

プラトンからの感性論Ⅱ 美学の試み

小田部 胤久

美学の祖バウムガルテンが「美学」という語を初めて用いたのは、一七三五年に公刊された『詩に関する若干の事柄についての哲学的省察』の末尾近くの次の一節においてである。

それゆえに、可知的なもの (*noëta*)、すなわち上位能力によって認識されるものは論理学の対象であり、可感的なもの (*aisthēta*) は感性の学〔ないし美学〕 (*epistēmē aisthētikē*) の対象であろう。(1)

全編ラテン語で書かれたこの論考において、バウムガルテンがあえてここで *noëta* と *aisthēta* をギリシア語で対比させた背景は何か。右に引用した箇所先立って、「ギリシアの哲学者と教父たちは *aisthēta* と *noëta* とを常に注意深く区別していた」(2)、と記されていることから明らかなように、バウムガルテンが「可感的なもの」と「可知的なもの」との区別を導入するのは、ギリシア哲学の伝統を踏まえてのことであり、そして、このギリシア哲学の伝統の最初に位置するのがプラトンである。バウムガルテンの「感性の学」としての美学の構想は、プラトンに由来する二元論を一方で前提としつつも、他方で感覚を誤りに満ちたものとして斥けるプラトンの立場を否定するところに成立した、と捉えることができる。

美学は現在バウムガルテンが美学に与えた「感性の学」という定義を援用しつつ〈感性論的転回 (the aesthetic turn)〉を遂げつつあるが、プラトンは美学の〈感性論的転回〉にとって最も縁遠い存在であると思われる。というのも、プラトン哲学はその二世界論ないし三元論のゆえに、「感性」を否定的ないし消極的に捉えているからである。しかし、別様に考えることも可能なのではないか。というのも、第一に、プラトンはその二世界論ないし三元論にもかかわらず、というよりは、むしろまさにそのゆえに、感性に対してある一定の肯定的ないし積極的位置づけを与えているからであり、第二に、プラトンは美学の〈感性論的転回〉にとって最も縁遠い存在であるゆえに、かえって従来の「感性」概念とは異なった見方を提起しうるからである。「感性」をめぐるプラトンの考察は、感性否定論という一元的な議論に帰着するものではなく、むしろ「感性」の多層的なあり方を明るみに出すものであることが、以下の考察から明らかとなるであろう。

一 感性の認識の位置

まず、プラトンの『パイドン』から、「可感的なもの」と「可知的なもの」を峻別した典型的な一節を引用することによよう。

目を通しての考察は偽りに満ちており、また耳やその他の諸感覚〔器官〕⁽³⁾を通しての考察もまた偽りに満ちていることを、哲学は示す。……哲学は、魂が自己自身以外の他のもの〔すなわち感覚〕をとおしていろいろな事物のうちにその都度ごとに異なった姿を呈して現れるものを考察する場合には、そのようなものは何も真ではない、と考えるように励ます。そのようなものは可感的なもの、可視的なもの (aisthēton te kai horaton) であり、これに対して魂自身が見るものは可知的なものにして不可視なもの (noēton te kai aides) である。⁽⁴⁾ (Phaedo 83A-B)

プラトン主義的二世界論を明確に示す『パイドン』のこの一節において、プラトンは可感的な世界とイデア界とを峻別し、感覚を通しての考察が誤りに満ちていること、真理はイデアの把握にこそあることを強調している。この一節に関しては次の三点に注意を払う必要がある。

第一は、プラトンが「可感的なもの」をただちに「可視的なもの」と呼び換えていることである。このことは、プラトンにおける（あるいはより一般的にいうならば古代ギリシアにおける）視覚中心主義的な考えを示しているが、この点については後に検討することにする。

第二は、第一の点ともかわるが、「見る」という語が二義的に用いられていることである。「見る」という語には、実際の眼が見る、という意味と、魂が見るという二義性があり、魂が見るものは（肉眼にとつては）不可視である、という事態がここでは語られている。魂が見るところの「不可視なもの (aides)」は、プラトンによって「イデア」と呼ばれるが、この「イデア」という語は「見る」を意味する *idein* という語から派生したものである。窮極的なものとしてのイデアは、肉眼で見るができないにせよ、われわれが魂によってそれを何がしかの仕方で見えることのできるものである。一体こうした把握はいかにして可能なのか。この点についても後に立ち返って検討することにした。

第三は、プラトンがこの一節において「感覚」それ自体ではなく、「諸感覚を通しての考察 (hē dia tōn ... aisthēseōn [skēpsis])」を主題としている、という点である。こうした区別がなされるのは、プラトンが「われわれがそれを通して見るところのもの」あるいは「われわれがそれによって聞くところのもの」としての感覚器官と、「われわれがそれによって見るところのもの」あるいは「われわれがそれによって聞くところのもの」の「魂」とを区別していることによる。感覚はあくまでも「それを通して」われわれが感覚するために用いられる「道具」にすぎない (Theaet. 184C-D)。感覚という道具を通して働くわれわれの「魂」の働き、すなわち、いわゆる〈感覚的認識〉ないし〈感性的認識〉の権限をめぐってプラトンの検討は展開する。

この点についてのプラトンの考えを明らかにする手がかりを与えてくれるのは、従来の研究において必ずしも十分に注目されてきたとはいえない『国家』第七卷第七節である。プラトンはソクラテスに次のように語らせている。

感覚に与えられているもののあるものどもは、感覚によって十分に判別されるゆえに、その探求のために知性 (*nósis*) の助けを呼ぶことがないが、他のあるものどもは、感覚が何も健全なもの作り出さないという理由で、知性がそれを探究するように全く命じる。(Rep. 523A-523B)

ソクラテスの対話者であるグラウコンはここで、「遠くから現象するものども」「書き割りの手法で影をつけて描かれた絵」(523B)といった事柄⁽⁴⁾を、すなわち感覚それ自体の次元において成り立つ一種の錯覚現象をソクラテスが念頭に置いていたのであろう、と想定する。だが、ソクラテスはそのことを否定し、「知性の助けを呼ばないとは、ある感覚が同時に反対の感覚を示すことがない場合である。他面、そのように「反対の感覚を示すことに」なるものを、私は知性の助けを呼ぶものとみなす」(523B-C)、と続ける。

ここではソクラテスの挙げる例を具体的に検討するのがよいであろう。ソクラテスによれば、例えばわれわれが三本の指を、すなわち小指と薬指と中指を見ている場合、三本の指はいずれも指として「現れる」のであって、感覚は、あるものが指でありながら、指でない、ということを示さない。このとき、「多くの人々の魂は、指とは何であるか、と知性に対して問うことを迫られなく」(523D)。つまり、こうした感覚は「知性の助けを呼び、知性を目覚めさせる (*egénikon*)」ことになく (523D-E)。

ところが、視覚はものの大小を、触覚はものの太さと細さ、柔らかさと硬さを、十分に捉えられない。というのも、ある時には大きく見えたものが別の時には小さく見える、ある時には硬く思われたものが別の時には軟らかく思われる、という

ことがあるからである。それは、ものの大小、太さと細さ、硬さと柔らかさが相対的な規定であることによる。

このような場合、魂は必然的に、感覚が硬いと示す (sēmainein) とするものは、この感覚がこの同じものを柔らかいとも語るのであれば、一体何であるのか、と当惑する。……」の「感覚による」取り次ぎ (hermeneia) は魂にとって奇異であって、より詳細な検討を必要とする。(524A-B)

感覚を通しての考察が確實ではないとは、感覚は「これはxである」という命題と「これはxではない」という命題を二律背反的にともに成り立たせてしまうことがあるからである。例えば、ある物体は、それよりも硬いものと比べれば軟らかいが、それよりも軟らかいものと比べれば硬いであろう。そのために、感覚は、あるときは「これは柔らかい」といい、あるときは「これは硬い」と語る。同じことが、「これは大きい」と「これは小さい」にも妥当する。

このとき、人は初めて、感覚を通しての考察が決して確實ではないことに気づかされ、知性による探求へと導かれる。感覚こそが「知性を目覚めさせるもの (noêseôs .. egeitikon)」である (523D-E)。

何かこうした状況から初めて、大きさと、小ささとは何か、という問いがわれわれに生じる。……このようにしてわれわれは一方を可知的なもの、他方を可視的なものと呼んだのである。(524C)

われわれは日常的に「これはxである」という判断(例えば「これは指である」「これは硬い」「これは大きい」などの判断)を明証的に、あるいは自明なものとして下し、その際述語xについて改めて問うことはない。こうした判断を下す能力を、プラトンはここで感覚と呼び、こうした感覚によって判断されるところのものを「可視的なもの」(ないし「可感的な

もの」と呼んでいる。それゆえに、ここにいる「感覚」とは感覚器官の働きに限定されるのではなく、むしろ習慣の内に作用する感覚的認識能力（としての感性の意味に理解されよう。確かにこうした感覚的認識には広義における知性が関与しているというべきであろうが、ただし知性は未だなお「目覚めさせ」られることなく、すなわちそれ自体として作用することなく、感覚のうちに一体化している。

このように感覚は日常的な明証的判断の基礎にあるとはいえ、しかしまたそれは同一の「これ」について、「これはxである」と「これはxでない」という相矛盾する判断を下すことがある。特にそうしたことが生じるのは、xがある対象を端的に規定する述語ではなく、（先の「硬い」「軟らかい」、あるいは「大きい」「小さい」の例に見られるように）相対的に規定する述語である場合であろう。このような述語は、「……と比較して」あるいは「……にとって」といった限定を伴って、初めてある対象を規定しうる。そのために、同一の「これ」について、「これはxである」と「これはxでない」という相矛盾する判断が生じうる。このとき、われわれは今まで自明であるとみなしていた事柄を反省し、あるいは感覚的認識の自明性を改めて疑問視し、「xとは何か」という問いを立てるよう促される。この探求を行う能力こそ「知性」であり、また、ここで主語として立てられ問われている「x」こそ「可知的なもの」である。

それゆえに、述語となるxと主語となるxとの間には根本的な差異がある。すなわち、述語となるxは形容詞である（そして、プラトンはしばしばこうしたxと呼ばれるものどもを総称して、それらを中性複数形で指し示す）のに対し、主語となるxは定冠詞の附されることで名詞化された単数中性形の形容詞（「xそのもの」）、さらにはxの派生形の女性抽象名詞である。

「可知的なもの」とは、感性の自明性が問われるところに、初めて主題化されるのであり、かつ「知性を目覚めさせるもの」は感覚的認識それ自体（より正確に言えば、相互に矛盾するところの感性的判断）である。この意味において、プラトンは感性を端的に否定するのではなく、むしろ「道具」としての感性の妥当性を改めて疑問視させ、そのことを通して知性

を目覚めさせるところの感性に着目している、というべきであろう。無論、プラトンは感性を一つの機縁ないし出発点として肯定するにすぎず、結局のところは感性の次元を離れていく。すなわち、プラトンは確かに感覚の自明性を疑問視するとはいえ、この営みを感覚それ自体へと折り返すことによって感覚を研ぎ澄ませる——換言すれば、あくまでも感覚的な次元にとどまりながら、感覚的なものを探求する——という可能性を決して認めることがない。この点にプラトン主義の一つの制約を見て取ることのできるであろうが、しかし同時に、感性のうちに自らの自明性を疑問視するという自己反省的な機能を見出していることを忘れてはならないであろう。

二 想起と感覚

プラトンにおいて感覚は端的に否定されるのではない、ということを明確に示すのが、彼のいわゆる「想起説」である。まず、プラトンによる「想起」の定義を引用しよう。

ある人が何かを見たり、聞いたり、あるいは別の感覚〔器官〕で捉えたりするとき、その当のものを認めるのみならず、他のものをも考えつく（*ennoein*）ならば——この両者については同一の知識ではなく、別の知識が存在するのだが——、そのときその人はこの考えついたことを想起したのである。（*Phaedo* 73C-D）

プラトンはAを見てBを思い出す、という例として、シミアスを見てケベスを思い出す、豎琴を見てその所有者を思い出す、描かれたシミアスを見て実際のケベスを思い出す、描かれたシミアスを見て実際のシミアスを思い出す、といったさまざまな場合を挙げているが、ここでプラトンが本来問題としているのはこのような「連想」の原理に基づくものではなく

——というのも、「連想」の原理に従う限り、Aは実際の知覚、Bはかつての知覚（すなわち記憶像）であって、AもBも基本的には同じ次元に属することになるからである——、Aという「感覚」の次元が機縁となってBという「思考」の次元に至ることである。プラトンによれば、確実な真理とは「感覚」によって捉えられるAではなく、「思考において」明らかとなるBであり、AとBの間には根本的な相違がある。このことを示すために、上の引用文においてプラトンは、「この両者については同一の知識ではなく、別の知識が存在する」と述べている。

プラトンはこの点を明らかにするために、「等しいものども」と「等しさそれ自体」という例を挙げる。ここではそのギリシア語に即して考えるのがわかりやすい。「等しい」という形容詞は *isos* であるが、プラトンは複数中性形の *isois* を用いることによって「等しいものども」を指し示す。これに対し、プラトンは *auto to ison* という語によって「等しさそれ自体」を指し示す。これは単数中性形で定冠詞を伴う形である。さらに、*he isotes* という女性形の抽象名詞を用いる場合もある（74C）。プラトンがここで問題とする想起とは、「等しいものども」を「見」つつ、そこから「等しさ」を「考えつく」、という事態である。

ある木材や石材やあるいはその他のものどもが「相互に」等しいのを見て（*idones isa*）、われわれはこういった「等しい」ものどもから（*ek touton*）、これらとは異なるところのかのもの（「等しさ」）を考えついたのではないか。……これらの等しいものどもはかの等しさとは異なるのであるが、それにもかかわらず、君はこれらの等しいものどもからかの等しさの知識を考えつき捉えたのである。（74B, C）

AとBとは原理的に異なる。例えば、今の「等しさ」を例に取るならば、「思考」によって捉えられるべき「等しさ」は常に「等しさ」であるのに対し、「感覚」に対して現れる「等しいものども」は、実際には等しいものであっても、等しく

なく見えることもあり、決して確実な真理ではない、ということである(75B-C)。この意味において、AとBという二つの次元は峻別されなくてはならない。だが、このことは決してAという感覚の次元が不要であるということの意味するものではない。「等しさの知識を考えつく」ためにも、実は「等しいものども」を「見ること」が前提とされるからである。

われわれが等しさそれ自体を考えついたり、考えつきうるのは、「等しいものどもを」見たり、「それらに」触れたり、あるいは「それらについて」何か他の感覚を持つことから以外にはありえない。(75A)

すなわち、プラトンは感覚をそのまま肯定するのではなく、また全く否定するのではなく、「想起」という過程における出発点ないし機縁として感覚を位置づける。この点は、プラトンが出発点を示す $\epsilon\kappa$ という前置詞を感覚に対して用いていることから明らかであろう⁽³⁾。そして、重要な点は、可感的なものを機縁としつつ可知的なものを考える、という想起の議論が、『国家』第六巻末尾に展開される「線分の比喩」における「間接知」に関する議論と構造的に対応する、という点である。次に「線分の比喩」の考察に移ろう。

三 「線分の比喩」と間接知

「線分の比喩」はプラトンの二世界論を明確に示すものとして、「洞窟の比喩」とともによく知られる(ちなみに、「洞窟の比喩」はこの「線分の比喩」の直後に展開される)。

まずプラトンは、世界を「可視的なもの(horaton)」と「可知的なもの(notion)」とに分ける。ここで、いわゆる現象界が「可視的なもの」と名指されているのは、プラトンが視覚を感覚のなかでもとりわけ重視していることとかわる(か

つ、こうした視覚の重視は、「線分の比喩」が「太陽の比喩」と「洞窟の比喩」の間にはさまれていることから、説明できよう。このように世界を二つに分けた上で、プラトンはそれぞれの世界を同じ割合で二つに分ける。そして、合計四つの対象領域を捉える能力をそれぞれ「影像知覚 (eikasia)」「確信 (pistis)」「間接知 (dianoia)」「直接知 (noēsis)」と呼ぶ。個々の対象領域については必ずしも術語化されているとはいえないが、プラトンは具体的に次のように論じている。「影像知覚」に対応する第一の「似像」とは、例えば「影 (skia)」「水に映る姿 (phantasma)」などを指し（いうまでもなく芸術作品もこの領域に属する）、第二は「似像がそれに似ているところのもの」であり、具体的には「われわれの周囲の動物、すべての植物、人工的なもの (skeuiston) の類全体」を含む。これに対し、第三は、幾何学や算術、およびそれに類する学術の対象であり、第四は、問答法によって認識される対象である。

ここで着目したいのは、「間接知」である。この「間接知」が「直接知」と異なるのは、次の二点においてである。第一に、「間接知」はいくつかの事柄（いわゆる公理に相当するもの）を「既知のもの (eidotes)」とみなし、それらを「仮説 (hypothesis)」「すなわち、下に (hypo) 置かれたもの (thesis)」として立てて「そこから結論に至るのみであつて (S10C)」、これらの仮説について改めてその根拠を問わないが、それに対し、後に見るように、「直接知」は「仮説」からその原理へと遡る。また第二に、「間接知」は「可感的なものとしての「眼に見える形象」(S10D)」を用いるのに対し、「直接知」は「可感的なものを全く用いることがない」(S11C)。こうして、プラトンは「間接知」における感覚の働きを次のように規定する。

「幾何や数学やそれに類する学問を学ぶ人々は」可視的形象を「補助的に」用い (prochrēsthai)、『これら（の形象）についてさまざまに論じる、ただしその際考えているのはこれら（の形象）についてではなく、これら（の形象）がそれに似ているところのもの（＝原像）についてである。(S10D)』

プラトンは、「洞窟の比喩」を始めるに当たってまず最初に「可視的なもの」と「可知的なもの」を峻別しているが、ここにいう「間接知」とは、「可知的なもの」を対象とするとはいえず「可視的なもの」を補助的に用いる点において、「可感的なもの」と「可知的なもの」とをいわば跨ぐ知である。すなわち、ここにいう「間接知」とは可感的なものをを用いつつもそれ以上のものを捉える、という知のあり方の特徴づける。それゆえに、間接知において可感的なものは、可知的なもの「似像」として機能するのであって、それ自体として重要なのではない(510E)。例えば幾何学の場合、実際に描かれる「図形」は、数学的真理を捉えるための「例(paradigma)」とみなされるべきであって、「それ自体のうちに真理を捉えるために、真剣に眺められる」べきものではない(529D-E)。この点で、「間接知」における知性は、可感的なものをを用いつつも、可感的なものそれ自体を対象とする「確信」におけるのとは異なり、可感的なものに依存することなく、むしろ自立的に作用する。

こうした知のあり方は、ライプニッツであれば、記号的(ないし象徴的)認識と呼ぶものであろう⁽⁶⁾。ライプニッツの議論は、一方で経験主義を批判するとともに、他方で全くの合理主義(すなわち感覺的なものの不要を主張する立場)をも批判する、という具合に構成されている。

ライプニッツは一方で経験主義を批判するために、プラトンの『メノン』(82B-85B)における想起説の例、すなわち「子供に何も教えることなくただ質問のみによって難解な真理へと子供を導くソクラテス」の例を引き合いに出す。それは、子供であってもソクラテスの質問に答えることによって自ら幾何学の真理を証明しうる、という例である。この例は、幾何学的真理が人間の魂に本有的に生得的であることを、すなわち、すべての真理を経験に還元する経験主義の誤りを示す。だが、子供の精神が幾何学の真理を「自己自身の根底から引き出しうる」といっても、そのことは、ソクラテスによる質問を必要としない、ということでもなければ、あるいは実際の作図を必要としない、ということでもない。こうしてライプニッツは、第二に、経験的なものの果たす役割に着目する。幾何学の真理を証明するには、実際に作図しなくてはならな

いからである。「何か感覚的なものを必要としないような抽象的思考をわれわれは持ちえないであろう」。このことは、心身の結びつきを人間にとつての基本的条件とみなす、というライプニッツの考えとも一致する。だが、このように感覚的なものが必要であるということは、「精神が必然的真理を自己自身の根底から引き出すことを妨げない」。たしかに「感官」は「精神」が必然的真理に気づくための「機会を与える」という点で「不可欠」であるとはいえ、「感官は〔真理の〕必然性を洞察させるには不十分である」。この意味において、「精神は必然的真理を自己自身の根底から自ら引き出すための態勢(disposition)を有している」⁽⁷⁾。

プラトンの枠組みに即して語るならば、ライプニッツはプラトンのいう想起説を「間接知」の説明と結びつけつつ、「間接知」を人間的認識の基本構造として捉え返した、といいうる。予定調和説を採るライプニッツにとって、心身の結びつきは人間存在の基本的な条件であって、身体を持たない魂、ないし感性的なものと結びつかない直観的認識とは有限な人間には不可能なものである。「神だけが、直観的認識のみを有する、という優越性を有する」⁽⁸⁾。ライプニッツの立場は、プラトンのいう「直接知」を神に帰しつつ、人間の認識の間接性に即して、すなわち人間の認識が感性を媒体とせざるをえないという制約に即して、普遍的記号論を介して神の認識をいわば模倣しつつ作り上げることであったといえよう。

ここで再びプラトンに議論を戻すこととする。

先にも記したように、プラトンは「可視的形象を用いる」ところのこの「間接知」をもって人間のあるべき知のあり方とするのではない(ライプニッツ的な言葉を用いるならば、プラトンはあえて人間にも「直観的認識」を要求する)。彼は「間接知」との対比において「直接知」の対象を次のように規定している。

「直接知の対象は」理(ロゴス)それ自体が対話の力によって把握する「掴む」(haptēin)ところのものであって、さまざまの仮説を原理(始原)としてではなく、本当の意味において「『字義どおりに』下に置かれたものとして扱いつつ、

……仮説ではないものに至り、すべてのものの原理に達する、そしてこの原理を把握する〔掴む〕と、今度は逆に、この原理に〔依存しつつ〕くっついているものども〔＝原理から帰結するものども〕に掴まりながら (echomenos tôn ekeinês echomenôn) 、こうして最後まで下降するが、その際可感的なものは決して用いず、形相それ自体を用いて、形相をとって形相へと向かい、最後に形相に至って終わる。(511B-C)

「直接知」は仮説から最高原理へという上昇の道と、最高原理から帰結への下降の道という二つの部分からなる。仮説を仮説として前提したままにしておかない点において、また感覚(ないし可感的なもの)を用いない点において、「直接知」は「間接知」から峻別される。

だが、この引用文は直接知における感覚の関与を否定するには、あまりに感性的(それもかつ触覚的)比喩に満ちている、とはいえないか。そもそもプラトンは、すでに見たように、「不可視のもの」であるイデアを「魂自身が見る」ものと規定していたが、さらに右の一節では、イデアを「理(ロゴス)」の「把握す」べき(ないし「掴む」べき)ものと規定している。こうした感覚に関する比喩的な用語法は、感覚のいかなる性質に着目し、また一体直接知のいかなる特質を明らかにしようとするものであろうか。次にこの点の考察に移ることにしよう。

四 比喩としての視覚と触覚

プラトンにおいては、なお「五感」という考え方は成立していない。例えば、感覚について最も体系的に論じている『ティマイオス』では、触覚を独立の感覚としては取り上げておらず、味覚・嗅覚・聴覚・視覚についての議論に終始してゐる (Tim. 65C-68D)。また、『テアイテトス』においてプラトンは「感覚」の名称として、「視覚と聴覚、嗅覚、冷覚と温

覚、さらにはまた快と苦、欲求と忌避」を挙げ、さらに「名前のないものも数限りなくあるが、名前のあるものも数多くある」(Theaet. 156B)と語っており、「感覚」は快の感情や欲求能力をも含む概念として用いられている。

このように「感覚」の外延は必ずしも明確に規定されているとはいえないが、確実なことは、プラトンが感覚器官の中で視覚と聴覚を優れたものとみなしていたことである。「その他の感覚はすべて、これら〔視覚と聴覚〕よりも劣っている」(Phaedo 65B)という『パイドン』の一節はその典型的な例である。とりわけプラトンは「視覚」を重視しており、このことは、「視覚こそは肉体を通して受け取る感覚のなかで最も鋭いものとしてわれわれに与えられている」(Phr. 250D)と、いう『パイドロス』の一節が示すとおりである。このように視覚が特権視される理由は、『国家』第六巻に見られる次の一節が示している。「見る感覚と見られる機能は、他の〔感覚の場合の〕結びつきよりも、より貴重な紐帯(としての光)によって些細ならざる仕方で結びつけられている、もしも光が無価値なものでないならば」(Rep. 507E-508A)。すなわち、視覚の特権性は、見るものと見られるものとの関係が両者を媒介する「第三者(union)」(507D)、すなわち媒体を必要とすること、かつこの「第三者」が「光」というすぐれたものであることによる。一言で言えば、視覚は遠隔感覚であるゆえに重視されている、ということができる。ちなみに、聴覚はそのような「第三者」を必要としない、と『国家』では明言されており(507C-D)、このことは視覚と聴覚を遠隔感覚とみなす考えがプラトンにはなお成立していないことを裏づける。

視覚と対極にあるものが触覚である。この点はプラトンの用いる比喩表現においても見て取ることができる。『ソピステス』のプラトンは、アイデアを肯定する立場とアイデアを否定する立場(いわゆる唯物論的立場)を神々と巨人族の戦いに擬えつつ、次のように語る。

一方の人々〔『唯物論者』はすべてのものどもを天から、不可視の世界から^⑨地上へと引きずり下ろし、両手でただただ石や木を抱きかかえる。というのも、これらの人々はこうしたものどもすべてに触れつつ、何らかの抵抗感や手触りを

与えるもののみが存在すると強硬に主張しているのであるから。そして、物体と実在とを同一であると規定する。(Soph. 246B-C)

すなわち、イデアと感性界の関係は見えるものと触れられるものとの関係に擬えられている。

視覚と触覚を対比させる議論は、とりわけイデア論の文脈に頻出する。そして、この文脈においては聴覚への言及がないことにも注意する必要がある。感覚器官の中でも視覚と聴覚を優れたものとみなすプラトンが、結局のところ視覚の優位を語る背景には、彼のイデア論がある、といつてよい。『バイドロス』には、「イデア」について、「色なく (achrōmatos)」、形なく (aschēmatistos)」、触れることができず (anaphēs)」、魂の導き手である知性のみによって観られるもの (theaie)』(Phaedrus 247C) という規定がある。すなわち、イデアは視覚の対象とも触覚の対象ともなることがなく、ただ魂ないし知性によって見られるものである、というイデアの規定がプラトンの感覚論の根底にある。

このように、プラトンはイデア論において視覚の比喩を多用するが、しかし同時に、前節末尾における『国家』からの引用に見られたとおり、同時に「触覚」の比喩を用いることもある。「哲学者」とは何か、という探求を進める『国家』第六卷の冒頭箇所において、プラトンは、「哲学者とは常に同一のあり方を保つものに触れる (ephapesthai)」⁽¹⁰⁾ ことのできる人々のことであり、そのことができず、多くの、そしてさまざまに変転するものどものうちに彷徨う人々 (planōmenoi) は哲学者ではない」(Rep. 484B) と語り、さらにはこの「触れる」という語に官能的な意味合いをも与えている。同書第六卷第五節には次のような一文が見られる。

「哲学者は」それぞれのまきに存在するところのものの本性に、この存在するところのものに触れることが本来の営みであるところの魂の部分——つまり、かの存在するところのものと同族の「生まれを同じくする」部分——によって触れる

までは、ただただ進み、勢いを鈍らせず、恋愛を断念しない。そして、この部分によって「哲学者は」本当に存在するところのものに近づき、それと交わり、知性と真理を産む。(Rep. 490B)

プラトン自身が明言するとおり、「まさに存在するところのもの」(いわゆる「真実在」「イデア」とは「恋愛」の向かうところのものであり、哲学者が求めるべきことはこの真実在と交わり、そのことをとおして知性と真理を出産することなのである⁽¹⁾)。

プラトンが「触覚」の比喩を用いることの理由は、とりわけ『パイドン』の次の一節から明らかとなるう。

魂は、何かを探求するために、たとえば視覚、聴覚、あるいは他の何らかの感覚を通して、肉体を用いるとき——というのは、感覚をとおして何かを考察するとは、肉体をとおしてということだからである——、肉体によって一時も同じあり方を保たないものどもの方へと引きずり込まれ、それ自体が彷徨う。なぜなら、魂がそうしたものども(『同じあり方を保たないもの』に触れた(enpathesthai)からである。……だが、魂が自分自身だけで考察するときには、魂はかの世界へと、すなわち純粹で、永遠で、不死で、同一の仕方で存在するものの方へと向かう。そして、魂はそのようなものと同族なのであるから、魂が純粹に自己自身だけになるとき、またそうなりうるときには、常にそのようなものもとにあり、彷徨うことをやめ、かの永遠的なものとかかわりながら、常に恒常的な同一の仕方であり続ける。なぜなら、魂はそういうものに触れるからである。(Phaedo 79C, D)

先に「線分の比喩」を検討した際に認識能力と認識対象が対応することを確認したが、『パイドン』のこの一節においても両者の対応関係が明確に示されている。より正確に言えば、魂のあり方を決定するのは、それが認識するところの対象で

ある。すなわち、魂は、感覚をとおして変化するものどもとかかわるときには、自ら変化するものとなるのに対し、知性をとおして同一にとどまるもの（イデア）とかかわるときには、自らも同一のものとなる。こうした事態が可能である理由をプラトンは、「魂」がそうした対象に「触れる」点に求める。「触れる」とは、魂のあり方がその認識対象のあり方によって規定される、という事態にほかならない。

先に見たように、感覚器官の中で視覚の特権性は、認識能力と認識対象の間に「第三者」という媒体が関与することにあった（Rep. 507D）。この場合、触覚はとりわけこうした「第三者」の不在によって特徴づけられるであろう。ところが、プラトンがイデア論の文脈において「触覚」の比喩を用いるときには、かえってこの距離の不在こそが重要な意味を持つ。実際、認識対象が認識能力（ないし認識する魂のあり方）を規定する、という事態は「第三者」を必要としない触覚においてこそ特権的に成り立つ事態であろうからである。

五 二種の感覚不可能なもの

感覚の比喩的用法は、感覚の経験的特質を転義的に用いることによって可能となる。このことは、感性への経験的な眼差しがプラトンの議論を賦活している、ということを意味する。この点はとりわけ『国家』第七卷の「洞窟の比喩」の内に見て取ることができる。現象界から初めてイデア界に至った人は最初の内はイデアを十分に認識できないであろうし、また逆に、イデア界から現象界に再び下った人——プラトンがここで念頭に置いているのはソクラテスのことである——は当初、イデアを認識したことのない人々との論争において困惑を覚えるであろう。こうした事態をプラトンは次のように言い表す。「二通りの目の混乱（epitaxeis）が二通りの原因によって生じる、すなわち光から闇へと移ること、闇から光へ移ることによってである。同様のことが魂に関しても生じる」（Rep. 518A）。ここにいう目の混乱とは、具体的には、急に光

を見て「目がくらんで」(515C)「目を駄目にする」(517A) ⁽²⁾、あるいは逆に明いところから急に暗いところに入ったために「慣れずに目が見えなくなってしまう」(518A) ⁽³⁾といった事態を指す。ここからプラトンは、感性界からイデア界への、あるいはイデア界から感性界への移行には「慣れ (synêtheia)」が必要であり、この移行は「急に (ekaiphnê)」なされるべきではなく、段階的になされるべきである、と論じる (516A)。プラトンの「洞窟の比喻」をまさに比喻たらしめているのは、視覚に関するこうした経験的事実である。

プラトンが感性に関する経験的事実について最もまとまった仕方で論じているのは『ティマイオス』においてである。

快と苦については次のように考えなくてはならない、すなわち自然本性に反した激しい影響がわれわれのもとに一挙に生じるとき、それは苦をもたらし、自然本性「にかなった状態」へと再び一挙に戻る影響は、快をもたらし、また、静かにそして徐々に生じる影響は感覚されない (anaisthêton) が、その反対のもの「すなわち激しくまた一挙に生じる影響」は反対のあり方をする「すなわち感覚される」、他面、容易に生じる影響はすべて、最高度に感覚される (aisthêton) が、快も苦も伴わない。(Tim. 64C-D)

ここでプラトンは、いかなる場合に「感覚」が生じるのか、を主題とする(ちなみに、「快と苦」がプラトンにおいて「感覚」に属することは先に見たとおりである)。プラトンは第一に、身体への影響が「一挙」に生じるのか、それとも「徐々に」生じるのか、を区別し、仮に身体への影響が総体としては同一量であるとしても、それが「徐々に」生じる場合には感覚されないのに対し、「一挙に」生じる場合には感覚される、と論じる。彼は、「芳香」が徐々に消えていく場合には感覚されないが、「芳香」が一挙に生じるときには感覚される、という例を挙げている。ここで問題となっているのは、感覚の変化の度合いはいかなる場合に感覚の閾値を超えるのか、である。プラトンは第二に、身体への可感的な影響が「自然

本性」に即して「容易に」生じるのか、それとも「自然本性に反し」て「激しい」仕方で生じるか、という区別を導入する。プラトンによれば、「自然本性」に即して「容易に」生じる影響は「感覚」されるとはいえ、そこには快も苦も伴わない（例えば、彼の挙げる例に従えば、視覚にとっての光の感覚がそれに当たる）のに対し、「自然本性に反し」て「激しい」仕方で生じる影響は「苦」をもたらし、また、一旦自然本性の状態から逸脱した身体がもとの状態へと戻るときには「快」が生じる。すなわち、苦と快は、自然本性な状態を基準として、それからの疎外と回復として捉えられる。もちろん、その変化が感覚の閾値を超えない場合には、快と苦は感覚されることがない。また、疎外と回復のうち、一方が閾値を超えず、他方が閾値を超える、という場合もある。例えば、火傷は一挙に生じるために苦をもたらすのに対し、そこからの回復は徐々に生じるために快を伴わない、といった事例がプラトンによって挙げられている。

ここで再び、「二通りの目の混乱が二通りの原因によって生じる、すなわち光から闇へと移ること、闇から光へ移ることによってである」(Rep. 518A) という「洞窟の比喩」の一節に戻ることしよう。この言葉を『ティマイオス』の表現を借りて表現し直すならば、こうした「目の混乱」は目に対する影響が「一挙」に生ずることによるものである、といえる。そして、この移行を「容易」なものにし、「目の混乱」を避けるために、プラトンは「慣れ」(516A)の必要性を説いている、と考えることができる。

プラトンは右に検討した『ティマイオス』の一節に先立って、すでに同書五二Aにおいて「感覚されないもの」と「感覚されるもの」という対概念を提唱している。プラトンは「形相」(イデア)と「場所」と「生成するもの」とを区別する際に、「形相」を「非可視的にして(aorátōn)」、そもそも感覚されないもの(anáisthétōn)として、「生成するもの」を「可感的なもの(感覚されるもの)(aisthétōn)」として対比的に特徴づけている(52A)。すなわち、「感覚されないもの」と「感覚されるもの」という対概念はここではイデア界と現象界とに対応づけられ、「感覚されないもの」とは「可知的なもの」を意味する。それに対し、同書六四C—Dの議論の独自性は、プラトンがこの対概念を感性それ自体の次元に適用している

点にある。すなわち、ここでプラトンが明らかにしようとしているのは、感性それ自体に備わる「感覚されないもの」の存在であり、換言するならば、感性が感性として機能するための生理学的条件である⁽¹³⁾。

六 感覚の弁神論

『ティマイオス』の特色は、感性が感性として機能するための条件を経験的に明らかにするところにとどまらず、さらに感性の「原因」を問うところにある。

プラトンはまず、「原因 (aitia)」と「副原因 (synaitia, symmetaitia)」とを区別する必要がある、と指摘する⁽¹⁴⁾。「副原因」とは、「大多数の人々」によって「原因」それ自体とみなされているが、実際には「冷ましたり熱したり、固めたり溶かしたり」するものとして単に「可視的な物体」にかかわるにすぎず、その作用は、「他のものどもによって動かされることによって、必然的に別のものどもを動かす」ところに、すなわち物理的な仕方で成り立つものである。これに対し、真の「原因」とは、プラトンによれば、「知性」を備えるところの「魂」にのみ帰されるべきものであり、それゆえに、他のものどもによって動かされることで何かを作り出すのではなく、「知性の助力によって美しく善いものどもを作り出す」ところの知性的原因にほかならない (Tim. 46D-E)。副原因と原因は、アリストテレスの述語を用いるならば、ほぼ作用因と目的因に相当する。この区別を導入した上で、プラトンは自らの議論を狭義の「原因」に限定し、感覚のなかでも「視覚」と「聴覚」の「原因」を問う。感覚の「副原因」ならば、それを唯物論的に論じることができよう。実際プラトンは同書六五Cから六八Dにかけて感覚の副原因について唯物論的な立場から詳細に論じている。だが、感覚の「原因」を問うとは、なぜ人間にはそのような感覚が備わっているのか、と神の意図を問うことである。すなわち、ここで主題化されているのは感性の弁神論である。プラトンは「視覚」に関して次のように述べる。

神はわれわれのもとに視覚を考案して与えたが、それは、われわれが天における知性の循環運動を観察 (kathorân) し、この循環運動をわれわれのもとでの思考の回転運動——それはかの循環運動と同族ではあるが、後者が乱れないものであるとすれば、それは乱れている——に役立てるために、つまり……決して彷徨うことのない (aplânês) 神の循環運動を模倣することによって、われわれの内の彷徨いつつある回転運動を秩序づけるためである。(47B-C)

すなわち、具体的に述べるならば、「昼や夜、月や年の循環、春分と秋分、夏至と冬至が見られる」ことによって、初めて「数」が案出され、「時間の観念」さらには「万有の本性についての探求」がわれわれに与えられることとなった、といった事態をプラトンは想定している(47A)。さらにプラトンは、「音声や聴覚についてもまた、同じ事柄を目指して同じ事柄のために神々によって与えられた、という同じ説明が成り立つ」(47C)、と述べて、音声や聴覚にかかわる「言葉」「諧調」「律動」はいずれも「魂の循環運動」を整えるためのものである、と指摘し、「文芸 (mousikê)」の意義を強調する(47C-47D)。すなわち、視覚も聴覚も、秩序を失った魂が秩序を回復するための手段として、すなわち世界の秩序を人間の魂へと伝えるための媒体として人間に与えられたものとされる。それゆえに人間は、周囲の感性的世界ないし環境の内に秩序を見出すために感性を用いることによって、環境の秩序に即して自己の魂を秩序づけ、環境と魂との間に調和を産み出すことができる。これに対し、もしも人が視覚と聴覚を、「現在有用であると思われるような、知性を欠いた快のために」(47D)用いるならば、感覚は自らのうちに自閉し、魂は秩序ある宇宙との接点を失ってしまうであろう。

ここで想起されるのは、『国家』第三巻においてプラトンが次のように「文芸」を正当化していることであろう。

いわば健康な土地に住むかのように、若者たちはあらゆるものから利益を得て、そしてどこからであれ、美しい作品から何か——ちょうど、健全な土地から健康を運び、こうして若者たちを子供のころから、気づかれない仕方、美しい言

葉〔理〕に類似し、美しい言葉を愛好し、それと調和するような人へと導いていくそよ風のように——これら若者の視覚や聴覚に押し寄せる(pros opsin è pros akœn … prosballein)。……それゆえに、文芸による養育は極めて重要なのではないか。実際、律動と諧調は魂の内奥に最も深く染み込み、最も力強く魂に触れて(haptein)気品をもたらし、そして、もしもある人が正しく養育される場合には、その人を気品ある人間に形作る。(401C-D)

ここでは感性が、美しい土地から吹いてくるそよ風に身を晒しそれに感応する能力として捉えられている。周囲の環境世界の秩序が魂に「触れ」うるためにも、われわれは感性的な存在でなくてはならない。プラトンは続けて、このように養育された人は(人工のものであれ、自然のものであれ)美しいものと美しくないものとを「最も鋭敏に感覚する(oksytaí aiaí thamesthai) (401E) ことができる、と述べる。環境世界の秩序に即して養育された感性の鋭敏さこそが、逆にまた環境世界の秩序を的確に捉えることを可能にする。感性を介して、環境世界の秩序と魂の秩序の間に一種の相補的関係が成り立つ。

ここに見られる感性の弁論論においては、想起や幾何学におけるような仕方で感性が正当化されるのではない。想起において感覚は思考の次元に至るための出発点として、また幾何学において可感的形象は「例」として機能する。ところがそれに對して、文芸によって養育された者は、「その理(logos)を把握することができる前に」(402A)美しいものと美しくないものとを「最も鋭敏に感覚する」(401E)ことができる、といわれるように⁽¹⁵⁾、「理」はここではなおそれ自体として「把握」されることなく、むしろ可感的なものと融合し、可感的なものの中にいわば充滿している。換言するならば、可感的なものとは可知的なものは明確に分離しておらず、可知的なものはむしろ可感的なものの中に具現している。このことに對応して、われわれの魂も、想起や幾何学におけるように可感的なものを単なる出発点ないし例として用いるのではなく、むしろ道具としての感覚と融合しつつ、感覚のうちに具現するような仕方で作作用する、ということができよう。「感性」とは、可感的なものの中に具現した可知的なものを捉えるところの、そして感覚のうちに作用するところの魂の能力であり、

身体的存在としての人間は、感性によってこそ、環境世界の内に具現した秩序を自らの内に習慣として具現し自らの魂を整えることができ、またそのことに応じて環境世界の内に具現した秩序を見出した見分けることができるのである。

だが、まさにこうした可感的なものと可知的なものとの融合のゆえに、『国家』第七巻のプラトンは、「文芸」は単に「習慣づけ (ethos) によって教育する」にすぎず、決して「学問的知識 (epistēmē)」を与えるものではない、と文芸による教育の限界を強調する (522A)。また、『ティマイオス』においてプラトンは、「視覚」の意義を、「われわれが天における知性の循環運動を観察して、この循環運動をわれわれのもとの思考の回転運動に役立てる」(Tim. 47B-C) 点に求める一方で、『国家』第七巻では、「この種の感覚されるものどもいずれも学問的知識を受け入れない」(Rep. 529B-D) と述べて、真の天文学は「ただ知性と思考によってのみ捉えられるものであって、視覚によっては捉えることのできないもの」にかかわるのではなくてはならない (529D)、と主張する。すなわち、「文芸」による教育も、「視覚」による天体の「観察」も、真の「学問的知識」のための予備段階にすぎない、とされる。

こうしたプラトンの最終的な主張のゆえに、プラトン主義は一般に感性を否定する立場とみなされてきた。たしかにそうした捉え方は原則的には正しいとはいえ、しかし、以上の考察が明らかにするとおり、プラトンの感性論はこうした主張に終始するものではない。プラトンは、一方では感性が感性として機能するための生理学的条件を問い、個々の感覚器官に関する唯物論的説明を試み、他方では、想起や間接知に代表されるように、可感的なものが可知的なものの認識のための出発点ないし例として機能することを明らかにしつつ、同時にまた、習慣を通して感性的世界の秩序を自らのうちに具現する能力として感性を捉える。感性へのこうした多層的な接近のゆえに、プラトンは感性論としての美学にとってすぐれた源泉たりえている。

プラトンからの引用はバーネット編のオクスフォード古典文庫版により、ステファヌス版の頁数を併記する。なお、翻訳に際しては『プラトン全集』（岩波書店）を参照した。

註

- (1) Alexander Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nominis ad poema pertinentibus* (1735), in: *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes, übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Heinz Patzold*, Hamburg 1983, S. 116.
- (2) *ibid.*
- (3) 以下において *aisthēsis* というギリシア語には原則として「感覚」という訳語を充て、「感性」という語を用いない。というのも、プラトンはこの語を個々の感覚器官に対応させており、それゆえにこの語は複数形を許容するからである。ただし、後に見るように、プラトンはさらに「快と苦、欲求と忌避」をも *aisthēsis* のもとに含めており、*aisthēsis* という語は近代的な「感覚器官」の意味に限定されない。なお、本稿において「感性」という語は広義の〈感覚的認識能力〉の意味において用いる。
- (4) こうした例はプラトンに頻出するものであって、例えば『国家』(602C)では、「同じ大きさのものも近くから見るのと遠くから見るとでは異なった大きさのものとして現象する」という例、「水中」に入れると棒が曲がって見える例、色彩によって凹凸が現象する例、書き割りの陰影画の例が挙げられている（さらに、『法律』(663B)、『テアイテトス』(157E)、『ピレボス』(38C) 参照）。
- (5) なお、プラトンは *ek* 以外に、「何かあるものを見ながら (*allo idōn*)」この見たことから（＝見たことを機縁として）

(apo taútēs tēs opseōs) 別のものを考えつく」(74C-D)、『といった表現に見られるように、さらに apo という前置詞を用いることもある。

- (6) この点については、さらにアリストテレスのいう「表象 (phantasia)」が参照されるべきである(とりわけ「記憶と想起について」(第一章)参照)。この主題はカントの「生産的構想力」の問題に接続するが、この点については別稿に譲る。

(7) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, 7 Bde., 1875-90, Reprint: Hildesheim, 1978, Bd. 5, 73-74, 76.

(8) *Op. cit.*, S. 472.

(9) こゝでプラトンが、「天」を「不可視の世界」と換言しているのは、彼が「天 (ouranos)」と「可視的なもの (hōtōton)」との間に語源的な連関を認めているからである (Cra. 396B-C, Rep. 509D)。

(10) こゝで「触れる」と訳したのは ephapēsthai という動詞であるが、これは epi と haptēin とからなる。

(11) さらに、『饗宴』のプラトンは、「それによって見るべきもの〔すなわち知性〕によってか的美〔のイデア〕を見ると、き〕にのみ、その者の手に触れている (ephapēsthai) ものが徳の幻影ではないゆえに、その者は徳の幻影を産むことなく、その者の手に触れているものが真の徳であるゆえに、その者は真の徳を産む」(Sym. 212A)、『というディオティマの言葉をソクラテスに語らせている。

(12) ちなみに、「目を駄目にする (diaphtheirein)」という表現は、『パイドン』にも見出される (99D)。

(13) ちなみに、この後者の意味における「感覚されないもの」は、後にアリストテレスが『魂について』等において感覚の構造として詳細に検討するところのものでもある。

(14) ちなみに、この区別は『パイドン』に遡る (99B)。

(15) さらに『法律』(653B) 参照。