

の痕跡 *impressões crepusculares* のスペクトラルな解体¹⁶⁸と述べたが、事実、さまざまなかたちで黄昏に満ちた「痕跡 *impressões*」を表出させる「沼地」の詩節の数々は、錯綜した詩の組成成分としてそのなかに分解され配列されることによって、詩人の抱える「無気力と抑圧」の印象の「相^{ガンマ}」を伝えるのである。

「沼地」を綴った詩人の精神状態と「ああぼくの村の鐘」を紡いだそれが異なっていることは、その心象風景が伝えるところである。「沼地」を書いた詩人の精神状態は、無気力と抑圧に満ち、「時間」という語であらわされた現在から抜け出せないでいる息苦しさだった。これにたいし、「ああぼくの村の鐘」の詩人の精神状態は、現在を「彷徨」いながら、その「彷徨」のなかに「鐘」によって表象される詩人の「人生」や「生命」、サウダーデへと結びつく詩人のゆるやかな心的行程とが描写されていた。すでに述べたように、同じ題目を付されているとしても、これらの詩は、構造にせよ、心象にせよ、きわめて異なっている。ただ、とはいえ、この詩を読む者は、「黄昏の痕跡」というひとつの詩のなかに現在から抜け出ることの叶わない詩人の姿を見出すのである。

第二章 汎神論的超越論

ところでペゾーアがかくも対照事象を溶解するポエジーをあたらしいポルトガルのポエジーの要石として固執するのはなぜなのか。この理由のひとつがこの詩人の同時代的な問いへの感応であるとするならば、この問いを検討するために「あたらしいポルトガルのポエジー」諸論稿で呈示された「魂」および「自然」、「主観」および「客観」と同じ文脈でペゾーアが分析したルネッサンスとロマン主義の溶解について確認しておく必要があるだろう。というのも、これらの思想に結び付けるかたちでペゾーアが上記の問いに接近しているからである。

あたらしいポルトガルのポエジーのその射程は、「主観」および「客観」と「精神（魂）」および「自然」といった哲学史の伝統的な問題系を素材とするだけでなく、「ルネッサンス」と「ロマン主義」という実際的な思想と歴史事象をも展望していることによってさらなる多様性と特異性を備えていく。ペゾーアがルネッサンスとロマン主義をあたらしいポルトガルのポエジーの要素のひとつとして具体的に考察したのは、主として「(アドルフォ・コエーリョ氏への) 抗弁 *Uma réplica (Ao Dr. Adolfo Coelho)* (以下、「抗弁」)」という1912年9月21日に『レプブリカ』誌に発表された論稿においてである。発表母体は異なるが、この論稿が「あたらしいポルトガルのポエジー」諸論稿へのアドルフォ・コエーリョの批評に抗する形式をとって書かれ、また「あたらしいポルトガルのポエジー」諸論稿の思想の趣旨を引き継いでおり、さらに同論稿におけるペゾーアのルネッサンス観およびロマン主義観が「あたらしいポルトガルのポエジー」の第三論稿と密な連関を備えていることから「抗弁」を上記の諸論稿の第四の論稿と考えると差し支えない。

¹⁶⁸ Seabra: 205.

ペソアは、この第三論稿のなかでローマではなくルネッサンスを古代ギリシア以降の「真なる精神的前進」¹⁶⁹を為した時代と位置づけ、ヴェルギリウスではなくシェイクスピアを古代ギリシアの「十全かつ完全な均衡の取れた最初の最大の詩人」¹⁷⁰であるホメロス以降頂点に立つ詩人と定めた。その上で、ルネッサンスをダンテにおいてはじまり、シェイクスピアにおいて最盛を迎え、ミルトンで終了した時代と思想であり、ゲーテを端緒とし、シェリーにより継承され、ユゴーにより終了したロマン主義とその時代に優ると規定する。だが、この優位性はこれらの思想の対立を招くことはなく、後者は、ルネッサンスの衰微でもなければ、それへの反動でもなく、また、ひとつの時代の終りを確定する領域なのではなく、「ひとつの時代の発端」¹⁷¹であり、また「つぎのルネッサンス」¹⁷²ではなく、『あらたなルネッサンス』の予兆的な運動¹⁷³であると理解し双方の思考を相互連関的な視座の下に置く。

この視座の下、「抗弁」のなかでペソアが明示するのは、一方で、シェイクスピアやペトラルカによって表象されるルネッサンスは「観念」および「抽象作用（空想 *abstracções*）」を介して思考し、ルネッサンスにとって「実在性、現実 *Realidade*」とは本質的に「魂 *Alma*」であること、他方で、ゲーテやシェリーが表象するロマン主義は、「心象（イメージ *imagens*）」を介して思考し、ロマン主義にとっての「実在性」は「自然」だということである。つまり、ルネッサンスの詩人たちは「魂」という観点で、ロマン主義の詩人たちは「自然」という観点で思考するということである。このルネッサンスおよびロマン主義の奇妙な理解は、「ルネッサンスの心理現象 *psiquismo* とロマン主義の心理現象の溶解からはじめて生じ得る」¹⁷⁴のであり、すでにふたつの思想の溶解が前提となっている。

またペソアは、一貫してルネッサンスとロマン主義の溶解を「魂（精神）」と「自然」に還元させておこなうが、それは、

われわれの認識 *conhecimento* は「魂」と「自然」以外にそのほかの諸対象を有してはおらず、このつぎのルネッサンス〔この認識をこのように呼ぼう〕は実在性を把握するほかの事象を有していない¹⁷⁵。

というさらなる前提があるからである。

さらにこの溶解は「実在性のひとつの二重の概念」¹⁷⁶をつくりだす。それは「物体と精神において人間の経験要素はなく、(...) 物体と精神という経験要素のふたつの、対等な実

¹⁶⁹ OFPb: 1183.

¹⁷⁰ *ibidem*, 1184.

¹⁷¹ *ibidem*, 1185.

¹⁷² *ibidem*, 1185.

¹⁷³ *ibidem*, 1185.

¹⁷⁴ *ibidem*, 1201.

¹⁷⁵ *ibidem*, 1201.

¹⁷⁶ *ibidem*, 1202.

体の実在性は認識あるいは思考し得ない¹⁷⁷というペソアの実在性土台があり、ゆえにこの詩人にとってこの「二重の概念」は「ひとつの実在性の概念のみが生じ得る。実在性はひとつの実在性としてのみ着想されうる」¹⁷⁸のであり、ここで言われるふたつの実在性は、「魂（精神）-自然」の溶解する二重化したひとつの実在性としてあらわされ、つまり第二の「存在様態」であった「物体の精神（霊）化」および「精神（霊性）の物象化」の状態であられる。

こう分析されるポエジーの例証のためにペソアが引くのは、すでに幾度か例示されたコルテザオンおよびパスコアイスのあの詩節である。

落ちていくその葉は
舞い上がっていく魂であった、

月明かりがポプラを濡らすや否や
静寂の夜に、ポプラは
もう枝も葉もなく
ポプラの魂があるのみ

ペソアは、コルテザオンの「魂のポプラ」の詩篇のなかに「精神（霊性）的なものとして着想される物（質）的なもの—ポプラの魂」¹⁷⁹を看取り、パスコアイスの「愛のエレジー」のなかに「精心（霊性）的行為 *acto espiritual* として着想される葉の落下という物（質）的行為 *acto material*」¹⁸⁰を感受し、それとともに、「葉の落下は、物質的に、魂の上昇である」¹⁸¹ことも感知する。いわば、ペソアはこれらの詩のなかに精神（魂）と物体（自然）の均衡した「存在様態」、つまり精神（魂）を物体（自然）とみなし、物体（自然）を精神（魂）と判断する「存在様態」、精神（魂）および物体（自然）というふたつの実在性から成る一元的（形而上学的）な精神（魂）/物体（自然）の実在性の「存在様態」を見出す。

ルネッサンスおよびロマン主義を「ヨーロッパの文学のなかで形容する者がためらうことなく偉大だと呼び得るただふたつの時代である」¹⁸²と先に引いた第三論稿でペソアが定めているように、ルネッサンスとロマン主義は「社会学的考察」で規定された文明における時代の意義と合致しており、その意味であたらしいポルトガルのポエジーの「心理学的」側面だけでなく、「社会学的」側面の具体例としてもペソアによって把握されている。

ただ、すでに触れたように、ここにロマン主義とルネッサンスの溶解のあり様を呈示したのは、これらの思想が「魂のポエジー」（「主観のポエジー」）と「自然のポエジー」（「客

¹⁷⁷ *ibidem*, 1187.

¹⁷⁸ *ibidem*, 1202.

¹⁷⁹ *ibidem*, 1202.

¹⁸⁰ *ibidem*, 1202.

¹⁸¹ *ibidem*, 1202.

¹⁸² *ibidem*, 1184.

観のポエジー）」と同様にあたらしいポルトガルのポエジーの多様かつ特異なあり様を示していることを例示するためだけではない。ルネッサンスおよびロマン主義を素材とした溶解のあり様は、ペソアが明示することになるこの詩人の同時代的な問いへの感応と結び付いている。ペソアは、1918年頃に書かれたとされる「ロマン主義 *Romantismo*」という題目の小論においてつぎのように述べている。

二十世紀は自らのまえに、自身に先立つ世紀から引き継いだ、根本的な問題—近年の情動的かつ想像的なもろもろの獲得物と理知的かつ非人称的である「秩序」の和解の問題を見出した¹⁸³。

ペソアは、依然として強力な思想として影響力を有していた実証主義思想による形而上学の排斥に抵抗しながらも、ロマン主義が有していたセンチメンタル（感傷的）なだけの形而上学にたいしても否定的なまなざしを向けていた。そのことは多くの研究が指摘するところである¹⁸⁴。この否定的な視座は、ロマン主義が十八世紀の反唯心論的ポエジーにたいする反動としての評価を含みながらも、その特性のなかに「感性 *sensibilidade* を理性から分離して考える」¹⁸⁵「汎神論的要素を特徴的に備えていた」¹⁸⁶ことに起因する。ペソアにとってこの特徴を有する「汎神論」は不合理な思想でしかなかった¹⁸⁷。こういった背景を背負ったペソアは、汎神論に合理的な知を求め、ルネッサンスに合理的思想を、ロマン主義に汎神論を当てはめながら「和解」させる道筋を見出し、つまりルネッサンスとロマン主義の両思想の統合を模索し、この「秩序」の問題に「規律と秩序とを芸術家の人格 *personalidade* に包含するために、その人格を抽象的なもの *abstracto* へと導くこと」¹⁸⁸という解を与え、「理知的かつ非人称的な秩序が客観的ではなく主観的になる」¹⁸⁹ことを求めた。この解は、「想像を抽象化し、情動を抽象化する」¹⁹⁰ことを道標とし、ルネッサンスのポエジーがすでにいくばくかを手にしていたとペソアが考える「非人称的かつ人間的に普遍的な *universal* 情動のポエジー」¹⁹¹を要請する「情動の演劇化（戯曲化 *dramatização*）」¹⁹²により「わたしの偶有的かつ人称（個人）的であるところすべての情動をはぎ取ることを理解し、情動を人間的 - 抽象的なものにする」¹⁹³ことを探求することであった。

ここで言われる「抽象的なもの」とは、ルネッサンス（合理性）とロマン主義（不合理性）の融合により導かれる次元であり、この次元において、結果、魂は自然として、自然

¹⁸³ OFPc: 143.

¹⁸⁴ Dimas: 89.

¹⁸⁵ *ibidem*, 89.

¹⁸⁶ OFPb: 1185.

¹⁸⁷ Dimas: 90.

¹⁸⁸ OFPc: 143.

¹⁸⁹ *ibidem*, 143.

¹⁹⁰ *ibidem*, 143.

¹⁹¹ *ibidem*, 143.

¹⁹² *ibidem*, 143.

¹⁹³ *ibidem*, 143.

は魂として認識され、精神および物体の相互浸透をもたらす理論とポエジーが生成されるのであり、ペソアはこれを 1912 年にあたらしいポルトガルのポエジーとして差し出したのである。

この問いがあたらしいポルトガルのポエジーにとって根本的な問いであることは、「魂」および「自然」と「主観」および「客観」といった哲学的な根本命題にまでタームを還元して問うペソアの構えにあらわれているが、人間が非人称なものとして措呈されることを近代の大きな特徴とする視座に置いてみれば、この問いは近代を生きたペソアにとって不可避な問いであったと考えることができる。

またこの問題性がペソアにとって不可避であったことは、この詩人が「心理学的側面」の第 6 章において「汎神論的超越論 *transcendentalismo panteísta*」というあたらしいポルトガルのポエジーを哲学的に思索した理論においてこれを扱い、その明確化をはかっていることからもうかがうことができる。

1. 事象総体としての実在と非実在の非両立状態の両立

「あたらしいポルトガルのポエジー」諸論稿のなかでペソアが論じたパスコアイスたち文学運動サウドジズモの詩人たちのポエジーの傾向について、ペソアよりもまえに、レオナルド・コインブラがすでに言及している。

コインブラは、1910 年 9 月 25 日付けの『祖国 *pátria*』紙の論説のなかでコルテザオンの「驚の死 *A Morte da Águia*」を「超越的パガニズム *paganismo transcendente*」¹⁹⁴の詩であると述べ、つぎのように言葉を加える。

今日われわれのポエジーのもっとも高尚な詩的な表明であり、ゲラ・ジュンケイロ、テイシェイラ・デ・パスコアイス、コレイア・ド・オリヴェイラ、ロペス・ヴィエイラ、そして、新加入のアウグスト・カジミーロにより代表される唯心論的パガニズム *paganismo espiritualista* の流れにある¹⁹⁵。

おそらくペソアは、コインブラのこの論説を目にしていただろう。またペソアはのちにパガニズムの神学体系に自身の思想を収斂させていく。だがかれは「あたらしいポルトガルのポエジー」諸論稿のなかではコインブラの言う「超越的パガニズム」や「唯心論的パガニズム」に関して言及してはいない。のちにこの詩人の盟友となるポルトガルの詩人マリオ・デ・サー＝カルネイロ Mário de Sá Carneiro(1890-1916)に綴られた 1915 年 12 月 6 日付の書簡のなかで自身の「思考様態」¹⁹⁶の名称として「超越論的なパガニズム *paganismo*

¹⁹⁴ Coelho: 241.

¹⁹⁵ *ibidem*, 241.

¹⁹⁶ Ca: 183.

transcendental」という言葉を持ちてはいるものの¹⁹⁷、ペソーアがコインブラのこの発言について言及しない理由を定かにするようなことはなにも公にされてはいない。ゆえに理由は定かではないが、可能性としては汎神論的超越論が単に唯心論や超越的態度を以て理論体系化されているわけではないことを暗に示したかったからなのかもしれない。

汎神論的超越論はあらゆる体系を含みもち、超える、すなわち、物体と精神は汎神論的超越論にとっては実在的（現実的 real）であると同時に非実在的なのであり、本質的に神は実在し実在しない。物体と精神は存在していないかのごとく存在していると言うのはおおいに真実である、なぜなら存在していると同時に存在していないからである。ひとつの事象について言いうる最上の真実はそれが在ると同時に無いということである。世界（宇宙）の本質が矛盾であるのはそれゆえであり－「非実在の」実在化は「実在の」非実在化と同じ事象である－、したがって、ひとつの主張が真実であればあるほどよりいっそう矛盾を含みもつのである。物体が物質的である、精神が精神（霊）的であることは誤りではないが、物体は精神（霊）的であり、精神は物的であると言うのがもっとも真なることである¹⁹⁸。

ここに述べられた定義は、あらゆる体系を有する汎神論的超越論を介して物体と精神（神として措呈される）が認識される際、実在と非実在というふたつの異なる次元に属していたそれらは、実在しながら実在しない、あるいは、実在に在り非実在にも在る一元的次元に属すこととなり、その全体としての世界（宇宙）の本質、つまり成立要素は矛盾となると換言できる。したがって、ここでペソーアが言う「矛盾」とは、物体と精神の実在性の実在的かつ非実在顕現という、非両立な事象を両立させ顕現させる事象総体を指示しており、いわゆる形式論理学の矛盾原理だけでなく、同一律および排中律の範疇をも則さない事象として規定されている。従来の形式論理学の矛盾原理であれば、「実在は非実在ではない」、「非実在は実在ではない」、もしくは「物体と精神（の実在性）は実在的であると同時に非実在的であることはできない」とあらわされるはずであり、物体と精神が実在的かつ非実在的に在ることをその定式のなかで示すことはできない。だから実在的かつ非実在的に在ることから成立するペソーアの「矛盾」は、矛盾原理の主語と述語の関係が備える「Aは非Aではない」、「SはAであると同時に非Aであることはできない」という否定の原理に則しておらず、その定式は「Aは非Aではない」、「SはAであると同時に非Aであることはできない」という否定原理を再度否定することから成り立つ。それは、同一原理の定式「AはAである」が示す肯定原理内部には否定原理を備えることができないからである。また排中律の「AはBでも非Bでもないものではない」、「或るものはAか非Aであり、第三者は存在しない」という形式は、否定原理を含んではいるものの、Bと非Bとを真偽に

¹⁹⁷ *ibidem*, 183.

¹⁹⁸ OFPb: 1189.

分け、B と非 B とのあいだに中間の第三者を認めないため、実在を非実在とみなし、非実在を実在とみなす「矛盾」に至ることはできない。したがって、この「矛盾」は同一原理の肯定と区別されるだけでなく、矛盾原理やこれを補足する排中律原理とも区別された上で、「実在は非実在である（非実在は実在である）」、「物体と精神は実在的であると同時に非実在的である」という肯定的事象をあらわしている。

この「矛盾」はまた、ペソーアが「あたらしいポルトガルのポエジー」諸論稿のなかで「汎神論的超越論の永遠にして唯一の範がある。この思考のカテドラルは—ヘーゲル哲学である」¹⁹⁹と述べているように、その理路を組み立てる否定原理の想をヘーゲル哲学の弁証法的見地から得ている。だがペソーアは「あたらしいポルトガルのポエジー」諸論稿のなかだけでなく、ほかのテキストにおいてもヘーゲル哲学と汎神論的超越論の類似と異同を語ることはなく、さらに、ヘーゲルの思想そのものについてほとんど言及していないため、この詩人のヘーゲル哲学理解の深度をほとんど知る術はなく、それゆえにさまざまな問いを呈さざるを得ないが²⁰⁰、ヘーゲル哲学そのものが同一原理と矛盾原理を批判した上で事物存在の根拠を矛盾と肯定し、否定原理の否定によって弁証法的論理学を体系化した哲学であることを念頭に置くことでペソーアの「矛盾」をヘーゲルの示した哲学的方向に沿って手繰り寄せることがひとまずできよう。

ともあれ、この「矛盾」は認識論的誤謬ではなく、物体と精神の実在と非実在から成り立つふたつの実在性の溶解の結果として、汎神論的超越論の性質そのものをつくりあげている。この超越論を介して認識された物体と精神の実在性と非実在性はこの「矛盾」によって同時に存在し得るのであり、この超範疇的超越論が呈示するこの超越性が汎神論的超越論の要諦となる機能である。

2. 精神と実在性の抱える二元論と一元論の問題

ペソーアがこの「矛盾」の事象を思考する、すなわち物体と精神の実在と非実在というふたつの実在性の次元をひとつの次元に組み入れ、そこから成立する世界（宇宙）の本質（成立要素）を自覚的に「矛盾」と事象化する汎神論的超越論を思索したのは、その思考

¹⁹⁹ *ibidem*, 1189.

²⁰⁰ よく知られているように、ヘーゲル哲学はスピノザの「実体」、すなわち神（その属性は物体と精神である）を「絶対知」へと自己展開する「精神」、つまりは「主体」として批判的に継承した。ヘーゲルの言う精神は、矛盾しながら恒常的な運動と変化を為す弁証法の諸段階を経て展開されることで自身そのものを世界として「自覚（自己意識）」するに至り、この自覚された精神は絶対知へと自己展開され、完成へと向かい止揚（アウフヘーベン）され主体となる。スピノザの実体を批判的に引き継いだヘーゲル哲学を重要な要素としてペソーアの汎神論的超越論が構想されているとするならば、スピノザの「実体」概念を自覚（自己意識）化することで主体へと組み立てなおし、神（超越者）（あるいは、ヘーゲルのタームをもちいるならば「絶対者」）を絶対知という理性的世界に組み入れるヘーゲル哲学とこの詩人の汎神論的超越の親和性あるいは類似性はどのようなものであるか、ペソーアの汎神論的超越論はヘーゲルが構想したように神（超越者）を絶対知の理性的世界に内包するものであるのか、といった問いを立てることになってざるを得ないだろう（拙稿「あたらしいポルトガルのポエジーおよび汎神論的超越論について」、2008年、137-160）。

的モチーフとして、哲学が対峙することを余儀なくされる精神と実在性の抱える二元論と一元論の問題があったからであり、ここにペソーアが汎神論的超越論を着想したひとつの重要な契機がある。

人間の精神は、二重に—内在的かつ外在的に—知覚するその固有の性質ゆえに、なんらかの二元論的観点以外には決して思考し得ないのであり、たとえ高度に一元論的な着想へ至ろうとし、そしてある程度まで到達するとしても、この一元論的着想の内部には二元論がある。たとえ経験を構成するふたつの要素—精神と物体—からひとつの要素へとその実在性が打ち消されるとしても、*非実在性*として、*仮象 aparência* としてその現存 *existência* が否定されることはない—それは精神-物体の二元論を実在性-仮象の二元論に置き換えることである、だが実在性-仮象は、精神にとって、二元論である。

二元論の類は、ただし、「絶対的な実在性 *Realidade Absoluto*」が考察されるものに依拠し、実在的に実在的な実在性(*realidade realmente real*)により条件づけられる、そしてこの実在性の探求が形而上学の思索の目的である。精神はふたつの実在性を受容することはできず、つまり絶対的な実在性の観念は単一の観念を含みもつ。したがって、たとえ精神が一群の体系において—古典唯心論においてあきらかに—発生しているように、対等な客観性を備えた、実在的なふたつの原理を受容したとしても、これらの原理のひとつの実在性といったものは一方の原理の実在性に優っていることを認めざるを得ない。

われわれは、したがって、あらゆる哲学体系が二元論と一元論を包含すると考える。精神の組成は、たとえそれから逃れようとしても、哲学体系に二元論的に思考せよと命じ、実在性の概念はこの体系に一元論的に思考することを強いる。精神は純粹かつ完全に一元論的な体系を構築することはできず、純粹に二元論的な体系は哲学的体系ではないであろう²⁰¹。

ペソーアは、精神と実在性が求める思考方途と二元論と一元論の思考方法を関連付けて述べる。そしてペソーアは、哲学体系に二元論的に思考することを命じる精神の組成と一元論的に思考することを余儀なくさせる実在性という対立命題として問われるこの問題を、精神あるいは実在性のどちらかに依拠するのではなく、これらから成る二元的対立を一元論的次元へ「還元 (変換 *reduzir*)」することでその克服を試みる。

あらゆる哲学体系が、したがって、われわれの精神の本質的二元論を一元論へと還元するための試みであるのだとすれば、あらゆる哲学体系は、哲学者が、その気質から発する諸因により、その本質のなかに、「実在性」を考察する「経験 *Experiência*」—

²⁰¹ OFPb: 1186.

物体あるいは精神—をとりまく諸要素の体系化を表象することなのだとして理解できるのである。というのは、哲学者に精神あるいは物体が本質的な実在性として呈示されることによって、ふたつの体系—唯心論あるいは唯物論のひとつが生じるとわれわれは考えるからである。—唯物論者にとって実在性の本質的な形式は、この形式が唯物論特有の体系にどう特殊にあるにせよ、空間的な、あるいは、少なくとも、無意識の要素を譲渡不可能なものとして出発する実在性である。—唯心論者にとって、唯心論が取りうる様々な形式を介して、精神が自らの根拠そのものとしてただちに着想するものである要素意識がつねに中心的で本質的な要素として生じる。ここからあらゆる唯心論の特徴的理論—魂の不死性〔意識を無化することの着想的不可能性〕、自由意思〔無意識にたいする意識の着想的優位性〕そして、個人のものとして、つまり、意識的なものとして明瞭あるいは不明瞭に判断される神の実在 *existência* が生じるのである²⁰²。

人間の「経験」を成す物体と精神という諸要素が、哲学的思考を介して実在性の考察対象となる際に唯物論と唯心論の哲学的態度が生じると考えるペソーアは、つぎに「形而上学的観念形成 *ideação metafísica*」²⁰³という自身の形而上学についての解釈を通じその一元化につき論をすすめる。

形而上学的観念形成は、しかしながら、より慣れ親しんだ完全なほかの方法で一元論を試みることを可能とする。たしかに、物体と精神以外に経験のほかの要素はない、だが、思考はある意味でこの二元論を打ち消そうとする。三つの方途によりこの試みを為すことが可能である。第一の方途は、経験〔精神と物体〕の諸要素のひとつにたいして客観的実在性のすべてを否定し、つまり〔すでにわれわれはいたるところで目にしているとおりに〕、〔たとえすべて一元論化するのが不可能であったとしても〕最小限に二元論的な実在性-仮象の二元論へとその二元論を還元しながらである。精神あるいは物体が取り除かれる要素であることによって、われわれは絶対の唯物論あるいは絶対の唯心論を手にすることとなる。第二の方途は、「経験」の両要素の対等な実在性を認めながらである。しかし、これは体系的な不合理さに起因しているので—ふたつの、対等な実在性の実在 *existência* は思考し得ないのだから—この二重の実在性は、たとえそれらの現れ *manifestação* のなかに現存し、そして実在するだけだとしても、基本的には、その本質において物体でも精神でもないといわれるなんらかの事象の二重の顕現 *manifestação* である実在性からおのれの特徴を宿命的に引きだすのである。仮にその実体 *substância* がこれらを超越するとすれば、つまり、この実体がほかの事象であり、物体と精神を介するその顕現とは別に本質的に現存するならば、そのときわれわれは三つの実在性へと悪しく陥ってしまうのだろう。第三の方途は、「経験」の両要素にた

²⁰² *ibidem*, 1186-1187.

²⁰³ *ibidem*, 1187.

いする実在性を否定し、もっぱらこれらの要素を**実在**ではなく**幻影**の、超越された、真の、単なる実在性の顕現としてのみ考えることである。われわれはこのように、引用された絶対の唯物論および絶対の唯心論のほかに、引用された第二の体系において汎神論を、第三の体系において超越論を有するのである²⁰⁴。

ペソーアは、精神と物体の二元論の一元論的還元を試みを哲学的に体系化するに際し、唯心論、唯物論、汎神論そして超越論をその諸要素として列挙し、これらの個々の哲学的態度が物体と精神を一元論的に還元するための方途を「経験〔精神と物体〕の要素のひとつにたいして客観的実在性のすべてを否定する」（唯物論および唯心論）、「経験の両要素の対等な実在性を受容する」（汎神論）、「経験の両要素を顕現と考え、この両要素にたいする実在性を否定する」（超越論）と規定した上で、以下の前提に基づきながら、汎神論と超越論を唯物論と唯心論のふたつの体系に組み込む。

われわれが抽象的に観念化するにしても、精神と物体以外に観念する他の型を実際にはもってはいない。したがって「超越者」を無意識かつ不随意に着想したとしても、われわれはそれを物体のイメージあるいは精神の外形に模したものとして着想せざるを得ないのである²⁰⁵。

ペソーアはこの前提に沿って汎神論と超越論を唯物論的かつ唯心論的に把握し、それぞれの物的側面と精神的側面とを際立たせる。たとえば、汎神論、すなわち神と世界（自然）とのあいだに質的な対立を挟まず、「全て（自然）」と神とを対等なもののみなす体系をペソーアはスピノザの措定する「全（自然）即ち神」、「全てにおいて神を見る」唯物論的汎神論とマールブランシュの定める「神即ち全（自然）」、「神において全てを見る」唯心論的汎神論とに分類するといった具合にである。

よく知られるように、「思惟」および「延長」を以て成立する二元論により対象を説明し、近代哲学を開いたのはデカルトであった。この哲学者の「われ思う、ゆえにわれ在り *Cogito ergo sum*」の解釈は今日多様化しているが、いずれの解釈にしてもこの思想がその構成要素である「思惟する精神」と「延長ある物体」という相互補完的、だが独立した実体を定立し、精神および物体を分化するに至ったことについては肯定的にであろうと否定的にであろうと確認せざるを得ない。

このデカルトの物心二元論を一元論的に、つまり精神と物体のふたつの実体をひとつの実体として在る合一体（神）の属性と前提し、この合一体（神）を世界のあらゆる現象の内因的原因とすることを認識の起点とし、世界を唯一無限の根本的実在である神の有限の様態あるいは偶有性の総和と定義することによってあらゆる対象を説明したのがスピノザ

²⁰⁴ *ibidem*, 1187.

²⁰⁵ *ibidem*, 1188.

とマールブランシュであった。

スピノザの汎神論は、「ある作用をするように決定された物は神から必然的にそう決定された（神についての定理二十六）」²⁰⁶という定理の基に原因から結果が機械的に導き出される必然的な決定論的世界を打ち立て、神をその原因とする世界を展望する。この世界観において、神とは「絶対に無限なる実有、言いかえれば各々が永遠・無限の本質を表現する無限に多くの属性から成っている実体（神についての定義六）」²⁰⁷であり、この「実体とは、それ自身の内に在りかつそれ自身によって考えられるもの、言いかえれば、その概念を形成するのに他のものの概念を必要としないもの（神についての定義三）」²⁰⁸を指示している。だから「神のほかにはいかなる実体も存しえずまた考えられない（神についての定理十四）」²⁰⁹のであり、したがって「すべての在るものは神のうちに在る、そして神なしには何物も在りえずまた考えられない（神についての定理十五）」²¹⁰のであり、神＝実体は世界の第一原因となっているもの（こと）である。だが、自然と言いあらわされもするこの実体としての神は、すべての存在を包含するにしても、人間を含むすべての事象が神であると規定するものではない。スピノザの言う神は、存在に直接的に宿るのではなく、その「属性」（現れ）としての思惟と延長つまりは人間の精神と身体を介して（のみ）その様態を示す。そして本来合致することなく並行している精神と身体は唯一の実体である神の内合致する。

一方、マールブランシュの哲学において人間は神の内なる観念（「叡知的延長」）を介して精神的な事象および物體的な事象を認識する。人間の備える感覚や想像を神の内なる観念に達する契機であるとするマールブランシュの哲学を特徴付けるのは、現象としての物体（身体）の運動を一方で認めながらも、その原因を物体そのものに付与するのではなく、物体間の運動や精神の意図を契機として神を措定し、神の発現がさまざまな活動をもたらすと概念化したことであり、「機会原因論 occasionalisme」とも言われるこの神認識において人間の観念を神の観念と定め、また「自然と人間とを分析可能にしてくれる明晰な諸関係については、それを神のうちに投げ入れる」²¹¹のである。

要するに、物体および精神を神という実体のふたつの側面（属性）として並列させるスピノザの汎神論と物体および精神を真なる原因である神（の現れ）を介して調停させるマールブランシュの汎神論との違いは、スピノザが神の属性として物体（延長）を無限なものに拡大し、神に物質的な側面を持たせ、その認識の普遍要素として物体を布置し自身の哲学を展開したのにたいし、マールブランシュが物体（延長）という神の属性に無限性を容認しはするが、神の物質的な側面を認めず、物体（延長）の無限性から物質性を排除し、そこに無限の延長という精神的側面を布置したことにある。

ペソーアはだが、スピノザとマールブランシュのこの相違を踏襲しながらも、それを哲

²⁰⁶ スピノザ：81頁。

²⁰⁷ 同前、42頁。

²⁰⁸ 同前、41頁。

²⁰⁹ 同前、59頁。

²¹⁰ 同前、60-61頁。

²¹¹ メルロ＝ポンティ：34頁。

学的思考の認識的異同に留めず、また、かれらの思想が共通に把持した汎神論的性格を払拭することもなく、神の物的側面および精神的側面を両立させることを試みる。つまり、「全（自然）即ち神」と「神即ち全（自然）」という対照的な理路を一元化すること、あるいは、神の唯物論的かつ唯心論的側面を実在的に均等に保持すること、すなわち「唯物論的汎神論」と「唯心論的汎神論」を溶解させることを試みるのである。ただし、先に見たように、ペソーアにとって、「ふたつの、対等な」実在性の実在を思考することは許容されない。そのため、ペソーアは汎神論を溶解するほかの次元を求め、それに超越論を充当した。したがって、汎神論的超越論において汎神論が物的側面と精神的側面の実在面における溶解を請け負うとするならば、非実在面におけるこれら両側面の溶解を引き受けるのが超越論である。

ペソーアは「経験の両要素を現れと考え、この両要素にたいする実在性を否定する」超越論に汎神論と同様に物的側面および精神的側面を付与し、「唯心論的超越論」と「唯物論的超越論」と分化した上で、物心を一元的次元において非実在的に溶解する手立てを呈示する。汎神論を理論化するに際してペソーアは、スピノザとマールブランシュの対照認識を以て例示したが、この超越論、すなわち経験の両要素にたいする実在性を否定し、顕現（現れ）という様相のなかに幻影としての実在性を唯心論的あるいは唯物論的に確保する超越論については、ショーペンハウアーの哲学を「唯物論的超越論」の範として例示する。ここでショーペンハウアーを範として呈示される「唯物論的超越論」は、物体と精神の非実在性が世界（万物）から無意識のうちに知覚されることで生じる事態を措呈する認識態度であると理解される。おそらくペソーアがここでショーペンハウアーの名をあげるのは、この哲学者がカント哲学から得た超越論（先験主義）的思想によって展開した世界認識を念頭に置いてペソーアが「唯物論的超越論」を理論化したからであろう。別言すれば、唯物論の物質に関する思考は物質を思考する主観あるいは認識の悟性を思考しているにすぎないとし、唯物論に依拠することはなく、またそれに対置さえしながらも、事象の物質性を思考から排斥することのなかったショーペンハウアーの思想を唯物論的な超越論の獲得のためにもちいたからであろう。他方、唯心論的超越論に関してペソーアは具体的な哲学者の名を挙げていないが、この超越論は物体と精神の非実在性を意識に由来するものと規定し、唯物論的超越論との相違を規定している。

そして汎神論的超越論は、最終的に、物体と精神の両側面を有し、「両要素の対等な実在性を受容する」汎神論と「両要素を現れと考え、この両要素にたいする実在性を否定する」超越論との総合により、矛盾の一元論的次元へとして体系化されることとなる。

ふたつの種類のいずれの汎神論にとっても、物体と精神は神の**実在的**示現であり、(...)超越論にとって、物体と精神は神の、あるいは、むしろ、誤りのないように、超越者の**非実在的**示現であり、超越者は幻想、それ自身の夢想として示現する。

(...)

「仮象するもの（仮象すること *Aparente*）」〔物質と精神〕はあなたがたにとって非実在的であり、「実在」の非実在的な現れである。しかしながら、「実在」はどのように非実在的にあらわれうるのか？非実在が非実在的であるには実在する必要がある、したがって、「仮象するもの（仮象すること）」は非実在的な実在性あるいは実在的な実在性—実在化された矛盾である。超越者は、したがって、在ると同時に無く、自らの示現とは離れて現存し現存せず、その示現のなかに実在し実在しない。—この体系は唯物論でも唯心論でもなく、そう、超越論化された、汎神論なのだとわかる。われわれは、だから、この体系を汎神論的超越論と呼ぶことにしよう²¹²。

汎神論にとって物体と精神は神の実在的示現であり、超越論にとって物体と精神は超越者の非実在的示現であるという分類を経て、最終的に、その総合が為される次元のなかで神あるいは超越者、すなわち物体と精神は実在的かつ非実在的な「矛盾」として対象化される。

このようなプロセスを経て組み上げられる汎神論的超越論があたらしいポルトガルのポエジーにとって一義的な理論であるのは、この概念が実在と非実在の溶解を哲学的に体系づけ、「物体の精神（霊）化」と「精神（霊性）の物象化」という「存在様態」を理論的に補完し、さらにそこに神を展望しているからにはほかならない。別なふうには、ペソーアのこの変則的な思考展開が精神（二元論）と実在性（一元論）の問題を基底にあらたな認識と実在の次元を開き、そしてこの次元の構築を契機にこの詩人のポエジーとその表現の可能性が文学世界に開かれ、さらには、これが神の思索に結び付けられているからである。

3. 汎神論的超越論が開く次元

ところで、ペソーアの作品のなかには汎神論的超越論と同じく精神の組成（二元論）と実在性（一元論）の問題について書かれた「哲学体系の分類 *Classificação dos Sistemas filosóficos*」（執筆年不明）という短い論稿がある。おそらく汎神論的超越論に前後して書かれたと思われるこの論稿においてペソーアは、汎神論を論考の骨組みに入れず、唯心論と唯物論を超越論によって組み上げることでこの問題性の克服を試みている。思考のプロセスに差異はあるものの、同じ問題に対峙し、より詳細な分析の下で精神と実在性の問題の克服に着手し、さらにスピノザとマールブランシュの思想を対照事象として布置しているこの論を汎神論的超越論の論と比べ置くことで、汎神論的超越論の理論的特徴がよりはっきりとしたものとなると考えられる。

「哲学体系の分類」においてペソーアは「あらゆる哲学体系的な一元論を試みるに際し」

²¹² OFPb: 1188-1189.

²¹³、人間の精神は物体、精神、そして精神とも物体とも異なるなんらかのほかの事象という三つの原則のいずれかに基づくと前提する。ペソアによれば、一方で物体によって人は時空間においてのみ考察され得る現象総体を理解し、一方で精神によって経過する時間のなかに直接に考察される現象総体を理解する。そして「精神とも物体とも異なるなんらかの他の事象」は、この事象それ自身においてなにも着想されることのない、「精神」でも「物体」でもない異質な事象としてのみ定義される。こう定義化されたのち、物体、精神、精神とも物体とも異なる何らかの他の事象は、唯心論、唯物論そして超越論と結びつけられ、精神（二元論）－ 実在性（一元論）の問題克服の文脈に沿って論じられることとなる²¹⁴。

ペソアによれば、唯心論は肉体と魂、自然と神といった二重の実在性を受容する二元性と人間の魂への専心とを特徴とし、これらの特徴から「実在性-精神〔人間の魂、神の精神【靈性】】」²¹⁵という第三の特徴が生まれる。そしてこの二元性は「実在性-物体〔人間の肉体、自然〕」²¹⁶の二元性に優るとみなされる。

このように規定される唯心論の思考は、「相対唯心論 *espiritualismo relativo*」²¹⁷、「象徴唯心論 *espiritualismo simbólico*」²¹⁸、「絶対唯心論 *espiritualismo absoluto*」²¹⁹の三つ下位体系に分化される。

第一の下位体系である「相対唯心論」は、トマス・アクィナスやスコラ学者の、カトリック的信仰心から生まれる、いわば「古典主義の唯心論」²²⁰である。この唯心論は「肉体〔そして自然〕は実在しているが、一時的で、偶発的であり、魂〔そして神〕は実在しているが、永続的である」²²¹というように、「実在性の質 *qualidade* において対等ではないとしても」²²²、「魂と肉体〔神と自然〕を対等に実在的、客観的に実在的であるとみなす」²²³。

第二の下位体系である「象徴唯心論」は、トーマス・ブラウン、スエーデンボルグ、ウィリアム・ブレイク等神秘主義者たちの唯心論を指し、この唯心論において「物体は実在的であるが、物体は精神の影、反射、象徴であることによるのみ実在的である。物体のこの実在性は真であるが、主-客的であり、まさに物体のなかに精神を再提示することから生じる」²²⁴唯心論とみなされる。

第三の下位体系は、ライプニッツおよびバークレイの形而上学が属する体系であり、「絶対唯心論」と呼ばれる。カントの超越論（先験）的観念論の体系を除くあらゆる観念論的体系が属するこの体系において「不可避な論理的実在性－すなわち、思考をまえにする実

²¹³ OFPc: 271.

²¹⁴ cf. *ibidem*, 271.

²¹⁵ *ibidem*, 271.

²¹⁶ *ibidem*, 271.

²¹⁷ *ibidem*, 272.

²¹⁸ *ibidem*, 272.

²¹⁹ *ibidem*, 273.

²²⁰ *ibidem*, 272.

²²¹ *ibidem*, 272.

²²² *ibidem*, 272.

²²³ *ibidem*, 272.

²²⁴ *ibidem*, 272.

在性を除いて、物体にたいするあらゆる実在性は打ち消される」²²⁵。「絶対唯心論」において「不可避な論理的実在性」が必要とされるのは、「視覚を通して得た、錯覚に基づく物体を思考するためには、その実在性を思考しなければならず、実在性を思考するためにたとえ思考のためだけであったとしても、実在性をなんらかの事象であるとみなさねばならない」²²⁶からであり、これをペソアは「仮象であること *Ser aparência*」と呼び、「仮象であることは、ある意味で、存在することである」²²⁷と定める。したがって、この下位体系は、前述のふたつと異なり、精神と物体の二元性に基づくのではなく、仮象と実在性の二元性に基づいている。

唯物論もこれが物体と精神（これが精神活動的な意味であることにおいては）を受容する限りにおいて、ペソアによって二元論として特徴づけられる。ペソアによれば、唯物論は人が諸感覚、諸思考、諸情緒を有することを否定しない。だが、唯物論の特徴は、物体への専心であり、その実在性は外部に置かれ、それを内部に置く唯心論とは異なる。唯物論にとって真に実在するのは物理現象であり、したがって、唯物論にとって精神あるいは意識はもっぱら物体の機能あるいは付随物であるとペソアは規定する²²⁸。

唯心論と同様に唯物論にも「相対唯物論」（ブフナー）²²⁹、「[...] 唯物論」²³⁰、「絶対唯物論」（ポー）²³¹の三つの下位体系がある。

「相対唯物論」は、「物体と精神—あるいは (...) 力と物体—は対等に実在的であるのと同様、永遠に実在的である、だが永遠に不可分である。この二元論は一元論的に永遠であり、時間と空間の、外的実在性を構築し、ほかの実在性は生じない—これは、ブフナーによって明確に呈された体系が示す理論である」²³²。

「[...] 唯物論」は、「実在性を物理的かつ心理的なものとみなすが、この唯物論にとってこの心理はもっぱら物理的なものの付帯現象あるいは機能である。この心理は物理的なものによってのみ実在的である。その実在性は同じではないのである、真に実在的であるのは物理現象である」²³³。

「絶対唯物論」は、「たとえば、『ユリイカ *Eureka*』における、エドガー・ポーの体系である」²³⁴。この唯物論は、「精神を精神的に非実在的、つまり物体とみなす。いわば、精神はもっとも精緻な *subtil* 物体であるが、物体は、実在的に物体であり、物的空間を埋める」²³⁵。つまり、精神の有する非実在性を打ち消す。

超越論も唯心論および唯物論と同様に二元性をその体系に包含している。しかし、超越

²²⁵ *ibidem*, 273.

²²⁶ *ibidem*, 273.

²²⁷ *ibidem*, 273.

²²⁸ cf. *ibidem*, 271.

²²⁹ *ibidem*, 273.

²³⁰ *ibidem*, 273.

²³¹ *ibidem*, 273.

²³² *ibidem*, 273.

²³³ *ibidem*, 273.

²³⁴ *ibidem*, 273.

²³⁵ *ibidem*, 273.

論が呈する二元性は唯心論および唯物論の二元性とは異なる。ペソーアによれば、唯心論および唯物論は物体-精神、肉体-魂の二元性を自らの二元性の本質的要素とするが、超越論の二元性は、物体と精神の二元性に基つかない。超越論がその二元性の要素とするのは、仮象 *Aparência* と実在性 *Realidade* である。その意味において、絶対唯心論と同じ二元的次元を展望しているように思われるが、この唯心論が仮象を物体として、実在性を精神として措呈したのにたいし、超越論は精神と物体を仮象とみなし、実在性を物体と精神を超える事象として想定する仮象-実在性の二元性に基づく²³⁶。

超越論者にとって物体も精神も「仮象」なのであり、「実在性」は精神と物体の双方を超え、そしてこれらの双方は顕れあるいは象徴あるいは [...] となる、なんらかの事象である。つまり、超越論体系の中心点、その軸は[唯物論者にとってのように]「自然」にも「物体」にもなく、[唯心論者にとってのように]「精神」にもないのである、しかし「物体」と「精神」を超えるほかの事象のなかにあるのである²³⁷。

だからこの場合、超越論は唯物論および唯心論との関係のなかからだけではあきらかにされない。超越論は「唯物論的超越論 *transcendentalista materialista*」²³⁸、「唯心論的超越論 *transcendentalista espiritualista*」²³⁹、「絶対超越論 *transcendentalista absoluto*」²⁴⁰と分類され体系化されるが、この体系にはすでに唯心論および唯物論の認識には展望されない超越の次元が想定されている。

超越論のなかには（唯心論および唯物論と）同様の下位区分がある。われわれは、まず、「唯物論的超越論」を有している。この超越論にとって、精神と物体は対等に実在的であり非実在的である。非実在的なのはこれらがふたつの事象ではなくひとつの事象であるからであり、実在的なのは精神と物体が実在性の並行的な顕現であるからであり、この実在性とは精神と物体を超越するがこれらにとっての実体である。この「超越の」実在性は、しかしながら、これらふたつの仮象に具現され、他の「存在様態」なしにこれらを介して姿をあらわすものとして着想される。この超越論はスピノザの哲学体系である。われわれはこれを唯物論的超越論と呼ぶ、なぜなら超越化された、相対唯物論とわれわれが名付けたあの体系以外のなにものでもないからである。相対的唯物論と同様に、唯物論的超越論は、まったく客観的な、実在性を帯びたふたつの並行する形式—物体と精神—を受容する、しかしこれらは別の実体のなか実在するのであり、この実体はこれらにとってひとつの存在であるが、これらを介して以外その姿をあらわすことはなく、その二重の様相にしたがって立ちあらわれる以外に現存

²³⁶ cf. *ibidem*, 272.

²³⁷ *ibidem*, 272.

²³⁸ *ibidem*, 273.

²³⁹ *ibidem*, 273.

²⁴⁰ *ibidem*, 273.

することもない。これらのふたつの事象は実際にはただひとつの事象でありこれはそれらふたつの事象を通じておのれを示すが、その二重のあらわれのなか以外には現存しないのである²⁴¹。

ペソーアによれば、唯物論的超越論において精神と物体は、超越論の概念にしたがい、二元性を構成するふたつの事象ではなく、仮象として包摂される一元的かつ非実在的な事象として把握され、くわえて、精神と物体はそれらを超越することでたちあられる実体によりその実在性を確保する。だから、この実体は、精神と物体とを介して存在する以外に現存しない。いわば唯物論的超越論にとって精神と物体を超越した実体がこれらの実在性を示すが、この実体は外在的な実在性として把握される。

唯心論的超越論の範はマールブランシュに生じる。唯心論的超越論にとって物体と精神は、唯物論的超越論において為されるような、それ自身の外部としてではなく、可能な限り、それ自身の内部として、精神が着想する存在物 *ente* を実体 *abstractum* とみなす²⁴²。

唯心論的超越論は、唯物論的超越論と同様、精神と物体を仮象 *aparência* と捉える。ただし、唯物論的超越論がその実在性を精神と物体を超越した外在的な実体にみいだすのにたいし、唯心論的超越論は実在性を内在的な実体、「精神が着想する存在物」である実体に見出す。つまり唯心論的超越論の実体は、精神の範疇から抜け出すことはない。

そしてまた、唯物論的超越論と唯心論的超越論についてペソーアはつぎのようにも述べている。

スピノザにとってすべてが神であり、そして神はすべてである。神はその兆候のなかにすべからくいる。マールブランシュにとって (...) すべては神であり、神はすべてである—だが、すべてであるだけではなく、すべてであること以上の多くのものであり—それが神である。神はすべてに含意され、すべてであるが、すべてに優る。

スピノザにとって、神はその属性を通じて、時空間にのみ現存する。マールブランシュにとって、神は諸事象と諸精神のなかに現存するので時空間に現存するが、時空間の外にもそれ自体で、現存している²⁴³。

ここで留意すべきは、唯心論的超越論が唯心論と相違することであるとペソーアは言う。ペソーアによれば、唯心論にとって神は精神的かつ外在的、あるいは外在的な様相を帯びているが、唯心論的超越論にとって神は精神的かつ内在的であり、このように考えるペソーア

²⁴¹ *ibidem*, 273-274.

²⁴² *ibidem*, 274.

²⁴³ *ibidem*, 274.

にとって、あらゆる神に係る神秘的称賛 *exaltação mística de Deus* は汎神論的表現法 *linguagem panteísta* によってあらわれる。また、唯心論と唯物論的超越論はともに実在性を外在的なものとして把握するが、前者の外在的な実在性は物体を通して把握され、後者のそれは精神と物体が仮象として一元化され、精神と物体を超越するものの、これらにとって実体である実在性のなかに外在性が見出されるのであり、その外在性の性質の違いをペソアは強調する。

こうした差異によりそれぞれ確固とした体系として定められる超越論は、さらに第三の体系を有する。この超越論の特徴は、この超越論の保持する実体の実在性の形態がその他の体系の備える実在性の保持形態と異なっていることにある。

絶対超越論、すなわち神はすべてであるが、すべては非実在的に在る。石は石としては、実在しない。石はわたしの精神の幻影である。しかしわたしの精神が神でありそして石が神であるように、石は同時に実在的であり非実在的である。

その性質はひとつの神性な非実在性である²⁴⁴。

唯物論的超越論の実在性を示す実体は外在的であり、唯心論的超越論のそれは内在的である。絶対超越論はこれらとは異なり、その次元における実体の実在性を外在的かつ内在的なものとする。この超越論が外在的かつ内在的な実体の実在性を確保しうるのは、この体系がすべてを包含する唯一の体系として措呈されるからである²⁴⁵。

このようなかたちで超越論が説かれる「哲学体系の分類」は、絶対超越論の概念説明を以て半ば唐突な印象を残して終了しており、おそらくこの論考は未完と思われる。とまれここまで見た「哲学体系の分類」の内容をまとめておくと、ペソアは、唯心論と唯物論のどちらの二元性も精神と物体（魂と肉体、神と自然）により成立するという前提を立て、精神と物体を対等に実在的であるとみなすならば、「相対唯心論」と「相対唯物論」の範疇に入り、物体と精神のどちらかが一方の実在性のなかでしかその実在性をあらかた認めないのであれば「象徴唯心論」、「[...] 唯物論」に含まれ、精神と物体が互いの実在性を可能な限り否定するならば、「絶対唯心論」、「絶対唯物論」となると定義する。ペソアはまた、超越論について仮象（精神と物体）と実在性（精神と物体を超えるなんらかの事象）に基づいてその実在の二元性を想定し、神の有する無限の物質性を重視し、実体の実在性を外在に置く体系を「唯物論的超越論」とみなし、神の無限性は受容するがその物質性にのみ依拠せず、実体の実在性を精神から切り離さず、内在的なものと措呈する体系を「唯心論的超越論」として定義し、スピノザ（「唯物論的超越論」）とマールブランシェ（「唯心論的超越論」）の思想をこれらの超越論を検討するために例示する。そして最終的にこれらの超越論の実体の外在的かつ内在的な実在性という二律背反の二元論を「絶対超越論」において一元論に昇華する。

²⁴⁴ *ibidem*, 274.

²⁴⁵ *cf. ibidem*, 274-275.

ペソーアは、絶対超越論と汎神論的超越論のあいだの類似性にも差異にも言及していない。だが「哲学体系の分類」の思索理論が汎神論的超越論と相似の思想的試みであることは、ふたつの論稿にあらわれる書き出しやいくつかの文章箇所がまったく同じであるだけでなく、ペソーアが精神の組成と実在性の概念の問題性への応答をモチーフとして論を起していることや、この問題にたいする思索、つまり実在と非実在の溶解という矛盾の世界（宇宙）を体系の着地点として設定する方途からあきらかである。

両論考の相違は、その哲学体系のプロセスにある。これらの体系構築は、一方では汎神論と超越論がそれぞれ唯心論と唯物論の体系を介して一元化され、一元化を経た唯心論的汎神論および唯物論的汎神論と唯心論的超越論および唯物論的超越論が再度一元化されるプロセスを経て汎神論的超越論へと体系化されている。この体系において汎神論が実在性を、超越論が非実在性を担う理論体系として明示されている。もう一方は、汎神論的超越論において汎神論と超越論とに分類された体系が超越論の範疇においてのみ組み入れられ、この体系が超越論の範疇から出ることなく溶解され一元化されている。つまり、ペソーアが汎神論的超越論のなかで分類した、汎神論にとって物体と精神が神の実在的示現であり、超越論にとって物体と精神は超越者の非実在的示現であるという理論体系が「哲学体系の分類」論では超越論の形態のなかでのみ体系化されている。したがってこの最終的な体系である絶対超越論において実在と非実在側面とが一元的に組み上げられているとしても、この超越論には、汎神論的超越論で汎神論が担っていた実在的側面が欠けており、超越論の体系範疇のひとつとしての実在性が考察されるのみである。すなわち、最終形態において汎神論的超越論においては明確に区分された汎神論的側面、すなわち、物体と精神の実在的示現を可能せしめる体系が、「哲学体系の分類」の思索形態においては論じられていない。

ペソーアが汎神論的超越論を「哲学体系の分類」に先立って書いたのであれば、非実在に論拠を置く意図を以て汎神論を思想体系から外したのであり、「哲学体系の分類」を先に書いたのであれば、実在性を担う汎神論を非実在性に依拠する絶対超越論を補完するために書き加えたのだと推測できる。ただペソーアは、のちに客観よりも主観、実在よりも非実在の次元に重心を置く傾向を示しており、したがって、絶対超越論を汎神論的超越論の理論プロセスを補うために書かれたと単純にみなすことができない。ペソーアは、汎神論的超越論と絶対超越論というふたつの超越論のどちらを最適な理論として選択するのか、これらの超越論の体系構築プロセスの相違がのちのこの詩人の思想にどのような影響を与えたのか等について言及していない。またこれらの論考において範として挙げた哲学者たちの思索、たとえば、唯物論的超越論の範として両論考に挙げられたスピノザとショーペンハウアーの思想間の相違と相似、スピノザ（唯物論的汎神論および唯物論的超越論の範）とマールブランシュ（唯心論的汎神論および唯心論的超越論の範）の分類の整合性等についてもペソーアはなにも語ってはいない。それゆえにこの詩人の意図は判然としない。ただどちらの論考にせよ、これらふたつの超越論が目ざすものが実在と非実在の非両立の両

立であることは間違いない。

そしてこの両立がペソア思想にとって本質的であることは、この両立が汎神論的超越論以降に展開するこの詩人の思索のなかに、あるときは痕跡として、あるときは欠くべからざる構成要素としてあらわれてくることから理解できる。たとえば、のちにくわしく検討するように、ペソアがポルトガル・モダニズムの誕生を刻印した雑誌『オルフェウ』(1914)の思考文脈で提出した諸思想や「交差主義 Interseccionismo」や「感覚主義 Sensacionismo」といった諸理論のなかには、各々理論の違いはあれど、この実在と非実在の非両立の両立の試みが共通軸として布置されているのである。

第三章 神の概念形成

1. ポエジーと哲学との応接

ここで一度ペソアが生きた時代背景について確認しておこう。

ヨーロッパでは、ペソアの時代に先立ち、すでに近代化による旧システムの改変がある程度終えられ、あらたなシステムの下で社会が営まれるようになっていた。

このあらたなシステムは、とりわけ、職業移動や階層間移動の一般化に見られるような社会構成員の移動を活性化したが、それは、メーンやパーソンズあるいはデュルケムといった者たちがそれぞれの言葉で診断しているように（「身分から契約へ」の転換、「所属価値から業績価値」、「機械的連帯から有機的連帯」）、能力主義的な社会編成の出現により「労働」が人間を有意味化させる普遍的なものとして価値付けられたことに起因していた²⁴⁶。

この改変に伴い、過去の、伝統的な諸制度や諸文化と前近代の人間（人類）との関係が切断されることとなった。その結果はさまざまな現象としてあらわれることになるが、それはたとえば、あらたなシステムにおいて人は自らの有する心性や思考をいったんリセットさせ、再度、近代市民となるための条件として自我を要請される現象が発生し、またその一方で、身分や所属とは関係ない労働力によって価値づけが為されるあらたなシステムにより促された都市への人口集中により、どこにも属さない、寄る辺なき、群衆が誕生するという現象もあらわれた。

ポルトガルにおいても、ペソアがリスボンにおいて文学生活を送るようになった 1912年頃には、ヨーロッパの他の国々との時間的な誤差はあったものの、あらたなシステムによる社会編成が為され、それが機能していた。

ヨーロッパだけでなく、ポルトガルにおいても言えることであるが、このシステムとこれによって発生した現象に対峙したある心性や論理はこれを肯定的な事象として積極的に受容、追認の思考を展開し、別の心性は否定的な事象として嫌悪、否認の対象とした。だが、肯定するにしろ否定するにしろ、近代に生を受けた者の多くがその歴史的運動から抜

²⁴⁶ cf. 今村仁司。