The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「諦念」という戦略 : アルトゥールとヨハナ
Author(s)	須藤, 訓任
Citation	大阪大学大学院文学研究科紀要. 2011, 51, p. 1-48
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/10338
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

「諦念」という戦略――アルトゥールとヨハナ――

須藤訓任

はじめに

本稿はアルトゥール・ショーペンハウアー（一七八八―一八六〇）の主著『意志と表象としての世界』（一八一八）とヨハナ・ショーペンハウアー（一七六六―一八三八）の長編小説第一作『ガブリエーレ』（一八一九―一八二一）の「比較」の試みである。言うまでもなく、ヨハナとアルトゥールは母―息子関係にある。しかし、知る人ぞ知るように、この二人は、母と息子という間柄としては、めったに見られないくらいの犬猿の仲であった。特に、一八一四年五月激しい衝突をした二人は、以降一八三八年四月のヨハナの死に至るまで、二〇年間というもの二度と顔を合わすことがないままであった。決定的衝突のとき、ヨハナは四七歳、アルトゥールは二六歳であった。おそらく、アルトゥールは母の葬式にも参列していない。

敬愛する父が一八〇五年自殺と思われる変死を遂げたのは、情愛を欠いた母の態度にその主たる原因があると思い込んでいた息子であってみれば、母に対する敵愾心から生涯逃れられなかったことにも、それなりの理由があったと言うべきかも知れない。しかし、たとえ母と息子の関係にあろうと、それほど不仲の二人の著作を比較することにいかなる意味が認められるのか。しかも、哲学書と小説の比較となれば、その意義はいっそう認定困難になるのではないか。そうでなくとも、「比較」ということには問題が付き纏いがちなものである。それは、たとえば哲学書同士ないし小説同士という、いわば同次元の作品の比較からして、すでにそうなのだ。だとするなら、哲

学書と小説の比較という本稿の試みにはどのような理由付けがなされるというのか。

「比較」の正当化という問題に関しては、それをことさらに主題化する方法論的考察が本来なら別途必要となろうが、本稿ではあえて、その成果内容をもって、この問題に対する応答としたい。つまり、本稿をご笑覧くださった読者に、この比較が有意義であったかどうか、読了後に判断をゆだねたいと思う。随分無責任な！と感じられる向きもあるかもしれないが、こうした「まるなげ」的態度に出るのは、「比較」に関する方法論的考察には、それだけ周到な反省と緻密な論議や理論構成が要求される、と一方で考えるからであり、また他方で、たとえそうした反省や理論構成をなしえたとしても、だからといって、本稿のテーマをなす個別的な「比較」については、そのことでもってして、いまだまともな判断材料がなにも提供されたことにならないだろう、と感じるからである。したがって、まず、本稿の議論をそのまま差し出すに越したことはない、というのが筆者として――居直りかもしれないが――「誠実」なやり方だと信じるからである。

そうはいっても、一言だけ挟んでおきたい。複数の著作家同士の「比較」が困難なのはむろん、一人の思想家や芸術家のいろいろな（多数の）作品を俎上に載せる場合などとは異なり、そのための「土俵」がはっきりしない、という点に存する面が大きい。本稿ではある意味で、比較の土俵は明確である。すなわち、母と子、もう少し広げるなら、家族というのが、その土俵である。それぞれ文化史的に大きな足跡を残した、ヨハナとアルトゥールという二人の著作家――母と息子であった二人の著作家の、その代表作（偶然にも、というべきであろうか、ほぼ同時期に、しかもF・A・ブロックハウス社という同じ出版社から上梓された）に盛られた世界観ないし人間観、およびそれらの描き方の「比較」を通して、家族の「語り」の様相を明らかにするよすがを得ることができるなら、というのが、本稿にこめられた、筆者のささやかな願いである。

第一章　意志の否定はいかにして可能か――『意志と表象としての世界』(1)

1―0

本章では、同書正編第四巻「意志としての世界の第二考察――自己認識の達成時における生への意志の肯定と否定」を取り上げ、なかんずくその「意志の否定」の思想をテーマとする。このテーマ選択はむろん、次章以降に展開される『ガブリエーレ』との比較の必要に

促された、その下準備でもあるが、しかし、それに劣らず、この思想が従来から、ショーペンハウアー思想全体における難点であるとか矛盾であるとか「アキレス腱」であるとか、指摘されてきたものであり、そうでありながら、世上ペシミズム哲学として喧伝されるショーペンハウアー哲学の、まさにペシミスティックな中核をなす、重要思想であるに違いないからである。この思想なしでは、ショーペンハウアー哲学の、少なくとも世に流布したイメージは成り立ちえないだろう。たとえば、V・シュピーアリングは「生への意志の否定――絶対善、最高善 das summum bonum としての無意志性――とは、ショーペンハウアー思想の最も疑わしい側面の一つである」と述べているが[2]、それだけに、その「疑わしさ」の解明ないし解消の試みも――何度となく――なされなければならないし、またなされてよいであろう。

「意志の否定」の思想が疑わしく謎めいて見える最大の理由は、まさにその理由が不明だというところにある。つまり、なぜ意志は否定されねばならないのか、ショーペンハウアーは納得のゆく説明をしてくれていないのである。ところが、彼はその理由付けをまったく放棄しているわけではない。十分な理由づけが不可能であるところにこそ、逆に「意志の否定」の理由は求められているのだ。人を食ったような話にも思えようが、ショーペンハウアーからするなら、それが議論のなしうるぎりぎりの極限なのである。ともかく、順序だてて議論を再構成してゆこう。

1―1．「永遠の正義」という「謎」

まず、『意志と表象としての世界』（以下『世界』と略記）第四巻の副題が「自己認識の達成時における生への意志の肯定と否定」であったことを、思い起こそう。この場合「自己認識」とは、生自身による生の実相の認識を謂う。それはすなわち、「意志と表象としての世界」という真理の認識にほかならない。注意すべきは、この自己認識が達成された暁には「意志の肯定」も「否定」も、両方ともが成立しうるとされていることである。副題が意味するのはそのことである。

「自己認識」は、世界の本質が意志として不滅であり、その本質はまたわれわれ人間の本質でもあるのだから、われわれも個人としては死の運命を免れないとしても、本質としては決して消滅するものではないという認識を含意する。たとえ、どれほどの苦痛が生にはつき物であるにせよ、それによって人間が完全に死滅することはありえない。こうした認識からは、「生への意志の肯定」が帰結すると、ショー

ペンハウアーは言う。少々長くなるが、引用しておこう。死を思うと――

「われわれは自暴自棄の感情に襲われるが、そうしたときであっても、理性が登場し、自暴自棄の感情の忌まわしい印象を大部分克服することができるのである。というのも、理性はわれわれをより高い見地に立たせ、そこからわれわれは個別的なものではなく、いまや全体を視野に収めることになるからである。…一人の人間が、これまで述べてきた真理をしっかりと心に刻み込みながら、同時に自分の経験かあるいはさらに進んだ洞察によって、あらゆる生において持続的な受苦こそが本質的であると認識するまではいたっていないとしよう。そうではなくて、人生に満足を見いだし、人生は十二分に快適であり、つらつら考えてみると、自分がこれまで経験してきたような人生行路が無限に持続するか、いつも新たに繰り返されることを願望するのだとしてみよう。そしてその人の生きる意欲は大変強いので、人生を楽しむためとあらば、どんな苦難や苦労に人生が巻き込まれようと、喜び勇んで受け入れるのだとしてみよう。そういう人ならば、「確乎とした堅固な骨に支えられて、しっかりとした持続する大地の上に」立ち、なにものも恐れるに足らないであろう。われわれが彼に添えた認識で武装し、時の翼に乗って急ぎ来る死をものともせず、死などまやかしの仮象、弱虫を脅かす無力な亡霊にすぎないとみなすであろう。この亡霊は、自分が全世界をおのれの客体化ないし模造とするかの意志であることを知っている人にはいかなる力も及ぼしえないのだ。この人はしたがって、いかなるときにも人生を、また意志の現象の本来の唯一的形式である現在を確かなものとしており、その人が存在しない無限の過去にも未来にも脅かされることはない。というのも、その人は過去や未来を、マーヤーの無益な目くらましの織物と見なしているからであり、それゆえ、太陽が夜を恐れないように、死を恐れる必要はこれっぽちもないのである。」(S. 406f. 以下特に断らない限り、頁数は『世界』初版のそれである。)

ここに描かれた、人間の姿とは、まさしく人生に前向きな、死にもたじろがぬほど「健全な」精神の持ち主にほかならない。ショーペンハウアーは、自分の思想がこうした生の「肯定」と十分に両立的であることを、この場で宣言している。ただし、彼は一つだけ留保をつけている。この健全な精神は、ショーペンハウアー哲学の基本を呑み込んでいるにせよ、「自分の経験かあるいはさらに進んだ洞察によって、あらゆる生において持続的な受苦こそが本質的であると認識するまではいたっていない」というのだ。とするならば、生にとっての

受苦の本質性を論証すれば、そのことによって意志の否定の立場に対する眺望が開けてくるのであろう、という予想が当然のように開けてくる。

はたして、アルトゥールはこの引用の少し後から、生に本質的な受苦（苦痛やそのネガとして退屈）の模様について、詳細に論述してゆく（特に第二版以降の第五六―五八節において。初版では節番号はなにも付されず、節に相当する区分けは横線の挿入によって示されるのみ）が、しかし、それだけで、生への意志の肯定が否定に転換されるわけではない。実際、アルトゥールの論述の次第もそのようにはなっていない。議論を先取りして言うなら、生から抜き去りがたい受苦の生態について詳述された後には、意志の肯定が個人的領域を越えて実行される代表的事例として生殖と不正（およびそれに付随して社会的正義や国家制度）などについて論じられ、それとの連関で「永遠の正義」（第二版以降の第六三節）が俎上に載せられて初めて、意志の否定へと舵が切られ始めるのである。

したがって、「持続的受苦が生に本質的である」とは単に、世に受苦が蔓延しているとか、苦痛や苦悩が人生にはつき物だということを意味するわけではない。それだけでは、世の受苦がいかに多大ですさまじいものであろうと、それがたまたま自分の受苦となっていなければ、それでなにも困ったことにはならない、ということも十分考えられるからである。それどころか、引用にもあったように、いかにつらい受苦であろうとも、それが結果的に人生の享受に落着するならば、おおいに歓迎されるかもしれないのだ。それこそ、人生を本当の意味で楽しむということだとは、多くの人が同意しよう。受苦や苦労なしに、本物の歓喜もありえない、と。

だとするなら、意志の肯定から否定への転換の鍵をなすはずの「持続的受苦が生に本質的である」という洞察の実質はどのようなものでなければならないのだろうか。アルトゥールの狙いは、どのような人間であっても、意志の否定の立場に転換する十分な可能性があるということを理由付けることである。そのためには、表面的にはいかに快適で安逸な生活を送っている者であっても、意志の否定の立場に身を移すだけの十分な可能性があることを、彼は論証しなければならないだろう。それはしかし、一体いかにしてなされるのか。

個人としてはいかに安楽な生活を送っていようと、それと表裏一体の形で他者の受苦がそこには――個人それ自体には見えにくいとしても――張り付いている。他者の受苦は個人の責任とは限らない。そうであるならば、個人の享楽を追及するにしくはないと考えられたとしても、そのことが倫理的に非難されるいわれはないだろう。だが、そこには一つの大きな前提があるとアルトゥールは嗅ぎ付ける。それは、他者の受苦が自分とは基本的に無関係だという前提である。常識的に考えれば、これほどあたりまえのこともないように思われ

る。果たして、そうだろうか。もしも世の受苦のすべてが、自分が個人的に感じていないそれも含めて、同時に自分の受苦でもあるとするなら、どうだろうか。そのときには、世がいかに受苦にまみれているにせよ、自分だけはそれから逃れている、と安穏とした顔をしていることは不可能になる。世のすべての受苦・苦痛・苦悩は、すべて「わたしの」それなのである。

だとしたら、わたし一人が――幸運にも――受苦を知らないなどとは到底言えないことになろう。世に宿命的に巣食う苦痛・苦悩はすべて「本質的」に「わたし」の苦痛・苦悩なのだ。そのとき「わたし」にとって、受苦は絶対的に根絶不可能なものとなる。それも、「わたし」の「本質」が――上の引用も暗示していたように――永久不滅のものであればあるほど、「わたし」は決定的に受苦的存在でしかありえないことになろう。しかし、いったい、どうしたら自他の受苦のこの「本質的」同一性が論証できるのか。その論証に取り組むのが、第四巻において「永遠の正義」をテーマとした箇所（初版五〇五―五一三頁、それ以降の版の第六三節）なのである。そして、先にも述べたように、この箇所こそが、意志の肯定から否定への転換の軸となる箇所なのである。

「永遠の正義」の意味内容は、例えば次のように説明される。個人のその他のものからの――

「この分離はしかし、まさにただ現象のうちにのみ存しているのであって、物自体のうちにではない。まさにこのことの上に永遠の正義は成立している。――実際あらゆる時間的幸運が存立し、あらゆる利発さが逍遥するのは――掘り崩された土地の上なのである。幸運や利発さは人を災難から護り享楽を提供してくれる。しかし、人とは単なる現象である。人が他の個人とは異なり他の個人がこうむっている受苦から自由であるというのは、現象の形式である「個体化の原理 principium individuationis」の上に成立していることである。事物の真の本質からするなら、各人は、自分が生への確乎とした意志である限り、つまり、全力で生を肯定している限り、世のあらゆる受苦を自分の受苦と見なさなければならない、それどころか、およそ可能なあらゆる受苦を自分にとって現実的であると見なさなければならない。個体化の原理を透視する durchschauen 認識にとっては、時間内の幸運な生は、無数の他者の受苦のただなかで、偶然によって贈与されたものであるか、利発さによって偶然から勝ち取られたものであるが、――それはしかし、物乞いの夢にすぎないのであって、夢のなかでは物乞いは国王なのだが、そこから醒めて、つかの間の錯覚によって自分の生の受苦から引き離されていただけなのだと、悟らざるをえないのである。」（S. 508f.）

要するに、現象としては、受苦の分配にははなはだしい偏差があるように見えるが、本質としては、つまり物自体としての意志の観点からするなら、個体間の区別など無意味になるのだから、たとえ他者の受苦と考えられていたものであっても、それはそのまま自己の受苦なのであって、その限り、いかに人生をこの上なく快適に享楽している者であっても、受苦の本質性からは逃れられないというのだ。それは意志の側から表現するなら、意志は「その激しい衝迫によって自分自身の肉に歯を立てながら、自分はいつもただ自身を傷つけているだけで、そのようにして、自分の内奥に巣食う自己抗争 der Widerstreit mit sich selbst を、個体化の媒体を通して明らかにしている」ということであり、結局、「苦しめる者と苦しめられる者とは一つなのである。」（S. 510）世界における「永遠の正義」の君臨とはそのようなものである。

しかし、問題はこの「永遠の正義」はどのようにして、またどのような者によって認識されるのかというところにある。その点で、引用中にあった「個体化の原理を透視する」という表現が注目されなければならない。それは、これ以降、つまり、『世界』第四巻後半において、頻出するようになる表現であるが、実質的には引用箇所が初出といってよい。（それ以前には二回 S. 365 と S. 432 に同じ表現が出てくるが、それらは後述の、つまり引用箇所以降で展開される内容の、先取りである。）ところが、見られるように、初出であるこの表現に、アルトゥールはろくな解説を加えていない。もっとも、読者からするなら、その理解が困難だというわけではあるまい。特に初版序文における著者の要求（S.VII）にしたがって、二度本書を読むものにとってはそうだろう。

実際、アルトゥールは「個体化の原理の透視」そのものの解説ではないにしろ、その条件となるような出来事――それゆえそれは、「永遠の正義」の間接的証拠ともなる出来事である――を、いわば、その物証（経験的証拠）となる出来事を、引用の直前に挙げており、「透視」の理解の準備を、その意味で果たしている。物証とは、いわゆる超常現象（アルトゥールは後述の講義では「非自然的なもの」VN4, S. 189 という言い方をしている）を目の当たりにしたときの「戦慄 Grausen 」のことである。つまり、死んだ人が生き返ったり、過去や未来が現在に現れたりするという経験とは、事象の因果関係に綻びが生じたということにほかならない。それは、根拠律に例外が発生したということであり、そのとき人は「個体化の原理」（根拠律とはこれの別名である）に迷いを覚え、戦慄に襲われることになる。要するに、こうした戦慄的経験は、「個体化の原理」に則って進行する世界が「真の」世界ではなく、単なる現象にすぎないことを示唆するというのである。いかに「個体化の原理」に囚われて生きかつ認識している者であれ、それが迷妄にすぎないことを心のどこかでは

漠然と予感しており、その予感が戦慄的体験によって覚醒され、それが「個体化の原理」の「透視」につながるのだ、とアルトゥールは踏んでいるのである。

したがって、戦慄的経験などを証拠として、「個体化の原理」は現象界の形式としてのその正体を見破られ、「個体化の原理」が支配する現象界を貫いて、その奥に潜む「本質」の世界、物自体としての意志の世界、それゆえまた、そこに君臨する「永遠の正義」を見届けることが可能となるはずである。「透視」という語が意味するのはこのことにほかならない。こうしてみてくれば、アルトゥールの「永遠の正義」の思想はこの限りで、さしたる問題も抱えていないように思われる。

ところが、そうではない、と筆者は考える。さきに「個体の原理の透視」という表現に何ら解説がなされていないということを、ことさらに指摘したのは、そのためである。問題は、「永遠の正義」と「透視」との理論上の先後関係にある。つまり、アルトゥールの論述の仕方では、「透視」が「永遠の正義」の認識根拠となっており、「永遠の正義」が「透視」の存在根拠となっていると言ってよいのだが、しかし、戦慄的経験の物証だけではいかにも、「透視」を基礎づけるに不十分と言わざるをえないだろう。超常現象は人間の認識機構の側の不具合や故障によっても説明可能だからである。というよりも、第四巻全体におけるアルトゥールの議論の運びは、「永遠の正義」の論証によって、「個体化の原理の透視」を「形而上学的に」基礎づけることに、その本来の狙いがあったと思われる。だからこそ、「透視」の語は、「永遠の正義」を論じた箇所ではたかだか二回（引用箇所および S. 509）しか出現しないのに、それ以降、徳や愛や禁欲などの倫理がテーマとなるや、頻出してくるようになるのである。ところが、いま確認したように、アルトゥールの論述は「透視」によって「永遠の正義」を（認識論的に）根拠付ける形で進行していた。これでは「透視」の根拠付けは――「透視」を根拠付けるはずの「永遠の正義」が逆に「透視」によって根拠付けられてしまうという形で循環し――空回りしてしまうほかないだろう。

この点に関連して興味深いのは、一八二〇年ベルリン大学で行なわれた講義の記録である。この講義は「全哲学、すなわち、世界の本質と人間精神の学説に関する講義」と題され、『世界』の出版後一年数ヶ月して挙行されたが、その内容は基本的に『世界』の思想に準拠し、全四部構成となっている。その第四部の題名は「人倫の形而上学 Metaphysik der Sitten 」というが、それは『世界』第四巻の思想内容を披露したものである。したがって、「永遠の正義」を論じた章もそのなかには当然含まれている。文字通り「永遠の正義について」と題された第七章（VN4, S. 179–193）がそれであるが、面白いことに、この章は『世界』の当該箇所とはかなり異なった論述がなされ

ているのである。

講義では、「永遠の正義」についての考察が「超越論的な transscendental 立場」からの考察であることが再三強調され、それはまた「思弁 Spekulation」であるとも形容されるのである（ibid., S. 179, 180, 183, 186, 188）。ショーペンハウアー哲学における「超越論」（および「超越」）に関しては、別して検討することが必要となろうが、ここではさしあたり、「超越論的、すなわち、経験と経験の諸法則とを越え出てゆくこと」（ibid. S. 179）という規定を確認しておけば、それでこと足りる。

実は、transscendental という語は『世界』初版では――カント批判の「付録」を除外した本編においては――ほとんど用いられていない。筆者の調べた限りでは、三十八頁にシェリング批判の文脈で、それもシェリングの一つの哲学的立場を指すものとして、その限り、否定的なニュアンスをこめて、使われているだけである。それだけに、講義におけるこの語の使用は注目すべきであろう。それも自覚的に「経験と経験の諸法則を越え出てゆく」、形而上学的な「思弁」の立場を意味するとされ、「永遠の正義」を論じた第七章にその使用がもっぱら限定されているだけに、なおさらである。アルトゥールの言い方を確かめよう。

「いまやわれわれは、人間の行為の本来内的な倫理的意義の叙述に移る。この叙述は超越論的なもの、すなわち、経験と経験の諸法則を越え出たものである。この叙述への道をわれわれに開いてくれるのは、永遠の正義の考察である…。この永遠の正義の本質を捉える者だけが、のちに、行為の倫理的意義を、それゆえ徳と悪徳の本質を把握し認識することができる。…この考察においてわれわれは、単なる現象ないし経験の領域を離れる。永遠の正義は経験の対象とはなりえない。というのも、それは…まさに時間のうちにありえないが、あらゆる経験は時間のうちに存するからである。…永遠の正義を認識するためには超越論的な立場をとって、経験から、すなわち、単なる現象から、経験のうちに現象する本質それ自体へをわが身を高めなければならない。そうするやいなや、われわれには時間・空間・因果性が、それゆえまた個体のあらゆる多数性や相違も消え去り、時空内のあらゆる遠近も崩れ去ることになる。…だから永遠の正義を捉えうるのは、思弁の助けを借りて、超越論的なものであるこの立場にまでわが身を高めた者のみである。そこにおいては、経験は単なる現象として認識され、また、経験から抜け出て、経験のうちに現象する本質それ自体へと移りゆくことによって、経験が課すものでありながら、経験によっては、その糸を無限に紡いでゆこうとも、決して解くことのできない謎について説明を受けるのである。」（ibid.,

S. 179–186. これらの文章はすべて『世界』には見当たらないものである。）

ここでは「超越論的な立場をとって、経験から、すなわち、単なる現象から、経験のうちに現象する本質それ自体へをわが身を高め」ることが半ば自明視されている。そのために必要なのは、唯一形而上学的「思弁」だけである。逆の形で換言するなら、「本質それ自体」への到達は究極的には「思弁」の独断によるほかない、とアルトゥールは認めているのだ。ただし、この「思弁」によって解明される「永遠の正義」の意味内容は、『世界』において「戦慄」的経験（これについては講義でも詳述されている）の物証によって割り出されてきたそれと、基本的に一致している。それは、受苦とはいかなる受苦であれ、いわば、物自体（世界の「本質それ自体」）としての意志の自傷行為であるというものである。「永遠の正義」のこの意味内容があるからこそ、「個体化の原理の透視」も倫理的な意義を基礎付けられ、それとともに、『世界』第四巻の後半で展開される有徳行為や禁欲も、さらには「意志の否定」そのものもしかるべき論拠を獲得することになるのである。

しかしそれにしても、常々経験を尊重し、意志を物自体として剔抉する際にも人間身体という経験的対象を手がかりに類推的に証拠を積み上げてゆくという手法をとっていたアルトゥールだけに、また、「独断のまどろみ」から目覚めることによって独自の超越論的哲学（カントの「超越論的」とここでの「超越論的」とではむろん意味が異なる。ここでのそれは、カントの用語法ではむしろ「超越的transzendent」の意味に近い）を打ち立てたカントの衣鉢を継ぐことを自らの哲学的使命としていたアルトゥールだけに、この「超越論」の独断の宣揚には少々驚かされるかもしれない。著作のほうでは、アルトゥールはあくまで経験論的な手法に忠実であった。しかし、その手法にどのような問題があるかは先述したとおりである。それはまた、アルトゥール自身ここで、「経験が課すものでありながら、経験によっては、その糸を無限に紡いでゆこうとも、決して解くことのできない謎」と綴るとき、認めていることなのだ。つまり、「永遠の正義」とは、「戦慄」の経験（およびもっぱらそれに基づけられた限りでの「個体化の原理の透視」）によっては解決できない「謎」なのである。

この点で注目すべきは、講義では「永遠の正義」を論じた第七章では、著書とは異なり、「個体化の原理の透視」に言及されることがないということである。むろん、「行為の倫理的意義」を論じる次の第八章では頻出するが、第七章におけるこの沈黙は、何を意味する

のだろうか。言うまでもない、「超越論的立場」をとる講義のほうでは「透視」の援用が必要ないからこそ、それへの言及がなされないのだ。つまり、「超越論的思弁」から割り出された「永遠の正義」によって、「透視」は（存在論的に）基礎づけられるのであって、「永遠の正義」を論証するために、もはや「透視」は（認識論的に）不可欠とはされないのである。

たしかに、「超越論的思弁」の独断は理論的に難点が払拭できないだろう。それは字義どおりには理論的正当化が不可能といってよい。しかし、経験論的手法を一貫させた著書よりも、講義における「永遠の正義」の「超越論」のほうが、少なくともアルトゥールの倫理思想全体の構想からするなら、理論構成上、より整っているように、筆者には思われる。[3] その方が、意志の肯定から否定への転回の理由付けや様相がよりはっきりと見えてくるからである。転回の軸をなすのが「永遠の正義」に関する議論だと先に述べたが、軸となる「永遠の正義」が「超越論的」であってこそ、そしてその前後をなす意志の肯定と否定の論述がともに経験論的であってこそ、転回の模様がより呑み込みやすいのではないだろうか。（理論的正当化の）不可能な「超越論的思弁」が意志の肯定から否定への転轍を可能にするのである。アルトゥールの倫理思想はいわば中空構造をなすのであって、まさにその中空として屹立するのが「永遠の正義」である。

1―2．「禁欲」からその彼方へ

こうして、意志の否定へと舵は切られた。以降のアルトゥールの叙述は――それ以前の叙述が、意志の肯定の個体的段階から、個体的範囲を越えて拡大される、生殖や、他の意志の圏域へと侵入していく「不正」の段階へと上昇してゆくのと、まさにパラレルに――意志の否定の立場を倫理的美徳のより低次の段階から高次の段階へと跡付けてゆき、最後に完全な否定の立場を描いて『世界』初版の全編は閉じられる。ここでは行論の都合上、完全な意志の否定の立場とその一歩手前の立場である「禁欲 Asketik」の立場との関係についての考察から論を起こすことにしたい。両者の関係をめぐるアルトゥールの議論は、いろいろ後先し錯綜していて、つかみにくいところもあるが、整理してみるなら、およそ以下のようになるだろう。

禁欲にとっては、同じく「個体化の原理」を「透視」するものでありながら、その一つ前の段階である「博愛 Menschenliebe」とは異なり、「他人を自分と同じく愛し、他人のために自分のためと同じだけのことをするということでは、もはや十分ではない。そうではなくて、禁欲者のうちには、自分自身の現象が表現となっている本質に対する、つまり生への意志に対する、悲惨なものとして認識され

たかの世界の核心であり本質であるものに対する、嫌悪が発生する。」（S. 547）その点で、禁欲者にあっては――個別的場当たり的「同情」に留まる「博愛」とは違い――意志は反転し、自らを否定しようとする。したがって、禁欲者は、自発的に完全な性的純潔に生き（S. 547）、また自発的・意図的に貧窮に生きる。それは単に、他人の受苦を軽減するために、自分の所有物を放棄する結果ではなく、貧窮自体が目的となって、意志の弱体化 Mortifikation を目指し、そのことによって、欲望の満足が、嫌悪すべき意志を再び刺激しないようにするためである（S. 548）。こうして、「狭義の」――というわけは、広い意味での意志の否定（そのうちには「博愛」も含まれよう）はすべて、何らかの形で禁欲的側面をもつからであろう――「禁欲」とは、「快の拒絶と不快の捜索による、意志の意図的な断裁であり、意志の弱体化のためにみずから選択した贖罪的な生き方であり自己への責め苦である」（S. 563）と定義されることになる。（この行論の途上で、次のような印象的な文章も、われわれは耳にすることになる。「世界が示すことができる、最も意義深い、最大・最重要の現象とは世界の征服者ではない。そうではなくて、それは世界の超克者、したがって実際、そうした人間の静かで目立たない生き様にほかならない。その人は自分に芽生えた認識のために、一切を満たし一切を駆動し推進する生への意志を断念し否定するのだが、それは意志の自由がここで初めて、つまりその人のうちでのみ、現れ出でたということであり、そのためにいまやその人の行ないは通常の人間とは正反対のものとなるのである。」S. 554）

したがって、禁欲にあっては受苦は、自発的な貧窮だけでなく、外的なそれ、みずから呼び寄せたのではないそれも、意志の弱体化に通ずるものとして歓迎されることになる（S. 549）。だが、受苦の歓迎とは奇妙な事態だろう。というのは、受苦 Leiden は本性上忌避されるべきものであり、忌避されるべきものでありながら発生してしまうからこそ、「同情 Mitleid 」に裏付けられた博愛はそうした他人の受苦を軽減しようと努めるのだし、また意志の自傷としての受苦の宿命が自覚されるからこそ、意志の否定へと踵が返されたはずなのだ。それなのに、ここではその受苦がさらにより多く追い求められるべきものとなっている。もちろん、アルトゥールの議論は首尾一貫している。

なぜなら、「個体化の原理の透視」によって意志の自傷としての受苦の不可避性が見抜かれるや、意志は嫌悪され否定されるべきものとなるのだからである。意志の否定そのものが今度は目的となるのだ。したがって、この目的に役立つものならば、何であれそのための手段として受け入れられ歓迎されることになる。そして、意志の否定の手段とは、つまり、意志を嫌悪させるものとは、なにより受苦に

ほかならなかったのである。「わたし」はいまや自他の受苦の経験により、その根源にある生への意志に、つまりは、「わたし」自身の本質に対し、ほとほと愛想が尽きた。それにはもはや呪詛と唾棄の心しか抱けない。「わたし」はいまや生への意志を嫌悪し否定することにしか、「わたし」の存在理由を認めることができない。「わたし」の「生きがい」はいまや意志の否定に邁進することだけである。だから、「わたし」はこの否定を促進する手段ならば何であれ、なかんずく受苦をこそ――それこそが、生への意志を厭わせるものなのだから――おおいに尊重し否定に活用しよう。――見られるように、意志からするなら、いかに自己矛盾をきたすことになろうと、アルトゥールの議論は十分に整合的である。

だが、それで問題が片付くわけではない。問題はむしろ、禁欲が意志の否定に励めば励むほど、逆に意志の肯定を前提とし呼び込んでしまうというところにある。先の禁欲の定義（S. 563）において、「意図的 vorsätzlich」なる語が強調されていることに注意しなければならない。「意図的」であるとは、何らかの形で意志的であるということだろう。したがって、意志を否定しようと躍起になればなるほど、意志は逆に励起してくるのであって、暗々裏に肯定されることになるのだ。ちょうど、眠れぬ夜、眠れぬことを意識し何とか寝入ろうと思うと、ますます目が冴え眠れなくなるのと同断である。したがって、受苦が歓迎されている限り、実は意志は真に否定されることはないのだ。そのことはアルトゥールも見通していたことであって、だからこそ、彼は「一般に受苦から意志の否定が、原因から結果が帰結する必然性を持って出現することは決してない。そうではなくて、意志は自由なのである。というのもここが実際、意志が現象に直接的に歩み入る唯一の地点なのだからである」（S. 567）とも記すのである。

禁欲においては意志は自己分裂をきたしている。この自己分裂は何より受苦の歓迎に表現されている。問題は、忌避されるべきものがいまや追求されるものとなったということだけではなく、それ以上に、受苦がその場合個々の受苦として構想されているというところに潜んでいる。個々のものとして考えられている限り、いかに「永遠の正義」としての意志の自傷を見抜こうとも、受苦に関して――忌避するにせよ歓迎するにせよ――その者は「個体化の原理」に依然として、少なくともある点までは囚われていることになろう。

「個体化の原理」を「透視」しながら、博愛が個々の受苦の、特に他者の受苦の軽減へと突き動かされるのに対し、禁欲は同じ透視に基づいて、しかしそれのヴォルテージを上げた形で、受苦を歓迎する。この歓迎は世界の本質としての意志に対する嫌悪と表裏一体をなしていた。その意味で、禁欲は博愛よりも意志の否定へとより大きく前進していることは確かであろう。注目すべきは、本質としての意

志への嫌悪と個々の受苦への歓待との対照性である。先に、禁欲において――意志の自己矛盾というよりは――意志の自己分裂が発生している旨述べたのは、そのゆえである。意志の否定にいかに近づいたとはいえ、禁欲は、本質への嫌悪と個々の歓迎との分裂の狭間で、「個体化の原理の透視」を完全なものとすることができない。だが、それは矛盾ではなく、分裂であるからこそ、次に見るように、個別の昇華（それはやがて見るように、「消火」とも記すことのできるものである）によって、禁欲を越えてさらなる意志の完全な否定へと歩を進めることも可能なのだ。

ことここにいたって、完全な意味での意志の否定と禁欲との差異もようやく見通しのきくものとなってくる。そのキーワードは「全体」である。

「あらゆる受苦は、〔意志の〕弱体化であり諦念への促しであることによって、可能性として神聖化する力をもっている。大きな不幸や深い苦痛がすでにそれ自体としてある種の畏怖心を吹き込むことが、そのことによって説明される。しかし受苦する者がわれわれにとって完全に畏怖すべきものとなるのは次のような場合になって初めてである。すなわち、その者が、自分の人生行路を受苦の連鎖として概括したり、大きな癒しがたい苦痛を悼みながらも、まさに自分の人生を悲しみに突き落とした事情の鎖列に目を向けず、また自分を襲ったあの個別的な大不幸のもとに立ち止まるのでなく――というのも、その点までは彼の認識は根拠律に従っており、個的現象にしがみついているからであって、彼もまた依然として生を意志しており、ただそれが自分に生じ来たった条件下においての意志ではないというだけのことなのである――、そうではなくして、彼のまなざしが個別的なものから一般的なものへと高められて、自身の人生を単に全体の事例と見なし、倫理的な点で天才を発揮することによって、彼には一例が千もの例に妥当するようになり、それゆえそのときには生の全体が本質的な受苦として捉えられて、諦念を彼にもたらすようになるとき、そのとき初めて彼は本当に畏怖すべき存在となるのである。」(S. 568)

「個別」から「一般性」ないし「全体」への跳躍――そこに禁欲と完全な意志の否定との断裂が走っている。完全な意志の否定の境地をアルトゥールは「諦念、断念 Resigantion, Entsagung」と呼んだりするが、その境地にあっては、個別は端的に問題外となる。したがっ

て、受苦も個別的なものである限り、もはや忌避もされなければ、歓迎されることもなくなり、認識の眼中に入ってこなくなる。それは個別的受苦の消火にして昇華とも呼ぶべき事態であり、それこそ、「個体化の原理」の「透視」の完成態にほかなるまい。むろん、だからといって個人の身体的機能に直接的変調がきたされるというわけではない。例えばそのときでも「性的衝動の可視態としての生殖器」は健全なままでありうるが、しかしもはや、人間の最内奥において性的満足が意志されることはなくなるのである（S. 577-578）。（この点、禁欲における「自発的 freiwillig」な純潔とは異なる。今の場合の性的満足の断念は、次に述べるように、「意志」的ならぬ、「忽然とした」ものである。）

ただし、「諦念」の境地に至るまでは、個別的受苦はあくまで追求されなければならない。飽くなきその追求のはてに「絶望のふちで」「忽然として」、人間の「自己内還帰」が、「自己と世界の認識」に「その全本質の変化」が、生じ、人間は「自己自身とあらゆる受苦を越えて高められ、まるであらゆる受苦によって浄化され聖化されたかのように、これまで最も激しく意志してきたものをすべて、不落の平静・至福・崇高さのなかで進んで willig 断念し、死を喜んで受け入れるようになる。それは受苦の浄火から忽然として歩み出る、生への意志の否定の、すなわち、救済の、銀色の眼差しである。」（S. 564）その模様はまた次のようにも換言される。

「ついに悲嘆がもはや特定の対象をもたず、生の全体の上へと広がるとき、そのときには悲嘆はある意味で意志の自己内還帰・引き戻り・漸次的消滅となり、意志の可視態である身体を掘り崩してゆく。そのさまはひそやかですらあるが、しかし身体の最内奥を掘り崩すのであって、その際には人間は、自分の郎党からある種解き放たれてゆくのを感じ取る。それは、同時に身体と意志の解体として名乗り出てくる死の柔らかな予感である。だからこの悲嘆には秘めやかな喜びが付随するのだ。」（S. 569）

生の全体に広がった悲嘆とは、「受苦が純粋認識の形式を纏う」ようになったものであり、それはまた「意志の鎮静剤としての真の諦念」を招き寄せるのだという（S. 570）。そして、この「意志の鎮静剤」を招き寄せる認識こそ、「あらゆる生きているものの受苦のうちで声を発する、意志の内的抗争と本質的虚無性の認識」（S. 571）、つまり「永遠の正義」の認識としての、「個体化の原理」の十全な「透視」にほかならない。（前節でも、「永遠の正義」が意志の「内奥に巣食う自己抗争」をもって形容されていたことを思い起こそう。S. 510）

前節最後で、「経験論的手法を一貫させた著書よりも、講義における「永遠の正義」の「超越論」のほうが、少なくともアルトゥールの倫理思想全体の構想からするなら、理論構成上、より整っているように、筆者には思われる」と記された理由も、ここでより判然としてこよう。というのも、「永遠の正義」の認識は意志の肯定から否定へのターニング・ポイントとなると述べられたが、それはあくまでも、ショーペンハウアーによる哲学的著述の次元における話に限定されるのであって、意志の否定への途上にある者にとってはそれは――前段の主張内容から、明らかなように――厳密にはむしろゴールとなるのだからである。「永遠の正義」が十全に認識されるということが、意志の完全な否定にほかならないからである。したがって、その認識をなしたなら、その者は意志の肯定から否定へと転ずるというのではない。肯定から否定への転回の模様は、ひとそれぞれによってさまざまであってよい。同情心の豊かな者とそうでない者とでは否定への転回の容易か困難かに大きな違いがあるだろう。しかし、否定に転じたその時点で、その者が「永遠の正義」を――かすかに予感はしても――十全に認識しているとは考えにくいだろう。その限り、「永遠の正義」の「認識」それ自体が、その「認識」をなす具体的人間にとって、ターニング・ポイントをなすのではない。（そして、ターンすれば、それだけで、後は完全な否定に向けて一直線というわけでもない。そのことはこれまでの論述から明らかだろう。）そうではなくて、「超越論的」な、いわば特権的立場から認識される、「永遠の正義」の意味内容が、あくまで哲学的論述の次元において、意志の肯定から否定への（論述の）転轍ポイントになるということなのである。

「諦念」の境地においては受苦は「純粋認識」となるのであった。しかしこの場合、「純粋」とは何からの純粋を言うのであろうか。カントにおけるように、経験からのそれであろうか。だが、それではそもそも「意志の否定」ということ自体が成立しないことになってしまうだろう。「諦念」は何らかの形で経験されるものでなければなるまい。今の場合の純粋とはおそらく、動機からのそれを意味すると思われる。

認識は、意志の肯定の立場の傘下にある限り、つまるところ、ほとんどの人間の場合、意志の欲望実現のための手段として、意志に奉仕するという役割を与えられている。（「起源からして、またその本質からして、認識は意志に徹底的に奉仕すべきものである。」S. 254）それは、認識された内容が意志にとって行為の動機となるということにほかならない。意志は、少なくとも現象化した意志は、そのつど一定の対象を目標として欲求し、そうであるからには、限定された――「全体」ならぬ――部分ないし個別的事象でなければならず、し

たがってまた、認識も必然的に「個体化の原理」に囚われた、部分＝個別の認識――換言するなら、関係の認識――であらざるをえない。「その限り、動機の威力は抵抗不可能である。」（S. 578）

ところが、「永遠の正義」の認識という「個体化の原理の透視」にあっては、認識はもはや動機となって作動することはない。なぜか。認識はひたすら純然たる「全体」となって、もはや個別のほうに向かわず、「個体化の原理」の支配下を脱しているからである。認識は意志の欲望回路からはみでて、宙に浮いてしまうのである。この点で、著書としての『世界』には見られない、講義録の次の文章は注目されてよい。

「われわれはここで、意志が動機の影響から全面的に自由になるのを見る。つまり、全体としての生の認識から鎮静剤が意志に発生し、そのことによって意志は何かを意志することを止め、それゆえ動機は意志に対するその効力を全面的に失うのである。」（VN4, S. 259f.）

ということは、「全体としての生の」この認識が招き寄せるとされるあの「諦念」という「意志の否定」もまた、何らかの動機に基づいて実現されるわけではないということである。それは「随意性 Willkürlichkeit 」の埒外にある。（それに対し、自殺は「意志の個的現象の随意的廃棄」である。S. 572）むしろ、それは「意図 Vorsatz によって無理やり実現することはできないのであって、人間における意志と認識の最内奥の関係から」動機の次元を越えたところで「忽然として plötzlich やってくるのであり、それはまるで外部から飛来するかのようなのである。」（S. 580）

「諦念」に通ずる「全体としての生の認識」は、「個体化の原理」への囚われから解放されたそれである限り、もはや通常の意味での認識ではない。認識はそのあり方を変換している。そして、この「認識の変換」（S. 579）こそ、禁欲と諦念との分断線となるものであり、「意志の否定」を完遂した者たちによって「恍惚」とか「忘我」とか「照明」とか「神との合一」と呼ばれてきたものである。それは本来の意味ではもはや認識と呼びえない境地である。なぜなら、「そこには主観―客観の形式はもはやなく、ただ自分で経験するしかなく、それ以上さらに伝達するということは不可能だからである。」[4]（S. 587）そう言いながら、アルトゥールはそのわずか二頁後に、「あらゆる理性よりも高いあの平和、あの深い平安、ゆるぎなき安心と晴朗」について、すなわち、意志からの解脱について、「ただ認識だけが残っ

たのであり、意志は消え去った」（S. 589）と形容し、しかし、そうしつつも「主観―客観形式」をも脱落させた「認識」がいかなる意味でそう呼ばれうるのか、一切説明を加えることがないのだ。この筆の揺れは、決してアルトゥールの思想の不整合や矛盾の表れではない。むしろこの揺れはそれこそ「意図的」なものであって、それによって彼は、人知の限界を示唆しようとするのだ。

先に確認したように、禁欲はいかに「意志の断裁」であろうとも、それは「意図的な」行為であった。ところが、諦念は非意図的な不随意の「忽然とした」――行為というよりは――出来事である。だからといって、禁欲が無意味になるわけではあるまい。最初から諦念という「意志の自己揚棄」にたどり着いている者――そういう者がたとえありうるとしても、まともに生き長らえることができるか疑問だが――以外は、「意志の否定」の登頂を目指すためには誰であっても、禁欲の道を通らざるをえないだろう。ただし、禁欲の延長上に「意志の否定」が待ち構えているわけではない。いかに禁欲に励み受苦を歓待しようとも、それだけでは意志の自己分裂の自縄自縛から抜け出すことはできない。禁欲は、いわば突然変異を起こさなければならない。そして、突然変異は誰も狙いをつけて意図して惹き起こすことはできない。そうではあっても、禁欲以外に道はなく、人間に意図してなしうることは受苦の歓待というところまでである。それなくして、「意志の否定」の可能性は出てこない。そうしなければ、「個体化の原理」への虜囚に逆戻りし、意志のはてなき、またはかなき欲望に振り回されつづけることになるだろう。

禁欲は「意志の否定」の必要条件ではあっても、決して十分条件ではない。「意志の否定」は、そして元をたどるなら、あり方を変換された認識としての「全体の認識」それ自体もすでに、一種の天恵である（Vgl. VN4, S. 265）。認識の変換とは、自己のあり方と関連させるなら、自己という「全体」の変換であり、揚棄である。この自己の「全体」をアルトゥールはまた「性格」とも換言する。したがって、「全体の認識」の達成は、自己という「性格」の揚棄である。だから、「全体の認識」以前には性格はまさに多種多様であるのに、それ以降は各人の性格は「全面的に揚棄」されるのであって、そのために、各人の行動様式はおおむね等しいものとなる（S. 579）。

こうして、「意志の否定」は人知の限界の彼方にあることがあることが明らかとなる。しかし、その彼方に到達するためには、禁欲の最大限の苦行が要求されるのだ。そうでありながら、その苦行のはてに目的の達成が約束されているわけではない。世界の本質は世界への意志であることもできれば（意志の肯定）、そうでないこともできる（意志の否定）、それが本質（意志）の自由だ、と講義でも言われる（Vgl.VN4, S. 271-273）。

さんざん議論を重ねておきながら、最後はまさに、最終目標が人為の限界の彼岸に存するという形で閉じられるとは、何か拍子抜けするというか、はぐらかされたというか、だまされた気分になるだろうか。しかし、「人事を尽くして天命を待つ」とは日本語を母語とする者ならたいていが知っている（ただし、アルトゥールの思想にはこの格言のような安心感はない）。本章の最初（1―0）で「十分な理由づけが不可能であるところにこそ、逆に「意志の否定」の理由が求められている」と述べた「理由」はすでに、おわかりであろう。「理由」の不在を、アルトゥールは人知の限界として摘出することで、そういうものとして世界や生への対応を求めている、というか暗示的に推奨しているのである（彼は一方で――とくに講義で――自分の哲学はけっして「べき Sollen 」を語らないと強調し、また事態の抽象概念による「反復」が哲学だと主張するが、しかし、「反復」であろうと、おのずと、そこからの実践的帰結を展望させてしまうだろう。）

目標の達成の確約はない、にもかかわらず、目標の達成に努めるしかほかに道はない――これこそ、人生行路の（ときとして残酷な結果に終わることも多い）基本構造ではないだろうか。人為と人知の宿命的な限界を明らかにしつつ、この基本構造を透かし彫りにしたというところにこそ、ショーペンハウアー哲学の栄誉を認めるべきであろう。

第二章　官能の抑圧はいかにして可能か――『ガブリエーレ』

2―0

ヨハナ・ショーペンハウアーは一八一九年から二十一年にかけて、長編小説第一作『ガブリエーレ*Gabriele*』をブロックハウス社から出版する。そのとき著者はすでに五十歳代半ばにさしかかっていた。

一八一五年前後にヨハナはブロックハウスと知り合いになっていた。一八一三―一八一四年に上梓した旅行記（『一八〇三、一八〇四、一八〇五年の旅行の想い出』*Erinnerungen von einer Reise in den Jahren 1803, 1804 und 1805*）[5]ですでに作家として地位と人気を確立していたヨハナは、一八一七年二月二四日付けのF・A・ブロックハウス宛書簡で、高い原稿料を要求する理由を述べ立てている。それによれば、自分はすでに一八一六年にはブロックハウスの叢書『同時代人』に短い伝記も発表されているし、旅行記もすでにほとんど売り切れ状態になっている。したがって、自分と同列の他の作家と同じだけのものを期待して悪いことはないだろう。それに自

分は鍛錬を重ね、二年前とは遥かにできのよい文章を書けるようになっているし、印刷段階にもってゆくには三回か四回推敲する。だから今では雑誌に何も書かないのである。完全なものしか発表しないし、また見本市ごとに忘れられるのではないような作品を書きたいと思っているから、時間もかかるのだ。そのための代償が高い稿料として必要である、と。[6]（この書簡が記されたときには、ヨハナは亡夫の遺産だけで十分豊かな生活を送ることができていた。この二年後、彼女は重大な経済的危機に瀕することになる。）

こうして、『平和が訪れた初年時の夏のラインとその近郊への小旅行 *Ausflucht an den Rhein und dessen nächste Umgebungen im Sommer des ersten friedlichen Jahres*』（一八一八年）と『イギリスとスコットランド旅行 *Reise durch England und Schottland*』（一八一八年）（上記の旅行記の第二版）とがブロックハウス社から出版されるが、上記の書簡は、ドイツでも早い時期の女流作家としての自負が窺える書面内容であろう。実際、執筆中の『ガブリエーレ』について、次のように報告し、かなりの意気込みで同小説に向かっていることを理解させてくれる。「私の長編はゆっくり進捗しています。けれど、あなたがそれに大いに期待していることには、かなり不安になります。題名はもうすぐお知らせしますが、しかし少なくとも、ミカエル祭〔九月二十九日〕まではまだかかります。あなたには恥じも損もかかせたくありませんから、この新たな道を立派に歩んでゆくために、力の許す限り、すべてを打ち込んでいます。」（一八一八年十二月十二日付、ブロックハウス宛）[7]

作家としてのデビューはかなり遅かったヨハナであるが、その後陸続として発表された多くの著作によって、一八二〇年代末には、「ゲーテ時代において、最も多く読まれ、したがって最もよく知られ愛好され、最も賛嘆された、いやそれどころか、最も評価の高い女流作家の一人」[8]に数えいれられるようになる。そして、「ドイツのスタール夫人」という異名すら奉られた、小説家ヨハナの栄光の劈頭を飾り、その頂点の一つを形作ったのが、『ガブリエーレ』であった。

なにはともあれ――日本ではこれまで、詳細な内容紹介がなされたことはほとんどないと思われるということもあり――小説の筋立てを少々丁寧にたどってみよう。

2―1．ガブリエーレの物語

ひとりの女性の魂が描く成長の軌跡を跡付けた教養小説『ガブリエーレ』は全三部からなり、一八一九年に出版された第一部は、ガブ

リエーレの父の死（とそれに伴うガブリエーレの結婚）までを取り扱い、第二部（第三部ともに一八二一年出版）はガブリエーレの友人であるアーデルベルトとアウグステ両人の結婚とその危機の顛末を述べ、第三部ではガブリエーレとヒポリトとの愛情関係の経緯とガブリエーレの死を描いている。(9)

第一部。アールハイム男爵 Baron Aarheim の娘ガブリエーレは十六歳でつい最近（二ヶ月前）最愛の母をなくしたばかり。時代背景はほぼ同時代、つまりナポレオンが活躍し猛威を振るった一八〇〇年代初めのドイツである。父の男爵は一時期華々しく成功したこともあったが、そこから転落し、いまや失意の人として自分の城に隠棲している。母のアウグステは幼くして母親を失い、父親の仕事の関係で諸国を遍歴し滞在する生活を送っていたが、その父親も二十歳のときに死亡し、叔母に引き取られるが、叔母には愛されず、やがてアールハイム男爵と結婚することになる。しかしそれは愛のない結婚であった。母アウグステ Auguste にはじつは幼い頃から恋仲であったフォン・ヴィルナンゲンという（父の秘書役を勤めていた）男性がいたのだが、父はそれを喜ばず、理由をつけてフォン・ヴィルナンゲンを外国に赴任させて、二人の仲を引き裂いていたのであった。

男爵は失意の底にあったこともあり、その心は堅く閉ざされ、アウグステを愛することはできなかった。また、もうひと花咲かせることを願い、錬金術に没頭するようになってゆく。そればかりか、ガブリエーレが生まれても、遺産相続の点で男の子を期待していた男爵はそれに不満を覚えていた。ガブリエーレは母の熱い愛に育てられ諸国語などの教養を身につけるが、城に閉じこもりの両親のもと、同年輩の子供達との交渉は皆無であった。そうこうするうちに、美徳と諦念の手本であった母は病に倒れ、死亡する。父は、錬金術に専念できるように、ガブリエーレの面倒を妹のローゼンベルク伯爵夫人（未亡人）にまかせることにする。こうして、城の外に出たことがなかったガブリエーレは十六歳にして、伯爵夫人の下で社交界に出ることになる。母の喪中であったガブリエーレは余興に一役買うことを求められるが固辞する（道理と心情の筋を通す、芯の強いガブリエーレ――それが他人の目には「強情」S. 47と映ることもある）。伯爵夫人たちの不興を買うが、その苦境を救ってくれたのは、折りしも伯爵夫人邸に到着したオトカールであった。

伯爵夫人には二十歳になる美しいが、傲慢で勝手気ままな娘アウレーリア Aurelia がいた。夫人自身も表面上教養を愛しているが、それは無理にであり、根は俗物であった。彼女らは亡き伯爵の友人の息子オトカール Ottokar（二八―三十歳）と親しくしていたが、ガブリエーレは実はオトカールを夫人の屋敷にやってくる途中で見かけていた。それは、旅の途上で倒れたある老女を無償で助け親切を尽く

している彼の姿を偶然にガブリエーレが目にしたからであった。そのオトカールに彼女は上述のように夫人の屋敷で再会し（オトカールからするなら初対面）、恋するようになる。

新しい環境のもと、ガブリエーレは、亡き母とかつて親交のあった画家エルネスト Ernesto と知り合いになり、エルネストは彼女の後見人となり、またその教育をも差配した。ガブリエーレの知的人間的進歩は著しい。さらに彼女は、母のかつての恋人フォン・ヴィルナンゲン von Willnangen の未亡人とその娘（名前はなんと！アウグステという）とも親しくなる。未亡人はすべてを知りつつフォン・ヴィルナンゲンを愛し、したがって見たこともない（ガブリエーレの）母アウグステにも敬意を払っていたのである。娘の名がガブリエーレの母と同じなのはそのことに由来する。

年がかわり春も近くなって、アウレーリアとオトカールは婚約する。それは両人の父親同士の約束でもあった。ショックで引きこもってしまったガブリエーレであるが、オトカールと話を交わす機会が訪れる。ガブリエーレは彼に愛を告白する。アウレーリアの性格を考え、その未来の結婚生活の無味乾燥を予感せずにおられなかったオトカールもガブリエーレを自分が愛していたことに気づき、婚約の取り消しを示唆さえするが、ガブリエーレはそれを断り、二人は別れる。ガブリエーレの諦念。「諦めることのできる技術のうちにのみ、真の賢者の石は隠されているのです。」（S. 353. これは後オトカールの悟りの内容として言われる文章であるが、諦念と自己犠牲こそ小説全体を貫くモチーフである。）

そのあと、ガブリエーレは生死の境をさまよう重い病気に陥る。その間にオトカールはアウレーリアと、その母を伴いイタリアに向けて旅立つ。ガブリエーレは周りの人の手厚い看病もあり、何とか快方に向かう。心身とも病から回復したガブリエーレは別人のようにひときわ美しい女性となり、アウレーリアとオトカールの正式な結婚のことを冷静に聞き届け気丈に受け入れる。

ガブリエーレはフォン・ヴィルナンゲン母娘などと一緒に温泉地カールスバートに養生に出かける。そこで、早くに両親を失った若い負傷軍人のアーデルベルト Adelbert と知り合いになり、フォン・ヴィルナンゲンの娘アウグステはある貴族（フォン・ヴァルブルク男爵）の息子レオと仲良くなる。アーデルベルト（彼自身ガブリエーレと同じく、恋に破れたことがあった。将来を誓い合った恋人ヘルミニア Herminia に軍務についている間に去られてしまったのである）との遠出の散歩において、悪天候のために難儀に遭ったガブリエーレは自分らを助けてくれた男が偶然にも父のいとこモーリツ Moritz であることを知る。モーリツはそれでやがてガブリエーレの父アールハ

イム男爵を訪問することになる。

一方、錬金術の秘密を突き止め自分の事業の完成が近いと思い込んだ父男爵は、その思い込みが過ぎて幻覚を見、そのなかで火災を惹き起こしてしまう。自らの生涯をかけた錬金術関係の財産を一切失った男爵は急遽、ガブリエーレをカールスバートから自分の城に引き返させる。それは自暴自棄になった父が娘とひそかに無理心中を図ろうと考えたからであった。しかし、モーリツの訪問を受けた父は、遺産相続の関係からもガブリエーレをモーリツに嫁として与えることを決心し、両人にその旨を伝える。父の晩年を少しでも晴れやかなものにしたいと考えていたガブリエーレはこうして、年齢は五十歳ごろと親子ほどにも年上で、どうしようもない俗物のお喋り男（いろんな外国語をごちゃ混ぜに話す）の妻となることになるが、父はその直後ひとり服毒自殺を遂げる。ガブリエーレはその後、味気ない結婚生活を送るが、自ら過ちを侵すことはなく、けなげで有能な美しい夫人として、妻の役目を立派に果たしてゆく。そのとき、ガブリエーレは十八歳であった。

第二部。上述のようにレオと仲良くし、周りの人間も二人の交際を認めていた（ただしレオの両親は身分の格差に不満を覚えていた）アウグステであったが、表面的な伊達男に過ぎないレオに本心から惚れていたわけではない。むしろ、かげながらアウグステに心を寄せていたアーデルベルトのことを実は憎からず思っていた。アーデルベルトの思いはある劇の催しごとをきっかけとして爆発し、アウグステもそれに応える。そのことでレオとその両親はひどく不機嫌になりながらカールスバートを去る。やがてアウグステとアーデルベルトは結婚し、父と同名の男の子とガブリエーレという名の女の子が授かる。

こうして数年がたち、ガブリエーレは優雅で多芸な才能のおかげで、サロンの教養豊かな中心的存在と化し、二四歳にして上品な威厳があり女性主人 Matrone の風格を備えるようになっていた。十六歳時の彼女が年よりも幼く感じられたとすれば、そのときの彼女は年齢以上に大人びて見えた。ところで、娘夫婦とイタリアに滞在していた叔母ローゼンベルク伯爵夫人はのち、パリで暮らしていたが、時代状況（ナポレオン時代のこと）もあり、おりしもガブリエーレ夫妻も滞在していた、ドイツのある領邦の首府に戻ってきた。その際にはフランス人のオバンクール侯爵夫人と、その恋人的存在である若い男性ヒポリト Hippolit を伴っていた。伯爵夫人はあるとき夜会を催し、それにはガブリエーレと、ちょうどそのとき当地に居合わせていたアーデルベルトも招かれた。その夜会でアーデルベルトは高慢

な絶世の美女オバンクール侯爵夫人にかつて自分を捨てた恋人ヘルミニアを認めて仰天し、動揺のあまり失神してしまう。侯爵夫人はフランス人を装っていただけなのである。ヘルミニアのほうもアーデルベルトのことに気が付き、彼を再び篭絡することにする。心の底ではヘルミニアをあきらめきれていなかったアーデルベルトは以降寝ても覚めてもヘルミニアから離れられなくなり、一種の腑抜け状態となる。ガブリエーレなど周りの人間もやがてそのことに気づく。

一方、侯爵夫人に付いてやってきたヒポリトであるが、彼は、高貴で優しい心根の持ち主でありながら、幼いときに母を失い、長じては父をも失い、そのあと面倒を見てくれた叔父にも遺産相続の関係で裏切られ、世に対して捨て鉢な気持ちを持っている二一歳の青年であった。彼は本質なところでの善良さのゆえに、ガブリエーレと親交をもち、深く愛するようになる。

アーデルベルトとヘルミニアの関係は取り返しのつかない深みにまで達しそうになり、ガブリエーレは心配して、アーデルベルトの育ての親である伯父の「将軍」を呼び寄せる。それにはアーデルベルトの妻アウグステも同行していたが、「将軍」はヘルミニアも参加していた夜会に単身乗り込み、彼女をこっぴどくとっちめる。他方で、ヒポリトとアーデルベルトはヘルミニアとの関係で口論になり、決闘をすることになるが、そのときヒポリトは負傷しながらも気高い行為を取って、自らは銃を発射せずに、アーデルベルトの立場を救う。こうして、アーデルベルトはヘルミニアと別れることができ、妻のアウグステとも、「将軍」の配慮でしばらくの冷却期間をおいたのち、一応の和解を果たすことになる。（ただし、お互いのわだかまりが残り、完全な和解には到達しない。いったん隙間のできた愛情関係の「和解」の常態というべきか。そこには夫婦それぞれの「諦念」の学習があった。この「諦念」が、次に見るガブリエーレのそれとはいかに違うことか！）

一方、怪我から完全に癒えていないヒポリトは思い余って、ついにガブリエーレに愛を告げるが、ガブリエーレは彼を逆に懇々と制止する。ガブリエーレ夫妻はヒポリトとともに、さる若い二人の姉妹、イーダとベラを伴って、アールハイムの城に一時的に帰還することになる。途中カールスバートを経由したとき、ガブリエーレはオトカールがかつて助けたあの老女が敬虔で穏やかな死を迎えていたことを知ったところで、第二部は閉じられる。

第三部。アールハイムの城にたどり着くと、やがてヒポリトはガブリエーレとオトカールの関係のことを耳にし、彼女の愛が決定的に

オトカールに向けられていると考え絶望的な気分となる。ガブリエーレはヒポリトと話し合い諭し、彼女のもとから旅立たせる。

ヒポリトはまず故郷のハンガリーに赴き、そこでかつて自分を裏切った叔父の息子の真心あふれる謝罪に心打たれ和解するが、憂鬱な心は晴れない。スイスを経てイタリアはミラノにたどり着き、折から絵画の研究で長期イタリア滞在をしていたエルネスト（ガブリエーレの後見的役割の人物）と知り合い、彼の庇護と訓育のもと人間的に成長してゆく。その途上、夫のオトカールとは別行動をとっているアウレーリアと偶然遭い、その誘惑を受けるが撥ね除ける。

ローマに赴いたヒポリトはそこでオトカールと知己になり、お互いにガブリエーレに対する関係のことを知りあう。オトカールはヒポリトの品性に打たれ、ヒポリトがガブリエーレと結ばれることを願う。ヒポリトは自分がいまやガブリエーレを前にしても冷静に節度ある態度を取れるようになったと確信し、二年近くの不在のあと、ガブリエーレのもとに帰ることにする。彼は情熱にまかせた乱暴な青年から、愛情の深さは相変わらないながら、落ち着いた一人前の大人に成長したのである。

ガブリエーレの夫モーリツは喘息で体調を崩しており、ヒポリトをいたく気に入っていたためもあり、ヒポリトはガブリエーレに対し自制しながら辛抱強くモーリツの看病にも当たる。そうした成長したヒポリトの姿に、二六歳を迎えたガブリエーレも心のうちで惹かれてゆく。ところで、ガブリエーレが夫の世話などであまり社交界に出向かなくなったこともあり、叔母の伯爵夫人はいまや十八歳の美しい女性になったイーダを社交界の花形に仕立て上げることにする。ある夜会に登場した、いかにもコケットで魅力的なイーダにヒポリトもその場だけのことであるが、心躍らせ、戯れあう。それを横で目の当たりにしていたガブリエーレの心ならずもの嫉妬と心痛。

この心の苦しみの中、ガブリエーレは「わたしは自分の感情を支配していないし、そうする力もないが、自分の行動なら支配してみせる」（S. 372）として、ヒポリトをイーダと娶わせようと決意し、ヒポリトにそうするよう働きかける。ヒポリトの激しい反発と絶望。ガブリエーレは内心ひそかな満足を感じる。こうした経緯の中、ガブリエーレは心身とも疲労困憊し病に倒れる。病は癒えず、ガブリエーレの状態は悪化の一途をたどる。回復を期待してアールハイム城に一同舞いもどることにする。アールハイム城では「ガブリエーレの行状は愛する者たちに囲まれて、まるで浄化された verklärt 美しい霊のようで、痛みを感じることもなく、目の前にいる最愛の友人たちだけが与えることのできる至福を感じ取っていた」（S. 387）が、それもむなしく、やがて彼女の体は最後の力も消耗し衰弱してゆく。ローマからはオトカールも急遽駆けつけてくる中、死を目前にしたガブリエーレはヒポリトに愛を告白し、やがて事切れる。ガブリエーレの

死と前後して折から転地療法に出ていた夫モーリツの死の報告が入る。彼女の死後、彼女によって教育され鍛錬された「生徒」であるといってよい二人の男性のヒポリトとオトカールはともに手を携えて旅立ってゆく。

ガブリエーレの生涯は以上のようであるが、ゲーテは一八二二年六月『ガブリエーレ』を読み、数ページの所感を記し、それを彼の雑誌『芸術と古代 *Kunst und Altertum*』に一八二三年発表する。ちなみに、『ガブリエーレ』はしばしば彼の『親和力』（一八〇九年）をモデルとしているとも評されることからもわかるように、彼の影響力を無視することは許されない作品である。以下その所感から抜粋してみる。

「ガブリエーレは生活の豊かさを前提とし、それゆえに獲得される教養の偉大な成熟を見せてくれます。すべては現実に倣って記されていますが、全体に対し異質なところは一つもありません。普通の生活の出来事が大変優雅に加工されています。これは見事です。小説は本来真の生活であるべきだからです。ただ、首尾一貫していなければなりません。これは生活には欠けているものです。」自分（ゲーテ）は、この小説を娘と一緒に読んでよいものだろうかと、ある母親に尋ねられたときこう答えた。「教育とは、およそ世間で暮らし、それからまた限られた仲間内で暮らしてゆくための条件に若者を慣らし、そうした条件に合うように育ててゆくことです。それに対し小説は、無条件的なものを最も興味深いものとして提示します。それはまさに、人間社会の外、世間の外にわれわれを追い立てる限りない努力であり、無条件の情熱のことです。この情熱には乗り越えがたい多くの障害が立ちはだかり、絶望のうちでの満足が、死のうちでの安らぎが残されるだけです。［改行］悲劇的小説のこうした固有の性格を著者は素朴なやり方で大変うまく成功させています。著者は単純な手段で大きな感動を惹き起こすすべを知っていますし、事件の経過のうちで、自然で感動的なものを捉えることもできます。この自然で感動的なものはわたしたちを痛ましく悲惨な気持ちにさせるのではなく、びっくりするようなことの真相によって最高に上品に私たちの心をつかむのです。」

「慣習的なもののただなかで、人物たちの諸関係、由来の多様性のまったき自然性が、ことに以前の事情の実り多き帰結が、現れてきています。」

「高貴な心ばえ Gesinnung と行為の進展、これによって真に偉大なものへの移行が容易に、それどころか必然的になります。」

「空想的なところは何もありません。想像的なものですら現実的なものに合理的に接続しています。」[10]

それぞれ、さすがというか、作品の勘所を的確に押さえた評言であろう。たとえば、ヒポリトに対する愛の自覚が――一方で「聖女」ないし「天使」のようなガブリエーレでありながら――嫉妬を機縁としているという点は、ヨハナの観察力を示しているが、ゲーテの言うように、この小説の雄弁な「現実」性を物語っていよう。

2―2．ガブリエーレの愛と諦念

ゲーテの『親和力』を模範としていることもあり、『ガブリエーレ』は「諦念小説」と見なされることが多い。しかし、本当にそうなのか。あるいは少なくとも、そう見なして済ますことができるのか。本節ではこの問題を取り上げたい。確かに、諦念と自己犠牲に挺身する主人公の姿がこの小説の前景の多くを占めていることは間違いない。だからといって、諦念こそが女性の生き方の正道として唱導されているのだろうか。いかにも諦念を推奨しているかに見える本作品に走る亀裂を踏査すること――それが本節の目論見である。

ガブリエーレは母アウグステの愛に生きようとしていた。またそのように現に生きていた。母の愛によって幸薄き前半生（母との共生はいかにも短いものだったが）を生き延びてきたのだし、また母から教えられた愛をモデルに、自分の（十年ばかりと、これまた短い）後半生を構築しようとしていた。

ガブリエーレが母から学んだこと、それはなにより、「正しいことをしっかりと守り抜きながら、静かに耐えることが女性の最高の義務であり、…女性の心胸のうちにのみ、みずからによって幸福になりまた幸福にさせる静かな愛が宿っており、この愛が愛を返されることはまれであるが、しかし、人生の最高最美の華となるためには愛を返される必要もない」（S. 21）ということであった。「真の高貴な愛は人生の華である。それは、幸せになるために愛し返される必要がない。それ自身が固有の高い報酬なのである。そのように母はわたしに教えました。」（S. 316）

実際、オトカールへのガブリエーレの愛は、まさにこの母の教えに準拠し、それを遵守する形で繰り広げられていた。結婚後しばらくして、オトカールとの恋愛を回想してガブリエーレは述べている。「わたしの愛は、彼がこの世にいるという麗しきことに対する喜びだけなのです。この喜びは墓に入るまでわたしと共にあるでしょうし、わたしをいたわり、どんな破滅的な情熱からも純粋に忠実にわたし

を守ってくれるでしょう。わたしが生きている限り、この喜びは消え去ることはありませんし、それを維持するためには、わたしたちは再会する必要などないのです。」（S. 206）この「喜び」の安らぎこそ、「愛はそれ自身のみで、希望も応答もそれどころか願望すらなくとも、口では言えないほどの至福の源泉なのです」（ibid.）という母の言葉の真意をガブリエーレに悟らせたものであった。そしてこのすぐあとに、「ひたすら純粋なエーテルのような生命であって、意図も意志もなく生じ、けっして滅びゆくことのないもの」（ibid.）だという自分とオトカールの関係を、母とフォン・ヴィルナンゲンという二人の故人の関係になぞらえる。それは、愛が性愛となることを拒否し、官能の情熱に対する防禦壁となるべき愛情関係――「どんな破滅的な情熱からも純粋に忠実にわたしを守ってくれる」愛情関係――である。それはまさに「天使」の愛である。「天使」という語は作品のなかでも、ガブリエーレの愛の形容として繰り返されるが、そもそもGabrieleという名にしてから、天使に由来するものであることは言うを待たない。

だが、天使のごとき、純粋な愛のこの自足は、物語の最後で、ヒポリトへの嫉妬という形でひっくり返されしっぺ返しをされる。

「彼女は、内的葛藤にもかかわらず、ついにみずから認めざるをえなかった、自分が感じているのは愛、熱く燃える愛なのだ、と。それを彼女は今自分が苦しむことによってのみわかったのだ。それは、無制限の献身に生きた柔和な母が幼い彼女の胸にあふれさせたあの理想とはなんとまるっきりかけ離れていることか！　愛はそれ自身で人を幸福にするもので、愛する相手の無制限の幸福のみを求め、それによってこの世の生を天使の至福なる生に高めるのだというあの子供っぽい信仰は今や彼女にはなんと縁遠いものであることか！　彼女の激しく鼓動する胸は、愛を返されることを求め、愛する相手の貞節と近接を求めている、彼女はこれを否定できない。…〔彼女はオトカールと同じように、ヒポリトをも高邁な理想の男性に仕立て上げようとしたのだが〕今彼女の目に浮かんでいる高邁と美の理想像からは、乱暴で無思慮な若者の面影は拭い去られている。無思慮な若者を彼女は拒絶することができた。だが、高邁と美の理想像のほうは、彼女には詩人の夢としか思えなかったような熱烈な憧憬心をもって、愛さずにはおれなかったのだ。」（S. 369f.）（なお、この愛の自覚は――詳細は省略せざるをえないが――S. 361, 364f. などで布石が打たれている。）

この点で、ヒポリトの場合はオトカールの場合とは決定的に違っている。少女の夢見られた純粋な愛（ガブリエーレ十六歳時。いみじ

くも作者は、ガブリエーレはオトカールを「母を愛したように、愛した」（S. 371）と述べている）から、成熟した女性の現実を踏まえた性愛（ガブリエーレ二十歳代中ごろ）への転換――自らのこの転換＝成長を、ガブリエーレ自身が、この引用の直前まで自覚していなかった。「愛する相手の近接」――これは、オトカールとの相互関係・相互信頼の「安らぎ」の至福（S. 316）うちで、その欲求を乗り越えたとガブリエーレが自負していたものにほかならない。しかし、それは裏を返すなら、オトカールへの愛とはいかにも幼い、いわば血の通わない「純愛」にすぎなかったということでもある。

さすがにエルネストはその愛の幼さ・未熟さの危うさに気づいていたかのような発言をいち早く残している。ガブリエーレのオトカールへの愛は本物であり、この純粋な愛は彼女を生涯いかなる後悔からも守るだろうが、しかし、自分はどんなに抗っても、この純愛が幼年期の拘束からの最初の脱却を示すものにすぎないのではないか、という懸念を拭い去れない、ちょうど曙がどんなに華麗であろうとも、人生の全体を照らし暖める太陽とは言えないように、と。それは、思春期の「初恋 die erste Liebe 」とすら呼べない代物なのである。(S. 220)

ガブリエーレ自身が母から教えられた「聖女」の愛のみを愛の形として信じ込み、それに固執していたがゆえに、逆に最後には、自らの女としての成熟に足元を掬われたと言うべきであろうか。だからこそ、彼女は自分の「秘密」、つまりヒポリトへの愛を、言動に漏らさないように、ことさらに細心の「自己監視」の注意を傾けることにもなる（本稿次章参照）。そして、ガブリエーレがこの自己拘束の鎖から解放され、ヒポリトに愛を告白するのは死の間際になってのことである。その意味で彼女にとっては生は自己拘束にほかならなかったことになる。それほど、「聖女」のイメージに彼女の生は盲従しがんじがらめに束縛されていた。その限り、作者は、このイメージを、したがって、このイメージないし固定観念を彼女に植え付けた、母親を代表とする、時代社会を――心ならずもというか、意図することなく――暗々裏に告発しているといっても、過言ではないだろう。

だが、新たな生＝性とそれに伴う喜びと苦痛に覚醒したにもかかわらず、自分の純粋無垢性の「確信」に溺れ囚われすぎたガブリエーレはそこから脱却することができない。「彼女は自分の無思慮な確信が自分の不幸の源だと見なさざるをえないにもかかわらず、その確信を断罪することができず、それゆえに、自分への同情が吹き込まれることになった。」（S. 371）こうして、にっちもさっちも動きが取れない状況の中、つまり、純粋で清浄な（天使＝聖女の）愛がいまや妄想でしかないことが自覚されているにもかかわらず、その妄想を

放棄できないという状況の中、ガブリエーレがとった方略はまたしても「諦念」、すなわち、イーダにヒポリトを譲渡するという諦念＝自己犠牲という、彼女の十八番であった。あるいはその十八番に頼るしか彼女には逃げ道はなかった。とするなら、「諦念 Entsagung」ないし「犠牲 Opfer」とは『ガブリエーレ』において、どのようなものとして規定されているのか。

「それと気づかれない無数の犠牲、それが、たんに外見から判断する世間からするなら幸せな人とたたえられるじつに多くの女性の運命なのである。」（母の教え。S. 26）

「忍耐が女性と友人の義務です。」（ガブリエーレの発言。S. 315）（「女性と友人」という取り合わせの妙をよくよく思ってみるべきだろうが、ここでは立ち入らない。）

「世の目から秘密にしておくことが出来さえするなら、どんな静かでひそやかな犠牲も捧げられますし、ほとんど耐えがたいことも辛抱できます。シェークスピアの「悲しみに微笑みながら」というのが多かれ少なかれ、わたしたち女性の最良の人々の定めであり美徳なのです。わたしたちはそのために生れているのです。」（フォン・ヴィルナンゲン夫人の言。S. 180）

こうした発言はまだまだ採取できようが、それはまた作者自身の人生観の残照でもあろう。しかも、諦念の宿命とは女性だけのものとはされず、前節でも引いたように、男性であるオトカールもまた「諦めることのできる技術のうちにのみ、真の賢者の石は隠されている」（S. 353）という悟りを、幾多の経験を通して獲得するのだ。（また例えば、ヨハナの一八二五年の中編小説『雪』においても、「献身 Ergebung」こそが女性の一般的な運命であって、気高い女性は喜んでそれに服従する、なぜなら、自分の義務を果たしたという意識のうちにいつの日かそれに対する最も豊富な報酬が見出されることになる、と確信しているからである旨、述べられている。）[11]

ただし、ガブリエーレの諦念はあくまで自ら意志したものとして、少なくとも自ら納得したものとして描かれていることに注意されなければならない。自らが受け入れたものであるからこそ、諦念と自己犠牲は自らの生を意味付ける礎となることができる。そのことによって、彼女は自らの愛する男性をも支配しつつ育成できるようになる。実際、ガブリエーレは十六歳時からすでに、道理と心情の筋を通す、芯の強い――それが他人の目には「強情」（S. 47）と映ることもある――そういう女性として性格付けられていた。そして、この「堅固

な節操」の「強い」性格特性は父譲りのものである（S. 28, 178）。[12]

この強い性格があったからこそ、ガブリエーレは母の教えに一貫して忠実であろうとし、またある程度それに成功したのであると共に、母の「聖女」の教えと自己の内なる官能の覚醒との葛藤に翻弄されることにもなったのだ。この点に、近代的女性の自己主張の萌芽とそれに伴う苦悩を認めることは不可能ではあるまい。作者もその自己主張を後押ししている。だが、その後押しはいかにもおずおずとしたものである。さきに、「聖女」のイメージをガブリエーレに強制した時代社会を作者は告発している、と記したが、その際「心ならずもというか、意図することなく」という限定をつけた理由はそこにある。そのことは、次のエピソードを見れば、判然としてこよう。

十六歳のガブリエーレは自分の若い小間使い、アネテ Annette に言葉や歴史の事跡（たとえばアレキサンダーのインド遠征）などいろいろ教えてやる。それはアネテに向学心がありまた呑み込みがよいからであったが、その様子を見たエルネストはガブリエーレに警告する（S. 48-52）。――アネテの将来のことを考えてみなさい。彼女は職人か小役人の妻となるだろう。子供の面倒や家事に追われる、教養ある彼女を想像してみよ。あなた方貴族は、極貧を思い描くことはできても、中間層を知らない。中間層はこじんまりとした家政を営み、それに汲々としているのだ。上層の大商人などならまだしも、あなたが空想するような、仲睦ましい心温まる団欒光景ではないのだ。アネテが、フランス語もイタリア語もできギリシャやローマの故事の話もできる親方夫人になったとしよう。そうであっても彼女は、祭りの折などには大勢集まった親戚一同のためにケーキをいそがしく焼かねばならない。そういうとき彼女はいかなる気持ちになることか。「より高きもの・精神の美への永久に満たされることのない志操を身に付けながら、一日中家事を切り盛りして仕事に明け暮れ、まだ起きていない子供のために夜中まんじりとすることもできないというのは、彼女にとってなんと苦痛であることか！」しかし、身分不相応な知的教養なしでも女はいろいろな幸せを感じることができるのであって、アネテからそうした幸せの機会を奪ってはならない。――（実際、のちアネテはリヒテンフェルスという町の役人と結婚し、幸せな生活を送るとされ、「聖女」ガブリエーレの苦難に満ちた人生との対照性が際立たせられる。S. 379.）

作者には現状の身分制社会に真っ向から挑戦しようという意図はない。そのことは、フォン・ヴィルナンゲン夫人の言、「ぎりぎりの必要がなければ、世論に宣戦布告してはなりません」（S. 384）に歴然としている。その限り、彼女は現状の社会体制の維持を前提としている。若き日にフランス大革命に感激したとはいえ、その後の革命のたどった道を見聞し、またナポレオンによるドイツ占領の窮地を

実体験した彼女であってみれば、そして、自分自身中産階級の上層に位置していたからには、この保守性は当然のことであったかもしれない。女性の役割に関しても然り。幼い頃から利発で、家庭教師から幾多の外国語などを教えられて育ちながら、ギリシャ語も教えようという家庭教師の提案は拒否したヨハナ。それは古典語まで手を染めると「学のある女」という悪評を得る危険があるからであった。こうしたヨハナの姿勢は、確かに生ぬるいものかもしれない。しかし、何より、サロンの主催者として、ゲーテをはじめとする著名文化人と交わり、人生を知的に享受することに、最大の生きがいを見出していたのである以上、その目的からするなら、彼女の選択した生き方・考え方は理に叶ったものであることも疑いない。というか、この生き方・考え方のゆえに、自分の生きがいの所在もおのずと決定されたのだ、というべきであろう。

しかし、体制維持の保守派であるからといって、ヨハナが当時の家父長制社会における女性の地位に鈍感であったということにはならない。鈍感どころでない。一定の時代的限界内とはいえ、彼女は男女の不平等を所々で――それも勘所で――匂わせている。「それと気づかれない無数の犠牲、それが、たんに外見から判断する世間からするなら幸せな人とたたえられるじつに多くの女性の運命なのである。」という先に引いた言葉にもそのことは感じられるし、また、オトカールの諦念の悟りに対しても、「むろんその際彼は、女性には大変重くのしかかる負担が、男性には自由で比較的幸せな境遇のため何千倍も軽減されるという事情の違いを、忘れていた」（S. 354）と、釘をさすのを怠らないのだ。この敏感な観察眼こそ、『ガブリエーレ』の魅力の一つを形作っているものにほかならない。

「自分らが以前には侮蔑していたものを他人が所有して幸福そうにしているのを見ると、ひそかな妬みがうごめきだすのを抑えられない、ある種の人々の不始末」（S. 200）――これは、アーダルベルトとアウグステの婚約の報を聞いたときの、（アウグステに振られた形になった）レオの両親の心理を描写した言葉である。これなどは「他者の欲望の模倣」（ジラール）のものの見事な一例であろう。しかしそれはまた、ガブリエーレのヒポリトへの最終的な愛の自覚とも通ずる心理でもある。なぜなら、イーダに惹かれるヒポリトの姿を見たことがその愛の告白の機縁となるのだからである。自分の手中にある（と思い込んでいる）ものだからこそ、自らすすんで断念できるのであって、自分の支配権が及ばなくなるとたんにそれは断ちがたい欲望の対象に早代わりする。ヒポリトはガブリエーレにとって「日に日に好ましくなっていた、女性は、自分が手塩にかけて世話し育てるものはすべて好ましくなるからである。」（S. 294）そして、自分のコントロール下にあるはずの者が、自分にそむいたり自分から独立するそぶりを見せるとき、彼女は大きな動揺に晒されざるをえなく

なるのである。

ところが、面白いことに、オトカールを諦める際には、ガブリエーレは次のように述べていた。オトカールのもとにあっては自分は過去も未来のことも考えていなかった。ひたすら現在にあって幸福であったり不幸であったりしたが、それ以上のことには意を用いなかった。アウレーリアがオトカールの花嫁に決まったとわかってはじめて自分は、自分も彼に選ばれる可能性があったのだと気付いたのだ。そして、彼がその選択を真摯に申し込んでくれれば、自分もそれに応えただろう。だがそうしたなら、「彼の意志にわたしは犠牲をささげたことになるでしょう。es wäre ein Opfer gewesen, das ich seinem Wollen brachte.」（S. 106）

この「犠牲」とは何を意味するのだろうか。それはおそらく、「彼の意志」に捧げるべきものであるのだから、自分の「意志」の放棄、すなわち、自分自身の純粋存在を護りぬく主導権の放棄のことを言うのではないだろうか。つまり、過去も未来も関係なしにひたすら「現在」の愛に没入する純粋存在としての自分の自発性・能動性の放棄である。自分および自分が一体化したオトカールへの愛しか眼中になく、一切の打算を有しないはずの自分が、アウレーリアという他者との「比較」によって自分が規定され汚されてしまうことを、ガブリエーレは拒否しようとしたのである。だから先に続けて、彼女は自分の言をこう閉じるのである。「わたしはアウレーリアの境涯を妬みなしに見ています。わたしは同じ事を自分のために望みはしませんでした。どうかわたしの言うことを信じてください。彼女が彼を幸せにするのなら、わたしは彼女を祝福し、彼を愛するように彼女を愛します。そのような聖なる結合によって彼は幸せになれるはずなのですから。」（Ibid.）

しかし他方、ガブリエーレがアウレーリアを嫉妬しないですむのは、彼女がオトカールの自分に対する究極の愛を疑っていないからなのだ。したがって、愛の応答すら必要ない純粋な愛とはいっても、いったん応答を経験してしまったがゆえの、応答の不必要性なのであって、いざというときに応答に確信がもてないなら、それはもろくも崩れ去るかもしれないのである。ヒポリトへの嫉妬ははしなくも、そうした事情を暴露してしまった。そうだとするなら、結婚後になって、「ひたすら純粋なエーテルのような生命であって、意図も意志もなく生じ、けっして滅びゆくことのないもの」（S. 206）として自覚されることになった、オトカールとの愛情関係のあの昇華も、その源には、可能的応答の確信が、ひいてはまた、自らの純愛への「意志」の能動性が、存していたはずである。（「意図も意志もなく生じ ohne Absicht, ohne Wollen entstanden」という文句は、アルトゥールのいう、完全な諦念の発生の「忽然」性を想起させ

ずにおかない。結論だけを述べるなら、アルトゥールの思想と、ガブリエーレの観念的な理想とは同じことなのである。ところが、アルトゥールの場合それは、思想の耐えざる苦難の果ての（到達点ならぬ）到達点であるのに対し、ガブリエーレにあっては、幼年期に母から注入され体内化された「確信」にすぎないのであって、そこには彼女自身の人生や経験の積み重ねという契機が決定的に欠如していた。それはいわば、途中経過を飛び越した、頭でっかちの観念でしかなかったのであり、だからこそ、彼女の心身の成熟という途中経過によって、彼女のその観念はどうしようもなく足払いを食らわされざるを得なかったのである。）

イーダにヒポリトを譲ろうと決心し、そのためにイーダの美点を賞賛するとき、ガブリエーレは「ほとんど超人的な力によって獲得された克己の意識に無我夢中になる begeistert」（S. 374）。これも、克己という自己犠牲ないし諦念があくまで自らの能動性に基づくがゆえの「無我夢中」であり自己陶酔であるだろう。彼女は傷心に耽溺し、痛みをやわらげようとしなかった。しかしその痛みとは、自分にとっても彼にとっても正しいものを選択したという意識なのだ（S. 373）。こうしてガブリエーレは、イーダとヒポリトへの嫉妬を乗り越えるが、それも、そのために捧げた犠牲が他から求められたのではなく、彼女自身の自発性によるという点を抜きにしては理解困難であろうし、だからまた、克己による苦痛と歓喜のさなか、「それを抑えることは人間業を越えている」と――少々皮肉っぽくもなくはない――形容をされる「楽しげな感情」が彼女のなかで蠢きださずにおかなかったのだ。（Vgl. S. 377）

ヨハナ・ショーペンハウアーが「諦念」の価値観を体内化しているのは間違いない。しかし、彼女はガブリエーレをひたすら諦念の理想を具現している人物として描き出しているわけではない。その具現というなら、ガブリエーレの母の方がよほど理想に近いといわなければならない。「ただ自分の観念世界にのみ生きている」（S. 371）母アウグステは「諦念」との親和性がよほど強く、それだけに内閉的で自己主張の弱い人間として規定されている。それに対して、ガブリエーレは父親譲りの「意志の強さ」を秘めている。そしてそれこそ、ガブリエーレの悲劇の決定的な要因となっているものである。意志によって意志を殺し、その結果として、諦念と自己犠牲の無意志的な「安らぎ」を実現しなければならないからである。

しかし、ヨハナが（母親ではなく）ガブリエーレをこそ主人公に設定した理由を理解することが肝要であろう。諦念を自らの生の理想としたがために、ガブリエーレの「意志」は自己相殺のディレンマに追い込まれる。単に諦念の理想を謳い上げるためだけだったら、ヨハナは母親を主人公にした方が、小説の構成はよほど楽だったろう。（むろん、小説としての傑作度がそれで上昇するかは別問題だが。）

むしろ、諦念に生きるには内的――外的のみならず――抵抗にされされる素質をもったガブリエーレが選抜されたというところに、近代的女性としてのヨハナの（半ば無意識的な）自己規定を認めるべきであろう。

ヨハナにとってガブリエーレこそが、同時代の女性として似つかわしいものだったのであり、だから、近代的女性の悲劇の典型としてガブリエーレは位置付けられることになったのだ。「諦念」といういわば伝統的な価値観を同化しながらも、自らのうちに胎動する官能的性愛の蠢きをも否定できない女性――この、ヨハナなりの「美徳の不幸」ともいうべき、「挟み撃ち」状況を描いた『ガブリエーレ』とは、近代的女性の性的存在としての自己主張の解放へ向けた陣痛にほかならない。

第三章　「家族」の「語り」――『意志と表象としての世界』と『ガブリエーレ』の交叉

3―0.

アルトゥールの『意志と表象としての世界』には、書の性格上からしても、ヨハナに関する言及は見られないし、また、ヨハナを連想させる箇所もほとんどないと言ってよいだろう。ただ、著作ではないが、同時期の講義で、遺伝を論じて、父からは意志が、母からは認識（ないし知性）が遺伝すると述べられるとき（VN4, S. 65. なお同様の趣旨はのち『世界』続編などでも繰り返される）、アルトゥールは母としてのヨハナのことを意識しているのだろうか、との思いに誘われるくらいであろう。

それに対し、『ガブリエーレ』には明らかにアルトゥールを連想させる描写が出てくる。「本書においてわたしは、自分の人生のなかで出会ってきたものごとの個別的なスケッチを自由に引き離したり結び合わせたりしたため、しばしば一人に登場人物において、幾人もの個人や風土が組み合わされることにならざるをえなかった。それゆえ、登場人物は一人として、厳密な意味で肖像と呼ぶことはできないが、それでも、そのようなものとして見なしていただけるなら、わたしとしては幸甚である」（S.5）とその「序文」にも記されている以上、アルトゥールの面影を忍ばせる人物や場面が出てきても、不思議ではないであろう。

ヒポリトがそれである。出会ってそんなにときもたっていない頃、彼はガブリエーレによって、おおむね次のように評されている――ヒポリトは二一歳だが七歳の子供のようで、おとなしく言うことを聞かないかと思えば、また素直になったりもする。だだっ子のようだ

と思えば、また大人びてもいる。傲慢に人を見下すほどに誇り高く、虚栄心が強く、磊落で、また暗く打ち沈んだりする。外的にも内的にも矛盾だらけだ。それはなにより、生い立ちのせいで世をすねているが、根は気高くて心優しいからにほかならない。彼は学問があり、話し方も心得ているし、フルートを吹き、スケッチもなかなかのものだ。ただし、そうした美点をしっかりしたものにするための教育がまだ必要だ。――（S. 250）

ここには容易に若きアルトゥールの姿が連想されよう。（アルトゥールが少年時代からフルートを奏したのは有名。ただし、ここにはモデルとなったゲーテ『親和力』の主人公の一人、エードゥアルトのフルート演奏もなにがしか影響してもいよう。）少々美化されすぎているようだが、それは母の投影的願望であるとともに、決裂していた息子への和解の提案の示唆でもあるかもしれない。とくに、ガブリエーレのいわば傘下に入ってからのヒポリトが、人好きのする（なかんずくモーリツに気に入れられる）人物として描かれることになるのは、ところかまわず自分の厭世的な人生観を披露して人々を不快な思いにさせていた息子を、間接的にたしなめようとする気持ちが働いたと見ることもできよう。（もっとも、いかにもきかん坊をあやすようなこうした和解の提案は、息子がもし気が付いたとしても、余計いらだつ結果に終わっただけであろう。なぜならそれは、現実を希望のあまりに歪曲し、そこから目をそむける態度と息子には思われたであろうし、何よりも子供だましの提案としか感じられなかったであろう。第一、アルトゥールが、妹の勧めにもかかわらず、『ガブリエーレ』を読んだかどうかは不明だという。[13]）

さらに付言するならば、エルネストの見解として言われる、「あらゆる異常に張りつめた感情を好むわれわれの時代精神は、若者に、喜ばしい活動ではなく、痛々しく苦しむ憧憬だけを生存の目的だとして示し、生きることに対する心からの満足や純粋な喜びが生存から日に日にますます疎遠になってゆく」（S. 160）（とか「若者たちは、無抵抗に苦痛に専心し、自分の暗い宿命をますます暗い色調で描き出すことに痛ましい喜びを見出す」『雪』S. 53）といった、時代風潮批判の文章において、念頭にまずおかれているのは、息子アルトゥールの考え方や行状であるといって間違いあるまい。一八〇七年十二月十三日付けのアルトゥール宛ヨハナの書簡には次のように記されている。

「おまえにもよいところがあることをわたしもわかっていないわけじゃありません。また、わたしが怖気を奮うのはおまえの心根、お

まえの内面に対してではありません。そうではなくて、おまえの素行・外面に対して、おまえの考え・判断・習慣なのです。要するにわたしは、外的世界に関しておまえと少しも一致できないのです。おまえの不機嫌にも気がふさぎますし、朗らかな気分が害されます、だからといっておまえが何か得することもないのです。知ってるでしょう、アルトゥール、おまえが数日わたしのもとを訪れるだけで、きまっていつも激しいシーンが、なんということもないのに、繰り返し生じました。おまえが去ってはじめてわたしはいつでもほっと息がつけたのです。というのも、おまえが目の前にいて、どうにもならない事柄を嘆いては、陰気な顔つきをしながら、奇妙な判断を神託の箴言のように発するというのは、しかもそれに対する異論を許さないというのは、胸が重くなることですし、それにもまして気のふさぐのは、新たな諍いのきっかけとならないようにと、わたしが異論として申し立てたいことをすべて心のうちで無理やりに抑え込む、永遠の葛藤なのです。」(14)

ちなみに、ヒポリトにアルトゥールが投影されているとすれば、フォン・ヴィルナンゲン夫人の娘アウグステにはアルトゥールの妹、アデーレの面影が宿っていよう。その登場時の紹介はこうである。

「十八歳のアウグステは最初見ただけでは、人の心を夢中にさせるようなものは全然なかった。彼女の外見はただ、整ってすらっとした高い背丈が目立っているだけであり、顔立ちは、彼女が口を閉じている限り、お世辞にもきれいとはいえなかった。しかし、彼女が口を開くと、精神が生き生きとしだし、大きな済んだ眼がそのときに帯びる表情は、彼女に独自の魅力を与え、人々の目も心も釘付けにし、人々はその語りをこの目で見、この耳で聞きたいと思うようになり、ついには、彼女のことをほとんどきれいだと思わされることになるのであった。」(S. 43)

アウグステがアデーレなら、その母のフォン・ヴィルナンゲン夫人はヨハナ自身だと予想されよう。果たして、「彼女の周りでは至るところで、愛すべき教養人の快適なサークルが集まってきた。まるで、彼女は魔法の言葉で、それにふさわしい人を呼び寄せているか、同好の士ならそれとわかる印を彼女がつけているかのようであった。それにしても、若々しい魅力もなければ、輝かしい機知によって人

目を引くわけでもない、この素朴な女性がどうして、社交の中心になることができたのか、彼女にはじめて会った人はみな、不思議に思うのだった。それほど彼女は、みなに対する振る舞いで、やかましいこともいわずに、愛想がよかったのである。」(S. 112)[15]

最後に付け加えるなら、(ガブリエーレの夫)モーリツのイギリス趣味には亡き夫ハインリヒ・フローリスの姿が幾分かは入り込んでいるだろう。

3―1. 出発点としての「諦念」――到達点としての「諦念」

だが、アルトゥールとヨハナの関わりはこうした表面上の言及や類似性に尽きない。むしろ、表面的記述の深部で、両者は世界観や人生観において、そしてそれの叙述において、呼応関係を示しているように思われる。それこそ、稀代の不仲であろうと、奇しくも同じ七二歳で生涯を閉じた両人が「家族」であることの証左であり、独自の家族関係を著作活動として打ち立てている、ないし、意図することなく、打ち立ててしまっていることの証なのだ。そして、まさにそこにこそ、哲学書『世界』と小説『ガブリエーレ』の「比較」を正当化する、なによりもの論拠もまた見いだされるのではないだろうか。

第一章で確認したように、『世界』において完全な「意志の否定」は「諦念」とも換言されていた。その限り諦念は、アルトゥール的世界観の最終的到達目標である。それに対し、ガブリエーレは幼いときから母によって、諦念的価値観を植え付けられている。したがって、諦念は『ガブリエーレ』において出発点をなす、女性の人生観である。出発点としての諦念と到達点としての諦念というこの対照性には、男であるアルトゥールと女であるヨハナの置かれた、時代状況における立場の差異がおのずと反映していよう。

当時の社会状況にあっては、男には「意志」を肯定し、自らの生を謳歌することが認められているし、場合によってはそれが求められもするのに、女がストレートにそれと同じ態度に出たならば、おそらく袋叩きの目に会うか、村八分的な処遇を受けることになりかねなかったろう。だから、ガブリエーレには諦念を出発点とするしか道がなかったともいえるのだが、しかし、彼女は、そこからいかにして自らの官能の解放に向かうべきか、その方途を模索しながら、結局は、死と引き換えに――図らずもというか、不覚にもというか――「諦念」を成就していったのであった。官能は決して充実されないのである。

アルトゥールにおいても、諦念という完全な「意志の否定」は人為と人知を越えた出来事であった。その理由は何よりも、それが「意志的」行為として追及される限り、意志はディレンマに陥らざるをえないからであった。その模様は、「禁欲」における意志の自己分裂として表現されていた。ガブリエーレの挫折の理由も基本的には同じと言ってよい。ただ、彼女の場合、諦念の「意志的」追求が、諦念の対極に存する官能の自己主張と連動してしまい、官能を逆に覚醒させてしまうという点に、重心があった。

このことと関連して注目すべきは、ヒポリトに対する官能的性愛を自覚して以降、ガブリエーレはそれをヒポリトに悟られることを防ぐべく、性愛のそぶりをいささかも漏らさないように、厳格な「自己監視」を実行するようになるということである。自己監視とは表面の取り繕いであろう。この取り繕いが必要になったのは、諦念的価値観に綻びが走ったからにほかならないだろう。それは、諦念の取り繕いがなければ、いつ何時官能が炸裂するか、ガブリエーレが内心不安を覚えるということにほかならない。

だから、ヒポリトに対する愛の告白は死の直前でなければならなかった。なぜなら、愛の告白はそれ自体としては官能の実現に向かう第一歩であり、その限り、諦念の天使としての自らのアイデンティティの根幹を揺るがしてしまうからである。しかし、だからといって、ガブリエーレはもはや官能への希求を振り捨てることもできない。この挟み撃ちを打開する唯一の方途として、ガブリエーレによって編み出されたのが、死の直前の告白なのである。それは次のようなものである。

「あなたを愛してきました！…あなたを愛しています、あなた一人を、ただ一人の人、あなた最愛のヒポリト、あなただけを！　あなたがわたしを愛するように、わたしはあなたを愛しています。すでに長い間、心のうちにあなたの姿を温めてきました。あなたを愛したがゆえに、わたしは死にます。ただ一度だけあなたに心を開くことができて、わたしは幸せに死にます、うっとりと、幸せに。もう終わりにしましょう。わたしから一切の鎖を引き裂いたこの時以降、地上でもはやわたしに差し出されるものはありません。わたしはもはや生命あるものであることは許されないのです。Ich darf dem Leben nicht mehr angehören. けれどわたしはあなたのものです、あなたのもの！　これからは。この瞬間には歓喜に満ちた永遠が接しているのです！」（S. 397）

愛の告白である限り、それは官能の満足である。しかし、死の直前である以上、具体的な性愛行為の実現に至ることはない。その点で

諦念が破られることもない。実際、死期が近づくにつれて、自己監視も必要が薄れ、その圧力も弱まってゆき（S. 387）、彼女の姿は浄化された天使のそれに似たものになってゆく。だから、ついに告白のときを迎えて、ガブリエーレはその最初のほうで、「言うにいわれぬ苦しみを感じながら胸の奥深く埋めておくことが、生きている者には厳格な義務となるものも、死に行く女には告白することが許されるのです Die Sterbende darf gestehen 」（S. 397）と語るのだし（死に行く女には告白することを「許し」、告白が済んだら彼女にもはや命永らえることを「許さない」のは、いわば彼女の「天使」である）、他方で作者は、告白が済んだあと、ことときれるまで、ガブリエーレがヒポリトと共に過ごす数刻は「この世の生のものではない、この時間はいかなる過去にも未来にも限界付けられていない。それは、永遠にも似て、唯一的に、それ自体として存立し、いかなる描写の試みもそれに到達できない」（S. 398）と言い添えることになるのだ。諦念の立場からするなら永遠のものであるこの数刻は、しかし、この世の性愛からするなら、官能の抜け殻にすぎない。だからこそ、愛の告白は、ガブリエーレ自身にとって、受け入れ可能となったのだ。ガブリエーレは、ヒポリトへの官能的愛を自覚してまもなく夢想した、「一度だけ彼に「あなたを愛してました！」と言うことが許され、それから死ぬという天の至福」（S. 372）をものの見事に実践したのである。

こうして、ガブリエーレは一見二兎を得たかに感じられる。だが、それはあくまで、死を代償にしてのことであることを忘れてはならない。すべてを解決・解消する死がなければ、彼女は永久に諦念と官能とに引き裂かれたままであったろう。ガブリエーレのこの自己分裂は、アルトゥールにおいては禁欲の際の意志の自己分裂に相当する。ヨハナとアルトゥールの思考法の同型性はもはや明らかであろう。そしてそれは、諦念が出発点か到達点かという点で対照性をなすがゆえに、補完的同型性とでも呼ぶべき同型性である。

だが、この親子の「家族的類似性 Familienähnlichkeit 」（これはヨハナもアルトゥールも用いている語である。『ガブリエーレ』では三四七頁、『世界』では一四二、二〇九、二二四頁）はこれに尽きない。

3―2．「語り」の転回――「家族的類似性」としての

『世界』第四巻も、『ガブリエーレ』も転回の物語である。前者は意志の肯定から否定への転回であり、後者においては、諦念から官能への転回である。意志の肯定は官能に通じ、意志の否定はそのまま「諦念」とも呼ばれる。そうである以上、両者の転回は逆方向のもの

であり、それらは互いに交叉している。前節の最後で、両者は補完的同型性をなしていると述べたのは、その意味である。

この同型的転回のうち、『世界』の思想におけるそれは、「永遠の正義」を論じた箇所でなされるのであった。それは――講義の表現を採用するなら――「超越論的」中空の転回であった。だとするなら、『ガブリエーレ』における転回点とはいかなるものなのだろうか。それは――さしあたり――、次の箇所に認められると思われる。第二部の最後で、ヒポリトは激情に駆られ、ガブリエーレに取り乱しながら愛を告げて半月後のこと。ヒポリトと会話を交わしたのちの、ガブリエーレの所感である。この半月の間に――

「ガブリエーレは今まで日に何度となく繰り返してきた。ヒポリトのあの愛の宣言は、たまたま異様に緊張した状態のために若さゆえの性急さがでてしまったのであり、それ以上のものとして捉えようとするなら、それよりも滑稽なことはありえないだろう、と。(a)彼女はこの考えの正しさを実際にまた堅く確信していた。それというのも、おそらく、彼女がそう確信したかったからだろう。というのも、誰が一体、彼女自身にもあいまいなままのことを識別できるというのだろう。(b)会話の際、彼女らしくもなく、一種不安がって性急になるのは、むろんしばしば見られることにせよ、まさに今の場合も、ことが明らかになることへの恐れを暗示しているようであった。この恐れはまた、彼女自身にも無意識的で、心の片隅に待ち構えているに違いないものだったのだが、彼女はおそらく、無理もない臆病さのために、あえてその片隅を究め尽くそうとは思わなかったのである。…さて彼女は、ヒポリトがアーデルベルトに示した高貴な心映えを見たあととなっては、心からの感謝という聖なる絆によって自分がヒポリトに恩を負っていると感じていた。だから彼女には、自分がヒポリトの厳格な裁き手になろうという気は起きなかった。だからまた彼女は好んでこう考えたのだ、ヒポリトが自分の近くでは落ち着かなくなるのは、彼女の意見からするなら、今となっては心から恥じざるをえない振る舞い〔愛の告白のこと〕を、なんとかして思い出すまいとするからだけなのだ！と。(c)だからといって、誰が彼女を叱責しようと思うだろう。純粋な彼女の心には、過ちに陥ったひと時のために彼を堕落するに任せてやるという考えが浮かんでこなかったとしても、誰がそれを断罪することができよう。(d)ガブリエーレはあまりに純粋に有徳であったので、有徳でありたいと願うことすら思いも及ばなかった。だから、この点でひょっとしたら犠牲を捧げなければならないのではないかという考えが彼女に浮かぶことはありえなかったのである。」（S. 283–S.284）

ここでの作者の語りは注目に値する。『ガブリエーレ』において作者ないし地の文の語り手とは基本的には登場人物の代弁役を務めていることが多い。さもなければ、一般論をまず提示して、それが登場人物にも当てはまる（ないし、まれに当てはまらない）ことを示すために、介入してくる場合もままある。その場合にはたいてい「われわれ」という形で、話者の一般人としての身分が明かされる。たとえば、「習慣的なことを目立って変更することは、それが大変望ましい事柄であっても、われわれに歓迎されざる暴力でもって襲ってくる身震いをもたらすものだ。しかもそれは、喜びの気持ちを表わさなければならない、とすらわれわれが感じていることに対してこそ、しばしば襲ってくる身震いなのである。…オトカールにとってもそうだった。」（S. 83）といった具合である。

引用はこの類の一般論ではない。だからといって、登場人物の心理の代弁をしているとも言い切れない。確かに、引用文はガブリエーレの心理を解剖している。しかし、「彼女自身にも無意識的に」（b）というのだから、彼女の意識をそのまま描写しているわけではない。「無意識」をある程度見通すのだから、神の全知の視点に近いところもあるが、しかし、(a)の「誰が一体、彼女自身にもあいまいなままのことを識別できるというのだろう」という文章からすると、必ずしも、全知なわけでもなく、せいぜい擬似全知というに留まるだろう。

重要なのは、この擬似全知の視点が、引用の最後(c)(d)にいたって、ガブリエーレに対して、はっきりと批判的な態度表明を匂わせているということである。この(c)(d)における話者の語りは、内容的にかなり奇妙である。(c)における「叱責する tadeln」や「断罪する verdammen」という言葉がこの文脈に果たしてふさわしいだろうか。叱責のほうは、ヒポリトの落ち着きのなさの真意に関するガブリエーレの誤解に対するそれだと考えれば、まだしも納得できるかもしれない。

しかし、それに続いて「断罪する」とくると、そうはゆかない。ここでたいていの読者は混乱をきたし、軽いめまいを覚えてしまうのではないだろうか。というのも、ヒポリトを「堕落する verderben」に任せようと考えなかったがゆえに、ガブリエーレはことによると断罪されるというのだからである。「過ちに陥ったひと時」とはむろん、ヒポリトの愛の告白のことであろう。とするなら、この「過ち」のゆえに彼を「堕落するに任せる」とは事実上、彼の求愛にいつか何らかの形で応えることを意味しよう。この求愛への応答の不在ゆえに、ほんらいならガブリエーレは「叱責」され「断罪」されてもおかしくない、と作者は暗示しているのだ。彼女の心の純粋さゆえに、彼女にはその応答は困難だったのだ、と。しかしそれは同時に、ヒポリトの行為に関するガブリエーレの「善意」の解釈――ヒポリトは自分の愛の告白をいまでは恥じているから、落ち着かない振る舞いを見せるのだ、という解釈――の破綻を告げている。ヒポリトの行為の理

解としてこの解釈が問題含みだというだけでなく、そのように解釈することが、あるいはそのように解釈したがるというそのこと自体が、ガブリエーレの自己欺瞞――自分のうちにある何かから目を背けようとする自己欺瞞――にほかならないからである。その意味で、この解釈の大元にある善意、つまりは「純粋な彼女の心」こそが、「断罪」されねばならないのだ。

(d)もまた簡単には理解を寄せ付けないところがある。最後の「犠牲を捧げる ein Opfer bringen」には三格名詞が添えられていない。この「犠牲」とは何なのか。それは内容的には、前章第二節で見た、オトカールの意志への犠牲（S. 106）に近いといってよいだろう。オトカールの意志にガブリエーレ自身の意志の自発性・能動性を捧げるというのがその趣旨であって、それを当時（も）ガブリエーレは拒否したのであった。ところが、今回の犠牲にはあて先がない。むろん、文脈からしてヒポリトへの犠牲であるには違いないのだが、しかし、それはまた宛先不明として表現されざるをえなかったのだ、ともいえる。なぜなら、ここで犠牲に捧げられるのは、誰かに向かって何かを捧げるということよりも、ガブリエーレ自身の「諦念」の価値観にほかならないからである。したがって、この「犠牲」は従来の自分のあり方の根本的変更であり、可能的性愛の受容である。この変更があってこそ、具体的にヒポリトに何かを――みずからの身を――捧げるということも可能となるのだ。

「犠牲」は――意志の自発性・能動性のそれも含む――根本的なものである。だがガブリエーレは、この「犠牲」だけは受け入れることができない。彼女は、諦念と犠牲の、つまりは美徳の化身であり、言ってみれば美徳のフェティシストであるがゆえに、美徳そのものを犠牲に捧げることができなかった。というのも、その美徳、聖なる清純な愛こそ、彼女のアイデンティティの核心をなす「諦念」だからである。そしてその「諦念」を犠牲に捧げることによって、聖なる「天使」の愛ではなく、生身の女性の性愛に生きるということが結局はできない。彼女に要求されているのはいわば、「犠牲の犠牲」、「諦念への諦念」なのである。その要求をなしている者、それがここでの話者、つまりは、ヨハナ・ショーペンハウアー、少なくとも彼女の一分身なのである。ここにも、アルトゥールの思考法との補完的同型性の新たな証左を見出すことができる。というのも、アルトゥールにあって「諦念」の実現は人為・人知を越えているという限り、そこにもやはり、「（意図的な）諦念」への「諦念」の要請が含意されているからである。

とはいえ、以上の解説・解釈は、後知恵的なものにすぎない。読者は先の引用によって心に混乱を引き起こされる。しかも、この引用の直後、第二部全体は閉じられるのだ。それだけに、読者の戸惑いはより大きなものとなるだろう。第二部と第三部の切れ目が唐突に感

じられるからである。第一部と第二部の間のように、ガブリエーレの結婚と父の死という明確な重要事件が介在しているのなら、話はわかりやすい。ところが、第二部と第三部は、アールハイム城への帰還の途上で区切られるのだ。第二部と第三部を一つの部にするには長すぎるということだったのかもしれない。また、第二部にしろ、オトカールによって命を救われた例の老婆の、その後の安らかな死のエピソードで終わっているのだから、一応格好はつけられているともいえよう。

しかし、それにしても、上に見た、あの奇妙な語りの直後に閉じられているということの意義は動かしがたい。それはあきらかに意図的なものだったに違いない。ヨハナは読者を混乱させ戸惑わせ、そのことによって読者を宙吊り状態に置こうとしているのだ。一種のサスペンス効果を狙い、それをばねにして読者に読書の続行を促すと共に、言ってみれば読者に謎をかけ、その緊張感を持って、みずからの作品に対する興味を繋ぎとめておこうとしているのである。そして、意図的にもち残された「謎」の種明かしは、第三部も終わり近くになって（第三部も三分の二をすぎて）やっとなされるのである。次に挙げる引用が、その種明かしである。それは、ヒポリトへの性愛の自覚の直後にある。

「新たな、思っても見なかったような生に彼女は目覚めていた、考えたこともないような苦痛と歓喜に。…裁判官のような厳粛さをもって彼女は自分の過去を概観し、自分には責めがあるのではないかと考えてみたが、不公正になることは、自分自身に対してであっても、彼女にはできなかった。彼女の明晰な精神はついに正しい立脚点を見出し、自分がそれとわかっていなかったし、自分の性質からしてそうとわかることもできなかった、ある危険に自分が屈したのだと、みずから認めた。自分の純粋で邪念のない心持が犯した過ちに自分は責めがないと、彼女は感じていた。また、永遠に自分自身を監視し、真の無垢にはその可能性すら及びもつかないような危険から逃れるためには、すでにある程度の堕落が必要なのだと感じていた。彼女は自分の無思慮な確信が自分の不幸の源だと見なさざるをえないにもかかわらず、その確信を断罪することができず、それゆえに、自分への同情が吹き込まれることになった。」（S. 371）

ここには、「謎」とされた先の引用のキーワードが二つ現れている。「堕落 Verderbtheit」と「断罪 verdammen」がそれである。（また、「裁き手 Richterin」と「裁判官のような richterlich」の同義性にも注意。）「堕落」は今の場合さしあたり、自己を監視して危険に

陥らないための世間知を意味しようが、先の「ヒポリトを堕落するに任せる」というときの「堕落」とは官能的情欲をいうであろう。いずれにしろ、それは無垢や純潔を失った状態のことを意味しよう。そして「断罪」とは、今の場合は「無思慮な確信」へのそれであるが、換言するなら、断罪されるべきは、彼女の生の屋台骨である諦念的価値観にほかならない。そして、先の引用（四一頁）にあっても、それは基本的に同じであろう。（先に、彼女の善意が断罪されねばならないと述べたが、善意とは諦念的価値観からの派生体だからである。）

作者はこの二度の「断罪」の語りによって、ガブリエーレに諦念からの転換を暗々裏に促していたのだ。だが、ガブリエーレはこの断罪を遂行することはできず、したがって、自己転換も成し遂げえず、死をもってかろうじて官能の真似事に手を染めることができただけであった。それが彼女の悲劇であったことは繰り返すまでもない。

こうして、第二部の最後のあの引用箇所で、作者は目立たない形で、諦念から官能への転回を果たしていたことがわかる。それは擬似全知の批判的「語り」であった。そして、この語りは、アルトゥールに当てはめるなら、「永遠の正義」の論述におけるあの「超越論的」な立場のそれにほかならないであろう。擬似全知と超越論性――それぞれ理論的には困難を抱え込まざるをえないこれらの立場が、方向性は逆ながら、それぞれ、諦念から官能へ、あるいは意志の肯定から否定へ、と語りの転回を引き起こすのである。転回の以前と以後とはそれぞれの有限の観点からする、ないし、それぞれ固有の観点を取る者（登場人物）の立場に準ずる、有限の論述や叙述となっているといってよい。ところが、転回そのものの観点はいわば底が抜けた一種のエア・ポケットとなっており、それが語りの一八〇度の転回を可能にしているのだ。

こうして、アルトゥールとヨハナの思想と語りの、説話論的構造における補完的同型性が浮き彫りにされた。それは文字通り「家族的類似性」と呼ばれてしかるべきものである。とするなら、諦念から官能へ、および意志の肯定から否定へという、思想の逆向きの補完的交叉に、そしてその補完的交叉が示唆する「家族的類似性」に、ヨハナとアルトゥール・ショーペンハウアーが母と息子として、思想的にも同じ土俵上で近親憎悪的に（父と息子がではなく）ライヴァル関係をなしつつ対峙している「家族関係」の証ないし反照を認めるとしても、必ずしも牽強付会とはなるまい。

注

（1）本稿では、『意志と表象としての世界』と『ガブリエーレ』との同期性を尊重する立場から、同書からの引用は、次に挙げる初版の復刻本から行なう。著者の生前に上梓された一八四四年の第二版および一八五九年の第三版は、初版に大幅な加筆がなされているからである。Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Faksimiledruck der ersten Auflage von 1819 [1818], Insel Verlag Frankfurt am Main, 1987.

（2）Volker Spierling: Erkenntnis und Ethik, in: Arthur Schopenhauer, *Metaphysik der Sitten, Philosophische Vorlesungen Teil IV*, herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling, Piper, 1985, S. 39.（以下同書はVN4と略記する。）「アキレス腱」になぞらえたのは Julius Frauenstädt である。Vgl. ibid. また世界の名著『ショーペンハウアー』（中央公論社、一九七五年）における西尾幹二氏の解説七四―七六頁参照。

（3）Spierlingは、「超越論的」観点と経験論的観点の並存とそれらの方法的な切り替えを「コペルニクス的回転 Kopernikanische Drehwende」と呼び、それにショーペンハウアー哲学全体の主要特徴を認めているが、筆者にはそこまで断言する用意はない。（Vgl. ibid., S. 33）なにより、その並存と切り替えは下手をすれば、理論的ご都合主義に堕しかねないからである。

（4）この点に、美的体験としての「イデア認識」と「意志の否定」における「全体の認識」との差異が存している。「イデア認識」については、拙論「美のかたち――身体性の観点から」（竹市・小浜編『哲学は何を問うべきか』晃洋書房、二〇〇五年所収）参照。

（5）なおその旅行は、参加した三人――ヨハナ夫婦とアルトゥール――にとって、それぞれ人生の転機となったものであった。ヨハナについては、それによって後の作家としての地位を築く材料を得たという意味で、夫のハインリヒ・フローリスにとっては、旅行中に体調を崩し、それが半年後の自殺と思われる変死の遠因となったという意味で、そして息子にとっては、自分のペシミスティックな世界観を確乎不動のものとする機縁となり、外的には、勉学の道を（一時的に）断念し、商人への道を選択するという、父に対する約束の担保となったという意味で。

（6）H.H.Houben (hrsg): *Damals in Weimar*, Erinnerungen und Briefe von und an Johanna Schopenhauer, Berlin, 1930(?), S. 259–263.

（7）Ibid., S. 276.

（8）Carola Stern: *Alles, was ich in der Welt verlange, Das Leben der Johanna Schopenhauer*, Köln, 2003, S. 225.

（9）以下、『ガブリエーレ』からの引用は、Johanna Schopenhauer, *Gabriele, ein Roman*, dtv klassik, München, 1985による。これは二四巻本の『全集 *Sämtliche Schriften*』（一八三〇―一八三一年）に依拠したものであるが、初版本も適宜参照した。両版で本論に影響を及ぼすような大きな

違いはないと思われる。

(10) 以上、Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, Band 13.1, S. 466–469.

(11) J. Schopenhauer: *Der Schnee*, München, 1996, S. 47–48.

(12) ガブリエーレの「意志力」の強さの重要性を指摘するのは、S. Schmidである。Vgl. Sigrun Schmid: *Der »selbstverschuldeten Unmündigkeit« entkommen, Perspektiven bürgerlicher Frauenliteratur*, Würzburg, 1999, S. 147.

(13) Vgl. Ulrike Bergmann: *„Lebe und sei so glücklich als du kannst“, Johanna Schopenhauer*, Leibzig, 2002, S. 223. また、ヒポリトがアルトゥールを一部下敷にしていることについては、vgl. Milch, Werner: „Johanna Schopenhauer. Ihre Stellung in der Geistesgeschichte“, in: *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 22, 1935, S. 225, Anm. 21.

(14) L. Lütkehaus (hrsg.): *Die Schopenhauers, der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer*, Zürich, 1991, S. 199.

(15) ヨハナ自身、次のような自画像を描いている。「…わたしを個人的によく知っている人たちの証言によれば、わたしはうるさいことを言わない、快活なおばさんで、人付き合いをしている段には、作家だなんて少しも気づかれない、のだそうです。これには少しばかりうぬぼれています。」Johanna Schopenhauer, *Ihr glückliche Augen, Jugenderinnerungen Tagebücher Briefe*, Berlin, 1978, S. 33.

（本稿は「平成二〇―二二年度科学研究費補助金・基盤研究(C)・課題番号二〇五二〇〇一六」による研究成果の一部である。）

Die Strategie von „Entsagung“ — Arthur und Johanna Schopenhauer —

Norihide SUTO

In dieser Abhandlung versuche ich Arthur Schopenhauers (1788-1860) philosophisches Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) mit dem gleichzeitigen Erstlingsroman *Gabriele* (1819-1821) von seiner Mutter, Johanna Schopenhauer (1766-1838), zu vergleichen, um ihrer beider gedankliche „Familienähnlichkeiten“ herauszustellen.

Arthur behauptet die Verneinung des Willens (alias: „Entsagung“ oder „Resignation“) als den höchsten menschlichen Zustand und beschreibt, wie der Mensch von der Bejahung des Willens aus dorthin gelangen soll und kann. Dabei macht die „transscendentale“ Betrachtung über „die ewige Gerechtigekit“ die Wende von der Bejahung des Willens zur Verneinung desselben aus.

Gabriele, Heldin von Johannas Roman, verliert als Kind ihre Mutter, die sie über ihre eigene Entsagungsmoral belehrt hat, und verliebt sich als schöne Frau in einen Jüngling. Aber sie kann sich nicht vom Bann der einverleibten Entsagungsmoral befreien, obwohl auf der anderen Seite ihr Wesen im Ganzen virtuell schon zur sinnlichen Reife gekommen ist. Durch diesen Konflikt erchöpft sie sich und stirbt. Damit deutet Johanna, die als deutsche Frau in der Biedermeierzeit sich die Entsagungsmoral angeeignet hat, doch als Schriftstellerin die Wichtigkeit der Befreiung von der Entsagung zur Sinnlichkeit an.

Also: der Sohn (Arthur) und die Mutter (Johanna), die im praktischen Leben gegeneinander feindlich sind, denken und schreiben ihre Werke hinsichtlich der gleichen gedanklichen Themen, doch gerade in der umgekehrten Richtung (der Sohn: von der Sinnlichkeit zur Entsagung; die Mutter: von der Entsagung zur (verdrängten) Sinnlichkeit), worin man ihre „Familienähnlichkeiten“ erkennen kann.