

# 存在論としての価値論 (三)

藤 田 一 美

本稿は、存在論としての価値論 (一)<sup>(85)</sup>、同 (二)<sup>(86)</sup> を承ける。これまでの論述は以下の構成を有する。

## 一 存在論的価値論と相応の論理

一・一 存在論と価値論——存在論的エートス論としての価値論的存在論

一・二 存在の類比と善の類比

一・三 価値感情と価値意識——基体内在者としての一般者の存在論的位置

一・四 全体意識としての存在意識と価値意識

二 全体意識Ⅱ存在意識としての価値意識——価値感情の心理と価値意識の論理——われわれにとつての美の存在論的位置

二・一 実存的価値感情による還元と体系的意識の生起

二・二  $\wedge$  いかなるものを美というか  $\vee$  と  $\wedge$  美とは何か  $\vee$  の間—— $\wedge$  似像の受容  $\vee$  の心理的必然性から  $\wedge$  美そのもの  $\vee$  へ  
の存在論的な問いの論理的必然性へ

二・三 美の似像の受容における必然性とその存在論的意味——われわれにとつての美の類比あるいは美そのものの体系的  
特権性

二・四 善の体系における美の特権的位置性

二・五 存在体系としての価値体系の予感と先取の問題——美の似像と善の似像

二・六 善の類比におけるダイナミズム——価値と価値において自己を把握することの体系的意味

二・七 八存在Ⅱ善Ⅴの心理と八相応Ⅴの論理

二・八 存在の意味としての価値

### 三 存在論としての価値論——先驗的体系への自己定位としての定義——個別的定義における全体の定義と定義主体の体系的自己定位

前章を締めくくるにあたって、価値論を抜きにしては存在論は成立しえないこと、また、価値論は存在論においてこそはじめて根本的にかつ有意義に論ずることができることを確認した。

しかし、そのように存在論と価値論の相即不離の關係が成り立つのは、存在と意味、意味と価値とが原理的かつ存在論的に不可避の緊張した關係をもつかぎりにおいてであり、われわれがその關係そのものとその關係の論理をもつとも原初的な存在感情をよりどころとして、原理的かつ存在論的に引き受けるかぎりにおいてであつた。

まさしくこの意味において、価値を問ふことは、価値に即してさらに存在の意味として存在そのものを問ふことであり、存在を問ふということは、また存在の意味とその価値との關係を見据えることにおいて価値の存在論的意味として価値そのものを問ふことである。そしてさらに、このような問いの形式において存在と価値を問ふことは、価値に拠つて自己自身の存在の位置と方位を見極め、自身をいば一個の価値ある存在として形相化してゆく自己の存在とそのエートスのありよう、さらには自己と共属する存在者一般とそのエートスのありようを問い続けることであつた(一・一)。その意味でわれわれの言う存在論は必然的に価値論、エートス論となり、その視野においていわゆ

る倫理的問題や藝術存在についての問題を捉えることになるのである。それゆえに、ここにはすでに、われわれがさしあたり規定しておいた存在者一般の存在様態、とりわけ現代的状況における $\wedge$ 内属性 $\vee$ や $\wedge$ 共属性 $\vee$ （一・四）をめぐって、新しい問題が生ずる可能性がある。

本章においては、これまでの論点を確認しつつ、さらに多様な現代的傾向を考慮しつつ、存在論としての価値論の問題をさらに存在論的に深めてゆくことを目的とする。

### 三・一 全体意識としての存在意識、存在意識としての価値意識における無差別相と差別相あるいは同一性と差異性

本節では、あらためて思索における $\wedge$ 全体 $\vee$ あるいは $\wedge$ 統一的体系 $\vee$ を念頭に置いて、ものやことあるいは価値概念一般についての $\wedge$ 定義 $\vee$ の必要性、その存在論的意味を再吟味しようと思う。この定義の存在論的考察に立ち入るために、ここでこれまで考察してきたことのもっとも主要な論点を総括的に振り返りつつさらに論点を進めておきたい。

われわれがこの存在論としての価値論の基本においたもつとも根本的な命題は、前章において定式化したように、

(P) 存在あるいは生成そのものは善である（二・七、I、II）、  
というものであり、そしてまさしく、

(Q) 善なるものは端的に是認され受容される（一・一、a 参照）、  
というものであった。

ところで、存在者一般の意味そして価値について考察を進めてゆく場合に、われわれが採用しうる方法はむろんの

こと一つではない。そしてわれわれは、われわれの $\wedge$ 根源的存在感情 $\vee$ 、すなわち、われわれがなんらかわれわれの存在に先立つ力によって存在させられてしまっているという $\wedge$ 根源的受動性 $\vee$ についての不可避の感情を、そしてまたその受動性をもたらしたなんらかの大きな力を有するものの内に在り、そこから離れて在ることはできないという存在の $\wedge$ 根源的内在性 $\vee$ あるいは $\wedge$ 根源的帰属性 $\vee$ についての不可避の存在感情を、われわれの考察の第一の根拠として、存在論的に考察を進めるという方法をとることができる。

というのも、一・四において論じたように、われわれはそのつどの個別的な存在感情や価値感情に先だつて、自己の存在圏としての $\wedge$ 世界 $\vee$ をすでに $\wedge$ 全体 $\vee$ として $\wedge$ 受容 $\vee$ し、その内でまた自己自身をも一個の全体として把握してしまっているからである。このように個別的なるものの集積というかたちにおいてではなく、すでに現存在に先行する全体的存在として先取され受容されるかぎりにおいて、 $\wedge$ 基体世界 $\vee$ もまた $\wedge$ 基体内存在 $\parallel$ 世界内存在 $\vee$ としてのあらゆる存在者も、まさしく $\wedge$ 存在 $\vee$ であることをもつて $\wedge$ 善きもの $\vee$ であり、善きもの以外のものとしてはありえないものである。

それゆえにわれわれは、個別的存在者あるいはその個別的存在の局相についての価値意識や価値評価は、 $\wedge$ 全体意識 $\vee$ としての $\wedge$ 存在意識 $\vee$ またその意味での $\wedge$ 善の意識 $\vee$ に起因し、またそこに帰するものとして考える。かくしてわれわれにとって方法論的に最も重要と見える根源的存在感情を介して、 $\wedge$ 全体意識 $\vee \parallel \wedge$ 存在意識 $\vee \parallel \wedge$ 善の意識 $\vee$ （あるいは $\wedge$ 根源的価値意識 $\vee$ ）という関係図式がまさしく形而上学的に要請されることになるのである。上に述べたことであるが、かかる文脈において現れる $\wedge$ 善 $\vee$ は、いわば $\wedge$ 全体 $\vee$ あるいは $\wedge$ 存在そのものの $\vee$ の述語であつて、個別的存在者の特殊相を差異化し際立たせる $\wedge$ 差別相 $\vee$ を有するものではない。このように、善が $\wedge$ 無差別相 $\vee$ においてもっとも根源的なトポスにおいて現れるということは、プラトンが善のアイデアについて、「善のアイデアは（他の純粹形相と同様の）実体ではなく、その先在性と権能において、（純粹形相の）実体をも超えてい

τοῦτο (ὅκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρὸς βίαν καὶ δύναμει ὑπερέχοντος)] (*Republica* 509b8-10) という言葉を、あたかもわれわれの存在論の文脈において翻案したかたちとなった(二・四 および二・六参照)。

もつものに、∧無形相の存在(τὸ ἀνείδειον)∨の概念をもつて、プロティノスが存在論的最高原因者に対するプラトンの∧善のアイデア(形相)∨という用語法を批判したように(cf. *Enneades* VI.9.3)、プラトンにおける善のアイデアの無差別相は、善のアイデアがなおアイデアと呼ばれ、他のアイデア(形相)と同様にディアレクティケーによつてその実体性を把握されると言われるかぎりにおいては(*Republica* 534b8, 517b8-c1)、たしかに論理的には徹底性を欠いていると思われる。この善のアイデアという少なくとも自家撞着とも見える用語法については、しかしながらなおプラトンの用語法の論理という観点から吟味する必要がある。

善のアイデアという用語法についての問題はさらに別途吟味するとして、善のアイデアの絶対的超越のトposにおける先在性と権能についてのプラトンの形而上学的思想は、先にも触れたように、なんらか全体的なるものについての直観的先取あるいは少なくともなんらか体系的なるものについての予感的先取が存在論的・原理的に個別的なるものについての認識に先行する、ということを確認していることは確かなことである。

このような全体と存在と善との存在論的原理的關係を確認した上で、ここにおいてあらためて、

(R) 全体意識としての存在意識、存在意識としての価値意識において、個別的存在者は自己を価値論的に位置づけるもつとも根源的な∧存在のきまり∨(一・二参照)を受け入れることになる、  
ということを確認しておきたい。すなわち、

(S) 個別的価値形相としての善や美は、存在意識としての価値意識においてはじめて現れる存在のきまりの自己開示にすぎない、

ということである（一・四参照）。

かくしてわれわれは、根源的な存在感情をわれわれにとつてのもつとも原初的な根拠として、全体意識としての存在意識、存在意識としての価値意識という形而上学的仮設を要請することとなった。

かかる存在論的考察において、とりわけ命題（P）は、いかなる意味においても受け入れざるをえない、もつとも根源的にして、もつとも全体的な存在についての思索の第一のトポス、あるいは思索そのものの原初的な生活環境、最終的な拠り所を指し示すものとして現れる。したがってまた、多様な価値（価値形相）が存在そのものに即して存在論的に考察されるかぎりにおいて、この命題は、まさしく価値論的考察の第一のトポスとなる。われわれは、さまざまな思想をわれわれの存在論的探求の手がかりとしつつ、とりわけプラトンにおいて存在論的認識論的根拠として「善のアイデア」を存在論的に要請する形而上学的思索の論理をたどりその体系の統一的把握を試みながら、そのことをあらためてわれわれの存在論の文脈におけるもつとも根本的な形而上学的問題として確認してきたのである。

いかなる存在のトポスに関わるにせよ、またいかなる存在者を問うにせよ、あるいはまたいかなる存在のありようについて考察するにせよ、存在一般の「 $\wedge$ 存在論的根拠」 $\vee$ と存在者一般の「 $\wedge$ 存在論的意味」 $\vee$ を問うことなくしては、その考察は存在の根拠を失わざるをえない。ましてや考察の対象がすでになんらか「 $\wedge$ 特殊な存在のもの」 $\vee$ あるいはさらに「 $\wedge$ 部分」 $\vee$ と呼ばれるものとして現象しているとすれば、少なくともその問わるべき存在者の位置する「 $\wedge$ 場」 $\vee$ や「 $\wedge$ 全体的なるもの」 $\vee$ への存在論的考察の可能性を視野に入れることなくしては、かかる個別的なるもののみの探求はまったく意味を有さないことになる。そしてたいていの場合、われわれにおいて問われてくるものは、この個別的なるものに他ならないのである。個別的なるものは、いかなるものであれ、いかなる意味においても絶対的に他に依存することなく自立して存在することができない。すなわち、個別的なるものの存在は、「 $\wedge$ 同一の共属の場」 $\vee$ において成立する「 $\wedge$ 相対的關係」 $\vee$ においてはじめて「 $\wedge$ 差異化」 $\parallel$ 「個別化」 $\vee$ されて現れうるということである。

三・二 定義における先験的全体性と体系性——体系的同一性としての絶対的善性に拠る体系的差異性——意味あるいは形相一般の存在論的体系的位位置と相關性

それでは、かかる全体意識としての存在意識、存在意識としての価値意識を前提にして、価値の問題を存在論的に $\wedge$ 相対化 $\vee$ しかつ $\wedge$ 差異化 $\vee$ するとはいったいどういうことか、一・一や二・三あるいは二・六においてそのつど触れておいたことを本節であらためて総括的に問題としておきたい。

ここで、ソクラテス・プラトンの響みに倣って、のちに言及するデアレクティケーをもつて、ある $\wedge$ 全体 $\vee$ あるいはある $\wedge$ 統一的体系 $\vee$ に帰属すべき $\wedge$ 一契機 $\vee$ としての当該対象を考察する $\wedge$ 方法 $\vee$ とすることが許され、またそのデアレクティケーの本質的なありかたを $\wedge$ 定義 (opisthōs)  $\vee$ と呼ぶことが許されるとすれば、<sup>(87)</sup>この $\wedge$ 定義 $\vee$ の存在論的意味づけについては、のちにあらためてプラトンの『メノン』を検討することによって、もっとも早くはプラトンの存在論において現れることを再確認することになるのであるが、すでにわれわれは、次のような立場に立つことをあらかじめ指摘しておいた。

すなわちそれは、 $\wedge$ 一つのこと $\vee$ を限定してその個別的意味領域を定義すること (opisthōs) は、事実上、つねに同時に、その一つのこと $\vee$ が帰属する $\wedge$ 全体 $\vee$ あるいは $\wedge$ 体系 $\vee$ そのものの定義に関わらざるをえない、さらにまたかかる全体的体系的位位置づけにおいて個別的なるものを、そしてまた、この点こそがさらに重要であるが、定義するわれわれ自身を体系的に把握し直すことになるのではないか (二・六参照)、<sup>(88)</sup>ということであった。

まさしくこの意味においてわれわれは、ここで以下のように、より原理的に定義そのものを定義することを試みようと思う。

なによりもまずわれわれが注目すべき事実は、まずもつて、定義の対象となるいかなる存在者もそれが帰属する一

つの存在の全体に帰属しその体系の論理に従わざるをえないということである。その意味で個別的对象は、つねにその全体のそしてその体系の $\wedge$ 一つの例示 $\vee$ となる（一・三、註10、二、註26参照）、という存在論的責務を有する。それゆえに、定義は、そのものの個別的意味のみならずその全体的体系的例示性において全体性体系性そのものをも、つねに同時に定義することになるのである。端的に言えば、

（一） いかなる定義も、原理的につねに、全体およびその体系そのものについての定義となる、

ということである。一般的には個別的对象に与えられるに留まると見える定義を、原理的かつ本来的にあらためてこのように定義することができるとすれば、またミソログス<sup>(89)</sup>の支配する現代的状況の中でそのことをあらためて意識することがむしろきわめて強い意味において必要なことであるとすれば、事実上の考察の射程がどれほどさやかなものに留まるものであるとしても、われわれはさらに次のことを認める必要がある。すなわち、

（二） 認識あるいは知識は、原理的につねに、全体およびその体系そのものについての認識あるいは知識である、

ということである。

全体性や体系性への展望をもたないか、あるいはもとしない認識や知見はこの存在論的意味においてまったくその名に値しない。 $\wedge$ 全体の地平 $\vee$ があつてこそ、われわれはそのものを $\wedge$ 共属の存在 $\vee$ として捉え、あたかも相互に共通の対象のように指示することができ、そのものの定義を $\wedge$ 共属の場 $\vee$ で論じる可能性が与えられるからである。

さらにまた、定義や認識を担う個別的主體もまた一個の歴史的かつ世界的存在者として、まさしく同一の歴史的全体に帰属しその体系の論理に従うものであるから、一つの定義は単に一個の対象についてのものでないことはむしろのこと、またすでに閉ざされた全体あるいは定義する主體と無縁の靜態的な全体にのみ関わるわけでは決してない。定義主體もまた定義される全体もまさしく共に歴史的に生起するがゆえに、定義行為は定義する歴史的世界的存在



者としての自己自身をも同時に全体的体系的に定義するのである。すなわち、

- (3) 定義も認識も、原理的につねに、全体およびその体系を問うもの自身を全体的かつ体系的に再定義し再認識する、

ことになる、と言わざるをえない。定義や認識の問題は、単に認識と認識対象との二分法を非歴史的に固定化してそれに終始するわけでは決してないのである。

認識はなんらかの存在を認識しつつ、また同時に体系的に $\wedge$ 存在のきまり $\vee$ （一・四参照）をも見いだしつつ、さらに認識する自己自身をも、新たな知見と存在のきまりのもとにあらためて認識し直す。そしてさらにこの把握し直された歴史的自己が、同様に、いわば定義行為の歴史的体系的ダイナミズムを終わることなく担ってゆくことになるのである。われわれが通常この第三の論点を見逃すのは、われわれが認識するものの存在とわれわれ自身の存在との歴史的相対的関係のダイナミズムをあまりに過小評価しているか、もしくは一つの全体に共属するという歴史的相関の意識すら有さないからである。

ここでいう定義において現れてくる $\wedge$ 意味 $\vee$ とは、したがって、ある相対的な関係において成立するというニーチエの遠近法的な意味における $\wedge$ 関係の意味（*Beziehungs-Sinn*）<sup>(90)</sup> $\vee$ であるばかりではない。第三の論点について、われわれはさらに次のように言い添えておきたい。すなわちそれは、

- (4) いかなる意味も一つの相対的関係において成立する全体的意味であり、全体的意味としての一つの関係の意味は、つねにまた新たな相対的関係を定義する全体的意味となる、

ということである。

すでに別稿において提示したことであるが、ここで言う(3)、(4)の意味において、存在論は、つねに認識論のみならずエートス論をも自己の必須の構造契機として有さざるをえない。<sup>(91)</sup>言い換えれば、世界の存在とその意味を問

う△世界学Vあるいは△宇宙論Vと、人間が一個の歴史的存在としてあるいは人類として世界の内に存在する意味を問う△人間学Vとは、つねに一つの知の体系において相即不離の關係に立たざるをえないのである。このような意味においてわれわれは、△認識論とエートス論Vを一つの存在論として把握し、△世界学と人間学Vを一つの歴史的な知の体系に置くという立場をとってきた。

### 三・二・一 プラトンにおける定義的考察の存在論的意味——事実上の類縁性の確認から先験的全体性へ

ところで、この△全体Vあるいは△体系Vの概念に留意したうえでなされた(1)、(2)、(3)、(4)における△定義Vや△認識Vの定義と歴史的体系的意味について、われわれが手がかりとした思想は少なくはない。しかしとりわけプラトンにおいては、のちに触れる『メノン』における△認識Ⅱ想起V説の文脈の他には、上に触れた△(ἀπορίαις) Vという言葉が現れるディアレクティケーの思想が、まずは方法的な見地からもっとも重要な典拠である。

というのも、ディアレクティケーは、△総合(συναγωγή) Vと△分割(διαίρεσις) Vという両契機をつねに同時に体系的に機能させつつ、その意味でまさしく△多(πολλά) Vと△一(ἓν) Vもしくは△全体Vと△部分Vの認識論的存在論的な体系的相關關係を実現してゆく知的探求のダイナミズムそのものであると解釈されるからである。広義のポイエーシスが創り出す一個のポイエーマもまさしくこのようなディアレクティケーによる全体と部分の相關のダイナミズムなしには成立しえないものである。<sup>(92)</sup>

またこの体系的方法が明らかにしてゆく△知の体系Vの構造についての存在論的問題は、いうまでもなく、△善のアイデアVを認識することと存在することの最高原因者として、それを究極の認識対象としなくてはならないとする

△太陽の比喩△の文脈に現れる。というのも、究極の認識対象としての最高善の認識は、とりわけポリスの守護者となるべきものにとつて決して欠くことのできないものであるが、それは善のイデアの認識によつて、△一つの魂△を調和的に配慮するように、△一つのポリス△を秩序あるものとして治めることができるようになるからである。<sup>(9)</sup>ポリスの法は、「究極の善を知つて良く行ふことを知りえたものが」その良く行ふ(εὖ πράττειν)ことをポリス全体に(ἐν ὅλῃ τῇ πόλει)及ぼすことができるように」(*Republica* 519e1-3)工夫されるべきものだからである。この善のイデアの認識とこの認識にもとづくポリスにおける善の実現とは、一つの存在体系を究極の存在論的原理に向かつて形而上学的に△上行(ἀναβασις)△してゆき、またその上行において把握された原理に従つて存在者一般の地平に△下行(κατάβασις)△してゆく一つの体系的運動に他ならないからである(二・六、註70参照)。

しかし、このディアレクティケーという方法や上行と下行という知の体系的運動に関わる文脈の他に、われわれの、定義はつねに全体の定義である、とする立場にとつて、もつとも直接的でありまたもつとも有力な典拠となつたものは、すでに触れたように、プラトンの著作のうちでも比較的早いものではあるが、すでに存在論的な思想の体系性が確かに現れる『メノン』である(一・三および註11、二・二および註51、二・六および註70参照)。

この『メノン』においても、とりわけ初期対話篇に顕著に見られるような、さまざまの人間の価値の本質を見極めてゆくいわゆる定義的な探究が展開されている。ここに言う定義的探究とは、第一に、われわれがある特定の共通した傾向を有しながらわれれに対して多様に現れる諸対象を、「その限りでの全体(τὰ πᾶσα τὰ τέλη)」として一挙に把握することであり、そしてそれぞれの△全体△に帰属する要素としてのある個別的对象を、その集合のすべての要素について共通する「一つの名辞で(ἐνὶ τῇ ὁνοματίᾳ)呼んでいる(προσγορεύεις)」という日常の用語法における一般的事実を承認することである(cf. *Meno* 74d5)。そして第二に、この一般的事実を踏まえて、例えば「徳(ἀρετή)とはそもそも何であるか」(71a6-7)という問いにおけるように、特定の集合について賦与されるその一つの

名辞の本質的意味としての一般者、そしてこの意味的一般者の存在論的根拠としての $\wedge$ ある一つの全体にわたって ( $\kappa\alpha\tau\alpha\ \delta\iota\omicron\upsilon$ ) あるもの $\vee$  (77a6) としての $\wedge$ 一般者 $\vee$ 、その意味における $\wedge$ 普遍的形相 $\vee$ を見いだそうとするものである (一・三、註11参照)。

プラトンにおける定義的考察はしたがってある個別的存在者を類と種差によつて定義するものではなく、むしろあるものの $\wedge$ 述定 $\vee$ における $\wedge$ 述語 $\vee$ そのものの意味を、少なくとも表面上は、共通の述語をもつて述定されるある $\wedge$ 一つの全体 $\vee$ に即して、共通する $\wedge$ 一つの一般者 $\vee$ とその $\wedge$ 普遍的形相 $\vee \parallel \wedge$ 本質的意味 $\vee$ を見いだそうとする。しかしながら、子細に検討するまでもなく、かかる定義的考察は、その特定の一つの全体や意味における $\wedge$ 特殊相 $\vee$ の領域画定にのみ留まることはできない。むしろつねに、その一個の特殊相の探求は、 $\wedge$ 他の全体 $\vee$ や $\wedge$ 他の一般者 $\vee$ の特殊相と $\wedge$ 相関 $\vee$ せざるをえないしかたで遂行されてゆくのである。

例えば『メノン』において、ソクラテスがメノンを揶揄しつつ形や色について下す定義の例であるが、「形とは、存在するもののなかでただ一つつねに色に従うものである」(75b10-11) や、これを修正したものであるが「形とは、立体の限界である」(76a7) というものと、「色とは、視覚に相応して感覚されるものとして形から流れ出るものである」(76d4-5) との、あるいはこの対話篇の本題である徳についての定義の例としての、「正義は徳の部分である」(cf. 79a3-5) と「徳の部分(正義)を伴うすべての行為は徳である」(79c5) との関係をみると、一つの名辞(A)の定義にまだ自明のものとなつてはいない名辞(B)を使い、またその名辞(B)の定義に際して他の名辞(A)を用いるといういわば自己撞着的な相関性が明らかとなる。そして日常的には、とりわけ概念の系列が近いもの相互の関係におけるこのような自己撞着的にしか決着しえない定義の仕方は決して稀なことではないのである。

いわゆる定義的考察が、当該の対象である名辞について、他の名辞の助けを借りることなくしてはその固有の特殊相を見いだしえないとしても、そしてまたその名辞がそれ以上に問う必要のない自明の名辞でないとしても、しかし

そのことのゆえに無意味なものとして廃棄されてしまうというわけではない。その名辞の定義をめぐる探究において、他の名辞を相関させてゆかざるをえない、 $\wedge$ 類縁関係 $\vee$ が明らかとなることは、全体的体系的見地に立てば、むしろ決定的に有意味なのである。事実ソクラテスのディアロゴスはどのように展開してゆくのであり、そして、対話の相手方はそれを理解していないが、この $\wedge$ 類縁性 $\vee$ の把握こそが、もつとも包括的な $\wedge$ 存在論的同根性 $\vee$ への受容に到達するための、経験上のきわめて重要な一階梯となりうるのである。そうであるからこそ、むしろ不用意とさえ見えるように、ソクラテスは、善や美や正あるいは賢などの言葉を共に用いているのである。<sup>(9)</sup>

ところでこの『メノン』においては、かかる $\wedge$ 色 $\vee$ や $\wedge$ 形 $\vee$ にあるいは $\wedge$ 徳 $\vee$ に関する $\wedge$ 類縁性 $\vee$ から、もつとも包括的な他の系列をも同時に包括してしまふ、 $\wedge$ 同根性 $\vee$ への形而上学的・存在論的移行が一挙に語られている。

このような論理的連続性をまるで無視したような極端な移行が決定的な私たちで現れてくるのは、のちの『国家』における $\wedge$ 太陽の比喩 $\vee$ や『パイドロス』におけるいわゆる $\wedge$ 靈魂の転生 $\vee$ のミュートスの文脈においてである。というのも、前者においては、存在と認識両面における最高原因者として太陽になぜられる $\wedge$ 善のアイデア $\vee$ と、このそれ自体は $\wedge$ 形相的実体性 ( $\sigma\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\alpha$ )  $\vee$ を超越するがゆえに $\wedge$ 形相的差別相 $\vee$ を有さない善のアイデアによつて「存在性と実体性 ( $\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \sigma\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\alpha$ )」を賦与される $\wedge$ 形相的差別相 $\vee$  ( $\parallel$ 特殊相) を有する $\wedge$ 他のアイデア $\vee$ の二分法が語られるからであり (cf. *Republica* 509b-10)、また後者のミュートスにおいては、すべての特殊な $\wedge$ 形相的実体 (アイデア)  $\vee$ が、それとしては「色もなく形もなくまた触れることのできない真実存在する実体 ( $\sigma\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\alpha\ \delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\alpha$ )」 (*Phaedrus* 246c-7) として、すなわち $\wedge$ 思惟 ( $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ )  $\vee$ によつてのみ把握されるトポスに等しく共属する存在者として、まったく $\wedge$ 無差別的 $\vee$ に総括して語られているからである。

われわれがここで問題にする『メノン』においては、ある $\wedge$ 一つ $\vee$ の特殊相を問い、その定義を試み、そのまさしく単一な特殊相としての個別の意味を把握することは、結局のところその個別の領域のみに留まらず、おのおの

特殊相を有する $\wedge$ — $\vee$ の存在が体系的な原理のもとに相関し、あう $\wedge$ 全体 $\vee$ を場においてこそはじめて可能となるということ、そしてまた、このような存在論的事実に気づいてこそはじめて、 $\wedge$ — $\vee$ なる存在への定義はまさしくその体系上の位置を示す定義として有意義となるということが述べられている。幾度も繰り返すことになるが、まさしくこの意味において、特殊相の定義の累積が全体の定義として結実するわけではない。ソクラテス・プラトンのより完成された存在論的思想体系の成立する中期への重要な階梯となると思われる『メノン』の思想は、ここではいまだ副次的にのみ告知されているに過ぎない。

しかしながら、端的に言えば、認識とは全体を認識することであり思索とは体系的に思索することである、という存在論的な $\wedge$ 全体 $\vee$ あるいは $\wedge$ 体系 $\vee$ の思想は、いうまでもなく、『パイドロス』に先だって $\wedge$ 靈魂の輪廻転生 $\vee$ をもっとも根本的な仮説として提示している『メノン』において、すでに成立している。それゆえにまたこの存在論的な $\wedge$ 全体の思想 $\vee$ は、「認識とは想起に他ならない」という論理的な帰結を有する文脈において現れるのである。

われわれがこの『メノン』において見た、一つの価値形相の定義的考察は本来的につねに全体の想起的認識となる、という思想の根拠と論理は、すでに二・二の註51においても触れておいたが、ここであらためてより詳しく箇条書きにして以下に示すことにしたい。

- (a) 事物の本性 (φύσις) は、すべて同根 (συγγενής) である (81c9-d1)。
- (b) 魂はその純粹現実態においてすべての事物を全体として学んでしまっている (μεμαθηκυίας) (81d1)。
- (c) 探求する(こと) (ζητεῖν) ある(こと)は学ば (μαθηάμεναι) と(いう)ことは、すでに当該の問いの対象が位置する全体を知る魂が、いわばその $\wedge$ 経験の全体性 $\vee$ に拠ってはじめてな(いう)ることである (81c7-d4)。
- (d) 探究(した)学ぶ(ということ)は、当該の一対象のみならず他のすべての事物をも同時に、結局は全体に(ついで) (δύων)、再発見する(こと) (ἀνευρεῖν)、想起する(こと) (ἀνέμνησις) である (81d3-5)。

このような命題はしかしながら、いうまでもなく他の文脈に現れるロゴスやミュートスと同様にディアロゴスを進めるための仮説や虚構に過ぎない。<sup>(97)</sup> われわれの文脈において言えばこれらのことは、個別的でありまた有限の存在であるわれわれにおいて、そもそも未知なるものをそれとして△同定▽する認識が、いかなる△存在論的根拠▽において成立しうるかという、認識一般の存在論的根拠やその体系性への問いに對して、昔の知者や詩人たちの名を借りて、「真実にして美しいロゴス」(logos)として提示された仮説にすぎないのである。それゆえにソクラテスは、このロゴスがひとびとを「力づけ探究へと向かわせる力をもつ」(eiei)ものであるがゆえに、「私は、この説が真実なものだと信じて、君と共に徳とは何であるかを探究するつもりなのだ」(einen)と言って、対話の相手メノンを共同の探究へと誘うのである。

### 三・二・二 先驗的体系への自己定位としての定義行為 — 關係一般の体系的先驗性と体系性の遡行的例示

ここでは、ソクラテスが哲學的探究をなさんとするものに探究の勇氣を与えるものとして提示した、いわゆる靈魂の輪廻転生のロゴスの正当性を論じるつもりはないし、またむろんのことできもしない。

われわれの存在論的価値論にとって肝要なことは、むしろ以下に確認することである。

人間存在は、まさしく歴史的存在者であるがゆえに、免れることのできない根源的受動性において生まれ、またつねにそれとともに在る。かかる受動性のかたちとしての△生成消滅性△可死性▽と存在・認識両面における△被規定性△形相性▽を前提にしつつ、あるいは、われわれの存在論的文脈で言う△根源的な場▽への△絶対的帰属性▽、△内在性▽、△共属性▽を前提にしつつ、それゆえにつねになんらか全体的包括的な存在の地平において、歴史的

個別的事象の意味や価値あるいはさらに歴史的存在そのものの意味や価値を哲学的に定義し認識してゆくというのが、哲学的探究の一つの有力な道である。

われわれがかかる哲学的探究の道をゆかざるをえないかぎりにおいて、歴史的存在の存在様態をいかなるかたちで語るにせよ、 $\wedge$ 全体性 $\vee$ あるいは $\wedge$ 体系性 $\vee$ についての仮説、あるいは $\wedge$ 全体的体系的なるもの $\vee$ についての $\wedge$ 哲学的予感<sup>(100)</sup> $\vee$ は、いずれにしてもその $\wedge$ 先験的全体性 $\vee$ において、まさしくわれわれの哲学的探究の端緒、さしあたりはわれわれにとつての第一の根拠とならざるをえないのである。

そしてまたこのような形而上学的仮説や哲学的予感に従うとした場合に、いかにして認識は未知のものをまさしくそれとして同定し認識できるかというきわめて原理的な問いかけ（Meno 80d5-8）に対しては、ソクラテスは、想起という全体的体系的な認識形式においてのみ、究極的には認識対象となる存在と認識主体における知の $\wedge$ 根源的同性 $\vee$ を体系的に蘇生させることができると考えている。

このソクラテスの言う想起としての認識を、もしかりに $\wedge$ 下からのアナログ $\vee$ （註98参照）における認識形式として捉えることが許されたとすれば、われわれの文脈においても、認識とはいわば与えられた $\wedge$ 存在のアナログ $\vee$ を遡行することに他ならず、その意味で比喩的に言えば、認識はやはり全体として想起なのである。われわれは、存在の根源的受動性についての根源的存在感情のうちに、存在の連続性あるいは存在のアナログ $\vee$ を体系的に感受する。そして、かかる存在の連続性や類比に拠つてのみ、存在一般と認識一般の存在論的關係が成立すると考える。

存在論的な根源的同一性に拠つてこそ、歴史的個別的認識主体は、そのつどなんらかの存在をまさしくその認識対象として捉え、その歴史的存在と $\wedge$ 歴史的関係 $\vee$ そして $\wedge$ 体系的関係 $\vee$ を結ぶことができる。このようなしかたにおいて、そのつどの個別的關係が歴史のかつ体系的に成立するとすれば、われわれはそのつど個別的關係の個別性はむろんのこと、その個別的關係と共に関係そのものを体系的に受容するのである。



すなわち、かかる意味において、そのつど歴史的認識対象と個別的關係を結ぶことは、同時に体系的關係性そのものを例示することであり、そのつどの自己自身の歴史的存在性およびなんらかの対象との歴史的關係において、全体性とその体系性そのものを喚起し、根源的同一性を例示することになる。

われわれの言う定義とは、かかる意味において、まさしく、全体の定義であり、定義における体系性の証明となるべきものである。

### 三・二・三 存在論的体系化としての定義行為と世界の自己同一性——多なる善による一なる善の例示

この意味において、一つの定義を包括する全体的体系の定義、そして一つの認識を包括する全体的体系の認識とは、もしそれが成就するとすれば、認識対象と認識主体というさしあたり存在の系列を決定的に異にすると見えるものどうしが、まずもって、その $\wedge$ 相互異化作用 $\vee$ を包み込む $\wedge$ 共属 $\vee$ の地平すなわち $\wedge$ 異なるものの共属 $\vee$ の地平において、なんらかのしかたで $\wedge$ 關係 $\vee$ をもつことであり、かかる關係において $\wedge$ 同化 $\vee$ それも $\wedge$ 体系的同化 $\vee$ を試みることである。

この異化あるいは同化という關係における様態は、認識対象と認識主体という異なる存在の系列の關係におけるよりは自然と見える同一の存在系列においても、その成立がすでに問題となつてはいるはずのことである。それゆえに、異化そして同化という相關關係について、定義と認識による体系化同化としての存在論的体系化は、さしあたり以下の三つの系列において考えられることになる。

同一の存在系列における存在者相互の關係と同化という観点から言えば、通常、まずもっては、

( $\alpha$ ) 認識対象(ブラーグマ)の存在系列における体系化、

が語られる。この体系化においては、場合によつては、とりわけいわゆる科学的認識において、存在系列を異にする<sup>(10)</sup>と見える認識主体の存在が括弧に入れられることがある。価値判断から自由とされる (wertfrei) 判断などもろんこの系列に属する。認識内容の正当性を一般的に検証してゆくという方法論はむろんそれなりの正当性を有していると言つて良い。

しかしながら、認識内容の一般的検証という局面に限定して認識主体を方法論的に括弧に入れることができるとしても、認識主体の存在そのものを無化することができないわけではない。

経験的な事実として、場合によつては、対象存在の体系化における認識内容に個的偏差を与えるもの、認識能力やエートス、固有の感受性や趣味、さらには個別的歴史的環境などを実存の契機とする個々の認識主体の主体性や、あるいはさらにより一般的に文化の担い手とみなされる国家や民族などの共同体における主体的傾向の個的偏差が鋭く顕在化してゐることがある。さらにまたかかる個的偏差の顕在化による相互異化作用が先鋭化されて、深刻な文化上の摩擦や相剋が生ずることにもなる。いうまでもなくかかる異化現象は、すでに樂天的予定調和の論理を有する素朴な民主主義的認識論の視野には収まらない。△複数Vの認識主体の定義行為が結局のところ△一つの全体Vへと収斂してゆくことを保証するものはないからである。

△多Vとしての歴史的存在、複数の認識主体は、事実上すでに予定調和の論理を超えて、まさしく個的偏差をもつとされるそれぞれの△遠近法Vの論理に拠つて、ニーチェの言葉を借用すれば、「それぞれの魂にはそれぞれの世界が属する」ように、それぞれに固有の歴史の全体を展望し、独自の体系性の論理を主張してきている。原理上はともかく、事實上歴史的事実としての認識主体が△多元的Vに機能し始めると、逆説的に響くが、かかる多元性を論理的根拠として、この世界が統一的全体への展望をもつことは難しい、という△共通の認識Vが生じてくることになる。あらためていうまでもなく複数性や多元性あるいはその結果としての対立や抗争は現代を考えるもつとも根本

的な指標であり、リヴィジョニズムは新しいイデオロギーの一つとなっている。例えば、経済的協調をきっかけとしたアメリカ大陸やヨーロッパにおける共同体の論理は、それぞれの内部においては大きな同化の論理であることは疑いがない。しかしこの同化の論理はアジアとりわけ日本に対してはリヴィジョニズムに基づくより大きな異化そして多元化の論理として機能している。そしてまた従来同化の論理によって△西側▽に立とうとした日本もかかる異化の論理に戸惑いつつ、同様の同化そして異化の論理をもとうとしている。

事実上世界に生起しているきわめて深刻なさまざまな対立抗争を解決する一つの道として、まずもってあらためて異なるものの並存という歴史的事実を認識してこれを受容すること、さらに一つの世界への△多元的、共属▽という新しい地平においてより包括的な体系的同化の、方途を探ることが提唱される。すなわち、相互異化作用の緊張を決して無視することなく、個的偏差を有する複数の主体をあえて△同一の場▽に共属させてゆく論理である。まさしくこの意味において、

(β) 認識主体（ブシケアーあるいはエートス）の存在系列における体系化、

が、また文化的にももつとも重要な今日の問題となるのである。むしろのこと価値論や藝術論においても同様である。

ところで、右の二つの存在系列における体系化は、本来少なくとも存在の系列を同じくすると見られるものの同化であったが、いかなるものも内在者でありまた共属者であるということにおいては同一であるという存在論的観点に立つて、さらに、この二つの体系の包括的体系化をも同時に考えてゆかざるをえないのである。現代的状況は、対象存在と認識主体の二分法の不幸を嘆くよりはむしろ、その二分法を許容し容認しているとさえ見えるからである。知ることや言葉あるいは象徴の一方的な過剰によつて、事物との関係の緊張が失われてゆき、事実感覚としての真理感覚は薄れてゆく傾向にあると思われるからである。それゆえに、われわれはここであえてわれわれの存在論の立場として、

を、とりわけ現代的状況における存在論の根本問題として提示しておきたい。

われわれが、存在論の体系化としての定義行為という言葉を用いるとき、ここで言う三つの契機がつねに意味されている。

そのこの意味は、われわれがすでに提示しておいた $\wedge$ 基体世界 $\vee$ と $\wedge$ 世界内在者 $\vee$ というもつとも単純な存在論的關係に立つて存在の類比と同一性を考えるならば、あらゆる世界内在者はその内在性によつてもつとも根源的な意味において同一であり、ひとしくこの世界に共属する、ということである。

すなわち、場合によつては融和されがたい矛盾のみならずまったく無縁とも見えるいつさいの關係を含めて、つねに原理的に、あらゆる歴史的な存在者は究極の体系的自己同一性としての $\wedge$ 世界の自己同一性 $\vee$ あるいは $\wedge$ 絶対的善性 $\vee$ そのものを例示している。

すなわち、存在論の体系化としての定義行為とわれわれが呼ぶものは、そのつとつねに原理的にこの世界の自己同一性すなわち絶対的善性に拠つて、しかもこの先験的絶対的善性を問いつつ、定義行為の主体自身の自己同一性すなわち善性や対象存在の自己同一性や善性を、そして世界内在者一般を確認し把握直してゆく行為に他ならない。むしろここに言う絶対的善性は、すでに繰り返し述べているように、われわれが原初的な偽ることのない根源的存在感情を拠り所として、存在者一般を全体として意識し、存在全体の根源的意味として要請したものであり、それを受容する以外にはすべのない根源的価値そのものである。そして、この絶対的善性を存在の根拠とする世界内在者はまさしく場合によつては相互に相容れ難く異化しあうものであるから、先験的体系としての世界の自己同一性を $\wedge$ なる善 $\vee$ として要請し受容することは、同時にそれを例示する全体を $\wedge$ 多なる善 $\vee$ として先験的に受容することになる。

まさしくこの意味において、存在論的体系化としての定義行為は、多なる善の認識の累積において一なる善を帰納的に認識するのではなく、つねに一なる善においてその例示としての多を認識するのである。それはまた、すでに一つの原理によって調整された調和的な多なる善ではなく、むしろ未調整の対立しあう多なる善の多様な現実を見据えることである。ヘラクレイトスの言葉を消極的に援用すれば、一なる善を體現しえない人間存在としては、まずは対立する多を受け取らざるをえないからである。<sup>(10)</sup>

それゆえに、定義主体の歴史の実存性を捨象し、客体的個別的事象にのみ関与すると見えた定義行為は、かくして根源的な存在の場としての先験的体系においてまずもって自己自身を捉え直す必要がある。自己自身を歴史的にまた体系的に定位することをもって、はじめて定義行為は個別的事象を体系的に定義する存在論的資格を獲得することになる。

まさしくこの意味において、全体とは部分の集積の結果でないことはむろんのこと、定義主体をも一契機とする全体としてつねにいかなるものにも先立つものである。<sup>(10)</sup>ヘラクレイトスの言えは、ここでいう全体を歴史的にいかに追い求めるとしても、全体はさらに深まるばかりであつてその限界を発見することはできない。<sup>(10)</sup>それゆえにたとえ無限に個別的定義を積算してゆくとしても、全体はただその積算結果を包み込みイロニー化するばかりである。

### 三・二・四 定義における体系的類縁性と体系性——絶対的善の例示としての価値形相

われわれの言う存在論的体系化としての哲学的定義行為においては、結局のところ、まずもっては定義する主体自身が全体意識そして体系的位置についての意識そして自己自身の実存を自覚することになる。というのも、哲学的な営為においてなにより根本的なことは、探求の発端が、いわばなんらかの対象存在とわれわれの知との間の同一性が

すでに破綻しているというハ欠如の自覚Vにおいて、自己自身を把握することにあるからである。このハ同一性の破綻Vを深刻に受容し、新たなハ充足Vを熱烈に求める哲学的意欲と体系意識の一つの典型が、ソクラテスがディオティマに拠って伝えるエロースである（二・二の註46参照）。このエロースは、自己自身に欠けている善や美について本来的な欲求を有し、多としての美なるものに即してその根拠としての美そのものを見ようとするハ愛知のパスVである。<sup>(10)</sup>美なるものに内在する根拠としての美そのものの本質を探究する過程は、また同時に、最大の美なるものとしての知を求め、美を見ることによって生を生きるに値するものとなし、有徳の者となつてゆく過程である。このエロースの愛知の運動は、『饗宴』本文中にはこのような言葉はないが、より根本的な意味において善を頂点とする存在論的体系にできるかぎり参与せんとする運動に他ならない。

つぎに、定義の対象となる多様な個別的存在者は、上に述べたエロース的な探究の方途をとるにせよとらぬにせよ、定義主体の存在論的体系意識と欠如の自覚のもとに、それぞれがそこへと帰属する究極的な全体的共属の場に関係づけられ、そこにおいてのみはじめてそれぞれの個別的存在としての意味と体系的位置を与えられ、探究されることになる。いずれにせよ探究さるべき体系が探究に先行して愛知のパスを誘うことになる。

かくして、定義主体をはじめとしてそれぞれの特殊相をもつて多として歴史的に生起するあらゆる個別的存在は、むしろそれとして自らの存在と特殊相を保持しつつ、全体的体系の絶対的同一性を根拠にしてこそはじめて探究さるべき差異性をもつことになるのである。全体をまさしく一つの全体として成立せしめるのは、体系的自己同一性としての絶対的善性すなわち一なる善であり、多なる善の差異性はハ体系的差異性Vとしてののみ意味となるということである。

あらゆる差異性が体系的差異性としてのみ定位され探究されうるといふことの典型的な例は、本論三・二・一においてすでに言及した、プラトンにおける存在論的定義行為の推移に見ることができる。

プラトンにおける定義行為の存在論的意味の考察において明らかにしたように、例えばハ徳Vという一つの特徴

相の定義は、まさしくその定義の現実において、同列のものにせよあるいは位階を異にするものにせよ、つねになんらか他の特殊相を随伴せざるをえず、単一形相性<sup>(10)</sup>としての特殊領域を明らかにしようとすればするほど、つねに同時に好むと好まざるとに関わらずその $\wedge$ 類縁性 $\vee$ をも明らかにしてゆかざるをえないのである。

定義の現実において明らかとなるかかる体系を暗示すべき $\wedge$ 体系的類縁性 $\vee$ は、ソクラテスの場合においてすでに述べたように、むしろそのまま $\wedge$ 体系的全体的相関性 $\vee$ へと連続しはしない。事実上全体的体系を展望する視野にも認識の射程にも事実的および本来的限界があり、さらにまた個々の定義がいかに論理的厳密性をもつてまた誠実なエートスをもつて遂行されるとしても、それはさしあたりその歴史的時点においてなされた一つの体系的な $\wedge$ 試行 $\vee$ にすぎないからである。この体系化の試行において明らかとなる個々の領域もまた体系的類縁性も、アリストテレスの言葉を用いれば、つねに他のかたちで生起する可能性を有する<sup>(11)</sup>と言わざるをえないからである。

ソクラテスの形而上学的探究はしかし、そのような限界について触れることなく、われわれが命題として掲げた(a)、(b)、(c)、(d)に示される $\wedge$ 全体 $\vee$ へと一挙に移行してしまう。それは一・一の命題(a)、(b)、(c)、(d)にも示されているように、ソクラテスの思索がほとんど一貫して人間の実存を形相化する善美、正をはじめとする主要な価値形相をめぐつていたと言えるからであらう。

ソクラテスの哲学的探究は、人間存在の意味を尋ね、さらに問うこと自体を問う者自身を反省し、あるいは人間の実存を形相化する諸価値の意味を探り、法やポリスという人間の生の場としての制度の理想を追究し、そしてさらにはその内での人間的な営みのありようを問うことにおいて、総じて人間的存在の体系的意味を問うものであった。この一言で言えば、究極の $\wedge$ 根拠の探究( $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\varsigma\ \alpha\iota\tau\iota\alpha\varsigma$ )  $\vee$  (Meno 93a3-4)の道程において、まずは、美しさや善さあるいは正しさという、いわゆる価値形相群が相即不離の類縁性にあることが明らかとなり、そしてなおさまざまな用語法上の混乱を有しながらではあるが、かかる一連の諸価値における $\wedge$ 体系的位階性 $\vee$ がおのずとあらわにな

つてゆくことになる。ソクラテスの探究の特徴としてなお語られうることの一つは、このような探究の過程において、さらにまた $\wedge$ 先験的体系 $\vee$ がいつそう強く要請されてくるということであり、その本来的な $\wedge$ 上行の道筋 $\vee$ が示されてくる、ということである。このような意味において、類縁性から体系性への移行は少なくともソクラテスにおいては自然の転位であつたのかも知れない。

われわれは、かかるソクラテスの根拠への道としての上行を体系的思索の典型的例示として参照し、すでに述べたごとく、 $\wedge$ 存在意識 $\parallel$ 自己意識 $\parallel$ 全体意識 $\parallel$ 善の意識 $\vee$ という観点から、先験的体系の自己同一性としての絶対的善性を要請し、これを一なる善として、残余のすべての存在者を多なる善とした。存在が善であれば、いかなる存在者もまたその $\wedge$ 存在 $\parallel$ 善 $\vee$ の具現者であるからである。

繰り返して言えば、悪人も美しからざるものも、存在そのものとして受容される限りは、つねに善なのである。いわゆる善悪もまた美醜も存在の $\wedge$ 述語 $\vee$ として $\wedge$ 述定作用 $\parallel$ 差別化作用 $\vee$ を有するが、存在 $\parallel$ 善として言われる善は、悪の反対概念ではなく、差別化作用をもたないあらゆる存在について言われるいわば $\wedge$ 無差別の述語 $\vee$ としていかなる述定作用をも有さない。この意味において、善は $\wedge$ 述語の述語 $\vee$ 、 $\wedge$ 概念の概念 $\vee$ 、 $\wedge$ 形相の形相 $\vee$ 、 $\wedge$ 存在の存在 $\vee$ である。ここに現れてくるかかる $\wedge$ 善の二重性 $\vee$ は、われわれの存在論的体系におけるそれとは異なるが、やはりプラトンの $\wedge$ 太陽の比喩 $\vee$ の文脈においても伏在する。そうでなくては、一般的に美や善が並列的に語られる場面と実体の彼岸にあつて他の多なる形相に存在性と実体性を与えるという絶対的善の超越が語られる場面とでは、体系的な調整がつきにくいからである。

まさしくかかる意味において、多としての諸存在、多としての諸形相、多としての諸概念、多としての諸述語は、たとえ相互に反立することがあつても、一なる存在、一なる善、一なる形相、一なる概念、一なる述語の、そのつど



の例示に他ならない。いうまでもなく個別的な存在のそのつどの定義もまた体系的定義の例示である。

### 三・二・五 全体性のミュートス——体系的同一性としての善性と諸価値の存在論的關係

さて、三・二・一に掲げたわれわれの言うプラトンの存在論的全体性についての命題 (a)、(b)、(c)、(d) は、いずれも論理的には証明されえない仮説にすぎない。しかしながら、われわれもまた、われわれの存在の根源的受動性についての原初的な存在感情を存在論的考察のわれわれにとつての根拠として受容し、存在様態として内在性、共属性の概念を立てたとき、事實上、プラトンにおけると同様の命題を同時に置いていたのである。命題の順序は必ずしも一致しないが、それはまず、

(a') あらゆる存在は、体系的自己同一性に拠つて一つの全体に帰属する、  
ということである。

しかも、すべての存在が体系的自己同一性によつて一つの全体に帰属する、ということとは、体系的自己同一性が、単に存在者相互の相対的存在關係における  $\wedge$  共属的同一性  $\vee$  のみならず、その超越性がいかなる実体性と位相性を有するかという問題を別にする、すべての存在が一つの絶対的存在根拠へ必然的に帰属するという存在の類比における  $\wedge$  垂直的同一性  $\vee$  をも構造契機とするということである。

この意味において、共属という相対的關係についても、帰属という絶対的關係についても、われわれが存在論的に問いを発する場合、いかなるかたちにせよ  $\wedge$  關係  $\vee$  を  $\wedge$  意識  $\vee$  することは、つねにあらゆる關係を包括する  $\wedge$  体系  $\vee$  を  $\wedge$  意識化  $\vee$  することと他ならない。

前節においてエロースに触れつつ問題とした、われわれ自身におけるなんらかのものの欠如の自覚そしてそれを認

識することによつてわれわれ自身を充足し補完せんとする、 $\wedge$ 自己同一化 $\vee$ の哲学的當為は、われわれの存在が、決して自己自身の内において自己を完結することなく、つねに自己ならざるものとの存在関係においてのみ成立するものであるかぎりにおいて、単に異なるものの間におけるなんらかの連続性ないし同一性をそのつど証しするということとのみとどまるわけではない。すなわち、欠如のバトスと自己充足のエロースを有する愛知の當みは、そのつど結局のところ、つねにあらゆる共属帰属存在関係を力動的に包括する、一つの究極の存在体系の自己同一化の運動の局相あるいは例示となる、ということである。

ここで命題(c)との関係において、三・二・三の(a)、(β)を綜合して、われわれの文脈における命題を立てるとすれば、なんらかの個別的な関係を成立させる同一性の問題は、つねにこの個別的な関係の位相を包越する究極的体系の位相における根源的同一性の問題として考えてゆかざるをえなくなる。この意味において、

(c') いかなる認識も、結局、つねにあらゆる共属帰属関係を包括する体系の同一性の $\wedge$ 追認 $\vee$ である、

(c'') あらゆる存在における自己同一化の運動は、体系の自己同一化の例示である、

ということになる。

体系的同一性はまさしく存在全体の受容を前提としてのみ語られうるものであった。その意味でそのつどそのつどの自己同一化の運動における体系的同一性の例示は、つねにまた全体性あるいは善性の $\wedge$ 再認 $\vee$ である。

この意味において、われわれは命題(p)の存在論的な意味をここであらためて確認しておこうと思う。徳とはそもそも何であるかと問うことは、まずは徳という特殊な事象のその限りでの差異性と自己同一性を問うことであるが、あらゆる事象が一つの全体へ帰属するということであれば、その特殊相の全体における体系的差異性を問うことであり、また同時に、体系的同一性としての無差別性そのものを問うことになるのである。

一つのものを問うことが存在論的にかかる構造に従うとすれば、 $\wedge$ 個別的価値 $\vee$ をそれとして問うことは、つねに

同時にそれを $\wedge$ 存在すること自体 $\vee$ の $\wedge$ 絶対的善性 $\vee$ において、おのおの事象の存在様態あるいは存在傾向に現れると見えるそのものを問題にするということに他ならない。その意味では、すでにプラトンにおける善、美、正の用語法に関連して述べたように、またとりわけ『パイドロス』で言及されるその $\wedge$ 明らかな現象性 $\vee$ において価値体系における特権的位置を有すると見える $\wedge$ 美 $\vee$ も(二・三・四参照)、また $\wedge$ 絶対的善 $\vee$ においてのみ問われざるをえないのである。

言い換えればそれは、究極のかたちにおいては、 $\wedge$ 絶対善 $\vee$ あるいは $\wedge$ 存在の存在 $\vee$ を最高類とする個別的事象の定義を試みることであり、美について言えば、「美とはしかじかの種差を有するなんらかの類そして絶対善(あるいは三・二・四に言う存在の存在)」である」ということになる。そしてここである $\wedge$ 種差 $\vee$ として語られてくるものが、とりわけ他の諸価値から美を区別すると思われる $\wedge$ 美的概念 $\vee$ すなわち美にとつての $\wedge$ 周辺 $\vee$ ないし $\wedge$ 類縁 $\vee$ の概念に他ならない。

ただしこの周辺の類縁的概念は、未だ自明ならざる下位のあるいは例えば正や善などの同位の概念を含む可能性をつねに有するのであり、さまざまな定義はその意味で決定的に成功しはしない。しかしそれにも関わらず、かかるある意味で相対的な曖昧なままに留まる定義的考察において、「美は美である」と同定する個別的同一化の意識、すなわち美そのものの $\wedge$ 特殊の志向性 $\vee$ が、つねに同時に絶対的善性を根拠とする体系においてまさしく $\wedge$ 体系的志向性 $\vee$ として、触発され喚起されるということである。もしそうでないとしたら、定義的考察においてさまざまな言い替えを試み、あるいは種差的諸概念を模索することは、無意味ということになる。もしソクラテスの定義の試みが、美の概念の定義は美の形相である、ということのみを言い、対話のプロセスを単なる否定的媒介とするのであれば、対話篇の構造はあまりに単純となり、対話的弁証法のダイナミズムは喪失されることになる。また積極的な文脈における一種の循環の体系的意味を見過すことになる。

このような意味において、われわれは多様な価値形相を体系的に問うのであり、究極のかたちにおいては $\wedge$ 絶対善 $\vee$ あるいは $\wedge$ 存在の存在 $\vee$ とも言うべき存在そのものを最高類とし類縁概念を種差とするなんらかの特殊な存在形相の定義を試みざるをえないことになる。すなわちわれわれは、 $\wedge x \vee$ 的種差を有する $\wedge x \vee$ における存在そのものの例示を存在論的に再確認することになるのである。

### 三・二・六 「美とは何であるか」をめぐる――類縁性、体系性、そして差異性

ここでこれまでの論述に従い、「 $x$ とは何であるか」という問いに対して、 $\wedge x \vee$ 的種差を有する $\wedge x \vee$ における存在そのものの例示を再確認するという定義的考察をもつて答えることの存在論的体系的意味について、なお若干の考察を加えておこうと思う。

その手がかりとして、「美とは何であるか」が問われてくるプラトンの『大ヒippias』をとりあげてみる。もとよりここで、この対話篇の詳細な文献学的解釈に立ち入るつもりはない。ここで考えてゆくのは、まずは、「 $x$ とは何であるか」という問いが対話において導入されてくる仕方、また、「 $x$ とは何であるか」を共同で探究しなくてはならないとする論理、そしてその共同探究の方法としての定義的考察における在論的意味である。

ソクラテスとソフィスト・ヒippiasとの対話において、そもそも「美とは何であるか」という問いを立てることになったことの発端は、ヒippiasが、青年たちがごととすべき「美しい営為」(*καλὰ ἐπιτηδεύματα*) (286a3-4) について演説を行い好評を博したと言ったことにある。ソクラテスはこの「美しい営為」という言葉を捉えて、「あるものを醜いものとして批判し、あるものを美なるものとして称える」(c6-7)とくとき、「どのようなものが美しくどのようなものが醜いのかをいっただうして知っているのか」(c8d11)、そしてさらに、そもそも「美とは何である

か (τὸ ἔστι καλόν;) と言っているのか」(al-2) という問題が生じるとして、ヒッピアスを美についての存在論的考察へと導入するのである。

ここです、日常の事実として少なくとも以下のことを認めておく必要がある。それは、

(1) 美という言葉は基本的な評価の語である、

(2) 日常の用語法においては、美とは何であるかを問わないままに、美という言葉を用いて怪しまない、ということである。そしてあらためてこの日常的事実の根拠を問題にすると、

(3) なにゆえに、美醜の判断が可能となるのか、

(4) そもそも美とは何であるか、

ということが問われてくる。

もちろんこの(3)、(4)について明確な答えが提示されないとしても、(1)と(2)の事実は存続するし、その日常的意味が変わるところはない。もちろんソクラテスもこのことを否定してはいない。このことをより積極的に考えてゆくと、日常的用語法にはつねにそれなりの確かさがあるということであり、それゆえに対話の始まる共通のトピスを提供しうるのである。

そしてさらに重要なことは、一つの言葉を当然のごとく用いることができるということとは、(3)において $\wedge$ 醜 $\vee$ という言葉も使われているように、もちろんその反対語をはじめ多くの言葉が帰属する $\wedge$ 一つの語彙の体系 $\vee$ があるということであり、そして、その体系のきまりとしての $\wedge$ 一つの語法 $\vee$ があるということである。この意味においてわれわれは、ここで $\wedge$ 醜 $\vee$ という言葉が $\wedge$ 美 $\vee$ の反対語として当然のように登場することをもって、次のような論理的予想をたてることができる。すなわち、

(5) 美を問うことは、また同時に醜をも、さらに同時に他の語との関係、総じて語彙の総体を問うことである、

ということである。

このことを裏書きするのは、この「美とは何であるか」という問いそのものの意味を明らかにするために、ソクラテスが他者の口を借りたかたちで、「正しい人びとが正しいのは、 $\wedge$ 正 $\vee$ によってである」と言い(287C1-2)、まったく同様の構造が $\wedge$ 知 $\vee$ や $\wedge$ 善 $\vee$ についても成立することを一応認めさせたうえで(5-6)、あらためて「美なるものは美によって美しい」という構造を提示していることである(88-91)。しかも、この「x的なものはxによってx的である」という構造は、ソクラテス・プラトンにおいては、ここで例示されている正、知、善のみならず広く形相一般に妥当すべきものであると予想される。さらにまた、この $\wedge$ x $\vee$ は $\wedge$ なにかあるもの(π) $\vee$ であるということが執拗に念を押されているのである(c4, c8, d1-2)。

それゆえに、ここでわれわれが、少なくとも正、知、善、美などの名で呼ばれるものについて、そのもの(S)をx的であると言うとき、そのような言表を一般的に言い換えれば、

(6)  $\wedge$ S $\vee$ は $\wedge$ x $\vee$ なるものによってx的である、

ということになる。

したがって、かかる命題が体系全体の存在論的構造において普遍的な位置を有することになり、この命題の一層の存在論的解明が結局は探究の中心でありまた目的であるということになれば、ここでもっとも中心的なテーマとして現れたかに見える美醜の判断の問題も、一つの体系における命名や判断一般のそしてその存在論的構造の単なる一例にすぎなくなってしまう。すなわち、この命題における $\wedge$ x $\vee$ なるものの存在の実体性と $\wedge$ によって $\vee$ という因果の存在構造が存在論的に明らかになれば、個別的な名辞を $\wedge$ S $\vee$ や $\wedge$ x $\vee$ に代入してゆくだけで、話は済んでしまうことになるからである。

しかしながら、プラトンのいわゆる初期対話篇を見れば、ソクラテスは対話の相手方によっては対話の運び方に変

化を与えてはいるけれども、そのつどそのつど異なる主題をとりあげてはその「何であるか」を問い、定義的考察を試み、そしてほぼ同様の存在論的構造を繰り返して提示しているのである。<sup>(11)</sup>

もしそうであるならば、結局はかかる存在論的命題を確認するにとどまるにすぎないおのおのの対話が進められる意味が、いったいどこにあると言うのだろうか。

その意味があるとすれば、なによりもまず、おのおのの主題に即して個別的に定義的考察が試みられるその過程そのものにあると言わざるをえない。そうでないとすれば、それぞれの対話篇において示されてくるのはむしろ体系的普遍化の不透明さにすぎなくなる。それゆえにこそわれわれはその個別的試行を追体験してゆかざるをえないのである。そのつどのそれぞれの主題に即した特殊な定義的考察を通じてこそ、おのおのの命名や判断の特殊相に先行する存在論的構造の普遍的体系性があらためて確認されるところである。

しかしそもそもそのつどの定義的探究とはいかなる意味において個別的特殊的であると言うのか。

繰り返すことになるが、ソクラテスは、「美とは何であるか」という問いを導入する前に、「x的なものはxによってx的である」という構造を $\wedge$ 正Vや $\wedge$ 知Vや $\wedge$ 善Vについて成立することをヒippiアスに認めさせている。このことは一面において命題(5)で述べたようにまさしく $\wedge$ 体系化Vの志向を証明するものである。

しかしながら、翻って考えてみると、正や知や善という言葉がわれわれにとつて美よりも分かりやすく近づきやすいわけではない。それゆえに、正や知や善を例示することによって、「x的なものはxによってx的である」という存在論的因果関係が一層提示しやすくなるわけでもない。その意味で、正や知や善はいかなる意味においても決して美の考察に至る階梯でない。逆に言えば問題が正や知や善をめぐるものであれば、そのときは美とその存在論的構造が引き合いに出されたという予測も成り立つのである。

美に先立つ正や知や善の例示は、たしかに体系化への志向を示すが、体系への道筋を示すものではない。

この文脈に現れてくる論理は、それゆえに、一つのことをすでに明らかな他のことによつて証明してゆくという $\wedge$ 説明の論理 $\vee$ ではなく、むしろいわば $\wedge$ 類縁化の論理 $\vee$ である。われわれがここで類縁性の論理というのは、体系を導出してゆく帰納の論理ではないが、体系における特殊な $\wedge$ 局相 $\vee$ としてのなんらかの意味領域すなわちある種のまとまりを把握する体系の論理である。その意味において $\wedge$ 類縁化の論理 $\vee$ は、たしかに $\wedge$ 体系化の論理 $\vee$ の一端を担うことになる。

このような観点に立つと、対話篇において繰り返される日常的な定義の不完全さは、より積極的な意味を帯びてくる。というのも、「美なるものは美によつて美しい」と言われる $\wedge$ 美の形相 $\vee$ を (cf. 289d2-4)、「それが付加されるならば、それが付加されたすべてのものすなわち石、木、人、神、行い、知識のいずれを問わず美となりうる、その美そのもの (τὸ καλὸν αὐτὸ) (292c9-d3) と言い換えるとしても、存在論的因果関係の構造のみに注目して根拠としての $\wedge$ 美そのものの $\vee$ のみを過度に普遍化しすぎることになると、われわれは美の特殊相を喪失して、存在論的根拠としての $\wedge$ 真の存在 $\vee$ あるいは $\wedge$ 形相 $\vee$ 一般の無差別相のトポスに一挙に移行してしまうだけである。それゆえにわれわれは特殊なるものにあえて目を留めてみる。

ここに現れる $\wedge$ 美の特殊相 $\vee$ とは、まずはこの $\wedge$ 美しい $\vee$ という述語が、石、木、人、神、行い、知識のいずれを問わず賦与されうることである。というのも例示された $\wedge$ 正しい $\vee$ 、 $\wedge$ 知覚である $\vee$ 、 $\wedge$ 善い $\vee$ という言葉は、部分的に重なり合うことがあるとしても、ここで言われるすべてのものに対して、まったく同様に等しく賦与されるわけではないからである。このような美の特殊相は「美とは何であるか」という問いの直接の答えにはならないが、美をめぐる一つの $\wedge$ 類縁関係 $\vee$ を示すものであることは確かである。それゆえに、

(7) 美の定義をめぐる一つの類縁関係は、美によつて述定されうる対象の類縁関係である、  
 ということを確認しておく必要がある。



ヒッピアスはソクラテスに誘導されて、「何が美しいか (τι ἐστὶ καλόν;)」という問いと「美 (なるもの) とは何であるか (ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν)」という問いとの違いを認めさせられるが (287d11-e1)、対話は他の対話篇におけると同様にまずは「何が美しいか」をめぐるものとなる。われわれにとってかかる問いの混同は哲学的思索の論理よりすればたしかにおかしなものであるが、日常的経験として見れば、上に述べたように、それなりの確かさは有しており、たとえ哲学的定義が日常用語法に吟味さらには猜疑の眼を向けるとしても、その日常的な確かさを前提にして出発せざるをえない。

いわばかかる日常的疑似定義の中で挙げられてくる「美しいもの」とは、「美しい乙女」(e4)、「美しい牝馬」(288b9)、「美しい竖琴」(c6)、「美しい土器」(c10)

である。それゆえ、他の文脈からの支援も仰いでより一般化する。

(8) 美しいと述定されうるものは、神、人、人以外の動物、植物、鉱物、人の行為、スポーツ、法制度、知識、詩作、衣類、船、道具などほとんどすべての存在者である<sup>(14)</sup>、

ということになる。

この美なるものの類縁関係の確認において、さらに注意すべきことが少なくとも三つある。

一つは、美しいとされるものにある種の位階性があるということである。このことをたとえ不明確なたちちにせよ最初に指摘したのは、少なくともこの対話篇においてはヒッピアスである。ヒッピアスは、ソクラテスによつて「美しい土器もまた美しいのではないか」という問いが示されたのを承けて、「そうその通り、ソクラテス。その器も美しく仕上げられたもの (καλὸς εἰργασμένον) は美しい。しかし、馬とか乙女とかその他そういうった類の美しいものすべて (τάλλα πάντα τὰ καλά)」に対して、この土器全体 (τὸ ὅλον) を美しくと判断する (κρίνειν) に値する (ἄξιον) はなら」と応じているからである (e6-9)。ヒッピアスの言葉を言い換えると、乙女や馬という存在

に対して「美しい」と言うのと同じように、土器のようなものを「美しい」とは言えないということである。ソクラテスはこのヒippiアスの言葉を承けて、ヘラクレイトスの言葉「猿の中で最高に美しいものでも、人間の種に比べれば醜い」を引き合いに出しつつ、「土器の内でも最高に美しいものでも乙女の種に比べれば醜い」というふうに言い換えて、それを共通の認識とする(289a3-6)。

ここでさらに重要なことの一つは、ソクラテスが、ヒippiアスの言葉をそのまま承けると見えて、すべて(πάντα)や全体(ὅλον)という言葉へ種(γένος)√という言葉に置き換えていることである。この置換によって、またヘラクレイトスの言葉を典拠として、△神の種√、△乙女(人)の種√、△猿の種√、△土器の種√の間に美<sup>αἰ</sup>といふ名の適用についての種的差異が存することを、ソクラテスとヒippiアスは確認<sup>(四)</sup>しあう。

この美なるものの位階秩序の問題は、その位階の内容を問わないとすれば、今日にも通用するものを有している。というのも、例えば、自然美と藝術美、藝術品と工芸品、行為の美とものの美、あるいは第一藝術と第二藝術などの対比に示されるように、厳然たる位階を設けること自体にはためらいがあるとしても、美の名で述定されるものすべてが美の価値においてまったく同等であるとは事実上考えられていない。また、とりわけ藝術のジャンルの比較に関しては、より積極的に優劣をつけようとしてきたし、おそらく現代においてもいわゆる前衛的な藝術運動に関してはそうした傾向は否定できないように思われる。

さらにこの美なるものの位階について、ヘラクレイトスが、「人の身で最高の知者であるものも神に比べれば猿に見えるだろう。知でも美でもその他すべての点においても」と言うとき、上に言う種的な位階秩序が美なるもののみならず他の価値的なものについても成立することが示唆されている。それゆえに、ここでも、美の定義をめぐるあらたな類縁関係が明らかとなっている。すなわち、

(10) たとえ同じ名によつて述定するとしても、美なるもの知あるものその他このような類のものは、そのす

べてが同列にあるわけではなく、存在論的に種的な位階秩序を構成する、

ということである。この類縁性はしかし種的な位階秩序そのものに関わることであつて、(8)に言う存在対象のすべてに関わるものではない。いうまでもなく、(8)で言われるすべてのものについて、美と同様に正や知や善が等しく適用されるわけではないからである。例えば、「この石は知的である」とは比喩的にしか言われえない。

さて、この文脈において注意すべきもう一つのことは、ヒッピアスが美の位階秩序の低位においた美しい土器について、ソクラテスがそれをなぜ「美しい」と言うのかを簡潔に表明しているという事実である。たとえ方法的な意識をもつて言われているものではないとしても、美の定義をめぐつて明らかにされているという事実には変わりはない。ソクラテスがある土器を美しいと言う場合に、挙げられている理由とは、

(11) 「善い陶工<sup>(16)</sup>によつて作られており、なめらかで、球のように円く、焼きが良い、  
ということである。

ここには、われわれが美という名を用いるとき、その名の周辺に現れてくるいわば、 $\wedge$ 下位の類縁概念 $\vee$ の例示がある。ここであえて下位の類縁概念という語を用いるのは、むしろこれによつてすべてが言い尽くされているというわけではないが、三・二・五で確認したように、多様な価値形相を体系的に問うとき、究極のかたちにおいては、 $\wedge$ 絶対善 $\vee$ あるいはいわば $\wedge$ 存在の存在 $\vee$ とも言うべき存在そのものを最高類として、なんらか差異性を示す類縁概念を種差とするなんらかの特殊な存在形相の定義 $\parallel$ 領域画定を試みてゆくからである。ここで言う類縁概念も、美が土器の美として言われている限りに於いて未だ間接的ではあるが、美の定義における種差の系列に位置すると思われるものである。

それゆえに、「美とは何であるか」という本来の問いに対しての直接的な答えのかたちにはならないとしても、少なくとも、例えば「この土器をなぜ美しいと言うのか」という問いに対しては、ソクラテスのみならずおそらく人はつ

ね、それなりの答えを有しているということである。

そのことを明確に意識すると否とを問わず、そのつどそのつどの美の判断においてかかる八種差的類縁概念Vを見いだしているからこそ、「美とは何であるか」という問いに對して、これを美なるものの例示の要求と受け取り、美しい乙女とか美しい馬とかあるいは美しい土器という例示的な答えをすることになると思われる。またもしこの問いを「(美なるものの) 美とは何であるか」と解するとすれば、(美しい) 乙女の美や(美しい) 馬の美という例示をすることになるであろう。このような「しかしかのもののx」という例示の仕方は上にも触れた『メノン』に典型的に見いだされる。

ソクラテスの「メノン、君は徳とは何であると言うのか」という問いに對して、メノンは、「まず、男の徳とは何かと聞いていられるのなら、容易なことですが、ポリスのことを行うのに十分な能力を有し、行いつつ、友好關係にあるものを厚遇し、敵對するものに厳しく對処し、また自身は害を被らないように氣を配ることのできる力をもつこと、これが男の徳というものです。また、女の徳とは何かということならば、これも説明するのに難しくはありません。つまり、家の中のことをきちんと保ち、夫に従うことによつて、家を整える」というのが、そうです。そして子どもには男子にも女子にもまた違った子ども徳、また年配者にはその徳、さらに言われるのなら、自由人には自由人の徳、召使いには召使いの徳があります」と答えている(Meno 71e1-72a1)。

このメノンの答えにおいてはたとえ不完全であるにしても、それぞれの徳についての定義がなされている。またこれらが「徳とは何であるか」というソクラテスの問いに直接答えるかたちになつていないにせよ、命題(11)における土器の美に関わることが間接的に美の定義における種差の系列に位置するのと同様に、上に言う八行為Vをめぐる諸規定が、「徳とは何であるか」の定義における種差の系列の下位に位置することは確かである。その意味でメノンは、それなりに徳にとつては種差的に機能する類縁概念をきわめて自然に提供しているのである。

しかもメノンが、男女、子ども、自由人、召使い、そしてさらにその他諸々の徳について答える用意があると語っていることは(72a11-12)、われわれが命題(5)で述べた語法における総体的体系性を如実に示している。このような哲学的体系化を意識しない体系的表現に、自然に現れるかかる体系性は、哲学的探究がこれを否定し去ることのない限り、その確かさにおいて、きわめて重要な意味を有していると見なくてはならない。対話の展開においてソクラテスがこの日常的語法を軽視するかに見えるのは、これが存在論的体系化にとつて単なる端緒にすぎないからであり、むしろこのこと存在論的体系化の方法意識を欠いているからである。そしてそのことは必ずしもこのメノンの咎ではない。

そしてさらに、以下のメノンの言葉はその自覚の有無に関わらず一層体系的である。「それぞれの行為(πρᾶξις)のかたちと年齢にしたがつて、それぞれがどういう仕事(ἐργον)をなすかに応じて、われわれのおのには(相應の)徳があります。また同様に、思うに、ソクラテス、悪徳もです」(74c)。むしろすでに美の現象同様に徳の多様なありようを知るソクラテスは、多様な徳に共通する徳の普遍的な本質を問題にする。

さて、「美とは何であるか」という問いに対して、美をめぐる定義的考察は、上に述べるような乙女的美や馬の美あるいは土器の美など多様な美のありように即して、美という一個の特殊形相を差異化する種差的類縁概念を確認してゆくことになる。この考察過程において現れてくる定義のかたちが、「xとはyである」という種差をもたない $\wedge$ 置換的定義 $\vee$ のかたちである。

「美とは何であるか」という問いの形式を、「xとはx的種差を有する存在形相である」というかたちによつて答えるのではなくて、「xとはyである」という仕方で答えてゆくことの意味について述べておく。というのも、このような置換の形式においては、命題(11)で言うような概念群、 $\wedge x \vee$ に比べれば明らかに下位と見える類縁概念を求めるわけではなく、少なくとも形式的にはまずは $\wedge$ 同位の類縁概念 $\vee$ を探すことになるからである。このさしあたりは同位と見える類縁概念 $\wedge x \vee$ が、もし $\wedge x \vee$ 以外の他のものと決して置換されない限りにおいては、「xはyであ

り、 $y$ は $x$ である」ということになり単なる同義の反復になる。この言い替えにもし意味があるとすれば、 $\wedge x \vee y$ が $\wedge x \vee$ より分かりやすい言葉であるということのみである。しかし實際上このような置換はここでは考えにくい。

われわれにとって吟味に値する置換的定義とは、「 $x$ は $y$ である」という置換において、単なる同義的關係ではなく、 $\wedge$ 新たな類縁關係 $\vee$ が発見的に提示されるものである。いうまでもなくこの置換は、あるいはさらに「 $x$ は $z$ である」という他の置換ないし定義を喚起することがあるかもしれない。かかる置換關係はむろんのこと無限に繰り返されるわけではなく、事実上ある種の体系的限界において、 $\wedge x \vee \parallel \wedge y \vee \parallel \wedge z \vee \parallel \cdots$ という新たな同位のないしは下位の類縁性を提示する体系的關係が成立することになる。あえて下位と言うのは、アリストテレスの場合においてもそうであるが、同位的類縁性に基づくと見える置換的定義に、明らかに下位の類縁概念と見えるものが登場してくることがあるからである。<sup>(10)</sup>

このような意味において、『大ヒッピアス』の文脈に帰ると、命題(11)におけるような「美しい土器」の条件を充たさないものは、「美しい」とは言われえないから、より一般的に、

(12) 美の条件を充たさないものは美しくない、

と言わなくてはならない。したがって、

(13) 一般に個々の存在者は場合によつて美しくもありまた醜くもある (cf. 289c4-5) 、

ということになる。すなわち、ソクラテスにおいては、通常の意味において、そのものが在るということと、そのものが美しいということとは、ここではその存在論的実体性の問題は別として、位相が異なるということに他ならない。まさしくこの意味においてソクラテスは、 $\wedge$ そのものの $\vee$ が備わったとき個々のものがつねに美しいものとなる $\wedge$ そのものの $\vee$ を明確に問うべき対象とするのである。それはいわば命題(11)と同様に美の条件を語る可能なその他の諸命題を一挙に総括することになる。

すなわち  $\wedge$  そのもの  $\vee$  は、もうものの  $\wedge$  美なるもの  $\vee$  とは異なつて、そのもうもののものに美をもたらす原因としての  $\wedge$  美そのもの ( $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\kappa\alpha\lambda\omicron\nu$ )  $\vee$  に他ならないが、

- (14) 美そのものとは、その形相 ( $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ) が付け加えられるとき、それ以外のものすべてがそれによつて秩序づけられ ( $\kappa\omicron\sigma\mu\epsilon\tau\alpha\iota$ )、美しく現れる ( $\kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}\phi\alpha\iota\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$ ) そのものである (289d2-4)。

である。この命題においては、いまだ  $\wedge$  美そのもの  $\vee$  と  $\wedge$  他のすべてのもの  $\vee$  の関係が存在論的にいかなるものであるのかはいまだ明確にされてはいないけれども、命題 (6) で提示しておいたように、対話の文脈を根拠にして、 $\wedge$   $S \vee$  は  $\wedge$   $x \vee$  なるあるものによつて  $x$  的である、と一般化することが可能であつたので、この (14) の  $\wedge$  美  $\vee$  という名を体系的一般化として  $\wedge$   $x \vee$  に置き換えることも論理的には可能である。すなわち、

- (15)  $x$  そのものとは、その形相 ( $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ) が付け加えられるとき、それ以外のものすべてがそれによつて秩序づけられ、 $x$  的に現れるそのものである。<sup>(13)</sup>

ところで、この  $\wedge$  美そのもの  $\vee$  の存在論的曖昧さがヒippiアスの「美そのものとは黄金である」という回答を引き出す。黄金という存在が常に美しくこれを身にまとうものが美しく見えるという思想は、それほど奇異ではなく、これもまた類縁性の観点からは興味ある回答である。この回答はしかし、アテナイの高名な彫刻家パイディアスがアテナの像のある部分は黄金でまたある部分は象牙で仕上げたという事実によつて、(14) の  $\wedge$  美  $\vee$  につねに  $\wedge$  黄金  $\vee$  を代入することはできないとされ、以後の対話はヒippiアスの戸惑いや誤解による停滞はあるものの、つねに  $\wedge$  美  $\vee$  と置換しうるものの探究になる。

この探究においてはじめて、

- (16) 美とは  $y$  である、

という置換的定義が試みられることになる。この試みにおいて、ソクラテスによつて試みに提示される  $\wedge y \vee$  が、 $\wedge$

適合性そのもの (αὐτὸ τὸ πρέπον) > (293e4)・△有用性 (τὸ χρήσιμον) > (295c3)・△有益性 (τὸ ὠφέλιμον) > (296e5)・△視覚と聴覚による快 (τὸ δι' ὁρατῆς τε καὶ δι' ἀκουστικῆς ἡδύ) > (298a6-7)・△有益な快 (ἡδονὴ ὠφέλιμος) > (303e9) である。ソクラテスによつて試みに提示されたこれらの定義についての議論は、ソクラテスがヒッピアスを自らの仕掛けたアポリアーに誘ひ込み追ひ込んでゆく争論的なまた揶揄的色彩がきわめて強いものであり、必ずしもソクラテスの論理が公平とは見えないところもある<sup>(10)</sup>。

しかしながらそれにも関わらず、提出された定義は、美の名によつて述定される対象存在における客観的関係を律する△適合性▽、さまざまに美と呼ばれるものの一般的效果としての△有用性(役に立つこと)▽、この有用性を限定した善なることの実現に関わる有用性としての△有益性▽、感覚的效果としての△快▽、美と快の乖離を反省した上での善なることに関わる△有益な快▽というように、美が問題となるトポスに対する配慮は十分行き届いているように思われる。

ただし、いずれの定義もある種の妥当性を有しているかに見えて、実は、細かな分析は省略するが、簡潔に言つて、以下のごとき論理上の欠点を内包している。

すなわち、△適合性▽による定義は、その「～と思わせる (φαίνεσθαι)」という性格によつて (294d9-e1)、「美なるものを真に美たらしめる」美そのものとは何であるか」という本来の問いの要請に論理的に違背する。また△有用性▽による定義は、何のための有用性かという視点を欠くことによつて悪事にも役立つことを排除できないことになる (296c5-d1)。それゆえこの無限定の有用性の概念は例えば△善と美▽というもつとも基本的な相即不離の類縁関係を損なうことになる。さらにこの反省に立つた△有益性▽による定義は、「有益なものとは善きものを作り出させる」(e7)ということから、「美は善の原因である」(e9-297a1)という逆転の論理あるいは両者の混同を招来する。さらにまた△視覚的聴覚的快▽による定義においては、例えば美しい人間、刺繍、絵、彫刻、音声、文藝、



音楽の類はたしかに快を与えはするが(298a1-5)、美しい仕事や法は感覚的な快をもたらさない(b2-6)、そしてまた、見ることや聞くこと以外の、食べ物や飲み物あるいは芳香を嗅ぐことまた性の営みは、快いと言っても美しいとは言わない(d6-299a6)、などという日常用語法における矛盾が生ずる。またそもそも論理的には、「視覚と聴覚両方に共通であり、それぞれ個別的にもあるような共通なもの」によって、快さが美としてもたらされるとすべきであるが(300a9-b1)、この定義はその点が不明である。そして、 $\wedge$ 有益な快 $\vee$ による定義は、 $\wedge$ 有益性 $\vee$ による定義と同様に本来異なるはずの善と美の差異を曖昧にしてしまう(303e11-304a3)。以上の理由から、いずれの定義も定義としての妥当性を欠き否定されることになる。

しかしながら、以上のことをもってこれらの定義をただ放棄してしまうのではなく、この定義の検証過程をさらに省みる必要がある。というのも、ここで言われていることはそれなりに日常的経験の確かさを有しているからであり、哲学的思索がそれらすべてを無視できるわけではないからである。

このような観点からソクラテスとヒippiアスの対話を検証してみると、その結果明らかとなってくることは、命題(14)や(15)を充たす $\wedge$ 美そのものの $\vee$ や $\wedge$ x $\vee$ を探究する場合に、「xはyである」という置換も、また場合によつてはこの置換に現れる $\wedge$ y $\vee$ を $\wedge$ x的種差 $\vee$ とする「xとはx的種差を有する存在形相である」とする定義も、単に事実上ということのみならずそもそも原理的に、十全に機能することはないということである。したがって、いかに対話を重ねても、決定的な定義は得られない。

もしそう結論して良ければ、「xとはx的種差を有する存在形相である」や「xはyである」という定義的形式において、 $\wedge$ x $\vee$ の把握を試みてゆくこと自体も無意味となるのであろうか。そうではない。

というのも、実は、かかる「xはyである」という置換をいろいろな美のトposにおいて試みてゆくこの『大ヒippiアス』という対話篇の展開において、 $\wedge$ 善 $\vee$ と $\wedge$ 美 $\vee$ の基本的かつ不可逆的な類縁性と差異性、 $\wedge$ 美 $\vee$ と $\wedge$ 快 $\vee$

という名の實際的な適用における截然とした区別、△ある∨ことと△見える∨ことの認識論的存在論的差異の問題、また例えば「美とは有益な快である」という定義におけるように、いったん提示された定義を修正すべく付加された特定の概念の導入が、論理的妥当性の領域を拡大すると見えて、その論理的结果としては逆に基本的な差異性を解消してしまう危険をもたらすことになるなど、まさしく体系的な問題点がそのつど明らかにされているのである。ヒippiアスのロゴスに対するそのつどのソクラテスの論理やその検証方法に賛同すると否とを問わず、この対話の過程において、他の対話篇においてもそのことは多かれ少なかれ妥当するが、△体系的意識∨や体系を探る△方法意識∨、そして△体系的語法∨の△きまり∨がその限りにおいてそのつど△例示∨されていることを、われわれはそれとして確かに認識しておく必要がある。

しかも、ここで定義に登場してくる△適合性∨や△有益性∨そして△快∨の概念は、善と美の存在論的關係についての基本的な考え方と同様に、いずれも他の重要な文脈において積極的な意味を与えられているのである。ソクラテスが争論的色彩のもとに試みに提示したかに見える定義も、実のところソクラテスの哲学体系において重要な位置を有するものであったのである。

ここにおいてなお注意を喚起すれば、この体系的なきまりをそのつど例示したものが、まさしく類縁關係を検証してゆく△定義的考察∨そのもののなのであり、その方法が、ダイアレクティケーに他ならないのである。ダイアレクティケーとは、いわば△総合∨と△分析∨すなわちわれわれの文脈で言えば△同化∨と△異化∨としての△類縁性の発見∨と△類縁性の否定∨を繰り返し行うことによって、△体系∨のきまりに従いつつ、△体系的なるもの∨を確認してゆこうとする△体系化∨としての△定義∨において、当面の主題である△x∨の体系的位置を定位する△modus inveniendi∨なのである。

したがって、この定義的考察のはてに生起すると期待されるものは、もはや「xはyである」という置換の形式で

はない。すなわちそれは、

(17)  $x$  は  $x$  である、

という、 $\wedge$ 体系的差異化 $\vee$ としての $\wedge$ 自己同一化 $\vee$ の形式に他ならないのである。

この体系的差異化としての自己同一化は、なんらの総合も分析も必要としない、したがって類縁性と体系性に拠つてその差異性を検証することのない、漠とした日常的な自己同一性を表明する単なる同語反復の形式ではない。またその意味において、ここで表明されているものは、通常の検証の対象となる論理的有意義性ではない。そのような誤解を恐れつつあえて言えば、この「 $x$ は $x$ である」という形式において表明されているものは、いわば体系化の論理に先在したその基底につねに潜在するもつとも根本的な存在論的事態であり、定義という体系的差異化の論理に基づく検証を通じて再発見され再確認さるべき存在論的事態に他ならない。

あらためて繰り返すが、類縁性を検証してゆく類縁化の論理はすでに述べたようにつねに体系化の論理でありそれ以外ではありえない。それゆえに、定義的考察によつてなんらかの類縁関係を見いだしつつ当該の対象を存在の体系の内に把握せんとすることは、そもそもあらゆる存在が多様な存在関係を保ちながら共属する一つの全体的体系をそのつど検証し再確認してゆくことであり、かかる体系化においてはじめて差異化を試みることである。

ソクラテスにおける定義的考察は、したがって原理的には、最終的にその定義的形式そのものを止揚すべきものである。しかしながら、この定義的考察は、それぞれの特殊相の体系的位置の再確認に到るために、同化と異化を繰り返しつつ、体系における類縁関係の遠近を確認してゆく形式であり、またつねに同時に、問われるものと問うもの双方を巻き込む体系的自己同一化および差異化の過程として、存在論的に徹底的に有意味な形式である。まさしくこの意味において、明らかな誤解や失敗とも見える定義的考察の試みにおいても、その体系的意味を軽んじてはならな

いように思われる。ソフィスト・ヒッピアスの意見にも戸惑いにもそれなりに見るべきところがあるのである。

ここをもつて、われわれは定義的考察の存在論的意味をあらためて確認し、あらためてわれわれの文脈において「美とは何であるか」という問いを繰り返してゆくことになる。そしてそのことは、単に美のみならず、美を問うわれわれ自身をそのつど問い直してゆくことであり、さらにまたわれわれを含む存在一般が多様な存在の位相をもつて帰属する全体的体系そのものをもあらためて問い直してゆく体系的営為である。かかる体系化の意識と方法において、日常的経験に現れる多様な事象の体系的差異性が少しでも明るみにでてくることを期待するしか道はない。

### 三・三 体系性の意識とその消失 — 基体性および内在性の意識とその喪失における価値の存在と定義可能性

さて、自然的存在者そしてまた少なくとも人為という過程を経て生み出された存在者は、みずからがそこにおいて生み出され、そこにおいてのみさらに本来の自己自身となつてゆくと思われるより根源的な存在の場 $\vee$ 、言い換えれば、なんらかの基体的なるもの $\vee$ の存在を前提とせざるをえない。

存在の場としての基体を自己の存在のために有する存在者はしかし、アリストテレスの存在論的範疇論の用語法に従えば、いかなる意味においても、その基体のなんらかの構成契機あるいは部分として存在するのではない。<sup>(120)</sup>しかしまた、これもまた存在に関わるアリストテレスの鋭い洞察であると思われるが、なんらかの基体存在に内在する基体内在者としての存在は、基体存在の必然的な部分として在るのではないにせよ、まさしくそこを離れては存在しえない存在であり、<sup>(121)</sup>基体存在の存在とのなんらかの存在関係 $\vee$ に立たざるをえないものである。

われわれはかかる基体存在と基体内在者の存在論的關係を念頭に置きつつ、存在の体系を考えてゆくべくあえて八存在の類比Ⅴという中世哲学の伝統における最も基本的な存在論的用語法の一つを用いてきた（一・一二）。この存在關係のきまりを意識しつつこの八類比Ⅴという概念を枠組みとして八帰属Ⅴという語を用いるとすれば、あらゆる存在は、存在の類比のきまりに従いその根源的同一性に拠つて、なんらかの基体存在に帰属すべき基体内在者としてのみ存在者たりえる、ということになる。

ところで、基体内在者が基体存在との間に有する存在論的類比關係というのは、別の論考において考察したように、<sup>(12)</sup>基体内在者が基体存在との存在關係に叶うべきものとして存在する關係、すなわち、基体内在者の存在が、基体存在の存在に相應しい仕方で存在しようとする自己同一化としての自己確認の關係である。すなわち、基体内在者がみずからを一個の存在として現実化すると同時に、それとしては端的に現れていないいわば潛勢状態にある基体存在の存在を、すなわちその根源的可能性を、みずからの一個の具体的現実において誠実に例示せんとする存在關係である。

存在者一般がそこにのみ自己の存在の場を見だし、そこ以外には見いださえないという意味において、また基体存在はみずからに内属する基体内在者を有してこそ、存在の場としての基体存在たりうるという相關の意味において、この基体存在と基体内在者とは、その存在論的位相を異にしつつも、ともにひとつの存在關係に帰属せざるをえないという八存在のきまりⅤに従うことになる。

このようにおのおのの存在者の具体的歴史的生起に先立つて、存在の場が先行し、この存在の場との關係において、すでに存在のきまりを有しそれに従わざるをえないということが、おのおのの存在者に八存在の意味と価値Ⅴを与える根拠となる。

存在の意味とはそれゆえに、存在がまさしくそのようなものとして在りそれ以外にはないというしかたにおいて、自己自身を引き受けるべきものとしてすでに在る、ということである。したがって、存在は、たとえばこの人間的な生が、はたして生きるに値するかあるいは逆に生きるに難いものであるかという生の意味への実存論的な問いかけに先立って在る。存在はそのような生の意味への問いそのものを可能にしえたものとして、すでに引き受けられてしまっているからである。存在の意味を再発見的に追認してゆき、その意味に拠って自己の存在の形相化を企ててゆく存在論の本質論とそのエートス論も、あるいはまた、実存は本質に先立つという形式において古典的エートス論の本流と思われる存在論の本質論を逆転した実存主義的存在論も、ともに先行する存在そのものをすでに引き受けてしまつたという事態においてはじめて、自己の実存の意味を問うことができるのである。

したがって、 $\wedge$ 存在の価値 $\vee$ は、いかなる存在の意味についての問いにもまたいかなる生の意味への問いにも先立って、すでに引き受けざるをえないものとして在るという意味においても、 $\vee$ とも根源的な存在論の意味を有する存在が、われわれをかかへる存在自身へと志向させ、同時に存在者一般の意味について考えざるをえないように仕向けていくというその $\wedge$ 強制的な力 $\vee$ にある。言い換えれば、 $\wedge$ 存在そのものの $\vee$ が、われわれに、われわれ自身の存在のみならず、およそ存在するすべての存在の存在論的構造と存在論的根拠あるいはその存在の目的を問わざるをえないというしかたで、自己自身へと応じさせているという $\wedge$ 根源的事態 $\vee$ にある。

それゆえに、すでに $\wedge$ 相応の存在論 $\vee$ の文脈で明らかにした $\wedge$ 相応 $\vee$ の概念を用いて言えば（一参照）、 $\wedge$ 存在そのものの価値 $\vee$ は、われわれをしてそれ自身へと向き直らせみずからに $\wedge$ 相応しく $\vee$ 関与させ問わせるという、あらゆることに先立つその強制力によって端的に示される。

われわれが存在の意味と価値を探つてゆくとき、われわれにとって最も意味であり最も価値的であるものは、すでにそれによってわれわれが根拠づけられ根づかされている $\wedge$ 存在の根拠 $\vee$ である。それこそがわれわれをして存在

せしめ、われわれに存在への問いの $\wedge$ 可能性 $\vee$ とその $\wedge$ 場 $\vee$ を開くからである。われわれが存在の意味や価値について問いを發したとたん、その実体を問ういとまもなくただちに不可避的に応答せざるをえないこの存在根拠のそれこそ $\wedge$ 絶対の強制力 $\vee$ 、通常の是非善悪や美醜というわれわれの判断の範疇を包み込むその無差別的な $\wedge$ 全体性 $\vee$ 、そこにすべてが潜むその根源的な $\wedge$ 潜勢性 $\vee$ のゆえに、われわれはこの存在根拠の存在をひたすら甘んじて肯定し、その全く受動的な肯定において、そしてこの存在根拠を究極のトポスとしてすべてを始めざるをえない。

そこにおいてすべての形相、意味、価値が發し、またそこへとすべてのものが帰してゆくこの存在根拠を、それゆえに、通常の名、範疇で呼ぶわけにはゆかなくなる。プラトンというよりもむしろプロティノスに倣って $\wedge$ 始源的なもの $\vee$ あるいはその意味においてさしあたり $\wedge$ 善 $\vee$ と呼ぶほかはない（三・一参照）。

このことはこれまでの論述からも明らかなことであるが、念のため言い添えておくと、文言上構造的にはプラトンが『国家篇』においてきわめて印象的に用いている $\wedge$ 太陽の比喩 $\vee$ に似ていると見なされるかも知れない。しかしむしろんのことそれと同じではない。というのも、第一にこの包越的な善性を有するわれわれの存在根拠は、あたかも一つの形相のように他の形相と區別される実体的本質（*ousia*）を有するものとしてディアレクティケーの追求するような対象とはなりえないからである。第二に、われわれが存在の意味と価値を探索してゆく形而上学の道は、われわれの率直な受動的かつ内在的な存在感情において、われわれに先立つとせざるを得ない存在根拠と存在の場をまさしく始源的なものとして不可避的に肯定したに過ぎないからである。その意味で、われわれにおける始源的なるものとしての絶対的善性は、プラトンにおける善のアイデアほどの実体性や積極的規定性を有さないものである。

存在そのものの価値はかくして、現存在においてその存在性の意味に気づく根源的な $\wedge$ 存在感情 $\vee$ を喚起し、その根源的な存在感情において存在それ自体の意味とともに受容され肯定されざるをえないものとして現れる。それゆえにまた存在の意味がそこにおいて現れてくる存在感情は、ただちに根源的な $\wedge$ 価値感情 $\vee$ となる。この根源的な

存在感情としての価値感情によつてはじめて、あらためて存在の意味を問い価値を探求する全体的な $\wedge$ 存在論の磁場 $\vee$ が開ける。この意味において、存在論は不可避免的に価値論を伴い、価値論はまた必然的に存在論でなくてはならない。

ここにおいて、われわれは、価値という概念にさしあたつての定義を与えておく必要があり、少なくとも最も基本的な意味においてはそれが可能となるように思われる。すなわちそれは、

(A) 価値とはみずから $\wedge$ と相応させる存在の意味である、

ということに他ならない。

この相応という言葉は先にも述べたように、われわれの用語法としては相応の存在論において先鋭化されたが、むしろのことプラトンの $\wedge$ κατ' αἴαν $\vee$  (それに相応しいしかたで)  $\vee$ というこれまで幾度も引用してきた『パイドロス篇』の用語法もその一つの拠り所であつた。同一の文脈にはないけれども、この同じ対話篇における用語法の一つとして、この $\wedge$ κατ' αἴαν $\vee$ の心理のありようを語るに相応しい言葉が $\wedge$ 美 $\vee$ について言われている。この $\wedge$ 美 $\vee$ について語られた言葉を借りて、われわれに相応しい対応を迫る価値的存在は、その究極的なありようとして、 $\wedge$ ἐκπνεύστατον καὶ ἐπαμύνοτατον (最高に明らかなるものにして最も強くわれわれを惹きつけるもの)  $\vee$  (250d7-e1) と $\vee$ になるように思われる (一・三二・四参照)。いづれにしてもその存在がわれわれに明らかに現れないものに対してわれわれは惹かれようもないからである。むしろこの文脈に言う明らかなさとは、単に美しい事物における感覚的な明瞭性ではなく、存在の自己提示の明らかなさを意味している。

さらにここにおいて、そのおりおりに触れてきたことと密接に連関するが、もう一つあらためて確認しておかなくてはならないことがある。

存在論において価値論を根拠づけようとするとき、あるいは価値論から存在論へと還帰し価値論をあらためて存在



論的に問い直そうとすると、二・六および三・二の(1)、(2)、(3)との関連において、

(1) 自己の存在を問うことは同時に他の存在を問うことである、  
ということ、

(2) 他の存在を問うことは同時に自己の存在を問うことである、  
ということ、つねに念頭に置く必要がある。

この命題(1)、(2)の意味するところは、自己も他者もこの根源的な存在の場に存在論的にまったく同等の資格において、共属するという存在形式をもたざるをえない以上、

(3) あらゆる存在者は、存在であるかぎりにおいて、 $\wedge$ 同根のもの $\vee$ である、

ということであり、まさしくこの存在の根源的同根性と同系列あるいは異系列の関係における相互の $\wedge$ 体系的照応性 $\vee$ を有するという意味において、

(4) あらゆる存在者は存在の類比に立つ、  
ということに他ならない。

いやしくも存在と呼びうる限りにおいて、自然的存在の系列も藝術的存在の系列も、まさしく在るということについての、その根源的存在性においてはなんら変わるところはないのである。その存在の位相や構造そして系列を異にする<sup>(13)</sup>と見える存在者相互の照応性は、かかる存在論的命題を前提としてはじめて問題にさるべきものである。まさしくこのようにして存在を一義的に捉えようとしたからこそ、プラトンはロゴスの存在の成り立ちを動物的存在に準えて考察しようとしたのであり、アリストテレスも留保付きではあるがその思想を継承しているのである。

存在論において右のことが語られるとすれば、また価値論においても同様なことが主張されてしかるべきである。すなわち、あらゆる価値性は基本的にただ一つの究極的な存在そのものの存在論的意味に収斂する。すなわちすべ

てがそこに発しましたそこに帰着する $\wedge$ 始源性としての善性 $\vee$ がそれである。表面上に現れる諸価値のいわば個体的な偏差は、すべてこの始源性としての善性という $\wedge$ 無差別の肯定性 $\vee$ に根づくものであり、一つの根のそれぞれ分歧した存在の位相における例示としての体系的差異性に過ぎない。

このような意味においてわれわれは、 $\wedge$ 存在の類比 $\vee$ とそれにまさしく体系的に照応する価値性の類比としての $\wedge$ 善の類比 $\vee$ という、 $\wedge$ 存在論的類比 $\vee$ および $\wedge$ 存在論的照応 $\vee$ の体系を提示したのである(一・一二)。

価値を問うときには、かくして同時につねに存在のありようを問わなくてはならない。また存在を問うときにも同様に、つねに同時に価値のありようを問わなくてはならない。存在そのものは、あらゆる存在への問いに先立つてすでに受容せざるをえないかたちで必然的に受容されているものとして、すでに根源的かつ包越的な善であるとしか言いようがないからである。

このような存在論的価値論の地平においてのみ、われわれは以下のように言うことができる(三・二一・四参照)。

(B) さまざまな存在者は存在そのものを多様に例示する。

そしてまた、まさしくこの命題と本来的に照応するものとして、

(C) さまざまな価値は善そのものを多様に例示する。

このような存在論の意味において、なんらかのかたちで価値の述語をまったく受け入れない歴史的な存在者を見いだすことは、事実上不可能であると思われる。まさしくそれゆえに、われわれはあえて、価値とは存在の意味である(二・一八)、という命題を立てたのである。

かくしてわれわれは、価値論は存在論においてこそはじめて論ずることができると考えるが、ここで言う $\wedge$ 存在と価値 $\vee$ の照応は、すでに述べてきたように、 $\wedge$ 存在と意味 $\vee$ がいわば相即不離のこととして $\wedge$ 体系的関係 $\vee$ を有す

るかぎりにおいてである。そしてまたわれわれが、自らにその存在と意味の体系的関係そのものを根源的な存在感情としての価値感情においてあらかじめ先取りし、そしてその体系的関係とその論理を存在論的に引き受けることができるかぎりにおいてである。

それでは、このような存在論への道を開く根源的存在感情が、そしてそれとともに同時に成立する根源的価値感情が、そもそも生起しえないような状況がありうるだろうか。もしありうるとしたら、それはいったいどのような状況においてであらうか。

ニーチェの言うペシミズムはそのひとつの場合である。ペシミズムにおいては、われわれが根源的な存在感情を失うことによって、存在性と体系性が消失し、したがってまた存在の体系における体系のきまりも失われ、したがって価値意識も目的意識も成立し難くなる。いわば価値論を価値論たらしめる存在論が消失するということである。しかしながらまた、ニーチェのニヒリズムは、逆説的に響くが、ペシミズムによつて失われた存在感情、価値感情の蘇生を自覚し、そして存在論を回復せんとする試みである。<sup>(126)</sup>

その意味においてニーチェにおけるペシミズムからニヒリズムへの移行と運命愛の称揚は、存在のきまりに従つてわれわれの存在を律しようとする価値意識の存在における根深さを暗示している。しかし、またそのような存在論の回復は、なによりも自己の存在また同時に他の存在一般を存在のきまりに従つて定義づけようとするフィロソフスの精神によつてのみ可能ではないだろうか。その意味において、存在を定義し、存在にきまりを与えようとするフィロソフスの精神がアトポスとなつてゆくところでは、存在論の持続は困難である。したがって価値論もまた持続が難しい。もとより饒舌とフィロソフスとは別のことであり、現代はある意味で定義意識を欠いた饒舌の時代、浮遊する記号<sup>(127)</sup>の時代であるように思われる。<sup>(128)</sup>

(85)

科学研究費研究成果報告「藝術の価値論的基礎付け」(佐々木編)、東京大学文学部美学藝術学研究室、一九九五年、二二―四〇頁。

(86)

東京大学文学部美学藝術学研究室紀要「研究」(以下「研究」とのみ表記) 13、一九九五年、三一―八四頁。なお本論文註25、26において、註85の論文を「価値論としての存在論(一)」とあるのは「存在論としての価値論(一)」の誤りである。遅ればせながらここで訂正させていただきたい。

ただし、この△価値論としての存在論▽という概念は以下に述べる事情で、つねに私の念頭にあった。同論文の前書きにも簡単に触れておいたように、ソクラテス・プラトンの存在論はいわば存在論そのものとして成立したわけではなく、徹底して善、美、正その他の△価値▽に即して成立したものであり、このような△価値▽の探究を通じて、存在論的形而上学の展望が開けたと言ふべきである。しかし、この価値論として成立した存在論は存在論的構造そのものの自己展開によつて体系的存在論の中に組み込まれてゆくことになる。それは端的に言えば、△価値の形相(イデア)▽が、△形相▽ないし△真の実在▽として、他の形相一般と同等の存在論的資格をもつて体系的に確立されてゆく過程である。その意味において、△価値論としての存在論▽は△存在論としての価値論▽というかたちにおいてのみ、存続しうることになるのである。

それと並行して、価値的形相を包摂する△形相一般▽が、認識と存在のありようの△説明原理▽として、どのようにどこまで機能しうるか、という新たな存在論的問題が提起されることになる(註11参照)。またその際あらためて、周知の△分有▽や△臨在▽という超越の位相と内在の位相との間に成立する存在論的因果関係の形式や(パルメニデス)、形相相互の結合関係(ソピステス)、あるいは△価値形相▽と△非価値的形相▽の体系における並列関係(パルメニデス)などが、困難な問題として生起することになる。

それにも関わらず、△価値論としての存在論▽から△存在論としての価値論▽へ存在論的に移行するとはいへ、註4、7、8、9、24などにおいて触れたとおり、存在論的体系の要に、もつとも卓越した価値である△善▽あるいは△善▽に限りなく近い△美▽が在ることは疑いがない。そのことは、『ティマイオス』におけるように存在論が宇宙論的に現れる場合においてもまったく同様である(註24参照)。というのも、宇宙の生成は△無秩序(chaos)▽から△秩序(cosmos)▽への移行であり(30a5)、それは言い換えれば、△無目的性▽から△合目的性▽への移行に他ならないが、その目的とはまさしく△善性▽以外にはありえないからである。

さらにまた、善や美がつねに存在論的体系の要として要請されているということは、存在論が少なくともプラトンやアリストテレスにおいてはつねに△目的論▽を抜きにしては成立しえないということである。なんらかの△目的論的意識▽をもつて存在論の体系的構築を試みるということは、われわれのみならず存在一般に普遍的に妥当する△存在のきまり▽を見いだ

そうとすることに他ならない。

すなわち、それを志向することなくして存在が成立しえない $\wedge$ 究極の目的価値 $\vee$ を有する $\wedge$ 存在論的根拠 $\vee$ との関係に立つことを模索しつつ、存在者はいかかる存在論的根拠によって与えられる存在のきまりを引き受けることになる。存在のきまりに従って存在論的根拠との関係に $\wedge$ 相応しく $\vee$ 自己を置くとする存在者は、それゆえ $\wedge$ 相応の論理 $\vee$ を自己のエートスに課することになるのである。かくして存在者における $\wedge$ 目的論的意識 $\vee$ とは、存在論的エートス論の文脈で言えば、 $\wedge$ 究極の目的（存在） $\vee$ に対して自らを律しようとする $\wedge$ 相応の意識 $\vee$ をもって自己自身の存在を方向づけることである（註16、17参照）。もとより、これはニーチェがプラトンのな目的論的存在論を批判して言うように、単にわれわれが存在の意味としての価値を予め世界に賦与するということのみにはとどまらない（cf. *Der Wille zur Macht* §90: *Unsere Werte sind in die Dinge hineininterpretiert, 495: Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben, Götzern-Dämmerung, Streifzüge eines Uneigennütigen* 19; *Er (Der Mensch) allein hat sie (die Welt) mit Schönheit beschenkt*）。われわれの言うものの存在論的体系の構築は、われわれ自身を世界視座の中心に置く $\wedge$ 意味賦与の遠近法 $\vee$ による世界観形成ではなく、またかかる自己中心的遠近法にしたがってあたかもアプリアリに $\wedge$ 存在の位置と方位 $\vee$ を見いだすという自己欺瞞的虚構にはとどまらない。というのも、意味賦与的行為は徹底して作爲的また能動的に終始するというわけにはゆかないからである。場合によっては、というよりむしろつねに、 $\wedge$ 賦与 $\vee$ という能動的作用がいつしか $\wedge$ 存在の意味 $\vee$ の $\wedge$ 追認 $\vee$ あるいは $\wedge$ 受容 $\vee$ に反転させられる可能性があるからである。

善や美という存在にきまりを与える $\wedge$ 目的価値 $\vee$ の要請は、善や美が体系化の思索においてなんらかの体系的中心的役割を果たすことを期待しつつも、いまだ善美の存在論的美体性は不明なままに留まっている。それゆえこの要請は単なる仮設にすぎず、存在の根拠あるいは目的とされるものがわれわれの予想を超えて現れることすら十分に考えられており、それゆえに形而上学的思索は $\wedge$ 自己イロニー化 $\vee$ の精神をつねに伴わざるをえないのである。そのような思索の道においてそれを $\wedge$ 想起 $\vee$ と呼ぶにせよまた $\wedge$ 発見 $\vee$ と呼ぶにせよ、探究する精神に現れてくるものの $\wedge$ 受容 $\vee$ という $\wedge$ 出来事 $\vee$ が出来るのである。

あらかじめ世界に読み込んだ意味を見いだすという形而上学の虚構性を暴くニーチェ自身も、実のところ $\wedge$ 思想の発見 $\vee$ をむしろ $\wedge$ 思想の到来 $\vee$ として受け取っている（*Ecce homo, Also sprach Zarathustra* I: *Da kam mir dieser Gedanke*）。その意味では、哲学的認識の場合、もともと創造的能動的に見える思索ですら、その究極においては $\wedge$ 啓示的認識 $\vee$ という受動のかたちをとってゆかざるをえないのではないか。むしろ $\wedge$ 発見 $\vee$ にせよ $\wedge$ 追認 $\vee$ にせよ結局は $\wedge$ 受動相 $\vee$ においてのみ生起すると言うべきかも知れない（cf. Nietzsche, *loc. cit.* 3: *Der Begriff Offenbarung...[...]...man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt*）。

探究するものはつねに探究される根拠との関係において自己自身の存在にきまりを与えてゆくという意味において、存在論はまたつねにエートス論をその構造契機として有するが（註5参照）、とりわけソクラテス・プラトンのエートス論においては、存在の根拠を模索する自己自身をもあらためて体系の中で認識してゆくという傾向が著しい。逆に言えば「汝自身を知れ」という言葉は、ソクラテス・プラトンにおいては、存在論的探究においてのみ、またその探究において善や美がおのずと問題となってくるという意味においてのみ、哲学的実存にとって有意義となる。またかかる哲学的実存にとって有意義となる限りにおいて、価値論は体系的に位置を有することができる。

△価値論としての存在論▽から△存在論としての価値論▽へという存在論的移行は、存在にきまりを与える本質的なものを体系的に探究するという意味において、△存在論的本質主義▽が成立する過程であるとわれわれは考えている（註18）。そしてこのように考えてゆけば、自己の存在を律するきまりを探究してゆくという点においては△存在論的目的論▽と△実存主義的目的論▽の本質的な差異はなく、結局は、思索において現れてくるものをいかに誠実に見据えてゆくかということでしかない。その意味で哲学的懷疑を支える△真理感覚▽あるいは△応答性▽が共通のこととして問題となるといふことは（cf. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 51, *Der Antichrist* 50, 52, 59, *Jenseits von Gut und Böse* 61, 272, *Der Wille zur Macht* 1041 etc.）。

(87)

『バイドロス』において、ソクラテスとはどんなことを議論するにせよ問題とする事柄の本質的な意味（*oûtiá*）をまず確認しておく必要があると言う。すなわちことがエロースの行為の善悪に関わることであることであれば、「（まず）エロースというものについて、それがどのようなものであり、どのような能力を有するものであるかということ」（*oîon t' êsti kai t' h' êxei dýnamin*）同意しつつ定義しておく（*homo-logôu, bêtevoi ôpov*）ことが必須であり、その定義に基づいてはじめて「この定義に注意しつつそれへの関連を保ちつつ、エロースが益をもたらすかあるいはまた害をもたらすのかを考察すること」ができるということである（237c8-d3, cf. 263d7-e3）。ただしプラトンの文脈においては、△*bêtevoi ôpov*（限界を置く＝定義する）▽という語法はあるが、△*ôpismôç*▽という言葉自体はなす。もとより△*ôpov*▽という語もアリストテレスにおいては△定義▽として用いられた（cf. *Topica* 101b37-8, *Aekteon de ôpov, ti êstiv, ti reos, ti soubeptôç, êsti ô ôpov mên logos ô tò t' h' eîvai smaiñai*, 139a24ff.）。またさらに△*ôpismôç*▽という語もアリストテレスにおいて多く用いられた（cf. *Analytica Posteriora* 91a1; *ô mên oûv ôpismôç t' êsti ênloi, h' de ânôdelçs êsti êsti tôde karà tòuðe h' oûk êsti*, *Topica* 139a26, *Metaphysica* 1031a1-2 etc.）。

またこの引く『バイドロス』の文脈には、ディアレクティケーという言葉はないが、定義とディアレクティケーとの関係については、△分析（*diaíresis*）▽と△総合（*synagôgê*）▽とという二契機についての言及（266b3-e1）を含む 265c8-266c1 の文脈に詳しい。またディアレクティケーについてわれわれが問題とする△全体▽の問題については、270b4-272b4

の文脈において、なんらかのテーマを考察する場合、そのことのみならず△相関関係△を問題としなくてはならないとされている。

すなわち、あるものの意味を考えてゆく場合、まずは、当該対象の種類の分析や当該対象のそれぞれの種類における機能の考察が問題となるが、その機能とは、(a) 何に対して、どのように作用するか、(b) 何から、どのような作用を受けるか (270c10-47) という他のものとの△関係△を問題にしないてはならない (例えば、271b1-5, e2-272a3 における弁論術における話し方の種類と魂の種類の相応についての知、272a4 に言う語り手 (καρπός, ἐκκαρπία τε καὶ ἀκαρπία) についての知など)。

したがって、この文脈に言う弁論術の問題を一例として、あるものについての△知△は、なんらか他のものとの関係を含む△全体的関係△を視野に入れることにおいてはじめて有効となるとおこう。ソクラテスが「魂の本性 (φύσις) について理解する場合、△魂全体 (δύον) の本性△に関わることなしにロゴスとして十分なものが成立しうると考えるかね」 (270e1-2) と言うとき、きわめて限定された文脈ではあるが、このことを語っていると解される。ただしこの△全体△についての△知△がどこまでその射程を有すべきかについては予断を許さないものがある。それゆえにまたソクラテスはペリクレスのことを引き合いに出して、「そもそも偉大な技術 (知) とも言われるものはすべて、ものごとの本性についての些細とまで見えることまた (その反対に) きわめて高い視野の議論を必要とする」と念を押している (269e4-270a1)。またこのときペリクレスは、アナクサゴラスの論じていた「知と不知の本性について (ἐπὶ φούτιν νοὸν τε καὶ ἀνοίαν)」の知見から、「言論の技術について (ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην)」に役立つものを引き出しこれを適用したと言われている。ペリクレスの言論の技術とアナクサゴラスの自然学における宇宙論的原理とがどのように結びつくのかこの関係はあたりに明らかとはならない。むしろ対話の相手バイドロスに見当のつくはずもない。しかしもしこのソクラテスの話がバイドロスを面食らわすだけのものではなくまじめな意図を含むものであるとしたら、なんらかの領域において△知△が成立する△関係△の広がりへの測り難さを示している。そしておそらくその関係のもっとも肝要な部分は、△宇宙論的原理△としての△ヌース△と△言論の技術△としての△知△との△体系的関係△ではないだろうか (註88参照)。

このように考えてゆけば、ソクラテスが展開してゆくポリスやポリスのノモスの考察もまた、まさしく定義とディアレクティケーを駆使しつつ、さまざまな価値形相、人間類型そして人間の諸活動を体系的に関係づけてゆこうと試みる△全体の学△としての哲学の終わることのない実践例に他ならないということになる。いわばその△全体的体系化△の論理の一端を要約するとは以下のごとくになる。

- (a) 国家 (πόλις) には様々な多様な知識 (ἐπιστήμη) がある (cf. Republica 428b10) 。
- (b) 国家全体に関わる (ὅλην αὐτὴν δάμνην) 知識と多様な知識とは異なる (cf. 428d12-429d3) 。

- (c) 国家は、知と勇気と思慮と正義を兼ね備えてはじめて善い (ἀγαθός) 国家となる (cf. 427e10-11)。  
 (d) 国の守護者は、他のすべての仕事 (ἐπιμελεία) から離れて国家の自由 (ἐλευθερία τῆς πόλεως) を作り出す専門家 (ἐμπειροπύς) でなくてはならぬ (cf. 395b8-c1)。  
 (e) 国の守護者の全体に関わる知識によって国家は全体として知ある国家 (ὄλη σοφία) となる (cf. 428c11-429a3)。

あらためて確認するまでもないと思われるが、国家におけるこのような体系化を、ソクラテスはそれほど単純な手続きと考えているわけではない。そのことは例えば、「このようにしてわれわれは、(c)に言う」四つの内の一つを、その方途は明らかではないけれども (ὅκ οἷομαι ὅτινα τρόπον) 、『そのもの自体と国におけるその位置 (αὐτό τε καὶ ὅπου τῆς πόλεως) を見いだしたことになる』というソクラテスの言葉にも明らかである (429a5-6)。そしてその手続きにおける不明さのちに「厳密さ (ἀκριβεία) において欠けるところがあった」とも言われている (504b5-6)。そのことが確認されてはじめて、その全体を律する一なるものが、厳密なしかたで (ἀκριβῶς) √ (435d1) として、他のより長大な大変な道 (ὅλῃν μακροτέραν καὶ μέγαν ὁδόν) √ (d2) において、残余のもの全てに価値性を賦与する、A体系的根拠√のありようについて存在論的に考察されることになるのである (cf. 504b1: ὅλῃν μακροτέραν περὶ ὁδόν)。

ソクラテスがあらためて提示してくるのは、体系的的存在論的考察において語られてくる、他のアイデア (形相) すべてに存在と実体を賦与する、A善のアイデア√の、A絶対的超越性 (あるいは絶対的自由) √を示す「実体ではなく、さらに実体を超えて (ὅκ οἷομαι ὅτινα... ὅλῃ ἐν ἐρεσκεῖν τῆς οὐσίας) √ (509b8-10) とう言葉に示される、A絶対的超越√とA全体的体系性√が、たとえ理想的であるとしても、この現実的歴史地平において、(d) に言う国家の守護者の他の多様な職業からのA自由√として、(e) に言うA国家全体に関わる知√として例示され実行されなくてはならないことである (cf. 519c8-d2, 519d4-520a4 etc.)。この意味においてソクラテスはつねにA知の体系化√、A体系の知√を問題としてきたのであり、その意味で哲学とはつねにA全体の学√であった。むしろソクラテスだけではない。先行する一例を挙げれば、「私にはなくロゴスに聞いて、全ては1であるという事実に同意することこそ賢明である」というヘラクレイトスの言葉がある (Diels-Kranz (DK) 22 B51)。

(88)

ソクラテスが「自己自身を知ること」(Phaedrus 229e6) に触れるとき、つねになんらかのトポスが問題となる。そしてトポスとはいかなるものにせよ、A関係のトポス√に他ならず、問題とする対象の意味も問う主体の意味もこのトポスにおいて成立する、A関係の意味√となる。例えば、神とはなにものであるか、を問題にすれば、そこでは神と神ならざるものとの関係が問題となり、神を問う人間存在の意味もこの新たな関係において新たに生起してくる。われわれがまた、A善√やA美√という価値の何たるかを問うとき、この善や美という価値においてわれわれ自身の存在の意味を問うことになり、そしてまた



善があらゆる体系の要に立つことが明らかとなってくれば、△宇宙論的体系▽と△人間学的体系▽もまたひとつの△目的論的体系▽としての△全体の学▽において関係してゆかざるをえなくなることである（註87、90参照）。

(89) 通常の用語法としても、フィロソフスの対立概念とされているようである（cf. Laches 188c6）。しかしプラトン・ソクラテスの用語法としては、「ロゴスについての知識（*tekyne*）もなしに」（*Phaedo* 90b7）「なんらかのロゴスを真実と信じ込みのちにそれへの不信を抱く」ということを繰り返す（同じことによつて、ロゴスそれ自体を決定的に忌避するようになることをいう（cf. 89d1-90d7））。ソクラテスはそれを責任回避だとする。われわれの文脈においては、すでにロゴスの可能性を追求することを諦め、自己自身の認識を含むロゴスによる体系的秩序をすでに放棄した心理的狀態を言う（『藝術の存在論』七章三節参照）。このような状態においては、知はすでにその体系性において破綻してしまっているが、その破綻すらすでに深刻に意識されない。換言すれば、差異化のロゴスを方法意識のない無差別化のバトスとしてのミソロゴスが包み込んでしまっているということである。その意味でわれわれの用語法ではミソロゴスは△穏やかなニヒリズム▽の表徴である（前掲箇所参照）。

(90) ニーチェはそもそも△それ自体における意味（*Sinn im An-sich*）▽があるのかと問い、その意味において意味は△*Beziehungs-Sinn und Perspektive*▽でしかないのではないかと問う（*Der Wille zur Macht* 590）。むしろニーチェにおいても、知はつねにいわば△生成する全体▽についての知であることが期待される。△運命愛▽もまたかかる△全体の知▽の所産に他ならぬ（cf. *Götzen-Dämmerung, Was ich den Allen verdanke* 5; Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen, der Wille zum Leben, im *Opfer* seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit frohwendend — *das* nannte ich dionysisch, *das* erriet ich als die Brücke zur Psychologie des tragischen Dichters）。なお、別稿（『真理感覚とエートス（二）』研究九、一九九一）で述べたとおり、ニーチェにおいては△*Mitleid*（共感）▽という概念が体系的に重要な位置を占めるが、早くには「生の価値と尊厳へのあらゆる信仰は不純な思惟（*unreines Denken*）」にもとづく。この不純な思惟は、人類の普遍的生と苦悩に対する共感が個人においてはきわめて弱いかたちでしか発達していないことによつてのみ可能である」という文脈に現れる（*Menschliches, Allmenschliches*, I, 33）。この文脈においてはなお消極的ではあるが、△共感▽そして△純粹な思惟▽の相関者となるべきものは、理想的には△*das allgemeine Leben*▽という語の示すとおり、つねになんらか△全体的なるもの▽に他ならない。なお同じ断片において、△*das Gesamtbewusstsein der Menschheit*▽、△*des ganzen Verlaufs*▽、△*ein Gefühl über alle Gefühle*▽などなど語が見られ、cf. *Jenseits von Gut und Böse* 45; die ganze bisherige Geschichte der Seele und ihre noch unausgetrunkenen Möglichkeiten, *Eccle Homo, Vorwort* 4; die ganze Tatsache Mensch. なお註88参照。

(91) 註8参照。なお△エートス論▽という言葉は場合によっては△*実存論*▽と置換してもよいが、△倫理学▽や△道德論▽とは位相を異にし、むしろその基礎学の位置を有する。

(92)

cf. *Phaedrus* 266b3-c5, 264c2-5, *Gorgias* 503d5-504a5 etc.) の文脈において、 $\wedge$ 論理的体系化の原理  $\vee$  として共通に登場してくる重要な用語が本文三・二一・六において触れる  $\wedge$ 適合性 ( $\tau\acute{o}$   $\pi\acute{\epsilon}\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ )  $\vee$  である。なおこの言葉は、アリストテレスにおける  $\wedge$ 美  $\vee$  に関わる広義の定義としては、「トビカ」に現れ (102a6, 135a13)、また  $\wedge$ 想像  $\vee$  の原理としては「詩学」十七章に見いだされる (1455a25)。

(93)

ソクラテスはつねにポリスとプシケの成り立ちと調和を  $\wedge$ 類比的  $\vee$  に語り、ポリスからプシケへと考察のトポスを移し、その考察をよりどころとして逆にプシケからポリスへと転じて説明してゆくという自在のまた独自の方法を取る (cf. *Republica* 435b1-436a4, 449a1-2cc.)。その意味で「国家」という表題は「魂について」でもありえた。むしろ、この類比的考察は価値的なもののまた多様な全体の  $\wedge$ 体系的根拠  $\vee$  を明らかにしてゆこうとする  $\wedge$ 体系化  $\vee$  の方位を有するものであって、議論がある意味で強引であることはたしかである。

しかし、ここでわれわれにとつて肝要なことは、ある領域の考察がその領域を包括する全体的なるものへの視野を欠いては原理的に成立しえないこと、またそれゆえに部分はあるならかの全体を例示した代表するものであるということである。 $\wedge$ 国家学  $\vee$  あるいは  $\wedge$ 政治学  $\vee$  が  $\wedge$ 心理学 (靈魂論)  $\vee$  を含む  $\wedge$ 人間学  $\vee$  を抜きにしては成り立ちえないこと、また人間学は個々の人間がそれぞれの営為と知識をもつて共属する  $\wedge$ ひとつの場  $\vee$  としての  $\wedge$ 全体的体系  $\vee$  を視野に入れなくては無意味となることをあらためて確認しておく必要がある。そのことはとりわけ  $\wedge$ 全体の学  $\vee$  が失われて久しいそして  $\wedge$ 局所化  $\vee$  や  $\wedge$ 離散化  $\vee$  の著しい現代においてはとくに重要となってくる。

プラトンにおけるこのような人間学と国家学の連動はアリストテレスにおいても確かに継承されている。アリストテレスはプラトンの用語法にはない  $\wedge$ 人間学 ( $\eta$   $\pi\epsilon\pi\iota$   $\tau\acute{\alpha}$   $\delta\iota\alpha\theta\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$   $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$ )  $\vee$  (*Ethica Nicomachea* 1181b15) という言葉で、倫理学と政治学を総括的・体系的に把握している。ただしアリストテレスにおいては、むしろ知の体系が、 $\wedge$ 必然性  $\equiv$  他論のしかたではありえない  $\neg$  ( $\delta\alpha\iota\kappa\tau\eta$   $\equiv$   $\tau\acute{o}$   $\mu\eta$   $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$   $\delta\alpha\lambda\omicron\varsigma$ )  $\vee$  を成立原理とする  $\wedge$ 理諭学  $\vee$  と  $\wedge$ 許容性  $\equiv$  他論のしかたでもありえない  $\neg$  ( $\tau\acute{o}$   $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$   $\delta\alpha\lambda\omicron\varsigma$ )  $\vee$  あるいは  $\wedge$ 蓋然性  $\equiv$  多くの場合にその  $\mu\epsilon\gamma\epsilon$   $\neg$  ( $\delta\acute{o}\varsigma$   $\epsilon\pi\iota$   $\tau\acute{o}$   $\pi\acute{o}\lambda\upsilon$ )  $\vee$  を原理とする  $\wedge$ 実践学  $\vee$  と  $\wedge$ 制作学  $\vee$  とに分かれており (*Metaphysica* 1026b7-30, 1015a34;  $\tau\acute{o}$   $\mu\eta$   $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$   $\delta\alpha\lambda\omicron\varsigma$   $\epsilon\chi\epsilon\iota\upsilon$ , b3, 12-13; cf. 1072b4-14)  $\wedge$ 必然性  $\vee$  のみを原理と  $\neg$  一元の体系化を企てたプラトンの決定的な相違が浮上する。cf. *Metaphysica* 1025b25;  $\epsilon\iota$   $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$   $\delta\iota\alpha\theta\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$   $\eta$   $\pi\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\eta$   $\theta\epsilon\omega\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ , 1026b3-5; *Ethica Nicomachea* 1140a1-2;  $\tau\acute{o}\upsilon$   $\delta'$   $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$   $\delta\alpha\lambda\omicron\varsigma$   $\epsilon\chi\epsilon\iota\upsilon$   $\theta\epsilon\omega\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$ ,  $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ,  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ ,  $\theta\epsilon\omega\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$ , 1026b3-5; *Ethica Nicomachea* 1140a1-2;  $\tau\acute{o}\upsilon$   $\delta'$   $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{o}$   $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\iota\omicron\nu\sigma$   $\epsilon\upsilon$   $\pi\acute{\rho}\omega\tau\epsilon\iota$   $\delta\iota\epsilon\upsilon\sigma$   $\delta\iota\alpha\theta\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$   $\kappa\alpha\iota$   $\eta$   $\theta\epsilon\omega\varsigma$   $\omicron\upsilon\kappa$   $\epsilon\sigma\tau\iota$ , b3;  $\eta$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\epsilon\upsilon\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$   $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ,  $\eta$   $\delta'$   $\theta\upsilon\epsilon\iota\varsigma$   $\tau\acute{o}\iota\upsilon\tau\omicron\upsilon$ , b5;  $\eta$   $\tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\eta$   $\delta\alpha\chi\eta$   $\delta\iota\epsilon\upsilon\sigma$   $\tau\acute{o}\iota\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ , 1140a10;  $\epsilon\sigma\tau\iota$   $\delta\epsilon$   $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$   $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$   $\pi\epsilon\pi\iota$   $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\alpha\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{o}$   $\tau\epsilon\chi\acute{\nu}\alpha\zeta\epsilon\iota\upsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\iota\upsilon$   $\theta\iota\omega\varsigma$   $\delta\alpha\iota$   $\gamma\epsilon\upsilon\eta\eta\tau\acute{\alpha}$   $\tau\iota$   $\tau\acute{o}\nu$   $\epsilon\upsilon\delta\epsilon\chi\omicron$

μένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὅν τ' ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλά μὴ ἐν τῷ ποιομένῳ, *Analytica priora* 32a16-40b16. なお、アリストテレス全集第十三巻、加藤信朗訳「ニコマコス倫理学」(岩波書店、一九七三年、訳者解説、参照。実践学としての倫理学とその相関者としての $\wedge$ 許容存在 (τὸ ἐνδεχόμενον ἑλλας εἶναι)  $\vee$ についての簡潔で要を得た説明がある。なおまた、われわれの存在論の文脈において究極の基体存在としての $\wedge$ 世界 $\vee$ に $\wedge$ 許容性 $\vee$ の概念を適用しているが、これは言葉そのものとしてはアリストテレスの倫理学における $\wedge$ 許容存在 $\vee$ という訳語を承けて転用したものである。

(94)  $\wedge$ 述語 $\vee$ という言葉の意味を基本的に考察する場合、単にギリシア語としての用語法という意味に於いてではなく、範疇や述語の有する存在論的意味を確認するためにも、プラトンからアリストテレスにいたる思想の継受と批判の過程を見おく必要がある。というのも用語の変遷には存在論的な視点の転位や変容があるからである。アリストテレスにおいてさへ $\wedge$ κατηγορία $\vee$ という語が当初から學術用語として確定していたわけではない。そのことの一端については、拙稿、藝術の存在論 第五章、存在論的範疇論の基礎、註3および35を見られたい。

(95) cf. *Phaedrus* 246d8-e1, 263a6-10, 276c3, 278a3-4 etc. なお、論文一、註4、9、藝術の存在論、三章三・二―三、および形而上学的思索と矛盾律 ―ヘラクレイトスとプラトン、研究五、一九八七年など参照されたい。この最後の論考は、ヘラクレイトスの「神にとつては、すべてが美であり、善であり、正である。しかし人は、そのあるものを不正と考え、他のものを正と信じた」(DK 22 B102) という言葉を、プラトンにおける善や美あるいは正などの用語法との比較において、アリストテレスが言う矛盾律の侵犯の問題を考察したものである。われわれはこの論文において、矛盾律を犯すかに見える命題も、実在を差別相において見ることを廃棄しているわけではないということ、すでにわれわれが $\wedge$ 名 $\vee$ を用いているという事実にもとづいて、 $\wedge$ 名 $\vee$ を手がかりにしつつ $\wedge$ 差異 $\vee$ に注目して実体性のロゴスを探すということは徹底して有意味であること、思索とはいかなる超越の射程を有するにせよまずもって $\wedge$ 名 $\vee$ を立て $\wedge$ 名と存在の照応 $\vee$ を試みてゆく道以外ではありえない、たとえ存在論的根拠の位相において $\wedge$ 包括的無差別 $\vee$ の必然を確認し、その位相において $\wedge$ 名 $\vee$ の $\wedge$ 差別相 $\vee$ を否定するとしても、名による $\wedge$ 述定 $\vee$ 、名と存在の照応を試みてゆく $\wedge$ 定義 $\vee$ なくしては $\wedge$ 無差別相的包括者 $\vee$ への道はないということなど、三・二・六においては普段見過ごしにされているこの存在論的事態を確認することになる。二・一および、藝術の存在論、一章、二・二、八章五・二参照。

(96) 認識とは想起である、と言われるとき、想起されるものは、なんらかの事象を指し示す命題ではなく、さしあたりは、命題を成立させる $\wedge$ 名 $\vee$ の $\wedge$ 実体 $\vee$ としての $\wedge$ 形相 $\vee$ そのものである。もとより、単独の形相のみでは事態の意味が成立しえない。それゆえ一つの形相は $\wedge$ 形相の体系 $\vee$ において、 $\wedge$ 体系的相関性 $\vee$ をもって先験的に存在する。ここに言う体系的相関性とは、いまだ「メノン」や「パイドロス」においては明らかではないがのちに「タイテトス」に現れ「ソピステス」で本格的に問題になるように、 $\wedge$ 諸形相相互の結合 (ἡ ἀλληλῶν τῶν εἰδῶν συμπλοκή)  $\vee$ の可能性をも意味すると思

καὶ αὐτὸν (cf. *Theaetetus* 202b4-5; ὁνομάζοντες γὰρ συμπαροκτὴν εἶναι λόγον οὐσίαν, *Sophistia* 259e5-6; διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπαροκτὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν, 262e5; λόγον ἀναγκαστῶν, πινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ πινὸς ἀδύνατον, e12-3; λέξῃ τοῖνυν σοὶ λόγον συνθεῖς πρῶτα πρῶται δι' ὁνόματος καὶ ὅληματος). したがって「この名が一つの内在的および超越的形相と照応するように、一つの命題はその入結合可能性Vを先験的にすでに先取りされていることになる。もしそうでなければ、どうして真実存在としての形相をもっとも多く見たものが、われわれの言葉で言えbaumもっとも体系的に諸形相の体系的相関性を確認しえたものか」ということになるが、知を愛し美を愛し音楽的なものを愛するものの愛のわざにおいて卓越せるものたりえるのかについて、十分な説明をすることができない (cf. *Phaedrus* 248d1-4)。ましてや知を愛するものが『国家』におけるように入国の守護者Vとなることは不可能である。というのも、もし国の守護者が究極的存在論的原因としての入善Vを上行(アナバシス)の道において見た場合 (cf. *Republica* 519 e8-d2)、『その本来の役目は、下行(カタバシス)の道において善を見たことに拠る至福を『国家全体において生じさせるように』、ノモスを工夫することにある (519d4-520a4, cf. *Leges* 966b4-8)。知の営為は、まさしく知の現実として現実世界を能うかぎり全体的に意味づけることのできる入命題Vあるいは入命題の体系Vとしてのロゴスを探究し、そのロゴスをさらに吟味してゆくものであったからである。ソクラテスはみずから『国家をロゴスによって作る』という言方をこける (cf. *Republica* 369e9, *Leges* 702d1-2, e1-2 etc.)。

(97)

ソクラテスは『国家』において、究極的存在論的根拠としての入善Vの探究においていわゆる入太陽の比喩Vを導入するにあたり、さしあたり「善がそれ自体として何であるか」と問うことをやめて、「善が生んだものでこの上もなく善によく似ている (ὁμοιωτάτος) と思われるもの」をとりあげたいと言 (cf. 506d6-e5)。cf. *Phaedo* 70c1-6; Σχεωμήθεα δὲ αὐτὸ τῆδ' κτλ. ... παλαιός μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὐ μεμνημέθα, *Phaedrus* 246a6; ἐοικέτω.

(98)

未知のものの認識、同定について提示したメノンの問いそのものの意味は、ソクラテスによって、ポレミクなもの、人の心を怠惰にし脆弱にするものとして無視されてしまうが、探究に伴う本来的な問いであることは確かである。しかしまた人間存在にとつては解くことのできぬ難問でもある。いずれにせよ探究はただやみくもに何の手がかりもなしになされるわけにはゆかない。

それゆえにわれわれはわれわれの存在の入内在性V、入共属性Vについての入根源的存在感情Vを探究の出発点に置くのである。それはいわばわれわれが帰属する入場V、入基体V、入全体Vそして入体系Vの存在への入哲学的予感V、入全体的体系的なるものVと入われわれの現存在Vとの入連続性Vないし入同一性Vへの入哲学的予感Vを招来するとわれわれは考えるが、かかる感情や予感の客観的当否についての証明はもとより不可能である。その当否は知らずそれがわれわれにとって確かであるならば、われわれの言う入下からのアナログ入V(藝術の存在論、二章参照)を遂行してゆくほかに有効

で確実な「方法」は存在しない。したがって、認識における主体存在と対象存在の間の「同一性」の成立も、この「下」からのアナログ「V」のひとつのありようの提示、例示の試みにすぎないことになる。

(99) cf. *Meno* 81a10-c7, *Phaedo* 70c5-8, *Phaedrus* 245b5-246a2 etc.

(100) 「予感」Vという語は、『国家』において、「全体的体系」Vの存在論的原理として要請されてくる「善のアイデア」Vの探究へと考察の方位を転ずる文脈に「ἀποφαινεσθαι τὴν εἰσῶν」というかたちで登場する (cf. 505d11-506a8)。ソクラテス・プラトンにおいては、かかる予感においては「見えてくるものが残余のものにその存在理由を賦与する善のアイデア」を頂点とする先験的体系に他ならない (cf. Fujita, *Über die Tragweite des metaphysischen Denkens — Platon und Aristoteles*, JTLA 10, 1985, Anm.1)。なお、真実感覚とエートス (一) — 予感と方法の問題、研究八、一九九〇年もあわせて参照されたい。

(101) ニーチェにおける遠近法「概念」は一方で先験的・形而上学的・目的論的体系の否定に働くが、他方では世界解釈としての認識の実態を明らかにし、それを積極的に引き受けてゆく自己肯定の文脈にも現れる。私の欧文のニーチェ研究においては、ニーチェの著作の内から『力への意志』五九〇や六〇〇をはじめとする遠近法的命題群を集めているが、その文脈においてはたず論理的役割はそれゆえ一様ではない。cf. *Ein Versuch der synoptischen Auslegung von der kosmologischen und ethischen Philosophie bei Nietzsche II*, JTLA 16, 1991, Anm. 27.

(102) Also sprach Zarathustra, *Der Genesende* 2; Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Welt ist jede Seele eine Hinterwelt.

(103) リヴィジョンニズムはもともと美術史における方法論の概念であったが、現在における一般的用語法は、政治経済を含む総合的な文化構造の見直しであり、とりわけ欧米による日本の「再異質化」Vである。これは、明治維新前後に始まる「富国強兵」Vを軸とした「近代化」Vによる「脱亜入欧」Vすなわち「同化」Vの試みに対する「異化」Vの宣告に他ならない。この言葉がジャーナリズムを賑わし始めたのは、いわゆる「ハベルリン」の壁崩壊V前後からであり、それをきっかけとしたより強固な「欧州共同体」Vの成立ころからである。しかし、とりわけこの二年ほど日本経済が弱体化するにおよんで、さまざまな規制撤廃要求など異質性への批判は依然根強いが、この言葉自体は一時の勢いがけない。それは、あらためて経済・環境・軍事などの今日的な課題が世界をより「全体的」に見る視点Vすなわち二十一世紀を見据えるあらたなリヴィジョンニズムを要求しているからでもある。とはいえ、この括弧付きの「いま」市民権を得ていないリヴィジョンニズムには致命的な欠陥がある。かりに共產主義的「アイデア」Vが弱体化したとしても、地域主義や民族主義を包摂して「全体」としての世界Vを律する「未知」の体系Vがほとんど予感さえされていないということである。藝術の存在論、第七章、三・六を参照されたい。

(104) 註86参照。ここで言う「真実感覚」とは例えばこの言葉が登場していない断片の文章によって言い表すと、「私はいったい何を体験した *der Erkenntnis*」をもたらしものであり、それは、自己の理性、意志、勇氣、厳密さをもって、「私はいったい何を体験した

のか」あるいは「一個の精神がどこまで真理を担い、どこまで真理をあえて引き受けるか」と問うことである (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 319, *Der Wille zur Macht* 1041)。したがってそれはまた自己自身と世界を読むフィロキーの根本的方法である (Morgenröte, Vorrede 5, 84, *Die fröhliche Wissenschaft* 51, *Jenseits von Gut und Böse* 22, *Der Antichrist* 52, 59, *Der Wille zur Macht* 478 etc.)。

(105) 一・三註 19、本論文註 95 参照。

(106) Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 1.1.

(107) 定義主体を括弧に入れるとしても、命題そのものが成立するとき、すでに  $\wedge$  全体  $\vee$  と  $\wedge$  部分  $\vee$  の問題が現れている。アリストテレスは、一つの命題 ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) において、一般者 ( $\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\theta\omicron\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ )、付帯性 ( $\tau\acute{o}\ \sigma\upsilon\beta\epsilon\eta\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ )、例えば  $\wedge$  教養のある人 ( $\tau\acute{o}\ \mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\varsigma$ )  $\vee$  が、その  $\wedge$  部分 ( $\mu\epsilon\rho\omicron\varsigma$ )  $\vee$  として、例えば  $\wedge$  誰か教養のある人 ( $\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\varsigma\ \tau\acute{\iota}\varsigma$ )  $\vee$  という  $\wedge$  全体 ( $\tau\acute{o}\ \lambda\omicron\upsilon\upsilon$ )  $\vee$  に、「カテゴリー論」における用語法としては、 $\wedge\ \theta\ \rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$  や  $\wedge\ \theta\ \delta\upsilon\nu\epsilon\tau\epsilon\iota\omicron\varsigma$  で例示される  $\wedge\ \tau\alpha\theta\omicron\nu\mu\iota\omicron\upsilon\mu\omicron\varsigma$  に相当するものに、先行すると言う。というのも、「ロゴス (命題) は、全体として、部分がなくては存在しえないからである」が、しかしまた逆に言えば、「一般者、付帯性は、その性質を帯びるものが存在しなくてはありえない」とも、アリストテレスは語っている (*Metaphysica* 1018b32-37)。ここには  $\wedge$  基体存在 ( $\tau\acute{o}\ \upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ )  $\vee$  という言葉はないが、ここで例示されている  $\wedge\ \mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\varsigma\ \tau\acute{\iota}\varsigma$  を基体存在と解することは可能である。というのも、「カテゴリー論」において、基体存在の例として  $\wedge\ \theta\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \delta\epsilon\theta\epsilon\pi\omicron\tau\omicron\varsigma$  や  $\wedge\ \theta\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \iota\eta\tau\omicron\varsigma$  が挙げられているからである。

「色はものに ( $\epsilon\nu\ \sigma\omicron\upsilon\lambda\mu\alpha\tau\iota$ ) 在る」したがって、ある特定のものに ( $\epsilon\nu\ \tau\acute{\iota}\nu\iota\ \sigma\omicron\lambda\mu\alpha\tau\iota$ ) に在る」とまで言いつつ、「明らかに色がいかなる個別的なものにも ( $\epsilon\nu\ \tau\acute{\iota}\nu\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\theta'\ \delta\iota\alpha\tau\epsilon\alpha$ ) ないとしたら、全体としてもにあることはない」と言っているように (2b1.3)、アリストテレスは、「存在論的には、プラトンとは異なつて、 $\wedge$  基体存在  $\vee$  の  $\wedge$  先在性  $\vee$  と  $\wedge$  全体性  $\vee$  を第一義的に主張していると思われる。

基体存在の存在論的先在性を第一義に置くという意味において、「感性的知覚 ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\varsigma$ ) にとつては、個別的なるものがより先に在る」ということを (*Metaphysica* 1018b33-34)、「われわれの存在論の文脈においてあえてより一般化することが許されるとすれば、われわれはわれわれ自身の  $\wedge$  存在感覚  $\vee$  に拠ってなんらか  $\wedge$  基体的なるもの  $\vee$  の  $\wedge$  潜在性  $\vee$  先在性  $\vee$  と  $\wedge$  全体性  $\vee$  を承認する、ということになると思われる。

そしてまた、私が語るある命題は、「この私という基体存在  $\vee$  場において在るのであり、かかる命題を語ることにいてそのように特殊化され述定されうるこの私という特定の存在もまた、すでに私に先立つ  $\wedge$  基体的なるもの  $\vee$  全体的な場  $\vee$  のなかに在る。この意味において、単なる一つの定義といえども、意識無意識を問わず、それに先在する全体としてのその定義行為の主体、さらにはその主体の存在の場との間で重層的な  $\wedge$  部分—全体  $\vee$  関係を形成すると言えるのではあるまいか。こ

の重層的な△部分—全体▽関係を、われわれの存在論的文脈では、△帰属▽あるいは△例示▽という概念によって説明している。

- (108) ヘラクレイトスの言葉として、「魂はつねに自己自身を増大させてゆくきまり(ロゴス)を有している」(DK 22 B115)。「あなたがいかなる道をたどって行き彷徨いつづけるとしても、魂の果てを見いだすことはないだろう」(B45)などが伝えられる。

- (109) △愛知(ἐπισκοπία)のバトス▽という言葉については、「まことに驚き怪しむ(τὸ θαυμάζειν)というバトスこそ、知を愛するもののバトスなのだ。愛知の端緒はそれ以外にはない」と言うソクラテスの言葉(*Theaetetus* 152d4)。「知は最高に美しいものの一つであり、エロース(Eros)とは美なるものに對する欲求(ἐρως)です。したがってエロースは知を愛し求めるものです」(*Symposium* 204a2-4)あるいは「バイドロス」の転生する魂のミュートスにおいて、「魂がなにかかの世界(真実在を觀照すべき純粹現象の世界)のものと同化したものを見たとき、驚いて自分自身を保てなくなってしまう。その事態が十分に分からないために、そのバトスの意味を知ることができない」(250a6-b1)、などという言葉をしあたった根拠にしている。

例えば「メノン」においては、「徳とは何であるか」というような問いを促す△無知(ὁὐκ εἰδός)の知▽(cf. 71a5-b4)、言い換えれば、さしあたりは当該の事象について△知の自己同一性▽そして△知る者の自己同一性▽が破綻しているバトスの自覚とその破綻△欠如を充足せんとする回復の欲求がまさしく探究の発端であるという認識が、メノンの問いに先立つてまさしくその問いを予期したかのように与えられている。

あえてこのことを指摘するのは、西周の用語法に戻ればこのような△希哲▽あるいは△希賢▽(『文久二年哲学講義案(仮称)』および『百學連環』参照、それぞれ『西周全集』の一、四巻に収録)のバトスあつてはじめて哲学的考察が存在理由を有するという基本的事実が忘却されやすいからである。ちなみに西は、「此學をヒロソヒーと呼びなせし人は Pythagoras にして、即ち賢を愛し希ひ己レ賢となりたきの意を以て名附けし所なり。・・・ヒロソヒーの意たるは、周茂叔の既に言ひし如く聖希天賢希聖士希賢との意なるが故に、ヒロソヒーの直譯を希賢學となすも亦可なるべし」と講義している(『百學連環』)。△希哲学▽という語は「賢哲を愛する」ということから造語されたようであるがそれ以上の文献上の根拠は不明である(『文久二年哲学講義案』)。なお周茂叔の言葉は『太極図說』章十「志学」にある。

まさしくこのような自己充足を切に希求する上昇の知の運動においてエロースが生じてこそ、はじめてフィロソフィアの道(ὁδός)と方法(μέθοδος)が意味となるという事実は繰り返し指摘される必要がある。この意味において、「メノン」は、メノンによって徳についてその教育可能性についての問いが提示され、ソクラテスがたまたまそれについて応えるというかたちをとってはいるが、このメノンの問いを「徳とはそもそも何であるか」(71a6-7)と言い換えている事実からも明らかでない。

うに、本来ソクラテスにとって徳の本質への問いは自己自身の実存の内的欲求から問われるべきものであった、と解されるべきであろう。

- (110) cf. *Phaedo* 78d5:  $\mu\omicron\nu\omicron\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma\ \delta\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \delta\omega\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \epsilon\chi\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\tau\omicron\tau\epsilon\ \omicron\upsilon\delta\omicron\mu\eta\ \omicron\upsilon\delta\omicron\mu\omega\varsigma\ \delta\lambda\lambda\omicron\iota\sigma\tau\iota\nu\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\mu\iota\alpha\nu\ \epsilon\nu\delta\epsilon\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ , *Symposium* 211a8-b3 etc.

- (111) 註93における△許容性▽の概念を参照。

- (112) 「存在の存在」という語は「存在の内の最高に存在らしいもの」という意味で用いているが、この通りの用語はない。ただし、プラトンは△善のアイデア▽のことを「真実存在のもつともあらわなところ ( $\tau\omicron\ \phi\alpha\nu\omicron\tau\omicron\tau\omicron\nu$ )」と呼んでいる (*Republica* 518c8-d1, cf. 532a1-d1)。

- (113) cf. Fujita, *Über das Problem der Kategorie* ›Schön im Rahmen der Onto-logischen Kategorienlehre I, JTLA 9, 1984, S. 108. ただし(112)ではほぼ同様とは言いながら、日常的用語法を出発点として展開される存在論的考察にある種の形而上学的展開があることを分析している。簡略に言えばそれは、美なるものを一つの名(美)で呼ぶことの根拠について、

(a) 共通の内在的形相としてそれを有することによって、

(b) その形相によって、その形相において、

(c) その形相が付け加わることによって、

(d) その形相を分けもつことによって、

(e) その形相が臨在することによって、

というような変移がある。そして (d)・(e) の段階にいたってはじめて根拠の超越性とその存在形式が語られることになるのである。

- (114) cf. *Symposium* 209e5-212c3, *Hippias Maior* 292c9-d3, 295c8-d6, 298a1-5 etc.

- (115) ここでの類比関係は未だ不完全であるが、註114に言う「饗宴」の文脈における、究極的には△美そのものの▽を追求してゆく△エロースの道▽においては、明らかに感覚的な現象における美から多様な人間の営為における美へ、さらには知識における美へ、そして美そのものへというように、物体的(肉体的)直接的なものから精神的なるものへの形而上学的転位の志向が明らかである。このような移行に比べてここで言う種差異は、美において人と猿あるいは神と人と猿の間に決定的な差異を認めるヘラクレイトスの言葉(cf. DK 22 B82-83)を典拠にしているということもあつて、原理がなお不明瞭であるが、少なくとも、自然的存在と道義的存在との差別、自然的存在におけるロギス性を基準とした差別という二つの原理が混在している。そのことについては間接的に証明ができる。というのも、神と人がロギスモスという黄金の糸で結ばれており(cf. *Leges* 644e6-645a1)・神は△ヌース▽を有するものの主であるということと言われているからであり(cf. *ibid.* 713a3-4)・



また人間の制作的営為にしても何かをモデルとする場合は、つねに一個の自然的有機的生命体が登場するからである (cf. *Paedrus* 264c2-5, *Aristoteles, Poetica* 1450b34-36 etc.)。

- (116) 例えば、メノンの言葉にある男の徳と自由人の徳とが相互にどのような体系的相關関係に立つのかはここでは明らかではないし、またそれを明らかにしようとする方法意識もないと思われる。

- (117) ここでアリストテレスの美の定義 (広義) の例を見てみると、

(a) 美は一定の大きさで秩序において在る (*Poetica* 1450b36-37)。

美は一定の数と大きさにおいて在る (*Politica* 1326a33-34)。

美は大きな肉体において在る (*Ethica Nicomachea* 1123b7)。

(b) 美のもっとも主要な形相は秩序と均整と限定である (*Metaphysica* 1078a36-b1)。

(c) 美は適合性である (*Topica* 102a6)。

美と適合性は同一である (*Topica* 135a13)。

というような、定義のかたちがあるが、本文でとくに問題としているのは、(c) のケースである。この美と適合性については、以下の本文において言及するように、すでにプラトンが『大ヒippias』で検証している。

- (118) この存在論的構造は必ずしも美の現象に関わる特有の構造ではなく、基本的に他の現象についてもまったく同等である。

- (119) 美そのものに関わる存在論的命題 (14) とハ美と適合性との検討において共通に現れる「・・・と見える (*φαίνεσθαι*)」

という語は、前者においては問題とされず、後者においては「ある (*εἶναι*)」と鋭く対比されていて、結局ハ美と適合性とは否定されるからである。

- (120) 註 107、121 参照。

- (121) *Categoriae* 1a24-25; ἐν ὁμοκειμενῷ δὲ λέγῃ δὲ ἐν τινὶ μὴ ὅς μαρὸς ὑπάρχον ἀδύνατον ὁμοῖς εἶναι τοῖς ἐν αὐτοῖς.

- (122) 藝術の存在論、第二章存在論的エートス論における相応の論理、第二節神と人ーポイエーシスにおける存在論的連続性と非連続性、参照。cf. *Poetica* 1450b34-36.

- (123) ハ生の意味、ハ生が世界を原典として読むフィロロギーにとって重要であることは論ずるまでもない。例えばニーチェにおける

フィロロギーは、ハ生をただ単に「認識されるに値する」ものとして示すだけでなく、「生きられるに値する」ものとして示してゆくべきものである (cf. *Homer und die klassische Philologie*, S. 3, S. 157)。

その意味においてフィロロギーはつねに、「生きることがいかに重いか」という事実を見据えながら (cf. *Wir Philologen* 137)、「生とは何であるか」を問いつづけてゆくことになる (cf. op. cit. S.)。

そしてかかる実在論的問いかけが可能となるのは、すでにハ生が引き受けられてしまっているから

に他ならない。

(124)

われわれはニーチェにおけるいわゆる「価値の価値転換」を生、の、光、学、に、お、け、る、あ、ら、た、な、存、在、論、の、提、唱、と、考、え、て、い、る。むろんそれはいわゆる存在論の本質論の単なる変容ではなく、勇氣、洞察、共感、独歩のエートスをもって、「大いなる苦悩」の救済としての「放下」を試みる実存の藝術を中核とする。拙稿、実存の藝術としての「tragische Philosophie」研究十、一九九二年、四章「放下」―「共感」と「救済」、参照。

(125)

この言葉自体はキルケゴールの用語法を承けたものであるが、とりわけ「内的なパトスの欠如」という問題については、ニーチェに通じるところ大であり、またこの傾向は現代においてさらに顕著である。藝術の存在論、第八章、註76、「象徴主義」における心理的現実と典型―十字架上の人対ディオニュソス、研究十二、一九九四年、五章、参照。

(126)

藝術の存在論、第七章「基体なき内在者と対応の論理」、第三節「基体なき内在者」、参照。