

# 視霊者の闘

— 「魂の不死性」を巡るシラー、カントの問い<sup>1</sup>

坂本貴志

## 目次

### 0. 序

### 1. 時代状況

### 2. カント『視霊者の夢』

### 3. シラー『視霊者』

#### 3. 1. 作品の背景と秘密結社

#### 3. 2. 『哲学的対話』—『哲学的書簡』の続編としての

#### 3. 3. 「ユーリウスの神智学」

#### 3. 4. アルメニア人—近代の否定層

#### 3. 5. シラーの崇高論的解決

---

<sup>1</sup> 本稿は、2007年2月10日に九州大学文学部で開かれた、平成18年度科学研究費補助金による研究発表会（基盤研究B、研究代表者：浅井健二郎、研究課題「ドイツ近・現代文学における〈否定性〉の契機とその働き」）において口頭発表した論文『「視霊者」論——近代の否定層』に加筆訂正を施したものである。

シラーの著作からの引用は、Schiller, Friedrich: Werke und Briefe in 12 Bänden. Frankfurt a. M. (Deutscher Klassiker Verlag) 1987ff.による。以下この選集からの引用は巻数と頁数のみを記す。シラーの手紙からの引用は、Schiller, Friedrich: Schillers Werke Nationalausgabe. Hrsg. von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Weimar 1942ff.による。以下この版からの引用は、略号NA.とともに巻数および頁数を記す。またカントの著作からの引用は、Kant, Immanuel: Werkausgabe: in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1974ff.による。以下この版からの引用は、略号FA.とともに巻数および頁数を記す。

## 0. 序

ヨーロッパの十八世紀は啓蒙の世紀であると見なされている。啓蒙主義は考える力としての理性を人間の最も信頼できる道具としてクローズアップし、この理性に拠って立つことで、人間は自己を中心とする世界観を抱き、また前世紀までの様々な迷信から解き放たれた。十八世紀に対するそうした理解は無論間違っていないが、不正確であるとする立場を本稿はとっている。啓蒙は、幽霊、精霊、悪魔やこれらと関わる魔術のような迷信との闘争の状態にあり、十八世紀における光の当たる部分が啓蒙であるとするれば、光のあたらない闇の部分では魑魅魍魎が跳梁し、しかもこの闇の部分は小さくはなく、ヴィーラントに拠るならば<sup>2</sup>、むしろ光の部分よりも大きいのであった。十八世紀を代表する知性であるカント、シラー、そしてゲーテのような人々は、これら迷信との戦いに無縁であったわけでは決してない。彼らこそ「視霊者 Geisterseher」のような迷信に大きな関心を寄せて、こうした不気味で妖しい存在を、合理的な思考によってどの様に処理するかという問題と向き合ったのだった。

我々はこれからカント、シラーにとっての視霊者体験の検討を通して、オカルティズムが「神性、道徳性、不死性」を巡る哲学的な問いといかに関わるかを眺める。視霊者スウェーデンボリ体験が、カントの批判期の哲学的立場を確立する契機となり、そしてまたシラーが同様に視霊者に対する関心を通して、青年期以来の自らのテーマに関する崇高論的解決の糸口を得るに至る様を考察する。彼らはともに、オカルティズムに熱狂する時代の雰囲気の中で、自らの最重要関心事を視霊者現象一般に仮託して考察する。我々は本稿の展開の中で、啓蒙理性が、「魂の不死性」の認識可能性という問いを立てるときに、視霊者という不気味な幻に必然的に行き会うのを見るだろう。「神性、道徳性、不死性」を死すべき人間といかに結びつけるかを問うこと、それが、カント、シラーの、そして本稿のテーマである。

## 1. 時代状況

---

<sup>2</sup> Vgl. Wieland, Christoph Martin: Gesammelte Schriften. Abt. 1. Werke IX (14). Prosaische Schriften I 1773-1783. hg. v. d. Deutschen Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1987. S.329f. 「常に消えることのない、人間の弱点に根付いた原因故に、大多数の人間にある迷信と迷妄 Schwärmerey が、ごく少数の人々の啓蒙と同じ歩調で歩んでいる」。

1800年9月17日のゲーテ宛の手紙の中でシラーはこう記している。

「ケルナーが数日前、フンボルト兄弟が視霊現象などにかかわっているとの報告がある、ととても驚いて書き送ってきました。ゲスラー<sup>3</sup>から聞いたようです。フンボルトがこの方面への傾向をある程度持っていたのは確かですが、ひょっとすると、パリでそれが助長されたのかもしれませんが。アレクサンダーは母親の幽霊から逃れられないそうです。」<sup>4</sup>

プロイセンの外交と文化教育政策を担った政治家で、今日まで影響を与え続ける言語学者ヴィルヘルム<sup>5</sup>と、「専門知識と生きた学識の点で並ぶものがない」<sup>6</sup>とゲーテの激賞した、自然研究者、地理学者、冒険家アレクサンダーのフンボルト兄弟を、近代ドイツを代表する知性とみなす今日の我々からするならば、彼らが迷信じみた幽霊の存在を信じているらしいというのは、奇異なことである。ケルナーがシラーにこの報告をもたらした当時も、フンボルト兄弟は、視霊現象とは結びつきにくいと見なされていたであろう。だからこそ、ケルナーは驚いている。シラーの報告は中世以来の幽霊譚の特徴を踏襲する形で、第三者による伝聞という体裁をとっている<sup>7</sup>。これによって、幽霊譚の信憑性はむしろ高まるのが常である。だがしかし、フンボルト兄弟が視霊現象と関わるというエピソードは、この文面からするならば、あくまでも噂として伝わってきたものにすぎない。ゲーテに報告するときには、慎重な姿勢をとりつつも、噂には蓋然性があると判断したシラーだが、ケルナーに対しては、「(フンボルト

<sup>3</sup> Carl Friedrich Graf von Geßler(1752-1829)。元ドレスデン駐在プロイセン大使。

<sup>4</sup> NA. Bd.30, S.198.

<sup>5</sup> ヴィルヘルムはシラーを研究するために1794年にイエーナへ移住して来て、その鋭敏な分析的思考力と、豊かな芸術感覚と古代言語に関する透徹した知識ゆえに、シラーの創作にとって欠くべからざる助言者となった。特に『人間の美的教育に関する一連の書簡』(1795年)や、『素朴文学と情感文学について』(1795年)の成立にあたっては、ヴィルヘルムの寄与するところが少なくはない。フランス革命に関する論文を1792年に著していた彼はシラーの主催した雑誌『ホーレン』の寄稿者でもあったが、「ヴァイマルの古典主義の代表者というよりはむしろその哲学的美学的随行者」(Borchmeyer, Dieter: Weimarer Klassik. Weinheim 1998. S.300.)と見なされる。彼は1797年にはイエーナを去ってパリへと赴き、シラーのこの手紙の頃にはスペインに滞在している。

<sup>6</sup> Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. hrsg. von Fritz Bergemann. Baden-Baden(Insel Verlag) 1981. S.171.

<sup>7</sup> 中世の幽霊譚の叙述形式は主に二つあり、口頭の報告を聖職者がラテン語で記録したものであるか、自伝の中で報告されるものであるかのいずれかであり、特に前者では、記録者が実見を主張することは決してないという。Vgl. Schmitt, Jean-Claude: Die Wiederkehr der Toten: Geistergeschichten im Mittelalter. Stuttgart 1995. S.19f.

の) 視霊現象のエピソードについては聞いたこともないし、信じない。少なくともそんなにまじめに受け取りはしない。』<sup>8</sup> と返信している。噂に対してシラーは相反する態度をとっている。ここでは噂の真実性について穿鑿するよりも、噂に込められた意味を読み取るべきだろう。フンボルト兄弟と視霊現象との組み合わせは、それが少なくとも意外な、蓋然性の低いものであるがゆえに、噂として流通する価値が生まれる。またそこには、噂が噂として流通するのを許す地平、あるいは期待が先行していなければならないはずだ。ケルナーが驚くのは、「フンボルト兄弟」さえもが視霊現象と関わり合うという点である。ここでは啓蒙主義理性と迷信との奇妙な並存の可能性が訝しがられている。

だが視霊現象そのものは、ケルナーに、懐かしくも仄暗い自らの過去の情熱を想起させたはずである。シラーのパトロン、クリスティアン・ゴットフリート・ケルナー(1756-1831年)は、若かりし頃、ある伯爵に従って旅に出ている。ロンドン、チューリッヒ、リヨン、パリを巡るその旅路で、彼は、フリーメーソン、薔薇十字団<sup>9</sup>、マルティニスト<sup>10</sup>、フィラレート<sup>11</sup>といった秘密結社の団員たち、さらに観相学者ラーヴァーター、錬金術師デュシャントー<sup>12</sup>といった人々と交誼を結んだ。ケルナーはパリのデュシャントーには特に究極の真理の開示を期待し、アジア旅行を共にする計画さえ立てた<sup>13</sup>。若きケルナーの旅路がオカルト的な真理探究の意図によって密かに貫かれているのは明白である<sup>14</sup>。

<sup>8</sup> NA. Bd.30, S.207. Schiller an Körner, 21.10.1800.

<sup>9</sup> 17世紀初頭ドイツに興った神秘主義的な秘密結社。薔薇十字の思想は、深い宗教的体験を目標とし、ルネサンス的なヘルメス=カバラと錬金術に強い関心を持った。終末の近づいた世界に対して知の大規模な新しい啓示が間近であると認識したこの精神的運動は、宗教的かつ科学的な新しい世界の発見をもとに、世界の普遍的改革を招来しようとした。フランセス・イエイツ(山下知夫訳): 薔薇十字の覚醒(工作社)1986年、306頁以下参照。

<sup>10</sup> Martinez de Pasqualis(1727-1774)を始祖とする秘教的フリーメーソンの一派。マルティネスは、原罪以前の状態への人間の「復帰 Reintegration」を説いた。マルティニスト教団の分派は、Louis-Claude de Saint-Martin(1743-1803)によって率いられたが、このサン・マルタンが「自由、平等、博愛」というフランス革命のモットーの首唱者とされる。Vgl. Miers, Horst E.: Lexikon des Geheimwissens. München. 1993. S.406f. und S.541f.

<sup>11</sup> »Ordre Divin des Philalètes«. 1773年に Court de Gébelin(1725-1784)らによって結成されたフランスの秘密結社で、スウェーデンボリほか視霊者のヴィジョンに特に関心を寄せた。Vgl. Miers: a.a.O., S.343.

<sup>12</sup> Touzai Duchanteau(?-1788)。ヘブライ語を習得し、アムステルダムで割礼を受けた謎のカバラ学者。フィラレートの会員であったが、その上部組織である「結合同志会 Les Amis Réunis」の実験室に40日間断食して閉じこもり、自らの尿を材料に賢者の石の製造実験を行った。Vgl. Bauke, Joseph Peter: Der Heiland aus Paris. Ein unveröffentlichter Briefwechsel zwischen C. G. Körner, Karl Graf Schönburg-Glauchau und J. C. Lavater. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft X 1966. S.15.

<sup>13</sup> Vgl. Schings, Hans Jürgen: Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten. Tübingen 1996. S.142.

<sup>14</sup> Vgl. Ebd., S.142f.

そうした過去の情熱こそが、「何ゆえにケルナーがああも決然としてカント哲学という治療薬に手を伸ばすに至る」<sup>15</sup>かを説明すると、ベルリンのゲルマニスト、シングスは言う。つまり、フリーメーソンの徒であったケルナーは、カント哲学による洗礼を受ける前は、オカルト的真理を探求する迷妄家、つまりは Schwärmer であった。シラーはヴィルヘルム・フンボルトに関してと同様、ケルナーにも視霊現象への傾向があるのを認識していた。だからこそ彼に対してシラーは、フンボルト兄弟の噂についてすげない返答をしたとも考えられる。オカルト熱に対しては、応対する相手によっては、慎重に振る舞う必要があったのだ。

なぜならば、ヨーロッパの十八世紀が啓蒙の世紀であるとする文学史の常識には、「啓蒙主義の対立概念がオカルティズムである」<sup>16</sup>という但し書きを添える必要があり、十八世紀は、啓蒙主義と啓蒙主義がなお根絶しきることのできず蔓延る迷信とが相克する時代であった。啓蒙主義が神や王という父権的なものへの盲目的崇拜から人々を解き放って、彼らを理性という道具によって自ら思考する、自立した新しい人間へと作り替えようとしていた一方で、人々は幽霊や降霊術に対する興味に悪病のごとくとりつかれ、また隠された真理の探究とその実践による人間と世界の変容を目指すオカルティズムの虜になっていた。ガスナー<sup>17</sup>、シュレプファー<sup>18</sup>のような山師的霊媒師たちが跳梁して人々を熱狂させ、またカリオストロ伯爵は、超能力による病氣治療と透視能力、降霊術によってヨーロッパ中を席卷した。こうしたオカルトへの同時代の狂熱と期待が背景にあるために、フンボルト兄弟についての噂は真実とは関わりなく流通し、またさらに人々の狂熱と好奇心をかき立てるのに役立つ。啓蒙は一面では迷信やオカルティズムを制圧する闘争のスローガンであったが、その闘争が全面的勝利に終わった訳ではないことを、1781年に書かれたヴィーラントの次の言葉は示している。

<sup>15</sup> Ebd., S.142.

<sup>16</sup> Kiefer, Klaus H.: „Die famose Hexen-Epoche“. Sichtbares und Unsichtbares in der Aufklärung. München 2004. S.55.

<sup>17</sup> Joahn Joseph Gassner (1727-1779)。最後の<sup>エクスオルツィスト</sup>大物 祓 魔 師。Vorarlberg の牧師であったガスナーはメスマーの「動物磁気」を宗教的に応用して、悪霊に取り憑かれた数多くの人々の病を癒した。Vgl. Biedermann, Hans: Lexikon der magischen Künste. München 1991. S. 155.

<sup>18</sup> Johann-Georg Schröpfer (1739-1774)。ライプチッヒの珈琲店主シュレプファーは、フリーメーソンと降霊術を合流させようとした。彼は降霊術に際しては、<sup>ラテルテ、モーギカ</sup>幻灯機を使って偽の幽霊をよびだした。Vgl. Miers: a.a.O., S.557.

「数年来我々の時代は、啓蒙主義がこの上なく褒めそやされたにもかかわらず、突然また野蛮な世紀の漆黒の闇の中に再び陥るように見える。」<sup>19</sup>

フンボルトのオカルトへの傾向を「助長」したとされるパリは無数の秘密結社の巣であった<sup>20</sup>。秘密結社の活動とオカルティズムは結びついており、パリはカリオストロの他にも、不死の人サンジェルマン伯爵<sup>21</sup>といった怪人たちの活動の舞台でもあった。しかし同時にパリでは啓蒙主義が原動力となって、王権という前近代的制度が覆された。パリを焦点として十八世紀を俯瞰すれば、啓蒙主義と秘密結社とオカルティズムがせめぎ合いながら、革命を準備し遂行したとも言うことができる。こうした時代状況に敏感に反応したゲーテは1791年に戯曲『大コフタ』を書き、その中でカリオストロを詐欺師として徹底的に戯画化した。ゲーテは、貴族のオカルト熱を逆手にとった詐欺師の跳梁と、王家の権威を失墜させた「王妃の首飾り事件」<sup>22</sup>とを並置して、それらが革命という危機的状況の予兆であったと時代を文学的に診断している。また、ゲーテはカリオストロ伯爵の脱魔術化を『大コフタ』の他にもう一度、1817年刊行の『イタリヤ紀行』第二巻で行うが、その中で彼はカリオストロが詐欺師として広く認知されるに至った事実を確認しつつ、カリオストロを巡る過去の狂熱を批判的に振り返る。カリオストロが時代の寵児だった頃、理性的な人間は、

「欺かれた者、なかば欺かれた者、そして欺く者たちが、この男とその茶番を何年もの間崇拜し、彼と結託することで他者にぬきんでたように感じ、彼らが崇めた高慢な考えの高みから、良識を、軽蔑しないにしろ、哀れむのを、憤懣やるかたなく眺めていなくてはならなかった。」<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Wieland: a.a.O., S.329.

<sup>20</sup> 種村季弘：バヴァリア幻想教団の秘密、『種村季弘のネオ・ラビリントス』第三巻所収（河出書房新社）1998年、366頁参照。また、後の論との関連で先に指摘しておく、パリはオリエンタリズムの首都でもあった。エドワード・W・サイド（今沢紀子訳）：オリエンタリズム 上（平凡社）1993年、124頁参照。

<sup>21</sup> Saint-Germain (1710?-1784)。「不死の人」と呼ばれたサンジェルマンはヨーロッパの数多くの宮廷への出入りを許され、フリーメーソンの高位者として振る舞った。齡千年以上で魔法を使えると称した。Vgl. Miers, Horst E.: a.a. O., S.541.

<sup>22</sup> 1785から86年にかけてフランスの宮廷を舞台として起こったスキャンダル。宮廷で冷遇されていたロアン枢機卿が、王妃マリ・アントワネットの寵を得ようと、購入資金を用立ててダイヤの首飾りを彼女に進呈しようとしたところ、仲立ちをしたラ・モット・ヴァロア伯爵夫人がこの首飾りを着服した。ロアン枢機卿の腹心カリオストロも事件関与の嫌疑をかけられたが無罪放免された。「王妃の首飾り事件」は王権の権威を著しく損ねた。

<sup>23</sup> Goethe, Johann Wolfgang: Goethes Werke (Hamburger Ausgabe). Bd. XI. München 1981. S.256f.

このように啓蒙された理性の立場から、没落したカリオストロとそのオカルティズムに与した者たちに対する凱歌を奏するゲーテではあるが、彼自身がカリオストロに対して示した執着は決して小さくはない。『イタリア紀行』に記されてあるとおり、ゲーテはカリオストロの実家であるパレルモのバルザモ家を、わざわざイギリス人に変装して訪ね、貧しい家族の善意につけ込みながら、カリオストロ伯爵ことジュゼッペ・バルザモの素性を探っている。1787年のその出来事は、恐らくは、前年の『ベルリン月報』に掲載されたカリオストロの詐欺師ぶりを告発する、エリーザ・フォン・デア・レッケの報告<sup>24</sup>に関係したものであっただろう。ゲーテもまたカリオストロ伯爵が何者であるかを自らの目で確かめる必要に駆られた。そしてオカルティズムに取り憑かれた時代の寵児が、少なくとも偽の伯爵であり、偽の伯爵を受け入れる貴族社会が制度としてはすでに疲弊し、健全な理性を失って、一種の超能力者の力によって世界の背後にある真理に参入しようとうつつを抜かしているのをゲーテはみてとった。『大コフタ』と『イタリア紀行』によって、カリオストロを重ねて葬るゲーテの執念は際だっている。むしろカリオストロを非理性的存在として否定し去ることによって、ゲーテは理性的存在としての自らの健全さを確認しようとしているかのごとく見える。その態度はまたケルナーがカント哲学による洗礼を受けて、オカルティズムへの関心を抑圧したとされるのと同じ構図にある。時代がオカルティズムの狂熱によって沸騰しているとき、啓蒙主義理性は常にこの熱に感染せずにすんだであろうか。あるいはむしろ、オカルティズムに対する態度決定が、一人の人間における啓蒙の有り様を根本的に規定しているのではないか。われわれはこの問いを、まずはカントにとっての視霊者スウェーデンボリ体験の分析を通して検討することにしたい。これによって、カントの哲学の根幹に関わる部分が露わになると同時に、視霊現象が単なるオカルト的興味を越えた、ひとつの哲学的認識にとって重要な意味を持つ様子が明らかになるだろう。

## 2. カント『視霊者の夢』

カントは視霊者スウェーデンボリに対する関心を機縁として、『形而上学の夢によって解明された視霊者の夢 *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*』(1766年)と題する論考(以下、『視霊者の夢』と略記)

<sup>24</sup> Vgl. Bd.7, S.1021f.

を著す。「一般に批判期前と批判期を橋渡しする位置にあるとされている」<sup>25</sup>この論の中で、カントは霊魂の存在について考察をめぐらしている。この論考は二部から成り、第一部では、霊魂の存在を、肯定した場合（「神秘哲学の断片」）と否定した場合（「反カバラ 世俗哲学の断片」）と、二つのそれぞれ相反する立場からカントは視霊現象の説明を試みる。そして第二部のスウェーデンボリについてのエピソードとその著作の紹介を通して、第一部の相反する論のうちのいずれが正しいかを検証するというスタイルをとっている。

さて、エマヌエル・スウェーデンボリ(1688-1772年)はスウェーデンの人で、長く鉱山局監査官として働くかたわら、潜水艦や飛行機など創意に富んだ様々な発明をしたほかに、化学、工学、物理学、数学、冶金学、天文学、解剖学、心理学を研究した。それらの研究の多くは第一級のものであり、たとえば彼はカントーラプラスに先駆けて、太陽系生成のメカニズムである星雲説を立てている。多岐にわたる彼の知的関心は、ルネサンスの思想家たちと同じく、宇宙と自然と人間とを総体的に捉え理解することにあつた。彼が社会的存在としても名望を得ていたことは、31歳の時貴族に叙せられ、後に貴族院の議員となった事実の他に、彼がヨーロッパ中を旅行し、九カ国語を自由に操り、当時の著名な科学者たちと個人的に知己を得ていたことから伺える。彼は50歳半ばを過ぎてから精神世界の探究に本格的に取り組み始め、60歳を間近にする頃キリストのビジョンを得て、その後は宗教家として活動した。『視霊者の夢』の中でも紹介される、彼にまつわる超常現象の有名なエピソードとしては、スウェーデンボリが1759年のストックホルムの火災を、400キロ離れたイエーテボリから幻視し、それが二日後になってはじめて実際に届いた知らせによって証明されたことがあげられる。カント自身がスウェーデンボリをかなりの程度で本物の視霊者として認めていたであろうことは、この幻視に関して彼がスウェーデンボリ本人に直接手紙を出して問い合わせをしたり、知人や教え子を通して、事実の確認をしようとしたことから推測できる。

カントは『視霊者の夢』を著すにあたり、知的公衆からスウェーデンボリの視霊現象に対する見解を求められて、「いわば強制された著作」<sup>26</sup>をしたという体裁をとってはいる。スウェーデンボリの「大著が購入され、さらに悪いことにはそれが読まれてしまった。その苦勞が無駄にされてはならないだろう」<sup>27</sup>と

<sup>25</sup> 坂部恵：理性の不安－カント哲学の生成と構造（勁草書房）2002年、75頁。

<sup>26</sup> Kant, Immanuel: Briefwechsel. Auswahl und Anmerkung von Otto Schöndörffer, bearbeitet von Rudolf Malter. Hamburg 1986. S.50. Kant an Mendelssohn, 7.2.1766.

<sup>27</sup> FA. Bd.2. Vorkritische Schriften bis 1768. S.924.



いった、人ごとのような受け身で表現される消極的な理由から、カントが取るに足りない些末な時事的話題に興味本位で関わり合っただけなどということは、しかしありえないだろう。坂部恵は「後の批判期に直結する最も重要な問題の中核をつらぬくという点において、『視霊者の夢』は、カントの著作中において、唯一無二の位置を占める」<sup>28</sup>とみている。そしてカントが視霊者スウェーデンボリに関心を抱かざるを得なかったのは、魂の不死性を巡るカントの思索が、スウェーデンボリの主張する視霊体験の中に、真理の開示を期待したためにほかならないと考えられる。

むろん、魂の不死性を巡る問い自体は、カント個人に特有のものではない。死後の人間にいかなる運命が待ち受けているかは、万人にとっての疑問であり、中世を通してヨーロッパではキリスト教がその答えを引き受けてきた。啓蒙主義が宗教を迷信として退けてからは、理性がその答えを出す役目を担う。十八世紀のオカルト熱は、ひとつには魂の不死性を巡って、視霊現象にその証明を求める欲求の表れであったと考えることができる。それは結局のところ、人間は死後の生を持つ、つまり魂が永続的であってほしいとの願望に根ざしており、視霊現象、つまり幽霊は魂の永続性のひとつの証になるからである。カントは第一部の理論的帰結部で、それを次のように表現している。

「したがって私は告白する、死んだ人の魂の出現や霊たちの作用についての物語、また霊的存在の性質についての憶測やそれらの存在と我々との結びつきに関する理論はすべて、ただ希望という秤皿の中では著しく重みをもつ、と。(中略)これこそがやはり結局のところ、広く流布するような幽霊譚が本当と信ぜられるに至る最大の理由であるように見える。死んだ人が現れたと思いこむ、一番はじめの錯覚でさえも、恐らくは、人は何らかの形で死後も存在するはずだという、慰めのある希望に発したものだ。」<sup>29</sup>

「理性の秤」<sup>30</sup>は、視霊現象については決して公平ではなく、思弁的には空無に思える物語や理論が、「未来の希望」<sup>31</sup>という特別な秤皿に乗せられてしまうために、「理性の秤」は自動的にその方へ傾く。魂の不死性は無限の重みを持つのであり、それはカントにとっても例外ではない。視霊現象を考察するとき

<sup>28</sup> 坂部恵：前掲書、78頁参照。

<sup>29</sup> FA. Bd.2, S.961f.

<sup>30</sup> Ebd., S.961.

<sup>31</sup> Ebd.

のカントは、魂の不死性を可能にするという理由で、視霊現象を肯定的に眺めたいのであり、それが『視霊者の夢』第一部第二章における、神秘哲学の立場からの霊魂の存在の肯定となって現れると考えられる。その骨子を見てみよう。まず、「神秘哲学の断片」の章はひとつのドグマとして、「生命の原理」<sup>32</sup>つまり霊魂が、無数の階層で織りなす「非物質的世界のひとつの巨大な総体」<sup>33</sup>を構想してみせる。この「生命の原理」は相互に作用し合うが、この相互作用が物質を媒介して起こるか否かは偶然的であり、媒介するとしてもそれは「総体」に属する「生命の原理」の中のほんの一部であるという。「生命の原理」は、地上で偶然的に物質と結合するときには、人間、動物、植物という形で現象する。また理性的存在者としては、他の天体に現象することもあり得るし、また過去と未来といった、現象の時間的制約さえ偶然的となる。いわば全宇宙における生命の全歴史は、「非物質的世界のひとつの巨大な総体」を根源とする運動の、一つの現象形態に過ぎない。生命現象は根源にある「総体」とネットワークを築いて相互に作用しあう。人間は、物質と結合している間は、物質的世界のみを明確に意識するが、しかし、現世においても、非物質的世界と物質的世界の両方の世界に属し、非物質的な「生命の原理」からの影響を受け続け、また逆方向にも作用する。人間の魂は、肉体の死によって物質世界との結合が解消されるとき、もともと属していたところの「非物質世界のひとつの巨大な総体」の一員としての意識を回復するとされる。

「神秘哲学の断片」の章において展開される「非物質的世界のひとつの巨大な総体」は、本来は、第二部で紹介されるスウェーデンボリの事蹟とその著作によって、その後ろ盾を得るべきものだろう。事実、スウェーデンボリは「彼の最も内奥が開かれて」<sup>34</sup>いるために、物質の衣をまもっては本来不可能な、「非物質世界のひとつの巨大な総体」の霊的な一員としての自覚を持つことが可能で、それゆえ非物質的な理性的存在者とのコミュニケーションが恵まれてあるという。スウェーデンボリは、宇宙人を含む生者と死者とのいわばコスモポリタニズム<sup>35</sup>を生きており、今は霊的存在となった、別の天体に生きた宇宙人の記憶を辿れば、その天体での現実的な生を追体験することさえ彼にとって

<sup>32</sup> Ebd., S.938.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> コスモポリタニズム／世界市民主義は、十八世紀に発見された銀河系の姿をもとに原義に近い形で、「宇宙市民」として自覚されるようになる。というのも、地球<太陽系<銀河系<銀河団<超銀河団<...、という無限数列で理解されるに至った宇宙像は、理性的存在者の可能性を地球だけに限定せず、宇宙を理性的存在者の共同の住処と見なす可能性を開いた。

は可能とされる。しかしながらカントは、こうしたスウェーデンボリの夢想がいかなる証明にも基づかないものであること、また第二部第一章における彼にまつわるエピソードが、スウェーデンボリの『天界の秘儀』（1749-56年）では証明の根拠としてさえ用いられていないのを理由として、カントはスウェーデンボリの夢想に深入りするのを最終的には放棄する。こうしてカントは、靈魂の存在を肯定あるいは否定する、第一部のふたつのドグマに対してどっちつかずの曖昧な態度を見せた後に、第二部のスウェーデンボリを引き合いに出しても結局は何の結論も引き出さない。そしてカントは「ところで私は、我々の著者（スウェーデンボリ）のこうした夢想に自分の夢想をこっそりと差し挟んだりしなかった」<sup>36</sup>と言いつつ認めかして注記さえするのだが、それは決して本心ではあるまい。カントは、魂の不死性を期待する「理性の秤」の不公平さを持ち合わせるが故に、自らの世界観の実践者としてスウェーデンボリを眺めていたはずだ。いかがわしい視霊者と視霊現象をテキストの字面の上では最終的には否定してみせつつも、カントはスウェーデンボリに心密かに同調することにより、第一部第二章で展開される神秘哲学的な議論に、証明不可能ながら、無限の重みを持たせようとしている。なぜならば、視霊現象には「魂の不死性」という「未来の希望」を読み込むことができるが、そこにはさらに「道徳的衝動の根拠」をも期待することが可能だからである。

坂部恵が『視霊者の夢』における「カントの究極の信念の告白」<sup>37</sup>とみなすこの「神秘哲学の断片」の核心部では、非物質的世界全体は「普遍的意志の法則」によって道徳的に統一性を与えられており、秩序だった組織を形成すると描かれている。理性的存在者をもつ「個別的意志」は、この「普遍的意志」に対して依存関係にあり、両者は相互に影響を与えあう。そして、それがニュートンの万有引力の法則になぞらえられて、人間の側で現象する力が「道徳的衝動」として意識されるという<sup>38</sup>。このようにして、人間が持つ「道徳的衝動」の根拠は、現世的人間存在を越えるレベルに、すなわち「非物質的世界のひとつの巨大な総体」に求められることになる。それは逆に言えば、人間が従うべき道徳性は、現世の中でのみ閉じて妥当性を持つものではなく、人間が死後に帰還

宇宙市民としての高揚した、崇高な視点からすれば、市民間、国民間、民族間、国家間の闘争などもまた小さいと眺められるのであった。Vgl. Weigl, Engelhard: Schauplätze der deutschen Aufklärung, Hamburg 1997. S.143ff.

<sup>36</sup> FA. Bd.2, S.981.

<sup>37</sup> 坂部恵：前掲書、108頁。

<sup>38</sup> Vgl. FA. Bd.2, S.944. 「道徳的感情とは、このように、個別的意志が普遍的意志に依存するという感覚」に他ならない。

する非物質的世界の総体との関わりの中ではじめて十全に理解されるべきものとなる。「それゆえ、現在と未来は、たとえ自然の秩序に従うとしても、いわばひとつのまとまりから成り、連続したひとつの総体をなすと言えるだろう。」<sup>39</sup> カントが展開する神秘哲学によれば、人間は現世におけるその道徳的状态に応じて、道徳的にも統一されている霊的総体の中での位階をすでに占めるのであり、死後は単にその位階が霊的総体の一員として再び目覚めた意識の中で確認されるのに過ぎない。

カントの信仰告白となる神秘哲学の骨子は、人間存在そのものが、あらゆる「生命の原理」の内包される、とてつもなく巨大なアーカイブからの暫定的引用にも似た現象に過ぎず、そのアーカイブそのものが、ひとつの「普遍的意志」によって秩序だった道徳的階層性を保持している点にある。人間の魂が不死性を持つことは当然の前提であり、人間にとってはアーカイブたる「非物質的世界」の総体とその「普遍的意志」への帰属が、引力に等しい「道徳的衝動」によって意識化可能となる。

カントのこうした「信念の告白」は、第二部で紹介されるスウェーデンボリの著作によって、後ろ盾を得るものではけっしてない。裏付けのとれない超能力者の夢想によって、自らの信念が証明されるなどはカントは考えてはいないし、そうとられはしないように幾重にも予防線を張って、「信念の告白」の章を「神秘哲学」と呼び、またスウェーデンボリを「狂信者 Schwärmer」と皮肉くる。『視霊者の夢』におけるカントの真の意図は、「形而上学が、人間理性の限界についての学」<sup>40</sup>であり、たとえば、魂の不死性が道徳性の基礎付けになるにしても、その理性的認識が結局は「物自体」と同様に、人間の感覚によっては不可能であることを示すことにある。霊魂という、「物自体」にも似た存在を推し量るには、視霊現象はあまりにも客観性の低い証左であり、そもそも人間の普通の感覚によって経験可能なものではない。視霊現象と視霊者は、結局は魂の不死性に対する期待から認めたくはあるが、しかし、幽霊というあやふやな媒体は、魂の不死性を証明するために信用の置けるものではない。よって経験的に与えられる素材をもとに魂の不死性を認識することは不可能である。それが『視霊者の夢』におけるカントの結論であり、そのための大がかりな迂回路としてスウェーデンボリ体験があったと考えることができる。カントは第二部のスウェーデンボリ論をまたずに、「神秘哲学の断片」と「反カバラ 世俗

<sup>39</sup> FA. Bd.2, S.945f.

<sup>40</sup> Ebd., S.983.

哲学の断片」の二律背反的な両論を紹介し終えた第一部第四章「第一部の全考察から導かれる理論的帰結」において既に次のように結論しているが、それは『視霊者の夢』全体に対する結論と見なすことができる。

「自然の中での生命の様々な現象とその規則が、我々に認識できるよう許されている全てであり、しかし生命の原理、つまり魂の本性に関しては直接知ることはできず、ただ憶測をするばかりで、決して積極的には考えられない。というのも、これについてのいかなる情報にもわれわれの感覚は全く出会わないのであり、感覚に関わるいかなるものとも非常に異なるものを考えるためには、それを否定することでもって間に合わせなくてはならない。しかしこうした否定の可能性自体も経験や推論に基づくものではなくて、論拠をすべて奪われた理性が逃げ場を求めて拵える虚構に寄りかかったものに過ぎない。(中略)今や私は靈魂に関する全テーマ、形而上学の冗長な部分を、片付けて終わったものとして放棄する。もはや靈魂のテーマがこれから先私をわずらわせることはない。」<sup>41</sup>

靈魂の存在、あるいは魂の不死性は、感覚の対象とはなり得ないが故に、肯定、否定のいずれの理性的判断も根拠を持たない。理性が感覚に頼らずに独り歩きして導こうとする認識は誤りであり、魂の不死性についての問いは常にこうした結論に至る。カントが『純粹理性批判』(1781年)の中で「先験的仮象」と呼ぶのはまさにこのことであり、『視霊者の夢』におけるカントの結論は、確かに批判期におけるカントの姿勢と根本的に関わる事が了解される。スウェーデンボリ体験を通して、カントは靈魂を不可知なるものとして、いわば認識の否定層に押しやり、それによって「人間理性の限界」を見定めて、後の批判期におけるように、魂の不死性は認識できないとする『純粹理性批判』の立場を構築したと考えられる。またこれと並んで、魂の不死性に関する信念は、もはや幽霊や視霊者との関わりで証明根拠を得ようとなされる類のものではなくなり、経験的には証明され得ないながらも想定される「実践理性の要請」へと変化する。カントはその「要請」を次のように『実践理性批判』(1788年)において表明している。

「(意志と道徳的法則との完全な一致を目指す) このような無限の進行は、同

<sup>41</sup> Ebd., S.963f.

一の理性的存在の無限に続く**実在**と人格とを前提として初めて可能となる（これが魂の不死性と名付けられる）。それゆえ、最高善は、実践的には、魂の不死性を前提としてのみ可能であり、したがって、魂の不死性は、道徳的法則と不可分に結びついたものとして、**純粹実践理性**のひとつの**要請**となる。<sup>42</sup>

（強調原著者）

ここで「魂の不死性」は、『視霊者の夢』におけるように、もはや神秘哲学や視霊者の夢想の形をとり、懐疑的なヴェールをまとって、控えめに表明される信念ではなくなり、批判期のカントを支えるドグマとして措定されるに至る。われわれが、カントの視霊者体験を通して確認しておきたいのは、カントにとって、スウェーデンボリ体験がひとつの転回点をなした事実である。視霊者スウェーデンボリは、いわば、「魂の不死性」に対するカントの信念の投影される、理解不可能で不気味な、しかし魅了してやまないひとつの焦点であったと理解される。最終的には幽霊とスウェーデンボリが否定層に押しやられることによって、カントの理性批判における二つの根本的な前提—『純粹理性批判』における「魂の不死性」の認識不可能と『実践理性批判』におけるその要請—が生成してくる。そのような一つの媒体として、カントのスウェーデンボリ体験を捉えることができる。

### 3. シラー『視霊者』

#### 3. 1. 作品の背景と秘密結社

カントは幽霊および視霊者と決別して批判期へと移行した。カント個人における視霊者体験が、カントの哲学的態度における根本的な変容と関わっていたとみなすことができるが、それはまたケルナーが、シングスが指摘したように、カントの批判哲学の洗礼を受けて、錬金術師デュシャントー体験から治癒する過程において再現される。そのケルナーは、シラーとの関係の中では、カント哲学の推薦者という役割を持つ。彼の面影は、シラーの『哲学的書簡』（1786年）の中で、理性による自立へと弟子ユーリウスを啓蒙する教師役のラーファエルに認めることができ、また実際にケルナーは後にラーファエル役に扮して未完に終わった『哲学的書簡』の続編をシラーに書き送っている。後に我々はこの『哲学的書簡』がシラーの『視霊者』を理解する上で重要な位置を占める

<sup>42</sup> FA. Bd.7. Kritik der praktischen Vernunft. S.252.

のを見るであろう。しかし、まずは『視霊者』がいかなるテクストであるかを説明することから、シラーにおける視霊者体験の考察を始めたい。

『視霊者 Der Geisterseher』は、シラーの主催する雑誌『タリーア』に1786年から89年にかけて断続的に連載され、最終的には未完に終わった小説である。89年から98年にかけては、小説中で展開される『哲学的対話』という、筋の展開を妨げるような、非常に冗長で難解な箇所が順次大幅に割愛された上で、単行本の形式で三度版が重ねられた。シラーの出版物中最も成功を収めた著作であり、これによって彼が得た報酬も大きかったが、完結を求める出版主と読者の期待は結局叶えられなかった。研究史の中では、同時代の読者の関心に阿り、完成の意志なく、経済的理由のために行き当たりばったりで書かれた作品とみなされ、近年まで顧みられることの少なかった作品である<sup>43</sup>。

作品の概要は次の通りである。ドイツのとある国の三男に生まれついた王子は、王位継承の見込みもなく、ヴェネチアで浮世離れした隠遁生活を送っていた。ところが、彼は彼を取り込もうと企むアルメニア人を頭目とする一団の陰謀の的となる。王子は、秘書や友人を次々に取り替えられ、陰謀の工作人員たちの関係の網の目に知らずして絡め取られていき、禁治産者的境遇に追い込まれたのち、最後には、アルメニア人と結託した「美貌のギリシア人女性」<sup>44</sup>に恋をして完全に正気を失うに至る。小説の筋が展開するのはここまでだが、王子の最終的な運命に関してはすでに作品の冒頭に暗示されており、カトリックに改宗した王子はアルメニア人の走狗となって、自国の王位篡奪を狙ってこれに失敗し命を落とすとされる。

さて、この『視霊者』には当時の社会不安と現実の歴史上のスキャンダルが陰を落としている。シラーの故国ヴュルテンベルクは君主がプロテスタントであり、この場合当時の習わしとして臣民も王の宗旨に従うのが常であった。ところがその第三王子が1786年6月の『ベルリン月報』に、宗教的観点から幽霊との交流を肯定する主旨の論文を発表した。王子はその後カトリックに改宗するが、それがヴュルテンベルクの王権をカトリック側へと取り込もうとするイエズス会の陰謀によるものと、この事件は当時一般に解釈された。強大な影響力を持ったイエズス会は、啓蒙主義による教会批判の中で教皇によって1773年に解散令が出されていたが、以降、1814年に禁令が解かれるまでは、(ロシアを除いて) いわば地下組織的に活動したと考えられている。啓蒙主義によっ

<sup>43</sup> Vgl. Mayer, Mathias: Anhang, in: Friedrich Schiller. Der Geisterseher. Stuttgart 1996. S.232.

<sup>44</sup> NA. Bd.25, S.190. Schiller an die Schwestern von Lengefeld, 26.1.1789.

て照らし出された世の中が、前近代の迷信的な暗闇の中に後戻りしつつあるという、先のヴィーラントの言葉で表現された不安が、地下の暗闇の中に逃げ込んだイエズス会に対して投影され、そのイエズス会が再興を目指して暗躍しているのではないか、という憶測が人々の間に流布していた。現実の出来事は、まさにそうした不安を裏付けるかのごとく見えたのである。「啓蒙というプロジェクトを覆そうとする陰謀が密かに、しかし遍くあるのではないかとの怖れに対しては、ただ禁令の出されたイエズス会だけが考慮の対象となった。イエズス会は革命前の時代の最初の大きな陰謀理論の対象となった。その主要な喧伝者が啓明結社員たち」<sup>45</sup>であった。

インゴールシュタットの教会法の教授アダム・ヴァイスハウプトの主催した啓明結社 *Illuminatenorden* は、世を遍く啓蒙することを第一の目標として、理性を宗教にし、自由思想家のコスモポリタニズムを建設することを目論んだ。ゲーテも名を連ねた<sup>46</sup>この結社の独自の位階制度の中では、下級者は上級者に対して絶対服従であり、イエズス会同様、目的のためには手段を選ばなかった。そうした理性の独裁主義は、理想の名の下に個人を操作し、その自由を抑圧するものであり、合目的的理性を信奉する啓明結社のこうした野蛮さを、シラーは『ドン・カルロスについての書簡』（1788年）において、マルタ島騎士団員ポーサ侯爵の姿に映して批判した<sup>47</sup>。

1784年に禁令を受けて以降、やはり地下組織化する啓明結社と、イエズス会という二つの結社は、啓蒙に関する方向性は逆にしつつも、軍事組織にも似たトップダウンの命令伝達を可能にする位階制度と、また、目的実現のためには手段を選ばぬ理性の野蛮さを併せ持つ点で、互いに似通った相貌を持っている。そうした得体の知れない秘密結社の暗躍に対する人々の漠然とした不安が、『視霊者』の成立する背景にはあり、『視霊者』はまたそうした不安を巧みに描き出すことで秘密結社小説というジャンルを確立した作品でもある<sup>48</sup>。謎のアルメニア人を筆頭とする、王子の宗教的洗脳を窺う一団は、秘密結社に対する時代の不安の反映となっているが、しかし『視霊者』はまた、『視霊者の夢』同様、表題そのものが、オカルト熱の沸騰した時代のトピックを担っている。先に紹介したヴェルテンベルクの王子は視霊現象を可能と見ていたが、この小

<sup>45</sup> Schings: a.a.O., S.163f.

<sup>46</sup> Vgl. Ebd.,S.12.

<sup>47</sup> Vgl. Ebd.,S.184. シングスによれば、シラーはカール学院の頃から、たびたび啓明結社の団員と接触し、入団の勧誘を受け続けた。拒絶という、シラーの最終的な態度表明が『ドン・カルロスについての書簡』で表明されたのだという。

<sup>48</sup> Vgl.Mayer: a.a.O., S.225.



説においても、主人公の王子にとって幽霊は非常に重要な関心事である。王子はアルメリア人の手先として登場するシチリア人に向かって、

「では、幽霊を見せて頂きたい。(中略) 私の目的はこの上なく純粹だ。真実を知りたいのだ。」<sup>49</sup>

と言う。シチリア人はゲーテの『大コフタ』に先んじてカリオストロの文学的形象化である。この小説の成立時点でフォン・デア・レッケによって詐欺師として告発されていたカリオストロは、『視霊者』の中でもやはり馬脚を現す仕掛けになっており、シチリア人とカリオストロの並置は、詐欺的視霊者に鼻面を引き回される同時代人たちに対するシラーの痛烈な皮肉ともなっている。だが、物語の中で視霊者シチリア人が詐欺師としての正体を暴かれ、それが同時代の症例診断となるというのは、この物語の、いわば前座的狂言であり、シチリア人は、より強力な視霊者兼詐欺師であるアルメニア人の露払い役であるのに過ぎない。王子の運命を俯瞰する我々は、王子の視霊者体験が複数用意される物語の構造に、単なる同時代の戯画を越えた、シラーの問題設定があることに気がつく。王子は自らの世界認識を左右するような経験を視霊者役のシチリア人に求め、視霊者による降霊術を通して、魂の不死性を巡る問いに決着をつけようとするのであるが、ここには、カントが視霊者に傾けた情熱が再び見て取れる。魂の不死性を巡る問いは、やはりまた、シラーの青年期以来のテーマである。我々は物語の中の王子の目線に降りてみることで、つまりオブジェクトレベルから彼の視霊者体験を検討して、その後、メタレベルから俯瞰する形で、シラー個人の「視霊者体験」の意味をも視野に入れつつ、考察を進めていきたい。

### 3. 2. 『哲学的対話』－『哲学的書簡』の続編としての

今日流通する『視霊者』は、1798年の単行本第三版に基づくものであるが、その第三版は、雑誌『タリーア』に連載形式で発表された時と比べて、『哲学的対話』と呼ばれる部分が大幅に削られている。筋の展開からすれば、冗長で難解なこの対話は、しかし、若き日のシラーの哲学的世界観を表明している点で重要な意味を持っている<sup>50</sup>。『哲学的対話』は魂の不死性を巡って問いを立て

<sup>49</sup> Bd.7, S.600.

ており、『視霊者』は、幽霊を見たいと求める同時代の読者の関心に応えるのとは別に、シラー個人における一つの重要な問題と関わっている。そこで本稿は、『哲学的対話』に関しては、これを『タリーア』に掲載された順に再構成して完全に収録しているフランクフルト版に依拠して、この先の論を展開することにしたい。

さて、この小説の中で王子は物語のはじめには宗教的畏怖心を持った一人の「迷妄家 Schwärmer」として登場する。シチリア人に幽霊をせがむ彼は、幽霊を通して、魂の不死性と、来世という、彼のぼんやりとした宗教的畏怖の対象の存在を肯定するような証拠を求める。しかし、王子にとって超越的な世界の窓口であり得たはずの視霊者シチリア人が、単なる詐欺師であったという一つの認識は、詐欺師のみならず、詐欺師が塞いだ視野の向こう側にあるかもしれない超越的なものそのものも虚偽である、との傲慢な結論に王子を導いてしまう。

「奇跡に対する王子の信仰をひっくり返した一撃が、同時にまた彼の信仰の全構造をも揺るがすという結果が生じた。」<sup>51</sup>

シチリア人の降霊術失敗は、それを詐欺として理解した側の王子に重大な結果をもたらす。詐欺の絡繰りを見抜くのに役立った自らの理性の力を、王子は過大に評価するようになる。だが、その見抜くという彼の理性の勝利でさえも、実はアルメニア人の用意した罠の中の出来事であることに彼は思い至らない。「迷妄家」だった王子はこの物語の中で、シチリア人視霊者を媒介として、「懐疑家 Zweifler」、さらには「無神論者 Freigeist」へとその思想を変化させる。

そのような思想的変容を被ったのちに展開されるのが、『哲学的対話』である。王子とその友人のF男爵との間で交わされるこの対話は、魂の不死性と、神と、道徳性とを主題としているが、王子の哲学的立場は彼の次の台詞の中で明確である。

<sup>50</sup> シラーはケルナー宛の手紙でこう述べている。「もしも、『視霊者』が今までに一つのまともまりとしてわたしの興味を惹いていたならば、あるいはむしろ、全体に対するこうした関心がわたしの中で熟するよりも早くに断片を送り出す必要がなかったならば、この対話は全体の中にきっともっと上手に織り込まれていたことでしょう。」(NA. Bd.25, S.220.) この述懐はひとつには『視霊者』執筆上の困難を物語るものでもあるが、『視霊者』が読者の意向を探りながら行き当たりばったりに書かれた作品であるのを暴露するというよりは、視霊者という現象を巡るシラー自身の認識の成熟を明らかにするものとして意義深い。

<sup>51</sup> Bd.7, S.649.

「もしもすべてがこんなにふうに分自身で閉じてはいなくて、この美しく整った円い閥から、形を乱すような棘が一本でも飛び出ているのが見て取れたなら、それが私には不死性の証明となろう。だが、私の見るもの注意を向けるものはすべてみな、この目で見ることのできる中心に再び落ち帰ってくるのであり、我々に備わるこの上なく高貴な精神性とは、没落へと向かう車輪を回すためには全く不可欠の、ひとつの機械に過ぎない。」<sup>52</sup>（強調原作者）

ここで王子は、人間存在を一個の星と喩えている<sup>53</sup>。ただしその星は、ひとつの有機的総体ではなく、「完結して閉じた」<sup>54</sup>機械であると見なされる。星が重力のあつまる「中心」を持つように、人間存在も「自然」によっておのおの「中心」を与えられており、重力と同じく「この中心へと向かって落下」<sup>55</sup>するように、つまりは自己を中心とする「原理」に従って活動するようにできている。機械である以上、この機械の運行に不必要なものは、その地平に存在しない。この地平に立ち現れるものはすべて、「中心」という「原理」と結びつく可視的な部品であり、その部品が「中心」との関わりを離れて機能することはない。機械的に機能する星の円い地平線は、美しく閉じている。この地平線から飛び出るような不可解な「棘」、部品としての機能を離れて、重力の中心とは別の、不可視なる原理との関わりをもって存在するかのごときものは、ありはしない。もしあるとするならば、それはきっと重力という束縛を被る機械的な自己完結とは別の世界原理を、つまりは人間が自分以外の何ものかとの関わりを持って存在する—その究極の他者の姿は神的な姿をとるであろうが—そうした超越的な何かを予想させずにはおかないだろう。そのときは魂の不死性さえも疑うことができなくなる。しかし、王子の見る地平、つまり人間は、一個の機械のように閉じた存在なのであり、この機械のような星が、宇宙の円く閉じた軌道をまた機械のように孤独に巡りつづける。王子の唯物論的世界観においては魂の不死性、またこれと連動するような道徳性などはもはやありえない。彼にとっては、道徳的善悪でさえも、人間の活動が「中心」という「原理」に忠実である度合いに応じて決まるのであり、機械の運動がこの「原理」の全面的展開に近ければ近いほど、それが道徳的善であると主張される<sup>56</sup>。

王子は、自己以外のいかなる目的とも関わりのない、機械としての人間存在

<sup>52</sup> Ebd.,S.693f.

<sup>53</sup> Vgl. Ebd., S.673f.

<sup>54</sup> Ebd.,S.689.

<sup>55</sup> Ebd.,S.674.

<sup>56</sup> Vgl. Ebd.,S.683f.

を表現するにあたり、繰り返し「自己自身で閉じた in sich beschlossen」、 「自己完結して閉じた in sich selbst vollendet und beschlossen」<sup>57</sup>という言葉を持ち、また「円い闕 den Kreis」<sup>58</sup>、あるいは「隔壁 eine Scheidewand」<sup>59</sup>でふさがれ取り囲まれた自己の状態を描く。さらにはこのイメージが時間との関係に転用され、「私の存在の全領域 Kreis が現在というわずかな空間の中で閉ざされてある beschlossen のを見るとー」<sup>60</sup>と表現される。一個の機械としての自己は、外界とは隔てられ、他者に対していかなる倫理的責任を負うこともなく、円く仕切られた闕の内側に閉じこめられ、過去も未来もなく、この刹那にのみ生の感覚的意義を追求する。王子の唯物論的世界観においては、人間存在の根本的な様相は「円い闕の中に閉ざされた」ものとして描かれるのである。

### 3. 3. 「ユーリウスの神智学」

さて、自己という「中心」へと重力の働く一個の閉ざされた星と人間を喩える王子の言葉は、F男爵の次の言葉に応答したものである。

「被造物の世界全体を見回して見てください。たったひとつでも喜びを与えるものが用意されてあるところには、これを享受する存在があるものです。ーそしてこの無限にある享受の対象、完全性というこの饗宴が、永劫のあいだ空しく存在するということがあるでしょうか！」<sup>61</sup>

生の喜びが、それを愛でる至高者の存在を前提としているというF男爵のこの言葉は、若き日のシラーの詩『友情』（1782年）の次の句を連想させる。

---

<sup>57</sup> Ebd., S.689.

<sup>58</sup> Ebd., S.669. 『視霊者』という物語の中での「円い闕 Kreis」は、視霊者が呼び出した霊たちから身を守るために体の回りに引く魔術的円陣を想起させる。というのも、「円い闕」は降霊術にはつきものの魔術であり (Vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. hrsg. Hans Bächtold-Stäubli. unter Mitwirkung von Eduard Hoffmann-Krayer. Berlin 2000. Bd.5, S.468.)、そのとき「円い闕」は、視霊者にとって最も重要な防御手段として、内と外と、生と死とを分け隔てる (Vgl. Ebd., S.462ff.)。視霊者はこの円陣の内側に踏みとどまったまま、招かれた霊たちに予言をさせ、未来を、宝の在処を尋ねる (ギリシア語源の「降霊術 Nekromantie」は、「死者占い」が原義である)。王子の「円い闕」は、アルメニア人によって、文字通り降霊術の際の「円い闕」へと変貌させられる可能性を秘めている。

<sup>59</sup> Bd.7, S.683.

<sup>60</sup> Ebd., S.670.

<sup>61</sup> Ebd., S.693.

「偉大なる造物主には友がなかった、  
欠乏を感じた一だから彼は霊たちをつくった、  
彼の喜びを映し出す、幸福なる鏡たちを一  
たとえ至高なる存在が自分に並ぶものを見つけられなかったとしても、  
魂の王国の総体という杯からは、  
彼に向かって一無限なるものが泡立っている。」<sup>62</sup> (強調原作者)

F男爵の言葉と『友情』の詩句とはいずれもその思想の根幹に、人間存在の霊的活動を享受し、世界を覆う神的なるものの存在を想定している。特に『友情』ではそれは、全靈魂からなる、麦酒のような総体が神によって飲み干され味わわれるという具象的なイメージで語られる。そうした総体の姿は、『視霊者の夢』の神秘哲学的断片の章において展開されたような、「生命の原理」の「巨大な総体」との比較でより鮮明に理解されるであろう。シラーのこの詩句の中で「魂」は、神的存在と比較するならば遙かに見劣りのする限定的な能力を備えた存在であるにしても、類というレベルで総体的に眺めるならば、その総和は神の属性である無限の多様性を持つ。そしてその無限の多様性は、当然のことながら、個々の魂のもつ不死性によって支えられるべきものと考えられる。また被造物はその霊的活動の道德的根拠を、宇宙を統べる神との関わりで捉えることが可能になるだろう。

『友情』のこの箇所はそのまま、『哲学的書簡』の「ユーリウスの神智学」という章の中に引用されている。そしてケルナー宛のシラーの手紙で明かされるように、『哲学的書簡』の「より成熟しより徹底」<sup>63</sup>した議論が、『視霊者』の中に織り込まれた『哲学的対話』であるとする、『哲学的対話』におけるF男爵の言葉は、『友情』と『哲学的書簡』をともに視野に入れてよりよく理解できることになる。我々は『哲学的書簡』をも分析対象に加えて、一度は視霊者に熱狂した王子の思想を考察していく必要がある。

さて、その『哲学的書簡』は、青年ユーリウスと彼の啓蒙思想の教師役であるラーフェエルとの間で交わされる書簡形式の哲学的対話小説である。その中の一節でユーリウスは、宇宙全体が神の設計になるものであり、知的存在者の義務は、世界という表徴の解読を通してこの思考する存在である神を認識し、これと対話することにあるとの神智学を展開する<sup>64</sup>。ユーリウスによれば、た

<sup>62</sup> Bd.1, S.527.

<sup>63</sup> NA. Bd.25, S221. Schiller an Körner am 9.3.1789.

たとえば、自然の見せる調和、秩序、美には、神の理知的な感受性を見て取ることができし、自然とはそもそも神が無限に分割されたものと考えらば、元素の結合がとる自然の個々の物質的な姿は、その総和において再び神に等しくなる。また、愛による靈魂の結合の無限の総和は神を現前させるはずであり<sup>65</sup>、愛という感情の高揚の中で、人間自身が神的存在に高まり、この高みに立って「造物主」に相まみえるとされる。この文脈の中で、先の『友情』の詩句も引用されたのであった。

ラーファエルから啓蒙の手ほどきを受けてから、ユーリウスはこのような神智学的な世界観を抱くようになったのであるが、これを可能にした哲学的原理とは次の通りである。

「きみは言った、自分自身の理性以外の何者も信じてはならない、真理より他に神聖なるものはなく、理性が認めるもの、それが真理なのだ、と。(中略)私の理性が今や私にとってすべてであり、神性、道徳性、不死性に対する私の唯一の保証である。」<sup>66</sup>

蒙を啓かれたばかりのユーリウスにとっては、「理性が靈的世界の中にある唯一の王国」<sup>67</sup>であり、その王国の主として、被造物の全世界は享受の対象として人間に開かれてある。人間は最も完全なる神よりも一段だけ低い位置にある靈魂であり、靈魂同士はこの宇宙の中で同格の市民、つまりコスモポリタンとなる。啓蒙された理性による自立、自らがこの宇宙の中で神に等しい存在であるという意識は、ユーリウスを熱狂させる。その熱狂の中で、神の創造物であるこの世界を、自由な一人の神的存在として理性的に読解するという、先の神智学が展開される。理性の持つ力を駆使することによって神の存在を認識することができれば、そこから道徳性も、魂の不死性も導き出されるはずであった。だが、ユーリウスはこの幸福な夢を失ったとラーファエルに嘆き訴える。神のアイデアをもち、神として振る舞うことが許されたのに、決して神のように振る舞うことはできず、神に近づくことさえ夢のまた夢であるという現実がユーリウスの前に立ちはだかる。理性を道具として、世界を享受し神を認識できると期待したユーリウスの高揚は無惨な幻滅に反転しなければならない。

---

<sup>64</sup> Vgl.Bd.8,S.217f.

<sup>65</sup> Vgl.Ebd.,S.227.

<sup>66</sup> Ebd.,S.212.

<sup>67</sup> Ebd.,S.213.

「上昇しようと努めるこの自由な精神は、死すべき肉体という、時計のように変化のない硬直した機械の中に、せせこましい欲求とあわせて一緒くたに織り込まれ、とるに足らない運命に縛られ引き回される。この神は地を這う虫たちの世界のなかに住まうよう命ぜられているのだ。(中略) ラーファエル、ぼくがどこに目を向けようとも、人間とはなんと制限されて貧しいのだろう！人間のなす要求とその充足との間の隔たりはなんと大きいのだろう！（中略）理性というのは、牢獄の中を照らす一本の松明だ。囚人は光とは何かなどそもそも知らなかったのに、しかし、自由の夢がこの囚人の上に夜の稲妻のように一瞬閃いて、闇はそのためにいよいよ深くなったのだ。』<sup>68</sup>

啓蒙は、人間に理性による自立を教えた。世界は享受の対象として自由な人間存在に対して開かれてある。だが、世界の総体を神が享受できるのに引き替え、人間はその世界のごく限られた一部分を僅かに感覚し認識できるだけである。神の可能性を持った人間が神からは遠く隔たっており、その間隙は埋めがたいとの認識は希望よりもむしろ絶望であるとユーリウスは言う。この引用の最後の部分は、先に紹介したヴィーラントの言葉にあった「前世紀の野蛮な漆黒の闇の中」への逆行という同時代評と照応するように見える。シラーは、その逆行の原因を人間の理性の脆弱さに求めているのである。ユーリウスは、魂の不死性さえも、理性は現実には保証してくれないと嘆かねばならず、このことが自らの神智学の根本的な弱点となるのを認識している。

「私は靈魂のもつ法則を探究し、無限なるものへと跳躍するのだが、靈魂が本当に存在すると証明するのを忘れてしまっている。唯物論の巧みな論駁を受けたら私の創造した世界はひとたまりもない。』<sup>69</sup>

「ユーリウスの神智学」では、神の痕跡を経験的に採集して、それをもとに理性は、この世界的设计者である神の存在証明を導こうとする。靈魂の存在は、その証明のための出発点となるべきものだが、しかしユーリウスには、靈魂の存在を所与のものとして、つまり経験に基づいて証明することができない。

靈魂が経験の対象として客観的に与えられてあると考えることができるのは、選ばれた者たちだけであり、そうした一人としてカントはスウェーデンボリの

<sup>68</sup> Ebd., S.213f.

<sup>69</sup> Ebd., S.217.

ような人に期待をかけたのであった。批判期のカントによれば、「神性、(道徳性の条件をなす)自由、魂の不死性」は、人間が経験的な直観をもとにしては決して認識することができない対象であり、もし認識できると純粋理性が思うならば、それは誤謬であり、こうした形而上学的な、理性の探究の対象は「先験的仮象」と呼ばれるのであった。理性は、「神性、(道徳性の条件をなす)自由、魂の不死性」をめぐって推理を働かせるときには、経験による材料を得られないために、必然的に「二律背反」に陥らざるを得ない。『視霊者の夢』の第一部で「神秘哲学」と「世俗哲学」の二つの章が併置されたのは、霊魂の存在をめぐって、理性が必然的に行き着く二律背反を凡例的に提示したものに他ならない。二律背反の解決を、『視霊者の夢』では、視霊者スウェーデンボリに求めるという形をとっていたのだが、シラーの『視霊者』でも、この二律背反と視霊者との組み合わせは再び登場している。『哲学的書簡』における「ユーリウスの神智学」はF男爵に引き継がれる一方、「ユーリウスの神智学」の仮想敵である唯物論の立場を王子はとる。この二人の間で『哲学的対話』が交わされることになるが、それは霊魂の存在をめぐり、肯定と否定の二律背反の様相を呈する。『視霊者の夢』の「世俗哲学」の章でカントが、生理学的立場に立って霊魂の存在を否定するように、王子は唯物論の観点から同じことを行う。ただこの度は二律背反をつくるに至ったそもそもの原因が視霊者シチリア人であり、王子は視霊者に一度信頼を寄せてから裏切られたが故に、霊魂の存在を素朴に信ずる立場から、自らのもつ理性の力を過信して唯物論の側へ移行し、神智学的立場をとるF男爵と対峙するという経緯を持つ。

しかしながら、『哲学的書簡』における「ユーリウスの神智学」は、ユーリウスの過去の夢想であり、彼は今や理性そのものを信頼できなくなっている。悪魔を怖れる分だけ、神を敬い、王権にも市民的道徳にも忠実であった、迷信的で前近代的な青年ユーリウスは、啓蒙主義の薫陶を受けて、理性だけを遵守する自立した存在へと向けて歩み始めた。しかし彼はその過程で、神智学的高揚の後に、唯物論的な懐疑を経験し、「どこに目を向けようとも、人間とはなんと制限されて貧しい」と嘆くに至る。この懐疑においてユーリウスは、『視霊者』の王子と重なるのである。神智学的な高揚を「迷妄 Schwärmerei」と呼ぶことが許されるならば、両者はともに、「迷妄家」から「懐疑家」へと移行する点で共通し、「ユーリウスの神智学」は、王子におけるオカルティズムへの関心と置き換え可能なのである。『視霊者』第二部の冒頭に詳しく記してあるように、かつては王子自身も、ユダヤの神のような厳格な神のイメージを抱



き、これを奴隷のように畏怖する一人の「迷妄家」だった。ところが奇跡的なものへの信仰がシチリア人体験によって覆されるや、王子は自らの理性に対する自信を強めた。たとえ彼の理性による自立が、仕組まれたものであり、アルメニア人の策謀によって彼の見えないところで支えられたものであったとしても、『視霊者』の中で、奇跡に対する不信ゆえに王子は「懷疑家」となり、最終的には「無神論者」としての自己を形成するに至る。神ならぬ人間の神への跳躍の可能性を、ユーリウスは神智学に求めて挫折し、一方で、王子は幽霊を視霊者に求めて、ひとりの詐欺師を発見する。半ばだけ啓蒙された、脆弱な理性の持ち主である彼ら二人の着く先はともに、いかなる超越性への契機も認めることができない、閉ざされた「円い闘」の中である。ユーリウスも王子も、理性という、人間の自我を世界の中心に据えるための道具を発見はするものの、その中心が果てしない虚無的空間の中にある事実を前に、途方に暮れざるを得ない。

二人の辿る方向には、閉じこめられた「円い闘」を彼らがさらにどのように捉えるかによって違いが出てくる。『哲学的書簡』におけるユーリウスの「告発（あるいは嘆き）Klagen」<sup>70</sup>は、最終的に神的なるものへの期待に再び反転し、彼は一種の予定調和論を展開する。限定的な能力しか授かっていない人間は誤りをおかし続け、その貧しさを脱することはできない。だが、誤りとそれを行う努力でさえも、予定調和的に、真理への前段階となり、それを保証する神的なるものがあるはずだ、いやなければならない。人間存在の善への努力・希求は逆説的に神的存在を措定するものであり、神的なるものへの努力が、神的なるものの導出となる、それが真理である、という、悲痛な信念をユーリウスは絞り出す<sup>71</sup>。ユーリウスのこの希望を表面とすれば、それに合わさる裏面に、王子の不信・不安・絶望はあり、彼は無神論を展開し、それゆえの非道徳的な刹那主義へと逃避する。「懷疑家」としては重なるユーリウスと王子には、ただ、「円い闘」の内側から、神性という超越に対する希望をなお抱くか、それとも抱かないか、の違いだけがある。『視霊者』における王子とF男爵の長々しい『哲学的対話』は、確かにユーリウスとラーファエルの『哲学的書簡』の発展した形ではある。『哲学的対話』の議論がより徹底しているとしても、基本的な問題の構図は同じであり、それは結局のところ、「神性、道徳性、不死性」という、人間の限定された感覚をもってしてはどうしても認識できない対

<sup>70</sup> Ebd., S.216.

<sup>71</sup> Vgl. Ebd., S.232f.

象を巡っている。『哲学的対話』が『哲学的書簡』の発展形であるのは、王子が、ユーリウスが「嘆き」の後にするように、神的存在を逆説的にではあれ、再び措定しない点にあり、予定調和という信仰に帰着しない分だけ問題はよりきびしく見据えられている。

先に引用した、1781年に成立したと推定される詩『友情』には「まだ印刷されていない小説『ラーファエルに宛てたユーリウスの書簡』から」との副題が添えられている。『哲学的書簡』と『視霊者』の中の『哲学的対話』の発表がそれぞれ、1786年と1789年であるのを考え合わせると、ユーリウスと王子の閉じこめられる「円い闘」は、比較的長い間、青年期のシラーの関心を占めていたことになる。あるいはむしろ、青年期のシラーにとっての最も重要な主題であったと言えるだろう。「神性、道徳性、不死性」を死すべき人間存在といかにして結びつけるか、それが解決できない主題としてあった。我々は、ユーリウスと王子が解けなかったこの主題を、いかにしてシラー個人が後に解決したかを知ることができる。だが、その展開を見る前に、王子のアルメニア人体験を彼の視線からさらに検討しておく必要がある。

### 3. 4. アルメニア人—近代の否定層

シラーは王子とF男爵の長々しい『哲学的対話』を差しはさんだ後、小説の語り手として筋の展開を先取りし、次のように述べている。

「この物語の中で、幽霊を見たいと希望した読者に対して、わたしは、いずれそれをお目かけると約束する。しかしながら、\*\*\*王子がいま現在そうであるような懐疑的な人間には、幽霊など全くとりつく島もないということを、読者もご覧の通りである。」<sup>72</sup>

とするならば、王子は幽霊を求めて再び視霊者に熱狂するのである。この予告と、王子の恋人役を演ずるギリシア人女性毒殺の件とは筋の展開の中で結びつくだろう。『視霊者』の単行本第一版（1789年）の最終部では、雑誌『タリーア』に連載された時にはなかった重要な記述が付け加えられ、王子がアルメニア人の支配下でカトリックに改宗したことが報告されるが、アルメニア人の傀儡であるギリシア人女性を熱愛する王子が、アルメニア人の術によって登場さ

<sup>72</sup> Bd.7, S.695.

せられるであろう彼女の霊に啓示を受け、魂の不死性と来世を信じ込まされて改宗するというのは、筋の展開として妥当性を持って予想される結末である<sup>73</sup>。王子が視る霊が本物か偽物であるかは、ここで問題とはならない。彼は本物と視たからこそ、カトリックを信仰し、その司祭役のアルメニア人に帰依するのである。そこには唯物論と無神論を展開する王子はもういない。アルメニア人こそは、王子の視線の中で、「円い闘」から飛び出る「棘」として見える。無論、アルメニア人は、我々の目線からすると詐欺的視霊者であるにしても、王子にとっては、アルメニア人が「棘」として見えるようにお膳立てされ、そのように彼は操られると予想される。この「棘」を契機として、奇跡に対する王子の信仰は復活する。だが、飛び出てくる「棘」は不死性の単なる証明であるにとどまらず、王子の脆弱な理性にとっては、この「棘」が奇跡そのものの現前に置き換えられ、これによって王子の脆弱な理性は破綻を来すであろう。王子は奇跡・神秘にいわば飲み込まれてしまうと予想される。

王子がアルメニア人の傀儡となるまでの過程を我々はメタレベルから整理してみよう。物語の始めの部分で王子はヴェネチアのサン・マルコ広場でマスクをつけた一人の男に尾行されるのに気づく。この男が、ヴェネチアから遠く離れた場所にいる王子の親戚の死を、その死亡時刻ちょうどに王子に告げ知らせる不可思議な魔術を行うのだが、この男を王子はアルメニア人と呼んでいる。マスクをしたこの男は他の人間からもアルメニア人と認識されるが、それはこの男がまとっているアルメニア風の衣装のためである<sup>74</sup>。我々がアルメニア風の衣装として今日想像できるのは、青や赤をモザイクのように細かく組み合わせた飾りのある民族衣装である。こうした姿が現実のアルメニア人に本当に合致するのかはともかく、物語の中で王子が関心を持たざるを得ない不可思議な人間が、ある特定の衣装を目印として「アルメニア人」として認識されたこと、そしてそのように認識されるように、「アルメニア人」が企んだという点に着目する必要がある。というのも、アルメニア<sup>75</sup>という、ヨーロッパの果て、イ

<sup>73</sup> Vgl. Ebd., S.695.

<sup>74</sup> アルメニア人はロシア人士官に変装しても登場し、シチリア人による降霊術を、あたかも本物の幽霊のごときものと呼び出して邪魔をする。また彼はヴェネチアの国事犯審問官であるとも告げられる。シチリア人は、アルメニア人を「彼がそうと見えるもののいずれでもない」(Bd.7, S.619.)と神秘化している。シチリア人の描写では、彼は不老不死であり、また実際には死者そのものであり、一日のうち二十三時間は生者のあいだで幽霊として自在に活動し、残りの一時間は、死者の国に戻ってそこで裁きを受けるとされる。

<sup>75</sup> アルメニアは四世紀の初頭、世界で初めてキリスト教を国教として受容し、アルメニア教会という独自の流派を形成した。十一世紀にアルメニア本国は、ビザンティン帝国とセルジューク朝の攻勢のために政治的独立を失って、多数の亡命者を出した。その内の主要な勢力が、小アジアのキリキアの地に向かい、そこにアルメニア人国家を建設し、十字軍の建設した諸国

スラム圏とおぼろに混じり合った東方の地域の呼称がそもそも、王子をある幻想へと誘わずにはおかないからである。歴史的な事実を踏まえた一般的な理解像としては、アルメニア人とは、ユダヤ人と同じように、母国の政治的不安定さのために離散して流浪してはいても、キリスト教を紐帯として民族的な団結を保持しつつ、商業活動に従事する敬虔な人々という姿が浮かぶ。だが、そうしたアルメニアに関する理解像は『視霊者』では必ずしも重要とは言えないだろう。むしろオリエントの一つの指標としてアルメニアを捉えることに意味があるように思える。というのも、十八世紀を特徴づける文化現象の一つに東方趣味、オリエンタリズムがある。東方趣味は、広義にはオリエント（「東方にある「向こう側」の世界」<sup>76)</sup>）の風俗や事物—それはコーヒー愛好であったり、シノアズリーの骨董趣味であったりするが—に対する趣味と好奇心をさす。たとえば、ゲーテの『西東詩集』にも憧憬と逃走の対象としてのオリエントが見て取れる。「官能性、有望さ、恐怖、崇高さ、牧歌的悦楽、烈しいエネルギー」<sup>77)</sup>といった詩的イメージがオリエントという言葉と結びつく。だが、オリエンタリズムは、サイードが明らかにしたように、「『オリエント』の『あるがままの』描写としての「表象」<sup>レプレゼンテーション</sup>ではなく」<sup>78)</sup>、「オリエント」として実在する事物を排除することで、代替としてのオリエントを現前させ、これによってオリエントという対象を支配しようとする行為をいう。つまり、虚像が常に実像として表象されるが、その虚像が生産されるのは、外部たるオリエントではなく、内部たる西洋（オクシデント）においてである。「一種の代理物であり隠された自己でさえあるオリエントからみずからを疎外することによって」<sup>79)</sup> ヨーロッパ文化は「みずからの力とアイデンティティーとを獲得」<sup>80)</sup> する。サイードのこの論理を応用すれば、東方の一つの記号に過ぎないアルメニア人は、ヨーロッパ人が外部として措定した本来の内部であり、アルメニア人は十八世紀近代ヨーロッパの疎外された自己の姿そのものであることになる。そしてアルメニア人がオリエンタルな虚像であるにしても、そこには、ヨーロッパ近代が理性によ

---

家と共存関係を保って商業的に繁栄した。アルメニア教会とローマ教会との合同が取り決められるのも、この亡命国家の時代である。十四世紀にキリキアのアルメニア人国家は（エジプトの）マムルーク朝に滅ぼされるが、以後、イスタンブールがアルメニア人の商業活動の中心となり、またここに東方教会には所属しないアルメニア教会の総主教座がおかれた。世界大百科事典（日立デジタル平凡社）1999年参照。

<sup>76)</sup> サイード：前掲書、157頁。

<sup>77)</sup> 同上、277頁。

<sup>78)</sup> 同上、58頁。

<sup>79)</sup> 同上、22頁。

<sup>80)</sup> 同上。

る自立と合理主義とを自己のアイデンティティとするために、自らの持つ属性のうちの、否定されるべきものが投影されてあることになる。その投影の内実、疎外された自己こそが、啓蒙主義の対立項の「迷信」であり、オカルティズムに他ならない。ヴィーラントが指摘した「全世紀までの野蛮な漆黒の闇」はオリエントに投影されることで、ヨーロッパの十八世紀は啓蒙主義近代の自画像を描くことができるようになる。その証拠に、魔術師、視霊者はほとんど常にオリエントを経由するか、オリエントにその魔術的権威を求めるのである。ケルナーはデュシャントーとともにアジア旅行を計画したし、カリオストロはマルタ島に旅したと吹聴し、彼の主催したフリーメーソンの支部名は、「エジプトのロッジ」を名乗った。シチリア人もまた、アルメニア人に箔をつけるために、彼が「長くエジプトにいて、(中略) そこのとあるカタコンベから秘密の智恵を持ち帰った」<sup>81</sup> と付け加えるのを忘れない。理性によっては説明のできない魔術によって王子を幻惑する謎の人物がアルメニア人であるという仕掛けには、自己疎外した内部の、外部たるオリエントへの投影という構図が見て取れる。オリエントが、その現実とは関わりなく、オリエンタリズムの幻想の中で「全世紀までの野蛮な漆黒の闇」に埋没しているからこそ、その闇を出自とする者は、啓蒙主義の存続を脅かす不気味な他者となると同時に、啓蒙主義を懐疑し、超越とのつながりを希求する者たちにとっての帰り来る救世主を演ずることが可能となる。アルメニアの衣装を纏う謎の人物を「アルメニア人」と認識した時点で、王子はそこに、抑圧されるべき魔術師の幻想を抱くよう「アルメニア人」によって仕向けられている。そのような幻想の土台を、十八世紀のオリエンタリズムは用意していたと考えることができる。

アルメニア人そのものは小説の展開の中で、彼の手下たちが覚られることなく王子を包囲していくにしたがって小説の表舞台からは姿を消す。王子がアルメニア人に対して抱いたオリエンタルな魔術の幻想は、アルメニア人の手先である「シチリア人」に対してさらに投影されることになる。「シチリア人」は、「大尉を名乗る、制服姿のパレルモ出の山師」<sup>82</sup> と最初は描写されるように、カリオストロ伯爵を模しているが、シチリアはまた八世紀から九世紀にかけてイスラムに支配され、中世を通してイスラムとビザンティンとヨーロッパの文化が混交して栄えた歴史を持ち、ヴェネチア同様、ヨーロッパ世界におけるオリエントの窓口であった。「シチリア人」というやはりオリエンタルな仕掛けは、

<sup>81</sup> Bd.7, S.619.

<sup>82</sup> Ebd., S.597

幽霊を期待する王子に降霊術を披露するが、アルメニア人扮する「ロシア人」の邪魔だてによってペテンを見破られてしまう。王子はこのシチリア人体験をとおして、オリエントに対する幻滅を覚えると同時に信仰心を失い、自らのもつ理性の力を過信するに至る。それは同時に、奇跡と超越に対する信仰をオリエントという外部の領域に押しやりながら、否定し、抑圧するのに王子が成功したのを意味する。王子はシチリア人体験において、否定されるべき迷信的な要素を自己疎外しながら、「オリエント＝シチリア人＝ペテン師」を理性の力によって囲い込み、これを迷信として制御することができるように「啓蒙」されたのだ。ただし、この「啓蒙」は、見えないところでのアルメニア人たちの後ろ盾によるものであり、王子のもつ弱き理性が、ペテン師たちの作り上げた罠の中で、オリエンタリズムの幻想—それは東方に出自を持つ者に超越の開示を期待することに他ならない—を抑圧しおおせるのも、偽りの勝利に過ぎない。

内部たるヨーロッパに対する外部のオリエント、超越と奇跡の可能性を投影されたオリエントは、もはや王子の視野の中に存在しない。この状態が、F男爵との『哲学的対話』において無神論を展開するときの王子であり、彼は「円い闘」の中に閉塞して、「神性、道徳性、不死性」から目を背けて刹那の享楽に生きる。だが、王子の閉じこめられた「円い闘」からは、いずれ「棘」が飛び出てくるのが見える。この不可解な謎たる「棘」こそは、超越者の存在と魂の不死性を保証することになるはずなのであった。王子をアルメニア人の一団がさらなる策略で囲い込み、王子の脆弱な理性力をもってしては解けない謎を突きつけるとき、王子は、自らの理性を過信しているが故に、その理性力による理解を越えた存在を容易に受け入れるだろう。王子が自らの理性力についてその脆弱さを疑う余地を奪うために、そしてアルメニア人が差し出す奇跡と超越を前にしては、どんなに強力な理性の力をもってしても決して理解が及ばないと思わせるために、そのためにこそ、視霊者シチリア人の降霊術失敗はアルメニア人たちによって準備されたのであった。最終的には、アルメニア人と、さらなるオリエンタルな仕掛けである「ギリシア人女性」とが共謀して、王子の「円い闘」から「棘」を飛び出させるための最終的な働きをする。そして魂の不死性を約束する視霊現象が奇跡の現前として起こる結果、「円い闘」を飛び出る「棘」は奇跡そのものを意味して、ここに王子の理性は破綻し、王子はアルメニア人の傀儡となる結末を迎えると読むことができるのである。

以上の図式が、メタレベルから眺めた王子の視霊者体験の全容である。アルメニア人への王子の帰依が理性の破綻と奇跡への盲信を意味する以上、その図

式は、啓蒙主義以前の前近代の状態への退行を意味していると思なすことができる。したがって、王子がアルメニア人の登場によってオリエンタリズムの幻想を喚起され、その幻想を引き継ぐシチリア人体験において幻滅を味わい、「円い闘」のなかに閉じこもり、ギリシア人女性の媒介を経てアルメニア人に帰依しカトリックに改宗するまでの図式の流れは、反啓蒙のための陰謀の構図と思なすことができる。それは、反啓蒙を最も合理的に行うための理性的なプログラムである。合理的な反啓蒙という構図、オカルティズムと理性との倒錯的共存、それこそが未完の『視霊者』という物語の中で展開されたはずの、シラーの観察した十八世紀末の世界なのであった。このようにして、シラーはひとつの思考実験という形で詐欺的視霊者アルメニア人を体験したのである。

だが、「神性、道徳性、不死性」を死すべき人間といかに結びつけるかという問いの答えを、王子が幻惑されつつ詐欺師の手の中に見出すという結末は、十八世紀のヨーロッパ世界のひとつの滑稽な風刺画に過ぎない。『視霊者』においてはシラー個人もまた思想的には「円い闘」の中から出てはいない。「円い闘」から「棘」を飛び出させること、そこに『視霊者』より後のシラーの戦略はある。「神性、道徳性、不死性」に対する期待が、オリエンタルな詐欺師たちに悪用されるならば、彼らの差し向ける（偽の）幽霊のような、理解を越えた対象を前に脆弱な理性は、前世紀までの野蛮と迷信への退行を余儀なくされるだろう。しかし、この脆弱な理性が、謀られることなく自らの脆弱さを正しく認識するとしたら、その認識自体が理性の力を涵養する形で啓蒙の一段階になりはしないか。そしてそれと同時に、「神性、道徳性、不死性」に対する期待が現実的に満たされるような方策があるのではないだろうか。シラーがアルメニア人体験という小説の中の思考実験を通して学んだのは、オリエンタリズムの幻想がもっていたような投影の威力であり、この投影が詐欺師集団によってではなく、啓蒙主義の戦略として利用されるならば、投影そのものは理性力の涵養のための媒体となる可能性があるだろう。シラーは『視霊者』以後、「アルメニア人」を小説の外部に現実化することに勢力を注ぐことになる。つまり、自己の疎外された外部であるアルメニア人を、同時代の風景の中に現出させる理論をシラーは整備して、「神性、道徳性、不死性」を巡る問いを最終的に解決しようとする。それが、シラーの崇高論である。

### 3. 5. シラーの崇高論的解決

シラーは『視靈者』の執筆中断の後、ケルナーに導かれてカント研究を行い、特に『判断力批判』(1790年)をもとにして、『崇高について Vom Erhabenen』(1793年)、『情熱的なものについて Über das Pathetische』(1793年)、『崇高なるものについて Über das Erhabene』(1795年)という一連の悲劇崇高論を展開した。その中で崇高論は、「神性、道徳性、不死性」を巡るシラーの問いに、一つの解答を与える。というのも、崇高論は、カントが先験的仮象として退けた理念—「神性、道徳性、不死性」—の投影を許すような対象を見つけ出すからである。たとえば、入道雲や雷や火山の噴火の風景のような、途方もなく巨大な、あるいは強力な対象を前にすると、人間は自らの小ささ、あるいは無力さを否応なく想起せざるを得ない。そうした「崇高な」風景は人間を不安にさせるが故に、本来は不快なものである。ところが、こうした「崇高な」風景は、絶対に安全な場所から観測される限り、逆に人間を超越するものの予感を与えるが故に、かえって人間にとって心地よいものとなる。そうしたとき、人間は無力ではあるが、しかし人間そのものを小さいと見る、己を離れた視点に立つことができる。それは高揚の瞬間であり、このとき人間は、対象が与える不安な印象からは自由になると同時に、己を高揚させるこの風景の中に、人間を超越する存在、つまりは神的なるもの、不死なるものを読み取ることになる。要約して言うならば、崇高とは、理解を超えた巨大な、あるいは対抗不可能な強力な対象を前にして、そこに本来は表出されないはずの理念的なものを読みとることである<sup>83</sup>。

崇高論は周知の如く、十八世紀的な趣味に関する学である。カスパー・ダーフィット・フリードリヒの画を想起すればよく理解されるように、高山、海洋、廃墟などといったモチーフは、十八世紀的な崇高さ、あるいは不気味さのトポスである。そして垂直的な高さを水平方向へ変換すれば、遠いオリエンともまた崇高な対象となる<sup>84</sup>。時間的空間的な遠さ、大きさ、遙かさは、我々のも

<sup>83</sup> 崇高概念の基本的要件は、カントの用語を借りて表現するならば、「構想力の限界」(FA. Bd.10. Kritik der Urteilskraft. S.194.)である。我々のもつ構想力が、ある客体のもつ圧倒的に過剰なる力のイメージ—それと比較するならば我々の存在など「無」に等しいと思えるようなそうした力—を思い描くことができずに、いわば機能不全を起こすとき、これを契機として、その客体の持つ暴力の働きかけが、主体に対してはもはや無効であるとの内省が可能となる。そこで主体は感性的な要件から切り離されて、無限の精神的な自由を享受する。それが「構想力の限界」を通した崇高の経験である。また、「構想力の限界」は圧倒的な力に対してばかりではなく、圧倒的な量を前にしても生起し、主観的に見て把握できない大なるものを前にして、それがすなわち、感性的なるものを越えた理念的なるものの現れであるとみなして快を覚えることがある(Vgl. Ebd., S.169.)。



つ様々な幻想の投影の契機をつくる。シラーが『視霊者』の後のカント研究で理論化したのは、この崇高論であり、風景に現れる崇高さを彼は、『ヴァレンシュタイン』以降の劇作品にみられるように、劇場の中に取り込む。悲劇においては、死を前にした主人公のもつ、とてつもなく大きな苦痛を舞台の上に見ることで、観客は安全な立場に身を置きつつ、喜びを感じることができる。シラーは、風景が持っていた「崇高」でスペクタクルな見せ物を悲劇の中に持ち込んで、崇高な対象を苦悩する主人公に置き換える。「崇高」な主人公に、観客が「神性、道徳性、不死性」の理念を投影するならば、これらの理念を死すべき人間といかにして結びつけるか、というシラーの主題は、劇場の中で巧みに解決されることになる。批判期のカントの崇高論を受け継いだシラーは、このようにして「神性、道徳性、不死性」を劇場の中で表現しようと努める。観客の持つ理性が、シラーの意図通り、悲劇の主人公を崇高と眺められるように、劇場という教育機関の中で文化的に訓練されるならば、魔術師・視霊者に奇跡を期待するような「前世紀までの野蛮」への退行を心配することなく、人間は理性によって独り立ちし、同時に超越的なものに対する確信を失うことなく、未来へと向かって引き続き啓蒙されうるはずである。「崇高」という戦術を用いることによって、理性は自立を促されつつ、自己の内なる欲望としての「先験的仮象」を外部の対象に投影して確認することが可能となる。

この崇高な、入道雲や雷や火山の噴火の風景と悲劇の主人公は、いわば、「円い闕」から不格好に飛び出た「棘」である。その「棘」は、機械論的な「円い闕」からどのように眺めても、人間の知性を持ってしては理解できない、ひとつの見通すことのできない虚無であり、謎である。だが、理解できない「棘」がある、換言すれば、不可視なるものがあるという事実は、反転する形で、機械論的な世界の破れを暗示し、不可視なるものと超越者とを結びつける可能性を生む。無論、「棘」そのものは、超越者を直接的に証明するものではない。その可能性としての「否定的提示」にとどまるものである。だが、先の王子の言葉を想起すれば、「否定的提示」であっても、「棘」があるというそれだけで、「不死性の証明」となるのであった。こうした王子の「棘」は、「崇高」なスペクタクルを鑑賞できるように訓練された者の目には、風景の中に、劇場の中に、見つけ出すことができるようになるだろう。この「棘」こそが、「神性、道徳性、不死性」の存在を予感させるものとなる。

王子の目線の中で茫洋として曖昧なアルメニア人の相貌が、キリストの使徒

<sup>84</sup> サイド：前掲書、277頁参照。

の輝きに包まれて変容する魔術は、こうして、崇高なる対象の中に置き換えられることになる。むしろ、そのために、アルメニア人は小説の中で崇高なるものに変容させられなかったのではないか、つまり未完の『視霊者』は、シラーの崇高論を続編として実は持っているのではないかとさえ思える。だが、『視霊者』を読む我々は、「神性、道徳性、不死性」に関する後のシラーの崇高論的解決を、もう一度批判的に眺める必要がある。というのも、脆弱な理性を詐欺によって囲い込み、アルメニア人という「棘」を出現させ、これを奇跡とすり替える反啓蒙のプログラムと、同じく脆弱な理性を啓蒙という大がかりな時代思潮によって取り囲み、崇高なる「棘」を見ることの出来るように教育・訓練するプログラムの間には、啓蒙が詐欺に取って代わったという違いがあるに過ぎない。両者には共に、自己の内部の願望の、外部への投影という点で、同じメカニズムが働いている。無論、シラーの時代に、崇高論を展開することは、視霊者に魅入られることなく、理性による自立を人間が確保しつつ、「神性、道徳性、不死性」の認識の問題を解決するのに有効な方策であっただろう。この点で崇高概念は啓蒙主義という運動の展開に有効な手段であった。しかし今日啓蒙主義のパラダイムそのものが吟味の対象となると、「神性、道徳性、不死性」を巡るシラーの崇高論的解決もまた批判的に眺められる必要がある。

我々は、「魂の不死性」という問いを巡って啓蒙主義理性が視霊者たちと不可避的に出会う様を眺めてきた。視霊者は、理性にとっての躓きの石である。その躓きのひとつの有り様が王子の閉じこめられた「円い闘」なのであった。理性は「神性、道徳性、不死性」の認識を可能にはしないが、しかし我々はこれらの理念に対する問いをやめることはできない。そして「崇高」もまた「円い闘」から「棘」を飛び出させるための詐欺だとみるならば、そのとき我々もまた、王子やユーリウスと同じ「円い闘」の中に閉じこめられたままの存在であるのに気がつく。この意味で『視霊者』は、未完であるがゆえに、解決されてはいない問いを我々になお提起している、ひとつの不気味な物語であると言えることができるだろう。

(了)