

「詩の戯れ」と「秘儀の嚴肅さ」

——シエリング

『サモトラケの神々について』の読解の試み ——

小田部 胤久

F・W・J・シエリング (1775-1854) は、『超越論的觀念論の体系』(一八〇〇年)において、「芸術は、哲学が外的には呈示しえないもの……を常に新たに証す、哲学の唯一真にして永遠なる機関であり同時に証書である」(III, 627)¹と述べて、「芸術」を哲学の中心に据えるが、いわゆる「同一哲学」期の『芸術哲学』(一八〇二年)においては、たしかに「芸術」を「哲学の客観的反射」(V, 369)と定義するものの、しかし「芸術」に「哲学」の「機関にして証書」であるというかつての位置を与えない。かつシエリングは、一八〇七年の講演『自然に対する造形芸術の關係について』を境に、もはや芸術を中心的主题とする論考ないし草稿を公にしなくなる。無論、こうした事態を前にして、後期シエリングの哲学体系の内部に芸術哲学的ないし芸術理論上の考察を見出し、それを読み解く試みも可能であるし、また必要である。本稿はそれに対し、後期シエリングが「芸術」を哲学にとつての「機関」ないし「証書」とみなさなかつたことの積極的理由を明らかにすることを試みる。それはまた、シエリングにとつて「哲学」と「芸術」との差異は何か、という問いに答える手がかりをも与えるであろう。以下考察の対象とするのは、シエリングの講演『サモトラケの神々について』である。彼が一八一五年一〇月二日にバイエルン科学院において行つたこの講演は、それが行われた場を反映して、きわめて詩的な文体で書かれており、またその内容は、サモトラケに伝わる古代の神話についての文献学的註解に終始しているかの印象を与える(ちなみに、シエリングはこの講演の冒頭箇所において、サモトラケ島の考古学的探求の必要性を主張しているが(VIII, 348f.)、実際に考

古学的調査が始まったのはシェリングの没後一八五六年のことである。しかし、この講演を詳細に検討するならば、そこからわれわれは、シェリングが自らの「自然哲学」の構想を受け継ぎつつ、いかにゼウス中心主義的な神観・神話観を批判し、そこから彼固有の神観・神話観を形成していったのか、を読み取ることができ得るであろう。こうした読解を通して、シェリングがこの講演において提起する「秘儀」と「芸術」との関連について検討を加えることが本稿の目的である。

第一節 神々の「上昇的系列」

シェリングがこの講演において主題とするのは、「エーゲ海の北部」に位置する「サモトラケ島」において伝承された「秘儀」が礼拝の対象としてきた神々「カペイロイ」である(347, 350)。神々カペイロイは、古代からの伝承に従えば、「アクシエロス」「アクシオケルサ」「アクシオケルソス」からなり、また別のある伝承によれば、ここにさらに第四の神「カスミロス」が付け加わる。シェリングは、これらの神々の「順序」に着目し、その順序が何を意味するのかを明らかにしようとする。本節では、シェリングの議論の骨格をpushしておこう。

まず第一の神「アクシエロス」について、シェリングは、その語がフェニキア方言では「空腹(Hunger)、貧困(Armut)と、そのからそのには渴望(Schmachten)、欲望(Sucht)を意味する」(351)ことに注目し、次のように述べる。

われわれとしては、……いかなる開始(原初・始元)(Anfang)の概念にも欠如(Mangel)の概念が存している、という事柄で満足するつもりはない。むしろここでは直ちにより明確で限定された事柄を、つまりプラトンのい

うペニア〔貧困〕、すなわち富 (Überfluss)〔ポロス〕と結婚してエロスの母となったペニアを想起したい。ギリシア人は最古の神々をも、ゼウスから生まれた〔後代の〕系譜において再び生まれさせるやり方を編み出したが、このペニアもこのギリシア人のやり方に従って、なるほど他の神々の饗宴のもとに登場する。だが、プラトンが通例のごとくここでも既存の寓話を〔伝承から〕自由に扱っていること、そして彼のこの〔エロスの誕生の〕物語の最初の素材が次の最古の教え——すなわち「エロスとは神々の中で世界卵 (Welt) から最初に生まれた神であり、この世界卵に先立ってはこの卵を生む夜のみが存在する」という〔オルフェウスの〕教え——の断片であることは疑いを容れない。(352)

すなわちシエリングは、第一の神「アクシエロス」がフェニキア方言において「貧困」を意味することから、直ちにプラトンの『饗宴』における「貧困Ⅱペニア」を想起する。だが、シエリングによれば、このプラトンの解釈は「最古の神々を、ゼウスから生まれた系譜において再び生まれさせ」たものであり、真の「貧困Ⅱペニア」の姿を保持していない。必要なことは、ゼウス中心主義とも呼ぶべき神話体系の根底に、それに先立つ神々の体系——すなわち、ゼウスが第一の神ではなく、むしろ最後の神として現象する神々の系譜——を読み取り再構成することである。ゼウス中心主義とは、実際には他の神々に後続する神であるゼウスを第一の神とし、ゼウスに先行する神々をゼウスから生まれた神々として捉え返すところに、すなわち神々の系譜Ⅱ神統記のいわば転倒の内に成立するにすぎない。こうした転倒以前の神話の古層を再構成することが、この講演の眼目となる。

それでは、第一の神「アクシエロス」とは何か。「第一のものは同時に最も下位のものである。だが、それよりもさらに下位のものの存在しない最も下位のものは、すべてただ欲求 (Sucht) だけがありえない、それは存在しないものであるというよりは、むしろ存在することをただ求めるものである」(353)。このような特質を有する神「アク

シエロス」とは、シェリングに従えば、「デメテル^{II}ケレス」にはかならない (ibid.)。とするならば、第二・第三の神「アクシオケルサとアクシオケルソス」は、その「名称」が示唆するように、「ケレスの礼拝と教義」にかかわると考えるべきであろう (355)。ここからシェリングは、第二の神「アクシオケルサ」とは、第一の神「アクシエロス」すなわち「根源的には形態を持たない神」が「形態をとった」ものにはかならない、と帰結し、それを「ペルセフォネ」と同定する。すなわちそれは、「死すべき衣服」をまとった「身体的存在」の「始元」にはかならない (ibid.)。それに対し、第三の神「アクシオケルソス」は、死すべき存在が死後に赴く「死者の国の主」としての「ハデス」、すなわち「ディオニュソス」を意味する (356)。それゆえに、「サモトラケ島の最初の三神は、その他のところであまねく認められるデメテル、ペルセフォネ、ディオニュソスという三神の順序と連鎖に従っている」 (357)。

それでは、これら三神に続く第四の神、すなわち「通常はカドミロス」と呼ばれる神「カスミロス」とは何か。この名称は一般の解釈によれば「仕える神を意味する」 (358) ものであり、かつ、「人々は一致して、『カズミロスは、それに先立つ神々に仕えるものとして——かつ、それらに下属するもの (Unterordnung) という概念を伴って——付け加えられている』、と述べている」 (357, cf. 392)。こうした解釈に従うならば、第四の神「カスミロス」は先行する三神に「下属する (untergeordnet sein) ものといわざるをえないであろう (357)。だが、それに対しシェリングは、『カドミロスは最初の三神に仕えるものとして付加されている』という、一般にあまりに安易に受け入れられている考えは、サモトラケの「神話の」全体系を誤った仕方理解させる恐れがある」 (358)、と反論する。彼が注目するのは、「カドミロス」という語形がヘブライ語に由来し、「字義通りには、神の前を歩くものを意味する」ことである。「神の前を歩くもの」とは、「東方の語法では、告げ知らせるもの、来るべき神を告げ知らせる使者にほかならない」 (358)。とするならば、第四の神「カスミロス」は、「自らに先行する神々に仕えるもの」とし

てではなく、「これから来る、なお将来の神 (ein [ersil] kommender, noch zukünftiger Gott) に仕えるもの」(358) とみなすべきであろう。こうしてシェリングは、第四の神「カスミロス」は媒介者としての「ヘルメス」にほかならない、と帰結する(357)。というのも、第四の神「カスミロス」は、単に第二の「自然」と第三の「冥界」とを「媒介」するのみならず、さらにこれら二つの世界を「将来の神」とも「媒介」する、という二重の意味において媒介者だからである。

このように、サモトラケの神々「カペイロイ」の意味を説明するシェリングは、個々の神々を個別的に考察するのではなく、むしろそれらの連関に着目する。カペイロイがその意味を有するのは、これらが織りなす「解きがたい系列」(366) ないし「生動的に前進する系列」(359f.) においてのみだからである。かつ、この「系列」は「第四の数まで知られているこの系列のさらなる展開への洞察をわれわれに開く」ことになろう(360)。この洞察は、「あらゆる先行する神々——とりわけ直接にはカドミロス——が告知し仕えているかのエルと呼ばれる神は、いかなる自然本性のものか、という問い」に答えることによって与えられる (Ibid.)。

シェリングによれば、「からの最初の(第一から第四の)神々は、その力が作用し支配することによってとりわけ世界全体が成り立つ」とき、そうした力であり、それゆえに、この世界の成り立ちを支える神々 (welliche, kosmische Gottheiten) である」(360)。すなわち、これらの神々は「必然性の世界」をなす。だが、この世界はまた同時に、「より高次の神々」にとつては、それらが「世界の内に占める場 (innerweltlicher Sitz)」でもある。とするならば、最初の四神は「より高次の神々の公現 (Epiphane) ないし啓示 (Offenbarung) を準備する神々」とみなすことができよう。「これらの先行する人格神は世界「内」的 神々 (inner-weltliche Gottheiten) であるとするならば、これらの神々が先達者となる」ところの神、直接にはカドミロスが仕えるところの神は、世界を超えた神 (überweltlicher Gott) 、「つまり世界を支配しそのことによって世界の主人である神、世界の創造者 (Demürg)」、

ないし最高の意味におけるゼウスである」(360f.)。

以上の考察をふまえて、シエリングは次のように結論づける。

最も低次のものはケレス(「デメテル」)である。その本質は空腹と欲望であり、それは現実の顕在的なすべての存在の最初の、最も遠くからの始元(Anfang)である。／それに続くのがプロセルピナ(「ペルセフォネ」)である。それは可視的な「外的」全自然の本質ないし根本的始元(Grundanfang)である。／それに続くのがディオニユソスであり、それは冥界の主である。／そして、「第二の」自然と「第三の」冥界とを超えたところに、両者を相互に媒介する(vermitteln)とともに、両者を超世界的なもの(das Überweltliche)とも媒介させるもの、すなわちカドミロスないしヘルメスが「第四に」存在する。／そして、これらすべてを超えたところに、世界に対して自由な神(der gegen die Welt freie Gott)としてのデミウルゴス(「ゼウス」)が「第五に」存在する。

ここで想起すべきは、第一の神「アクシエロス」について論じる際にシエリングが、ゼウス中心主義的神話観を批判していたことであろう。ゼウス中心主義を批判するシエリングにとって、「第一の神」とは、決してゼウスのごとく「神々と世界の根源(Quelle)にあつてそれらを統一するもの(Einheit)」ではありえない。つまり、「神々は上位のものから下降するのではなく、全く反対に、下位のものから上昇する」(358)。従来のゼウス中心主義に対してシエリングがサモトラケ島に伝わる神話の古層の解釈を通して対置するのは、「欠如」をもって始まり「世界内」的秩序から「世界を越えた」秩序へといたる「上昇的系列(aufsteigende Reihe)」(359)なのである。

第二節 「流出論」の批判と「自然哲学」の構想

だが、シェリングによる神々の降階の秩序への批判は、一体何を目指しているのだろうか。シェリングは、右に引用したように、「第一の神アクシエロス」は「神々と世界の根源にあつてそれらを統一するもの」ではなかったと述べているが、それに続けて次のように主張する。「つまり、カペイロイの教義にはエジプト的な意味における流出説 (Emanationssystem) は含まれていない」(358)。このことが示すように、シェリングが批判的としているのは、すべての存在をその根底に存在する一者から派生したものと捉える「流出説」である。

それでは、なぜシェリングは「流出説」を批判するのか。

まず第一に、シェリングによれば、「流出説」的考えはギリシア神話の特質と符合しない。というのも、「流出説」に即する限り、個々の神々は「自己」を伝播する一なる根源力から単に流出したもの」と規定されるのみであつて、それぞれが明確に「限定」されることはありえないが、「流出説」における神々のこうした非限定性は、ギリシア神話において「個々の神々がはつきりと明確に輪郭づけられて」おり、かつ「これらの神々の数が限定されている」とこと「一致しない」からである (359)。

さらに第二に、「流出説」は「人間の思考様式 (menschliche Denkweise) とも相容れない」とシェリングは続ける。「唯一の至高の存在者——すなわち、そこからあらゆるその他の自然物が流出する (Ausströmungen) ところの存在者——という觀念にまで一旦高まつた人は、これらの流出物に対して敬意を表しようなどと決意することは稀であり、ましてやこれらの流出物に対して心から敬虔の感情を抱いたりはしないであろう」が、こうした「敬虔の感情」こそ「秘儀 (Mysterien) ないし哲学の教えに与つた最高の賢者——例えばクセノフオンのような人——の内に認められる」のであるから、古代の賢者が「流出説」を抱いていたはずはない、というのである (Ibid.)。

むしろ、カペイロイの神々の特質は、「これらの神々が、人間と最高の神とを媒介するもの (Miller) であること」、すなわち「来る神 (kommender Gott) の使者、告知者、伝令者」であることを示している。「これらの神々を崇拜すること」が「人間性と調和する」のは、まさにこのゆえである、とシェリングは論じる (ibid.)。

だが、シェリングが「流出説」を批判するのは、それが単に古代における神話の古層と矛盾するからではない。シェリングにとって「流出説」とはまさに同時代的な神観を代表するものであった。シェリングは、カペイロイの神々の内に「生動的に前進する系列」(359f.) を見出す自らの理論が、「まずはウォーバートン [1698-1779] が脚色し、その後ドイツの学者もそれをよしとみなした主張からきわめて離れている」ことを自覚している。この主張に従えば、「古代のあらゆる秘儀が本来秘めているものは、神の統一性についての教義であり、かつその際統一性とは、あらゆる多様性を排除する否定的な意味 (verneinender Sinn) ——つまり、今日この〔統一性の〕概念に人々が結びつけている意味——におけるものである」(361)。

だが、シェリングによれば、こうした主張は、仮に「統一性」という概念の近代的な意味に符合するにせよ、全く誤っている。この主張が成り立つためには、古代の宗教は、その「公教的礼拝 (öffentlicher Götterdienst)」においては神の多様性を認めつつ、その「秘儀」においては神の多様性を否定したのでなければならぬ。換言するならば、ウォーバートン説は、古代の宗教が「一方の手で『公教的儀式を』作り出しつつ、他方の手で『それを』否定する、公教的には人をだましつつ、秘教的には人を啓蒙する、礼拝を法律で確定して、礼拝への冒瀆を真剣に罰しておきながら、他方で秘めたやり方で不信者を育て鼓舞する」という矛盾を含蓄する。だが、「公教的礼拝と秘儀との間にこのような矛盾がある」などということは、「全く考えられない」ことである (361ff.)。こうしてシェリングは次のように続ける。

おそらく、秘儀においては、公教的儀式においてなされていることと同一の事柄が——ただしより洗練され、秘められた観点から——示されていたのであり、秘儀と公教的儀式の関係はちょうど、哲学者の行う口頭で行われる秘教的講義 (esoterische oder akromatische Vorträge) と公教的講義 (exoterische Vorträge) との関係に相当する、といつてよい。この一神論 (Monotheismus) ——それは、先の「ウォーバートンに代表される」主張の根底に存するものであるが、決して古代的なもの、新約的のものではなく、いわばムハンマド的 (イスラム的) とも呼ぶべきものであるが——は、古代全体とも、より美しい人間性とも矛盾する。(362)

この引用から明らかなように、シェリングの批判は流出論的一神論へと向けられる。こうした一神論は、「あらゆる多様性を排除する否定的な意味」における「神の統一性」の理念に依拠するが、それは古代世界にもキリスト教世界にも異質であつて、こうした一神論を主張するのはイスラム教のみである (cf. 40)、とシェリングは主張する。無論、シェリングといえども、「多神教 (Vielgötterei)」(363) をそのままの形で肯定するのではないし、ましてキリスト教を多神教と規定するわけでもない。ある意味では、シェリングもまた、「神の統一性という観念」が「人間にとつて必然的であり、かつ不可避的である」ことを認める (358)。とするならば、問題はこの「統一性」をいかに理解するかにかかるとされるのは、「多様性」を「排除」する「否定的な意味」——つまり、「今日この (統一性の) 概念に人々が結びつけている意味」——においてではなく、「多様性」を承認する積極的肯定的な意味において「神の統一性」の観念を捉え返すことである。すなわち、シェリングは一方で「多様性」を「排除」する「一神論」を否定しつつも、他方で「統一性」を否定する多神論をも認めない。この点に即するとき、サモトラケ島の神話は特別な意味を有している。というのも、そこに示されているのは、カペイロイが「個々のカペイロイ」として存在しているのではなく、「それらの解きがたい系列において」存在している、という事態だからで

ある (366)。「カペイロイの系列全体は、最も低いものを至高のものと結びつける一連の魔力をなす。この魔力が有効に働くためには、この連鎖の中どの環といえども無力であつたり、あるいは消えてしまつたりしてはならない」(ibid.)。この意味において、サモトラケ島の秘儀を「多神教」とみなすことは許されぬことになる。そもそもシエリングによれば、「ギリシアの神話」は「墮落が生じた」後に初めて「多神教への頽廢 (Entartung in Vielgötterei)」を辿つたにすぎないのであつて (365)、それ以前は、神々の「多様性」の内に「神の統一性」が認められるのである。神々の多様性を統一性へと結びつけるものを、シエリングは「多くの神々を一つの神に結びつける紐帯 (Band)」と呼ぶ (ibid.)。

そしてここで重要な点は、「世界内」的秩序から「世界を越えた」秩序へといたる「上昇的系列 (aufsteigende Reihe)」(359) の内に神々を体系的に捉えるシエリングの試みが、彼の「自然哲学」の構想と重なり合つてゐることである。彼はこの講演へのある註において次のように記している。

こうした「上昇論的」体系に関しては、古代においてすでに、この体系を最後まで考え抜いたりあるいは理解したりすることのできなかつた人々が、「これは単なる自然哲学 (Naturphilosophie) にすぎない」と「批判的に」述べた。……〔ギヨーム・ド・〕サントルクロワ〔によれば〕「アレクサンドリアのクレメンスは、秘儀とは一種の自然学 (physiologie) であることを認めている」……だが、この一節は全く別の事柄を語つてゐる、すなわち「真理の基準 (すなわちキリスト教の教義) に即した自然哲学 (自然学) [Naturphilosophie (Physiologie)] は……宇宙論的な探求から始まり、そこから神的事物にかかわる探求へと上昇する。(400)

シエリングにとって、カペイロイの内に認められる「上昇的系列」は彼の「自然哲学」の構想——すなわち、「神

的事物にかかわる探求」への「上昇」を目指す「宇宙論的な探求」の構想——に符合する。あるいは、より正確にいうならば、彼の「自然哲学」の構想こそがカペイロイの内に「上昇的系列」を見出すことを可能にしたのである。そしてこのことは、彼の「自然哲学」が、近代的な意味における「統一性」——すなわち「多様性」を「排除」する「否定的な意味」における「統一性」——に対して、積極的Ⅱ肯定的な意味における「統一性」を理解するため必須条件をなすことを意味するであろう。

第三節 「芸術」と「秘儀」

以上の考察から明らかのように、シェリングはカペイロイの内に「上昇的系列」を見出すことによって、古代の神話を一方で「流出説」から解放するとともに、他方で単なる「多神教」とも区別する。だが、ギリシアの宗教が通常「多神教」とみなされるのはなぜか。そこには、神々を結びつける「紐帯」を解体しようとする働きが認められるからではなからうか。この問いに対してシェリングは次のように論じる。

ギリシアの神話 (Fabel)、とりわけホメロスがギリシア人に対して詩作した神々の物語 (Göttergeschichte) の内には、ほとんど子供じみたともいふべき無垢な想像力が作用しており、それは、多くの神々を一つの神に結びつける紐帯を——いわば試みに、戯れに、つまり、この紐帯を再び作り出すという条件の下で——解体する。……「だが」仮に詩や造形芸術がわれわれに神々の諸形姿を個々それぞれ自立的なものと示そうとも、神々を一つに結びつける」かの深い結合の秘める魔力は、われわれを今なお捉える。詩の戯れ (Spiel der Dichtung) において解体されかの紐帯は、秘儀の厳肅さ (Ernst der Geheimlehre) において回復されたのである。(363)

ここで問題とされているのは、「秘儀」と「芸術」（詩と造形芸術を含む）との関係である。

ギリシアの芸術の特徴、それは「多くの神々を一つの神に結びつける紐帯」をあえて「解体」して、「神々の諸形姿」をそれぞれ「自立的なもの」として示す点にある。この意味において、ギリシアの芸術は多神教的と特徴づけられよう。それに対し、こうした多神教的な神々を一つに「結合」するものこそ「秘儀」なのである。無論、ギリシアの芸術において「多くの神々を一つの神に結びつける紐帯」が「解体」されるとはいへ、その解体の仕方は「いわば試みに、戯れに」なされるにすぎない。それゆえに、この「紐帯」は「秘儀」によって再び「回復」される。それに対し、シェリングによれば、「エジプトとインド」の芸術には「深刻な誤解が、いやそれどこか悪魔的なものが明白に認められる」(ibid.)。すなわち、そこにおいては「多くの神々を一つの神に結びつける紐帯」が完全に解体しており、それを回復する可能性は閉ざされている。他面、この「紐帯」を「いわば試みに、戯れに」のみ「解体」する点に、ギリシアの芸術に固有の意義が存する。このことはまた、ギリシアの芸術が、この「紐帯」を「回復」する「秘儀」をいわば要請していることをも意味するであろう。

ここで想起されるのは、シェリングによるウォーバートン説への批判である。シェリングは、ウォーバートン説に従うならば、古代の宗教には「一方の手で〔公教的儀式を〕作り出しつつ、他方の手で〔それを〕否定する、公教的には人をだましつつ、秘教的には人を啓蒙する」という「矛盾」が存在することになる(362)。と批判した上で、(前節において引用したように)次のように述べていた。「おそらく、秘儀においては、公教的儀式においてなされていることと同一の事柄が——ただしより洗練され、秘められた観点から——示されていたのであり、秘儀と公教的儀式の関係はちょうど、哲学者の行う口頭で行われる秘教的講義と公教的講義との関係に相当する、といつてよさ」(362)。この二節は、「芸術」を「秘儀」との対比において公教的なもの一種として捉える可能性をわれ

われに示唆する。かつ、こうした可能性はシェリング自身の歩み——とりわけ『超越論的観念論の体系』（一八〇〇年）から『ブルーノ』および『芸術哲学』（一八〇二年）への展開——と密接に連関している。そこで、われわれの議論に必要な限りにおいて、シェリングの議論の骨格をpushさせておこう。

シェリングは『超越論的観念論の体系』において、自らが「知的直観」と呼ぶ哲学の「原理」について、次のように述べている。「この感性的ではなく知的 (intellektuell) な直観は……それ自体単に内的な直観であつて、決してそれ自体では客観的になりえない。それはただ第二の直観によつてのみ客観的になりうる。この第二の直観こそ美的直観 (ästhetische Anschauung) である」(III, 625)。この哲学の「原理」である「知的直観」は、シェリングによれば、まさに原理であるがゆえに、それ以上「証明」することのできないものであり、単に「要求」ないし「要請」されるにすぎない(370)。かつ、知的直観は「一般の意識の内には現れることがない」(630)。このことは、知的直観を自らの「機関」(369)とする哲学が「哲学としては決して普遍妥当的になりえない」(630)こと、つまり単に「主観的」(629)にとどまらざるをえないことを意味している。シェリングの『超越論的観念論の体系』の全体系は、「哲学するわれわれ」(389)にとつてのみ妥当するこの単に主観的な知的直観を、普遍妥当なものに、すなわち「哲学する」われわれの対象としての自我(628)にとつても妥当するものに化するための行程にほかならず、シェリングはこの行程を締めくくるものとして「芸術」ないし「美的直観」を主題とする。それゆえに、シェリングは次のように述べている。「哲学が単に主観的にのみ呈示しうるものを、普遍妥当性をもつて客観化するのに成功するのは、ただ芸術のみである」(629)。換言すれば、哲学は「哲学として」普遍妥当的になるのではなく、「芸術」ないし「美的直観」を媒介として普遍妥当的になる。ここから、「芸術は、哲学が外的には呈示しえないもの……を常に新たに証す、哲学の唯一真にして永遠なる機関であり同時に証書である」(627)、という命題が生じる。哲学的思索は「芸術」を道具としつつ、「芸術」の内に結晶し、そのことによつて初めて普遍妥当性を獲得する、というの

である。

ところで、『超越論的観念論の体系』において、芸術作品の証す意識的活動と没意識的活動との同一性は、意識的、理念的でもなければ没意識的、実在的でもないために「絶対者」(G) と呼ばれている。「芸術」の証すこの「絶対者」に定位して宇宙全体を構成することが、『超越論的観念論の体系』に続くいわゆる「同一哲学」期の課題である。

『超越論的観念論の体系』のシェリングは、哲学と芸術の関係を、この絶対者を「主観的」に呈示するか、「客観的」に呈示するか、の差異によって規定していた。『芸術哲学』のシェリングは、ここから、「哲学は絶対者を原型 (Vorbild) の内に、芸術は絶対者を対象 (Gegenbild) の内に呈示する」(V, 369) と述べ、哲学と芸術、あるいは真理と美の関係を、「主観的すなわち原型的」か「対象的すなわち客観的」(389) か、あるうは、「理念的 (ideell)」ないし「即目的 (|| 自体的) (an sich)」か「実在的 (real)」(370, 395) か、という対概念によって捉える。それゆえに、哲学と芸術とともに、それ自体としては主観的でも客観的でもない絶対者を呈示するゆえに、その内容に関しては全く同一であり、単にその呈示の仕方 (形式) において異なるにすぎない。芸術は「哲学の全く完全な客観的反射 (objektiver Reflex)」(369) である。こうした事態を指して、『ブルーノ』のシェリングは、「哲学はその自然本性上、必然的に秘教的 (esoterisch) である」のに対し、「産出するもの (|| 芸術家) の技 (Kunst) は必然的に公教的 (exoterisch) である」(IV, 231f.) と述べる。たしかにこうした哲学と芸術との対比は、「哲学が単に主観的にのみ呈示しうるものを、普遍妥当性をもって客観化するのに成功しうるのは、ただ芸術のみである」(III, 629) という『超越論的観念論の体系』の一節を直ちに想起させよう。だが、われわれは『超越論的観念論の体系』と「同一哲学」期のシェリングの間に認められる重要な差異を捨象してはならない。それは、「同一哲学」期のシェリングが、客観的・実在的なものに対して主観的・理念的なものが優位に立つ、と考えている点に存する。⁸⁾『ブルーノ』のシェリングは次のように述べている。

産出するもの〔「芸術家」は神的なものを認識 (erkennen) してはいないので、その限りにおいて必然的に、秘儀に与つたもの (Eingeweiht) としてではなく、むしろ俗人 (Profaner) として現れる。産出するものは神的なものを認識していないとはいえず、しかし「自」の自然本性から (von Natur aus) 神的なものを実践する (ausüben) のであり、また自らそのことを知らずに、そのことを知る人々に対して、あらゆる秘儀の中で最も隠されたもの (die verborgensien aller Geheimnisse) を明らかにする。……それゆえに、産出するものが自らそれとは知らずに外的に行つた礼拝を、哲学者は内的に実践する。(IV, 231)

なるほど、芸術家は哲学者と同一の「礼拝」を行う。かつ、「哲学」が「その自然本性上、必然的に秘教的である」のに対し、芸術は「必然的に公教的」である。だが、芸術の公教性は、芸術家が「神的なものを認識していない」という代償と結びついている。芸術家は、仮に哲学者と「同一の礼拝」を行うにしても、あくまでも「俗人」にとどまる。このことは、芸術がある種の制約を免れない、ということを示唆するであろう。⁹⁾

以上の考察を踏まえるならば、講演「サモトラケの神々について」はまさにこの芸術に固有の制約がいかなるものであるのかを示している、と解することができる。すなわち、「芸術」は必然的に「多くの神々を一つの神に結びつける紐帯」をあえて「解体」し、「神々の諸形姿」をそれぞれ「自立的なもの」として示す、という制約と結びついている。それゆえに、芸術によって「解体」されたこの「紐帯」は、「秘儀の厳肅さにおいて回復され」なくてはならない、とシェリングは主張する (363)。

後期シェリングが「芸術」に「哲学」の「機関にして証書」であるというかつての位置を与えないのは、こうした「芸術」に固有の制約のゆえである。このことはまた、後期シェリングにとっての「芸術」とは「秘儀」による

補完を必要とするものであつて、決して自律的なものではない、ということの意味する。しかし、逆から見ると、このことは「芸術」が「多くの神々を一つの神に結びつける紐帯」を「解体」する傾向と本質的に結びついてゐることをも意味するであろう。この傾向性は、「紐帯」から解放された芸術の脱中心化⇨多様化を促進することになる。近代の芸術がこの傾向を体现したとするならば、シェリングの芸術観は逆説的にも近代的芸術の命運を照射しているといわなくてはならない。

註

- (1) 以下ではシェリングからの引用はK・F・A・シェリング編集による全集版により、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で記す。なお「」はシェリングによる書き込みを、「」は筆者による補足を示す。
- (2) たとえば山口和子「後期シェリングにおける芸術」『美学』第一七四号（一九九三年）参照。
- (3) プラトン『饗宴』(203B-C) 参照。
- (4) シェリングが念頭に置いているのは、たとえばフリードリヒ・クロイツァー(1771-1858)である。シェリングはクロイツァーの「古代の民族、とりわけギリシア人の象徴法と神話」(一八二〇—二二年)に関して、次のように述べている。「この書物の第四部の末尾で著者が展開しているきわめて特殊な哲学的見解——それは古代に対してもキリスト教に対してもただ暴力的に押しつけられていくにすぎない——に即するならば、あらゆる説明には流出説が根底に置かれているのであるが、この点はこの卓越した書物に相応しいものとはいえない。むしろ、この「流出論的」見解はこの書物には異質なものである、としてこの見解をこの書物から取り去ることもできる。かつ、このことによつて、この書物の計り知れない貢献——それは包括的な学識と一体化したより高次の理念によつて、神話全体に対してより深い認識をもたらす点にある——は何ら減少しない。……彼はとりわけ第四卷第三九節において、ケレスは第一の存在である、ということを明確に示したが、この教義は正しく理解するならば、すなわちクロイツァーのように第一の存在(das erste Wesen)を最高の存在(das oberste Wesen)とみなすのではなく、すべてものの根底に即するもの(das allem zu Grunde liegende Wesen)とみなすのであれば、私の説明体系を支える基礎にはかならず」(385)。
- (5) シェリングにおける「消極的⇨否定的統一」と「積極的⇨肯定的統一」に関しては、とりわけ『哲学的経験論の叙述』(一八三六年)

(X. 256)参照。

(6) シェリングが引用しているのは、Guillaume de Sainte-Croix, Recherches sur les mystères du paganisme, 1761, p. 356である。

(7) この段落は、拙稿「美的なもの」と「学問的なもの」あるいは「公教的なもの」と「秘教的なもの」——「美的哲学」の成立と解体——(本誌前号所収)の議論を踏まえている。

(8) 【学問論】(一八〇三年)においては、次のように語られる。「哲学者の内には、芸術家の内に実在的に存在しているものについての、より高次で理念的な反映(höherer ideeller Reflex)が存在する」(V, 348)。

(9) 芸術家における「無知」とは、シェリングがとりわけプラトン「イオン」(32C, 334D)から継承する論点である。なお、「イオン」がシェリングに与えた影響は大きく、「サモトラケの神々について」における次の一節も、「イオン」(33D, E)における「マグネシアの石」が引き寄せる「長い鎖」の比喩を踏まえている。「カペイロイの系列全体は、最も低いものを至高のものと結びつける一連の魔力をなす。この魔力が有効に働くためには、この連鎖の中のどの環といえども無力であったり、あるいは消えてしまったりしてはならない」(366)。