

ミーメシスとしてのポイエシスの哲学における

〈エイコーン〉(二)

藤田 一美

本論は、ミーメシスとしてのポイエシスの哲学における〈エイコーン〉(一)、——アリストテレス『詩学』における〈τὰς εἰκόνας τὰς μαύριστα ἠκριβωμένους χαίροντες θεωροῦντες〉の存在論的解釈—美学藝術学研究紀要十五、における基本的論点の補遺を指摘するものである。論理の展開を明らかにするために以下に本稿(一)の目次を記す。

(一) 目次

一 問題の所在と解釈の視野

- 一・一 〈εἰκόων〉の存在論的解釈とその体系性
- 一・二 〈何ものかのエイコーン〉としての〈εἰκόων〉—存在の例示と意味
- 一・三 エイコーンあるいはミーメシスとしての藝術的なるものの享受—〈自己同一化〉としての〈学び〉
- 一・四 存在可能性の例示としてのミーメシスあるいは同化の限界—〈ὁ μετατόω〉あるいは〈περὶ τὸν ὄμοιον〉という用語法の問題
- 一・五 存在論のなかの詩学、詩学としての存在論

二 『詩学』四章における〈τὰς εἰκόνας τὰς μέγιστα κριβομένους〉の体系的位

置 — 〈方法〉としての〈エイコーン〉

二・一 ミーメーマとエイコーン

二・二 〈τὰς εἰκόνας τὰς μέγιστα κριβομένους〉をめぐる諸概念の体系的相関

二・三 ポイエーテイケーとグラフィケーの存在論的相似性——ミーメーマとしてのエイコーン

二・四 ミーメーシスにおける本質的なものと附帯的なもの——知の根拠としての内属性と主語述語関係

二・五 卓越したエイコーンによる学びと喜び——〈οὐδὲν ἐκεῖνος〉

二・六 適合性の発見と精確性の実現

三 ミーメーシスの原象と原像——生起した世界と生起しうる世界の差異性と同一性

三・一 絵画のエイコーンと悲劇のミーメーシスの類比

本稿(一)で論じたように、『詩学』四章において同義的に用いられる εἰκόναと εἰκονία の関係あるいは μίμησις や μίμησις という言葉の広義性、さらにまたプラトンのとりわけ『国家』においてまたこの『詩学』においても絵画的なるものがありようが哲学や詩作の営為を考察するためにしばしば引き合いに出されるといふ事実、このようなことどもを併せ考えるとき、この『詩学』の研究においても悲劇のポイエーシスとしてのミーメーシスを考察してゆく縁として悲劇のミーメーシスをあらためて絵画術(ποίησις)あるいは絵画のエイコーンとのミーメ

ーシスを軸とする類比的關係に置くというのも一つの合理的な方法である。もとより類比關係による比較考察の意味は同一性において両者を見ていくだけではなくて差異性においてその特性を際立たせてゆくことにある。

ミーメーシスに基づくかかる類比的考察において最も重要な前提となる事実は以下のことである。

この上もなく精確に仕上げられたエイコーン (τάς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένους) を見て (θεωροῦντες) 喜ぶ (48b10-11)。

この言葉についてアリストテレスは次のように解説を加えている。

エイコーンを見ることは同時に学ぶこと、すなわち、それぞれのものが何であるか(α)を、例えばこの者はあの者である(ὄντος ἐκείνου)というかたちで推論する(συλλογιζέσθαι)ことになる、¹⁾ という事実によって、エイコーンを見ること(ὄντες)が喜びとなるのである(48b15-17)。

われわれはこのアリストテレスが下した解説を類比關係にしたがって絵画的エイコーンのみならず悲劇のミーメーシスにも適用する。このことをもってアリストテレスの言葉は絵画のエイコーンから悲劇のミーメーシスへさらにはポイエーシスの哲学にまで及んでゆくことになる。

さてこのような観点から、ミーメーシスという人間の本能的な存在形式においてへ喜び(χαρά)とそしてへ喜び(καίρειν)が生ずるといふ事態を捉え直すとき、悲劇がもつとも本質的に論じられる第六章において現れる定義の一つ、

悲劇は人間(そのもの)のミーメーシスではなく、その行為(ποίησιν)と生(βίον)のミーメーシスである(50a16-17)。

という命題ははたしてどのように解さるべきであるか。われわれは本稿(一)において第四章の精確なエイコーンとそれに即しての学びと喜びという事態をもつて第六章の悲劇の定義を解釈してゆくという方法を呈示した。本論はこ

の(一)において問い遺された存在論的問題をさらに問うてゆくものである。

ところで絵画術に関することは先にも触れたとおり、プラトンにおいてはポイエーシスの存在論的認識論的位置を規定するための明らかな指標であったし、さらにはいわゆる善のイデアを頂点とするイデア的存在の存在論的地位とその存在の意味を探究するための格好のパラダイグマとしての位置を有していた²。アリストテレスのポイエーシスの哲学においてもまた同様にポイエーシスの問題はむろんそのもつとも本質的な問題がグラフィケーとの類比において以下のように語られている。

したがってまさしくミュートスは悲劇の原理でありあたかもその魂である。二番目はそしてエートスである—グラフィケーの方にもこのこととよく似た(καρκαίνον)事情がある。すなわち最高度に美しい絵の具を用いるとしてもただ秩序もなく塗りたくるのであれば白黒で(精確に)象られたエイコン³ほどにもひとに喜びを与える(εὐδοκίαν)ことはないであろう(50a38-50b3)。

かかる悲劇の本質的な部分に関わる類比のみならず否定的な局面においてもグラフィケーとの類比はなお有効であった³。このような類比的考察の有効性を想定しつつわれわれは類比の方法をより明らかにするためにあえて「方法としてのエイコン⁴」という方法論的概念を呈示したのである。

ところでかかるグラフィケーとポイエーティケーの類比におけるもつとも本質的な意味は、それぞれがともに「何ものか」を再現的に呈示することをその本分とし、絵画的エイコンや悲劇のミーメーシスがその意味でまさしく「何ものかのエイコン」、何ものかのミーメーシスとして現れることにある。しかるにまさにこのそれぞれが呈示する「何ものであるか」という点において存在論上の問いが生ずることになるのである。

この上もなく精確に仕上げられた絵画的エイコーンの場合は、そのエイコーンと現実の歴史的存在そのものに即した極めて現実的なイメージや情報との同一性の判断に基づいて、「そのものの」何であるか(τι) (ὅτι)が十全な意味で明らかとなるはずである。ただしここで現実の歴史的存在というものは、後に触れるが、九章でポイエーシスと対比されるヒストリアー(歴史記述)の対象とする歴史的な出来事一般よりは狭義の描くもの見るもの両者にとつて直接的な知覚の対象であるもの、少なくともそれを「前に見たことがある(ἠποφακός)」(τίθι)存在である。

しかるに「行為と生のミーメシスである」悲劇の場合はどうであろうか。絵画のエイコーンの場合とは異なつて、悲劇のポイエーシスが再現的に呈示するものはなんらかの行為と生であつてもより個別的現実的な歴史的存在は考えられていない。それゆえミーメシスの正当性が現実の歴史的存在そのもの(あるいはそれに即した極めて現実的な情報)との同一性を根拠とはしえないことは言うまでもない。とすると、悲劇のミーメシスについて「(その)何であるか」を問うことはどういう意味をもちうるのであろうか。もしこの問いが両者の対象の存在論的差異にも関わらずなお意味を保ちうるとしても、それを問うためにも、「行為と生」という言葉によつて指示されている存在の存在論的位相とその意味についての論究がなされなくてはならない。それが不十分なままに留まるとすると、「悲劇は行為と生のミーメシスである」という言葉は、結局のところグラフィケーとポイエーティケーの類比という大まかな枠組みのなかでの曖昧な了解のままに留まることになる。

その問題を存在論的にも認識論的にもさらに論究した上であらためて、絵画的エイコーンとの類比関係を保ちながら、「悲劇は行為と生のミーメシス⇨再現的呈示である」という命題を『詩学』の体系に位置づけたいと思う。われわれはかかる意図のもとに本稿(二)の補遺的考察を行う。なお結論を先取りするかたちでミーメシスをあえて「再現的呈示」と訳出したのはあくまで絵画的エイコーンとの類比を保ちつつ考察するという意図を明確にするためである。

三・二 同一性の判断の形式と根拠—〈οὐτος ἐκεῖνος〉と〈οὐτος οὐτος〉

(二) 一つの生あるいは一つの行為のミーメシス

絵画的アイコンあるいはグラフィケーはすでに触れたようにプラトンにおいてもしばしば身近で分かり易い比喻として現れるが、比喻はしかしながらいかなるものにもせよその視覚的な分かり易さをもってかえってわれわれを存在論的な問題から遠ざけもするのである。本稿で問題として取り上げるのはアイコンとの類比関係に置かれたためにむしろ曖昧になってしまった感のあるへ何ものかのミーメシスへのそのへ何ものかの存在論的な身分である。

われわれはそのことをグラフィケーの文脈における「この者はあの者である (οὐτος ἐκεῖνος)」(48b17)という同一性の判断の存在論的根拠と形式について検討する。いうまでもなくこの〈οὐτος ἐκεῖνος〉という同定の形式は、「(描写されている) おのおののものが何であるか」を述定する形式の代表的な例として例示されたものである。その意味で、οὐτος は男性形であるが、指示対象の性は相対的に考える。

四章に言う絵画のアイコンの対象は現実的な感覚的知覚の相関者として歴史的地平に確かに存在する者であり、しかもそれを描く者見るもの双方にとつてよく知られた存在である。かかる存在に似せられた像いわば似像としてのアイコンの正当性の根拠としての正確性 (ἀκριβεία) は、そのアイコンとその対象であるよく知られた現実的歴史的存在との間の同一性の判断、例えば「この者はあの者である」という判断によって保証される。この場合、οὐτος ἐκεῖνος を含むセンテンスに続く「もし(当該の存在を) 以前に見たことがないという場合には (ἐπει εἶναι ἐν τῇ αὐτῇ προεπαρκῶς)」(48b17) という言葉から、アイコンを見る者の眼前にアイコンがその似像である当該の存

在者が *hic et nunc* に存在することは必ずしも前提とされているわけではないことが分かる。それゆえにわれわれが当該存在例えば「あの者」について少なくとも「前に見たことがあり (*προεπαρκώς*)」なお相当の確かな情報を有していること、少なくともこれが絵画的エイコーンの同一性そして正確性の判断の根拠である。

この絵画的エイコーンにおける同一性の判断の形式に対して「悲劇は行為と生のミーメーシスである」とされる悲劇においては、登場する人物たちの行為やその世界が現実的歴史的存在でない以上はそこにはそれについての現実的で確かな情報はないのであり、*<ὁμοῦ ἐκείνου>* という判断、例えば「この者はあのソクラテスである」という絵画的エイコーンの場合のごとき同一性の判断が成立するわけではない。むしろそれが本稿に問う存在論的根拠の問題である。事実上のごときとしては例えば『オイディプス王』についてわれわれはすでにながしかの情報をもっているから、オイディプスやその他の登場人物たちを彼らが生きるその世界においてそしてその行為や生に即してそのつどだれそれとして判断することができるし事実上そうしていると考えるかも知れない。

しかしながら事実上このようなだれそれであるという判断が悲劇のミーメーシスにおいて本質的な意味を有するとはどうしても思われない。さらにここで方法的に用いている *<ὁμοῦ ἐκείνου>* という判断形式における *<ὁμοῦ>* のそれぞれについて、アリストテレスがはたしてそのそれぞれの描写をミーメーシスと呼んでいるのかあるいは少なくともそれを許容しているのかという問題が生ずるのである。

ところで二章においては、

再現的な描写を行う人びと (*οἱ μιμούμενοι*) は行為する人間たち (*παρόντες*) を再現的に描写する

(*μιμούμενοι*) (48a1)

と言われている。動詞 *μιμούμενοι* の用法からすれば、「行為する人間たち」として描かれた登場人物たちのそれぞれがミーメーマ_{II}エイコーンとなるともさしあたりはそれほど無理はないように見える。しかるに少なくとも文

言上は単数形の行為する者 $\rho\alpha\rho\tau\omega\nu$ を $\mu\mu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ するという用例は見あたらない。⁽⁶⁾ また「悲劇は行為と生のミーメーシスである」という命題においては「行為」は複数形 $\rho\alpha\rho\tau\epsilon\omega\nu$ ではあるものの「生」は単数形 $\beta\iota\omicron\upsilon$ であるのでこの $\beta\iota\omicron\upsilon$ の用法を重要視するならば、悲劇のミーメーシスはさまざまな行為 $\rho\alpha\rho\tau\epsilon\iota\varsigma$ の織りなす全体として一つの人間の生 $\beta\iota\omicron\upsilon$ のありよう、全体として一つの生（あるいは一つの出来事）そのもののミーメーシスであるという⁽⁷⁾ ことになる。また第六章における $\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \sigma\upsilon\nu\ \tau\pi\alpha\rho\omega\delta\iota\alpha\ \mu\upsilon\mu\eta\sigma\iota\varsigma\ \rho\alpha\rho\tau\epsilon\omega\varsigma\ \sigma\tau\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \mu\epsilon\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma\ \epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ (49b24-25) や $\epsilon\tau\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \rho\alpha\rho\tau\epsilon\omega\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \mu\upsilon\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, $\rho\alpha\rho\tau\epsilon\tau\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \upsilon\pi\omicron\ \tau\iota\nu\omega\nu\ \rho\alpha\rho\tau\omicron\upsilon\nu\tau\omega\nu$ (49b36-37) における単数形の名詞 $\rho\alpha\rho\tau\epsilon\omega\varsigma$ や三人称単数の動詞 $\rho\alpha\rho\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ ($\upsilon\pi\omicron\ \tau\iota\nu\omega\nu\ \rho\alpha\rho\tau\omicron\upsilon\nu\tau\omega\nu$) の用語法は全体として一つの行為のミーメーシスを意味するものであると言つてよい。悲劇の定義が第六章で議論されているという観点からして、このような単数形の用語法は上に引く 48a1 の $\rho\alpha\rho\tau\omicron\upsilon\nu\tau\omega\varsigma$ よりはずらに本質的なものと思われる。むしろこの 48a1 の複数形 $\rho\alpha\rho\tau\omicron\upsilon\nu\tau\omega\varsigma$ もそしてやはり 50a6 の $\rho\alpha\rho\tau\epsilon\omega\nu$ も $\rho\alpha\rho\tau\epsilon\tau\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \upsilon\pi\omicron\ \tau\iota\nu\omega\nu\ \rho\alpha\rho\tau\omicron\upsilon\nu\tau\omega\nu$ という用語法を一つの有力な根拠として、それぞれの行為する人間というよりも行為する人間たちによつて為される全体としての一つの行為が意味されていると考えるべきであらう。

その意味において、行為する人間たちそれぞれのミーメーシスが考えられているわけではなく、またそれぞれの行為(者)のミーメーシスという部分の集積から全体として一つの行為のミーメーシスが成立してゆくのではなく、全体として一つの出来事一つの行為のかたちがむしろ諸部分に先行しこれを有機的に構成するということではあるまいか。したがつて悲劇のミーメーシスにおいては原理上は $\langle\sigma\upsilon\beta\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma\rangle$ というような判断の形式を考へる必要はない。

(二) 一つの行為と同一性の問題

絵画的エイコンとの類比を保ちながらこのように考えることが許されるとすれば、悲劇のミーメーシスの場合原理的にどのようなかたちで同一性の判断が成立すると考えるべきであろうか。

すでに述べたとおり悲劇のミーメーシスにおいては絵画的エイコンにおける *e-kēnos* と呼ぶとき現実的で確かにそれとして指示しうる〈原象〉をもたない。むしろ詩人たちは、

悲劇は行為 (*tragedia*) のミーメーシスであり、行為は行為する人間たちによってなされる (*huparretai*)
(49b36-37)

という言葉に見られるように、予めミーメーシスの対象としてのある一つの行為についてのならかイメージを有していると思われる。このイメージはしかるにそれとして指示されうる何らかの歴史的事実と直接に個別に対応しているわけではない。というのも、もしそのように対応しているとすれば九章に言うような歴史的な出来事 (*ta yevomena*) を語るヒストリアーとポイエーシスの区別がなくなるからである。それゆにここでは原象にかえて〈原象〉という概念を用いることにする。この用語で意味されるのは、ポイエーシスの中核となるべき基本的な〈像〉でありその存在の〈位相〉である。ヒストリアーとポイエーシスの区別も含めて後に三・三の(一)において触れることになるが、先走つて言えば九章におけるヒストリアーとの対比の文脈や十七章における出来事の構想の文脈において言われる *kekosmos* もおそらくここに言う原象に帰属するかたちであり、またそれにもましてもっとも明確にして全体的な原像と目されるのは六章で「悲劇の原理でありあたかもその魂である」(50a38-39) 言われる悲劇の構成要素の第一位にあげるミュートスである (cf. 50a4-5)。

さて他方悲劇を享受する者について言えば、その行為が例えばオイディプスの運命をめぐるものであれば詩人の

原像に似た何らかのイメージをすでに有しているであろうが、そうでなければかかる行為をめぐる確としたイメージはない。しかしいづれにせよ卓越した詩人における一つの行為の確かな原像とそのミーメーシスにあずかる者の大抵は日常的で精確さを欠くイメージや知識の間には、さしあたり大きな質的差異があるとしておくべきであろう。そのことは以下のアリストテレス自身の言葉からも推察される。

知られたこと (τὰ γνωστά) でも (事実上は) 少数の人びとにとつてのみ知られているにすぎないが、

それでもすべてのものを喜ばせる (51b25-26)。

いづれにせよ伝承的であれ何であれかかる行為についての原像をどれほど確かに有するとしてもそれは現実的個別的存在についてのイメージの確かさは質を異にする。端的に言えば、像の対象についてそれを ποεσπακός (見たことがある) か否かという決定的な存在論的差異が存するからである。もとより行為についての原像はそのような問いには馴染まないけれども問われればそれは εἰ ποεσπακός (見たことがない) と答える他はない。いづれにしても εἰ ποεσπακός という一点すなわち認識および存在の現実性を欠くという一点においては、詩人の原像であろうとその他の人びとの漠たるイメージであろうとまったく同断である。現実的存在についての確かなエイコーンはその同一性および正確性の判断をそのつど最終的な判断根拠としての原象に帰って修正されうるのに対して、ミーメーシスにおける一つの行為にとつては εὐκρίτως と明確に指示されうる原象は原理的にないのである。

したがって同一性を語るとすれば、まずは現実的な修正根拠をもたない (原像) とその (似像) として再現的に呈示された一つの行為との間に成立する同一性であると言わざるをえない。なお念のためかかる似像が註5に言う「感覺的存在」との「厳密で確かな」「生動的」関係を有さない限り、いうまでもなくそれについて「真であるか偽であるか」の判断は下されない。

ここであらためて絵画のエイコーンに関わる〈ὄντος ἐκείνου〉との対比において悲劇のミーメーシスにおける同一性の判断の形式を考えて見よう。

エイコーンがどれほど正確に仕上げられたとしてもその正確さの源は原理的には常にそこに立ち返るべき原象である。それゆえに正確に仕上げられたエイコーンに拠ってかかる原象についての従来のイメージや情報を修正し新たな〈学び〉をなすことはできても、原象そのものについてそれを修正したりその同一性の判断の根拠としての存在の確かさを無視したりすることはない。その原象としての存在そのものはつねに厳として存在しており、〈ὄντος ἐκείνου〉に例示されるような〈原象—似像〉関係の同一性の判断の形式を支えている。

ところが、卓越したミーメーシスによって呈示された似像は人びとを魅了し像としての存在性を獲得してゆくほど、詩人のこの上もなく明らかな像 (cf. *Ssa24: evapyeotara*) は知らず漠たるイメージや知識は圧倒する像の力によってあたかも似像に吸収されて消失してゆくかに見える。先行するイメージや知識が如何なる運命を辿るにせよ、存在論的位相の問題は別としてすでに存在の確かさは呈示された像の側にあると言わなくてはならない。もとより先行するなんらかのイメージを圧倒的に凌駕する力を持たない像は現実には極めてしばしばありえようが本稿では問題としない。

このように考えてゆくとさしあたりは同一性の判断における根拠と目された原像に代わるべきものが享受の側にならない以上は、呈示された像は自己自身の他には立ち返るべきものを有さないことになり、したがって〈原象—似像〉関係も消失してむしろ似像の自己自身との関係〈似像—似像〉の関係に置換されることになる。しかるに〈似像—似像〉関係という用語法自体すでに背理であるから、似像という語も無意味となる。畢竟比喩的な表現となるが〈ὄντος ὄντος〉と〈αὐτοῦ αὐτοῦ〉同一化が成立すると言わざるをえないように思われる。もしそうであるならば原像と似像を結びミーメーシスという言葉もアトポスなものとなってしまうのである。しかしもしそうであるとすると、

「悲劇は行為と生のミーメーシスである」という定義はどういうことになるのであろうか。ミーメーシスから（再現性）の意味契機を奪い去ってただ（呈示）とする他はないのか。ただし仮にそのような道を取るとしてもその像の出自や確かさの根拠への問いは決して消失しはしない。

(三) 英雄のミーメーシスと行為と生のミーメーシス

悲劇ははたして如何なる意味で「行為と生のミーメーシス」と言われるのであるか。

まずは呈示された（像）の確かさを確認するために、本稿（二）でも引用したプラトンにおける悲劇のミーメーシスについての証言をここでより存在論的な観点から再び引き合いに出してみよう。翻訳の文章には若干の非本質的な変更と補正を加えている。プラトンは「国家」のミーメーシスをこととする詩人（μυητικὸς ποιητής）(605a2, c3)を手厳しく批判する文脈において以下のように述べている。

われわれの内の極めてすぐれた人も、ホメロスや誰か他の悲劇詩人が、悲嘆の内にある英雄の誰かが涙を流しながら長い言葉を止めどもなく語り続けるようすやあるいは胸を叩きつつ（自らの嘆きの歌を）謳うありさまを模倣（＝再現的に呈示）する（μιμητικόν）とき、それを聞くと、知つてのとおり（そのすぐれた呈示を）喜び（χαίρειν）、われを忘れて（その英雄に）同情し（συνπαύομεν）追従してゆく（εἰσρέειν）、そしてわれわれを最たる仕方でかくのごとき状態に導くような詩人のことを、善き詩人（ἀγαθὸν ποιητήν）として真摯な気持ち（σπουδαίοντες）で賞讃する（605c10-d5）¹⁰。

プラトンはかくして、そのミーメーシス批判の論点は別とすると否定的なかたちにおいてであるにせよ、われわれの言うその圧倒的な像化の力そしてその確かな存在性のゆえに、優れた詩人の手になるかかろ英雄のミーメーシ

スの似像が自己自身への同化という事態を惹起することを証明しているのである。かかる好ましからざる感情的な似像への同化が生ずるといふ事態を憂うるがゆえにプラトンは一層ミーメシスとしてのポイエーシスへの存在論的批判を強めたのである。¹¹⁾

しかしそのことの当否は別として、いずれにしてもここにはへ生起した出来事への地平のわれわれがへ生起する出来事への地平の英雄に「われを忘れて」「同情し」「追従する」といふ事態が考えられている。プラトンではそれは言われているわけではないがより一般的に言うならば、それは歴史的存在の可能的存在への同化であり、同時に歴史的地平の可能的世界の地平への同化といふ事態が生じているようである。しかるにもとより「われを忘れて同情」するとは言いながらそれは歴史的地平からの離脱を意味するわけではないのであり、「われを忘れて同情」するといふのはむしろこの歴史的地平における自己自身とそして自己の地平の変容である。「他人の身の上についてのことを享受すること」(enjoyment)は必然的に自分の身の上に関わる」(about)から、同情は同情する者のへ魂に現実的な影響を与えずにはおかないからである。¹²⁾すなわちわれわれがその一人の英雄に同化するとき、その英雄の存在するへ生起しうる出来事への地平がへ生起した出来事への地平に同化してくるといふことである。アリストテレスの言う悲劇のミーメシスが全体として一つの行為のミーメシスであるのに対して、プラトンの批判するそれは文言上も明らかに一人の英雄といふ個別的な存在のミーメシスである。しかしその一人の英雄もその世界におけるなんらかの事態の連関に位置せざるをえないのであり、いわば自らとともにその他の存在をひいてはその世界全体を引き連れてくるのである。むしろそのような一人の英雄のありさまにのみ焦点を当てているような受容の仕方がその事態の連関の明確な看取を伴うと言つわけではない。

ここで悲劇のミーメシスと絵画的エイコーンとの類比という観点から、この引用文を『詩学』四章との関係に

おいて簡単に見てみると興味深いことが分かる。この『国家』におけるプラトンの言葉はわれわれの意図する『詩学』四章のエイコンと六章のミーメシスの類比的考察をあたかも補強するかに見えるからである。

というのもプラトンの言葉における *χαίρομεν* は *μαχρῶν* に *μυεῖσθαι* されたものを *χαίρειν* するのであるから、このことはこの言葉が否定的な文脈にあるためかほとんども注目されてはいないけれども『詩学』四章の *τάς εἰκόνας χαίρομεν* の *χαίρομεν* とまったく同一の用法と言つてよい。 *εἰκόνας* に相当する言葉がこの引用文中にないのを除けば、——むろん直前の文章には *εἰδόμενα εἰδωλοποιούμενα* という用語法がありあえて *εἰδόμενα* を *χαίρειν* するとも言えなくはないが、ただしこの *εἰδόμενα* は *τὸ δᾶμθεῖς* (605c3) より乖離したミーメシスの存在論的位相をいわば引用文の文脈の外から否定的に規定するプラトンの用語法であるので、この引用文にそのまま挿入するわけにはゆかないが——この引用文の限りにおいては、『詩学』四章の絵画的エイコンと『国家』におけるこの悲劇のミーメシスが個別的存在のミーメシスという事態においてほとんど類比的な関係に立つと云つてよい。周知の通り『国家』では詩人批判の文脈で画家が引き合いに出されているので、⁽¹⁾ 絵画と詩作の類比はすでに普通のことと云つてよく、『詩学』四章における絵画的エイコンの例示はポイエシスの哲学的考察にとつてむしろ常套手段であるとさえ言えるのである。

さて、上の引用文のテキストにおける *μυητικὸς ποιητής* に *μυητούμενον τινὰ τῶν ἰσθῶν* という用語法と『詩学』二章冒頭の本稿でもしばしば引用する *μυητοῦνται οἱ μυηθῆναι ἠξιότροντας* という用語法を比較すると、プラトンはミーメシスの対象を「ある一人の英雄」という風に特定化して、アリストテレスのような「行為する人間たち」それもそれぞれ個別的な人間をといてのではなく全体として一つの行為をミーメシスするという考え方はないようである。もつともソクラテスがやはり詩人を批判する文脈で、

そもそも物語作家や詩人達によつて語られることはすべて生起したことか現在存在することかある

はまた生起しようとしていることについての叙述ではないのか(392d3-5)。

と述べていることから、この箇所を典拠にしてプラトンの言うミーメシスは必ずしも個々の人間ではなくなら
かの出来事の呈示をも意味しうるのではないかと言うこともできよう。しかし最大限そのことを認めるとしても全
体として一つの行為をミーメシスするという考え方はやはり見いだせないという結論には変わりはない。

いずれにしてもプラトンが存在論的にミーメシスとしてのポイエシスを批判する文脈においては絵画と詩作
の類比関係はきわめて単純に個別的存在例えば寝台と英雄を軸にして成立しており、アリストテレスは個別的存在
とその内に行為する人間たちを包含する一つの行為(出来事)を類比的関係に置いている。またプラトンの場合ミ
ーメシスの対象は伝承的存在であるがアリストテレスの場合は原理上はただ行為する人間たちによる一つの行為
である。プラトンにあってアリストテレスにないものはしかじかのエートスを有する個別存在への(同情)であ
り(追従)である。その意味ではアリストテレスの言う(憐れみ(misericordia))は直接的に個別存在を対象とするもの
ではなく、さまざまな行為や出来事が織りなす全体としての一つの行為のなかで運命に晒される例えばオイディプ
スを対象とするものである。個々の $\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ そのものはかかる全体の要素(個別的な行為)の要素にすぎない。

このように対比してみると、プラトンがここに言うミーメシスの場合、その言葉は見いだせないけれどもかか
るミーメシスの像を $\epsilon\iota\kappa\alpha\varsigma$ と呼ぶのに不都合はまったくなく、ミーメシスをその意味で個別存在への(再現的
呈示)と規定することに些かの無理もない。再現さるべき伝承の(原像)はそしてアリストテレスの絵画的エイコ
ーンの場合のようにあたかも歴史的存在としての(原象)であるかのようである。そこには別の意味での歴史的世
界と可能的世界の融合が生じている。優れたミーメシスの $\epsilon\iota\kappa\alpha\varsigma$ が同情を喚起するとき、事実上はそもそもそれ
が歴史的存在の $\epsilon\iota\kappa\alpha\varsigma$ であるのかあるいはまた伝承的存在の $\epsilon\iota\kappa\alpha\varsigma$ であるのかは変わりがないように見える。英雄
の $\epsilon\iota\kappa\alpha\varsigma$ の場合その精確さを端的に判断できる現実的な存在が欠けているということはすでに忘却されているか無

視されている。悲嘆に暮れる英雄への同情が当然のごとく喚起されるところで、存在論的見地からプラトンがどのように批判しようと、そもそも叙事詩ないし悲劇的世界と歴史的世界が渾然としてしまっていると言うべきかも知れない。

アリストテレスにおける悲劇のミーメシスの場合、個別的存在への同情はいうまでもなく第一義的な問題ではないが、プラトンの描くようではないにせよ先にも触れたようにむろんのことさまざまな出来事の連関に翻弄される人物への同情がないとは言うことはできない。ただアリストテレスはプラトンほどにはミーメシスを享受する魂がそれによつて現実的な影響を被るとは考えていないように思われる。しかもアリストテレスの場合もやはり自己喪失的な同情による「パトスの同化」¹⁶を第一義とするのではなく、その狙うところはやはり、卓越したミーメシスのもたらす恐れや憐れみというもつとも悲劇的情動を介してわれわれが「むしろ」¹⁷その全体としての行為の意味 \parallel $\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma$ を確かに把握し自らの知の体系に組み入れる「知的同化」 \searrow であると言えるように思われる。かかる意味における $\kappa\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\upsilon\sigma$ については三・三の(一)においてさらに論ずることとする。

(四) 同一性の判断としての $\langle \sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma \epsilon\kappa\epsilon\iota\upsilon\sigma \rangle$ と $\langle \epsilon\kappa\epsilon\iota\upsilon\sigma \sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma \rangle$

三・二の(二)においてわれわれは、卓越したミーメシスによる似像が立ち返るべき原像を有さない場合、(原像—似像)関係は消失するとするとただ似像のみが自己を呈示するという事態となり、畢竟比喩的にもせよ $\langle \sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma \sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma \rangle$ とも言う他はなくなり、「悲劇は行為と生のミーメシスである」という定義はどういうことになるのかという疑義を表明した。われわれはここで前節におけるプラトンとアリストテレスの悲劇のミーメシスの対比から悲劇のミーメシスと絵画的エイコーンの類比に戻って、あらためて「原像—似像」と同一性の問題について考

えたい。

さてミーメシスによって呈示される全体として一つの行為の原像は端的に言えばやはりなんらかの行為や出来事のイメージであるとか言いようがない。それではかかる原像はどのように存在するのであろうか。もしかかる原像がある歴史的な出来事の直接的似像であるならば、いうまでもなくミーメシスは歴史的な出来事の再現的呈示となる。しかし歴史的な出来事を語るのは九章ではヒストリアーの仕事として規定され生起しうる出来事を語るポイエシスと対比されているから、むしろのことここで歴史的な出来事のミーメシスを言い立てることはできない。

ところが、ヒストリアーとポイエシスもまたさらに前者が個別的的存在 (*tá kath' êkaston*) を語り後者が類型 (*katholou*) を呈示することに基づいて区別されながらなおまた類比関係を構成するように思われる。というのもアリストテレスが九章で *tá yevόμενα* と *oia av yévonto* を対比する場合、この二つは存在論的位相を異にしながらも *yivomai* を軸にして対比されているからである。このことの生起を意味する同根の言葉を用いることによってへ生起したこととへ生起しうることとが類比関係に立つのであるが、アリストテレスはそれによって決定的な二分法を避けるとともにむしろ密かに近似関係を補強している。というのもアリストテレスは九章において *oiti ov to tá yevόμενα légeiv, touto rountou érgov eotiv, dáy: oia av yévonto kai tá duvata* (51a36-37) とかう風にヒストリアーとポイエシスを対比しつつ *oia av yévonto* を説明するかのようにして *tá duvata* を用いており、この *tá duvata* という言葉は必ずしも *tá yevόμενα* とは身分を異にする別の存在論的位相に位置するとは見えないからである。アリストテレスが、

すでに生起した出来事は明らかに可能な事柄である。なぜなら不可能な事柄であつたら実際に生起し

なかつたであらうか(51b17-19)'

と云つて、*tá souvará* はすでに歴史的地平に足を踏み入れているように見える。しかしだからと言って、詩人の語る *tá souvará* がその昔々歴史的地平における *tá souvará* に転位し、*masú* に *tá souvará* であるがゆえに歴史的に生起する、という論理が立てられるわけではない。*oía áv yévoiro* を説明するかのようにして付加されたように見えるこの *tá souvará* という言葉はこの文脈では意図的にかいつのまにか両義的に用いられている。この *tá souvará* の概念の両義性はしかし後に *é eikós* の原理の強力な支配によって修正を加えられるかに見える。というのも、

信じられないが可能である事柄 (*souvará ariþava*) よりもむしろ実際には不可能であつてもありうべき

事柄 (*áðsouvara eikóta*) を詩人は選ぶべきである (60a26-28)'

というかたちで詩の出来事の地平から排除されるからである。ただそれはさしあたり両義的に使われていた *tá souvará* という言葉の問題であり、そのことによつて二つの地平の近似性が否定されることにはならない。また *oía áv yévoiro* が否定されたわけでもないからである。

すれにせよ *oía áv yévoiro* は、この言葉を説明して言い換えられたと思われる *oía áv eikós yevéþai* (51b31) という持つて回つた言い換えも含めて、まさにこの文脈のみの用法であり、また他の著作においてもむしろ *yévoiro* はあるが *oía áv yévoiro* はまだ見いだしていない。その限りでこれはさしあたり『詩学』のしかもこの九章のみにおける特殊な用語法と見なすことができる。したがつてその意味においてもこの *oía áv yévoiro* という用語法は重く見るべきである。Lucas があえてこれを 'the sort of thing that might be expected to happen' と訳出するのもただ 'might happen' とか 'can happen' という従来の翻訳ではポイエーシスが呈すべきものがあたかも 'something unusual' であるかのように思われるからだとしているが、われわれの言う近似関係をさらに強調する解釈である。*oía áv eikós yevéþai* と云つて言い換へるが Lucas の解釈を裏付けるようにも思える。Lucas が 'something unusual' <

の傾斜を回避するために、「あることを（あたかも）慣れ親しんだこと（*tá eiobóta*）として生起するのを再現的に呈示する（*gumietóthai*）」とが詩的（*poietikón*）である」という言葉を引くのはするのはその意味で理解である。この *tá eiobóta* という言葉が *tá eikóta* (S1b13) と同義的と見なしてよいかどうかはむしろ問題ではある。Lucas の註にはそれ以上の説明がないが、*eiobós* は「詩学」一二章の語法論の文脈では自明性（*tó safé(s)* (S8b)）を伴う日常的なるものを意味しており (b4, 5) *tá eikóta* よりもその確かさにおいてより一般性が強い言葉のように思われる。その意味では少なくとも「詩学」文脈では *tó eiobós* をもってそのまま *tó eikós* に置換することはできない。いずれにしてもこの語は『詩学』一二章の語法論の文脈に登場するので三・三〇の (三) であらためて論ずることにする。*tó eikós* との関係にもまた触れることになる。

ところでアリストテレスは、アガトンの『アンテウス』など部分的にせよ全体的にせよむしろ「出来事も人名も (*tá te práytata kai tá óvóta*) 作られた (*poióntai*)」ものを例示して (S1b19-22)、「だからといってそれがひとに喜びを与える (*eúpháivai*)」とがないわけではなく」(S1b23) また「知られたこと (*tá gnóstá*) でも (事実上は) 少数の人びとにとってのみ知られている (*gnóstá*) にすぎないが、それでもすべてのものを喜ばせる」(S1b25-26) から、悲劇の題材を「伝承されている (*parádechévov*) シュートス」にのみ求めることはまったくのところ「笑うべき」ことである (S1b25) としてゐる。喜びを与えるかどうかについては、素材としての *tá parádechévov* (= *tá gnóstá*) と *tá poiónta* との間に原理的な差異はないということである。しかもアリストテレスが「生起した出来事を詩作する (*tá yevómena poieiv*)」(S1b29-30) という逆説的な表現さえ用いていることは大いに注目すべきである (三・三二・(3) 参照)。

その喜びを与える論理については後に三・三〇の (一) においても言及するが、*oia av yévovto* はわれわれの考え

るところでは *ta revolveva* と近似関係を保ちながらしかしまたまったくの日常事でも異常事でもないといういわば中間の位相に置かれるべきである。この九章ではさらに、

詩人は彼がミーメーシス（の原理）に従って (*kata tiv mimion*)、行為を再現的に呈示する (*phainetai*) かぎりにおいて、韻律ではなくむしろミュートスの作り手でなくてはならない」(51b27-29)。

と言われており、上のように解釈した限りにおいて *ta revolveva* と *oia av yevouto* とに類比の関係を認めることが許されるとすれば、ここで悲劇の定義を六章の定義と組み合わせる可能性が生ずる。われわれはこの六章と九章を結び合わせる観点から以下のように悲劇を定義しようと思つ。

悲劇のポイエーシスは行為と生のミーメーシス \parallel 再現的呈示として生起しつることを語り出す。

この意味においてあるミーメーシスの似像は存在論的には *ta revolveva* との相似関係に立つ *oia av yevouto* であり、原像はさしあたりは *ta revolveva* との如何なる存在論的關係に立つかは知らずある種の行為や生のかたち \parallel *katobalon* であると言えるであろう。このようなある種の行為類型が卓越した意味で像となったものが絵画的エイコンと対比される悲劇の像 \parallel 似像に他ならないが、すでに触れたとおり圧倒的な像の前にわれわれがその原像としてある種の *katobalon* を想定して（原像—似像 \searrow 関係とその同一性を語ることはないであろうし、むしろかえって明らかかな（像 \searrow ）の意味を失わせることになるであろう。かかる同一性の関係に意味があるとすれば制作の意図や過程を探るためにその中核となるかたちを析出したり、明確な像のありようがわれわれに行為のありようについての認識の変更を迫る場合である。絵画的エイコンとの類比からこの論稿で考えるべきはむしろ後者である。

その意味においてわれわれは九章において明らかにされた類比を主軸に同一性の判断を考えるべきであろう。それとして認知された明確な像のありようがわれわれに行為のありようについての認識の変更を迫る場合たえず修正を迫られるものは一つ一つの行為の類型というよりはかかる類型を包含する（総体 \searrow ）としての行為と生である。通

俗的な言葉を用いればある種の藝術的呈示によって人生觀や世界觀が変わつたというようなへ総体的變更へが言われるからである。

したがつてミーメシスの像が確かに認知される場合、総体としての行為と生をあえて人生と言ひ替へてへοτος εκεινοςへのかたちを立てれば、同一性の判断のかたちは「これが人生である」ということになるし、それが全体として人生觀や世界觀の變更を迫る場合は語順がへεκεινος οτοςへというふうに逆転して「人生とはこれ（かくのごときもの）である」ということになる。それが優れたへ学びへ²¹の形式である。へοτος εκεινοςへ²²的判断が成立するのはむしろ人間や生についてわれわれが少なくともある種の漠とした存在の確かさを有しているからであり、「人生とはかくのごときものである」というごとき判断に意味があるのはミーメシスの像がへ存在の確かさへをもつてへ極めて明らかにへ²¹現象してへοτος εκεινοςへを逆転するからである。もとより先行するなんらかの原像を圧倒的に凌駕する力を持たない似像は現実には極めてしばしばありえようが、本稿では問題とはしない。ここにおいてわれわれは似像の圧倒的な現前を強調するために用いたへοτος οτοςへという形式を放棄する。

逆に言えばわれわれにとつて行為と生のミーメシスが必要であるのは先にも三・一の（一）で触れたようにわれわれがわれわれの歴史的世界（Ⅱ原象）について十分に精確なイメージ（Ⅱ原像）と存在の確かさについての意識を反省的に有さないからである。それゆえに恰もわれわれがミーメシスの像（Ⅱ似像）²²にその存在性を賦与するかに見えて実のところかえつて出来事の緊密な相関によつて像化された似像に存在の意味を知らされることになる。精確に仕上げられた絵画的エイコーンについての同一性の判断はすでにこのような逆転の事態を示唆していたと考えられる。またそれゆえにこそ学びの喜びがあるのである。

以上の論点をふまえた上で、「悲劇は人間たちではなく行為と生の再現的呈示である」という命題についてあらた

めて考えてみることにする。

ここで言われている行為や生のミーメーシスもそしてまた行為する人間も個別的存在(事象)としては歴史的地平の現在のみならず過去のいずこにも見いだすことはできない。詩人は行為や出来事をそのまま記述するのではなくて「人の心を導く」(φυλαξεν) (50a33) ために、その「悲劇の原理でありあたかも魂である」とされるミュートスの構成として「行為や出来事の組み立て」を行うからである。ミュートスを構成するペリペテイアーやアナグノーリシスの工夫が組み立てにおいて最も腐心するところと言つてよいであろう(Cf. 50a33-35)。このようにして組み立てられてゆく「像」がそれ自体として歴史的地平に直接対応する(「原象」をもたないのはあまりにも明らかである。

しかしながらプラトンがわれわれの心の内なる画家(εἰκαστός)について、

視覚もしくはその他の感覚を基にしてその時思われることや語られることを引き出してそこで思われた

り語られたりしたことのエイコーンを自己自身の中でなにか見るようにしている」(Philebus 39b-c-1)。

と言うように、心の裡に見るエイコーンがそれ自体としてすでにそのまま歴史的現実に対応する像とは言えないものであり、歴史的地平における日常的経験や事実はまさしくそのつどの心の内なるエイコーンのためにその多少を問わずつねに質料として解体され保有されているのである。

生起しうる出来事を語るポイエーシスはこのような意味において生起した出来事からいわば質料として取り出された出来事一般の構成要素をもつて新たな出来事としてのミュートスを作り上げてゆくことを常道とする。ポイエーシスはそれゆえに、『詩学』にはそれに対応すべき確かな言葉はないけれども少なくとも十七章においてそれとして述べられるいわゆる想像力を、すなわち自らの呈示すべき出来事をできうる限り明らかに自己の眼前に表象しつつ同時に出来事を結ぶ緊密な適合性(ὁμοιότητος)を見いだしてゆくという方法をもつてその出来事組み立ててゆく像化の力を前提としている。

しかるに『詩学』十七章におけるミュートスの構成の方法、とりわけ「あたかもその出来事の現場に居合わせるようにして」という言葉を見ると、それが意図しているものは歴史的事実の世界からの乖離ではなく、むしろあまりにも明らかに歴史的事実の地平とその存在の確かさへのできる限りの接近である。想像力としては日常的経験や歴史的事実を質料として構成要素へと解体して新たな像を結びながら、いかなる理由によつてポイエーシスは歴史的事実の地平への接近を試みるのであろうか。それは背理に見える。アリステレスがあえて生起しうる出来事と言ひ悲劇を行為と生のミーメシスと呼んだことにはいかなる意味があつたのであろうか。

詩人がミュートスの構成に用いる質料的な構成要素としての多くの行為類型は事実上すでにわれわれにとつて馴染みの深いものである。たとえ全体として描き出される一つの行為がまた新たな関係において構成されてゆくものであるとしても、われわれはなおその世界に非日常的なるものと日常的なるもの双方を見つづ日常なるものを手がかりにして非日常的なるものを理解しその全体の受容を試みることができる。いずれにしても詩的世界が徹頭徹尾非日常的なるものに終始しまつたく新しい世界として現れるといった事態は考えられないし、そもそも既知のものを一切排除するような詩作は原理的には存在しようがない。さらに言えばプラトンの語る心の内なる画家に於いての比喩から知られるように、さまざまな日常の経験をつねにその構成要素へと解体しつづまたそのつど新たな関係を作り上げてゆくこと、想像力によつて結ばれるそれぞれの像の質的差異を別とすればそのつどかかる解体と新たな結合を繰り返すことはむしろ日常的行為の一つの重要な形式であり、意識されると否とを問はずわれわれはつねに自らのそして誰かの構成するなんらか新しい関係を受け入れてきている。その意味では日常的な世界は閉ざされてはいないし、既存の日常的なるものの枠組みから絶えずそれを包越する新たな全体への超出がなされていると言ふことができる。いわばそれは自己否定を媒介とした自己同一化の運動である。この意味において、詩人もその世界を享受するものも既知の事柄を質料として新しい関係を創り出す心ありようとしては同断である。

もしそうであるとすれば詩人が新しい行為と生の関係を作りだすことも詩的世界が歴史的地平に可能な限り近くことも驚くべきことではないということになる。場合によつてはあらゆることが受け入れ可能となるようにみえるほど、歴史な世界は閉ざされてはいないからである。

しかしながら通常の場合には自己同一化の運動における絶えざる自己否定と自己超出はそれほど意識されることなく、そのつど成立する新たな関係はむしろ単純再生産的な日常的体系のなかに自然と組み込まれてゆき日常的なるものの体系と日常的なるものについての信念としての *meanings* が確立されてゆくことになるのである。

それゆえに一層悲劇のミーメシスはそれが人びとに受容されんとする限り自らの出来事の確かさを歴史的地平における存在の確かさに近似させてゆかなくてはならないし、ポイエーシスはそれが特定の歴史的事件を模倣して近似性を狙うのではない限りは、呈示する出来事の生起性を歴史的地平の出来事の生起性に倣い (*imitation*) 自らをまさしく生起しうる出来事と化してゆかなくてはならない。

一つのミーメシス (M) がその (M) 生起性 (M) をもつて歴史的地平に倣うと言うとき、詩的な出来事がそのまま歴史的な出来事の総体に属するならかの行為の模倣再現でないとすれば、それはむしろポイエーシスは歴史的な出来事の総体をあたかも (補充) しつつ新たな行為と生の総体を形成してゆくことを目指すのではないだろうか。ポイエーシスはいわば歴史的世界の自己同一化の運動に参加することになる。まさしくこの意味においては、ミーメシスによる一つの行為 (M) は総体としての人間の行為と生 (S) をあたかも同等に例示するのである。主語述語関係をもつて言えばそれは (S) は P である (M) という新たな自己同一性の成立であろう。ポイエーシスの機能はそれゆえに謎めいた全体である (S) を自ら呈示する一つの述語 (M) においてそのつど明らかに開示するということにあると言えるのではないだろうか。もしかかる形式において一つの (M) に拠つてあらためてその (M) と

しての〈S〉を学ぶということが成立するとするならば、この一つの〈P〉は人間の行為と生についての〈発見的意味〉となる。

かくしてわれわれはここにおいて再び四章における歴史的存在的のアイコンと悲劇のミーメーシスの類比に立ち返り、この上もなく精確に仕上げられたアイコンを見ることによる学びと喜びを念頭に置きつつ、あらためて「悲劇は行為と生の再現的呈示である」という命題を保持したいと思う。²⁸

三・三 ミーメーシスの存在論的および認識論的根拠について

絵画的アイコンと悲劇のミーメーシスとの類比を介して結局は、人間の行為と生の総体とそして同一性の判断としてはさしあたり自己自身以外に立ち返るべき根拠としての原存在を有さない「行為と生のミーメーシス」の関係におけるまさしく〈へ生起〉に関わる相似性が問われることとなる。それはより一般的に言えば、歴史的存在と可能的存在との関係への存在論的な問いであり、それゆえにまた歴史的な出来事の記述を行うヒストリアーと生起しうる出来事を語り出すポイエーシスの対比への問いともなる。

ここにおいて問うべきは次のことである。ひとはなぜ事実上存在の確かさの根拠をもたない可能的存在の世界を創造しあるいは受け入れてきたのか。

(一) ポイエーシスにおける〈καθόλου〉の二つのトポス

悲劇のポイエーシスは「行為と生のミーマーシス」として一つの行為の世界を呈示する。その世界には多様な人物とその行為が存在しそれらが全体として一つの行為を形成する。およそ存在は純粹形相そのものとしての存在は別としていかなる存在の位相に存する者であっても、形相に従って知覚し認識する運命を有する存在にとつては、つねにしかじかの形相すなわち類型的な意味を有するものとして現れる。したがって上の問いは、へかかるものとしてこの世界の存在を創造した受容しうるか、と問い直すべきである。もちろんここに言う形相 \parallel 類型的意味はすでに触れてきたようにアリストテレスがすでにこれまで幾度も触れてきた九章や十七章においてへ $\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ と呼ぶものと同義ではない。むしろ $\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ としてのロゴス（ \parallel 全体）を構成する部分に相当する一般の形相である。その意味をここであらためて確認しておきたい。アリストテレスはむしろこの $\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ を語り出すところに個別のもの語るヒストリアーとは異なるポイエーシスの本領があるとしている。³⁰

$\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ というのは、どのような人間においてどのような事柄を語ることや行うことが蓋然性（ $\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ ）もしくは必然性（ $\tau\omicron\upsilon\alpha\upsilon\epsilon\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ ）に従って出来るのか、ということである（515b-9）。

このような意味において、ここで言われている $\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ はむしろ命題を構成する単なる一般概念ではなく、すでに主述語関係の内に複数の本質的あるいは附帯的概念が結び合うことによつて成り立つ何らかの事態を指し示す一般的命題もしくはかかる諸命題の複合体である。しかしながら、ここで仮にいわゆる要素的事実を指示する単位的命題と先にわれわれがミーマーシスの対象としたへ全体として一つの行為 \searrow を指し示すもつとも複合的な事態の命題を二つの極に置くとすると、かかる二極の間でここに言う $\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ はそれ自体としてどのような位置を取るのかを問わなくてはならない。この九章の叙述からはそれが直ちに明らかとはならないからである。さらにそれに加えてなぜか従来それほど関連して問題にされてはこなかった九章の $\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ と十七章で言われる $\kappa\alpha\theta\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ とはたして如何なる関係に置いて折り合うのかもまた同時に問われなくてはならない。

九章の文脈では「蓋然性(σ. εἰκόη)もしくは必然性(σ. ἀναγκαιὸν)に従つて」という出来事の連関を規定する原理が語られるところから、むしろだからといつて決定的になるわけではないけれども、少なくとも κἀποῖος の最小単位としては要素的事実の命題には留まらずさらにそれを要素とするより複合的な事態の命題に相当するものであると思われる。それぞれの場面の出来事が時間的経過や因果的關係などによつて移行するとすれば事態はさらに複雑に結び合わされてゆくことにならう。その κἀποῖος の大きさはその意味で弾力的である。ただし、十七章でアリステレスがミュートスのへ何であるかを示すもう一つの κἀποῖος を語る場合、その一つの κἀποῖος は九章の κἀποῖος を包越するような全体的な視野において語られていることは確かであると思われる。

さて範疇論的に言えば、個別的な事象であれまたより一般的な事象であれ、主語に立つものはそのさまざまな位相に位置する諸形相とその結合關係によつて本質的にも附帶的にもさまざまに語り出される。ポイエーシスにおいて主語の位置に立つものもむしろ多様多層であり、一般的にはその代表的なものはそれとして指示されうる個別的存在者(ポイエーシスではそれぞれの登場人物)でありそれを主語としてそのありよう(例えばそのエートス)を示すためにさまざまなかたちで本質的あるいは付帶的な形相が賦与される。

しかしながら上に引いた κἀποῖος についてのアリステレスの言葉を見れば明らかのように、さまざまに語つた行為したりする登場人物そのものが主語的存在として立てられているわけではない。そうではなくてむしろそのような人物群において出来る「語りや行為(ῥηγεῖν ἢ πράττειν)」こそが主語的なものとして立てられているのである。その行為を語り出すものはそれゆえに通常はそのそれぞれの人物を述定するエートスや思想に関わる述語群を包み込むいわば出来事の連関に関わるものであり——『詩学』の文脈ではこれらは κἀποῖος の構成要素ではあ

つても *καθόλου* そのものとは言われていない——、そしてこの行為自体がむしろ *καθόλου* としてそれぞれの出来事の緊密な連関に応じて結び合い結局のところ一なる全体 (*ἓν ἐν κατὰ τοὺς λόγους*)¹²⁾ としての \langle 一つの行為 \rangle を述定してゆく本質あるいは附帯性の *καθόλου* となつてゆくのである。ポイーシスにおける最も本質的な *καθόλου* は、十七章に言うかかると統一された全体を語り出す *καθόλου* に他ならない。アリストテレスは以下のように言う。

ところですのでに作られた話 (*λόγους*) にせよまたそれを作るにせよ *καθόλου* を取り出さなくてはなら

ない (*οὐδὲν ἐκρίβηται*)¹³⁾。そうしてその上でこの *καθόλου* をその附帯的なありようにおいて肉付けし

(*ἐνεργούσιν*)¹⁴⁾ 長くすべきなのじめる (*55a34-55b2*)。

ミュートスを構成する場合、何よりもまずそのミュートスが何を語るものでありまた如何なるものであるかというところについて核心となる基本的構想を先行させなくてはならない。これを主語述語の関係と本質と附帯性の概念をもつて言うならば、ミュートス $\langle S \rangle$ はその基本構想について本質的な一つの述語 $\parallel \langle P \rangle$ をもつて述定される。この際肝要なことは、主語は上述したようにあくまで全体として一つのミュートス (ないしロゴス)¹⁵⁾ であつていかなる意味においてもそれぞれの登場人物ではないということである。その意味で、 $\langle S \rangle$ は $\langle P \rangle$ である、が成立するところがかかると主語述語関係を持ち込むことについては注意が必要である。この $\langle P \rangle$ の位置に現れる本質的な *καθόλου* の場合には生命をもつ存在におけるようにその種類関係における実体性と普遍性あるいは本質と附帯性の関係が明瞭には現れないからである。

その点を念頭に置いて言えば、十六章で悲劇の原理であり魂と言われるミュートスを語る場合そのもつとも本質的な *καθόλου* は複合的な出来事の連関によつて成立する \langle ある種の行為のかたち \rangle ということになる。アリストテレスは『イピゲネイア』や『オデュッセイア』について自らがそれぞれの *καθόλου* と呼ぶものを例示するがそれはあくまでもそれぞれの詩人が把握すべきミュートス像の例示であり、いうまでもなくアリストテレスの呈示したもの

が唯一のかたちではない。³⁵⁾ それぞれの詩人がそれを把握すること、また、註36に記すようにミュートスが全体として〈*oia av eikos yevethai*〉(51b3)である限りは、全体として〈*to eikos*〉の原理に従うべきものとする。

その意味においてミュートス全体を本質的に規定する〈*S—P*〉関係は一つの主語であるミュートス(11)一つの行為、生起しうること)とそのありようを規定する一つの本質述語(*kaθoion*)とのまさしく詩人それぞれが把握するありうべき結合であり、さらにもろもの出来事のありうべき組み立てとしての述語群 *ta kaθoion* がさらにそれらに先行してその帰属を決定するこの全体的な一つの述語 *kaθoion* を規定してゆくことになる。いわば附帯的な肉付けの部分に関わる諸々の *kaθoion* はこのような本質的かつ全体的な *kaθoion* に違背することなく多様な出来事を構成しつつ、かつその内で「*ta ereisodōtia* が相互に蓋然的にも必然的にも連関しない」*ereisodōtiōg mēdōg* (51b34)に陥ることのないように、一なる全体としての一つの行為を構成してゆかなくてはならない。それゆえにアリストテレスは『イピゲネイア』について次のように続けるのである。

彼(11オレステス)はそこにきて捕らえられまさに犠牲に捧げられようとしたとき自分が誰であるかを明かした。例えばエウリピデスが描いたような経緯あるいはポリュイドスが呈示したような経緯において。ポリュイドスの場合は「姉のみならずこの身までもが犠牲となる定めであったのか、と(オレステスが) *katà to eikos* に語るようにしたのである(51b8-12)。

アリストテレスはかくして『詩学』において *kaθoion* を九章と十七章の二つの文脈で用いているが、ただしこれは述語づけられるものの存在論的なトポスの差異であって、*kaθoion* そのものの機能に関わる質的な差異ではない。³⁶⁾ ここで銘記すべきさらに重要な点は、オレステスの独白に関して言われている *katà to eikos* は附帯的な肉付けの部分のみ妥当するかのような点であるが、そこが工夫を要する場面であることは確かであるとしても九章と十七章の二つのトポスのいずれにおいても *kaθoion* はまったく同様に〈*katà to eikos*〉の準則に従うということである。³⁷⁾ また

それゆえにこそ詩人は全体として正当に $\langle \text{oia av eikós yevéthai} \rangle$ とも言い換えられる $\langle \text{oia av yevorto} \rangle$ の作り手 (troupe) (51532) と呼ばれるのである。エウリピデスの工夫については kata to eikós とは言われていないこともあってアリストテレスがそのように原理的に規定しているとは思われないが、 kata to eikós を附帯的な場のみで考えてゆくとすると $\langle \text{一なる全体} \rangle$ の正当性はどうなるのか。 $\text{kata to eikós} (\eta \text{ to daverkaión})$ についてはやはり全体の視野が必要であると思われる。

かくしてわれわれは、一つのシユートスは本質的部分における kabólon また附帯的部分における kabólon を多層のかつ多様にしかも相互に緊密に連関させることによつて成立すると主張する。

(二) ポイエーシスそして享受の原理としての $\langle \text{eikós} \rangle$

前節で検討したように kabólon がその九章と十七章の用例において一つの行為あるいはシユートス全体を多層的にまた多様にあるいは本質的にあるいは附帯的に述定するものであるとすると、そしてその限りで $\langle \text{oia av eikós yevéthai} \rangle$ とも言い換えられる $\langle \text{oia av yevorto} \rangle$ を語り出すものであるとすると、いかなる根拠によつて慣れ親しんではいけない kabólon に規定される存在を eikós として受容しうるのであろうか。すでに三・二の(四)で触れた $\text{yoúttō} \text{ Lucas}$ は $\langle \text{oia av yevorto} \rangle$ を訳出する際にポイエーシスが something unusual を語り出すという可能性を排除するために eikós 'the sort of thing that might be expected to happen' と yoúttō 訳語を採用している。加えて Lucas は「あることを(あなたかも)慣れ親しんだこととして生起するのを再現的に呈示することが詩的なことである (troupeion to meleióthai tá eiaóthata yiveóthai)」と yoúttō 言葉を一つの傍証としていた。

かかる解釈を起点としてポイエーシスについての基本的な要点を整理してみよう。

アリストテレスによれば、「悲劇の場合には詩人たちは実在の人物たちの名前に固執している」(51b15-16)。その理由は「可能なことは信じうる (ἐπιφανές) ことであり、実際に生起したことのない出来事についてはわれわれはまだそれを可能なことであると信じているわけではない」(51b16-17)。この意味で次の命題が原理上当然のこととして立てられる。

(1) 生起したことは可能なことである (cf. 51b17-18)。

それゆえにさしあたりは詩人が生起したことに題材を求めることは当然のように見える。しかしながら、「生起したことは不可能であつたら生起することはなかつたであらう」(51b18-19) という論理に基づいて生起した出来事を題材とすることは誤りである。なぜなら、生起した出来事を題材とすることその出来事を生起しうる出来事の地平においてあらためてその緊密な連関に基づいて生起 (＝展開) させることはまったく異なるからである。言い換えれば、ポイエーシスの力によって生起したことをまさしく生起すべき連関を有するものとして構成しなくてはならないからである。題材としては歴史的な出来事であつてもわれわれがそこに呈示される出来事の展開に対してはたして εἰσὸς などとして受容するかどうかは別問題でありかえつて受け入れられない場面もありうる。それゆえにこそ「信じられないが可能である事柄 (συμβατὰ ἀπίθανα) よりもむしろ実際には不可能であつてもありうべき事柄 (ἀδύνατα εἰκότα) を詩人は選ぶべきである」(60a26-28) と言われたのである。先にも触れたように、「*oia dv yevouto kai ta συμβατὰ*」(51a36-37) と言われる文脈において *oia dv yevouto* を説明し出来事の構成の可能性に即して言われる *ta συμβατὰ* の概念と、「*ta de yevhthena qavepov ori συμβατὰ*」(51b17-18) における生起＝展開の論理を恰も当然のごとく括弧の中に入れて言われる *συμβατὰ* の概念とはまさしく存在論上の身分に違いがある。前者は展開の論理が成立してこそはじめて可能となるという意味での可能であり、後者はひとがそこに見いだすべき展開の論理をいかなるかたちにおいてあるいはいかなる原因においていわば「可能態から現実態への移行」を捉えるかは知らず、

その移行の可能性そのものは否定しようがないという意味においてすでに確固として先立つ可能である。すでに生起した出来事を題材とする場合詩人がそのポイエーシスにおいていかにして出来事をへ *kata to eikos* *ho to d'aykaton* に展開させるかという問題に腐心する前に、享受する側にとっては、場合によっては詩人において *γενε* 生起した出来事における移行の可能性そのものは上に述べたようにすでに解決済みとなつてしまつてゐるということである。その意味でこのような方途はポイエーシスをより容易なものにするとして批判されるのである。

したがつてアリストテレスは次のように注意深く言つ。

- (2) 生起したことの内にはことが生起するその成りゆきが *eikos* と思われる」と (*ta d'ay eikos geneo-*
on) がある (51b30-31)。

生起した出来事がつねにはその生起の論理とともに受け取られるわけではない。ポイエーシスが生起したことに題材を求める場合においても、詩人はむしろそれをそこに内在すべき生成 || 展開の論理をもつて受け取らなくてはならないということである。それは、ヒストリアーのようにただ「生起したことを語る」ためではなくて、

- (3) 生起した出来事を詩作する (*gevoieva poieiv*) (51b29-30)¹⁴⁾

ためではなくてはならない。恰も歴史的な出来事を装いその生起の可能性を先取するために「実在の人物たちの名前に固執」することがあるとしたらそれはポイエーシスの本来から逸脱することである。その意味で悲劇の題材を「伝承されたシユートスにのみ求めるべきではない」(51b24-25)。われわれがここに「装い」と言つるのは、なおアリストテレスが念を押すように、「知られたこと (*gnoston*) でも (事実上は) 少数の人びとにのみ知られてゐるにすぎない」(51b25-26)と述べているからである。もしそれが正しければ一層「詩作する (*poieiv*)」ために生起 || 展開の論理が模索されなくてはならない。肝心なことは、「出来事にせよ人の名にせよ」それが歴史的な存在であるか否かということには関わりなく、まさしく「詩人はミーマーシス (の原理) に従つて (*kata tin mimon*)、行為を

再現的に呈示する (μυθεῖται) かざりにおいて、韻律ではなくむしろミュートスの作り手でなくてはならない」(51b27-29)であるから、詩人は必然的に、

(4) ことが生起する成りゆきが εἰκός と思われる出来事 (οἷα δὲ εἰκός γενοῦθα) の作り手 (ποίησις) (51b32-33)'

でなくてはならない。そしてそのような οἷα δὲ εἰκός γενοῦθα の作り手がそのポイエーシスの存在理由を獲得することができるのは、そのようなことを呈示する作品が、

(5) ひとに喜びを与える (εὐφραίνει) (51b23)'

ことである。この「喜びを与える (εὐφραίνει)」という動詞は σοβῶν にも見えるが四章にのみ登場する「喜び (χαίρειν)」に的確に対応するものと考ええる。それは事態としては満足すべきものすなわち蓋然性もしくは必然性の原理に叶うものとして、詩人の呈示する出来事がまさしく「生起しうる出来事」として人びとに受け入れられることに他ならない。⁽¹²⁾

かくして、ポイエーシスをなす者においてもこれを享受する者においても、出来事の ἡδὲ εἰκός こそがまさしくそれぞれの論理を成立せしめる認識論的原理であり、むしろこの二つの論理が相応するところに一つの出来事が成立する、と考えることができる。⁽¹³⁾

(iii) τὸ εἰωθὸς ἔν παρα τὸ εἰωθὸς との間

さて、悲劇の題材として取り扱われる伝承されたミュートスについて、アリストテレスが「知られたこと (ἐπιγνώματα) でも (事実上は) 少数の人びとにとってのみ知られている (γνωρίματα) にすぎない」と言うのはある意味で

われわれにとって重要な証言である。この証言によって伝承的な事柄に留まらず通常の知のありようとりわけその精確さの問題が浮上することになるからである。

ポイエーシスが「ミーメーシス（の原理）に従って」伝承的なミュートスを題材にして一つの行為を再現的に呈示する場合、まずもつてその一つの行為を本質的に規定する *καθόλου* が、その詳細の程度は別として、理の当然として伝承されるミュートスの基本的な構成要件に適合しているはずである。そうでなくてはミーメーシスに与るものにおいて「これ（この物語）はあれ（あの物語）である」という同一性の判断が成立しないからである。その意味で十七章でアリストテレスが例示している『オデュッセイア』や『イピゲネイア』の *καθόλου* (55b) が問題となるのである。⁵⁴⁾

それでは伝承のミュートスの場合にはそれぞれに「固有の本質的部分 (*τὸ ἴδιον*)」(55b23) 即ち本質的な *καθόλου* についての認識が一般的に成立しているのであろうか。『オデュッセイア』の *καθόλου* を呈示するとき、アリストテレスは「附帯的な肉付け (*ἐπιρροή*)」と対比させつつ「固有の部分」を断定しているように見えるからである。

劇においては *τὰ ἐπιρροή* は短くすることができ、叙事詩においては *τὰ ἐπιρροή* によって長

くなる。というのも『オデュッセイア』の話 (*λόγος*) は長くない。・・『オデュッセイア』に固有の本質的部分はこれであり、残余のものは *τὰ ἐπιρροή* である (55b15-23)。

しかし伝承されたミュートスのおおのについてそこに自明の普遍的類型（＝固有の本質的部分）を見いだすことはやはり難しいのではないか。伝承のミュートスといえども何をその基本的構成要件とするかその焦点の位相と深度に よつて *καθόλου* には *καθόλου* 相貌が現れるはずである。『オデュッセイア』についての *λόγος* もそれほど決定的なものには思われない。その意味ではアリストテレスもまたそのひとつの例示をしたに過ぎないと言つべきである。

さらに「附帯的な肉付け」の部分に現れる諸々の *καθόλου* は、「固有の本質的部分」を示す *καθόλου* (= *λόγος*)

の枠組みにおいて相互に蓋然的あるいは必然的に連関する多様な出来事を一つの出来事として構成することになる。その際に引いたように、例えばオレステスが犠牲に供されるその間際に自分が誰であるかを明かすその経緯はまさしくそれぞれの出来事の展開の一例にすぎず、いかにして蓋然的な展開を語るかということもまた詩人の発明の力に帰するのである。

伝承的なミュートスはかくして詩人の発明によって複雑に組み合わせられた一なる全体としての *kaθoλoγoν* の体系へと組み替えられてゆくと考えられる。

もしそうであるとすると、呈示されたミュートスが伝承のミュートスに題材を求めているということのみを以てそのすべてがすでに「知られている」とすることはできない。またその「何であるか」についても「これ（この物語）はあれ（あの物語）である」という同一性の判断はそのつど易々と成立するかに見えはするが、上に述べたように詩人が何をその基本的構成要件とするかによって *kaθoλoγoν* にはさまざまな位相や焦点があり同定の判断もまた一概には語れないのである。したがってまたその「何であるか」の *kaθoλoγoν* をめぐっていかなる附帯的な肉付けの *kaθoλoγoν* が「その如何にあるか」を語り出すのか、いかにして一つのミュートスを綾なすのかについてもまったく予断を許さないのである。その予断を許さないところにこそ詩人の活躍する余地がある。その意味では最初の同一性の判断はそれ自体漠たるものであり、また「知られていること」はむしろ全体に至る手がかりに過ぎない。

このように考えると、呈示されるミュートスがその題材を伝承のミュートスやあるいは歴史的な出来事に求める場合でさえすでに知られていることは多かれ少なかれその部分に過ぎないということ的前提とせざるをえなくなる。しかしながら全く未知の類型のみによって一つのミュートスが呈示されるとすれば漠たる同定すら存在しようがないから、固有の本質的な部分にせよ附帯的な肉付けの部分にせよいかに詩人の独自の発明が発揮されるとしても、

悲劇のポイエーシスが「行為と生のミーメーシス」でありひとが人間の行為や生についてなんらかの知を有している限りはそこに呈示される言動の類型のすべてが未知のものであるということには決してならないのである。その意味では逆に題材を伝承のミュートスやあるいは歴史的な出来事に求めない場合であっても、そこには本質的と附帯的とを問わずなんらか既知の日常的な類型が含まれているはずであり未知の題材が選ばれたとしても理解のための手がかりがないということにはならない。

その意味において呈示される一つのミュートスを綾なす *καθόλου* の体系は、われわれにとつてへまつたくの既知へとへまつたくの未知へとの間に位置すると考えるべきであろう。

ディオティマの話すエロースの神話では知への愛はまさしく無知と知との間に置かれていた。⁶⁾ この知と無知との間という観点からアリストテレスが二章の語法論の文脈で語っていることは用語法の点からも参照に値する。

語法の力は明らかで (*σαφές*) ありしかも平凡でない (*ἐπι ταπεινότητι*) というところにある。日常の語から成る語法 (*ῥησις*) はこの上もなく明らかであるが平凡である。……他方耳慣れぬ語 (*ἑσθητικὸν*) を用いた語法は莊重で (*σεβή*) あり通俗性 (*το ἰδιωτικόν*) を免れる。……しかるにもしひとが仮にもすべてをこのような耳慣れぬ語にするならばそれは謎 (*ἀίνυμα*) となるかあるいは異国語となるかであろう。……それゆえに語法はこれらのある仕方で混ぜ合わせなくてはならない (*Σθαίβ. 31*)。

明らかさと非凡さを達成するために語法は日常的な言葉と日常を超える言葉から成るべきだという思想は、その呈示されるミュートスがまつたくの既知とまつたくの未知との間に位置するというありようを裏付けるものである。アリストテレスがミュートスの構成と語法とを類比関係に置いたと言うわけではないが、語法のことにはミュートスにおける *καθόλου* のありようを考える点で極めて示唆的である。事実アリストテレスが「耳慣れぬ語 (*ἑσθητικὸν ὄνομα*)」と呼ぶもの(稀語、転用語、延長語その他日常語と反する語のすべて)に相当する日常の思いや予想を超

えた行為の類型をまったく用いないポイエーシスは考えられないしその逆もありえないと思われるからである。

それではひとは日常語に反する (παρὰ τὸ κτιστόν) 耳慣れぬ語をどのようにして理解しうるのであろうか。この点についてアリストテレスは部分的にしか答えを与えていない。

また語法の明らかさと非俗さのために少なからず役立つものとして言葉の延長や縮小や変形がある。

というのもこれらは日常語とは異なったあり方 (τὸ διάφορον) をもつことによつて慣れ親しんだもの

のに反した (παρὰ τὸ εἰσθόον) かたちとなり非俗さを生み出すが、また慣れ親しんだものを共有するこ

とによつて明らかさを保つてあろう (Sbb1-5)。

(1)で言われていることは一つの言葉に τὸ εἰσθόον と παρὰ τὸ εἰσθόον とが混在していることである。それゆえに τὸ διάφορον は事態を謎めかせはするが完全に謎そのものを生み出すわけではない。このような言葉は自己の内なる τὸ εἰσθόον を手がかりとして何らかの仕方々に理解されうるからである。それでは他の「耳慣れぬ語」の場合はどうであらうか。その他の言葉は一語の内に τὸ εἰσθόον と παρὰ τὸ εἰσθόον とが混在するわけではない。その意味で言葉の延長や縮小や変形の場合に比べるとそれ自体としては παρὰ τὸ εἰσθόον であるけれども、文脈における他の日常語との関係によつて理解される可能性をもつであらう。その意味で「耳慣れぬ語」は単独で理解されうるか否かの相違はあるものの全体としてはやはり τὸ εἰσθόον と παρὰ τὸ εἰσθόον とが混在する文脈に置かれることによつて謎めきつつも理解されてゆくことになる。

このように τὸ εἰσθόον と παρὰ τὸ εἰσθόον を混在させつつ「明らかさ」と「非凡さ」の両方の価値の達成を狙うの語法の現実から、アリストテレスはそこまでは言っていないが、τὸ εἰσθόον に拠りつつ παρὰ τὸ εἰσθόον をやしてその双方を含む全体の語法を理解するという構造がポイエーシスの場合にも妥当するのではないかと問うことが出来る。

ここにおいてあらためて一つのことを確認しておくべきであろう。すなわち、詩的語法によってわれわれの言葉の地平に日常的な明らかなさのみに留まらずなお日常を超えるものもたらされるという事態は、われわれの言葉の地平が決して自己完結的なものではなくつねにその明らかなさを破るがごとく超日常的なるものに曝されているという現実を物語っている、ということである。むしろかかる言葉の現実はまだ同時に知の現実であり存在の現実である。

われわれはいかなる意味においても「行為と生」についてさらに言えばその全体像について精確にして完結した知の体系を有しているわけではない。悲劇のポイエーシスはまさしくそれゆえにこそ既に知られている明らかな行為と生の類型との体系的連関において、いわば現実的な意味にせよあるいは類推的な意味にせよ未だ十分には知られていない行為と生のかたちを「行為と生」の例示として呈示するのではないだろうか。再現的とあえて言う所以である。

しかしながらそもそもわれわれはポイエーシスによるなんらかの行為の再現的呈示をどのような仕方においてまたいかなる根拠に拠ってそのような *tragedy* を受けとめてゆくのであろうか。アリストテレスはわれわれが既知の状態から未知に曝される事態へあるいはさらにそれがあらたな知の現実へと移行することをどのように語るのであろうか。

(四) 日常を破るミーメーシス——驚きとその哲学的意味

さて上に述べたように、『詩学』におけるその体系的意味を疑われもする語法の文脈においても、未だ然らざるものに対して原理上開かれていく知のあるいは存在の体系の、それも決定的な確かさを欠いたわれわれの現実を考へる手がかりがあることに気づかされる。

一つのミュートスが受容されるもつとも単純な場合はその類型が享受者の経験の内にもったく同一の類型を有す

る場合であろうが、かかる単純再生産的構造は事実上理念的にしか存在しえないであろうし、むしろ悲劇のミーメーシスがそのような単純再生産的な存在と知の体系の反復を目指すものではあるとは到底考えられない。その意味において悲劇のミーメーシスは一つの本質的な *καθόλου* にこれをさらに峻なしてゆく附帯的な *καθόλου* を従わせつつ、全体として言えば日常を超える知られざる行為の呈示を行うものであると言つことができる。

さて本節(二)で述べたように、アリストテレスは九章において「詩人はミーメーシスの原理に従う者であり、行為を再現的に呈示する者であるから、詩人は韻律の作り手というよりはむしろミュートスの作り手でなくてはならない」(51b26-29)として、あらためてすでに生起した出来事に題材を求める場合でも、結局は詩人が「ことが生起するその成りゆきが *eikós* とと思われること」の作り手(531.32)となるべきことを主張している。ところが現実にはしばしば「相互の連関の仕方が (*μετ' ἀλληλία*) *eikós* と *dvaivn* とも言えない附帯的な肉付けの部分をもつ」(51b34-35) *εἰκαστικῶς μῦθος* が「拙劣な詩人たちのまににその拙劣さによって」、或いは「優れた詩人たちが(上演に使つ)俳優たち(への配慮)のために出来してしまつ」(535.37)。なおここで「俳優たちのために」と言われているのは *Bywater* (*ad loc.*) や *Lucas* (*ad loc.*) の意見を参考にしつつ翻訳すれば、「競演のための作品を作るといふ事情から(おそらく俳優たちの出番などを要求に応じて長くするなどして)可能な範囲を超えてまでミュートスを引き延ばす」ということであり、このような仕方によって「(ことの合理的な)継起性(*τὸ ἐφεξῆς*)からの逸脱(*ὑπερβαίνειν*)せざるをえなくなる」からである(51b37-52a1)。*μῦθος* が *eikós* にあるのは *dvaivkatos* に継起することによってこそミーメーシスは「完結した行為」(5)のミーメーシスとなることができる。

しかるに六章における悲劇の定義から明らかなように、「ミーメーシスは単に完結した行為のミーメーシスであるばかりではなく、恐れや憐れみを伴う行為のそれ」(52a1.3)、でなくてはならないが、いわばその(恐れ)や(憐れ

みへに代表される情動こそがわれわれの言う日常を超えるもの (rapta to eisobolō) の与えた衝撃の結果であり、いわば日常的なるもの (to eisobolō) の自「同一性」の破綻を象徴するものに他ならない。それではその自「同一性」の破綻はどのようにして訪れるのか。語法論の文脈においては日常的な明らかなさを襲うのは、まさしく慣れ親しんだ日常の語法を超える「耳慣れぬ語 (Eunikōn ōvōia)」の力であった。

日常的なるものの自「同一化」における思いや期待を超えたものの現出は悲劇の文脈では「驚き」と言われている。まさしく出来事の eikos なるものは avaykaios な継起において生じてくるこの驚きこそが悲劇の構成にとつては必須の形式である。その理由についてアリストテレスは以下のように言う。

しかるに、(ミーメシスは) 完結した行為のみならず恐れや憐れみを喚起する行為のミーメシスであり、ことが思いを超えて (rapta tny sofea) しかも緊密に連関して (si danta) 起るようなとき、

恐れや憐れみはもつとも効果的に生ずる。というのも独りであるいは偶然に起るよりもこのよう

な仕方においてこそ驚き (deuiaotōn) が生ずるだろうから (52a1-7)。

日常的な明らかなさは全体として言えば引用文中の言葉を利用して言えば sofea の体系の明らかなさであり、同時にその sofea の相関者としての存在の体系の確かさである。この sofea についてはこれが登場人物に帰するのかそれとも聴衆の sofea を言うのかという問題があり、Lucas は註において sofea を聴衆の expectation と解する Eise を批判している。絵画のアイコンと悲劇のミーメシスを類比的関係に置かれわれの論理からすればこの sofea もまた理の当然にアイコンやミーメシスを見て学び喜ぶ者すなわち聴衆に第一義的に帰属する。Lucas が Eise を批判する理由は「概して言えば聴衆は物語の結末を知っているが登場人物は知らないから、驚きは後者のものでなくてはならない」ということである。むしろ行為の展開を知らない者が運命の成りゆきに驚くのは一般論としては当然の

ことである。しかし聴衆が「知っている」と Lucas はどのような意味において言うのであろうか。すでに上に見たようにアリストテレスはあえて「知られたことでも（事実上は）少数の人びとにとつてのみ知られているにすぎない」(51b25-26)と言ふ、註41で触れているように、「生起した出来事を詩作する」(51b30-31)ことの正当性を示唆している。τα καθύλακον を語るとされる詩人の仕事は言い換えれば「ことが生起するその成りゆきが εικοσ̄ と思われるその出来事 (ota dv eikos̄ yevéthai)」(51b30-31)をまさしく発明することにあるが、「生起しうる出来事 (ota dv yevéto)」をあたかも説明してあらためて定義しているかに見えるこの言葉において εικοσ̄ の論理がさらに明確に取り込まれていることに鑑み、詩人の本領は、われわれの方法概念をもつて言えば先ずもつてへ生起の論理の発見にもある。この生起の論理を註26で註を施した十七章の想像力の文脈で言えば「適合性の発見 (cf. 52a25: eúptakoi tò trétoiv)」といふことになる。もしも聴衆が詩人の発明すると言つてよい出来事とその論理を先取りしてしまつているとするならば詩人の存在理由はいったい何処に存することになるのか。まさしくこの意味においてたとえ伝承のミュートスについてその結末を含めてある程度の知識を有しているとしても聴衆もまたそのつどへ生起の論理に支配されつつあらためてその出来事を知ることになると思われる。τὸ εικοσ̄ の原理が支える限りにおいてへ生起の地平へとへ生起の論理が共有され、それを条件としてこそ例えばプラトンが呈示したような登場人物へのへ同情 (συμπάθειν) という事態が出来ることになるのではあるまいか。このように考えてよければ、δῶτα はまったく同一の仕方においてはならないにせよ劇中の人物のものでもまた聴衆のものでありうるということになる。そして絵画のアイコンとの類比という論点から言えば、詩学的に論ずべきであるのはいうまでもなく登場人物の δῶτα を視野に入れた上での聴衆の δῶτα でなくてはならない。

かくして δῶτα が聴衆のそれであるならば κατὰ τὴν δῶταν によつてもたらされる θαυμαστὸν もまた聴衆の θαυμαστὸν である。

ちて(α)で言う θαυματούν || 驚きは基本的に緊密な相関性をもった事柄の生起の仕方にも拠るものである。したがって、十一章で論じられる「無知から知への反転 (μεταβολή) (52a30-31) すなわち運命的に秘匿されていた血縁の発見 (ἀναγνώρισις) や「為されてゐることの反転」(a22-23) すなわち情況あるいは運命の急激な逆転 (επιπρεσία) が織り込まれたミュートスの構造の複雑性が前提とされているのではない。ποπα τὴν δόξαν はアナクノーリシスやペリペテイアーの有無に関わらず上で規定した生起の論理あるいはアリストテレスが μεταβολή と區別して用ゐる μετεβολή (52a16) の論理そのものによつてもたらされる。それゆゑにアリストテレスは次のように言うのである。

しかるに、運命の急転を伴うもの (επιπρεσία) であれ (かかる急激な逆転を含まない) 単線的な出来事 (ἀναότις παράγουσι) のものであれ、これらの詩人達が意図していた驚き (θαυματούν) は仕組まれつつある (56a19-20)。^(a)

ここに言う「これらの詩人達」とは叙事詩と悲劇の差異を弁えずに悲劇の中にさまざまミュートスを持ち込んで失敗する詩人達のことであるが、それでもやはり悲劇的なパトスとしてへ驚きへは必須の契機なのである。その限りでは彼らも「このようにして詩人達はできうればこれらのすべての要素を——さもなければ最も大切なものを最大限備えるようにしなくてはならない」(56a34) というアリストテレスの要請に答えていることになる。むしろへ驚きへがこれらの要素の内に含まれるとしてのことであるが。

上に引いたテキストを中心にして確認された「完結した行為のみならず恐れや憐れみを喚起する行為のミーメシス」を行う悲劇のポイエーシスにとつての本質的な要件、われわれの言う生起の論理の契機は次の二つである。すなわちそれは、

(a) 出来事の緊密な連関、

(b) 日常の思いを超えたメタバシス(52a16)、
に他ならない。しかしなおこの二要件について肝要なことがある。それは、

(c) (a・b) がともに必須の契機として並行する、

と考えられていることである。というのもまさしく(a)があつてこそ(b)がその展開に正当に組み込まれてゆくことになるからであり、また(b)がなくては恐れや憐れみというもつとも悲劇的な情動が日常を超える深さにおいて効果的にもたらされないからである。ここでわれわれはあらためて次のことを確認しておきたい。

すなわちそれは、日常を超えて恐れや憐れみの情がもたらされることが行為と生のミーメシスとしての悲劇の第一の存在理由に他ならない、ということである。

この(b)の「日常の思いを超えた」展開について、上の引用文(56a19-20)と同じ文脈に位置する 56a24-5 に「ありそうにもないこと(παρά το εἰκόσ)がしばしば起こるといふこともまたありそうで(εἰκόσ)ある」というアガトンの言葉が引用されていることを忘れてはならない。この引用文中の〈παρά το εἰκόσ〉は〈εἰκόσ〉の対極に立つものであるから(b)の契機に組み入れられるべきである。というのもさしあたり〈παρά τῆν δόξαν〉は、むしろ〈παρά το εἰδόσ〉や〈παρά το εἰκόσ〉とまったく同義ではないけれども、それらと同一の事態を指し同一の方位を有すると考えられるからである。

さて、恐れや憐れみというもつとも悲劇的な情動は το εἰδόσ の領域においてもむしろ人間にとつて基本的な情動でありすでにそれなりの深度において知られているものである。しかしそれだからといってかかる情動の大きさや深さとしてかかる情動を介してもたらされるものをわれわれは十分に知り尽くしているわけではない。かかる情動のその大きさや深さをもたらす一つのしかし最も重要な形式が悲劇のミーメシスに他ならない。

ミーメシスによる一つの行為がその本質的でありようとして *παρὰ τῆν σοφίαν* の出来事として現れるということ
は日常に馴染むわれわれにとつて衝撃である。というのもそこでわれわれが自己同一性を保っていた *ἐπιδοξία* の領
域がいわば全体として *παρὰ τὸ εἰδοξίον* によつて破られるからである。おそらくその小さからぬ破綻の衝撃をアリス
トテレスは「驚き」と呼んだのであろう。*παρὰ τῆν σοφίαν* という事態がいかなる結末を招来するのかはしかし一義
的には言えない。自己同一性の破綻を招来した新しい事態が無視されるか否定されるかして原状としての *ἐπιδοξία*
が回復されることになるのか、あるいは *παρὰ τῆν σοφίαν* を否定的媒介としてあらたな自己同一化が生起すること
なるのかは場合によるのであり、自己同一性の破綻という事態の方位は少なくとも原理上は未決定のままである。

しかるにプラトンやアリストテレスが哲学のバトスとして *θαυμάζειν* を語る場合には、それは何か新しいしかも
ある意味では「より良き」と (*τὸ ἀειβον*) 「*Metaphysica* 983a18) の始まりそれも容易には終息することのない始ま
りを意味しているようである。

プラトンは次のように言つ。

まさにこれこそが知を愛するもののバトスなのだ。驚く (*θαυμάζειν*) ということが、それよりほかに
知を愛することの始まり (*ἀρχὴ φιλοσοφίας*) はなから (*Theaetetus* 155d2-4)。

またアリストテレスもやや表現は異なるが次のように言つ。

まさしく驚き訝しむこと (*θαυμάζειν*) によつて人間は今もまた最初るときにも知を愛すること
(*θαυμάζειν*) を始めたのだ (*ἤρξαντο*) (982b12-13)。⁽⁸⁾

アリストテレスの言うところも基本的にはプラトンと同じであるが、プラトンに比して驚きが驚きと呼び哲学的視
野がさらに増大し続けてゆくことを強調している。

知を愛することはアトポスなことの内でも身近なことに驚き訝しむことから始まり、それから次第に少しずつ進んでより大きな事柄についてもそうするようになったのである。例えば月の状態について太陽や星をめぐる諸相についてさらには万有の生成についてというようにして。このように疑念を抱き驚き訝しむ者(ὁ ἀποπῶν καὶ θαυμάσιος)は自分が知らな(ἀγνοεῖν)ことを自覚する(それゆえにミュートスを愛する者はある意味で知を愛する者である。というのもミュートスは驚異の念を抱かせるもの(θαυμάσιος)から成っているからである)(*Metaphysica* 982b13-19)。

驚くということは何なるものに関してであるにせよそれまで保たれてきた存在と知との体系的均衡が破られることである。それは例えばアリストテレスが少し後の文脈(983a15-17)で触れるように、正方形の対角線(の存在)と、関係を整数比によって理解するという知の形式との不均衡である。対角線を一边の長さで測りえない原因について幾何学的知識を有さない者は「知らない」という自覚を持たざるをえない。このように存在と知の均衡の破綻によつて無知の自覚が生じたとき、それはまた新たな存在と知の関係に心が開かれてゆく可能性が生ずるときである。アリストテレスは無知の自覚にすでに将来的なるものへの方位を読み込んでいる。

したがつてまさしくこの無知(ἀγνοεῖν)の状態から免れるためにこそ知を愛し求めたのである
(*ibid.*19-20)。

驚きを媒介として成立する無知の自覚そして新たな存在と知との均衡への欲求はそして哲学的な文脈においてのみ語られているわけではない。実は『弁論術』にも註1に記すように『詩学』第四章の論述に相似する箇所があり、そこにはこの哲学的文脈から汲み取られる驚きの構図と似た驚きの論理が見いだされる。それを簡略に示すと以下のようになる。

(B) 学ばふこと(μαθηματικὴ)も驚き訝しむこと(θαυμάσιος)も快(ἡδονή)(714b5)。

(ロ) 驚き訝しむことの内には学ぶことへの欲求 (ἐπιθυμία) がある (71a32-33)。

(エ) 驚き訝しまれるもの (θαυμάσιον) は欲求するべきもの (ἐπιθυμητόν) である (a33)。

『弁論術』におけるこのような驚きの論理を有力な傍証として詩学の異なった文脈から汲み取られるべきもまた上に引くプラトンやアリストテレスの哲学的文脈における θαυμάσιον と基本的に異なるところはないということが出来る。この哲学的文脈における驚きを範型としてあらためて詩学的に言う驚きを考えてみることにしたい。³⁰⁾ その前になお一つ『弁論術』の文脈から後の考察にとって有用な命題を付け加えておきたい。それは三・二の(四)の終わりで主語述語関係をもって呈示していた新たな $\langle \rho \rangle$ による $\langle s \rangle$ は p である $\langle \rangle$ という新たな自己同一性の成立の問題である。すなわちそれは、

(σ) 学ぶことにおいては本性に即した状態 (τὸ κατὰ φύσιν) への回復 (の運動) (καθίστασθαι) がある (71a33-34)。

というものである。この「回復(の運動)」という用語法については『ニコマコス倫理学』の「事物をその本性に即した持ち前 (τὴν φυσικὴν εἶναι) $\langle \rangle$ と回復する運動 (αἰ καθίστασθαι) は付帯的な意味において快い (ἡδυσταί)」(1152b34) という言葉を念頭に置いている。この (σ) をもってわれわれは以下の命題を立てることができる。

(x) 驚き訝しむことは学ぶことすなわち新たな自己同一性を回復することへの端緒となる。

さて以上のことを参考にしつつ詩学的な文脈に立ち返ってあらためて驚きを考える。驚きとは、まずは呈示されたミーメーシスの行為が従来の行為類型についての $\sigma\sigma\sigma\sigma$ をもってしては直ちにはその何たるかを知られないまたそれゆえに受容されない否定的な事態を指すのであるが、いわばこの「知らない」ことの自覚は同時にその「無知の状態から免れるために」何か新しいものに向かって開かれた状態をも意味している。それはプラトンやアリストテ

レスにおいてはまさしく知を求める志向に他ならない。少なくとも「自」否定（＝「知らない」ことの自覚）としての驚きにおいて、われわれは従来の概念では捉えきれない *παρὰ τὸ εἶδος* の意味領域との関係に立たされているということである。少なくともそこには何か新しいもの予感がある。アリストテレスはしたがって、この *παρὰ τὴν ὄψιν* や *βαυλιανόν* という衝撃の力をもって悲劇のミーメシスが「行為と生」の地平をさらにあらたに開示するということを確信しているように思われる。

驚きによって新たに「行為と生」の地平が開けるということは、驚きが、とりわけ恐れと憐れみというもつとも悲劇的な情動のその新たななる深度において、無知の状態から「行為と生」のへ悲劇の意味へについての新たな「学び」への移行を媒介することである。驚きによって従来の日常的知識 (*σοφία*) や日常的事象 (*τὸ εἶδος*) の自己同一性の体系が破綻したところにあらたな事象が生起しそれについての知が獲得される。

ここで上に引くアリストテレスの言葉にはなお二つの詩学的見地からも興味深いしかも重要な事実が触れられていることに触れておきたい。その一つはアリストテレスが付記的なかたちではあるがミュートスに触れミュートスには「驚異の念を抱かせるものがある」と語っていることである。このミュートスという言葉はここではとりわけ神話的なものを意味し詩学的文脈で「悲劇の原理」と呼ばれているミュートスそのものではないけれども、少なくとも題材として取り上げられる伝承的ミュートスの範疇には入れられるであらうし、その意味でそのミュートスに関して驚異の念を抱かせるものを愛する者 (*θαυμάσιος*) は知を愛する者 (*μαίσιος*) とされていることは詩学的文脈において重要である。というのも、詩人がミュートスに関わる以上は彼が *τὰ καθόλου* を語ることによって *φαινοφαίνερον* *καὶ φησὶσαίνερον* と呼ばれる以前にすでにその意味において *φαινοφαινον* ということになるからである。

しかるに *παρὰ τὴν ὄψιν* あるいは *παρὰ τὸ εἶδος* という事態の成立がより積極的な意味においてすでに新しい知の始まりとなり、それゆえに *τὸ βαυλιανόν* は *κατὰ τὴν εἰρημυρίαν* と言われているとは言いながら、 *τὸ εἶδος* と

καρὰ τὸ εὐλόγιον の懸隔が過大なものとなつてはならない。というのもまさしく語法論の文脈で「しかるにもしひとが仮にもすべてをこのような耳慣れぬ語にするならばそれは謎 (divinon) となるかあるいは異国語となるかであろう」(S&A23-25)と言われているからである。それゆえに「非凡さ」のみならず「明らかなさ」を確保するためには、語法は日常の言葉と耳慣れぬ語を「ある仕方では混ぜ合わせなくてはならない」のである。τὸ εὐλόγιον と καρὰ τὸ εὐλόγιον の懸隔が過大なものとなれば謎もまた過大なものとなり、そこには新しい知への予感どころか驚きすら存しようがなくなるからである。アリストテレスが「身近なことに驚き訝しむことから始まり、それから次第に少しづつ進んでより大きな事柄についてもそうするようになった」と言うのはその意味で極めて現実的な認識であろう。とりわけアリストテレスのこの「少しづつ」という言葉は詩学的文脈においても重要な響きを有する。

ここにおいてわれわれは語法について考えたように以下のことをあらためて確認すべきではなからうか。われわれの日常的な現実はいかなる意味においても自己完結的なものではなく、意識されていると否とを問わず原理的にはその明らかさとその自己同一的安定性を破るべき日常を超えるものにつねに曝されていると言ふことができる。しかしながらかかる恒常的な自己同一化の現実においては多少の変化があるとしてもあるいはそれと意識されないままにただ同化されるかあるいは無視されてそれとして差異化されないままに終わる場合もあり、また過度の変化は自己同一性の保守という立場から激しく拒否されることにもなる。それが日常的なるものの自己保存の力でありそれを相関者とする保守的な知の現実である。いずれにしてもここには驚きも学びもない。悲劇のミーメシスはかかる保守的な自己同一化と向き合つてこそその存在理由をもつとも言えるかも知れない。その意味でミーメシスは「行為と生」についてあなたかも語法における日常の言葉と耳慣れぬ語の混合のように日常的なるものと日常を超えるものとをまさしく微妙に「混ぜ合わせなくてはならない」。かかる微妙な混合において恐れと憐れみが驚

きをもつて現れ悲劇の意味が新たに生起する。

まさしくこの点においてまずもつて詩人自身において、日常を超えるものを驚き \equiv 無知の自覚をもつて受けとめそれとして差異化しさらに新たな自己同一化を実現すべく知を愛し求める精神の構えが必要なのである。「ポイエーシスはヒストリアーと比較して $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ kai $\sigma\rho\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ である」(515-6)と言われるのは、何よりもまずポイエーシスがミーメーシスの原理に従ってまさしく謎めいた全体である「行為と生」の新たな意味を真摯な驚きをもつて見いだし、これを概念化し類型化することにあると言つてもよいのではないか。その核心がなくては像化も無意味となる。それが「ポイエーシスはむしろ $\alpha\kappa\alpha\theta\alpha\iota\omicron\sigma$ を語る」という言葉になるのではないか。

ところでこの $\kappa\alpha\theta\alpha\iota\omicron\sigma$ の説明をめぐってもアリストテレスが徹底して $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\sigma$ の概念に拘るのは、ポイエーシスがそれ自身においていかに真摯に知を求めそれを具現化するものであるとしても、その知は認識論的にはいかなる意味においても主観的なるものに留まらざるをえないからである。恐れや憐れみが驚きをもつて現れ悲劇の意味が新たに生起するように日常的なるものと日常を超えるものとをまさしく微妙に混ぜ合わせなくてはならないとするのは、悲劇が不特定の人びとを聴衆として成り立つものである以上その意味が受け入れられる共通の場としてどうしても $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\sigma$ の位相を確保しなくてはならないからである。ひたすら $\alpha\lambda\alpha\beta\epsilon\tau\alpha$ を立ててあえてこのような意味における $\alpha\kappa\alpha\theta\alpha\iota\omicron\sigma$ の位相をほとんど考慮しようとはしなかつたソクラテス・プラトンからは聞くことの出来ない詩人たちの苦勞がある⁹³。もちろんだからと言つてアリストテレスがプラトンが批判したような不特定多数の聴衆への迎合を目指したわけではない。それどころか原理が主観的なるものと否とに関わらずまたミーメーシスに与る人びとに對しても呈示される類型とその像化を正当に享受するためにはそうは明言してはいないけれどもアリストテレスは $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ kai $\sigma\rho\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ に類する知的条件を要求してはいないか。さらに言えば絵画のエイコーンにおけるような視覚的な明らかさが悲劇のミーメーシスには欠けているだけ詩人の像化の力に対応すべきわれわれ

の想像力が要求されることになると思われる。

さて、悲劇のミーメーシスは驚きをもって日常的なるものにおける存在と知の均衡を破り行為と生の新たな *kathōlou* へ導く。かかる *kathōlou* の受容をもってあらためて存在と知の均衡が成立したとき、*kapá tiv sózeta* はあらたな *sózeta* の体系に組み込まれ *kapá to eiaóthos* は新たな *to eiaóthos* の契機となる。かかる驚きを介した新しい知の体系の成立について、アリストテレスが引くアガトンの言葉を参照しつつ驚きの概念の哲学的意味についてのこれまでの立論を総括しておく。

問題の言葉は以下のごとくである。

kapá to eikós がしはしは生起するところともまた *eikós* である (56a24-25)。

この言葉を言い換えて見ると、いわゆる出来事の内にはわれわれがそのことを直ちに *eikós* であるとは判断しない出来事すなわち *kapá to eikós* が生起することがあるようである。いつまでもなく文字どおりに解すれば *kapá to eikós* は *katá to eikós* ではないから、*katá to eikós* という判断基準に基づけば理の当然にそれを *oia an yevouto* の内に組み入れることはできない。しかし問題は、このような *kapá to eikós* の事態と向き合ったとき、そのようなことが生起する可能性について *eikós* というのではなくならにその出来事自体を *eikós* と判断する可能性が生じてくることである。本来 *to eikós* の原理はいかに嚴格に機能しようとも徹底して主観的な原理であり普遍的真理のトポスに立つものではないし、またこの原理が *to eiaóthos* をその単純再生産的な自己同一性において堅持するためにのみ機能するとも、ミーメーシスに与るわれわれの視野の変容をまったく許容しないとも語られているわけではない。四章における *hambaveiv* や九章の *phalassofárepon* の用法はむしろ端的に知が自らを変容させてゆかざるをえない事情を裏書する。*hambaveiv* *katá to eikós* *hē to avnykaiou* や *oia an eikós yevéthai* における *to eikós* の原理は、なに

か謎めいたものあるいは未知なる行為の予在についての漠たる予感さらにはかかる予感において先取りされる自己否定の可能性を完全には払拭しえないものであると言ふことができる。そのように考えてくると *para to eikos* としてはあるが自らに力強く立ち現れてきたものに対してただ *kata to eikos* に違背するとして直ちにこれを排除するという形式はすでないのである。

かくして従来の *to eidos* や *dogma* の体系には直ちには受け入れられないような *para tiv dogma* あるいは *para to eidos* としての *para to eikos* の生起が、むしろそのそれぞれの場合においてという条件付きであるが、*eikos* であるとして受け入れられたとき、*kata to eikos* という判断の準則は形式的には一貫して存続してはいるものの、⁽³⁾ とうよりもむしろそれ以外にはないことから存続せざるをえないのであるが、*to eikos* の妥当領域はすでに変容してしまっていることになる。*para to eikos* はそれゆえに逆説的ではあるが *kata to eikos* の原理に従って *oia av eikos yevetha* として受容されうることである。詩人がそのポイエーシスの圧倒的な力をもって驚きを与え *para to eikos* を *to eikos* へと転位せしめるのであれば、それこそがまさしく *oia av eikos yevetha* すなわち *oia av yevoto* を語るとされる詩人の本領の發揮ということになる。その詩人の力によってわれわれはいつのまにか *kata to eikos* という判断基準そのものの内実を驚きを介して変容させられ、従来の体系から *para to eikos* を組み入れた新たな *to eikos* の体系へそして同時に新たな *dogma* あるいは *to eidos* の体系へと移行させられるからである。かかる移行によってそこにはあらたに「行為と生」の全体が成立する。

自己同一性の体系がかくして驚きによって破綻し否定的にもせよ *para to eikos* のための領域が開かれさらにはそれが新たな *to eikos* の領域に組み込まれてゆくことによつて、「行為と生」はあらためて全体としてへかかるものとして把握し直され、ミーメーシスはまさにその意味において「行為と生の再現的呈示」としてその正当性を獲得する。かくして知の体系が再編されるのである。 *parabainiv* や *anagorazeiv* の用語法は最終的にはこの点に帰着する。

(五) 心と世界の許容性

ミーメシスにおける出来事の緊密な展開がもたらす驚きを媒介として人間の行為と生についての認識があらたまるといことがたとえ事実だとしても、なおあらためて次のように問い直さなくてはならないであろう。

いかなる存在論的および認識論的根拠によって行為と生のミーメシスとして呈示されるものをまさしく *ou av eikos yevodai* として受容することができるのであろうか。

ミーメシスによって呈示された行為と生のかたちは繰り返し述べるとおり *kata to eikos* という形式においてその正当性を判断される。この *to eikos* が確固とした不変の真理概念である限りは *para to eikos* として現象するものは決して *eikos* とは判断されない。しかるにすでに前節で述べたように *para to eikos* もまた場合によっては *eikos* として受け入れられることがありうるとすれば、結局のところ *to eikos* の概念がなんらかの根拠によって変容しうるということに他ならない。この変容が何に起因するのかが問題なのである。

われわれは「*para to eikos* がしばしば起る」ということもまた *eikos* である」というごとき見解を観念的には理解していると言つてよい。しかしそうだからと言つてかかる考え方が日常の言動の準則として機能するかどうかは別である。むしろ先にも触れたように日常的には心身ともにいわば単純再生産的な自己同一化への欲求がほとんど本能的と見えるほどに強く、急激な変化は決して望まれてはいないからである。そのつどの *eikos* であるか否かの判断はむしろ日常的なるものそしてその内なる判断主体のいわば保守的な自己同一化の内で行われる。かかる日常的なるもの、自己同一化の強い要求の内に入れわれれば、人間の行為と生のありようを極めて限定的にしか知らないという事実、そして原理的にはこのように日常の自明さを破る未知なるものに脅かされ続けるという事実を忘却する。

日常的な自己同一化の安定したトポスになにか未知なるものが日常的な明らかさとの衝撃的な落差をもって立ち現れるとき、まさしく未知の存在についての自覚が驚きのパトスとして一挙に顕在化することになる。「知らないことを自覚すること」が直ちにアリストテレスの言うように「この無知の状態から免れるためにこそ知を愛し求め」ることになるとは言えないにしても、未知の存在についての自覚¹¹無知の自覚によってわれわれの判断の準則からその恒常的な確かさが奪われ、このような自己否定的心理においてあたかもわれわれの知の体系の変更を迫ることき新たなる行為のかたちに向き合うことになる。そのとき当該の対象がそれとして把握されているかどうかは知らず少なくともかかる自己否定的な開示において未知なるものとの関係がすでに成立している。

自己同一化の過程におけるかかる自己否定的変容は言うまでもなくさしあたりは主観的なものに留まるが、ものごとの生起¹²それ自体の存在論的問題もまた考察しなくてはならない。というのは、九章で言われているように「生起する(した)こと」の地平と「生起しうること」の地平が截然と区別され本来非連続であるかに見えるのであるが、その区別が危うくなるトポスが存在するからである。プラトンが『国家』の詩人批判の文脈において「そもそも物語作家や詩人達によって語られることはすべて生起したことが現在存在することかあるいはまた生起しようとしていること(γενόμενον)についての叙述ではないのか」(392d2-3)と語るとき¹³、この「生起しようとしていること」の地平においてはアリストテレスが言う「(歴史的に)生起しうること」(将来的)と「(詩的に)生起しうること」(可能的)を区別する存在論的差異は顕在化していない。かかる将来的と可能的とが渾然となるという意味での地平融合の観点よりすれば予想や期待とは異なる出来事が生起する可能性を否定することができず、ポイエーシスによって呈示(≡例示)された出来事の類型が行為と生のミーメーシスとしては不可能であるとは必ずしも言えないからである。その意味において、歴史的出来事と詩作による出来事とが渾然となる将来的¹⁴可能的地平において呈示

された詩的な出来事は、あたかも歴史的に行為と生の総体を例示しさらに補完するかに見える。

かかる行為と生の例示と補完をわれわれはミーメーシスと呼ぶ。このとき行為と生の総体は歴史的地平にその最終的根拠を有するとしなくてはならず、その意味で行為と生の総体はミーメーシスにとっては謎めいた全体として原象となる。

いずれにしてもポイエーシスの語る出来事は、語法論の文脈から借用して言えば *dogma* や *oikos* からすればあるいはまた *ta yevomena* の地平とは異なる。「他でもありうる」(*allos ekeivn*)¹⁶ トポスに生起する可能性を有する。この「他でもありうること」をここでは世界とそしてわれわれの心の「許容存在性」と呼ぶことにする。¹⁷ 「*rapa to oikos* がしばしば生起するということもまた *oikos* である」という言葉は、この意味においてわれわれの心の「許容存在性」を端的に表明しているとも言えるかもしれない。

存在と知の体系はかくして常に許容存在性に曝されている。詩人の本領はアリストテレスがそう言うわけではないのであるがまさしくかかる許容存在性に乗じて出来事の展開に驚きを仕組み新たな行為と生の地平へと誘導するところがあり、われわれはむしろ許容存在性に乗ぜられてミュートの意外な展開に驚かされその悲劇的意味の深さに気づかされることになる。

註

(1) 【弁論術】一卷十一章には「詩字」四章のこの箇所と極めて良く似たところがある。以下にそれを挙げておく。

(a) 学ぶこと (*lavdaveiv*) も驚かすこと (*gaudaveiv*) も快く (*hb o*) ことである (*71b5*)。

- (b) 驚き訝しむことの内には学ばうとの欲求 (ἐπιθυμείν) があつて (71a32-33)。
 (c) 驚き訝しむられること (θαυμάσθων) は欲求する (ἐπιθυμῶν) である (a33)。
 (d) *παράκτι* と *ἀνδραγαθότητα* & *κοιρανική* の *ἐπὶ τὸ μίμνησκον* である (71b6-7)。
 (e) *πρὸς* はあれだ (τὸ αὐτὸ ἐκείνο) (69)。
 「驚き訝しむ」に類する言葉は「詩学」四章にはなく九章ではじめて用いられる。また四章では *παράκτι* と *κοιρανική* の並記はない。またその他のものへの言及はない。この「弁論術」の文脈と四章とを見れば絵画術と詩作の類比的考察にそれほど無理がないことが一層明白となる。なおこの文脈が「詩学」を念頭に置いていることはすでに内容的に明らかであるが、アリストテレスは「しかし滑稽なものについては「詩学」において定義された」(72a1-2)と述べている。
- (2) 画家と絵画に関する比喩は視覚的なイメージを介して詩作や哲学的思索のありようを理解するのに用いられる。以下に列举してみよう。

- (a) 似たもの (*ὅμοια*, *εἰκόντα*) を描くことについては「画家 (*γραφεὺς*) の *γράφειν* 〓 詩人による神々や英雄達の拙劣な描写 (*εἰκάζειν* *κακῶς*) (cf. 377e1-3)。
 (b) 「最も美しい (*καλλίστος*) 人間とはどのようなるものかのパラダイグマを描き全てを細部に及んで十全なものとした」
 「優れた画家 (*ἀγαθὸν* *εὐργάφον*)」 〓 「言葉によって優れた画家のパラダイグマをつくる」われわれ (cf. 472d4-e1)。
 (c) 「最も真実なるものへの目を向けてそこから眼を離すことなく最高度の精確さをもって (*ἀκριβέστατα*) それを観察する」画家 〓 「それぞれの真実性についての認識」を有し「魂の中に明らかな (*εὐαγρῶς*) パラダイグマをもって」国法を制定し守護する者 (cf. 484c6-d3)。
 (d) 「神性のパラダイグマ (sc. 500c2-3: *εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταῦτα δεῖ εἶχοντα*) を用いて描く画家」 〓 哲学者 (cf. 500e3-4)。
 (e) 「画布 (*πίνακτα*)」 〓 「国家と人間のエートス」 (cf. 501a2-3)。
 (f) *χρῆμα* の色を混ぜ合わせて「肌色 (*τὸ ἀνσπεϊκελον*)」をこくる 〓 *χρῆμα* の人間的営為をもとにして「人間のあるべき姿 (*τὸ ἀνσπεϊκελον*)」をこくる (cf. 501b1-7; cf. Adam, *ad loc.*)
 (g) 「陰影画」を描くことは人間の本性のパターマに乗じる (cf. 602d1-3) 〓 「興奮し易くあれこれと落ち着かないエートス」 (605a5) を模倣して「魂の低劣な部分」に訴える (cf. 605a8-b2)。
 というように、哲学 (者) と詩 (人) のありようをの絵画的なるものにならざることを常套手段であるように思われる。
- (3) 本稿 (一) 註 51 にも触れておいたが、「最高度に美しい絵の具を用いるとしてもただ秩序もなく塗りたくる」というのはおそらく

「詩的な用語法を工夫してさまざまな性格を精細に描写する」と(ακρίβου)] (50a36)とらうのを承けている。なお本文の引用部分にある εὐφρανεῖν という動詞は後に九章にも登場するが (51b23, 26) 'χαίρειν' と対になる重要な言葉である。

(4) 本稿 (一) 五七頁。

(5) 「詩学」中には各詞形 ἀκρίβεια は見いだせないが、(τα εἰκόνας τὰς ἡδίστας ἡκριβομένους) の ἡκριβομένους (α ἀκρίβου) と同義動詞 ἀκρίβω (正確にする、仕上げる) の分詞形を根拠にして方法概念として使用する。なお ἀκρίβου はポイエーティケーの文脈においても使われている。50a36-7: τῆ λέξει καὶ τοῖς ῥήσιν ἡκριβοῦν ἢ τὰ πράγματα συνίστασθαι. などアリストテレスは感覚的知覚の確かさに関し副詞 ἀκρίβας や εὐαργίαν を用いよう (cf. De anima 428a12-15: ἐπειρ' οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργήσωμεν ἀκρίβας περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τὸ τοῦ ἡμῶν ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἡδύλλον ὅταν μὴ εὐαργίως αἰσθανόμεθα ποτέρον ἀληθῆς ἢ ψευδῆς)。感覚的対象に対して感覚的知覚が ἀκρίβας や εὐαργίαν に働くと同一性の判断は明確になられ判断の真偽が問題となる。もしそうでなければ当該存在についての真偽の判断は控えられ φαίνεται τὸ τοῦ ἡμῶν ἀνθρώπου のように留保が付けられる。そもそも τὸ αἰσθητόν が存在しなければ ἀκρίβας や εὐαργίαν に類する語が使用される余地はないように見える。ところが、むしろそれゆえに(一)五七章の想像力の文脈においては εὐαργέστατα の語が現れる。

(6) cf. 48a27-28: πρῶτοντας γὰρ μισοῦνται καὶ θρωόντας ἀμφο. 29: μισοῦνται καὶ θρωόντας 49 b31: πρῶτοντας ποιοῦνται τὴν μίσησιν 50b3: ἐστὶν τε μίσησις πρῶτους καὶ διὰ ταύτην ἡδίστα τῶν πρῶτόνων etc. プロトンの【国家】における μισέσθαι はむしろ個々の人物のエートスあるいはパトスもしくはその人物 (の例えば悲嘆に暮れるありさま) を対象としている。cf. 604e1-6: τὸ μέν κολλῆν μίσησιν καὶ ποικίλην εἶχει, τὸ δὲ τρανεκτικόν, τὸ δὲ φρονιμὸν τε καὶ πούχρον ἦθος; ... ἀλλοτριῶν ... πάθος ἢ μίσησις; ... 605c10-d5: ... μισομένου τινα τῶν ἡρώων ἐν τῷθεῖ ὄντα καί... etc. 註27に(適合性)の概念に関して引証する「ペイドロス」や「ユルギアス」の用例からすると少なくとも命題(文)の相互の連関は考えられているのであるが、この【国家】のミーメシスの文脈に関する限りは、プラトンにはアリストテレスのように出来事相互の連関によって全体として一つの行為を組み立てるとらう視点からのポイエーシス論はない。ミーメシスがエートス論的に論じられているというよりはむしろ存在論的エートス論のコンテキストにおいてミーメシスとしてのポイエーシスが論じられているのである。

(7) βίος は「人生」とは読めるが。cf. Lucas, ad loc.: ... not the lives of individuals, ... the whole complex of events of which a generalized picture is given, a more philosophic picture than that given by history. 50a22-23: τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τῆς πραγμασίας における τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος が同じで問題にトピックで ἡδίστα に対応していることを考慮せよ。本文中に「一つの出来事」を補ったもの)の箇所を根拠にしてゐる。

(8) cf. 51a26-51b7. なお τὰ γενόμενα の対比されてゐるのは οἷα ἀν γένοιντο であり、また τὰ γενόμενα は個別的な存在としての τὰ

家と同列にホメロスが言及されているので、否定されてはいるが詩人について $\tau\acute{o}$ $\epsilon\nu$ $\tau\eta$ $\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ $\mu\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\theta\alpha\iota$ という表現が可能と $\nu\alpha\sigma\epsilon$ (cf. 598b1-5: ... $\mu\pi\omicron\varsigma$ $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\nu$, $\omega\acute{\iota}\varsigma$ $\epsilon\gamma\epsilon\iota$, $\mu\eta\eta\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$, ... $\delta\alpha\eta\beta\epsilon\lambda\alpha\varsigma$... $\mu\eta\eta\tau\omicron\varsigma$...) したが $\tau\eta$ (a) を $\tau\acute{o}$ $\epsilon\nu$ $\tau\eta$ $\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ $\mu\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\theta\alpha\iota$ で補うことができる。そうすると註2に挙げた哲学的當為の類比として用いられている画家のあり方は理想的な詩的ミーメシスを考える上で参考になる。すなわち、最も立派な人間のパラダイグマを描く (cf. 472d5) 最も真実なものへ目を向けて最高度に精確なものを志向する (cf. 484e8-d1) 神性のパラダイグマを用いて描く (cf. 500e2-3) というものである。現実的にはしかしかかる理想のミーメシスは困難である。その理由の一つとして挙げられるのは

(p) 「思慮深く平靜でつねに同じじ居られるエートスは容易に $\mu\eta\eta\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ されるものではないし、 $\mu\eta\eta\sigma\upsilon\mu\epsilon\lambda\epsilon\theta\epsilon\nu$ されても容易に理解されるものではない」 (604e2-4)。

ということである。ただし文言に拘る限り理想のミーメシスは原理上不可能ということではなくて事実上困難ということである。プラトンのポイエシスに対する批判はかくして以下の点に要約される。

(x) $\tau\acute{o}$ $\epsilon\nu$ $\tau\eta$ $\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ $\mu\eta\tau\epsilon\lambda\epsilon\theta\alpha\iota$ をなしえない (＝ $\phi\acute{o}\sigma\omicron\varsigma$ から数えて二番目の制作物の作者) に留まる、

(y) 立派な人間のパラダイグマを呈示しえない、

(z) 魂の低劣な部分に訴える (cf. 605a8-b2)。

(12) 本稿 (一) 註25、26、28、32、35 参照。

(13) 【国家】第十巻では、まず神 \parallel $\phi\epsilon\rho\upsilon\rho\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ (597d5) 職人、画家の序列を構成した上で、職人を神のつくったイデア ($\tau\acute{o}$ $\epsilon\nu$ $\tau\eta$ $\phi\acute{o}\sigma\epsilon\iota$ $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$) の模倣をなすもの、画家を $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma$ たちの制作物の模倣をなすもの (cf. 598a1-3) という規定がされ、この画家の位置に詩人が立たせられることになる (cf. 598d7-8)。その後も画家や絵画術は幾度も引き合いに出される。cf. 600e7, 602d2, 603a11, b10, 605a9 etc.

(14) 寝台は、神、職人、画家という序列 (前註参照) における職人の制作物として位置づけられている。職人 ($\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma$) としては 598b9 に靴職人、大工、601c11 に皮革職人、鍛冶屋、職人の制作物としては他に机 (596b7) なども挙げられている。

(15) cf. 604e1-3: $\text{O}\iota\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$ $\tau\acute{o}$ $\mu\epsilon\nu$ $\kappa\alpha\theta\alpha\lambda\eta\nu$ $\mu\eta\eta\tau\alpha\iota\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota\kappa\lambda\eta\nu$ $\epsilon\gamma\epsilon\iota$, $\tau\acute{o}$ $\delta\epsilon$ $\phi\acute{\rho}\omicron\nu\mu\acute{\iota}\omicron\nu$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\eta$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\iota\omicron\nu$ $\eta\theta\omicron\varsigma$, $\kappa\alpha\pi\epsilon\rho\alpha\lambda\eta\sigma\tau\omicron\nu$ $\delta\upsilon$ $\alpha\epsilon\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, $\delta\upsilon\tau\epsilon$ $\rho\alpha\theta\iota\omicron\nu$ $\mu\eta\eta\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$. なお英雄が嘆き悲しむ $\kappa\alpha\iota$ 模倣する ($\mu\eta\eta\sigma\upsilon\mu\epsilon\lambda\epsilon\theta\alpha\iota$) $\tau\epsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\tau\eta$ $\eta\theta\omicron\varsigma$ という語はないが 604b9-c3 などからも話は明らかにエートスをめくっている。

(16) 「同じ事態に関して人の中で心には逆向きの導きが出来する」 (604b3-4)。その内「悲しみへと引いてゆくものはまさにパトスである」 (604b1)。パトスの同化という言葉はこの「パトス」と 605d4 の $\sigma\upsilon\mu\alpha\delta\omicron\gamma\omicron\nu\epsilon\varsigma$ を典拠にする。なお後に言う知的同化はパトスとは逆向きに働く「理性と法 ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$)」 (604a10) に拠るが、アリストテレスの「詩学」解釈に引きつけて術語化した。

(17) この「 $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ 」は 51b6-7: $\eta\acute{\nu}\epsilon\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \kappa\omicron\iota\tau\eta\varsigma\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\ \tau\alpha\ \kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \eta\ \delta\ \iota\epsilon\tau\omicron\pi\iota\alpha\ \tau\alpha\ \kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\ \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota$. にも $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ を念頭に置いたものであるが、十七章の冒頭のいわば詩的な想像力を語るところからすれば、ポイエーシスはただた概念や一般的類型を呈示するだけでなく、明確な行為の意味と共に詩人自らの行為の像をミーメーシスに与る者に贈与すると考えられるからであり、その像はその意味で像は特定化され個別化されたものであるからである。むしろ $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ がなくては像も無意味となるのは当然である。この贈与するという言い方は直接的には十七章にもまた【詩学】にもない。ここで念頭にあるのは註26に引くケクロの用語法 *rem consistat paene ante oculos* (*Partiones Oratoriae* 26) である。ポイエーシスもヒストリアーと同様にその意味ではむしろ個別的存在を語り出すのである。ただその個別的存在の存在論的身分に関して両者は決定的に異なる。本論はもともその身分の差異性と同一性をめぐるものである。Bywater (*ad loc.*) が 59-10: $\eta\ \kappa\omicron\iota\tau\eta\varsigma\ \delta\upsilon\lambda\omicron\upsilon\alpha\tau\alpha\ \epsilon\pi\iota\tau\eta\epsilon\upsilon\epsilon\eta\ \gamma\ \epsilon\upsilon\ \tau\alpha\ \kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ の特化であるとして、いるのはその意味で正当である。どうまでもなく出来事相互の連関を最大の関心事とするアリステレス詩学の文脈でただ固有名詞を与えるだけで登場人物におうて *acquire in this way a certain resemblance to the real personages of history* という事態が生ずるわけではなく「出来事の組立」あつてのことである (註30参照)。

(18) 例えばプラトンがポイエーシスについて「そもそも物語作家や詩人達によって語られることはすべて生起したこと ($\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$) か現在存在すること ($\delta\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$) かあるいはまた生起しようとしていること ($\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$) についての叙述ではないのか」(392d2-3) と言つとき、三つの時制を一つの動詞によって説明するといった用語法上の配慮はない。プラトンの方が歴史的な出来事と詩の出来事との事実上の近さをそのまま認めているということである。アリステレスは一旦差異化したうえで同化の道を探するという方途を採っているように思われる。プラトンはまさに似て非なるものを糾弾しアリステレスは逆に非にして似るところを見ているという逆方向の関係に立つ(といふ)ことである。

(19) cf. Lucas, *ad loc.*

(20) cf. Lucas, *ad loc.* の引用は「 $\gamma\alpha\upsilon\tau\alpha$ 」までもなく $\epsilon\pi\omicron\iota\tau\ \delta\epsilon\ \delta\ \gamma\alpha\pi\omicron\tau\omicron\epsilon\upsilon\epsilon\eta\varsigma$ とあり、アリステレスの言葉とされている。「【詩学】の「 $\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 」の解決もまたシユートス(の展開) そのものから生ずべきであることは明らかである。その解決は「メディア」におけるように、また「イリアス」の船出の折りのように、機械仕掛けの方法によるもの ($\alpha\upsilon\tau\omicron\ \mu\eta\chi\alpha\upsilon\eta\varsigma$) であつてはならない。もしそのことが必要ならばドラマの(展開)の外の出来事、すなわちのために用いられるべきである」(54a37-54b5) としつ言葉を受けて、 $\epsilon\omicron\tau\iota\ \delta\epsilon\ \delta\omicron\upsilon\tau\eta\tau\omega\varsigma\ \tau\omicron\ \mu\eta\chi\alpha\upsilon\eta\mu\alpha\ \lambda\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\ \delta\iota\lambda\lambda\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ と古註は述べている (cf. *Fragments* 142)。この $\delta\omicron\upsilon\tau\eta\tau\omega\varsigma$ も本文に引用した文章における $\kappa\omicron\iota\tau\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ も【詩学】の用語ではないが、機械仕掛けによる解決について触れられる直前で「エートスにおいてまた出来事の組立においてと同様について $\tau\omicron\ \delta\omega\upsilon\tau\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ や $\tau\omicron\ \epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ を求めなければならぬ」(54c33-34) とあり、結局は $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\ \epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \delta\omega\upsilon\tau\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ を否定肯定それぞれの場合で一語も表現するものである。用語法としても極めて興味深い。もうつまり Lucas

は *oia an yevouio* を説明するためにこの断片を引いたもので、この断片中では *to mnyavnta xiveiv* と *to mnelothai ta eiabōta xiveothai* が対比されている。とすると Lucas が 'something un usual' と呼ぶものの一つはこの断片に言う *to mnyavnta xiveiv* と *to eiabōta* となる。 *ta eiabōta* の概念はしかし機械仕掛けの神による解決という手段のみを排除すればよいというものではなく、あくまで *kata* to *eikos* to *avnyktion* という原則との関係において考えられなくてはならない。その意味で Lucas の註は安易性に欠く。(21) この文脈にはこの言葉が念頭に置く *evapylōtata* という語はなが十七章に *evapylōtata opōw* という用語法がある (cf. 55a22-25)。なお *evapylōtata* という読みもあって、*De anima* 428a12-15: *ōtan evapylōtēv dēkribōs nepi* to *aiōthron* にだけ *evapylōtēv dēkribōs* という語法を考へると、*katō* *evikos* *tō* *málasta* *dēkribōtēs* *ev* *to* *aiōthron* とはまた *katō* to *aiōthron* を見るよりな明らかで厳密な現実性があると考へてもよいかも知れない。註を参照。

(22) われわれはこれまで本稿においては *へ似像* という概念を絵画的エイコンと悲劇のミーメシスの両方に共通するかのとき方法概念として用いてきたが、それはまずはアリストテレスが *eikōw* も *mimnō* も個別的存在の *eikōw* や *mimnō* としてのみ使用しているという事実による。しかしながら本節の論点に拠ってさらにこの概念を悲劇のミーメシスに関しては、*へ行為と生* を原像とし *へ一つの行為と生の像* を似像とする *へ緩やかな相似関係* における方法概念としようと思ふ。この緩やかな相似関係に拠ってわれわれは悲劇のミーメシスはやはり行為と生の再現的呈示であり、かかる再現的呈示によってこそ学びがもたらされるということをあらためて主張する。もとよりかかる緩やかな相似関係においてはいうまでもなく絵画的エイコンにおけるような *へ原象* — *似像* — 関係についての明確な同一性の判断は成立しない。それゆえにこそ出来事の組立によるそれを確かに行為と生の似像として受け取らざるをえないような圧倒的な像化の力が要求されるのである。

(23) プラトンはまさに争論的な文脈において「ポイエーティケーはまた一種の大衆演説 (*δημηγορία*) ということになる」(*Gorgias* 502c12) さらには「弁論術を伴う大衆演説」と念を押している (22)。この文脈では *nyctōrōetēi* に類する語はない (cf. 502b3: *zaphēthai tois bearatōis jōvōw*)。【バイドロス】では弁論術について「それでは、弁論の技術は確かに全体として言えは言論による一種の *nyctōrōia* であると言へるのではないだろうか」(261a7-8) と述べている。この用語法はしかし *zaphēthai* とは異なり、後に「そもそも言論の機能は *nyctōrōia* であるのだから」(271c10) という言葉をもって弁論の技術から言論の技術そのものを検討する文脈に入るのであるが、言論の技術の目的が結局は「神々に嘉されることを語り行ふ」(273c6-7) すなわち「善き生まれの善き主を喜ばせる」(274a1-2) ということに収斂することから *nyctōrōia* の方位も結局はなにか善的なものに向けられることになる。藤田・上石・川口、レトリケーとディアレクティケー II — プラトン【バイドロス】273c9-274a7 註解、東京大学美学藝術学研究所紀要「美学藝術学研究」十七／十八、一九九八／一九九九、一〇一—一二頁、特に四・三「ディアレクティケーにおける技術性」を参照されたい。

しかし (a) と (b) との関係について言えば、(b) は (a) の説明として考えられる。その意味で (a) の πρό οὐράτων τῆβελον という用語法に「して」、この用語法に纏わるアリステテレスの認識論的な背景を念頭に置いておく必要がある。

(1) 表象 (φαντασία) は感覚 (αἰσθησις) なしには生じない、表象なしに判断 (πρόληψις) (δύναμις) と読む人もあるが、いずれにしてもその真偽に関わるのでわれわれの自由因るものではない。その意味で、(1) は Ross のテクストに従う) は生じざる (cf. *De anima* 427b15-16)。

その理由は、

(2) 「表象がどう状態 (τάθος) はわれわれが欲するときはどうでも自由につくりうる (ἐφ' ἡμῖν ἐστίν)」 (ibid. 17-18) からである。この表象を自由になじるとは、

(3) 「(αὐτὴν ἐπιθυμῶν) (αὐτὴν) よく記憶をなし似像を作る人 (εἰδωλοποιούμενος) のように眼前に何かを創り出す (πρό οὐράτων … τ. κοίτησθαί) じやがたぬ」 (cf. *ibid.* 18-20)。

とすることがある。例えば幾何学的には三角形をあたかも量的に限定されているかのように描き出す場合があるが (*De memoria et reminiscencia* 450a1-4) 思维そのものの営み (voeiv) において、

(4) 「ひじは量的なものを思维してゐるのではない場合でも量的なものを眼前に置く (τῆβεται πρό οὐράτων ῥόον)。しかし量的なものとしては思维しない」 (ibid. 450a4-5) と言われるようじやがたぬ。

πρό οὐράτων (τῆβελον, κοίτησθαί) は、それ自体としてあえて想像力という用語を必要としなら日常の能力と言える。その意味で (a) を (b) によつて説明することは必要であつた。想像力の問題はそれゆゑにまゝ (3) でどう (αὐτὴν) ἢ φαντασίαの存在論的な身分に関わるのである。またこの用語法に近いものとして当該文脈にも現れる ὁπών ὄσπερ あるじは ὄσπερ ὁπών にも注意が必要である。この意味では本文にも引いたがプラトンの言う「心の内なる画家 (ὄσπερ)」のことをまづ引き合ふに出しておきたい。プラトンは「視覚もしくはその他の感覚を基にしてその時思われることを語り得ることを引き出して、そこで思われたり語られたりしたことのエイコーンを自ら自身の中になにか見るようにしてゐる (εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁπῶ ῥαῖ)」 (*Philebus* 39b9-c1) と言ふ。

この ἐν αὐτῷ ὁπῶ ῥαῖ とどう用語法と ὁπών ὄσπερ 同様重要であらう。

アリステテレスはさらに「現実感覚していない場合でも思维能力は表象像 (φαντασματικῶν) に向かう場合にはそれによつて動かすたぬ」 (*De anima* 431b4-5) と言ふ。

(5) 「心の内なる表象像あるいは思维像に拠つてあたかもそれを (実際に) 見ているかのように (ὄσπερ φῶν) 事態を測り (αοιῖσθαι) 現在に照らして將來 (τὰ μελλόντα) を語ら (βουλεύεται)」 (ibid. 16-9)。

さて弁論術は「比喩、対比、生動性 (ēvepēta) の三つを狙う。この内「生動性」というのは、

(6) 言葉によって当の事柄を「眼前にあるようにする (πρὸ οὐμάτων ποιεῖν) (Rhetorica 1410b34)」
ことである。と云うのも

(7) 「聞き手が語られる事柄を」将来的なもの (τα μελλόμενα) としてよりはむしろ (現に) なされるもの (παρταίμενα) として見なくては (ὁρᾶν) ならないからである (a34.35)。

言い換えれば、弁論術の一つの狙いは相手の心に擬似的な生動性 (ēvepēta) を創り出すことにある (cf. 14 11b25)。

以上のことを参考にして総括的に言えば、アリストテレスの詩学的文脈において想像力と呼ぶものは、(D) 現実的な知覚からは自由にしても生動的になんらかの表象像を創り出す能力である。しかしながら、現実的知覚から自由にとりうるのは「感覚的対象と厳密に生動的に関与 (ēvepēta ev anōphōtōn) (De anima 428a13) していなざらぬことであり、「明らかに知覚していなざらぬ (an evapryōs atōdōvōlēta) (ibid. 1414-15) すること」である。しかしそれゆえに、(ēvepēta) として (ēvāpēta) が強く希求されることになる。それがこの想像力の文脈においてあえて evapētata opōn と云う語を用いなくてはならぬ理由である。ちなみにこの evapētata と云う語については evapētata とする写本がある。cf. Cicero, Partitioes Oratoriae 20: rem constuat paene ante oculos.

(27) 想像力の文脈における τὸ πρῶτον の概念は前註に引く十七章の冒頭に現れる。ここで「τὸ πρῶτον の概念は関係の適合性であるから、四章の精確に仕上げられたエイコーンの精確さとも関わるように思われる。本稿 (二) においてわれわれはこの関係を主述関係に特化し「想像力はまずもって一つの主語的存在にもっとも相応しく適合する述語 (＝部分) を見いだす力、すなわち一つの適合的な主語述語関係 (＝全体) を見いだす能力であり、さらには、複数の (主語述語関係群) を一個の全体としての適合関係に置く能力である」としてゐる (括弧についての変更あり)。プラトンはこの τρῶτον の概念を言論の必然的な構成の文脈で用いてゐる。cf. Phaedrus 264c2: δεῖν πάντα λόγων ἀόμαρτο ἕκαστον σωεστάται ὁλοῦτα π ἐξοντα αὐτῶν αὐτοῦ. ... πρῶτοντα ἀλλήλοισ καὶ τῷ ὁμοῦ περιπαλλόμενα, Gorgias 503e8: προσαυαγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρῶτον τε καὶ ἀφιόρειν, ἐὸς δὲ τὸ δρασ σωστήοντα τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον ἑρπύγια etc. など。τὸ πρῶτον の概念は変答として「他のものと同様に eloquentia の fundamentum である」また sapientia である」またキナロト繼承された。cf. Cicero, Orator 21. 70-71: Vi enim in vita sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat videre. Πρῶτον appellant hoc Graeci, nos dicamus sane decorum; ... huius ignorantione non modo in vita sed saepissime et in poematis et in oratione peccatur.

(28) われわれの言う類比関係は絵画的エイコーンとかかる一つの行為のミーメシスとの間に成立する。それゆえにすでに本文でも触れたことであるが、精確に仕上げられたエイコーンに即して「この者はあの者である」と言われるように「この者はオイディプス

である」という同一性の判断がそれぞれの登場人物について成立するというわけではない。一つのミーメシスが歴史的地平にその確かさを有するかのようによきに明らかに現れる限りにおいて、あえて言えばそのような同一性の判断のかたちが想定されるというだけのことである。実際にはしかしそこにあたかも 歴史的な出来事(のエイコーン)を見ているにすぎない。さらに悲劇のミーメシスにおける同一性はさしあたり全体としての一つの行為(≡原像)と一つのミーメシスとの関係を言うのであるが、ミーメシスの成功(≡疑似) 歴史性の獲得によって一つのミーメシスは全体として人間の行為と生の総体(≡歴史)の出来事の総体との相似関係に立つ。

以上のことを、絵画のエイコーンについて (A) 原象(≡歴史的存在、(a1) 従来のイメージ、(a2) 精確なエイコーンを、また悲劇のミーメシスについて (B) 人間の行為と生の総体、(b1) 行為と生の類型(≡typos)、(b2) 優れたミーメシスを立てて簡単に整理すると、エイコーンについては、

(A) を直接の対象として (a2) が成立する、

(a2) は (A) を根拠にして (a1) を修正する、

(a2) は (A) である(≡(A)を(a2)として見る、

ということになり、悲劇のミーメシスについては、むしろ (b2) が力をもって現前することが前提となるが、

(B) を質料として (b1) が成立する、

(b2) は (b1) を中核として成立する、

(b2) は (B) を例示する (b2はbであるとは言わない)。

ということになる。(b2) が歴史性を得るといえるのは端的に言えばそれが歴史的世界に受け入れられることであるが、もともと詩人はあたかも自らを歴史的世界においてポイエーシスを行う。十七章におけるいわゆる想像力(註26参照)の文脈では、「詩人があたかもその出来事の現場に居合わせるようにしてすべてをできる限り明らかに見ることによって、適合性を見いだすことができるであろう」(552a425)とされている。「できるかぎり眼前に置く(思い浮かべる)」(552a3)ものは自らによる(≡一つの行為)の像であるが、それはあたかも原象としての「行為する人間たち」の織りなす現実の出来事である。いわば詩人は想像の世界において自らの像を創り出しつつ同時にその像を見つつ一つのミュートスを作る。すなわち詩人は「自己の像としての」行為する人間たちを(自己の前に置いて明らかに見つつ) 再現的に描写する」のである。悲劇を見る者にとってはしたがってあたかも (b2) (≡詩人によって創造された像) として歴史的世界を見ることになる。

(29) cf. *Phaedrus* 249b5-c2. プラトンは人間の魂がその輪廻転生のミュートスにおいて「真実在」(247c7: *ovata óvraç ovata* 247e3: *ta óvra óvraç* 249b5: *áñtheivai* etc.)を見たことにより、「形相に従って認識する」(*gnévetai kar' eidos*)と云う運命的な知の形式を

もったとしてゐる。この文脈で見る限り、*logos* や *elōgos* という語は少なくとも真実在という意味では用いられていない。この真実在と形相の關係がプラトンにおける存在論的範疇論の基礎であり、輪廻転生のミュートスにおける存在の超越性の問題を括弧に入ればその存在と形相の存在論的關係はアリストテレスにおいても存在論的範疇論の基礎となる。

- (30) cf. *Peirica* 51a36-51b5. アリストテレスにおけるヒストリアーとグラフィケーはともに歴史的现实を原象とする限りに於いて可能的存在を語り出すポイエーシスの對極に立つ。アリストテレスの想定したヒストリアーがもし眼前あるいは既知の现实の記述という狭い限定を越えた歴史的事実一般の記述ということであれば、グラフィケーに關して言われる嚴密な意味での同一性や正確性の判断はヒストリアーには困難になる。ただしそれでも依然として原理的には歴史的现实（としての個別的な存在 *καθ' ἑαυτοῦ*) が最終的な同一性の判断根拠として存在することは疑いがない。その意味では「詩学」においてはヒストリアーがポイエーシスにあるいは歴史のなるものが可能的なるものに近づくことはむしろん事實上も原理上もない。しかしポイエーシスがその明確な意味とともに明らかな像を呈示することを条件にすると、事実上逆向きの接近はありうる。それゆえにあなたもそのことを意識してのことに見える 51b6-7: *τι γὰρ νοήσιον μακάριον τὰ καλοῦσιν οἱ μάλλον* による留保に注意すべきなのである。註17参照。本文にも記したがこの事態を端的に示唆する言葉が詩人が語りだすべきもの *οἷα δὲ γένοιο καὶ τὰ δούρατα* (51a7-8)、「とりわけ *οἷα δὲ γένοιο* の *γένοιο* である。なおこの明らかな像については想像力についての註26を参照。

- (31) *καλοῦσιν* は *οἷα δὲ γένοιο* と共にいわば詩学の文脈で使われる特殊な用語法の一つと考えられる。「一般的なかたちの筋書き」(藤澤)よりも「さらに劇の筋書きは、すでにつくられたものであれ、みずからつくるものであれ、普遍的な形にしておかなくてはならぬ」(松本・圃)とする方が結局同じことになると言われるかも知れないが *καλοῦσιν* により忠実のように思える。cf. Bywater p49: *he should first simplify and reduce to a universal form. Lucas, ad loc. は* Butcher が九章の *καλοῦσιν* を *universal* とし十七章のそれを *generalized* とする)ことを支持している。われわれはあえて本節でこれを一つの行為(出来事)を主語とする主語述語關係における述語として捉えその述語が異なった位相に現れていると解釈した。この主語述語の關係によつて世界をあるいは一つのポイエーシスの世界を重層的に捉えるという方法は一貫して採つてきた。拙稿、アリストテレスの「詩学」に於ける *καλοῦσιν* の問題、アカデミア一三二、一九七九、アリストテレスの詩学に於ける *ὁ εἰκόσ* の問題、美學史研究叢書五、東京大學文學部美學藝術學研究室、一九七九、藝術の存在論—世界述語としての藝術存在、多賀出版、一九九五などを参照されたい。註36参照。
- (32) *κατὰ τὸ εἰκόσ ἢ τὸ δωρεκατόν* はアリストテレスの「詩学」における最も重要な用語法の一つであり、*τὸ δωρεκατόν* の代わりに *κατὰ τὸ εἰκόσ* が用いられる場合、そして *τὸ εἰκόσ* に代えて *τὸ ἀστέρτιον ποῦσ* を含めると十一度用いられている。いかにアリストテレスが出来事の緊密な連関に力点を置いていたがよく分かる。なおこの *τὸ εἰκόσ* の概念については別に論稿がある(アリストテレスの詩学に於ける *ὁ τὸ εἰκόσ*) の問題、前掲書。

(33) この文脈で要素という言葉を使用するとき、「多くのエンテュメーマがそれへ帰属するところのもの」として「同一」とされている。ストイケイオンやトポス (cf. *Rhetorica* 3a17-18) ことにストイケイオンを意味しているわけではない。エンテュメーマは論証だからであり、われわれの言う事態が十分に論証形式をとるわけではないからであるが、アリストテレスの言う「弁論のそれぞれについて有用かつ必要な種のトポス」(96b28-29) は登場人物の言動の形式を考える上で極めて重要である。というのも「エートスにおいてまた出来事の組立においてと同様に」(cf. *dyerkraton* や *o* *eikos* を求めなければならない。したがってこのようなひとが) のようなことを *to dyerkraton* や *to eikos* として語つたり行為したりしなくてはならない」(54a33-35) からである。

(34) *cf.* 51a1.2. なおこの言葉は「美は大きさの秩序においてある」(50b36-37) という命題との密接な関係において語られている。大きな (*megaleos* = 長 *synthekos*) の限界 (*opos*) はそして「事柄の本質に従つて」(51a9-10) 定まるとされている。ただアリストテレスがその限界に関して視覚的な比喩を用いて *euvotivrotov* (*Stad*) *prōs* には「ミュートスに帰つて *euvnōtōvrotov* (52) という現実的な限定を持ち出しているのはただ諸部分の適合的關係のみを言うと思えるプラトンにはなごころであらきわめて興味深い (cf. *Paedrus* 264a2-5)。誰にとつての限定なのかは不明であるが、この限定に留まる限り「全体が」長ければ長いほど「層美」(51a10-11) と言うのもまた興味深い。というのもアリストテレスは心の高大さ (*megalyovytia*) と「ミュートスの長さ」(51a10-11) について同一の命題を立てて見せるからである。 cf. *Ethica Nicomachea* 1123b6-8: *ev meyerēti yāp ē megalovytia, gōtēp kai tō káthlōs ev meylāō oūqatē, oī mukpoi ē dotēton kai oūqēterpoi, kákoī ē oū.*

(35) 「取り出す」というのは構想を「一般的なかたまり (*kathōlos*)」確定すると *syn* ことである。この構想は簡単に例示されているように見えるが、「ミュートスを附帯的な意味で肉付けしてゆく *tā ereuōsōta* (51b13, 23) はこの本質的な部分 *o* *lógos* (51b23) に帰属すべきもの *o* *oikētia* (51b13) となるので、如何なる構想を立てるかは極めて重要である。アリストテレスの例示の仕方はその意味で二つともやや軽率に思われる。

(36) *ereuōsōsōv* を訳出する際に「さまざまの挿話をそこに織り込んで」(藤澤訳) とするのは常道であろうがこの際はとらない。しかし松本・岡沢のように「筋書きを場面につくり上げ」というのも相当に考えられたものであるが、二つの *kathōlos* が本来違つたものであるという意見には従えない。「既存の神話・伝説を素材とする悲劇詩人が何かを語るか」ということよりも、へいかに語るか (場面の作成) において獨創性を發揮したことを明らかにしている「というものは確かにその通りであるが、たとえ伝承に素材を得るにせよその何をどのように捉えるかは、悲劇が一つの行為のミーマシスであると言われる以上単純に見えて極めて重要である。そこにも獨創性がないとは必ずしも言えない。一つの行為とは一つの「生起 (*genesis*) と (*ota ev yevōto*)」であり一つのミュートスに相当する。ミュートスとの関係については第九章で「詩人は彼がミーマシスに則り (*katá tēv mīmāsiōv*)、行為を再現的に呈示するかぎりにおいて韻律ではなくむしろミュートスの作り手でなくてはならぬ」(51b27-29) と言われており、「ミュートスの作り手

は「生起したこと (γεννηέντα)」そのものを題材にしても「生起すると思われること (οἷα εἶναι ἐκείνους γεννηέντα)」を語る詩人である」(51b31-32)からである。その意味では逆に言えば十七章に言う *καθόλου* はもともと本質的にこの「生起すると思われること」としてのミュートスの本質をなすのである。へ何を語るか」という文脈での *καθόλου* もそれ自体命題の連関には違いないので、九章の *καθόλου* 同様その意味ではむしろ *ἐπὶ τοῖς εἰκόσις* の原理に従って構成されることになり、単に伝承の事件の単純な概要を踏襲して成る「筋書き」ではない。なお松本・岡は 52a24 の *ἀπολογὸς* をミュートスとは見なしていないが、Lucas, ad loc. と同じく、十七章冒頭の *ἡδούτος* (52a22) と同義にとらえない理由が見あたらない。

(37) 全体として一つのミュートスというのは、とりわけ六章の悲劇の定義の文脈に単数形で現れるミュートスを念頭に置いている(十七章のミュートスやロゴスの複数形のそれと異なるわけではなく本質的には同義である)。むしろ本文中にしばしば触れた全体として一つの行為に相当する。

(38) 個々の存在者についてわれわれは個々の存在者が帰属する一つの類種の実体を意味する一つの普遍的な述語を賦与することができ。ソクラテスもプラトンも同一種へ人間へに帰属する個的存在であるがゆえに種の実体へ人間へに相当するへ人間」という本質述語をもって述べられる。このへ人間」という本質述語はへ人間」という種(全体)について (κατὰ) 言われるへ普遍 (κατὰ ὅλου ἢ καθόλου) (cf. Platon, Meno 77a6) である。さて、ここにそれぞれの詩人によるオデュッセウス物語 (A)、(B) があるとき、この (A) や (B) が種として想定されるへオデュッセウス伝承 (M) に帰属するがゆえに (A) も (B) も等しく本質述語 (普遍へ M) によって述定される、とただには言えない。へオデュッセウス伝承 (M) が物語 (A) (B) が共通してそこに依拠していると言えるほど事実上確固とした普遍的存在とは言いがたいからである。しかも確固とした普遍性 II 種的存在性を求めてあまりに一般的になりすぎると結局何も言わないのに等しくなってしまう。アリストテレスの例示する「オデュッセイア」の *καθόλου* もその恐れなしとしない。

(39) 松本・岡はこの二つの *καθόλου* に差異を認めて長い註を施している(一八八―一八九頁)。しかし二つの *καθόλου* に関して「普遍的な筋書では特定の個人や個別的動機などとはかかわりのない普遍的なことが取りあげられ……へ普遍的」とはどのような人物がどのようなことがらを語ったりおこなったりするのが、ありそうなことか、あるいは必然的なことかということであり、詩作はこのへ普遍的なことへを人物に名前をつけること(すなわち個別化)によって目指すといわれた」という解釈には三つの疑義を挟みたい。一つは「特定の個人的動機や個別的動機」という概念が一七章はもとより九章の *καθόλου* の概念にも違背するのではないかという疑問であり、他の二つはまたそれがただ名前を与えることによって個別化するのか、さらにまた個別化の概念はテキストのどこを根拠にしているのかという疑問である。もとよりこれはまた 51b9-10: οὐ στρογγύλευν ἢ κοίτην οὐλοῦντα ἐπιτρέψαι ἢ οὐλοῦντα ἐπιτρέψαιをどう解釈するかの問題とも関わっている。Bywater や Janko、藤澤は譲歩にすぎないが、Butcher や Lucas、松

本・岡は反対である。しかしいずれにしても固有名詞の有無に関わらず καθόλου は行為の普遍的な意味ではないのか? cf. Elise, p. 308: But neither interpretation (sc. Bywater & Butcher) will quite do. The assignment of names to the characters is neither in accordance with the universalizing aim of poetry nor at variance with it, but simply subsequent. Elise の意見が妥当である。

(40) ただし九章では κατά τὸ εἶκος 単独の用例はない。κατά τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀντικείμενον (31a38, 51 b9) ἀντὶ τοῦ εἶκος οὐτὶ ἀντικείμενον (31b35) のように「必然性」の概念と組み合わせて用いられるのが通例だが、συντιθέμενος... τὸν ἡδὸν διὰ τὸν εἶκος (31b12-13) のように必然の概念を欠く場合もある。ただしこれは喜劇詩人のポイエーシスについで言われる文脈の用例である。

(41) γενοίμενα τοῖσι καὶ Bywater ἵνα take a subject from actual history. Lucas ἵνα take historical events as his subjects. と訳す。Golden ἵνα narrate events that have actually happened. と区別して 'to write about things that have actually occurred' と訳す。が、'write about' では καὶ に詩人が οἷα ἂν εἶκος γενοίμενα を作るべしとの意味を伝えたい。また Bywater と Lucas の訳も「出来事も人名も (τά τε γέγονα καὶ καὶ τὰ ὄνομα) 作られた (referred to)」(31b18-26) という語法があるべしとからするところや確性に欠ける。Janko の he is representing things that happened' の方がより直接的である。ただ Janko は直前の μῦθος καὶ ἀντικείμενον μῦθος καὶ ἀντικείμενον represents τὸ καὶ τοῖσι の訳語と区別していながら (ちなみに上に引く 31b22: referred to ἵνα) are made up と訳されてい(る)。cf. Elise, p. 321: 'Γενοίμενα τοῖσι expresses one aspect of the paradox in pregnant form. These events are already true, they have happened, and yet the poet 'makes' them just as much as if he had invented them himself. われわれが「生じた出来事を詩作する」とするのと同じ解釈である。

(42) εἶκος であると判断することはミーメシスをその緊密な連関の論理とともに喜びをもつて受け取ることである。このこととエイコーンの精確さを喜ぶこととはまったく類比的である。その意味でエイコーンにおける ἀκριβεία とミーメシスにおける τὸ εἶκος は照応する。

(43) プラトンが「悲劇のポイエーシス」についてポイエーティケーを「一種の大衆演説 ἑπισημολία」(Gorgias 502c12)と呼んだのは、そこにことが成立する語り手の論理(ただ κόλακεια のために観客を快楽へと誘導する)と受け手の論理的知的な意味での相応・共有がないと考えるからである。註 16, 23 参照。

(44) 例えばわれわれがソクラテスの物語をミーメシスする場合、本質的 καθόλου はむしろ多層多様であるが、例えば「一人の男が哲学に勤しみ多くの人びとに影響を与えながら孤独に死んでいった」ということときあまりに一般的なものは何も言わないのに等しい(註 38 参照)。伝えられるソクラテスのさまざまな物語からひととはそれぞれにソクラテスの「行為と生」についてのイメージを描いているが、なんらかの καθόλου を呈示されて少なくとも「この話はソクラテスについてのものようだ」とある程度は確かなかたちで予想されることのない καθόλου はそもそもソクラテス物語の本質的な傾向を捉えていないという批判を受けるに違いない(むしろ

る。Butcher は 'skill' の $\kappa\epsilon\upsilon$ 'in the efforts to hit the popular taste' と続けている。ただいずれにせよ 'skill' の生み出すものは 'παρικόν... και φιλανθρώπων' である (36a21)。藤澤訳もやはり θαυμαστός と読んで「けれども、そうした失敗作の中の逆転の情況や、単純な出来事を見ると、かれらの意図した狙いは驚嘆に値するほどなのである」と訳す。ここで言われている詩人は悲劇に叙事詩的構造を持ち込んで失敗した詩人であつて、その意味で Bywater が wonderful 美事 という語を用いるのは釈然としない。藤澤訳に同じでも同じである。主要な注釈の中で θαυμαστόν と読むのは Elise や Roselyne Dupon-Roc et Jean Lallot であり、Bywater はなぜ θαυμαστόν の前に <τῶν> を補つて 'plots' までには同じであるから省略するかと、"they secure the effects they want, <those of surprise"> と訳出している。もしこのように読まないことしたら 'effect(s)' が何を指すのかはつきりしない。ただいずれを探るにしようの文脈におけるアリストテレスの意図はそれほど明確ではない。cf. Roselyne Dupon-Roc et Jean Lallot, Aristotle, *La Poétique*, 1980: les auteurs cherchent à atteindre leur but par l'effet de surprise, p.302: L'effet de surprise est à la fois la fin (το τέλος, 60b24) et le charme (hêdê, 60a17) de la poésie — tragique ou épique (60a11 sq.).

- (49) プラトンの $\delta\upsilon\upsilon\tau\alpha\pi$ $\delta\lambda\lambda\eta\delta\pi\tau\eta$ $\phi\lambda\alpha\sigma\sigma\phi\acute{\iota}\alpha\varsigma$ η $\alpha\iota\tau\eta$ という表現に比べるとアリストテレスの $\eta\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\tau\omicron$ $\phi\lambda\alpha\sigma\sigma\phi\acute{\iota}\alpha\varsigma$ の方がやや穏当な表現になっている。プラトンの $\rho\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ と同じ言葉への比重も大きい。そのことはアテナイテレスの言葉が裏書きする。ソクラテスの対話の良きパートナーであるアテナイテレスは「えええたしかに神々に誓つてソクラテス、一体これらは何(二)であるのかとたいへん驚いている (θαυμάζω) のです」(155c8-9)と答えている。

- (50) 直接の関係はないように見えるけれどもこの文脈における驚きのパトスを考える一つの手がかりとして、「バイドロス」における「此岸的なものを縁こしつかのめ」(sc.240e5: τὰ ὄντα) を想起する」(250a5) という文脈において「その本性において真の存在の) 記憶を有している魂はなにかかの世界のものに似たもの (ὁμοίωμα) を見るとき、驚いて (ἐκπλήττονται) 自分を保つてはいられなくなる (οὐκέτι αὐτῶν ἔγνωται)」。かれらはそのことを十分に分別できないためにそのパトスが何であるのかわからなく」(a6-b) と言われている(二)を挙げておきたい。理由は以下の点である。

- (a) 驚きはなにかかの世界のものに似たものによつて誘発される。
 (b) 驚きによつて自己自身の同一性が失われる。
 (c) 驚きは新たな自己同一化 (sc.252e7: ἀνευπίστικτον) の始まりである (cf.252e2-253c6)。

θαυμάζειν という言葉はないが、このアナクメネーシスの文脈においても知を愛することは驚き自己同一性の喪失を契機にした新しい自己同一化の運動であるということを看取できる。また知を愛することは無からの出発を意味するものではなくならぬかの確かさを根拠としているということもこの魂の輪廻転生のミュートスの示唆するところである。さらにこの文脈に於ける ἐκπλήττονται という動詞と同根の語が「詩学」でも重要な意味をもつて使われている。その内二つはアナクメネーシスの文脈に現

れるが(544: ἐκρήκτικόν 55a17: ἐκρήκτικόν) 他の一は詩作の正当性(50b24: ὀρθὸς εἶναι)に関わる文脈に見いだされる。詩作の正当性は目的(τὸς τελούς)の達成にあり、目的の達成はそのことが ἐκρήκτικόν(50b25)なものとして生起するかどうにかかっている。目的の達成は悲劇的な出来事(それがアナゲノリシスに関わるか否かを問わず驚きをもって生起して行くこと)にあり、かかる展開において恐れや憐れみの情が最も効果的に惹起されるところにある(cf. 52a1-14, 53b10-14, 62b12-15 etc.)。

- (51) このように見てくると驚きは θαυμάσιον やこれに類する表現⁵⁴には ἐκρήκτικόν(50b25)なども含めておよそ知を愛する運動にとつて本質的な契機であるということが出来る。ポイエーシスもまたヒストリアよりも θαυμάσιον⁵⁵と言われるのであるから。絵画のエイコーンと悲劇のミーメーシスを類似関係に置くというわれわれの方法からこの文脈に「学び」を持ち込むわけではない。むしろ新たな関係を拒否して原状に留まる場合も自己同一化の本能の証であろうが、「知らない」という不安の状態を克服するための新たな合理化もまた本能的な自己同一化であろう。ただしそれは自己同一化の運動としての正当性は有するがそのつどの知のありかたそのものをつねに正当化するわけではない。

- (52) 註43に記したようにプラトンははじめから知的な意味での論理の共有を考えていない。それゆえソクラテスが魂の輪廻転生のミューートスを語るときでも要は真理を語ることであり勇気をもつて語るといふことであつた(cf. *Phaedrus* 247c-6)。そもそもこの「天の彼方のトポスのことは地上の詩人の内何人もそれに相應しく(κατ' εἶδος) 讚歌を誦わなかつたしこれから先も誦ふことはないであろう」(52b)といふのであるから、テーマそのものが完全に日常を超えるものであり、アリステテレス的に言えば謎の過剰となつて聞き手にとつては驚きも喜びもありようがない。もつともバイドロスはソクラテスの話について「あなたのお話は先のお話と比べてずつと見事に仕上がつていてと先ほどより驚いているのです(βουλασας εἶμι)」(257c-2)と言ひはするがその驚きは「詩的な語法(ποιητικὸς νόμος)」(245, cf. 234e7)に対してのものであつて内容に関わるものではなかつた。その証拠にこのシミュートスを受けるかたちでは対話は進行していない。なお「仕上がつていて」と訳したのは ἀμύθητος という言葉であり、そのロゴスの「何であるか」ではなく語法を讀るといふ点ではニュアンスは異なるけれども、四章の「エイコーンの対象を」見なかつた場合」の文脈に現れる ἀμύθητος(48b18-19)と通するものがある。またプラトンがバイドロスに「私はどう聞いています。将来弁論家とならうとするものが学おへべきは真実正しいことではなくて裁き手となる多くの人びとに正しいと見えることなのだ」(260a1-3)と言はせると⁵⁶、そこに現れる τὰ δὲ δάματα πάντα⁵⁷は τὰ τὰ δὲ ἄνθρωποι(260a10)に對置せられて真実に関わらない概念として扱はれることがない。ここには τὸ εἰκότως⁵⁸と言ふ言葉は登場しなけれ⁵⁹ば近い概念である(cf. *Poetica* 50b30: ὅς ἐστι τὸ ποικίλον)。

- (53) 条件付きでと言ふのは、アリステテレスが注意しているように「見かけ上の論証(φασιμῆνον ἐπιθύμητα)」(*Rhetorica* 2a8)を主張するわけではないからである。アリステテレスはこの弁論術の文脈でもアガトンの言葉を引いてゐるが「詩学」のそれとはかなり違つた。 τὰ δὲ ἄνθρωποι εἰκότως αὐτὸ τοῦτ' εἶναι λέγουσι, βραβοῖσι τοὺς ἀλλὰ τρυφᾶμεν οὐκ εἰκότως。

rapá to eikós がはしはし生起する、と云ふことは、rapá to eikós (cf. 2a14: to mh eikós) が eikós である、と云ふことを無条件的に言つわけではなく (ouk anakós)。同じ「詩学」のアガトンの言葉 61b15: eikós yáp kai rapá to eikós yiveoðai は、フンにはアガトンの名はなすが、56a24-25: eikós yáp yiveoðai noðáa kai rapá to eikós とは語順も異なる。アリストテレスがあえて正確な引用を心がけているわけではないと云ふことであらう。なお、61b14-15: oúta te kai ðn tote ouk álloýon êstai も見かけ上の論証を避けた表現となっている (主語は ráloua)。

- (54) 本文三・一の(四)にも引用したが、ソクラテスは「ピレボス」でプロタルコスに対し「存在する」という答えを期待して「そうだとしたら少し前にわれわれの内に生ずる」とを確認したた ypaíntarai (yrapáñtara) は過去 (toý yevoótou) と現在 (toý rapónta xpóvou) においては存在するが、将来 (toý melloúnta) については存在しないのだろうか (39d7-e1) と問うている。この引用における時制についての用語法は数々と本文に引く「国家」のそれ (yevoótou — ôntou — melloúnta) とやや異なりを見せるが基本的には同一である。ただしこの将来 (toý melloúnta) についで「(ta) ypaíntara te (yrapáñtara) te」これより先の時に向かつてそのすべてが期待 (êntideg) としてある (cf. 4-5) と述べる点において、将来的なものを過去・現在の延長上に肯定的に見ていることが窺える。この「国家」とは異なつてポイエーシスの虚構 (pseudog) は直接には問題とされていない。

- (55) 詩的(可能的)な出来事が歴史的地平に近くと逆に歴史的な出来事が詩の出来事をミーマシスするという事態が生起する。プラトンはむしろそれを恐れたのである。註11に言うようにミーマシスは魂の低劣なパトス的な部分に訴えるからである (cf. 605a-b2)。「われを忘れて(その英雄に)同情しつゝ (συμπάρουστος) 追従してゆく (ἐρωμεθεῖν)」というパトスの同化の事態が描かれる【国家】605c10-45 がそのことを裏書きする (三・一・三 註11参照)。ただし低劣か否かの問題を抜きにするとミーマシスは圧倒的な像化の力をもつて歴史的存在の可能的存在への同化という事態を惹起するといふことである。

- (56) この ἀλλάς εἶναι という用語法は【詩学】においては語法論からの借用である。cf. 585b 4: δὴ μὲν γὰρ τὸ ἀλλάς εἶναι ἢ οὐκ εἶναι κέρου rapá to eikós yivómevov to mh idontikón toutêcei.

- (57) この用語法そのものは「ニコマコス倫理学」からの借用であるが、本論の文脈における用法はわれわれの言う存在論的範疇論の用語法として究極の基体存在としての世界についても言われている。その意味で【ニコマコス倫理学】の用法からは大きく逸脱してゐる。cf. *Ethica Nicomachea* 1140a1-2: Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἀλλάς εἶναι ἢ καὶ κοιτητῶν καὶ ἠπαρτῶν, 6-8. etc.