

ストア派の「詩学」

樋笠勝士

序

ストア派には「詩学」はない。「詩」を固有な領域として、或いは、それを含む領域として確定させる学は存在しないのである。それにも拘わらず、ストア派に於いて「詩学」を（彼らの意に反してまで）想定してみる余地は充分にあると言わねばならない。なぜなら、ヘレニズムの哲学の中で、ストア派ほど、「詩」や「詩人」を重んじた学派はないからである。

先ず、第一に、ストア派は自らの理論形成に於いて、多くの詩句をあたかも実証的研究の一環であるかのように「引用」する。それは一面では、文化伝統を受け継ぐ場にあるような「権威」に従う営為のようにも見えるが、詩に対する解釈学的関心の故であるかもしれない。いずれにしても、その「引用」は膨大であることが伝えられており、そのこと自体がストア派の哲学的立場を決定していると言っても過言ではないのである。

次に、ヘレニズムの思想が概ね「賢者」を理想とする人間像を企てながらも、ストア派は同時にその人間像に「詩人」をも重ね合わせている事実もある。「詩人は賢者である (SVF 3, 164)」。この表現自体は、古代ギリシャ文化と共有するものであるから、ストア派がいわば古代に回帰するかのとき姿を示していると言えるだろう。

ここから更に、クレアンテースの『ゼウス讃歌』や、セネカの一連の悲劇といった、実際の詩学的創作的営為をも指摘できよう。ストア派は詩的創作の実践へと進みでているのであり、自ら詩人たんとする方向がある以上、そこには「詩」や「詩人」に対する理論的な視座や了解がなければならぬであろう。本稿は、このようなストア派の「詩」に対する特異な立場を検証し、ストア派が「詩」について一定の学的展望をもっていたことを示そうとするものである。

上記の目的に沿って、先ず、ストア派による「詩」についての公式見解をみておきたい。これによって、伝統的な「詩」の理解や「詩学」的理解などが、ストア派にどのように影響しているかについて「詩」に対する思想的な輪郭をみることになる。その上で、次に、「詩」が、少なくとも言語的な存在である以上、ストア派の一連の言語理解の中でどのような位置を占めていたかについて検討が必要である。その点では、ストア派自身の理論形成に寄与する「引用」に注目しなければならない。なぜなら「引用」とは論証の根拠を示す行為であり、そこには典拠としての「詩句」の解釈学的価値が必ずあるからである。更に、ストア派が創作した詩や悲劇の作品を検討すると共に、ストア派が詩作へと進み出る思想的根拠を考えねばならない。詩作は孤高の賢者の思索活動というよりも社会的公共的な行為であり、思想や理論の構築というよりも、その表現や応用にあたるものである。その創作の際、当然「詩」の引き起こす観客の心理効果をも考慮したはずのストア派的詩人は、どのような見通して詩作したのであろうか。これらが問われねばならないであろう。

第一節 「詩」とは何か - ストア派の二つの立場

「詩」の特徴は先ずは韻文としての特徴であろう。「クレアンテースはこう言っていた。『我々の息は、ラッパの長くて狭い管を通して、ついに広く開いた出口から外に出るとき、音を一層はっきりとさせる。それと同様に詩歌の狭い拘束が我々の意味を一層はっきりとさせるのである』。同じ言葉でも散漫な調子（散文）で語られる限り、無関心に聞かれるし、ほとんど我々の心を打つことはない。しかし、韻が付け加えられて、一定の韻律が優れた意味を引き締めるとき、同じ思想でも、あたかも腕力をより一層ふりしぼらんばかりに飛び出してくるのである¹」。音声面での韻律の形式は、意味の側面での内容を拘束し、その拘束の分だけ、意味が鮮明になるという考え方がここにある。加えて、韻律の効果は、心を打ち（*percutere*）、意味を引き締める（*adstringere*）ことにあり、「詩」の意義は、意味の側面に貢献する音声面が強調されることになっている。プブリリウス・シルスの舞台の台詞を提示しつつ、セネカは、自然は人間に徳の種と畑を与えたとして「どれほど劇場の中に歓声が一斉にわきあがるかを見ないでしょうか、どんな台詞でも我々の誰もがもっともらしいと認め、みな一致して真実であると証言するようなことが言われたときはいつでも」と言う。さらには、哲学者が上記のような詩句を初学者に語るときには「教えが初学者たちの心の中に一層有効に浸み亘る」ことの大きな効用を述べている。

「詩」らしさが音声面による意味の鮮明化にあるとしても、その鮮明化はどこまでいくのであろうか。フィロデモスがクレアンテースについて次のように伝えている。「（クレアンテースは言う）詩的なものや音楽的なもの（*τὰ ποιητικὰ καὶ μουσικὰ*）が一層優れている。なるほど、哲学の言論は神的なものと人間的なもの（*τὰ θεία καὶ ἀνθρώπινα*）を十分に表現することができる。しかし、それは韻律をもたないから神的な偉大さに相応しい表現をもっていない。このゆえに、韻や旋律やリズムは、神的なことからの観想において真理への到達には、比較にならないほどよいのである（*SIF* 1, 486)」。哲学の言論が「神的なものと人間的なもの」を十分に表現するとしても音声面の限界の故に、表現媒体は「神的な偉大さ」に相応していない。音声面での形式が付加されるときに「真理への到達」の次元に至る「詩」の独自性が言われているのである。とはいえ、この「神的なものと人間的なもの」の表現という内容面への言及や、「真理への到達」という目標は、極めて古典古代的なものであり、ストア派の先祖帰りのな面をここに見いだすことができる。このことはポセイドニオスによる詩の概念規定で一層明確になる。

「詩的なことばとは、ポセイドニオスが『文体論入門』で述べているように、韻を含んだ語句ないしリズムのある語句であって、（文体の）工夫によって、散文の形をさけているものである。リズムのある語句とは、『げにも力強き大地よ、またゼウスの天空よ』というものである。そして、そのような

¹ Seneca, *Ep.*, 108, 10. Nam, " ut dicebat Cleanthes, " quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit, cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patientiore novissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit." Eadem neglegentius audiuntur minusque percutiunt, quamdiu soluta oratione dicuntur; ubi accessere numeri et egregium sensum adstrinxere certi pedes, eadem illa sententia velut lacerto excussiore torquetur.

詩的な言葉が、指し示すものであり、神々や人間の事柄についての描写を含むならば、それが詩である²」。

「詩的なことば（*ποίημα*）」とは、散文と対立する形式をもち、先のクレアンテースの言う「詩的なもの・音楽的なもの」に一致する。この点で「詩的なことば」の概念は形式的な概念規定に留まり、「(意味内容を) 指し示す（*σημαντικός*）」働きや内容的な実質である「神々や人間の事柄の描写」を含んではじめて「詩（*ποίησις*）」という概念をもつことになる。「詩」は、従って、音声的な側面と意味の側面とに分けて、それらを併せ持つものとして、ストア派は考えていることになる。つまり「詩」の概念規定として、ストア派は、「ことばの学」の下位区分、指し示すものと指し示されるもの水準で対処していることになるのである。そうであるとすれば、詩の音声面に注目し重んじるか、或いは意味の側面に注意を向けるかによって、立場が変わってくるが見込まれてくる。ここから、前者はより「音楽的」とされ、これと対比的に後者は「詩的」とされることになる。この点が、魂の働きと密接な関係をもつことになるのである。

ガレノスによれば、ポセイドニオスはクリュシッポスを批判しつつ、子供の養育について「子供の最善の養育とは、魂の情動的部分への準備（*παρασκευὴ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς*）であり、それは理性的部分の支配に対して最も相応しくあるためである（*EK. 31*）」と言う。この「理性的部分（*λογιστικόν*）」は、当初は脆弱ではあるが、養育によって欲望と激昂を操る「馭者」のように、魂の情動的状態にある非理性的部分（*ἄλογον*）を服従せしめるのである。魂を「一つの働き（*μία δύναμις*）」（＝判断）とみなすクリュシッポスに対して、ポセイドニオスは魂に諸部分を考えている。子供の養育という課題があるため、情動的状態の原因がわかると、それは養育や訓練の方法へと議論は進むことになる。ガレノスはポセイドニオスを高く評価しながら「ある人たちのためにはこれこれのリズムと音階と生活態度の中で養育し、他の人たちのためには、別のものの中で養育すること」を勧めるのである。ここで登場するのが、怠惰な人を動かすリズムや音階など、プラトン『国家』や『法律』にても論じられた音響と魂の関係の議論であり、また魂を高揚させるプリュギア調の笛の音から、魂を沈静化させるドリア調への音の転換によって若者の衝動を抑えたという音楽家ダモンの事例である（*PHP. 5, 6*）。このように、笛の音は「魂の情動的状態にある非理性的部分」に作用し、その「非理性的部分」に「運動（*κίνησις*）」を生じさせるが、その運動が均衡を保ったり「理性的部分」に従属するための養育は、一種の音楽教育に似たものになっているのである。ポセイドニオスにおける、ロゴスがパトスを支配する構図には、詩の場合、その音声的な面への強い警戒心があると言えるのである。この場合、詩はおよそ *μουσική* として特徴づけられ、これはピンダロス、シモニデスその他、抒情詩への関心と共にある。ヌスバウムによれば³、ポセイドニオスのこの立場は、詩についての non-cognitive view の立場とされるのに対して、クリュシッポスの場合は cognitive view の立場ということになる。後者は詩の音声的な側面よりも物語や内容的な側面に注目しており、ホメロス、エ

² *D.*, 7, 60, *Ποίημα δέ ἐστιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος φησὶν ἐν τῇ Περὶ λέξεως εἰσαγωγῇ, λέξις ἑμιμετρος ἢ ἔνρυθμος μετὰ σκευῆς τὸ λογοειδὲς ἐκβεβηκυία. τὸ ἔνρυθμον δ' εἶναι τὸ Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς αἰθὴρ. ποίησις δέ ἐστι σημαντικὸν ποίημα, μύμησις περιέχον θεῶν καὶ ἀνθρωπέων.*

³ M. C. Nussbaum, *Poetry and passion: two Stoic views*, in (ed.) J. Brunschwig & M. C. Nussbaum, *Passions & Perceptions*, Cambridge, 1993, p. 102, p. 109.

ウリピデス、メナンドロスなど、叙事詩や悲劇に強い関心をもつもので、*ποιητική* の名称に相応しいものとされる。魂に諸部分を考え、ロゴスとパトスを峻別するポセイドニオスと、魂を一元的に考え、ロゴスの或るあり方としてパトスを考えるクリュシッポス、この二人は、各々の魂論に応じて、詩に対する立場を異にする結果となっているのである。

第二節 詩的言語としての「詩」

第一節で述べたように、ストア派の「詩」への考察は、音声面と意味の側面から成るとすれば、それは「ことばの学」の主題である以上、そこでどのように扱われているのかを見なければならぬ。

1) 「ことばの学」において考察される「詩」

ストア派の断片に残されている膨大な詩の引用は、様々な目的があると見込まれるが、それが「ことば」である以上、当然のごとく、文法学の学的対象となる。

「書くこと、読むことは、人々が派生的に『基礎教育 (*γραμματιστική*)』と呼ぶ不完全な文法学の課題であり、詩人や歴史家のもとにある書物の解説は、いっそう完全に文法学 (*γραμματική*) に属する (*SIF*2, 99)」。この「文法学」の実質的な内容は、その直後に説明される「文の部分 (*τὰ τοῦ λόγου μέρη*)」としての「接続詞」「名詞」「動詞」、更には、「完全なレクトン」や「命題」という学問項目からすれば、ストア派の三学問の一つ「ことばの学」の部門に属することがわかる。もし詩人の言葉を、その文法構造や命題的事象を解説することとしての「哲学」の探求があるのならば、詩人の言葉は言語の典型として見なされていることにもなるであろう。そして言語の典型が言語の卓越性を意味するならば、詩の言葉は文法的に完全であり、思考内容を美事に表す等の性格をもっていることになる⁴。

「詩」が、引用するに値する卓越したことばであっても、引用においては、表現された（音声化された）ことばとして捉えておかねばならない。

「すべてレクトンは語られるのでなければならない。レクトンという共通の名前も『語る』に由来するからである。・・・ストア派によれば、『語る』とは『思考されたことがらを表示する声を発することである』。例えば、『怒りを歌え、女神よ、ペレウスの子、アキレウスの怒りを・・・』のように (*SE* 8, 80)」。

事例がホメロスであるが、ここでは、思考されたレクトンが音声化された言語としての事例になっている。日常言語ではなく、ホメロスが例示されたのは、「音声化」の強調、或いは、音声化の典型としての詩的言語の提示という点が考えられるであろう。ことばの学、或いは自然学などの分野で事例として出される詩は、従って、事柄だけではなく音声込みの表現体として引用されたものと見なさねばならないことになる。このような前提のもとに、「詩を引用する」というストア派の一般的な方法論を検討しておきたい。

2) 「引用」の意図

⁴ *DL*, 7, 59. 言論の卓越性とは、文法的な欠陥のない純粋なギリシャ語であること、思考内容が良く知られる明瞭性をもつこと、事柄を示すために必要なことのみ有する簡潔さがあること、事柄に適合した言葉のふさわしさがあること、通俗的な表現を避けて整っていること、という5条件である。

ストア派による詩句の引用は三学問領域全体に及んでいる。クリュシッポスの場合、「ことばの学」では、「表示されるもの（σημαιομενόν）」ないし「レクトン（λεκτόν）」の場において、命題の型としてエウリピデスやサッフォーの引用があり（*SIF* 2, 180）、また命令文・呼びかけ文・祈願文など文の型として、いわば解析対象として、ホメロス等の引用がある（*SIF* 2, 186-7）。自然学の領域では、魂論における主導的部分の位置に関する議論にてホメロス（*SIF* 2, 906）やヘシオドス（*SIF* 2, 907）を、摂理や宿命論でエウリピデス（*SIF* 2, 996）を引用している。そして倫理学の領域でも、パトス論にて、ホメロスやエウリピデス（*SIF* 2, 467, 473）を引用している。その多くは、神話や物語上に現れる事柄の言語表現と内容を典拠にしてストア派の思想を主張するものであるとされる。とはいえ、その主張については、内容のみならず、引用の手法まで批判される結果となっている断片も多い。ここでその典型的な引用の場面を見ておくことにしよう。

ガレノスによるクリュシッポス批判は、魂論という事柄に関する批判であるが、むしろ論じ方への批判、すなわちクリュシッポスが自己の主張の典拠として例示するホメロスやヘシオドスの詩句が引用としては不適切である、とするものであると見てよい。例えば、「テレマコス、心（心臓）の中で大きな悲しみが高まるにまかせた（*Od* 17, 489）」の一文を根拠にして、激昂的部分が心臓に所在することを示すその引用と同じだけ、ガレノスは、その反対のこと（頭部に所在する）を示す箇所を引用できるとし、さらにクリュシッポスの提示した引用文自体の中にも主張に反するように解釈できる部分があるとする。ガレノスは言う。「クリュシッポスは自分が賛同する学説にとって証言となる詩句だけをそこからとってきて、自らの説と争う詩句や、時にまったく反対の見解を述べた詩句を省略すべきだったのである（*PHP*, 2, 2）」。

引用文を主張の根拠にする立場では、引用文自体の表現が主張に沿うか理解が得られる見込みのある文章を引用するものであり、そのことはクリュシッポスもある程度は自覚していたはずである。その自覚があるためか、クリュシッポスは詩の引用に関して自らのことを「老婆のおしゃべり」「同じ考えをのべた詩句をできるだけ列挙しようとする読み書きの教師のおしゃべり」と評している。ガレノスは、クリュシッポスによる詩人の証人喚問が論証から隔たったものであり失敗しているとするのであるが、クリュシッポスは詩の引用の多さや列挙自体を自覚しているようである。確かに伝承ではクリュシッポスは「自説の証拠をたくさん引用することによって著作を増やした」とされるし、クリュシッポスの著作から引用を取り去れば「白紙」になるという証言もある（*DL* 7, 179-185）。

これらの証言を額面通りに受け取るかどうかは措いておくとして、仮に「引用」に関して、両者の間に根本的な考え方の違いがあるとしたらどのようなものであろうか。これを詩人の引用文への解釈の違いから、その可能性を見てみることにしよう（以下 *PHP*, 3, 4）。

ある人が「心がない（ἀκαρδίας）」と言われるとき、その表現の理由を、クリュシッポスは魂の主導的部分が心臓にあると人々が信じているからであるとする。ガレノスは「心がない」の表現のもつ意味を他の言葉に変換して反論する。それは、「心がない」という表現を、卑怯で、内気で、男らしくないという表現と等しいものとして使用している事実の指摘であり、また無思慮な話しをする人を「脳が空っぽの」や「無理解な」と呼ぶ場合の指摘である。ガレノスの指摘は、言葉の一般的な日常用法の説明であり、語用論的意味として正しいが、しかし、クリュシッポスの詩の引用の意図や理解とは

隔たっているように思えるのである⁵。

では、クリュシッポスの考えていた引用の意図やその文章の理解とはどのようなものであったのであろうか。クリュシッポスが、魂の主導的部分は心臓に所在すると主張するとき、同様に言語表現を典拠に用いる。それは「ある人の怒りが上がる（*ἀναβαίνειν τῶν τὸν θυμὸν*）」や「苦々しい思いを飲み下す（*καταπίειν τὴν χολήν*）」という表現であるが、これらの言葉がそのような表現をとるのは「我々は身体の動き方に即して語っている（*κατὰ τὴν τοιαύτην φορὰν λέγομεν*）」からであるとする

(SIF 2. 891)。これは言語表現の形式と身体的物理的な状況とが相応するという立場での引用や解釈であり、所与の表現形式（音声形式）をあるがままに価値づけている立場であるとする事ができる。言い換えれば、言葉の表現は、その表現に至った理由が自然本性的に定まっているとする立場である。この立場は言葉と言葉の関係にも波及し、神名に対するアレゴリカルな解釈において、ゼウスの対格形（*Δία*）と前置詞（*δία*）、ゼウスの対格形（*Ζῆν*）と生命（*ζῆν*）、アテーナ（*Ἀθηνᾶ*）とアイテール（*αἰθήρ*）というように（DL 7, 147）、表現形態の類似は意味や事象の親和性をもつものとして考えられている。実際、これらを自然学的な事象に適用し、ヘシオドス『神統記』の一節「アテーナがゼウスの頭から生まれる」を、クリュシッポスは文の統語論的構造は保存したまま「声が魂の主導的部分から発される」と変換して解釈する（SIF 2. 908）。従って、上記の「心がない」については、ガレノスの方が比喩的且つ実用的な意味で理解しているとすれば、クリュシッポスの場合は文字通りの意味での理解ということになる⁶。そして文字通りの理解の場合は、所与の表現形態をあるがままに尊重し、そのままに理解しようとするものとなる。そうであれば、引用の量が膨大なものになることも、同じような引用が多いことも頷けるところがあると言えるのである。言語の典型であった詩の言葉には、「神々や人間」についての神的知恵がある。その神的な言葉を理解するとき、他の流通する実用的な言葉に変換して理解するのではなく、可能な限り表現形態を守って、そこから出てくる意味を受け止める（所与の事象を受容する）というテキスト尊重主義があるのではないだろうか⁷。しかも、詩のことが知恵であり規範性をもつならば、実際の言葉の日常的用法や時代に応じた用法を考慮しなくても済むであろう。

また、統語論的構造の保存や表現形態の尊重は、ストア派の語源論とも繋がるものである。音声面と意味の側面が自然本性的に一致するという考えに基づけば⁸、音声と事象との間の類似性は音声同士の類似性を事象の把握のための手がかりにすることにもなり⁹、ストア学派が、言語の本来性/自然本

⁵ 基本的にガレノスは詩人に対して否定的である。「真実を求める者は詩人たちが何を言っているのかを考察しない方がよいであろうと思われる（*PHP* 3, 8）。

⁶ Longは、詩の言葉のアレゴリカルな解釈について、表層（詩的な表現）と深層（自然学的な事象）とを区別する従来の *ὑπόνοια* の考え方を否定し、「アレゴリカルにではなく文字通りに解釈している」とする。cf. A. A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge, 1996, p. 66.

⁷ 言葉を類推によって類似性を考える文法家（analogists）と言葉の不規則性を重んじる文法家（anomalists）の論争が関わっていると思われる、ストア派の影響を受けたのは後者であり、Cratesなどが居る。前者は文法的規則性を基にして破格構文とみなしたホメロスなどのテキストを改訂したが、後者は、いかなる語形変化にも、それが成立した妥当な理由があるとするもので、従ってテキストを改変せずを守るという方向をとった。cf. Varro, *De lingua latina*, 9, 1-3.

⁸ SIF 2, 130b, 「最初の音声は、その音声とその名称とされる事物に類似しているものであり、ストア派はこの考え方に従って語源論の様々な要素をも導き出していった」（Origenes, *Contra Celsum*, 1, 2）。

⁹ 先述した「心がない」について、クリュシッポスは *καρδία* の語源的考察も行っている。この名前が力や

性を追求していたことがわかる。

以上のことからすれば、ガレノスによるクリュシッポス批判は、やはりクリュシッポスの解釈学的立場をとらえていないと言わねばならないであろう。ガレノスは、クリュシッポスが自説の主張のために詩を引用したとしていたが、クリュシッポスとしては、自らの思想的コンテクストを詩に適用するのではなく、反対に、規範的性格をもつ客観的な詩的言語から、つまり賢者たる詩人の言葉から、そのテキストを改変することなくそのまま受容し、そこから「他のこと」ではなく「本来のこと」を引き出そうとする解釈活動の一環として、引用する行為があったとしうるのである。従って、引用数の多さも、場合によっては矛盾するかに見える内容をもつ引用の併存も、おそらくはクリュシッポスにとっては、その言語の本来的探求にとっては必須の手続きであったのではないかと思われるのである。

「詩」は表現されたものである。ストア派の哲学的使命が、世界の *λόγος* の探求にあるならば、歴史に残され、「神」の概念に近づく可能性のある詩的表現を見過ごすわけにはいかないであろう¹⁰。歴史的に残され音声として表されてきた表現自体の価値をストア派は考えているのである。

第三節 「パトスは判断である」

第一節で述べたように、詩に対するストア派の立場には、音声面に注目する *μουσική* の立場と、意味の側面を強調する *ποιητική* の立場とがあった。魂三部分説をとるポセイドニオスから見れば、「情動 (*πάθος*) は非理性的である (*DL* 7, 110)」の文中の「非理性」の表現は、理性とは排他的な関係を意味するものとして理解したのであろう。他方、クリュシッポスにとっては「情動」は一種の「判断」である。前者の場合、養育の問題や悲劇体験への対処については、プラトンの伝統に沿って、「魂の主導的部分」の支配連関として説明できることになるが、後者の場合はどうであろうか。これをみておこう。

第二節にて引用の問題に関わっていたガレノスは、クリュシッポスの「パトスは判断である」という考えについて、クリュシッポスの引用した詩句自体に既に主張と矛盾があるとして批判している (*PHP*. 3-3, 4-6)。

クリュシッポスの引用するエウリピデス『メディア』の一節 (1078-1079¹¹) について、ガレノスは、引用の意図と引用内容との間に矛盾があると指摘しているのである。

どんな悪いことを私がしようとしているのかは分かっている

だが怒りの感情が、私の考えより勝っているのだ

ガレノスの論点は、上記の詩句は「怒りの感情」と「私の考え」をはっきり区別しており、前者が

支配に基づくことから、「あたかも力 (*κρατία*) と言われたかのように語られる」のである。ここから「心がない」は「支配する力がない」の意となり、その場所 (心臓) において、魂の主導的部分が情動的状态にあることが説明されている。cf. *SVF* 2, 896.

¹⁰ cf. *SVF* 2, 1009. 人間が「神の観念」を獲得する領域は三つある。自然科学的内容、物語的なもの (*μυθικόν*)、法律の証言である。各々、哲学者、詩人、国家が教える内容である。ここで詩人の代表としてヘシオドスの名前が挙げられている。

後者を圧倒する意味も明白である以上、「パトスは判断である」を、むしろ否定する詩句となってしまうというものである¹²。確かに、1行目の *μανθάνω* という立場が、2行目の *βουλεύματα* に相当するならば、理性的状態を一旦は認めながらも、情動的状态が理性的状態に優越し、ガレノスの言うように両者が相対立するような構図となるだろう。しかし、第二節で論じたようにクリュシッポスの引用の意図においては、彼の立場からすれば、この台詞には情動的状态を既に「判断」と見なす視座がなければならぬであろう。そして、その立場が、言葉の本来性を捉えようとする方法的立場と重なることで、一つの理解の可能性が考えられてくるのである。つまり、*μὲν-δέ* の対比は、理性的状態と情動的状态の対立ではなく、「柔和な言葉/理性をもつ (1052)」ところの「わかっている (*μανθάνω*)」理性的判断と、「儀式を敢行する (1051, 1054)」ために報復計算する (1050)、*θυμός* としての理性的判断との間の対比であると解する可能性である¹³。

クリュシッポスの『メディア』引用はセネカに影響を与えたと見込まれるが、セネカの『メディア』とセネカのストア派的な主張との間に「パトスは判断である」ことの連関を見ることができようか。試み的に、若干のテキストの可能性を指摘しておきたい。

まずは、台詞自体に「判断としてのパトス」を表すものがある可能性を考えてみたい。

以下は、乳母とのやりとりの後、子を殺す直前の場、メディアの一人語りの場面である。エウリピデス版の場合、メディアが逡巡する場面は長く、また強調されているが、セネカ版は逡巡の度合いが希薄である (以下、下線筆者)。

「精神は、そのうちで、何か猛り狂ったことを決断している (917-8) ¹⁴」。

自分の子を殺そうとする狂気を口にしないまま、しかしその狂気を怒りにまかせて決断する場面において、かかる文章を文字通りに読めば、決断主体は判断力をもつ精神 (*animus*) であり、またその対象が情動的な事象であることから、上記の一節は情動的状态としての判断を表す場面であるとみなすことができる。実際、メディアの台詞では、メディアは、イアソンとの間の子は敵との間の子であり、クレウサの子である、と考えて (=判断して) 以下のように言う。

「この種の復讐を決めたのだ。正当に決断したのだ。究極の悪が精神に準備されていることを、わたしはわかっている (922-924) ¹⁵」。

先と同様に、自らの怒りに導かれて為そうとする悪行を「判断する」メディアが描かれているとすることができる。これらの台詞をセネカは意図なく登場人物に割り振ったとは考えにくいのである。

上記二例は、「判断」に相当する動詞によって、情動的状态の台詞が、情動という判断の状態である

¹¹ *καὶ μανθάνω μὲν οἷα πολήσω κακά, θυμός δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.*

¹² ガレノスのメディア理解は「理性と激昂の戦い」であり、「激昂の勝利」とするものである (*PHP* 3, 3)。

¹³ この場合の *βουλεύματα* が *πολήσω* の内実を指すことになるだろうか。*Βουλεύματα* の内容についてはおよそ「子殺しの計画」と考えてよいとすれば (1044, 1048)、それを「支配する」或いは「勝っている」*θυμός* は、子殺しを実行する主体である。そしてメディアの逡巡は常に、子供に同情する「柔和な言葉/理性 (*μαλθακούς λογούς*)」をもつ主体と、支払いの不当性を計算する (*ἀξιμίου* 1050) 主体との間を揺れ動くものである。「理性的状態が怒りに奉仕する」(神崎) という理解にも賛同するが、クリュシッポスが引用するときには、*θυμός* を「計算する主体」「判断的状态としての怒り」の表現と考えていた可能性もあるのではないだろうか。

¹⁴ *nescio quid ferox decrevit animus intus.*

¹⁵ *placuit hoc poenae genus, meritoque placuit: ultimum, agnosco, scelus animo parandum est.*

ことを示すと考えられるものである。このような台詞が、セネカにとって意図的であるとしうる根拠として、セネカの『怒りについて』の一節との相関関係をみておきたい。

「どうであろうか。行為のためにも、一見行為だけには怒りの助けは必要に思えても、理性がそれだけで一層強力ではないだろうか。なぜなら、理性はいったん何かを行うべきと判断したときには、それを堅持するからである。理性には、自分以上に優れたものを、自分の代わりとして見つけることはできないからである。それゆえ、ひとたび決定されれば、それを固守するのである¹⁶」。

怒りの情動を武器にするのに限界があるのは、それが「長続きせず」、「しばしば同情心によって静められ」、「移り気」だからである。これに対して、一貫性をもつ理性（ratio）という見方からすれば、メデアの復讐心の一貫性がよく説明できるのではないだろうか。言い換えれば、メデアの台詞は単なる情動の表現なのではなく、いわば情動と理性とが協働した擬似理性的な判断としての怒りの表現なのである。逆に、メデア自身の逡巡の場面こそ、所謂、理性と情動の交替の状態、つまり長続きしない怒りが前面に出てくる状態であり、同情心を呼び込み、理性的一貫性が希薄になった判断の状態である、と行うことができると思われる。

このような、台詞の表現とセネカの思想表明との間の相関関係をもう一つ見ておこう。

劇の終盤で、既に殺された息子一人を前にして、イアソンが、最後の懇願をする場面がある。イアソンは自らの苦痛が長引くのを嘆くのであるが、これに対してメデアが次のように言う。

「怨念よ、時間をかけて悪行を楽しみなさい。急いではなりません（1016）¹⁷」。

擬人化された「怨念」に呼びかける者は誰であろうか。またその者は「怨念」が性急であることを知っており、しかも復讐心の貫徹のために怨念に命令を下しているのである。これに関連していると思われるセネカの主張がある。

「理性は当事者の双方に時間を与え、次に自分にも猶予を求めて、真理を究める余裕をもとうとする。しかし、怒りは急ぐ。理性は公平であることを判断するが、怒りは判断したことが公平に見えるように欲する¹⁸」。

理性は「時間を与える」し、怒りの性急さを知っている。そして、メデアは、直前で、子供を二人殺しても「わたしの怨念ではその数でも足りない（1011）」と言っている。怨念に見合う数をメデアは計算しているのである。いわば情動的な理性的判断のあり方が示されていると言えよう¹⁹。

¹⁶ *de ira* I, 17, 3. Quid, quod ad actiones quoque, in quibus solis opera iracundiae videtur necessaria, multo per se ratio fortior est? Nam eum iudicavit aliquid faciendum, in eo perseverat; nihil enim melius inventura est se ipsa, quo mutetur; ideo stat semel constitutis.

¹⁷ Perfruere lento scelere, ne propera, dolor:

¹⁸ *de ira* I, 18, 1. Ratio utrique parti tempus dat, deinde advocacionem et sibi petit, ut excutiendae veritati spatium habeat; ira festinat. Ratio id iudicare vult quod aequum est; ira id aequum videri vult quod iudicavit.

¹⁹ セネカ『メデア』とストア派思想との関係については、教育目的 (Marti) から始まり、ポセイドニオスと関係づけたり (Pratt)、必ずしもストア派思想を表わさないとする (Dingel) など多様であるが、本稿では、クリュシッポスの影響下にあるセネカが、判断としての情動 (怒り) の思想を現実的な劇描写において応用・具体化したものであると考えたい。なお、ヌスバウムはセネカ『メデア』の登場人物メデアの人物描写について、クリュシッポスの立場に立ち、「対立する力の闘争ではなく、人間的個性全体の振動 (oscillation) や波動 (fluctuation)」としての葛藤を描くものであるとし、セネカが、メデアを、蛇によって象徴される「愛と怒り」の渦巻く複雑な心理的振幅をもつように描いているとする。ヌスバウムは、

第四節 悲劇体験とアパテイア

ストア派が「詩」に対して規範性を見だし、言語の典型として探求していたとしても、そもそも「詩」が一般的に、また「悲劇」は特に、情動的経験と密接な関係があったのであり、この点と、ストア派倫理学の目標であるアパテイアとはどのように調停されるのであろうか。

アリストテレス『詩学』における詩の分析において、悲劇体験の心理効果としての「恐れと憐れみ」は、悲劇の重要な要素であった。第一節で述べた、子供の養育についてのポセイドニオスの懸念はプラトンの伝統をもつものであるが、このような懸念に対して「ストア派の詩学」はどのように対応したのであろうか。

先ず、明確にしておきたいのは、ストア派のアパテイアは、情動の根絶を目指すものではないという点である。

「賢者は情動に溺れることがないから、動ずることのない者である²⁰」。

もし否定の接頭辞を「欠如」の意味にとれば、アパテイアは「パトスの欠如」のみの意味になるであろう。しかし、この接頭辞には多義性があることがガレノスによって伝えられていることからすれば²¹、必ずしもパトスの全的否定や根絶の意味ではなく、パトスに「溺れていない (ἀνέμπτωτος)」或いはパトスを退けようとする状態という意味にも考えられるのである。この場合、何らかの感性的な体験があり、その生起を許容していたとしても、そこに耽溺せず抗する状態があるという意味でのアパテイアが成立していることになる。このような理解の下に、セネカは次のように言っていると考えられるのである。

「我々 (ストア派) の賢者は一切の煩わしいものを制するが、感じるということはある。しかし、彼ら (エピクロス派) の賢者はそもそも感じるということがない²²」。

賢者には「感じる (sentire)」経験がある。そして、セネカの考えるアパテイアは「すべての悪の情動を退ける精神」である。問題なのは情動的経験の生起ではなく、その克服なのである。アパテイアが情動の滅却ではなく、情動的経験に打ち克つ精神の状態であるならば、悲劇の体験は、子供の養育にとってもよき訓練の場になるであろう。他方で、悲劇体験には「筋」の理解が必須でもある。

「恐れと憐れみ」の体験が「筋」の理解と相即である以上、悲劇の「筋」として現れる事柄の連鎖、(セネカの表現では)「悲運の連鎖 (fatorum series)」の内容もまた合理的に仮言条件文的に理解されない限り悲劇体験は成立しないであろう。そして避けられない「因果連鎖 (ἀκολουθία)」の不可逆的世界観を学ぶことは、ストア派的賢者に至る理性の道をつくることになるであろう²³。

愛が如何にして怒りへと推移するか、そのリスクある状況のうちにストア派的道徳の慎重さや危機意識の反映を見ているようである。

cf. M. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton Univ. Pr. 1994, ch12.

²⁰ *DL* 7, 117. φασί δὲ καὶ ἀπαθὴ εἶναι τὸν σοφὸν. διὰ τὸ ἀνέμπτωτον εἶναι.

²¹ *PHP* 4, 4. ἀλογόν の事例がある。

²² *Ep* 1.9 noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem.

²³ *SIF* 2, 347. 「メディアが怒らなかつたら子供を殺さなかつたであろう。嫉妬したら怒らなかつたであろう。恋していなかつたら嫉妬しなかつたであろう。イアソンがコルキスに船出しなかつたら恋はなかつたで

しかし、以上のようなアパテイアのあり方は賢者の境位へと方向づけられた理想的な理性的生に想定されるものであって、悲劇の鑑賞体験一般に関わることではない。それはどのように捉えればよいであろうか。

セネカは「演劇を観る中で」の一般的な情動的経験について語っている。その他、歴史上の事件も含めて、鑑賞体験の類例を挙げている。例えば、アントニウスがキケロを死においやる事件を知った人に生じる怒りや、歌が人を駆りたてる状態、残酷な絵を見たときの人々の反応や他人の笑いにつられて笑う状況等である。これらは反射のようなものであるが²⁴、これら自体は決して情動（*adfectus*）ではなく、「情動に先立つ最初の行動（*principia proludentia adfectibus*）」である。これをセネカは「第一の運動（*primus motus*）」と呼び、以下、第二、第三と進んで情動そのものに至る増幅の過程を描いている。

「第一の運動は、意志的なものではなく、いわば情動の準備状態であり、ある種の脅威である。第二の運動は、未だ頑なにはなっていない意志を伴うもので、例えば、わたしは害を受けたから報復すべきである、とか、この人は罪を犯したのだから罰せられるべきである、などである。第三の運動は既に制御する力を失っている。それは、復讐すべきならば、それを欲するというのではなく、合理性を凌駕している以上、いずれにしてもとにかく欲するというものである²⁵」。

反射のごとき第一の運動は避けられない偶然によるものである。他方、第二の運動は「判断（*iudicium*）」によって生じ、判断によって除去できる段階にあり、行動への理由が成り立っている。従って、命題が成立しており、条件的な文がつけられることになる。いずれも「怒り」以前である。第三の運動こそ「怒り」であり、一種の「疾走（*excurrere*）」と言われ、「（表象によって）動かされることではなく、その表象に自己を委ね、その偶然の運動に従う²⁶」のであるが、他方で「合理性を凌駕する」とはいうものの、「精神の同意（*adsensus mentis*）」があつて成り立つものでもあり、「意志と判断によって復讐へと突き進む精神の激情（*concitatio animi ad ultionem voluntate et iudicio pergentis*）」なのである。

これら反射的な擬似的情動を起こしてから情動そのものに至る過程は、登場人物（メデア）にも妥当するであろうが、悲劇の鑑賞者にも妥当すると考えられる。その場合、鑑賞者にとっての第一の運動は「身震い」のような「身体のはずみ（*corporis pulsus*）」として経験することになるが、この経験自体を「恐れ」や「憐れみ」の如き、カタルシスに至る経験と考えるのは難しい。とはいえ、セネカは、この経験が「劇」の体験のすべてであるとも言っていないのであり、そこから Sorabji の言

あろう。アルゴ船が用意されなかったらイアソンは船出しなかったであろう。ペリオン山から材木が切り出されなかったらアルゴ船は用意されなかったであろう。子殺しの「原因」はメディアであるが、事柄の連鎖は反実仮想で描けるのである。

²⁴ *de ira*, II, 4, 2. 「突然目の前に突き出された指を見て目を閉じてしまう」如きである。

²⁵ *ibid*, 2, 4, 1. *est primus motus non voluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum voluntate non contumaci, tamquam oporteat me vindicari, cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare, cum scelus fecerit; tertius motus est iam impotens, qui non si oportet ulcisci vult, sed utique, qui rationem evicit.*

²⁶ *ibid*, 2, 3, 1. *adfectus est non ad oblatas rerum species moveri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum.*

うように、鑑賞者の立場のうちに悲劇体験への参与の度合いを見込む可能性も出てくるのである²⁷。いずれにしても、セネカが第一の運動を設定し、それを情動そのものから区別したのは、表象の受容が情動の「疾走」に直結するという考え方を否定し、両者の間に、判断行為による過程があると主張することで、情動が単純な「疾走」ではなく、魂の変容の複雑さや多様性ある推移と共にあることを示そうとしたためなのではないだろうか。そして、おそらく、そこから悲劇体験もまた、複雑さや多様性をもたらす「判断としてのパトス」の鑑賞体験として解釈されてくるのではないだろうか。

第五節 悲劇の詩作 – ストア派の「詩人」の立場 – 結びにかえて

さて、悲劇体験は、そのうちに情動的経験があっても、それはクリュシッポスやセネカに基づけば、判断であり、賢者的精神ならば、自らの劣った判断としての情動的経験を乗り越えつつ、同時に物語の連鎖をも合理的にとらえ、世界のロゴス（宿命）に同調しようとする、といった理想の鑑賞風景を考えることができる。しかし、他方で、ストア派の賢者は詩人でもあった。詩の創作者としてはクリュシッポスもセネカも同様であるが、クレアンテースの『ゼウス讃歌』よりも強い情動的経験を要求するよう見える悲劇『メデア』の詩作に着手する理由も、同じように、克己の機会における魂の養成のためなのであろうか。ストア派の賢者は、或いはストア派的哲学者が詩作する必然性はあるのであろうか。

セネカによれば、ストア派の賢者が詩作に関しても、激しい情動や狂気の価値を主張する点が重要である。メナンドロスやプラトンによる神的狂気の礼賛箇所を引用しつつ、「ときに心を喜びと自由の中に連れて行かねばならないし、厳しい節制もときに取り除かれねばならない」とし、「心の感動がない限り、他を凌ぐ何か崇高な言葉を発することはできない」とセネカは言う²⁸。克服さえ可能であればストア派的賢者は詩作が可能であるし、またむしろ詩作をめざす。その目的は「心の平静を保つことができ、それを回復することができ、忍び寄る悪徳に抵抗するため」である。これは、「賢者＝詩人」による「心の平静」の達成と同じ次元に立つ目的である。第四節で述べたように、賢者には情動的経験の可能性は残されており、その根絶ではなく克服がアパテイアであるとするれば、悲劇作品の存在は情動的経験に対処する訓練として意義があることになる。そうであるとするれば、ストア派哲学者が詩作するのは社会に向けられた教育目的ということになるのであろうか。もちろん、「(先人の遺産を受け継ぎ) 増やす (*Ep.*, 64)」ためかもしれないし、また狂気や靈感による詩作が高い価値を実現することを信じて「何か偉大なるもの」を成し遂げる哲学者自身の「避けられぬものに打ち克つ (*Ep.*, 37)」哲学的実践という可能性もあろう。

ところで、そもそも詩人は「作者」である。詩作する人は自ら「つくる」活動にあることを強く自

²⁷ R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind, From Stoic agitation to Christian Temptation*, Oxford, 2000, p. 80-81. 鑑賞者の劇中体験は、当人の劇への参加度に応じて情動のレベルを変えるという可能性が論じられている。

²⁸ *de tranq. animi.*, 17, 9-10. aliquando tamen in exultationem libertatemque extrahendus tristisque sobrietas removenda paulisper. ... non potest grande aliquid et super ceteros loqui nisi mota mens. ... quae possint tranquillitatem tueri, quae restituere, quae subrepentibus

覚しているであろうことは見込むことができる。もし、詩人が「つくる者」であり、それが「原因者」であることも了解されているならば、ストア派哲学者が実践にのりだすのも理解できるよう。なぜなら、彼は優れて「作用者」たらんとする存在だからである。

「技芸はすべて自然の模倣である。従って、わたしが一般的なるものについて語ったことを、人間によってつくられねばならないものに移し替えてみなさい。彫像には、技芸家を受け入れた素材と、素材に顔（の形）を与えた技芸家がいる。従って、彫像では、素材は青銅であり、原因は制作者である。同じ条件があらゆる事物に属している。（すべてのものは）つくられるものとつくるものから成っている。ストア学派が考えているのは、原因は一つであり、それはつくるものである²⁹」。

「一般的なるもの（universum）」とは、直前で叙述されている、万物が生じる二つの原理である「原因（causa）」と「質料（materia）」のことである。前者は「理性（ratio）」であり、「質料を形作り、どこへでも自らの望む方向へと動かし、そこから様々な作品を生む³⁰」のである。このことが「人間によってつくられるもの」に適用されている。万物の創造を説明する枠組みが、人間の制作行為にも適用されているのであり、そこにおいて「技芸家」は「原因（者）」として、質料に形を与え、自らが考える完成型に向けて制作するのである。このロゴスによる世界創造と人間的制作の類比の言説は多い³¹。

真正な「技芸家（artifex, τεχνίτης）」は「神」であり「ロゴス」である³²。人間的「技芸家」は、そこには建築家や彫刻家など様々な分野があるとしても、その中で、ストア派哲学者が詩的言語の制作という実践に至るとするならば、どのようなことが考えられるであろうか。上記の引用における「技芸家」に詩人を適用すれば、詩人は、自然を模倣し、作品の原因者となる。このとき、模倣がアリストテレス流の再現的描写（μίμησις）の意であるならば³³、そして詩作の活動が、哲学者が弁論家になる時のように、自らの哲学の社会的表現となるならば、詩人的賢者は、自らの原因者としてのロゴスから発して、世界のロゴスについて、言語的素材に形式を与え、世界のロゴスを表現する内実、すなわち、第一節で述べたように、「神々や人間の事柄の描写」を現実化することになるであろう。このとき、作品は単なる韻律的所産（ποίημα）ではなく、自然本性（ロゴス）を「指し示す（σημαντικός）」働きを含む「詩（ποίησις）」という事態に至っていると言うことができよう。同時に、詩人もまた、世界を反映するロゴスの体現者・表現者として、世界に向かって作用を及ぼす原因者的存在

（ποιητής）となっているのである。もちろん、他者との哲学的談話や散文的著作の執筆などのロゴ

vitiis resistant.

²⁹ *Ep.*, 65. Omnis ars naturae imitatio est. Itaque quod de universo dicebam, ad haec transfer, quae ab homine facienda sunt. Statua et materiam habuit, quae pateretur artificem, et artificem, qui materiae daret faciem. Ergo in statua materia aes fuit, causa opifex. Eadem condicio rerum omnium est; ex eo constant, quod fit, et ex eo, quod facit. Stoicis placet unam causam esse, id, quod facit.

³⁰ *ibid.*, Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit.

³¹ 「笛の制作者（artifex）」と「宇宙の制作者（conditor）」の例（*SIF* 2, 740）、世界を建築物にみたてて創造者の技術（τέχνη）を見いだし、また自然界を見てデミウルゴスを想定するなどの例（*SIF* 2, 1009）がある。

³² *SIF* 2, 1010 ; 1027. 神とは「技術的な火」である。

³³ 以下、注2のテキスト参照。

ス表現も重要であろう。これらの合理的言説形式は理論を伝える客観的知識として有用なものとなる。これに対してパトスの「疾走」を描く悲劇は、台詞に現れた言語形式の多様さが、一方では心理描写の主観的現実性を増幅させることになり、他方では言語形式そのままの判断の様式の多様性を詳細に表現することにもなるであろう³⁴。これは、詩人たらんとする賢者から見れば、おそらく表現者として当然の帰結であったのではないだろうか。賢者は政治、家政、あらゆる技術に関わる事柄など、社会性をもっているが、これらはすべて内なる善さ（徳）に発するものであり、自ずと外に現れる自然本性的行為である。そのようにして、「怒り」に注目し、「怒り」の自然本性を探求し、それが単純なものではなく、判断過程の多様なあり方と共にあることを再現的に描写することは、「怒り」に理論的説明を与えるのと同じくらい、魂の内的実相を言語化してゆくという意味で、「ストア派哲学者＝詩人」にとって自然本性的なロゴスの営みであったのではないだろうか。賢者のあり方の中で枢要な「詩人」という境位は、このようにして、受動（情動）のままに留まる者をやめる（ἀπαθής）だけでなく、自然に即した詩的言語を能動的（創造的）に現実化させてゆく者（ποιητής）であったのである。

ストア派には自律的な学としての「詩学」はないが、しかし、三学問領域にわたる「詩」の浸透力や支配力からすれば、ストア派の学的探求の根底に「詩」の伝統があり、そこに大きな価値意識をもっていたということは否めない。特徴的なのは、伝統的な「詩人哲学者」の復興とも思えるような積極的な詩作活動である。鑑賞や解釈や批判だけではなく創作にまで及ぶ哲学的実践があることは、その哲学全体の本質的な姿をあらわしていると言えるのではないだろうか。

（後記）発表に際しては、加藤信朗（ヘレニズム期における「詩人追放」のトポスの所在）、荻原理（意味を引き締める音声の価値）、金山弥平（理性の一貫性の問題、その他訳語の問題）、荻野弘之（作者の意図への視点と自然学的視点の関連）、金澤修（エウリピデス解釈の問題）、山本巍（クリュシッポスにおける意味の地位）、今井知正（パトスの「判断」における命題成立の問題）、一色裕（詩作を発動する根拠の問題）、山口義久（「賢者＝詩人」の問題）の諸先生から有意義なご指摘や質問がありました。本稿に直ちに反映させることはあまりできませんでしたが、今後の研究に向けて検討すべき課題をいただきました。お礼申し上げます。また司会をさせていただいた神崎繁先生には発表のサポートもしていただきました。あわせて感謝したいと思います。

³⁴ 心理描写の主観性の複雑性や多様性については、ヌスバウムの「振動・波動」を念頭においている（注19参照）。判断として情動を捉えることは、内的心理の複雑性をそのまま心の運動・振幅の度合いとして解釈できることになる。筆者は、これをクリュシッポスの文字通りの解釈の立場（テキスト尊重主義）と重ね合わせて理解し、多様な言語（判断）形式が台詞の形をとることによって複雑な内的心理の推移を描く詩作（再現的描写）をセネカが実現させたと考えている。

参考文献（註で表記した文献以外）

J. Brunschwig & M. C. Nussbaum, (ed.) *Passions & Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1993.

A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, 1971, rep. 1996.

T. Tieleman, Galen & *Chrysippus on the Soul*, Brill, 1996.

T. Tieleman, *Chrysippus' On Affections*, Brill, 2003.

神崎 繁 「ドラマとパトス—悲劇と哲学の関わりをめぐって」『現代思想』27- 9号、青土社、1999年。

神崎 繁 『哲学塾 魂（アニマ）への態度—古代から現代まで』、岩波書店、2008年。

西洋古典学会シンポジウム「セネカとその時代」『西洋古典学研究LVI』、岩波書店、2008年。

『西洋古典叢書』、京都大学学術出版会、2000年～。