

# ミームシスとしてのポイエーシスにおける〈エイコーン〉(一)

—アリストテレス『詩学』における〈τάς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἡκριβομέναις χαίρομεν θεωροῦντες〉の存在論的解釈

藤 田 一 美

## 一 問題の所在と解釈の視野

### 1・1 〈εἰκών〉の存在論的解釈とその体系的

本論の第一の目的は、まず、これまでアリストテレスの『詩学』の体系的解釈においては周辺に位置していた言葉の一つ〈εἰκών〉を、存在論的視野において(一)、あらためて解釈し直すことである。この〈εἰκών〉は、やはりこれまで『詩学』解釈において中心的位置にはなかった四章における〈τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἡκριβομένας χαίρομεν θεωροῦντες〉(148b10-11)と〈διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁπῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἐκαστον, ὅλον ὅτι οὗτος ἐκείνος〉(148b15-17)という文章に於いて見いだされるが、同時に上の文章において現れる〈χαίρομεν〉、〈θεωροῦντες〉あるいは〈ὁπῶντες〉、〈μανθάνειν〉、〈συλλογίζεσθαι〉、〈τί〉、〈οὗτος ἐκείνος〉などの語も、併せて存在論的に解釈される。

周知のように〈εἰκών〉という語は、『詩学』全体では四章に二度、六章に一度現れる。この〈εἰκών〉が同じく四章に二度登場する〈εἰρημία〉とどのような関係にあるのかという問題は二章に譲って、さしあたり本節では、

△eikōv△も△mīmna△も同様に、つねに△何ものかのeikōv△、△何ものかのmīmna△というかたちで問われるとしておく。そしてまさしくこの意味において、△eikōv△も△mīmna△も、その△原象—似像△の△相似関係△としての存在関係そのものを自らとともに強力に呈示することによって、自己自身の存在のみならず、つねにというわけではないが、さらには相関者の存在をも巻き込む存在関係、ひいては存在論的關係についての考察をも要求することになる。

さて、△eikōv△という言葉がつねに△何ものかのeikōv△として現れ、場合によつては、四章の二つの文脈が証明するように(3)、△mīmna△ともほとんどなんの差異もなく置換されうるとすれば、この言葉は、いうまでもなく語源的にということではなくて、四章における事実上の用語法として、△mīmnois△、△mīmēsthai△、△mīmna△というミーメーシス語群ときわめて近接的な関係にあると言わなくてはならない。

しかしながら、いうまでもなくこの△eikōv△(以下エイコーンとも書く。他のギリシア語についても同様である)をめぐる存在論的解釈は、まずもつては、アリストテレスの『詩学』の体系的統一的理解の地平においてなされるものであり、その意味では、この△eikōv△や△eikōv△に関わる語群のみならずそれらを包含する第四章が『詩学』の統一的体系において占める位置をも確かめてゆくものである。したがって本論においては、この四章のとくに△eikōv△ eikōv△ tās mīmōta tēkriboiēv△の存在の意味への問いを通じて、さらに、その他の特殊『詩学』的中心概念や第四章とその他の章との体系的相関性の一端を明るみに出すことが目指されている。

さらにまた、本論の表題にも示されているように、「悲劇が(人間の)行為や生のミーメーシスである」ことから(cf.1450a16-17)のきわめて『詩学』的な問題の解明は、基本的に△ミーメーシス△としての△ポイエーシス△についての存在論的な探究の地平においてなさるべきものと考え(4)。この意味において、アリストテレス『詩学』の研究は、いずれにせよ私の立場においては、ただそれのみにいて完結されるものではなく、後に触れるように、

△ポイエーシスの存在論Ⅴ<sup>(5)</sup>、さらには△ミーマーシスの哲学Ⅴ<sup>(6)</sup>、総じて△存在論Ⅴ<sup>(7)</sup>の一環ともなるべきものである。

それゆえに本論においては、きわめて『詩学』的さらには詩学的とさえ見える諸問題も、最終的には、△存在論Ⅴの地平において問われることになる。

ここであえて△存在論Ⅴや△存在論Ⅴという基礎的な方法の概念をもちだすのは、問われる対象がいかなるものであるにせよ、その問いの基底にあるべき存在の位相や様相への問いがしばしば忘却されて怪しまれることがないように見えるからである。

とりわけ本論において中心的に解釈される△eikōnⅤについて言えば、プラトンにおいてもそうであったように、アリストテレス『詩学』においてもまた△eikōnⅤは、後に詳しく論ずることになるが、つねに△何ものかのアイコンⅤとして、本来的にその存在の成立、その位相と様相、そして総じてその存在関係を問われて、はじめて有意味となる概念である。

ところが、これまでの『詩学』研究においてはあえてこのアイコンをめぐる存在関係についての存在論的解釈が避けられてきたかあるいは気づかれてこなかったように思われる。そしてその結果、△tās eikōnas tās mathōta kritōnēnas xai pouen theōnōntes> (1448b11) および△ōta rāp toūto xai pouoi tās eikōnas opōntes, ōti sym-baivei theōnōntas mathōvōn kai ouλoγiζeσθai ti ēkασtov, ōton ōti oūtos ekeivōs> (1448b15-17) じ△eikōnⅤをめぐるきわめて重要な文章が、そして端的には△何ものかのアイコンⅤとしての△eikōnⅤという存在形式そのものが、『詩学』そしてポイエーティケーにおいてあるいはその特殊な領域を超えて有する存在論的・認識論的意味を見落してしまうことになる。

## 一・二 $\wedge$ 何ものかのエイコーン $\vee$ としての $\wedge\epsilon\iota\kappa\omega\vee$ —存在の例示と意味

二八

以上に述べた意味において、ここで方法的にあえて $\wedge$ 存在論的 $\vee$ という言葉を表面に浮上させるのは、一個の存在論的概念としての $\wedge\epsilon\iota\kappa\omega\vee$ の研究を、ただ単にアリストテレス『詩学』の研究の範囲にのみとどめるためではなく、さらに $\wedge$ ポイエーシスの存在論 $\vee$ 、 $\wedge$ ミーメシスの哲学 $\vee$ を包括する $\wedge$ 存在論 $\vee$ の体系の一環とするためでもある。

というのも、われわれが $\wedge\epsilon\iota\kappa\omega\vee$ を見ることは、その $\wedge\epsilon\iota\kappa\omega\vee$ の与えるなんらかの情報を得るということの意味するだけではなく、われわれ現存在が、自己の存在のみならず存在一般を包括する存在の地平において、たとえ同列の存在論的位相においてではないにせよ、一個の存在者 $\wedge\epsilon\iota\kappa\omega\vee$ との存在関係に立ち入るということになるからである。

一個の存在者 $\wedge\epsilon\iota\kappa\omega\vee$ は、アリストテレスに従えば存在者としての系列を同じくするものではない存在者、すなわち名を同じくして実体を異にするホーモニュモン<sup>(8)</sup>である。しかしながら、その $\wedge\epsilon\iota\kappa\omega\vee$ がいかなる事象を語り出すにせよ<sup>(9)</sup>、またその原因の第一の位相が内在・超越のいずれに位置するにせよ<sup>(10)</sup>、少なくともなんらかの現存在( $\parallel\epsilon\iota\kappa\omega$ の作り手)を $\wedge$ 基体( $\eta\rho\alpha\kappa\iota\eta\epsilon\nu\omega\nu$ ) $\vee$ ( $\parallel$ )として成立したものであることは疑いがなく、特定の基体においてはじめて存在を得る一個の存在 $\wedge\epsilon\iota\kappa\omega\vee$ は、まずはその意味において、 $\wedge$ 何ものかによる、何ものかのエイコーン $\vee$ である。それゆえ作品存在としての $\wedge\epsilon\iota\kappa\omega\vee$ は、 $\wedge$ 何ものかの、何ものかによるエイコーン $\vee$ としての個別的なありようをもって、その当の $\wedge$ 何ものか( $\parallel$ 対象) $\vee$ の存在のみならず、まったく同時にその $\wedge\epsilon\iota\kappa\omega\vee$ を存立せしめている $\wedge$ 何ものか( $\parallel$ 基体存在) $\vee$ としての作り手の存在、そしてさらには、それら対象存在も作り手も含む存在者すべてを包括するさしあたり $\wedge$ 世界 $\vee$ と呼ぶことにする $\wedge$ 究極の基体存在 $\vee$ の存在を $\wedge$ 例示

(exemplification)  $\vee$ する<sup>(12)</sup>になると言つて良い<sup>(12)</sup>。すなわち、一個の存在者  $\wedge eikw\vee$  が、作品存在  $\parallel$  何ものかのアイコン  $\vee$  として成功した場合には、上に述べるように、少なくとも  $\wedge$  三重  $\vee$  の意味での  $\wedge$  存在  $\vee$  の例示、すなわち、その対象 ( $\parallel$  原象) としての存在、作り手 (ポイエーテース) としての基体存在、世界としての究極の基体存在という三つの存在論的位相における  $\wedge$  存在の例示  $\vee$  を同時に実現していることになる<sup>(13)</sup>。

そして、かかる多層の位相における存在の例示はまったくそのままというわけではないが、少なくともその作品存在  $\wedge eikw\vee$  における多層かつ多様な意味を成立させる  $\wedge$  存在論的根拠  $\vee$  となる。というのも一個の  $\wedge eikw\vee$  をめぐつて成立する意味は、その  $\wedge eikw\vee$  に関わる解釈者としての存在をもその変数となしうるからであり、解釈者の存在をも加えて一個の  $\wedge eikw\vee$  の意味の可能性を考えた場合には、開示されてくる  $\wedge$  意味  $\vee$  は、上の三つの存在に解釈者の存在を加えた四重の存在についての例示となる。解釈者の存在のエートスは、創作論としての『詩学』においては、むしろ文言上は明示的ではないが、すでにプラトンにおいては詩人も聴衆もそのエートスを問題とされており<sup>(14)</sup>、アリストテレスにおいても、少なくとも『政治学』に関しては多様な聴衆のエートスについての明確な言及がある<sup>(15)</sup>。また『詩学』においてもむしろ聴衆の存在は前提とされているし、聴衆への悲劇的作用についても言及されているから、もしもこの聴衆の存在を存在関係における作品存在  $\wedge eikw\vee$  の意味の変数と見なして良ければ、開示されてくる  $\wedge$  意味  $\vee$  はその限りにおいて、『詩学』の領域においても  $\wedge$  四重の存在  $\vee$  の例示となりうることを念頭に置いておく必要がある。

いうまでもなく、事実上は、かかる  $\wedge$  解釈  $\vee$  という当該対象の  $\wedge$  意味の開示  $\vee$  において、意味の開示に関わりうるすべての存在の位相の例示が問題とされているわけではないし、またおのずからそれが顕在化するわけでもない。解釈あるいは解釈論の歴史を見ればそのことはまさしく一目瞭然である。例えばキリスト教神学における『聖書』の解釈においては、解釈さるべき意味はただ一つ  $\wedge$  神の意思 (voluntas)  $\vee$  のみでありそれ以外にはありえない<sup>(16)</sup>。

また例えば、一個の存在者  $\wedge \text{eik}\wedge \vee$  の直接の基体存在（あるいは作者）の存在は、事実上の解釈行為において、時にはあたかも創造の神のようにその意図が重視されるが、また時にはテキストの内在的解釈のみが主張されて、まったく括弧の中に入れられてしまうというように、いささかも安定した位置を有していない<sup>(17)</sup>。

しかしながら、一個の存在者としての  $\wedge \text{eik}\wedge \vee$  が少なくとも潜在的には相關する存在の位相に應じて多層の例示作用を同時に行い、またそれゆえに多重の意味が開示されうるといふ存在論的事態は、言い換えれば、いかに多様にまた自由にさらには恣意的にその解釈がなされるかにみえても、作者も作品存在  $\wedge \text{eik}\wedge \vee$  もまた解釈者も、つねにそれぞれの位相におけるまたあらゆる位相を包括する  $\wedge$  存在のきまり  $\vee$  に従って、その個体存在としての自由を享受せざるをえないということの意味している<sup>(18)</sup>。

すなわち、作品存在  $\wedge \text{eik}\wedge \vee$  は、 $\wedge$  何ものかのエイコーン  $\vee$  である限りその  $\wedge$  何ものか  $\vee$  に対して、そこを  $\wedge$  存在の場  $\vee$  として存在せしめられることにおいて、その場としての作者  $\parallel$  基体存在の存在に対して、さらには究極の場としての世界  $\parallel$  究極の基体存在の存在に対して、総じてかかる重層的な基体存在を有することにおいて<sup>(19)</sup>、言い換えれば、 $\wedge$  何ものかによる、何ものかのエイコーン  $\vee$  としての当該対象への相似、作者の存在への内属、さらには究極の基体世界への内属（ $\parallel$  世界内在）という重層的な  $\wedge$  内属性  $\vee$  として  $\wedge$  共属性  $\vee$  を有することにおいて<sup>(20)</sup>、ただ単に  $\wedge$  何ものか  $\vee$  への  $\wedge$  相似性  $\vee$  のみならず、基体存在への  $\wedge$  内属性  $\vee$  というきわめて強固な  $\wedge$  存在のきまり  $\vee$  の内において成立せざるをえないからである。

総じて言えば、一個の存在者  $\wedge \text{eik}\wedge \vee$  は、それぞれの存在關係において、それに  $\wedge$  相応しく存在する  $\vee$  という存在のきまりをもつて存在することになるのである<sup>(21)</sup>。そしてまた、いかなるかたちによらず、解釈者という存在者もまた  $\wedge$  何ものかによる、何ものかのエイコーン  $\vee$  と相關することによって、直面する  $\wedge \text{eik}\wedge \vee$  が本来的に従っている存在のきまりとしての  $\wedge$  相応の原理  $\vee$  の内に身を置かざるを得ないことになる。解釈の結果がいかなうと

も、解釈者もまた本来的に恣意的に振る舞えない所以である。

より一般的に言えば、上のことは存在者  $\wedge \text{eikw}\vee$  に限られることではない。およそ存在する者のそのつどの具体的個別的なありよう（例えば、餌を引きずっている蟻）に關与することは、その存在者（蟻）の存在の意味、そしてそれに関与する者（引きずられる餌、見守る者など）のそれぞれの存在の意味、さらにはここに居合わせる存在（蟻、餌、見守る者など）を含めて存在者一般をそこに共属せしめている究極の場（比喩的に言えば母なる大地）にまで關与してゆくことであり、いわばそれぞれの相關關係が成立する原理としての相應性を存在のきまりとし、共属性と内属性を根源的な形式とする存在論的關係において、存在の多層の例示、存在の多重の意味に参与してゆくことである。

いうまでもなく、かかる存在の原理や存在論的形式は、歴史的な相關の現場につねに現れるものではなく、むしろ上に述べたように基本的に潜勢的なものである。存在の例示や意味の開示に参与する行為は、したがって、つねに歴史的ダイナミズムに翻弄され、多数性ないし相対性に曝されることになる。その意味において、その存在の意味として現れてくるものはつねに、本来的に可能である多くの意味の一つに過ぎない<sup>(22)</sup>。意味の一元論はしたがって時間の変数をもつて相關する存在者の意味の多層性を無視するものである<sup>(23)</sup>。

そして、いかなるものにせよ一個の存在者に相關することは、究極的には、かかる多様で力動的な  $\wedge$  存在關係  $\vee$  にそしてさらにはより根源的な  $\wedge$  存在論的關係  $\vee$  に、みずからの存在を置き入れざるをえないということである<sup>(24)</sup>。

### 一・三 エイコーンあるいはミーマシスとしての藝術的なものの享受— $\wedge$ 自己同一化 $\vee$ としての $\wedge$ 学び $\vee$

一個の存在者としての  $\wedge \text{eikw}\vee$  が一般の存在者に比べて特殊な位置を有するのは、すでに触れたとおり、何よりもまず、それがまさしく  $\wedge$  何ものかによる、何ものかのエイコーン  $\vee$  であることをもって、その  $\wedge \text{eikw}\vee$  の  $\wedge$  相應

関係Ⅱ例示関係Ⅴが対象の存在とそして基体存在の存在との関係としてただちに二重に問題となるためである。

そしてさらにこの $\wedge$ 何ものかによる、何ものかのエイコーンⅤは、より際だつた仕方において、自らに關与せんとする者に相應の原理に基づく多層多様な内属的・共属的存在関係を自覺させ、ひいては、かかる内属的共属的存在関係そのものを存在論的關係として考察するように仕向けてゆく可能性を有しているためである。

すなわち、なんらかの存在に關与するということは、なかんづく卓越した仕方で呈示された $\wedge$ 何ものかによる、何ものかのエイコーンⅤにおいて、その相應性や例示性を差し追つた問題として突きつけられるということであり、またそのことは、ただ単に対象と似象という存在者相互の關係においてその $\wedge$ エイコーンⅤを眺めやるということにとどまらず、その關係を歴史的な相対的力動的な存在關係において見るということになる。またさらにこの事態は、好むと好まざるとに關わらず、あるいはまたそのことについての意識無意識を問わず、客体として見ていたはずの相應的・例示的存在關係に自己自身をも組み込んでゆく可能性を有するのである。またそのようにして自らを一つの中心とする歴史的力動的な存在關係に解釈者を誘い込んでゆくのが、 $\wedge$ 何ものかによる、何ものかのエイコーンⅤとしての、さらに言えば、卓越した素質とテクネー・ポイエーティケーを併せ持つポイエーテースによつて何ものかとして呈示されたいわゆる $\wedge$ 藝術的なものⅤの力に他ならないと思われる。

かくして、なんらかの存在なかんづく $\wedge$ 何ものかによる、何ものかのエイコーンⅤに關与するということは、その存在の意味の開示という行為において、結局は存在の意味をしたがつてまた自己自身の存在の意味をも問題にするこ  
とになり、自己自身の存在を含めて存在を問いつつ、あらためて当の $\wedge$ エイコーンⅤのみならず自己自身を相対的かつ力動的に同定せざるをえなくなることである。

かかる自己自身のそのつどの力動的な $\wedge$ 自己同一化Ⅴこそが、結論先取のファラシーと難じられるのを承知して言えば、後にあらためて問題となつてくる『詩学』四章における $\wedge$ 知ることⅤであり $\wedge$ 学ぶことⅤに他ならない。



この力動的な自己同一化Vとして、 $\wedge$ 学びVの問題を考えてゆくために、これも先んじたかたちで一つの傍証を挙げておこうと思う。ただし、プラトンにおいても、またアリストテレスにおいても、本章で術語として用いているこの $\wedge$ 何ものかのエイコンVという言葉は、例えばミーメシスとしての悲劇作品についてもそのまま何の注釈もなく適用することはできない。アリストテレスにおける $\wedge$ εἰκώνVの検討はさらに次章に委ねることとして、ここでは、プラトンにおける『国家』の一節、ミーメシスとしての悲劇の上演についての聴衆のありさまが語られている興味深い一文を引用する。これは本論で問題にするアリストテレスの『詩学』四章の $\wedge$ εἰκώνVの解釈にも用語法も含めて直接に関わってくると思われる。

「われわれのうち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が涙を流しながら長い言葉を語るさまやあるいは胸をたたきつつ謳うようすを模倣するとき、君の知っているように、（そのすぐれた模倣を）喜び（χαίρομεν）、われを忘れて（その登場人物に）同情しつつ（συμπάσσομεν）、付き従ってゆく（ἐπόμεθα）、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で（σπουδαίοντες）賞賛する」（*Republica* 605c10-d5）。

これまで述べてきた $\wedge$ 何ものかのエイコンVに代えて $\wedge$ 何ものかのミーメシスVという語を用いて、このソクラテスの言葉を敷衍して言えば、すぐれた $\wedge$ 何ものかのミーメシスVとしての悲劇の上演に関わることは、そこにミーメシスされる $\wedge$ 何ものかのVとの間になんらか安全な距離を置いたままの状態で、そのエートスなんらの影響をも受けることがないまま、ただそれを観照して終わるということを決して意味しはしないということである。それどころか、ことの是非善悪は別にして<sup>(25)</sup>  $\wedge$ 卓越した作者（ὁ ἀριστὸς ποιητής）Vによる $\wedge$ 何ものかのミーメシスVに出会うことは、むしろそれとそれを見聞きするものとの間に横たわっていた存在の距離が一举に解消されてゆくことである。端的に言えば、 $\wedge$ 同情（συνπάσχειν）V<sup>(26)</sup> という極めて強力な形式によってそのミーメシスが呈示す

る△何ものか▽との存在關係に巻き込まれてゆき、自己自身の存在のエートスをそのミーメーシスにおける△何ものか▽のエートスへと△同化▽させかねないことである。その結果、ミーメーシスとしての悲劇は、それに関わる者の魂の秩序を亂し、エートスをさらに向上させてゆく道を妨げ、低次の次元における自己同一化をもたすことになるというのが、△心のありかたへの配慮▽<sup>(27)</sup>としての△哲学▽を標榜するソクラテス・プラトンの大きな懸念であったのである<sup>(28)</sup>。

プラトンとアリストテレスは、△何ものかのミーメーシス▽あるいは△何ものかのエイコーン▽とそれを見聞きする者との關係において、いわば存在が融合し合うという事態については、あるいはほぼ同一の論法をとるように思われる。しかしながらソクラテスの言葉はむしろミーメーシスとしての悲劇の否定という方位を有するものであり、呈示されたすぐれたミーメーシスによってもたらされる△学び▽とその△喜び▽に対して、ほとんど逆向きの評価を下しているようにも思える。その相違の一端については両者の形而上学の方法に關して言及しているが<sup>(29)</sup>、プラトンとアリストテレスの存在論の体系の相違についてはまたあらためて別稿で論じる予定にしている。

プラトンとアリストテレスにおける悲劇のミーメーシスをめぐるいわば逆向きの対立はしばらく措いて、いずれにせよミーメーシスは、まさしくその際だったミーメーシスのありかたにおいて、自らに關与する者に、本来的な△喜び▽<sup>(30)</sup>を与えつつ、存在の可能性を△知ること▽そしてその可能性を△学ぶこと▽を促し、いわばその解釈者の△自己解釈▽としての力動的な△自己同一化▽のオルガノンとなつてゆくように思われる<sup>(31)</sup>。

#### 一・四 存在可能性の例示としてのミーメーシスあるいは同化の限界—— $\Delta$ ο μεταξὺ $\Delta$ あるいは $\Delta$ περὶ τὸν ὁμοίον $\Delta$ という用語法の問題

なおここで、念のために、一つの注釈を付け加えておかななくてはならない。すなわち、ことを悲劇のミーメーシスに限定すれば、この八何ものかのミーメーシスVとのきわめて融合的な存在関係に立ち入り、この関係における八知Vと八学びVによってその解釈者の自己解釈としての力動的な自己同一化が出来するという事態は、あらゆる対象について語られるわけではない。むしろこの点についてもプラトンとアリストテレスの間にはそもそも八悲劇的なもののV<sup>(32)</sup>への視点の違いから大きな差異がある。

『詩学』四章においては、 $\wedge \epsilon \iota \kappa \alpha \nu \vee$ はあらゆるものについて成立し、 $\wedge \epsilon \iota \kappa \alpha \nu \vee$ はつねに八何ものかのエイコーンVとして一般化して論じられる可能性が示されているようにも思われるが、たとえば「悲劇が（人間の）行為や生のミーメーシスである」と言われているとしても、しかしながら、そのミーメーシスは人間的な生や行為のあらゆる可能性について考えられていたわけではなかった。

というのも、アリストテレスは悲劇において登場する人物像をあらかじめ限定していると見えるからである。いうまでもなく、テクネー・ポイエーティケーに固有の正当性（ $\sigma \phi \delta \omicron \tau \eta \varsigma$ ）を論ずる『詩学』二十五章において、アリストテレスが、「詩人は画家やその他のエイコーンを作る作家と同様に模倣する者（ $\mu \iota \mu \eta \tau \iota \varsigma$ ）であるから、つねに以下三つの存在の内のいずれか一つのことを模倣（ $\mu \iota \mu \eta \sigma \iota \varsigma$ ）しなくてはならない。その三つとは、（一）かつてそのようにあったこと、あるいは今そのようにあることの類、（二）人びとがそうであると言ったりまたそのように思えるようなことの類、（三）そのようになくなくてはならないことの類、である」（1460b.11）、あるいは二十四章の叙事詩についての議論の中で「信ずることのできない可能な事象よりも不可能ではあつても納得しうることを詩人は選ぶべきである」（1460a26-28）などと語っているのは承知してのことである。これらの論述を見る限りでは、ミーメーシスの対象のありようについては虚構的存在も含めてほとんど限定がないということが出来る。しかしとりわけ前者はミーメーシスについてのなんらかの非難がなされた場合における弁護の論拠の分類（過去あるいは現在の歴史的事実、

伝聞または伝説や世間的な思惑、理想的な事象）であつて、より積極的なミーメシスの規定ではない。

しかるに、十三章においてアリストテレスは、「もつともすぐれた悲劇の組立は単純ではなく複合的なものとしてあり、△恐れ▽と△憐れみ▽（を与えることがら）を模倣したもの（μιμητικῆν）でなくてはならぬ」（1452b30-33）として悲劇のミーメシスに固有のありかたを述べているが、この前提に立つて、「卓越した人間（τοὺς ἐντελεῖς αὐτοὺς）」が不幸へと転落したり、悪しき者が幸福へと転じたり、あるいはまたこの上もない悪人が不幸となつたりという展開が悲劇に相応しくないものとして斥けられている。この排斥の論拠としては、△憐れみ▽が「（そのような不幸に）似つかわしくない者について（περὶ τὸν ἀνδρῶν）」生じ、△恐れ▽が「相似た者について（περὶ τοὺς ὁμοίων）」（1453a6）生じることがあげられている。それゆえに、ミーメシスの対象となる人物像は、「徳と正義とにおいて（われわれに及びもつかないように）際立っている人でもなく、また（その逆にわれわれには考えられない）悪徳や邪心の故に不幸に陥る人でもなく、大きな名声を有し幸福の内にあるような人びとのなかで、なんらかの過誤（ἀμαρτίαν）によつて不幸な運命に陥る人」（1453a8-10）、すなわち前二者の△中間に在る者（ὁ μετὰς）△である。引用文中の括弧はむろん原文にはない筆者の解釈である。

アリストテレスが△恐れ▽と△憐れみ▽の規定で用いている△περὶ τὸν ἀνδρῶν▽および△περὶ τὸν ὁμοίων▽については、両者が異なる二つの事態を言っているのではなく、さしあたり後者が前者を包摂すると解釈しておきたい<sup>33</sup>。というのも、△憐れみ▽がそのような不幸に似つかわしくない者について生じるという場合も、何かことを為したこゝとによつて後になって人の身としては当初予想もしえなかつた因果の連鎖に巻き込まれてゆき（その意味で、その当人にとつてそのような目に遭うことが端的に似つかわしいとは到底言えないような）不幸となるということにおいて、極端な善と極端な悪との△中間に在る者▽はすべて相似た状態に在るということになるからである。むろん、登場人物に関わる出来事への憐れみも恐れも、われわれの存在が登場人物と同様に極端な善と極端な悪との△中間に在

る者Vとしてその存在に△相似しているVからこそ生じる情動なのである<sup>(34)</sup>。その意味で△憐れみと恐れVを極端な善と極端な悪の間にある者△οἰστοςVについて生ずるものとする。またこの故をもって、△憐れみと恐れVは、アリストテレスが『弁論術』二巻八章で論じているように別種の情動であるが、広義には、前節で引用したプラトンの言葉を借用すれば、△συνταγείνVに帰属する情動形式と考えることができる<sup>(35)</sup>。

むろん、ここに言う△οἰστοςVの概念は、『詩学』二章において、行為のミーメシスはそのエートスが「すぐれた人びと(σπουδαίους) があるいは劣った人びと(βαυλοὺς) かのいずれか」(148a2) であると言われる場合には、むしろ△βελτίωνV (cf. 148a4) としての△σπουδαίοςVを意味するのであり、△σπουδαίοςVと△βαυλοςV間に位置する△οἰστοςV<sup>(36)</sup>の概念とは位相を異にするものである。というのも、「悲劇は現にわれわれの回りにいる人びとよりもよりすぐれた人びと(βελτίους) を模倣することを企てる」(148a18) と言われているからである。

したがってアリストテレスの言う△卓越した人びとVもまた△この上もなき悪人Vも、まずは事実上悲劇のミーメシスの対象ではない。もし悲劇のミーメシスを、△残酷な(μικρὸν) V (145b36) という思いを悲劇的情動の外にあるものとしてまた△人間愛的な(εὐαίπαρον) V (b38) という思いを非本質的な悲劇的情動とみなして、△恐れと憐れみVという情動を本来的なるものとして考えるならば、△卓越した人びとVと△この上もなき悪人Vは、原理上も悲劇のミーメシスの対象ではない。

他方、△οἰστος (＝βελτίων) Vは上に述べたように悲劇のミーメシスの対象となるが、この場合△οἰστοςVを△περὶ τὸν οἰστοςVという限定において生じる△恐れと憐れみVの対象に入るとすれば、△οἰστοςVは「大きな名声を有し幸福の内にあるような人びとのなかで、なんらかの過誤によって不幸な運命に陥る人」すなわち前二者の△中間に在る者Vということになる。

そしてこの△中間に在る者Vとして△οἰστοςVは△恐れと憐れみVの、プラトンの言え

△οὐράσχειν△の対象となり、△ο σπουδαίος△は、△ο σπουδαίος△と△ο θαύλος△間に位置する通常の人びと△ο ὁμοιος△にとつての、自己の存在の延長上にある可能なそして自己自身よりもすぐれた存在であるが故に学ぶべき価値のある△存在の例示△となる(37)。

ところでプラトンにおける△οὐράσχειν△は魂の△最善の部分(τὸ βέλτιστον)△の発動ではない(38)。したがって『国家』においても、『詩学』十三章における「卓越した人間」すなわち「徳と正義とにおいて(われわれに及びもつかないように)際立っている人びと」が、悲劇のミーマーシスの対象とはなりえないように、△ποιεῖταικεῖ・ミーマーシス△(606d4)の対象ともならないエートス、また仮にミーマーシスされたとしても通常の人びとには理解され難い「別格のパトス(ἀλλοτριῶν πόνου)」(604e6)を有する「思慮深く静かなエートス(τὸ σπουδιότε καὶ ἡσυχότε ἥθος)」(e2)のことが語られている。もちろんアリストテレスの言う「卓越した人間」すなわち「徳と正義とにおいて(われわれに及びもつかないように)際立っている人びと」がはたしてプラトンの言う「別格のパトス」を有する「思慮深く静かなエートス」とどのように照応するかは定かではない。「徳と正義において」というアリストテレスの言葉が両者の近さを暗示している。

しかし、ここでプラトンにおける「思慮深く静かなエートス」に言及するのはミーマーシスとしてのポイエーシスの対象にならないということの積極的な意味に注目したためである。すなわち、かかる卓越したエートスがその卓越性を保つ所以は、「常に自己自身と相似している(καταληπτόν ὃν αὐτὸ αὐτῷ)」というところにある。すなわちかかるエートスにおいては、ミーマーシスのポイエーマあるいはエイコンによる△学び△ではなく、またかかる△学び△を介した相対的・力動的な△自己△同一化△の運動もない。

このことはいずれにせよアリストテレスにおける悲劇のミーマーシスの関わるところではない。しかしまさしくそれ

ゆえに、日常の相対的世界においては、作るものについてもそれに与るものについても、ミーメシスがつねに自己同一化のダイナミズムの根本的な形式となるということは念頭に置いておかななくてはならない。

## 一・五 存在論のなかの詩学、詩学としての存在論

あらためて総括すると、 $\wedge$ 何ものかのエイコン $\vee$ としての $\wedge$ εἰκὼς $\vee$ 、そして $\wedge$ εἰκὼς $\vee$ をパラダイグマとしてその存在を問われる $\wedge$ 何ものかのミーメシス $\vee$ としての $\wedge$ μίμησις $\vee$ <sup>(39)</sup>は、上に述べたように、つねにそれが何ものかのエイコンであり何ものかのミーメシスである限りにおいて、その端的な相似性と例示性の力をもって、つねにその何ものかの $\wedge$ 何であるか $\vee$ への問いに向かわせる。またそれと同時に、ミーメシスが悲劇のミーメシスであるならば、いわば歴史的現実や伝承を質料として語り出される $\wedge$ 可能的世界 $\vee$ としての $\wedge$ 虚構世界 $\vee$ <sup>(40)</sup>は、いかなる存在の位相を有し、いかなる存在関係として、またいかなる存在論的根拠をもつて、この $\wedge$ 歴史世界 $\vee$ に関与してくるのか、さらに言えば、かかる虚構世界は歴史的存在としての現存在をいかなる存在関係に巻き込んでゆき、歴史的世界を自己相対化と自己同一化のダイナミズムに誘い込んでゆくのか、という問いを喚起する。

何ものかのエイコンあるいは何ものかのミーメシスは、その卓越した自己呈示の力をもつて、われわれにあらためて存在相互の関係へのひいては存在論的關係への問いを起こさせる。さらにまたかかる問いを介して、より根本的に、われわれに存在の目的と理由を与えあるいは存在の意味や価値<sup>(41)</sup>を規定する $\wedge$ 存在のきまり $\vee$ への問いが浮上してくることになる。このような問いにおいて、あらためて $\wedge$ 藝術的なもの $\vee$ の存在理由あるいは $\wedge$ 善 $\vee$ や $\wedge$ 美 $\vee$ の存在の体系における位置と意味が問題にされることになる。

すなわち、 $\wedge$ εἰκὼς $\vee$ が呈示するものを $\wedge$ 何であるか $\vee$ と問うことは、ただ単に何ものかのエイコンによる個々

の $\wedge$ 存在者の学び $\vee$ にとどまらず、解釈者における新たな自己同一化としての $\wedge$ 自己の学び $\vee$ を、さらに重層的な存在関係や存在論的關係についての $\wedge$ 関係の学び $\vee$ をも招来し、ひいては、それら存在関係を包摂する存在の体系そしてその体系を成立させる存在のきまりについてのロゴスの新たな自己同一化の運動いわば $\wedge$ 存在の学び $\vee$ を生起させることとなる。プラトンの示唆するようにまたアリストテレスもそうであるように、善や美という根本的価値の学びもポイエーシスのロゴスも結局は $\wedge$ 存在の学び $\vee$ においてはじめて有意味となることができ。たとえ詩学が創作論 (ποίησις) という限定をもつて成立し、可能的世界としての虚構世界を創出するにすぎないポイエーシスについてのロゴスにとどまろうとしても、それは歴史世界についてのロゴスひいては $\wedge$ 全体のロゴス $\vee$ に相関してゆかざるをえないことである。

かくして、すぐれて『詩学』ないし詩学的な概念への問いも、さらにはまたより一般的に詩学的なるものへの問いも、いかなるかたちにせよ存在論的な視野を有さなくては、決して十全なかたちでは問われ得ない。

いうまでもなく、かかる存在論的視野において『詩学』の体系的解釈をおこなってゆくことは、『詩学』的なものをここに言う存在論の枠の中に閉じこめて不自由なものにしてしまうというのではまったくなく、そうではなくてむしろ、従来あまり留意されてはこなかった存在論的な視点を方法的に持ち出すことによって、『詩学』の解釈にあらたな可能性を開くためでもある。すなわち存在論的に『詩学』を研究することは、『詩学』をポイエーシスの存在論あるいはミーマーシスの哲学そして存在論に帰してしまうということでは決してない。

『詩学』をポイエーシスの存在論やミーマーシスの哲学そして存在論そのものの地平において見直すことは、逆にミーマーシス一般の問題そしてそもそも存在一般の問題を逆に『詩学』的なものの地平において見ることに他ならない。その意味で詩学は存在論の重要なトポスであり、また存在論なのである。

このような立場はおそらくは解釈の常道を無視した結論先取の誇りを受けることになるであろう。しかし本章の意



図は、從來さまざまな立場から解釈されてきた『詩学』的なるものとその体系的統一性を開示してゆこうとする本論の旗幟を鮮明にすることにあつた。

## 二 『詩学』四章における $\wedge \tau\acute{\alpha}\varsigma \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\alpha\varsigma \tau\acute{\alpha}\varsigma \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha \eta\kappa\kappa\iota\beta\omicron\mu\epsilon\nu\acute{\alpha}\varsigma \vee$ の体系的位罫—— $\wedge$ 方法 $\vee$ と $\cup\cup$ の $\wedge$ エイ $\cup\cup$ ——

### 二・一 ミーメーマとエイ $\cup\cup$

すでに第一章で触れたように  $\wedge \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu \vee$  という語は、『詩学』全体では四章に二度、六章に一度現れる。 $\wedge \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu \vee$  はつねに $\wedge$ 何ものかの  $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu \vee$  であり、ほぼ同一の文脈に現れる  $\wedge \mu\iota\mu\eta\mu\alpha \vee$  もまた同様に $\wedge$ 何ものかの  $\mu\iota\mu\eta\mu\alpha \vee$  であるとみなすことができる。そしてまさしく卓越した  $\wedge \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu \vee$  や  $\wedge \mu\iota\mu\eta\mu\alpha \vee$  は、この $\wedge$ 原象—似象 $\vee$ の相応関係そのものをも自らの存在とともにすぐれた仕方て呈示することによって、見る者に対して、その何ものかの存在のみならずかかる直接的な相似関係を含む存在関係を、さらにはかかる存在関係一般についての存在論的關係をも強く意識させるるのである。

この  $\wedge \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu \vee$  と  $\wedge \mu\iota\mu\eta\mu\alpha \vee$  の用語法については、少なくとも『詩学』四章においては、大きな差異はないとみなされている<sup>(42)</sup>。その意味では、さしあたり  $\wedge \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu \vee$  は、 $\wedge \mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma \vee$ 、 $\wedge \mu\iota\mu\eta\tau\omicron\theta\epsilon\iota\alpha\iota \vee$ 、 $\wedge \mu\iota\mu\eta\mu\alpha \vee$  という四章が呈示するミーメーシスをめぐる言葉ときわめて近接した関係にあるとして間違ひはないであろう。ただし、両者が近接した関係にあるとは言つてもむろん同一というわけにはゆかないので、ここであらためて、『詩学』における

△eikōv△の用語法について注意しておきたい。というのも、△eikōv△と△hupla△がそもそも模倣的行為の所産を意味するものとしてきわめて近いことは確かであるが、四章においてこの二つの言葉の用語法が微妙に異なることがある。その事情を端的に示すのは次の言葉である。

「偶然にもし（エイコーンの原象を）以前に見たことがない場合には、エイコーンは、まさしくミーメーマとしてではなく、その仕上げ方（ἀνεργασία）や色使い（χρoία）その他この類の他の原因によって快（ἡδονή）を与えることになる」（148b17-19）という言葉に見られるように、△hupla△は、△eikōv△に比べると、端的になんらかの原象との直接的な相似的關係を示す卑近な概念であると考えられる。したがって逆に言えば、△eikōv△は△hupla△ほどの直接的な似像性を有さない場合であっても、なおそれとしての△ἡδονή△を与える可能性を有することがあるものとして見なされるのかという問いが生ずる。

この△ἡδονή△については、二節のグラフィケーとポイエーティケーの相似的關係、あるいは三節の存在論的主語述語關係によって△何ものかのeikōv△を考察する文脈において再び取り上げるが、結論的に言えば、この△ἡδονή△は△hupla△（知ること、学ぶこと）△を伴わない快感である。というのもそれは、△何であるか△という同一性の認識のないままに△如何にあるか△という附帶的な現象のみが受け取られることを意味しており、したがって主語的なものの同一性の把握に基づく命題は構成されえないからである。したがってかかる同定の判断の成立しない△eikōv△の場合には、なんらの△知△も成立しないし、また△学ぶ喜び△もないことになる。それゆえに、この四章におけるミーメーマならざるエイコーンの問題は、もしそれが問題としてありうるとしても、次節以降において詳しく言及するように、それ自体として『詩学』の本筋の問題とはなりえない。むしろそれはエイコーンが『詩学』においても『詩学』研究においても重要な位置を占めないというわけではない（43）。

エイコーンのエイコーンたる所以は、たとえばここというミーメーマほどに直接的な似像性を有さない場合であって

も、やはりその何ものかのエイコーンVであるところにあり、つねにその何ものかの何であるかVが把握されそしてその何何にあるかVが問題とさるべきものである。エイコーンは何ものかのエイコーンVとして認識されてこそ何の喜びVがもたらされるという点において、ミーメシスとしてのポイエーシスのパラダイグマとなっている。

かかる意味において、エイコーンはつねにミーメマとしてのエイコーンとして考えることができる。ただし問題は、この四章におけるエイコーンの概念を、例えば六章における「人間の行為と生のミーメシス」としての悲劇のポイエーマにまで及ぼすことができるかどうかである。そのことを考えるためにも、ここで四章の $\Lambda \epsilon \iota \kappa \acute{o} \nu \nu$ を起点として相関する概念群についての若干の予備的考察をしておくことにする。

## 二・二 $\Lambda \tau \acute{\alpha} \varsigma \epsilon \iota \kappa \acute{o} \nu \alpha \varsigma \tau \acute{\alpha} \varsigma \mu \acute{\alpha} \lambda \iota \sigma \tau \alpha \eta \kappa \rho \iota \beta \omicron \mu \acute{\epsilon} \nu \alpha \varsigma$ をめぐる諸概念の体系的相関

四章における $\Lambda \epsilon \iota \kappa \acute{o} \nu \nu$ と $\Lambda \mu \iota \mu \eta \sigma \iota \varsigma$ 語群とのきわめて接近した関係を見ることによっても、「人びとがエイコーンを見る場合、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Vであるかを、例えばこの者はあの者であると推論することになる、という事実によって、エイコーンを見るのが喜びとなるのである」(四章)というエイコーンについての言葉と、「悲劇とは人間そのものではなく、その行為と生のミーメシスである」(六章)という悲劇のポイエーシスについての根本的定義の一つとを、 $\Lambda \rho \omicron \iota \epsilon \iota \sigma \iota \varsigma$ という行為の原因や存在理由の根本に関わる体系的連関において考察することは蓋し当然のことであろう。そもそも本論考の出発点は、四章において際立って用いられる $\Lambda \epsilon \iota \kappa \acute{o} \nu \nu$ と六章の悲劇の一つの定義に現れる $\Lambda \mu \iota \mu \eta \sigma \iota \varsigma$ の体系的連関についてのきわめて素朴な確信であった。

ところで、『詩学』六章における「悲劇とは、人間そのものではなく、その行為と生のミーマーシスである」という定義は、上にも述べたごとく、『詩学』全体にとつてもつとも中心的な命題の一つと見なされうるものであり、その意味において、単にそれ自体についても、詩論あるいは創作論における体系的位位置とその存在論的意味は問われなくてはならないものである。

しかしながら、この定義における  $\wedge \mu\iota\mu\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma \vee$  の存在論的な位位置とその体系的な意味への問いは、これまで述べてきたように、四章における  $\wedge \epsilon\iota\kappa\alpha\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma \vee$  の存在論的説明を前提としてはじめて問うべき意味を有することになる。さらに付け加えれば、かかる創作論におけるあらゆる契機がそれぞれの位位置において体系性あるいは求心性を有するとすれば、四章における  $\wedge \epsilon\iota\kappa\alpha\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma \vee$  の存在論的説明にとつて、あるいはその説明自身が、同じく六章冒頭のもつとも有名な悲劇の定義に現れる問題の言葉  $\wedge \kappa\alpha\tau\alpha\delta\omicron\upsilon\lambda\iota\varsigma$  (カタルシス)  $\vee$  の説明にも、なんらかのかたちで関わってくることさえ予想されるのである。

われわれがあえてこのような体系的な概念連関の問題にするのは、アリストテレスの『詩学』が、単に一般的な意味において、統一的な一個の作品であると見なされるということによるものではない。むしろこの著作は、作品としての完成度から言えば、アリストテレス自身も触れているとおり未完であり、また文章の接続の仕方や概念の説明がきわめて不十分と思われる箇所は、彼の他の著作と比較しても、ことのほか多くあると思われるからである。

しかしながら、たとえそのような意味においてこの著作が未完であり十分な説明のないものであるとしても、すでに言及されている中核的な諸概念あるいは中心的な命題群は、さしあたっては、一つの体系に位置し、その体系における有機的な相関関係に立つと考えるべきであろう。むろんそれはただ無批判的にそのように断定してしまうわけではない。ここで意味されているのは、さしあたっては一個の学問体系としての  $\wedge \tau\eta\varsigma \mu\eta\tau\eta\varsigma \vee$  に位置すべきものとして受容する諸部分・諸契機が、もし相互に有機的に連関しうるものとして確認されうるとしたら、少なくともそこには現実

態としての体系的作品の存在を相当の確かさをもって予定できるということである。そして、その体系性の確認の作業は、一個の作品として仕上げられたとされる作品においても、また『詩学』のように未完とされる著作においても、本来的になんら変わるところはない。もし違いがあるとすれば、前者においては、少なくとも見かけ上は、一個の全体を構成するあらゆる諸契機が余すところなく露呈されているということへの素朴な信頼である。

このような意味において、いわゆる『詩学』的諸概念は、一個の未完の著作『詩学』においてその思想的体系の相關性を有すべきものとして受容されなくてはならない。さらに、「およそロゴスであるかぎりのものは、あたかも一個の生物体のように、それ自体自己自身の身体を有するものとして組み立てられていなくてはならない。それゆえ頭の部分がなにか足の部分がなにかということであつてはならず、中もあり端もあつて、これらのものが相互の關係においてまた全体との關係において適合するように書かれていなくてはならない」(Phaedrus 264c2-5)とプラトンは語っているが、このプラトンを除けば、アリストテレスにおいては、他の誰にもましてそのような部分相互のそして部分と全体との適合關係が受容さるべき理由がある。というのも、アリストテレスは、ポイエーシスに対して次のようなハ存在のきまりVに従うことを要求しているからである。すなわちポイエーシスは、「一にしてかつ全 (ἓν ἐν καὶ πᾶσι) (1451a1-2)」という一個の生物体の成り立ちとその有機性を典型とするきわめて厳密な存在のきまりに従わなくてはならないのである。もしも、またプラトンにおけるように、哲学的思索やその所産がたとえ留保付きであるにせよ、ポイエーシスの一つのかたちに数えられるとすれば<sup>(44)</sup>、またアリストテレスの著作にもそのポイエーシスの存在のきまりが適用さるべきであるとすれば、詩学の体系もまたより厳密な疑似生物体的な統一性有機性を有さざるをえないとすべきではなからうか。すなわちそのあらゆる構造契機Ⅱ諸部分も、プラトンの言葉が示すように、事の大小に関わらず統一的全体に向けてかつ相互に有機的に連関せざるをえないということである。少なくともここでは、アリストテレスの詩学的思索も哲学的ポイエーシスの一つのかたちとして考察してゆくことにする。

このような体系的観点に立てば、四章のエイコーンを起点として考えた場合であっても、単に四章と六章における  $\wedge \epsilon i k \acute{o}v \vee$  と  $\wedge \mu i \mu \eta \sigma i \varsigma \vee$  およびその他の中心概念の関係のみならず、少なくとも、一・四で触れたようにミーメシスの対象となる人物像について述べる二章と十三章、歴史記述との対比においてポイエーシスの本領の何たるかを語る九章とミーメシスによつて語り出さるべき事柄（事実、伝聞または伝説、世間的な思惑、理想的事象）を示す二十五章、可能的世界の成立の適合性（ $\tau \acute{o} \rho \acute{o} \tau \epsilon \rho \omicron \nu$ ）を認識する想像力に触れる十七章などを、いっそう緊密な連関において考察する余地が開けてくる。

例えば九章においては、 $\wedge \tau \acute{o} \tau \acute{\alpha} \gamma \epsilon \nu \omicron \mu \epsilon \nu \alpha \lambda \acute{\epsilon} \gamma \epsilon \iota \nu$ （生起した事件を語ること） $\vee$  と  $\wedge (\tau \acute{o}) \omicron \iota \alpha \delta \acute{\iota} \nu \gamma \epsilon \nu \omicron \iota \tau \omicron \kappa \alpha \iota \tau \acute{\alpha} \delta \upsilon \nu \alpha \tau \acute{\alpha} \kappa \alpha \tau \acute{\alpha} \tau \acute{o} \epsilon i k \acute{o} \varsigma \eta \tau \acute{o} \delta \nu \alpha \gamma \kappa \alpha \iota \omicron \nu (\lambda \acute{\epsilon} \gamma \epsilon \iota \nu)$ （生起しうと思われること、すなわち蓋然的な仕方もしくは必然のきまりに従つて可能となることを語り出すこと） $\vee$  の根本的な差異性をもつて（1451a36-38）、さらにはその語り出されることが  $\wedge \tau \acute{\alpha} \kappa \alpha \theta' \epsilon \kappa \alpha \sigma \tau \omicron \nu$ （個的事象） $\vee$  であるか、それとも  $\wedge \kappa \alpha \theta \acute{o} \lambda \omicron \nu$ （普遍的な事柄） $\vee$  <sup>(45)</sup> であるかの身分の差別をもつて（1451b6-7）、 $\wedge \iota \sigma \tau \omicron \rho \iota \alpha$ （歴史記述） $\vee$  と  $\wedge \rho \omicron \iota \eta \sigma \iota \varsigma$ （ポイエーシス） $\vee$  が原理的に対比されている。

この九章においては、 $\wedge \mu i \mu \eta \sigma i \varsigma \vee$  や  $\wedge \epsilon i k \acute{o}v \vee$  あるいはそれに類する言葉を見いだすことができない。しかしながら四章において述べられているように、 $\wedge \mu i \mu \eta \sigma i \varsigma \vee$  語群や  $\wedge \epsilon i k \acute{o}v \vee$  と言葉は、 $\wedge \chi \alpha \iota \rho \epsilon \iota \nu$ （喜ぶ） $\vee$  や  $\wedge \mu \alpha \nu \delta \acute{\alpha} \nu \epsilon \iota \nu$ （学ぶ） $\vee$  という語に集約されるポイエーシスの成り立ちと存在理由をめぐって登場したのであるから、この歴史記述と対比されるポイエーシスの本来の性格について述べる九章に、すでに  $\wedge \epsilon i k \acute{o}v \vee$  やポイエーシスの本来の形式としての  $\wedge \mu i \mu \eta \sigma i \varsigma \vee$  が、あるいはミーメシスとしてのポイエーシスの招来する  $\wedge \chi \alpha \iota \rho \epsilon \iota \nu \vee$  という本来の情動が、さらには  $\wedge \mu \alpha \nu \delta \acute{\alpha} \nu \epsilon \iota \nu \vee$  という総じて言えば  $\wedge$  存在の意味  $\vee$  の根本に触れる問題が関わつてくると予想することは、十分合理的である。

四章の問題がエイコーンを媒介とした存在の意味の学びというように考えてくれば、ここで言及されているポイエ

「マ」の存在様態、すなわち〈ποιησις〉の語り出す〈οἷα ἀν γένοντο καὶ τὰ δυνατόν〉と歴史的個的事象と対比されて言われる〈καθελόν〉の存在論的意味をめぐる考察も、〈εἰκὼν〉〈μίμησις〉あるいは〈χαίρειν〉や〈μυθεύειν〉と絡み合っているをえないであらう。

また九章においては、ポイエーシスは歴史記述よりも〈φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον〉(より哲学的かつより真摯に)である、と言われているが(1451b5-6)、「*ἡ δὲ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον*」という語と、四章における「*ἡ δὲ φιλοσοφία*」(1448b13-14)という言葉における〈(οὐ μόνον τοῖς) φιλοσόφοις〉との、いわば〈φιλοσοφία〉語群としての関連を無視する合理的理由がなく、したがって〈χαίρειν〉や〈μυθεύειν〉と〈φιλοσοφώτερον〉とが結び合うことになる。

さらに〈σπουδαιότερον〉という語は二章における「悲劇は現にわれわれの回りにいる人びとよりもよりすぐれた人びと (βελτίους) を模倣することを企てる」(1448a18) という語における〈βελτίους〉という語との関係に立つ。というのもこの〈βελτίους〉という語は同章冒頭の言葉、「模倣する人びとは行為する人びとを模倣するのであり、行為する人びとはすぐれた人びと (σπουδαίους) かあるいは劣った人びと (φάουλους) かのいずれかである」(1448a1-2) における〈σπουδαίους〉を承けるものだからである。それゆえここではポイエーシスと人間について共に〈σπουδαίους〉や〈σπουδαιότερος〉あるいは〈βελτίων〉という述語が賦与されうることがわかる。〈φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον〉という用語法は、したがって〈ἥθος〉(1448a3) と〈χαίρειν〉や〈μυθεύειν〉あるいは〈συλλογίζεσθαι〉とを連関させる。すなわち、ポイエーシスについてまた人間について、少なくともこの『詩学』においては、エートスを知や学びから切り放して独立に考えることも、知や学びを自己目的的なものとして扱うことも考えられていないと予想することができる。むしろこのエートスと知や学びの相即不離性は六章

における悲劇の六つの要素の内の  $\wedge \tau\theta\omicron\varsigma \vee$  と  $\wedge \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha \vee$  の相即不離性、端的には「この二者によって行為はしかじかのものとなる」(1449b38-1450a1) という事態に包摂される。

さらにまた四章においては、詩人たちはそれぞれの固有なエートスに従ってポイエーシスの二つの方向に分かれることになったとして (cf. 1448b24)、叙事詩や悲劇に向かった人びとについては、「より謹厳な性格の人びと ( $\omega\iota\sigma\epsilon\eta\upsilon\tau\epsilon\omicron\iota$ ) が見事な行為や卓越した人びとの行為 ( $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}\varsigma\ \pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\omega\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omega\upsilon\varsigma$ ) を模倣しようとした ( $\epsilon\mu\mu\upsilon\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron$ )」(25) と言われている。ところで、この  $\omega\iota\sigma\epsilon\eta\upsilon\tau\epsilon\omicron\iota$  の代表者であるホメロスについては、「ホメロスは真摯なことから ( $\tau\acute{\alpha}\ \sigma\tau\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\alpha$ ) について最大の詩人であった」(3435) と言われており、ここで  $\wedge \sigma\epsilon\eta\upsilon\tau\epsilon\omicron\iota \vee$  と  $\wedge \sigma\tau\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\alpha \vee$  が関連し合うことから、 $\wedge \sigma\epsilon\eta\upsilon\tau\epsilon\omicron\iota \vee$  と  $\wedge \sigma\tau\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\epsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\upsilon \vee$  もまた呼応してくる。したがって  $\wedge \sigma\tau\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\epsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\upsilon \vee$  という言葉による  $\wedge$  詩人のエートス—模倣としてのポイエーシス—対象の性格  $\vee$  という相関図が出来上がり、二章、四章、九章を結ぶことになる。

しかもまた  $\wedge \kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\alpha\iota\varsigma \vee$  が語られる六章において、「詩学」におけるもっとも有名な悲劇の定義、「悲劇とは真摯で ( $\sigma\tau\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\alpha\varsigma$ ) 一定の大きさをもつて完結している ( $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$ ) 行為の模倣である」(1449b24-25) が呈示されているが、この定義における  $\wedge \sigma\tau\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\alpha\varsigma \vee$  という用語によって、結局、二章、四章、六章、九章を結ぶ概念的相関関係が明らかとなる。

なお、この  $\wedge \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\omicron}\tau\epsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\tau\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\epsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\upsilon \vee$  というアリストテレスの用語法については、プラトンの用語法が一つの示唆を提供する。というのも、きわめて限定された場面ではあるが、プラトンは、究極の認識対象についての哲学的な営みを  $\wedge \sigma\tau\omicron\upsilon\delta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\alpha \vee$  という言葉で言い表しているからであり、この限りにおいて  $\wedge \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\omicron}\tau\epsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\upsilon \vee$  と  $\wedge \sigma\tau\omicron\upsilon\delta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\alpha \vee$  は同義と見て良いからである<sup>(46)</sup>。ということは、ルーカスらの言う意味を超えて<sup>(47)</sup>、 $\wedge \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\omicron}\tau\epsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\upsilon \vee$  をエートス論を包摂する存在論の文脈に置き、 $\wedge \sigma\tau\omicron\upsilon\delta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\alpha \vee$  をもろんのこと認識に関わる存在論の文脈に置いて



読む必要があるということである(48)。

このように  $\wedge$  τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἡκριβωμένος  $\vee$  によって  $\wedge$  喜び  $\vee$ 、またその卓越した存在の意味を  $\wedge$  学ぶ  $\vee$  という四章における基本問題を起点として概念連関を考えてゆくことができ、六章における「真摯で (σπουδαίως) 一定の大きさをもって完結している (τελείως) 行為の模倣」としての悲劇における  $\wedge$  σπουδαίως  $\vee$  が九章の  $\wedge$  εὐδοσοφώτερον καὶ σπουδαίτερον  $\vee$  によって  $\wedge$  εὐδοσοφώτερον  $\vee$  と結びつくことができるのであれば、悲劇のもたらし  $\wedge$  カタルシス  $\vee$  をエートス論の文脈において読むと同時に、認識論の文脈においても読む必要があるのではないかとこの予想を立てることが出来る。

さらに二十三章において、「叙事詩のミュートスも悲劇の場合と同様に諸行為の連関としての劇的なものとして組み立てられなくてはならない。つまり始めと中と終わりを備えた一つの全体的なかつ完結した行為を軸として組み立てられなくてはならない。そのようにして始めてそれは生物体のように一つの全体としてそれ自身の固有の喜びを与えることができるであろう」(1459a18-21)と言われるとき、一つの全体的なかつ完結した行為を認識することが固有の快をもたらしと読んで良ければ、そして十三章において、「もつともすぐれた悲劇の組立は単純ではなく複合的なものとしてあり、 $\wedge$  恐れ  $\vee$  と  $\wedge$  憐れみ  $\vee$  (を与えることがら) を模倣したもの (μιμητικὴν) でなくてはならない」(1459b30-33)と言われているのであるから、さしあたり六章の悲劇の定義における  $\wedge$  οὐκ ἐλέου καὶ φόβου περιποιοντα τὴν τῶν τοιοῦτων ποιημάτων κόπον  $\vee$  (1449b27-28) を「悲劇とは・・・憐れみと恐れを感情を介して、このような情動のカタルシスをもたらし(もの)」としてよければ、十三章の引用に言う  $\wedge$  一つの全体  $\vee$  としてのミュートスを認識することに伴う  $\wedge$  固有の喜び  $\vee$  と  $\wedge$  カタルシス  $\vee$  とが無関係とは思われない。それゆえにまた基本的な問題は、 $\wedge$  τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἡκριβωμένος  $\vee$  によって  $\wedge$  喜び  $\vee$ 、またその卓越した存在の意味を  $\wedge$  学ぶ  $\vee$  という四章の出発点に回帰することになる。

また、 $\wedge$  τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἡκριβωμένους  $\vee$  によつて  $\wedge$  喜び  $\vee$ 、またその卓越した存在の意味を  $\wedge$  学ぶ  $\vee$  というとき、本来的な喜びを伴う学びが、九章に言う可能的世界 (οἷα ἀνεύροιο καὶ τὰ δοῦντά) に向けられることになるば、ポイエーシスの呈示する普遍的な事象 (καθόλου) も、四章の  $\wedge$  何であるか (τι)  $\vee$  との問いに応える形式  $\wedge$  これはあの人である (οὗτος ἐκεῖνος)  $\vee$  という主語述語関係 (二・四参照) に基づく命題を間接的にはあれ構成する諸要素として、またその学びの対象になると考えられる。

またこのように考えてくれば、行為や出来事を結合しつ一つ一つのミュートスを仕上げてゆく十七章に現れる  $\wedge$  想像力  $\vee$  (49) の當為は、卓越したエイコーンを含む認識対象の  $\wedge$  何であるか、如何にあるか  $\vee$ 、言い換えれば、「如何なる人にとつて、如何なることを語つたり行つたりするのが、蓋然性や必然性に叶うことになるのか」(1451b8-9) という  $\wedge$  普遍的な事象  $\vee$  を学びとることを前提としてはじめて成立することになる。想像力の見いだす行為連関の  $\wedge$  適合性  $\vee$  とは、上に引く  $\wedge$  行為の成りゆきを正当化する  $\wedge$  蓋然性 (τὸ εἰκός)  $\vee$  や  $\wedge$  必然性 (τὸ ἀναγκαιόν)  $\vee$  に叶うものに他ならない。

そしてまたかかる適合性を最高度に備えて構成されたミュートスすなわち悲劇的行為の卓越したミーマーシスを四章に引き戻して言えば、 $\wedge$  τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἡκριβωμένους  $\vee$  ということになるのではないか。

かくして、これまであまり統一的理解の視野に入つてこなかった二、四、六、九、十三、二十三章などの関係が、これまで見てきたように、四章の  $\wedge$  τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἡκριβωμένους  $\vee$  をめぐる喜びと学びを軸として、新たにその相関を見直される可能性があることになる。そしてもしこの相関関係の基本的な出发点が、まずは  $\wedge$  χαίρειν (喜び)  $\vee$  や  $\wedge$  μαθαίνειν (学ぶ)  $\vee$  という二つの働きを喚起するポイエーシスのミーマーシスの性格にあると言つてよければ、ポイエーシスのことをめぐることは従来極端と見えるまで抑制されてきた要素、すなわちとりわけミーマーシスとしてのポイエーシスをめぐる  $\wedge$  知る  $\vee$  あるいは  $\wedge$  学ぶ  $\vee$  という人間の実存の一つの本来的契機が、悲劇の

ポイエーシスの成立やその作用に関しても、きわめて強力に浮上してくることになるのである。

このようにして、ミーマーシスとしてのポイエーシスをめぐり相関しあうと予想される概念的連関をいわばポイエーシスの存在論という立場において見直しつつ、あらためて卓越したエイコーンをつくりまたそのエイコーンを明確に見てとることの存在論的意味を問い直してゆくことが肝要である。

結局、四章の  $\wedge \tau\alpha\varsigma \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha\varsigma \tau\alpha\varsigma \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha \eta\kappa\rho\iota\beta\omicron\mu\epsilon\nu\alpha\varsigma \vee$  を基本的な出发点とする本節の課題は、結局次の問いに収束することになる。なにゆえにミーマーシスとしてのポイエーシスはエイコーンを創り出し、またエイコーンはいかなる存在として体験され、いかなる作用を及ぼすのか。

なお、あらためて念を押すまでもないことであるが、四章に言う  $\wedge \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha\vee$  をめぐって結び合ってくる概念群の集合は、もとより閉ざされたものではなく、またその相関性や詩学の体系における比重について変更の余地のないものではまったくない。ここに述べたものはあくまで一つの素描に過ぎない。

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

本論で問題にしている  $\wedge \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha\vee$  は、ポイエーシスの成立をめぐる二つの本来の原因すなわち模倣的に再現することと ( $\mu\iota\mu\epsilon\iota\omicron\sigma\iota\varsigma$ ) と模倣された結果 ( $\mu\iota\mu\eta\mu\alpha$ ) を喜ぶことについてを述べる文脈で登場しているが、一般的には言語的形式の  $\wedge$  エイコーン  $\vee$  もあることから  $\wedge \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha\vee$  さしあたり  $\wedge$  原物  $\vee$  あるいは  $\wedge$  原象  $\vee$  に対する  $\wedge$  (似) 像  $\vee$  と訳されることが多い。四章の  $\wedge \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha\vee$  は端的に  $\wedge$  絵  $\vee$  を意味するが、ここでは  $\wedge \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha\vee$  概念に膨らみをもたせるために、 $\wedge$  原物  $\vee$  あるいは  $\wedge$  原象  $\vee$  との  $\wedge$  相似的關係  $\vee$  に立つ  $\wedge$  似像  $\vee$  あるいはそのまま  $\wedge$  エイコーン  $\vee$  としてお

くことにする。エイコーンはすでに第一章で予備的考察をしておいたようにつねにまず「何ものかのエイコーン」である。

ちなみに四章に登場する「 $\Lambda$ εικὼν」が絵画的形式を有するものであることは、「エイコーン (eikōn) を見る (θεωρῶντες)」(144b11, 17, θεωρῶντες) という言葉やエイコーンの「色合」(χρoία)」(144b19) という言葉などから端的に明らかであるが、さらにまた六章では、「このようにして、ミュートスこそは悲劇の原理であり、いわば魂と言うべきものである。そしてこのミュートスの次に来るものが(登場人物の) エートスである」(1450a38-39)と言われたあとに、「グラフィケー (γραφική) についてもこれと相似した事情がある (παρὰ τὸν)」(1450a39-1450b1)として、絵画術が引き合いに出され、「白色で(それとしての) 輪郭を描かれたエイコーン (λευκογραφήτος εἰκόνα)」というかたちで(15)、 $\Lambda$ εικὼν」が登場している。

しかしながら問題は、アリストテレスの『詩学』において、ただ単にこのように絵画形式を有するエイコーンが引き合いに出されているという事実のみにあるのではない。肝心なことは、アリストテレスが、絵画としてのエイコーンそしてグラフィケーを引き合いに出しつつ、端的に悲劇のポイエーマそしてポイエーティケーの存在理由をより分かりやすく説明しようとしていることである。

すなわち、上に引くように、悲劇のポイエーシスにおいては、悲劇が「人間(そのもの)のミーメシスではなく、(人間の)行為と生のミーメシス」であるから、「行われたこと」出来事 (τὰ πρῶτα) と(行為のミーメシスあるいは出来事の組立てとしての)「ミュートスこそ(12)が悲劇の目的であり」(1450a22-23)、「悲劇の原理であり、魂である」(38-39)。

出来事あるいはミュートスこそが悲劇の目的であり原理であるということは、グラフィケーにおいては、エイコーンがそもそも「何ものかのエイコーン」であるとされた場合、その「何ものか」がエイコーンの存在の原理であり

魂である、ということである。それゆえにそもそもその△何ものか▽を明らかに語りえないエイコーンはエイコーンとしての存在の本来の意味を保つことができない。グラフィケーがグラフィケーとしての本来の存在理由を有するのは、グラフィケーがまさしく△何ものかのエイコーン▽をエイコーンたらしめるその△何ものか▽を明らかに描き出す場合においてのみである。

その△何ものか▽を明らかに描き出しえないエイコーンが、△何ものかのエイコーン▽としての本来の意味を有しないことは、原理的に明らかである。しかしながらアリストテレスは、二・三でも触れたように、事実上のこととして、四章において、その△何ものか▽がなんらかの理由で同定されえないエイコーンであっても、「その仕上げ具合や色合いや、さらにこれに類するその他の原因によって、なんらかの快感情を引き起こす」(1480<sup>b</sup>17-19)ことを暗に認めているようである。これはどういうことであろうか。

「行為なくしては悲劇は成立しようがないが、その反対に(登場人物の)多様な性格(エートス)がない場合であっても悲劇は成立しうる」(1450<sup>a</sup>23-24)とアリストテレスは語っている。しかしそれはたかだか、さまざまなエートスの精細な描写がなくとも、事実上のこととして、その出来不出来は問わず、悲劇の上演は成立しうるということの意味しているにすぎない。

というのも、必ずしも行為が第一義的なものとして現れずミュートスが全体として不明で統一性を欠くものであるとしても、「その仕上げ具合や色合いやさらにこれに類するその他の原因」に照応する多様な登場人物のエートスをはじめとするなんらかの△非本質的構成要素▽あるいは△全体的なるもの▽との緊密な関係に立たない△部分的なるもの▽によって、それはそれなりになんらかの快感情が惹起されうるという可能性をも否定するものでは決してないからである(53)。

そのことを、アリストテレスは四章のグラフィケーの文脈においてあらかじめ伏線を張っていたと思われる。すな

わち、四章における「偶然にももし（エイコーンの原象を）以前に見たことがない場合には（ἐνεί ἐάν μὴ τὸ αὐτὸ ἦτορ ἐπαρῶς）」（144b17）に始まる注意深い但し書きは、疑いもなく、たとえ何ものかのエイコーンVであつてもその何ものかVの同定がなされない可能性のあるグラフィケーを、六章において、なんらかの理由によつてミーメーシスの対象の何であるかVを描き出しえない可能性を有するポイエーティケーの問題を端的に明らかにするために、ポイエーティケーと相似た事情にあるものとして引き合いに出すための伏線であつた。

ただし念のために述べておくと、このグラフィケーとポイエーティケーの相似性に問題がまったくないわけではない。というのも何ものかのVの同定がなされないのは、四章においては、何ものかのエイコーンを創り出すグラフィケーには問題がなく、ただその何ものかのエイコーンを見るものがその何ものか（原物）をかつて見たことがないというまったく偶然的な事情によるものであつたのに対し、六章においては、美しい色彩を用いても何であるかを的確に描き出すことができないテクネーとしてのグラフィケーの拙劣さによるとも考えられるからである（cf. 1450b1.2）。

グラフィケーにおいて、そのエイコーンの何ものかVが不明であつても、なんらかのかたちでそれなりの快を惹起することがあるという事実の指摘は、かかるエイコーンの存在をそれとして確保するためではなく、ポイエーティケーについても、その何であるかVが明らかではないがそれなりに快感情を惹起するポイエーマが作り出されるという事実を暗に批判するためであつた。四章の但し書きに現れる何ものかのエイコーンと同定されないエイコーンとは、したがつて、悲劇のポイエーマにおける何であるかVを決定するミュートスの根本的な重要性をさらに強調するための論理的な方法Vであつたと考えることができる。

したがつて、なんらかの快感情が非本質的な構成要素によつてもたらされうるといふ事実の指摘は、かかる快感情そのものが、グラフィケーはもとよりのことポイエーティケーにおいても、非本来的なものであることを意味していた。その意味で、何ものかのエイコーンVによつて惹き起こされるグラフィケーにとつての本来的な喜びを意味

する  $\wedge$   $\tau\acute{o}$   $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\nu$   $\tau\omicron\iota\varsigma$   $\mu\upsilon\mu\eta\mu\alpha\tau\iota$   $\vee$  (1448b8-9) と同義の喜びを意味する語群、 $\wedge$   $\chi\alpha\iota\rho\omega\mu\epsilon\nu$   $\vee$  (b11)、 $\wedge$   $\tau\eta\delta\iota\sigma\tau\omicron\nu$   $\vee$  (b13)、 $\wedge$   $\chi\alpha\iota\rho\omega\upsilon\alpha\iota$   $\vee$  (b15) と、グラフィケーにとっては非本来的な快感情  $\wedge$   $\tau\eta\delta\omega\nu$   $\vee$  とは決定的に分かたれる。その決定的な分岐点は、後者がまさしく  $\wedge$  学ぶこと ( $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\epsilon\nu$ )  $\vee$  (b16) を伴わないならんかの快感情であることに他ならない。

この意味においてグラフィケーは、徹底して、 $\wedge$  エイコーン  $\vee$  を  $\wedge$  何ものかのエイコーン  $\vee$  として呈示してゆかなくてはならず、悲劇のポイエーティケーは徹底して  $\wedge$  何らかの行為のミーメシス  $\vee$  としての  $\wedge$  ポイエーマ (詩作品  $\parallel$  ポイエーシスされたもの)  $\vee$  (54) を仕上げてゆかなくてはならない。これがより本来的なグラフィケーとポイエーティケーの、そしてエイコーンとポイエーマの相似性である。それゆえに、相互に通じ合うグラフィケーとポイエーティケーの双方にとって、非本質的なものがそれなりの快を与えることがあるという事実は、少なくともアリストテレスの詩学においてはまったく非本来的なものである。

しかしながら、事実上は、ミーメシスとしての悲劇のポイエーシスにおいても、グラフィケーにおいて  $\wedge$  何ものかのエイコーン  $\vee$  を的確に描出することが難しいように、「詩的な用語法を工夫しさまざまな性格を精細に描写すること」 ( $\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\omicron\nu\tau\iota$ ) (1450a36) よりも、その  $\wedge$  何の行為であるか  $\vee$  を的確に示す行為の連関としてのミュートスを構成することの方が、より困難であることは確かであり、アリストテレスによれば、初期の詩人たちが得意としていたことは、ほとんど、詩的な用語法の工夫でありさまざまな性格の精細な描写であった (1450a37-38)。そしてまた、そのように何の行為であるかを語り示すミュートスの構成を第一義的なものとなしえない悲劇詩人のエートスに照応する観客のエートスを想定して良ければ、かかるエートスは、まずは、詩的に工夫された語法や精細に描写された多様なエートスという  $\wedge$  部分  $\vee$  を喜ぶものとして考えることができる (55)。

アリストテレスは、この登場人物のエートスを悲劇の第二番目の構成要素として挙げているが、このように考えてく

ると、一番目のミュートスと二番目以下の構成要素の間には決定的な存在論的懸隔がある。すなわちそれは $\wedge$ 全体 $\vee$ に関わるものと $\wedge$ 部分 $\vee$ にとどまるものとの決定的な落差である。それゆえにアリストテレスはくどいほど $\wedge - \vee$ 、 $\wedge$ 全体 $\vee$ 、 $\wedge$ 完結性 $\vee$ などの概念を登場させている<sup>(56)</sup>。

次節で詳しく論ずることになるが、このような $\wedge$ 全体的なるもの $\vee$ と $\wedge$ 部分的なるもの $\vee$ との対比はまた、 $\wedge$ 本質的なるもの $\vee$ と $\wedge$ 附带的なるもの $\vee$ との対比と並行間に横たわる決定的な差異の関係である。すなわち $\wedge$ エイコーン $\vee$ を引き合いに出せば、「人間の行為と生」を再現するミュートスあるいは悲劇における $\wedge$ 本質的なるもの $\vee$ はまさしく $\wedge$ 喜び $\vee$ とともに $\wedge$ 学び $\vee$ をもたらしることができるのに対し、かかる出来事を示す第二の契機ミュートスが欠落した場合には、エートス以下の悲劇における $\wedge$ 附带的なるもの $\vee$ はなんらかの快感情はもたらしでも $\wedge$ 学び $\vee$ をもたらしことがないということである。

本節を閉じるにあたって、グラフィケーとポイエーティケーの存在論的相似性について、以下のことをあらためて確認しておきたい。

なによりもまず肝要であるのは、上に述べたような $\wedge$ エイコーン $\vee$ の用語法によつて、 $\wedge$ 何ものかのエイコーン $\vee$ がポイエーティケーの意味について考える詩学の方法論におけるもつとも基本的なパラダイグマとなっているという事実である。

すなわち、四章においては、喜びや学びというミーメシスとしてのポイエーシスが成り立つもつとも本来的な原因について、六章においては、ミュートスという悲劇のもつとも本質的な部分の意味に触れる問題に関して、アリストテレスは、ポイエーティケーと相似の関係に立つ (*καρπαιότιον*) ものとして、端的な明瞭性を有するグラフィケーとその所産としてのエイコーンを、いわばパラダイグマとして、議論を展開しようとしている。またその他にもミーメシスの対象に関わるものとして、二章においては、「それは画家の模倣する人物像の場合と同様である」 (*ὁμοίωσις*)



of 'poetics')、また二十五章においては、「詩人は画家やその他のアイコンを作る作家と同様に (ὁμοεικονεὶ) 模倣する者であるから、つねに以下三つの存在の内のいずれか一つのものを模倣しなくてはならない」というように、両者の ἁπαράστατον V の関係が存分に活用されている。

このように見てくると、『詩学』におけるパラダイグマとしてのアイコンないしグラフィケーの利用は、四章という局所に限られてのことではなく、結局『詩学』全体に及んでいることが分かる。その意味において、四章における ἁμίμέμαとしてのエイコーン V の存在理由は、ポイエーティケーの核心への単なる導入部の役割を果たすところにあるのではなく、むしろ徹底してポイエーシスの根幹に触れるところにあり、端的に ἁμίμέμαとしてのポイエーマ V の存在の意味そのものを語り出すところにある。したがって、四章のエイコーンは方法論的に決して小さいオルガノンではなく、ミーμέマとしてのポイエーマにとつては、従来考えられてきた範囲をさらに超えてゆく存在論的意味を有していると言わなくてはならない。

したがってまた、本節の副題においてあえてポイエーティケーとグラフィケーの ἁ存在論的相似性 V を言うのは、例えば「画家たちと詩人たちにはこれまでつねに何をするについても同等の権利 (αἰqua potestas) が与えられてきた」とかあるいは「詩は絵画と似ている (ut pictura poesis)」というホラティウスの言葉<sup>27</sup>を引きつつ言われるような、題材の選択の自由や作品のありように対応する鑑賞の視点やアスペクトに関わる ἁ詩と絵画の相似性 V の問題を包摂するためである。すなわち ἁ ut pictura poesis V を縁としつつも、より根本的に ἁミーμέマとしてのエイコーン V として ἁμίμέマとしてのポイエーマ V の存在そのものの位相とその存在理由 (喜びと学び) を問う存在論的な論点をさらに強調するためである。

このような意味合いにおいて、ἁ方法としてのエイコーン V という詩学の方法論的概念を採用することにした。

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

前節において、ミーメーマとしてのエイコーンをパラダイグマとし、それと存在論的に相似するものとしてのミーメーマとしてのポイエーマを考察してゆくアリストテレスの方法について、△方法としてのエイコーン▽という詩学上の方法論的概念を採用するに到った。

しかしながら、ミーメーマとしてのエイコーンやポイエーマについて述べるにあたつては、すでにこれまで示唆しておいた△知▽や△学び▽の成立に関わる存在論的・認識論的問題に決着をつけておかなくてはならない。

というのも、前節において触れたポイエーティケーとグラフィケーの相似性の問題は、結局のところただ一つの単純な問題、すなわち、エイコーンやポイエーマとしてそこに呈示されているものが△何であるか▽、△何がミーメーシスされているのか▽、そして、それがいかなる△喜び▽と△学び▽をもたらすのか、をめぐるのであった。

一般的に言つて、呈示されているものの△何であるか▽が問題となるということは、呈示されているものの△何であるか▽本質▽が明確に把握されていなくては、そのものが△何ものかとしてのそのもの▽例えば△この人▽として現れないということである。そして、呈示されているあるものが△何ものかとしてのそのもの▽例えば△この人▽として把握されていないとしたら、さらにそのものをめぐつて、その△如何にあるか▽例えば△教養がある▽というような△全体の部分 (μέρος τοῦ ὅλου) ▽が問題とはなりえないからである<sup>58)</sup>。

六章におけるグラフィケーとポイエーティケーの相似性が語られる文脈について言えば、エイコーンが「この上なく美しい絵具によつて (τοῖς καλλίστοις χρωματικαῖς)」描かれる場合が想定されているが (cf. 1450b2-3) 、その美しい色彩がいったい△何もの▽に帰属するのか明らかでなくては、絵具の美しさもまったく用をなさないということである。それと同様にミュートスが明らかでないポイエーマにおけるエートスの細かな描写や詩的な用語法の工夫など

も、それらが本来帰属する場を有さなくては $\wedge$ 全体の部分 $\vee$ としての用をなさないのである。

このように四章、六章のエイコーンやポイエーマに関する記述を見ると、ここには直接的明示的ではないにせよ、アリストテレスの存在論的命題論や範疇論における $\wedge$ 主語述語関係 $\vee$ の根本問題、なかんづく主語述語関係を成立させる $\wedge$ 内属性 $\vee$ の問題が伏在していることが確認できる。

すなわち、一般的に $\wedge$ あるもの $\vee$ が $\wedge$ しかじかのもの $\vee$ として現象するということは、 $\wedge$ あるもの $\vee$ がその本質において $\wedge$ 何ものか $\vee$ として把握されることによって $\wedge$ (何ものかとしての)そのもの $\vee$ となり、 $\wedge$ (何ものかとしての)そのもの $\vee$ としての $\wedge$ 基体存在 $\vee$ にその附带的なありかたとしての $\wedge$ 如何にあるか $\vee$ の $\wedge$ 内属 $\vee$ が認められることによって、その $\wedge$ あるもの $\vee$ が $\wedge$ しかじかのもの $\vee$ として成立するということである。すなわちこの $\wedge$ 内属性 $\vee$ とは、その附带的なありかたとしての $\wedge$ 如何にあるか $\vee$ が $\wedge$ 部分 $\vee$ として $\wedge$ 全体 $\vee$ に帰属し、そのあるものはしかじかのものである、という命題が成り立つ存在論的な根拠である。

日常生活には、その $\wedge$ 何であるか $\vee$ がすでに明らかなのものが溢れているから、見聞きするものの大部分はすでに $\wedge$ (何ものかとしての)しかじかのもの $\vee$ であるし、これらのものは、その $\wedge$ 何であるか $\vee$ を問ういとまもなく、すでに一挙にそれら $\wedge$ しかじかのもの $\vee$ として現れている。そしてかかる意味での $\wedge$ しかじかのもの $\vee$ は、すでに日常的な知の体系に組み込まれているから、なんらの新しい知見や学びをもたささない。また、仮になんらか新しい知見がもたらされることがあるとしても、それが全体の均衡を脅かすほどのものではないという事実によって、日常生活とは、一般的に、 $\wedge$ 主語述語関係 $\vee$ を全体としてほぼ単純再生産的に繰り返し $\wedge$ もの $\vee$ と $\wedge$ 知識 $\vee$ のある均衡を反復する状況と定義することもできる。その意味で、日常生活においては、 $\wedge$ 如何にあるか $\vee$ はむろんのこと、 $\wedge$ 何であるか $\vee$ の問いもまたほとんど切なる問となることはないし、ましてや $\wedge$ 如何にあるか $\vee$ が $\wedge$ 何であるか $\vee$ に従属し、附带的存在が基体存在に内属する、というような存在論的關係が問題になるべきはずもない。

しかし、いずれにせよ、その△何であるか▽が把握され、△(何ものかとしての)そのもの▽が基体存在とならなくては、△如何にあるかⅡ附帶的なもの▽がどれほど豊かに看取されようとも、その附帶的なものは内属すべき基体をもたず、したがってまた単に可能的なものとしての△部分▽にとどまることになって、結局△全体▽としての主語述語関係も成立しえない。

逆に言えば、△基体存在—基体内属存在▽という存在論的關係を根拠として、主語述語関係としての△命題(ロゴス)▽が成立すれば、そこにはつねに主語的存在についての△何であり、如何にあるか▽、すなわち△そのものについての知▽が成立していることになる<sup>(59)</sup>。もちろん上に述べたように、すでにかかるそのものにおける△基体存在—基体内属存在▽や△主語—述語▽の緊張した關係が日常性のなかに埋没している場合には、△そのものについての知▽も日常性のなかに埋没しており、したがって知は知であっても、△喜び▽を伴う知見ではないし、△喜び▽の結果としての知でもない。

何ものかのエイコーンを見る△喜び▽とは、それではいかなる喜びであり、△この上もなく精確なエイコーン(τὰς εἰκόνας τὰς μέγιστα ἡκριβομένους)▽による△学び▽とはいかなることであるのか。次節においてさらにこの問題を検討することにする。

## 二・五 卓越したエイコーンによる学びと喜び—△οὐτός ἐκεῖνος▽

ところで、△何ものかのエイコーン▽の△何であるか▽をめぐって、アリストテレスは四章で、すでに幾度も触れているように、アリストテレスの但し書きにある、そのものが△何もの▽のエイコーンであるのかगतатаまた同定されていない場合を想定していた。

すなわち△何であるか▽の同一性の判断がないままに、なんらかの快感をもたらず「その仕上げ具合や色合いその他これに類する原因」というような多様な△附帯的なもの▽のみが認められている場合、いうまでもなく△しかじかの性質をもつこのあるもの▽は△何であるか▽と問われる可能性が残ることになる。アリストテレスはしかしこの点についてはなにも言及していない。というのも、この問いが問われて、当の対象の何たるかが確認されれば、まったく通常の場合における同一性の判断のように、そのエイコーンは△何ものかのエイコーン▽として同定され、さまざまな附帯性を有するものとして、△しかじかのもの▽として認識されるに過ぎないからである。

上のごとく「その仕上げ具合や色合いその他これに類する原因」という附帯的なものの看取が本質の把握に先行して、それなりに快感が生じ、それゆえに何か積極的な意味合いが生ずるかに見える場合であっても、前節で確認しておいたように、部分としての附帯的なものの看取はただそれなりの看取にとどまるだけのことであり、主語述語関係としての命題を構成しえず、そのものについてのなんらかの知をもたらずものではない。繰り返して言えば、附帯的存在は△(何ものかとしての)そのもの▽としての基体存在に内属してこそはじめて有意味となり、主語述語関係による命題の構成を可能にするということである。

これに対して、その△何であるか▽は同定されるが、通常の日常的・単純再生産的な同一性の認定にとどまらず、そのエイコーンにおける△何ものか▽の△何であり、如何にあるか▽が通常の△何であり、如何にあるか▽の了解の水準を超え出る新たな△精確さ▽ないし△厳密さ▽<sup>(60)</sup>をもってエイコーンが呈示される場合がある。

テクストの解釈としては、序章の冒頭に引用した△*tās eikōnas tās málōta hēkribotēvas xal'pouen theopōvres*▽<sup>(148b11)</sup>△における△*tās málōta hēkribotēvas*▽と△*tās eikōnas*▽を限定する言葉が、二・三でミーマとしてのエイコーンとミーマとしてのポイエーマの存在論的相似性について確認しておいたように、端的にテクネーとしてのポイエーティケーの△もの▽の見方や描き方の△厳密さ▽に関する△卓越性▽そ

のものを示す概念であると考ええる。それゆえに、この  $\wedge$  *tás máliora híkribhaiénas*  $\vee$  が、同じく序章冒頭で引用した  $\vee$  *diá tóuto xaipevoti tás eikónas ópōvres, óti symbaínei theopóvntas mavtháveiv kai sullogizéσθai tí ékασ-tov, óton óti óvros ékeivos*  $\vee$  (144b15-17) における  $\wedge$  *tás eikónas*  $\vee$  をも等しく限定すると考えている。

その  $\wedge$  の上もなく精確な  $\vee$  エイコーンにおいて、その  $\wedge$  何ものか  $\vee$  の  $\wedge$  何であり、如何にあるか  $\vee$  が通常の認識の水準よりもはるかに精確また厳密なありようとして出来するということは、従来の  $\wedge$  そのもの  $\vee$  をめぐる主語述語関係が決定的に変容することを意味する。言い換えれば、 $\wedge$  そのもの  $\vee$  についての従来の認識が、このきわめて精確なという程度において、 $\wedge$  かくのごときもの  $\vee$  の認識として決定的にあらたまるということである。

$\wedge$  そのもの  $\vee$  を主語  $\wedge$  S  $\vee$  に従来の見方を述語  $\wedge$  p (m)  $\vee$  とする  $\wedge$  主語述語関係  $\vee \parallel \wedge$  S + p (m)  $\vee$  が成立しているとする、この主語述語関係において、きわめて精確なエイコーンを媒介として、 $\wedge$  新たな見方  $\vee$  がもたらされて  $\wedge$  新しい述語  $\vee \parallel \wedge$  p (n)  $\vee$  が現れ、その新たな附帯性  $\wedge$  p (n)  $\vee$  を有する  $\wedge$  かくのごときもの  $\vee \parallel \wedge$  S, p (n)  $\vee$  があらためて  $\wedge$  S p (m)  $\vee$  に代入されることになる。この場合、 $\wedge$  p (m)  $\vee$  と  $\wedge$  p (n)  $\vee$  とは基底的には本質的に同一であるが全体のありようを示すものとしては異なるものであり、ここにあらたに  $\wedge$  そのもの  $\vee$  は  $\wedge$  S p (n)  $\vee$  として成立するということになる<sup>(9)</sup>。全体としては、 $\wedge$  S は p (m) である  $\vee$  から  $\wedge$  S は p (n) である  $\vee$  への移行である。この場合、 $\wedge$  S p (m)  $\vee$  と  $\wedge$  S p (n)  $\vee$  とは、基底的に同定はされるが、相互に  $\wedge$  差異性  $\vee$  を含む関係にある。かかる  $\wedge$  差異性  $\vee$  の故に  $\wedge$  S p (n)  $\vee$  の同定は  $\wedge$  発見的  $\vee$  となる。

すなわち、卓越したテクネーによるこの上もなく精確なエイコーンを介しての  $\wedge$  S p (n)  $\vee$  の成立によって、単なる反復的同定を超えた  $\wedge$  発見的同定  $\vee$  が成立したということである。エイコーンによって  $\wedge$  かくのごときもの  $\vee$  として  $\wedge$  そのもの  $\vee$  を発見的に捉え直してゆくことになるということは、言い換えればかかるエイコーンは  $\wedge$  そのものの  $\vee$  についての  $\wedge$  新しい見方  $\vee$  を提供するということであり、人はこのこれまでになかった新しい精確な見方を  $\wedge$

喜びVをもって△学ぶVことになる。それが、上に引く△διά γάρ τούτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρώντες, ὅτι συμ-  
βαίνει θεοποιοῦντας πανθάγειν καὶ συναγογίσεσθαι τὴ ἐκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνοςVについての、本論の解釈で  
ある。試みにこの文章を翻訳すると、「というの、エイコーンを見ることは同時に学ぶことになること、すなわち、  
それぞれのものが何であるかを、例えばこの者はあの者である(οὗτος ἐκεῖνος)というかたちで推論することになる  
という事実によって、エイコーンを見ることが喜びとなるのである」ということになる。

エイコーンにおける個々の事物を△οὗτος ἐκεῖνος(この者はあの者である)Vというかたちで学んでゆくという  
こと、△οὗτοςVを△ἐκεῖνοςVであると差異性を含みつつ発見的に同定することは、まさに△ἐκεῖνοςVは  
△οὗτοςVの<sup>21</sup>ときものであったと従来の認識を喜びをもって省みることもある<sup>(22)</sup>。

ところで、本題からは逸れるように見えるかもしれないが、ここに言う△それぞれのもの(ἐκαστον)Vが具体的  
にどういうことを意味するのかは必ずしも明らかではない。しかし△τούτων τὰς εἰκόναςVにおける△τούτωνVと  
は、「実物を見るのが苦痛なものどもの(最下等の動物や死体などの形姿の)」ということであるが、むしろ一つのエ  
イコーンの中に多くの形姿が含まれているということではない。

おそらく一つのエイコーンは一つの形姿を呈示するものであり、したがって一つのエイコーンを見るときとは、  
△一つの全体(τὸ ἐν καὶ τὸ ὅλον)V(1451a1-2)を見ることと考えられる<sup>(23)</sup>。すなわち、グラフィケーとポイエ  
ーティケーの存在論的相似性は、そのエイコーンやポイエーマを限定をもった△一つの全体Vとして呈示しつつ、当  
該の対象の△何であり、如何にあるかVを呈示するところにあるのである。とくに七章から八章にかけて言わ  
れるように、一つのミュートスとは、「多くの出来事(全体的な)組立」(1450b22)であり、また「出来事の諸部  
分」を「全体の部分」として一つの全体としての行為を組み立てることによって成るものである(cf.1451a30-35)。  
言い換えれば、一つの全体としての行為あるいはミュートスとは、個々の出来事についてのそれぞれの主語述語関係

群（Ⅱ諸部分）を全体の部分として結合した一つの全体としての主語述語関係Ⅱ命題であつた。その意味で、一つのエイコーンは一つの全体としていわば一つの命題である。

前節及び本節において見てきたように、ミーメーマとしてのエイコーンはつねに何ものかのエイコーンとしてのみ有意味であり、さらにまたその最高度に精確なエイコーンが一つの全体として従来にない視点を提供するものである点において、はじめてそのエイコーンは卓越したテクネーの所産であるということが出来る。それは言い替へれば、卓越した発見的なテクネーによつて、新しい述語によつて当該のものを主語とした新しい一つの全体としての主語述語関係  $\wedge \sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma \epsilon\kappa\epsilon\lambda\upsilon\sigma\varsigma \vee$  が現れてくることであり、そのものについての一つの新しい学びが成立することである。

かくして四章におけるアリストテレスの注意深い但し書きは、結局、その  $\wedge$  何であるかⅡ本質的なもの  $\vee$  が把握され、 $\wedge$ （何ものかとしての）そのもの  $\vee$  が基体存在とならなくては、 $\wedge$  如何にあるかⅡ附帯的なもの  $\vee$  がどれほど豊かに数え上げられようと、その附帯的なものは内属すべき基体をもたないことになり、ただ可能的なるものとしての部分にとどまつて、全体としての主語述語関係が成立しえないことを意味するものであり、いかなる意味においても、本質的なものを抜きにして美的なものについての快感が生ずる可能性があることを示唆するものではない<sup>(64)</sup>。

## 二・六 適合性の発見と精確性の実現

とくに前節で主題とした一つの全体としてのエイコーンをめぐる一つの主語述語関係の問題、そして一つの全体としてのポイエーマないしミュートスをめぐる一つの主語述語関係の問題は、二・二で示唆しておいたように、疑いも



なく十七章冒頭における適合性の発見の問題と密接に連関する。

十七章冒頭においては、それに照応するギリシア語こそ見えないものの、いわゆる $\wedge$ 想像力 $\vee$  (6) の問題が言及されていると考えるが、この想像力とは、とりわけ前二節との関連において端的に言えば、最高度に精確なエイコーンや統一的なミュートス、九章に言う可能的世界の成り立ちに関して、これらは結局は同じことになるが、新たな一つの全体としての主語述語関係を見いだす力であると言つて良い。ちなみに $\wedge$  *oútos ekeivos*  $\vee$  という関係は、その結果において現れる究極の一つの主語述語関係である。

というのは、アリストテレスは、「(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することによって、適合性 (*to hypérion*) を見いだすことができるであろう」(1455a23-25) と述べているからである。出来事とは何ものかによつてなされた一つの行為あるいは何ものかにおいて生じた一つの事態を事実の基本単位とするものであり、その基本単位は $\wedge$  誰かが何かを行う (被る)  $\vee$  というもつとも単純な主語述語関係に還元されるからである。

したがつて、想像力はまづもつて一つの主語的存在にもつとも相応しく適合する述語 $\parallel$  全体の部分を見いだす力、すなわち一つの適合的な主語述語関係としての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究極的には一つの全体としての適合関係に置く能力である。その意味ではここで言われている $\wedge$  関係の適合性 (*to hypérion*)  $\vee$  の発見の能力としての想像力は、四章で諸部分から成る一つの全体としてのエイコーンについて言われた $\wedge$  この上もない精確さ $\vee$  と深く関わりとみなすべきであり、逆に四章の精確性の概念を、 $\wedge$  主語と述語 $\vee$  のあるいは $\wedge$  全体と部分 $\vee$  の関係における厳密な $\wedge$  適合性 $\vee$  という言葉で説明できると思われる (66)。まさしくポイエーティケーとグラフィケーは存在論的相似性を有するからである。

もしこう考えて良ければグラフィケーにせよポイエーティケーにせよテクネーが $\wedge$  (この上もない) 精確さ $\vee$  を学

ぶということは $\wedge$ (この上もなく厳密な) 関係の適合性 $\vee$ を学ぶことであり、それを学ぶことがさまざまなエイコーンにおけるそれぞれのものの $\wedge$ 何であり、如何にあるか $\vee$ の主語述語関係を吟味することになる。

ただし四章あるいは六章に言うエイコーンという語をはたしてそのまま何の留保もなく十七章にも適用しうるかどうかは問題である。しかしミーメーマとしてのポイエーマとミーメーマとしてのエイコーンの存在論的相似性としての体系的可能性を徹底させれば、眼前にあるものの描写によるエイコーンのみならず、想像力によつて創り出されるあたかも眼前で出来る虚構の存在あるいは可能的世界のエイコーンも意味されうると考える<sup>(67)</sup>。ちなみにエイコーンは、より一般的には、ひとりポイエーティケーの構想に寄与するだけではなく、そもそも哲学的思索を進める上できわめて重要な役割を果たしている。そのことは誰よりもプラトンにおいて明らかであった<sup>(68)</sup>。

いずれにせよ、エイコーンの概念をグラフィケーをこえてポイエーティケーにまで及ぼすアリストテレスの用語法としての可能性についての検討はしばらく措いて、さしあたり以下のように総括しておこう。

本論で呈示された存在論的視点は、『詩学』の解釈においても、とりわけことがなんらかの意味で $\wedge$ 何ものかの存在 $\vee$ に触れてくる限りにおいて、もつとも根本的なものでありしたがって必須のものである。アリストテレスがグラフィケーそしてエイコーンの自明性を活用して、ポイエーティケーを構成するための $\wedge$ 方法 $\vee$ としたのは、まさしくこの存在論的な視点によるものと解釈できる。

アリストテレスの、なによりも $\wedge$ 基体的なるもの $\vee$ 、 $\wedge$ 主語的なるもの $\vee$ そして $\wedge$ 本質的なるもの $\vee$ を第一義とする存在論的命題論・範疇論においては、つねにまずそのことの $\wedge$ 何であるか $\vee$ そして $\wedge$ 如何にあるか $\vee$ が問題にされ、この基礎的な主語述語関係を前提としてこそ、はじめて $\wedge$ 何であり、如何にあるか $\vee$ の $\wedge$ 新しさ $\vee$ や $\wedge$ 精確さ $\vee$ が問われうるのであり、かかるものに与る $\wedge$ 喜び $\vee$ や、かかるものが示唆する新しい存在の可能性についての

△学び▽が語られうるのである。

その意味で、例えば「ミュートスこそは悲劇の原理であり、いわば魂と言うべきものである。そしてこのミュートスの次に位置するものが（登場人物の）エートスである」（145038-39）と言い、さらに念を押して、「悲劇とはまさしく行為のミーマーシスであって、またその行為をミーマーシスすることによってこそ、その行為する人物のミーマーシスとなるのである」（145033-4）と言う一見きわめて詩学的な言表も、本質的なもの（行為、ミュートス）をまず基礎におき附带的なるもの（人物像）をそれに随伴させることによって、はじめてミーマーシスとしてのポイエーマについて語ることができるという、ことの先後関係を明確にした極めて存在論的なものであったと言うことができる。

### 詩学関係文献表と略記号

#### （一）原典及び註釈

- Vahlen, J., *de Arte Poetica Liber*, Olms, 1964 (Leipzig, 1885) (Vahlen).  
Butscher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, Oxford, 1907 (Butscher).  
Bywater, I., *on the Art of Poetry*, Oxford, 1909 (Bywater).  
Hardy, A., *Poétique*, Paris, 1932 (Hardy).  
Gudeman, A., *Περὶ Ποιητικῆς*, Berlin, 1934 (Gudeman).  
Montmollin, Daniel de, *La poétique d'Aristote*, Neuchâtel, 1951 (Montmollin).  
Else, G.F., *Aristotle's Poetics*, The Argument, Harvard, 1957 (Else).  
Kassel, R., *Aristotelis De arte poetica liber*, Oxford, 1965 (Kassel).  
Lucas, D. W., *Aristotle Poetics*, Oxford, 1968 (Lucas).  
Grube, G. M. A., *Aristotle On Poetry and Style*, Indianapolis, 1989 (Grube).

## (一) 翻訳及び註釈

- Robortello, F., *In librum Aristotelis De arte poetica explicationes*, München, 1968 (1548).  
 Heinsius, D., *Aristoteles De poetica liber*, Olms, 1976 (1611').  
 Potts, L.J., *Aristotle On the Art of Fiction*, Cambridge, 1968 (1953'1) (Potts).  
 Gigon, O., *Aristoteles Poetik*, Stuttgart, 1961 (Gigon).  
 Elise, G.F., *Aristotle Poetics*, The University of Michigan Press, 1970 (Elise-2).  
 Golden, L., & Hardison, Jr., O.B., *Aristotle's Poetics*, Prentice-Hall, 1968 (Golden).  
 Janko, R., *Aristotle Poetics*, Indianapolis/Cambridge, 1987 (Janko).  
 藤澤令夫、詩学—創作論—、筑摩古典文学全集、一九六七(藤澤)。  
 今道友信、詩学、アリストテレス全集十七、岩波書店、一九七二(今道)。  
 松本仁助、岡道勇、アリストテレス詩学、世界思想社、一九八五(松本)。

## (三) 『詩学』研究

- Döring, A., *Die Kunstlehre des Aristoteles*, Olms, 1972 (1876').  
 House, H., *Aristotle's Poetics*, London, 1967 (1956').  
 Somville, P., *Essai sur la Poétique d'Aristote*, 1975.  
 Halliwell, S., *Aristotle's Poetics*, The University of North Carolina Press, 1986 (Halliwell).  
 当津武彦、アリストテレス『詩学』の研究、大阪大学文学部紀要十九、一九七九(当津)。

## 註

- (1) 本論に言うへ存在論Vという用語の背景については、詳しくは、『藝術の存在論』、多賀出版、一九九五、の序章(藝術の

存在論素描」を参照していただきたい。簡単に言えば、それは、この世界への内属及びその中でその共属の感情を根源的存在感情とみなし、かかる存在感情を基盤として、歴史的存在者Ⅱ世界内在者Ⅱ共属者としての人間のエートスの意味を世界的歴史的に問い直す存在論的エートス論(世界学的人間学)と、アリストテレスにおける基体存在と基体内存在の存在関係(Ⅱ主語述語関係)を世界を究極の基体(Ⅱ主語的存在)とする主語述語関係として読み替え世界内在者の世界述語性を考察する存在論的範疇論(世界学的範疇論)とを、本来的な構造契機とするものである。かかる存在論的関係を有する世界存在論的構造はその構造からなんらかの目的論的な存在のきまりⅤを要請するが、多様な存在論的位相における存在者と存在関係を律する存在のきまりⅤとしてもっとも根源的に思えるのが存在論の原理Ⅴであり、その原理に立つ存在論ととくに存在論と呼んでいる。この相応の存在論において、存在と価値の根源的關係について考察したものが以下に挙げる「存在論としての価値論」(一)～(三)である。この存在論という言葉そのものについては、もとより、アリストテレスの『形而上学』における「存在(εἶναι)」を存在として研究し、また存在に自体的に帰属する事象を研究する一つの学(ἐπιστήμη)がある」(1003a21-22)という言葉を、したがっていわゆる形而上学としての「第一の哲学」のありようをつねに念頭に置いている。

なお、本論は、『藝術の存在論』を存在論Ⅴの立場から価値論的に補充してゆくという目的で書かれた『存在論としての価値論』(一)(科学研究費研究成果報告『藝術の価値論的基礎付け』、東京大学文学部美学藝術学研究室、一九九五、二二～四〇頁)、『存在論としての価値論』(二)(東京大学文学部美学藝術学研究室紀要「研究」十三、一九九五、三一～八四頁)、『存在論としての価値論』(三)(同「研究」十四、一九九六、三五～一〇〇頁)に続き、アリストテレスの『詩学』研究を基礎に置きつつ、あらためて藝術的なものⅤの世界的・歴史的存在理由を問うものである。

なお、ミーマーシスとしてのポイエーシスというテーマは、筆者にとつてはもともと基本的なものの一つであり、これまで『ミーマーシスとポイエーシス』(新岩波哲学講座13『超越と創造』、一九八六、二二五～一五六頁)、『Poesis als Mimesis I』(JTL4, vol.12, 1988, pp.97-116)、『Poesis als Mimesis 2』(JTL4, vol.13, 1989, pp.125-146)などの論考を発表してきたが、前掲書二章において、あらためて存在論Ⅴという観点から総括している。

- (2) 像Ⅴもすがた、かたち、あらわれ、あるいはかたちという点においては、ほとんど同義であるが、ここでは原象にオリジナルな現象の意味をもたせ、似像にはオリジナルな現象としての原象のかたちの意味をもたせている。なお、ここに原象と言う場合必ずしも眼前の事物を意味しない。

- (3) cf. *Poetica* 1448b8-9; καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μῦθοις, 15; διὰ τὰς τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁμοίως.

- (4) 詩学四章についてのこれまでの多くの研究の立場よりすれば、μῦθοςに言うεἰκώνやμῦθοςは、あくまでもミーマー

シスとしてのポイエーシスの問題について考察するための自明のモデルにすぎないから、それ自体の存在の意味を存在論的・認識論的に吟味してゆくという視点は無い。しかし、名を同じくして実体を異にするホモ・ニューモンの呈示としてのミーメーシスがそもそもの意味において、その位相の個別性あるいは普遍性を問わずなにか存在をめぐる知識を提供し喜びを与えるのか、という問題を方法論的に明確に意識しておかなくては、ミーメーシスの対象についての個別的認識をあらかじめ有しているとされるエイコーンの場合と必ずしも個別的認識を前提としない悲劇的ポイエーシスの場合とがなぜ類似関係に立つのか分からない。ちなみに、Hardison (Golden, p.94) は四章と九章の簡単な比較表を呈示し、*^aesthetic pleasure^* が肖像のモデルに対するあるいは悲劇的ポイエーシスの歴史的資料に対する類似点があるとしている。しかし、そもそも似像の原象への類似性そのもの、そして二つの類似関係の比較考察そのものの意味を確かめなくては、なにゆえにエイコーンにおける *^kind^* と悲劇的ポイエーシスにおける *^the universal^* が同義的に扱われるのか、いかなる位相において *^意味^* とその *^学び^* を提供しうるのかということが、十分に説明できない。その意味で本論では、徹底して *^原象—似像^* の相似関係と両者の存在論的位相を両章に共通する問題として考察する。

## (5)

前掲書『藝術の存在論』序章(藝術の存在論素描)を参照されたい。ここに述べられている基本的な立場の一つはポイエーシスの哲学とも呼ばれるべきものであり、歴史的世界と虚構(ポイエーシス)的世界の力動的な相応(ミーメーシス)関係を両者を包越するより根源的な同一性の地平において考察する。ポイエーシスの哲学が前提とする基本的事実は、ポイエーシスの営為は、たとえそれがいかなる想像性・創造性を発揮するものであっても、歴史的事実を質料とせざるをえないからであり、またその成果としての虚構世界は、歴史感覚・存在感覚をもって受容されざるをえないということである。なお想像力の問題については、前掲書四章(想像力における不在の存在への思いと自己超越)を参照されたい。

## (6)

ミーメーシスの概念は基本的にプラトンの概念をより積極的に転用したものであるが、ここに言うミーメーシスの哲学の立場においては、およそ基体世界に内属するものは、意識無意識を問わず、その世界に相応しく内属し共属せんとする根本的な存在傾向を有しており、その存在の形式がミーメーシスであるとされる。内属のミーメーシスとは存在の根拠あるいは第一原因への同化を言い、また共属のミーメーシスについては、同一の系列の関係においては、例えばデモクリトスの「人は善くあるべきである。あるいは善き人に倣う (*μυμιόμαι*) べきである」(DK, 68, B39) という言葉、また異なった系列の関係においては、本論で言及するアリストテレスの「悲劇は行為と人生のミーメーシスである」という言葉が好例となる。註1および前掲書二章(存在論的エートス論における相応の論理)を参照されたい。

## (7)

註1で触れたように、存在論をエートス論と範疇論の二つの契機によって構成する場合、ここで前提とされている基本的事実は、その実体についての問題は別として、存在一般が基体世界に内在しているあるいは内在せざるをえないという存

在感情であり、その存在感情によって存在を相応しく実現してゆこうとする目的意識あるいは価値意識である。したがって、かかる内属的感情に基づく存在意識Ⅱ価値意識Ⅱ目的意識の欠如する状況においては、ミーム・シスの哲学は従来の方法を保持しなくなる。前掲書七章（基体なき内在者と相應の論理）を参照されたい。

- (8) アリストテレスに従ってより厳密に言えば、共通する「名」(ὄνομα)に対応する実体(ὄντα)のロゴスを異にするものであり、実際の人間となんらか描かれたものがともに「動物」という名をもって呼ばれるが、この「動物」の定義は異なる(cf. *Categoriae* 1a16)。なおこの用語法はすでにプラトンにもある。例えば「エロース(恋)とは一種のマニア(狂気)である」とされる場合、同じくマニアと言われても、それが病としてのマニアであるかもししくは神にゆかりのマニアであるかによって、エロースは病のエロースともなり、神の恵みのエロースともなるが、この場合共通の名マニアがホーニュモンとなる(cf. *Phaedrus* 265a5-266d2)。ただ、この用例においてプラトンがアリストテレスと異なるのは、二つの異なるマニアが共通の名マニアを有するということ自体、両者がまったく異なる系列のものではないとしていることである。他方、後にアリストテレスが『形而上学』においてプラトンのイデア論を批判する際に登場するホーニュモンの用例(991a6, 1079b1)、すなわち同じ名をもちながら両者がまったく何の共通性(κοινωνία)も有さないような用例もある。例えば「われわれのところにおける存在者も、かのもの(形相)と同一の名をもつものであるが、またかかる存在者相互で関わるものであり、形相に対しては関わらない」(*Parmenides* 133d2-4)と言われるとき、その同一の名は存在の系列を異にしていることになる。本論でホーニュモンという言葉を用いる場合は、存在論的位相を別にする原象と似像の間の形相的連続性を想定している。

- (9) 例えば、動物の死体であれ人間であれ、可視的なものであれ不可視的なものであれ、歴史的であれ非歴史的であれ、その他何であれ、およそなんらか存在という名を冠せられるものであれば、というほどの極めて広い意味において。例えばプラトンにおいて、ポイエーシスによって生み出されるエイコーンの原象は、人間や動物(*Critylus* 432b5, *Republica* 401b5-6) エートス(*Republica* 401b2 節度、勇氣などの徳(*Republica* 402c6) 魂そのもの(*Republica* 588b10, cf. *Phaedrus* 246a2-7) バラデイグマとしてのイデア的存在(*Timaeus* 29b1-2) 神(*Leges* 931a1)などの多岐にわたる。

- (10) 例えばプラトンの『イオン篇』におけるように(533e9-535e2) いわば人間の技術(τέχνη)としてのポイエーティケーの限界を主張する立場においては、人間的理性(νοῦς)が失われたところに真の語り手(ὁ ἀληθινός)としての神が現れる。すなわち、美しいポイエーシスの第一原因は詩人ではなくムーサの女神であり、詩人はただか「神がみの通訳者」(ἐρμηνεύων θεῶν)(534d4-5)にすぎないことになる。事実、美しい詩は「ムーサの見いだしたもの」(534e1)という言葉もある。これに対して『詩学』二十五章におけるようにテクネー・ポイエーティケーの正当性を考えるアリストテレスにおいては、行為や制作のアルケーは作る人間にある(cf. *Ethica Nicomachea* 1140a10-16)。想像力を語る『詩学』十七章に

において、詩人がその想像力を發揮してさまざまなパトスを先取りしうる  $\wedge \epsilon\psi\eta\lambda\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma \vee$  や  $\wedge \epsilon\kappa\tau\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma \vee$  という心の状態は、他ならぬその詩人の  $\wedge \epsilon\psi\eta\eta\eta\varsigma \vee$  な素質や  $\wedge \mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma \vee$  という性向であるとされてゐるが (1455a30-34)。<sup>1</sup> だからといってこの文脈に人間的能力を超えるなんらかの第一原因者を想定しているわけではない。

(11) cf. *Categories* 1a20-b9. アリストテレスは「基体」が何であるかという積極的なかたちでは定義していないが、それは一方において述語賦与される (主語的) 存在であり、また他方なんらかの存在者を自らにおいて存在せしめる場としての存在である。「藝術の存在論」五章 (存在論的範疇論の基礎) 一・二・三を参照されたい。

(12) この用語自体は Rudolf Beringer (*Der Mensch als Welt-Beispiel*, JTLA, vol. 11, 1986) と Nelson Goodman (*Language of Art*, Indianapolis/Cambridge, 1976, p. 236: A performance of a musical work usually not only belongs to or complies with but also exemplifies the work or score) に負っているが、用語法としては、存在論的範疇論としての  $\wedge$  世界述語論  $\vee$  において究極の主語的存在としての世界の述定をより歴史的なダイナミズムの地平で説明するために導入した。すなわち世界内在者は究極の基体世界に内属する  $\wedge$  世界述語  $\vee$  として基体世界を述定することになるが、それは世界のそのつどの歴史的意味あるいは局相を自ら一個の  $\wedge$  世界例 (Welt-Beispiel)  $\vee$  として  $\wedge$  例示する (exemplify)  $\vee$  ということである。

(13) なんらかの対象存在  $\wedge S \vee$  を  $\wedge p \vee$  によって述定し例示するということは、述定するもの自体の存在を  $\wedge S (p) \vee$  という  $\wedge p \vee$  によって述定することであり、また世界を世界に内属する  $\wedge S (p) \vee$  によってあるいは  $\wedge S (p) \vee$  の基体存在  $\wedge S (p) \vee$  によって述定することである。すなわち  $\wedge W (S, p) \vee$  あるいは  $\wedge W (S, p) \vee$  が世界の歴史的意味の例示となる。ポイエーシスの存在論においてはさしあたり  $\wedge S (p) \vee$  と  $\wedge W (S, p) \vee$  が問題となる。

(14) 例えばプラトンにおいては、聴衆が悲劇の英雄の心情を思いやり同情 (*sympatizein*) してゆく場合、その英雄の心情も、また聴衆の心情も、「思慮があり平常心を保ちうるエートス」 (*Republica* 604e2) は「別種のパトス」 (e5-6) である。悲劇のポイエーシスは作り手聞き手のいずれをも最善のエートスやパトスから遠ざけるといふのが、プラトンの事実認識である。そのような事実認識があればこそ、輪廻転生する魂の受肉に関する掟において、 $\wedge \mu\mu\text{-}\sigma\alpha$  の徒  $\vee$  が  $\wedge$  哲学の徒  $\vee$  や  $\wedge$  美を愛する徒  $\vee$  と並んで第一位に位置づけられているのに対し、ミーマーシスをその営為とする  $\wedge$  ポイエーシスの徒  $\vee$  こそ

の他は第六位に置かれている (cf. *Phaedrus* 248d2-e3)。註 25、26、35 参照。

(15) 八巻五章においてアリストテレスは「音楽教育を『娯楽 (paidia)』や『休息 (anagoge)』」「教育 (paideia)」あるいは「高尚な楽しみ (stygōnē)」の三つの観点から検討を加えてゐる (1339a16-17, 25, b5, 13-14 etc.)。そして七章においては、劇場に来るものを「自由で教育された者」と「火を用いる職人、賤役の者、その他このような者から成る俗人」の二つに分け (1342b19-21)、聞く人見る者の魂の状態や目的 (教育、休息など) に応じて音階やリズムを使い分け、またとりわけ休息のためには見せ物や競技を提供しなくてはならないとしてゐる (1342b22-29)。



- (16) cf. Augustinus, *De doctrina christiana*, II, c. v, n. 6: *quam legentes nihil aliud appetunt quam cogitationes voluntatemque illorum a quibus conscripta est, invente, et per illas voluntatem Dei, secundum quam tales homines locutos credimus. nam <illorum>とは聖書記者を指す。*

- (17) テクストの解釈においてどこまでテキストの内・外の区別ができるか極めて疑わしい。ただし、そのつどの解釈においていかなる変数が組み込まれたかということについては、方法論的な意識が必要である。

- (18)  $\wedge$ 存在のきまり $\vee$ に従うという方法意識において、ここに言う解釈の多数性・多様性といわゆる恣意性とは原理的にまったく異なる。そして、そもそもかかる存在のきまりや方法意識をまったく無視した恣意的な創作や解釈がはたして可能であるのかという疑問が生じる。というのも端的には、基体内在者はどのようにあらがっても内属性という存在のきまりを免れえないからである。むしろここに言う存在のきまりとは唯一の意味を歴史的に決定するものではない。

- (19) 重層的なというのは、基体存在としての作者を $\wedge$ causa secunda $\vee$ と見なすためである。註10参照。なおこの点については、キリスト教神学における伝統的問題の一つである $\wedge$ 恩寵と自由意思 $\vee$ も関わってくる。

- (20) ここに言う内属と共属は、本論に言う存在論において、根源的な存在感情によつて承認された根源的な存在関係の形式である。なお帰属先の実体性の問題は括弧に入れてある。

- (21)  $\wedge$ 相応 $\vee$ という方法論的概念については、『藝術の存在論』、結言（相応の存在論補遺）を参照されたい。

- (22) 意味の成立とその多数性について考えるときいつも念頭にあるのが、ニーチェの「力への意志」の幾つかの断片である。註23、24も参照。cf. Nietzsche, *Der wille zur Macht* 481; Sowiet überhaupt das Wort „Erkenntnis“ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist immer anders deubar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne.

- (23) cf. *Der wille zur Macht* 600; Die Einheit (der Monismus) ein Bedürfnis der inertia; die Mehrheit der Deutung Zeichen der Kraft.

- (24) この点についてはニーチェの次の断片が重要である。cf. *Der wille zur Macht* 590; Gibt es denn einen Sinn im An-sich? Ist nicht notwendig Sinn eben Beziehungs-Sinn und Perspektive? もちろん本論に言う存在論はニーチェの言う遠近法的認識論・存在論を包越する意図を有しており、 $\wedge$ 関係の意味 $\vee$ あるいは $\wedge$ Perspective $\vee$ をもっとも根源的な存在関係の原理のもとに置くことを考える。むしろ、それは意味のみならず意味を汲み取る存在者についても同様であるが、存在論的關係において存在と意味を見直すということは、古い形而上学を復活させることではない。

- (25) プラトンはむしろもつとも善なるエートスや平常心を保ちうるパトスはミーマーシスされえないまた仮にミーマーシスされることがあっても理解されることがないと考えている（cf. *Republica* 604e1-6）。それゆえ通常の悲劇的ミーマーシスは、たとえ英雄であれ「より情動的なまた多面的な（＝統一的な調和に欠ける）エートス」（605a5）へと向かい、情動に弱い聴衆をかかえる情動的なエートスへのたんに一過性の $\wedge$ 同情 $\vee$ にとどまらないより深刻な $\wedge$ 同化 $\vee$ へと誘うものとして、

警戒されることになる (cf. 606a3-4)。註14参照。

- (26) 本文におけるミーマーシスとしての悲劇をめぐるプラトンの言葉からも分かるように、プラトンはこの  $\wedge$ οὔρατος  $\vee$  が一過性の  $\wedge$ 同情  $\vee$ に留まらないことを危惧している。したがって、『国家』の当該箇所にはその言葉はないが、かかる  $\wedge$ οὔρατος  $\vee$ は、「他人の身の上についてのことを享受することは必然的に自分の身の上 (εἰς τὴ οἰκεία)、関わる」(Republica 606b6-7)と言われていることから、まさしく  $\wedge$ 英雄—詩人—聴衆  $\vee$ の関係における相似たエートスの呼応として、いわばミーマーシスとしての悲劇のミーマーシスが成立する端緒と考えられる。

- (27) ソクラテスの役目は、身体や金銭よりもまず  $\wedge$ 心 (ψυχή)  $\vee$ ができるだけすぐれたものになるように  $\wedge$ 配慮すること (ἐπιμελίσθαι)  $\vee$ にあった (cf. Apologia 30b1-2, 29d8-e3, 41e4-5 etc.)。

- (28) 註25、26に言うように、詩人は自らがミーマーシスしやすい多様な情動に満ちたエートスやパトスへ向かい、聴衆はまた自らが同化しやすいそのようなエートスやパトスと呼応する。そしてその結果、心(魂)が最善の状態になるように心がけることができる。ソクラテスの弁明』の用語法を借りれば「知 (ἐπιστήμη)」や「真理 (ἀλήθεια)」あるいは「徳 (ἀρετή)」への志向を失うことになる(当該箇所については前註参照)。

まさしくそれゆえに、 $\wedge$ 哲学  $\vee$ は精神が  $\wedge$ 存在  $\vee$ の認識を妨げる多様な感覚や情動からできる限り純粹に自己を還元してゆく運動となる (cf. Phaedo 65c5-9)。

このきわめて哲学的な文脈において、『詩学』における  $\wedge$ カタルシス  $\vee$ の問題を考察する道筋が見いだされる。哲学的文脈における  $\wedge$ カタルシス  $\vee$ とは、精神が存在の純粹な認識を求めて肉体的なるものを  $\wedge$ 切り放すこと (κατατίθειν)  $\vee$  (67c6)であり、それゆえ、「真正の徳とは、節度であれ、正義であれ、勇氣であれ、実のところなんらかそのような情動(=快楽、苦痛、恐れなど)からのカタルシスであって、知 (ἐπιστήμη)そのものこそこのカタルシスをなすものではないのか」(69b8-c3)と言われるのである。なお『国家』において悲劇の人物のエートスへの  $\wedge$ οὔρατος  $\vee$ が一過性の  $\wedge$ 同情  $\vee$ に留まらないものとなると危惧され、「他人の身の上のことを享受することは必然的に自分の身の上に関わる」(606b6-7)と言われるとき、もっとも問題となる情動は  $\wedge$ 憐れみ (ἐλεεινότης)  $\vee$  (606b8)である。したがって、 $\wedge$ 情動  $\vee$ と言う場合、悲劇に関してはなによりもまず  $\wedge$ 憐れみ  $\vee$ が挙げられ、また一般的な場合において主たるものとしてつねに  $\wedge$ 恐れ  $\vee$ が語られるという事実は、アリストテレスの『詩学』における  $\wedge$ カタルシス  $\vee$ との関係において重要である。

ここでプラトンにおける  $\wedge$ カタルシス  $\vee$ について次の点を確認しておきたい。すなわち、

- (a) カタルシスとは精神からあとかぎり  $\wedge$ 情動を切り放す  $\vee$ ことである、
- (b) カタルシスを達成するものは  $\wedge$ 知  $\vee$ である、
- (c) カタルシスが達成されて精神は真正の  $\wedge$ 徳  $\vee$ を獲得する、

の三点である。

- (29) 【藝術の存在論】三章(形而上学的思维の方法と相應の論理—プラトンとアリストテレスの存在経験)を参照されたい。
- (30) 本文に引いた悲劇的エートスへの同情を語る「国家」の文脈(606c12-d5)にやはり $\wedge$ καταμέμν $\vee$ という語が用いられており、また【詩学】四章には活用形は異なるが同じ動詞が三度(1448b8,11,15)・ $\wedge$ ἐπὶστον $\wedge$ が一度(1448b13)登場している。
- (31)  $\wedge$ εἰκόμ $\vee$ が $\wedge$ 知ること $\vee$ や $\wedge$ 学ぶこと $\vee$ を介した人格の自己同一化のオルガノンであるということは、哲学にとつて藝術がオルガノンとなるということを言うのではなく、存在関係にきまりを与える $\wedge$ 相應の原理 $\vee$ のもとで、一つの世界に共属する存在が相互に引き合い、他者の存在のありようを媒介としつつ自己自身の存在を形成してゆくという事実を強調している。
- (32)  $\wedge$ 恐れ $\vee$ と $\wedge$ 憐れみ $\vee$ という悲劇的ミーメシスをめぐる根本的な情動は、プラトンにおいては註28に記したようにやはり悲劇的ミーメシスをめぐる根本的な情動として考えることができるが、アリストテレスがそれを悲劇的なものをめくって生ずる $\wedge$ 知 $\vee$ の積極的な媒介項としているのに対し、プラトンにおいては $\wedge$ 知 $\vee$ を妨げ $\wedge$ 同情 $\vee$ によって聴衆をなお低次のエートスにとどめる情動である(註35参照)。なおアリストテレスにおける $\wedge$ 憐れみ $\vee$ について註34参照。
- (33) Bywaterの言うように、まずはこの両方の語法は同一のケースとして考えるべきである。cf. *Rhetorica* 1386a25-27; τοῦς ὁμοίους ἐλαττοῦν κατὰ ἡλικίαν, κατὰ ἦθρ, κατὰ ἔθνος, κατὰ ἀξιώματα, κατὰ γένη, ἐν ᾗτοι τοῖτοισι μᾶλλον φαίνεται καὶ αὐτοῖς ἐν ὑπαρξίαι.
- (34) アリストテレスは【弁論術】において、「全体として言えば、以上のごときことが自分自身にかあるいは自分に属する者に生じたことを想い出しているような状態にあってか、あるいは自分自身にかあるいは自分に属する者に生ずることを予測しているような状態においてか(憐れみが生ずる)」と述べている。このことを言い換えれば、前註における引用文の $\wedge$ ἐν ᾗτοι γὰρ τοῖτοισι μᾶλλον φαίνεται καὶ αὐτοῖς ἐν ὑπαρξίαι $\wedge$ ということになる。註35参照。
- (35) すでに註14、25、26においても触れてきたが、プラトンにおいては、この $\wedge$ 同情(συμπάθειν) $\vee$ とは、魂のある部分の本性として(φύσει)自分の身に生じた不幸を嘆き悲しむ欲求がミーメシスされた英雄の嘆きや悲しみに呼応して喜ぶことを意味すると解される(cf. *Republica* 606a3-7)。それゆえかかる $\wedge$ συμπάθειν $\vee$ は、ロゴスや慣習の力によって教育されるべき(cf.a8)「われわれのうちで本性上もっとも良き部分(τὸ βέλτιστον)」(a7)によって監視されるべきものであるが、事実上は、教育の不十分さからいわず $\wedge$ 同情的部分 $\vee$ の発動を容認してしまい、ミーメシスとしてのポイエーシスの力によってその他者への同情を深めまたその帰結をわが身に被り、 $\wedge$ 同情的部分 $\vee$ に魂を支配させてしまうことになる(cf.606d1-7)。註32、34参照。

(36) 画家と詩人を描写する対象の優劣によつて並べると、ポリュグノトスとホメロスは  $\Delta\kappa\rho\epsilon\iota\tau\rho\omicron\varsigma\vee$ 、 $\Delta\beta\alpha\tau\iota\omicron\varsigma\vee$ 、クレオポンとディオニシオスは  $\Delta\omicron\iota\omicron\iota\omicron\varsigma\vee$ 、パウソンとヘゲモン、ニコカレスは  $\Delta\chi\rho\epsilon\iota\omicron\varsigma\vee$  ということになる。

(37) 「大きな名声や幸福の内に在る人物」という言葉が一見通常の人間との連続性を断つように見えるが、その  $\Delta\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma\vee$  も  $\Delta$  知性  $\vee$  もまたその  $\Delta$  過誤  $\vee$  もすべて、それを見聞きするものがありかたに返つてくる  $\Delta$  ありうべき存在の例示  $\vee$  と考えることができる。アモクリトスが「人は善くあるべきである。あるいは善き人に倣うべきである」(DK, 68, B39) と言うとき、この善き人は倣うものにとつて  $\Delta$  ありうべき存在の例示  $\vee$  となる。

(38) 註 35 参照。

(39) ミーメシスの結果としての一個の作品存在という意味での用語法は、プラトンにおいても見いだすことができる。e.g.: *Republica* 606b5;  $\delta\lambda\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \rho\omicron\tau\iota\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ , 註 54 参照。

(40) アリストテレスにおける  $\Delta$  可能的世界 ( $\omicron\iota\alpha\ \delta\epsilon\ \gamma\epsilon\nu\omicron\tau\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha$ )  $\vee$  (*Poetica* 1451a37-38) を  $\Delta$  虚構世界  $\vee$  と呼ぶのは、例えばプラトンの「国家」における「ミュートスとは全体として  $\Delta\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma\vee$  である」(377a5) という言葉を念頭に置いているからである。この  $\Delta\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma\vee$  についての直接の説明はないが、ホメロスやヘシオドスは「人びとのために  $\Delta\iota\upsilon\delta\omicron\upsilon\ \psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma\vee$  を構成して ( $\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\varsigma$ ) 語つてきたし今も語り続けている」(377d4-6) と言われている。アリストテレスはホメロスについて、「他の作家たちには  $\Delta\psi\epsilon\upsilon\delta\iota\vee$  をどのように語るべきかをもっとも良く教えた」(1460a18-19) と語っているが、ここで言う  $\Delta\psi\epsilon\upsilon\delta\iota\vee$  は  $\Delta$  誤謬推理  $\vee$  (1460a20) を活用するものであり、プラトンの言うミュートス全体としての  $\Delta\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma\vee$  とは位相を異にする。ただしアリストテレスが、「詩人は到底信じえない可能なことよりもありうべきと思わせる不可能を選ぶべきである」(1460a26-27) と言うとき、「ありうべきと思わせる不可能」が誤謬推理の活用範囲を超えてミュートス全体に関わるとすれば、個々の  $\Delta\psi\epsilon\upsilon\delta\iota\vee$  を包括するミュートス全体としての  $\Delta\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma\vee$  が念頭にあるのかも知れない。

プラトンが言う  $\Delta\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma\vee$  やアリストテレスにおける  $\Delta\omicron\iota\alpha\ \delta\epsilon\ \gamma\epsilon\nu\omicron\tau\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha\vee$  と結びつけて考えることができるのは、「およそ物語作者や詩人によつて語られることのすべては、過去、現在、未来の出来事のディーエーゲーシスなのではないだろうか」(392d2-3) という言葉である。というのも仮に過去や現在についての記述が歴史家に可能であるとしても、未来の出来事はいまだ現実には現れてないことであるからである。また過去、現在、未来の出来事がポイエーシスの質料としての過去、現在、未来を意味するのであれば、いずれにしても諸事実を  $\Delta\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\varsigma\vee$  してありうべき世界を虚構してゆくことになる。ただしかかるありうべき世界の  $\Delta$  虚構  $\vee$  はつねにありえない世界についての命題として  $\Delta$  偽  $\vee$  へ転落する可能性をつねに有している。むしろこのことはアリストテレスにおいても同様である。

(41) 『藝術の存在論』六・七章および『存在論としての価値論』(一)・(二)を参照されたい。

- (42) <ὁ χαίρειν τοῖς μῦθων> (1448b5-9) > <τὰς εἰκόνας· χαίρουσιν> (b11) の間にはなんらの論理的な距離も転移もない。  
cf. *Republica* 401a8; τὰ... σάφονός τε καὶ ἀγαθὸν ἦθους, ἀδελφὰ τε καὶ μῦθων, b2; τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἦθους.
- (43) Lucas (p.73) は、視覚藝術にアリステテレスの主たる関心があるわけではないから、 $\wedge$ εἰκὼς $\vee$ の例は、ポイエーシスが生まれるに到る基礎的な衝動を説明するためにもちこまれたにすぎないとしている。本文において説明するように、エイコンとミーマーシスのポイエーマはより密接な体系的関係を有する。
- (44) むろんプラトンが $\wedge$ φύσος $\vee$ を直接 $\wedge$ κοιτῆς $\vee$ と呼んでいるわけではないが、「哲学と詩作の間には宿縁の差異がある」(*Republica* 607b5-6) と言いつつなお両者を近づけようとしているように思われる。その最たるものは「哲学が最高のムーシケーである」(*Phaedo* 61a3-4) という思想であり、いわゆる叙事詩や悲劇のようなミュートスではないにせよ、その哲学には例えば『パイドロス』篇の $\wedge$ 魂の輪廻転生 $\vee$ のミュートスのように、ミュートス的なものが形而上学的思索の方位を導いていると見えるものがある。さらに国家や法律の制度について思索を進める場合にも、「ロゴスによって初めてポリスを作ってみようではないか」(πολιτεῖν) (*Republica* 369c) とか「それではまずロゴスによってポリスを建設すること」(κατοικίσειν)を試みる」(*Leges* 702e1-2) という言葉が語られる。その意味で $\wedge$ 哲学的ポイエーシス $\vee$ あるいは $\wedge$ ポイエーシスの哲学 $\vee$ というものを認める必要もある。
- (45)  $\wedge$ 普遍的な事柄 $\vee$ とは、ある一つの $\wedge$ 全体(ὅλον) $\vee$ に共通してあるものことであり、歴史的事件も詩的な出来事も記述される場合に用いられる一般者がその典型である。しかし一つの虚構世界は、ただその内に多くの一般者や類型(*Poetica* 1451b8-9)を含むというだけにはとどまらない。一つのミュートスを有する一つの虚構世界は、 $\wedge$ 一つの全体(ὅλον καὶ ὅλον) $\vee$  (1451a1-2) としてまた一つの出来事として $\wedge$ 一つの $\wedge$ κόσμος $\vee$   $\parallel$   $\wedge$ 一つの述語 $\vee$   $\parallel$   $\wedge$ 一つの意味 $\vee$ を基体世界に賦与する。すなわち詩の出来事も $\wedge$ 一つの世界例 $\vee$ であると考ええる。『藝術の存在論』六章(存在と意味・ポイエーシスにおける存在論的主述構造)を参照されたい。
- (46) cf. *Epistulae* 341c1-2; περὶ ὧν ἐνὶ οὐνοῦ δέξω.
- (47) Lucas, p.119; οὐνοῦ δέξω applied to things means what ὁ οὐνοῦ δέξω would do or approve.
- (48) すなわち、 $\wedge$ ὁ οὐνοῦ δέξω $\vee$   $\parallel$   $\wedge$ ὁ οὐνοῦ δέξω $\vee$   $\parallel$   $\wedge$ τὰ οὐνοῦ δέξω $\vee$  という等しきものの呼応の関係である。
- (49) 想像力という語はないが、「(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(ὁ ποικίλος)を見いだすことができるであろう」(1452a23-25) という言葉に $\wedge$ 想像力 $\vee$ を読みとることができる。拙論「アリステテレスにおける $\wedge$ 想像力 $\vee$ の問題」(アカデミア、一四三、一九八一)を参照されたい。
- (50) 註9で例示したように、エイコンはつねに絵画ではない。また媒体も絵の具のみならず、旋律やリズム、言葉に及ぶ。

(51) この文脈においては、もっとも美しい色を用いた彩りがその何であるかを示すことに寄与しないとすれば、単に白色でその何であるかを示されたものほども喜びを与えない、ということが意味されている。このことと直接に照応するポイエーテイクーの業は「詩的な用語法を工夫しさまざまな性格を精細に描写する」と(*akribōn*)である(1450a36)。なおここに現れる $\wedge$  *akribōn*  $\vee$  の  $\wedge$  *akrēbia*  $\vee$  は、四章の  $\wedge$  *tēs eikōnos tēs mēlōta hēkribatēs*  $\vee$  における  $\wedge$  *akrēbia*  $\vee$  となつて、その $\wedge$ 何であるか $\vee$ を精確に語り出すポイエーシス本来の目的を見失つた $\wedge$  *akrēbia*  $\vee$  である。二・四における本質と附帯性の対比に直接に関連する問題である。註53参照。

(52) 「行われたこと(出来事)」と「ミュートス」という並列の仕方はやや問題があるかも知れないが、アリストテレスはこの部分に先立って、「ところでミュートスとは行為のミメーシスであるが、ここでミュートスと言うのは、行われたこと(出来事)の組立(*synthesis* *tōn pragmatōn*)のことである」(1450a45)と述べている。

(53) 註51参照。非本質的な構成要素というのは「行為なくしては悲劇は成立しようがないが、その反対に(登場人物の)多様な性格(エートス)がない場合であっても悲劇は成立しうる」(1450a23-24)という直前に引用した言葉を受けてのことであるが、この言葉を嚴格に受け取れば、悲劇の六つの構成要素の内、ミュートス以外のすべての要素は、すでに二番目のエートスがそうであれば残りすべてが非本質的な構成要素ということになる。

この悲劇の非本質的要素をめぐるアリストテレスの言葉は、プラトンが「真相(*alētheia*)」と「影(*eidōla*)」を対比させつつポイエーシスを批判した文脈(*Republica* 600e4-b01b4)において例示したいわば真相に触れない非本質的要素、絵画における「色や形」、詩におけるその真相に触れない色彩としての「語句(*logoi* *kai phrasai*)」とその「韻律やリズムあるいは調」といった表面上の快を喚起する「音楽的色彩」(*tōn tēs μουσικῆς χρωμάτων*)」を承けるとも考えられる。

(54)  $\wedge$ 誰それのポイエーマ $\vee$ という言い方は、プラトンにおいてもアリストテレスにおいてもむしろ可能である。cf. *Meno* 97e2-3; *tōn ekeivou* (SC, *Δαιδύλου*) *ποιημάτων λαμβάνων μὲν ἐκ τῶν οὐ πολλῆς τιμῆς ὅτι ἐστιν ἄριστος, Πρωταγόρας* 325e4-6; *παρὰ τῆς αἰσῆς ἐν τῷ βάθρῳ ἀνεγερῆσθαι τοιούτων ἀγαθῶν ποιήματα καὶ ἐκταρῆσθαι ἀνεργάζεσθαι, αὐτοῖς, Poetica*, 1448b29-30; *tōn μὲν οὖν πρὸ Οὐρίπου οὐδενὸς ἐργαζέμεναι εἰνεῖν τοιούτων ποιήματα, εἰκὸς δὲ εἶναι πολλοῦς, ἐπὶ δὲ Οὐρίπου ἀρξάμενοις ἔστιν, οἷον ἐκείνου ὁ Μαρτίης καὶ τὰ τοιαῦτα*. 註56参照。

(55) 四章の但し書きはまさしく部分(註51、53参照)に触れるものであり、かかる部分的なるものもたらず快は、全体としてのエイコーンの快とは位相を異にする。アリストテレスは「政治学」において劇場に来るものを「自由で教育された者」と「火を用いる職人、賤役の者、その他このような者から成る俗人」の二つに分けているが(1342b19-21)、「四章の但し書きはこのようなエートスの区別を念頭に置いたものであるかも知れない(註15参照)」。

(56) cf. 1449b25, 50b24, 25, 26, 51a1-2, 16, 17, 18, 32, 34, 35, 52a2, 56a26, 59a19, 20, 33 etc.

- (57) Horatius, *Ars Poetica* 9-10, 361.
- (58) cf. *Metaphysica* 1018b34-37. 「全体の部分」という言葉については、*Poetica* 1451a35, 56a26を参照。命題を構成する場合部分がなくしては全体が構成されえないが、部分はまた全体あるいは基体の中においてこそ意味となる (cf. *Categoriae* 1a24-28)。一つの出来事あるいは一つのミュートスにおける部分、一つの命題における述語、一つの基体と基体内存在の關係がここでは照応している。ただここに残る問題は、あるものを個別化するものはいかなるものか、ということである。註 51, 53, 56, 59 参照。
- (59) 本質的なるものの述語が不明なままに附帯性の述語がどれほど増量しても、知は増量しない。四章のエイコーンについて、それが何を指し示すか不明である場合、あたかも附帯的なるものだけでも喜びを与えるかのように見られるが、その点を強調すれば、例えば△仕上げ▽や△色合い▽などを主語とするような、主語的なるものが入れ替わった別の△主述關係▽が成立しているということになると思われる。六章におけるミュートスとエートスの關係について言えば、ミュートスという全体的・本質的なるものに代わって、エートスという部分的・附帯的なるものがあたかも全体的・本質的なるものとして主語の位置に浮上するということである。しかし四章や六章の文脈においてはそれを考慮する必要はまったくない。
- (60) △τάς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἱκρίβωμένους>の解釈を幾つか挙げておく。△the most realistic representations> (Bywater) 'les images les plus soignées' (Dupon-Roc et Lalliot) 'the most accurate representations' (Golden) 'whose images, even when executed in very great detail' (Eise, 1967) 'the most proficient images' (Janko)。多少のニュアンスの差異はあっても本質的な相違は見受けられない。いずれにせよ通常の認識を超える卓越したテクネーのもたらす精確な認識とその表現であることに間違いはない。
- (61) このエイコーンにそのまま悲劇のポイエーマ (例えばソフォクレスの『オイディプス王』) を代入できるとすれば、精確なエイコーンによって改まる認識とは例えば、(ここに描き出されている) かくのごときオイディプスの生△S p (n)▽がああオイディプスの生△S p (m)▽であったか、あるいは、(ここに描き出されている) かくのごとき人間の行為や人生がわれらの言う人間の行為であり人生であったか、ということきものである。
- (62) このように解釈することについては、△ὅτι οὐτός ἐστιν εἰς>という文章の語順から異議が生ずる可能性がある。
- (63) cf. 1459a20: ὁμοῦ ἐστιν ἐν ὅλῳ.
- (64) cf. Lucas, p. 73.
- (65) 前掲「アリストテレスにおける△想像力▽の問題」参照。
- (66) プラトンはロゴスの△構成 (σύνθεσις)▽ (*Phaedrus* 236a4) について、「およそロゴスであるかぎりのものは、あたかも一つの生物体のように、それ自体自己自身の身体を有するものとして組み立てられていなくてはならない。それゆえ頭

の部分がないとか足の部分がないとかいうことであつてはならず、中もあり端もあつて、これらのものが相互の関係においてまた全体との関係において適合するように書かれていなくてはならない」(29425)としている。

(67)

例えば、藤澤訳や松本・岡訳では四章のエイコーンの△原象▽に対して△実物▽という言葉を用いているから、これらの翻訳においては想像力によるエイコーンは考えられていない。六章(グラフィケーとポイエーティケーの相似性)、九章(生起すべき出来事のポイエーシス)、十七章(想像力)との関係からもまたプラトンにおける用例からも(註9参照)、想像力によるエイコーンもエイコーンの一つの可能なありかたとすべきであらう。

(68)

註9、44参照。