

「秘儀」としての観念論、あるいは「超越的曲線」

—フリードリヒ・シュレーゲルの続編『エルンストとファルク』—

酒 田 健 一

「[……] 中心の一つが無限性のうちに存するがゆえに、可視的な連続性と法則性とをもって先を急ぎながらも、常にただ断片としてしか現れ得ないあの曲線 [……]。このような超越的曲線がレッシングであり、これが彼の精神と作品の始原的形式である。この形式を諸君は彼の最も洗練され最も完成された作品、『エルンストとファルク』のうちに最も明快かつ平明なかたちで見出すだろう。」(『レッシング論』1801年)¹⁾

1

1780年、エルンストとファルクが日没を機に別れの挨拶を交わしてから四半世紀、両人はレッシングの著作の墓場から蘇って再会する。その舞台は1804年、フリードリヒ・シュレーゲルによって編纂・刊行された三巻本『レッシング選集』の最終巻の末尾に付された編者自身の手になる小品、『エルンストとファルク、フリーメイソンについての三度目の会話断片』²⁾である。だが久々の対面も早々に打ち切られる。両人に与えられた役割は、一別以来の世界の激変、革命と戦乱、旧体制の崩壊、そしてフリーメイソンの存亡等について例によって噛み合わないやり取りを交わしたあと、黒子のはずのシュレーゲル自身の思想を綴った『哲学の形式について』と題する一文を読まされて引き下がるという、いわば体のいい前座である。しかし両人は頓着せず、筋書き通りに役をこなす。そして事態の現象面に強い関心を示す性急なエルンストに向かって、事象の秘められた歴史への洞察を重視する油断のないファルクは概略次のような言葉を投じて締め括りをつける。フリーメイソンのその時々凶式は破壊されても、その永遠の理念は断たれない。きみは国家と体制の没落を嘆き、私は宗教の解体を恐れる。きみは革命の目撃者、その仔細な観察

1) [Abschluss des Lessing-Aufsatzes], KA (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung v. Jean-Jacques Anstett u. Hans Eichner. München, Paderborn, Wien, 1958ff.) II, S.415. 文中の「超越的曲線」は、transzendente Linie の訳語だが、前文で曲線であることが明らかなので、こだわらず「曲線」とした。

2) Ernst und Falk, Bruchstück eines dritten Gesprächs über Freimaurerei. KA III, S.94ff. 「三度目の会話」とあるのは、1778年のレッシングの『エルンストとファルク』第一、第二、第三会話を一度目、1880年の第四、第五会話を二度目と見立ててのことと思われる。因みに三巻本選集のタイトルは『レッシングの思想と意見』、この第三巻には『人類の教育』、『賢者ナータン』(シュレーゲルによるプロローグとエピローグ付き)、『エルンストとファルク』の三作が収録され、これらを巻頭論文『プロテスタントの性格について』と巻末の上記会話および論文『哲学の形式について』が囲むかたちを取っている。

者となったが、思弁の孤独のうちにあった私にとって現実の革命はさして重大事ではなかった。少なくともその間に人間精神の内部に起こった別のより巨大でより包括的な革命ほどには重要でなかった。その革命とは観念論の創出だ。だがそれはきみが想像するような新しい学派や体系とは関係ない。ここに観念論について書かれた一文があるから一読願いたい。それはフリーメイソンの不滅性を立証すると共に、それが破壊される条件をも暗示するはずだ。

しかし当の論文『哲学の形式』には——その末尾に、このあと二人の友人が「どのようなフリーメイソン観を交換し合ったかについては、[……] 近々、場所を変えて余さず読者にお伝えする機会もあろう」と付記されているにもかかわらず——フリーメイソンの名は二度とは登場せず、その結社としての意義も古代のピュタゴラス教団のそれに吸収されるかたちで最後に浮上してくるにすぎない。とはいえ哲学的真理の伝達形式が「市場」や「書店」や「大学講堂」に移り、公開の講演や著述によって哲学の一切が「愚衆」の手に譲り渡されるという、「宗教改革が、別してフランス革命が」もたらした「無制限の公開性」の測り知れない弊害に抗して、「秘儀」こそが「哲学の根源形式」であり、「最高の認識への参入を許された人々の神聖にして秘密に満ちた結社」こそがその理想の形態であるとする総括のもとに、あの古代の秘教集団にも似た哲学者たちの「不可視の、だが強固に団結した盟友の連帯」を呼びかけ、「キリスト教的宗教」を再興し、「真に自由な君主体制」を確立し、「名誉と自由と忠誠」を基盤とする「古きドイツの制度」を再建することが「新しい哲学の不動の目的」でなければならないと結論づけ、そしてすべての外的諸関係が破壊され、「専制的革命」による「平等の混沌たる集塊」へと解体され尽くした現状のなかで滅び去ったかに見える往年の「結社の精神」の再生への切望をもって終る³⁾ この論争文は、シュレーゲルによる『エルンストとファルク』の再度の仮想フリーメイソン談義の舞台の景観を予想させるに充分である。

シュレーゲルの論調はこの時期すでに、フランス革命以後のヨーロッパ史のすべてを宗教改革に起因する全面的墮落の総決算として糾弾し、「古きドイツのカトリック的帝制」の復活によるヨーロッパ世界の「最終的没落」の克服を提唱する、16年後の『コンコルディア』誌創刊号所載論文『現代の徴候』⁴⁾における反革命的論客のそれである。この時期——自然を「生成する神性」と捉え、この「神性の顕現」としての自然の探究をもって哲学の根源的課題であるとする汎神論的視界のなかで、「宗教の構成」のためには「信仰、奇蹟、啓示の概念は不要である」と言明し、「宗教的位階制度」と「家族制度」とを政治カテゴリーの両構成要素としながらも、依然「共和制」を理想の国家像と見ることに執着しつづけたイエーナ講義『超越論的哲学』(1800/1801)⁵⁾の失敗からすでに二年、半ば失意の『フランスへの旅』(1802)も、彼にとってはまさに古きドイツ、「眠れる獅子」ドイ

3) Über die Form der Philosophie. KA III, S.101f.

4) Signatur des Zeitalters. KA VII, S.502f., 527f.

5) Transcendentalphilosophie. KA XII, S.79, 25,21 / 63f.,56.

ツへの旅、父なるライン、「すべてのドイツ人の心を憂愁で満たさずにはおかない」ラインへの旅となり、同時にまた、宗教感情の「絶対的な死滅」のゆえに墮落の極みに達し、みずから「機械」と化するに到った人間たちのうごめく分裂したヨーロッパ世界の衰亡の予兆を至る所に見出す旅⁶⁾となった。そしてパリでのサンスクリット語との遭遇、インドの神々との出会い⁷⁾は彼に神話問題の、とりわけギリシャ神話の再検討を迫り、ボワスレー兄弟らに請われて開始される私講義『ヨーロッパ文学の歴史』(1803/1804)においては、異教的「秘儀」とキリスト教的「啓示」とを共に包括する一段と根源的な神話的原世界へと彼を導き(後述)、「すべての詩文学は人類の原初の啓示の断片にすぎず——この唯一偉大で根源的な詩を完全に語り尽くし、描き尽くそうとする志向にすぎない⁸⁾とする認識にたどり着かせる。三巻本『レッシング選集』に付された九篇の論評の執筆時期は、このような新たな外圧・内圧のもとに、「一切の文学の起源」を「オリュンポスの神々の多彩な集団」の象徴のうちに捉えていた《アテネウム期》の思想圏⁹⁾からの脱却の論理化を迫られるなか、ローマ教皇を呼びつけてのナポレオン戴冠という、シュレーゲル＝エルンストにとってもシュレーゲル＝ファルクにとっても予想外の政治状況を目前にしての1803年である。この選集の最終巻の末尾を飾る(と言うに値する)続編『エルンストとファルク』とそれに続く『哲学の形式』は、当然そこに期待されるはずのパロディーの片鱗すらもない切迫感に満ちている。

「道義は頹廢し、規律は失墜し、あらゆる概念、身分、関係が混合、攪乱、偽造されている昨今」に始まる『哲学の形式』の冒頭部は、もはや檄文に近い。宗教界はその「神的起源」を想起することすら減多になく、俗悪、有害なもの的一切が結束して、すべてのより良きより高きものを蹂躪し、それへの畏敬の念もろとも、人間の胸に宿る偉大にして美なるものへのあらゆる記憶を根絶しようと誓い合っているかに見える昨今——とはいえこの惨状こそ、より良き原理が支配的だったあの「短命の中世」を除いて、遡れるかぎりのヨーロッパ史の常に変わらぬ現実だったのだが——、このような現状のもとで凄まじい下劣さの大集塊に立ち向い、人間を「太古の聖なる伝承の言葉」の忘却と歪曲から救出し、人間の安寧を再興、維持することができるのは、「最高の存在者と一切の神的事柄の確固として深く根拠づけられた認識」を目指す哲学の静かな火をおいて他にない。そしてそれはまるで奇蹟のように、それが最も必要とされた時期、しかもそれがまだ可能だった唯一の土地、「近年の気違い沙汰やナンセンス」によって打ち捨てられ、忘れ去られていた「古いもろもろの啓示の隠れた意味」を理解する心を開かれていた土地、すなわちドイツ

6) Reise nach Frankreich. KA VII, S.61f., 63f., 75f.

7) シュレーゲルのサンスクリット語学習は、1803年の春、英国海軍士官でカルカッタの「アジア協会」会員 A. ハミルトンの指導で開始され、1804年のケルン移住までの9か月足らずで打ち切られたが、この短期間に彼はこのインド古語の文法の基礎を習得し、『ラーマーヤナ』、『マヌ法典』、『バガヴァッドギター』、『シャクンタラー』等からの翻訳断片を相当数残している。KA VIII, S.CLXXXIXf u.327 ff.

8) Geschichte der europäischen Literatur. KA XI, S.136.

9) Gespräch über die Poesie. KA II, S.319.

において、かつてない鮮やかな炎をあげて燃え盛った。それが観念論である¹⁰⁾。

現状を最悪と見、この最悪の現状を梃子に起死回生の跳躍への決意を促すというシュレーゲルの論法は、彼の最初の文化革命論である1797年刊行の『ギリシャ文学研究論』や、近代文学にその新たな大地母神的豊穡の基盤を用意しようとした1800年の『神話についての講話』におけるそれと変わらない。そしてこの梃子の一端の担い手が観念論であることも変わらない。前者においては古代の「自然的文化」の衰退と共に生じた「人為的文化」の圧倒的支配によってもたらされた近代文学全体の「美的無政府状態」のただなかへ新たな建設の杭を打ち込み、その主観性の「せめぎ合う諸力の海」、「解体した美と芸術の破片のひしめく混沌の海」、「崇高と美と魅力のカオス」を客観的な統一世界へと再構築する「美的革命」の原理として¹¹⁾、後者においては「人類が没落か再生か」の瀬戸際に追い詰められた時代に到来した「革命の精神」、「人類が全力を尽くして自己の中心を見出そうと格闘する」壮大な現象の一表現として¹²⁾、観念論はシュレーゲルにとって常に破壊と建設のための「燃え盛る火」を意味してきた。この観念論に彼はいまその限界を指し示す。「人間が自己の自由な思考力と技法」のみによって達成できる極限を示すものとしての従来の観念論、このいわば「人間的観念論」はその完成の極致に到って必然的に太古の観念論、すなわち「原初の啓示」と同様、人間によっては創出され得ず、ただ発見、再発見されるにすぎず、「太古の最も無垢の時代」においては至る所に現れ、最も墮落した時代においてすらも時として現れては「原初の啓示」を新たな神的証拠によって暗示し、確認しようとするあの「神的観念論」へと帰還せざるを得ない¹³⁾。

一切の事物はその発展の極限に達すると、発展の原点に帰還する(永遠の循環)か、その対立物への劇的転化を見る(対立者への飛躍的移行)かのいずれかであるとするシュレーゲルの歴史の論理は、この時期に続くケルン時代に同じくボフスレー兄弟らのために行われる私講義『序説と論理学』(1805/1806)において「生成の存在論的法則」として確立され¹⁴⁾、特に「永遠の循環」の法則は、生成の超歴史的な究極目的としての「神の国」の実現を同じく生成の超歴史的な起源としての「原初の啓示」への帰還のうちに見ようとする新たな超越的循環の視点¹⁵⁾を獲得することになるのだが、この新たな視点が「フリーメイソン問題」と接触してここにいわば前段階的な唐突さで発現したと見られる。「完成された観念論」は必然的に「神的観念論」、すなわち「神的真理の最古の秘儀」¹⁶⁾へと帰還する。

10) Über die Form der Philosophie. KA III, S.97.

11) Über das Studium der griechischen Poesie. KA I, S.223f., 357f.

12) Gespräch über die Poesie. KA II, S.314.

13) Über die Form der Philosophie. KA III, S.98.

14) Propädeutik und Logik. KA XIII, S.282ff.

15) この循環運動が、ケルン私講義『哲学の展開』の第四講『自然論』から第五講『人間論』を経て第六講『神性論』に到って(KA XII, S.409ff., KA XIII, S.3 u.S.36)一応の完結を見るこの時期のシュレーゲルの歴史観の基底を成している。

16) Über die Form der Philosophie. KA III, S.98.

このような「秘儀」としての観念論はいかなる形式を要求するか。これがこの論文の本来の主題であり、求められる形式は「体系」ではあり得ないというのが、それへのシュレーゲルの即答である。哲学とは「永遠に求め、かつ、見出し得ない」という無限探究であり、それが目指す「至高のもの」は「名状し難く」、それゆえ哲学はすべて必然的に神秘的であり、その対象は「あらゆる秘密の中の秘密」であり、しかも秘密はただ「秘密に満ちた仕方」でしか伝達され得ない。体系とはこのような伝達の無限性のただなかでいわば有限的な「拠り所」となること以外にいかなる機能も目的ももち得ず、それゆえ「哲学そのものの完璧な叙述を目指すような体系」は哲学の名に値しない。哲学は「一つの美しい秘密」、それ自体一つの「神秘論」、「神祕的の学問と技法」であり、それゆえ「古代人の秘教」は「真正な哲学の開始」だった。哲学が「公共的」なものとなれば、著書として論述される場合でさえ、その形式と表現は「秘密に満ちたもの」でなければならず、哲学本来のあの無限探究の反映として、個々の部分の高度の明晰さにもかかわらず、「解き難い何ものか」へと導くものでなければならない¹⁷⁾。

このような「秘儀」を根源形式とする哲学の唯一現実的な形式を、シュレーゲルはプラトンの弁証法のうちに見出す。それは不断の結合を繰り返しつつ限りなく進行するさまざまな思想の未解決の交代、「永遠に求めること」と「永遠に見出し得ないこと」との間の永遠の交代である。それは常に「何か」を与えられながら、常に「未知なる何か」を残存させつづける知的探究の模倣である。それゆえ真の哲学的対話にあっては少なくとも二人の人物、すなわち知識欲に燃えて「最高の秘密」を見出そうと努力する人物と、この秘密をすでに所有し、しかもそれを伝授すべくすべてを語り尽くすかに見えながら、突如として対話を打ち切り、「茫漠たる無限の展望」によって相手の憧憬を新たに喚起する人物、まさしくエルンストとファルクとがいなくてはならない。このような哲学的対話のパラドックスのうちシュレーゲルはプラトンの弁証法の本質を見るのである¹⁸⁾。

ところでこのプラトンの弁証法をシュレーゲルは、未完に終わった1797年の『レッシング論』の完結篇を意図して書かれた1801年の続篇『レッシング論』の末尾において、『超越的曲線』といういわば秘法数学的図式のもとに総括している。彼はレッシングの象徴技法におけるパラドックスを「この分野での最高のもの」と讃えたあと、「哲学的生のパラドックス」のための「最美の象徴」として、「その中心の一つが無限性のうちに存するがゆえに、可視的な連続性と法則性をもつて先を急ぎながらも、常にただ断片としてしか現れ得ない」、そのような超越的曲線を『エルンストとファルク』や『人類の教育』ばかりでなく、その文学的生涯の全域にわたって認められるレッシングの精神と作品の「始原的形式」であるとしたうえで、プラトンの対話篇を「理解し得るかたちに再構成する」ための唯一の拠点をこの曲線の象徴に置くのである¹⁹⁾。

17) Ebd., S.99f.

18) Ebd., S.100.

19) [Abschluss des Lessing-Aufsatzes] KA II, S.415.

「秘儀」のパラドックスは、それが「秘儀」として知られることなくしては存在し得ないという点にある。「秘密の結社」はその秘密を共有する者たちの秘匿の姿によってその片鱗を窺わせることなくしては実践的意味を失う。「名状し難いもの」は、「名状し難いもの」という有限的な言葉なくして「名状し難いもの」の無限性を感じさせることはできない。「秘儀」の導師は新参者に秘儀参入への無限志向とその達成不可能性とを同時に伝授する以外に参入への道を示し得ないということが、この伝授の形式のパラドックスである。あの「超越的曲線」もまたその中心の一つを「無限性」のうちにもつためには、もう一つの中心を有限性のうちにもっていなくてはならない。そして決定的な点は、可視と不可視との不断の交代として「ただ断片としてしか現れ得ない」この曲線をまさにそのようなものとして見ることができるのは、中心の一つを自己の有限性のうちにしかもち得ない存在者の側であって、「秘儀」の内奥に隠れ棲む無限にして名状し難い「最高の一者」ではないということである。シュレーゲルは1799年の断章の一つでこう書いている。「人間は有限的なものと無限的なものとの一個のカオスであり、そしてまた一個の体系である。これが人間の本性であり、彼の理想はこの両者の体系であることだ。プラトンでさえ、ときには一方を、ときには他方を求めては逸脱している。」²⁰⁾——有限的なものと無限的なものとを併せもつ体系を欲することはプラトンにとってさえも至難の業、というよりは不可能事であり、その行き着くところは体系そのものの断念以外にはない。なぜならここで求められているのは、「有限性」と「無限性」とに中心を分かちもつあの「超越的曲線」に象徴される「体系の不可能性」そのものだからである。——「最大の体系ですら断片にすぎない。」²¹⁾

2

観念論の、あるいは一般に哲学の「秘教化」という神秘主義的傾向がシュレーゲルの思想的発展のどの段階でどのようなかたちで生じたかを概括するのは困難ではない。彼はフィヒテの『知識学』に没頭しつつあった1796年頃の最初期の幾つかの断章で、自然と精神との根源的同一性として言い表される絶対者の探究に専念する一群の思想家を神秘主義者と総称し、これら「絶対者の根源学の熟達者」たちを「近代哲学の本来の父祖」と呼び、スピノザを近代哲学の淵源そのものとして位置づけ、フィヒテをスピノザ以後の神秘主義者の典型と見なす²²⁾ 一方で、「ある無制約的なものを恣意的に定立することが許されるなら、すべてを説明し尽くすことくらい簡単な話はない」として、いかなる難題にも彼ら独自の「護符」によって切り抜けるその「救い難い」揺らぎのなさを「天国と地獄を自分の鍵で開け閉めする無謬の権力」をもつ「教皇」のそれに引き比べ、また、神秘主義者

20) PL (Philosophische Lehrjahre) IV-1091. KA XVIII, S.287.

21) FPL (Fragmente zur Poesie und Literatur) V-930. KA XVI, S.163.

22) PL I-39, -40. KA XVIII, S.7. / PL III-8, S.123. / FPL V-1036. KA XVI, S.171. / PL I-12. KA XVIII, S.5.

たちの時空を越えた結束の固さに対しても、「彼らは不可解なまでに愛し合い、理解し合い、察知し合う」と違和感を隠さない²³⁾。

しかしその数年後の1800年、『アテネウム』誌最終巻第1輯の断章集『イデーエン』の冒頭の一節で、明らかにノヴァーリスの『ザイスの弟子たち』を念頭に置きつつ、「いまヤシスのヴェールを引き裂き、秘密を開示する時である。この女神の姿に耐えられない者は、逃げ去るか破滅するがよい」²⁴⁾と書くとき、シュレーゲルはその語調においてすでに十分に秘法伝授的であり、また、「ノヴァーリスへ」と題された最終節で、「きみは境界線上をさまよいはしない。きみの精神のなかで詩と哲学は渾然として一体である。きみの精神は捉え難い真理を語るそうした比喻において私の最も身近かに立っていた。きみの考えたことは私も考え、私の考えたことはきみも考えるだろう、あるいはもうすでに考えているのだ。最高の合意を確かめるための誤解というものがある。永遠の東洋の教説はいずれも芸術家たちすべてのものだ。しかし他のすべての芸術家をさしおいても、私はきみの名を挙げよう」²⁵⁾と書き、そしてノヴァーリスがこの献辞に対して《欄外書き込み》のかたちではあれ、「ユーリウス〔『ルツィンテ』の主人公〕へ」として、「われわれの時代の使徒となるべく遣わされ、生まれついた者があるとすれば、きみこそそれだ。きみは到る所に顕現している新しい宗教のパウロとなり、——新しい世代の——宗教的なものの長子たちの一人となるだろう。この宗教と共に新しい世界歴史が始まる。きみは時代の秘密を理解しているのだ」と応答し、シュレーゲルを「聖なる革命の不可視の一員」と呼び、「同じ一つの希望と同じ一つの憧憬とがわれわれの生、われわれの死だからこそ、われわれは一体なのだ」と私は信じている」と結ぶ²⁶⁾とき、両人はすでに十分に「不可解なまでに愛し合い、理解し合い、察知し合う」関係にある。

シュレーゲルにおける哲学の「秘教化」は、以後、スピノザの実在論とフィヒテの観念論との総合としての新たな神話的原世界の開拓（『神話についての講話』）、スピノザの「思弁の体系」とフィヒテの「反省の体系」の総合としての「予見の体系」の展開（『超越論的哲学』）、スピノザの根源存在とフィヒテの無限運動とを両カテゴリーとする新たな象徴技法の構想（『レッシング論』1801年）と、この両「神秘主義者」の相互浸透を機軸としていよいよ秘法伝授の様相を深めながら²⁷⁾濃密なものとなってゆく。しかし「公教的」な体系哲学を「相対的真理」を盛る器でしかない「消極的観念論」と断定し、「秘教的哲

23) PL I-2, -25. KA XVIII, S.3 u.6.

24) Ideen-1. KA II, S.256.

25) Ideen-156. Ebd., S.272.

26) Novalis Schriften, hg.v. Richard Samuel. Bd.3. Stuttgart, 1983. S.493.

27) F.グンドルフがいみじくも『神話についての講話』に与えた「秘法伝授的長広舌」(mystagogische Redeschwall)という形容語(Friedrich Schlegel. In: Romantiker, Berlin-Wilmersdorf, 1930, S.61)によって特徴づけられる傾向は、以後いよいよ濃密の度を加えてゆき、たとえば1823年の『コンコルディア』所載論文『魂について』(Von der Seele. KA VIII, S.597ff.)に到ってはほとんど神智学的法悦の域にまで達する。

学」のみを「積極的観念論」の名のもとに哲学の根源形式たらしめようとする²⁸⁾ 決定的一歩が一つの原理を得て踏み出されるのは、1803年に始まるパリ私講義『ヨーロッパ文学の歴史』の『ギリシャ哲学』の章においてである。その原理が「啓示」である。

ここでもまた頽廢の極みとしての現在がシュレーゲルの常に変わらぬ現在、彼の執筆の現場である。そこは過去の偉大な詩人、哲学者たちとの精神的交流によってのみ辛うじて「高次の崇高な世界」へと引き上げられる「劣悪な墮落世界」であり、そのような詩人や思想家たちの身を置く時代もまた同様にその時々最悪の現在である。しかしこの時期の《現在最悪観》をそれ以前の時期のそれと分かち徴表は、それがこのパリ私講義においてはじめて明確に打ち出される「啓示」の理念によって「現在」を「啓示」からの時間的・非時間的無限の疎隔の果てへと、そして神的存在者からのその都度のいわば流出論的下落の末端へと位置づける形而上学的根拠を獲得したことである。しかしこの理念は同時にまたこの墮落の極みからの起死回生の浮上を、すなわち自己の本源である神的存在者への帰還、それとの再合一を人間の究極的使命として課する神的原理となる²⁹⁾。

このような思想の展開にエルンスト・ベラーはシュレーゲルの軌道転換を見、この転換の基軸となった「啓示」——ベラーはより根源的な意味を託してこれを「原啓示」と呼ぶ³⁰⁾——の理念にシュレーゲルの《カトリックへの回心》の起点を確認するのだが、これを初期の汎神論的傾向から後期の「神秘的實在論ないし實在論的唯心論」への転向の歓迎すべき発端として捉える、文字通り『フリードリヒ・シュレーゲルの転回点』と題された1956年の論考³¹⁾は、ベラーを主幹とする『フリードリヒ・シュレーゲル原典批判全集』の編集方針の基調を明快に語っている。とりわけ1958年に同全集の先頭切って刊行されたほかならぬこの『パリ私講義』を含む遺稿集(第11巻)の、他巻に見られぬ後注の分量と詳細さ、特に後期思想との関連に配慮した綿密さは、担当者ベラーがこの巻に込めた並々ならぬ熱意を証明している。しかしここで強調されねばならないのは、ベラーが強調していない点、すなわち古代インドの神話世界との遭遇がシュレーゲルに与えた衝撃とその影響の持続である。

ベラーが指摘する同講義における「転回点」、すなわち初期の主導理念である「詩的悟性によって無意識に産出された神話の概念」からパリ・ケルン期の主導理念となる「原啓示」の概念への転換³²⁾は次のような文脈のなかに現れる。「全ギリシャ哲学は人類の失われた最古の啓示、この一切の知、詩作、思考の源泉を再興しようとする試みである。人間のうちに宿る一切のものは一つの源泉に由来する。もし高次の存在者が人間のために配慮して、彼に神的な光の一部を分与しなかったなら、人間は人間でなかっただろう。この

28) PL X-374,-375. KA XIX, S.124.

29) Geschichte der europäischen Literatur. KA XI, S.8f.

30) Ebd., S.306.

31) Ernst Behler: Der Wendepunkt Friedrich Schlegels. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 64.Jg. München, 1956. S.249.

32) Geschichte der europäischen Literatur. KA XI, S.306.

啓示のうちにのみ人間のすべての精神的な能力と活力の源泉は求められるのだ。」³³⁾——ではなぜ「原啓示」再興のために全ギリシャ哲学は動員されねばならなかったのか。原啓示の本来の担い手である神話と宗教がギリシャにおいてはその使命を果たせなかったからだというのが、ここでのシュレーゲルの回答であり、そしてこの断定的回答に彼を導いたのがインド神話である。彼によれば最古の人類には「無限の精神」が、一切を創造し支配する「父にして王」として啓示され、「父」としては「子供たち」を、「王」としては「従者たち」や「擬人化された自然諸力」を従えて多彩な神話世界を現出させる。この「父にして王」の象徴があらゆる神話の根幹であり、この「最古の神性概念の痕跡」が見出されなような神話はなく、それゆえ神話における「多神性」は真の宗教の基盤を成す「一神性」と矛盾するものではない。その「顕著な歴史的証明」がインド神話であって、その夥しい従属神の群れを貫いて「至高の存在者」、「一なる神」の概念が支配し、しかもこの「神の唯一性」はインド神話特有の「三神一体」の象徴のもとに表明されている。さらに「受肉」の理念さえも見出されるこのインド神話と対比するとき、ギリシャ神話は「一神論を欠いた多神論」の世界でしかなく、神々は「無限なるもの」とは無縁なただの人間にすぎず、その「非宗教性」は「子供の無知」に等しい³⁴⁾。

かつて『ギリシャ文学研究論』において「ギリシャ人の一切の文化、一切の教説と学問の源泉」とされ、「詩文学は本来の意味で神々の贈物であり啓示であり、詩人はその聖なる祭司であり代弁者である」とする「民族的信仰」への賛辞と共に、一切の詩文学の源泉とされた神話³⁵⁾、かつてシュレーゲルにとってそれのみがギリシャ神話だったところのものが、いまや神話の本質を欠いた「ホメロス期の神話」として局所化され、かつてはこの輝かしい神々の世界の背後に追いやられた異界として言及されていたにすぎない「オルペウス期」の「最も暗黒の時代」の神々に由来する「秘儀」としての神話が、いまや「最古の啓示」の担い手として登場する。だがこのギリシャ神話の第二期、「ボックス、イシス、キュベレ等の導入」をもって始まる「異国の神々」の時期に成立し、「無限の神的概念」を内包しているはずの「秘儀」としての神話も、すでにギリシャ世界に蔓延していた「唯物論的傾向」と無拘束な官能謳歌によって墮落し、その本来の精神を喪失していたために、これに代わって瀕死の神性理念を再興すべく立ち上がったのが哲学者たちであり、とりわけ「人間と神的存在者との再合一」をその教義の中心に据えたピユタゴラスとその教徒たちだったと見る³⁶⁾のが、この転換期におけるシュレーゲルのギリシャ観の核心である。

人類の失われた最古の啓示としての「原啓示」の理念をキリスト教の根本概念の非キリスト教世界への遡及的拡張と見なす限りにおいて、シュレーゲルのインド＝ギリシャ神話論は汎キリスト教主義であり、ペーラーと共にそこにシュレーゲルのカトリック的有神論への決定的な回心の転機を認めることはできるだろう。事実、シュレーゲルは、インド神

33) Ebd., S.117.

34) Ebd., S.24f.

35) Über das Studium der griechischen Poesie. KA I, S.351.

36) Geschichte der europäischen Literatur. KA XI, S.26ff.u.107f.

話の「三神一体」を「三位一体」の象徴と捉えるばかりでなく、ホメロスやヘシオドスの描く「神性」を「神々の背徳的で不適切な描写」として非難したピユタゴラス教団の理念のうちに「戦うキリスト教教会」との類似を見、教団の組織者ではなく弟子たちの孤高の教師として自己を貫いたソクラテスをイエスになぞらえ、プラトン哲学と新プラトン主義哲学における「現存在と真理の第一源泉を自己の精神力のうちに見出そう」とする観念論的傾向にキリスト教と同質の本質を認め³⁷⁾、さらに1806年の断章の一つでは、プラトン哲学を「カトリックの完璧な体系」³⁸⁾とまで呼ぶ。しかしこのような捉え方が彼のカトリック信仰の深まりと共に一義的に醸成されていったものか、あるいはむしろこのような捉え方を促すある衝撃が彼のカトリックへの傾斜を一挙に深め、この傾斜の深まりが逆にこの衝撃の根源を探らせ、この根源をもカトリック的理念のもとに包摂する「原啓示」の理念へとたどり着かせたのではないか。インド神話のうちに「三位一体」や「受肉」の理念を発見させ、ギリシャ神話を非宗教的擬人論の自然主義として忌避させたのは彼のうちに横溢しつつあったカトリック信仰だったのか、あるいはむしろ太古の非キリスト教的世界にキリスト教的諸理念を思いがけず発見したことの驚愕が彼にカトリックの啓示の奥行きを一層強く確信させ、これがギリシャ神話の非宗教性をいよいよ際立たせると共に、この神話の秘教的部分に「原啓示」の光を照射させる結果となったのではないか。これは同じことの不可分の両面ではあるだろう。しかし同じことではない。シュレーゲル自身にも確答はできなかつたにちがいない。事実、彼は1798年の断章の一つで、「キリスト教は本来すべての宗教のヘン・カイ・パンである」と書きながら、同時に別の断章では、「永遠の生命、諸事物(カオス、エロス、エリス——神々)の本質、神々の意志(予見的諸書)は、キリスト教と異教の共通項であって、それぞれが相対立する道において探し求めてきたものである」³⁹⁾と書き、キリスト教と異教との更なる共通の根源を示唆する視点を予告しているからである。いずれにせよパリでのサンスクリット原典との遭遇によって与えられた古代インド世界発見の驚愕と感動がいかに圧倒的だったかは、シュレーゲルが彼のカトリックへの回心の年、1808年に刊行した『インド人の言語と叡知』の、例えば次の箇所が証明している。

「すべてがいかに甚だしく恣意的な虚構と粗野な誤謬の重荷を背負い込まされているとはいえ、また、ときには恐ろしい身の毛もよだつような種類の迷信がすべてを穢し毒しつつ、いかに甚だしく彼らの考え方や生活の体系全体に常に密かにつきまとっているとはいえ、古代のインド人たちには真の神の認識が欠けていたと判定するのは不当である。なぜなら彼らの古い諸書は、およそ人間の言葉が神について語り得るかぎりの品位と澄明と崇高とを湛え、深遠で、しかも慎重に区分され意味づけされた言葉と表現とに満ちているからである。かくも気高い叡知が誤謬の充満と連れ立っているのはどうしたことか。」——

37) Ebd., S.107ff.u.111f.

38) PL XI-216. KA XIX, S.180.

39) PL IV-1532 u. V-117. KA XVIII, S.320 u.333.

「しかし迷信の最古の体系のうちに神についての最も純粹な概念を見出すことにもまして驚きを搔き立てるのは、この概念と結びついた魂の不滅への信仰であって、この信仰はたんに蓋然的なものでもなければ、長い熟慮によって少しづつ見出されたものでも、不確かな冥界についてのあわい虚構でもなく、揺るぎなく明快な確信だったのであり、したがってあの世の思想がこの世における一切の行為を支配する規定根拠となったのである。それは社会体制全体の、すべての法律と制度の、そしてごく些細な慣習に至るまでの目標であり、魂だったのである。」⁴⁰⁾

ここで言う「迷信の最古の体系」とは、「魂の不滅の確信が真の神の認識と直結」していることを告げると同時に、「神の痕跡を自然や意識のうちに再び見出すためには、神はすでに認識されていなければならない」という根源事実をも告げる太古の証言であるとシュレーゲルには思われた「流出体系」を指す。そしてこの根源事実が彼を「誤解された啓示」の仮説へと導く。創造主は人間に「自己の本質の無限の深みを見る眼」を与え、これによって人間を「死すべき存在者」の鎖から解き放ち、「不可視の世界」と結びつけ、人間に「永遠の幸福ないし不幸」という「高次の、だが危険な贈物」を与えるために顕現した。これが「根源的な啓示」、すなわち「原啓示」である。しかしそれは人間理性の地上的制約のゆえに「誤解」された。この「最古の誤解」が「神的真理の代わりに登場した最初の体系」としての「流出体系」であり、それは「荒っぽい虚構、粗雑な誤謬」でありながら、同時に「神的真理の痕跡」であり、「神からの最初の脱落」によってもたらされた「恐怖と悲嘆の表現」であると共に、「神的起源への帰還」の教説として、人間を「神性との再合一」へと絶えず駆り立てる。この脱落と帰還の「永遠の循環」——「最高の根源力の不断に繰り返される収縮と拡張の交代、宇宙霊の脈動」⁴¹⁾から、後のプラトンの教説にも見出される「輪廻」の、さらにこれと類縁の「魂の前存在」の思想が生じた⁴²⁾とシュレーゲルは見るのである。

シュレーゲルは「原啓示」の理念を携えて古代インドの神話世界に分け入ったのではない。発見が同時に確認であるような驚愕と共にそれは訪れたのだ。——「東洋の財宝が古代ギリシャのそれと同じように入手できるようになりさえしたら！ いかばかり新しい詩の泉水がインドの源泉からわれわれのもとに流れて来ることだろう。」(『神話についての講話』, 1800年)⁴³⁾——「実際、人間精神の一切の言語、一切の思想と詩の源泉がここにある。一切が、一切が例外なくインドに由来している。」(パリからのティーク宛の手紙, 1803年9月15日付)⁴⁴⁾——そしてあの「三神一体」ばかりでなく、インド神話を彩るすべての非キリスト教的形象をも「原啓示」の誤解された姿として、いや、一般に異教の世界像そのものをも「誤解された啓示」と捉える視点がまさに天啓のように彼を打ったと見られる。

40) Über die Sprache und Weisheit der Indier. KA VIII, S.205.

41) Ebd., S.207f., 199 u.217.

42) Die Entwicklung der Philosophie. KA XII, S.220f.

43) Gespräch über die Poesie. KA II, S.319.

44) Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel, hg. von H. Lüdeke. Frankfurt a.M.1930. S.140.

しかしこの《啓示誤解論》は『インド人の言語と叡知』の執筆までに徐々に熟していった思想ではなく、パリ私講義に続くケルン私講義『哲学の展開』の『人間論』と『神性論』においてすでに明確な——『インド人の言語と叡知』におけるよりもむしろ明確な思想体を形成している。ここでは「すべての神話と伝承は啓示と共に始まる」という根本命題が、「歴史は二重の啓示によって始まる」というもう一つの根本命題と不可分のものとして提示される⁴⁵⁾。神性は最古の人類に「その栄光の一瞬」において自己を示現し、人類にその「無限の自然」を顕現せしめたのだが、「大地に縛られた精神」としての人間理性はこの「原初の啓示」をその全容、その真の意義において把握することができず、それを「未知の世界」から来た「異邦人」のごときものとして捉え、この神性の壮麗な顕現を、あの測り知れない「星しげき天空」に関連させて理解しようとし、また、神性の完全性と地上的世界の不完性との越え難い断絶を説明するために、「流出」、すなわち「神からの脱落」という解釈に想到した。このような「原初の啓示」の誤解の痕跡は最古の伝承や神話の至る所に見出される⁴⁶⁾。かくして「第一の啓示」は人間理性の諸制約のゆえに必然的に「誤解」されたが、同じこの諸制約のゆえに人間理性はこの「誤解」から自力では抜け出せない。ここに「第二の啓示」が必要となり、「神の子」は現れて「第一の啓示」をそのすべての誤解から清め、この「再興された啓示」を「教会」に委ね、純粹に保持させ、その「最終的世界発展の預言」、「未来の神の国の告知」、「天上の栄光の潑刺とした希望」によって人類をその使命の最高目標へと導かしめようとしたというのが、シュレーゲルの《原啓示誤解論》⁴⁷⁾のキリスト教的解決である。

《原啓示誤解論》は明らかに異教的神話のすべてを「啓示の曲解」として否定する汎キリスト教的な排除の理論を意味しない。「誤解」は人間理性の必然的結果であり、それは太古の神話にとどまらず、この神話に由来する古代以来の哲学諸体系にもその痕跡をたどることができるというのがシュレーゲルの歴史観の根底を成すものであって、事実、ケルン私講義『哲学の展開』の第一講『批判的哲学史』は、この同じ《原啓示誤解論》に基づく哲学的理性の批判を骨子としている⁴⁸⁾。それゆえ「人間精神の一切の言語、一切の思想と詩の源泉」をインドに見出すとまで書いたシュレーゲルが、「カトリックへの回心によって、ガンジス河の国土に人類最古の叡知を再発見するという理念から離脱し」、やがて「インドの哲学的諸説に、聖書のみに見出すことのできる永遠の神的真理の歪曲を見て取るようになった」とするインド学者ヘルムート・フォン・グラゼナップの『ドイツの思想家たちのインド観』(1960)⁴⁹⁾における総括は、同じく「啓示の誤解」を文字通り「啓

45) Die Entwicklung der Philosophie. KA XIII, S.31f.

46) Ebd., S.36ff.

47) Ebd., S.48ff.『神性論』は《原啓示誤解論》をもって開始される。

48) シュレーゲルにとって哲学史とは、原啓示の誤解に淵源する人間的世界解釈の必然的誤謬の堆積にほかならず、それゆえ哲学の歴史的記述の原理と方法は、これら誤謬の一切を批判的に検討することによって啓示の本源へと帰還しようとする志向となる。

49) Helmuth von Glasenapp: Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart, 1960. S.29.

示の曲解」と取り、「当初はインドの文化のうちに根源宗教の痕跡を見出すと信じたシュレーゲルも、やがて期待された一神教の代わりに、一神教が汎神論や二元論や《占星術的迷信》、輪廻説や流出体系へと変質していった姿に遭遇すると、最後にはユダヤ=キリスト教的伝承をインド的叡知の上位に置くに到った」とするペーラーの『ドイツ・ロマン主義のインド観』(1968)⁵⁰⁾における総括と共に、研究者のキリスト教的視野の揺るぎない堅塁を痛感させる。彼らの視線は、『インド人の言語と叡知』にサンスクリット研究の機運醸成の功績を認め、そこに挿入された叙事詩の翻訳断片を絶賛しながらも、この著作の背後に「カトリックの秘蹟ばかりか、カトリック的位階制度全体やその世俗権力との闘争さえもインドの叙事詩のうちに見出そう」とす底意が読み取れるとしたハイネの批判⁵¹⁾とは逆の、だが同じ価値基準の延長線上を這っている。また、シュレーゲルの『原典批判全集』のインド関係担当者であるウルズラ・シュトゥルク=オッペンベルクも同じ線上にあり、最新刊の『オリエンタリア』(2002)での解説においても、シュレーゲルにとっての中心は当初から「モーゼの啓示」であって、彼は「この神性の最古の啓示が誤解され、墮落、頹廢したと固く信じていたのだ」と断定し、従来主張を補強している⁵²⁾。

しかしその突然の死によって打ち切られるドレーステンでの公開講義『言語と言葉の哲学』(1828/1829)第三講の言語起源論においてシュレーゲルが言語の自然生成論を退け、言語は神から原初的人类に一挙に、「無媒介的」に、一つの「完成された全体」として与えられ、いわば「一種の詩的ないしは芸術的創造のごときもの」として成立したとする言語神授論を展開し、そしてこの遡及不可能な神的原言語と、太古の人類以来の「伝承の貯蔵庫」、「想起と精神的連関の糸」、「人類共通の記憶」ともいべき地上的言語世界との間を分断する超越的深淵について、「もはや手の届かない覆い隠された起源とわれわれとを隔てる暗黒の空間ないしは巨大な裂け目のこちら側では、最古の言語産出の第一段階は深い頹落性そのものと、それへの悲哀の感情とによって特徴づけられる」⁵³⁾と述べる時、われわれはそこにインドに由来する世界最古の——「モーゼの古記録を除けば」という留保を付してではあれ——思想である「流出体系」と「輪廻説」のうちに、神性からの同じ頹落性と悲哀の感情とを見ていた⁵⁴⁾シュレーゲルのかつての感動の共鳴を聴き取るはずである。

50) Ernst Behler: Das Indienbild der deutschen Romantik. In: Germanisch=romanische Monatschrift, Bd.XVIII. 1968. S.28.

51) H. Heine: Die romantische Schule. Sämtliche Schriften, hg.v. Klaus Briegleb. Bd.3. Darmstadt, 1971. S.409f.

52) Vorlesungen und Fragmente zur Literatur. I.Teil. Orientalia. KA XV, S. XXXVIIIff. Vgl. Über die Sprache und Weisheit der Indier. KA VIII, S.CCVI.

53) Vorlesungen über die Philosophie der Sprache und des Wortes. KA X, S.374, 372 u.373.

54) Über die Sprache und Weisheit der Indier. KA VIII, S.199.

太古の人類によって神性の壮麗な顕現が「星しげき天空」として表象されると同時に、神性への及び達し難さの感情から地上的生の一切が神性からの刻一刻の脱落的「流出」として捉えられるというかたちで「原初の啓示」は誤解されたとする《原啓示誤解論》は、シュレーゲルにとって——彼がそれを自覚していたか否かに関わりなく——あの「哲学的生のパラドックス」の「超越的曲線」の原型を成すものであるだろう。「星しげき天空」は、これによって本来指し示されるべきところのものではすでにないということ、そしてこの《すでにない》ことが神性の無限性からの地上世界の有限性への下落的疎隔の一步、無限の一步（無限性と有限性との隔たりはまさに断絶的に無限であろうから）を意味するということによって、このふり仰ぐ壮麗な顕現という最も直接的表象も、神性の無限性の有限的断片、すなわち《告知するために覆い隠す衣装》、永遠のイシスの最も薄い、だがしっかりと閉ざされたヴェールとしての「象徴」にすぎないだろうからである。「イシスのヴェールを引き裂くこと」はできない。裂いても裂いても「ヴェール」は引き裂かれた数の象徴の無限でしかないというのが、あの『イデーエン』冒頭での高調子の挑戦に対するシュレーゲル自身の回答となるはずである。そして「流出の教説」が同時に「帰還の教説」でもある限りにおいて、すなわち「一切の存在者の道徳的墮落」の必然性が「神性との再合一」と「道徳的浄化」の必然性と不可分に結合している限りにおいて、すなわち人間の道徳的適性への絶対の不信がかえって人間の道徳的法則への絶対的服従の義務を基礎づける限りにおいて、「原啓示」のこの最初の不可避的誤解として太古の人類を覆った広大なきらめく夜の天幕は、『実践理性批判』を書き終えたカントの心を「いやます驚嘆と畏敬の念」で満たしたあの「わが頭上なる星しげき天空とわが内なる道徳律」⁵⁵⁾と大きく懸け離れたものではないだろう。人間精神の外に拡張し内に凝縮する無限性の両象徴のこの類似にシュレーゲルが気付いていたかどうかは、彼自身の口から知るすべはないが、しかしカントがその『判断力批判』の『崇高論』の脚注の一つで、「私はいま在るもの、かつて在ったもの、また在るであろうもの一切である。そして死すべき輩にして私のヴェールをかかげることのできる者はいない」というイシス——カントはこの女神を「母なる自然」と注している——の神殿に刻まれた碑銘に言及し、これ以上崇高な言葉が吐かれたことも、一つの思想がこれ以上崇高に表現されたこともかつてなかったと述べたあと、同時代の自然科学者ゼーグナーが、弟子たちを学問の「神殿」に参入させるに際して彼らをあらかじめ「神聖なおののき」で満たし、その心を「おごそかな注意深さ」に同調させておくために、自著の『自然論』の扉のカットにこのイシス理念を用いている事実を紹介

55) I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Beschluss. Werke in 6 Bdn. Hg.v. Wilhelm Weischedel, Bd.4. Darmstadt, 1963. S.300.

している箇所⁵⁶⁾は、ケルン私講義におけるシュレーゲルのカント哲学の批判的叙述の一隅を想起させる。シュレーゲルによれば、カントの「時間・空間論」には、この両直観がその他の諸直観の「根源形式」として想定されている限り、いかに隠蔽されていようと、ある「超感性的直観」が暗黙のうちに前提されている。にもかかわらずカントは、理性が「超感性的なもの」に積極的に関わるやいなや必然的に捲き込まれる「二律背反的」状況を描き見せることによって、理性から「超感性的なもの」への認識能力を剥奪したうえ、「与えられた素材」なしにはいかなる認識もあり得ないとする「経験論」へと後退し、しかもこの理性の「外」なる「素材」の本性については一切不問に付したまま探究全体を打ち切ってしまったため、弟子たちは一つの不可解から別の不可解へとといよいよ深く「矛盾の織物」のなかへ引きずり込まれる羽目となり⁵⁷⁾、その結果、ゼーグナーに倣って「ヴェールで覆われたイシス像」を理性認識の限界標識として掲げ、それを越えて拓がる「二律背反的」世界に対しては「畏敬の念」をもって佇むことを命じた師匠の意に反して、弟子たちは「神聖なおののき」で満たされつつも、喚起された「おごそかな注意深さ」によってかえってこの限界そのものに挑戦せざるを得なかったのだとシュレーゲルは言おうとしているかのようである。実際、カントの残した「不安定要素」⁵⁸⁾のなかから巢立った弟子たちの一人であるフィヒテは、自我のみがあり、かつまた自我のみがあらねばならないとする自我の絶対的自己定立に基づく「自我自体」⁵⁹⁾の思想境域のうちへ、カントが理性認識の彼岸に横たわるものとして打ち捨てた一切を手繰り寄せることによって、また、その弟子筋のシェリングは、「自然の体系は同時にわれわれの精神の体系」であり、「自然は可視的な精神、精神は不可視的な自然」である⁶⁰⁾とする自然と精神との根源的同一性、実在的なものと観念的なものとの相互浸透の理論のうちに世界創造の一切を汲み尽くそうとすることによって、いずれもカントを押し戻したあの境界線上の女神像のヴェールに手を触れようとしているからである。そしてまたその未完の小品『ザイスの弟子たち』において、弟子たちの一人に「死すべき輩には [……] あのヴェールをかかげることができないというのならば、われわれは不死の身になろうと努めねばならない。あのヴェールをかかげようと思わぬ者は、真のザイスの弟子ではない」と宣言させるノヴァーリスが、その挿入メールヒェン『ばらとヒヤシンス』の最終場面で、「まどろみ」のうちにイシスの神殿の奥の院に導かれ、ついに女神のヴェールをかかげることのできた若者の胸にかつて見捨てたはずの恋人を飛び込ませ、「夢」のなかでの無限性から有限性への越境の瞬間を描き見せる⁶¹⁾ ことによって、シラーの詩『ヴェールで覆われたザイスの女神像』が暗示す

56) Ders.: Kritik der Urteilskraft, Bd.5. Darmstadt, 1966. S.417.

57) Die Entwicklung der Philosophie. KA XII, S.286ff.

58) Ebd., S.291.

59) J. G. Fichte: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. Ausgewählte Werke in 6.Bdn. Hg.v.Fritz Medicus, Bd.3. Darmstadt, 1962. S.11

60) F. W. J. Schelling: Ideen zur einer Philosophie der Natur. Ausgewählte Werke, Schriften von 1794-1798. Darmstadt, 1967. S.380.

61) Novalis: Die Lehrlinge zu Sais. Schriften, Bd.1. Darmstadt, 1960. S.82 u.94f.

る越境者の悲惨な末路⁶²⁾に救いの道を提示しようとしたとすれば、シュレーゲルはこうした有限者と無限者との矛盾の一切を、「原啓示の誤解」と不可分に結合した「流出体系」と「失われた神性との再合一」の理論、すなわち有限的生の墮落の極みから「神性との再合一」を目指す無限の努力と見られる限りでの「輪廻説」によって宇宙の循環のなかへ解き放とうとするかのようなのである。そしてこの無限性と有限性との循環的越境の理論としての「輪廻説」の、シュレーゲルの手の及ぶ限りでの古典的実例が、「神性との再合一」への志向のヨーロッパの原型と見られる限りでのプラトン⁶³⁾である。

宇宙の循環運動を導き出す「想起論」とこの運動に絶対の停止線を敷く「イデア論」とがシュレーゲルのプラトン論の噛み合わぬ両輪である。彼によればプラトンの哲学はヘラクレイトスの「永遠の生成の教説」とパルメニデスの「永遠不変の唯一者の教説」との観念論的綜合への試みだったが、この綜合は、プラトンがアナクサゴラスの「神的悟性」に依拠したために生じた二元論、すなわち「世界形成的悟性」とこの形成の「素材」との、「永遠不変の原像世界」と「変化と錯覚の模像世界」との分極的二元論を固定化する「イデア論」によって頓挫し、永遠の求道者、「進展的思想家」プラトンを停止状態に追い込む。この頓挫と停止の呪縛からプラトンを救出し、「一切を精神から導出し、生起させる完成された観念論」への道に復帰させるのが、「魂の前存在」と「神性からの流出」、および「神的起源への帰還」を前提し、かつ帰結する「想起論」だったが、これもまた「イデア論」の二元論の影響によってその十全な展開を阻まれる。ここでもまた「想起論」の行き着く先は「神的悟性の原像」の直観、「叡知的世界」における「真理」の認識にとどまり、「有限性」と「無限性」との間に橋は依然として架からない。

この袋小路からプラトンを脱出させるためにシュレーゲルはヤーコプ・ベームの「根源原理」⁶⁴⁾に助力を求める。もしプラトンがベームのように意識をその源泉まで追求し、その最も根源的な形式を「悟性」にはなく「憧憬」と「愛」に求め、彼を「イデア論」の二元論へと強制した悟性の「外」に存在する素材をこの「憧憬」と「愛」とから一元的に導出していたなら、彼の本来の目的である「完成された観念論」は一気に達成され、その「想起論」も単に「知と認識」のみに関わる一面性を脱して、「ある未知の、だがすでに知っているもの」、「すでに一度は享受した栄光」への憧憬ないし渴望、「ある知られざる対象の暗い予感」、「測り難い、暗い遠方への志向」としての「純粹憧憬」から導出され、大いなる循環は完成していただろう。——このベームの原理によるプラトン哲学の改造案

62) F. Schiller: Das verschleierte Bild zu Sais. Sämtliche Werke, hg.v. G. Fricke u. H. G. Göpfert, Bd. 1. München, 1965. S.226.

63) シュレーゲルには『プラトン論』と呼べるものが二つあり、一つは『ヨーロッパ文学の歴史』の一章、もう一つは『哲学の展開』における哲学史の一章だが、後者は前者を組み込んで敷衍するというかたちをとっているため、ここでは両者一体のものとして扱う。ただしインド思想によるプラトン解釈は前者には欠けている。

64) プラトンの二元論をいわば生の哲学の一元論へと解消せしめるために導入されるベームの「根源原理」は、前注の両プラトン論のいずれにも登場するが、『哲学史』のそれにおいてはインド思想によるプラトン解釈のあとで言及される。

は、さらにこの哲学全体を「インド哲学の体系の厳密かつ不可避的帰結」⁶⁵⁾として捉える視点によって一層の徹底を見る。

この時期——ヨーロッパにおけるインド学黎明のこの時期、それゆえ当然のことながら古代インドの精神世界把握のための手段としてはヨーロッパ産の概念しか用意されていなかったこの時期——、シュレーゲルの摺り得た限りでのインド哲学⁶⁶⁾は、一切の事物をその充溢と力によって生ぜしめたとされる「唯一無二の全智全能者」としての「神性」の概念——「ブラーフマ」を起点とする。この「神性」は「動物」でもあり、精神ないしは「自我」でもあり、プラトンにおけるような「完全な悟性」でもあり同時に「一切の物質的な諸力と存在者の総括」、「一切の生あるものの源泉」でもあり、それゆえここでは「神性」と対等な独立した「素材」を想定する必要はなく、「素材」の根源的な不完全性のゆえに「粗悪な模像」しか創り出せない「神的芸術家」のごときものも不要となる。また、インド哲学の体系においては一切の存在者は「最完全な根源力からの一連の流出」であり、しかもこの「流出」は「現存在のより低次の段階への、不完全性と制約のなかへの転落」だから、世界は刻一刻の更なる不幸、災厄であり、「完全存在者」からの下落と悲惨は常にその極みにある。しかしこの下落と悲惨も、「墮落した存在者の必死の努力」によって「神性への帰還」が可能となるという「慰め多き展望」によって和らげられ、常に「神性とのかつての一体性への暗い想起の火花」を残存させている。この不完全な人間精神のうちに目覚める「神的完全性」の概念こそがプラトンの言う「イデア」にほかならない。

ところで「神性」からの「流出」は「神性」と共に無限であり、この「流出」と不可分の「輪廻」、すなわち「無限の発展系列を成す外皮と環境の変化と交代」もまた無限である。このような「輪廻」が道徳的概念であることは、「より悪しき魂」はいよいよ深く不完全性と暗い覆いのうちへ下落させ、「より良き魂」はいよいよ明るい存在の本源へと上昇させる「神性」の至高の叡知によっても証明される。しかも「魂」は「身体」と同一視され、植物にさへも「魂」が想定されている。「一切は魂を与えられている」というインド思想の根本命題は、プラトンにおけるよりもはるかによく「輪廻説」と合致し、しかも「輪廻説」はプラトンにおけるよりもはるかに自然に「流出体系」から帰結される。プラトンにおける魂と身体との分断からは「輪廻」の概念は導出され得ないし、現世の不幸と災厄が「前世」における罪の報いであるとするプラトンの教説もまた、彼の根本原理からは帰結されない。世界はその創造以後はまったく放任されるために道を誤り、ついには元の「カオス」へと解体してゆくので、「神性」は同じ作業を繰り返さねばならないとするプラトンの世界創造論も、「ブラーフマ」の「眠りと目覚めの交代」が世界の形成と消滅

65) Die Entwicklung der Philosophie. KA XII, S.222.

66) Ebd., S.221ff. シュレーゲルの『インド論』はすでにこの分野でのその後の諸研究によって越えられてしまっており、いまはただ「歴史的資料」として言及されるにすぎないという事実 (U. Struc: Zu Friedrich Schlegels Orientalistischen Studien, 1970) は、この時期のシュレーゲル研究における不安定要素である。われわれはシュレーゲルの《解釈》によってインドを、そしてプラトンをも《誤解》する危険を冒すのである。

をもたらすというインド哲学に由来するものであって、ギリシャ本来の哲学とも宗教とも合致しない。このようにシュレーゲルはプラトン哲学の諸理念のインド起源を立証してゆくのだが、しかし彼の『プラトン論』の中心課題はあくまでも「想起論」と「イデア論」との不整合を解消し、「想起論」を「輪廻」の無限循環の体系のうちへと組み入れることによってプラトン哲学の一元化を図るものだったと見てよい。だが同時にまた、夥しい神々の出没する古代インドの思想世界の樹海のなかへ自力で分け入り、そこに一貫した解釈の地平を開拓するための最も身近かな思想体が、シュレーゲルにとってはプラトン哲学であり、その意味で彼の『プラトン論』は彼の『インド論』の思想的立脚地であると同時にその限界を成すものだったと言えるかもしれない。

そしてシュレーゲル自身の《観念論の体系》もまた、この『プラトン論』の主軸を成している「想起論」と「輪廻説」との融合から展開される。1800年の「神話についての講話」以来、彼の思想の根底を規定しつつけてきたスピノザの实在論とフィヒテの観念論との相互浸透的融合の課題、あるいはむしろスピノザの自然をフィヒテの精神の胎内から再生させ、前者の「無限存在」を後者の「無限生成」の相のもとに捉える視点を確立しようとする課題——「スピノザの能産的自然と所産的自然は、生成する生成と生成せしめられた生成と呼ぶこともできるだろう」⁶⁷⁾——は、先の『プラトン論』においてパルメニデスとヘラクレイトスとの総合にプラトン本来の課題を見るという視点と合流し——この合流は1799年の断章、「プラトンはフィヒテとスピノザの総合」、「プラトンはフィヒテとスピノザによって積分されねばならない」⁶⁸⁾において予示されている——、「無限の単一性」と「無限の多様性と充溢」との有機的結合として構成される「無限の唯一者=根自我」の「宇宙生成論」⁶⁹⁾となる。「根自我」はその「永遠のまどろみ」から無限の憧憬によって世界生成へと覚醒し、「外」への無限拡張（憧憬）において「空間」を、「内」への無限収縮（想起）において「時間」を創造し、この拡張と収縮との両極限のうちの「対立者への飛躍的移行の法則」、「同質的要素の吸引の法則」、「異質的要素の結合の法則」に基づく世界形成の無限運動を繰り返しつつ、果てしない抗争と和合のうちに産出される数限りない有機的形成物によって宇宙を充満させながら、これらの活動を包括する「宇宙の呼吸」としての「永遠の循環の法則」の支配のもとに、その「世界生成」を極限にまで押し進めてゆく。そしてこの生成の最高地点において生み出される理性的存在者としての人間に到ると、世界生成の神的意志は人間にこの世界生成の本来の意味、その起源と究極目的とを問わしめることによって、人間を「神性」の理念へと覚醒させ、この「神性」との失われた「かつての一体性」を想起させ、「神性との再合一」への「希望」へと導く。ここに永遠の循環は大きく一巡し、ここにスピノザとフィヒテの総合という、『神話についての講話』以来シュレーゲルがさまざまなかたちで自己に負わせてきた課題が、スピノザの

67) PL VII-78. KA XVIII. S.478.

68) PL IV-1201, u. V-283. KA VIII, S.295 u. 345.

69) Die Entwicklung der Philosophie: Theorie der Entstehung der Welt. KA XII, S. 429ff.

原理からもフィヒテの原理からも導出され得ない「生成の循環論」としての「輪廻説」と、同じく両原理からは導出され得ない「想起論」との、すなわちインド思想とプラトン哲学との合体のうちに一応の解決を見るのである。

「一切の象徴的なものを斥け、もっぱら書かれた啓示に直接依拠するプロテスタントは最高度に不正」であり、「正統カトリックの体系こそが宗教のすべてを含んでいる」⁷⁰⁾というケルン私講義『神性論』のまさに「正統カトリック」的結論にもかかわらず、その背後には、この結論を突き破って、本来のキリスト教的啓示に先立つ「原啓示」の広大な時間的・非時間的宇宙空間が広がっている。そしてこのような宇宙空間を真に描出し得る哲学がシュレーゲルにとっての本来の観念論、すなわち、「根源自我＝世界自我」の理念から出発し、「实在論」を根絶し、呑み込むことによってみずから「实在論」となるような、いわば实在論的観念論ないし観念論的实在論である。しかしこのような「観念論」ないし「实在論」が「経験論」の跋扈する日常的現実世界に本来の住処を見出せるはずはなく、それゆえこの現実世界を生き延びるには、それは「秘儀」のかたちを取らざるを得ない。すなわち「公共的」な外観と「秘儀的」な内実とを併せ確保してゆくかたちを取らざるを得ない。そこでこのいわば「万人に共有される秘儀としての観念論」というパラドックス——それはまさに「フリーメイソン」そのもののパラドックスにほかならない——を許容するいかなる形式が可能であるかが問題となる。そして求められる唯一可能な形式は「ポエジーの最古の形態」である「宇宙生成論」以外にはあり得ず、「秘儀」としての観念論は最終的にこの「ポエジー」の源流へと帰還してゆく⁷¹⁾というのが、シュレーゲルのここでの最終答案である。

かつて『神話についての講話』において、フィヒテの観念論の精神に浸透された新しいスピノザの神的自然の实在論をもって新しい詩的原世界の大地母神的基底とし、「観念論のみが哲学である。そして真の实在論はポエジーの实在論のほかにはない」⁷²⁾と書いたシュレーゲルは、いま、真の観念論、すなわち万人共有の「秘儀」というパラドックスに耐え得る「観念論」の根源的形式をもまた「ポエジー」としての「宇宙生成論」、すなわち根源者の無限の生成への志向がそのまま根源者への帰還の志向であるような、「無限性」と「有限性」との境界を越え来たり、越え戻ってゆくあの「輪廻」の無限循環の体系のうちに、そしてこの循環の描くあの「超越的曲線」の象徴のうちに眺めようとする。「最大の体系ですら断片にすぎない」にもかかわらず、「宇宙を構成することが、古来、最も偉大な哲学者たちの最終目標だった」というパラドックスを内包させつつ、「最高の形式において哲学は宇宙生成論以外の何ものでもない」⁷³⁾と見切る視点のもとにである。そしてこの同じ視点のもとにシュレーゲルが、常に「哲学的生」の有限的視界の内側をさまようエルンストと絶えずこの限界の彼岸へと誘われるファルクとのいつ果てるとも知れぬ会話に

70) Die Entwicklung der Philosophie. KA XIII, S.62.

71) Ebd., S.59ff.

72) Ideen-96. KA II. S.265.

73) FPL V-930. KA XVI, S.163 / PL IV-191. KA XVIII,S.212 / PL X-181. KA XIX, S.101.

「レッシングの精神と作品の始原的形式」を見ると言うとき、そして三巻本『レッシング選集』第三巻の巻頭論文『プロテスタントの性格について』において、明らかに『人類の教育』の最後の数節——たとえば「しかしなぜ各個人もまたこの世界に一回以上存在したことがあってはならないのか」(94)、「なぜ私は、新しい知識、新しい技能を獲得するに相応しくなる度毎に再来してはならないのか」(98)、「それとも、あまりに多くの時間が私のために失われるからとでも言うのか、——失われるだと？——そもそも私は何を取り逃がしたというのか。永遠全部が私のものではないのか」(100)⁷⁴⁾——を念頭に去来させながら、「レッシングが過去を理解し始めるのは、未来を眼前に彷彿させるとき」であるとし、彼の「新しい福音の告知」、「宗教の大いなる再生への信念」、「キリスト教に数百年ではなく、数千年の存続を予言する揺るぎない確信」の根源を「輪廻説」のうちに求めるとき⁷⁵⁾、シュレーゲルの眼にはレッシングもまたプラトンと同じ軌道に——レッシングには「神性の拡張と収縮」⁷⁶⁾として感じられたでもあろう「輪廻」のあの同じ超越的循環に身を委ねているのである。

Idealismus als Mysterium oder „Transzendente Linie“

—— Zur *Ernst und Falk*-Fortführung Friedrich Schlegels ——

SAKATA Kenichi

Am Schluß von Friedrich Schlegels Lessing-Aufsatz (1801) stehen die folgenden rätselhaften Sätze: „Gibt es wohl ein schöneres Symbol für die Paradoxie des philosophischen Lebens, als jene krummen Linien, die mit sichtbarer Stetigkeit und Gesetzmäßigkeit forteilend immer nur im Bruchstück erscheinen können, weil ihr eines Zentrum in der Unendlichkeit liegt? Eine solche *transzendente Linie* war Lessing, und das war die primitive Form seines Geistes und seiner Werke. [...] Dieselbe Form grade ist die des Plato; und Ihr werdet keinen einzelnen Dialog und keine Reihe von Dialogen verständlich konstruieren können, als nach jenem Symbol.“

Das Gleichnis von der „transzendenten Linie“ taucht aber in den der 1804 von Schlegel herausgegebenen dreibändigen Auswahl *Lessings Gedanken und Meinungen* beigefügten Artikeln nicht mehr auf. Aber der in einem dieser Artikel unternommene Versuch einer Fortsetzung von *Ernst und Falk* und der unmittelbar daran anschließende Aufsatz *Über die Form der Philosophie* sowie die Pariser und Kölner Privatvorlesungen, die

74) G. E. Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts. Werke, hg.v. Herbert G. Göpfert, Bd.8. Darmstadt, 1979. S.508ff.

75) Vom Charakter der Protestanten. KA III, S.93.

76) Die Entwicklung der Philosophie. KA XII, S.282.

in diesen Jahren gehalten wurden, bieten uns einen Schlüssel zu dem obengenannten „Symbol“.

In dem Aufsatz *Über die Form der Philosophie* heißt es, der „bloß menschliche Idealismus“ müsse zu dem „alten göttlichen Idealismus, dessen dunkler Ursprung so alt [sei] wie die ersten Offenbarungen“, zurückgeführt werden. Und es heißt dann auch: „Die Mysterien sind die[se] ursprüngliche Form der Philosophie, ein heiliger und geheimnisvoller Bund der in die höchste Erkenntnis Eingeweihten“. Aber diese höchste Erkenntnis sei unerreichbar und unaussprechlich; daraus folge, daß die Philosophie „ein ewiges Suchen und Nichtfindenkönnen“ sei. So findet Schlegel die einzigmögliche Form derselben in der Platonischen Dialektik, d.h. in dem „schwebenden Wechsel“ eben dieses ewigen Suchens und Nichtfindenkönnens.

Diese Auffassung der Philosophie, besonders der Platonischen, nimmt eine neue Wendung in der Pariser Privatvorlesungen über die *Geschichte der europäischen Literatur* (1803/04), die auf der Grundidee beruhen, daß „die ganze griechische Philosophie“ — und die Philosophie überhaupt — „ein Versuch“ [gewesen sei], „die verlorenen ältesten Offenbarungen des Menschengeschlechtes [...] wiederherzustellen“. Nach Schlegel gewinnt Platon in diesem Zusammenhang eine führende Position, und zwar mit seinen Lehren von der Erinnerung und der Emanation, die die „Präexistenz der Seele“ voraussetzten und das Streben nach der Wiedervereinigung mit dem göttlichen Wesen entzündeten. An diese Lehren schließt Schlegel in seinen Kölner Vorlesungen über die *Entwicklung der Philosophie* (1804/05) die Lehre von der „Seelenwanderung“ an und leitet danach die ganze Philosophie Platons von der indischen Philosophie her: „Aus diesem [indischen] System nun folgen die [...] Lehren des Plato ganz streng und unvermeidlich.“

Was Schlegels damaliges Verständnis der Philosophie auszeichnet, ist ferner die Theorie von der „mißverstandenen Offenbarung“, daß nämlich die erste Offenbarung von den „an die Erde gebundenen“, irdischen Menschen durchgängig mißverstanden worden sei. „Gott offenbarte den ersten Menschen zunächst sich selbst“, heißt es in einem Abschnitt dieser Vorlesungen mit dem Titel *Theorie der Gottheit*. Und: „[...] er zeigte sich ihnen in seiner Allmacht und seiner ganzen ursprünglichen Herrlichkeit und offenbarte ihnen seine unendliche Natur.“ Aber „[...] der Abstand [sei] zu groß [gewesen], als daß sie diesen erhabenen Begriff in seinem ganzen Umfang und in seiner wahren Bedeutung hätten fassen können, und dieses alles [hätten] die Menschen z.B. auf den gestirnten Himmel [bezogen], den sie [...] noch nicht genügsam [gekannt hätten]“. Oder: „Die Offenbarung der Gottheit in ihrer Herrlichkeit konnte man mit der Unvollkommenheit der Welt nicht zusammenreimen, und verfiel daher auf die Emanation, d.h. auf den Austritt und die Entfernung der Dinge von Gott.“ Diese Mißverständnisse der Offenbarung entdeckte man überall „in den ältesten Traditionen und Mythologien“ und auch in der „ältesten Philosophie“ der Welt.

Das Göttliche, Höchste, Unendliche ist nach Schlegels Konzeption schlechthin undarstellbar und „läßt sich nur darstellen, indem man es in ein andres Gewand einkleidet, und es so der menschlichen Fassungskraft näher bringt“, es also notwendiger

Weise dem Mißverständnis aussetzt. Von diesem unaussprechlichen Wesen gebe es nur „ein bildliches allegorisches Erkennen“. Wenn der Zweck der Philosophie die „positive Erkenntnis des unendlichen Wesens“ sei, so könne diese nie vollendet“ werden und müsse das Ziel der Philosophie ewig unerreichbar sein. Deshalb sei die Philosophie jenes „ewige Suchen und Nichtfindenkönnen“. Aber dieses approximative Streben läuft nicht auf einer geraden, sondern auf einer krummen Bahn, weil es nach Platon eine „Rückerinnerung“ an die „Präexistenz der Seele“ darstellt, also eine Heimkehr, eine *u-turn*-Wanderung der Seele, und zwar eine solche, bei der sie für immer unterwegs sein muß, weil das Ziel unerreichbar ist. Die „krummen Linien“ dieser Bahn, die mit „sichtbarer Stetigkeit und Gesetzmäßigkeit“, also nach den Denkgesetzen und Schlußfolgerungen der „an die Erde gebundenen“ menschlichen Vernunft „forteilen“, zeigen sich nur als einige endliche Wogen, also als „Bruchstück[e]“ des ewigen Kreislaufs der Seelenwanderung, dessen „eines Zentrum in der Unendlichkeit“ des göttlichen Anfangs und Endes, dessen anderes Zentrum jedoch in der Endlichkeit des irdischen Lebens als des „Ausflusses aus der Gottheit“ liegt. Wenn Schlegel das philosophische Leben Lessings auf dieser „transzendenten“ Laufbahn „forteilen“ sieht und in einem anderen Lessing-Aufsatz *Vom Charakter des Protestanten* über die Verwandtschaft von dessen Grundgedanken mit der Lehre von der Seelenwanderung spricht, so denkt er offensichtlich an die letzten Paragraphen der *Erziehung des Menschengeschlechts*, in denen auf jene asiatischen Urgedanken hingewiesen wird.