

善悪の認識

アリストテレスの「倫理学」とニーチェの悲劇論

古澤ゆう子

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』¹⁾の冒頭で、「どの術 techne も、どの方法 methodos も、どの行為 praxis も、どの選択 proairesis も、あるひとつの善いもの agathon を目指しているようにみえる。善いものとは、すべてが目指すものと言われるゆえんである」(1094a1-6)として、善いものとはなにかの探求にとりかかる。それも、なにか別の善いもののために目指される善ではなく、それ自体のために目指される最高善とはなにかの考察である (1094a20-22)。この善に関する知識 episteme は、政治術 politike であると言われるところから、彼の考える探求が実践哲学であることがわかる。ここで問題にされる善とは、人間に無関係だったり到達不可能な次元にあったりするものではなく、人間的な善 to anthropinon agathon であり、

実際の善 to prakton agathon である。そもそもギリシア語の「倫理学 ethike」は、「性格 ethos」についての考察である。この語は、生まれつきの気質 physis ではなく、後天的に、行為し選択するなかで形成される性格を意味する。性格に関する考察、つまり ethike (倫理学) とは、人間にとって、どのような行為が善いもので、どうしたら善い選択を通じて、善いものを獲得できるかを考察するものと言える。

さて、その目的である最高善とはなにかといえば、だれもがそのために行為し選択する幸福 eudaimonia であると言われる。富や名誉は幸福のために求められるが、幸福はほかのもののために追求されるわけではないからである (一卷七章 1097a39-b5)。すなわちアリストテレスの倫理学は、幸不幸と密接な関

係を持つ。人間にとっての幸が善であるとの前提から出発しているため、「倫理的でない幸福」や「不幸であっても倫理的」といった矛盾は、まずおこらないはずである。しかし、倫理的な幸福を求め不幸を避けるためには、幸福とは何であるかを知らなければならない。そして、この作業はそれほど、簡単ではない。そこで、「最高善が幸福であるということには、だれもが賛成するだろうが、それが何であるかについては、もっと明確に」する必要があるということになる(1097b22)。

七卷二章、三章では、「知りながら悪をなすものはいない」というソクラテスの論が詮議される。この箇所は、アリストテレスによるプラトン批判と解釈されることもあるが、そうではなからう。ここでこの論は、そのままのかたちでは否定されるとしても、「すぐれた意味における認識 episteme に反して行為する者はいない」という、厳密な意味で肯定されるからである②。「知る」とはどういうことかが、厳密に分析され、種々の場合が考察されるが、善悪を区別する認識は、対象が普遍的抽象的なものであれば論理的認識によっておこなわれ、対象が個別的具象的なものであれば行為目的にかかわる認識によって、結論が直接行為に移行するからである。それは実践的三段論法のようにおこなわれるわけで、普遍の見解 *doxa* である大前提と、個別的なものにかかわる見解が結びあわされて結論が生ま

れる。「甘いものは快である」という普遍的大前提と、「いま目にしているものは甘いものである」という具象的小前提があれば、手を伸ばして食べるという行為につながることになる。しかしながら、甘いものを食べすぎるとメタボになる、というような、もうひとつの大前提がある場合、目の前のもは健康に良くないという悪として分別 *logos* され、食べないという行為の選択がなされることになる。しかしながら、快を求める食べたいという欲望 *epithymia* に引きずられて分別が、ふたつの普遍的前提のうち「甘いものは快である」に傾く場合がある。一時的な快より長期的な健康の方が、より大きい快であるという、さらにあるもうひとつの普遍の見解による選択が働かない無抑制 *akrasia* の状態である。動物には普遍の見解がなく個別的具象の見解によってのみ行為する。しかし、人間において無抑制によって行為がなされるのは、知がきちんとはたらかない無知の状態である(1147b8)。つまり知るといふ本来の正しい意味で知りながら悪＝不幸を選ぶものはいないと結論される。こうした知の形態の分類において、ロゴス的分別は、ある大前提とある小前提からは、こうした結論が導き出されるといふ三段論法の論理的プロセスに関わるものであり、複数の前提のどれとどれを選択すべきか、どの欲望を抑制すべきかの判断には関与らない。この判断は別の知、フロネシス *phronesis* の役

割である。「フロネシスを持つ者」が自発的に悪を行うことは不可能という、分別 *logismos* とは異なる知の形態である。フロネシス（知慮・賢慮）とは、物事の善悪、真偽を見分ける知であり、現実の行為に関わる。学問的知恵（ソフィア *sophia*）と異なる実践的認識である。ソフィアが、一般的知恵に関わるとすれば、フロネシスは個別事象に関する知恵があるということである（『ニコマコス倫理学』六卷七章 1141a13）。

フロネシスについては『フロネシス 精神科学の徳』のタイトルを持つ論集のなかで、A・シュミットが「フロネシス 別種の認識」において、アリストテレスの認識論と近代啓蒙思想、さらには啓蒙主義批判における種々の認識形態を比較考察している³⁰。

善悪や真偽を判別する認識に関して、近代の初頭、デカルトは、感覚や伝統や慣習を排除した混じりけのない理性をもって、確実な知識たる真理を探究する方法を求め『方法序説』を著した。「我思う、ゆえに我あり」と、自己の实在の原理を基盤にしたデカルトの合理主義は、認識論のコペルニクスの転回とされることもあるが、認識が確実であることの論証を表象の明確性に求める合理的思考の尊重優先は、実はギリシア古代のストア派にも見られるという。彼らは、表象を自然表象的形式と概念表象的形式に区分して、前者は印象 *εἰσβολή* を作り出すのみだ

が、後者の概念的表象形式は論証の明確性によって認識する者に能動的同意を引き起こす概念 *noemata* であり、単なる直観 *phantasmata* とは異なるとした。受動的受容的な観念（直観 *Anschauung*）と、能動的自発的思考 *Denken* の区別であると考えられる³¹。

ここで表象の一種とされている「思考」は、近代啓蒙主義の「概念」にあたると考えられる。啓蒙主義においても、表象における、混濁状態から明確な意識へのプロセス、つまり感覚の暗闇から概念の明確性へのプロセスは、表象の次元でおこなわれるとされてきたが、不明確で混濁した表象と明晰明確な表象の違いが、意識的 *bewusst* と無意識的 *unbewusst* の違いという述語で表現されるようになったことで、（むしろフロイトの無意識とは別な意味ではあったものの）「意識」が、ふたつの表象のうちの明確な方の表象の名称であったことが忘れ去られてしまった。

複数の対象物に共有される概念は、観念とは異なり抽象的であり、個別対象に忠実な観念に比して内容が細るので、概念が一般的になればなるほど、つまり抽象化の度合いが進めば進むほど、含意するものが減少する。このように概念と観念を区別してはいるものの、カントは二つの認識形式とともに表象の能力であるとしている。

古代をふりかえてみれば、アリストテレスは、認識を表象のうちのひとつの形式とみなすストア派的試みを批判している。このことから、彼の認識論が近代啓蒙主義と異なることが明らかである。また彼は、思考を明確な理性に限定することを批判するのみならず、さらに推し進めて表象に真偽判断能力なしとする⁵⁵。これは、『ニコマコス倫理学』のプロネシス考察にみられるような、認識分析がおこなわれるからである。後述するように、アリストテレスが表象には实在事物経験が不可能であるとするのは、表象が現実と関わらない、なんらかの認識形態であると考えるからではない。表象の役目は、自分自身で認識を獲得するのではなく知覚が獲得した認識を現在化させ、思考が生み出す他のものと結ぶこととするからである。彼によれば、我々は世界を表象することで認識するように考えているが、そのようにみえるだけである。認識内容を表象内容であるかのようにとらえているが、本来なら両者は厳密に区別されねばならない。たとえば、色を表象するとは、感覚が色を感じたときのみで、表象自体は、感覚が認識し区別したものを現在化するであって、表象そのものが色を認識するわけではない。

デカルト以来（といっても実は古代のストア派にも類似の考え方はあったのだが）の合理主義を批判する反啓蒙思想においては、デカルトが排除した感覚や因習（経験）によってもたら

される印象が対象の全体を伝えるのに対し、明晰明確な「真理」思考は、まず関連づけたり分割したり拡大縮小や類比といった作業をしたうえで現実化され安定化されるので、知覚された対象物から失われるものも多いと、啓蒙主義が批判される。特に芸術作品の受容において、理性にこだわり、感覚で捉えたものがこぼれ落ちるまま、概念に依存した「真理」探求に専念すると、批判される⁵⁶。

こうした啓蒙的抽象化や概念化とは逆方向に向かう対象の全的受容の可能性を、ニーチェはディオニュソス的なものの中にみた。彼は、人間の知がそもそも神や自然への反逆であると考えられてきたと言う。しかしながらディオニュソス的なものにおいて和解が生ずるというのである。

ディオニュソスの魔力のもとでは、人と人とが再び結ばれるのみならず、疎外され敵視され圧政に服してきた自然も、放蕩息子の人間と、ふたたび和解の祝宴をはる。大地は自分から贈り物を提供し、岩山や砂漠の獣も仲間のようにやってくる。（『悲劇の誕生』一章）⁵⁷

これは、旧約聖書の失樂園や、ギリシアのプロメテウス神話で語られる人間の裏切りが、解消される光景である。

旧約聖書創世記は、最初の人間が、「善悪の知識の木」の実を食して、楽園から追放されたと語る。神は「園のすべての木から取って食べなさい。ただし、善悪の知識の木からは、決して食べてはならない。食べると必ず死んでしまう」と教えた。しかし、神が人に添わせた最初の女に向かい、神の創造物のなかで「最も賢い」蛇が言った。「決して死ぬことはない。それを食べると目が開け、神のように善悪を知るものとなることを神はご存じなのだ」。そこで女は取って食べ、女から渡された男も食べた。その結果、目が開け、裸への羞恥をおぼえイチジクの葉で隠し、神への恐怖におびえることとなった。言いつけにそむいた人と蛇に向かい、神はイヴに産みの苦しみ、アダムに地を耕す労苦を宣告して、楽園の外へと追放した。しかしながら獣の皮の衣服を与える配慮を示し、人類を滅ぼすことはない（創世記二章一六節―三章二四節。引用は新共同訳『聖書』から）。

これは、人間の文化の始まりとされている。人は自然のままの姿に留まることなく衣服をまとう。野生の植物を食することに満足せず、農耕により食料を生産し、大地の鉱物を金属へと精錬して道具をつくる。楽園の生活とは異なり労苦を伴うが、自然を自分の欲求に即して作り変え、エラもヒレも持たないものとして創造されたのに水を渡り潜る船を作り、翼もないのに

空を飛ぶ道具を考案する、文明の営みである。

実を食した後のイヴに産みの苦しみを与えられたとされているところから、子を産むことがエデンの外で始まったと考えられる。子供の誕生は、親による疑似創造と解釈されることもあり、人間は神の創造世界を二次的に創造し直すとともに、子産んで種族を創り出すことにもなった。しかし同時に、子孫をなした親は「土に返る」死の運命に従わなくてはならない。知識の実を食して、すぐ死ぬことはなかったが、「決して死ぬことはない」との蛇のことは実現しなかった。神は「善悪を知る者となった」人が「命の木からも取って食べ、永遠に生きる者となる」ことがないように、エデンの園を閉鎖したからである（創世記三章二―二四節）。すなわち善悪を知る知恵は、死という代償を払って手に入れたとみることができる。

こうした人間の営みを可能にする知恵を、ニーチェは『悲劇の誕生』九章で、自然または神への反逆と関連づける（GdL, §100）。神話的思考によれば、

人が所有しうる最良最高のものは、不敬な罪によって獲得したがゆえに、人類はその罪の結果として、侮辱に怒った天上の神々が送る、多くの苦悩や災いを引き受けねばならない。

（GdL, §9）

というのである。なるほど、世界の文化起源神話には、神々の独占物であった火や、食物や技術がもたらされて人間が恩恵を受ける物語が多くある。しかし、ほとんどの場合、貢献のあった文化英雄は大変な苦難の末に成功する、あるいはその後にはむごい罰を受けるとされる。ニーチェは、これを人類の「最初の哲学的問題」とみなし、「神と人の関係の解きたい矛盾」が「すべての文化の戸口に岩の塊のようにすえられる」と言う。どの民族においても、人間の文化のはじまりを、自然や神々への裏切りや冒瀆や罪とみなして呵責を感じていることがわかるというのである。

奇妙にも、ニーチェはここで、セム系神話とアーリア系神話に相違を見る。セム系の墮罪神話においては、「好奇心や、嘘のみせかけや、誘惑されやすさや、好色といった、要するに主に女性的な感情が、災いの原因とされている」が、アーリア系は、「能動的な罪を本来のプロメテウスの徳とする高貴な見方」をするという。そこでアーリア人は「冒瀆[*Trevel*]」を男性、「罪[*Sünde*]」を女性と理解し、「最初の冒瀆は男が、最初の罪は女がなした」とする。「冒瀆」が男性名詞、「罪」が女性名詞という、論拠ともいえない不明確な理由を持ち込んだこの記述は、すぐあとにあげられるゲーテ『ファウスト』からの引用とともに

に、冗談か本気かわからず、多くの反論も可能であろう。女性的特性への偏見もさることながら、セム系神話で男性アダムや、これも男性系とされることの多い蛇の果たした役割が見逃され、アーリア系神話で、災いをもたらしたと語られる最初の女バンドーラへの言及もない。といっても、こうした反論は、この半分冗談かとも思われるこの箇所で、さして重要とも思われない。ニーチェがここで主張しようとしているのは、セム系とアーリア系における男女の差、もしくはどの民族にも見られるそもその男女の差ではなく、「個が普遍に入り込もうとする英雄的衝動」であろう。彼がプロメテウスの行動に見るのは「個別の呪縛を乗り越えて、ひとつの世界存在そのものである」とする試みであり、それゆえこの神話の英雄は「事物に隠された根源的矛盾に突き当たり悩む」というのである。人間に許された人間世界にいるかぎり個は個として安住していられるが、神々の世界に入り込もうとすると他の個に併存する個として個別化に苦しむことになる。自然はもはや彼に調和するものではなく、彼は大地を傷つけ作物を得ようと努め、獣を狩り家畜を飼って食肉や衣服に利用しようと考え。知恵の実を食したアダムが、神に「お前のゆえに、土は呪われるものとなった」(創世記三章一七節)と言われる状態である。

自然への反逆ゆえの苦しみは、自然と対立する知恵によるも

ので、それはソフォクレス悲劇に登場するオイディプスの苦悩でもあると、ニーチェは考える。

この知恵は、あの恐ろしいオイディプスの三重の運命において明らかにされると考える。彼は、自然の謎、あの二重存在のスフィンクスの謎を解き、父の殺害者、母の夫として、聖なる自然秩序を破壊せねばならなかった。そう、神話が我々に囁こうとするのは、知恵が、まさにディオニュソスの知恵が反自然的悪逆であり、知によって自然を奈落に突き落としたものは、自分自身の身においても自然解体を経験することになる。「知恵の切っ先は知恵者に向けられる。知恵は自然に対する犯罪である」といった恐ろしいことばで神話は我々に呼びかけるのだ。(GdL, 55-56)

しかしながらこの知恵は、ディオニュソスの知恵であり、オイディプスも高貴な人間として描かれると、ニーチェは考える。「高貴な人間は罪を犯さない」(……)彼の行為のせいで、あらゆる法則やあらゆる自然秩序、そして倫理的世界まで破壊されることがあっても、まさにこの行為によって、転覆した旧世界の廃墟の上に新しい世界が建立し、より高い魔法環ができる」という⁸⁾。つまり、自然的秩序あらゆる法則、さてはまた倫理

世界を破壊したオイディプスは罪人ではなく、彼自身は苦悩のうちに解体され破滅せざるをえないが、彼の行為によって新しい世界、より高い世界ができあがるというのである。

このオイディプス像は、神罰を受けようとも知恵による創造を止めないプロメテウスと対比される。

この巨人族の芸術家は、人間を創造しオリュンポス神族を少なくとも滅ぼせるという反抗的信条をもつ。それも彼のより高い知恵によってであり、もちろん永遠に続く苦しみで罰せられるが、永遠の苦悩でさえも代償として軽いほど偉大な天才のすばらしい能力、芸術家の苦い誇り。ソフォクレスのオイディプスが、聖者の勝利の歌⁹⁾であるとすれば、これがアイスキュロスの詩作の内容と心である。(GdL, 56)

これがアイスキュロス悲劇のプロメテウスであるとされるが¹⁰⁾、このプロメテウスと同じく、「観照的」アリア人は、人間の不幸を、人間が確信をもっておこなった神々への冒瀆によって引き起こされた苦悩であり、それは「個が普遍に入り込もうとする英雄的衝動」の結果であるとして、是認するものである。

人間の文化の始まりを、神を冒瀆するプロメテウスの知恵と

自然を解体するオイディプスⅡディオニュソスの知恵に関連させるニーチェが、アポロンのものとディオニュソスのものを論ずるとき、それは何を意味するのだろうか。彼は認識プロセスを、ショーペンハウアーにならって、三段階に考えているとみえる。第一段階は感覚から受容するにすぎない種々の印象で、なんの対象も区別できない、ぼんやり濁ったかたちのないものである。この感受Empfindungは、空間と時間と因果関係を通じて、かたちをなして一つの対象となる。この過程は、人が無意識にはあっても「考える」ことによってなしとげられる。感覚に感受されたものが、こうした形状化を経ることにより、はじめて対象は明確な姿を現わし、抽象や結合や分離といった思考作業が可能となる。ニーチェは、第一段階の感覚的感受、ショーペンハウアーにおいては「意志」による感受を、ディオニュソスのなものとする。これに対峙するアポロンのものは、まだ合理的(rational)思考ではなく、第二段階の形状化である。というのもアポロンのなものは、明らかに審美的(感覺的Ⅱアイステーシス aesthetic)なものの一部である。こ

うした思考プロセスにおいては、感覚の受容した情報を、ひとつの対象に形状化する思考のはたらしきのうち、第一第二段階が直観Intuitionとされ、ふたつの直観が区別されることになる。ニーチェは『悲劇の誕生』で、対象から直接受け取る音楽的デ

ィオニュソスの陶酔の直観を重視しているが見えるが、悲劇の誕生にはアポロンのものが不可欠である。すなわち夢にあらわれるような芸術家の直観である。この「直観」は、生まれながらにそなわる直感とは異なり、長年正しく積み上げられた実践的経験により構築される知識であり、知恵という意味でアポロンのものである。

ディオニュソス的、アポロンのと名付けられたこの二種類のうち第二の「直観」は、前述の通り制御不能の偶有性を持つ知性ヌースが協働するアリストテレスのプロネシスと類似関係にあるかと思える。しかしながら、直観のとらえ方と種別という面で相違すると思われる。

直観Intuitionとは通常(いずれにせよドゥンス・スコトゥス^①以来)、論考や省察を通さず得られる、ものの全体経験であるとされている。これは、「あそこにいるのは人だ」といった単純な見方から、人物の行動や性格に対する素早い判断、芸術作品の美に関する鑑賞判断などの全体経験にまで用いられるこのような直観は、寒暖軽重の区別や色別で終わらず、判断をとまなうものである。「あそこに見える人影は、小さいから子供だ」「道路の向かい側にある赤色は、赤信号だ」といった、知性による判断である。

アリストテレスは、このような偶有性を伴う判断である「直

「観」の正確性に疑いを持っていたと察せられる。彼はこうした直観はまだ混濁して抽象的だとしている。何かをさっと見ただけでは、おおよっぱで他の多くのものと共有する概観しかわからず、その意味で一般的だからである。こうした初期的知から、本当の知が成立するには長い道程が必要であるが、この道程の最終段階が統一的・全体的経験である⁽²⁾。この最終段階にあるフロネシスを、「直観」とすることは可能であろう。しかしながらフロネシスには、豊かな経験が前提であるとされている。刀剣判定家は「直観」で名剣を見分けるように見えるが、多くの経験をともなう長年の鑑定で培った判断であり、単なる「勘」と異なるものであることは言うまでもない。

しかし、合理的思考に対峙するものとして近代において用いられる「直観」概念においては、対象に関する初期的知における「直観」と、このフロネシスの区別が明確でないと思われる。近代的「直観」の正しさは、合理的思考のあるなし次第であると考えられているようにみえる。

前述のように、この理による思考について、すでにカントが観念自体における区分けをしている。たとえば、人がある物を見ると、まずは、そこから多くの感覚的印象を受けるが、それをカントは感受(Empfindung)と呼んだ。感受は完全に受動的で、受け取った印象をまだ少しも客観化せず、それをそれと

して受け入れている。こうした印象が明確な知覚(Wahrnehmung)に移行し、対象の観念(Anschauung)と接合する段階ですでに、認識行為のかたちが成立し、最初の印象(Apprehension)をまとめあげるとカントは考える。すべての対象は、多くの印象の連続のなか、つまり時間の中で、そしてこの印象の連続のなか、つまり空間の中で、知覚されねばならない。

つまり、知覚(Wahrnehmung)には、物それ自体(Ding an sich)を伝える単純な感受(Empfindung)と、時空間で形成される観念があるということになる。ショーペンハウアーは、前者を、盲目的無意識的な意志と同定し、ニーチェはこれをディオニュソスのなものとよんだ。ショーペンハウアーはまた、この直接的経験、すなわち感受が、空間的・時間的観念によって形成されるとき(principium individuationis 個体化の原理)、すでに観念形成の思考の一種であるが、ただしこの段階ではまだ理性による結合や分離といった自発行為に先行していると言う。

ニーチェ『悲劇の誕生』一章では、ショーペンハウアーの個体化の原理とアポロンのものが関連づけられる(Gott, 224)。「アポロンについては、誇張された意味で、ショーペンハウアーが、マヤのベールに囚われた人間について言うことが、あてはまる。」とその関連づけが誇張、または奇矯(exzentrisch)であることを認めながら、『意志と表象』で描かれる、

荒れ狂う海で小舟に乗る船人を引用する。人は襲いかかる波に四方を囲まれながら、個体化の原理という小舟を信頼して泰然としている。このように個体化の原理というマヤのペールの迷妄に捉えられ、それに対して揺るがない信頼を抱き泰然と座り続ける姿勢のなかに、アポロンのものもとても崇高な表現を見いだしている。「アポロン自身を個体化の原理のすばらしい神像とよんでもよいのではないか。この神像の身振りとなまざしが、「仮象」の喜びと知をその美とともに、我々に語りかけてくる」と言うのである。

それに対するディオニュソスのものも、ショーペンハウアーの引用から説明される。「同じ箇所でショーペンハウアーは、恐ろしい恐怖を描いてくれた。人が突然、現象の認識形態に惑い、根拠の原理がなんらかの形において壊れることがあると見えるとき、人は非常な恐怖におそわれる」。しかし、この恐ろしい恐怖に喜びに満ちた恍惚が加わる時、ディオニュソスのものがあらわれるのである。この恍惚は「個体化の原理が破壊されるとき、人間のもっとも内的な根底から、そう、生来の自然から立ち上ってくる」もので、酩酊のアナロジート考えればわかりやすいものであるとされるのである。

このディオニュソスのものとの相違は、『悲劇の誕生』二

章におけるアポロンのものとのとらえ方において、さらに明確になる(GCT, 28)。「ギリシア人の目の能力は信じられないくらい明確で確実で彫塑的であり、色彩への明るく率直な喜びを伴っている」が、「彼らの夢も筋と輪郭と色別と配列の論理的因果性」を有すると言う。

すなわち、ここに見られるようにニーチェは、観念自体に存在する形成要素をアポロンのものと同一視した。つまりニーチェのアポロンのものとは、まだ省察ではなく、省察によって対象を分裂分離することのない思考であり、ディオニュソスのものが全体を直接的に経験する中において、形成要素として直接に作用する。こういうかたちで、アポロンのものとディオニュソスのものを悲劇作品というかたちに作り上げることに成功したのが、悲劇時代の古代ギリシア人であったというのが、ニーチェの主張である。

人間の行為の選択の基準を、幸福という最高善においたアリストテレスの「倫理学」の知の一形態、意識的概念の普遍性と人が体験する具体的個別的経験の媒介をするフロネシスと、ソクラテスとプラトンの主知主義に「悲劇の死」をみるニーチェの語るアポロンのものとのあいだの相違は、このような意味においてあると考えられる。

- (1) Aristoteis *Ethica Nicomachea*, rec. Ingram Bywater, Oxford 1894.
- (2) 拙論「悲劇的あやかし」『ベヒャンヤウ』三二号（一九九〇年）二五頁参照。
- (3) Arbogast Schmitt, *Phronesis* — "eine andere Art des Erkennens", in: Gyburg Radke-Uhlmann (Hg.), *Phronesis — die Tugend der Geisteswissenschaften*. Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften, Heidelberg 2012 (Studien zu Literatur und Erkenntnis, Bd. 3), 31–81.
- (4) Arbogast Schmitt, *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart/Weimar 2008 (2. Aufl.), S. 535–552. カントにおいて「意識」はまだ「表象Vorstellung」思考Denken「認識Erkenntnis」には同意に用いられ、思考は意識として表象の一形式であるという。カント『論理学』冒頭では「認識はすべて〔……〕見解 Anschauung または概念である。見解は個物の表象 *representatio singularis* であり、概念は一般的 *representatio per notas communes* または省察的表象 *representatio discursiva* である。〔……〕概念は「一般的表象もしくは複数の対象が共有するものの表象であるがゆえに『見解と異なる』と言われる。」(Logik, Jasche, A 139/40).
- (5) Aristoteis *De anima*, rec. William David Ross, Oxford 1956, III, 3, 428a1–5.
- (6) Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965 (2. Aufl.), 17–19, 285–307, 511. 邦訳ガダマー『真理と方法 1…哲学的解釈学の要綱』轉田收訳、法政大学出版局、一九八六年、『真理と方法 2…哲学的解釈学の要綱』轉田收・卷田悦郎訳、法政大学出版局、二〇〇八年。
- (7) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, in: *Werke in drei Bänden*, Darmstadt 1997, 24, 55–60. (以下同書の引用は略号 GdT とページ数で本文中に示す。)
- (8) ニーチェの描くオイディプス像が、ソフォクレス悲劇の描くオイディプスであるかは大いに疑問の余地がある。ソフォクレスの『オイディプス王』においては、「スフィンクスの謎を解いた知恵は、テーバイ市民によっても、オイディプス自身によっても市を救った賞賛すべき偉業とされており、スフィンクスは自然を象徴するものではなく、排除すべき怪物であり、その謎がどのようなものであったかについては、まったく言及されていない。ニーチェのオイディプス・スフィンクスの関係解釈は、同時代の文学者や画家に影響を与えた。たとえば、『フマンスタールの戯曲』『オイディプスとスフィンクス』では、スフィンクスがオイディプスの名と素性を知っており、
- 謎をかけることもせずに、「自ら崖下に身を投げたと語られる。スフィンクスは、人間の女性の顔と獅子や鷲など獣の胴体をもつ「二重存在」であるが、古代ギリシアのポイオティア地方伝説では、道行く人々に謎をかけ、解けない者の命を奪ったが、オイディプスに謎を解かれた自ら身を投げた死んだと伝えられる。どのような謎であったかは、ソフォクレス悲劇では明らかにされないが、他に伝わる異伝では「朝は四本、昼は二本、夕べは三本の足で歩くものはないか」で、答えは人間であるという。すなわち人間とは何者ぞ、もしくは「おまえは何者か」とのアイデンティティを問う謎であったとの解釈は可能である。ニーチェはこの考え方を、さらに推し進め、人間でも獣でもあるスフィンクスは「自然」であって、その謎を解く知恵を持つことは、自然秩序の破壊であるという。それゆえ謎を解く知恵を身につけたオイディプスは、父殺し、母との結婚という反自然的行為をなした。知によってスフィンクスを倒し、崖から奈落に突き落としたオイディプスであるが、彼自身も父母や母との間に生まれた子供たちとの関係において、自分自身の自然が解体する経験を被らずにはいないと説く。
- (9) 中世聖者伝説に語られる聖グレゴリウスは、近親相姦から生まれ、母と結婚したが、激しい贖罪行為のすえに教皇となった。このよう

に罪なくして相姦の罪を犯した聖者との類比と考えられる。このプロメテウス解釈も、アイスキュロス作『縛られたプロメテウス』に相当するものかどうかに関しては、大きな疑義がある。作者の敬神について、ニーチェも触れているが、ゼウスへの敬神篤いアイスキュロスの悲劇における登場人物としては、あまりにも近代的であり、『悲劇の誕生』のこの箇所でも引用されるゲーテの詩「プロメテウス」により近いと言えよう。

(10) ニーチェの、こうしたオイディプスやプロメテウス解釈は、ヘーゲルが美学講義で説いた弁証法的歴史観にかなり近いと見える。拙論「ヘーゲルの『アンティゴネー』解釈の批判的考察」『ヘーゲル學報』三号、一九九六年参照。

(11) Duns Scotusによれば、人が対象を見たり聞いたり五感で感得すると、まず多数の感覚的印象を得るが、それから、ほとんど同時にこ

の複数の感覚的感得を、統合的な全体経験に形成する。これが *simul totum* 「同時に全体であること」である。彼は、「この全体経験を、アリストテレスの偶発的知覚と同じであると考えた。アリストテレスが偶発的知覚にも知性ヌースが、偶発的に作用しているとするからである。これは、人が何かを見て、ただ「赤い」「丸い」と言うだけでなく、「赤信号だ」ということがあるという意味である。

ニーチェのアポロンのものは、前理性的経験のひとつと考えられる。ドゥンス・スコトゥスの言う直感的経験である。しかし、カントとショーペンハウアーが、この観念的直観を種別した。感受の *emotion* は、単に感覚的印象（これがドゥンス・スコトゥスの言う多数の印象）を感受するのみだが、これらの印象を空間と時間に配置するのは、知覚 *Wahrnehmung* であり、この知覚に、前理性的な統一要素を認めたのである。この統一形

成要素が、ニーチェの言うアポロンのものである。これは感じたり体験したりという直接経験ではあるが、はじめの印象段階と異なる、観念形成に貢献する要素を持つとされている。そこで、*initio sensitiva* にヌースの介入を見て、このヌースが多数の感覚的印象をひとつの全体にまとめるとするドゥンス・スコトゥスの考えに近いと考えられる。

アポロンのものは、観念や直観において、自然発生的に起こるが、この後介入してくる哲学的悟性は、細目分析や新結合によって、アポロンの秩序づけられた統一を破壊してしまう。そのようにして芸術に敵対するのが、悲劇時代に終焉をもたらすソクラテス哲学の主知主義であると、ニーチェは考える。

(12) このことが、三角形の内角の和の例で説明されている。Aristotelis Analytica Posteriora I, Kap. 4 und 5.