

瞬間の美学への試論(Ⅱ)

——プラトンを中心に——

掛下栄一郎

プラトン、アリストテレスの美論を、その時間論とのかかわりにおいて問おうとするこの小論は、文字通り試論の域を出ない。というのも、その見解を明確に裏づけうるに足りるだけの資料は、少なくとも今のところ私には揃っていない。あるいはそれは、私の研究不充分のゆえかも知れないが、近代哲学ではかなりはつきりと立証されることの見解も、プラトンやアリストテレスの場合、資料そのものの絶対量の不足、こうした問題に対する彼らの発想や表現の時代的制約を考えれば、直接そのままの形で主張するには、やはりかなりの無理があるように思われる。

論旨の裏づけを急ぐのあまり、原資料を曲解したり歪曲したりすることは、この際、蔽につつしまねばならないことは言うまでもないが、それにもかかわらず私には、この見解が、いつの時代においても真実であるように思えてならない。決して牽強附会に陥ることなく、しかもなお、この論旨を支えるに足りる解釈ができないものか、彼らの語った言葉をできるだけ忠実にたどってみようというのがこの論文の本旨である。

言うまでもなく、「美学」と名のつく学問の歴史は比較的新しいが、美に関する哲学は古くギリシアにさかのぼることができる。ソクラテス以前の哲学者たちのことはしばらくおくとしても、ソクラテスにすでに、「美しいもの」「美しいの」についての考察が見られる。さらに、単に「美しいもの」の考察だけでなく、「美しいもの」をして美しいもの

のたらしめる、いわゆる「美そのもの」を問うたことによって、プラトンは美学の始祖の地位にある。また、こうしたアイデアとしての「本源の美」を問うだけにとどまらず、人間の創り出す美、芸術としての美的価値創造の原理にまで考察をすすめたアリストテレスは、そのかぎり近代の「芸術学」の先駆者と言ってもよからう。

一方、時間に関して言えば、プラトンにおいても、アリストテレスにおいても、哲学の体系の一環としての組織的な時間論が展開されているわけではない。いわんや、美論とのかかわりにおいて時間が語られている箇所は、私の知るかぎりどこにも見当たらない。にもかかわらず、われわれはこの両者の間に、何らかの関連を見ようとするのである。

この数年来私は、近代美学における時間論的背景について考えてきた。美の探究と時間論との間に、いったい何のかかわりがあるのかと、奇異の念を持たれる人もいるかも知れないが、この両者の間に密接な相関関係のあることは明らかである。

美的価値を問うことが、なぜ時間を問うことに関連があるのか？ この問題については、すでに別の機会に論じている（『美学』第79号、『本誌』第7号）ので、ここで詳論をくりかえすことは避けるが、古来、時間についての考察が、常に、「瞬間」と「永遠」という二つの極限に対する関心とともになされてきたことは確かであり、また、こうした極限への意識は極限でないものとしての自己の自覚、有限で不完全な自己の自覚からの必然的帰結であってみれば、時間の考察は、自覚的な人間が最も究極的なものを問うときには、避けることのできない根本問題であることもまたおのずと明らかであろう。

さらに、言うまでもないことだが、われわれは美の探究においては、「究極の価値」としての美を問うているのであり、また近代美学では、美は単なる客観的探究の対象であるにとどまらず、常に、主体そのもののかかわりにおいて問われねばならない価値となっている。

こういう訳で私は、少なくとも近代哲学の場では、美学と時間論との間にはきわめて緊密な相関関係、むしろ表裏一体の関係が存在するにちがいない、いや場合によっては、美を語ることは、そのまま時間を語ることになるのではないかとさえ考えている。こうした前提のもとで私は、時間についてのきわめてユニークな見解を展開した何人かの思想家たち、とりわけアンリ・ベルグソン、ガストン・バシュラール、ジゼル・ブルレなどの時間論が、それぞれの美についての考察といかに緊密にかかわり合っているかを探ってみたのである（前掲書の他『本誌』第9号）。衆知のごとく、古来西洋思想の根底には、時間についての見解として、大別して次の二つの傾向が見られる。歴史の流れを区切り、計測する、尺度としての時間観と、主体の内面の或る種の充実感の自覚としての時間観とがそれである。言うまでもなく、前者はギリシア人の抱いていた時間観であり、後者はおそらくキリスト教的時間解釈に深く関係するものと思われる。

時間を尺度と考えることは、かならずしもそれが、客体として即自的に存在することを意味するものではないにしても、客観的計測の正確な度量として、合理的な因果法則の制約のもとにあると考えられていることは明らかである。そのかぎりでは時間は、外的運動の長さ、「量 (Quoson)」の単位と考えられており、変化、運動、空間から切離しえない。プラトンやアリストテレスに見られる時間、日常生活の場で意識される時間、いわゆる歴史的時間がこれである。

これに対して、一瞬一瞬の自覚の瞬間に時間の本質を見ようとする時間論は、歴史の流れの中に、突如神が永遠とともに到来する終末の瞬間に時間の真の姿を見ようとした、ユダヤ教やキリスト教の終末論的時間解釈と密接にかかり合っているように思われる。

こうした見解が、いつの頃から主張されるに至ったかはつまりらかではないし、またかならずしも明確な論旨として語られてきたわけでもない。にもかかわらずそれは、ただ単なる時間論としてではなく、日常世界の合理的因果法則をこえた領域、歴史の制約から解放されて絶対的なものにかかわる場においては、むしろ決定的な意味を持つ価値観と考えられてきた。

芸術や宗教の分野において、真理性を根拠づける理論として、こうした時間論が、何らかの形でかわり合ってきたであろうことは充分に想像できる。たとえば、「人はこの世の美を見て真実の美を想起 (anamnesis) する」(Platon, "Phaidros" 249 d) と言ったプラトンは、すでに、イデアとしての美が、合理的因果法則を介して達しえられるものではなく、一切の事実世界の制約から解放された超自然的直観のはたらきによって、はじめて達しえられるものであることを予示している。

正確な数、量を計測しながら、過去、現在、未来へと、規則正しく「水平」に推移するものが時間であると解する伝統の「合理的時間論」よりも、あらゆる量的空間的推移に優先して、直観によって飛躍的に、いわば「垂直」に、いっきよに事態の核心に参入するその瞬間に時間の本質を見ようとする「瞬間の時間論」の方が、美の領域にはるかに深く関連しているように思われる。

時間を空間的に横に流れるものと考える立場、それは事態を「連続」としてとらえようとする立場であるが、こ

れに対して、時間を縦への深まりとしてとらえることは、その時点で過去、現在、未来の時の流れを停止させてしまい、非空間的な断絶の瞬間の中で、みずから「絶対」と合一すると考える立場である。

近代美学や芸術学が、その論旨の根源的なよりどころとして考えようとする時間論が、以上いずれの立場のものであるかは、もはや語るまでもあるまい。ベルグソン・バシュラール、ブルレなどの時間論をとりあげたのも、こうした観点からであった。その詳細をここでふたたびくりかえすことはひかえるが、それぞれの思想家にはそれぞれ独自の発想があり、それぞれの美論を巧妙に裏づけているのはまことに興味深い。しかしその三人の中で、とりわけ私に強い印象を与えたのは、瞬間の時間論に徹したバシュラールの見解であった。

時間の本性を主観の側に取戻し、近代的時間解釈の先駆となったカントの時間論は、それでもなお時間の空間化にとどまるものであるとしてそれを批判し、時間の本性が瞬間にあることをはじめて指摘することによって、「質」としての時間を、完全に「量」と空間の領域から分離し、そのかぎりでは、前人未踏の時間論を説いたのはベルグソンであるが、その彼も、そうした瞬間としての時間を「生きる」詩人となることなく、冷静に客観的にそれを「観る」哲学者として終始した。すなわち彼は、その瞬間を、「相互浸透 (interpénétration)」という一種の「ひろがり」を介して「流れている時間 (le temps qui s'écoule)」と観ずることで、結局は時間を空間の中に追いかえしてしまったのである。

これに対してバシュラールは、このベルグソンの時間論の核心を鋭くつき、「時間は瞬間の現実というただ一つの現実をしか持たない」(Bachelard, "L'intuition de l'instant." p. 13) という時間の本性を、それこそ文字通り死守しているのである。

「瞬間の現実」を守るために、あえて彼は「観る者」の立場を離れようとする。「観る者」の立場を離れ、しかもなお「瞬間」を「語る」形而上学はいかにして可能なのか？　これがバシュアールの哲学の根本課題であるように思われる。バシュアールの場合、美を探る詩 (Poésie) と哲学との間には、最初から区別は存在しない。詩を哲学が裏づけるのではなく、哲学は最初から詩的なものの探究の学として語られる。「ポエジーとは瞬間化された形而上学である」(ibid. p. 103) と語る彼の瞬間の哲学は、それ自体が一つの「詩」であるとも言えよう。

われわれが時間を空間化することから遠ざかり、断絶した瞬間のなかにきびしくとじこめればそれだけ、美はその姿をいつそうあらわにするであろう。

美学と時間論とのきわめて緊密な結合の姿を、私は以上のように、バシュアールにおいてとりわけ顕著に見たのであるが、はじめにも指摘したごとく、最も密度の高い、最も完成された美の生み出される「場」、最も高度な芸術創造のおこなわれる「時」は、空間的なものから最も隔絶された時間、孤独な断絶の「瞬間」に深くかわり合っているはずであるという見解は、それが明確な形で表現されているかどうかはともかくとして、いかなる時代においても主張されうるのではなからうか？

こうした見通しのもとに、遠い時代の思想家たちにおいて、この見解がどのような形で成り立ちうるかを、乏しい資料をとおして可能なかぎり裏づけてみたいと思う。さしあたりプラトンからはじめてみよう。

まずプラトン自身の言葉をとおして、ギリシア的時間について考えてみることにする。

前述のごとく、ギリシアでは、時間は計測の尺度 (metron) とみなされていた。と言ってもそれは、時間がそ

れ自身即的に存在する客体であるという意味ではなく、万有が存在し、生成変化するための、いわば必須の条件と解されていたということである。エレア学派の言うような、唯一、完全、永遠、不動の存在のもとでは時間はありえない。そこでは時間は無限の中に消失してしまうだろう。時間は変化、運動そのものではないが、変化運動をあらしめるもの、しかも変化、運動なくしてはありえないものである。

レオン・ロバンの説明によれば、ギリシアでは前四世紀の頃まで、クロノス(kronos)の語はクロノス(Chronos)の語と混同されていたという。前者はローマ神話サテュルスに当る農耕の神。後者は時間の意である。というのも、農耕神クロノスの語は *krainein* (完成する) から出たもので、万物を達成し、終極に導く神とされていた。事物を達成し熟させるもの、永遠に区切りを与えるものが時間であるとするギリシア的時間解釈が、ここにはつきりと見てとれよう。(Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. 1111 par Léon Robin)

ここで時間についての見解を、直接プラトンに聞いてみよう。『チマイオス』の中で彼は、造物主デミウルゴスの、万有創造の過程における時間の創造について語っている。時間はデミウルゴスによって、「天体と同時に作られた」(Platon "Timaios", 38b)という。しかしそれは、旧約の『創世紀』に見られるような、カオス(Chaos)の中から、神の意志によって、天地とともに創られた時間とはまったくちがっている。旧約の世界では、時間ははじめから光とともに与えられている。或る日或る時、突然神の欲するがままに、天地と時間と運動とが同時に創られたのである。万有の創造と、時間の創造との間には段階はなく、またその創造には、創るものと創られるものの間の因果的主客関係は見られず、それは、いわゆる「無からの創造(creatio ex nihilo)」である。しかしデミウルゴスの創造では、創造、被造の主客関係は常に明確で、しかもその創造は段階的である。

「万物が善くなる」(ibid. 30 a) ことを願うデミウルゴスは、「秩序あるもの」(ibid. 30 a) として万有を創造しようとする。まず「宇宙の体」(ibid. 30 b) なるものが創られるが、「すべて生成するものは、かならず或る原因によって生成する。……ところで何かを作る者が、常に同態であるものに目をつけ、そのものを原型にしてその姿と性態とを作りあげるならば、何でもかならず美しいものに仕上る」(ibid. 28 a) がゆえに、彼は被造物でない恒常のイデア (idea) を原型として、この宇宙を創ったのであるが、当然この「宇宙は、生成したもののうちでは一番美しい」(ibid. 29 a) ものとなった。いわばそれは、何かの「影像 (eidolon)」である。

この際重要なのは、以上は創造の第一段階とも言うべきものであって、この時点においては、「時間はまだ作られていなかった」ということである。最初に宇宙の体として作られたものの中に、理性を封入された魂があとから組み込まれ、この万有が構成される。「この宇宙は、その神の摂理によって、本当に魂があり理性がある動物として作られた」(ibid. 30 b) のである。ところで、この生成された宇宙は、唯一で全体で、物質的で目に見えるものでなければならぬ。すなわち、「神は万有を構成するはじめに当って、火と土からこれを作った」(ibid. 31 b) が、この両者を結びつけるためには、第三のものが必要である。ところで、結びつけるものうち最も美しいのは、「それ自体と、それに結びつけられるものとを、できるかぎり一つにすることができものである、その役目を一番美しく果す」(ibid. 31 c) のが級数 (analogia) であるが、この役割を果す二つの級数的物質として、水と空気が選ばれ、神はこれを火と土の間に置き、「相互に、なるべく同じ比例が保たれる」(ibid. 32 b) ようにして万有を構成したのである。

いま一つ重要なことは、デミウルゴスは、万有創造の素材としての火、水、空気、土を、それぞれ「火の全体、

水の全体、空気の全体、土の全体を用い、宇宙組織の外には、どれ一つの部分も性能も残さなかった」(ibid. 32 c) ことである。これは最高完全なものを意図してのことであろうが、その結果宇宙は、「何もそこから出て行かないし、何も何処からも入ってこない」(ibid. 33 c)、「自給自足 (autarkeia) (ibid. 33 d) する存在で、「七運動 (前後、左右、上下および円環) のうちで、理性と叡智に特別関係の深い円環運動」(ibid. 34 a) が与えられているのである。このようにデミウルゴスは、「完全無欠な宇宙体を、完全無欠な物体から作った」(ibid. 34 b) わけであるが、前述のごとく、その時点においては、まだ時間もなければ、すべての生き物も作られていなかった (ibid. 39 e)。

時間は、創造の第二の段階ではじめて作られることになる。以上のごとく、まだ時間も生き物もない中に、「自給自足の宇宙を作ったデミウルゴスは、「それが永遠の神々の像として作られ、生きて活動するのを見て喜び (agalma)」、それを、もっと永遠の原型に近づけようとした」(ibid. 37 c)。そこで彼は、「永遠を模した動く像 (eikon kinetos aionos)」とでも言うべきものを作ることを思いつき、天体調整に当って、静止している永遠の、数系列 (analogia) で進行する永遠の像を作った。それこそわれわれが時間 (Chronos) と名づけるものである。すなわち、「日、夜、月、年は天体が生まれるまでは存在しなかったが、神は、天体を作ると同時にそれらの生成を考えた。いわばそれらは、時間の断片」(ibid. 37 d) である。

『チマイオス』で語られている時間の生成は、おおむね以上のごとくであるが、時間と天体が同時に作られたその時も、まだすべての生き物は作られておらず、とりわけ、「死すべき種族がまだ生まれないまま残っており、それらが生まれなければ天体は完成しない」(ibid. 41 b) と説かれる。そして結局、永遠の神デミウルゴスみずからが生命を授ければ、神に等しい者のみ生まれるから、「死すべき者も生まれ、この万有も万有の実を備え」(ibid. 41 c)

うるよう、彼は、「神的なものを自分で創造し、死すべきものの創造は子神たちに委ねた」(ibid. 69c)とある。

以上のデミウルゴスによる壮大な天地創造は、一見旧約の創造に通ずるかのようにも思われるが、仔細に検討すれば、両者のちがいは明らかである。旧約の混沌たるカオスからの創造に比べ、この創造における因果関係はきわめて明確である。この創造は、常に順を追って段階的におこなわれ、決して無から有は生じない。この創造にあつては、「生成するもの」、「何の中で生成するかそのもの」、および、「何に型をとつて生成するかその型」(ibid. 50d)の三要素の相関関係が、常に明確であることが求められる。たとえば、創造のおこなわれる場としての「コーラ」(Chora)に、「永遠の原型「イデア」(idea)が写されて宇宙の体が作られ、これが前述の「アガルマ」(神の満足)となるのであるが、イデアもコーラも、ともにデミウルゴスの外なる存在で、創造と被造の間の主客関係は決して崩れることがない。

アガルマのあと、第二の段階において作られた時間(永遠を模した動く像)に関しても、主客関係は同様である。アガルマにあつては、まだ時間と運動は存在しなかった。それは「静止している永遠」で、運動からも時間からも隔絶している。これが動くためには時間が必要であり、時間の存在を確認するためにはこれが動くことが必要である。『パルメニデス』では、「一にして全なる存在(en kai pan)」について論ぜられているが、この「存在(to on)は無限で、始めなく終りなく」(Platon "Parmenides" 137d)「あらゆる運動の仕方において不動で、静止もせず運動もしない」(ibid. 139b)から、それは「時間にかかわりも持っておらず、時間のうちにもない」(ibid. 141d)と語られている。運動のないところに時間はありえない。

こうしてデミウルゴスは、「永遠の動く像」(時間)を作ったのであるが、これは「数系列(analogia)」で進行す

るよう配慮されている。そこに語られている時間は、万有の生成、変化、運動の根源的必須条件としての時間、永遠なものに区切りを与え、無規定なものの規定を可能にさせる時間、客観的に与えられた（存在せしめられた）計測の尺度（metron）としての時間であることは明らかである。たとい永遠の語が冠せられていようと、それはデミウルゴスの外なるコーラ（Chora）という場において、外なるイデアを模して、アガルマのあとで「作られた」客観的時間である。アガルマと、時間の生成とのあいだのこの段階の存在こそ、ギリシア的時間の特質を端的にあらわしている。それはあくまでも、空間とともにある自然的時間、運動とのかかわりでのみ考えられる時間、出来事と出来事との間の関係を示す相対的時間であると言えよう。そこには、旧約の創造や、キリスト教の時間解釈に見られる時熟の瞬間としての時間、外界と関係のない、計測の尺度をこえた、内的主体的絶対の時間という見解は存在しない。自然的時間をこえるものは、もはや時間ではないのである。

しかし、時間に関するプラトンのこうした表現のなかで、ただ一つ、われわれに大きな興味をいだかせるものがある。それは瞬間（*eksaiphnes*）についての見解である。『パルメニデス』にこういう表現がある。「瞬間とは、それから両方への変化がおこるようなものを意味するらしく思われる。まだ静止しているのに、その静止から変化はおこらず、まだ運動しているのに、その運動から変化はおこらない。むしろ運動と静止との間に、一種奇妙なものとしてその瞬間がある。それは時間のうちにあるのではない」（*ibid.*, 165 d）。

瞬間についてのこうした指摘が、彼の思想のなかでどのような意味を持つかは、もちろんにわかに論じうる問題ではない。しかしそれは、時間と運動に関する明快で客観的な解釈、出来事と出来事とのあいだの因果的相対関係を測る度量としての時間解釈では、どうしても説明のつかない時間である。それ自身は時間をそなえてはいないが、

それなくしては時間も運動も考えられない、「奇妙な時間」としての瞬間論は、そのかぎりでは、或る種の根源的なものの指摘であり、客観的把握の対象とはなりえないとはいえ、むしろ、客観的把握そのものを可能ならしめる条件とも言うべきもののへの配慮を含んでいる点で、注目に価する。

アリストテレスは、「今 (nun)」という語でこうした瞬間を語っており (Aristoteles, "Physica" 218 a) ヲウグスティヌスもまた、「過去と未来が存在するというが、それは過去でも未来でもなく現在である。……過去、現在、未来という三つの時間が存在するのではない。存在するのは過去の現在、現在の現在、未来の現在である」(Augustinus, "Confessiones" XI-18~20) と語っているが、われわれが、こうした「今」とか、「瞬間」としての時間を考えるときは、もはや客観の場にいるときではなく、言ってみれば、自我の本源に立ちかえっているとき、あるいは、そういう本来的な自己に直面しているときであるとは言えないだろうか？

さてここで、以上の時間論を念頭に置きながら、プラトンの美論について考えてみよう。衆知のように、「美」は常に彼の思索のきわめて重要な課題であった。しかしその見解は、著述の時期により、かならずしも一定していないばかりか、同じ著作の中に、ちがった見解が見られることもある。その意味で、プラトン美学の定説と言いうるものを示すことは困難である。

ソフィストたちを主人公とした初期の対話篇では、おおむね実用主義的な「有用の美」が語られており、ソクラテス的美徳合一の見解もあらわれる。たとえば『ゴルギアス』では、「身体はその用において、おのおのがその為に有用であるそのものの為に美しい」(Platon, "Gorgias", 474 d) のであり、「美を定義するに当って、快楽と

善をもってするのは美しい定義である」(ibid. 475 a)と、ソクラテスをして語らせている。また『大ヒippias』でも、「われわれに有益なものはすべて美しく」(Platon, "Hippias majeur", 296 e)「したがって、美が善の原因であるならば、美によって善が生成し、……美はおそらく善の父である」(ibid. 297 b)と語っている。

しかし一方、同じ『ヒippias』において、こうした有用性をよりどころとするソフィスト流の相対論的美学が批判され、プラトン固有の「本源の美」への志向が、すでに次のように述べられている。われわれは、ただ単に美しいものを探究するのではなく、「美自体、すなわち、それが備えられればすべてのものが、石でも木でも人でも……、美しいものでありうるそういうもの」(ibid. 292 b)を探究するのである。「二つのものが美しいならば、両者につきまとう有性(ousia)によってそれらは美しい」(ibid. 302 c)のであると。

プラトン自身がここで意図しているのは、「何が美しいか (ti esti kalon) ではなく、美とは何か (ti esti to kalon) の探究である」(ibid. 287 d)。言いかえれば、有用の美、適応の美をこえた、もっと根源的な究極の美が目ざされているのである。「視覚と聴覚を通じて快いものは、もはや美ではありえない」(ibid. 303 d)のであり、「美しく見えようが見えまいが、美しくあらせるものが何であるか」(ibid. 294 c)が大切であると説かれる。

「美しくあらせるもの」と「似つかわしさ」とは、厳に区別されねばならない。大切なのは前者であって、後者はただ「美しく見えさせるもの (phantasma)」にすぎないのである。言ってみればこれは、プラトン哲学の核心であるイデア説の美の世界への適用であり、しかもそれが、比較的初期の著作である『ヒippias』に、すでにはつきりと説かれているのである。このかぎりでは『ヒippias』には、互に相容れない美についての見解が、並列して主張されているとも考えられよう。

これについて、バイエの『美学史』では、可能のないいくつかの主張を批判的に列挙する『ヒippias』は、いわば「消極的美学 (l'esthétique négative)」で、愛の問題に関して『リシス』がおこなったことを、この書は美に
関しておこなっていると説かれている (Raymond Bayer, "Histoire de l'esthétique", p. 30)。バイエは、プラ
トン美学の「積極的」な形態、すなわちプラトンの「建設的美学 (l'esthétique constructive)」を『パイドロス』
に見ようとする。『パイドロス』を、プラトン美学の中心的著作と考えるべきか否かはしばらくおくとしても、こ
の円熟期の作品には、青年期の『ゴルギアス』や『ヒippias』に見られない、美に関する独自の見解がはっきり
とあらわれていることは確かである。

その内容の詳細な叙述は別の機会にゆずるとして、当面われわれの注意を最も強く喚起するのは、そこでは、客
観的把握の対象としての美 (それが感覚をとおしての相対的美であれ、いわゆる想起^{イデア}を介して観照される理念的
美であれ)ではなく、主体の自発的、能動的はたらきとのかかわりにおいての美、あるいは、人間によって「創造
される美」が問題にされている点である。

すでに述べたように、プラトン美学の目標は、「美自体の学問 (autou tou kalou mathema)」(Platon, "Sym-
posion" 211c)であり、しかもそれは、究極において善を包含するという美善説 (kalokagathia) にあつたと考
えられる。また、至高のイデアへの永遠の思慕を讃美する、彼の哲学の根本的性格から考えても、その美学の在り
方が、どちらかと言えば、美の実践 (praxis) によりは、美の認識 (dianoia)、あるいはその観照 (theoria) にあ
つたことは確かである。この点では、『ゴルギアス』や『ヒippias』はもちろん、快と美と善とのかかわりを説
く『フィレボス』にしても、また、地上の美しいものから、究極のイデアとしての美を目ざしてしだいに高まり、

やがて美そのものに至るのが愛の正しい道である (ibid. 211 c) として、美と愛の結合を説く『饗宴』にしても、その例外ではない。

バイエが「積極美学」と呼んだ『パイドロス』においても、知を愛する (philosophia) 者と並んで、美を愛する (philekalos) 者、楽を好むムーサ (mousa) の徒、恋に生きるエロス (eros) の徒が、真実在を最も多く見た魂の持主である (Platon, "Phaidros" 248 d) と説かれ、イデアとしての美への想起が強調されていることはいうまでもない。しかし、この書の最も重要な意義は、そこでは、美は単なる観照の対象ではなく、創造のかかわりにおいて語られている点にある。アリストテレスが『詩字』で語っていることが、すでにそこにあらわれている。

「われわれの身におこる数々の善きものの中でも、最も偉大なものは、狂気 (mania) を通じて生まれてくる。むろんその狂気とは、神から授かった狂気 (theia mania) でなければならぬ」 (ibid. 244 a)。「神から授かった狂気は、人間から生まれる正気の分別 (sophrosune) よりも立派である」 (ibid. 244 d)。「もし人が、技巧 (techné) だけで立派な詩人になれるものと信じて、ムーサの神々の授ける神々の狂気にあずかることなしに、詩作の門に至るならば、その人は、不完全な詩人に終るばかりでなく、正気のなせる彼の詩も、狂気の人々の詩の前に光を失って消えてしまう」 (ibid. 254 a)。なお『イオン』にも、「立派な叙事詩の作者たちは皆、技巧を用いてではなく、入神状態 (enthous) によって美しい詩を語る」 (Platon "Ion" 533 d) という表現がある。

明らかにこれらは、美の客観的本質論ではなく、美的価値創造の原理である。美の創造は、冷静で客観的な分析や技術によってではなく、神から授かった狂気によってなされるという主張である。ふたたびバイエの言葉を借りるならば、『パイドロス』は、神からの狂気という情熱の躍動 (Yélan passionné) による「熱狂の美学」(l'esthé-

tique de l'enthousiasme)』である (Bayer "Histoire de l'esthétique" : p. 30)。『ヒッピアス』におけるプラトンの美学は、いわば純粹に論証的なものとして科学認識^{ディヤノイア}の場で進展し、超感覺的認識 (noesis) とは無縁であった。しかし『パイドロス』においては、前者の段階的美学 (l'esthétique hiérarchique) は、もはや「直観の美学 (l'esthétique intuitive)」に席を譲っているのである (ibid. p. 33)。

しかしこの「直観の美学」は、残念ながらこれ以上明確な論旨としては展開されていない。これだけの材料で、彼の美論を、前述の時間論に関連づけることは、明らかにかなり強引な企てと言わざるをえない。あるいは、とんでもない見当ちがいかも知れない。しかし、純粹な論証として、科学認識^{ディヤノイア}の領域では解することのできない「熱狂の美学」の原理が、合理的な因果法則の制約のもとで規則正しく進行する歴史的時間の原理ではなく、時間でない奇妙な時間、あるいは時間そのものの根源的条件としての「瞬間の時間論」の原理に、より多くかわり合っているのではないかということは、充分に考えられるであろう。

追記

プラトンの諸著作からの引用には、岡田正三、藤沢令夫両氏の翻訳を参照させて戴いた。
引用したギリシア語は、すべて音価を考えてローマ字で記し、アクセントはこれを省いた。

(一九七四年十月三十日)