

琉球大学学術リポジトリ

恐れと憐れみ？ヴォルフガング・シャーデヴァルト (翻訳) (その3)

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2009-10-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 田村, 康夫, 浜崎, 盛康, Tamura, Yasuo, Hamasaki, Moriyasu メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/20.500.12000/12849

恐れと憐れみ？

アリストテレスによる悲劇の定義「…エレオスとポボスを通じて、そのようなパターマタのカタルシスを成しとげるところのものである。」
 (『詩学』6, 1449b26)の解釈のために(その3)^[訳注]

ヴォルフガング・シャーデヴァルト

田村 康夫 / 浜崎 盛康 訳

5

カタルシスの概念の場合も、今日にいたるまで、レッシングの行った人道的・道德化の解釈を免れていない。この語はレッシングの解釈によると、もはや彼以前にたび重ねられたような expiatio「贖罪」を意味するのではないものの、purificatio「清め」を意味することになる。その結果レッシングに呪縛されるがままに、ごく最近においても相変わらず次のような意見がアリストテレスに帰せられている。アリストテレスは悲劇のある種の道德のサナトリウムと見立てており、この施設において、恐れと憐れみの二つの激情が昂ぜしめられかつひき続いて除去せしめられることによって、人間の魂の性状全般が持続的な改善を受けるのである、と。この「レッシング的」基盤から、一群の個々様々な解釈のヴァリエーションが生じる。これらの解釈のなかから最も重要なもの、もしくは近時再説されたものを簡潔にあげておこう。

(A) (属格 ^{パターマトーン} παθημάτων を一訳者) 目的語的属格と想定する場合には、恐れと憐れみの激情は二者択一的に(1)か(2)になる。(1) 双方の激情それ自体が浄化を受けるものとされる。このケースでは「浄化する」とは、

「中庸に」もたらす(レッシング)⁹⁷、

「その純粋な本性に」もたらす(フォルクマン＝シュルック)⁹⁸、というほどの意味になる。

あるいは、浄化とは、通常の状態においては無分別・無規律・支離滅裂である激情を、お互いの間で、また魂全体との間で調和ある健全穩健な状態に変える（パプヌートソス）⁶⁹、というほどの意味になる。

あるいはまた、浄化はエレオスとポポスによって喚起される卑俗な ^{ヘードネー} ἡδονή [快楽] に関係して、これを「無垢な」ものに変え、感性という低い領域から精神的財産に高める（ロスタンニ）⁷⁰。

(2) 浄化は激情そのものに向けられるのではなく、激情が魂のなかに残す有害な結果や印象や変化——^{パテーマタ} παθήματα —— に関係する。この場合、浄化はこれらのものを「解毒する」ことになろう（ルドルフ・シュタルク）⁷¹。

(B)（属格 ^{パテーマトーン} παθημάτων を一訳者）分離格的属格と想定する場合には、魂はカタルシスへの途上において、(1) 恐れと、また特に憐れみという「障り」—— 過敏な感じやすさ、昂ぶりやすさ —— を脱して治癒するとされる（コメレル）⁷²。

あるいは、(2) これら二つの激情は根絶されることはないが、その有害な過剰から解放され、それによって人間は改善される（ポーレンツ）⁷³。

(C) あるいはまた、恐れと憐れみの喚起は、魂をその他の情熱—— passions —— やその過剰から、浄化しつつ解放するための手段にすぎない（コルネイユ⁷⁴、近年ふたたびショットレンダー⁷⁵）。

恐れと憐れみ相互の関係については、二三の論者は憐れみが恐れに優越するとするが（レッシング、コメレル⁷⁶）、他方、恐れが憐れみに優越すると見る論者もいる（あきらかにフォルクマン＝シュルック⁷⁷がそうである）。

最後に浄化の効果について言えば、この効果は「一時的である」（ユーバーヴェーク、コメレル⁷⁸）とはっきり結論する論者も二三いる。現実の経験をそのように容認してしまえば、改善や治癒の全体的効果は、廃棄されることはないまでも、厳しく制限を受けることになる。そのために—— レッシングや彼の支持者と同様に —— この全体的効果を断固主張する者たちは、浄化の効果の現実的な持続という問題に関して進んで考えようとはしない。全般的に見て、頭の数ほど見解の数もあるが、そのうちどれひとつとして矛盾なく納まるものはないし、また実際それぞれの見解はそれぞれに特有の難点を伴っている⁷⁹。

さて、プラトンの二三の箇所において、本来医療的・祭祀的なカタルシス概念が、使用されるうちに倫理的な事柄にも転用されている事実を決して見誤ってはならない。『ソピステス』に用いられている^{カタルモス}καθαρόςは、「より悪しきものを除くことによって、より良きものを残す」ところの「分離」である⁸⁰。プラトンは『パイドン』⁸¹において、「思慮」によって達成される真実な「徳」は「そのようなものすべてから浄化されること」、つまり「快楽」と「恐れ」を取り除くことであると考えている。またこの直後にこの同じ意味において、「節制」、「勇気」、「正義」と「思慮」をすら一種の浄化(^{カタルモス}καθαρός^{ティス} τῆς)と呼んでいる。プラトンは「倫理的改善」を魂が快癒するプロセスと見ており、それで医療上の表現に訴えるわけだが、この表現は、魂と魂の「快楽」や「徳」に転用されてさえ、この取り除くという原義をまぎれもなく保っている。すなわち、まさしくこのこと、つまり障害になる厄介な成分(と昂奮)を有機体内から排出すること、排除すること、除去することが医療上の^{オルギー・ルンダ}浄め／瀉下としてのカタルシスの意味であることは明白なのである。『問題集』⁸² 42番が与える瀉下の事象についての記述から、この事情が一目瞭然に判る。「薬が——これは食物のごとくに身体に消化される性質であってはならない——腸に入り、腸を通して広がると、それは、食物が通るのと同じ通路を経て血管に達し、しかし消化されることはなく、他に立ち勝っているので、ふたたび排泄されることになるが、その際進路に立ちふさがるものを一緒に運び出す。」すでにハインリヒ・ヴァイルが、また彼とは別にヤーコプ・ベルナイスがその有名な論文のなかで、排出し、排泄し、除去する瀉下としてのカタルシスというこのエレメンタルな原義から出発した⁸³。ベルナイスは次いでカタルシスを《Entladung 放出》と解釈しなおしたが、これには当然異論が起こった。しかしこのエレメンタルな原義は、思うに、その後続く全てのための基盤をなしているのである。

ところで、私たちがこの論文で示そうと努めてきたのは、アリストテレスのカタルシスが関係する二つの激情ポボスとエレオスは、まさしく魂と肉体のエレメンタルな激情として理解されねばならない、ということであった。そしてこのことによって恐らくは、カタルシスがアリストテレスにおいて意味するも

のは何であるかを判断するためにも、確実な出発点を得たことになる。とりわけ「憐れみ」とまたこの語に否応なく——自覚の有無に係わりなく——随伴するキリスト教的・倫理的な徳の観念を排除したことが、あの心のつかえを取り除くために少しは役立ったかもしれない。心にこのつかえがあるために、私たちの多くの者には、カタルシスとは瀉下、除去といったきわめて「生々しくエレメンタルなもの」を表すにすぎないという見解が、どうにも耐え難いものに思えた（そしてまたそう思っている）のである。これで私たちは、カタルシスの場合もまた、なんらかのいわゆる「高尚」な要求を掲げることなく、あのエレメンタルな激情であるポ-posとエ-leosとに符節を合わせて、まずは専ら魂と肉体のエレメンタルな事象として理解すべきではないのか、と首尾一貫して検討しなおすことができるのである。

さてここで、1940年の本誌に掲載されたフランツ・ディルマイアーの論文⁸⁴が助けになる。この論文は、『政治学』第8巻にあるアリストテレスの音楽論考に施した説得力ある解釈に基づいて、警鐘的な結論にいたる。つまり、カタルシスは「崇高なもの、畏怖すべきもの、暗く悲劇的なものの領域からはおよそかけ離れたもの」であり、それは決して ^{エーティコン} ἠθικόν [倫理的なもの] の領域ではなく、休養と息抜きのあらゆる形態のなかに含まれるたぐいの ^{ヘドネー} ἡδονή [快楽] の領域に所属するものである、と⁸⁵。

カタルシスが「倫理」から截然と区別されていることについては、何よりもまずヴァイル⁸⁶により、のちにベルナイスによっても援用された笛の使用についての箇所があきらかにしている。ここには次のようにはっきり述べられている。「笛は教育のために使用されるべきではない……笛は〈倫理的〉ではなく、それはむしろ〈狂躁的〉であるので、見物（つまり劇場での ^{テオリアー} θεωρία [見物]）によって、^{マテーシス} μάθησις [学習] よりもむしろカタルシスがもたらされるような機会に、これを用いなければならない。」カタルシスが ^{バイディアー} παιδεία [教育] と ^{マテーシス} μάθησις [学習] から区別されていることは歴然としているのであるから、思慮明晰な人々によってこの点が指摘されてのち100年もの間、アリストテレスにおける音楽と詩のカタルシスを倫理に関連させ続けることがどうして可能であったのか、理解に苦しむところである。

しかし、ディルマイアーは先に進む。彼は音楽の作用領域と適用領域に関する章の全体を分析することによって、次のことを立証することに成功している。

つまりカタルシスは、アリストテレスの区分による三領域⁸⁷

^{バイディア}παῖδιά [娯楽] (と ^{アナパウシス}ἀνάπαυσις [休養])

^{バイディア}παίδεια [教育] (と ^{エートス}τὸ ἦθος ^{ポイオン}ποῖόν τι ^{ティ}ποιεῖν [性格をある

性質のものにすること])

^{ディアゴーゲー}διδασκαλία [高尚な生き方] (と ^{フロネーシス}φρόνησις [思慮])

の分類において、教育と性格形成——^{バイディア}παίδεια——の領域や、教養ある高尚な生き方——^{ディアゴーゲー}διδασκαλία⁸⁸——の領域にではなく、あきらかに娯楽と休養——^{バイディア}παῖδιάと ^{アナパウシス}ἀνάπαυσις⁸⁹——の領域に割りふられている。国家理論家は、ここでは同時に現実的に思考する国家衛生学者として行動している。アリストテレスは、ポリスの住民がきわめて雑多なメンバーで構成されている事実を念頭に置いており、彼の目には次のように写っている。教育のために、(それ特有の ^{エーティカイ}ἠθικαὶ ^{ハルモニアイ}ἁρμονίαι [倫理的曲調] を使用することによって) エートスに作用する(自ら演奏する)音楽が必要とされるだけではなく、劇場に集まる大勢の人々を休養させるためには、(たんに一緒に聴くだけの)「カタルシス的な」、つまり解き放ち緊張を緩める音楽⁹⁰が、「労苦による苦痛の治療と薬の服用」⁹¹として許容されなければならない。しかも真の音楽から「逸脱する」たぐいのものでさえ、それが劇場を訪れる俗衆の「ねじけた」魂に、それに必要な休養をもたらすかぎりには、認められねばならない。—私は事柄の重要性にかんがみ、またディルマイアーの論証が一部には無視され一部には論難されたがゆえに、アリストテレスの思考過程をここにいま一度パラフレーズして再現しよう。ここではとりわけ思考の論理的な順序を際立たせることに努める%。

アリストテレスはある種の忘我的祭祀を見る。彼はそこにおいて、格別激しく熱狂的陶醉 (^{エントウシヤスモス}ἐνθουσιασμός) に捕らわれ易い人々が、神聖で狂躁的な歌謡や歌唱を使用しつつ陶醉に陥り、やがてふたたび正常な状態に復するときには、あたかも治療を、つまり瀉下を受けたかのごときであった事実を目のあたりに経験する。(彼らは医療の瀉下を受けた者のごとくに、きわめて快適な具合で空になり軽くなって爽快さを感じる。) (8. 7, 1342a 7—11)

これと同じことが、驚怖の昂ぶりと感動とに格別激しく捕らわれ易い人々のもので（生活のなかに）観察できる。（彼らはそのような昂奮状態を通り抜けてしまうと、瀉下治療を受けたあとのように、空になり軽くなって快適さを感じる。感動の涙は心を「解放する」、ホメロスにおいても、ひとは溢れでる嘆きに愉悦をおぼえる。）（1342a 11-13）

ところで激情というものは、格別それに捕らわれ易い人々の狭いグループに特に顕著に現れるとはいえ、全ての人々がこの同じ激情への性向をもっている。（ここにある相違は程度の差にすぎない。）（1342a 4-6）

およそ人間には、驚怖の昂ぶりと感動とに傾く性質があり、これは、ある人々にはより多く、他の人々にはより少なく備わっている。そして感動と驚怖という人間に備わる激情が昂ぜしめられると、人間にはおおむね、あの狭いグループにおいてとりわけ特徴的に学ぶことのできたと同じことが生起する。人々は皆、（この二つの激情が取り除かれてふたたび正常な状態に復するときには）、それぞれが激情に襲われる程度に見合って、「ある種の浄め」とエレメンタルな快に結びつく軽減を得る。（1342a 13-15）

さてカタルシス作用のある（例えば悲劇における）歌唱の効果についても、事情はこれまで記述してきた生活のなかで起こることの場合と同様（^{ホモイオース}ὁμοίως）⁹³である。歌唱が喚起するものは、決して（プラトンが危惧していたような）墮落させるものではなく、論証の全体からあきらかなように、「害のない喜び」（1342a 15f.）である。

それゆえ国家衛生学者は、カタルシス作用のある「旋律」と曲調が、（とくに庶民が国政上望ましい休養をそこに求めている）劇場での「音楽」の上演に使用されるべきである、という決定をも下さなければならない。（1342a 16-18）

アリストテレスは、カタルシスを休養として ^{テアトリケー}θεατρικὴ ^{ムーシケー}μουσικὴ〔劇場音楽／劇場におけるミューズの技芸〕に割りふっているが、「テアトリケームーシケー」とは、なにを措いても第一に悲劇を意味している。これで私たちは、ディルマイアーとともに間違いなく、『政治学』のなかでカタルシスについて述べられたことを、『詩学』におけるアリストテレスの悲劇解釈に適用する根拠を得る。このことによって帰結するところは、次のようになる。つまり、

アリストテレスが悲劇を解釈するにあたって考えているカタルシスの効果は、純化する、改善する、倫理的教育的な、近いあるいは遠い、一時的なあるいは持続的な、なにかそのようなたぐいの効果ではない。狭義、広義、きわめて広義⁹⁴、いずれの意味においてもそのたぐいのものではない。またアリストテレスは、カタルシスが魂の「徳」や性質や性状にあたえる影響についてもまったく考慮に入れていない。アリストテレスの目指すところはただひとつ、悲劇に固有の快とよろこびを詳しく性格づけることである。

さて、これをそれにふさわしく平明に説明してみよう。熱狂的陶酔に捕らわれ易いひとは、度をこえた陶酔の発作をうちに感ずると、神聖で狂躁的な歌唱を治療として利用し、その結果、やがて発作を脱して軽くなる。このアナロジーがありそうにないのとまったく同様に、アリストテレスが次のように考えたとは思えない。アテナイの市民はある日のこと、過度に怖がり易く涙もろくなりがち傾向がしだいに身内に鬱積してきたことに気づく。あるいはまた、わが身に課した自己観察にもとづいて、怒りの爆発、また憎悪、嫉妬、高慢、権勢欲などの発作にちかごろ極度に捕らわれ易いと感じて危惧をいだく。そこで彼は、劇場に出かけて行って——折しもディオニュソス祭である——悲劇のポボスとエレオスが身中を駆けめぐるそのあとで、問題の昂ぶりやすさ、その不健全な過剰、あるいは悪い情熱どもから「いっときの間」解放されるのである——「それ以上もちこたえられない場合には、新しい悲劇がある」⁹⁵。アリストテレスが悲劇の本質規定に提示するものが、ある者には必要であり、他の者には必要なく、第三の者にはことによるとまるで生起しない、というたぐいの偶然的な治癒効果であるはずがない。定義が要求するのは、本質的に必要不可欠の徴表をあげることである。定義のなかで目的とされる悲劇の^{エルゴン}ἐπὶ τοῦ *ἐργον* [効果] は、本質に内在する必要不可欠のもの、つまり、全ての本物の悲劇によって、どのような状況にあっても等しく全ての聴衆のもとに達成される効果でなければならない。この「効果」は、アリストテレスが芸術や詩歌一般について述べる「効果」とおなじく、よろこびであり、しかも悲劇の場合には、悲劇に固有のよろこびである。—ゴルギアスはこの悲劇のよろこびを、一面には、ここで「賢い」のは「欺かれる」ことである⁹⁶という演劇的イリュージョンのパラド

ックスうえに、一面には恐らく、ここでは「苦痛と悲しいことが快を⁹⁷もたらすという感情のパラドックスのうえに据えていたのだった。プラトンはというと、この恐ろしいものと痛ましいものに対するよろこびこそまさしく有害で彼の国家にあって望ましくないものと考え、これを理由に、彼の国家からそれを放逐したのだった。さてアリストテレスは、事柄の自然を見つめる。彼は、——すでにプラトンに見られるように⁹⁸——快は有機体が乱れた状態から自然に即した調和に復することに存する、と認める。アリストテレスは、とりわけ医療において、乱すものを取り除くさまざまな種類の浄め、たとえば月経⁹⁹のように自然なもの、また薬の投与によってひき起こされるものなどが、最終の効果において快感と結合していることを認める。さらに三番目に、これに相当する快が、エクスタシーと熱狂的陶酔の祭祀において、すでにカタルシスの名で知られた魂のプロセスに見いだせることを認める。これらカタルシス作用のある浄めの快は、全て「害のない快」である。要するにこれらの快は、人間が（動揺 ^{タラケー} *ταραχή* の）昂奮状態からふたたび正常な状態に復する（^{カティスタイ} *καθίσταται*）¹⁰⁰とときに、生じるのである。——ところで、これにぴったり対応する昂奮のプロセスが、悲劇を聞く折りに生ずる。それは ^{エントゥーシアスモス} *ἐνθουσιασμός* [熱狂／神憑かり] ではなく、（人間に共通して備わる性向でもある）ポボスとエレオスにもとづくものではあるが。悲劇の観客もまた、髪が逆立ち、心臓が震え、目に涙が溢れる、というたぐいの昂奮を経験する。そして悲劇が正しく行われるならば、ここにおいても彼らは最後にふたたび正常な状態に復するが（^{カティスタイ} *καθίσταται*）、そのように正常な状態に復するということは、ここでもまた、ちょうどあの恍惚と忘我の場合におけるとおなじように、あたかも治療を、しかもあの医療上の《Reinigung 浄化》を受けたかのごとくになる、ということである。つまり、これは快と結合した浄化であり、しかもこの快は無害である¹⁰¹。——以上のように、純然たる医療上の浄めとあの祭祀的な浄めの二重の階層のアナロジーが、——悲劇の ^{エルゴン} *ἔργον* [効果] である——悲劇の快をゴルギアスが行った以上に精確広範に定義するための視点を、アリストテレスに提供したのだった。しかもここには、二重の観点がある。そのひとつは、悲劇の快とは、恐ろしいものに対する快とあの古い「嘆きを享受すること」に尽きるものではないということである。悲

劇に固有のこの快は、確かにそういう快ではあるのだが、しかし最終の効果においては、それゆえ悲劇の^{エルゴン}ἔργον〔効果〕の観点からすると、カタルシス作用をもつ快の領域に属している。要するにこの快は、前以て昂ぜしめられふたび除去される驚怖と感動という激情から、軽減され解放される快である¹⁰²。そして二番目に、解放と軽減である悲劇の快は、カタルシス作用をもつ快のひとつとして、無害であるということである。

悲劇の^{エルゴン}ἔργον〔効果〕として固有である快をこのように広く規定することによって、二つのことが果たされたことになる。ひとつは、プラトンを事柄に即して修正したことである。プラトンがアリストテレスの悲劇の定義の背後にしていることは、久しい以前から知られている¹⁰³。プラトンの考えによると¹⁰⁴、人々は悲劇作品において喚起されるポボスとエレオスの激情によるこびを見出すが、悲劇は、まさしくこのよろこびそのものの力によって、人々を怖がり易く涙もろい性質に育てあげてしまい、魂の低い方の衝動を枯渇させる代わりに、これらの衝動に食事と水をあたえることによって、理性にもとずく克己的な人間を養育するという要請の妨げになる。しかしアリストテレスはプラトンのこの疑念を、カタルシス作用のある悲劇のよろこびが無害であると論証することによって、打ち破ったのだった。彼は、このようにすくなくとも悲劇詩人を肯定是認する^{ロゴス}λόγος〔言論〕を提示する。これは、プラトンも『国家』で詩を論ずる末尾に¹⁰⁵、詩がそのようなロゴスを提示するのであれば、私はよろこんで詩を受け入れよう、と言っている（彼自身そのような事態を予見していたのであろう）あのロゴスなのである。それゆえ、悲劇のあのよろこびを復権させるためには、それが無害であることをプラトンに向かって論証することで十分に足りたということ、しかし、悲劇がそのうえに道徳的改善さえも行うと主張するとすれば、それには、少なからぬ無理な思考を要したであろうことが、自ずと納得されるのである。

しかしながらアリストテレスは、かくプラトンに対立したというだけのことで、悲劇の効果についての彼の解釈に到達したわけではない。アリストテレスは、この解釈によってはじめて、悲劇についての完璧な「本質の規定」をあたえるという彼の課題を全うしたのである。

アリストテレスやギリシア人の見るところでは、芸術と詩歌は全て、美しいもの（^{カロン}καλόν）の領域を動く。だが美しいものは（これを好まれるものと取り違えることは許されないのだが）、快いもの（^{ヘーデュー}ἡδύ）の領域に属する。すでにホメロスがそのように見ている。ホメロスは、道徳と教育についてのいかなる考えも、一度として詩歌が聴衆にあたえる効果に結びつけていない。それどころか、詩と歌唱によって喚起され、人間を限なく捉える力強い愉悦（^{テルプシス}τέρψις, ^{テルペイン}τέρπειν）を一貫して強調する¹⁰⁸。かくしてアリストテレスにとっても、美しいものとは快いもの、もしくはそれ自身において追い求められるものである¹⁰⁹。アリストテレスがいちど定義しているところでは¹⁰⁸、美しいものとは、それ自身において追い求められるものとして我々の賞讃を受けるもの、もしくはそれは善いものであるがゆえに、善いものとして快適なものである。アリストテレスの考えるところでは¹⁰⁹、音楽は快いもののひとつであり、あるいは、音楽は自然な快を有しており、それゆえにそれを使用することは、どの年齢層、どの性向の者にも好まれる¹¹⁰。

したがって、さまざまな芸術は、個々の芸術がよび起こす固有の快によってこそ、区別が最高度に截然と立てられるのであって、ある芸術の本質を規定しようとする者にとっては、その芸術がよび起こす固有の快を名指すことが肝要となる。アリストテレスは、次のようにはっきり述べている。叙事詩と悲劇に関して要請されるべきことは、任意の快ではなく、先に述べた（すなわち、ポボスとエレオス、およびこれらのカタルシスによってよび起こされる）¹¹¹ 快をこれらにおいて追求することである、と。あるいはまた悲劇に関して要請されるべきことは、悲劇にはどのような型の快でもよいというのではなく、それ固有の快を求めなければならないということであり、それゆえ詩人は、エレオスとポボスに由来し、^{ミメーシス}μίμησις〔模倣〕を通じて生じる快をつくり出さなければならないということである¹¹²、と。ところで悲劇に固有であるこの型の快（^{オイケイア}οἰκεία ^{ヘードネー}ἡδονή）が、（すでにホメロスが、感動におけるこの快を^{ヒーメロス}ἥμερος ^{ゴオイオ}γόοιο〔悲嘆への希求〕¹¹³として描いていたように）恐ろしいものと感動に対するあの人間の内奥深くに存する快にもとづいていることはあきらかである——驚怖と感動の双方とも、人間のエレメンタルな感情と理解してのことであるが。そ

してこの型の快は、驚怖と感動という二つの激情からの、快に結びついて軽くするあの解放になんぞくもとづくものである。

それゆえに、アリストテレスが、悲劇の本質を「本質の規定」の形で表現せんと腐心していたとするならば、彼は、悲劇という芸術の本質を完全に包括して確定するために、とりわけ悲劇を他の芸術から区別するあの固有の型の快をあきらかにしたことになる。彼はその際悲劇という現象を、人間の総体をひとつに括る感性的・精神的な生命力として直視している。したがって、アリストテレスにとって、悲劇に属するものは次のようになる¹¹⁴。すなわち、悲劇とは、行為の、それも厳肅な（^{スプーダイアース}σπουδαίας）行為の描写（^{ミメーシス}μίμησις）であって、一定の大きさ（^{メゲトス}広がり μέγεθος）をもち、快い気持ちをあたえる韻文の言い回し（^{ヘーデュスメノー}ἡδυσμένῳ ^{ロゴー}λόγῳ）で描写され、お互いにはっきり区分される部分をもち（^{コーリス}χωρίς ^{ヘカストゥー}ἐκάστου ^{トーン}τῶν ^{エイドーン}εἰδῶν ^{エン}ἐν ^{トイス}τοῖς ^{モリオイス}μορίοις），俳優によって演じられるものであって、吟遊詩人によって吟唱されるのではなく（^{ドッロントーン}δρῶντων ^{カイ}καὶ ^{ウー}οὐ ^{ディ}δι' ^{アパングリアース}ἀπαγγελίας¹¹⁵），そしておしまいに、その力と効果（^{デュナミス}δύναμις, ^{エルゴン}ἔργον）は、観劇客のうちに固有の型の快をひき起こす点にある。この型の快とは、悲劇が、驚怖と悲嘆のエレメンタルな感情を通して（^{ディ}δι' ^{エレウー}ἐλέου ^{カイ}καὶ ^{ポプー}φόβου），最終の効果において（これは ^{ペライネイン}περαίνειν [達成する] のなかに含意されている¹¹⁶），これらおよびこれらに類する激情を除去するという、快に結びついた解放感をひき起こすときに生ずるものである（^{テーン}τὴν ^{トーン}τῶν ^{トイウー}τοιούτων ^{パテーマトーン}παθημάτων ^{カタルシン}κάθαρσιν）。一私たちは以上をもって、アリストテレスの悲劇の定義を、私たちが見てきた意味において、そして私たちの考えでは適切な意味において翻訳しおえたと思う。

アリストテレスが見据えるところは、起伏に富むドラマにおいてはじめて十全に実現される悲劇の現象である。言い換えれば、根源の深みにおいて統一的に捉えられた三つのエレメンタルな概念、エレオス、ポボス、カタルシスによって特徴づけられる統一的な昂奮の曲線である。それは、はじめにポボスとエレオスとともに、個々には様々なヴァリエーションをもちながら高まり行き、戦慄と悲嘆を通して、ついには戦慄と悲嘆からの軽減、つまり、もっぱら筋の運びを手段として¹¹⁷ひき起こされる快い軽減におわるたぐいの昂奮の曲線である¹¹⁸。

カタルシスによって「運びだされる」ものは、まず第一には劇の進行中にあらかじめ喚起される二つの激情、戦慄と悲嘆以外のなにものでもない。これをはっきり裏づけるのが、あの忘我的祭祀のアナロジーである¹¹⁹。この箇所には、狂躁的な歌唱によって前以て喚起される陶酔以外にもなにか別のものが、その喚起される陶酔を通じて一緒に運び出されるであろうとは、ひとことも述べられていない。ここには、^{カティスタスタイ}καθίστασθαι「ふたたび静まり、正常の状態に復すること」が最終の効果として挙げられており、ここにはじめて、医療のカタルシスが、もうひとつのアナロジーとしてつけ加えられる。悲劇の解釈においてもカタルシスは、唯一、悲劇の快を特徴づけるためにアナロジーとしてもち込まれたものだった。それゆえ、このアナロジーが役を果たしておいて、悲劇の本質によって設定される本質的に必要不可欠の効果（^{エルゴン}ἐργον）が、カタルシス作用（^{テグニコス}τεχνικός）のある快のうちに規定されたとなれば、詩のτεχνικός〔技術家〕にして理論家は、この効果に関して言うべき全てを言いつくしたことになる。

国家理論家は、これと異なる。国家理論家も悲劇の効果に関して発言の権利があるとはいえ、彼の関わる場所は、詩学にとって決定的である悲劇の本質に固有のあの効果ではなく、国家生活における悲劇の広範な影響とその利用、その使いみちである。この点に関しては、国家をほぼ完全に市民教育の基の上に築いたプラトンは、もし悲劇が流布しているソフィスト的見解に添って教育を行うのであれば、それはもっぱら悪しきものに向かって教育することにしかないと考えたので、悲劇を大方の詩歌ともども追放したのだった。国家を自然生来のリアリティーにおいて見るアリストテレスにとって、国家は教育も行わなければならないが、教育を行うことにのみとどまるものではない。国家は、自然の生体であって、生きており、生きなければならない。政治家は、教育ばかりでなく、市民の、それも多様な階層の構成員としてのあるがままの市民の魂の健康についても考えなければならない。この局面では、市民の職業活動（^{アスコリアー}ἀσχολία）、ことに低い階層に出自する市民のそれは、過労や魂の緊張、痙攣（^{ポノイ}πόννοι, ^{シュントニアイ}συντονίαι）を伴い、これらが心の苦痛（^{リューパーイ}λύπαι）となって現れる。これに対して娯楽や休養（^{バイディア}παίδια ^{カイ}καὶ ^{アナパウシス}ἀνάπαυσις）を用いた対策を講ずること¹²⁰も、政治家の責務である。例えばツキジデスによると、すでに

ペリクレスが戦没者の追悼演説において¹²¹、「我々は労苦からの慰めの案をあ
 また講じて」創設すること、つまり「一年の四季を通じて競技や祭典を催す」
 ことをアテネの栄誉の称号のひとつに数えたのだったが、この競技や祭典のな
 かには悲劇の競技が含まれていた。—アリストテレスも『政治学』において、
 国家の教育の任務に平行して、このように高度に考えられた国家衛生学を企て
 る。他方、自由で精神的な生き方（^{ディアゴーゲー}δίαγωγή）における高度の知識は事柄の
 本質を洞察すること（^{フロネーシス}φρόνησις）にもとづくものであるが、これについては
 本来政治家の配慮するところではなく、それゆえに政治家は、その基礎教育的
 な準備に関係してしか顧慮しない¹²²。さて、国家理論家として国家生活におけ
 る悲劇の使いみちを吟味することによってアリストテレスの得た結果は、教育
 の領域においては——『詩学』におけるあの本質規定と一致して——悲劇がカ
 タルシス的快の効果を用いて行うべきものは何もない、ということである。もっ
 とも、この快の効果は無害であり、実際悲劇を国家における教育からは追放し
 なければならないにせよ、無害であるがゆえに、国家から徹底して追放しなけ
 ればならないわけではない。アリストテレスの示唆するところによると、悲劇
 は、^{ディアゴーゲー}δίαγωγή「高尚な生き方」のために許容されるべきであるが、特に国家
 衛生の領域においては、積極的に配置されるべきである。悲劇は、この領域に
 においては音楽の低い形式とさえ相携えて、それによって仲介されるカタルシス
 的なよろこびの力により、職業活動の労苦と緊張からの休養という国家的に望
 ましくかつ必要不可欠のものをもたらす。要するに、もし悲劇のカタルシスが、
 医療上の厳格なアナロジーにしたがって、投与されかつふたたび排出される瀉
 下剤（激情）と一緒に他になにか障りになるものを有機体内から取り除くので
 あれば、このカタルシスが観客の魂から取り除くものは、最終的にはポジティ
 ブに特徴づけられよう。障りになるものを捏造するには及ばない。アリストテ
 レスがそれを述べている。それは、恐れと憐れみそのものの過多、この二つの
 激情そのものにたいする過敏な昂ぶり易さ、この二つの激情の有害な結果と有
 害な沈殿物、またそのほか人間を襲う諸々の情熱の過剰、そういったものでは
 ない。取り除かれるべき障りとは、まさしくあの「職業活動」からの「労苦」と
 「緊張」によってあたえられる魂の苦痛、つまり ^{リユーバイ}λύπαι である。というのは、

「娛樂（^{バイディア}παῖδις）は、労苦によってあたえられる苦痛（^{テース}τῆς ^{ディア}δύσ ^{トーン}τῶν
^{ボノーン}πόνων ^{リューベース}λύπης）¹²³にたいするある種の医学的治療（^{イーアートゥレイア}ιατρεία ^{ティス}τις）で
ある」からである。

これまで述べたところから、悲劇の効果の解釈にとって、好ましからぬ作用
をもたらした事情があったように思える。悲劇の効果の概念は、概して余りに
一括して捉えられており、そしてこの極めて一括的な概念をもって、レッシン
グ以来、たいていは倫理的な効果に向かってまっしぐらに突進したのであるが、
これがやがて、まったく同様に一括的である反論を呼ぶにいたったのである。
悲劇の効果の概念は、多層的である。ここに区別を立てる必要がある。私たち
は、この概念のなかにまず第一に、狭義の、本質に則った、本質に固有の、必
要不可欠の、本質そのものによって設定される、本来の意味での効果（^{エーロン}ἐργον）
をしっかりと押さえておかなければならない。この効果は、同時に本質を規定す
るものであり、それゆえ必然的に定義に含まれる。この効果は、それゆえに詩
学にも含まれる。

しかし、狭義におけるこの効果の概念と広範囲の影響とを区別し、厳格に分
離しておかなければならない。この広範囲の影響について問わねばならない場
所は、「詩作の技術」にあるのではなく、政治学にある。というのは、この広
い影響への問いは、生活のなかでの利用と使いみちを問う問いのなかで¹²⁴具体
化されるからである。

狭い意味における本来の効果の場合に、教育と性格形成がアリストテレスの
視野に入ることは全くないが、第二の場合には、教育の分野が悲劇の影響分野
として考えるかもしれない。そこでアリストテレスは、この問題を『政治学』
において吟味しているのであるが、彼はここでもことを既定のものと思倣すこ
とはない。アリストテレスの見るところでは、カタルシス作用のある「旋律」
と「曲調」の影響が適合する分野は、魂の衛生と休養の分野であり、それゆえ、
カタルシス作用のある「旋律」と「曲調」は、この分野において使用すべきで
ある。そしてまた、ほかの「旋律」と「曲調」は教育のために利用できるから、
そのために使用すべきである、と彼は考える。しかし、カタルシス作用のある
「旋律」と「曲調」を教育の分野に使用するのはいくらかの外れである。

注

【訳注】本稿は Wolfgang Schadewaldt : FURCHT UND MITLEID ? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes, „...δι'ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν“ Aristoteles, Poetik 6, 1449b26 („Hellas und Hesperien I“ Gesammelte Schriften zur Antike und neuen Literatur in zwei Bänden: Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart, 1960©1970, S. 194-236 所収) の全訳であるが、今回はそのうちの第五節およびその注を訳出した。この節は、本誌前号、および前々号に掲載の、序に当たる部分、第一、二、三、四節（およびそれらの箇所の注）の続きである。なお、著者シャーデヴァルトは、序に当たる部分で本稿が「ポボス（*φόβος*）とエレオス（*ἐλεος*）という二つの概念のもつ根本的なギリシア語の意味」を問うものであるということを述べ、第一節ではポボスは単なる Furcht〔恐れ〕というよりも Schauder〔戦慄〕, Schrecken〔驚怖〕であるということ、第二節ではエレオスがキリスト教的・人道的意味内容をもつ従来の訳語 Mitleid〔憐れみ〕とは全く関わりのないこと、第三節ではエレオスもポボスに対応して自然直截にしてエレメンタルな激情であり、Mitleid ではなく Jammer〔悲嘆〕, Rührung〔感動〕であるということ、そして第四節では悲劇における戦慄と悲嘆を、ソフィストや悲劇作家、セネカ、シェイクスピア等で検証している。

訳に際しては、アリストテレスやプラトン等の著作の場合のようにすでに翻訳のあるものについては、原則としてそれを引用し利用させていただいたが、文脈の都合上多少変更を加えたものもある。また、紙数の都合で本文中の引用箇所のギリシア語原文は原則として省略し、訳のみを示したが、論述上必要と思われる場合には適宜残した。なお、アリストテレスのこの有名な悲劇の定義にたいする邦訳を、参考までに二、三あげておきたい。「同情と恐怖を惹き起こすところの経過を介して、この種の一聯の行為における苦難^{パトス}の浄化^{カタルシス}を果たそうとするところのものである」（『詩学』、アリストテレス全集17 岩波書店 1972年 今道友信訳）。「あわれみと恐れをひきおこすことによって、その種の諸感情の浄化（カタルシス）を達成するところのものである」（『詩学

（創作論）』，世界古典文学全集16「アリストテレス」 筑摩書房 昭和41年 藤沢令夫訳）。「いたましさと恐れを通じて、そのような諸感情の浄めを達成していくものである」（『詩学』，世界の名著8 中央公論社 昭和54年 藤沢令夫訳）。

67. ハンブルク演劇論，78号，「すなわち，要約すれば，この浄化は激情を倫理的成熟（！）に変ずること以外の何ものでもないのであるから……そこで悲劇は，それが我々の憐れみを徳へと変ずるはずのものであれば，憐れみの両極端から我々を浄化することができるのでなければならない。恐れについてもこのように理解されねばならない。」

68. Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Die Lehre von der Katharsis in der Poetik des Aristoteles, in: Varia Variorum, Festgabe für Karl Reinhardt, Münster-Köln 1952, 115f., 「見る者を襲うこの恐れは純粋な形姿の恐れ，つまり，それは消えゆくかもしれない恐ろしいものとは一切関係がない形姿の恐れである。この恐れは恐れであり恐れ以外の何ものでもない。」また少し後で（116），「純粋な本質にまで到達する恐れは，人間の本質から人間を介して到来する運命の，その到来における現前様式であり，純粋な憐れみは，出現する運命を受入れ，承認することである。恐れと憐れみは，その純粋な形においては，一種の *θεωρία*〔観想〕である。これらは，悲劇をして悲劇そのものたらしめる。」——そしてさらに，恐ろしいものと憐れみを誘うものの一般性を貫き通して「悲劇は，外部へではなく，内部へ向かってまっすぐにそれらの純粋な本質に至る。」

69. E. P. Papanoutsos, La Catharsis des passions d'après Aristote, Collections de l'Institut Français d'Athènes, Athen 1953, 26f., 「悲劇のなすべきことは，恐れと憐れみを喚起し，これらに道徳的，宗教的な，人間的感情を結びつけることであり，悲劇はこの種の激情を浄化する。したがって悲劇は，通常の恐れと憐れみを，つまり，いかなる特有の意味をも欠いた無分別で無規律な，通常相互に食い違い，魂の内的調和を妨げる〈調和を欠いた〉感情を魂に味わわせるのではない。そうではなく，悲劇は浄化された恐れと憐れみを，つまり，我々が道徳的，宗教的な，深い感覚を

とらえる時に、実際我々はこの感覚をとらえてきたのであるが、我々の魂のうちに湧き出る情動を味わわせるのである。」

70. Rostagni, a. O. LXIIff.

71. Rudolf Stark, Aristotelesstudien, Zetemata 8, München 1954, 44, 「おびただしい量の *παθήματα* が、ついには魂に充満する。魂は時々、病気になるためには、この *παθήματα* に関して『浄化』されねばならない。しかし、*παθήματα* から魂を解放し空にすることは、魂の構造からして不可能である。*πάσχειν* [受ける／被る] は魂の本質的な機能なのである。魂の治療は *παθήματα* の解毒、浄化を求めることに制限すべきであり、それは〈心地よい軽減〉として感じられる。」——その際 Stark は、悲劇という芸術を通じて時々解毒されるべき *παθήματα* を、「対象があらわにする」*πάσχειν* の「結果」として、「*πάθος* が後に残す印象」として、「対象が後に残す変化の特有の現象形態」としてとらえる (S. 93)。

72. Kommerell, a. O. 94, 「悲劇の虚構を通じて憐れみをその頂点にまで駆り立てることによって、憐れみという障害から我々の本性を回復すること。」101f. では、「したがって観客は、悲劇の中で喚起される激情から免れるのではなく、その同じ傾向の過敏さから免れるのである……彼は恐れることと憐れむことを性癖で悪であるとして、悲劇特有の喚起を通じてしばらくの間それから免れるのである。」そして S. 102では、「……観客が彼の人生で、もはや憐れみを感じる事がなくなるという意味ではない。そうではなく、憐れみへの昂ぶりやすさがしばらくの間弱められ、憐れみが魂に対して障害となる程の力を獲得しない限度内にその昂ぶりやすさがとどまるのである。」S. 214, 「悲劇を通じて魂が何から自己を回復するのか、それは過度に憐れみがちになっていることからである。」も参照。——16世紀初期以降のカタルシスの意味についてのすぐれた概観は, Kommerell, a. O. 268ff. —— 属格については, Kommerell, a. O. 265ff. 。

73. Die griechische Tragödie. Neubearbeitung Göttingen 1954, 488f., 悲劇が……「魂を浄化するのは、欲求の根絶によってではなく、危険のない領域への転換によってであり、この転換が不健全な過剰を防ぐのである。」こ

れに加えて、S. 195ff. の解説の巻で、……「根絶ではなく、単に激情の有害な過剰からの（激情の）浄化のみ……。」

74. *Trois discours* の二つ目において (*OEuvres de P. Corneille*, in: *Les grands écrivains de la France*, Paris 1862, Band I, 53), 「我々に似た者が不幸に陥っているのを見て起こる憐れみは、我々も同様になるのではないかという恐れへと我々を導く。この恐れはそれを避けようとする欲求となり、この欲求は、我々が憐れむその人を不幸の中に沈めているように見える情念を我々のうちで浄化し、鎮め、矯正し、そして根絶しようとさえする。それは結果を避けるためには原因を排除しなければならないという、一般的だが自然で疑う余地のない理由からである。」レッシングによる翻訳は、ハンプルク演劇論, 78号。

75. *Hermes* 81, 1953, 28, 「本来的に癒されるべき悪」は、たとえばアイスキュロスの『テーバイにむかう七将』では「兄弟の破滅的な仲たがい」であり、『オレスティア』ではクリュタイメーストラーの「犯罪的な独善性」であり、「復讐心に燃えた怒り」(ソポクレスの『アイアース』), 「冒瀆的な支配欲」(『アンティゴネー』のクレオンの), 「知性不謬の幻想」(『オイディプス王』) 等々である。——「欲望と幻想の諸形式、それは強く高貴な本性における衝動的なものの過多に由来し、したがってそれに対してまさにそのような本性は、恐れという手段によって警告(著者によって阻止)されねばならない等々」——Schottlaender の主張に対しては現在, Kurt v. Fritz, *Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie*, *Studium Generale* 8, 1955, Anm. 33, および223ページ [Antike und moderne Tragödie, Berlin 1962, 60] も参照。

76. Kommerell, a. O. 100, 「憐れみの例外的な位置」。既出の本稿(その1)——本誌第36号——97ページ, 注2参照。

77. 特に, a. O. 115f. 参照。

78. Friedrich Überweg, *Aristoteles über die Dichtkunst*, Berlin 1869, 58f. ——Kommerell, a. O. 101f. ——A. Gudemann, *Aristoteles Περὶ ποιητικῆς*, Berlin-Leipzig 1934, 171。その他, 特にS. 164で φόβοςと ἔλεοςの効果に

ついて Gudemann がくだくしく述べていることは、奇異である。

79. これらの様々な見解を検討すると、ここでは冗長にすぎるであろうが、しかし、少なくとも近代において主張されたものに関連して幾つかのことを提示したい。

1. Lessing, Rostagni, Kommerell では憐れみが、Volkmann-Schluck では恐れが、他方の激情に勝るとされるが、これはアリストテレスが『詩学』において、ポボスとエレオス, φόβος [恐ろしい] と ἐλεεινός [いたましい] を終始一貫はっきりと対等に使用しているという歴然たる事実に反する。これを尊重する解釈だけが、信頼を要求する権利をもつ。
2. Stark a. O. 43f. によると、浄化の関係する παθήματα は、結果、先行するパトスの残した印象、あるいは対象がパトスの効果によって後に残した変化であって、これらは「ときどき解毒」されねばならないとされるが、この場合、かかる《παθήματα》は近代精神病理学のトラウマやコンプレックスに憂慮すべきほど接近する。しかしながら πάθημα は、パトスの粗雑な帰結あるいは尾を引いて残る具体的でリアルな結果 (τὰ ἐκ — あるいは ἀπὸ — τῶν τοιοῦτων κακά) でもなく、他方「心的状態」、つまり διάρσεις でもない。διάρσεις については、かつて Bernays [Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas, Berlin 1880, Darmstadt² 1968] が仮定したが (Affektion 特に a. O. 23), その後 Hermann Bonitz (Aristotelesstudien, Wien 1867) により既に論駁された。— ところで πάθημα は πάθος に必ずしも無条件に等しいわけではない。πάθος と πάθημα は、少なからぬギリシア語の存在概念がそうであるように、同一現象の二つの異なる様相を表している。それも πάθος (これは一般的に激情を意味することもできるが) は特に 生起しつ つある事象 を指示する傾向があり、πάθημα はその特性を示す即物的に具体的な存在を指示する傾向がある。例えば川は、時にはある水量が流れるものと見ることができるが、時には — 流れている水量として — 即物的に特性を示すその 具体的な存在 の全体性において、つまりこの川と見ることができる。μάθησις 「学ぶこと」に μάθημα 「学問」が併存し、

νόσος「病気であること」には νόσημα「症例」が、μνήμη「思い出すこと」には μνήμα「思い出の品」、つまり思い出が併存する。またドイツ語には、《Erleben（体験すること）》に対して《Erlebnins（体験／体験した出来事）》がある。以上と同様に、被るという純然たる経過的事象である πάθος に併存して、即物的に明確な輪郭をもつ具体的な「被った出来事」としての πάθημα がある。アリストテレスが悲劇の定義において πάθημα と言い、まさに πάθος と言わない理由は、カタルシスの対象として（つまり除去される当のものとして）鮮明な表現法を要する場合には、当然ながら恐れることと憐れむこと（τὸ φοβεῖσθαι と τὸ ἐλεεῖν）という生起しつつある純然たる事象が問題なのではなく、これらの事象が、その即物性全体において確固たる輪郭をもつ具体的現象として、つまりこの恐れとこの憐れみとして、あるいは我々の理解するところに従って言えば、この戦慄とこの感動として現れるかぎりにおいて、問題にされるからである。一接尾辞—μα については、Walter Porzig, Indogermanische Forschungen 42, 1924, 221ff.（しかし Porzig では「ポテンツ」概念の導入が必ずしも当を得ていない）、およびプラトンにおける接尾辞—μα の造語を扱った好論文 Gerhard Röttger, Studien zur Platonischen Substantivbildung, Kieler Arbeiten zur Klassischen Philologie, 1937, 20ff., 28ff. を参照せよ。やや古い著作であるが、Stark が参照を指示して要約している Hermann Baumgart, Pathos und Pathema im aristotelischen Sprachgebrauch, Königsberg 1873 からも、また Stark の引用箇所 Hermeneutik 1, 16a3ff. からも、Stark の仮定した意味は必ずしも読み取れない。

3. τοιοῦτων は、レッシングに従えば愛や憎しみのような他の激情も包括し、Schottlaender に従えば、恐れと憐れみから画然と区別される高潔・陰呑な情熱を包括するとさえされるが、この場合やはり τοιοῦτων は τοῦτων と同一ではない、とすることができる（ただし Bernays は τοιοῦτος が「上記のもの」と同じであると証明しようとしているが、24ff., 103ff.）。「このような」は、ἔλεος と φόβος だけに限らずより以上のものを包括している。しかし、より以上のものと言っても、それは

同じ類 ($\epsilon\hat{\iota}\delta\omicron\varsigma$) の範囲内に、つまり憐れみと恐れに似たものの範囲内に納まらなければならない。それゆえに $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$ の他に、たとえば $\delta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$, $\delta\epsilon\hat{\iota}\mu\alpha$, $\epsilon\kappa\pi\lambda\eta\xi\iota\varsigma$ であり、 $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ の他には、 $\omicron\hat{\iota}\kappa\tau\omicron\varsigma$, $\omicron\hat{\iota}\kappa\tau\iota\rho\mu\acute{o}\varsigma$, $\pi\acute{\epsilon}\nu\theta\omicron\varsigma$ などである。プラトンの Phaidon 69c 末においても、「すべてのものからの浄化」 ($\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\iota\varsigma\ \tau\hat{\omega}\nu\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$) が包括するものは、そもそも考察されているかぎりの全ての $\eta\delta\omicron\nu\alpha\acute{\iota}$ [快楽] と $\lambda\upsilon\pi\alpha\iota$ [苦痛] である。

4. Volkmann-Schluck は、彼の深く掘り下げた論文において独自の立場から悲劇に関して重要なことを述べているが、しかし、彼が「浄化する」を「純粋な本性にもたらし」に等しいと解する場合、ここにはある曖昧さが紛れ込んでいるのではないかと私は懸念する。この曖昧さは、ドイツ語から考えれば分かりやすい。ドイツ語で《reinigen 浄化する》は、たいいていの場合（恐らく castitas [純潔] の観念の影響を受けて）対象を汚れない自己存在に純化還元することを表すからである。ギリシア語では、 $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{o}\varsigma$ と特に $\epsilon\hat{\iota}\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\acute{\eta}\varsigma$ (Platon, Menexenos 245d1と5) は、確かに $\mu\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ [混じり気のないもの]、「純粋な」、「最高度に自らと同一であること」ほどの意味であるかもしれないが、動詞 $\kappa\alpha\theta\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\nu$ は、私の見るかぎりでは、汚れ、残りかす、障りになるもの、厄介なものを排除、除去することに根本的にかつ専らに関係するのであって、純粋なエッセンスに至ることに関係することはない。それゆえに「浄化された恐れ」が、すでにして「純粋な恐れ」($\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\hat{\omega}\varsigma$ [真に], $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma$ [真に], $\kappa\alpha\theta'\ \acute{\alpha}\nu\tau\acute{o}$ [それ自体で]) と同じほどの意味でありうるかは疑わしい。カタルシス、つまり「取り除くこと」はいまだ空にすることではない、と Stark (40) にたいしては同意しなければならないが、しかしだからといって、カタルシスが清浄にする、解毒する、である必要もいまだまったくない。— Papanoutsos はカタルシスが激情の質的变化（「異質な情動」27）の意味であるとするが、彼に対しても同じことを言わなければならない。Nikomachische Ethik 2, 2, 1104b21, Physik 7, 3, 246b19 「あるべき仕方でも受動すること」 ($\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \delta\epsilon\hat{\iota}$), 「あるべき仕方でも受動し

うるもの」(παθητικὸν ὡς δεῖ) もまた、激情そのものの質的純化に
関係するのではなく、激情が正しい対象に向かうことに関係する。つまり、
φαῦλον [つまらないもの、悪いもの] を避けることと、 καλόν
[美しいもの、立派なもの] を求めることである。

80. Sophistes 226d。全体的な関連に注意。さらに, Staat 567c。

81. Phaidon 69c。

82. Problemata 1, 42, 864a30ff., 「つまり、薬が胃のなかに入って分解さ
れると、それは栄養物が通ったのと同じ通路を経て血管に運ばれはするが、
しかし吸収されてしまうことはなく、むしろ他のものに打ち勝って、自分の
進路に立ちふさがるものを伴いながら体外に出てくるからである。そしてこ
の過程が浄化〔下痢〕と呼ばれるのである(ὅταν γὰρ εἰς τὴν κοιλίαν
εἰσέλθωσι (τὰ φάρμακα) καὶ διαχυθῶσι, φέρονται καθ' οὗσπερ
ἡ τροφὴ πόρους εἰς τὰς φλέβας, οὐ πεφθέντα δὲ ἀλλὰ
κρατήσαντα ἐκπίπτει φέροντα τὰ ἐμπόδια αὐτοῖς· καὶ καλεῖ-
ται τοῦτο κάθαρσις)」。

83. Heinrich Weil, Verhandlungen der zehnten Versammlung deutscher
Philologen, Basel 1848, 131ff., Bernays, a. O. 12 およびさらに箇所
の指示のある Anm. 6, S. 92。——「排出する」と「除去する」という観念が
κάθαρσιςの事象と結びついていることは、『問題集』の記述から十分明
らかに読み取れるものではあるが、ここでそれを明瞭にする後代の合成語
ἀποκαθαίρειν, ἀποκάθαρσις (Bernays, a. O. 56) をさらに加えて指摘
しておきたい。もっともこれは、明らかに医療との関連においてツキジデス
のペストの記述のなかにすでに現れている(2, 49)。つまり、「医師がそ
の名を知る限りの、ありとあらゆる胆汁嘔吐(嘔吐による胆汁の排出)が続
いた(ἀποκάθαρσις χολῆς πᾶσαι ὅσαι ὑπὸ ἰατρῶν ὠνομασμένα
εἰσιν ἐπῆσαν)」。したがって、医療上の言語領域全般に渡って「浄化」
が特徴づけるものは明らかに、肯定的な方向で浄めることや「きれいにす
ること」なのではなく、障りとなるものや損なうものへと向けられたあの否定
的な排除、除去である。——名詞 κάθαρσις が分離の属格をとっている可

能性を Stark は a. O. 41 で疑っているが³, Bywater はそれを (Poetik 6, 1449b27 に関して) a. O. 156 で多数の箇所をあげて十分に証明した。彼もまた, *κάθαρσις* を「浄化すること」, また「取り除くこと」と正しくとらえている。

84. Franz Dirlmeier, *Κάθαρσις παθημάτων*, Hermes 75, 1940, 81-92。

85. Dirlmeier, a. O. 86f.。

86. Politik 8, 6, 1341a21. Weil, a. O. 139, Bernays, a. O. 127. —Dirlmeier, a. O. 81。

87. Politik 8, 5, 1339a14ff.。

88. *διαγωγή* についてのより詳しい議論は, Politik 8, 3, 1338a1ff.。ディアゴージェは自由人 *ἐλεύθερος* の実用にとらわれない活動であり, そしてそのようなものとして, 目的 *τέλος* としての閑暇 *σχολή* を充足することであり, そして快楽 *ἡδονή* や幸福 *εὐδαιμονία* や楽しい生活 *ζῆν μακαρίως* と結びついている。これにたいするホメロスからの例証は, Odyssee 9, 7 と 17, 385。 — *διαγωγή ἐλευθέριος* [自由人にふさわしい高貴な生き方] は, Politik 8, 5, 1339b5 も。

89. *παιδιά* についてのより詳しい議論は, Politik 8, 3, 1337b37ff.。ここで *παιδιά* は「休息のための娯楽」として明らかに *ἀσχολία* [仕事] に関係づけられている。つまり, 「そして娯楽はむしろ仕事の際に用いるべきであるなら (何故なら骨折りをしている者は休養を必要とするが, 娯楽は休養のためのものであるからである。そして仕事は骨折りと緊張とに伴われているのである), そのため娯楽を導入するに当たっては, それを使用するのに適当な時機を注意して見なければならないことになる。われわれは, それを葉のために適用するのだからである (*καὶ μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσכולίαις χρηστέον ταῖς παιδίαῖς (ὁ γὰρ πονῶν δεῖται τῆς ἀναπαύσεως, ἡ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστιν τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνου καὶ συντονίας)*, *διὰ τοῦτο δεῖ παιδιὰς εἰσάγεσθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὥς προσάγοντας φαρμακείας χάριν*)」)。 — *παιδιά* の特徴と前注であげた *διαγωγή* の特徴が明ら

かに異なるということを十分に考慮する者は、Dirlmeier の次の主張が全く正しいということを認めずにはいられない。つまり、彼は 1341b41 の *πρὸς ἄνεσιν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαισιν* [緊張を緩めて休養するために] という語句を直前にあげられている *διαγωγὴ* から切り離して *παιδιά* に関係づけ、この箇所をアリストテレス自身による後の付加としてあるいは未知の手による欄外注として説明している。したがって、Max Pohlenz の Dirlmeier に対する批判、*Die griechische Tragödie*, Göttingen² 1954,, の解説の巻 S. 197 は適切ではない。—この箇所全体のパラフレーズが示すように、私は Max Kurt Lienhard にも従うことはできない。彼は (*Zur Entstehung und Geschichte von Aristoteles' Poetik*, Diss. Zürich 1950, 51ff.) アリストテレスがある者のもたらした知識によってこの箇所全体に非常に強い影響を受けたとして、「カタルシス理解の修正」を仮定するのである。アリストテレスが「哲学者のうちのあるもの達」(*τινες τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ*) に言及する時 (1341b33 および同様に 1342a31f.), 彼の用いている音楽の専門知識は音楽理論の専門家 (おそらく Aristoxenos) から借用したものであるが、しかし思考上の関連は、とりわけ我々の箇所においては、全くアリストテレス自身のものである。—我々の箇所についての Hermann Koller, *Die Mimesis in der Antike*, Bern 1954, 71ff. の論述は、「悲劇の高い評価とうまく一致しない」(73), 「全く不可解な」(73), 「びっくりさせる」(75) といった独特の判断に至っているが、私はその論の進め方や結論が十分であると考えすることはできない。

90. Politik 8. 7, 1342a18-28。

91. Politik 8. 5, 1339b15ff. 。

92. Politik 8. 7, 1342a4-28。

93. したがって、そのように導入された a15 の文は、コンテキストが示すように、決して「関連性の薄い付け足しの注釈」(Pohlenz, a. O. Erläuterungen S. 198) ではなく、もともと意図された推論の必然的な連鎖の最後の項目なのである。これは Bernays a. O. 8 と Bywater (1449b27 に関する) a. O. 154 の優れたシャープなパラフレーズから既にして明らかである。私は彼らと、

ただの次の点で — それは本質的なものではない — 異なるのみである。つまり私は *ὁμοίως* を「カタルシスの別の手段」(Bernays) やあるいは「それらがもたらす軽減」(Bywater) に関連づけるよりも、むしろ包括的に激情の昂ぶりとその排出による軽減という事象全体の経過に関連づける。

94. Dirlmeier は自ら徹底した反論を行っているが、その彼でさえ最も広い意味においては、アリストテレスの思考を再び倫理的領域に向かわせている。つまり、彼は悲劇の定義の彼自身の翻訳 (S. 91) に注釈の語句を付け加えて、「それによって、唯一価値の高いものであるロゴスに従って生きること *ζῆν κατὰ λόγον* への道が解放されたのである」と述べているのである。彼をしてかくせしめたものは明らかに、彼が引き合いに出している Theophrast の著作 *Περὶ μουσικῆς* からの断片 89, つまり「ムーシケーの本性は一つ。すなわち、パトスに由来する悪からの解放のために魂に運動を生じさせること (*μία φύσις τῆς μουσικῆς : κίνησις τῆς ψυχῆς κατ' ἀπόλυσιν γινομένη τῶν διὰ τὰ πάθη κακῶν*)」である。しかし Dirlmeier 自身が提示しているアリストテレスの箇所 (S. 90) から明らかに読み取れることは、いずれにせよアリストテレスにとってこの *κακά* [悪] はパトスに続いて (*ἔπεται*) 生じる *λῦπαι* [苦] であり、決してその他の点における魂の損傷なのではないと理解しなければならない、ということである。そして、このことによって、我々はあくまで *παίδιά* [娯楽] と *ἀνάπαυσις* [休養], つまり *ἄνεσις τῆς ψυχῆς* [魂の休息] としての *κάθαρσις* 作用の衛生学的領域にとどまるのである (Politik 8.5, 1339b15ff, 参照)。

95. この文は Kommerell, a. O. S. 102 からの引用である。

96. Fragment 23 Diels。

97. Pohlenz, NGG. 1920, 170³, Platon, Staat 605d, Philebos, 48a, Augustin, Confessiones 3, 2, 1を、その核心においてゴルギアスに帰しているのは正しい。

98. Platon, Philebos 32ab. Timaios 64d 参照。

99. 月経にたいする医学的表現は *ἔμμενος κάθαρσις* [月々のカタルシス] であり、さらにまた端的に *κάθαρσις* である。とりわけ, Aristoteles,

Tiergeschichte 7. 2, 582a34ff. 参照。この関連においてそこでもまた、より一般的ではあるがしかしまさにカタスシスをも特徴づける概念は ἔκκρισις [排除] である、583a2 および10。

100. Politik 8. 7, 1342a10 : καθισταμένους [正常に復する]。

101. Nikomachische Ethik 7. 15, 1154a24ff. における快の論述の終わりで、アリストテレスがどのようににより優れた (σπουδαῖαι) 快, つまり φύσει ἡδέα [本性において心地よい] 快 (決して過剰 ὑπερβολή とならない快) から単に κατὰ συμβεβηκός [付随的] でしかない普通の快を区別しているかと思ひ起こされるべきであろう。彼はその普通の快が苦痛 λύπη を追い払う (ἐκκρούειν) ということによって特徴づけられるという理由で、それを ἰατρεῖαι [医薬] (8. 2, 1154a34) と呼んでいる。この快が ἀβλαβεῖς [無害] である限り (7. 15, 1154b4), 咎め立てすべきではない。というのは、人々は他に自分の喜びとするものを持たないからであり、中間状態は多くの人にとってその本性のゆえに、つまり生き物はいつも苦勞している (πονεῖ) がゆえに、実際苦痛と結びついているからである。— Ethik のこの箇所は明らかに、ἰατρεία [医薬] としての κάθαρσις と結びついた, χαρὰ ἀβλαβής [無害な喜び] のありようをより詳しく適切に解き明かしており、また同時にアリストテレスが Politik で劇場における無害でカタルシス作用のある快を πολλοί [多くの人] にたいして許容されるものであると表明しているというもう一つの点をも解き明かしている。

102. 次の事を強調しておくのもおそらく無駄ではないだろう。すなわち、すでに Weil, a. O. 136が τὴν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν [そのようなパテーマタのカタルシスを] と τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως ἡδονήν [エレオスとポボスからの快をミメシスを介して] (Politik 14, 1453b11ff.) との構造上の類似をはっきり認めていたが、その類似に基づいて κάθαρσις を ἡδονή と同じであるとする考えは私にはない。この点に関して、Rostagni, a. O. LVII が正当に、とりわけ Nicola Terzaghi, Sulla katharsis, Classici e Neoplatini 1912, 384-395 を指示して、反論している。Finsler も、「快は κάθαρσις と同一であり、したがってこれは

端的に不快の快への変化」であるというとならえ方を正当に退け (a. O. 120), その際適切に Aristoteles, Nikomachische Ethik 10, 4, 1174b31 を指示している。その箇所によれば, ἡδονή は活動 (ἐνέργεια) を完成するが, それは活動に内含される性状としてではなく, 活動に付け加わる一種の熟成 (τέλος [完成/目的]) としてなのである。しかし, Finsler は κάθαρσις のそのような同一視の責任を Weil に負わせているが, それは誤っている。Weil は a. O. 136 で単に, 「浄化は楽しみに類したものであり, 一種の楽しみ」であると述べているだけである。さらにまた, Finsler が悲劇の快は「苦しむものの軽減を, 付け加わった目的として完了させる類の快」であると断言し (a. O. 120), さらに「これは我々を κάθαρσις の倫理的意義への問いに直接導く」と続けているのは, やはり少々性急にすぎよう。私が想定した段階分けは次の通りである。a) κάθαρσις は障りとなるもの (激情) の排出であり, b) κάθαρσις の目的は軽減であり, c) この軽減は快と結びついている (ἀνακούφισις μεθ' ἡδονῆς [快を伴う軽減])。したがって, アリストテレス的に言えば, それ, つまり軽減にある成熟 (τέλος τι [ある完成/目的]) として快が付け加わるのである。以上のことに基づいて, アリストテレスはカタルシス的な軽減を, 悲劇によっても引き起こされるあの快を特徴づける (より詳しい εἶδος [類] の規定) ために用いている, と私は主張するのである。しかし, ここから倫理的なものへはいぜんとしてやはり, μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [他の類への移行] である。

103. Georg Finsler のよく知られた本, Platon und die Aristotelische Poetik, Leipzig 1900, 特に S. 71ff. 参照。

104. 特に, Staat 387bf., 604dff.

105. Staat 607c.

106. Von Homers Werk und Welt, Stuttgart² 1951, 83ff. 参照。

107. Rhetorik 1, 6, 1362b8 ; 1, 9, 1366a27.

108. Rhetorik 1, 9, 1366a33.

109. 特に, Politik 8, 5, 1340a14.

110. Politik 8, 5, 1340a3ff.

111. Poetik 26, 1462b13.

112. Poetik 14, 1453b10ff.

113. Ilias 24, 507.

114. Poetik 6, 1449b24ff.

115. Starka, O. 41 は, *δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας* という部分を分断し, *οὐ δι' ἀπαγγελίας* を, 次にアシュンデトン〔接続詞省略〕があるとして, *δι' ἐλέου καὶ φόβου* に緊密に結びつけ, 「この(悲劇の)働きは, *δι' ἀπαγγελίας* (単なる報告による, Plat. rep. III 392d 参照)のではなく, *δι' ἐλέου καὶ φόβου* によってのみ生じうる」とするが, そのような構文の解釈はほとんど信ずるに足りない。

116. 少なからぬ人に奇妙だとも, あるいは気障りだとさえも思われるこの圧縮した表現, つまり *δ' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσιν τὴν ... κάθαρσιν* は, もし *κάθαρσις* が最終の効果として *φόβος* と *ἔλεος* とは何か質的に全く異なるものであるとするならば, 実際可能ではなかったであろう。もしそうであれば, *κινηθέντων ἐλέου καὶ φόβου* [エレオスとポボスが動かされて/変化して] という分詞構文が予想されよう。したがってこの表現はやはり, *κάθαρσις* が何か全く別のものの浄化, あるいは何か全くべつのものにおける浄化なのではなく, もっぱらポボス・エレオス興奮曲線の経過の最終局面であり, *καθίστασθαι* [正常に復する] と共に生じる, ということを示しているのである。さらにこの圧縮した表現は, 次のことと関連する。つまり, *ἔλεος* と *φόβος* は以前から盛んに論じられてきた周知のかの悲劇の効果であり, アリストテレスの強調するところは, もっぱらそれらを再び外へ運びだすこと, つまり(悲劇特有の喜びとしての) *κάθαρσις* にある。一冠詞 *τὴν* を Bywater は「そのような情動のそのカタルシス」(S. 152, 1449b にたいして)と正しく解釈している。それはつまり, あの類似の他のカタルシスとは区別される「悲劇に固有のそのカタルシス……」である。

117. Poetik 14, 1453b5.

118. Plutarch は酔いの異なる諸段階について詳しく記述し, またそれに類似

のケースを援用しているが (Tischgespräche 3, 8, 2p. 656d-f), それらはカタルシスの統一的な経過曲線とその異なる諸段階とに関して啓発的である (Bernays a. O. 130f. は別の観点で引き合いに出している)。ヘレポロスという薬草は「カタルシスの初めには体の調子をおかしくします (ἀρχὴν τοῦ καθαίρειν ἔχει τὸ ταραττεῖν τὸν ὄγκον)。」飲む量が少ないと, ταραττεῖν [調子がおかしい] ままで, 排除 (καθαίρειν) は生じない。そしてまた, 哀悼歌と哀悼の笛も, ἐν ἀρχῇ [初めは] パトスを引き起こし涙を流させるが, それらは魂を οἶκτος [愁嘆] にまで押し進めると (写本の προάγων の代わりに προ <αγ> αρών と読む), 徐々に (κατὰ μικρόν) 悲嘆への傾向 (τὸ λυπητικόν) を排出し, それを取り除くのである。同様に酒もまた初めは θυμοειδές (気概) を大いに掻きたてるが (σφόδρα ταραξῆ καὶ παροξυνῆ), やがて滲み込んで行き, διάνοια [心] を再び通常の状態に戻すと (καθίσταντα), 酔いがさらに進んでそれは鎮まるのである (ἡσυχάζειν)。一したがって, 医療上の瀉下と同様に哀悼の笛の効果をも含むこれらのケースの経過曲線においては, 強烈に昂ぶる初めの段階, ταραχή [乱れ], とそれに次ぐ καθίστασθαι と ἡσυχάζειν へと徐々に鎮静化する段階とが, 相前後する統一的な経過という意味において, 続くのである。

119. Politik 8, 7, 1342a 8ff. κατακώχσιμοι [(感動によって) とらわれ易い人々] は, 一時的な陶酔に実際しばしば襲われるということにではなく (Bernays, a. O. 8 はその点誤っている), これらの人々の本質に備わる陶酔への性向 (彼らのその傾向性) に関係する。

120. Politik 8, 3, 1337b 40f. 「そのため娯楽を導入するに当たっては, それを使用するのに適当な時機を注意して見なければならないことになる。われわれはそれを薬のために適用するのだからである (διὰ τοῦτο δεῖ παρὰ διὰς εἰσάγεσθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὥς προσάγοντας φαρμακείας χάριν)。」

121. Thukydides 2, 38, 1.

122. 彼が専ら有益なものにのみ注意をはらうのではなく, また同時にそのよ

り高い精神的な生にたいする教育上の前提をも作り出さねばならない限りに
おいて, Politik 8, 3, 1338a 13ff. 。

133. Politik 8, 5, 1339b 15.

124. τίνος χάριν [何のために], οὐ ἔνεκα [～のために] Politik 8, 5,
1339a15f. , χρῆσιν [使用] 8, 4, 1338b 41 およびその他。