統的な文明起源論の枠組を出発点とするが、しかし、ほかのソフィストの議論と同様、伝統的枠組は換骨奪胎され、まったく異質な話に作り変えられている。

その議論には、ソフィストの思想に特徴的な論点がよく表れている。すなわち、①法と倫理の発生過程の歴史的説明と、②神観念と宗教の発生の歴史的説明である。これらは、プロディコスやプロタゴラスの論点と重なるものだが、両者とは異なる側面を持ち、シシュフォス断片では、これらがひとつに結び付けられているのだといえる。

3. シシュフォス断片における法と倫理

シシュフォス断片とソフィストの思想のもうひとつの接点が、法と倫理をめぐる問題圏である。そこで次に、この問題をめぐるソフィストの論点を取り上げ、シシュフォス断片との関連を考察していこう。

エウノミアとアノミア

シシュフォス断片の根底にあるのは社会をめぐる問題であるが、その関心は、文明起源論にみられるような、人類の進化と発展にはない。その関心の中心にあるのは、むしろ、不安定な社会をいかに安定させるかという政治的・倫理的な問題である。

シシュフォス断片において、原初の人間社会にとっての脅威は、野生動物ではなく、人間社会そのものに内在する暴力であった。その記述によれば、原初状態の人間社会においては、善人への報酬と、悪人への懲罰が存在していなかった（3-4行）。そのために、悪人に懲罰を与える僭主として、社会に法が導入されるようになった（5-7行）¹⁶⁾。法は、傲慢を奴隷にし（7行）、罪を犯したものを罰するようになり、その力によって、暴力が抑制されるようになったのである（8-10行）。

以上の議論の背後に存在するのは、法による社会の安定（エウノミア）と、

それによる無法状態（アノミア）の回避という問題であると考えられるが、この問題もまた、典型的なソフィスト的問題であった。

その関心が最もよく表れているのは、アノニュムス・イアンブリキ（DK89）であろう¹⁷⁾。その断片7において、アノニュムス・イアンブリキは、法が順守されるエウノミアの社会と、法が守られないアノミアの社会を具体的に比較し、エウノミアの社会では、人々は安心した快適な生活を送ることができるが、アノミアの社会では、人々の生活は不安で不快であり、そのような社会は僭主独裁制に陥る危険性を秘めているのだと警告している。

アノニュムス・イアンブリキの論考は、おそらく紀元前5世紀末から4世紀初頭に執筆されたと推測されるが、ここでの議論は、この時期におけるアテナイ社会の状況を反映したものと推測できる。シシュフォス断片もまた、ペロポネソス戦争期における社会不安を背景にした考察だと考えることができるのではないだろうか。

法の不完全性

シシュフォス断片では、その後、法によるエウノミアの実現を阻害する要因として、「隠れた犯罪」をめぐる問題が指摘される。すなわち、法は、あからさまな暴力行為は防げたが、ひとびとは、それを隠れて行うようになったというのである（10-11行）。

ここでは、法の不完全性が問題となっている。法には、不正を完全に防いで人間を守る力はなく、そこにはつねに抜け穴があるという考え方は、法の絶対的な力を信頼する伝統的な価値観に対する疑念として、ソフィストたちのなかに生まれたものであり、紀元前5世紀の法をめぐる議論のひとつの焦点になっていたものである。

このような問題をめぐる代表的な議論として、ここでは、アンティフォンの議論を取り上げることにしたい¹⁸⁾。アンティフォンは、以下のような考察を提示している。

……それゆえ、正義とは、〈その人が市民として属しているポリスで定められている様々な規則を逸脱しないこと〉である。そうすると、人間は、目撃者たちと一緒にいるときにはノモスを重視し、目撃者たちがいないときにはピュシスに属する事柄を重視するならば、自分にとって最も利益にかなう仕方では正義を使うことになるであろう。(中略) それゆえ、ノモスを逸脱するときに、もしその人が〔ノモスに〕同意している人々に気づかれないなら、彼は恥と罰から逃れることができる。だが、気づかれれば、逃れられない。(DK87B44(a) : I. 6-II. 10)

ここでのアンティフォンの考察は、ノモスとピュシスをめぐる文脈のなかにあるが、彼はここでノモスの人為性を強調しており、それを人間の自然性と対立させている。たとえば、戦闘における逃亡は、仲間の兵士たちが見ている状況下では、ノモスに反する行為となり罰せられるため、逃げずに戦うほうがよい選択だが、目撃者がいない状況では、ピュシスを重視して、命を守るために逃げるほうがよい選択となる。なぜなら、ノモスは人為的なものであり、人間が関与していなければ効力を発揮できないからである。

アンティフォンは、このようなノモスの人為性に由来する問題をめぐって、人間の行為とそこからもたらされる利益について、考察を展開している。

シシュフォス断片の考察は、以上のような法と倫理をめぐるソフィストの問題圏のなかにある。断片の作者は、そのような問題を背景に、歴史的過程において、いかにして法と倫理の不完全性が解消され、アノミアの可能性が放逐されて、社会にエウノミアの状態が実現されたのかを説明しようとしているのである。賢者による神観念の導入は、それを可能にした歴史的事件として描写されているように思われる。

このように、シシュフォス断片の作者の目的は、エウノミア社会の形成過程を、文明起源論の枠組を借りて説明するところにあると考えられ、そこには、一貫したソフィストの問題意識を見て取ることができるのである。

4. シシュフォス断片における神観念と自然哲学

賢者の役割と新しい神

シシュフォス断片において、エウノミアの社会は、法の完全化によって実現される。それを成し遂げたのは、賢者である（12行）。賢者の行為は、法の完全化という目的のもとにある。それゆえ、われわれは、賢者とは法の制定者に属する人物であり、この目的のもとに新しい神観念を導入し、人々を説得したのだと考えるべきである。

この賢者による新しい神観念の導入において、われわれが注目すべきは、賢者の主張と、当時の自然哲学における神の姿をめぐる考察との密接な関連である。そこで、われわれはまず、当時の自然哲学において、神の姿がいかに議論されていたかを見ていくことにしたい。

自然哲学と「神的なもの」

われわれが注目すべきは、賢者が導入したとされる「神的なもの（τὸ θεῖον）」（10行）という表現である。断片では、「神々（τοὺς θεοὺς）」という表現も並行して登場していることから（23, 27行）, 「神的なもの」という表現には、通常の神々とは異なる特別な含意があると推測できる。そして、それは、自然哲学の伝統において登場した新しい神観念を念頭にしていると考えられるのである。

「神的なもの」という表現については、イエーガーによる古典的研究（Jaeger [1953]）が存在しているが、彼はこの概念の登場を、古代ギリシアの神学の歴史における重要な転換点とみなしている。彼によれば、この概念は、ヘシオドス以来の神観念の変化のなかで、自然哲学の文脈において提示されたものであり、アナクシマンドロスによってはじめて導入されたという¹⁹⁾。すなわち、アナクシマンドロスは、「無限なるものが神的なものである（DK12A15）」と述べ、その哲学における「無限なるもの（ト・アペイロン）」を、神の観念に結

び付けているが、そのとき彼は、それを神とは呼ばずに、「神的なもの」と呼んだのである。イエーガーによれば、それは、伝統的な神観念とは異なる、理性的に把握された神の本質を表現するために導入されている。そして、これ以降、この表現は、自然哲学の伝統のなかで頻繁に使われるようになり、やがて、「神 (θεός)」という表現にとって代わるようになったのだという²⁰⁾。

シシュフォス断片の作者が、以上ような背景のもとで、「神的なもの」という表現を採用しているのであるとしたら、彼が念頭にしているのは、伝統的な神々ではなく、自然哲学における新しい理性的神であることになるだろう。

じっさい、賢者が述べた言葉を見ると、その神の特性は、「不滅の生命に満ちあふれるダイモーン (17行)」として単数性において捉えられ、また、「知性によって聞き、見て、あふれんばかりの思慮をめぐらせ (18-19行)」る知的な精神的力が強調されている。

賢者の述べるこの神の姿は、自然哲学者たちの提示する神の姿に近いものといえるが、とりわけ、クセノファネスの思想との関連が強いと思われる²¹⁾。そこで、われわれはまず、以下で、神をめぐるクセノファネスの思想を概観しておくことにしよう²²⁾。

神をめぐるクセノファネスの思想

神の姿をめぐるクセノファネスの議論の論点は、以下の三つに整理することができる。(以下、断片番号はDK21)

①伝統的神観念の批判

クセノファネスは、ホメロスとヘシオドスに由来する伝統的神観念を批判した。その批判の論点はふたつある。ひとつは、擬人神観への批判であり、そこでは、神々の姿を人間になぞらえて理解しようとする態度が強く批判されている (B14, 15, 16)。もうひとつは、倫理的批判である。クセノファネスは、ホメロスとヘシオドスが、神々に盗み、姦通、騙し合いなどの非倫理的行為を

おこなわせていることを強く非難しているが（B11, 12）、その批判の背後には、神は倫理的存在でなければならないという考え方を見て取ることができる。

②新しい神の姿の提示

クセノファネスは、唯一神について語っており、それを「神々」とは区別している²³⁾。彼によれば、この唯一神は、神々と人間たちのうちで最も偉大であり、その姿においても、思惟においても、人間たちとはまったく似たところのない存在である（B23）。

神をめぐるクセノファネスの考察は、この唯一神に向けられている。まず、その本質は思惟であり、神は「全体として見、全体として思惟し、全体として聞く（B24）」精神的な存在である。そして、その精神的力は、すべてを揺り動かす力を持つ（B24）。さらに、このような唯一神が、場所を移動することは、ふさわしくないことであり、神は常に同じところにとどまり、不動であるとされる（B26）²⁴⁾。

では、この不動の神にふさわしい場所は、どこであろうか。アリストテレスは、クセノファネスについて、「ただ彼は、天空全体に目を向けて、一なるものは神である、といったのである（A30）」と述べており、この説明が正しいければ、この神は天空に存在していることになるだろう。

以上のように、クセノファネスにおける唯一神は、ひとつの人格として捉えうる精神的存在であり²⁵⁾、思惟の力を本質とするが、それは人間の力とはまったく異なるものであり、その精神的力によって世界を動かすことのできる、天空に住まう、不動の存在として捉えられている²⁶⁾。

このような新しい神の姿は、当時の神観念に影響を与え、その変化をもたらしたと考えられ、アイスキュロスの次の文言には、その影響を見ることができる²⁷⁾。

ゼウスは、突き落とす。希望の／高き塔から、人間どもを、破滅のなかへと。

／だが彼は、いかなる武装をすることもない。／神々は、労苦なしに、すべてをおこなう。／彼は、座したまま、／その意志を、なんらかのしかたで、／ただちに、なしとげる。その神聖なる座から。（『ヒケティデス』96-103行）

ここには、天空に坐したまま、なんの労苦もなく、人間たちを裁く神の姿が語られているが、クセノファネスの神のイメージが倫理的領域に移され、すべてを動かす神の精神的力は、なによりも人間に対してふるわれるものと考えられるようになっているのである²⁸⁾。

③人間の知識の限界を強調する懐疑的態度

クセノファネスによる唯一神の存在とその本質をめぐる発言は確信的なものであるが、しかし、他方でまた、彼は、人間の知の限界を認める断片も残している。代表的なものは、つぎのものである。

神々や、わたしがすべてのことに関して語ることにについて、確かなことを見た人間は、だれひとりいないし、また、だれかが知るようになることもないだろう。たとえ、できるかぎり完璧なことを、たまたま述べたとしても、にもかかわらず、彼自身は知らない。そうではなく、すべてのことに思惑がつきまとうのだ。（B34）

ここで述べられているように、神々をめぐる真実も、クセノファネスの主張も、人間は知ることができず、かりにたまたま真実を述べたとしても、それは思惑にすぎず、知っているとはいえないのだと考えられている。

しかし、クセノファネスは、他方でまた、人間が知から隔絶されているとも考えておらず、別の断片では、神々は人間にすべてを示すことはしなかったが、人間は探究によって、「よりよきもの」を見出していくことができるのだと述べられている（B18）。この主張は、人間が知を得られないという主張と矛盾

するようにみえるが、そうではないと思われる。たしかに、人間が完全な知に到達することは不可能だが、探究によって、より真実に近いもの（＝よりよきもの）に近づいていくことはできるのである。そして、人間は、そのようなものを、「真実に似たもの」として、信じなければならないとされている（B35）。

唯一神をめぐるクセノファネスの発言の背後には、このような人間の知の限界をめぐる思想が存在していたと考えることができる。すなわち、彼の発言はみな、人間の知的限界を踏まえたとえでの、より真実に近いとみなしうる合理的推測（＝思惑）としての主張であったことになるだろう。

5. シシュフォス断片における賢者の議論

神をめぐる賢者の議論

前章において、われわれは、自然哲学における新しい神の姿を、クセノファネスの思想を中心に概観してきたが、賢者の発言は、これとよく似た発想に基づいているように思われる。以下、賢者の議論を分析していくことにしよう。

賢者は、法の完全化を果たすために、「恐れ」を発案し、恐れを感情を通して、法の力が発揮されることを企図した。そして、その目的を果たすために、「神的なもの」、すなわち新しい神観念を導入した。

賢者における新しい神の姿は、17-24行において提示されている。賢者はまず、「不滅の生命に満ちあふれるダイモーンが存在する」と述べる²⁹⁾。この「ダイモーン」は単数形で表現されており、その後に登場する「神々」が複数形であるのと対照的である。これは、クセノファネスによる唯一神と神々の区別によく似ている。

賢者は、この「ダイモーン」という表現に、特別な意味を担わせているように思われるが、それはどのようなものであろうか。

ダイモーンは、プラトン以降、神々と人間の間にいる霊的存在とみなされるようになったが、それ以前の用法は、これとはまったく異なっている。伝統的には、この言葉は、神々と同義に使われるか、あるいは、具体的な神々とは異

なる神的な力を指すために使われ、たとえば、人間の目には見えないが、感じ取ることのできる神的な力を意味した³⁰⁾。後者の意味においては、ダイモーンは、世界に遍在する神の力そのものを指しているといえるだろう。

賢者におけるダイモーンも、この後者の意味において語られているように思われる。その場合、ダイモーンとは、個々の具体的な神々とは位相を異にする神の力であることになり、ここでは、それが思惟として捉えられていると考えられる。そうであるとしたら、賢者はまず、具体的な神々とは異なる、普遍的な思惟の力としての単一の神格の存在を主張していることになる。

このダイモーンは、「知性によって聞き、見て、あふれんばかりの思慮をめぐらせ、すべてのことに注意を払い、神的本性を運ぶ」とされている。ここで描写される精神的力は、クセノファネスの唯一神が持つ力とよく似ているといえるが、しかし、その後の発言を見ると、その力が対象とするのは、人間の行為であることがわかる。賢者は、前述のアイスキュロスのように、クセノファネス的な神を、倫理的領域に移行させているのだと考えることができるだろう。

このように、賢者はまず、ダイモーンという、神々とは神格としての位相が異なる存在を導入するが、それは、その後に登場する「神々」とどのような関係にあるのだろうか。19行において、ダイモーンは「神的本性を運ぶ (φύσιν θεϊαν φορᾶν)」存在とされている。神的本性とは、その前で言及されている思慮の力であろう。「運ぶ」というのは、たんにダイモーンがこの力を身につけているという意味ではなく、その力を神々にもたらすという意味だと考えることができる。すなわち、ダイモーンの役割とは、みずからの思慮の力を神々に与えることだと考えられるのである。23行では、神々が思慮をめぐらせる力を備え、人間たちの隠れた悪事に気づくことができるとされているが、この力は、ダイモーンに由来するものだったのである³¹⁾。

神々は、ダイモーンによってこの力を与えられているがゆえに、隠れて悪事をする人間たちに罰を与えることができるが、このとき注意すべきは、思惟の

力自体には、人間を罰する力はないということである。むしろ、人間に対する罰は、27行以降の説明からわかるように、神々が引き起こす恐ろしい天体現象や気象現象によって与えられるのであろう。そして、このような具体的な人間世界への介入をなしうる力を持った存在として、神々が想定されているのだと考えることができるであろう。

われわれは、27行以降の後半の議論の位相が、それ以前の議論とは異なっている点に注意する必要がある。後半の議論では、ダイモンではなく、神々の住处である天空の姿が主題となり、そこが人間にとっていかに恐ろしい場所であり、人間たちの恐怖の源であるかが具体的に語られている³²⁾。賢者は、この事実を知っており（29行）、それゆえ、この恐怖心をたくみに利用することによって³³⁾、天空にダイモンと神々が住まうという虚構を人々に信じさせたのである。われわれは、この議論が、伝統的神観念に依拠したものである点に注意すべきである³⁴⁾。神々が天空に住まうという信念は、むしろ伝統的なものであり、そこで語られている天候を操る神々のイメージは、伝統的な神々のイメージに近いものといえる³⁵⁾。

このように、賢者は、ダイモンという新しい普遍的な神格の力を、天体現象や気象現象を引き起こす伝統的な神々の力と組み合わせることによって、人間たちの恐怖を作り出したのだと考えることができるだろう。

賢者の説得といつわりの言論

以上、われわれは、賢者の議論を分析してきたが、従来の理解とは異なり、非常に複雑な議論であると評価できるだろう。賢者は、当時進行していた伝統的神観念の変容をたくみに利用し、新しい神観念を、伝統的神観念に結びつけることによって、法を守るための倫理的監視者という、まったく新しい役割を神に負わせたのである。賢者によるこのような議論は、独創性の高いものであり、説得力を感じさせるものといえるであろう。

賢者は、いつわりの言論によって真実を覆い隠し、最も心地よい教えを導入

したとされている(24-26行)。ここでは、一見すると、賢者の説得が否定的に評価されているようにみえるが、そうではない。むしろ、この特徴づけは、ソフィストの言論思想と密接に結びついており、非難ではなく、むしろ賞賛の言葉として理解すべきなのである。

賢者による説得は、ゴルギアスにおける「アパター(欺き)」の概念と密接に関連しているように思われる³⁶⁾。ゴルギアスにおいて、言葉によるアパターは、説得において非常に重要な要素であるが、そこでのアパターは、かならずしも、虚偽によって騙すという否定的な意味を持つものではない。むしろ、それは、事実ではない虚構を通して、聴衆を導いていくことを意味しているといえるだろう³⁷⁾。言葉による説得とは、このアパターの力によって、人々を説得していくことなのだと考えられる。

ゴルギアスにおいて、このようなアパターによる説得は、喜び(快)と密接に結びつけられている。ゴルギアスの説得の核心は感情の操作にあり、快をはじめとする様々な感情を引き起こすことで、聴衆を説得していくのである。

シシュフォス断片における賢者の行為の記述は、以上のような弁論術の視点から見れば、よく理解することができる。断片の議論の作者は、おそらくはゴルギアスの影響を受けたソフィストであり、ゴルギアス的視点から、賢者の行為を記述しているのだと考えることができるだろう。そして、賢者のそのような行為は、ソフィスト的観点から、賞賛されていると考えることができるのである³⁸⁾。

賢者と懐疑主義

人々の説得において、賢者は、「真実を覆い隠し」とされているが、これはどのように解釈すべきであろうか。従来の解釈では、次のように想定されてきたように思われる。すなわち、(1)真実とは神が存在しないという事実であり、(2)賢者はこの真実を知っているが、(3)それを隠蔽して人々に虚偽を信じさせたというのである。だが、これまでの考察が正しければ、賢者の行為は、こ

れとはまったく異なるものであったことになるだろう。

まず、(1)であるが、真実とは、神が存在しないという事実ではなく、神の本当の姿であると考えることができる。すなわち、賢者は、神の本当の姿がわからない状況のなかで、神の姿をめぐる合理的な推測を提示したのである。この賢者の推測は、神の本当の姿を提示するものではない以上、その説明は「いつわりの言論」となるが、しかし、その内容的な説得力から、人々にとって「最も心地よい教え（25行）」となり、人々を説得する力を持ったのだと考えることができる。

そうであるとしたら、(2)についても、われわれは、賢者が真実を知っていたのだ考える必要はなくなる。なぜなら、すでに述べたように、賢者は、神の本当の姿を知らない状況のなかで、その姿をめぐる合理的推測を提示したと考えられるからである。

このとき、賢者が提示したのは、神の真実の姿をめぐるもっともらしい推測である。それゆえ、われわれは、(3)の想定も誤りであり、賢者は嘘をついて人々を欺いたわけではないのだと考えなければならない。

以上のように考えると、この賢者の行為と、クセノファネスにおける懐疑的態度との類似性が浮かび上がる。クセノファネスにおいても、人間の知は限界のなかにあり、神や世界についての真実を、人間は知ることができない。だが、人間は探究によって、合理的な思惑を作り出すことが可能なのであり、そのようなものを、真実に似たものとして信じるべきなのであった。賢者の行為も、これと同様に理解することができる。賢者もまた、神の本当の姿をめぐる合理的な理論を作り出し、そのもっともらしさによって、人々を説得して、信じさせたのである。

われわれは、このような懐疑的態度は、クセノファネスだけのものではなく、むしろ、この時代に共通する知的風土であったことに注意すべきである。プロタゴラスをはじめとするソフィストたちも、この知的風土の影響下にあり、同様の懐疑的態度を共有していた。シシュフォス断片の作者もまた、そのような

知的風土のなかに身を置くソフィストであったと考えるのが自然ではないだろうか。

6. シシュフォス断片と無神論

シシュフォス断片の意図と目的

以上、われわれは、2章から5章まで、シシュフォス断片の議論を詳細に検討してきた。考察で明らかになったことを、ここでまとめておこう。

シシュフォス断片の議論は、人類が無法状態（アノミア）の危機から、いかにしてエウノミアの社会を実現させたかを、文明起源論の枠組を利用して、歴史的に描き出そうとしている。その背景には、法の抑制力の限界という倫理的問題があり、この問題を解決するために、賢者による自然哲学の神の提示と、その説得にもとづく人々への恐怖の導入がなされ、これによって法の完全化が達成されたとされている。40行において、全体のまとめとして、「無法を、法によって鎮めた」と述べられているが、まさに、これがいかに実現したのかを歴史的的事件として示すことが、シシュフォス断片の目的だったといえるだろう³⁹⁾。

もっとも、そこで語られている事件の史実性に関して、このソフィストがどのように考えていたのかについては、確かなことはわからない。ソフィストは、ほんとうに、そのような歴史的イベントがあったと信じていたのであろうか。

もし、歴史的な事実だと信じていたのだとしたら、ソフィストは、自然哲学が新しい神観念を作り出していったことの意味を、法的・倫理的文脈のなかで再解釈し、それがエウノミアの形成において果たした役割について、新しい光を投げかけようとしたのだと解釈するのが妥当であると思われる。

だが、われわれは、これとは異なる解釈をすることもできる。たとえば、断片の作者は、当時の法的・倫理的状況のなかで、アノミアの状態をどのように解消できるかを考察するなかで、一種の倫理的思考実験を、物語のかたちで語ろうとしたのかもしれない。

あるいは、この断片は、そのような真剣な議論として提示されたものではなく、お遊び的な戯作であった可能性もあるだろう。このソフィストはゴルギアスの影響下にあると考えられるから、この作品をゴルギアス的な「楽しみ（パイグニオン）」（『ヘレネへの賛辞』21）として執筆したと考えることも可能であろう。

このように、ソフィストの議論が戯作的なものであった可能性もあるが、かりにそうであったとしても、この議論が独創性の高い優れた内容を持つものであることに変わりはない。それゆえ、われわれは、この断片を劇作家の創作したパロディだと考えるべきではない⁴⁰⁾。なぜなら、その議論には、ソフィストの思想に対する揶揄や批判、あるいは無理解に基づく歪曲などは、まったく存在していないからである。

シシュフォス断片と無神論

以上のように、シシュフォス断片の目的は、法的・倫理的問題の考察にあり、無神論の提示は意図されていない。しかし、断片の目的が無神論の提示ではなかったとしても、その議論のなかには、無神論が含意されているかもしれない。われわれは、本来の目的を外れて、この断片の議論のなかに、無神論を読み取ることができるだろうか。

それは不可能であるように思われる。なぜなら、賢者は伝統的な神観念を前提しつつ、そこに神の新しい側面を導入しようとしたのであり、そのためには、社会のなかに、すでに伝統的な神観念が存在していなければならないからである。

たしかに、賢者は、神に対する懐疑的態度を示している。しかし、賢者が疑っているのは、神の存在そのものではなく、むしろ神の真実の姿なのである。しかも、賢者は、神の真実の姿に対して、不可知論的態度を取っているわけではなく、むしろ、もっともらしい合理的推測を提示しているのだと考えられる。

以上から、われわれは、シシュフォス断片のなかには、無神論は含意されて

いないのだと考えるべきなのである。

劇作家の意図と無神論

以上のように、シシュフォス断片は、無神論とは無関係である。しかし、セクストス・エンペイリコスも、アエティオスも、それが無神論の議論であることに疑いを抱いていない。ここには、シシュフォス断片が無神論の議論だと彼らに信じさせた、なんらかの要因があるように思われる。

すでに指摘したように、シシュフォス断片は、ソフィストによって作られた独創性の高い洗練された議論であり、これがサテュロス劇の作者によって創作されたとは思われない。むしろ、劇作家は、すでに知られていたソフィストの議論を、みずからの演劇のなかに取り入れたのだと考えるべきであろう。

問題のサテュロス劇のなかで、劇作家は、シシュフォスに神々への冒涇の言葉を語らせる必要があったと考えられる。そして、シシュフォス断片の議論は、そのような言葉として、劇作家にとっては、格好の素材だったと考えることができるのである。

第一に、シシュフォス断片の議論は、無神論を含意しないにも関わらず、それを明白に読み取れるようなものではないため、神々と冒涇しようとした議論であるかのように演出すれば、聴衆は誘導されて、そのように理解してしまう可能性が高いだろう。

第二に、この議論は、「すべての人間たちのなかで最も狡猾な男」であるシシュフォスがいかにも語りそうな、観客にとって興味深い知的な議論だといえる。

このような理由から、劇作家は、ソフィストの議論を、神々への冒涇の言葉として、シシュフォスに語らせようとしたのではないだろうか⁴¹⁾。

以上の推測に明確な証拠があるわけではないが、傍証となりうる論点が存在する。セクストスの引用では、40行で結論が述べられて議論は完結しているが、そのあとに、その少し先でシシュフォスが述べている台詞として、次の2

行が付け加えられている。

このように、私が思うに、最初に誰かが説得して、
死すべき者たちは、ダイモンたちの種族が存在するとみなすようになった
のである

この台詞は、あたかもシシュフォス断片全体のまとめのように語られているが、ダイモンと神々を単純に同一視し、しかも、議論の真の論点である法的・倫理的な文脈を無視しており、ポイントを見失った粗雑なまとめと評価できる。

どうして、議論が完結したあと、このようなまとめがなされたのであろうか。この部分は劇作家が創作したものであり、観客が無神論の議論だと信じるよう誘導するために、シシュフォスに語らせている台詞であると考えれば、このようなまとはずれな発言が加えられている理由が説明できる。

われわれは、シシュフォス断片の議論の文脈の外にあるにも関わらず、この2行の発言がセクストスの証言に保存されている事実注目すべきである。おそらく、この2行こそが、シシュフォス断片を無神論の議論と解釈するための根拠だったのではないだろうか。つまり、このサテュロス劇の台本を見た後代の人びとは、この2行に誘導されて、これが無神論を意図した議論だと理解するようになったのである。

以上のように考えれば、どうしてシシュフォス断片が、その後の時代に、無神論の思想を示すテキストとみなされるようになったのかも理解できるように思われる。

なお、作者の同定をめぐる問題は、シシュフォス断片が無神論のテキストとして流通するようになったと考えられる紀元前4世紀以降に発生したものではないかと思われる⁴²⁾。この時代には、すでにこのサテュロス劇の作者が不明になっていたとすれば、演劇の創作者として知られ、かつ、無神論者とみなされるようになっていたクリティアスとエウリピデスが、作者の有力候補になった

のは自然なことであつたろう。このときには、すでに作者をめぐる見解の対立があり、そこから、ふたつの流れが生まれたのだと考えれば、二人の作者の可能性が併存してきた理由も、理解できるように思われるのである。

本研究は JSPS 科研費 JP17K02196 の助成を受けたものです。

注

- 1) DK88B25. 証言1のテキストは、Davies [1989] の校訂に従った。(ただし、次の注で示すように、一箇所のみ異なる読みを採用している。) Davies の校訂は Snell による校訂テキスト (*Tragicorum Graecorum Fragmenta* 1, 1986, 180ff.) を修正したものである。これ以外の主なテキストとしては、Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 1889, pp. 771-2。
- 2) DK に従い τ' ἄγαν と読む。セクストスでは τε καί であり、Davies もこれを採用するが、アエティオスの証言においては τ' ἄγαν となっている。
- 3) サテュロス劇とする説は、すでに1875年には、ヴィラモヴィッツによって提唱されている (Wilamowitz [1875] 161-172)。その根拠は、(1)『シシュフォス』という題のサテュロス劇が実際に存在していたこと、(2) χῳπίον (39行) というサテュロス劇に特有の語彙の使用が認められることである (cf. Dihle [1977] 37, Sutton [1981] 35-6)。これらの根拠は、Whitmarsh [2014] 111-112 が指摘するように、決定的なものとはいえないとはいえ、サテュロス劇であった蓋然性は高いと考えるべきであろう。なお、かりに悲劇であったとしても、本論の結論に影響はない。
- 4) アイスキュロス『逃げるシシュフォス』『岩を転がすシシュフォス』、ソフォクレス『シシュフォス』、エウリピデス『シシュフォス』。
- 5) 近代において、この説はヴィラモヴィッツによって支持され (Wilamowitz [1875] 161ff.)、ディールス・クランツの資料集や、Nauck の断片集にも、クリティアスの断片として収録されている。1977年に Dihle がこの説に反論するまで、この説を疑うものはほとんど存在しなかったといえる。例外として、Drachmann [1922] 44, Kerferd [1965] 33 など。
- 6) cf. Hoffmann [1997] 278-281.
- 7) エウリピデス説を支持する論者として、Kerfeld [1981] 53, 141, 171, Yunis [1988] 41-42, Kahn [1997] 249-250, Bremmer [2007] 16-17 など。
- 8) Dihle は、セクストスの情報源に関わると考えられるいくつかの重要なテキストを無視しており、とりわけ、クリティアスを作者とみなしていると考えられるエビクロスの証

- 言（*Peri Physeos* 12）を考慮に入れていない。しかし、これらの伝承系統を総合的に考えれば、セクストスの証言の根拠が薄弱だといえなくなってくる。この問題は、Winiarczyk [1987] において詳細に議論されている。ほかに、Davies [1989] 24ff., Burkert [2011] 468 n.22.
- 9) Winiarczyk [1987] 43, Davies [1989] 26ff. Dihle もこの難点は意識している（37f.）ものの、重視していないように思われる。
 - 10) 現代においても、同様の発想をする者は多い。たとえば、Guthrie [1971] 243, Roßner [2002] 139 などは、クリティアスが真意をシシュフォスの発言に隠していると解釈している。しかし、これには根拠がない。
 - 11) たとえば Davies [1989] 30-31, Burkert [2011] 468-469, Martínez [2018] 297-301 など。
 - 12) この傾向は、1970年代以降から顕著になっている。Guthrie [1971] 244, Sutton [1981] 38, Kearns [2010] 36 など。新しい解釈の視点を明確に提示した代表的論者として、O'Sullivan [2012]。ほかに、Hoffmann [1997], Holzhausen [1999] などこの流れに属している。
 - 13) 紀元前 4 世紀の悲劇詩人モスキオンの断片（fr. 6 Nauck）に文明起源論の影響がみられる。
 - 14) DK84B5. なお、これらの証言の解釈の詳細については、中澤 [2017] 96-111 を参照。
 - 15) Kahn [1997] 260-261 は、プロディコスの影響を強調するが、むしろ根本的な相違があると考えるべきだろう。
 - 16) ここでの発言は、ピンダロスにおける「法はすべてのものの王」という伝統的価値観と関係しているように思われる。法が僭主になぞらえられていることに、批判的含意はないと考えるべきである。この発言は、法は人々を支配する僭主（暴君）だというヒッピアスの有名な発言（*Prot.* 337d）を念頭にしている可能性が高いが、ここでは、ヒッピアスとは異なる意味合いで使われている。cf. O'Sullivan [2012] 174. シシュフォス断片の作者は、ヒッピアスを意識して、法に対する別のイメージを与えようとしているのではないだろうか。
 - 17) アノニムス・イアンブリキの思想については、中澤 [2018] を参照。
 - 18) アンティフォンの議論については、中澤 [2011] を参照。シシュフォス断片とアンティフォンとの関連は、O'Sullivan [2012] 174-5 も指摘している。
 - 19) この概念はタレスにも登場するが（DK11A1）、イェーガーはオリジナルではないとしている（Jaeger [1953] 238 n. 45.）。
 - 20) ほかの自然哲学者による使用例は、エンペドクレス DK31B133, ヘラクレイトス DK22B86, フィロラオス DK44B21 のほか、ピュタゴラス, デモクリトス, アナクシメネスなどにも存在する。さらにゴルギアス DK82B17 にも使用例がみられる。
 - 21) クセノファネスの神観念は、アナクシマンドロスのト・アペイロンと似た特徴を持って

- おり、ミレトス派の「神的なもの」の流れに直結するものだといえる。なお、ヘラクレイトスも、クセノファネスと同時期において、同様の傾向を持つ哲学者であるが、賢者の立場は、クセノファネスの立場に近いものであるように思われる。
- 22) クセノファネスの断片については、ほかの自然哲学者たちと同様に、さまざまな解釈が存在するが、ここでは詳しい検討はおこなわない。これについては、Leshner [1992] を参照。
- 23) ただし、クセノファネスが、唯一神よりも劣った存在を神と認めていたかについては、議論の余地がある。
- 24) これは、神の快足というホメロスの神観念への批判と考えることができる。
- 25) Jaeger [1953] 57ff.
- 26) クセノファネスが想定する神の力と、伝統的神観念における神の力は、似ているようにもみえるが、根本的に異なると考えるべきである。伝統的神々は、人間を凌駕する存在であるが、その力は、人間の力の延長線上に理解されている。知力についても、ホメロスにおける神々の全知と、クセノファネスにおける思慮の力は様相が異なっている。
- 27) アISKYUROSのこの文言にクセノファネスの影響がみられることは、Jaeger [1953] 58, Kirk et al. [1957] 170-171 も指摘している。
- 28) Kirk et al. [1957] 170 は、この神のイメージは、ホメロスにおけるアーテーの発展であるとしているが、伝統とは異なる倫理的位相において理解されていると考えるべきであろう。この倫理的位相は、ホメロスとヘシオドスにおける神々の非倫理性に対するクセノファネスの批判のなかに、すでに含意されていたと考えることができる。
- 29) ここで、ダイモンは、不滅の霊的存在とみなされているが、これはエンベドクレスの『カタルモイ』に登場する、永遠の命を持ち、輪廻を繰り返す、不死なる靈魂としてのダイモネス (DK31B115) を想起させる。
- 30) Burkert [2011] 276-279, Oxford Classical Dictionary の 'daimon' の項を参照。
- 31) ダイモンを、人間たちの悪事を監視し、罰を与える倫理的存在として捉える見方は、ヘシオドス (『仕事と日』122-126) に由来する伝統的なものといえる。
- 32) 後半において語られる天空の現象は、雷光、雷鳴、隕石、豪雨などである。このうち、35行で語られる隕石すなわち「星の、光り輝く塊」は、通常は太陽と解釈されているが、地上に飛来するとされている以上、間違っている。なお、天空への恐れから神の観念が生じたという考え方は、デモクリトスも提示しており (DK68B30)、神観念の発生をめぐる当時の一般的な考え方であったと思われる。
- 33) 恐怖心を利用した説得という発想は、ゴルギアスからのものであろう。『ヘレネへの賛辞』9, 15-17を参照。
- 34) たとえば、30行の「悲惨な生への恵み」をもたらすプロメテウスや、34行のクロノスの描写など、伝統的な神話に基づく描写が多くみられる。

- 35) ホメロス『イリアス』21. 198, 『オデュッセイア』7. 249, 12. 415, 23. 334, 24. 539, ヘシオドス『神統記』72, 139-141., 286, 689ff., 707, 845-6, 854行など。
- 36) Roßner [2002] 144-145 と O'Sullivan [2012] 177-178 が同様の指摘をしている。
- 37) 中澤 [2013] 41-43 を参照。
- 38) 賢者の行為については、ヘシオドス『神統記』86-90行における、「賢いバシレウスたち」による人民の説得との関連を考えることも可能かもしれない。cf. O'Sullivan [2012] 179.
- 39) Luppe [1992] は37-40行のまとめが全体の趣旨と矛盾し、特に40行における無法と法の話は論点が食い違おうとし、これを付加されたものと考えているが、議論の解釈を間違っているように思われる。
- 40) Kahn [1997] 259-60 は、シシュフォス断片には道徳的な皮肉がみられると指摘している。たしかに、この作品にはアイロニーの雰囲気漂っている。だが、それをソフィストの批判者による揶揄だと考えるべきではない。また、Kearns [2010] 36 もこの断片がソフィストの思想のパロディーである可能性を指摘しているが、他方で、その内容にはパロディーにおけるようなユーモラスな意図は感じられず、むしろ、その議論は整合的で説得力があると評価している。
- 41) Holzhausen [1999] 290-291 は、劇作家がシシュフォスの非道徳的態度を批判するために、この台詞を述べさせているのであり、劇作家自身はむしろ、法と倫理を守る伝統的立場に立っていると解釈している。この推測は魅力的であるが、この作品に関する情報が皆無である以上、断定は難しいだろう。
- 42) 「無神論者」という思想的レッテルが確立したのは、プラトンが無神論を批判する議論を提示して以後だと考えるのが妥当であり、それ以前に、そのような明確な立場が存在していたとは思われない。紀元前5世紀の無神論者とされる論者たちは、紀元前4世紀になってから無神論者とされるようになったと考えるほうが自然である（cf. Dihle [1977] 32-33）。ソフィストが無神論者であるという評価もまた、このような流れのなかで事後的に発生したものだと考えるべきであろう。

文献表

- Bremmer, J. N., "Atheism in Antiquity", M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, 2007.
- Burkert, W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 2. Auflage, W. Kohlhammer, 2011.
- Davies, M., "Sisyphus and the Invention of Religion ('Critias' TrGF1 (43) F19 = B25 DK)", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36 (1989), 16-32.
- Dihle, A., "Das Satyrspiel »Sisyphos«", *Hermes* 105 (1977), 28-42.
- Drachmann, A. B., *Atheism in Pagan Antiquity*, Gyldendal, 1922.

- Guthrie, W. K. C., *The Sophists*, Cambridge U. P., 1971.
- Hoffmann, K. F., *Das Recht im Denken der Sophistik*, Teubner, 1997.
- Holzhausen, J., "Zu TrGF43 F19 (= VS 88 B25)", *Hermes* 127 (1999), 286-292.
- Jaeger, W., *Die Theologie der Frühen Griechischen Denker*, Kohlhammer, 1953.
- Kahn, C. H., "Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment", *Phronesis* 42 (1997), 247-262.
- Kearns, E., *Ancient Greek Religion*, Wiley-Blackwell, 2010.
- Kerferd, G. B., "Antiphon and Critias", *Classical Review* 15 (1965), 32-33.
- Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge U. P., 1981.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *The Presocratic Philosophers* 2 ed., Cambridge U. P., 1957.
- Leshner, J. H., *Xenophanes of Colophon*, University of Toronto Press, 1992.
- Luppe, W., "Eine Interpretation in dem Grossen 'Sisyphos'-Fragment: T. G. F. I (43) F19 = (88) B25", *Hermes* 120 (1992), 118-119.
- Martínez, R. S., "Reflexiones de ateísmo e *increencia* en torno al fragmento del *Sisifo* (DK 88, B25)", *'Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 23 (2018), 279-303.
- O'Sullivan, P., "Sophistic Ethics, Old Atheism, and "Critias" on Religion", *Classical World* 105 (2012), 167-185.
- Roßner, C., "Das Sisyphos-Fragment des Kritias", Kirste, S. et al. (Hrsg.), *Die Sophistik*, Franz Steiner, 2002.
- Sutton, D., "Critias and Atheism", *Classical Quarterly* 31 (1981), 33-38.
- Whitmarsh, T., "Atheistic Aesthetics: The Sisyphus Fragment, Poetics and the Creativity of Drama", *Cambridge Classical Journal* 60(2014), 109-126.
- Wilamowitz-Moellendorf, *Analecta Euripidea*, G. Olms, 1875.
- Winiarczyk, M., "Nochmals das Satyrspiel „Sisyphos“", *Wiener Studien* 100 (1987), 35-45.
- Yunis, H., "The Debate on Undetected Crime and Undetected Fragment from Euripides' Sisyphus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 75 (1988), 39-46.
- 中澤務「ゴルギアスにおけるロゴスと弁論術—『ヘレネへの賛辞』研究—」, 関西大学『文学論集』63 (2013), 23-51頁
- 中澤務「ソフィスト・プロディコスの宗教思想」, 関西大学『文学論集』67 (2017), 95-123頁
- 中澤務「アノニムス・イアンブリキ研究」, 関西大学『文学論集』68 (2018), 57-89頁
- 中澤務「ソフィスト・アンティフォンの倫理思想(2)」, 関西大学『文学論集』61 (2011), 1-28頁