



图版 1



図版2：中央がレトリカ

天上界への魂の帰昇と宇宙論

－ロンギノスとカントの崇高について－¹

坂本貴志

本稿はドイツの十八世紀における崇高の、文化的、思想的背景を探ることを目的としている。天上界への魂の帰昇という、古典古代期に広く認められた典型的なイメージのトポスが、ロンギノスの『崇高論』において認められるのを確認し、それがカントの宇宙論と崇高論にまで影響を及ぼしている様を明らかにしようとする。

レトリカとカドゥケウス

崇高論が十八世紀のドイツでどのように受容されていたかを物語る一枚の図像（図版1）がある。これは、カール・ハインリヒ・フォン・ハイネケン（1707-1791）がロンギノスの『崇高について』²のドイツ語訳をギリシア語原文と共に紹介した書の見開きに掲げられ、ピエテル・タンイエ（1706-1760）によって描かれたものである。³ハイネケンは、ドレスデンの首相を務めたハインリヒ・フォン・ブリュール（1700-1763）の秘書ならびに代理人の地位を得て、当地の銅版画美術館の館長を長く務めた。父パウルは画家兼建築家であり、母カタリーナは画家のかたわらまた美術の商いを営み、さらに錬金術にも手を染めたと言われる。画に対する見識、画を取引する知識の二つが求められる銅版画美術館の館長という職は、いわばハイネケンの天職であっただろう。それゆえ、ロンギノスの『崇高について』の翻訳のこの巻頭銅版画もまた、翻訳に付された彼の解説に劣らず雄弁に崇高に対する彼の考えを物語っていると読むことは、決して間違っていないだろう。事実、ハイネケンの『崇高について』の解説は、雄弁術としての崇高とテキストとして表現される崇高の違いを専らにしており、それはハイネケン画に含意させようとした崇高の意味内容と比べて魅力に乏しい。銅版画の通である彼の崇高についての考えは、タンイエの画を通して表現されてあると考

¹ 本稿は、日本フランス語フランス文学会2010年度秋季大会（10月17日於南山大学）におけるワークショップIII「崇高と近代の成立」にて口頭発表された原稿『ドイツ近代の崇高－その秘教的背景をロンギノスに遡り、ヘルメス主義に即した政治的機能を探る－』に大幅な加筆訂正を施したものである。

² ロンギノスは周知のように『崇高について』の著者ではない。『崇高について』は三世紀のシリアに生きたロンギノスの作であると長く考えられてきたが、今日は一世紀のローマ帝国に生きた、名前の伝わっていないギリシア人によるものと考えられている。しかしながら本稿では便宜上、ロンギノス作ということにしておきたい。

³ Carl Heinrich Heineken: Dionysius Longin vom Erhabenen. Griechisch und Teutsch Nebst dessen Leben, einer Nachricht von seinen Schriften, einer Untersuchung was Longin durch das Erhabene verstehe, Und Einer Neuen Vorrede von einem Ungenannten. Dresden 1742.

えられ、またこの画は解釈を求める寓意に満ちている。全ての寓意を解き明かすことはできないものの、そのいくつかは図像学の伝統に則して読み解くことができる。

図の一番上の、明るい天上を見上げる女性は、右手に豎琴を、左手にはカドゥケウスを持っている。豎琴は音楽、詩の属性であるが、カドゥケウスは本来ヘルメス神のシンボルである。ロンギノスの崇高論が雄弁術あるいは修辞学の伝統に属する以上、彼女をレトリカの女神と見立てたいのだが、普通、アレゴリーとして表現される修辞学の神はカドゥケウスを持つことはない。アレゴリーによる擬人表現の主要なテーマであった「自由七科」のうち修辞学は、近代のアレゴリー表現に決定的な影響を与えたとされるチェーザレ・リーパ（1560頃-1620頃）の『イコノロギア』（初版1593）によれば、朗らかな美しい女性によって表現され、その象徴的な持ち物は笏（右手）と書（左手）である。⁴また、ピントゥリッキオ（1452頃-1513）が描く、ヴァチカンのボルジアの居室、「自由七科」のレトリカは右手に剣をもっており、これは5世紀のマルティアヌス・カペラの『フィロロギアとメルクリウスの結婚』でレトリカの持ち物が武具とされた、もうひとつの伝統的アレゴリーに従ったものと考えられる。⁵しかし、レトリカをカドゥケウスでアレゴリカルに表現するもうひとつの伝統が存在する。アタナシウス・キルヒャー（1602-80）『知ることの、大いなる術、あるいはアルス・コンビナトリア 結合術の第二巻』（1669）の巻頭画（図版2）、⁶スコットランドにあるエツェル城の庭園を囲む壁面のレリーフ（17世紀初め）、フェリペ二世のエル・エスコリアル宮殿にある図書室の天井フレスコ画（1592、図版3）では、レトリカはカドゥケウスとともに描かれている。レトリカのこのもうひとつのアレゴリーの伝統では、なぜヘルメス神の象徴的な持ち物であるカドゥケウスが登場するのだろうか。

ヘルメス神は、ももとは男根崇拜と関連する豊穡の神とされる。男根には魔除けの働きがあると見なされたため、道祖神としてヘルメスの柱像は境界に置かれ、道標として広場や田舎道に置かれた。ヘルメスはとりわけ素早いという性格を持ち、それゆえ羽を持っていると考えられたが、こうした素早さはゼウスや神々の使者というヘルメスの性格と合致する。ヘルメスは使者であるために強力な声を持ち、使者として弁が立つため、ここから弁論と思考の神という性格が浮かび上がったと考えられている。ヘルメスが持つカドゥケウスが雄弁術と結びつくのはこのためである。またヘルメスの隠れた属性に**医術**があり、古代に治癒は夢によってもたらされると信ぜられた

⁴ Cf. Cesare Ripa: Iconologia ovvero descrizione dell'imagini universali cavate dall'antichita et da altri luoghi. Roma 1593, p.239.

⁵ Cf. Martianus Capella: De nuptiis Philologiae et Mercurii. Leipzig 1983, p.148. この書もまた、天上界への魂の昇昇というトポスを主題としており、これとの関わりで疑人化された「自由七科」がそれぞれ登場する。

⁶ Athanasius Kircher: Artis Magnae Combinatoriae Tomus II. Paradigmaticus. Amsterdam 1669.

ため、ヘルメスはまた眠りと夢の神とも見なされた。これとの関連でヘルメスは死神の役割を担い、魂の運命を司る存在として魔術的性格をも付与された。この魔術的性格と先の思考の神という性格を焦点として、ヘレニズム期の混交主義を背景に、エジプトやユダヤの信仰が集まり、ヘルメス神は太陽神や造物主というイメージを獲得するに至ったという。⁷

エジプトの神テウティあるいはトートはもとは測量、数、文字、図像表現、図書の神であり、イシス神の師にして古の神聖なテキストの著者とされるが、この学問の神がヘレニズム期にヘルメス神のもつ魔術的思弁的性格と結びつく諸神混交の結果、「三倍偉大なるヘルメス」という名の神、すなわちヘルメス・トリスメギストスが生まれる。ヘルメス・トリスメギストスはエジプトの太古の全ての叡智を所有する者とみなされ、この教えがエジプトで起草された一連のヘルメス文書の中に書き留められ、神学と哲学を合わせて一元的に世界を了解しようとするヘルメス主義として後世に多大な影響を与えた。ヘルメスの杖カドゥケウスは、ヘルメス・トリスメギストスのシンボルという側面をも持ち、錬金術と秘教的な知の伝統を象徴するものである。

レトリカを雄弁の神としてのヘルメスと同一視し、カドゥケウスをそのアレゴリカルな属性として表現する背後には、このヘルメス・トリスメギストスが隠れているように考えられる。⁸キルヒャーの「結合術」の始祖は、スペインのマヨルカ島出のライモンドゥス・ルルス（1232頃-1316）であるが、エル・エスコリアル建築を指揮し、図書室の装飾にも関わったとされるファン・デ・エレラ（1530-1597）⁹もまたその著『ラモン・ルルの術の原理と考えにもとづく立方体に関する論考 *Discurso de la Figura Cúbica, según los principios y opiniones del Arte de Ramón Llull*』によって隠れもなきルルス主義者である。ルルス、エレラ、キルヒャーに共通するのはヘルメス主義であり、ヘルメス主義は錬金術の哲学的背景である以上、ここにはハイネケンの母カタリーナもまた連なってくる。それでは、ヘルメス・トリスメギストスが背後に隠れるレトリカとは何を意味するのだろうか。

ハイネケンの『崇高について』訳の画に戻ってみるならば、中央右手の天使の周りには蜜蜂らしきものが飛んでいる。蜜蜂は、西洋の迷信、あるいは集合的な記憶の中で、腐乱した牛の死体からわいてでると信ぜられていたため、性的交渉によって生まれるのではない純血を意味し、転じてキリスト教と関係する象徴の中では処女受胎を意味

⁷ Cf. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll. Fünfte Halbband Stuttgart 1912, pp.771ff.

⁸ Cf. René Taylor: *Architecture and Magic. Considerations on the Idea of the Escorial*. In: *Essays in the history of architecture presented to Rudolf Wittkower*. London 1967, p.107.

⁹ Cf. *Ibid.*, p.88.

した。蜜蜂はそれゆえ超自然的な力をもつとされ、図像学的には再生を意味する。¹⁰再生は、ヘルメス主義の教説の中では、天上界から地上へと没落した人間の魂が、天上界へと帰昇することを意味する。天上を仰ぎ見るレトリカの雄弁は、ヘルメス・トリスメギストスのそれであり、この雄弁は天上界への魂の帰昇、再生を説くと考えられる。この再生と崇高との関係をロンギノスの『崇高について』を通して洞察できるかが、ドイツ近代における崇高を考える上で一つの鍵となる。



図版3：ペレグリーノ・ティバルディ(1527頃-1596頃)による天井フレスコ画

ロンギノスの崇高と天上界への魂の帰昇

ロンギノスは崇高なる文体を形づくる要素として五つの言葉の力を挙げている。第一の最も強力なる源としては、まず「崇高な思想を生む強靱な能力」があり、第二は「強い、高揚した情熱」があり、これらは雄弁術によって培われる他の三つの能力とは区別され、崇高の根幹をなすと見なされる。そして第三が、「思考形象、表現形象の造詣能力」であり、ついで、「語の選択、形象豊かで巧みな語法」、最後の要素として「威

¹⁰ Cf. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd.1. Augsburg 2000, p.1227.

敵に満ち荘重な語と文章の接続」がつづく。¹¹ロンギノスが強調するのは、崇高を生み出す根本が精神の高貴さと偉大さにあり、これは天性のものであり、「神のおそるべき贈り物（人間のものではないと言うのが正当だろう）」¹²であるとしている。この「神のおそるべき贈り物」が「いかづちの如く輝きとどろき」¹³相手を圧倒し、あらゆる弁論家に打ち勝つのだとロンギノスはいふ。ロンギノスの崇高は、自由な討論の場で、相手に畏怖を与えつつ説得するための雄弁の術であると理解されるが、同時にロンギノスは、崇高を語るに当たって繰り返し雷の比喻を用いて¹⁴ある高さを問題にし、「崇高は人間をほとんど神の高き心持ちにまで高める」¹⁵と述べる。この高さを巡る、ロンギノスの崇高論の哲学的背景は、プラトンを念頭に置きながら彼が述べる次の箇所に読み取れる。

「では、文芸の高みを目指しながらも、細部を術学的に叙述するのを恥とした、あの神のごとき者たちの目には何が見えていたのだろうか？自然は我々を低劣で卑しい被造物と見なしているのではなく、そうではなくて、大きな祭の集まりの中へのようにして生と宇宙全体との中に我々を導き入れたが、それは我々がこの祭りに参加する者たちの全ての苦勞を観察し、また名誉を求めて共に闘う者となるためであるという認識であり、さらに、常に偉大であり我々よりも神々しいもの全てに対する御しがたい愛を自然は同時に我々の中に植え付けたという認識に他ならない。それゆえ見ることと感ずることの人間の大胆さにとって宇宙全体は十分であるというわけでは決してなく、我々の思考はしばしば我々を取り巻く限界をさえ越えて歩を進める。そして生の中を見渡して、法外なるもの、偉大なるもの、そして美なるものが至る所でいかに優位を占めているか、その様を見る者には、人間の使命もまたやがて啓示されるであろう。」¹⁶（第35節）

ここには、プラトンの思想と密接に関わるとされるピュタゴラスの教えが浮かび上がっている。ピュタゴラスは、キケローによれば、生を大きな祭りの集まりに喩えたとされ、¹⁷また魂の不死とその輪廻転生を説いたと言われる。¹⁸例えばプラトンの『ティ

¹¹ Cf. Longinus: Vom Erhabenen. Griechisch/ Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 2002, p.19.

¹² Ibid., p.87.

¹³ Ibid.

¹⁴ Cf. Ibid., p.7.

¹⁵ Ibid., p.89.

¹⁶ Ibid., p.87.

¹⁷ キケロー（木村健治・岩谷智訳）：トウスクラム荘対談集、キケロー選集12所収、岩波書店 2002年、284頁参照。

¹⁸ ボルピュリオス（水地宗明訳）：ピタゴラスの生涯、晃洋書房 2007年、15頁参照。

マイオス』の中で、ピュタゴラス派の色彩が濃厚とされるティマイオスは、宇宙論を背景に魂の不死性とその神的起源を次のように説明している。世界制作者^{デミウルゴス}の神は、ただひとつの宇宙に隅々まで行き渡る「万有の魂」、つまり「世界霊」に加えて、これよりその素材の純度では劣るが、しかし「万有の魂」の行う運動を根源的には共有する、不死なる神的な魂たちを制作した。この魂たちは星の数と同じだけ有り、星のひとつひとつがこれら魂の本来の住みかとそれぞれ定められるのであるが、この不死なる神的な魂は、デミウルゴスによって制作された神々に預けられ、さらに死すべき魂と身体とを撚り合わされ、生の時間をいずれかの惑星と関係づけられてから、大地か、月か惑星の上へと生まれるべく運命づけられる。不死なる神的な魂が、生の有為転変の中で自らの神的な本源と、「万有の魂」と共有する運動を忘却するならば、魂は生成そのものの流れに囚われる形で繰り返し輪廻転生しなければならなくなる。ただ、「万有の魂」と共有する運動の中へこの生成の流れを秩序付け征服するならば、魂は生の時間の後、本来の住みかである自らの星へと帰還できる。¹⁹また、紀元後1世紀から3世紀ごろにかけてエジプトで書かれた匿名のテキストの集成であるヘルメス文書の「ポイマンドレス」においても、宇宙そのものよりも高次の存在であり、プラトンのデミウルゴスと兄弟であった神的な人間の地上世界への没落が語られ、人間の神的な出自とそこへと帰還する使命が「認識^{グノーシス}」されるべきであると説かれている。²⁰ロンギノスの考える高さが、宇宙全体を見下ろす高さ、あるいは宇宙という限界の向こう側にあることは、ここで明らかである。崇高とはそもそも、神性への魂の帰昇という宇宙論的観念と関わりを持っている。ロンギノスの崇高は、自らの出自である、宇宙を越える高い場所から、あたかも自然的世界にある人間の下なる世界を眺め下ろし、そこへと声を稲妻のように轟かせることであると了解される。このような宇宙論的な高さに基づく畏怖のイメージが、ロンギノスの修辞学的な崇高の背景にはある。

天上界への魂の帰昇というテーマは、ソクラテス以前から今日までの全世界の宗教と思想に幅広く観察される。水星と金星を太陽の上に置く「エジプト配列」（プラトンの『ティマイオス』はこれに属する）と下に置く「カルデア配列」（ヘルメス文書の『ポイマンドレス』はこれに属する）の違いはあるものの、地球を中心としてこれを七惑星が取り巻く圏域を縦断して、人間の魂が天上界に帰昇するというモチーフは、惑星の圏域には属さない三天または七天を縦断して天上界へと帰昇するユダヤの型とならび、西方世界の思考の中に繰り返し現れるひとつの典型的トポスである。²¹

¹⁹ プラトン（種山恭子訳）：プラトン全集12、岩波書店1993年、56頁以下参照。

²⁰ ヘルメス文書（荒井献＋柴田有訳）、朝日出版社1980年、62頁以下参照。

²¹ クリアーノ、ヨアン・P.（桂芳樹訳）：靈魂離脱（エクスタシス）とグノーシス、岩波書店2009年、15頁参照。

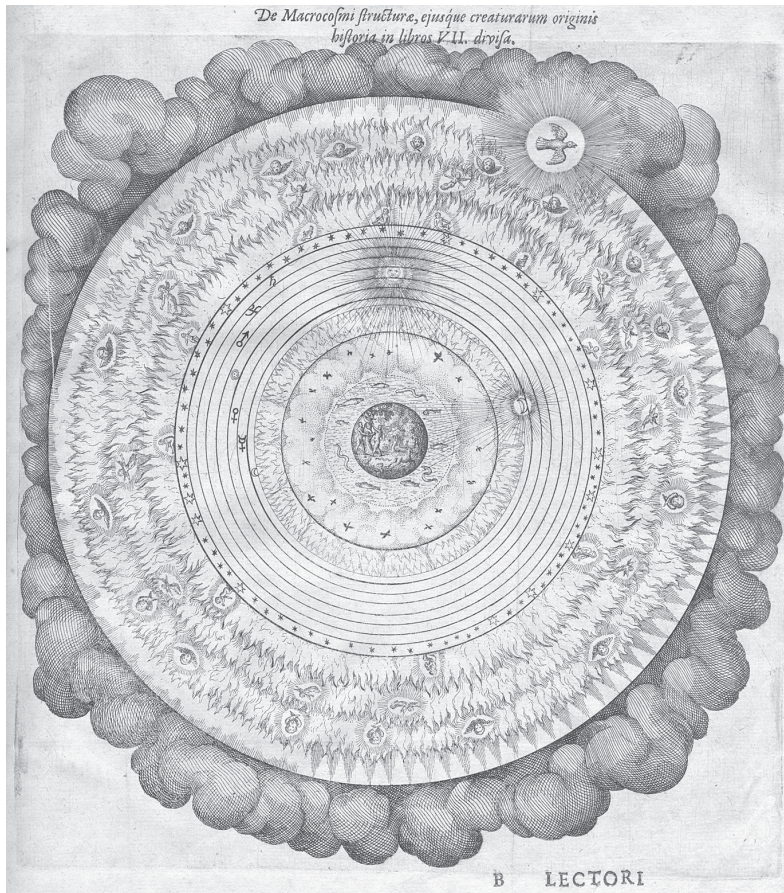
ロンギノスにとって参照可能であったキケローの『スキピオの夢』(前54-51)においても、スキピオの魂は生きながら祖父に導かれて、七惑星の圏域を縦断し、恒星天に達する。²²『スキピオの夢』では「カルデア配列」が用いられ、惑星は黄道十二宮を運行する速度に従って配列し、恒星天を最上位にして、土星、木星、火星、太陽、金星、水星、月、地球の並びとなる。恒星天と各天体はそれぞれの天球にはりついて回転するが、プトレマイオスは、各天体が天球上でさらに周転円を描くと考え、これがルネサンス期に至るまでヨーロッパ圏に影響を与えた基本的な宇宙観となった。このプトレマイオスの宇宙観は、初期近代のヘルメス主義者ロバート・フラッド(1574-1637)の書『大なる宇宙は無論、小なる宇宙の二つの世界の形而上学的、さらに形而下的、技術的研究』(1617)によれば以下のような図に描かれる(図版4)。²³

天上界への魂の帰昇というトポスが、いくつもの思想圏においてさまざまな変種とともに古代から伝承されてきたということ確認しておきたい。こうした思想的背景をもとに、先に引用したロンギノスの哲学的認識をよむならば、崇高における魂の高揚という主題もまた、この天上界への魂の帰昇と関わっていると考えられるのである。「弁論においては超人的なものが求められる」²⁴とロンギノスが言うとき、それはヘレニズム期に流布した宇宙論を背景に持つ、哲学的かつ神学的な高さに人間が立つことを意味し、その高さとは、地球を宇宙のもっとも低き場所と眺めおろす、恒星天の高さが少なくとも含意されてあると思われる。ロンギノスの崇高は宇宙を見下ろす神の高みへと立ち返ることであると言い換えられる。それゆえ、ハイネケンの画の中で、再生を意味する蜜蜂が描かれてあるのは、崇高が天上界への魂の帰昇を想起させるものであるとの解釈を可能にするのである。

²² キケロー(水野有庸訳):スキピオの夢、世界の名著14所収、中央公論新社1999年、72頁以下参照。

²³ Robert Fludd: *Utriusque Cosmi MAIORIS scilicet et MINORIS METAPHYSICA, PHYSICA ATQUE TECHNICA HISTORIA* ... Tomus Primus de Macrososmi Historia in duos tractatus diuisa. Oppenheim 1617, p.9.

²⁴ Longinus: *Ibid.*, p.91.



図版4：中心から、土（楽園におけるアダムとイヴ）、水（魚）、風（鳥）、火の四大が月下世界には描かれ、月から上は恒星天に至るまで占星術的な記号とともに惑星の天球が順に配置されている。恒星天の上側は非物質的な天使の世界が位している。

カントの崇高と宇宙論

崇高と宇宙、天上界への魂の昇昇という主題は、近代において崇高論を展開したカントにおいても引き継がれている。カントには、思弁的な宇宙論を展開した『天界の一般自然史ならびに理論』（1755）という書があり、そこでカントは、引力というただ一つの原理を梃子にして、カオスからの宇宙の生成とその終焉までを理論立てて考察してみせる。衛星と惑星、惑星並びに彗星と太陽、太陽と銀河、銀河と銀河団というように、最も小さな天体から計り知れぬ巨大な宇宙の構造に至るまで、これら全てを貫く原理が引力であり、この引力に従ってつくられる太陽系、銀河系の構造をカントは想像力逞しく描き出す。銀河系が太陽系と同じように、共通の平面をもって中心の周りを回転する円形の星雲であるとのこの書におけるカントの説は、今日認められ

るようになった銀河の形状を最も早い時期に予告したものである。そしてカントはこの銀河系星雲説を、自説が「創造の計画に関して表現する崇高なイメージ」²⁵であるとみなす。

「我々が述べてきた学説によって、創造の無限の領域への展望が我々には開かれ、神の作品について、偉大なる造物主の無限性に似つかわしいひとつのイメージが与えられる。惑星たちからなるひとつの世界の構造が持つ大きさと比べるならば、地球など砂粒に等しくほとんど目にもとまらない。この大きさだけでも理性は驚愕させられるのだが、銀河の全てを満たす無数の世界と体系とを観照するとき、いかなる驚きとともに恍惚とさせられるだろう。しかし、こうした計り知れぬ星々の秩序すべてがまた、その終わりも知られぬある数の構成単位となること、そしてその数も恐らくはこの構成単位と同様、理解しがたいほどに大きいのに、それがさらにある別の数の連なりの構成単位となるのに気づくとき、この驚きはどれほど増すであろう。我々が見ているのは、世界と体系の段階的な構成の最初の項であり、こうした無限の数列の最初の部分からしてすでに、総体について予想されるべきことを認識するよう促される。ここには決して終わりはない。あるのは深淵という、真の意味での計りがたさであり、この計りがたさの中で、人間の表象する力はすべて、数の知識を借りて高揚させられたにも関わらず、沈み込むのである。」²⁶

この節の最後の部分には、カントが後年『判断力批判』（1790）の中で崇高を説明するにあたって用いる想像力の拡張とその限界が姿を現している。そして『判断力批判』で数学的崇高を論ずるカントは、この「宇宙構造の体系的区分」²⁷から構成される無限の数列のイメージをまさに引用するのであり、「崇高とは進むにつれて常により大きな構成単位に行き着くことの中にある」²⁸と述べる。カントは『判断力批判』の中で崇高をまた別様に定義して「崇高とは、それとの比較で他のあらゆるものが小さいとされるもの」²⁹とするが、これは崇高がもともとは高さ、宇宙を見下ろす高さに関係づけられてあり、この高さから見下ろすならば、全ては小さく見えると解釈されるのである。無論『判断力批判』の崇高では、他との比較を絶して大きな対象を見て、これが何であるのか認識は行わない一方で、感覚を越えたものを考えてしまう人間の心の

²⁵ Immanuel Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. I. Vorkritische Schriften bis 1768. -1. Frankfurt am Main 1996, p.264.

²⁶ Ibid., p.267.

²⁷ Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. X. Frankfurt am Main 1994, p.180.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., p.171.

動きの分析に重心が置かれてある。それは圧倒的に巨大であると見える感覚の対象の向こう側に、物自体の存在を、認識ではなく、想定してしまう事態を巡っており、自然の大いなる事物を見ることで高揚した心が、一気に現象としての自然世界の向こう側、理念にまで想いを馳せることのできる能力を主題としている。しかし、『天界の一般自然史ならびに理論』の崇高では被造物からの神の高さを問題としている。

こうした高さをカントは、宇宙全体の構造がもつ階層的な秩序の高さとして考えているように見える。というのもカントは、「体系的区分」から成る宇宙の最終的な構造は、その構造の中にある物質的な万物が落下しゆく「普遍的な中心点」、「創造の中心点」³⁰をもつと想定する。この中心点は衛星が周回する惑星、惑星が公転する太陽、太陽がその周りを回転する銀河の中心と同じく、無限の数列の極限值として現れるはずの宇宙の総体的構造それ自体が回転する中心である。この中心は、物質的なものすべての中心であって、この中心そのものは物質によってその活動を制限される精神的なものの対極に位置するとカントは考える。そして、この物質的なものの中心である「創造の中心点」から神まで、万物は、それが持つ秩序と精神の完成度において序列をなして並び、それをカントは、『天界の一般自然史ならびに理論』の中でモットーとして幾度も引用するアレクサンダー・ポープ（1688-1744）にならって「全自然の大いなる連鎖」³¹と呼ぶ。「創造の中心点」は、この連鎖の最終項としての「神性」からすれば、最も低き場所になる。カントは、地球上の人間以外に全宇宙の中での精神的存在者というものを想定し、この存在者が宇宙全体の時間の中で「創造の中心点」に近い場所からその対極点に至るまで到来し存在することになり、それら存在者の理性的能力の完成度は、「創造の中心点」から離れるに従って、つまりは「神性」の方へと昇るに従って、増大すると考える。³²

「精神的存在が創造の中心点に対してとる物理的な関係から彼らの世界の様々な位階というものについて私が推測すべきならば、より多くの蓋然性を持って、この中心点の近くよりは離れたところに、理性的存在者の最も完成した種族を探さだろう。」³³

「創造の中心点」から離れた高い場所に位置して初めて宇宙の構造は俯瞰される。この高さは崇高の高さであり、この高さはそれだけ「神性」に近いのである。

カントは、この「創造の中心点」から「神性」までの存在の連鎖が、太陽系におい

³⁰ Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, p.353.

³¹ Ibid., p.328.

³² Cf. Ibid., p.354.

³³ Ibid., p.353.

でもまた繰り返されると考える。カントは『天界の一般自然史ならびに理論』の第三部で「天体の住民について」考察し、未来永劫の時間の中で、太陽系の諸天体の上に到来するはずのそれぞれの住民の精神的完成度は、物質的完成度と同様に、太陽からの距離に比例して増大すると考える。³⁴人間は、神から始まり天使、天体、家畜、そして虫けらにまで連なる「存在者の階梯」³⁵の中で中位を占めるが、転生によって他の天体の上に生まれ変わって、この階梯を上昇する可能性をカントは想像する。

「不死なる魂は未来に広がる永遠の時間の中で－この時間は死によって中断されることはなく、ただ変化させられるだけだが－宇宙空間のこの場所、つまりは我々の地球に常に貼り付けられたままなのだろうか。(中略)恐らくは、我々のここでの滞在に定められた時間が満了した後に、他の天体で新しい住処を我々に提供するために、太陽系のいくつかの天体がさらに形成されたのである。木星の衛星たちが運行するのは、いつの日か我々を照らすためではないと、どうして断言できようか。」³⁶

ここには、惑星圏を縦断して天上界へと帰昇する魂という伝統的なトポスと、輪廻転生という、ピュタゴラスの教説に由来するとされるヘルメス主義の思想がはっきりと顔をのぞかせている。太陽を低きに、そして土星を高き場所にみだてて、輪廻転生による「存在者の階梯」の上昇という観念が描かれてある。カントが『天界の一般自然史ならびに理論』で描く宇宙観は、先に紹介したプトレマイオス的なものではない。ここではプトレマイオスの宇宙観はニュートンが確立した太陽系によって否定されており、太陽系を形づくる引力の類推から進んでさらに銀河を星雲とみる新しい宇宙論が展開されたのだった。だがそれにもかかわらずカントは、太陽系の引力の中心としての太陽から遠い場所を高位と置き換えて「存在者の階梯」を語り、この階梯の上昇と輪廻転生とを結びつける。太陽系から銀河系、銀河系から銀河団へと果てしなくこの階梯を上昇し続けたその極限の高さにおいて、宇宙はその崇高な姿をほとんど全て露わにするだろう。それは精神的存在が宇宙を眺めおろす神秘的な視線へと限りなく近づくことを意味する。

だが、物質とかがわかる「存在者の階梯」を輪廻転生によっていくら上昇しても、それは決して「神性」そのものと共にあることはなく、また天上界へ魂が帰昇したことを意味しない。「存在者の階梯」の最上位にある精神的存在と「神性」との間にある

³⁴ Cf. *Ibid.*, pp.387ff.

³⁵ *Ibid.*, p.386.

³⁶ *Ibid.*, p.395.

懸隔は、なお深淵の如く遥かであると考えられる。「神性」と一致しないまでも、その隣に座すること、それが宇宙を完全に俯瞰する高さであり、それは物質を離れた精神的な精神存在の位置する場所である。宇宙全体を眺めおろす場所は、物質を離れた精神的な世界であり、この精神的な世界が、魂の帰昇すべき天上界であるとカントは考える。

「神性は全宇宙空間の無限性の中のあらゆる場所で同時に臨在している。被造物としての従属性を越えて、最高存在者との共同体へと高く飛翔することのできる性質のものが存在するあらゆる場所で、最高存在者はすぐ近くにある。創造の全ては神性の力によって貫かれてあるが、被造物から自らを自由にするすべを心得るもの、また、完全性のこの源泉を享受することのうちに至福の最高の段階がひとえに探されるべきであると洞察するほどに高貴なるもの、ただそのものだけが、全自然の中にある何か別のものよりも卓越するものすべての真の関係点の方に近くいることができる。」³⁷

惑星圏を出発して、無限の数列の極限值として現れるはずの宇宙の総体的構造の果てまで空想の中で飛翔して到達される場所は確かに崇高な高みではある。魂が輪廻転生して到達する高みもその飛翔の旅路の途中にはある。だが宇宙の総体的構造の果ては、それが物質的な世界である限り、天上界ではなく、魂が輪廻転生して帰昇すべき先なのではない。物質的世界そのものの上側、ロンギノスが、ピュタゴラスの教説に依拠して、宇宙全体を生（いのち）の祝祭の場所として見下ろす高さこそが天上界なのであり、それは、「神性」が臨在する高さ場所、霊的かつ叡智的な存在の世界であり、そこへ魂は帰昇すべきなのである。そしてそこに立つ者はもはや、「存在者の階梯」の最も低き場所にある「創造の中心点」を見下ろして高さを感じることではなく、宇宙の全体構造の崇高性を媒介として、造物主という理念に想いを馳せる必要はなくなる。崇高は、「存在者の階梯」のある位置を起点として、「存在者の階梯」全体を俯瞰できるような高さを問題とする。その高さとの途方もない隔たりを媒介として、「神性」を想い見る手段が崇高である。しかし「存在者の階梯」全体を常に俯瞰するものは、もはや、崇高の高さを覚えることなく、喜びと満足だけを自らの内側に覚えるのだろう。そこで、もはや崇高は問題とはならなくなる。

「不死なる精神は、素早い飛翔とともに、有限なるもの全ての上へと上昇し、最高存

³⁷ Ibid., p.353.

在とのより近い結びつきの中から生まれる完全なる本性との新たな関係の中で、その存在を継続する。向後この高められた性質のものは、幸福の泉を自らの内に持つが故に、慰めを求めて外なる対象のもとに注意を傾けることがなくなる。最高存在者の喜びと必然的に一致する被造物の総体は、この高められた性質のものをもまた喜ぶのに違いなく、これを他ならぬ永遠の満足でもって楽しませるだろう。』³⁸

カントは「最高存在者との共同体」が「天上界」であるとの認識を、『形而上学の夢によって解明された視霊者の夢』（1766）の中でも繰り返す。³⁹「天上界」とはそもそも上方、地球から見て宇宙の遙か彼方の高い場所に想像されるべきではなく、非物質的な魂の精神的な結びつきの中にあると説明し、「希望がなす高い飛翔というのは上昇の概念と結びつくのが常である」⁴⁰が、これは一種の錯覚であると言うのである。この「最高存在者との共同体」のイメージをカントは、『形而上学の夢によって解明された視霊者の夢』の中で明瞭に天上界への魂の帰昇のトポスと結びつけて考えている。

「したがって、非物質的世界が自らのうちに含みもつであろうものは、まずは創造された知性すべてであり、それらのうちのあるものは一個の個人となるべく物質と結びついているが、また他のものはそうではない。これに加えて動物種全ての感ずる主体と、さらには、自発的な運動という表徴によって現れ出ないけれども、自然のどこかになお存在するであろうありとある生命の原理が含まれる。これら非物質的な性質のものすべて（それらは物質的世界の中でその力を現在働かせているかもしれないし、あるいはそうではないかもしれない）、この地球上、あるいは他の天体上であれ、その偶然的状態が動物的である理性的な存在者すべて（それらは物質という粗野な素材に現在、あるいは未来に生命を与え、また過去に与えたことがあるかもしれない）は、こうした観念に従えば、その性質に相応しい、ひとつの共同体を構成しており、この共同体は、身体同士の関係が制限される諸々の条件に依存することはなく、この共同体の中では、目に見える世界の中では大きな溝をつくり、どんな共同体をも解体してしまう場所や時代の隔たりもなくなる。したがって人間の魂は、現在の生においてすでに二つの世界と同時に結びつけられていると見なされなければならないであろうし、魂が個人としての統一のために身体と結ばれている間は、この二つの世界のうち

³⁸ Ibid., pp.395ff.

³⁹ Cf. Immanuel Kant: Träume eines Geisterschers, erläutert durch Träume der Metaphysik In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd.2. Vorkritische Schriften bis 1768. -2. Frankfurt am Main 1996, pp.940ff.

⁴⁰ Ibid., p.941.

物質的世界のみを魂は明瞭に感覚し、一方、精神的世界の一員として魂は非物質的な性質のものたちの純粋な影響を受け取りまた分かち与えるのであり、身体との結合が解消されるやいなや、あとは、魂が常に精神的性質のものたちとともにとり結んでいる共同体だけが残ることになり、この共同体は、魂の意識に対して明瞭なる直観となって現れ出るに違いないだろう。」⁴¹

カントはこの共同体を「非物質的世界の巨大な総体」⁴²と呼び、この「総体」のイメージを「カバラ」的と考えている。それは如何なる理由によるのだろうか。中世の終わり頃にヨーロッパ世界がユダヤの神秘主義であるカバラというものに遭遇して以来、カバラという言葉には、真にユダヤ的な秘教の伝統だけではなく、キリスト教世界の側の民間伝承にある要素や、占星術、錬金術および魔術といったオカルト的な自然科学などの非常に多様な観念が結びつけられてきた。⁴³とりわけピコ・デッラ・ミランドーラ（1463-94）が魔術とカバラを併置した上で、カバラを、キリスト教を真に理解するための象徴の体系として理解しようとしてからは、カバラが錬金術と同義の概念として扱われる途が開かれたと、ゲルショム・ショーレムは『錬金術とカバラ』の中で考察している。⁴⁴カバラと錬金術が同義に扱われる理由としては、錬金術が単に、卑金属の金への変成という化学的な目標を追究するものとして理解されるのではなく、また一方で人間の魂を純化する過程の象徴としても理解される観点が挙げられる。⁴⁵「キリスト教カバラ」という概念の中で、カバラと魔術ならびに錬金術はひとつの観念連合をなし、こうした観念連合のもとに、例えば、若きゲーテにも影響を与えた、ゲオルク・フォン・ヴェリング（1652-1727）の『魔術－カバラ的ならびに神智学的著作 Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum』（1735）も十八世紀には登場したと考えられる。カントが、魂たちの形づくる「総体」のイメージを指して「カバラ」的と呼ぶとき、「キリスト教カバラ」の持つ概念のうち、魂の純化・錬成を目指す、錬金術の象徴的過程が意図されていると、ショーレムの描くカバラ概念の変成史を参照することで理解される。こうして、カントが想い描く「非物質的世界の巨大な総体」が、錬金術的な輪廻転生の観念と共に、天上界への魂の昇昇という伝統的なトポスと関わることが認識される。「非物質的世界の巨大な総体」が、世界の根源に関するひとつの秘教的な知の伝統に属するとカントがみなしたゆえに、それは「カバラ」的呼ばれる

⁴¹ Ibid., p.940.

⁴² Ibid., p.938.

⁴³ Cf. Gershom Scholem: Alchemie und Kabbala. In: Judaica 4. Frankfurt am Main 1984, pp.19ff.

⁴⁴ Cf. Ibid., p.109.

⁴⁵ Cf. Ibid., p.21.

のであろう。

ところで、偶像崇拜を禁止するモーセの神が、崇高な対象であることを、カントは『判断力批判』の中で述べている。「恐らくはユダヤの律法書の中で、次の戒律よりも崇高な箇所はない。すなわち、あなたは、自分のために如何なる像もつくってはならない。天にあるもの、地にあるもの、また地の下にあるものの似姿をつくってはならない、云々。」⁴⁶カントはこれが、「否定的表現」⁴⁷として、人々の想像力を拡張する力を、時に熱狂的になるほどに与えると説明する。「想像力 *Einbildungskraft*」、つまり「像を内に想い描く能力」は、像が禁止されるために、むしろこの像を巡って激しく活動することになり、「想像力」が達する向こう側、つまりは「想像力」の限界の向こう側に神を考え思い見ることになる。それが「否定的表現」を媒介とする、旧約の中の崇高だとカントは言う。

シラーは『崇高について』（1793）の中でこの「否定的表現」としての崇高を、イシス神の象徴のもとに理解する。

「覆われてあるもの、謎めいたものは全て、恐ろしさというものをかき立て、そのため崇高さを生み出すことができる。エジプトのザイスにあるイシス神殿の上の銘はこうした種類のものである。『私は現在有るもの、かつて有ったもの、未来に有るだろうもの全てである。死すべき人間が私のヴェールを持ち上げたことはない。』 -」⁴⁸

ザイスのピラミッドにある碑とは、プルタルコスが紹介するイシスの座像に刻まれた銘文「われはかつてありしもの、今あるもの、また向後あるならんものすべてなり。わがまとう外衣の裾を、死すべき人間のただ一人も、翻せしことなし。」⁴⁹に由来している。プルタルコスはこの碑文を、スフィンクスの像がもつ、謎かけのような智恵の例として挙げている。⁵⁰ハイネケンの『崇高論』訳の巻頭図版の中にスフィンクスが描かれてある意味がこれでようやく理解される。ヴェールを被ったイシスの像とは、「否定的表現」の崇高の具体的な様相であり、これは、神の姿を巡って、想像力を限界にまで拡張し、そして挫折させ、またこれによって、神そのものへの理念へと人間の思考力を誘い挑発する。このようにして「否定的表現」は謎かけとして、崇高の契機と

⁴⁶ Kant: Kritik der Urteilskraft, p.201.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Friedrich Schiller: Vom Erhabenen. In: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd.8 Theoretische Schriften. Frankfurt am Main 1992, p.417.

⁴⁹ プルタルコス（柳沼重剛訳）：エジプト神イシスとオシリスの伝説について、岩波書店 1996年、25頁。

⁵⁰ 同上参照。

なる。

イシス神をめぐる秘儀は、シラーによれば、神の統一と魂の不死性に関する教えを核心として持ち、これは本来、ファラオと秘儀聖職者の独占的な所有物であったが、この奥義を、自らもこの秘儀教団の神官であったとされるモーセがユダヤの民に暴露することで、神権政治によるユダヤの民族集団が生じたのだという。⁵¹あらゆる宗教と学問の源泉をエジプトに求めるという歴史の態度は、ヘルメス主義のものである。こうして、「否定的表現」としての崇高もまた、古代的な知の伝統との関わりを持つことが知られるのである。

⁵¹ Cf. Friedrich Schiller: Die Sendung Moses. In: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd.6 Historische Schriften und Erzählungen I. Frankfurt am Main 1992, pp.451ff.