

ポーの宇宙論と錬金術(10)第五章ポーと現代：
ゴシック、ロマン主義、オカルト、近代芸術
についての覚え書(その2)エドガー・ポー
と宮川淳の余白に

宮川, 雅

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

50

(開始ページ / Start Page)

91

(終了ページ / End Page)

110

(発行年 / Year)

2005-03-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002923>

ポーの宇宙論と錬金術（十）

宮川 雅

第五章 ポーと現代——ゴシック、ロマン主義、オカルト、近代芸術についての覚え書（その二）——

（エドガー・ポーと宮川淳の余白に）

ロマン主義

八木敏雄の「ポーと近代」（『エドガー・アラン・ポー研究——破壊と創造』最終章）にならって、ポーの詩論をまとめて掲げることからあらためてはじめよう。

「芸術のための芸術——『詩の原理』『ドレークとハレック評』」

〈詩〉の究極の目的は〈真理〉であるということが、暗黙のうちにあるいは公然と、直接的にあるいは間接的に、当然のこととして認められてきた。どんな詩も教訓を含んでいなくてはならず、その教訓によって作品の詩的価値が判定されるべきだというわけだ。……もっぱら詩のためにのみ詩を書くとか、それこそが詩作の意図であったとかと口にすることは、そ

の詩が眞の詩的威厳にも力にも欠けていることを正直に白状することにほかならないという考えを、われわれは頭に叩き込まれてきた。だが、まさにそういう詩——詩そのもの——詩であつてそれ以外のなものでもない詩——もっぱら詩のためにのみ書かれた詩ほどに完璧な威厳をそなえ、それほど至上に高貴なものは天が下には存在せず、また存在しえない、ということは單純至極な事實であつて、そんなことはちよつと自分の心の底をのぞいてみさえすれば、たちまち判るはずだ。

さて、この新しい意味における「詩」とは、個人のうちなる「詩的情緒 Poetic Sentiment」の、言語で表現された、實踐的結果にほかならないので、一篇の詩の長所を試験する唯一正当な方法は、その詩が他者のうちに「詩的情緒」を喚起する能力を測定すればよいことはもはや明らかである。……これは断言しておくが、「推理」の能力に恵まれた人間なら——つまり純理的な資質の持ち主なら——たとえ「空想力」にはほとんど恵まれていなくても、「空想力」にはふんだんに恵まれながら純理的な資質に欠ける人間などよりは、はるかに神妙な詩をつくることができる。というのは詩は「詩的能力」ではなくて、それを人間のうちに喚起する手段であるからだ。

〔靈感ではなく意識的態度——「構成の哲学」〕

たいがいの作家は——そして特に詩人は、一種の神がかり状態で——つまり靈感のおかげで——作品を書きあげたと見せかけるのが好きで、楽屋裏の四苦八苦を一般読者に公開するといったことには……考えただけで文字通り身震いをするものらしい。……ところが私はそんなことにはいつこうに嫌悪を感じないばかりか、自分の作品なら、どれがどんなふうになんだんと出来ていったか、いつだつていとも簡単に思いだせる。それに、分析してみたり再構成してみたりする関心は、必要不可欠なことにはちがいないが、分析される当の対象にたいする實際の上のあるいは空想上の関心とはまったく別ものであるから、私のある作品がどうやって出来あがつたかというモドス・オペランディを開陳してみせたところで、自分の品位を落とすことにはなるまい。いちばんよく知られているからだけのことだが、『大鴉』を例にとる。私がしてみたいと思うのは、この作品のいかなる一点といえども、偶然や靈感のおかげをこうむつてはおらず——作業は数学の問題を解くときのような

精確で厳密な推理によつて、一步一步、順序をふまえて完成されていったことをあきらかにすることである。

〔詩と音楽——「ロングフェロー論」〕

魂が、〈詩的情緒〉に鼓舞されて、それがあえぎ求める至上の目的——つまり、この世のものならざる〈美〉の創造という目的をほとんど完全に達成することができるのは、おそらく〈音楽〉においてである。……それゆえ、〈詩〉と、通常の意味での〈音楽〉との両者を結合させることによつて、無限に広大な詩的發展の分野がひらけてくるであらう。

私は言葉による〈詩〉を、手短かに、美の韻律による創造と規定する。〈知性〉や〈良心〉とは副次的な関係しかない。偶然でもなければ、〈義務〉や〈真理〉とはいかなる関係もない。

*

近代詩がポーに始まると言われるのは、「芸術のための芸術」「詩のための詩」を實踐し、「当為 Soll'en」としたことにある。おおかたの異論はあるまい。だから、近代詩に及ぼした詩人ポーの影響について、あらためて検証することが、この覚え書の最終目標ではない。ポーの文学堂爲をまるごと捕らえることが望まれる。近代詩ではなくて、近代芸術の文脈を思想的に考えることがもくろまれている。要するにポーは詩人であつたが小説家でもあつた（し批評家でもあつた）。十八歳で処女詩集『タマレーンその他』を出したポーは、詩作に専念できる境遇を得られず、雑誌編集に携わり、小説のみならず書評や雑文を含むさまざまな散文を書きまくり、病身の妻と母親をかかえて生計をたてるために苦しみ続けたわけだが、生前最後の詩集『大鴉その他』（一八四五）の序文で、そのような境遇と自分の詩の関係を痛切に語っている。――

私自身の眼識の名譽のためにもこう言っておく必要がある——この詩集には一般読者にとつて大いに価値のあるものも、私自身の面目を大いに施すようなものも皆無であると。もつと恵まれた境遇にあつたのなら、私が全力を傾注した

だろうこの分野で、いつも余儀ない事情が真剣な努力を払うことをさまたげてきた。

ポーが常に自作に手を入れ、常にその結果は改善されるという、批評眼が高い作家だったことを考えると、推敲・改稿の余地が、時間が許せばあつたのだというのは首肯できるところであるが、もちろん、この一節にはポー独特の韜晦が——あるいは逆韜晦が——あるだろう。ポーの考える理想の詩はまださきにあるということだ。けれども詩作以外の分野（小説、批評）にポーがどれほどの力を真剣に傾注したのか、ということはまた別問題である、あるいはポーにとって別問題であつたかどうかが問題である。

音楽を理想とするならば、当然ながら韻文に対して散文は下位に位置することになる。たとえばポー直系の詩人のひとり、ポール・ヴァレリーは散文も書いた人だが、「最高の芸術は、感動的な対象でひとを感動させるということによってつくられるものでは、確かにありえない。死や苦悩や愛情を描き出すことで、人々を戦慄させ哀傷させることくらい、容易なことがあるだろうか。……それはわれわれにいつわりの生を味わわせ、生の素朴な力をもてあそびながら、われわれの心を拷問にかけたり安心させたりする。しかし、このような芸術は（ひとはこれを人間的と呼ぶが）まさしく虚妄なのである」と書いた。ポーはどうだったのか。ポーの最初の詩論「Bへの手紙」（第三詩集序）（一八三三）は、コールリッジの『文学的評伝』の引き写しと考えられるくだりを含んでいる。「私見によれば、詩は科学と違い、真理を目的とせず、悦びをその直接の目的とし、小説とも違い、限定的な悦びを目的とせず、無限定な悦びを目的とし、その目的が達成される限りにおいて詩が詩たりうる。……詩は無限定な感動を喚起するイメージを提供し、その目的のためには音楽は不可欠である——なぜなら、甘美な音を得得することこそ、もつとも無限な享受の形式だからだ。音楽が悦ばしい理念と結合したとき、それは詩であり、理念がないとき、それは単なる音楽である。音楽のない理念は、もつとも限定的な散文の形態である。」

コールリッジへの負債を物語りながらもポー的に、ポーという文学者に引き寄せて読まずにはいられない、雄弁さをこの

一節はもっている。ちなみに一八三一年という年は、八歳のヴァージニアのいるクレム家へ身を寄せた年であり、今日残っているポーの最初の短篇小説群が書き出された年であった。ポーはその後の詩論「ロングフェロー論」で、詩 poetry という語の語源に遡る考察（これ自体、ルネサンス以来の詩学の常套である）をして語義を「創造」という意味に拡大し、「詩の原理」では「詩的情緒」がさまざまなあらわれかたをすることを説いた。——「もちろん、詩的情緒はさまざまな様式でみずから現わす——〈絵画〉において、〈建築〉において、〈舞踊〉において——とりわけ〈音楽〉において——そして、きわめて特異な仕方、かつ広い領域を伴って、〈風景庭園〉の構成において。」音楽がとりわけて詩的情緒の顕現の場として示されているが、ポーの思索は言葉に限定されていない。美への魂の高揚こそが詩的情緒の本質なのであった。——「もつとも純粹かつもつとも高揚的でもつとも激しいあの悦びは〈美〉の観照から生まれると私は主張する。〈美〉の観照のうちにこそ、われわれが〈詩的情緒〉として認識する、魂の悦びにみちた高揚ないし興奮を獲得することが可能であることを、われわれだけが知る。」

ポーの創作技法が方法論的には「組み合わせの術」であることを拙論第三章「組み合わせ術としての構成の哲学」で書いた。既に繰り返かえしをしまっているが、芸術家としてのポーの視野が詩に限定されていないというあたりまえのことを確認しておきたかったのだ。

*

そうして、詩と小説の背後にある美学のさらに背後にある思想的な問題を歴史的に考察してみたい。そのときに、宇宙論的に考察は進むことになる。第一に小宇宙としての人間論の問題、第二に小宇宙としての作品テキストの問題、第三に世界観としての正規の宇宙論の問題である。

そこで、あらためてロマン主義である。ランダル・スチュアートは、キリスト教正統の最も重要な教義である「原罪」の

規定する人間の条件を忘れて「人間神化」を唱導するエマソンをアメリカ文学における最大の異端者として断罪した。それがT・E・ヒューム以来の「宗教」の側からのロマン主義批判と重なっていることは序章で述べたとおりである。その際、主体と客体、自我と自然という二分説的な立場からのロマン主義に対する誤解を指摘したつもりである。「序章 展望——三分説の視点から」において、ほくは神秘学の基本的な世界観として三分説を提示し、ロマン主義の時代にまで至るヨーロッパの「精神」史的状况をかなり図式的に述べた。トリコトミー(三分説)とは、霊(spirit)、魂(soul)、体(body)、という三つの領域の総体として人間存在を把握しようとする考えである(人性三分説)。そして人間は三重の仕方世界と結びつき、大宇宙もまた、小宇宙たる人間に照応して霊、魂、体から成り立つものとして捉えられる(宇宙三分説)。霊とは、人間各自の魂の中に見いだせながら主観を超越している客観的領域のことである。それは目的と愛の根拠である。キリスト教文化の公的な思想は中世以降二分説を主張してきた。信仰によらず認識によって自分の中に自分の霊を体験することは異端とされた。その結果ヨーロッパの学問体系の中ではsoulとspiritはつねに曖昧のままに残され、しばしば非常な混乱に陥っている(高橋巖『神秘学序説』)。魂というのは感情と悟性が共働した主観的な働きとされるが、そのような魂は真理を認識する能力をもたない。教会に属し、忠誠を誓ってはじめて恩寵として、真理、つまり霊界の認識が伝えられるというのがキリスト教文化の肉体と魂という二分説の本質であろう(『神秘学講義』)。だが、二分説的な考え方は、キリスト教本来の考え方ではなく、キリスト教が権力と結びついてドグマを作っていく過程でできたものである。人間は体と魂と霊とから成り立っているという、古代の神秘学に共通のトリコトミーが、公式に異端として否定されたのは、八九四年のコンスタンチノーブル第八回公会議においてであったとされている。中世から十九世紀に至るまで、霊はもはや個々の人間の属性とはみなされなくなった。そして、人間は肉体と魂の所有者であるという二分説から必然的に派生してくる唯物論によって、十九世紀にいたっては魂もまた肉体によって生み出されるものとされ、人間は結局肉体的存在以外の何者でもなくなってしまう(『序説』二二—二三)。

もつとも明示的なアメリカ・ロマン主義の主尊者であつたエマソンの思想の核心をなす概念は「自己信頼」であるということにおかたの異論はないだろう。しかし「自己」とは何かということこそ問題がある。結論的に言えば、エマソンのいう「自己」とは霊であり、ユングが「内なる神」とした「自己 *Self*」と類比的なものであると考えられる。ユングの「個体化」のプロセスにおいて、意識と無意識の中間に立つことになる人格の中心点がゼルプストであつた。それは「われわれにとって未知でありながら、まったく近くにあり、まったくわれわれ自身でありながら、しかも認識しがたく、秘密に満ちた構成をもつ潜在的中心点であり、動物と神々、結晶体と星とに似ていながら、われわれに不可解だと思わせたり不信をいだかせたりはしない。この中心点をゼルプストと名づける。ゼルプストは知的に解釈すれば、心理学上の概念であり、われわれに認識し得ない存在を表現している。しかしそれは「われわれの内なる神」でもある。われわれの魂の生命全体の発端はここに発し、そうしていつさいの究極の目的はこゝへ向かう」(Jung 一三七—一三八)。

ユングはキリスト教のコンテキストを使って、個体化のプロセスは聖パウロの「われ生くるにあらず、キリスト我が内にありて生くるなり」(ガラテア書 二・二〇)という言葉で表現することができると書き、ゼルプストがヨハネ福音書のバラクレート(イエスののちに來たるべき真理の霊)の心理学的概念ともなることを示唆している。「真のキリスト教——キリストが抱いていたような人間の無限性に対する信仰——は失なわれてしまつてゐる」(「神学部講演」と述べたエマソンは、キリストの神性を否定したというよりはすべての人間の神性を肯定したと言えるだろうが、「キリストが弟子たちに与えた約束」を「神」は人間の「魂」のなかにあるという教義」と関連づけた(一八三一年一月三日の日記)エマソンの、霊についての記述は、ある意味では当然のことながら、ユングのゼルプストの記述に似る。——「至高のものが人間の魂にあるということ、智でも愛でも美でも力でもなく、それらすべてが一つとなり、かつ各々が完全である莊嚴な普遍的本質こそ、万物の存在する目的であり、万物の根柢でもあること、霊こそが創造者であること、自然の背後に、自然のいたるところに、霊があり、霊が一体であつて複合体ではなく、われわれに對して、外から、つまり空間と時間のなかではなく、霊的

に、つまりわれわれ自身を通して働きかけてくることをわれわれは学ぶ」(「自然」)。エマソンの一節に強いのは、この、人間の魂にある霊の、普遍的性質である。

エマソンは「霊」と「想像力」と「理性」をほぼ等号で結びつけて、感覚と悟性の上に置いたが(認識経験の三分説)、「われわれはまだ自然を相手に能力の半分だけでむかいあっている」(「自然」)と述べるように、現時点での「理性」が十分にはか発達していないことを認識していた。エマソンの詩人はそのような人間の現状で、特権的に「一個の透明な眼球になる」瞬間を得やすい存在である。詩人の機能は、霊的啓示・顕示の瞬間をとらえ、さらにそれを神聖文字に表現することである。自然は詩人に「すべての創造物を絵言葉として提示し」(「詩人論」)、詩人は「へ自然」を彼の神聖文字として利用しなければならぬ」(「詩と想像力」)。このような詩人観はポーと重なるところがあるし、コールリッジにもまた重なるところがある。

けれどもエマソンの「自己信頼」の主張は、民主主義の基盤をなす人間(性)の普遍性の宣言として受けとめられたと考えられる(そして、叙情や内面の吐露よりも社会性に重点をおいたロマン主義こそアメリカ的なものだったと考えられる)。「自然はつねにへ霊」について語る。……自然のもつとも気高いつとめはへ神のあらわれとして立つことだ。自然は普遍的な霊が個別者に語りかけ、個別者を普遍者のもとへ連れ戻そうとするときに用いる機関である」(「自然」)と語るエマソンは、スチュワートが述べたような意味で「自然崇拜」に与しているとは考えられない。ポーにとつての自然もまた、組み合わせの素材として意味があるのであった。教科書的なロマン主義の特質が「自我の解放」「個人主義」「彼岸ないし絶対への憧憬」「自然の愛好」などであるなら、ポーもエマソンも微妙にずれたものをもっている。エマソンは個人主義を「自己信頼」をもとに讀えながらも民主主義につながるものもち、自然の善性を承認したことでネーチャー・ライティングの系譜にも位置づくことになった。それに対して詩人ポーは自然を排除して人工性としての音楽性をめざしたのだった。ポーの詩人もエマソンの詩人も「選ばれし人」だったが、一方でエマソンはエピファニー的な啓示の可能性をこちらの意思にかか

わりなく認めたのだったし、ポーはしばしば言われるように（近年注目されるように南部出自と関連するかどうかはともかく）貴族主義者だった。ありていに言えば、アメリカにおいてはエマソンは勝ち組で、ポーは負け組となった。

もう少し文学史的に言うならば、自然界のあらゆる現象を「精神」の象徴と見るエマソンの照応論は、かつて神の恩寵や意思を聖書的に解釈しようとしたピューリタンたちのタイポロジカルな象徴主義を、人間中心の視点から多様化して一般化したものと見ることができる。だからアメリカ文学の象徴主義の伝統を論じる本はエマソンの『自然』に多くのクレジットを払うことにもなった。

ポーとエマソンの作品が与える印象が明暗に分かれるのは、エマソンが人間中心主義に肯定的に対応したのに対して、ポーはしばしば否定的・懐疑的に接近して、神不在の世界の神なき人間の罪悪や卑小さを強調したように見えるからだろうか。ばくはゴシック的な懷疑はポーやメルヴィルにあつて、エマソンにはない、と序章で書いた。それは突き詰めて言えば「自然」の善性を信じるかどうか、という一点にあらわれるだろう。ソローとホイットマンがエマソンに肯定的に学んだのに対して、ポーとメルヴィルは否定者と考えられている。ポーとメルヴィルには、人間の認識に関するゴシック的な懷疑と遊びがあるが、これはエマソンにはない。ポーもメルヴィルもトランセンデンタリズムを諷刺的、戯画的に扱った。グノーシス主義に傾斜したメルヴィルは、アメリカ超絶主義の中心的なメッセージである、自然の中の恵み深い神の遍在という概念を攻撃した。ポーにとって自然は墮落したもので、これはグノーシスの救済を待っているとも見えるが、ポーはグノーシスの二元論はとらずに鍊金術的な物質主義に立って「プリマ・マテリア」としたのである。そのポーは伝統的な神観念の崩壊を認識していたがゆえに、新たな物質の完成としての神性の延長上に神を見たのだった。エマソンにあつては自然はあくまで非自我であつた。自然は機関である、といつてしまえばそれまでだが、小宇宙たる人間と大宇宙たる自然の照応をエマソンが考えていたのであるからには、そこには齟齬が生じてくる。つまりわが宮沢賢治のように「人間も自然の一部です」とはエマソンはいわない。「哲学的に考えると、宇宙は（自然）と（魂）から構成されている。だから厳密に言う」と、われ

われから分離されているすべてのもの、〈哲学〉が〈非我〉として区別するすべてのもの、つまり自然も人工も、すべての他人も私自身の体も、ことごとく《自然》と言うこの名前のもとに分類されねばならない」と『自然』の序で定義したときには霊的な次元は加わっていない。だが、加わったときに、体は自然だが、霊は自然ではない。だから第六章「アイデアリズム」に続く第七章「霊」で「アイデアリズムは、大工仕事や化学作用の原理以外の原理で自然を説明するための仮説である。だが物質の存在をただ否定するだけなら、霊の要求を満足させることにならない。〈神〉を私の外に置き去りにすることになる」と書くことになる。しかし「自然の善性」といったときに外的自然であれ人間の自然であれ、物質の善性ということは常識的には問題にされないのだから、自然という概念規定自体が、エマソンにあつては曖昧なのであつた。能産的自然と所産的自然という用語を使うなら、善性とは前者に関わるだろう。だがエマソンの自然とは所産的、可視的自然なのであつた。

話が混乱してきたので、もとに戻そう。アルベール・ペガンの古典的研究『ロマン的魂と夢』の一節を引いて、ロマン主義の時代の思想的状況を考える材料にする。

*

文学上のロマン主義にあまねく拡がっている、世界と人間との根源的統一を理解しようとする傾向は、ふつう「自然哲学者」と呼ばれている十九世紀初頭の思想家たちにおいて明確な形をとった。彼らのあいだに、さまざまな動向やかなり強固な対立を見出すことはおそらく不当ではあるまい。彼ら思弁家ないしは実験家、秘教家や催眠術師、錬金術師ないしは化学者、キリスト教徒ないしは汎神論者はまた、一度ならず、政治的見解の相違によつても分けられた。しかし、細部にわたる歴史上の説明はわれわれには重要でない。すなわち支配的傾向を明らかにするだけで十分なのだ。この支配的傾向は、この運動を前世紀にたいする一致した反動となし、同時にこれらの哲学者たちのすべてを眠りの啓示に関するとりわけ綿密

な研究に導いたのである。

多様な精神的潮流が、非合理主義の開花を準備したのであって、それは見かけほど唐突なものでも新奇なものでもなかった。イタリアとドイツのルネサンスの新プラトン主義は、たいていの「ロマン主義の自然哲学者」に共通する若干の基本的概念をすでに確立していた。ケプラー、バラケルスス、ニコラウス・クザヌス、あるいはアグリッパ・フォン・ネットスハイムにとつても、ジョルダーノ・ブルーノにとつても、宇宙は魂をそなえた一個の生ける存在である。本質的同一性があらゆる生命を結びつけている。これら生命はへ全体への発現にはかならないのだ。宇宙的共感、関係が、生のすべての発現を支配し、魔術に対するルネサンスのすべての思想家たちの信仰を説明している。つまり、いかなる動作、いかなる行為も孤立してはいない。その強力な影響が創造にあまねく拡がる。また魔術的作用はもつとも遠い事物ないしは生物にまでもおのずと及んでいる。

*

ベガンが示唆するように、科学者から哲学者、文学者から宗教家までさまざまな人間が、ルネサンスの思想潮流の流れを汲みつつ、反理性主義にむかう運動を示したのだった。一つのあらわれは後段に示されているように外的宇宙の問題であり、もう一つは人間内部の探求であった。ベガンは夢の重要性を述べるが、それは「眠りの啓示」の研究がロマン主義の時代にもつた重要性のことである。そこからベガンはユングに先立つ無意識論の先駆としてシュューベルトやカール・グスタフ・カールスを検討する。けれどもベガンでさえ魂と霊の区分を問題視しないために議論は曖昧なままになっていると思われる。

一方で十七世紀以降に合理主義がたどった方向は、宗教からの科学の分離であり、かつて霊的存在が関与していると思われた事柄の合理的説明、即ち世界からの霊的なものの放逐であった。高橋敏を引いたように、デカルト的霊肉二元論が行

きついた先は肉体二元論であった。

キリスト教の神が人間の存在論的・心理的基盤としての力を失なつてゆくロマン主義の時代にあらためて問題になったのは、人間論的（小宇宙的）には人間の霊性の問題であり、宇宙論的には神的なものが世界に関与するか否かという問題である。第一章で述べたように、大宇宙の基盤なしには霊性も神性も心理学に還元されてしまいかねないからである。十八世紀から十九世紀にかけての擬似科学のひとつの特徴は、キリスト教内部の理神論的な志向に抗して、神的なものと世界をつなぐ媒体を想定しようとしたことだった。だからこそ電気も磁気も霊的な性質を帯びたものとして捉えられたのである。現代のオカルトの源泉は一八四八年、すなわちポーが四〇歳で死ぬ前年にアメリカで興るスピリチュアリズムとされているが、スピリチュアリズムを準備し、スピリチュアリズムに通じるものをもつた骨相学や動物磁気説などの擬似科学の流行（新戸雅章のいう「科学仕掛けの神秘主義」）があり、ポー自身興味を示したのだった。

ややこしいのは、擬似科学でなくとも、たとえば天文学でエーテルの存在は宇宙を説明するために想定されていた。だがこのエーテルは霊ではない。エーテルの存在はアインシュタインの相対性理論の出現によつて否定されることになるがそれまで天文学はエーテルを必要としていたし、エーテルは異説ではなかった。

ポーの宇宙論「ユリイカ」の「現代」性（たとえばビッグ・バン理論との類似）や「同時代」性（当時の宇宙論の利用）をあげつらうのは、思想問題としては実りある作業ではなく、重要なのは「霊的エーテル」と呼ぶものについてポーが、「天文学者のエーテルとは、彼らのが物質であり、私のがそうではない」という点で、根本的に違っている」と言明する一点にこそある。「物質」は……この霊的エーテルの目的に奉仕するためにのみ創造されたものと見る。ことができる」とポーは言うのだ。

*

ポーは遅れてきたロマン派だった。もっともそれはポーだけではなくてアメリカのロマン主義はヨーロッパに遅れてやってきたのであって、ヨーロッパがリアリズムの時代に入ってもアメリカではエマソンのな、民主主義とむしろ融和する型のロマン主義が力を持ち、民衆の想像力と重なって、南北戦争まで続いた、と図式的には言える。ポー自身はフランスのフーケの妖精物語『ウンディーネ』(一八一八)の英訳が一八三九年に『バートン紳士雑誌』に掲載された折に書評を書いて、「わが国の反ロマン主義的な国民性のただなかに」翻訳がなされたことを評価し、同時にアメリカの状況を嘆じている。けれども同じ書評でテキストの重層性に触れるポーの戦略を語っている点は興味深い。「アッシャー家の没落」のアッシャーの口ずさんだ詩の「その意味の底流ないし神秘的な流れ *under or mystic current of its meaning*」を語り手が問題にしたのと同じ言葉つかいで、文学作品の「意味の神秘的ないし底流的な流れ *mystic or under current of meaning*」の重要性を主張するのである。

ポーだけではなくて、ロマン主義のテキスト一般の、文学のみならず美術における、重層性が近年指摘されている事実がある。だが、構造主義流行期に喧伝された「テキストの重層性」が層の間の優劣関係をもたず核心がないことをミソとしていたならば(いわゆる構造主義のタマネギ理論、ラッキョウ理論)、そのような相対主義とは違った重層的解釈の伝統があった。

三世紀、聖書解釈との関連で霊を問題にしたオリゲネスは、三重の聖書解釈を説いた。オリゲネスによれば聖書には肉体的、魂的、霊的という三通りの把握が可能であった。肉体的把握とは訓詁学的解釈のことであり、そして道徳的、アレゴリー的なのが魂的把握である。これに対し、霊的把握は「永遠の福音」を明らかにするというのである。「聖書の言葉は三つの仕方のいずれかで魂に印される。……人間が体と魂と霊によって構成されているように、人間の救いのために神の賜物

として与えられた聖書も同様の仕方で作成されている」(「諸原理について」)。つまり、オリゲネスにあつては人性三分説が聖書というテキストの読解と呼応していたのだつた。

『人間の尊厳について』で、あらゆる可能性・可塑性をもつカメレオンとして人間性を捉えたピコ・デルラ・ミランドラは、のちに十三世紀のスペインのカバラに自らの神秘学の基盤を認め、かつオリゲネスの聖書解釈を發展させて『詩的神学』を主張したが、それはいまふうに言えば秘すべき真理を偽装する隠匿・隠微の詩学であつた。つまり、暗号解読に関わるようなテキストの伝統(イエスに関してはフランク・カーモドが『秘義の発生』で説いたような、バラブルで語つて部外者は悟れないテキスト)が、「オカルト」的な伝統としてあつたということだ。

ついではがらこのオリゲネスの三重の聖書解釈の伝統は中世には四重になり、三分説的思想は失なわれてしまふが、観点として伝承されたこの三統一を十二世紀のシトー派修道院長ヨアキム・デ・フィオレは歴史における三段階に変化させ、第三のペルソナ、つまり聖霊の時代を待つ思想を構築した。聖霊は、新しい人間関係のなかで、ひとりひとりの人間が自己の存在を、従来の二分説に従うのではなく、肉体、魂のほかに霊的存在としても理解できたとき、はじめて自己を明らかにする(高橋巖『神秘学序説』)。

そして、たとえば近代抽象主義の創始者カンディンスキーは、一方でブラヴァツキーの神智学への傾倒が有名だが、ヨアキム主義に立つて芸術と宗教を再統合しようとしたのだつた。――

現代はこの王国の啓示の偉大な時なのだ。……ここに霊的なものの偉大な時期が、霊の、父と子と霊という意味での霊の、啓示が始まるのだ。……芸術は多くの点で宗教に似ている。その発展は稲妻に似た突然の悟りから生じる。……新約は旧約なしにも可能であろうか。『第三の』啓示の境界に立つわれわれの時代は第二のそれなしにも可能であろうか。この芸術観がキリスト教的であること、同時にそれが霊の『第三の』啓示をうけいれるに必要な諸要素を内に含んでい

ること、そのことを私はよく意識していた。(「回顧」)

*

聖書と類比的に見られた世界(自然)はどうか。ひとつには、これはエマソンにも濃厚だが、聖書と自然が神聖文字によつて書かれた相補的な二冊の本だと見る伝統があった。神聖文字については、「黄金虫」の解説に際して述べたように、鍊金術の創始者でもあるヘルメス・トリスメギストウスが創始したと考える伝統がルネサンス期にあったことや、ジョン・デリーの『モナス・ヒエログリフィカ』がルネサンス期の新しい鍊金術の中心的な書物だったこと、がポーのオカルト思想と関わる。もうひとつ、ポーの美学と密接に関わるサブライムの概念に関連して、マージョリー・ニコルソンは『暗い山と栄光の山』で、未開の自然を悪と見る中世的な自然観が、十六世紀から十七世紀にかけて、壮大な自然を神の栄光にみちた現前であるとする自然観にかわつたのだと説明した。つまり、バーク以前には、サブライムは、広い意味で宗教的な意味をもっていたということのだが、十八世紀のサブライムの美学は十七世紀の神学的、宇宙論的思想から生まれたものではなく、ロッキの認識論がその背後にあったわけだった。しかし、自然の崇高美^{サブライム}に対する「宗教的」反応は、完全に消え去ることは決してなかったのである。そして、ポーは「宇宙」は「神」のプロット」であり、「聖なる」コンセプションの作品」であり「原子的配置」を伴った「最も崇高な詩^{サブライム}」であると『ユリイカ』で言明し、それ以前にいつぼうで「原子的配置」をもった構造物として文学作品を見る見方を繰りかえし表明していたのだった。

短篇小説の面白さは音楽にはない(言葉の音楽には求められない)。自明のことである。短篇小説のいくつかについては、自作の詩を作品内作品として組み込むという操作をポーは行なっていた(「ライジーア」や「アッシャー」)。リカルドゥーは「象嵌法」と呼んで意図を推測するが、ともあれ私が「アッシャー家の没落」の解説で明らかにしたのは、宇宙論的・鍊金術的な過程を描く短篇「アッシャー家の没落」及び「アッシャー家」の没落(建築と家系の)は、鍊金術の象徴として宇

宙の終焉、兄妹の合一的死をなぞるだけでなく、鍊金術師にとつての小宇宙たる作業^{オプス}とパラレルな文学的小宇宙たる作品の構成と終末を語っている、ということだった。そして、それは作家ポーが鍊金術を文学営為に適用したことのあらわれであつた。作品の結末は「『アッシャー家』の断片の上に音もなくゆっくりと閉じた closed sullenly over the fragments of the "House of Usher"」と、「アッシャー家」という言葉で閉じられる。ヘアッシャー家」と「アッシャー家の没落」が断片の組み合わせによつて構成された構築物であることを思い起こせば、この結びの言葉は自己言及的である。そして言語の意味が現実との対照を失なつて、意味自体に戻る瞬間を、芸術至上主義的な詩人は、音楽の重視とともに、目指すのであつてみれば、読むときにのみ立ち現われて、読みおえれば沈んでいくような作品宇宙を言語は目指すのであり、その意味でも「アッシャー」の結末は自己言及的な実践なのだった。神秘学と近代芸術の問題は次回検討することになるが、以上が十分ながら小宇宙としての作品と三分説的世界観の關係の要約である。

*

三番目の、小宇宙としての人間については、ポーが終生関心を示したアイデンティティーの問題として第一章を中心に論じたが、むしろ三分説にもっとも関わる問題である。ここではあらためて思想的な問題として考えてみたいが、くわしくは次項のオカルトで論じることになる。ペガンのいう「眠りの啓示に関するとりわけ綿密な研究」は、学問的には心理学につながつていった。ホレス・ウォルポールが「奇跡、幻視、妖術、夢、その他の超自然的出来事は今日ロマンスからさえも放逐されている」と述べたように『オトラントの城』第二版序、夢の神秘は昔から神々からのお告げとして大きな役割を演じてきたが、占星術が天文学となつてオカルト的要素を捨て、近代科学に生まれ変わったのに対し、夢は近代においても長い間夢占いという太古の衣装をまとい続けるか、そうでない場合は単なる主観的な魂の産物もしくは「人間本性のいわば恥部ともいふべき部分（G・H・シュールト）」として相手にされなくなつた。この夢の諸形象を、再び積極的に評価した

のがドイツ・ロマン主義の詩人・哲学者・芸術家たちだった(高橋巖「フロイトの夢判断」参照)。その後の流れのなかで、体と魂の二分説に基づいて夢を考えたフロイトの無意識理論は、伝承における悪魔的なものをイドに、天使的なものを超自我に結びつけるかたちで「超自然」的なものを解消した。フロイト的な立場を貫けば、神も霊も人間の *psyche* が生み出したものであり、*psyche* は肉体が生み出したものである。ポーはエマソンのように単純に魂の内なる霊を信じるのではなく、人間の内的機能として「あまのじゃく」の存在を措定したり、「ダブル」を措定したり、「二重靈魂」を措定したりした。「あまのじゃく」は内的機能とされながらも「憑依」するものとしても捉えられているふしがある(「黒猫」)。霊の問題についてはオカルトをあらためて論じるなかで歴史的に検討したいが、最後に、スピリチュアリズム以降の錯綜した「霊」の問題を考える参考として、英文学者だった浅野和二郎が「心靈講話」に引いているアメリカ人の文章を孫引きしておきます(William T. Stead の一八九一年の *Real Ghost Stories*——ついでながら、この著作は虚構ではなくてほんとうにあった幽霊話なわけだが、虚構と現実の混交を如実に物語っている)——

*

附録 人体は幽霊の宿

本篇は『評論之評論』主筆故ウィリアム・テイ・ステッドの著『まことの幽霊譚』から抄譯せるもので肉体和靈魂との關係を判り易く、面白く描いてあります。たしかに讀んで損なものでないと思ひます。

あなた方は一度も幽霊を御覧になられたことがないかも知れません。が、それだから幽霊は無いといふ結論には少しもな

りません。數ある人間の中で人間を害^{いた}傷^めるところの微生物を目撃したものが幾人あるでせう？ 微生物を實驗するものは動物學者であります。幽霊を實驗するものは心靈學者であります。動植物學者と心靈研究者とはどちらが多数か？ 事によ

ると後者の數の方が多いかも知れません。で、兎に角、幽霊も微生物も、どちらも目撃したことのない一般人士としては他人の証明にたよる外仕方ありません。學問の研究に於ては、すべてが正確なる証明の有無の問題であつて、個々の體驗の有無の問題ではないのです。

イギリス、フランス、その他の國々の催眠心理學者並に心靈學者たちの説によれば、いかなる人間でも自身の内部に一個又は數個の幽霊を宿して居ないものはない、といふのでありますが、こいつは實に聞き棄てならぬ天下の大問題だと考へます。一つや二つの幽霊が何所かへニヨロニヨロ現るといつたやうな、キマグレ問題とは訳が違つて、こいつはわれわれ人間全体の身の上に係る問題なのですから大變であります。彼等は説きます。——人間には、肉体並に之に付屬する意識的人格の外に靈魂と稱する無意識的人格があつてこれと同居して居る……。随分迷信臭い囁語のやうに聞えますが、これが最近の、尤も進歩した科學者達の主張だといふのですから誰だつて一旦は驚き且つ呆れます。

平生われわれは一向澄ました顔をして『私』といふ言葉を用ゐます。が、一体私とはそも何者でせう？ 五感を通じて外界の印象を受け納るゝところの、われわれ平生の意識的人格のみが肉体唯一の居住者なのでせうか？ それとも他に一つ若くは多數の人格——つまりわれわれが覺めて活動して居る間は黙つてゐても、睡つた時、若くは催眠式の恍惚狀態に入つた時に、半意識的又は完全な意識的活動を起し兼ねない、他の獨立せる人格が同居しては居ないであらうか？ 之を一言にして盡せば『私』といふものはたゞ一つの人格か？ それとも二つか？ 丁度人間に隨意筋と不隨意筋〔筋〕があると同じく、無意識的人格は結構普通的感覺器官に依らずして、秘密に他と交通する適當の手段方法を講ずることを忘れません。

無意識的人格の有する秘密の器官がどの点まで偉大有力であるかははつきりとは判りません。兎に角神の啓示などが人間界に達するのは常に此秘密の器官によるので、更にかの神秘家の觀^{アウロラ}の幻像、かの聖者の説く預言、かの巫女の有つ靈感——

—それ等のものは皆この器官を通して来ます。われわれが行ふところの思想伝達現象などもつまりはこの抑圧されたる宿の妻のこつそり行ふ隠し共に過ぎません。実にこの無意識的人格こそは大洋の真中で座礁せる難破船の所在をつきとめ、千里の外の戦場で催さるゝところの密議を嗅き「き」つけ、又世界の末端に起るところの悲劇の実況を手取る如く目撃するところの当面の役者であります。

かの物質主義が勢力を張る時代といふのは、つまりは活動的で積極的な意識的人格がこの従順なる無意識的人格を抑圧し、その結果万有の底にひそめる神性に対して盲目なる時代に外ならない。ですから何れの宗教に於ても先づ第一着手段として、かの大威張りで五感を独占し、無声の忠言に耳を貸すことを知らざる肉体の暴ばれ亭主を抑圧して、貞淑なる糟糠の妻を神の御前に引き出すことを講ずるのであります。静坐、瞑想、祈祷、断食——これ等はインドの瑜珈僧でも、トラピストの修道僧でも、クエーカー教徒でも悉く愛用するところのもので、つまりは受身の沈黙状態に於て高所より下るところのインスピレーションを静かに待つ準備に外なりません。意識的人格は現象の世界を横領しました。しかし眼に見えざる無限の世界は実に無意識的人格の勢力範囲であります。現世の生命を棄て、こそ永遠の生命は初めて得らるゝのであります。

両者の夫婦関係はこれを押すゝめて考えへれば考えへるほどますます痛切味を加へます。意識的人格が蓄へたいろ／＼の記憶、さまざまの印象は、やゝもすれば必要の場合に容易に出て来ぬことがあります。丁度われ／＼が手帳の置場を忘れて了つたやうなものであります。が、やがて夜の幕が下ります。するとわれ／＼の意識的人格は眠りにつき、これに代わりてわれ／＼の無意識の世話女房が眼を覚まし、貯蔵品の中を捜しまはして、とう／＼見失つた記憶の手帳を引き出し、それを目覚めた良人の手に渡します。

尚ほ日頃良人の陰に隠るゝこの世話女房は、時とすれば良人の睡眠中の隙を覗つて軀や手足を使ふことがあります。夢遊病者など、いふのがそれでありまゝです。が、彼女が横暴なる良人の手から理想的に解放さるゝのは催眠式の恍惚状態に入つた時で、その時こそはわが物顔に軀全体をこき使ひますが、しかし御殿の奥から遁れ出でたる上臈が、やがて又山賊などの手

籠にされるやうなもので彼女は間もなく他の横暴な不躰者の捕虜になります。即ち自分自身の意識的人格が以前彼女の牛耳を取ったやうに、今度は他人の意識的人格が彼女の牛耳を取るのです。

斯く述べたところで、もちろん此等二つの人格の間には普通の意味の性的関係が存在する訳ではありません。が、催眠術者の意識が被催眠者の潜在意識と結合する状態は、いかにも姦夫姦婦の道ならぬ性的関係に酷似して居るではありませんか！斯うなつては無意識的人格は最早自分の本来の良人の命令ばかりはきかず、仇し男の意識的人格の奴隷となつて甘んずる傾があります。そして本来の良人と、無理に闖入した間男との間には、しばしば猛烈なる暗闘が行はれます。

人間の意識的人格と無意識的人格、換言すれば人間意識と靈魂意識との間にいかに顕著なる性質の相違があるかは、フランスのジュール・ジアーネーが試みたる次ぎの単純な実験の記録を見てもその一端を窺えます。――

（片脚の痺れた患者）――私はある時片脚の痺れてゐる一人の患者を催眠状態に導いて斯く命じました。――『私の問に對して然りと答へる時には指を挙げ、否と答へる時には指を降せ。』やがて私は患者を催眠から解き、痺れてゐる脚を数ヶ所針で突いて痛いか痛くないかを訊ねました。すると彼の覚めてゐる意識的人格は口で『否』と答へましたが、催眠状態に於て懇意になつた彼の無意識的人格は指を挙げて『然り』と答へました。しかも痺れた脚が針で突かれた回数まで正しく指示したのであります……。 （三八―四五）

（引用文献は次回に掲げる予定）