

ヴィジョンとしての宇宙論

—チャールズ・パースと「スフィンクスの謎」—

(1)

伊藤邦武

プロローグ

われわれの住むこの「美しい星」は、いつどのようにして生まれ、どのような過程を経て現在のような姿になったのであろうか。この地球がそこから生まれ出た広大無辺な宇宙そのものは、いつどのような形で誕生し、いかなる変貌の後に、今日のような大規模構造をもつようになったのか。そして、これから先この宇宙はどのようなコースを辿って、どのような世界へと変貌していくのだろうか——。このような問いを追求する宇宙論、コスモロジーの歴史は人類の歴史と同じくらい古い。しかしながら、この種の問いが科学的問いとして認められるようになったのは、つい最近のことであり、ほんの数十年來のことであるともいえる。「宇宙論」は神話、文学、そして哲学としては正当な主題であるが、科学としては主題となりえなかったこと、しかしそれが主として相対性理論の成立と同時に、新たな科学のテーマとなり、今日では驚くほどの興隆を見ていることは、多くの科学啓蒙書が繰り返し述べているとおりである。

今日の科学的宇宙論の最大の特徴は、それが進化論的であるという点にある。すなわち、現代の標準的な宇宙論によれば、宇宙はその大局的構造において永遠に不変、無変化の存在者ではなく、始めがあり、発展があり、進化し、変態する巨大な構造であるとされている。現代では多くの科学者が、宇宙はビッグバンによって始まったことを前提しているが、そのなかにはこの宇宙以前にも無数の宇宙の生成消滅があったと考える宇宙論者たちも少なくない。われわれのこの宇宙は唯一の宇宙なのか、それとも無数の宇

宙の無限の連鎖のなかの一コマに過ぎないのか——。ビッグバン宇宙論が今日の標準的なモデルであることは確かであるが、その最終的な姿はわれわれにはまだ完全には見えてはいないのが実情である。しかし、そこにいまだいくつかの根本的な謎が残されているとしても、宇宙が永遠に不変な姿で未来永劫に同じ形で存続し続けるという、これまでの西洋の近代的自然観に根深く浸透し、日常的なレベルでもすべての人にとって疑いようもない常識以前の真理とも見えた「定常宇宙」の考えは、今日ではもはや決定的に否定されているといつてよいであろう。

さて、このような進化論的宇宙の考えは、20世紀初頭の相対論的宇宙論とともに発達してきたわけであるが、哲学においてもそれに並行するような形で、たとえばベルクソン、ホワイトヘッド、ティヤール・ド・シャルダンのような思想家によって、いくつかのモデルが提言されたのであった。そして、そうした進化論的宇宙論の19世紀末から20世紀初頭にかけての先駆けとなり、しかもある意味ではベルクソンやホワイトヘッド以上に、われわれの目に現代的とも映る宇宙のヴィジョンを構想したものとして、チャールズ・パースの宇宙論を考えることができる。

パースの宇宙論は、19世紀の科学の動向についての彼独自の解釈によって促され、相対性理論や量子論が形成される以前に、そうした物理学の革命の必然性とその方向への予感に導かれて構成されるとともに、一方では論理学的反省と一種の形而上学的思弁、さらには宗教的思想によって動機づけられた、奇妙な理論的アマルガムともいべき形で提出されたものであり、あくまでもひとつのヴィジョンとして構想されたものである。それは今日のわれわれの目には純粋に哲学的な思弁の産物であるかのように映るが、パース自身はそれが将来の科学的検証の対象となりうるだけの、経験的な内容を伴った理論モデルであるとも強く信じていた。

この理論が実際に科学的な吟味に耐えられるものであるのかどうか——この問いに現在の時点で確信をもって答えることは、かなり困難であろう。というのも、現在のわれわれの目から見れば、パースの理論はあまりにも抽象的で、形而上学的である一方、現在の科学的宇宙論というものも決して最終的に確定した、ひとつの体系的理論に結晶したものとはいいたいがたいからである。しかしながら、少なくともそのヴィジョンのなかに、われわれが今日の宇宙論におけるいくつかの論争にも関係するような、哲学的な問題を正面から論じた、貴重な理論的格闘というものをさまざまな側面で認めることができる、ということはいえるのではないか。本論は、今日ではほとんど忘れられたパースの宇宙

論の議論をもう一度読み返してみて、そこに展開されている思弁的な議論のディテールに光を当ててみたいと考える。それらの議論が今日の宇宙論におけるいくつかの論争や未決着の問題に、ひょっとすれば何らかの貴重なヒントを提供することがあるかもしれない——パースの忘れられた理論には、そうした可能性を伺わせる鋭利な洞察の数々が埋もれていると思われるからである。

それでは、パースの宇宙論がどのようなものであったのかといえば、その非常に大雑把な輪郭は、とりあえず次の二つの文章で掴むことができるであろう。これらは1886年の論文「一、二、三。カント的カテゴリー」と、90年に『モニスト』に発表された論文「理論の建築」からの一節である。(1839年生まれのパースはこの頃50歳前後であり、20代以来長期間にわたって勤務してきた合衆国沿岸測量部を不本意な形で退職し、また、短い期間勤めることができたジョンズ・ホプキンス大学の論理学講師の職も解雇されたために、第二の妻ジュリエットとともにペンシルヴァニア州のミルフォードに隠棲して、それまでの論理学や科学方法論の研究から方向転換し、形而上学や宇宙論の思索に没頭するようになったのであった。次のテキストの第一のものは、そうした思索の最初の試みの一つに当たる断片であり、第二のものは、彼の宇宙論の代表的テキストと見なされ、以下で本論においてももっとも主要な文献として扱われることになる雑誌『モニスト』の連続論文の、第一篇からの文章である。)

「われわれは自然の内に、・・・絶対的な偶然、遊び(sporting)、自発性、独創性、自由の要素が存在すると想定しなければならない。われわれはまた、こうした要素が過去の時代には、現在よりもずっと目立ったものであり、現在のような法則へのほとんど厳密な順応ということは、徐々にもたらされたのだということも、想定しなければならない。・・・したがって、宇宙がほとんど偶然だけの状態から、ほとんど完璧な法則による決定へとこのように進行したのであるとすると、われわれは事物の内に、より確定的な性質を取ろうとする原初的で要素的な傾向、習慣をもとうとする原初的で初步的な傾向が存在すると想定しなければならない。これは、第一の、そして原初的な出来事を生み出す偶然と、出来事の継起、第二のものを生み出す法則との間にあって、それらを媒介する、第三の要素である。・・・この習慣形成の傾向は、それ自身徐々に進化したものでなければならない。・・・かくしてここには、合理的な物理的仮説が提示されたことになるが、この仮説は一切を説明するの

であり、あるいは純粋な原初性そのものの以外の宇宙の内なる一切の事柄を説明するのである」⁽¹⁾。

「われわれは現代の数学の基本的概念や原理を見ることによって、この世紀がわれわれにもたらしてくれた知識の程度を表現することができるような形而上学というものの、材料となるべきものを知ることができる。それは最古と最近のいくつかの思弁と同じように、ひとつの「宇宙生成論哲学 (Cosmogonic Philosophy)」となるであろう。無限に遙かな太初の時点には、渾沌とした非人格的な感情があり、そこでは連絡もなければ規則性もなかったゆえに、現実存在というものもなかったと考えられる。この感情は、純粋な気紛れのなかで戯れているうちに、一般化の傾向というものの胚種を宿し、それには成長する力がそなわっていたのであろう。こうして、習慣化する傾向というものが始まり、そこから、他の進化の原理とともに宇宙のあらゆる規則性が進化することになったのであろう。とはいえ、いついかなるときにも、純粋な偶然というものは残存し、それは世界が絶対に完全で、合理的で、対称的な体系になるまで存続することであろう。精神もその無限に遠い未来において、最終的に結晶するのである。

わたしはこの考えを細部にいたるまで考え抜いてきた。それはわれわれの知っている宇宙の主要な特徴——時間、空間、力、重力、電気、などの性質——を説明することができる。それはさらに、今後の新たな観察だけが検証にもたらすことのできる、ずっと多くの事柄を予言するであろう。願わくは、未来の若い研究者たちがこの大地を再び踏査して、その研究成果を世界に知らしめんことを」⁽²⁾。

これらふたつのテキストから明らかなように、パースの形而上学的宇宙論、あるいは「宇宙生成論的哲学」を構成する根本的要素は三つのものからできている。

まず、偶然、戯れ、自発性、独創性、混沌とした感情、気紛れなどの、無秩序の存在がある。これはカテゴリー論的には、「第一のもの (the First)」といわれるが、具体的なコンテキストでは「質」と呼ばれたり、絶対的偶然と呼ばれたりする、不定形な「何か」である。

この第一の「何か」は「無」から生じる何かである。無から「閃き (flash)」によって何かが現れ出ること、それが「進化論的論理」であり、「第一性の原理」である。この原理のもとで、単なる裸の可能性としての無が、何らかの性質や感情の一性へと飛躍し、

現出するのである⁽³⁾。

次に、法則によって生じる出来事の継起、つまり原因となる出来事と結果となる出来事の連鎖というものがある。これは秩序を作り出しているものであり、その典型的な例は物理的事象の「力学的な」変化、あるいは「機械論的な」変化という現象である。パースはこれを「第二のもの (the Second)」と呼んでいる。

無から生まれた性質は自発的飛躍によって現実のものとなるが、それはいつまた無へと戻っても不思議ではない。第一のものがもつ存在は確定的な現実性ではなく、あくまでも現実化可能という存在であり、したがって第一性は現実存在の原理には従っていない。質や感情の現実性が確定的に認められるのは、それが原因と結果の二項的な関係のもとで特定できる場合のみであり、それゆえ事物のもつ現実性とはその第二性、いいかえれば強制的な秩序のもとにあること、を意味することになる。

そして、これらふたつの根本的要素を「媒介する」ものとして、習慣化の「傾向」というものがある。自由で自発的な事物の戯れ、気紛れが、ひとつの法則的事象連関の内に含まれることになるためには、自由な戯れの動きそのもののうちに法則化への種子のようなものが生まれ出てこなければならない。それが習慣を獲得しようとする「傾向」である。この傾向はそれ自身がその力を強化する、つまり進化する性質をもつとされる。この傾向が自然の内に含まれる「第三のもの (the Third)」である。

習慣は精神がもつ特性であるばかりではなく、物質もまたもちうる性質であり、その確固たる形成の結晶が自然における物理的な因果性の連鎖、いいかえれば規則性、あるいは法則性に他ならない。それゆえ、精神と物質をめぐるパースの存在論は、この習慣の論理を軸にしてこれら二つの存在の種をどのように結び付けるかにかかっており、この問題が宇宙論においては、宇宙全体の生成から発展の過程のなかで問われることになる。

偶然、法則、そして習慣化の傾向——。いずれにしても、これらがさしあたってのパースの論理学、現象学、存在論において基本的なカテゴリーとして認められている根本的エレメントであり、彼の宇宙論はわれわれのこの現実の宇宙が、これらのエレメントの働きによって、現にあるとおりの宇宙になったという議論からなっている。周知のように、アリストテレスの自然哲学では、自然界を構成する基本的な要素（エレメント）としての「四大」、すなわち、地、水、気、火が認められていたが、この古代ギリシアの要素論が定常宇宙論の標準的な分析のスタイルを構成していたとすれば、パースの進化

論的宇宙論では、いわば「三大」としての、偶然、因果的結合、習慣化が、世界のあらゆる局面において汎通的に作用しているということになる。

とはいえ、こうした三つの要素が働いて、現にある宇宙が成立したという議論だけであれば、われわれにとってこの宇宙論のもつ現代への関連性は、それほど大きいものではない、ということになるだろう。それはたしかに、宇宙の生成にかんするひとつの基本的な思考のパターンを示してはいるかもしれないが、古代の自然哲学に先行する太古の神話的宇宙論に見られるような、かつての宇宙生成論にかわって、現代のわれわれに訴えてくる側面は必ずしも見えてこないであろう。この議論はこのままでは、宇宙の構造は秩序（コスモス）と無秩序（カオス）との相互作用によって生まれ、それを媒介したのは「成長する習慣形成の力」であった、という概念的なスケルトンにすぎないからである。

しかしながら、パースの宇宙論の内実は、ここでもっとも粗い素描として提示した、その根本的な骨組み以上に、複雑な内容をもっている。その複雑さのなかでもとりわけわれわれの今日の目から見て興味ぶかく思えるのは、この宇宙論が、現実の宇宙をひとつの例示として考えるような、潜在的な無数の宇宙からなる多宇宙論であるという点である。パースの哲学に見られるこのテーマは、本論が扱うテーマのなかでももっとも厳密な考察を必要とする部分であり、始めからその特殊な議論の仕方を説明することは不可能であるが、ここでもまたとりあえず、1898年にハーヴァード大学のあるマサチューセッツ州ケンブリッジで行われた連続講演『推論と事物の論理』の、次のパッセージを多少とも長く引用しておくことで、そのニュアンスのようなものを押さえておくことができるであろうと思われる。

（以下のテキストに出てくる「連続性」とは、上の三つのカテゴリーからなるカテゴリー論を用いていえば、さまざまな恣意的性質や感情という第一のものが織り成す連続的なシステムということであり、第一のものがそこから閃き、飛躍して現出する世界という意味では、いわば潜在性の世界であり、「無」の世界なのであるが、そこから同時に第二性も第三性も生まれでてくるという意味では、一切の存在者の究極的な原理という面ももっている）

「時間の進行とともに不確定な未来が取り消し不可能な過去になる。スペンサーの言葉を使えば、未分化なものが自ずから分化されていく。同種的なものが異種的

な装いを帯びるようになる。したがって、連続性についても、個々の特殊な場合はともかくも、全体的な規則としては、さまざまな連続性がより一般的な連続性、より高次の連続性から派生したものだと思定しなければならない。

この観点からすれば、現実存在する宇宙はそのすべての恣意的な第二性も含めて、もろもろのアイデアからなる世界、ひとつのプラトンの世界からの派生物であり、それが恣意的に確定的になった所産であると見られなければならない。・・・また、われわれの進化の理解が正しいのであれば、宇宙の論理の派生の過程は、時間と論理以前にまで延びており、完全に非決定的な、無次元の潜在性からなる曖昧さにおいて始まったのだと思定する他はない。

したがって、進化の過程とは、単にこの現実存在する宇宙の進化のことではなく、プラトンの形相そのものがこれまで発展し、これからさらに発展していく過程であることになる。もちろん、現実存在を進化の一段階であると見なすことは自然である。しかし、この現実存在は、おそらくひとつの特殊な現実存在に過ぎないのではないか。われわれはすべての形相がその進化の過程で、この世界に出現してくると思える必要はない。ただ、アイデアは何らかの作用・反作用の舞台には登場する必要があること、そして、この現実世界はその舞台のひとつに過ぎないのだと思えるべきである。・・・

われわれが現在経験する色、匂い、音、あるいはさまざまに記述される感情、愛、悲しみ、驚きは、すべて太古の昔に滅びたもろもろの質の連続体から遺された残骸であると思えざるをえない。それはちょうど廃虚のそこかしこに遺された円柱が、かつてはそこにいにしへの広場があって、バシリカ聖堂や寺院が壮麗な全体をなしていたことを証言しているのと同じである。しかし、その広場が実際に建立される以前にも、その建築を計画した人の精神のうちには、ぼんやりとした不十全な現実存在があったことであろう。まさしくこれと同様に、わたしはあなた方に、存在の初期の段階には、現在のこの瞬間における現実の生と同じくらい実在的なものとして、感覚質の宇宙が存在したのだと考えてもらいたいと思う。この感覚質の宇宙は、それぞれの次元の関係が明瞭になり、縮減したものになる以前の、もっとも初期の発達段階において、さらに曖昧な存在形態をもっていたのである」⁽⁴⁾。

進化する宇宙、それは偶然の戯れから始まって、さまざまな法則に支配され、次々と

高次の合理的体系へと進化し、最終的にはすべてが合理的で対称的なものへと結晶していく宇宙である。しかしながら、この現実の宇宙の進化は、無数にありうるプラトンのアイデアの世界、質の連続体のなかの、恣意的なひとつの現れが描き出す軌跡であって、その背後にはさまざまな異なった自然法則に支配され、異なった因果形式に従う宇宙の軌跡の束が控えている。そして、それぞれが異なった自然法則に支配されながらも、いずれも偶然の法則と習慣形成の傾向とによってひとつの具体的な宇宙へと構成されている。「われわれが現在経験する色、匂い、・・・悲しみ、驚きは、すべて太古の昔に滅びたもろもろの質の連続体から遺された残骸であると考えざるをえない。それはちょうど廃虚のそこかしこに遺された円柱が、かつてはそこにいにしえの広場があって、バシリカ聖堂や寺院が壮麗な全体をなしていたことを証言しているのと同じである」――。

パースは、プラトンの質の連続体から発出しえたであろう可能宇宙の全体が、バシリカ聖堂などが建ち並ぶ壮麗な伽藍であり、われわれが目に見ている「この宇宙」の進化は、その廃虚にたたずむ朽ちかけた一つの円柱に過ぎないのかもしれない、と考える。このような、現実の自然現象のうちに世界生成の論理を見るだけでなく、その論理がより広大で、壮麗な論理の世界を背景にした「遺物」であるかのごとくに立ち現れているところに、パースの宇宙論の透視的な特徴、ヴィジョンとしての性格がある。そして、多宇宙論的で進化論的な宇宙の具体的なヴィジョンこそ、パースが生涯を賭けた論理学と科学方法論への反省、さらにはいくつかの形而上学的思弁、神秘的経験とを経て到達したところの、19世紀末においては「早すぎた」宇宙の描像なのである。

はたして、パースはいかにしてこのような多宇宙の夢を見たのか。それはいかなる論理によって構成されたヴィジョンなのか。本論では、この複雑にもつれ絡んだ道筋を解きほぐし、それがわれわれへと託したメッセージを読み取ってみたいと思う。そのために、われわれは彼の「一、二、三」というカテゴリー論――それはあたかも、キューブリックの映画『2001年・宇宙の旅』のなかで、漆黒の宇宙空間を進む宇宙船の背後に常に流れていた、ヨハン・シュトラウスの『美しき青きドナウ』のように、パースの理論全体に深く、広く浸透した存在論である――を理解し、現実性と潜在性という様相の問題を解釈し、さらにはプラトンの質の連続によって構成されている連続体の世界という、もっとも深く暗い迷宮の論理へと向かわなければならない。しかし、そうするまえにまず、ここでは一旦パースを離れて、それに影響を与えたと考えられる、もう一つ別の宇宙論的問題関心から出発することにしたい。それはパースの哲学的議論に比べれば、い

かにも文学的な、象徴的、両義的、ないし不定形なメタファーの世界であるが、そのメタファー、神話の世界に潜り、遠回りをしておくことで、われわれはパースが育まれたアメリカの思想的環境の一端を瞥見するとともに、彼が意識せざるをえなかった哲学的宇宙論の方法論の問題についても、一定の見通しをえることができるであろうと思われるからである。われわれはまたさらに、そうすることによって、本論の最後に触れねばなくなるかもしれないパースの特異な宗教観の問題への心構えを、予め用意しておくことができるのではないか、とも思われるのである。

1 エマソンとスフィンクス

アメリカの19世紀前半、南北戦争以前のニューイングランドにおいて、それまで支配的であったピルグリムファーザーズ以来のピューリタニズムに反抗する、「トランスセンデンタリズム(超越主義)」という名の観念論的な哲学の運動がおり、その影響のもとで、現在でもしばしば「アメリカン・ルネッサンス」と呼ばれる文芸全体の精神的高揚の時代があったことは、アメリカの文化史や思想史の研究者にはよく知られた事実である⁽⁵⁾。

このルネッサンスを担った作家としてふつうに挙げられるのは、エマソン、ソロー、ホイットマン、ポー、ホーソーン、メルヴィルらの名前であるが、なかでもトランスセンデンタリズムの指導者的な思想家であったラルフ・ワルド・エマソン(Ralph Waldo Emerson 1803-82)は、今日の日本においてこそあまり顧みられることはないかもしれないが、かつてはわが国でも福沢諭吉、北村透谷、宮沢賢治、鈴木大拙など、多くの日本の知識人の思想的バックボーンとなった思想家であった。エマソンは合衆国本国においては今なおアメリカ精神の真の源泉として、非常に広く読まれ論じられているばかりではなく、現代世界におけるアメリカの独特な地位の問題もあって、近年ではその思想の「アメリカ性」をどのように特徴づけるべきかという点に、とりわけ熱心な議論が繰り広げられている。彼はその特異な宗教思想、世界観を、いくつかの随筆集や詩集において展開したのであるが、「コンコードの賢者」と呼ばれたこの思想家に多大な影響を受けた19世紀の代表的な哲学者として、とくに次の二人の名前を銘記することが重要である。その一人はニーチェであり、もう一人がパースである。

これらの哲学者は、どちらも19世紀後半に生じた、それまでの近代西洋哲学にたい

する根本的な批判と変革の運動の中心的な立役者であり、互いに似通った思想を共有している面もあった。その彼らがエマソンという、どちらかといえばマイナーな詩人と思われる思想家の影響を被っていたというのは、奇妙なことであるように思われるかもしれない。しかし、エマソンは実際には決してマイナーな思想家ではない。

彼は代々ピューリタニズムの牧師を勤める家系に生まれて、彼自身もはじめはボストンの教会の牧師として出発したが、伝統的な教会のキリスト教解釈に深い不満を覚えて、プラトン主義や新プラトン主義と古代インドやペルシアの神秘思想、宗教思想を混合した、新しい宗教思想の提起者となった。彼の処女作は1836年の哲学的論考『自然』であり、その後1841年に『エッセー集』第一集、44年に『エッセー集』第二集を出版した他、『詩集』(46年)、『代表的人間』(50年)などの著作を発表した。エッセー集のテーマは、「自己信頼」から「大霊」や「円」「運命」など、非常に多岐にわたっており、エマソンはその論題の幅広いスペクトラムに応じて、アメリカの個人主義、民主主義の唱導者というイメージから、西洋人としては恐らく可能な極限まで東洋思想と同化したキリスト教の信奉者、あるいは、自然を人間精神の隠喩と見ると同時に、その背後に宇宙全体の生命力である「大霊」の働きを見ようとする、複雑な神秘思想家としてのイメージまで、きわめて多声的な響きのもとで自己を表現することのできる思想家であった。そして、彼に強く影響を受けた者には、すぐ近くに接した詩人のソーローやホイットマンがおり、遠くはブルーストやガートルード・スタイン、フランク・ロイド・ライトも深い影響を受けたと言われているが、いわゆる純然たる哲学の世界でその影響を受けたのは、パースとニーチェ(そして、ジェイムズやデューイ)であった。

ニーチェについては、彼が30歳のころエマソンを読んで以来、その『詩集』や『エッセー集』を旅の先々に携帯し、さまざまな注釈を書き込んでいたことが知られている。ニーチェの最初期のエッセーにはエマソンから主題を借りたものも多いが、その彼がエマソンから得たと思われる概念のなかでも、とりわけ注目すべきは次の三つであり、それらはいずれも彼の思想の枢要な柱をなす鍵概念であるといえる。

「喜ばしい知識 (la gaya scienza)」——。エマソンは1841年ころの日記に「わたしは喜ばしい知識の教授 (a professor of the Joyous Science) である」と書いて以来、しばしばこの表現を使うようになり、後に断片集として発表されることになった『詩と想像力』において、「詩人とは何か」という問題を論じた際に、「すべての上質なる天与の才能とは、愉快地酔わせるものである。あなたは上手に歌い、上手に踊り、語り、書き、

フルートやホルンを吹き、ジャンプし、潜水し、泳ぎ、木を切り倒し、家を建て、絵を描き、口笛を吹き、パントマイムをし、腹話術などができるだろうか」と述べたうえで、「詩とは喜ばしい知識 (the gai science) である」と結論している。ニーチェは『この人を見よ』のなかで、彼自身の「喜ばしい知識」という考えが、プロヴァンス地方の歌から引き継がれたものだという趣旨のことを述べているが、この表現を使う際にエマソンの考えも念頭にあったことは疑えない。なぜなら、この考えに呼応するからこそ、『喜ばしい知識』第二書九二節に、「今世紀において散文の巨匠の域に達したのは、四人のまことに非凡な真に詩人的な人間だけだった。すなわち、レオパルディ、メリメ、エマソン、ランダーだけである」と書いているばかりでなく、何箇所かでそれと断らずにエマソンの文章をそっくり復唱しているからである⁽⁶⁾。

「ツァラトゥストラ」——。エマソンは東洋の神秘思想、宗教思想に多大な関心を抱きつづけたが、「ゾロアスターの教え」をめぐる学術論文を読んだ結果、「喜ばしい知識とはまさにゾロアスターの教えのことである」と考えた。ニーチェが「喜ばしい知識」の延長に「ツァラトゥストラ」の教説を構想したことは、それゆえきわめて自然なことであった。(この他にも、エマソンの文章には「ディオニュソス的なもの」という表現も頻出し、そのことがディオニュソスの思想家ニーチェに格別の親近感を覚えさせていたとも思われる)⁽⁷⁾。

「超人 (Übermensch)」——。エマソンの思想の中核は、われわれ人間の知性が、自然の世界に象徴的に書き込まれた「精神」を発見し、その精神のすべてを包み込む「大霊 (Over-soul)」の働きを直観するところまで進まねばならない、というものであった。エマソンはこの大霊の概念をインド思想の「アートマン」から得たようであるが、この概念は基本的には新プラトン派の「一者」や汎神論的な遍在神と結びつくものであって、ニーチェのいう超人とまったく同じものとはいえない。しかし、それが人間の個々の精神的段階の「変態」の果てに遠望されるものであり、人間精神と地続きでありながら「霊の深淵」へと導くものであり、時間を廃棄して「永遠をあしらう」ものであるとされている点などに、後のニーチェの思想と重なる面をもっている。その意味で、ニーチェの超人の考えには多くの源泉があるであろうが、その一つがこの「大霊」であったことも疑いがない(なお、ニーチェの超人とエマソンの大霊との結びつきについては、すでに1920年代から一部の論者たちによって注目されていたが、その本格的な研究を企てていたエデュアルト・バウムガルテンが、その師ハイデッガーの反ユダヤ主義のゆえに

追放の憂き目にあい、結果としてその成果が最近まで知られずにきたということは、思想史上のひとつの悲劇であった⁽⁸⁾。

ニーチェが学んだのはこのように、主として「喜ばしい知識」の伝道師としての詩人という考えであったが、この詩人像は、「自己信頼」というエマソンの思想が、単なるアメリカの民主主義的な政治風土のなかでの個人主義の称揚にとどまらない、アナーキスティックな側面をもっており、伝統を顧みずに「未知の未来」へと飛翔しようとする個人への信頼を意味していたことを鋭く突いたものであり、当時の多くのエマソン主義者以上にニーチェがその思想の一つの核心に迫っていたことをよく表している。このエマソン理解は、今日のポスト・モダン的な文化状況のなかでのエマソンの占める位置を、予言的に先取りしたものであったともいえるであろう⁽⁹⁾。

さて、ニーチェが学んだのが詩人哲学者としてのエマソンからであったとすれば、一方のパーズが学んだのは、宇宙論の思想家としてのエマソンからであった。

パーズの宇宙論的論考を代表するテキストは、「プロローグ」でも触れた、1890年からの『モニスト』連続論文六篇と、98年の連続講義『連続性の哲学』（原題は『推論と事物の論理』）であるが、これらの理論へと至る先行テキストとして、いずれも未公刊に終わった次の三篇がとくに重要である。

(1)「デザインとチャンス」(85年)——ジョンズ・ホプキンス大学の「形而上学クラブ」で発表した、宇宙の法則的性質についての論考。宇宙における規則性の存在は、「デザイン（意匠）」によるのか、「チャンス（偶然）」によるのか、を論じる。

(2)「一、二、三。カント的カテゴリー」(86年)——三つの要素（元素、エレメント）からなる形而上学的なカテゴリー論の構築へむけた試論。

(3)「謎にたいする推測」(87-88年)——カテゴリー論を集大成して、世界の根本的構造を解明することを主題に、公刊を目指して書かれた長篇論文。

このうち(3)の「謎にたいする推測」には、その表紙にスフィンクスの図が掲げられるようにという指示が付され、その第七章では、彼の宇宙論のアウトラインが「物理学における三元性」という表題のもとで展開された後で、「これこそスフィンクスの秘密についてのわれわれの推測である」と書かれている。宇宙論をめぐる『モニスト』の連続論文は、この「謎にたいする推測」を、二年後に改めて書き直したものであるから、パーズの宇宙論とは「スフィンクスの秘密についての当て推量」、つまり「スフィンクスの謎にたいする当て推量（A guess at the riddle of Sphinx）」であることになる。そして、

宇宙の生成の謎を「スフィンクスの謎」としていい表わした者こそ、エマソンであったのである。

さて、エマソンがスフィンクスの謎に言及している主要な箇所は、次の二ヶ所においてである。すなわち、一つは彼の処女作であり、その哲学思想の根本を示した論考『自然』の一節においてであり、もう一つは『詩集』の巻頭の詩「スフィンクス」においてである。これらの箇所では、自然世界全体の究極の秘密、宇宙の根本的な存在原理への問いを、「スフィンクスの謎」として表現したのであるが、エマソンのこのメタファーは当時のアメリカの知識層には非常によく知られており、パースの周囲の者にとっても、ある意味では共通のメタファーとして、もっとも重要な哲学的問題という意味合いをもって使われていた。

たとえば、パースがハーヴァード大学の学生であった時代に、ジェイムズらと「形而上学クラブ」を作っていたときの、メンバの一人であり、パースと同じように生涯正式のアカデミックな世界には受け入れられず、最後は自殺へと追い込まれた哲学者として、フランシス・アボットがいる。彼はその著書『科学的有神論 (Scientific Theism)』(1885年)のなかで、「宇宙の無限の理解可能性 (The Infinite Intelligibility of the Universe) の原理こそが、科学的有神論の礎石である」と宣言しつつ、「科学は、たとえそれによって誰かを、あるいは何かを葬ることになろうとも、それが認識している宇宙こそが、現実に存在するものであると主張し、さらには、——それ自身の征服をもってその究極的な実在とするような——「世界精神」が、人間に突きつけられたスフィンクスの謎の少なからぬ部分を、勝利にみちた機知によって解いたのだと主張するのである」と書いて、エマソンのスフィンクスに言及している。

さらにまた、パース自身の父、ベンジャミン・パースはハーヴァード大学の数学教授で、リンカーン大統領のもとで創設された国立科学アカデミーの創設委員のひとりとなったくらい、広く実力を認められた科学者であったが、その父が1880年に行った連続講演(後に死後出版)の『物理科学における理念性 (Ideality in Physical Sciences)』では、その冒頭で、その当時ニネヴェで発見された古代バビロニアの文字板に記されていた宇宙論に触れて、「最初の文字板には、宇宙創造の二つの原初的起源——カオスと同一性——が並んで描かれていた。それらはちょうどピラミッドの脇に侍るスフィンクスのように、沈黙し不動の姿をしていた」と述べ始めたうえで、「自然の謎こそ、人間の知的栄養であり、そこから目を逸らそうとすることは、臆病であるとともに信仰の欠如

である」といっている⁽¹⁰⁾。

彼らはこのように、科学的探求それ自体を神として崇めるとでもいうような、新たな信仰の形態を提唱したのであるが、この信仰の重要なシンボルとしてスフィンクスを用いていた。そして、パースもまた彼らの思想や心情に共鳴するばかりでなく、彼自身が開発した独自の論理学の利用によって、自分こそがそのスフィンクスの謎を解き明かし、世界の形而上学的な究極的原理を明らかにすることのできる者であるという、強固な信念をもっていた。とくに、パースの父がこの講演を行った数カ月後に死亡し、次いで、古くから家族ぐるみの交際があったエマソンも翌年に死亡、さらには、アボットが著作の剽窃騒ぎに巻き込まれたうえで、不幸な死を迎えるのを目にすることによって、パースの心のうちの「スフィンクスの謎の解答者」としての使命感はきわめて強固なものとなり、宇宙論構築への欲求はさらに深まったのである。

それでは、エマソンのいうスフィンクスの謎とは、実際にどのような形で語られているのだろうか。まず、この点を『自然』における説明から見てみよう。

『自然』は1836年に出版され、その年に「トランスセンデンタル・クラブ」がマーガレット・フラー、ヘンリー・ソーロー、シオドア・パーカーらによってボストンに結成されたこととあいまって、この思想運動のマニフェストのような意味をもつことになり、ひいてはアメリカ・ルネッサンスのバイブルともなったテキストである。この作品は序章と八つの章からなるが、エマソンは序章で、この書が新しい宗教の時代の到来を告げるものであることを示唆して、次のように書いている。「われわれに先だつすべての世代は面と向かって神と自然とを直視したが、われわれは彼らの目をとおしてだ。われわれだとして宇宙に対して独自の関係を結んでもいいのではないか。われわれだとして伝来ののではなく、洞察の詩と哲学を、過去の宗教の歴史ではなく、われわれに対する啓示に基づく宗教をもってもいいのではないか」⁽¹¹⁾。

「われわれに対する啓示に基づく宗教」、「洞察の詩と哲学」——それは専ら「自然」をとおして与えられる。この啓示のなかで、われわれは「宇宙に対する独自の関係(an original relation to the universe)」をもつようになる。スフィンクスの謎のテーマは、この書の第四章「言語」に登場するが、そこでは「自然は人間に思考を伝える媒体である」ということがいわれる。すなわち、

- 「一 言葉は自然の事実を示す記号だ。
- 二 特定の自然の事実は特定の精神の事実を表す象徴だ。

三 自然は精神の象徴だ」⁽¹²⁾。

言葉、自然、精神、これらの三者は互いに象徴しあう関係に立つ。「謎」はこの「象徴」という関係のなかでのみ生きることができる。そして、精神と自然とが互いに象徴的な関係に立ちうることそのものが、大いなる謎である。スフィンクスの謎とはこの大いなる謎のことである。

「世界は象徴として存在している。語られる言葉の部分部分が隠喩なのだ。自然全体が人間精神の隠喩だからだ。精神の本性を支配する法則は、さながら鏡のなかで対面するように、物質の法則に符合する。「可視的な世界、およびその部分部分の関係は、不可視的な世界のダイアルだ」。物理学の公理は倫理学の法則の翻訳だ。だからこそ、「全体はその部分より大きい」、「反作用は作用にひとしい」、「重さの違いが時間によってつくなわれた場合には、もっとも軽いものにもっとも重いものを持ち上げさせることも可能だ」など、同様な命題はほかにも多いが、いずれも、物理的な意味ばかりでなく、倫理的な意味もそなえている。・・・

精神と物質とのあいだのこの関係は、けっしてどこかの詩人によって空想されたものではなくて、まさに神意のなかに実在するものであり、したがって万人が誰でも自由に知ることのできるものだ。この関係は人間の目に見えることもあり、あるいは見えないこともある。幸運に恵まれたときにこの奇蹟のことを思いみれば、賢いひとなら、いったい自分はほかのときにはいつもめくらでつんぼのままでいるのではないかと疑ってみる、

「こういうことが現実であり、

夏の雲さながらに突然頭上に襲いかかってくれば、

いつになく驚いたとしても不思議はあるまい」

何しろ宇宙が透明になり、それ自身の法則よりもさらに高次の法則がその背後から輝き出なのだ。世界の始め以来、エジプト人やバラモンの時代から、ピュタゴラスの、プラトンの、ペイコンの、ライプニッツの、スエーデンボルグの時代まで、あらゆるすぐれた天才の驚異を誘い、研究心を刺激してきた永遠の問題がこれだ。道ばたにはちゃんとスフィンクスが待ちかまえていて、時代が移り、次から次へと通りかかる予言者たちが、ひとりひとり彼女の投げかける謎を解くことでおのれの運をためしてみる」⁽¹³⁾。

ここでエマソンは、スフィンクスの謎に答えようとした哲学者として、ピュタゴラスやプラトン、ライプニッツやスエーデンボルグの名前を挙げているが、彼らは、宇宙の諸法則の背後にあって、それよりもさらに高次の法則を発見しようとした哲学者たちであるとされている。この高次の法則とは、物質世界の諸法則の根本原理を説明するだけでなく、この可視的な物質界と不可視の精神界とが「鏡」のような関係に立つこと、自然が人間精神の「隠喩」であることについても、その理由を説明するものでなければならない。この精神と自然との関係は、一種の「奇蹟」ともいうべきものであるから、高次の法則は世界全体の奇蹟的な調和ないし適合の説明にまで踏み込むものなのである。そして、哲学者たちがこの高次の法則を解明するときとは、まさしく「宇宙が透明になる」ときである、というのがここでのエマソンの主張である。

一方、1846年に出版された『詩集』の巻頭詩「スフィンクス」のなかのスフィンクスは、謎を問いかけるべき哲学者を待ち続けることにもはや疲れ果てている。しかし、詩人がスフィンクスに生気を蘇らせると、その「普遍の女神」は再び、「わたしが語ることの一つでも、その意味を語れる者は、わたしのすべてを支配する者である」と宣言する。

スフィンクスは物憂気である
 その翼はたたまれており
 耳は重く垂れたままで
 世界の黙想に沈んでいる
 「誰がわたしに語ってくれるのだろう
 何代もの時代が隠してきたわたしの秘密を？——
 それらの時代が微睡み、眠っているあいだ
 わたしは賢者（seer）を待っていた——」

．．．

わたしはそのとき一人の詩人が
 大声で陽気に答えるのを聞いたのだった
 「語り続けてくれ、優しいスフィンクス！
 わたしには汝の哀歌が

喜びの歌に聞こえるのだ
汝が描く時間の姿の底には
深い愛が隠れている
その意味が浄化されるとき
光のなかで時間の悲しい姿はかき消えるだろう」

．．．

「ほら、朦朧としたスフィンクスよ
汝の五感を覚ますのだ！
汝の目はますます光を失いつつある
スフィンクスに南欧やアラビア、エジプトの薬草を嗅がせよう！—
そのどんよりとした目を開くために——」
年老いたスフィンクスはその分厚い唇を噛み締めた——
そしていった、「汝にわたしの名前を教えたのは誰なのか？
わが仲間よ、わたしは汝の精神であり
汝の目のなかでわたしこそ眼光であるのに」
(Of thine eye I am eyebeam.)

「汝はいまだ答えのない問いである
問いはいつも問いつづける
汝は己の目を見ることができるのか、と
そしていずれの答えも嘘なのだ
だから汝の問いを自然のなかへと持ち出して
千の自然の間を巡って問い続けるのだ
汝、衣をまとった永遠よ、問い続けるのだ
時間は偽りの答えであるのだから」

快活になったスフィンクスは立ち上がった
もはや石のなかにうずくまてはいない
それは紫色の雲のあいだに溶けこんだ
月のなかで銀色に光輝いた

黄色い炎のなかに立ちのぼった
花々のなかで赤く咲き誇った
それは泡立つ波のなかに流れ込んだ
それはモナドノックの山頂に立ったのだ

千の声をとおして
この普遍の女神はいった
「わたしの語ることの一つでも、その意味を語れる者は
わたしのすべてを支配する者である」⁽¹⁴⁾

エマソンはこの詩において、スフィンクスに「汝の目のなかでわたしこそ眼光であるのに」と語らせている。彼がここで言及している「汝の目」とは、『自然』のなかに登場し、しばしばエマソンの批判者たちによってその思想のカリカチュアの道具として使われた、「透明な眼球」である。それは「森のなか」で「千の自然の間を巡る」理性の目であり、「無」でありながら「普遍者」の流れを体現し、映し出すものなのである（これがカリカチュアの対象になったのは、イエスという仲介者を経ずに、自ら完全に透明になりうるといふ、伝統的なキリスト教の立場からはあまりにも素朴な神秘主義の表明のゆえである。伝統的キリスト教との決別を求める『自然』のなかには、「宇宙が透明になる」、「透明な眼球」など、「透明」なものと「視線」や「眼球」との結びつきを描くことで、「魂（Spirit）」あるいは「理性（Reason）」の働きを示そうとする表現が多い）。

「森のなかで、われわれは理性と信仰をとりもどす。そこにいれば、わたしは自分の人生に、自然がつぐなえないようなことは何ひとつ——どんな恥辱も、どんな災いも起こることはない（わたしに目だけは残してくれる）と感じる。むき出しの大地に立ち、——頭をさわやかな大気に洗われて、かぎりない空間のさなかに昂然ともたげれば、——いっさいの卑しい自己執着は消え失せる。わたしは一個の透明な眼球になる。いまやわたしは無、わたしにはいっさいが見え、「普遍者」の流れがわたしの全身をめぐり、わたしは完全に神の一部だ」⁽¹⁵⁾。

スフィンクスは『詩集』においては、自分こそこの透明な眼球に透明な宇宙を写し、

映し出す光線そのものであるのに、その自分を措いて誰が宇宙の秘密を人間の魂に伝えることができたのか、と問いかけている。これは、エマソン自身が『自然』における自分の素朴な神秘主義の主張に、一定の懐疑や反省を加え、『詩集』においてこの主張を、さらに深いレベルに立って表現してみたいと思ったためであるのかもしれない。その懐疑は、形而上学的思弁や神秘的な直観の可能性にたいする認識論的な問いかけを含意するものであろう。

さて、エマソンのスフィンクスへの言及は以上のようなものであり、パースとその周囲の「科学的有神論」、あるいは「理念的物理学」を信奉する者たちは、いずれにしてもこの文脈を下敷きにして、一つの「透明な眼球」となることで、自らスフィンクスの眼光を放つことを求め、精神と物質との鏡像的関係の根拠を求めたということになる。本論で分析してみたいと思うのは、とくにこうした問題の追求を後半生の使命として自分に課したパースが、このエマソンのスフィンクスにたいして、どのような答えを用意し、それによってこの幻想上の怪物といかなる形で一体化し、世界を見通したのかという問題、すなわち、宇宙の根本的な法則をどのようなものとして特定したのか、という問題である。パースは今日のビッグバン宇宙論に相当するような進化論的な宇宙論を、独特の論理によって思弁的なしかたで構想したのであるが、その構想にはどんな理論上の動機づけが働き、そこからいかなる宇宙論的ヴィジョンに到達することができたのか——これが、本論で論じてみたいと考えている問題である。

しかし、ここではパースの哲学に進むまえに、さらにもう少しエマソンのスフィンクスについて、その輪郭をはっきりとさせておく必要があるように思われる。というのも、以上のテキストを通じて、エマソンが「スフィンクスの謎」という表現に託した主題の意味についての一定の了解はえられたとしても、なぜエマソンのなかで——そしてパースのなかで——スフィンクスの謎と宇宙論的問題意識が結びつくのかは明らかでなく、それどころか、そもそも伝説の動物ないし怪物であるスフィンクスとは何であり、エマソンがこの幻想の怪物のうちに見ていたものの正体とは何であったのかも、決してそれほど判明ではないからである。

スフィンクスとは何か、あるいは、誰なのか？——いうまでもなくスフィンクスといえば、テーバイのライオス王の子オイディプスに向かって、「朝は四足、昼は二足、夜は三足となる者は何か」と問うた、ギリシア神話のなかの怪物と分ちがたく結びついており、エマソンのいう「謎」も当然のことながら、さしあたってはこのオイディプス神話

に登場する怪物による謎かけのことを指している。しかしながら、オイディプス神話においては、周知のように、「人間とは何か」という問いを意味したはずの謎が、われわれがここで問題にしているアメリカ・ルネッサンスの思想家たちにとっては、宇宙の根本法則への問い、一切の存在者の根本原理や、その原理の認識可能性といった形而上学的問いへと大幅に拡張されているのはなぜなのか。なぜスフィンクスの謎が、「透明な宇宙の高次の法則」の説明までも指し示すものになりえたのか。この点についてはやはり何がしかの説明が必要であろうし、しかもその説明のためには、エジプトからシュメール、バビロニア、アッシリアなどの西アジアへと伝わったスフィンクスという宗教的幻想の生物の担った役割——それがミケナイ文化からギリシアの古典期へと伝播する一方、イスラエルの世界にも伝わっていったという、神話の伝承の複雑な過程の残響——を読み解き、聞き取る必要があるように思われる。というのも、改めて強調するまでもなく、スフィンクスとはライオンの体と人間の頭とを合成した空想上の怪物であり、古代エジプトを起源として、オリエント各地で宗教的様式の重要なモチーフになったものであるが、その伝播の道筋はいく筋にも分かれ、その間にライオンから有翼の生物に変身したり、男性の頭部が女性の頭部へと変わったりしている。これらの変質の経緯や意味は、決してひとつとりに理解できるものではないであろうが、その複雑な変遷のイメージはスフィンクスという形象そのものに本質的につきまとうものであり、それゆえにこそそれぞれの思想家において用いられるスフィンクスの意味も、各々独自の陰影を帯びたものになっていると考えられるからである。

ここでスフィンクスという存在に託された神話学的、宗教人類学的意味の分析を行うことは、とうてい筆者のなしうところではなく、また本論はそうした分析を目的とするわけでもないが、とりあえずエマソンのスフィンクス像を理解するためのヒントを探すために、以下に同じ19世紀の哲学や文学に現れるスフィンクス像を参考にして、その象徴的意味の多元性について簡単な整理を行ってみることにしよう。

まず、この時代の哲学におけるもっとも有名なスフィンクスにたいする言及として、ヘーゲルの『歴史哲学講義』（1837年）がある。

ヘーゲルはこの講義の第一部「東洋世界」の最後、第四章の「エジプト」において、まず、「人間の自由という思想にいまだふれることのない、エジプト人のぼんやりとした自己意識」においては、「単に生きているというぼんやりとした魂を崇拝する」のが通例であったが、「動物のなかに隠されていた精神的なものが、人間の顔として表現されるよ

うな場合もある。ライオンの体の上に少女の頭部のついたスフィンクスや、ひげをつけた男の上半身のスフィンクスなど、さまざまな形のスフィンクスは、まさに、精神的なものの意味が、解決すべき謎であることを表している」として、エジプトにおけるスフィンクスの登場が、眠れる東洋から意識をもった西洋への移行の第一歩を間接的に象徴していたと解釈する。

そのうえでヘーゲルは、次の第五章「ギリシア世界への移行」で、同じスフィンクスがギリシアの世界においては、もはやエジプトの動物崇拝とは全く別の意味をもって現われていることを強調している。

「ギリシアのアポロンの口から出るのは、「人間よ、汝自身を知れ」という聖句である。この聖句の意味するところは、自分の特殊な弱点や欠陥を知れ、ということではない。特定の人間に、自分の特性を知れ、というのではなく、人間すべてが自分自身を知ることがを要求している。この命令はギリシア人に向けられたものであって、ギリシアの精神において、人間の人間たるゆえんが明確かつ完全に表現されている。スフィンクスにまつわるギリシアの物語は、われわれを驚かさずにはいない。エジプトのテーベに立つスフィンクスには、「朝は四本足、昼は二本足、夜は三本足になるものは何か」という言葉が刻まれていた。オイディプスがやってきて、それは人間だ、と答えて謎を解き、スフィンクスを断崖から突き落としたという。エジプトにおいてさしせまる課題となった、東洋精神の解決と解放の鍵は、いうまでもなく、自然の内的本質をなすのが人間の意識のうちにのみ存在する思考だ、という点にある」⁽¹⁶⁾。

このように、ヘーゲルは同じスフィンクスという神話的動物の役割が、エジプトとギリシアで大きく変化した点を見据えて、人間の自由を自覚しない東洋的精神からその自覚の発展の歴史としての、西洋的精神への変貌の象徴と理解している。いわば、エジプトにおける「少年のような」無自覚的謎の表明から、謎は人間（ないし自由）そのものの自己確認の契機にすぎないという認識への跳躍に、西洋的精神の出発を見いだしているのである。

ヘーゲルによるエジプト的スフィンクスからギリシア的スフィンクスへの変貌の論理は明快である。しかしながら、その明快さは、理性による自由の自己実現という彼の歴

史哲学の論理がスフィンクスに外側から付与した明快さであって、スフィンクスという存在自体の変貌の具体的なあり方に即して、直接に見て取れる明快さではない、とも考えられる。むしろその変貌の具体相に着目すれば、スフィンクスの変形、変質は、力強い獅子からより非力な鳥類への変身であり、あるいは男性から女性、昼から夜、生から死への転換のベクトルをもったものとして、ヘーゲルとは逆の見方をすることさえ可能である。そして実際に、19世紀もその後半になると、スフィンクスをめぐる言説はヘーゲル的な啓蒙の論理とは逆の事態の象徴として、この幻想の生物を描き出すことになる。

たとえば、ヘーゲルがギリシア的スフィンクスの登場に「アポロンの聖句」を重ねたとき、当のアポロンの裏側ともいべきディオニュソスの存在により大きな意味を見いだそうとしたニーチェは、オイディプスに謎をかけるスフィンクスについても、その両面性を強調せざるをえないと考えた。

「われわれは真理を欲するというが、何故、むしろ非真理を欲しないのか？何故に不確実を欲しないのか？何故、無知すら欲しないのか？——真理の価値の問題が、われわれの前に歩み出てきた、——いな、この問題の前に歩み出ていったのは、われわれの方であったか？ここでオイディプスであるのは、われわれのうちのどちらであるか？どちらがスフィンクスであるのか。いうなればそれは、疑問と疑問符との密会のようなものだ。——要するに、この問題は、いまだかつて提出されたことがなかったのだ、——それはわれわれによってはじめて見抜かれ、注目され、あえて提起されたように思われる、こう信じてよいのではないのか？なぜなら、ここには冒険があるからだ、そしておそらくはこれ以上に大きな冒険はないからである」（『善悪の彼岸』第一節）⁽¹⁷⁾。

これは、スフィンクスの存在とは疑問と疑問符の「密会」の場所、すなわち理性と非理性との交差し、交代する場所を象徴しているのではないかという、ニーチェらしい鋭い問題提起であり、人間と鳥ないし動物の融合した両義的な怪物の存在自体がひとつの形而上学的な問題でありうることを、ニーチェの流儀で述べたものであるとも解釈できよう。

そして、同じ19世紀後半でも、目を美術や文芸の世界に転じれば、スフィンクスの

もつ「非理性への誘惑」という性格は、さらに前面に出され、その暴力性が強調されるようになっていることに気づかされる。たとえば美術の世界で、ギュスターヴ・モローが官展に出品して一種のスキャンダルとなった『オイディプスとスフィンクス』(1868年)では、オイディプスが純真な青年であるのにたいして、それを誘惑し奈落へと落とそうとする、「運命の女(ファム・ファタール)」としてのスフィンクスの姿が描かれている。これは、ソポクレスやエウリピデスの悲劇の原形となったとされるオイディプスをめぐる叙事詩(オイディポディア)において、子供をさらったり、戦士たちの死を見守る「破滅」や「悪運」の象徴とされたスフィンクス、あるいはエウリピデスの『オイディプス』において、「血に飢えた乙女」と歌われたスフィンクスなど、ギリシアにおいてそのさまざまな残虐性が強調されていた側面に光りを当てたものであり、決して画家の恣意的な空想による極端なデフォルメとはいえないであろうが、しかしスフィンクスがほとんどサロメやサイレーンと同列に扱われ、冷酷で妖艶な誘惑者の別名となっているところには、この時代から19世紀の世紀末にかけての、美的嗜好を示されているとはいえるであろう。これに続く文学の世界では、ボードレーンやワイルドがスフィンクスをまさしく「悪の華」の権化として歌うことになるのである――。

さて、以上がエマソンと同じ19世紀の哲学や芸術における、典型的なスフィンクスとその謎についての解釈であるが、ここには人間の自由の自覚の契機(ヘーゲル)、真理と非真理の共謀の可能性(ニーチェ)、純粋な青年にたいする妖婦の誘惑(象徴主義の芸術、文学)という、非常に異なった三つのイメージが、同じ神話的エピソードにたいして付与されていることが確認できる。このことは、「スフィンクスの謎」というメタファーそのものが相当に不確定な要素をもち、この表現を用いた議論において、論者はかなり幅広い連想のもとでの議論を展開する自由があることを如実に示している。そして、先にその輪郭を見たエマソンのスフィンクスが、これら三つの解釈とはまた別種の象徴、彼独自のイメージであることも、これらの解釈と対比することによってはっきりと確認されることになる。

エマソンのスフィンクスがこれら三種類のイメージのいずれともっとも強い親近性をもつかといえば、時期的な点から見ても当然のことであるが、それはヘーゲルの解釈する人間の「理性」へと呼びかけるスフィンクスと重なる点を、もっとも多くもっている。エマソンのスフィンクスは非理性への誘惑ではありえないのであるから、19世紀後半のスフィンクスとは重ならない。しかしながら一方で、彼のスフィンクスはその能動性

において、ヘーゲルのそれとも決定的な違いを見せている。ヘーゲルの取り上げるスフィンクスは、オイディプスにおける自由の自己認識としての理性の発動の継起を提供するだけであり、それ自身は受動的なままで、謎の解決のゆえに谷底へと飛び込んでしまう（それはソフォクレスの原作に忠実なスフィンクス像である）。しかし、エマソンのそれは、その詩篇から伺われるように、長い倦怠に苦しめられてはいても、ひとたび詩人による鼓舞が与えられるなら、「快活に立ち上がり、紫の雲、月光の銀色、黄色い炎、赤い華々と混じりあい、泡立つ波に流れ込む」ような、きわめて活動的できらびやかな色彩に満ちた存在である。この能動性の面から見れば、それはむしろモローの絵画やワイルドの詩にも通じる積極的で、能動的な存在なのである。

このような色彩に富むスフィンクス、生命力にあふれ、「南欧やアラビア、エジプトの薬草」によって蘇るスフィンクスとは、いかなる存在なのだろうか。それは本当にオイディプスが対面した怪物なのか。むしろそれは、ギリシアのオイディプスへと至る以前に、エジプトからメソポタミアへと移入される過程で、さまざまに姿を変えたこの幻想の生き物の幻影ではないのだろうか。ここではとくに、エジプトからメソポタミアへと移入されたスフィンクスが、古代中東の神話世界における「生命の木」の思想と結びつき、その守護者である「ケルビム」の形成に大きくかかわった、という事実が思い起こされる。とりわけこのケルビムがイスラエルにおいて、旧約聖書の『創世記』における、エデンの園の知恵の木、あるいは生命の木の守護者として語られ、またその『エゼキエル書』において、神の謎めいた守護霊のようなものとして語られていることが注目される。この点を重視すると、エマソンのスフィンクスとは、その謎の投げかけにおいてオイディプス神話を下敷きにしているように見えながら、実際には、宇宙生成の原理を象徴する生命の木を守りつつ、その解明を促そうとする、ケルビムをその正体とするようにも思われてくるのである。

周知のように、『創世記』第一部「原初史」では、天地創造の説明のすぐ後に「エデンの園」の物語が置かれているが、そこには「神ヤハウェは東方のエデンに園をひらいて、そこに自らに形造った人を据えた。神ヤハウェは大地から、見ばえよく、食べ物に適するあらゆる木を、また園の中央には生命の木と善悪を知る木とを、生えさせた」とある。そして、蛇によるエバへの囁きと、エバによるアダムの誘惑によって、「善悪を知る木」になる実が食べられ、そのことがヤハウェに露見した結果、二人はエデンの園を追われることになった。

「神ヤハウエは言った、「みよ、人はわれらの一人のように、善悪を知るようになった。いまにも彼は手をのばし、生命の木からも実を取って食べ、永遠に生きることになるかも知れない」。そこで、神ヤハウエは人をエデンの園から連れ出し、人がそこから取られた大地に仕えさせた。こうして、神ヤハウエは人を追放し、生命の木にいたる道を守るために、エデンの園の東にケルビムと揺れ動く剣の炎を置いた」

(18)。

ここに登場するケルビムは、スフィンクスと同様に人間の頭部と鳥の羽根とライオンの身体をもった想像上の生き物であり、旧約聖書のなかではエルサレム神殿を飾る動物とされているが、同形のものはアッシリアのレリーフやミュケナイ出土の彫刻などにおいて多数見いだされ、それらはほぼスフィンクスと同じ生き物とされている。そして、それらの彫刻などにおいて、ケルビムあるいはスフィンクスが「生命の木」の守護者とされているが、重要なのは、この生命の木という表象そのものが、単に自然の豊穡さや生命力を意味するのではなく、宇宙全体の生成、発展を表していたであろうとされている事実である。とくに旧約聖書の『創世記』において、その木が「善悪を知る木」と並んで生えている（あるいは、解釈者によっては、善悪を知る木とまさに同一であるともされる）という事実は、この木にかかわるケルビム／スフィンクスの格別の役割を伝えるのに十分な意味をもっていると思われる⁽¹⁹⁾。

（おそらく、ボードレールやワイルドにおいてサイレーンともいえるべき誘惑者としてのスフィンクスが歌われた理由は、善悪を知る木にかかわる蛇やエバの誘惑の逸話とケルビム／スフィンクスとが、彼らにおいても分かちがたく結びついていたからではなかったのか。そしてそれゆえにこそ、エマソンと彼らのスフィンクスとの間にも、一定の共鳴がありえたのではなかったのか）。

旧約聖書のケルビムがやはり人間に謎を投げかける存在であることは、『エゼキエル書』から伺われる。そこでは、ケルビムはスフィンクスの姿ではなく、四つの頭、翼、胴体をもつ奇怪な形象をしており、後のキリスト教におけるセラフィムに次ぐ高位にあり、神的な知を司る天使としてのケルビム（智天使）像に近づいているが、同時に、『創世記』と同じように、新しいエルサレムに建立されるべき将来の神殿において、生命の木（ナツメ椰子）の両翼に控えているべき存在であるともされている。そして、この書

において人間に向かって、具体的に「譬えと謎」を投げかけるのは神ヤハウエ自身であるが、その神が座すべき天蓋を支えるのがケルビムであり、四つの頭からなる四頭のケルビムがその天蓋を支えつつ、閃光のような形姿で走り回り、また、雲間高く舞い上がるとされている⁽²⁰⁾。この奇妙な形象の生き物の運動そのものが、それを見たエゼキエルにとっては不可思議な超常現象に他ならない。そして、この閃光のように走り天へと舞い上がるケルビムこそ、エマソンの天へと昇り雲へと流れ込むスフィンクスの原形なのである。

そして、エマソンの詩篇「スフィンクス」の思想が、旧約聖書の『創世記』、あるいはもっと広い意味での古代オリエントの創世神話と、密接な内的連関をもったものではないかという推測は、この詩篇が書かれた時期に並行して作られたもう一つの詩篇「森の調べ」(Ⅱ)を参照すると、さらに高い蓋然性をもって想定しうることがわかる。この詩篇は、作者エマソンの自然哲学を、森のなかの一本の松の木が代わりに物語するという形式のものであるが——「太陽光線が自由の空間を流れるように、わたしの思考を貫いて、松の木が波打った」——、この松の木が語るのは、『創世記』に似た世界創世の物語と進化論的宇宙史との奇妙な混合である。

「その昔、世界は石の卵として眠っており
 脈動も音も光も、何もなかった
 神が「震動せよ！」といい、運動が生じた
 (And God said, “Throb!”, and there was motion,)
 そして広大な塊は広大な海となった
 その後は不断の運動が続き、永遠の半獣神が
 世界の絶えまない計画を制定し
 いかなる形の停止もなく
 何もかもが波や炎のように
 新しい形へと逃れ出ていくことになった
 宝石からは空気が、植物からは虫が生まれ
 今日は松の木であるわたしも
 昨日は一束の草であったのだ」⁽²¹⁾

「神が「震動せよ！」という」と、それまで石の卵であった世界に運動が生じ、その運動にたいして「永遠の半獣神（パーン）」が世界の進化の計画を制定すると、何もかもが次々と新しい形態へと変化していった——これは、世界の創世神話と進化論的宇宙論を合体させたヴィジョンであると同時に、旧約聖書の宗教的神話と、プラトンの『ティマイオス』におけるデミウルゴスのタイプの、哲学的神話とを重ね合わせた物語であるともいえよう。いいかえれば、エマソンはここで、イスラエルとギリシアの神話を重ね書きすることで、より原初的で、より普遍的な観点から見られた宇宙生成の世界を透視しようとしているのであり、同じことは、オイディプス神話の衣装をまとったスフィンクスについても見て取れるはずなのである。

はたしてエマソンは、処女作である哲学的小論『自然』のなかのスフィンクスへの言及においても、自然の背後にある「高次の法則」の探求について語りながら、ギリシア神話の世界と旧約の創世神話の共鳴や、それ以上の根源的哲学への帰還を求めていたのかどうか。このことは、『自然』の短いパッセージだけから判断できることではない。しかしながら、このエマソンの思想を自分たちの「科学的有神論」や「物理科学の理念性」という思想と結びつけた、パースの周辺の人々の耳には、エマソンのスフィンクスのメタファーが——ピュタゴラスからスエーデンボルグまでの名前とともに——、オイディプス神話の世界以上の射程をもった根源的問いかけとして、響いていたであろうことは間違いない。スフィンクスをあえてケルビムに重ねあわせ、それが守ろうとする「生命の木」の秘密に迫り、宇宙の生成と発展の論理を解明しようとする、それこそがこれらの人々が希求したことであり、そしてパースが、周囲の人々のこうした意志を引き継ぎつつ、それ以上の熱意をもって自らの後半生の使命として選びとった研究課題であった。

詩人思想家エマソンには、もろもろの自然法則の法則ともいうべき、宇宙の根本原理を彼自身で解明するだけの、方法論も論理も備わってはいなかった。しかし、自然についての究極的問いとしての宇宙論的探求の存在を指し示すことにおいて、彼はきわめて卓越した文学的才能と、さまざまな神話の根源にあるものを嗅ぎ分ける霊的な能力とを発揮した。その意味で、エマソン自身がパースらにとってのいわば新たなスフィンクスの役割を果たしたのだ、ともいえるであろう。そして、エマソンに新しい時代の思想の可能性を読み取ったニーチェや福沢諭吉、宮沢賢治らは、いずれも以上のような宇宙論的思想家としてのエマソンに興味を覚えたわけではなかったが、それでも彼らもまた別

の角度から、その根源的で霊的な精神の力に触れ、それに共鳴するかたちでそれぞれの思想を育てていったという点では、パースらと変わりがなかったはずである。[未完]

註

- (1) パースのテキストの引用は、主として次の三つの著作集を用い、三種類とも使用可能なときには [1] を、[2] と [3] のみ使用可能なときには [2] を、その他の場合には [3] を使用することにする。[1] と [2] は巻数と頁数で、[3] は巻数とパラグラフ数で、出典箇所を表示する。これらの著作集に含まれないテキストについては、その都度指示する。
[1] Christian Kloesel, ed., *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Indiana University Press, 1982-. [略号 W]
[2] The Peirce Edition Project, ed., *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, 2 vols., Indiana University Press, 1992, 98. [略号 E]
[3] Charles Hartshorne, Paul Weiss, Arthur Burks, eds., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., Harvard University Press 1931, 58. [略号 CP]
- (2) E 1, p.297.
- (3) Cf. CP 6.219-20, 1.412.
- (4) Charles S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conference Lectures of 1898*, Harvard University Press, p. 258f. [略号 RL] パース『連続性の哲学』、拙訳、岩波文庫、2001年、255-7頁。以下、『推論と事物の論理』の引用は、この拙訳により、表題も『連続性の哲学』と呼ぶことにする。
- (5) Cf. Francis Otto Matthiessen, *American Renaissance*, Oxford University Press, 1941. 酒本雅之『アメリカ・ルネッサンスの作家たち』、岩波新書、1974年、藤田佳子『アメリカ・ルネッサンスの諸相—エマソンの自然観を中心に—』、あぼろん社、1998年。
- (6) ニーチェによるエマソンの文章の数多くの借用ないし転用については、George J. Stack, *Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity*, Ohio University Press, 1992 を参照されたい。
- (7) Cf. Wilson Allen, *Waldo Emerson: A Biography*, The Viking Press, 1981, p.469. Cf. also Walter Kaufman, Translator's Introduction to Nietzsche, *The Gay Science*, Vintage Books, 1974.
- (8) Cf. Charles Andler, *Nietzsche: Sa vie et sa pensée*, 1922. Peter Bergmann, "Nietzsche, Heidegger, and the Americanization of Defeat", *International Studies of Philosophy*, 27-3, 1995.
- (9) エマソンがポスト・モダンの哲学において中心的位置を占めることを強調する解釈者の代表は、スタンリー・キャベルである。Stanley Cavell, *This New Yet Unapproachable America: Lecture after Emerson after Wittgenstein*, Living Batch Press, 1989.
- (10) アボットやベンジャミン・パースによるスフィンクスへの言及の事情の詳細については、パースの著作集 W の第五巻における Nathan Houser の序文を参照されたい。
- (11) Ralph Waldo Emerson, *Essays and Lectures*, Joel Porte, ed., The Library of America, 1983, p. 7 [略号 EL] 『エマソン論文集』(上)、酒本雅之訳、岩波文庫、1972年、37頁。
- (12) EL p.20. 岩波文庫、57頁。
- (13) EL p.25. 岩波文庫、65-6頁。
- (14) Ralph Waldo Emerson, *Collected Poems and Translations*, Harold Bloom and Paul Kane eds., The Library of America, 1994 p.5-8. [略号 PT]
- (15) EL p.10. 岩波文庫、43頁。
- (16) ヘーゲル『歴史哲学講義』(上)、長谷川宏訳、岩波文庫、1994年、348頁(エジプト)、360頁(ギリシア)。
- (17) ニーチェ『善悪の彼岸』、信太正三訳、ちくま学芸文庫、1993年、17頁。
- (18) 旧約聖書Ⅰ『創世記』、月本昭男訳、岩波書店、1997年、12-3頁。

- (19) 「生命の木」にかんする文献は数多くあるが、ミルチア・エリアーデ『宗教学概論』第二巻「豊穡と再生」、久米博訳、せりか書房、1981年、R・クック『生命の樹』、植島啓二訳、平凡社、1982年などが、代表的なものであろう。古代メソポタミアにおける「生命の木」の図像学的分析、および聖書『創世記』における「善悪を知る木」と「生命の木」の関係については、宮家準・小川英雄『聖なる空間』、リトン、1993年所収の、渡辺和子「聖なる空間の表象—古代メソポタミアの「生命の木」」が参考になる。
- (20) 旧約聖書 IX 『エゼキエル書』、月本昭男訳、岩波書店、1999年、5頁および33頁。
- (21) PT p.47-8.

* 本研究の一部は、二一世紀プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」による成果である。

(京都大学文学研究科教授)