

存在論としての価値論(二)

藤田一美

本稿は、 \wedge 相応の存在論 \vee を環境とする \wedge 価値論 \vee を存在論的に考察するものであり、「存在論としての価値論(一)」⁽²⁾を承ける。それゆえまず以下に前稿の構成を記すことにする。

- 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

前稿において、われわれは主としてプラトンの形而上学的存在論、それを構成する存在論的エートス論と存在論的範疇論および世界述語論の立場から、 \wedge 価値論 \vee がまずもって \wedge 存在論 \vee でなくてはならないことを論じた。この存在論としての価値論において、われわれが最も重要とした論点は以下のごとくである。

- (A) そのものの価値とは、そのものの存在の意味の一つである(一・一a)。
- (B) そのものの価値とは、われわれとの関係においてわれわれの関与の度合いを決定する差異である(一・一b)。

- (C) 人は誰でも自己自身にとって善きもの||価値あるものを欲する(一・一 a, b)
- (D) 価値は、それを探究するものに存在の意味を与える(一・三 f)
- (E) 価値は、それを探究するものに関係の意識と論理を与える(一・三 g)
- (F) 価値において自己を把握することは、一切の価値の根拠||究極の善との類比の関係を存在論的に引き受けることである(一・三 h, i, j)
- (G) 存在意識と価値意識を喚起する最も根源的な存在感情とは、基体内在感情||帰属感情である(一・四 p, q, r)
- (H) 存在意識||価値意識とは、その根源的な存在感情に拠って全体としての存在を是認することである(一・四四)
- (I) 全体としての存在の是認||存在意識は、存在全体を善として受けること||善の意識である(一・四四)
- (J) 存在の類比とは善の類比である(一・二、一・四)²⁶⁾

本論に立ち入る前に、このような意味契機を補完しつつ、前稿における主題を総括的に定式化すると、

- (X) 存在論的価値論を成立させる∧全体意識||存在意識||善の意識∨は、われわれの存在経験において∧受ける意識∨を基礎とする、

ということになる。すなわち、いかなる意味においてもかかる∧全体意識||存在意識||善の意識∨はわれわれの∧意味賦与∨の∧結果∨として生ずるのではない²⁸⁾。むしろかかる意識は∧意味賦与||価値賦与∨の端緒||原因である。その意味で、上に定式化した(X)を補うものとして、

- (Y) 日常の意味賦与||価値賦与を根源的に規定し存在にきまりを与えるものは、最も根本的な意味において、

△受ける論理▽としての△相應(*kat' aëian*)の論理▽である²⁸⁾
という命題が立つことになる。

いうまでもなくこのような論理は、われわれの根源的な存在感情を端緒とし起点とするという意味において、別稿でミーメシスとしてのポイエーシスについて考察したときに、神的存在を起点とした△存在の類比▽すなわち△上からのアナログア▽との対比において問題とした△下からのアナログア▽の論理に他ならない²⁹⁾。したがって、かかる△相應の論理▽は、すでに述べたように存在の類比の關係における△存在論的非連続性▽にさらされざるをえなくなる³⁰⁾。その意味で価値論はまた存在論という枠組みにおいて成立するかぎり△非連続性▽あるいは△距離▽を超克すべき△実験哲学▽となるのである³¹⁾。

二 全体意識 || 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 — われわれにとっ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

われわれの言う意味でのそのつどの△実存的な価値感情▽が、一般的価値意識の単純再生産的自己同一化の枠組みを越えて、このような枠組みそのものを不安にするかたちで発動するとき、いわば△一般者▽としての△価値▽はいわばその△生動的な個別的關係▽において捉え直されあるいはよりラディカルに還元されて、存在論的価値論的探求がそこにおいて生ずる端緒となる。

このような実存的価値感情 || パトスを契機として始まる探求においてすでに予想されていることの第一は、われわ

れが今ここで手がかりとする価値感情が、おそらく究極的には「存在の体系」を全体として、無差別的に是認する「善の意識」(命題Ⅰ)に帰属するというのである。第二は、そのつどの個別的な価値感情を契機として、従来の価値意識に囚われない価値の「差異相」を見据えつつ、このあらためて意識された「差異相」を起点として、「差別相」を包括する「無差別相」としての「善」の位相をより根源的に確認してゆくという形而上学の道のありようである。

まさしくこの意味において、美にせよ正にせよそのつどの実存的価値感情において捉えられるおのおのの差別相は、存在の体系を全体として無差別的に是認する「善の意識」の相関者として予想される「無差別的な善」の「分化」あるいは「例示」とも言える。存在論的価値論はしたがって、まずそのつどの価値感情を究極的な善の意識の「自己開示」とみなし、さらには個別的な実存感情を端緒として善の意識の相関者として予感された「存在根拠」としてのいわば「究極の善」ともいうべきものありようを批判的に考察することになる。

ところで、前稿においても触れたがいわゆるプラトンの対話篇においては、「美なるもの」や「正なるもの」あるいはその他の「善きもの」がすでに周知のものとして在ることが「共同探求」の前提として確認されるのがつねである。このとき対話の相手の価値意識は、たいていの場合、「共同的・一般的・平均的価値意識」のトポスにあると言つてよい。それもまたソクラテスのエイローネイアと言われることになるかもしれないが、その見かけ上の共同探究はともかくとして、また共同探究のありようについての相手の意識無意識を問わず、ソクラテスはそれをみずからの思索の論理によってみずからの「実存的価値感情」のトポスに移行させてしまうのがつねであり、すでに当初より実存的価値感情にもとづく方法意識をもってその価値の言葉を存在論的に問い直そうとしているのである。すなわち、ソクラテス自身も共同探究であることを主張し大体は少なくとも見かけ上は共同探究の形式が共有されるとしても、最も肝要な論理も方法もその論理を展開する基礎となる価値体験もはじめからまったく共有されてはいない。

かりにソクラテスがこのようなエイローネイア的方法を真実「心」のありようへの配慮(前稿註参照)にもと

づく「教育的な方法」 ∇ と考へていたとしても、ソクラテスの対話の相手はなにびとにせよ、ソクラテス自身の存在と価値の遠近法にもづく方法と論理についての予備知識や基礎的な価値体験を有してはいない。それだけではない。そしてこのことの方が一層深刻な問題であるがその価値の言葉を「問うこと」 ∇ についての「内的必然性」 ∇ をほとんど感じてはいないのである。

いわゆるソクラテスの対話に関してわれわれが抱いている最大の疑問の一つは、ソクラテスは当の相手における「切問」 ∇ の内的必然性についていったいどのように考へていたのかということである。それともソクラテスはその問いの必然性が相手にも了解され、その論理の展開が誰にでも等しく妥当する論理的必然性を有していると思つていたのであろうか。われわれにはとてもそうは思えない。

われわれがこの問いに関してさしあたり答へることは、問いは内的必然性をもって問われるということであり、また他者よりすれば行き過ぎとさえ見られるその論理的展開もそのような内的必然性を有する哲学的エートスによってのみ維持されうるということである。そしておそらくソクラテスにはそのことは十分すぎるほど分かつていた。それゆえにソクラテス的な対話の意味は、ソクラテスの誘導する対話的關係のダイナミズムが対話に参加するものの心を思わぬ仕方では刺激することによって、そのものが「方法のアポリア」 ∇ や自己におけるなんらかのもの「不在」 ∇ に気づかされたり、さらにはまれにそれを越えて「新しい知」 ∇ の可能性を望見するという展開になることがわずかに期待されるということにある。⁽¹⁾

しかしいづれにしても、ほとんどの場合対話の相手はその一般的なロゴス意識や価値意識のトポスから抜け出てはいない。是非善悪に関わらずその意味においてかれらは依然として一般的意識の位相にとどまっており、問いを存在論的に問わなくてはならない「内的必然性」 ∇ にも「論理的必然性」 ∇ にも無関心のままに終わらざるをえないのである。実存的価値感情そのものは、いわば方法意識以前の「パトス」(受けること) ∇ であつて、教えられるものではない。

それがソクラテスにおける共同探究の最大のアポリアーである。そのことはむろん直接的ではないが、『メノン』において提示された「徳は教授できない」という命題の一つの意味であると言ってよい。

二・二 △いかなるものを美と言うか▽と△美とは何か▽の間——△似像の受容▽の

心理的必然性から△美そのもの▽への存在論的な問いの論理的必然性へ

したがって、△美とは何か▽という問いを立てて、△美▽そのものへの存在論的志向転換を図ろうとしても、△美とは何か▽という問いと△いかなるものを美と言うか▽という問いとの間にある決定的な存在論的差別は、対話の相手にとってはそれこそまったく無差別なものでしかない。それゆえ対話の相手はあたかもソクラテスがそのつど対話の論理的進行を立て直そうとするのを無視するかのようになり、まさしく△方法意識∥ロゴス▽以前というより原初的な△価値感情∥パトス▽以前の一般的心理において、△美とは何か▽というソクラテス的な問いを△いかなるものを美と言うか▽というきわめて常識的な問いに変えてしまうのである。⁴⁸

このような共同探究の破綻の責任はどちらかと言えばむろんソクラテスの方にあるとしなくてはならない。というのも、ソクラテス自身はみずからの問いかけにおける内的必然性や論理的必然性そしてまたむろん方法についても十分すぎるほどの自覚を有しているのであり、その意味で共同探究における△共同性▽をつねに方法論的に吟味するゆとりを有するからである。一般的な価値意識とその水準における価値的なるものの認識で充足している人にとっては、そもそも△美とは何か▽という問いはもとよりのこと、さらに△美そのものとは何か▽という問いまでも心理的かつ存在論的な必然性をもって受けとめる必要がないからである。⁴⁹

ソクラテスが形式的には一般的な価値意識のレヴェルにおいて△美とは何か▽を共同探究のテーマにするようにしながら、実際にはこの問いを実存的・哲学的価値意識のトポスに移行させてゆくのは、そこにおいてこそ、形而上学

的・存在論的な問いへの移行における心理的必然性をもっとも明らかにするからである。

その実存的・哲学的価値意識がもっとも鮮やかに現れるのが、『パイドロス』において、靈魂の輪廻転生を前提としてエロートイケーすなわち△美への愛▽がソクラテスによって語られる場面である。ここで言われるエロースは、むろんとくにソクラテスの場合には魂への気遣いとしての哲学的・教育的配慮を伴うものではあるが、当時ごく普通のことであった美しい年少者への愛である。このエロースはその意味で愛する者と愛される者の間に成立する極めて生々しい個別的な関係であり、なんらかの強いパトスなくしては成立しえない関係の形式である。

美しいものへのエロースという△関係のトポス▽においてわれわれが問題とする△美▽の一つのかたちが現れる。ここに現れる△美への愛▽は、『饗宴』において示されるようにまずは感性的知覚の対象としての肉体的な美への愛である。その文脈においては、美そのものを見ることにおいて生は△生きるに値する▽ものとなり、美そのものを正しく見ることは△真の徳▽を有することになる、そして真の徳を生み育てるものは△神に愛される▽ものとなるという思想の下に（註46参照）、エロースは感覚的なるものから自由になり、△多くの美なるものから美そのものへ▽という階段を登るものとして語られている。このような『饗宴』における△美への愛▽に現れる△美▽と異なるのは、『パイドロス』で語られる△美▽が一般的な価値意識を破綻させるような卓絶したものとして語られていることである。したがってこのような美との出会いは、すでに一・三において当該箇所を引き詳しく説明したように、まさしく避けることのできない受難にも似た衝動的な△パトス▽である。さらに『饗宴』の記述と異なるのは、ここでは△肉体的な美▽のみが問われているわけではなく、まったく同時に、「神のエトスとそのわざ（*ta éthē kai eni tēōiata*）を自らのものとする」という言葉が示すように（333a3-4, b6-7）、△精神的な美▽が問題にされているということである。

人に限らず卓越した美との出会いは、それまで有効に機能していた述定∥意味賦与の作用を沈黙させる△驚き▽や

〈戦慄〉を与える（前稿註15参照）。かかる〈衝撃的な出会い〉において従来の価値概念が否定されることによって、より大いなる〈美〉に対する〈敬虔の心情（*sebetá*）〉⁽⁸⁾＝〈距離のパトス〉⁽⁹⁾が生じ、かかるパトスの裡に〈美の根拠〉あるいは〈根拠としての美〉への形而上学的志向が生ずることになる。すなわち、ロゴスがパトスにおいて還元され、パトスにおいてあらたに始まるということに他ならない。

いうまでもなくプラトンはかかる自己超越の可能性を一樣に考えていたわけではない。それどころかそもそも卓絶したものの現前に驚きおののくということもすである種の〈フュシス〉の証明であった。いわば原初的な〈驚き〉のパトスから〈敬虔のパトス〉へ移行し、さらにはかかるパトスを生ぜしめる〈根拠〉への〈愛〉としての〈形而上学的探究志向〉が始まり、結局は〈知行〉両面において〈ミーメシス〉（一・三）が成立するのは、いわば魂の純粹現実態（＝受肉以前の完全な姿⁽¹⁰⁾）において見た〈純粹形相とその体系〉⁽¹¹⁾をもっとも確かに〈記憶〉（*μνήμη*）⁽¹²⁾に留めている卓越したエートス⁽¹³⁾＝*o. tou tote nou theou*（*Phaedrus* 251a2）においてである。ここに言う〈記憶〉とは、なんらかのものについて、その〈何であるか〉あるいは〈いかにあるか〉を知るための〈形相因〉を感ずるそれぞれのエートスの認識論的・存在論的資質に他ならない。そのことを確認したうえで、上に挙げた(X)、(Y)を補完するものとして、あらためて、

(Y) 価値意識はパトスにおいて還元されパトスにおいてあらたに始まる、
 という論点を提示しておく。

〈純粹形相とその体系〉すなわち〈存在根拠の体系〉の〈記憶〉として自己の内に認識論的形相因を確かに分有するエートスにおいてこそ、はじめてそれまでの概念を棄却せしめる〈像〉と出会い、あらためてそのパトスにおいて、その〈像〉を「かの（美を能く）ミーメシスした（*kálaros eñ meimnēvous*）」⁽¹⁴⁾の（251a3）⁽¹⁵⁾すなわち〈似像〉（*tau êxei oju toua*）⁽¹⁶⁾（250a6）として〈受け入れる〉ことができる。そしてまたこのように〈美の像〉を〈美の似像〉

として、△受容▽するといふ、パトスを介してこそ、根拠への思惟の運動はより現実的に△原象（*τὸ τοῦ εἰκασθεύτος* *τύπου*）△向かうことが出来る。

すなわち、△美の像▽を△美の似像▽として受容することによって、△美の似像▽と△美の原象▽との△存在論的、類比▽の関係とこのような美の像を美の似像として受容することのできる△善きエートス▽と△美の原象▽との△存在論的類比▽の関係と同時に一つのものとして引き受けることが可能となる。

△美の似像▽としての△美の像▽の△受容▽は、このようにして、いわば二重の存在論的關係としての△美の類比▽についても△ミーマーシス▽という形式を招来することになる。通常この点は無視されているのであえて念を押し、例えば、この文脈で確認されたミーマーシスは、似像の原象に対する存在論的關係形式のみならず、エートスの原象に対する敬虔のパトスを伴った実存のかたちを意味するとなるのである。そしていうまでもなく後者のミーマーシスがソクラテス・プラトンの哲学の本質に関わることである。

ここにおいてわれわれは、△美そのものとは何か▽という存在論的な問いの意味をあらためて確認しておかなくてはならない。その問いが個々の実存にとって存在論的に有意味であるのは、△美の像▽との衝動的な出会いにおいて、その現出してきたものを、すでに△似像▽として受け取らざるをえなかつたという△心理的事実▽である。従来△美の概念▽を超える△美の像▽として現れてきたものを△似像▽として受け取らざるをえないという心理、さらに言えば△原象の似像▽としてすなわち△原象―似像▽という△上からのアナログア▽の一環としての△美の類比▽の関係において△美の像▽を躊躇うことなく真っ直ぐに受け取らざるをえないという△心理▽が、△美そのものとは何か▽という△下からのアナログア▽の問いに単なる論理的根拠のみならず実体的な根拠を与える。ソクラテスの場合、そのものを△似像▽として△受容▽せざるをえないというまさしく受動的なパトスにおいてはじめて、△美の類比▽という存在論的關係の△受容▽が実体的に成立し、△美そのもの▽という△原象▽への存在論的な問いが現実的意味を

もって回帰するという他に他ならない。むしろ、かかるパトスがいかに卓越したものであれ、美そのものへの問いは徹底して下からのアナロギアの実験にすぎない。

さてすでに触れておいたように、自己同一性を揺るがすような衝撃的なきかたで卓越した美の似像と出会うということ自体、靈魂の輪廻転生を前提としたプラトンの思想においては、 \wedge 純粹形相とその体系 \vee との出会いをもっとも確かに \wedge 記憶 \vee に留めている卓越したエートスの証明であった。

しかしながら、このパトスの裡から \wedge かかる美とはそもそも何であるのか \vee というように問い \wedge 美のロゴス \vee を深く探究してゆくことが、少なくとも心理的には必然的な過程であるとしても、その問いが直ちに \wedge そもそもかかる美を現象させる美そのものとは一体何であるのか \vee という問いに結びつくことにはならない。第一章でも触れたように、形而上学の道もまたそれぞれの道だからである。この二つの問いを結ぶのはそれゆえに論理的検証を超えるそれぞれのエートスにおける \wedge 内的必然の論理 \vee である。上からのアナロギアとしての美の類比において \wedge 美の像 \vee を受容することまたその仕方を決定するのは、したがって \wedge エートスの論理 \vee であり、われわれはこれを \wedge 存在論的エートス論 \vee において構造的に吟味できるだけである。

この \wedge エートスの論理 \vee という観点からすれば、ソクラテスにおいては、 \wedge 美とは何か \vee という問いはそのまま \wedge 美そのものとは何か \vee という存在論的な問いに直結していると言ってよい。美の像を、 \wedge 原象—似像 \vee という上からのアナロギアとしての美の類比において、受容せざるをえなかったという心理的事実がその論理的転位の \wedge 確かさ \vee の根拠となるということである。

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―われわれにとっての

美の類比あるいは美そのものの体系的特権性

この「美とは何か」という問いから「美そのものとは何か」という一層存在論的に意識された問いへの論理的移行における内的必然性の問題に加えて、さらにここで注目しておくべきことがある。それは「自己呈示性」あるいは「現象性」をめぐる「美」という価値とその他の「魂にとって尊重すべき諸価値」(250b2)との存在論的差異の問題である。

『パイドロス』においてわれわれは、「正義(dikaiosunē)や分別(sophrosunē)という魂にとって尊重すべき諸形相と比較したとき、純粹形相のトポスにおいてもまたこの現象世界においても、「美」は卓抜した「明らかさ」||「自己呈示性」を有しているという記述に出会う。ソクラテスが語るミュートスにおいては、「美」の存在についての「*καυρόν*」という形容詞や「*ἐθαυρέν*」あるいは「*οὐρίβου ἐναγρέστατα*」という動詞が用いられているのである (cf. 250b6, d1-3)。

この「美」の端的な現象性についての記述は、プラトンの存在論的価値論の体系における美の「優越性」を考察する手がかりとなると思われる⁽²⁵⁾。

美は、われわれがそれを些かの逡巡もなく受け取らざるをえないという仕方、端的に現れる。それを受け取るエートスの資質の問題は別として、美がそれを疑いもなく肯定せざるをえないかたちで現象するということは、それがわれわれにとってはまさしくそれが価値高きものであることに他ならない。

その「美」の本性においていかなる体系的位置を占めるかということとは依然問題として残るが、魂の受肉以前と以後とを問わず「美の形相」あるいは「美の像」は、「われわれにとって」はそれほどまでに原初的かつ基礎的な位相における「価値性」と「体系性」を有するものである。『饗宴』におけるような多様な現象的な美に始まり精神的な

美そして美そのものへと登り詰める〈心の遍歴〉は他の諸価値については語られない。他の諸価値に関してはあえて一般化して言ってしまうと、少なくとも表面上は論理的にのみ、存在論的因果関係としての〈超越形相↓内在形相↓形相を有するもの〉という〈存在論的類比〉が語られるに留まっている。したがってここでは、価値的なるものあるいは価値形相についての通常の問いかけが存在論的問いに移行してゆかざるをえない〈必然性〉を、必ずしも〈心理的必然性〉が支えてはいないように思われるのである。

〈論理的展開〉において〈心理的必然性〉が必須であることは、すでに、なんらかのかたちで〈ロゴス〉が〈パトス〉に先行するにせよ、ある意味で〈パトス〉が〈ロゴス〉を方向づける、という契機を〈思惟の経験〉から抜き去ることはできないというかたちでわれわれは繰り返し論じてきた。⁶³ その主張を裏書きする代表的な例の一つがこの文脈に言う〈パトス〉としての〈美の似像の受容〉である。

われわれはこのことの〈存在論的意味〉を重視する。すなわち『パイドロス』という対話篇の位置を『国家』と並ぶ円熟期の総括的位置においてよいとすると、ここで〈美の類比〉を受容する〈心理的必然性〉を介して総括的に〈論理的転位〉の〈必然〉を語る〈体系的意味〉があったと考えることができるからである。

その体系的意味とは、まず、〈美の似像の受容〉は〈価値的なるもの〉に對するわれわれの〈根源的な受動性〉^{II}パトス性〉を代表するものにあるということである。より積極的に言えば、われわれの存在経験においては、例えば〈正義〉や〈分別〉を一つの価値として認めるかどうかを問題にすることがあるとしても、〈美〉を価値として認めるかどうかという問いはもはや問題になりようがない。それほどに〈美の受容〉は原初的であり基底のであって、美の概念内容や存在論的位置についての哲学的還元がなされるとしてもその〈存在〉を還元することはほとんどできないように思われる。それが善くも悪くもプラトンやアリストテレスの存在経験における〈善と美〉の重さなのである

(前稿註4、6、7、9参照)。

このことを前提としてさらに△美的似像の受容▽のもつ△体系的意味▽を言えば、端的な受動性において成立する△美的経験▽は、ただ単に△美的類比▽のみならず、それと同時に△一つの体系▽の内に△同族の(συγγενής)▽ものとしてあると言われうる△正義▽や△分別▽などの他の諸価値に関わるそれぞれの△類比▽をも受け入れ、△全体▽としては△存在の類比▽を展望する卓越した△体系への道▽となるということである。むしろ△美的似像の受容▽の文脈においても、△正義▽や△分別▽などの他の諸価値についてその△似像(ὁμοίωμα εἰκόν, εἰδολόν)▽があること、そしてその似像から現象への遡行の可能性があることが明言されている(250b3, 4, d5)。

ところでこの△似像の受容▽とは△想起(ἀναμνηστικότης)▽(250a1)に他ならぬが、ある一つのことに關わる△想起▽が、結局は「おのずからその他の全つものを見いだすこと(τάλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν)になる」こと、すなわち「探究するとか知るとは全体として(ὅλον)想起することになる」ということは、すでに『メノン』で予告されていた(81d4-5)。もっともこの『メノン』の文脈においては、△同族の(συγγενής)全体からその一例へ▽というしかたで、「徳とは何であるか」という問いが正当化されているので、『ハイデロス』の文脈に拠ってむしろ△一例∥典型から全体へ▽というしかたで△美的似像の受容▽を体系的に位置づけようとするわれわれの解釈にとって、△全体からその一例へ▽という論理がそのまま裏付けとなるというわけにはゆかない。ただしこの△同族性▽∥△体系性▽の論理によって、さしあたり△全体▽に属する△一▽が△他▽を喚起するという論理的可能性は確認できる。

美とその他の価値との関係について、プラトンは同じ文脈でなお興味深い記述を遺している。「正義や分別、その他魂にとって尊重すべきものの場合われわれの世界におけるその似像(ὁμοίωμα)には(われわれが端的に受け取らざるをよような直接的な)明らかさ(ἀετις)がない。それゆえ僅かのみが(その似像性を端的に捉えることのできない)不確かな(∥間接的な)途によって似像に近づきその似像のもとになったもの(∥原象)を見ることにな

る」(250b1-5)⁽⁸⁾という文章がその第一のものである。正義その他の重要な価値の「像」の場合には、したがって「美の似像の受容」の場合とは異なってその「似像性」を受け取らざるをえないしかたで受け取るのではなく、その「像」が「似像」であることを確認するために、こちらから近づくと、というその意味では能動的な手続きが必要となるのである。「美の像」の場合には衝動的に有無を言わせないかたちでその「似像性」の承認を迫るのであり、こちらから「似像に近づくと(ἐπι τὰς εἰκόνας ἰούτες)」必要はない。しかししづれにしても、それらがわれわれにとって等閑にはできない愛求するべきものであることに変わりはない。ソクラテスはそのことについて次のように言う。「思慮(δοκιμασία)は(われわれの感覚のうちでも最も鋭敏な)視覚(ὄρασις)によって(美のように)見ることはできない。もしもそれが視覚に現れる自身の明らかな似像(εὐαγρέες εἰδύκον)を提示しうるとしたら、強烈なエロース(ἔρως ἐρωτικός)を惹き起すことになるだろう。その他魂にとつて愛求するべきもの(ἐραστὰ)においても同様である」(250d4-6)。

「美の似像」は視覚に訴えて「最も顕なるもの(ἐκφανέστατον)」であるがゆえに「最も強烈に愛求されるもの(ἐρασιώτατον)」と言われるとき、「ἐραστὰ」と「ἐρασιώτατον」の差異をどのように考えるべきだろうか。まず第一に、「美の似像」について言われる「ἐκφανέστατον—ἐρασιώτατον」は相対的な優越ではなく絶対的優越と考える。その理由は他の似像は人間の感覚のうち最も鋭敏とされる視覚の相関者となりえないからである。ところが「美の似像」を視覚の相関者というとき、例えば「一」で確認しておいたように、「われわれにとつて明らかなるもの」|| 感覚的なるものから「出発して」それ自体において顕なるもの|| 思惟的対象「へ赴く」というのが形而上学の道であったから、この「視覚の相関者」という呼称は存在論的には低位の感を与える。しかしソクラテスはそのことにはまるで関わりがないようにむしろ「形相的連続性」を強調して、美の似像はその端的な現象性と似像性において、ただ単に美の類比のみならず、それとともに一つの体系の内にある他の諸価値に関わるそれぞれの類比

をも受容し、全体として存在の類比を是認する体系へのもっとも卓越した道となることを示唆しているのである。

△感性的認識▽がわれわれにとって引き受けざるをえない運命的かつ基礎的存在形式であり、△美の似像▽がその認識にもっとも相応しい相関者として現れる運命をもつというのであれば、そのことはおそらく△美の形相▽の存在論的特権性を語るものとして受け取らざるを得ないであろう。△美▽はわれわれの選択に先んじる最も原初的かつ基本的な価値形相であり、体系を自己とともに語り出す特権的地位を有する。

以上のことをあらためて確認しておく。われわれはまずは感覚的位相におけるまったく受動的な △美の似像の受容▽というパトスにおいて、同時にすでに形相的連続性に拠る △美の類比▽を受容させられるが、またそれとほとんど同時に △美の類比▽に代表される △価値の類比 (εἰκόνη τοῦ τοῦ εἰκασθέντος ἕνεος) ▽ (250b4-5) を承認することになる。そしてその価値の類比をあたかも遡行して、¹⁷⁾ 一挙に全体としての △価値の体系 ▽ ▽ △存在の体系 ▽ を展望させられるのである。このような解釈は飛躍していると思われるかも知れない。しかし、もしそうでなければ、エローティケーにおける △美の似像の受容▽が △神のミーメーシス ▽ へと連続的に転位してゆくという展開とその論理は理解しがたいものとなる。△美▽はまさしくこの意味で、少なくともソクラテス・プラトンの形而上学的思惟においては、△美▽を含む最も重要な価値連関の最高の △εικόνη ▽ となるのである。ただそれでも先に触れた『メノン』における △全体 ▽ 一例 ▽ によって △一例 ▽ 全体 ▽ を形式的に受け取るとすれば、必ずしも美が唯一の △εικόνη ▽ であるとは言えない。

このことを念頭に置いてわれわれは、△美▽が有するわれわれにとっての体系的意味は、その比類のない △像 ▽ 似像 ▽ の △自己呈示性 ▽ 明らかさ ▽ において、△一つの体系 ▽ を強力に △例示 ▽ し、この上なく際だったしかたで △価値の類比 ▽ ▽ △存在の類比 ▽ を遡行し △価値の体系 ▽ ▽ △存在の体系 ▽ に到達する道を開いたことにある、と言うことができる。そしてそれは存在論的エートス論の立場から言えば、まさしく △下からのアナログイア ▽ としての △ミー

メーシス√の道である。⁶⁸⁾

二・四 善の体系における美の特権的位置性

このようにしてわれわれは△美の似像の受容√の体系的特権性、端的には△美√の際だった存在論的意味を確認することが出来る。このような特権的な美の体系的地位については、以下に示す一見不整合な命題が参考に値する。

プラトンにおいてもアリストテレスにおいても善や美が並列的に語られることが多いが（前稿註4、9参照）、『国家』においてははいわゆる△太陽の比喩√を介して、△善の形相√の存在論的優越は、善が究極の存在論的原因としてその他のものに対して△存在(εἶναι)√と△実体性(οὐσία)√を賦与するところにある、という命題が立てられる(505b7g)。善がこのような超越的原因として要請されてくるのは、われわれが△正√や△美√についてさまざまに思いなしそれごと足れりとするのが常のことであるとしても、結局のところ、「善とは何であるかを知らないうち」は「誰しも正なるものや美なるものについて十分に知ることはない」からであり(506a6-7)、それゆえに、「善の形相によって正なることその他の価値あるものはまさに価値あるもの有用なものとなる」(505a24)という体系的関係を認めざるをえないからである。このような経緯を経て（ソクラテスはこの文脈で善の形相の存在とその究極的原因性について△予感(μαρτυροῦμαι)√⁶⁹⁾という言葉を用いている）、善の形相がその他の形相に対して存在と実体性を与えるというもっとも体系的な存在論的命題が立てられることになるのである。この関係を主述関係において端的に表示すれば、

(a) 正なること美なることは善である(ἀγαθός) (cf. 506a4-5)'
ということになる。これを一般化すれば、

(b) 一切の（価値的な）ものは善である、

とらうことである。このとき、「善である(善い)」という述語は、実体の概念の系列になぞらえて言う、いわば「正」や「美」という形相の△類の本質▽を表示する述語となるから、逆に、△善▽あるいは△善きこと▽が主語の位置に立って、述語の位置に「美しい」や「正しい」という他の価値形相の述語が来ることは通常はないはずである(むろん修辭的な表現としては可能である)。いうまでもないが、「ソクラテスは人間である」の実体概念の系列における包摂関係を無視して、「人間はソクラテスである」とは言えないということと同じである。

ところが『国家』の同じ文脈において、必ずしもそうとは言えない表現がある。△太陽の比喩▽の文脈において、すでに「認識されるものには△真性(ἀληθεια)▽(≡存在性)を与え、認識するものにはその△力(δυναμις)▽(≡知性)を授けるのが△善の形相▽である」ということを前提としてのことであるが(508e1-3)、ソクラテスは△善の形相▽の卓越性を示すために△善▽をこの△知性(γνῶσις)▽と△真性(ἀληθεια)▽と比較して次のように言う。

「知性も真性もこのようにして美なるものではあるが(καλῶν ὄντων) 善はこれらのものとは異なつてさらに美しい(καλλίων)とあなたが思うのであればそれは正しい考えた」(508d4-6)。

一般にあることを肯定的に表現する場合に、△ὄψος▽や△καρῶν▽という語は頻繁に使用されるので、もしこの文脈が存在論的体系に無縁のものであればこれをそのまま修辭的表現として見過ごしにすることもできる。しかしここはまさしく個々の価値形相や純粹形相の体系的関係が問われる文脈である。したがって、このような用語法を誤りとするか、それでも体系的に有意味として読み取るのか、という問題が生じる。われわれとしては、これをさしあたり有意味な表現として受け取ることにする。したがって、前後を含めてこの文脈の要点を整理してゆくと、

- (γ) 善は認識者に知性を認識対象に真性を賦与する(508e1-3)。
- (δ) 知性や真性はそれゆえ一般の価値形相とは位相を異にする(筆者の補い)。
- (ε) 知性や真性も認識されうる(508e4)。

(δ) 知性や真性は美である(508a4-5) (筆者註＝ただし、他の価値形相は美であると明示的には言われていない)⁽⁸²⁾

(η) 知性や真性は善に似てゐる(*draboeiorhē*) (509a3)'

(θ) 知性や真性は善そのものではない(509a3-4)'

(ι) 善は知性や真性よりも美である(508a5-6)'

(κ) 善はより重く受け取るべきもの(*ἐτι μετ' ἰσότητος τιμντέον*) である(509a4-5)'

ということになる。最後の論点について注釈を加えておくと、「重く受け取るべきである」とかあるいは「美である」というこの文脈における表現は、われわれにとつて、最も明らかな是認の言葉である。

それぞれの価値は固有の単一形相を有するから、美がまったく同列の価値である限り、当然のことに(α)、(β)における「善である」のかわりに「美である」を代入するわけにはゆかない。しかしそうであるならば、どうして善や善に近いものに対して「美である」と言えるのか。もし(δ)、(ι)が正当に言われるとすると、(α)、(β)における「善である」のかわりに「美である」を代入することは不可能ではなくなる。まず、「正なること美なることは善である」(α)とすると、「善は美である」(β)ことが存在論的により高次の命題として言われているとすれば、「正なること美なることは美である」ということになるからである。したがってここに通常 \wedge 正 \vee やその他の価値の一つとしてなんらの差別もなく数えられている \wedge 美 \vee が、ここでは謎めいたしかたでその卓越した体系的位相を有するものとして現れている。美の特殊な位置はその他にも例えば、いろいろなものを所有していても \wedge 善い \vee 所有でなくては無益ではないかと思われたあと、「あるいはもし善を除く他のあらゆることについて思慮しながら、美(なるもの)や善(なるもの)について思慮しなかったら?」というソクラテスの言葉にも示される(505b1-3)。これを文字どおりに取れば、「正なること美なることは善であり美である」ということにもなるからである。

△美が▽このように△知性▽や△真性▽のみならず△善▽をも述定しているという事実、すなわち美が必ずしも△一(善)―多(形相群)▽という明確に区別された存在論的關係の図式にはおさまらないと見える事實は、われわれの考察にとってきわめて示唆的である。というのも、まさしくこのことがわれわれが『パイドロス』で確認した美の卓越した△存在論的意味▽、△体系的位位置▽と照応するように思えるからである。

あるものを△美である▽とすることは、端的にそのことを△重く受け取るべき(*τεντερον*)▽ものとして受けることである。△似像▽としての△美的受容▽は、同時に△価値的なるもの△重く受け取るべきもの▽(*Phaedrus* 250b 1-2: *δρακισιωνης ηεν ουν και αφοροισιωνης και οσα αλλα τιμια φυρας*)の△例示の受容▽であり、すでに述べたようにまたその△例示の受容▽を媒介として△全体の受容▽への地平を開くものである。

プラトンが△美▽の卓越した△自己呈示性▽を△運命(*μοιρα*)▽という言葉で呼んでいる『パイドロス』の文脈を主たる手がかりとし、また『国家』の△太陽の比喩▽前後の文脈を有力な傍証として、われわれは二・三で確認したことをあらためて以下のように言うことができる。

△美的像▽は、その強力な現象性においてそれを△美的似像▽として△受容▽せざるをえないわれわれに、△美的類比↓価値の類比△存在の類比△という△体系▽への道を開示する。まさしくこの意味において、△美的像△美的似像▽は少なくともわれわれにとって、△美的卓越した△存在論的意味▽△体系的意味▽を開示する。ただし、△われわれにとって▽という限定を抜きにすれば、すでに先に触れた『メノン』を再度引き合いに出せば、あらゆる価値的存在が体系的に言えばそれぞれ△全体の例示▽である以上、△全体▽への△遡行△アナムネーシス▽がたとえ「その似像性を端的に捉えることのできない」不確かな(△間接的な)途によって似像に近づきその似像のものになったもの(△原象を見る)というしかたであっても、それぞれにおける全体への回帰が不可能であるということにはならない。その意味においてはやはり、おのおのの価値形相の△何であるか▽をその似像を△想起の縁(*υπομνημα*)▽

(*Phaedrus* 249c7)とついつ、体系的意識とディアレクティケーをもってできるかぎり厳格に問いつづけてゆくことは(cf. *Respublica* 504b5) 間違いなく存在論的に有意義なことである。

ここで前節と本節で美の存在論的意味と少なくともわれわれにとつての美の体系的特権性について確認したことを以下のよう_に定式化しておく。

- (o) 美(の像)の存在論的意味は、われわれにとつて、受容せざるをえないその端的な明らかさにある、
- (p) 美の像の受容は、同時に美の似像の受容となる、
- (q) 美の似像の受容は、同時に美の類比の受容となる、
- (r) 美の似像の存在論的意味は、全ての価値がそこに帰属する価値体系⇨存在体系の際だった例示にある、
- (s) 似像としての美の例示は、価値および存在の類比の逆行、全体の想起、そして神のミーメーシスの道を開く、
- (t) 美は、限定された意味において、善の述語になりうる、
- (u) 美は、善を頂点とする存在の体系において独得の位置を占める。

このように総括するとき、靈魂の輪廻転生におけるきまりとして語られている∧アドラスティアの掟∨において、以下のように語られているのは示唆的である。

「真の实在(⇨純粹形相)をこれまで_に最も多く(*πλεονεχτα*⇨最も体系的にその全体を)見た魂は、知を愛するもの(*φιλοσοφου*)、美を愛するもの(*φιλοκαλου*)、なんらかムーサの女神(⇨ムーサに関わる宮みとしての藝術的なるもの)を愛するもの(*μουσικου τινας*)、そしてエロースを大切に思うもの(*ερατικου*)となるべき人間の種として転生せられてゆへ」(*Phaedrus* 248d2-4)。

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

『パイドロス』における美の似像との衝動的な出会いの記述は、究極的には神のミーメーシスを志向する下からのアナログアとしての存在の体系への道が、美の像を美の似像として受容せざるをえない〈心理〉においてもっとも現実に確実に始まることを示唆する。

際だった存在の受容は驚き、戦慄、敬虔の一切を含む距離のパトスを伴い、距離のパトスはあらためてわれわれを美なるものとの〈関係〉さらには似像としての美の根拠（≡美そして善）との新たな〈関係〉にもたらすということである。従来の価値意識を還元する実存的価値感情においては、すでに美の像を美の似像として受容し、美の類比において現れる似像を全ての価値がそこに帰属する〈価値体系〉存在体系〈の際だった例示として捉えるという形而上学的な〉先取〈が〉生起している。すなわち美の類比の受容において、価値の類比≡存在の類比の総体を先取する、という心理が、そしてさらには、究極の存在根拠との出会いを、〈熱望する〉〈という心理が生起している〉のである（cf. 252e-7.253a5）。

実存的価値感情なくして価値意識が還元されあらためて実体的に体系化されることは難しい。しかし、このような体系を先取する心理が、たとえ卓越したパトスにおいてではあっても、ただ一回起的に十全なたちで生じるというわけではあるまい。そのためにはやはりディアレクティケーによって個々の価値形相を問いつづけてゆくというエートスの態勢が必須である。このような問いの運動の過程において、いまだ明確な論理をもちえない〈体系先取の心理〉が〈予感〉のかたちをもって現れることがある。このような〈先取の予感〉は、前節で言及した『国家』における〈太陽の比喻〉を媒介とした〈究極の善〉の探求の過程において、対話の相手よりすればまったく唐突に現れてくる⁽⁸⁾。ここにはしかもなぜそのような予感が生じたのかということについての説明はない。ここで明らかなのはこの予感が対話の相手の反応からも分かるとおり、共通の価値意識から生じたものでは決していないことであり、ま

た不当に結論を先取る飛躍の論理を△予感▽という比喻をもって正当化したものでもないということである。

ソクラテスの先取の予感は、しかし極めて穏やかに語られるとはいへ、正を中心に、統一的全体たるべき、△国家▽そしてまた調和体としての、△心▽を形相化する、価値を、切に問わざるをえない、その内的必然性の現れとして捉えるべきであろう。そしてこのような体系志向における内的必然性は、さまざまな出会いにおける価値感情やそれに触発された価値の本質への問いによって醸成されてきたはずである。例えば、おそらくプラトンにおける正の問題は、ソクラテスというプラトンにとっての典型的な△正の問題が一層切実な問題として生じたということである。卓越しに追いやったからこそ国家と心における△正義▽の問題が一層切実な問題として生じたということである。卓越した価値体験において生じた距離のパトスが喚起するものは、ただその価値的なるものの根拠としての特定の価値形相との△関係の意識▽と△相応の論理▽のみではない。おのおのの形相はさしあたりは自立的な△単一形相▽であるが、それぞれの価値概念をその存在根拠との関係においてあらためて問い直すことは、その価値概念への問いを介して少なくとも隣接する諸概念への問いとなり、ひいては△多から一へ▽の方位において価値概念の総体とそれを統轄する原理への問いともなるからである。そして同時にかかる問いは、関係し問いを立てるエートス自身の体系的位相への問いをも伴うことになるからである。

ソクラテス・プラトンにおいて問うことは、まさしくその問いをも含めた全体を問うことである。この問いを支えるものがある種の価値体験において生じた距離のパトスであり、またそのような距離のパトスに触発された価値の本質への問いにおいて現れるなら、か全体的なるものへの予感である。その予感において、「善とは何であるかを知らない」(506a-b)と誰しも正なるものや美なるものについて十分に知ることはない(506a-b)と言われる。まさしく『国家』では、「善とはそれ自体として何であるか」という問いは問われない。ソクラテスはそのことが今はまだ手に余ることだとして、「善とはそれ自体何であるか」という問いを今の問題とすることをやめよう」と言い(506d8-e1)、そ

の代わり、「善にこの上もなくよく似ている」(ὄμοιοτάτοι)と見えるもの」(＝太陽)をもって「善」を考えてゆこうというのである(506b34)。その「予感」心理は「まだ」論理とはならず、「予感」の延長に「像」が呈示されにすぎないということである。

いうまでもなく、われわれを「善の類比」の関係に置き「究極の善」を指し示すべきこの「善の似像」は、これまで問題にしてきた「美の似像」を典型とする「価値の似像」とは趣を異にする。「美の像」を「美の似像」として受容し「美の類比」に立つことは端的に明らかなことであって選択の余地のないことであつた。それに対してここに言う「善の似像」はそもそも「パイドロス」でも言われていたようにその「似像性」が端的に了解されるものでもなかつたし、ここで「善の似像」とされるものは通常の「善なるもの」の有する「似像性」さえも有さない方法的に要請された「似像」である。

ソクラテスは「多くの美なるものがあり多くの善なるものがあり、そのようにまた(それぞれの価値について)多くのものがある」こと、また「これらのものをロゴスによって区別している」と語っているが(507b2-3. cf. 505b3)、もしそうであれば、通常の似像としては「善」については例えば「善なる人」が立つはずである。ところがソクラテスは、まるで「善なる人」とこの方法的に要請された「善なる太陽」の歴然とした差異には関知しないように次のように語っている。

「われわれはかくして「美そのもの」と「善そのもの」を(αἰτίῳ ἢ καλῶν καὶ αἰτίῳ ἀγαθῶν)と、そして(多くの美なるものや善なるもののように)多なるものとして認めたものについてこのように「そのもの」を立てて、今度はそれぞれの「単一の形相」にしたがってそれらが「単一に在る」として見定めて、そのおのおのを「(単一形相をもって)存在するもの」と呼ぶことにする」(507b5-7)。

この文脈で「善そのもの」とともに「美そのもの」が語られているのはやはり偶然ではなくすでに触れたように

△美の似像▽の体系的特権性を示すものと考えられる。しかしそれはともかくとして、問題は△美の類比▽と同じように△善の類比▽を立てたにも関わらず、そのことを忘れたかのように、さらにこの△善の類比▽を△太陽の似像▽を介して他の△価値の類比▽を包括する△体系の類比▽に転位させてしまっていることである。

もし△善の形相▽が△美の形相▽や△正の形相▽と同じ存在論的位相においてひとしく△単一の形相▽を有するのであれば、そのような△包括者▽になることは論理的に困難である。しかるに△包括者▽になることが方法的な要請であるとすれば、△多くの美なるもの▽やその他のものと同様に△多くの善なるもの▽を立てるのは方法としては論理的誠実さを欠くと思われる。それゆえにここであえてソクラテスの△方法的心理▽を付度すれば、ソクラテスはやはりこの包括的な△善の類比▽についても一般的価値意識や日常の用語法を還元する個別的な価値感情を基礎としたかったということであり、△善の類比▽を△全体の類比▽に移行させてゆく過程において、下からのアナログアの端緒としての個別的価値感情の問題と善の形相性についての疑問を止揚したということである。

体系への志向を支える内的必然性はしかしいづれにしてもさまざまな出会いにおける実存的な価値感情を必須の前提とするものであるが、しかしすべての△価値▽について同様のパトスが生じるわけでもなければ、また必ずしもあらゆる価値的事象を経験するということにはならない。ソクラテスはその意味で、端的に言えば、△美の似像▽という最も明らかな△似像性▽を有するものをもって△類比の体系▽を例示し、その卓越した例示性において△類比の構造▽を有する△存在体系▽を一挙に例示したということになる。いづれにしても、おのおのの価値形相を根拠とする、それぞれの類比の関係を論理的に集積してみても、もとよりその集積が可能であるとしての話であるが、その集積の論理を根拠として△善▽が主宰する△類比の体系▽に移行できるわけではないからである。

ただしわれわれは次のことを心に留めておかななくてはならない。善なるものとの個別関係において△善とは何か▽と問いさらに△善そのものとは何か▽と問いの位相を転位してゆくという過程を経ることなしに、△正▽、△分

別∨、∧勇氣∨、∧知恵∨などの価値概念の考察の過程の裡から (cf. 50a46)、それまで問題とされていないかった∧究極の善∨の存在についての∧予感∨を語り (50a67) また∧美∨を媒介として (50b27)、一挙に∧善の似像∨とその体系的な役割を呈示することができたということにはそれなりの体系的意味があるということである。すなわち、たとえ∧美∨の場合ほどの端的な明らかさはないとしても、∧正∨やその他の価値概念の考察においてもすでになんらか∧体系的根拠との関係∨としての∧善の類比∨の問題が見え隠れしているということなのである。というのも、もし∧善∨がこのような体系的位置を有するとすれば、それぞれが体系において存在する以上はそれぞれのしかたで∧善の体系∨を例示することになるからである。逆に言えばそれぞれの単一形相性にも関わらず相互のそして根拠との関係なくして単独では論じられないということである。また∧善∨の体系的位置からすれば、もはや「善がそれ自体として何であるか」という明らかな仕方においてではなく、体系を例示する個々の価値への問いとともに暗示的に問われるという問われ方が∧善∨に相応しいと言える。そのように考えてくるとソクラテスの対話法は極めて巧妙である。

∧善の似像∨としての∧太陽∨は、すでに個別的な善の似像との個別的な関係が問題にされていない以上、∧美の似像∨をはじめとする∧似像∨の有する∧体系的例示性∨を前提として、はじめて有意味となってくる特殊な∧体系の似像∨である。ヘラクレイトスは「太陽は日々々に新しい」という謎めいた言葉を遺すが、⁸⁶少なくともこの∧太陽の比喩∨の文脈では、太陽がたとえ現実的にはその圧倒的な輝きと力をもって神そのものと見紛うほどの偉大な存在として現れるとしても、そこにおいて一般的価値意識が還元される実存的価値感情が触発される∧太陽体験∨のごときものは想定されていない。その意味では∧太陽∨はあくまで∧善∨の∧力 (dynamis)∨のありかたを説明するため

の∧方法論的似像∨に過ぎない。

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

この価値形相の存在論的位相について〈存在論的範疇論〉の視点から注釈を加えておく。プラトンはさまざまの〈命名〉や〈判断〉において〈主述関係〉における〈述語〉の位置に立つものの存在論的根拠として、存在論的位相としてはアリストテレスの〈基体内在者〉に照応する〈普遍的内在形相〉を要請し、さらにこの〈内在形相〉の存在論的根拠としていわば個々の〈基体存在〉がそれに与る〈基体超越形相＝純粹形相〉を要請する（前稿註11 参照）。

〈美〉、〈正〉などの〈真の存在〉と呼ばれる〈純粹形相〉は多様な述語の根拠として前節で触れたようにそれぞれの〈単一形相〉＝〈差異相〉を有している。しかるにこれらの〈基体超越存在〉はまた、それぞれに自己同一的な単一の形相を有しながらまったく自立してあるわけではない。それぞれがまさしく個々の〈述語〉の存在論的原因としての〈基体内在形相〉のそしてまたその存在論的原因としての〈基体超越形相〉としてその〈純粹現象〉を保ちうるのは、それぞれがそこからその〈存在〉と〈実体性〉を得るさらに上位の超越的存在としての〈究極の存在根拠〉＝〈究極の善〉があるからである（二・四参照）。

このような意味においてこの〈究極の善〉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「いるものであり、それ自体はいわば〈無形相〉の〈包括的存在〉として、他の純粹形相に「存在と実体性」を賦与するものである。その意味で逆に言えば、この〈究極の善〉を知ることがなくてはおよそ価値形相はもとより価値概念もまた価値的なるものもそれとして知りえないものとなってしまふ。その探求の方法についてはすでに別稿⁶⁹⁾で問題としておりまたここで問うべき文脈でもない。ただ、そのことを知る可能性については、まず〈太陽の比喩〉につづく〈洞窟の比喩〉の文脈においては「認識されるものの領域においては、究極のものとして善のイデアが在りそれは辛うじて見られるものである（*ἰσχυρὸς ἀσάθεα*）」とされている（*SITcl*）。また方法論的には問題の残る言葉であるが、「善のイデアについても他のものの場合と同様に」ディアレクティケーによつ

てその△本質(essence)▽が捉えられると期待されている(534B, b3)。

いずれにせよそのようにしてこの究極的原因についての知が成立しようとすれば、この△全体の知▽が原理的には美や正などについて、△個別の知▽に先行することになる。したがってわれわれはここで、これまでの個別的经验を、起点とする△下からのアナロギア▽を逆転するような△究極の根拠▽に発する△上からのアナロギア▽を垣間みることになるのである。むしろこれもまた下からのアナロギアの内なることと言われうるからである。これまでもしばしば用いてきた△例示▽の概念を使用すれば、価値的なものとしての美の像は、まさしく△善の似像▽であることにおいて△美の似像▽となる。それが△美▽が△善の体系▽に位置する存在論的意味に他ならない。

われわれがそれぞれの実存的な価値感情を起点として△美とは何か▽と問いさらに△美そのものとは何か▽と問いつづけてゆくことの一つの意味は、結局のところかかる△存在論的逆転▽が成立し、われわれのそもその出発点であった△実存的価値感情▽の存在論的意味そして、それを問う△この私▽の存在論的価値論的意味が、あらためて体系的に確かめられるところにある。

それゆえに、先にわれわれは根源的存在感情を根拠として△世界意識∥存在意識∥自己意識▽という図式を立てたが(一・四)、この文脈においてはこれまで述べてきたように△体系意識∥価値意識▽を強調して△全体意識∥価値意識∥自己意識▽というふう書き換えておく(基本的には同じ図式である)。

この図式の意味するところは次のとおりである。一般的価値意識や用語法の還元を促す実存的な価値感情を契機として、それぞれの価値の△本来的意味∥体系的意味▽が問題にされてくるのみではない。同時に、その価値の本来的・体系的意味において、あらためてわれわれ自身を把握し直すことが要求されてくるということであり、さらにそれぞれの出会いにおける共属者相互の存在論的価値論的同一性あるいは根源的共感性が問われてくるということである。

このような善を例示する価値の体系性と価値において自己を把握せざるをえないわれわれ自身の体系性を念頭に置

いて、あらためてここで心に留めておかななくてはならないことがある。それは、実存的価値感情に触発された類比の体系への思惟において価値と価値の類比において自己自身を知る体系的な問いが、いわば「上行と下行」の運動のダイナミズムを展開するということである。したがってプラトンの存在論を単なる二世界論的体系として静態的に捉えて終わるわけにはゆかない。しかもこの上行と下行の往復運動は、ソクラテスがその死の直前まで「美や善を知らない」と言っていたように(Apologia 21d4)「むろん一回限りのものではなく原理的には無限に繰り返されるものである」。

究極の善はわれわれの形而上学的探求に先立ってすでに在るものとして予感され先取されるが、下からのアナロギアとして善の類比を問うわれわれの探求は、つねにより正しき(σφδρ)ものを求めて善のアナロギオンを例示しつつゆかざるをえないからである。⑧⑨ というのも、予想を超えて自己を喪失させるような驚きあるいはおののきを与える新たなエイコーンが出現しないとは言えず、またその価値感情があらためてわれわれに「なにゆえに」という問いを起こさせ、さらに類比の体系とその根拠についての新たな予感と呼んで、「美そのものは何か」そして「美を問う私とは何か」という存在論的な問いに駆り立てるからである。新たなパトスが新たなロゴスを喚起するということである。

二・七 △存在⇄善▽の心理と△相応▽の論理

さて、ここであらためて△存在感情▽としての△心理▽とその心理にもとづく△論理▽についての補遺的考察を行うことにする。

プラトンやアリストテレスにおいて、当然のこととして「善きもの(こと)を欲しないものは誰もいない」とされるとき、日常の価値意識における善き事物の端的な実例は、名誉や地位あるいは健康やなんらかの能力、財産や衣食

住に関わる有用なものなど個々の具体的な善きものや善き人である。一般的な価値意識においてはこれらのことはすべて疑いもなく善いことであり、もはや「なにゆえに善いか」という問いは生じようがない。

このあらゆることに妥当する「善い」という言葉の重みは予想する以上に大きい。その重みを端的に言えば、何にも増して一般的であり基底的事であることにある。すなわち、「正しい」も「美しい」も「分別がある」も「勇気がある」も、△太陽の比喩▽以前の文脈において、例えばソクラテスが「あらゆる所有物について、それが善いものではないとしても、事足りりということになると思ふのか」と問うように(Socrates)、すべてに「善い」という言葉がつけ加えられることによつてはじめて本当に「正しく」なり「美しく」なるとされるからである。そしてこれはただ単に下位の価値述語群を最上位の価値述語に包摂したということではなく、なんらかのものが「しかじかのものとして在る」というとき、この「〜として在る」は△善である▽という根本的な△存在肯定の意識▽を抜きにしては存しえないということである。

このことを一般化して一・三において述べたことをあえて逆転させていえば、△存在意識▽とは△全体意識▽としての△善の意識▽そのものであるということになる。したがって△存在意識∥全体意識∥善の意識▽という図式が成り立つ。

しかしながらこのような図式に対しては当然のことに、当該のことについてしばしばその善し悪しの評価が分かれることがあるという指摘がなされるかも知れない。われわれは事実上必ずしもこの世界のなかにおいて出会うものすべてを欲するわけではない。趣味に合わぬものとして関心の対象にならぬものもあれば、より積極的に忌み嫌うものもあるからである。われわれはここで個々の事例において是非の判断が対立しうることを安んじて認める。ソクラテスも美と善を並列的に言う以上はそのことを認めるのに吝かではない。その意味では存在は必ずしも善ではなく、われわれの共同体的価値意識もその意味ではつねに偏向していて決して存在全体に及ぶものではない。

しかしわれわれの言う「善の意識」はその個別的な「是非善悪」の判断の位相にはないし、またこの「善の意識」が個々の判断において範例的必然性を要請するわけでもない。ソクラテスはすでに触れたように「善」の位相を通常の価値形相の位置から価値体系の根拠の位置に移行させるからである。

すなわち「善の意識」における「善い」ことは、通常は「善い」という判断の対象にはならないがもっとも基底のかつ一般的な意味において善いこと、すなわちたいの人がそれを受容していないかと問われればはじめて「それ」を「受容している」と答えざるをえないこと、それを今後欲しないかと問われてはじめて「それ」をほとんど例外なく「欲する」と言わざるをえないことである。それは、われわれを含めてさまざまな事物がこのような世界において「在ること」であり、その意味での「存在」である。言い換えれば、われわれはすでに気づいたときにはこのような意味における「存在」をすでに個々の事物の是非善悪を包越する「全体」として受容してしまっており、今後とも絶対的にそれを受けることを欲するということである。このときこの欲求に対して「非存在」の欲求が可能であるかと問われればそれは否である。

ここであらためて、われわれにおける否定することのできない根源的な「善の意識」存在意識「全体意識」を確認しておこう。

さて以上の意味において、われわれはさしあたりはわれわれの「存在意識」から下からのアナログアの表明として、
(1) 存在は善である、

という命題を立てることができる。むろんいかなる意味においても存在を善と見なすということではない。

われわれが欲することも欲しないことも、われわれの範疇論的用語法で言えば、ひとしくこの世界を「究極の基体存在」として「その内に在るもの」に他ならない。個々の基体世界内存在者そのものやそのなんらかの傾向について欲しないものやことがあるからといって、その否定の論理が直ちに「基体」としての「世界」や「基体世界内存在者」

でありかつ多様な \wedge 基体内在者 \vee を現象させる \wedge 基体存在 \vee である \wedge 自己 \vee の存在の否定に直結しはしないからである。

われわれがあることを欲しその反対を欲しないという論理が、そのことの非在化を契機として、直ちに世界や自己を否定する論理となることは通常はない。が、あるとすれば、そこで是認されている当該の事物が基体としての世界あるいは自己の \wedge 唯一の例示 \vee あるいは \wedge 唯一の意味 \vee とまで思われる心理においてである。すなわち、ある人への愛が深すぎて基体世界のその他の可能性も周囲の存在もほとんど無意味となってしまうような場合、例えば「あなたなしには私は生きていられない」というほどにその存在を是認する突き詰めた \wedge 心理 \vee が、その人の死をもってそのまま \wedge 世界否定 $\vee \parallel \wedge$ 自己否定 $\vee \parallel \wedge$ 自己破壊 \vee とするという \wedge 論理 \vee を招来することはありうるかもしれない。この場合にはその人にとって命題(x)は役に立ちようがない。そしてこの「あなた」の位置に代人できるものはほとんど無限にある。

これに対して、たとえどれほどそのものを不倶戴天の敵として深く忌み嫌うとしても、拒否されるそのものがこの基体世界の唯一の例示であるという論理には直結しない。この拒否する私は私自身をも含めてこの忌み嫌うものの反対物がこの世界において存在しうることをすでに自覚しているからであり、そのような存在を許容する自己と世界とをより基底的な位相において受容しているからである。例示するまでもないが、コロッケがある限り生きてはいられないという否定の論理は考えにくいことである。

しかし、あらゆるものを欲求の対象とはなしえない消極的な無差別化の心理が、基体世界における一切の例示を先取りして、「存在は善ではない」と諦観してしまうことは事実上あるだろう。そのような心理が基体としての世界も自己も無差別化してしまい最も消極的な意味における受容さえも放棄してしまうようなベシミズムの論理を導く。このような消極的な無差別の心理と論理においては、もはや「存在は善である」という命題は心理的に成立しえない。

とになる。すなわち無差別的なペシミズムの心理と論理にとつては、そもそも「存在」を「非存在」に対して差異化し、この差異化において「存在のきまり」を探し「存在の意味」を明らかにしようとする存在論も価値論も無意味となる。

ところで、「世界は無価値である」あるいは「存在は無意味である」という否定的命題が消極的なペシミズムにおいてではなく、われわれの言う「存在論的懷疑」において成立する場合、やや先走ることになるが、それはさしあたりそれまで相即不離であった「存在と価値」あるいは「存在と意味」の関係が還元された論理的な帰結に他ならない。すなわち、先行するなんらかの「普遍的価値」あるいは「本質」があったかも知存在あるいは実存をアプリアリに規定するような価値論的存在論ないし存在論の本質主義の構造、端的に言えば「存在は善である」という命題がその限りにおいて全的に否認されたかたちである。

しかるに、この価値論的存在論の構造の否定においては、まさしく存在ないし生成と価値や意味が分離されたことによつて、一切の先験的な価値概念を引き抜かれた「世界」は、かえつてそれ自体としては無秩序のままに、「美しい混沌」として受容されることになる。すなわち、「なんじかくのごとく生きよ」という命法から「かくのごとく」が抜き去られた結果、「生きよ」という命法のみが残ることになるのである。そしてこの命法を受容するものはこの生を生きる自己である。

価値論そのものもまたこの存在論の本質主義の構造の否定によつて消滅するわけではない。価値論は、ペシミズムにおける消極的無差別化の論理を超越し、自己自身を肯定する「生」をあらためて存在の根拠として受け取る「生の存在論」において蘇生することになる。したがつて、「生」の事実が積極的に受容される限りにおいて、生そのものは善に他ならず、この生の場合端的に受容する命題として、「存在は善である」という命題が再び回帰することになる。ただし、この言葉がなお存在論の本質主義の響きを有するということをもつて忌避されるということであれば、

ここにあらためて、多様な現実を生みだしてゆく「全体」としての「生」を主語として、

(II) 生あるいは生成は善である、

という命題を立てればよい。

むろんのことこの命題の下では、「善」は個々の「生」や「存在」に超越する「究極の存在根拠」ではないし、「究極の善」に発する「善の類比」が個々の事象や存在体験にきまりを与える存在論的論理となるわけでもない。その意味で「価値体系」すなわち「存在体系」という「価値論的存在論」は成立のしようがない。人間が個々の実存に先行する「価値」や「理念」によって自己を把握するという形式は、「世界は無価値である」という「心理」によって役立たなくなってしまう。⁹⁶⁾

この意味において、われわれが価値論的存在論として現れる存在論的価値論の文脈で認めたような「美の似像」はない。「美の像」を「美の似像」として受容する「心理」がないということである。「似像の受容」がないところでは引き受けるべき「類比の関係」も「類比の体系」もなく、プラトンに典型的に現れたわれわれの思いや存在に先立つ存在根拠へ向かうという形而上学的志向はもはや成立しないし、神なきところに神のミーメシスはありようがないということである。

しかしながら、この文脈においても「美」は極めて特権的な位置を占めるように見える。ただしここでは「像」を「美」たらしめるのは「生の力」であり、かかる力によって「生の例示」としてのみ「美の像」は成立することができる。その意味においてここには「生」自己を起点「根拠」とする「生の類比」としての「善の類比」が成立することになる。すなわち「生」としての価値が決定的となる⁹⁷⁾のであって、先行する価値が生を決定するわけではない。「神意」ではなく「生に叶う」限りにおいて、「人間のみが美しい」という主述関係が成立することになる⁹⁸⁾。このとき「美しい」という述語形態はむろんのことプラトンやアリストテレスの存在論的範疇論における「内在形相」と

しての「美」に相応するものではない。その意味で内在形相であれ概念であれ「一般者」という存在形式もまた不要となる。

しかしながら、ここにおいてあらためてわれわれが留意すべきことがある。

プラトンの「究極の善」を根拠とする「類比の体系」が成立しないこの「生の地平」(Horizont)において、まさしくそこに「生の地平」が在りその「生の地平」において「私」が「私」となり、存在感情が成立する限りにおいて、このなんらか基底的なるものと、基体内在者によるその例示という存在論的關係は、存在にきまりを与えるものとして、変容させられつつも、存続するということである。命題(I)と命題(II)間にはこのような存在論的意味における連続性が存在するのである。ということとは、そもそも存在論的考察の端緒となるも、とも原初的な「存在感情」と「価値感情」は原初的な「生の地平の受容」||「全体の受容」という最も基底的な位相において連続しているということに他ならない。すなわち、ここに冒頭で確認した、

(G) 存在意識と価値意識を喚起する最も根源的な存在感情とは、基体内在感情||帰属感情である(一・四 p、q、r)。

(H) 存在意識||価値意識とは、その根源的な存在感情に拠って全体としての存在を是認することである(一・四 四)

が帰帰することになる。

まさしくこの意味において、一・一で提示しあらためて確認しておいた以下の論点、

- (A) そのものの価値とは、そのものの存在の意味の一つである(一・一 a)。
- (B) そのものの価値とは、われわれとの関係においてわれわれの関与の度合いを決定する差異性である(一・

(C) 人は誰でも自己自身にとって善きもの || 価値あるものを欲する (一・一 a、b) に拠って、

(I) 全体としての存在の是認 || 存在意識は、存在全体を善として受けること || 善の意識である (一・四)、がここでも同様に成立することになる。そしてそもそも何が √ 価値的なるものを究極的に根拠づけるかという問いや ∧どこに √ 価値が存在するのかという問いをひとまず括弧に入れるとすると、存在論的構造における価値の機能について提示した以下の論点、

(D) 価値は、それを探究するものに存在の意味を与える (一・三 f)、

(E) 価値は、それを探究するものに関係の意識と論理を与える (一・三 g)、

ということもほとんどそのまま帰すると考えてよい。むしろあらためていうまでもなく、「価値をその純粹現実態において体現する存在は神である」(一・三 h) や「価値において自己を把握することは、一切の価値の根拠 || 究極の善との類比の関係を存在論的に引き受けることである (F、一・三 h、i、j) は、この文脈においてはなんらの変更もなしには通らない。この文脈においては、この命題(h)の代わりに、

(h) 価値の根拠は ∧ 生 √ あるいは ∧ 生の力 √ そのものにある、

を立てなくてはならない。したがってまた、「神はあらゆる善きことの尺度である」(命題 i) の代わりに、

(i) 生あるいは生にとっての価値がすべてを決定する、

と言わなくてはならない。この意味において、かかる ∧ 生 √ との関係において引き受ける ∧ 関係の論理 √ は、∧ 神に倣うこと || ミーメシス √ (命題 j) ではなくて、上に触れたように、

(j) ∧ 生に忠実であること √ が存在を価値において把握する究極の形式である、ということになる。

この命題(D)、(E)、(h)、(i)、(j)の意味するところは、われわれが存在論的価値論の立場から ∧ 価値 √ において ∧ 存

在 ∇ を把握する(begreifen⁽⁸³⁾)ということの場合に、結局のところ、なんらか基底的なるものの存在とそれを例示する基体内在者という根本的な存在論的關係が存在にきまりを与える、ということが決定的な構造の論理として現れてくるということに他ならない。

その存在のきまりとは、命題(i)、(j)において示されるがごとく、究極の存在根拠の位相を \wedge 神 ∇ に求めようとまたあるいはそれを反転させて \wedge 生 ∇ あるいは \wedge 大地 ∇ に置こうとも、いずれにせよ、自己自身を含めて一切の存在者を存在根拠との關係に置くことであり、その關係の論理をその存在根拠への \wedge 相応 ∇ とすることに他ならない。その \wedge 相応の論理 ∇ の一つの帰結として、命題(I)、(II)に加えてここになお以下の命題を立てておくことにする。

(III) 存在者はそのつど善なる存在を例示する、

(IV) 例示は相応の論理に従う。

このような意味において、より一般的な位相において \wedge 善の類比 ∇ としての \wedge 存在の類比 ∇ を \wedge 体系の形式 ∇ となる。

二・八 存在の意味としての価値

存在あるいは生成は善であること、なんらか基底的なるものの存在を基体内在者がそれに相応しく例示するという存在論的關係が存在のきまりとなるということが、われわれが存在論的に価値を問う場合に、決定的な存在感情 \parallel 価値感情でありそれにもとづいた存在意識 \parallel 価値意識である。

それゆえに、価値を問うときには同時にまず存在のありようを問わなくてはならないし、存在を問うときには価値のありようを問わなくてはならない。いずれにしても \wedge 存在 ∇ はすでに受容せざるをえないかたちで受容されているものとして \wedge 善 ∇ であるからである。存在が多様な例示を見せるといふことは善もまた多様な例示を提示するといふ

(c) <多>は<一>によって述語づけられる。「美なるものは美である」そして「美は善である」
 (d) <一>は<多>を包括する、
 ということになる。

(27) 本論における基本的な立場は、逆説的に響くが、それとして受けざるをえない仕方(例えば、神の恩寵、啓示、インスピレーション)における<受ける>というありかたが、もっとも根本的な価値あるものの評価のかたちである。この<受ける>という言葉はニーチェのインスピレーションに関わる文脈に拠る。 cf. EH, Za3 : Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, da plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas *sichtbar*, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern – ich habe nie eine Wahl gehabt. たたこのようにして<受ける意識>はインスピレーションにおけるべきはなほニーチェの用語法には<Philologie>の方法とこの<Tatsachen-Sinn>の論理的帰結である(cf. AC 59, WM 479) <Phänomenalismus>にせよ受けざるを得ぬ。

(28) <意味賦与>という言葉は、この文脈では<意味根拠>を自己の内にも有する<主体>による遠近法的な<主体化>という意味で用いられる。

(29) <相応>という言葉はわれわれの個別的な経験に先立って存在論的關係として与えられている<上からのアナロキア>に対する<下からのアナロキア>の關係の形式である。なお<kat' aítian>という言葉はソクラテスが純粹形相のトポスについて勇氣をもつてその<真相 (to daitheon)>を語り出すという文脈に現れる。語らうとにむいても人が引き受けなくてはならぬ<存在のまわり>である (Phaedrus 247c3-6)。註30参照。

(30) 藝術の存在論、ニー・エ(ニーメーニス)上からのアナロキアに対する下からのアナロキア参照。<上からのアナロキア>の原理とは、例えば『創世記』の<Faciamus Hominem ad imaginem et similitudinem nostram>(1.26)における<similitudo>である。トーマス・アクィナスの宇宙創造の文脈に現れる<áradós ην áradós dé úbeis peri úbdeúos ób- dérate érrítiverai thótos tou tou éktos óu pávta óti málista ébouláthi revésothai, paparáhōia éar- rō>(Timotheus 29el-3)の<paparáhōia>はなほ<類似性>である。上からのアナロキアに対して、存在論的ヘーゲル論(註の5)文脈におこつたわれわれがそれに相応するかたちとしてあるべきをえなす存在の形式が<下からのアナロキア>である。この存在形式はなほなほなほ言葉で語られる。例えば、<óib kai peiragōthai xpr̄i évthéude éktose theúreiv hti táxistota. phr̄n de thoiōtatis theú katá to dounarōu thoiōtatis de díkaiou kai óstou metá phrouhōseas revé- sotha>(Theaetetus 176a8-b3)にせよ、<thoiōtatis>、<phrouhōseas>、<252c3-253e2>の文脈にせよ、<óytw kaθ'>

κακῶν θεῶν... ἐκείνων τιμῶν τε καὶ μισοῦμενος εἰς τὸ δυνατόν γῆν (252d1-2) φ<μισοῦμενοι αὐτοὶ τε καὶ τὰ παῖδ' ἐκὰ πέθουρες καὶ ὀυβήζοντες εἰς τὸ ἐκείνου ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄρουσι> (253b5-7) ἡμεῖς <μισοῦθα> φερόςはまた<καυθάνουσι τὰ ἔθνη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καθ' ὅσον δυνατόν θεὸς αὐθόρμη μετασχεῖν> (253a3-5) における<μετέχειν>とどうつながり、<ホモイオーシス>、<ミーメシス>、<メテクシス>などがその典型である。ただしエートス論の文脈におけるミーメシスやメテクシスについては従来あまり注目されていない。むしろこの下からのアナロギアにおける実存のきまりもやはり<類似性>である。われわれは上からのアナロギアに対する下からのアナロギアを<ミーメシス>と呼ぶことにしているが、ミーメシスとはその意味で自己のエートスにおける<類似性>の探究であるとも言える。というのかわれわれは同じ文脈において、<ἵκετοὺρες δὲ καὶ εὐαυτὸν ἀνευρίσκεν τῆν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν> (252e7-253a1) とどう言葉を見いだすからである。

(31) ところのφ'・一・一に述べたごとくわれわれは<われわれにとつて明らかかなものから>発して<その本性におつてもつとも顕なるもの>へ向かうのであり、上からのアナロギアをそのまま進行するわけではなからである。

(32) cf. WM 1041: "Wieviel Wahrheit erträgt, wieviel Wahrheit wagt ein Geist?" <...>... Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe.

(33) この<無差別的な全体>の概念は<ラクレイトスに負ふ>。cf. DK 22B10, 50, 102 etc. なお、藝術の存在論、一章二・二、八章五・二を参照されたい。

(34) 差別相を包括するものの典型は<究極の善>であるが、純粹形相に<存在>と<美体> (≡差別相) を賦与する善は<美体≡差別相を包越する (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)> φ'のひびき (Republica 509b6-10)。この意味においてプロティノスは<ἰδέα>とどう言葉を含むところのわが形相認識を拒否するかなる包括的存在を<無形相 (ἀνεῖθεον)>と云ふ (Enneades VI. 9.5.29-46, 55-57 etc.)。

(35) 註10における N. Goodman の言葉をもじって言えば、そのこと現れる美の像は善に帰属するのみならず善をその限りにおいて例示する、ということになる。この<善の例示>という概念をもってわれわれは<善の類比>という概念を立てる。

(36) いわゆる<善のイデア>に同じ。<太陽の比喩>に到る文脈で<究極の認識対象>と言われていることに拠る (Republica 517b8-c1: ἐν τῷ ἑνωτάτῳ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)。

(37) cf. Memo 80d3-4: ὁμῶς δὲ ἐθέλω μετὰ σοῦ ἀρέσασθαι καὶ συζητῆσαι ποτέ ἔστιν, 81e2.

(38) エイローネイヤーとどう言葉は思われるほど用例は多くないが、トラシマコスが「ソクラテスの常套的方法」であることを証言してゐる (Republica 337a4-7)。トラシマコスはその前にこう言っている。「もし、真実とは何かを知りたいのなら、質問して誰かが答えれば論難していい気になるんじゃないやなくて、答えるよりは問う方が易しいということが

よく分かっているはずだから、自分で答えてみたらどうか、正とは何だというのか言ってみたら」(336c2-6)。このトラス・マコスの非難は対話の相手となるものの苛立ちをよく表している。しかしソクラテスのエイローネイアーは一般的な位相における△正▽についての△無知▽を装うと見せて、より高度の△正▽についての△無知の知▽を誘っているのである。トラス・マコスの激しい非難に対して、ソクラテスは「いま正を、たくさんの金よりもずっと尊重すべきもの(τὰ πρῶτα νόμισμα κριτέον τὴν ἀρετήν)を採っているのに」(336e7-8)と述べ、この言葉はむしろあたりはソクラテスにのみ分かっている△正▽の非日常的位相を暗示していると思われる。

- (39) 問いにおける△内的必然性▽を考慮する場合、この文脈において以下のリルケの書簡(An F.X.Kappus, Paris, am 17. Februar 1903)の言葉は興味深い。“wenn Sie mit einem starken und einfachen Ich muß < dieser ersten Frage(sc.: muß ich schreiben?) begegnen dürfen, dann bauen Sie Ihr Leben nach dieser Notwendigkeit.”
藝術の存在論、八章註18参照。

- (40) 『論語』子張篇、六に「子夏曰、博學而篤志、切問而近思、仁在其中矣」とある。
われわれはソクラテスにおける対話のありようからも、対話(ディアロコス)は△美▽を例にすると、さしあたり話題(例えは△美とは何か▽)の共有性を前提とすることは当然である。しかるに、そのことに対する問いの切実さ(なにゆえにいまここで美を問わなくてはならないのか)、そのことの体系性(例えは善と美と正はどのように関わるのか)、その問いが私のエートスにとっても意味(私にとって美とはいかなるものか)、問いを正当に問う真理感覚(どこまで厳格に美への問いをもちこたえることができるか)などについての△方法意識▽の共有を前提とすることはできないし、より決定的なことは△思索と言表の方法▽としての△ディアレクティケー▽の共有も前提とできないのである。逆に言えばかかるものの共有が前提とされないということが、ソクラテスの対話を成り立たせているとも言える。したがって、対話の展開は本来予想されえないものであり、そこにもしなやかな新しい可能性が生じるとしたら、それは望外のことである。以上のことについて、存在論としての価値論に関わるソクラテスの言葉を引いておく。

- (a) 「話すことや考えることができるために、私自身分割と綜合を求めているばかりではない。もしもある人のことを、ものごとをその本然に従って△一▽なる相において見ることができまた△多▽なる相において見ることのできる人と思えたら、私はその人のあとを、神の跡を慕うようにその足跡を辿りつつ、追いかけてゆく。私はこのことをなしうるものを、それが正当な命名か否かは神のみが知るが、これまで△διαλεκτικὸς▽と呼んで居る」
(*Paedrus* 266b3-c1)'

- (b) 「書かれた言葉のなかの最も優れたものでさえ、実際にものを知る人の想起の縁となる(のみ)」(277e9-278a1, 278b7-d1)'

- (c) 「正、美、善なるものについての教導あるいは探究の言葉すなわち真実心の中に書き込まれる言葉にのみ明らか
 さまや完全性すなわち真剣に取り組むに値する価値がある (τὸ εὐαγρὲς εἶναι καὶ τέλειον καὶ ἀείριον
 οὐροῦν) (278a2-5, 276e4-5)」
- (d) 「(正、美、善なるものについて) 相応しい魂を得て、ディアレクテイケーというテクネーをもって、その魂に知
 識とともにロゴスを植えつけるとき、そのことは一層美なることである」 (276e4-5)」
- (e) 「(正や善などについては) おのおのが考えを異にし、相互の間でも自分自身においても一致することがないので
 はないか」 (263a9-10)」
- (f) 「これら(正、分別、勇氣、知恵)をもっとも美なる仕方で見ることが可能となるのは別の長い迂回路において
 であった。……とわれわれは言っていた。……(中略)……しかしあなたがたは(従来の方で)十分
 だといった。そしてそういうふうに言われたのだが、それは嚴格さ(ἀσπείριον)に欠けると私には思えたのだが。
 ・」 (Republica 504b1-6)」
- (g) 「真の美在(=純粹形相)をこれまでに最も多く (μακροτάτη) 最も体系的にその全体を(見た魂は、知を愛する
 もの(φιλοσοφία) 美を愛するもの(φιλοκαλία)) ならんからムーサの女神(=ムーサに関わる宮みとしての藝
 術的なるもの)を愛するもの(μουσικός τινος)」そしてエロースを大切に思うもの(ἐστρέως)となるべき人
 間の種として転生させられてゆく」 (Phaedrus 248d2-4)。
- 以上のことを考慮に入れると、例えば『プロタゴラス』においてソクラテスがプロタゴラスに対して、「(詩人も含めて他人
 の言葉を必要としない) 教養のある優れた人びと (καλοὶ κἀγαθοὶ καὶ κεναιδευέμενοι) は(検証もなしにただ話し合
 うことは喜ばずに) 自己自身を抛りどころとして、自分自身の言葉においてお互いを検証しあって相互に交流してい
 る。……という人びとをこそ私もあなたも見做う(μυητοῦμαι) べきだと思います。(中略) お互いのロゴスを交わしながら真理と
 われわれ自身の検証を引き受けなくてはなりません」 (348a1-6)」と誘っている。この考え方自体上に言う(d)や Epistulae
 341c5-d2 と対照させても正統的なものであるが、この文脈では明らかにプロタゴラスや周囲の人びとに対するイロニーとなっ
 ている。
- (42) 論理的必然性自体は自明のことであるが、本論はそれが内的必然性との密接な連関を有するという立場に立つ。すなわち内
 的必然性をもって問いおこされた問いが論理的必然性=論理的嚴格性によって維持されるということである(前註f参照)。な
 おプラトンはアリストテレスと違ってあらゆる領域のロゴスに対して必然性を要求する。cf. Phaedrus 264b3-8: <…> τὸ
 ὁ εἶναι τινὴ ἀναγκαῖον λόγον ἀποφαινεῖν τὴν ταύτην ἐκείνου ὄντος ἐπέμπε πρὸς ἀλλήλους ὄντας ;
 (43) Πάττος という語の典型的な用例の一つは、「まよしくその(驚き怪しむ(τὸ θαυμάζειν)) <…>」哲学するもの

の「心の情動」パトス(το πάθος)「なのだ。哲学のアルケーはそれより他にはない」(Theaetetus 155d2-3)というソクラテスの言葉にある。われわれが本論においてとくに問題としてゐる「美の似像」から受ける「パトス」(Phaedrus 250a7)も哲学的なパトスの一つと考へてゐる。しかしなんらかの新しい展開へと接続するパトスが生じるためにはその資格(「根拠との卓越した関係」が必要であると考へられてゐる。次注参照)。

(44)

「徳」(ἀρετή)はその人の存在の意味(「価値」)の一つであるが、以下の手続きによって、ソクラテスは教授されえない(οὐκ διδάσκω)ものとする。

- (a) 徳が知識であるならば、教えることができぬ(Meno 89c3-4, d3-4)。
- (b) 教えるものも学ぶものもいなければ、そのことは教えられぬ(89e-3)。
- (c) 過去においてもまた現在もポリテカに関して有徳の人物(善なるもの)がいる(93a5-6)。
- (d) これら有徳の人物は最高の人でさえ自己の徳を人に教える善き教師ではない(93a6-7, 93e10-94a2)。
- (e) またこれら有徳の人物は子弟のために徳の教師を雇った形跡もない(94a3-e2)。
- (f) ソフィストも徳の教師ではない(95b9-c8)。
- (g) 有徳の人物もソフィストも徳の教師でなければ徳の教師はいない(95b6-8)。
- (h) 徳は教授されぬ(96b10)。

「徳とはフュシスにもよるものでも教えられるものでもなくて、徳が備わる人がいるとすればそれは知性にはよらず「神の介在」運命によって(Beia noia)「有徳となるだろう」(99e5-100a2)というソクラテスの言葉を認め、徳が何であるにせよ、多くの偉大なこと」(99c8-b)や「真実」(α)が語られたりなされたりする力の源であることを認めるかぎり、少なくともポリテカに関して、より大いなるものへの道を開くある種の価値感情やパトスを語るとすれば、やはりこの神に由来する「徳」に帰属すると言わざるをえないことにならう。

(45)

対話の展開そのものは本来予想されえないものであるが、ソクラテスは註41に示されるような対話の相手方との方法意識の決定的な差異をあえて見ないようにして無理に対話を進めることがしばしばであり、ソクラテスの問答法を認めたがらないプロタゴラス、後にソクラテスを告発する勢力の中心となったアニュトスやソクラテスのエイローネイアーを指摘するトラシュマコスに見られるような多様な反発を買うことが少なくない。それらの反発はソクラテスのトポスには立ちえない人びとの意見を戯曲上の単純化を割り引けば率直に反映してと思われ。プラトンはその意味でソクラテスに容易に同化しない人びとを注意深く書き分けてゐる。また逆にソクラテスに好意的なニキアスの意見には過度の同化作用が見られてかえってソクラテスとの距離が感じられる(Laches 187e6-188c3)。その意味ではツアラトウストラの注意するように同化傾向にこそ注意が必要といふことにならぬ。cf. Za, Der Genesende 2; Zwischen dem Ahnlichsten gerade liegt der Schein

am schönsten; denn die kleinste Klafft am schwersten zu überbrücken.

「徳は教授されえない」(Meno 96b10)というところはほとんど同等のエートス論的意味において、△問い▽は教授されえない。問いは知性と事象の関係の破綻に始まり新しい均衡を目指して提示されるが、その破綻は作り出したものではなくむしろもたらされたものである。もたらされたこの破綻の深刻さを率直に受容し新たな均衡に充足を熱烈に求める意欲の典型的象徴が、『饗宴』においてディオティマが語ったダイモン・エロースである。ダイモン・エロースは、アフロディーテーの生誕を祝う神がみの祝宴のときに欠乏の女神ペニアと知謀と追求の神ポロスの子として生まれたが(203b1-204a7)、この父母の性を承けて、

- (a) 善と悪、美と醜の中間にゐる(Symposium 202b4-5)。
 (b) 知と無知の中間にゐる(203a5)。
 (c) エロースは自己に欠ける善なるものを欲求する(202d2-3)。
 (d) 生涯かけて(最も美なるもの一つである)知を追求する(203d7、204b2-3)。
 という本性を有する。このエロースの本性が、
 (p) すべての人に共通している(205a5-6)。
 とすると、

(q) 人はすべて善なるものを自らのものとしたいと望んでいる(205a6-7)。
 ことになる。しかし、ダイモン・エロースに相応しいエロースとは、善なるものとはいへ金錢や肉体的なるものへの欲求ではなく、

(r) 優れた意味における善なるものが永遠に備わることを目的とする(206a11-12)。
 ものである。そして、死すべき人間はそれ自体永遠ではありえないから、永遠的なるものを求めて愛を實踐してゆく道は、

(s) 美なるものにおいて子を生む(206b7-8)。

ことであり、この美なるものにおいて子を生むという行為において、永遠に関わることである。したがって、
 (t) 美なるものにおいて生み出される子は美しい知であり徳でなくてはならない(209a3-8、d1-e4)。
 ことになる。

かくして、ソクラテス・プラトンの存在論的エートス論においては、△善▽を念頭に置きつつ美を問うに相応しいエートスは、なによりもまず、美なるものに即して美そのものを追求してゆこうとするエロースを有するものである。それゆえにまたプラトンが思いをこめて描出する \wedge τὸ εὐαριστεῖν καθεύει \searrow (Phaedrus 265b6) の存在論的意義は大きいのである。またこの『バイドロス』におけるエロースの、パトスに照応する美を追求するエロースの正しい道は、ディオティマによって、

多から一、肉体的なるものから精神的なるものへあるいは個物から普遍的形相への方位をもつものとして語られている (Symposium 209e5-212a7)。

エロースの名に相応しいエロースとはかくのごとく、美そのものへの道を行くものであるとらうことを認めた上で、さらに以下のごを追加しておくことにする。

(u) 美そのものを見ることにおいて、生は生きるに値するもの (βιωτός) となる (211d1-3)。

(v) 美そのものを正しく見ることは真の徳 (ἀρετή ἀληθινή) を有する人となる (212a3-5)。

(w) 真の徳を生み育てるものは神に愛される (θεοφιλετός) となる (212a5-6)。

- (47) 美への正しい愛を語るのソクラテスではなく、エロースやその他のことでも卓越した知をもつとされるマンティネイアの婦人ディオタイマである。前註参照。

- (48) Phaedrus 251a5. cf. *ibid.* 252a7-b1: *ἴσθός τὰ τοῦ αἰθέρος τὸν τὸ κάλλος ἔχοντα ἰατρῶν ὕψηλον μένον τὸν ἡέριστον πόρον. 250e3.*

- (49) この言葉の典故は Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 247, *Der Antichrist* 43 であるが、この文脈においては、ニーチェの用語法とは異なっていて、われわれの言う「下からのマナロキア」(藝術の存在論 二章一・一三・二)における「畏敬のハトス」を意味する。距離は自己超越としての同化によって解消されるべきものである。安易な同化は拒否されるべきものである。

- (50) cf. Phaedrus 250c1-2: *ὁλόκληροι ὄντες καὶ ἀραβεῖς κάρων.*

- (51) 『パイデロス』においては、体系という言葉はない。ただまとまった表現としては、 $\langle \eta \text{ } \sigma\upsilon\beta\omicron\iota\alpha \text{ } \delta\upsilon\tau\alpha\iota \text{ } \sigma\theta\alpha\alpha \rangle$ (247c7) や $\langle \tau\alpha \text{ } \delta\upsilon\tau\alpha \text{ } \delta\upsilon\tau\alpha\iota \rangle$ (e3) などがあり、またその存在の位相については、 $\langle \tau\omega\upsilon \text{ } \pi\epsilon\pi\omicron\upsilon\sigma\upsilon\mu\epsilon\upsilon\iota\omega\upsilon \text{ } \tau\omicron\pi\omicron\upsilon \rangle$ (c3) $\langle \tau\omega \text{ } \delta\alpha\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma \text{ } \pi\epsilon\delta\iota\omicron\iota\omega \rangle$ (248b6) などの語がある。われわれが体系という語を使用するときは、『メノン』における以下の命題を根拠にしている。

(a) 探究すべきものの本性はすべて同族で (*συγγενεῖς*) である (81c9-d1)。

(b) 探究することはかつて見たものを全体として (*ὅλον*) 想起させることである (81d4-5)。

- (52) 註 4, 6, 7, 9, 19 など参照。

- (53) 例えば、藝術の存在論、七章二・四 (ニヒリズムの心理と論理)、同註 49、八章六・一、六・二 など参照。

- (54) cf. *Memo* 81c8-d1. 註 51(a) 参照。

- (55) 註 51の参照。〈純粹形相〉への志向そのものが「想起」であり、人は「想起の縁 (ὑπόμνημα) となるものを正しく (ὀρθῶς) 用いることによって」のみ「完全」と (*τέλειος*) なる (Phaedrus 249c6-7)。「想起によって完全となる」とは、「人間的な通常

- (56) の関心事を超出して(*ἐξορτάμενος δὲ τῶν ἀνθρώπων σπουδαίων*)神性の位相に移る」ことである(68-d1)。
 ここにおいて確認すべきことは、△美▽以外に魂にとって尊重すべき諸価値に△似像▽があり、△価値の類比▽が成立していること、その似像の不明瞭さは例えば一般的な価値意識の位相においてさえもそれを話題にすると相互のイメージに齟齬が生じ自己自身においても確たるイメージが成立しないことである(註8参照)。
- (57) あたかも、というのは、下からのアナロギアが上からのアナロギアによって究極的には根拠づけられているとしても、われわれが辿るのは依然として下からのアナロギアでしかなく、その意味では確かな遡行ではない。したがって方法論的にはあらためて距離のパトスによるイロニー化が必要になってくる。藝術の存在論、二章二・一・二・四・三・一、とくに三・二一(命題1~5)参照。
- (58) アウグスティヌスの『秩序論』一卷九章二七に、「秩序(*ordo*)とは、もしわれわれがわれわれの生において心の内にそれを保ってゆくならば、われわれを神へと導いてゆくもの(*dux*)である」とある(*cf. De civitate Dei* 19.13)。この言葉をわれわれの文脈に引き寄せて、存在の類比に立つロコスのポイエーシスの文脈に現れる言葉を本来心やものが有する存在の自己同一性を保つきまりを表したものと見なして言えば、△美的像▽は、それが△相応の論理▽をもって△調和的・秩序的なもの(*τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον κατὰ τὴν ἀξίαν*)を有する△一個の全体▽として現れる限りにおこす(*Phaedrus* 264c 5: *πρόεργα ἀλλήλοισ καὶ τῷ ὄλῳ τεταγμένα, 268d3-5, Gorgias* 503e6-8: *εἰς τὰτείν τινα... καὶ προσαυτὴ κἀτεῖ τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρόεργον τε εἶναι καὶ ἡμῶστειν*)。△美的似像▽となりうるとしうことになる。すなわち、△美的似像▽はそれが△存在の秩序▽を有する限り、△存在の類比▽にしたがって△主たる神の本性(ἡ τοῦ σφαιέρου θεοῦ φύσις)(*Phaedrus* 253a1)の△*dux*▽となるのである。美的像の特権性は、端的に言えばその△秩序性▽にあると言ふべき。
- (59) 藝術の存在論、二章二・一参照。
- (60) *Respublica* 506a6-7, 533a7-8 etc. cf. 505e1: *ἀπομαυρευομένη τε εἶναι*, 註9参照。
- (61) 藝術の存在論、二章註一参照。
- (62) ただし一般的な用語法としては価値的なるものはすべて△美なるもの▽とφ言え。e.g. *Symposium* 209a5-8 *πολύ δὲ μερίστη, ἕψη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἢ περὶ τὰ τῶν πλείων τε καὶ ολιγῶων διακρίματα, ἢ δὴ οὐλοῦν ἐστὶ ἀφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη*, 16のそのような用語法を盾に取れば、純粹価値形相の位相におこつて、△分別▽や△正▽は△美なるもの▽である、と云うことが出来るし、他の価値形相についても同様になり立つことになる。
- (63) 一章一・一においてさしあたり定義しておいたように、われわれにおいてもっと明らかに現れるものに根拠あるいは体系への遡行的思惟の手がかりがある。

(64) *Republica* 505d11-ē4: Ὁ δὴ διώκει μεν ἅπαντα ψυχῇ καὶ τοῦτο ἕνεκα πάντα πᾶντε, ἀπομαυρουμένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἰκανῶς τί ποτ' ἔστιν οὐδὲ πῶστει χρῆσασθαι μονίμῳ οἴκῳ καὶ περὶ τᾶλλα. διὰ τοῦτο δὲ ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἰ τι ὄφθαλμῶν ἦν. 506a6-7: Μαυροῦμα δὲ μηδένα ἀυτᾶ (Sc. δίκαιά τε καὶ καλὰ) πρότερον γνώσασθαι ἰκανῶς. 516d1-2: καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαυρουμένη τὸ μέγλον ἦσει. 523a1-8: ἴνα καὶ τοῦτο σαφέστερον ἴδωμεν εἰ ἔστιν οἶον μαυροῦμα, 431e7, *Philebus* 64a1-3, 67b6-7: τῶν ἐν μοσῶ φιλσοσφῶ μεμαυρουμένων ἐκαστοτε λόγων.

(65) 『第七書簡』でプラトンはソクラテスのことへ「私は恥ずることなく当時におつては最も正しかつた(δίκαιότατον)と言へる人」と書き遺してゐる(324d8-e2)。ソクラテスが民主派のレオンを処刑するための強制連行に荷担しなかつたこともそのひとつの証である。ソクラテスが迫害を覚悟して「神をも恐れぬ所業に対して協調すること」(325a2-3)を潔としなかつたことがプラトンの信条体系に強い影響を与へたことは疑いない。なお、ソクラテス自身は「この事件に関して」粗野な言ひ方にならないのであれば、私は死を少しも氣にかけないし、不正や不義を決してなまじいといふことを徹底して心がけてゐる」と語つてゐる(*Apoloogia* 32d2-3)。「法と正義に従うためには危険を冒すことも辞せなむ」(32b8-c1)といふのがロキスはもとよりのことヘルロンにおつても(cf. 32d1)ソクラテスの取るべき道であつた。

(66) cf. *Phaedrus* 250b1-5.

(67) 日常的表现としては、∧ο δραθός∧とつゝ表現は一般的であり、善き神、善き詩人など用例は極めて多い。しかし例えはポリスのことにおいて善き者とは、∧分別∧や∧正義∧とつゝ∧徳∧を備へた者と言われており(Meno 73a6-c3)。「善は包括的意味をもつとも言へる。また∧美∧との関係におつては∧ utility ∧か∧徳∧を備へた者」と表現もあるが(*Epistulae* 359b7-8)「単独でこのよふな徳性に関して∧δ καὶός∧と言われぬことはない。註4および註24の命題(X)参照」。

(68) cf. *DK* 22B6.

(69) ウーシーアを越えるもの、アカデミア二二二、一九七八年、とくに三章(並列から序列へ、そして体系へ)および四章(ウーシーアを越えるもの)。

(70) この二つの言葉の典拠は『国家』にある。∧上行(ἀναβασις, ἐπίνοδος)∧とは「最大認識対象とわれわれが言つたものに到達すること」すなわち∧究極的∧善∧を見ぬこと」である(519c8-d1, cf. 532b6-8; Ἡ δὲ τε, ἦν δ' ἐτάλ' ἁβασίς τε ἀπὸ τῶν θεῶν καὶ μεταστροφῇ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τὰ εἰδωλὰ καὶ τὸ φῶς καὶ ἐκ τοῦ καταρτίου εἰς τὸν ἡλίου ἐπίνοδος, 532c5-6; ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀπίστου ἐν τοῖς οὐρανόθωρον)。『ペイタロス』におつてはこの上行の道に「多としての感覺的对象から始めて(根拠への)思惟によつて総体に回る一なるものを見て取る」とあり(249b7-c1)「それはまたすべし『メノン』におつて言われていた全体として

のアナムネーシスの道であった(81c5-e2, *Phaedrus* 249e2)。このアナムネーシスの道とは、端的には「主たる神の本性を見いだすことである」が(253a1)より詳しくは、「われわれの魂がかつて神に従って進みゆきつつ、われわれが今この世において△在る▽と言っているものを下方に眺めて、△真に在るもの▽の方を仰いで認めたかものを想い起こすことである」(249e2-3)。

この上行の道は、すでに本文でも述べたとおり根拠への思惟による△善の類比∥存在の類比▽を原理とする体系の認識である。究極の善(∥「存在の内最善のもの」)を知るとはしたがって△包括的な存在の知▽を獲得することに他ならない。しかしこの体系的な知はそれをよく知るもの一人(ある種の哲学者)のためにあるわけではなく、△一つの魂▽を配慮するように△一つの全体としてのポリス▽を配慮するためにある。そのためにポリスの法は、「究極の善を知って善く行うことを知りえたものが」その善く行うことを全体に及ぼすことができるように「工夫している」(319e1-3)。

したがって、△上行▽はむしろ△下行(カタバシス)▽のためにある。すなわち、「究極の善に与った」人は順番に下に降りてきて(καταβατέον)他のものと暮らし暗じとくらにあるものをよく見ることに慣れなくてはならない」(520c1-3, cf. 526b-8)。

この△下行▽においては、いわばこれまでわれわれにとつて端的に明らかなるものから始まる△根拠への思惟▽としての△上行∥下からのアナロキア▽が反転して、△上からのアナロキア▽が働くことになる。それゆえ、この下行においては、さまざまな△価値の類比▽が△原象▽の側から明らかとなる。すなわち、「すでに美なるもの、正なるもの、善なるものについて真相を見てしまっているから、そこにある△似像(εἰκόνα)▽の一つ一つについてその△似像性▽を認識することになるのである。この上行・下行の箇所について、『法律』にその体系性(一性)に ついて照合すべき表現がある。『国家』において言われた△勇氣▽、△分別▽、△正義▽、△知恵▽という四つものを△徳▽とつづ△一つの名▽で呼ぶべきであり、またその△関係▽について説明すべきであるという主張がなされたあと(965c9-e5)、△美▽や△善▽についても同様に△多▽と△一▽が問題にされるべきだとされる(Leges 966a5-7)。関係は多層的になるが△多から一▽へという体系性への志向を有することがなによりもまずホスの法の守り手に要求されることである。われわれが『国家』の上行・下行と照合すべきと考える△966b4-8▽を簡条書き的にすると(簡条書きのために一部文章を入れ替える)。

- (a) δεῖ τοὺς ὄντας φύλακας ἐσομένους τῶν νόμων ὄντας εἰδέναι περὶ τὰ θεῖαν αὐτῶν (SC, τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ),
- (b) κολινοῦτας τὰ τε καλὰς τιτυόμενα καὶ τὰ μὴ κατὰ φύσιν,
- (c) καὶ λόγῳ τε ἰκανοὺς ἐμμηνεύειν
- (d) καὶ τοῖς ἔργοις συνακολουθεῖν,

というふうになる。すなわち、(a)とりわけ美や善を包括する一なる体系を知ること(=上行)と(b)その一なる体系について説明することおよび(c)実践すること(=下行)である。美や善を体系的に知りえてこそ、(d)あることが美事に(*kanō*)なされたかどうかを判別することができる。△一性△を知ることはなくては、『国策』の言葉で言えは、美やその他の△似像△をまほしくそれぞれの△似像△として△判別△することはできない。△知△は△全体としての知△でなくてはならないといふことである。

(71) 註70を前提にして言えば、体系の存在根拠としての△一なる善のアナロン△を例示するとは、むしろ第一義的には、それの価値形相の似像をロコスやシュートスあるいはプラークシスのかたちで呈示することであるが、また呈示されたものを判別することでもあり、さらにはまたそれぞれの価値の関係について体系的な関係性を説明することである。そしてそのいずれもが下からのアナロギアにおいて△それぞれの類比△とそれぞれの類比を包括する△善の類比△を試みることに他ならない。そしてこの下からのアナロギアにおいては一つの例示が絶対的に優越することはない。新しい卓越した例示によって△体系△はまた書き換えられてゆくことになる。それもまた△善のアナロン△である。

(72) cf. Nietzsche, WM 12AB: die Kategorien "Zweck", "Einheit", "Sein", mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen—und nun sieht die Welt wertlos aus..., 711: Das Werden ist wertgleich in jedem Augenblick: die Summe seines Wertes bleibt sich gleich: anders ausgedrückt: es hat gar keinen Wert. <...> Der Gesamtwert der Welt ist unabwärtbar. じの△世界△か△た△び△目的性△も△体系的統一性△も△存在性△(断章七一)では△必然性△や△原因性△あるいは△目的性△は有用な△仮象性(Scheinbarkeit)△と言われている)も引き抜かれてしまったという△心理△においては、世界はもはや△無価値△どころではなくまじたく△無意味△なものとなり、△無秩序△すなわち△混沌△そのものとなる。シュラトウストラは、このいわば混沌の世界で自己の生の方位を喪失する消極的な△ヘシシズムの心理△に対して、与えられた△当為の意味の世界△に「自己に自由を創り出し(与えられた)義務に向かつて聖なる否を発し」、あえて意味なき世界へ踏み込み創造的な意志を有するものを積極的な意味において△世界喪失者(der Weltverlorene)△と呼びよす(Za, Von den drei Verwandlungen)。

(73) そしてここに言う自由が創り出す「新しき創造への自由」とは、「新しき価値」を創造する自由が他ならぬ。前註を承けて言えば、世界喪失者はその意味でまた新たに「自らの世界を獲得する」ものびよる(Za, Von den drei Verwandlungen)である。それは「精神がその意志を意欲する」からであり、その「創造の遊動(Spiel des Schaffens)」にまじり混沌の地平に新たな「肯定(Ja-Sagen)」をもちこむからである。△肯定△とは△創造の意志△による△意味賦与△＝△価値賦与△に他ならぬ。それゆえに、いわばプラトンの命題「ロコス美は美しい」をイロニー化するものとして「混沌(Chaos)は美しい」という命題が要請されることになるのであろう。cf. FW 109: Der Gesamtcharakter der Welt ist dagegen (sc.

gegen die Bildung des Organischen) in alle Ewigkeit Chaos, WM 711; die Welt durchaus kein Organismus ist, sondern das Chaos, FW 277; und so sehr wir dem schönen Chaos des Daseins alle fürsorgende Vernunft und Güte abgestritten haben. じなじなから「世界はせめて現存在にせよそのカオスが美じつのは、キリド「一」の新たな始末(=ein Neubeginnen)」があるからである(Za, Von den drei Verwandlungen)」。それゆえにツァラトゥストラは次のように語っている。「人は自己の内におお混沌を宿じつなくなつてはならぬ。その裡より舞い踊る星を生み出すために。あえて言つ。おまたちの裡には混沌がある」(Vorrede 5)。

- (74) ツァラトゥストラは言ふ。「精神の行く手このへななこすへ」(Du-sollst)が金色に輝きながら横たわっている」(Za, Von den drei Verwandlungen)。創造的精神にわたつての最大の前提はへ生そのものの肯定である。この肯定は註72の WM 711 の用語法を用じれば、へなくのこすへを無差別化するwertgleich)とじつへ無差別性)の位相におけるものである。

- (75) 藝術の存在論、七章二・四(ニヒリズムの心理と論理)参照。

- (76) 美の特権性の認識はなによりもまずへ美なるものの感情)が最も制約された状態にあったとじつ認識に始まる(cf. GD, Streifzüge 19; Schön und hässlich. — Nichts ist bedingter, sagen wir beschrankter, als unser Gefühl des Schönen)。この認識は従来のへ美の感情)が人間存在の自己肯定の感情とじつへ快(Lust)から切り離され、へ美そのもの(=das Schöne an sich)とじつ位相におじつまで考えられていたことが人間存在をじつわばへ根拠(Grund)へなまものにしてしまったとする。これがプラトンのイデア論を標的にしたことは間違いないがわれわれが本文中で触れたように、へ美の像)はもっともわれわれにとって明らかなかたちで感性的な位相におじつ現れるものであり、へ美の感情)はプラトンにおじつてもっとも実存的な価値感情である。へ美の感情)がもっとも深くへ快)に関わることはへεφαραγωγος εἶναι καὶ ἐπαγωγῆσθαι)とじつ語からも明らかである(cf. Phaedrus 250d7-e1)。それゆえにプラトンにおじつはへ美の受容)はへ類比の体系)へ)のへdux)となりえたという体系的特権性を有してゐた。

ニーチェはしかし美の体系的特権性そのものを否定するわけではない。むしろこれをもっともへ実存的な感情)として、へ人間の生)をへ逆転の類比)の拠点とする存在体系の裡に転位させるのである。

- (77) へ生の例示)という言葉はへ善の例示)に対して立てたものであり、ニーチェの用語法ではない。ニーチェの言葉でもってこのへ生の例示)としての世界に対するへ価値賦与)の意味契機を GD, Streifzüge 19, 20 に拠つて順次挙げてゆくと、

- (a) 世界はそれ自身としては無価値＝無意味である(WM 12AB, 71etc.)
(b) 人間は世界をへ人間化する(vernenschlicht)へ
(c) 人間は美という意味のへ原因(Ursache)へである

(d) 人間のみが世界に美を賦与する(mit Schönheit beschenkt)。

(e) 事物—世界の美は人間の時・おまじの人間の美(menschlich-allzu-menschliche Schönheit)に依る(spiegelt)。

(f) 世界は人間の象(Bild)の反映である。

cf. Za. Von der schenkenden Tugend 2; Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Pure schenkende Liebe und eure Erkenntnis diene dem Sinne der Erde, Von alten und neuen Tafeln 2; was gut und böse ist, das weiß noch niemand — es sei denn der Schaffende! — Das aber ist der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft: dieser erst schafft es, da etwas gut und böse ist.

この意味は、この人間世界の「精神の類」に同等の力を持つ者ならば、そのために「芸術的なもの」の創造に「心理学的な生理学的条件」が「その前に置かれる」。

GD, Streifzüge 8; Zur Psychologie des Künstlers. — Damit es Kunst gibt, damit es irgendein ästhetisches Tun und Schauen gibt, dazu ist eine physiologische Vorbedingung unumgänglich: der Rausch. <...> Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle (cf. ibid. 9, 10, 20, WM 801, 802, 811, 812etc.).

それゆえにわれわれは上記の言ひ(9)や

(9) 世界は生の例示である。

と「この言ひ」を「換えて」置くべきである。

(78) WM 493; Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt. cf. UB, Historie 10; Welche von beiden Gewalten (sc. Erkennen u. Leben) ist die höhere und entscheidende? <...> Das Erkennen setzt das Leben voraus.

(79) cf. GD, Streifzüge 20; Nichts ist schön, nur der Mensch ist schön: auf diese Naivität ruht alle Ästhetik, sie ist deren erste Wahrheit. Fügen wir sofort noch deren zweite hinzu: nichts ist häßlich als entartende Mensch — damit ist das Reich des Ästhetischen umgrenzt.

プラーテンにおいては、純粋形相の体系に「ついで」の「記憶」の差が「美の似像の受容」の可能性に照応したが、ここでは「内発的な生の力」が「美の判別」を決定する。それゆえに人間が「内発的に昂揚する」生の力「を失って」退行する「場合には」たちまち「美」を失って「醜なるもの」となる。註77における引用文参照。

(89) cf. FW 343: In der Tat, wir Philosophen und freien Geister fühlen uns bei der Nachricht, da der

»alle Gott tot« ist, wie von einer Morgenröte angestrahlt; <...> endlich erscheint uns der Horizont wieder frei. なお、後続の文中に「das Meer, unser Meer liegt wieder offen da」という言葉が見える。「生の地平」とはその意味で一般的に生の地平ではない。むしろ「われわれの生の地平」なのである。

(81)

「私」が「私」となるという言葉の直接の典拠はニーチェも大切にしていたと思われるピンドダロスの言葉「*τενορ οἶος εἶσοι*」（女、あるところのものになれ）、「*Pythica* II (73)

である。ニーチェは、とくにローテやサロメという近しい人びとにあてた書簡で、あるいはギリシア語を引く「*werde der, der du bist*」<werden Sie, die Sie sind>という風に訳し分けながら用いづる（An Rohde, Naumburg, 3. Nov. 1867 & 1-3. Febr. 1868; An Lou von Salomé, Naumburg, vermutlich 10. Juni 1882 & Naumburg, Ende Aug. 1882 etc.）。ニーチェを存在論的エートス論の立場から解釈する場合、われわれは、「人は結局は自己自身を体験するに過ぎなから」（Za, *Der Wanderer*）という言葉と「人は超克あるべきものである」（Za, *Vorrede* 3）という言葉を根本的命題群に位置づける。「汝、あるところのものになれ」というピンドダロスの言葉はこの矛盾すると思える二つの言葉をきわめて深く関わっている。ニーチェはしばしばこのピンドダロスの言葉をこの二つの「存在」と「当為」に分かれる言葉によって解釈したとも言える。

この意味において、ソクラテスが大切にした「汝自身を知れ」(cf. *Phaedrus* 229e5-6)は、ニーチェにおいても重要な言葉となる。ニーチェもこの言葉を引いて次のように言う。「汝自身を知れ(Erkenne dich selbst)が学問(Wissenschaft)の全てである。一切の事物の認識(Erkennnis)の終わりにおいてはじめて人間は自己自身を認識したこととなる」(M48)。ここで言う一切の事物を世界と置き換えると、「世界学」と「人間学」が相即不離のものであるということになる。ただしニーチェの言葉は、現在を「eine Umkehrung und Grundverschiebung der Werte」の時代と「*ein* nochmalige Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen」が必須であるという意味において成立する(JGB 32)。「世界学」と「人間学」が相即不離のものであるということの意味は、ソクラテスにおいてもニーチェにおいても「自己を神ないしなんらかの存在根拠との存在論的關係」に置こうと置くまいとまた「存在の類比の方位」を相反した方向にもとらうとつまいと、確かなことは、本文を補足して論点を整理する。

- (a) 「自己自身を知る」ということは、「自己」を「自己の存在地平」と共になんらかの「存在のきまり」をもって「把握する」ということではないか。かかる存在のきまりをどこから得るのかと言えば、それはすでに本文で述べたとおり、それぞれの率直な「存在感情」＝「価値感情」においてであると言う他はない。

その「存在感情」＝「価値感情」とは、例えばニーチェにおいてはソクラテス・プラトンの存在論的エートス論の文脈にお

る「汝自身を知れ」を批判して語られるものであるが、「われわれは本来われわれがあるところのものになりたじ（Wir aber wollen die, die wir sind）」というピンドロスの言葉に応えるかたちのものである（cf. FW335, JGB32, 45etc.）。しかしこの言葉自体はまさしくクラテスが語っても不思議ではないものである。したがって、われわれの存在感情においては、本来われわれがあるところのものになりたい、という根本的な欲求を有しているとしてよいであろう。それが最も根本的な位相における「存在の受容」としての「善の意識」の現れである。その意味で、存在論的エートス論における基本命題として、

(b) われわれは「本来あるところのものになる」という「存在のきまり」に従う、
 ということが成立する。

しかし、われわれはいかなる意味においてわれわれ自身となってゆくのか。本来あるところのものになるという存在のきまりに従って存在の意味を見だし、また世界とわれわれ自身に賦与することによってである。ニーチェの用語法を借用すれば、それは、

(c) 本来の自己となるべく、人は世界と自己をなんらかの「Begriff」（ここではあえて価値概念と訳すことにする）によって「把握する(Begreifen)」

と行うことである。この「Begriffen」の用語法の典型の一つは、例えば「Wer das Wort ≧dionysisch ≧ nicht nur begreift, sondern sich in dem Wort ≧dionysisch ≧ begreift」(EH, GT2)。その意味＝価値概念とは、例えば「ニーチェにおいては、ここに言う「ディオニソス性」もむしろそうであるが、FW 335の文中に探せば、「革新性」の「一回起性」/「無類性」/「自律性」/「自己創造性」などであり、またとりわけプラトンにおけるポリティカの徳を意識して「ニーチェが挙げる「勇氣」や「洞察」や「共感」あるいは「孤独」や「純粹」などもその代表例である」(cf. JGB 284)。さらにこれにつけ加えるとすればとくに読むことや語ることにおける「率直」あるいはそのエートス論的な翻訳とも言える「忠実」である（拙稿「真理感覚とエートス」二、研究八、九、一九九〇、一九九一「Ein Versuch der synoptischen Auslegung von der kosmologischen und ethischen Philosophie bei Nietzsche I, JTLA 15, 1990, Anm. 5」）。これらの概念は十分に整理されているとは言えないが、ニーチェがとくにアンティ・プラトンあるいはアンティ・クリストという存在論的エートス論の文脈において「価値転換」として現れたものである。しかしたとえ「価値転換」にせよ、

(d) 人間的生は自己自身をそこにおいて把握する価値なくしては存立しえない、
 ということである。

(82) この「忠実」の概念は、「人間とは超克さるべきものである」という註81でも触れた命題のもとで、「大地の意味(Sinn der Erde)」としての「超人」が語られる文脈に登場する。cf. Za, Vorrede 3; Ich beschwöre euch, meine Brüder,

*bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von iberirdischen Hoffnungen reden, Von der
schenkenden Tugend 2; Bleibt mir der Erde treu, meine Bruder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schen-*
kende Liebe und eure Erkenntnis diene dem Sinne der Erde!

- (83) 註81参照。〈Begriff〉を概念と訳出するは本来賛成ではなし。と云うのも〈begreifen〉と云う動詞の意味が失われてしまふことがあるからである。〈Begriff〉は、ある意味で△あるものを△として把握する(=Begriffen)に先立つものである。その意味では△の位置に立つ△述語形態(*Kantrolia*)の基礎として△ありたり△一般者(*kaθaron*)と呼べる△きものであるが、むしろアリストテレスの存在論的範疇論における△基体内在形相△そのもの△と云うわけではない。それが究極的にはなんらかの仕方で存在論的根拠としての基体内在形相に帰着するとしても、われわれの日常的用語法としてはむしろより主観的位相において一般の意味形相として多様な諸形相の結合によって成立したものである。多様な諸形相から成る複雑な一般者とは例えば註81に挙げた△デオニュソス性△である。またこのように構成された△Begriff△は△類種の形相△のようにならず△安定したものではない。したがって、当面するなんらかのものを△begreifen△することによって△Begriff△の意味内容が変化して新たに△begreifen△されたもの△=△Begriff△が成立することにもなる。この変化をもたらすものがより根本的に△begreifen△に先立つ存在論的・認識論的原理としての△形相△であるが、場合によっては硬直した△Begriff△がこのような△begreifen△に働く△形相△の障碍となる。いわゆる△固定観念△がそれである。

この文脈で云う△begreifen△は、云うまでもなくわれわれの言う△価値感情△による△価値意識△の△還元△によって成立した、新しい△価値のBegriff△を前提とするものである。

- (84) 例えばプラトンの対話篇における最も重要な方法概念の「*λογισμός*」(cf. *Meno* 98a3-4)としての△ロコス△とすると、ニーチェの思想においてそれに対応するものは△Sin (感性)△である。ロコスが自己の正当性を形而上学的な存在根拠としての△究極の善△ないし△神△との存在論的關係すなわち△存在の類比△に立つ△善の例示△に求めるとすると、ニーチェにおける△感性△の正当性は、註77の△世界は生の例示となる△(ゆ)からも知られるように、△生の力の類比△に立つ△生の例示△に求められる。

ところで、この△生△はわれわれのおりおりの△自己△そのものではなく、おりおりの△自己△もまたおりおりの△生の例示である△。ツァラトストラは、この△生の例示△における存在のきまりについて次のように語っている。「高貴な魂を有するもの(die Art edler Seelen)——このよなものにはなにもをも無償で手に入れようとはしない。とりわけ△生△については「*zu leben*」(Za, *Vom alten und neuen Tafeln* 5)。「*ついでに*」(なにもをも無償で手に入れようとするものはならぬ高貴な)われわれはついに△生△は自らを救済する(das Leben sich gab)」。この生の信頼に対して、高貴の人は「何

をもってすればもつとも見事にこの信頼に応えて(*dagegen*)それに酬うことができるかを思い煩う。すなわち、

(a) 生の例示におけるままりとは、生の信頼に対して酬うことである、
 ということである。この意味で、

(b) 生の例示とは、生の代弁者(*Fürsprecher des Lebens*)となる、
 ことに他ならぬ(*Der Gesessende 1*)。

△生▽はわれわれの△自己性▽あるいは△自己肯定性▽||△有意味性▽||△価値性▽の存在論的根拠である。このような存在論的位相に立つ△生▽はより直接的に△肉体▽あるいは△大地▽と並列して語られる(*cf. Za, SA2, S.298(Leib u. Erde), 301, 440(Erde u. Leben), 335, 339(Mensch u. Erde), 338(Erde = Leib u. Leben)*)。このような並列を同義的用法とみなして、△生▽||△大地▽として(a)を言ふと換える。

(c) 生の例示におけるままりとは、大地に忠実(*der Erde treu*)となることである、
 ということになる(註82参照)。それはまた、

(d) 生がわれわれに約束するものをわれわれは生のために保持する、
 ということである(*Za, Vom alten und neuen Tafeln 5*)。この「最後」

(e) 生の例示とは、なによりもまず生との類比を保持することである、
 ということを確認しておこう。