

エルンスト・カッシーラーの「表情」概念と文学・芸術の理論 — 神話的世界の残存をめぐって —

鍛冶 哲郎（教育学科・教授）

1 芸術と今に生きる古代 —アビ・ヴァールブルクとの交友—

ハンブルクにあるヴァールブルク文庫をはじめて訪れた際に、カッシーラーは2万冊を超える蔵書の質と配列に圧倒されて「この文庫は危険です。わたしはここを避けるか、あるいは何年もここに閉じこもらねばならないでしょう。」と語り、そこに孕まれている哲学的な諸問題と自らの哲学的課題とが近接しているとの感想を、案内者のフリッツ・ザクスルに伝えたという。¹⁾ 丁度その前年の1919年に、カッシーラーはベルリン大学私講師から新設のハンブルク大学の教授に招聘されたところであった。この文庫との出会いの年、カッシーラーはすでに主著『シンボル形式の哲学』の第1巻『言語』（23年刊行）の執筆に取り掛かっていたが、ヴァールブルクの名とその文庫が言及されるのは、第2巻『神話的思考』（25年刊行）の「はしがき」においてである。この文庫の「分類と整理の方針、ヴァールブルクが与えた精神的刻印は、私自身の仕事の根本的問題と密接に触れ合う統一的で中心的な問題と関連しているように思われた。この一致はいつも新たに、一度歩み出した道先へと進むようにと私を鼓舞してくれたのである…」（ECW 12, S.XVf. 『シンボル形式の哲学』〔二〕17頁）もちろん、知り合ってから以来、文庫の書物を自由に使わせてくれたザクスルへの謝意にも欠いてはいない。ヴァールブルクの代わりに、文庫の面倒を見ると同時に研究所としての機能を充実させつつあったザクスルの取り成しによって、カッシーラーは、講演会や書籍の出版といった研究所の企画とも深く関わりをもつようになっていく。²⁾

他方で、この途方もない書籍の収集者であるヴァールブルクはといえば、第一次世界大戦終結の年に精神を病み、1924年夏まで病院を変えつつ治療を重ねていた。その間、研究所長の任にあったザクスルは、治療中のヴァールブルクとの通信を絶やさなかった。ヴァールブルクが21年の春から長期に渡って滞在したスイスのクロイツリンゲンにあるベルヴェー精神病院には、繰り返し訪ねて回復・復帰に手を貸そうと試みている。³⁾ ヴァールブルクもハンブルクでの出来事に関心を寄せていたという。⁴⁾ 学問的な仕事を再開させることによって回復を図ろうとする試みは、院長ルートヴィヒ・ビンズヴァンガーの治療方針にも沿っていたのであろうが、ザクスルの具体的な促しを待って初めて軌道に乗っていく。23年の3月に訪問したザクスルは手記の中で、取り寄せたジェーン・ハリソンの古代ギリシア宗教論がヴァールブルクに学問への復帰を決心させる切っ掛けとなったと伝えている。⁵⁾ そして早くも、その翌月4月21日にヴァールブルクは、病院内で「北アメリカのプエブロ・インディアン居住地域で収めた映像」という題目でスライドを用いた講演を行う。この講演は1988年になってロンドンのワーバーク研究所⁶⁾所蔵の草稿をもとに、『蛇儀礼』と題して出版されることになる。⁷⁾

ヴァールブルク自身は講演後しばらくしてから、この草稿を、誰にも見せないように、

印刷には絶対に付さないように、と添え書きのなかで命じてザクスルに託しているが、そこにはこの禁令の例外として夫人と兄弟のマックス、ヴァールブルク家のかかりつけの医者であるエムブデン、そしてカッシーラーの名が挙げられ、とくにカッシーラーに向けてはアメリカで書き始めた断片に目を通してもらいたいとの希望が漏らされている。⁸⁾ 療養中のヴァールブルクとカッシーラーとの間にどのような文通があったかについては詳らかにしないが、ザクスルを介して両者はいわば懇意になっていた。⁹⁾ 24年の4月にカッシーラーはベルビューにヴァールブルクを見舞う。二人の最初の出会いである。その折の学問的な意見の交換が、患者の復帰への意志を強めたことは確かである。¹⁰⁾ カッシーラーがクロイツリンゲンから帰国した数日後に届いたヴァールブルクからの便りには、おそらくはカッシーラーの手紙への返信であろうが、こう書かれていたという。「あなたの手紙は、岩と石の壁を突き破ろうと試みている時に、トンネルの向こう側からとてもはっきりと聞こえてくる合図でした。私はわきに置いていた道具を再びつかみ取り、崩れた岩屑を取り除く勇気を奮い起こそうとしています。』¹¹⁾

カッシーラーという明朗な知性と該博な知識をそなえた20世紀の啓蒙思想家と、精神の病を潜り抜けねばならなかった美術史家にしてイメージ学の先駆者ヴァールブルクとの交友は、後者が24年の夏に退院して活発な研究活動を再開したのち、29年に没するまで続く。しかし伝記的な二人の交流はともかくとして、両者の学問的な関心はどこで、どのように接しているのだろうか。『シンボル形式の哲学』第2巻の「はしがき」で語られている自らの研究の「根本問題」とヴァールブルク文庫との「密接な触れ合い」ないし「一致」は、上記引用箇所が続く部分では、この著作の体系的な課題と「精神科学自体の具体的な研究」および「精神科学の基礎付けと深化をめぐる努力」との内的関連に由来する、と自らの関心に引き寄せて抽象的に記されているにすぎない。

カッシーラーは、ヴァールブルク文庫の収集整理の方針と研究所のテーマが *Nachleben der Antike* であることを知っていた。¹²⁾ このやや耳慣れない *Nachleben* という単語を含む語句は、「古代が終わった後にも生き続けている古代」あるいは「古代の残存」というほどの意味である。ヴァールブルクの学問的関心の所在がよく表されている標語である。「古代」とは魔術や神話が効力を持った時代、あるいは時の系列から離れるがいわゆる未開の文化を念頭に置けばよい。もっとも「古代」が崇められ賛美されているわけではない。ヴァールブルクはイタリアの神話学者ティト・ヴィニョーリの『神話と科学』に依拠して、神話や魔術的形象は人間を襲った恐怖の外部への投射と見なしていた。¹³⁾ 「精神的な方向づけを求める人間の試みの根底には、生存につきまとう普遍的な恐怖に対する原初の反応が横たわっている、との観念が後期ヴァールブルクの思想の根本をなしていた。彼にとって文明の歴史とは、魔物との闘いの歴史、原因投射という不可抗力的な反応との闘いの歴史である。」¹⁴⁾ ヴァールブルクにとっては、芸術の創造も芸術の享受も、この闘いの歴史の一つに他ならなかった。「芸術創造と芸術享受は、一般的な人の場合には本来排除し合う、二つの心的態度の活力にあふれた統一を要求する。印象に完全に同化するまで情熱的に我を失うこと、そして事物を秩序付け観察する冷静な思慮。芸術家としての宿命が顕現するのは、苦しみを伴う興奮の混沌と、比較衡量する美的構成との中間においてである。」¹⁵⁾ ヴァールブルクにおいても文明の進歩は疑われてはいない。¹⁶⁾ しかし古代は克服されて過去の闇に消え去ってしまっているのではなく、つねに闘いの対象として歴史のなかに、芸

術家の創造的行為のなかに頭をもたげてくる。

カッシーラーにとっても、人類の文化の発達は神話的・魔術的世界からの離脱の過程であった。だが、それはけっして魔術的世界との絶えざる闘い、「勝ち目のない闘い」ではなかった。したがって芸術や文学を語るときにも、ヴァールブルクとは異なって悲劇的な調子が混じることはない。そもそもカッシーラーの芸術論には、魔術的・神話的な要素がそのまま顔をのぞかせることはない。もちろんその原初的段階においては芸術は魔術と切り離しえないとされる。「造形芸術の始まりは、むしろ造形の活動そのものがまだ直接魔術的な表象圏内に根差していて特定の魔術的な目的に向けられているような圏域に、したがって形象そのものもただけって自立した純粋に〈美的な〉意味を持っていないような圏域にまで遡るように思われる。」(ECW 12, S.32、『シンボル形式の哲学』[二]66-67頁)だがこの魔術的な圏内から本来の芸術は離れていくという。

カッシーラーの思想のなかで、魔術と神話の世界はどのようにとらえられているのだろうか。その圏域からの文学と芸術の離脱はどのように説かれているのか。「古代の残存」は跡形もなく消え去っているのか。文学・芸術が今もなお、その圏域に根を下ろしている可能性は示唆されてはいないのであろうか。¹⁷⁾

2 「表情知覚」の残存

カッシーラーが神話的世界像を構成する知覚についての理論的基礎付けに取り組んでいるのは、『シンボル形式の哲学』第2巻の『神話的思考』ではなく、おもに第3巻『認識の現象学』の第1部「表情機能と表情世界」においてである。

知覚 *Wahrnehmung* はカッシーラーにとって精神の活動と深く結びついている。自然科学的な現実を構成する機能に縮小されてしまっていない。それゆえ神話的な世界像にとっても、それに対応する独自の知覚の体験が存在している。そうした神話的根源的な知覚として想定されるのが *Ausdruckswahrnehmung* 「表情知覚」である。¹⁸⁾ *Ausdruck* 「表情」として現われてくる世界には「それ」と「汝」の区別はないという。いわゆる事物と人との境界は画されていない。というより、知覚の原初に遡れば「汝」の経験が支配的なのである。すべては事物は、「それ」ではなく「汝」として「相貌」・「表情」を持っている。今日でも「表情」をもとにする「汝」の経験は、計測・計量可能な所与・データに還元される「それ」へと解消することは不可能である。とはいえ、神話的世界にあっては、「汝」はまだ個人として認識されてはいない。「人格的な存在」と「非人格的な存在」との間の区別はなされていない。「それ」が「死んだ対象物」でないと同じように、「汝」も「はっきりと規定された、厳密に個性的な顔立ちを持っていない。」(ECW 13, S.79、『シンボル形式の哲学』[三]147頁) 両者の間は流動的である。流動的なのは、「それ」と「汝」の間だけではない。「我」との間の切り分けもなされていない。神話的な現象においては、「自我は、向かい合うものなかに同時に存在している限りにおいてのみ、〈汝〉とかかわる限りにおいてのみ、自らのなかに存在する。自我が自らについて知っているとするれば、自我はこの基本的で原初的な関係のうちにある関係点としてのみ自らを知っているのである。他の生の中心に差し向けられ、そちらを志向しているというあり方でのみ、自我は自分自身を所有している。」(ECW 13, S.100. 同上181頁)

事物的カテゴリーと人称的カテゴリーという対立項が生まれるのは、「人が現実に活動

的に向き合い、それを活動的に形作る」高みにまで精神が到達してからである。そのためには積極的な能動的な姿勢が不可欠である。「はっきりとした発達した自己意識」は神話的世界にはまだ成り立っていない。表情を知覚するとは、襲いかかられ取り込まれ巻き込まれるという経験である。「あらゆる**体験**、表情とは、まずは被り**受苦すること**以外のなものでもない。つかみ捉えることではなく、捉えられ襲われることである。そしてまさにこの〈受容性〉は、あらゆる自己意識そのものが基礎を置いている〈自発性〉の在り方とははっきりと対立している。」¹⁹⁾ (ECW 13, S.83f. 同上154-5頁)

このような「表情現象」の世界では、人はまだ流動する生のなかに浸り、その流れに翻弄されている。そこでは人の意識と動物の意識との間にほとんど違いは見られない。動物の知覚世界でも「純粋な表現性格が圧倒的であり、〈客観的〉な事物の特性の知覚に対して完全に優位に立っている。」(ECW13, S.85. 同上157頁)ところが、人間の場合には、やがてこの生の流れのなかにも定点が生まれてくる。純粋な「表情現象の世界」は「神話の故郷」ではあるが、すでに神話自体が、カッシーラーによれば精神の形成作用そのものなのである。それゆえ神話的機能が神話的形象を生み出す。それと同時に神話的形象が生まれ神話的なコスモスへと発展していくに際して、決定的な力となるのが言語である。なぜなら「神話の形成物を留めて、それに持続性を与えるのは、**言語**の力なのである。」(ECW 13, S.120.3 同上216頁)言語がなければ「表情現象」は固定されず、痕跡を残さずに生の流れのなかに消え去ってしまう。言語の力によって、異なる時間と異なる場所に現れる現象が同一の存在として再発見され再認識されるようになる。

この固定化は、上に触れたように、言語だけの力によるのではない。神話自体がすでにそれに類した力を発揮するのである。神話は、「感情と情動的興奮の流れのなかでただ消えてゆくのではなく、この動きを拘束して、ある一定の精神的焦点に収束させるように、〈形象 Bild〉という統一体へと集結させる力と努力」を自らの内で示す。(ECW 13, S.120. 同上217頁)しかし神話的な世界のなかでは、まだ形象も言語も「表情的な要素と表情的性格」のうちで動いている。それ自体とは別の何かを指し示す機能を持ってはいない。形象も言語も「現前」**Präsenz**なのであって、別の何ものかの「代表」**Repräsentation**や「表示」**Darstellung**なのではない。神話的な世界においては、形象(像、イメージ)は事象と、名前は名付けられた対象と同じなのである。(ECW 13, S.76. 同上142頁)むしろ形象の方が、事象に対して特有の優先権を獲得している。「なぜなら対象において純粋に表情として〈存在している〉ものが、形象のなかに強められ力を増して現れるからである。形象はこうした表情としての存在を、単なる偶然的で偶有的なあらゆる規定から解放し、いわば一つの焦点にまとめて上げ束ねるのである。」(ECW 13, S.76f. 同上143頁)

神話的世界には実在と非実在、現実と仮象との間の切断はない。夢と現実との境もない。ところが、対象の表情が形象へと集約されていく過程には、すでに神話を越えていく契機が潜んでいるのである。「形象の安定と内的な持続性は、形象自体がいわば自らを超えて成長していくことによって得られる。すなわち形象が、当初はほとんど気づかれない移行のなかで、**表示 Darstellung**へと成長していくことによってである。」(ECW 13, S.120. 同上217頁)同じように言語発声の基層においても、別のものを指し示す「表示」への傾向は「もしあるとしてもまだ萌芽的な始まり」として存在している。この傾向が強まり、やがて「表示機能」が「表情機能」に対して優位をしめるにいたると、次第に神話的な世界

は力を失い背後に退いていく。「表示機能」が「そのものとしてはっきりと現れ出てくる
ところでは」、意識は全く新しい高みに到達する。(ECW 13, S.125, 同上223頁) 名と対象、
形象や像と対象とははっきりと分離されてしまう。

それではカッシーラーの論述のなかで、「表情現象」は完全に過去のものとして、神話
的世界のみに固有なものとして位置づけられているのだろうか。けっしてそうではない。
「客観的な自然の秩序を構築しその法則性を把握しようとする意図」にとっては、そもそ
も表情現象は視野に入ってはこない。だが、そうした意図も「表情現象の世界そのものを
消滅させることはできない。」「知覚の本質的な構成要素の一つをなしているものこそ、ま
さにこの表情性格なのである。表情性格はそれ自身としては決して〈主観的〉なものでは
なく、むしろ知覚にいわば現実性という根源的な色彩を付与する当のものなのである。こ
の色彩によってはじめて知覚は〈現実の知覚〉となる。というも、私たちが把握する現
実 *Wirklichkeit* はすべて、そのもともとの姿においては、私たちに向き合い対立する**事物
世界**という現実ではなく、私たちが経験する生き生きとした**働きかけ *Wirksamkeit*** の確か
さだからである。このような現実への通路はわれわれに、感性与件としての感覚のなかで
与えられるのではなく、ひとえに表情と表情に相応しい〈理解〉という根源現象のなかで
与えられる。知覚体験において表情の意味が開示されることがなければ、存在するものは
私たちに対して黙したままであろう。」²⁰⁾ (ECW 13, S.81f. 同上151頁)

表情体験の重要性は繰り返し指摘されている。「認識の樹」は「根源的で直接的な表情
性格」に根を下ろしている。「**具体的な知覚**」といえども、「表情性格から完全に切り離さ
れてしまうことはない。」(ECW 13, S.74. 同上138-9) 表情機能は神話にも論理にも美学に
も先立つ「真に普遍的でいわば世界を包摂する機能」であり、神話も、理論も、論理的観
察も美的直観も「そこから芽を出して、そこに囚われたままに共通の土台を形成して
いる。」(ECW 13, S.91. 同上166-7頁) しかしながら、文学・芸術にとっての表情機能の意
義については、カッシーラーは主著のなかで立ち入って論じてはいない。²¹⁾ 唯一やや具体
性を帯びて触れられているのが言語における詩的要素である。それも第1部「表情機能と
表情世界」を終えて、第2部の最初の章に入ったところにおいてである。「言語がどれだ
け〈表示〉の方向へと、さらに純粋な論理的な〈意味〉の方向に向かって進んでいこうと
も、最初の表情体験とのつながりが途切れることはない。」(ECW 13, S.122. 同上220頁)
「繰り返し〈相貌的〉表情というこの根底に立ち戻ろうと努め、自らの源泉にして若返り
の泉であるこの水底に身を浸すのは、とりわけ詩的言語である。」(ECW 13, S.123. 同上2
20頁) もっとも、表情的要素として挙げられているのは、「まだ完全に〈相貌的な〉世界
の見方に呪縛されている音声形成と言語形成」といえる擬声語や旋律・律動を用いた表現
手段が挙げられているにすぎない。

3 背後に退く「相貌知覚」・「表情知覚」—カッシーラーの文学・芸術の理論—

主著第3巻の「表情機能と表情世界」で詳しく論じられた表情概念は、それ以後のカッ
シーラーの著作のなかで大きく取り上げられることはない。また文学・芸術との接点に言
及されることも稀である。たしかに、1942年に発表された「文化学のための—5つ
の予備研究— *Zur Logik der Kulturwissenschaften. - Fünf Studien*」の第2論文は「事物知覚
と表情知覚」と題されている。しかしながら、ここでも「表情知覚」は主として神話と関

係付けられ論じられている。「哲学と学問は、存在と生起について神話が示す見解全体に異論を唱え、これを退けざるをえない。神話の形成物や形姿だけではなく、その根の部分を攻撃せずにはいられない。この根の部分こそは表情知覚にはかならない。事物知覚に対する表情知覚の優位こそ、神話的な世界観を特徴づけているものである。」(ECW 27, S.397.) たしかにここでも、「表情知覚よりも事物知覚に優位を与える権限はわれわれにはない」と明言されてはいる。(Ebd.,S.402.) だが、実証が困難な「表情体験」は神話的世界と「素朴な世界観」(Ebd.,S.401)に固有のものともみなされ、その文学・芸術との繋がりについては一切触れられてはいない。

1931年発表の「神話的、美的、理論的空間」*Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum* では、芸術との関連で「表現価値」*Ausdruckswert* については触れられるが、この場合の *Ausdruck* 「表現」は先述の「表情現象」「表情知覚」の意味合いからは離れてしまっている。「芸術の空間も強度の表現価値に満たされ浸透されている。強烈な動的対立によって活気づけられ動かされている。そうでありながら、この心の動きは、希望と恐怖という神話的な根本情動や魔的な牽引と拒絶、〈聖なるもの〉を把握したいという欲望、禁じられた俗なものとの接触への恐れの中に表されるような直接的な生の興奮・動揺ではもはやない。というのも対象は芸術的表示 *künstlerische Darstellung* の内容として自我から離され遠ざけられてしまっているからである。」(ECW 17, S.422f.) 芸術は神話的な世界に特有の「直接的な生の興奮と動揺」とは切り離された独自の領域に位置づけられてしまう。

上に見たように、詩的言語が「表情世界」に根を下ろしているとの認識が示されるのは、『シンボル形式の哲学』第3巻の第2部「表示機能の問題と直観的世界の構造」の第1章で「表示」と「再現前化」*Repräsentation* の概念の詳述に入る箇所である。そこでの「表示機能」についての注において、カッシーラーはこの術語が心理学者・言語学者カール・ビューラーの用法によっている旨を記している。参考文献として挙げられている1918年発表のビューラーの論文「近年の文に関する理論の批判的吟味」*Kritische Musterung der neuern Theorien des Satzes* によれば、人間の言語には「告知」、「喚起」、「表示」の三つの機能があるとされている。「表示」は対象や事態を名指す機能である。それに対して「告知」は発話者の「情動と願望」と結びついている言語の機能を表し、「喚起」では聞き手への効果が着目される。この二つ「告知」と「喚起」については「表現機能」*Ausdrucksfunktion* という言葉も用いられている。ビューラーは幼児の言語使用をもとにこの理論を跡づけている。*Ausdruck* 「表現」とは、ここでは人の情動と願望の表現なのである。²²⁾ カッシーラーの *Ausdruck* 概念にも、議論が神話的世界を離れ「表示機能」へと重点を移すにしたがって、現前としての「表情」から内面を表に出す意味を含む「表現」へとニュアンスの変化が生じる。

このような *Ausdruck* を「表情」と訳すのはもはや適切ではないだろう。「表現」は背後に発生源が求められる。表現するものの意図や感情のなかに発生源は求められる。「表情」は、その現象の背後を問わない。その現象面にすべてが現われている。主著の第3巻以後、「表情」的な要素はもはや議論の対象外へと退き、それとしてはまともに取り上げられることはない。²³⁾ なぜならば、「表情知覚」は発生的には基本的に神話的世界の意識構造に属するからである。カッシーラーの思想のなかでは、神話はその根源的な位置づけを与えられた後、文明の進歩とともに、他のシンボル形式である言語、芸術、学問にいわ

ば主演の座を奪われてしまう。「文化の逃れがたい宿命とは、まさにこのこと、つまり、つねに先へと進んでいく形態化と〈形成〉という文化の過程のなかで創り出されるすべてが、我々を生（の）の根源から遠ざけていくということなのである。」（ECW11, S.48、『シンボル形式の哲学』[一]94頁）もちろん、生の根源にもっとも近いのが神話的世界である。

カッシーラーが芸術をテーマとして纏まった論を展開しているのは、アメリカ亡命中の1944年に刊行された『人間』An Essay on Manの第9章「芸術」においてである。この著作は『シンボル形式の哲学』の内容を15年後の時点から見直して簡略化して英語で述べた書物である。タイトルから推測されるように、人間とは何かから説き起こされ、そして人間の文化、つまり神話と宗教、言語、芸術、歴史というシンボル形式についての説明が続けられている。人間の場合には、動物と違って感受系と反応系が直結しておらず、その両者の間に第3の項、連結項が作り出されている。それがシンボル・システムである。したがって人間では外界の刺激に対して直接の即時的な反応はなされず、反応は「思考の緩やかな複雑な過程によって中断され遅延される。」（ECW 23, S.29,『人間』 64頁）このシンボル系によって人間は文明への道を歩み出すのである。人間は自然の秩序、動物的秩序から離脱する。今や物理的宇宙に生きるだけでなく、シンボルの宇宙のなかに生きることになる。神話、宗教、言語、芸術はそういうシンボルの一部なのである。人は実在そのものに直接向き合うことはもはやできない。²⁴⁾ 人間のすべての経験と思考はこのシンボルを介して行われ、シンボルの宇宙を新たに紡いでいく。

人間の文化を形成するシンボル形式の説明では、まず神話と宗教から始められる。神話的世界ではおもに「客観的性格ではなく、**相貌的な性格**」が知覚される。「神話的な知覚は、つねに情動的な性質によって満たされている。何を見ても何を感じても、特別な雰囲気によって、喜びや悲しみ、不安、興奮、高揚あるいは沈鬱という雰囲気 atmosphere によって包まれている。」（ECW 23, S.85. 同上168頁）それは事物も喜びや悲しみを表す世界である。つまり表情を、「顔」を持っている。しかしながら芸術を論じる章では、議論は一方で「感情・情動」、他方で「客観化」あるいは「形態化」、「外面化」という2極構造の枠組のなかで進められる。批判されるのは「感情・情動」「夢や陶酔」「恍惚とさせる幻想」に芸術の創造性を求めようとする立場である。なぜならばその種の芸術論は「構成的な過程」を、芸術の合理的な性格を顧みない。抒情詩人といえども、芸術的形成に力を注がなければならない。「感情に動かされるだけならば、それは感傷にすぎず芸術ではない。沈思と形態の創造に夢中にならないような」「芸術家は、感情にふける人となる」にすぎない。（ECW 23, S.154f. 同上303頁）

芸術には自発的な構成意図が必要不可欠である。「明確な目的構成」や「自発性」は芸術家個人に基づいている。造形する「個人」、「人格」が関与しない芸術は存在しない。（ECN 3, S.249.）芸術とは自己意識が確立したのちのシンボル形式なのである。「芸術作品とは、純粋に自らの基盤の上に立つことによって、つねに同時に個人的な生の形式の証し、個人的な存在と、かく在ることの証しなのである。」²⁵⁾（ECW 17, S.179.）個人意識の確立と神話的世界からの芸術の切り離しとは平行して進む過程である。ギリシア悲劇をもとに『シンボル形式の哲学』第2巻『神話的思考』は次のように述べている。ギリシア悲劇は、その源泉であるオルギア的デュオニソス的な心的状態に囚われたままではない。全く新しい人間の姿、新しい自我と自己の感情が立ち向かい始める。デュオニソス祭祀は自

我というものを、「生の普遍的な根底からの強引な切り離しとしてしか感じない。」この祭祀は、身体と個性という束縛を打ち破る魂の〈恍惚〉への、根底への帰還を果たそうとする。²⁶⁾したがってデュオニソス祭祀は、個人であることに「ばらばらに分化する」というただ一つの契機しか見ない。「しかし芸術的な直観は個人としての存在を、ばらばらに分かれてしまった状態と見るのではなく、個別化として、それ自身のなかで完結した形態への統合と見る。」(ECW 12, S.232. 『シンボル形式の哲学』[二] 364頁)²⁷⁾

しかしこの個人意識の確立と芸術との平行性は、芸術自体が個人の枠にとらわれていることを意味してはいない。芸術は形態化されることによって普遍性をえる。芸術作品を観照するとき、人は個人的な領域に生きているのもく、平板な日常的な現実にも生きているのではない。「造形的、音楽的、詩的形態という新たな領域を発見するのである。これらの形態は真の普遍性を持っている。」(ECW 23, S.157f. 『人間』 308頁) カントが引き合いに出される。「美的判断にあっては、我々は対象そのものではなく、対象の純粋な観照と関わっているのである。」『シンボル形式の哲学』第2巻『神話的思考』の序論にも、芸術的造形においては「精神が単なる事物の世界に対置する像の世界は、純粋に内面的な価値と真理を獲得する。像の世界は他のものを目的とはせず、他のものを指示もしない。それは端的に〈在り〉、それ自身において存立する。」(ECW 12, S.32. 『シンボル形式の哲学』[二] 63頁) 「神話的意識が留まったままでいる働きかけの圏域」から像、形象は解放される。像、形象は「芸術と芸術的表現の領域において」「純粋にそのものとして認められるのである。」(ECW 12, S.305. 同上481頁)

だが、『人間』の芸術の章においてさえも、相貌の知覚が完全に排除されているわけではない。芸術の説明として、部分的に忍び込んでしまっている。風景を描く画家は、丘や山や川といった「経験的对象」を写しているのではない。「画家がわれわれに与えてくれるのは個別的で瞬間的な風景の相貌・顔つき *physiognomy* である。」「彼は事物の雰囲気 *atmosphere* を表現しようと望んでいる。」(ECW 23, S.157, 『人間』 307頁) 「相貌・顔つき」あるいは形容詞「相貌についての」*physiognomic* や「雰囲気」という言葉は、神話的な知覚がとらえる特性として「神話と宗教」の章でも用いられていた術語である。

「表情的性格」が神話的な知覚を特徴づけている。詩的・文学的言語も「〈相貌的〉表情」という源泉に戻ろうとする。発生論的観点からは、神話と芸術との間の境界は必ずしも明確ではない。また人間の知覚がそもそも「表情知覚」と「事物知覚」からなるという認識もカッシーラーのなかでは維持され続けている。だが文明の進歩・発展を跡づけ、文化を複数のシンボル形式として体系化しようと試みる際には、両者の切り分けは容易ではない。芸術が単なる感情への感溺や忘我の境地からは生まれず、芸術家による意図的な客観化、外面化、具体化、形態化を必要とすることは疑うべくもない。しかし外面化、形態化は無からなされるのではない。形を与えられるもの、外面化されねばならないものの存在を、あるいは形態化の過程が向き合わねばならない、素材とは別の何ものかの存在を否定することはできない。その何ものかは、相貌の知覚としてカッシーラー自身によって指摘されている。

神話的な知覚が今日においても消滅していないという認識は、『人間』においても繰り返される。学問・科学の発展に伴い表情や相貌の知覚は後退を余儀なくされる。しかしこれは、そうした経験の消滅を意味してはいない。この経験は「客観的、宇宙論的な価値は

失ったが、その人間学的な価値は今でも存続している。我々人間の世界ではこのような相貌的経験を否定することはできないし、それ無しで済ますことはできないのだ。」(ECW 23,S.85. 同上169頁) ここでも、その今日における存在をカッシーラーは詳述することはない。わずかに「日常的なレベル」、「他者との交わり」、幼児の知覚発達の初期においてのみ認められると述べるにとどまっている。だが、相貌の体験は文学・芸術の領域ともつながりをもっていた。そして「恍惚」や「陶醉」「忘我」が神話的な体験との関連で語られることは決してないにしても、この同じ表現が祭祀と呪術が支配する神話的世界のオルギア的・デュオニソス的心的状態を指す際にも用いられ、そのさなかから個人意識の確立とともに古代ギリシアの芸術が誕生する過程をカッシーラー自身が描いてみせていた。このような芸術と神話的表情世界との結びつきは、歴史的な生成過程に限られてはいない。それがヴァールブルクの芸術観でもあった。

カッシーラーがヴァールブルクへの弔辞のなかで伝えているところによれば、ベルビュー精神病院での最初の出会いの時に、人類の歴史のなかでの魔物・魔神たちの支配の跡を調べているうちに復讐を受けたのだ、とヴァールブルクが語ったという。魔物たちとの宿命的な闘いの痕跡をヴァールブルクはルネサンス期を中心とする芸術家たちの作品に探し求めていた。弔辞はこの美術史家の研究を、魔術的な「運命の力に抵抗し」、「あらゆる拘束と不自由から抜け出して精神の自由の王国へ」「思慮深い思考空間」へと至る困難な道を繰り返し歩む試みと特徴づけている。「魔物どものさなかを抜けて天空の星々の軌道へ *per monstra ad sphaeram*」、それがこのたぐいまれな研究者の口癖だったとも伝えている。自らのシンボル理論に取り込むことはできなかったとはいえ、ヴァールブルクを通して、命脈を保つ古代の魔神と芸術家との格闘を、あるいは芸術的創造における「忘我」と「陶醉」の契機を、カッシーラーが知らないわけはなかった。

注

カッシーラーの著作からの引用の典拠は注としては記さずに、引用箇所後に（ ）を付して指示する。なお、全集版 Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, Bd.1-25, Hamburg 1998-2007*については慣例に倣って、ECW と略してその後に巻数と頁数を挙げる。また遺稿集 Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd.1-, Hamburg 1995ff.*については ECN と略する。参照した日本語訳 *Philosophie der symbolischen Formen* 『シンボル形式の哲学』（一から四）岩波文庫と *An Essay on Man* 『人間』岩波文庫については、該当する箇所を原典の頁数の後ろに記しておいた。

日本語訳で〈 〉で括ってある語は、原文でも《 》が付され特別な意味で用いられている印である。ゴシック体を用いた語句は原文では隔字体で印刷されている。これは強調の印である。

- 1) Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer - Von Marburg nach New York*, Darmstadt 1995,S.69 に、ザクスの著作 *Ernst Cassirer*, in: P.A. Schilpp(Hrsg.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston, Ill. 1949, 47f. からの引用として挙げられている。
- 2) Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg 2003, 127f. 書籍の貸借などでザクスから便宜を図ってもらうとともに、さまざまな問合せを受けたという。なお、カッ

シーラーは研究所主催の講演会の講師を務め、研究所より22年から27年にかけて4冊の書籍を刊行している。

- 3) Chantal Marazia u. Davide Stimilli (Hg.), *Ludwig Binswanger - Aby Warburg. Die unendliche Heilung- Aby Warburgs Krankengeschichte-*, Berlin 2007, S.121ff. ヴァールブルクは、イエナの病院では精神分裂症との診断を下され、クロイツリンゲンのビンスヴァンガーのもとに回されてきたのだが、ビスヴァンガー自身も同じ見解だったようである。回復と学問的仕事の再開は不可能という判断を交流のあったウィーンのプロイトに手紙で伝えている。S.7 参照。ヴァールブルクが治癒可能だという診断を最初に下したのは、23年2月にヴァールブルク家の依頼によりクロイツリンゲンを訪れて患者を診たクレッペリンである。躁鬱状態という見立てであったという。S.10f. 参照。
- 4) Karen Michels, *Aby Warburg. Im Bannkreis der Ideen*, München 2007, S.91.
- 5) Chantal Marazia u. Davide Stimilli (Hg.), 上掲書 S.121f. なお、ハリソンの著作は Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge University Press 1922 (3.Aufl.) である。
- 6) ハンブルクのヴァールブルクの文庫は書籍と資料すべてが、1933年12月に研究所の職員とともにロンドンに「亡命」することとなった。
- 7) Aby Warburg, *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, 5.Auflage, Berlin 2011. 日本語訳には『蛇儀礼』岩波文庫(三島憲一訳)2008年がある。なお、原本の2011年版の後書きには、講演の草稿はこの間の研究をもとにザクスルとの合作であると述べられている。
- 8) Aby Warburg, a.a.O., S.77. 『蛇儀礼』96-97頁。
- 9) ヴァールブルクへの弔辞のなかでカッシーラーは「5年前にクロイツリンゲンで初めて会うに至ったときには、私たちはすでに強い絆で結ばれていました。」と述べている。E. Cassirer, *Nachruf auf Aby Warburg*, in: ECW 17, S.370. なお、この1929年にはカッシーラーはハンブルク大学の学長職にあった。ユダヤ系のドイツ人としては初めてのことである。
- 10) Karen Michels, a.a.O., S.92.
- 11) Toni Cassirer, a.a.O., S.150.
- 12) 21年ないしは22年に研究所で行われた講演「精神諸科学の構造におけるシンボル形式の概念」には、「文庫の全体の構成を決定して文庫に見まがうことのない特徴を刻印しているのが *Nachleben der Antike* という問題意識である」と述べられている。ECW 16, S.75.
- 13) Ernst H. Gombrich, *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Hamburg 2012, S.133ff. E.H. ゴンブリッチ『アビ・ヴァールブルク伝 ある知的生涯』(鈴木杜幾子訳)晶文社1986 85-88頁。以下、ゴンブリッチからの引用は、上記独訳と和訳(英語の原著から訳されている)をもとにしている。
- 14) Ernst H. Gombrich, a.a.O., S.429. E.H. ゴンブリッチ上掲書248頁。
- 15) a.a.O., S.486 ヴァールブルク自身の手記からの引用部である。和訳は279頁。
- 16) 後期においてその傾向が鮮明になるという。Silvia Ferretti, Cassirer, Panofsky, and Warburg. *Symbol, Art, and History*, 1989 Yale University, S.5f. なお、ヴァールブルクとカッシーラーのルネッサンス理解の違いについては、同書の85-6頁を参照のこと。もちろん

この違いはそのまま芸術観の相違に通じている。

- 17) カッシーラーの美学・芸術論に的を絞った研究は多くはない。書籍の形でまとまったものとして、Marion Lauschke, *Ästhetik im Zeichen des Menschen. Die ästhetische Vorgeschichte der Symbolphilosophie Ernst Cassirers und die symbolische Form der Kunst*, Hamburg 2007、論文としては、Birgit Recki, *Die Fülle des Lebens. Ernst Cassirer als Ästhetiker*, in: Josef Früchtel u. Maria Moog-Grünwald (Hg.), *Ästhetik in metaphysikkritischen Zeiten*, Hamburg 2007, S.225-239 を、また芸術について比較的多くの頁を割いて解説している Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer zur Einführung*, 4. Aufl., Hamburg 2014 を参照したが、Lauschke を除いては古代の残存、神話的な経験との関係には触れていない。もっとも Lauschke は議論をその点に集中させてはいない。この小論がそれをテーマとするのは、筆者がカッシーラーと同時代の文学や思想における神話的経験の流行ないしは再評価を研究対象としていることによる。
- 18) 原語は *Ausdruckswahrnehmung* である。Ausdruck は一般には「表現」と訳されるが、岩波文庫版『シンボル形式の哲学』にならって「表情」を用いる。ここでのカッシーラーの論の流れのなかでは、内から外への方向性が意味合いとして強く出る「表現」ではなく、「顔つき」や「相貌」という語による置き換えも可能な「表情」が日本語としてはふさわしいからである。現象そのもの、あるいはその全体的な表れが強く意識されているケースである。もちろんカッシーラーにおいて Ausdruck を「表現」と訳さなければ誤解を招く箇所は多々ある。この特殊な Ausdruck 概念の特殊性について、ラウシュケは「主観と客観がまだ分離されていないような主観/客観-関係を表す」と述べている。Lauschke, a.a.O., S.292. なお、Ausdruck は当時の学問的議論のなかでよく用いられた術語である。カッシーラーはゲシュタルト心理学者コフカ Kurt Koffka の著作 *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung* を引用しつつ、生後2か月の乳児が母親の顔を認知し、半年でその表情が分かることから、「表情体験」の根源性に触れている。(ECW 13, S.71f. 135-6頁。) また「表情知覚」「表情現象」の説明のためにはマックス・シェーラー Max Scheler も援用されている。 *Wesen und Formen der Sympathie*, München 1923, (日本語訳は『同情の本質と形式』(青木茂、小林茂訳) 白水社 1977年) からである。シェーラーも「表現現象」という術語を用いるが、それ自体は議論の中心的な概念ではない。
- 19) 「受苦」という言葉はルートヴィヒ・クラージェスを思い起こさせる。実際その名は「表情体験という深層」への遡行の「導き手にした開拓者」として挙げられている。(ECW 13, S.74, 『シンボル形式の哲学』[三] 139頁。) カッシーラーはこの第1部「表情機能と表情世界」でほかにも2箇所クラージェスからの引用を行っている。第1部の直後の第2部「表出機能の問題と直観的世界の構造」の最初の章「表出 *Repräsentation* の概念と問題」にも1箇所引用がある。ペッツォルト Paetzold は、心身問題を扱っている章はクラージェスに依拠していると述べている。Paetzold, *Ernst Cassirer-Von Marburg nach New York-*, S.63. 心身問題だけではなく、「形象」についての議論にもクラージェスは参考にされているだろう。引用されているクラージェスの著作の一つは『表現運動と形成する力』 *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, Leipzig 1923 であるが、「受苦」については「強い感情の状態にあるとき自我は受け身であって、作用を及ぼすのではなく受

容する。」とある。Klages, a.a.O., S.21. なお、カッシーラーが引用しているもう一つの文献は *Vom Wesen des Bewußtseins*, Leipzig 1921である。

- 20) 現代に生きている「表現知覚」を理解するためには、カッシーラーの次のような説明が分かり易いであろう。具体的な知覚は「けっしてもっぱら対象の〈何〉に向けられているのではなく、対象全体の表れの有り様をとらえる。つまり、魅了したりあるいは脅かしたりする性格、親しみを感じさせるあるいは不気味な性格、気持ちを宥めてくれるあるいは恐怖をかき立てる性格をとらえるのである。それは対象の表れのなかに、純粹にそのものとして、対象の解釈からは独立して存在する性格である。」ECW 13, S.74、『シンボル形式の哲学』[三] 139頁。
- 21) もちろん、理論や論理的観察との関連についても同じである。
- 22) ビューラーの論文の紹介は、Karl Bühler, *Schriften zur Sprachtheorie*, 2012 Tübingen, S.97-110 によっている。
- 23) 1927年発表の論文「哲学体系におけるシンボルの問題とその位置」*Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, ECW17, 253-282 においてはまだ、言語は「もっとも原初的な」形成体から最高度の段階まで〈*physiognomischer*〉Charakter「〈相貌的〉性格」、*das rein Ausdrucksmäßige*「純粹に表情的なもの」に根を下ろしていると言われている。言語の「純粹に〈相貌的〉規定」としては、「母音の色調」が挙げられている。『シンボル形式の哲学』第3巻第2部の最初の章での説明を追加的に挙げておけば、「言語の本来の擬声語的な形成においては、客観的な所与としての現象の〈模倣〉ではなく、まだ完全に純粹に〈相貌的な〉世界の見方に呪縛されている音形成と言語形成が重要なのである。」「音声は事物の直接の〈顔つき〉を、そしてその顔つきとともに事物の本質をとらえようとする」とある。ECW 13, S.122f. 『シンボル形式の哲学』[三] 220頁。
- 24) この考え方がカッシーラーによる「生の哲学」批判の根底にある。
- 25) *Form und Technik*「形態と技術」と題された1930年発表の論文からの引用である。
- 26) この「恍惚」や「陶醉」をカッシーラーは神話的な経験と直接関連づけることはない。
- 27) 自己意識や個人、人格の同一性の生成については、ECW 12, 3.Abschn. *Der Mythos als Lebensform. Entdeckung und Bestimmung der subjektiven Wirklichkeit im mythischen Bewußtsein*, 『シンボル形式の哲学』第2巻『神話的思考』第3部「生活形式として神話—神話的意識における主観的現実の発見と規定」の記述、とくにそのなかの第1章 *Das Ich und die Seele*「自我と靈魂」および第2章 *Die Herausbildung des Selbstgefühls aus dem mythischen Einheits- und Lebensgefühl*「神話的統一感情と生の感情からの自己感情の形成」を参照のこと。