

法衣のデミウルゴス

——フリードリヒ・シュレーゲルの『世界生成論』——

酒 田 健 一

「最高の形式において哲学は世界生成論以外の何ものでもないだろう。」¹⁾ ——だがこの最高の形式そのものが背反する二つの原理の相剋に揺らいでいるというのが、1804年から翌年にかけて行われたフリードリヒ・シュレーゲルのケルン私講義『哲学の展開』第五講『自然論』で展開される『世界生成論』²⁾の実態である。背反する二つの原理とは、すなわち「自然は生成する神性である」とする汎神論的原理と、「神が世界を無から創造した」とする有神論的原理である。そして両者相剋の帰趨は、1808年のカトリックへの改宗を四年後に控えたこの時期のシュレーゲルにとって、当然のことながら後者が前者に介入してその放棄ないしは改変を迫るものでなければならぬまい。だが彼はそれとは逆の方向で決着をはかろうとする。このことを端的に裏付けるのが、「無からの創造、キリスト教的三位一体、世界の時間的開始は、もっぱら生成する神性の概念によってのみ、完成された観念論によってのみ説明され得る」という同時期の1805年に書かれた覚書の一節³⁾である。これは有神論的世界を汎神論的自然観の基盤の上に、しかも観念論の名において構築し得るとの確信の表明である。明らかにシュレーゲルは、1800年の『アテネウム』誌所載の『神話論』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實在論——實在論とのこのような融合にシュレーゲルは観念論の完成像を見ている⁴⁾——として打ち出され、同誌廃刊後の1800年から翌年にかけてのイエーナ大学講義『超越論的哲学』において「生成する神性」の概念⁵⁾として定式化される独自の汎神論の世界を、キリスト教的諸理念をも内包する総括的な体系へと組織しようとしたのであって、スピノザ的な「生成する神性」のフィヒテ的変換ともいうべき「生成する自我」を創造主体とする『世界生成論』は、この課題への彼のこの時期の最終答案と見てよい。しかし「世界は唯一者・根源自我＝世界自我の無限の生成の総体である」とする『世界生成論』の根本命題は、世界と神との同一視を汎神論的異端と見るキリスト教的有神論に基づく第六講『人間論』、第七講『神性

1) PL (Philosophische Lehrjahre) X-181. KA (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg.v. Ernst Behler unter Mitwirkung v. Jean-Jacques Anstett u. Hans Eichner. München, Paderborn, Wien, 1958ff.) XIX, S.101.

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

3) PL IX-21. KA XIX, S. 43.

4) Vgl. Rede über die Mythologie. KA II, S. 215. この新しい實在論をシュレーゲルは「観念的なものと実在的なものとの調和」に基づく「詩」と定義し、この意味で「完成された観念論は詩である」(PL VII-27)とする。

5) Transcendentalphilosophie. KA XII, S. 79.

論』との論理的連続性を維持できない。そこでもしこの連続性を回復し、講義全体の一貫性を確保しようとするれば、「世界自我」にその唯一性と根源性を放棄させ、これを「至高の父なる創造主」の手に委ねるほかはない。だがこれは『世界生成論』そのものの原理的崩壊を意味する。にもかかわらずシュレーゲルはこのディレンマを無視し、『世界生成論』の諸帰結のキリスト教有神論的読み替えを強行することによって「世界自我」をその根本命題——私は生成する神性として世界であり、世界は生成する神性として私である——ともども、世界創造の超越的主体を自認する「啓示の人格神」のためにいわば見殺しにする。われわれはそこに「自我」という近代観念論の仮面をつけて登場したある知られざる非キリスト教的創造主の立て籠もる、だがすでにキリスト教によって切り崩された孤塁を見る思いに誘われる。以下、この「世界自我」を名乗る奇妙なデミウルゴスの業のゆくえをたどり、その行き着く果てを検証する。

1

「宇宙生成」の第一段階、「空間」の成立。万物未生の絶対空虚として「世界自我」は非時間・非空間・非意識の「自己同一的単一性」の永遠をまどろんでいる。このまどろみは「無限の多様性と充溢」の「予感」の訪れによって破られ、自己の「空虚」を自覚した「世界自我」は、この「空虚」を「無限の多様性」で充満させたいという「憧憬」へと変じ、穏やかな全方位的な流れとなって伸長してゆく。この「憧憬」の流れが「空間」である。だがこの「空間」はあくまでも空虚であり、このことが「無限の多様性と充溢」の欠如の感情を増大させ、「世界自我」の最初の目標である「空間の完成」を急がせる。そしてこの空虚な純粋空間が完成されて、「憧憬」が活動の極限に達すると、「生成の第一法則」である「永遠の循環の法則」⁶⁾に従って、この活動はその発端へ帰還する。

「宇宙生成」の第二段階、「火」の時期。すでに空間創成の過程において加速されて、「無限の多様性と充溢」という目標へと向けられる「渴望」と化した「憧憬」は、この帰還によって「渴望」の充満を内包したまま一挙に「内」へと押し戻され、「世界自我」を分裂と相剋の修羅場に変える。この熾烈な「渴望」が、ひたすら解体的・破壊的に作用する非物質的な純粋要素と見られるかぎりでの「火」であり、この燃えさかる「火」は「世界自我」の「始原的単一性」を破壊するかに見える。しかしこの「単一性」の破壊は「世界自我」そのものの、それゆえ「世界生成」そのものの消滅を意味するから、「火」の破壊作業は絶対的であってはならず、この苦痛に満ちた内的相剋が極限に達するや、「世界自我」の活動はふたたび反転してその発端へと帰還する。

6) Ebd., S. 431, Vgl. S. 419. ケルン私講義『序説と論理学』はその『発生論的法則』の章において世界生成に関わる「普遍的な現存在法則」として、1)「永遠の循環の法則」（世界、自然等の自己存立的・自己完結的な全的存在者にのみ関わる）、2) 立者への飛躍の法則（歴史的変動等、全的存在者の部分にすぎない存在者に関わる）、3) 同質的なものの吸引の法則、4) 異質なものの結合の法則を掲げている。(Propädeutik und Logik. KA XIII, S. 282ff.)

「世界生成」の第三段階、「時間」の成立、「水」の時期。この再度の帰還は、分裂と相剋の渦中で「忘却」されていた自己の本源への立ち返りとしての「世界自我」の「自己想起」であり、この本源、すなわち自己の「始原的単一性」の喪失に対する悔恨と不可分に結びついた「世界自我の最初の反省」であって、この根源的反省に貫かれた帰還と共に「時間」が成立する。忘却の彼方に沈んで久しい「前存在」(Präexistenz)への悔恨に満ちた「想起」としての時間が。この「過去」の発見の段階に到って「世界自我」は前段階での自己相剋的状态を克服して、かつての「始原的平安」を復興しようとする。この再度の自己自身への帰還はそれゆえ「鎮静的」であり、この鎮静的作用を本質とする純粹要素が「水」である。この同一起源に発し、いずれも「世界自我」の自己自身への帰還として発現する「火」と「水」との格闘ないし相互作用によって次の段階が用意される。

「世界生成」の第四段階、「光の世界」、「石の世界」、「悪の世界」の成立。破壊原理としての「火」は「世界自我」の「始原的単一性」の根絶を、鎮静原理としての「水」はその維持を目指して対立する。それゆえこの「世界自我」の「始原的単一性」を維持しつつ、「無限の多様性と充溢」というその究極目的を達成するためには、この対立がより高い次元へと昇華せしめられ、両要素の「真剣勝負」は自由な「遊戯的格闘」へと変質しなければならない。そしてこの「遊戯的格闘」によって産出される無限の有機的諸形成物と諸力の「相互作用」と「愛に満ちた相互浸透」のうちに、「個性性の最美の花」、「精神的な力と栄光」のすべてが展開される。この純化された「遊戯的格闘」とその精華が「天上的な光」、「歓喜の満ち溢れる栄光と至福の樂園」である。ここに闘争と矛盾は平和と協調へと変じ、不安に満ちた渴望は「光」の勝利を祝う「愛」のうちに解消する。

しかしこの両要素の闘争が「遊戯活動」への移行に失敗し、互いに相手の自由な発現を抑圧し合う不毛な消耗戦となると、一切の有機的形成を阻害する「地上的要素」、すなわち「硬直性」、「固執性」、「物体性」の産出を見る。これが「地球と天体」の本質を成す「石」である。むろん「石」といっても、「火」と「水」との闘争の沈殿物、いわば「消えた火」、「硬化した水」として、また、同じ「世界自我」の所産として完全な「非自我」、「非精神」ではない。「石」のなかにも「精神」はいわば「石牢に幽閉」された極度の抑圧状態のもとに生きている。「精神」はこの幽閉状態からの自己解放を果たすために、「地上的要素」の固い外皮との長い格闘に耐えねばならない。ところでこの「地上的要素」の形式である「硬直性」が意識に注入する感情が「恐怖」であり、この「精神の硬直」はまさに「死」と呼ばれるに相応しい。「火」と「水」との不毛な消耗戦がもたらすこの「恐怖」は「自己の絶滅への予感」としての「暗くおぞましい死の国への一瞥」である。こうして生成の第四段階は、一方において敵意に満ちて掴み合う諸力の破壊的な闘争による生命の浪費、弱化、自由な発展の暴力的阻害を生む。

さらに「火」が「水」との格闘を一方的に放棄し、自己自身のうちに引き籠もるとき、新たな「破壊原理」としての「自我性」、「普遍的な意識から分離」としての「孤独な人格性」が生じる。この孤立への衝動は、「世界自我」の「始原的単一性」ばかりでなく、「無限の多様性と充溢」というその究極目的をも否定する「絶対的な空虚と無」への志向であ

り、このような自滅的な虚無願望に対応する「意識」の形式が「怨恨」(Grimm)である。「怨恨」とは、他者を認めず、相互関係を忘れ、「愛」による解決を知らず、ひたすら自己自身とのみ関わり、自己自身のうちで盲目的に猛り狂い、自己憎悪に燃えつつわが身を蝕む自己破壊的な「エゴイズム」として、自己自身を無へと解体させる絶対的な「悪しき原理」であり、その極限的な人格の象徴が、慢心と利己的な自由願望から神に反抗して「光の国」から「永遠の業火」のなかへ突き落とされる「ルツィファー」である⁷⁾。

以上、「光の天上界」、「石の地上界」、「闇の地下界」の三界の創造が「世界自我」の生成の現状であり、「光」と「闇」に包囲され、「闇」への転落に怯えつつ「光」の楽園への帰還を希求する「石」の地上世界が世界生成の現実である。それゆえこの地上世界の「光」への完全な昇華、「石」の完全溶解として描かれる救済の未来が、この『世界生成論』本来の実践的主題であり、その本舞台は「大地」である。

シュレーゲルによれば、「大地」は「世界自我」の「始原的単一性」の「普遍的意識」からの「分離」(個体化原理)によって生じる。すなわち原初はただ一つの未分化の「群塊」の漂いにすぎなかったものの一部が分離して凝縮・硬直するや、この断片はあの「普遍的意識」から剥離して自己自身のうちに閉じ籠もり、「物質的要素」へと転落する。この分離と転落が「大地」の概念である。しかしこの分離と転落は「大地」からその「本源的な精神性」を奪うものではない。なぜなら「物質的要素」への転落は「精神の一時的沈降」⁸⁾でしかなく、「大地」とその所産のすべては「本源的な精神」から「一時的に沈降」して「物質的なものの相貌を帯びるに到った精神」にすぎないからである。「大地」とはそれゆえ、この「一時的沈降」によっていかに物質的苦海の底に埋没していようと、本源への帰還の努力によってふたたび本来の「精神」へと浮上しようとする不斷の努力であり、最下層の無機的群塊から鉱物、植物、動物を経て人間へと到る「幽閉された精神」の自己解放への長い階段を踏んでの苦闘、その物質性のゆえに「巨大な裂目」によって「本源的な精神」との一体性から隔てられて「深い暗黒と孤独」に閉ざされた「地上的精神」の不安と労苦に満ちた緩慢かつ貧弱な自己発現の姿にほかならない⁹⁾。

この地上的桎梏に喘ぐ非力な「精神」には「外」からの助力者が必要となる。この助力者があの純粋な「遊戲的活動」としての「光」であり、その助力によって地上的精神がその障害を克服して「光と自由の国への帰還」¹⁰⁾を果たそうと努力する過程が、地上における有機的形成である。しかしこの助力は「光」の全体をもってする総力的なもの、地上的精神の一挙の全面的解放ではなく、その一部が「分離」して「助力を求める」諸要素に結びつき、それを「硬直と死の縛め」から徐々に解放するというかたちをとる。すなわち非力な「精神」への「愛と同情」から、「光」の一部が「天上的な歓喜と栄光の座」を離れて

7) 以上、『世界生成論』の前半部 (KA XII, S. 429/446.) 概略。

8) Ebd., S. 451.

9) Ebd., S. 448.

10) Ebd., S. 448.

「死の夜」へと舞い下り、鈍重な質料に「魂を吹き込む創造の息吹」を浸透させ、その胎内に「生命の聖なる炎」を吹き起こし、その「灼熱」によって硬直した四肢を奮い立たせ、高次の形成へと駆り立てる¹¹⁾のである。

この『世界生成論』が地上的要素の「光の国への帰還」という救済論と見られるかぎりにおいて、その発出の瞬間には純粹精神以外の何ものでもない「世界自我」がその生成の過程で何故に、そして何のために「大地」を産出し、その物質的諸要素の堆積の底にみずからの活動主体（精神）の一半を閉じ込めるという、いわばみずから作った「石牢」にみずから繋がれるという苦役をみずからに課さねばならなかったのか、何故に、そして何のために「火」と「水」との闘争を「遊戯的格闘」へと昇華させ得ず、「消えた火」、「硬化した水」となって「石」へと凝縮する沈殿物を堆積させるという「失策」をみずからに犯させねばならなかったのかという疑問は、「大地はまさに救済されるべきものとして造られていなければならない」という至上命題が生成の根底に埋め込まれていたと想定する以外に解くすべはない。しかしこのことは、世界救済のために「父なる神」が「子」を地上に遣わすというキリスト教神話の導入を無条件に正当化するものではない。にもかかわらずその構成原理である「生成する神性」の概念からは必然的に導出され得ない「失策」によって、同じく「生成する神性」の概念からは蓋然的にしか導出され得ない「救済」への道をたどることとなる「世界自我」は、続く『人間論』、『神性論』において決定的な転向を迫られる。

『人間論』は、それが「大地」の有機的形成の最終段階に到ってすべての地上的存在者にとっての「失われた神的自由への帰還」のための「憧憬の器官」¹²⁾となるべく登場した人間の実践的使命を論ずるかぎりにおいて、『世界生成論』の論理的連関の枠内に納まる。すなわち地上的生成の全過程を合流させ、「天上的な光の世界」へ参入させて、「神性との合一」のうちへと解き放つことが人間の実践的課題であり¹³⁾、この課題のもとに「世界生成」の全過程を再構成することが「歴史」である。そして一切は「世界自我」の生成以外の何ものでもないがゆえに、一切は「唯一の学問」¹⁴⁾としての「歴史」に汲み尽くされる。だがここにこの「唯一の学問」の根底を突き崩す異質な理念、すなわち「歴史の始まりと終わり」は「啓示」による以外には告知され得ないとする理念が介入する。歴史の両端、すなわち「世界自我」の生成の発端と終末とは、この瞬間、「啓示」という超越的所与の「深い秘密に満ちた暗黒」¹⁵⁾へと没する。同様に「世界自我」の所産の一つであるはずの「理性」もまた、「高次の精神の衝撃」としての「啓示」の賜物¹⁶⁾となり、さらに人間を地上的意識の制約から超出させ、「神的世界」へと開眼させるための新たな能力としての「熱狂」

11) Ebd., S. 452f.

12) KA XIII, S. 5.

13) Ebd., S. 13f.

14) Ebd., S. 23f.

15) Ebd., S. 28.

16) Ebd., S. 31.

(Begeisterung)——この伝達が「本来の啓示」¹⁷⁾である——が、「理性」によっては到達し得ない「天上の父にして支配者」、「生ける神」の認識へ人間を導く¹⁸⁾。こうして『世界生成論』の汎神論的基盤は完全に掘り崩される。

『神性論』に到って「世界自我」の生成の諸帰結からのキリスト教的諸理念の導出は、一挙に「啓示」の理念からする前者の原理的改造へと逆転する。この逆転は位階の逆転をも意味する。すなわち「啓示」の中心を成すのは「全能の世界統治者」、「一切の神的なものの源泉」としての「父」であり、この「光の自我」である「父」からその「光線」、「神のまったき精神」としての「聖霊」が発出し、「父」より遣わされた「子」は「愛」ゆえにわが身を貶めて「地上的要素」と結びつき、その苦悩を自身のものとして生きることとなる¹⁹⁾。一方、「自然の太初の源泉」、「世界発展の第一段階」である「憧憬」は「万物の母」、「生成の始原」ではあっても、いまだ「父にして統治者」の概念を欠いた「自然を支配する神的威力」の域を出ないものとして、「神的に点火され、精神を与えられた開始」の段階に留め置かれ²⁰⁾——「無限の世界王の概念は、憧憬とは直接結びつき得るものではない」²¹⁾——、また、「一切の発展と形成、その完成と浄化の原理」だった「光」は「聖霊」の位格に落とされ、「聖霊」の「器官」と見なされる²²⁾。たしかに「自然の生成の源泉」は「憧憬」であり、それゆえ「憧憬」は「世界の母」、「神の母」とも呼ばれ得るが、しかし「高次の意味」での「創造力」は「父」に帰せられる²³⁾。

そしてこの「父」が、世界生成の発展はあくまでも個々の存在者の自由にまかせながらも、これら個々の存在者のうちに宿る「理想的なもの」を成熟させ、浄化してゆく「立法者」として君臨する²⁴⁾。こうして「世界自我」の第四段階としての自然世界に続く第五段階としての人間世界を経て到達したこの第六段階において「啓示」される「父」の理念に導かれて、地上的人間は「神的自由への帰還」という最後の第七段階——「光と愛と永遠の浄福の国」、「無限の充溢のうちに全的に展開され尽くした完璧の世界」、「神のまったき壮麗、充溢、統一性のうちなる」至福の国²⁵⁾を仰ぎ見る。だが人間が到達し得たこの段階を維持し、信仰と愛のうちに地上生活の一切の苦難を耐え抜くためには、世界発展の最終局面における「世界と神的自我との合一」、「天上と永遠の至福への希望」の理念が完全かつ確実に保持されねばならず、この要請に応じて創設されたのが教会であり、教会の任務は、啓示をその「根源的な純粋さ」のうちに維持し、「天上的な国」への希望と預言によって人間に真の「世界完成」と「神の国」の成就への活発な協力を要請し、こうして人間を

17) Ebd., S. 35.

18) Ebd., S. 33.

19) Ebd., S. 38f.

20) Ebd., S. 37.

21) Ebd., S. 38.

22) Ebd., S. 38.

23) Ebd., S. 42f.

24) Ebd., S. 43f.

25) Ebd., S. 44.

その最高の使命へと導くこと」にある。この「未来の神の国」と「最終的な世界発展」についての「靈感」が、「理性」、「熱狂」につづく「第三の啓示」²⁶⁾である。——こうして生成の絶対的主語だったはずの「世界自我」はその生成の一切を挙げてカトリック・キリスト教の祭壇に拝跪することとなる。その導師を務めるのが、ほかならぬ「世界生成」の台本作者シュレーゲル自身である。

2

『フリードリヒ・シュレーゲル原典批判全集』の編集主幹エルンスト・ベラーは、全集刊行の準備段階にあった1956年の時点ですでに、『世界生成論』を含む『自然論』のゆえにケルン私講義『哲学の展開』全体の資料的価値に疑義を呈している。「世界自我の憧憬に基づく自然と人間の構成」という「汎神論」が、たとえ「ベーム流に解された有神論に変装しているにせよ」、そもそもこの時期、すなわち1804年当時のシュレーゲルは「汎神論をとうに克服していた」はずだというのがベラーの疑義の論拠である²⁷⁾。果してそうか。ケルン私講義全体の中での『自然論』、とりわけ『世界生成論』の孤立は、ベラーの指摘をまつまでもなく歴然としている。だがシュレーゲルがこの時期「汎神論」を「克服」していたとは断じて言えないことは、『世界生成論』の汎神論的基盤上にキリスト教的世界秩序を確立しようとした『人間論』、『神性論』における自家撞着的悪戦苦闘が何よりの証拠である。むしろこの悪戦苦闘を「克服」への過程と見ることはできよう。しかしシュレーゲルが初期の「汎神論的自然体験」から、この体験の帰結である「生成する神の理論」を経て、「神、人間、自然を現実的に峻別する有神論的世界像」へ²⁸⁾というベラー期待の克服路線を澁みなく踏み固めてゆく整然たる思想家でなかったことは、彼の全著作、別して多種多様な断片的想念の非時間的簇生のカオスともいふべき『哲学的修行時代』その他の断章群が立証している。例えば、「それゆえ神はその姿に似せて人間を造ったということ、これが最高の意味において、この姿を模写する歴史と哲学の真の開始である」という後期シュレーゲルの神学的思弁を彷彿させる思想断片が、すでに『アテネウム』誌にさえ先立つ論評『共和制の概念について』と同時期の1796年の『哲学的修行時代』の一節²⁹⁾に見出されるという事実は、克服的進展の概念がいかにシュレーゲルと無縁だったかを物語っている。

さらに「ベーム流に解された有神論」の変装というベラーの留保もまた、『世界生成論』におけるベームの影は否定できないにせよ³⁰⁾、これをもってベームの有神論による変装と

26) Ebd., S. 46.

27) Ernst Behler: Der Wendepunkt Friedrich Schlegels. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 64. Jg. München, 1956. S. 251.

28) Ebd., S. 249.

29) PL Beil.II-10 KA XVIII, S. 618.

30) ケルン私講義の校訂を担当したジャン＝ジャック・アンステットは『世界生成論』へのベ-

即断することは、何よりもまずシュレーゲル自身がベームの本質を必ずしもキリスト教的有神論とは見ていないという事実によって遮られるだろう。たしかにシュレーゲルはケルン私講義『哲学の展開』第一講『哲学史』におけるいわば公式発言として、ベームの思想を「精神の物体に対する支配」と「感覚世界の空無性」に基礎づけられた「全的に観念論的宗教」であるキリスト教の胎内から生まれ、キリスト教精神の息吹きを発散させている「啓示の哲学」として称え、その「全面的に聖書的」な形式において他の追従を許さない彼の教説の本質を、「聖書」の注釈を越えた「聖書の継続」と見、例えば『アウローラ』を「新しい聖書」、「新しい福音」と呼び³¹⁾、このかぎりにおいてベームをキリスト教的有神論の枠内で扱ってはいる。しかし同時期の『哲学的修行時代』における彼のベーム観はこうした座標域を大きく踏み越える振幅を示す。ここでのベームは、「プロティノスとスピノザ」を繋ぐ「汎神論の階梯」の一段階³²⁾、「グノーシス的、マニ教的哲学」に連なる思想家として「ブラフマーの哲学、プラトン」と並ぶ「三大二元論」の担い手の一人³³⁾であり、「古い流出体系と新しいマニ教徒に最も近い、最も完成された神秘主義者」³⁴⁾、その教説において「神の国」との一切の関係がほとんど欠落している³⁵⁾思想家である。「ヤーコプ・ベームにはキリスト教的文学と神話の核心がある」³⁶⁾と書くその手でシュレーゲルは、「ベームの教説は流出体系であるよりはむしろマニ教的思想であるだろう。彼は例えば悪魔を永遠と考えているからである」³⁷⁾と書くのである。

ケルン期におけるベーム評価の激しい振幅の謎は、四年後の1810年から1812年にかけて書かれた『哲学的修行時代』中の幾つかの断章で加えられるベームの「無底」概念への集中攻撃によって明らかとなる。「悪しき原理を神の構成のうちに持ち込み——子から引き離された父を暗黒のなかへ放置するというあのベームの大きな誤謬は、彼が永遠の原根底 (Urgrund) を神と混同した、というより合体・融合させたこと——両者を慎重に区別する代わりに——に起因するにすぎない。」³⁸⁾——「ヤーコプ・ベームは神の苦悩の代わりにもっぱら自然の苦悩を描いて見せるにすぎず [...], これまた永遠の無底 (Ungrund) と神の本質との混同という最初の誤謬に由来するものである。父が子から時間的に引き離されていることもあり得るといことが神の大きな苦悩であり、無限の屈辱であり、これこそが世界が捉え得る最大の不幸であって、この不幸を深く真摯に捉えることから世界に救

メの「紛うかたなき」影響を指摘しているが、この指摘は、例えば「その哲学の形式は宗教的、内容は哲学的、精神は文学的である」というシュレーゲル自身のベーム評 (KA XII, S. 260.) に沿った文体論に終始している (Ebd., S. 448.)。

31) KA XII, S. 257/258/259.

32) PL IX-131. KA XIX, S. 54.

33) PL IX-226. Ebd., S. 64.

34) PL X-353. Ebd., S. 121.

35) PL X-444. Ebd., S. 135.

36) PL X-459 Ebd., S. 136.

37) PL X-460 Ebd., S. 136.

38) PL Beil.X-8. Ebd., S. 296.

済が現れるのである。」³⁹⁾——「近代ドイツの哲学の成果は、そもそも悪しき原理（純粹理性、絶対者）、すなわち本来の無底の無意識的発見である。」⁴⁰⁾——「ルツィファーの転落によって感性界が生じ、それゆえ感性界は徹頭徹尾悪であるとする神智学的見解（すでにマニ教徒の教説と合致している見解）は、ここでもまた無底と神の怒りについての、先に言及されたあの見解と合致する。」⁴¹⁾

「神の生成」を「永遠の無の渴望」から導出するベーメの「無底」の思想を反キリスト教的異端として忌避するこのシュレーゲルの拒絶反応は、同時期の論評『ヤコービの《神的諸事物およびその啓示について》1812年』において、理性を「空虚な無底へと迷い込んだ悟性」として「高次の叡知的能力」である悟性と対比させる箇所⁴²⁾にも現れている。この拒絶はしかし、ベーメへの依拠、特にその原理において、「無底は永遠の無であり、かつ、一つの渴望として永遠の開始である」に始まるベーメの『汎知学の神秘』⁴³⁾への依拠を否定できないシュレーゲル自身の『世界生成論』を、その存立の基盤を脅かす自己矛盾に引きずり込む。なぜなら世界を「無」から創造した「神」自身は何ものによっても創造されなかった、すなわち「無」によって、あるいは「無」そのものから「無」そのものとして生成したとするベーメの思想——「神は万物を無から創造したが、この無こそ神自身である」（『シグナトゥーラ・レールム』、6-8⁴⁴⁾）——を神と無との混同ないし同一視として拒否する以上、世界生成の絶対的主体であり、それゆえ自己自身以外にいかなる創造の主体を、いや、その客体すらも容認しない「世界自我」——その発出源を自己自身以外の何処にももたず、それゆえ自己自身の生成の根源を「無」のうちにしかもち得ない「世界自我」を、ベーメに対すると同様、非キリスト教的異端として切り捨てるか、この異端の「創造主」に、世界を「無」から創造しながら自身は「無」ではない超越的な神の御業への従属を誓わせるかの道しかない。ベーメは「無底」、すなわち「永遠の無」から「人格神の生成」を導出するという、いわば異端的迂路を経て有神論の地平に降り立つかにみえる。だがシュレーゲルは彼の『世界生成論』のまさにベーメ的根底を徹底的に無視し、それとの一切の対決を回避することで、「世界自我」の生成のすべてを有神論の秩序に組み込み得ると信じる、いわば「信仰」の袋小路を選んだのである。

シュレーゲルのベーメ依拠は、パリ私講義『ヨーロッパ文学の歴史』（1803/4）とケル

39) PL Beil.X-9 Ebd., S. 296.

40) PL Biel.X-10 Ebd., S. 296.

41) PL Beil.X-11 Ebd., S. 296.

42) [Über F.H.Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung.1812.] KA VIII, S. 456.

43) Mysterium Pansophicum, oder Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio(1620). Jacob Böhme, Sämtliche Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, neu hg. v. Will-Erich Peuckert, Stuttgart, 1957, vierter Band, S. 97ff.

44) De signatura rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (1622), Jakob Böhme, Sämtliche Schriften, sechster Band, S. 49. 訳語等に関しては『キリスト教神秘主義著作集』第13巻（教文館）所収の同書（南原実訳）を参照した。

ン私講義『哲学の展開』(1804/5)の第一講『哲学史』におけるプラトンのイデア論批判に明白だが、ここでも「無底」概念は忌避され、「渴望」(Sucht)は「憧憬」(Sehnsucht)と名を変える。シュレーゲルによれば、永遠の生成と変化を説くヘラクレイトスの二元論と永遠不変の自己同一的単一性を説くパルメニデスの实在論とを総合し、一切を「意識」の本源から導出する観念論の確立を目指したプラトンの企図は、「イデア論」における「至高の神的悟性」と「永遠の質料」との二元性の壁に阻まれて頓挫する⁴⁵⁾。しかもこの総合を仲介するはずの「想起論」——かつて「神性」と共にあった人間精神は「神的悟性の原像」を直観していたはずだから、いま在る地上の「感性界」においてこの原像の「不完全で希薄な写し絵」を眺めることで喚起されるかつての観知的直観への朧げな追想の糸を手繰り、この「暗い混迷した状態からの覚醒」と「なかば失われ、なかば忘れられた」本源的なものへの帰路とを確保することによって人間精神を「真理の源泉」へと連れ戻す技法こそが哲学であるとした「想起論」⁴⁶⁾もまた、同じ「イデア論」の二元性に阻まれ、観知界と物質界との断絶を克服し得なかった。「もしプラトンが」とシュレーゲルは強調する、「ペーメのように意識をその源泉まで追求し、それを憧憬として捉えていた」ならば、彼は質料をも同じこの源泉から導出することに成功し、「永遠の悟性」と「永遠の質料」との挟撃に苦しまずに済んだはずだと。なぜなら「憧憬」からの「生起」と「沈殿」が「生」であり、この「生」からの「生起」と「沈殿」が「質料」なのだから⁴⁷⁾。「ペーメの哲学のように根源原理を愛、憧憬、志向として捉える哲学」は、みずから「生と質料」を生み出し、その「産出的な魔術的力」によって新たな力を呼び起こす⁴⁸⁾。

シュレーゲル自身の『世界生成論』の出典を告白するにも似たこの『プラトン論』が、ペーメの『汎智学の神秘』の冒頭命題への依拠を示すものであることは疑いない。ただし生成の根源原理を「憧憬」としながら、それを「永遠の無」の欲動とする「無底」の概念を徹底して不問に付すというかたちでの依拠である。そのためシュレーゲルにおける「憧憬」の発出源が不明となり——「空虚と空無のなかへ踏み迷う危険なしに憧憬の最初の動きを越え出ることにはできない」⁴⁹⁾——、この発出源と一体関係にある「世界自我」——世界生成はまさに「憧憬」の全方位的伸長として開始されるのだから——の正体もまた不明でありつづける。この点でのシュレーゲルの防備は固く、「憧憬の初動は何ものからも導出され得ない。それは端的に最初にして最高のものである」がゆえに、「憧憬の最初の動きと同時に憧憬の最初の対象である空間は産出され」、この「憧憬の対象と共に憧憬もまた自己自身を産出する」⁵⁰⁾という、絶対循環の論法を守って譲らない。

45) Geschichte der europäischen Literatur. KA XI, S. 120f., und Die Entwicklung der Philosophie. KA XII, S. 215f.

46) KA XII, S. 218f.

47) KA XI, S. 122f.

48) KA XI, S. 124, KA XII, S. 225.

49) KA XII, S. 477.

50) Ebd., S. 475. 「無」を不毛の暗黒としか見ないシュレーゲルの場合、「憧憬の最初の動きは何

ベーメの『汎智学の神秘』⁵¹⁾における「神」と「自然」の生成は、「永遠の無」でありながら「一つの渴望」として「永遠の開始」でもある「無底」が、この「渴望」の対象を「無」以外には見出し得ないがゆえに、身を置くいかなる場所もない純粋な「意志」の漂いとして始まる（第一のテキスト）。「意志」は「永遠の無」のうちにあって「渴望」を住処とし、「渴望」とは別ものとなる。「意志」は生命となり、「渴望」は「意志」に見出された「母なる実体」となる。「渴望」が「魔術」ならば、「意志」は「魔術者」、「母なる渴望」の「支配者」となり、知性なき「渴望」の知性となる。これが「自然」とその「精神」である（第二のテキスト）。「意志」は「永遠の全能者」として「渴望」の生命を統治し、「意志」のなす一切は「意志」と共に顕れ、「意志」の生命のうちで一つの存在体として認識される。この「永遠の意志」は「無底の永遠の知」、すなわち「神」として、「渴望」の生命は「意志の永遠の存在体」、すなわち「自然」として認識される（第三のテキスト）。「根底なき永遠」として自己以外に対象ももたない「意志」は、こうして実体への欲求に駆られて「無」を掴み取り、その「支配者」たろうとし、こうして「魔術的」となった「意志」は「存在体」なしに「無底の永遠の意識」としての「精神」を孕む。しかしこの懐妊の器となるいかなる「存在体」もないから、懐胎も出産も自己のうちで行われ、この「出産」は「精神の言葉」として「声」あるいは「響き」のうちに留まりつつ、二つの神秘を開示する。一つは「精神的生命」、もう一つは「本源的生命」であり、前者が「神」、後者が「自然」であり、両者は共に、永遠以来、「無根底の永遠の開始」でありつづける（第四のテキスト）。

以上が、シュレーゲルが忌避したベーメの「神と自然の無からの生成」である。「永遠の無」は「永遠に渴望する意志」として、みずからを「精神」と「自然」へと分極させて懐胎と分娩とを行わせ、「永遠から永遠へと続く開始」である神と自然との始原的生成をもたらす。この生成は「無」における「無」からの創造として「実体なき魔術」の奇蹟であり、「神の生成」は、それゆえただ「言葉」としてのみ響きわたる。こうしてベーメは「生成する神」を「無底の深淵」から「初めに言葉＝響きありき」の『新約』の地平へ連れ戻す。シュレーゲルはこのベーメの「神の生成」から「根源的渴望」と「魔術」の概念のみを自分の『世界生成論』の基幹原理として奪い、その上で「神の生成」以後の世界過程の、例えば以下のような象徴や概念をふんだんに借用する。両者の貸借関係は明白である。「自然」と「精神」とは一体性を保持しながら、前者は「火」となって燃え、後者は「光」となって輝き、「火」は自己のうちに自然の本質を焼き尽くす「怨恨」を潜ませ、「光」は「火」から威力を奪う「水」の誕生を約束し、こうして「自然」の永遠の本質が「水」と「火」との混合のうちに、「永遠の存在体」がこれら二つの「神秘」の相互作用のうちにあらることが、そして一切の存在体の本質が「魔術」のそれであることが理解される。しかし

ものからも導出され得ない」(Die erste Regung der Sehnsucht kann aus nichts abgeleitet werden)を、「無から導出され得る」と読むことはできない。

51) *Mysterium Pansophicum*, S. 97ff. 訳語、訳文に関しては『ドイツ神秘主義叢書』第9巻(創文社)『ベーメ小論集』(蘭田坦、松山泰國、岡村康夫訳)を参照した。

こうして「永遠の自然」の想像力がひとたび世界の創造と共に刺激されるや、「怨恨」もまた呼び起こされ、多くの悪しき獣や雑草や樹木、蛆虫、蝦蟇、蛇などを出現させるため、「永遠の自然」はこれらの邪悪を探し出して排除すべく、「死」となって混乱のなかへ落下して、「邪悪」を闇のなかに孤立させ、自己のうちに「悪しき、有毒な、怒れる神秘」として立ちすくませ、「有毒な不安の渴望」としての魔術たらしめる（第五のテキスト）。この「悪しき魔術」の具現者として、あの「永遠の自然の魔術」を「偽りの欲望」へと変じることによって「神」からの離反を策したのがルツィファーである（第八のテキスト）。

「無底」、あるいは「無」一般への嫌悪ないし恐怖は、シュレーゲルの『世界生成論』におけるベーム受容の決定的限界となっただけでなく、『アテネウム』期以来のスピノザ的汎神論からの離反の決定的要因ともなった。「スピノザはいわば哲学の中心的太陽であり、プラトンはその（天上的な）エーテルであり——ベームは春たけなわの大地である」⁵²⁾という、この三者がいまだ世界の円卓を囲んで団欒する情景を描くことのできた1799年の断章は、ケルン私講義『哲学の展開』が開始される1804年にはすでに「スピノザは誤謬の完璧な総体である」⁵³⁾という断章に取って代われ、また、1805年から翌年にかけて行なわれるもう一つのケルン私講義『序説と論理学』の『哲学諸体系の批判』においては、「純粹理性による認識」を唯一確実な認識と見る「実在論」⁵⁴⁾、いかなる「自由」をも許容しない「宿命論的体系」⁵⁵⁾を「最も精密かつ学問的に仕上げた」スピノザによってもたらされた「空無と虚無の底無しの深淵」、「ニヒリズム」と呼ばれるに相応しい「哲学的混迷」⁵⁶⁾と、「万物の起源と終末は無であり、この無こそが最高にして最完璧な本質である」と説く古代中国の秘儀的教説との類似が指摘される⁵⁷⁾。このような「無」への志向としての汎神論をシュレーゲルは「純粹理性の体系」⁵⁸⁾と定義し、「魂の解体、魂の破壊」、「根源的な人間的能力の寸断」に由来する「空虚で不毛な能力」でしかないこの「理性」の真の対象こそ、「インド人のニルヴァーナ」⁵⁹⁾にほかならないと書くのである。

世界を根源的一者・世界自我の生成であるとする創世神話と、世界を至高の超越的存在者の「無」からの創造であるとする創世神話とは両立しない。もし両神話の綜合を仲介する紐帯があるとすれば、それは超越的存在者そのものの、例えばベームの「無底」からする自己懐胎的自生以外にはあり得ない。これを「神」と「無」との同一化として忌避し、神性の超越性に固執するならば、「世界自我」の根源性は否定され、その所産のすべては超越的神性の「成れよ」の声のもとに包摂されて自立性を失わざるを得ない⁶⁰⁾。「神の生成」へ

52) PL V-967 KA XVIII, S. 401.

53) PL X-386 KA XIX, S. 126.

54) Propädeutik und Logik, KA XIII, S. 358.

55) Ebd., S. 359.

56) Ebd., S. 361f.

57) Ebd., S. 362.

58) Über die Sprache und Weisheit der Indier, KA VIII, S. 243.

59) PL Beil.X-158, KA XIX, S. 319.

60) シュレーゲルとは対照的に、汎神論からのキリスト教的有神論への克服的進展をベームの

の問いを「神に先立つ神の出生」を問うタブーを冒すものとして忌避したシュレーゲルにとって、彼自身の『世界生成論』の根本命題——「自然は生成する神性である」と、さらなる重度のスピノザの変換である「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した生成と呼ぶこともできるだろう」⁶¹⁾——によって総括される「神的自然」の営みのすべては、『旧約』の『創世記』における僅か六日間の「神の仕事」の風景のうちに要約されるほかはない。事実、カトリック改宗後の1815年の覚書の一つでシュレーゲルは、かつての自分の「世界生成論」を忘れたかのように、「モーセの『創世記』は世界生成論ではない」⁶²⁾と言い切る。シュレーゲルは『世界生成論』を含むケルン私講義『哲学の展開』を、同『序説と論理学』と共に彼の『自選全集版』⁶³⁾から除外し、また自分の死後の全集版の編纂者に対しても、「収録は相応しからず」とする遺志を貫いている⁶⁴⁾。この除外の理由は明言されていない。しかしそれが『世界生成論』の汎神論にあっただろうことは、この部分をあり得べからざる「異分子」と見るベーラーのカトリック・キリスト教的見解が、シュレーゲルの回答を代弁している。こうしてこの『世界生成論』はその語り手自身からも、この語り手の著作全集の編集主幹からも見放され、いわば正体不明のデミウルゴスの失敗作として放置されつづけてきたのである。

「無底」概念によって達成しようとしたのがシェリングである。彼はシュレーゲルと同じく生成の根源原理を「憧憬」と捉えながらも、ベーメのモデルを鋳型通りに借用し、「無」の深淵から「神の人格的生成」を導出しようとする。「創造の第一の始まりは、自己自身を産み出そうとする一者の憧憬、ないし根底の意志であり、第二の始まりは、愛の意志であって、それによって言葉が自然の中へ発せられ、ここにはじめて神はみずからを人格的なものとなす」という『人間的自由の本質』(1809)の一節(SW S. 395)は、まさにベーメ的原理のシェリング的反復である。因みにシェリングの『自由論』に先立つ1806年のものとされる覚書の一つ(PL XII-369. KA XIX, S. 249.)でシュレーゲルは、「デミウルゴスを悪しき精神と見なすマニ教徒の体系は占星術と魔術へと導く」という一節のあとに「シェリングはマニ教徒である」と追記している。

61) PL VII-78. KA XVIII, S. 478.

62) PL Beil. X-169. KA XIX, S. 321.

63) Friedrich Schlegels sämtliche Werke. 10 Bde Wien (1820/1825)——『後期シュレーゲル』の機関誌『コンコルディア』(1820/1823)とほぼ同時進行的に計画・刊行されたこの自選全集は、問題のケルン私講義ばかりでなく、古代ギリシャ文学に関する諸作を除く初期の作品、例えば『共和制の概念について』、シラーの『ホーレン』誌への書評を含む最初期の批評群、レッシング、ヤコビ、フォルスターらに関する諸論、『リュツェウム断章集』、『アテネウム断章集』、『ルツィンデ』等の野心作のほとんどすべてを廃棄処分した。

64) Fried.v.Schlegel's sämtliche Werke. Zweite Original-Ausgabe. Erster Band, Wien. Im Verlage bei Ignaz Klang. 1846. S. VI f.「誤解を避けるために一言述べておかねばならないが、自明のことながら、先の全集版においても除外された二つの作品、『ルツィンデ』と『哲学講義, 1804/1806年』——1836/37年にヴィンディッシュマンによってボンで刊行された——は、本全集版にも収められなかった。著者自身がこれらの作品を、1822/25年に本人によって企てられた最初の全集版に採用することをよしとしなかったからである。」——編集者。

3

世界生成の絶対的主語でありながら、「憧憬」という根源渴望以上には遡及され得ない素性不明の「世界自我」は、みずから創造する世界空間に「大地精神」(Erdgeist)と「大地靈魂」(Erdseele)いう、同様に素性明らかならざる一対の靈的存在者を「天」と「地」との仲介者として出現させる⁶⁵⁾。前者は「大空に広がる高次の力」として「大氣」と結びつき、後者は「地上的意識のうちに幽閉された精神」として「大地」と結びつきながら「正と負」⁶⁶⁾のごとく互いに激しく求め合い、「大地精神」からその一部が「分離」して地上の諸要素に働きかけ、その「束縛された精神」を「高次の活動と自由」へと鼓舞しようとするれば、この助力を感じ得た「大地靈魂」は「大地精神」をいよいよ激しく抱き寄せ、大地の「石牢」の完全解放、無限空間の余すところなき有機的形成へと向かう。この生成完遂の極致が、「大地精神」と「大地靈魂」との「結婚」による「愛の支配」のもとに「一切の差異性、個性性が消滅する」⁶⁷⁾法悦の瞬間、あるいは「空間充足原理」である「光」による「形成と造形の最高の充溢と多様性と美」の達成⁶⁸⁾の瞬間である。

みずからの一部を「大地靈魂」に贈る「大地精神」がその機能において「光」であることは疑いない。事実、それは「光の精神」⁶⁹⁾とも呼ばれる。そして語頭に「大地」の文字を冠し、「地靈」(Erdgeist)と同義の民間伝承的異類の姿を借りて天降るこの「大地精神」と、これを迎えるいわば大地母神としての「大地靈魂」との交合のもとに、「空虚な空間」は充満して「活動と自由の大海原」と化し⁷⁰⁾、こうして「世界生成」の極まるところ、大地は「光」に包まれて溶解して「光」と一体化し⁷¹⁾、かつて離別した「光」と合流して、ここに「帰還」は遂げられ、ここに「時間」もまた「まったき充溢」の極点を迎え、「硬直した時間」としての「現在」は解体して「過去」と「未来」は結ばれ、「時間」は浄化され、完成されて「永遠」となる⁷²⁾。「時間」は、「世界生成」の発出源である「憧憬」が産出する「空虚な無限空間」の充実という課題を「空間」と共有する生成の根源力——「時間は世界そのもの、一切の生成の総体、生成する神性である」⁷³⁾——として、「空間」と共に「無限の世界自我の四肢」であり、「実在的な生きた精神的存在者」⁷⁴⁾である。この帰結をシュレーゲルは彼独自の「観念論的見地」の総括として『自然論』に続く『人間論』への導入

65) KA XII, S. 454f.

66) Ebd., S. 454, 469.

67) Ebd., S. 455.

68) Ebd., S. 480.

69) Ebd., S. 453, 455.

70) Ebd., S. 479.

71) Ebd., S. 480.

72) Ebd., S. 476.

73) PL IX-234, KA XIX, S. 65

74) KA XII, S. 480.

命題とする。

この導入はしかし、すでに見たように果たされず、「世界自我」は航路変更を強いられて失速し、これ以後、シュレーゲルの思想圏から姿を消す。だがこの思想圏にあってまさに異色の一隅を形成する『世界生成論』において確立された救済理論は、これ以後も彼の思想の根幹として貫かれてゆく。そしてこの理論の実践者として救済を宰領しつつけるのが、ほかならぬ「大地精神」と「大地靈魂」という異教世界の匂いを漂わせる靈的存在者である。この異界の靈たちは、ケルン私講義の15年後の1820年に創刊される後期シュレーゲルの機関誌『コンコルディア』所載論文『内的生の展開——靈魂について』(1823)⁷⁵⁾の舞台に世界救済の両主役として登場するばかりでなく、1827年の『生の哲学』に始まる後期三公開講義の基底を成す「意識論」にもその羽ばたきを響かせつつける。

「大地精神」と「大地靈魂」は、ここではキリスト教に帰依した「精靈」に相応しく、「父なる神の君臨」のもとに「大地」という異教的冠頭語を脱ぎ捨てて混迷の現世に舞い降り、いまやかつての「大地の石牢」から「人間の内的生の分裂」と名を変えた「地上的要素」に救済の手を差し伸べる。立場の如何を問わぬ「苦痛の合意」として描き出されるこの分裂は、人間の生と意識の全域を汲み尽くす四つの「対極的能力」、「内的人間の四方位」ともいうべき「悟性」と「意志」、「理性」と「想像力」の抗争において最も激烈に発現する。第一の「悟性」と「意志」との抗争は、この地上の生を生きねばならない人間の共通体験、すなわち理論と実践、意図と実現、認識と意欲との齟齬・反目として現れる。第二の「理性」と「想像力」との分裂抗争は、敵対的な接触以外に合流のすべを知らず、しかも単独では無力な二つの能力、すなわち特定概念、抽象的記号等に乗って際限なく滑走しながら何もものも産出し得ない「抽象的思考」と、内的感情の形象化の能力として意識の世界に支配権を揮うばかりでなく、「まどろむ意識の夢の世界」までも領有し、理性には拒まれている生産力を誇りつつも、実際には「病的な惑乱的生」の仮象を捏造するにすぎない「幻想的思考」という二つの能力の葛藤として発現する。この葛藤のゆえに人間の「靈魂」は、「理性」によって「自我性」の迷妄の国へ、「想像力」によって「幻覚と夢想」の世界へ引きずり込まれることになる。しかし時として「理性」と「想像力」との創造的相互浸透であるあの芸術的奇蹟が訪れ、分裂した人間意識の暗流のなかに「光明の一瞬」を現出させることがある。この稀有な一瞬を恒久化し、「自我性の詭弁」と「想像力の夢想」とに覆われて「死の眠り」か「仮死状態」にある人間の「失われた靈魂」をその本源へと再覚醒させることがここでの救済の核心となる⁷⁶⁾。

この救済の構造は、救いを求める「靈魂」と救いをもたらす「精神」との「愛に満ちた合体」という『世界生成論』以来のそれと基本的には変わらないが、ここでの「精神」とは、「本源的な無垢の生と意識」の創造者である「神」に由来し、「個的、独立的となった神意」ともいうべき精神、「神意」の自然的結果である意欲がそのまま行為となるがゆえに

75) Entwicklung des innern Lebens. I. Von der Seele. KA VIII, S. 597/616.

76) 第1,2節, S.603まで。

「悟性」と「意志」との分裂をまったく知らない「根源的な被造の精神」、いわば「創造者の手から造り出されたばかり」の純粹精神であり、この「本源的精神」によって救済される「靈魂」もまた「理性」と「想像力」との相互浸透のうちにあり、「生あるものを産出する理性」であると同時に「善にして神的なもののみを思念し形成する想像力」である⁷⁷⁾。「精神」と「靈魂」とのこのような根源的一体性が、その分裂の諸相によって覆われた人間意識の最内奥の本質であり、人間とは「靈魂と結婚した精神」にほかならず、このような両者の合一を介してのみ「高次の第三者」として君臨する「神」は求められ、かくして見出された「神」についての考察を通して人間の本源的な「純粹意識」の再興ないしはそれへの帰還を成就させるのが「キリスト教的哲学」の使命である⁷⁸⁾。

『靈魂について』と題されたこの小論は、救済された靈魂の至福の陶酔的喜悦をもって閉じられる。「神との一体感」のうちに見出される「至福」、これが「靈魂」の本源状態であり、「靈魂」とは「地上の牢獄」からこの至福への「帰還」の切望である。だが「神に満たされた精神」の助力なしにこの切望は満たされ得ない。「憧憬」は「至福」への内的切望であり、「憂愁」は「失われた至福への痛恨」であり、「予感」は「ふたたび近づきつつある至福への喜ばしい予覚と希望」である。しかし「至福」こそが「靈魂」の本源状態であるがゆえに、「靈魂」はこの本源状態からの疎外に苦しみ、この世を「異境」として彷徨うのである。しかし「至福」が成就されるとき、この再興された「本源状態」に相應しく、「靈魂」はその「限られた自我」を捨てる。あるいはこの「自我」は「靈魂」から消え、代わって「より善き高次の自我」、すなわち「神の自我」が「靈魂」のうちに住みつき、根をはり、「靈魂」はこの「神の自我」に永遠の帰依を誓う。その時、「まやかしの自我」に代わって「靈魂」が哲学の中心点となる⁷⁹⁾。

「神」を至高の仲介者として結ばれる「靈魂」と「精神」との陶酔的合体による分裂的人間意識の救済という「意識論」の根本思想は、それ以後、特に後期三哲学講義に到って一層キリスト教的心靈主義の濃度を深めてゆき、例えば『言語と言葉の哲学』第二講は、「一切の力、一切の存在、一切の生、一切の愛の充溢」であり、「精神と靈魂の源泉」でもある「神」を介して達成されるこの合体の「三位一体的」救済の極致を、「精神と靈魂とが永遠の愛の深淵のうちに沈められて完全な自足的安らぎを得るか、あるいはむしろ両者がこの上なく生き生きと共に考え、共に感じつつあの名状し難い栄光にこの上なく親密に参加し、神性の無限の充溢の涸れることなき大河に共に呑み込まれる」ときに成就される「至福の天上の状態」——「身体は跡形もなく消滅するか、少なくとも純化され、まったく形を変えて、「不死の靈魂」と「完全に自由となった精神」の「純粹な光の外皮」以外の何ものでもなくなり、「靈魂」や「精神」の区別すらも消滅する瞬間として描き出す⁸⁰⁾。この救済

77) 第4節, S.609 まで。

78) 第5節, S.612 まで。

79) 第6節, S.616 まで。

80) Philosophie der Sprache und des Wortes. KA X, S. 336.

理論が『言語と言葉の哲学』における「言語論」の骨格となる。

シュレーゲルによれば、「言語」は、そして「言語」が「最普遍的、最包括的な人間芸術」であり、芸術が人間の根源的な言語能力の一側面であるという意味において⁸¹⁾ 芸術もまた、意識の分裂抗争とその克服への苦闘という人間の状況にその発現の基盤をもつ、まさに人間のみに付与された特権的能力であって、「全知の悟性」と「全能の意志」とが不可分の一体を成す「神」、あるいは「一切の生産性の充溢を包括し、涸れることなき案出の泉である」がゆえに、その創造力に「生産的構想力」のごときものを想定する必要のない「神」⁸²⁾ にも、また、「あらゆる民族のあいだに、そして古代世界全体にわたってあまねく」信じられていた「霊的存在者」、「被造」の身でありながら「悟性と意志とが一体」であり、「活動する悟性」が同時に「完全な自覚に達した意志」でもあるような存在者⁸³⁾ にも不可能かつ不要である。「言語」とは、分裂抗争しつつ、しかも絶対的調和を渴望するあの四つの根本諸力が「対等に参加」する「内的人間」の所産であって、例えば文法的構造や語形変化、語句結合の内的構成と諸規則は「理性」に属し、一切の比喩的表現は「想像力」の所有であり、言語作品の明確な外的造形、例えば「ある古代原言語の幹綴や幹語に見出されるあの深く精神的な描写」は「悟性」の仕事であり、「最高度に熱狂的な演説」や「電撃的に心情を打つ魔術的な力」は「意志」に由来する⁸⁴⁾。

シュレーゲルはこの基幹四能力に、そこから派生する副次的な四能力、「良心」、「記憶」、「衝動」（無限の想像力のうちに侵入してくる情動）、「外的感覚」（視覚＝精神の感覚、聴覚＝靈魂の感覚、触覚＝有機的身体の感覚）を加え⁸⁵⁾、さらに単独では孤立せざるを得ないこれら分裂的な八能力を互いに交流、浸透させて一つの新たな生の複合体を形成させる能力としての「感情」——ゲーテがファウストをして「感情がすべてだ」と言わしめた意味での「感情」⁸⁶⁾ と、これによって一つの脈絡ある全体として形成される人間意識をさらにその「本源状態」へと帰還させる三重の能力、「靈魂」、「精神」、「神的なものへの内的感覚」⁸⁷⁾ を加えた計十二個の能力を、明らかにベームの『汎智学の神秘』の第七のテキストに倣って、「人間意識のアルファベット」と名づけ⁸⁸⁾、これを基礎として「高次の真理と認識の最

81) Ebd., S. 336.

82) Ebd., S. 340f.

83) Ebd., S. 330f.

84) Ebd., S. 349f.

85) Ebd., S. 410f., 415f.

86) Ebd., S. 419. Faust, 1. Teil, 3456.

87) Ebd., S. 424ff. この種の三重構造としてシュレーゲルは「神、魂、精神」、「精神、魂、身体」、「精神、魂、感覚 (Sinn)」を挙げている。(Ebd., S. 337.)

88) Ebd., S. 430. ベームは「四つのアルファベットの言語樹」を想定し、「すべての言語の根幹」を成し、「神の奇蹟」として「神秘」そのものによってしか理解されない隠れた「自然言語」を第一の、「神秘を開示し、大枝小枝をもつ樹」であるヘブライ語を第二の、「果実とあらゆる装飾」をもち、「知を語り出る樹」としてのギリシャ語を第三の、多民族言語として「力と徳を具えた樹」としてのラテン語を第四のアルファベットと呼び、これに「一切のアルファベットの開示者」である「神の精神」としての「第五のアルファベット」を加えたものを根

初の幹綴ないし語根」,「真の学問のための内的言語の全単語と完全文章」,そしてこれら一切が合して一つの「生の謎を解く共通の鍵としての最包括的な基礎単語」は形成される⁸⁹⁾と主張する。

人間意識の分裂的現状とそこからの意識の本源的状態への帰還の切望とに人間言語の原郷を探ろうとするこの特異な言語起源論はこれ以上の進展を見ることなく立ち消えとなるが⁹⁰⁾, この「言語論」を「意識論」の最終場面として, すなわち「救済論」の文脈において読むかぎりにおいて, 人間言語の体系もまたその一切を挙げて救済の体系となり, その究極の帰結は, 分裂的意識の完全克服, すなわち意識の分裂抗争のすべてが「靈魂」と「精神」との「愛の深淵」のうちでの合体と共に消滅する瞬間の, まさに言語に絶した神的陶醉の極致における言語そのものの解体・消滅であるだろう。そしてこの陶醉の一瞬こそがシュレーゲルにとっての「キリスト教哲学」の完成でもあるだろう。

この極致からするシュレーゲルのドイツ哲学の現状批判は, 「死せる無の形而上学」の「理性体系」⁹¹⁾としての汎神論への徹底攻撃のかたちをとる。ドイツの諸体系が「神」に「無制約的理性」を付与したり, この「絶対的理性」をもって「神」と称したりするのは, 「神」を「宇宙」と同一視し, これを「全一的者 (Ein-Allwesen)」へと解消するこれら諸体系の「汎神論的傾向」を立証するものであって, 「理性」とはそもそも, 「異教的な自然の諸体系」において「一切を呑み込み, 一切を生み出させ, 一切を生み出す無限の生命力」を意味するこの「全一的者」の哲学的別名にすぎない⁹²⁾。この「理性」の絶対化の最も先鋭な表現が, シュレーゲルにとってのヘーゲル哲学である。

シュレーゲルによれば, カントによる「無制約的理性」への批判から出発した近代ドイツ哲学が, 「絶対的自我」と「神的なもの」との同一視〔フィヒテ〕, 「絶対的理性の幻影」にすぎない「汎神論的自然神格化」〔シェリング〕という二段階の迂路を経てたどり着いた

源的な「主要言語」とし, ここから七十二の諸言語が派生するとしている。(Mysticism, S. 105f.)

89) Ebd., S. 427.

90) シュレーゲルはここで諸言語におけるアルファベットにも言及し, 「文字」とは本来「総合的なもの」である「音節」のいわば「化学的分解」の産物であり, 諸言語のアルファベットはこの「化学的分解の諸体系」にほかならないとし (Ebd., S. 432ff.), これら字母体系全体に「靈的息吹の漂い」, 「高次の靈氣」として「精神的高揚」を与える「気音」が, 言語における「音楽的魂の原理」, 「魂に満ちた歌声」である「母音」, 言語の「質料的要素」として多様な性格の描写に寄与する「子音」と共に形成する字母の「三重性」を, 「内的生の音節」のすべてを提供する「意識のアルファベット」における「三位一体性」に対応させ (Ebd., S. 434ff.), そして最後に哲学が「高次の生の内的経験学」として, 与えられた「高次」のものを純粋に「言語」によって捉え, 適正な文法的連関のもとに表現することをその本来の課題とするかぎりにおいて, 真の思考は「言語へと到達した生」の自己認識のうちで完全に文法的性格を帯びざるを得ず, こうして成立した「高次の論理学」は「生きた思考の内的言語の規則ないし適正文法」以外の何ものでもない (Ebd., S. 451.) とする総括をもって, この一連の思弁的言語論を閉じている。

91) Ebd., S. 344.

92) Ebd., S. 342.

「哲学的逆行」の最終段階が、「無制約的理性」の復権〔ヘーゲル〕であり、しかも精神の本質が「否定性」のうちに定立されることによって、「否定の精神」が体系全体の支配者となり、「形而上学的虚言」が「神的現実」に取って代わる。こうして「絶対精神」という「否定と矛盾の悪しき精神」をドイツ哲学最後の「邪道」にあってその紛糾した体系の真っ只中で玉座に就かせたヘーゲルは、「最も遠い精神の両極端」が「惑わしの光」というよりは「輝ける暗黒」の同一点で出会うという「奇妙な内的符合と近親性」によって、当代のイギリス最大の詩人、最古の兄弟殺しカインの悲劇的描写において「神的秩序の非難者、あらゆる不満分子および全創造にわたる反逆行為の首領、人類の敵にして奈落の王」サタンを犯行の教唆者として未曾有の筆致と圧倒的な真実さをもって活写したバイロンと並び立つ存在であり、この「反キリスト的詩人」と「反キリスト的思想家」とが「賈の栄光の一点」で図らずも邂逅するという「奇妙な予定調和」のうちで「観念論的混迷の最高段階」、**「学問的無神論の最終段階」**が極められたというのが、ドイツ観念論哲学についてのシュレーゲルの歴史的総括である⁹³⁾。

ヘーゲルを「永遠の愛とその啓示」に対する「最初にして最大の敵対者サタン」⁹⁴⁾として糾弾するシュレーゲルの激越な舌鋒はしかし、これを、『世界生成論』の汎神論の基底の上に確立された救済の構造をほとんど手付かずのままキリスト教的救済の原理として温存しながら、しかもこの基底そのものへの異端審問の糾弾に熱中する説教者の姿と重ね合わせるとき、まったく同種の実例——ほかならぬ自己の青春の記念樹ともいふべき1800年の『アテネウム稿・神話論』⁹⁵⁾に対してシュレーゲル自身の手によって加えられた凄まじい検閲と軌道修正を想起させる。すなわち1822年から1825年にかけて刊行された自選『フリードリヒ・シュレーゲル全集』第五巻(1823)に収録された『改訂・神話論』⁹⁶⁾で彼は、スピノザの自然とフィヒテの精神との綜合にこそ「新しい神話」の可能性は見出されるとした『アテネウム稿・神話論』の基本構造だけはほとんど手付かずのまま温存しながら、語句・文章の改変、削除、加筆等、大小八十箇所を越える改造作業によって、かつて『神話論』の祭壇に主神として祀られたフィヒテとスピノザの形跡はおろか、その気配さえも徹底的に払拭しようとしたのである。このいわば改竄の域にまで達した「自己批判の試

93) Philosophie des Lebens. 第一講。Ebd., S. 15ff. この歴史的総括は、カント以外に実名の記載はないが、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの順を踏んでの記述であることは明らかである。括弧〔〕は筆者。

94) Ebd., S. 389. 直接の名指しを避けながらも後期三講義に時として噴出するこの種のヘーゲル批判の基本形は、すでに1817年の幾つかの実名明記の断章に見出される。「精神の本質を成すものは、対立者の止揚ないし否定(ヘーゲル)ではなく、神的使命である。」「否定の体系は、無神論や自我・自己神化(フィヒテ)よりも一段と悪質である。〔それは〕否定的精神の本来の神化、ゆえに実際、哲学的悪魔主義である。」(PL Beil. X-196, -197. KA XIX S. 327.)

95) Rede über die Mythologie. KA II, S.311ff.

96) Rede über die Mythologie und symbolische Anschauung. Friedrich Schlegels sämtliche Werke. Fünfter Band. Wien, 1823. S. 219ff. 本稿での引用は、『アテネウム稿』を底本に『ウィーン改訂稿』を脚注として編纂された『原典批判全集』(KA II)に拠っている。

み], というよりは「自己破壊の試み」が演出したなりふり構わぬ《フィヒテ・スピノザ追放劇》は両者の名, 特にスピノザの名の徹底削除に始まり, 両者の綜合を「ヘラクレイトスとパルメニデス」の綜合に振り替え, フィヒテに代表される「觀念論」を, 「神的なものの力」をもっぱら「自我」のうちにのみ措定する「新たなプロメテウス」の「巨人族的不遜」と決めつけ, 別してスピノザに淵源する「実在論」を, 「絶対的単一性の体系」のうちで「自然が理性と, 理性が神性と融合」して「一切の差異性と個別性」が解体・消滅する「無限なるもの」の「大海原と深淵」として糾弾する⁹⁷⁾のである。だが——そしてここにシュレーゲルのいわば《法衣》の下に秘密が一挙に露呈するのだが——ここで糾弾される「一切の差異性と個性性」を呑み込む汎神論の「大海原と深淵」と, 同じく「一切の差異性と個性性」の解体・消滅による救済の法悦的瞬间をもたらすあのキリスト教の「愛の深淵」とをその本質において区別する何があるだろう。

『後期シュレーゲル』——それはまさに括弧で括られねばならない——とは何であったのか。もし彼が「自然は生成する神性である」とする汎神論的自然観からの「キリスト教的諸理念」の導出の必然性を確信していたのなら, なぜ彼はこの移行の克服的過程を立証する最も歓迎すべき記念碑であるはずの『世界生成論』を含むケルン私講義を彼の『自選全集版』から排除したのか。『改訂・神話論』は, 汎神論の若木を裂かれ, そこにキリスト教的有神論の大枝・小枝を接ぎ木された無残な姿を晒しながらも生き永らえた。だが『世界生成論』は抹殺されたのだ。抹殺者はシュレーゲル自身であり, 抹殺者の手に掛かったのもシュレーゲル自身である。ところでシュレーゲルはこの期に及んで, というのは彼のカトリック・キリスト教的クレドの絶唱である最後の公開講義において, 彼の聴講者たちを二者択一的「岐路」に立たせ, 「いずれの道を選択するかは各人の自由である」と語りかける。この岐路の一つは, 「啓示の人格神」への道, 世界は神自身ではなく, 神から区別され, 一つの始まりをもち, 無から創造されたものとする有神論的見地であり, もう一つは「唯一至高の存在者」への道, 世界は神と同じく永遠であり, 神とは区別されず, しかもこの神を「一切を包括し, 自身一切者である」ような根源存在とする汎神論的見地である⁹⁸⁾。だがまず問われねばならないだろう, 一方には「三位一体の理念」が, もう一方には「スピノザの体系」が立ちはだかつて鋭く対立する⁹⁹⁾この「岐路」を前に, 果して「選択の自由」は可能なのか, この期に及んで「選択の自由」を認めるなら, 何のための激烈な汎神論批判だったのかと。さらにシュレーゲルの容赦ない路線変更とは裏腹に, 『アテネウム』期以来の彼の内なる汎神論との理論闘争の跡が皆無に等しいのはなぜなのかとも。そしてさらに踏み込んで問われねばならないだろう, シュレーゲルが「選択の自由」の余地を残さざるを得なかった——おそらくは彼自身のためにも——もう一つの道, 彼が「汎神論」の名のもとに一括して理解していた根源存在, 彼の『神話論』の「古き神々」の住処

97) KA II, S. 316.

98) KA X, S. 385.

99) Ebd., S. 469f.

であり、彼の『世界生成論』の異教の「霊的存在者たち」の原郷でもあったはずのこの非キリスト教的な「唯一至高の存在者」こそが、シュレーゲルがその生涯の最終段階において築き上げ得たと信じた「神の国」の真の創始者、真の所有者、真の支配者だったのではないのかと。『後期シュレーゲル』の法衣の下で「父なる啓示の神」を讃える「精神」と「靈魂」にふたたび「大地」の冠と羽ばたく翼とを与えて天に放つとき、このものどもは何処を目指して飛び帰ってゆくだろう。この仮想の景観はシュレーゲルの全思想世界における『世界生成論』の再検討——「世界自我」のカトリック・キリスト教への改宗という不思議な出来事の解明を含む——を促すに充分誘惑的であるはずである。

Der Demiurg in der Kutte

—— Zu Friedrich Schlegels „Theorie der Entstehung der Welt“ ——

SAKATA Kenichi

In einem seiner Notizhefte *Philosophische Lehrjahre* schreibt Friedrich Schlegel: „In der höchsten Form wäre Philosophie nichts andres als Kosmogonie.“ Seine eigene Kosmogonie aber, die in seiner Kölner Privatvorlesungen *Die Entwicklung der Philosophie* (1804/5) ausgeführt wurde, steht auf schwankendem Grund, und zwar wegen des Konflikts zweier entgegengesetzter Prinzipien einer Welterschöpfung, des pantheistischen, das Schlegel mit dem Satz, die Natur sei die werdende Gottheit, formuliert, und des christlichen, das besagt: „Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen“. Trotzdem ignoriert er es und vermeidet damit jegliche Konfrontation mit Schwierigkeiten, die ihm diese fundamentale theologische Problematik notwendig bereiten würde; er glaubt sogar, auf pantheistischer Grundlage das Bild der katholisch-christlichen Weltordnung neu entwerfen zu können: „Die Schöpfung aus Nichts, die christliche Dreieinigkeit, der zeitliche Anfang der Welt läßt sich nur durch den Begriff der werdenden Gottheit [...] erklären“. Daran zeigt sich, daß der pantheistische Naturalismus noch in seiner letzten Lebensphase als ein grundlegender Bestandteil seiner Philosophie überlebt hat, was seiner späteren christlich-spiritualistischen Weltansicht ein merkwürdiges Doppelgesicht geben sollte.

Das „Welt-Ich“ als die Urkraft erschafft, angestoßen durch „die unendliche Sehnsucht“, sich selbst zu gebären, zuerst Raum und Zeit als „Leben des [Welt]- Ichs selbst“, als „das Ein- und Ausatmen der Welt“, und dehnt beide als „Glieder und Teile der unendlichen Welt-Ichs“ ins Extrem aus, den so geschaffenen unendlichen, leeren Weltraum mit Produkten erfüllend, die durch den Kampf zwischen den entgegengesetzten Elementarkräften „Feuer“ und „Wasser“, dem trennenden, zerstörenden und dem vereinigenden, versöhnenden Prinzip, erzeugt werden. Auf dieser Stufe der Weltentwicklung teilt sich das „Welt-Ich“ in seiner Tätigkeit nach zwei Richtungen. Wenn es ihm nämlich gelingt, den Kampf jener beiden Kräfte in ein „spielendes Kämpfen und Ringen“ übergehen zu lassen, so entsteht die

„Licht“-Welt, wo alles organisch ausgebildet und verklärt wird; wenn es ihm aber mißlingt, muß jener Kampf bis zur Vernichtung der beiden Kräfte fortgesetzt werden, es entsteht die „Stein“-Welt, wo alles als „erloschenes Feuer“ oder „verhärtetes Wasser“ sich in die materielle Welt der irdischen Elemente verwandelt hat. Das „Welt-Ich“ aber, das sich so in Himmel und Erde scheidet, sendet von seiner himmlischen Sphäre „ein Teil des Lichts“ der nach oben strebenden irdischen und verhilft dieser so zur „Rückkehr zum Licht“, um sein Endziel, die vollständige organische Ausgestaltung des Weltalls, zu erreichen. Dieser Erlösungsprozeß der Erde gelangt zu seiner Vollendung, wenn sich der „Erdgeist“, der als Bote des Himmels den „hilfsbedürftigen“ Elementen der Erde jenes „Teillicht“ bringt, mit der „Erdseele“, die es für diese Elemente empfängt, in „inniger Vermählung“ verbindet. In der Liebesekstase „verliert sich alle Verschiedenheit und Individualität in Harmonie und Einheit“; „der Raum selbst [wird] aufgelöst“, alles im Raum also „in ein Meer von Bewegung, Tätigkeit, Freiheit [...] verwandelt“. Dann werden auch „das Reich der Gegenwart aufgelöst, Vergangenheit und Zukunft verbunden“, alle Zeit „zur Ewigkeit verklärt“ und die Zeit „vollendet“ sein.

Dieses Modell vom Erlösungsprozeß der Erde behält Schlegel noch in seiner letzten Vorlesungsreihe (1827/29) fast unverändert bei. So beschreibt er z.B. in *Philosophie der Sprache und des Wortes* den „himmlischen Zustand der höchsten Seligkeit“ des erlösten „inneren Menschen“ als einen solchen, in dem „Geist und Seele, in dem Abgrund der ewigen Liebe versenkt, vollkommen befriedigt ausruh[t]en“. Der Körper sei hier gar nicht mehr vorhanden oder doch verklärt, ganz umgewandelt und selbst nur noch „die reine Lichthülle der unsterblichen Seele und des endlich ganz frei gewordenen Geistes“. Nur mit dem Unterschied, daß es der „lebendige und persönliche Gott der Offenbarung“ ist, der hier statt des „Welt-Ichs“ als Allmächtiger herrscht und regiert. So wie hier auch „Geist und Seele“ ihr volksmythologisches Präfix „Erd[e]“, eingebüßt haben. Selbstverständlich ist jede Spur einer pantheistischen Naturansicht verwischt, wie es auch bei Schlegels drastischer Revision (1823) des pantheistischen Prinzips in seinem Athenaeum-Aufsatz *Rede über die Mythologie* (1800) der Fall gewesen ist. In dieser „Neuaufgabe“ weist er zwei Hauptgötter der „Neuen Mythologie“, Spinoza und Fichte, aus dem Tempel aus, während doch die Basis dieser Mythologie, der Realismus Spinozas, welcher aus dem Schoß des Fichteschen Idealismus als Poesie neu geboren werden sollte, durchaus unverändert bestehen bleibt.

Fragen, was „der späte Schlegel“ eigentlich ist, heißt untersuchen, was unter seiner katholisch-christlichen Kutte wirklich lebte. Ist es nicht jenes „Welt-Ich“ als das absolute Subjekt-Objekt der Weltentwicklung, das hier noch immer die Herrschaft führte? Ist es nicht jener in das Kleid des Fichteschen Ich-Idealismus gehüllte uralte Demiurg, der als „Ein Allwesen“ mit der „allverschlingende[n], allerzeugende[n], allgebährende[n] unendliche[n] Lebenskraft der heidnischen Natursysteme“ noch immer der verborgene Urheber und auch Herrscher des „Reiches Gottes“ bleibt, jenes Reiches, von dem Schlegel glaubte, er habe es mit seinem katholischen Credo neu begründet?