

ドストエフスキーの中のプラトン

望月哲男

はじめに

ロシアにおけるプラトン哲学の受容史を考えるうえで、19世紀末から20世紀初頭にかけての、いわゆる「銀の時代」のネオプラトニズム風思想文化が関心の中心となるのは当然だが、この時代に先立つ19世紀の思想潮流の中にも、同様に興味深い関連事象を見出すことができる。たとえば、みずからプラトンの思想に深い関心を持っていたトマーシュ・マサリクは、ロシア思想論の中で、ヴラジーミル・ソロヴィヨフ以降の銀の時代の思想だけでなく、西欧主義対スラブ主義の対抗パラダイムを作ったチャアダーエフの思想にも、キレーエフスキーやホミャコフらのスラブ主義にも、同様に本質的なプラトンの世界観への顧慮を指摘している。マサリクが『道標』派の見解を踏まえて言うところでは、「(チャアダーエフ、ソロヴィヨフ、ドストエフスキー、ホミャコフなどの)ロシア哲学は、プラトンの精神、古典的ドイツ観念論と神秘主義の精神に満たされている」¹。しかも面白いことに、こうした言説の中で「非ロシア的哲学」に分類されるゲルツェン、チェルヌイシェフスキー、ピーサレフの社会体制論や芸術観を性格づける際にも、マサリクはプラトンの関連思想との構造的類似を指摘しているのである。あたかも19世紀ロシア思想は、ドイツ観念論哲学、フランス生まれの社会・政治思想、功利主義や実証主義といった同時代思想に反応する一方で、ひたすらプラトンの諸問題を検討していたかのようである。

このような文脈で、同じく19世紀作家であるドストエフスキーによるプラトンの表現や展開という問題も、興味深い題材を提供してくれる。この作家のアイデア観や芸術観、来世や永世のイメージ、社会論や国家論、対話観といったさまざまな側面に、プラトンの概念の反響を聞き取ることができるからだ。プラトンを意識した既存のドストエフスキー解釈も、上述のトマーシュ・マサリクをはじめ、ヴァチェスラフ・イワーノフ、ミハイル・バフチン、ヴラディスラフ・バチーニンなどによる複数の例がある。

もちろんドストエフスキーのプラトン経験が具体的に解明されにくいこと²、19世紀ロシ

¹ T.G. マサリク著、石川達夫、長與進訳『ロシアとヨーロッパⅡ：ロシアにおける精神潮流の研究』成文社、2004年、364頁。

² ドストエフスキーのプラトン受容の源泉について。ドストエフスキーの個人蔵書でプラトンに直接のかかわりがあるのは以下の2点である。Коллинз (Collins) К. Платон в изложении Клифтона Коллинза / Пер. Ф. Резенера. СПб.: Изд. В. Ковалевского, 1877; Писарев Д.И. Сочинения в 10 ч. Ч. 9. СПб., Тип. Головачова, 1868. См. Буданова Н.Ф.(ред.) Библиотека Ф.М. Достоевского: опыт реконструкции, научное описание. СПб.: Наука, 2005. С. 59, 79. 前者はコ

アにおけるプラトニズムとネオプラトニズムの識別といった作業が必ずしも簡単でないことなどから、ドストエフスキーの作品世界におけるプラトニ的な概念の比重や性格についてはいろいろな見解がありうる。上記のような批評家や研究者のこの問題に対する踏み込み方もさまざまであり、両者の関係の性格付けも、直接的な因果を追うよりは、主としてアナロジー（比較・類推）によるものが多い。そこで第一に興味の対象となるのは、この二人の比較からどのような結論が導き出せるかということよりも、むしろ比較のためにどのような思想論／文芸論の手法や概念枠組みが用意されうるかということである。本稿はそのような事情を前提として、既存の研究に依拠しながら、ドストエフスキー＝プラトン論の参考となりうる概念図式や資料を緩やかに整理してみようという意図で書かれた³。

以下第 1 章では、主としてヴラディ斯拉フ・バチーニンの『犯罪の形而上学』に含まれた論考「プラトンとドストエフスキー」⁴を参照し、部分的に補完・修正しながら、ドストエフスキーの文学・思想・伝記的事実などのうちでプラトンとの接点とみなしうる要素を拾っていく。

第 2 章では、バチーニンの図式をはみ出す要素にも顧慮しながら、両者の比較論がドストエフスキーの文学の解釈にとってもつ意味をより広いコンテクストで捉える試みを行う。ここでは、悲劇小説という概念に沿って書かれたヴァチスラフ・イワノフのドストエフスキー論⁵およびソクラテス的な対話に関する議論を含むミハイル・バフチンのドストエフスキー論⁶なども参照される。

1. ドストエフスキーの中のプラトニ的要素：バチーニンの議論によせて

ヴラディ斯拉フ・バチーニンはドストエフスキーとプラトンの間に多数の類似点を挙げているが、その中身は哲学的世界観の類似、時代背景的類似、人生経験上の類似、創作姿勢の類似に分けられる。以下それぞれの内容を、若干の補足やコメントをつけながら要約的に紹介してみたい。

リンズのプラトン論の翻訳で、「プラトンの生涯」「哲学者とソフィスト」「ソクラテスとその友たち」「プラトンの神話」「後期プラトニズム」などの章を含む。後者にはリアリストを自称する批評家ピーサレフがクレヴァーノフのソクラテス／プラトン論を批判的に論評した「プラトンのイデアリズム」が含まれる。ここではプラトン思想は哲学ならぬ創作、宗教、非現実的教条主義と捉えられている。

³ 本稿は 21 世紀 COE 研究「プラトンとロシア」および科研費研究「スラブ・ユーラシアにおける東西文化の対話と対抗のパラダイム」の成果の一部である。

⁴ *Бачинин В.А. «Платон и Достоевский» // Достоевский: Метафизика преступления (Художественная феноменология русского протомодерна). СПб.: Изд. Санкт-Петербургского университета, 2001.*

⁵ *Вяч. Иванов. Достоевский: трагедия-миф-мистика // Эссе, статьи, переводы. Bruxelles: s.n., 1985; V. Ivanov, Freedom and Tragic Life: A Study in Dostoevsky (New York, 1952).*

⁶ *Бахтин М. Проблемы творчества Достоевского (1929); Проблемы поэтики Достоевского (1963). Киев: NEXT, 1994.*

1-1. 哲学的世界観の類似

この問題について、バチーニンほぼ以下の3つの側面を指摘している。

- a) 二元的世界イメージ： ドストエフスキーはプラトンと同じく、霊的原理と肉的原理、天上的原理と地上的原理、形而上の世界と形而下的世界などの二項対置で性格づけられる、世界の二元性の感覚を持っていた。
- b) イデア界への憧れ： ドストエフスキーは創作によってこの両世界の関係を解明しようとしたが、その際現実（現象界）そのものよりも、その向こうに垣間見えるイデアの世界に深い関心を向けた。
- c) 現実世界のもろさの感覚： ドストエフスキーは至高の天上世界から乖離した現実界が夢のようにもろくも崩壊するというイメージを常に持ち続けた。

このうちa)の二元的世界感覚については、ドストエフスキーのテキストから極めて多くの参照箇所を拾うことが出来る。代表的なものは『カラマーゾフの兄弟』のゾシマ長老による、次のような存在の彼岸的根源に関する述懐であろう。

引用 1： この世の多くの事柄は、私たちから隠されている。だがその代わりに私たちに別のある、至高の世界との生きたつながりの感覚が与えられている。私たちの思想と感情の根も、そうした異世界にあるのだ。だからこそ哲学者たちは、事物の本質を地上において捉えることはできないと解くのだ。神が別の世界の種子を摘んでこの世界に蒔き、自らの作物を育て、その結果生えるべきものが全て生え出した。だがこのように栽培されたものは全て、神秘なる異世界との接触の感覚によってのみ、生き生きと育っていけるのだ⁷。

ドストエフスキーは（少なくとも彼の描くゾシマ長老は）明らかに現実界・物象世界とは別個の世界の感覚を持っていたようだ。

一方b)に関係するイデアの概念について、バチーニンは興味深い二重性をドストエフスキーに見出している。すなわちアリストテレス的な「形相」としてのイデアと、独自の生を持つ超越的実在としてのプラトンのイデアを、ドストエフスキーが使い分けていると言うのだ。以下の2例はバチーニンが引用しているドストエフスキーのテキストであり、前者がアリストテレス的、後者がプラトンのイデア観の反映であるという。

引用 2： 「現実をありのままに描かなくてはいけない」といわれるが、そのような現実というのはまったく存在しないし、この地上に一度としてあったためしがない。な

⁷ *Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Ленинград: Наука, 1972-1990. Т. 14. С. 290. 以下 ДПСС.14:290 のように表記。*

ぜなら物事の本質は人間には捉えがたいものであり、人間は自然を、それが自分のアイデアに反映する姿において、自分の感覚を介して知覚するだけだからである。したがってもっとアイデアを自由に活動させ、観念的なもの(идеальное)を怖れないようにしなくてはならない。(『作家の日記』1873「展覧会について」ДПСС.21:75)

引用 3: アイデアは空中を飛び回っている。しかも必ずや何かの法則にしたがって。アイデアはわれわれにはあまりに捉えがたい法則によって生き、かつ伝播していく。アイデアは伝染性を持つ。そして、ご存知だろうか、生活に共通の気分が瀰漫しているところでは、高い教養を持った発達した知性にしか理解し得ないある種のアイデアや気がかりや希求が、にわかにはほとんど無教養で粗野で、今までろくにものを考えたこともないような人間に伝わり、その影響力で相手の心を感染させてしまうことがあるのだ。(『作家の日記』1876年12月「若者について数言」ДПСС.24:51)

ただし実際には前者(引用2)のアイデアは、人間に属しているという点でアリストテレスよりもむしろカントの「カテゴリー」という概念を想起させる。それに対して後者のアイデアは、自由に浮遊している様態はプラトンのでもあろうが、具体的に含意されているのは、超越的実在というよりは「思想」という概念に近い。すなわち若者にとりつくもろもろの同時代思想の生態を評した文章が、一見プラトンのにも読める外観をしているのである。つまりバチャーニンの引用は必ずしも彼の言いたいことを補強してはいない。しかしアイデアという概念がさまざまな意味の変容を経ながらフィジカルな世界とメタフィジカルな世界を緩やかに結んでいる——それをドストエフスキーの思想世界の光景と捉えることは正当だと思える⁸。

c)の地上世界の危うさの感覚に関して言えば、バチャーニンが引用している長編『未成年』の主人公が語るペテルブルグ消失の幻想をはじめ、同じく多様な参照例を見出すことが出来る。総じて、現実界とアイデア界の虚実性が転倒するという意味での「プラトンの世界観」をドストエフスキーに見出すバチャーニンの態度は、妥当なものに思える。

1-2. 時代背景的類似

バチャーニンによれば、プラトンとドストエフスキーという二人の「偉人」は、ともに歴史

⁸ ミハイル・バフチンの解釈によれば、ドストエフスキーの関心の対象はあくまでも人間であってアイデアそのものではなかった。エンゲリガルトを批判しながら彼は述べている。「プラトンの意味における『アイデアそれ自体』も、現象学者の言う『理想的な存在』も、ドストエフスキーは関知しないし、思考や描写の対象としたこともない。ドストエフスキーにとっては、誰のものでもない『それ自体としての』アイデアや思念や立場といったものは存在しない。『それ自体としての真理』も、彼はキリスト教的イデオロギーにのっとなって、キリストにおいて受肉した真理として捉えていた。すなわち真理も彼にとっては他の人格と相関関係にある一個の人格だったのである」(Бахтин М. Проблемы...: С. 43, 237)。

の転回点となる過渡期の時代（カール・ヤスパースの言う枢軸時代）を生きた。

プラトンの時代環境としては、ポリス体制の危機、ギリシャ文明の凋落、ソフィストやキニコス派の台頭などの要素が挙げられる。ドストエフスキーについては、ペテルブルグ文明の凋落とプロトモダンというべき新しい文化パラダイムの勃興の中で、アノミー（無規制）、ニヒリズム、シニシズム、風紀の乱れ、自殺や犯罪率の上昇などの現象が指摘される。

いずれの時代も現存の規範を破る犯罪的な人間タイプを生み出し、規範回復・犯罪傾向矯正のための倫理・哲学・法の問題が提起された。

こうした過渡期の条件は、単に両者に特徴的な刻印となったばかりか、両者の哲学的・芸術的才能が十全に発揮するのに貢献した。

このような時代状況の比較はきわめてマクロな視点に立つものだけに言説の精度を計りかねる面がある。またわれわれが両者の背景として見る歴史の感覚と、彼ら自身の目に映った同時代史の感覚には、大きな差異があるだろう。だがなおかつ、次に触れられる個人的経験論の背景として、この過渡期論はバチーニンの議論にとっては重要な意味を持つものである。

1-3. 人生経験上の類似

プラトンとドストエフスキーの人生経験上の類似を書いた章を、バチーニンは「形而上学への序章としての処刑」と名づけている。裁判、牢獄、処刑に起因する心的外傷が、両者の哲学的関心を方向づけたというニュアンスである。

プラトンにおいては師ソクラテスの裁判、投獄、死刑という事件がこのトラウマにあたり、この体験後彼は長いことアテネを離れる。そして年を経て帰還したときには、不滅の(正義の)イデア界の存在証明と至高の正義のイデアの追求が彼の哲学の目標となっていた。

ドストエフスキーにおけるトラウマは、ペトラシェフスキー事件という思想犯罪事件への連座、ペテロ＝パウロ要塞監獄での拘置、裁判と擬似処刑という 28 歳での体験である。この後彼は懲役と兵役で 8 年をシベリアで過ごし、同じく新しい人間として首都に戻ってきた。すなわちユートピア社会主義の思想に関心を覚えていた青年作家が、神、靈魂の不死、自由といったメタフィジカルな問題に関心を持つ思想家になっていった。

すなわち身近な死の体験に発した一連の非日常的経験が、メタフィジカルな世界への感性や存在の神秘への想像力（もう一対の目）を養ったという見方であるが、これはシェストフやヴァチエスラフ・イワーノフなどに発する伝統的なドストエフスキーの人物論とも基本的に一致している。

間近な死の体験を哲学への入り口と見ることに立脚するバチーニンのこの比較論は、いろいろな方向から補強し、また展開・発展することができる。

たとえば最初の妻の死(1864)に際してつづられた以下の有名な考察（永世の必然性についての背理法的説明）は、ドストエフスキーにおいてまさに死の感覚がメタフィジカルな想像力の促進役を果たしていることの傍証となるだろう。

引用4： […] だがもしその目的[自身のごとく隣人を愛するというキリストの教え]が人類の最終的な目的だとしたら(それを達成したらもはや発展する必要がなく、つまり墮落のさなかで理想を追求し、戦い、洞察を試み、永遠にそれめがけて進むという必要がなくなり、だからもはや生きていく必要がなくなるとしたら)、結局は、人類は目的達成と同時に、自分の地上的存在も終えることになる。つまり地上の人間はただ発展途上の存在であり、従って完成されえない、過渡的な存在なのだ。

だが私の考えでは、もしも目標の達成によって全てが消えてなくなってしまうなら、つまり目的達成の後には人類の生がなくなってしまうのだとすれば、そのような大目的を達成することはまったく意味がない。従って、未来の、楽園の生が存在するのだ。(ДПСС.20:172-173)

ドストエフスキーは作品の主人公たちにも、死の側から見た生の風景や意味について、一種偏執的な関心とセンスを付与している。たとえば死刑囚の最後の経験を廻るエピソードの収集家である『白痴』のムィシキン、死の恐怖の克服が人を神にするという思想に立脚して自殺する『悪霊』のキリーロフ、夢の中での自殺経験を通じて「真理を見た」と信じ、人々に生の秘密を説き始める「おかしい男の夢」(『作家の日記』)の主人公等々。

死後の運命への気がかりもドストエフスキーの弱き主人公たちの共有するところである。たとえば『罪と罰』の官吏マルメラードフは惨めな酔漢どもにも寛大な主が死後の許しを与えてくれるという夢を育んでいるし、『カラマーゾフの兄弟』の守銭奴で放蕩者の父フォードルは、死後に鬼たちによって鉤で地獄に引き込まれるという伝説の真偽を半ば本気で気にしている。

ただしドストエフスキーの小説家的想像力は、時としてプラトン流のメタフィジカルなものへの志向をあえて下世話なアネクドートのような文脈に貶め、あべこべの世界風の笑いの対象としてみせる。同じ『作家の日記』中の短編「ボボーク」では、その名もプラトン・ニコラエヴィチという素人哲学者が、湿気だらけの墓場の土の中で死後の仮の生(つかの間の永遠)を生きている。

引用5： プラトン・ニコラエヴィチは当地の素人哲学者で、自然学者で、学士なのです。何冊か哲学の本も出していますが、もう三ヶ月というもの眠り込んだきりで、いまとってはここでゆすり起こすわけにも行かないでしょう。[…] プラトン・ニコラエヴィチの説明では、これは単純な事実によるのであって、つまり私たちがまだ上の世界で生きているときに、間違っあそこの死を本当の死だと思い込んでいたせいなのです。ところが体はこちら側でもう一度生き返るようでした、命の名残が一点に集中する、ただしそれも意識の中だけなのですが。つまり、うまく表現できませんが、生命が惰性で継続されるのですね。プラトンさんの意見では、すべてが意識のどこかに集中して、あと二三ヶ月は持つのだというのです […] 時には半年間も […]。(ДПСС.21:51)

総じてここに言及したようなドストエフスキーのテキストは、哲学を「死の練習」とみなすプラトンの『パイドン』の言葉⁹に対するにぎやかな注釈のように読むことができる。

ただしプラトンにおけるソクラテスの死とドストエフスキーにおける自身の擬似処刑体験の間に限定的な平行関係を設定するバチーニンの態度は、おそらく十分に妥当なものではない。プラトンにとっての師ソクラテスの不条理な死に相当するものをドストエフスキーの立場から想定するとすれば、おそらく第一の答えは自身の人生上の出来事ではなく、キリストの死だろうと思われるからである。不条理な、そして回避の可能性がないではない死を雄々しく受け入れた理想的な人格への自己同一化——これこそがソクラテス崇拝とキリスト崇拝を結ぶ心的モメントのひとつであり、自らの臨死体験に関するドストエフスキーの自己解釈も、当然そのような心理的図式の上に描かれていると思われる。そしてこのような理想像への憧れや自己同一化という要因を顧慮することで、プラトンとドストエフスキーの比較論もより生産的なものへと発展するのではなかろうか。

たとえばこのことは、『カラマーゾフの兄弟』のゾシマ長老とアリョーシャの関係をソクラテス＝プラトンの文脈で読むという可能性を示唆してくれる。すなわち規範や慣行に囚われぬ自由な対話の主体である老賢者に対するひたむきな青年の敬愛、俗世に出て世の人々と関われという老人の忠告、老人のスキャンダラスな死（ゾシマの死後の腐臭騒動）、青年が老賢者の言行録を綴るという設定——これらはそっくり、ソクラテスとプラトンの関係に通ずる構図なのである¹⁰。

1-4. 創作姿勢の類似

バチーニンによればプラトンとドストエフスキーは創作の姿勢においてもパラレルな要素を持っている。

プラトンの作品は総じてソクラテスという偉大なる師をみずからの第二の自我に見立て、その代理我の処刑という実存的記憶の上に綴られた『偉大なる義人の生涯』である。一方ドストエフスキーの作品は青年期におけるみずからの「演出された処刑」体験の記憶の上に綴られた『偉大なる罪びとの生涯』¹¹である。

両者は創作的思考においても共通している。すなわち両者にとって書くことは単なる知的遊戯ではなく、みずからにとっての生の意味の問題を解決するための手段であり、個人にとっての正義、社会にとっての真理を追究する方法である。両者にとって作品は自画像であり、告白であった。

⁹ プラトン著、岩田靖夫訳『パイドン』岩波文庫、1998年、38頁。

¹⁰ アリョーシャの経験する「ガリラヤのカナの夢」などの場面では、ゾシマのイメージがイエス・キリストと重なる。この作品のアリョーシャの像は、プラトンとイエスの使徒たちの立場を総合した、ひたむきな弟子のイメージに沿ってデザインされていると考えられる。

¹¹ ドストエフスキーが1860年代に構想した総合的長編小説の題名。

両者の創作はともに対話的である。プラトンの対話は、存在の劇的性格、矛盾、至高の真理や正義を求める人間精神の永遠の不安を表現する手法であった。その際プラトンの主人公であるソクラテスも、ドストエフスキーの主人公たちも、最終的な真理を告げる人ではなく、問いを発し、問いかけを導き、読者を巻き込んで最後の回答にいざなう者たちである。

両者とも世界調和を思考しつつ、自由と権力の問題を考究し、表現した。その際、プラトンは積極的に統制的国家のイメージを描き出し（バチーニンはプラトンの『法律』の世界をドストエフスキーふうの『死の家』と名付けている）、一方ドストエフスキーは権力ではなく自由と友愛の原理によるシステムを夢想した。しかし両者とも無矛盾で整合的な構成のうちに自らの哲学を展開したのではなく、いずれの言説も開かれた創造的な未完結性を持っている。

以上のようなバチーニンの整理は、ドストエフスキーの作品を小説の形で展開された特殊な対話的哲学と捉える立場だと言えるだろう。もちろんこれには一定の根拠があり、それは次のような若きドストエフスキーの言説によっても確認される。

引用 6： 哲学というものを、自然を未知数とする単なる数学とみなすべきではありません […]。いいですか、詩人は靈感のきわみにおいて神を洞察する、つまり哲学の役割を果たすのです。つまり詩的な喜びとは哲学の喜びなのです […]。つまり哲学も同じ詩なのですが、ただし最高度の詩だということです！（「兄への手紙 1838.10.31」 ДПСС.28-1:54）

ただきわめて生真面目なバチーニンの創作論は、実際の文学テクストが持っている雑多な表情を必ずしも捉え切れていないようだ。たとえばドストエフスキーの（およびある種のプラトンの）作品世界に見られる、驚くほどの饒舌さ、知恵と奇行、まじめと道化ぶりの結合（賢い馬鹿のアイロニー）、病的な謙虚や自己批判癖、誇張や冗談といった要素は、知や真理の探求そのものよりも、地上的環境における知や真理のシステムの不在もしくは困難さを暴くことに寄与しているように見える。ミハイル・バフチンがカーニバル文学論で積極的に論じたこのような方向に向けても、バチーニンの議論を補完・展開すべき余地が大きいと思われる。

2. より広いコンテクストを求めて

二元的な世界感覚と人生背景の類似を骨子とした以上のようなプラトン＝ドストエフスキー比較説は、きわめて有益な整理の枠組みを与えてくれるが、幾つかの箇所指摘したように、さらに補完し、拡大修正すべき余地を持っている。

以下ではとりわけドストエフスキー文学の読解に重要と思われる数点を指摘してみたい。

2-1. 愛の二元論

ドストエフスキーの作品世界には、しばしば二つの対極的なタイプの人物群がペアとして存在し、それが美や愛のあり方にも、天上性と地上性とも言うべき二元性を与えているようにみえる。

典型例が『白痴』の二人のヒロイン、アグラヤー・エパンチナとナスターシャ・フィリップヴナであり、語り手はいくつかの場所でさりげなく前者の地上性もしくは肉体性と、後者の（天上性とは言わぬまでも）非現世的、脱身体的な印象を記述している。

引用7： エパンチン家の三人娘は、すこやかでみずみずしくて背もすりと高い令嬢たちで、まばゆいばかりの肩、はちきれそうな胸、ほとんど男性のような力強い手をしていた。だから当然のことながら、力と健康のおもむくままに、時には大いに食べることを好んだが、またそのことを少しも隠そうとはしなかった。[…] 十二時半には、母親の部屋のそばにある小さな食堂に食事の支度がしつらえられたが、この家族だけの気のおけない朝食には、時間さえ許せば父将軍も参加することがあった。お茶、コーヒー、チーズ、蜂蜜、バター、将軍夫人の好物である特製のホットケーキ、メンチカツその他に加えて、濃くて熱いコンソメスープまで出された。（『白痴』1-4: ДПСС.8:32）

引用8： 家族のうちで無条件の美人といえ、末っ子のアグラヤーだった。しかし極め付きのエゴイストのトーツキーといえども、さすがにそちらを狙うのは見当はずれであって、アグラヤーは自分の相手ではない、と納得していた。もしかしたら、姉たちのいくぶん盲目的な愛情とあまりに熱烈な友情が事態を誇張していたかもしれないが、彼女たちの間ではまったく真剣に、アグラヤーの運命はただ単なる運命ではなく、実現可能な地上の楽園の理想像となるべきだと思われていたのである。アグラヤーの未来の夫となるべき人物は、財産のことは言うに及ばず、あらゆる面で完全の域に達した成功者でなくてはならなかった。（『白痴』1-4: ДПСС.8:34）

引用9： その美しさのためばかりでなく、さらに何かしらあるもののために世の常のものとも思われぬその [ナスターシャ・フィリップヴナの] 顔は、前よりいっそう力強く彼の感動を誘った。まるで無際限の高慢さ、侮蔑、ほとんど憎悪のごときものをたたえているかのようでありながら、同時に人を信じやすいような、驚くほど純真な要素も浮かばせている——そんな顔だった。そうした二つの要素のコントラストは、見る者の心に何か同情のようなものさえかき立てるようであった。そのまばゆいばかりの美しさときたら、見ていて耐えがたくなるほどであり、青白い顔、ほとんど落ち窪んだ頬と燃えるような目のかもし出す美は、まったく不思議な美というほかはなかった。（『白痴』1-7: ДПСС.8:68）

美や愛における此岸性と彼岸性とも言うべきこの種の二項対置の根源も、同じくプラトンの見出すことができる。たとえば二人のヴィーナスと二様の愛を語った以下のような部分である。

引用 10： もしアフロディテがただ一種であったとすれば、エロスもまた一種しかないはずである。ところが実はあの女神には二種あるのだから、必然にまた二種のエロスがなければならぬ。ところでどうしてこの女神に二種はないといえようか。一方は思うに年長で、母のないウラノス神（天）の娘で、われわれはこれを天の娘（ウラニヤ）とも呼んでいる。もう一種の年下のほうは、ゼウスとディオネとの間の娘で、われわれはこれを万人向きのもの（パンデモス）と呼んでいる。したがって必然的に後者の協力者なるエロスを万人向きのものと呼び、もうひとつのものを天上のもの（ウラニオス）と呼ばざるをえぬのである。（プラトン著、久保勉訳『饗宴』岩波文庫、1952年、61頁）

プラトンの主人公が説くところによれば、万人向きのエロスと呼ばれるものは、少年にも女性にも向けられ、魂以上に肉体を求め、目的志向的で可能な限り愚昧な相手を求める、いわば脱倫理的な愛である。一方ウラニオスと呼ばれるのはもっぱら男性（少年）に向けられ、理性、分別、純粹、誠実を特徴とする¹²。

すなわちプラトンの原型においては、両者は対象においても志向においても分離していて、近代小説のテーマにはそのまま応用しがたい。しかしこの図式は、いわゆるネオプラトニズムの思想の中で、よりダイナミックな形に変容する。すなわち天上的な精神の愛と地上的な肉体の愛が単に対抗するのではなく、互いに働きかけ、影響し補完しあい、一種のエネルギーの還流のような状況を現出させるのである。ネオプラトニズムにおける二つのヴィーナス像（ティツィアーノ『聖なる愛と俗なる愛』：付録図参照）を語った若桑みどりの文章は、その事情を判りやすく説明している。

引用 11： この[新プラトン主義]哲学によれば、天上のヴィーナスすなわち精神的な美德としての愛と、地上のヴィーナスつまり肉体的・感覚的な愛は単純に対立するのではなく、天上の愛は天上に属しながら、この地上に下って万物に愛を注ぎ込む働きをするものであり、地上的愛は、天上の愛の写しとして現実の世界を動かし、天の世界の美しい秩序を物質の世界にみなぎらせる働きをするのである。つまり神から発した愛は、地上に下って万物に神の愛をいきわたらせ、その源である神への憧れを呼び覚ますもの、と考えられた。このような物質界と精神界を矛盾と対立または厳格な上下階層によって区分するのではなく、すべてが愛の力によって流動しつつ天は地へ、地は天への円環運動を行うという世界観が、ここに見られる。ルネサンス時代の、特に一五世紀後半から、一六世紀初めにかけての、最盛期ルネサンスの芸術に支配的な影響を与えた新

¹² プラトン著、久保勉訳『饗宴』岩波文庫、1952年、62-63頁。

プラトン主義の基本的な性格は、古代ギリシア哲学、とくにプラトンの思想と、キリスト教の教義を調和させようとするものであった。この二つはずいぶん違うのであるが、ただひとつ共通しているのは、この世の現実的な事物や現象の奥に、根本的な真理というものが隠されている、という世界観である。[…][この人文主義の果たした役割を]あえて言えば、それは神が創った世界の中において「人間」の立場をより高め、人間の自由と尊厳を増加させたということができよう。彼らは神の体系を崩壊させることはしなかった。また支配的な体制を破壊することもなかった。だが彼らはそれを緩めたのである。(若桑みどり『絵画を読む：イコノロジー入門』NHK ブックス、1993年、55-57頁)

おそらくナスターシャ・フィリップヴナとアグラヤーのペアに体现されているのも、このようなネオプラトニズムのバイアスを経たプラトンの世界観の遠い記憶だと言えるだろう。

もちろん実際の物語におけるこの天上性と地上性の問題は、より複雑な展開を見せる。すなわち天上的・精神的な美を体现すべきナスターシャ・フィリップヴナは、じつは性的な暴力の被害者として決定的に心を病んでいる。また地上の理想たるアグラヤーも、プライドや嫉妬に起因する姑息な心理ゲームから自由になれない。一方この女性たちの運命に関与するムィシキンとラゴージンという男性主人公のペアにも、霊性・天上性と肉体性・地上性という対立的な刻印が押されているが、霊的主人公のムィシキンは癲癇という、きわめて身体明示的な発作を伴う病を抱え、肉体派のラゴージンには皮肉にも去勢派セクトのイメージが付与されている。

つまりドストエフスキーの小説世界を単純な二元的愛の論理に還元するのは限界がある。しかしなおかつ、プラトンの図式は一定の作品解釈上の有効性を持っているように思える。その一つの証明として、ヴァチスラフ・イワーノフによる『白痴』論を見てみよう。みずからネオプラトニズム的思想傾向を持つ象徴派詩人であるイワーノフは、「アイデアの受肉」と「想起」という概念を中心にすえたプラトンの『白痴』解釈を試みている。

2-2. 想起

イワーノフによれば『白痴』は『ドン・キホーテ』と深いかわりを持つが、両者をつなぐものは、単に主人公の風狂性や滑稽さではなくて、プラトンのエロスである。

引用 12： そうしてみると二つの作品の共通特徴がすぐに浮かんでくる。それは両者のプラトニズムであり、プラトンのエロスである。ドン・キホーテが何よりも愛し奉るのは、霊の世界には実在するが、経験世界では悪の力によって魔法をかけられて、醜い顔、粗野な肉体の下に隠されてしまった、女性のたおやかな美、ドゥルシネアだった。彼は内面的な啓示の過程でドゥルシネアの本性を洞察する。ちょうどプーシキンの『貧しき騎士』が聖母を認識するように。(Достоевский: трагедия – миф – мистика: 56)

イワーノフの論理によれば、『白痴』というプラトンの小説の主人公の故郷は天上であり、彼は地上世界への愛と天上世界の記憶との間で引き裂かれている。彼の知恵と病、能力とその限界は、すべてこの「間世界性」から発しているのだ。

引用 13： ムィシキン公爵はなによりもまず下降する主人公であり、霊性を持ちつつ地上に推参する者である。すなわち霊的なものへと上昇する人間というよりは、霊が受肉した存在と見るべきである。彼の栄光はすべて背後に、過去に残されている——彼の歴史的な家系の栄光も、超感覚的、非地上的、調和的な至福も、かの美そのものの観照も。『青い花』の詩人が書いたように、それは無残な思い出となって「永遠に彼の心に残っている」のだ。このようにプラトンの想起(anamnesis)が現実の知覚(восприятие)を凌駕しているところから、彼は世間では馬鹿にもなるし賢い洞察者にもなるのだ。ときとして想起が彼のうちで暴発し、現実世界ともうひとつ別の世界との間を仕切っている帳を引き裂いて、あたかも偉大なるゼウスの急激な顕現がセメラを焼くように、彼の心をくらませ、波立たせ、焼き尽くす瞬間がある。そうしたあとにはつかの間ではあるが、えもいえぬ至福と解放の感覚が残るのだ。これこそムィシキンが癲癇発作で倒れるときである。彼のうちの原初の記憶があまりにも強いので、24 歳になった今に至るまで、彼はわれわれの世界に住み慣れることができず、いまだに世間では「白痴」の振る舞いしかできないのである。(同: 59)

引用 14： われわれが眼にしているのはプラトンの言う「天上世界 (epouranios topos / наднебесный удел)」——生まれていない者たちが神とともに永遠の美の形象を観照している場所——から転落した魂である。しかしなぜこの地上への転落が生じたのだろうか？ 大地への、そして地上的な肉体を授かることへの、激しい希求の故ではないだろうか？ ムィシキンは大地を愛し、そこに自分が天上世界で観照したのと同じものを見出している。彼は地上世界を、それが永遠に神のうちにある状態において見ているのだ。だからこそ彼は日々樂園を体験するし、自然を原初以前の純粋な姿でじかに観照する。自然はその純粋さを永遠の本質として、自らの神聖なる深奥のうちに保っているのだ。だがそれでもやはりムィシキンは自然の明るい面持ちの上に苦悩の影が落ちるのを見てしまう。ナスターシヤ・フィリップヴナの美しい顔に苦悩の印を認めたとき、彼はいつそう彼女の「完全な」美を愛するようになる。同様に、自然における苦しみも、自然のうちに生きている原初の形をゆがめることはないのだ。なぜなら、ドストエフスキーによれば、苦悩は神聖なる浄化の力を内に秘めているからである。(同上)

イワーノフはこの小説を天上界と地上界の間で展開される悲劇と捉えるのだが、その悲劇性の解釈はきわめて皮肉な、近似物の相互排除・反対物の相互牽引というべき論理に立脚している。すなわち受肉し、下降したムィシキンの魂は、同じく天上を故郷とするヒロイ

ンと出会い、両者はその精神的故郷の同一性のゆえに互いを理解・認識する。しかしまさにその同一性のゆえに互いを救うことができないのである。

引用 15： ナスターシャ・フィリップヴナは同じく天から下降した魂で、ムィシキンとの間に相互の既視感が経験される。彼女は王子様に助けられる白雪姫の役であるが、ムィシキンが彼女に覚えるのは、愛情ではなくて、賛美と哀れみである。両者が下降した魂であるということの不幸。下降した霊は、自分の相手として、地上から上昇する反対ベクトルを持った個人を必要とする。(同: 63)

引用 16： 彼の心のうちのこのような運命的破綻から、つまり彼が天を裏切ることから、ナスターシャも滅びていく。彼女は彼が解放者、救済者であると認識するが、[...] 彼が彼女に差し伸べる手は、旅立とうとしつつ家にとどまっているような、旅行者の力弱き手でしかない。(同: 64)

一方で地上的な女性アグラヤとの関係は、あたかも受肉したアイデアという存在そのものの矛盾によって破綻してしまうかのようだ。

引用 17： ナスターシャ・フィリップヴナの競争者役になるアグラヤは豊かな肉体美の年頃の娘で、すなわち「祝祭のごとく晴れ晴れした、誇り高き」娘である。ちょうど地上の生の祝祭が彼を魅了し、呼び寄せようとするように、この地上的な美人は、彼を必然的にひきつける。なぜならば、彼の受肉は完全でなく、したがってもっと深い受肉を望んでいるからだ。まさにこの点に、この天からの使者の悲劇的な罪があり、その形而上学的な墮落、その破滅的な夢想があり、病気再発の最終因がある。なぜなら彼がアグラヤのうちに愛でているような意味での大地は、彼の内なるロゴスの呼びかけに満足に応えることができないからだ。彼女の愛情は彼を自分のそばにおびき寄せ、その本源の闇に引き寄せようとするものであって、彼を通じて自由を得ようとするものではない。彼女が結局はうそと人生の暗黒のうちに滅びるのは故なきことではない。ムィシキンはドン・キホーテの運命を繰り返しているのである。(同: 63-64)

このようにプラトンを媒介としたイワーノフの『白痴』論は、いわばあらかじめ決定された構造に絡めとられた不可避的な悲劇の解説という色調を帯びているが、それにもかかわらずこの天上・地上の二元論をベースにしたドストエフスキーの世界観に対するイワーノフの読み取りそのものは、意外なほどに楽観主義的なものである。

引用 18： ドストエフスキーの信じるところでは、一瞬ごとに天国の記憶を保った無数の魂が地上に降下して、もしもそれらがもたらす恵みが浪費されることも損なわれる

こともなく、完全なままに残るならば、一瞬ごとにこの世界を楽園へと変貌させることができるのだ。(同: 62)

想起や憧れの論理にこめられたこのようなおおらかな期待の精神こそ、イワーノフ、ドストエフスキー、プラトンを結ぶものかもしれない。

2-3. アンチユートピア

19 世紀後期は国家論や社会主義思想史の文脈でプラトンが語られた時代でもあり、ドストエフスキーの目に触れえた関連文献として、注 1 に示したものの他に、A. シュドル『共産主義の歴史』や Д. シチェグロフ『古代から現代に至る社会体制思想史』といった同時代文献があげられる¹³。

このうち後者はプラトン、トマス・モアに始まってオーギュスト・コント、リトレにおける理想国家論の通史で、著者シチェグロフはプラトンの国家論のうちとりわけ軍人階級論に焦点を当て、その脱家族制的・コミュニズム的原理を批判的に論評している。

A. Д. グラドフスキーはシチェグロフの書物への論評¹⁴で、プラトンの『国家』の思想を、過度の自由が個人をも都市をも奴隷状態へと導くという論理に要約した上で、「プラトンのユートピアは高度な倫理的秩序を地上に実現するために、個人を完全に国家の管理下におこうとするものだ」と述べている。このような同時代のプラトン観は、おそらくドストエフスキーの『悪霊』の登場人物シガリョーフの次のような言葉にも投影している。

引用 19: 僕は現在の社会構造に取って代わるべき未来社会の構造に関する問題の研究に力を注いだ結果、次のことを確信するにいたりました。つまり古代からはじめてこの 187X 年の現代に至るまで、社会システムの構築者たちはおしなべて夢想家、空想家、愚か者であって、自然科学のことも、人類という奇妙な生物のことも、まったく何ひとつ理解していないのだと。プラトン、ルソー、フーリエ、アルミニュームの柱列——こうしたものは全部、せいぜいすずめの役に立つくらいで、人間社会には通用しないのです。[...] 僕は自分で用意した資料の中で道に迷ってしまいました。そして出てきた結論は、出発点にあったアイデアから見ると正反対になっているのです。つまり僕は、無制限の自由から出発しながら、無制限の独裁を結論としているのです。しかも付け加えておきますが、僕の結論以外には、どんな社会公式もありえないのです。(ДПСС.10: 311)

こうした文脈で見ると、プラトンの国家論・法律論はドストエフスキーが蟻塚にたとえた社会——権力体系によって個々人を自由に主体的な判断や選択の責任から「解放」する

¹³ Сюдур А. История коммунизма. СПб., 1870; Щеглов Д. История социальных систем от древности до наших дней. СПб., 1870.

¹⁴ Заря. 1870-1875. С. 173-185.

ことで安定的共存を図る社会——の論理を体現するものとなる。戯画的な筆致で描かれたシガリョーフの思考を神秘的で悲劇的な色彩で描きなおしたのが、『カラマーズフの兄弟』の「大審問官」の思想だと言えるだろう。

引用 20： 自由の状態におかれた人間にとって、跪拝の対象を手っ取り早く見つけることほど、わずらわしく厄介な問題はない。しかも人間は、絶対の跪拝対象を、つまり絶対万全で万人がそろってその前に跪拝することに躊躇なく同意するような、そんな相手を探し出そうとする。なんとなればそうした哀れな存在の願うのは、ただ単に自分や他人が跪拝すべき対象を見出すことにとどまらず、万人が信じて跪拝できる対象、なにかなく万人がそろって跪拝できる対象を探し出すことだからだ。この跪拝行為の共通性に対する要求こそ、世の初めから人間が個人としても人類としても、主たる悩みの種としてきたことだ。まさに万民共通の跪拝行為を求めて、人間たちは剣によって互いを滅ぼしてきた。彼らは神々を打ち立てては、互いに宣戦布告したのだ——「お前たちの神々を捨ててわれわれの神々に跪拝せよ。さもなければお前らもお前らの神々ももろともに滅ぼしてやる！」そしてこの状態が世の終わりまで続くであろう。たとえこの世に神々がなくなろうとも、人間どもは所詮偶像の前に跪くだろうから。人間本性のこうした根本的な神秘をお前は知っていた、いや知らなかったはずはない。しかるにお前は、すべての人間を無条件で自分の前に跪かせるためにお前に進呈された唯一絶対的な旗を、つまり地上のパンという旗印を、自由と天上のパンの名において拒絶してしまった。見てみろ、その先お前が何をしたか。しかもすべて自由の名においてだ。断っておくが、人間という不幸な存在にとって、持って生まれた自由という賜物を一刻も早くゆだねることができるような、そんな相手を見つけることほどつらい仕事はない。だが人々の自由を支配できる者とは、彼らの良心を安らげてやる者だけだ。パンを手にしさえすれば、お前は絶対の錦の御旗を得るだろう。(ДПСС.14: 231-232)

この説話の語り手イワン・カラマーズフは、大審問官を、福音書の説く自由と愛の論理を限られたエリートのための教条に過ぎぬとして拒絶し、万人のためのユートピアを構想した博愛家のイエズス会修道士になぞらえている。だがそれはまた人間の社会的本性への懐疑のはてに秩序と管理という方向で地上のユートピアを構想した、政治論者プラトンの一プロフィールなのかもしれない。

2-4. 対話とカーニバル文学

最後に、バチーニンも言及していたドストエフスキーとプラトンに共通する作品の対話性という概念について、この問題に徹底的に取り組んだミハイル・バフチンの説を簡単に復習しておきたい。バチーニンは対話という概念を、存在の劇的性格、矛盾、至高の真理や正義を求める人間精神の永遠の不安を表現するために、問いを発し、問いかけを導き、読者

を巻き込んで最後の回答にいざなう手法と捉えている。

これに対してバフチンは、小説というジャンルの起源の一つともなった「カーニバル文学」というカテゴリーを想定し、その歴史の中に両者の文学を位置づけていた。すなわちプラトンのソクラテスの対話シリーズ、とりわけその初期の作品は、「メニッポスの風刺」と呼ばれるもう一つのジャンルとともに、カーニバル文学の淵源を形成し、ドストエフスキーの文学はその近代における発展形を示しているという論理である。

引用 21： 『ソクラテスの対話』が、その複雑な文学形式と哲学的深さにもかかわらず、カーニバルを基盤としていることに疑問の余地はない。死と生、闇と光、冬と夏等々をめぐる民衆のカーニバルでの議論、すなわち変転と陽気な相対性のパトスに貫かれていて、一面的なまじめさ、あるいは明快さや一義性へのおぞましい情熱の中にとどまり、そこで固まってしまおうとする考えを許容することのない、『議論』が、このジャンルのそもそもの核心にあったのである。この点において『ソクラテスの対話』は、純修辞学的な対話とも、悲劇的な対話とも異なっているのであるが、そのカーニバル的基盤においてはある意味で古代アッティカの喜劇の口論やソフロンのミモス（物まね芝居）に近いのである […]。ソクラテスによる思想と真理の対話的本質の発見それ自体、対話に参加する人々同士のカーニバル的な無遠慮な関係と、相互間のあらゆる距離の撤廃を前提にしているのであり、さらには、いかにそれが高尚かつ重要なものであれ、思想の対象そのものへの、そして真理そのものへの無遠慮な関係を前提にしているのである。プラトンの対話の数編はカーニバルの戴冠と奪冠を下敷きに作られている。『ソクラテスの対話』に特徴的なのは、思想と形象との無軌道でちぐはぐな組み合わせである。『ソクラテスのアイロニー』——それは希釈されたカーニバルの笑いのことである。

美と醜の結合という両義的な性格はまた、ソクラテスの形象の属性でもあり（プラトン『饗宴』中のアルキピアデスによるソクラテスの人物描写参照）、『仲介者』あるいは『産婆』というソクラテス自身の自己評価も、カーニバルの格下げを土台にしているのである。しかもソクラテスの個人的な生活それ自体が、さまざまなカーニバルの伝説に取り巻かれていた […]。カーニバルの伝説は概して叙事詩的英雄伝説とはかけ離れたもので、英雄を格下げし、地上に引き下ろし、親しみやすくも近い人間的な存在にしてしまう。そこでは両義的なカーニバルの笑いが、不自然なもの、硬直化したものを全て焼き尽くしてしまうが、とはいえ形象の真に英雄的な本質を無に帰してしまうことは決してないのである。（*Бахтин М. Проблемы...*: 342-343）

引用 21 はおそらくバフチンが最も積極的にプラトンに言及している箇所だが、その分析姿勢は、文芸や哲学の中にも人間イメージの背後にもカーニバル文化の雰囲気や形式を読み取ろうとする姿勢において際立っている。そこで注目されているのは日常とは異なった人間同士の近さ、思想や真理への不遠慮な関係、価値の転倒や両義的でちぐはぐな組み合

わせ等々といった祝祭に伴うコード転換と、独特な言葉や行為の形式、関連の表現ジャンルの特徴といったものである。バフチンはこのカーニバル文化の心的・言語的コードを参照しながら『ソクラテスの対話』の複数のヴァリエーションを読み、そこからドストエフスキーにつながるカーニバル文学の基本的な属性を拾い上げている。それはたとえば、真理の対話的性格に対する認識¹⁵、対比や誘導による対話展開の技法¹⁶、主人公のイデオログ的性格¹⁷、極限的状况の設定¹⁸、人物とアイデアの試練¹⁹といったものである。

したがって仮にバフチンのドストエフスキー論をカーニバル文学というジャンルの歴史におけるプラトンとドストエフスキーの比較論として読むならば、それはプラトン側のテクストに対してきわめて選別的である。たとえばバフチンはプラトンの前期の著作にはカーニバル文学的対話やおおらかな笑いの精神を認めているが、晩年の著作には教育的な目的に仕える方便としての形式的対話しか見出していない²⁰。あたかもプラトンという堅物

¹⁵ 「真理とは一人ひとりの人間の頭の中に生まれ、存在するものではなく、ともに真理を目指す人間同士が対話的に交流する過程において、人々の間に生まれてくるものなのだ。ソクラテスは自らを『仲介者』と呼んだ。彼が人々を寄せ集め、議論の中で衝突させると、その議論の中から真理が生まれてくるという意味である。この生まれてくる真実に対する関係から、彼は誕生を助けるという意味で『産婆』と自称し、そして自分の方法を『産婆術』と呼んだのである」(Бахтин М. Проблемы...: 318)。

¹⁶ 「シンクリシスとはひとつの対象に対するさまざまな見方を対比することを意味した。[...] アナクリシスとは対話の相手をけしかけてその言葉を導き出し、意見を言わざるを得なくしてしまう、しかも最後まで言い切らせてしまう方法を意味した。シンクリシスとアナクリシスは思想を対話化し、外部におびき出して言葉の応酬と化し、思想を人々の間の対話的交流に参加させる。この手法はともに『ソクラテスの対話』の根本にある真理の対話的本性についての観念から派生したものである」(同: 319)。

¹⁷ 「『ソクラテスの対話』の主人公たちはイデオログである。[...] そして『ソクラテスの対話』中で起こる(正確には再現される)事件そのものも、真理の探究と試練にまつわるイデオロギー的事件である。そうした事件は時に本物の(とはいえ一種独特な)劇的性格を伴って展開される。たとえばプラトンの『パイドン』における靈魂不滅のアイデアの展開の急転がそれである」(同: 319)。

¹⁸ 「プラトンの『弁明』では、裁判および予想される死刑宣告というシチュエーションが、ソクラテスの発言に土壇場に立つ人間の釈明・告白という特殊な性格を与えている。『パイドン』では、内面的にも外面的にも急激に変転する靈魂不滅に関する談話が、臨終の時というシチュエーションによってじかに条件付けられている。いずれの場合にも、ある異常な状況を作り出し、そこで言葉を日常のオートマティズムや客体性から解放して、人間にその人格と思想の深層を開示せしめようという志向が存在している」(同: 319)。

¹⁹ 「『ソクラテスの対話』中のアイデアはそれを担う人物像[...] と有機的に結びついている。対話によるアイデアの試練とは、すなわちアイデアの主体たる人間の試練である。したがってそこには萌芽期にあるアイデアの像を見ることができなのだ」(同: 320)。

²⁰ 「注意しておくべきことは、『ソクラテスの対話』というジャンルの民衆的・カーニバル的な基底には、真理の対話的な性格に関するソクラテス流の考えがすえられていて、その形式を規定しているが、それが個々の対話の内容には必ずしも反映されていないことだ。対話の内容はしばしば、このジャンルの形式構成アイデアとは矛盾した、モノログ的性格を帯びていたのである。プラトンの場合、その創作の第1期および第2期の対話においては、いまだ真理の対話性の認識が、弱められた形ではあるが、その哲学的世界観自体の中

の桎梏からやんちゃな奇人ソクラテスを救い出そうとするかのようなこうした読解の、プラトン論としての妥当性の問題は、引用者の判断にあまるところだ。だがおそらくこのようなジャンルの精神へのこだわりゆえに、バフチンはドストエフスキーの「哲学的」読解者がともすると陥りがちな、生真面目な一面性・独断性を回避して、彼の文学のにぎやかで多義的でユーモアとアイロニーに満ちた活力を掬い上げることができたのである。

以上本論では、ドストエフスキーにおけるプラトンの要素というテーマを論じる際の枠組みの設定、対象となる資料、アプローチの方法などについて、先行研究を参照しながらいくつかのケースを検討した。こうした個別論点を包括するマクロの視点設定や、背後にある文化史的コンテキストの解釈については、今後の研究を通じて明らかにしていきたい。

付録図



ティツィアーノ『聖なる愛と俗なる愛』1514

に保たれている。したがってこの時期の対話はいまだ単なる出来合いの思想を（教育的な目的で）叙述する方法に随してはいない。しかしプラトンの創作の末期になると、そのような現象がすでに現れてくる。つまり内容のモノローグ主義が『ソクラテスの対話』の形式を破壊し始めるのである」（同: 318）。