

北九州市立大学
文学部紀要

第93号

(翻訳)〈悲劇的なこと〉という現象について

マクス・シェーラー

訳：梶原将志

北九州市立大学文学部
比較文化学科
2023

(翻訳)〈悲劇的なこと〉という現象について

マクス・シェーラー

訳：梶原 将志

訳者による前書き

以下のテキストは、哲学者・人間学者シェーラー (Max Scheler; 1874~1928) の論考 „*Zum Phänomen des Tragischen*“ (1915) の全訳である¹。この論考は、論文集『価値の転倒²』 (*Vom Umsturz der Werte*, 1915/1919) に収められている。1902年にフッサール (Edmund Husserl; 1859~1938) と出会い、とりわけその『論理学研究』 (*Logische Untersuchungen*, 1900) に学んだシェーラーは、ミュンヘンでの講師時代 (1906~) に、現象学的哲学の手法を採り入れて実践し始める。現象学 (Phänomenologie) とは、個々の事象がわれわれには主観的な仕方 (のみ) 立ち現われるにもかかわらず、一定の〈客観性〉が成立し、真理や本質を問題にできるのはなぜなのかを、われわれの意識の構造に即して解明しようとする哲学領域のことである。以下に訳したテキストでもまた、〈悲劇的なこと〉という現象に面したわれわれの意識のなかで何が生じているのかを明らかにすべく、現象学的な術語を多く用いながら考察が展開されている。よって適時、『現象学事典』から用語説明・解説を抜粋し、脚注に掲載した。

シェーラーの文体は生硬かつ抽象度が高く、それゆえ彼のテキストはときに難解で、多義的な解釈を許す。しかし、この翻訳に際しては、その多義性を残すのではなく、訳者が踏み込んだ解釈を行なった上で、それを訳に反映させた。件の論考がすでに邦訳されているにもかかわらず、あえて再び訳を試みた所以である。なおかつ、日本語の文章として読みやすいよう、ドイツ語原文がもつ構造の忠実な再現にはこだわらなかった。

なお、この悲劇論の内容に関する批判的な検討・考察は、機会を改めて行う予定である。

ダス・トラージシエ 〈悲劇的なこと〉という現象についての覚え書き

以下において問題になるのは、〈悲劇的なこと^{トラージシエス}〉を表現する何らかの芸術形式ではない。もちろん、悲劇^{トラゲーディエ}がまとう既存のさまざまな形式について考察すれば、いったい何が「悲劇的」なのかに

¹ 翻訳に際しては、Max Scheler: *Zum Phänomen des Tragischen* (1915), in: ders.: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (1919), 4. Aufg., hrsg. von Manfred Frings/Maria Scheler, Bern/München (Francke) 1955, S. 149-170 に依拠した。また、新畑耕作訳「悲劇的なものの現象に寄せて」[飯島宗亨ほか編『シェーラー著作集4: 価値の転倒 (上)』(1979) 新装復刊 (白水社) 2002, 231-263 頁所収] や、英訳 *On the Tragic*, translated by Bernard Stambler, in: *Cross Currents*, Vol.4, No.2 (Winter 1954), pp. 178-191、仏訳 *Le phénomène du tragique*, in: Max Scheler: *Mort et survie, suivie de le phénomène du tragique*, traduit par Maurice Dupuy, Paris (Aubier) 1952, pp. 105-138 も随時、参照した。

² この書名が付されたのは、1919年の第二版から。初版は『論文集』 (*Abhandlungen und Aufsätze*)。

ついて、それなりに分かることがあるかもしれない。しかし、そうだとしてもやはり、〈悲劇的なこと〉という現象が、その芸術的な表現を待ってはじめて得られるわけではない。〈悲劇的なこと〉はむしろ、宇宙それ自体にそなわる本質的な要素³なのだ。芸術表現に際して悲劇作家があつかい、ものにする素材は、未精製で純度が低いとしてもやはり⁴、この本質的な要素をすでに含んでいなければならない。何が真の悲劇であるのかを判断したいなら、悲劇的な現象それ自体をできるかぎり曇りのない目であらかじめ見ておく必要があるのだ。また、〈悲劇的なこと〉がその本質においてそもそも「美的な」現象であるのかは、疑わしい。なぜなら、歴史のただなかで生きることには奔走しており⁵、何かをゆったり美的に鑑賞しているわけではなくとも、われわれが悲劇的な事件や運命について口にするのはよくあるからだ。さらに、この論考では、〈悲劇的なこと〉がわれわれの感情にもたらす効果を問うたりはしないし、〈悲劇的なこと〉が芸術という形式をまとうて差し出されれば「楽しんで鑑賞」できてしまうのはなぜなのかと問うたりもしない。というのも、いくらこう問うたところで、何が〈悲劇的なこと〉であるのかは明らかにならないからだ。「心理学的」考察は通例、悲劇的な事件を目撃しあるいは観察する者⁶の体験についてまずは詳しく調べ、次にそのような体験が生じる「客観的な条件」を、すなわち刺激を見つけ出して記述しようとする。しかしこのような考察法では、本題⁷であるはずの〈悲劇的なこと〉を解明するどころか、むしろその本題から逸れてしまう。★¹⁾ 心理学的な考察は、〈悲劇的なこと〉が体験者の心理にいか作用するかを教えるだけで、〈悲劇的なこと〉が何なのかについては教えない。

「悲劇的」という形容が指すのは、なによりまず、事件や運命や人物などそれ自体に

³ 「本質とは存在論的概念で、そもそもソクラテス以来の「～とはなにか」という問いに答えるものとして、ものの属性すなわち根本的な規定（定義に対応する）を形成するものの謂で、ドイツ語の Dasein（偶有）に対して Sosein である。[...] シェーラーは [...] アプリオリな直観で捉えられる本質は個別でも普遍でもありうるとし、カント哲学の形式性と形式的なるがゆえに普遍妥当性を持つという認識についての伝統的暗黙の了解を暴き、むしろ本質を理性を限定する有力な手立ての一つとした。現象学的事実とその認識をアプリオリな本質とその認識として捉えたシェーラーは、普遍性あるいは形式性は本質の必要条件ではないことを明らかにした。」木田元ほか編『現象学事典』縮刷版（弘文堂）2014、428 頁、「本質」の項（下店栄一）。

⁴ 直訳は「この本質的要素という黒ずんだ鉱石（das dunkle Erz dieses Elementes）を含む」。英訳は“the dark strain of this elements”（p. 178）で、「鉱石」を「特徴」に換えて意識している。仏訳は“ce sombre élément”（p. 107）で、「鉱石」の比喩自体を省いている。

⁵ 直訳は「生および歴史のただなかにおいて（mitten in Leben und Geschichte）」。「生／歴史」を「現在／過去」に言い換え、時間軸上での対照を明確にして訳出している。

⁶ 直訳は「悲劇的な事件の観客・観衆あるいは観察者（Zuschauer oder Betrachters）」（S. 151）。仏訳は“spectateur ou du témoin”（p. 108）。シェーラーの見解によれば、悲劇作品の「観客」と悲劇的な出来事の「目撃者」とを分ける必要はないはずであり、むしろ分けるべきではない。このことを踏まえると、英訳の“one observing a tragic incident”（p. 178）という思い切った一元化は、妥当とも言える。

⁷ 「フッサールの場合もこの語は多義的に使われており、たとえば彼が『現象学のザッヘ』と言う場合は〈課題〉または〈仕事〉という意味であり、『リアルなザッヘ』とか『自然のザッヘ』と言う場合は通常の〈外界の事物〉のことを指している。しかし個々の事物や事実（Tatsachen）そのものは本質研究の学としての現象学にとって本来の研究対象ではない。それゆえ現象学にとって重要なザッヘの用語例は [...] 〈諸事象〉である。ではこれら諸事象とは何か。この問いに一義的に答えを求めるのは、実は無理な注文である。なぜならザッヘとは、〈探究する〉という意味の suchen と同系の語であることから推察されるように、研究の進展につれてそのつど新たな問題として発見され、あらたに究明されるべきものだからである。』『現象学事典』、186 頁、「事象」の項（立松弘孝）。

ヴァールナー・メン・ウインド・エアシャオエン ^{メルクマール} 見て取れるような特徴であって⁸、これらの特徴は当の事件や運命や人物にそなわっている。「悲劇的」という語が指す特徴は、事件や運命や人物といった「事物自体⁹」から立ちのぼる重く冷たい気配であり、「事物」を包むように発せられる薄暗い微光であって、その光のなかで、——われわれの自我でもなければ、自我の感情でも、^{ミットライト} ^{フルヒト} 憐れみや怖れの体験でもなく——「世界」の或る在り様¹⁰が、われわれにはほのかに現われ出て見えるのだ。〈悲劇的なこと〉を目の当りにしたまさにそのとき、つまり、事物から立ちのぼる重く冷たい気配を、あるいは閃光を放ちながら「悲劇的な英雄¹¹」の頭をつつみ漂う闇をしかと見たとき、その観察者の内面で何かが起こる。ただし、内面で何かがざわめき立ったからといって、その観察者が能力を駆使し、この悲劇的な現象から彼なりの仕方¹²で象徴的な意味を感じ取り、世界の或る在り様¹³を捉えているとはかぎらない。〈悲劇的なこと〉に対して生まれながらに盲目、あるいはほぼ盲目に等しい人はいるし、たとえばラファエロ (Raffaello Santi; 1483~1520) やゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe; 1749~1832)、メーテルリンク (Maurice Maeterlinck; 1862~1949) のような偉大な人物さえ、そのたぐいだ。^{★2)} いずれにせよ、〈悲劇的なこと〉を目撃した者がその内面で体験したことを叙述するには、何が悲劇的であるのかをすでに知っていなければならない。それに加え、この悲劇的な体験は、〈悲劇的なこと〉自体よりもはるかに、時代に応じて変わりやすい。アイスキュロス (Aischylos; 前 525~前 456) の悲劇ひとつにしても、作品がものされた当時とはまったく違う感情を、今日においては生じさせるに違いないが、他方、その悲劇作品のなかで描かれている〈悲劇的なこと〉は、いつの時代においても把握¹⁴されうる。

★原註1：人口に膾炙したアリストテレスの定義——「『憐れみと怖れとを喚び起こすもの』が悲劇的である」——についてもまた然りである。

★原註2：メーテルリンク『知恵と運命』(Weisheit und Schicksal, 1912)を参照。

悲劇的な葛藤¹⁵を目の当りにした者の体験と、〈悲劇的なこと〉が把握される際の精神の働き¹⁶、

⁸ 「徴表は一般にはある事物を他の事物と識別させる『目印』あるいは事物の特徴的な『属性』を意味する語であった。したがってそれは〈主観的意識に現れた表象〉でもあり、また〈客観的実体に属する本質的性質〉でもあった。『現象学事典』、338頁、「徴表」の項(松井良和)。シェーラーの論考では、後者の側面に重きが置かれているように読める。

⁹ 「意識はいかにして内在的なものを越えて、超越的な『物』に関係するののかという『超越の謎』を解き明かすことは現象学の根本問題である。『超越』としての『物』はそのすべてが一時に挙に知覚されることはなく、つねにあるパースペクティヴにおいて、しかも物の有しうるある特定の面だけが知覚される。[...] われわれが知覚する『物』は『物』の『写し』や『像』ではなく、物『そのもの』であるが、しかしそのすべてが知覚されつくしてしまうということは本質上ありえない。『現象学事典』、450-451頁、「物」の項(牛島謙)。

¹⁰ 「作用 (Akt) は、対象がいかなる仕方¹⁷で志向されているかという点で、表象、判断、愛、憎悪、欲求等々と性格づけられる。[...] 一方、どの作用も対象を何らかの意味をもって統握することによって対象と関わっている。」「中期フッサールでは、作用の両極に抽象的な同一極として自我極/対象極が設定されるのに対して、シェーラーでは、作用を遂行するのは抽象的な自我ではなく、具体的な人格であり、人格はそのつどの作用を通じて変わっていく。」「現象学事典』、162-163頁、「作用」の項(品川哲彦)。

あるいはその延長上に〈悲劇的なこと〉が立ち現われて来るような内なる視線の向き、感情の向きとは、やはり別物なので、じゅうぶん区別すべきだろう。これら精神の動きや視線・感情の向きこそが、〈悲劇的なこと〉の体験をあつかう理論の考察対象なのだ。この理論は、〈悲劇的なこと〉がもたらす心理的な作用の叙述にはかかわらない。〈悲劇的なこと〉が把握される際の精神の動きや視線・感情の向きを究明することは、〈悲劇的なこと〉の本質を、そして〈悲劇的なこと〉が現われ出る¹¹ための必須条件を明らかにする近道であって、これらの間いは互いに切り離せない。

ならば、われわれは今後どのように考察を進めてゆくべきだろうか。〈悲劇的なこと〉の事例を余すことなく集めて、つまり、人が〈悲劇的なこと〉だと受け止めてそう印象を口にするような事件・出来事¹²をあらんかぎり集めて並べ、帰納法を適用すべく、それらに「共通する」ものは何かと問うべきだろうか。この手順なら、実験に基づく実証の学問分野においても支持されるような帰納的方法ではある。しかし、〈悲劇的なこと〉がわれわれの心理に作用するときに、われわれ自身を観察してみるというやり方に比べると、この帰納法的なやり方ではあまり進展が見られないだろう。というのも、人々が「悲劇的」と呼んでいる出来事が実際にもまた悲劇的である¹³と信じるに足る正当な理由が、ないからだ。もちろん、この場合、多数決など意味をなさない。何が悲劇的なのかを知らない以上、いまこの段階では、どの言いぶんが正しいか正しくないかを決しようがない。百歩譲って、「悲劇的」だと呼んで差支えない事例をごっそり全部集められたとしても、そのときすべてに「共通のこと」として何が残り、それが「悲劇的だ」という判断を正当化してくれるだろうか。〈「悲劇的」だと呼ばれたこと〉だけがせめてもの共通点だろう。

やはり帰納法はどれも、何が悲劇的であるのかがすでに知られ、感じ取られていることを前提とする。どのような事物や出来事が悲劇的か、ではなく、〈悲劇的なこと〉というのがそもそも¹⁴何であるのか、その「本質」が何かを、知っているはずだと前提にしてかかるのだ。

別の仕方でも考察を進めよう。〈悲劇的なこと〉という概念を抽象すべく、事例（や人の発言）をいくら集めたところで、帰納法を裏づけるような資料にはならない。むしろ、「悲劇的」という

¹¹ 「フッサールの場合においても多義的な用法がみられ必ずしも明確ではないが、すでに彼は『論理学研究』において現出の概念に、(1) 直観や想起のような、そこにおいて対象が現れ出てくる具体的な体験（例、目の前にある明かりの体験）、(2) 直観されて現れ出てくる特定の対象（目の前に現れている明かり）、(3) 誤った用法では、(1) の意味での現出の実的な部分、とくに色、形などの体験された感覚内容、を区別する。』『現象学事典』、119-120 頁、「現出」の項（千田義光）。

¹² „Vorkommnis“ には、通例の事の起りからは逸した、しかも良からぬ出来事というニュアンスがあるため、「事件」と訳し、中立的なニュアンスの „Geschehnis“（出来事）と区別した。Vgl. Duden Wörterbuch (online): <https://www.duden.de/woerterbuch> なお、仏訳は “événements et...cas” (p. 109)。英訳は “events” (p. 179) と一括している。

¹³ 動詞 „sein“ の接続法 1 式。つまり、「悲劇的だと言われている」という間接話法のニュアンス——あくまでも或る者がそう主張しているにすぎないという相対性——が原理的に払拭できない。

¹⁴ 原文は、„das Tragische“ の定冠詞 „das“ を » « で強調してある。これは、定冠詞の概念的叙述機能を強調したものと解して、訳に反映させた。

言葉自体がもっている「意味・意義¹⁵のおおまかな方向」や、どのような「現象」ならばその方向に沿っていると言えるのか（その語を誰が、どのような目的で用いるかはどうでもよい）、身をもってどのような体験をすれば¹⁶その現象が生^{ツァ・ゲゲーベンハイト・コメン}じ^{エアシャオエン}るのか、といったことを見て取るに先立って、ようやくその下準備がととのうにすぎない。事例というのはわれわれにとって、〈悲劇的なこと〉が一種の属性^{アイゲンシャフト}のように付帯している先としての事実^{タートザッヘン}ではなく、〈悲劇的なこと〉が現象するための重要な条件を含むであろう何かにすぎない。つまり事例は、〈悲劇的なこと〉という現象が立ち現れる条件を見つけ出し、その条件内で〈悲劇的なこと〉自体を目にするための、きっかけを与えるものである。ここで重要なのは、証明することではなく、見せること、指し示すことなのだ。

また、「現象^{フェノメーン}」としての〈悲劇的なこと〉自体を、その形而上学的、宗教的、あるいはその他の頭のなかだけでこねくり回された「解釈」と同一視してしまわないよう、注意が要る。〈悲劇的なこと〉は、世界^{ヴェルト}やそこ^{ベゲーベンハイト}で起こった出来事を「解釈」した成果^{ヴェルク}でも結果^{フォルゲ}でもない。つまり〈悲劇的なこと〉は、特定の事象^{ザッヘ}がもたらす、鮮烈^{ライデンシャフト}で揺るぎない印象^{ナハヴィルクンゲン}である。そして、この印象は印象で、ありとあらゆる仕方でもって「解釈」されうる。よって、メーテルリンクが細部にまで立ち入って分析してみせたような理論のたぐい（合理主義や汎神論を徹底すればおのずと帰着するような理論と言っていいだろう）は、そもそも大間違いを犯している。この間違った理論によると、〈悲劇的なこと〉は、一時期だけ支持された、誤った「世界解釈」の結果にすぎず、たとえば未開時代に特有の粗雑な感^{エムプフィンドウングスヴァイゼン}じ^{ライデンシャフト}方^{ナハヴィルクンゲン}や奔放に湧き立つ激情の、名残によるものだ。あるいは、まだ対応の手立てが知られていないような欠陥が突如世界に見出されたときのいわば杓氣にとられた状態、——メーテルリンクの言葉を借りるならば——事物^{ディンゲ}の脱臼した関節をはめ直せる“賢人が近くに見当たらなかった”ことの結果でしかありえないという。しかし、このように説明する理論は、〈悲劇的なこと〉の本質を明らかにするどころか、むしろ、自分たちの世界解釈を優先し、〈悲劇的なこと〉を見る力をおそらくは失した自分たちの時代本位に、〈悲劇的なこと〉

¹⁵ 現象学における「意味 (Sinn)」は、意識に現われる対象が「何として (als)」現われるかを指す術語である。初期フッサールと同様、シェラーはここで „Sinn“ と „Bedeutung“ との使い分けまでは特にしていないようである。つまりたとえば「明けの明星／宵の明星」が、同じ「意味」——同一文内で置き換えても、その文の真理値は変わらない——でありながら、異なる「意義」——事実を表現する仕方——をもつ、というフレーゲの有名な区別も、ここには読み取れない。仏訳は “la signification” (p. 110) に統合、英訳は “the word” (p. 179) に統合している。

¹⁶ 仏訳・英訳では整理されているが、原文は „unter dem Erleben welcher Erlebnisse“ (S. 152) という冗長な書き方をしてある。新畑訳は「どんな体験を体験する」と逐語的に忠実であるが、ここでは、「身をもって…体験する」とし、体験の直接性を強調しつつも同一語の連続は避けた。ここでは「体験 (Erlebnis/Erleben)」と「経験 (Erfahrung)」との区別が特に問題にはなっていないが、一般には使い分けもされうる。例えば一軒の(家)をわれわれは常に特定の視点から一面的にのみ知覚し「経験」しうるが、〈痛み〉についてはそのような制約なしに、「内から」与えられたものとして「体験」できる、というように。Vgl. Maren Wehrle: *Phänomenologie. Eine Einführung*, Berlin (Metzler) 2022, S. 9. このように使い分ける場合、英訳の “experience” (p. 179) を「体験」に当ててしまつては、「経験」の訳に困りそうである。仏訳は「体験 (Erlebnis)」に “sentiment” (p. 110) を当てて、“expérience” を温存してある。

の本質を否定してしまっている。というわけで、〈悲劇的なこと〉が疑いようのない「^{ファクトワム}事実」であるにもかかわらず、上のような世界解釈が〈悲劇的なこと〉に存在の余地を認めない以上は、この世界解釈の方が誤りである、と結論づけよう。そして、〈悲劇的なこと〉を目にすることのない時代は^{クライン}卑小である、とも言うておこう。

〈悲劇的なこと〉を形而上学的な視点から解釈してみせることは、たしかにとっても興味深い。ただし、あくまでも現象自体が、その解釈の前提である。たとえばハルトマン (Eduard von Hartmann; 1842～1906) など、幾人かの形而上学者は、神自体を悲劇的な英雄に仕立て上げる。そうかと思えば別の形而上学者たちは、〈悲劇的なこと〉が、事物の表面だけに付着した空疎な^{ザッヘ}事象だと主張する。つまり、あらゆる悲劇の背後には目に見えない調和が潜んでおり、その調和のなかではいかなる〈悲劇的なこと〉もことごとく霧消するらしい。しかし、悲劇的な^{ゲンツク}運命の源泉がどこから湧き出ているとしても、つまり存在の一番奥底からか、あるいは人がいざなりふれた^{サイン}激情や^{ウンルーエ}不安からだとしても、その源泉を突き止めるにはまず、そもそも何が悲劇的なのかを知っている必要がある。

どのような「解釈」も結局は、〈悲劇的なこと〉という^{タートザッヘン}厳然たる事実に突き当たり、問答無用とばかりに鼻であしらわれて終わるのだ。

この時代のぐらつき始めた理性が示す解釈に¹⁷、「事実」を突き合わせ諫めてやるが必要だというのは、なにも〈悲劇的なこと〉の究明にかぎったことではない。

〈悲劇的なこと〉と価値

「悲劇的」と呼んでいいようなものが生じ展開するときには必ず、「^{ヴェルテ}価値」および^{ヴェルトフェアヘルトニッセ}「価値同士の関係」がそれに関与している¹⁸。

価値というものをそもそも伴わないような宇宙——たとえば物理学がとことん力学的に捉えてみせた宇宙——では、いかなる悲劇も生じない。

〈高／低〉、^{エドレス}〈高尚／^{ゲマイネス}低俗〉の別がある場合にのみ、悲劇的な事件なども生じる。

よって、「悲劇的」自体は、「美しい」、「醜い」、「良い」、「悪い」と同じような一つの価値ではない。ただし、事物や人や事象に関連して¹⁹〈悲劇的なこと〉が^ア立ち現われるには、これらに付随し

¹⁷ „beweglich“ 「動揺する (仏 inconstant ; 英 changing)」。

¹⁸ 「彼 [=シェーラー] のいう実質的な価値倫理学は、心理主義に対しては価値の『アプリアリ性』を、論理主義に対しては価値の『実質性』を主張しようとする立場である [...]」。「シェーラーは、価値の問題を価値判断の問題へと還元する新カント派の諸論客に対抗して、知覚判断に対しては『価値体験』が先行することを強調する。」「現象学事典」、62頁、「価値感得」の項 (熊野純彦)。

¹⁹ 「悲劇的な」という形容が付せられる事物・人・事象と、〈悲劇的なこと〉との関係が単に前置詞 „an“ で漠と表されている。仏訳は “dans” (p. 112)、英訳は “in” (p. 180)。この関係の内実を分節化して示したのが、この論考の全体とも言える。

ている価値を経るしかない²⁰。

つまり、〈悲劇的なこと〉を担い、あるいは〈悲劇的なこと〉の成立を可能にしている²¹のはいつだって、価値および価値同士の関係なのだ。ただし、いくら価値に関連しているといっても、〈悲劇的なこと〉が生じるのは、価値の担い手が「^{ズイヒ・ベウエーゲン}動揺」するような場合、そして担い手同士がなにかしら「互いに作用し合う」場合にかぎる。

既存の価値が安定して動じない世界にも、^{ハイターカイト トラオアー エアハーベンハイト エルンスト}陽気や悲しみ、崇高さ、厳粛さは存在するかもしれないが、^{トラークク}悲劇性は必ず欠けている。〈悲劇的なこと〉は、価値が動揺するなかで立ち現れるものであって、そのようなときには、何かしらの事件・出来事が起こっているはずだ。それゆえ、何事かがそのなかで生じ、そして滅びたり滅ぼされたりする時間というものこそ、〈悲劇的なこと〉が現象するための条件をなしている。

時間をともなわない単なる空間にも、——シラーの主張²²に反して——崇高さはいくらでも宿る。しかし、〈悲劇的なこと〉は生じない。仮に空間なき世界というものがあつたとして、そこでも悲劇は起こりうるだろう。時間なき世界では、そうもいかない。

つまり「悲劇的」という形容はもともと、人が^{トラン・ワント・ライデン}何かを行ったり被ったりする際に「^{ヴァルクザムカイト}作用する力」こそを修飾し、規定している。「悲劇的な『^{カラクター}人物²³』」と言うには、悲劇的な行為・受難へと向かってしまうような氣質が、その人物にそなわっていなければならない。さらに、^{クレフテ}諸々の力が互いに拮抗したり対立したりするという「^{ズイトゥアツイオーン}状況」が悲劇的であるのも、互いに矛盾した行いを強いるような「^{フェアヘルトニッセ}事情」が悲劇的であるのも、それらの状況・事情に件の作用力がいわばみっちり^{ラーデン}充填されているからに他ならない。ただし、〈悲劇的なこと〉が現象するには、この作用力が特定の「方向」を指す必要がある。つまり、それなりに高い^{ホズイティーフ}正の価値の^{フェアニヒトゥング}否定へと向かうべきであつて、

²⁰ シェーラーは、「〈価値〉の認識が表象作用にもとづいた二次的なものではなく、一次的な〈価値〉の感得 (Fühlen) が存在することを主張した [···]。彼はそのことによって、感情の志向性が表象作用の志向性と同等の地位を占めるどころか、逆に、対象の〈価値〉のほうが対象に先立って与えられること、つまり、表象の志向性よりも感情の志向性のほうが先行し、存在者の没価値的認識はその〈価値〉の一種の抽象によってはじめて成り立つことを主張したのである。」『現象学事典』、77頁、「感情」の項 (魚住洋一)。

²¹ 「基づける」という定訳は採らなかった。フッサールの現象学において „fundieren“ は、(X が Y を fundieren する場合) 「Y が X によって条件づけられ、Y は X なしに存在しえない」ことを意味する。「Y が X から論理的に導出される」という論理的な関係を意味しているわけではない。Dan Zahavi: *Husserls Phänomenologie*, übers. von Bernhard Obieger, Tübingen (Mohr Siebeck) 2009, S. 29 [original: *Husserl's Phenomenology*, 2003.]

²² シラーによれば、〈歴史〉は、自然の諸力相互の葛藤、そして自然の諸力と人間の自由との葛藤の場である。この葛藤の結果、人間は自然=感性的世界を超越した、人間の意志の自由の領域を確保するはず/べきであり、道徳的存在としてのこの自由の自覚ともなつて感受されるのが〈崇高さ〉である。Friedrich von Schiller: *Über das Erhabene* (1801), in: ders.: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Wolfgang Riedel, Bd. 5, München (dtv) 2004, S. 792-808.

²³ 「性格」と訳すこともできる単語ではあるが、「氣質をそなえる」云々とあるため、その基体として「人物」ととつた。英訳は “character” を代名詞 (“it” ではなく) “he” で受けているので、やはり「人物」の意で解したと推測できる。

このような方向は、物事のなかに即座に見て取られ、感じ取られるはずだ²⁴。そして価値を否定する力は、価値から切り離されるわけにはいかず、むしろその力自体がひとつの正の価値を表わしていなければならない。

〈悲劇的なこと〉という現象をきたすには、いかなる場合でも、何かしらの価値が否定されなければならない。よって、——人間にかぎって言うなら——人の存在や生までもが脅かされる必要はない。もちろん、その人のなかで何かが、つまり計画、意志、力、善^{グート}²⁵、信念などが、否定される必要はある。ただし、この否定そのものが悲劇的なのではない。ある価値が、それより低いかそれと同等の正の価値——より高い価値であってはならない——の担い手によって、否定される方向に作用が生じることこそ、悲劇的なのである。たとえば善人が悪人を、高貴な人が卑俗な人を、打ち負かして破滅させたとしても、悲劇的な現象は生じない。この場合、倫理的な観点からおくられる喝采が、悲劇的だという印象を締め出してしまうのは明らかだ。そしてこれも同じく、言うまでもないことだろうが、ある価値を否定するその何かも、単に別の価値を担っているだけでなく、高い正の価値をまさに体現していなければならない。(災いに対する幸い、^{ユーベル} 悪に対する良、醜に対する美といった価値を、あるいはそのような価値の担い手を、ここでは「正の」と呼ぶことにしよう。「高低」の序列差があるのみならず、それぞれ対をなし、二元的であることが、価値というものの特徴なのだ。)つまり、〈悲劇的なこと〉が現象するには、それはそれで正の価値を担っているものが力を行行使し、それよりもさらに高い価値を否定するのだからなければならない。そして、同等の価値の担い手同士が互いに消耗し合い、相殺し合うことを「運命づけられている」ように見えるときこそ、その現象はこの上なく純粹に、そして激烈に、悲劇的なのだ。また、登場人物がみなそれぞれ「正しい」だけでなく、渦中の人物と力がいずれも同じだけ崇高な正義を体現しているような悲劇、あるいはみなが同等の義務を負い、果たしているように見える悲劇も、〈悲劇的なこと〉を現象させる媒体として極めて有効である。正の価値を高々と担ってみせる人、たとえば善良な人や正義に忠実な人に、どう見ても災いや悪にすぎない出来事が降り掛かり、彼らを打ち負かしてしまつたなら、〈悲劇的なこと〉はたちまち、意味のない、不条理なことに成り下がる。そして〈悲劇的なこと〉の体験にともなはずの同情に代わって、苦痛にさえ満ちた激しい怒り²⁶がこみ上

²⁴ 直訳は「見られたもの、感じられたものなかに、現前していなければならない (im Geschauten und Gefühlten gegenwärtig sein muß) (S. 154)。ここでは、〈価値の感得は直接的・一次的であり、つまり価値は直観されるのであって、積み上げられた認識から二次的に帰結されるものではない〉というシェーラーの基本的な考え方に依拠し、訳した。

²⁵ 英訳では“possession” (財)。語の並びからして、物質ではなく精神的な何かであると解釈し、「善」とした。なお、形容詞“gut (善い)”をそのまま——活用語尾をつけずに——名詞化する用法もあるため、“ein Gut”を「善」と解する文法的妥当性はある。ちなみに「財」という定訳が当てられる術語“Güter” („Gut“の複数形)は、価値の担い手であり、「良きもの」という訳も可能だろう。『現象学事典』、63頁、「価値感得」の項(熊野純彦)参照。

²⁶ „Erregung“を、単に感情の激しい動揺を表すものとして、喜怒哀楽のどれかに限定せずに「興奮」と訳すこともできる。仏訳は“emotion” (p. 114)。しかしここでは、この後の論の展開も参照しつつ、「激しい怒り」と踏み込んで訳した。英訳は“indignation” (p. 181)。

げてくるものだ——ちなみにこの同情は、それがどんなに深いものであっても、さすがに苦痛や怒りにまで行き着いてはならないし、ある程度の冷静さと落ち着きをつねに保っているべきである。

以上のことから、高い正の価値（たとえば夫婦や家族というものにおいて、あるいは国家において、尊ばれるような倫理的性質）の担い手の間で生じる対立こそ、なによりも「悲劇的」と言えるだろう。正の価値とその担い手自身の内部で起こる「葛藤」が、「悲劇的」なのだ。それゆえ、確執にある双方の体現する価値をはっきりと描き出し、それぞれの人物が内に宿す正義を余すところなく展開させてみせる高度な技こそ、悲劇作家は有して発揮すべきである。

2. 〈悲劇的なこと〉と〈悲しいこと〉

〈悲劇的なこと〉がすべて、どこか悲しくもあり、しかも際立った仕方で悲しいことは、たしかだろう。運命として、事件として、〈悲劇的なこと〉それ自体が〈悲しいこと〉という性質^{★3)}をまとっているのだ——ちなみにこの性質は、たとえば一つの風景や一つの顔にも宿りうる。他方で、〈悲劇的なこと〉は、人間の「感情」のなかに悲しみを喚び起こしもする。〈悲劇的なこと〉は、心²⁷を悲しい気分にさせる。

★原註3：〈悲しいこと〉としての性質が一種の「感情」であるとは簡単には言い切れないし、いわゆる「他者の身になると湧いてくる」感情でもない。このことについては、「自己認識という偶像」に関する論文を参照。

ただし、上のことと同様に断言できるのだが、〈悲しいこと〉、悲しい気分にさせるものがすべて、「悲劇的」と形容するにふさわしい性格を有しているわけではない。人の死はどれもそれ自体悲しいことであり、ときには、遺された者たちを悲しませるとしてもやはり、すべての死が悲劇的なわけではないのはたしかだ。

価値に関するわれわれの認知とは無関係に、われわれのなかで生じるような悲しみ——その都度の状況に応じて起こったにすぎない感情としての悲しみ——もあるが、それはいったん脇に置こう。これとは別に、ある具体的な事件の「内容」が「要求してくる」ものとして体験される、心情の「動揺」、ただしわれわれの個人的な願望や目的には関係がなく、むしろ「事象自体に宿る価値」がそれを求めているように見える、心情の動揺がある。この動揺のさなかでわれわれに生じる、〈何かについて悲しむこと〉に依拠して、考えてみよう。そうすると、「悲劇的な悲しみ」にはなお二つの主な特徴を指摘できる。そしてこの特徴二点はそれぞれ、悲しみ自体

²⁷ 「現象学を中心にして言えば、第一に挙げられる心的なものの判定基準は、ブレンターノ以来、『志向性』ということであった。われわれが心に何かを意識するとき、その意識は必ず何ものかの表象や欲求などとして、何ものかに向けられ、それを目指しているというわけであり、そうした対象を目指す働きが『志向性』と呼ばれたのである。』『現象学事典』、153頁、「心」の項（滝浦静雄）。

と、悲しみの対象とに根ざしている。

まず、ここで言う悲劇的な悲しみというのは、「激怒」、「憤慨」、「非難」、そしてこれらに付随する「こうならなければよかったのだが」という願望とはいっさい無縁であり、その点が特異である。つまり、「シユテイレ・ル・イゲ・グレイセ²⁸」、際立つフリート平静さと冷静さが、悲劇的な悲しみの特質なのだ。事件がわれわれの意志を刺激して反省をうながした結果、——事件が完結し、破局に至った段階で振り返ってもなお——「その事件の進展にはどこかの時点で介入もありえた、そして破滅の回避に向かうこともできた」と思えるのなら、悲劇的な悲しみに固有のフェルプング調子は生じてこない。

それゆえ悲劇的な悲しみは、ある程度のキユーレ「冷淡さ」をとともなってもいる。この冷淡さこそが、個々の「私的な悲しみ」から、つまり自我に端を発する「～について悲しむ」という体験から、悲劇的な悲しみを画する。悲劇的な悲しみは、「悲劇的」と言えるような人のゲシユタルト生きざまや事件に感化されて生じ、いわば外部から訪れ、そして心を通じて、われわれに変化をもたらす。とくにアイスキュロスの悲劇作品は、悲しみに固有の調子を他に類のない純粹さで喚び起こしてみせる。

悲劇的な悲しみが二つの調子を含みもつのは、〈悲劇的なこと〉の本質的な特徴が主に二つの点から規定されるからだ。この二つの特徴については、さらに踏み込んで説明しておくべきだろう。つまりまず、ある個人の身近で起こった悲しい事件は、この世界の「本質的特徴」を「典型的な仕方」で体现するという「性格」をもつ。そしてさらに、〈悲劇的なこと〉が必ず含んでいるはずの価値否定は「不可避」であり、この不可避性が余計な推論も経ず、直接われわれに突きつけられる²⁹。

本当に悲劇的な事件を目の当りにするたび、われわれは、悲劇的と思われるその事件越しに、「その先に」、「そのようなこと」を可能にしてしまう、そして世界の「本質」をなすファクトレン不変の要素・ツザメンヘンゲ連関・力をうっすら透かし見る。悲劇的な事件のただなかでわれわれは、ワンミッテルバル直接的な仕方でも——つまり熟考することなく、概念や何かを用いて解釈することもなく——、「世界の一つの在り様」と対峙する。世界のその在り様というのは、当の具体的な事件とはただ一時的に結びついたにすぎず、実際に起こった事件の細部や原因・結果、ことの成り行き³¹からは独立して、普遍性をもっている。ゆえに、事件のさなか——つまり事件の原因や理由を推論す

²⁸ 「高貴な単純、静かな偉大 (edle Einfalt, stille Größe)」は、美術史家ヴィンケルマン (Johann Joachim Winckelmann; 1717~1768) が『ギリシア美術模倣論』(Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst, 1755) のなかで古代ギリシアの優れた芸術作品を評するのに用いたフレーズ。

²⁹ 直訳は「直接的に現象する『不可避性』(der unmittelbar in die Erscheinung tretenden »Unabwendbarkeit«)」(S. 156)。ここで言う「直接性」の意味を、「不可避な何か現象するということではなく、その何か不可避である(ということ)自体に焦点がすえられ、前景化されること」と解し、分節化して訳した。

³⁰ 直訳は、「世界の『本質』とともにすでに与えられている」。

³¹ 直訳は、「事物と出来事との偶然的な継起のすべて (allem zufälligen Aufeinandertreffen der Dinge und Begebenheiten)」。

るような作業を待たずして——、そのような世界の在り様が、われわれに「予感^{アーンゲ}」という形で直観的に^{アンシャオリヒ} 32 立ち現れてくる。

というわけで、悲しみ——つまり悲劇的な出来事自体をつつみ漂う客観的な悲しさ^{トラオリヒカイト}——は、独特の「深み³³」(空間的な深みとの類比で理解して欲しい)をそなえていて、なおかつ「予見不可能^{ウンアプゼーバール}」であり、この予見不可能性において、悲劇的な悲しみは、ある具体的な出来事に「まつわる^{アツワル}」悲しみすべてからはっきりと区別される。このような深みを悲劇的な悲しみが得るのは、〈悲劇的なこと〉に際してわれわれが「対象^{ゲゲンシュタント}」として向き合うものが、つねに二重だからである。つまり、まずはわれわれの目の前で起こっている具体的な出来事そのものが対象なのだが、それに加え、^{ヴェーゼンハフテ・ヴェルトコンシュテイトウーツィオン} 世界の本質的な構造もまた、〈悲劇的なこと〉においては対象としてわれわれに立ち現れてくる。件の出来事は、この本質的構造の「例^{バイシュピール}」としてわれわれに立ちはだかるのであり、事件のなかで世界の構造がただ例示されているわけだ。悲しみはこのようにして、出来事を「突き抜け^{ヒンアウス}」、いわば際限のない漠たる広がりへと拡散する。悲劇的な出来事を目の当りにした際にいつも「同じ」構造が、つまり概念による規定が可能な世界構造一般が、見えてくるのではない。むしろ、たしかに「世界そのもの」の構造ではあっても、見えているのはつねに「特殊^{ベゾンダー}」で、^{インディヴィドゥエル} 「個別^{アイゲンアルティヒ}」で、独特な構造なのだ。〈悲劇的なこと〉を通していわば遠くの方に見えてくる対象とは、一つのまとまりとして捉えられた「世界」そのもの、「このような悲劇的なこと」が起りえてしまう「世界」に他ならない。この「世界」そのものは、〈悲しいこと〉で色づいた薄明りに包まれながら、立ち現われてくる。そして、〈悲劇的なこと〉のただなかでわれわれは、この薄明りとともに立ち上がる^{ネヒトリヒカイト} 暗闇に対峙する。物事自体がはらむ、先が見通せないほどのこの暗闇を背景にしてはじめて³⁴、われわれは、具体的な状況をともしなう個々の出来事と運命とを峻別することができるのだ。

出来事の原因というのはどれも個別具体的なものである。また、偶然によって連なる因果の鎖は、互いに絡み合うことで悲劇的な出来事をもたらすものの、その鎖自体が世界の構造に組み込まれているわけではない。ところが、世界の構造は、「かくも悲劇的な」出来事を新たにまた生み出すべく「待ち伏せ^{アウフ・ラオアー}」しているかのようであり、そのように「待ち伏せ」るものとして構造が、多分の予感をはらみながら直観される。われわれにはいつも、悲劇的な出来事が、世界の構造に根ざした動かしがたいことに見えるのだ。よって、世界の構造には、「不可避性^{ウンアプヴェントバールカイト}」という別の

³² 「直観とは認識論上の概念で、その対象をそれ自身記号やシンボルなど何物も媒介しないで直接に把握する認識を指す。すなわち対象がそれ自身あるがままに直接与えられる認識をいう。[...] 学的認識においては、その学問性を論理といった間接的なものではなく、対象を直接あるがままに捉える十全の直観性に求めるので、現象学はしばしば直観の学ともいわれる。現象学の学的認識としての直観は本質の直観 (Wesensschau, Ideation) であり、それはアポステリオリ (感性的直観) ではなく、アプリアリ (純粹直観) でなければならない。』『現象学事典』、340 頁、「直観」の項 (下店栄一)。

³³ 具体的な事件の先に、世界の本質一般が透かし見えるという、視野の〈奥行き〉のことだろう。

³⁴ 直訳は「暗闇の前景においてのみ」。位置関係を整理して意識した。

本質的な特徴がそなわっていると言える。

この「不可避性」の意味^{スイン}について、もう少し語るべきだろう。ここでの関心事は、〈悲劇的なこと〉のただなかで生じる〈悲しいこと〉に、不可避性が与える^{フェルプング}調子だ。

個別の状況に鑑みて実際に回避できたかどうかは別にして、本質的にはやはり「回避可能」であり、回避可能だったこととして生じたような価値否定——このような価値否定にのみ結びつく一連の感情や情動^{アフエクテ}³⁵がある。つまり、戦慄、^{グラオエン}憤慨、^{エントリユストウング}驚愕など、具体的に何の感情であれ、これらは共通して、^{エアレーグング}激しい怒りという性格をそなえている。実際に起こったのとは違う、もっとまじな経過もありえたのではと考えると——人間にかぎって言えば、「あの人^何が別のことをしていれば、別のことを思っていれば……」と考えると——、この激しい怒りがこみ上げてくるわけだ。何か^何具体的な行為におよぶかぎり³⁶、人間というのは、——たとえそれが、「こう振舞うこともできた」という「可能性」の問題にとどまったとしても——上のような「激しい怒り」にいやおうなくとらわれてしまう。

価値の否定が、変えようもなければ避けようもない——しかも本質的にそれが不可能である——という事実^何に直面するとようやく、激しい怒りは消え去る。この場合、悲しみはあくまでも悲しみであり続けるが、ただしこの悲しみは、^{ドゥルツッ}縮つけや^{アングスト}胸騒ぎ、^{シャオアー}おののきといった身体的感覚にこそはつきりと表われるような狭い意味での「不満」・「激怒」・「苦痛」という性質を取り除かれている。

悲劇的な悲しさというのは、いわば「^{プーア}純粹」であり、身体的な感覚も激しい怒りもともなわな^何い、ある意味では「^{ヘフリーディグング}満足」と結びつくような、悲しみなのである。

「価値の否定にまで行き着くこの出来事が起こらなければよかったのに」と欲したり、^{ベゲーレン}望んだり、^{ゼーネン}願ったりしても、その出来事が本質的に避けられないのだと悟れば、それらの思いはほとんど消え去ってしまう。

〈悲しいこと〉は、世界自体が^{フェーゼン}存在している仕方、その本質的な構造³⁷に根ざした出来事として、われわれに立ち現れてくる。そして、普段ならば他の諸々に負わされるであろう〈悲しいこと〉の「責任」が、世界の構造に^{アフヴェルツェン}いわば^何転嫁できそうだと、世界が「世界」である以上は有しているはずの^{フェアファッスング}構造³⁸のせいでできそうだとわれわれには思える。このとき、個別具体的な出来事のなかに

³⁵ 仏訳は“sentiments et émotions” (p. 118)、英訳は“feelings and affections” (p. 182)。美学用語としては一般的に、Affekt は反応としての突発性が、Emotion は「気分 (Stimmung)」とも言えるような一定の持続性が、そして Gefühl は心的かつ身体的であるという両面性と、それ自体が (自己) 意識の対象であるという反省性とは、それぞれ主立った特徴のようである。Vgl. Metzler *Lexikon Ästhetik: Kunst, Medien, Design und Alltag*, hrsg. von Achim Trebeß, Stuttgart/Weimar (J. B. Metzler) 2006, „Gefühl/Emotion/Affekt“ (Marie Luise Raters), S. 129.

³⁶ 直訳は、「実践的な存在としての人間は」。

³⁷ 直訳は「本質的な存在連関」。

³⁸ 直訳は「可能な『世界』すべてがもつ構造」。

世界の構造をはっきりと見て取ることで、われわれは、その出来事がたまたまたどった経緯やそれが現にそういう仕方^{フエアゼーヌグ}で生じたという事実と、一種の和解に至る。この和解に際してわれわれは、平穏さと落ち着き、そして一種の諦め^{レスィグナツィオーン}で満たされる。諦めてしまえば、「より良い世界の実現」^{ベッセレ・ファクティツィエ・ヴェルト}を成り行き上やむをえず断念したことによる苦悶も脱力感も、ことごとく立ち消える。

要するに、〈悲劇的なこと〉に固有の悲しさは、対象³⁹としての出来事自体にそなわる特徴であり、つまり、その出来事を観察するひと個人^{インディヴィドゥエーレス・レーベンスツザメンハング}の生にまつわる諸事情からは独立している。悲劇的な悲しさは、激怒や憤慨^{ターデル}や非難^{ライン}を喚び起こすようなものと一切「無縁」であり、冷静^{キュール}で平靜^{シュティル}で偉大^{グロース}で、深みを帯び、予測不可能性をはらんでいる。そして、身体的な感覚はともなわず、「苦悶」^{シュメルツフォル}と呼ばれうるようなものすべてを免れており、諦めと満足、さらには世界全体の偶然的な在り様との和解をも含んでいる。

悲劇的なもつれ

〈悲劇的なこと〉が現象するための条件としてわれわれは、「是とすべき高い価値の担い手同士が対立し、一方が破滅する」ということを挙げたが、この条件が極限までみごとに満たされるような場合がある。それは、価値の担い手が、それぞれ別の出来事・物事・人物^{ベルゾーネン}なのではなく、同じ一つの出来事・物事・人物のなかにありながら衝突し、滅びゆく場合だ。もちろん、できることなら、同じ一つの特性^{アイゲンシャフト}、力、あるいは能力^{フエアメーゲン}のなかで価値の担い手がいくつか互いに角逐し没する方が、なお凄まじい。

それゆえ、ある物事が（その物事自体にそなわる、あるいは別の物事にそなわる）高い正の価値を実現すべく行使する力が、まさにこの行使の結果として、価値の担い手である当の物事自身を否定する原因になってしまう場合、まぎれもなく悲劇的である。

高い価値を実現するが、実現に向けたまさにその営みのさなかで同時に、当の価値——あるいは本質的にこの価値に属する何か別の価値——^{エクスィステンツ}が存立するための条件を掘り崩してしまうよう作用する力^{ヴィルクザームカイト}——この作用力をわれわれが直接、直観的な仕方^{アンシャオエント}で、わが身に降り掛かったことのように

³⁹ 「現象学において、対象とは一般に意識が〈向かう〉ところのものを指し、対象概念は志向性の概念と相関的である。[...] 『イデー』においては [...] 〈すべての作用は一般に——心情の作用や意志の作用さえも——《客観化的》な作用であって、対象を根源的に《構成する》ものである〉と言われるようになる。このように〈対象化〉(Vergegenständlichung) ないし〈客観化〉(Objektivierung) が意識に本質的であるとみなされることによって、対象領域は単なる事象世界から〈価値論的〉対象性を含む世界へと拡大される。こうした対象領域の拡大によって、シェーラーやインガルデンにみられるようなさまざまな質を持った価値に関する現象学的分析が可能となったのである。』『現象学事典』、305-306 頁、「対象」の項（谷徹）。

に体験する⁴⁰とき、それが「悲劇的」だという印象はまったく揺るぎなく、そして紛いようがない。

ひとりの人間を褒むべき行ないへと駆り立てる勇氣・大胆さがまた、当の人間を、少しでも頭が回れば避けられたであろう生命の危機にさらし、破滅させる（「用心を知っているなら、俺はそもそも『テル』などと呼ばれていない⁴¹」）。人間が精神に有益なことを目指すのは価値のある理想的なことだが、その^{ズインネスリヒトウング}気構えこそが状況によっては、人生の些細なことで人を破滅させる^{グルント}元凶、破滅させずにはおかない元凶に見えたりもする。スタール夫人（Madame de Staël; 1766～1817）が言うように、誰もが「それぞれ徳に欠陥をもっている⁴²」。ある人が^{カラクターアインラーゲン}生まれながらもつ性格、その^{ヴェーゼンズツューゲ}根本にある特徴が、最良の生き方に寄与すると同時に、「破局」を招きもする。——以上の事態はどれも、きわめて顕著に「悲劇的」だと言える。

もちろん、〈悲劇的なこと〉が生じるに際して、とりわけ人間がそこに参与している必要はない。絵画の保存のために設置された暖房設備から出火し、画廊が燃えてしまうのでもいい。このような^{タートベシユタレント}事実が生じるまでの経緯⁴³はすでに、かすかではあるが悲劇的な性格を帯びている。蠟で固めた翼が溶け、太陽に向かって飛翔したのと同じぶんだけ墜落したイカロスの飛行は、「悲劇的」だ。

悲劇的な「もつれ」とは言い得て妙、的確なイメージである。そのイメージが感覚的に表わしているように、価値を生み出す因果系列と価値を破壊する因果系列とが、悲劇的な作用のなかで結果として一つの出来事に「統合」されており、根っから解き難く絡み合い、癒着している。

しかし、上での議論から、別のことも導き出せる。〈悲劇的なこと〉が生じる場所——^{エアシャイムングスシュピールラーム}現象するための空間——は、^{フェアヘルトニッセ}価値だけの相互関係にあるわけでもなければ、その価値を担う出来事や力同士の因果的な^{フェアヘルトニッセ}関係にあるわけでもない。〈悲劇的なこと〉は、「価値」同士の関係と「因果」的な関係とが独特な仕方^{ベツィーウング}で連関してはじめて生じるのだ。物事が因果にのっとって進行する際、その経過のなかで現われてくる価値のことなど一切考慮されない。また、価値は当然、

⁴⁰ 直訳は「共に体験する（miterleben）」。「仏訳は“expérimentons”（p. 120）、英訳は“observ[e]”（p. 183）で、いずれも原語 „mit-“（共に）のニュアンスを省いている。なお、共感・同情（Sympathie）は、「シェーラーの他者理論の中心概念。狭義における共感とは通常（共歓（Mitfreude）および共苦（Mitleid）と呼ばれる過程）、つまり他者と共に喜び、共に苦しむ経験、そのかぎりではまた〈われわれにとって他者の諸体験が直接に《理解》されるように見え、しかもわれわれがその諸体験に《参与》するような過程〉のことである。」「現象学事典」、94頁、「共感〔同情〕」の項（熊野純彦）。

⁴¹ „Wär ich besonnen, hieß ich nicht der Tell“（S. 159）——シラー（Friedrich von Schiller; 1759～1805）『ヴィルヘルム・テル』（Wilhelm Tell, 1804）第3幕・第3場より、主人公テルの台詞。シラーが参照したアエゲイディウス（Aegidius Tschudi; 1505～1572）『スイス年代記』（Chronicon Helveticum, 1734）には、「利口であれば、俺はそもそも『テル』などと呼ばれてない（wär ich witzig, so hieß ich nit der Tell）」とある。

⁴² „Jeder hat die Fehler seiner Tugenden.“——出典の詳細は不明。スタール夫人の言葉とは必ずしも言えないようで、ショーペンハウアー（Arthur Schopenhauer; 1788～1860）はジョルジュ・サンド（George Sand; 1804～1876）の言葉として、“chacun a les défauts de ses vertus”を引いている。二格（属格）を「徳の」と訳して曖昧さを放置せず、「徳に（おける）」と踏み込んで訳した。ただし、文脈上、「徳という欠陥」という訳、美德が悪徳に転じうるという逆説を強調した訳もありえただろう。

⁴³ „Tatsache“（事実）と区別すべく、ニュアンスを足して訳した。仏訳は“le fait”（p. 121）、英訳は“the event”（p. 14）で、微差の訳出に対してそもそも無関心である。

より高い価値へと収斂してゆくこと⁴⁴を求め、あるいは、出来事が「理想」に向かって進行・展開し続けるよう求めるが、この要求は、因果にのっとって淡々と進行する物事と衝突し、無いも同然にはねつけられる。これらのことは、われわれが生きる世界の本質的な特徴であり、——「本質的な特徴」と言う以上は——いかなる世界にも当てはまる特徴なのである。「善人たちの上にも悪人たちの上にも、太陽は等しく照っている⁴⁵」というこの単純な事実の在り様こそ、〈悲劇的なこと〉を可能にする第一条件なのだ。物事が互いに絡み合いながら因果をなして展開し、価値もしばらくは同時に高まってゆくような進展があったとしよう。この場合でもやはり人は、やがて新たな局面が訪れればすぐ、「因果的進行と価値観との一致も〈偶然〉にすぎなかったのだ」、「物事に宿り予定されているような調和^{ツツメンシュティメン}などありはしない」、「価値には、その実現・成就を求める志向がそなわっているが、この志向が物事の〈因果〉をたどってうまく満たされるよう、配慮がなされるわけでもないのだ」と、思い直すことになる。

事実が根本的にこのような在り様をしていないかぎり、〈悲劇的なこと〉も悲劇も生じえない。

物事に宿る力や能力が、それぞれの体現している価値の高低を基準に厳密に分配されており、しかるべくしてその力を発揮できるような世界、高みへの収斂・展開・調和へ向かうべしという価値の求めに応じて物事の結果が首尾よく定まってくれるような世界、いうなれば「倫理的な世界秩序」と連繋している勸善懲悪の世界においては、〈悲劇的なこと〉など生じえない。また、物事に宿る力が価値の求めに反しようが、抗おうが、反れようが、やはり「理には適っている⁴⁶」と感じられ、肯定されてしまう世界においても、〈悲劇的なこと〉はやはり起こりえない。「悪魔的な」世界は、限なく神意に統べられた世界と同様に、〈悲劇的なこと〉を相殺してしまう。ショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer; 1788~1860) は〈悲劇的なこと〉について論じた際に、この事実を取り逃した。

つまり、われわれの精神が物事の因果的な連なりを、そして価値から発せられる要求を、一目で——すなわち切り分けられない一度の所作で——同時に注視しなければ、〈悲劇的なこと〉は生じえない。

精神というのは概して、物事の全体を統一的に把握しようとするものだが、この精神が個々の具体的な場面で活動する際には、価値の求める先を確認しその価値観に沿うかたちで、目の前の事実が生じた経緯もろもろを整合的に把握しようとする。あるいは、因果的に展開してゆく出来事の

⁴⁴ 直訳は、「統一の形成 (Einheitsbildungen)」。

⁴⁵ „Der Vater im Himmel lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regen über Gerechte und Ungerechte.“ (Matthäus 5, 45.) ——「天の父は、その日を悪しき者のうへにも善き者のうへにも昇らせ、雨を正しき者にも正しからぬ者にも降らせ給ふなり。」(『マタイ伝福音書』第5章・第45節; 『舊新約聖書・文語訳』(日本聖書協会) 2001.)

⁴⁶ 具体的な法(律)を想定した〈適法性〉を言っているわけではないと解し、抽象度を上げて訳した。仏訳は“nécessairement” (p. 122)、英訳では対応する語句が不明 (p. 184)。

歩みを淡々ととどってみたりもする。そうすると、価値の求めも物事の因果的展開も同じ程度に事象本位で客観的な「法則性」をもっていて、しかもそれは互いに独立しており相互に干渉しないのだということが直観的に分かる。この発見があつてはじめて、あらゆる悲劇の「背後」、その一番奥に控えている形式をも^{フォルム}47、捉えることができるのだ⁴⁸。

もちろん、事実が事実となる経緯を「知る」だけで、ただちに〈悲劇的なこと〉が生じるわけではない。

ある具体的な出来事が起こり、そしてそれを機に、物事の因果と価値とが互いに独立した法則に従うのだということがわれわれの目にはっきり「見えた」ときはじめて、悲劇的な現象が生じる。

以上のことから、今度は、われわれの使命にも新たな光が当たる。というのも、——たんに偶然の成り行きではなく——同じ一つの作用力が、物事の進むそのところどころで高い価値をもたらし、しかし別のところでは当の価値をまったく「容赦なく」否定してみせるわけだが、このような様を目にしたときほど、件の直観的で直接的な洞察が明確に、そしていわば集中的に与えられる機会はないのだから。

ここまできると——つまり、出来事を押し進める力の全体をひとまとまりとして見て取ることができ、逐一言葉で説明しながら出来事の部分部分を繋ぎ合わさなくてもよいとなると——、これまでなら観念的な仕方では把握されていただけの、悲劇的な出来事の在り様も、手にとるように理解でき、肌で感じられるのである。

価値の否定が必然であり不可避であること

〈悲劇的なこと〉のただなかでは、価値が「必然的に」否定されるのだと言うとき、それはいったい何を意味しているのだろうか。

少なくとも、因果的な条件づけについて云々しているわけではないはずなのだ！

この場合問題なのは、「因果的な」必然性なのだろうか。むしろ、まったく別の種類の必然性ではないのか。

とりあえずこう言うことができそうではある——それはおそらく因果的な必然性なのだが、ただし、特殊な因果的必然性で、いわば「内なる必然性」である。つまり、外から闖入してくる出

⁴⁷ 直訳は、「あらゆる悲劇の、最後の形式的『背景』」。

⁴⁸ あらゆる生命は、環境に対して反射的に反応し、自己保存しようとする根源的な「衝迫 (Drang)」を有している。そして、この衝迫に対する「抵抗 (Widerstand)」が体験され、抵抗が意識の対象となることで、「自分からは独立した何かそれとして存在する」という確信、事物の「実在性 (Realität)」が成立する。しかし、物事の「本質」を把握しようとするならば、この根源的な衝迫を一時的に停止させ、生存を賭けた直接的な利害関係の外で対象を眺める技術が必要である。このような仕方での本質の認識 (Wesenserkenntnis)、「理念化 (Ideierung)」、「現象学的還元」は、哲学という営みを遂行する上で欠かせない技術でありながら、それを実践するとなると人間には困難であり、道徳的な修養——愛・謙虚・克己——をも必要とする。実在性に関するシェーラーの見解については、梶中和生『マックス・シェーラーの哲学的人間学：生命と精神の二元論的人間観をめぐって』(ナカニシヤ出版) 2013、第6章を参照。

来事に端を発するのではなく、物事や、悲劇的な運命を^{エアレーベン}体験する人間などの恒常的な本性に、あらかじめ組み込まれた必然性なのだ、と。

しかし、よく耳にするこのような説は、事実在即していない。たとえば、生まれつきの病気か何かにより、ある方面での素質を著しく欠いた人がいるとしよう。その人は、次に何かのきっかけで外からの刺激を与えられさえすれば、そのまま破滅することを、^{ブレデステイニーアト}運命づけられているように見える。ところが、この人が仮に、高い価値、最高の価値を（素質上の不具とは無関係に）体現していたとしても、われわれには彼の破滅が悲劇的だと思えない。

それゆえ、たとえばイブセン（Henrik Ibsen; 1828～1906）の『幽霊』（*Gespenster*, 1881；初演 1882）に登場する人物、父から遺伝した病を負いあらかじめ破滅の予感に蝕まれているオスヴァルトは、芸術の才能に恵まれているにもかかわらず、やはり悲劇的と言えるような^{ゲシムタルト}生きざまの人ではない。

オスヴァルトの場合、悲劇的な^{ヘルト}英雄にとって本質と言えるものが欠けている。つまり、悲劇的な英雄を破滅へと追いやる災いは、それに抗して「^{カンフ}闘い」うるようなものでなければならないし、実際に闘いが生じてしかるべきなのだ。

オスヴァルトの場合には、上述のような災いと闘いとがともに欠けている。先手を打って敵に屈する者、自分が手放すことになりそうな価値はすぐに諦め、^{レスイグニレーン}割り切ってしまう者もまた当然、悲劇的な英雄ではない。

〈悲劇的なこと〉に関連してここで問題になっている「必然性」とはつまり、人間だけに許されたいわば「自由な」行為をさんざん尽して介入したとしてもやはり阻むことができないような、必然性でなければならない。自在に使える力、利用できる手段をすべて尽して破局に抗ったが、^{それ}にもかかわらず破局が「必然的に」訪れたと感じられるとき、いやあるいは、破局に対して敢行された闘いの熾烈さに鑑みても、闘い後に訪れた生の在り様に鑑みても、破局が特殊な必然性、「崇高な」必然性だと感じられるとき、はじめて、〈悲劇的なこと〉にそなわるべき「必然性」が^{フオアハンデン・サイン}そこに現出する。要するに、悲劇的な必然性というのは、自然の運行を司っている必然性ではない。自由よりも下位、意志の力よりも下位にあり、だからこそ、自由な存在である人間が意志⁴⁹の

⁴⁹ ミュンヘン学派の代表的現象学者プフェンダー（Alexander Pfänder; 1870～1941）の「意志の現象学」（*Phänomenologie des Willens. Eine psychologische Analyse*, 1900）においては、「意志の意識、つまり〈何物かに内的に向かっている〉という状態が分析の対象となる。この意味での意志を分析するためにまず第一に、願望、欲求、恐れ、憎悪などを含んだ〈目指す（努力）〉（*Streben*）という意識が取り上げられる。そして目指すということは、現前しないものとして表象された体験を目指すこととして解明され、さらに感情のあり方によって〈目指す〉ことと〈反発する〉（*Widerstreben*）ことが区別される。以上の〈目指す〉ことに対して狭い意味での意志は、目指されたものが自らの行為によって実現可能なものとして信じられている点で区別される。そしてこの意志の構造にもとづいて、目的と手段、動機と動機づけられるものとの関係が〈体験される関係〉であることが示され、〈認識される関係〉である原因・結果の関係から区別される。[...] フツァールの場合には知覚を志向性の基本とし、意志は基づけられた現象とみなされているのに対して、むしろ意志を基本とする独自の現象学の視界を開くものを見ることが出来る。」『現象学事典』、616頁、「意志の現象学」の項（村田純一）。

力を用いて介入し最良の方向に軌道修正できるような必然性、自然を統べる必然性ではないのだ。悲劇的な必然性は、自由よりもいわば「^{オーバーハルプ}上位」にある。つまりその必然性というのは、自由な行為や「^{フライエ・ウアザッヘン}自由な原因」を因果の領域に組み入れて考えたとしてもやはり、揺るぎなく存立するような必然性である——ちなみに因果の領域には不自由な原因、すなわち、それ自体も或る原因によってもたらされた結果であるような原因もある⁵⁰。

意識的に選択した行為がどう見てもあだとなつて、破局に通ずる行い・出来事を芽づる式に引き起こした、という印象をわれわれがもってしまうと、〈悲劇的なこと〉が生じる余地はない。同様に、人間が「^{ミリエーベシユテイムト}環境によって運命を握られた」単純な存在であるかのように見えるなら、かつての自然主義「^{ドラマ}演劇」が描いてみせたようにことごとく「^{フェアヘルトニッセ}情 況」によって左右されるように見えるなら、やはり〈悲劇的なこと〉は生じえない。

ゆえに、自然主義も^{デテルミニスムス}決定論も、「人間の意志が有する自由」は自然界での物理的な出来事によって制限されない⁵¹と主張する^{ラツィオナリスティッシュ}合理主義的教説も、いずれの考え方をしても、〈悲劇的なこと〉を把握することさえできない。これらの世界観が提示する二つの「世界」には、自然の要因と自由な選択とをともに越えて作用するような「^{ヒンアウスライヒェント}本質的な」必然性が成り立つ余地がないので、結果、〈悲劇的なこと〉が生じる余地もない。

また、別の理由からもやはり、ここで問題となっているような必然性を「内なる」と称したのでは十分ではない。

内 因 とは、ある事物や人格にそなわる恒常的な「^{アンラーゲ}素質」・「^{カウサ・イマネンス}能力」・「^{ディンク}力」であり、他の事物・^{スイトウアツイオーン}状況・人と特定の^{フェアヘルトニッセ}関わり方をした際に発動する。

価値の破綻へ向かうよう厳として運命づけられたような生来の素質にわれわれが直面する際、具体的な個々の物事が複雑に絡み合いながら「^{エントヴィックルング}展開」することもないし、^エ次々と^アあらたな^ノ局面が生じることもない⁵²、さらには、悲劇的な出来事に必ずそなわっているはず

⁵⁰ 「不自由な原因」を定義することで間接的に「自由な原因」も定義している。つまり、何らかの結果をもたらす原因でありながら、それ自体はいかなる原因にも先立たれないし規定されないような原因、因果の鎖のなかで相対的な場を占めるのではない、いわば絶対的な原因が、ここでは「自由な」と形容されている。

⁵¹ 英訳では “a ‘freedom of the human will’ limited only by the chances of nature” (自然の巡り合わせによってのみ制限される「人間の意志の自由」とあるが、誤訳か。

⁵² 直訳は、「現実的発展や実際の革新 (die wirkliche Entwicklung, die reale Erneuerung)」（新畑訳 251 頁；付点は引用者が下線に換えた）。「リアル」な（実在的）事物とは、ある特定の時間－空間的位置を占めており、その意味で『個体的に個別化された存在』であり、因果連関の下に起因するものである。[...] ある特定の時間・空間的位置を占めることなく、普遍妥当的で、それ自体、絶対的同一性を保持しうるような存在者を『イデアール』と呼ぶ。『現象学事典』、469-470 頁、「リアル／イデアール」の項（宮原勇）。

の内なる「歴史性」^{ゲシヒトリヒカイト} ⁵³も欠けている。つまり素質によって決定論的に物事が決まる場合、——われわれがその生来の性格^{カラクテール}について確固たる正確なイメージをもってさえいれば——破局はあらかじめ予測できてしまうだろう。

しかし、〈悲劇的なこと〉においては、ある逆説^{パラドクス}が生じている。すなわち、価値が否定された後^{になつてみると}、その結末はたしかにどう見ても「必然的」に思えるのだが⁵⁴、それでもやはり実際は、まったく「予測できないまま」に事が生じている。破局が、事件に関わるすべての要因、自由・不自由を問わずすべての要因からいわば^{ゲネールト}培われ、やがて諸々の出来事として結実し目の当りにされるにしても、やはり次のような局面⁵⁵が介在していなければならない。つまり、破局がまるで暗雲のように垂れ込め、出来事に「覆^ユ被^バさつて」はいるものの、しかしすべてのことが——抜けない完璧な計算をほどこしてもなお——別の仕方^{タート}で進展しえるような未決の局面が介在すべきだろう。そしてこの局面の後、ある一つの行為^{タート}が、理性では予測できない仕方^{タート}で、待ち伏せしているかのような潜在的な要因を一つの作用力へと統合し、ようやく破局をもたらすわけだ。

多くの悲劇作家が、破局の手前で「物事が好転した」かのように見せるが、これは、観客が「予測可能だった」と思ってしまうことを徹底して防ぐための手段に他ならない。悲劇が悲劇である以上は、結末めがけて或る程度の「緊張」を準備する必要があるが、登場人物にそなわる恒常的な素質^{フェアヘルトニッセ}や情^{カラクテール}況^{コンクレート}からして破局に至るであろうことがあらかじめ完全に理屈^{ゲグリュンデット}づけられてであると、必要な「緊張」が生じてくれない。悲劇的な事件をも統べているのは、「具体的な」因果関係であり、決して反復されることのない^{コンストラクティオン}布^{コンクレート}置^{ヒストリーッシュ}において結ばれる因果関係、本来の正しい意味で「歴史的」と呼ばれてきた因果関係である。これらの因果関係は、「自然が有する法則性」とはまったく別物だ⁵⁴。

★原註4：ハインリヒ・リッケルト『自然科学的な概念構成の限界』（*Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896～1902）を参照。

⁵³ 後出する「歴史的」という形容の説明・定義を参照した上で、「歴史性」とは、〈個々の出来事同士の結びつが関係が具体的かつ一回的であり、それゆえ抽象的な法則に還元できず、同じ状況を期待もできなければ予測もできないこと〉と解する。晩年のフッサールは、「世界が、『認識の世界、意識の世界、人間を伴った世界であるかぎり』、確定的多様体としての自然という理念は「途方もなくばかげた」ものであること、そして現象学はわれわれを数学的自然科学の古い、客観主義的な理想から解放し、同時に物理学の類比物であるような心の存在論という理念からも解放するものであることを強調している。[...] もはやアプリアリナものは数学や物理学から借り出された既成のモデルによって経験の超越的対象として捉えられるのではなく、むしろ経験の相関者として、経験とともに生じ、変動し、しかし個別的な経験を越えた生命を持つものとして理解されるようになったのである。』『現象学事典』、471頁、「歴史（性）」の項（日暮陽一）。

⁵⁴ 個々の原因と結果が連なって、然るべくして破局が生じたように見える、事の経緯が一本の線として見える——ゆえに、その延長上にあった出来事を予測することもできたように（今となれば）思える——ということか。

⁵⁵ 「瞬間」と訳すと、その時間の短さが不必要に強調されてしまうため、避けた。ここでは、出来事（の経緯）の見え方がいくつかの局面に微分された上で、そのうちの一つとしてあるべき局面が詳述されている。

よって、〈悲劇においては、^{キャラクター-エントヴィックルンゲン}「人の性格が実際に変化・変質」してしまっ^てはいけ^ない。もともと^{ゲスィンゲ}その人の考え方や性格にそなわ^ていたものが^{エントヒュルンゲン}「露になる」だけにとどまるべきなのだ〉というショーペンハウアーの主張⁵⁶を、受け入れるわけにはいかない。

人の性格が悲劇的な仕方^で変貌してしま^い、その考え方や感じ方が変わ^り、当初与えられていた人生の道筋から決定的に反れて、取り返しがつかなくなる——まさにこれらのことが、破局の一部、あるいは破局そのものをなしている場合も、決してめずらしくない。よって、たとえば、これまで追求してきた人生目標の見方が変わ^り、その目標の価値が暴落してしまうなら——見かけ上は生を謳歌していても——、それはいかにも「悲劇的な」現象だ。

要するに、悲劇的な必然性というのは、世界を構成する要素の本質、そして要素同士の本質的な結びつきに由来するよう^な、「^{ウンフェアマイトバルカイト}避けがたさ」、「^{ウンエントリンバルカイト}逃れがたさ」に他ならない。

何かが「できないこと」であるというこの否定的な規定がまさに示すとおり、価値の否定を食い止め、件の価値を救うことができたはずの力を、考えうるかぎり尽したときにこそ、ここで問題となっている「必然性」が生じ、現象するのである。

ゆえに、次の二つの仕方^で価値が否定されたとしても、本質に鑑みれば、^{ワントラ-キッシュ}「悲劇的ではない。つまり、誰かが義務であるがゆえにしたこと・しなかったことに^{フアアッシュルデット}「罪が帰せられる」ような価値否定と、しかるべき術策や方途を用いれば「避けられた」はずの価値否定は、どちらも悲劇的ではない。要するに、「誰に罪があるのか」という問いに対する明確な答えが出る場合はいずれも、〈悲劇的なこと〉にとま^らな^らずべき性格が欠^けている。

上の問いに対する答えがないときにはじめて、〈悲劇的なこと〉に固有の色が現れる。

〈当事者の誰^もが自分の^{フアリヒト}「義務」の求めに従い、考えうるかぎりのことをしたが、それにもか^かわ^らず^やは^り災いは生じざるをえな^かった〉という印象をわれわれが受けてはじめて、その出来事は「悲劇的」だと感じられる。

ただし、——人間たちをめぐる〈悲劇的なこと〉にかぎって言えば——どこにも「罪」が「生じていない」という単純な話ではなく、罪はたしかにあるものの^{フエアッシュルドング}「罪の所在」を^{ウンロカリズィ-アバルカイト}「はっきりさせることができない」だけなのだ。破局をもたらした張本人の「立場」に別人を置いてみて、〈少なくとも道徳に関してはもっと賢明に振る舞えたはずだ、もっと^{スイットリッヘ・フォルデルンゲン}「良心」の「声」に耳を傾け、もっと力強い^{スイットリッヒャー・ヴィレ}「善意」をもって行動できたはずだ〉と想像できるならばきっと、件のキーパーソンに対する「非難」がむくむくと頭をもたげ、この人を^{ベッシュルディグング}「咎め」たくなるのがオチであって、〈悲劇的なこと〉であるという印象は即座に「阻まれ」、生じはしない。

⁵⁶『意志と表象としての世界』(Die Welt als Wille und Vorstellung, 1818) 第 51 章、および『パレルガとパラリポメナ』(Parerga und Paralipomena, 1851) 所収の「個人の運命に宿る意図らしきものについての超越的思弁」(„Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“) を参照。(新畑の訳注 5、333 頁の指摘による。)

ここでもやはり、悲劇的な仕方です。事が現象する際にともなうべき「必然性」がただちに損なわれてしまっている。たとえばキリストの死に関して、この死が、神の純粹さと神ならざるものたちの^{ゲマインハイト}卑俗さとがまみえれば必ず生じてしまうような情況に由来するのではなく、また、^{ヴェーゼン}旧態依然として^{フエアヘルトニス}変わらうとしない「世界」がキリストに対して行った反発に起因するものでもなく、むしろ〈自らが果たすべき道徳的義務を忘れたポンティウス・ピラトゥスの過失によるものだ〉、あるいは、〈ユダ^{シュレヒティヒカイト}個人の悪しき氣質や、本来の義務に反するユダヤ人たちの行いによるものである〉といった考えをわれわれがいただくとすれば、キリストの死が〈悲劇的なこと〉であるという印象はたちまち遠のいてしまう。逆に、ナザレのイエスを囲む人々が倫理の面で「もっと善い」人間でありえたであろう、イエスが別の時代に生まれていればこうはならなかつたらうと想像し、イエスがもっとその真価を認められ崇められる場面をわれわれが思い描けるとすれば、そのときもやはり、彼の死が〈悲劇的なこと〉であるという印象は立ち消えてしまうのである。

イエスの死が悲劇的なのは、関与する者たちがそれぞれ高い意識をもって「義務に忠実であった」にもかかわらず、いつであろうがどこであろうがやはりその死が生じてしまう場合にかぎる。たとえば^{ユステイツモルト}死・刑は、悲劇的な破滅になりえない。「正義」という^{イデー}「理念」自体が、より高い価値の否定を帰結してしまうときはじめて、そこに悲劇性が生じる。死刑は、それが避けがたいものなら、深く同情させるし、避けることもできたはずなら、強く憤慨させるが、いずれにせよ、悲劇的な^{ミットライト}同情は決して呼び起こさない★⁵⁾。

★原註5：それゆえアイスキュロスは悲劇『エウメニデス』のなかで、アレオパゴス会議の評決者たちに、オレステースの罪の有無を決するに際して白黒同数の玉を投げさせている。

誰もが「義務」をまっとうし、——ありふれた言い方をするならば——誰も^{シュルト}「罪」を犯していない場合にはじめて、災いが正真正銘「悲劇的」だと言えるのなら、どんなに賢明で公正な「理想の」裁き手でさえも調停したり正したりできないということもまた、悲劇的な葛藤の本質に含まれるはずだ。悲劇的な^{ミッセタート}罪悪とは、^{ユリーディッシュ}あたうかぎりのいかなる道徳的・法的判断もその前では「口をつぐむ」ようなものである、とさえ定義できる。逆に、道徳や法の観点から見通しがきき、裁き収めることも可能な葛藤というのは、どれもその本質上、悲劇的ではない。一つの行いを単位として見た場合に、正不正、善悪の境界がそもそも^{スイヒフェアラオフェン}怪しくなり、動機・意図・義務といった糸が複雑に絡み合っていて、それぞれの糸をたどると、事件を目撃した者は同じく^{フエアヴィルング}明白に、「正しい」し「正しくない」と判断できてしまう。つまり、道徳的・法的に見て賢明さを欠いているせいではなく、むしろ「対象」自体によっていやおうなく強いらられるような^{ゲーゲンシュタント}「混迷」を、われわれの道徳的・法的判断はきたす。その混迷は、悲劇的な印象が生じる際にそれを目撃する主観の側になければならない要素であり、また、「正・不正」や「咎め・憤慨」の別を問題にするような「次元」

をまるまる越え出ている。

「悲劇的な罪」は、誰にも「帰す」ことのできない罪であり、それゆえこの罪に対してはどのような「裁き手」も想定しようがない。

このように、われわれの道徳的な判断が混迷し、われわれからすれば罪であることは火を見るよりも明らかなのにもかかわらず、その罪を負うべき「主体」を探し求めても無駄に終わるとき、すでに本論で述べたあの、「〈悲劇的なこと〉に特有の悲しみ」と悲劇的な同情が、これらに固有の落ち着き・平静さをともなって、生じてくる。そして、恐るべきことが生じてしまった理由を宇宙の在り様のせいに「転嫁」することで、個人やその意志がいくら干渉しようと行為や出来事の展開余地にも限界があるという葛藤に、和解がもたらされる⁵⁷。

このように、悲劇的な「悪」というのは、「正／不正」や「義務に準ずる／反する」といった区別の彼岸にあるものなのだ。

しかし個人は、倫理について——その人なりに——どれだけ細かく理解しているのかに応じて、それぞれまったく別の、価値の小宇宙を有している⁵⁸。

そして、各人に固有の小宇宙に即してはじめて、それぞれにあてがってよい「義務」とその範囲が——個人を取りまく実際の具体的な生活状況とはまったく無関係に——見積もられる。個人がそれぞれ自分の「義務」を果たすなら、義務の履行という点で、みな「道徳的に」は同じだけのことをしているだろう。ただし、これにより、みなが同じだけ価値あることをしているわけでもなければ、義務を果たすことでみなが人として等価値であるわけでもない。各個人がそれぞれ身を置く価値領域のなかで義務に即して「最善」を尽したところで、その各人が、ありうる善悪のすべてを含むような大宇宙をどれだけ深く覗き込んでいるのかということや、この大宇宙のなかでどの部分を認知しているのかということとは、まったく関係がない。カントのあまりに視野の狭い倫理学は、義務とその遂行が、人格を高めて人を高貴な存在にする、と主張する。しかしそうではなく、人を高貴にするのは、「高貴さが求める義務」なのだ。人にもともと高貴さがそなわっているからこそ、それぞれに可能な義務が割り当てられる。そしてその義務を通じて、人はさまざまな強さで倫理的な世界に縛られており、倫理的世界にとって「意味をもっている」。

⁵⁷ 〈4格 mit et. versöhnen (～を～と和解させる)〉という表現の4格部分が欠けている。新畑訳は、„uns“ (われわれを) を補足して訳している——「この転嫁がまさしく、われわれと行為および出来事の有限性とを、またわれわれとそれらに関与した個別的人間および意志とを、宥和させるのである」(255頁)。この場合、「われわれ」と mit が従える句①「行為・出来事の有限性」、「われわれ」と句②「個人と意志」という二組の和解が生じることになる。仏訳も同様の処理をしている (p.130)。しかし英訳は、欠けている4格の補足を諦め、mit が従える句①と句②「との間で」和解が生じると解している。文意からすればこちらの方が通りやすい。よって本稿も英訳にならない、なおかつ言葉を補って訳した。

⁵⁸ 「価値に関する志向的情緒としては価値の『感得』やその高低に関わる『先取／後置』といった作用が考えられたが、愛は、単なる認識作用にとどまらず、価値認識に対して発見的な役割をはたす志向的運動であるとされる。すなわち、愛は、ある人格に与えられる価値の領域を拡大させる作用であり、愛の運動によって、それまでは未知であった価値が感得や先取の対象として現れるのである。』[現象学事典、1頁、「愛」の項 (水谷雅彦)。

香辛料商人が義務を果たすのと、正真正銘の王が義務を果たすのとでは、わけが違う。一方は、倫理的な価値を細かく区別して順序づけることがほとんどできず、その意志がいたく具体的な内容も数えるほどの貧かさであるが、自らの「義務」は果たす。他方は、人やそうでないものと、幾千もの段階づけられた倫理的な関係を取り結んで生きている。細かに分類された倫理的な価値、多様な価値を総覧して、他のもの「よりも高い」価値をあらかじめ見て取ると、その時点で自分にとって一番高い価値を優先し、意志と行為において実現する。こうすることで、王は「義務」を果たすわけだ。価値を細やかに見抜く目のない者が彼なりの義務を完璧に果たすときと同じ行いをしたところで、後者の王の立場では、むしろ義務に反している。真の悲劇的な出来事においては、みなそれぞれ自分の「義務」を果たさなければならないし、あるいは少なくとも、——義務を果たしたところでやはり——価値は否定されたこと、世界がふくみもつ倫理的価値の総量も目減りせざるをえなかったことが、明らかでなければならない——と、ここで仮に言ってみるとしても、悲劇に巻き込まれた個人とその「身の上」⁵⁹に対応する、倫理的な価値を区別する能力は、各人で別次元^{ディメンション}と言えるほど異なっており、この違いを度外視して考えるわけにもいかないだろう。むしろ、この身の上の高低で言えば「高い方である」者が、自分より劣る者たちの厳密な「義務」遂行に巻き込まれその「下で」打ち碎かれるなら、これこそ、典型とも言えるほど〈悲劇的なこと〉だ。高貴さでまさる個人が、敵対者の引き受けなかった「道徳的」罪を自ら背負ったものの、倫理的な価値を実現し体現した彼の功績を差引きすればどう考えても彼が敵対者をゆうに凌駕している場合、それは、このたぐいの〈悲劇的なこと〉に固有の誘因^{ライツ}⁶⁰だと思われる。高貴さで優る者は、——その人が「より幅広く」高い義務を課せられることを踏まえれば——高貴さで劣る者よりも「罪を負う」はめになりやすいが、まさにこのとき高貴な人は、倫理的な「危機」に瀕している。そしてこの倫理的な危機自体に、〈悲劇的なこと〉がすでに含まれている。というのも、このような危機が高貴な者を見舞うのは、高貴な本性のせいであるとともに、おかげでもあるからだ。ゼウスから火を盗む、技術に精通したプロメテウス像よりも、以前は知られていなかったような倫理的な価値を誰よりも最初にその目に宿し光らせる倫理プロメテウス像こそが、「悲劇的」と呼ぶにふさわしい。倫理的な視点で突出したプロメテウスは、凡庸な大衆にはまだ感知できないような価値を体現し、義務を負っている。大衆はというと、自分にとってまだ「善」と思えないものは「悪」とみなしてかかり、自分の義務だと思えないものについては、数ある正しさの一つを恣意的に選んだ結果にすぎないとみくびり、突出した個人を糾弾する。このとき大衆自身は、自分なりの「義務」を果たしているにすぎない。自身はひたすら「良心にもとづいて」自分の神聖な義務を果

⁵⁹ 「在ること」というような抽象的な意味ではなく、むしろ、香辛料商人と王の比喩からも分かるように、各人の「在り方」、「環境」や「立場」を指している。ただし、「生活状況」ほど具体的で一時的なものを指しているわけでもない。

⁶⁰ 前出の際は「刺激」と訳した。

たしている大衆が、プロメテウスの「道徳的な」価値を認めないことはあるだろうが、価値を拒否するその声がやがて必然的にことごとく止まざるをえないとき、「高貴な者」が「没落」するそのような姿は、悲劇的なのである。

このような場合において高貴な者が自らの義務を果たすということが、いったいどういうことなのか明らかになれば、ここからさらに深く、「悲劇的な罪」について立ち入ることになる。ここでは前提として——つまり証明してみせるまでもなく——、優先する^{フォアツイーエン}という行為によってより高いことが示されているような価値⁶¹を実現する^{フェアハルテン}振る舞い、あるいは実現しようとする振る舞いは、道徳的に「善い」⁶²。より高い価値を「優先する」ということは常に、より低い価値を後回しにする、あるいはその実現をよしておく^{ユーバーラッセン}ということに等しい。しかし「道徳規範」、すなわち一般的な仕方^{モラルノルメン}で命じる規則^{ヴェルトドウルヒシュニツツニヴェー}というのは、ある特定の時代において与えられた平均的な価値水準に基づいて「より高い」価値を実現すべく、ときがたてばまた繰り返し生じるような典型的な「状況」^{ズイトゥアツイオーン}のなかで何を欲し何を行うべきなのかを、指示するにすぎない。それゆえ、実際に適用される^{マテリ}個々の^ア道徳規則はどれも、該当する文明段階においては良しとされる^ギものの^ユ具体的な^タ総目録^{ヴェルト}を⁶²、前提として含んでいる。もし、先に定めておいた意味で「より高貴な者」が、広く認知された価値よりも高い、ある時代の平均的な価値水準において支持されている価値よりも高い価値を見て取り、倫理的な価値の宇宙へと、凡庸な大衆がまだ把握できないような「先駆的な一歩」^{フォアシュトース}を踏み出したとしたら、どうだろう。このとき、支配的な道徳に準ずれば「善」であり「義務に則っている」ように見えることが、より高貴な者にとっては「悪」・「邪悪」であり、それゆえ彼自らの「義務に反する」ように見えざるをえないのは、明らかだ。これは、避けられない^{フェアマイトバル}仮象^{シュレヒト}というよりむしろ、——カントの言葉で言うところの——「必然的な仮象」^{ベセ}である。「道徳的な規則」としてもつばら一般的な命じ方をするものもすべて、——仮にこの規則を体系的に^{ユディフィカツイオーン}整え、厳密な論理に基づいて組み立てたとしてもやはり——その「時代」^{ツァイト}に固有の、良しとされる事物の具体的な総目録をいつも前提としている。そしてこの総目録は、そのとき支配的な価値水準の体系によって、すでにそのあり方を決定されている。ゆえに、高貴な者は、「倫理的な法」^{ズिटテンゲセツ}を、あるいは倫理的な事柄に関してのみ「法として効力を発揮」^{ゲヒューテンデス・ゲセツ}しう⁶³のようなものをことごとく⁶³、侵害せざるをえない。高貴な者は、——神あるいは神々を別にすれば——どれほど公正な裁き手を前にしても——^{ファクテイッシュ}実質的には罪がないのだが、しかし必然的に、「罪あり」と見えてしまう。こういう事態になる⁶³という⁶³こと⁶³の理由⁶³は、規則が何らかの^イ仕方^レで^グ踏み外^ラされた^リからでは

⁶¹ より高い価値「なので」優先されるのではない。その価値を優先してしまうという事実が、その価値の相対的な高さを示している。

⁶² 新知識は「当該の文明段階の特殊な積極的な財世界の諸前提」(258頁)。

⁶³ 新知識は「人倫的なものにおいてのみ『命令する法則』でありうるすべてのものを」(259頁)。

なく、むしろ、倫理はそもそもこのようにして「^{エントヴィックルンク}発展」⁶⁴してゆくものだからだ。ここで私は、これまでの正義に対する直感でもって、^{ミット・アイネム・ゲフェール}必然的な「^{シュルトローゼ・シュルト}罪なき罪」と撞着的に言い表わされてきたものの、核心に触れているつもりだ。この問題に関して重要なのは、^{トイシュング}錯覚が必然的に生じるということであり、いかに公正な^{モラリスト}道德家でさえ、「悲劇的な英雄」を前にすればこの錯覚に陥らざるをえない。未知の倫理的価値を見出した悲劇的英雄^{★7)}は、その本質からして明らかに犯罪者の正反対なのだが、それにもかかわらず、同時代にとってみれば、犯罪者と区別しがたいこともある。英雄によってはじめて体现された価値が世に認められ、有効な「道德」となるにつれてようやく、彼は——後づけで——^{ヘーロス}倫理的な英雄とみなされ、その正当性を認められることもある。ということはつまり、厳密には、「かつて悲劇があった」と言えるだけで、「いま悲劇がある」とは言えない。〈悲劇的なこと〉の渦中にある人は、彼が生きる^{ゲーゲンヴァルト}〈いまここ〉のなかでは必然的に、静かに黙々と自分の道を歩む。彼は、大衆のなかで「犯罪者だ」と指さされないかぎり、大衆の知るよしもなく、忍び歩きする。英雄と大衆を分ける^{インスタンツ}裁きの場が欠けているのは、偶然でなく、むしろ必然なのだ。新しい倫理的価値を見出すような創造的人物が、悲劇的な運命をたどる様を見てはじめて、われわれは^{ゲシツク}歴史性の核心を、つまり、人類が倫理の面でどう^{エントファルテン}発展してゆくかはまったく予測できないという事実の核心を、理解できるだろう。言い換えれば、絶対に見込みがないような「^{ヴァークニス}大胆な試み」と、それにとまなう^{アインザームカイト}孤独、倫理的価値の創造者が陥る絶対的孤独を見れば、上の核心が見て取れるはずだ。イエスがゲツセマネで体験したと思われる〈悲劇的なこと〉は、その一要素としてま^さにこの孤独を、比類のない仕方で含んでいる。この場合、いわば世界全体の運命が一人の人間の体験内に^{コンプリミニアート}圧縮されているようであり、イエスがこの孤独な瞬間、「^{ミツテ}真んなか」に、^{ウニヴェルスム}宇宙を動かすすべての力の中心に立っているかのようだ。イエスは、歴史におけるすべての時代が自分のなかで決するのを^{エアーレ}身をもって感じるが、他の者はそのことについて知るよしもない。すべてが、「一者」としての自分の手中にあるのを感じるのだ。これによって、さらに一つのことが分かるだろう——こういったたぐいの悲劇的英雄は、罪を「^{フエアシュルデン}負う」のではなく、罪の「^{フエアファレン}手中に墮ちる」のだと。この言い回しこそ、「悲劇的な罪」の際立った特徴を的確に言い表わしている。すなわち、「罪」が彼に降り掛かるのであって、彼が罪に手を染めるわけではない！

★原註6：これについては拙著『倫理学と物質的価値倫理学における形式主義』、第1巻（1914）を参照。

★原註7：ここで問題になっているのは、件の英雄のことであって、悲劇的な英雄全般ではない。

⁶⁴「文明段階」といった言葉も前に見られるため、「展開」よりも向上のニュアンスがともなう「発展」を訳語に選んだ。

「汝らが彼を生へと導き…」⁶⁵

罪の「手中に墮ちる」というこの言葉は、悲劇的な英雄が常軌を逸した激情あるいは衝迫・衝動^{ドレンゲン トライベン}に駆られて特定の方向へと突き動かされるという意味でもなければ、この衝迫が英雄の自我の中心を占めて、彼の意志をその方向へと否応なく仕向けるという意味でもない。このようなことなら、ありふれた道徳的罪にも——少なくともある程度は——あてはまるだろう。しかしここで決定的な役割を果たすのは、^{クワンティテテン}「量」ではない。どれほど強烈な衝迫にさらされようが、件の方向へ「従う」意志はやはり、衝迫だけによって規定されているわけではない、独立した一つの行為^{アクトゥス}なのだ！英雄が陥る悲劇的な罪の特徴は次の通りだ。つまり、英雄に実際与えられている選択の「余地」^{シュベールラウム}からことあるごとに、「罪深い」行為あるいは無為が転がり出て、何も知らない本人に忍びより、英雄は、ある種の罪を逃れることができなくなって、少なくともそのつどの状況では「最善」の選択をしたにもかかわらず、必然的に罪の手中へと落ちる。

道徳的な罪あるいは「犯された罪」^{フェアシュルデット}は、「選択行為」^{ヴァールアクト}に由来している。しかし悲劇的な罪あるいは謂れなき罪^{ウンフェアシュルデット}は、「選択の場」^{ヴァールスフェーレ}ですでに生じている！よって、悲劇的な英雄からしてみれば、選択するという行為は、罪を免れている——そしてこれとは正反対に、道徳的な罪においては、選択する場ではまだ、罪を負わずに済む可能性も残されており、罪は、特定のどれかを「選択するという行為」^アにともなって生じる。対する悲劇的英雄は、罪なき行いにおいて、「罪を負う」^{シュルディヒ}ことになる。

以上のことから結論として言えるように、悲劇作品のなかに道徳的な咎を探し求める理論、悲劇作家を悲劇的な現象の表現者として敬うどころか、英雄を破滅させることで英雄を罰するような倫理的な裁き手に仕立て上げてしまう理論は、^{シュールマイスターテオリー}知ったかぶりで、いかにも馬鹿げている。悲劇的な現象についてそもそも見る目をもたない輩でなければ、こうもくだらない悲劇理論をひねり出せはしない。また、「悲劇的な罪」という概念を、悲劇的な現象一般にまで拡張しようとしても、それはそれで間違ふことになる。先の考察にもとづけば、〈悲劇的なこと〉というのは、人間に特殊な現象、意志を伴う行為に限定された現象では決してなく、むしろ「宇宙の全体にかかわる」^{ウニヴァーサル}現象である以上、「悲劇的な罪」の行きすぎた概念拡張が通る余地は当然ないわけだ。このことについて付言しておく、——「悲劇的な罪」が事実として成立している場合——悲劇的な現象の担い手は、英雄がそれによって罪を負うことになる当の行為でもなければ、「破局」に付随するたとえば英雄

⁶⁵ ゲーテ『ヴィルヘルムマイスターの修業時代』(Wilhelm Meisters Lehrjahre, 1796) に出てくる竖琴弾きの老人の歌：「涙ながらにパンを口にしたことがない者は、／苦しみに満ちた夜に／寝床で泣き明かしたことがない者は、／汝ら天上に住まう霊たちの力を決して知りはしない。／汝らはわれわれを生へと導き、／貧しき者が罪で汚れるままにして、／苦痛の手にゆだねる。／つまりこの地上で罪はことごとく咎めを受けるもの。(Wer nie sein Brot mit Tränen aß, / wer nie die kummervollen Nächte / auf seinem Bette weinend saß, / der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte. // Ihr führt ins Leben uns hinein, / ihr laßt den Armen schuldig werden, / dann überlaßt ihr ihn der Pein; / denn alle Schuld rächt sich auf Erden.)」

の破滅でもない。そうではなく、「罪の手中に墮ちること」自体が、つまりその意志に一点の曇りもないような者が罪の手中に落ちるといふことが、この場合、悲劇性自体の担い手であり、中核である。よって、オセローにとって悲劇的なのは、彼が最愛の人をやむをえず殺めるという罪に陥ったことであり、デスデモーナからすれば、彼女が愛する人によって罪もないのに殺されてしまうということが悲劇的なのだ。「なぜなら、こうしてひしひしと感じるように、死とは至福」だというオセロー自身の言葉にもあるように、オセローの死は、彼の行いに対する罰ではなく、つまり「罰」である以上は身に染みる災いを含まざるをえないようなものではなく、まさに救いなのである。それゆえ悲劇的な罪は、悲劇的な現象の条件ではない——「〈悲劇的なこと〉が生じる条件として、罪は何らかの罪ではなく、まさに「悲劇的な」罪でなければならない」と言うのなら、これは循環論法キルクス・イン・デモンストランドになってしまうだろう。悲劇的な罪は、〈悲劇的なこと〉の「一種」であり、その罪をめぐる倫理的な価値が、つまり一種の絶対的な価値が問題になっている以上、悲劇的な罪は〈悲劇的なこと〉の「絶頂」なのである。死やその他の災いではなく、「罪の手中に墮ちること」が中核となって、英雄の悲劇的な運命を形作っている。