

## 「大きな過ち」:

### アリストテレース『詩学』第13章における悲劇性

津 上 英 輔

#### 序

アリストテレースは『詩学』第13章で、悲劇がいかなる人物を主人公とすべきかを取り上げ、次のように論じている。

筋を構成しようとする者がねらうべきことと避けるべきこと、そして悲劇の働き (ἔργον) [すなわち、憐れみと恐れを喚起し、浄めを成し遂げること] がどこから生じるのかを、今述べたことに続いて述べなければならぬ。最も立派な悲劇の組み立ては単一ではなく複合的でなければならず、しかもその組み立ては恐れと憐れみを再現するものでなければならぬ (それがそのような再現 [つまり悲劇] に固有のことである) ので、まず明らかなのは、(i) 優れた人々 (οἱ ἐπιεικεῖς ἄνδρες) が幸福 (εὐτυχία) から不幸 (δυστυχία) へ転ずるのが示されてはならないことである。というのも、それは恐ろしいことでもなく憐れみを催させることでもなく、穢れたこと (μιαρόν) だからである。(ii) 卑劣な人々 (οἱ μοχθηροί) が不幸から幸福に転ずるのも示されてはならない。というのも、これはすべての組み立ての中で最も悲劇らしくないからである。というのも、悲劇がもつべきものを何一つもたないからである。というのも、それは博愛的 (φιλόανθρωπον) でもなければ、憐れでも恐ろしくもないからである。(iii) また、ひどい悪人 (ὁ σφόδρα πονηρός) が幸福から不幸へ変じてはならない。そのような組み立ては博愛はもつにしても、憐れみも恐れももたないからである。というのも、前者は不相当な人 (ὁ ἀνάξιος) が不幸をこうむっている場合に関するものであり、後者は [我々と] 同等の人 (ὁ ὅμοιος) に関するものだからである。

不相当な人に関するものが憐れみであり、同等の人に関するものが恐れである。したがって、こうして生じるものは憐れでも恐ろしくもないであろう。(iv) それゆえ、それらの中間にある人が残る。そのような人とは、徳 (ἀρετή) と正義において (δικαιοσύνη) [我々と] 異なりはせず、悪や卑劣さゆえに (διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν) ではなく、或る過ち (δι' ἁμαρτίαν πινά) ゆえに<sup>1)</sup> 不幸に転ずるような人である。それは、オイディプース、テュエステース、またそれに類する家柄出の著名人 (οἱ ἐπιφανεῖς ἄνδρες) のように、大いなる名声と幸福 (εὐτυχία) のうちにある人である。それゆえ立派である筋は、或る人々が言うように二重であるよりは、むしろ一重であることが必要であり、前述のような人または比較上 [我々より]<sup>2)</sup> 悪い人のものであるよりは比較上 [我々より] よい<sup>3)</sup> 人のものとして (βελτίονος μᾶλλον ἢ χείρονος), 不幸から幸福にではなく逆に幸福から不幸へ、卑劣さゆえに (διὰ μοχθηρίαν) ではなく大きな過ちゆえに (δι' ἁμαρτίαν μεγάλην) 転ずることが必要である。

(『詩学』第13章 1452b28-1453a17)

- 
- 1) J. M. Bremer は Kühner-Gerth, II 1, p. 485 を引いて、対格支配の διὰ が「間接的因果性を指示する」と述べているが (*Hamartia: Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969, p. 23), それは Bremer 自身すぐあとで敷衍説明しているように、この「過ち」が因果の系列上、(結末の直前にではなく)「起点にある」ことを意味するのみで、因果関係の緩さをこの語法から読みとることはできない。なお、本稿で用いるテキストは Rudolf Kassel 編 OCT 版 (1965) である。この章に関しては、この版の読みにも異を唱えるべき箇所はない。
  - 2) この補いは、「我々並よりよい人々 (βελτίονος ἢ καθ' ἡμᾶς)」を悲劇の再現対象とするという第2章 1448a4 の記述に基づく。第15章でも「悲劇は我々よりよい人々の (βελτιόνων ἢ ἡμεῖς) 再現である」ことが述べられる (1454b8-9)。
  - 3) この「よさ」は、「前述の」「大いなる名声と幸福のうちにある」こと、すなわち社会的な意味でのよさと選言的に並列されている (ἢ... ἢ...)。それがいかなる「よさ」であるかについては説明がないが、我々としてはそれを端的な「よさ」(ἀρετή) と見、神々や英雄としての存在性格に相当すると考えたい。典拠については津上英輔『「この人はあの人だ」(アリストテレス『詩学』第4章): 現実開示の途としてのミーメシス』, 成城大学『美學美術史論集』11, 1997年, 注24を参照。文脈上、それが「徳と正義において」「優れ (ἐπιεικής)」ていることを指すのでないことは言うまでもない。

すなわち、社会的に（または位格上）地位が高いが、倫理的には我々並みである人が、悪意によらず或る過ちゆえに不幸になるのが、最高の悲劇の筋だ、というのである。この「或る過ち」は少し後で（1453a16）「大きな過ち」と言い換えられる（言うまでもなく「或る（τις）」は不特定性を表わすのだから、それ自体として「大きな」と矛盾するわけではない）。

では「大きな過ち」とは一体どのようなものであろうか。それは何から生じるのか。行為するその人は当の言動が過ちであることを知ることができるのか。また、結果としての破滅と、それはいかに関係するのか。本稿は因果性<sup>4)</sup>に注目しつつ、「大きな過ち」が人間存在そのものの悲劇性に根ざすことを示そうとするものである。

## 1. ガダマーの悲劇解釈

ハンス＝ゲオルク・ガダマー（Hans-Georg Gadamer, 1900-）は『真理と方法』第1部において「悲劇性（das Tragische）」を論じ、悲劇の観劇体験を自己認識の過程と見ている<sup>5)</sup>。我々は自らの立場を鮮明に輪郭づけるためにも、この卓抜な悲劇解釈を出発点としたい。

（1）ガダマーによれば、「憐れみ（Jammer = ἔλεος）」と「恐れ（Schauer = φόβος）」が悲劇の観者を襲うのは、観者が眼前の劇展開を「認めようとしないうこと」から来るのであり、それは両者の「苦悩に満ちた分裂（Entzweiung）」を表わす。しかし悲劇が結末（Katastrophe）を迎えたとき、観者はその展開を受け入れることで、「存在するものと自己とのあいだを引き

4) これに直接相当する語が『詩学』に出現するわけではないが、前置詞 *διά* が、同じ内容を表わしていると考えられる（特に第10章 1452a20-21）。また第9章の「蓋然性ないし必然性（τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον）」は因果性の下位区分である。

5) *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990<sup>6</sup>, pp. 133-139. 邦訳『真理と方法』I 樽田取他訳、法政大学出版局、1986, pp. 185-194. なお、用語統一のためと原文のドイツ語解釈の食い違いゆえに、引用では語句を一部改変させていた。

裂くすべてのものから解放される」。すなわち「観者がもともと引き受け」た或る有責の行為（すなわち、主人公が犯した或る過ちを、無理もないこととして観者が身に引き受けること）から、不当で恐るべく大きな結果が生じることを是認するとき、観者は「引き受け（Zumutung）」を「克服する」（すなわち、無理もないことと見た判断を否定する）というしかたで「自己を認識し、自らの有限な存在を認識」する。これは「意味の連続性（Sinnkontinuität）」に関する「幻惑状態（Verblendung）」からその「洞察」に「立ち帰る」ことである。

（2）この理解の前提にあるのは、「結末の方が罪よりも遥かに重い」ということ、「罪と運命の不均衡（Ungleichheit）」である。

（3）しかし劇世界における展開は、いかにして観者の「実人生の世界（Daseinswelt）」と連続しうるのであるか。ガダマーは、「彼〔観者〕がここ〔悲劇〕で遭遇する世界〔つまり劇世界〕が彼にとって宗教的もしくは歴史的伝統によってすでに知られている世界だから」であると答える。このことは、そのような伝統がない場面にも妥当する。なぜなら「芸術家はすでにひとびとの気持ちの用意ができたところに語りかけるのであり、それに従って、所期の効果を挙げそうなものを選び取る」という意味で、「集まってくる観者、彼の念頭にある観者と同じ伝統に立っている」からである。

さて、悲劇体験が観者に根源的な認識をもたらすとする『詩学』解釈の基本線において、我々はガダマーに賛同するものであるが、上記の（1）について、その認識を直ちに「自己認識」と見る点、（2）主人公のこうむる破壊が、その原因となる行為に見合わないとする理解、（3）劇世界と実世界の連続性を伝統に帰そうとする考えには、首肯することができない。

まず（3）とそれに関連して（1）については、かつて私が扱った主題との関係で基本的に説明済みと見なし、簡単に述べることにしたい<sup>6)</sup>。ガダマーは作者と観者に共通する伝統の存在を意味の連続性の根拠と考えているが、かりに或る伝説が特定の共同体の隅々にまで行き渡っていると看做しても、それ

---

6) 津上英輔、前掲論文および「学びのもたらす解放：アリストテレス『詩学』の『浄め』」（『美学』49: 2, 1998年, 1-11頁）。

はお伽話のように非現実的なものであるかもしれない。その場合、人々はその話を作り事として、つまり自らの経験世界とは不連続なものとして知っているに過ぎない。したがって単なる共通伝統の存在は、劇世界と経験世界の連続性を保証するものとはならない。我々としては、劇世界で或る「典型」として示された舞台上の「この男」が、まさにその典型性ゆえに経験世界の「あの男」と連合するという意味での普遍性が、両世界を結びつけると考える。それゆえそれを通じて得られる認識は、まずもって私の知っている「あの男」についてであり、たまたまそれが他ならぬこの私であることを排除はしないものの、必ずそうであるのではない。つまり「この男はあの男だ」という認識は私の属する世界についてのものであり、直ちに自己認識なのではない。

さて、(2)の点が本稿の主題に直接に関わるので、以下に詳しく検討する。ただ、ガグマー自身はこの点に詳しく立ち入っていないので、松本仁助・岡道男による『詩学』第13章への訳注をもって補い<sup>7)</sup>としたい。

ここの「大きなあやまち」については、次のように解釈することができる。

(a) もしあやまちがまったく取るに足らぬものであるなら、その結果生じる不幸は不当に大きなものと感じられる。それはよい人間が不幸におちいる場合とほとんど同じことになり、忌まわしいものと感じられるであろう。したがって、悲劇的人物のあやまちはある程度不幸にみあうほどの「大きさ」をもたなければならない。

(b) しかしあやまちと不幸が完全にみあうなら、それは悪人が不幸になる場合（つまり罪の大きさと不幸の大きさが釣り合う場合）とほとんど同じことになり、あわれみもおそれも引き起こさないであろう。したがって、悲劇的人物のあやまちは彼の不幸に完全にみあうものであってはならない。

(c) それゆえ、悲劇的人物のあやまちはある程度彼の不幸にみあうほど大きなものでありながら、しかし完全にみあうものであってはならない。

---

7) アリストテレス『詩学』・ホラーティウス『詩論』（岩波文庫、1997、pp. 165f.）

い。すなわち一方では、あやまちがある程度不幸と釣り合うゆえに、悲劇的人物の不幸はエイコス（ありそうなこと）またはアナンカイオン（必然的なこと）として、因果関係によってとらえられることが可能となる。他方では、あやまちが不幸と完全に釣り合うものではないゆえに、すなわち不幸の引き金となった「大きなあやまち」にくらべてもなお、悲劇的人物が不幸に値しない、すなわちアナクシオス（不相応）である、と感じられるゆえに、あわれみ（とおそれ）が生じることになる。

以上から、すぐれた悲劇においては「なんらかのあやまち」、しかも「大きなあやまち」が求められることが理解できる。

ここでは、もし悲劇の人物が不幸に値しない（アナクシオスである）にもかかわらず不幸におちいるとすれば、その原因を彼自身の「なんらかのあやまち」、すなわち「大きなあやまち」とすることによって、彼の不幸への転落が「ありそうな仕方で、あるいは必然的な仕方」で生じることが可能であるとされている。しかし、もともと不幸に値しないもの（アナクシオス）が不幸におちいるかぎり、そこになお割り切れない点、すなわち不合理が残ることは否めない。このことは、アリストテレースが悲劇から不合理な要請である「神・運命」（または「偶然」）をできる限り排除する立場をとっているにもかかわらず、「神・運命」（または「偶然」）が介入するわずかのすき間（すなわち悲劇的不安定の世界）を残していることを意味する。

ガダマーの「結果の不当性」、「罪と運命の不均衡」が、『詩学』訳者たちの言う「割り切れない点」、「不合理」に相当するのを、まず確認しておこう。たしかに、主人公の或る「過ち」が「蓋然性ないし必然性にそって」つぎつぎと相当の帰結を引き起こしながら、他方でその結果が当の人には「不相当」であるという論は、一見矛盾しているように見える。そして、できごとの連鎖に因果性のほころびを見る彼らの議論も、ここに根拠を置いている。しかし、主人公が悲劇的展開の上で出会うものは本当に「不当」、「不合理」であって、その世界は「不安定」なのだろうか。言い換えれば、観者は主人公が破滅に陥る様をみて、理不尽な力を恐ろしく感じるだけなのだろうか。とすればそれは、優れた人が幸福から不幸に転じる「穢れた」筋構成と、単に程度の差があるだけになりはしないだろうか。これはアリストテレースの

論述を矛盾すれすれと見なす点で、貧困なテキスト解釈と言うべきではないだろうか。

或る言動の結果としての破滅が行為者本人に「相当」であるか「不相当」であるかという問いは、彼がその結果に対してどこまで責任があるかという問いに置き換えることができよう。そして、結果とは定義上、原因より時間的に後に生じるのだから、この問いはさらに、行為者は原因である当の言動の瞬間に、その結果を予測すべきであったか、と言い換えられる。見逃してはならないのは、この文に、「であった」という過去表現を用いざるを得ないことである。すなわち、或る言動が一つの結果をもたらすかどうかは、結果が明らかになってはじめて、遡及的にしか知り得ないのである。ただし、では、行為者は言動の現場ではその結果を予測できないのだから、自分のいかなる言動にも責任を負う必要がない、あるいは負えない、ということになるのか。もちろん我々はふつうそうは考えない。つまり、我々は一定の言動と一定の結果とのあいだに或る結びつき（すなわち因果関係）を認めていて、それに照らして自らの言動の結果を最低限度予測することが求められている。とは言え、その「最低限」の内訳、すなわち具体的にどの因子を視野に入れて予測を行なわなければならないかは、渦中にある行為者本人は言うに及ばず、周囲の人にも（劇の観者にすら）詳らかでない。それをひとまず、人間存在の有限性と言うことができよう。

要するに、依然として言動の瞬間に、それが将来いかなる結果を引き起こすかを正確に予測することは、死すべき者には不可能なのである。ここに、原因と結果の一見したところの「不均衡」が生じる。すなわち主人公が、言動の瞬間には（これほど重大な結果に至るとは）予測しきれなかったという意味で、彼はその結果に「不相当」でありながら、後から振り返ればそのできごととの系列は因果関係によってたどることができたという意味で「蓋然性ないし必然性に沿って」いたことがわかる、それゆえ行為者はその系列を予測しなかったという過ちを犯していたことになる、という事態である。これは決して因果性自体のほころびではない。したがって『詩学』第13章の「過ち」をこう理解できれば、アリストテレースの論述に矛盾はないことになる。

## 2. 過 ち

ブレマルは『詩学』第13章の「過ち (ἀμαρτία)」の解釈を目的として、同族語を含むこの語の精緻な語誌を展開している<sup>8)</sup>。彼はそれを踏まえ、『詩学』第13章におけるハマルティアーとは「悲劇的過ち (tragic error)」すなわち「その本性、効果などを知らずに犯してしまった間違った行動であって、因果的に結ばれ破滅に終わる一連のできごとの起点 (a wrong action committed in ignorance of its nature, effect etc., which is the starting point of a causally connected train of events ending in disaster)」と結論している (p. 63)。これと類似の定義はすでに 1453a10 との関連で暫定的に与えられていたが (p. 20), その根拠とされたのが『ニーコマコス倫理学』の二つの章である。そこで、次に該当箇所を引用しよう<sup>9)</sup>。ブラケットは内容説明のため、また括弧つきの漢数字は参照の便のため、津上が補ったものである。

(一) 「本意からなされたことには賞賛と非難が与えられ、不本意になされたことには同情 (συγγνώμη) が、時には、憐れみ (ἔλεος) もまた与えられる」が、無知 (ἄγνοια) による行為は不本意な行為のひとつである。無知とは (二) 「行為を構成する個別の状況、すなわち、行為のかかわる個別の事柄の無知」であるが、その事柄には (三) (1) 『誰が』[主体], (2) 『何を』[行為], (3) 『何をめぐって』, または, 『何のことで』[対象] するかであり、また時には、(4) 『何を用いて』[手段] (たとえば、いかなる道具を用いて), (5) 『何のために』[目的] (たとえば、身の安全のために), (6) 『どのように』[方法] (たとえば、おだやかに、または、はげしく) するかという点である。(四) ひとつは自分が何をしているかを知らないことがありうる。たとえば、(五) メロペのように、自分の息子を敵だと思ひこむこともありうる。(六) こうして、

8) J. M. Bremer, *op. cit.*

9) ここでは主として「過失 (ἀμαρτημα)」について語られ、「過ち (ἀμαρτία)」とは語を異にするが、ブレマルの示唆 (同書 p. 55) に従い、両者を同一視する。



行為が行なわれる状況としてのこれらすべてのことに関する無知があるが、これらのどれかを知らないでしたひとは不本意に行為したものと考えられる。(七)そして、かれの知らないものが行為における最も決定的なものである場合には、とりわけ、そうである。(八)行為を構成する状況のなかでもっとも決定的と考えられるものは、なされることそのこと、および、そのためになされること [目的] である。」

(『ニーコマコス倫理学』第3巻第1章 1109b30-1111a21, 加藤信朗訳, 岩波版アリストテレス全集第13巻, pp. 64-69.)

(九)「したがって、人と人の結びつきにおいて起る加害行為には三種あり、そのうち、(1) 無知 (ἄγνοια) に伴って起こるものは過失 (ἀμάρτημα) である。(十) すなわち、それは加害者が思いがけなかったひとに [対象], 思いがけなかったことを [行為], 思いがけなかったものを用いて [手段], 思いがけなかったことのために [目的] 行なう場合に起きる。(十一) なぜなら、加害者は投げつけ [行為] ようと思っていたのではなく、また、このひとに [対象], これを [手段], このことを目指ぎして [目的] 投げつけようと思ったのでもないのに、たまたま、彼が目ざしていたこととは別の結果になってしまったからである。(十二) すなわち、かれは怪我させるつもりだったのではなく、突つつく [行為] つもりだったのであり、あるいは、そのひとを [対象], それで [手段] 突つつくつもりではなかったのである。(十三) この場合、(イ) 加害が理性的に予期される範囲を外れて起こってくる場合には不運 (ἀτύχημα) である。(十四) (ロ) 理性的に予期される範囲を外れる (παραλόγως) ものではないが、邪悪を伴わない場合は過失である (過失は、ことの起こり (ἡ ἀρχὴ... τῆς αἰτίας) がかれ自身のうちにある場合であり、不運は、それが外にある場合である)。(十五) そして、(2) 加害者が知っていて、予め思索をめぐらさずに行なった場合は、不正の行為である、たとえば激情やその他、人間にとって必然、あるいは、自然なものとして起こってくる情念のゆえになされるかぎりのことがそれである。(十六) すなわち、このような危害を誤って加える時、ひとは不正の行為をし、それは不正の行為ではあるが、それにもかかわらず、ひとはまだこの行為のゆえに不正なひとではないし、また、悪人でもない。(十七) なぜなら、この危害はそのひとの邪悪な性質のゆえに加えられたものではないからである。(十八) これに反して、(3) この行為がそのひ

との選択から出たものであるとき、そのひとは不正な (*δδίκος*) ひとであり、邪悪な (*μοχθηρός*) ひとである… (十九) 無知のゆえに犯した過失は同情に値する [容認できる].」

(同書第5巻第8章 1135b12-25, 同訳書, pp. 169-170.)

『詩学』注釈者ルーカスによれば、「不運」と「過失」を区別するここでのアリストテレースの規定(十三, 十四)は、語に「内在する意味」ではなく、「彼自身の目的のため、格別に厳密な意味」を表わしているので、その分は差し引いて考えなければならないだろう。しかし彼も結論として、『詩学』での「過ち」の本質を「悪意のなさ」と組み合わされた無知とし、「単なる知識の欠如は無知であるのに対して、過ちは正しい決断を下そうとするなら必要とされる知識の欠如」とする<sup>10)</sup>。すなわち、「過ち」とは無知ゆえになした、してはならない選択であって、逆に言えば、知っていればするはずのない選択、それがいかなる結末に通じるかが予測できる、「理性的に予期される範囲」内にある(十四)、選択である。ということは、そこに一定の筋道(ロゴス)があることが前提となっている(その筋道は「不合理」や「不安定」ではない)。しかもその筋道は、人が知っているべき、少なくとも、知ることができる、筋道である。なぜなら、人に知り得ない筋道であれば、それを知らないことは本人の咎ではなく、「過ち」ではないことになり、過ちでなければ、その筋構成は「穢れたもの」になるであろうから。

したがって問題は、過ちを犯した行為者は、何を知っているべきであったか、に収斂する。それは「行為を構成する個別の状況、すなわち、行為のかかわる個別の事柄」(二)に他ならない。その内容は上に見られるように(三, 十, 十一, 十二)一定せず、最重要な契機を特定する箇所(八, 1111a18)は異読の提案もあって<sup>11)</sup>必ずしも判然としない。ただ、メロペーなどの具体例(五, また十~十二も)からも明瞭のように、行為者は全く何も知らないわけではなく、何らかの思い違いをしているのであり、したがっ

10) D. W. Lucas, *Aristotle Poetics: Introduction, Commentary and Appendixes*, Oxford: Clarendon Press, 1968, Appendix iv (HAMARTIA), p. 302.

11) 加藤訳は写本にない  $\delta$  を *πράξις* のあとに補ったものである。

て自分が真相について無知であることを知らない。彼は自分の理解する筋道に沿って行為し、結果を予測している。そして事態が判明する結末において彼が真相に出会ったとき、それは自分の思惑（ドクサ）との食い違いとして現われるであろう。

こうして二つの筋道があることになる。一つは行為者本人に見えた主観的な筋道（ドクサ）であり、もう一つは状況の客観的な筋道である。前者が一つの視点から見られた事象間の断片的な関係であるのに対して、後者は不特定多数の人々に共有されうる事象間の連続的関係の総体であると言ってもよい。後者が正しく、前者が誤りと判定できるのは、後者が前者を包括していて、より多くの事象間の関係を説明できるからである。

『ニーコマコス倫理学』におけるこのような「過ち」の規定は、『詩学』第13章と何ら齟齬するところがない。その再確認のために、アリストテレス自身が例として挙げるソポクレスの『オイディプース王』において、以上のことがらを検証してみよう。

### 3. オイディプースの過ち

これは特殊な作品である。行為そのものはすべて劇の前に終わっており、劇の中では結末が示されるにすぎない。言い換えれば、ここにもはや予測はなく、すでに現実となった事象相互の関係づけの可能性が残されているのみである。劇で示されるのは、王に見えた筋道とテイレシアースによって表明され使者や羊飼いによってつなぎ合わされる筋道である。したがってこの地点に置かれた登場人物は、二つのすでに完結した筋道を対決させ、どちらが正しいかを疑問の余地なく解明できる立場にいる。詩人としては、前節で見たように、説明可能な事象の量の違いを示すことによって、二つの筋道に際だった黑白をつけることが求められている。以下に、オイディプースが自らの行為を認識する過程を見てみよう。

(テイレシアース) [子らにとっては] 同じ男が兄かつ父、生みの親であ

る／女にとっては息子かつ夫，そして父にとっては／妻を共にする者かつ殺害者（458-460）

予言者の語る真相の全貌である。兄／父，息子／夫，妻を共にする者／殺害者という三対のうち，オイディプース本人が意識しているのは父，夫，妻を共にする者<sup>12)</sup>という，半面でしかない。彼は上の『ニーコマコス倫理学』(三)で挙げられた「状況」のうち，行為（父殺し，近親相姦）と対象（父，母）に関して，さらには主体（自分が誰の子であるか）に関しても無知である。だが王はこの段階では自らの無知を認めようとしなない。彼自身には，ポリュボスの子として，狼藉者から身を守り，王位と共に王妃を引き継ぎ，妻との間に子を設けたという筋道だけが見えていて，いまだそこに欠落を認めていないからである。

その欠落を明らかにするのが，「無知から知への転換」（第11章，1452a，30-31）としての「認知（アナグノーリシス）」である。この作品における認知は，ラーイオス殺害についてのイオカステの伝聞（711-719）とオイディプースの記憶（800-813）との一致，および踝の傷<sup>くるよし</sup>の説明という形を取る。後者は，ラーイオスが嬰兒の「両足の踝を輓でつないだ（ἐνζεύξας）」と語るイオカステの言葉（718）によって，まずオイディプースの両親との関係をほのめかし，使者による言及（1032-1034）を通じて，オイディプースの嬰兒期のありようと現在の彼を結びつける（そもそも「しるし（σημεία）」とは，異なる時点での人物の同一性を保証するものである）。最終的に羊飼いによる証言（1123-1181）が王妃と使者の発言を結びつけ，真相が明らかになる。

ここから確認できるように，真相とは，多くの人の知識が（少なくとも部分的に）重なり合って鱗状に広がったものの全体，前節の表現にそろえれば，多くの人に共有される事象間の連続的關係である。それに対しオイディプースにとっては，若き日の殺害の記憶と踝の傷が，孤立した不連続な事象として留まっている。つまり彼の知識，彼に見えている筋道は，もう一つの筋道のより大きな連続性に包摂されている。王はこの立ち勝る連続性を示される

12) 最後の点はすでに260行で，オイディプース自身の言葉として表明されている。

ことで、もはや自分の見ていた筋道の欠落を認めざるを得ず、「結婚よ、…おまえは父を兄妹に、子を血縁殺しに、花嫁を妻かつ母にした」(1403-1407)<sup>13)</sup>と、テイレシアースの言表内容を繰り返すのである。ただし、テイレシアースについて一言断わっておく必要がある。この作品では、この人物の全知ぶりが、オイディプースの無知を際立たせるのに大きな役割を果たしているが、オイディプースはテイレシアースの言い分を聞いただけでは信用せず、自らの踝の傷のような証拠を突きつけられてはじめて納得するのであった。その不信は、予言者がいかなるしかたでその知識を得たか、言い換えればオイディプース自身の経験との連続性が不明であることに起因すると考えてよいだろう。すべてを知る人がいるとすれば、その人は言動のただ中で、それが引き起こす結果を正確に知ることもなるのだろうが、我々は、すべての言動が終わってはじめて、結果を知ることができるのである。

こうして『ニーコマコス倫理学』における「過失」の規定が、『オイディプース王』を範例とする『詩学』第13章の「過ち」の議論に整合することが確認された。そこでふたたび『詩学』第13章に戻り、「過ち」について考えてみたい。

#### 4. 行為の意味

さて、過ちである言動は、或る筋道すなわち事象間の蓋然的・必然的關係によって一つの破滅的な結末に至るのであった。このとき、当の言動ははじめて、その意味を顕わにしたと言える。たとえば人に向かって杖を突き出すという動作は一瞬のうちに終わるのであろう。しかしそれが相手に当たったか外れたか、当たったとして相手のどこに当たったか、そして相手にとってどれほどの痛手になったかを見なければ、当の動作が人殺しという意味をもつかどうかはわからない。しかも、杖で突いた動作が相手の死の原因であるかは、他に考えられる原因（たとえば、突かれる以前に、心臓発作ですでに命を

13) H. Lloyd-Jones and N. G. Wilson の OCT 新版 (1990) に採用された C. W. Macleod の句読法による。

落としていたのではないか)との比較において、遡及的に検証されてはじめて結論づけられるに過ぎない。ましてこの動作における親殺しという意味が判明するには、数年の歳月を要したのであった。このように、或る言動の意味は、それに続いて起こる一連のできごとの結末によって示されるに過ぎない。したがって、行為する本人は、言動のそのときには、その意味を知ることが決してできない。相手を杖で突いたオイディプスの動作は、状況次第では、過ちでないどころか、善行とすら意味づけられ得たかも知れない。

文における語の意味が文脈にかかっているように、人の言動の意味はそれの置かれた状況に決定される。状況とは、人への立ち現われとして見れば、我々の経験の地平としての「世界」と言い換えてよいだろう。すると、悲劇の主人公は、或る言動とその結末を通じて、世界における当の言動の意味を知らされ、自らの主観的意味づけ(ドクサ)の誤りを思い知らされる。このとき彼は世界に出会うのである。しかしそのとき、すでに行為は終わっていて、もはや取り返しがつかない。この事情は、言うまでもなく、悲劇の主人公だけのものではない。時間を遡って言動をやり直すことのできない人間すべてに、それは妥当する。我々はみな、オイディプスと同様に、無知で盲目なのである。

しかし、もし我々が自らの行為の意味を知ることができず、ただその結果を甘受するほかないのであれば、世界とは我々にとってただ不可解なもの、神や運命と同じく、我々の知を超えたもの、要するに不合理なものと言わざるを得ないのではないか<sup>14)</sup>。そうではない。

前節で『オイディプス王』について見たように、王が結末において出会う真相とは、多くの人の知識が鱗状に重なった広がり等に等しい。これはまさしく、状況の総体としての世界に相当する。そしてその筋道は個々人の認識する事象の筋道と量的に比較されるのであった。つまりドクサは、世界と異質なものではなく、その部分である。したがって、もし我々が世界の全体を把握できないとすれば、それは量の問題に帰せられることになる。ここから、

---

14) 第1節で見たように、ガグマーは、我々のドクサ(彼が Zumutung と言うもの)の内容)がこのような世界に照らして克服されることが、悲劇体験であると考えている。

できごととできごとの連鎖は、世界全体の中で見れば蓋然的ないし必然的でありながら、行為の渦中にある個々の人にはその関係がとらえきれない、という事態が生じる。繰り返すが、世界に筋道がないのではない。因果関係があればこそ、或る言動が一つの結果をもたらすのであり、行為の意味もこうして明らかになるのである。

## 5. 劇世界と現実世界

主人公はこのように、一つの行為を通じて、その行為を意味づける世界より真なる相貌に気づかされ、かつ新たな相貌を呈したその世界の重みを背負わされる。悲劇とは、世界の意味の開示にほかならない<sup>15)</sup>。この、世界の重みは、ちょうど無知の大きさに対応する。

では、主人公と、それにともなって、観者は、そのときどのような体験をするのか。それは自分がそれまで見ていたのではない見方で世界を見る、もっと体験に即して言えば、それまで自分に見えていたのは違った姿で世界が立ち現われてくる、ということである。注意すべきは、その「世界」が、それまで主人公と観者に見えていたのと別の世界なのではなく、同じ因果の系列としての、同じ世界であることだ（さもなければ、言動の結果を予測しようもないし、また劇世界のできごとが絵空事や他人事にとどまるかぎり、観者はそこに憐れみも恐れも感じないであろう）。「ああ、そうだったのか」と。

たしかに、劇に設定される場面は多くの場合、自分の生きている現実の場面とは非連続であろう（神話世界がその典型である）。しかし設定すなわち「始まり」は我々の現実世界と地続きでなくても、そこでの事件展開を貫く

---

15) この意味開示を容れないのが、本論始めに『詩学』第13章から引用した (i) の場合、すなわち「優れた人々」が不幸に陥る筋である。この場合彼らは過ちを犯していないゆえに、その破滅の原因を特定することができず、神なり運命なりの不合理な力をここに見ずにはいられなくなる。それは人の理解を超えたおぞましいものという意味で、「穢れた」ものなのである。それに対し、『ニーコマコス倫理学』でも述べられるように（引用文一、十九）、無知ゆえの過ちは、同情や憐れみという人間的な対処を受け入れる。

筋道は現実世界と同種でなければならない。言い換えれば、同じ因果律が劇世界と現実世界を支配していることを措定しなければならない。その前提に立って、観者は人物の名前や場所、時代などは違っていても、劇における事件展開を、様々な水準で現実世界における事柄の展開と重ね合わせるはずである。

ところで、アリストテレース流に言えば、事件展開を描く悲劇作家は、強固な因果律を示せば示すほど、作品は優れたものになるはずである。一貫した筋をもつ古典的な物語を念頭に置く限り、歴史と物語の違いは因果律ですべてを説明し尽くせると考えるか否かにある、と極論することもできる。なぜなら、経験世界の事実は無限の、そして多様な連鎖でつながっていて、明確な始まりも終わりもなく、かりにあらゆることが因果の系列上にあると想定して原因をさかのぼっても、あるいは結果をたどっても、ついには無限の彼方に消失してしまうのでは、因果律の支配力はかなり限定的にならざるを得ない。

そもそも、経験世界における現象で、一点の曇りもない因果律で説明できることがらがあるのだろうか。二つに割れたリングは、私がナイフでそれを切ったというできごとを原因とする結果だ、と常識的には考えられるだろう。しかしよく考えてみれば、そこには、別の人が私に先立ってナイフを入れていたのではない、ナイフがリングを切るに充分なだけ鋭利であった、リングを切ったという私の知覚と記憶は確実である、といった、数え上げればそれこそ切りのない無限の因子が働いていると見ることができる。すると、我々が現実世界で因果律と考えているものは、実は、似た状況において、多くの場合、同じことがらが生じる、という確率のことなのではないか。

それに対して、詩作は明確な始まりと終わりを設定することで（『詩学』第7章）、そこに語られるできごとのすべては因果律で説明できるようになる。すなわち、詩作は一定の限定された因子を「始まり」として、いわば真空状態から立ち上げるゆえに、できごと展開に関与する因子を特定し、隅々まで明らかな因果関係を示すことができるのである。一言で言えば、詩作とは、世界を純粹な因果の系列として措定することであると言える。それに対して歴史は個別を扱うゆえに、或る個にまつわる無限の因子をすべて視野に入れ



なければならない。もちろんそこから有意な因子を選択し関係づけることによってはじめて記述が可能になるのだが、一方他の歴史家が別の因子に注目した場合、その因子について何らかの説明を加えなければならない。その因子がたとえば証拠物件として有効であるかぎり、それが自分の筋道づけと矛盾しないことを示さなければならないわけである。それに対して、詩人は「始まり」を設定する権限を持っている。そこにいかなる因子を盛り込むかは詩人の専権事項であって、他人がいかに他の因子を提示しようとも、それを堂々と無視することが許されるのである。

## 結

これまで、言動そのものから、それが行為として成就しその意味が明らかになるまでの時の隔たりを視点として、悲劇における「過ち」の本質を探ってきた。その中で世界との出会いについても語られた。ところでこの過ち—悲劇—世界の系は本質的に結合しているのだろうか。そのとおりである。劇世界においてであれ、経験世界においてであれ、ことが順調に運ぶということは、行為者の予測を越えるものが生じないということであり、したがって行為者はそこに自らのドクサ以上のものを見出すことができず、我々の認識を包摂する大きな「世界」が立ち現われることはない。現実のことが予想から大きく外れた展開を示し、行為者の大きな過ちが明らかになったとき、そのときはじめて、ドクサと現実の間に空いた裂け目から世界の存在が垣間見られる。その意味で、悲劇性はガダマーの言うとおりに、一文学ジャンルに局限されないのは無論のこと、「実生活においても生じるかぎり、特殊芸術的現象ではまったくない」。それはむしろ「ある倫理的かつ形而上学的な」「根本現象 (Grundphänomen)」なのである<sup>16)</sup>。

言動において結果が予測できず、しかも過ちの結果を否応なく突きつけられるというこのことこそ、生まれ、死ぬという、反復不可能で連続的な一方

---

16) Gadamer, *op.cit.*, pp.133-134. 邦訳 p.185.

向の時間の流れの中で行為せざるを得ない人間存在の、最も悲劇的なありようなのではないか。

本稿は、数名の成城大学文芸学部教員による物語論研究会での発表（1999年2月24日）に基づいている。この内輪の集いで友情に満ちながらも厳しい議論は、かねてより立論に向ける私の眼を鍛えたばかりでなく、このときの発表後の討論が今回の改稿の指針となった。なお、この会は精神的な要に因んで、浅沼研究会とも呼ばれている。