

存在共同体における世界存在あるいはものとしての藝術

藤 田 一 美

一、世界存在としての個

個としての人間とは哲学においてそもそも何であろうか。ソクラテスの哲学においては、個としての人間の問題は、その個性の個別的にして比類なき差異如何という処にあるのではなくて、その個体を場とするその人の人格を賭けた自己の心のありようへの心遣い^①にのみ存すると言えるであろう。かかるエートスへの心遣いのなかで、△この私∨は善あるいは美へと志向づけられその善や美への憧憬のごとき志向のなかで更に自己自身と出会い私自身への固執を超克してゆく^②。かくの如き言わば善や美そのものへと私を解消してゆくが如き哲学のありようを背後世界志向と呼び、認識を自己を視座とする遠近法的認識としてそれ自体としてある意味を否認^③しむしろ逆に善美を自己の内部へと解消してゆく^④ニイチェは、かく一方で体験の私性と個別性と唯一性を主張しつつも^⑤、しかるに他方では、人が個人としてある所以は、人間の精神史が伝えてきた言葉を必ずしもその発明になる新しい固有の言葉を発明するという形式ではなくて、個体としての場においてまさしく個別的に解釈するところにあるとしている^⑥。その意味では存在論的にも認識論的にも全く相反する極を志向すると見える二つの哲学に於いて、個としての人間は結局自己における自己自身の探究に個体としての実存の証を見出すということになる。換言すれば、人は自らの個性を自己を探しつつ自己自身を同定してゆく力動的な心の運動のなかでのみ証明しうるの

である。そして人が自己自身と出会う場としての私の心とは、ヘラクレイトスの語るとおり、その境界も射程も常に謎めいて深まってゆくものであり、かかる神秘的な存在のありようにおいて人は個となり自己自身となるとしか言いようがない。すなわち、「結局の処人は自己自身を体験するに過ぎない」。プラトンの録すごとく、人は心的にも肉体的にも不変なるものを有しえないとしたら、従ってそれ故に同一人格たる所以を証しする具体的標徴を持たないとしたら、自己の個性の同一性とは他の誰でもないこの私における精神の自己保存の運動の連続性そのものであろう。

しかしながら、如何にして人は自己自身を探究しつつ個としての自己を実現してゆくことができるのであろうか。個としての人間は、我々はさしあたりそう答える他はないのであるが、言わば基体としての自己自身の内にそれ自身は無規定無差別なものとして留まりつつ、我々をして自己の実存に始まりを与えしめる根源的可能性としての自発性を有していると仮定しておこう。かかる自発性を説明するために例えばプラトンは魂の不死性とその運動の自己原因性をミュートスにおいて語ったのではあるまいか。我々は、個の実存の始まりそのものの由来をそれ以上に論ずることはできずまた自己の始まりと魂の運動を支配することもできない。始まりは存在や認識の根拠としても運動の起点としても問を発する精神に眩暈を起させる程に謎めいている。我々は、長明が「知らず生れ死ぬる人何方より来りて何方へか去る」と言うごとく、言わば深淵に発したかの如き実存がそもそも何をめざしてゆくのかそれこそ再び深淵に還帰してゆくのかも知らないのである。その意味で、我々はアリストテレスの用語を借りれば自己自身の内に我々を形相化してゆく形相因、それとして形相を与えられるものとしての資料因、自己形相化の始まりを与える起動因、そしてその運動を自己へと収束してゆく目的因のいずれをも少くとも自己自身にとって明らかな仕方では有してはいない。総じて我々は自己の存在についての或いは思惟する存在についての明証性をそれなりにもちえても自己の原因性についての確証は有していない。それゆえニーチェの言

葉を借りずともまさしく問いつつ試み試みつつ問うことが我々の実存の形式となる他はないであろう。

自己自身を問いつつその原因をも更に探究してゆくことは、何故にとも何処よりも知らず、その限りで個としての自己自身を既に始めてしまうことを意味している。換言すれば、我々はかかる原因の探究という形式ににおいてさえ、既に何ものかによって何らかの場へとかくのごとき受動的状況のなかで自己を引受けるべく投げこまれてしまっているのである。ハイデガーの言うように何らかのものの中にその理由を告げられることなくかくの如きもの、この私として投げ出されてある、というのが個体としての人間が自己自身の存在に対して有する根本感情なのではないだろうか。

我々は既にして何ものかの内に在ることを根本的な感情として知っている。そしてそのようにしてしか在りえないことをも知っている。かかる「内」存在¹⁵の根本感情はそれとして疑い得ないのであるが、それにも拘わらず自らがそのことに気づいたその内にあるそのものの実体も限界も知らないままである。自己を取巻く周囲あるいは自己が内属するものを我々はさしあたり世界と呼んではいるが、かかる生の地平としての世界の内での世界と関与しつつ即ちその世界と存在の意味を問いつつもそれへの帰属を甘受せざるを得ない「世界」存在¹⁶であることが、我々の根本感情に基づいた存在の根本規定である。ニーチェの言葉をもじって言えば、我々が我々の認識（解釈）能力の全てを賭して何処まで身を差し伸べてゆこうとも、そしてそれがどれ程自由に客観的に見えようとも、そこから得られるものは結局の処我々自身の世界内在者としての伝記に他ならないということである¹⁷。

かかる意味において世界内在者としての個は、まさしく実験的に試行しつつ言わば二つの謎めいた可能性を生きたることになる。即ち、ひとつは個体としての自己自身であり、他のひとつは、それへと内属するものなくしてはそれとして自己を顕在化することのない基体としての「生さざる世界」¹⁸である。世界内在者としての個は、その個的現実の多様な形姿において、言わば主体としての自己自身と自己が内属する世界をしかじかのものとして

語り出す。個体としての人間は、すなわち自己と世界の述語^{カテゴリー}として機能するのである。

世界存在としての個はかくしてそのつどの自由な偶然的な個的现象によってその自己同一性そのものを顕在化しえない基体としての自己自身と世界を新しく展開する。言わば自己自身を存在という実験の実験動物とする個は自己自身の開示を介して世界をも同時に実験的に開示することになる²⁰。しかし——、世界存在としての個が自らの世界存在性を生きるとはどういうことであろうか。いかなる意味において我々は世界存在の意味を問うのであろうか。

我々は何処よりも何故とも知ることなくこの生きられうる世界の中で偶然に生きており、生の根拠への無知故に謎めいた世界の中で試みつつ不確かに不安に生きざるを得ないという根本的状况を既に意識している。しかし自らの世界存在の意味を見出すことを試みることは、同時にその実体を知らない何らかの根拠との対話の關係に踏込むことである。個体としての人間は自己の世界存在性を誰よりも教えを受けることなく全く個的に解釈しなくてはならないが、個的にということとは、人間的実存それ自身の始まりを支配しえず自己の被投性の根本感情を克服しえぬが故に、すでに自己の存在に関わってきている何らかのものへの関与を抜きにして成立するものではない。その意味で我々の個性性は、他者からの自由と自足においてのみ自己を解釈することに存するのではなくて、その世界存在的なありようにおいてむしろ逆に、何らか根源的なものへ呼び掛け²¹にへ応答²²し続けることにある。その意味で、我々が世界存在性の意味を問いうることは、何ものかにそれを問うべくへ呼びかけている²³ということでなくてはならない。問は当然のごとく答を期待する。もし我々の存在の根拠とも言うべき何ものかが応答しなければもはや問うことはない。何ものとも知らぬ根拠よりの呼びかけに応じて自己自身の内でのその声を出る限り注意深く聞きとるといのが我々との間の形式である²⁴。しかも我々は根拠とも呼ぶべきものが如何にして如何なることを応答するかを知らぬままにその形式を引受けてゆかなくてはならない。ただ我

私の問が実存に誠実に発せられた限りにおいて、すでに応答すべく呼ばれていることだけは確かである。そしてその問としての応答に於いてたとえ瞬間にもせよ発問と共に既に破綻してしまっている思惟と存在の同一性²³が回復されることを期待しているのである。その意味で、我々はこの個としての私の生のありようを何ものかへの応答の責任と権利を有するものと考えることができよう。

個としての人間はその何ものかへの応答の意識のうちにそれが可能か不可能かは知らず呼応の弁証法へと踏込んでゆく。ヘラクレイトスの言葉によれば、人間のエートスは何か神秘的なるものと人間的なるものが出会うダイモーンのなトポスである。²⁴プラトンの『饗宴』においては、思惟と存在の同一性を希求してやまない哲学的なエロースは神と人との間を結ぶダイモンとも言われている。その意味でもし我々の個体としての責任が問われるとすれば、それはまずもってそれにおいて何らかのもの²⁵と出会うと見える自らの固有のエートスに忠実に生きるか否かにある。エティケーと呼ぶべきものはまずもってはこの個体に於ける私と私のエートスとの関係について語られるべきであり、私のエートスに忠実に生きることがエートスに叶うことである。従ってかかるエティケーは道徳的ないし倫理的是非の前あるいは外に位置することになる。ニーチェの言葉を借りれば、道徳外の意味において即ち善悪の彼岸において或いはまた他者は知らず自己のエートスに叶ってその世界存在の個的存在を生きること²⁶に他ならない。

二、世界存在としての他者との呼応あるいは共感

たとえ如何なるものが我々を先験的に規定していようとも、我々は予めそれを知らない。従って、個は何ものとも知れぬものへの応答の責任において自己自身を体験してゆく他はない。エートスの学とは第一義的にはそ

れ故徹底して自己の存在の根拠との呼応における個的な生のありようについての哲学である。重ねて言えば、かかる意味におけるエートスの学は、自らの固有のエートスに於いて生起することを実験的にかつその固有の認識の射程をもって観察することであり、また自己のありようを学ぶことである。

個としての人間はそのエートスに忠実に自己を探し自己を試みる。言わばかかる自己探求と試行の途において始めて人は倫理や道徳の関係を含む他者一般との関係に入ることになる。発生論的に言えば、ニーチェの語るとおり、他者との外的な関係より自己の中心へと入ってゆくこととなるが、この私のエートス、自己の意識へと還元されたエーティケーの原点よりすれば、倫理や道徳や法あるいは習慣や制度は次なることである。自己が原点としての自己自身の意識化への還元を果たさぬ限り、キルケゴールの言うように自己が自己自身との関係を意識しえない限り、所謂人倫一般は哲学の事柄としては無意味なものに留まることになる。この意味に於いて自らの存在根拠言わば自己性とも言えるものへの責任ある応答の試みとその応答を保証すると見える根拠それ自身の媒介を介してのみ、人は他者への応答をなしうるものとしてエートス相互の関係に入ることができる。⑳

自己と自己自身との関係を置くものは、自己性とも言うべき存在根拠であり、エートスとエートスを媒介するものもまた各々の自己性を結ぶ何ものである。言わばかかる人間・エートス√的關係は、ただ共通の存在根拠たりうる第三者を介してのみ成立しうる個々の私の間のディアロゴスの共鳴である。㉑

処で、間・エートスの関係を語るとき、かかる共同体における関係はひとり人と人との間についてのみ問題とされるのであろうか。と言うのも、ディアロゴスの関係はたゞ最も広義における思惟と言葉の共同体においてのみ成立しうると考えられるからである。その故にソクラテスは、自らをフィロマテースと称しつつ、森や樹木は何も教えぬが故に、町に留まり教えを人に乞う、と語っている。無論、我々はロゴスによる応答を期待して樹木

にことを問うことはできない。従って、理性も言語もたぬ何ものかとの同等の共同体を構成することなど全くの可笑うべきことのように見える。

しかしながら、もしそうであれば、何故に人は木に花に或いは動物や雲や月に語りかけることがあるのだろうか。或いはそれはただメルヘンの世界のなかのこと或いは天地有情とみなしての戯れにすぎないのだろうか。しかしたとえメルヘンの或いは真実ならぬ詩人の比喩の領分にあるものにせよ、何故に人はロゴスをもたぬ人ならざるものに語りかけ、出来ぬ相談と知りつつも何かを聞き取ろうとするのであろうか。人と人ならざるものとの関係にはいかなる存在論的意味もないのであろうか。ツァラトゥストラは、詩人を、彼らが自然についてそれを彼らの耳許に忍び寄って何か自らの秘するものを囁きかけるものと考えている、として批判している。しかるに一方、ツァラトゥストラその人に対して深い夜がその心を揺り動かすようにして語りかけ彼はそれに注意深く耳を傾けている。更にまた真夜中の刻が人の心に問う。もしそれがありうることにすれば、人は人ならざる者のかすかな囁きですら聞き逃すことのない繊細な耳をもってその語りかけを注意深く聞き取らなくてはならない。それは人と人ならざるものとのディアロゴスの関係ではないのか。それともそれもまたニーチェがゲートに対して投げかけた言葉、「詩人の欺き」にすぎないのであろうか。或いは人ならざるものをあえて人に見立てての自問自答の形式にすぎないのであろうか。

我々は更に問うてみるべきであろう。所謂ソクラテスの対話篇においてですら、人は、ソクラテス自らが或いはキルケゴールがソクラテスについて語るとおり、ディアロゴスの目的ではなくむしろ真なるロゴスへと赴くための単なる機縁にすぎない。人を嫌ってただ自己自身の許でのみ自己の何たるかを探ろうとしたヘラクレイトスは、人ではなく、また人の言葉を越える全てを貫くロゴスそれ自身に耳を傾けよと忠告する。しかしながら、そのヘラクレイトス自身、根拠としてのロゴスそれ自身を直接に聞くことは人間のエートスにとつて根本的に困難

である、と語っている³⁷。と言うのもかかるロゴスは現象的には無であり聴覚的に聞くことのできぬものだからである。それ故に人はかかるロゴスへと向うディアロゴスの機縁となるべき何ものかを必要とするものである。

しかしもしそうであれば、一体いかなるものがかかるロゴスへと向うるディアロゴスの機縁となりうるであろうか。もしあるものがかかる機縁たりえんとすれば、それはそれ自身自らの存在根拠との関係に立ちつつ自らを媒介として何ものかを告知するものでなくてはならない。自己自身を介して何ものかを持ち来らしうるものはそれ自身固有の存在論的意味を有している。そしてもしかかるものとして共通の存在根拠の上に立ちうるものがあるとすれば、それは全て等しく存在の共同体に参与しうるであろう。かかる意味において、我々は、自己自身の存在論的象徴性をもって何ものかを暗示しうるものを全てディアロゴスの機縁たるべき相手として見なすことができる。たとえその相手が人間の理性も言葉も有さぬバルバロイであるとしてもである。

我々は存在の共同体に参与することによって自らを介して何ものかを示しうるものとの間に成立すると見えるかかるディアロゴスの関係をも、さしあたり等しくディアロゴスの共鳴と呼んでおこう。根拠のロゴスを聞きたるべく我々は、たとえそれがこの私のありようを投影したにすぎない類比的想像の上のみ成立しうると言われるにせよ、ともかくそのものとの存在共同体におけるさまざまなディアロゴスの共鳴を試みることになる。そのとき、ソクラテスの語るように、そもそも誰が語るのかということとはもはや問題ではなくなるであろう³⁸。それが可能であるか否かは知らず、この存在の共同体に共属することをもって、世界存在は相互にその世界存在性を響かせ合うことである。かかるディアロゴスの共鳴ないし共感の間に存在者を介した世界存在の根拠が何らかの仕方で生起するかも知れない。この意味において、およそ世界存在たりうるものは自己自身にとってもまた他者にとっても所謂ダイモーンの性格を有しているのである。ソクラテスが紹介するディオティマの話に従えば、ダイモーンとは前述した如く神と人との間をとりもつ通訳^{ヘルメーネウス}としての中間者であった³⁹。

ダイモーンの性格を有する世界存在は右の意味において本来的に根本的なロゴスの通訳となる。かかる存在は従ってロゴスを通訳し開示することによって、前述したとおり、世界のカテゴリーとなる。世界はそれこそ究極の自己原因たりうる根拠の有する発見的かつ創造的な力によってその都度包括的に自らを現象的次元に形象化するのであるが、存在の根拠自体はそれとしては現れえないし名ざされもしないからである。世界存在はかくして世界のカテゴリーとして世界をしかじかのものとして語り出す。各々の世界存在はその折々の存在形式その都度の形姿によって自己の世界存在性を実証する。世界はこの意味において言うなれば自己を常に増幅し続けるものとしてかかる世界存在の単なる集積ではなく相互に連関し合う総体である。世界存在はそしてかかる総体としての世界のロゴスとその深みを存在者どうしの呼応の共感の内にこそあるいは謎めきつつも一層相応しく開示してゆく。それ故、我々はむしろ以下の如く言うべきであろう。世界はかかる世界存在者相互のディアロゴスの共鳴の内にこそ最も本来的に生起しうる、と。この意味で、世界存在は世界の自己の自己形成のトポスとも言いうるのである。また世界は世界存在者の世界存在の限り無き可能性そのものとも言えるであろう。世界存在者がその世界存在としてのエートスをその本性に叶って体験する限り、それは自己自身を他の全ての世界存在者との間エートスの関係に置くことになる。このときエートスとは、この文脈においては、先にも述べたとおり、この世界における全ての世界存在者各々の基体的なそして道徳前ないし道徳外的な存在のありようにすぎない。

三、ホモ・オピフェクスと世界存在としての作品——ものとしての藝術

所謂世界存在者が存在しないしもの、の共同体に共属し、かかる共属性をもって間エートスの共鳴の關係に参与しうるとき、それらは相互を機縁として自己の世界存在可能性を発見的に生き、同時に自己自身の世界カテゴリー性を根

拠として各々に固有の方式において即ち各々の遠近法に従って、自らの生きうる世界をしかじかのものとして開示する。

しかし、何人がもしくは何者がかかるとの間エートス的共鳴関係に共に対等の権利と責任とをもって参与しうるであろうか。我々がたとえアプリアリにかかると可能性を内に秘めているとしても、そのことについて予め知ることは何もないのである。この意味において世界存在者は常になお未だ規定されざるものとして他でもありうる自己の自由のうちに留まる¹⁰。換言すれば我々は、言葉の全き意味においてそれとして変わることはない絶対的知識としてのエビステメーを有しているのではなく、さしあたってそのように思ひなしている変更可能なドクサのうちにいる（無論そのドクサたる所以は常には意識されてはいないのであるが）。従って、我々は、存在の実体が依然として謎めいている他の何ものかとの関係に不安を残して踏込んでゆかざるを得ない。

本稿においては、我々が藝術作品として措定するものにかかる世界存在者のひとつとして考えてゆきたいと思う。勿論、そもそも人がホモ・オビフェクスとして自らの世界存在を体験しうる限りにおいて、その結果生じた藝術作品をもはたして世界存在者と呼ぶことが許されるのかどうかは知らない。むしろ人はホモ・ニエモン¹¹としてそれを批判することができる。しかも我々は未だその藝術作品が何かまた如何なるものかも定義してはいないし、ここで言うそれがあらゆるジャンルにわたるかどうかとも語ってはいない。また仮に定義されえたとしてもまたジャンルが定められたとしても、その藝術作品がホモ・オビフェクスとしての世界存在者たる人間をおよそ自己の存在の根拠としうるのかどうかとも實際は知らないのである。ルドルフ・ベルリンガーは「人間の能力は、自らの自由と理性によって、新しい現実としての世界を、学問や藝術あるいは技術という作品のかたちのうちに実現することができる」と語っている¹²。彼の考える処では、人は単なるホモ・オビフェクスを越えて世界を自らの作品のうちに形象化しうる世界形成者である。しかし更に問うてみよう。作品それ自身はベルリンガーはそれを新しい現実としての世界と呼ぶが、このものの世界の中で、一体それはいかなる存在の実体を有しているのか。

そもそも作品の世界における現実性とたとえばハイデガーにおけるごとく作品における現実性あるいは真実との間には、一般には前者が忘却されて後者の方が承認され易いと思われるが、いかなる存在論的差異があるのか。

三―一 藝術というものとしての藝術作品

いかにして人は作品の内なる現実性ないし真実とは異なる藝術作品の現実性というものを考えることができるのであろうか。そもそもかかる藝術作品についての存在論的反省はそれが何らかの機能を有する限りにおいては必要ないのであろうか。ランガーに従えば、藝術作品とはその全体的有機性において「フィーリングのイメージ」であり、その意味で「藝術象徴」と呼ばれるものである。しかしながら、かかる藝術象徴（と言う命名を是認するとしてであるが）としての藝術作品はいかなるものであり、いかなる実体性を有するのであろうか。

詩人リルケは、藝術作品について次のように述べている。藝術作品とは「過ぎ去りゆくものとしての我々の生の傍らにありつつもなお依然としてその生を保ちうる神秘的な実存である」と¹⁴⁾。我々はこの文脈において「命は短かきされどテクネーは長し」というごとき意味で藝術作品が永遠に存続しうるかどうかを問題にしようとするのではない。ここで重要なことは、藝術作品が固有の生命を有する実存であると考えられていることである。かかる生を有する実存としての藝術作品という規定は藝術を一種の記号のように見なす藝術象徴という規定と比較すればたとえ詩的な表現と見えるにせよ遙かに存在の重みを担っていると言うべきであろう。むしろ端的に言えば藝術作品はものであり、そしておよそものである限りのものは、リルケの思想では、ここでの藝術は主として詩が考えられているが、把え難きものであり言表し難きものである。即ち、かかる言表し難き出来事、もの、としの生起は、言葉が入りこんでゆくことのできない場で実現する¹⁵⁾、藝術としての作品は、自己自身の実存を有するかかるもの、として、人が自己の所有になるかのごとき或いは手段とも言えるような理性と言葉とをもってしては

軽々しく支配することも何らかの目的のために利用することもできないということである。

しかしながら、そもそも何故に、人は藝術作品の成立をもの、神秘的な生起と言わなくてはならないのであるか。何故に人は、自己の自由と理性を介して何らかの作品を持ち来らずと見えながら、作品が成立する究極の場において、かかる人間的なるものの限界を包越しつつ作品を一個の現実態として完成せしめると見える神に由来する狂気や陶酔のごときものについて語るもしくは語らねばならないのであろうか。あるいは作品が真実あたかもそれ自身の存在のきまりに従って自ら生じるように思えるのであろうか。それ故、我々は更に次のように問うてみるべきである。いかなる意味において藝術作品は作品であるのか。もしくは、何故に藝術作品は、人間の手になる作品という限定を越えてそれ自身の固有の実体性を保持しようとされるひとつのものでなくてはならないのか。もしそれがものであるとしたら、我々はなおそれを藝術作品と呼びうるのであろうか。そしてものとはそもそも何であらうか。はたして、藝術作品がそれ自身に固有な存在の内的必然性をもって成立し、もはや藝術家の名を必要としない自律性を有するものであり固有の生命を有する実存である、と語るのは詩人の比喩であり夢であるのか。

そもそも作品存在の内的必然性を説明するために生物体の有機性、有機的必然性を引合に出したのは、周知の如く、プラトンでありまたアリストテレスであった。⁴⁸プラトンの考える処では、作品存在はその固有の実体性を獲得するためには如何にしても存在の必然を有さねばならなかった。プラトンの存在論では、ある意味ではすなわち『国家』などにおけるエルゴンやオンとはならないホモニーモンやエイドロロンという規定からして作品存在そのものが容認されないのではないのかという当然のごとき予想に反して、もの存在と作品存在の間には原理的には決定的な存在論的亀裂はないし、むしろあってはならないとも考えられるのである。⁴⁹その意味で彼の思考は作品存在についても、文学的でも比喩的でもなく、常に徹底して形而上学的存在論的である。しかし、

もしものとしての作品存在が自己に固有の存在の内的必然性を獲得し、それによって固有の実体性を有するとして、如何にして人は自己を介して作品存在にかかる本来自己自身には贈与しえない筈の必然性と固有の実体性を贈与しうるかのよう⁵¹に語られるのであろうか。

三―2 人間的生命のメタモルフォーゼとしての必然性

作品存在の始まりは、リルケに従えば、創造せんとする者の内的衝動としての必然性以外の何ものでもない⁵²。かかる創造者の内なる必然的衝動をもって始めて作品存在はもの次元に踏込むことができる⁵³とされている。別様に言えば、人間的生の決断、即ち自己自身の生命を作品に贈与しなくてはならないという実存の決定こそが作品存在の始源となる。創造する者の全生命あるいは全時間は創造する自己における必然の受諾に従ってないしは内的衝動の命ずるままに作品の存在へと収斂される。それは言わば、創造者が自己の実存の現実を全的に犠牲として作品の全き現実へと自己を超出させてゆくことであると言えるだろう。しかもより肝要なことは、それは作品の現実のなかで創造者が自己を生かすことではなく、むしろ作品という形の現実へと自己の形を解消してゆくことに他ならないということである。更に言うならば、それとしてはモルフェーなき自己同一の生命が創造する自己のモルフェーから作品の現実のモルフェーへと自己の位相を交換することである。かかる意味において、作品の存在は創造者の自己犠牲を介した生命の必然的なメタモルフォーゼ或いはそれではかありえぬ自己変容である、と言うことができる⁵⁴。

創る者は内的衝迫の必然に拠って作品存在に生を贈与せんとする。かかる自己犠牲的生命贈与なくして作品の生は無い。それは、プラトンの文脈では、個々の死すべき可变的偶然的存在者が自己の個性の死としての自己犠牲を介して永遠不変の自己同一性へと参与することであり、かかる者が有する根源的パトスとしてのエロー

スのひとつの自己証示の形式である。⁵² それ故に、比喩的に言えば、創る者はその生の必然的なメタルモルフオーゼの帰結として作品の現実の中へと消えてゆき、作品はかくして自己を生み出したと見えた者の名とその支配を脱して自立することになる。

作品存在の必然はリルケの考える処では右の如くして創る者の生の現実の内的必然に由来する。リルケは、作品が必然より生ずるとすれば、それは恐らく、自己同一的な生そのもののメタルモルフオーゼである限りにおいて出自の正しいものであり、かかる出自のあり方に関してのみ、その作品の是非の判断がある、と言うのである。⁵³

しかしながら——、人間存在のエートスや行為のありようは、プラトンやアリストテレスの指摘を俟つまでもなく、本来的に可變的であり、他様にありうるものである。⁵⁴ もし全てが決定されていないのであれば、正しく我々の自由、本来的な無規定において、我々は常に何か他なる新しいものを持ち来らすことができる。もしそうであるとするならば、一体いかなる意味もしくは根拠において創造する者においてそれ以外ではありえないとする内的必然の自覚ないし決断は成立しうるのであろうか。リルケは「もし我々の心の外の世界の何処かに確実性それも究極の確実性が生じうるとしたらそもそも人の心とは一体何であろうか」と問うている。⁵⁵ 確かに彼の言うとおり、我々はさしあたり他の何処でもない我々の心のなかで何らかのことを確信をもって決断せざるを得ない。しかし、そのことは我々が人としての可變性や偶然性を忘却して自己自身を絶対的に神化したりすることではないし、自己の存在の根拠を求めてより根源的な何ものかとのディアロゴス的な関係に決して踏込まないということでもない。リルケにおいても創造する自己は決して絶対的な自己原因ではないのである。彼の場合、必然への道はただ以下のことである。即ち、創造する自己は自己自身を深く掘り下げて自己の志向することへの応答を求め、その自己の深みのなかでそれを良しとする同意の応答の響くのを待つことである。⁵⁶ 従って、創造する者は自己のうちでかかる答を自由に創り出すのではなく、ただそれを求め耳を傾けるのである。それ故、その応答の響

きの正否は問わず、創造の核心においては、既に別稿⁵⁷でも述べたとおり、創造し発明してゆく私の自由な能動性は、逆説的に自己ならざる者の応答を待つ受動性へと転化することになる。究極の確実性は、後にこの文脈と関わるニーチェの言葉を引用するが、かくして我々の思いが積極的な能動性がむしろ我々の自由を喪失した受動性へと転じる処に始めて成立するということである。それは認識の確実性という点に関して例えば明晰かつ判明というあの明証性の基準とは必ずしも関わらない。と言うのも、かかる確実性の自覚が悟性的なものか理性的なものかあるいはまた単に直感的なものにすぎないのかは今定める処ではないからである。問題はただかかる確実性が言わば能動から受動への移行のその境位、主観と客観の微妙な狭間の如き処に成立しようとされているとしか言えないということである。

無論、それにも拘わらず、我々はなお次のように言うことができるであろう。人はかかる境位においてもなお所謂人の心の内という主観性一般の限界を止揚することができない、と。しかしながら、ニーチェも語るとおり、動かし難く見える主観性という限界もまた絶対的な所与ではなく我々がこの世界に既に予め置入れた意味かも知れないのである⁵⁸。世界開示における遠近法主義を主張した、すなわち悟性的な客観的認識能力ではなくまさしく個別的な関係において働きうる各々の感性によって世界に意味を賦与し新たな世界の深みを見透さんとしたニーチェ⁵⁹においてすら、上述したように、存在の深淵ないしは世界の深みにおける何ものかとの呼応の関係を放棄しているとは見えないのである。むしろ我々は我々の認識の構図に大きな影を落している存在と思惟あるいは主観と客観とを結ぶ因果律的なものを体験の還元的考察においてあらためて見直す必要があるのかも知れない。ただ我々はここで主観主義やニーチェのそれとは異なる現象主義あるいは現象学と争うつもりはない。我々は、この我々の自由において内的確信に到達することはあっても、それを原理的に絶対的な形で証明することはできないということ、そしてそのことへの批判をも、積極的に受け入れてゆく他はない、ということである。それ

故、いづれにしても存在の必然への道は本来的にただ実験的のみ試みられ、たえず他様でもありうることへの不安の感情に脅かされる可能性を有する。哲学がはたしてそのエンテレケイアとも言うべきトポスにおいてかかる最深の深みにおける根本的な不安の感情を拭い去ることができるだろうか。ドクサからエピステーメへの転位においてかかる不安を超克せんとすることは哲学への過剰な期待ではないのだろうか。ただ、自己自身の深みへと超出しつつ何か自らの存在根拠とでも言いうるものすなわち真理と出会うことを願うことそれ自体は、やはり哲学的精神の却けることのできぬ根本的な願望なのであろうが。

三—3 運命としての召喚——自己超出における開示

アウグスティヌスの『告白』の冒頭を援用して言えば、自己自身の深まりの中に知らんが為に何ものかを尋ねつつ呼び求めてゆくまさしくその自己の内なる自己超克の極まりにおいて、創造的自己の先導する能動的志向からの受容の精神への反転が果されるとき、呼び求めることは藝術家としてあるいは思索する者として何ものかに召命されることへとそれへの信へと方位を転換する⁶⁰。リルケに従えば、かかる逆説的な転回点においては、人はそれが何を意味するのかをあらためて解釈することなしに何ものかの応答を響くがままに受取らなくてはならない⁶¹。解釈を介在させることなく事実をそれがままに受容するというのは、ニーチェ言う処の現象論的世界開示の方法である⁶²。

ニーチェの現象論的、遠近法的世界開示においては、自己を超出すること、自己の外に出るということは、それが自己の視座よりの遠心的世界開示であり、創造する自己が世界開示の中心に常にあるが故に、逆説であり自家撞着であると見える。つまり遠近法的世界観とは徹底して言えば全くの処自己中心的世界開示と言わざるを得ない。しかしながら、かかる自己中心的世界開示を提唱したニーチェですら、その認識の最高度の高まりにおい

ては次のように言わなくてはならなかった。「私はその日シルヴァブラーナの湖畔の森の中を歩いてきた。ズルライより程遠からぬ処でピラミッドのように聳り立つ巨岩の下で歩を止めた。その時、この思想（永劫回帰の思想、筆者）が私の処にや、つて来た」^③。しかし、この思想は何処からや、つて来たのか。ニーチェはもはやこの間には答えない。引用はやや長きにわたるが、彼は所謂インスピレーションについて「たとえ僅かでも迷信の残滓がその内に留まっているとしたら、人は自身が圧倒的に力強い支配的なるもの、単なる代弁者、単なる媒体にすぎないとの想いを斥けることは殆どできぬであろう。突然、言表し難い程の確かさと純粹さとをもち、人を根底より揺り動かし覆すものが目に見え、耳に聞えるようになる」という意味における啓示の概念は単に事実を記述したに過ぎない。人は聞く、しかし人は探さない、人は受ける、しかし人は何人が与えるのかを問わない。稲妻の如く、ひとつの思想が閃く、必然の力をもって、躊躇を許すことなく——私はひとつの選択をもしなかった——（傍点は本文イタリック）と語っている^④。通常の意識の流れを断つ如きかかる突然の時、人は既に己れの自由な選びなくして必然の力をもって自己を表現し開示するものを黙って受取るだけである。

かかる必然の呼掛けに応じて避けえぬ運命としての召喚を甘受することが、リルケにおいてもニーチェにおいても言わば天職としての藝術家や思想家の使命である。かかる能動より受動への説明しえざる反転を介して、というよりむしろ同時に、問と答とが、呼掛けと応答とが反転する。すなわち創造的自由の極みにおいて何かがその自由の彼岸から受け取らるべく自己を表出するのである。それ故ニーチェは、「全てのことがその最高の極において是人間の自由を否定するかのよう^⑤に生起する」と言う。

かかる転回点においてニーチェにおける自己中心的遠近法的限定が依然として尚維持されるということは一体いかなる意味を持ちうるのであろうか。肝要なことは、既に述べたとおり、各々のパースペクティヴがいかなる主観的限界を有するのかということではなくて、自己の内においてであれまた外においてであれ、何が私に生ず

るか、ということである。この意味において、ヘラクレイトスの言葉が示すとおり、遠近法的世界開示の原点たるこの私とはそこで何かが生起するあるいは到来するトポスとしての基体に他ならない。

かくして我々は次のように言うべきであろう。作品存在の必然性はそれを創るものが何ごとかを表出すべく召喚される限りにおいて、創造者の創造へと収斂してゆくエートスの内的必然性に由来する。藝術作品の存在としての誕生は、従って、創造する者の実存の何ものかによる召喚を介して成立するメタモルフォーゼという定めみならず、自己を媒介するものとしての創造的人間に由来する作品の実存なくしてはおよそ自身を開示しえぬものの呼びかけざるを得ないというその固有の運命とも関わることになる。

三—4 ものとしての藝術存在の自立と自然

藝術作品はそれが単なる人間の作品ではないが故に、もはや藝術家の影の如きものではなくまた何らかの目的に用立てるオルガノンでもない。その意味で、我々は藝術作品を媒介として他の世界存在者との対話関係に入るのではなくて、むしろ逆に藝術家の実存の自己犠牲を媒介としても、ものとしての藝術存在との、更にはそのものを介してなお根源的なものとの呼応の關係に踏込むのである。それ故、ものとしての藝術はリルケが敬愛して止まぬロダンの作品について語る如く作家の名をまた無論その伝記をももはや必要としないのである。

何ものかによって召命された藝術家の存在のエートスの変貌をもって藝術作品は作品としての存在ではなくも、ものとしての存在を始める。召命の藝術家は、リルケにあっては、そこにおいてあらゆるものをそれが自然にあるがままに見出すことのできる根源的な自然に近づく⁶⁵。自然は言わば人を見出しうるもの、の総体である。従って藝術家は、言わば自然の通訳として自己のペースベクティヴに生じた意味ないしは真実を作品の内へと置入れるのみならず、自然本来的なる必然を探し求めつつ、他でもありうる人間の手になる作品の偶然性を超克してゆくこ

とによって、この世界の中で作品を自立したものととして実現すべく、自然性そのものをもって作品をものとし化することが要求されるのである。その意味では、作品はむしろ藝術家の存在を介して自然から或いは何ものかから自己のものとしての固有の生を享けると言うべきであろう。まさしくこの意味において、ものとしての作品と作品を創る人とはその存在の根を同じくするのである。

言わばシュノーニエモン⁶⁷とも言うべき人とも、ものとしての作品の存在の△同根性▽、存在の根拠とも言える何らか等しきものへのかかる△共属性▽をもって始めて二つのものは間エートスの共感、ディアロゴスの共鳴の呼応関係へと立入ることができる。このとき藝術作品はすでに世界存在者としてのもの、以外の何者でもない。かくしても、ものとしての藝術作品はまさしく他の個々のものの如く自立する。ただし、かかるものとしての自立は何か根源的なるもの自己自身を秘する神秘的なるものなくしてはおよそ存することができない。まさしく逆説的ではあるが、人もそして藝術作品もかかる根拠との関わりにおいてのみ自立しうることであり、また同時に共存しうることである。

作品をひとつのものとしてこの世に出すべく人のなしうることは、創造せんとする者がそれによってこそ作品が存在として美事に存立しうる作品存在の内的必然性を発見するよう努めることである。それは、リルケがロダンの藝術を△良く創ること▽と一言で定義したことに尽きる。もっとも純粹なる心によってこの良く、をめぐして働くことがリルケが見たロダンの藝術の全てであり、かかる藝術によってこそ作品はその努力に報いる恵みとして作品の不安と偶然を超克してものとなる、ということである。かかる心の純粹さをもって存在の必然へと向いつつ何ものかよりの深くかすかな語りかけを聞きとること、召命を待つことのみが人の身にできることである。従って、人間の理性を越える神的な靈感や狂気が語られるように、作品をそのエンテレケイアにおいてものたらしむべき方法とも言うべきものはありやうがない。というのは、創造する者のエートスの内的衝動の必然性から

生命の自己変換を介して作品存在の内的必然性が生ずるとは言いながら、それはさしあたり作品存在の始まりについて言われたのみであり、作品存在の完全現実態を問題にするときかかる二つのモルフューにおける必然を結ぶ方法論はないということである。それは例えばアリストテレスにおいて、その創作論が少くとも原理的にはある程度の創作の指標また解釈の指標を与えうる方法論の形をとるものであるとしても、またアリストテレスの思索が作品の一なる現実を終始めぐるものであるとしても、解釈は『イオン』における如く一から多を志向して多の内に遂に一を見失い、創作は多から出発して一なるエルゴンを志向しつつも依然として多なる構成契機の内に踏惑うことに示される如く、究極的には方法論としては役に立たないということである。プラトンの形而上学のは非はともかくとして、人間の知識や技術のみをもってしては真にムーサの徒と呼ばるるに相応しいテロスへと到達することは難しいとソクラテスが語るのも、エロース讚美や美のアイデアへの憧憬に留まることなく、恐らくはかかる解釈や創作の事実を踏まえてのことであろうと思われる。

三一五 ダイモンたるものとしての藝術——美のエイコーン

藝術作品が如何にしても、ものになるかはもはや問うことはできぬし、また問う処ではない。それがありうることとして、ものとしての藝術存在は、リルケによれば、固有の生命、大きさ、実体、きまり、生の地平、大気をもって世界に自立する。すなわち、それは我々の側よりする一方向的な接近を拒絶して、根源的なるものと深く固く結ばれた自己の生の中心より常に遠心的に自己自身を差し伸べてゆき、そのことをもって常に投げ入れられた意味それ故にまた発見さるべく期待された意味の総体以上のものであり続ける謎めいた固有のバースペクティヴを有するものそれ自体ひとつの固有の世界であるということである。それ故リルケも言うとおり、批評的な言葉をもって外から多を求め分析してゆくこと程ひとつのものとしての作品の存在に触れえぬものはないのであろう。

創造とはあるものが未だ非在なるものから存在へと移行する原因であり、多が一となることである。創造の謎はしかし多が一となり作品が存在となったとき一が全体として部分の集積としての多を包摂するところにある。無論我々はソクラテスに批判されたイオンの如く事実上一つの作品について多くを語ることができる。と言うのも、ひとつのものはカテゴリーとして言表さるべき多くの構成契機を本質的たると偶有的たるとを問わず自己の内^に有するからである。しかし主語となる実体として名ざされるそのもの^が多なるもの^を含みうるとしても我々はたとえ有機的全体性は別としても既にその多すら枚挙し尽くすことができない。つまりは部分の集積、部分への解体すら原理的に不可能なのである。我々がまた他の世界存在者が各々様々に語られ分析されつつも遂にその一なる自己、その個物たる所以を秘するようにも、^のとしての藝術存在も自己の一なる処を秘する。この言わば一の内なる無尽蔵性と一の秘匿性にこそ単なる構成物ならぬもの^のとしての藝術存在の絶えず深まってゆく奥行があると云わなくてはならないであろう。

それではかかるもの^のとしての藝術存在とはこの世界に共属するものとして我々のエートスに如何に関与して行くのか。リルケは作家の意図を越え部分の集積を包んで自立すること^のも、^を中間者たるダイモンと呼んでいる。ダイモンとはここではヘラクレイトスの規定もプラトンの規定も共に併せ持って語られており、我々自身のエートスについて言えば、何ものかが我々と出会うべくそこへと自己を現わす場としての我々のエートスそのものであると同時に、我々が向うもの^のとしての作品のエートスについて言えば、そこで何ものかと人が出会う場としての存在であると言うことができる。

ものとしての藝術はそのダイモンとしての性格をもって我々に何を通訳するのか。ものとしての藝術が伝えるものは、恐らく自己がそこに臨在するためのトポスを確保すべく創造的自己とそのもの^を自身のために召喚した何かであろう。その何かによって我々が世界存在として存在すると同様に作品は全きもの^のとなり世界存在と

なつたのである。あるものがかくの如くして完全なものとして生起するとき、我々はそのものを美しいものと呼ぶ。その意味でものとしての藝術はその存在に拠つて美を通訳したのである。

プラトンやアリストテレスは、あるものを美しくあらしめるためには、という設定⁷⁷をもつて人間的創造とその方法について語ろうとした。しかし、もし形相因とも言うべき美を知ることがかかる創造の必須の前提であるとするれば、プラトンにあっては究極的には美のアイデアを知らなくてはならないのであるから、美しいものを創ることとは至難の業であり、当初より方法論が成立する筈もなく、アリストテレスはプラトンよりは言わば創造の現実を是認した形で根本的な美への問を回避し⁷⁸あたりは常識の規定を先行させて方法論へと入つていった。しかるに、両者とも生物体の有機性を創造の範型として立てているということは、かかる設定とは必ずしも符合することなく、その限りでは美しいものではなく、先ずもの存在そのものを問題としていることに他ならないのである。リルケの文脈で言えば、それは場合によっては幸いにも美しいものとしてあらわれうるものを創り出そうとすることであつて当初より美しいものを創り出さんと企てることではない。アリストテレスは、もし作品を美事なものに仕上げようとするならば、ひとつの作品がどれ程の如何なる部分から成立すべきかを知つていなくてはならないと語⁷⁹っている。それはその作品が一個のものや生物体のように統一性を有する一個の全体となつて始めて美と関わりうる、ということである。決してその逆ではない。

我々はこれまでに既に幾度となく美しいやそれに類する言葉を事実上用いてきた。この意味では我々は美しいものあるいはその美を少なからず知⁸⁰っている筈である。しかしひとたびその美あるいは美とは何かと問われれば、たとえば『大ヒッピアス』の示す如く、我々は答に窮してしまい、様々な定義の森の中に迷い込んでしまうことになろう。「一体何人がこれまで美とは何であるかを知つていたのであろうか」とリルケは言⁸⁰う。しかし、もし我々が美について全く何の予感も有していないとしたら、いかにして我々は切なる思いをもつて美を希求し、或い

は何故に我々は何らかそれらしきもの言わば美のエイコーンとでも言うべきものを藝術というものとして現実化するところにあるいは藝術というものをそれとして認めることを欲するのであるうか。アリストテレスは生物体の比喩を用いつつ「美は適度の大きさと秩序のうちに存する」、即ち一個の統一的全体のうち美が存する、と語っている。このアリストテレスの文脈で注意すべきは、テクネーをフュシスのミーマーシスであるという思想を前史にもつミーマーシスの美学のなかで、既に別稿でも触れたとおり、生物体と構成されたものが、あるいは又自然の美と藝術の美とが区別なく語られていることである。それは先にも言及したがかつてプラトンが作品創造に関して存在という語を註釈もなしに用いたことと似ている。いずれにしてもここで肝要なことは、何か美なるものがあるとすればそれはそのものの存在論的実体性は不問、それに相応しい大きさと秩序を有するものではなくてはならない、ということである。

しかし、それに相応しい大きさと秩序とを有するものを美しいと言うとき、そのものの個性はいかなる意味を有するのか。自然物は人間の自由に関わりなく自然本来的である。もし美がかかる自然本来性、類的本質、自然物であるが故の存在の合目的性によって測られるとすれば、そのものの固有の大きさや秩序といった個性は第一義的には美と関わりがなく、あらゆる自然物はその自然のあり方一般においてそれ自体において常に美しいということになる。それ故にまたかかる意味における自然物の美しさは本質的であり必然的であって偶有的ではない。とすると、かかる自然物との類比に立たされた藝術作品が美しいものたりえんとすれば、それは先ずもってその存在の本質、自然本来的必然性を獲得しなくてはならない。しかしながら、藝術作品はおよそ作品一般としての本来的な美などは有さない。それは時代や様式、ジャンルによって如何に分類され一般化されようとも、自然物の如き類的本質をもつ訳ではなく、その美は常にその個としてのあり方、個的な実体性に即して見出されるだけである。それに対して自然物は無論個であることに即してもその美を判定されるが、一方また有機性

一般に即しても概念的に美が語られうる。その意味で自然物に關しては、アリストテレスの言う大きさと秩序における美は、個的位相と類的位相の両面において考えられねばならないのである。一方、その実体性を個的位相に即してのみ問題とされるものとしての藝術存在は、まさしくそのものとしての個に即してのみその大きさと秩序、その内的必然性が問われ、その美が判定されることになる。

ものとしての藝術はかくしてその卓越した個としての実体性においてのみその美を招来しうるのであり、またその美が、その存在論的位相は暫らく措いて美そのものではないとすれば、自らの個別的実体性を介して更に卓越した美への憧憬を抱かせるといふ意味で美のエイコーンと呼ばれるのであらう。プラトンの言えはそれは美のホモイオーマやミーメーマでもありそれ故のヒュポムネーマである。かかる意味において、もしものとしての藝術における合目的性を考えうるとしたら、それは何であらうか。自然物における合目的性とはその個的現実を類的本質ないし類的目的に従って実現しうることであり、かかる合目的性の実現に本質の美、存在の美が存する。それに反して一個のものとしての藝術存在の目的とは、その個別的なもの性を必然のあり方において実現することであり、それと同時に、かかるもの性の実現、ものとしての自立において何らかの美を自己自身へ招き寄せることあるいは美のダイモーンとなることそれ以外にはない。一言で言えば、ものとなりダイモーンとなることである。存在が美をめぐる限り、個としての藝術の目的とは自己目的である。それ故、恐らく自らの個的実体においてかかる美と関わりを有さぬとしたら、ものとしての藝術の実体はそのテロスを喪失することによつてもはや存しえない、ということにならう。ものとしての藝術の自立を徹底して語るリルケは、そのものの中にそのもの自身の美への憧憬を我々が幸いにも気づくことがあるとすれば、我々が予想しえなかつたやうなひとつの美がそのものの姿を越えて到来する、と語っている。そしてかかる美の突然の訪れのときを瞬間と呼ぶのである。我々は無論かかるときを予定しえない。しかしかかる突然のとき、人はダイモーンとしての藝術に呼ばれそのものを

介してひとつの美と出会い、その出会いによってこそ却ってそのものの何たるかを知り、根拠を同じくしつつ共にこのものの世界、もの共同体に属する者としてのこのものに触れるのである⁸⁸。

ひとつの藝術としてのものはこの世界の中に固有の実体性と合目的性をもって自立し、かかる実体としての合目的性をもって、我々との呼応のこの瞬間においてひとつの根拠の上に立つ世界存在者どうしの間エーテス的關係に入ることになる。かかる相関関係において、このものも、我々も共に一層世界存在者たるに相応しい形をもって自己自身と世界のカテゴリーとなるということができよう。

四 ものとしての藝術の根拠——ひとつの世界述語

ものとしての藝術があるということは、何よりも先ず存在の根拠との呼応に立って、このものの世界の中で世界のカテゴリーとして自立し、我々の予想を越えて世界の深みを瞬間開き示すことである。我々がそのものに意味を与えるのではなく、そのものが自ら自己の存在理由、この世界にある意味を告知する。従って、かかるものに対してひたすら概念をもって分析を試みたりそれを何らかの手段として扱うのではなく、 \wedge 距離のバトス \vee をもってその個としてあるありよう、更に比喩的に言えばその孤独を感ずることも必要なのであろう。それは言わば謎めいた個として自立するものどうしの間横たわる \wedge バトスの距離 \vee を想うことである。もし人が個としての自己の測り難さを知るのであれば、それを他の個にも想うことは可能であろう。もしそうでなければ、他を介して、とりわけ美のダイモーンともなりうるひとつのものの卓越したありよう、バトスの距離を衝撃をもって感ぜさせずにはいない卓越した個に触れて、更に卓越した美へとその根拠への道を正しく歩くことはできない。その意味でまさしく機縁となるべき他者との出会い方が問題となる。ヘラクレイトスは自己自身を探求する道⁸⁹。

ゴスへの道において、あるいはその言葉のとおり共に世界に存する者との呼応や共鳴を必要としなかったのかも知れない。しかしはたしてそれですますことができるであろうか。

ものとしての藝術は、創造する者の実存の自己犠牲を介して生命を贈与され、その生命の力を更にその個を思う者に贈与する。プラトンの『イオン』ではかかる個の連鎖はムーサの神よりのインスピレーションの連鎖として語られている。卓越したものの、深い異なりをもつ他との個人的な出会いは、個としての我々の謎そして我々の存在の地平たる世界の奥行を更に一層深めるばかりではなく、更に何かしら根拠への道を歩ませる⁹⁰。古代の人においてはそれはあるいはムーサの神頭を希求することであつたのかも知れない。しかし、我々にとって希求すべき根拠とは果して如何なるものであろうか。我々がある意味でひとつの結果であることは確かである。結果であることの自覚が原因たる根拠を求めめることを促すことはありうることである。しかしその根拠への途は恐らく極めて多様な方位と遠近を有するであろう。あるいは今なお神頭を希求してやまぬか、あるいは無の深淵の深みへと更に落ちてゆくか、あるいは悟性の法則を探つてゆくか……しかし、どのような途をとろうと何かしら根拠へとひらかれた途は、卓越したもののとの出会いが続く限り、そして人が自己の自由に留まり問い続ける限り、恐らく容易に自己を閉じはしない⁹¹。

ものとしての藝術は、その卓越した個人的な異なりをもってタウマストン⁹²としてのパトスを与えつつ美としての世界を語り出す。しかしかかる美のカテゴリとしての藝術は、その異なりの卓越さの故に、むしろその美において自らがそこより発出した世界の深みを我々の自由に向つて深く開示する。もし藝術作品がその存在根拠を有するものとしての世界存在、その意味での世界述語でありえないとしたら、それはただ与えられた意味を傳達さるべく担う手段として自己を完結する記号に過ぎないであろう。しかしそれにも拘わらず、藝術作品をかかるとしての世界存在と唱えることは行き過ぎた詩的な比喻との異論がありえよう。ましてヤリルケの如くそのも、

の、のうちにソクラテスのエロースにも似た美への憧憬があると語るに至ってはである。

しかし、恐らく藝術作品と呼ばれうるものは、その自立し卓越した個としての異なりを介して、とりわけ美をめぐる世界の深みへの更に深く新しい展望をその折々に示してきたのであろうし、今日もまた今後も同様であろうと思われる。我々は単なる作品存在を越えたかかるもの、をその異化作用にも拘わらず共にものとしての共同体に属する同根の世界存在者、共感ないし呼応の關係に立つものとして考えてゆきたいと思う。しかし、それは呼応も共感も自己中心的な類比に過ぎないとの批判を論理的に超克してのことではない。(一九八五、一、十)

註

本稿は『哲学の回廊』(学術図書出版社、一九八二)、第四章「藝術の神秘」を補足するものであり、もともとは欧文で書かれていたが、その欧文論文集の運命が定まらぬまま数年を経過したため、ひとまずそれを下敷にして若干書改めて成立したものである。尚、主として使用した文献は、オックスフォード版のプラトン著作集(P.)及びアリストテレスの著作集(A.)、シェンクタ版(SA)(Karl Schlechta, *Friedrich Nietzsche*, 3Bde, Hanser, 1966)及びクレーナー版のニーチ全集(N.)、リルケ著作集(Rainer Maria Rilke, *Rilke Werke*, 6Bde, Insel, 1966)(R.)、ティールスブックランツの *Fragmente der Vorsokratiker* (DK) などである。全集の著作名は略記する。

(1) *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς* (P. *Phd.* 107c2, Ap. 29e1-2, 30b1-2) は *ἐ. εὐρωσύ*(Ap. 36c6, 39d8, *Phd.* 62d 6-7 etc.) 及び *ἐ. ἀρετῆς* (Ap. 41e4, 31b5 etc.) と殆ど同じであると言つて良し。また当然のことにプラトンにおう *τῆ γυνάτει ἐκαστοῦ* (*Phdr.* 229 e 6) など同一の事態を指して用ゐる。

(2) Ap. 21d4; *καὶ οὐ κἀγαθὸν κἀγαθὸν εἰδέναι*, cf. *Lg.* 966b5-8. 拙稿「〈modus inveniendi〉と〈modus preferendi〉研究序説」(本紀要2'一九八三)'註②参照。

(3) cf. N. *WM* 590; Gibt es denn einen Sinn im Ansich? Ist nicht notwendig Sinn eben Beziehungs-Sinn und Perspektiv? cf. *ib.* 481, 563, 568, 636, 259, *GM* 3, 3, 12, SA, S. 861, *FW* 374 etc., ZA, von den Hinterweltern etc. 拙稿「ニーチ『研究序説』」 ≫ *Perspektivismus* ≫ ことばの世

wissenschaftliche Verfassung des In-der-Welt-seins hat.

- ⑮ cf. R. Berlinger, *Philosophie als Weltwissenschaft* 1, Amsterdam, 1975, S. 93; Der weltseiende Mensch ist immer schon Vorentworfenheit der Welt.
註⑩参照。
- ⑯ N. W.M.592. 生きうる世界とはその中で人が生きうる我々にとつての全き世界であり (cf. 568) '生きるといふことが世界の限界である限り世界とは我々がそれであるところのものである (583b)。ニーチェの遠近法主義 (註③参照) は「我々はただ自らが創り出したひとつの世界のみを把握しうるだけである」(495)と語っている。
- ⑰ 我々はアリストテレスのいわゆる第一実体が有する如き実体性を有せず従つてまた hoc aliquid (τὸδε τι) としては指示されえない世界をもあるものとしてまた基体として考えようと思う (註⑩参照)。我々は世界をひとつの全体 (τὸ ἐν καὶ τὸ ὅλον) として捉えるが、この一なる世界は他を有さぬものでありものように数において一なるものでもない。しかし我々は個なるもの (ἀτομὸν) として基体としての世界の内に住まう存在であり、この世界はまさしくその内に多なる存在を含むが故にしかじかのものとして語られうる存在論的根拠を有することになる。
- ⑱ cf. N. FW 319; Wir selber wollen unsre Experimente und Versuchs-Tiere sein!; WM 1041; Experimental-Philosophie.
- ⑲ 本文で主要な術語となるへ呼べんとの関係はリルケに負う (cf. *Briefe* 1, Insel, 1950, S. 40-44)。呼ぶことはまた呼ばれることであり、呼ばれることが根拠へのまり始まりである。
- ⑳ cf. R. loc. cit.; Erforschen Sie den Grund, der Sie schreiben heißt.... Graben Sie in sich nach einer tiefen Antwort und wenn diese zustimmend lauten sollte,....
- ㉑ cf. DK 28 b 8; ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νοῦμα. οὐ γὰρ ἀνευ τοῦ ἐόντος, ἐν αὐτῷ περὶ τῆς αἰτίας ἐστὶν, εὐρημαίς τὸ νοεῖν, A. *Metaph.* 1072b 19-20; αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετὰλλήλιον τοῦ νοῦτου.
- ㉒ DK 22 B 119; ἡθὸς ἀυθάρπυ ἀαίμων. くの言葉の解釈については、ルドルフ・ヘルリンガーが一九七七年ウィルツブルク大学夏学期で行ったレクテイアス講義中の解釈 (Die Seinsverfassung des Menschen ist dämonisch, weil

- durch sie ein Orakel spricht.)に示唆を受けた。拙稿「ヘラクレイトスの言葉 — *hōos anōpanō sarōw*」
 南山大学紀要「アカデミア」人文27(一二七)一九七九参照。
- (25) 上記の「忠実な(treu)」という言葉はニーチェの遠近法的世界観においても重要な位置を占めている。e. g. N. Z4, SA2, S. 380, 332, 338, 339 etc.
- (26) cf. *WM* 504; Das Bewußtsein, — ganz äußerlich beginnend, ... — anfänglich am weitesten entfernt vom biologischen Zentrum des Individuums; aber ein Prozeß, der sich vertieft, verinnerlicht, jenem Zentrum beständig annähert.
- (27) cf. *Die Krankheit zum Tode*, ü. v. L. Richter, S. 13; Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält,....
- (28) cf. N. GT 5, SA1, S. 37; Das ≧ Ich ≧ des Lyllikers tönt also aus dem Abgrunde des Seins, S. 38; bewegender Mittelpunkt jener Welt ≧ Ich ≧ ...: nur ist diese Ichheit nicht dieselbe, wie die des wachen, empirisch — realen Menschen, sondern die einzige überhaupt wahrhaft seiende und ewige, im Grunde der Dinge ruhende Ichheit, durch deren Abbilder der lyrische Genius bis auf den Grund der Dinge hindurchsieht. 上記の自己性は藝術家のテオオニシエンスの創造の文脈で語られており、「叙情詩人の形象は自己自身に他ならず、言わば彼自身の多様な客体化である」ということになる。かかる世界の動的中心としての吾は、遠近法の文脈における意味を賦与し創造する主体との体系的連関に立つ(cf. *WM* 604, 605, 481, 568, 569, 590, 600 etc.)。我々はこの自己性をより一般的な相に移して、個体としての私の存在根拠として考えてゆへ。
- (29) cf. K. Fujita, *Ethica Cosmopolitica*, Journal of Faculty of Letters, the University of Tokyo, Aesthetics, vol. 6, 1982. 私の考える処では「ヘテロカは私のヘートスのあり方についての学を前提としてはじめて個のヘートス相互の間ヘートスの関係に及ぶことができる。個は自己のヘートスの根拠を共有する」といって自己の原体験の深みを他者へと贈与し他者のそれを受容する」といって他者と共に共生(miterleben)する(cf. *UB* 4, 9, SA1, S. 416, *ib.* 7, S. 397-8 etc.)。
- (30) 註(28) 参照。cf. R. Berlinger, *Das Individuum in Gestalt der Person*, PpP. 8, S. 106.

- (35) cf. *Phdr.* 230 d 3-5.
- (36) ZA 2, Von Dichtern, SA2, S. 383; Und sie (die Natur) schleiche zu ihrem Ohre, Heimliches hinein-
zusagen und verliebte Schmeichelfreden.
- (37) *ib.*, Das trunke Lied 4 S. 554; die Stunde naht: o Mensch, du höhere Mensch, gib acht! diese
Rede ist für feine Ohren, für deine Ohren — was spricht die tiefe Mitternacht? 何程の闇夜が<ich-
du>の闇夜に語りさるらむと聞かぬ。
- (38) *FW*, Anhang, Lieder des Prinzen Vogelfrei, An Goethe, SA2, S. 261, ZA2, von den Dichtern, SA2,
S. 383; denn alle Götter sind Dichter-Gleichnis, Dichter-Erschleichnis!
(39) cf. *Grq.* 435 c 2-4; ἐρηγόματ'... οὐ σοῦ ἔνεκα, ἀλλὰ τοῦ λόγου, *Prot.* 331 b 8-d1. cf. S. Kierkegaard,
Philosophische Brocken, S. 14; Dazu hatte Sokrates Mut und Besonnenheit, sich selbst genug zu sein,
aber auch im Verhältnis zu anderen nur der Anlaß zu sein, selbst für den dümmsten Menschen. 所謂
ソクラテスの遊談錄 (*μαρτυρικῆ*) に「ソクラテス『ソクラテス』の「ソクラテス」に「ソクラテス」に
cf. *DK* 22 B 50.
- (40) cf. *DK* 22 B 78.
- (41) *Phdr.* 275 b 5-c 2.
- (42) *Smp.* 202 d 13-e 7. cf. *Ion* 534 e 4-5; οἱ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἣ ἐμπηγυρ εἶσαν τοῦ θεῶν.
- (43) *N. WM* 481; Soweit überhaupt das Wort „Erkenntnis“ Sinn hat, ist die Welt erkennbar; aber sie ist
anders deubar, ..., *WP* 182; Hier wird schon die Frage rage: mußte das so sein? Allmählich brauchte
er Geschichte, um zu hören, wie das so geworden ist. Aber damit lernt er, daß es auch *anders* werden
kann, *WP* 156; Das Gute und Vernünftige im Menschen zufällig... *WP* 157; Ergebung in die Notwendigkeit
lehre ich nicht. 他は $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\upsilon\iota\alpha$ (das Anders - sein - können, τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι) と $\tau\omicron\iota\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\omicron\iota$
によれば行為や制作の人的自由の存在形式である (*EN* 1140 a 1-2, b 35-41 a 1, *Metaph.* 1072 b 6)。
(44) 名を同じくして実体の定義を異にするものであり、フリストテレスが『範疇論』の冒頭でホモニメコンとは逆に名は異な

- るが実体の定義を同じくするものとしてのシェノーニェモンや重層の名パローニェモンと共に特に説明している(「拙稿」存在の位相と言表—カテゴリー論賞書」、『アカデミア』人文31(二三五)、一九八〇参照)。(この言葉はプラトンでは実体性や現実性に拠る存在論的差別、形相とそれを分有するものの、存在と作品の差別を示す重要な語である(*Prm.* 133c9—d1, *Phd.* 78e2, *Sph.* 234b5—10etc.))。ホモニェモンとシェノーニェモンの美学的問題については、「拙稿」『アリストテレスに於ける作品の美の位相』(『美学史論叢』、『東京大学文学部美学研究室』勅草出版サービステンター、一九八二)、「および『想像』(『講座美学』、『東大出版会』一九八四)を参照されたい。
- ④② *op. cit.* S. 46.
- ④③ *cf. Problems of Art*, New York, 1957, p. 134—5; It (Art Symbol) is a single organic composition.
- ④④ *op. cit.* S. 41.
- ④⑤ *op. cit.* S. 40—41.
- ④⑥ P. Ion 533e5—8; *ouk ek télyous álla eútheoi úres kai kateghómēnoi...*, 534c1; *théq̄ poiōq̄, c.6; théq̄ dōvq̄ter*, *Phdr.* 244a6—8; *diá panías, théq̄ dōset*, 245a1—2; *katoxyghḗ te kai panía*. A. Po. 1455a32—3; *dió eúphouōs ḗ poxytikḗ éortu ḗ panukou*.
- ④⑦ R. Werke 5, Auguste Rodin, S. 141; ... das Werk, das weit dieses Namens Klang und Rand hinausgewachsen und *namenlos* geworden ist.
- ④⑧ *cf. P. Phdr.* 264a4—8, 268c5—d5, A. Po. 1450b21—51a15, 1459a17—21 etc. *cf. F. W. T. Schelling, Philosophie der Kunst*, Darmstadt, 1976, S. 1; die Kunst... als ein geschlossenes, organisches und ebenso in allen Seinen Theilen notwendiges Ganzes erschienen ist, als es die Natur ist. $\lambda^{\prime} \tau \alpha \nu \tau \alpha \varsigma \Theta \lambda \nu$ の言葉はプラトンの言葉を翻訳したかのように合致している。
- ④⑨ 「ホイエーシスとはあるものがト・メー・オンからト・オンへ移行する原因である」(*Smp.* 205b8—c1)。
- ⑤⑩ *Briefe* 1, S. 42; Ich muß.
- ⑤⑪ *cf. R. Briefe* 1, S. 42. *cf. N. GD, Streifzüge* 9; Man bereichert in diesem Zustande alles aus seiner eigenen Fülle... Der Mensch dieses Zustandes verwandelt die Dinge, bis sie seine Macht widerspiegelt

- bis sie Reflexe seiner Vollkommenheit sind. ニーチキの持たざるの由中心の遠近法の立場から das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle への Rausch の必要 (innere Nötigung, das notwendige Überschaumen) 必要 (GD, Streifzüge 8, WM/811, 801 etc.)。またその作家は體与たる徳 (cf. ZA. 1, Von der schenkenden Tugend etc.) を有する者として書かざるは必要である (cf. R. Briefe 1, S. 42, N. WM 801)。
- (22) cf. *Smp.* 207 a 5—209 e 4.
- (23) *Briefe* 1, S. 43; Ein Kunstwerk ist gut, wenn es aus Notwendigkeit entstand.
- (24) 註⑨参照。
- (25) *Werke* 6, Über den jungen Dichter, S. 1048.
- (26) *Briefe* 1, S. 42.
- (27) 「ニラマン美学に於ける存在と像と言葉」(『藝術と想像力』東大出版会、一九八二)、『一三六—一四二頁参照。
- (28) cf. N. WM/481; Das „Subjekt“ ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzuerdichtetes, Dahinter-Gestecktes.
- (29) 註⑨参照。ニーチキの類況を考慮するに際して subjective Fiktion, Subjektiv-Weltbild, mit unserm Sinn (WM 636, 585 etc.), egoistisch (Kern des Perspektivischen, WM 637) etc. 参照するは必要である。cf. ZA, Die Reden Zarathustras, Von den Hinterweltern, SA2, S. 298; Das schaffende, wollende, wertende Ich ist das Maß und der Wert der Dinge, WM/556; Die Entstehung der „Dinge“ ist ganz und gar das Werk der Vorstellanden, Denkenden, Wollenden, Empfindenden, etc.
- (30) cf. R. *Briefe* 1, S. 43.
- (31) ib.
- (32) cf. ニーチキの哲学的、現象主義的、ヘロロキエはテタムトをテタムトとして直接及び媒介する (cf. AC 52, MR, Vorrede 5, WP 17 etc.
- (33) *EH*, ZA3, SA2, S. 1128.
- (34) ib. S. 1131.

- ②⑨ *ib.* S. 1132.
- ③⑥ *Briefe* 1, S. 43.
- ③⑦ 註④参照。
- ③⑧ <美事>と云ふ語はギリシヤ語に *καλώς*, *εὖ* と云ふ *ῥηθώς* と云ふ語に *καλώς* cf. *Lg.* 667 c 7; *τὸ εὖ* καὶ *τὸ καλώς*, *Phdr.* 258 d 4, 7, 259 e 1—5; *Ἄρ' οὐκ οὐκ ὑμάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλώς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος δάνουσιαι εἰδύϊαν τὸ ἀληθές* ὡς *ἀν* ἐπεὶ πέρι μέλι; ; 263 d 8—e 1; *ἡνάκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν ἔρωτα εὖ τι τῶν ὄρων*... 264 b 3—9; *ἐκ τινος ἀνάγκης*... *δεῖν τεθῆναι*... 264 c 2—5; *ὅσπερ* ἔγωγε σου εὐεστάται, *R.* 377 e 1—3; *Ὅταν εἰκάλη τις κακῶς [οὐσίαν]* τῷ λόγῳ, *Grg.* 503 d 5—504 a 5; ... *ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτερον λέγων*... ; ... *ὅπως* *ἀν* εἶδος *τι* *αὐτῷ* *σῆμ* *τοῦτο* *ὃ* *ἐργάζεται*. ... *ὡς* *εἰς* *τάξει* *τινὰ* *ἐκαστος* *ἐκαστον* *τίθηται* *ὃ* *ἀν* *τιθῆ*, *καὶ* *πρῶτα* *κατάξει* *τὸ* *ἐτέρου* *τῷ* *ἐτέρῳ* *πᾶρον* *τε* *εἶναι* *καὶ* *ἀμύττειν*, *ὥς* *ἀν* *τὸ* *ἀπαν* *συστήσεται* *τεταμένον* *τε* *καὶ* *κεκοσμημένον* *πρᾶγμα*. 『トキヤク』の引用は長くなつたが、プラトンのポイネシスの構造が最も集約的に表示されている処である。『国家』で引く *κακῶς* とは <美事> ではなく、*κακῶς* であるがまた <真ならざる形> と云ふことでもある。すなわち *κακῶς* *ποιεῖν* とは存在の必然を *οὐσία* を喪失するということである。この意味で我々はポイネシスにおける重要な概念として <ῥηθώς> を採れることができない (cf. *Lg.* 667 b 5—c 8, 668 b 4—6; *μῆψεως ῥηθώς*)。私の考える処は *ῥηθώς* と *ὁμοίότης* (*Lg.* 668 b 2, *Crit.* 107 b 7—d 5, *R.* 337 c 1—3) と *ἰσότης* (*Lg.* 667 d 5) と同じであるが、しかしより本来的な意味におおつては存在の根拠としてのイデアの *ῥηθώς* な關係を意味してゐる。プラトンの文脈では作品存在の内的必然性は眞の存在 (*τὸ οὐδ' ὄντως*, *Ur-Sein*) との正しい關係であり、その意味では作品存在は Vorbild なる Urbild としてのイデアの *Abbild*, *Gegenbild* (*μίμημα*, *ὁμοίωμα*, *εἶκόν*) と云ふことになる。 cf. Schelling, *op. cit.* S. 13; (Kunst) das Absolute im *Gegenbild* darstellend.
- ③⑨ *Werke* 5, Rodin, S. 217.
- ④⑦ *ib.* S. 217, 149; getrennt vom Zufall... eine Sicherheit, S. 156; keines zufällig ist.
- ④⑧ cf. *Ion* 530 d 2—3; *εἰπεῖν*... *τολῶς καὶ καλῶς* *δρασκὸς* *περὶ* *Ὀμηρου*.

- 76) *Phdr.* 245 a 5 – 8. τὰ κενὰ ἄνευ ἄλλου ἐστὶν ἀνεπιβεβαίωτον. 註 246°
- 77) cf. *R. Werke* 5, S. 149; *Es mußte* irgendwie unantastbar werden, *sakrosankt*, getrennt vom Zufall und von der Zeit... *Es mußte* seinen eigenen, sicheren *Platz* erhalten, an den nicht Willkür es gestellt hatte, und es *mußte* eingeschaltet werden in die stille Dauer des *Raumes* und in seine großen Gesetze... *Es gab* keine Leere, S. 158; Das plastische Ding gleicht jenen Städten der alten Zeit, die ganz *in ihren Mauern lebten*, S. 193; war auch diese in sich selbst verschlossen, *eine eigene Welt*, ein Ganzes, erfüllt von *einem Leben*, das kreiste und sich nirgends ausströmend verlor, S. 149; In die *Luft*... es... hineinpassen, S. 193–4; Für Rodin war immer schon die Teilnahme der *Luft* von großer Bedeutung. Er hatte alle seine Dinge, Fläche für Fläche, in dem Raum gepaßt, und das gab ihnen diese *Größe* und *Selbständigkeit*, dieses *Erwachsen* sein, ... das Verhältnis der *Atmosphäre* zu seinem Werke, ... *Luft*... 上記引用文中より先ず注目すべき表現は〈es mußte...〉及び註 246) の「必然を示す用語法と照応する」。また「タリタリ」で示す一連の語群はもととしての性格を端的に示すものであるが、*ἄνευ* の *Größe* は「メリスマテレス」の「美は適度の大きさと秩序の内」に存する」(P. 1450 b 36–37) との関連より興味深し。註 246) の抽稿参照。
- 78) *Briefe* 1, S. 40.
- 79) cf. *Smp.* 205 b 8–e 1, *Phdr.* 263 d 8–e 1; *ἐν τῇ τῶν ὄρωτων*.
- 80) *Werke* 5, Rodin, S. 211.
- 81) 註 246) 参照。
- 82) P. 1447 a 8–11.
- 83) 〈*κατὰ ὄλου*〉 *ἄνευ* 〈*τὸ τί*〉 & 〈*ταύτων εἶδος*〉を規定する *ἄνευ* は難しい。それ故人は常に 〈*τὸ ποῖόν τι*〉 & 〈*τὸ ὄν ἐκείνου*〉 〈*ἄνευ* 回帰 + 註 (cf. *Men.* 70 a 1–77 b 1, *Ep.* 342 e 3–343 a 1 etc.) 〉。
- 84) *Werke* 5, Rodin, S. 210.
- 85) *ib.* cf. *Phdr.* 250 a 6; *τῇ τῶν ἐκείνων ὁμοιωμάτων*, 250 b 4; *τὰς εἰκόνας*, b 5; *τὸ τοῦ εἰκασθεύοντος γένος*, *καλλός*,

Lg. 668 b 2; ὁμοίωγτα τῶ τοῦ καλοῦ μίμηται. 註參照。

⑧ Po. 1450 b 21—51 a 25; ... ἐπεὶ τὸ καλὸν καὶ ἕψου καὶ ἄρα πρᾶγμα ὁ συνεστρηκεν ἐκ τινῶν οὐ μόνον ταῦτα τετραμμένα δεῖ ἔχειν ἀλλὰ καὶ μέγθος ὑπάγειν μὴ τὸ τυχόν· τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν, ... τὸ ἔν καὶ τὸ ὄλον ἐκ τῆς θεωρίας... P. Phdr. 264 c 2—5.

⑨ Smp. 205 b 8—c 1 ὁὐ(用法)τεστι' εἰκῶν & ὁμοίωμα ἄλλὰ語が自然物にも作品存在にも共に用いられる (R. 588 b 10, Phdr. 246 a 6—7, 250 a 6, b 4, b 5 etc.)。

⑩ cf. A. Pa 645 a 20—26; ... ἐν ἅπασι ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ,...

⑪ 註(8)の引用簡短におおつてトリステノクテμη τυχόντως ἄλλὰ語を用いてゐる。

⑫ cf. R. Werke 5, S. 211; Und das Ding selbst, das ununterdrückbar, aus den Händen eines Menschen hervorgeht, ist wie der Eros des Sokrates ist ein Daimon, ist zwischen Gott und Mensch, selber nicht schön, aber lauter Liebe zur Schönheit und lauter Sehnsucht nach ihr. φ(6)としての藝術はハロースの如きそれ自身美ならぬが故に美への愛と憧れをもつ。その美の招来にいつてリルケは美を創りえない人のなしようゝと云つて以上の如く言へ。ib. S. 211—2; Niemand hat je Schönheit gemacht. Man kann nur fremdliche oder erhabene Umstände schaffen für Das, was manchmal bei uns verweilen mag; ... Der Künstler, ..., hat nicht an die Schönheit zu denken; er weiß ebensowenig wie die Anderen, worin sie besteht. Gelenkt von dem Drang nach der Erfüllung über ihn hinausreichender Nützlichkeiten, weiß er nur, daß es gewisse Bedingungen giebt, unter denen sie (Schönheit) vielleicht zu seinem Dinge zu kommen gewulien. Und sein Beruf ist, diese Bedingungen kennen zu lernen und die Fähigkeit zu erwerben, sie herzustellen. 人は美を創りえないし美を考えることもできない。ただ藝術家は自らの内的衝動に従つて美が到来しようゝ環境を整えるだけである。美の到来は我々がそれを強制も予定もできないから παρά τῆν δόξαν (Po. 1452 a 4) としての〈Gnade〉である。さてその到来のときについては「リルケは」その〈Augenblick〉におおつて「そのものは自らの生を獲得し」そのものとしての最も高められた現実性と生命性において美が顕われようゝ (S. 211)。それは然し瞬間の出来ごとであるから「」をまた直ちに過ぎ去りゆくものでもある。

87 私の見る処へ Pathos von Distanzへ(距離のバトス)なる語を始めて用いたのはニーチェである。その意味するところだ' AC 43: ... den Mut zu Sonderrechten, zu Herrschaftrechten, zu einem Ehrfurchtsgefühl von sich und seinesgleichen. それ故'彼の言葉では'自己自身の高みへの自己超克の途において頽落する自己と他者から身を遠ざける勇氣'あるいは遠近法的自由において世界の深みへの畏れをもつて自己の Perspektive の深みとしての生の意味を探る意欲である。

88 バトスの距離とはさしあたっては私の用語法であるが、たとえばプラトンやアリストテレスにおいて、創造する者、享受する者のバトスないしエートスの深みとそして事柄の深みとが照応することがあえて語られねばならない事情を指す(cf. *Po.* 1448 a 16-18, b 24-49 a 6 etc.)。他者には容易に達しえなぐそのエートスやバトスの深みとそのシームシスについで以上の如く語る *Pl. S. R.* 604 e 2-6: τὸ δὲ φρονίμων τε καὶ ἠρώγιον ἦθος, παραπάληρον ὡς αἰεὶ αὐτὸ αὐτῷ, οὕτε παθῶν μὴ μῆσασθαι οὕτε μὴ μωμένον εὐτερές καταμαθεῖν, ... ἀλλοτρίου γὰρ τοῦ πόθου ἢ μίμητος αὐτοῖς τίγνεται.

89 cf. *Phdr.* 249 c 6-7: τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοῖς ἀνὴρ ὑπομνημαστὴν ὀρθῶς καλέμενος, τελέους αἰεὶ τελετὰς τελοῦμενος, τέλειος ὄντως πόνος τίγνεται (cf. *Phdr.* 276 d 3, *Ep.* 344 d 9 etc.) 根拠の道に於ける機縁(ὑπόμνημα)となるためには' *ροίγημα* もそれ自身根拠との正しい関係に立って τὸ τοῦ εἰκασθεύτος εἰκῶν となることが必要とされるが(註 68)'人もまたそれを正しく機縁としてテロスへの道を歩みそのテロスにおいて自己をテレオスとすることが期待される。

90 cf. *R. Werke* 6, Über den jungen Dichter, S. 1047: Ich weiß nicht, wie man das völlig Wunderbare einer Welt leugnen kann, in der die Zunahme des Berechneten die Vorräte dessen, was über jedes Absehn hinausgeht, noch gar nicht einmal angegriffen hat.

この世界の測り難さをシマラトウスタラは「世界は深む」と言う(SA2, S. 416, 473, 554, 555 etc.)'世界とは無限の解釈可能性(Unendliche Ausdeutbarkeit, *WM* 600)を有するものであり'また自己にひびく同時に反立するカテュリーをも許容しうるものである。

91 根拠への道の奥行を示す思想のあり方をツアラトウスタラは(abgründlicher Gedanke)と呼ぶ(Von der Seligkeit

wider Willen, SA2, S. 413) ° cf. S. 413; Inzwischen treibe ich noch auf ungewissen Meeren;...; vorwärts und rückwärts schaue ich—noch schaue ich *kein Ende*.

- ㉞ cf. A. Po. 1452 a 4, 60 a 12, 17; *θαυμαστόν*, 52 a 6; *θαυμασιώτατα*, 54 a 4; *ἐκρηγερτικόν*, 60 b 25; *ἐκρηγερτικότερον*. 発見と創造の途を歩む精神に於て既にテロロスと見えるが如き思惟と存在の停滞した同一性を破るタウマステムに於て〈*παρὰ τῆν δόξαν*〉として肝要である。〈*τὸ θαυμάσιον*〉こそが〈*φειλοσόφου πάθος*〉であるトπλαトンは誰か (Thi. 155 d 2-3) 'それはある意味で常に終りなホムルケーであると言えよ'。

㉞ 註㉞参照。